

مخبر القانون العام والعلوم الساسية
شعبة القانون العام



جامعة محمد الأول
كلية العلوم القانونية
والاقتصادية والاجتماعية
وجدة

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه

في موضوع:

الإسلاميون وممارسة الحكم والسلطة في المغرب وتونس: دراسة مقارنة

تحت إشراف الدكتور:

ميلود بوطريكي

إعداد الباحث:

الشلالي الشلالي

2017/2018



"كلنا نعلم في مجال العلم، أن عملنا هذا سيصبح متجاوزا بعد عشر سنوات أو عشرين سنة أو خمسين سنة، وكل عمل علمي لا يعني في الحقيقة سوى الشروع في طرح أسئلة جديدة، ويقتضي بالتالي تجاوزه"

ماكس فيبر MAX WEBER

"إني رأيت أنه ما كتب أحدهم في يومه كتابا إلا قال في غده، لوغيّر هذا لكان أحسن و لو زيد ذاك لكان يستحسن، و لو قدّم هذا لكان أفضل، و لو ترك ذاك لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر"

الحامد الأصفهاني

شكر

من خلال هذا العمل أترحم على الأستاذ الدكتور "ميمون الطاهري" الذي كان رحمه الله تفضل بالإشراف على هذا البحث إلى نهاية إعداده والتوقيع بالموافقة على إيداع الأطروحة فجزاه الله على مجهوده ونصائحه طيلة فترة إعداد هذا العمل رغم انشغالاته وظروفه الصحية خيرا وجعل هذا العمل في ميزان حسناته وأسكنه الله فسيح جنانه وتغمده برحمته الواسعة.

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى أستاذي "الميلود حسن البوطريكي" الذي قبل إستكمال عملية الإشراف على هذه الأطروحة ومناقشتها، وأطلب من الله العلي القدير أن يطيل في عمره .

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى أستاذي الفاضل الدكتور "محمد الوزاني"، والذي قدم لي الكثير ماديًا ومعنويًا وعلميًا لإتمام هذا البحث.

كما أتقدم بالشكر والإمتنان لكل الأساتذة المقررين، وكذلك الذين كانوا أعضاء لجنة المناقشة، الأستاذ "جمال الدين أمين"، والأستاذ "محمد الوزاني"، والأستاذ "محمد الغالي"، الذي تكبد عناء السفر من مراكش الحمراء إلى وجدة ليكون عضواً في لجنة مناقشة أطروحتي فجزاه الله جزيل الخير وأدامه الله بصحة وعافية.

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى كل أساتذة القانون العام والعلوم السياسية الذين أشرفوا على تدريسي خلال مرحلة سلك الإجازة، وكذلك الأساتذة الذين تشرفت بالدراسة على أيديهم في مرحلة دراسة الماستر وأخص بالذكر الأستاذ "محمد الوزاني" والأستاذ "الحبيب إلفاذ" والأستاذ "جمال الدين أمين" والأستاذ "محمد سعدي" والأستاذ "خالد شيات".

كما أتوجه بالشكر والوافر لكل أصدقائي وزملائي فرداً فرداً وأخص بالذكر كل من: محمد نويري، وخديجة بوطريكي،... وكل الأصدقاء والزملاء الذين كانوا عوناً ماديًا ومعنويًا في المساهمة في إتمام هذا العمل.

الحمد لله رب العالمين

الباحث الشلالي الشلالي

الإهداء

إلى من بسببها بعد إذن الله وجدت ومن أجلها أحيا
"أمي وأبي" أطال الله في عمرهما وحفظهما.

-مباركة لعرج-

محمد بن الحسين

إلى إخوتي، وزوجة أبي أمي الثانية "فاطمة لعرج".
إلى كل الزملاء ورفاق الدرب الذين تسنى لي معرفتهم طيلة سنوات الدراسة الجامعية ، وأخص بالذكر "محمد نويري".
إلى حفدة صلاح الدين الأيوبي الشعب الفلسطيني ، فلسطين التي أتمنى أن أراها حرة قريباً.
إلى أمتي العربية ... عسى أن يشرق فجرها.
إلى كل من ذكرت ، وكل من لم أذكر.....أهدي ثمرة جهدي المتواضع.

الباحث الشلالي الشلالي.

مقدمة

شهدت المنطقة العربية حراكا أدى إلى سقوط رؤساء بعض الدول العربية كما حدث في مصر وتونس واليمن وليبيا، واستمر في العديد من الدول مثل سوريا كما عرفتة الدول الخليجية الست التي تفاوتت فيها درجات الحراك وحدة الاحتجاجات. إن الحراك العربي الذي عرف باحتجاجات شعبية عارمة ضمت جميع شرائح المجتمعات العربية الفكرية والدينية والنقابية والمهنية، أثر على الأنظمة السياسية الحاكمة في الدول العربية نظرا لما حققه من انجاز تاريخي في إسقاط أكبر أنظمة مستبدة في التاريخ العربي الحديث التي لم يتوقع سقوطها.

احتل الحديث عن "الإسلاميين" وقوى "الإسلام السياسي" موقعا محوريا في السجلات السياسية والفكرية العربية مع انبلاج الحراك العربي في المنطقة، وبروز هذه الحركات بوصفها فاعلا مهما في كثير من الدول، يتوقع أن يكون لها دور فاعل في ترسيم مسارات المرحلة المقبلة والرهانات المتضاربة حولها. سواء من القوى والأطراف الفاعلة المحلية أو من الدول الكبرى، أو حتى من دول الجوار التي ازداد تأثيرها خلال السنوات الأخيرة.

انكشف أمر الواقع في عدة دول عربية، ولم يعد الحديث عن قوة الإسلاميين وحضورهم السياسي والاجتماعي مجرد تكهنات تخضع لمنطق المبالغات والفزاعات أحيانا، والتبئيس أحيانا أخرى. فظهرت هناك مؤشرات بالمغرب، تونس ومصر على أن هذه الحركات مازال رقا صعبا في المعادلة؛ وقد حصدت في الانتخابات التي أجريت عقب موجات الحراك الشعبي في تونس على قرابة 40 % في المئة من مقاعد البرلمان¹، ودخل حزب النهضة في تشكيل حكومة برئاسته؛ والحال نفسها بالنسبة للعدالة والتنمية في المغرب. وكذلك الانتخابات التشريعية المصرية التي حصل من خلالها حزب الحرية والعدالة المنبثق عن جماعة الإخوان المسلمين على المرتبة الأولى في مجلس الشعب؛ وتحالف مع حزب النور المنبثق عن التيار السلفي والحاصل على المرتبة الثانية داخل نفس المجلس السالف الذكر².

إن تجربة وصول الإسلاميين إلى السلطة خصوصا بالمغرب وتونس ومصر جاءت بعد انتخابات ديمقراطية فاز بها الإسلاميون، وشكلت الحكومة باعتبارها أغلبية بالتعاون مع قوى سياسية -لا تزال مستمرة في حالة تونس، والمغرب- على الرغم من مصاعبها الكثيرة والتحديات التي تواجهها، في حين انفض عقد التوافق الذي بدا مملها منذ اللحظة الأولى في مصر حين ترك التيار شبه العلماني، أو شبه الليبرالي إضافة إلى التيار اليساري والعروبي لجنة صياغة الدستور التي كانت مغادرتها أشبه بطلاق بائن لا رجعة فيه بينهم وبين الإخوان، لاسيما عندما تصدعت الخلافات في ظل تشدد حكومة الرئيس محمد مرسي مقابل مطالبة المعارضة بإياه بالتنحي.

لقد دفعت الثورات العربية منذ مطلع عام 2011 بالتيار الإسلامي عموما، والإخواني بشكل خاص إلى ساحة العمل السياسي وخوض غمار التجربة الحزبية العلنية، بعد أن كانت الحركات الإسلامية في العديد من البلدان العربية محرومة من العمل

¹ إريك تشرشل، درس انتخابي من تونس أهمية استراتيجية في الحملة الانتخابية، مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، 27 تشرين الأول 2011، ص.15.

² محمد أبورمان، آفاق الإسلام السياسي في إقليم مضطرب، الإسلاميون وتحديات ما بعد الربيع العربي، عمان مؤسسة فريدريش إيبتر، 2017، ص.7.

السياسي العلني والقانوني. وقد ظل العمل الإسلامي أو لنقل طيفه الأكبر محمّتا بالعمل الخيري الإنساني، إضافة إلى العمل التربوي والدعوى فضلا عن العمل الاجتماعي.

إن الحالة المغربية و التونسية، ثم المصرية، تطرح مقارنة جديدة لعلاقة الإسلام السياسي بالدولة. ومن ثم علاقة الدين بالديمقراطية في الدولة العربية؛ خصوصا وأن هذا التيار يحكم إيران وتركيا، العراق، السودان، المغرب، وتونس، وله نفوذ واسع في الدول العربية الإسلامية الأخرى. بل إن هذا التيار الإسلامي امتد إلى تشاد، مالي وجنوب الصحراء بإفريقيا، الأمر الذي أثار الانتباه إليه دوليا.

لم يشهد العالم العربي ما بعد الاستقلال - باستثناء الحالة الفلسطينية - حراكا شعبيا واسعا لدرجة يمكن فيها توصيفه بالثورة الشعبية، إلا ما جرى في تونس ومصر في يناير 2011؛ وما تلاهما من ثورات. فبعد شهر من خروج الجماهير التونسية للشارع في مواجهة نظام قمعي واستبدادي هرب الرئيس زين العابدين بن علي من البلاد وسقطت الحكومة. وفي مصر التي شهدت إرهابات الثورة والتمرد على النظام القائم منذ سنوات، حيث خرجت الجماهير في مختلف محافظات الجمهورية بمظاهرات تطالب برحيل الرئيس محمد حسني مبارك، وهو ما جرى في 11 فبراير، إذ تنحى الرئيس واستلم الجيش مسؤولية إدارة البلاد.³ أحدثت الانتفاضات والاحتجاجات التي وقعت في عام 2011، تحولات سياسية عميقة في مجموعة من البلدان العربية، ولعل الحد الأدنى لقياس نجاح هذه الثورات هو أنها أدت إلى الإطاحة بدكتاتورين اثنين في تونس ومصر، والتسريع بوتيرة الإصلاحات الدستورية في المغرب. مع ذلك تبدو الآفاق والمآلات لهذه الثورات أبعد مدى مما تحقق، وهي تفتح الباب على مصراعيه لتفاعل ديناميات مختلفة بما سينتج بلا شك سياقات جديدة على أكثر من مستوى.⁴

إن الحراك الشعبي قد أحدث زلزالا في العالم العربي، لازالت تداعياته تظهر بنحو متدرج، ولا زالت الصورة التي سيفضي إليها يكتنفها الكثير من الغموض، لاسيما وأن الساحة السياسية تتفاعل فيها اليوم استراتيجيات مختلفة لفاعلين سياسيين متعددين، ويتداخل فيها المحيط القطري بالمحيط الإقليمي والدولي بالنحو الذي يصعب فيه إلغاء البعد الدولي من الحساب.⁵

في مرحلة ما بعد الثورة، بدأت محاولات كل من الجمهورية التونسية وجمهورية مصر العربية لبناء الدولة على أنقاض الأنظمة الاستبدادية، أي انتقلت إلى مرحلة التحول الديمقراطي، في حين أن دولاً أخرى كالمملكة المغربية مثلاً كانت قد بدأت تحولها الديمقراطي منذ زمن بعيد، بينما ظلت دول ثالثة مثل الجمهورية الجزائرية تعاني تبعات وويلات الصراع الدائر منذ تسعينيات القرن الماضي بين الجيش والحركات السياسية الإسلامية المتشددة، وما ترتب على ذلك من تداعيات على أمن الدولة واستقرارها.⁶

الحراك الشعبي الذي شهدته العديد من الدول العربية انطلق في بدايته كحراك شبابي مدني غير مؤدج، يطالب بالديمقراطية والحرية والعدالة الاجتماعية ومكافحة الفساد والكرامة الإنسانية، في إطار وطني غير إقصائي، وهو الأمر الذي جعل مختلف الشرائح

³- إبراهيم أبراش، الثورات العربية... في عالم متغير، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2011، ص 8-9.

⁴- يوسف محمد الصواني، ريكاردو رينيهلا ريمونت، الربيع العربي، الانتفاضة وإصلاح الثورة، منتدى المعارف، الطبعة الأولى 2013، بيروت، ص 219.

⁵- بلال التليدي، الإسلاميون والربيع العربي، الصعود، التحديات، تدبير الحكم (تونس، مصر، المغرب، اليمن)، مركز نماء للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى، بيروت لبنان، 2012، ص 9.

⁶- عبد الحق عزوزي، "المجال السياسي العام والأحزاب الإسلامية في العالم العربي: دراسة مقارنة في ضوء "تدين السياسة وتسييس الدين"، حركات الإسلام السياسي والسلطة في العالم العربي: الصعود والأفول، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية 2014، الطبعة 1، ص 175-176.

الشعبية تؤيد هذا الحراك وتنخرط فيه، أملا في مستقبل أفضل ينعم فيه الجميع بالعيش الكريم والحقوق المصونة، وتسوده قيم المشاركة والتسامح، وتوضع به أسس الدولة الحديثة المستقرة، التي تكون مؤهلة لتحقيق التنمية الاقتصادية، والاجتماعية والسياسية والبشرية. لكن هذه الآمال والتطلعات سرعان ما اصطدمت بالصعود السياسي السريع لقوى وحركات الإسلام السياسي، التي قفزت من الهامش إلى قلب المشهد السياسي مستغلة تفوقها النوعي في القدرات التنظيمية، وفي مهارات الحشد والتعبئة اعتمادا على جاذبية الخطاب الديني، و ما يحدثه من تأثير في قطاعات واسعة في الشعوب العربية، خاصة بين الطبقات الفقيرة والمهمشين اجتماعيا، وذلك لملء الفراغ السياسي الناجم عن إطاحة الأنظمة القديمة، التي اهتمت بالفساد والاستبداد وإهدار ثروات الشعوب. وعلى خلفية ذلك، تغيرت الشعارات والأهداف التي وضعت عند انطلاق الحراك العربي، من "الدولة المدنية" إلى "الدولة الإسلامية"، ومن "اليد الواحدة" إلى "الأيدي الخفية"، ومن "التوافق والتلاحم" إلى "التشردم والانقسام"، و "من المشاركة لا المغالبة" إلى "الاستحواذ والإقصاء".

وفي ظل صعود قوى الإسلام السياسي - الذي كان مفاجئا لبعض الباحثين والمحللين ومتوقعا لدى آخرين- بدأت مرحلة من الانقسامات الداخلية والبحث عن الذات في دول الحراك العربي. فمع تمدد أطماع بعض الحركات والتنظيمات السياسية الإسلامية، ومحاولتها السيطرة على أركان ومفاصل دول التغيير، ازدادت المقاومة وتعددت أطرافها وتصاعدت حالة الاستقطاب الديني والسياسي. وفي ظل الأوضاع السياسية غير المستقرة تفاقمت حدة المشاكل والتحديات الاقتصادية والاجتماعية والأمنية، لدرجة باتت تهدد بتفكك بعض دول الربيع العربي، وانزلاق بعضها الآخر إلى مصاف الدول الفاشلة وظيفيا⁷.

يشكل الحراك العربي نقطة تحول كبرى وانعطافا تاريخيا أساسيا في المشهد السياسي العربي، حيث إن الديناميات التي يشهدها العالم العربي منذ بداية عام 2011 تؤرخ لمرحلة سياسية جديدة داخل العديد من المجتمعات العربية، هي مرحلة حافلة بتحولات جذرية.

ومن الواضح أن سنة 2011 شكلت منعطفًا مفصليا في المسار التاريخي للحركات الإسلامية في المنطقة العربية، فبعد نتائج الانتخابات المسجلة عقب الحراك السياسي، تصدر الإسلاميون المشهد السياسي في بضع بلدان عربية، وتمكن بعضهم من الانتقال من موقع المعارضة إلى موقع السلطة وصنع القرار كما هو الحال بالنسبة إلى حركة النهضة في تونس، والإخوان المسلمين في مصر (حتى عزل الرئيس محمد مرسي في 3 يوليو 2013)، وحزب العدالة والتنمية في المغرب⁸.

نشأت ظاهرة "الإسلام السياسي" تاريخيا لغايات مبررة وهي شد أزر الحركات التحررية في العالم العربي الاسلامي، فقد كانت شجرة الفكر عند الباحثين والمؤرخين واحدة حتى العقد الثاني من القرن العشرين، حيث كانت الحركات الوطنية مرتبطة بالإسلام ومكافحة الأجنبي⁹. وتجلى ذلك في حركات عبد القادر الجزائري في الجزائر، السنوسي في ليبيا المهدي في السودان،

⁷ جمال سند السويدي، أحمد رشاد الصفتي، حركات الإسلام السياسي والسلطة في العالم العربي: الصعود والأفول، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية 2014، الطبعة 1، ص 13-14.

⁸ محمد سعدي، "الحركات السياسية الإسلامية: تحديات السلطة وتحولات الخطاب"، في: حركات الإسلام السياسي والسلطة في العالم العربي: الصعود والأفول، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية الطبعة الأولى 2014، ص 55-56.

⁹ فرح بلحاج، سجال العلمنة والإسلام السياسي في تونس: من الصراع المذهبي والإيديولوجي إلى التفجير ونثر الأشلاء، منشورات مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، جمع الأطرش للنشر، ص 20.

والحركة الوطنية في المغرب، وكذلك كانت الحركات في مصر من الأفغاني إلى مصطفى كامل؛ لكن بعد العقد الثاني من القرن العشرين، انفصل بعض فروع هذه الشجرة في وعي نخبة الباحثين الذين تشبعوا بالثقافة العربية، وتبنوا الفكر العلماني بشكل أو بآخر، فتاريخ الفكر موصول أو شبه موصول حتى الشيخ محمد رشيد رضا¹⁰.

بعد ذلك اقتصرت دراسات المؤرخين والباحثين الاجتماعيين على مدرسة واحدة من مدارس الفكر، وهي التي يسميها أهلها مدرسة الفكر الحديث أو الفكر العلماني أو الوافد¹¹. وتؤكد هذا السلوك بعد إنشاء جامعات حديثة إثر استقلال الأقطار العربية، وتخرج نخب علمانية جديدة.

إن النخبة المقاومة للمستعمر هي التي استدعت نشأة الجماعات والحركات الإسلامية، وإشراكها في الدفاع عن الأمة. فقد كانت بداية اليقظة الإسلامية الحديثة على يد جمال الدين الأفغاني، وإذا تأملنا تيار الجامعة الإسلامية الذي تبلور حول الأفغاني نجده حركة صفوة ونخبة وعلماء وقادة، وحتى عندما تشكل في تنظيمات فإنه لم يتجاوز هذه الحدود. فالحزب الوطني الحر الذي كونه الأفغاني بمصر، وجمعية العروة الوثقى، جمعية أم القرى، كلها تنظيمات نخبة وقادة وعلماء. ولما حدث وعمت بلوى احتلال الغرب للأرض الإسلامية، وتخلقت للتغريب والغزو الفكري نخبة وصفوة من أبناء الأمة، ورأت أحزاب منها أن سبيل التحرر من الاستعمار العسكري لن يتحقق إلا بتقليد الغرب، واستلهاهم كامل نموذج الحضاري. عندما عمّت هذه البلوى الغربية كل الأوطان العربية والإسلامية، وتهددت هوية الأمة، استدعى تعاضم التحديات إشراك الأمة في المواجهة، فشهدت القاهرة سنة 1927، بعد فشل مؤتمر الخلافة انعقاد مؤتمر الصفوة الذي كون جمعية الشبان المسلمين، كما شهدت مصر سنة 1928 قيام جماعة الإخوان المسلمين، أول التنظيمات الجماهيرية لليقظة الإسلامية في عصرنا الحديث¹². هكذا وبحكم قانون الاستجابة، إذن نشأت جماعة الإخوان المسلمين، وهي صاحبة الدور الأساسي الأكبر في مسار عموم الحركة الإسلامية، بمعنى أن الجماعات والمذاهب الإسلامية تتشكل عادة لإشباع حاجات معينة، في ظرف تاريخي معين، فهي لا تأتي من فراغ، ولكنها تولد من رحم الأمة تلبية لحاجة ما، أو رد فعل لحدث ما. والأحداث التي كانت وراء نشأة الإخوان المسلمين هي إلغاء الخلافة وتعاضم دور الفكر العلماني، وظهور النشاط التبشيري. ثم وقع تفريخ جماعات كثيرة على يمين الإخوان المسلمين وعلى يسارهم في كل قطر من أقطار العالم العربي الإسلامي وحسب خصوصيته الدينية والمذهبية¹³، وكثرت الحركات والأحزاب والتنظيمات الإسلامية كحزب التحرير الإسلامي، جماعة التبليغ والدعوة، والتيارات السلفية المتعددة التي كثرت في السنوات الأخيرة.

وبعد اطلعنا على المراجع والكتابات التأصيلية والتاريخية لظهور الحركات الإسلامية، نستشف أنه يصعب تحديد فترة زمنية تؤرخ لظهور قوى وحركات الإسلام السياسي في الوطن العربي، غير أن الظهور جاء متزامنا مع مجموعة من المتغيرات الداخلية والخارجية. ومن المفكرين الذين يمكن اعتبارهم المراجع الأساسية لهذه الظاهرة؛ بل بمثابة المنظرين الأوائل الذين كتبوا وتبنوا هذا الفكر، نجد جمال الدين الأفغاني (1838-1897)، الذي عزى أسباب انحطاط المسلمين إلى غياب العدل والشورى،

¹⁰ - المرجع نفسه

¹¹ - فرج بلحاج، المرجع السابق، ص. 21

- فهمي هويدي، الإخوان المسلمين، تحديات العشرينات، المجلد 25 فبراير 1995، الفكر السياسي الإسلامي، مركز المحروسة للنشر، ص 160-161.

¹² - محمد اعجارة مشروع النهضة الإسلامية، يفرض على حاملي أمانة الريادة تفكيراً جديداً، صوت الكويت، 8 فبراير 1992.

¹³ - إبراهيم أعراب، الإسلام السياسي والحداثة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء 2000، ص. 25.

وعدم تقيد الحكومة بالدستور، لذا فإنه دعا إلى ضرورة إعادة للشعب حق ممارسة دوره السياسي والاجتماعي عبر المشاركة في الحكم من خلال الشورى والانتخابات¹⁴، كما سار على نهجه تلميذه محمد عبده (1849-1905)، الذي أكد أن الأمة الإسلامية تواجه تحدي يتمثل في نظرتها إلى العلاقة بين الإسلام والعصر، حيث أنه قابل المصلحة عند المسلمين بالمنفعة عند الغرب، والشورى بالديمقراطية، والإجماع برأي الأغلبية¹⁵. مؤكداً أنه لا يوجد حكم ديني (التيوقراطية) في الإسلام. وفي نفس الفترة ظهر عبد الرحمان الكواكي (1849-1903)، الذي ألف كتابين حول هذه القضايا¹⁶. والفكرة الأساسية التي دافع عنها هي أن التقدم مرتبط بالمحاسبة بينما التخلف مرتبط بالاستبداد¹⁷. أما محمد رشيد رضا (1856-1935)، فإنه رأى أن تخلف الأمة الإسلامية مرده أن المسلمين ابتعدوا عن حقيقة دينهم، الشيء الذي شجعه الحكام الفاسدون وغلقوا باب الاجتهاد¹⁸.

تاريخياً إن منعرج "الإسلام السياسي" - الإسلاميين - يقوم على إشكالية معقدة حول علاقة الدين بالدولة في العالم العربي، التي تأثرت بخلقيات إيديولوجية وسياسية متباينة، فقد فرضت صدمة الاحتكاك بالواقع الحداثي الغربي ببرنامجه الحضاري، وعمل الواقع الاستعماري على إدخال المشكل بشكل نهائي عقب انهيار السلطة العثمانية (دولة الخلافة)؛ وهي تمتد من عشرينيات القرن العشرين إلى خمسينياته - إبان الحقبة الاستعمارية وبداية تشكل الدولة الوطنية - وهي المرحلة التي بزغت فيها الإحيائية الدينية الإسلامية (ظهور الظاهرة الدينية الإسلامية: ظاهرة الحركات الإسلامية / الإسلام السياسي)، وسيطرت فيها فكرية الهوية. فبحسب رضوان السيد، كان محمد رشيد رضا، وهو تلميذ محمد عبده، وأستاذ حسن البنا، من بين أوائل من ردوا على مصطفى كمال أتاتورك الذي فصل الخلافة عن السلطنة سنة 1922 في وثيقة عنوانها بالخلافة أو الإمامة العظمى، حيث قال إن الخلافة الإسلامية كانت دولة دينية¹⁹. ثم قام كذلك أتاتورك بإلغاء الخلافة بتركيا سنة 1924 وأنشأ الجمهورية العلمانية (تركيا الجديدة) حيث تولد الشعور بالخوف على هوية المجتمعات والدول لدى العديد من النخبة المثقفة التراثية المحافظة والطبقة السياسية الإسلامية الطالعة، إبان نشوء الدولة الوطنية في المرحلة الكولونيالية، وفي حقبة ما بين الحربين، ولم تعد الإشكالية تتعلق بمسألة التقدم، بل بالمحافظة على الهوية والدين، ومن أهم رموزها الخلافة²⁰.

لقد خرجت الحركة الأصولية للإخوان المسلمين في مصر من تحت عباءة الدعوى السلفية الإصلاحية، التي مثلتها مدرسة المنار مع كل من محمد عبده ورشيد رضا، إضافة إلى تأثير جمال الدين الأفغاني، ومجلة العروى الوثقى²¹، وهكذا تم تأسيس جماعة الإخوان المسلمين في مارس 1928 بزعامة حسن البنا. حيث ركز اهتمامه على استنفار الأمة ضد الاستعمار، ودعى إلى احترام إرادة الشعوب، وللأمة الحق في مراقبة الحاكم أدق المراقبة وإلى ضرورة إصلاح القانون، بحيث يكون مستمداً من أحكام الشريعة الإسلامية مأخوذاً عن القرآن متفقاً مع أصول الفقه الإسلامي، ومحاربة الإباحية المتمثلة في المتعة الفاتنة واللغو العابت في الشوارع،

¹⁴ - الطاهر أمين، خطابات الإسلام السياسي التونسي، دار سحر للمعرفة، المغاربية للطباعة والنشر و اشهار الكتاب، 2016، ص.32.

¹⁵ - الحركات الإسلامية والديمقراطية، مؤلف جماعي، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة كتب المستقبل العربي 14، ص.65.

¹⁶ - كتابين هما طبائع الاستبداد، وأم القرى

¹⁷ - الطاهر أمين، مرجع سابق، ص.48.

¹⁸ - ابراهيم أعراب، مرجع سابق، ص.39.

¹⁹ - محمد أبورمان، المرجع السابق، ص.40.

²⁰ - وجيه كوثاني، الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكبالية، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت 1996، ص.47.

²¹ - فرج بلحاج، مرجع سابق، ص.69.

المجامع، المصاريف والمراجع²². وفي منتصف الخمسينات أصبح سيد قطب (1906-1966)، المنظر الرئيسي للإخوان المسلمين، وصار كتابه "معالم في الطريق" من المراجع المعتمدة من طرف الحركات الإسلامية، وخاصة بعد هزيمة 1967، وضع سيد قطب نظريته حول الجاهلية والحاكمة. وهكذا شكل قطب المرجعية الفرعية للإسلام السياسي الإقصائي. وإذا كان حسن البنا يعتبر الأب الروحي لكل التيارات الإسلامية الحركية في مصر والعالم العربي. فإن سيد قطب هو الذي مارس جاذبيته وتأثيره على الأجيال اللاحقة من الحركات الأصولية واستفادت منه، ووفقاً لأفكاره ومنهجيته ظهرت مجموعة من التيارات الأصولية²³.

ظهرت جماعة الإخوان المسلمين كما أشرنا سابقاً بقيادة حسن البنا في مصر سنة 1928، حيث أسسها بدعم من طلابه ومؤيديه أثناء عمله كمدرس في الإسمايلية. وقد انطلق نشاطه الدعوي والخطابي في المقاهي. ليتوسع مع انتقاله للتدريس في القاهرة. ولم يكن انتشار الحركة إلا مسألة وقت نظراً للسياق الملائم لهذا الخطاب، وهو عملاً صار رافداً للحركات الإسلامية في باقي العالم العربي والإسلامي، ومن بينها تونس والمغرب ولو متأخر، عن غيرها من الدول. حيث ظهرت الحركة في الأردن وليبيا وفلسطين وسوريا منذ سنة 1946. وفي السودان منذ نفس السنة تحت مسمى حركة التحرير الإسلامية لتغير الاسم سنة 1954 إلى الإخوان المسلمين. وكان هذا الانتشار نتيجة عمل منهجي حثيث، إذ بادر حسن البنا في اجتماع مجلس الشورى منذ الأربعينيات إلى تأسيس المنظمة الدولية للإخوان المسلمين، ومهمتها إعلان القرارات الهامة المتعلقة بأهداف الإخوان خصوصاً في أوقات الأزمات والمشاكل التي تحيط فرعاً من فروع الحركة²⁴.

فهكذا تاريخياً، تطورت في رحم الدولة الوطنية (فترة انحسار الاستعمار وبداية تقويضه)، على مدى عقود ممتدة منذ خمسينيات القرن الماضي حتى موجة الحراك العربي، أو ما أصطلح عليه إعلامياً بـ "الربيع العربي"، سبالات حول علاقة الدين بالدولة، وتكاثرت الحركات والجماعات الإسلامية المنشقة أو المستقلة عن الإخوان المسلمين، إلا أنها جميعاً دافعت عن فكرة شمول وكمال الإسلام باعتباره "نظام شامل للحياة في المجتمعات والدول من كل النواحي العقدية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وهو يقوم على ثلاث مقولات أساسية، وهي: جعل الشريعة أساساً للمشروعية في المجتمع والدولة، وضرورة الدولة والنظام السياسي لبقاء الدين ومهمة الدولة الأساسية تتمثل في تطبيق الشريعة أو حكم الله"²⁵. وهذا ما صاغه حسن البنا في أطروحته التأسيسية الأولى "الإسلام دين ودنيا، سيف ومصحف"²⁶، وعبد القادر عودة في "الدولة هي الدين والدين هو الدولة"²⁷. وبحسب المودودي وسيد قطب "في الحاكمية لله: سواد الدين في الدولة وعليها هو حكم الله في الأرض"، وهذا معنى حتمية الحل الإسلامي التي بلورها الشيخ القرضاوي في السبعينات من القرن الماضي²⁸.

²² - محمد ضريف، الإسلام السياسي في الوطن العربي، مطبعة المعارف الجديدة، الطبعة الثانية، نونبر 1992، ص. 299.

²³ - من خلال كتابه معالم في الطريق، وفي ظلال القرآن.

²⁴ - الموصلي أحمد، موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004، ص. 387.

²⁵ - سيد فالي رضا نصر، اللقيان الإسلام/الإسلام وتشكيل سلطة الدولة، ترجمة خالد بن محدي، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، 2016، بيروت، بيروت، ص. 48-49.

²⁶ - طه عبد الرحمان، روح الدين: من ضيق العلانية إلى سعة الانتمائية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2012، ص. 225-230.

²⁷ - رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات و متابعات، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1997، بيروت، ص. 171-187.

²⁸ - أنظر رضوان السيد، الصراع على الإسلام، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1997، بيروت، ص. 179-188.

أما في تونس ظهرت حركة الاتجاه الاسلامي في البداية، وهي حركة سابقة على حركة النهضة الاسلامية ويعود تأسيسها إلى سنة 1970 عندما بادر راشد الغنوشي وعبد الفتاح مورو إلى بعث جماعة اسلامية كحركة تربية تثقيفية إسلامية. وقد مرت بثلاث فترات هي التالية²⁹:

- الفترة الأولى بين سنة 1970 وسنة 1981: من أجل مواجهة الأفكار الاشتراكية الثورية سمحت الحكومة بتأسيس جمعية المحافظة على القرآن الكريم، وفي مؤتمر 1980 قررت الجمعية التحول إلى حركة سياسية وظهرت تحت مسمى حركة الاتجاه الاسلامي في يونيو، وتعهدت بنشر الايديولوجيا الاسلامية السياسية على كل المستويات المحلية والوطنية.

- الفترة الثانية منذ سنة 1989 وسنة 1989: لم تكتسب الحركة الرخصة بالعمل السياسي وتميزت علاقتها بالسلطة بالاضطراب، إذ تعرض أعضاؤها للملاحقة والسجن والمحاكمة.

- الفترة الثالثة منذ سنة 1989 إلى الآن: تحولت الحركة من مسمى الاتجاه الاسلامي إلى حركة النهضة الاسلامية.

وبالنسبة للمغرب، فإن بوادر ظهور الحركات الاسلامية، تزامن مع تأسيس حركة الشبيبة الاسلامية فعليا سنة 1969، وقانونيا في شهر نونبر 1972³⁰، بزعامة عبد الكريم مطيع³¹، حيث ركز خطابه الموجه للسلطة على التصدي للإلحاد ومحاربة الفكر اليساري الماركسي، أما على مستوى الشارع فقد استخدم تكتيكا مغايرا، حيث ركز على الطابع الجاهلي للنظام القائم، واستخدم خطابا قطبيا³²، هذا التكتيك المزدوج، هو الذي ساعد على انتشار حركة الشبيبة الاسلامية انتشارا مذهلا بين سنوات 1972 و1975³³، غير أن حادث اغتيال عمر بن جلون في 18 دجنبر 1975 كان سببا مباشرا في تصدع الحركة³⁴، حيث عرفت تطورات وصراعات واختلافات أدت إلى الانشقاق وخلق تنظيمات بأسماء جديدة مختلفة، وقد حرص عبد الكريم مطيع على تسيير الحركة من الخارج، لكن تصريحاته التي أعلن من خلالها عن عداوته للنظام السياسي القائم³⁵، دفعت القيادات الجديدة المعارضة له من داخل الجمعية إلى إصدار قرار في أبريل 1981 بفصله، وافصالها عن الحركة، ثم الاعلان عن إنشاء الجماعة الاسلامية بقيادة عبد الاله بنكيران³⁶. وبحثا عن الشرعية اضطرت هذه الجماعة الجديدة إلى استبدال اسمها باسم جديد حركة الاصلاح والتجديد³⁷، وقد عرفت هذه الحركة سنة 1996 منعطفين أساسيين، أولهما انضمام قياديين وأطرها إلى حزب الحركة الشعبية الديمقراطية لعبد الكريم الخطيب في يونيو 1996 بعد مؤتمر استثنائي، وثانيها توحيد حركة الاصلاح والتجديد مع رابطة المستقبل الاسلامي لأحمد الريسوني في 13 مارس 1996³⁸، وأصبح يطلق عليها حركة التوحيد والاصلاح. وهكذا عملت هذه

²⁹ - خليل العربي، نظرية الحكم لدى الاسلام السياسي في تونس، مذكرة ماجستير، جامعة قرطاج، 2013/2014، ص. 23.

³⁰ - محمد ضريف، الاسلام السياسي في المغرب، مقاربة وثائقية-منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع، الطبعة الثالثة نونبر 1992، ص. 225.

³¹ - ولد عبد الكريم مطيع سنة 1936، وفي مطلع الخمسينات انضم الى المقاومة المغربية بمراكش، وبعد الاستقلال عين مفتشا للتعليم الابتدائي، وكان مناضلا في الاتحاد الوطني للقوات الشعبية.

³² - نسبة لتبنيه للخط الفكري لسيد قطب كمفهوم الجاهلية.

³³ - محمد ضريف، الاسلام السياسي في المغرب، مرجع سابق، ص. 227-228.

³⁴ - بعدما اتهمت باغتيال عمر بن جلون، وصدر الحكم غيابيا على زعيمها بالسجن المؤبد.

³⁵ - يصنف محمد ضريف حركة الشبيبة الاسلامية ضمن التيار الراديكالي الثوري والاسلام السياسي الاقصائي.

³⁶ - محمد ضريف، المرجع السابق، ص. 276.

³⁷ - المرجع نفسه.

³⁸ - المرجع نفسه.

الحركة الجديدة على مستويين، المستوى السياسي وذلك من خلال حزب العدالة والتنمية، والمستوى الدعوي الذي تقوم به لاسيما أنها لازالت مستقلة عن الحزب من الناحية الهيكلية والتنظيمية³⁹.

تاريخيا، يمكن التأريخ لوصول الإسلاميين إلى الحكم والسلطة في العالم العربي، بحالات محدّدة ومحصورة، حيث تعتبر التجربة السودانية من التجارب السبّاقة في المجال، إذ سبق للإسلاميين (الإخوان المسلمين) الوصول إلى السلطة عبر انقلاب عسكري بتاريخ 30 يوليو 1989. وهاته التجربة التي مازالت مستمرة رغم ما عرفته الحركة الإسلامية من انشقاقات واختلافات كانت لها تأثيرات كبيرة على دولة السودان، والتي كان من أبرزها انفصال جنوب السودان ومشكلة دارفور. كما يمكن كذلك اعتبار التجربة الصومالية تجربة إسلامية في المنطقة العربية.

وفي إطار التّأصيل التاريخي لوصول الإسلاميين للحكم، يمكن ذكر تجربتين ناجحتين في دولتين محوريتين مجاورتين للمنطقة العربية، ولهما ارتباطات وتأثيرات على الحركة الإسلامية في العالم العربي، وهما التجربة الإيرانية، والتي تمكّن خلالها الإسلاميون الشيعة مع الثورة الخمينية في سنة 1979 من الوصول إلى الحكم وتغيير نظام الحكم في إيران، وبناء دولة دينية وديمقراطية محافظة. والتجربة التركية، والتي وصل فيها الإسلاميون إلى الحكم مع التجربة الأركانبة سنة 1997، ومع العدالة والتنمية الحزب المنبثق من التجربة الأركانبة المعدلة والتي تمكنت من الحكم سنة 2002 وسيطرت على مفاصل الدولة مع التجربة الأردوغانية إلى اليوم.

ولهذا فتجربة الإسلاميين في الحكم ليست بالتجربة الجديدة في منطقة الشرق الأوسط والعالم العربي، بل هي تجربة جديدة في بعض الدول والأنظمة السياسية بالمنطقة، اكتسبت أهمية وجدّية من ترافقها مع ما عرفته المنطقة من تحولات وتغيرات أبرزها **الحراك العربي**، والذي كان سببا في وصول الإسلاميين إلى الحكم أو المشاركة في السلطة.

نطاق مجال البحث

إن هاته الدراسة تبحث مرحلة جديدة من مراحل التطور في البلدان المغاربية، انطلاقا من الثورة الشعبية في تونس منذ أواخر سنة 2010، ومن هذا المنطلق تطمح هذه الدراسة أن تكون إضافة متواضعة إلى رصيد الدراسات العلمية عن هذه المرحلة من تاريخ المنطقة المغاربية المعاصرة. ولهذا ستقتصر الدراسة على:

- البلدان العربية التي شهدت الاحتجاجات الشعبية (الحراك الشعبي)، قصد رصدها ووصفها وتحليل انعكاساتها على عمليات التغيير داخل المجتمعات العربية.

- الحركات الإسلامية، التي وصلت إلى هرم السلطة في المغرب وتونس، إضافة إلى مصر في إطار المقارنة، ولكانة مصر وجماعة الإخوان المسلمين باعتبارها الجماعة الأم والمرجعية الأصلية للحركات الإخوانية الأخرى في كل الدول العربية. إضافة إلى حركات إسلامية أخرى تؤمن بالممارسة السياسية السلمية، خصوصا حركة التوحيد والإصلاح المغربية، وجماعة العدل والإحسان وحزب التحرير التونسي. ومنه حدود الدراسة كما يلي:

حدود جغرافية: المغرب- تونس، إضافة إلى مصر.

³⁹ - للمزيد أنظر الفصل الثاني من القسم الأول من الباب الأول من هذه الأطروحة.

حدود حركية: حزب العدالة والتنمية- حركة التوحيد والإصلاح- حزب حركة النهضة- جماعة الإخوان المسلمين- حزب التحرير التونسي- جماعة العدل والإحسان- حزب العدالة والحرية المصري.

المجال الموضوعي: تعالج الدراسة مسألة محددة وهي ممارسة الحكم والسلطة من طرف الإسلاميين في المغرب وتونس في خضم الحراك العربي، إضافة إلى مصر في إطار المقارنة، ومقاربة الإسلاميين للمشاركة في السلطة والحكم نظريا، إضافة لممارسة وتطبيق تلك المشاركة عمليا، انطلاقا من ممارسة تدبير الشأن العام وقيادة الحكومة، ومؤشر الانتخابات. وكذلك التحولات والتغيرات التي عرفتها المنطقة العربية، والتي رافقت ما سمي بالحراك العربي.

المجال الزمني: سيتم تناول الدراسة انطلاقا من أحداث الحراك العربي، نهاية سنة 2010، إلى غاية أواخر سنة 2016. - فيما يتعلق بتونس، سيتم التطرق لتجربة حركة النهضة من لحظة اندلاع شرارة الحراك إلى أول انتخابات تشريعية ورئاسية بعد دستور 2014، أي إلى حدود سنة 2015.

- أما بالنسبة للمغرب، ستم دراسة تجربة حزب العدالة والتنمية في العمل السياسي والمشاركة الانتخابية، منذ لحظة دخولهم أول انتخابات برلمانية إلى حدود فشل بنكيران في تشكيل الحكومة للولاية الثانية برئاسته أو إعفائه وتعيين سعد الدين العثماني، مروراً بلحظة الحراك الشعبي، وحركة 20 فبراير، إلى لحظة إعفاء بنكيران من رئاسة الحكومة.

المجال المفاهيمي: يتحدد الإطار المفاهيمي للأطروحة في عدة مفاهيم⁴⁰ ومصطلحات، لها دلالات مختلفة ومتعددة ومتباينة ومتداخلة ومتشابهة، كما أنها تشكل كلمات مفتاحية للدراسة، سنحاول ذكرها وشرح البعض منها والبعض الآخر يتم التطرق إليه بتفصيل في القسم الأول من الباب الأول من الأطروحة. وهذه المفاهيم هي: الحركات الإسلامية-الإسلام السياسي- الإسلاميين- الأصولية-الإسلاموية-التطرف-التشدد-السلفية-الإرهاب-الإسلام المتشدد-الإسلام الأصولي-...فهذه المصطلحات تم التفصيل فيها في المبحث الأول من الفصل الأول الخاص بالتأصيل المفاهيمي (قسم الأول من الباب الأول للأطروحة). وكلمات أخرى سنحاول شرحها وهي:

- **المظلومية التاريخية**⁴¹: المقصود بالمظلومية هو الاكتفاء بالمعارضة والتعرض للاعتقالات والسجون والمحاكمات، كما كان يحدث في العديد من الدول العربية.

- **الممارسة السياسية:** هي تلك الخبرة الميدانية والتجربة العملية في نمط تسيير شؤون الحكم والدولة وطريقة إدارة الدولة، والمؤسسات المفصلية المحورية سياسيا وأمنيا وعسكريا واقتصاديا⁴².

⁴⁰ - يعرف الجابري المفاهيم بأنها "المعاني الكلية التي يتم بها تحويل موضوع البحث من مواد خام خالية من المعنى والمعقولة إلى معان وعلاقات لها معقوليتها"، وللمزيد أنظر محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، الطبعة الثالثة دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995، ص. 8. ويعرفها صلاح إسماعيل بأنها "المعاني العقلية الكلية أو الأفكار العامة المجردة"، وللمزيد أنظر صلاح إسماعيل، دراسة المفاهيم من زاوية فلسفية، مجلة إسلامية المعرفة، العدد الثامن، المجلد 2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص. 11.

⁴¹ - للمزيد أنظر محمد أبو رمان، الإخوان المسلمين والمستقبل، الحركة الإسلامية وأسئلة الحنة، مركز الجزيرة للدراسات 2013/09/11، على الرابط

http://studies.aljazeera.net:التالي

⁴² - للمزيد أنظر أحمد علي إمام، الشورى والمؤسسات التشريعية الحديثة، بحث مقدم للدورة السادسة عشرة للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، إسطنبول، يوليو 2006.

- **الترويكاً⁴³ الحاكمة:** الحكومة الائتلافية التي تشكلت بعد انتخابات المجلس التأسيسي بتونس، وهي المكونة من ثلاث أحزاب حصلت مجتمعة على نحو ثلثي المقاعد من المجلس السابق الذكر، وهي أحزاب ذات توجهات فكرية وسياسية مختلفة، وهي حزب النهضة ذو المرجعية الإسلامية "تولى رئاسة الحكومة"⁴⁴، وحزب المؤتمر من أجل الجمهورية ذو التوجه العلماني المحافظ "تولى رئاسة الدولة"⁴⁵، وحزب التكتل من أجل العمل والحريات "تولى رئاسة المجلس التأسيسي"⁴⁶.
- **التيوقراطية:** هي لفظ يوناني يدل على مذهب سياسي يعتمد على سلطان الإله، الذي تمثله السلطة الروحية في الأرض، أصبح يطلق على الدولة الدينية، أو الأنظمة السياسية والحكومات ذات المرجعيات الدينية.
- **العلمانية:** هي ترجمة محرفة لكلمة إنجليزية تعني اللادينية، والمقصود بها فصل الدين عن توجه الحياة العامة وحصره في ضمير الإنسان ودور العبادة فقط.
- **التعددية:** مذهب ليبرالي يرى أن المجتمع يتكون من روابط سياسية وغير سياسية متعددة لها مصالح مشروعة متفرقة، وهذا التعدد يمنع تركيز الحكم ويساعد على تحقيق المشاركة وتوسيع المنافع، وهي عبارة عن عملية تشارك مؤسسات المجتمع كافة في الحكم.
- **ائتلاف حكومي:** في الديمقراطيات المعاصرة يقال ائتلافية عن حكومة مفتوحة تضم وزراء يأتون من أحزاب مختلفة-تحالف حزبي- وهي صيغة تفرض نفسها عندما لا تملك أي تشكيلة حزبية الأغلبية المطلقة بالبرلمان.
- **الثورة:** (révolution) هي حالة متجلية بين استبطان ظاهرة معينة (involution) وبين تطورها (évolution)، وتقال الثورة بالمعنى السياسي والاجتماعي على تغير فجائي وعنفي من البيئة السياسية والاجتماعية لدولة، يحدث عندما تثور جماعة على السلطات القائمة وتستلم الحكم، أو ما تقوم به الحركات والجماعات والأحزاب السياسية والاجتماعية من فضال سياسي تغييري بالسلاح أو الديمقراطية⁴⁷.
- **النظرية:** استراتيجية بحثية تقدم نماذج من مفاهيم تساعد الباحث في الشرح والتفسير الاجتماعي والسياسي. وهي بناء تصوري يبينه الفكر للربط بين مبادئ ونتائج معينة⁴⁸. واستخدام مفهوم النظرية في مجال علم السياسة هو تعبير عن المحاولة المستمرة للباحثين السياسيين لتكوين نظريات سياسية علمية، تقترب في صحتها وتجربيتها من النظريات العلمية في مجال العلوم الحقة. **والنظرية السياسية** كجال من مجالات علم السياسة تهتم بدراسة ما يفكر فيه الناس عن السياسة والسلطة ومؤسسات الدولة، وتحليل وتعريف المفاهيم السياسية للفكر السياسي⁴⁹.

43 - الترويكاً كلمة روسية الأصل، وتعني عربية مجرورة بثلاثة أحصنة وتستعمل هذه الكلمة على سبيل المجاز استعارة للحكم السياسي الذي يشترك فيه ثلاثة رؤساء لهم نفس الرتبة، وفي تونس فإنها تشير إلى الثلاث الذي حكم تونس مباشرة بعد إجراء انتخابات المجلس التأسيسي، وهم رئيس المجلس التأسيسي، ورئيس الحكومة المؤقتة، ورئيس الجمهورية المؤقت.

44 - تولى رئاسة الحكومة الأولى، السيد امحمد الجبالي، الأمين العام السابق لحركة النهضة وبعد استقالته ترأسها علي العريض عضو المكتب السياسي للحركة ووزير الداخلية في الحكومة الأولى.

45 - تولى رئاسة الدولة بشكل مؤقت السيد المنصف محمد المرزوقي، رئيس ومؤسس حزب المؤتمر من أجل الجمهورية.

46 - تولى رئاسة المجلس التشريعي (البرلمان المؤقت)، أو ما أصطلح عليه بالمجلس التأسيسي، مصطفى بن جعفر رئيس حزب التكتل من أجل العمل والحريات.

47 - خليل خليل، ملحق الموسوعة السياسية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2004، ص، 279.

48 - محمد سعدي، مدخل للعلوم السياسية: دراسة في الأصول النظرية، مطبعة أنفو-برنت، 2014، ص، 28.

49 - المرجع نفسه.

- **الفلسفة السياسية:** محاولة لفهم طبيعة الدولة، وهي ليست علما وضعيا للظواهر السياسية وللوقائع الاجتماعية كما هو حال علم السياسة أو علم الاجتماع السياسي، بل هي معيارية تنطلق من مفهوم عام للإنسان وأحيانا الألوهية لتعكسها في الحقل السياسي من أجل تشكيل نموذج مثالي لا يصلح كمعيار وحسب؛ وإنما تهدف بتعديل سلوك الحاكم والمحكومين⁵⁰. فالفلسفة السياسية هي تنظيم منسق و ممنهج للأفكار السياسية من قبل الفلاسفة⁵¹. واهتم معظم كبار الفلاسفة بالسياسة والظواهر السياسية. واعتبرت السياسة في الفلسفة اليونانية والإسلامية وفي بعض المدارس الحديثة جزءا لا يتجزأ من الفلسفة⁵². وما يميز الفلسفة السياسية هو أنها تسعى إلى منح تصور يبلغ درجة عالية من الشمولية وإلى اختزال مجموعة من الأفكار في مبادئ رئيسية يمكن أن تفسر الغايات والمثل الموجهة للظواهر السياسية وتركز الفلسفة السياسية على مجموعة من المثل والمبادئ التي تبين ما ينبغي أن تكون عليه الدولة لتحقيق غاية وجودها.

- **المرجعية:** نقصد بها هنا هوية الخطاب السياسي للإسلاميين، والتي لا يمكن تحديدها إلا من خلال تحديد المرتكزات المعرفية التي ينطلق منها، فالمرجعيات النظرية التي يعتمدها خطاب الإسلاميين في إنتاجه النصي والنظري، هي التي تحدد إطاره المرجعي⁵³، وتحدد بالتالي هويته وكيونته. ومفهوم المرجعية مفهوم معرفي، لا يختص بنوع محدد من الخطابات، وإنما يتعلق بأي إنتاج فكري بصرف النظر عن طبيعته الإيديولوجية والعقدية، فجميع الخطابات تستند إلى خلفيات نظرية مرجعية تنطق في التفكير على أساسها، وفي العادة يتم الاستناد في مرجعيات الخطاب إلى ما يعتبر لدى المتلقي "مصدرا لشرعية الخطاب وصوابيته"⁵⁴. وهنا نشير إلى أنه رغم السهولة التي يمكن من خلالها معرفة هوية الخطاب الديني بالنسبة للفقهاء، بكونها تستند إلى مرجعية واضحة ترتبط لزوميا بالنص، إلا أن هذا يصبح صعبا بالنسبة للسياسي الإسلامي. فالتص للفقهاء مرجعية تكوينية لذهنه وتقويمية لبقايا المرجعيات الأخرى، من حيث قبولها أو رفضها، وأما السياسي الإسلامي فالتص ليس حقا تكوينيا لذهنه، وإنما أداة توجيهية، فيما الواقع يظهر كملاذ وحيد يلجأ إليه في تكوينه المعرفي، ولذا يمكن أن نقول أنه لمعرفة مرجعية خطاب الإسلاميين / (السياسي الإسلامي) نحتاج إلى النظر في مضامين هذا الخطاب ومنتجاته النصية، وطروحاته النظرية.

- **الانتقال الديمقراطي:** مصطلح الانتقال الديمقراطي **transitologie** أضفى حقل معرفي، ونظرية وعلم بشكل مستقل، حيث أصبح يطلق على النظريات والتفسيرات والمناهج التي تدرس عمليات التحول والتغيير إلى الديمقراطية بعلم الانتقال أو **transitologie**. وتعددت النماذج والتفسيرات ومناهج البحث في عملية الانتقال الديمقراطي، بالقدر الذي تعددت فيه النظريات والمقاربات التي تعالج مفهوم الديمقراطية، فهناك من اعتمد على دراسة بنيت المجتمع الاقتصادية والاجتماعية، وهناك من ركز على المفهوم النخبوي لعملية التحول. وهناك نظريات ومدارس فكرية قدمت تفسيراً يركز على البعد الثقافي.

⁵⁰ - محمد الحسيني، المصطلحات والتعابير السياسية، دار المحجة البيضاء، بيروت، 2004، ص، 213.

⁵¹ - محمد سعدي، مدخل للعلوم السياسية: دراسة في الأصول النظرية، مطبعة أنفو-برنت، 2014، ص، 28.

⁵² - المرجع السابق، ص، 30.

⁵³ - عبد اللطيف كمال، في تشرح جذور الاستبداد: قراءة في نظم الآداب السلطانية، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، 1995، ص، 61.

⁵⁴ - محمد يحيى، القطيعة بين المثقف والفقهاء، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، بدون تاريخ، ص، 95.

كما نجد هناك دراسات اعتمدت على التحليل الاقتصادي، بينما ذهبت بعض الدراسات إلى الاعتماد على التحليل السيسولوجي والطبقي في مقارنة مسألة التحول الديمقراطي. ويجب الملاحظة والإشارة إلى أن هناك بعض الدراسات تستخدم تعبير "الانتقال الديمقراطي" وأخرى تستعمل تعبير "التحول الديمقراطي"، لكن هذين التعبيرين لا يشير إلى مفهومين مختلفين. إن الاهتمام الشديد بعملية "الانتقال الديمقراطي" كمنهج يفرض حضوره النظري والسياسي على ميدان الفكر والممارسة السياسية راهنا، فمنذ سبعينات القرن الماضي، فبراديجم "الانتقال الديمقراطي" دخل ميدان الفكر السياسي المعاصر. فمسألة "الانتقال الديمقراطي" دخلت ميدان الفكر السياسي المعاصر، في العقدين الأخيرين، بقدر هائل من القوة والكثافة لا يوازيه سوى غيابها التام في مجال التأمل السياسي قبل ربع قرن⁵⁵. وهذا يشير إلى تغير فكري في النظر إلى المسألة السياسية من قبل النخب، حيث أصبح وسيلة للتغيير والبناء السياسي والسعي للسلطة.

إن تغيير بعض المفاهيم في المجال السياسي في العالم كالشرعية السياسية، والتنمية والحكم، والعلاقات الدولية، إلى جانب التحولات الاجتماعية التي عرفتها الشعوب والدول بفعل الحداثة، أدت إلى بروز قوى اجتماعية-سياسية أخذت تؤمن بعملية "الانتقال الديمقراطي" كوسيلة بديلة عن الأشكال الأخرى المعروفة تاريخيا للسيطرة على الحكم كالثورة، الانقلاب العسكري، الحركة الدستورية، ومن هنا أصبحت مسألة "الانتقال الديمقراطي" أساس تنظيم العمل السياسي وعلاقات القوة في إطار السعي للسلطة السياسية في المجتمع.

إن "الانتقال الديمقراطي" أصبح براديجم جديد، وهذا سيجعلنا مناقشة نظرية البراديجم.

"نظرية البراديجم" Paradigm⁵⁶ لتوماس كون kuhn thomas⁵⁷: هي نظرية نشأت لنقاش الثورات داخل العلم الطبيعي، ورغم ظروف هذه النشأة إلا أن هذه النظرية تم باستخدامها بتوسع في العلوم الاجتماعية خاصة فيما يتعلق بعلم اجتماع المعرفة. لقد استخدم العديد من علماء الاجتماع "مصطلح البراديجم"، وأصبحوا يتعاملون معه كمرادف لمصطلح "النظرية". إن كتاب "بنية الثورات العلمية" الذي تناول نظرية البراديجم أحد أهم الكتب التي أثرت في علم الاجتماع، رغم كونه في تاريخ العلوم الطبيعية وليس في علم الاجتماع، وهذه مفارقة كبيرة⁵⁸ كما يقول إيان كريب. رغم تشكيك بعض الكتاب والباحثين في تحقيق نظرية البراديجم نفس النجاح الذي لاقته في مجال العلوم الطبيعية، وذلك لأنه "النظريات العلمية حول المسائل الإنسانية والاجتماعية تتكامل وتتعاون، فهي لا تنسخ بعضها أو تتور على أضدادها بل تتقوى وتشتد مع التجاوز والتجاوز"⁵⁹. إلا أن العديد من الباحثين والمفكرين والكتاب استخدموا هذه النظرية في تناولهم لنشأة خطابات معينة أو تحول ما، كما نرى لدى توفيق

⁵⁵ عبد الإله بلقزيز، الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي، المؤتمر القومي العربي السابع، حال الأمة العربية، 1997، القاهرة، ص 425.

⁵⁶ البراديجم، هو تلك المعتقدات والقناعات والمفاهيم المسبقة التي توجه الباحثين إلى أين ينظرون، وتحدد طريقة نظرهم إلى موضوعات بحثهم والكيفية التي يرونها فيها، وهي بهذا المعنى تشكل البنية الإدراكية وما قبل النظرية العلمية وأساس منطلق جميع الأبحاث العلمية والاكتشافات الإبداعية.

⁵⁷ توماس صاموي كون (1922-1996) مفكر أمريكي انتج بغزارة في تاريخ العلوم، وفلسفة العلوم كما أدخل إضافات وأفكار مهمة جديدة في فلسفة العلم.

⁵⁸ المحبشي قاسم عبد، نظرية البراديجم عند توماس كون وأثرها في علم الاجتماع المعاصر:

<http://al-mahbashi.matoobblog.com>

⁵⁹ إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، طبعة الأولى، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب 1999، ص 30-31.

السيف في كتابه "حدود الديمقراطية الدينية"، وجوني عاصي في كتابه "نظريات الانتقال إلى الديمقراطية إعادة نظر في براديغم التحول"⁶⁰، فقد استخدم هذا الكاتبان نظرية البراديغم لتفسير وجود الخطابات والتحول إلى الديمقراطية.

*البراديغم هو "نموذج علمي يقترح رؤية أخرى للمسائل والمشاكل، يشمل البراديغم مجموعة من المعايير، والمعطيات، والمناهج، والأساليب، التي نرى بها العالم، والتي تكون مشتركة لمجموعة معينة من الباحثين"⁶¹، وتتلخص نظرية البراديغم لدى توماس كون بالنقاط التالية:

- 1- لكي تقبل نظرية لأن تكون "براديغم" لابد أن تبدو أنها أفضل من النظريات المنافسة.⁶²
- 2- تختفي المدارس القديمة بشكل تدريجي وهذا سبب تحول أعضائها إلى البراديغم الجديد، فالبراديغم الجديد يتضمن تعريفاً جديداً وأكثر صرامة للحقل البحث.⁶³
- 3- عند تحقيق النظرية العلمية لمرتبة البراديغم، تبقى صالحة إلا إذا وجد مرشح بديل ليحل محلها، والقرار برفض براديغم ما يكون مترامناً مع قرار قبول براديغم آخر.⁶⁴
- 4- تنتهي الأزمات التي تواجه البراديغم بإحدى الطرق التالية:⁶⁵
- 5- قد تبت العلم العادي قدرته على معالجة المشكلة التي أثارت الأزمة رغم رؤية البعض نهاية براديغم قائم.
- 6- قد يخلص العلماء إلى الاستنتاج بعدم إمكان وجود حل في الحالة الراهنة، وتزاح جانباً لينظر فيها جيل آخر في المستقبل.
- 7- تنتهي الأزمة بنشوء مرشح جديد لأحد البراديغيات وما يتبعه من معركة حول قبوله.
- 8- عملية الانتقال من براديغم مأزوم إلى آخر جديد، ليست عملية تراكمية، بل هي إعادة بناء للحقل على أسس جديدة.⁶⁶
- 9- هناك تشابه في الثورة بين البراديغم والثورات السياسية، فكليهما ينطلق من أن مؤسسات قائمة توقفت عن العمل بما فيه الكفاية في الكشف عن ناحية من نواحي الطبيعة سبق لذلك البراديغم ذاته أن أدى لها.⁶⁷
- 10- يتغير العلماء بتغيير البراديغم، فهم يتبنون أدوات جديدة وينظرون في أمكنة جديدة.⁶⁸
- 11- إن الأشخاص الذين يدعون هذه الاختراعات المتعلقة ببراديغم جديد هم وعلى الأغلب دائماً شبان أو حديثوا العهد في العمل في الحقل الذي غيروا براديغمه.⁶⁹

⁶⁰ المحبشي قاسم عبد، مرجع سابق.

⁶¹ خالد علي محمد زواوي، دراسة في مرجعية الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين، أطروحة دكتوراه، جامعة النجاح الوطنية، 2011،

ص 65.

⁶² كون توماس، بنية الثورات العلمية، طبعة الأولى، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007، ص 74.

⁶³ المرجع نفسه، ص 76.

⁶⁴ كون توماس، المرجع السابق، ص 159-160.

⁶⁵ كون توماس، مرجع سابق، ص 170، نقلاً عن خالد علي محمد زواوي، دراسة في مرجعية الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين، أطروحة لنيل الدكتوراه، بجامعة النجاح الوطنية، 2011، ص 64.

⁶⁶ المرجع السابق، ص 179-201.

⁶⁷ المرجع السابق، ص 177.

⁶⁸ كون توماس، المرجع السابق، نقلاً عن خالد علي، المرجع نفسه، ص 65.

يتجلى البعد البراديغاتي لمفهوم الانتقال الديمقراطي في كونه يحيل على جملة من التحولات المرحلة والمتعاقبة والقابلة للتجديد في الزمن تحديدا نسبيا، والتي تسمح بالانتقال من النظام السلطوي الذي تتأسس فيه العلاقة بين الحكام والمحكومين على القوة بدل الاقناع والذي تتم فيه تحديد أصحاب القرار عن طريق الاستقطاب والتعيين وليس عبر تنافس انتخابي بين مرشحين للمسؤوليات العمومية، حيث أن الانتخابات لا تعبر سوى عن ديمقراطية الواجهة وتهدف إلى شرعنة النظام السلطوي أمام العالم الخارجي وكسب تأييد الجماهير، دون أن يكون لنتائجها، المعروضة سلفا أي تأثير في اتخاذ القرار، إلى النظام الديمقراطي الذي تشكل فيه الانتخابات لحظة أساسية يمارس من خلالها الشعب عبر اختيار حكامه.

- **الإسلاميون:** يعتبر مصطلح الإسلاميون من المصطلحات التي شابهها الغموض والاختلاف بين كثير من الباحثين والمفكرين، ورغم ذلك، فإنهم فرقوا بين الإسلام كدين والإسلاموية كحركة سياسية عادية توظف الدين الشعبي لأغراضها الاجتماعية والسياسية وخصوصا لأغراض الاستيلاء على السلطة، كما فرقوا بين الإسلام بوصفه سلوكا سياسيا للمسلم المؤمن المتدين وبين الإسلاموي/الإسلامي بوصفه تعبير عن استعمال الدين كسياسة.⁷⁰ والإسلاميون نقصد بهم في هذه الأطروحة تلك الحركات الإسلامية التي تبنت استراتيجية القبول بالنظام الحاكم والانخراط في ممارسة العمل السياسي السلمي من خلال تحول الجماعات الإسلامية إلى حزب سياسي، والمشاركة في المحطات الانتخابية وممارسة العمل البرلماني إضافة للمشاركة في الحكومة ومحاولة التغلغل في مفاصل الحكم، وذلك من أجل أسلمة الدولة من الداخل بعدما تعذر أسلمتها من الخارج، باستعمال مختلف الوسائل بما فيها استخدام العنف. كما نقصد بها كذلك، بعض الحركات الإسلامية السياسية السلمية التي تبنت خيار المقاطعة السياسية والانتخابية والمعارضة السياسية السلمية للنظام السياسي، دون الصدام والمواجهة العنيفة مع الدولة كجاعة العدل والإحسان المغربية، وحزب التحرير التونسي.

- **الحركات الإسلامية:** يعتبر مصطلح الحركات الإسلامية أيضا من المصطلحات التي اختلف بشأنها الدارسون والباحثين في المسألة الإسلامية، وذلك بسبب تعدد الرؤى والمذهبية لأولئك الباحثين، والتي منعتهم من إيجاد تعريف موحد لتلك الحركات، لذلك تعددت أوصاف وتصنيف تلك الحركات إلى مسميات كثيرة مثل: الإسلام السياسي، التيار الإسلامي، الأصولية الإسلامية والصحة الإسلامية،.... ويتضح أن هناك إشكاليات في تعريف وتصنيف الحركات الإسلامية، حيث أن مصطلح الحركات الإسلامية قد عانى دائما حتى قبل هجمات شتبر 2001- من درجة عالية من الغموض والتشويش بالرغم من كثرة الدراسات والمقالات التي عالجت جوانب مختلفة لتلك الحركات، فالباحث أمام مفهوم معقد للحركات الإسلامية؛ فقد اختلفت التعريفات بشأنها، مما أنتج بالضرورة خلطا في التحليلات المتصلة بمواقفها، دورها ومستقبلها، ولذلك يجب تحديد مفهوم شامل لهذه الحركات، والتي نقصد بها: "تلك التنظيمات السياسية التي تحمل مشروعا إسلاميا للحكم والتغيير السياسي والاجتماعي والثقافي نابعا من المبادئ الإسلامية كرجعية في الفكر والممارسة من أجل تطبيق الصورة التي تراها للإسلام في المجتمعات والدول والمجالات التي توجد بها".

⁶⁹ - المرجع نفسه.

⁷⁰ - خليل خليل، مرجع سابق، ص، 40.

- **الإسلام السياسي:** يعتبر مصطلح الإسلام السياسي من المفاهيم الحديثة التي برزت على الساحة السياسية مؤخرًا، ويعني النشاط السياسي للحركات الإسلامية، وأول من استخدم هذا المصطلح هو: **هتلر** حيث التقى بالشيخ أمين الحسيني مفتي فلسطين آنذاك حيث قال له: "أنتي لا أخشى من اليهود ولا من الشيوعية بل أنتي أخشى من الإسلام السياسي"⁷¹.

- **ما بعد الأسلمة:** ويقصد بها أطروحة أو نظرية "ما بعد الإسلام السياسي" أو "ما بعد الإسلاموية"، فما بعد الأسلمة ظهرت كبراديعم جديد في الإطار النظري كأداة تحليلية جديدة ناجعة ومفيدة من حيث المصطلحات الاجتماعية والسياسية. فهي مقارنة استشرافية للإسلام لا تخلو من الأثر الاستشراقي.

صعوبات البحث: صادفتني عدة صعوبات أهمها:

- 1- صعوبات منهجية في تحديد الخصائص الفكرية والأصول النظرية للحركة الإسلامية، أضف إلى ذلك غياب المرجعية الفكرية أو الحركة المحددة مسبقًا، وهذا يعسر على الباحث تحديد مرجعيتها.
- 2- صعوبة ضبط الفعل السياسي والدعوي ضمن إطار التأصيل الشرعي لها وأوجه التفرقة بينهما، فعلى سبيل المثال مع الإسلاميين المغاربة، نجد أن الأمر يتعلق في الأصل بحركة انطلقت بتصور شمولي في التنظير والممارسة بدا بعدها مسار التمايز "أطروحة التمييز بين الدعوي والسياسي" تدريجياً مع الزمن. أما في التجربة التونسية يتلخص في إعادة تأسيس فك الارتباط بين حركة النهضة كحزب سياسي مع الدعوي والمدني، وتقويت التخصص الدعوي إلى أطر أخرى خارج الحزب "أطروحة التخصص/أطروحة المؤتمر العاشر".
- 3- شساعة الموضوع واستغراقه فترة طويلة من الزمن من جهة، واستيعابه لجل القضايا المعروضة في الفكر الإسلامي المعاصر مما جعلني أختصر كثيراً من القضايا مركّزا على الأهم والأولى.
- 4- شسوع الموضوع في ميادين علمية ومعرفية مختلفة، من التاريخ إلى الفكر الديني والفكر السياسي والفلسفي، إلى العلوم الشرعية المختلفة (عقيدة، فقها وحديثاً) إلى العلوم السياسية والعلاقات الدولية والدراسات الجيوستراتيجية والفكر المعاصر عموماً.
- 5- تشابكات الظاهرة بالقدس والديني، مما يجعلها في الكثير من الأحيان من المحرمات أو الطابوهات، خاصة لو حاول الباحث أن يكون نقدياً، وعلى الرغم أن الظاهرة هي في جوهرها ظاهرة سياسية-اجتماعية صرفة إلا أن نقدها يفسر عند كثيرين نقداً للدين نفسه، لذلك يكون الباحثون في أحوال عديدة مجبرين على خلق رقيب ذاتي داخلي يكبح تداعيات الكتاب ويعدل الأفكار ويلطف النقد، ومنه بقيت جوانب مهمة غير مدروسة، أو درست بحذر ولم يسبر غورها.
- 6- صعوبة الحصول على معلومات تفصيلية ودقيقة من الحزبين محل البحث والدراسة، حيث تنقل الباحث عدة مرات إلى مقر الحزب بالعاصمة الرباط من أجل إجراء مقابلات مع القياديين وعلى رأسهم الأمين العام السابق إلا أنه تعذر ذلك، إما لوجودهم خارج أرض الوطن أو ارتباطاتهم الداخلية والتزاماتهم الحكومية والسياسية والتدبيرية.
- 7- صعوبة واستحالة السفر إلى تونس، من أجل إجراء مقابلات مع المسؤولين والقياديين في حزب حركة النهضة. لكن صعوبة اللقاء مع القياديين في الحزبين السابقين الذكر تم الاستعاضة عنها بمتابعة تصريحات وحوارات المسؤولين في الحزبين، وخاصة

⁷¹ - محمد عمار، الإسلام السياسي والتعددية السياسية من منظور إسلامي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبوظبي، 2003، ص. 5-6.

الأمين العام السابق عبد الإله بنكران وراشد الغنوشي عبر الصحف والجرائد والإذاعات والقنوات التلفزية، إضافة إلى وسائل التواصل الاجتماعي الافتراضي (يوتوب-تويتر -فايس بوك-...).

8- صعوبة منهجية شكلية متعلقة بالتصميم وتقسيم الدراسة، حيث لقيت صعوبة في التصميم اللاتيني-التقسيم الثنائي- والذي وجدته غير مناسب لموضوع الأطروحة نظرا لتشعب مجالات الدراسة، فلماذا حاولت اعتماد منهجية مرنة حيث حافظت على التقسيم الثنائي على مستوى الأجزاء الكبرى للموضوع فيما يتعلق بالباين والأقسام والفصول، وعلى مستوى الأجزاء الصغرى (المباحث-المطالب-الفروع) تعاملت بمرونة حيث تجاوزت الثنائية.

ويمكننا في الأخير الإشارة إلى صعوبة الموضوع البالغة، وهذا لارتباطه بقضايا كثيرا ما كانت محل جدل فكري وقانوني، كالدين وعلاقته بالسياسة والدعوة وحرية الفكر... إلخ؛ واختلاف التعامل والتوظيف، وإلى الحساسية التي تبديها كثيرا من الأنظمة السياسية العربية والإسلامية، وبعض النخب الثقافية والسياسية من الحركات الإسلامية، إذ تعتبرها أحيانا وسيلة في يد الإرهاب، وتصفها بالعمالة والتملق.

أهمية الموضوع: إن بروز الإسلاميين وتصدرهم للمشهد السياسي لم يكن خارج التوقع السياسي، بل كان النتيجة الطبيعية لتراكم الفعل الحركي والسياسي للحركة الإسلامية، ولل فراغ السياسي الذي تسبب الاستبداد السياسي في إنتاجه⁷². وشكلت أحداث الحراك العربي⁷³ تحولا كبيرا في الوطن العربي، كان له انعكاسات كبيرة و فواعيل مختلفة لعل أهمها الإسلاميون و"الحركة الإسلامية". ومنه تبرز أهمية وأنية موضوع الدراسة.

وتتبع أهمية الدراسة من الدور المتعاضد للإسلاميين في الأنظمة السياسية مؤخرا ودورهم في تحقيق التوازن وترجيح اللعبة السياسية، حيث أصبحت القوى الإسلامية لاعب سياسي في النظام الدولي، لاسيما بعد إفرازات أحداث الحراك العربي منذ 2011، وكذلك من قبل خلال انفجارات 11 سبتمبر 2001 بالولايات المتحدة الأمريكية.

- الأهمية التي تكتسبها الظاهرة داخل مخابر البحث العلمي، فهي تقع في مفترق العلوم فنجدها في علم النفس، الاجتماع، القانون، علم السياسة،...، ذلك لأنها تطرح مسألة السلوك الإنساني المعقد والمتغير باستمرار.

- الاهتمام المتزايد بالظاهرة بعد أحداث الحراك العربي وقبله انفجارات 11 سبتمبر 2001، والذي فرضت فيه الولايات المتحدة الأمريكية على العالم اتخاذ موقف إزاءها وحتمت نمطا معيناً.

- موقع الإسلاميين من مشروع الشرق الأوسط الكبير، والذي يتطلب منهم تطويع أنفسهم وتليين خطابهم بما يتلاءم وخلفيات المشروع.

- انخراط الإسلاميين في المرحلة الجديدة، وانتقالهم من الخطابات والشعارات والمواقف، والنموذج النظري-المثالي، إلى مرحلة من الواقعية السياسية، أي من الفلسفة النظرية إلى التطبيق والممارسة السياسية.

- أهمية العلمية، وتمثل في اعتماد مقارنة تحليلية تعتمد على وظيفة الإسلاميين وأدوارهم في المجتمعات العربية (المغرب- تونس بالخصوص) في الحقل السياسي كمقاربة تحليلية نوعية لقياس درجة ومدى تأثير الحركة الإسلامية جراء أحداث الحراك العربي.

⁷² - بلال التليدي، الإسلاميون والربيع العربي، الصعود، التحديات، تدبير الحكم، مرجع سابق، ص 12.

⁷³ - ما اصطلح عليه وتسميته إعلاميا ومن طرف بعض الكتابات الأكاديمية "بالربيع العربي".

- ظهور أصوات من داخل الولايات المتحدة الأمريكية، بل محاولات نادت بالعودة إلى محاولة فتح قنوات لمخاطبة الإسلاميين الذين يمثلون نبض الشارع العربي، ولهم نفوذ وامتدادات قوية في البلدان الإسلامية والعديد من الدول العربية. وكذلك تزداد الحاجة إلى مثل هذه الدراسة كلما خرجت الحركة عن مساحات العمل الدعوي والاجتماعي، وحاولت التكيف مع مختلف التحديات والخروج إلى مساحات العمل والتنفيذ والمشاركة، وهي فضاءات تحتاج إلى بناء المواقف والرؤى والرسائل ومختلف وسائل التدقيق والتنقيب.

أهداف الدراسة: تستهدف هذه الدراسة تقديم مقارنة تحليلية تعتمد منهجية علمية من خلال دراسة الإسلاميين وطريقة عملهم ومجمل مواقفهم والمسارات والتطورات التي مروا بها بعد أحداث الحراك العربي، محاولة التقاط تمايزاتها وتناقضاتها وتطورها وتكييفها مع الواقع تنظيميا وسياسيا بعد الوصول إلى السلطة.

ومن خلال ما سبق تهدف الدراسة إلى الكشف عن ثلاث أهداف
أهداف عملية، وتمثل في:

* **أهداف ذاتية:** يعتبر موضوعا من صميم العلوم السياسية، وكذلك امتداد لتخصصي في ما قبل الماستر، إضافة إلى ميولات الطالب إلى مثل هذه الدراسات **الإسلاموسياسية** ومحاولة التحكم والتخصص فيها.

* **أهداف موضوعية:** بسبب قلة وجود دراسة متخصصة في هذا الموضوع، ولذلك ربما نقدم إسهاما بسيطاً في تبيان أهم تداعيات الحراك العربي ووصول الإسلاميين إلى السلطة في المغرب، مصر وتونس.

أهداف عملية: توفيركم معلوماتي يساعد على تفسير وربما التنبؤ بمستقبل الظاهرة السياسية (الإسلاميين/الإسلام السياسي) بعد الحراك العربي، فيؤمل أن تكون هاته الدراسة إسهاما جادا في بيان التأثيرات المباشرة للحراك العربي على الإسلاميين في الوطن العربي ومصر وتونس، والمغرب بالخصوص.

أهداف تطلعية، وهذا انطلاقاً من مبدأ النفعية في التحليل السياسي، والتي لا تجعل من التحليل السياسي هواية بقدر ما تقتضي الاحترافية العلمية الأكاديمية، ولذا فإن الهدف التطلعي من وراء هاته الدراسة هو بالأساس خلق مجال خبرة مستقبلية في الحركات الإسلامية، والتي تعني أساساً بالمشروع الإسلامي في المغرب العربي والنظرية الإسلامية في حركة التغيير المجتمعي والعمل على مواجهة التحديات المحلية والإقليمية والعالمية المستقبلية.

- هدف رئيسي مرتبط بالجانب **النظري-المعرفي** في دراسة الحركات الإسلامية، وتمثل بإعادة هيكلة حقل الدراسات المتخصصة بالحركات الإسلامية-الإسلاموسياسية-ليوائم التغيرات والتحولات التي عرفت المنطقة العربية، ويكون قادراً على إعادة صوغ الأسئلة الصحيحة والنظر في المناهج والمقاربات والمدخلات الجديدة.

- إثراء المعرفة النظرية والواقعية حول الحركات الإسلامية، وتقييم خبرتها والخروج ببعض النتائج والاتجاهات العامة حول طبيعة العلاقة المتميزة بين هذا النوع من التيارات السياسية وطبيعة النظام السياسي الذي تعمل في إطاره.

- إثراء التجارب الإسلامية بإنتاج نظري غزير، وخاصة الحركة الإسلامية المغربية وما تتميز به من "المحلية" على مستوى الممارسة، والتي وقرت لها مساحة محترمة من الخصوصية (المغربية-التونسية).

- محاولة وضع بعض التصورات التي من الممكن أن تدعم الآفاق المستقبلية للإسلاميين ودورهم في تدعيم عملية التحول الديمقراطي.
- إن دراسة الحركات السياسية الإسلامية من أهم مباحث علم السياسة، بحيث يعتبر وجودها مؤشرا على وجود مجال ديمقراطي في اللعبة السياسية.
- لفت الانتباه إلى ضرورة اهتمام الباحثين في الدول المغاربية، والمغرب على رأسها بالدراسات المتخصصة في الحركات الإسلامية، كوسيلة تمكن من تحقيق تراكم معرفي يساعد على تفعيل الأداء الفعّال للإسلاميين. وبالتالي تدعيم دورهم في النظام السياسي من جهة، والدعوة إلى تضافر جهود المهتمين بهذا الحقل لإنشاء مراكز للدراسات المتخصصة في الحركات الإسلامية ضمن مخبر العلوم السياسية بجامعة محمد الأول بوجدة، تفعيلا لدور الجامعة والبحث العلمي وربطها بالمحيط.
- إن الاعتبارات التي حكمت اختيار هذا الموضوع تعود بالأساس إلى:
 - الميولات الذاتية والشخصية التي دفعتني إلى البحث في هذا الموضوع نظرا لحساسيته وأهميته العلمية والفكرية وما يكتسبه من تطورات سياسية.
 - كون الموضوع يتسم بأهمية آنية.
 - كون هذه الدراسة تفيد الباحثين والمهتمين في تعرف ماهية ظاهرة الحراك الشعبي العربي، أو ما أستخدم عليه "الربيع العربي"، وأشكالها وتأثيراتها ومراحلها، والإحاطة بالحركات الإسلامية التي شهدت هذا الحراك وكل ما يتصل بها من ممارسات التغيير وفصل الدعوي عن السياسي، إلى جانب وضعها في سياقاتها الصحيحة، وإمكان التنبؤ بنتائجها.
- محاولة إضافة إطار فكري مرجع علمي جديد للبحث في موضوع الحركة الإسلامية والأحزاب الإسلامية لدى الباحثين في مجال العلوم الاجتماعية والسياسية، وكذا إضافة مراجع علمية متخصصة في موضوع الحركات الإسلامية نثري بها المكتبة العلمية عبر إضافة موضوع جديد وهو **الإسلاموسياسية** والحركات الإسلامية في مرحلة ما بعد الثورات العربية.
- قلة وندرة الأبحاث والدراسات المتخصصة في مجال هذا الموضوع كانت حافزا لي للبحث في هذا الموضوع.
- إغناء المكتبة الجامعية والأكاديمية في كل من المكتبة الوطنية للمملكة المغربية ومكتبة الكلية بأبحاث ودراسات في العلوم السياسية وخصوصا في موضوع الحراك العربي والإسلاميين.
- الاشكالية:** إن تنوع وكثرة الكتابات وتعدد الأطروحات الإيديولوجية والفكرية والدراسات السياسية التي تناولت الخطابات السياسية والفكرية للحركات الإسلامية من جهة أولى، ومن جهة أخرى إلى النجاح الباهر الذي حققته هذه الحركات في الانتخابات التي أجريت في الدول التي عرفت الاحتجاجات والثورات الحراك العربي ووصول الإسلاميين إلى السلطة وممارستهم الحكم، وقبول باليات الحكم المعاصرة كالديمقراطية والانتخابات والتعددية السياسية والفكرية، إضافة طرح خطاب جديد خصوصا فيما يتعلق بهوية وطبيعة الدولة حيث طرحوا "**مفهوم الدولة المدنية**" كشعار سياسي بارز في خطاباتهم وكتاباتهم السياسية. فنظرا لأهمية هذا الموضوع وما أساله من حبر وأثارة من جدل سنحاول تقديم تقييم أداء الإسلاميين في السلطة وتحديد مدى كفاءتهم وفعاليتهم في إدارة شؤون المجتمع ومدى قدرتهم على إيجاد الحلول للمشاكل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تعاني منها دول الحراك العربي، كما سنسلط الضوء على التحديات التي واجهت الإسلاميين في الحكم بكل من تونس ومصر والمغرب، فلهذا

سنحاول رصد بعض القضايا الإشكالية والتحديات العملية، التي واجهت الإسلاميين بعد وصولهم للحكم وإدارة الدولة، والتي يتعين على الإسلاميين الاستجابة لها سياسيا بصورة عملية وواقعية.

وضعت التحولات الكبرى التي شهدتها بعض الدول العربية، وبشكل جدي التيارات الإسلامية، أو قوى الإسلام السياسي، أو الإسلاميين، أمام اختبار حقيقي، يتعلق بسبل إدارة الحكم وتسيير الدولة وأجهزتها، وبهذا دخلوا الإسلاميين في مرحلة جديدة من تاريخهم السياسي تضعهم في محك الاختبار العملي للإرادات الشعبية التي حملتهم مسؤولية الحكم وأمانته وممارسة السياسة، وعلى هذا الأساس يمكن مناقشة واختبار إشكالية- فرضية-، متعددة الأبعاد فحواها أن الإسلاميين يواجهون إزاء تجربة الحكم الجديدة مجموعة مركبة ومتراصة من التحديات الأساسية التي تفرض القيام وخلق مجموعة من الاستجابات المكافئة على ذات المستوى والدرجة، وذلك لكي تحقق هذه التجربة في الحكم درجة من الفاعلية والكفاءة والشرعية، وألا تتعرض للإخفاق، ثم التراجع وال فشل.

إن الإسلاميين وجدوا أنفسهم أمام تحديات من طبيعة مختلفة تماما بعد أن دفعت بهم صناديق الاقتراع إلى سدة الحكم، حاكمين أو مشاركين في الحكم، في البلدان التي شهدت تغيرات كبرى دشنها تونس يوم أعلن رسميا عن سقوط رأس النظام ونهاية عهد زين العابدين ابن علي في 14 يناير 2011.

إن وصول الإسلاميون إلى الحكم، لاسيما في تونس والمغرب، مصر، تفرض علينا أن نسلط الضوء على هذه التجربة وقوفا عند أهم معالمها وخصائصها، وأن نستخلص بعض الدروس والاستنتاجات، حريصين من خلالها على تقديم محاولة متوازنة في الفهم، لما آلت إليه هذه التجربة في المغرب التي لازالت مستمرة، وتونس التي انتهت كشبيتها المصرية إلى الخروج من السلطة. إن هذه الإشكاليات والتحديات والقضايا العملية والنظرية التي أشرنا لها سابقا، هي نماذج إشكالية تمكننا من معالجة الإشكالية المتمحورة في النقاط والتساؤلات اللاحقة.

- مدى استطاعة الإسلاميين على إحداث نقلة فكرية وتنظيمية وحركية من ماضيهم القريب إلى الواقع الجديد والمستقبل القريب، الذي أصبحوا يعيشونه ويتعاملون به، حيث دفعتهم الأحداث إلى رحابه.

- مدى درجة النجاح أو الفشل الذي لاقته تجارب الإسلاميين من الممارسة السياسية والحكم، رغم أن أوضاع ما قبل أحداث الحراك العربي بضغطها المعروفة، قد فرضت على معظم جماعات الإسلاميين وتنظيماتهم تبني أشكال من الأطر والهياكل التنظيمية، واتباع طرق محددة من أنماط العمل الإداري بحيث تتحقق لها الاستمرارية في ظل محاولات التحجيم، بل الاستئصال التي كانت هدفا له من قبل الأنظمة الحاكمة في المنطقة، بل ومن بعض القوى الإقليمية والدولية.

ولمعالجة الإشكاليات والقضايا والتحديات السالفة الذكر ومناقشتها، وانطلاقا من الإشكالات المشار إليها سابقا، يمكن صياغة الإشكالية المحورية لموضوع الأطروحة والتعبير عنها في التساؤل الإشكالي المحوري التالي: إلى أي حد توفّق الإسلاميون بكل من تونس والمغرب في تدبير الحكم وإدارة الدولة وتدبير الشأن العام من خلال ممارستهم السلطة، وما مدى نجاحهم في التوفيق بين فلسفتهم المرجعية للحكم، وإكراهات التطبيق وواقع الممارسة السياسية في إطار التحديات المتعددة والمركبة والمتراصة؟ وانطلاقا من هذه الإشكالية يمكن طرح التساؤلات الرئيسية التالية:

- كيف تتحدد نظرية الحكم من حيث المضمون والآليات لدى الحركات الإسلامية وبالحصوص التصور الإخواني والطرح

التحريري؟

- إلى أي حد استطاعت الأحداث التي عرفتها الدول العربية، وبالتحديد تونس والمغرب بعد سنة 2011، أن تؤثر في السلوك والممارسة السياسيين للإسلاميين أثناء وصولهم للسلطة على ضوء الأسس والمنطلقات المرجعية المؤطرة للحكم لهؤلاء الإسلاميين؟

- إلى أي مدى توفق الإسلاميون في ممارسة الحكم في خضم الحراك العربي وهل استطاعوا حين وصولهم إلى السلطة تحقيق أهدافهم الاستراتيجية والمتمثلة أساسا في إقامة الدولة الإسلامية / الخلافة الإسلامية / دولة الشريعة / المشروع المجتمعي الإسلامي المنشود؟.

- إلى أي مدى توفق حزبي العدالة والتنمية وحركة النهضة للالتزام بمبادئها الفكرية والضغوط والتحديات التي واجهتها داخليا وخارجيا للنجاح في تحقيق عملية التحول الديمقراطي؟

وعلى هذا الأساس يمكن طرح عدة تساؤلات فرعية من أهمها:

- ما هي أسباب وخلفيات الحراك العربي؟ وما هي الأحداث والوقائع التي سببها؟
- هل للإسلاميين دور رئيسي في الحراك الشعبي لبعض الدول العربية؟ أم أن الحراك بعيد عن مفاهيمهم وتصوراتهم؟
- هل أداء الإسلاميين يرقى إلى مستوى أداء القوى الموجهة لهذا الحراك الشعبي؟
- ما هي عوامل وصول الإسلاميين إلى سدة الحكم؟
- ما هي التحديات التي واجهت الإسلاميين في السلطة؟
- كيف كان أداء الإسلاميين في السلطة؟
- هل نجح الإسلاميون على المستوى الداخلي والخارجي في طرح أنفسهم كبديل عن الأنظمة الحاكمة السابقة التي أخرجتها أحداث الحراك العربي من الحكم؟.
- هل نجح الإسلاميون بوضع نظرية عامة للحكم تتناسب مع نظرية الحكم الإسلامي؟ وهل أثبتوا قدرتهم على أمور الحكم وإدارة الدولة؟.
- مدى إيمان الحركات الإسلامية بالديمقراطية وحقوق الأقليات وحقوق المرأة وحقوق الإنسان بصورة عامة؟ ومدى قبولها بالتعددية السياسية والأثنية والطائفية؟

الفرضيات: في دراسة موضوع هذه الأطروحة، وسعيا متا الإجابة على الاشكالية المطروحة التي تتناولها الأطروحة، والتساؤلات المحورية والاسئلة الفرعية التي أثرت، ارتأينا الانطلاق من عدة فرضيات، وصياغتها كما يلي:

- إن الإسلاميين لأول مرة في تاريخهم أمام امتحان مصري في مهمة الحكم وممارسة السلطة وإدارة الدولة، وفي مواجهة تحديات معقدة ومركبة ومتعددة على كل المستويات وفي كل المجالات النظرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والدولية.

- إن بروز الاسلاميين وتصدرهم للمشهد السياسي لم يكن خارج التوقع السياسي، بل كان النتيجة الطبيعية لتراكم الفعل الحركي للحركة الاسلامية ولل فراغ السياسي الذي تسبب الاستبداد السياسي في إنتاجه.
- لا يمتلك الاسلاميين رؤية في إدارة ملفات الدولة، وذلك لنقص الخبرة والمعرفة نتيجة عوامل الاقصاء والتمهيش الذي تعرضوا له طوال مسيرتهم زمن الأنظمة السابقة، ولذلك أنهم غير قادرين على معالجة الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، والتي أدت إلى قيام الثورات، وكذلك معالجة الملفات الأمنية المتدهورة خاصة في ظل الاضطرابات والمظاهرات بعد إسقاط الأنظمة السابقة وازدياد الأعمال الارهابية؟.
- انتقال قوى الاسلاميين في المغرب، مصر، وتونس من موقع المعارضة والمطالبة بالإصلاح سابقا وزمن الأنظمة السابقة(تونس، مصر) إلى موقع تدبير الشأن العام والمسؤولية المباشرة في التغيير كشف عجز تلك القوى عن تنفيذ البرامج التي كانوا يدعون إليها، وعدم مقدرتهم على إدارة زمام الحكم نتيجة كثير من التأثيرات الداخلية والخارجية.
- نقص المعرفة والتجربة والخبرة لدى كوادر الاسلاميين بسبب بقاء أفكارهم وتصوراتهم وبرامجهم بدون تطبيق ومحصورة على مستوى الاحزاب نظريا وضعها أمام تحديات كبيرة تتعلق بكيفية إدارة شؤون الحكم في تلك الدول خاصة في ضوء المتغيرات السياسية المحلية المطالبة بإيجاد حلول سريعة للأزمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية.
- عدم وصول الاسلاميين إلى السلطة بأسباب مفتعلة، وما يتميزون به من مظلومية تاريخية وطهرانية سياسية، أدى إلى زيادة الشغف الجماهيري بهم رغم عدم نضجهم، وأهليتهم في تولي زمام السلطة في أحيان كثيرة.
- نجاح الاسلاميين بالوصول إلى السلطة بشكل متسرع ضمن الظروف المحلية والإقليمية والدولية وما تحمله تلك الظروف من برامج وأهداف وضع الاسلاميون أمام تحديات صعبة لتحقيق مشروعهم السياسي.
- شكلت استراتيجية مقارنة الاحتواء والإدماج للإسلاميين المتبناة من طرف النظام السياسي المغربي نموذجا فريدا وناجحا في العالم العربي للتعامل مع الإسلاميين وإدماجهم في العمل السياسي.
- إن نجاح الاسلاميين في المغرب وتونس وعلى رأسهم حزي حركة النهضة والعدالة والتنمية يعتمد على النجاح في عملية التحول الديمقراطي القائمة بدورها على الوفاء لمبادئ الحركة الاسلامية مع وجود تعاون متبادل بين الحزبين ومختلف القوى السياسية الأخرى داخل تونس والمغرب، بالإضافة إلى الاعتماد على برامج تنمية قوية وعلى نوع القوة المرنة الذكية في مواجهات التحديات الداخلية والخارجية للقدرة على الاستمرار.
- كشف الحراك الشعبي في المنطقة العربية عن تحولات عميقة وتغيرات لم تكن في سقف توقعات الاسلاميين أنفسهم، حيث تبدلت الظروف وأصبحت القناعة لدى القوى الغربية والاسلاميين والشعوب أن مسألة سقوط النظام العربي برمته، هي مسألة وقت، حيث قفز سقف التوقعات وبدأ الحديث في أوساط سياسية عربية عن الولوج إلى الزمن الديمقراطي، ونهاية الحقبة السلطوية الاستبدادية.
- كان الإسلاميون جاهزين تماما للإفادة من التحولات التي عرفها العالم العربي، واستثمار الحراك ساسيا لصالحهم للعودة بسرعة قياسية إلى السطح السياسي، وتصدر المشهد السياسي في كل من تونس، مصر والمغرب.

- إن التطورات التاريخية والمفصلية التي رافقت الحراك الديمقراطي في المنطقة العربية، وبالحصوص المغاربية (تونس-المغرب) خلقت نوعية واضحة في مسار القوى الإسلامية ومعالم لاتجاهات المستقبل.
- نجا الإسلاميون في المنطقة المغاربية من تجربة المشاركة، ولم يقعوا في فخ السلطة، حيث تجنبوا حقول الألغام في تونس والمغرب، ونجحوا في تشكيل حكومات توافقية مع أحزاب أخرى، وقبلوا بجزء من الكعكة، وجزء من المكاسب حتى لا يخسروا رأس المال نفسه كما حدث مع أشقائهم في مصر.
- إن السلطة جعلت من الإسلاميين في المغرب وتونس أكثر واقعية وبرغماتية وأقرب إلى الإصلاحية الواقعية في الممارسة السياسية، ودفعتهم إلى الانتقال و الاقتراب الى المرحلة الأردوغانية⁷⁴، عكس الإخوان المسلمين بمصر الذين لازالوا في المرحلة الأريكانية⁷⁵.

المقاربة المنهجية للموضوع: إن المقاربة العلمية للموضوع تستدعي إتباع مناهج علمية تحاول الإجابة عن جل الإشكاليات المطروحة والإحاطة بمختلف مراحلها، لذلك فإن طبيعة هذا الموضوع تتطلب إتباع عدة مقاربات منهجية متعددة لا تقتصر على منهج واحد دون غيره، وفي هذا الإطار فقد تم اعتماد مقارنة **التكامل المنهجي** بتوظيف عدة مناهج أوردها على الشكل التالي:

- **المنهج التاريخي**⁷⁶: لأنه يساعد على استقراء الوقائع التاريخية المرتبطة بشكل أو بآخر بحركات الإسلام السياسي بهدف تكوين صورة عامة عن أصول الحركات الإسلامية ومراحل تطورها. والذي من خلاله نستحضر تطور مسار الاسلاميين في المغرب وتونس ومصر (خصوصا تيار المشاركة السياسية والعمل السياسي السلمي والمشاركة الانتخابية، المتمثل في حزب العدالة والتنمية، حركة النهضة، وجماعة الإخوان المسلمين) في المشهد السياسي في كل من المجتمع التونسي والمصري، والمغربي. وعبر هذا المنهج سنتناول تطور النظامين السياسيين المغربي والتونسي وتحديد طبيعتهما بمقاربتهم مقارنة تاريخية سياسية دستورية.

- **المنهج الوصفي التحليلي**⁷⁷: والذي يتأسس على وصف وتشخيص وتحليل مفاصل الأحداث التي وقعت في دول الحراك العربي، وذلك باستحضار المقاربة السياسية للنظر والتحليل والتفسير، وذلك من خلال تتبع تطور المشهد السياسي خلال وبعد الحراك الشعبي، ورصد الأوضاع والتطورات السياسية بوصول الإسلاميين للسلطة في بعض الدول العربية، وكذلك ما سارت عليه الممارسة السياسية بعد الحراك. والمنهج الوصفي التحليلي هو الذي يساعدنا على تفحص بعمق وتحليل المنطلقات الفكرية والإيديولوجية للإسلاميين وكذلك دراسة، وتحليل خطاباتها السياسية المعاصرة.

⁷⁴ - نسبة إلى أردوغان، الرئيس التركي.

⁷⁵ - نسبة إلى رئيس الوزراء التركي السابق، أريكان، والذي يعتبر الأب المؤسس للتوجه الإسلامي في تركيا.

⁷⁶ - علم التاريخ حسب هومر هوشيت Humer Hochet، هو السجل المكتوب للماضي أو الأحداث الماضية، وكما عرفه آلان نفن Allen Ne vins، بأنه الحوادث أو الحقائق الماضية وكتابتها بروح النقد والبحث عن الحقيقة الكاملة.

المنهج التاريخي: هو الطريق الذي يتبعه الباحث في جمع المعلومات عن الأحداث وخصها وقدها وتحليلها وعرضها وترتيبها وتفسيرها واستخلاص التعميمات والنتائج العامة منها من أجل التخطيط للمستقبل.

⁷⁷ - عرفه هويتني بأنه "محاولة منظمة لتحليل وتأويل الوضع الراهن لنظام اجتماعي أو لجماعة"، وعرفه مورس بأنه "منهج لتحليل ودراسة موقف أو مشكلة وذلك باتباع طريقة علمية منظمة ويكون المسح دوما لدراسة موضوع ما في الحاضر وذلك بجمع البيانات وتفسيرها ثم تعميم النتائج بهذا التطبيق العلمي".

- **منهج السلوك السياسي:** هذا المنهج يساعد الباحث في التعرف على الممارسة السياسية للإسلاميين، وتعاملهم مع التطورات والأحداث والتغيرات، وإنتاج سلوكات وتصرفات ومواقف واتخاذ القرارات السياسية، وفق المعطيات والظروف والسياق والمصلحة والتفكير السياسية. وتم استعمال هذا المنهج هنا في هذه الأطروحة فيما يتعلق بسلوك الإسلاميين في المغرب وتونس من التطورات التي عرفها المشهد السياسي بكل من تونس والمغرب والعالم العربي، إضافة إلى استعماله لدراسة وتحليل السلوك السياسي لحزب العدالة والتنمية منذ دخوله للعمل السياسي والعمل البرلماني في إطار المعارضة إلى رئاسته للحكومة. وذلك بتتبع المواقف والقرارات التي اتخذها وتبناها منذ تلك المرحلة إلى الآن.

- **منهج تحليل المضمون:** اعتمدت هذه الدراسة على تقنية تحليل المحتوى أو المضمون لتحليل الخلفيات الفكرية والعقائدية للإسلاميين في مصر، تونس، والمغرب، مستفيدا من كل الإنتاج الفكري المتاح والمنتج من قبل هذه الحركات، ومن كل المواد الاتصالية والبيانات والخطابات والمقابلات وغيرها من مصادر المعلومات التي تضعها هذه الأحزاب في مواقعها الرسمية الخاصة بها، ومن منشورات ومؤلفات منظريها. وقد لجأت لتحليل المحتوى إلى المقاربة النوعية التي تعتمد تحليل النصوص والاعتماد عليها دون أن نلجأ إلى أي نوع من القياسات الكمية.

- **المنهج المقارن⁷⁸:** وذلك بمقارنة الممارسة مع الخطاب والنظرية. واستحضار تجربة حركة النهضة والمشهد السياسي التونسي مع تجربة الإخوان المسلمين والمشهد السياسي المصري، والعدالة والتنمية والمشهد السياسي المغربي. ومقارنة التنظير السياسي للحكم لدى الحركات الإسلامية بالمقارنة بين التصور الإخواني والتحريري، باستحضار الطرح الإخواني ممثلا في حركة النهضة، والتصور التحريري ممثلا في حزب التحرير بتونس. والمقارنة كذلك بين التنظير للحكم لدى حركة التوحيد والإصلاح والعدالة والتنمية وتصور جماعة العدل والإحسان.

- **المنهج الاقتصادي/المقاربة الاقتصادية:** اختيار الدراسة لهذا المنهج هو لمحاولة فهم هذه التحولات من الجانب الاقتصادي أو المقاربة الاقتصادية، وذلك للاقترب بواسطتها من التحولات السياسية الراهنة بالمنطقة المغاربية، وذلك أن العامل الاقتصادي سيزود الباحث بتفسيرات مهمة متعلقة بالتحولات السياسية في بعض البلدان على غرار تونس والمغرب، الجزائر، مصر، وكذلك التدخل الأجنبي مثلا في الحالة الليبية (تدخل الناطو). كما تم اعتماده لتحليل البرامج الانتخابية التي تقدم بها الإسلاميين لمعالجتهم الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية ورؤيتهم الاقتصادية الشاملة. **فمقرب الاقتصاد السياسي**، يكمن جوهره في فهم الظواهر السياسية من زاوية اقتصادية، ويساعد على فهم التحولات السياسية ببلدان المغرب العربي ومصر من زاوية المؤشرات والمعطيات الاقتصادية.

كما تم الاستعانة بمنهجي علم السياسة ودراسة الحالة، بهدف التقرب أكثر من الظاهرة محل البحث عن طريق رصد واقع الإسلاميين وسلوكهم السياسي من داخل المشهد السياسي في تونس ومصر والمغرب بعد وصولهم إلى السلطة كدراسة حالة

78 - المقارنة لغة هي المقايضة بين ظاهرتين أو أكثر، ويتم ذلك بمعرفة أوجه الشبه وأوجه الاختلاف. واصطلاحا عملية عقلية تتم بتحديد أوجه الشبه وأوجه الاختلاف بين حادثتين اجتماعيتين أو أكثر نستطيع من خلالها الحصول على معارف أدق نميز بها موضوع الدراسة أو الحادثة في مجال المقارنة والتصنيف. يعتبرها دوركايم "بأنها الأداة المثلى للطريقة الاجتماعية". وهذه حادثة محددة بزمانها ومكانها وتاريخها يمكن أن تكون كيفية قابلة للتحليل أو كمية لتحويلها إلى كم قابل للحساب، وتكمن أهميتها في تمييز موضوع البحث عن الموضوعات الأخرى، وهنا تبدأ معرفتنا له.

تميزت بها تلك الدول في ظل التحول الديمقراطي الذي طالبت به القوى الشعبية خلال الحراك العربي، وكذلك رصد وتحليل الواقع السياسي لهذه الدول من خلال متابعة ورصد كل مواقف وتصرفات القوى المجتمعية والفاعلين السياسيين داخل المشهد السياسي لهذه الدول، إضافة إلى القوى الدولية والإقليمية. وذلك وفق اعتماد منهج علم السياسة بالارتكاز على مقارنة ثلاثية الأبعاد (البعد السياسي والبعد الجيوسياسي/جيوستراتيجي والبعد الاقتصادي).

الخطة المنهجية للموضوع: إن مقارنة الإشكالية المطروحة في هذا البحث تتطلب وضع خطة منهجية للإجابة عن مختلف التساؤلات المضمرة في الإشكالية الرئيسية، وبالتالي سأحاول تقسيم الموضوع وفق التصميم التالي:

الباب الأول: التنظير السياسي للحكم لدى الحركات الإسلامية

القسم الأول: الإسلام الحركي وماهية الحركات الإسلامية: مقارنة تأصيلية

الفصل الأول: التأصيل المفاهيمي والنظري لظاهرة الحركات الإسلامية

الفصل الثاني: الإسلاميون في المغرب وتونس ومقاربتهم لثنائية الدولة المدنية والديمقراطية

القسم الثاني: نظرية الحكم لدى التصور الإخواني والتحريري: مقارنة في التأصيل واليات الممارسة

الفصل الأول: الجدليات المرجعية للمشروع الإسلامي للحكم: مقارنة مقارنة بين حركة النهضة وحزب التحرير

الفصل الثاني: آليات الحكم في المشروع الإسلامي لدى حركة النهضة وحزب التحرير

الباب الثاني: صعود الإسلاميين إلى السلطة والحكم في خضم الحراك العربي بعد سنة 2011

القسم الأول: الإسلاميون ووصولهم للسلطة في المغرب وتونس وطبيعة علاقتهم بالنظامين السياسيين

الفصل الأول: الحراك العربي والصعود السياسي للإسلاميين في مصر وتونس والمغرب

الفصل الثاني: طبيعة النظامين وعلاقتها الإسلاميون: المقاربة المغربية نموذجاً

القسم الثاني: تجربة الإسلاميين في ممارسة الحكم والسلطة

الفصل الأول: تحديات الإسلاميون في الحكم وتجربتهم في تونس ومصر

الفصل الثاني: تجربة العدالة والتنمية في ممارسة السلطة

الباب الأول:

التنظير السياسي للحكم لدى الحركات الإسلامية

يعتبر ظهور التنظيمات الإسلامية أو ما يعرف بالإسلام السياسي الحركي كتيارا منظما ومهيكلًا ذي مرجعية روحية، ردة الفعل الطبيعي من الوعي الديني تجاه مسألة النهضة الحضارية والتقدم والعودة في التاريخ، وهذه الهيئته تركزت وتغوت أكثر في إطار الدول التي استقلت حديثا عن النموذج الغربي مع تبني الأنظمة الرسمية ولو على مستوى الخطاب السياسي، لنموذج تقدم حداثي ناقد في حده الأدنى على الأقل للتراث. وقد دعت هذه الحركات إلى متابعة التأسيس للواقع الحديث بربط الصلة بينه وبين المبادئ، والأحكام الدينية التي تؤسس للشرعية الحقيقية. فبعد أن كانت عملية التأسيس تاريخيا عملية تأسيس للقواعد الدينية والمعرفية ضمن نظم مقنعة وإيمانية، أصبحت حديثا متابعة للأصول الأولى ضمن إطار جديد غير الإطار المذهبي/الديني الصرف الذي خلقت فيه. ثمة إشكالية مفصلية في التعاطي مع الظاهرة الحركية الإسلامية، تتعلق بتحديد نظرية الحكم وماهية المشروع الإسلامي السياسي الحركي، وهي إشكالية ازدادت ملحاحية الإجابة عنها قوة في العقود الأخيرة، وشكلت الباعث الرئيسي لانطلاق عدد من البحوث الأكاديمية والعلمية.

إن الحركة الإسلامية تتقدم خطوة إلى الأمام بالقول أن التأسيس لا يتحقق إلا باستلام السلطة والحكم وتطبيق الشريعة، كما وردت وقيدت سابقا، وهو واقع زاد من تعقيد عملية التأسيس، كما أنه مثل تسلطا على الفكر الإسلامي⁷⁹. وهو في الحقيقة تسلط من جهة تحديد مسالك تطوره، ونموه المعرفي مسبقا وفق رؤية محددة. وتحكم الفكر السياسي الحركي إشكالية مركزية هي إشكالية التأسيس والتجديد والتنظير، والتي يمكن ضبط أبعادها انطلاقا من التعريف الذي طرحه سيف الدين إسماعيل، حيث اعتبر التجديد بمثابة عملية لتقويم الانحراف وإحياء الأصول في مواجهة المواقف المستجدة والمستحدثة دون إفراط أو تفريط، واستظهار في كل ما يتعلق بمجال السياسة، وبما يمكن إصلاح الأمة، وإحداث نوع من التغيير الإيجابي لعناصر الرابطة السياسية فكرا ونظما وحركة⁸⁰.

لقد بادرت الحركات الإسلامية، باعتبارها لصيقة بطبيعتها بالمعرفة الدينية، إلى الاشتغال على النصوص واستنباط مبادئ النظم السياسية، وقامت بهذه المهمة، في سياق الرد على المد الغربي المعرفي والعسكري. وكان ردها في الجملة استعادة للنص وتشبثا بقدسيته مع التمسك بإمكانية العنف معنويا وماديا وإن كان ذلك في صيغ مختلفة تعبيريا، لكن موحدة مضمونا. وفي هذا السياق المعرفي والفكري، انطلقت هذه الحركات في تأسيسها للحكم، والتنظير السياسي وفق اجتهادها وقرائنها للتراث الإسلامي، كما اقترحت تصورها للمؤسسات السياسية في مشروعها للحكم. وقد وضعت طرحها وتصورها بالتمايز عن الطرح الغربي. ففاهيم المواطنة والشورى والشريعة، مقابل الطابع المدني والقانون الوضعي بما يعنيه ذلك من تصور مخصوص لهيكلية مؤسسات الدولة. فالأخيرة ضمن طرح الإسلام الحركي تحسر المضمون الفلسفي للمفاهيم الحداثية وتحصرها على استغلال أداتي برغاني. وفي هذا الباب، فلطبيعته النظرية والتأصيلية، سنحاول من خلاله تناول الحركات الإسلامية، مقارنة تأصيلية (القسم الأول)، والقسم الثاني نخصه لمقاربة مقارنة للتنظير السياسي للحكم لدى التصور الإخواني- التوفيقي- متمثلا في حركة التوحيد والإصلاح وذراعه

⁷⁹ - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأسيس، تاريخ آخر للفكر الإسلامي، دار الساقي، بيروت، 1999، ص 8.

⁸⁰ - عبد الفتاح إسماعيل، الدين في النظرية السياسية من منظور إسلامي، منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر، فريجينا، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1998، ص 18.

السياسي حزب العدالة والتنمية وحركة النهضة، والطرح الثنائي - الخلفاوي التحريري - ممثلاً في جماعة العدل والإحسان وحزب التحرير.

القسم الأول:

الإسلام الحركي وماهية الحركات الإسلامية:

مقاربة تأصيلية

إن فهم واستيعاب الفكر والممارسة السياسية لدى الإسلاميين (الحركات الإسلامية) يمثل أحد المجالات البحثية المتنامية، إلى جانب المجالات الأخرى المتعلقة بدراسة الأسس الاجتماعية لهذه التيارات وكذا علاقاتها بالمجتمع، وبالدولة والنسق السياسي، فضلا عن باقي المجالات البحثية التي اهتمت بدراسة الديناميات الداخلية للحركات الإسلامية. واعتبارا لطبيعة المجال السياسي، وبناء على عناصر الاشكالية الرئيسية للموضوع، فإن تحديد كيفية الإجابة عليها يتطلب تحديد ماهية الحركة الإسلامية بمقاربتها مفاهيميا ونظريا (الفصل الأول)، ثم التطرق إلى الحركة الإسلامية في تونس والمغرب ومشروعها السياسي ونظرتها لقضايا الحكم المعاصرة المتمثلة في الديمقراطية والدولة المدنية (الفصل الثاني).

الفصل الأول

التأصيل المفاهيمي والنظري لظاهرة الحركات الإسلامية

تعد ظاهرة الحركة الإسلامية اليوم، موضوعا خصباً للدراسيين والباحثين، لأنها تطرح مسألة سلوك الأفراد والجماعات اتجاه مؤسسات رسمية وغير رسمية، عمومية وخاصة، حيث أن الملاحظ في منطقة المغرب العربي أن هذه الحركات الإسلامية منذ نشأتها في فترة الستينيات تأرجحت بين خطاب الإصلاح الدافع وخطاب السلطة الكابح، وقد عاشت جل هذه الحركات تجارب مريرة مع الأنظمة الحاكمة ودفعت أبناءها ثمناً لخطابها المتحمس في مقارعتها للسلطة، في مرحلة كانت فيها المواجهة على أشدها بسبب الخطاب الهجومي الذي بلورته أغلب هذه الحركات وفي المقابل يعتبر مفهوم التحول الديمقراطي من المفاهيم التي شغلت طموح المجتمع السياسي بدول المغرب العربي، فكل الفاعلين السياسيين يعلقون آمالاً واعدة على المرحلة الراهنة، ويستبشرون خيراً بما قد يحصل سيما وأن فكرة الانتقال نحو أنظمة تعترف بحقوق الفرد وحياته وبفائدة التعددية السياسية، قد فرضت نفسها على أولئك الذين يعارضونها. ولهذا سيتم التطرق إلى التأصيل المفاهيمي لظاهرة الحركات الإسلامية (مبحث أول)، وعوامل ملاسبات نشأة الحركات الإسلامية (مبحث ثان)، والتأصيل النظري للإسلام السياسي (مبحث ثالث).

المبحث الأول: التأصيل المفاهيمي لظاهرة الحركات الإسلامية

شكلت الحركات الإسلامية منذ السبعينات أحد محاور الجدل والنقاش، ليس في الأوساط السياسية والفكرية فقط، وإنما حتى في أوساط مختلف الفئات الاجتماعية وكانت هذه النقاشات في مجملها تعبيراً عن الانطباعات انطلاقاً من ملاحظة السلوك ومن الميول والنوازع الشخصية، لذلك يجد الدارس لهذه الحركات نفسه أمام مجموعة من الآراء المتناقضة والأحكام المسبقة، وما زاد الأمر تعقيداً توجه بعض فصائل الحركات الإسلامية نحو العمل السياسي. وعلى الرغم من وجود بعض الدراسات التي حاولت البحث في الموضوع، إلا أنها لم تعطي الجانب المعرفي والمفاهيمي حقه، لأن تحديد المفاهيم وإعطائها صبغة الوضوح يعد مفتاح عملية البحث للوصول إلى الهدف المنشود. لذلك سوف يعالج هذا المبحث التأصيل المفاهيمي للحركات الإسلامية انطلاقاً من تبيان المقصود بمفهوم الحركات الإسلامية الذي سنعتمده في هذه الدراسة إلى تمييزه عن مختلف المصطلحات المرتبطة به وخصائص هذه الأخيرة لنخرج بعد ذلك في المطلب الثاني للإطار النظري الذي يحكم عمل الحركات الإسلامية المتواجدة على أرض الواقع اليوم ومن بينها حركة النهضة التونسية والعدالة والتنمية المغربي. وفي هذا المبحث سيتم التطرق إلى مفهوم الحركات الإسلامية (مطلب أول)، وتمييز الحركات الإسلامية عن المفاهيم المشابهة والمتداخلة معها (مطلب ثان)، وتصنيف وتحديد خصائص هذه الحركات (مطلب ثالث).

المطلب الأول: مفهوم الحركات الإسلامية

يعد مصطلح الحركات الإسلامية من المصطلحات التي يصعب تحديد نطاقها، وإيجاد تعريف جامعاً مانعاً لها بسبب تعدد الرؤى الإيديولوجية للدارسين والمنشغلين بالمسألة الإسلامية، زد على ذلك وجود خلط بين المصطلحات والتسميات المشابهة لها،

فمن الضروري ضبط مصطلح الحركات الإسلامية بشكل موضوعي يؤخذ كتعريف محوري للدراسة، انطلاقاً من تحديد الإطار المفاهيمي لمختلف التسميات التي أطلقت عليها لإزالة الالتباس والتداخل في ما بينها. وسيتم في هذا المطلب التطرق إلى إشكالية تعدد المصطلح (فرع أول)، وتعريف الحركة الإسلامية (فرع ثان).

الفرع الأول: إشكالية تعدد المصطلح

قبل الحديث عن الحركات الإسلامية من حيث النشأة والتطور وتعدد تنظيماتها والتباين في خطها السياسي. سنتوقف أولاً عند إشكالية المصطلحات المتداولة لوصف الظاهرة وكذلك تحديد الفروق والتشابه بين المفاهيم والمصطلحات المرتبطة والمشبّهة للحركات الإسلامية. والحقيقة أن مصطلح الحركات الإسلامية قد عانى دوماً من درجة عالية من الغموض والتشويش على الرغم من كثرة الدراسات والمقالات التي عاجت جوانب مختلفة لتلك الحركات، وعلى تعدد المساهمات المختلفة في تلك المعالجة فقد سلك كل منه نهجه الخاص في تسمية وتصنيف مكونات تلك الحركات المتعددة هي أيضاً، الأمر الذي أدى إلى إصابة القاموس المفهومي الخاص بها بحالة من الترهل والانضباط، وهي الخصائص المناقضة تماماً لأسس التحليل العلمي الذي يسعى عادة للتوصل لنتائج ذات دقة عالية منطلقاً من تعريفات ومفاهيم تتمتع بنفس الدرجة من الدقة والوضوح⁸¹.

كما أن تعدد المعايير المستخدمة في وصف وتصنيف الحركات الإسلامية، يجعل القارئ يصطدم بكثرة المصطلحات والمسميات التي تطلق عليها مثل: التيار الإسلامي، الصحوة الإسلامية، الإحياء الإسلامي، الأصولية الإسلامية، السلفية، الإسلام السياسي... بالإضافة إلى وصفها بالحركات الإرهابية المتشددة، المتطرفة، الحركات الدينية... وأغلب هذه المصطلحات تحمل في طياتها **انحيازات قومية** لوضعها ومروجيها ومستخدميها، استناداً إلى مواقف الحركات الإسلامية من أن مستخدمي هذه التسميات هم أطراف المصالح والأفكار التي ينتمون إليها، أكثر مما تعكس حقيقة تلك الحركات لأن مستخدمي هذه التسميات هم أطراف في الصراع الاجتماعي والسياسي والثقافي الدائر في مجتمعاتهم حول المسألة الإسلامية، ومن خلال هذه المصطلحات يعبرون عن رفضهم أو قبولهم لهذه الأخيرة.

***إشكالية المصطلح:** تعددت المصطلحات والمفاهيم التي أطلقت على التنظيمات الإسلامية، منها: الحركة الإسلامية، الجماعات الإسلامية، الإسلام السياسي، الأصولية، الإسلام الحركي، الإسلامي النضالي، الإسلام الاحتجاجي، الإسلام البعثي، البعث والإحياء، الصحوة الإسلامية، التجديد الإسلامي، الإسلاميون، قوى الإسلام السياسي...⁸². وهذه المصطلحات / المفاهيم، كلها تحاول التعريف بهذه الظاهرة المجتمعية، التي ظهرت في الدول الإسلامية في العقود الأخيرة.

⁸¹ - ضياء رشوان، دليل الحركات الإسلامية في العالم، العدد الأول، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، الأهرام (د.م.ن)، (د.س.ن)، ص 15.

⁸² - من أهم الدراسات والكتابات والمراجع التي اهتمت بالحركات الإسلامية نجد ما يلي:
- أوليفي رواء، الإسلام السياسي (نشأته، مكوناته، آفاقه) ترجمة مصطفى أعراب والمكي بوسراو، منشورات الحرية، الطبعة الأولى، يناير 1998.
- فرنسو بورجا، الإسلام السياسي، "صوت الجنوب" ترجمة لورين زكري، منشورات تانسيفت دار العالم الثالث مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1994.

- مجموعة من المؤلفين، الحركة الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، ندوة فكرية، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، الطبعة الرابعة، يونيو 1998.

I-الأصولية / Fundamentalism: يتم تداول هذا المصطلح لوصف هذه الظاهرة، خاصة من طرف الباحثين الغربيين، وغالبا ما يحمل في طياته معاني الانغلاق والتشدد⁸³. وهذا ما يؤكد الأستاذ عبد الهادي بوطالب حينما يعرف الأصولية بقوله: "استعمال لفظ الأصولية في لغتنا العربية إنما هو ترجمة حرفية لكلمة Fundamentalism الانجليزية... ولها علاقة كما هو معلوم بكلمتي (fondation) و(fendement)، وتزدحم في التعابير الثلاثة معا في التأسيس والتأصيل والقاعدة والحقيقة والجوهر... لكن مصطلح Fundamentalism له معنى آخر في لغة الكنيسة البروتستانتية الأمريكية، فهو يشير إلى حقيقة تاريخية عاشتها الكنيسة في بداية قرنهما عندما ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية نزعة دينية أطلقت على نفسها اسم الأصولية، وكانت تطالب بالتشبث بحرفية نصوص الإنجيل والتمسك بالأصولية الكنيسية وتعارض تأويل النصوص وقد تطورت هذه النزعة من مناهضة التقدم المادي وما يتصل بقضايا التحديث المعاصرة إلى تحريم دراسة بعض النظريات التي توصف بالعلمية كنظرية داروين⁸⁴. والدراسات التي تستعمل هذا المصطلح، إنما تقصد به المعنى الثاني أي معنى التشدد والانغلاق ومناهضة الحداثة.

II-الإسلام السياسي / Islamisme: يعتبر هذا المصطلح من أكثر المصطلحات المستعملة من طرف الباحثين الأكاديميين الذين تناولوا هذه الظاهرة، فيتم القصد بجماعات أو تنظيمات الإسلام السياسي "تلك الجماعات التي لا تقيم تميزا في تصوراتها وممارساتها بين الدين والسياسة، وهي بهذا تقوم بتسييس الدين وتدين السياسة". وهذا التعريف يجعلنا نقيم تمايزا بين "الإسلام" و"الإسلام السياسي"، فمن الممكن أن نكون مسلمين دون أن نكون إسلاميين Islamistes. فجماعات الإسلام السياسي تتميز بثلاث خصائص:

- 1-تفرض المنظومة السياسية والقانونية الغربية.
- 2-تعطي الأولوية لمسألة السلطة سواء بكيفية مباشرة أو غير مباشرة، حيث تعارض السلطة القائمة وتسعى إلى الوصول إلى الحكم.

3-تولي اهتماما خاصا للمسألة التنظيمية.

هذه الخصائص الثلاث تعتبر ضوابط منهجية في التعامل مع ظاهرة "الإسلام السياسي"، لأن غياب هذه الضوابط أنتج عدة مغالطات في التعامل مع الظاهرة، والخلط بين الإسلام السياسي والإسلام بشكل عام. وهذا الخلط يتجلى واضحا فيما يذهب إليه بعض الباحثين الأكاديميين من كون المغرب توجد فيه أكثر من سبعين جمعية إسلامية.

- محمد ضريف، الإسلاميون المغاربة، حسابات السياسة في العمل الإسلامي 1969-1999، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1999.

- محمد ضريف، الحركة الإسلامية النشأة والتطور، منشورات الزمن، العدد 3، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، الطبعة 2، يونيو 1999.

- محمد ضريف، الإسلام السياسي في المغرب، مقاربة وثائقية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، الطبعة الثانية نونبر 1992.

- الطوزي محمد، الملكية والإسلام السياسي في المغرب، ترجمة محمد حاتمى وخالد شكرأوي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1998.

- السبتي مخلص، الصحة الإسلامية في المغرب، الأسس المعرفية وتحليل الخطاب، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، 1995.

- البشير المتافي، الحركة الإسلامية والمشاركة السياسية بالمغرب، حركة التوحيد والإصلاح وحزب العدالة والتنمية نموذجا، الطبعة الأولى، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 2009.

⁸³ عبد الحفيظ ماموح، السياسة الدينية الجديدة بالمغرب، أطروحة لنيل دكتوراه في القانون العام والعلوم السياسية، جامعة الحسن الأول، 2014/2015، سطات.

⁸⁴ عبد الهادي بوطالب، "قراءة في مفاهيم"، مجلة الأكاديمية، العدد 11، 1994، ص 17-18.

III-الحركة الإسلامية: يعتبر مفهوم الحركة الإسلامية من أكثر المفاهيم المستعملة للحديث عن الظاهرة الإسلامية، فالتعريفات الأكاديمية التي أعطيت للمفهوم الحركة الإسلامية، لا تختلف عن التعريفات المقدمة لمصطلح "الإسلام السياسي"، بل إن بعض الباحثين يستعملون مصطلح "الحركة الإسلامية" كمرادف لمصطلح الإسلام السياسي. فالحركة الإسلامية (الإسلام السياسي) تتميز بتبني الإسلام كهوية وإيديولوجيا، وكرجعية حضارية يرجع إليها باستمرار، لمعرفة مدى مطابقة التغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية لهذه المرجعية، فالإسلاميون يسعون للسلطة، وإن اختلفت المداخل ودرجة الوصول إليها، وذلك بهدف الترجمة الواقعية للتأويلات التي يولونها للنص الديني في محاولة إعادة إنتاج النموذج الديني "النبوي" أو "الراشدي" كنموذج مثالي. ومن خلال ما سبق يظهر أنه ليس هناك اتفاق وإجماع بين الباحثين على مفهوم واحد لوصف هذه الظاهرة، غير أنه تبين أن مصطلحي "الإسلام السياسي" و"الحركة الإسلامية"، هما الأكثر تداولاً واستعمالاً في الحقل الأكاديمي وبنفس المعنى والمضمون تقريباً.

إن أهم الإشكاليات التي رافقت الكتابة حول الحركات الإسلامية في العالم العربي هي إشكالية المصطلح، فـ "الإسلام السياسي"، و"التطرف"، والتشدد، والتامة،... كلها مصطلحات تعج بها الدراسات سواء أكانت تغطية إعلامية أو دراسة أكاديمية، وهذه المصطلحات تعكس خلفيات وأهداف مستعملها حسب المسافة التي تفصلهم عن دراسة "الحركات الإسلامية"، وحسب الجهات التي تناولتها⁸⁵، كما أن هذه التسميات تعكس التنوع والتناقضات التي تخترق هذه الحركات الإسلامية على امتداد العالم العربي والإسلامي. وإذا تمحصنا بعمق هذه المصطلحات فهي نوعين: نوع قديم يعكس موقفاً مسبقاً كالتطرف، التشدد، الإرهاب،...، ونوع محايد من جانب وله إيجابيات سلبية ذات خلفية إيديولوجية- فكرية وسياسية من جانب آخر كالأصولية والإسلاموية.

وإدراكاً لما تطرحه تسمية "الإسلام السياسي" من التباسات وصعوبات بحيث أنها لا تلتقي إجماعاً واستحساناً وقبولاً لدى العديد من الباحثين الموضوعيين، كما أنها تثير حفيظة الكثيرين الذي يفضلون مصطلح "الحركات الإسلامية" أو "الإسلاميين" عوض تلك التسمية التي تختزل الإسلام في السياسة بالرغم من كليته وشموليته، فإن استعمال هذا المصطلح راجع بالأساس إلى أن جل الدراسات الأكاديمية حتى الغربية منها، أصبحت تتعاطى هذا المصطلح للتعبير عن الحركات الإسلامية التي تسعى إلى التغيير، وتطبيق الشريعة الإسلامية. لأنه قد يكون الإنسان مسلماً دون أن يكون إسلامياً Islamiste أي أنه ينتمي إلى تيارات الإسلام السياسي وله مشروع للتغيير والتجديد والنهوض.

إن مصطلح الحركات الإسلامية الذي يستعمل من طرف الإسلاميين وغير الإسلاميين هو مصطلح وصفي لظاهرة الحركات الإسلامية في وصف ظاهرة الحركة الإسلامية، فأية تسمية تحمل دلالات وإيجابيات وتحيزات كامنة تتجاوز بعد الحرف أو الرسم ولا تتوقف عند المعنى الاصطلاحي، فلا وجود لتعريف محايد، إذ لا يخلو مختلف التعريفات من ميل إيديولوجي أو نتائج صراع فكري ما، فاستعمال أي من هاتين التسميتين يعبر عن اختيار فكري ومعرفي وسياسي للباحث، كما أنه في ذات الوقت توحى طبيعة التسمية المختارة للمتلقى بهذا الموقف وتوجه تفكيره، حيث صارت هذه التسمية أو تلك جزءاً من صراع أكبر يتخطى

⁸⁵ - عبد اللطيف حسني، حركات الإسلام السياسي بالمغرب، مجلة وجهة نظر، العدد 4 صيف 1999، ص 3.

المجال المعرفي والعلمي إلى عوالم أخرى، لذلك يختلف الأمر كثيرا بحسب الاسم الذي يتم اختياره، ولهذا فإن الوقوف على مفهوم هوية الحركة الإسلامية لا يتم إلا بالعمل على استجلاء القيم المعرفية الوجودية التي تتأسس عليها هذه الحركة، والتي تنادي بها نموذجاً حياتياً في مختلف المجالات المجتمعية وهو ما سنحاول تتبعه.

الفرع الثاني: تعريف الحركة الإسلامية

وعليه يمكن تقديم تعريف الحركة الإسلامية وفق التالي:

1- تعاريف أهم المفكرين الإسلاميين:

أ- تعريف الشيخ يوسف القرضاوي: يعرف الشيخ القرضاوي الحركة الإسلامية بأنها "ذلك العمل الشعبي الجماعي المنظم للعودة بالإسلام إلى قيادة المجتمع، وتوجيه الحياة... كل الحياة؛ فالحركة الإسلامية قبل كل شيء عمل وعمل دائم متواصل، وليس مجرد كلام يقال أو خطب ومحاضرات، أو كتب ومحاضرات، وإن كان هذا كله مطلوباً، ولكنه جزء من حركة، وليس هو الحركة، والله تعالى يقول: "قل اعملوا فسيرى الله عملكم والمؤمنون"⁸⁶.

ب- تعريف الشيخ راشد الغنوشي: هي حملة النشاط المنبعث بدوافع الإسلام وتحقيق أهدافه وتحقيق التجديد المستمر له من أجل ضبط الواقع وتوجيهه، ومنه فإن أهداف الحركة الإسلامية وإستراتيجيتها ووسائل عملها تختلف باختلاف الزمان والمكان"⁸⁷.

ت- تعريف الشيخ الحسن الترابي: "الحركة الإسلامية هي حركة تجديد وإصلاح شامل تبنى على التقاليد الإصلاحية الخاصة التي سنّها جمهور من سلف الفقهاء والصوفية ولا تقف عندها، فهي البناء الطوعي للمجتمع الإسلامي في سبيل الإصلاح النافذ، تنطوي على استعداد جهادي وتبنى على قاعدة تنظيية، فهي ذات هم سياسي وبعد عالمي"⁸⁸.

فمن خلال تعاريف مفكري الإسلام يتضح جلياً أن الحركة الإسلامية هي حركة تجديدية في الدين الإسلامي قائمة على العمل الشعبي الطوعي الدائم المنظم، تسعى لتحقيق أهداف إصلاحية للأمة الإسلامية.

2- تعاريف أهم الباحثين والمختصين في شؤون الحركات الإسلامية: أما الإسهامات الفكرية للباحثين والمختصين في شؤون

الحركات الإسلامية العرب والأجانب فهي كالآتي:

أ- تعريف حيدر إبراهيم علي: "كل التنظيمات المنتسبة للإسلام والتي تنشط في ميدان العمل الإسلامي وتتطلع إلى إحداث النهضة الشاملة للشعوب الإسلامية منفردة ومجتمعة وتسعى إلى التأثير في كل نواحي حياة المجتمع من أجل إصلاحها وإعادة تشكيلها وفقاً للمبادئ الإسلامية"⁸⁹.

ب- تعريف فريد عبد الكريم: بأنها جماعة سياسية منظمة تستهدف السلطة، مرجعيتها الوحيدة الإسلام، هدفها الأساسي تطبيق الشريعة الإسلامية"⁹⁰.

⁸⁶ - سورة التوبة الآية 105.

⁸⁷ - راشد الغنوشي، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، دار قرطبة، تونس، 2003، ص 11.

⁸⁸ - حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990، ص 26.

⁸⁹ - حيد إبراهيم علي، أزمة الإسلام السياسي في السودان والجزائر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، (د.م.ن)، 1993، ص 49.

ت- تعريف الأستاذ صلاح الدين الجورشي: "إنها ليست مجرد حركة دينية كالطرق الصوفية مثلا أو التيارات الثقافية والاجتماعية التي تتشكل عادة في جمعيات ونوادي لأداء وظائف محددة، وهي أيضا ليست حزبا سياسيا عاديا (...) لكن كل هذه الأبعاد نجدها بنسب مختلفة تتقاطع داخل الحركة الإسلامية فهو يرى بأن الحركة هي كيان تنظيمي يختلف في برامج ومناهجه ووسائله وارتباطاته ومراجعته العقائدية والفكرية كما تتباين في الحجج والأهمية من قطر إلى آخر ومن تجربة إلى أخرى، ويضيف أن اختلافها لا يمنع التقاءها حول أرضية واحدة على هشاشتها وما يميز الحركات هو إلحاحها على اعتبار الإسلام منهج حياة ثم تركيزها على الجوانب السلوكية والأخلاقية للأفراد والمجتمعات⁹¹."

ج- تعريف الأستاذ فادي شامية: يرى في كتابه "سبيل القاصد للحكم الراشد" أن: "الحركة الإسلامية مصطلح يعبر عن التنظيم الذي يعمل لتحكيم شرع الله، وقد بات واضحا أهمية هذه التنظيمات ومبرر وجودها بعد انهيار الخلافة الإسلامية عام 1924م" وهذا التعريف يضع للحركة الإسلامية ركنين:

1-التنظيم.

2-الإسلام.

فالتنظيم هو الشكل الذي تفرغ فيه جهود جماعية لتحقيق غرض مرسوم، أما الإسلام فهو الديانة الربانية الشاملة في شقها الاعتقادي والسلوكي، ولذلك فكل فصل من فصول الحركة الإسلامية- يقوم بين أفراد نوع من أنواع التنظيم ولو كان بسيطا ويهدف إلى تحكيم شرع الله في الأرض، حتى ولو كان من خلال عمله يركز على جانب دون آخر- يدخل في إطار الحركة الإسلامية⁹².

ح- تعريف عبد الوهاب الأفندي: تطلق على الحركات التي تنشط على الساحة السياسية، وتنادي بتطبيق قيم الإسلام وشرائعه في الحياة العامة والخاصة على حد سواء، وتناوئ في سبيل هذا المطلب الحكومات والحركات السياسية والاجتماعية الأخرى التي ترى أنها قصرت في امتثال تعاليم الإسلام أو خالفتها، ويغلب إطلاق هذا المصطلح على الحركات التي تصف نفسها بهذا الوصف وتنشط في مجال السياسة، إذ يندر مثلا إطلاق وصف الحركات الإسلامية على الجماعات الصوفية التي لا تنشط في المجال السياسي⁹³. ولا الحركات الصوفية ولا الأحزاب التقليدية ذات الخلفية الإسلامية مثل حزب الاستقلال المغربي وحزب الأمة السوداني والرابطة الإسلامية في باكستان، كما لا يطلق على حكومات تطبق الشريعة الإسلامية مثل المملكة العربية السعودية، ولا يشمل الأحزاب والحركات الإيرانية بل يغلب عليها تسمية الإصلاحيين والمحافظين، (ويشمل هذا التعريف جماعة الإخوان المسلمين في الدول العربية والجماعة الإسلامية في باكستان وحزب الرفاه في تركيا وجماعة العدل والإحسان في المغرب

⁹⁰- كروي كريمة، الحركات الإسلامية والمشاركة السياسية في دول المغرب العربي كحالة حركتي الإصلاح الوطني في الجزائر والتوحيد والإصلاح في المغرب، رسالة ماجستير (جامعة الجزائر 3، كلية العلوم السياسية والإعلام، قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية، السنة الجامعية 2010-2011)، ص 17.

⁹¹- لزه بن عيسى، انعكاسات أحداث 11 سبتمبر على الحركة الإسلامية في الشرق الأوسط: نموذج الحركة الإسلامية في الأردن، رسالة ماجستير (جامعة محمد خيضر بسكرة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، السنة الجامعية 2010-2011)، ص 83.

⁹²- لزه بن عيسى، مرجع سابق، ص 9.

⁹³- عبد الوهاب الأفندي، الحركات الإسلامية: النشأة والمطلوب وملابسات الواقع، في كتاب: مجدي حماد وآخرون، الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، الطبعة الأولى، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، 2002، ص 13.

والجبهة الإسلامية القومية في السودان، كما يشمل أيضا الجماعات الأكثر تطرفا وعنفًا مثل الجهاد في مصر وجبهة الإنقاذ الإسلامي في الجزائر⁹⁴.

خ- تعريف فرنسوا بورجا: "الإسلام السياسي هو اللجوء إلى مفردات الإسلام الذي تقوم به بداية الأمر الطبقات الاجتماعية التي لم تستفيد من مظاهر التحديث الإيجابية، والتي تعبر عن طريق مؤسسات الدولة -أو في الغالب ضدها- عن مشروع سياسي بديل لسلبات التطبيق الحرفي للتراث الغربي"⁹⁵.

د- تعريف ريتشارد ديكيجان: هي نمط لموجات متتالية من الانبعاث أو النهوض كاستجابة لأوضاع أو مواقف الأزمة، ويحتوي هذا النمط على آلية اجتماعية سياسية متضمنة فيه، مكنت الإسلام من التجديد وتأكيد نفسه ضد التآكل الداخلي والتهديد الخارجي هذا وقد تكررت هذه الموجات أو الحركات في التاريخ الإسلامي كثيرا، وعلى الرغم من التشابه الواضح الذي تظهره، إلا أنها تتميز بقدر من الاختلاف في المضمون الأيديولوجي وكيفية التطبيق"⁹⁶.

من خلال التطرق لمختلف التعريفات للحركة الإسلامية، نجد أن كل مفكر يتناولها من الزاوية التي يبحث فيها ومنه يحاول إسقاطها على هذا المفهوم، وبناء عليه نعتمد في دراستنا للحركة الإسلامية على مفهوم كونها قوى مؤثرة في المجتمع لها أهدافها وإستراتيجيتها، وتتأثر بالظروف المحيطة بها، فهي جزء من الصراع الاجتماعي والسياسي ولكنها تستعمل اللغة والرمزية الدينية وترتكز على مخزون ثقافي يطغى عليه الدين، غير أنها تبقى كائن اجتماعي متولد من رحم المجتمع، وهذا ما ذهب إليه عالم الاجتماع التونسي "عبد اللطيف الهرماسي" بقوله: "الحركات الإسلامية حركات اجتماعية تخضع لقانون التطور تحمل خصوصيات المجتمعات التي نشأت فيها، تتأثر ببيئتها وتفاعل فيها، وهي كذلك حركات تفتقر إلى التجانس في مرجعيتها ومن الضروري التعامل معها علميا ولما لا سياسيا على هذا الأساس"⁹⁷. ومنه يمكن تعريف الحركة الإسلامية كما يلي: "هي عبارة عن حزب سياسي إسلامي له عقيدة إسلامية ترى أن الإسلام دين ودولة، ولها كيان له هيكل منظم، يهدف إلى أسلمة المجتمع والدولة من القاعدة إلى القمة عبر القنوات الشرعية المتاحة من وسائل عمل اجتماعية وسياسية للوصول إلى السلطة بالوسائل السلمية المشروعة لبسط وتطبيق برنامجها الإسلامي على اعتبار أنه منهج حياة عام وشامل وكامل". وأنها تتميز بمايلي:

-الماضوية: هو تبني الحركة الإسلامية مبدأ العودة إلى الماضي سواء أكانت تلك العودة من خلال الفكر والقيم والمفاهيم والتصورات القديمة، أو في شكل ممارسات سياسية واجتماعية.

⁹⁴ - إبراهيم غرابية، الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي بالعالم العربي، يوم 2002/6/5م، من الموقع: <http://www.aljazeera.net>

⁹⁵ - فرانسوا بروجاء، الإسلام السياسي: صوت الجنوب (قراءات جديدة للحركة الإسلامية في شمال إفريقيا)، (ترجمة: لورين فوزي زكري)، دار العالم الثالث، القاهرة 1993، ص ص 71-72. من المرجع: سهام زروال، استراتيجيات النظم السياسية العربية تجاه الحركات الإسلامية: دراسة حالة جماعتي الإخوان المسلمين في مصر والأردن" مذكرة ماجستير (جامعة محمد خيضر، بسكرة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية، السنة الجامعية: 2008-2009)، ص 25.

⁹⁶ - ريتشارد ديكيجان، الأصولية في العالم العربي، في كتاب: حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999، ص 33-34.

⁹⁷ - عبد اللطيف الهرماسي، الحركات الإسلامية في المغرب العربي: عناصر أولية لتحليل مقارن، في كتاب: مجدي حماد وآخرون، الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001، ص 298.

-الأصولية: وتعني الدعوة إلى تطبيق الشعائر والعبادات والقيم الروحية بالموازاة مع القيم السياسية والاجتماعية والشرعية مع الاعتقاد الكلي من قبل الحركة-أن عدم تطبيق الشريعة- كما وردت في النص القرآني وفذت في السنة-هو تهديد للإيمان وتخل عن الدين.

-النضالية: اعتقاد الحركة الإسلامية أنه لا يكون لا للماضوية والعودة إلى الماضي أو الأصولية وتنفيذ الشريعة أي وزن اجتماعي إذا لم يكونا مرتبطين بإرادة التغيير العام والجهاد من أجله.

المطلب الثاني: تمييز الحركات الإسلامية عن بعض المصطلحات والمفاهيم المشابهة

سنحاول في هذا المطلب تمييز مصطلح الحركات الإسلامية عن العديد من المفاهيم والمصطلحات المشابهة لها والمتقاربة منها والمتداخلة معها وذات العلاقة بها، إضافة إلى المصنفة بها والموصوفة بها والمطلقة عليها نتيجة للبس مفاهيمي أو لأسباب أيديولوجية، ولهذا سيتم التطرق إلى المصطلحات ذات العلاقة بالحركة الإسلامية (فرع أول)، والحركات الإسلامية وعلاقتها بالحركات الاجتماعية (فرع ثان).

الفرع الأول: المصطلحات ذات العلاقة بالحركة الإسلامية

يرجع اهتمام الغرب بها إلى أسباب معروفة تدرج في سياق الاستشراق والأنثروبولوجية الاستعمارية⁹⁸، ومصالح استخباراتية وهموم أكاديمية. وقد ازداد الاهتمام بها بعد حدوث "الثورة الإسلامية" سنة 1979 في إيران، إذ تضاعفت الكتابات والندوات والمؤتمرات والتقارير وتمويل البحوث فعلى سبيل المثال "تولت وكالة المخابرات المركزية الأمريكية في سنة 1983 التمويل الكامل أو الجزئي لأكثر من مائة وعشرين مؤتمرا أو ندوة في موضوع واحد هو "الصحو الإسلامية"⁹⁹، وهذه الأبحاث تصب في اتجاه رصد التحول السياسي للمنطقة، خصوصا بعد فشل برامج التحديث ما بعد الاستقلال، وسقوط "الحلول المستوردة" على كل المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وظهور الإسلاميين أو "المشروع الإسلامي" كبديل محتمل. ولم تنج الكتابات والدراسات العربية من عدوى التحيز في تناول "الصحو الإسلامية" إذ جاءت أغلبها تقريرية وتابعة لما كتبه الدراسات الغربية، تبنت المنهج والمصطلحات والخلاصات، وإذا كانت الكتابات الغربية قد تحكمت فيها اعتبارات الهيمنة و"المركزية الغربية" والرغبة في التحكم في الآخر بعد دراسته، فإن بعض الدراسات العربية تحكمت فيها اعتبارات أيديولوجية وسياسية وحزبية ضيقة، فجاءت نتيجة البحث تشويها للحقيقة العلمية، وهناك دراسات تناولت الموضوع بشكل محايد وموضوعي وهي قليلة. وإذا نظرنا إلى هذه المصطلحات فهي نوعين: نوع قديم يعكس موقفا مسبقا (كالطرف والإرهاب والتشدد...) ونوع محايد من جانب وله إيجابيات سلبية من جانب آخر كالأصوليين والإسلاميين.

⁹⁸ -ازدهرت بعض العلوم الإنسانية ومنها الأنثروبولوجيا مع فترة التوسع الغربي الأوروبي أولا ثم الأمريكي - انظر: جيرار لكترك، الأنثروبولوجيا والاستعمار ترجمة د. جورج كنورة، ص 7.

⁹⁹ -مخلص السبتي، عوائق أمام الأبحاث والدراسات في الصحو الإسلامية، المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، السنة 4، العدد 13-14، 1991/1992.

ف"الأصولية الإسلامية... أو السلفية... موجودة على مدى التاريخ الإسلامي، لها جذورها التاريخية، وروافدها الفكرية، وانفجاراتها السياسية، كما أن لها ظروفها النفسية والاجتماعية التي تتكرر في كل عصر، فتتجدد الأصولية الإسلامية وتتواصل حركاتها منذ الإمام ابن حنبل والإمام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم حتى الجماعات المعاصرة"¹⁰⁰. فالأصولية "بالنظر إلى أصل الكلمة ذاتها ليست غريبة علينا، وإن جاءت من بعيد، فهي بلغة علومنا العربية- مصدر صناعي منسوب إلى "الأصول" وكلمة الأصول لها في ثقافتنا مكان مرموق، فنحن لدينا "أصول الدين" أي أصول العقيدة، ولدينا "أصول الفقه" أي أصول الشريعة، وفي التعريف ببعض علمائنا الكبار يقال: كان عالما بـ"الأصوليين" أي أصول الدين وأصول الفقه... فلا مانع من قبول المصطلح على أن نفسره نحن بما يناسبنا ويتلاءم مع جوهر رسالتنا وحضارتنا"¹⁰¹ وكان الملك الراحل الحسن الثاني في إجابته عن أسئلة الصحفيين الأجانب يتبنى مصطلح الأصولية ويرفض مصطلح التطرف يقول في أحد استجاباته: "... فالتشدد الديني شيء والأصولية شيء آخر وعندما نقول عن شخص أنه أصولي فهذا يعني أنه رجل علامة ومتفقه في الدين الإسلامي، أما المتشدد فلا يعدو كونه غير متسامح ومتعصب"¹⁰².

وهناك من تحفظ على هذا المصطلح لأن له معاني وإيحاءات سلبية فـ"الأصولية" في المفهوم الغربي "تقوم على معتقد ديني أو سياسي مع الشكل الثقافي أو المؤسسي الذي تمكنت من ارتدائه في عصر سابق من تاريخها وهكذا تعتقد أنها تمتلك حقيقة مطلقة وأنها تفرضها"¹⁰³ وقد نشأت الأصولية "حركة بروتستنتية التوجه، أمريكية النشأة، انطلقت في القرن التاسع عشر الميلادي، من صفوف حركة أوسع، هي "الحركة الألغية" التي كانت تؤمن بالعودة المادية والجسدية للمسيح عليه السلام، ثانية إلى هذا العالم ليحكمه ألف عام تسبق يوم الدينونة والحساب"¹⁰⁴ وبالتالي فالأصولية في المفهوم الغربي لها خصائص ثلاث:

1-المجمودية "جمود معارض لكل تطور".

2-العودة إلى الماضي.

3-عدم التسامح الانغلاق والتحجر المذهبي"¹⁰⁵.

بينما تعني الأصولية في التراث الإسلامي "أهل التجديد والاجتهاد والاستدلال والاستنباط"¹⁰⁶، وإذا كان هناك من قبل هذا المصطلح داخل التيار الإسلامي (د. يوسف القرضاوي مثلاً...) مع تحريره لصالح المضمون الإسلامي، فهناك من عارضه من داخل التيار الإسلامي (د. محمد عمارة)، ومن خارجه كالمستشرق الفرنسي "جاك برك" وآخرون ونحن نستبعد استعمال هذا المصطلح في دراستنا.

¹⁰⁰ -د. حسن حنفي، الأصولية الإسلامية (الدين والثورة في مصر 1956-1981) مكتبة مدبولي القاهرة، 1989 ص 8-9.

¹⁰¹ -د. يوسف القرضاوي، مستقبل الأصولية الإسلامية، ص 12-13.

¹⁰² -حديث صحفي لمجلة "العالم" الثلاثاء 28 رجب 1408 هـ 8 أبريل 1986، خطب وندوات صاحب الجلالة الملك الحسن الثاني، نشر وزارة الإعلام المجلد التاسع.

¹⁰³ -روجيه، غارودي، الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها، تعريب د. خليل أحمد خليل، دار عام ألفين باريس، الطبعة الأولى 1992.

¹⁰⁴ -عمارة، د. محمد، الأصولية بين الغرب والإسلام، دار الشروق، الطبعة الأولى 1814هـ/ 1998، ص 6.

¹⁰⁵ -روجيه، غارودي، مرجع سابق، ص 13.

¹⁰⁶ -عمارة، د. محمد، مرجع سابق، ص 16.

وهناك مصطلح آخر وهو الأكثر شيوعاً، وهو مصطلح "الإسلامي" أو "الإسلاميون" أو "التيار الإسلامي"، وهو مقبول لدى الطرفين أي الغرب ومن ينعتهم بهذا المصطلح وهدفه هو التمييز بين عموم المسلمين، وبين تيار "الإسلام السياسي" (Islamisme) فالمسلم هو كل من يؤمن بالإسلام عامة الأمة، وجمهورها، و"الإسلامي" هو من له مشروع للتغيير والتجديد والنهوض، مرجعيته الإسلام وبعبارة "جاك برك" هناك مسلمون (العامة)، وهناك الإسلاميون الذين يشددون على قدرة الإسلام على إيجاد حلول مناسبة لمشكلات الحياة اليومية وقدرته على بناء دولة ومؤسسات¹⁰⁷ وقد استخدم هذا المصطلح في التراث الإسلامي فهناك كتابان يحملان نفس العنوان "مقالات الإسلاميين" أحدهما لأبي القاسم البلخي (319هـ/931م) والثاني لأبي الحسن الأشعري (260-324هـ/874-936م) فالمقالات والاجتهادات والمذاهب والمشروعات الفكرية هي لـ"الإسلاميين" الذين هم أخص من جمهور المسلمين وعامتهم¹⁰⁸.

أما **الإيجاء السليمي** لهذا المصطلح عند خصوم الظاهرة من الغربيين وغيرهم فهو: "تكريس صفة الطائفية على المشروع الإسلامي وعزل "الإسلاميين" عن عامة المسلمين"¹⁰⁹. والقاسم المشترك لكل الإسلاميين هو مرجعية الإسلام كدين ودولة، أي بمفهومه الشامل وقدرته على قيادة الحياة في كل جوانبها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وليس عقيدة شخصية بين العبد وربّه لا علاقة لها بواقع الدولة والمجتمع، ثم يختلفون من حيث الانتماء والانتظام داخل جماعة أو تنظيم معين والعمل الفردي، ومن حيث الوسائل، بين وسائل سلمية وبين عمل مسلح، ومن حيث الاهتمام والنشاط، بين العمل التربوي التثقيفي والعمل السياسي، والعمل المسلم "الجهادي"، والعمل الخيري الاجتماعي وذلك حسب الظروف المحلية والاجتهادات الفقهية والدعوية والأولويات والهامش الديمقراطي المتاح. وهناك مصطلح **"الإسلاموية"** (Islamistic)، وهو "اتجاه يفيض نشاطات سياسية وقدرات تنظيمية، ويفتقر إلى القدرة إلى التفكير والتحليل... ويعتقد بوثوقية في إمكانية الأسلمة الشاملة للمجتمع والدولة والفرد، وذلك من خلال امتلاك السلطة السياسية بأية وسيلة"¹¹⁰.

أما مصطلح **"التطرف"** (Intégrisme)، فهو صفة صاحبت التيار الإسلامي في بعض جوانبه وهوامشه ولا تشكل التيار العريض للإسلاميين، وسحبته على عموم التيار الإسلامي ناتج عن خطأ "التعميم" الذي وقعت فيه بعض الدراسات سواء بحسن نية أو سوء نية. وقد تصدى علماء ومفكرون إسلاميون لظاهرة التطرف بالنقد والتقويم والتصويب فيما يعرف بـ"ترشيد الصحوة الإسلامية" وأبرزهم د. يوسف القرضاوي خصوصاً في كتابه الشهير "الصحوة الإسلامية بين التطرف والاحجود"¹¹¹ مفسراً أسبابه ظروفه ومظاهره واصفاً ووضعاً الأسس لمعالجته. وأخيراً هناك مصطلح "الحركة الإسلامية" الذي يستعمل من طرف الإسلاميين وغير الإسلاميين وهو مصطلح وصفي، ومن التعاريف التي أعطيت لهذا المصطلح:

- ذلك العمل الشعبي الجماعي المنظم للعودة إلى قيادة المجتمع وتوجيه الحياة كل الحياة¹¹².

¹⁰⁷ - د. محمد عمارة، الأصولية...، مرجع سابق، ص 17.

¹⁰⁸ - المرجع نفسه.

¹⁰⁹ - محمد يقيم، الحركة الإسلامية بين الثقافي والسياسي، منشورات الزمن، ديسمبر 200، ص 47.

¹¹⁰ - د. حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، تشرين الأول / أكتوبر 1996، ص 33.

¹¹¹ - كتاب الأمة، مطابع الدوحة الحديثة قطر، الطبعة الأولى 1402هـ، سلسلة فصلية تصدر عن رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية في دولة قطر.

¹¹² - د. يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة المقبلة، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الثالثة عشرة 1412هـ/ 1992، ص 13.

- الفئة الاجتماعية التي تحمل الدعوة الإسلامية، أو التيار الاجتماعي الذي يحمل الإسلام كدين ويريد إقامة الدين، فالدعوة إذن هي رسالة الحركة والحركة هي التجسيد الاجتماعي للدعوة¹¹³.
- إن الحركة الإسلامية نظام منفتح وغير مقيد وعالمي النطاق، يقوم في الأفراد أو المجموعات من المسلمين بالعمل عن وعي في سبيل إعادة توحيد الأمة في نظام سلوكي وعملي ذي هدف¹¹⁴.
- الحركة الإسلامية هي "التعبيرية الفكرية التي تنطلق من العقيدة الإسلامية وتتمحور حول أهداف ومقاصد وشرائع الإسلام، وتتحرك نحو التغيير الشامل والعميق للواقع المعاش في مختلف أبعاده الاقتصادية والسياسية والقيمية والفنية على مقتضى الموقف الإسلامي"¹¹⁵.
- الحركة الإسلامية مجموع الجهود الفردية والجماعية، الرسمية والشعبية التي تهدف إلى الإصلاح سواء كان إصلاحا اجتماعيا، أو ثقافيا أو فكريا، أو كان إصلاحا من مطلق المرجعية الإسلامية¹¹⁶.
- نكتفي بهذه التعاريف وهي لا حصر لها، وتؤكد على التعبير التنظيمي للتيار الإسلامي وإذا ألقينا نظرة عليها يتضح أن الحركة الإسلامية لكي تكون كذلك لابد لها من خصائص وهي:
- مرجعية الإسلام بمفهومه الشامل كعقيدة تفسر العلاقة بين الله والإنسان والكون وشريعة تنظم الدولة والمجتمع والأسرة والأفراد (وهذا ما يعكسه مصطلح "إسلامي").
- العمل الإسلامي بشكل جماعي.
- تنظيم مهيكل.
- خطة أو برنامج أو مشروع اجتماعي يتضمن مبادئ وأهداف الحركة ووسائل تحقيقها.
- هذه الخصائص العامة هو ما يضفي الطابع الحركي على الجماعات الإسلامية المعاصرة، كما أن هذه الخصائص هو ما يميزها عن المؤسسات الدينية التقليدية شعبية أو رسمية، كالأزهر والزيتونة والقرويين والنجف وعن الزوايا والطرق، فمصطلح "الحركة الإسلامية" قياسا على "الحركة الوطنية"، مصطلح حديث مشحون بدلالات معاصرة (التنظيم، التخطيط، البرمجة، الحركة...)، ونظرا للتنوع وعدم التجانس بين الجماعات والتنظيمات الإسلامية يصعب الحديث عن حركة إسلامية واحدة سواء عالمية أو داخل القطر الواحد، فهناك حركات إسلامية بصيغة الجمع، والقاسم المشترك بينها هو المرجعية الإسلامية والتحرك من أجل تركيز الإسلام في واقع الأمة والدولة في إطار عملية "الأسلمة"، وهو الهدف المركزي للحركات الإسلامية على طول العالم العربي والإسلامي و"هذه المزاوجة بين "التنظيم" و"التنظير" هي التي تمنح تيار الإسلام السياسي ديناميكيته وكما سبق أن أشرنا بأن القاموس المفاهيمي للحركات الإسلامية مشوش مما أدى إلى اختلاط والتباس هذا المصطلح بعدة مصطلحات أخرى أحيانا تستعمل على أنها مرادفا له وأخرى يتم استعمالها لأغراض أيديولوجية... وبعضها الآخر تم رفضه من طرف مفكرها، باعتباره يتنافى

¹¹³- توفيق الطيب، الخصائص الثابتة اللازمة والخصائص المكتسبة للحركة الإسلامية، المسلم المعاصر، العدد الافتتاحي 1976.

¹¹⁴- الحركة الإسلامية، نظرة تمهيدية، د. كلبي صديقي، المسلم المعاصر، عدد 15.

¹¹⁵- جمال الطاهر، الحركة الإسلامية: إشكالية المصطلح ومعالم المشروع السياسي- مستقبل العمل الإسلامي، الحركة الإسلامية في ظل التحولات الدولية وأزمة الخليج، إشراف: أحمد يوسف، ص 119.

¹¹⁶- سعد الدين العثماني، برنامج "مناظرات" بالقناة الثانية، الاتحاد الاشتراكي، الخميس 20 فبراير 2003 عدد: 7133.

مع تعاليم الدين الإسلامي القائم على السلم والتسامح، ونبذ شتى أشكال العنف والتطرف الديني، ومن بين هذه المصطلحات والتسميات نجد:

1- الأصولية الإسلامية *Islamic fundamentalism*: الأصولية، هي ترجمة للمصطلح "fondamentalism"

الإنجليزي، يقابله في الفرنسية "intégrisme"، ويمكن تعريفه حسب بعض القواميس كما يلي:

يعرفها قاموس أكسفورد "Oxford" على أنها حركة أرثوذكسية تقليدية تقوم على مفهوم مضاد لليبرالية¹¹⁷، كما عرفت بأنها "وجهة دينية محافظة"¹¹⁸. وعُرفت في قاموس وبستر على "أنها حركة في بروتستانتية القرن العشرين تؤكد على حرفية الكتاب المقدس المفسر باعتباره أصلاً للحياة والتعليم المسيحي"¹¹⁹. كما عرفت في موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا. على أنها مفهوم طوّره الغرب لكي يصف اعتقادات بعض الدعاة الإنجلييين في أن الإنجيل هو الكلمة الحرفية والأبدية لله، فيما بعد وسّع هذا المعنى ليشمل كل أنواع الجماعات الدينية التي تحاول العيش طبقاً للنص الديني¹²⁰. وبالرغم من أن لفظ الأصولية من أصل عربي من الناحية الاشتقاقية إلا أنه ترجمة للفظ أجنبي¹²¹. لكنه رغم ذلك اكتسب قبولاً وانتشاراً¹²²، في حين أن استعمال كلمة الحركات الأصولية يحاول عدم إضفاء صفة الإسلامي عليها بصورة دالة، وفي نفس الوقت توحى الكلمة بقدر من التزمّت والتعصب والرجعية¹²³.

وعادة ما يطلق لفظ الحركات الأصولية على الحركات التي تريد تطبيق الإسلام بجدل الكل أو لا شيء وهدم النظم الجاهلية كلها ليبدأ تأسيس المجتمعات الإسلامية من جديد، فلا رتق ولا إصلاح ولا ترميم ولا تعديل ولا تغيير لما هو قائم، كأن الإسلام لم يدع الناس إلى الإصلاح وعدم الفساد في الأرض، ولم يهذب مناسك الحج في الجاهلية دون إلغائها ويتم ذلك عن طريق النخبة¹²⁴.

غير أن ما يلاحظ أن هناك فرق واضح بين الحركات الإسلامية والأصولية وهذا المصطلح أطلق على الحركات الإسلامية السياسية في محاولة من الغرب، لربط هذه الأخيرة **بالأصولية المسيحية** بكل سلبياتها التي رسبتها في الضمير الأمريكي بصورة خاصة، والغربي المسيحي بصورة عامة، وهو مصطلح يشير إلى خليات فكرية مرتبطة بالمدلول السلبي الذي لحق به، وعليه فالملتقي الغربي عندما يصله مصطلح الأصولية الإسلامية، فإن مرجعيته المفاهيمية ستلجأ إلى ذلك التاريخ الكنسي المرتبط بقهر التقدم العلمي والإنساني الأوربي، ومن ثمة تصله دلالات جامدة ومتخلفة عن الإسلام. فالتاريخ الإسلامي لم يعرف الأصولية عبر مراحل تطور المجتمعات الإسلامية، وإنما عرف السلفية وهي تختلف عن الحركات الإسلامية المعاصرة¹²⁵.

¹¹⁷ - Dictionnaire Oxford, university press, new yourk, 1999, p 336.

¹¹⁸ -Dictionnaire de langue française, hachette, France, 1992, p 232.

¹¹⁹ - جون اسبوزيتو، التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة؟ (تر: قاسم عبده قاسم)، دار الشروق، القاهرة، 2001، ص 23.

¹²⁰ - أحمد الموصلي، موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004، ص 159.

¹²¹ - حسن حنفي، محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، يليه الردود والمناقشات، رؤية، القاهرة، 2005، ص 72.

¹²² - حيدر إبراهيم علي، أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجاً، الطبعة الرابعة، مركز الدراسات السودانية، القاهرة 1999، ص 15.

¹²³ - نفس المرجع، ص 16.

¹²⁴ - حسن حنفي، محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص 78.

¹²⁵ - كروي كريمة، مرجع سابق، ص 14.

2- الحركات الإسلامية والسلفية *Salafist*: المقصود بالسلفية هم المعتصمون بالنهج الذي سار عليه سلف الأمة من أهل

القرون الأولى، في مسائل الاعتقاد وأصوله كما هي في القرآن والسنة، تستخدم كلمة السلفية للإشارة إلى الحركة الإصلاحية في القرن التاسع عشر كحركة "جمال الدين الأفغاني" "1837-1897"، ومحمد عبده "1849-1905" ورشيد رضا "1860-1935"، وكانت رؤية هؤلاء السلفيين وإنتاجاتهم الفكرية مدخلا تاريخيا لتعبئة الحركات الإسلامية المعاصرة¹²⁶. مفهوم السلفية يعد من المفاهيم الأكثر غموضا، نظرا لدلالته الظاهرة والمضمرة، فهو يعد من المفاهيم التي تتجاوز مفهومي الزمان والمكان، باعتباره مفهوم عابر لحدود "الزمان" إذ يعتبر أحمد بن حنبل أول من استعمل السلف، عندما احتج على القائلين بمسألة خلق القرآن، مروراً بمرحلة تقي الدين بن تيمية، ثم ليصبح هذا المفهوم أكثر اتساعاً على مستوى مدلوله مع محمد بن عبد الوهاب. وعلى الرغم من أن مفهوم السلفية عرف محطات عديدة ومتنوعة عبر عملية العبور لحدود الزمان والمكان، إلا أنه بقي محافظاً على إنتاج وإعادة إنتاج مفاهيم ومحددات مشتركة، تختلف حسب الزمان والمكان وتتخذ تلاوين وأشكال مختلفة حسب البنيات الاجتماعية، فهناك من يلصق مفهوم السلفية بالتيار المحرر، الذي جاء لتحرير الفكر من الخرافة والبدع، فهذا التضارب والتعارض على مستوى تحديد مفهوم السلفية، لم يأتي من فراغ، ولم يكن اعتباطياً بقدر ما هو مؤسس على معطيات، فالذين ينتسبون للفكر السلفي هم بالفعل محافظون، ومنهم كذلك المجددون والمتنورون الساعون إلى تحرير العقل من الخرافة والبدع والتقليد... وهناك من حصر السلفية في الزمان، وبالتالي اعتبرها أنها زمن مضى، في حين هناك من اعتبرها منهجاً في فهم الدين ترتكز بالأساس على ما يخالف الرأي والتأويل على مستوى المعنى واللغة، كما اعتبرها البعض الآخر بأنها المنهج الصحيح والسليم والحكيم، وفي الوقت الذي حددها البعض بأنها حركات جهادية عنيفة مقاتلة، تكفيرية. والقاسم المشترك لتعدد هذه المفاهيم، وهو أنه كل مرة تقدم السلفية نفسها على أنها هي الحامي لعري السلف الصالح، وأنها الطرح الصائب والوحيد، الذي بإمكانه مواجهة التيارات الأخرى المخالفة. فالنزعة السلفية تكمن في اعتبار اللحظة الماضية المنطلق الأنطولوجي (الوجودي) والمعرفي، منطلق الحلول للحاضر والمستقبل ومنطلق البحث العلمي في هذه الحلول، إنها تكمن في اعتبار تلك اللحظة الغاية الدنيا والقصى للحياة الإنسانية بل كذلك للوجود "المطلق"، إن الماضي يبرز هنا على هذا الأساس مبتدئ وخبراً، منطلقاً ونهاية. فالسلفية تشكل جزءاً هاماً من المجتمعات العربية والإسلامية، وبالتالي لا يمكن تجاهلها أو رفضها، بل يجب منحها الحق في التعبير عن نفسها وعن مواقفها وأفكارها، باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من التركيبة الفكرية والثقافية والسياسية في العالم العربي، وبالتالي وجب التعامل معها باعتبارها عنصر بنيوي للعقلية الاجتماعية والسياسية والدينية.

لذا ينبغي أن نضع في الاعتبار، ضرورة الوعي بأن هذه التيارات السلفية بتلويحاتها ومسمياتها ما هي إلا جزء ومكون أساسي لشعوبها، وبالتالي فهي تؤثر في هذه الشعوب التي تنتمي إليها وتتأثر بها، سواء إيجاباً أو سلباً، لذا وجب دراسة هذه الظاهرة داخل إطارها وسياقها التاريخي والسياسي والاجتماعي وليس خارجاً¹²⁷. والسلفيون كباقي التيارات الأخرى، بإمكانهم المشاركة السياسية وبالتالي يتأثرون بمحيطهم السياسي على أساس أنهم جزء منه، لذا أصبحت مسألة دمجهم في الحياة السياسية والاجتماعية من تحصيل حاصل، على اعتبار أن عملية الاستعداد المجاني لهم، ما هو في حقيقة الأمر إلا الدفع نحو التطرف، كرد

¹²⁶ - نفس المرجع، ص 14.

¹²⁷ - عبد الله النفيسي، الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية: أوراق في النقد الذاتي، آفاق للنشر والتوزيع، الكويت، 2012.

فعل عن إقصائهم، وبالتالي تؤدي حتما الأمور إلى تفاقم وتفعيل الأوضاع، مما يؤدي إلى الضعف والخسارة لجميع الأطراف، بما فيها الدولة.

انطلاقاً من هذا الاعتبار، أصبحت الحركة السلفية تعتبر جزءاً من التحولات التي تعهدها العالم العربي والإسلامي، عوض أن تكون تهديداً لها، والسلفيون تجاوبوا مع هذا الوضع الجديد واتخذوا التدابير اللازمة لتجاوز قطع العلاقات مع الرأي العام والقوى السياسية الأخرى، بما في ذلك الاستعداد للاستماع إلى وجهات النظر المختلفة ونبد العنف والاعتراف، بأن العمل السياسي يتطلب منطق التنازلات والمرونة الفكرية والسياسة، والأهم من ذلك كله، الرفض الصريح للعنف بكافة مظاهره المادية والرمزية واللفظية، والحوار وإيجاد أرضية مشتركة، ونزع فتيل الخطابات. ويعتبر مفهوم السلفية من المفاهيم الذي أصبح استعمالها في العديد من الأطارات، والسياقات المختلفة والمتناقضة، إذ أصبح مشكلاً إيديولوجياً يصعب تحديده فهو قابل للانفجار في أي لحظة في مواجهة هذا العائق الأولي، يفضل توسيع الحقل الدلالي للمفهوم للتمكن من إدخال مختلف السياقات¹²⁸. وليست السلفية متجانسة في الإيديولوجيات والأفكار، بل هي توجهات وتيارات متعددة متنوعة متباينة، وفي كثير من الأحيان متضاربة في اتجاهاتها السياسية، فهي مصطلح فضفاض يختلف تعريفه بين الدارسين والباحثين ولها دلالات متعددة، ما يفرض على أي كانت أو باحث عندما يتحدث عن "السلفية" أن يحدد التعريف لمقصود بصورة واضحة¹²⁹.

في مصطلح السلفية: يعود مصطلح السلفية لغويا إلى جذر "السلف" وفي المعاجم العربية، مادة "سلف"، السالف: المتقدم، والسلفية، الجماعة المتقدمون، ويقصد بها —عند إطلاقها— العصور الأولى من الإسلام يفترض أنها تمثل الوجه الناصع والصحيح من فهم أحكام الدين وتشريعاته وتطبيقاته وفقاً للحديث النبوي "خير القرون قرني ثم الذين يلونهم". وعند ابن منظور في لسان العرب: مادة السلف، السالف: المتقدم، والسلفية، الجماعة المتقدمون، وقال الزجاج، جمعا قد مضى والسلف عند الرازي في مختار الصحاح: الماضي المتقدم، وعند ابن فارس في مقاييس اللغة: الماضي والمتقدم والسابق. وجاء في القرآن الكريم: "فجعلناهم سلفاً ومثلاً للآخرين"¹³⁰ وعرف الزبيدي في تاج العروس مادة سلف كبن منظور، ثم قال: للسلف معنيان آخران، أحدهما: كل صالح قدمته، والثاني: كل من تقدمك.

أما على المستوى الاصطلاحي فقد تنوع في الدلالة بحسب التطور التاريخي للمصطلح، والاجتهادات النظرية، والمواقف العلمية للجهة التي تتسمي وتتصف به، والجماعات التي تنسب إليه. والمعنى الاصطلاحي المستقر لهذه الكلمة، هو القرون الثلاث الأولى من عمر هذه الأمة الإسلامية، وإنما مصدره قول الرسول عليه الصلاة والسلام، فيما رواه الشيخان من رواية عبد الله بن مسعود: "خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، ثم يجيء أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته"¹³¹. إذن يمكننا أن نخلص بتعريف أكثر إيجابية وأرحب يضم السلفيات كافة، يمكننا القول أن السلفية: حركة دينية إصلاحية تدعو إلى التمسك بالنصوص الشرعية، والعودة إلى سيرة السلف الصالح، وإحياء التراث دينا وثقافة ووجدانا، من أجل التزام أصح

¹²⁸ عبد الحكيم أبو اللوز، الحركات السلفية في المغرب (1971-2004): بحث أنثروبولوجي وسوسيولوجي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، ص 39.

¹²⁹ محمد أبو رمان، أنا سلفي، بحث في الهوية الواقعية والمنتخبة لدى السلفيين، مؤسسة فرديريتش إيبتر، مكتب عمان، 2014، ص 33.

¹³⁰ سورة الزخرف الآية 56

¹³¹ محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة المذهب الإسلامي، دار الفكر، دمشق، الطبعة 12، 2014، ص 19-20

بالإسلام، ومن أجل الخروج من الركود المعرفي، والتدهور السياسي، والتسلط الاستعماري". والسات الجامعة للسلفية المعاصرة هي:

- المرجعية النصية قبالة العقل: التوسل بالنص الشرعي (القرآن والسنة الصحيحة) لإلغاء العقل.
 - أولوية الماضي على الحاضر: وعيا وتجربة، لخيرية القرون الأولى، فيتم فهم الصحابة والسلف في تفسير النص الشرعي، وكذلك تجربتهم.
 - السنة: تضخيم مرجعية السنة النبوية على حساب النص القرآني.
 - التوحيد: الإيمان بأركان التوحيد الثلاثة، توحيد الربوبية والإلهية والأسماء والصفات.
 - ظاهرية الاعتقاد: الإيمان بالسمعيات كلها، والتسليم بدلالات المعتقدات الظاهرة دون تأويل.
 - الإتياع وترك الابتداع: كل جديد بدعة، أما التجديد فهو تطهير الدين مما لحق به من بدع.
 - محاربة التصوف والعرفان الطريقي.
 - الفقهاء بمنطق الاعتقاد: التعامل مع الأحكام الفقهية والتشريعية بمنطق اعتقادي.
- والسلفية كبنية معرفية تتسم بهذه السمات المتقدمة تؤول إلى بنية ذهنية، تتسم في العموم بالنصية في التلقي والتأويل، ووجوب الإتياع، وجواز التقليد. فالسلفية طريقة ومنهج في فهم الإسلام، فهي العقيدة: إتياع ما جاء من الجيل الأول، وفي الفقه: الأخذ بما صح من الدليل، وفي العبادة: التمسك وعدم الابتداع. والسلفية اليوم بالجملة تنكر كل ما جاء مخالفا لما كان عليه المسلمون في العهود الأولى. مما اخترع في العقائد، والفقه (من التقليد الأعمى، والعصية المذهبية)، وما وجد عند المتصوفة من عقائد، أمثال: وحدة الوجود وسقوط التكليف، وإباحة أنواع من المنكرات، وتعطيل العبادات، وعلى الأخص عند مشايخهم الكبار. وهناك من ينظر إلى مفهوم السلفية على أنه يحمل "مشروعا للإصلاح العقائدي والاجتماعي، تبلور في البداية مع ابن تيمية وابن القيم الجوزية كرد على ما اعتبر انحرفا في فهم العقيدة الإسلامية، وفي تأويل النصوص المقدسة. وبعد ذلك بقرون استعادت حيويتها على يد محمد عبد الوهاب لتقاوم ما اعتبرته تسريا لأشكال الوثنية في العقيدة وقواعد التعبد، ثم تحولت إلى أرضية فكرية لمعظم حركات الإصلاح الفكري والسياسي التي شهدتها المنطقة السنية للعالم الإسلامي"¹³². ويتضح من هذا التعريف أنه يضع السلفية في مصاف أحد الأنساق الفكرية الموجودة في التعامل مع الإسلام، ويمكن تسميته بـ "النسق النصي"، فقد بدأت في شكل اجتهاد فردي لتتحول إلى مذهب ديني، ثم إلى مدرسة فكرية تعتمد النص القطعي في مقارنة الظواهر والأشياء. فالسلفية هي امتداد تاريخي وطبيعي لمدرسة أهل الحديث والتي ظهرت في العصر العباسي، وكان الإمام أحمد بن حنبل أول وأهم منظريها، حيث دعا إلى إسلام العرب الأولين، إسلام المجتمع العربي البسيط، إسلام النصوص والمأثورات، وبهذا صارح المتكلمين وعلم الكلام والفلسفة والرأي والقياس والتأويل، وقد قاوم وصمد للمحنة الشهيرة، وقد واصل المسيرة من بعده تلامذته ومن أهمهم: "عمر بن الحسين الخرفي وأبو بكر عبد العزيز بن جعفر، غير أنه لم يكتب لهؤلاء الانتشار.

¹³² - عبد الحكيم أبو اللوز، مرجع سابق، ص 39.

غير أن الظهور الثاني للسلفية كان على يد شيخ الإسلام ابن تيمية، حيث تزامن مع نهاية الخلافة العباسية، وسقوط بغداد التي حملها ابن تيمية لأهل البدع -حسب تعبيره- من جهمية وقدرية وباطنية وصوفية وفلاسفة، إذ قام بشن حملة عنيفة، ودعى في نفس الوقت إلى إحياء عقيدة السلف ومنهجهم¹³³.

لقد بلغت السلفية مع ابن تيمية أوجها، حيث اتخذ المنهج السلفي صورته الحقيقية واتضحت قواعده وقضاياه بصورة أكثر وضوحا، مما أدى إلى تحديد الطريق للذين جاءوا من بعده، في حين أصبحت مواقفه وآراؤه في مسألة الإيمان والكفر والقتال سندا رئيسيا للجاعات الإسلامية المعاصرة من السلفية الجهادية. ويعتبر **ابن تيمية** هو من أصل الأصول وقعد القواعد للسلفية، فهو المنظر الحقيقي والرئيسي للفكر "**القاعدي**" و"**الداعشي**".

عرفت المنطقة العربية نتيجة لمجموعة من العوامل المتعددة، اتحدت فيما بينها لتفرز تيارا **سلفيا معاصرا** وهو امتداد للسلفية الوهابية الأم، ولكنه شهد بعض التمايز عنه يمينا أو شمالا، وأفضى إلى تيارين كبيرين السلفية العلمية والسلفية الجهادية¹³⁴. إذن السلفية هي مشروع للإصلاح العقائدي والاجتماعي، كانت في البداية ردا على ما اعتبرته انحرافا في فهم العقيدة الإسلامية، وفي "تأويل" النصوص.

شهدت السلفية في المغرب تطورا تدريجيا إذ انطلقت في البداية من دون تقسيمات أو تصنيفات خلال حكم المرابطين، لكن حدث عكس ذلك مع الدولة العلوية حيث برزت تقسيمات وتلاوين جديدة للحركات السلفية، إلا أن عامل مقاومة المستعمر الذي حاول تغريب المجتمع المغربي الإسلامي دفع هاته الحركات السلفية من جديد إلى الوحدة كفكر ديني وعقائدي، استلهم أصوله الأولى والأساسية من ينابيع الشيخ محمد بن عبد الوهاب في القرن الثامن عشر وما بعده، ومباشرة بعد نيل الاستقلال ونظرا للمتغيرات التي أحدثتها الظروف السياسية الجديدة والتحول الاجتماعي، أدى هذا، ومن جديد إلى تمزيق وحدة الصف السلفي وتشتيته إلى تقسيمات وتصنيفات متعددة¹³⁵، أي وبشكل آخر تم إعادة إنتاج الفكر السلفي الوهابي من خلال استيراد البراديعم السلفي الوهابي نحو العددي من الدول العربية والإسلامية ومنها الساحة المغربية مع محمد تقي الدين الهلالي وتلميذه عبد الرحمان المغراوي.

إن تفاعل المغاربة للدعوات الإصلاحية الصادرة عن روح الإسلام للعودة إلى عهد الإشرافية الإسلامي هي ضनिया استجابة عميقة للجدور في التاريخ المغربي. ولهذا برز بالمغرب رواد سلفيين عملوا على غرار نظرائهم في المشرق بصياغة التنظيم السلفي بصياغة جديدة. والسلفية المغربية قامت على خط سياسي مناهض للأساليب الاستعمارية، المستغلة للظرفية الجامدة المضلة التي وقعت تحت رحمة سلطات الحماية سواء كان بوعي أو عن غير وعي، وهو انحراف عن أهدافها النبيلة التي كانت هي أصل وجودها.

3- الحركات الإسلامية والتطرف Extremism: التطرف في اللغة هو البعد عن الوسط والوقوف في الطرف، وهو يقابل التوسط والاعتدال واقتران التطرف في الشريعة بالغلو والتنطع والتشدد، أي مجاوزة الحد وتكليف الناس ما لا يطيقون وكلها

¹³³ - عمرو الشاعر، السلفية بين العقل والنقل، مكتبة النافذة، الجيزة، 2012، ص 23.

¹³⁴ - Antonie SFEIR, les islamistes d'hier a aujourd'hui, lignes de repères, paris, 2007, p 35.

¹³⁵ - بشير موسى نافع وآخرون، مرجع سابق، ص 235.

أمور نهى المشرع عنها وحذر الإسلام منها فالإسلام ينهى عن الغلو في الدين والتشديد على الناس وعلى النفس "لا تغلو في دينكم"¹³⁶ وفي الأحاديث النبوية: إياكم والغلو في الدين فإنما هلك من قبلكم بالغلو في الدين "و"لا تشددوا على أنفسكم" وارتبط الغلو والتشدد بالهلاك، فالهلاك هو النتيجة الحتمية للتطرف والتتنوع "هلك المتنطعون"¹³⁷. فالإسلام المتطرف الذي أصبح يعرف باسم العصبية الإسلامية ليس حركة متجانسة وحيدة، بل هناك العديد من نماذج العصبية الإسلامية في بلدان عديدة وحتى داخل البلد الواحد في بعض الأحيان، بعضها ترعاه الدولة وبعضها معلن ومتداول أو تدعمه حكومة إسلامية لأغراضها الخاصة وبعضها عبارة عن حركات شعبية حقيقية من القاع¹³⁸. ويعني **التطرف السياسي** الدعوة الفردية والجماعية إلى إجراء تغيير جذري في النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي في البلد وهو ليس مقصوراً على الحركات الإسلامية فحسب، فهناك التطرف العلماني والتطرف الحكومي الرسمي في السياسات والإجراءات والمواقف وغالباً ما يكون مرتبطاً بالعنف¹³⁹، ووفقاً للكواكبي فإن الاستبداديين السياسي والديني مقارنة لا تنفك متى وجد أحدهما في أمة جر الآخر إليه، وقد أجمع الكتاب السياسيون المدققون بالاستناد على التاريخ والاستقراء على أن ما من أمة أو عائلة أو شخص تنطع في الدين أي تشدد فيه إلا واختل نظام دينه وخسر أولاه وعقباه¹⁴⁰.

وعموماً تعود أسباب الغلو والتطرف إلى حركات الشباب أو حركات مثقفين يسعون لأهداف مثالية أو حركات وحدات انتماء فرعي ترى جدارة تبوئها ما يفوق الوضع الاجتماعي أو السياسي التي يعترف لها به في إطار الخريطة العامة¹⁴¹. وإن كانت هناك أسباب أخرى فمثلاً يرى الشيخ القرضاوي في كتابه "الصحة الإسلامية بين الجحود والتطرف" أن بعض الشباب إنما اعتمدوا على الكتب، لفقدانهم الثقة بأكثر المحترفين من رجال العلم، وخاصة المقرئين من السلطان منهم، فهم عندهم في موضع الاتهام، لأنهم يملئون الحاكم رغم علمهم بأنه لا يحكم بما أنزل الله، فلا غرو أن وجدوا الأموات أوثق وآمن من الأحياء، فلقجؤوا إلى كتبهم يأخذون عنها دون وسيط¹⁴²*. ويجب التفريق بين العنف كأسلوب طارئ تستدعيه ظروف معينة، وكونه جزء من فكر الحركات

¹³⁶ - القرآن الكريم، سورة النساء الآية 171.

¹³⁷ - أحمد الموصلي، رؤية الحركات الإسلامية لمفاهيم الديمقراطية والتعددية السياسية في العالم العربي " في كتاب: عبد الوهاب الأفندي وآخرون، الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، الطبعة الأولى، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، 2002، ص 93-94.

¹³⁸ - برنارد لويس، أزمة الإسلام: الحرب المقدسة والإرهاب غير المقدس، (تر: عمار أحمد حامد)، الطبعة الأولى، دار الرضا، سوريا، 2006، ص 39.

¹³⁹ - كروي كريمة، مرجع سابق، ص 15.

¹⁴⁰ - عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، كتب عربية، (د.م.ن)، ص 31-32.

¹⁴¹ - طارق البشري، منهج النظر في النظم السياسية المعاصرة لبلدان العالم الإسلامي، الطبعة الأولى، دار الشروق، القاهرة، 2005، ص 50.

¹⁴² - يوسف القرضاوي، الصحة الإسلامية بين الجحود والتطرف، الطبعة السادسة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998، ص 90-91.

* - يورد الأستاذ ناصر بن عبد الحكيم العقل جملة من أسباب التطرف هي:

1- قلة الفقه في الدين (أي ضعف العلم الشرعي)، أو أخذ العلم على غير نهج سليم، أو تلقيه عن غير أهلية ولا جدارة.

2- ظهور نزعات الأهواء والعصبية والتحيزات.

3- الابتعاد عن العلماء وجفوتهم وترك التلقي عنهم والافتقار إليهم، والتلقي عن دعاة السوء والفتنة والالتفاف حولهم.

4- التعالم والغرور، والتعالي على العلماء وعلى الناس، واحتقار الآخرين وآرائهم.

5- حداثة السن وقلة التجارب، والغيرة غير المترنة؛ (عواطف بلا علم ولا حكمة).

6- شيوع المنكرات والفساد والظلم في المجتمعات، وترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو التقصير فيه، كما في كثير من البلاد الإسلامية.

الإسلامية إذ لا تمثل مجموعة التطرف سوى شريحة صغيرة هامشية داخل الحركات الإسلامية، فمن الخطأ إصاق العنف السياسي بالحركات الإسلامية دون غيرها لأن الواقع يدل على أن العنف الديني يخفي وراءه العنف الذي تمارسه النظم، ضد خصومها الإسلاميين بغلق أبواب الوصول إلى الساحة السياسية بطريقة شرعية، وهي بهذا الإجراء تدفعهم إلى ممارسة العنف لكي تبرر لجوءها للعنف المضاد والقمع لحماية كيانه¹⁴³.*

4- الحركات الإسلامية والإسلام السياسي: *Political Islam*

مصطلح الإسلام السياسي هو تعبير عن الحركات والقوى التي تصبو إلى تطبيق الشريعة الإسلامية منهاجاً حياتياً مستخدمة بذلك منهجية العمل السياسي الحديث القائم على المشاركة السياسية في السلطة، فكل حركة سياسية إسلامية تعتبر المشاركة السياسية منهاجاً تدخل ضمن هذا التعريف، وبالتالي فإن كلمة سياسي في مصطلح "الإسلام السياسي" ليست توصيفاً للإسلام بمقدار ما هي توصيف وتعريف للحركات التي تقبل بمفهوم المشاركة السياسية وخوض الانتخابات والاحتكام إلى صناديق الاقتراع، حيث أن هناك العديد من الحركات والأحزاب الإسلامية التي ترفض هذه القاعدة، وهناك العديد الذين يقبلون بهذه القاعدة، ولذا يأتي هذا التوصيف في هذه الأطروحة، فهو يعالج المنهجية التي تتبعها الحركات أكثر منها معالجة طبيعة ونظرة هذه الحركات والأحزاب إلى الدين الإسلامي¹⁴⁴. ويشير مصطلح الإسلام السياسي إلى ظاهرة محلية وعالمية، وهي ظاهرة مركبة لها أبعاد فكرية، ونفسية واجتماعية وسياسية¹⁴⁵. وقد استخدم الإسلام السياسي كمصطلح إعلامي لوصف الحركات الإسلامية، شاع تداوله بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 واستخدم في التحليل الغربي مما أدى إلى عدم التمييز بين الإسلام كدين رئيسي وبين حركات اجتماعية تتخذ من بعض الاجتهادات في تفسير وتطبيق الشريعة الإسلامية مرتكزا لها، كما أن إضفاء صبغة سياسي على الإسلام يفهم منه ضمناً أن هناك إسلاميات كثيرة ومتنوعة¹⁴⁶.

7- النقمة على الواقع وأهله، بسبب سوء الأوضاع الاقتصادية والسياسية في كثير من بلاد المسلمين.

8- تحدي الخصوم (في الداخل والخارج) واستفزازهم للغيورين، وللشباب وللدعاة وكيدهم للدين وأهله، وطعنهم في السلف الصالح.

9- قلة الصبر وضعف الحكمة في الدعوة لدى كثير من الغيورين ولاسيما الشباب المتدين.

من المرجع: ناصر بن عبد الكريم العقل، الغلو: الأسباب والعلاج، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 2004، ص 8-9.

¹⁴³- كروي كريمة، مرجع سابق، ص 15.

*- في حقيقة الأمر أن النظم العربية بطابعها الاستبدادي تمارس العديد من الاستراتيجيات تجاه الحركات الإسلامية على غرار التحالف وإن كان ظرفياً التعايش كذلك، الإقصاء أو الاستبعاد، هذا الأخير يعتبر هو السبب المحوري في دفع الحركات الإسلامية إلى استخدام العنف والإرهاب من أجل تحقيق أهدافها.

وهذه الاستراتيجية قائمة على إقصاء الحركات الإسلامية معتدلة منها أو متطرفة بذريعة أنها تنطيات غير مشروعة، تعمل من أجل احتكار الدين الإسلامي وتوظيفه لخدمة أهدافها السياسية أهمها الاستيلاء على السلطة، كما أنها تمارس العنف بشتى صوره وأشكاله بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ومن هذا المنطلق تحق للنظم إقصاؤها واستبعادها من الحياة السياسية. من المرجع: عمراني كروسة، التأصيل النظري للاستبدادية السياسية العربية بين سياسة الإقصاء للحركات الإسلامية ولحظة ميلاد الإرهاب، مجلة المفكر، العدد السابع، 2011، ص 201-202-203.

¹⁴⁴- رائد محمد عبد الفتاح دبي، أساليب التغيير السياسي لدى حركات الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة، الإخوان المسلمين في مصر نموذجاً، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية في نابلس، فلسطين 2012، السنة الجامعية، ص 12.

¹⁴⁵- بن عيسى لهر، انعكاسات أحداث 11 سبتمبر على الحركة الإسلامية في الشرق الأوسط: أنموذج الحركة الإسلامية في الأردن، رسالة ماجستير، جامعة محمد خضرم بكرة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، السنة الجامعية 2010-2011، ص 5.

¹⁴⁶- كروي كريمة، مرجع سابق، ص 15.

أ- **الرافضون لمصطلح الإسلام السياسي:** بعض المفكرين الإسلاميين يرفضون هذا المصطلح ويعتبرونه تطبيقاً لحطة وضعها خصوم الإسلام من أجل تفتيته وتجزئته بما يتوافق مع مصالحهم وأهدافهم ليغدو إسلاماً متعددة مختلفة. حيث يرى الشيخ يوسف القرضاوي أن مصطلح الإسلام السياسي مرفوضاً كونه جزء من مخطط وضعه خصوم الإسلام لتفتيته وتقسيمه جغرافياً أو تاريخياً أو مذهبياً فهناك الإسلام الثوري والإسلام الرجعي أو الراديكالي والكلاسيكي والإسلام اليميني والإسلام اليساري والإسلام المتزمت والإسلام المنفتح، مشيراً إلى أنه ليس هناك سوى إسلام واحد هو إسلام القرآن والسنة¹⁴⁷.

كما يرى المفكر حسن الترابي بأن مصطلح الإسلام السياسي إضفاء صبغة سياسي على الإسلام تحدث خلطاً وتشويشاً يتعلق أساساً بأن مصطلح "الإسلام السياسي" هو مصطلح يجرى الإسلام كدين، وهو أمر يرفضه أتباعه ومعتنقوه، لذا فإن الأفضل من ذلك هو أن نستخدم مصطلح "الحركات السياسية الإسلامية"¹⁴⁸. وهناك من المفكرين الإسلاميين من يحرم المصطلح حيث يقول المفتي عبد الرحمن بن عبد الخالق اليوسف في إجابة إن كان هناك إسلام سياسي وإسلام غير سياسي فما هو مفهوم الإسلام السياسي: "إن هذا المصطلح يندرج في إطار أخذ جزء من الإسلام وترك الآخر منه وهو كفر بالله تعالى لأن الدين الإسلامي هو دين واحد يشمل العبادات والمعاملات بما فيها قضايا الحكم والسياسة". فيما يرفض المستشار محمد العشماوي في كتابه "الإسلام السياسي" الخلط بين الدين والسياسة: حيث يرى فيه تسييس للدين وتدين للسياسة، مشيراً بأن هذا الأمر قد فرق المسلمين وجعلهم يستخدمون الآيات القرآنية وفتاوى فقهاء الأنظمة لتبرير ممارساتهم القمعية ضد مواطنهم سواء كان ذلك من خلال الأنظمة السياسية قبل إلغاء الخلافة الإسلامية أو على يد الحركات التي استخدمت الدين فيما بعد¹⁴⁹.

ب- **المؤيدون لمصطلح الإسلام السياسي:** هناك عدد من المفكرين الذين تعاملوا مع المفهوم باعتباره قد أضحى أمراً واقعاً فرض نفسه وبالتالي لابد من تحديده وتعريفه ليسهل مفهوم المقصود منه.

إذ يعرف الدكتور إبراهيم أبو عرقوب الإسلام السياسي: "هو الإسلام الذي يدعو إلى المزج بين الدين والسياسة في الشؤون المحلية والعالمية ويرى في مبدأ "دع ما لله لله... وما لقيصر لقيصر" شذوذاً عن طبيعة الإسلام كدين شامل للدين والدنيا". ويرى محمد ظريف بأن الإسلام السياسي: "هو تلك الجماعات التي لا تقيم تمييزاً في تصوراتها وممارستها بين الدين والسياسة، وهي بهذا تقوم بتسييس الدين وتدين السياسة". ويشير محمد ظريف في تعريفه للإسلام السياسي إلى قضية هامة، وهي قضية تسييس الديني وتدين السياسي وتشكيله بما يخدم مصالح الأفراد والمجموعات والدول، وهو أمر لا يقتصر على دين دون آخر، أو حقبة زمنية دون غيرها، إنما هي ظاهرة تضرب جذورها في التاريخ، فقد استخدم البابا أوربان الثاني "Pope Urban II" شعار الدفاع عن الصليب لتبرير عدوانه على المشرق العربي وتحقيق أهدافه العدوانية، كما أن المجتمع الإسرائيلي من أكثر المجتمعات تأثراً برجال الدين، على الرغم من النشأة العلمانية للدول، وهو الأمر الذي حذى بالجيش الإسرائيلي إلى الاستعانة برجال دين عسكريين لمرافقة قوات الاحتلال الإسرائيلي في حربها على قطاع غزة عام 2008، وبالتالي فغن إقدام عدد من رموز النظام المصري السابق في الانتخابات الرئاسية والبرلمانية في مصر ليست الأولى في التاريخ الإسلامي، لعل أبرزها كان استخدام الدين في أتون

¹⁴⁷ - رائد محمد عبد الفتاح دبغي، مرجع سابق، ص

¹⁴⁸ - حسن الترابي وآخرون، الإسلاميون والمسألة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001، ص 236.

¹⁴⁹ - رائد محمد عبد الفتاح دبغي، مرجع سابق، ص 12-13.

الصراعات السياسية بين المسلمين خلال معركة صفين حينما رفع جيش معاوية بن أبي سفيان المصاحف لتحقيق مكاسب سياسية¹⁵⁰. ويعرف **راشد الغنوشي** الإسلام السياسي بالقول: "أقصد بحركة الإسلام السياسي، أن نعمل على تجديد فهم الإسلام، وأقصد أيضا هذا النشاط الذي بدأ في السبعينات والذي كان ينادي بالعودة إلى أصول الإسلام، بعيدا عن الأساطير الموروثة عن التمسك بالتقاليد"¹⁵¹. ويقول عن العلاقة بين الإسلام والسياسة: "على أنه كل مترابط، كل جزئية فيه ترتبط بغيرها، فالعقيدة والشرعية كل متكامل ومن ثم لا مجال للتفريق بين الدين والسياسة والدين والدولة"¹⁵². فالسياسة هي بعد جوهري من أبعاد الإسلام، أي أنها شيء في صلب تعاليمه الأساسية، فالعلاقة بين الدين والدولة في الإسلام هي أكثر من علاقة تاريخية، إنها علاقة تاريخية، إنها علاقة تفرضها ماهية الإسلام أو عقيدة الإسلام أو مفاهيم الإسلام¹⁵³.

المختلف في فهم **راشد الغنوشي** وهو مؤسس "حركة النهضة الإسلامية" في تونس للإسلام السياسي هو طرحه لفكرة التجديد، التي تتخطى حدود التقاليد الموروثة نحو إطلاق الفكر والإبداع البشري وتحرير العقل الإنساني من الأساطير السلبية، إذ أن الدين الإسلامي يحمل قدرة هائلة على الارتقاء بالبشرية وبحياة المواطنين وحقوقهم إذا تم استثماره بما يحقق خدمة البشر، لكن حينما يتم تحويله إلى خدمة دنيا العشرات فإنه يتحول إلى عكس ذلك، وبالتالي فإن القراءة التجديدية للدين بما يتواءم مع معطيات العصر وتحدياته وخدمة البشر والمواطنين هي واجب فردي وجماعي للأفراد والدول.

إن المشترك في التعريفات السابقة، هو سعي حركات الإسلام السياسي للوصول إلى السلطة، وممارسة الحكم من أجل تنفيذ رؤاها التغييرية في المجتمع، وبالتالي فهي تعني في النهاية استخدام الدين لخدمة الهدف السياسي المتمثل بالوصول إلى السلطة. وقد استخدمنا في هذه الدراسة مصطلح الحركات الإسلامية التي تطلق على نفسها هذا الاسم، وهي التسمية التي استعملها الكثير من نشطاء وكتاب الحركات الإسلامية أمثال "يوسف القرضاوي"¹⁵⁴، "محمد فتحي عثمان"، "محمد حسن فضل الله".

تحقيق ذلك الحلم، حيث فضل البعض من هذه الفصائل العمل السياسي السلمي - مرحلة الخطوة خطوة - في حين اختار البعض الآخر سبيل العنف المسلح¹⁵⁵. وأي كان توجهها فإن الجماعة الدينية تعمل أولا على ضرورة تماسكها النفسي والعقائدي وتميز بكونها لها اهتمام خاص بالمشاكل المتعلقة بأهداف الحياة المشتركة بالنسبة لأعضائها، حيث يجمع بينهم اتفاق خاص حول مجموعة المعايير التي يرجى من خلالها تحقيق الأهداف العامة للجماعة، كما تتميز كغيرها من الجماعات الأخرى بتحديد واضح للأدوار وتوقعات سلوك الأفراد داخل الجماعة وخارجها، ويقودها قائد معين من قبل الأعضاء الذين يحددون واجباته من خلال اتفاق عام يتماشى وأيديولوجية الجماعة، كما تحدد الجماعة الدينية أدوار أخرى لباقي الأعضاء، كالأدوار الخاصة بأداء الشعائر الدينية، أو تلك المتعلقة بالدفاع العقائدي أو القيادة السياسية للجماعة، وهي التحديدات التي تمكن الجماعة من التعرف على درجة الانتماء الديني لها وما يتضمنه ذلك من واجبات وتضحيات وحقوق اتجاهها¹⁵⁶.

¹⁵⁰ - رائد محمد عبد الفتاح دبي، مرجع سابق، ص 15-16.

¹⁵¹ - نفس المرجع، ص 17.

¹⁵² - عادل زاهر، اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة، مجمع الروضة التجاري، سوريا، 2008، ص 10.

¹⁵³ - نفسه المرجع، ص 12.

¹⁵⁴ - يوسف القرضاوي، الحل الإسلامي فريضة وضرورة، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2001، وغيرها من كتبه.

¹⁵⁵ - محمد مقدم، الأفغان الجزائريون من الجماعة إلى القاعدة/ م.و للاتصال النشر والإشهار، 2002، ص 137.

¹⁵⁶ - محمد أحمد بيومي، ظاهرة التطرف - الأسباب والعلاج -، دار المعرف الجامعية 1999، ص 73.

5- الحركة الإسلامية والإرهاب: أعادت الحرب العالمية على الإرهاب التي قادتها الولايات المتحدة الأمريكية إلى واجهة

النقاش القانوني والفقهية حول مفهوم الإرهاب الدولي ومدى امتثال الدول العظمى للقانون الدولي واحترام المشروعية في العلاقات الدولية¹⁵⁷، إضافة إلى أن هناك أنظمة سياسية استغلت هاته الحملة لتصنيف بعض الحركات الإسلامية في مصاف الإرهاب.

1- مصطلح الإرهاب: يعتبر لفظ "الإرهاب" كلمة جديدة في اللغة العربية، وهي مشتقة من الفعل "أرهب" أي أنها مصدر الفعل أرهب، وجذرها "رهب، يرهب، رهبا" والرهبة بمعنى الخوف فيقال أرهب فلان فلانا أي خوفه وفزع، وأرهب بمعنى ركب الرهب أي ما يستعمل في السفر من الإبل، وأرهب أطل كره، ويقال رجل رهبوت خير من رجل رحموت، أي أن لأن ترهب خير من أن ترحم والرهبة أو الرهب بمعنى مخافة من تحرز واضطرب والترهب بمعنى التبعد¹⁵⁸. ويلاحظ خلو المعاجم العربية القديمة من كلمات الإرهاب والإرهابي فهي كلمات حديثة الاستعمال ولم تكن شائعة في الأزمنة القديمة. وفي هذا الصدد نلاحظ استخدام لفظ إرهاب في اللغة العربية مشتق من معنى الخوف والفزع، ولكنه ليس خوفا صادر عن عنف مادي أو تهديد مباشر للناس، عادة ما تستخدم كلمة الرهبة في اللغة العربية للتعبير عن الخوف المشوب بالاحترام لذلك يقال "رجل رهبوت" أي رجل له محابة واحترام¹⁵⁹.

أما الخوف في مفهوم الإرهاب "terrorisme" فهو رعب أو ذعر "terreur" بالفرنسية و "terror" بالانجليزية واللذان يجعلان على الخوف المادي من شيء ما. وهكذا يمكن القول أن كلمة "terrorisme" ترجمة إلى اللغة العربية بشكل خاطئ، حيث تمت ترجمتها إلى إرهاب، في حين أن إرهاب تحيل على الرهبة في اللغة العربية أي الخوف المشوب بالاحترام، بينما terrorisme تعني في اللغة الفرنسية الخوف المادي الذي يأتي نتيجة لقوة مادية أو حيوانية أو طبيعية، كذلك terrorisme في اللغة الانجليزية terror لها نفس معنى الكلمة في اللغة الفرنسية¹⁶⁰. لذلك يمكن الإقرار مبدئيا أن الترجمة الصحيحة لـ terrorisme في اللغة العربية هي إرهاب أو ترعيب وليس إرهابا¹⁶¹.

2- التعريف الفقهي والقانوني للإرهاب: هناك عدة عوامل نظرية وعملية ساهمت في غموض الإرهاب¹⁶²، وعدم وضوح

المعاني والأفكار التي قد تتضمنها. فعلى المستوى النظري يعزى غموض مفهوم الإرهاب في جزء منه إلى تعدد الحقول المعرفية، التي تجعل منه موضوعا لاهتمامها، فهناك حقل العلوم الاجتماعية (علم الاجتماع، علم السياسة، الانتروبولوجيا)، والعلوم الإنسانية (علم النفس،...) والعلوم القانونية، وغيرها من التخصصات المعرفية. والجانب الثاني من الأشكال هو اختلاف رؤى الباحثين وتصوراتهم، باختلاف المدارس التي ينضون تحتها وتباين المقاربات المستعملة وفقا لكيفية التحليل لدى كل واحد وفهمه للمسألة. أما على

¹⁵⁷ عبد الواحد الناصر، الإرهاب وعدم المشروعية في العلاقات الدولية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2004.

¹⁵⁸ سعيد خمري وأنس زاكور، مفهوم الإرهاب بين النظرية والتشريع المغربي، المجلة المغربية للسياسات العمومية، العدد الخامس، صيف

2010، ص 10

¹⁵⁹ المرجع نفسه، ص 20.

¹⁶⁰ نفس المرجع، ص 20.

¹⁶¹ المرجع السابق، ص 21.

¹⁶² للمزيد أنظر: - إمام حسين عطا الله، الإرهاب: البنية القانونية للجريمة، دار المطبوعات الجامعية، 2004.

- أدونيس العكر، الإرهاب السياسي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2، بيروت، 1993.

- برحو صلاح الدين، ظاهرة الإرهاب السياسي، منشورات كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، مراكش، 1996.

المستوى العملي هناك على سبيل المثال التناقض والتباين في المصالح واختلاف الاستراتيجيات والرهانات التي تعكس تناقضا جوهريا في الرؤى والتصورات، حسب ميول وأهداف كل طرف على حدة، وهناك أيضا التوظيف السياسي لمصطلح الإرهاب. في النزاعات السياسية، إذ يعد هذا الأمر من أهم العوائق المرتبطة بمفهوم الإرهاب والتي تعيق إمكانية التوافق حوله على الصعيد الدولي، إذ أصبح يستعمل كمطية للهيمنة والتحكم في بعض المناطق الإستراتيجية من مجال الصراع الدولي¹⁶³. وسنحاول استعراض بعض أهم التعريفات التي أعطيت لمفهوم الإرهاب بشكل خاص والإرهاب الدولي بشكل عام.

كانت أول المحاولات الفقهية لتعريف الإرهاب تلك التي بذلت عام 1930م أثناء المؤتمر الأول لتوحيد القانون الجنائي الذي انعقد في مدينة "وارسو" ببولندا ومن أهم هذه التعريفات ما ذكره الفقيه سوتيل Sottel حيث يصفه بأنه: "العمل الإجرامي المصحوب بالرعب والعنف أو الفزع بقصد تحديد هدف محدد"¹⁶⁴. ويرى بروس هوفمان Bruce eoffman أن "الإرهاب هو الخلق المتعمد لحالة من الرعب عبر استخدام العنف أو التهديد به من أجل إحداث تغيرات سياسية"¹⁶⁵.

إلا أن أهم الدراسات التي حاولت وضع تعريف مفاهيمي حقيقي للإرهاب بالاعتماد على المنهج الاستقرائي هي تلك التي قام بها كل من شميد Shmid وألبرت جونمان Jongman في كتابهما المشترك "الإرهاب السياسي"، حيث قاما بدراسة 109 تعريف للإرهاب واستنتجوا من هذه التعاريف أهم العناصر المكونة لمفهوم الإرهاب، ورتبوها حسب أهميتها أي حسب نسبة حضورها في التعاريف. من خلال نتائج هذه الدراسة، تمكنا من تقديم تعريف مفاهيمي أكثر شمولية، مؤداه أن "الإرهاب من فعل أفعال العنف واستخدام القوة وهو ذو طابع سياسي ويثير الرعب والخوف، كما أنه ذو تأثيرات نفسية وينطوي على تهديد ما، وهوفعل مخطط ومنظم وذو هدف محدد، ويتضمن جانبا دعائيا أوإعلانيا، ويتم ارتكابه بواسطة مجموعة أو تنظيم (حكومة دولة مثلا)، ويسفر عن ضحايا المدنيين وينطوي على التفرقة بين الضحية المباشرة له والهدف الذي يسعى إلى تحقيقه وهو عمل غير معتاد ويخرق القواعد السلوكية المقبولة كما لا تحده قيود إنسانية ويتضمن الإكراه والابتزاز. كما يتضمن أيضا بعدا يتعدى العمل المخالف للقوانين الداخلية لدولة أو حتى ذلك الذي يخالف مبادئ وأحكام القانون الدولي"¹⁶⁶.

ويتضمن الحد الأدنى المتفق حوله من هذه العناصر المكونة لمفهوم الإرهاب، حسب ذات الدراسة، ثلاثة عناصر أساسية وهي عنصر العنف والعنصر السياسي وعنصر الخوف. وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن التعريف المتوافق عليه أو حوله إلى حد الآن هو أن الإرهاب: "استخدام للعنف من أجل إحداث حالة من الخوف داخل مجتمع ما، بغية تحقيق أهداف سياسية"¹⁶⁷. أما الإرهاب الدولي فلم يتخذ لحد الآن الاتفاق على تعريف موحد ودقيق له، سواء على المستوى الفقهي أو القانوني¹⁶⁸.

¹⁶³- رشيد مقتدر، مرجع سابق، ص 36.

¹⁶⁴- سعيد خمري وأنس زكور، المرجع السابق، ص 21.

¹⁶⁵- سعيد خمري، المرجع السابق، ص 21.

¹⁶⁶- المرجع نفسه.

¹⁶⁷- المرجع نفسه.

¹⁶⁸- للمزيد حول الإرهاب الدولي أنظر:

- أحمد رفعت وصالح بكر الطيار، الإرهاب الدولي، مركز الدراسات العربي والأوربي، باريس، فبراير 1998.

- حسين المحمدي بوادي، الإرهاب الدولي بين التجريم والمكافحة، دار الفكر الجامعي، 2003.

- حسين شريف، الإرهاب الدولي وانعكاساته على الشرق الأوسط خلال 40 عاما الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1997.

فعلى المستوى الفقهي يعرف "جلاسير" الإرهاب بأنه: "الفعل الذي يرتكب ويكون مخلا بقواعد القانون الدولي أو يكون ضارا بالمصالح التي يحميها القانون، ويرى بأن الفاعل في تلك الجريمة لا يمكن أن يكون سوى الفرد، وبذلك يرفض المسؤولية الجنائية للدولة أو الأشخاص المعنوية"¹⁶⁹.

أما لجنة الخبراء المنبثقة عن الاتحاد الدولي لتوحيد القانون الجنائي فقد حددت مجموعة من العناصر التي يجب أن تتوفر في الإرهاب الدولي، وهذه العناصر هي:

- إثارة الاضطرابات في العلاقات الدولية.
- أن توجه الجريمة ضد الدول التي وقعت فيها الجريمة، أي أن تمتد آثار الجريمة لأكثر من إقليم دولة واحدة.
- أن يكون الفاعلون لاجئون من الخارج.
- أن يكون التجهيز للجريمة تم في بلد آخر خلاف الدولة المعنية بارتكاب الجريمة أي أن يحدث الإرهاب الجزئي في دولة ما غير الدولة المعنية¹⁷⁰.

كما أن مصادر القانون الدولي من المعاهدات الدولية وقرارات الأمم المتحدة وأحكام المحاكم الدولية، بدورها لم تستطع أن تبلور تعريفا واحدا موحد ومتفقاً عليه بالإجماع الدولي لمفهوم الإرهاب، وكل ما توصلت إليه كل هذه المصادر بلورة بعض المبادئ القانونية العامة التي تؤدي إلى إدراج الإرهاب ضمن الأفعال غير المشروعة بمقتضى القانون الدولي من ناحية، وإرساء مبادئ التضامن والقانون الدولي في مواجحته ومكافحته من ناحية أخرى¹⁷¹.

إن غياب تعريف دقيق ومحدد وواضح ومتفق عليه للإرهاب الدولي يشرح طبيعته وأشكاله وسبل مكافحته، يجعل الدول القوية تكيف هذا المفهوم/ المصطلح حسب مصالحها وتوظيفه للتدخل في الشؤون الداخلية للدول، كما أن عدم تدقيق هذا المفهوم يخلق صعوبة التمييز بين الفعل الإرهابي والمقاومة المشروعة. وفي المغرب، ساهمت أحداث 16 ماي 2003، في التعجيل بإخراج قانون مكافحة الإرهاب رقم 03.03¹⁷² إلى حيز الوجود، فتمت المصادقة عليه في مدة وجيزة لم تستغرق إلا جلسة واحدة في كلا المجلسين¹⁷³. رغم أن مشروع قانون مكافحة الإرهاب واجه معارضة قوية سواء داخل البرلمان من طرف حزب العدالة والتنمية أو خارجه من طرف المنظمات الحقوقية، وذلك لتضمنه مقتضيات اعتبرتها انتكاسة للتطور الحقوقي والسياسي الذي عرفه المغرب منذ منتصف التسعينات.

- كمال حادة، الإرهاب والمقاومة في ضوء الإرهاب الدولي العام، المؤسسات الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع 2003.

¹⁶⁹ عبد القادر عودة، مكافحة الإرهاب، الجهود المبذولة وحدودها، مجلة مقدمات، العدد 26، سنة 2003، ص 20.

¹⁷⁰ حاتم البقالي، السياسة الدينية بالمغرب: المحددات والرهانات، مرحلة ما بعد 16 ماي 2003، رسالة لنيل دبلوم الماستر في القانون العام المعقد، كلية الحقوق، جامعة عبد المالك السعدي-طنجة، السنة الجامعية 2007/2008، ص 46.

¹⁷¹ عبد الواحد الناصر، الإرهاب والمشروعية في العلاقات الدولية، مرجع سابق، ص 209.

¹⁷² صدر القانون 03.03 المتعلق بمكافحة الإرهاب بموجب الظهير الشرقي رقم 140.03.1 في 28 ماي 2003 ونشر في الجريدة الرسمية عدد 5112 الصادر بتاريخ 29 ماي 2003.

¹⁷³ تمت الموافقة بمجلس النواب بالإجماع مع امتناع عضو واحد عن التصويت، وبالإجماع كذلك من طرف مجلس المستشارين.

وحول تعريف الإرهاب وتحديد أركانه، نصت المادة الأولى من الباب الأول من القانون المتعلق بمكافحة الإرهاب رقم 03.03 على ما يلي¹⁷⁴: "تعتبر الجرائم الآتية أفعالا إرهابية، إذا كانت لها علاقة عمد المشروع فردي أو جماعي يهدف إلى المس الخاطر بالنظام العام بواسطة التخويف أو التهيب أو العنف.

- 1- الاعتداء عمدا على حياة الأشخاص أو على سلامتهم أو على حرياتهم أو اختطافهم أو احتجازهم.
- 2- تزيف أو تزوير النقود أو الشيكات القرض العام، أو تزيف أختام الدولة والدايميات والطوابع والعلامات أو التزوير أو التزيف المنصوص عليه في الفصول 360 و361 من هذا القانون.
- 3- التخريب أو التعيب أو الإتلاف.
- 4- تحويل الطائرات أو السفن أو أي وسيلة أخرى من وسائل النقل أو إتلافها أو إتلاف منشآت الملاحة الجوية أو البحرية أو البرية أو تعيب أو تخريب أو إتلاف وسائل الاتصال.
- 5- السرقة وانتزاع الأموال.
- 6- صنع أو حيازة أو نقل أو ترويج أو استعمال الأسلحة أو المتفجرات أو الذخيرة خلافا لأحكام القانون.
- 7- الجرائم المتعلقة بنظم المعالجة الآلية للمعطيات.
- 8- تزوير أو تزيف الشيكات أو أي وسيلة أداء المشار إليها على التوالي في مادتين 316 و331 من مدونة الأسرة.
- 9- تكوين عصابة أو الاتفاق لأجل إعداد أو ارتكاب فعل من أفعال الإرهاب.
- 10- إخفاء الأشياء المتحصل عليها من جريمة إرهاب مع علمه بذلك.

مصطلح "الحركات الاحتجاجية": إن مدلول الحركات الاحتجاجية يبقى شأنها شأن موضوعات العلوم الاجتماعية، حيث تختلف تعريفاتها بين الباحثين والمفكرين والمنظرين وذلك حسب الاختلافات الفقهية والتنوعات المذهبية والفكرية وتعدد وتنوع المدارس والمشارب الفلسفية، فليس هناك تعريف واحد وموحد وشامل ومانع لمفهوم "الحركات الاحتجاجية". تاريخيا يعود ظهور وبرز الحركات الاحتجاجية إلى القرن الثامن عشر، تحديدا بأوروبا بطبيعة الأوضاع القائمة آنذاك، والتي كانت لا تحقق تطلعات وطموح فئات معينة آنذاك، فالحركة الاحتجاجية يمكن تعريفها انطلاقا من المعنى الاجتماعي بأنها مجموعة من البشر يحملون عقيدة أو أفكار مشتركة، أو مجموعات بشرية تلاقت مصالحها وأهدافها، وتقاطعت فيما بينها رغم اختلافها ايدولوجيا ومذهبيا وفكريا وسياسيا، وتقوم بأنشطة للدفاع عن مبدأ ما أو الوصول إلى هدف ما.

الحركات الاحتجاجية: مجموعة من الناس يستعملون خطابا يستهدف تغيير المجتمع وتحدي سلطة النظام القائم.

الحركات الاحتجاجية: هي حركة قصدية للتدخل في عملية التغيير الاجتماعي¹⁷⁵، وهي تتكون من مجموعة من الناس يندرجون في أنشطة محددة ويستعملون خطابا يستهدف تغيير المجتمع، كما يقتزن مفهوم الحركة الاجتماعية بمفهوم القوة الاجتماعية والقدرة على التأثير وإحداث تغيير¹⁷⁶.

¹⁷⁴ - المشرع الفرنسي، لم يفرد قانونا للإرهاب بل عالج المسألة ضمن قانون العقوبات.

¹⁷⁵ - نهاد أحمد مكرم، الحركة الاجتماعية ودورها في عملية الحراك الاجتماعي، بالتطبيق على مصر، الأكاديمية العربية المفتوحة بالدماركة كلية القانون والسياسة، ص 105.

ونجد بعض المفكرين والمحللين يتفقون في تعريف الحركات الاحتجاجية على كونها تجمع مجموعة من العناصر الأساسية التي لا بد من توفرها في الحركة لوصفها بأنها حركة احتجاجية اجتماعية وهي -جمود منظمة + مجموعة من المشاركين، أهداف، سياسات، أوضاع، تغيير، مكونات فكرية محركة ووسائل تعبئة¹⁷⁷.

*أسس وركائز الحركات الاحتجاجية

- خلل في بناء القيم الثقافية والأوضاع الاجتماعية والنظام السياسي.
- توافر الوعي بعدم الرضا والسخط على الأوضاع القائمة، وبأهداف منشودة.
- حدوث مجموعة من الأفعال المتصلة والمستمرة لجماعة معينة من الناس.
- استهداف الجهد لإحداث التغيير الاجتماعي.
- توافر الحد الأدنى من القدرة على إحداث التغيير.
- توافر حد أدنى من التنظيم.
- تعبئة جهد الحركة إلى نشاط ملموس.
- إيمان الأعضاء بأن الانتماء للحركة يحقق لهم الاستقرار النفسي والمكانة الاجتماعية المفقودة¹⁷⁸.

*مراحل الحركة الاحتجاجية:

- 1- تبلور فكر جديد واتساع دوائر انتشاره
 - 2- حشد التأييد الاجتماعي له.
 - 3- تغيير الواقع، أو الإسهام في تغييره.
- بعد تتبعنا للدراسات التي تناولت الحركات الاحتجاجية الاجتماعية نجدها تصنفها إلى حركات قديمة وتقليدية وأخرى جديدة.

بدأ استخدام مصطلح الحركات الاجتماعية الجديدة، لوصف تحركات بعض الجماعات والسكان والفئات الاجتماعية في أوروبا، عقب حركات الشباب والطلبة في سنة 1968، حيث رفعت هذه الحركات شعارات ومطالب سياسية أغلبها تهدف إلى الدفاع عن البيئة، نزع السلاح، تحرير المرأة،... ثم انتقلت هذه الظاهرة إلى العالم الثالث بصفة عامة وأمريكا اللاتينية بالخصوص¹⁷⁹. هذه الحركات الجديدة طرحت لأول مرة مطالب سياسية لم يستطع أحد أن يصنفها ضمن المطالب اليسارية أو اليمينية التقليدية، رغم الطابع اليساري العام لها، بل ورغم أن بعض مسيرتها كانوا من أصول يسارية، أو على علاقة باليسار¹⁸⁰. وهذه

¹⁷⁶ -إبراهيم البيومي غانم، الحركات الاجتماعية، تحولات البنية وافتتاح المجال، 8 ماي 2004 [http:// www.islamonline.net](http://www.islamonline.net)

¹⁷⁷ -نهاد أحمد مكرم، المرجع السابق، نفس الصفحة.

¹⁷⁸ -نهاد أحمد، المرجع السابق، ص 106.

¹⁷⁹ -فريد زهران، الحركات الاجتماعية الجديدة، سلسلة تعلم الحقوق، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، 2007، ص 11.

¹⁸⁰ -فريد زهران، مرجع سابق، ص 12.

الحركات الجديدة التي صعب تصنيفها أدت بالباحثين، إلى طرح عدة تساؤلات من أهمها إذا كان استقلال الحركات الجديدة عن النقابات والأحزاب معناه عجز هذه الأخيرة عن استيعاب هذه الحركات. ويرى العديد من الباحثين أن هذه **الحركات الاحتجاجية الجديدة** فرضتها ضرورات موضوعية تتجاوز مسألة وجود الأحزاب والنقابات من عدمه، والبعض الآخر يرى أن هذه الحركات الجديدة ظهرت جراء عجز النقابات والأحزاب عن التعبير عن مطالب جديدة فرضتها تغيرات اجتماعية واقتصادية جديدة، وعللوا ذلك بأن حركات الحفاظ على البيئة بدأت كحركة اجتماعية بعيدة عن السياسة بمعنى المباشر قد انتهى الحال بمعظم مؤسسيها وقادتها إلى تشكيل أحزاب سياسية أو الانخراط في أحزاب سياسية قائمة¹⁸¹. أما ظهور هذه الحركات الاحتجاجية في أمريكا اللاتينية وآسيا، يرى البعض أنه يعود إلى غياب الأحزاب والنقابات في عقود الاستبداد التي مرت بها هذه البلدان.

ونخلص من خلال البحث وقراءة بعض الدراسات لمجموعة من الباحثين أن الحركات الاحتجاجية عبرت عن فئات اجتماعية، كان من الممكن أن تشتغل في إطار النقابات والأحزاب القائمة، لكنها قدمت نفسها في شكل جديد، يعتمد على المطالبة بمجموعة محددة من المطالب في لحظة بعينها، ومن ناحية أخرى تعتمد على المبادأة واستخدام أساليب متنوعة وهجومية، كما أنها لا تسعى إلى بناء هيكل مؤسسي، وربما لا تسعى للاستمرار على المدى الطويل، كما أن شكلها التنظيمي منفتح.

الحركات الإسلامية والجماعات الدينية: لقد كانت الحركة الإسلامية في البلاد العربية والإسلامية منذ مطلع القرن الماضي إلى جانب القوى الوطنية اليسارية والقومية محور الجهود التي كانت تطمح لتقديم رؤى بديلة للمشكلات التي أعقبت مرحلة ما بعد الاستقلال، فعلى اختلاف مشارب الفصائل الإسلامية وتنوع مناهجها، إلا أنها في هدف واحد وهو تحقيق حلم استعادة الخلافة الإسلامية، إلا أنها اختلفت في أسلوب تحقيق ذلك الحلم، حيث فضل البعض من هذه الفصائل العمل السياسي السلمي - مرحلة الخطوة خطوة- في حين اختار البعض الآخر سبيل العنف المسلح¹⁸². وأي كان توجهها فإن الجماعة الدينية تعمل أولاً على ضرورة تماسكها النفسي والعائدي وتتميز بكونها لها اهتمام خاص بالمشاكل المتعلقة بأهداف الحياة المشتركة لأعضائها، حيث يجمع بينهم اتفاق خاص حول مجموعة المعايير التي يرجى من خلالها تحقيق الأهداف العامة للجماعة، كما تتميز كغيرها من الجماعات الأخرى بتحديد واضح للأدوار وتوقعات سلوك الأفراد داخل الجماعة وخارجها، ويقودها قائد معين من قبل الأعضاء الذين يحددون واجباته من خلال اتفاق عام يتماشى وأيديولوجية الجماعة، كما تحدد الجماعة الدينية أدوار أخرى لباقي الأعضاء، كالأدوار الخاصة بأداء الشعائر الدينية، أو تلك المتعلقة بالدفاع العقائدي أو القيادة السياسية للجماعة، وهي التحديدات التي تمكن الجماعة من التعرف على درجة الانتماء الديني لها وما يتضمنه ذلك من واجبات وتضحيات وحقوق اتجاهها¹⁸³.

أطبيعة التنظيم الديني: رغم اشتراك الجماعات الدينية مع الجماعات الأخرى من حيث التنظيم، فهي تنظم نفسها حول المعايير والمبادئ الدينية، ولها أهداف مختلفة عن تلك التي تضعها الجماعات الأخرى. فالجماعة الدينية غالباً ما تحاول حل الاختلافات الخاصة بتفسير وتطبيق أهدافها ومعاييرها وأدوارها، وهي قد تميل إلى تكييف أو تعديل تلك الاختلافات حتى تتناسب مع الجماعات الأخرى، حيث قد تقل درجة الاتفاق حول الأهداف والمعايير عندما يزداد حجم الجماعة، وقد يرجع ذلك إلى

¹⁸¹ - فريد زهران، مرجع سابق، ص 22.

¹⁸² - محمد مقدم، الأفغان الجزائريون من الجماعة إلى القاعدة/ م.و للاتصال النشر والإشهار، 2002، ص 137.

¹⁸³ - محمد أحمد بيومي، ظاهرة التطرف- الأسباب والعلاج-، دار المعرف الجامعية 1999، ص 73.

عدم استقرار التفاعل والاتصال بين الأعضاء المشككين للجماعة، فالتوسع الجماعة وكبر حجمها قد يعني ضعف التحكم في مستوى الفهم بين كل الأعضاء، حيث يلاحظ الاختلاف في فهم الأسس العقائدية العامة للجماعة، مما يدفع بالجماعة إلى التضحية بكبر الحجم لأجل المحافظة على النوعية والاتفاق العام بين الأعضاء¹⁸⁴. وحتى يتسنى للتنظيمات الدينية أن تواصل تأثيرها على باقي أعضاء المجتمع، طبقاً للأهداف التي سطرته، عليها أن تكون مؤثرة في اتجاهين هما:

أ- تنظيم عادات أعضائها المنتسبين إليها حيث تتوافق مع مثلهم الخاصة.

ب- حتى تؤثر في المجتمع الكبير، عليها أن تعمل على الاتساع في تنظيماتها، وزيادة طاقة تأثيرها من خلال جذب ذوي المكانة والقوة فيه (المجتمع)، "...والحق أن هذين هما جانبا الاختيار، والنجاح في أحدهما يعني دائماً الإخفاق في الآخر"¹⁸⁵ مما يعني أن التنظيم الديني أمام إشكال المحافظة على النقاء الروحي والخلقي أو التأثير الاجتماعي وتحقيق السيطرة على المجتمع ويتضمن الاختيار بينهما.

أ- الضبط الديني والأخلاق للأفراد داخل الجماعة والالتزام به، وتنفيذ أوامره، ولكنه في غالب الأحيان قد يتعارض- الضبط الديني والأخلاقي- مع سلوك معظم أعضاء الجماعة، حيث يختلف الأفراد في الطاقة الدينية والاهتمامات، وقليل منهم يتميز بالاستعداد الديني وتقبل كل ما يختص بالأخلاق والمبادئ الدينية دون أن يناقشها، فقد يطلب من العضو في التنظيم الديني التنازل عن حريته الفردية، أو أن يعيد تصوره لعالمه النفسي الممثل في الأفكار والتصورات والرغبات، وهو مطالب بالالتزام بهذا النظام الضبطي طوال الأربع والعشرين ساعة في اليوم.

ب- الصراع القائم بين الاهتمامات الدينية والاهتمامات الدنيوية، حيث تكون الأهداف الأخلاقية للتنظيم الديني غير متوافقة مع الأهداف المتفق عليها للمجتمع وأنظمته المختلفة،- مشروع المجتمع- وعلى الجماعة الدينية مواجهة هذا الموقف بأحد الطريقتين:

- 1- مساعدة أعضائها على التخلص من "الشر" والابتعاد عنه قدر الإمكان، وتكثيف حمدها في اعتدالهم الديني والديني.
 - 2- العمل على تحقيق المشروع الاجتماعي الإصلاحي على اعتباره من أولويات العمل الديني وأن هدف التنظيم هو "المجتمع" وليس الأعضاء بكونهم جزء من المجتمع، وقد يؤدي ذلك بالتنظيم إلى تناقص أعضائه، مما قد يؤثر على ضعف التأثير على المجتمع¹⁸⁶.
- ب- **طبيعة القيادة الدينية:** إذا كانت الجماعة الدينية تسعى من خلال عملها إلى تحقيق المشروع الاجتماعي الإصلاحي، بكونه من أولويات العمل الديني للجماعة، فإن الجماعة في حاجة إلى سلطة دينية قوية تقودها لأجل تحقيق ذلك الهدف. لكن تلك السلطة في حاجة أن تكون مؤهلة للقيام بذلك الدور وتتوقف درجة نجاحها على طبيعة العلاقة بين القادة والأعضاء من جهة وعلى قوة تمتعها (القيادة) بسلطة ملهمة من جهة أخرى، علماً أن السلطة الملهمة أو الكاريزمية هي النمط السائد في الحركات الدينية، ويقصد بالسلطة الكاريزمية، تمثل القيادة في فرد واحد يتميز بصفة خاصة لشخصيته، ويعامل على أنه يملك قوى غير عادية تمكنه من قيادة الآخرين الذين يصيرون مجبرين على الولاء والطاعة لأفكاره وأعماله.

¹⁸⁴- علي عبد الرزاق جلبي وآخرون، علم الاجتماع والمشكلات الاجتماعية، ص 415-416.

¹⁸⁵- نفس المرجع، ص 416.

¹⁸⁶- علي عبد الرزاق جلبي، مرجع سابق، ص 417.

ج- العضوية في الجماعات الدينية: يلاحظ أنه على المستوى العالمي هناك اهتمام متزايد لفئة الشباب بالبحث عن البديل للتدين التقليدي الموروث، يتعلق ذلك البديل بالاتجاهات الحديثة لهذه الفئة الممثلة خصوصا في الديناميكية والإثارة، ومسيرة الفعل للقول والانتقال بالفكر الديني إلى المطابق العملية للواقع الاجتماعي المعاش، وكون عنصر الشباب يتميز بهذه الخاصية تعمل الحركات الدينية، على أن يكون الإحياء الديني قائما على عنصري الشباب والواقع المعاش، فالعمل على تحقيق أهداف الحركة من خلال الشباب يعني منح هذه الفئة إيجاد البديل المفتقد في أسرهم بل ومجتمعاتهم.

ثالثا/ العوامل المؤدية لظهور الجماعات الدينية: الجماعة الدينية هي اسم يطلق على "كل فئة تحاول أن تتخذ لنفسها كيانا مستقلا ومختلفا في السلوك عما ألفه الناس من تقاليد وعادات"، أو هي "كل جماعة تهدف إلى إحياء العمل بتعاليم السرية سواء على أعضائها أو أعضاء المجتمع الكبير، مع تقييم الأمور والأحداث التي يمر بها المجتمع من وجهة النظر الدينية"¹⁸⁷. فالحركات والجماعات الدينية لم تنشأ من الفراغ ولم يكن ظهورها صدفة بل ساعد على ظهورها ونشأتها عوامل فكرية واجتماعية واقتصادية وسياسية في العالم العربي الإسلامي، أهمها أن أغلب بلدان العالم العربي والإسلامي تعرضت للهيمنة الاستعمارية، ومحاولة التشويه الاجتماعي والثقافي ومكونات الشخصية العربية الإسلامية التي يمثل فيها الدين الإسلامي أهم عنصر، حيث المس به يعني بالضرورة التهديد المباشر لكيان الأمة. يمكن تلخيص العوامل التي أدت إلى ظهور الحركات والجماعات الدينية الإسلامية في النقاط التالية:

أ- فصل الدين عن العمل السياسي أو السياسة: وهو موقف خاضع للتوجه الأيديولوجي الذي تبنته القيادات السياسية نتيجة تبني النهج العلماني في بناء الدولة في أبعادها المختلفة، الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وحتى الثقافية، وحصص العمل الديني في العلاقة الفردية بين الفرد والله، وهو الأمر الذي أثار حفيظة "رجال الدين" والدعوة إلى تشكيل فرق تعمل على إعادة "تصحيح الاتجاه"، على اعتبار أن الدين لم يكن يوما بعيدا عن مفاهيم التحرر، الاقتصاد، السياسة وكل ما له علاقة بحياة الإنسان.

ب- ظهور القوميات أو الدولة الوطنية: والذي يعني لدى التيار الديني، نهاية الخلافة الإسلامية، وتفتت الشعوب الإسلامية، وبناء أنظمة تتماثل في تقليدها للأنظمة الغربية، وهو ما يعتبر ذوبان للأمة الإسلامية وسيطرة لثقافة وأيديولوجية هي غربية عن مجتمع الإسلام، الشيء الذي يولد الحنين للعودة إلى الإسلام كدين ودولة، كنتيجة لما أفرزه التوجه العلماني للأنظمة العربية والإسلامية، من قوميات متباينة- كان الإسلام قد جمع بينها- وأيديولوجيات تعمل على التفريق أكثر منه على التجميع.

ج- بروز الدعاة وانتشار الدعوة الدينية: ونعني به ظهور الدعاة الذين يبنون روح الحركة في الأتباع، لتنوير الطريق أمامهم وتحذيرهم من الأخطار المحيطة بالمجتمع من جراء الابتعاد عن الإسلام كعقيدة وسلوك، ونشر روح اليقظة والالتفاف حول الإسلام ونبذ كل ما سواه من مناهج وسلوكيات.

رابعا: التطرف الديني

1- معنى التطرف: تعني كلمة تطرف Extremism؛ الخروج من قبل فرد أو مجموعة من الأفراد عن قواعد العرف أو القانون وكذلك القيم الاجتماعية والأطر الفكرية والدستورية التي وضعها المجتمع كتحديد لهويته، فهي في المفهوم اللغوي تعني وضع

¹⁸⁷- محمد أحمد ببيومي، ظاهرة التطرف- الأسباب والعلاج-، ص 78.

الفرد لنفسه في عزلة عن الأفراد الذين ينتمي إليهم، ورفض نمط حياتهم، فالتطرف هو نهاية اعتدال الفرد فكرا وسلوكا، وقد يتبع التطرف باتجاه عقلي وحالة نفسية تعرف بالتعصب Fanaticism، وتعني "الدفاع المتشدد عن المبادئ التي يؤمن بها الفرد أو التي تؤمن بها الجماعة التي ينتمي إليها"¹⁸⁸، وقد يساعد غياب الحوار واللغة المشتركة انزال الفكر والسلوك المتطرف المشحون بصبغة التعصب عن الفكر السائد، إذا ما شعر أصحاب هذا التوجه "بتحدي النظام الاجتماعي لهم أو أحسوا بأنهم يمثلون... الأقلية ضد الأغلبية"¹⁸⁹.

من الناحية القانونية يوجد فرق بين مفهومي "التطرف" و"الجريمة"، أو "الجنحة" حيث تمثل الجريمة الخروج عن قواعد المجتمع أو قوانينه من خلال اتخاذ سلوك يناقض تلك القواعد التي وضعها المجتمع، وهي بذلك حركة تسير في عكس اتجاه "القاعدة"، في حين يكون "التطرف" حركة في اتجاه القاعدة الاجتماعية أو القانونية أو الأخلاقية، ولكنها تتجاوز الحدود التي وصلت إليها القاعدة وارتضاها المجتمع، "... والحق في ذلك يشكل صعوبة... حيث يصعب تحديد من أين يبدأ المتطرف وهل ينتمي تطرفه بجرمان... فالتطرف يبدأ بسرية كما يبدأها سائر الناس داخل القاعدة الاجتماعية وفي اتجاهها الصحيح... ولا يمكن مؤاخذه في هذه المرحلة لأنه يتحرك مع القاعدة الاجتماعية وفي اتجاهها"، أما المجرم فإنه للدولة أن تحاسبه منذ اللحظة الأولى لنشاطه، لأن فعله ذلك يكون في الاتجاه المعاكس للقاعدة الاجتماعية¹⁹⁰ بل وضدها.

2-أسباب التطرف الديني: لا بد أولا من الإشارة إلى أنه لا يمكن إطلاق صفة التطرف على كل فرد زاد تدينه وتمسكه برأي من الآراء المتشددة للفقهاء وهو مقرر بالاختلاف الفقهي وبآراء تغاير رأيه في موقف ديني ما، أو أن يوصف فرد ما بالتطرف لمجرد تشدده على نفسه وأخذه من الآراء الفقهية مما يراه الأصح والأقوى في تسيير حياته الروحية، ومن جهة ثالثة لا يمكن اعتبار التمسك بطريقة معينة من "الملبس" نوعا من التعصب أو التطرف، لأن الحكم في مثل هذه الحالات هو تعدد على "القاعدة الاجتماعية" التي لم يتعدى حدودها من وصف بالتطرف أو التعصب، وعلى الفرد ذاته -أو على ما يعرف بالحرية الفردية التي تضمنها المواثيق والدساتير-، أو اعتبار ذلك السلوك الفردي تطرفا دون التعرف على الأسباب المؤدية إلى التطرف خاصة منه الديني، وإن الحكم على "فرد ما" بالتطرف دون مراعاة للأسباب الدافعة له قد يدفع إلى التطرف السلبي الذي إذا لم يعالج في حينه قد يدفع إلى انهيار كلي للبناء القيمي للمجتمع. وتعدد أسباب التطرف الديني، فمنها ما هو مرتبط بنظام القيم السائدة في المجتمع، ومنها ما هو مرتبط بالأوضاع الاجتماعية، ومنها أيضا ما هو متعلق بالنظام السياسي القائم، دون إنكار لشخصية المتطرف ذاته وهي مكونات تتفاعل فيما بينها بنسب مختلفة باختلاف الظروف الشخصية والموضوعية التي تحيط بالفرد والمجتمع على السواء، وتمثل هذه الأسباب* في:

أ- الفهم "الخاطئ" للدين ومبادئه وأحكامه والظروف التي تهيئ له.

ب- الخطأ في إدراك حقيقة المثل العليا وطبيعة المجتمعات الإنسانية وأسلوب الإصلاح.

¹⁸⁸ - محمد أحمد بيومي، ظاهرة التطرف- الأسباب والعلاج، دار المعرفة الجامعية، مصر 1999، ص 5.

¹⁸⁹ - نفس المرجع، ص 5.

¹⁹⁰ - علي عبد الرزاق جلي، علم الاجتماع والمشكلات الاجتماعية، 1999، ج.م.ع، ص 422.

* - انظر، الشباب العربي، تأملات في ظواهر الإحياء الديني والعنف، تأليف د: علي ليلة، ط2، 1993. دار المعارف، ج.م.ع.

ج- الإحباط "النفسي" الذي يصيب الشباب نتيجة الافتقار إلى المثل العليا التي يؤمنون بها سواء في سلوك الأفراد أو في السياسة المنتهجة من قبل النظام السياسي.

د- الإحساس باليأس في إصلاح الوضع القائم، وسيادة الوهم بإمكان التغيير "بالقوة" أو بالعنف لإزاحة شخص أو تنفيذ حكم.

هـ- شيوع القهر والقمع بدلا من الطمأنينة والحوار سواء على مستوى الأسرة أو المدرسة أو المجتمع أو حتى على مستوى الدولة، مما يخلق رد الفعل لصورة تمرد عنيف من جانب الشباب إزاء السلوك الذي يمارس القمع، وقد يكون القمع ذاته نسبيا لإثارة التطرف والعنف وليس علاجا له.

و- غياب الحوار المفتوح من طرف رجال الفكر الديني لكل الأفكار- والتي قد يتبناها الشباب- ومناقشة بعض الجوانب منها والتي قد تؤدي إلى التطرف في الرأي والمواقف خاصة ما تعلق منها بمواضيع الأمانة، "الاجتهاد"، "الجهاد"، والعلاقة بين الدين والسياسة وأسلوب الدعوة.

إن غلق باب الحوار ورفضه من قبل رجال الدين وعلمائه، أمام الشباب الذي وجد في الدين المخرج الوحيد لمختلف المشاكل والأزمات التي تعترضه، قد ساعد على ارتفاع درجة التطرف الديني والرغبة في التغيير خاصة إذا "...حاول النظام السياسي أن يغلق... منافذ التعبير والتفاعل والحركة...، أو حاول ممارسة الضغط أو القهر الذي يستهدف عملية الإحياء الديني، وتصفيتها فيزيقيا أو فكريا... مما يحول مسألتها إلى عنف، وتتحول براءتها إلى احتراف وسائل هذا العنف للنيل من النظام السياسي، وربما المجتمع إذا ساند النظام السياسي"¹⁹¹. فإدراك القائمين على عملية الإحياء الديني بأنهم أمام عالم معاد لهم ولبلادهم، وأن النظام السياسي يتعقب إلى عنف بقسوة يتعرض فيها أعضاء الجماعة إلى القهر يلجئون إلى التطرف الذي يتحول إلى عنف هدفه إثبات الذات ودفع الآخر للإقرار بوجود معارض له رافض لفكره ومنهجه، ويكون القائمين على عملية الإحياء عادة يكونون من الشباب لما يمتلكونه من قدرة على الحركة وحتى العنف، فإن الطابع المميز للجاعات الإسلامية المعاصرة هي التي مالت وحملت لواء التطرف والعنف خلال فترتي السبعينات والثمانينات من القرن الماضي لأن أغلب أعضائها من الشباب، على خلاف جباة الإخوان المسلمين الذين كانت غالبيتهم من كبار السن ويتصفون بأنهم كانوا مسلمين¹⁹².

يشير "يوسف القرضاوي" في مؤلفه "الصحة الإسلامية بين الجحود والتطرف" إلى أن التطرف يشير إلى حالة من التعصب للرأي لا يعترف معه بوجود الآخرين، وجمود الشخص على فهمه جمودا لا يسمح له برؤية واضحة لمصالح الخلق، ولا مقاصد الشرع، ولا ظروف العصر، ولا بفتح نافذة للحوار مع الآخرين، وموازنة ما عنده بما عندهم، والأخذ بما يراه ذلك أنصح برهانا، وأرجح ميزانا¹⁹³. ويضيف الشيخ القرضاوي في تعريفه لمفهوم التطرف، أن التطرف الدين قد يعني "الالتزام الشديد مع قيام موجبات التيسير وإلزام الآخرين به، حيث لم يلزمهم الله لا مانع أن يأخذ المرء لنفسه بالأشد في بعض المسائل، وبالأثقل في بعض الأحوال، تورعا واحتياطاً، ولكن لا ينبغي أن يكون ذلك دينه دائما وفي كل حال بحيث يحتاج إلى التيسير فيأباه، وتأتيه

¹⁹¹ - علي ليلة، تأملات في ظواهر الإحياء الديني والعنف، ط2، دار المعارف 1993، ص 349.

¹⁹² - نفس المرجع، ص 349.

¹⁹³ - الشيخ الدكتور القرضاوي، الصحة الإسلامية بين الجحود والتطرف، ص 39.

الرخصة فيرفضها مع قوله صلى الله عليه وسلم: (إن الله يحب أن تؤتى رخصته، كما يكره أن تؤتى معصيته، وبشروا ولا تنفروا) وقوله تعالى: (يريد بكم الله اليسر ولا يريد بكم العسر) (البقرة، الآية 185) وما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً¹⁹⁴. وعن مظاهر التطرف يورد الشيخ القرضاوي صورتين للمتطرف دينياً في تعامله مع الآخرين، يتمثل الموقف الأول في التعامل والحشونة في الأسلوب والفضاضة في الدعوة خلافاً لهداية الله، الذي يقول لرسوله الكريم صلى الله عليه وسلم (أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن) (النحل، الآية 125)، ووصف رسوله الكريم بقول: (لقد جاءكم رسول من أنفسكم، عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم) (التوبة، الآية 128) ووصف وبين علاقة رسوله بأصحابه فقال: (فما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانقضوا من حولك) (آل عمران، الآية 159). أما في مجا الدعوة إلى الله، فالإسلام ينبذ العنف والحشونة في الدعوة إليه، يقول الحديث الصحيح (إن الله يحب الرفق في الأمر كله) وورد في الأثر (من أمر بمعروف، فليكن أمره بمعروف) وقال صلى الله عليه وسلم (ما دخل الرفق في شيء إلا زانه، ولا دخل العنف في شيء إلا شانه)¹⁹⁵. ويتمثل الموقف الثاني في كون التطرف الديني يسقط العصمة عن الآخرين، ويستتبع الدماء والأموال، حيث لا يرى لهم حرمة ولا ذمة، واتهام جمهور المسلمين بالخروج من الإسلام. وهو الأمر الذي وقع فيه الخوارج في فجر الإسلام والذين كانوا من أشد الناس تمسكاً بالشعائر الدينية، صيماً وقياماً وتلاوة للقرآن ولكنهم آتوا من فساد الفكر ولا فساد الضمير¹⁹⁶.

أما الأسباب التي قد تؤدي إلى التطرف الديني، فإنه يمكن حصرها في ثلاثة أسباب، يتمثل الأول منها في "ظروف المجتمع وطبيعة القيم السائدة"، ويتعلق الثاني بالعلاقة بين "النظام السياسي القائم والجماعات الدينية المتطرفة"، أما العامل الثالث فيتصل "بالمتطرفين دينياً أنفسهم".

أ- ظروف المجتمع وطبيعة القيم السائدة: لقد ساعدت سياسات الانفتاح الذي تبنته وانهجته بعض المجتمعات الإسلامية ومنها الجزائر وقبلها مصر، على تحول "الإحياء" إلى نوع من التطرف وحتى العنف، ففي مصر أدت بعض سلوكيات الانفتاح الاقتصادي الاستهلاكي التي عمل النظام السياسي على ترسيخها في المجتمع المصري، إلى (ممارسات مثيرة لحفيظة الجماهير كإغراق الأسواق بالسلع المستوردة التي تثير لعاب الاستهلاك وتشبع قيم الترف والانحراف في المجتمع... إلى جانب الثراء الطفيلي لبعض الفئات - على حساب الجماهير من الشعب-، وهي الظاهرة التي عبرت عنها الصحافة ب "القطط السمان" و "أثرياء الانفتاح" و "الانفتاح الاستهلاكي")¹⁹⁷. وهو ما ترك الانطباع بأن النظام السياسي أصبحت ممارسته الاقتصادية تتجه إلى إشباع القلة وتجاهل حاجات الأغلبية، وهو الأمر الذي اعتبر مضاداً "... لبعض الرموز والفضائل الثقافية والدينية المستقرة في نفوس البشر، كقيم التقشف والبساطة... ومساعدة الآخر على إشباع حاجاته، ورفض التباين الاجتماعي"¹⁹⁸. ولا يكاد الوضع يختلف عنه في الجزائر، التي انتهجت سياسة الانفتاح وراهنّت على إحداث "الإصلاح: في جميع أبعاده، السياسي والاقتصادي وحتى

¹⁹⁴ - نفس المرجع، ص 41.

¹⁹⁵ - نفس المرجع السابق، ص 45-47.

¹⁹⁶ - القرضاوي، مرجع سابق، ص 53.

¹⁹⁷ - علي ليلة، مرجع سابق، ص 352.

¹⁹⁸ - نفس المرجع، ص 352.

الاجتماعي، لكن ذلك لم يكن إلا أن يزيد في اتساع الفجوة بين "السياسة" وبين "المجتمع" الذي ازدادت فيه رقعة الفقر والحرمان، مع ثراء لفئة قليلة منه، مما فصح المجال أمام تحول الصحوة الإسلامية الناشئة في الجزائر إلى أن تتحول إلى معارضة شديدة للتوجه الليبرالي إلى للسلطة السياسية، وتشكل قاعدتها الجماهيرية على اعتبار أنها تمثل الحقيقة الاجتماعية للفئات التي التفت حولها ومنحتها الحق في التحدث باسمها، وهو ما أفرزته نتائج الانتخابات المحلية لسنة 1990، حيث استولت الحركة الإسلامية ممثلة في حزب "الجبهة الإسلامية للإنقاذ" التي استفادت من "الفراغ الأيديولوجي السائد أو من تواجد الأيديولوجيات المتراجعة، أو من العودة الشاملة نحو القيم الدينية، فوجد الكثير من الشباب فيها توازنه المفقود في المرحلة الحرجة من حياته... مرحلة الطاقة الجياشة والرغبة في التغيير عنها"¹⁹⁹ وفازت فيها بنسبة 54,25 بالمائة من الناخبين، أي 4,331,472 صوت بالنسبة للمجالس البلدية ونسبة 57,44% من الأصوات الناخبين أي 4,520,668 صوت في المجالس الولائية، في حين تحصل حزب جبهة التحرير الوطني -الحزب المنافس (اللفيس) في الانتخابات المحلية- على 28,13% أي بمجموعة 2,245,798 صوت في الانتخابات البلدية و27,53% أي 2,166,887 صوت في انتخابات المجالس الولائية، في حين لم تتعد نسب الأحزاب الأخرى إلى 3% وتحصلت قوائم الأحرار على نسبة 11,66%. ويرجع المهتمون بنمو الحركة الإسلامية واجتياحها للساحة الاجتماعية والسياسية في المجتمع الجزائري مثلاً، إلى أن فوز الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الانتخابات المحلية التي أجريت في 12 يونيو 1990 "لم يأت صدفة أو فجأة كما يعتقد البعض" فقد ساعدت على ذلك عوامل موضوعية يمكن حصرها في:

أ- انهيار الأيديولوجية الاشتراكية وفشلها في تحقيق تنمية المجتمعات التي اعتمدتها منها سياسياً لها.

ب- فشل الأحزاب الواحدة التوجه والتي تبنت وحملت الراية الاشتراكية في فهم الواقع الاجتماعي والتعبير عن متناقضاته، ولعب الدور الفعال في الصراع من أجل التطور "وقد أضح هذا بشدة في الجزائر في خطاب هذه الأحزاب الاستغرابي مثل حزب الطليعة الاشتراكية (الشيوعي التوجه) وموقفه من مسألة الثقافة القومية والتعريب والهوية الوطنية، وأيضاً مواقفه الانتهازية من الحكم في مختلف مراحلها"²⁰⁰.

ب- العلاقة بين النظام السياسي والجماعات الدينية: وتتمثل أساساً في موقف السلطة السياسية من الجماعات الدينية التي أخذت موقفاً معادياً للتوجه الأيديولوجي للسلطة يتنافى حسبها وما قررته مختلف المواقف والمؤتمرات والتي أكدت غالبيتها على العامل الديني للمجتمع، فقد "... استولت على السلطة... صفوة علمانية، أعدت لأداء هذا الدور... وبدأت تنفرد بالسيطرة على المجتمع، ولكي تؤدي هذا الدور بلا عوائق كان عليها أن تقزم الصفوة الدينية، تحرمها من أساليب القوة، وتخلق فاصلاً بينها وبين الجماهير، حتى لا يتوفر لها الدعم الجماهيري"²⁰¹، ولأن الشباب هم أكثر شرائح المجتمع تقبلاً للفكر الجديد وحمل لوائه، فإن الجماعات الدينية لعبت على ذلك الوتر، قبل أن تكون السلطة السياسية قد نفذت إلى رؤوس الدعوة، واستخدام مختلف الأساليب لإيقاف المد الديني، فقد تأخذ الدعوة في بداياتها طابع الحسنى، وقد يكون "العنف" هو الملجأ أو الملاذ، بين تيار السلطة والجماعات الدينية.

¹⁹⁹ - الشرق الأوسط (صحيفة) - عدد 4219، لـ 17 جوان 1990.

²⁰⁰ - نفس المرجع السابق، ص 14.

²⁰¹ - علي ليلة، مرجع سابق، ص 204.

ج- **الجماعات الدينية المتطرفة:** وهي الفئة التي ترى أن المجتمع تنخره المشكلات من كل جانب، وترجع ذلك إلى العلمانيين الذين استولوا على السلطة التي يرون أن مسؤوليتها تكمن في الحفاظ على توازن المجتمع في جميع أبعاده الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية، في حين أن الصفوة العلمانية سارت عكس ذلك التيار المناقض للتصور الإسلامي، الضامن لإيجاد الحلول لمشاكل المجتمع، والإسلام في تصور الجماعة الدينية المتطرفة هو دين القيم المتقشفة البسيطة والتي تؤكد على صلة الرحم، في مواجهة قيم الاستهلاك والترف والانحراف التي قد تشبعها توجهات منحرفة وبعيدة عن الواقع الاجتماعي، مما يزيد من حدة التناقض بين التصورين الديني والعلماني، ويصبح ذلك التناقض مدخلا للعنف لأجل خلق "تجانس" جديد في المجتمع، الذي يعتبر الإسلام قاعدته الأساسية حتى يتنافى ذلك التناقض وتنفي أسبابه. قد تستغل الجماعات المتطرفة المشاكل الاجتماعية لتقوم بإلغاء القيم والمبادئ التي تتناقض مع قيمها ومبادئها وترفض الرموز الثقافية المثيرة "لروح الإسلام" كالاستغراق في الترف وتشجيع روح الاستهلاك، وانتشار الفساد والانحراف. ولأنها -الجماعة المتطرفة- لا تستطيع في كثير من الأحيان فرض وجهة نظرها، إما لضآلتها أو ضعف إمكانياتها، فإننا نجد أن التطرف والعنف هو النتيجة الطبيعية والمنطقية لكل ذلك، ويظل العنف طالما ظلت الجماعة عاجزة وطالما فشل النظام السياسي في استيعابها²⁰².

3- **مناهج وأساليب تحقيق أهداف "التطرف"** يسود الاعتقاد أن التطرف الديني يكون نتيجة لابتعاد المجتمع عن الدين، وعدم تنفيذ أوامره ونواهيه، فيما يخص الفكر والعمل، وبذلك فالتطرف في الدين يسعى إلى تحقيق هدف إعادة المجتمع إلى سكة الدين الصحيحة، ويستخدم المتطرفون لتحقيق ذلك مجموعة من الأساليب والمناهج يمكن تلخيصها في الآتي:

أ- استخدام المنهج الحرفي في تفسير النصوص، بالاعتماد على انتقاء آيات قرآنية وأحاديث نبوية معينة، والتمسك المطلق بحرفيتها، دون الاهتمام بمقاصدها العامة أو ملاحظة الوظيفة والواجبات الدينية التي تتحقق من خلالها الأهداف العملية الفردية منها والاجتماعية، أو البحث في أسباب النزول والتمييز بين القاعدة والاستثناء المرتبط بسببه، ومن هذا القليل اعتبار المجتمعات الإسلامية المعاصرة مجتمعات "كافرة" لا تحكم بما أنزل الله "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون"، وقيلسا بذلك الاتجاه لجأت الجماعات الإسلامية المتطرفة إلى استخدام العنف والتخريب، ضد المجتمع ومؤسسته.

ب- غالبا ما يأخذ المتطرفون معرفتهم الدينية عن طريق السماع عن الخطباء والوعاظ دون التحقق من المعلومات من الأصول، كما يستخفون بآراء الأئمة والمجتهدين في مجال الدين، ويعطون لأنفسهم حق الاجتهاد المطلق وللزعامات في الحركات التي ينتمون إليها، ويعود ذلك إلى ما وصل إليه بعض "أمرأء" الجماعات الدينية من "... ادعاء الاجتهاد والمطلق وممارسة الإفتاء في أمور الدمار والأحوال والأعراض"²⁰³. ويزعم البعض منهم "أنه يتعين الاستناد إلى القرآن ولا حاجة لهم للاستئناس بآراء علماء المسلمين في امتداد تاريخ الإسلام"²⁰⁴. مما نتج عن ذلك التوجه حدوث أمور تخالف العقل بل تخالف الشريعة مخالفة لا تحتمل التأويل، أين أدى بهم الأمر إلى العبث الصريح في الأنظمة الاجتماعية المرتبطة أصلا بأمور الدين كنظامي الزواج والطلاق، أين زوج الواحد منهم أخته دون رغبتها إلى واحد منهم غالبا ما يكون أمير الجماعة، أو أن يطلقها من زوجها بحكم أنه "مرتد" بل كافر ولا يعمل بعمل

²⁰² - علي ليلة، مرجع سابق، ص 356.

²⁰³ - أ.بيومي، مرجع سابق، ص 28.

²⁰⁴ - نفس المرجع، ص 82.

"الجماعة" ويزوجها لآخر. بحكم أن الزوج الأول كافر ويترتب عن ذلك في زعمهم فسخ عقد الزواج ولا حاجة بعد ذلك إلى طلب التطليق من القاضي، وهو الممثل الشرعي لتطبيق أحكام الدين في أمور الزواج والطلاق. ج-تنتهج الجماعة المتطرفة أسلوب الطاعة المطلقة لأمر الجماعة، الذي تولى (الإمارة) وإدارة شؤون الجماعة، ليس لأنه "أعلمهم" بل قد يتولى الإمارة وإدارة شؤون الجماعة، وتكون له عليهم حق الطاعة والتنفيذ، بحكم أنه ينتج فكر التطرف، ويأمر بالعنف لتغيير الواقع الاجتماعي الذي يرى أنه على ضلال*.

الفرع الثاني : الحركة الإسلامية والحركات الاجتماعية

سنحاول أن نميز الحركات الإسلامية عن الحركات الاجتماعية

أولاً: التغيير الاجتماعي من خلال الحركات الاجتماعية

1-ما هي الحركة الاجتماعية: يعرف قاموس "أكسفورد" الانجليزي الحركات الاجتماعية Social Movement، على أنها "سلسلة من الأفعال والمساعي لمجموعة من الأشخاص، من أجل تحقيق أهداف معينة"، ويعتبر هذا التعريف للحركة الاجتماعية من وجهة نظر علماء الاجتماع، تعريفاً غير ملائم للمفهوم على اعتبار أنه لا يميز بين الحركة الاجتماعية وأي شكل من أشكال السلوك الاجتماعي. وقد حاول "هيربي" Herbee، تعريف الحركة الاجتماعية فيقول أنها "نمط من الفعل الملموس للجاعات يستمر لمدة أطول من استمرار بعض التجمعات مثل الجماهير أو الازدحام، إلا أنه (الفعل) ليس منظماً بنفس الصورة التي تحققها التنظيمات الأخرى، لكن وعي الجماعة الذي يعني بالانتماء والتضامن بين أعضاء الجماعة يعتبر ضرورة ملحة للحركة الاجتماعية، ومن هذا المنطلق تتغير الحركة الاجتماعية عن الاتجاهات التي تنتج عن أفعال مشابهة لكنها غير منسقة لعدد من الأفراد"²⁰⁵. ويعني هذا أن الحركات الاجتماعية لا تكون محصلة للتغيير الاجتماعي، أو نتيجة من نتائجها فحسب بل تعمل على خلق "التغيير" Change وتوجيهه أيضاً. ويرى بعض المهتمين أن الحركة الاجتماعية لا تزدهر في المجتمعات التقليدية، أين يكون المجتمع قائماً على خلفية ثقافية تميزها علاقات اجتماعية بين الأفراد غير قابلة لفعل التغيير لما لعناصر الثقافة من قرابة ودين وعرف من تأثير في مواجهة التغيير وبالتالي تكون فيه الحركة الاجتماعية- الحاملة لمبدأ التغيير- ضعيفة وغير قادرة على الاستمرار، وبالتالي يكون المجتمع بمنأى عن التأثير في عملية التغيير، في حين يكون "التجديد" أحد المطالب الأساسية للمجتمعات الحاصلة على الوسائل التكنولوجية وتكتسب أدوات التغيير، وتكون فيها عمليات التغيير متسارعة والفعل أو السلوك الملموس للجاعات الاجتماعية مستمر، حيث تهدف الحركة الاجتماعية إلى خلق ظروف اجتماعية جديدة تعتبر وجهاً من وجوه التغيير الاجتماعي، فهي "أداة من الأدوات التي تستخدم لتوجيه التغيير في الاتجاهات التي تناسب النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي القائم"²⁰⁶.

يحاول الوظيفيين تفسير مفهوم الحركة الاجتماعية، تفسيراً وظيفياً، فيرون أنه طالما أن الوظيفية تنظر إلى الظواهر الاجتماعية على اعتبار أنها أجزاء في بناء متكامل ومتشابه، فإن أي "انحراف" أو "انفجار" يتخذ صورة جمعية، يمكن دراسته في

*- انظر علي عبد الرازق جلبي وآخرون، حول طبيعة تنظيم الجماعة الدينية والتطرف والعنف في المؤلف المعنون بعلم الاجتماع والمشكلات الاجتماعية.

²⁰⁵- مريم أحمد مصطفى وآخرون، مرجع سابق، ص 291.

²⁰⁶ - Banks. J.A, the sociology of social movements, London, 1972, p 12.

ضوء الصور التقليدية للسلوك الجمعي، وهو ما يتفق حسبهم مع موقف "بارسونز" القائل بأن النسق يمكن أن يحافظ على توازنه "المتحرك" باستمرار في مواجهة التغير، وأن أي سلوك غير مألوف أو عرضي يمكن إذا استمر خلال الزمن، أن يتحول إلى شكل نظامي، فيفقد بذلك الخصائص التي ميزت بداياته الأولى، وبالتالي يمكن استيعابه في الأنساق الأخرى المكونة للبناء الاجتماعي²⁰⁷.

إن اشتراط "الوظيفية" لشرط "الفعل الغير المألوف" للاهتمام بالحركة الاجتماعية أسقط وتجاهل حركات اجتماعية وسياسية هي بالمعنى الوظيفي، لا تشكل الشكل المألوف للحياة الاجتماعية، فالحركات الاجتماعية يجب أن تعامل على أنها "وعي ذاتي" للأفراد، ومحاولات ناجحة لخلق التجديد في النسق الاجتماعي، ويعني هذا أن الحركات الاجتماعية قد تظهر في بعض الفترات بصورة واضحة ومحددة وقوية، وقد تظهر في فترات أخرى بصورة هامشية وضعيفة غير قادرة على الاستمرار، والتحول إلى قوة تغيير أساسية في المجتمع، فهذا "سملسر" يرى بأنه يمكن أن ينظر إلى الحركات الاجتماعية باعتبارها نتيجة "لنمو والتقدم" وليس "للتدهور الاقتصادي" كما يغلب الظن لدى الأفراد، والمطلوب في ذلك هو القدرة على تحديد "الظروف" التي تساند أو تعجل بالتحول من مرحلة لأخرى، أو تعمل على وقفه (التحول) والإبطاء فيه، ويرجع "سملسر" ذلك إلى ظهور التحديات المؤثرة على الترتيبات المعيارية التي تكون فيها فرص النجاح والفشل متوازنة، وهي ظروف تظهر بمجرد ظهور "الحركة الاجتماعية" مما قد يؤدي إلى ظهور الحركة الموجهة معياريا "Norm Oriented Movement"، وهي "الحركة التي يحاول من يتبناها أو يدفعها إلى خلق أو تعديل أو حماية المعايير المناسبة في المجتمع القائم". أما "ميرتون" R.Merton، فيرى أن "دور العلم والإنجازات التكنولوجية، يجب التأكيد عليهما وإبرازهما، إذ أنه بدونهما يمكن أن يتعرض أي تجديد لمقاومة توقف نموه وانتشاره أو تحويله إلى شيء عقيم"²⁰⁸. ويتبين من موقف "سملسر" و"ميرتون" على اختلاف مداخلها إلى طبيعة الحركة الاجتماعية المفضية إلى "التجديد" أو إلى "المعايير" المطلوب خلقها أو تعديلها أو حتى حمايتها، يتفقان في الأهداف النهائية التي ينبغي أن تصل إليها أية حركة اجتماعية، والتي من خلالها (الأهداف) يحقق النمو الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي من خلال طرح التجديدات وخلق المعايير التي تساندها وتعمل على تأكيدها، بحيث تصبح جزء مدعما للأنساق الاجتماعية القائمة. مع الإشارة أن "روبرت ميرتون" قد ميز بين "التغير الموجه" و"التغير الغير الموجه"، فينظر إلى الأول بأنه محكوم عليه بالفشل ما لم يأخذ بعين الاعتبار مفاهيم الوظائف الظاهرة والكامنة، فيقول "... بحث التغير الاجتماعي دون إدراك الوظائف الظاهرة والكامنة التي يؤديها تنظيم اجتماعي خاضع للتغير يعني أن نغمس في شعائرية أكثر مما نخرط في هندسة اجتماعية"²⁰⁹.

تختلف الاستجابة إلى التجديد في المجتمعات، من مجتمع لآخر، ففي المجتمعات ذات الطابع التقليدي، حيث تنتشر "التكنولوجيا" بصورة تقليدية، تكون الاستجابة لتغيير أساليب الحياة الاجتماعية بطيئة، بينما يكون الحال أسرع في المجتمعات المتقدمة، الأمر الذي يؤدي إلى المناخ الملائم لنمو الحركات الاجتماعية فيها، فقد لاحظ الكثير من المهتمين أن التجديد الاجتماعي الذي تخلقه الحركات الاجتماعية يجذب الانتباه إلى دور الجوانب التنظيمية فيه (التجديد)، ومن ثم "زاد الاهتمام بدور القيادة"، "فكرة الحركة الاجتماعية كمجموعة من الأشخاص يهدفون إلى التوصل إلى تجديد اجتماعي، تستلزم بحث أيديولوجيتها...

²⁰⁷ - مريم أحمد مصطفى، مرجع سابق، ص 292.

²⁰⁸ - مريم أحمد مصطفى، مرجع سابق، ص 295.

²⁰⁹ - Robert Merton, social theory and social structure, free press, 1968.

والظروف التي واجهتها في تاريخها ومجموعة العوامل المتداخلة التي تؤثر في تشكيل وبناء الحركة²¹⁰. لكن ما هي الدوافع التي تدفع الأفراد للانتماء إلى حركة اجتماعية ما؟ يحدد "ماكس فيبر" تلك الدوافع فيما يلي:

أ-هدف الحركة: المتمثل في الجانب الأخلاقي للحياة الاجتماعية، الذي يعبر أيضا عن أحد أوجه حقوق الإنسان.

ب-المواقف المشتركة للأفراد: والتي تجمع بين الأفراد الذين يعيشون تحت ظروف واحدة ولديهم مشاعر مشتركة تجاه هدف واحد بغض النظر عن مستوياتهم الثقافية، فقد يشترك فيها المثقف العالمي التكوين والأمي الذي لا مستوى له.

ج-العلاقة القرابية والحضور النوعي الاجتماعي: قد ينخرط الأفراد في حركة اجتماعية ما لكونها:

1-تضم بين عناصرها أحد المعارف أو الشخصيات من المجتمع المحلي الذي ينتمي إليه الفرد.

2-تضم فئة اجتماعية معروفة، أو أنها تمثل طبقة اجتماعية معينة تستقطب الآخرين للانضمام لها.

د-توقعات الأفراد: فقد ينخرط الأفراد في حركة اجتماعية معينة، بغرض الحصول على مكاسب خاصة ومرتبطة بالمنصب المهنية والترقيات والارتقاء الاجتماعي²¹¹.

هذه هي الدوافع حسب "فيبر" التي تدفع الأفراد للاندماج في الحركات الاجتماعية، وهي دوافع ذاتية، خاصة بكل فرد، أهمل فيها فيبر الدافع الاجتماعي أو الحس الجمعي الذي يجمع بين الأفراد ويوحد توجههم نحو الانخراط الجماعي في الحركة والمنطق أساسا من اشتراكهم في المعاناة من الأوضاع والمشكلات التي يواجهونها والتي تكون نشأة الحركة فيها عفوية تجمع بين كل الأفراد دون مراعاة للدوافع الفردية المذكورة آنفا.

2-أسباب نشوء الحركات الاجتماعية: يرجع "جوزيف هابيس" أسباب نشوء الحركات الاجتماعية إلى:

1-2-الحنن الاجتماعية: والتي نتجت عن فشل المؤسسات الاجتماعية القائمة في تحقيق الأهداف والغايات التي وجدت من أجلها، مما يؤدي إلى بروز المشكلات الاقتصادية والاجتماعية، وترتفع نسب البطالة، رغم ارتفاع نسب التكوين والتعليم، ويسود المجتمع ضعف في القيم والمعايير، وترتفع نسب الكآبة النفسية لدى الأفراد التي قد تؤدي إلى ارتفاع في منحى الانحراف ودخول المجتمع في دوامة الإجرام، مما يساعد على البحث عن مخرج اجتماعي وتغيير الأوضاع وإعادة البناء، وقد لا يتوفر ذلك إلا من خلال حركات اجتماعية تخرج المجتمع من تلك الحنن.

2-2-الإجهاد أو الإرهاق الاجتماعي: وينشأ من خلال شعور الأفراد بعدم تحقيق الضمان والأمان في حياتهم اليومية، وبات مستقبلهم غامضا وغير مؤكد، ويكون إدراكهم للحياة الاجتماعية بأنها أمست عسيرة وشاقة بسبب اضطرابها وارتباكها وعدم استقرارها، مما يدفعهم إلى البحث عن سبيل للتنفيس والمشاركة في تغيير الواقع القائم من خلال الانخراط في الحركة الاجتماعية الناشئة التي تكون الضامن للخلاص من ذلك الإجهاد أو الإرهاق الاجتماعي.

2-3-عدم الرضا الشخصي: وينشأ من عدم تحقيق رغبات الأفراد، الشيء الذي يؤدي إلى عدم الرضا مما يساعد على تبلور حالة القلق والاضطراب، وهو ما يحجب حالات الإبداع والابتكار من الخروج إلى حيز الظهور والتنفيذ، ويتعرف هذه الحالة

²¹⁰ - مريم أحمد مصطفى، مرجع سابق، ص 298.

²¹¹ - معن خليل العمر، التغيير الاجتماعي، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط1، 2004، ص 125-126.

بحالة الإحباط، وقد يؤدي انخراط الفرد في النشاط الحركي لمجموعة من الأفراد في مجالات معينة إلى الخروج من تلك الدائرة، مما يشعر الفرد بروح الانتماء والعمل على التغيير.

4-2- الرغبة في العمل "الجمعي": يساعد ظهور التنظيمات والتجمعات الاجتماعية بمختلف أحجامها وتوجهاتها وأهدافها، على تحقيق الفرد للطموحات والقبليات الخاصة لأجل الدفاع عن المجتمع والمساهمة في معالجة أزماته الاقتصادية والاجتماعية وحتى السياسية²¹².

3-أنواع الحركات الاجتماعية: قبل الخوض في الحديث عن أنواع الحركات الاجتماعية، وجبت الإشارة إلى نقاط أراها أساسية في فهم التنوع في الحركات الاجتماعية، اعتمادا على الأهداف التي قامت عليها تلك الحركات، وقد لخصت تلك النقاط في: أ- هناك حركات لا تعبر عن هدف المجتمع، بل هي تعبر أكثر عن الفرد ذاته وتعتبر مرآة يخرج من خلالها الفرد المنتمي لها ما يحمله من خواطر وأفكار ومشاعر أو حتى معاناة أو مواقف الاجتماعية إلا من خلال اتصال جمعي، بحيث تصبح "الحركة" الناقل لمجموع الخواطر والأفكار والمشاعر الفردية وإضفاء الصبغة الجمعية عليها لتصبح تعبيرا "جمعيًا"، ملك للجماعة التي ينتمي إليها الفرد. ب- بسعيها وتصميمها على التغيير، تعمل بعض الحركات الاجتماعية على طرح مؤسسات أو قوانين جديدة، أو حتى أنماط عيش أو معتقدات (أيديولوجيات) جديدة بمعنى آخر، تهدف الحركات الاجتماعية إلى تهذيب المجتمع وتنميته بشكل أكثر حداثة لم يعرفها من قبل، ويعرف هذا النوع من الحركات التقدمية التي تعتمد لتحقيق هدفها على الإبداعات الجديدة والجادة، وهناك من الحركات ما يعتمد في تهذيب وتنميط المجتمع من خلال المحافظة على المؤسسات القائمة وعلى قوانينها وطرق عيشها وحتى المعتقدات الموجودة والدعوة لإحيائها، وترى أن ما وصل إليه المجتمع من فساد وفوضى إنما يعود إلى تخلي المجتمع وابتعاده عن معتقداته التي ترى (الحركة) أنها -المعتقدات (خاصة ما تعلق منها بالعامل الديني)- هي التي أوصلت الأمة إلى ريادة الأمم، وتعرف هذه الحركات بالحركات المحافظة أو الحركات الأصولية، والتي غالبا ما تجد مقاومة لأهدافها وأفكارها.

ج- تختلف الحركات الاجتماعية باختلاف منطق العمل، حيث يتبع البعض منها آلية الحصول على النفوذ السياسي الذي من خلاله تتمكن من تحقيق التغيير المقصود في مجال العمل بالقوانين والمؤسسات والتنظيمات الاجتماعية القائمة، هدفها في ذلك هو السيطرة السياسية، لتتحول بعدها إلى جبهة ضغط أو حزب سياسي، يستطيع الولوج في مؤسسات الدولة "البرلمان-الحكومة"، وبصير أحد القوى الفاعلة والمؤثرة في الفعل السياسي للدولة.

إذا كانت الحركات الاجتماعية تختلف في أهدافها وطبيعتها، وفي وسائل تحقيق الأهداف لإحداث التغيير الاجتماعي، فإن الآراء تكاد تتفق على أن الحركات الاجتماعية تتوزع على الشكل التالي:

3-1-الحركات النهضوية: وتهدف إلى إحياء التراث القديم للمجتمع، وكذا الثقافة السلفية أو التنظيمات الاجتماعية، وحتى السياسية منها القديمة، سعيًا منها لمواجهة التدمير الذاتي للبناء الاجتماعي للمجتمع، من خلال ما يتعرض له من تهديد أو تفويض، الشيء الذي يدفع بالأفراد أو النخبة من المجتمع إلى الدعوة بالتمسك بالجذور والحفاظ على مقومات الأمة حتى لا ينجرافوا وراء تيار المعاصرة التي قد تعرض المجتمع بما يحمله من خصوصيات ثقافية وبناء اجتماعي متميز إلى الزوال والنوبان في الآخر، ويدخل تحت

²¹²- معن خليل العمر، مرجع سابق، ص 128.

هذا التصنيف، ما يعرف بالحركات المحافظة التي تعمل على الحفاظ على القيم والمفاهيم السلوكية للمجتمع، وعدم تغييرها، والعمل أيضا على إبعادها عن عمليات التغيير.

2-3- الحركات الإصلاحية: وهي حركات لا ترفض التغيير، لكنها تحافظ وتقبل البناء الاجتماعي القائم وقيمه، ومع بحثها عن التغيير نحو الأفضل، وتبحث عن الأهداف المسيرة لروح العصر "... لأنها تهدف التقويم وليس التفويض... (فهى) حركة مشروعة... تضع برامج إصلاحية ذات إستراتيجية خاصة ومبادئ معينة"²¹³. فعندما "... يفقد الوطن جزءا من أحلام أبنائه وآمالهم في السعادة والحياة الكريمة نتيجة الإهمال وسوء الإدارة والاستغلال، وتحويل المبدأ إلى شعار لا يعني أكثر من وسيلة للتظاهر والكسب غير المشروع البعيد عن التطبيقات القانونية، فيتحول الفرد إلى إنسان مغترب في وطنه فاقد إنسانيته تحت ثقل الواقع وفداحة الخسارة"²¹⁴.

3-3- الحركات الثورية: ويهدف هذا النوع من الحركات إلى التغيير الجذري لمجموع المعايير والقيم، وحتى المواقع الاجتماعية، والإحلال مكانها معايير وقيم جديدة ورتب اجتماعية مغايرة للتي كانت قائمة، ويعتبر "روبرت ميرتون" جماعة المتمردين على النظام السياسي القائم، واستبداله بنظام آخر، حركة اجتماعية "ثورية". ويصنف "انتوني والس" الحركات الثورية إلى الأصناف التالية:

أ- الحركات الوطنية: وهي التي تظهر عندما يكون "الوطن" معرضا إلى السيطرة الأجنبية سياسيا واقتصاديا، حيث تشكل "نواة" المقاومة الجماهيرية ضد كل احتلال أو غزو أجنبي، تعرف تلك النواة بحركة المقاومة، وتأخذ شكلها الوطني عندما تلتف حولها الفئات الاجتماعية المختلفة.

ب- الحركات الدينية: وهي نوع من الحركات يهتم بالجانب الديني، وتأخذ صفة الخصوصية الضيقة، بحيث تنتج مذهبها خاصا بها، كالحركات الصوفية، أو الشيعة بالنسبة للحركات الدينية ذات الطابع الإسلامي، أو تتمحور حول شخصية المسيح والذي تنظر إليه على أنه المنقذ الوحيد للإنسانية، مما تعانیه من أزمات، ونفس الأمر بالنسبة للديانة اليهودية.

إلى جانب هذان النوعان من الحركات الثورية، يضع "الس" حركات أسماها بالحركات الرمزية والحركة الألفية ويلتف أعضاء الأولى حول رمز وطني قيادي وليس حول فكرة أو عقيدة معينة، وهي ترى في رمزها المخلص والمنقذ من الهلاك والاستعباد، بينما يؤمن أعضاء الثانية بمثالية العصر الذهبي، والبحث عن "سبل وصيغ لشكل من أشكال الحكومة المثالية"²¹⁵.

4- الحركات الاجتماعية والتغيير الاجتماعي يقول "جورج هربرت بلومر": "... إن عقيدة الحركة (الاجتماعية) تغذي الحركة ذاتها من خلال فلسفتها الاجتماعية، وتبريراتها والسبل الفكرية والوجدانية في دفاعها عن نفسها وهجومها على خصومها"²¹⁶، ويحدد "بلومر" وظائف تلك العقيدة في:

1- تطرح المقدمات المنطقية والمفاهيم المنظرة من موضوع وهدف الحركة.

2- تدوين (العقيدة) النظام الاجتماعي القائم وتبحث عن تغييره.

3- تقدم مجموعة أفكار دفاعية تخدم أهدافها.

²¹³ - معن خليل العمر، مرجع سابق، ص 135.

²¹⁴ - معن خليل العمر، مرجع سابق، ص 135.

²¹⁵ - معن خليل العمر، مرجع سابق، ص 135.

²¹⁶ - معن، مرجع سابق، ص 138.

4-تضع (تحدد) نمطا من المعتقدات السياسية وسبل ممارستها.

فالعقيدة التي تتبناها الحركة الاجتماعية -حسب بلومر-، هي التي تقوم بتركيز اهتمامات الأفراد وطموحاتهم، وتوجيهها نحو رموز اجتماعية وفلسفة اجتماعية، تكشف من خلالها استياء الناس وسخطهم وتطرح آمالهم في شكل مطالب إصلاحية أو ثورية تهدف الحركة لتحقيقها، لأن السعي وراء تحقيق التغير هو الهدف الأسمى للحركة الاجتماعية لأجل الاستجابة إلى مطالب القاعدة الاجتماعية للحركة أيا كانت طبيعة هذه الحركة (عمالية، فلاحية، طلابية، نسائية... الخ).

على اعتبار أن التغير الاجتماعي يمثل القاعدة الأساسية للحركات الاجتماعية، وعلى اعتبار أن الحركة الاجتماعية مرتبطة بشكل قوي بالتغير الاجتماعي، فإن شدة العلاقة بينهما تكمن في:

1-أن التغير الاجتماعي هدف لأي حركة اجتماعية، حيث تبحث من أجل تحقيقه عن وسيلة لتبديل وتغيير واقع قائم، وإحلال واقع آخر يكون موافقا لما تسعى إليه الحركة ذاتها، كالتغيير الحكومي، أو أجهزة في النظام تشكل عائقا أمام العملية التنموية، أو خلق عادات اجتماعية جديدة تتماشى والتحول الاجتماعي، أو بناء مؤسسات جديدة تهدف إلى الاستجابة لعمليات النمو والتحول للمجتمع.

2-أن الحركة الاجتماعية لم تظهر في الفراغ، لأنها حلقة وصل بين التغير والمجتمع، فهي تحمل بذور التغير، وتعمل على إقامة تحولات اجتماعية في الأنساق البنائية للمجتمع.

3-أنه يمكن تفسير التغير من خلال الحركة الاجتماعية ذاتها، إذ أن التغير يتأثر بشكل مباشر بمؤثرات الحركة الاجتماعية القائمة، فهي (الحركة) تخدم مصالح بعض الفئات على حساب الفئات الأخرى، سواء التي مسها التغير أو تلك التي تكون خارج إطار الحركة، كما قد تتغير أيديولوجية الحركة، قوانينها وحتى شكلها التنظيمي، مما يؤثر على الهدف والنتائج التي قامت من أجلها الحركة الاجتماعية. إلى جانب ذلك قد تؤثر الحركة الاجتماعية على تغير العمل السياسي لنظام الحكم وقوانينه وحتى الثقافة السائدة، من خلال التغذية الراجعة للحركة ولأعضائها وبنائها، حيث تتغير الأفعال والدوافع والميول والمواقف والأفكار، الأمر الذي يجعل من الحركة الرابطة المشترك بين التغيرات الداخلية والخارجية، وكما يدعي كل من "جيرى ماركس" و"جامسي وود" فالحركات الاجتماعية أكثر دينامية وحيوية من باقي الأشكال الاجتماعية²¹⁷.

ثانيا: التغير الاجتماعي من خلال الحركات الدينية

حسب عالم الاجتماع العربي "سعد الدين إبراهيم"، للدين الإسلامي وجهان من الممارسة العملية... يركز أحدهما على الغيبيات والسلفية ويقاوم التغير، ويكرس الطاعة لتقاليد جامدة، وبذلك يصبح قوة في أيدي أنظمة الحكم التسلطية والقوى الرجعية والعالمية التي تعادي الشعوب... والوجه الآخر للممارسة هو الإسلام الثوري، الذي يركز على الأصالة والعدالة والتقدم، ويذكر المقاومة ضد الاستغلال الداخلي، وضد الاستعمار والهيمنة الأجنبية، وبذلك يصبح قوة في يد الشعوب²¹⁸. ومن خلال هذان الوجهان للممارسة العملية للدين الإسلام في المجتمع العربي، برز نوعان للحركة الدينية الاجتماعية، تركز إحداها الوضع القائم في المجتمع وتعمل على إبقائه وتقاوم أشكال التغير. وتعمل الثانية على تشجيع الإصلاح والتغير الاجتماعي، على اعتبار أن الدين هو

²¹⁷- معن خليل العمر، مرجع سابق، ص 139.

²¹⁸- المستقبل العربي، عدد 08-1989، ص 123.

صرخة لأولئك المضطهدين من الفئات الاجتماعية، وتستخدم الدين لتحريك "الجمهير" وتحقيق أهداف التغيير. هذا النوع الثاني يعرف بالحركات الدينية الاجتماعية ذات الطابع التغييري الإصلاحي، وهي حركات إما أن تكون دينية بالأصل وتعمل على تحقيق الهدف وفق تعاليم الدين، أو أنها حركات لا يغلب عليها الطابع الديني، غير أنها توظف الرموز والمؤسسات الدينية لتحقيق أهدافها، فمنذ العصر الأموي والمجتمع العربي الإسلامي يفرز حركات دينية اجتماعية رافضة للواقع الاجتماعي المعاش، والعودة بالمجتمع إلى النموذج الفاضل الذي كان سائدا أيام الرسول صلى الله عليه وسلم، والخلفاء الراشدين، البعض منها (الحركات) تعثر أو فشل كـ **كالخوارج والقرامطة**، والآخر تحول إلى فرق مذهبية لا زالت قائمة إلى اليوم كالشيعية والدروز، وثالثها **نجح في قلب السلطة السياسية وتحويلها إلى صالحهم كالعباسيين ومن بعدهم الفاطميين والمرابطين والموحدين**²¹⁹. أما في العصر الحديث فقد تمكنت بعض الحركات الدينية الاجتماعية من الوصول إلى الحكم كالحركة الوهابية في الجزيرة العربية التي أسست لدولة آل سعود، والحركة السنوسية التي قادت ليبيا إلى غاية إسقاطها من طرف الحركة التي قادها "القذافي" في نهاية الستينات والمعروفة بحركة الفاتح من سبتمبر، والحركة المهدية في وادي النيل والتي استطاعت اقتلاع النفوذ المصري من السودان عام 1881 وكونت دولة وطنية- إسلامية بزعامة المهدي (الرجل المنتظر)، وأسقطها الاحتلال البريطاني للسودان عام 1899.

لقد لعب **العامل الديني** دورا أساسيا في معظم الحركات الوطنية ضد الاستعمار الحديث والهجرة الأجنبية في المجتمع العربي الإسلامي. فحتى القادة والزعماء "الغير الدينيين" في أيديولوجياتهم، والذين عملوا على تسريع عمليات التحديث، استخدموا الرموز الدينية والمؤسسة الدينية لتحقيق الأهداف التي سطروها، ولم تخل حكوماتهم من هيئة (وزارة) تشرف على إدارة الشؤون الدينية، بل وعمل بعضهم على إضفاء الصبغة الدينية على المشاريع التنموية في المخططات الاقتصادية والاجتماعية، كبناء المساجد والاهتمام بالتعليم القرآني، وإقامة المنتقيات والمنتديات الفكرية حول الإسلام.

عملت الحركات الدينية الاجتماعية على بلورة نفسها وتحقيق أهدافها- في ظل الظروف التي ساعدت على بروزها كحركة إنقاذ للمجتمع، من مختلف الأزمات التي يمر بها كحالات الاضطراب التي يكون فيها بقاء المجتمع وتماسكه واستمراره، مهددا "لذلك كانت هذه الحركات الدينية الاجتماعية... بمثابة استجابات للأزمات الروحية والاجتماعية والسياسية الحادة التي شهدتها ولا زال يشهدها مجتمعنا العربي الإسلامي"²²⁰ من خلال قيادة "كاريزمية ملهمة وملزمة بإحداث نقلة روحية أو ثورية للمجتمع"، وهي شرط أساسي لظهور هذه الحركات، فالكاريزما حسب ما ذهب إليه "فيبر" هي صفة خاصة لشخصية الفرد، وبها يتميز عن غيره من الأفراد العاديين، وبها يعامل على أنه يملك قوى فوق إنسانية، توصله إلى حد التقديس والعمل بما يقول وإتباع ما يفعل. وللشخصية الكاريزماتية- حسب فيبر- سمتان أساسيتان هما:

1- الكاريزما دعوة إلى العنصر الغير العقلي في الطبيعة الإنسانية.

2- تتسم بكونها خارجة عن الطبيعة العادية، وهي بذلك تشكل المعارض بشدة لكل من السلطتين البيروقراطية والتقليدية، وهي "القوة الثورية المتميزة في التاريخ الإنساني"، فبروز "الكاريزما" يعني الدعوة إلى نشر قيم جديدة وإحساس يرفض الماضي وواعد وأمل في المستقبل.

²¹⁹ - عضيبات، مرجع سابق، ص 124.

²²⁰ - المستقبل العربي، مرجع سابق، ص 126.

إن الحديث عن الشخصية الكاريزمية لا يعني أن نضع "القيادات المهمة" بالفكر التغييري في الحركات الدينية- الاجتماعية المعاصرة في نفس المرتبة مع الرسل والأنبياء كما قد يبدو للبعض لأن الأنبياء والرسل يملكون فعلا القوى فوق الإنسانية حيث يوحى إليهم الفكر والسلوك. في حين أن قادة الحركات الدينية يستمدون كاريزماتهم من طبيعة الظروف التي وجدوا فيها وقد يستخدمون ما جاء به الأنبياء والمرسلون قولاً وعملاً، هدفهم في ذلك إعادة المجتمع إلى التعاليم الدينية الصحيحة بعدما مسها من سوء تفكير وتدبير. وخلاصة القول أن فهم العلاقة بين الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع، لا تتم بمعزل عن الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي مر وبها المجتمع، خلال فترات تاريخية مختلفة. فقد شكل الإسلام في بدايته ثورة نقلت " المجتمع العربي في الجزيرة العربية، من مجتمع قبلي إلى أمة متوسعة، ذات عقيدة ونظام اجتماعي جديدين أقيم على أساسها إمبراطورية واسعة غيرت مجرى التاريخ الإنساني"²²¹. لقد حاولت الحركات الدينية وضع نموذج اجتماعي للمجتمع العربي الإسلامي، كذلك الذي ساد في صدر الإسلام، أيام الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم. كما أنها كانت بمثابة الاستجابة للآزمات الحادة التي كانت تواجه المجتمع، بلورت نفسها بتحولها إلى حركة يحسب لها ألف حساب، تسعى إلى تحقيق أهدافها من خلال بناء قاعدة جماهيرية تؤمن بمبادئها، وتعمل على تحقيق الإصلاح والتغيير الاجتماعيين في المجتمع العربي الإسلامي.

إن أبرز المميزات للجماعات الإسلامية حدثتها، فهي جماعات نشأت في كنف الحداثة واستجابة لتحديات الحداثة الأوروبية للمرجعية الإسلامية. ولا تنطلق مثل غيرها من منطق الفعالية المجردة، ولا تستند إلى قيم وإيديولوجيات أخرى تتعارض مع هذه المرجعية، أو تعتمد مرجعية أخرى من خارجها. وهذا ما جعلها تتوافر على جزء من سمات الحركات الاجتماعية، كالقدرة على التعبئة والتعبير عن المصالح المختلفة، لكن هذه الحركات تفتقد الخاصية الأساسية المفترض توافرها في كل حركة اجتماعية، وهي العلاقة بالزمن في أبعاده الثلاثة الرئيسية الماضي والحاضر والمستقبل. والتي تترجم في الأبعاد العقلية الثلاثة الذاكرة، والعقل والخيلة، فالتعبير السوسيولوجي عن مكونات الفعل الاجتماعي يمكن تحديده في التقليد(الماضي: الذاكرة)، الإنتاج(الحاضر: العقل)، والإبداع(المستقبل: الخيلة). فكل الحركات التي عرفها التاريخ البشري لها علاقة بالماضي أي بالذاكرة الجماعية للشعوب. لكن ميزة الحركات الاجتماعية المعاصرة تكمن في الانطلاق من إشكالات الماضي التي تثقل الفعل الاجتماعي في الحاضر للتطلع للمستقبل عبر ابتكار أشكال حياتية جديدة إما في قطيعة مع الماضي الذي تنطلق منه، أو في تضمينه في حاضر فعلها أو في تضيقه في وعيها حيث يأخذ الحاضر معنى جديداً في بنية الفعل الاجتماعي، بحيث يعتبر مقدمة في تدشين مستقبل إنساني أكثر تطلعا كما أن ما يميز الحركات الاجتماعية من غيرها من أشكال الفعل السياسي هو تلك التفاعلات بين المجموعات المكونة لها والمتصلة بشكل مؤقت.

ومما سبق يمكن القول، إن الحركات الإسلامية المعاصرة تتوفر على جزء من آليات اشتغال الحركات الاجتماعية، كالقدرة على التعبئة والتعبير عن المصالح المختلفة من خلال بلورتها عدة أشكال من العمل السياسي، كتأسيس الجمعيات وربط التحالفات والتشبيك المجتمعي، وعقد اللقاءات وتسيير الاعتصامات والمسيرات والاحتجاجات والتظاهرات، ولكنها في المقابل تفتقد أهم مميزات الحركات الاجتماعية، وذلك بارتكازها على مرجعية إيديولوجية دينية واحدة توجه خطابها السياسي. وهذا ينتج عنه غياب

²²¹ - عضبيات، مرجع سابق، ص 131.

المجموعات والمكونات المتعددة والمتفاعلة التي تنفرد بها الحركات الاجتماعية من خلال تعدد مكوناتها السياسية والثقافية من جهة، ومن جهة ثانية فالحركة الاجتماعية وليدة المجتمع المدني الذي قد تشكل الحركات والجماعات الإسلامية جزء منه. لذلك يمكن القول إن الحركات الإسلامية لا يمكن أن تشكل حركة اجتماعية بقدر ما يمكن أن تشكل أحد مكوناتها.

المبحث الثاني: مقارنة عوامل وملاسات نشأة الحركات الإسلامية

لقد تضاربت أسباب وظروف نشأة هذه الحركات والتنظيمات والجماعات الإسلامية، وذلك حسب المدارس والمقاربات التي ينطلق منها كل باحث أو دارس وتراوحت التحاليل بين العامل الواحد لتفسير الظاهرة والعوامل المتعددة، وقد شكلت الأزمنة بأبعادها النفسية والثقافية والسياسية والاقتصادية مدخلا وإطارا لهذا التفسير، كما أن هذه المقاربات التفسيرية تستبطن حلولاً من أجل القضاء على هذه الظاهرة أو احتوائها من قبل خصومها، وخصوصاً الدوائر الغربية المهتمة بها، و جل الدراسات التي تناولت هذه الظاهرة بالعالم العربي والإسلامي أكدت وجود مدخلين أساسيين لتشخيص ظهورها وهما كالتالي:

المدخل البنائي التاريخي: الذي يولي الأهمية للعامل الاقتصادي والاجتماعي في ظهور المد الإسلامي المعاصر والذي يرد أشكال التوظيف السياسي للإسلام إلى كونها تعبيراً عن علاقات اجتماعية صراعية بالأساس وهنا نجد تبريراً للتأويلات والاستخدامات المتباينة للإسلام من حيث هي تعبير عن تعدد القوى الاجتماعية المتصارعة واختلاف مواقعها الطبقية ومن ثم تبين فهمها للإسلام وما يلاحظ على هذا المدخل هو تجاهله لدور المكون الثقافي في فهم ظهور هذه الجماعات.

المدخل الثقافي والقيمي: الذي يفسر الانبعاث المعاصر للأصولية السياسية الإسلامية المعاصرة من خلال عدة عوامل منها فشل أيديولوجيات التحديث المعاصرة ومركبات التفوق والدونية والنقص ووضعية المواجهة التي يقفها العالم الإسلامي مع العالم الغربي على هذا الصعيد والإحساس بالنقص أمام زحف هذا الأخير كلها عوامل دفعت الحركات الإسلامية إلى الظهور بصفتها المدافع عن التراث الديني وما يعاب على هذا المدخل هو الآخر إهماله للأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والتي قد تكون وراء ظهور جماعات الإسلام السياسي، والدراسات التي اهتمت بظهور الحركات الأصولية وخاصة الظاهرة الإسلامية وطبيعة هاته الأصولية الإسلامية، ركزت على مقاربتين غريبتين هما المقاربة الماركسية والمقاربة الأنجلوساكسونية، وفي هذا المبحث سنتطرق لبعض المقاربات الدارسة لنشأة الحركات الإسلامية (مطلب أول)، ونستخلص كذلك عوامل الظهور والتنامي المتسارع لهذه الظاهرة (مطلب ثان).

المطلب الأول: بعض المقاربات الدارسة لنشأة الحركات الإسلامية

سنحاول هنا التطرق للمقاربة الإسلامية (فرع أول)، والمقاربة الغربية بشقيها الماركسي والأنجلوساكسوني (فرع ثان)، والفرع الثالث نخصه لمقاربة ديكيمجان DEKEMEJAIN .

الفرع الأول: المقاربة الإسلامية/ الدورة التجديدية

المدرسة الإسلامية ويقصد بها التفسير "الإسلامي" لظهور الصحوة الإسلامية، أي تفسيرها من داخل التيار الإسلامي، أي رؤية من الداخل ووفق "المرجعية الإسلامية"، التي تقوم على مصدرين أساسيين هما القرآن والسنة النبوية ثم التجربة التاريخية. وأول نص يطالعنا في هذا الصدد هو الحديث النبوي: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها" رواه أبو داود. يشكل هذا الحديث الإطار الإسلامي لتفسير ظهور الحركات الإسلامية، والصحوة الدينية الإسلامية التي ما هي إلا دورة من دورات التجديد الداعي للإسلام، وهي خاصة من خصائصه طيلة الأربعة عشر قرناً، فقد عرفت البشرية قبل بعثة محمد (ص) دورات لبعث الرسل والأنبياء إلى الناس وتتابع الرسائل السأوية التي اختتمت بالإسلام، وهذا التجديد يشمل التدين والممارسة والفهم للدين فـ "لئن كان في الدين أصل ثابت، فإن من الأمراض التي تلزم التدين الجروح للجمود، ومن المعالجات التي يستدعيها التدين التجديد بعد التقليد والبعث بعد الجمود"²²² فالصحوة الإسلامية "ظاهرة تاريخية دورية: يصيب المسلمون ذبول في دوافع الإيمان وضوابطه وخمول في الفكر والفقه، وجمود في الحركة والجهاد، وتضرهم الابتلاءات الداخلية والخارجية، فينحط كسبهم التاريخي، ثم تستفزهم أزمة السقوط عن مثلهم العليا، ويحضهم الوعي بالانحطاط عن أعجاد سالفه، والذل إزاء تحد خارجي، فينهضوا من جديد"²²³.

إذا عملية التجديد الديني، عملية دورية تتكرر على مدار التاريخ ضمن شروط معينة تتطلب إعادة النظر في الممارسة والفهم الدينيين، والذي يقوم بهذه العملية قد يكون فرداً وقد تكون جماعة أو مجموعة أفراد يقوم د. يوسف القرضاوي معلقاً على هذا الحديث حول التجديد "لقد كان اتجاه أغلب شراح هذا الحديث إلى أن كلمة "من" في هذا الحديث تعني فرداً واحداً معينا يقوم بتجديد الدين، وحاولوا بالفعل تعيينه في الغالب من العلماء والأئمة ممن تكون وفاته قريبة من رأس قرن مضى، مثل عمر بن عبد العزيز في القرن الأول (101هـ) والشافعي في القرن الثاني (204هـ) ثم اختلفوا في مجدد المائة الثالثة... وهكذا... بيد أن بعضهم نظر إلى أن "من" في الحديث تصلح للجمع كما تصلح للفرد، فيجوز أن يكون المجدد جماعة لا واحداً. وهذا ما رجحه ابن الأثير في كتابه "جامع الأصول" والحافظ الذهبي وغيرهما... وأزيد على هذا أمراً آخر فأقول: ليس من الضروري أن يكون المجدد جماعة بمعنى عدد الأفراد هم فلان وفلان وفلان... بل جماعة بمعنى مدرسة وحركة فكرية وعملية تقوم بتجديد الدين متضامنة"²²⁴.

وأهم تجديد جاءت به الحركة الإسلامية المعاصرة، هو تجديد فهم الإسلام فهماً شمولياً، فالإسلام حسب هذه الجماعات، منهج حياة يغطي مناحي الحياة، بينما كان الفهم السائد عن الإسلام فهماً تقليدياً وأحياناً خرافياً كرسه عصور الانحطاط، بالإضافة إلى المفاهيم المستوردة عن الدين والتي تحشره في زاوية الكنيسة كما حدث في التجربة الأوروبية، إن الفهم الشمولي للإسلام هو السمة الرئيسية للتيار الإسلامي والعمل على بلورة هذا الفهم في شكل مشروع إسلامي، يهدف إلى تغيير الواقع وقيادة المجتمع بل إلى قيادة البشرية "لابد من قيادة تملك إبقاء وتنمية الحضارة المادية التي وصلت إليها البشرية عن طريق العبقورية الأوروبية في

²²² د. حسن الترابي (بمعية الأستاذ راشد الغنوشي)، الحركة الإسلامية والتحديث، دار الجيل، بيروت، مكتبة الفكر، الخرطوم 1405هـ/1984م، ص 47.

²²³ د. إبراهيم سعد الدين، الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي (أعمال الندوة التي عقدها منتدى الفكر العربي، عمان، بالتعاون مع مؤسسة آل البيت لبحوث الحضارة الإسلامية بتاريخ 14-16/3/1987) منتدى الفكر العربي، عمان، الطبعة الثانية 1997، ص 309.

²²⁴ يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية...، مرجع سابق، ص 17.

الإبداع المادي، وتزود البشرية بقيم جديدة كاملة- بالقياس إلى ما عرفته البشرية- وبمنهج أصيل وإيجابي وواقعي في الوقت ذاته... والإسلام -وحده- هو الذي يملك تلك القيم وهذا المنهج"²²⁵.

إن التفسير الإسلامي للظاهرة الإسلامية وإن كان يركز على الدور الغيبي، فإنه لا يغفل الجانب التاريخي والظروف المؤثرة، فالتفاعل بين الإنسان ومحيطه صعودا ونزولا، جمودا وانبعثا في إطار الآية: "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" (الآية 11/الرعد) فالانبعاث الديني يأتي استجابة للتحديات التي تعيشها الأمة الإسلامية "إن الله سبحانه تعالى لا يكلفنا بأن نختار التحديات الجديدة ولكن يكلفنا بأن نختار الاستجابة لتلك التحديات... هذه الكرات والدورات التي تطرأ على تاريخ الملل- إذ يداول الله الأيام بينهم وعزا ونكسة ونهضة- جرت على تاريخ المسلمين... فيتفاعلوا معها بما تستدعيه من تدين فكري وعلمي... ويصلحوا تدينهم بعد كل انحراف"²²⁶. فالصحة الإسلامية تواصل وانقطاع، تواصل في حركة التدين والارتباط بالنموذج الأول "الحيل القرآني"، وانقطاع عن الجمود والانغلاق وما خلفته عصور الانحطاط من تجزئ للدين وانكماشه وسيطرة التواكل والقبورية والتقليد والاجترار بإغلاق باب الاجتهاد، هذه الأرضية التي شكلت القابلية للاستعمار وسقوط آخر رمز الخلافة الإسلامية في تركيا سنة 1924، وبعد أربعة سنوات أي سنة 1928 نشأت جماعة "الإخوان المسلمون" متأثرة بظروفها ومستجيبة لتحدياتها، إذ جعلت من أهدافها إرجاع الخلافة والنظام الإسلامي وتطبيق الشريعة هذه الأهداف التي تشكل الهوية السياسية للتيار الإسلامي، الذي سمي بـ "الإسلام السياسي".

لقد جاءت الصحة الإسلامية كرد فعل على أوضاع داخلية هيأت الأجواء لعدوان خارجي تمثل في دخول الاستعمار الذي أنشأ دولة "إسرائيل" في قلب الوطن العربي، ولا عجب أن يربط كثير من الدارسين والباحثين بين ظهور "الصحة الإسلامية" ومخلفات حرب 5 يونيو 1967. والتفسير الإسلامي لظهور الصحة الإسلامية وتعبيراتها التنظيمية والحركية يجمع بين العنصر الذاتي والعنصر الموضوعي، فالعنصر الذاتي يتمثل في المجدد فردا كان أو جماعة أو مدرسة فكرية، ويعكس فاعلية الفرد وأنه محرك التاريخ (الأنبياء، الرسل، المصلحون، الزعماء، العلماء....) والعنصر الموضوعي يتمثل في الظروف التي ساهمت في خلق شروط التجديد والانبعاث، يضاف إلى ذلك العنصر الغيبي هذه "العناصر" تجسدها الآية "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" (الآية 22/الرعد). مقابل هذا التفسير هناك تفسير ينطلق من قوانين المجتمع والتاريخ كما يراه أصحابه.

الفرع الثاني: المقاربة الغربية بشقيها الماركسي والليبرالي / الأزمة كمدخل للتفسير

وفي مقابل التفسير الإسلامي للظاهرة هناك التفسير الآخر أو التفسير الغربي، والذي يرى أنها وليدة شروط مجتمعية بحتة، وهو ما يطلق عليه بالتفسير "السوسيولوجي" والذي يبحث عن الأسباب من خلال الواقع ومجرباته بعيدا عن أي سبب آخر "ميتافيزيقي" مستعينا بالمنهج الحديث في العلوم الاجتماعية والإنسانية وبالأخص علم الاجتماع الديني، ويتوزع هذا التفسير مدرستان: المدرسة الماركسية والمدرسة الليبرالية. إن التحليل والتفسير التي قدمت خارج التفسير الإسلامي لشؤون الصحة

²²⁵- سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت، الطبعة الشرعية الثامنة 1414هـ/1983م، ص 7.

²²⁶- د. حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، دار القرافي للنشر والتوزيع، المغرب، الطبعة الأولى، ص 111.

الإسلامية وإن اختلفت حول طبيعة الأسباب (داخلية/ خارجية، سياسية/اقتصادية...) تجمع كلها على أن الأزمة هي المدخل لهذا التفسير.

* المقاربة الماركسية/ الأزمة الاقتصادية والاجتماعية

ومن هذه التفسيرات، القراءة الماركسية لظهور الصحو الإسلامية، وهذه القراءة ترى وقبل ظهور "لاهوت التحرير"²²⁷ في أمريكا اللاتينية، الذي عقد مصالحة بين التيارات الماركسية الثورية والمناضلين من رجال الدين المسيحي، أن التدين عموما هو رد فعل ضد القهر الاجتماعي والاستبداد السياسي وأن الدافع الرئيسي دافع سيكولوجي بامتياز، يتمثل في بحث الإنسان عن قوة ما ورائية يستمد منها قوته لمواجهة هذا الواقع، فالرجوع إلى التدين وممارسة الشعائر الدينية هي إحدى خصائص "سيكولوجية الإنسان المتهور" الذي يرى أن الخلاص في الرجوع إلى الماضي لاستلهم نماذج، فالسلفية "تشيع من الناحية النفسية بمقدار درجة القهر التي تمارس على إنسان العالم المتخلف، وبمقدار إحساسه بالعجز والضعف والغلبة على أمره إزاء غوائل الطبيعة والمتسلطين، وهي بذلك تشكل أولية دفاعية إزاء تحديات لا قبل له بها، تشل مبادراته في الحاضر وتسد أمامه آفاق الخلاص المستقبلي"²²⁸.

فالغزو الخارجي وما خلفه من أزمات وتهديد وإرباك للهوية يدفع الإنسان إلى الاحتواء بالدين. وهذا الرجوع إلى الدين ينطبق على الإنسان الفرد في حالة مواجهة ظروف قاهرة كما ينطبق على مجتمعات مرت بمحن وتعيش تحديات خارجية، ولا عجب أن تذهب كثيرا من الدراسات أن هزيمة 1967 أمام إسرائيل كانت مقدمة لظهور الصحو الإسلامية التي عمت الأقطار العربية من المحيط إلى الخليج²²⁹. فحسب هذا التفسير تكون الصحو مطبوعة بطابع "سيكولوجي" وهو الشعور بالهزيمة العسكرية أما إسرائيل والهزيمة الحضارية أمام الغرب "فإذا عزت المقاومة المسلحة وانتفت إمكانية المجابهة المباشرة لا يظل أمام الشعب المتهور سوى الاحتواء بالتراث والتمسك بالتقاليد، ضد الغزو الحضاري، ويشتد التمسك بهذه التقاليد بمقدار وطأة الاستعمار الحضاري، ويستمر طالما عزت المقاومة المسلحة"²³⁰.

هذا بالنسبة للشعوب والأفراد، أما الأنظمة والدول ففي نظر الماركسية أن الدين يشكل أداة الطبقة المسيطرة للتخدير وتبرير السيطرة والاستغلال والتفاوت الطبقي، ومن هنا جاءت مقولة ماركس "الدين أفيون الشعوب"²³¹، كما أن الأنظمة

²²⁷ - لاهوت التحرير: ظهر في أمريكا اللاتينية بعد تصالح الكنيسة مع الماركسية، وذلك بتأويل المسيحية وربطها بالواقع الاجتماعي وربط المفاهيم المسيحية بالصراع الاجتماعي، فمفهوم الخلاص المسيحي من الخطيئة الأزلية أصبح يعرف وفق لاهوت التحرير بأنه الخلاص من الاستغلال الاقتصادي والاستبداد السياسي، ويصبح المسيح رمزا للفقراء والبروليتاري، والخطيئة نفسها تصبح خطيئة اجتماعية قوامها الظلم والاستغلال، مصطفى التواقي، التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام، دار الفارابي، لبنان، 1986، ص 160-1961.

²²⁸ - د. مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي، سيكولوجية الإنسان المتهور، معهد الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الخامسة 1989، ص 105.

²²⁹ - فايز سارة، الحركة الإسلامية في المغرب العربي، مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1995، ص 30-31.

²³⁰ - نفس المرجع، ص 108.

²³¹ - أعيد تفسير هذه المقولة بما يفيد عدم عداء ماركس للدين كدين، يقول فؤاد زكريا أحد أقطاب الماركسية في مصر في كتابه "الصحو الإسلامية في ميزان العقل" ص 203-204 يقول بأن ما قصد إليه ماركس من إطلاق عبارة "أفيون الشعوب" على الأديان السابوية الثلاثة، التي وردت في كتاب (مقدمة لنقد فلسفة الحق أو القانون عند هيجل) كانت من كتابات ماركس المبكرة وقال فيها ماركس، "إن الدين هو زفرة المخلوق المضطهد وهو بمثابة القلب في عالم بلا قلب، والروح في أوضاع خلت من الروح إنه أفيون الشعوب" ويقول زكريا بأن ماركس لم يقل هذه العبارة في سياق التحامل على الأديان أو التشنيع بها، بل في سياق يعد فيه الدين تعويضا للإنسان عما فقدته في العالم الفعلي المحيط به وتخفيفا لما يعانيه من بؤس، مصطفى شاكر النابلسي، دور الدولة العربية في صدام الإسلام والغرب "صوت الناس"، عدد 66، 27 فبراير 2006.

السياسية تستعمل الدين أو الحركات الدينية والجماعات الإسلامية في محاربة القوى المحسوبة على اليسار الماركسي المعارض²³²، أو أنها تستغل الخلافات بينهما في إطار سياسة "فرق تسد". وتعتمد المقاربة الماركسية المنهج المادي التاريخي، هذا المنهج الذي يمكن من إنجاز قراءة مادية للواقع، وهذه القراءة تستحضر عنصرين متكاملين: التركيز أولا على الأنماط الإنتاجية واعتبار المنظومات الفكرية، ثانيا بمتابعة إيديولوجيا، وفي هذه المقاربة سنورد نموذج محدد للباحثة الروسية بولنسكايا²³³، ويمكن تلخيص واختزال أفكار هذه الباحثة في أربعة أفكار:

- **خصائص الأديان العالمية:** ترى بولنسكايا أن المنظومات الدينية الشرقية "تعكس السمات الخاصة لأشكال الملكية وأنماط الإنتاج الآسيوية، كما تعكس خصوصية "مزيج" الأشكال المختلفة من التطور التاريخي، أي الانتقال من النظام البدائي إلى النظام العبودي، ومن النظام العبودي إلى الإقصائي²³⁴. بمعنى آخر أن الأديان العالمية²³⁵ في القرون الوسطى قامت بدور الإيديولوجيا فحسب الباحث السوفييتي "ن.ل. كوترايد" إن المجتمعات القروسطية هي التي أتاحت للدين أن يضطلع بهذا الدور الحصري، لهذا أصبح الدين منظومة القانون والمذهب السياسي والتعاليم الأخلاقية في القرون الوسطى²³⁶.

- **خاصية المنظومة الإسلامية:** انطلاقا من حكمها العام على أن الأديان العالمية قامت بدور الإيديولوجيا فإن بولنسكايا أكدت أن "الإسلام اضطلع منذ البداية بدور القاعدة الإيديولوجية للدولة الإسلامية التي نشأت من المجتمع الإسلامي في عهد النبي محمد" ولكن رغم هذا التشابه، فإن الباحثة تشدد على خصوصية المنظومة الإسلامية بحيث تقول إن الصلة بين الدين والسياسة ترسخت في مجرى التاريخ بقوة في العالم الإسلامي أكبر مما في أي منطقة حضارية أخرى. ونفس الخلاصة تتوصل إليها حين تعقد مقارنة بين الإسلام والأديان الشرقية الأخرى، فترى أن البوذية والهندوسية تعطيان الأولوية للقيم والأخلاق في حين أن الإسلام يمنح أهمية خاصة لوحدة الدين والسياسة²³⁷. هذا التوحيد بين الدين والسياسة يعني أن المجتمع المدني لم يستطع التعبير عن نفسه²³⁸.

- **أسباب التوتر الديني (الانعطاف الروحي):** ترى الباحثة أن من أسباب التوتر الديني: نمو الرأسمالية في بلدان الشرق، وهو نمو جرى إقامته من الخارج إلى حد كبير، وقد ساهم الباحث السوفييتي ن.أ. سيمونيا بالنموذج الثالث للرأسمالية، وقد تغلغت الرأسمالية في كل مناحي الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والروحية²³⁹.

* **المقاربة الأنجلوساكسونية:** سنعتمد في هذه المقاربة على نموذج "هدد كيجيان"²⁴⁰ والتي تكمن في كونه أولا عمل على تحديد الظروف العامة التي تؤدي إلى حركة أصولية ما، وعمل ثانيا على تبيان العوامل التي تتحكم في صيرورة هذه الحركة.

²³² - تركي علي الربيعو، الحركات الإسلامية في منظور الخطاب التقدي، "الاجتهاد" العددان 16/15 السنة الرابعة ربيع وصيف 1413م/1992، ص 175-207.

²³³ - محمد ضريف: الإسلام السياسي في الوطن العربي، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، الطبعة الأولى 1992، مكتبة الأمة، ص 6.

²³⁴ - بولنسكايا الدين وتكوين الفكر السياسي المعاصر، مجلة النهج، عدد 1989/27، دفاتر الماركسية اللينينية في العالم العربي، السنة السادسة، العدد 1989/27، ص 13.

²³⁵ - نقصد بالأديان العالمية، الإسلام، المسيحية، البوذية، الهندوسية.

²³⁶ - بولنسكايا: المرجع السابق، ص 12.

²³⁷ - بولنسكايا: المرجع السابق، ص 15.

²³⁸ - محمد ضريف: الإسلام السياسي في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 7.

²³⁹ - محمد ضريف: الإسلام السياسي في الوطن العربي، ص 7.

I- العوامل المحددة لنشأة الحركات الأصولية: تنشأ الحركات الأصولية نتيجة تفاعل ثلاثة عناصر أساسية:

- أزمة اجتماعية حادة

- شخصية أصولية

- قيادة كاريزمية

1- **جو الأزمة الاجتماعية.** يذهب "هدد كمجيان" إلى أن ظهور حركة أصولية ما هو إلا تعبير عن رد فعل ضد مشكلة اجتماعية حادة²⁴¹. ولقد أكد كثير من المفكرين من بينهم كارل ماكس وماكس فيبر وإميل دوركهايم، أن الحرمان الاقتصادي والاجتماعي يؤدي إلى زيادة الالتزام الديني²⁴² والأزمة الاجتماعية لها جوهرها الذي يتسم بست صفات تشكل بيئة الأزمة:

● **أزمة الهوية:** يعرف العالم الإسلامي صراعا على مستوى الهوية بين مجموعة من القوميات (العربية، التركية، الفارسية،...)، كما يعرف العالم العربي تمزقا على مستوى الهوية، هذه الهوية التي استرجعت وحدتها مع جمال عبد الناصر الزعيم الراحل رحمه الله، لكن هزيمة 1967 وموت عبد الناصر سنة 1970 جعلتا العالم العربي يضطرب من جديد الشيء الذي سمح بسيطرة الأصولية من جديد خلال السبعينات²⁴³.

● **أزمة الشرعية:** تولدت عن أزمة الهوية أزمة أخرى من طبيعة مغايرة ألا وهي أزمة الشرعية، إذ أمام فشل النخبة الحاكمة في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، سقطت شرعيتها السياسية.

● **الفساد والقهر في حكم النخبة:** إن أزمة الشرعية تؤدي بالنخبة الحاكمة إلى المزيد من استخدام آليات القهر لإخضاع الخصوم وبالتالي الحكم فاسدا.

● **صراع الطبقات:** يؤدي فساد الحكم إلى سوء توزيع الثروة، وبالتالي تزايد فاحش وكبير في الفوارق بين الطبقات الاجتماعية، الشيء الذي يؤدي إلى صراع طبقي نتيجة عجز النخب الحاكمة على إقامة العدالة الاجتماعية. وهذا بالإضافة إلى العجز العسكري، الذي يتمثل في عجز الأنظمة العربية على امتلاك قوة عسكرية ضاربة، هذا العجز الذي زكاه توالي الهزائم أمام إسرائيل وانعدام القدرة على تحرير فلسطين (القضية المركزية للأمة) وباقي الأراضي العربية المحتلة، وهذا كله أدى بالجمهير العربية إلى الشعور بالدونية والنقص. وهذا كله إضافة إلى ما أحدثته التحديث والأزمة الثقافية من فجوة ومواجهة بين التقليديين والتحديثيين، فالتقليديون لا يريدون من الغرب إلا تقنياته ويرفضون قيمه، وهذه المواجهة أدت إلى خلق فجوة بين الحاكمين والمحكومين، يضاف إلى ذلك عجز النخب العربية الحاكمة على بلورة إيديولوجيا تملأ الفراغ الموجود.

²⁴⁰ -باحث في العلوم السياسية من الولايات المتحدة الأمريكية.

²⁴¹ - ر. هـ. كمجيان: "الأصولية في الوطن العربي"، ترجمة عبد الوارث سعيد، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1989، ص 24.

²⁴² - نفس المرجع، ص 26-27.

²⁴³ - نفس المرجع، ص 50.

2- مواصفات الشخصية الأصولية: يلجأ الباحث "هدد كمجيان" إلى النظرية النفسية -الاجتماعية لتفسير شخصية الإنسان الأصولي ويستعين في تفسيره بالصيغ التي قدمها "لاريسكون ولاسويل وانجلز ودوركهائم" ويرى أن مواصفات الشخصية الأصولية يمكن حصرها في:

- العزلة: الأصولي هو شخص منعزل يرفض جميع المنظومات القائمة، يرفض الرأسمالية والاشتراكية ويطعن في شرعية الحاكمين، ويطعن في شرعية الحاكمين، وهذا الأمر يؤدي إلى نوع من الانفصال عن مجتمعه ويعمل على البحث عن هوية جديدة تمثل في العقيدة الإسلامية وبالتالي يعمل على الانضمام إلى الحركات الأصولية.
- الاكتمال قبل الأوان- التعصي: نسبة:
- الدونية- الاستعلاء: يشعر الشباب الموجود في بيئة مأزومة بالنقص والدونية، وبمجرد انضمامه إلى حركة أصولية ما، تنقلب دونيته إلى شعور حاد بالاستعلاء.
- الحركة العدوانية: يعتبر الشخص الأصولي كل من يخالفه رأيه ضالاً، ويتحرك للعمل على نشر معتقداته.
- يرغب الشخص الأصولي في إنجاز تحويل جذري للمجتمع من هنا يأتي الاهتمام الشديد بمظاهر القوة والسعي إلى السيطرة الاقتصادية والسياسية.
- يرتاب الشخص الأصولي في الناس وله تصنيف جامد للعالم.

- التزام الشخص الأصولي بتغيير المجتمع وأمام واقع وقمع السلطة يلجأ إلى تشكيل التنظيمات السرية.
- إن اعتقاد الشخص الأصولي بشرعية قضيته، تجعل من مسألة تحطيم الدولة والمجتمع أعظم الفضائل.
- تتميز شخصية الأصولي بالتشدد في طريقة الحياة واستعداد دائم للكفاح وبذل التضحيات.
- يتعهد الأصولي عن طريق البيعة بالطاعة المطلقة لله والرسول وللقائد الجماعة الأصولية المنضوي تحت لوائها.

3- الشخصية الكاريزمية (القيادة الآسرة): لظهور حركة أصولية ما، لا يكفي وجود أزمة اجتماعية حادة وتوافر مواصفات الشخصية الأصولية، بل لابد من قيادة آسرة (كاريزمية) لها قدرات خارقة تكون وراء انبثاق التنظيمات الأصولية، ويعطي "هدد كمجيان" نماذج من قيادات أصولية كاريزمية أمثال: حسن البنا مؤسس الإخوان المسلمون وآيات الله باقي الصدر مؤسس حزب الدعوة في العراق والإمام موسى الصدر مؤسس حركة أمل في لبنان أو **محميد العتيبي** بالسعودية... الخ ويضيف محمد ضريف، عبد الكريم مطيع مؤسس الشريعة الإسلامية بالمغرب، وكذلك عبد السلام ياسين مؤسس جماعة العدل والإحسان المغربية.

العناصر المحددة لمسار الحركات الأصولية: هناك ثلاث معطيات تتحكم في العوامل المحددة لمسار الحركات الأصولية، هناك أولاً سياسة النخبة، وثانياً هناك المثيرات الخارجية، وأخيراً هناك أشكال المبادرة الأصولية.

* **سياسة النخبة الحاكمة:** إن سياسة النخبة الحاكمة تتحكم إلى حد كبير في مسار الحركات الأصولية، لذلك الباحث ينصح هذه النخبة إن هي أرادت اقتلاع المد الأصولي أن تنهج سياسة ذات ثلاثة أبعاد:

- إصلاح شامل

- إيجاد تكييف اجتماعي منتظم وبتعبير آخر إيجاد إيديولوجية تملأ الفراغ الذي عرفته الساحة العربية بعد وفاة جمال عبد الناصر، ويلاحظ الباحث بهذا الصدد أن معمر القذافي خلال سنوات حكمه كان قد نجح في ملأ تلك الفراغ.

- اعتدال في استخدام القوة ضد المناوئين.

* **المثيرات الخارجية:** هناك نوعان من المثيرات بإمكانها التحكم في مسار الحركات الأصولية:

- النوع الأول: حدوث ثورة إسلامية في دولة عربية، فنجاح هذه الثورة بإمكانه تقوية الحركات الأصولية، ويلاحظ الباحث أن تأثير الثورة الإيرانية كان نسبياً لطابعها الشيعي.

- النوع الثاني: تطور مسار الصراع العربي- الإسرائيلي: فأمام العجز العسكري للأنظمة العربية ودعم الولايات المتحدة الأمريكية لإسرائيل، قد تحدث ثورة إسلامية تقوي من شوكة المد الأصولي.

* **أشكال المبادرة الإسلامية:** يلاحظ الباحث أن أهم القيادات الأصولية قد تعرضت للقتل أو معتقلة داخل السجون العربية، كما يسجل أن حركة الإخوان المسلمون المصرية قد شاخت، وبالتالي فإنه يرصد التحديات التي تواجه الجماعات الإسلامية ويختزلها في ثلاث تحديات:

- إعداد برنامج مذهبي إسلامي مرن ورحب، يتوفر على أعلى درجة ممكنة من الإغراء للقطاعات الرئيسية من السكان، هذا البرنامج المرن مكن شأنه أن يؤدي إلى تحالف الأصوليين مع القطاعات الأخرى غير الأصولية على غرار التجربة الإيرانية.

- إنشاء روابط انتقالية قوية بين الجماعات الإسلامية داخل العالم العربي وخارجه، وهذا عمل قامت به فعلاً حركة الإخوان المسلمون بعد ضربها من قبل جمال عبد الناصر، بحكم تواجد أتباع لها في العديد من مناطق العالم العربي، وكثير من التنظيمات الإسلامية تشارك الإخوان مبادئهم.

وهذا ما لاحظناه ونستشفه كذلك، من خلال وصول جماعة الإخوان المسلمين إلى السلطة بعد الحراك العربي، حيث لها علاقة مع التنظيم الإخواني الأممي في جميع الدول العربية، وهذا كان سبب عداء الأنظمة العربية لحكم الإخوان المسلمين لمصر، حيث كان هذا سبباً وعاملاً مساعداً على القضاء على تجربتهم في السلطة بمصر.

- إعداد عناصر قيادية مقتدرة.

الفرع الثالث: عوامل نشوء الحركة الإسلامية وفق مقارنة ديكميجان

تتعدد تفسيرات نمو الظاهرة الإسلامية، بحسب التخصصات والاهتمامات السياسية والمعرفية والميول الإيديولوجية، ولكنها تكاد تلتقي جميعها في النهاية حول **أزمة** أو تحديات تعيشها المجتمعات الإسلامية في هذه الفترة من الزمن بالذات، هكذا تتباين المقاربات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والنفسية، بسبب اختيارها عاملاً أو سبباً أولياً أو رئيسياً، بحسب التغيرات والاهتمامات، وكذا التخصصات العلمية- تعتبره قادراً في حد ذاته على تفسير بروز ظاهرة الحركة الإسلامية وأسباب انتشارها.

لقد بات من قبيل المؤكد أن اعتماد التفسيرات الأحادية في العلوم الاجتماعية والإنسانية، والتي هي وجه آخر من وجوه الحتمية التي تستلزم الإنسان إمكاناته وقدراته باسم التاريخ أو الغيب أو المادة، فهذه المقاربات الإيديولوجية لتفسير عوامل ظهور الحركة الإسلامية لم تعد كافية ولا حاسمة في تحديد كيفية نشوء ظاهرة ما وتطورها، بحيث يمكن تعميم هذا التفسير الأحادي على

الظاهرة ذات التجليات المختلفة بحسب الأزمنة والأمكنة، وكذا الأشخاص الحاملين للمشروع²⁴⁴، وعلى هذا المنوال تعددت الاجتهادات في تحليل أسباب ولادة الحركة الإسلامية وعلل انتشارها الواسع، وبخاصة في السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي، إذ يرى بعض المحللين أن العامل الحاسم في اكتساح الحركة الإسلامية للشوارع العربي والإسلامي جاء نتيجة وثمرة لطفرة النفط التي عرفها الخليج العربي²⁴⁵، في حين يربط باحثون آخرون لتزواج سبب الشعور بالاعتزاز الذي وأكب الطفرة البترولية في أكتوبر 1973 مقروبا بالشعور بالخبية من فشل الحكومات والإيديولوجيات العلمانية²⁴⁶، إضافة إلى أزمت أخرى من قبيل الأزمة الاقتصادية العالمية، كما الكساد الذي ضرب العالم الإسلامي في ثلاث عقود الأخيرة، إضافة إلى ما وأكب هذه الأزمت حدة الصراع الطبقي، وعجز المعارضة العلمانية وإفلاسها.

إن اختيار *المقاربة* (Approche)، التي بواسطتها يستطيع الباحث تفسير ظاهرة نشوء الحركة الإسلامية، وسبب انتشارها يعد من بين أكبر الإشكاليات المنهجية والمعرفية التي تعترضه، ومن أهم المقاربات التي اشتهرت في الآونة الأخيرة، والتي مال إليها عدد كبير من المفكرين العرب هي دراسة الحركة الإسلامية من منظور *الأزمة*، وذلك وفق ما أورده *ديكميجان* (Dekemejian) في كتابه عن *"الأصولية في العالم العربي"*. يقصد بنموذجه هذا أن الحركة الإسلامية جاءت كنتيجة لنمط من الموجات المتتالية من الانبعاث أو النهوض استجابة لمواقف وأوضاع الأزمة، لأن الإسلام في نظره يحتوى على مجموعة من الآليات الاجتماعية والسياسية، التي تضمن له القدرة على التجدد وممانعة التآكل الداخلي والتهديد الخارجي، وهو ما جعل مثل هذه الحركات تتكرر في التاريخ الإسلامي بشكل مطرد.

ويوضح "ديكميجان" أن الحاجة إلى التجديد الإسلامي نتيجة أزمة عميقة، عانت منها الدول الإسلامية بسبب تغيرات وتحولات مجتمعية، تتطلب معالجة دينية أو توصيف ديني للحل²⁴⁷.

ورغم أن تفسير "ديكميجان" لعوامل ظهور الحركة الإسلامية يعتبر كلاسيكيا شيئا ما، باعتباره الأقدم والأكثر تداولاً، إلا أنه يكاد يكون الأعمق في تتبع مظاهر الأزمة المولدة للحركة الإسلامية السياسية، بما يعطي لمقارنته إمكانية الإحاطة بمجمل فضاء الحركة الإسلامية، وذلك بحسب بيئة الأزمة وحدتها، مع استحضار ما يتفاعل داخل هذه البيئة من جذور نفسية وروحية وسياسية، اجتماعية واقتصادية، بوصفها حاضنة لهذه الحركات ومنشئة لسلوكها، وبناء على هذا التأسيس يفترض ذات الباحث وجود علاقة شرطية بين بيئة الأزمة ووجود قيادة إسلامية، ويصل "ديكميجان" إلى ستة عوامل متداخلة تعمل معا وبشكل تساندي في تركيب بيئة الأزمة وزيادة الاضطراب الاجتماعي وعدم الاستقرار السياسي. فالعالم العربي والإسلامي حسب هذه

²⁴⁴- د. حيدر إبراهيم علي: "التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية"، مرجع سابق، ص 43.

²⁴⁵- د. حيدر إبراهيم علي: "الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية: ملاحظات في علم اجتماع الدين" في عبد الباقي الهرماسي وآخرون: "الدين في المجتمع العربي" مركز دراسات الوحدة العربية بيروت- لبنان، سنة 1999، ص 33-36.

²⁴⁶- Daniel Pipes. In the path of God : islam and palitical power (New York : hasic books, 1993, detlere khalid : « the phenomenon of re islamisation » aussepolitik.29 (1978) p 433-533.

²⁴⁷- Richard brair Dekjmen, islam in revolution, fundamntalism in the arab world, cantemporary issues'in the niddle east (svracuse N.Y , Syracuse unversity press 1982) PP 9-23.

للمزيد من الإطلاع انظر: د. حيدر إبراهيم علي: "أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجا" مركز الدراسات السودانية، الطبعة الثانية سنة 1991، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، ص 22-23.

المقاربة المتمحورة حول مفهوم "الأزمة" يعيش وضعية متأزمة منذ القرن 19 الميلادي، حيث ازدادت هذه الأزمة المتعددة الأبعاد مع بداية هذا القرن، بعد سقوط الخلافة العثمانية وانتشار الهيمنة الاستعمارية، وزيادة خطر الصهيونية والاستعمار الجديد.

ويبدأ الباحث تحليله بدراسة **أزمة الهوية** الفردية والجماعية المستشرية بين المسلمين وذلك بسبب الضعف الذي أبداه الفكر الإسلامي في مواجهة النظام الحضاري الغربي، والتي اكتفى فيها المسلمون بموقف المدافع، لاسيما وأن الضعف الحضاري تزامن مع تصدع وانحيار مضطربين للإمبراطوريتين الإسلاميتين: العثمانية والفارسية، إلى حدود هزيمة يونيو 1967 الأمر الذي اعتبر معه المسلمون آنذاك أن هويتهم الجمعية تتعرض لتهديد مستمر في الزمان مما حفزهم على البحث عن بديل، وهو ما استطاعت الحركة الإسلامية أن تقدمه. وبحسب هذا الاتجاه، ينبج عن أزمة الهوية تأزم الروح والشخصية والإحساس بالاعتزاز أو بالشعور باللامعيارية والمحصلة النهائية لكل ذلك هي أزمة شرعية النخب والمؤسسات المرتبطة بها، لتتحول الأزمة من المستويات السالفة الذكر إلى مظهر ثالث متمثل في أزمة سؤال الحكم، بما يحمله معه كم انعدام كفاءة النخب، واختلال ميزان العدل في توزيع الثروات، وبالتالي بروز طبقة جديدة، واتساع الفجوة الاقتصادية بين الطبقات الاجتماعية. أما العامل الخامس في بيئة الأزمة العربية فمتجلية في الهزائم والعجز العسكريين، مما حرم النظم الحاكمة من أي شرعية، وأخيرا تكمن أهم عناصر الأزمة في تناقضات عملية التحديث والثقافة السائدة، أو الصراع المحتدم والقائم بين الحداثة كنموذج حضاري للحياة، والإسلام التقليدي كروية مناقضة، مع الوقوف على صعوبة التوفيق بينها والوصول إلى تركيبة فعالة²⁴⁸.

ومما يلاحظ هو أن الكثير من قيادات ومفكري الحركة الإسلامية أضحوا أنفسهم يعبرون عن هذه الأزمة، ويوظفون مفرداتها في تحليلاتهم ودراساتهم بلغة لا تفارق كثير من مواقف المفكرين المناوئين لذات المشروع الحركي الإسلامي ورهاناته المجتمعية والسياسية والثقافية، فنجد الحديث عن "التحديات التي تواجهها الأمة" ومفهوم "الابتلاء" مقولات تأسيسية مبنوثة في الكتابات الإسلامية كسبيل منتج لمعالجة مسألة تخلف المسلمين وتأخرهم في مقابل تقدم الآخرين، حيث يبرز تحليل الأزمة من زاوية الدعوة إلى النهوض والتذكير بالماضي المجيد، ويمكن اعتبار نظرية "المؤامرة" في تفسير أوضاع المسلمين وما تتعرض له المجتمعات المسلمة من ثروات وصراعات وجهها آخر لإدراك وجود الأزمة .

بيد أن كثير من الباحثين المعاصرين يرون في اعتماد منطق "الأزمة" كمقاربة لتفسير صعود الحركة الإسلامية بوصفها عرضا من أعراض أزمات طاحنة ألفت بثقلها على ديار الإسلام، أنه منطق يقوم على فكرة مسبقة تستنبط منظورا يرى بأن العلمنة وأفول أثر الدين هما التطور الطبيعي في المجتمعات المعاصرة، مما يعني أن سير المجتمعات الإسلامية في الاتجاه المعاكس هو حالة مرضية تحتاج للبحث عن العلل والجرائم التي سببتها، وعلى الرغم من أن بعض هؤلاء الباحثين ينتقدون قصور المناهج العلمية التي أنتجت الإيديولوجيات العلمانية، إلا أن هذا لا يمنعهم في الغالب من الاستمرار في تفسير عوامل نشأة الظاهرة بوصفها ظاهرة شاذة أو نتاج حراك مجتمعي متأزم²⁴⁹ وعلى هذا الأساس تتراوح التحليلات بحسب منطق المحلل والأرضية الفكرية التي يؤسس عليها فهمه للدوافع وظروف النشأة التي حكمت وجود الحركة الإسلامية، فالمتتبع لمجريات هذا النقاش سيقف على مفارقات كبيرة تعترى المداخل التي يطرقها الباحثون في حقل "**الإسلامولوجيا**".

²⁴⁸- د. حيدر إبراهيم علي: "التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية"، مرجع سابق، ص 45

²⁴⁹- د. عبد الوهاب الأفندي: الحركات الإسلامية: النشأة....." مرجع سابق ص 28

ففي الوقت الذي يرى فيه البعض بأن ولادة الحركة الإسلامية جاء كنتيجة طبيعية للتحديث الجزئي والعلمنة غير الناضجة التي شهدتها المجالين العربي والإسلامي، ينظر فيه باحثون آخرون إلى أن بروز ذات الحركة عبر عن اضطراب منشئها ويؤس واقعها، قيم يقارب آخرون الظاهرة الحركية بنزعة ماركسية توصل إلى أن نشأة "الأصولية المعاصرة" تعكس في ما تعكسه مظالم وإحاطات الطبقات التي تجاوزتها الحداثة وهشمها التدافع الطبقي، في الوقت الذي فيه المنظرون الإسلاميون أن حركتهم جاءت كتعبير عن حراك المجتمع للمسلم في سياق البحث عن ذاته²⁵⁰.

ورغم التعدد الواضح في المداخل المقصودة لتأريخ وتفسير سبب ظهور وتطور الحركة الإسلامية، إلا أنها تكاد تلتقي كلها عند اعتبار هذه الحركات تعبير واستجابة للواقع الاجتماعي وسياقات التطور التاريخي والنفسي الخاص بالمجتمعات العربية والإسلامية²⁵¹.

فمن الواضح أن ظهور الحركة الإسلامية في جزء منه راجع إلى نازلة سقوط الخلافة العثمانية، والتي أدت إلى فقدان المرجعية الكبرى للمسلمين، الأمر الذي فتح الباب على مصراعيه أمام الاجتهادات الشخصية والجماعية²⁵²، والتي نتج عنها تبلور تجربة الحركة الإسلامية. ولعل مرد جزء آخر من هذه الأسباب إلى البعد الاقتصادي، حيث فقدت عدالة التوزيع للنتاج القومي وثروات الأمة، إضافة إلى عدم تمكن المواطن من الحصول على الحد الأدنى من مستوى المعيشة، وإلى جانب هذين السببين ساهمت الأزمة النفسية التي أعقبت هزيمة 1967 في تطور الحركة الإسلامية، وكشف الغطاء عن حاجة السلطة السياسية في بعض الأنظمة العربية إلى تبريرات دينية لاستمرار بقائها، هذا دون إغفال تبني بعض الأنظمة السياسية العربية لبعض الإيديولوجيات المفارقة للمرجعيات الدينية كالشيوعية والقومية. ولن يدفعا هم البحث عن أسباب موضوعية تجاهل البعد الديني البحث، حيث تعتبر هذه الحركات تفسها امتدادا وتجديدا لحركات إسلامية ظهرت عبر تاريخ الإسلام الممتد لأكثر من 14 قرنا، امتلك فيها الدين الإسلامي قدرات ذاتية على الاستجابة لمعطيات الواقع²⁵³. ويمكننا أن نجمل أهم الأسباب التي ساهمت في صياغة الحركة الإسلامية المعاصرة في الأبعاد الثلاثة التالية:

لعل أبرز الملاحظات المميزة لظهور الحركة الإسلامية هي حداثتها، لأنها حركات اجتماعية نشأت في كنف الحداثة واستجابة لتحدياتها انطلاقا وتأسيسا على المرجعية الإسلامية كروية للعالم، فهي لا تنطلق من منطق الفعالية المجردة، كما أنها لا تستند على قيم وإيديولوجيات أخرى تتعارض مع هذه المرجعية أو تعتمد مرجعيات من خارجها، فإلى حد كبير يمكننا أن نعتبر الحركة الإسلامية وليدة هذا العالم الجديد الذي يرنو الانعتاق من أسر تخلف الإطار الاجتماعي التقليدي.

بيد أن تحدي الحداثة جاء هذه المرة مختلفا شكلا ومضمونا عن مجمل التحديات التي تعرضت لها المجتمعات الإسلامية، كما أنه جاء مصحوبا باستعمار عسكري، أملت له الحتمية الرأسمالية الباحثة عن المواد الخام والأسواق الخصبة والمواقع الإستراتيجية الهامة، واستمر هذا التحدي والخطر إلى أن نالت بعض الدول استقلالها السياسي، وهوما دفع بزوغ تيارات اجتماعية وتحررية، وجدت

²⁵⁰ أنظر في ذلك كتاب د. محمد ظريف: "الحركة الإسلامية النشأة والتطور" سلسلة كتاب الجيب، منشورات الزمن، العدد 3، يونيو 1999، مطبعة النجاح الجديدة، المغرب، الدار البيضاء.

²⁵¹ د. حيدر إبراهيم علي: "التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية"، مرجع سابق، ص 35.

²⁵² حسن الترابي و د. ارشد الغنوشي: "الحركة الإسلامية والتحديث" طبعة دار الفكر، الخرطوم سنة 1994، ص 15.

²⁵³ د. رضوان الشيباني: "الحركات الأصولية..."، مرجع سابق، ص 30.

في الهوية والمرجعية الإسلامية إيديولوجية طيبة للتصدي لهذا التحدي الحضاري، حاشدة هم المسلمين لمناعة التطورات العلمية والثقافية والاقتصادية التي اجتاحت العولمة، وكأنا بالحركة الإسلامية، قد نصبت نفسها للإجابة على السؤال النهضوي **للأمير شكيب أرسلان** "لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟"²⁵⁴.

ويذهب العديد من الباحثين في تحليل ظهور الحركات الإسلامية إلى أن الدين الإسلامي نفسه ينج في فترات الأزمات حركات ثورية مأزومة، جاءت في واقعنا الحالي احتجاجا على قيم وممارسات التحديث والتغريب، ودفاع مستتية عن الهوية الثقافية والدينية²⁵⁵، في حين يرى بعضهم بأن الحركة الإسلامية على رغم مواقفها المعادية للحدث إلا أنها نتاج وضعية التحديث كذلك، فهي تعبر عن خيبة الأمل من السياسة الاجتماعية والثقافية الليبرالية الديمقراطية ومن العقلانية الاجتماعية التي نهضت عليها هذه السياسة²⁵⁶، ولهذا لا يعتبر من قبيل المصادفة أن نشطاء الحركة الإسلامية ينشطون حيث تجري محاولات لتحديث أعمق، متسلحين آنذاك بأفكار الأصالة والقومية، وكذا حماية المصالح الوطنية²⁵⁷. وتعتبر الحركة الإسلامية في تجل من تجلياتها عن مرحلة انتقال تعيشها مجتمعات العالم العربي الإسلامي، حيث تجري عملية تفكيك العلاقات ما قبل الرأسمالية، بما ينج عنه من اقتلاع للمنتجين الصغار في الحواضر والبوادي، وفصلهم عن وسائل إنتاجهم الخاصة وإجبارهم على بيع قوة عملهم. ولا يقف هذا التحول المفصلي عند تغيير أنماط الملكية والإنتاج واستبداله بنموذج آخر، بل إنه يأتي مصحوبا بتفكيك قوى العلاقات الاجتماعية القديمة، والتي كانت محمية بقوى اجتماعية ومادية، ومؤسسة على بنى فكرية تضم مركبا من الأفكار والمقولات والتقاليد والعادات والقيم، والمحروسة من مؤسسات التي تتولى إعادة إنتاج هذه البنى المعرفية²⁵⁸، وفي هذا السياق التحليلي ظهرت الحركة الإسلامية كمنظور لمقاومة المجتمعات الإسلامية لما خبرته من عمليات تفكيكية.

لقد برزت الحركة الإسلامية وكأنها **رد فعل دفاعي** في المجتمعات التقليدية التي دهمتها الحداثة وهددها بالتفكك والانهيار²⁵⁹، حيث يبدو الإسلام دينا ممانعا لقابلية العقلنة والعلمنة، وكأنا بالحداثة قد ساهمت في بعدها الوجودي وتجلياتها الثقافية والاقتصادية والسياسية في بروز ظاهرة الحركة الإسلامية وتعزيز مركز الإسلام النصي، بدلا من أن تؤدي إلى انحدار نفوذه كما حدث في المسيحية²⁶⁰، حيث لم تستطع لا المفاهيم التقليدية والحداثية على كسب تأييد الجماهير. وإن كانت هذه الحركات تدعو إلى العودة إلى أصول الدين، فهي في عمقها نتاج أزمة وشعور بخطر ما، حقيقي أو وهمي، يتهدها كما يهدد الهوية الجماعية للمسلمين، مع تظافر هذه الأزمة مع أوضاع اقتصادية واجتماعية وسياسية تفاقم الشعور بالخطر والتهديد، وهنا تبدو هذه الحركات، وكأنها

²⁵⁴- د. حيدر إبراهيم علي: "التيارات الإسلامية..."، مرجع سابق، ص 25.

²⁵⁵- رضوان السيد: "مستقبل الحركات الإسلامية في ظل المتغيرات الإقليمية والدولية"، مساهمة في الكتاب الجماعي الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، الناشر: مركز طارق بن زياد، الطبعة الثانية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، سنة 2004، ص 166.

²⁵⁶- طوي باب: جريدة الوسط، 6 كانون الأول/ديسمبر 1993، ص 40.

²⁵⁷- فيتالي ناومكين: جريدة الوسط، 6 كانون الأول/ديسمبر 1993، ص 68.

²⁵⁸- ذ. فالج عبد الجبار: "حول الحركات الإسلامية المعاصرة: نماذج من بلدان عربية وإيران وباكستان"، مجلة الفكر الديمقراطي، العدد 7، خريف سنة 1979، ص 75.

²⁵⁹- ذ. صلاح الدين الجورشي: "الحركة الإسلامية مستقبلها رهين التغيرات الجذرية"، عبد الله النفيسي محرر "الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية"، أوراق في النقد الذاتي"، القاهرة، مكتبة مدبولي، سنة 1989، ص 117-147.

²⁶⁰- Voir : Gellner, conditions of liberty : civil society and its rivals (london penguin books 1994)

متوجشة من تهديد بانقراض أو استلاب من لدن ثقافة أخرى أقوى وتسعى إلى الهيمنة والسيطرة عليها، وعلى العالم، ولهذا تعتبر أزمة الهوية واحدة من بين أهم الأسباب التي سرعت من ولادة الحركة الإسلامية، تأكيداً على الهوية والذاتية الثقافية في مواجهة سيل من التحولات العالمية. وكأنا بالحركات الإسلامية **ميكانيزم** من ميكانيزمات الدفاع الثقافية والإيديولوجية²⁶¹. وفي هذا الاتجاه يؤكد الدكتور **رضوان السيد**، أنه في ظل المناخات المنخقة بجدال مع الغرب والمتغربين، ظهرت الجمعيات والأحزاب السياسية والجماعات الدعوية المعنية بدرجة أولى بمسألة الهوية الخاصة وضرورة التجند للذود عن حماها والدفاع عن حدودها، فكان من تلك الجمعيات الشباب المسلمون، والإخوان المسلمون والجمعية الشرعية وأنصار السنة، واتحاد الشبيبة الإسلامية والكشاف المسلم... الخ، وقد أقبلت تلك الهيئات والجمعيات والأحزاب على إقامة المدارس والمؤسسات الاقتصادية والمعسكرات الكشفية، التي كان هدفها الوصول إلى **شخصية إسلامية** مستقلة أو ذاتية، وذلك بمنافسة المؤسسات الأجنبية ومدارس الإرساليات والجمعيات الماسونية، وكل مظاهر التغريب والتبعية²⁶².

وقد برز ما ذكره الدكتور رضوان السيد بشكل بين في أم الحركات الإسلامية أي **حركة الإخوان المسلمين في مصر**، حيث انفعَلَ مؤسسها **حسن البنا** - كما ذكر - بما رآه في فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى في مصر من تيار جارف لتأثير الغرب الفكري والثقافي والسلوكي والأخلاقي، الأمر الذي دفعه إلى استنفار العلماء ورجال المؤسسات الدينية والتربوية بهدف تحفيزهم للتصدي لتيارات الفساد والانحلال، إلا أن تقاعسهم كان مخيباً لآماله، مما اضطره إلى اتخاذ مبادرات شخصية وفردية لمواجهة المشكلة، وكان من أهم هذه مبادراته ممارسة الوعظ الديني في المقاهي والطرق العامة، إلى أن تطورت مبادراته هذه إلى تجميع الناس لتعلم شؤون دينهم ودعوتهم إلى ممارسة شعائرهم²⁶³، وهكذا بدأت تلك النواة الصغيرة للحركة الإسلامية وسرعان ما كبرت لتستوعب هموماً أكبر.

درجت العديد من الأبحاث والدراسات على التركيز على وجود خطر أو عدوان خارجي كسبب من الأسباب المنشئة للحركة الإسلامية، لأن هذه الأخيرة تبني أساس مشروعيتها وجودها من خلال تبنيها لمقولات ومواقف فكرية وعقدية وسياسية صارمة تجاه ما تحسبه خطراً غريباً، قد يأخذ شكل الغزو الفكري أو نشر ثقافة منحلة لا دينية، أو قد يأتي من خلال الهيمنة الاقتصادية، لاسيما وأن سيطرة الغرب تزامنت مع وقوع جل الدول العربية الإسلامية تحت وطأة الاستعمار الغربي المباشر، بما نتج عن ذلك من غزو القيم الغربية وحلولها محل القيم الإسلامية، الشيء الذي عجل بتبلور أزمة قيمية مركبة داخل المجتمع العربي والإسلامي²⁶⁴. في ظل هذا الثوران العالمي تصاعد الاهتمام بالتخلص من السيطرة الأوربية في المجال السياسي والاستراتيجي في صورة ثورات من أجل الاستقلال، مع عدم اتضاح البدائل في حالة نيل الاستقلال وطرد الاستعمار، وقد انضم إلى الهم الأول "الحرية" هم الانفصال والتمايز الثقافي والسياسي عن العالم الغربي المضطرب، وذلك بالتماس الخلاص في العودة إلى المصادر

²⁶¹ د. حيدر إبراهيم علي: "التيارات الإسلامية .."، مرجع سابق، ص 94.

²⁶² د. رضوان السيد: "مستقبل..."، مرجع سابق، ص 169.

²⁶³ الشهيد حسن البنا: "مذكرات الدعوة والداعية"، المكتب الإسلامي، القاهرة، سنة 1993، ص 72-76.

²⁶⁴ د. عز الدين العلام: "مقدمة كتاب: الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي"، الناشر: مركز طارق بن زياد، الطبعة الثانية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، سنة 2004، ص 7.

الأساسية إسلاما وعروبة باعتباره نهجا ضروريا أو طمسها²⁶⁵. وليس من باب المصادفة أن يقتزن بروز **ظاهرة الحركة الإسلامية** مع/وبسبب الأزمة الاقتصادية العالمية للنظام الرأسمالي وارتبأك في الحفاظ على التوازن الاقتصادي العالمي، وفي الوقت نفسه عجزت التجربة الاشتراكية عن طرح نفسها كنموذج ناجح ومقبول، بحيث لم يكن هناك من مخرج سوى العمل على اكتشاف **طريق ثالث**، تجلّى في الإسلام باعتباره حلا وجوديا ومجتمعيا²⁶⁶. وإلى جانب الأسباب العالمية والحراك الدولي في نشأة الحركة الإسلامية، شكل انهيار الخلافة الإسلامية العثمانية عام 1924 نقطة بارزة في أذهان العديد من الشخصيات المؤسسة للتيار الإسلامي، لاعتقادها بأن الدولة الإسلامية ضرورة شرعية لحفظ الدين والتمسك به، حيث كان المسلمون يرون آنذاك أن واجب قيام الدولة ذريعة أساسية لكفاية قيام الحياة الإسلامية، وإن انهيار هذه المؤسسة الإسلامية تنهار منظومة الحياة الإسلامية²⁶⁷. وقد تميزت هذه المرحلة بظهور العديد من الآراء الأصولية التي حاولت وجود أسس فكرية وفلسفية للدولة الإسلامية في جوهر الدين، بالشكل الذي يتجنب التأسيس على **مقاييس تاريخية** أو مقارنة الواقع الإسلامي بالتطورات الأوروبية والنظم الغربية. ومن زاوية أخرى، استشعر مؤسسو الحركة الإسلامية بأن الخطر السياسي الكبير المتمثل في وقوع الدولة في أيدي اليسار، والذي دأب الإسلاميون على اعتباره خطرا أكبر من خطر الأنظمة²⁶⁸. ومن هنا بدأت الجهود التأسيسية الإسلامية الأولى في التفكير من أجل ملء الفراغ ودرأ التهديد اليساري الجارف، وهو ما جعل العديد من الباحثين يرون بأن نمو الأصولية والحركة الإسلامية جاء كرد فعل على خطر الدولة العلمانية²⁶⁹.

يمكن القول أن **المشكلة الاجتماعية** في الوطن ترجع إلى جانب تداخل العوامل السياسية والدينية والثقافية والاقتصادية، إلى **تخلف الدولة** عن القيام بوظيفتها الاجتماعية في تحقيق التوازن المطلوب لضبط حركة المجتمع وتطوره، مما أتاح الفرصة لجميع التيارات -بمختلف توجهاتها- أن تتدخل كل على طريقته لتصحيح الاختلال الناتج عن تخلف الدولة. وقد كانت الحركات الأصولية الإسلامية واحدة من هذه التيارات التي حاولت عبر أنشطتها إعادة تشكيل المجتمع وفق التعاليم الدينية الإسلامي²⁷⁰. ويفيد بعض الباحثين في ما توصلوا إليه أنه لا يمكن تفسير **الأصولية السائدة** بمعزل عن **أزمة الشعبوية العربية** وتطورها الطبقي والإيديولوجي والسياسي، إذ أن الأصولية الإسلامية لم تتكون في سياق هذا التطور وحسب بل شكلت أيضا أبرز تعبيراته الإيديولوجية والاجتماعية والسياسية، هكذا ساهمت أزمة الشعبوية وإخفاقاتها التاريخية في إنجاز الحد الأدنى في برنامج التحرر الوطني، مما يساعد على تفسير ظاهرة الإسلام الأصولي وتوسعه الإيديولوجي في وعي الفئات الوسطى التي شكلت قاعدته الاجتماعية الشعبية²⁷¹.

²⁶⁵ د. رضوان السيد: "مستقبل..."، مرجع سابق، ص 168.

²⁶⁶ د. رفعت السعيد وآخرون: "الحركات السياسية الإسلامية في مصر"، ندوة مجلة النهج، عدد 25، السنة 6، ص 1989، ص 9-10.

²⁶⁷ د. عز الدين العلام: "مقدمة كتاب: الحركات الإسلامية وأثرها..."، مرجع سابق، ص 7.

²⁶⁸ د. أحمد النيفر في بورجا: فرونسوا بورجا: "الإسلام السياسي، صوت الجنوب"، ترجمة لورين زكري، دار العالم الثالث، سنة 1992، دط، القاهرة، مصر، ص 182.

²⁶⁹ د. حيدر إبراهيم علي: "التيارات الإسلامية"، مرجع سابق، ص 37.

²⁷⁰ د. رضوان الشيباني: "الحركات الأصولية..."، مرجع سابق، ص 74.

²⁷¹ محمد جبال باروت: "الأصولية الإسلامية السائدة: مدخل مقارنة وتحليل"، مجلة الفكر الديمقراطي، عدد 8، خريف سنة 1989، ص 94.

المطلب الثاني: محاولة لتحديد ملابسات نشأة الحركة الإسلامية وعوامل التنامي المتسارع لها

سنحاول في هذا المطلب القيام بمقاربة تفسيرية وقراءة تحليلية لاستخلاص واستنتاج عوامل الظهور المتنامي المتزايد للحركات الإسلامية (فرع أول)، والملابسات والغايات الاستراتيجية لإنشائها (فرع ثان)

فرع أول: محاولة لاستخلاص وتحديد عوامل الظهور والتنامي المتسارع للحركات الإسلامية

إن فشل الأنظمة السياسية العربية والإسلامية، في تحقيق النمو بل في إنجاز مشاريع التنمية التي تبنتها غداة حصولها على الاستقلال، وتوجهها نحو التخلي عن المشروع الحضاري خاصة، وتبنيها مبادئ العلمانية، دفع بها- الأنظمة السياسية- إلى ضرورة مواجهة المد الديني الإسلامي، الذي صار الملجأ الوحيد للجماهير الشعب لمواجهة عمليات التغريب التي يتعرض لها المجتمع في الدول العربية الإسلامية، إضافة إلى ذلك تبني "الاتجاه العلماني" كان الميزة التي ميزت "أغلب الأنظمة السياسية في دول تحرص على الشكل الديمقراطي دون المضمون، إلى جانب التوظيف -الكاريكاتوري- للدين، لتعزيز شرعية قيامها"²⁷². ورفض كل رأي معارض لتوجهها، ساعد على بروز التيار الإسلامي، كرد فعل على الرفض المصاحب بالقهر والاضطهاد، كما اعتبرت الظاهرة الإسلامية، والقوى الممثلة لها، ظاهرة انحرافية، وولكت معالجتها للأجهزة الأمنية، الأمر الذي دفع بالتيار الإسلامي إلى التواجد على الساحة الاجتماعية، مشكلا لنفسه "قوة" أساسية معارضة للنظام السياسي القائم في الدول العربية. كما لم يكن رفض النظام السياسي لها، ومحاصرتها، السبب الوحيد في انتشار التيار الإسلامي وتشكيل قاعدته الجماهيرية، بل إن هناك جملة من الأسباب ساعدت وبقوة على الانتشار السريع والنمو المتزايد للظاهرة الإسلامية، يمكن تقسيمها إلى أسباب داخلية، مرتبطة بالنظام السياسي ذاته، وأخرى خارجية ذات علاقة بالتحويلات الدولية، ذات التأثير على المجتمع العربي.

أ) الأسباب الداخلية: وتنحصر في:

1- **تزايد عمليات التغريب والعلمنة:** في ميادين الفكر والتعليم والقيم والسياسة العامة للدولة، التي جعلت من المدن مراكز أساسية لعمليات التنمية، باعتماد التحديث الواسع والعشوائي، من جهة ومن جهة ثانية عدم قدرة المدن -الكبرى- في العالم العربي، على استيعاب "الهجرة" الغير منظمة، مما أدى إلى تشكيل أحزمة فقر Ghettos، حول المدن- وهي ظاهرة تتميز بها المدن الكبرى-، نتج عنها ارتفاع في نسب العاطلين عن العمل، وانتشار الآفات الاجتماعية، وحدوث خلل في النظم الاجتماعية، على مستوى الأفراد، مما جعل من تلك الأحزمة أو "القيتوهات"، أمرا واقعا يجبر الدولة على أخذه بمعيار الجد في برامجها التنموية، وهو الأمر الذي أهمل من على خريطة التنمية، ليفسح المجال فيه للتيار الإسلامي، بالتوسع وتشكيل قاعدته الجماهيرية.

2- **ضعف قوى المعارضة -غير الدينية-**، وضمور قاعدتها الاجتماعية، وضعف خطاها السياسي وعدم تأثيره في جماهير الشعب، نظرا لما يحمله الخطاب الذي تتبناه، من توجه أيديولوجي مغاير ومخالف لعقيدة المجتمع.

ب) الأسباب الخارجية: وتتمثل في:

²⁷²- نفس المرجع، ص 7.

1- **نكسة 1967**، في حرب العرب ضد إسرائيل، التي اعتبرت هزيمة للمشروع القومي العربي، الذي مثله (جمال عبد الناصر)، تلك الهزيمة التي زادت من خيبة الشعوب العربية في أنظمتها السياسية وتوجهها العلماني.

2- **الثورة الإسلامية في إيران**، التي أنعشت الظاهرة الإسلامية، من خلال نجاحها في إسقاط "الشاه"، وقيام نظام ديني قاده روحيا "الإمام الخميني"، لتتحول تلك الثورة إلى (حضن دافئ)، للتيار الإسلامي في العالم العربي، تمده بالدعم المادي والمعنوي، وكان لها الأثر على العلاقة بين الأنظمة السياسية في العالم العربي، وبين التيار الإسلامي، خاصة في العراق ومصر والسودان وأخيرا في الجزائر بعد أحداث الخامس أكتوبر 1988.

3- **لعبت العائدات النفطية**، بعد عام 1973، دورا أساسيا في بناء "الحركة" الإسلامية، على المستويين، المحلي (العربي) والعالمي، والتي تنشط من خلال "العمل الخيري" الذي دأبت "المملكة العربية السعودية" ودول الخليج عموما على دعم المراكز الإسلامية التي تنشط من خلالها التيارات الإسلامية.

4- **البعد العالمي لظاهرة "الإحياء الديني"**، حيث كانت الكنيسة وراء "الفعل السياسي"، للأنظمة السياسية في أوروبا وأمريكا (حيث كان الدين أحد المكونات الرئيسية للحملات الانتخابية لكل من مرشحي الحزب الجمهوري في الولايات المتحدة الأمريكية "ريغن وبوش الأب"، وانتعش دور "الفاتيكان" في حملاته الإنسانية التبشيرية، في كل من إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، كما كان للتيار اليهودي، الممثل في الأحزاب الدينية في إسرائيل دور في توجيه السياسة الإسرائيلية في نمو الوعي الديني لدى اليهود لبناء "دولة إسرائيل الكبرى؟؟" هذا الإحياء الديني، ذي البعد العالمي، دفع وساعد على انتعاش الظاهرة الإسلامية، والتيارات الممثلة لها، على المستويين المحلي والعالمي. لقد عملت "الصفوة العلمانية" التي استولت على السلطة، في غالبية المجتمعات العربية والإسلامية عقب استقلالها، على إعداد خطة للصدام الحضاري في مجتمعاتها، "ولكي تؤدي دورها- بلا عوائق كان عليها أن تقزم الصفوة الدينية، وأن تحرمها من أساليب القوة، بأن تخلق فاصلا بين (الصفوة الدينية) وبين الجماهير، حتى لا يتوفر لها الدعم الجماهيري"²⁷³. فقد طرحت الصفوة العلمانية نماذج للتنمية والتحديث، مأخوذة عن الغرب "... غير أنهم... أغفلوا أن بيئة النمو الغربية تختلف عن البيئة العربية والإسلامية، والتي ينبغي أن تتحقق في إطارها نماذج التنمية"²⁷⁴، غير أن نماذج التنمية المستوردة فشلت في تطوير المجتمعات، بل إن هناك من كان تطوره نحو الخلف، واستحقت "تلك الصفوة" وصف "جوندر فرانك" بأنها صفوات برجوازية رثة قادت تطورا رثا"²⁷⁵.

أثار تنامي الحركة الإسلامية في العالم العربي والإسلامي، لدى المهتمين والباحثين تساؤلات غالبا ما تتعلق بماهيتها ومقوماتها الحقيقية، ومصدر نموها ومضمونها السياسي والفكري والاجتماعي، وطابعه الظرفي أو الدائم، والأهداف القريبة والبعيدة التي وضعتها الحركة، واستراتيجياتها ووسائل العمل والنشاط، ثم مستقبلها ومدى تأثيرها في النظم الاجتماعية والأخلاقية والسياسية والاقتصادية، ومصدر التساؤل والاستغراب حسب ما يوضحه "برهان غليون" يبدو في "الحجم الذي بدأت تأخذه الحركة الإسلامية عقيدة وتنظيما وانتشارا اجتماعيا في الساحة السياسية للمجتمعات العربية"²⁷⁶. حيث أخذت الحركة الإسلامية مكائنها

²⁷³ - علي ليلة، الشباب العربي، تأملات في ظواهر الإحياء الديني والعنف، دار المعارف، ط2، ص 204.

²⁷⁴ - نفس المرجع، ص 204.

²⁷⁵ - نفس المرجع، ص 204.

²⁷⁶ - برهان غلون، نقد السياسة، الدولة والدين، م.ع.د والنشر، ط2، ص 217.

على حساب العقائد- الأيديولوجيات- والتنظيمات السياسية التقليدية، والتي عرفت بالحركات القومية والوطنية، التي أخذت رصيدها الشعبي غداة حصول المجتمعات العربية استقلالها، "أما الحركات الماركسية والشيوعية، فلم يكن لها بالأصل رصيد شعبي"²⁷⁷. ويعلل برهان غليون، ذلك بفشل برامج التنمية على المستويين الاجتماعي والاقتصادي المعتمدة على أسس أيديولوجية غريبة عن الحقيقة الاجتماعية والثقافية للمجتمع العربي، مما ساعد على النمو والانتشار السريع للحركات الدينية، ومحاولتها الإحلال محل النظام السياسي القائم، باعتبار نفسها الحل الوحيد لتحقيق التنمية.

يتفق المهتمون بالحركة الإسلامية، بالمعنى الواسع للكلمة، بما تحمله من استعادة للثقافة الإسلامية، حيث يعني الإحياء الديني، "... استعادة الوعي وإعادة الفهم والتقويم والتجديد للتراث والقيم والأفكار، وبمعنى آخر التوجه نحو تجديد المجتمع، أي تجديد النظم التقنية والمدنية الاجتماعية والاقتصادية... واستيعاب عناصر القوة الحضارية " ورفض التحديث الشكلي القائم على نقل المدينة الغربية شكلا، دون أخذ للخصوصية الحضارية للمجتمع العربي الإسلامي.

4- تبني الأنظمة السياسية في العالم العربي لمبدأ التعددية السياسية، ساعد على تنامي وتوسع المعارضة السياسية لنظام الدولة القائم، حيث تتفق الحركة الإسلامية مع المعارضة، على أن النظام السياسي القائم غير قادر على تقديم أي إنجاز حضاري ماديا مكان أو معنويا، وهو في تصور الحركة الإسلامية، مصدر تعاسة للمجتمع، عوض أن يكون مصدر إنجاز وسعادة للمجتمع.

5- تزايد المطالب الاجتماعية، الممثلة في المطالب الأخلاقية، لمعالجة الانحطاط الاجتماعي، وتحويل "الرهان الأخلاقي" إلى رهان رئيسي يقوم عليه برنامج الحركة الإسلامية في المعركة السياسية، ليكون المطلب الأخلاقي، مصدرا للتعبئة الجماهيرية، والتفاف المواطنين حولها²⁷⁸.

هذه الأسباب وغيرها، تكون قد عجلت وساعدت على **النمو السريع** للحركة الإسلامية، **وتزايد وتنامي** المد الديني، في العالم العربي الإسلامي، لتشكل من نفسها القوة الأساسية المعارضة للنظام السياسي في الدول العربية، إضافة إلى المد الداخلي فإن الحركة الإسلامية المعاصرة استطاعت أن تخرق الفضاء العالمي، لتكون القوة المواجهة لتيار العولمة، وسيادة القطب الأحادي التوجه. لفهم العلاقة بين النظام السياسي، وبين الحركة الإسلامية المعاصرة، كان لزاما التعرض لأهم الحركات الإسلامية، التي تعتبر النواة الأولى لنمو التيار الديني الإسلامي، لما تمثله من رصيد فكري ومنهجي في توجيه التيار الديني، نحو "قيادة" المجتمع، وتولي السلطة، في زمن ولت فيه "الأيديولوجيات" التقليدية وفشلت فيه الأنظمة السياسية عن تحقيق التنمية "الشاملة" والرفاهية لمجتمعاتها. هذه الحركة هي "جماعة الإخوان المسلمين"، التي تحولت من حركة دعوية إصلاحية إلى حركة دينية سياسية، ذات وزن محلي وعالمي.

عوامل بروز وتزايد شعبية الحركات الإسلامية: بعد أحداث الحادي عشر من شتنبر 2001، وانطلاق الحرب على الإرهاب، توقع الكثيرون أن تكون نهاية الحركات الإسلامية وشيكة، لكن التطورات أثبتت عدم صحة تلك التوقعات وأصبح تزايد شعبية الإسلاميين أمرا واقعا متفقا عليه، هذا ما أثبتته الاستحقاقات الانتخابية في المغرب، الأردن، الجزائر، باكستان، تركيا، العراق، الكويت، البحرين، ومصر، وغيرها، صحيح أن الإسلاميين لا يحملون دائما نفس الفكر، ولا يتبنون نفس المنهج،

²⁷⁷- برهان غليون، ص 217.

²⁷⁸- برهان غليون، ص 312-315.

لكنهم في مختلف الدول التي تسمح لهم فيها بخوض الانتخابات يحققون نجاحات قد تكون نسبية أو كبيرة، لكنها نجاحات لا يمكن إنكارها، بينما تحقق أطراف سياسية أخرى سبقتهم في الغالب إلى الميدان سنوات أو عقود²⁷⁹. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: ما هي الأسباب المفسرة لبروز الحركة الإسلامية؟ وما هي العوامل التي أدت إلى ازدياد شعبيتها؟ لاشك أن الجواب ليس بسيطاً، فإن العوامل متعددة ومتداخلة لكن يمكن الوقوف عند أهمها من خلال سياقاتها الكبرى وأبرز تلك العوامل ما يلي:

1- نداء الهوية: لقد مضى زمن إدعاءات أفول الأديان، لتشهد مختلف شعوب العالم صحوات إيمانية تعبر عن الرغبة في الرجوع إلى الهوية، وهناك دراسات وتحليلات كثيرة حول الظاهرة بالولايات المتحدة الأمريكية وفي أمريكا اللاتينية، لكن حالة العالم الإسلامي لها خصوصيات عديدة منها ما هو ثابت عميق، ومنها هو ظرفي مؤقت. أما الثابت العميق فهو كون التاريخ الإسلامي يشهد دوماً فترات منتظمة من إحياء الدين وتجديده، وتكاد لا تجد حركة إصلاحية تقاوم الضعف والتفرقة والتخلف، إلا وتستعين بالإحياء الديني رافعة للإصلاح. أما الظرفي المؤقت، فهو مرتبط بظروف ما بعد الرب الباردة، فالراجح أن ما تعرض له المسلمون من تطهير عرقي في البوسنة والهرسك وكوسفو والشييشيان، وغيرهم من مسلمي البلدان التي كانت تحت سيطرة الاتحاد السوفياتي، واستمرار الانتهاكات الصهيونية للحقوق الفلسطينية، والاحتلال الأمريكي للعراق قد أدى إلى عودة الشعور بالهوية الإسلامية بقوة. ويزيد من ذلك العديد من التصريحات والممارسات من قبل مسؤولين وفاعلين غربيين، تعطي الطابع الديني للتوترات والصراعات الموجودة، مثل حديث الرئيس الأمريكي السابق جورج بوش عن الحرب الصليبية، وتحذير بعض الغربيين من الإسلام²⁸⁰.

2- فشل النخب العلمانية: إن فشل النخب العلمانية يعود في جزء أساسي منه إلى الطريقة التي تحالفت بها نخب ما بعد الاستعمار مع الحداثة والغرب، وعملت على احتقار شعوبها لكونها متخلفة كما يرى فؤاد عجمي²⁸¹ أما فيشر فيقول "أن الإسلاموية رد فعل على "البرالية الساذجة" التي سادت في ثلاثينيات القرن العشرين، واشتراكية العالم الثالث التي سادت في الستينيات والسبعينيات"²⁸²، فظهور الجماعات الإسلامية كنتاج لعدم قدرة النخب العلمانية التي خلفت الأنظمة الاستعمارية على تحقيق آمال الشعوب وتطلعاتها. ومع تناقض مصداقية النخب والأحزاب التقليدية لدى المواطنين، وعدم اقتناعهم بوجود فرص حقيقية في حياة ديمقراطية وعيش كريم، لجأوا إلى التصويت ضد تلك النخب والأحزاب، وعلقوا الكثير من آمالهم على هذا الوافد الجديد على العمل السياسي المتمثل في "الحركة الإسلامية".

3- تبعية الدول العربية للخارج: تزايدت مظاهر وأشكال تلك التبعية، واتسعت موجة الغزو الثقافي الغربي للمنطقة، خاصة مع تقدم وسائل الاتصال والإعلام، ما أوجد وكرس قناعة لدى قطاعات اجتماعية واسعة في الوطن العربي والعالم الإسلامي مفادها أن ذلك يمثل خطراً على الهوية الإسلامية، واستمرت قوى الهيمنة الغربية في عرقلة مختلف محاور التحرر والنهوض، ودعمت العديد من الأنظمة القمعية في بلدان العالم الإسلامي واستمرت قوى الهيمنة الغربية في عرقلة مختلف محاولات التحرر والنهوض، ودعمت العديد من الأنظمة القمعية في بلدان العالم الإسلامي، وف غيرها من بلدان العالم الثالث، وبعد إطلاق الولايات المتحدة الأمريكية

²⁷⁹ - شفيق شقير، الإسلاميون في الواقع السياسي العربي، شبكة الجزيرة للبحوث والدراسات، الدوحة، 2006، ص32.

²⁸⁰ - المرجع السابق، ص 33.

²⁸¹ - Ajani Fouad, the arabe predicament, cambridge university Press, cambridge 1981, p171.

²⁸² - Fischer Micheal, Islam and the revolt of the petit bourgeoisie, Daedalus, 1982, p 102.

حرهما على الإرهاب ازدادت الاعتداءات في أفغانستان والعراق وغيرها. "إنه سيناريو يشعر المواطنين في بلدانا بالإهانة والقهر والظلم، فيتجهون في عمومهم إلى الدين وإلى الحركات الإسلامية كتعبير عن الرفض وتوق إلى الأمل في مستقبل تسوده العزة، وبينت بعض الدراسات أن الانتهاكات المتواصلة لحقوق الإنسان العربي والسلم إضافة إلى الغضب الشعبي العارم إزاء السياسة الأمريكية، لها علاقة مباشرة بالإقبال على الحركات الإسلامية، كما أن موقف التيار الإسلامي من تلك السياسة ومناهضتها ساهم في رصيده ومصادقته لدى الرأي العام"²⁸³.

4- نقص المشاركة السياسية: إن الطبيعة الديكتاتورية الاستبدادية لأنظمة ما بعد الاستعمار ضيقت كل المساحات العامة الممكنة من خلالها تبادل الآراء، فالطبيعة الشخصية للأنظمة السياسية من جهة، والارتكاز من جهة أخرى على القمع عن طريق تسليط البوليس السياسي والاعتماد على الخارج من جهة ثالثة، كل ذلك نتجت عنه ديكتاتورية واسعة، فلم يكن إلا أن برز المسجد كساحة وحيدة للخطاب العام، ففقدان المشاركة العامة في العملية السياسية كان عاملا رئيسيا من العوامل التي أفضت إلى تسييس المساجد²⁸⁴.

5- الفاعلية الاجتماعية: إن الحركات الإسلامية تملك فاعلية اجتماعية عالية تمكنها من احترام الناس وثقتهم، فأبناءؤها حاضرون مع المواطنين، يشاركونهم الأفراح والأفراح، مشاركة الإسلاميين في المجتمع المدني تتمثل في جمعيات خيرية وطفولية وشبانية وبعض النقابات الطلابية، هذه الأذرع والواجهات الاجتماعية للإسلاميين تجعلهم يحتكون أكثر بالمجتمع ويتغلغلون فيه، وهذا ما يجعلهم يؤثرون فيه أكثر نظرا للخدمات الطبية والخيرية التي يقدمونها في الكثير من الأحيان مجانا، إضافة لذلك نجد أن الغالبية الساحقة من إدارات وقيادات أعضاء الحركة الإسلامية فاعلين ناشطين في المجتمع قبل أن ينتقلوا إلى الحركات والأحزاب السياسية أصلا، كما أن الكثير منهم ينتمون إلى الطبقات الفقيرة والمتوسطة²⁸⁵.

6- العامل الاقتصادي: هناك مجموعة كبيرة من الآراء تقوم بالربط بين الاقتصاد والسياسة ربطا مباشرا فالتنمية الاقتصادية تذيب الروابط الاجتماعية التقليدية، فتبرز الإسلامية²⁸⁶ كردة فعل على نتائج النمو الاقتصادي السريع، ومن ثمة نجد أن تدمير الأنماط التقليدية للحياة والغموض الذي يوحى بذلك يدفع الناس إلى تأكيد طريقة حياتهم التقليدية، أو إلى إعادة تكريسها كوسيلة للتأقلم مع المتغيرات.

7- الأزمة المجتمعية: إن أزمات المجتمع بأبعادها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي شهدتها مجموعة من الدول العربية بدرجات متفاوتة وأشكال مختلفة منذ منتصف السبعينات من القرن العشرين، تصاعدت حداثتها خلال عقدي الثمانينات والتسعينات، حيث أخفقت النظم العربية في تحقيق الشعارات التي رفعتها منذ الخمسينات بشأن التنمية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية والوحدة العربية وتحرير فلسطين خاصة أن إسرائيل تمكنت من احتلال أراض عربية جديدة على إثر هزيمة العرب سنة

²⁸³- شفيق شقير، الإسلاميون في الواقع السياسي العربي، شبكة الجزيرة للبحوث والدراسات، الدوحة، 2006، ص 34.

²⁸⁴- Ajani Fouad, op, cit, p 171.

²⁸⁵- شفيق شقير، المرجع السابق، ص 34.

²⁸⁶- بوبي سن سيد، الخوف الأصولي- المركزية الأوروبية وبروز الإسلام، ترجمة عبد الرحمن أياس، دار الفارابي، بيروت، 2007، ص 66.

1967 ومن هنا طرحت هذه الجماعات شعار "الإسلام هو الحل"، باعتبار أن البدائل التي تبنتها النظم العربية من ليبرالية وقومية واشتراكية قد فشلت ووصلت إلى طريق مسدود.²⁸⁷

8- نجاح الثورة الإسلامية في إيران: شكلت الثورة التي عرفتها الدولة الإيرانية سنة 1979 بقيادة الزعيم الإسلامي آية الله الخميني، عاملاً مهماً في ظهور وتنامي الحركات الإسلامية سواء كانت سنية أو شيعية في العديد من الدول العربية، فهذه الثورة أكدت من ناحية إمكانية تعبئة الجماهير من أجل الإطاحة بنظام حكم علماني أو كيفما كان، ومن ناحية أخرى أكدت إمكانية تأسيس حكم إسلامي في بداية الربع الأخير من القرن 20²⁸⁸. وهذا أدى بكل الحركات الإسلامية في العالم العربي السنية أو الشيعية تنتقل من العمل الدعوي إلى المعارضة والمطالبة بالسلطة.

الفرع الثاني: ملاسبات والغايات الإستراتيجية لنشأة الحركة الإسلامية

سنحاول في هذا الفرع مقارنة ملاسبات نشأة الحركة الإسلامية، والغايات والأهداف الإستراتيجية التي تسعى هذه الحركات إلى تحقيقها.

أولاً/ في ملاسبات نشأة الحركة الإسلامية: أثبت التاريخ الإسلامي القديم والوسيط أن الخبرة الإسلامية شهدت حراكاً مستمراً على صعيد تنفيذ مهمة صيانة البعد الديني في المجتمع، حيث قامت في الإسلام حركات ثقافية علمية كالمذاهب الفقهية والكلامية والحركات الفكرية والروحية، كما أنه على المستوى السياسي قامت العديد من الحركات والمواجهات والانتفاضات، بدءاً من حروب الردة والثورة على عثمان بن عفان رضي الله عنه، وحركة الخوارج ثم ثورة الإمام الحسين وحركة المختار الثقافي التي أنشأت أول دولة شيعية في العام 66 للهجرة، وحركة عبد الله بن الزبير، وثورة عبد الرحمن بن الأشعث، وحركة الإمام زيد بن علي، وغيرها كثير، وتندرج ضمن هذا أيضاً الثورة العباسية، والثورات والانتفاضات التي تلتها وما أنشأته من دويلات بويهية وفاطمية وإسماعيلية وغيرها، حيث كان هذه الحركات والانتفاضات تقويم الانحجاج والانحراف عن النموذج المثالي الذي سنه الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه المرضيون عند سواد الأمة، أملاً في استعادة صفاء النموذج²⁸⁹، بما يرقى بوصف الإسلام الاجتماعي إلى مستوى الإسلام المعياري (أي ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع إسلامياً)، وقد شكلت دعوى المطابقة بين الإسلاميين ملهماً لنشأة الحركات الإسلامية التغييرية أو التصحيحية²⁹⁰. وقد ظل تاريخ الإسلام حتى عهد قريب يشهد تقلب هذه الدعوات الإصلاحية وتجدها، فينتصب القائمون عليها أنفسهم مدافعين عن الدين ضد كل خطر أو انحراف، مع التجرؤ على إدانة المجتمع والدولة، بضرورة تقويم الانحرافات الاجتماعية والسياسية وإصلاحهما.

واستمر هذا الأمر إلى حدود بزوغ فجر الحداثة، حيث ظلت أنحاء دار الإسلام تشهد هبات إصلاحية تهدف إلى إعادة تشييد ما انهدم من شأن الدين وبعث ما اندثر منه، ولعلنا نذكر من هذه الحركات حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في نجد (1703-1791)، والحركة السنوسية في شمال إفريقيا (1828-1859) والدهلوية في الهند (1702-1762) وغيرها في بقاع أخرى

²⁸⁷ - حسنين توفيق إبراهيم، النظم السياسية العربية، الاتجاهات الحديثة في دراستها، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005، ص 238.
²⁸⁸ - Zouhair Bari, the impact of Iranian revolution of the mouvement of Islamic revival, in the Arab East, international studies, Vol3, 1986.

²⁸⁹ - عبد الوهاب الأفندي: "الحركات الإسلامية...، مرجع سابق، ص 19.

²⁹⁰ - علي أو مليل: "الإصلاحية العربية والدولة الوطنية"، الطبعة الثانية، سنة 2006، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص 14.

كثيرة من العالم الإسلامي. وقد سبق نشأة الحركة الإسلامية وبروزها إلى حلبة التدافع الفكري والسياسي ولادة وانتشار الطرق الصوفية مثل "الخلوتية" و"الإدرسية" و"التيجانية" و"السانية" و"الختمية" في القرنين 18 و19، وكذا عودة الروح إلى طرق صوفية قديمة شهدت تجديدا ذاتيا وانبعاثا وسعة انتشار مثل "النقشبندية" و"القادرية" وغيرها. ويتضح إذا أن ما اصطلح عليه بالحركة الإسلامية ذات الاهتمام السياسي، والتي باتت تؤدي دورا أساسيا في المسرح السياسي العربي والإسلامي، منذ أوائل العشرينيات من القرن الماضي وحتى الوقت الراهن، لم تكن موجودة على الخريطة الاجتماعية والسياسية قبل هذه الفترة، إلا أن قدرتها على التعبئة الشعبية والجهادية لم تبلور وتتضح إلا خلال منتصف القرن العشرين، وبالتحديد بعد الهزيمة في حرب يونيو 1967م على يد القوات الإسرائيلية في ستة أيام، مما أدى إلى هز الوجدان العربي وخلخلة بنيته الفكرية وتركيبته الاجتماعية والسياسية²⁹¹.

وجدير الإشارة إليه أن ظهور الحركة الأصولية الإسلامية جاء محكوما بالسياقات السياسية والثقافية لفترة ما بعد الحربين العالميتين، وهي فترة حافلة بالتغيرات المحورية والفاصلة سواء في العالمين الغربي أو الإسلامي، حيث انقطعت تركيا على الإسلام العثماني المأزوم لصالح دولة قومية علمانية على النموذج الفرنسي، وكذا محاولة مسلمي الهند "إحياء الخلافة"، بالعمل على تكوين خصوصية إسلامية منفصلة، أفضت في ما بعد إلى إنشاء دولة باكستان، هذا بالإضافة إلى قيام العديد من الأنظمة الجديدة أو المعتدلة في شرق الوطن العربي والإسلامي وغربه في ظل الانتدابات والاستعمارات والثورات من أجل الاستقلال والحرية. كما أن ظهور الحركات السياسية الإسلامية تبلور في الوقت الذي كان فيه نظام عالمي جديد يتجه نحو التشكيل، ببلورة تسوية بين الدول الأوربية المنتصرة في الحرب الرأسمالية تعصف بالبورصات في فرانكفورت ولندن ونيويورك، تدفع الدول الكبرى للمزيد من التنافس في البحث عن الموارد. هذا دون غض الطرف عن توالي الانفجارات في المجالات الثقافية والتقنية بحثا عن أفكار وأشكال جديدة للتعبير عن قوة الحراك الاجتماعي والثقافي، وكذا التقدم الهائل في العلوم الفيزيائية والاقتصادية.

ثانيا/غايات الحركة الإسلامية وأهدافها الاستراتيجية: وسنحاول في ضوء ما تأسس سلفا رسم صورة لأهم الأهداف التي تسعى الحركة الإسلامية بمختلف تنظيماتها وفصائلها تحقيقها، الأمر الذي سيعمق فهمنا للظاهرة الإسلامية بشكل أكبر، ويمكن عموما إجمال هذه الأهداف في النقاط التالية:

- النظرة الشمولية للإسلام كدين وفلسفة حياة.
- محاولة الوصول إلى أسلمة الدولة والمجتمع من خلال الوصول إلى السلطة، وفي حالة إذا لم تستطع تعمل على إيجاد تنظيم هرمي ومؤسسي يهدف إلى تحقيق تلك الغايات.
- الاهتمام بالتربية واستخدام المجالات الرسمية وغير الرسمية مثل المدارس والمساجد والأندية وأجهزة الإعلام. وبناء على هذا تعتقد الحركة الإسلامية بقوة في إمكانية الأسلمة الشاملة للمجتمع والدولة والفرد، وذلك من خلال امتلاك السلطة السياسية، مؤكدة على الطبيعة السياسية للإسلام، وتسعى الحركة الإسلامية إلى هذا المرمى بناء على أساس إسلامية جديدة وأصيلية في آن واحد، ولعل من بين أهم الأهداف الحركات الإسلامية كما أجمل الدكتور علي أومليل هو مراجعة الانقسام بين الإسلاميين

²⁹¹ - د. فواز جرجس: "الحركة ودورها في الاستقرار السياسي بالعالم العربي"، مساهمة في الكتاب الجماعي بعنوان: "الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي"، الطبعة الثانية، سنة 2004، مركز طارق بن زياد، طبعة النجاح، الدار البيضاء، ص 152

الاجتماعي والمعياري، بنهج أسلوب الحسبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومادام أساس الإسلام المعياري هو مقومات الشريعة، وأن هذه الأخيرة لا تقوم إلا بسلطة سياسية (كما يتفق على ذلك غالبية الفقهاء)، فإن الإصلاح لا يتحقق عمليا إلى سلطة سياسية.

وإلى جانب ما سبق ذكره، فإن الحركة الإسلامية تسعى إلى تأكيد شمولية الإسلام، حيث يبدو هذا الأمر من أبرز وأظهر معالم دعوتها، ولهذا فهي ترفض من ناحية المبدأ المفاهيم التي ترى بأن دور الدين في المجتمع هو دور إصلاحي جزئي، وتعتقد هذه الحركات أن الغاية التي تريدها لا يمكن بلوغها إلا إذا تحقق الشامل في المجتمع، ولا يعني هذا أن تلك الحركات التي قبلت ضمنا أو صراحة سقفا دون ذلك تمارس ازدواجية الخطاب كما يتبهما بذلك خصومها، لأن هذا القبول لا يعني التخلي عن الطموحات النهائية على المدى الطويل. كما تقوم الدعوة إلى بناء الدولة الإسلامية مقاما مهما في الخطاب الحركي الإسلامي، وهو ما ترجمته رغبة حسن البنا حين عبر في رسائله عن طموحه نحو إقامة وطن حر يعمل بأحكام الإسلام ويطبق نظامه الاجتماعي، ويعلن مبادئه القومية ويبلغ دعوته الحكيمة للناس²⁹²، وقد تولدت عن أهداف الحركة الإسلامية جملة من الأسئلة والنقاشات، خصوصا وأنه في أحيان عديدة تجاوز شعاراتها الظروف السياسية والاجتماعية التي نشأت خلالها، لتصبغ عليها دلالات وإيحاءات وأبعاد أخرى. ويمكن اختزال أهم مرامي ومطامح الحركة الإسلامية في ما يلي:

- الدعوة إلى العودة إلى الأصولين الكتاب والسنة، مع الاعتداد بالتراث الفكري المتراكم للأمة والمتمثل في قواعد الاجتهاد كما تتعد في المنهج الأصولي الفقهي²⁹³.
- الدعوة إلى استعادة نفوذ الإسلام وسلطته في العالم.
- أن هذين الهدفين لن يتحققا إلا بالعودة إلى الإسلام الصحيح، والذي تخلى عنه مسلمو هذا الزمان، وهي عودة يجب أن تكون شاملة، وأن تخضع كل نواحي حياة المسلمين بدءا من السياسية وانتهاء بالأمور الشخصية إلى سلطة الشريعة الإسلامية.
- أن استعادة سلطة الشريعة غير ممكنة دون إقامة دولة إسلامية حقيقية تكون الحاكمة فيها لله وحده.
- مهمة استعادة سلطة الإسلام هي مهمة مقدسة يجوز في سبيلها انتهاج كل وسيلة بما في ذلك العنف والحداع عند بعض الفصائل²⁹⁴.

المطلب الثالث: الحركات الإسلامية محاولة في التصنيف وتحديد الخصائص

سنتطرق في هذا المطلب إلى تصنيفات الحركات الإسلامية (فرع أول) وخصائص ومميزات هذه الحركات (الفرع الثاني)

الفرع الأول: تصنيفات الحركات الإسلامية

إن تنوع الجماعات الإسلامية الناشطة والتجارب الإسلامية شهادة على مرونة الإسلام والإسلام السياسي على وجه الخصوص، إذ أنها تكشف بوضوح عن مدى قدرة الإسلام، مع تعدد التفسيرات واختلافاتها، في سياقات محددة وفي ظل تنوع

²⁹² - الإمام حسن البنا: "البنا حسن"، "مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا"، المطبعة الشرعية، الإسكندرية، دار الدعوة، سنة 1990 ص 63

²⁹³ - د. رضوان الشيباني: "الحركات الأصولية..."، مرجع سابق، ص 21.

²⁹⁴ - د. عبد الوهاب الأفندي: "الحركات الإسلامية..."، مرجع سابق، ص 32.

الاقتصاد السياسي وشخصيات وطموحات وزعمائها ومنظريها المتمايزين، على تشكيل أيديولوجية الحركات الإسلامية واستراتيجيتها²⁹⁵ إذ شهدت تصنيفات الحركات الإسلامية عدة خرائط وتقسيمات بغية محاولة الإحاطة بمختلف الأشكال المتواجدة على أرض الواقع من الحركات الإسلامية فنجد المفكر "بكير سعيد أعوش" في كتابه "إسلام اليوم بين الأصالة والتحريف" يقسم الحركات الإسلامية إلى ثلاث حركات رئيسية وقد سماها بالمدارس وهي²⁹⁶:

أولاً: المدارس السلفية الحديثة: والتي تشمل على:

- 1- المدرسة الوهابية: نسبة إلى الإمام محمد بن عبد الوهاب.
 - 2- المدرسة السنوسية: نسبة إلى العالم الجزائري محمد بن علي السنوسي الخطابي الحسني الإدريسي.
- ثانياً: المدارس الإصلاحية: والتي تشمل على ثلاث مدارس وهي:

- 1- المدرسة الأفغانية: نسبة إلى جمال الدين الأفغاني
- 2- المدرسة البادية: نسبة إلى الإمام عبد الحميد بن محمد المصطفى بن مكي بن باديس.
- 3- المدرسة القضاية: نسبة إلى إبراهيم بن عيسى بن داود أبو اليقظان المولود بولاية غرداية.

ثالثاً: المدارس القرائية: والتي رأى بأنها تشمل على مدرستين وهما:

- 1- المدرسة المودودية: نسبة إلى الأستاذ الكبير "أبي الأعلى المودودي" الذي أسس الجماعة الإسلامية في باكستان.
- 2- المدرسة البنائية: نسبة إلى الإمام "حسن بن أحمد بن عبد الرحمان البنا".

كما نجد الإسهام الفكري للمفكر السوداني عبد الله المكي حيث يقسمها إلى صنفين.

الصنف الأول/ التيار السلمي: هو الذي ينتهج الأسلوب السلمي الاعتدالي في العمل، وهو تيار منتشر في أغلب الدول العربية الإسلامية مثل جماعة الإخوان المسلمين في مصر والتيارات القريبة من فكرها في مختلف الأقطار العربية كحركة النهضة في تونس وحركة مجتمع السلم في الجزائر...

الصنف الثاني/ التيار الجهادي: وهو الذي ينتهج الأسلوب العنفي التطرفي في العمل، ويعتبر التيار الأقل عدداً والأكثر إحكاماً في بنيته التنظيمية ويضم هذا التيار تنظيم الجهاد في مصر والجماعة الإسلامية في الجزائر. والملاحظ على هذا التصنيف؛ أنه أكثر عمومية وشمولية ولا يمكننا التمييز الدقيق من خلاله بين مختلف الحركات الموجودة في العالم العربي والإسلامي²⁹⁷.

لكن التصنيف الذي نراه أشمل وأكثر واقعية وشمولاً لمختلف الحركات الموجودة على رغم الاختلافات الموجودة بينها ومنه يحل لنا مشكلة إيجاد تصنيف تفصيلي يضم مختلف الحركات الإسلامية الموجودة على أرض الواقع هو التصنيف الوارد في دليل الحركات الإسلامية في العالم، حيث تم تقسيم الحركات الإسلامية إلى فئتين أساسيتين لا يجمع بينهما سوى الانتساب إلى الإسلام مع الاختلاف العميق قبل ذلك وبعده في طريقة هذا الانتساب وقراءة ذلك الإسلام²⁹⁸. كذلك من الضروري التأكيد على أن

²⁹⁵ - اسبوزيتون جون، التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة؟ مرجع سابق، ص 285.

²⁹⁶ - لزهري بن عيسى، مرجع سابق، ص 12-13.

²⁹⁷ - عبد الله مالكي، الحركات المتطرفة واقعا ومستقبلا، متحصل عليه من الموقع: www.Abdallamalkki.com

²⁹⁸ - ضياء رشوان، مرجع سابق، ص 18.

خريطة الحركات الإسلامية المقترحة هنا لا تشمل سوى تلك التي ترتبط بعلاقة ما مع السياسة وفي مركزها السلطة والدولة أكثر من ارتباطها بالمجتمع والممارسات الاجتماعية والدينية²⁹⁹.

الفئة الأولى/ الحركات الإسلامية الدينية: وهي تلك التي تقوم على قراءة معينة للإسلام والنصوص القرآنية الكريمة تنظر من خلالها للأفراد والمجتمعات والدول من منظور صحة العقيدة فقط، في حين لا تلقي اهتماما يذكر إلى ما هو دون ذلك من مستويات ومصادر فقهية وشرعية. والقضية الرئيسية وربما الوحيدة بالنسبة لتلك الحركات هي إقامة التوحيد والعبودية الحققة لله كما تراهما، وبالتالي فإن حقيقة الإيمان بالنسبة للأفراد والمجتمعات والدول يظل بالنسبة لها المبحث الوحيد الذي تتحرك ضمنه أفكار وأفعال تلك الفئة من الجماعات. وهي تقوم بتفسير تلك النصوص القرآنية والنبوية بطريقة حرفية ظاهرية تستند على قاعدة "عموم اللفظ" وليس "خصوص السبب" الذي نزلت من أجله أو ذكرت في سياقه تلك النصوص الكريمة، وتدفع تلك المنهجية الحركات بصفة عامة إلى التورط في أحكام متسارعة بكفر الدول وجاهلية المجتمعات والأفراد. وفضلا عن تلبس تلك الحركات في أسماها ومصطلحاتها وتشكيلاتها التنظيمية وسلوك أعضائها للموروث الإسلامي من حقبة النبوة والخلافة الراشدة التي تمثل المرجعية التاريخية الوحيدة لها، فهي تقوم بقراءة واقع مجتمعاتها المعاصرة عبر تجربة تلك الحقبة وتعيد تسمية فاعلية وقواه وتناقضاته بنفس المسميات التي كانت فيها. وبذلك فإن الهدف الرئيسي لتلك الحركات هو إعادة أسلمة المجتمعات والدول- وكذلك الأفراد بالنسبة للبعض منها- حيث أنهم جميعا حسب رؤيتهم خارجون عن الإسلام بصور مختلفة. وتنقسم تلك الحركات الإسلامية الدينية في تبنيها للحقبة النبوية وما تلاها من خلافة راشدة وقياس المرحلة الحالية عليها إلى قسمين رئيسيين³⁰⁰:

القسم الأول/ الحركات المتطرفة السلمية: تتفق تلك الحركات على أن المجتمعات المعاصرة أقرب لحالة المجتمع الجاهلي والكافر في مكة بعد البعثة النبوية وقبل الهجرة منها إلى المدينة³⁰¹، كذلك فبنفس القياس فتلك الحركات ترى أن الوقت لم يحن بعد للعمل بالسياسة أو بناء دولة إسلامية أو ممارسة القتال- أو الجهاد حسب مصطلحهم- حيث أن كل ذلك لم يؤمن به المسلمون قليلي العدد والحيلة في مكة. نتيجة لهذا، تذهب تلك الحركات إلى عدم ممارسة أي أفعال عنيفة أو قتالية ضد المجتمعات والدول والأفراد الكافرين أو الجاهلين حسب رؤيتهم لهم مثلاً لم يفعل ذلك المسلمون الأوائل في المرحلة المكية³⁰². أما عندما يطرح التساؤل بداخل تلك الحركات حول طريقة التعامل مع هؤلاء الأفراد والدول والمجتمعات، فإنهم ينقسمون بناء على إجابته إلى قسمين رئيسيين:

أولاً/ حركات التكفير والهجرة: ترى أن المجتمعات المعاصرة تشبه مجتمع مكة قبل الهجرة مباشرة، حيث لم يعد فيها من أمل أن تهتدي للإسلام ولم تعد تضم سوى الكافرين فقط وبالتالي لابد لهم من هجرها بصورة أو بأخرى، حيث أنهم يمثلون المسلمين الوحيديين على وجه الأرض ومن سواهم لم ينضم إليهم فهو كافر كفرا بواحا. والهجرة بالنسبة لهم، سواء كانت داخل المجتمع باعتزاله تماما والانفصال عنه كلية أو بالخروج منه إلى الصحارى والمناطق البعيدة، إنما هي على غرار الهجرة النبوية انتظارا لأن يظهر الله دينه ويعودوا إلى ذلك المجتمع منتصرين.

²⁹⁹- مدخل عام لفهم الحركات الإسلامية المعاصرة، من الموقع: <http://thepersiangulf.weebly.com>

*- يمكن الرجوع في آخر المذكرة لمخطط تفصيلي يوضح هذا التصنيف.

³⁰⁰- ضياء رشوان، مرجع سابق، ص 19.

³⁰¹- نفس المرجع، ص 20.

³⁰²- مدخل عام لفهم الحركات الإسلامية المعاصرة، من الموقع: <http://thepersiangulf.Weebly.Com>

ثانيا/حركات إعادة الدعوة: حيث أن دعوة- أو بعبارة أدق إعادة دعوة- الناس الموجودين فيها والذين يجهلون الإسلام كما كان الكافرون في مكة يجهلونه، تعد المهمة الوحيدة التي يجب عليهم القيام بها كما فعل المسلمون الأوائل. ويمثل "التبليغ والدعوة" إلى تعاليم الإسلام الأساسية وأركانه وعباداته الطريقة الوحيدة لهذه الجماعات في التعامل مع تلك المجتمعات المعاصرة الجاهلية والكافرة- حسب رؤيتهم- دون اعتزالها أو الهجرة منها أو الاصطدام العنيف معها³⁰³.

القسم الثاني/الحركات الجهادية العنيفة: تتفق الحركات الجهادية العنيفة على أن المرحلة التي يعيشها العالم اليوم يمكن مقارنتها بمرحلة هجرة الإسلام إلى المدينة وما تلاها. وهي تلك التي اندمجت فيها العقيدة والدين بالدولة، أي بالسياسة. وتتفق تلك الحركات أيضا على أن الحكومات في البلدان المسلمة قد خرجت عن الإسلام وتعد مسؤولة عن حالة الجاهلية التي تعيشها مجتمعات تلك البلدان وعن محاربة قوى التوحيد، التي ترى تلك الحركات أنها تمثلها. ونتيجة لهذه القراءة فإن المجتمعات الجاهلية المعاصرة حسب تلك الحركات لا تجوز إعادة دعوتها إلى أساسيات الإسلام بعد أن وصل إليها البلاغ واكتملت الرسالة، وبالتالي فلا مكان للدعوة الملكية الهادئة المتنامية بل هو "الاستعلاء" المدني وإعادة أسلمة المجتمع والدولة وتأسيسها من جديد على نفس القواعد التي أسست عليها دولة المدينة. ويعد العنف الديني، أو الجهاد كما أسمته تلك الحركات، هو الوسيلة الوحيدة تقريبا لديها من أجل تحقيق تلك الأهداف. ونتيجة اختلاف ظروف ومراحل ومناطق نشأة تلك الحركات الجهادية العنيفة، فإنها توزعت بين أقسام ثلاثة على الأقل تتفق فيما بينها حول المفاهيم الأساسية السابقة ثم تختلف بعد ذلك في الأولويات الحركية لتطبيقها³⁰⁴.

أولا/الحركات محلية الطابع: تنطلق الحركات محلية الطابع، والتي لا توجد تقريبا سوى في بلدان العالم الإسلامي، من فكرة أن "العدو القريب أولى بالقتال من العدو البعيد"، وهو بالنسبة لها حكومات الدول التي تنتمي إليها والتي يعد إسقاطها عبر قتالها هو المهمة الأولى التي يجب عليها البدء بها، وعلى الرغم من أن الجهاد هو فرض على المسلمين للدفاع عن عقيدتهم ودينهم الممثلين في "دار الإسلام" من أي هجوم عليها من عدو خارجي غير مسلم من "دار الحرب"، فقد حورته تلك الفئة الجهادية ليصير جهادا داخليا موجها إلى حكومات البلدان التي تنتمي إليها والتي تسعى إلى اقتلاعها وتأسيس دول إسلامية بدلا منها³⁰⁵.

ولاشك أن وضع تلك الفئة من الحركات مفهوم "الجهاد" عنوانا لقتالها الداخلي ضد حكوماتها إنما كان يعكس من ناحية رؤيتها لها باعتبارها حكومات "كافرة" معادية للإسلام وقد كانت "الجماعة الإسلامية" و"جاعة الجهاد" في مصر، و"الجماعة الإسلامية المسلحة" في الجزائر و"الجماعة الإسلامية المقاتلة" في ليبيا الآن أمثلة بارزة لتلك الفئة من الحركات الجهادية محلية الطابع.

ثانيا/الحركات الاستقلالية-انفصالية: متواجدة بصفة عامة في مناطق الأقليات المسلمة بداخل الدول غير الإسلامية، وأبرزها تلك التي توجد الآن في كشمير بالهند والشيشان بروسيا الاتحادية وفي أفغانستان أثناء الغزو السوفيتي لها. ويتداخل لدى تلك الحركات مفاهيم الجهاد ضد العدو الخارجي غير المسلم الذي يسيطر على الأقاليم التي تسعى لاستقلالها أو انفصالها مع مفاهيم التحرر الوطني وتقرير المصير. بالإضافة لذلك تحتفظ تلك الحركات بالأساس الفكري لكل الحركات الجهادية والمتمثلة في

³⁰³- ضياء رشوان، مرجع سابق، ص 20.

³⁰⁴- نفس المرجع، ص 21.

³⁰⁵- نفس المرجع، ص 22.

اعتبارها أن مجتمعات أقاليمها تعيش في حالة جاهلية وأن هدفها الأول بعد تحقيق استقلالها أو انفصالها هو إعادة أسلمتها وإقامة الدولة الإسلامية فيها.

ثالثاً/الحركات دولية المجال: إنها على اشتراك مع الفئتين الأخيرتين في الأفكار الرئيسية لتلك الحركات فهي تتميز عنها بتفسيرات أخرى لها وبخاصة مفهوم "الجهاد" وأولوية القتال "للعُدو القريب أم للعُدو البعيد". فتلك الفئة تتبنى مفهوم الجهاد الخارجي ضد من ترى أنهم أعداء الإسلام الخارجيين وبشكل خاص الجهاد الدفاعي، وبالتالي فإن تلك الحركات تختلف عن الحركات الجهادية محلية الطابع في اعتبارها أن "العُدو البعيد أولى بالقتال من العُدو القريب"، بالرغم من اتفاقها معها في النظر إلى "العُدو القريب"، أي حكومات الدول الإسلامية، باعتبارها حكومات كافرة³⁰⁶.

الفئة الثانية/الحركات السياسية- الاجتماعية ذات البرنامج الإسلامي: تتبنى تلك الحركات برامج سياسية- اجتماعية تقوم أساساً على مفهوم "الشريعة" التي هي في حقيقتها إنتاج بشري- وليس نص ديني مقدس- قام به مئات الفقهاء المسلمين متباينى المذاهب والاتجاهات والأماكن خلال قرون الإسلام الخمسة عشر لتحويل النصوص القرآنية والنبوية الكريمة إلى قواعد قانونية واجتماعية وسياسية لتنظيم الدول والمجتمعات المسلمة. ولا تتوقف المرجعية التاريخية لتلك الحركات عند المرحلة النبوية والخلافة الراشدة، بل تتسع لتشمل التاريخ الإسلامي وراثته الموزع على قرونه الأربعة عشر والذي تستقي منه مصطلحاتها وقياساتها على الواقع المعاش مستعينة أحياناً على قراءته بمرجعيات أخرى من أم أخرى خارجه. ويظل الإسلام بالنسبة لتلك الحركات بمثابة وعاء حضاري- ديني- تاريخي تستمد منه رؤاها لتنظيم المجتمعات والدول الإسلامية التي توجد فيها والتي تتخذ شكل البرنامج الذي لا يختلف سوى في المضمون عن برامج الجماعات السياسية- الاجتماعية الأخرى غير الإسلامية. وهي تنقسم بدورها إلى نوعين³⁰⁷:

القسم الأول/الحركات السلمية الساعية للحكم: هي تسعى بصورة مباشرة إلى السلطة السياسية من أجل تطبيق برنامجها السياسي والاجتماعي ذي الطابع الإسلامي الذي تعتقد أن غايته هي تحقيق التقدم والنمو لبلدانها ومجتمعاتها. ومن أجل وصولها لذلك الهدف تسلك تلك الحركات كافة السبل والوسائل السياسية السلمية المباشرة وغير المباشرة المتاحة أمامها، وتقوم بتغيير وتنويع مواقفها وتحالفاتها وصراعاتها مع الدولة أو القوى السياسية والاجتماعية الأخرى بحسب ما تقتضيه مصلحتها وتحقيق ذلك الهدف. وتعد جماعة الإخوان المسلمين في مصر والبلدان العربية الأخرى التي توجد بها فروعها، وجماعة النهضة في تونس، والجمعة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر أبرز تلك الحركات السياسية- الاجتماعية السلمية الساعية للحكم.

القسم الثاني/حركات التحرر الوطني المسلحة: دفعت بها الظروف المحيطة بها في مجتمعاتها التي تخضع لاحتلال أجنبي إلى تبني برنامج للتحرر الوطني يقع الكفاح المسلح في القلب منه. وقد بدأ ظهور تلك الحركات من بين صفوف جماعة الإخوان المسلمين إبان حرب فلسطين عام 1948 ثم المقاومة الوطنية المصرية ضد قوات الاحتلال البريطاني في مدن قناة السويس بدءاً من عام 1951 وفي الوقت الحالي، فإن كل من حركة المقاومة الإسلامية (حماس) وحركة الجهاد الإسلامي الفلسطيني وحزب الله اللبناني تعد الأكثر بروزاً وتمثيلاً لتلك النوعية من الحركات³⁰⁸.

³⁰⁶- ضياء رشوان، مرجع سابق، ص 22.

³⁰⁷- نفس المرجع، ص 23.

³⁰⁸- ضياء رشوان، مرجع سابق، ص 24.

أوجه الإسلام السياسي بين التعدد التنظيمي والتوحد التصوري: يحملنا الحديث السابق إلى مقارنة أخرى تمكن في ضرورة التصدي لسؤال آخر هو الآتي: هل ندرس ظاهرة الحركة الإسلامية من زاوية توحيدها أم تعددها؟ إذ أن كل مقارنة سيكون لها مسارها البحثي المختلف عن الآخر. وعلى هذا الأساس يرى مجموعة من الباحثين المهتمين بظاهرة الحركة الإسلامية أن الأصل في **الحركات التنوع**، ويؤخذون على العديد من الدراسات المنكبة على تحليل ظاهرة الإسلام السياسي من زاوية توحيدها وقوعها في نوع من **الانتقائية المنافية للقواعد العلمية**، حيث يمكن أن توجد حركة معينة ضمن الحركات الإسلامية ميالة إلى العنف والتطرف والإرهاب مثلاً، ويتم التركيز عليها دون غيرها، أو تفسر هذه الحركات بحسب عامل واحد باعتباره الأساس الحاسم في فهم ظهور الحركة الإسلامية وانتشارها³⁰⁹. وفي نفس منحى هذا الاتجاه يعدد بعض الباحثين أشكال الحركات الإسلامية من خلال الجواب عن سؤال أية حركة إسلامية نعني بالبحث حين نتحدث عن هذه الظاهرة. حيث يتساءل بعضهم هل المعنى بالدراسة **الحركة الإسلامية الإخوانية** التي استطاعت أن تستقطب نخبة عريضة من الطبقة الوسطى في المجتمع المصري، وفي غيره من المجتمعات بالمجتمع الأردني أو السوري؟ هل هي أصوليات الجماعات الإسلامية في الجامعات والأحياء الشعبية المصرية؟ وهل هي نفسها الأصولية التي وجدت لها تعبيرات داخل المجتمعات الأوربية وليس عند أبناء الجاليات فحسب بل حتى بين المواطنين الأوربيين كما هو الشأن بالنسبة للحزب الإسلامي الذي نشأ في بريطانيا؟ وهل هي نفسها الأصوليات الموجودة في الأردن وباكستان وأندونيسيا واليمن وبريطانيا وغيرها من البلاد التي تعاملت بإيجابية مع الحركة الإسلامية؟ هل هي الحركات الإسلامية في تعبيراتها الشعبية كما هو الحال في حركات ترتبط بالوعي الشعبي كحركة دعوة التبليغ أم في تعبيراتها الأكاديمية ومراكز البحوث مثل المعهد العالمي للفكر الإسلامي؟ هل هي أصولية المهمشين؟ أم أصولية النخب الاجتماعية المتمثلة في الأساتذة الجامعيين والمحامين والأطباء والمهندسين التي تشكل نخبة عريضة في الحركة الإسلامية³¹⁰؟ وقد طور **محمد عمارة** فكرة تعدد الحركات الإسلامية من خلال تأصيله الذي يرى أن ظاهرة الحركة الإسلامية تتشكل من أربع قطاعات، يضم القطاع الأول الجمهور الذي انعطف في كل البلد الإسلامية خلال السنوات الأخيرة نحو الالتزام الإسلامي والذي يقدم خدمات طوعية، ويعتبر القطاع هو أكبر القطاعات المشكلة للظاهرة الإسلامية، ويضم القطاع الثاني قطاع المشتغلين بالفكر غير المنتظمين في جماعات، أما القطاع الثالث فيضم الحركات الإسلامية الكبرى، وأخيراً القطاع الذي يتم التركيز عليه وهو القطاع الشبابي الغاضب الرفض³¹¹. ويعلل أحد رواد الفكر الإسلامي -وهو الشيخ **راشد الغنوشي**- هذا التعدد في رغبة الناشطين الإسلاميين إلى استقطاب أكبر عدد من الأعضاء المؤمنين بمنهج الحركات الإسلامية في التغيير، بغض النظر عن تفاصيل هذا الإيمان وجزيئات هذه الرؤية، أو الاختلافات الظاهرة في التعاطي مع معطيات الواقع، وأسلوب التفاعل معه واستراتيجيات التغيير فيه³¹²، وإلا أن ذات الباحث يستدرك على نفسه مؤكداً أن تيار

³⁰⁹ حيدر إبراهيم علي، مرجع سابق، ص 27.

³¹⁰ الأستاذان نيتيم محمد وشبار سعيد "الحركة الأصولية: عناصر نظرية في المصطلح والدلالة والمنهج ومحاولة تطبيقية" مجلة أفاق المغرب، العددان 53-54 مارس 1993، ص 154.

³¹¹ د. محمد عمارة في إبراهيم بيومي غانم وآخرين: "ندوة المستقبل العربي: التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، المناقشات"، أعد الورقة د. سيف الدين عبد الفتاح، **الحوار صدقي** أعد تقرير الندوة محمد صفي الدين خربوش، المستقبل العربي السنة 16، العدد 170، أبريل 1993، ص 102.

³¹² ذ. قصي صالح الدرويش: في محاوره راشد الغنوشي: "راشد الغنوشي" سلسلة الحوار رقم 10 سنة 1993، منشورات الفرقان، الدار البيضاء، ص 88.

الحركة الإسلامية في أصله واحد ينبعث في مدرسة واحدة وينهل من أصولها الفكرية والمنهجية³¹³ غير أننا نرى بأن هذا المذهب يجانب الصواب، ولا يقدم قراءات أكثر تفسيرية وإحاطة بظاهرة الحركة الإسلامية، وكان من الممكن أن تكون مقارنته صائبة لو ركزت على بعد واحد من أبعاد التيار الإسلامي، فمقارباتها تسعى إلى استجلاء النموذج المعرفي والوجودي الكامن والموجه لفعل الحركة الإسلامية في الواقع فكرا وخطابا وسلوكا، في حين لو انتهجنا نفس رؤية العديد من المفكرين الإسلاميين لواجهنا آنذاك مجموعة من الأسئلة التي لن نستطيع لها جوابا شافيا من قبيل أسباب الاختلاف والانقسام التنظيميين بين مختلف الفصائل بالرغم من صدعها بالانتماء للإسلام ديننا توحيدا وموحدا؟ وما السبب في صراع مختلف تنظيمات الحركة الإسلامية مادامت تنطلق من رؤية واحدة ذات طبيعة مقدسة ومتعالية لتفسير الكون والطبيعة والمجتمع والإنسان؟ وهل مرد الاختلاف الحاصل إلى الاستراتيجيات الموضوعية والوسائل المرصودة أم أن الأمر يرقى إلى مستوى الرؤى الفكرية والمعرفية؟

إن صعوبة تصنيف فصائل الحركة الإسلامية بالاعتماد على المقاربة التنظيمية أو بالاستناد على مواقفها الاستراتيجية أو السياسية من الأنظمة والمناوئين لها ومشروعها، سيضع لا محالة الباحث أمام إشكاليات كبيرة بحسب الاختلافات المتباينة الحقيقية التي تجعل منها كيانات وتنظيمات مستقلة، ولعل هذا الأمر يتجاوز الباحثين إلى قيادات هذه التنظيمات وأعضائها، إذ جرت عاداتهم في الحديث والكتابة عن التيارات الإسلامية بدلا من الحركة أو الحركات الإسلامية، وأيضا ليس التيارات بالجمع، ولكن بالمفرد ليعني المصطلح في جوهره الإسلام كروية كونية مقابل كل الرؤى الأخرى³¹⁴. فرغم تعدد الكيانات التنظيمية بمختلف برامجها ومناهجها ووسائلها وارتباطاتها السياسية التكتيكية والاستراتيجية³¹⁵، إلا أن اختلافها الظاهري هذا لا يمنع من مقارنتها كظاهرة موحدة تنبعث من أرضية فكرية واحدة، فالإسلاميون جميعهم يتوافقون على الإطار العام للإيديولوجية الإسلامية بما تتضمنه من حاكمية إلهية وصلاحيات للشريعة لكل زمان ومكان وإن اختلفت صور الفهم والتعبير

الفرع الثاني: خصائص الحركات الإسلامية

تتميز الحركات الإسلامية بجملة من الخصائص التي تشترك فيها أغلب هذه الحركات مما يميزها عن باقي الحركات الأخرى التي تنشط في المجال السياسي، ويمكن إجمال هذه الخصائص في التالي:

- الهدف الذي تنشده: الخاصية الأولى التي تشترك فيها سائر الحركات الإسلامية هي الهدف الذي تنشده، أي إعادة الاعتبار لدور الدين الإسلامي في إدارة شؤون المجتمع³¹⁶.
- سرعة الانتشار والتغلغل في أوساط المجتمع، وساعدها في ذلك طبيعة الدين التي تفرض على كل مسلم أن يبادر في تطبيق تعاليم الإسلام دون توجيه وكذا قوى الشعور الروحي عند المسلمين مما يسهل تقبل الدعوات الإسلامية.
- الاستمرارية والتطور معا، أي عدم اندثار فكر الحركات الإسلامية بحيث يمكن أن يتجدد بظهور قيادات جديدة.

³¹³ - ذ. قصي صالح الدرويش: مرجع نفسه، ص 87.

³¹⁴ - د. حيدر إبراهيم علي: "التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية"، مرجع سابق، ص 42.

³¹⁵ - ذ. صلاح الدين الجورشي: الحركة الإسلامية، مستقبلها رهن التغييرات الجذرية، في عبد الله النفيسي محرر "الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية"، أوراق النقد الذاتي، مرجع سابق، ص 42.

³¹⁶ - عبد اللطيف الهرماسي، الحركات الإسلامية في المغرب العربي: عناصر أولية لتحليل مقارن، مرجع سابق، ص 299.

- شمولية النظرة إلى الإسلام باعتباره دين ودنيا، اقتصاد وسياسة، نظام الحكم ونظام حياة، ومن هنا دعوتهم لتطبيق الشريعة³¹⁷.

تولي اهتماما خاصا للمسألة التنظيمية، يشير محمد ظريف بأن حركات الإسلام السياسي تتخطى حدود التنظير والدعوة إلى تأسيس تنظيمات تؤطر دعوتهم كأبي الأعلى المودودي وحسن البنا وسيد قطب، حيث يرى محمد ظريف بأن المزاجية بين التنظيم والتنظير هي التي تمنح حركات الإسلام السياسي ديناميكية³¹⁸.

تعطي الأولوية للعمل السياسي، خلافا للعلماء والجمعيات الدينية والذي يأخذ حسب أوليفه روا "Olivier Roy" ثلاثة أشكال³¹⁹:

1- **حزب على النمط اللينيني** يقدم نفسه على أنه طليعة تهدف الإستلاء على السلطة وينكر شرعية كل الأحزاب الأخرى ومثال هذا "حزب إسلامي" الأفغاني.

2- **حزب سياسي من النمط الغربي**، يسعى داخل إطار انتخابي ومتعدد الأحزاب إلى تمرير الحد الأقصى من عناصر برنامجه، ومثال هذا حزب الرفاه في تركيا.

3- **جمعية دينية ناشطة** تسعى إلى ترويج القيم الإسلامية وتغيير العقليات والمجتمع عبر استحداث حركات تشاركية، والتغلغل في أوساط النخب لكن دون مزاعم سياسية مباشرة، ومثال هذا الإخوان المسلمين في مصر الذين يصرون على العمل الجماهيري وجماعة إسلامي الباكستانية.

- **النزعة الوصائية لدى الحركات الإسلامية**: غد رغم الفروق التي يمكن تسجيلها في سلوك مختلف الجماعات، فإن تشكيلها أو طعنها في الطبيعة المسلمة للمجتمع، وفي موقف الدولة الوطنية من الدين، واعتقادها أنها هي الممثلة للشرعية الدينية، وإحساس أعضائها بالصالح الذاتي، وشعورهم بأنهم يؤدون مهمة رسالية- كل هذا يمثل دافعا قويا للتدخل من أجل تقويم السلوكات المنحرفة، ومقاومة مظاهر الفساد والانحلال... إلخ، وهو ما يجعل من نزعة الوصاية، وكذلك النزعة إلى استخدام العنف حاضرتين باستمرار، حتى وإن تم كبتها أو تهذيبها³²⁰.

- **الحداثة النسبية لنشأة هذه الحركات**: فإذا استثنينا بعض المحاولات الفريدة والفاشلة (مثل: حركة البعث الإسلامي بالمغرب الإسلامي في تونس، على يد محيي الدين القليبي، في أواخر الأربعينيات)، وكذلك امتدادات الحركة السلفية- الإصلاحية (كجمعية القيم في الجزائر)، أمكننا القول أن الحركات الإسلامية في المغرب العربي هي حركات شابة في مجموعها، إذ لم تبدأ الجماعات بالظهور إلا مع أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات. ففي تونس تشكلت النواة الأولى سنة 1970 لتتخذ سنة 1974 اسم الجماعة الإسلامية، ثم تاليا اسم حركة الاتجاه الإسلامي، فحركة النهضة. وفي الجزائر تكونت نواة حول المفكر مالك بن نبي في النصف الثاني من الستينيات، وفي سنة 1979 التأم ملتقى العاشر وضم رموزا تنتمي إلى الاتجاه السلفي- الإصلاح، والاتجاه الإخواني، وجماعة الطليعة، وجماعة التبليغ، والاتجاه الصوفي. وتذكر بعض المصادر أن الدعوة خرجت إثر هذا الملتقى من الجامعة

³¹⁷ - رفعت السيد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وإيران، ط الأولى، (د.د.ن)، القاهرة، 1989، ص 44-45.

³¹⁸ - راند محمد عبد الفتاح ديعي، مرجع سابق، ص 16.

³¹⁹ - أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، (تر: نصيرة مروة)، الطبعة الثانية، دار الساق، بيروت، 1996، ص 50.

³²⁰ - عبد اللطيف الهرماسي، الحركات الإسلامية في المغرب العربي: عناصر أولية لتحليل مقارن، مرجع سابق، ص 299.

إلى الأوساط الشعبية، ولكنها بقيت مقسمة. وفي المغرب ظهرت بادئ الأمر جمعية الشبيبة الإسلامية سنة 1970، لكن أبرز فصيل هو الجماعة الإسلامية المعروفة بـ **جماعة العدل والإحسان** التي أنشأها وتزعمها **عبد السلام ياسين**، والذي اشتهر من خلال كتاباته، وبخاصة رسالته المفتوحة الموجهة سنة 1973 إلى الملك الراحل الحسن الثاني: الإسلام أو الطوفان³²¹.

- **ضبابية الرؤية والغموض في وجهة النظر:** حول بعض المسائل الحساسة، حيث أن أغلب الحركات الإسلامية والمعتدلة منها خاصة، مازالت لم تفصل في العديد من القضايا المحورية ويكتنفها الغموض، والتي يطلق عليها الباحث " **Nathan Brown** " **بالمناطق الرمادية** في بحثه المعنون بـ "Islamist Movements And the Democratic Process In The Arab World Exploring The Gray Zones"، حيث حددها في ستة عناصر هي: (تطبيق الشريعة الإسلامية، استخدام العنف، التعددية السياسية، الحقوق المدنية والسياسية، حقوق المرأة، الأقليات الدينية)، ويتضح الغموض حولها في كل من الخطاب المعلن للحركات الإسلامية وفي أفعالها السياسية، فعلى سبيل المثال تقبل الأحزاب الإسلامية الفاعلة في المغرب التعددية السياسية ولكن فقط داخل إطار المرجعية الإسلامية التي لا تعرف بدقة، وتطالب جماعة الإخوان المسلمين بمصر بإصلاحات ديمقراطية شاملة ولكنها تظل مترددة بشأن التصديق على حقوق المساواة السياسية الكاملة للمواطنين الأقباط. وقد كان للإسلاميين دورا فعالا في البرلمان الكويتي منذ الثمانينيات ولكن غالبيتهم عملوا لسنوات عديدة على حق المرأة في التصويت بناء على تفسيرهم للشريعة. كما رفعت حركة مجتمع السلم في الجزائر عقد التسعينيات شعار "الإسلام هو الحل"^{*} لكن دون توضيح لآليات تطبيقه³²². فهو الشعار الذي يستعمل كلما اشتدت الأزمات وتوالت النكبات وعجزت النظم السياسية عن حلها ليظهر هو الحل عن طريق البحث عن الغائب المجهول والمفتاح السحري لكل الأبواب وعجز الدولة عن إيجاد الحلول للأزمات التي تفاقمت يوما بعد يوم³²³.

ويؤكد Nathan Brown في دراسته هذه أن وجود العديد من المناطق الرمادية يخلق شكوكا مشروعة، بشأن ما إذا كانت الحركات الإسلامية تدعم الديمقراطية لأسباب نفعية تماما. كوسيلة للوصول إلى السلطة لتأسيس دولة إسلامية سلطوية. كما أنها تمنح النظم السياسية العربية التي لا تريد الإصلاح ذريعة لمنع المشاركة السياسية للحركات الإسلامية والتي تعد أقوى معارضها³²⁴. وبالتالي تعتبر هذه المناطق مؤثرة على عدد من القضايا السياسية الهامة، وسيحدد حل تلك القضايا إذا ما كان

³²¹ عبد اللطيف الهرماسي، الحركات الإسلامية في المغرب العربي: عناصر أولية لتحليل مقارن، مرجع سابق، ص 301.
* - في هذا نجد المفكر عبد الإله بلقزيز يؤكد في نقده للحركات الإسلامية أن مقولة "الإسلام هو الحل" كانت منذ حسن البناء، ومازالت شعارا للتعبئة والتجييش، وليس مشروعا سياسيا بالمعنى الحقيقي للكلمة؛ وأن سائر المحاولات التي بدلت -حتى الآن- لصناعة فكرة "الاقتصاد الإسلامي" من قبل بعض منظري الحركة الإسلامية، لم تصل بعد إلى تمييز نفسها -والتمايز- من المثالين الاقتصاديين المهيمنين في العالم: الرأسمالي والاشتراكي. والشئ نفسه يصدق على الحديث عن مقولة "الدولة الإسلامية" التي ما فتئ الوعي بها يتأرجح -حتى اليوم- بين الفكرة الشمولية والفكرة الليبرالية عن الدولة، وبالتالي فإن مقولة "المشروع الإسلامي" لا تعدو أن تكون هي الأخرى فرضية تحتاج إلى نظر.

³²² - Nathan Brown, Islamist Movements And The Democratic process in the arab world exploring the gray zones, carnegie papers, middle east series, no 67, march 2006, p 7.

³²³ - حسن حنفي، الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة، في كتاب: الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، الطبعة الأولى، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبو ظبي، 2002، ص 74.

³²⁴ - Ibidem

صعود الحركات الإسلامية سيؤدي بدول العالم العربي أخيرا إلى الديمقراطية أو على العكس إلى شكل جديد من أشكال السلطوية ذات طابع إسلامي³²⁵.

المبحث الثالث: التأصيل النظري لظاهرة الاسلام السياسي

سنحاول في هذا المبحث التطرق لإشكاليات الحكم والسلطة في خطاب وتصور الاسلام السياسي بتحديد بعض المنطلقات المرجعية الفكرية التي تنطلق منها الحركات الاسلامية للتأصيل لمفاهيمها السياسية للحكم وفق مقارنة تحليلية ونقدية لهاته المفاهيم الايديولوجية (مطلب أول)، والمطلب الثاني

المطلب الأول: إشكالية الحكم والسلطة في الخطاب السياسي للحركات الإسلامية: مقارنة نقدية

كما أشرنا سابقا في الفصل أن السلطة (الإمامة أو الخلافة) كانت أول سبب في الخلاف بين المسلمين وتحولهم وانشقاقهم إلى فرق ومذاهب وأحزاب وفي هذا يقول الشهرستاني: "وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الأمامة إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثلا سل على الإمامة في كل زمان"³²⁶. كانت وراء شقاق وصراع وخلاف المسلمين إلا قضية "الخلافة" التي كانت مصدر كل ما حدث من نزاع مسلح أو مشادات كلامية، لقد كان السؤال الأساسي الذي طرحه الضمير العربي الإسلامي على نفسه منذ ابتداء يقظته هو كالتالي: "من يخلف الرسول صلى الله عليه وسلم ويحكم المسلمين؟ سؤال فرضته طبيعة الإسلام ذاته الإسلام الذي نشأ منذ أول يوم دينا ودولة، فاصطبغت المسائل الدينية دينيا صادقا تارة، ومزيفا تارة أخرى. ولهذا سنحاول التطرق للمنطلقات النظرية (فرع أول)، ونقوم بقراءة نقدية لهذه التصورات والمنطلقات الفكرية (فرع ثان).

الفرع الأول: المنطلقات النظرية للخطاب السياسي الاسلامي الحركي

سنحاول في هذا الفرع مقارنة الخطاب السياسي للإسلاميين وذلك بدراسة الخطاب الفلسفي والبنية المعرفية المحددة لحركة الإسلاميين لمحاولة الإشتباك وتحليل الرؤية الحاكمة لفكرهم باعتمادا مقارنة ومنهجية التحليل المفاهيمي والمعرفي في قراءة النصوص السياسية وذلك بارتكازنا على مفهوم الحاكمة كنطلق تأسيسي مرجعي للفكر السياسي الإسلامي (أولا)، ومصطلح الحكومة الإسلامية كمفهوم أصولي تأسيسي للتتظير السياسي للحكم لدى الحركات الإسلامية (ثانيا).

أولا: الحاكمة كنطلق فكري للحركات الإسلامية

يعتبر مفهوم الحاكمة التبلور الجديد لموضوع تطبيق الشريعة في العصر الحديث وأصبحت تعني في أذهان الكثيرين على أنها السلطة والمشروعية العليا التي تحكم أي دولة. وقد سبق الداعية الباكستاني أبو الأعلى المودودي سيد قطب بعقد ونصف تقريبا في استعمال هذا المفهوم وهو إلى جانب مفهوم جاهلية المجتمع وأفكار الجاهلية التي أشبعها سيد قطب، ينظر إليه على أنه المنعطف

³²⁵ - نيثان براون وآخرون، الحركات الإسلامية والعملية الديمقراطية في العالم العربي: استكشاف المناطق الرمادية، أوراق كارنيجي، العدد 67، 2006، ص 16.

³²⁶ - محمد كمال رحيم: مرجع سابق، ص 307.

الذي حول المفهوم المفتاحي في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر عن فكرة الصحة، كما أنها أنجبت خطاب تكفيري وموجة وتيار كبير من حركات العلو والتشدد والتطرف الفكري والسياسي في الوسط الإسلامي .

يصف المودودي عصر الحضارة وسيطرة الغرب بكونه عصر الجاهلية المحضة ويربط المودودي بين جاهلية الغرب المعاصرة وشرك أهل اليونان القديمة الوثنية ووثنية رومان فشرک القدأى وجاهلية المعاصرين وإن اختلفا في بعض الأشكال، فهما من حيث الجوهر شيئان يتماثلان في فرض ألوهية البشر على البشر³²⁷. إذن نهضة الغرب تأسست على دعائم الاحاد والمادية في شيء شعبها الخلقية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية .

إن الحديث عن "جاهلية" الغرب ليس جديداً، ولكن الجديد هو الحديث عن جاهلية المجتمع الإسلامي، بل جاهلية جزء كبير من تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، يقول المودودي: "فلا تحسبوا أن هذا التغيير وليد عصرنا هذا، وإنما تضرب جذوره إلى قرون عديدة... إن الاستبعاد الذي ابتلينا به في القرن الماضي إنما كان نتيجة محتومة لاختطاطنا الديني والخلقي والفكري الذي كنا مرتدين فيه من قرون عديدة"³²⁸ ويحدد المودودي اللحظة التي تسربت فيها معالم الجاهلية إلى المجتمع الإسلامي، فيرجعها إلى زمن خلافة عثمان بن عفان، وقد عمل المودودي على رصد مظاهر الجاهلية في المجتمعات الإسلامية المعاصرة. والتي يمكن اختزالها في ثلاث مفاهيم (مظاهر): العلمانية والقومية والديمقراطية فيقول بصدد القومية: "إن مبادئ القومية تتناقض تماماً مع مبادئ الإسلام، وهي في ذاتها تخالف الشرائع الإلهية... إنها ينبوع الفساد والدغر والشر في الدنيا، إنها لعنة الله الكبرة... الذي يؤمن بالقوميات هو شخص تمكنت الجاهلية من قبله وعقله، إن الإسلام والقومية يتعارضان من حيث روحهما وهدفهما"³²⁹.

ويقول في شأن الديمقراطية والعلمانية: "فإني أقول للمسلمين بصراحة إن الديمقراطية والقومية العلمانية تعارض ما تعتنقوه من دين وعقيدة... إن الإسلام الذي تؤمنون به به وتسمون أنفسكم مسلمين على أساسه يختلف عن هذا النظام الممقوت اختلافًا دينياً، ويقاوم روحه ويحارب مبادئه الأساسية، بل يحارب كل جزء من أجزائه، ولا انسجام بينها في أمر مهما كان تافهاً، لأنها على طرفي نقيض، فحيث يوجد هذا النظام فإننا لا نعتبر الإسلام موجوداً، وحيث وجد الإسلام فلا مكان لهذا النظام"³³⁰ فالبدل لهذا الثلاث: العلمانية والقومية والديمقراطية، يقول المودودي هو "نحن نقدم مبدأ التسليم لله وطاعته بديلاً عن العلمانية ونقدم مبدأ الإنسانية العالمية بديلاً عن القومية المحدودة الضيقة، ونقدم مبدأ السيادة له وخلافة المؤمنين عن مبدأ سيادة الشعب أو حاكمية الجماهير"³³¹.

إن البديل المركزي للجاهلية في نظر المودودي هو سيادة الحاكمية ويقول: "إن الحاكمية في الاسم خالصة لله وحده، فالقرآن يشرح عقيدة التوحيد شرحاً يبين أن الله وحده لا شريك له، ليس بالمعنى السياسي والقانوني كذلك...، إن وجهة نظر العقيدة الإسلامية تقول: إن الحق تعالى وحده هو الحاكم بذاته وأصله، وأن حكم سواه موهوب وممنوح"³³².

³²⁷ أبو الأعلى المودودي، مجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، ص15-16

³²⁸ المرجع نفسه، ص21-22

³²⁹ المودودي، المفهوم الحقيقي لكلمة المسلم، شركة السلام العالمية، القاهرة، 1980، ص7

³³⁰ نفس المرجع، ص12

³³¹ المودودي، الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص180-181

³³² المودودي، الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص116

الحاكمية في الخطاب الإسلامي المعاصر: الحاكمية ترجمة دينية إسلامية لمفهوم "السيادة"، ويعتبر مؤسس الجماعة الإسلامية في الهند البريطانية، "أبي الأعلى المودودي"، وأول أمين عام لها عام 1941، أول من صاغ هذا المفهوم، للتعبير عن مفهوم السيادة Sovereignty الذي ارتبط ظهوره مع بداية القرن الرابع عشر أي بظهور ملامح الدولة الحديثة في أوروبا الغربية، ويعتبر "جان بودان" Jean Bodin أول من استخدم مفهوم السيادة، ويتخلص موقفه في أن المشرع هو "السيد" المطلق، وما دام -الملك- هو المشرع فإنه السيد الذي لا تنازع سيادته "لأن السيادة هي القدرة على إعطاء القانون وخرقه "حتى" من غير موافقة الرعايا"³³³، ويمكن القول أن هناك توافق بين "المودودي" و"بودان" في استخدام نفس المعنى للسيادة عند الأخير والحاكمية عند الأول، فإذا كانت السيادة المطلقة للمشرع عند بودان، وهي غير قابلة للتجزئة، فإن الحاكمية عند المودودي "لله وحده، وليس لأحد- وإن كان نبيا- أن يأمر وينهي من غير أن يكون له سلطان من الله"³³⁴. ففي حين ارتبط مفهوم السيادة عند "بودان" بالإنسان ذاته، يرتبط مفهوم "الحاكمية" باسم الجلالة، فإذا كان بودان قد حدد السيادة بما أسماه بالقانون الطبيعي، دون توضيح لما يعنيه بمفهوم القانون الطبيعي، فإن المودودي، حدد مفهوم الحاكمية بقانون الله الطبيعي، حيث يضطلع مفهوم "الفطرة" بوظيفة مفهوم "الحق الطبيعي للإنسان" في المنظور الليبرالي، والفطرة في المنظور الإسلامي المعاصر، هي اسم آخر للطبيعة، والاثنتان معا ترتدان إلى دلالة واحد هي "... حرية الإنسان ومساواته المنقوشتان في جبلته الطبيعية قبل أن يطرأ عليها الفساد والإفساد"³³⁵، ويعبر مفهوم (الحق الطبيعي) في المنظور الليبرالي، عن حق الفرد المستقل، بينما يرتبط في النظرية الإسلامية بعبودية الفرد لله، وهي العبودية التي تضمن للفرد حريته، فالله "خلق الإنسان حرا وأنه لا سيادة لأحد على أحد، بل يخضع الجميع لسيادة الله العادل، فعبادة الله والخضوع التام إلى سيادته هو صك للحرية البشرية الحقيقية"³³⁶، حيث أنه "في كل مكان فيه ألوهية الناس على الناس، فشا الظلم والجور والاستثمار الممقوت والتكبر في أرض الله بغير حق، وحرمت الروح البشرية حريتها الفطرية، وغلبت العقول البشرية على أمرها وغلت طبائعها الفطرية وخصائصها الفكرية بأنواع من الأغلال"³³⁷. لقد حدد "المودودي" معنى الحاكمية قال: "تطلق هذه الكلمة (الحاكمية) على السلطة العليا والسلطة المطلقة على حسب ما يصطلح عليه اليوم في علم السياسة، فلا معنى لكون فرد من الأفراد أو -هيئة مؤلفة منهم- حاكما إلا أن حكمه هو القانون وله الصلاحيات التامة والسلطات الكلية غير المحدودة لينفذ حكمه في أفراد الدولة، وهم مضطرون إلى طاعته طوعا أو كرها، وما هناك من شيء خارجي يحد صلاحياته في الحكم غير إرادته ومشيتته هو نفسه. والأفراد ليس لهم بإزائه حق من الحقوق، وكل من له شيء من الحقوق منهم، فإنما هو منحة جاد بها عليه حاكمه، وكل حق يسلبه هذا الحاكم ينعدم بنفسه، لأنه لا ينشأ كل حق فطري إلا لأن الشارع قد أنشأه، فإذا سلبه الشارع لم يعد حقا من الحقوق حتى يطالب به. وأما صاحب الحاكمية نفسه، فما هناك من قانون يقيد ويوجب عليه الطاعة لأحد"³³⁸. وعليه فإن قانون الفطرة- حسب الفكر الحركي الإسلامي المعاصر- ينص على أنه ليس هناك "أحد عبدا

³³³- فيصل دراج، مرجع سابق، ص 7.

³³⁴- نفس المرجع، ص 8.

³³⁵- نفس المرجع، ص 8.

³³⁶- المودودي، نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، ترجمة: خليل حسن الإصلاحي، دار الفكر/لاهور (باكستان)، ص 26.

³³⁷- نفس المرجع، ص 26.

³³⁸- المودودي، مرجع سابق، ص 251-252.

لأحد بل للجميع عباد الله، والعبودية لله هنا هي لتحطيم سلاسل العبودية للبشر³³⁹. وقد وضع سيد قطب ذلك بالتأكيد على أن "الإنسان من هذا الوجود الكوني والقوانين التي تحكم فطرته ليست بمعزل عن الناموس الذي يحكم الوجود كله... لقد خلقه الله كما خلق هذا الوجود وهو في تكوينه المادي من طين هذه الأرض... وهو خاضع من ناحية كيانه الجسدي للناموس الطبيعي الذي سنه له الله- رضي أم أي-... فالشريعة على هذا الأساس إن هي إلا قطاع من الناموس الإلهي العام الذي يحكم فطرة الإنسان... ومن ثم فإن الالتزام بها ناشيء من ضرورة تحقيق التناسق بين حياة الإنسان وحركة الكون الذي يعيش فيه، بل من ضرورة تحقيق التناسق بين القوانين التي تحكم فطرة البشر المضمرة والقوانين التي تحكم حياتهم الظاهرة"³⁴⁰. وبهذه الصورة يصبح الإنسان -حسب تفكير السيد قطب- جزءا من الطبيعة التي خلقها الله، وجعلها محكومة بأسبابها، والشريعة هي الشطر الإلهي منها، أي أنها كمال للفطرة المضمرة في الإنسان، والتي حسب نظرية الحاكمية تجعل البشر متساوين أمام الله بغض النظر عن انتماءاتهم الاجتماعية القبلية والطبقية وعن أجناسهم وأنسابهم.

تقوم الدولة الحديثة على أساس استقلالية الفرد فيها، في حين أن الجماعة هي أساس الدولة الإسلامية (لأن يد الله مع الجماعة)، ويمكن الفرق بين الفكر الليبرالي والفكر الإسلامي في أن الأول يقوم على ترسيمة الفرد، على أن يكون مبدأ "العدل أساس الملك" هو القاعدة الأساسية للحكم الإسلامي، ومنه فإنه إذا كان الفرد هو القاعدة الأساسية للمواطنة في الدولة الحديثة، فإن الجماعة هي وحدة المواطنة الأساسية في الدولة الإسلامية، أين تتحدد حقوق الفرد وواجباته من خلال انتمائه إلى جماعة من الجماعات المشكلة للدولة. وإذا كان مفهوم المواطنة في الدولة الحديثة يقوم على مبدأ تحرير الفرد من التبعات الشخصية"... واستبدال تمثيل الدولة ما بتمثيل السلطات الأهلية الوسيطة لجماعتها"³⁴¹، فإنها (المواطنة) في الفقه الإسلامية تقوم على توسط الجماعة لتمثيل العلاقة بين الفرد والدولة، فالفرد تبعاً "... للتقسيم الفقهي الإسلامي... هو إما مسلم أو ذمي أو مستأمن في "دار الإسلام" التي تقابل "دار الحرب" أو "دار الكفر"، ويحدد انتماء الفرد إلى إحدى هذه الجماعات حقوقه والتزاماته"³⁴². وانطلاقاً من مركزية الجماعة في الفقه الإسلامي، عملت الجماعات الإسلامية على تطوير نظرية الحاكمية في جزئها المتعلق بحقوق الجماعة، أكثر مما عملت على تطوير حقوق الفرد (المستقل) بمعناه الليبرالي الحديث، على اعتبار أن "... كل ما يمس حقوق الجماعة الخالص أو حق الأفراد الخالص، يعتبر حقاً لله"³⁴³.

يعتبر "المودودي" أول من ربط بين مفهومي القانون والدستور، وإذا كان "البنا" قد ميز بين القانون والدستور "... فتقبل الدستور الوضعي المصري، الذي ينص على ن السيادة هي للأمة كإطار لتطبيق الشريعة"³⁴⁴، فإن المودودي رأى أن السيادة أو الحاكمية هي لله، وفرق بين مفهوم الدولة الديمقراطية التي تقوم فيها السيادة على الشعب، وبين مفهوم الدولة الإسلامية التي تقوم

³³⁹ نفس المرجع، ص 28.

³⁴⁰ سيد قطب، معالم في الطريق، دون تاريخ، ص 98-100.

³⁴¹ فيصل دراج، مرجع سابق، ص 10.

³⁴² نفس المرجع، ص 10.

³⁴³ فيصل دراج، مرجع سابق، ص 12.

³⁴⁴ فيصل دراج، مرجع سابق، ص 16.

فيها السيادة على الله، لأن "خصائص الديمقراطية ليست من الإسلام في شيء، فلا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية، بل أصدق منها تعبيراً كلمة الحكومة الإلهية أو **التيوقراطية**"³⁴⁵.

فالتيقراطية الإسلامية حسب "المودودي"، تختلف عن الشيوقراطية الأوروبية التي هي كهنوتية، في حين أن الإسلامية عمومية ومساواتية (من المساواة)، ولذلك اقترح المودودي مفهوم "الشيوقراطية-الديمقراطية" Theo-Democracy أو الحكومة الإلهية الديمقراطية، ويعني مفهوم الديمقراطية عند المودودي، العمومية حيث أن السلطة فيها لا تعود لطائفة أو طبقة أو جنس أو حتى فرد، بل هي إشراك لعموم المسلمين، وهي ثيوقراطية، لأنها يجب أن تتقيد بالنص الإلهي.

والدولة **الشيوديمقراطية** عند المودودي هي "دولة مهيمنة أو مطلقة totalitarian state محيطية بجميع فروع الحياة ونواحيها، ولكن أساس هذه الهيمنة والإحاطة التامة Totality إنما هو القانون الإلهي الجامع الذي وكل إلى الحاكم المسلم تنفيذه، فكل ما ورد في الكتاب العزيز من البينات والتعاليم الشاملة لجميع نواحيهم، إنما ينفذ فيها (الدولة) تنفيذاً محيطياً جامعاً"³⁴⁶. وهي دولة حزب خاص يقبل كل من يؤمن به، وأما من لم يقبله فلا يسمح له بالتدخل في شؤون الدولة أبداً، وله أن يعيش في حدود الدولة كأهل "الذمة"، متمتعاً بحقوق عادلة مبنية في الشريعة لأمثاله، وكذلك تكون له عصمة من قبل الإسلام حاصلة في نفسه وماله وشرفه (الحقوق المدنية)، ولكن لا يكون له حظ في الحكومة في أي حال من الأحوال، (حيث لا يجوز أن تدار شؤون المسلمين من طرف ذي) لأن الدولة دولة حزب خاص مؤمن بعقيدة خاصة وفكرة خاصة به، فشرط الإيمان بالإسلام هو معيار المواطنة Citizenship في الدولة الشيوديمقراطية، حيث ينقسم السكان فيها إلى قسمين: مسلمين وأهل الذمة، ويلتزم المسلمون فيها التزاماً كلياً بأحكام الدين الإسلامي الدينية منها والخلقية والسياسية والمدنية، والقيام بجميع الواجبات والفرائض. أما أهل الذمة فتضمن لهم الدولة المحافظة على دياناتهم وثقافتهم ويتساوون مع المسلمين في الحقوق المدنية، أما الحقوق السياسية فهي منزوعة منهم، (بحكم كونهم من أهل الذمة وتحت حماية الدولة الإسلامية) حيث لا يمكنهم المشاركة في المجالس المنتخبة أو الترشح لها، مع إعطائهم الحق في تشكيل المجالس الإدارية المحلية الخاصة بهم، كما أن لهم الحق في أن يشاركوا في مناصب في الدولة -موظفين- إلا المناصب السياسية والأساسية فيها³⁴⁷.

لا تعتبر نظرية "الحاكمية" من خلال قطبيها "أبو الأعلى المودودي" و"سيد قطب"، نظرية تكفيرية من حيث شكلها، فهي ترى أن المجتمعات الإسلامية الراهنة، هي مجتمعات إسلامية بالإسم فقط وليس بالفعل، فحسب المودودي أن "المجتمع الذي يتسامح مع الفرد المرتكب لجريمة ما مخالفة للشريعة، ثم يخلع عنه ربة الإسلام"³⁴⁸ لا يمكن أن يكون مجتمعاً مسلماً بآتم معنى الكلمة، فلا يمكن لمجتمع "أن يتصور نفسه إسلامياً بينما يختار غير منهج الإسلام لحياته"³⁴⁹، وهذا القول لا يعني تكفير المجتمع كما يبدو للقارئ، بل هو تجهيل له (المجتمع)، فالمجتمع الإسلامي كما يفهمه المودودي، غير قائم في عصرنا هذا بل هناك مسلمون، لأن المجتمعات الإسلامية غارقة في "تقاليد الجاهلية وأعمال الشرك" وليس ثمة سبب لإطلاق كلمة "المجتمع الإسلامي" لأن المجتمع الذي "... جاء على

³⁴⁵ نفس المرجع، ص 16.

³⁴⁶ نفس المرجع السابق، ص 18.

³⁴⁷ نفس المرجع، ص 19.

³⁴⁸ المودودي، مرجع سابق.

³⁴⁹ المودودي، مرجع سابق.

بصيرة منه وإرادته الحرة يقرر أن الشريعة لم تعد منهاجا لحياته... وأنه سوف يضع المنهاج لحياته بنفسه أو من مصدر غير مصدرها (الشريعة)". ولما كان المودودي قد أطلق آليات التكفير إلى أقصاها فقد استفادت الجماعات الإسلامية من هذه الآليات واستخدمتها في تطبيق "أيدولوجيا التكفير" بدعوى أنه "لما كان الناس لا يعرفون حقيقة معنى الإله والرب والعبادة والدين"³⁵⁰، فإنهم إذ يرددون شهادة، لا إله إلا الله محمد رسول الله، إنما يرددون كلاما لا يدركون حقيقة معناه... فلا نستطيع أن نعتمد إسلام من نطق بالشهادتين، ما دام لا يدرك حقيقة مفهومها... ولا يعتبر مسلما تجوز معاملته على هذا الأساس والصلاة وراءه إلا من تأكدنا من فهمه لحقيقة معنى الشهادتين ومفهومها"³⁵¹. بهذا الموقف فإن كل المنتسبين إلى الإسلام إذن غير مسلمين حتى يتم التوقف عند إسلام كل واحد منهم وتبينه، وهو موقف يؤكد بوضوح "منهج التكفير" للجماعات الإسلامية، والذي تبنته من موقعي "المودودي" و"سيد قطب" الذي استخدم مفهوم المجتمع الجاهلي في كتابه "معالم في الطريق"، للتعبير عن موقفه من الحاكمية في الإسلام، والجاهلية لدى "سيد قطب" لا تعني فترة زمنية أو تاريخية محددة، بل هي حالة توجد حسبها كلما وجدت مقوماتها في وضع أو نظام، فالمجتمع الجاهلي عن "قطب" هو "كل مجتمع غير مسلم"، والوضع الجاهلي هذا يشمل "جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلا -بما فيها- تلك المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها مسلمة"³⁵²، ويضيف "سيد قطب" فيبين أنه "... ليس الناس مسلمين -كما يدعون- وهم يحيون حياة الجاهلية... ليس هذا إسلاما... وليس هؤلاء مسلمين، والدعوة اليوم إنما تقوم لترد هؤلاء الجاهلين إلى الإسلام ولتجعل منهم مسلمين من جديد... حتى ولو كانوا يدعون أنفسهم مسلمين، وتشهد لهم شهادات الميلاد بأنهم مسلمون"³⁵³.

إن هذا الموقف لسيد قطب، ليعين أنه لا يجهل الأمة فقط بل إنه يكفرها، فهو يرفض الاعتراف بإسلاميتها حتى ولو "... صلت وصامت وحجت البيت الحرام، ولو أقرت بوجود الله سبحانه، (حتى) ولو تركت الناس يقدمون الشعائر لله..."³⁵⁴، ومثله مثل المودودي فإن سيد قطب يصرح بعدم وجود الأمة المسلمة، لا في (مصر) ولا في أي مكان في الأرض، حتى وإن كان ذلك لا يمنع من وجود الأفراد المسلمين، والأمة المسلمة عند قطب هي "جماعة من البشر تنبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وقيمهم وموازينها كلها من المنهج الإسلامي، وهذه الأمة -بهذه المواصفات- قد انقطع وجودها منذ انقطاع الحكم بشريعة الله من فوق الأرض جميعا"³⁵⁵. وهو بذلك يتخطى تكفير الدولة إلى تكفير الأمة، ويتجلى هذا التخطي في خصوصية العلاقة "الكاريزمية" بين الدولة الشعبوية الناصرية والشعب المصري والأمة العربية خلال الستينيات من القرن الماضي، فقد أدخل "قطب" السجن في أواخر عام 1954 عندما كان "جمال عبد الناصر: يمثل صورة "الضابط الانقلابي-الدكتاتور، وأضحى بطلا كاريزميا"، وعند خروج "قطب" من السجن في مارس 1964، اتجه توجها راديكاليا بتبني أيدولوجيا الانتقام من النظام الناصري ومن عبد الناصر نفسه لينزع عنه شرعيته الكاريزمية، ويجعل "الشعب" و"الأمة" في بعدها الحضاري والتي اندفعت خلف المشروع الناصري، فززع عنها صفة الإسلام، مستخدما مفاهيم رافضة للمشروع الناصري الذي استخدم مفاهيم: حماية الحل الاشتراكي"، "البعث القومي"،

³⁵⁰-المرجع نفسه.

³⁵¹- فيصل دراج، مرجع سابق، ص 25.

³⁵²- سيد قطب، معالم في الطريق.

³⁵³- قطب، نفس المرجع

³⁵⁴- قطب، نفس المرجع

³⁵⁵- قطب، نفس المرجع

"الطليعة الثورية" ويحل محلها مفاهيم: حتمية الحل الإسلامي"، "البعث الإسلامي"، "الطليعة القرآنية"، وهي المفاهيم التي تبنتها الجماعات الإسلامية في تعاملها مع السلطة السياسية ونظام الدولة القائم في المجتمعات العربية التي انتهجت النهج الناصري والتوجه الاشتراكي في عمليات التنمية.

خلفيات "التكفير" لدى الجماعة الإسلامية: تجمع كافة التيارات الإسلامية التي اعتنقت "نظرية الحاكمية" مذهباً لها، في تعاملها مع السلطة السياسية في العالم العربي الإسلامي، على تكفير "القوانين الوضعية"، وتعتبرها كفراً صريحاً لا شبهة فيه، وقد شاع وصف هذه القوانين في أدبيات "التيارات الحاكمية" ووثائقها بـ **"الياسق العصري"**، و **"الياسق هو" مجموعة القواعد القانونية التي كان يتحكم إليها- التتار- فيما بينهم رغم أنهم مسلمون ويتلفظون بالشهادتين**"³⁵⁶.

يعتبر الشيخ "ابن تيمية" أول من كفر التتار، رغم إسلامهم وأوجب قتالهم، وقد اعتبر هذا الموقف لابن تيمية وفتواه تلك موقف سياسي، يهدف إلى حماية أهل الشام من الاجتياح التتاري أو المغول، إلا أن أول من وصف القوانين الوضعية الحديثة بالياسق العصري، هو الشيخ "أحمد شاكراً" أحد أعمدة الإخوان المسلمين، في كتاب له تحت عنوان "عمدة التفسير، مختصر تفسير ابن كثير"، واعتبر أن القوانين الوضعية هي "كفر بواح (صريح)، لا خفاء فيه ولا مداورة، ولا عذر لأحد ممن ينتسب للإسلام- كائناً من كان- في العمل بها أو الخضوع لها أو إقرارها"³⁵⁷، وقد شبه أحمد شاكراً القوانين الوضعية بكتاب الياسق التتاري، مع فارق طفيف هو أن الياسق خاص بالتتار ولا يلزمون به غيرهم، في حين أن القوانين الوضعية ملزمة لجميع الناس، ومنه يصدر حكمه بأن "... من ترك قوانين الشريعة واحتكم للقوانين الوضعية "كفر" بإجماع المسلمين"³⁵⁸. لقد شكلت فتاوي الشيخ "أحمد شاكراً" حول التكفير، مرجعية جل التيارات الإسلامية التي تبنت الجهادية كأسلوب لتعاملها مع السلطة السياسية، والتي (التيارات) عملت على إعادة إنتاج "نظرية الحاكمية" في شكل "نظرية تكفيرية جهادية"، وربطت مفهوم "الياسق العصري" بمفهوم الحاكم- الحاكم هنا يعني السلطة السياسية القائمة- المستبدل، ويعني ذلك في أن "الحاكم الذي يستبدل الشرع في أي مجال من المجالات... وبأي صورة من الصور... وتحت أي دعوى من الدعاوي... قليلاً كان أم كثيراً، بتحليل الحرام أو تحریم الحلال، أو تعطيل بعض الشرع، أو تغيير العقوبة (الحكم الشرعي)، أو استبدال مصدر استخراج الأحكام، كأن يجعل مرد الأمر إلى "الدستور" بدلاً من القرآن والسنة، هو (كافر يجب قتاله) أو (خلعه)"³⁵⁹. أما الشيخ **عبد القادر بن عبد العزيز** وهو أحد المراجع الفقهية للجماعة الإسلامية المسلحة في الجزائر (الجيا-GIA)، فقد اتخذ موقفاً أشد تصلباً مما أخذ حول (الحاكم المستبدل)، ودعا إلى وجوب تنفيذ نفس الموقف على ما أسمى بالطائفة الممتنعة، ويقصد بها الذين يؤدون وظائف في الدولة، في مختلف المناصب والمؤسسات، بما فيها موظفوا الأجهزة التنفيذية، القضائية والأمنية، ويعرفون لدى الجماعة الإسلامية المتطرفة بجماعة (ذات الشوكة)، التي هي "الطائفة الحاكمة أو ذات القوة أو الشوكة، والتي تمتنع عن شريعة من شرائع الإسلام" وبمجرد (رفضها) الطائفة الممتنعة يوجب المرجع الفقهي للجماعة الإسلامية، تكفيرها وبالتالي إعطاء الضوء الأخضر للجماعة "بوجوب قتالها، حتى وإن كانت (الطائفة) مقرة بوجوب ما امتنعت عنه، ومسلمة تنطق بالشهادتين، وكذلك قتال من أعانها"، "ووجوب قتالها ابتداء حتى وإن لم

³⁵⁶ - فيصل دراج، مرجع سابق، ص 33.

³⁵⁷ - نفس المرجع، ص 33.

³⁵⁸ - نفس المرجع، ص 33.

³⁵⁹ - رفعت سيد أحمد، النبي المسلح (2)، الثائرون، دار رياض الريس للكتب والنشر، ط1، بيروت، 1991، ص 258.

تبدأ هي بالقتال، حتى وإن كان للمسلمين إمام³⁶⁰، وتقر الجماعة الإسلامية بأن قتال (الطائفة الممتنعة) -الممثلة في السلطة السياسية والأجهزة التابعة لها- هو من "جنس قتال مانعي الزكاة وليس من جنس قتال (البغاة)"³⁶¹، وهم الذين يخرجون عن طاعة الإمام وينشقون عنه. إلا أن الرأي الثاني في الجماعة الإسلامية، يغير هذا الموقف وير أن (الطائفة الممتنعة) لا تكفر، طالما أنها لم تجحد وجوب ما امتنعت عنه، فإن مجدت ذلك تصبح مرتدة وتقاتل قتال المرتدين. وإذا كانت الجماعات الإسلامية قد اختلفت حول "الصفة" التي تطلق على ما أسمته بالطائفة الممتنعة، فهي صنف مع مانعي الزكاة، لأنها تقر بأحكام الشرع لكنها معطلة لها وغير عاملة بها، وهي في هذه الحال (كافرة) ووجب قتالها، وفي الموقف الثاني (غير كافرة) ولا يجب تكفيرها، ولأنها أقرت برفضها العمل بأحكام الشرع، صارت (مرتدة)، وفي كلتا الحالتين وجب قتالها، وقد حددت الجماعات الإسلامية الأصناف التي تدخل تحت هذا الحكم، وهي:

- 1- **واضع القوانين:** وحكمه الردة، ويمثل في: أ-لجان صياغة القوانين، ب-رئيس الدولة، ج-البرلمان ويمثل السلطة التشريعية.
- 2- **الحاكم:** لأنه الأمر بتنفيذ القوانين، ويمثل في: أ-رئيس الدولة، ب-الحكومة بصفتها الجهاز التنفيذي، ج-الهيئة التشريعية.
- 3- **المتحاكم إلى هذه القوانين ومحاكمها:** ويمثل في باقي أعضاء الأمة من مواطنين عاديين أو يشغلون مناصب وظيفية في المؤسسات- فهو مرتد إن رضي بذلك مختاراً. ويلاحظ أن أحكام القتال التي أصدرتها الجماعات الإسلامية لم تستثني أحداً يخالف رأيها وموقفها من النظام السياسي القائم وتعاملها معه.
- 4- **أعوان الحاكم:** ومن ناصره بالقول والعمل، وتمثل في:

أ-أجهزة الأمن الممثلة في الهيئات الساهرة على حماية المواطن والأملاك العامة والخاصة والعمل بأحكام الدستور، وتمثل هذه الأجهزة في الجيش والشرطة.

ب-الإعلام وأجهزة الاتصال من صحفيين ووسائل الإعلام.

ج-رجال الدين، العاملين في المؤسسات الدينية الرسمية والمخالفين لموقف الجماعات الإسلامية³⁶².

سقوط الخلافة ونشوء الحركة الإسلامية: تنحصر عن انهيار الدولة العثمانية، وإجماع "مصطفى كمال أتاتورك" على مؤسسة الخلافة في عام 1924، وبداية الدخول في مرحلة العلمانية الراديكالية لتركيا الجديدة، بعد أن تم الفصل بين السلطتين الدينية والفعالية وتم تقليص دور الخليفة الروحي للمسلمين الممثل في الأمير عبد المجيد، المعين من قبل "الجمعية الوطنية" لتركيا الجديدة، نشأت الحركة الإسلامية المعاصرة، التي قام رهاؤها على بناء دولة إسلامية جديدة، تستعيد وبشروط مختلفة النسق الشرعي للخلافة الإسلامية. وحتى تتمكن من فهم خلفيات نشأة الحركة الإسلامية المعاصرة، والممثلة في "جماعة الإخوان المسلمين" على يد "حسن البنا"، والتي تدعو (الجماعة) إلى إعادة بناء نظام الخلافة كما سترى لاحقاً، كان من الضروري التطرق إلى النسق العام الذي تم فيه الفصل بين الخلافة كسلطة روحية تشريعية تحت الغطاء "العثماني"، وبين السلطة السياسية الحاملة الأيديولوجية راديكالية قامت على مبدأ **العتريك**، ثم تحول الخلافة ذاتها إلى مجرد خلافة روحية، تم إلغاؤها نهائياً في العام 1924. وقد تمخض عن

³⁶⁰ عبد القادر بن عبد العزيز، الجامع في طلب العلم الحديث، ط3-1994، ذو الحجة 1415هـ.

³⁶¹ فيصل دراج، مرجع سابق، ص 34.

³⁶² عبد القادر بن عبد العزيز، مرجع سابق، ص 653.

انهيار الدولة العثمانية- دار الخلافة- انهيار الأيديولوجيا الإمبراطورية الجامعة التي كانت الدولة العثمانية تمثل نخاعها الشوكي، وتحدد تلك الأيديولوجيا في:

أ-أيديولوجية الجامعة العثمانية: والتي كانت منذ العام 1839 إلى 1920، هي الأيديولوجيا الرسمية للدولة العثمانية، والتي يتلخص مبدؤها على أن "... العثمانيين يشكلون أمة واحدة، تقوم على مبدأ المساواة ما بين جميع الرعايا أو المواطنين، بغض النظر عن الدين أو اللغة أو الجنس"³⁶³.

وقد ترجم قانون الجنسية العثماني لعام 1869، ذلك حقوقيا حيث أنه يقوم، "...بتصنيف المسلمين الذين لا يخضعون لسيادة الدولة العثمانية في خانة الأجانب"³⁶⁴.

ب-أيديولوجيا الجامعة الإسلامية: والتي ارتبطت بالسياسة الإسلامية للدولة العثمانية، خلال حكم السلطان "عبد الحميد الثاني" بين عامي 1876 و 1909، بوصفه خليفة لكل المسلمين في العالم. وتقوم هذه الأيديولوجية على أساس استبدال السلطان، بخليفة ذو أصل عربي قرشي-نسبة لقريش-.

ج-أيديولوجيا الجامعة "الطورانية": والتي تبلورت خلال التسعينات من القرن التاسع عشر- ابتداء من عام 1890، خلال حكم السلطان عبد الحميد الثاني، وكان مضمونها يتلخص في التوحيد التام للأمة الطورانية والممتدة من "فنلندة" إلى "منشوريا" في دولة واحدة، وهي الأيديولوجيا التي قامت عليها الدولة القطرية المعروفة بتركيا على يد مصطفى كمال أتاتورك.

مثلت الدولة العثمانية- كنظام سياسي- النخاع الشوكي للأيديولوجيات الثلاثة، بدعوى الحفاظ على وحدة الدولة التي تعني قيام الخلافة واستقلالها وإيقاف تأكلها، إلا أن ذلك لم يمنع من حدوث اضطراب عميق في تحديد هوية تلك الدولة، فالتحول نحو العمل بدستور 1909، بإيعاز من السلطان "عبد الحميد الثاني"، جعل من الدولة العثمانية لا تحمل من ذلك إلا الاسم (العثماني) وبداية سقوط الخلافة وتمثيل المسلمين إلا شكلا، في حين غلب عليها الطابع التركي الطوراني فعليا من خلال تنامي الفكر القومي- الأوروبي المركزي للدولة التركية، "... فترجمته في شكل سياسة تتريك سلطوية وبيروقراطية للرعايا، لاسيما العرب منهم الذين تحولوا إلى قوام ثان للدولة بعد الأتراك... وقد شكلت سياسة التتريك... عاملا أساسيا من عوامل اندلاع ما يسمى بـ "الثورة العربية الكبرى" عام 1916"³⁶⁵. وبعد العودة للعمل بدستور 1916 للدولة التركية، لعبت جمعية "الاتحاد والترقي" -التي سيطرت كنخبة قومية تركية على أحمزة الدولة عسكريا وإداريا وسياسيا- دورا في تشكيل التنظيم الإسلامي ذو الطابع العالمي في البلدان الإسلامية غير العثمانية، حيث التقت الأيديولوجيا الإسلامية والأيديولوجية الطورانية معا في الاستجابة إلى دعوة الجهاد المقدس خلال الحرب العالمية الأولى- 1914-1918: "... وعمدت الجمعية (ذات التوجه الطوراني) إلى استنفار العالم الإسلامي -الذي كانت أغلبية دوله تمثل مستعمرات للدول الأوروبية- للجهاد في الوقت نفسه الذي ضاعفت دعوتها للجامعة الطورانية في الشعوبية التركية التتريّة، دون أن تتخلى شكليا أو رسميا عن أيديولوجيا الجامعة العثمانية"³⁶⁶.

³⁶³ - فيصل دراج وآخرون، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 14.

³⁶⁴ - نفس المرجع، ص 14.

³⁶⁵ - فيصل دراج، مرجع سابق، ص 15.

³⁶⁶ - فيصل دراج، مرجع سابق، ص 16.

الصراع بين السلطة الشرعية والسلطة السياسية

أ- إلغاء الخلافة: لا يمكن فهم قرار "مصطفى كمال" - منشئ الدولة التركية الحديثة - بإلغاء الخلافة في مارس 1924، بمعزل عن اعتراف اتفاقية لوزان (سويسرا) عام 1923 بالميثاق القومي التركي، والاعتراف بوحدة واستقلال تركيا، ونشوء دولة ذات سيادة، وسقوط آخر معاقل الخلافة العثمانية أو ما كان يعرف بالدولة الإسلامية، حيث وظف مصطفى كمال إبان "الثورة الكمالية" كل من الأيديولوجيات الإسلامية والعثمانية والطورانية الجامعة، لإنجاح مشروعه الهادف أولا وقبل كل شيء إلى الفصل بين السلطة الدينية أو الروحية الممثلة في الخلافة، وبين السلطة الفعلية أو المدنية الهادفة إلى قيام دولة علمانية حديثة يفصل فيها بين الدين والسياسة، وتعطى السلطة الروحية حكما تمثيلا للمسلمين، في حين تقوم السلطة الفعلية بإدارة شؤون السياسة والأفراد، غير أنه ما إن شرع في بناء "الدولة التركية" على أساس مبدأ القوميات، حتى حطم دفعة واحدة رابط تلك الدولة مع الأيديولوجيات الثلاث مجتمعة.

لقد سيطر النموذج العلماني للجمهورية الثالثة الفرنسية لعام 1905، القائم على الفصل بين الدين والدولة، على مفهوم "مصطفى كمال" (أتاتورك) لقيام الدولة التركية، والذي من خلال حزبه (حزب الشعب) عمل على أن تكون "تركيا للأتراك" فقط، والتي لا تتجسد إلا من خلال "منطق قومي بيروقراطي مركزي، يقوم التنظيم والتوحيد والتجريد. أي في منطق يقوم على المجانسة ما بين الأمة والدولة... بتترك الأتراك، وقومنة هوياتهم المركبة حول مفهوم الأمة التركية، أي توحيد هذه الهويات وصهرها ومركزتها، وكأن الدولة... هي التي تصنع الأمة"³⁶⁷. ويعني هذا أن مصطفى كمال قد أجهز كليا على النخاع الشوكي للجامعة الإسلامية الذي يمثل رمزيا بالخلافة، حيث أصبح هذا النخاع متكهلا ومتماوتا - عبر عنه بالرجل المريض -، ولا توجد سوى آمال بائسة لتجديده، وكان من أبرز نتائج قرار إلغاء الخلافة وانهارها بداية تشكل جماعة الإخوان المسلمين في مصر.

ب- التوفيقيون الإصلاحيون ومفهوم الخلافة: عمل أصحاب الاتجاه التوفيقى الإصلاحي الذي نشأ نتيجة إلغاء الخلافة الإسلامية على التوفيق بين دعاة الخلافة وبين دعاة الدولة الحديثة، أو بين أصحاب الاتجاه الأوروبي، من خلال إنتاج خطاب "توفيقى" مرن يعمل على استيعاب الإسلام بعد أن يتم الإصلاح لمجرى التطور العام للمجتمعات الإسلامية. وقد اعتمد التوفيقيون على المدارس المدنية، التي يكون "مؤطروها" نتاج للمدرسة الإسلامية - الأوروبية. غير أن هذا الاتجاه الذي اعتبره جماعة الإخوان عباءة سلفية إصلاحية لهم، اصطدم بانحيار "توفيقيته": "... ونشوء صدع حاد، انشطر فيه "الأفندية" المسلمون - خريجي المدرسة الإسلامية - الأوروبية - المتأثرون بترسية الإصلاحية الإسلامية إلى ما يمكن تسميته بـ "علمانيين" و "إسلاميين"... وقد تم هذا الانشطار تحت وقع إجماز "الكمالية" على الخلافة وشروعها بعلمنة قومية راديكالية تامة، أوصلت التوفيقية الإصلاحية إلى مأزق أو طريق مسدود"³⁶⁸. لقد نتج عن ذلك الانشطار في الاتجاه التوفيقى الإصلاحي، أن انقسم علماء الإسلام إلى:

أ- دعاة لتثبيت الخلافة وتجديدها، مع قبول لقرار فصلها عن السلطة السياسية، وجعل الخلافة تكون تمثيلا روحيا للمسلمين، على اعتبار أنهم أمة واحدة، لا يمكن أن تنشطر إلى دويلات أو أمم متفرقة. وقد حاول شيوخ "الأزهر" أن تقوم

³⁶⁷ - فيصل دراج، مرجع سابق، ص 25.

³⁶⁸ - نفس المرجع، ص 26.

الخلافة في مصر إذا ما تخلى عنها "السلطان عبد المجيد" في الأستانة، فقد: "... جاءت الخطوة الأولى بعد أربعة أيام من إلغاء الخلافة، من خلال غمضاء ستة عشر عالماً من علماء الأزهر، لبيان يقررون فيه بطلان قرار "الكالمين" بعزل الخليفة "عبد المجيد" وإلغاء الخلافة... ويدعون (إلى) عقد مؤتمر يقرر ما يراه في أمر الخلافة من الطريق الشرعي"³⁶⁹. ولم يتوان وكيل الأزهر في دعوة المسلمين إلى استمرار بيعتهم "للخليفة عبد المجيد"، إن كان لا يزال متمسكاً بها، علماً أن وكيل الأزهر كان من دعاة فصل الخلافة عن السلطة- أو مبايعة خليفة لهم إن كان اعتزلها.

ب-دعاة إلى نقل "مقر" الخلافة إلى "البلاد العربية"، وبالذات مصر، بدعوى أن الخليفة الروحي للمسلمين "عبد المجيد" "... لا يملك الإقامة في بلده ولا يملك المسلمين تمكينه من ذلك (أمرًا)"³⁷⁰.

ومنه دعت الهيئة العلمية الدينية التي رأسها "شيخ الأزهر"، بعد أن أسقطت بيعتها للخليفة، إلى عقد "مؤتمر ديني إسلامي" لاختيار خليفة جديد للمسلمين، وذلك في مارس 1925 بالقاهرة، أين تحول "الأزهر" إلى هيئة تعوض غياب الخلافة. وقد قدم لتولي منصب الخلافة "الملك فؤاد" ملك مصر، الذي أجمع العلماء على رفض توليه المنصب إلى جانب رفض أن تكون مصر داراً للخلافة بحكم كونها تخضع للاحتلال الانكليزي، ومن جهته حاول "ال الشريف حسين" في الحجاز أن ينصب نفسه خليفة للمسلمين، بعد قرار إلغاء الخلافة عام 1924.

لقد تمخض عن قرار إلغاء الخلافة، وفشل المؤتمر الإسلامي حول الخلافة عام 1926، بروز اتجاهين إسلاميين، تمثلتا في (أ) **التيار السلفي المشرقي** الذي رأى ودعا من خلال ممثل ركنه الأساسي "رشيد رضا" إلى ضرورة اعتماد برنامج خاص، الذي يمكن بنهايته إعداد المرشحين للخلافة، واختيار الخليفة المجتهد؟ (ب) **تيار لاهوتية التحرير المغاربي**، الذي يمثل كل من "عبد الكريم الخطابي في المغرب، والذي رأى "عدم جواز مفهوم الخلافة الإسمية" التي حسبته يمكن أن تستغل من طرف المتسلطين، ولذا دعا إلى عدم تأييد أي مرشح للخلافة في مؤتمر الخلافة بالقاهرة عام 1926. كما مثل "لاهوتية التحرير المغاربية" الإمام الشيخ "عبد الحميد بن باديس" الذي كان أكثر ثورية في التعامل مع دعاة "إحياء الخلافة" بل كان أكثر تشدداً مع "الأزهريين" وجباة الإخوان المسلمين الذين بايعوا الملك "فاروق" -ملك مصر- خليفة للمسلمين عام 1937، في وقت كانت أغلب الدول العربية والإسلامية خاضعة للاستعمار الأوروبي، وعكس ما يراه علماء المشرق العربي من موقف "مصطفى كمال أتاتورك" بأنه أهان الإسلام والمسلمين في دعوته إلى "تتركيا" وإلغاء الخلافة"، يرى ابن باديس أن مصطفى كمال:

"محبي الشرق الإسلامي كله، (وهو) الذي غير مجرى التاريخ، ووضع للشرق الإسلامي أساس تكوين جديد"³⁷¹. وأن مصطفى كمال قدم خدمة لأمة الإسلام التي أصابها الوهن بعد أن عجزت "سلاطينها" عن إعادة البعث الحضاري لها، فاستغلها الغرب وسيطر عليها، من خلال "أصحاب العمام" الذين يحاولون الاستيلاء على الخلافة باسم الإسلام؟ ولم يطرح ابن باديس مسألة الخلافة، على أنها مسألة دينية أم أنها مسألة سياسية، وأن "الخلافة" لن تعود ولن تتحقق مادام الغرب قائم على أرض الإسلام، وفي هذا الاتجاه يرى ابن باديس بأن: "... خيال الخلافة لن يتحقق، وأن المسلمين سينتهون يوماً، إن شاء الله إلى هذا

³⁶⁹ - فيصل دراج، مرجع سابق، ص 27.

³⁷⁰ - فيصل دراج، مرجع سابق، ص 27.

³⁷¹ - محمد عمارة، الإسلام والعروبة والعلمانية، دار الوحدة، بيروت، لبنان، 1981، ص 163.

الرأي... إذ أمكن أن يتولى هذا المنصب شخص واحد صدر الإسلام وزمنا بعده... ثم قضت الضرورة بتعددده في الشرق والغرب- حيث كان سلطات نصب نفسه خليفة للمسلمين في رقعة جغرافية من أرض الإسلام- ثم انسلخ عن معناه الأصلي وبقي زمرا ظاهريا تقديسيا، ليس من أوضاع الإسلام في شيء"³⁷².

وابن باديس في هذا الموقف لا يلغي نظام الخلافة فقط، بل يدعو- وهو رائد النهضة الإصلاحية في شمال إفريقيا- إلى ضرورة اهتمام المسلمين بشؤونهم الداخلية، والعمل على نهضة تحرر العقل، وتصارع الغزو وتستنير بنور الإسلام. وهو الأمر الذي عمل على تحقيقه في إطار جمعية العلماء المسلمين الجزائريين

ثانيا: الحكومة الإسلامية كمرتكز أصولي

نحاول مقارنة مفهوم الحكومة الإسلامية انطلاقا من تحليل هذا المفهوم الأصولي من المرجعية التأسيسية وبداية انطلاقته المرجعية في التنظير السياسي الإسلامي عند الإنطلاقة الأولى للعقلانية الإسلامية

الأصولية الإسلامية: قراءة تحليلية تمييزية

الإسلام " الحركي"، الإسلام " المناضل" الإسلام "الإحتجاجي"، "الصحو"، "الأصولية"، "لاهوت التحرير"... الخ مصطلحات عديدة يتم استعمالها لوصف ديناميكية الجماعات الإسلامية المعاصرة، ونحن في هذه الدراسة فضلنا استعمال مصطلح "الإسلام السياسي". ونقصد بجماعات "الإسلام السياسي" تلك الجماعات التي لا تقدم تمييزا في تصوراتها وممارستها بين الدين والسياسة، وهي بهذا تقوم بتسييس الدين وتدين السياسة. ومصطلح الحركة الإسلامية يطلق على الحركات التي تنشط في الساحة السياسية وتنادي بتطبيق الإسلام وشرائعه في الحياة العامة والخاصة، وهو تسمية أطلقتها الحركات الإسلامية على نفسها وتدعى أيضا "حركات الإسلام السياسي" والأصولية الإسلامية ترجمة للمصطلح الإنجليزي "Fundamentals" ولا تطلق على الجماعات التي لا تنشط في المجال السياسي أو الأحزاب التقليدية ذات المرجعية الإسلامية مثل حزب الإستقلال المغربي، وحزب الأمة السوداني والرابطة الإسلامية في باكستان، كما لا يطلق على الحكومات التي تطبق الشريعة الإسلامية مثل المملكة العربية السعودية ولا يشمل الحركات والأحزاب الإيرانية بل يهيم ويغلب عليها تسمية الإصلاحيين والمحافظين.

في الولايات المتحدة الأمريكية توجد جماعة ترى أن تنسحب من الحياة المدنية وأن تنعزل عن الظروف الحضارية لتعيش معيشة المسيحيين الأوائل في بساطة وبدائية ومشاعية. وقد أطلق على هذه الجماعة لفظ الأصوليين Fundamentalistes بمعنى أنهم يعودون إلى أصول المسيحية الأولى³⁷³. ونتيجة لتأثر بعض الكتاب بالفكر الأمريكي وتعبيرات اللغة الإنجليزية فقد نقلوا اللفظ إلى اللغة العربية وأطلقوا على التيار الذي يتشدد في التمسك ببعض شكلية الإسلام وهوامش الدين، ويتطرق في وجهات نظره بالقوة والعنف، فقالوا عنه إنه هو الأصولية الإسلامية، مهما اختلفت روافده وتصادمت وأن أتباعه هم الأصوليون الإسلاميون. ونقل التعبير واللفظ من البيئة الأمريكية واللغة الإنجليزية إلى الفكر الإسلامي واللغة العربية تقليد أو محاكاة لم يدخل في تقديره الفارق بين ظروف المسيحية الأولى وأوضاع الإسلام لدى المسلمين الأوائل.

³⁷² نفس المرجع، ص 164.

³⁷³ محمد سعيد العشماوي: الإسلام السياسي، موقع للنشر، الجزائر تانسيغت، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، مطبعة النجاح، 1991، ص 159.

إن التاريخ يثبت أن حياة المسلمين الأوائل ليست هي حياة المسيحيين الأوائل، فلذلك إطلاق لفظ الأصوليين على جماعة في الولايات المتحدة الأمريكية تنعزل عن الواقع وتنسحب من الحياة لتعيش في بساطة وبدائية ومشاعية إطلاقاً يناسب معناه. لكنه لا يوافق هذا المعنى أبداً حين يطلق في الإسلام على تيار متشدد متطرف لا ينتهج النهج العقلي والروحي للمسلمين الأوائل، ولا يقتفي أثر ما فعلوه من إتباع كل درب حضاري وتشرب كل أسلوب مدني، حتى أقاموا الحضارة الإسلامية التي تحققت في دمشق وتألقت في بغداد. وإذا كان من اللازم استعمال لفظ "الأصوليون" وتعبير الأصولية الإسلامية، فإنه يمكن القول بأن في العالم الإسلامي -حالياً- تيارين أحدهما هو تيار الأصولية العقلية والثاني هو تيار الأصولية الحركية.

يقصد بتيار الأصولية العقلية ذلك التيار الذي يرمي إلى العودة إلى أصول فهم الإسلام كما فهمه المسلمون الأوائل، اتباعاً لأوامر القرآن الكريم وسنة النبي (ص) واتخاذ هذا الفهم سبيلاً لتجديد الحياة الروحية للمسلمين، وإعادة تقدير قيم العمل والاجتهاد، والسعي للإسهام في الحضارة العالمية بدور، وتوجيهها لكي يكون الإنسان محوراً والله تعالى غايتها وقبلتها هذا فضلاً عن تقدير السلطة السياسية ومؤسسات العلم واتجاهات الفقه تقديراً سليماً بلا مغالاة تؤدي إلى تقديسها أو تطرف يدفع إلى إفسادها. ويقصد بالأصولية الحركية ذلك التيار الذي يتبع الحركات السياسية دون أي تجديد حقيقي للفكر الديني، وينتجج الأساليب الحزبية بغير تقديم أي برامج مدروسة أو أي نظم علمية، ويعمل على أن يكون الدين سياسة والشرعية حزبا والإسلام حزبا³⁷⁴. على مدى التاريخ الإسلامي لم يدع أي فقيه ولم يزعم أي عالم ولم يتصرف مفسر على أن له سلطاناً خاصاً أو أنه على وحي في رأيه أو أنه ذا عصمة في قوله أو صاحب قداسة فيما يصدر عنه. وقد كان العلماء والفقهاء يصدرون في ذلك عن إيمان عميق بالإسلام الذي يرفض الكهانة قولاً وفعلاً. وقد أخذت السلطة السياسية في الإسلام وضع العصمة الفعلية والقداسة الواقعية نتيجة الاستبداد وتحريف معاني الإسلام وتزييف قيمه ولقد يزعم البعض أن ذلك لم يحدث في تاريخ الإسلام. فهكذا تحولت السلطة في الإسلام إلى عكس ما قصدته الأصول الإسلامية الصحيحة بمجرد أن انتهى عهد الخلفاء الراشدين وهذا التحول الخطير للسلطة في الإسلام من أصل واضح نتيجة لرغبة الحكام في الإفراد بالسلطة واغتصاب الثروة والإفلات من أي رقابة وتجاوز الأحكام الشرعية.

إن **الأصولية العقلية (الروحية)** ترى تنقية الفهم الإسلامي وتنقيح الفكر السياسي بالعودة إلى القرآن الكريم وأعمال وأقوال المسلمين الأوائل في اعتبار السلطة السياسية سلطة مدنية صادرة عن إرادة الناس وليست لها أية عصمة أو قداسة، وأن من حق الناس المساهمة فيها ورقابتها وعزلها إن أخطأت وتبعاً للنظام القانوني الموضوع في ذلك. أما الأصولية الإسلامية الحركية فإنها تؤمن واقعياً بغير ما تقول ظاهرياً. وتفعل في الحقيقة خلافاً لما تدعيه أمام الناس وتهدف بأفعالها إلى غير ما قصد الله ونص القرآن وعمل الصحابة فتجعل من السلطة السياسية دينية حين تزعم أنها جزء من الدين (بينما هي جزء من التاريخ الإسلامي لا الدين الإسلامي)³⁷⁵ أو تدعي أنها ركن من الإسلام في حين أنها ليست كذلك إلا في فكر الشيعة. أو تضفي عليها حصانة واقعية وعصمة حقيقية وقداسة زائفة.

³⁷⁴ - محمد سعيد العشماوي: مرجع سابق، ص 160-161.

³⁷⁵ - محمد سعيد العشماوي: مرجع سابق، ص 168.

إن الأصولية الإسلامية ليست تيارا واحدا أو اتجاها موحدًا، إنما هي في الحقيقة تياران متضادان واتجاهان متعارضان، لذلك لا ينبغي أن يطلق عليهما معا تعبير الأصولية الإسلامية دون تحديد أو بيان أو إيضاح. فالأصولية الإسلامية العقلية (الروحية) تهدف إلى سلفية الحركية العقلية والحياة الروحية، وهي من ثم صميم الدين وجوهر الإسلام وروح التقدم وأُس الحضارة، أما الأصولية الإسلامية الحركية (السياسية) فهي ميول غامضة غير بصيرة ترمي إلى السلفية الشكلية وتهدف إلى تشدد في الأداء المظهري ورجعة إلى أسلوب معيشة في ماض بعيد محكوم بظروفه فلا هي اتجاه عقلي ولا هي بعث روحي ولا هي فهم صحيح.

الحكومة الإسلامية: توجد في العالم الإسلامي اليوم أعداد كثيرة. تتزايد باستمرار، وهي تدعو إلى إقامة حكومة إسلامية. والذين يدعون إلى هذه الحكومة يعتقدون إنها العلاج الوحيد لكل أدواء الأمة الإسلامية. وأنها هي وحدها- سوف تنقي المجتمع، وتنهض بالتقدم الثقافي، وتقيم العدالة، وتحقق كلمة الله. وشم آخرون- يعارضون - وهم يعتقدون أن مثل هذه الحكومة سوف تكون حكومة دينية (بمعنى أنها على الضد من الحكومة المدنية، تركز القوة بخطورة شديدة في أيدي من يعتبرون رجال الدين سواء بالفهم الديني (لدى الشيعة) أو بحكم الواقع (عند السنة) وتركزها فيهم وفي مساعديهم، أياما كان هؤلاء علماء أم سياسيين أم مجرد موظفين وإداريين. ويضيف هؤلاء المعارضون. إن مثل هذه الحكومة سوف تكون بالتأكيد حكومة شمولية تؤسس على فهم ضيق وجامد للدين، وهو ما يشكل خطورة شديدة على الدين وعلى الناس ومع أنه ثم جلال كثير حول هذا الموضوع، وشعارات شتى ترفع عنه فإن الدراسات العلمية الجادة. غير المغرضة، قليلة جدا. عن تعبير "الحكومة الإسلامية" وما يقصد منه: **فماذا تعني الحكومة الإسلامية؟ لماذا يدعو عدد كثير من الناس إلى مثل هذه الحكومة؟ ما نتائج قيام حكومة كهذه؟ هل تكون هذه الحكومة حكومة دينية أم حكومة مدنية؟** تلك هي الأسئلة التي ينبغي على أي بحث جاد أن يتناولها بوضوح وحياد. ويعرف **علم السياسة** الحديث "الحكومة" بأنها ممارسة السلطة السياسية لإدارة وتنظيم شؤون الناس الذين تتكون منهم دولة معينة، أو جماعة بذاتها أو مجتمع محدد. ومن ثم فإن لفظ "الحكومة" يشير إلى الإدارة الخاصة بالشؤون العامة أو إلى السلطة التنفيذية في الدولة وفي القرآن الكريم، وعند الرعيل الأول من المسلمين كان لفظ "الحكومة" يشير إلى إدارة العدالة، بينما كان يطلق على السلطة السياسية والسلطة التنفيذية لفظ "الأمر". وعندما يستعمل لفظ الحكومة، بواسطة المسلمين المعاصرين للإشارة إلى السلطة التنفيذية أو سلطة الإدارة العامة فإنهم يستعملونه بمعنى اصطلاحي أكتسبه اللفظ عبر تطور تاريخي ولا يستعملونه على المعنى الأصلي الوارد في القرآن الكريم والذي استعمل من طرف المسلمون الأوائل.

والتمييز بين ممارسة السلطة التنفيذية وبين شؤون العدالة أو مباشرة القضاء تمييز هام جدا لأنه يؤدي إلى التنبيه إلى خلط شديد وسوء استعمال آيات القرآن الكريم بتحريف الآيات التي تتضمن لفظ الحكم بمعنى القضاء في الخصومات واستعمالها في غرض سياسي يجعل من اللفظ مباشرة السلطة السياسية من ذلك مثل- إن الذين يدعون إلى الحكومة الإسلامية يرددون في هذا الصدد آية قرآنية يجعلونها شعارا لهم فيقولون "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون، سورة المائدة 44:5" يقصدون بذلك أن من لم يحكم في شؤون الدولة والسياسة بما أنزل الله فهو كافر في حين أن الآية تقصد أن من لم يقض في الخصومات "من أهل الكتاب بغير ما أنزل الله (في الثورة) يعتبر منكرا لهذا الحكم يراجع التفسير الصحيح للآية وأسانيده في "حاكمية الله". وهكذا، من غير ملاحظة الفارق بين المعنيين- الأصلي والاصطلاحي وبكثير من المغالطة- فإن الآية تستعمل في غير ما قصد القرآن الكريم وما رمى إليه التنزيل.

3- أسباب الدعوة إلى الحكومة الإسلامية

إن أسباب الدعوة إلى الحكومة الإسلامية أسباب كثيرة جدا. تاريخية واجتماعية واقتصادية وغير ذلك من أسباب. غير أنه لا بد اختزالها أو تركيزها في عدد معين يستقيم به البحث. وهذه الأسباب تجمل في أحد عشر سببا.

1- **تاريخ الاستعمار**: منذ القرن الرابع قبل الميلاد توجد مواجهة بين الغرب (أوربا في البداية ثم أوروبا وأمريكا بعد ذلك وبين الشرق الأوسط وقد بدأت هذه المواجهة منذ غزو **الأسكندر الأكبر** لمصر (332 ق.م) ثم غزو سوريا وفارس (330 ق.م) ولقد قصد الاسكندر توحيد العالم القديم وصعبه بالثقافة الهلينية ثقافة الإغريق) دون أن يضع في تقديره ما إذا كانت هذه الثقافة ملائمة أم غير ملائمة لمعتقدات وعادات وتقاليد الناس في الشرق الأوسط وكان هدفه في توحيد العالم القديم غير مفهوم في أغلب سكان هذه المنطقة فرفضوا الثقافة الهلينية واعتبروها غزوا ثقافيا لحضارتهم ومن ثم قاوموها بأشد مما قاموا الغزو العسكري وترك ذلك أثرا لد الشعوب في منطقة الشرق الأوسط بأن الغرب (وكان اليونان وقتها) يحطم معتقداته وعاداته المتوارثة ويحاول القضاء عليها تماما. بالأفكار قبل أن يكون ذلك بالجيوش وقد تأكد هذا الفهم من الأحداث التالية، ففي القرن الثاني قبل الميلاد قامت روما بدلا من اليونان بدور قوة الاحتلال لشرق الأوسط وكانت الإمبراطورية الرومانية تقوم على فكرة السلام الروماني Pax romana الذي يعني وجود قوات مستعدة للانتقال بسرعة إلى أي مكان في الإمبراطورية لمواجهة أي اضطراب وسحقه وللقضاء على أي مقاومة أو معارضة وقد أدى فرض مثل هذا السلام بذلك الأسلوب إلى إيذاء شديد للراعي في كافة أنحاء الإمبراطورية، بل ولمواطني رزما أنفسهم وترك ذلك أثرا بغيضا في نفوس الناس ضل محفورا بشدة في ذكريات الشعوب. في القرن الثامن عشر غزت فرنسا مصر وسوريا، ثم أعقبت ذلك الغزو البريطاني لمصر وقد عملت فرنسا وبريطانيا خلال القرن التاسع عشر على اقتسام بلاد الشرق الأوسط فيما بينها وصدرت بعض الأقوال والأفعال، كما كان سلوك المحتلين، يدل على أن الغزو والاحتلال هو الحلقة الأخيرة من الحروب الصليبية، مما يفيد استمرار المواجهة بين الغرب المسيحي وبين المسلمين.

في هذا الجو المحموم بالصراع المحتدم بالمواجهة ظهر بين المسلمين في البلاد المحتلة اتجاهان لتحريرها من الاحتلال³⁷⁶.

- **الاتجاه الأول**: اتجاه تحرري لبيروالي يدعو إلى إنشاء حضارة جديدة تقوم على ثقافة إنسانية، وعلى التعليم، ومبادئ الديمقراطية والمساواة.

- **الاتجاه الثاني**: اتجاه إسلامي يدعو إلى إقامة الخلافة الإسلامية (خاصة بعد إلغائها سنة 1924 بواسطة مصطفى كمال أتاتورك)، وإلى قيام حكومة إسلامية. ويعتقد أنصار هذا الاتجاه أنه وحده هو الطريق لحماية الأمة ضد هجمات الغرب.

2- **إنشاء دولة باكستان**: بدأ غزو المسلمين لشبه الجزيرة الهندية في القرن الحادي عشر الميلادي. وفي القرن الثالث عشر الميلادي أنشئت بها دولة إسلامية (سلطنة دلهي) وقد كان المغول المسلمين- الذين فتحوا الهند- محاربين بطبيعتهم غير أنهم لم يحملوا الكثير من روح الإسلام في التسامح فعاملوا المهزومين بخشونة. فنتج صراع وخلافات كبيرة بين الهندوس والمسلمين، فلهذا السبب ولأسباب أخرى أدى الأمر إلى وضع غير مستقر ومضطرب حيث قامت الصراعات والصدمات بين الجانبين حتى أدت إلى استمرار الحروب بين الهندوس والمسلمين. وفي هذا الجو الحرج دعا الكثير من المسلمين إلى إنشاء دولة مستقلة لهم

³⁷⁶ محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 95

فأنشئت دولة باكستان (سنة 1947) وقد استمرت هذه الدولة لظروف إنشائها وطبيعة وضعها- في حمل اتجاهات وطباع الأقليات التي تقوم على الإحساس بالاضطهاد والاستمرار في وضع دفاعي على استعداد دائم للحرب³⁷⁷. والباكستان هي أول دولة في التاريخ الحديث تقوم على أساس ديني بحث، وهي لذلك لم تصبح للمسلمين نموذجاً جديداً فحسب. بل إننا كذلك نشرنا اتجاهاتها وطباعها الخاصة في العالم الإسلامي، على اعتبار أن ذلك من صميم الإسلام وبنائه.

3- **إنشاء دولة إسرائيل:** حتى القرن الماضي كان كثير من اليهود يعتقدون أن انتشارهم في الشتات هو إرادة الله، وأنهم بإرادته سبحانه سوف يجمعون مرة ثانية عند تمام الوقت لمجيء المخلص حيث قدمت النظرية الصهيونية تفسيراً جديداً للتاريخ قبل به كثير من اليهود، ومن ثم إنشاء وإقامة دولة إسرائيل سنة (1948)، ومن هنا بدأت المواجهة بين اليهود والمسلمين واتخذت طابعاً وبعداً دينياً بين وعد الله من جانب وعدل الله من جانب آخر، وبعد إعلان إنشاء دولة إسرائيل بدقائق (15 ماي 1948) أعلنت كل من الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفياتي اعترافها بالدولة الجديدة. وقد أدت الدعاية الإسرائيلية وبعض تصرفات الغرب (الولايات المتحدة) إلى إقناع كثير من المسلمين بأن إنشاء دولة إسرائيل يعد فصلاً جديداً في الحروب الصليبية، ويعتبر جسراً للغرب لاستمرار اختلال الشرق الأوسط بعد جلاء جيوشه عنه. وضاعف هذا البعد الديني للصراع بعض المسيحيين (وأغلبهم من الولايات المتحدة الأمريكية) يسمون أنفسهم بالمسيحيين الصهاينة، ويقبلون بمبادئ وأهداف الصهيونية على أساس ديني مسيحي³⁷⁸. وقد استمر الصراع بين الإسرائيلي والعرب خلال سلسلة من الحروب صادف فيها العرب هزائم، فقال فيهم نفر من المساميين يدعون إلى إنشاء حكومة إسلامية تهيئ لجولة جديدة من الصراع يتحقق فيها النصر للعرب والمسلمين. إن آثار إنشاء دولة إسرائيل واحتلالها للقدس الشرقية بصفة خاصة، قد قوى بشدة فكرة القومية العربية ثم حولها إلى القومية الإسلامية³⁷⁹.

4- **الحكومات العسكرية والشبه العسكرية:** معظم البلاد فيها المسلمون غالبية تحكم بواسطة حكومات عسكرية أو حكومات شبه عسكرية. ومن خصائص هذه الحكومات أن تخلق تحدياً خارجياً دائماً أمام شعوبها، حتى يمكنها أن تلفت نظر هذه الشعوب عن نظام الحكم، ومن ثم تقلل من احتمالات قيام ثورة ضدها أو انقلاب عسكري. ومن جاني آخر فإن هذه الحكومات كانت تمنع أي اتجاه للتحرر العقلي أو للثقافة الإنسانية، ومن شأن ذلك أن يقلل بل يعدم من فرص استبانة نواياها وتعرق مقاصدها وكشفها أمام الشعب. وبالنسبة للعالم الإسلامي، فإن الاستعمار الغربي ودولة إسرائيل هما خير ما يمثل التهديد. وقد استطاعت بعض الحكومات -فعلاً أن تزيد وتضاعف من عدم ثقة المسلمين أو اطمئنانهم للغرب. وفي غياب أي نوع من الديمقراطية أو حرية التعبير بأي شكل فإنه لا توجد قنوات وسطى أو اتجاهات معتدلة لضبط المشاعر التي تنفجر أو لصرفها في مجار طبيعية أو خلافة. ومن ثم فإن الشعوب تكون مدفوعة إما إلى التطرف إلى اليسار أو اليمين. وإذا كان التطرف اليساري متطابقاً مع الشيوعية المرفوضة في البلاد الإسلامية فإن المشاعر لا تجد أمامها فرصة للتعبير إلا من خلال التطرف الديني أي التطرف الديني³⁸⁰.

³⁷⁷-المرجع نفسه، ص 96

³⁷⁸-محمد سعيد العشماوي، مرجع سابق، ص 97

³⁷⁹-مجلة

³⁸⁰-محمد سعيد العشماوي، مرجع سابق، ص 98

5- **الفساد:** في كل وقت وفي كل مكان وفي كل مجتمع وفي كل جماعة. كان الفساد وسيظل موجودا وحقيقة قائمة، والذي يختلف ليس وجود الفساد أو عدم وجوده، بل كيف وكَم هذا الفساد. وفي البلاد الإسلامية، فإن قيام النظم الشمولية، وغياب سلطة الرقابة المستقلة أدى إلى وضع يمكن فيه لبعض الحكام أن يسيئوا التصرف في الأموال العامة والمساعدات الأجنبية فيستغلونها لمصلحتهم الخاصة. فإن البعض يعتقد أن الحكومة الإسلامية هي العلاج الوحيد.

6- **سقوط الغرب:** منذ أن أصدر **أوزولد شبنجر** " كتابه " سقوط الغرب " سنة 1918 أصبح العنوان جزءا من الحديث اليومي لبعض الناس في كل أنحاء العالم، وبخاصة في الشرق الأوسط. وفي العادة فإن التعبير يستعمل في معنى محدد ولكن في اتجاه من الكراهية أو الرغبة في تحقيق أمنية خاصة. فسقوط الغرب لن يؤدي - تلقائيا - إلى ارتفاع الشرق أو العالم الإسلامي على وجه أخص، ذلك أن رفعة هذا العالم تتوقف على عدة عوامل وأساليب من تلك التي كانت قائمة عند بداية الحضارة الإسلامية وخلال القرون الأولى من التقويم الهجري. ومع هذا فإن كثيرا من الناس في العالم الإسلامي يستعمل تعبيرا " سقوط الغرب " كشعار سياسي لرغبتهم التي لا تقوم على جهود ذاتية خلافة، بل مجرد التمني بأن العالم الإسلامي لو حكم بواسطة حكومة إسلامية فسوف يرث الاتجاهات والعقلية الحضارية التي سوف تولي عن الغرب حينذاك.

7- **تدفق البترول:** منذ ثلاثينيات القرن الماضي أصبحت بعض بلاد العالم الإسلامي أكبر منتج للنفط وأكبر ممول العالم الصناعي به - سواء كان ذلك في الغرب أم في الشرق الأقصى وفي السبعينيات وخاصة بعد حرب أكتوبر سنة 1973 تضاعفت أسعار النفط عدة مرات، ومن ثم أصبحت الدول المنتجة له دولا ثرية جدا. وإذا كانت النقود في عالمنا الاقتصادي المعاصر تعني القوة، وكان النفط في ذاته مصدر قوة، فإن الدول المنتجة للنفط تزايدت وتضخمت بسرعة وأصبحت هذه الدول قوة مؤثرة في النظام السياسي الدولي وبذلك استطاعت أن تمي هويتها القومية التي تختلط وتتوافق عادة مع الإسلام. وبعض البلاد الإسلامية مستعدة لمساعدة وتأييد أي حركة أو جماعة أو حزب أو مصرف أو حكومة تعمل لإنشاء حكومة إسلامية أو نظام إسلامي بصرف النظر عما إذا كان هذا النظام أو هذه الحكومة تعمل حقيقة باتفاق مع روح نص الإسلام أم لا. إن وصف " الإسلامي " هو المعنى وهو المقصود وهو المهم بصرف النظر عن المضمون والمحتوى والحقيقة. فثم اعتقاد خاطئ لدى بعض القادة في هذه الدول بأن اللفظ في ذاته إضافة لهم في القوة والنفوذ. إضافة إلى الأسباب التالية التي سنوجزها كما يلي: الإحباط التقني (التكنولوجي) ازدياد عدم النظام في المجتمع الدولي، السلوك الجنسي للغرب. وهذا بالإضافة إلى عامل وسبب مهم الذي حول ودفع الحركات الإسلامية من الموقع المدافع والداعي إلى تحسين الحكومة (السلطة) ونصحها ونقدها وكذلك من المعارضة إلى المطالبة بالسلطة أو وهو نجاح الثورة في إيران.

- **الإمامة في إيران:** أدت ثورة 1979 في إيران إلى عزل الشاه وتغيير نظام حكمه وإنشاء ما يسمى بالحكومة الإسلامية. وقد واجهت هذه الحكومة مشاكل مختلفة بما دل على عدم كفايتها وعدم قدرتها على تجديد الفكر الإسلامي والنظام الإسلامي بالنحو الذي تقوم عليه دولة حديثة. وعلى الرغم من ذلك فإن مجرد إنشاء حكومة إسلامية - حتى واو جانبها التوفيق - ألهم أماني أولئك الذين يأملون في إيجاد وإنشاء حكومات مماثلة. وفي حين تعد الحكومة الإسلامية الإمامة في إيران نظاما مناسباً للمسلمين الشيعة - وكل مسلمي إيران شيعة - فإنها لا تعد نظاما مناسباً للمسلمين السنة. وعلى الرغم من الخلاف الجذري بين السنة والشيعة في

أسس نظام الحكم، ودينية أو مدنية الحكومة أو الخلافة الإمامة فإن الأئمة الإيرانيين يعملون على تصدير الثورة الإيرانية ونظام حكمها إلى كل أجزاء العالم الإسلامي معتبرين أن حكومتهم نموذجاً ومثلاً لأية حكومة.

الفرع الثاني: مقارنة نقدية في المنطلقات النظرية للخطاب السياسي للإسلاميين

سنحاول في هذا الفرع أن نقوم بدراسة نقدية للمنطلقات الفكرية النظرية والأيديولوجية المرجعية للخطاب السياسي للإسلاميين، وذلك بالاعتماد على المقاربات والقراءات النقدية التي قام بها بعض المفكرين والباحثين، وكذلك الانتقادات التي وجهت لهم من كل المدارس والمشارب الفكرية.

أولاً: مصطلحات قرآنية أثقلت بمعنى سياسي

يكشف اهتمام مفكري العالم الإسلامي المعاصر بمسألة الحكم والمرجعية التأسيسية "للسلطة السياسية" في المجموعة الإسلامية. وذلك من خلال طرح سؤال رئيسي في هذا الباب هو: هل يفترض الإسلام تصوراً معيناً للحكم السياسي؟ وهل توجد مرجعية قرآنية لهذه المنظومة السياسية؟ وهل في القرآن الكريم أحكام سياسية؟ وإذا اعتبرنا *المنظومة السنية* تكون الإجابة بنعم، ذلك أنه حسب مسلمة "الإمام الشافعي" ما من أمر إلا وفيه حكم، وعلى أساس هذه "المسلمة" وعملاً بها، وضع الفقهاء القدامى المنظومة المرجعية للحكم السياسي، لخصها عنهم الأستاذ *برهان غليون* في الكلمات التالية "قد بدأ تحويل الدين إلى مصدر نظام وقيم سياسية بهذه القاعدة الشافعية الخطيرة التي حوّلت الإسلام إلى دولة أو وظّفته لقيام دولة، وخلفت بالفعل أكبر دولة": "ما من أمر إلا وفيه حكم" فجعلت القرآن مصدر القانون والحكم في المجتمع، وبذلك كان لا بد من إعادة تأسيس ميتافيزيقا الحكم أي أسانيده المعنوية الفقهية والعقلية العميقة، حتى يستقيم نصابه، وجاء الدين ليكون السلطان مستقراً ومركز تشريع وتنظيم"³⁸¹. لم تكن المسلمة الشافعية التي وضعها صاحبها زمن العباسيين (إذ أن الإمام قد توفي في 820م) وليدة ذلك العهد، وإنما وقع التفكير في تأسيسها منذ انبعاث الملوكة في المجتمع الإسلامي، وكان العمل بها عن وعي أو عن غير وعي منذ عهد الأمويين³⁸². هذه المسألة دفعت بالمفكرين المسلمين والمنظرين والدراسين إلى إعادة قراءة الكتاب بنظرة مجردة وموضوعية مما سمح لهم بوضع استنتاجات انتقدوا من خلالها طروحات بعض الإسلاميين. وهذا ماسنحاول توضيحه في النقاط الآتية:

الفاظ لم تذكر تماماً في القرآن الكريم: يرى بعض المفكرين أن القرآن الكريم خال تماماً من أهم الألفاظ الخاصة بالمجال السياسي بصفة عامة حتى أن كلمة "السياسية" بالذات أو مشتقاتها على تعددها، لم ترد ولو مرة واحدة في الآيات القرآنية الكريمة، ونفس الملاحظة النسبة إلى الألفاظ التي تهم التفكير السياسي وآلياته الفكرية الضرورية سواء كانت ألفاظ عربية كلفظ حقوق أو ألفاظ داخلية مثل لفظ قانون³⁸³.

وإن الكثير من الألفاظ والكلمات ذات المعنى أو الصدد السياسي ككلمة "دولة" أو "حكومة" أو "سلطة" أو "خلافة" لم يقع ذكرها تماماً في القرآن الكريم، لذا فإنه من المشروع أن نقول إن القرآن الكريم لم يتعرض بصفة مباشرة إلى مفاهيم ذات طابع سياسي واضح، وبالتالي فإنه لا يمكن أن يرجع إلى القرآن الكريم لبناء تصور سياسي مركز على هذه المفاهيم بالذات، إذ الدلالة

³⁸¹برهان غليون: نقد السياسية، الدولة والدين، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1991، ص493

³⁸²الصادق بلعيد، القرآن والتشريع، قراءة جديدة في آيات الأحكام، مركز النشر الجامعي، تونس، 2000، الطبعة الثانية، ص232

³⁸³الصادق بلعيد، المرجع نفسه، ص233

المفهومية لهذه الألفاظ غير واردة في الآيات الكريمة. والقرآن الكريم لم يخص المجال السياسي والمجتمعي بالذات بأحكامه ولم يتطرق إلى هذا المجال التفكير ولم يتفاعل معه أو مع المفاهيم والآليات النظرية المتجذرة في الحضارات المجاورة كالحضارات الإغريقية أو الرومانية والفارسية وفي التيارات الفكرية المتعددة فيها، وليس هذا الأمر بالغريب للأسباب التي سنبينها .

ألفاظ قرآنية أثقلت بمفاهيم سياسية غريبة عنها: إن القرآن الكريم، وإن استعمل عرضاً، ألفاظاً ذات صدى سياسي، فإنه لا يعطيها بالضرورة ذلك المعنى السياسي: لنأخذ مثلاً كلمة " خليفة " وهي كلمة كثيرة الاستعمال فيه الفقه التقليدي ومثقلة بشحنة سياسية كبيرة ويعتبرها مفهوماً مركزياً في التفكير السياسي التقليدي منذ القرن السابع إلى القرن العشرين وخصوصاً مع تنامي التيار الإسلامي السياسي، إلا أن الكلمة لم ترد إلا مرتين في القرآن الكريم ولكنها لم تستعمل في المعنى السياسي الذي التصق فيها عبر التاريخ، ففي الآية الأولى وهي الآية الكريمة 30 من سورة البقرة تعني كلمة " خليفة، سيدنا آدم، وحتماً يمكن أن يكون لهذا اللفظ أي معنى سياسي في هذا الصدد، واستعملت كلمة " خليفة " في مناسبة ثانية هي الآية الكريمة 26 من سورة (ص) وهي تخص سيدنا داود بصفته نبياً ومرسلاً من الله تعالى، فلا يكون لهذه الكلمة أي معنى دنيوي ور يمكن تمديد مفهومها الديني إلى مفهوم دنيوي، وهذا ما تجاهله الفقهاء القدامى، فبالنسبة لكلمة " خليفة " التي وردت في سورة (ص) المذكورة ترى ابن العربي مثلاً عبر من مضمونها وسياقها الخاص إلى " الخلافة " كمفهوم سياسي ومؤسسي ويقدم لنا منظومة كاملة حول أقسام الخلافة وغيرها من المسائل ثم ينزلق من ذلك إلى مفاهيم مجاورة مثل " الولاية " و " الاستنابة " وغيرها³⁸⁴ فيوهم القارئ بذلك أن كلمة " خليفة " التي تعني لغوياً " قيام الشيء مقام الشيء كأنها تحمل في طياتها وبمجرد ذكرها في القرآن الكريم منظومة سياسية كاملة.

ألفاظ الأئمة غير مفاهيم اليوم: يجب التمعن جيداً كلمات أخرى وردت في القرآن الكريم بمعنى معين وخاص بها حتى لا نضفي عليها المحتوى المفهومي الذي نألفه اليوم في لغتنا العلمية المعاصرة، وتمثل عملية " التوليد " هذه، ومع كثافة استعمالها خطراً على التفسير القرآني وعلى التفكير السياسي في آن واحد.

1- المثال الأول هو كلمة **حكم** التي وردت مرات عديدة في القرآن الكريم، ولكن بصفة لا تسمح بأية حال بالمرور عن المعنى القرآني إلى المفهوم المعاصر المؤلف أي المعنى السياسي، فكلمة حكم لا تعني في القرآن الكريم " الحكم السياسي " بالمعنى الحديث، وإنما تعني أساساً " القضاء " في النزاعات والفصل في الخصومات³⁸⁵ كما نجد دليلاً آخر على ذلك في " لسان العرب " لابن منظور، إذ يبين أن كلمة " حكم تعني " العلم والفقه والقضاء بالعدل " و " الحكمة والعدل "، والحكم من أوصاف الله " فهو الحاكم أي القاضي، " الخلافة من قريش والحكم من الأنصار " أي أن الرسول (ص) خص الأنصار بالحكم، لأن أكثر فقهاء الصحابة فيهم ". ويتضح بذلك أن استعمال لهذه الكلمة في المعنى السياسي غير مشروع لأنه يؤول إلى إضفاء معنى جديد وغير معروف في زمن الرسالة وإمالة لمعاني القرآن، فبالوئى وأخرى أن تكون الإمالة أكبر وأخطر عندما تستعمل هذه الكلمة في شعارات ذات مقاصد سياسية ودعائية صارخة مثل الشعار " لا حكم إلا لله " أو **الحاكمية** " لله "، وغير ذلك من الشعارات المعروفة في التاريخ الإسلامي، وسيعود بنا الكلام عن هذا النوع من الإمالات لمعاني الألفاظ حق رغم أن عبارة " لا حكم إلا لله " أو " لا حاكم إلا لله "

³⁸⁴-ابن العربي، أحكام القرآن، دار الفكر، 1972، الطبعة الثالثة، ص 1641 إلى 1645

³⁸⁵-الصادق بلعيد، مرجع سابق، ص 235

التي قال بها الخواص لم تكن في الحقيقة تعني عندهم "الحكم السياسي" وإنما كانت تعني "التحكيم" أي الفصل في النزاع وذلك لرفضهم حكم عمر بن العاص وأبي موسى الأشعري في الخلاف القائم بين معاوية وعلي³⁸⁶.

2- المثال الثاني لتحويل المعاني في استعمال كلمة "سلطان" لقد لاحظنا أن القرآن الكريم لم يستعمل كلمة "سلطة" بالمرة، إلا أنه استعمل كلمة سلطان 36 مرة أو أكثر لكن ما معنى كلمة سلطان في النص القرآني، وصل من صلة بين هذه الكلمة في النص القرآني وكلمة "سلطة" في المعنى السياسي المتعارف عليه عند المنظرين والمفكرين والسياسيين والحقوقيين اليوم؟ وللجواب عن هذا السؤال يرى الأستاذ **الصادق بلعيد**، أن كلمة "سلطة" وكلمة "سلطان" تأثرتا بالمعنى المتداول والمبتذل اليوم لكلمة "الملك"، لهذا يميز العلماء والمؤرخون المعاصرون بين كلمة "سلطة" و"سلطان" من جهة، وبين كلمة "خليفة" و"خلافة" من جهة أخرى³⁸⁷. لكن مع مراعاة تأثير العوامل التاريخية، فإن ابن العربي قد أعطى كلمة "سلطان" معنى الملك "إلا أن الحقيقة في الأمر التي تناسها هذا الفقيه هي أن كلمة "سلطان" عند استعمالها في القرآن الكريم تعني من الآيات القرآنية. وإنه من الجدير بالذكر أن ابن منظور قد خص كلمة "سلطان" بالمعنى "الحجة والبرهان" وهو يذكر في نفس الاتجاه ابن العباس الذي يقول "وكل سلطان في القرآن حجة" ويضيف ابن العربي الاستشهاد **بالفراء** الذي يقول "السلطان عند العرب الحجة"³⁸⁸. لهذا فإنه ليس من المشروع فهم هذه الكلمة في القرآن الكريم على غير هذا المعنى بالذات، فلا صلة للمفهوم السياسي بكلمة "سلطان" في القرآن الكريم، وليس "السلطان السياسي" أية مرجعية قرآنية، أو أية مرجعية إسلامية بصفة عامة.

3- يتعلق المثال الأخير بكلمة "الشورى"، هنا يجب التحذير من إمالة المعنى الأصلي والمتداول للمصطلحات القرآنية ومن النزول إلى مفاهيم دخيلة وبعيدة عن تلك الفترة كل البعد. نبداً فنذكر أن مشتقات كلمة "شار (ومنها "شاور")، قد استعملت ثلاث مرات فقط في القرآن الكريم، وإن كلمة "شورى" وكلمة "شاوهم" وكلمة "التشاو" استعملت مرة واحدة.

● فيما يخص الآية الأولى: **"وأمرهم شورى بينهم"** فإنها نزلت في الأنصار الذين كانوا قبل الإسلام وقبل قدوم النبي (صلى)، إذا كان يهمهم أمر اجتمعوا فتشاوروا بينهم وأخذوا به، فأثنى الله عليهم خيراً³⁸⁹. فسيستنتج من هذه الإشارة التاريخية كما يرى **الصادق بلعيد** أن "الشورى" كانت عادة وعرفاً معمولاً بهما في المجتمع القبلي الموجود منذ الجاهلية لأنها كانت مفضية إلى الرشد والصواب³⁹⁰. وهذا يعني أن "التشاو" الذي كان يمارس قبل قيام الدولة الإسلامية، كان خالياً من البعد السياسي ولا يتجاوز مستوى العلاقات الخاصة، عائلية كانت أو قبلية، ولا ينطوي إلا على بعد أخلاقي أو غير سياسي. فكان يشجع على الاستئثار بمن لهم الحكمة والحنكة من أفراد العائلة أو القبيلة لا غير، وبعبارة أخرى لم تكن "الشورى" صبغة سياسية واضحة أي بمعنى "المداولة" فلا يمكن القول بأنها نزلت لتنظيم الحكم السياسي في الدولة الإسلامية والحال أن الدولة الإسلامية لم تبعث إلى الوجود بعد، ولذا يتحتم على الجميع أن يمسك عن قراءة هذه الآية الكريمة بالمعنى الدقيق للكلمة لتجنب تحويل مفهوم خلقي إلى مفهوم سياسي بصفة غير مشروعة.

³⁸⁶-انظر ابن منظور، لسان العرب تحت كلمة "حكم" ج3، ص270 إلى 273

³⁸⁷-D.Sourdel, "Khalifa" in Encuclopedie de l'islam, p 970-980

³⁸⁸-الصادق بلعيد، مرجع سابق، ص236

³⁸⁹-انظر ابن منظور، لسان العرب، الجزء 6، ص326-328

³⁹⁰- الطاهر محمد بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج 25-26 تحت سورة الشورى 112

● أما فيما يخص الآية الثانية "... وشاورهم في الأمر...." فقد اختلف الفقهاء والمفسرون فيما إذا وجب حمل حكم هذه الآية الكريمة على العموم أو على الخصوص وعلى الوجوب أو الندب، لكن يظهر من بداية الآية ومن آخرها أن الكلام موجه أساساً لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فيكون بذلك الحمل على الخصوص أرجح، كما تدل الوقائع التاريخية على أن هذا الخطاب نزل فيما يخص علاقات الرسول (ص) مع بعض الصحابة الذين أعطف لهم وأهذب لأضعافهم وأطيب لنفوسهم³⁹¹. وهذا تأكيد آخر للتخصيص كما يقول الصادق بلعيد³⁹².

● وأما ما جاء أخيراً في الآية الثالثة: "فإذا أرادوا فضلاً عن تراض منها وتشاور..." فإنه يكفي التذكير بأن هذه الآية بأكملها جاءت في ما يخص الرضاع والارتضاع، لذا يكون من المستحيل منطقياً ربط الإشارة " بالتشاور " في هذا الباب بأي مجال خارج عن هذه المسألة بالذات³⁹³.

ثانياً/عدم اهتمام القرآن الكريم بالسياسة:

إذا كان " المجتمع السياسي " يعرف بأنه مجموعة بشرية تتوفر فيها شروط معينة، أهمها تأطير سياسي وقانوني نسميه " الدولة " أو " الحكم " أو " السلطة " أو " الحكومة "، فهل نجد في الأحكام القرآنية ما يمثل تصوراً لهذا التنظيم السياسي أو ما يساعد على وضع مثل هذا التصور؟

1- إن المسألة محل جدال عميق اندلعت نيران الخلافات والفتن والحروب منذ يوم وفاة الرسول (ص)، وما انفكت تندلع منذ ما يتجاوز الأربعة عشر قرناً، ليس لنا أن نخوض في هذه الخلافات والنزاعات الأيديولوجية والسياسية، بل علينا فقط التثبت مما جاء به القرآن الكريم من أحكام تهم ميدان المعاملات بين الناس وتحديد المحتوى المضبوط لهذه الأحكام، حتى نتمكن من التمييز الموضوعي بين ما أوحى به الله تعالى في كتابه العزيز وما وضعه الاجتهاد البشري وأضافه. ومن جهة أخرى، يثبت لنا التاريخ أن العالم الإسلامي مارس طيلة تاريخه أصنافاً متعددة من الأنظمة السياسية ابتداء بالخلافة الراشدة ومروراً بالإمبراطورية المختلفة ووصولاً إلى الأنظمة الملكية أو الجمهورية وغيرها من الأنظمة السياسية³⁹⁴، وعلى مدى هذه الفترات التاريخية، تعارضت التيارات الفكرية في ما هو " إسلامي " أو غير " إسلامي " من الأنظمة السياسية ونظراً إلى ما يفرضه الدين الإسلامي ويقتضيه أو يمنعه، نحن نجد اليوم الكثير من الأطراف التي تدّعي أن " الإسلام دين ودولة " ³⁹⁵، ويقومون الاختيارات والتشريعات الدولية الحالية على أساس ما يسمونه المرجعية الإسلامية، لكن لا يكون هذا مشروعاً إلا إذا تبيننا حقيقة الأمر انطلاقاً من أحكام القرآن، وهذا ما سنحاول القيام به فيما سيأتي.

2- يعني شعار " الإسلام دين ودولة " عند أنصاره أن الإسلام دين وسياسية، بل أن أحد المنظرين لهذا التيار يقول إن " أول الوهن وأصل الفساد هو أن المسلمين اقترفوا الذنب الخطير لفصل الدين عن السياسة " ³⁹⁶ فظنوا أن عليهم القيام بإصلاح

³⁹¹ محمد سعيد العشماوي، أصول الشريعة، ص 146-147

³⁹² الصادق بلعيد، مرجع سابق، ص 238

³⁹³ ابن العربي، مرجع سابق، ج 1، ص 202 إلى 204/ انظر كذلك محمد الطاهر بن عاشور مرجع سابق، ص 429 إلى 440

³⁹⁴ برهان غليون، نقد السياسة الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1991 صفحة 87 و 100

³⁹⁵ قيل أن يتبناه الإخوان المسلمون وحسن البناء، ورد هذا الشعار في مقال نشره في مجلة المحاماة الشرعية (أكتوبر 1929) الدكتور عبد

الرزاق السنهوري حين أفتتح مقاله بهذه العبارة " الإسلام دين ودولة ".

³⁹⁶ حسن البناء، ذكره الصادق بلعيد، مرجع سابق، ص 243

جوهري وأكيدة لإخضاع السياسة والدولة لأحكام الدين، لأن الإسلام ليس عقيدة فحسب ولكنه عقيدة ونظام، وهو ليس ديناً فقط وإنما "دين ودولة"، وبذلك فإن "الدولة المثالية في الإسلام هي الدولة التي تقيم أمور الدنيا بأمر الدين"، وهي في رأيهم "دولة الخلافة" كما قررها ابن خلدون والماوردي ولا تختلف عن تحديدات الفقهاء القدامى إلا في أمور جزئية³⁹⁷.

نجد بين مقولة أن "الإسلام دين ودولة" ومقولة أن "الدولة المثالية في الإسلام هي الدولة التي تقيم أمور الدنيا بأمر الدين"، ارتباطاً عضوياً وقوياً، إذ تعبران في الحقيقة عن نفس التصور، للتنظيم السياسي في المجتمع الإسلامي، تعبر المقولة الأولى النظام السياسي على سلطان إلهي ويستمد سلطته من إرادة إلهية وتفويض إلهي، أما العبارة الثانية التي تقول بإرادة "أمور الدنيا بأمر الدين" فهي تعبر عن التصور الوظيفي لنفس النظام السياسي وتعني أن التشريع الاجتماعي لا يصدر عن إرادة الحاكم السياسي وإنما للتعبير عن إرادة الله وحده وبتكليف منه. إننا نستشف من خلال التصور الهيكلي والوظيفي "للدولة المثالية" في الإسلام، ملامح النظام السياسي الذي ينصره أصحاب هذه المقولات ومؤيديهم، وهو لا يكون إلا النظام "التيوقراطي" لكن يجب أن نقول بلا تردد إن الإسلام منزّه من مثل هذا التصور.

3- لنترك جانباً التحدث عن الطابع المتحيز الواضح لهذا التيار الإيديولوجي المعاصر، ولننظر في المرجعية الممكنة لهذه المنظومة ابتداءً من القرآن الكريم باعتباره القاعدة الأصلية للإسلام، حسب ما لا يجادل فيه أحد منهم. فهل نجد في القرآن الكريم حكماً يؤسس هذا الرابط المزموع بين الدين والسياسة. أو يضع بصفة مباشرة أو غير مباشرة تصوراً معيناً للتنظيم السياسي وللدولة؟ لقد انقضت اليوم نهائياً إمكانية نزول تشريع سماوي جديد، فلقد قال الله في كتابه العزيز: "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي..." (سورة المائدة، 5، الآية 31)، كما إنه ليس هناك مكان في الإسلام "لما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه"، كما قال الشيخ محمد عبده، وأضاف: "ليس في الإسلام سلطة دينية سوى الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتفكير من الشر، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين أن يقرع بها أف أعلاهم، كما خولها لأعلاهم أن يتناول بها من أدناهم³⁹⁸ وكل هذا يدل على أن القرآن الكريم لم يأت بأي تصور سياسي ولم يفرض أي نظام تيوقراطي للدولة، بل إنه كان قد رفض كل هذا وحذر من مساوية. كما أن مراجعة الكتاب العزيز وخاصة آيات الأحكام منه تدل على أن القرآن الكريم لم يعتن عموماً بالتنظيم السياسي، ولم يشرع لمبدأ "وجوبية الحكم السياسي" ولم يشر على الرسول (ص) ولا على المسلمين من بعده، بوضع هيكل سياسي منظم السياسية، وخاصة ذلك الذي سمي في ما بعد انتهاء الوحي الإلهي، "الخلافة" في معناها السياسي ولم يقضي بوجوبيتها. كما لم يرد في القرآن الكريم أي حكم أو آية قرآنية تصرح أو توعد أن تأسيس "سلطة سياسية" - (مهما كان نظامها) أمر وجوبي أو ركن من أركان الإسلام أو ركن من أركان الإيمان.

وليس من الغريب أن لا نجد لوجوبية "السلطة السياسية" أو "الدولة" أثراً في القرآن الكريم، ذلك أن الإسلام والقرآن الكريم دعوة إلى قيم روحانية، أثراً في الضمائر وأثراً حماس المسلمين الأوائل، لا لأنها وعداهم "بدولة"، (وهي كما قلنا، بعيدة عن أفقهم الثقافي وأعرافهم الاجتماعية، بل لأنها وعداهم بالجنة وبرحمة الله ورضاه، "فالدولة" لم تكن من ركائز الدعوة المحمدية أو من

³⁹⁷ عن عبد الرزاق عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، القاهرة 1959، ص 61 و 68 ذكره أو لخص كلامه الصادق بلعيد، الإسلام والحداثة ص 206 و 207

³⁹⁸ 1. لصادق بلعيد: مرجع سابق ص 244

القيم التي نادى بها الإسلام ولا هو أشرط وجودها كأساس للدين الجديد، ولهذا فإن القرآن لم يأت بها " يفيد بصورة واضحة أن الدعوة الإسلامية دعوة إلى إنشاء دولة أو ملك أو إمبراطورية³⁹⁹. وهنا يجب أن لا نغتر بكلمة "دولة" التي نستعملها ، فهي من الناحية اللغوية، لفظ حديث ابتدع لمرادفة لفظ معروف في العلوم السياسية الغربية المعاصرة ومثقل فيها بأبعاد تكون منها مفهوم علمي دقيق، بل يرادف اللفظ هنا كلمة " سلطة سياسية" أو " حكم سياسي"، بقطع النظر عن تنظيمه وهيكلته، ففي هذا المفهوم، " الدولة ليس مكان ولا مقام ولا نصاب"⁴⁰⁰ في الدعوة القرآنية.

كما أنه ليس من الغريب أن تكون نظرة القرآن الكريم إلى " الملك" سلبية، فلقد نرد القرآن الكريم في عدة مواضع بظلم الملوك وفسادهم"، وضرب أمثلة على ذلك في قوم عاد وثمود وفرعون وإرم ذات العماد، وكل الممالك التي درست أو لابد أن تدرس لأنها تقوم على القوة والطغيان"⁴⁰¹، وبعد هذا الذكر لأمثلة تاريخية كثيرة، ذكر القرآن الكريم ما قالته ملكة سبأ في الواقعة التاريخية التي جرت بينها وبين سيدنا سليمان الذي كاتبها " باسم الله الرحمان الرحيم ألا تعلوا علي وأتوني مسلمين" سورة النمل 27 والآية 29-31 فقالت: "إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون" (نفس السورة، الآية 34) وتبرهن هذه الآية الكريمة على تأصيل الفساد في الملك حيث تقول بصفة العموم: "إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها"، وهي تؤكد إطلاق هذا الحكم والإنذار بما يلي: "وكذلك يفعلون"، وهذا ما جعل المرحوم محمد الطاهر ابن عاشور يعلق بالصيغة التالية: افتتاح الجملة "إن الملوك" بحرف التأكيد للاهتمام بالخبر وتحقيق، فقولها "إذا دخلوا قرية أفسدوها" استدلال بشواهد التاريخ الماضي... جملة "وكذلك يفعلون" استدلال على المستقبل بحكم الماضي على طريقة الاستصحاب"⁴⁰² أي بعبارة أخرى إن الحكم السلبي الوارد في القرآن الكريم ليس المقصود منه " الإسم الخاص بنظام الملكية استثناء لرؤساء الدولة الجمهورية أو الخلفاء أو غيرهم، وإنما هو الحكم كرموز للدولة كنظام قهري للمجتمع مع مختلف أسائهم من أباطرة قياصرة كبرادورات وفراعنة ومقابلة للأنبيا والحكام والعلماء من ورثتهم. وليس هذا الموقف السلبي من السلطة خاصا بالقرآن الكريم دون الأديان السبوية الأخرى، حيث ترفض المسيحية أي مهمة دنيوية وتلتزم الحياد تجاه السلطة السياسية القائمة وإن طقت وتعسفت، كما تنو الديانة اليهودية الحكم السياسي وربما كان موقفها أكثر تشددا من المسيحية، فإن الدعوة الموسوية أتت ثورة ضد طغيان فرعون، ونادت برفض الخضوع إلى الملوك من البشر، لهذا فإن الدعوة اليهودية تتأسس على رفع السلطة إلى الإله الواحد " الذي هو في الآن نفسه الملك، ولا ملك غيره.

القرآن الكريم لم يتكلم عن " المجتمع السياسي": إن التاريخ يثبت أن الحجم الضيق للقبيلة لا يساعد هذه الأخيرة على الإرتقاء إلى العالم السياسي، لهذا فإن القرآن الكريم لم يتكلم عن المكونات الأساسية للبناء السياسي، ولم يعتن بها.

1- فالقرآن الكريم لم يضع تصورا معينا للعنصر الأول لتكوين الهيكل السياسي، ونعني العنصر البشري، في تنظيمه كمجموعة سياسية، ولا جدال في أن " المجموعة السياسية" هي العنصر الأساسي والشرط الأول لتكوين أية هيكلية سياسية. في هذا المجال بالذات، صحيح أن الكثير من المفكرين من القدامى والمعاصرين أهتموا بلفظ " أمة" الذي جاء في القرآن الكريم واستعملوه في معنى " مجموعة سياسية"، وربما رأيت بعض المستشرقين منهم قد ائقوا بالمعنى السياسي المعاصر فتكلموا عن " الأمة الإسلامية:

³⁹⁹ - خالد محمد خالد: القاهرة 1958، ص 75 وما يليها.

⁴⁰⁰ - برهان غليون: نفس المصدر، ص 60.

⁴⁰¹ - نفس المصدر، ص 61..

⁴⁰² - محمد الطاهر ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ص 18-19 تحت الآية 34 من سورة النمل 27، ص 265 و266.

أو عن " الأمة العربية الإسلامية" أو عن " الأمة العربية" في المعنى المعاصر للمجموعة البشرية الموحدة (على أساس الدين أو العنصر أو الاثنين معا) وذهب بعضهم، مثل المستشرق **وليام. مونتغمري وات** (W.M.WATT) إلى الكلام عن " توحيد العرب" أو عن " إنشاء الوحدة العربية" بعد نجاح الدعوة المحمدية في المدينة⁴⁰³.

إلا أن الحقيقة هي غير ما يدعيه هؤلاء الكتاب، فلئن وردت كلمة " أمة" أكثر من ستين مرة في القرآن الكريم، فإنها لم تستعمل قط في معنى سياسي، فقد كانت تعني في معناها الواسع، " مجموعة بشرية"، لا غير⁴⁰⁴، كما أنها وردت في القرآن الكريم في معنى مضيق وخاص بالدين الجديد: فهي تعين أحيانا المؤمنين بالله، لتمييزهم عن بقية البشر⁴⁰⁵، وأحيانا أخرى هي تعين الناس الذين صدقوا نبيا جاءهم وآمنوا بما أرسل به⁴⁰⁶. ويتسم لفظ "أمة" بمفهوم محدد لا يمكن تمديده، ففي المجال الذي يهمننا هنا، يطلق لفظ " أمة" على الجامعة الذين آمنوا بدين معين، وأتبعوا النبي الذي جاء به وصدقوه، فلكل نبي "أمة" بمعنى "كل القوم الذين نسبوا إلى النبي فأضيفوا إليه فهم أمتهم"، وفي هذا المعنى أقيـل " أمة محمد (ص)" بمعنى " كل من أرسل إليه ممن آمن به"⁴⁰⁷. فاستعمال لفظ " أمة" في السياق القرآني يعين صلة دينية تصل بين الإله، وعبدته وبين النبي، ومن امن برسالته، فاللفظ محتوي ديني لا يمكن إسقاطه على أي مفهوم سياسي، كما إن المفهوم يبقى في مداره الديني إذا نظرت إليه في محتواه، ففي القرآن الكريم، لا يعني مفهوم " الأمة" مجموعة من الناس نسبوا إلى النبي " فحسب"، ولكن أيضا تلك المجموعة التي اتحدت في الإيمان بالله وبرسوله وآمنت بقيم خلقية ومبادئ دينية مشتركة كونت منها وحده على أساس الدين، وتفوقت على الشتات البشري السابق الذي كان مكونا، زمان الجاهلية، على أساس القبيلة والعنصرية وعلى العداء والصراع، ولقد ذكر القرآن الكريم في مواضع عديدة⁴⁰⁸، القواعد الدينية والأخلاقية الجديدة التي جمعت على أساسها "الأمة" الإسلامية الجديدة.

كما يرتكز مفهوم "الأمة" على أساس ديني وقرابة روحية تتفوق بها تلك الأمة على بقية البشر كما جاء ذلك في العديد من الآيات القرآنية⁴⁰⁹، فهذه الأمة هي " خير أمة" لأنها تؤمن بالله ورسوله ولأنها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، أي إن ما يؤسس أفضليتها على سائر الأمم هو الإيمان واحترام تلك القيم العليا، وهو القاسم المشترك بين كل من أعتنق ذلك الدين وتلك القيم محمدا كانت بينهم من فوارق في اللغة والجنس والعراق أو الموطن والمقام اجتماعي، وكل هذا يفوق السياسية ويعلو على مجالات اهتمامها⁴¹⁰.

2- يتعين علينا أيضا أن نذكر أن " الأمة" في المنظومة القرآنية تختلف عن معناها في المنظومتين اليهودية والمسيحية، فالأمة في القرآن الكريم مفهوم عالمي روحا يجمع كل من اعتنق القيم التي نادى بها الإسلام، على خلاف فكرة "الشعب المصطفى"، التي نجدتها عند اليهود⁴¹¹، فهي أيضا مفهوم مجرد مقارنة بالتصور المسيحي الذي لا يتصور المجموعة إلا داخل الكنيسة وتحت قيادة

⁴⁰³- Canatini (R), le génie de l'Islam. Laffont, Paris, P 74.

⁴⁰⁴- كما جاء في سورة الأعراف، الآية 7.

⁴⁰⁵- كما جاء في سورة المؤمنين، الآية 23.

⁴⁰⁶- كما جاء في سورة الأعراف.

⁴⁰⁷- ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص215، عمود1

⁴⁰⁸- على سبيل المثال الآيات التالية، سورة آل عمران الآية 3، الآية 103 والآية 104

⁴⁰⁹- سورة الأنفال، هذا موجود بمرجع للصادق بلعيد، مرجع سابق، 254

⁴¹⁰- محمد الطالبي، أمة الوسط، تونس 1996

⁴¹¹-D-Masson, Monothéisme coranique et monothéisme biblique, Paris

رجال الدين⁴¹². وإن لكل هذه التفاصيل أهمية لأنها تبين أن ليس للمفهوم القرآني للأمة أي محتوى سياسيا ولا يعتبر مفهوما سياسيا قرآنيا.

1 مطلب الثاني: التصنيف النظري للفكر الحركي الاسلامي

تقتضي دراسة الحركات الإسلامية المعاصرة في تونس والمغرب الرجوع أولا إلى النماذج الفكرية التي استقت منها أفكارها وبنت عليها سلوكياتها، وحتى أساليب عملها، وفي هذا الصدد نميز بين تيارين أساسيين أطرا العمل السياسي للحركات الإسلامية، ليس في المغرب وتونس فقط، بل الحركات الإسلامية بشكل عام، ويشترك هذان التياران في هدف واحد، وهو تطبيق مبادئ الإسلام غير أنها يختلفان في الوسيلة الواجب تبنيها؛ الأول يمثل الفكر الحركي الإصلاحي "الاستيعابي" (فرع أول)، والثاني يمثل الفكر الحركي الثوري "الاقتضائي" (فرع ثان).

الفرع الأول: الفكر الحركي الإصلاحي (الاستيعابي)*

قدم طلائع رواد الإصلاح والتنوير في فكرنا السياسي المعاصر النصوص المؤسسة لخطاب النهضة العربية في مختلف صوره المتناقضة والمتوترة، إن محمد عبده والكواكبي... وغيرهم من أعلام الفكر العربي ساهموا جميعا في تركيب نصوص الخطاب السياسي العربي المتجه للقطع مع نصوصنا السياسية الوسيطية والمتجه في الوقت نفسه للتعبير عن مجمل تحولات هذا الخطاب ومختلف تناقضاته وسجلاته في فكرنا المعاصر⁴¹³. حيث يتبع هذا التيار منهجا تدريجيا يركز على التربية الموجهة لكل فئات المجتمع، ينطلق في عملية الأسلمة، بنشر أفكاره من القاعدة بطريقة أفقية، تؤدي إلى انعكاسات سياسية تكون نتيجة للتغيرات القاعدية، ولا يوجد إجماع بين أصحاب هذا التيار حول طبيعة الحكم السياسي الأمثل وحدود سلطته، حيث يؤكد "حسن البنا"*** المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين وهو من أهم المنظرين للحركات الإسلامية المعاصرة فكرا وحركة على ضرورة الطاعة التي اعتبرها إحدى ركائز الدعوة، ويدعو إلى الإسلام الشامل لكل أوضاع الكون، والربط بين العقيدة والشرعية والسياسة وبين الفكر والتنظيم والحركي وينفي "البنا" أي فصل بين السياسة والدين ورفع شعار "الإسلام دين ودولة"، وفي هذا الصدد انطلق من مفهوم

⁴¹²-A, Caquot. La religion d'Israel, in histoire des religions, Gallimard, Paris, 1970, Tome 1, p380-386

*- في دراسة هذا التيار سوف نوضح أفكار أهم رواه بالتركيز على آراء كل من "حسن البنا" المرشد الأعلى لجماعة الإخوان المسلمين * مصر، و"أبو الأعلى المودودي"، والمفكرين السلفيين "تقي الدين ابن تيمية" ومحمد عبد الوهاب (السلفية الوهابية) حول الحكم السياسي وشكل الدولة الإسلامية، استعمال القوة، العدو الأجنبي.

⁴¹³- نصر حامد أبو زيد، الحداثة والحداثة العربية، الطبعة الأولى، دار بتر، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، سوريا، 2005، ص 37.

** - الحسن البنا 1906-1949: هو المؤسس والمرشد العام الأول للإخوان المسلمين في مصر وأحد أكثر الزعماء المؤثرين في الحركات السلمية الحديثة. ما كان البنا عالما دينيا تقليديا لكنه كان مفكرا قام ببلورة مفهوم الإسلام السياسي وناشطا أسس الحركة الأصولية السلمية الأكثر أهمية في العالم الإسلامي. ولد البنا في عام 1906 لحامد عبيد الرحمن الساعاتي المعروف بصدقه وكرمه. وقد ولد في وسط فوح الغربية حيث ترعرع في جو ديني، فتعلم الفقه وحفظ القرآن الكريم. كان والد البنا متدينا جدا ويمتلك مكتبة دينية استخدمها حسن البنا. وقد حضر البنا بعض الحلقات الصوفية وزار مساجد بعيدة في العام 1920، دخل إلى كلية المعلمين، وعند تخرجه درس العلوم اللغوية والدينية في دار العلوم في القاهرة.

وقد اعتقد البنا أن الإسلام يعالج جميع أوجه الحياة وأن الحضارة الإسلامية تشتمل على ما هو جيد في كل الحضارات السابقة بل تتعدها في التقدم. وأسس البنا الإخوان المسلمين في عام 1928.

محوري، وهو وحدة السلطة في النظام الإسلامي، ولا توجد حسب رأيه سلطتان في الإسلام سلطة سياسية وأخرى دينية⁴¹⁴. وهو لا يرفض الديمقراطية إذا لم تتعارض مع الشريعة الإسلامية ويؤكد على أن الأنظمة الدستورية لا تتعارض مع الإسلام، وهذا إذا تم ربطها بأسس الشريعة الإسلامية، ويجعل "حسن البناء" من مفهوم الشورى*، وعبر إعادة تفسيرها في ضوء الحداثة وعدم معارضتها للشريعة الديمقراطية، وما دام المصدر النهائي لمشروعية الشورى هو المجتمع فلا يمكن أن يمثل هذا المجتمع بفتة واحدة أو حزب واحد، بل المطلوب أن تتحول الشورى إلى مؤسسة تتوقف شرعيتها على استمرار قبول المجتمع لها⁴¹⁵. فالشورى في النظام الإسلامي الصحيح تعني كل ما نعرفه في عصرنا هذا من مظاهر الحرية السياسية والحكم الدستوري، والمجالس الشعبية والنيابية، وحق الشعب في انتخاب حكاه، وحق محاسبتهم بالأجهزة النيابية والإعلامية. وحق عزلهم حسب قواعد الدستور، والشورى تعني جماعية القيادة، وعدم استئثار فرد واحد أو فئة معينة أو طبقة بالحكم والشورى تعني التزام الحاكم برأي الغالبية⁴¹⁶.

أما **الخلافة الإسلامية** فتشكل في فكر حسن البناء المؤسسة والمرجعية السياسية النهائية التي يجب أن توجد على الأرض. وكما هو الحال من الناحية التاريخية، ما زال ينظر إلى الخلافة على أنها مرتكز أي خطاب سياسي نظري حول الحكومة والسياسة. وتحقيق الخلافة يمثل الهدف الأعلى للحركات الإسلامية وتحقيق عالمية الإسلام⁴¹⁷. والخليفة يسوس الأمة بنفسه وبمن ينوب عنه في إدارة البلاد وسياسة العباد ممن تعينه الأمة نائباً عنه، ومن ينييه هو عن نفسه من الولاة وعلى الأقاليم أو الجيوش والمؤسسات ونحوها ممن يقومون على السلطة التنفيذية وهؤلاء لهم حق الطاعة في المعروف كالخليفة والإمام كما جاء في الحديث الصحيح "من أطاع أميري فقط أطاعني، ومن عصى أميري فقد عصاني"⁴¹⁸. ويعتبر كل رئيس دولة إسلامية إقليمية في عصرنا بمثابة الإمام فيما يخصه من أحكام بالنسبة للبلاد الذي يسوسه ويحكمه⁴¹⁹.

كما ركز البناء على احترام رأي الأمة ووجوب تمثيلها واشتراكها في الحكم اشتراكاً صحيحاً للإسلام لم يشترك استنباه رأي أفرادها جميعاً في كل نازلة وهو المعبر عنه في الاصطلاح الحديث بالاستفتاء العام، ولكنه اكتفى في الأحوال العادية بأهل الحل والعقد⁴²⁰. كما نجد يدافع عن تبني الديمقراطية لكن الديمقراطية عنده لا تتضمن مفهوم السيادة النهائية، بل تعني السيادة الإنسانية وممارسة السلطة. وتعني على الأخص الانتخابات، فلا تعود السلطة النهائية في الشؤون السياسية إلى الناس ففي الإسلام، تناط

414- كروي كريمة، مرجع سابق، ص 44.

*- تعريف الشورى: الشورى في اللغة العربية تعني عرض الرأي وأخذة وتستلزم وجود طرفين، الأول يعرض ويقدم رأيه أو فكرته، والثاني يسمع رأي الأول ويقبل ما يشير به، وينبغي أن يكون الموضوع قابلاً لوجود رأيين، إذ لا مشورة في أمر فيه نص، وقد ذكر مفهوم الشورى في القرآن على أربع صفات:

- صفة مصدر الفعل تشاور (فإن أراداً فصلاً عن تراض منهما وتشاور) سورة البقرة الآية 233.

- صفة فعل الأمر من الماضي شاور (وشاورهم في الأمر) سورة آل عمران الآية 159.

- مصدر الفعل الماضي شار (وأمرهم شورى بينهم) سورة الشورى الآية 38.

- الفعل أشار حيث ذكر القرآن إشارة مريم لوليدها (فأشارت إليه) سورة مريم الآية 29.

من المرجع: وهبة الزحيلي وآخرون، الشورى في الإسلام، المطابع التعاونية، عمان 1998، ص 61.

415- أحمد الموصلي، مرجع سابق، ص 89.

416- نبيل هلال هلال، الاستبداد ودوره في انحطاط المسلمين، دار الكتاب العربي، القاهرة، ص 150.

417- أحمد الموصلي، مرجع سابق، ص 285.

418- متفق عليه عن أبي هريرة، رواه البخاري في الأحكام ومسام في الإمارة، انظر اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان (1204).

419- يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، الطبعة الثانية، مكتبة وهبة، القاهرة، 2005، ص 48.

420- حسن البناء، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البناء، الطبعة الأولى، دار الدعوة، الإسكندرية، 2002، ص 238.

السيادة النهائية فقط بالله؛ أما سيادة الإنسان فتتعلق بممارسة السلطة ضمن حدود الشريعة الإسلامية والشورى⁴²¹. بالإضافة إلى أنه لا ينفي التعددية القائمة على الاختلافات في الأيديولوجية والسياسات والبرامج، والدولة الإسلامية حسبها لا تقضي تعدد الأحزاب، إلا تلك التي تعارض الوحدانية، وعدم شرعية الأحزاب الملحدة لا تنبع في نظره من التعدي على حرية التعبير والاجتماع، بل من وقوفها ضد الأغلبية وحتى الأقلية التي تؤمن بالدين والتدين، لذلك فإن مثل تلك الأحزاب خارج إجماع المجتمع ومهددة لوحدة⁴²². فيما يتعلق بنظام الحكم الإسلامي، سعى إلى تأكيد مجموعة من الخصائص تتميز بها الدولة الإسلامية أو نظام الحكم الإسلامي:

1- ترسيخ علاقة الدين بالدولة أو دينية الدولة، دون أن يعني ذلك أنها دولة دينية بالمعنى الغربي.

2- اختلاف الدولة الإسلامية عن كل المذاهب الأخرى القديمة والحديثة كالشيوعية والفاشية والنازية⁴²³.

ويؤكد البناء أن النظام الإسلامي يقوم على ثلاث دعائم:

1- مسؤولية الحاكم

2- وحدة الأمة

3- احترام إرادة الأمة.

ولا يرى البناء تعارضا بين الوضعية والإسلام إذا كانت تلك الدساتير تعترف بسيادة الشريعة وقصور العقل البشري⁴²⁴. أما موقف "أبو الأعلى المودودي"* فإنه لا يبعد كثيرا عن وجهة نظر "حسن البناء" فهو يميز بين الدولة المسلمة والدولة الإسلامية، فإذا كانت الأولى خاضعة لحكم المسلمين، فإن الثانية هي التي تسير وفق حاكمية الله، وتعتبر نظرية الحاكمية** من أبرز القضايا التي أثارها فكر "المودودي" ولا يزال يدور حولها الكثير من اللبس والغموض، والمقصود بها القدرة على التصرف في الأشياء والأشخاص بحرية مطلقة، وهذا لا يؤق إلا لله وحده، وهو بهذا ينفي أن يكون لأي حزب كان أو طبقة أو شعبا أي حق ولو جزئيا في حاكمية الله، أو يدعى أنه قادر على ممارسة الحكم، بل إنه يقوم فقط بتسيير أمور المسلمين انطلاقا من التعاليم القرآنية والنبوية، ومن ثمة فطاعة الدولة مشروطة بطاعتها لله والرسول، ولا يحق لها أن تطالب بالطاعة ما دامت هي منسلخة عن طاعة الله ورسوله⁴²⁵، حيث شكلت نظرية الحاكمية المودودية انقلابا نظريا في الخطاب الحركي الإسلامي المعاصر إلى درجة أن مفهوم

⁴²¹ - أحمد الموصلي، مرجع سابق، ص 301.

⁴²² - كروي كريمة، مرجع سابق، ص 45.

⁴²³ - نفس المرجع، ص 45.

⁴²⁴ - عبد الله فهد النفيسي، الفكر الحركي للتيارات الإسلامية، الطبعة الأولى، الربيعان للنشر والتوزيع، الكويت 1995، ص 33-34.

* - أبو الأعلى المودودي: مفكر باكستاني (1903-1979) من أكثر المفكرين جاذبية وتأثيرا على الحركات الإسلامية المعاصرة، وتعتبر الأفكار التي طرحها بمثابة التوجيه الذي تسير عليه مختلف الحركات الإسلامية في العالم العربي والإسلامي. أثر المودودي في مفكرين كبار مثل سيد قطب وأعداد كبيرة من المفكرين المتشددین خصوصا في تطوير مبدأي الحاكمية والجاهلية، أسس الجماعة الإسلامية (1941) التي لعبت دورا مهما جدا في سياسة باكستان والهند، وأصبح نموذجا للعديد من الحركات الإسلامية، ترجمت أعمال المودودي إلى العديد من اللغات.

** - يعتبر المودودي الرائد في طرحه لفكرة "الحاكمية" ولم يسبقه أحد إلى هذا الأمر من "جمال الدين الأفغاني" إلى "محمد عبده"، و"عبد الرحمن الكواكبي" و"حسن البناء"، وبطرحه لهذه الفكرة فقد أحيى الفكرة التي طرحها الخوارج، عندما أعلنوا أنه لا حكم إلا لله، والخوارج هم أقدم فرقة في الإسلام يعود أصلها للخلاف حول من يتولى الخلافة، وكان لها أهمية كبيرة في تطور النظريات السياسية في التاريخ الإسلامي، ولعبوا دورا كبيرا في الشقاق الذي أصاب الأمة الإسلامية في عهد "علي بن أبي طالب" رافعين شعار لا حكم إلا لله.

⁴²⁵ - كروي كريمة، مرجع سابق، ص 46.

الحاكمية قد أصبح من أبرز المسلمات النظرية لهذا الخطاب، فهي نظرية في الدولة تقوم إشكالياتها على تحديد صاحب السيادة⁴²⁶. أما عن طريقة الحكم في الدولة الإسلامية يرى "المودودي" أن أهل الحل والعقد هم المؤهلون لذلك وهم كبار العارفين بالديانة الإسلامية أي علماء الدين، مهمتهم تأويل الأحكام الواردة في النص والقابلة للتأويل لوضع قوانين مناسبة للدولة الإسلامية، أو إصدار حكم فيما ورد نص فيه صريح وواضح في شريعة الله. وتبني الحركات الإسلامية لآراء "أبو الأعلى المودودي" وخاصة فكرة الحاكمية تتغافل عن الظروف السياسية والتاريخية التي دعت المودودي لصياغتها^{**}.

في حين أن السلفية كانت تهدف بالدرجة الأولى إلى تنقية الإسلام والممارسات الدينية من البدع، الخرافات والانحرافات، ولم تطرح نمط معين لنظام الحكم، أو تسعى لإقامة دولة إسلامية، والسلفية تعني الاتجاه الذي يعطي ويجعل الأولوية للمتقدم على المتأخر، سواء كان هذا المتأخر نظام سياسي أو فكر اجتماعي⁴²⁷. وقد نشأ هذا التيار في ظل العديد من العوامل والتساؤلات، فإما التوجه نحو الدين والاحتفاظ بقيمه، وهذا معناه قصور المسلمين عن فهم الدين واختيار التخلف أو التوجه نحو العلم ونتائجه، وهذا معناه اختيار التقدم والعصرنة، ويعتبر "محمد عبده" من رواده وهو الوحيد الذي استطاع أن يعطي أجوبة عملية شاملة لكل المسائل المطروحة وأن يدرج العامل الديني ليخرج برؤية تأليفية بين ضرورات الحضارة وحاجات الحفاظ على الهوية والوحدة الاجتماعية. ويمكن ذكر "جمال الدين الأفغاني" الذي عبر عنه "**روحي غارودي**" بأنه كان يعرف الثقافات التي يتحدث عنها على منوال كبار مفكري الإسلام: "**كلبيروني، ابن رشد وابن حزم**" الذين كانوا يجتهدون لمعرفة ثقافات العالم من الداخل بخلاف الكثير من العلماء المغلقين في تراثهم والجاهلين بكل الموروثات الأخرى⁴²⁸. حيث نجد يبين في كتابه "العروة الوثقى" أن الأمة التي ليس لها في شؤونها حل ولا عقد، ولا تستشار في مصالحها، ولا أثر لإرادتها في منافعها العمومية، وإنما هي خاضعة لحاكم واحد إرادته قانون ومشيتها نظام، يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد، فتلك أمة لا تثبت على حال واحد، ولا ينضبط لها سير، فتعثرها السعادة والشقاء، ويتناولها العزل والذل"⁴²⁹. ويرى هذا الاتجاه أن سبب ذل المسلمين هو اختلافهم في فهم الإسلام وتعصبهم وجمودهم على آراء المذاهب الأربعة، ثم تناحرهم في كثير من الفترات وتقاتلهم أحياناً بسبب الخلافات المذهبية⁴³⁰. إضافة لمجموعة هي:

⁴²⁶ محمد جمال باروت، الدولة والنهضة والحداثة، الطبعة الرابعة، دار الحوار، سورية، 2004، ص 184.
^{**} - عايش أبو الأعلى المودودي مجموعة من الأحداث السياسية التي عرفتها الهند أثناء الاحتلال الإنجليزي، كما شارك في النقاشات التي دارت بين المسلمين والهندوس حول أسلوب الحكم المتبع بعد الاستقلال، كان الزعماء الهندوس يرون أنه لا شيء يمنع من وجود شعوب مختلفة تعتنق ديانات مختلفة، لكنها تنتمي إلى دولة واحدة بشرط أن يلتزم دستور هذه الدولة بضمان الحرية الدينية لكل السكان، في حين رفض المسلمون الذين يشكلون أقلية، وطالبوا بإنشاء دولة مستقلة (باكستان)، ولتبرير ذلك وظفوا النظرية الإسلامية في الحكم مركزين على كون الإسلام لا يعرف فصلاً بين الدين والدولة، وهنا بدأ "المودودي" في الحديث عن الشريعة الإسلامية باعتبارها شاملة لكل مناحي الحياة الاقتصادية والسياسية والأخلاقية، والملاحظ أن الاستقلال الذي كان يطالب به المسلمون يركز على الخصوصية الإسلامية وشعار الحاكمية لله، وعليه فكرة الحاكمية عند المودودي تجد تفسيرها في الدعوة إلى قيام دولة إسلامية مستقلة في بلاد الهند، وإلزام هذه الدولة بالشروط التي قامت به أجله، أي الالتزام بالشريعة الإسلامية، وتكون الحاكمية لله تذكير مستمر بشرط النشأة، وإذا كانت فكرة الحاكمية عند "المودودي" تركز على هذه الخلفيات فعلى الحركات الإسلامية أن تضع هذه الأفكار في الإطار التي كتبت فيه ودرستها قبل أن تتخذها كأحد المحاور الأساسية وتتاضل من أجلها.

⁴²⁷ - كروي كريمة، مرجع سابق، ص 47.

^{*} - جمال الدين الأفغاني، 1838-1897، أحد الأعلام البارزين في النهضة المصرية ومن أعلام القومية العربية بالنسبة للتحديث.

⁴²⁸ - ميمون محمد، الممارسة الديمقراطية من منظور الأحزاب السياسية الإسلامية في الجزائر: دراسة ميدانية لعينة من مناضلي حركة مجتمع السلم بولاية الشلف، رسالة ماجستير (جامعة الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم علم الاجتماع: 2007-2008)، ص 51.

⁴²⁹ - فوز نايف عمر ربحان، العولمة وأثرها على عملية الإصلاح الديمقراطي في الوطن العربي منذ 1990-2006، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، كلية الدراسات العليا، السنة الجامعية 2007، ص 96.

⁴³⁰ - خليل علي حيدر، التصور السياسي لدولة الحركات الإسلامية، الطبعة الأولى، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، 1997، ص 15.

الحواجز بين الحضارة العصرية الوافدة والمبادئ الإسلامية، وهذا معناه قصور المسلمين عن فهم الدين فهما عقلانياً متطوراً يتجاوز حدود العلمية والمادية، وإنما لا تتناقض جوهرياً مع الدين، عندما يتجاوز الفهم اللغوي إلى التأويل العقلي، وهي المعضلة التي يعاني منها المسلمون.

الحضارة الغربية هي حضارة إنسانية عالمية وليدة الاحتكاك الحضاري، باعتبارها حضارة تقنية وتكنولوجية، فهي لا تعرف الانتماء الأيديولوجي المجتمعي.

الإسلام دين ودنيا وإذا كانت الأمور الدينية وقفية نصية، فإن ترك الحرية في أمور الدنيا للعلماء والفقهاء والساسة قياساً على القول "أتم أعلم بأمور دينكم".

فساد أوضاع المسلمين يعود إلى فساد الأفراد والحكام، والظاهرة في العلاقة المختلفة بينهما ينبغي إعادتها إلى أسس ديمقراطية شورية⁴³¹. غير أن التيار السلفي في الإسلام ليس واحداً، بل انقسم على نفسه وذلك نتيجة للممارسات السياسية التي تمت باسمه وحولته إلى عدة فصائل من ناحية الفكر والممارسة، خاصة فيما يتعلق بوسائل الفعل السياسي وشرعية الحاكم. وفي دراسة الفكر السلفي نركز على "السلفية الوهابية" والمفكر "ابن تيمية".

1- السلفية الوهابية: حركة إصلاحية أسسها "محمد بن عبد الوهاب" في شبه الجزيرة العربية، هذه الحركة لها جانبان ديني وجانب سياسي، فمن الناحية الدينية كانت حركة إصلاحية سلفية تدعو إلى العودة إلى أصل الدين وممارسات السلف من المسلمين، تحارب البدع وفي مقدمتها الطرقية وسلوكها الديني ومن الناحية السياسية ثورة، كانت ثورة على الخلافة العثمانية. وترتكز السلفية الوهابية على الوقوف عند ظواهر النصوص الدينية، وجعل المعاني المنتقاة من هذه الظواهر المرجع في كل أمور الدين، ووقفت عند مفهوم الإسلام كدين، كما كان حال هذا المفهوم في العصور الأولى عند الصحابة، قبل التطورات العلمية والإضافات العقلية التي استدعتها صراعات الأمة الإسلامية مع الأمم الأخرى، بعد عصر الفتوحات الإسلامية⁴³².

2- ابن تيمية*: لقد كان لأفكاره بالغ الأثر على من عاصروه، وحتى في عصرنا الحاضر، ظهر التأثير الفكري لهذا المفكر مباشرة بعد اغتيال الرئيس المصري "أنور السادات" من طرف "جبهة الجهاد الإسلامي" في مصر، التي كان يؤطرها "عبد السلام فرج" مؤلف كتاب "الفريضة الغائبة"***، والذي أفتى بقتل الرئيس المصري "أنور السادات"، باعتباره رئيساً كافراً، استناداً لأفكار "ابن تيمية" الذي أفتى بقتل الحكام الذين ينتسبون إلى الإسلام ولكنهم يسيؤون إليه. أما من حيث استعمال القوة فإن أصحاب هذا التيار يتفقون على أن القوة هي الملجأ الأخير ولا توظف إلا بعد استنفاد كل السبل والوسائل السلمية، في حال استمرار الحاكم في التمسك بموقف مضاد للإسلام، ويقصد بالسبل والوسائل السلمية أسلمة المجتمع عن طريق انتهاج سبيلين:

⁴³¹ - ميمون محمد، مرجع سابق، ص 51.

* - ابن عبد الوهاب محمد (1703-1792) عبد الوهاب هو منظر ومؤسس الوهابية وهي حركة تهدف للعودة إلى الإسلام النقي كما مورس من قبل النبي صلى الله عليه وسلم، درس في المدينة وعاش في الخارج لعدة سنوات، بما فيها أربع سنوات في البصرة، العراق، وقد دعا عبد الوهاب إلى محاربة البدع والفكر، مثل الطرق والمعتقدات الصوفية كتب "كتاب التوحيد" وسمي أتباعه الإخوان والموحدين.

⁴³² - كروي كريمة، مرجع سابق، ص 48.

** - ابن تيمية، مفكر سوري عاش في القرن الثالث عشر ميلادي، عاصر حكم المماليك وغزو التتار للشرق الأوسط، كان معارضاً لبعض ممارسات الغزاة المغوليين، فرغم اعتناقهم للإسلام ظلوا يطبقون قوانين وتشريعات بعيدة عن تعاليم الدين الإسلامي، وقد أفتى ابن تيمية بقتل هؤلاء الحكام.

*** - الفريضة الغائبة: المقصود بها الجهاد الذي أسقطه المسلمون من الفرائض الدينية وهذا هو حسب المؤلف سبب تخاذلهم وضعفهم.

أ-أسلمة الجماهير من خلال المؤسسات التربوية والتعليمية والاقتصادية وغيرها، ثم تكوين رأي عام يتقبل التغيير ويدفع النظام إلى انتهاج سياسة إسلامية وهي الطريقة التي انتهجها "حسن البنا".

ب-أسلمة النخبة التي تقود بدورها تحويل المجتمع إلى مساره الإسلام ويتأثر بنفوذها وهذا منهج "أبو الأعلى المودودي" إلا أن احتمال استعمال القوة وارد في نظر كل منها فالحركات الإسلامية المتبينة لهذه الأفكار في بعض الأحيان قد تلجأ إلى العنف. وفيما يتعلق بمكانة القوة في فكر الوهابية فالأمر يبدو غامضا وهذا راجع للظروف التي أحاطت بظهور الحركة الوهابية واستلائها على الحكم في شبه الجزيرة العربية. ويعتبر أنصار هذا التيار بصفة عامة أن المحيط الخارجي يلعب دورا أساسيا في انحطاط المسلمين، فقد اعتبرت السلفية أن الإمبراطورية العثمانية هي سبب الخلافات والتخلف وترفض التأثيرات الفلسفية للحضارة الغربية وتعتبر ذلك بدعا طرأت على الإسلام كما فهمه السلف الصالح.

أما "المودودي" فيعتبر موقفه انعكاسا للظروف التي عاشتها في باكستان، غير أنه يختلف عن المفكرين الآخرين بعدم اعترافه بوجود عدو أجنبي، أي خارجي ممثل لحضارة وعادات وثقافة مختلفة، وإنما المشكل في وجود أجنبي هندي يتميز بتفوق كمي، (أبو الأعلى المودودي كفر المجتمع الهندوسي)، هذه الفكرة كان لها تأثير على مفكرين إسلاميين عربا -وعلى رأسهم السيد قطب، في حين يعتبر "حسن البنا" أن الاستعمار الغربي هو المسؤول عن تشتت الأمة الإسلامية من خلال رسم الحدود وإبراز مشاعر القومية، التي تغذي الخلافات بين المسلمين لذا نادى بالجهاد ضده. وعموما يرى هذا التيار أن العودة إلى الدين الحق لن تتم إلا بالسبل الآتية:

-تصفية العقيدة الإسلامية من آراء الجماعات التي يعتبرونها "فرق الضلالة" وتصفية المذاهب الإسلامية من الاجتهادات الخاطئة وتصفية كتب التفسير والحديث.

-فتح باب الاجتهاد من جديد، وعدم الالتزام بالضرورة بفتاوى المذاهب الأربعة المعروفة.

-نشر الوعي الإسلامي الصحيح⁴³³.

ما يمكن قوله تجاه هذا التيار بأنه قد انطلق مشروع الإصلاح الديني في فكرنا المعاصر في نهاية القرن التاسع عشر وأنجزت الحركة السلفية في بداياتها خطابا توفيقيا نزع نحو بناء شكل من أشكال المواءمة بين قيم الإسلام وقيم الفكر الحديث والمعاصر في مجالات المعرفة المختلفة، وقد عكس مشروع محمد عبده الإصلاح الذي كان يروم تكيف المجتمع الإسلامي ومبادئ العقيدة مع مقتضيات ومتطلبات الأزمنة الحديثة، عكس هذا المشروع في روحه العامة صورة لمط في التوفيق مكافئ للمعطيات التاريخية التي سمحت بتمظهره، لكنه استنفذ قيمته الإصلاحية في السياقات التاريخية اللاحقة، أصبحنا بعده في حاجة إلى بناء مواقف أكثر قدرة على مواجهة أسئلة زماننا. اتخذ هذا التوجه الإصلاحى لاحقا صورا ومظاهر أكثر قوة في مجال نقد العقل العربي الإسلامي⁴³⁴.

⁴³³ - خليل علي حيدر، مرجع سابق، ص 16.

⁴³⁴ - نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص 49.

الفرع الثاني: الفكر الحركي الثوري (الإقصائي)

تدعو معالجة الفكر الحركي الإقصائي ضرورة التطرق إلى أفكار "السيد القطب" التي تعد بمثابة الدستور الذي تسير عليه الحركات الإسلامية المعاصرة (خاصة منها المتطرفة)، ومن بين الأفكار التي طرحها هذا الأخير وتداولتها الحركات الإسلامية فكرتي الحاكمية والجاهلية. ويمكننا استكشاف هاتين الفكرتين ومفهوما في كتابه "معالم في الطريق" والذي طرح فيه أهم مبادئه ويمكن إيجاز أبرز المفاهيم التي طرحها سيد قطب بما يلي:

- 1- لا يزال العالم المعاصر يعيش عيشة الجاهلية، وهي اعتداء على حاكمية الله.
- 2- لا بد من غرس الدين في قلوب الناس من أجل عبادة الله وحده.
- 3- انقطاع وجود الأمة الإسلامية مع انقطاع الحكم بشريعة الله، وبه فقط يقود الإسلام البشرية جمعاء.
- 4- إعادة الحاكمية لله تستلزم وجود طليعة، ويجب أن يتصرف المجتمع الإسلامي بالقوة لكي يتصدى للمجتمع الجاهلي أو يصمد بوجهه.

وتعني فكرة الحاكمية تشريع الله وعلى البشر التنفيذ، وحسبه عندما تكون السلطة لله ومستمدة من القرآن فهي الحالة الوحيدة التي تتحقق فيها الحرية لكل البشر، وهذه هي الحضارة الإنسانية لأن حضارة الإنسان تقتضي قاعدة أساسية من التحرر الحقيقي، فحين يكون التشريع مستمداً من الله في كل نواحي الحياة، فإنه يخضع كل الأفراد لضغطه وحين يصنع بعض الناس هذا التشريع ويخضع له البعض الآخر لا يكون هذا المجتمع متحرراً، وإنما هو مجتمع أرباب وعبيد، ومن ثمة فهو مجتمع جاهلي، على حد تعبيره، أي مجتمع متخلف. حيث نجده يقول "إن العالم يعيش اليوم كله في "جاهلية" من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأظمته. جاهلية لا تخفف منها شيئاً هذه التيسيرات المادية الهائلة وهذا الإبداع المادي الفائق! هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى الأخص خصائص الألوهية... وهي الحاكمية... إنها تستند الحاكمية إلى البشر، فتجعل بعضهم لبعض أرباباً. لا في الصورة البدائية الساذجة التي عرفتها الجاهلية الأولى، ولكن في صورة إدعاء حق وضع

*- سيد قطب إبراهيم حسين الشاذلي: 9 أكتوبر 1909-1966: كاتب وأديب ومنظر إسلامي مصري، ولد في قرية موشا في منطقة أسبوط لعائلة من الطبقة المتوسطة وحصل مثل حسن البناني على الإجازة من دار العلوم بعد ذلك، عمل كمعلق ومعلق صحفي وارتبط بطه حسين، وعباس محمود العقاد ومفكرين ليبراليين آخرين منذ أن بدأ الكتابة في الصحف والمجلات أظهر قطب ميلاً عاماً لكي يكون في المعارضة للحكومة وناقداً لأوضاع مصر.

كان قطب يتجاسر جداً في معارضته للحكومة وفي ليبراليته المتشددة التي ظهرت في كتابة قصص الحب ودعوته للتعري في 1948 أرسلت وزارة التربية قطب إلى الولايات المتحدة الأمريكية لمواصلة دراساته عن التعليم. كتاب قطب الأول الذي تبنى الأصولية كطريقة حياة مع برنامج سياسي هو "العدالة الاجتماعية في الإسلام" الذي ظهر أثناء إقامته في الولايات المتحدة، وكان قطب في هذا الكتاب بعيداً عن الراديكالية وأقرب إلى خطاب البناء، أدت إقامته في الولايات المتحدة 1948-1951 إلى مراجعة موقفه السابق المتبني للغرب، ويبدو أن كراهيته للمادية، والتميز العنصري، والمشاعر الموالية للصهيونية في الغرب والتي واجهها شخصياً في الولايات المتحدة كانت بداية عزله عن الثقافة الغربية والعودة إلى جذور الثقافة التي ربي عليها. بعد عودته إلى مصر، وذلك بعد اغتيال حسن البناني والمحنة الأولى للإخوان المسلمين، انضم قطب إلى الإخوان وأصبح نشيطاً جداً في دوائر الفكر والنشر وألف كتباً عديدة خلاصتها أن السلم هو الحل. على أية حال، حتى تلك اللحظة، لم يظهر قطب أي راديكالية أو عنف كانت أوليته أن يعيد كتابة فهم الإسلام من وجهة نظر حديثة وإيجاد الحلول التي يقدمها الإسلام لمعالجة المشاكل الفردية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية لمصر والبلدان الإسلامية والعربية. في عام 1955 حكم على قطب بـ 15 سنة في السجن، وسجن مع ألف من الإخوان ومؤيديهم، فأخضع للتعذيب هذا الوضع ترك جروحاً لم تندمل إلى يومنا هذا في هذا السياق، انتقل قطب إلى الأصولية المتشددة فكتبه الأكثر أهمية أو إنجيل الراديكالية في ظلال القرآن، ومعالم في الطريق، وهذا الدين، والمستقبل لهذا الدين، وغيرها، كتبت بسبب التعذيب الذي تلقاه مع آخرين. أطلق سراح قطب في 1965، ثم اعتقل بتهمة العمل على إسقاط الحكومة ونفذ فيه حكم الإعدام شنقاً في 1966.

التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع بمعزل عن منهج الله للحياة⁴³⁵. لهذا فهو يعطي السلطة لله وحده والفرد والأمة خاضعين لهذه السلطة، وفي حالة تناقض الفرد والأمة مع إرادة الله والمبادئ المنصوص عليها في القرآن فهو شرك، ويستدل على ذلك بمجموعة من الآيات القرآنية منها قوله تعالى "ما تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون"⁴³⁶.

تؤدي حاكمية البشر إلى مجتمع جاهلي، ومن ثمة فحسب "السيد قطب"، العالم يعيش اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام، وهناك مجتمعان لا أكثر، المجتمع الإسلامي والمجتمع الجاهلي، ويعرف هذا الأخير بأنه كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده، وبهذا التعريف البسيط فإن جميع المجتمعات القائمة في العصر الحديث مجتمعات جاهلية⁴³⁷. والدولة الإسلامية حسبه ليست تلك التي يتحكم فيها رجال الدين أي التيقراطيون، فالإسلام لا يمنع أي مجموعة من الناس، أو أي نخبة من التمثيل الإلهي، وتعتبر الدولة إسلامية إذا كانت مرتكزة على دستور قائم على الشريعة الإسلامية واختيار الجماعة ويعطي الأولوية للمجتمع على حساب الدولة، والطاعة غير مطلقة للدولة، والجماعة لها حق الثورة على الحاكم إذا لم يلتزم بتطبيق الشريعة الإسلامية⁴³⁸. وإذا كانت القوة تأتي في المرتبة الأخيرة من حيث الوسائل المسموح استعمالها من قبل الإصلاحيين، فإن القوة بمعنى الجهاد تأتي في المقدمة بالنسبة للثوريين، حيث يعتبر "السيد قطب" أن الإسلام ذو طبيعة هجومية، ولذا يقول بالقوة أولاً⁴³⁹. ويبيح استخدام القوة المادية من أجل التغيير حيث يقول "نعم إنهم يجب أن يقيموا الصلاة، وأن يترتلوا القرآن، وأن يتوجهوا إلى الله بالدعاء في السراء والضراء، ولكن هذه العبادة وحدها، لا تؤهلهم لحمل دعوة الله وحمايتها، إنما هي الزاد الذي يتزودونه للمعركة، والخبرة التي يدخرونها للموقعة، والسلاح الذي يطمنون إليه، وهم يوجهون الباطل بمثل سلاحه، ويزيدون عنه سلاح التقوى والإيمان والاتصال بالله تعالى"⁴⁴⁰.

وتنبع مشروعية السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية من التفويض الشعبي عبر الشورى، والذي هو المبدأ المركزي النظري والسياسي والعملي في الحكم والسياسة ولا مشروعية للاتفاق الجماعي أو للشورى إذا ما تناقضت مع الشريعة الإسلامية ومع أن الدارس لفكر **سيد قطب** قد يعتقد، وللهولة الأولى، أن الفكر الإسلامي لسيد قطب هو ديمقراطي يحترم خيارات الجماعة، وهذا صحيح بصورة جزئية؛ إلا أن فكرة يستبعد المبدأ الاستيعابي المتمثل في التعددية والمجتمع المدني والنظام السياسي المتعددة الأحزاب، وبخاصة ذو المنحى الليبرالي الديمقراطي إن أساس الحرية، الحسبة، أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يخضع عند سيد قطب للمصالح الاجتماعية العامة، وعلى رأسها وحدة المجتمع والأمة والدولة⁴⁴¹.

ويعرف "قطب" المجتمع الصالح بأنه ذلك المجتمع القائم على الجماعات الدينية والتي لها نفس المصالح والمفاهيم المستمدة من توجهات سياسية توحيدية. وبالتالي فهو، يستثني كل الأنظمة الحزبية، سواء أقامت على تعدد الأحزاب أم الحزب الواحد، من أي مشروعية سياسية ويستبدلها بضرورة وجود الطليعة الدينية التي تعمل على تخليص المجتمع من الجاهلية. وهكذا لا يسمح فكر

435- سيد قطب، معالم في الطريق، من الموقع الإلكتروني، منبر التوحيد والجهاد، ص 5.

436- القرآن الكريم، سورة يوسف، الآية 40.

437- كروي كريمة، مرجع سابق، ص 51.

438- أحمد الموصلي، مرجع سابق، ص 108.

439- كروي كريمة، مرجع سابق، ص 51-52.

440- سيد قطب إبراهيم، في ظلال القرآن، ج 4، دار الشروق، القاهرة، ص 2425.

441- أحمد الموصلي، مرجع سابق، ص 108.

سيد قطب بوجود أنظمة وتجمعات بشرية شرعية غير مؤسسة على الإسلام ومع أن الأقليات الدينية تدخل في المفهوم الاستيعابي عند قطب إلا أنها تدخل سياسيا في فكرة الاستيعادي؛ فهي، وإن كان لها الحق في تسيير أمورها، فليس لها حق التنظيم سياسيا أو حتى تشكيل حزب أو طليعة فقطب يربط حرية التعبير السياسي وغيره بحدود الفهم الأيديولوجي الإسلامي لذلك تدخل كل المجتمعات والفئات والأحزاب التي لا تنبع من هذا الفهم في مجاهل الجاهلية⁴⁴². غير أن الملاحظ هو تأثير غالبية الجماعات الأصولية الثورية في الوطن العربي وبشكل محدد في مصر سواء بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر بالخطاب الراديكالي الاستيعادي لسيد قطب وبأفكاره حول حاكمية الله وجاهلية العالم على كل المستويات: الشخصية والاجتماعية والسياسية بالإضافة إلى الثقافية والفلسفية⁴⁴³.

حقيقة يمكننا القول بعد التعرض لأهم أفكار هذا التيار أن دراسة فكر قطب، مؤسس الراديكالية المستندة إلى الجاهلية والحاكمية في الوطن العربي، تظهر لنا أن أسباب انتقال العديد من المجموعات الإسلامية إلى الراديكالية، فقطب نفسه كان ضحيتها الأولى، إذ أنه تحول تحت نظام عبد الناصر من كاتب ليبرالي في مصر إلى مفكر أصولي هو الأكثر تشددا في الوطن العربي أدى سجنه وتعذيبه إلى قيام **لهوت سياسي** متشدد يبرر العنف والعزلة وربما يكون هذا تعويضا نفسيا نتيجة العنف والقمع من قبل النظام عليه. وساعدت أطروحات قطب في هذا التحول نهايته المأساوية التي أعطت لهذه الأطروحات زخما خاصا، إذ كشفت هذه النهاية رمزيتها ورمزية أفكاره، فقادته إلى جيل جديد من **الراديكاليين الإسلاميين**، ولعل من أبرز رجالات هذا الجيل الجديد "عبد السلام فرج" أحد قادة تنظيم الجهاد الذي حرر رسالة قبل إعدامه بتهمة التخطيط لاغتيال الرئيس السادات، باسم "الفريضة الغائبة" ويعني بها فريضة الجهاد، فأعطى الجهاد معاني لم يألفها الفقه الإسلامي الكلاسيكي وتحول نصه إلى إنجيل للحركات الإسلامية الراديكالية فيما بعد. لذلك فإن مواجهة الإرهاب الفكري لا يجب أن يكون بإرهاب يمارس على أرض الواقع، وإنما بفكر آخر يواجمه ويفنده ويدحضه، فالحجة بالحجة والبقاء للأصح، لكن عندما قوبلت هذه الأفكار بإرهاب على الأرض زادت قيمتها وقدسيتها على عكس لو تم مناقشته وتبيان الصائب والخطأ منها⁴⁴⁴.

المطلب الثالث: أشكال الإسلام السياسي

الإسلام السياسي الاستيعابي هو ذلك التوجه الذي يوظف مفاهيم التعايش ويرى أن السلطة والمجتمع قد انخرقا معا عن النهج القويم، وأن عملية العودة إلى هذا النهج تقتضي نوعا من التزينة، وبالتالي فإن الدعوة تشكل قطب الرحي بالنسبة للإسلام السياسي الاستيعابي⁴⁴⁵.

الإسلام السياسي الاستيعابي هو عكس الإسلام السياسي الاقصائي الذي يتمحور حول مفاهيم مركزية مثل مفهوم "الجاهلية" وبالتالي الحكم بكفر مكونات المجتمع والسلطة، هذا الكفر (الجاهلية) لا يمكن استئصالها إلا بواسطة الجهاد

⁴⁴² نفس المرجع، ص 109-110.

⁴⁴³ نفس المرجع، ص 374.

⁴⁴⁴ شمس الدين الكيلاني، الجماعة وتحولاتها: التجربة السياسية العربية- الإسلامية في فكر رضوان السيد، الطبعة الأولى، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009، ص 188-189.

⁴⁴⁵ محمد ظريف، الإسلام السياسي في الوطن العربي، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي الطبعة الأولى، أكتوبر، 1992، ص 21.

العنف)⁴⁴⁶. و جماعة الإخوان المسلمين المصرية هي تعبير واضح عن هذا الإسلام السياسي الاستيعابي لذلك سنحاول التطرق لهذه الجماعة (فرع أول).

الفرع الأول: الإسلام السياسي الاستيعابي الإخوان المسلمون نموذجا

إن التحولات السياسية التي عرفتتها التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية المصرية منذ القرن التاسع عشر أفضت سنة 1928 إلى نشأة جماعة الإخوان المسلمين وكذلك تفاعلات قرار إلغاء الخلافة ومسعى القوى الأوروبية في إلغاء نظام الخلافة الإسلامية وتأسيس كيانات قطرية سيجمده مصطفى كمال أتاتورك سنة 1924 بإعلانه إلغاء نظام الخلافة، وهذا التاريخ شكل منعطفًا حاسمًا في إعادة تشكيل الوعي "الإسلامي"، فإن هذا القرار، قرار إلغاء الخلافة تبلورت إجابتان: إجابة "انتظارية" وأخرى "تبريرية". ويجسد الإجابة "الانتظارية" البيان الصادر عن "هيئة كبار العلماء" بمصر 25 مارس 1924 وهذه الإجابة الانتظارية هي التي تحكمت إلى حد كبير في صياغة الإجابة "التبريرية" التي أفرزها الشيخ علي عبد الرزاق في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) في نفس السنة. وتفاعلات قرار إلغاء الخلافة وطبيعة الإجابات عن هذا القرار سواء كانت "انتظارية" أو "تبريرية" هي التي تحكمت إلى حد بعيد في ظهور تيار الإسلام السياسي مع أولى تجسيدات سنة 1928 في حركة "الإخوان المسلمين" بقيادة حسن البنا، وحين نراجع بعض أدبيات الحركة نجد أن ههما المركزي كان يتمثل في التفكير بضرورة إحياء نظام الخلافة

أولا /عوامل ظهور الإسلام السياسي في مصر قبل إنشاء جماعة الإخوان المسلمين

إن ظهور الإسلام السياسي لأول مرة في الوطن العربي، ظهر في مصر، فلذلك التعرف على البيئة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي عاشتها مصر قبل تأسيس حركة جماعة الإخوان المسلمين عام 1928 يعتبر أمرا هاما لفهم والتعرف على أسباب ظهور حركات الإسلام السياسي قبل تشكيل جماعة الإخوان المسلمين بشكل عام. فمعرفة الأسباب والعوامل التي سبقت تشكيل جماعة الإخوان، والأسباب التي أدت إلى نشوء جماعة الإخوان المسلمين يعتبر أمرا ضروريا لفهم البيئة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي ولدت منها كبرى حركات الإسلام السياسي في العصر الحديث، والتي تعتبر أم ومرجع الحركات الإسلامية الأخرى وكل الحركات الإخوانية في الوطن العربي. لقد أنتج الفتح الإسلامي لمصر ثقافة جديدة قائمة على نمو الاتجاه الإسلامي والثقافة الإسلامية وتوجيهها لتصرفات الأفراد والجماعات في مصر واعتبارها المحرك الرئيسي لقراراتهم، وهو الأمر الذي استمر حتى مجيء الحملة الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر والتي زرعت بذور الفكر القومي في مصر، والذي غدا منافسا للفكر الإسلامي الذي وجد فيه منافسا يتباين ما بين النقيض في الفكر والهدف حيننا والمتناغم أحيانا أخرى من منطلق "حب الوطن من الإيمان"، فقد قاوم الشعب المصري الاحتلال الفرنسي منذ اليوم الأول، وتعتبر ثورتي 20-23 أكتوبر 1798 و 20 مارس 1800 والتي انتفض بها الشعب المصري ضد الإجراءات والممارسات الفرنسية أبرز الأمثلة على ذلك⁴⁴⁷.

بلورت الحملة الفرنسية على مصر "1798-1801" الاتجاه الوطني والقومي المنبثق من إحساس الشعب المصري بحتمية الإنعتاق من الاحتلال وتحقيق الاستقلال. كما ساهمت الحملة الفرنسية ومن بعدها الاحتلال البريطاني انفتاح مصر على النهضة

⁴⁴⁶ المرجع نفسه، نفس الصفحة

⁴⁴⁷ - بيومي زكريا سليمان، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية 1928-1948، مكتبة وهبة، القاهرة، 1978، ص 7.

الأوروبية الحديثة وإنهاء عزلة مصر عن محيطها الدولي مما أثر على البني الاقتصادية والاجتماعية والفكرية في مصر⁴⁴⁸ فقد اقتبس المصريون عن الفرنسيين الكثير من الأنظمة الإدارية منها سجلات المواليد والوفيات، ونظام المحاكمات الفرنسي، كما ساهم الفرنسيون في فك رموز اللغات المصرية القديمة (الهيروغليفية الهيروغليفية، الديموطيقية)⁴⁴⁹. كما كان لإسهامات مصطفى كمال (1874-1908) مؤسس الحزب الوطني سنة 1907 وجريدة اللواء دورا كبيرا في المزاجية بين الفكر الديني والقومي في ذات البوتقة من خلال أفكاره القائمة على عودة مصر إلى الدولة العثمانية وتنظيمه لفكرة القومية المصرية من جهة، واعتزازه بالرابطة الدينية التي تجمع المسلمين على اختلاف قومياتهم⁴⁵⁰.

1- الاستعمار البريطاني: إن الفترة 1882-1922 تميزت بأبرز ملامح الوضع السياسي آنذاك في مصر وتمثل بوجود الاستعمار البريطاني الذي أوج المشاعر الوطنية القومية للمصريين، حيث هناك حقيقة تقال كما عبر عنها أحمد عوف " أن الاستعمار البريطاني نجح دون قصد في توحيد المصريين مسلمين وأقباط حول قضية واحدة وهي الجلاء والاستقلال"⁴⁵¹. كما أن الاستعمار قد ساهم في إلهاب المشاعر الدينية للمواطنين. على الرغم من هذا الشعور الجمعي بضرورة التوحيد أمام الاحتلال الإنجليزي إلا أن العلاقة بين الأحزاب كانت تتسم بالصراع الدائم، إذ أدت الصراعات الحزبية التي امتدت خلال تلك الفترة بين الأحزاب الوطنية والقومية ومناداة بعضها إلى النزعة الفرعونية الراضية للنزعة القومية أو الوطنية إلى تهديد الأجواء لأصحاب الفكر الإسلامي الذين وجدوا في حالة الصراع الحزبي في مصر مناخا مناسباً لطرح أفكارهم ومعتقداتهم كبديل لتلك الأفكار المتصارعة، حيث وجد عدد كبير من الشباب المصري في حركة الإخوان المسلمين البديل الذي ألهم مشاعرهم ودخل قلوبهم كون الحركة تحمل في ظاهرها عددا من البرامج القريبة من فكر وعقيدة المجتمع المصري آنذاك⁴⁵². كما أن سياسة الاحتلال الإنجليزي القائمة على إبقاء مصر خاضعة بالكامل لتحقيق مصالحه الاستعمارية، وتدمير الحياة النيابية والتعددية المصرية دون الإكثار بأوضاع المصريين وحقوقهم وأوضاعهم المعيشية المتردية قد أسهم في تشكيل الوعي الوطني والديني للقوى المصرية سواء كانت وطنية التوجه وقومية الشعور أم إسلامية الأهداف والرؤى. وهو الأمر الذي يؤكد تقرير "اللورد دوفرين"⁴⁵³ Lord Dufferin حيث يقول في تقريره الذي رفعه إلى وزير الخارجية لبريطانيا "اللورد جرانفيل"⁴⁵⁴ Lord Granfil والذي كتب في الفترة من 7 نونبر 1882 حتى 6 فبراير 1883، "إن الحكم الاستبدادي ضروري لبقاء سلطتنا في مصر... وإن الحكم البريطاني يزول إذا كان للشعب المصري جمعية نواب ينوبون عنه"⁴⁵⁵.

إن هذه السياسة الاستعمارية من قبل المحتل الإنجليزي الذي كان يمثل للمواطن المصري المتدين بطبعه طليعة الفكر الغربي المسيحي المستبد من الطبيعي أن تنتج بيئة مواكبة وملأمة لامتداد حركات الإسلام السياسي وبالأخص في ظل حالة الصراع الذي ميز علاقة الأحزاب خلال تلك الفترة وبالأخص صراع حزبي الوفد والأحرار الدستوريين.

448- أمين جلال، وصف مصر في نهاية القرن العشرين، دار الشروق، الطبعة الأولى، القاهرة، 2000، ص 7.

449- المرجع نفسه.

450- عمارة محمد، الجامعة الإسلامية والفكرة القومية نموذج مصطفى كامل، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1994، القاهرة، ص 91.

451- عوف أحمد، أحوال مصر من عصر لعصر من الفراعنة إلى اليوم، العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، دت، ص 42.

452- طوالبه حسن، العنف والإرهاب من منظور الإسلام السياسي، مصر والجزائر نموذجا، عالم الكتب الحديث، ط1، 2005، ص 165.

453- اللورد دوفرين، كان سفير البريطاني لدى الدولة العثمانية والذي كلف بوضع تصور للخطوط العريضة للسياسة البريطانية في مصر.

454- اللورد جرانفيل، وزير خارجية بريطانيا.

455- متولي محمود، مصر الحياة النيابية والحزبية قبل سنة 1952 دراسة تاريخية وثائقية، دار الثقافة والطباعة والنشر، طبعة 1980، ص 11.

2- الصراع الفكري بين دعاة الحداثة ودعاة التراث: لقد أدى اشتداد الصراع الفكري بين من يمكن تسميتهم دعاة الحداثة

وهم المثقفون المصريون من المتأثرين بالفكر الغربي وقيمه وثقافته وحضارته والداعين لمحاكمتها أو الاستلهام منها أمثال علي عبد الرزاق مؤلف كتاب "الإسلام وأصول الحكم" سنة 1925 الذي دعا فيه إلى فصل الدين عن الدولة⁴⁵⁶، وطه حسين وسلامة موسى، وبين المحافظين رافضي الحداثة في حينه من رجال الدين الذين امتازوا في تلك الحقبة بافتقارهم لإحداث تأثير حقيقي وفاعل في الحياة السياسية والثقافية والعملية في مصر إلى إشعال الصراع الفكري بين الفريقين⁴⁵⁷. حيث ظهر خلال تلك الفترة عدد من المفكرين الذين دعوا إلى التجديد الديني وتحكيم العقل وإصلاح المؤسسات الدينية كالأزهر والأوقاف والمحاكم وإعادة النظر في عرض المذاهب الإسلامية بما يتوافق مع الفكر الحديث وضرورة الإنفتاح على الفكر الغربي والثقافة الغربية، وكان من أبرز هؤلاء المفكرين محمد عبده الذي تأثر بأفكار جمال الدين الأفغاني⁴⁵⁸.

إلا أن دعاة الفكر الحديث اصطدموا بالمؤسسة الدينية التقليدية ممثلة بالأزهر الذي يعتبر نفسه إمام العالم الإسلامي والذي يتوارث تقاليد يزيد عمرها عن ثمانية قرون، وبدعاة التمسك بالتراث من المفكرين الإسلاميين الذين دافعوا عن التمسك بالأعراف والتقاليد الإسلامية واعتبروا ما يطرحه دعاة الحداثة هو مؤامرة غربية على الدين الإسلامي، ولعل ما ساعدهم على ذلك أن معظم دعاة الحداثة هم من الأقباط الذين عاشوا لفترات طويلة متفاوتة في الغرب. كما انعكس هذا الصراع الفكري على رؤية منطري الفكرين المتصارعين- الحداثي والتقليدي- حول شكل الحكم الذي يجب أن يسود في مصر وبالأخص بعد إلغاء كمال أتاتورك للخلافة الإسلامية عام 1924 وكتابات عدد من الكتاب التي خالفت دعاة التراث مثل علي عبد الرزاق والذي شكك في كون الخلافة نظام إسلامي ودعا لتأسيس دولة مدنية وهو الأمر الذي فهم من قبل علماء الأزهر على أنه دعوة صريحة للعلمانية، وكذلك كتابات موسى سلامة التي هاجم بها الرابطة الشرقية والجامعة الإسلامية، واعتبر أن الدين لم يعد الرابطة القادرة على جمع الناس في القرن العشرين⁴⁵⁹، بالإضافة لكتابات طه حسين في كتابه الشعر الجاهلي، والذي بدا فيه متأثراً بآراء المستشرقين حسب رأي نقاده⁴⁶⁰، حيث أدت تلك الكتابات والأفكار والآراء والتصورات إلى إذكاء المشاعر الدينية والهيبات الحماس الديني لدى دعاة التراث الإسلامي من المفكرين والكتاب في سبيل الدفاع عن وجهات نظرهم أمام تلك الاجتهادات التي ملأت الساحة الفكرية المصرية، ولعل تأسيس الحركات الإسلام السياسي وفي مقدمتها حركة الإخوان المسلمين جاءت كردة فعل وكحاجة لإيجاد إطار منظم ومؤسسات حزبية منظمة تأخذ دورها في المجتمع من خلال التأثير في أفرادها باتجاه تبني أفكارها، ومن هنا يتضح أن اهتزاز القيم الروحية الاتجاه العلماني في الفكر المصري الحديث قاد لظهور حركة الإخوان المسلمين عام 1928.

لقد تأثر دعاة الفكر الحداثي من المفكرين والكتاب بشكل جلي بمبادئ الثورة الفرنسية واستلهموا من مفاهيمها الجديدة كالحرية والديمقراطية والمواطنة والمساواة والحياة البرلمانية والتعددية السياسية والحزبية والفكرية من أمثال رفاة الطهطاوي وطه حسين، إذ يعبر رفاة الطهطاوي عن إعجابه بالدستور الفرنسي ما بعد الثورة قائلاً: "... فلنذكر لك وإن كان غالب ما فيه ليس من

⁴⁵⁶ طوالية حسن، العنف والإرهاب من منظور والإسلام السياسي في مصر والجزائر نموذجاً، مرجع سابق، ص 169.

⁴⁵⁷ مصطفى أحمد عبد الرحيم، تطور الفكر السياسي في مصر الحديثة

- جمال الدين الحسيني الأفغاني 1838-1897 أحد الأعلام البارزين في النهضة المصرية ومن أعلام القومية العربية بالنسبة للتجديد.

⁴⁵⁸ المرجع السابق، ص 47-49.

⁴⁵⁹ البهيمي محمد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة، القاهرة، 1975، ص 235.

⁴⁶⁰ طوالية حسن، مرجع سابق، ص 170.

كتاب الله أو في سنة رسول (ص)، لتعرف كيف حكموا عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقادت الحكام والرعايا، لذلك عمرت بلادهم وكثرت معارفهم وتراكم بناهم وارتاحت قلوبهم، فلا تسمع فيها من يشكو ظلما أبدا، والعدل أساس العمران...⁴⁶¹ وهو الأمر الذي ووجهه بممانعة كبيرة من دعاة التراث الذين نظروا بريبة وشك إلى كل ما هو غربي بسبب الاستهداف الغربي المتواصل لمصر من قبل الغرب سواء كان ذلك من خلال الحملة الفرنسية أو الاحتلال الإنجليزي.

3- البنية الاجتماعية وتردي الأوضاع الاقتصادية للمجتمع: لقد شكلت البنية الاجتماعية في مصر ما بين طبقتي الإقطاعيين والفلاحين الفقراء البنية الخصبة لدعاة التراث من أجل تجنيد الأتباع والأنصار والمؤازرين، حيث شكلت بيئة الريف المعروفة بتمسك سكانها بالقيم الاجتماعية التقليدية والدينية مجتمعا مثاليا مكن رواد فكر الإسلام السياسي من نشر أفكارهم في ظل قبول اجتماعي عريض، حيث انتشرت أفكار رشيد رضا الذي دعا إلى عودة الخلافة الإسلامية، ومصطفى صادق الرافعي الذي تصدى لأفكار طه حسين في صفوف الفئات الأكثر فقرا، والتي شكلت السواد الأعظم من التشكيلة الاجتماعية المصرية في ذلك الحين⁴⁶². إن هذه التركيبة الاجتماعية وحالة الفقر التي عانى منها معظم الفلاحين الذين كانوا أجراء لا يكادون يملكون قوت يومهم قد مكنت حسن البنا من تعبئة وتجنيد الآلاف من الفقراء الذين يجدون في الدين الإسلامي وصفة سحرية لتحسين أوضاعهم المعيشية أو عاملا يخرجهم من حالة الإحباط والشعور بالظلم الذين يرون بها حتى ولو كانت على شكل وعود بالفردوس في الحياة الآخرة فالمنهج الإسلامي يتصف بالشمول والعمول لمختلف أوجه الحياة كما سوق لها من خلال منظري الفكر الديني والذين شكل حسن البنا أحد أبرز رموزهم ما بعد تأسيس الجماعة، فليس من المستغرب أم مؤسسي الجماعة الأوائل هم من الفئات الأكثر فقرا في المجتمع⁴⁶³، كون تلك الفئات كانت الأكثر تأثرا بالفكر الإسلامي التراثي في حين كانت طبقة البورجوازية أكثر تأثرا بالأفكار والثقافة الغربية كونهم أكثر قدرة على الإطلاع على الحضارة الغربية ومعايشتها بسبب بجوحة العيش التي امتازوا بها. وهذا لا يعني ولا نقصد به أن كل من يتعرف على الحضارة الغربية يتبناها بالضرورة، حيث أن هناك بعض الأمثلة التي دعت إلى التعايش بين الحضارة الغربية والإسلامية ومن أبرزهم الكفر محمد عبده. ونورد هنا تعليقا ليوسف القرضاوي حيث يقول "فأما الدعوة فقد كانت حاجة ماسة بل كانت ضرورة ملحة، أن تقوم الأمة عامة وفي مصر خاصة دعوة جديدة، تبني ما هدمه الاستعمار وتشيد ما أفسده الحكام"⁴⁶⁴.

من ناحية أخرى فقد كانت قضية **تحرير المرأة** من أبرز القضايا التي طفت على السطح والساحة السياسية والفكرية وبالأخص بعد مشاركة المرأة المصرية في ثورة عام 1919 جنبا إلى جنب مع الرجل حيث نادى العديد من المفكرين بمساواة المرأة بالرجل من حيث الحقوق والواجبات، ولا سيما الحقوق المدنية والسياسية ومن أبرزهم قاسم أمين والناشطة النسوية منيرة تابت⁴⁶⁵.

⁴⁶¹ - عمارة محمد، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع طهطاوي، الجزء الثاني، السياسة والوطنية والتربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1973، ص 95.

⁴⁶² - عبد العالي محمد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وقضايا التحول الديمقراطي، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 1995، ص 36.

⁴⁶³ - مصطفى هالة، الإسلام السياسي في مصر من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف، ص 88.

⁴⁶⁴ - القرضاوي يوسف، الإخوان المسلمون 70 عاما في التربية والدعوة والجهاد.

⁴⁶⁵ - إسماعيل حمادة، حسن البنا وجماعة الإخوان المسلمين بين الدين والسياسة 1928-1949، دار الشروق، الطبعة الأولى، القاهرة 2010، ص 25.

كما أن توتر العلاقة بين مسلمين مصر وأقباطها، وطلب الأقباط في بعض الأحيان حماية دولية⁴⁶⁶ واستغلال الاحتلال الإنجليزي لهذا الموضوع من أجل تفسيح أواصر الوحدة الوطنية بين مواطني مصر وإذكاء المشاعر الدينية والفتوية لتتغلب على أواصر المواطنة وتبرير احتلالهم لمصر بحماية الأقليات المدنية كانت من الأسس الهامة في تأجيج المشاعر الدينية وتهيئة الأجواء أمام حركات الإسلام السياسي للانطلاق.

إن مختلف الشواهد تؤكد وتدلل بشكل قاطع أن توتر العلاقة بين مسلمي مصر وأقباطها هو صنعة المحتل البريطاني الذي رأى في ذلك الصراع تحقيقا لمصالحه وأهدافه الاستعمارية بعدما وجده من لحمه وتعاون ووحدة وطنية حقيقية في المجتمع المصري إبان احتلاله لمصر، وهو الأمر الذي تؤكد العديد من الدراسات والأبحاث لعل من أبرزها دراسة طارق البشري سنة 1994 التي أشار فيها إلى أنه المبعوث الإنجليزي لمصر "جون بوزنج" يؤكد في كتابه حول مصر بأنها قد خلت من أي شكل من أشكال التمييز الذي عانت منه الأقليات الدينية في أوروبا⁴⁶⁷ وهو الأمر الذي يعززه ويؤكد فهمي هويدي، إذ يشير في إحدى الإقتباسات للمبعوث الإنجليزي السابق لوزير الخارجية البريطاني في حينه "بلمرستون" حول الأقباط، "لا يكاد يوجد بينهم وبين النازحين من الأوروبيين أي اختلاط، ولا يعرف عاداتهم المنزلية إلا القليل شأنهم شأن المسلمين، فالحجاب مضروب على رؤوسهم كما هو مضروب على نساء المسلمين⁴⁶⁸. ومستعرضا في كتابه دور الاحتلال الإنجليزي في تعميق التفرقة الطائفية بين المسلمين والأقباط من خلال استخدام أساليب تمثلت بتمييز وتفضيل المسلمين في تسلم المسلمين المناصب العليا في مؤسسات الدولة ودعم وسائل الإعلام الفتوية التي تعادي وتهاجم الطرف الآخر مثل صحف مصر والوطن القبطيتين وصحيفة المؤيد الإسلامية، وإضفاء الطابع العنصري على بعض الأحداث مثل حادثة "الدنشواي" الشهيرة واعتماد مبدأ التمثيل الطائفي في قانون الجمعية التشريعية لعام 1913 وغيرها من القوانين والسياسات⁴⁶⁹.

4- الحرب العالمية الأولى وسقوط الخلافة: لقد كان لسقوط الخلافة العثمانية عام 1924 عدد من الإفرازات، كان من أبرزها فقدان المرجعية الكبرى للمسلمين على المستويين الفكري والسياسي على الأقل على مستوى الدولة والنظام، وهو الأمر الذي فتح الباب أمام الاجتهادات الشخصية والجماعية، والتي كانت حركات الإسلام السياسي ممثلة بحركة الإخوان المسلمين إحدى صورها الهادفة إلى بناء عالمية إسلامية ثانية جديدة تستعيد النسق الشرعي للخلافة الإسلامية⁴⁷⁰.

5- الوضع الحزبي إن الواقع الحزبي في مصر قبل نشأة الإخوان اتسم بالصراع الحزبي وتغليب المصالح الشخصية الضيقة والمصالح كبار الملاك على حساب الفلاحين الصغار الفقراء، وكذلك فقد اتسم بالفساد وعدم الاستقلالية في اتخاذ القرار، حيث تميز النظام الحزبي في ذلك الوقت بسيطرة حزب الوفد الذي امتلك قاعدة شعبية واسعة مكنته من الفوز في معظم الانتخابات التي قادها أمام الأحزاب الأخرى التي اتصف معظمها بالتبعية للقصر وتنفيذ سياسة الملك ومصلحه، كما تميزت الأحزاب في ذلك الوقت بالأخص حزب الوفد بمركزته الشديدة على المستويين الأفقي والرأسي وذلك في ظل غياب كامل لأسلوب الانتخاب الذي

⁴⁶⁶- طوالية حسن، مرجع سابق، ص 165.

⁴⁶⁷- طوالية حسن، المرجع نفسه، ص 420.

⁴⁶⁸- البشري طارق، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1994، ص 398.

⁴⁶⁹- فهمي هويدي، مواطنون لاذميون، دار الشروق، القاهرة 1990، ص 136.

⁴⁷⁰- علي عبد الرحيم، الإخوان المسلمون من حسن البنا إلى مهدي عاكف، مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات القاهرة، 2007، ص 20-21.

كان قاصرا على قاعدة الهرم في البناء التنظيمي فحسب⁴⁷¹ حيث أثبتت الأحزاب المصرية خلال تلك الفترة انتصارها لمصالحها حتى لو كان ذلك على حساب الفقراء من المواطنين كما حدث حينما وقعت معظم الأحزاب بما فيها الوفد والأحرار الدستوريين والكتلة الوفدية والحزب الوطني ضد مقترح مشروع تحديد ملكية الأرض الزراعية، كما أن تلك الأحزاب لم تقدم حولا عملية لمشاكل الغلاء والتضخم النقدي والفساد الإداري والمالي الذي ساد تلك الفترة بحيث كانت 30 عائلة تسطير على 25% من الدخل القومي في مصر⁴⁷².

إن الحركة الإسلامية المعاصرة استطاعت أن تحترق الفضاء العالمي، لتكون القوة المواجهة لتيار العولمة، وسيادة القطب الأحادي التوجه. لفهم العلاقة بين النظام السياسي، وبين الحركة الإسلامية المعاصرة، كان لزاما التعرض لأهم الحركات الإسلامية، التي تعتبر النواة الأولى لنمو التيار الديني الإسلامي، لما تمثله من رصيد فكري ومنهجي في توجيه التيار الديني، نحو "قيادة" المجتمع، وتولي السلطة، في زمن ولت فيه "الأيدولوجيات" التقليدية وفشلت فيه الأنظمة السياسية عن تحقيق التنمية "الشاملة" والرفاهية لمجتمعاتها. هذه الحركة هي "جماعة الإخوان المسلمين"، التي تحولت من حركة دعوية إصلاحية إلى حركة دينية سياسية، ذات وزن محلي وعالمي.

1- الإخوان المسلمون والنظام السياسي في العالم العربي:

لمحة تاريخية عن جماعة الإخوان المسلمين: يعتبر "حسن البنا" المؤسس الحقيقي لجماعة الإخوان المسلمين، خلال العشرينات من القرن العشرين، والتي برزت أكثر بعد انهيار النظام الملكي في مصر، على يد "الضباط الأحرار" بزعامة "جمال عبد الناصر" بعد ثورة يوليو 1952. وقد تأثر الفكر الحركي لدى جماعة الإخوان المسلمين بمراحل تطور الجماعة، وتعتبر مرحلة المؤسس "حسن البنا" أهم المراحل التي مرت بها الجماعة، وهي مرحلة التأسيس التي تبلور فيها البناء الفكري للجماعة، فقد كان "البنا" - حسب المهتمين بالفكر الحركي للإخوان المسلمين - "يتمتع بفكر حركي وتنظيمي وكان يعرف ما يريد، وما هو الممكن والمستحيل، وما هو المهم والأهم"⁴⁷³. ويمكن تقسيم فترة "حسن البنا" إلى ثلاث مراحل، وهي:

أ- مرحلة التعريف بالجماعة (1928/1939): حيث عمل "البنا" على التعريف بالمبادئ العامة للجماعة وشعاراتها، من خلال الدروس والمحاضرات، وإصدار المجلات - كمجلة الإخوان المسلمين ومجلة النذير -، وإصدار الرسائل، والاتصال بالخارج للتعريف بالجماعة خاصة في مناطق العالم العربي كالجيزة واليمن وسوريا والجزيرة العربية⁴⁷⁴، ولم يهمل "حسن البنا" القلب النظري حول "تمثل الإسلام في الحياة الاجتماعية العامة" كالاقتصاد، الأمن والخدمات، وهو الأمر الذي رفضه "السيد قطب" - أحد أقطاب الفكر الإخواني -، حيث رفض أن تكون هناك نظرية إسلامية حول القانون والتصور والأنظمة قبل القيام الفعلي للسلطة السياسية الإسلامية، وقيام المجتمع الذي يعلن خضوعه - وقبوله - لتلك السلطة⁴⁷⁵.

⁴⁷¹ - نشأة الأحزاب المصرية وتطورها قبل عام 1952 عن الموقع الإلكتروني www.eddala.org

- محمد متولي، مصر والحياة النيابية والحزبية، مرجع سابق، ص 159.

⁴⁷² - المرجع نفسه، ص 162 - 164.

⁴⁷³ - النفيسي، مجلة، ص 14.

⁴⁷⁴ - فريد عبد الخالق، الإخوان المسلمون في ميزان الحق، 1987، ص 29.

⁴⁷⁵ - لمزيد من المعلومات أنظر "سيد قطب" معالم في الطريق، ص 33.

ب- **مرحلة البناء التنظيمي والإداري للجماعة (1939-1945):** وهي الفترة التي تميزت بالحرب العالمية الثانية، حيث تجنبت "جماعة الإخوان المسلمين" التوغل في المواقف السياسية - التي غلب عليها طابع الحرب -، التي قد تشغلها عن تحقيق الأهداف المتمثلة في استكمال البنى التنظيمية والإدارية للجماعة، وتأسيس خط الاتصال مع العالم الخارجي (لما بعد الحرب)، مع التركيز على العمل الداخلي - أي داخل مصر -.

ج- **مرحلة الفعل والتأثير (1945-1949):** حيث توغلت الجماعة في العمل السياسي والمواقف السياسية، واختبار قوتها على التصدي والمواجهة - مع النظام السياسي القائم - وتجلي ذلك في المظاهرة التي قادتها الجماعة عام 1946 ضد السلطة مطالبة بجلاء الانجليز من مصر. وانهت فتر "حسن البنا" بمقتله عام 1949. وقد تميزت فترة "البنا" بـ: من خلال الدعوة، دخلت جماعة الإخوان المسلمين العمل السياسي، ويكون لها باع في ذلك.

رغم ما كان له من الأثر السلبي على الجماعة وعلى "البنا" خصوصا، أنشأت الجماعة جناحها العسكري، أو ما أسمته بالنظام الخاص للجماعة، وهو نفس الأسلوب الذي تعتمده الحركة الإسلامية المعاصر في العالم العربي، التي اعتمدت (العنف) والقوة أسلوبا للتغيير.

جماعة الإخوان المسلمون والسلطة السياسية (التجربة المصرية): إذا كانت "مصر" هي الأرض التي نشأت وترعرعت عليها الحركة الإسلامية المعاصرة، المعروفة باسم "جماعة الإخوان المسلمين" على يد "حسن البنا"، وتطور بناؤها الفكري والتنظيمي على يد مفكرها "كالسيد قطب" و"المودودي" وآخرون ممن كانت أفكارهم الطريق المبدل لمرور الحركة الإسلامية نحو العمل السياسي، سواء على المستوى المحلي - داخل مصر - أو المستوى العالمي، بدءا من دول الجوار المشتركة مع مصر في الدين واللغة وقيم الثقافة الإسلامية، ويقصد بها الدول العربية، فالحديث عن العلاقة بين "الجماعة" والسلطة السياسية، استدعى أخذ التجربة المصرية كنموذج، لما للفكر الإخواني من تأثير واضح على نمو الحركات الإسلامية في الأقطار العربية الأخرى، دون إهمال للظروف الاجتماعية التي نمت فيها "الحركة" في المجتمعات العربية كالأردن، سوريا، لبنان، اليمن وأخيرا الجزائر التي عرفت فيها العلاقة بين السلطة والحركة الدينية منحى المواجهة التي كادت تنسف بالبناء العام للمجتمع بكل أبعاده. ويمكن القول أن العلاقة بين "جماعة الإخوان المسلمين" والسلطة السياسية في مصر، مرت بمرحلتين منذ تواجدها، خاصة بعد وفاة المؤسس "حسن البنا"، سميت المرحلة الأولى "مرحلة المحنة الكبرى"، وترتبط بفترة ما بعد الثورة، التي كان للجماعة فيها دور أساسي في إسقاط النظام الملكي، وقيام النظام الجمهوري في مصر. أما المرحلة الثانية فعرفت بمرحلة "إعادة البناء" للجماعة.

أ- **علاقة "الجماعة" بالسلطة بين 1952-1971:** أطلق على الفترة الممتدة بين 1952 و 1971 بمرحلة المحنة الكبرى للجماعة الإخوان المسلمين، وهي المرحلة التي عرف هزات عنيفة، من طرف السلطة السياسية التي أنتجت ثورة يوليو 1952، بزعامة جمال عبد الناصر، ويمكن تلخيص هذه المرحلة في النقاط التالية:

1- لم يشفع ما قدمته "الجماعة" كتيار وطني، من عمل على إسقاط النظام الملكي، وجلاء الانجليز، ومساعدة مجموعة الضباط الأحرار - الذين تولوا السلطة بعد ثورة يوليو - الذين هم أنفسهم كانوا أعضاء في الجهاز الخاص للجماعة (الجناح العسكري) الذي شكل بين عامي 1944 و 1945، لم يشفع لها ذلك في تغيير السلطة أسلوب تعاملها مع الجماعة، لما كان للتيار الشيوعي (الحليف) للجماعة قبل الثورة، من دور في تغيير توجه السلطة واختلافها مع ج.إ.م حول "مشروع المجتمع".

2- عملت السلطة السياسية بقيادة "جمال عبد الناصر"، بعد أن تمكن من السيطرة على "مجلس الثورة"، وأن يكون رئيسا للدولة، على التعامل مع الجماعة بوجهين، الوجه الأول يتمثل في العمل على إضعاف الجماعة، التي أصبحت تشكل قوة، يحسب لها الحساب؛ سواء من خلال دفعها إلى الاصطدام بمنظمات أخرى، أو محاولة إدماجها مع تيار آخر قد يكون مغايرا لها فكريا ومنهجيا، كما حدث في محاولة إدماجها مع (حزب) "هيئة التحرير" التي تمثل نمط تفكير عبد الناصر بطبيعة الحزب السياسي ووظيفته، وهيئة التحرير هي (الحزب الشعبي التعبوي الذي يمثل أداة السلطة في تنفيذ برامجها، وتستمد منه كواهرها الإدارية والتسييرية، وتعتمد عليه في الضبط السياسي والتعبئة)⁴⁷⁶. وهو ما رفضته الجماعة، لكونه يمثل بديلا عنها أو إطارا يحتويها، حيث ردت عليها بأن الجماعة "رمز للأمة كلها، فلا يجوز أن يصبحوا رمز حزب، ثم إن أحزاب المبادئ لا تنشأ عن طريق رجال الجيش والبوليس، والذي سيحدث أن الانتفاعيين والانتهازيين سيستغلون الهيئة الجديدة (هيئة التحرير)، وسيسيئون إلى سمعة الحكومة والحركة"⁴⁷⁷. أما الوجه الثاني لتعامل السلطة مع الجماعة، فتمثل في محاولة السلطة الاقتراب من قاعدة الجماعة واحتوائها، لكسب الدعم الجماهيري في تنفيذ مشاريع التنمية التي تبنتها الناصرية من خلال نهجها القومي الاشتراكي، ويبرز ذلك في إحياء ذكرى وفاة مؤسس الجماعة "حسن البنا" الذي اغتيل عام 1949 بإشراف جمال عبد الناصر نفسه.

3- لم يسمح يوما من قبل السلطة، "للجماعة" بإعادة بناء ذاتها، أو أن تكون قوة سياسية، قد تشكل خطرا على النظام العام والدولة، فعملت (السلطة) على تحطيمها من الداخل، من خلال تحطيم "عمودها الفقري الفعال المتمثل في القيادات الجهاز الخاص (الجناح العسكري)، وتمزيق شبكات اتصاله"، وتقديم المعارضة السياسية للسلطة للمحاكمة، سواء أكانت المعارضة الإسلامية التوجه أم شيوعية، أمام "محكمة الشعب" (المحكمة الثورية) التي أنشأت عام 1954. وخلاصة القول أن العلاقة بين "جماعة الإخوان المسلمين" و"مجلس قيادة الثورة" تميزت بالاضطراب، حيث بدأت بالمساندة أولا، وتخللها الدهاء السياسي ثانيا، وانتهت بالقهر والإبعاد والحل ثالثا^{***}.

ب- علاقة "جماعة الإخوان المسلمين" بالسلطة بعد عام 1971: يمكن تلخيص نظرة السلطة السياسية في "مصر" إلى "جماعة الإخوان المسلمين" منذ عام 1930 -عند تولي "إسماعيل صدقي باشا" رئاسة أول حكومة مصرية-، بكونها (الجماعة) أداة تستعمل ضد خصوم السلطة، ومن هنا تميزت العلاقة بين الجماعة والحكومات المتعاقبة، بالتوتر، والتحول من التفاهم إلى المجابهة، ويمكن اعتبار عام 1971، عام الإفراج، وخروج الجماعة من محنتها "الكبرى"، وعودتها للعمل السياسي، لكن بصورة غير رسمية، ويعود ذلك إلى إقدام الرئيس "محمد أنور السادات" على الإفراج عن المرشد العام الثاني (القائد العام أو إمام الجماعة- وهو مفهوم أطلق على من تولي قيادة الجماعة بعد وفاة إمامها حسن البنا) للجماعة، (الهضيبي) المتوفى عام 1973: "... وقد تعاقب على قيادة الجماعة إثر وفاة الهضيبي... ثلاثة مرشدين عامين، ينتمون إلى ما يمكن تسميته بجيل القيادة التاريخية للجماعة، و(هم من) الجيل الذي رافق "البنا" وعمل معه... وهم عمر التلمساني، (تولى قيادة الجماعة بين 1974-1986) وحامد أبو النصر (بين عامي 1986-1966)

⁴⁷⁶ - فيصل دراج، ص 175.

⁴⁷⁷ - كلمة للهضيبي، المرشد العام للجماعة، فيصل دراج، ص 177.

^{***} - لمزيد من الإطلاع نوجه المهتمين إلى "الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية" تنسيق "فيصل دراج وجمال باروت" المركز العربي للدراسات الإستراتيجية، الطبعة الثالثة سنة 2000، الجزء الأول.

ومصطفى مشهور (منذ 1996). وتعاملت السلطة السياسية في فترة "السادات مع جماعة الإخوان المسلمين، بنوع من الحذر، وسياسة شد الحبل، بخلاف تعامل "عبد الناصر". وقد تميزت فترة الرئيس "السادات" في علاقته بالجماعة بـ: أ- محاولة استخدام الجماعة كأداة لمواجهة "اليسار" و"الناصريين"، بغض النظر عن نشاطها الفعلي من دون الاعتراف بوجودها القانوني والشرعي. وقد لعبت "الجماعة" -التي كانت تهمها تصفية الحقبة الناصرية ومحوها من الذاكرة الجماعية- دوراً أساسياً في مواجهة اليسار والناصريين معاً.

ب- عمل "السادات" على أن يكون الاتصال بالجماعة من خلال أجهزته، علنياً وسرياً، لأجل الوصول إلى اتفاق تفاهم بين السلطة والجماعة، وقد لعبت (المصالح) -المتبادلة- دوراً أساسياً في "الاتفاق" والتفاهم بين "الجماعة" والسلطة، وعبر عن ذلك عبد الله النفيسي، بقوله "... أن من يراقب أداء الجماعة في مصر خلال فترة السادات 1970-1981 يلحظ درجة التقاء المصالح بينهم وبين السلطة".

ج- بعد حرب 1973 (حرب العرب ضد إسرائيل)، وإبداء "السادات" سياسة التقارب مع إسرائيل، التي توجت بإمضاء معاهدة (كامب ديفيد) Camp-David رفضت الجماعة هذا التوجه في المنحنى السياسي للسلطة من خلال الرئيس السادات، وذلك التقارب، وميزت بين مبدأ التفاوض وبين الاتفاقية الناتجة عن التفاوض، واتخذت "موقفاً مراوفاً" يقوم على تأييد مبدأ التفاوض "إذا كان معناه رد الحقوق إلى أصحابها، وأن تعود فلسطين إلى أصحابها"⁴⁷⁸. وفي نفس الوقت عارضت بشكل كامل اتفاقيات (كامب ديفيد)، وتمثل موقفها حول العلاقة مع إسرائيل في:

1- رفض أي اعتراف بوجود إسرائيل ذاتها.

2- رفض المفاوضات التي اتفق على أن تبدأ في الفترة التالية لعام 1977 (وهو العام الذي انتقل فيه السادات إلى إسرائيل وبداية التفاوض معها).

3- رفض التطبيع مع إسرائيل، والتحذير من مخاطره على اعتبار أنه (يخلق) مرتزقة من المثقفين تستر إسرائيل من خلفهم "بستار الأسماء المسلمة".

د- الإقرار بمبدأ التفاوض مع إسرائيل ورفض ما ينتج عنه، يبرز التناقض في الخطاب السياسي للإخوان المسلمين في تعاملهم مع الأحداث، وقدرة السلطة على ابتلاع مواقفها- الغير الثابتة- بكونها (الجماعة) تسعى إلى وضع القدم الأولى في السلطة، والقدم الثانية في المعارضة، بدعوى أسلوب (المناصحة) والحفاظ على قاعدتها، وهو ما ثبت في موقفها حول "اتفاقية كامب ديفيد"، بامتناعها من جهة تأييد الائتلاف الوطني المعارض لسياسات كامب ديفيد بين عامي 1980 و1981، ومن جهة ثانية لم تقبل المقاطعة العربية للنظام المصري، بل إنها طالبت الدول العربية (محور الصمود والتصدي) بتقديم البديل عن السياسة السلمية التي انتهجها السادات بدلاً من مقاطعته.

هـ- لم تشفع سياسة "شد العصا من الوسط" التي انتهجتها الجماعة في تعاملها مع النظام السياسي، في تغافل السلطة عن العمل السري للجماعة، فقد تحول "التقارب" بينها وبين السلطة إلى تصادم، عندما وجهت لها اتهامات حول تشكيلها تنظيمًا سريًا

⁴⁷⁸ - فيصل دراج، ص 239.

تسعى من ورائه إسقاط النظام، الأمر الذي دفع بأحد أجنحتها "جبهة الجهاد الإسلامي" إلى الإقدام على اغتيال الرئيس السادات في حادث المنصة عام 1981.

يعد حادث المنصة ونهاية عهد السادات، من الأسباب الدافعة للسلطة بتبني مبدأ "المصالحة الوطنية"، ونما في إطار هذا المبدأ نوع من "التجسير" الجديد للعلاقة بين "الجماعة" و"السلطة"، حيث شهدت فترة 1982-1994 توجهها جديدا للسلطة السياسية في مصر - ممثلة في الرئيس محمد حسني مبارك - يقوم على الحوار مع "الجماعات الإسلامية" المتطرفة منها خاصة، ونتيجة لذلك التوجه تراجع مؤثر العنف بين عامي 1982 و1986، وفي المقابل تبنت "جبهة الإخوان المسلمين" فكرة السيطرة على "الجماعات الإسلامية" واحتوائها، وفي الوقت ذاته تبنت السلطة فكرة التمييز بين "المتطرفين" الذين يعتمدون العنف كوسيلة للوصول إلى السلطة، وبين "المعتدلين" الذين يعتمدون الحوار وسيلة للتعايش، ويمثلهم حسب السلطة "الإخوان المسلمون وجبهة المتصوفة" أو ما يعرف في الجزائر برجال الزوايا.

جبهة الإخوان المسلمون ومبدأ العالمية: يعتبر عام 1946 العام الذي تحولت فيه "جبهة الإخوان المسلمين" إلى العمل الخارجي ونشر الفكر الإخواني في المجتمعات العربية التي خاضعة للحكم الاستعماري الأوروبي، دون التخلي عن العمل الداخلي، وينص مبدأ العالمية لجماعة الإخوان على ضرورة "الوحدة" في الفكر والتوجه، وتبني التيار لقضايا "الأمة الإسلامية" في دول العالم الإسلامي، وتنص اللائحة الداخلية للتنظيم العالمي للإخوان المسلمين على أن "الإخوان في كل مكان جماعة واحدة يجمعها النظام الأساسي، و(أن) أهدافها تحرير الوطن الإسلامي بكل أجزائه من كل سلطان غير إسلامي وقيام الدولة الإسلامية"⁴⁷⁹. ويعني ذلك أن كل تنظيم "محلي أو قطري" هو جزء من التنظيم العالمي للإخوان، وأن المراقب العام (المسؤول القطري للجماعة في دولة إسلامية ما) يعطي بيعته للمرشد العام في مصر، وهو ما يعني تركز القيادة بمكان التأسيس الأول للجماعة وهو (مصر). ويعني كذلك رغبة مصر أو جماعة مصر في الحفاظ على بقاء "القيادة" والتوجيه في يدهم، بدعوى أن منع الحركة كانت مصر، وأن "الموجه" يجب أن يكون منها. ورغم أن "الإخوان" -حسب مصادر أمنية (مصرية) - كانوا مجلسا علميا للشورى، واستكملوا بنية التنظيم العالمي لهم⁴⁸⁰ فإن الإخوان ذاتهم، يعترفون بأن القيادة العالمية للتنظيم ظلت مؤقتة. وعلى اعتبار إبقاء قيادة التنظيم العام. تحت إشراف المرشد العام للإخوان، أي إبقائها في يد "مصر"، فإن التنظيم العالمي، ومبدأ العالمية للإخوان، عرف انشقاقات كبرى للجماعات المندمجة فيه. بدءا من الانشقاق السوري، والسوداني، بل إن الانشقاق قد أصاب "جبهة الإخوان" في التنظيمات القطرية في أغلب الدول العربية لما رأت فيه من إجحاف في حقها من عدم قدرتها على "التسيير والتفكير" في العمل القطري، واستيلاء "القيادة العامة" أو "جبهة مصر" على أهم المراكز الحساسة في التنظيم، حيث منحت لنفسها حقوقا جاءت نتيجة انشقاق التنظيم العام للإخوان المسلمين في سوريا، من خلال رفضه إشراف التنظيم العالمي على الانتخابات القطرية والمصادقة على نتائجها، وضرورة أداء قسم "البيعة" للمرشد العام من قبل "المراقب العام" للجماعة القطرية. الأمر الذي دفع التنظيم إلى تعديل لوائحه بشكل تنص فيه على:

1- حق مجلس الشورى العام (العالمي) في حل مجلس الشورى القطري (الوطني).

2- تكليف من يراه (م.ش.العالمي) مناسبا لإجراء انتخابات جديدة.

⁴⁷⁹ - فيصل دراج، ص 216.

⁴⁸⁰ - نفس المرجع، ص 216.

- 3-تشرف على الانتخابات لجنة انتخابية مركزية مشكلة من تنظيمات قطرية أخرى يعينها م.ش. العالمي.
- 4-يحق انتخاب المراقب العام (القطري) من القاعدة مباشرة بطريقة الاقتراع السري، أو حسب ما يراه مجلس الشورى العالمي⁴⁸¹.

ويعتبر هذا التنظيم العالمي للإخوان المسلمين هو تنظيم عضوي مركزي يحكمه تشريعيا مجلس الشورى العالمي الذي يمثل مؤتمر عالمي". أما مكتب الإرشاد فهو يمثل نوعا من "مكتب سياسي" لكافة التنظيمات "القطرية" (الدولية) المنضوية في إطار التنظيم العالمي، وهو ما يجعل -حسب اللائحة الداخلية للتنظيم- من الإخوان في كل مكان جماعة واحدة. واعتمدت "القيادة الإخوانية المصرية" في إعادة بناء التنظيم العام الإخواني في العالم، لأجل معالجة الأوضاع الانشاققية في التنظيمات القطرية. على أربع مسائل أساسية هي:

1-دمقرطة الحياة الداخلية التنظيمية: بانتخاب مجلس الشورى (الهيئة التأسيسية سابقا) بالاقتراع السري، وتمثيل المحافظات وتحقيق التوازن فيما بينها نسبيا مع تمثيل تنظيم الخارج بثلاثة أعضاء، كما ينتخب المجلس بطريقة الاقتراع السري كل من المرشد العام للجماعة ومكتب الإرشاد العام. مع تعديل المادة المتعلقة بفترة تولي "كرسي"، حيث حددت سنوات قابلة للتجديد، عوض أن تكون مدى الحياة (وهو مبدأ التداول على السلطة في المفهوم الديمقراطي)، وكذا الحد من "سلطته المطلقة" من خلال تعزيز سلطة مكتب الإرشاد العام، وإخضاعها إلى قرار مجلس الشورى، وتحول مفهوم "الإمامة" مضمونه "الكاريزماتي" المرتبط أساسا بـ "حسن البنا" ليكتسب طبيعة إدارية قيادية⁴⁸².

- 2-مراعاة الوضعية نصف السرية للجماعة: من خلال إقرار السلطة بوجودها الفعلي، وعدم الاعتراف بها قانونا، عملت الجماعة على تشكيل ما أسمته بقيادة الطوارئ مهمتها تولي قيادة الظل- كما يحدث في الأحزاب الشيوعية خاصة- مع عدم منحها حق التصويت في اجتماعات المكتب السياسي. كما شكل قسم خاص لأمن "الدولة" يعني بمشكلات العلاقة بين الجماعة والسلطة.
- 3-انتهجت الجماعة نهج الأحزاب السياسية الغير دينية: فشككت لجانا لـ "الانتخابات، شؤون العمل البرلماني ولجان حقوق الإنسان، وهو ما يعني "تقنين" الجماعة لتفاعلها مع معطيات الواقع السياسي للمجتمع "الحديث".
- 4-مراعاة لقابلية الجماعة للتطور: دفع بها (التطور) إلى العمل السياسي في إطار النظام الدستوري السائد ومراعاة قواعده واحترامها.

جذور نشأة جماعة الإخوان المسلمون: جماعة الإخوان المسلمين هي " حركة إسلامية تصف نفسها بأنها إصلاحية شاملة تعتبر كبرى حركات المعارضة السياسية في كثير من الدول العربية وبخاصة مصر، أسسها حسن البنا في مصر في مارس من عام 1928 كحركة إسلامية، وسرعان ما انتشر فكر هذه الجماعة فنشأت جماعات أخرى تحمل فكر الإخوان في العديد من الدول"⁴⁸³. ونشأت حركة الإخوان المسلمين في مارس سنة 1928 بالإسكندرية ومؤسسها هو حسن أحمد عبد الرحمن البنا "الساعاتي"

⁴⁸¹ - نفس المرجع، ص 217.

⁴⁸² - فيصل دراج، ص 219.

⁴⁸³ - الموسوعة الحرة ويكيبيديا، الإخوان المسلمون، عن الرابط الإلكتروني: <http://ar.wikipedia.org>

المولود سنة 1906 في أسرة ريفية بمدينة المحمودية محافظة البحيرة، حيث ولد في بيئة دينية أثرت بشكل جلي في نشأته وأفكاره، عرف والده بالتدين⁴⁸⁴.

تلقى حسن البنا تعليمه الابتدائي في مدرسة الرشاد الدينية في بلدته، وتعلم على يد أزهرى شديد التدين هو الشيخ محمد زهران ومن ثم انتقل إلى المدرسة الإعدادية والتي التحق بها "بجماعة الأخلاق الأدبية"⁴⁸⁵، ومن ثم أسس البنا وهو طالب مع مجموعة من زملاءه "جماعة النهي عن المنكر" حيث كانت تهدف إلى فرض الالتزام بتعاليم الإسلام من خلال توجيه خطابات تهديد إلى من ترى أنهم من بين سكان المدينة لا يلتزمون بهذه التعاليم⁴⁸⁶. وفي المسجد الصغير الملحق بهذه المدرسة تعرف لأول مرة البنا على أفكار الطريقة الحصافية⁴⁸⁷، وهي طريقة صوفية تحض على العلم والفقه والعبادة والطاعة والعمل بالقرآن والسنة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتحق البنا بداية بجماعة إسمها "إخوان الحصافية" هدفت إلى مقاومة البعثات التبشيرية والحفاظ على تعاليم الإسلام حيث كان البنا وهو في سن الثالثة عشر سكرتيراً للجمعية⁴⁸⁸. بغض النظر عن اختلاف الباحثين في سلوك البنا ما بين التقشف والزهد واستخدام أساليب خشنة إلا أن الحقيقة الثابتة بأن الصفات القيادية في شخصية البنا قد شكلت منذ طفولته، بحيث أهلكته مستقبلًا ليكون المرشد العام لكبرى حركات الإسلام السياسي في العالم وهو لا يزال في الثانية والعشرين من العمر.

وفي عام 1922 التحق البنا بمدرسة المعلمين الأولية، ثم التحق عام 1923 بدار العلوم بالقاهرة وفيها التحق ببعض الجمعيات الدينية مثل "جماعة السلوك الأخلاقي" و"جماعة النهي عن المنكر"، وقد عرف عنه خلال دراسته بالقاهرة التقشف والزهد والمواظبة على حضور حلقات الذكر وزيارة المساجد والالتقاء مع رشيد رضا تلميذ محمد عبده⁴⁸⁹. وقد عبر البنا عن المنحى الذي ينوي اتخاذه في حياته العملية وهو في سنه النهائية في دار العلوم مشيرًا إلى أن ابتعاد الشعب المصري عن أهداف إيمانه هو نتيجة العوامل والمراحل السياسية التي مر بها وانعكاساتها الاجتماعية ولتأثير الحضارة والفلسفة الغربية ومن ثم كتب عن ضرورة التغيير وبالأخص في فئة الشباب، فبدأ البنا بعقد العديد من اللقاءات في كلية دار العلوم وفي المساجد والمقاهي⁴⁹⁰. وبعد تخرج البنا في دار العلوم تم تعيينه مدرسًا في إحدى المدارس الابتدائية في مدينة الإسكندرية سنة 1927، وهناك بدأ البنا في نشر أفكاره والقاء خطبه ودروسه التي لاقت قبولًا عامًا، وقد يكون أحد أسباب هذا القبول هو وجود الأجانب في المعسكرات البريطانية وفي شركة قناة السويس والإحساس بالظلم والأسى الذي كان يشعر به سكان الإسكندرية من هذا الوجود.

⁴⁸⁴ - والده هو أحمد عبد الرحمان البنا مأذون قرية المحمودية وإمام مسجد القرية إلى جانب عمله في مهنة إصلاح الساعات لذلك أطلق عليه لقب الساعاتي، له كتابين هما: "بدائع المسند في جمع وترتيب مسند الشافعي والسنن" و"الفتح الربا في ترتيب مسند الإمام أحمد الشيباني"، كما كان محررًا لباب السيرة في مجلس العروة الوثقى.

⁴⁸⁵ - جماعة استهدفت ترويض نفوس أعضائها من التلاميذ وإلزامهم التحلي بالأخلاق الحميدة والتعفف، حيث كانت تفرض غرامات مالية مرهقة على التلاميذ المخالفين من أعضائها.

⁴⁸⁶ - محمد أحمد، عبد العاطي، الحركات الإسلامية في مصر وقضايا التحول الديمقراطي، م. س، ص 42.

⁴⁸⁷ - طريقة صوفية تنسب إلى الشيخ حسنين الحصافي.

⁴⁸⁸ - السعيد رفعت، حسن البنا من ... كيف... ولماذا، مكتبة مدبولي القاهرة، 1977، ص 36.

⁴⁸⁹ - بيومي زكريا سليمان، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية، 1928-1948، مكتبة وهبة، القاهرة، 1991، ص 73-74.

⁴⁹⁰ - مصطفى، هالة الإسلام السياسي في مصر من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف، وكالة الأهرام للتوزيع القاهرة، 1992، ص 86.

حضر إليه في مارس 1928 ستة⁴⁹¹ ممن تأثروا بخطبه ومواعظه، حيث بايعوه وحملوه تبعة أمرهم، واتفقوا على تسمية أنفسهم "الإخوان المسلمون"⁴⁹². وهكذا يتضح أن شخصية حسن البنا ساهمت في تأصيل الدور المحوري للمرشد العام في قرارات الجماعة وتوجهاتها، حيث أن البنا هو المرشد العام الأول والمؤسس للجماعة، وبالتالي فقد أرسى قواعد مركزية ومحورية الدور الذي يلعبه المرشد العام في توجيه الجماعة إلى حد الآن. إذ نجد أن البيعة الأولى التي تلقاها البنا من قبل الستة المؤسسين للجماعة قد منحتة الولاء المطلق والثقة العمياء، وهو الأمر الذي استمر إلى ما بعد البنا حيث، نجد شخصية المرشد وتوجهاته الفكرية دورا مركزيا في توجهات وقرارات الجماعة وعلاقاتها بالسلطة والجمهير، كما أن شخصية البنا وعلى الرغم من مرور 67 عاما على اغتياله لا تزال تلهم العديد من أنصاره وأجيال الإخوان التي لم تعاصره في مختلف الدول والتي لا تزال ترى في البنا الإمام الشهيد الذي يرتقى في الكثير من الأحيان إلى درجة التقديس الذي ألهم الملايين من الشباب ولا سيما في ظل الأنظمة المركزية في العالم العربي والتي شكلت فيها رسائل البنا إشعاعات أمل في ظل حالة الإحباط وانعدام الأمل التي عاشها هؤلاء الشباب في ظل الأنظمة التي نظرت دائما برية إليهم.

الإطار الفكري لجماعة الإخوان المسلمين: لقد حددت حركة الإخوان المسلمون برنامجها الفكري في الدورة الثالثة لمجلس شورى الجماعة سنة 1935 وأكدت أن عقيدة الإخوان قائمة على أن: "الأمر كله لله، وأن سيدنا محمدا (ص) خاتم رسله للناس كافة، وأن القرآن كتاب الله وهو قانون شامل لنظام الدنيا والآخرة، وأن يتمسك الأخ بالسنة وواجب المسلم هو إحياء مجد الإسلام بإنهاض شعبه وإعادة تشريعه، وأن راية الإسلام يجب أن تسود البشر وأن مهمة كل مسلم تربية أبناءه على قواعد لإسلام، ولتحقيق كل ذلك لابد من إقامة الحكومة الإسلامية التي تطبق قواعد الإسلام"⁴⁹³. وفي الذكرى العاشرة لتأسيس الإخوان عقد المؤتمر الخامس "يناير 1939" حيث حددت فيه الجماعة خطوطها الفكرية بما يلي:

1- أن الإسلام نظام شامل متكامل بذاته وهو السبيل النهائي بكافة نواحيها.

2- أن الإسلام نابع من مصدرين أساسيين هما القرآن والسنة الرسول (ص).

3- أن الإسلام قابل للتطبيق في كل زمان ومكان⁴⁹⁴.

ويشير الدكتور علي الدين هلال في كتابه السياسة والحكم في مصر بأن فكر الإخوان اتسم بثلاث خصائص وهي الشمولية، والإسلام كمنهج والعمومية، ويشير كذلك بأن الإخوان عرضوا فهمهم الإسلام وقراءتهم له على أنه الإسلام نفسه وبالتالي فإن أي انتقاص منه هو انتقاص من الإسلام نفسه⁴⁹⁵.

إن مشكلة الفكر الإخواني هو أنه يحدد مسبقا الشكل النهائي لنظام الحكم هو "الدولة الإسلامية" والمأخوذ أساسا من شعار الحركة "الإسلام هو الحل"، والذي استخدمته الحركة لأول مرة في انتخابات مجلس الشعب في العام 1987، عندما تحالفت

⁴⁹¹ - الأعضاء الستة المبايعون للبنا هم: أحمد المصري مهنته حلاق، وفؤاد إبراهيم مهنته "مكوجي" وعبد الرحمان حسب الله مهنته سائق، وإسماعيل عز مهنته "زراعي"، وزكي المغربي "عجلاتي".

⁴⁹² - مصطفى هالة، المرجع السابق، ص 88.

⁴⁹³ - اللائحة الداخلية لجماعة الإخوان المسلمون عبر الرابط الإلكتروني <http://www.ikhwan.net/forum>

⁴⁹⁴ - بيومي زكريا سليمان، مرجع سابق، ص 90.

⁴⁹⁵ - هلال علي الدين، السياسة والحكم، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة 1977، ص 234-235.

مع حزبي العمل والأحرار في قائمة واحدة⁴⁹⁶. وهو الأمر الذي وضع الحركة أمام عدد من التساؤلات حول العديد من القضايا ذات الحساسية في المجتمع المصري ومنها حقوق الأقباط ووضع المرأة والحقوق المدنية في مجتمع يتصف بالتنوع والاختلاف الفكري. كما أن شمولية الفكر الإخواني قد جعلته منذ البداية على التقيض مع دعاة الحداثة في المجتمع المصري من المتأثرين بالثورة الفرنسية والتجربة الأوروبية في بناء المجتمع وكذلك مع غيرها من القوى والأحزاب الليبرالية الوطنية التي اختلفت مع الإخوان في رؤاها ونظرتها للفرد والمجتمع.

المنطلقات والمرتكزات الفكرية لدى جماعة الإخوان: عند تناولنا للمركزات الفكرية لدى جماعة الإخوان المسلمين يرى الباحث أنه لا بد من الإجابة على السؤالين التاليين كنقطة انطلاق للوصول إلى تحديد أهم المرتكزات الفكرية لديها: من أين تستمد جماعة الإخوان المسلمين فكرها؟ وما هي المرتكزات الفكرية لدى جماعة الإخوان المسلمون؟ بداية كما رأينا سابقا أن الإخوان يفهمون الإسلام على أنه دين شامل ينظم مظاهر الحياة جميعا وهو دين صالح لكل زمان ومكان كما جاء في أحد رسائل البنا "نحن نعتقد أن أحكام الإسلام وتعاليمه شاملة تنتظم شؤون الناس في الدنيا والآخرة وأن الذين يظنون أن هذه التعاليم تتناول الناحية العبادية والروحية دون غيرها من النواحي مخطئون في هذا الظن، فالإسلام عقيدة وعبادة ووطن وجنسية ودين ودولة ورحانية وعمل، ومصحف وسيف"⁴⁹⁷. وبهذا فالإخوان يستمدون فكرهم من فهمهم الصحيح والعميق لمبادئ الإسلام وهم يعتقدون أن أساس التعاليم الإسلامية ومعناها هو كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

إن المرتكزات التي انطلقت منها جماعة الإخوان المسلمون من خلال تتبعنا لمسيرة وفكر الإخوان يمكن اعتبار الوسطية والتعددية والمصلحية أهم المنطلقات الفكرية التي انتهجتها الجماعة عبر مسيرتها الفكرية والسياسية. فالوسطية باعتبارها أحد أبرز خصائص الدين الإسلامي لقوله تعالى: "وكذلك جعلناكم أمة وسطا"⁴⁹⁸ والتي يعبر عنها أحيانا بالتوازن، والوسطية تعني التوسط بين طرفين متقابلين، إذن فالتوازن بين الروحية والمادية والواقعية والمثالية والفردية والجماعية وغيرها من الأطراف المتضادة يعني أن نفسح لكل طرف منها مجالا ويعطي حقه بلا غلو ولا تقصير⁴⁹⁹. وعليه، وبما أن الإخوان يستمدون فكرهم من التعاليم الإسلامية والتي من أبرز خصائصها الوسطية كأصل كبير فإن نظرية الوسطية السياسية المتفرعة عن هذا الأصل والتي انتهجتها الجماعة فإنها تقوم على مركز رئيسي وهو الاجتهاد العلمي المنضبط وفق القرآن والسنة وهذا الاجتهاد ضروري لمواكبة المتغيرات السياسية المعاصرة على اعتبار أن الدولة في الإسلام مدنية ترعى مصالح المواطنين وتحفظ حقوقهم وتنظم أمورهم، ولهذا فإن الوسطية السياسية عند الإخوان تعبر عن حالة التوازن بين المحافظة على هوية الدولة وبين سلطة الأفراد في اختيار الحكم ومراقبتهم وسن القوانين التي تسير أمور حياتهم، وبالرغم من أن التجربة الإخوانية قد مرت بمنعطفات خطيرة تراوحت بين الانفتاح والإقصاء وبين التضييق والاندماج الجزئي في العملية السياسية إلا أنها في جميع الظروف حافظت على روح الوسطية السياسية التي حرصت الجماعة على تأكيدها قولاً وفعلاً⁵⁰⁰. وهذا ما يميز جماعة الإخوان المسلمين عن سائر الجماعات الإسلامية التي انتهجت الغلو

496- المرجع نفسه.

497- حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، 1990، ص 171.

498- سورة البقرة، الآية 143.

499- يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة، القاهرة، 1977، ص 119.

500- ورشة عمل بعنوان "الوسطية السياسية" الملتقى، قسم الفكر والتربية نشرت بتاريخ 2010/03/7 <http://www.ikhwan.net/forum>

والتشدد في رؤيتها السياسية، وبهذا يكون الإخوان المسلمون كما وصفهم يوسف القرضاوي بقوله: "وإذا كان المسلمون وسطا بين الأُمِّ والممل وكان أهل السنة وسطا بين الفرق، فالإخوان وسطا بين الجماعات الإسلامية"⁵⁰¹.

الفرع الثاني: الإسلام السياسي التركيبي وجماعة العدل والإحسان

الإسلام السياسي التركيبي⁵⁰²، هو الإسلام السياسي الذي يسعى إلى الجمع بين مواصفات الإسلام السياسي الإقصائي والإسلام السياسي الاستيعابي، وهذا الإسلام السياسي جسده جماعة العدل والإحسان، ولهذا سنحدد هوية جماعة العدل والإحسان. ويقتضي تحديد هوية جماعة العدل والإحسان طرح بعض الأساسيات أولا وتحليلات بعض المواقف ثانيا.

أولا: بعض الأساسيات: وضعنا جماعة العدل والإحسان في خانة الإسلام السياسي التركيبي وذلك لأنها تحاول الجمع بين الإسلام السياسي "الاستيعابي" المرتكز على مفهوم الدعوة وضرورة سلوك النهج التربوي والإسلام السياسي الإقصائي القائم على مفهوم الجهاد "الجماعة تسير على التوفيق بين الجانبين التربوي الرباني...والجانب الحركي الجهادي والجانبان يتداخلان ويتكاملان ليكونا خط سير جهادي متزن"⁵⁰³. ويبدو هذا البعد التركيبي للإسلام السياسي الذي تمارسه جماعة العدل والإحسان في قول منظرها عبد السلام ياسين منتقد السيد قطب: "وكان فكر سيد قطب رحمه الله قميئا أن يكون مقدمة لمرحلة جهادية جديدة للجماعة لو كان مع الفكر عمل تربوي يوازيه"⁵⁰⁴. وبسبب هذه الرغبة في التوفيق بين الإسلام السياسي الاستيعابي (الجانب التربوي الرباني) والإسلام الإقصائي (الجانب الحركي الجهادي)، حرص عبد السلام ياسين على عدم استعمال مصطلح الجاهلية استعمالا مطلقا، وعوضه بمصطلح بديل هو "الفتنة". وحيث يقول: "مفتونون نحن غير جاهليين، وإن كان من بيننا أهل الردة ومن قادتنا فإن الأمة المستضعفة لا تزال هي أمة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم سليم اعتقادها ولا ينال منها الطاغوت الجاهلي المتكالب عليها..إننا مسلمون فرديون مفتونون وإننا بحاجة إلى تجديد يبصر المسلمين الفرديين بمنهاج العمل بعد أن تجدد لهم إيماناً"⁵⁰⁵. أما بالنسبة للاسم فاتخذت اسمها المستوحى من شعار العدل والإحسان فعبد السلام ياسين يقول العدل والإحسان قضيتان مركبتان في القرآن الكريم، فالعدل مطلب شعبي وإلهي والإحسان مطلب رباني⁵⁰⁶.

مسألة في كل شيء وتسليما بكل شيء، وعمت البلوى ويوشك الله أن يعمنا بلاء والعياذ بالله: "لعن الذين كفروا من بين إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا لا يناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون"⁵⁰⁷، هذه إذن موجبات التأسيس، لذلك "كان من الواجب شرعا وعقلا وليس ضروريا فحسب أن يكون لنا- نحن زمرة من أبناء هذا الوطن الكريم الطيب- موقف من هذا الغي الموفي بأهله على النار والضلال المبين الذي لا يسكت عنه إلا كل خوان كفور أو أفاك أثيم،

501- يوسف القرضاوي، التربية الإسلامية ومدرسة حسن البناء، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة، القاهرة 1979، ص 77.

502- محمد ضريف: الإسلام السياسي في الوطن العربي.

503- العدل والإحسان: "توضيحات" كراس داخلي، ص 3، محمد ضريف الإسلام السياسي في المغرب، ص 35.

504- عبد السلام ياسين: الإسلام غدا.

505- نفس المرجع السابق، ص 470.

506- تصريح عبد السلام ياسين لصحيفة المنفذ الجزائرية.

507- بيان توضيحي من جمعية العدل والإحسان، جريدة مجمع البحرين، العدد 14 شعبان- رمضان 1410 هـ.

فأسسنا جمعيتنا وفق القوانين المعمول بها في البلد من منظورنا الخاص للإصلاح... وحررنا القانون الأساسي لجمعيتنا وراعينا أن يكون طابعها أو صبغتها كما يقول قانون الحريات العامة "صبغة سياسية" ليكون مجالنا في الدعوة أرحب وأوسع⁵⁰⁸.

ثانيا/ المسار التاريخي: من أسرة الجماعة إلى جماعة العدل والإحسان.

بدأت معالم الإسلام الحركي لدى "عبد السلام ياسين تبرز للعيان منذ فبراير 1979، وهو تاريخ صدور العدد الأول من مجلة "الجماعة"، إذ حول هذه المجلة ستتشكل النواة المركزية لأول تنظيم سيتم تأسيسه في شتنبر 1981 باسم "أسرة الجماعة" بعدما فشل "ياسين" في توحيد العمل الإسلامي داخل المغرب⁵⁰⁹ ويفسر عبد السلام ياسين السبب الذي أفضى إلى اختيار هذا الاسم قائلا: "جماعتنا تأسست في أول الأمر حول مجلة "الجماعة" التي كان يصدرها أفراد قلائل، وكان المستجيبون لدعوة هؤلاء قليلين، فاختير لهم اسم يليق بقلّة أفرادها ولهذا سميت "الجماعة"⁵¹⁰. وفي شتنبر 1982 تم التفكير في الحصول على "الشرعية" وذلك بتأسيس جمعية لقانون الحريات العامة بالمغرب، وعليه أودع القانون الأساسي لدى السلطات لجمعية تحمل رسميا اسم "جمعية الجماعة" وفي فبراير 1983 أعربت السلطات عن عدم استعدادها للاعتراف بالجمعية بدعوى اقتحامها لميدان السياسة⁵¹¹. ولتجنب هذا التحايل لجأت الجمعية في أبريل 1983 إيداع القانون الأساسي لجمعية جديدة تحمل اسم "جمعية الجماعة الخيرية" وينص قانونها صراحة على أنها جمعية ذات صبغة سياسية⁵¹².

منذ شتنبر 1987 وهو التاريخ الذي رفعت فيه الجمعية شعار "العدل والإحسان" أصبحت التسمية المتداولة هي "جماعة العدل والإحسان" بدل "جمعية الجماعة الخيرية" وقد أقدمت السلطات يوم الأربعاء 10 يناير 1990 على إصدار قرار بحل الجماعة. هنا يمكن طرح التساؤل حول الأسباب التي دفعت الجماعة رفع شعار العدل والإحسان؟ والذي أصبح ذاته هو اسم الجماعة. ويقول عبد السلام ياسين في تصريحه لصحيفة المنقذ الجزائرية: "هاتان الكلمتان وردتا في القرآن الكريم "إن الله يأمر بالعدل والإحسان" فالعدل مطلب شعبي وأمر إلهي، فلذا وجب أن يتحقق في جميع نواحي الحياة والإحسان برنامج تربوي يعتني بالفرد والجماعة، وبها نكون قد جمعنا بين وظيفتين: وظيفة الدولة ووظيفة الدعوة"⁵¹³.

الموقف من الشعب: شعب مقهور، سئم الخسف، ومنح النصفة وتكالبت عليه المصائب من كل جانب الفقر والجهل والتغريب والتمييع، ففرق في الفتنة. تلاعبت الأحزاب السياسية والنقابات والزعامات الدينية بعواطفه، ومسخت أمامه الحقائق وموهت عليه وعميت فضل الطريف الصحيح وتقاذفته الأهواء، وفقد الثقة في الله وفي القادة والمرشدين وفي نفسه وساءت أخلاقه، وانحطت لها بأقل جهد وأقصر عناء بواسطة حكامه الذين سلبوه كل مقومات الرجولة والإباء، وحركوه تحريك الكراكيز والدمى. وكل أفرادها آكل ومأكول، القوي في أعقاب الضعيف ليهمشه ويبتلعه، ناسيا أن حينه هو نفسه وشيك وأن ما استخلصه

⁵⁰⁸ نفس المرجع.

⁵⁰⁹ الموجز في التعريف بجماعة العدل والإحسان: كراس تعريفي، ص 1.

⁵¹⁰ من حوار أجرته صحيفة المنقذ الجزائرية مع عبد السلام ياسين، 10/8.

⁵¹¹ الموجز في التعريف بجماعة العدل والإحسان...، م س، ص 2.

⁵¹² نفس المرجع.

⁵¹³ من حوار أجرته صحيفة المنقذ "السان الجبهة الإسلامية للإنقاذ بالجزائر مع عبد السلام ياسين.

بالغدر والخديعة والإحتيال والغضب، وكل الأساليب غير المشروعة دينيا وإنسانيا سيدتزع منه بكل قوة ووحشية، وأن قانون الغاب إذا قيس بالقوانين التي تحكمه وتمس كل أثر من كرامة وإنسانية في شخصه أرحم به وأرفق⁵¹⁴.

مهمتنا أن نقف إلى جانب هذا الشعب، لأننا ننتسب إليه لا خيار لنا في ذلك ولا فكاك، وأن نصبر عليه، ونجاهد ونناضل لتحريره من هذه العقد والمفاسد وأن نعرفه ونرسخ في وعيه ووجدانه بأقوالنا وأفعالنا وتربيتنا وسلوكنا، النموذج الإسلامي المتميز الذي لا خلاص لنا جميعا من المستنقع الذي نفوس فيه بأحواله وقاذوراته ومبازله إلا يبعث هذا النموذج وإحيائه مستر حزين كل غال ونفيس، مضحين بأنفسنا وأموالنا وأهلينا، محتسبين كل ما يصيبنا إلى الله نقف إلى جانب هذا الشعب لنعيش مشاكله وأزماته ونحلها وندافع عن قضايه وحقوقه ونوصلها لا نكفر إلا من ارتضى لنفسه الكفر، ونسعى لإخراجه من الظلمات إلى النور ولا نهجم إلا من استباح حرمت الله وحدوده على سابق قصد وتديبر، نأسى لجراحه وآلامه ونخرج به من دائرة الإيمان بالتقاليد الجامدة إلى ضوء الإيمان الباعث على العمل الصالح لشخص معه حقيقة "خير أمة أخرجت للناس".

الموقف من الأحزاب السياسية والمنظمات والنقابات: نقبل التعدد الحزبي لأنه مظهر من مظاهر الديمقراطية المقبولة لدينا مؤقتا في انتظار الحكم الإسلامي القريب بحول الله. للأحزاب الوطنية حق إبداء رأيها في حدود عدم التعرض للعقيدة الإسلامية وندين كل مخططاتها ومؤامراتها واحتيالها على مصالح الأمة، وتتصدى لفضح شعاراتها الجوفاء الخداعة ولا نتجنى عليها فيما نتخذ من مواقف واضحة في إيقاظ شعور المواطنين وتبصيرهم بمشاكلهم الحقيقية وجعل مصلحة الأمة فوق مصلحة الحزب إن قدر لها أن تتخذ مثل هذه المواقف، نقف بالمرصاد لكل الوصوليين والدجالين، والمتاجرين بالسياسة والدين والمزايدين على شراء ضمائر المواطنين، وضمهم لحسابهم أو لحساب من سخرهم لهذا الغرض الخسيس⁵¹⁵.

الموقف من العلماء: لو أخلصوا النيات وصدقوا الله لتخلصوا من الخوف الوهمي الذي يشكل حركتهم ومن سلطان النفعية الذي حرف عملهم ومسح شخصياتهم فاصطبغت بكل لون إلا لون الصدق والحقيقة سايروا النظام وسكتوا عن تعطيل الحكم بالشرعية الإسلامية وركنوا إلى الدنيا وفسخوا عهدهم مع الله وتنكروا لتعاليم الإسلام الصريحة فأصبح علمهم حجة عليهم، وبدلا أن يمثلوا المعارضة الإسلامية ويصدعوا بالحق، ويفوزوا بثقة الجماهير ورضى الله انكمشوا على أنفسهم وغرقوا في الفروع أ أو تصنعوا الغرق فيها ليصرف عي الشعب عما يفعل به ويبين له وتمادوا في التمثيل حتى خيل لهم أن ما يفعلونه عين الصواب. ويوم يستردون عهدهم مع الله ويسعون جادين إلى إحقاق الحق وإبطال الباطل قولوا وفعلوا وموقفا سيجدون الجماهير المتعطشة للإسلام خير معين ومساعد وليس هذا ضربا من المستحيل وأملنا في الله قوي⁵¹⁶.

الموقف من النظام الحاكم: النظام الحاكم ندعوه بصراحة وصدق إلى تطبيق شرع الله بدون تردد أو إبطاء، لأن الأزمة عاشت قررنا تحت سلطة الحكام في بلاد المسلمين وقد غلا بعض الحكام باستمدوا قوانين لصالحهم جاروا بها على الناس، ولكنهم لم يجرؤوا على تعطيل الحكم بالشرعية الإسلامية في المعاملات والجنايات. وقد حان الوقت للعودة إلى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم لتحكيمه في كل كبيرة وصغيرة. والدستور المغربي يؤكد أن الإسلام هو دين الدولة الرسمي غير أن هذا النص يفقد

514- عبد السلام ياسين: الإسلام غدا: عن محمد ضريف: الإسلام السياسي في المغرب.

515- محمد ضريف: الإسلام السياسي في المغرب: بيان توضيحي لجماعة العدل والإحسان.

516- نفس المرجع.

مدلوله إذ حل القانون الوضعي المستورد محل الشريعة الإسلامية والدولة الإسلامية هي التي لا تتحرج من تطبيق الشريعة الإسلامية والمثال عمر بن عبد العزيز الذي تغير حاله من الإنغراس في ألوان الترف والبذخ إلى تعشق الحياة والزهد والتقشف والقناعة بعد توليه مقاليد الحكم والخلافة، خير ما نظرحه أمام الحكام للتأسي والإقتداء به، والشبه بين واقع عمر بن عبد العزيز، وواقع حكامنا ملحوظ رغم الفاصل الزمني الكبير. وما تلك الوتبة الإيمانية التي أنجزها عمر بن عبد العزيز بمستحيلة على حكام العالم الإسلامي اليوم إذا صرفت النيات وصحت الرعية⁵¹⁷ "قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين".

الموقف من الديمقراطية: يقول بيان صادر عن الجماعة نستفيد من الديمقراطية، ومن حقنا أن نعطيها التفسير الإسلامي الذي يناسب منهج في الدعوة، ونتمسك بما يكفل لنا حقوقنا في الوجود والرأي والتعبير الحر، وسط مختلف فئات الشعب المسيية وغير المسيية والمسلمة وغير المسلمة.

الديمقراطية لا نرفضها، وإن كنا نسلم لا بأنها في وضعها الحالي تضمن للإنسان المسلم المغربي ما تدعيه من حقوق وهمية وقاصرة في معظمها، نطالب بأن تحترم الحقوق المسطرة: حرية إبداء الرأي بمختلف الأساليب الشرعية والمشروعة في حدود الآداب والأخلاق والقانون، وتمكين الجماهير الشعبية الحقوق الأساسية الفعلية: حق الوجود والتجمع وتكوين الأحزاب والجمعيات ومختلف الهيئات السياسية أسوة بديمقراطية الغرب في تقريرها للحريات العامة على الأقل، ما دامت الديمقراطية المتحدث عنها تستفي مبادئها ومفاهيمها منها أو تنقلها عنها حرفيا أحيانا وليس في الديمقراطية إلا أن تكون صورية، ما يسمح باضطهادنا لأننا مواطنون كاملوا الأهلية، ومطالبنا مشروعة، وممارستنا مشروعة في مجال الدعوة ومقبولة بنص الدستور ولا جدال فيها. والتعسفات غير الديمقراطية التي نتعرض لها تدين قوانين البلد، وتجعلها عديمة الجدوى تافهة في الإسلام، تحقيق سعادة الناس أفراد أو جماعات، والديمقراطية قد تحقق شيئا من كرامة الإنسان، ولكن القوانين التي هي مبتدعات الإنسان عاجزة عن الوصول بالإنسان إلى شاطئ النجاة وخلاصة في الفرار إلى شرع الله وحكمه دون قيد أو شرط⁵¹⁸.

⁵¹⁷ رسالة الإسلام أو الطوفان: عبد السلام ياسين.

محمد ضريف: الإسلام السياسي في المغرب.

⁵¹⁸ محمد ضريف: الإسلام السياسي في المغرب: بيان توضيحي: كراس داخلي توضيح حول جماعة العدل والإحسان.

الفصل الثاني

الإسلاميون في المغرب وتونس ومقارنتهم لثنائية الدولة المدنية والديمقراطية

إن الأحداث المتلاحقة في العالم اليوم تثبت أن الإختيار الإسلامي يلقي أكبر التجاوب من الشعوب المسلمة وحيثما جرت انتخابات نزيهة كان الفائزون فيها الإسلاميون، وهذا يجعل من مهام الحركة الإسلامية اليوم أن تنتقل من مجرد شعار "الإسلام هو الحل" إلى البحث في تفاصيله وعرضه على الناس.

إن أكبر الإشكالات التي يعيشها الإسلاميون هي التخوفات التي يستبطنها النخب السياسية والإقتصادية والإعلامية...من المشروع الإسلامي، وهذا يجعل عمل هذه النخب مركزا على محاربة الفكر الإسلامي ووصمه بكل ما هو دوني يلقون في ذلك أكبر السند من دول الغرب التي تتوهم دولة للفقهاء شبيهة بعهد ظلمتهم التي كانت السلطة فيها بيد رجال الكنيسة وإن أي تواصل مع هذه النخب ينبغي الإجابة على مجموعة من الأسئلة

ما زال الفكر العربي يشغل منذ أمد ليس بالقصير، تحت ظلال الثنائيات، "ثنائية الشورى والديمقراطية"، "التقدمية والرجعية"، "المحافظة والتحديث"، "الدولة الدينية والدولة المدنية"، "الخصوصية والكونية"، فهل الدولة الإسلامية دولة مدنية؟ فهل يمكن تأسيس فضاء مشترك بين المؤمنين بالدولة الإسلامية والمعتقدين بالدولة المدنية؟ وفي مشروع الدولة المدنية تنسجم مجموعة من المفردات تتلاقح فيما بينها حتى تكتمل صورة البناء الديمقراطي من هذه المفردات: الدستور، التناوب على السلطة، الانتخابات، فصل السلط، حقوق الإنسان، حرية التعبير فما هي المفاهيم التي تنسجم داخل نسق مشروع الدولة الإسلامية؟ لقد باتت الديمقراطية اليوم شريعة العصر وكل من انتصب قائما لدى مرور موكبها ولم ينحني تواضعا لسدنتها اتهم بالعصيان، وأما من أساء الأدب في حضرته أو انتقص من شأنها وناقشها أو تعرض لعيوبها فيرمى بالكفر بملته المعبر عنه بالتطرف والتزمت والإرهاب وسائر صكوك الاتهام الجاهزة من أجهزة ظلت تتكئ على الديمقراطية فنجد أحداث الربيع العربي أصبح الحديث عن الديمقراطية والدولة المدنية حديثا رائجا لدى جميع الفاعلين السياسيين وكل الفرقاء السياسيين وجميع المنابر الفكرية والعلمية والإعلامية وأصبحت تعقد ندوات دولية في بعض المراكز والجامعات العربية. ونظرا لهذا سنحاول التطرق الى ظهور الحركة الإسلامية في تونس والمغرب (مبحث أول) ومناقشة الديمقراطية في تصور الإسلاميين (المبحث الثاني)، والدولة المدنية من منظور الإسلاميين (المبحث الثالث).

المبحث الأول: الحركات الإسلامية في المغرب وتونس

سنحاول في هذا المبحث التطرق الى الاسباب التي أدت الى ظهور الحركات الإسلامية في كل من المغرب وتونس وتصنيفها اضافة الى تحديد تطور حزبي حركة النهضة والعدالة والتنمية كموضوعي الدراسة في هذه الأطروحة، بروز الحركة الإسلامية في المغرب (المطلب الأول)، الحركات الإسلامية في تونس (المطلب الثاني).

المطلب الأول: بروز الحركة الإسلامية بالمغرب

خلال التسعينات من القرن العشرين، ظهرت مجموعة من الدراسات التي تعرضت للمسألة الدينية، واتخذتها كمدخل لفهم الممارسة السياسية، فكانت أعمال محمد طوزي ومحمد ضريف ومحمد العيادي تتناول الحركة الإسلامية، وتأثير الدين في النسق السياسي المغربي⁵¹⁹. ومن المحاور التي تم تناولها بخصوص بروز الحركة الإسلامية بالمغرب المحور المتعلق بالأسباب الكامنة وراء النشأة، ومن جانب آخر فإن نشأة التيارات الإسلامية صادف وضعاً سياسياً معيناً كان يعيشه المغرب إبّانها، وضع أثر لا محال في وجود وبروز هذه التيارات. وسأطرق لأسباب بروز الحركة الإسلامية بالمغرب (فرع أول)، على أن أخصص الفرع الثاني لأصناف الحركة الإسلامية بالمغرب. ثم الفرع الثالث نخصه لمسار تطور حزب العدالة والتنمية (موضوع الدراسة)

الفرع الأول: أسباب بروز الحركة الإسلامية بالمغرب

اختلفت الأسباب التي ساهمت في ظهور الحركة الإسلامية بالمغرب، بحيث عمل كل سبب على التأثير من جانبه، وكان لاجتماعها وقع واضح على الفعاليات الحاملة للمشروع الإسلامي للدفع في اتجاه التأسيس للحركة الإسلامية بالمغرب، في خضم وضع سياسي تحدوه توجهات مختلفة ومرجعيات متناقضة تصارع أو تساند المرجعية الملكية القائمة على مركز أساسي يتمثل في المشروعية الدينية واختلفت الأسباب وكثرت، فمنها الأسباب الخارجية والداخلية، أو الأسباب المباشرة وغير المباشرة، وغيرها غير أنني سأحاول جمعها في الأسباب العامة والخاصة.

الأسباب العامة: إن الحركة الإسلامية، هي حركة يعتبر الدين العمود الفقري لوجودها، وبهذا الصدد يذهب بعض المفكرين لـ "كارل ماركس" و"ماكس فير" و"إميل دوركهايم" إلى أن الحرمان الاقتصادي والاجتماعي يؤديان إلى زيادة الالتزام الديني⁵²⁰. وإذا كانت نشأة النواة الأولى للحركة الإسلامية بالعالم الإسلامي والمتمثلة في جماعة الإخوان المسلمين، صادف الأزمة الاقتصادية العالمية، التي اجتاحت المجتمع الرأسمالي كله، وصادف أيضاً بروزها الانهيار الدستوري بمصر، والقبضة الحديدية التي حكم بها إسماعيل صدقي مصر⁵²¹، وانعكاس ذلك على المستوى الاجتماعي الذي ولد الرحمان على مختلف الأصعدة، فإن بروز الحركة الإسلامية بالمغرب صادف مجموعة من التوترات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وكانت كلها في ترابط بحيث يؤثر كل توتر في الآخر بشكل كبير، فبعد التدهور الاقتصادي الذي عرفه المغرب والذي ساهم فيه سوء التدبير واستحواذ الأقلية على خيرات البلاد، حيث كانت مثلاً الأراضي الفلاحية تستأثر بنسبة 60% منها 5% إلى 10% من الأسر، و40% تستأثر بها 50% إلى 55% من الأسر، وكان أغلب الفلاحين بدون أرض، أما الصناعة الحرفية فقد تأثرت بالسلع الأجنبية مما انعكس على حركة الهجرة نحو المدينة وكان 25% من السكان النشيطين بالمدن عاطلين⁵²².

تأثر المجتمع بهذا التدهور مما ولد أحداث 23 مارس 1965 بالدار البيضاء وبعدها انتقلت الشرارة إلى مدن مغربية أخرى وتسارعت الأحداث لتنعكس على المستوى السياسي حيث اتخذ الملك قرارات كثيرة، فقال بتعليق العمل بالدستور، وحل

⁵¹⁹ - Mohammed ELAYADI, Hassan RACHIK, Mohamed TOZY, l'islam au quotidien, enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc, éditions prologues, Casablanca, 2006, p 30.

⁵²⁰ - محمد ضريف، مرجع سابق، ص 25 و26.

⁵²¹ - رفعت السعيد، مرجع سابق، ص 5.

⁵²² - عبد المجيد الجزوري، جريدة أخبار اليوم، العدد 2018، بتاريخ 23-24 مارس 2013.

البرلمان، وإعلان حالة الاستثناء في 7 يونيو 1965، واستحوذ على جميع السلط وحكم البلاد بالحديد والنار⁵²³. وخلال هذه المرحلة بدأت تتشكل ملامح الحركة الإسلامية بالمغرب، وبناء على ظروف بروز جماعة الإخوان المسلمين بمصر، وظروف بروز الحركة الإسلامية بالمغرب فإن ما ذهب إليه "كارل ماركس" و"مارك فير" و"إميل دوركهايم" يعتبر طرحا صحيحا إلى حد ما. غير أن هذا الطرح لا يمكن الأخذ به أو إسقاطه داما على بروز الحركات التي تقوم على الدين، فقد توجد عوامل أخرى تعد أرضية خصبة لهذا البروز.

إن الملاحظة التي يجب أخذها بعين الاعتبار فيما يتعلق بالأسباب العامة، هو المقومات المشتركة التي تتميز بها الدول التي ظهرت فيها الحركات الإسلامية، فهي كلها دول نامية، متخلفة أو سارة في طريق النمو، وما يميز هذه الدول هو الفقر والتخلف حيث الدخل القومي للفرد كحد وسطي في هذه الدول هو أقل بثلاثة أضعاف الدخل الوسطي للدول المتقدمة⁵²⁴، والنقص في التجهيزات الثقافية وإنشاء المدارس⁵²⁵، وخضوعها للتبعية الاقتصادية والسياسية للدول المستعمرة، والخلل على الصعيد الداخلي⁵²⁶. وهو نفس الوضع الذي كان يعيشه المغرب إبانته بعد تعرضه للاستعمار الفرنسي والإسباني، واحتكار الدولتين الاستعمارييتين لجميع مناحي الحياة الاقتصادية والسياسية، ولم يكن خروجهما من المغرب، خروجا كاملا نهائيا، فظلت إسبانيا تحتل مجموعة من المناطق، أما فرنسا فظلت تتحكم في دوايب الدولة ما بعد 1956، حتى أن "مبارك البكاي" الذي أسندت له الحكومة إبانها كان ضابط سام بالجيش الفرنسي⁵²⁷، فورث مغرب ما بعد 1956 حالة من الاضطرابات، والصراع السياسي، واختلفت المرجعيات السياسية باختلاف المشارب السياسية التي برزت إذاك، وكانت تلك التشكيلات السياسية تقيم برامجها بناء على الوضع الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، وبناء على السياسات الدولية القائمة حينها، حيث الصراع بين القطب الاشتراكي والرأسمالي، مشكلين إيديولوجيتين متقاطعتين على ثقافات مختلفة عن ثقافات البلدان التي دخلتها، وخصوصا الدول الإسلامية، فشكل ذلك سببا آخر لبروز الحركة الإسلامية بالدول الأخيرة، ومنها المغرب، هذه الحركة التي قامت على "إيديولوجية" حاملة لقيم الدين لقيم الدين الإسلامي التي من خصائصها الشمولية، وبالتالي عدم إمكانية فصل الديني عن الديني⁵²⁸، وعليه قامت الحركة الإسلامية بهدف الوصول إلى تكوين "الدولة الإسلامية"

الأسباب الخاصة: هناك من يحدد عوامل نشأة الحركة الإسلامية بالمغرب فيما يلي:⁵²⁹

هزيمة 1967 وفشل الاتجاه القومي خاصة في نسخته الناصرية

تفاقم الأوضاع السياسية والاقتصادية

⁵²³ المرجع نفسه.

⁵²⁴ شوميليه- جاندر ووكورفوازييه، مدخل إلى علم الاجتماع السياسي، ترجمة إسماعيل الغزال، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2005، ص131.

⁵²⁵ المرجع نفسه، ص132.

⁵²⁶ المرجع نفسه، ص138.

⁵²⁷ بيبير فيرمورين، مغرب المرحلة الانتقالية، ترجمة علي أيت حماد، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2002، ص19.

⁵²⁸ MOHAMED MOUAQIT, spirituel, Temporel et processus idéologique de sécularisation et de laïcisation, Ebauche théorique d'une analyse synthétique et comparative (étude centrée sur l'islam et la pensée musulmane), Thèse pour le doctorat de l'Etat, mention science politique, université de droit, d'économie, et de science sociales, de paris II, page71.

⁵²⁹ عبد الرحمان الشيعري منظور، مجلة وجهة نظر، عدد 39 شتاء 2009، مطبعة النجاح الجديدة، ص40

-انتشار أدبيات الإخوان المسلمين، وبالأخص كتاب "معالم في الطريق" لسيد قطب

- تصاعد المد اليساري بالجامعات المغربية

- نجاح الثورة الإيرانية سنة 1979

وهذا التحديد غالبا ما نجاه معتمد عند أغلب الدارسين للحركات الإسلامية، وخصوصا عامل هزيمة 1967، وعامل انتشار

أدبيات الإخوان المسلمين، وعامل نجاح الثورة الإيرانية، وهي كلها عوامل خارجية.

- هزيمة 1967: إن هذه الهزيمة لم تكن لتقيم لذاتها، بل كانت تقييم لمشروع متكامل، هو المشروع القومي الذي انتهجه جمال

عبد الناصر، والقائم على ثلاث ركائز، الأولى اقتصادية تقوم على اعتماد سياسة التأميم، الثانية إيديولوجية تقوم على الوحدة العربية، والثالثة سياسية تقوم على محاربة التعددية السياسي، ونهج أسلوب الحزب الوحيد⁵³⁰. فشكّل هذا المشروع أمل الكثير

من الشعوب بالدول الإسلامية، وأمام الهزيمة سقطت الآمال وفقد التيار الناصري شعبيته واتسمت مواقفه بالانهزامية⁵³¹

- انتشار أدبيات الإخوان المسلمين: قام التيار الناصري بمصر على نهج أسلوب الحزب الوحيد، وبعد بروز "الإخوان

المسلمين" كتيار مناضٍ للتيار الناصري، تمت محاربته بكل الوسائل، وتم الزج بأعضاء الجماعة بالسجون، ولقد عمل النظام المغربي

على استغلال هذا الوضع المتسم بسخط الإسلاميين ضد كل الأنظمة اليسارية، لضرب اليسار المغربي⁵³²، عبر تشجيع نقيضه في

الحركة الإسلامية، خصوصا وأن الظروف مواتية لذلك، بعد التعذيب الذي تعرض له الإخوان المسلمين من طرف اليسار القومي،

والمحاكمات والإعدامات⁵³³، وغيرها من الأساليب. فإعدام "سيد قطب" منظر الإخوان المسلمين، فتح مجال المواجهة بين الإخوان

وعبد الناصر، وهذه الأحداث كلها جعلت كتابات الإخوان المسلمين تجد لها صدى بمصر وخارج مصر وعليه بعد هزيمة 1967

بدأت تنشأ خارج مصر نوايا الحركة الإسلامية، ففي تونس "الجمعية القومية للمحافظة على القرآن الكريم" في يناير 1968، وفي

المغرب "حركة الشبيبة الإسلامية" سنة 1969⁵³⁴.

-نجاح الثورة الإيرانية: كانت الثورة الإيرانية سنة 1979 حدثا بارزا بالنسبة للحركة الإسلامية بجميع الأقطار وبالنسبة

للحركة الإسلامية بالمغرب، فالنجاح في تحويل النظرية إلى واقع أنه منطري الحركات الإسلامية وأعضاءها، وبالخصوص جماعة

العدل والإحسان ومنظرها عبد السلام ياسين، الذي تأثر بها كثيرا وبمفاهيمها وأسلوبها⁵³⁵. وإضافة إلى هذه العوامل الأكثر حضورا

في كتابات دراسي الحركات الإسلامية بالمغرب، والتي صنفها في العوامل الخارجية، هناك مجموعة من العوامل الداخلية تتمثل في:

-استدعاء العلماء الدينيين من الشرق.

-إنشاء دار الحديث الحسنية في سنة 1964 لمحاربة الأفكار القومية العربية والمراكسية

⁵³⁰ محمد ضريف، الإسلام السياسي في الوطن العربي، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، الطبعة الأولى، 1992، ص73.

⁵³¹ عمر أحرشان، أضواء على المشروع المجتمعي لجماعة العدل والإحسان، منشورات صفا كرافيك، 2004، ص25.

⁵³² عكاشة بن المصطفى، مرجع سابق، ص26.

⁵³³ عمر أحرشان، م س، ص26

⁵³⁴ نفس المرجع، نفس الصفحة.

⁵³⁵ عكاشة بن المصطفى، مرجع سابق، ص29

-نشر كتب الإخوان المسلمين، فلقد عمل **علال الفاسي** على طبع كتب سيد قطب داخل حزب الاستقلال سنة

1969⁵³⁶.

كما أن الأنظمة تلعب دورا مهما في رسم خريطة الفرقاء السياسيين وتحجيم دور طرف عن طريق طرف تقيض له على المستوى الإيديولوجي، والحال هاهنا أن الشروط الأخرى تبقى مادة دسمة للأنظمة تستغلها لتحقيق مقاصدها. وهكذا نجد إسماعيل صديقي استند إلى جماعة "الإخوان المسلمين" من أجل ضرب حزب الوفد⁵³⁷، أما في المغرب، وفي مرحلة تميزت بالمد الناصري وبترديد قوة اليسار، وما يشككه ذلك من تأثير مباشر على نظام الحكم (الملكية)، فعملت الدولة المغربية على تشجيع قيام هذه الحركات الإسلامية لضرب الماركسية اللينينية، ففي فترة السبعينات والثمانينات، شجع المغرب عبر وزير الأوقاف آنذاك "العلوي المدغري"، السلفية التقليدية الوهابية، عبر إرسال بعثات طلابي إلى العربية السعودية لتكوينهم حتى يصبحوا أئمة للمساجد وأعضاء في المجالس الجهوية العلمية، وما صاحب ذلك من أشطرة وكتب سعودية، مهدت لبروز السلفية الوهابية، بالمغرب بعد أحداث 1984 التي عرفها والتي اتهم فيها النظام المغربي أطرافا خارجية بالضلوع فيها (الموساد والحمينية)، إضافة إلى الماركسية اللينينية⁵³⁸ وعمل النظام المغربي في هذا الاتجاه بتشجيع التدين بصيغته الوهابية، ربما كان امتثالا لنظريات عدد كبير من علماء الاجتماع الذين كانوا يذهبون إلى كون ظهور الحركات الدينية هو نتيجة لمسلسل العلمانية في المجتمعات الحديثة⁵³⁹. إنها عوامل مختلفة وشروط متشابكة أحيانا إلى حد التناقض ساهمت في بروز الحركة الإسلامية المغربية.

الفرع الثاني: أصناف الحركات الإسلامية بالمغرب

يأخذ التصنيف أشكالا مختلفة علاقة إما بأهداف الحركات المختلفة التي تشكلها أو بعلاقتها بالنظام أو بتفسيرها للدين الإسلامي أو غير ذلك، والتصنيف الذي أراه يمثل اختلافات هذه الحركات ويميزها عن بعضها البعض هو الذي يركز على أهداف هذه الحركات وعليه سأتناول الجماعات ذات البعد الحركي السياسي، ثم الجماعات السلفية الجهادية وأخيرا الجماعات ذات الطابع الدعوي.

أولا: الجماعات ذات البعد الحركي السياسي: سأطرق هنا لصنفين من الجماعات، الأولى هي جماعة العدل والإحسان أما الثانية فيتعلق الأمر بحزب العدالة والتنمية.

1- **جماعة العدل والإحسان:** أول إطلالة علانية لهذه الجماعة كانت مع مرشدها "عبد السلام ياسين" في رسالته "الإسلام أو الطوفان" الموجهة إلى الملك الحسن الثاني وكان ذلك سنة 1974. ضمنها التحدث عن السياسات "الإسلامية" التي ينفجها النظام المغربي على كل المستويات، والتي أدت به (الرسالة) إلى السجن ثلاث سنوات ونصف السنة⁵⁴⁰، وفي شتنبر 1981 تم الإعلان عن تأسيس "أسرة الجماعة" وفي 1982 تقدم أعضاء أسرة الجماعة بطلب الاعتراف القانوني، غير أنهم لم يحصلوا عليه

⁵³⁶ ن م، ص 28-29.

⁵³⁷ رفعت السعيد، م س، ص 6.

⁵³⁸ عكاشة بن المصطفى، م س، ص 44.

⁵³⁹ المرجع نفسه، ص 10.

⁵⁴⁰ عمر أحرشان، أضواء على المشروع المجتمعي لجماعة العدل والإحسان، منشورات صفا كرافيك، 2004، ص 38.

بدعوى إرادة اقتحام ميدان السياسة تحت غطاء الجمعية⁵⁴¹، وبعد متزايد أعضاء وأنصار أسرة الجماعة خصوصا بعد خروج عبد السلام ياسين من السجن سنة 1985 بعد قضاء فترة سنتين من دجنبر 1983 على خلفية مقال في جريدة الصباح⁵⁴²، تم تغيير الإسم من "أسرة الجماعة" إلى "العدل والإحسان" والتي عملت على استقطاب المتعاطفين من مختلف المن المغربية⁵⁴³.

تمتاز جماعة العدل والإحسان بديناميتها وحركيتها، فهي لا تترك مجالا للفراغ السياسي يصيب هيكلها وفروعها على المستوى الوطني، كما تمتاز بمواقفها السياسية المعارضة بشدة لتصورات المخزن، وذلك من أجل الوصول إلى تحقيق قوة سياسية كبيرة، فمبتغى الجماعة هو "جاعات تصبح قوة سياسية يحسب لها حساب، وتعتقد عليها آمال أمة سبحت ثقتها من المنافقين في سوق السياسة، والمغلوبين في معترك السياسة، ينبغي أن لا ينسى الوزن السياسي والوظيفة السياسية والنقابية، الواجب على الجماعات الإسلامية الاضطلاع بها، وظيفتها الكبرى: وتجاهد في سبيل الله لتكون في الأرض كلمة الله هي العليا وكلمة الذين كفروا أو نافقوا واستكبروا في الأرض وظلموا هي السفلى"⁵⁴⁴.

2- حزب العدالة والتنمية: سنة 1981 تأسست الجماعة الإسلامية من طرف بعض أعضاء الشبيبة الإسلامية وذلك رغبة منهم في تأسيس إطار قانوني علني في شكل جمعية، وفي سنة 1985 قامت بتغيير اسمها إلى "حركة الإصلاح والتجديد" بعدما تم رفض مشروعها لتأسيس حزب تحت اسم "الإصلاح الوطني"⁵⁴⁵، وفي سنة 1996 ستغير مرة أخرى اسمها بعد مشروع اندماج كل من حركة "الإصلاح والتجديد" و"رابطة المستقبل الإسلامي"⁵⁴⁶ هذه الأخيرة التي أسسها أمد الريسوني سنة 1994، وستتخذ من "حركة التوحيد والإصلاح" اسما لها⁵⁴⁷. في سنة 1996 سيلتحق بحزب "الحركة الشعبية الديمقراطية الدستورية" التي أسسها عبد الكريم الخطيب سنة 1959، مجموعة من أطر الحركة الإسلامية (التوحيد والإصلاح خصوصا) أثناء تنظيم الحزب الأخير لمؤتمر استثنائي، وفي سنة 1998 قرر المجلس الوطني لحزب تغيير اسمه ليصبح حزب "العدالة والتنمية"⁵⁴⁸. يؤمن أعضاء هذا الحزب بالحركة في كل شيء، الحركة في الانتقال من تنظيم إلى آخر، من الشبيبة الإسلامية عبر مجموعة من المراحل والتنظيمات وصولا إلى حزب العدالة والتنمية، والحركة في تغيير المواقف وآليات العمل، من تبني موقف الانقلاب على النظام إلى غاية العمل من داخل مؤسسات النظام وفق تصور هذا الأخير للعمل السياسي، الحركة في الانتقال من العمل العلني في إطار حزب سياسي مرخص له من طرف الدولة، الحركة في الانتقال من المعارضة إلى رئاسة الحكومة. وبالإضافة إلى هذين النموذجين البارزين في صنف التوجه الإسلامي الحركي/السياسي يوجد حزبين آخرين، غير أن طبيعة عملهما وتنظيمهما، ونشاطهما يجعلهما لا يرتقيان إلى مستوى حزب العدالة والتنمية والإحسان من ناحية تأثيرهما على المستوى السياسي والشعبي ويتعلق الأمر بحزب "البديل الحضاري" الذي تأسس في 22 أكتوبر 1995 (في شكل جمعية قبل تحولها للحزب) من طرف مجموعة من الأعضاء

⁵⁴¹ المرجع نفسه، ص40.

⁵⁴² ن م ن ص

⁵⁴³ نفس المرجع، ص41.

⁵⁴⁴ عبد السلام ياسين، رسالة إلى الطالب والطالبة، رسائل الإحسان 2، مطبوعات الأفق، 1995، الطبعة الأولى، ص17

⁵⁴⁵ مصطفى بن عكاشة، ن م، ص48 و49.

⁵⁴⁶ ميثاق حركة التوحيد والإصلاح، الطبع طوب بريس، الرباط، 2009، ص7

⁵⁴⁷ مصطفى بن عكاشة، ن م، ص49

السابقين في "الشبيبة الإسلامية" بقيادة الأمين الركالة وإبراهيم كمال⁵⁴⁹. ولقد كانت بداية هذا الحزب في إطار سمي آنذاك "حركة الاختيار الإسلامي" التي انعقد الجمع العام من أجل تأسيسها بتاريخ 28 أكتوبر 1981⁵⁵⁰. ومع تأسيس جمعية البديل الحضاري كان ما يميزها عن باقي تيارات الحركة الإسلامية هو حضور المرأة على مستوى التأسيس والقيادة، وكذا استعدادها للعمل إلى جانب اليسار والحركة الأمازيغية، ولقد تحولت الجمعية إلى حزب نفس الإسم والذي تأسس بتاريخ 16 يوليوز 2004 بالدار البيضاء، وسيحصل على وصل الإيداع القانوني في شهر يونيو 2005، ويقرر المشاركة في الانتخابات التشريعية في 2007⁵⁵¹، غير أنه لم يفز بأي مقعد نيابي، وفي فبراير 2008 سيتم حل هذا الحزب بعد اعتقال أمينه العام الالتزام بعدم مزاوله أي نشاط باسم الحزب، وتم إغلاق المقرات ومصادرة ممتلكاته بتهمة تشكيل غطاء سياسي لتنظيم "إرهابي"، ولصلتهم بخلية **بلميرج** "الإرهابية"⁵⁵².

والحركة من أجل الأمة، التي تأسست في 03 نونبر 2006 (تاريخ إيداع ملف التأسيس)، من طرف مجموعة من المؤسسين أذكر منهم بالخصوص، محمد المرواني، أحمد ساسي، عبد الكريم كرايبي، عبد الرحيم شهبي، محمد قورة، محمد حقيقي وغيرهم⁵⁵³. غير أن هذا الحزب لم يتوصل بوصل الإيداع القانوني، ولقد تشكلت لجنة من مجموعة من الأحزاب السياسية والهيئات المختلفة للدعم من أجل التوصل لذلك، غير أن حواراتها مع مسؤولي وزارة الداخلية لم تجد نفعا، مما حدا بالحزب إلى عقد مؤتمره التأسيسي بمقر الحزب الاشتراكي الموحد بتاريخ 03 يونيو 2007 لينتخب الأمين العام للحزب محمد المرواني وباقي الأعضاء واللجان، غير أن السلطات ستفاجئ الحزب بتاريخ 28 غشت 2007، حيث توصل وكيله بمقال افتتاحي من المحكمة الإدارية بالرباط لفائدة وزير الداخلية يطلب هذا الأخير إبطال تأسيس حزب الأمة، ليبدأ مسلسلا جديدا، سيتأزم أكثر بعد اعتقال الأمين العام للحزب بتاريخ 18 فبراير 2008، وصدر حكم قضائي من المحكمة الإدارية بالرباط يقضي بإبطال تأسيس حزب الأمة⁵⁵⁴.

ثانيا/ **الجماعات السلفية الجهادية**: أخذ مفهوم السلفية تعريفات مختلفة، تركز في الأساس على قيام الجماعات المعنية بتجديد السلف على جميع المستويات ومن هنا، هناك من يرى أن مفهوم السلفية "يرمز إلى نزعة احتجاجية على التطويرات التي طرأت على مستويين من المستويات الأساسية للدين وهي المستوى الفكري والتعبدي، فقد تهتم بعض هذه النزاعات السلفية بعملية إعادة تقنين الدين على المستوى العقدي، هادفة على الترشيد الميتافيزيقي والأخلاقي للقائد كما هي موجودة بالفعل، وقد تنصرف نزعات أخرى إلى إعادة تقنين الشعائر الدينية بتوحي نماذجها، كلماتها، إشارات، وإجراءاتها لكي تحافظ على النشاط الشعائري الأصلي في مواجهة البدع المستجدة"⁵⁵⁵. والسلفية الجهادية عموما ترفض أي جديد أو فكر، وعادات دخيلة وتصفها بالبدع، والجهاد الذي يعتبر عند السنة فرض كفاية، فأين هذا التوجه السلفي الراديكالي يعتبره فرض عين، وبصعب كثيرا تحديد الجماعات والتيارات المحسوبة على هذه التوجهات بشكل دقيق بالنظر لطبيعة نشأتها وعملها السري، وتعتبر "الهجرة والتكفير" التي تأسست سنة 1980، والمنتشرة بالأحياء الهامشية لمجموعة من المدن المغربية، من صنف هذا التوجه السلفي، حيث تعمل على استقطاب

⁵⁴⁹ مصطفى بن عكاشة، ن م، ص 60

⁵⁵⁰ أنظر الرابط التالي <http://ar.wikipedia.org/wiki.org/wiki/>

⁵⁵¹ نفس الرابط

⁵⁵² <http://www.assakinacom/center/parties/1927.html>

⁵⁵³ <http://ar.wikipedia.org/wiki.org/wiki/>

⁵⁵⁴ المرجع نفسه

⁵⁵⁵ عبد الحكيم أبو اللوز، مونوغرافيا حول الحركات السلفية الجديدة بالمغرب، مجلة وجهة نظر عدد 39 شتاء 2009، ص 27

ذوي المستوى التعليمي والثقافي البسيط، ويعتبر "الخميلي" زعيم هذه الجماعة، كما تعتبر "حركة الصراط المستقيم" و"الجماعة الإسلامية المقاتلة المغربية" و"جماعة أهل السنة والجماعة" التي يتزعمها الفيزازي⁵⁵⁶ كلها ضمن هذا الصنف.

فالفكر السلفي الجهادي دخل المغرب في فترة الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، غير أنه سيشتد بعد أحداث 11 شتنبر بأمريكا⁵⁵⁷، وأكثر بعد أحداث 16 ماي بالمغرب وأحداث مدريد، حيث اشتهر أكثر وصنف في خانة الإرهاب وزج بمجموعة من قيادات وأعضاء التيارات السلفية الجهادية في السجون. فهذا الصنف في الجماعات الإسلامية يعتمد في تفسير آيات القرآن الكريم على عموم ألفاظها لا أسبابها، فيقوم على هذا التفسير لتكفير كل حاكم ورمي المجتمع بكل مؤسساته بالجاهلية، فحول القرآن إلى مجرد منظومة جزائية ثابتة، وتقوم بنزول كل التأويلات المعارضة لتأويلها وتكفر أصحابها وتبيح إهدار دهم⁵⁵⁸. وتمثل مقولة "الجهاد" أو "الفريضة الغائبة" أهم نقطة في تصور الجماعات السلفية الجهادية، وتقوم على مجموعة من المرتكزات العقيدية⁵⁵⁹.

الإيمان والكفر: فأتباع هذا الفكر يرون أن الإخلال بركن من أركان الإيمان وارتكاب الكبائر والبدع أو السكنى في دار الكفر هي "خوارم للإيمان الكامل، وهو ما يستدعي" مفاصلة "المجتمع و"الخروج عليه"، إذ يتحول الاختلاف الفقهي إلى مصدر نزاع حاد يجب تغييره بالقوة ليعود صاحبه إلى "منهج السنة"

الولاء والبراء: وهو مناط الإيمان وشرط الدخول في جماعة المسلمين، أما البراء فهو مقاطعة الكفار والشدة عليهم، ويأخذ تأصيله الشرعي من قوله تعالى: "لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين، ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تقوا منهم تقاة" (آل عمران آية 28).

وقوله تعالى: يأياها الدين أمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منهم فإنه منهم" (المائدة آية

(51)

الحاكمية: يعتبر هذا الفكر أن مرجعية الحكم والتشريع يجب أن تكون للقرآن والسنة، ويراد بها عند الإطلاق الشرعي "إفراد الله بالتحكيم والتشريع وتفويض الحكم إليه"، وظل هذا المفهوم متلبسا ليس فقط بين غلاة السنة، بل كان مصدر فتن لدى الشيعة أيضا، فتج عن سوء فهمه تصرفات متشددة، مثل "التفرد بالنجاة ومعرفة الحق"، "هجر المجتمعات الكافرة"، "خيار العنف في التغيير".

الجاهلية: وهي محاولة من لدن أتباع التيار استنساخ التجربة الجاهلية قبل الإسلام وإسقاطها لمقاربة واقع الناس الحالي، والبحث عن نقط الاتفاق معه في ما يخص هجر أحكام القرآن وارتكاب الفواحش والكبائر.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: وهو واجب كل مسلم وصفة ملازمة لإيمانه، لكن الفيصل هو في توصيفه: هل هو واجب كفائي أم عيني وما هو مجال وقوعه؟ ومن المسؤول عن القيام به؟.

⁵⁵⁶ مصطفى بن عكاشة، م س، ص 64

⁵⁵⁷ عبدلاوي لخلاقة، المرتكزات العقيدية للفكر الجهادي، توصيف وتقييم، مجلة وجهة نظر، العدد 39، شتاء 2009، ص 36

⁵⁵⁸ محمد بوبكري، تأملات في الإسلام السياسي، الإسلام والعلمانية، الكتاب الأول، منشورات فكر، الرباط، الطبعة الأولى 2007، ص 81-82

⁵⁵⁹ نقلا عن عبدلاوي لخلاقة، م س، ص 37.

ففي الوقت الذي ترى فيه الجهات الرسمية ومن لها الهيمنة أنها الوحيدة الكلفة بذلك ومعرفة المصلحة والمفسدة في توظيفه، يذهب أتباع هذا التوجه أنه لا يسقط عنهم، سواء بالقلب أو اللسان أو اليد، إلا أن المبالغة في تنفيذه بدون استحضار شروط وآليات تنفيذه تؤدي إلى ممارسة العنف والتفجير والتكفير.

الخلافة الراشدة: ومدار القول حول هذا المفهوم هو الحديث النبوي: "تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهج النبوة..." وفي شرح الحديث تفرقت السبل في النظرة المثالية للحكم الإسلامي والحكم العادل وعلاقته بالملك العاض أو الجبري.

إن هذه المرتكزات التي تقوم عليها السلفية الجهادية بالمغرب⁵⁶⁰، هي التي ستضع هذا التيار الإسلامي موضع اتهام من طرف النظام بعد تفجيرات الدار البيضاء في 16 ماي 2003، وكان الاتهام موجه بالخصوص إلى بعض رموزه ومشايخه مثل حسن الكتاني وأبو حفص وعمر الحوشي ومحمد الفزازي والشاذلي. والتهمة كانت هي التأطير المعنوي للأعمال "الإرهابية" من خلال الدروس والمواظب التي كانوا يلقونها، كما تم اعتقال أتباعهم من الشباب فامتلات السجون بهم وصدرت في حقهم أحكام قاسية⁵⁶¹. وهي أحكام ارتكبت فيا الدولة أخطاء كثيرة، مما حدا بها إلى الدخول في حوار مع المعتقلين داخل السجون منذ 2006 لحل هذا الملف، وعلى غرارته تم تقسيم السلفيين إلى ثلاثة أصناف:

الصنف الأول: بريء من تهمة العنف والإرهاب، وعلى رأسهم مشايخ السلفية الجهادية.

الصنف الثاني: تأثر بالأفكار المتشددة التي تقتضي المعالجة بمقاربة فكرية

الصنف الثالث: متورط ويجب محاكمته⁵⁶².

وبعد أحداث حركة 20 فبراير بالمغرب، والتي كان من بين مطالبها إطلاق سراح المعتقلين، أصبح السلفيون الجهاديون في موقع قوة التفاوض، خصوصا بعد مراجعة أفكارهم ذات الصلة بالعنف، ليتم إطلاق سراح عدد كبير منهم بالرغم من عدم إتمام العقوبة، فيما استفاد مشايخهم من العفو الملكي فأطلق سراح، حسن الكتاني وأبو حفص رفيقي اتجاه العمل السياسي، وإزاء باقي التيارات الإسلامية بالمغرب مثل جماعة العدل والإحسان وحزب العدالة والتنمية، بدأت تبرز ملامح الحوار والتوافق بينها وبين باقي التيارات، حتى أن بعضهم دخلوا العمل الجماعي في جمعية تدعى "النهضة والفضيلة"، أما الفيزازي فهبر عن نيته في تأسيس جمعية دعوية بنفس سياسي لتتحول إلى جمعية سياسية بنفس دعوي⁵⁶³. ويبقى هذا الصنف بمختلف مسمياته أخطر جسم في الحركات الإسلامية بالمغرب

ثالثا/ الحركة الإسلامية الدعوية: تكاد تكون جميع أطراف الحركة الإسلامية المغربي، تجتمع في كونها دعوية، فكلها تدعو إلى الدين الإسلامي عبر النهي عن المنكر، والدعوة إلى الحق والمعروف والدعوة إلى أفراد التبعيد لله وحده لا شريك له... غير أن

⁵⁶⁰ يرفض هذا التيار أن يطلق عليه اسم السلفية الجهادية، ويعتبرونه مصطلحا نم اختراع وسائل الإعلام وأجهزة الأمن من أجل الإساءة إليهم.
⁵⁶¹ حسن الأشرف، سلفيات المغرب: نحو التقارب والانخراط في الشأن السياسي، مركز الجزيرة للدراسات، منشور على الرابط التالي:

<http://hespress.com/orbites/94186.html>

⁵⁶² نفس المرجع

⁵⁶³ نفس المرجع

الدعوة تختلف من حركة إلى أخرى، كما أن هناك بعض الأطياف اتخذتها ركيزة عملها غاية لوجودها وتأسيسها، وسوف أتناول نموذجين في هذا الإطار، يتعلق الأم بجماعة "الدعوة والتبليغ" وحركة "التوحيد والإصلاح".

1- **جماعة الدعوة والتبليغ:** تأسست جماعة الدعوة والتبليغ سنة 1927 من طرف الشيخ محمد الياس الحلوي (1845-1944) في سياق خاص تمثل في التوتر الحاد بين المسلمين والهندوس وضد تمادي حركات التبشير المسيحية. لهذه الجماعة عدة فروع في مختلف بقاع العالم، تم إنشاء أول فرع لها بالمغرب سن 1964 من طرف الشيخ محمد المحمداوي، الذي خلفه بعد مماته سنة 1987 البشير اليوسي⁵⁶⁴. وتعمل هذه الجماعة في المجال الدعوي بتبليغ الدعوة إلى الناس مركزة على جانب التربية الروحية وذلك بجعل أعضائها يتحلون بالأصول الستة: ذكر الله خاصة كلمة لا إله إلا الله، إقامة الصلاة، العلم والذكر، إكرام كل مسلم، الإخلاص والنفر في سبيل الله⁵⁶⁵. ولعل من أبرز ما تهدف إليه الجماعة المعنية هو الاقتداء برسول الله، في تصرفاته وأقواله، حتى في أدق التفاصيل (طريقة الأكل والنوم والمشي والشرب واللباس)⁵⁶⁶. وتعمل الجماعة المذكورة من أجل ترسيخ هذه السلوكيات في عموم المجتمع ولا تختار أعضائها المذكورة من أجل ترسيخ هذه السلوكيات في عموم المجتمع ولا تختار أعضائها من فئة معينة، فهي تستقطب التجار والحرفيين ولا نجد بين أطرها سوى نسبة ضئيلة من رجال التعليم، بالرغم من أن التوجهات الأخرى في الحركة الإسلامية تركز على هذه الفئة (رجال التعليم)، وتعتبر الدار البيضاء حيث مركزها الوطني (مسجد النور) والقصر الكبير من أهم معاقل هذه الجماعة⁵⁶⁷.

وتركز هذه الجماعة على الجانب الدعوي، ولا تتدخل بتاتا في العمل السياسي ولا تمارسه⁵⁶⁸، غير أن الإشكال المطروح في هذا الاتجاه هو التداخل بين مفهومين، يتقاربان على مستوى الاصطلاح لكن لغويا يتناقضان كثيرا، إنهما مفهوم الدعوة، ومفهوم الدعاية فلا "دعوة إلى الله" تخلو من دعاية، فإذا كانت الدعوة تتمثل في الإقناع بمنظومة أفكار وأطروحات معينة، فإن الدعاية تقوم على التعبئة على شكل حركات وتنظيمات وراء زعماء وقيادات للدفاع عن الاثنين، الأطروحات والزعماء، عبر سد الآفاق وتوجيه الناس نحو أفق وحيد وأحادي، وبناء على هذه المعطيات فإن من شأن عدم توضيح الفرق بين الدعوى والدعاية، تحول الدعوى إلى دعاية⁵⁶⁹. وتعمل على الالتزام بثلاثية المرجعية الدينية بالمغرب، التي تختصر من منظور الدولة- في المذهب المالكي، والعقيدة الأشعرية، والتصوف على طريقة الجنيد السالك⁵⁷⁰، وتستند جماعة الدعوة والتبليغ بالمغرب على كتب تعبر جميعها عن النسق الفكري لرؤيتها الإصلاحية، الأول هو كتاب "حياة الصحابة" لمرشدها السابق محمد يوسف الكندهولي، ويركز على سيرة الصحابة، والثاني هو كتاب "فقه السنة" للشيخ السيد سابق، والثالث هو "رياض الصالحين" للإمام النووي، وهو كتاب تعتمد

⁵⁶⁴ نقلا مصطفى بن عكاشة، م س، ص 47.

⁵⁶⁵ وجهة نظر، عدد 39 شتاء 2009/ عبد الرحمن الشعيري منظور، الحقل الديني بالمغرب، قراءة سوسيوقانونية للفعل الحركي الإسلامي، ص 41.

⁵⁶⁶ مصطفى بن عكاشة، م س، ص 48.

⁵⁶⁷ وجهة نظر، العدد 39، شتاء 2009، ص 41.

⁵⁶⁸ هذا ما تقول بها الجماعة

⁵⁶⁹ عبد الله حمودي، الدعوة والدعاية، مجلة وجهة نظر، العدد 55 شتاء 2013، ص 38-39.

⁵⁷⁰ خالد يابموت على الرابط التالي:

جل الحركات الإسلامية في برامجها التربوية⁵⁷¹. وعموما فإن جماعة الدعوة والتبليغ من أكبر الجماعات الدعوية الإسلامية بالعالم، وتتوفر على فروع لها بمختلف بلدان العلم، في الهند مكان النشأة إلى مصدر والسودان، والولايات المتحدة الأمريكية، ولندن، وهي أقدم جماعة إسلامية، نشأت سنة 1920 بفارق ثماني سنوات عن جماعة الإخوان المسلمين بمصر التي نشأت سنة 1928⁵⁷².

2- **حركة التوحيد والإصلاح:** انعقد بالرباط يونيو 1996 اجتماعا لمجلس الشورى لرابطة المستقبل الإسلامي، والذي ترتبت عنه اتخاذ قرار المصادقة على إبرام الوحدة بين الرابطة بكل مكوناتها: جمعية الدعوة، والجمعية الإسلامية، والتبين من جهة، وبين حركة الإصلاح والتجديد "حاتم" من جهة أخرى، فنتج عن ذلك تأسيس "حركة التوحيد والإصلاح" في مؤتمر الوحدة⁵⁷³. وهي حركة تطرح إشكالا على مستوى الممارسة لعملها فهي حركة تجمع ثنائية الدعوي والسياسي مما يطرح إشكالية طبيعة العمل الدعوي للحركة وأهميته، ومدى ارتباطه بالعمل الحزبي للعدالة والتنمية. ففي الرؤيا الدعوية للحركة تتناول وجوب الدعوة على جميع المسلمين، فالدعوة بالنسبة إليها لا تختص بالعلماء أو الأمراء، أو بوجهاء أو الخطباء والبلغاء، بل هي اختصاص عام لجميع المسلمين، بالرغم من الشروط التي يرونها للدعوة الناجحة وللداعية الناجح، فالداعية كلما كان أعلم وأحكم كان أقوى وأنجح في دعوته⁵⁷⁴، تسوق حركة التوحيد والإصلاح من أجل تأكيد مرجعياتها الدعوية الآية القرآنية⁵⁷⁵، إذ يقول تعالى: "ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً وقال إني من المسلمين"، وذلك من أجل إثبات فضل الدعوة على صاحبها، فحسب الحركة فإن أفضل شرف يناله القائم بالدعوة هو أنه يشارك الرسل فيما أرسلوا به، فالقيام بالدعوة -حسب رؤية الحركة دائماً- يمنح صاحبها شرف التشابه بالرسل ومشاركتهم في أبرز صفاتهم وأخص خصائصهم وطريق الدعوة والجهاد في سبيلها هو طريق رسول الله فقد حذر القرآن (حسب الحركة) من التخلف عن رسول الله والرغبة بأنفسهم عن نفسه، لأن في ذلك تفويتاً لأجر عظيم وفضل عظيم، فالله تعالى يقول: "ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه ذلك بأنهم لا يصيبهم ضمناً ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطئون أجر المحسنين، ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة ولا يقطعون وادياً إلا كتب لهم ليجزيهم الله أحسن ما كانوا يعملون"⁵⁷⁶. فحركة التوحيد والإصلاح لها رؤيتها الدعوية التي تختلف عن جماعة الدعوة والتبليغ، ولعل هذا الاختلاف بالأساس راجع إلى الارتباط الوثيق بالعمل الحزبي للعدالة والتنمية، حيث عملت هذه الحركة الدعوية على التطيع مع النظام السياسي المغربي وسن ثقافة الانفتاح لكي توفر للحزب شروط الانخراط في العملية السياسية⁵⁷⁷. ولذلك فإن ميثاق الحركة يقسم مجالها الدعوي⁵⁷⁸ إلى "الدعوى الفردية" و"الدعوة العامة" و"العمل الثقافي الفكري" الذي يعتبر شكلاً آخر من أشكال الدعوة العامة، كما تؤكد على "أن أداء مستلزمات هذه الرسالة والاضطلاع بها على وجهها المطلوب لا يقتصر أمره على تنظيم الحركة، بل يشمل أعضائها أينما حلوا وارتحلوا بما في ذلك أولئك الذين اتجهوا إلى مجالات أخرى من مجالات العمل السياسي

571 المرجع نفسه

572 مركز المسبار للدراسات والبحوث على الرابط [http://www.islayun.net/index.php](http://www.islayun.net/index.php?Option=comhttp://www.islayun.net/index.php)

573 فريد الأنصاري يعري حركة التوحيد والإصلاح، جريدة الوطن، عدد 531، 2013/08/08، ص10.

574 حركة التوحيد والإصلاح، الرؤيا الدعوية، شتنبر 2003، ص13.

575 الآية 33، سورة فصلت

576 سورة التوبة، الأيتان 120-121.

577 البشير المتافي، الحركة الإسلامية والمشاركة السياسية بالمغرب، حركة التوحيد والإصلاح وحزب العدالة والتنمية "نموذجاً" مطبعة النجاح

الجديدة، الدار البيضاء، 2009م س، ص225.

578 حركة التوحيد والإصلاح، الرؤيا الدعوية، شتنبر 2003، ص18.

والنقابي والاجتماعي"⁵⁷⁹. وهذا فهي توفر أرضية خصبة للشق السياسي في الحركة للتحري على المستوى الحزبي بناء على ما هو دعوي، وعليه فإنها تضع المجال الدعوي في خدمة المجال السياسي.

تقوم "حركة التوحيد والإصلاح" على الوعظ في المجالس التربوية وفي المساجد، غير أنها وهي تقوم بدورها في إطار توزيع الأدوار مع حزب العدالة والتنمية، والدليل على ذلك أن كل وزراء العدالة والتنمية التنفيذي أو في مجلس الشورى، وعلى مستوى البرلمان فإن الأعضاء الـ 107 الحاليين بمجلس النواب التابعين لحزب العدالة والتنمية 90 منهم أعضاء في حركة التوحيد والإصلاح⁵⁸⁰. أما على المستوى السياسي فإن التجسيد السياسي لحركة التوحيد والإصلاح هو حزب العدالة والتنمية، إن هذه المقاربة تشي برابط، إن لم يكن تنظيمي هيكلي فهو رابط على مستوى التصور والفكر والعمل الآني والاستراتيجي⁵⁸¹.

الفرع الثالث: مسار مراحل تطور حزب العدالة والتنمية

تطورت الحركة الإسلامية بالمغرب، على مراحل مختلفة على مجموعة من المستويات، وبالأخص مستوى التنظيم ومستوى الخطاب والتفاعل داخل المجتمع، وعملت على البحث على آليات التأثير على هذا الأخير، وعلى النظام السياسي وخصوصا الحركة الإسلامية السياسية⁵⁸². ولقد تطور حزب العدالة والتنمية عبر فترات انتقل عبر آليات مختلفة من العمل السري والممنوع وصولا إلى العمل السياسي الحزبي، وهذا التطور لم يكن على شكل هياكل تنظيمية تغير مستويات الخطاب فقط، وإنما تمثل في تطوير نفس الأشخاص لآليات العمل من داخل الحركة الإسلامية، في سياق من العمل المنهج والممنوع في إطار الشبيبة الإسلامية، إلى العمل الجمعي والدعوي في إطار حركة التوحيد والإصلاح عبر حركة الإصلاح والتجديد، إلى العمل الحزبي والسياسي في إطار حزب العدالة والتنمية.

- من الشبيبة الإسلامية إلى حركة الإصلاح والتجديد: تأسست الشبيبة الإسلامية سنة 1969 من طرف عبد الكريم مطيع ولقد تأثرت هذه التجربة بفك سيد قطب ومرت بتجربة تنظيمية صارمة⁵⁸³، فلاتناء إلى الشبيبة أمر صعب، أنا الاستقالة فأصعب حيث يجبر تنظيم الشبيبة أعضاء على البقاء في الحكة وكل خروج يعتبر خيانة⁵⁸⁴. وقد كانت الشبيبة الإسلامية تتلقى الدعم من العربية السعودية والأردن، وعملت على مستوى التنظيم على إتباع حركة الإخوان المسلمين بمصر، حيث تم تقسيم التنظيم إلى جناحين، جناح مكلف بالدعوة والآخر مكلف بالجهاد، تم استغلال الحركة في بداياتها من طرف النظام لمواجهة اليساريين، غير أن تطو الشبيبة الإسلامية نحو الراديكالية جعلها تشكل خطرا على النظام نفسه، ليتم حظرها بعد تورطها في اغتيال القيادي اليساري "عمر بنجلون" سنة 1975 حيث صرح أحد أعضائها "كمال إبراهيم" إثر الإفراج عنه على خلفية قضية

⁵⁷⁹ المرجع نفسه، ص18.

⁵⁸⁰ عبد الرحيم أريزي، المفاتيح الأربعة لفتح أفعال حركة التوحيد والإصلاح، جريدة الوطن، عدد 531، 2013/08/08، ص2.

⁵⁸¹ المرجع نفسه.

⁵⁸² Awatif LAGHRISSE, l'islam à travers française, rapport thèse pour l'obtention du : Doctorat en droit public U.F.R de droit constitutionnel et sciences politique, université CADI AYYAD, faculté des sciences juridique, économiques et sociales, Marrakech, 2002-2003, p2.

⁵⁸³ صلاح الدين الجورشي، الإسلاميون التقدميون، التفكير وإعادة التأسيس، مطبعة رية، الطبعة الأولى 2010، دون ذكر البلد، ص80

⁵⁸⁴ عكاشة بن المصطفى، ص49

بنجلون بأن الحركة (يقصد الشبيبة الإسلامية)، كان من بين أهدافها تصفية المفكرين والسياسيين⁵⁸⁵. وبعد حل التنظيم ومحكمة أعضاء الشبيبة الإسلامية وفرار مؤسس التنظيم "عبد الكريم مطيع" إلى ليبيا بعد الحكم عليه غيابيا بالإعدام⁵⁸⁶ تشتت أعضاؤها بين التنظيمات الإسلامية، وتفتت الشعارات التي سعت إلى تزويجها بين أوساط الشباب المغربي⁵⁸⁷.

"كان هذا الاغتيال نقطة تحول في العلاقة بين الدولة المغربية والأصولية. لقد سمح بالقيام بعملية كنس للمخدع الداخلي للجمعية الشبيبة الإسلامية، واعتقال عدد من عناصرها وعزل عدد من الأطر في الخارج، ولا شك كذلك، بالترقية التنظيمية الحفية لبعض الأطر الشابة، والعمل على تأهيلها للعب أدوار جديدة في المراحل الموالية"⁵⁸⁸. وبعد هذه الأعمال المنسوبة إلى "الشبيبة الإسلامية"، أدرجت هذه الجماعة ضمن التيارات "المتطرفة" تجاه المخزن فأصبح للنظام السياسي طرفين متطرفين "نقيضين ضد مخططاته، الطرف الأول يتكون من منظمة 23 مارس، ومنظمة إلى الأمام والتي تتبنى العنف الثوري للاستيلاء على الحكم وإقامة دولة العمال والفلاحين وفق المرجعية الماركسية، أما الطرف الثاني فيتكون من مجموعة من التشكيلات الإسلامية مثل الجماعة الإسلامية والشبيبة الإسلامية⁵⁸⁹، التي تهدف الوصول إلى الحكم لتشكيل الدولة الإسلامية بالانقلاب على الحكم بالعنف. إن هذا التناقض في المرجعيتين اللتان تنبذان بعضهما البعض، استغله النظام المغربي لصالحه، حيث راهن على التنظيمات الإسلامية المذكورة وخصوصا الشبيبة الإسلامية من أجل ضرب ومحاربة المد الشيوعي والماركسي الذي كان يتطور في الحقل الثقافي والطلائي⁵⁹⁰.

لقد لعب كل من عبد الكريم مطيع وإبراهيم كمال وعبد العزيز النعماني دورا أساسيا في تأسيس الشبيبة الإسلامية، فيبعية عملهم كمفتشي تعليم ساعدهم على ربط علاقات على المستوى المغربي والعربي وعلى مستوى مجموعة من الدول الإسلامية، خصوصا عبد الكريم مطيع، وبالضبط بعد توصله بدعوة من وزارة الخارجية السعودية للمشاركة في المؤتمر العالمي للشباب الإسلام الإسلامي بمكة، حيث استغل هذه الفرصة لربط علاقات كثيرة مع الحركات ومنظمات الإسلام السياسي بفرنسا، ألمانيا، إسبانيا، إيطاليا، مصر، سوريا، الأردن، الكويت، باكستان... هذه العلاقات مكنت تنظيم الشبيبة الإسلامية من الحصول على دعم مالي مكثف من الداخل في مواجهات مع تنظيمات اليسار⁵⁹¹.

إن حدث اغتيال بنجلون -كما أشرت سابقا- والحكم على مطيع بالمؤبد، أثر على هذا الأخير، فاختر "التطرف" أكثر في مواقفه من النظام المغربي بلهجة شديدة تجاه الملكية وشخص الملك الحسن الثاني، بل أكثر من ذلك، بعد ترده على الجزائر وتموقفه ضد مغربية الصحراء مساندا للبوليساريو، وتبنى العنف كخيار لقلب النظام، فأثرت هذه المواقف على تنظيم الشبيبة الإسلامية

⁵⁸⁵ عكاشة بن المصطفى/ م س 62.

⁵⁸⁶ عبد الإله سطحي، الملكية والإسلاميون في المغرب، مقارنة لآليات الإدماج والإقصاء في النظام السياسي المغربي من خلال نموذجي : حزب العدالة والتنمية وجماعة العدل والإحسان، دفاتر وجهة نظر، مطبعة النجاح الجديدة 2012، ص 134

⁵⁸⁷ المختار بن عبدلاوي، الأصولية المغربية: نحو انخراط تدرجي في النسق السياسي المغربي، مجلة نوافذ، العدد الخامس أكتوبر 1999، ص 42

⁵⁸⁸ نقلا عن المختار بن عبدلاوي، نفس المرجع، ص 42

⁵⁸⁹ سعيد الوجاني، على الرابط: <http://www.maghress.com/hespress/5776>

⁵⁹⁰ نفس المرجع

⁵⁹¹ نفس المرجع

لتبدأ التصدعات في صفوفه، والمراجعات الفكرية والنقد الذاتي، تلتها الانسحابات المتتالية أثرت بشكل كبير على وضعها السياسي والتنظيمي⁵⁹².

- **حركة الإصلاح والتجديد:** بعد التفكك التنظيمي للشبيبة الإسلامية، قام مجموعة من الشباب الأعضاء السابقين بالشبيبة تحت قيادة "عبد الإله بنكيران" بتأسيس جمعية الجماعة الإسلامية⁵⁹³، وأعلنوا القطيعة مع مواقف الشبيبة وتصرفاتها، وكانت علاقتها بالنظام تمر بفترات مد وجزر، مما دفع بأعضائها إلى تقديم ملفهم قصد تأسيس جمعية "الجماعة الإسلامية" والعمل في العلن بدل العمل السري، والقطع مع الفكر الانقلابي بالدفاع عن النظام الملكي الديمقراطي، وهذا ما جعل النظام يوفر لها إمكانيات النجاح، ويعلن العفو عن أعضاء الشبيبة الذين يعلنون انتماءهم لجمعية الجماعة الإسلامية، ولمزيد من تأكيد ولائها للنظام الملكي قام أعضاء الجمعية بتعديل قانونها السياسي الأصلي المؤرخ بتاريخ 13 يونيو 1983، وذلك بتاريخ 7 أكتوبر 1990 واستبدال اسم الجمعية من "الجماعة الإسلامية" إلى "حركة الإصلاح والتجديد"⁵⁹³ وبعد هذا العمل ومزيدا من التأكيد على إحداث المراجعات على تنظيمها أصدرت الحركة بيانا جاء فيه⁵⁹⁴.

"بناء على الصلاحيات المخولة طبقا لمقتضيات القانون الأساسي في فصله (...) يعلن المكتب التنفيذي عن تغيير اسم الجماعة الإسلامية" للاعتبارات التالية:

- 1- نظرا لما يمكن أن يفهم خطأ من هذا الاسم، وما يمكن أن يوحي به من لا يعرف حقيقتنا ولم يخبر موثيقنا ومواقفنا من طائفية، واحتكار لصفة الإسلام أو إقصاء غير منه، وغيرها من المعاني التي لم تكن من قناعتنا عند تأسيس "الجماعة الإسلامية" كما لم تكن في يوم من الأيام من الأيام من ممارستنا في حق العمل الإسلامي ونشاطنا الدعوي
- 2- تأكيد لما نصت عليه أوراق الحركة وخصوصا وثيقة الميثاق من أننا لسنا جماعة من المسلمين، وإنما نحن من المسلمين وأن حركتنا تبعا لذلك لا تعتبر نفسها وصيا على الإسلام ولا ناطقا وحيدا باسمه ومصادر لحق الغير في العمل انطلاقا من مبادئه وقيامه ولا مخرجها لغير المنتسب إليها منه.
- 3- لأن مبادئ التفاعل والمشاركة والتعاون مع الغير، دعاة وجماعات ومؤسسات وفعاليات اجتماعية وسياسية عاملة من أجل رفع مستوى الالتزام بالإسلام في الحياة الفردية والجماعية، أو ساعية من أجل المصلحة العليا لأمتنا، ثوابت أساسية في منهجنا الدعوي والحركي.

- 4- لأن جوهر دعوتنا يقوم على إصلاح ما فسد من أوضاع الأمة تجديد ما بلى بها سواء على مستوى العقيدة والفكر أو على مستوى السلوك والواقع من أجل ذلك كله تقرر أن يصبح اسم جمعيتنا ابتداء من ها التاريخ هو "حركة الإصلاح والتجديد". والمكتب التنفيذي وهو يخبر أعضاء الحركة والمتعاطفين معها والرأي العام بهذا القرار يعلن تمسكه بمواقفها الثابتة التي أقرتها قوانينها المؤسسة وبياناتها ووثائقها السابقة وعلى رأسها العمل من خلال المشروعية وإيمانها بالمشاركة واعتماد نهج الحوار ورفض سائر صور العنف والإكراه المادي والسلام".

⁵⁹² نفس المرجع

⁵⁹³ عبد الإله سطحي، م س، ص 138-139.

⁵⁹⁴ نص البيان مأخوذ من عبد الإله سطحي، م س، ص 139-140.

من حركة الإصلاح والتوحيد إلى حزب العدالة والتنمية

حركة الإصلاح والتوحيد: خلال سنة 1995 واستعدادا لإطلاق التعديل الدستوري والذي سيتمخض عنه الدستور المراجع في سنة 1996، سيعطي الحسن الثاني إشارة للإسلاميين بكون النظام لم يعد يتوجس من انتقالهم إلى العمل السياسي وذلك من خلال إحدى خطاباته، ولقد التقط الإسلاميون الإشارة واستجابوا لها عبر سعيهم للإندماج، وهكذا اندمجت "الرابطة الإسلامية بقيادة أحمد الريسوني بجمعية "الإصلاح والتجديد بزعامة عبد الإله بنكيران في إطار تنظيم أطلق عليه اسم "التوحيد والإصلاح"⁵⁹⁵، وذلك سنة 1996. "وقامت هذه الحركة على هدى من الله، ونحسب أن أبناءها أمضوا قرار الوحدة ابتغاء وجه الله وطلباً لمرضاته، وخدمة لدينه بالأحسن والأفضل، إنها حركة مستقلة عن أي جهة داخلية أو خارجية، مفتوحة في وجه كل مسلم من أبناء هذا العمل السياسي في جلباب العمل الجمعي، فالتقدم لدى السلطات بطلب تأسيس حزب سياسي يوضع بأن الحركة كانت تنوي تغيير إستراتيجيتها القديمة القائمة على إرادة الوصول إلى السلطة عن طريق الانقلاب عليها (الشبيبة الإسلامية) إلى إستراتيجية قائمة على ممارسة السياسة في إطار الشرعية القانونية التي سطرها النظام وذلك عبر المشاركة السياسية المباشرة.

وما ينبغي الإشارة إليه في هذا الصدد، هو تمكين النظام من إحداث قطيعة مفصلية في توجه الحركة الإسلامية في تلك الظرفية التاريخية، وعدم رغبته في منح الترخيص للعمل السياسي المباشر كان تكتيكا توضيحيا أكثر، ولقد استغل النظام المغربي اغتيال "عمر بنجلون" لمصلحته وهكذا فإن الحركة الإسلامية بعد اغتيال هذا الأخير وبعد التضيق الذي تعرضت له من طرف النظام والضغطات التي مورست عليها على مراجعة كل أفكارا بدءا من عدم تسمية أي تنظيم باسم يحمل لفظ "الإسلام" أو "الإسلامية" أو "المسلمين" ولهذا نجدها أخذت مسميات أخرى خلال مرحلة النشأة (الشبيبة الإسلامية، جمعية الجامعة الإسلامية، الرابطة الإسلامية...)، ولقد شمل مراجعة أفكارها القطع مع فكر الانقلاب والقبل بالملكية والنظام الملكي، والقطع مع العمل السري الحامل لأفكار الجهاد المسلح إلى العمل العلني في إطار الشرعية القانونية. ويقول عبد الإله بنكيران عن فترة النشأة: "في الشبيبة الإسلامية كنا نعارض بقوة النظام الملكي. ويحدث أن لا أدعو للملك حين أؤدي الصلاة (...). كانت درجة تدين الملك تضايقتنا في مرحلة "الشبيبة الإسلامية" وإن كانت مسألة مارة المؤمنين غير قابلة للنقاش في تلك الفترة"⁵⁹⁶.

وبعد تأسيس حركة التوحيد والإصلاح عملت على بلورة فكر محاذ للنظام، ووسمت خطابها بالاعتدال والمرونة، ولم تعد تتعرض للحكومة بالنقد المباشر، وإنما وجهت نقدها لليسار الماركسي، واهتمت بالقضايا الدولية كالحرب في أفغانستان ومسلمي الهرسك⁵⁹⁷. والإشكال الذي سيطر في تناول هذه الحركة هو الخلط الذي يشهده خطابها بين المجال الدعوي والمجال السياسي إذ بالرغم من محاولة إقناع الرأي العام بما اقتنعوا به من أنه ليس هناك فصلا بين العمل التربوي والدعوة، وبين العمل السياسي نظرا لطبيعة العلاقة الجدلية بينها⁵⁹⁸، فإن الوثائق المرجعية لحركة التوحيد على ما يلي⁵⁹⁹.

⁵⁹⁵ - عبد الإله سطحي، م س، ص 141.

⁵⁹⁶ - عبد الإله بنكيران، حوار مع جريدة المساء، عدد 651، 23-1-2008.

⁵⁹⁷ - البشير المتاقي، م س، ص 158.

⁵⁹⁸ - المرجع نفسه، ص 163.

⁵⁹⁹ - أنظر حركة التوحيد والإصلاح، الرؤيا السياسية، الطبع طوب بريس الرباط شتنبر 2003، ص 4.

أ- "إن أساس تجمعنا داخل الحركة يتحدد بالأسس التي تعين هويتنا باعتبارنا حركة إسلامية دعوية جامعة، ومن ثم فإن هذه الورقة تسعى إلى تحديد المبادئ العامة الموجهة لسلوكنا السياسي الجماعي، لا إلى تمييط رؤانا النظرية والتصورية حول مكونات الواقع السياسي.

ج- إن رؤيتنا السياسية وجب أن تستحضر الخصائص العامة للدولة الإسلامية في صورتها النموذجية والمثال السياسي الأسمى الذي ينبغي أن نسعى باستمرار إلى تحقيقه، وعملنا السياسي وهو يأخذ بعين الاعتبار التحولات الاجتماعية والتاريخية التي أدت إلى الانتقال من ذلك النموذج إلى الصور التاريخية النسبية وجب أن يضع دوماً بين عينيه تطوير الأداء السياسي بما يحقق مضامين الحكم الإسلامي الراشد..."

وهكذا اختار هذا التوجه من داخل الحركة الإسلامية العمل بوجهتين، واجهة الدعوي، وواجهة السياسي، وسيبرز هذا بشكل جلي بعد عمل أعضاء حركة التوحيد والإصلاح على الاندماج في حزب "الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية" للتوصل في مرحلة لاحقة إلى تغيير اسم الحزب الأخير بمسمى "العدالة والتنمية"، لتتجلى بالتالي الواجهة السياسية للحركة، هذا مع الإبقاء على حركة التوحيد والإصلاح تعمل بثنائية الدعوي والسياسي دون الفصل بينهما.

حزب العدالة والتنمية: في خضم صراع المراكز وتوجيه مؤسسات الدولة، بين حزب الاستقلال الذي كان يسعى إلى التحكم عبر توجيه الدولة من خلال الحزب الوحيد، وبين القصر من جهة، الذي كان يتوجس من الحزب الأخير، ويرى الحل من أجل تكسير شوكتة في فتح باب التعددية الحزبية وبالتالي السياسية، ومن جهة أخرى جيش التحرير الذي رفض إلقاء السلاح بعد الاستقلال، وتمت متابعة أعضائه واغتيال قائده عباس المسعدي، وفي خضم أحداث مأساوية عرفت منطقة الريف⁶⁰⁰، وبعد صدور بيان حركة أطلقت على نفسها اسم "الحركة الشعبية" وذلك في أكتوبر 1957، موضحاً الخطوط العريضة لهذه الحركة والتي من أهمها مناهضة سياسة الحزب الوحيد، هذا البيان الذي دعا إلى التظاهر من أجل تحرير الحياة العامة من الهيمنة والاستبداد، وبعد استجابة الجماهير لذلك، كان رد الحكومة ذات الأغلبية الاستقلالية اعتقال بعض قادة تلك الحركة ومنهم الدكتور الخطيب والمحجوبي أحرزان⁶⁰¹، كانت كلها حلقة مرحلية مهدت للإعلان الرسمي عن تأسيس حزب "الحركة الشعبية" سنة 1959 بقيادة المعتقلين السابقين (الخطيب وأحرزان)، واستمر الحزب في ممارسة العمل السياسي الانتخابي، إلى حدود إعلان الملك الحسن الثاني في 7 يونيو 1965 عن حالة الاستثناء، حيث رد الخطيب على هذا القرار بالرفض واعتبره انتكاسة خطيرة في مسار الحريات العامة بالمغرب، وكان الخطيب إذ ذاك رئيساً لأول مجلس نواب بعد الانتخابات التشريعية لسنة 1963، أما أحرزان فكان له موقف إيجابي من حالة الاستثناء التي أعلنها الملك، فكان ذلك سبب حدوث الانشقاق في الحزب وهذا ما تأكد في فبراير 1967 بخروج الدكتور الخطيب من الحزب وتأسيس حزب "الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية"⁶⁰². ولقد مورست على الحزب المؤسس من طرف النظام المغربي عراقيل مختلفة دفعته لمقاطعة الانتخابات، فعمل الحزب الذي لم يترك الساحة السياسية، على التقرب من الحركات الإسلامية خصوصاً بعد رفض الدولة الترخيص بتأسيس حزب "الجديد الوطني" من طرف

⁶⁰⁰ أحداث 1958-1959 التي انتفض فيها سكان الريف ضد الاستبداد الذي فرضه حزب الاستقلال بهيمته على الإدارة، قد الانتفاضة القائد محمد الحاج سلام أمزيان، ولقد سجلت الأحداث اغتيلات واعتقالات وبقر بطون الحوامل واغتصاب النساء من طرف الجيش....

⁶⁰¹ <http://pjd.ma/pjd/page-6>

⁶⁰² <http://pjd.ma/pjd/page-6>

حركة "الإصلاح والتجديد". بعد هذا الرفض اقترحت الحركة الأخيرة على الدكتور الخطيب، الأمين العام للحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية ممارسة أعضائها للعمل السياسي من داخل هذا الحزب، ولقد وافق الخطيب على ذلك⁶⁰³. غير أن الأحداث التي عرفت الجزائر خلال نفس الفترة بعد صعود جبهة الإنقاذ الإسلامي في الانتخابات البلدية حالت دون موافقة النظام على ذلك عبر ضغوطاته⁶⁰⁴. وفي سنة 1996 عقد حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية مؤتمرا استثنائيا لتمكين القيادات الإسلامية من العضوية في أمانته العامة فأصبح الحزب بعد ذلك ينظر إليه باعتباره حزبا إسلاميا، خصوصا وأن الشروط التي سطرها لقبول الإسلاميين بالحزب كانت الإسلام كشرط أول ثم أردفها بالشرطين الآخرين الاعتراف بالملكية الدستورية ونبذ العنف⁶⁰⁵. وفي نفس الفترة الزمنية وبالضبط في شتنبر 1996 سيظهر للوجود مشروع إسلامي جديد يتعلق الأمر بـ "حركة الإصلاح والتوحيد" التي تمخضت عن اندماج "حركة الإصلاح والتجديد" و "رابطة المستقبل الإسلامي"⁶⁰⁶. وإثر هذا الاندماج سيشارك الحزب في الانتخابات التشريعية لسنة 1997، والتي حصل فيها على 14 مقعدا، وفي سنة 1998 سيقدر المجلس الوطني للحزب تغيير اسم الحزب ليصبح حزب "العدالة والتنمية"⁶⁰⁷.

المطلب الثاني: الحركات الإسلامية في تونس

لم تكن الحركة الإسلامية التونسية وليدة الصدفة وإنما كانت نتيجة جملة من الظروف والعوامل التي انصهرت في بوتقة واحدة لتخرجها بشكلها الحالي وهي ما عبرت عنها بإرهاصات ولادة الحركة الإسلامية في تونس (الفرع الأول)، كما أن الحركة الإسلامية التونسية ليست بحركة واحدة بل متعددة المكونات (فرع ثان).

الفرع الأول: أسباب وإرهاصات ولادة الحركة الإسلامية في تونس

أ- التحديث والعلمانية والصراع مع المؤسسة الدينية التقليدية: أعطيت إشارة العلمنة أسابيع فقط بعد إعلان الاستقلال⁶⁰⁸ حيث أن من المعروف تاريخيا وسياسيا أن الفكر السياسي البورقيبي كان متشعبا بالأيديولوجية الثقافية الفرنسية، وبالزعة التحديثية لكمال أتاتورك فضلا عن ذلك، كان في سعي دائم نحو الاقتداء بالغرب الرأسمالي الأوروبي⁶⁰⁹ وذلك لكون النخبة التي حكمت البلاد التونسية بعد الاستقلال تميزت بخلفيتها الفكرية الليبرالية الديمقراطية، إذ درست وعاشت لفترات متفاوتة في فرنسا، وعايشت من موقعها ذاك التجربة الديمقراطية الفرنسية، بل إن البعض منها مارس نشاطا سياسيا في بعض الأحزاب والمنظمات الفرنسية قبل أن ينتقل إلى العمل في إطار الحركة الوطنية التونسية سواء في فرنسا أو عند العودة إلى البلاد⁶¹⁰.

⁶⁰³ - البشير المتاقي، م س، ص. 202.

⁶⁰⁴ - المرجع نفسه، ص 182.

⁶⁰⁵ - انظر الرابط التالي: <http://or.wikipedia.org/wiki/%D8%D8%B22012/12/111>

⁶⁰⁶ - المرجع نفسه.

⁶⁰⁷ - <http://pjd.ma/pjd/page-6>

⁶⁰⁸ - عبد الحميد براهيم، المغرب العربي في مفترق الطرق في ظل التحولات العالمية، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992، ص 112.

⁶⁰⁹ - توفيق المدني، المعارضة التونسية: نشأتها وتطورها، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001، ص 229.

⁶¹⁰ - عبد اللطيف الحناشي، نخبة الاستقلال المغاربية والمسألة الديمقراطية: الحبيب بورقيبة أنموذجا، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد، ص 37.

إن تمركز السلطة السياسية في أيدي الحزب الدستوري الذي تأسس سنة 1934 وكان الحبيب بورقيبة أميناً عاماً له⁶¹¹ والمؤلف أساساً من الشرائح العليا من الطبقة الوسطى، ذات التكوين الثقافي الغربي، ما أدى إلى خوض الصراع ضد الحركة اليوسفية التي عارضت الاتفاقيات التونسية- الفرنسية التي وقعها بورقيبة بشأن استقلال تونس، وقد اتخذ هذا الصراع طابعاً دينياً وثقافياً وحضارياً⁶¹². نظراً للتأثر بشخصية مصطفى كمال أتاتورك حيث رأى بورقيبة الإسلاميين كتهديد حقيقي لطبيعة الدولة⁶¹³.

ومع تعمق عزلة الأوساط الزيتونية التي أقصيت عن كل حضور في المؤسسات التقليدية باستثناء الكلية الزيتونية، نجح بورقيبة في تجريد المعارضة الدينية من أسلحتها، فسياسة التغريب قد دفعت بالنظام التونسي الجديد إلى قمع من يرى فيه منافساً له محتملاً من التيار العربي الإسلامي⁶¹⁴. حيث تميزت السياسة الثقافية التي سادت في مرحلة الستينات بمجموعة من الخصوصيات: أولاً: احتكار أجهزة الدولة للنشاط الديني وإشرافها عليه مباشرة من خلال مؤسسة الشعائر الدينية التابعة في البداية لرئاسة الجمهورية، وهي التي تضبط الوضع القانوني والاجتماعي لموظفيها.

ثانياً: تحويل العلماء التقليديين والمفتي إلى موظفين رسميين ومستشارين لدى السلطة السياسية وربطهم بجرية محددة تقلل من إمكانية المعارضة.

ثالثاً: إزاحة المؤسسة الدينية عن كل دور قيادي وروحاني على المستوى الاجتماعي بحكم أن *الانتاجية* التقليدية أصبحت تخضع لوضع محني معين يتبع الوظيفة العمومية ويتولى المفتي تمثيل رئيس الدولة في المؤتمرات والندوات.

رابعا: احتكار الأجهزة السياسية لكل الأنشطة الدينية من حيث الاجتهاد والعبادة وتطبيق القوانين الإسلامية، وتحويل المفتي إلى مجرد مستشار لدى السلطة السياسية⁶¹⁵.

على الرغم من "الجزرية البرجوازية" للإجراءات والقرارات التي اتخذها بورقيبة في إطار تدعيم المؤسسات الفوقية للنظام الجديد، وفي سياق سياسة التحديث والعلمنة على المستويين الثقافي والاجتماعي، والأدلة الظرفية والمرحلية للإسلام، إلا أنها في المحصلة النهائية لم تؤد إلى فصل الدين عن الدولة، بالشكل الجذري والعلمي كما حصل في الغرب ولعل الخاصية الأولى للخطاب التحديثي الجديد هي اتجاهه إلى إنجاز مشروع الدولة العلمانية المختلفة عن بقية الدول العربية والدفاع عن مبدأ الاستقلالية الذاتية التونسية مرجعياً وفكرياً. كما أن هذا الخطاب يتصف بطابع شعبي Populiste بحكم انتماء الطبقة السياسية في تونس إلى البرجوازية الصغيرة وإلى الطبقات الوسطى.

هذه التحولات القانونية والاجتماعية التي هزت النسيج التقليدي للمدينة والريف على حد سواء، وإقرار سياسة علمانية في التعليم مع مجانيته في المدارس العصرية، كانت كلها عوامل خصبة لنشوء معارضة دينية، حادة على مقاس التغييرات الجذرية والسريعة التي شهدتها المجتمع، لذا جاء رد الفعل الأول عنيفاً في شكل هبة واسعة ودامية قادها رجال الدين في مدينة القيروان

⁶¹¹ - وهيب أبي فاضل، موسوعة عالم التاريخ والحضارة: العالم من الحرب العالمية الثانية حتى مرحلة نزع الاستعمار، الطبعة الثانية، نوبليس، (د.م.ن)، 2005، ص 154.

⁶¹² - توفيق المديني، مرجع سابق، ص 229.

⁶¹³ - Steven Heydemann, What Tunisia Will Mean For Arab Democracy « From A Special Report : Marc Lynch, Susan B. Glasser, And Blake Hounshell, Revolution In The Arab World : Tunisia, Egypt, And The Unmaking Of An Era, The Slate Goupe, P 64-65.

⁶¹⁴ - عبد الحميد براهيم، مرجع سابق، ص 112.

⁶¹⁵ - توفيق المديني، مرجع سابق، ص 233-234.

(الانتفاضة الشعبية في 17 ***1961) معقل الإسلام في المغرب العربي، وفي مقدمتهم إمام الجامع الأكبر عبد الرحمن خليف الذي صار فيما بعد من أبرز الرموز المعتدلة للتيار الديني. وكانت النهاية المأساوية للانتفاضة القيروان في سنة 1961 واعتقال كل من شارك فيها بمنزلة إسدال الستار على المعارضة الدينية للخط التحديثي **الأثاتوركي**، إذ لم تعد هذه المعارضة تجرؤ على رفع صوتها والمجاهرة بعداها للخيارات العلمانية، فضلا عن فقدانها لجهاز حزبي يؤمن لها استمرار الوجود والعمل تحت الأرض. ولعل هذه الظاهرة هي إحدى خصوصيات مرحلة الستينات في تونس، ولم يكن هناك تنظيم سياسي ديني على غرار حركة الإخوان المسلمين في مصر، ولم تفلح التيارات الدينية المشرقية في زرع فروع محلية لها في تونس على عكس ما حدث في الثمانينات.

ب- بداية انتقال الفكرة الإسلامية من الجامع إلى الجامعة: عرفت تونس في الستينات انقلابات اجتماعية عميقة، غيرت -مع مرور السنوات- هيكل المجتمع التقليدي، ومع بداية السبعينات عرف الاقتصاد التونسي انفتاحا واسع النطاق على الخارج، وازدادت علاقات التبعية المالية والتجارية والصناعية للسوق الرأسمالية العالمية، والاحتكارات العالمية. وتدعمت أسس الرأسمالية التابعة، في نمط الاستهلاك والعيش، وفي تهافت الطلب على السلع الرأسمالية، وفي انتشار ظواهر الأنانية والربح السريع، واستغلال الفرص واللصوصية، مما أدى إلى انحطاط القيم الأخلاقية الموروثة من المجتمع القديم.

لقد شكلت هذه الأسباب الرئيسية القاعدة الأساسية لنشوء الحركة الإسلامية في تونس التي تشكلت تحديدا في العام 1970، تاريخ تأسيس مجلة "المعرفة" الإسلامية الشهرية، التي تحلقت حولها أبرز العناصر الإسلامية (الشيخ راشد الغنوشي، وعبد الفتاح مورو) الرافضة للعمل من داخل جهاز الدولة. ويعود الفضل في محاولة الإنعاش هذه إلى "الشيخ أحمد بن ميلاد" سنة 1965، لكن الديناميكية الجديدة التي مهدت لانبعاث الحركة الإسلامية التونسية لم تبدأ فعليا إلا عندما تجمعت نواة أولى، وتعهدت بالعمل "لنشر الإسلام" متأثرة خاصة بأديبات البنا وقطب والمودودي، مع انضباط مرجعه عمل جماعي، وفقه للدعوة، وبيعة للأكبر سنا ومكانة، مستفيدة من دعم رجل زيتوني هو الشيخ "محمد صالح النيفر" الذي فضل الهجرة إلى الجزائر على أن يبقى صامتا بعد خيبة أمل دينية في شخصية بورقية، ومعتمدة على مجلة رجل لا يقل صمودا (عبد القادر سلامة) وضع صحيفته تحت تصرف الجماعة لتعكس ثقافتها الأولى، وتصبح شهادة ميلاد ووثيقة رئيسية تحدد ملامح الكيان الجديد.

وجاءت سنة 1969 التي شهدت فيها تونس أزمة سياسية واقتصادية واجتماعية عامة في نهاية تجربة "الاشتراكية الدستورية" التي امتدت من العام 1962 وحتى أواخر 1969، لتعجل بولادة الحركة الإسلامية التي التقى في داخلها أبناء الملاكين الكبار والبرجوازيين التقليديين والتجار الذين زجوا قسرا في التعاونيات الزراعية في مرحلة الستينات، بمناضلين منحدرين من فئات شعبية مدنية أو ريفية، أرهقهم الإيقاع اللاهث للانقلابات الاجتماعية السريعة في الحياة المادية والروحية. وقد تكونت في ذلك العام "جمعية المحافظة على القرآن الكريم" القانونية بقيادة الشيخ **"الحبيب المستاوي"**، الذي يعد نفسه رائدا في العمل الإسلامي عبر تكوينه حلقة لنفسه بجامع الزيتونة، وبعثه مجلة "جوهر الإسلام" الدينية في منتصف عام 1968. وكان المستاوي متشيعا لصالح بن يوسف، غير أنه عاد إلى صفوف الحزب وانتخب عضو لجنة مركزية للحزب الحاكم. ويذكر صلاح الجورشي أن الشيخ أراد أن يستندرج الإسلاميين كمجموعة شابة في إطار الحزب الحاكم، كان شعاره: ندخل الحزب لتغييره من الداخل، وهو من دعاة العمل من داخل جهاز الدولة، وكان يقول "نحن المسلمين يجب أن لا نترك المجال للحزب الحاكم يتصرف كما يشاء، بل ندخل الحزب

نسيطر على الشعب واللجنة المركزية، ونصبح قوة مؤثرة في داخل الحزب، اختلفنا معه في ذلك، ولكن باستثناء هذا الخلاف السياسي فقد كان يرى فينا أملا للمستقبل".

كما شهد العام 1969 عودة الشيخ "راشد الغنوشي" الذي سيلعب دورا رئيسيا في التأسيس الفكري النظري للاتجاه الإسلامي في تونس. وكانت أول تجربة حركية عملية خاضها الشيخ راشد الغنوشي في العمل الإسلامي هي مع "جماعة التبليغ" في باريس سنة 1969. ثم التقى الشيخ مع "عبد الفتاح مورو" و"حميدة النيفر" الذي ينتمي إلى عائلة أخذت مكانا بارزا في المؤسسة الدينية، وصلاح الدين الجورشي، وكان لهذه النواة نشاط مع جمعية المحافظة على القرآن الكريم. وقد تأسست سنة 1970 أول حلقة نقاش في جامع سيدي يوسف، وتضم نحو ثلاثين أو خمس وثلاثين شابا معظمهم كانوا طلابا عند الشيخ راشد الغنوشي في صف الباكلوريا في معهد ابن شرف، حيث اضطلعوا بنقل العمل الإسلامي إلى الجامعة التونسية.

ج مرحلة التأطير الأيديولوجي وبناء الهيكل التنظيمي: الحركة الإسلامية في تونس هي ملتقى لتيار واسع من الألوان الفكرية والمنازع السياسية والأمزجة المتعددة ضمن منظور أصولي إسلامي. وكانت النواة المؤسسة والمبادرة للعمل الإسلامي بتونس مؤلفة من الشيخ "راشد الغنوشي" * الذي لم يكن تكوينه الإسلامي ذا اتجاه واحد، وإنما كان تمازجا بين مجموعة من الاتجاهات، بين الاتجاه الإخواني وخاصة فكر "سيد قطب"، الذي كان له وقع كبير في تلك المرحلة، وأيضا الفكر السلفي، وقد كان يمثله في دمشق في ذلك الوقت (الستينات) الشيخ "ناصر الدين الألباني" الذي تتلمذ في حلقاته، وأيضا كان متأثرا بكتابات "مالك ابن نبي" **.

بدأت النواة المؤسسة تعي الجماهير في جامع الزيتونة الذي بدأ يستعيد نشاطه الثقافي في نهاية الستينات على يد الشيخ بن ميلاد بالعاصمة العام 190، وانضمت إلى "جمعية المحافظة على القرآن الكريم" في العام 1971، التي سرعان ما أخرجها الحزب منها، فأنشأت حلقة جديدة أخرى في "جامع صاحب الطابع". وتميزت هذه الفترة ببذل جهود فكرية وإعلامية كبيرة بأقطاب التيار

*- راشد الغنوشي: ولد في 22 جوان 1941 بالحامة في ولاية قابس سياسي ومفكر إسلامي تونسي، زعيم حركة النهضة التونسية ونائب رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، حوكم الشيخ الغنوشي عدة مرات على يد النظام التونسي الذي سبق ثورة 2011 والذي اتهمه وحركته بالعديد من التجاوزات، وكان أهمها:

محاكمته عام 1981 وقد حكم عليه بالسجن 11 عاما.

محاكمته عام 1987 وقد حكم عليه بالسجن مدى الحياة.

محاكمته غيابيا عام 1991 مرة أخرى بالسجن مدى الحياة.

محاكمته غيابيا عام 1998 بنفس الحكم السابق.

بعد خروجه من السجن لجأ إلى الجزائر وبقي فيها هو وأنصاره إلى أن دخلت مرحلة الاضطراب ولذلك انتقل إلى ليبيا وبقي فيها شهرا وبعدها ذهب للسودان ومكث فيها بضعة أيام، وبعد ذلك طلب اللجوء للمحكمة المتحدة وذهب إليها.

من مؤلفاته: طريقنا إلى الحضارة، نحن والغرب، حق الاختلاف وواجب وحدة الصف، القضية الفلسطينية في مفترق الطرق، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، حقوق المواطنة في الدولة الإسلامية، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، القدر عند ابن تيمية، مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، من تجربة الحركة الإسلامية في تونس.

وقد ترجم بعض من كتبه إلى لغات أجنبية، كالإنجليزية، والفرنسية، والتركية، والإسبانية والفارسية. عاد راشد الغنوشي إلى تونس بعد أكثر من 21 عاما من اللجوء السياسي ببريطانيا، واستقبله بمطار تونس قرطاج الدولي أكثر من 20 ألفا من أنصار حركة النهضة

** - مالك بن نبي (1391هـ-1973هـ) مالك الحاج عمر بن لخضر بن مصطفى بن نبي، مفكر إسلامي وفيلسوف اجتماعي اهتم بمشكلات الحضارة وأصولها وعوامل نشأتها وانحلالها والصراع الفكري الأيديولوجي في البلاد المستعمرة.

من كتاب: أبو عمران الشيخ وآخرون، معجم مشاهير المغاربة، منشورات دحلب، الجزائر، 2007، ص 467.

الديني الأصولي كأبي الأعلى المودودي وحسن البنا وسيد قطب ومالك بن نبي وسواهم. وذلك في سياق ترسيخ العقيدة الإسلامية وإثبات تفوقها، عبر استغلال عاطفة الجماهير الدينية، في تحويل أنظارتها نتيجة الظلم والقهر الذي لاقته من السلطة البرجوازية إلى عزاء الدين الإسلامية ورجائه، باعتبارها دعوة موضوعها التربية الدينية الإسلامية للراغبين من الأفراد الدخول في الحركة، وتربية الأبناء والشباب على أساس أخلاقي واجتماعي إسلامي يقوم على نقد مظاهر الحياة الغربية مع التركيز على ما يعتبر انهياراً للعائلة وفساداً للمرأة وارتكاب المعاصي، كي يصبحوا أهلاً لتمثيل النموذج الإسلامي في الإنسان المسلم، والتقوى والعبادة والأخلاق الإسلامية. إنها الدعوة التي جوهرها بناء حياة الإنسان على أسس من المبادئ الدينية، ومن القيم الإسلامية⁶¹⁶.

الفرع الثاني: مكونات الظاهرة الإسلامية بتونس

لفت نظر كثير من الدارسين لحركة الاتجاه الإسلامي في تونس خصوصيتها المتمثلة في تفاعلها الإيجابي مع ما شهدته المجتمع التونسي من بعض نواحي التطور... وذهبوا في تفسير ذلك مذاهب شتى، تمحور معظمها حول اتهام نيات الإسلاميين، واعتبارهم غير مخلصين لما يدعون إليه وإنما هم تجار سياسة، يلبسون لكل حال لبوسها، ويجارون التيار العام بمواقف ظرفية⁶¹⁷. حيث يعترف راشد الغنوشي أن الظاهرة الإسلامية في تونس غداة انطلاقها كانت تخضع لتجاوزات عناصر قد تكون متناقضة وهي التي أدت إلى توزع الفكرة الإسلامية على ثلاثة أجنحة.

العنصر الأول*: التدين التقليدي التونسي: ويتكون من عناصر ثلاثة متآلفة: التقليد المذهبي المالكي والعقائد الأشعرية والتربية الصوفية، تلك التي صاغها الفقيه المالكي *ابن عاشور*: في عقيدة الأشعرية وفقه مالك وطريقة الجنيد السالك- أي المذهب المالكي والعقائد الأشعرية والتربية الصوفية⁶¹⁸.

العنصر الثاني: التدين السلفي الإخواني، الوارد من المشرق، وهو بدوره تألف بين العناصر التالية:

- 1- المنهجية السلفية: التي تقوم على رفض التقليد المذهبي والعقائدي، والعودة في كل ذلك على الأصل: الكتاب والسنة وتجربة الخلفاء والأصحاب والتابعين، ومحاربة الوسائط بين الخالق والمخلوق بتقديس الأضرحة والتقرب إليهم ومحاربة الطرقية والبدع في الدين، وتقوم هذه المنهجية أساساً على أولوية النص المطلقة على العقل.
- 2- الفكر السياسي والاجتماعي الإخواني القائم على تأكيد شمولية الإسلام، ومبدأ حاكمية الله سبحانه، وتكفير الأنظمة القائمة والعمل على إزالتها.
- 3- منهج تربوي يركز على التقوى والتوكل والذكر والجهاد والجماعية والاستعلاء الإيماني والأخوة، والتقليل من الدنيا وتحري السنة، حتى في الجزئيات.

⁶¹⁶- توفيق المدني، مرجع سابق، ص 234.

⁶¹⁷- راشد الغنوشي، تحليل للعناصر المكونة للظاهرة الإسلامية بتونس- حركة الاتجاه الإسلامي- في كتاب: إسماعيل صبري وآخرون، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، الطبعة الخامسة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004، ص 300.

*- اتسمت الظاهرة الإسلامية التونسية منذ البداية بنوع من التعقيد لتنوع مكوناتها، فكان العنصر السلفي في المرحلة الأولى هو المؤثر الأكبر، ولكن بعد ذلك تفاعل مع البيئة التونسية، التي ليست طينة طبقة يمكن تشكيلها كما نشاء.

⁶¹⁸- راشد الغنوشي، من تجربة الحركة الإسلامية في تونس، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، (د.م.د)، (د.س.ن)، ص 82.

4- منهج فكري يضخم الجانب العقائدي الأخلاقي على حساب الجوانب السياسية والاجتماعية، ويقيس الأوضاع والجماعات بمقياس عقيدي، مما ينتهي معه الأمر إلى تقسيم الناس إلى إخوة وأعداء، ويغلب جانب الرفض في تعامله مع الواقع والثقافات الأخرى، وحتى مع المدارس الإسلامية الأخرى، فهو أحادي النظرة، ويكاد يشكل منظومة مغلقة.

العنصر الثالث: التدين العقلائي: وهذا العنصر، وإن لم يعبر عن نفسه في شيء من الوضوح، إلا في مرحلة متأخرة نسبيا في النصف الثاني من السبعينات، إلا أنه كان موجودا منذ وقت مبكر من دون وعي كاف بنفسه، وقد جرفته في النصف الأول من السبعينات موجة التدين الإخواني السلفي العاتية، فسار في طريقها فترة، ولكن لم يلبث أن توقف متحيرا متسائلا، باحثا عن نفسه حتى اكتشفها على مراحل اكتملت مع نهاية السبعينات وبداية الثمانينات. أما النزعة العقلانية، فقد ولدت متأزمة، لأنها لم تكن منذ البداية على وعي بنفسها، فتجلت بداياتها في شكل ترم بواقع الحركة، وسخط متزايد على الأفكار السائدة والرموز والهياكل والأساليب، مما جعل استمرار رموز هذا التدين ضمن تنظيم الجماعة مع نهاية التسعينات، أمرا لا تتحمله البنية التنظيمية، فلقد كان نزوع الهدم وردود الأفعال يحكم تلك الولادة المتأزمة وهو المسيطر دوما تمييز رشيد متعقل بين ما ينبغي أن يهدم في التدين الإخواني السلفي والتدين التونسي التقليدي، وما هو إيجابي ينبغي الاحتفاظ به، وما يمكن أن يهدم الآن وما يمكن تأجيله، وسرعان ما تطور الهجوم على الإخوان إلى هجوم على السلفية، من دون تحديد دقيق للسلفية المراد هدمها ولا إدراك لمنجزاتها على صعيد النهضة والإصلاح في المشرق، أو على صعيد التحديث في المغرب، وتدرج الهجوم الشامل إلى نقد مدرسة أهل السنة جملة، مما جعل إمكان التعايش واستمرار التركيب مع اقتراب الثمانينات أمرا غير ممكن، فقادت رموز التدين العقلائي حركة انشقاق لم تلبث أن عبرت عن نفسها في تيار دعي باسم "اليسار الإسلامي"، ثم اختار صفة "الإسلاميين التقدميين"، وتعتبر مجلة 15/21 لسان حالهم 303⁶¹⁹.

ولكن لم يمنع استمرار التفاعل في صلب "الجماعة الإسلامية" التي ظلت الإطار الذي يقسم القطاع الأوسع بين الإسلاميين التونسيين، وفي منتصف عام 1971 عبرت "الجماعة الإسلامية" عن نفسها في تنظيم سياسي تسمى باسم "حركة الاتجاه الإسلامي"، مع ذلك ظل التفاعل عبر الصراع الخفي والمكشوف، ذلك أن التدين السلفي الإخواني -مثلا- ولئن استمر عنصرا فعلا في التركيبة ربما أكثر قوة من العنصرين الآخرين، إلا أن دوره مع اقتراب الثمانينات أخذ يتراجع لمصلحة الواقع، وتحت ضغطه، أي لحساب العقلانية ضد التعامل المثالي أو التاريخي مع الإسلام، فلقد نما النقد داخل الحركة، وكان للعقلانية دور مهم في ذلك، إضافة إلى ضغوط الواقع والشعور بعزلة سمتين لأغلب العاملين من أبناء الحركة في علاقتهم بمجتمعهم، نتيجة لعنف المنهاج الإخواني السلفي في تعامله وغربته مع الواقع⁶²⁰.

أما التدين العقلائي، فهو من همته حد من غلوائه، وخفف من حدة هجماته، سواء أكان ذلك بفعل ضغط الواقع، واقع التدين السلفي والتقليدي الغالب على القاعدة الإسلامية، أم خشية أن تستغل موافقة في التشهير به بخاصة بعد أن أصبح وضعه خارج التنظيم يعرضه لمحصرة شديدة ويجابهه برفض مسبق لمواقفه... فلم يعد يطرح قضية التخلي عن "الحدود"، واتخاذ تناوله لرجال الحركة الإسلامية وأقطاب السلفية المعاصرين والقدامى طابعا أكثر جدية، وأبعد عن تهمة الهزء والتحقير التي كانت سائدة

⁶¹⁹ - راشد الغنوشي، تحليل للعناصر المكونة للظاهرة الإسلامية بتونس- حركة الاتجاه الإسلامي-، مرجع سابق، ص 303.

⁶²⁰ - نفس المرجع، ص 304.

لديهم عند تناول القضايا والأشخاص المنتسبين إلى الحركة الإسلامية، كما تخلى عن قولة اليسار الإسلامي، واستعاض عنها باسم أقل إثارة للحساسية السلفية "الإسلاميون التقدميون" ولكنه ظل يحتفظ برؤيته الأساسية حول أولوية العقل على النص، وإن صاغ هذه العلاقة صياغة جديدة: العلاقة الجدلية بين العقل والنص، وهي صياغة لا تغير من العلاقة السابقة شيئا كبيرا جل ما في الأمر أنها تجعلها في منزلة واحدة- مما لا يمكن للأصولية الإسلامية قبولها بحال- وظل هذا التيار محافظا على موقفه من تطوير الشريعة، بما يتلائم مع تطور الواقع من دون تمييز بين مجال التطور والثبات في الشريعة الإسلامية، حتى وإن أدت مقتضيات التطور إلى تجاوز ظواهر النصوص القطعية وتعطيلها تحقيقا للمقاصد، كما هو الشأن في مسألة تعدد الزوجات، فاعتبرت مجلة "الأحوال الشخصية" التي أصدرها النظام البورقيبي مكسبا تحريرا، كذلك اتخذ العقل لا النص مقياسا للرواية...

ومع كل الصراعات التي حدثت، استمر التفاعل بين عناصر تركيب الظاهرة الإسلامية في تونس: التدين التونسي والسلفية الإخوانية والعقلانية، أو بين التراث والنص والواقع، ولكنه تفاعل صعب⁶²¹. ويبدو أن الذي بقي من التدين التونسي التقليدي هو احترام خصوصياته، احترام المذهبية المالكية كأسلوب في ممارسة العبادات واحترام العادات الدينية في الاحتفال بالمواسم والأعياد وحسن توظيفها، مع تخفيف التوتر إلى أقصى حد تجاه بعض البدع في التوسل والزيارات والممارسات الطرقية، واعتبارها جزئيات لا تستأهل شن الحرب ضدها، ولا تمنع اللقاء والانتماء للحركة مع ترك حركة التطور الطبيعي تفعل وهي بالتأكيد ليست لمصلحة مثل تلك الممارسات.

2 مختلف الحركات الإسلامية الناشطة في تونس: تمثل مختلف الحركات الإسلامية اتجاهها يختلف أساسا عن النظام بقدر ما يختلف عن المعارضة التقليدية، وذلك بفعل انطلاقه من تحديد مغاير تماما لمفهوم الثقافة والهوية بحيث يعتبر الإسلاميون بأنه لا يمكن مجابهة مشاكل المجتمع بالتجرد من التراث الحضاري والديني والثقافي⁶²²، وقد عرفت تونس الدولة حركات إسلامية مختلفة كانت تنشط على غرار الحركات السياسية المتواجدة، غير أن الذي يوحدها هو الهدف الذي تعمل لأجله والمتمثل في إعادة الاعتبار للإسلام وإن اختلفت في الكيفية والرؤية.

أ- حركة الاتجاه الإسلامي التونسية: هي حركة النهضة حاليا وهي موضوع دراسة الحالة لذا سيتم تناولها بشيء من التفصيل في ما بعد.

ب- حركة الإسلاميون التقدميون: تعود جذور هذه الحركة إلى "الجماعة الإسلامية التونسية" ولقد عقدت مؤتمرها التأسيسي في 24 يوليوز 1980 وفيه تم وضع خطة عمل الحركة التي أطلق عليها تسمية "اللائحة المستقبلية" والتي تضمنت مواقفها الاقتصادية والعقائدية والسياسية وقد ترأسها المشرف "زياد كريشان"⁶²³. وهي تيار إسلامي عقلاني الاتجاه، اشتغل في أوساط الجماعة الإسلامية منذ بداية السبعينيات في المساجد والجامعات والمعاهد التربوية، وعندما قرر راشد الغنوشي وعبد الفتاح مورو تحويل الجماعة الإسلامية إلى حركة الاتجاه الإسلامي في بداية الثمانينيات، عارض الإسلاميون التقدميون وعلى رأسهم

⁶²¹ - راشد الغنوشي، تحليلي للعناصر المكونة للظاهرة الإسلامية بتونس - حركة الاتجاه الإسلامي-، مرجع سابق، ص 307.

⁶²² - محمد عبد الباقي الهرماسي، المجتمع والدولة في المغرب العربي، الطبعة الثالثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999، ص 113.

⁶²³ - عباس عائشة، إشكالية التنمية والديمقراطية في دول المغرب العربي: مثال تونس "رسالة ماجستير (جامعة الجزائر 03، كلية العلوم السياسية والإعلام، قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية، السنة الجامعية 2007-2008)، ص 116.

"أحميدة النيفر" و"صلاح الدين الجورشي" و"زياد كريشان" وأصروا على الاستمرار في خطهم الإسلامي ضمن رؤيتهم الثقافية والفكرية والعقلانية. وكان هذا التيار يحمل في بدايته على ما يسمى بمذهب السلف الصالح وأقطاب السلفية القدامى والمعاصرين وأعتمد على مقولة اليسار الإسلامي، وكان هذا التيار يركز على العقل أكثر من تركيزه على النص، وحمل الإسلاميون التقدميون على عاتقهم فكرة تجديد الإسلام وطرح كل الأشواق التي علقت به الفقهية والعقائدية والأصولية وغيرها، وذهبت هذه الجماعة إلى حد القول بجواز تعطيل الثواب عندما تكون هناك ضرورة إلى ذلك⁶²⁴. وفي كتاب "المقدمات النظرية للإسلاميين التقدميين: لماذا الإسلام، وكيف نفهمه؟" الذي كتبه "صلاح الدين الجورشي" و"محمد القوماني" و"عبد العزيز التميمي" نجد ما يلي: تبدو مجموعة الإسلاميين التقدميين أقرب إلى ما يسمى داخل الحركات الإسلامية عموماً بالاتجاه التربوي أي القائلين بأسبقية تربية أفراد المجتمع الإسلامي على تجنيدهم وتحريضهم سياسياً، لهذا السبب ولخصوصية المسألة الثقافية في تونس كان طرح الإسلاميين التقدميين. ويحدد الإسلاميون التقدميون منهجهم في التجديد الثقافي والإسلامي، باعتماد العقل وسيلة في فهم النصوص المقدسة من كتاب وسنة دون الوقوع في الحرفية أو النصية، ويعتمدون على الاجتهاد كمنهج نحو تحقيق التجديد المنشود. وكان الإسلاميون التقدميون يتحركون في الوسط الجامعي، كانوا يركزون بالدرجة الأولى على النخبة لأن هذه النخبة بيدها تغيير مناحي الحياة⁶²⁵.

ج-حزب التحرير الإسلامي التونسي: ظهر حزب التحرير الإسلامي في تونس نتيجة نشاط العديد من المؤمنين بفكرة حزب التحرير المشرقي المولد والذين كانوا على مدار سنوات منخرطين في حزب التحرير الإسلامي، وقد عقد الاجتماع التأسيسي للحزب في يناير 1983، وكان هذا الحزب يخطط للاستيلاء على السلطة ومن ثم إعادة تأسيس الخلافة الإسلامية وذلك من خلال وسائل وطرق تبناها الحزب في دستوره العام. وقد تم اعتقال وملاحقة معظم قيادي حزب التحرير وبينهم عدد من العسكريين في النصف الثاني سنة 1983 بتهمة تشكيل جمعية سياسية والانتساب إليها وحضور اجتماعاتها وتحريض عسكريين على الانتساب إلى هذه الجمعية وأصدرت المحكمة العسكرية أحكاماً بالسجن على عدد من قادة الحزب وكادراته وبينهم محمد جريي زعيم حزب التحرير في تونس. وفي مارس 1990 تم تقديم مجموعة جديدة من أعضاء الحزب إلى المحاكمة بتهمة توزيع منشورات في المساجد. وتولت قيادة الحزب مجموعة مدنية- عسكرية بالتوافق فيما بينها ومن رموزها الطاهر العيادي ومحمد فاضل شطارة ومحمد جريي، وكان حزب التحرير الإسلامي يصدر نشرة سرية بعنوان: الخلافة. وقد ربطت السلطات التونسية عدة مرات بين نشاطات الحزب ومحاولات انقلابية فاشلة لإسقاط السلطة في تونس وأهمها ما حدث عام 1983 وعام 1986، وكانت السلطات التونسية تتوجس خيفة من تغلغل هذا الحزب داخل الجيش التونسي، لتتمكن في نهاية المطاف مجموعة من الضباط الإسلاميين من الانتفاض على السلطة من الداخل، وقد نجح الحزب في استقطاب عشرات العسكريين الذين كانوا يمدون الحزب بالذخائر الحربية والأسلحة الخفيفة، وتمت تصفية هذا الحزب في وقت مبكر من تاريخ الحركة الإسلامية التونسية⁶²⁶.

⁶²⁴ - يحي أبو زكريا، مرجع سابق، ص 80.

⁶²⁵ - نفس المرجع، ص 81.

⁶²⁶ - يحي أبو زكريا، مرجع سابق، ص 81.

د-طلائع الفداء والتيار السلفي:

1-طلائع الفداء: طلائع الفداء مجموعة إسلامية مسلحة يتزعمها "محمد حبيب الأسود" وقد جرى الكشف عنها في عام 1987 عندما اتهمتها السلطات التونسية بالتخطيط لقلب نظام الحكم وإقامة ودولة إسلامية، وبعد تولي زين العابدين رئاسة الدولة التونسية صدرت قرارات بالعفو عن معتقلي المجموعة وتم إطلاق سراحهم⁶²⁷.

2-التيار السلفي الجهادي: يعود ظهور تيار السلفية الجهادية* بتونس إلى فترة التسعينات من القرن العشرين في فترة غياب الوجود القانوني لحركة النهضة. وقد بدأ حجم هذا التيار يتعاظم بعد احتلال الولايات المتحدة الأمريكية للعراق وخاصة منذ سنة 2003 حيث سافر عديد التونسيين إلى العراق لمحاربة الأمريكان. والمعلوم أن عدد السلفيين الجهاديين بتونس قليل ولا يمكن التعرف عليهم بسهولة لأنهم يفضلون التكتّم على أفكارهم خوفاً من الملاحقات الأمنية**. وتقود هؤلاء فكرة مركزية هي الجهاد ضد أولى الأمر (أي الحكام) لأنهم يعطلون تطبيق الشريعة، وكذلك الجهاد ضد غير المسلمين لأنهم في نظرهم إما يحتلون أرضاً إسلامية أو يتواطئون مع حاكم مسلم⁶²⁸. وبشكل عام فإن التيار السلفي في تونس لا يزال في طور التقليدية العلمية حتى الآن، وقد تكون هناك مبالغاة إعلامية في تقدير حجمه، وعلى سبيل المثال فإن الأزمة الإعلامية حول حادثة الطالب الذي أراح علم الدولة من كلية الآداب في حي منوبه، ووضع بدلا منه علما أسود وصفته بأنه سلفي رغم أنه ثبت من حزب التحرير وليس من السلفيين⁶²⁹. ويرفض تيار السلفية الجهادية التحزب السياسي وكذلك الديمقراطية إذ يعتبرونها كفرا لأنها تؤدي إلى انتخاب برلمان يشرع القوانين وهو ما يمس من مبدأ حاكمية الله في التشريع حسب اعتقادهم. ومن المنظرين البارزين لتيار السلفية الجهادية نذكر "عبد الله عزام" ويعد الأب الروحي لأسامة بن لادن، و"المقدسي" من الأردن الذي يعد شيخ "أبو مصعب الزرقاوي"، وهناك أيضا "أبو بصير" صاحب كتاب "الانتصار لأهل التوحيد" وأبو قتادة الفلسطيني وأبو حمزة المصري وأمين الظواهري.

ومنذ يناير 2007 اندمج تيار السلفية الجهادية بالبلدان المغاربية في إطار تنظيم موحد يسمى "تنظيم القاعدة ببلاد المغرب الإسلامي" وقد تحدث الخبير المغربي في الشؤون الإسلامية محمد ضريف عن ميلاد هذا التنظيم الجديد معتبرا أن الاستخبارات الأجنبية وخاصة الأمريكية لها مصلحة في تضخيم حجم هذا التيار لاعتبارات إستراتيجية واقتصادية وفي تونس يلتف السلفيون

⁶²⁷ نفس المرجع، ص 82.

*- تجدر الإشارة إلى ضرورة التمييز بين "السلفية" و"السلفية الجهادية". إذ يعبر مصطلح "السلفية" من الناحية التاريخية. عن تيار إسلامي عريض انخرطت فيه جل الحركات الإسلامية قديما وحديثا وله أعلام بارزون من أمثال "ابن تيمية" و"ابن قيم الجوزية" (في القرن 4 الميلادي) و"محمد بن عبد الوهاب" (في القرن 18)، و"حسن البناني" و"أبو الأعلى المودودي" و"ناصر الدين الألباني" وغيرهم (في القرن 20) وتوجد ضمن تيار السلفية رؤى متعددة، فمنها من يستمد فهم الشريعة من السلف الصالح ومنها من يطالب بالتطبيق الحرفي لأقوال السلف. أما تيار السلفية الجهادية فقد ظهر في التسعينات من القرن العشرين، ومن أبرز منظريه نجد "عبد الله عزام" الأب الروحي لأسامة بن لادن، وأبو قتادة الفلسطيني (من مواليد 1959 بالصفة الغربية) الملقب بسفير أسامة بن لادن بأوروبا. وقد اشتهر أبو قتادة بفتواه المنشورة في مجلة "أنصار" في تسعينات القرن الماضي وعنوانها "فتوى خطيرة الشأن بجواز قتل الذرية والنسوان" وقد استغلت هذه الفتوى لتبرير المذابح التي ارتكبتها الجماعات الإسلامية المسلحة بالجزائر في حق النساء والأطفال، ويوجد كذلك أبو حمزة المصري وأمين الظواهري وتقود عناصر هذا التنظيم فكرة مركزية تتمثل في الجهاد ضد الحكام المسلمين الماسكين بزمam السلطة لأنهم في نظرهم، يعرقلون تطبيق الشريعة الإسلامية، يشرعون الجهاد كذلك ضد "الكفار" الذين يحتلون أرضا إسلامية أو يتواطئون، في نظرهم مع حاكم مسلم.

** - رغم هذا حاولنا التحصل على نسبهم والفئات العمرية التي ينتمون إليها، يمكن الرجوع إليها في آخر المذكرة بالجزء الخاص بالملاحق.

⁶²⁸ - اعليه علاني، الحركات الإسلامية في الوطن العربي: دراسة مقارنة بالحالة التونسية، الطبعة الأولى، دار مصر المحروسة، القاهرة، 2008، ص 263.

⁶²⁹ - كمال السعيد حبيب، تحت التشكيل: خريطة القوى الإسلامية بعد الثورات العربية، السياسة الدولية، العدد 88، المجلد 47، 2012، ص 15.

الجهاديون حول شخصية دينية مغمورة في الأوساط العلمية ويدعى "الخطيب الإدريسي"⁶³⁰. الذي أنهى عام 2009 عقوبة حبس عامين بتهمة عدم الإبلاغ عن جريمة إرهابية. ينتمي إلى مدينة سيدي بن عون التابعة لولاية سيدي بوزيد. أُلقت السلطات القبض عليه عام 2006 بعد اشتباكات مسلحة في الضاحية الجنوبية لتونس العاصمة بين مسلحين وقوات الأمن، وكانت التهمة التي وجهت إليه "الإفتاء بالقيام بعمليات جهادية، وعدم الإرشاد عن وقوع جريمة". ويتميز أنصار هذا التيار حسب الباحث صلاح الدين الجورشي بسطحية في التكوين وتشبث حربي بالنص الديني⁶³¹. وينشطون على المواقع الاجتماعية خصوصا (فيسبوك) ولا ينظمون أنفسهم داخل تيار معروف له زعاماته وناطقون باسمه، لكن تجمعهم حواراتهم على الشبكات الاجتماعية بالانترنت والعلاقات الشخصية⁶³². وتعود أسباب ظهور هذا التيار في تونس حسب الباحث "أعليه علاني" إلى الأسباب التالية:

- غياب تيار ديني معتدل حيث تهم السلطة بالعلانية والتغريب ومعاداة الإسلام وفي المقابل اتهام التيار الإسلامي التقدمي بالميوعة الفكرية والابتعاد عن الإسلام الصحيح، وقد نتج عن هذا الصراع فراغ حاولت بعض التيارات السلفية استغلاله. - التأثير بما وقع في الجزائر البلد الأقرب إلى تونس سياسيا وجغرافيا خصوصا بعد تحول الجماعة الإسلامية المسلحة إلى ما يعرف بـ "تنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي".

- انتشار ثقافة الفكر السلفي من خلال الفضائيات والانترنت.

- غياب أي رافد لحصانة من المفترض أن توفرها الدولة وسياستها التعليمية⁶³³.

وبخصوص الفئات العمرية التي ينتمون إليها فهي موزعة كالتالي:

من 19 إلى 24 سنة: ما يقارب 30%

من 25 إلى 30 سنة: ما يقارب 48%

من 31 إلى 37 سنة: ما يقارب 11%

والبقية تتقاسمها الفئات العمرية الأخرى⁶³⁴.

وبخصوص موقف حركة النهضة من هذا التيار نجد في بيان أصدره الغنوشي بتاريخ 4 يناير 2007، إدانة العملية التي قامت بها جماعة السلفية الجهادية بتونس إذ جاء في البيان: "نذكر الجميع بجرمة الدم التونسي وحرمة قتل النفس وتحت أي مسوغ كان لكنها أكدت أن "الاعتماد على المعالجة الأمنية لمثل هذه الأحداث لا يزيدها إلا تعقيدا واستفحالا ودعا البيان إلى ضرورة الإسراع بإقرار إصلاحات سياسية جوهرية وقد أمد أحد المسؤولين بحركة النهضة أن تيار السلفية الجهادية يشكل عقبة رئيسية أمام ديمقراطية المجتمع⁶³⁵. والجدير بالذكر أن المجتمع التونسي وعبر تاريخه لم يتبنى أي تيار إسلامي راديكالي-الشيعة على سبيل المثال- في إقامة دولة لهم بالبلاد التونسية.

⁶³⁰ - أعليه علاني، الحركات الإسلامية في الوطن العربي: دراسة مقارنة بالحالة التونسية، مرجع سابق، ص 263.

⁶³¹ - نفس المرجع، ص 263-264.

⁶³² - فراج إسماعيل، خارطة التيارات الإسلامية في تونس من الغنوشي إلى الشيخ الضرير، النهضة أهمها وأقدمها... والسلفية أحدثها وأكثرها صعودا "19 يناير 2011م، من الموقع: <http://www.alarabiya.net/assets/ar/css/blocks>

⁶³³ - أعليه علاني، التيار السلفي في تونس المكونات والفئات الاجتماعية في كتاب: تأليف مجموعة من الباحثين، من قبضة بن علي إلى ثورة الياسمين: الإسلام السياسي في تونس، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي، 2011، ص 353-354-355.

⁶³⁴ - نفس المرجع، ص 367.

⁶³⁵ - أعليه علاني، الحركات الإسلامية في الوطن العربي: دراسة مقارنة بالحالة التونسية، مرجع سابق، ص 264.

المبحث الثاني : الديمقراطية في منظور الإسلاميين

بعد الحراك العربي، ونجاح الإحتجاجات الشعبية في إسقاط بعض الأنظمة السياسية في الدول العربية، لا جدال في أن شعار " الديمقراطية " هو الذي أصبح أكثر الشعارات الرائجة اليوم في ساحة " المطالب الشعبية " في الوطن العربي بصفة عامة وبالأخص ما يسمى بدول الربيع العربي (تونس - مصر، اليمن، ..) إنها المطلب اليوم الذي يحظى اليوم بالإجماع في كافة الأقطار العربية، فالكل يطالب بها وينادي بضرورتها، وحتى أولئك الذين لا يتحمسون للمطالبة بها أولا ينتظرون غير ينتظرون من نتائجها تراهم يساهمون في الإشادة بها أو على الأقل يسكتون ويجمعون عن إبداء رأي مخالف. وتعتبر الديمقراطية قاعدة المجتمع المدني والأساس الذي تقوم عليه الدولة المدنية، وبحكم عدة عوامل مركبة منها ما هو تاريخي ومنها ما هو اقتصادي ومنها ما هو عسكري، أصبح للكلمة صدى عالمي وطنين في الآذان، كما اتخمت بذكرها وسائل الإعلام على اختلاف أنواعها، تقام لها مهرجانات ومواسم، وتصنف في حقها مجلدات ومعاجم، ولا يخلو منها خطاب حاكم، حاضرة في كل المحافل والمؤتمرات، تعقد لأجلها الندوات والمناظرات وتمزج بأجمل العبارات، يخطب ودها السياسيون والأدباء، ويركد نحوها الضعفاء والأقوياء⁶³⁶. وفي هذا الإطار سنتناول مساعي توطین واحتواء الديمقراطية من طرف الإسلاميين (مطلب أول)، وإشكالية الشورى والديمقراطية لدى الإسلاميين (مطلب ثان)، إضافة إلى قراءة نقدية في مقارنة الأسلاميين للديمقراطية بالشورى (مطلب ثالث).

المطلب الأول: الديمقراطية بين منطق الاحتواء ومساعي التوطین

تعتبر الديمقراطية اليوم نظاما شائعا في العالم، يتخذ شكلا معينا للتداول على السلطة والحكم في المجتمعات المعاصرة، والديمقراطية أشكال متعددة لها مجموعة من القواعد المتعارف عليها عالميا لضبط آليات وقواعد اللعبة السياسية في المجتمع. وسنحاول التطرق لتوطین الديمقراطية ثقافيا (فرع أول)، والجوهر الفلسفي للديمقراطية (الفرع الثاني).

الفرع الأول: طرح التهيئة الوطنية/الإحتواء والتوطین الثقافي

إن المصطلحات أوعية لغوية، واللغات أصوات، والأصوات وسائل عرضية وذلك باعتبارها مفاهيم مفردة، أو عبارات مركبة، حاملة لمعاني ومفاهيم نفسية وذهنية عرفية بين قوم معينين في التعامل الإجتماعي العام، أو داخل نسق محدد لأهل الإختصاص معينين، وقد يأخذ المصطلح بعدا عالميا اكتسابا للعوامل الحضارية الأخرى، فيشكل بالنسبة لها عنصر إزعاج ثقافي وتشويش معرفي وبالنسبة لمالكه آلية فعالة للإغارة الفكرية على الآخر، قصد إخضاعه لمنطقة الخاص في النظر والتفكير بحسبان اللغة محدد رمزيا لمنطق التفكير⁶³⁷، وتصور أن قضية المصطلح ستظل ملتبسة ما لم ينظر على أنها في العمق والأصالة، قضية مفاهيم وتصورات، من هذه الزاوية تؤكد أن على أنه تجديد الفقه السياسي الإسلامي، وتأسيس المفاهيم الإسلامية فيما له علاقة بشؤون الدولة والمجتمع أو فيما أصبح يعرف في الأدبيات السياسية النقدية المعاصرة بإشكالية السلطة في المجتمع المدني، مسألة في غاية الأهمية والخطورة، وسيظل هذا التجديد غير مبين عن مسائله وقضياه، وغير مكتمل ما لم يحرص على التميز والتفرد والتحرر

⁶³⁶ - عبد الباسط المستعين: مقال بعنوان " الديمقراطية قاعدة الدولة المدنية هل لها من عيوب؟"، مجلة منار الهدى، عدد 8، السنة 5 دجنبر 2006/يناير 2007، ص 84.

⁶³⁷ - يراجع في هذا المعنى: جمال سلطان: الإسقاط المصطلحي: مداخلة ومخاطره، مقال ضمن مجلة الأمة، عدد 69، ص 17.

الإصطلاحي الدقيق، للإعراب عن مفاهيمه وتصورات الخاصة عن الدولة والمجتمع والسلطة⁶³⁸ ويمكن إجمال هذه المفاهيم في الأصول النظرية التالية:

- **الأصل الأول:** الفرد في صورته المستقلة عن الجماعة يملك حقوقا طبيعية موهوبة له من قبل الطبيعة.
- **الأصل الثاني:** السلطة تتولى السيادة -نيابة عن المجموع- ملزمة بالعمل في دائرة القانون، فإن خرجت عنه فقدت معنى وجودها وانقلبت إلى أداة قهرية.

- **الأصل الثالث:** الإنسان هو أساس التنظيم السياسي وغايته.
وبما أن المجتمع السياسي في جوهره مجموعة من الذرات الفردية المتعاقدة فيما بينها فهذا معناه أن الجماعة هي صاحبة سلطة الحكم، لها السيادة الكلمة العليا في حكم نفسها والتصرف في شؤونها دون قيد أو شرط مسبق وهذا معناه أيضا طلاقة الإرادة البشرية ونخب هنا أن نركز على مفهوم الطلاقة من خلال بعدين مركزيين:

1- **البعد الأول:** تحرير الإنسان من جميع السلط بما في ذلك سلطة الدين والأخلاق.

2- **البعد الثاني:** النسبية ونفي الثبات:

يتضح البعد الأول لمفهوم طلاقة الإرادة البشرية من خلال التذكير ببعض الخصائص الذاتية الملازمة لمعنى السيادة، فمن خصائصها:

● **التفرد:** فلا يوجد على الإقليم الواحد إلا سيادة واحدة إرادتها هي القانون، وتوجيهاتها هي الشريعة الملزمة إذ لو وجدت سيادتان على إقليم واحد لفسدت أحواله.

● **فصاحب السيادة لا يفرض عليه القانون، لأن إرادته هي القانون، بل القانون هو التعبير عن إرادته، فليس لإرادة أخرى أن تلزمه بالتصرف على نحو معين إذ لا توجد إرادة أخرى، تساويه أو تساميه.**

● **السمو:** فهي إرادة تعلو جميع الإرادات، وسلطة تسمو على كافة السلطات

● **الأصالة:** هي قائمة بذاتها، لم تتلق هذا العلو من إرادة سابقة عليها أو إرادة أعلى منها⁶³⁹.

وقد انتبه بعض الدارسين إلى هذا المعنى التحريري، واعتبروه بمثابة رد فعل للطغيان الكنسي الذي فرض وصايته على العقول والضائر باسم الخرافة والكهنوت، والذي سحق الإرادة البشرية وعبدها لهواء البابوات والملوك باسم الحق الإلهي المزعوم، فجاء رد الفعل تأليها للإرادة البشرية واعتبارها وحده معيار الحقيقة. وفي هذا الإطار يقول الدكتور صلاح الصاوي في كتابه القيم "التعددية السياسية في الدولة الإسلامية": "السيادة هي الحاكمية العليا، أو السلطة العليا الآمرة التي تستأثر بالحق في توجيه الخطاب الملزم إلى الكافة"⁶⁴⁰.

⁶³⁸ - سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل: بناء المفاهيم السياسية الإسلامية: ضرورة منهجية، بحث ضمن المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي حول: منهجية العلوم الإسلامية، مطبوعات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص 247.

⁶³⁹ - رمزي الشاعر: الإيديولوجيات وأثرها في الأنظمة السياسية، مطبعة جامعة عين شمس، ص 26.

⁶⁴⁰ - صلاح الصاوي: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، دار الإعلام الدولي، ص 8.

إن السيادة بهذا المعنى التحريري للإنسان من كل السلط وتمكينه من الحاكمية المطلقة هي جوهر الديمقراطية⁶⁴¹ وهي تنطوي بهذا المفهوم -كما يقول إدوارد بيرنز⁶⁴² في كتابه "أفكار في صراع"- على أن فكرة صوت الشعب هو صوت الله، وهذا يذكرنا بما كتبه سقراط في مذكراته أثناء حوار مع "هيبياس" حيث يبدو أن الآلهة نقشت قوانينها في قلوب الناس، وما القوانين المكتوبة سوى صورة أو نموذج من القوانين الإلهية غير المكتوبة، ومن هنا تستقي القوانين الشعبية قدسيتها⁶⁴³.

إن بعض المنظرين والمفكرين الإسلاميين المعاصرين، وخصوصا بعض الزعماء والمنظرين للحركات الإسلامية السياسية ترفض ولا تتفق مع الآراء الفقهية، التي تجعل من الحرية والمساواة جوهر الديمقراطية⁶⁴⁴، لأن هذه الآراء تعتبرها شرطين لتحقيق جوهر الديمقراطية المتمثل في ظهور الإرادة العامة ونفاذها. ويرى هذا التوجه والطياف من المنظرين بأنه إذا تم تصويغ مفهوم التحرير صياغة أخرى أمكن القول بأنه مفهوم يستهدف تنصيب الإنسان مشرعا مطلقا بإطلاق دون خضوع لشرع إلهي وفلسفة السيادة بإطارها المفهومي الذي تواضع عليه الفلاسفة القانونيين منذ عصر الأنوار، تتناقض كلياً مع حقيقة وقاعدة التعبد الكوني التي يقوم عليها نظام الخلق والتكليف الإسلامي حيث الحاكمين العليا لله تعالى والسيادة المطلقة لشرع الله، وقد وقع كثير من الإسلاميين في اضطرابات نظيرية فيما يتعلق بموضوع السيادة أساسها الخلط بين مفهوم السيادة وحق الأمة في السلطة العامة، من هنا وقع الالتباس بين نظرية العقد في الفقه الإسلامي ونظرية العقد في الفقه الغربي. ويتضح هذا الإضطراب الفكري في اختلافات الفقهاء المحدثين حول صاحب السيادة في المجتمع الإسلامي ويمكن حصر الإجتهادات في الآراء التالية⁶⁴⁵:

1- **سيادة الأمة:** ذهب الفقهاء إلى أن السيادة في الدولة الإسلامية مصدرها الأمة، وأن الدولة تستمد سلطتها منها ممثلة في أهل الحل والعقد وأضافوا بأن الأمة هي مصدر السلطات، وأن الولاية تنعقد عن طريق أهل الحل والعقد، والخليفة إنما هو مجرد وكيل عن الأمة. من هؤلاء الفقهاء نذكر عبد الوهاب خلاف في كتابه "السياسة الشرعية"، والشيخ محمد نجيب المطيعي في كتابه "حقيقة الإسلام وأصول الحكم" والأستاذ محمد يوسف موسى في كتابه "نظام الحكم في الإسلام"، وعثمان خليل في كتابه "الديمقراطية والإسلام" ومحمد كامل ليلة في كتابه "النظم السياسية" وفؤاد العطار في كتابه "النظم السياسية والقانون الدستوري" نشير إلى أن سيادة الأمة عند هؤلاء الفقهاء، تستعمل بمعنى سيادة الشعب، مع العلم أن المصطلحين بينهما فروق دقيقة في الفقه الدستوري المعاصر.

2- **السيادة المزدوجة:** ومؤداها النظري أن السيادة للشرعية في إطار النصوص القطعية، وللأمة والجماعة الإسلامية في إطار الإجتهد ومنطقة العفو التشريعي، وهذا معناه أن السيادة الشعبية مقيدة وغير مطلقة. وفي هذا المجال يقول محمد ضياء الدين الرئيس في كتابه النظريات السياسية الإسلامية: "إن الأمة والشرعية معا هما صاحبا السيادة في الدولة الإسلامية"⁶⁴⁶ ويقول أبو

641- ندوة مجلة المستقبل العربي حول كتاب: العلمانية من منظور مختلف لعزير العظمة، عدد 127، ص 125.

642- إدوارد بيرنز: أفكار في صراع، النظريات السياسية في العالم المعاصر، طبعة الأولى دار الأدب، سنة 1991، ص 11.

643- عبد المعطي محمد: الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة، 1988، ص 120.

644- علي الدين هلال: مفاهيم الديمقراطية في الفكر السياسي الحديث، وتعقيب هشام جعيط في أزمة: الديمقراطية في الوطن العربي، إصدارات مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1987، ص 35.

645- ماجد لحلو: الاستفتاء الشعبي بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، مكتبة المنار الطبعة 1، 1980، ص 26.

646- ضياء الدين الرئيس: النظريات السياسية الإسلامية، دار المعارف القاهرة الطبعة الرابعة 1967، ص 343.

الأعلى المودودي في كتابه نظرية الإسلام وهديه "إن نظام الحكم الإسلامي هو نظام ثيوقراطي لأنه يخول المسلمين سيادة شعبية مقيدة تحت سلطة الله القاهرة"⁶⁴⁷.

3- **السيادة لله:** يقول الشيخ محمد شلتوت في كتابه من توجيهات الإسلام السيادة لله وحده، لأنه الخالق، وهي في كل شعب للشعب نفسه بعد الله بعد الله الذي استخلفه في وطنه"⁶⁴⁸، ويقول الدكتور محمد سلام، مذكور في كتابه مناهج الاجتهاد في الإسلام: "إن الحاكمية لله وحده، وليس لأحد أن يأمر وينهى من غير أن يكون له سلطان من الله تعالى، وأن التشريع لله يستمدّه المجتهدون مما جاء به الرسول من كتاب أو سنة"⁶⁴⁹، وفي نفس الاتجاه يؤصل هذا المعنى الدكتور فؤاد النادي في كتابه "مبدأ المشروع والضوابط خضوع الدولة للقانون في الفقه الإسلامي".

4- **السيادة للإنسان:** مستند هذه النظرية عند بعض الفقهاء مجموعة من التخریجات الفقهية نجمها فيما يلي: يعلل الدكتور **ماجد لعلو** اختلاف الفقهاء في إسناد السيادة إلى فكرة الالتزام التشريعي الذي يقتضيه قانون التكليف الشرعي، فبالنظر إلى أن مصادر التشريع الأصلية المستقلة والسامية تتمثل في الكتاب والسنة، رأي البعض أن السيادة بمفهومها الإصطلاحي المتنازع عليه فلسفيا وقانونيا هي لله ورسوله، وبالنظر إلى أن الأمة تقوم بعملية التنفيذ، وتمشيا مع روح الاتجاهات الحديثة في أنظمة الحكم الديمقراطية رأي البعض الآخر أن الأمة هي صاحبة السيادة، وعلى أساس الاعتبارين معا ظهرت فكرة السيادة المزوجة، وبدلا من المقارنة الفقهية والإختیار، أبدع ما جد لعلو مفهوما آخر في مجال السيادة فقال: "إن السيادة أو سلطة الحكم في الدولة الإسلامية - في رأينا- هي للإنسان وحده، لأنه هو الذي يختار بإرادته الحرة اعتناق الإسلام وهو صاحب السلطة أو السيادة في هذا الإختيار فإذا اختارت الجماعة الإسلام دينا ورضيت الله ربا وبالنبي رسولا فإنها تكون قد قيدت نفسها بأحكام الشريعة الإسلامية، وتصبح هذه الأحكام ملزمة للناس ما داموا قد اختاروا طريق الإيمان، ولا يكون للجماعة بعد ذلك ممثلة في علماءها ومجتهديها- غير الاجتهاد في حدود ما لم يرد فيه نص قطعي".

الفرع الثاني: الجوهر الفلسفي للديمقراطية

* **نظرية السيادة:** إن التطورات الهائلة والتحولات الإجتماعية العنيفة في التاريخ الغربي الوسيط والحديث أدت إلى طرح مجموعة الإشكاليات السياسية والقانونية والفلسفية حول طبيعة السلطة والمجتمع والفرد والجماعة، وشكلت هذه القضايا مادة خصبة للصراع الإجتماعي والسياسي بين القوى الإجتماعية والفكرية والدينية وخلال هذه الصراعات اهتم المنظرون من الفلاسفة ورجال الفكر والقانون بتأصيل التصورات الفلسفة، وبناء القاعدة الفكرية والمذهبية التي تستجيب للتحديات الجديدة. وكان من ثمرات هذه الجهود الثورية والفكرية. إن تم انتزاع السيادة العامة من الحاكم ممثلا في الملك أو الكنسية اللذين كانا يحكمان بالحق الإلهي ونقلها إلى الأمة ممثلة في مجموع أفرادها، وتمثلت الخلفية الفكرية لمفهوم السيادة في أن الصفة الأمرة العليا الأصلية التي تسمو فوق الجميع وتفرض نفسها عليهم، ليست في شخص الملك، وإنما مقرها ومستودعها الإرادة العامة للأمة. فالإرادة العامة للأمة والمنبثقة من

⁶⁴⁷ أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت 1983، ص 32.

⁶⁴⁸ محمد شلتوت: مرجع سابق الذكر، ص 567، ط1/1966، موجود المنعطف مرجع سابق، ص 35.

⁶⁴⁹ مجلة المنعطف: مرجع سابق، ص 95.

الإرادات الفردية هي المنشئ الوحيد للمجتمع والدولة⁶⁵⁰. وقد توصل الفلاسفة والمنظرون إلى هذه النتيجة السياسية والقانونية من خلال البناء والتأسيس على مجموعة من النظريات الفلسفية، كمنظرة الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي، إذ تعتبر المفاهيم التي طرحت في هذا السياق رافد فلسفيا وفكريا مهما في الفكر الديمقراطي⁶⁵¹.

مشروعية استعمال مصطلح الديمقراطية: هناك جدل واسع داخل المجال الإسلامي بين منظري وفقهاء التجديد والإحياء الإسلامي المعاصر حول مشروعية استعمال مصطلح الديمقراطية للتعبير عن ماهية السلطة السياسية في المجتمع الإسلامي، وعن طبيعة العلاقات الثقافية والحقوقية بين الناس فيه، ويميل أغلب المفكرين المعاصرين إلى مشروعية هذا الاستعمال وأهميته لبيان طبيعة المجتمع السياسي من منظور إسلامي⁶⁵²، وقد استندوا إلى مجموعة من الاعتبارات نجملها فيما يلي:

1- **اعتبار الشيوخ والعلماء:** ذلك أن مصطلح الديمقراطية أضحي معروفا ورائجا على الصعيد العالمي، وشائعا في الأوساط والنخب الثقافية والسياسية والإعلامية، بحيث أصبح الأداة الرمزية المعهودة في الخطاب السياسي النقدي والفقه المعاصر، وهذا معناه أنه لن يطاوله مصطلح آخر "كالشورى مثلا" في عمقه الدلالي للتعبير عن قيم واحتياجات جماعية راهنة، تستوجبها طبائع العمران البشري المعاصر، وهذا معناه أيضا -تبعاً لذلك- أنه لن يغالبه مصطلح آخر في مجال الإثارة الوجدانية لمقاومة أشكال القهر وضروب الاستبداد إلا غلبه.

2- **اعتبار أصولي مقصدي:** مبناه النظري قائم على أساس أنه لا محال و" لا مشاحة في المصطلح"، وأن " العبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمعاني" فإذا استطعنا تحريك المعاني والمقاصد السياسية والقانونية الإسلامية من خلال مصطلح الديمقراطية فقد تحصل المقصود الشرعي، وهو تحقق المعنى في النفس والواقع، ومصطلح الشورى ليس مطلوبا لذاته على جهة التعبد. وقد ذهب البعض مذهباً غلوا كبير في هذا الإطار، حيث دعا إلى التجديد اللغوي المطلق لاستبدال اللغة القديمة بلغة جديدة، قادرة على إيصال المعاني الدينية المختلفة بدعوى أن الحضارة في حركة تطور، وتمدد واتساع مستمر الأمر الذي لا يسمح للمصطلح القديم باحتضان المعاني المتجددة⁶⁵³.

3- **اعتبار منهجي تاريخي:** يعتمد منطق التفريق بين حالة الذل والإنكسار، والاستضعاف الثقافي، حيث يجدي التحفظ والتميز والاستقلالية في استعمال الكلمات السائدة، تحصينا للنفس من التلبس الثقافي، ودفعاً للمفاهيم الوضعية حتى لا تتمكن من العقل السليم وحفاظاً على المجتمع الإسلامي من مخاطر الاستتباع المعرفي، وبين حالة العزة والثقة والأمن، حيث لا تثريب على المسلم إن استضاف واستعمل الكلمات والمصطلحات القائمة بين يديه، للتعبير عن المفاهيم والمضامين الحضارية الخاصة، لاقتداره إلى الاحتراز من المعاني الضالة والتصورات الخاطئة، وسط المعاني والمفاهيم المقصودة بمحاولاتها الإسلامية المستقلة وفي هذا الإطار يقول حسن الترابي: "المسلمون في حالة التحرر، ولأول عهد النهضة قد يجديهم أن يتحفظوا ويميزوا في تقويم الأعراف واستعمال الكلمات السائدة، فاللغة سلاح في صراع الحضارات، وعند أحوال المجاهدة بين الإسلام والبيئة الثقافية المتغلبة، يود الكفار أن يميلوا على المسلمين بفرض لغتهم عليهم ليلبسوا عليهم المفاهيم ويحملوهم على القيم التي تمثلها اللغة عند الكافرين، وعلى

⁶⁵⁰ - عبد الحميد متولى: المفصل في القانون الدستوري والأنظمة السياسية، ط3، ص 120.

⁶⁵¹ - فؤاد العطار: النظم السياسية والقانون الدستوري، دار النهضة، القاهرة، ط2، ص 109.

⁶⁵² - منى ياسين: الغرب والإسلام: مجموعة دراسات مترجمة، مراجعة وتحقيق، عمر محبوب، ص 21.

⁶⁵³ - حسن حنفي: التراث والتجديد، المركز العربي للبحث، القاهرة، ص 123.

المسلمين من الهيمنة الثقافية الجاهلية أو اليهودية في المدينة، يدعوهم أحيانا لاجتناب تقليد غيرهم في الأكل والصور والأعراف واللغات، حتى لا ينجروا إلى تقبل ما ورائها من معان وروح... لكنه حين يأمن الفتنة على المسلمين ما كان يبالي باللباس والأشكال، وتجدهم وقت العز والقوة وأخذوا نظم الديون والتراتب الإدارية العملية، كما وسعوا لغتهم بتطوير اشتقاقها الذاتي بالتوليد والتعريب"⁶⁵⁴. ولقد عبر عن هذا المعنى المسهب بصيغة أخرى فقال " خلاصة المقصود أن الموقف الأوقف من استعمال الكلمات الوافدة رهن بحال العزة والثقة أو الحذر والفتنة"⁶⁵⁵.

4- اعتبار مفهوم: مبناه النظري قائم على أساس أن الديمقراطية في ماهيتها مجرد آلية لتدويل السلطة، وترشيد التنافس المصلحي والسياسي، ومنهج إدارة، وضابط تنظيمي لاتخاذ القرارات العامة، إنها آلية اقتضتها ضرورات التعايش السلمي بين أفراد المجتمع السياسي الواحد، ومنهج نظامي وأداة مؤسسية تمكن الجماعة السياسية من الهيمنة على أشكال التنافس والتعدد وأنماط الاختلاف وألوان الصراع، وتقدرها على إشاعة الأمن السياسي والاستقرار الاجتماعي.

ومما يمنح هذه الحقيقة بيانا أكثر- في نظر البعض- أن إدراك صفة المنهج والآلية في الديمقراطية، واستبعاد صفة الإيديولوجيا هو الذي أدى إلى الانخراط التيارات والحركات الاشتراكية والتوجهات المسيحية في الممارسة الديمقراطية، وتحريك المضامين الاشتراكية والمسيحية من داخلها حصل هذا منذ وقت مبكر من القرن التاسع عشر، تلتها بعد ذلك تحولات سياسية ملحوظة في بعض المجتمعات الدولية، حيث تواصلت الجهود لتأصيل الديمقراطية، وتقنيدها بالمعطيات الثقافية والدستورية المحلية⁶⁵⁶. وهذا يبرز خصيصة الآلية والقدرة الهائلة على التكيف والاستجابة للخصوصيات الحضارية. وفي هذا الإطار يقول الشيخ محمد الغزالي " إن الديمقراطية ليست دينا يوضع في صف الإسلام، وإنما هي تنظيم للعلاقة بين الحاكم والمحكوم... فهل يحرم على ناشري الخير للمسلمين أن يقتبسوا بعض الإجراءات التي فعلتها الأمم الأخرى لما بليت بمثل ما ابتلينا به؟ إن الوسائل التي نخدم بها عقائدنا وفضائلنا هي جزء من الفكر الإنساني العام، لا علاقة لها باللغة المنشودة، وقد رأينا أصحاب الفلسفات المتناقضة يتناقلون الكثير في هذا المجال دون حرج"⁶⁵⁷. وقد أكدت بعض الدراسات على أنه إذا نظر إلى الديمقراطية من منظور كونها منهجا لتأطير المجتمع السياسي، قائما على مجموعة من القيم والمثل الإنسانية والحقوق الطبيعية، فإنه يمكن اعتبارها وحسبها كسبا إنسانيا وتراثا علميا، ونتاجا لتجربة الإنسان مع نظم القهر والاستبداد. وحتى لو افترضنا أنها من مبدعات العقل السياسي الوضعي الغربي، فهذا لا يدعو إلى هجرانها بقدر ما يدعو إلى استيعابها واحتوائها وتطويرها ككليات وتقنيات إدارية ومؤسسات لترشيد الإرادة الجماعية. وإذا أضفنا إلى ذلك الفقر الملحوظ الذي تعرفه الأدبيات السياسية الإسلامية، فيما يتعلق بالفقه المؤسسي، وما تخوله نظرية الشورى للأمم من منحات هائلة لاختيار وإبداع واستيعاب أدق المناهج وأفضل الطرائق العملية وأخذت النظم المؤسسية لتنزيل قيمة الشورى المثالية إلى الواقع الموضوعي المتجدد باستمرار، وتأكد بوضوح أن الحاجة الملحة إلى الديمقراطية كأسلوب إجرائي لصيانة

⁶⁵⁴ - حسن الترابي: الشورى والديمقراطية، سلسلة الحوار، منشورات الفرقان المغربية، ص 12، موجودة بمجلة المنعطف، العدد 9، السنة 1994، ص 9.

⁶⁵⁵ - حسن الترابي: المرجع نفسه، ص 11.

⁶⁵⁶ - علي خليفة الكوري: قراءة في خصائص الديمقراطية، مجلة المستقبل العربي، عدد 168، ص 27.

⁶⁵⁷ - محمد الغزالي: دستور الوحدة الثقافية، بدون تاريخ، ص 211.

الحقوق والدفاع عنها. وهكذا هي المستندات الاعتبارية التي اعتمد عليها بعض المفكرين والمنظرين المسلمين والإسلاميين المعاصرين لاحتواء مصطلح الديمقراطية، وتوطينه في البيئة الثقافية الإسلامية.

***التعددية السياسية:** التعددية وحدة مفهومية غربية، تمثل عنصرا ثقافيا من العناصر المكونة للنسق الغربي، تتحرك داخل هذا النسق في عملية جدلية تكاملية مع مجموعة من المفاهيم المؤسسة للنظام المعرفي كالديمقراطية وتداول السلطة والمجتمع المدني والحريات العامة وحقوق الإنسان. ولهذه المفاهيم خلفياتها الفلسفية ودواعيها الموضوعية التي لا بد من الإحاطة بها، سد الذريعة المقايسة بينها بين المنهج الإسلامي، ذلك أن كثير من رجال الفكر والفقه سارعوا تحت ضغط مقولات الآخرين إلى التأسيس الشرعي لمفهوم التعددية، والبحث عن أشكال التلاقي والتماثل بينها وبين شرعية الاختلاف، وظاهرة التعدد العقدي والمذهبي الفقهي الذي عرفه تاريخ الإسلام وبرزت ظاهرة الإسقاط المربع، وحشرت النصوص والقواعد الأصولية والفقهية حشرا لإثبات شرعية التعدد بمعناه المذهبي والسياسي والهيكلية والمؤسسية⁶⁵⁸ وفي هذا الإطار أصدر الشيخ يوسف القرضاوي فتوى تبيح التعدد المذهبي والسياسي بقيود وشروط، والأسس النظرية التي إنبت عليها الفتوى تتمثل فيما يلي⁶⁵⁹.

1- **واجب المناصحة والتقويم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** وعزز هذا الأساس بجملة من النصوص: (إذا رأيت أمتي تهاب أن تقول للظالم يا ظالم فقد تودع منهم)⁶⁶⁰، (إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أو شك أن يعمهم الله بعقاب من عنده)⁶⁶¹، (أيها الناس من رأى منكم في اعوجاجا فل يقومني)⁶⁶².

2- **فقه التاريخ وتجارب الأمم:** يقول الشيخ القرضاوي "علمنا التاريخ وتجارب الأمم وواقع المسلمين أن تقويم اعوجاج الحاكم ليس بالأمر السهل، ولم يعد لدى الناس سيوف يقومون بها العوج، بل السيوف كلها يملكها الحاكم"⁶⁶³.

3- **الاهتداء بالصيغة التي اهتدى إليها الغرب** والمتمثلة في وجود "قوى سياسية"، فهي صالحة كصيغة عملية ضاغطة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

4- **التعدد المشروع** هو تعدد الأفكار والمناهج والسياسات، يطرحها كل فريق مؤيدة بالحجج والأسانيد، فيناصرها من يؤمن بها ولا يرى الإصلاح إلا من خلالها.

5- **المقايسة والمشاكلة بين المذهب السياسي والمذهب الفقهي:** وفي هذا الإطار يقول القرضاوي "المذهب الفقهي هو مدرسة فكرية لها أصولها الخاصة في فهم الشريعة والاستنباط من أدلتها التفصيلية في ضوءها، وأتباع المذهب هم في الأصل تلاميذ هذه المدرسة، يؤمنون بأنها أدنى إلى الصواب، من غيرها وأهدى سبيلا، فهم أشبه بحزب فكري التقى أصحابه على هذه الأصول ونصروها بحكم اعتقادهم أنها أرح وأولى، وإن كان ذلك لا يعني بطلان ما عداها، ومثل ذلك الحزب: إنه مذهب في السياسة له

658 - انظر طه جابر فياض العلواني: التعددية أصول ومراجعات، مجلة منبر الحوار، عدد 32، ص 70-71.

659 - انظر نص الفتوى في: فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية، مركز الأهرام، الطبعة الأولى، 1993، ص 150.

660 - رواه أحمد بن حنبل في مسنده.

661 - رواه أحمد بن حنبل في مسنده.

662 - الصادق بلعيد، القرآن والتشريع، قراءة في آيات الأحكام، مركز النشر الجامعي، تونس، 2000، طبعة ثانية، ص 100.

663 - فهمي هويدي: المرجع السابق، ص 150.

فلسفته وأصوله ومناهجه المستمدة أساساً من الإسلام الرحب، وأعضاء الحزب أشبه بأتباع المذهب الفقهي، كل يؤيد ما يراه أولى بالصواب وأحق بالترجيح⁶⁶⁴.

6- شرعية الاختلاف في إطار الاعتصام الكلي بالشرعية.

7- ضرورة إنشداد الولاءات والانتماءات المذهبية والحزبية إلى أصل الولاء لله ورسوله دفعا لعصبيات الصف الجاهلية. ونجد العديد من مفكرين وفقهاء آخرين سلكوا نفس الاتجاه، وحاولوا التأصيل من زوايا مختلفة، واستندوا إلى جملة من النصوص والإحياءات في الخطاب القرآني والنبوي واعتمدوا على مجموعة من قواعد النظر الشرعي نذكر منهم محمد الغزالي في كتابه "الإسلام والاستبداد السياسي" وفي كتابه "مئة سؤال عن الإسلام" والأستاذ خالد إسحاق في بحثه المسهب "الأحزاب السياسية ونمط القيادة الإسلامية" والأستاذ فاروق عبد السلام في كتابه "الحرية السياسية في الإسلام" وفهمي هويدي "الإسلام والديمقراطية" وصالح الصاوي كتابه القيم "التعددية السياسية في الإسلام"⁶⁶⁵. ونحاول إجمال حججهم وأدلتهم التي تكشف عن منطق التوطن والاحتواء، ومركزاتهم لتأصيل مشروعية التعددية في إطار المذهبية الإسلامية غير مباليين بالاتجاه الذي يبيحها بإطلاق لأنه يمثل شذوذاً في التصور السياسي الإسلامي المعاصر.

1- السياسة الشرعية والتي تتمثل في استغلال منطقة الفراغ التشريعي لتدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية.
2- الأصل في العقود والمعاملات الإباحية حتى يأتي دليل على التحريم، وهذه القاعدة أليق بمقاصد الشرع ومصالح المكلفين.
3- ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، واستصحاب هذه القاعدة في مجال الممارسة السياسية وأداء فريضة الحسبة العامة في المجتمع بشكل ضاغط مؤثر، يستدعي صيغة المذهب السياسي، والتعدد المذهبي في الإصلاح والتغيير، رعاية للاختلاف الطبيعي في المطارحات السياسية وبرامج التغيير.

4- قاعدة الذرائع والنظر إلى المآلات: والاستناد إلى هذه القاعدة الأصولية إنما هو لدفع بعض الشبه التي أثارها المحرمون على التعددية السياسية باعتبارها تؤول إلى مجموعة من المفاصد النهي عنها شرعاً فلا بد للفقه السياسي الإسلامي من النظر الدقيق في واقع التعددية ومآلاتها في واقع الأمة، وبناء على هذه القاعدة تم التخرج الفقهي للموقف السلبي الذي اتخذته حسن البناء، مؤسس حركة الإخوان المسلمين من الأحزاب في وقته. يقول الأستاذ صلاح الصاوي: "إذا استصحبنا هذه القاعدة في قضية التعددية السياسية فإنها تقودنا إلى القول بمشروعية هذه التعددية رغم ما قد يشوبها من بعض التجاوزات التي يمكن أن تغتفر، اعتباراً لقاعدة "اعتبار المال" وقاعدة "الموازنة بين المصالح والمفاسد" وبيان ذلك ما يلي: لقد تمهد من استقراء النصوص الشرعية أن الاستقرار السياسي في الدولة الإسلامية ومنع فتنة الخروج المسلح على الأمة أحد مقاصد الشريعة في هذا الباب. حتى أنها أوجبت الصبر على أئمة الجود، والتزام الطاعة لهم في غير معصية وإن جلدوا الأبدان وأخذوا الأموال مراعاة لهذا المقصود. وذكر نصوصاً في هذا الإطار، ثم قال: "وتمهد من استقراء أحداث التاريخ الإسلامي أن حالات الخروج على الأمة التي منيت بها الأمة لم يحالفها التوفيق، بل فتحت على الأمة أبواباً من الشرور والفتن... ولقد أحصى أبو الحسن الأشعري نحواً من خمسة وعشرين خارجاً

664 - القرصاوي فهمي هويدي: مرجع سابق، ص 150.

665 - محمد الغزالي: الإسلام والاستبداد السياسي، دار الكتب الإسلامية، القاهرة 1984. انظر، مجلة المنعطف، مرجع سابق، ص 36.

من آل البيت، لم يكتب لأحد منهم في خروجه نجاح. وقال ابن تيمية: "وقل من خرج على إمام ذي سلطان، إلا كان ما تولد على فعله من الشر أعظم مما تولد من الخير، كالذين خرجوا على يزيد في المدينة، وكابن الأشعث الذي خرج على عبد الملك على يزيد في العراق، وكابن المهلب الذي خرج على أبيه بخراسان، وكالذين خرجوا على المنصور بالمدينة والبصرة، وغاية هؤلاء إما أن يغلبوا، وإما أن يغلبوا، ثم يزال ملكهم فلا تكون لهم عاقبة".

كما تمهد من استقراء النصوص الشرعية والسنن الكونية أن تفاوت الاجتهادات وتباين الرؤى والتقديرات حقيقة واقعة لا سبيل إلى استئصالها من أمة من الأمم، ولقد وقع هذا الخلاف بين الرعيل الأول في هذه الأمة، ولم يقف هذا الخلاف عند حدود الرعيل الأول، بل سرى واستشرى في معظم مسيرة التاريخ الإسلامي، وكان محوره فيما بعد طلب الحكم والتنافس على السلطة فإذا كان الخلاف حقيقة واقعة، والتعددية أمراً قائماً في الواقع، وأمكن للفكر الإسلامي أن يستنبط صيغة من صيغ التعامل مع هذه المعارضة، تكفل استيعابها داخل إطار مشروع يتيح لها مشروعية التعبير ومشروعية العمل في الضوء بعيداً عن التواري داخل السرايب المظلمة، ويتيح لها فرصة المشاركة في الحكم، إذا قدمت عطاء متميزاً، يحوز ثقة الأغلبية، فتوفر الأمة بذلك غوائل الخروج المسلح وحركات التمرد الهوجاء، أقول إذا أمكن التوصل إلى صيغة تتيح المعارضة شرعية الوجود وشرعية العمل وشرعية المشاركة في الحكم على وجه من الوجوه، أليس هذا من جنس تحقيق مقصود الشارع في قطع الذريعة إلى الفتن، وإشاعة الاستقرار في دار الإسلام⁶⁶⁶.

المطلب الثاني: إشكالية الديمقراطية والشورى لدى الإسلاميين

تعد الديمقراطية من بين أحدث الأشكال التي توصل إليها الغرب في مضمار معالجة الاختلاف السياسي وإدارته بشكل سلمي، وتحويل والاصطدام العنيف بين مكونات الشعب حول السلطة إلى تنافس "شريف" في جذب قاعدة أوسع من الجماهير واستمالة الرأي العام للتصويت على هذا الشخص أو ذلك أو هذا البرنامج أو ذلك، وتكريس وسائل الاختيار الحر عبر الانتخاب أو الاستفتاء، إضافة إلى إبداع أجهزة عديدة، وتسعى الديمقراطية إلى خلق توازن في المجتمع (فصل السلطات) وتنوع المؤسسات بين رسمية (حكومية) وشعبية (برلمان، أحزاب، نقابات، جمعيات،...)، وإنماء روح الحوار والتواصل على حساب الاصطدام والاقتتال واحترام الآخر والقبول بالرأي المخالف وضمان الحريات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدفاع عن حقوق الإنسان والتصدي لانتهاكها... الخ. ولقد انشغل الفكر الإنساني بالمسألة الديمقراطية خلال القرنين الأخيرين، وقدم عدة أطروحات في أفق الحصول على صيغة مثلى للتطبيق الفعلي، ويعد اللجوء إلى الديمقراطية الوسيلة الفعالة للسيطرة على كل انفلات، وهي بذلك أسلوب عملي مؤثر خاضع للمراقبة لضبط ممارسة الحكام والمحكومين على حد سواء، وفي هذا الإطار سنتطرق إلى التأصيل النظري لمفهوم الديمقراطية والشورى لدى الإسلاميين (فرع أول)، ومنظورهم لعلاقة الديمقراطية بالشورى (فرع ثان).

الفرع الأول: التأصيل النظري لمفهوم الديمقراطية والشورى لدى الإسلاميين

* الديمقراطية: اجتهد العديد من المفكرين والفلاسفة في وضع العديد من التعاريف للديمقراطية فمنهم من عرفها بأنها: "حكم الشعب بواسطة الشعب ولمصلحة الشعب" ويرى الآخر بأنها: "حكم الشعب بالشعب وللشعب" وهو المفهوم الكلاسيكي

للديمقراطية، والأكد أن الديمقراطية لم تستقر على تعريف واحد جامع مانع صالح لكل زمان ومكان، فقد أفرزت التجارب الديمقراطية المختلفة عبر التاريخ مجموعة من المبادئ والقواعد التي توصف بكونها ديمقراطية، وإذا كان المفهوم الكلاسيكي السابق قد تناسب في فترة معينة مع البيئة التي ولد فيها وهو المجتمع الأثيني، فإن التطورات التاريخية والتحولات المعرفية قد عملت على تهميش هذا المفهوم الكلاسيكي، ومثال على ذلك عندما طرحت صعوبة أن يحكم الشعب نفسه بنفسه، لذلك استبدل "روسو" قاعدة الإجماع بقاعدة الأغلبية ومع صعوبة الأخذ بقاعدة الأغلبية أيضا طرح "روسو" قاعدة الديمقراطية النيابية محل المباشرة والتي كانت بدرتها الأولى في أثنائنا كما هو معلوم⁶⁶⁷.

أدى انهيار الاتحاد السوفياتي ونموذجه السياسي والاقتصادي المعروف بالشمولي إلى إحداث نقطة تحول عميقة في تاريخ العلاقات الدولية والنظم السياسية على مستوى العالم ككل. وكان من نتائج التحول الكبير في أنظمة أوروبا الشرقية الشمولية إلى شيوع مفاهيم غربية ذات مضامين إيديولوجية بأنها نظام حكم يقوم على مجموعة من التدابير والإجراءات الضرورية لمأسسة عملية صنع القرار السياسي ومن هذه المتطلبات الإجرائية وجود دستور مكتوب وواضح، ومجلس نيابي أو برلمان وانتخابات ودورية، وتداول سلمي للسلطة، وفصل واضح بين السلطات، وتعددية سياسية ومصاحية تضمن علاقة تنافسية بين التشكيلات والأطراف السياسية للحصول على أصوات الناخبين⁶⁶⁸. وبالرغم الاختلافات في المداخل والسبل المؤدية إلى الديمقراطية فإن العديد من المهتمين والدارسين للشأن الديمقراطي، أجمعوا على توافر شروط وركائز عامة حتى يوصف النظام السياسي بالديمقراطي يرى سعيد زيداني أن الديمقراطية هي نظام وعقلية وأسلوب في بناء العلاقات، يضمن للشعب أفرادا أو جماعات حرية التعبير عن الرأي والتنظيم في جماعات ومنظمات ونقابات وأحزاب، بما يكفل المشاركة الفعلية وتكافؤ الفرص في صنع القرار وتقرير المصير. والديمقراطية اليوم تمثل منهجا وعملية سياسية وليس عقيدة مثل غيرها من العقائد والإيديولوجيات، وإنما تتأثر الممارسة الديمقراطية بعقائد المجتمعات ومنظوماتها الفكرية والحضارية والتراثية التي تتم فيها، وتراعي ثوابتها ومنطلقاتها الوطنية تعبيرا عن اختيارات الشعوب.

تعد المشاركة السياسية الفعالة والتداول السلمي للسلطة ودورية الانتخابات من التجليات والمظاهر الهامة للديمقراطية خاصة إذا تمت العملية الانتخابية في أجواء حرة ونزيهة ويكون نتائج العملية الانتخابية - في العادة - وصول حزب سياسي أو جماعة سياسية إلى سدة الحكم بحيث تكون مؤهلة لاتخاذ قرارات وتبن سياسات تنفيذية وتشريعات قانونية ملزمة للأفراد والمجتمع والدولة وتمتاز الديمقراطيات المعاصرة بعدم احتوائها على أبعاد وتفضيلات عقائدية وإنما هي تعبير عن مصالح الكل والمجموع داخل المجتمع وتقوم على عدد من الأسس أهمها:

- احترام حقوق الأفراد وصيانة الحريات العامة.
- السماح بالتعددية السياسية من خلال وجود الأحزاب وجماعات المصالح.
- الالتزام بالانتخابات الحرة والنزيهة لاختيار الحكام، وضمان المشاركة الشعبية في الحكم.

⁶⁶⁷ - نور الدين حاروش: الديمقراطية حكم الشعب أم حكم الحزب، " المغرب الموحد"، مجلة مستقلة جامعة تعني بشؤون المغرب العربي، تونس، العدد 12، ماي 2011، ص، ص 27-29.

⁶⁶⁸ - Mahter, Gregory, 2000, comparative politic An Institutional Cross Nation Approach, Prentice Hall, New.Jersey.

- سيادة حكم القانون، والاعتماد على المؤسسات في صنع القرارات والابتعاد عن الشخصية.

- فصل السلطات وقدرة السلطات على مراقبة بعضها البعض.

- التداول السلمي للسلطة، وإمكانية تغيير السلطة بالطرق الشرعية والسباح بوجود معارضة سياسية.

فهكذا يتضح أن الديمقراطية شكلا من أشكال تنظيم المجتمع، تلغي التراتبية القائمة على استغلال السلطة دون حق، وتقيم تراتبية جديدة قائمة على معيار خدمة المصالح العليا للبلاد، المعيار الوحيد الذي يتحكم فيه الاختيار الحر ويحدد التمثيل الإيجابي للسلطة الشعبية، ويقم فواصل للتمييز بين الصالح على أسس تغيب علاقات القوة⁶⁶⁹.

الشورى: الشورى اسم من المشاورة، وتشاور الجمع أي استخرجوا ما عندهم من رأي. أما تعريفها الاصطلاحي فقد جاء في عدة صور، حيث عرف **الأصفهاني** الشورى بأنها: استخراج الرأي لمراجعة البعض للبعض، وعرفها **ابن العربي** بأنها الاجتماع على الأمر ليست تشير كل واحد صاحبه ويستخرج ما عنده. كما عرفت الشورى اصطلاحاً بأنها تقليب الآراء المختلفة ووجهات النظر المطروحة في قضية من القضايا، واختبارها من أصحاب العقول والإفهام حتى يتوصل إلى الصواب منها أو إلى أصوبها وأحسنها ليعمل به حتى تتحقق أحسن النتائج. وقد ورد مصطلح الشورى في القرآن الكريم في قوله تعالى: "وأمرهم شورى بينهم" ويعلق **العوا** بأن هذه الآية المكية، نزلت قبل أن تكون للمسلمين دولة ولا حكومة لتدل على أصالة هذه القيمة في البيان الإسلامي، وأنها من خصائص الإسلام التي يجب أن يلتزمها المسلمون، سواء أكانوا يشكلون جماعة لم تقم لها دولة كما كانت حالهم في مكة، أم كانت لهم دولة قائمة بالفعل، كما كانت حالتهم في المدينة⁶⁷⁰. ويرى محمد عمارة أنه يجب التمييز بين الدين الإسلامي والدولة الإسلامية، فالدين ينظر إلى العلاقة بين العبد وخالقه، وهذا لا يتغير أما مسائل الدولة فالنظر فيها يكون مصلحة وتدير ولها في ذلك خاصيتان: الأولى أنها خاضعة لحكم العقل، فالأحكام الدنيوية، ذلك لأن تدبيرها مبني على العقل، والنبي (ص) كان بشراً فاحتاج إلى المشورة فيما يكون أساسه العقل، ولذا جاء قوله تعالى "وشاورهم في الأمر" والخاصية الثانية أن الأحكام في المسائل الدولة تتطور مع الزمان والمكان فهي تابعة للتطور الاجتماعي الذي يهديننا إليه العلم وحيث إن هذه الأحكام خاضعة للعلم المبني على العقل فهي تابعة بالضرورة لما يكشفه العلم الاجتماعي من قوانين التطور.

تعد الشورى في الأدبيات الإسلامية المختلفة سواء كانت مصادر أولية أصيلة أو مصادر ثانوية مرادفة لنظام الحكم في الإسلام أو هي الحيز والقضاء السياسي للدولة أو الخلافة الإسلامية التي يجب أن تكون خاضعة لقوانين ومبادئ ربانية إلهية فالشورى كناية عن المشاورة والاستشارة والتناصح، وطلب الرأي بقصد المساعدة بالاهتداء إلى الصواب أو إلى درجة قريبة من الصواب، وكما يقول حسن الترابي "إن الشورى ضرورة تعكس منهاجاً لازماً لأمر المسلمين العام⁶⁷¹. وقد عد النظام السياسي في الإسلام الشورى أحد أركانه ومظاهره العامة منذ عهد الرسول (ص)⁶⁷²، ومع ذلك يرى **العوا** أن القرآن الكريم والسنة النبوية لا يتضمنان نظام حكم محدد المعالم والتفاصيل يجب على المسلمين في كل العصور الالتزام به، والوقوف عند حدوده وإلا كان في

⁶⁶⁹ - عبد الغني أبو العزم: خطاب الديمقراطية، مؤسسة الغني للنشر، مطبعة المعارف الجديدة الرباط، 2001، ص 12.

⁶⁷⁰ - برهان غليون، ومحمد سليم العوا، النظام السياسي في الإسلام، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، 2004، ص 123.

⁶⁷¹ - حسن الترابي: الشورى والديمقراطية، عالم العلانية، 2000، الخرطوم.

⁶⁷² - حسن الترابي: المصطلحات السياسية في الإسلام، دار الساقى، 2001، بيروت.

حكمهم أنفسهم خارجين عن الإسلام أو مخالفين له. وإنما نجد في التنوع الفقهي المعاصر دليلاً صحيحاً على أن المسألة السياسية كلها أو جلها مسألة اجتهادات ظنية وهي بذلك تقتضي اجتهاداً متجدداً في كل عصر تتحقق به مصالح أصله⁶⁷³.

الفرع الثاني: منظور الإسلاميين لعلاقة الديمقراطية والشورى

يعرف **أحمد الريسوني** الديمقراطية بأنها "أن تكون الكلمة للشعب ولإرادة الشعب" الديمقراطية هي الطريقة المثلى للتعبير عن إرادة الشعب "وهنا تبدأ محنة الحائذين حسب الريسوني" فالشعب مع الإسلام والإسلاميين، ومع الأتقياء، والصالحين، ومع الديمقراطيين الصادقين والحداثيون ليسوا من هذا في عبر ولا نفي، هم في واد والشعب في واد فإذا قبلوا الديمقراطية وساروا في طريقها وقبلوا نتائجها فسيجدون أنفسهم على هامش الزمن ويجدون برامحهم في خبر كان... "فالديمقراطية من حيث هي وسيلة ومن حيث هي طريقة، ومن حيث هي آلية من آليات التنظيم وتوزيع المسؤوليات وتفويضها والتقرير في القضايا، هي في الحقيقة ليس لها صيغة قومية ولا دينية ولا أخلاقية⁶⁷⁴، لذلك يدافع الريسوني الرئيس السابق لحركة التوحيد والإصلاح المغربية عن تطبيق الديمقراطية بلا حدود، لأن الديمقراطية فيها وفي نتائجها وآثارها انتصار للقيم السائدة والعقائد السائدة والثقافات السائدة، فما هو سائد ومعتقد ومعمد عند الناس يشكل حدوداً اختيارية للممارسة الديمقراطية⁶⁷⁵. وفي ذات الصدد تعبر حركة التوحيد والإصلاح عن موقفها من مسألة الديمقراطية بتدعيم الاختيار الديمقراطي مما يعنيه من قبول بالتعددية والإقرار بالتداول السلمي على السلطة والاحتكام إلى الشعب ورفض أي شكل من أشكال مصادرة حق الأمة في التفكير والاختيار وتناهُض الحركة أيضاً المساس بالحقوق الأساسية لأي مواطن ومنها حق التعبير وحق التجمع وحق تأسيس الجمعيات والأحزاب السياسية وحرية الاعتقاد وحرية التفكير، والتعبير والتنقل وكل ما لا يمس بهوية الأمة وثوابتها الدينية والأخلاقية⁶⁷⁶.

غير أن الحركة تميز بين المضمون الحق للديمقراطية ومقصدها الأسمى والممثل في معاني إقرار سيادة الأمة وإشراكها أفراداً وجماعات في تقرير مصيرها والإقرار ببحث الاختلاف وحرية التفكير والتعبير والتجمع وبين الملامسات التاريخية والحضارية والثقافية التي لازمت ميلاد مفهوم الديمقراطية في الحضارة الغربية وخاصة الفرنسية⁶⁷⁷ وهكذا تبقى الديمقراطية في تصور الحركة هي التنزيل لمبدأ الشورى الذي اتخذته تنظيمه أشكال متعددة أشهرها وأنضجها وأكثرها الآن انتشاراً هو الشكل الديمقراطي⁶⁷⁸.

إن الشورى معناها، كما قال الله تعالى "وأمرهم شورى بينهم" فالشورى ضرورة فيما كان مشتركاً بين الناس لا يحق لأحدهم أن يستبد برأيه أو ينفرد في التقرير في شؤونهم لذلك تبقى الديمقراطية صيغة تنفيذية وشكل تنظيمي لمبدأ الشورى، فالديمقراطية ولدت أساساً كفكرة للتشاور والتداول، فحينما يمارسها الوثنيون توسم بالصيغة الوثنية، وحينما تطبق في نظام لائكي تأخذ لونا لائكياً وتتكيف مع القيم والضوابط اللائكية، وحينما يمارسها المسلمون تصطبغ بالصيغة الإسلامية وبعقيدة الإسلام وقيم

⁶⁷³ - يرهان غليون ومحمد العوا: مرجع سابق، ص 101-117.

⁶⁷⁴ - محمد يتيم: المرجع نفسه، ص 147.

⁶⁷⁵ - حسن الترابي، مرجع سابق.

⁶⁷⁶ - محمد يتيم: حركة التوحيد والإصلاح: التجربة الوجدية-التوجيهات العامة، مجلة الفرقان، عدد 4، سنة 1998، ص 32.

⁶⁷⁷ - محمد يتيم: نفس المرجع، ص 33.

⁶⁷⁸ - سعيد العياشي: الإدماج السياسي للحركات الإسلامية بالمغرب، رسالة لنيل شهادة الماستر في القانون العام، جامعة محمد الأول، كلية الحقوق، وجدة، 2011-2012، ص 40.

الإسلام⁶⁷⁹ فإن لا تلازم أبدا ولا أحد يلزمنا في هذه الدنيا بأن نستعمل الديمقراطية وفق صيغة معينة وشروط معينة، فالآن بعض الدول تبني التكنولوجيا أو تبني الأسلحة وتشرط شروطا لاستعمالها، لكن الديمقراطية لا يستطيع أحد أن يشترط علينا طريقة استعمالها، ولا يملك ذلك أحدا باعتبار أن الديمقراطية هي تجربة تداولتها الأمم، وحتى حينما لا يكون هناك اسم الديمقراطية تكون هناك فكرة الديمقراطية فالقبائل العربية وغير العربية قديما وإلى الآن، حين تجتمع وتتداول وتأتمر وتختار زعمائها، وتتخذ قراراتها، هذا بلا شك يدخل فيما نسميه اليوم ديمقراطية، فالديمقراطية هي ممارسة فطرية تعطي الحق لمن له الحق، الحق في التدبير المشترك لمن له قضية مشتركة هذا هو جوهر الديمقراطية⁶⁸⁰.

لقد كانت الأولوية لدى النخب الفكرية الإسلامية في عصر النهضة مكافئة الاستبداد والانغلاق الشديد، ومحاربة الاستعمار الأوربي، والخروج من دائرة التخلف التي تلف العالم العربي والإسلامي، وكانت المهمة الأولى لهؤلاء المجددين الإسلاميين القيام بالجهد الثقافي والفكري، وقامت وجهة نظر مجدي النهضة على أساس انبعاث التجديد الثقافي والحضاري الشامل ومواكبة العصر خاصة في مجالات العلوم والمعرفة والتكنولوجيا والعلوم الإنسانية وفي نفس الوقت المحافظة على الخصائص العربية والإسلامية، وبعد الشيخ الطهطاوي أبرز المفكرين الإسلاميين الذين أعجبوا ببعض الكتاب والمفكرين الفرنسيين (فولتير، مونتسكيو، روسو،...) فقد كان الطهطاوي أول المنادين بضرورة وجود حقوق إنسانية أساسية يتمتع بها الفرد المواطن (حق الحياة، حق الحرية والملكية،...) إضافة إلى قائمة من الحقوق المدنية مثل حرية الرأي والتعبير، وإنشاء الأحزاب والانتخابات⁶⁸¹. وقد امتلك الطهطاوي نزعة علمية قوية باتجاه مؤسسة الحياة السياسية في البلدان العربية، حيث وظف وحدد صلاحيات واضحة للحكام أو ولاية الأمر. وهكذا برز المشروع الإصلاحي الذي يقوم على تجسير الهوية بين الشورى كنظام سياسي إسلامي والديمقراطية الغربية، خاصة تجربتها في بناء المؤسسات السياسية في فكر **خير الدين التونسي** حيث تبني مشروع إصلاحات سياسية جذرية تشتمل على تشكيل وبناء مجالس نيابية منتخبة ووجود دستور مكتوب يتضمن الحريات العامة وقائمة الحقوق والواجبات وكذلك **جمال الدين الأفغاني** الذي صاغ وجهة نظر سياسية تقوم على أن الحكم الفردي المطلق هو رديف الجهل والتخلف وأن النظام الشورى أصلح للأمم، لكن يجب أن يكون مقرونا بالديمقراطية الدستورية كما أنه تطرق إلى فكرة المدينة.

كما جسدت العروة الوثقى النافذة الواسعة التي عبر من خلالها **محمد عبده** تلميذ الأفغاني عن آرائه الانفتاحية والإصلاحية، حيث حاول المزاجية بين النظام الشورى والنظام البرلماني من خلال اختيار الأمة لطائفتين: أهل الحل والعقد والشورى الذين يقدمون المشورة والنصح، والطبقة الثانية تتألف من نواب الشعب، فهكذا يتضح أن محمد عبده اتبع الخطوات المنهجية **للطهطاوي والأفغاني وخير الدين التونسي** حيث وازن بين الأفكار التقليدية الإسلامية وبين الأفكار التي سادت أوروبا الحديثة (بين النظام الشورى والديمقراطي) حيث خلق مقاربات بين المنفعة والمصلحة وبين الشورى والديمقراطية البرلمانية من جهة وبين الإجماع والرأي العام حيث يقول " المعروف أن الحكومة الإسلامية مبنية على أصل الشورى، وهذا صحيح والآية أول دليل عليه ودلائلها أقوى من قوله تعالى وأمرهم شورى بينهم". فهكذا اتبع محمد عبده تلميذه **رشيد رضا**. هكذا يتضح أن المصلحين والمفكرين الإسلاميين

679- أحمد الريسوني: الحركة الإسلامية المغربية صعود أم أقوال، مرجع سابق، ص 48.

680- أحمد الريسوني: مرجع سابق، ص 51.

681- المرجع نفسه

زاجوا بين الشورى والديمقراطية ونظر للمكانة التي يتميز بها هؤلاء المفكرين والإصلاحيين لدى الحركات الإسلامية المعاصرة حيث يعتبرون من المرجعيات الأساسية التي اعتمد عليها منظرو ومؤسسو هاته الحركات الإسلامية، فهكذا نجد المدرسة الإخوانية تعمل على تضيق الفجوة بين مفهومي الديمقراطية والشورى حيث إن منهج الإخوان يؤكد النظام والترتيب، وممارسة النقد والبناء والاستعداد الدائم للتجديد والتطوير والاعتراف بالتدرج وعدم التزمت والتفريط والبعد عن الراديكالية والصدام الأنظمة الحاكمة في الوطن العربي ربما قناعة منهم أن الصدام في مرحلة معينة يكون مضرًا حيث تطرق فكر الإخوان بالتفصيل والإسهاب لقضاياهم الإسلام والمسلمين، مثل طبيعة السلطة في الإسلام وسيادة الشعب والحاكمية لله وعلاقة الدين بالدولة.

أضاف **البناء** في تجديد الفكر الإسلامي المعاصر وتحديد آليات الوصول إلى السلطة في ظل أنظمة حكم مالت إلى السلطوية والتسلطية والديكتاتورية واضحة للعيان وأهم إضافاته كانت مشروع الحدأة الإسلامي الذي يهدف على المدى البعيد لإنشاء دولة قائمة على أساس العدالة الاجتماعية والتنمية الشاملة وانطلق البناء من مفهوم محوري في فهمه لطبيعة السلطة حيث يبدأ بتعريف النظام الإسلامي وما يمتاز به عن النظم الأخرى. فالنظام الشورى الإسلامي هو نظام رباني عالمي وشامل، خلافاً للأنظمة الوضعية المقيدة بالجغرافيا والقومية والعرقية في هذا النظام السلطة مرتبطة بعقيدة دينية تجمع الأمة الإسلامية وتعمل على توحيدها فقد عد البناء أن الشورى من حق الأمة حيث يقول: "ومن حق الأمة الإسلامية أن تراقب الحاكم وأن تشير عليه بما ترى فيه الخير، وعليه أن يشاورها وأن يحترم إرادتها، وأن يأخذ بالصالح من آرائها وقد أمر الله الحاكمين بذلك" فهو هنا يرى أن واجب الأمة على الحاكم أن يشاورها، وأن مشاورته لها تأخذ صفة الإلزام والأمر، ومع ذلك فإن البناء يرى أن الشورى معلمة في حق الحاكم وليست ملزمة، أي لا يلزم برأي الأغلبية، بل يأخذ بالصالح من آرائها. ويقرر حسن البناء دعائم الحكم الإسلامي حيث يقول: "والحكومة في الإسلام تقوم على قواعد معروفة مقررّة، هي الهيكل الأساسي لنظام الحكم الإسلامي، فهي تقوم على مسؤولية الحاكم ووحدة الأمة واحترام إرادتها ولا عبرة بعد ذلك بالأساء والأشكال" ويقرر حسن البناء دعائم الحكم الإسلامي، فهي تقوم على مسؤولية الحاكم ووحدة الأمة واحترام إرادتها ولا عبرة بعد ذلك بالأساء والأشكال"⁶⁸².

ويؤكد **حسن البناء**: "أن مبادئ الحكم الدستوري التي تتلخص في المحافظة على الحرية الشخصية بكل أنواعها وعلى الشورى استمداد السلطة من الأمة وعلى مسؤولية الحكام أمام الشعب ومحاسبتهم على ما يعملون من أعمال وبيان حدود كل سلطة من السلطات، هذه الأصول كلها تنطبق كل الانطباق على تعاليم الإسلام ونظمه وقواعده في شكل الحكم، ولهذا يعتقد الإخوان المسلمون أن نظام الحكم الدستوري هو أقرب نظام الحكم القائمة في العالم كله إلى الإسلام، وهم لا يعدلون نظاماً آخر"⁶⁸³. ولة حديثة. وعلى الرغم من ذلك فإن مجرد إنشاء حكومة إسلامية -حتى واو جانبها التوفيق- ألهب أمانى أولئك الذين يأملون في إيجاد وإنشاء حكومات مماثلة. وفي حين تعد الحكومة الإسلامية الإمامة في إيران نظاماً مناسباً للمسلمين الشيعة -وكل مسلمي إيران شيعة - فإنها لا تعد نظاماً مناسباً للمسلمين السنة. وعلى الرغم من الخلاف الجذري بين السنة والشيعة في أسس نظام الحكم،

⁶⁸² - البناء حسن: مجموعة رسائل الشهيد حسن البناء، دار الدعوة، الإسكندرية.

⁶⁸³ - جلال أمين جلال: حول مفهوم التنوير، نظرة لتيار أساسي من تيارات الثقافة العربية المعاصرة في يومدين بوزيد وآخرون، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة، بيروت، 1999، ص 138.

ودينة أو مدنية الحكومة أو الخلافة الإمامة فإن الأئمة الإيرانيين يعملون على تصدير الثورة الإيرانية ونظام حكمها إلى كل أجزاء العالم الإسلامي معتبرين أن حكومتهم نموذجاً ومثلاً لأية حكومة إسلامية.

المطلب الثالث: إشكالية مقارنة الديمقراطية بالشورى /قراءة تحليلية نقدية

يقر العديد من الباحثين والمهتمين بالظاهرة الإسلامية بأن أغلب المجهود النظري والفكري للحركة الإسلامية يسعى إلى التعبير عن تميز الأمة المسلمة واستقلاليتها عن المركزية الغربية، ومع ذلك فإن الواقف على مجمل التراث الحركي الإسلامي لا يسعه إلا الإقرار بتأثره بالفكر الغربي، ولا سيما الليبرالي منه، سواء على مستوى النظريات أو العلوم أو المفاهيم، وما موضوع الديمقراطية إلا حالة شاهدة على هذا الارتباك الفكري والمنهجي الذي أصاب العقل الحركي الإسلامي. بيد أن وجه المفارقة هو أن معظم المنظرين الإسلاميين ما فتئوا يتحدثون عن تفوق نموذجهم الإيديولوجي عن باقي النماذج الأخرى، في الوقت الذي باتوا فيه أسرى للنموذج الليبرالي في السياسة والحكم، واتخذوه مرجعية تقاس بواسطتها فعالية تنظيراتهم⁶⁸⁴، فهذا هو الشيخ محمد الغزالي يصر على التذكير بأن إرقى ما وصل إليه الغرب في حضارته الإنسانية أو في فن الحكم لم يزد عما حققته الخلافة الراشدة منذ أربعة عشر قرناً⁶⁸⁵ ويقره على ذلك الدكتور كمال أبو المجد مصرحاً بأن دستور المدينة المسمى "الصحيفة" والذي أنشأ الدولة الإسلامية في يثرب كان هو أو دستور تعاقد في التاريخ⁶⁸⁶. مما يبدو معه أن الإسلاميين مرتكبون في تحديد موقف قار بين ادعاء سبق الإسلام على ما وصلته الليبرالية في ما وصلته هذه الأخيرة من نظم حكم ومجتمع، وبين انشدادهم الضمني للنجاح الذي حققته الليبرالية في إيداع نماذج وعلائق حكم ضمنت للأمم السير في طريق النمو والتنمية والازدهار. وسنحاول من خلال هذا المطلب أن ندرس جملة من الإشكاليات التي أثارها موضوع المقاربة التراثية الإسلامية والمفاهيم الليبرالية، وتحديدًا من خلال تقريب أو استدعاء الديمقراطية عن طريق الشورى (فرع أول)، وكذا التعرّيج على أهم التداعيات الحضارية السلبية التي تفرزها مثل هذه المقاربات التاريخية واللاعلمية (فرع ثان).

الفرع الأول: الإشكاليات المعرفية والتصورية.

إن المتعمّن في كتابات المنظرين الإسلاميين الكبار من أمثال الدكتور يوسف القرضاوي أو الدكتور حسن الترابي أو الشيخ راشد الغنوشي وغيرهم كثير، حين مقارنتها بين الديمقراطية والشورى سيكشف العديد من الإشكالات الفكرية والمنهجية، وهو ما سنحاول دراسته في هذا الفرع.

*** الإشكاليات الفكرية:** الظاهر أن أزمة الحركة الإسلامية كما يمثل لذلك د. أحمد أمين هو رغبتها امتلاك السيارة دون امتلاك العقل الكامن وراء صناعتها، ويكاد يكون هذا هو ديدن العقل الحركي الإسلامي المشغول بهوس امتلاك التكنولوجيا دون امتلاك الشجرة المعرفية والعقلانية الوضعية التي أنتبتها. وفق هذه المنهجية الذرائعية القائلة بفكرة الله "سخر لنا الغرب لخدمتنا" يقوم الإسلاميون بالتنظير لممكنات استيراد الديمقراطية كإطار وتكنولوجيا وكسيارة دون الأسس النظرية والفكرية والفلسفية التي أصلتها

⁶⁸⁴ - حيدر إبراهيم علي: "التيارات...." مرجع سابق، ص 183

⁶⁸⁵ - الشيخ محمد الغزالي: "أزمة الشورى في المجتمعات العربية والإسلامية" دار الشرق الأوسط للنشر القاهرة، سنة 1990، ص 35

⁶⁸⁶ - د. كمال أبو المجد: "الديمقراطية والشورى" مجلة العربي، العدد 275 أبريل 1980، ص 18

كضرورة اجتماعية وتاريخية، هم يريدون إطار فارغا يمكن توظيفها إجرائيا من قبل الجميع، إذ يمكن حشو هذا الإطار بأية عقيدة⁶⁸⁷. فوضع الأزمة المعرفية يظهر في العجز البين للحركة في الجمع بين المضمون الفلسفي للديمقراطية-والذي يمكن في قيمتي الحرية والفردية، وما يستتبع ذلك من حق الاختلاف وقبول الآخر والتسامح- وبين القيم الإسلامية المؤسسة على مفاهيم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد لحماية بيضة الإسلام⁶⁸⁸. ولاشك أن كل من الديمقراطية والشورى يتجلبان كمنظومتان معرفيتان وسياسيتان مشدودتان إلى الروح العامة للمشاريع الحضارية التي أنتجتها، باعتبارهما تخصيصا لعموميتها وتفسيرا لمجملها، وهو ما يحول دون إمكان فصل المخصص عن المخصص والمفسر.

لقد خاض العقل السياسي الإسلامي مغامرة كبرى في محاولته احتواء وتوطين الديمقراطية واستدعاء مفهوم الشورى كمرادف لها في سبيل تجريد هذا المفهوم الليبرالي وتطهيره من "العوارض" و"المحمولات الوضعية"، إلا أننا نحسب أنه قد أصيب خلال هذه العملية بأعطاب معرفية كبيرة في فهمه للظاهرة، واعتزضت طريق تأصيله العديد من العوائق⁶⁸⁹. ونحن هنا لا نرفض مبدأ الاهتمام بمبحث الشورى، أو حتى البحث المقارن في مفهوم الديمقراطية وفي نظام الحكم الديمقراطي، بل ما نتحفظ بشأنه هو وضع الشورى كمرادف للديمقراطية، دونما مراعاة لقواعد الفكر والتاريخ والسياسة، في الوقت الذي ما فتئت فيه القيادات الإسلامية تؤكد على أن الممارسة الشورية تجربة أصلية ومتميزة في ممارسة الحكم في الإسلام⁶⁹⁰. ومن بين تلك المقاييسات والمقاربات اللاعلمية بين "الشورى" و"الديمقراطية" ذلك العمل على إيجاد تشابه بين المفهومين من خلال انتزاعها من سياقها وشرطها التاريخي والاجتماعي والحضاري⁶⁹¹، وهو ما د.حسن الترابي تأصيله من خلال النظر إلى "الشورى" و"الديمقراطية" من خارج سياقها التاريخي، والذي يجعل منها مجرد فكرتين تحملان نفس الدلالة⁶⁹².

إن ما تجهله الحركة الإسلامية وهي ترتاد هذا المسلك اللاتاريخي في مقاربتها للديمقراطية بالشورى هو ما سبق أن تحدث عنه المفكر الجزائري **مالك بن نبي**، مؤكدا أن أصل كل مفهوم كان في زمن ما كلمة محدثة، فإن كنا نعرف بالضبط لحظة نشوء مفهوم الشورى في الإسلام، فإننا نبدو أقل معرفة بتاريخ تشكل مفهوم "الديمقراطية"، كما لا نعلم زمن اندراجها أو إدراجها في اللغة العربية كمفهوم الشورى والديمقراطية سواء زمانيا أو مكانيا، بل يجزم أنه ليس هناك أي إمكانية لتأصيل الديمقراطية في المجال العربي والإسلامي، لأنه ما يكون اللفظ مشحونا بالتاريخ-شأن المفهومين المدروسين- بقدر يكون مقاربتها من خارج سياقها أمرا ملتبساً⁶⁹³. ولقد بات أمر اقتحام عقبة الاحتواء الثقافي والتوطين الفقهي لمفهوم الديمقراطية المنتزع من سياقه الحضاري، المتميز بتشكيلاته المعرفية وجذوره العقيدية والفلسفية بمثابة الإصر والأغلال الذي أرقق العقل الإسلامي وكلفه عناء وحرجا شديدين في مؤصلاته الفقهية والتي أودت به إلى مسالك من التلفيق والإدماج القسري للمفاهيم في البنية السياسية الإسلامية⁶⁹⁴. فالإعجاب والحاجة اللذان أبداهما أغلب القيادات الإسلامية إزاء النظام الديمقراطي جعل العديد من الإسلاميين لا يتخيلون أن مبادئ

⁶⁸⁷ عبد الرزاق عيد في تعقيبه على ورقة ذ محمد عبد الجبار "الإسلام الحضاري والديمقراطية الإجرائية".

⁶⁸⁸ حيدر إبراهيم علي: "التيارات...." مرجع سابق، ص164

⁶⁸⁹ ميمون التكاوي: "الديمقراطية..."، ص12

⁶⁹⁰ كمال عبد اللطيف: "مفاهيم ملتبسة..."، ص49

⁶⁹¹ حيدر إبراهيم علي: "التيارات...." مرجع سابق، ص39

⁶⁹² حسن الترابي: "الشورى-مفهوم". مرجع سابق، ص25

⁶⁹³ مالك بن نبي: القضايا الكبرى، دار الفكر، دمشق، سنة 1991، ص134-135

⁶⁹⁴ ميمون التكاوي: "الديمقراطية..." مرجع سابق، ص32

"حقوق الإنسان" و"الحرية" و"حق تداول السلطة" و"منع التجبر في الأرض" أمور يمكن أن تقوم بدون التنظيم الديمقراطي للمجتمع، بالشكل الذي يجعلهم لا يتصورون تحقق هذه المبادئ تحت أي مظلة مفاهيمية أخرى، ولهذا كانت معظم الجهود النظرية للإسلاميين في مجال إنتاج الأفكار وتوليد المفاهيم مجرد تذييلات وهوامش على المتن الأوربي⁶⁹⁵، والذي نريد تأكيده في هذه المقالات أن محاولات التوطين والاحتواء الذي دأبت عليها الأدبيات الإسلامية لدراسة مفهوم الديمقراطية تواجهها العديد من الإشكاليات المرتبطة بالبناء النظري والثقافي لهذا المفهوم، الأمر الذي يجعله المدلول الذي يبقى عصيا على أي تقييد مرجعي أو أخلاقي⁶⁹⁶. وتظهر لنا بعض وجوه التناقض الذي سبق وأن تحدثنا عنها في الموقف الذي يبديه الأستاذ فهمي هويدي، فهو من جهة يعترف بالتمايز بين الإسلام والديمقراطية، ومن جهة أخرى لا يستطيع إخفاء تحمسه للديمقراطية وإعطاء قيمة عليا في أي مجتمع، بما في ذلك المجتمعات الإسلامية، ويكاد يجعلها - بشكل غير مباشر - من بين أهم شروط النهضة والتقدم عند المسلمين، إذ يقول: "لا يحسن أحد أنه يمكن أن يقوم لنا قائمة بغير الإسلام، أو أن يستقيم لنا حال بغير الديمقراطية، إذ بغير الإسلام ترهق روح الأمة، وبغير الديمقراطية التي نرى فيها مقابلا للشورى السياسية يحبط عملها، بسبب ذلك نعتبر أن الجمع بين الإثنين هو من قبيل المعلوم بالضرورة من أمور الدنيا"⁶⁹⁷. ويمثل ذ. فهمي هويدي من خلال مقالته السالفة الذكر قمة التوفيقية والانتقائية الحائرة، فقد كان بإمكانه التوقف عند الشورى طالما هي مقابل للديمقراطية ومن صميم الدين، غير أنه يفضل الديمقراطية على مقاس الشورى، على الرغم من اختلاف السياقين التاريخيين لهذين المفهومين⁶⁹⁸.

هكذا لم تساهم مثل هذه المقاربات التوفيقية سوى في تداخل الأصيل في الخطاب الإسلامي مع المجدد، وفي تغييب الحدود المفاهيمية وتضييع المرجعيات الفكرية، مما أدى إلى تبعثر المواقف لدرجة التناقض، وإن دل هذا على شيء، فإنما يدل على الحيرة الكبيرة التي تسيطر على العقل الحركي الإسلامي تجاه المفاهيم الليبرالية والقضايا المعاصرة للحكم، والخلاصة التي يمكن أن نقف عندها هي أنه لا يمكننا بأي حال من الأحوال أن نرادف ونماثل الديمقراطية بالشورى، كما الشورى بالديمقراطية، ذلك أنه بمرادفتها نمارس تلفيقا لا يتيح لنا بناء الفلسفة السياسية القادرة على تمكيننا من حصر ما نريد التفكير فيه في المستوى السياسي من أجل تشييده وبناءه⁶⁹⁹.

***التجاوزات المنهجية:** إن الناظر إلى الدعاوى المنهجية التي يستند إليها المفكرون الإسلاميون يجدها دعاوى تفتقد العلمية وصرامة قواعد المنهج في الفكر والتنظير، ومن تلك الدعاوى المرفوعة نجد المستند الاعتباري المتمثل في عزل الإيديولوجي والفلسفي عن الديمقراطية، من خلال التعامل معها بوصفها مجرد آلية إدارية ومنهجية في التدويل السياسي، ومجموعة نواظم مؤسسية تمكن الفرد في إطار الجماعة من ممارسة حقوقه والضغط لنيل مطالبه⁷⁰⁰. فخطورة هذا المنحى المنهجي الذي تسلكه الأدبيات الإسلامية إزاء فكرة الديمقراطية تنبعث من أمرين اثنين، أولهما متجمل في كونها مطارحة تجريدية ومثالية تبتعد عن حقيقة الإشكالية التي يطرحها الفكر الديمقراطي، ثاني أوجه هذا الخطر أو التجاوز الذي يكمن في الجهود الفكرية المبذولة على أمل تجويد

⁶⁹⁵ - ذ. جمال البنا: "حوار في الديمقراطية"، البيان، لندن، العدد 58، في ديسمبر 1992، ص 35-36.

⁶⁹⁶ - ذ. ميمون النكاز: "الديمقراطية..."، مرجع سابق، ص 25.

⁶⁹⁷ - ذ. فهمي هويدي: "الإسلام والديمقراطية"، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، سنة 1993، ص 5.

⁶⁹⁸ - حيدر إبراهيم علي: "التيارات الإسلامية..."، مرجع سابق، ص 144.

⁶⁹⁹ - د. كمال عبد اللطيف: "مفاهيم..."، مرجع سابق، ص 53.

⁷⁰⁰ - ذ. ميمون النكاز: "الديمقراطية..."، مرجع سابق، ص 19.

لتجريد الديمقراطية من حمولاتها المعنوية ومصاحباتها الثقافية والعرقية والقيمية، وهو في تقديرنا مسلك بحثي مضلل وغير منتج من منظور علم الاجتماع السياسي، فاختزال الديمقراطية في انتخابات وبرلمانات وصناديق اقتراع هو اغتيال لها⁷⁰¹. ولعله من بين أوجه الخلط والتضارب في تعامل الحركة الإسلامية مع مفهوم الديمقراطية جاء نتيجة هذه **المسلكيات اللامنهجية** في التعامل مع المفاهيم الليبرالية، وهو ما يقع فيه الشيخ **راشد الغنوشي** عندما يقيس الديمقراطية على الصناعات والعلوم وبعض المبتكرات كاستعمال السيارات، فيظهر بوضوح ذلك التبسيط الفادح الذي وقع في شريحة معظم الإسلاميين عند تعاملهم مع المعطى الديمقراطي.

ويتعلل المفكرون الإسلاميون -لندعيم موقفهم- ببعض الدراسات والمراجعات النقدية المعاصرة التي تفيد أن صفة المنهج هي الخاصة الأكثر دلالة على الممارسة الديمقراطية الراهنة، وأن شبهة العقيدة هي أضعف الصفات التي يمكن نسبتها إلى الديمقراطية⁷⁰²، فالذي نريد تبريره من خلال العملية النقدية أن المسلك المنهجي الذي يقول بأن العلاقة بين مضمون الديمقراطية وآلياتها مجرد علاقة عرضية وطارئة، هو مسلك غير عملي ويتجاهل الحقائق البنيوية للديمقراطية، كما أنه جدل عقلي يتناول هذا المفهوم بعيدا عن حقائق علم الاجتماع السياسي المعاصر. وقد ساهم هذا المنحى الذي أصلت له الكتابات الإسلامية في اختراق النسيج الحضاري للمعرفة الإسلامية، وبالتالي أعيد تشكيل **العقل السياسي العربي** تشكيلا يعجز عن أداء وظائفه في التمييز والفصل⁷⁰³. بل نجد بعض المفكرين والنقاد -بما فيهم محسوبين على الحساسية الإسلامية- من ينتقد موقف أغلب تنظيمات الحراك الإسلامي حيال الديمقراطية، متهمينه بالسطحية والإغراق في البساطة والاختزال، وهو ما يؤكد السيد **محمد حسين الأمين** حين يقول: "أنه بسبب التطورات السياسية التي يموج بها العالم خلال الفترة الأخيرة واعتبار منتهى التاريخ عند الليبرالية، بالإضافة إلى العامل المهم، وهو شعور الحركات الإسلامية السياسية بقوتها شعبيا، وإمكانية وصولها إلى السلطة عن طريق الانتخاب والبرلمان، تراجعت تكتيكها عن رفض الديمقراطية جملة، ولذلك نجد من يجرد الديمقراطية عن ظروف وجودها الأولي، ويتعامل مع الوسائل المادية أو النفعية التي أنتجها الغرب، أي يتم تحييد أية مضامين وحمولات ثقافية أو فلسفية أو اجتماعية- تاريخية، بل يرى آخرون أن نشأتها لا تتمتع كونها نظاما حياديا أي من صنف العلوم والإدارة والتنظيمات التي تشكل منجزات قابلة للتبني، دون أن يكون في تبنيه خطر على مكونات الهوية الخاصة، فضلا عن الفرص الكبيرة التي تتيحها لإطلاق مخزونات الهوية، وعناصر الإبداع الكامنة في عقل الأمة وروحها وعقيدتها". غير أنه وبالرغم من كل الجهود التأسيسية التي يبذلها العقل الإسلامي في سبيل تهيئة الديمقراطية، من خلال تجريدها من المضامين الفلسفية المؤسسة لها، من خلال تحييدها واختزالها إلى آليات ووسائل، فإن الحركات الإسلامية تواجه إشكالا آخر حتى لو اعتبرنا الديمقراطية مجرد آليات لأن لهذه الآليات متطلبات قد تتصادم مع بعض عناصر العقيدة الإسلامية. فعلى سبيل المثال فإن بعض مظاهر الديمقراطية تقتضي شروطا وأطرا لازال الإسلاميون يختصمون حولها، فالتعددية مثلا لازالت تعتبر في عرفهم خطرا على دين يقوم على مبدأ التوحيد الإلهي ووحدة الأمة. كما أن اعتماد بعض الاجتهادات الإسلامية على الاعتبارات المقاصدية لاحتضان مفهوم الديمقراطية، وذلك باستثمار بعض المقولات والقواعد الأصولية، من قبيل **"لا مشاحة في الاصطلاح"**، أو **"أن العبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني"** يجعل الحركة الإسلامية وكأنها تطرق

701- حيدر إبراهيم علي: "التيارات الإسلامية..."، مرجع سابق، ص 31.

702- علي خليفة الكوري: قراءة في خصائص الديمقراطية، مجلة المستقبل العربي، عدد 168.

703- ذ. ميمون النكاز: "الديمقراطية..."، مرجع سابق، ص 19.

مدخلا خفيا لتبديد المفاهيم الإسلامية والمصطلحات الشرعية. وما لم يراعيه فقهاء الحركة الإسلامية هو أن الاستناد إلى هذه المقولات والقواعد يتطلب دقة الفهم على مقتضى القاعدة ووفق شروطها، وقيود توظيفها، لأن المعنى أو المعاني الواضحة المتفق عليها، والتي يعبر عنها بلفظ معين، يكون اصطلاحا لتلك المعاني، فإذا أردنا مثلا أن نستعمل مصطلح الديمقراطية، فيجب أن تكون معانيه ودلالاته مطابقة تمام المطابقة لمعاني ودلالات مفهوم الشورى، وعند ذلك يجوز أن نقول بأنه **"لا مشاحة في الاصطلاح"**.

يبد أن واقع الأمور خلاف ذلك، إذ أن ارتباط مفهوم الديمقراطية بوصفه كائنا تاريخيا مرتبط بالتطورات الفلسفية والمعرفية والقانونية والدستورية الماثلة التي حدثت في التراث الفكري والسياسي الحديث، يحول دون إمكانية تعبيره عن كثير من مقتضيات المذهبية السياسية الإسلامية، بل قد ترد كثير من المضامين الفلسفية للديمقراطية على النقيض من الرؤية الفلسفية والوجودية للحركة الإسلامية ومنهجها في تدويل السلطة، وهنا بالتحديد تقع المشاحة في الاصطلاح⁷⁰⁴. وفي ذات سياق نقد موقف الحركة الإسلامية من مفهومي الشورى والديمقراطية- نرى أن **التفريق المنهجي** الذي أقامه الدكتور **حسن الترابي** بين حال الذل والانكسار الثقافي حيث يكون الحرص على المصطلح الذاتي أمرا مشروعًا للدفاع عن الهوية وتحصينا للذات من مساعي الاختراق، وبين حال العزة والغلبة التي يرى أنه لا ضرر ولا ضير في استعمال المفاهيم الشائعة بعد تشذيبها وتعميرها بالمعنى الإسلامي، يكاد يكون موقفا غير مجد، إذا أن ما نخشاه أن يكون "تصورنا للعزة والغلبة تصورا جمويا إقليميا، لا يلقي بالا للبعد العالمي في مسألة التدافع المفاهيمي"⁷⁰⁵. ومن بين المؤاخذات على المواقف الإسلامية هو تناولها البسيط لبعض الأحداث الفردية الاستثنائية المعزولة، لتعميمها واعتبارها قاعدة أو بمثابة حكم في القانون الاجتماعي، فيأتيك مفكر إسلامي مثلا مستشهدا بقول خليفة أو حكم أصدره لإثبات تطابق النظم الإسلامية أو تشابهها حين تقارن بالديمقراطية المعاصرة⁷⁰⁶. ويعتبر بعض الكتاب أن هذا النهج الذي اتبعته الأدبيات والكتابات الإسلامية للتوفيق بين "الشورى" و"الديمقراطية"، لا يؤدي سوى إلى تحويل وإبطال المعنى الدقيق للمفاهيم الإسلامية، كما يتجاهل مميزات كل من "الشورى" و"الديمقراطية" على حد سواء، بحيث يصبح من الصعب تحديد ما هو موافق للإسلام أو مخالف له، فتصبح رؤية الإسلام للأشياء مصبوعة برؤية هذه المفاهيم لها، مادامت المفاهيم حبلًا بأبعاد ومضامين فلسفية مفارقة⁷⁰⁷.

الفرع الثاني: التداعيات الحضارية والسياسية للتوفيق بين الشورى والديمقراطية

لقد سبق للمفكر الجزائري المرحوم **مالك بن نبي** أن نبه منذ وقت مبكر إلى أن علاقات القوة التي كانت معروفة وسائدة إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية قد تخلت عن مكانها لعلاقات جديدة، راضخة لمعيار الأفكار، بحيث أصبحت كثير من المفاهيم السياسية والقانونية كالديمقراطية والحريات العامة وحقوق الإنسان والسلام والأمن العالمي تمثل مشعلا هاديا لكل التغيرات السياسية والاجتماعية، وتطبع بميسمها القبلية التي يتجه صوبها تطور البشرية. وتأسيسا عليه أشار **بن نبي** إلى أن هذه الوحدات

⁷⁰⁴ - ذ. ميمون النكاز: "الديمقراطية..."، مرجع سابق، ص 17.

⁷⁰⁵ - المرجع نفسه، ص 19.

⁷⁰⁶ - حيدر إبراهيم علي: "التيارات..."، مرجع سابق، ص 40.

⁷⁰⁷ - د. ألبرت حوراني: "الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939"، ترجمة كريم عرقول، الطبعة الرابعة، سنة 1986، دار النهار، بيروت، ص 179.

الفكرية أضحت تكون مبادئ مفاهيمية عالمية، تستهدف دمج الإنسان في العهد العالمي الجديد، وهي بذلك تشكل إرادة ثقافية عازمة على الغزو المعرفي، وساعية إلى استلحاق واستدماج ثقافات المجتمعات والأطراف الحضارية الأخرى⁷⁰⁸. وتذهب بعض الاجتهادات التوصيفية إلى أن عمليات الإلحاق والاستدماج الثقافية تتم أساساً من خلال الاحتواء المفاهيمي، والذي يمثل سلاحاً من أخطر أسلحة العبور الحضارية⁷⁰⁹، وما الجهود التي تبذل الآن في الساحة الإسلامية لتأصيل الديمقراطية وتجريدها من كل المحولات الفلسفية والقيمية العالقة بها، والمصادمة في كثير من النواحي لثوابت الخطاب الإسلامي وقاعدة علم الاجتماع السياسي إلا شاهد على الحرج والارتباك الملحوظين في التنظير الإسلامي المعاصر. وعلى منوال المفكر **مالك بن نبي**، يرى المؤرخ العالمي المشهور **أرنولد توينبي** - بعد استقرائه لمجموعة من نتائج التثاقف بين الحضارة الغالبة والمغلوبة - أن محاولة تجريد الفرع الثقافي من مجاله الخاص سيؤدي حتماً إلى استلحاق الثقافة الغالبة والمؤثرة للثقافة المغلوبة أو المتداعية⁷¹⁰. ويبدو أن ما نبه إليه **بن نبي** أو أشار إليه **أرنولد توينبي** هو عين ما وقعت فيه الحركة الإسلامية باعتمادها على فلسفة الانتقاء والتطعيم الداخلي، بدعوى الانفتاح وتوظيف مكاسب الحضارة الإنسانية، ولربما هو نوع من **الذكاء البليد**، ذلك الذكاء الذي يعطي لكل جديد ثقافي بعده الإنساني المشترك، وهذا ما سيؤول بالفكر الحركي الإسلامي إلى السقوط في مجموعة من **"التجاوزات المنهجية والمعرفية"**، ما دام المفكرين الإسلاميون مصرّون على هذا التناص والتأهي مع الآخر، وإن ضمنيا وبشكل متخف.

ويبقى موضوع المقارنة بين **"الشورى"** و**"الديمقراطية"** حالة شاهدة على هذا الانزعاج الذي يعاني منه العقل الإسلامي، وذلك أثناء محاولته بتر **"الديمقراطية"** عن الجسم الثقافي الشامل الذي نمت فيه، والسعي لغرسها في رحم الواقع الإسلامي الذي يشكو من عطالة فكرية، ويعاني مآسي قصور في الفقه السياسي وفي تقاليد الممارسة السياسية. فما لم تعه الحركة الإسلامية أن نموذجاً للدولة يقوم على أسس هي في عرف المذاهب الحديثة **نماذج ما قبل وطنية وصناعية وحداثية**، حيث تشكل الدولة الإسلامية على العصبية القديمة (العائلة، العشيرة، القبيلة)، وليس العلاقات الأفقية (السياسية، النقابية، الثقافية) التي تميز المجتمع المدني الحديث. فإذا أراد أعضاء التيار الإسلامي تبني نموذج الدولة الوطنية الحديثة بديمقراطيتها، فلا بد أن يقوموا بتفكيك (مجمع الملة) العضواني القائم على قيم رعوية، لإعادة تركيبها على نموذج (مجمع الأمة الوطنية) المدني المواطني، وذلك من خلال تجاوز الدولة العصبوية للاتهاء عند نموذج دولة الأمة، بنسف الأسس الاجتماعية والسياسية والثقافية لحالة الاجتماع الإسلامي، باتجاه عملية دمج (قومي) عبر تلازم بين الديمقراطية والعلمانية⁷¹¹.

تبدو الحركة الإسلامية عاجزة عن ركوب هذا المركب، لأنها برؤيته ستستنف مقومات وجودها الاجتماعي والثقافي، ولأنها لا تمتلك أية رؤية للديمقراطية مستنبطة من تصوراتها للدين وعن الدين، هو ما يجعلها تنهج موقف التكيف مع الواقع ومتغيراته⁷¹²، ولهذا نجد أن تعبيرات الحركة الإسلامية في الأقطار والبلدان الإسلامية مختلفة ضمن كل حالة، وليس هناك من منهجية فكرية وقيمة ثابتة محددة تضبط كافة الحالات، فالتعددية الليبرالية والديمقراطية إذ تصبح مطلباً إسلامياً في تونس، فهي لا تعدو مطلباً إسلامياً

708- د. مالك بن نبي: "القضايا الكبرى"، مرجع سابق، ص 93.

709- د. ميمون النكاز: "الديمقراطية..."، مرجع سابق، ص 16.

710- انظر د. محمد الكتاني: "جوانب من تأثير الثقافة الغربية في الفكر الإسلامي الحديث"، مقال ضمن ندوة الثقافة الإسلامية والثقافة العربية: الأخذ والعطاء، ص 58 و59/ نقلاً عن النكاز، مرجع سابق، ص 13.

711- د. عبد الرزاق عيد: "الديمقراطية ومسألة العلمانية"، ص 18.

712- حيدر إبراهيم علي: "التيارات الإسلامية..."، مرجع سابق، ص 165.

في إيران بعد ثورة 1979، وفي السودان بعد ثورة عام 1989 كما أن نقد المذهبية الطائفية إذ يمارس إسلاميا بحق بلد معين، فإن هذا النقد لا ينسحب على بلد آخر يأخذ بمذهبية طائفية مفارقة⁷¹³.

إن هذه الازدواجية التي تبديها الأدبيات والخطابات الإسلامية المعاصرة، لابد لآثارها من أن تنعكس على الفرد حين تعامله مع المجتمع، حيث يصاب بازدواجية مؤثرة على خطابه وممارسته، وذلك كلما حاول أن يكون ديمقراطيا في سلوكه السياسي، كأن يجاري الناس في شعارات لا تقرها أصوله النظرية، أو يؤمن بالتعددية الشاملة ويقر في الآن نفسه بمبدأ قتل المرتد⁷¹⁴. ويلقي عالم الأنثروبولوجيا المشهور "غيرتز Gertz" بعضا من الأضواء التفسيرية على أسباب وعلل هذه الازدواجية التي تشكو منها الحركة الإسلامية، وي طرح مجموعة من الإجابات حول كيفية تصرف ذوو الحساسية الدينية حين تبدأ آلة العقيدة الثابتة لديهم بالتآكل، أو حين تتمزق التقاليد تدريجيا، ويجب بأن هناك احتمالات عديدة فإما أن يفقدوا حساسيتهم الدينية أو يحولها إلى حماسة إيديولوجية، بمعنى أنهم قد يتبنون عقيدة آتية من الخارج أو قد ينكفئون في فرع على أنفسهم، أو قد يزدادون تشبثا بعقائدهم المتآكلة. وإلى جانب هذه الاحتمالات يضع "غيرتز" سيناريو آخر وهو إمكانية تجديد التقاليد في أشكال أكثر فعالية، أو قد ينقسم الأصوليون إلى نصفين: يعيشون روحيا في الماضي، وفيزيقيا في الحاضر، إلى جانب لجوء آخرين إلى التعبير عن تدينهم في نشاطات ذات معنى علماني⁷¹⁵. ويحسب الباحث من خلال هذا التحليل المقتضب أنه قد أشار إلى بعض التداعيات الحضارية المترتبة على مثل هذه الاستعارات والمقاربات والموافقات المفاهيمية بين أجهزة معرفية متميزة في أصولها كما نهاياتها، وهو مع كل الأسف ما يلغي الحدود بين المعارف، ويولد خطابات سياسية واجتماعية ومعرفية ملتبسة ومربكة، بل غامضة ومبهمة.

المبحث الثالث: الدولة المدنية في تصور الإسلاميين

إن الأحداث المتلاحقة في العالم اليوم تثبت أن الإختيار الإسلامي يلقي أكبر التجاوب من الشعوب المسلمة وحيثما جرت انتخابات نزيهة كان الفائزون فيها الإسلاميون، وهذا يجعل من مهام الحركة الإسلامية اليوم تنتقل من مجرد شعار "الإسلام هو الحل" إلى البحث في تفاصيله وعرضه على الناس.

إن أكبر الإشكالات التي يعيشها الإسلاميون هي التخوفات التي تستبطنها النخب السياسية والاقتصادية والإعلامية...من المشروع الإسلامي، وهذا يجعل عمل هذه النخب مرتكزا على محاربة الفكر الإسلامي ووصمه بكل ما هو دوني يلقون في ذلك أكبر السند من دول الغرب التي تتوهم دولة للفقهاء شبيهة بعهد ظلماتهم التي كانت السلطة فيها بيد رجال الكنيسة، وإن أي تواصل مع هذه النخب ينبغي الإجابة على مجموعة من الأسئلة: ما زال الفكر العربي يشغل منذ أمد ليس بالقصير، تحت ظلال الشائيات، "ثنائية الشورى والديمقراطية"، "التقدمية والرجعية"، "المحافظة والتحديث"، "الدولة الدينية والدولة المدنية"، "الخصوصية والكونية"، فهل الدولة الإسلامية دولة مدنية؟ فهل يمكن تأسيس فضاء مشترك بين المؤمنين بالدولة الإسلامية

⁷¹³ أبو القاسم حاج حمد: الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، منشورات مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الأولى، سنة 2003-1425، بغداد، ص 13.

⁷¹⁴ ذ. صلاح الدين الجورشي: الحركة الإسلامية، مستقبلها رهين التغييرات الجذرية، في عبد الله النفيسي محرر الكتاب الجماعي "الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذات"، القاهرة مكتبة مدبولي، سنة 1989، ص 137.

⁷¹⁵ Giford Gertz : Islam obsewed : religions development in Morocco and Indonesia.(Chicago, 3 : unersity of chicago pree, new haven, com : yale university press, 1968), p 3.

والمعتقدين بالدولة المدنية؟ في مشروع الدولة المدنية تنسجم مجموعة من المفردات تتلاقح فيما بينها حتى تكتمل صورة البناء الديمقراطي من هذه المفردات: الدستور، التناوب على السلطة، الانتخابات، فصل السلط، حقوق الإنسان، حرية التعبير فما هي المفاهيم التي تنسجم داخل نسق مشروع الدولة الإسلامية؟. وفي هذا المبحث سنحاول التطرق للدولة المدنية في الفكر السياسي الغربي (مطلب أول)، ومفهومها في أهم النصوص التأسيسية للفكر السياسي الغربي (مطلب ثان)، ومفهومها في الفكر السياسي الإسلامي (مطلب ثالث).

المطلب الأول: الدولة المدنية في الفكر السياسي الغربي

إن استقرار مفهوم الدولة المدنية على مواصفات كبرى سهلا على مستوى تطور الفكر السياسي الغربي، إذ تطلب الأمر مخاضا طويلا من البحث عن المنشود والمبتغى بما يرتقي إلى مستوى تمدن الحياة المجتمعية العامة. لقد كان لعصور هيمنة الكنسية بأفكارها التسلطية التي وظفت فيها الدين أثر كبير في التأسيس لثورة فكرية نشدت تحرر الإنسان وتنسيب الأفكار والقطع مع كل فكر تسلطي، وهي ثورة فكرية نتيجة تراكم مراحل من التأسيس الفكري لهذا المنشود. ولهذا سنحاول التطرق لإشكالية المفهوم والوجود (فرع أول)، ومفهوم الدولة المدنية في الفكر والتنظير الفلسفي (فرع ثان)، إضافة إلى مفهومها في سياق التاريخ (فرع ثالث).

الفرع الأول: الدولة المدنية إشكالية مفهوم أم إشكالية وجود

بداية، تجدر الإشارة إلى أن أي مفهوم مرتبط بتاريخ نشأته، فهو بالضرورة ابن بيئة تاريخية اجتماعية محددة، وظهوره وتطوره يرتبطان بالصراع الاجتماعي، أي بنوع من الاستخدام الاستراتيجي. تجدر الإشارة إلى أن أي مفهوم مرتبط بتاريخ نشأته، فهو بالضرورة ابن بيئة تاريخية اجتماعية محددة، وظهوره وتطوره يرتبطان بالصراع الاجتماعي، أي بنوع من الاستخدام الاستراتيجي. تجدر الإشارة إلى أن أي مفهوم مرتبط بتاريخ نشأته، فهو بالضرورة ابن بيئة تاريخية اجتماعية محددة، وظهوره وتطوره يرتبطان بالصراع الاجتماعي، أي بنوع من الاستخدام الاستراتيجي. تجدر الإشارة إلى أن أي مفهوم مرتبط بتاريخ نشأته، فهو بالضرورة ابن بيئة تاريخية اجتماعية محددة، وظهوره وتطوره يرتبطان بالصراع الاجتماعي، أي بنوع من الاستخدام الاستراتيجي.

أولا: تعاريف الدولة: تعددت تعاريف الدولة، بتعدد توجهات ومشارب العلماء والباحثين في العلوم الاجتماعية، كل حسب موقعه واهتماماته العلمية، سواء في الجانب القانوني، أو التاريخي، الاجتماع، الاقتصاد والسياسة وغيرها من العلوم الاجتماعية الأخرى. سنركز في هذا الإطار حول تعريف الدولة، وتحديد المفهوم من زوايا ثلاث، الزاوية القانونية، السياسية والزاوية السوسيولوجية، في التعريف بمفهوم الدولة، إلى جانب التعريف الذي قدمه علماء الاجتماع السياسي المعاصرين.

1- التعريف القانوني للدولة: ويؤخذ فيه بعين الاعتبار التقارب مع تعاريف علماء الاجتماع، القدامى منهم والمعاصرين.

***تعريف دوجي Duguit للدولة:** يعرف دوجي الدولة بأنها "حدث وواقعة اجتماعية، ومجموعة من المحاكم والمحكومين. كما أن التصرفات والأعمال التي يقوم بها الحكام تتم في حدود القانون والاختصاص الممنوح لهم وتلتزم بها الجماعة السياسية"⁷¹⁶.

⁷¹⁶ عبد الله محمد عبد الرحمن، علم الاجتماع السياسي، نشأة التطورية والاتجاهات الحديثة، دار النهضة العربية، بيروت 2001، ص 294.

***تعريف هولاند Holand للدولة:** ويعرفها هولاند بأنها "مجموعة من الأفراد يقطنون إقليمًا معينًا، ويخضعون لسلطان الأغلبية أو لسلطان طائفة منهم"⁷¹⁷.

***تعريف لاباند Laband للدولة:** أما لاباند فيرى بأن الدولة هي "... جماعة تمتلك ممارسة حقوق السيادة في مواجهة الأفراد أو الأعضاء فيها"⁷¹⁸.

تتفق التعاريف الثلاثة في كون الدولة عبارة عن علاقات قانونية، تحكم بين من يتولون السلطة والحكم، وبين المحكومين وهم عامة الشعب، دون التمييز بين صيغة الحكم أو السلطة التي يتولاها أفراد من المجتمع لحكم باقي عموم الناس. وتتميز تلك العلاقة بين السلطة والمحكومين في كونها إخضاع للمحكوم في تنفيذ قرارات الحاكم، التي هي في حد ذاتها نابعة من الاتفاق العام للمجتمع، أو من خلال ما يعرف عند روسو بالعقد الاجتماعي.

2- تعريف علماء السياسة للدولة:

***تعريف جارنر Garner:** يرى جارنر، أن الدولة هي "... مجموعة من الناس يزدون أو يقلون عدداً، ويشغلون بصفة دائمة قطعة محددة من الأرض، ويكونون مستقلين تماماً أو تقريباً من السيطرة الخارجية، ويملكون حكومة منظمة تدين لها هبة المواطنين بالطاعة المعتادة"⁷¹⁹.

***تعريف لاسكي Laski:** يعتبرها لاسكي "مجمع إقليمي مقسم إلى حكومة ردية، داخل المساحة الطبيعية المخصصة، وله سلطة عليا على جميع المؤسسات الأخرى"⁷²⁰.

***تعريف أرنست باركر A.Parker:** الدولة عند باركر هي "اتحاد خاص يوجد لتحقيق الغرض الخاص في الاحتفاظ بخطة إجبارية من النظام القانوني، ويعمل لهذه القوانين الموضوعية بواسطة جزاءات معينة"⁷²¹.

إن الدولة كمفهوم سياسي، عند علماء السياسة الواردة تعاريفهم في هذا المجال تشمل على جماعة بشرية (مجموعة من الناس عند جارنر- مجمع إقليمي عند لاسكي- واتحاد خاص عند باركر)، وإقليم (منطقة جغرافية ذات حدود قائمة ومعرّفة بها)، وحكومة أو هيئة تنفيذية تدير شؤون هؤلاء الناس، لها كامل السلطة في تسيير شؤون المؤسسات دونها، وقانون يخضع له جميع الأفراد، ممثل في التعريف الأول بالهيئة، وفي الثاني بالسلطة العليا، وفي التعريف الثالث بالقانون المنفذ عن طريق الجزاءات المعينة، إلا أن تعريف جارنر للدولة هو التعريف السياسي الجامع في نظرنا لتحديد مفهوم الدولة، لأنه لم يكتفي فقط بمؤشرات قيام الدولة، بل اشترط الاستقلال التام عن السيطرة الخارجية، وحكومة منظمة، رديتها تتمثل في اعتدالها وطاعة الأفراد لها.

3- الدولة في المنظور السوسيولوجي:

1-تعريف روبرت ماكيفر R.Maciver: الدولة عند ماكيفر، "تنظيم أعم وأشمل من الحكومة لها دستورها، وقوانينها، وطريقتها في تكوين الحكومة وهيبة مواطنيها، كما أن الدولة بنية المجتمع السياسية وجزء من بنيته الاجتماعية الشاملة، ووجودها

⁷¹⁷ نفس المرجع، ص 294.

⁷¹⁸ نفس المرجع، ص 294.

⁷¹⁹ محمد عبد العزيز نصر، في النظريات والنظم السياسية، دار النهضة العربية، بيروت 1972، ص 25.

⁷²⁰ محمد عبد العزيز نصر، مرجع سابق، ص 25.

⁷²¹ محمد عبد العزيز نصر، مرجع سابق، ص 26.

الخاص رهين بوجود نظام اجتماعي أوسع منها. وباختصار، تعتبر الدولة البناء السياسي بما لها من عادات وتقاليده، وبما تقيمه من علاقات بين الحكومة والمحكومين، (وهي) ليست مرادفة للحكومة⁷²².

2-تعريف ماكس فيبر Max Weber: يعتبر ماكس فيبر الدول "Rational Oraganization" يوفر القيادة الرشيدة التي تسعى إلى استخدام القهر لتحقيق أغراضها"، ويراها أيضا بأنها: "... مشروع سياسي ذو طابع مؤسسي، تطالب قيادته الإدارية بنجاح، وفي تطبيقها للأنظمة، باحتكار الإكراه أو القهر البدني المشروع"⁷²³.

3-تعريف جينزبرج Ginsberg: الدولة في نظر جينزبرج "تنظيم اجتماعي موجود في كافة المجتمعات لحماية الأعضاء، وأداء مجموعة وظائف تتعلق بتطبيق القواعد العامة لإقرار النظام"⁷²⁴.

ينظر علماء الاجتماع، إلى مفهوم الدولة على أنه مشروع اجتماعي، وضعه المجتمع ليحقق من خلاله وجوده الإنساني بين المجتمعات الأخرى، ووضع لهذا المشروع نماذج قانونية تماشي والنسق الاجتماعي العام للمجتمع، بحيث أن هذا المشروع -أو التنظيم- يكون قادرا على تحقيق التوازن الاجتماعي بين كافة أفراد المجتمع، من خلال تواجد هيئات تكون ضمنه وتسهر على تنفيذ "البرنامج" الاجتماعي للدولة، من بين تلك الهيئات والمؤسسات، وهي أعلاه ما يعرف بالحكومة، بحيث بين مايفر أن الحكومة تشكلها الدولة، لتكون منفذة للقوانين، وتسهر على احترام الدستور، إلى جانب تشكيلها الحكومة فإن الدولة في المنظور السوسيولوجي عند مايفر هي بناء سياسي (نظام)- من بين الأنظمة الاجتماعية الأخرى- وهي التي تحدد طبيعة العلاقة بين الحكومة والمحكومين.

إذا كانت الدولة مشروعا اجتماعيا، فإنها أيضا وحسب ماكس فيبر، تنظما عقليا، يقوم في عقول الأفراد، الهدف منها توفير جهاز قيادي، يحقق تواجد أو قيام هذا التنظيم واقعا من خلال سن نظام ضبطي - قانوني- يلزم بقية الأفراد على العمل لتحقيق أغراض قيام الدولة، تلك القيادة في نظر فيبر هي "قيادة" رشيدة، تلتزم بالعرف الاجتماعي الذي تلزم الأفراد (حكما ومحكومين) بالخضوع لها والالتزام بها. كما لم يهمل السوسيولوجيون، الجانب الوظيفي للدولة، بل ركزوا عليه، فالدولة تنظيم اجتماعي، الهدف منه هو حماية الأعضاء المشككين له -التنظيم-، بما فيه الوافدين عليه، والذين يمثلون ثقافات ومجتمعات أخرى، والسهر على تطبيق القواعد العامة لإقرار النظام- والنظام هنا يعني به، إقرار السلم الاجتماعي وحماية الأفراد والممتلكات وكذا الإقليم الجغرافي وسيادة المجتمع الممثل بالدولة .

4-الدولة عند علماء الاجتماع السياسي: عند تناولنا لتعريف الدولة لدى علماء الاجتماع السياسي، أخذنا بالتعريف الذي أورده فيليب برود Philip Braud لأننا نرى فيه، الجمع والشمولية في تحديد المفهوم، فهو يرى أن "... استخدام كلمة الدولة في علم الاجتماع السياسي توحى بشكل خاص، بوجود كائن اجتماعي مجرد، مختلف تماما، ويتميز عن المجتمع المدني الذي يحكمه، كما أنه لا وجود في الواقع إلا للأفراد، مقيمون فيما بينهم ومع الأفراد الآخرين علاقات ثابتة ومتعددة، وتأخذ شكلا منظما وقانونا". ويوضح تعريف برود للدولة، صعوبة تحديد المفهوم، وقد حاول أن يعكس طبيعة مفهوم الدولة وإعطاء تعريف مميز لها، من خلال طرح

⁷²² - ماكيفر، ر، تكوين الدولة، ترجمة حسن صعب، دار الملايين، بيروت، 1966، ص 50.

⁷²³ - عبد الله محمد الرحمن، مرجع سابق، ص 295.

⁷²⁴ - Ginsberg, Sociology, London : Oxford University Press- 1934, p 714.

مفاهيم فرعية تكشف عن طبيعة الدولة كسلطة سياسية، وطبيعة الدولة كنظام سياسي عالمي ومفهوم معنوي وثقافي ورمزي وواقعي، يتبين ذلك في التعاريف الفرعية التالية:

(1) الدولة كسلطة سياسية، حيث يرى برود أن الدولة كسلطة سياسية، هي "شكل سلطوي يمارس داخل المجتمع المدني Civil Society".

(2) الدولة كنظام سياسي عالمي، حيث هي "... مرادفة كمفهوم للمجتمع الشامل، والمنظم قانوناً في حيز محدود (الإقليم)، والمشارك مباشرة في طبيعة القانون الدولي- المنظم للعلاقات الدولية-".

(3) الدولة كسلطة ثقافية، وهي من هذا الجانب مفهوم معنوي، لكنه منتج للواقع السياسي والثقافي، وهي الكيان الجمعي المنفصل عن الأفراد أو الأعضاء المشككين له، إلا أنها تمارس بينهم امتيازات القوة العامة، والدولة بذلك الكائن أو النظام المجرد الرمزي التي يتمثلها الأفراد والجماعات، ويعكس الكثير من الأبعاد والآثار الواقعية الملموسة.

5-تعريف الدولة في الفقه الإسلامي: يجمع علماء الفقه الإسلامي، المذاهب الأربعة- على أن تولي الإمامة على المسلمين عقد، بين الأمة ومن يتولى السلطة عليها، وهي تثبت بالاختيار والاتفاق بين أفراد الأمة (المسلمين)، وأن توليها لا يكون لا بالنص ولا بالتعيين، وحجتهم أنه "لا يمكن أن تنعقد الإمامة إلا بأحد الطريقتين: النص والاختيار، وحيث أنه لم يبق دليل على الطريق الأول، فلم يكن هناك أمام المسلمين إلا الطريق الثاني وهو الاختيار"⁷²⁵، بمعنى أن "الأمة" هي التي تختار من ينوب عنها في تسيير أمورها عن طريق "البيعة" الصحيحة القائمة على الرضا، ويتفق الفقهاء حول مجموعة من الآراء حول الإمامة والإمام (الحاكم)، ذكرها "السنهوري" في كتابه عن الخلافة، هي:

1-عقد الإمامة، عقد حقيقي مبني على الرضا.

2-ال خليفة أو رئيس الدولة في الإسلام، يتولى السلطة نيابة عن الأمة، بمعنى أن الأمة تفوض "ال خليفة" أو "الرئيس" ممارسة الحكم باسمها.

3-الأمة (الشعب) هي صاحبة السلطة السياسية ومستقرها.

4-الحاكم "ال خليفة" أو "الرئيس"، مجرد أداة في يد الأمة تمارس به سلطتها.

كما وضع فقهاء الإسلام، شروط لمن يتولى السلطة، يلزم بتنفيذها ويلتزم الأفراد بالولاء والطاعة ما دام حكمه قائماً وفق العقد القائم بين صاحب السلطة والأمة، هذه الشروط أوردها "الماوردي" في مؤلفه حول "الأحكام السلطانية"، اقتطفنا منها ما يتعلق بالإمام والعقد والاختيار؛

1-"ليس للإمام المولى عزل من عهد إليه، ما لم يتغير حاله، وإن جاز له عزل من استنابه من سائر خلفائه... أما وليّ عهده في حق المسلمين فلم يكن له حق عزله، لأن ذلك من حق الأمة وحدها".

2-يمنع عقد الإمامة واستدامتها، لما كان مانعاً للعمل، أو القيام بأداء وظيفة الإمامة لعجزه (عجز الحاكم عما يلزمه من حقوق الأمة).

⁷²⁵ - حازم عبد المتعال الصعيدي، النظرية الإسلامية في الدولة، دار النهضة العربية، القاهرة 1986، ص 142-143.

3- تختار الأمة من يتولى أمورها، في حال وجود عائق يمنع استمرار عمل الحاكم وأداء وظائفه... وللأمة فسحة اختيار من عدها، من ذوي القدرة.

تثبت هذه الأحكام أن الحاكم لا يمارس السلطة باعتبارها امتياز شخصي، بل يعتبر أمين عليها (السلطة) يباشرها بصورة مؤقتة -المدة الزمنية محددة، يكون فيها الحق للأمة تجديد ولايته أو اختيار غيره- ونيابة عن الأمة ولصالحها⁷²⁶.

إن السلطة السياسية عند فقهاء المسلمين، تجد سندها في "الأمة"، وهي الشخصية المعنوية الدائمة والمجردة والمستقلة عن أشخاص الحكام، ويعبر عنها في العصر الحديث بمفهوم الدولة، وأن الحاكم، إنما يتولى السلطة نيابة عن المسلمين (الأمة - العامة)، وأنه (الحاكم) يعين بعقد يعرف بعقد الإمامة، قد يحدد كما قد يعقد مع غيره، إن هو أخل بأحد شروط الإمامة التي منحتة إياها الأمة. والدولة أو الإمامة، بهذه الصورة لا تختفي باختفاء الحاكم أو تغييره، لأن لها شخصية معنوية دائمة، بالرغم من اختلاف أو زوال الحكام. وتهدف مقاربة إشكالية الدولة ونظام الحكم فيها، باعتبار الدولة أرقى أشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي، وتحديد مدلولاتها على المستوى القانوني -الاجتماعي، إلى تعريف الدولة والبحث في أشكال الدول ومدى اعتبار "الدولة المدنية" إحدى هذه الأشكال.

ثانيا: أركان الدولة وأشكالها: في النظرية العامة للقانون الدستوري تصنف الدول إلى أشكال انطلاقا من معايير معنية، كالتيكوين والسيادة. فتقسم من حيث التكوين إلى دول بسيطة موحدة كالمغرب، أو دولة اتحادية، فيدرالية أو كونفدرالية، كالولايات المتحدة الأمريكية. أما من حيث السيادة: فتقسم إلى دولة كاملة السيادة، أو ناقصة السيادة. وهنا يطرح بعض الباحثين سؤال مدى وجود مسمى "الدولة المدنية" في الفكر القانوني الدستوري أو الدولي. ومن التعاريف السابقة، يتبين مدى صعوبة تحديد مفهوم الدولة، وصعوبة الاتفاق بين الباحثين والمهتمين في علم الاجتماع السياسي، أو العلوم الاجتماعية الأخرى ذات العلاقة بمفهوم الدولة، على تعريف عام وشامل للمفهوم، وهذا بالطبع يعود لاختلاف المناهل والمشارب والاهتمامات لهؤلاء الباحثين، إضافة إلى تداخل المفهوم مع مفاهيم أخرى كالحكومة والسلطة. إلا أنه وبالرغم من هذا الاختلاف، فإن الاتفاق واقع حول المقومات الأساسية للدولة، والتي تعرف بأركان الدولة، حيث يجمعون على أنها تتمثل في خمسة أركان أساسية هي: السكان، الإقليم أو الأرض، الحكومة، السيادة والاعتراف الدولي بالدولة، وسنعرض كل ركن من هذه الأركان في التالي:

1) السكان أو الشعب: وهو أهم مقومات قيام الدولة، فأخذا برأي أصحاب نظرية العقد الاجتماعي Social Contract القائل بأن الدولة هي مجموعة من الناس أو الجماعات التي يوجد بينها تنظيم اجتماعي معين، يستند إلى الشرعية القانونية، ووجود التزام متبادل بين الحكام والمحكومين، فإنه يجب أن تتوفر لدى الأفراد أو السكان عنصر الرغبة المشتركة التي تجعلهم ينتمون لكيان اجتماعي معين، وهو ما يشكل عند "برود" الجانب المعنوي للدولة، على اعتبار أنه منتج للواقع الثقافي، بوصف الدولة كيان جمعي منفصل عن الأفراد، ولكنه يشكل وعيا لديهم بقيامه، يستدعي منهم الالتزام بما يمارس عليهم من تنفيذ للنظام، مما يعكس لديهم الكثير من الأبعاد والآثار الواقعية الملموسة.

⁷²⁶ - نفس المرجع السابق، ص 144.

إذا كانت الرغبة الأولى للأفراد أو السكان هي الإحساس بالانتماء، فإن تلك الرغبة تترجم في وجود عدد من العناصر المشتركة كاللغة، والعادات والتقاليد، والاشتراك في وجود الأصل -Nativity والدين والآمال والطموحات، إضافة إلى الأيديولوجية العامة - التوجه الفكري للسكان حول نظام اجتماعي معين-، إلا أن هناك من يرى أن الاشتراك في الأصل، والدين واللغة، لا يشترط تواجدها في قيام الدولة، بل يرون أن ذلك من مقومات الدولة الدينية، ويعللون ذلك بأن مكونات الدولة الحديثة مرتبطة بالمقومات، التي غالبا ما تكون تعبيرا عن مفهوم الدولة.

2) الإقليم أو الأرض: من شروط قيام الدولة والاعتراف الدولي بها، وجود إقليم جغرافي تقوم عليه هذه الدولة. ويشمل الإقليم الجغرافي للدولة: سطح الأرض وما عليها من أملاك خاصة وعامة، وما فيه من بنية تحتية كالطرق والمواصلات والجسور، وما يشمله هذا السطح من الأرض وما تحته من ثروات للمواد الأولية من معادن وغيرها، وتتحدد ملامح الإقليم الجغرافي للدولة سواء أكانت طبيعية كالجبال والأنهار أو الصحاري، وأحيانا تشمل خطوط الطول والعرض المتعارف عليها دوليا، أو قد تكون محددة حسب الاتفاقيات والمعاهدات والمتعارف عليها مع الدول المجاورة لها، ويتم ترسيم الحدود على الطبيعة، حيث توضع الخرائط والوثائق الجغرافية التي يحدد من خلالها الإقليم الجغرافي للدولة، تتفق عليها الدول في حالة النزاعات الإقليمية حول "المعالم" ملامح الإقليم الجغرافي لدولة من الدول. كما يشمل الإقليم الجغرافي للدولة، الحدود الإقليمية المائية- غالبا ما يعرف أو يعبر عنه في اللغة السياسية بالمياه الإقليمية للدولة- المتعارف عليها دوليا، سواء أكانت بحارا أو محيطات، والتي يتم تحديدها بواسطة القانون الدولي، الذي حدد المياه الإقليمية بعشرين (20) ميلا- بعد أن كانت 06 ثم 12 ميلا في السابق- أي اثنان وثلاثون 32 كلم، والتي تعرف بحدود المياه الإقليمية للدولة. وكما للدولة إقليم جغرافي وإقليم مائي، فإن لها مجالا جويا، يشمل طبقات الهواء الجوي- المغطي للإقليم الجغرافي-، يخضع لسيادة الدولة، والذي لا يسمح بالطيران فيه أو اختراقه دون الخضوع للقوانين الدولية المسيرة للطيران المدني منه والعسكري، وغالبا ما تكون الحدود الإقليمية باختلافها سببا مباشرا في نشوب حروب بين الدول، أغلبها بين دول العالم الثالث المستقلة دولة حديثا عن الدول الأوروبية المستعمرة، والتي تركت (مستعمراتها السابقة) دون تحديد واضح للملامح الإقليم الجغرافي للدولة المستقلة حديثا، أي خلال النصف الثاني من القرن العشرين.

3) الحكومة: وهي الإدارة أو التنظيم السياسي للدولة، وهي السلطة القائمة أو المنفذة لعملية الحكم Groverment Process، والتي تقوم بدور وسيط بين الحكام والمحكومين، وتهدف إلى تحقيق الحرية وتنفيذ القانون في نفس الوقت. وتمثل الحكومة السلطة السياسية Political Authority، التي تعتبر العنصر الأساسي لقيام الدولة الشرعية، وما يشملها من تنظيمات ومؤسسات وأنظمة سياسية وإدارية، يذكر "برود" Braud أنه بغیر السلطة السياسية (الحكومة) لا يمكن أن توجد الدولة، ولا تكون هناك نظم أو حياة سياسية، ومن ثم فإن الحياة السياسية كلها تتمركز حول السلطة بكل معانيها المادية والمعنوية. فالحكومة هي النشاط المرتبط بالحكم، والممثل في ممارسة الضبط والسيطرة على الآخرين، وهي -الحكومة- الأداة التي يتم بواسطتها تحقيق النشاط في المجتمعات الحديثة.⁷²⁷

⁷²⁷ - محمد علي محمد، أصول علم الاجتماع السياسي، ج2، القوة والدولة، الإسكندرية، مصر، دار المعرفة، الجامعية 1988، ص 208.

إن تركز الحياة السياسية حول السلطة دفع "برود"، إلى تعريف السلطة بأنها مركب من عناصر مادية وعضوية، وقوة موجهة لخدمة فكرة، وهي قوة تتولد نتيجة الوعي الاجتماعي - Social Conciousness كما تتجه تلك القوة نحو قيادة المجتمع، والبحث عن الصالح العام والمشارك (بين جميع الأفراد المشكلة منهم الدولة) وقادرة -السلطة- على فرض هيمنتها وسيطرتها على أعضاء الجماعة، وما تطرحه من قوانين محددة تتطلب الالتزام بها والانصياع لها وتنفيذها⁷²⁸. ومن هذا المنطلق، فإن الحكومة جزء هام من مكونات الدولة، حيث يعتمد عليها في السهر على تنظيم الشؤون العامة والخاصة، ومنه فالدولة هي الإطار التنظيم الأعلى الذي يشمل الحكومة وغيرها من المكونات الأساسية الأخرى.

4)السيادة: يعني مفهوم السيادة، تلك السلطة المطلقة والنهائية التي تمنح للدولة في ممارسة وظيفتها⁷²⁹ وللسيادة جانبان: يرتبط الجانب الأول منها بسيادة الدولة الداخلية، ويعني ذلك: للدولة السلطة المطلقة في ممارسة نفوذها على الأفراد والجماعات والفئات الاجتماعية والتنظيمات والنقابات وجميع المؤسسات الأخرى القائمة في المجتمع.

*سلطة الدولة على المناطق والأقاليم الجغرافية/ البرية، المائية والجوية/ المشكلة للدولة.

*توجب الطاعة والخضوع من طرف الأفراد والهيئات والمؤسسات لسلطة الدولة الممثلة في القوانين المحددة والمسيرة للنظام الاجتماعي العام.

*سيادة الدولة الداخلية تعني، رفض التدخل الخارجي للهيئات والمنظمات والدول في الشؤون الداخلية للدولة، في تسيير أمور وقضايا المجتمع. أما الجانب الثاني، فيرتبط بسيادة الدولة الخارجية، ويعني؛ حق تمتع الدولة بالاستقلال السياسي التام الكامل والشامل، والذي يمنحها حق اتخاذ القرارات ورسم سياستها الخارجية، سواء في علاقاتها مع الدول الأخرى، أو مواقفها اتجاه المنظمات والهيئات الدولية الرسمية منها والغير الرسمية.

5)الاعتراف الدولي بالدولة: يعني الاعتراف الدولي بالدولة، اعتبارها عضواً كاملاً الحقوق في المجتمع الدولي، من خلال الإقرار بقيامها ككيان سياسي على رقعة جغرافية معترف بحدودها، وإقامة علاقات دبلوماسية معها من قبل الدول الأخرى الأعضاء في النظام السياسي الدولي، أو من طرف الهيئات والمنظمات الدولية، كهيئة الأمم المتحدة، والاتحاد الإفريقي والجامعة العربية ومنظمات دول آسيا ودول أمريكا اللاتينية. يعتبر الاعتراف الدولي بالدولة من أهم المقومات الأساسية لقيامها، لأن حصول الدولة الحديثة على اقتطاع تأشيرة الاعتراف من المجتمع الدولي يعني قدرتها السيطرة على مجالها الجغرافي بجميع مكوناته، وعلى وحدتها السياسية بجميع أبعادها، ويعني أيضاً قدرتها على تخطي الصراع مع الدول المجاورة لها، حول رسم الحدود واستغلال الثروات والموارد الطبيعية سواء منها المتواجدة بمجالها الجغرافي أو تلك التي قد تكون على الخط الحدودي لها، كما يعني الاعتراف الدولي بالدولة الحديثة، ركون الدولة إلى القانون الدولي في حل النزاعات الجوارية، الجغرافية منها والعرقية، وكل ما له علاقة ببسط نفوذها وامتلاك سيادتها الكاملة كنظام سياسي قائم.

⁷²⁸ - عبد الله عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 300.

⁷²⁹ - عبد الله عبد الرحمن، نفس المرجع، ص 301.

الفرع الثاني: مفهوم الدولة في الفكر الفلسفي والنظريات المفسرة لها.

اهتم الفكر السياسي الفلسفي، وعلى خلاف الفكر القانوني، بمهية الدولة وأصل وجودها ونشأتها، وهل الدولة ظاهرة طبيعية أم صناعية؟ وهل مدنية الإنسان حتمت عليه بناء الدولة أم الدولة مرحلة لبناء المدنية؟ وهل الدولة من صناعة الأفراد أم الأفراد من صناعة الدولة؟ وفي إطار الأفكار السياسية هناك نظريات حاولت تفسير ظاهرة الدولة والإشكاليات المرتبطة بها، ويحتل مفهوم الدولة الصدارة بين مواضيع علم السياسة، لأنها أكثر الكيانات الاجتماعية بروزاً وظهوراً في المجتمع، لما تمتلكه من شرعية تمكنها من السيطرة وإخضاع كل من هو موجود ضمن مجالها الجغرافي (الحدود)، بل إن الكثير من علماء السياسة يجعلون من الدولة State الدخول إلى جميع علوم السياسة⁷³⁰.

لقد اكتسبت الدولة أهميتها كنظام اجتماعي على مر العصور، فقد واکب تطورها تطور المجتمع الإنساني، ولأن الدولة تضمن الحماية والأمن والأمان لمواطنيها، فإن هؤلاء بصفتهم الرعية فإنهم ملزمون بإطاعة أوامر الدولة وقوانينها، لأنها (الدولة) الكيان الوحيد في المجتمع الذي يشكل حياة الفرد بما تفرضه من القوانين والمعايير، ولذلك فإنه يمكن القول أن الدولة تمثل قمة البناء الاجتماعي Social Structure، ويرجع ذلك في كونها تتسيد جميع أشكال نظم المجتمع. وتعددت النظريات المفسرة للدولة، خاصة منها تلك التي تعرف بنظريات أصل الدولة ونشأتها، فلقد انشغل العقل البشري بالدولة فكانت موضع اهتمام كبير من جانب الفلاسفة، وعلماء الدين، والمفكرين والسياسيين، وعلماء الاقتصاد، والقانون، والاجتماع، والأنثروبولوجيا والتاريخ وغيرهم ممن اهتموا بمفهوم الدولة. وعموماً ثمة نظريات كثيرة تناولت مفهوم الدولة بالدراسة والتحليل، لكل منها وجهة نظر تتمسك بها مستندة إلى فكرة معينة أو مبدأ معين يعطي أحد الجوانب أولوية على الآخر. وفي إطار تناولنا لموضوع الدولة والدين والتغير الاجتماعي، وتناولنا لمفهوم الدولة، كان لزاماً علينا أن نتعرض إلى النظريات المفسرة للدولة، بصورة موجزة، حتى يمكننا ذلك من فهم العلاقة بين الدولة والدين في المجتمع الجزائري وعلاقة ذلك بالتغير الاجتماعي.

1- النظرية الفلسفية الأخلاقية: يمثل فلاسفة الإغريق القدامى، الإطار المرجعي لنظريات الدولة التي تتسم بالطابع الفلسفي والأخلاقي، وهو ما جعل الفكر الإغريقي يتسم بهذا الطابع، لتحديد الغرض الأساسي لقيام الدولة المتمثل في تحقيق الخير والسعادة للبشر، وهو ما يتجلى في فكر " أفلاطون " الذي أكد على أن "... مهمة الدولة تتمثل في تحقيق الخير والسعادة والوصول إلى الكمال والفضيلة وتحقيق العفة والشجاعة والعدالة والحكمة"⁷³¹، والدولة عند أفلاطون يجب إخضاعها لسلطة واحدة هي سلطة إرادة الشعب، ويسعى الأفراد من خلال الدولة كنظام وسلطة سياسية وأخلاقية إلى الوصول إلى حالة الزهد والعفة والشجاعة واكتساب مكارم الأخلاق، ولعل ذلك ما جعل أفلاطون " ينسب ممارسة السلطة إلى الطبقات العليا في المجتمع، وخاصة منهم الفلاسفة"⁷³²، لأنهم أكثر الأفراد قدرة على ممارسة الخصائص الأخلاقية السابقة. وحدد أفلاطون خصائص ممارسة السلطة والحكم، عن طريق الاختبارات التأهيلية للمرشحين لعملية الحكم ومد مقاومتهم لإغراء المنافع الشخصية- أيا كانت تلك الإغراءات- وهو ما يمثل عنده إخضاع السلطة لإرادة الشعب، وأن المؤهلين للحكم لم يكونوا إلا من طبقة " المتعلمين " أو المثقفين بالمفهوم الحديث.

⁷³⁰ - إسماعيل علي سعد، قضايا المجتمع والسياسة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر 2000، ص 241.

⁷³¹ - عبد الله عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 303.

⁷³² - نفس المرجع، ص 303.

وتأتي تحليلات "أفلاطون" عن الطبقات الاجتماعية والسياسية لتكون نموذجا لإسهامه في مجال السياسة وتطور الفكر السياسي، وهو ما ظهر في تحليلاته في توزيع السلطات في "المدينة الفاضلة".

أما تلميذ أفلاطون، أرسطو، فقد وضع الخطوط الواقعية لنظم الحكم الناجحة، وبين الأسباب التي تؤدي إلى فساد الحكم وممارسة السلطة، مثلها في ابتعاد القائمين على السلطة عن مكارم الأخلاق والفضيلة، ونقصان الخبرة والرؤية الواقعية. كما حاول أرسطو أن يحدد العلاقة الواجب توافرها بين الحاكم والمحكومين من أجل تحقيق نظام ديمقراطي عادل. وبين أيضا أن أفضل أنواع الدول هي الدولة الدستورية التي تعتمد على سيادة الطبقة الوسطى والتي حسبه تتمتع كثيرا بالمزايا الأخلاقية. وقد اعتبرت كتابات أرسطو خاصة منها كتاب الأخلاق والسياسة، المهد لقيام نظرية سياسية على الأسس الأخلاقية والديمقراطية⁷³³. وخلاصة القول أن النظرية الفلسفية الأخلاقية تقوم على:

- 1- أن غرض قيام أو نشأة الدولة يتمثل في تحقيق الخير والسعادة للمجتمع.
- 2- أن هدفها يتمثل في الوصول إلى الكمال والفضيلة وتحقيق العفة والشجاعة والعدالة.
- 3- أن سلطة الدولة هي من سلطة الشعب.
- 4- يكسب الأفراد من خلال الدولة؛ الشجاعة ومكارم الأخلاق.

إذا كان قيام الدولة قائم على تحقيق هذه الأهداف، فإن النظرية الأخلاقية، حددت الفئة الاجتماعية التي بإمكانها تحقيق ذلك، والمثلة في الطبقة العليا من المجتمع، وخصصت منها فئة الفلاسفة، لكونها أكثر الفئات قدرة على تمثل خصائص الأخلاق الكريمة. ولم تهمل النظرية ضرورة تحلي من يتولون السلطة بالقدرة على مقاومة الإغراءات المادية عند توليهم حكم الشعب، لأن الإغراءات هي من مفسدات الحكم وممارسة السلطة، وأكدت النظرية الأخلاقية على أن تكون العلاقة بين الحاكم والمحكومين كشعرة معاوية، إذا جذبها تركوها، وإذا جذبها تركها، لأن ذلك يحقق العدل ويقم الحكم الديمقراطي.

الدولة ضرورة طبيعية وأرقى التشكيلات الاجتماعية: ترى نظريات الفلسفة القديمة (أفلاطون-أرسطو-الفارابي وغيرهم) أن الدولة حاجة إنسانية وأمر طبيعي، لأن الطبيعة المدنية للإنسان ثم عجزه عن تأمين كل حاجياته وتأمين كل رغباته بنفسه حتم عليه بناء المدينة (الدولة)، فلا يوجد إنسان يمكن أن يكون متكيفا ذاتيا، فالدولة هي أرقى التشكيلات الاجتماعية التي تلبي كافة رغبات الإنسان، فالأسرة تؤمن إشباع رغبات الإنسان اليومية، والعلاقة الناشئة بين الذكر والأنثى، أو السيد والعبد، أما القرية فهي مجتمع أكبر وتؤمن رغبات الإنسان على مستوى أشمل مما تحققه الأسرة، أما المدينة (الدولة) فهي التي تلبي رغبات الإنسان كافة⁷³⁴. وهي قمة الحياة السعيدة عند أرسطو والفارابي. وأنها الكل الذي ينتمي إليه الإنسان، فكما أن رجل الإنسان أو يده جزء من جسده، فكذلك الفرد جزء من الدولة وتابع لها.

2- نظرية العقد الاجتماعي : تقوم نظرية العقد الاجتماعي على فرضين أساسيين هما: الفرض الأول يتمثل في حالة الفطرة الأولى، المثلة في الحياة الأولى للجماعات البشرية التي كانت خالية من القوانين المدنية (الوضعية)، والتي لم تعرفها المجتمعات الإنسانية إلا في العصر الحديث. كما تعبر حالة الفطرة الأولى على أن عملية تنظيم العلاقات الاجتماعية والسلوكيات وأنماط التفاعل

⁷³³ نفس المرجع، ص 304.

⁷³⁴ د. محمد غربي. الوجيز في تاريخ الأفكار السياسية، الطبعة 1، 2006، دار النشر سليكي إخوان ص 51

كانت تتم من خلال القانون الطبيعي Natural Law. والفرض الثاني، المتمثل في العقد الاجتماعي؛ الذي تصوره البعض، على أنه حقيقة تاريخية تفسر نشأة المجتمع وتطوره، بينما تصوره آخرون على أنه ينشأ بين الحاكم والمحكومين، لأجل تحقيق الوجود الاجتماعي، "إلا أن فكرة العقد الاجتماعي Social Contract، الأساسية تتمثل في تفسير أصل نشأة الدولة، وفحواها -الفكرة- تنازل الأفراد أو الجماعات عن جزء من حقوقهم أو جميعها وخاصة الحقوق الطبيعية، مقابل التمتع بامتيازات وحماية المجتمع الإنساني، أي الدولة"⁷³⁵.

لم تكن نظرية العقد الاجتماعي وليدة عصر معين، أو فكر معين، بل هي وليدة الفكر الإنساني، فأصولها الأولى موجودة في الفكر الإغريقي، عند "الأبيقوريين" -نسبة لأبيقور-، الذين نادوا بالإخاء والمساواة بين الناس، ورأوا أن الفرد لا يعارض في القيود التي تفرض عليه من قبل أي (حكم)، مادام ذلك الحكم لمصلحته، وهو بذلك يكون قد دخل في اتفاق مع الحاكم يلتزم فيه بالطاعة والولاء، ويلتزم الحاكم من جانبه بتوفير الظروف التي تتطلبها رفاهية الفرد⁷³⁶. ثم تطورت نظرية العقد الاجتماعي بواسطة الإمبراطورية الرومانية، عندما حدد القانون الروماني، سلطة الإمبراطور من خلال سلطة الشعب، وخلال العصور الوسطى ظهرت فكرة الاتفاق بين النبلاء والإقطاعيين والشعب، على أن يقوم النبلاء بحماية الأفراد والجماعات وتوفير الأمن والاستقرار لهم. لكن نظرية العقد الاجتماعي، لم تتبلور إلا من خلال آراء "هوبز"، الذي استعان بها لتأكيد الحكم الملكي المطلق، وأيضاً من خلال آراء "لوك"، عند تفسيره لنظام الحكم الدستوري، كما اهتم بها "ج.ج. روسو" عند تحليله نظام السيادة الشعبية وتأثيره، وهو ما سنعرضه حول نظرية العقد الاجتماعي للمفكرين الثلاثة الذين رواد نظرية العقد الاجتماعي.

أ- "توماس هوبز" والحكم الملكي المطلق: تبلورت نظرية "هوبز" عن تنظيم المجتمع في مؤلفه (التين) أو (العلاق)، الذي وضعه ليدافع من خلاله عن وجهة نظره في حكم الملك المطلق. متأثراً بالفترة التي عاشتها إنجلترا بين عامي 1588-1679، التي تميزت بالقلق والاضطراب، -خاصة وأنه عمل معلماً للأمير "شارل" (ستيفورات) الذي أصبح ملكاً لإنجلترا-، وثورة البرلمان عليه لمواجهة ظلم واستبداد الأسرة المالكة -أسرة الملك شارل ستيفورات- فكان لها الأثر البالغ على تفكير "هوبز"، مما دفع به إلى المطالبة وتأييد سلطان الملك المطلق، مع عدم إجازة محاسبته من قبل الشعب أو ممثليه (البرلمان)⁷³⁷.

لقد تصور "هوبز" أن الإنسان كان يعيش عيشة كلها بؤس وشقاء ووحشية، نظراً لعدم وجود القوانين المنظمة للحياة أو تراعي حدود الأمن والاستقرار، وكانت القوة هي سيدة الموقف، وهي التي تفرض إرادة صاحبها على الآخرين الضعفاء أو أولئك الذين لا يتمتعون بقدر من القوة يسمح لهم بالدفاع عن أنفسهم، ويقدر ما يكون الفرد صاحب قوة بقدر ما يكون له من حقوق. هذه الحالة - حالة الحرب المستمر - حسب "هوبز" دفعت بالناس إلى البحث عن العيش في سلام، الأمر الذي دفع بهم إلى ضرورة التنازل عن ما يدعيه كل واحد منهم من حقوق. وفي رأي "هوبز"، أن الخوف من حالة الفطرة الأولى -حالة الوحشية- وأهوال القوة التي سادت فيها، هو الدافع الأساسي لذلك التنازل، وأن حالة التنازل هي أساس العقد الاجتماعي، الطي تقوم على أساسه الدولة، حيث تنازل الفرد والجماعة عن سائر الحقوق لشخص ثالث، لا يعتبر طرفاً مؤثراً في العقد، وإنما هو أكبر مستفيد

⁷³⁵- عبد الله عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 305.

⁷³⁶- إسماعيل علي سعد، مرجع سابق، ص 257.

⁷³⁷- إسماعيل علي سعد، مرجع سابق، ص 258-259.

منه، وفقا لما يتخذ من إجراءات، وحسب "هوبز"، يمنح العقد الاجتماعي لصاحب السلطة العليا -الممثلة في الملك- جميع الحقوق، الفتي بموجبها يصبح الأفراد في طاعة له دون تردد، ولا يمكنهم حتى التعبير عن مظاهر الرضا للنظام، لأنهم يؤكد "هوبز" تنازلوا عن كامل حقوقهم بمحض إرادتهم⁷³⁸.

ب-جون "لوك" ونظام الحكم الدستوري: تختلف نظرة "لوك" لحالة الفطرة الأولى للمجتمع البشري، عن نظرة "هوبز"، الذي رأى أنها كانت تمثل الوحشية وتقوم على العنف والقوة والقتال، في حين يرى "لوك"، أنها كانت قائمة على الحرية والمساواة، ففانون الطبيعة هو الذي كان يحكم الناس ويضبط علاقات بعضهم البعض، وبالتالي يمنحهم حقوقا ثابتة⁷³⁹، إلا أن "لوك"، يؤكد أن حالة عدم الاستقرار التي ميزت هذه المرحلة، تعود إلى غياب ذلك الشخص غير المتحيز الذي يقوم بحماية الأفراد، ومن هنا كانت الحاجة إلى ضرورة قيام عقد بين الأفراد، الذي ينبج عنه حسب "لوك" المجتمع السياسي، حيث تنازل الأفراد عن -جزء- وليس كل الحقوق كما هو الحال في موقف "هوبز"، إذ أن هناك من الحقوق ما لا يمكن التنازل عنه كحق الملكية، وحق الحياة، وحق الحرية الشخصية، ... وهي حقوق وجدت قبل وجود المجتمع السياسي- أي قيام العقد الاجتماعي -... ومن ثم فليس للحاكم أو الدولة حق التدخل فيها أو الإقلال منها، بل من واجب الحاكم أو الدولة حمايتها والحفاظ عليها⁷⁴⁰. كما يختلف "لوك" مع "هوبز"، حول صورة الحاكم فإذا كان "هوبز" قد اعتبر الحاكم المستفيد الأكبر من العقد الاجتماعي، ولا يعتبر طرفا أساسيا فيه، فإن "لوك"، يرى الحاكم أو الدولة طرفا أساسيا في العقد، ومسئول عن القيام بحماية الحقوق والحريات، وهو أيضا مقيد وملزم بهذه الواجبات، وإذا ما أخل بشرط من شروطها، يكون للشعب حق حل العقد وفي حل من طاعة الحاكم. وبهذا الموقف يضيف "لوك" الشرعية على ثورة البرلمان ضد الملك "شارل ستوارت" عام 1688، وجعلها حقا من حقوق الشعب، حيث يمثل البرلمان صوت الشعب. وتتميز نظرية العقد الاجتماعي عند "لوك"، بأن لها جانبان أو عقدين، هما:

أ-العقد الاجتماعي الذي ارتضاه الأفراد لتكوين المجتمع السياسي.

ب-"عقد" الحكم الذي اتفق حوله الأفراد، أو بمقتضاه على أن يلجأوا أحدهم السلطة العليا.

إذا كان الأفراد قد تنازلوا عن جزء من حقوقهم للدولة أو الحاكم، فإن ذلك يعني تقييد سلطة الحاكم الذي لا بد أن يحكم لصالح أغلبية أفراد المجتمع وفقا لما يقررونهم- من خلال الهيئة التشريعية أو البرلمان-. ويعتبر حق الملكية الخاصة من أهم الحقوق التي أولاها "لوك"، أهمية فائقة، إذ لا يجوز حسمه، أن يتدخل أحد ولا حتى الحاكم أو الدولة في هذا الحق بأية صورة من الصور⁷⁴¹. وخلاصة القول أن نظرية "لوك"، تؤكد واجب الدولة والتزامها بحماية الحقوق- جميع الحقوق-، وأن الإخلال بذلك الواجب والالتزام، يحل للأفراد حق حل العقد، وبناء عقد جديد يلزم الدولة بالالتزام بواجبها، مقابل الولاء والطاعة والالتزام بقوة الدولة الممثلة في القوانين التي تنظم شؤون المجتمع، إلى جانب ذلك تعد نظرية "لوك"، بمثابة الأساس النظري للحكم الدستوري، ومفهوم الديمقراطية، ومذهب الحرية.

⁷³⁸-عبد الله عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 305.

⁷³⁹- إسماعيل علي سعد، مرجع سابق، ص 260.

⁷⁴⁰- نفس المرجع، ص 260.

⁷⁴¹- نفس المرجع، ص 261.

ج- "جان جاك روس" ونظام السيادة الشعبية: يختلف موقف "جان جاك روس" حول حالة الفطرة الأولى للمجتمع البشري، عن موقف "هوبز" و"لوك"، ففي حين يرى "هوبز" أنها قامت على الوحشية والعنف والتقاتل، ويرى "لوك"، أنها قامت على الحرية والمساواة، يرى "روس"، أنها قامت على المساواة الطبيعية بين كل الأفراد، وأن حالة اللااستقرار، كانت نتيجة ظهور الملكية الخاصة التي تسببت في أحداث اللامساواة بين الأفراد، وهي عنده حالة مثالية كان الفرد يتمتع خلالها بحياة أسعد من أي وقت مضى. ويقوم جوهر نظرية العقد الاجتماعي عند "روس"، حول إيجاد نظام اجتماعي يستخدم السلطة الجماعية لحماية حقوق الأفراد وحررياتهم وأملأهم مع تبيان أن باستطاعة الفرد أن يعقد اتحادا مع الآخرين، مع الاحتفاظ بحريته الشخصية. فلقد عند "روس"، لم يحاول أن يحيا في مجتمع إلا عندما تزايد عدد السكان باطراد مما أدى به -الفرد- إلى التخلي عن حرياته بواسطة العقد الاجتماعي الذي كان قيذا على حرياته، فالإنسان ولد حرا يقول "روس" ومع ذلك فهو الآن مكبل بالأغلال⁷⁴². إذا كان الأفراد عند "هوبز" يتنازلون عن جميع حقوقهم للدولة، وعند "لوك" عن بعض الحقوق فقط، مع الاحتفاظ بحق الحل مع الحاكم، فإنهم عند "روس" يتنازلون عن جميع حقوقهم، لكن ليس لفرد معين (الحاكم) أو الأفراد معينين (السلطة)، بل يتنازلون لمجموعهم، بمعنى يتنازلون لأنفسهم باعتبارهم كيانا جماعيا، فهم يقول "روس" يتنازلون للإرادة الجماعية الناشئة عن العقد⁷⁴³. وعلى هذا الأساس، فالسلطة السياسية التي تقوم وفق العقد، ليست سلطة فرد أو أفراد معينين، بل هي سلطة الكل، على اعتبار أن صاحب السيادة - السلطة - والأفراد يشكلون كيانا واحدا. والحكومة بحكم العقد هي خادمة لهذا الكيان أو حارسة لتلك السيادة (الكيان الواحد)، وأن سلطتها - الحكومة - نشأت بموجب توكيل الشعب لها، والشعب حسب "روس" هو صاحب السلطة التشريعية - من خلال ممثليه في البرلمان - وسلطة الحكومة ما هي إلا سلطة تنفيذية، وهي لا تستطيع إصدار أي قانون، بل إن ذلك من حق الشعب، فالقانون يقول "روس"، يصدر عن الإرادة العامة للشعب، والمعبر عنها في العصر الحديث بالبرلمان أو المجالس التشريعية المنتخبة من طرف الشعب لتكون ممثلة للإرادة العامة للمجتمع.

3- النظرية الدينية أو "الحكم المقدس": عرفت هذه النظرية بعدة أسماء، فهناك من أساء بالنظرية الدينية (التيوقراطية)، وهناك من أطلق عليها اسم النشأة المقدسة أو الحكم المقدس، وقد ارتبط اسمها بالدين كونها تنطلق من أن نشأة الدولة أو السلطة السياسية، تعود إلى إرادة أسمى وأجل من إرادة البشر، بل هي إرادة إلهية عليا، وارتباط هذه النظرية بالدين أو تسميتها بالنظرية الدينية، لا يعني صدورها عن أحد الأديان السماوية المعروفة (اليهودية، المسيحية، أو الإسلام)، حتى وإن كان قد قال بها بعض أتباع هذا الاتجاه- الاتجاه الديني في تفسير نشأة الدولة- تنطلق هذه النظرية من كون الدولة هي من صنع الله، وأن السلطة فيها هي سلطة الله، ومن ثم فالدولة- حسب هذا الاتجاه- ليست إحدى مؤسسات الإنسان، بل هي نظام يسمو على نظم الإنسان، لأنها من صنع الله وإرادته.

تعتبر النظرية الدينية في تفسير نشأة الدولة من أقدم النظريات التي تناولت نشأة الدولة والسلطة السياسية في الفكر السياسي، حيث ساد لدى كتاب السياسة الاعتقاد بضرورة وجود بعض المعتقدات المشتركة بين أعضاء المجتمع مستندين في اعتقادهم إلى دور المعتقدات الدينية في الجماعات البدائية؟- وأفضل تسميتها بالجماعات التقليدية حيث يكون "المعتقد" العامل

⁷⁴²- نفس المرجع، ص 261.

⁷⁴³- نفس المرجع، ص 262.

الأساسي في العلاقات الاجتماعية وتوزيع المراكز والأدوار. ويرى أصحاب نظرية الحكم المقدس، أن "... السلطة السياسية المطلقة تمنح للحكام باعتبارهم ممثلين لله على الأرض أو في منظورهم ليس من طبيعة البشر بل هو من طبيعة إلهية، ولذلك اعتبر إله على الأرض، وهو ما ظهر في العديد من الدول الفرعونية التي عرفتها مصر الفرعونية، حيث سمي الفرعون -أو سمي نفسه- بالله، أو الملك الله، ليتطور الأمر إلى اعتبار الحاكم من اختيار الله، الذي اختاره ليأمر باسمه السلطة على الأرض، ثم في حلة ثالثة اعتبار الحاكم مختار بطريق غير مباشر من قبل الله⁷⁴⁴. وفي العصر الحديث، لم يعد اختيار الحاكم أو السلطة، قائم على الأساس الديني لوحده، أو على أنه اختيار إلهي، بل أصبح لزاما على "المسيحيين" اختيار حكامهم ومن يتولون أمورهم، على أن تتولى الكنيسة مباركة الاختيار والموافقة عليه بصورة عملية بحيث "... تبدو في قيامها بعمل بعض الطقوس... التي تعبر عن رضاها عن الحاكم... وإذا ما خلع عن الحاكم هذا الرضا، يجب ألا يتولى الحكم"⁷⁴⁵. وسنعود للحديث عن المنظور أنهم رمز للآلهة أو أنهم الآلهة أنفسهم⁷⁴⁶. فالحكم الديني للدولة، عند تناولنا لمفهوم الدولة في الدين، خاصة في الديانتين المسيحية والإسلام.

4- النظرية التاريخية أو "نظرية التطور العائلي": تعرف هذه النظرية عند علماء السياسة والتاريخ والاجتماع والأنثروبولوجيا، بالنظرية التطورية المفسرة لنشأة الدولة، كما تعرف أيضا بنظرية "التطور العائلي"، حيث تتخذ من نشأة الأسرة أساسا لنشأة الدولة، فالتطور التاريخي -حسب هذا الرأي- للأسرة نحو العائلة فالقبيلة وصولا إلى التنظيم الاجتماعي الحديث- الذي بدوره- يبقى مشكلا من مجموعة من العائلات، في صورة أمة، تكون الدولة. تنطلق النظرية التاريخية، من كون الدولة كنظام سياسي تطور بصورة تاريخية وتدرجية، وأن نشأتها الأولى تعود إلى ما قبل التاريخ، وقد ساعد على تطورها ونموها، كنظام سياسي، مجموعة من العوامل، أهمها: 1-علاقات القرابة والدم. 2-علاقات الدين والمعتقد. 3-الوعي السياسي المشكل لدى الأفراد.

(1) علاقات القرابة والدم: وتبرز قوتها في التنظيمات الاجتماعية التقليدية، أو الجماعة البدائية كما يسميها الأنثروبولوجيون، حيث يكون لرابطة الدم والمصاهرة دور أساسي في النشاط العائلي العام- خاصة منه النشاط الاقتصادي، القائم على نظم الملكية والتبادل (النشاط التجاري) خاصة - كأساس للتعاون الاجتماعي، وقد ساعد تطور العائلة القرابية على تشكيل نمط جديد من التنظيمات الاجتماعية، عرفت بالبطون (تشكيل اجتماعي من عشيرتين أو أكثر، تجمع بينا علاقة الدم والمصاهرة)، التي بدورها أنتجت نظاما اجتماعيا أكبر وأوسع منه عرف بنظام القبيلة، ليكون (التنظيم) منطلقا لتشكيل النظام السياسي وقيام نظام الدولة، ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن علاقات الرقابة والدم، نمت عناصر أخرى، كانت سندا لاستمرارية النظام الاجتماعي، وتمثل في عناصر اللغة، العادات والتقاليد، والأهداف المشتركة⁷⁴⁷.

(2) علاقات الدين والمعتقد: ويعتبرها أصحاب الاتجاه التاريخي والتطور العائلي، من أبرز العوامل التي ساعدت على تطور التنظيمات الاجتماعية وظهور نظام الدولة، وهو الموقف الذي أيده أصحاب النظرية الدينية - الشيوعية- أو الحكم المقدس، ويشمل الدين والمعتقد إضافة إلى الديانات السماوية المعروفة، الديانات الوضعية أو التي وضعها الإنسان فصارت معتقدا يؤمن به الأفراد ويخضعون لأحكامه، كما هو الحال عن البوذيين والهندوس. لقد لعب الدين دورا أساسيا ومهما في بناء العلاقات الاجتماعية

⁷⁴⁴-إسماعيل علي سعد، مرجع سابق، ص 254.

⁷⁴⁵-إسماعيل علي سعد، مرجع سابق، ص 256.

⁷⁴⁶-عبد الله عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 306.

⁷⁴⁷-عبد الله عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 309.

في مختلف العصور، وبين مختلف الأمم، سواء في تحديد المراكز والأدوار، أو في توزيع السلطات، وضبط العلاقة بين عموم الشعب وأولياء الأمر منهم، حتى وإن كانت المجتمعات الحديثة قد استطاعت فصل الدين عن الدولة، أو تأخذ نحو ذلك مسلكا، بدعوى ما لقيصر لقيصر وما لله لله، فإن العامل الديني كان له الأثر الواضح في قيام النظام السياسي، وتطور نظام الدولة.

(3) الوعي السياسي: يرى أصحاب الاتجاه التطوري، أن تطور الأسرة الذي أدى بدوره إلى تطور الأنظمة الاجتماعية، أدى إلى نمو الوعي السياسي لدى الأفراد، الذي أدى بدوره إلى تطوير مفهوم الدولة وتحديثها، وهو ما ظهر في مفاهيم "... الإرادة العامة، مبدأ السيادة الشعبية" وساعد ذلك على "... ظهور النظم الدستورية، وتطور حركة العلم والثقافة، وظهور طبقة المثقفين كصفوة سياسة تشارك في عملية الحكم"⁷⁴⁸. ولم تعد السلطة منحصرة في العلاقات القرابية، حتى وإن كانت لازالت ذات أثر في مجتمعات العالم الثالث، فالدولة الحديثة تستوجب المشاركة السياسية، وتحديث النظام السياسي (الدولة) من جميع أفراد المجتمع. بسبب خيالية نظرية العقد الاجتماعي "ولبعدها عن الواقع، كأساس لوجود السلطة في الدولة، حلت محلها نظرية التطور التاريخي، فالدولة باعتبارها تنظيم اجتماعي سياسي، تضافرت عدة عوامل متباينة في خلقها، وبفعل تراكم هذه العوامل ظهرت طبقة اجتماعية منتظمة فرضت سلطتها على باقي الأفراد، وهذه السلطة قد تبلورت من قوة مادية اقتصادية أو فكرية، (دوجي، بارثلمي...)، أي أن الظروف التاريخية والاقتصادية والاجتماعية لكل دولة⁷⁴⁹.

- نظرية الضرورة والتعاقد: يرى إيمانويل كانط في كتابه "علم الحق" أن الدولة عبارة عن اتحاد الأفراد تحت قانون تشريعي، وأن واجب الأفراد قد حتم عليهم قبول مبدأ وجوده ضروريا في ترك حالة الطبيعة، حيث يتبع كل فرد هواه بلا ضوابط، إنه مبدأ "الحق العام"؛ هذا المبدأ الذي يجبر كافة أفراد المجتمع إلى الدخول في علاقات اجتماعية لبناء المجتمع المدني (الدولة)، بتشكيل اتحاد يضم بعضهم بعضا تحت ضوابط "القوانين العامة". وعليه يرى كانت أن أصل الدولة هو الضرورة من جهة وتعاون الأفراد من جهة ثانية، وأن بناء الدولة لم يتم إلا بناء على عقود أصلية⁷⁵⁰.

- نظرية الروح المطلق: ينحو هيجل منحى مختلفا تماما عن أصحاب النظرية العقدية، ففي نقده لنظرية العقد الاجتماعي يؤكد هيجل أنه من غير المعقول النظر إلى الدولة على أساس التعاقد، سواء كان التعاقد بين الأفراد أو بينهم وبين الملك، أو بينهم وبين الدولة. فهيجل لا يعترف بالأصل التاريخي أو الاتفاقية للدولة، كما يفرق بين الأسرة أدى إلى ميلاد المجتمع المدني، الذي هو أسبق من وجود الدولة؛ حيث الأفراد في هذه المرحلة لم يسعوا إلى تحقيق الصالح العام، بل على العكس من ذلك تماما فقد انحصرت اهتماماتهم في النواحي الشخصية الفردية، ذلك أن تحقيق الصالح العام والخير العام لا يتم بمعزل عن وجود الدولة. والدولة في منظور هيجل تمثل إنسانية الإنسان وحياته الأخلاقية ووجوده على الأرض، (وليس فقط أداة حفظ الأمن والاستقرار)، فهي الروح المطلق على الأرض؛ ولا تتحقق حرية الأفراد بدونها، وهذا الشيء المطلق من القوة والعظمة ما يجعله متعال على الأفراد، والأفراد يحققون ذواتهم وحقوقهم عن طريق الخضوع للدولة⁷⁵¹.

⁷⁴⁸ - عبد الله عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 309.

⁷⁴⁹ - د. محمد يحيى، الوجيز في القانون الدستوري للمملكة المغربية، م س، ص 92.

⁷⁵⁰ - د. صالح ياسر، المجتمع المدني والديمقراطية، م س، ص 64.

⁷⁵¹ - د. صالح ياسر، المجتمع المدني والديمقراطية، م س، ص 56.

-النظرية الماركسية/الدولة أداة هيمنة طبقية: تشكل النظرية الماركسية أهمية كبرى في دراسة الظواهر السياسية والاجتماعية والاقتصادية، التي ظهرت خلال العصر الحديث. فقد ركزت النظرية الماركسية تحليلاتها على دراسة النظم السياسية المعاصرة، خاصة منها نظام الدولة وادمجها، ثم إلغاؤها. فالدولة حسب النظرية الماركسية، لم تنشأ إلا من أجل تحقيق مصالح طبقة الرأسمالية أو أصحاب المال أو الصفوة السياسية، ونشأتها إنما كانت نتيجة للصراع الطبقي بين الأفراد والجماعات، كما أن المجتمع هو الذي يشكل الدولة ويحدد طبيعتها. لقد انطلق "ماركس" من نظرية "هيجل" عن فلسفة الحق، وعلى الأخص منها المتعلق بالمجتمع "البرجوازي" Bourgeois Society، حيث تقوم العلاقات الاجتماعية على أساس المصالح الاقتصادية، وكأن ذلك اتفاقاً مع مسار جدل التاريخ حول جماعة القراة Kin-Group، الأصلية والطبيعة، بقصد توفير سبلا أكثر وفرة للعيش، مما كنت القراة قادرة على توفيره، وتحقيق ذلك عن طريق نظام الملكية الخاصة، وتجميع رأس المال Capital، ولكون وسائل توفير العيش متعددة، فإن المجتمع البرجوازي، أصبح "... نسقا متنوعا لطبقات مختلفة أو نظم، قسمها "هيجل" إلى ثلاث طبقات: النبلاء، رجال الدين والعامة"⁷⁵². هذا النسق الجديد الذي يؤدي تطوره - حسب هيجل - إلى تشكيل الدولة، ويتم ذلك عن طريق سن مجموعة من القوانين، التي تمثل القواعد الأساسية والحقيقية للإجراءات الفعلية للمجتمع. وحذر هيجل من الخلط بين مفهوم الدولة ومفهوم المجتمع (العامة)، أو ما يعرف بالمجتمع المدني، حيث أكد أن "... المصالح المعينة لكل فرد تقع في نطاق المجتمع المدني، Civil Society، وخارج المصلحة العامة المطلقة للدولة"⁷⁵³، فالمجتمع المدني أصغر من الدولة وهو تابع لها. بالرغم من النقد الماركسي، لنظرية هيجل "حول الدولة، فإن النظرية الماركسية، تستمد عناصرها الأساسية من الفكر المثالي لنظرية "هيجل"، حيث بين "لينين" في كتابه "الدولة والثورة" أن:

1- الدولة هي نتاج لتصادم المصالح المتعارضة، للأفراد والطبقات في المجتمع، وتبدو الدولة -من خلال ذلك- فوق المجتمع، لتجعل قوام الصدام معتدلة وتبقيها في نطاق القانون والنظام.

2- بكونها نتاج التصادم، تكون الدولة أقوى المصالح المتصادقة، أي مصلحة الطبقة المستغلة بإدارة رأس مال المجتمع، تكون الدولة ممثلة لأقوى الطبقات وهي طبقة الرأسماليين، التي تستغل الطبقة المظلومة Oppressed Class⁷⁵⁴.

لكن "لينين"، ومن خلال محاولته تطبيق النظرية الماركسية، وأفكار "ماركس" و"أنجلز" حول مفهوم الدولة، على اعتبار أن الدولة كنظام اجتماعي، سيختفي من الحياة السياسية، بعد استيلاء "البروليتاريا" على السلطة وتشكيل المجتمع الشيوعي، وجد لينين - أنه من الصعوبة إلغاء "الدولة" كمفهوم أو كنظام سياسي، أو كجهاز إداري من الحياة الاجتماعية الواقعية. الدولة في لفكر الماركسي هي نتاج الصراع بين الطبقات بسبب الملكية، تعبر عن هيمنة طبقة على طبقة أخرى. فهي وسيلة وأداة بيد الطبقة المهيمنة وضمانة استمرار الهيمنة والاستغلال. إن البيان الشيوعي لم ينظر للدولة إلا بوصفها "مجرد لجنة لإدارة المصالح المشتركة لعموم البرجوازية". فالدولة في الماركسية هي مؤسسة سياسية خاصة ومنفردة تستخدم كأداة بيد الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج والسائدة اقتصاديا لقمع الأغلبية الساحقة وغير المالكة من أعضاء المجتمع، لضمان مصالحها والدفاع عنها حتى تتمكن من إبقاء تلك

⁷⁵² - إسماعيل علي سعد، مرجع سابق، ص 366.

⁷⁵³ - نفس المرجع، ص 367.

⁷⁵⁴ - نفس المرجع، ص 368.

الهيمنة. وخلاصة القول أن الدولة -حسب النظرية الماركسية-، نشأت لتعزيد المستغلين من الطبقة المالكة، وإحكام السيطرة على الطبقات الفقيرة من المجتمع. والدولة ظاهرة مصاحبة للتناقض الطبقي الذي وجد منذ فجر التاريخ وحتى الوقت الحاضر، وعليه رأى الفكر الماركسي وجوب قيم المجتمع الشيوعي الذي يلغي الصراع، وتنتهي معه عمليات إلغاء الملكية الخاصة والمصالح المالية الرأسمالية النفعية، وتتحول الملكية من ملكية خاصة إلى ملكية عامة، وتتولى الطبقة العاملة تسيير نظم الحكم. وتصور الماركسيون أن تولي العمال السلطة السياسية يسمح باستمرار الدولة، التي بدورها تعمل على سيادة قيم الحرية والمساواة والعدل والسلام، وتخفي بذلك نزعات الأنانية والفردية وكل مظاهر الاستغلال، لكن الواقع غير التصور فعمر "النظام الاشتراكي" كان قصيرا وأثبت عدم نجاعته لما جبل عليه الإنسان من فطرة، الأمر الذي أهملته النظرية الماركسية، في تصورهما الفكري الذي كان أكثر "يوتوبية" من فكر "هيجل"، الذي يقال أن ماركس وضعه في الاتجاه الصحيح !!

يتم التداول الواسع لمفهوم المدنية والمدني في الخطاب العربي المعاصر، وخصوصا في الخطاب السياسي. إن شيوع استخدام المفهوم بشكل غير منضبط قد زاد تشويشه واضطرابه وحجب ضرورات التفكير في تأصيله النظري، وغيب إلى حد كبير إمكانية تناوله النقدي. وهنا يطرح سؤال: ما هي المدنية؟

لمقاربة مفهوم "المدنية والمدني" تقتضي الضرورة تناوله في إطار تاريخيته والتحولات التي شهدتها فلسفيا وسياسيا أولا، ثم تحديد دلالاته التداولية في الخطاب المعاصر ثانيا. بهدف تتبع صيرورة التطور التي شهدتها واستخداماته منذ نشوئه حتى اليوم، والبحث في مدلولاته النظرية، ورصد مكوناته المعرفية.

الفرع الثالث: مفهوم المدنية في سياق التاريخ

يمكن القول أن اصطلاح "المدنية والمدني" قادم إلينا من فترات تاريخية موعلة في القدم، ومرتبطة بتصورات عن نشوء المجتمع والسلطة السياسية في مرحلة أولى ثم في مرحلة ثانية بتطور الرأسمالية، وما ارتبط بها من صراعات فكرية وسياسية وأطروحات قانونية. مر مفهوم المدنية بعدة مراحل من أجل بلورته وصياغته بشكل من الأشكال. ويمكن تعقب تطور هذا المفهوم عبر المرحلتين التاليتين:

أولا: مفهوم المدنية في الفلسفة اليونانية: استعمل مفهوم المدنية في العصور القديمة (عند فلاسفة الإغريق)، وفي العصور الإسلامية (عند فلاسفة وأصوليين ومفكرين وسياسيين)، مرادفا للاجتماعي- السياسي. يقال "الإنسان حيوان مدني"، أي كائن اجتماعي- سياسي. ويعود القول بأن "الإنسان مدني بالطبع" إلى الفيلسوف الإغريقي أرسطو الذي يربط نشوء المدينة بالاستعداد الطبيعي للإنسان من أجل الاندماج في الحياة المدنية أي الاجتماعية، ومن لا يتسم بهذا الميل يعتبر إما من فصيلة أسمى من البشر أو أخط درجة في سلم البشرية. وارتبط مفهوم المدنية مع ظهوره عند اليونان بمعنى تدبير شؤون المدينة (أثينا) التي مثلت فضاء للممارسة السياسية، وهو ما يدل عليه المعنى الاشتقاقي (المدينة Polis). يقال السياسة المدنية، وقد عرفت على أنها علم متعلق بمصالح جماعة متشاركة في المدينة، وكلمة politique الفرنسية، مصدرها الكلمات اليونانية التالية: Polis المدينة، و Polititia النظام السياسي، أو الدستور Politika فالسياسة politique هي سياسة المدينة (الدولة)⁷⁵⁵.

⁷⁵⁵ - الوجيز في تاريخ الأفكار السياسية، م س، ص 65.

ثانيا/ مفهوم الدولة في الفكر الإسلامي: وفي العصور الإسلامية ارتبط مفهوم المدينة بالمدينة، فهو مشتق من المدينة، كفضاء اجتماعي سياسي، وخير ما يمكن الاستشهاد به في هذا الصدد كتاب أبي نصر محمد بن محمد الفارابي الموسوم بـ "السياسة المدنية"؛ وهو رؤية سياسية في تدبير المدن (الدول) وما تصلح به.

لقد بدأ الفارابي أبحاثه الاجتماعية بتحليل حقيقة الاجتماع الإنساني، والدوافع الأساسية في قيامه. وتحت عنوان "الاجتماعات المدنية" كتب الفارابي ما يلي: "والإنسان من الأنواع التي لا يمكن أن يتم لها الضروري من أمورها ولا تنال الأفضل من أحوالها إلا باجتماع جماعات منها كثيرة في مسكن واحد (وطن). والجماعات الإنسانية منها عظمى، ومنها وسطى، ومنها صغرى. وهذه الثلاثة هي الجماعات الكاملة. فالمدينة هي أول مراتب الكمالات، وأما الاجتماعات، في القرى والحال والسكك والبيوت فهي الاجتماعات الناقصة، وهذه منها ما هو أنقص جدا وهو الاجتماع المترلي وهو جزء في المحلة، وهذا الاجتماع هو جزء للاجتماع المدني. والجماعة المدنية هي جزء للأمة، والأمة تنقسم مدنا"⁷⁵⁶.

بعد توضيحه لأنواع الاجتماعات المدنية ومراتبها، ينتقل الفارابي للحديث عن أنواع المدينيات وطبائعها وبخاصة تلك التي تضاد المدنية الفاضلة. فإن النوبات في المدن مثلهم فيها مثلثة الشوك النبات فيما بين الزرع؛ ثم البهيميون بالطبع من الناس، فالبهيميون بالطبع ليسوا مدنيين ولا تكون لهم اجتماعات مدنية أصلا. بل يكون بعضهم على ما عليه البهائم الإنسانية، وبعضهم مثل البهائم الوحشية⁷⁵⁷. ونفس المنحى نجده عند ابن خلدون عند حديثه عن العمران الحضري. فالمدني والمدينة والحضري والحضرية قبل مدرسة "العقد الاجتماعي" الغربية، تطلق على الاجتماع الإنساني داخل المدن. فكل ما له علاقة بالمدينة يسمى مدني. والمدينة والمدينة تطلق على الدولة ذاتها. فلا حاجة أن تضاف المدنية إلى الدولة. وكأنك تقول الدولة المدنية أي الدولة الدولية -نسبة إلى الدولة- وهو مفهوم لا معنى له.

المطلب الثاني: الدولة المدنية في أهم النصوص التأسيسية للفكر السياسي الغربي

سنحاول أن نستدعي أهم النصوص التأسيسية التي أسست لفكرة مدنية الدولة في الفكر السياسي الغربي متتبعين بذلك مراحل تطور هذه الفكرة إلى غاية استقرارها على معالمها الكبرى راونا، وبالطبع سنكتفي فقط بتركيز هذه المعالم بغض النظر عن الكتابات النقدية الراهنة لمفهوم الدولة المدنية خصوصا من حيث الانتقادات الموجهة للديمقراطية المعاصرة وسلبياتها⁷⁵⁸.

لم يكن استقرار مفهوم الدولة المدنية على مواصفات كبرى سهلا على مستوى تطور الفكر السياسي الغربي، إذ تطلب الأمر مخاضا طويلا من البحث عن المنشود والمبتغى بما يرتقي إلى مستوى تمدن الحياة المجتمعية العامة. لقد كان لعصور هيمنة الكنيسة بأفكارها التسلطية التي وظفت فيها الدين أثر كبير في التأسيس لثورة فكرية نشدت تحرر الإنسان وتنسيب الأفكار والقطع مع كل فكر تسلطي، وهي ثورة فكرية نتيجة تراكم مراحل من التأسيس الفكري لهذا المنشود، إنها رحلة منشأها كهوف مظلمة يقتني أصحابها نورا يخرجهم إلى شمس الحرية كما سنرى من خلال هذه القراءة لأهم مراحل نظرية الدولة في الفكر السياسي الغربي.

⁷⁵⁶ - الفارابي أبو نصر، السياسة المدنية، ص 26 To PDF : www.al-mostafa.com

⁷⁵⁷ - الفارابي أبو نصر، السياسة المدنية، نفس المرجع، ص 27.

⁷⁵⁸ - نذكر هنا كتابات كارل ماركس وبعض المفكرين المعاصرين مثل نعوم تشومسكي.

1- مرحلة التأسيس لفكرة الدولة ذات السلطة المطلقة المستمدة من الدين: مثلت عصور سيطرة الكنيسة العلامة الأساس

لهذه المرحلة، فالتسلط الذي كانت تمارسه باسم الدين واحتكارها الحقيقة المطلقة، رافقه فكر يؤسس لسلوك الكنيسة من خلال انتصاره لفكرة السلطة المطلقة باسم الدين، ويمكن استدعاء كتابات جون بودان (1530م-1596م) وبوسويه (1627م-1704) بهذا الصدد، لقد كانا من المدافعين عن الحق الإلهي للملوك والأمراء وعن سلطتهم "الإلهية" المطلقة، يقول جون بودان في كتابه المشهور "الست كتب عن الجمهورية": "بما أنه لا يوجد أي أحد أكبر في الأرض بعد الله غير الأمراء السيادة، وأن الله اختارهم ضباطا ليقودوا الناس الآخرين فإن الحاجة ضرورية للنظر في مكانتهم من أجل احترام جلالهم بكل طوعية، والإحساس بهم والتحدث عنهم بكل شرف، لأن الذي يحتقر أميره صاحب السيادة يحتقر الله الذي هو صورته على الأرض..."⁷⁵⁹. ويعبر جاك بنين بوسريه (1627-1704) عن فكرة سلطة الملوك الإلهية المطلقة بشكل صريح حيث يقول: "إن سلطة الملك مطلقة ولا يمكن لأحد أن يحاسبه سوى الله، وفي حالة سوء سياسة الملك فما على الناس سوى الدعاء إلى الله بأن يهديه الصراط السوي المستقيم لتستقيم أموره، لأن الملك ظل الله في أرضه، وموهوب بعقل أرجح من غيره من بقية الناس..."⁷⁶⁰.

2- مرحلة التأسيس لفكرة الدولة ذات السلطة المطلقة المستمدة من العقد الاجتماعي: في أجواء الإصلاح الديني الذي عرفته

أوروبا مع حركة الراهب مارتن لوتر الذي احتج على بيع صكوك الغفران وعمل على تحرير المسيحيين من التصور التسلسلي الإكراهي الميتافيزيقي لـ "الدين"، سيمثل توماس هوبز (1588-1679) أبرز المؤسسين لتطور فكرة السلطة المطلقة من كونها مستمدة من الدين كما نظر لها يوان وبوسويه، إلى كونها مستمدة من الشعب عن طريق التعاقد، فكان بذلك من الذين أرسوا فكرة التعاقد التي ستعرف تطورا في مدلولها مع نظريات العقد الاجتماعي عند كل من جون لوك وروسو. لقد ركز هوبز في كتابه الشهير "اللفياتان" على العقد الاجتماعي بين كل أفراد المجتمع والذي بموجبه ينتقل الفرد من حالة الطبيعة التي هي حالة من الفوضى وسيادة قانون الغاب في نظر هوبز إلى حالة التمدن التي تتأسس على هذا العقد الاجتماعي، يقول هوبز: "إن السبب النهائي والغاية، وهدف البشر (التواقين بطبيعتهم إلى الحرية وممارسة السلطة على الآخرين)، من خلال فرض قيد على أنفسهم، (والذي يجعلهم يعيشون في إطار الدولة)، يكمن في التحسب لما يضمن المحافظة على أنفسهم وتحقيق مزيد من الرضا في الحياة، وبعبارة أخرى، يكمن هدفهم في الخروج من حالة الحرب البئيسة..."⁷⁶¹، فهذا العقد هو بمثابة اتفاق اختياري بين كل أفراد المجتمع يتنازل فيه كل فرد على حريته لينحها لحاكم (فرد أو جماعة من الأفراد) يضطلع بمهمة حمايته ومعاقبة كل معتد عليه ويخضع الكل لسلطة هذا الحاكم ولقانونه إلزاما، "من هنا يقوم جميعهم، كما يقوم كل منهم بإخضاع إرادتهم لإرادته، وأحكامهم لحكمه، ويشكل ذلك أكثر من الموافقة أو الوفاق، إنه نوع من وحدة الجميع الفعلية في شخص واحد، قائمة موجب اتفاقية كل فرد مع كل فرد..."⁷⁶².

⁷⁵⁹ - Jean bodin les six livres de la République un abrégé du texte de l'édition de Paris de 1583, Edition et Présentation de Gérard Mairet. Librairie générale française, 1993, 607 pp, le livre de poche, LP17, n° 4619. Classiques de la philosophie, chapitre X : des vraies marques de souveraineté 92.

⁷⁶⁰ - روبرت بالمر، تاريخ العالم الحديث، ترجمة محمد حسين الأمين ج 1 ط1، بغداد 1963 ص 280، نقلا عن مقال: نظريتنا الحق الإلهي والعقد الاجتماعي دراسة مقارنة، م.م. صباح الكريم رياح الفتلاوي مجلة مركز دراسات الكوفة- جامعة الكوفة العدد العاشر سنة 2008.

⁷⁶¹ - توماس هوبز: اللفياتان، الأصول السياسية والطبيعية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حبيب وبشرى صعب مراجعة وتقديم رضوان السيد، ط1، أبوظبي، هيئ أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، ودار الفارابي، 2011، ص 175-176.

⁷⁶² - هوبز، المصدر نفسه، ص 180.

إن الغاية من ذلك هو: "تمكين هذا الشخص من ممارسة القوة والوسائل الممنوحة من الجميع، التي يعتبرها متلائمة مع سلمهم ومع دفاعهم المشترك، أما الطرف المودع لديه هذا الشخص فيدعى بالحكام المطلق..."⁷⁶³، هذا الحاكم المطلق لا يعتبره هوبز طرفا في هذا العقد، إذ "لن يكون ممكنا أن يعدم شخص يملك السلطة المطلقة بحق، أو أن يعاقب بأي أسلوب كان من أفراد مجتمعه، ويعود ذلك إلى أن كل فرد هو صانع لأفعال حاكمه المطلق، لذلك فهو يعاقب غيره على أفعال ارتكبتها بنفسه، أما نهاية هذا التأسيس فهي السلام والدفاع عن الجميع، والأحقية في الغاية تعطي الأحقية في الوسيلة، من هنا، يحق لكل فرد أو مجموعة تملك السلطة المطلقة، أن يكون (أو تكون) قاضيا في آن لوسائل السلم والدفاع كما لكل ما يخرقها أو يتعرض لها، وأن يقوم (أو تقوم) مسبقا بكل ما يراه (أو تراه) ضروريا للمحافظة على السلم والأمان..."⁷⁶⁴. في نفس الاتجاه الذي ذهب إليه هوبز في التأسيس لفكرة السلطة المطلقة المستمدة من عقد اجتماعي، سيسير **باروخ سبينوزا** (1632-1677) الذي سلط الضوء أيضا على ضرورة وجود سلطة مجتمع تنظم الحياة العامة للأفراد على أساس عقد بينهم سماه الديمقراطية، يكون فيها الفرد مواطنا يخضع لما أقرته الجماعة المتعاقدة بصفته مواطنا من أجل المصلحة العامة للجماعة. ويقول سبينوزا: "فالديمقراطية هي اتحاد الناس في جماعة واحدة لها حق مطلق على كل ما في قدرتها..."⁷⁶⁵، ويشدد على ضرورة الخضوع المطلق للحاكم الذي فوض له المتعاقدون حقهم الطبيعي كله من أجل تأمين أنفسهم، "إن الحاكم لا يلتزم بأي قانون، ويجب على الجميع في كل شيء لأنهم قد فوضوا له، بموجب عقد صريح أو ضمني، كل قدرة كانت لديهم على المحافظة على أنفسهم، أي حقهم الطبيعي كله..."⁷⁶⁶، إلا أنه يدعو إلى التمييز بين طاعة الحاكم وبين عبودية الفرد، فالفرد في ظل هذا الخضوع ليس عبدا لا يحقق مصلحته الخاصة بل مواطنا يحققها في ظل تحقيق المصلحة العامة.

يتبدى ذلك من خلال قوله أنه "من الواجب أن لا يعد من يطيع الحاكم عبدا لا يحقق مصلحته الخاصة، بل مواطنا، وعلى ذلك تكون أكثر الدول حرية تلك التي تعتمد قوانينها على العقل السليم، ففي مثل هذه الدولة يستطيع كل فرد إذا أراد أن يكون حرا، أن يعيش بمحض اختياره وفقا للعقل، وكذلك لا يكون الأطفال عبيدا بالرغم من أنهم ملزمون بإطاعة أوامر آبائهم، لأن أوامر الآباء تبغي مصلحة الأطفال قبل كل شيء. فهناك إذن فرق كبير بين العبد والابن والمواطن، نضوجه كما يلي: العبد هو من يضطر إلى الخضوع للأوامر التي تحقق مصلحة سيده، والابن هو من ينفذ أوامر والديه، أفعالا تحقق مصلحته الخاصة، وأما المواطن فهو من ينفذ، بناء على أوامر الحاكم أفعالا تحقق المصلحة العامة وبالتالي مصلحته الشخصية..."⁷⁶⁷.

3- مرحلة التأسيس لفكرة الدولة ذات السلطة المقيدة وفصل السلطات: إذا كان العقد الاجتماعي الذي نظر إليه كل من

هوبز و سبينوزا قد أبقى على السلطة المطلقة للحكام، فإن العقد الاجتماعي الذي نظر له جون لوك (1632-1704)، سيعرف تطورا في اتجاه القطع مع كل تبرير للتسلط وبالتالي لأي سلطة مطلقة، ذلك أن جون لوك ينطلق من كون حالة الطبيعة التي يعيشها الإنسان ليست حالة سلبية تسود فيها الفوضى ومنطق الغاب بقدر ما اعتبرها حالة طبيعية يتمتع فيها كل فرد بحريته، وينظم هذه الحالة قانون طبيعي مصدره العقل. ويقول جون لوك في وصفه لهذه الحالة الطبيعية: "ولكي ندرك طبيعة السلطة السياسية

⁷⁶³ - هوبز، المصدر نفسه، ص 180.

⁷⁶⁴ - هوبز، المصدر نفسه، ص 186.

⁷⁶⁵ - باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، مراجعة د. فؤاد زكريا، ط1-2005، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت ص 372.

⁷⁶⁶ - باروخ سبينوزا، المصدر نفسه، ص 373.

⁷⁶⁷ - باروخ سبينوزا، المصدر نفسه، ص 374-375.

إدراكا صحيحا ونستنبطها من مصدرها الأصلي ينبغي لنا أن نفحص عن الوضع الطبيعي الذي نجد البشر عليه: وهو وضع من الحرية التامة في القيام بأعمالهم والتصرف بأملأهم وبذواتهم كما يرتأون، ضمن إطار السنة الطبيعية وحدها- ودون أن يحتاجوا إلى إذن من أحد أو يتقيدوا بمشيئة أي إنسان. وهو وضع في المساواة أيضا حيث تتكافأ السلطة والسيادة كل التكافؤ، فلا يكون حظ أحد منها أكثر من حظ الآخر... ومع أن هذا الطور طور من الحرية فهو ليس طورا من الإباحية، فالإنسان في هذا الطور يتمتع بحرية التصرف بشخصه وممتلكاته، إلا أنه لا يتمتع بحرية القضاء على حياته بل حتى على حياة المخلوقات التي يملكها، ما لم يستدع ذلك غرض أشرف من مجرد المحافظة عليها، فللطور الطبيعي سنة طبيعية يخضع لها الجميع، والعقل وهو تلك السنة يعلم البشر جميعا لو استشاروه أنهم جميعا متساوون وأحرار، فينبغي أن لا يوقع أحد منهم ضررا بحياة صاحبه أو صحته أو حرته أو ممتلكاته... ولكي يرتدع كل امرئ عن التعدي على حقوق الآخرين أو إيقاع الضرر بهم وتحترم السنة الطبيعية التي ترمي إلى إقرار السلام وبقاء النوع البشري، فقد ترك أمر تنفيذ السنة الطبيعية هذه إبان ذلك الطور لكل امرئ بمفرده...⁷⁶⁸، لكن هذه الحالة حسب لوك قد تجعل من المرء حكما وخصما في نفس الوقت لطبيعة المرء الذي قد يغرقه حب الذات أو حب الاقتصاد من أقرانه. **مواصفات الحكم المدني عند جون لوك:** لذلك كان دفاعه عن الحكم المدني في قوله: "إني أول من يسلم بأن الحكم المدني هو العلاج الأصيل لآفات "الطور الطبيعي" وهي آفات جسيمة حقا في تلك القضايا التي يكون فيها المرء خصما وحكما في الوقت ذاته"⁷⁶⁹، ويصف طبيعة هذا الحكم المدني في قوله: "فكل الذين يؤلفون جماعة واحدة ويعيشون في ظل قانون ثابت وقضاء عادل يلودون بها وبوسعها البت في الخصومات التي تنشأ بينهم ومعاقبة المجرم منهم، فإنما يعيشون معا في مجتمع مدني... ومع أن كل فرد إنما يتنازل لدى التحاقه بالمجتمع عن حقه الخاص بمعاقبة الجرائم التي تعد خرقا للسنة الطبيعية كما تسول له نفسه، فهو في تنازله للسلطة التشريعية عن حق النظر في الجرائم في كل القضايا التي يمكن أن يلجأ إلى الحاكم الشرعي فيها، قد خول الدولة حق تسخير قوته في تنفيذ أحكامها كلها دعت إلى ذلك، إذ إن تلك الأحكام أحكامه هو، لأنها من وضعه أو وضع مثليه..."⁷⁷⁰. ونلاحظ إذن أن مفهوم الحكم المدني عند **جون لوك** هو انتقال من الوضع الطبيعي إلى وضع يسوده القانون والقضاء العادل، وسلطة تنفذ هذا القانون بهدف تأمين حياة الناس وحماية حرياتهم وممتلكاتهم، ولا يتسنى ذلك إلا عبر اتفاق طوعي بين كل أفراد المجتمع، ذلك أنه "لما كان البشر -كما تقدم- أحرارا ومتساوين ومستقلين بالطبع، استحال تحويل أي إنسان عن هذا الوضع وإكراهه على الخضوع لسلطة إنسان آخر دون موافقته، التي يعرب عنها بالاتفاق مع أقرانه على تأليف جماعة واحدة والانضمام إليها كي يتسنى لهم أن يعيشوا معا عيشة رخيصة آمنة مسالمة، أو يستمتعوا بأموالهم ويأمنوا شر من ليس من أبنائها..."⁷⁷¹.

إن سلطة الحاكم لدى جون لوك انتقلت من الإطلاقية كما نظر إليها هوبز إلى التقييد، يقول: "ومع أن الناس يتنازلون عن المساواة والحرية والسلطة التنفيذية التي كانوا يتمتعون بها في الطور الطبيعي، إذ يتضمون إلى المجتمع ويعهدون بها إليه كي يتصرف بها الشارع كما يقتضي خير ذلك المجتمع، فلا يعقل أن تمتد سلطة المجتمع أو الشارع الذي نصبه المجتمع إلى أبعد من الخير العام، بل ينبغي

⁷⁶⁸ جون لوك، مقالاتان في الحكم المدني، قله من الأصل الانجليزي إلى العربية ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع بيروت 1959، ص 139-140-141.

⁷⁶⁹ جون لوك، مرجع سابق، ص 144-145.

⁷⁷⁰ جون لوك، مرجع سابق، ص 188-189.

⁷⁷¹ جون لوك، مرجع سابق، ص 195.

أن تقيه شر المساوى الثلاثة التي أشرنا إليها آنفا... وهكذا فكل من يتولى السلطة التشريعية العليا في أية دولة ملزم بأن يحكم على أساس قوانين ثابتة قائمة موضوعة ومعروفة لدى الشعب، لا على أساس أحكام مرتجلة- مستعينا بقضاة عادلين نزيهين لهم صلاحية الفصل في الخصومات بناء على هذه القوانين- وبأن يستخدم قوى الجماعة من أجل تنفيذ تلك القوانين في الداخل... وكل ذلك يجب أن لا يتجه إلا نحو غرض واحد: هو أمان الشعب وسلامته وخيره العام...⁷⁷².

فكرة فصل السلط والتداول على السلطة التشريعية: على هذا الأساس اعتبر جون لوك أن ثمة سلطتين في هذا العقد الاجتماعي: سلطة تشريعية تسن القوانين وسلطة تنفيذية تنفذها، ولدرء مفسدة الاستئثار بسلطة التشريع لمن نصيبهم الشعب نوابا عنه في التشريع، يدعو جون لوك إلى إعمال مبدأين أساسيين:

* أولهما مبدأ فصل السلطة التشريعية عن التنفيذية،

* وثانيها تغيير منتظم لمن يمثلون السلطة التشريعية،

يقول جون لوك: "ولما كانت القوانين التي يقتضي تنفيذها دوماً وينبغي استمرار مفعولها مما يمكن وضعه في أمد قصير، لم يكن من الضروري أن تبقى الهيئة التشريعية في حيز الوجود دائماً، ولما كان تقلد الأشخاص الذين يضعون القوانين ذاتهم لسلطة تنفيذية أيضاً من أشد المغريات التي تتعرض لها الطبيعة البشرية الضعيفة، الناقصة أبداً إلى الاستئثار بالسلطة، بحيث يبتغون لأنفسهم مخرجاً من طاعة القوانين التي يضعونها ويسخرون القانون في وضعه وفي تنفيذه لمنفعتهم الخاصة فينجم عن ذلك مصلحة خاصة بهم متميزة عن مصلحة سائر الأمة تتناقض مع غرض المجتمع والحكومة الأصل، لما كان الأمر كذلك، فالسلطة التشريعية في البلدان التي ضببت أمورها ضبطاً حسناً والتي يراعى فيها خير المجموع إنما تخلع على أشخاص مختلفين إذا التأموا كان لهم بحد ذاتهم أو بالتعاون مع من عداهم بصلاحيات وضع القوانين، فتمت فرغوا من ذلك وتفرقوا كل في سبيله، أصبحوا خاضعين لأنفسهم للقوانين التي وضعها، وذلك حافز جديد عليهم أن يعملوا على وضع قوانين صالحة من أجل الخير العام... ولكن لما كانت القوانين الموضوعة في الحال أو خلال فترة من الزمن ثابتة المفعول دائماً، ولما كانت تفتقر إلى التنفيذ باستمرار أو السهر عليه، فقد اقتضى أن تكون ثمة سلطة دائمة تسهر على تنفيذ القوانين الموضوعة وتبقى آمرة، من هنا كانت السلطة التشريعية والتنفيذية منفصلتين في الكثير من الأحوال...⁷⁷³.

إننا نلاحظ جلياً تطور فكرة الدولة التي تأسست على العقد الاجتماعي، وتطورت من حيث تضييقها لمجال التسلط وتوسيعها لمجال الحرية وسلطة المجتمع التشريعية والرقابية. ومع جون لوك ولدت فكرة فصل السلط، وقصرها فقط على السلطتين التشريعية والتنفيذية دون السلطة القضائية التي ظلت حسب فلسفته مضمنة في السلطة التنفيذية، حيث يعتبر أن السلطة التشريعية تستعين بقضاة نزيهين للفصل في الخصومات بناء على هذه القوانين- وبأن يستخدم قوى الجماعة من أجل تنفيذ تلك القوانين في الداخل...⁷⁷⁴. وستعرف فكرة فصل السلط تطورا من خلال فكرة فصل السلطات الثلاث مع نظرية **مونتسكيو** (1755-1789) في فصل السلط من خلال كتابه الشهير "روح الشرائع" وبذلك "يوجد في كل دولة ثلاثة أنواع للسلطات، وهي

⁷⁷² - جون لوك، مرجع سابق، ص 214-215.

⁷⁷³ - جون لوك، مرجع سابق، ص 226-227.

⁷⁷⁴ - جون لوك، مرجع سابق، ص 214-215.

السلطة الاشتراعية وسلطة تنفيذ الأمور الخاضعة لحقوق الأمم وسلطة تنفيذ الأمور الخاضعة للحقوق المدنية... وتسمى هذه الأخيرة سلطة القضاء، وتسمى لأخرى سلطة الدولة التنفيذية... وكل شيء يضع إذا مارس الرجل نفسه أو هيئة الأعيان أو الأشراف أو الشعب نفسها هذه السلطات: سلطة وضع القوانين وسلطة تنفيذ الأوامر العامة وسلطة القضاء في الجرائم أو في خصومات الأفراد...⁷⁷⁵.

سمو سلطة الشعب على باقي السلط: يميز جون لوك بين السلطة العليا التي تكون للشعب، والسلطة التشريعية التي هي منبثقة من الشعب، ويعتبر أن السلطة التشريعية هي سلطة ائتمانية. فإذا حادت عن غرضها وتصرفت خلافا للأمانة التي أوكلت لها جاز للشعب أن يزيلها: "وبما أن السلطة التشريعية ليست سوى سلطة ائتمانية تعمل لأغراض معينة، فالشعب يحتفظ بسلطة عليا تمكنه من خلع الهيئة التشريعية أو تغييرها...⁷⁷⁶ كما جاز له أن يخلع السلطة التنفيذية إما في حالة وجود سلطة تشريعية تمثله فهي تعاقب صاحب السلطة التنفيذية متى خرجت عن القانون المبتغى تنفيذه:" وعندما تسند السلطة التشريعية تنفيذ القوانين التي تضعها إلى من عداها، فلها أن تستعيده متى وجدت داعيا لذلك وأن تعاقب المسؤولين عن سوء إدارة خارجة عن القانون...⁷⁷⁷ وفي حالة عدم وجود سلطة تشريعية، ولم تعمل السلطة التنفيذية على إيجادها بالانتخاب واستدعائها لتمارس صلاحياتها، جاز للشعب تنصيب السلطة التشريعية، "إذ لما كان الشعب قد نصب الهيئة التشريعية كي تمارس سلطة وضع القوانين، إما في مواعيد محددة أو عندما تدعو الحاجة إلى ذلك، فللشعب الحق أن يخلع عنوة أية قوة تحاول أن تصرفه عما هو ضروري للمجتمع وعما تقوم عليه سلامة الشعب ويقاؤه...⁷⁷⁸ يتبين إذن أن ما أرساه جون لوك وكذا مونتسكيو من أفكار قد طور فكرة الدولة بمختلف مؤسساتها، متصديا بذلك لكل ما يحول بين الفرد وبين حريته سواء كان تسلطا باسم الدين أو باسم احتكار كل السلطات.

4- مرحلة التأسيس لسمو الإرادة العامة: ستتخذ فكرة العقد الاجتماعي مع جان روسو (1712-1787) منحى جديدا من حيث تطورها، ذلك أن روس درس العقد الاجتماعي الذي يؤسس للشعب الذي يختار حاكمه، فهو استهدف بالأساس تمثين العقد الاجتماعي الذي يجعل من إرادة المجتمع سامية فوق كل الإرادات، فالشعب حسب عقد روسو هو حاكم ومحكوم، إذ هو حاكم بمقتضى سيادته ومحكوم بمقتضى القوانين التي تملها سيادته، وإذن فالعقد الاجتماعي لدى روسو هو بمثابة ذلك الاتفاق الاختياري بين كل أفراد المجتمع الذي يتنازل من خلاله الفرد عن كامل حقوقه للمجتمع وليس للحاكم.

إن السيد هنا هو الإرادة العامة التي تنبثق من الشعب على أساس هذا العقد الاجتماعي، وهذه الإرادة العامة هي التي تختار الحكومة التي تنفذ أوامرها واختياراتها، "يضع كل واحد منا شخصه وجميع قدرته شركة تحت إدارة الإرادة العامة...⁷⁷⁹، و"يسلم بأن كل واحد يتنازل بالميثاق الاجتماعي عن قسم من سلطاته وأمواله وحريته وذلك بالمقدار الذي يهم الجماعة استعماله،

⁷⁷⁵ مونتسكيو، روح الشرائع، الجزء 1، ترجمة عادل زعيتير القاهرة 1953، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، دار المعارف مصر، ص 228-229.

⁷⁷⁶ جون لوك، مرجع سابق، ص 229.

⁷⁷⁷ جون لوك، مرجع سابق، ص 231.

⁷⁷⁸ جون لوك، مرجع سابق، ص 233.

⁷⁷⁹ جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الباب الثاني- الفصل الرابع- ترجمة عادل زعيتير - القاهرة 1954 ص 66-67، نقلا عن كتاب "إشكالات، نقد منهجي في الفلسفة والفكر السياسي وفلسفة التاريخ"، الدكتور ملحم قربان، الطبعة الثالثة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ص 250-251-252.

ولكن يجب أن يسلم بأن السيد وحده هو الحاكم في هذه الأهمية...⁷⁸⁰ و"كل خدمة يقدمها المواطن إلى الدولة يجب أن يقدمها فور مطالبة السيد إياه بها، غير أن السيد من ناحيته لا يمكن أن يتحمل الرعايا بأي قيد غير نافع للجماعة..."⁷⁸¹، هكذا فالعقد الاجتماعي يؤسس عند روسو للإرادة العامة المجسدة في السلطة التشريعية للمجتمع (السيد)، ويخول بموجبها هذا الأخير للحكومة (السلطة التنفيذية) باعتبارها "هيئة متوسطة قائمة بين الرعايا والسيد ليتواصلا، موكول إليها تنفيذ القوانين وصيانة الحرية المدنية والسياسية"⁷⁸².

كانت هذه أهم النظريات التأسيسية التي طورت الفكر السياسي الغربي من فكر أسس للسلطة المطلقة باسم الدين الكنسي، إلى فكر يتخلص بالتدرج من التسلط عبر فكرة الدولة بسلطة مطلقة للحاكم بحسب نظرية العقد الاجتماعي لهوبز، إلى فكرة الدولة بسلطات تشريعية وتنفيذية مقيدة بعقد اجتماعي وفق نظرية جون لوك، إلى فكرة سمو الإرادة العامة للمجتمع التي يكون الشعب فيها حاكما بها ومحكوما بما تقرر من قوانين تعمل على تنفيذها حكومة من إيجاد هذه الإرادة العامة ذاتها. ويمكن إجمال أهم الأفكار التي طورت نظرية الدولة في اتجاه تقليص دائرة التسلط من داخلها وتوسيع دائرة الحرية وسلطة الشعب في التالي:

- 1- الغاية الأساس من وجود الدولة هو نقل حياة الأفراد من حالتها الطبيعية التي قد تكون سلبية مفترسة أو إيجابية تتمتع فيها الفرد بحريته، إلى حالة مدنية تنظمها دولة تقوم على أساس عقد اجتماعي؛
- 2- الحرية الفردية وضرورة أن تضطلع الدولة بتمثله في سلطاتها بحمايتها؛
- 3- سيادة القانون وثباته وعموميته على كل أفراد المجتمع؛
- 4- خضوع كل المتعاقدين لمقتضيات العقد سواء كان في صورة تفويض لسلطة مطلقة أو مقيدة أو إرادة عامة؛
- 5- سمو سلطة الشعب واعتبارها فوق السلطات الأخرى؛
- 6- فصل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية؛
- 7- مبرر وجود الدولة هو تأمين سلامة الشعب التي يعتبرها جون لوك السنة العليا

المطلب الثالث: الدولة المدنية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر

تناول الفكر السياسي الإسلامي الموضوعات المتعلقة بالدولة، ضمن المسائل المتنوعة والمتفرقة إما في إطار مؤلفات فقهية، أو مجلدات تاريخية أو أسانيد وصحاح الأحاديث النبوية⁷⁸³. وتصنف بعض المراجع السياسية المراحل التي مرت بها الدولة الإسلامية إلى تصنيفات متعددة. نذكر منها: مرحلة دولة المدنية، ومرحلة الدولة الإمبراطورية وهي المرحلة التي توسعت فيها دولة المدينة منذ فترة الخلافة الراشدة والدولة الأموية، ومرحلة الدولة العالمية والمعاصرة، وتشمل الفترة الأولى من الدولة العباسية بعد أن ضمت

⁷⁸⁰ نفس المرجع

⁷⁸¹ جان جاك روسو، مرجع سابق، ص 250.

⁷⁸² Rousseau : the social contract, p95 نقلا عن كتاب "البينة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث، دراسة مقارنة في الفلسفة السياسية"، الدكتور أحمد فؤاد عبد الجواد عبد المجيد 1998، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، ص 282.

⁷⁸³ نفس المرجع

العديد من الشعوب والأقاليم وتطورت معها نظم الدواوين والإدارة. أما المراحل الأخرى اللاحقة فقد حاولت الاحتذاء بسابقتها على شكل من اللامركزية التي تحولت فيما بعد إلى مرحلة من التجزئ والانقسام إلى عدة دويلات متصارعة.

إن ظهور الدولة المعاصرة بإشكالها المعروفة في العالم المعاصر، دفع الفكر السياسي الإسلامي الحديث والمعاصر على البحث عن النموذج الأمثل في تنظيم الدولة، خصوصا عقب انتكاس تجربة دولة الخلافة وسقوط الخلافة العثمانية، واحتدام الجدل على نطاق واسع حول علاقة الإسلام بالدولة، وتوافق هذا السقوط والجدال مع نشوء حركات الإسلام السياسي (الحركات الإسلامية السياسية). فهكذا ظهرت اجتهادات من بعض المفكرين المسلمين وبعض المنظرين الإسلاميين، كرأي الفقيه السنهوري وكذلك علي عبد الرزاق، وحسن البناء، وعبد السلام ياسين،... كما ظهر بعض المفكرين المعاصرين والحاليين حيث اجتهدوا في وضع نظريات لطبيعة وشكل الدولة وتبريرهم بوجود الدولة المدنية في الإسلام. وقد تفاعلت الحركات الإسلامية مع هذه الآراء بالتزامن وتجارب الدولة العربية الحديثة إبان وعقب فترة الاستعمار، وشكل طرح الدولة المدنية في خضم الربيع العربي مناسبة للوقوف على مدى التطور والتجديد في فكر هذه الحركات، خصوصا في ظل العلاقة الجدلية بين مفهومي " المدنية والخلافة " أو المدنية والشرعية"، فلذلك من الضروري التطرق للإطار العام للدولة في الإسلام (الفرع الأول)، قبل استعراض تصورات الحركات الإسلامية لموضوع الدولة اليوم (الفرع الثاني).

الفرع الأول: الإطار العام للدولة في الإسلام

إن الفكر السياسي الإسلامي كباقي الفكر السياسي الوضعي الحديث والمعاصر من حيث وجود مفاهيم ومصطلحات ونماذج شارحة ومعالجة للظواهر السياسية، غير أن التباين في تلك المفاهيم يشكل الفارق في البناء المعرفي للتصورات الفكرية والسياسية بين الفكرين الإسلاميين والوضعي⁷⁸⁴. وهذا التباين طبع تصورا بأن الفكر الإسلامي همس ولم يهتم بالدولة، وأن الاتجاه الذي ذهب وفقه هو مواصفات الخليفة (نموذج الخليفة) وأولي الأمر، والشروط الواجب توافرها فيهم، يعزز ذلك أيضا أن القرآن الكريم لم يوضح بدقة معنى الدولة ولم يعد المسلمين بها، كما أن المفكرين المسلمين الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية حاولوا تقديم نظريات متكاملة حول السلطة والدولة، هذا التشكيك دفع الفكر الإسلامي المعاصر للخوض في هذه الجدلية (أولا)، وكذلك تحديد أسس الدولة في الإسلام وسماها (ثانيا).

أولا/جدلية الدولة في الإسلام: شكلت الممارسة التاريخية الأساس الذي اعتمد عليه البعض للتشكيك في ظاهرة الدولة في الإسلام، كما اعتبر في الوقت نفسه القرآن الكريم والتجربة التاريخية الأساس الذي اعتمد عليه الطرف الآخر في رد تلك الدعوى. إن المجادلة الفكرية الحديثة والمعاصرة التي سنحاول مناقشتها، كما سنتناول الأسباب التاريخية والمراجعات الفكرية التي دفقت في الفكر السياسي الإسلامي.

***وجودية الدولة:** طعن بعض الكتاب والمفكرين في حقيقة وجود الدولة الإسلامية ومن أبرزهم علي عبد الرزاق الذي لاقى كتابه " أصول الحكم في الإسلام " شهرة كبيرة وأصبح مرجع مهم لجميع المفكرين إن لم يكن غالبية المثقفين المعاصرين. لقد بنى المفكرين والمنظرين الطاعنين للدولة ووجودها في النص الشرعي على الأسباب التالية.

⁷⁸⁴ - جلال أمين جلال، المرجع السابق، ص 145

- 1- أن القرآن الكريم حصر دور ومهمة الرسول (ص) في حدود البلاغ المجرد من كل معاني السلطة.
- 2- لم ترد كلمة " الدولة " بالمعنى السياسي الشائع في القرآن، ولكن وردت كلمة " أمة " والفرق بين الدولة والأمة شاسع.
- 3- التعارض بين الرسالة النبوية التي تقوم على التبليغ وتنسم بالحكمة والموعظة الحسنة والإيمان القلبي، وسلطة الحكم وما يتسم به من قهر.

ويرد الطرف الآخر على هذه الاعتراضات:

- 1- أن القرآن الكريم أصلاً كتاب هداية يتضمن مبادئ عامة. وإذا أشار إلى شيء آخر فهي ضمن أمور كثيرة من تاريخ أو علوم وغيرها، وليس من الضروري أن يحدد القرآن بدقة معاني الدولة وماهيتها، فالدولة أصلاً تتطور مع الزمان والمكان وهي خاضعة للتطور الاجتماعي وبالتالي فهي من المسائل التي يترك فيها النظر للاستدلال وأعمال الذهن. ففي أخص ما يتعلق بالعقيدة كالصلاة والصوم، والحج إله، لم يضع القرآن سوى التوجيه العام دون التفصيل الخاص الذي وضحته مصادر أخرى كالسنة والاجتهاد.
- 2- أن بعض أركان العقيدة نفسها كالزكاة تتطلب سلطة تتسلح بالإكراه عند الضرورة، فضلاً عن نصوص أخرى تدخل في إطار الدولة كمواذعة أهل الكتاب ومقاتلة الباغيين... إلخ.
- 3- أن مفهوم الأمة الوارد في القرآن يشير إلى القاعدة التي يقوم عليها البناء السياسي والتي تشكل المحصلة لمجمل التفاعلات الممهدة لظهور الدولة والمرتبطة معها بعلاقة جدلية، هذه القاعدة هي الجماعة والمجتمع على اختلاف توصيفاتها: سياسي، مدني، أهلي... إلخ⁷⁸⁵ كما أن الدولة في الفكر السياسي الحديث ارتبطت بمفهوم الأمة، فأصبح لمفهوم الأمة معناه المحدد في تكوين الدولة القومية.

***الدولة في النص والممارسة:** وردت كلمة " دولة " بهذا اللفظ في القرآن الكريم مرة واحدة في قوله تعالى: "كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم"⁷⁸⁶. كما وردت بصيغة أخرى في قوله تعالى: " وتلك الأيام نداولها بين الناس "⁷⁸⁷. والدولة بهذا اللفظ في القرآن مشتقة من الأصل اللغوي " دول " بما يعني: التحول، التغير، التغيير، التابع، كل في أثر الآخر. وسياق الآية الأولى جاءت في نموذج الدولة الجاهلية التي يستأثر رؤساء القوم فيها بالغنيمة والفيء، لأنهم أهل الرياسة والغلبة يتداولونها بينهم، ولا يخرجونها إلى من دونهم خصوصاً الفقراء⁷⁸⁸. ورغم الإشارة لأوجه من معاني السلطة وهو احتكار للقوة في المعنى السابق إلا أن هناك من يفضل تتبع معاني الدولة في القرآن الكريم باعتبارها ظاهرة سياسية اجتماعية معاصرة نشأت من ظاهرة سابقة ووجوديات اجتماعية وقانونية وسياسية سابقة حملت هذا المفهوم العام مع تطور في مضامينه. هذه الظواهر السابقة كالقرية والمدينة والملك الحاكم. ففي التفسير القرآني، كل المواضيع التي أطلق عليها لفضاً مدينة كان عليها حكام وملوك يمارسون سلطة اتخاذ القرارات الدينية والإدارية

⁷⁸⁵-لؤي صافي، العقيدة والسياسية، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1996، ص 81.

⁷⁸⁶-سورة الحشر، الآية 7

⁷⁸⁷-سورة آل عمران، الآية 140

⁷⁸⁸- أبي القاسم الزمخشري، تفسير الكشاف، الجزء السادس، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى 1998، ص 78

والسياسية. ويبدو معها أركان الدولة في الفقه الدستوري بارزة، الشعب والإقليم والسلطة السياسية. وعلى أساس ذلك ميزت المدينة عن القرية⁷⁸⁹.

إن الشواهد التاريخية التي تشير إلى ظاهرة الدولة في التراث السياسي الإسلامي كانت ولا تزال تشكل الجدل الأكبر بين الباحثين، للمارقة الكبرى الذي يمكن استنتاجها والتي تتمثل في الحضور الواقعي والمادي للدولة الإسلامية، في الوقت ذاته الذي تغيب فيه عن الجانب المثالي. والقول بأن الإسلام دين ودولة وهو رأي غالبية المسلمين والمستشرقين حيث يقرّون ويؤكدون على أن الرسول (ص) كان رئيسا للدولة ورئيسا دينيا يقوم بمهمة السلطة التشريعية وبمهمة القضاء ويهيمن على السياسة⁷⁹⁰. ويقول برنار **لويس** بأنه عن طريق سلسلة من الانتقال التدريجي تطورت الدولة في التاريخ الإسلامي بحيث انتقلت من معنى لغوي بمعنى الدوران إلى واقع ملموس ابتداء من البيت الحاكم مع ظهور قوة الخلافة العباسية في منتصف القرن الهجري ثم بشكل أكثر عمومية الأسرة إبان دويلات الأسر الإسلامية وأخيرا الدولة بمعناها المعاصر.

أبرز التاريخ الإسلامي نماذج سياسية تفوقت في نواح كثيرة على النموذج الغربي، وهو تفوق يزيد علوه على الفارق الزمني الكبير بين التجريبتين، فالنظام السياسي الذي أقامه الرسول (ص) كان فريداً من نوعه، كونه تجمعاً طوعياً لم يرق على القهر، بل قام على الوازع الأخلاقي، حيث تميزت الدولة المحمدية في المدينة عن الدولة المعاصرة وعن جميع الدول التي كانت سائدة في وقت الرسول (ص) وذلك بعدم لجوئها إلى الوسائل التقليدية المعروفة لفرض سيطرتها، حيث كان المسجد هو نواة السلطة والمكان العام للاجتماع والمناقشة واتخاذ القرارات⁷⁹¹. كما كان النبي (ص) يمارس مسؤوليات رئيس الدولة: فقاد الجيوش، وأبرم المعاهدات، وتولى توزيع المالية العامة... إلخ وهو ما كان يفعلها عماله في الأقاليم والولايات، وهذه الاختصاصات كلها من صميم اختصاصات رئيس الدولة. بحيث يصعب معها القول أنه كان نبياً فحسب، وأنه أوجد "أمة"⁷⁹². ولكن الممارسة السياسية للمسلمين لاحقاً عجزت عبر قرون طويلة عن الارتقاء إلى مستوى هذا النموذج. فالمسلمون لم يواجموا قضية إشكالية الدولة بصورة مباشرة إلا بعد وفاة الرسول (ص)، بعد وفاة الرسول (ص) لم يعد العرب كيانات وقبائل وتنظيمات التي كانوا عليها قبل الإسلام، بل أصبحوا كيان كبير موحد أي دولة بمفهومها المعاصر.

إن المسلمون والعرب حافظوا على الدولة بعد وفاة النبي، رغم أنها اعتمدت على القهر والقوة والتي كانت ضمن العديد من الضرورات لا مفر منها، بإعلان الحربي على المرتدين الذين رفضوا دفع الزكاة، إلى آخره، وكذلك تنوع طرق تداول السلطة، والفتوحات الإسلامية وما استوجبت من تطورات فإنها تعتبر نموذجية كما قال بذلك صاحب النظرية الواقعية ابن خلدون حينما أعلن أنها نموذج قتي. ومع مرور القرون أصبح المسلمون أمام نماذج كثيرة ومختلفة للدولة. نموذج المدينة (الدولة المحمدية) نموذج الخلفاء الراشدين الأربعة، والنموذج الثالث (منذ نشأة الدولة الأموية حتى سقوط الخلافة العثمانية وهو النموذج المسمى بالنظام السلطاني، فنموذج الخلفاء الراشدين والنموذج الذي من بعده إلى حين سقوط الدولة العثمانية يطرح التصور المعروف لدى المسلمين

789 - محمد عبد الستار، المدينة الإسلامية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1986، ص16

790 - محمد الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، دار التراث، القاهرة، الطبعة السابعة، 1976، ص29

791 - هاشم الشرفي، الدولة المدنية والحركة الإسلامية في اليمن، إشكالية المفهوم ومبررات الطرح، رسالة الماجستير، جامعة محمد الأول، وجدة،

2011-2012، ص37

792 - نفس المرجع، نفس الصفحة.

(التجربة التاريخية) المعروف والمسمى بتجربة "الخلافة" أي دولة الخلافة، والنموذج الرابع هو النموذج المعاصر (الدولة القومية). والنظام السلطاني هو الشكل الوحيد الذي عرفته الأرض العربية والإسلامية في مشرقها ومغربها منذ أن تحولت الخلافة إلى ملك وراثي، وهي كما صورها التراث السياسي الإسلامي، وعرفها **ابن خلدون** دولة قهر وشوكة واستبداد وعصبية. وفي الوقت الراهن يقع تعارض كبير بين المزج بين المناوأة بقضية الخلافة مع التثبث في الوقت نفسه بالواقع السياسي السلطاني وتلازم السلوك السياسي بأساني

ثانيا/ أسس الدولة وسماتها في الفكر السياسي الإسلامي

عبر استقراء نصوص الوحي ومعطيات التجربة الإسلامية خصوصا الأولى منها، يمكن إعادة مختلف الأسس والمبادئ المتعلقة بالدولة الإسلامية إلى مصدرين هما: الشريعة، الأمة. وهناك رؤية أخرى أكثر واقعية وهي تقول بأن بناء الدولة في التاريخ العربي والإسلام يقام على قاعدتين متداخلتين:

- قاعدة الدعوة المسندة إلى أصل الشريعة وهي القاعدة التي أكدها الفقهاء المسلمون.
 - قاعدة العصبية التي هي وسيلة التغلب إلى الوصول إلى الملك، وهي القاعدة أكدها ابن خلدون.
- *الشريعة:** ينطوي استخدام كلمة الشريعة على دالتين متميزتين:
- الشريعة بوصفها مجموعة الأحكام الإلهية المنزلة في نصوص الوحي، وما تتميز به من إلزامية دينية.
 - الشريعة باعتبارها حاصل نص واستنباط باجتهاد. مع ذلك من تنوع وتباين تبعا لتباين واختلاف المذاهب والاجتهادات، تستعصي معه تلك الإلزامية في الأولى، إلا إذا نظر إليها بوصفها إلزامية سياسية أو قانونية كانت سلطة التشريع في العهد النبوي للنبي وحده حيث كان مصدر التشريع إضافة إلى اجتهاد النبي القرآن الكريم باعتباره يتضمن أحكام الشريعة. فهو من هذه الناحية التشريعية أو القانونية الدستور الإسلامي الأعظم الذي يتضمن المبادئ العامة لتنظيم الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والإسلامية والتي في غالبيتها كانت تنزل تديرا لحوادث وقعت وما تقتضيه المصالح العامة أو الخاصة. ويمكن القول: إن مهمة النبي في هذه الفترة هي مهمة القائم بالتشريع أي ما يوازي تقريبا الجمعية التأسيسية بالمفهوم الحديث مع فارق كبير وهو أن النبي لم يكن يصدر من ذاته الدستور⁷⁹³ وبعد وفاة النبي برز موضوع الاجتهاد في الرأي كضرورة مارسها الخلفاء الراشدون. وفي القرنين الأول والثاني الهجريين ظهر في أوساط العلماء تياران تشريعيان:

1- **اعتمد مبدأ الاجتهاد العقلي.** وعرف بمدرسة الرأي. واعتمد على القرآن والتأويل العقلي. وأخذ صورتين أساسيتين. **علم**

الكلام الذي تزعمه المعتزلة. والصورة الفلسفية الإسلامية حيث كان التوفيق بين الحكمة والشريعة هاجس الفرائي وبنو رشد.

2- **اعتمد على الحديث** وسمي بمدرسة الحديث الذي لم يدون إلا ابتداء من القرن الثاني الهجري كأحد مصادر التشريع إلى

جانب القرآن.

إن دعوى مرجعية الشريعة والإصرار على بقاء مادة الدستور التي تنص على أن الشريعة الإسلامية المصدر الوحيد أو الأساسي للتشريع، ليس من السهولة تسويقه بالقدر الذي يظنه المدافعون عن الشريعة. إذ ما يبدو مما سبق أن مفهوم الشريعة

793 -محمد عبد المولى، أنظمة المجتمع والدولة في الإسلام، الدار العربية، الطبعة الأولى.

ملتبس وغير متفق عليه، بل متناقض بين القول أن الشريعة الإسلامية الإلهية المصدر، والقول إن مصادرها اجتهادات الفقهاء على اختلاف مرجعياتهم، ثم العطف على ذلك بأنها إلزام رباني تحت مفهوم المرجعية الإسلامية. والتجربة الإسلامية تبين أنها إلزام سياسي في المقام الأول، حيث كان رئيس الدولة أميرا كان أو خليفة يقوم بسلطة التشريع بعد أن ينحاز إلى رأي فقهي دون الآخر⁷⁹⁴. وهو ما يوضحه الرأي القائل: "إن الإسلام أعطى لأمر المؤمنين صلاحية الترجيح لمال اختلف فيه المسلمون من الأحكام في دائرة المشروعية. وتعتبر الأحكام السلطانية من قبيل مصادر التشريع الداخلية في إطار السياسية الشرعية، ويجب طاعتها إذا لم تكن مخالفة لأصل من أصول الدين"⁷⁹⁵ فهكذا يتضح أن هذا الرأي هو رأي وموقف خروج من المثالية والتنظير المثالي والخيالي إلى الواقعية والتنظير الواقعي الملموس، لم يخرج عموما من إطار قاعدة ابن خلدون من أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم.

شكلت الشريعة كذلك المحور المركزي لصيرورة التحول في مفهوم الدولة في النظرية والممارسة الإسلامية، من مفهوم دولة الخلافة، الدولة الشرعية النموذجية ودولة الشريعة إلى مفهوم الدولة التي تحقق مقاصد الشريعة⁷⁹⁶ حتى وإن كانت السلطة فيها غاصبة وجائرة. الدولة السلطانية. وتسعى إلى تحقيق غاية دينية فهي تتمتع بمشروعية في التعامل معها. يقول الغزالي في إحياء علوم الدين "إننا نراعي الصفات والشروط في السلاطين تشوفا إلى مزايا المصالح، ولو قضينا بطلان الولايات لبطلت المصالح رأسا"... هذا التعليل والتبرير يشير إلى ضرورة التكيف مع الواقع أي الخضوع لأمر الواقع والتعامل معه. فما يلفت الانتباه في كتاب "السياسة الشرعية" أن ابن تيمية لا يتكلم عن الخلافة بقدر ما يهتم بشيء واحد هو تطبيق الشرع، يعني بالدولة الإسلامية دولة الشرع⁷⁹⁷.

*** الأمة:** اتخذ موضوع الأمة في الفكر السياسي الإسلامي موقعه من محورية مفهوم الأمة في القرآن الكريم، ومن البحث عن موجبات عقد الإمامة أو الخلافة فقد أتاح تعدد المعاني لمفهوم الأمة في القرآن الكريم، وإطلاقه على المفرد والقليل والكثير أتاح حمله على معاني أخرى مستحدثة في الاجتماع السياسي المدني كالحزب السياسي أو جماعة تربطها علاقات مهنية أو هوية دينية أو قومية. وإذا كانت عبارة "الأمة مصدر السلطات" غريبة على الصياغة الشكلية للفقه السياسي الإسلامي، لكونها من الصياغات المعاصرة، فإن القواعد التي تجعل الخلافة بالبيعة والعقد والاختيار من ممثلي الأمة، وتجعل لها مراقبة الحاكم ومحاسبته تعني ما تعنيه عبارة "الأمة مصدر السلطات"⁷⁹⁸. ومع ذلك لا يزال مفهوم الأمة يثير في الفكر السياسي الإسلامي إشكالية العلاقة مع الدولة خصوصا مع الاعتقاد الشائع بأن الأمة الإسلامية توحدت أصلا حول العقيدة والتكافل، ولم يلعب قهر الدولة إلا دورا ثانويا في هذا التوحيد والمحافظة عليه. وبالتالي قد يبدو من المنطقي القول إنه إذا كانت العقيدة هي البناء السياسي للأمة في العلاقة مع الدولة، فإن السيادة والسلطة العليا تنصرف إلى الأمة.

على أن ذلك ليس مطلقا في الفكر السياسي الإسلامي، فالسيادة بمعنى حق التشريع والتحليل والتحريم والأمر والنهي عن

794 - عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص159

795 - علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الخامسة، 1993، ص56

796 - علال الفاسي، نفس المرجع، ص179

797 - عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1981، ص103

798 - عطية عدلان، النظرية العامة لنظام الحكم في الإسلام، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2011، ص147

المنكر هو لشرع الله تعالى، أما الأمة فلها سلطان تشريعي يمثّل في حقها في فهم النص التشريعي واستنباط الحكم منه، وليس ذلك حكراً على أحد كتلك التي أسناها الناس في العصور الوسطى الأوروبية بـ (الكليروس رجال الدين). وهي ظاهرة لا يعرفها الإسلام، وإنما في الإسلام علماء ربانيون يجتهدون في استنباط الأحكام، ويحق للناس رفض أو قبول هذه الاجتهادات. هذا الطرح جعل بعض المفكرين الإسلاميين كالتونسي **راشد الغنوشي** والمصري **فتحي عثمان** يقولون ويقبلون بالحرية والديمقراطية كأساس يقوم عليه البناء السياسي للأمم، لتعزيز الثقة بالإرادة الشعبية، وتخفيف شبهات الاستبداد التي قد يكون للعلماء دور فيها تحت دعاوي الفتنة أو فكرة المستبد العادل⁷⁹⁹. ومن جهة أخرى تعامل ابن خلدون بواقعية مع فكرة الأمة، عندما حصر الدور السياسي في جماعة قليلة يجمع بين أفرادها رابطة تضامنية على أساس الانتساب العرقي هي العصبية، ويرى ابن خلدون أن للعصبية وظيفة سياسية وهي الوصول إلى الملك بالاحتفاظ به أي بناء الدولة، وأن كانت السيادة في الخلافة أو الحكومة الدينية عند ابن خلدون تكون للشرع، إلا أنها لا تخلو من العصبية كذلك.

الفرع الثاني: صراع هوية الدولة بين المدنية والخلافة

أثارت البيئة السياسية للربيع العربي وما بعده، خصوصاً فيما يتعلق بالبناء القانوني والسياسي للأنظمة الجديدة ومرحلة العملية الدستورية على وجه التحديد نقاشات وارتباكات واضحة للعيان حول هوية الدولة باعتبار أن الحركات الإسلامية أحد طرفي المعادلة السياسية، والانتهاكات المبطنة والعنصرية التي كان سندها الموقف من شعاري المدنية والخلافة، وللوقوف على هذه الإشكالات، سنتطرق في الفرع الأول للموقف من الدولة المدنية، والفرع الثاني سنناقش عودة شعار دولة الخلافة وعلاقته بالتصورات لأشكال الدولة في فكر الحركات الإسلامي

أولاً/الموقف من شعار الدولة المدنية: إن الإشكال الذي أثاره مفهوم الدولة المدنية، لم يقتصر على ثورات الربيع العربي فقط، فالسجلات والنقاشات حول هذا الموضوع كانت سابقة لهذه الأحداث وهنا سنحاول مناقشته والتطرق للدولة المدنية وإشكالاتها لدى الحركات الإسلامية، في ظل الفكر السياسي الإسلامي الراهن والمستقل، والخطاب السياسي للحركات الإسلامية المعاصرة والراهنة. لدحض فكرة ومعنى الدولة **الشيوقراطية** في الإسلام، جاء استخدام كلمة المدنية لتشير إلى أن نظام الدولة في الإسلام تحتكم إلى دستور وقانون هو نظام الشريعة، وتوسع المفكر العربي المصري **محمد اعمارة** في هذا المجال ليقول بأن الدولة المدنية الإسلامية لا تقتصر على الشريعة فحسب، بل هي الإرث الحضاري الإسلامي، عندما تضافرت شعوب الشرق ودياناته تحت زعامة الإسلام وأوجدت التمدن الإسلامي كقابل للمدينة الغربية⁸⁰⁰. والمعنى الثاني في الإطار الفكري يقول بأن الدولة كما جاء بها الإسلام وعرفها تاريخ المسلمين دولة مدنية، باعتبار السلطة فيها نيابة عن الأمة تقوم على البيعة والاختيار والشورى من قبل أهل الحل والعقد وهذا المعنى حاول أن يقترب من مفهوم سيادة الأمة كأساس في تأسيس الدولة⁸⁰¹.

799 - محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، ص 199
800 - محمد اعمارة، الإسلام والسياسة، الرد على شبهات العلمانيين، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2011، ص 121

801 - عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 133

تنوعت مقاربات معظم الحركات الإسلامية المعاصرة في التعامل مع شعار الدولة المدنية. وقد شكل مصطلح "المرجعية الإسلامية" المعالجة التي قدمتها أبرز تلك الحركات الإسلامية. بما فيها التي تولت الحكم وممارسة السلطة، ففي الكلمة الافتتاحية في 12 يوليوز 2012 لأول مؤتمر علني لحزب النهضة في تونس عقب وصوله السلطة، قال رئيس الوزراء التونسي **حمادي الجبالي** الأمين العام لحزب النهضة إن تونس سوف تحافظ على الدولة المدنية والديمقراطية، لكن " بمرجعية إسلامية"⁸⁰² ويعرف حزب العدالة والتنمية المغربي نفسه بأنه " حزب سياسي مدني نو مرجعية إسلامية " وأنه يتبنى خطابا يستدعي المصطلحات الحديثة مثل الديمقراطية والدولة المدنية⁸⁰³. وفي برنامجه الانتخابي لنوفمبر 2011، تبنى حزب العدالة والحرية المصري ما وصفه بـ " الدولة الإسلامية الوطنية الدستورية الديمقراطية الحديثة التي تقوم على مرجعية الشريعة الإسلامية"⁸⁰⁴. والمرجعية الإسلامية التي قيدت مفهوم الدولة المدنية، حالة تميزت بها الأحزاب الإسلامية التي وصلت للسلطة اليوم كما يبدو. وهي بالإضافة إلى أنها طرح جديد عوضا عن " دولة الشريعة" تعكس أيضا نوعا من البرغماتية السياسية والتعاطي البرغماتي مع مفهوم الديمقراطية وشعاراتها المعاصرة (الدولة المدنية العلمانية...) والتكيف الذي أبدته هذه الأحزاب والحركات الإسلامية عمدا وصولها للسلطة. لم يكن متوفرا عند نظيراتها الأخرى من الحركات التي لا زالت معارضة وتؤمن بالتدرج والديمقراطية كجماعة العدل والإحسان المغربية.

حركة العدل والإحسان المغربية: والمحظورة والرافضة للعبة السياسية في المغرب لها تصور آخر للدولة المدنية مغايرا للحركات الإسلامية السالفة الذكر التي وصلت للسلطة، فهي ترى أن المدنية ما هي إلا صفة للدولة الحديثة والعصرية اليوم وهي الدولة الوطنية أو القومية والتي تقوم على خمس مرتكزات هي: الوثيقة الدستورية، اختيار الأمة للحاكم، الفصل بين السلط، التمثيل النيابي، التعددية العقدية والفكرية، هذه الدولة الوطنية على هذه الأسس تعتبر الخطوة الأولى لهدف واقعي استراتيجي وضرورة إستراتيجية لنهضة الأمة المسلمة وقوتها، وهي إقامة الخلافة على شكل كنفدرالي⁸⁰⁵.

حزب التحرير الإسلامي رفع شعار أن: "الدولة في الإسلام ليست دولة مدنية ولا دولة دينية" فالدولة المدنية في نظره ما هي إلا الدولة العلمانية، كما أن الدولة الدينية بالمعنى الروحي الكهنوتي الكنسي لا وجود له في الإسلام. فالدولة في الإسلام تستمد سلطتها من الأمة، لأن السيادة وإن كانت للشرع فالحكم والسلطان هو للأمة، وخليفة المسلمين ينفذ الشرع الذي يبيع على الحكم به⁸⁰⁶ وإلى موقف قريب من هذا تلتقي الجماعات السلفية في رأيها تجاه الدولة المدنية، فحزب النور السلفي المصري يرفض بشكل كامل مصطلح الدولة المدنية، باعتباره مرادف للدولة العلمانية وأن الدولة المنشودة هي دولة ذات مرجعية إسلامية كاملة في الأحكام والمبادئ والأهداف⁸⁰⁷. ولهذا سنطرح السؤال التالي هل غير مفهوم الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية الذي تبنته الأحزاب التي وصلت للسلطة من التصور العام للدولة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر؟

⁸⁰² [http:// presssolidarity.net](http://presssolidarity.net)

⁸⁰³ أطروحة المؤتمر السادس لحزب العدالة والتنمية، طوب بريس، الرباط، الطبعة الأولى، 2009، ص26

⁸⁰⁴ البرنامج الانتخابي لحزب الحرية والعدالة، على موقع الحزب

http://www.hurryh.com/Party_Program.aspx

⁸⁰⁵ -فؤاد بالقاري، الدولة المدنية: مطلب إسلامي، مقال منشور بتاريخ 16 يونيو 2011، على موقع جماعة العدل والإحسان <http://www.aljamaa.net/ar/document/45026.shtml>.

⁸⁰⁶ -منشورات حزب التحرير الإسلامي: الدولة الإسلامية والدولة المدنية، الطبعة الأولى، 2011، ص7

⁸⁰⁷ -موقع حزب النور المصري

يعرف الجناح السياسي لحركة الإخوان المسلمين في مصر حزب الحرية والعدالة، هذا المفهوم بأن الدولة الإسلامية بطبيعتها دولة مدنية، والفرق الأساسي بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول هو مرجعية الشريعة الإسلامية التي تستند على عقيدة الأغلبية العظمى من الشعب، وعلى الحضارة الواحدة للأمة كلها، والشريعة بطبيعتها إضافة إلى الجوانب التعبدية والأخلاقية تنظم مختلف جوانب الحياة للمسلمين بيد أنها تنظمها في صورة قواعد عامة ومبادئ كلية ثم تترك التفاصيل لهم للاجتهاد والتشريع بما يناسب كل عصر ومختلف البيئات وبما يحقق العدل والمصلحة وهذا هو دور المجالس التشريعية على أن تكون المحكمة الدستورية العليا هي الرقيب على هذه التشريعات مع الأخذ في الاعتبار أن غير المسلمين من حقهم التحاكم إلى شرائعهم في مجال بناء الأسرة والخصوصيات الدينية. كما أن هذه الدولة مسؤولة عن حماية حرية الاعتقاد والعبادة ودور العبادة لغير المسلمين بنفس القدر الذي يحمي به الإسلام وشؤونه ومساجده. ويشرح **سعد الدين العثماني**، الأمين العام السابق لحزب العدالة والتنمية المغربي الطابع الواقعي لمرجعية الشريعة عبر عقد مقارنة مع الأحزاب المسيحية في أوروبا. حيث تنطلق برامج تلك الأحزاب من القيم المسيحية لكنها برامج مدنية تتحرك بآليات الفعل السياسي وتنطلق من قيم ومبادئ وتوجهات من منظور مسيحي، ولكنها في الأفعال والتطبيق لا تقوم بفعل ديني أو فعل تعتبره مقدسا وإنما فعل بشري يهدف إلى تحقيق أهداف سياسية في المجتمع وفق برنامج وهو الشيء نفسه بالنسبة لحزب العدالة والتنمية فهو حزب سياسي وطني مدني ولكنه ينطلق من المرجعية الإسلامية التي هي مرجعية الشعب المغربي ولا يمكن أن تتصور حزبا ويأخذ بعين الاعتبار تاريخ ومبادئ الشعب المغربي⁸⁰⁸.

يمكن استخلاص محاولة جديدة لفهم توظيف الشريعة في المجال السياسي، من زاوية أنها مبادئ وقيم وأحكام عامة تسمى في علم القانون بقواعد النظام العام. وباصطلاح القرآن الكريم الحدود، إذ هي القواعد الآمرة أو الناهية التي يباح ومخالفها ولا تخضع للتغير والتطور مكانا وزمانا. والتطور الفكري الحاصل في هذا الموضوع هو الإقرار بعلاقة التمييز (لا الفصل) بين النوع السابق من القواعد القانونية والتي تسمى تشريعا، وجعل حق وضعها لله تعالى وحده وبين القواعد التي تخضع للتطور والتغير وزمانا ومكانا التي محلها الفقه في الإسلام وجعل سلطة وضعها للجماعة استنادا إلى مفهوم الاستخلاف. ويمكن الإشارة هنا إلى مصطلح تختزل هذه الفكرة "مدنية السلطة ودينية التشريع" وهو تطور تلازم مع توجه إحياء مشروع دولة الخلافة.

ثانيا/ إحياء دولة الخلافة وشكل الدولة المحتمل: بني الفكر الإسلامي العاصر على أساس خطاب تأسيس في بداية القرن العشرين، شكل فيها العودة بالدولة والمجال السياسي إلى نظرية الخلافة محمد الفكرة السياسية الجديدة في الوعي السياسي الإسلامي المعاصرة، فكرة "الدولة الإسلامية". فالتصور السياسي الذي خطه رشيد رضا، ونشره حسن البنا، وبلورة السيد قطب إضافة إلى نظرية ولاية الفقيه مع الخميني، جعل الدولة أصلا من أصول الدين وإخراجها من دائرة الفقه الإسلامي ودائرة الفروع وهذا يزيد من الصعوبة في تأويل فكرة التمييز السابقة بين مدنية السلطة ودينية التشريع مع ما للأصول من سمات أبرزها أنها قواعد عامة مستمدة من التشريع الإلهي مباشرة. فعلا حاول الفكر السياسي الشيعي التكيف مع هذه النظرية عبر مفهوم "السيادة الشعبية الدينية"، ويبدو أن فكرة مرجعية العلماء ورقابتهم على التشريع وهذا المنحى والاتجاه الشيعي تريد الحركات والأحزاب السياسية الإسلامية في العالم السني تسويقه اليوم للتعبير عن حل لهذا التعارض المحسوس.

808 -مؤسسة كارينغي للسلام مع سعد الدين العثماني بتاريخ 28 أغسطس 2008، منشور على موقع المؤسسة

- فيما يخص أسباب العودة لفكر الخلافة:
- التطور في أصولية الدولة عموما يعزى في علة الأساسية إلى التطلع لفكرة الخلافة والدولة النموذجية التي قامت في المدينة في عهد الرسول (ص) وكذلك في عهد تجربة الخلفاء الراشدين وهذا يعود للعديد من الأسباب أبرزها:
- الاعتقاد الشائع بأن الخلافة لم تسقط من علة في ذاتها، فهي بقيت الأكثر من ثلاثة عشر قرنا رغم ما جرى عليها من صعود وهبوط، ازدهار وانحطاط، كمال ونقصان... إلخ، إلى حين دخول الاستعمار بلاد المسلمين، ووجد له حلفاء من الداخل الإسلامي وأسقط الخلافة العثمانية⁸⁰⁹.
- إجماع الأمة وجمهور الطوائف الأخرى من أن نصب الخليفة أو الامام واجب على المسلمين شرعا، يعزز بذلك للنبي (ص) "من مات ولم يعرف إمام مات ميتة جاهلية"، يقرر الماوردي في الشأن أن الله جلت قدرته ندب للأمة زعيما خلف به النبوة، وحاط بالله وفوض إليه السياسة، .. إن عقدها لمن يقوم في الأمة واجب بالإجماع وهو عين ما يقرره بن تيمية (إن ولاية الناس من أعظم واجبات الدين بل لا قيام للدين ولا الدنيا إلا بها. وسار على هذا النحو رشيد رضا في كتابه "الخلافة أو الإمامة العظمى")⁸¹⁰.
- محاولات التجديد النظرية والتطبيقية لفكرة الخلافة، ما أضفى عليها قابلية للعودة منها مؤلفي الفقيه القانوني والدستوري عبد الرزاق السنهوري، "حول فقه الخلافة الإسلامية وتاريخها" 1926/"الإسلام: دين ودولة" سنة 1929، حيث قدم تصورا بصفة محمد اعمارة بالواقعي ويؤكد تأثيره في فكر حسن البناء، واستساغ بعض المفكرين والحركات الإسلامية وزعمائها، كفكرة العلمانية الجزئية لعبد الوهاب المسيري مثلا. ويقوم هذا التصور عموما على أنه من المستحيل إقامة نظام الخلافة الراشدة دفعة واحدة، فلا مناص من إقامة حكومة إسلامية ناقصة، على أساس حالة الضرورة تراعي فيها النزاعات القومية واليسارية والليبرالية والدولية، هذا النظام الإسلامي الناقص والشبه العلماني، يعتبر نظاما مؤقتا لديه القدرة للمرونة، الاستيعاب والتطور بربطها بروابط سياسية على أمل العودة لنظام الراشدة الكاملة. وما يؤكد واقعية هذا الطرح كما يؤكد محمد اعمارة، أنها كانت سابقة لظهور منظمة المؤتمر الإسلامي، وما ينقصها فقط هو ضعف فاعلية هذه المنظمة الدولية التي لو استفادت من فكرة العولمة المعاصرة لابتكار عولمة إسلامية معاصرة لقطعت شوطا كبيرا على غرار الاتحاد الأوروبي⁸¹¹. وفي هذا التصور، لو تم استبدال منظمة المؤتمر الإسلامي بالجماعات الإسلامية المنظمة التي لها امتدادات في معظم الدول العربية والإسلامية، بعضها وصل إلى السلطة اليوم والأخرى تنتظر، يمكن تخيل الواقعية والإغراء لهذا الطرح فعلا بالنسبة لدعاتها.
- **الحتمية التاريخية:** قد ينحاز معتنقو الإيديولوجيات السياسية إلى حتميات تاريخية تنتهي بانتصارهم في خاتمة المطاف، فالشيوعيون اعتقدوا أن دكتاتورية البروليتاريا ستحكم في النهاية، وبعض الليبراليين يتصورون أن الرأسمالية والديمقراطية هما نهاية التاريخ. والأمر كذلك في المعتقدات الدينية كاليمين المسيحي واليهود الارتودكسي في ملحمة "هرمجدون"، حيث سيكون النص في

⁸⁰⁹-امحمد اعمارة، إحياء الخلافة الإسلامية، حقيقة أم وهم؟ مكتبة الشروق الدولية بالقاهرة، الطبعة الأولى، 2005، ص23

⁸¹⁰-عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص84

⁸¹¹-محمد اعمارة، مرجع سابق، ص33

النهاية من نصيبه في صراع الحياة الميرير. ولا يختلف الأمر كثيرا في المعتقد الإسلامي ففكرة المهدية والخلافة حاضرة وبقوة في فكر الجماعات والتنظيمات الإسلامية سنية وشيعية، وبأسانيد شرعية ملخصها أخصه بعد مرور التاريخ الإسلامي بمراحل من الملك العضوض والجبريات، هناك عودة حتمية لمنهاج النبي (ص) وشريعته على اختلاف التفسيرات بين المهدوية والخلافة⁸¹². وما زاد من هذه الجذوة في النفوس حاليا، دراسات وأبحاث غربية تتوقع عودة إمبراطورية إسلامية للظهور مع حلول 2020، شكلت التصور البارز للحركة الإسلامية مثلا في اليمن. أما بخصوص أشكال الدولة الإسلامية المحتملة سنحاول إبرازها ربما على ضوء ما تقدم سابقا أثناء نجاح بعض الحركات الإسلامية ووصولها للسلطة في بعض الدول الإسلامية.

على ضوء ما تقدم يصعب حصر الأشكال المحتملة للدولة الإسلامية وتحديد شكل الذي تتصوره الحركات والأحزاب الإسلامية، بسبب شحة وقلة التفاصيل عن نظام الحكم في تصورات هذه الحركات خارج إطار الشعارات السياسية المطروحة وكذا اختلاف مستويات التطور بين الدول العربية والإسلامية. ومع ذلك فإنه من خلال التجارب المحدودة، والإشارات الفكرية والتصورات السياسية المرسومة غالبا في أدبيات هذه الحركات والأحزاب على أرحم أن يأخذ شكل الدولة الإسلامية أحد النماذج التالية:

1. **في إطار حركة دستورية**، سيتم إدخال تعديلات قانونية على البنية الحالية للدولة القائمة في العالم العربي، كالمطالبة المعروفة "بجعل الشريعة" إما مصدر أساسي أو رئيسي أو وحيد للتشريع، فهذا التغيير وإن كان مؤثرا، لكنه لا يفرز النظام السياسي الذي تطالب به الحركات الإسلامية الاعتبارات عدم قدرتها على الانفراد بالسلطة، وإلغاء المكاسب الديمقراطية وضرورة التحالف مع القوى الأخرى (العلمانية اليسارية والليبرالية، النخبة البيروقراطية...) وهذا النموذج هو ما نشاهد مؤشرات اليوم في المرحلة الراهنة وخصوصا تونس، حيث أصبح مفهوم الدولة المدنية الديمقراطية مرجعية إسلامية، فهذا أصبح خيار جميع كل الحركات الإسلامية المشاركة في السلطة وفي اللعبة السياسية داخل جميع الدول العربية.

2. **الدولة العقائدية (دينية)**، غالبا ما تكون دولة مصدرة لأفكارها تعيش في وسط معادي لها، وقائمة على التعبئة العقائدية المستمرة، مع تنامي الصراع بين تيار الدولة وتيار الثورة. وهذا النموذج تمثله الجمهورية الإسلامية الإيرانية والصراع السياسي الدائم بين تيار المحافظين، وتيار الإصلاحيين.

3. **الدولة العقائدية النسبية**: مع انفتاحها على الحديث الاقتصادي والتنمية الصناعية والتجارية والنموذج الاستهلاكي الغربي، وهذه الدولة يستحيل احتفاظها باستقلالها الإيديولوجي والسياسي، تحت الضغط اليومي من التعامل مع الغرب، وتنامي طموحات رجال الأعمال وضغط الطبقة الوسطى في الدولة نفسها. وهو ما حصل لنموذج دولة باكستان.

4. **الدولة المدنية في تونس: قاعدة التوافق الإسلامي/ العلماني**: تشكل الدولة المدنية قاعدة التوافقات السياسية في تونس الجديدة وعلى أساسها تم الترخيص خلال المرحلة الانتقالية لثمانية أحزاب إسلامية فيما رفضت ثلاثة طلبات ترخيص لكل من حزب التحرير، والحزب السني التونسي وحزب السلام، وذلك لاستنادها على مرجعية دينية، تناقض فلسفة الحكم وأشكال التنظيم المؤسسي للدولة الحديثة وباندلاع ثورات الربيع العربي، التي انقضت شرارتها الأولى من مدينة سيدي بوزيد التونسية،

812 - عمار حسن، شروط إدماج الإسلاميين في حياة سياسية ديمقراطية، المجلة العربية للعلوم السياسية، ص25

كثر الحديث عن الدولة المدنية كخيار توافقي للعيش والتعايش بين الرؤى الإيديولوجية المتباينة. وقد أعطت تونس بخلاف مصر المثال النموذجي في ذلك. حيث اجتمعت النخبة السياسية في البلاد على عدد من المبادئ لحسم خلافاتها في إطار الهيئة العليا لتحقيق أهداف الثورة والانتقال الديمقراطي كوثيقة "إعلان المسار الانتقالي" التي وقعها 11 حزبا في شتبر 2011 ووثيقة "العهد الجمهوري" الصادرة يوم الخميس 30 يونيو 2011، والتي نصت على أن "تونس دولة ديمقراطية، حرة مستقلة، ذات سيادة والإسلام دينها، والعربية لغتها والجمهورية نظامها، وأن هوية الشعب التونسي: عربية إسلامية متفاعلة تفاعلا خلاقا مع قيم الحداثة والتقدم كما شددت على "مناهضة الصهيونية والتصدي لكل أشكال التطبيع مع إسرائيل". وهي التوافقات التي حكمت فضاء الساحة السياسية في تونس طيلة الفترة الانتقالية التي دخلت مرحلتها الثانية بانتخابات المجلس التأسيسي يوم الأحد 23 أكتوبر 2011 وعرفت فوزا كاسحا لحركة النهضة الإسلامية، حيث شاركت هذه الحركة في الحملة الانتخابية بالتعبئة لمجتمع الحرية والحق في الاختلاف، وحفظ الهوية الدينية للشعب من خلال تبني خطاب حدائي أثار ارتياح النخبة التقدمية والطائفة اليهودية التي عبر عنها خليفة عطوان رئيس المنظمة اليهودية بتونس بتنايه لحركة النهضة، بفوزها في انتخابات المجلس التأسيسي. وقد شكل حدث ترشيح حزب النهضة لشابة متبرجة على رأس قوائم الانتخابية سابقة، تعكس حجم الاجتهادات التجديدية لراشد الغنوشي. كما صمد التحالف الثلاثي المنبثق عن انتخابات المجلس التأسيسي، الذي ضم بجانب حركة النهضة كلا من المؤتمر من أجل الجمهورية وحزب التكتل في وجه الهزات التي استهدفت مفاصله، رغم استمرار احتجاجات العلمانيين ضد خطاب النهضة من جهة، واستمرار احتجاجا السلفيين في الشارع والمؤسسات الجامعية، لفرض ما يعتبرونه "أخلاقا إسلامية" من جهة أخرى. وأثبت الخيار التوافقي بين تيار الإسلام السياسي والتيار العلماني جدارته بقرار حزب "التكتل" البقاء في التحالف رغم الشرح الذي أحدثه تصريح حمادي جبالي بخصوص "الخلافة الراشدة السادسة" يوم الأحد 13 نوفمبر 2011. حيث سبق للحزب أن علق مشاوراته في التحالف الثلاثي، مطالبا بتوضيحات من قيادة النهضة بشأن هذه التصريحات، بل سينتخب أمينه العام مصطفى بن جعفر رئيسا للمجلس الوطني التأسيسي بغالبية الأصوات يوم 22 نوفمبر 2011.

من جهة أخرى سيتعزز الخيار التوافقي بمصادقة المجلس التأسيسي على الدستور المؤقت يوم 10 دجنبر 2011، الذي صار يعرف باسم "القانون التأسيسي المتعلق بالتنظيم المؤقت للسلط العمومية". وهو القانون الذي حمل البلاد إلى الطور الثاني من المرحلة الانتقالية، بتكريس التوافق حول صلاحيات رئيس الجمهورية ورئيس الحكومة، وطبيعة النظام السياسي الملائم للبلاد ووضع جهاز إداري قادر على تصريف أمور الدولة إلى حين إجراء الانتخابات الرئاسية والتشريعية وإقرار دستور جديد للجمهورية الجديدة. كما انتخب **المنصف المرزوقي**، أمين عام حزب المؤتمر، لرئاسة الجمهورية يوم 13 دجنبر وهو اليساري المعروف بنزعة العلمانية في التعبير عن فصل الدين عن السياسة ودفاعه عن الحقوق الليبرالية، وذلك على أساس الخيار التوافقي، الذي حسم في المقابل موقع رئاسة الحكومة لحزب النهضة الإسلامي في شخص **حمادي الجبالي** قبل أن يستقيل ويتقلد المنصب **علي العريض** الذي كان بدوره وزير الداخلية في حكومة الجبالي. وقد قدم هذا الأخير حكومته يوم 20 دجنبر 2011 إلى الرئيس **منصف المرزوقي**، والتي تضمنت في تشكيلها ثلاث نساء، يتعلق الأمر بكل من **سهام بادي** وزير الشؤون المرأة و**حنان مصدع** كاتبة الدولة لدى وزير السباب والرياضة وكلاهما عن حزب المؤتمر من أجل الجمهورية، و**ماهية البنة** وزيرة البيئة وهي كما ذكرنا الصحافاة التونسية شخصية مستقلة حاصلة على الدكتوراه في مجال التلوث البيئي وتعتبر أول وزيرة محجبة في تاريخ تونس. أما وزارة

الشؤون الدينية فعهدت للسيد **الحادي** وهو شخصية علمية بدون انتماء سياسي، وقد علق استقلاليته الحزبية بالقول " أنا رشحت للإشراف على هذه الوزارة كمستقل ولا أتبع أي تيار حزبي، وأنا أقف على مسافة واحدة مع كل مكونات المجتمع. الشأن الديني سيكون شأنًا مستقلاً لا يدعوا لحزب بعينه ولكن سيتواصل مع الشأن الوطني الذي يهم كل التونسيين بكل جماعاتهم وفئاتهم وأحزابهم⁸¹³ .

الفرع الثالث: الإسلاميون وتحديات السياسة والحكم بعد تولي السلطة

كشفت العمليات الانتخابية التي أجريت في أعقاب الثورة التي شهدتها بعض بلدان ما يعرف إعلامياً الربيع العربي وحتى الآن عن الوزن المجتمعي والسياسي للإسلاميين، هكذا أضحي "الإسلاميون" عبر انتخابات نزيهة وحرّة لأول مرة في تاريخ المنطقة العربية في مقاعد الحكم، حيث تتجلى ممارساتهم السياسية وفق ثلاثة أنماط متكاملة بدرجة من الدرجات للشرعية: الأولى "شعبية سياسية"، والثانية "دستورية قانونية"، والثالثة "شرعية المرجعية الإسلامية"، هذا الالتقاء التاريخي الذي يمثل سابقة لم تكرر في واقعنا العربي تاريخياً يجعل منها ميداناً خصباً للتأمل وللتحليل السياسي الرصين، وقبل ذلك التساؤل المشروع:

- "هل تمثل هذه النقلة والمرحلة التاريخية فرصة دفعت بها لأقذار إلى الإسلاميين لكي يطبقوا مشروعهم السياسي لنهضة الأمة؟، أم أن هذه المرحلة هي بمثابة "تحذيري" فرضته الظروف وتطورات الأوضاع التي أحاطت بالثورة في كل بلد عربي، وبالتالي فإن الإسلاميين ومشروعهم أمام اختبار حقيقي وإن كان من نوعية مختلفة؟ "

يرى البعض أن الإسلاميين بصدد محنة جديدة، بالطبع هي محنة مختلفة نوعاً وكيفاً عما عرفوه في تاريخهم الطويل، وفي علاقاتهم بأنظمة الحكم المتعاقبة والمختلفة، واعتقادنا أنه ليس بمقدور الباحثين في الوقت الحالي تقديم إجابات محددة إزاء معظم ذلك، وما يمكن رصده أن الإسلاميين قد دخلوا في هذه البلدان مرحلة جديدة من تاريخهم السياسي تضعهم في محك الاختبار العملي.

البعد الأول يتعلق **بالمشروع التغييري السياسي** للإسلاميين، والثاني يدور حول وضعية الإسلاميين وطبيعة علاقاتهم بمجتمعاتهم وعلاقاتهم الداخلية. والبعد الثالث يتعلق بالتحديات السياسية والاقتصادية الداخلية في هذه البلدان، والرابع يدور حول التحديات الإقليمية والدولية. وفي ضوء ذلك يمكن فهم مجموعة التحديات التي يتعين الاستجابة لها سياسياً بصورة عملية وواقعية وذلك على المستويات الداخلية والإقليمية والدولية، ومن ثم تحديد مسارات الاستجابة العلمية والعملية لها، ويمكن أن تقسم هذه التحديات مع بيان كفاءات الاستجابات لها عملياً على أربعة مستويات متكاملة مع تقديم نموذج للاستجابة محدد في حالة الدولة المصرية والتونسية.

الرؤية الثابتة عن الإسلاميين لدى كثير من الباحثين وقطاعات واسعة من الرأي العام العربي والإسلامي أنهم أصحاب **"مشروع" إصلاحية** أو تغييري، دون النظر إلى الخلاف حوله، ويحرص "الإسلاميون" على تأكيد ذلك الأمر، من ثم فإن الوصول إلى السلطة والحكم والدولة وممارسة السياسة ليست هدفاً في حد ذاتها بقدر ما هي **أداة لتحقيق المشروع في الواقع العملي**. وأياً كانت وجهة النظر العلمية في مدى تكامل هذا المشروع وشموليته وصلاحيته للتعامل مع مشكلات الواقع العملي، فإن وصول الإسلاميين للحكم في بلدان الحراك العربي كان عبر توظيف هذا المشروع واستخدام كثير من مفرداته في إقناع الجماهير

⁸¹³ -<http://www.alraimedia.com/article.aspx?id=321715/15-01-2012>

بجدارة الإسلاميين في الفوز بالانتخابات، الأمر الذي يضع هذا المشروع أمام تحدي التطبيق العملي، وإزاء محك الاختبار الفعلي لأول مرة في تاريخ الإسلاميين المديد. وإذا ما ركزنا على الجوانب والأبعاد السياسية في مشروع الإسلاميين بشكل أساسي فإننا يمكن أن نتوقف أمام ثلاثة محاور بالغة الأهمية نثير بصددتها مجموعة من التساؤلات.

***الدولة الجديدة في نظر الإسلاميين:** تتبلور رؤية الإسلاميين حول هذه القضية المحورية "نظرية الدولة" المكونة لجوهر الرؤية السياسية الاستراتيجية والتي تعني كليات متكاملة تمثل آنية مستطرفة تقود كل منها للآخرى.

- **مفهوم الدولة وفكرتها:** يقدم خطاب الإسلاميين العديد من المفاهيم لتعريف الدولة وتحديداتها: "المدنية"، و"المدنية ذات المرجعية الإسلامية" ثم هناك الدولة "الدستورية" و"القانونية" و"الديمقراطية" و"الوطنية" دون الحديث عن المفاهيم الأخرى المنتشرة في كتابات الإسلاميين "المؤسسين الأوائل" عن "الدولة الإسلامية" في مقابل "الدولة العلمانية" و"اللا دينية"، ثم الدولة "الحضارية" فيما بعد، ثم هناك ما يقدمه التراث السياسي الإسلامي، والذي ينطلق الإسلاميون من مرجعيته -ولو جزئيا- مثل الخلافة الإسلامية، والإمارة دون الحديث عن السلطنة. والواقع أن من حجر الزاوية في نجاح المشروع هو وضوح "الدولة - النموذج- الذي يسعى الإسلاميون إلى تأسيسه عبر دروب الممارسة السياسية في الحكم.

فإذا قلنا بقبول الإسلاميين للدولة الوطنية والمدنية والدستورية والديمقراطية إلخ، وبالتالي فإنه قبولهم بالدولة "القطرية" القائمة مع -أو بدون إجراء- "تحسينات"، عليها فإن التساؤل يثار مجددة حول مفهوم "الأمة الإسلامية" الذي يختلف تأسيسا وذاكرة عند مقارنته بالأولى، فهل هذه الدولة القائمة ولو ببعض الإصلاحات هي "الأمة" أو الدولة الإسلامية؟ أم إن الإقرار بمشروعيتها وجودا وتأسيسا و"شرعيتها" سياسة وممارسة يعد خطوة في مسيرة الوصول إلى "الدولة النموذج"؟

***طبيعة الدولة وخصائصها:** الإشكالية أن الخطاب الذي يقدمه الإسلاميون اليوم يكاد بصدد طبيعة الدولة وخصائصها يتفق على طبيعة "مزدوجة" لنموذج الإسلاميين للدولة، ويجسدها تأكيدهم على الالتزام بدولة "مدنية بمرجعية إسلامية" بصرف النظر عما يتضمنه ذلك من ضرورة وضع حدود الاتصال والانفصال بين ما هو "المدني" وما هو "الإسلامي" وما يثيره من إشكاليات عملية واجتهادية تترك آثارها على الساحة التطبيقية وهنا نخلص إلى ملاحظتين في خطاب الإسلاميين بصدد الطبيعة المزدوجة للدولة.

***التأكيد على مدينة الدولة في خطابهم** يتم عبر منطق "دفاعي"، قولي، وواضح مع أنهم لم يعودوا في موضع الاتهام، بل الحكم والفيصل هو الممارسة السياسية الحالية القادمة.

ويحاول الإسلاميون نفي أن يكون نموذجهم للدولة "ديني" بالمعنى الكهنوتي الكاثوليكي التاريخي والغربي، وثمة تكرار في خطابهم الفقهي والقانوني بدرجة تصل إلى حد الإسراف في تفصيلات وتعداد البنود لما يحقق هذه المدينة، مع أنها ليست بالضرورة فقط نافية للمدينة، ولكن أيضا للعسكرية والأمنية كطبيعة للدولة.

*** التأكيد على "المرجعية الإسلامية" للدولة المدنية،** عبر الإشارة في النصوص الدستورية "الجديدة" هو الأمر الذي كان قائما قبل الثورات بالفعل، أي قبل وصولهم إلى الحكم والسلطة، وبالتالي فإن التساؤل يغدو مشروعا: هل ما يحدث يمثل بأي درجة نقلة ما في "خطاب" أو "ممارسة" الإسلاميين تجاه تحقيق مشروعهم السياسي؟ والخلاصة هي أن الواقع يشير إلى بقاء واستمرارية

"طبيعة ثنائية" للدولة داخل بنية خطاب الإسلاميين وممارساتهم دون رؤية حقيقية ونسج لطبيعة العلاقة الدينامية لكي تحقق ما يقتضيه المنطق السياسي من وحدة طبيعة الدول.

القسم الثاني

نظرية الحكم لدى التصور الأخواني والتحريري: مقارنة مقارنة في التأصيل وآليات الاستلام

من المعروف أن الفكر الإسلامي كسائر الإجهادات الفكرية والدينية المعروفة في التاريخ، اعتمد ولا يزال يعتمد على عملية التأصيل. ونقصد به البحث عن أقوم الطرق الاستدلالية وأصح الوسائل التحليلية والاستنباطية للربط بين الأحكام الشرعية والأصول التي تنفرد عنها، أو لتبرير ما يجب الإيمان به ويستقيم استنادا إلى فهم صحيح للنصوص الأولى المؤسسة للأصول التي لأصل قبلها ولا بعدها. وفي التنظير السياسي شكل مفهوم الإنسان سؤال محوري تحلل جميع المعارف البشرية طوال تاريخها. ولا تعدو الأديان والأساطير أو الفلسفات والعلوم سوى إجابات ممكنة عن هذا السؤال الإشكالي. وهو سؤال معقد من حيث طرحه والإجابة عليه. فمن الممكن الحديث عن نسيج فكري كامل ومتشابه ومعقد.

إن تشابه الطبيعة البشرية وتعقيدها يجعل من الصعب الفصل في هذا السؤال -مفهوم الإنسان- بل ازداد تعقيدا مع تراكم محاولات التفسير والتحليل والنقاش لهذا السؤال الوجودي وارتحاله في الحيز الزماني والمكاني. ولا طالما تلبست الإجابات عن هذا التساؤل بلبوس الحقيقة والمعنى الكلي. بل وطرحت نفسها كإجابات غير قابلة للنقض أو الرفض بتبنيها لطابع القداسة، وهو صميم المعرفة الدينية على سبيل المثال الذي تميز بالقداسة والحقيقة المطلقة، بل الأسطورة.

الأمر الذي يزداد صعوبة مع تبني مؤسسة السلطة السياسية لمعنى معين يؤسس لحكمها. وهي صيغة تتشكل فيها المعاني والمباني في ظل الحكم والتسيير. وتفتح مسارات تقود إلى الكليانية والاستبداد بصور مختلفة. ذلك أن السلطة ليست فقط تصورا قانونيا صرفا لتنظيم العلاقات بين ذوات. إنها كذلك علاقات الهيمنة والقوة اللاحقة على تشكل المؤسسة الرسمية. فهي تمتلك حضورا غير رسمي بالضرورة. ما يجعل تعزيز التصور القانوني لها غير كافي ولا يضمن الحرية والسعادة للإنسان حتى في النماذج الأكثر ديمقراطية. فالسلطة إذا كانت نتاج المجتمع إلا أنها من الممكن أن تسيطر عليه في غفلة منه. لذلك كان رهان ميشيل فوكو الدفاع عن المجتمع واستعادته من السلطة التي تخلق نوعا من اقتصاد القوة عبر العنف المادي والعنف الرمزي لتعزز من استقرارها. إن علاقات السلطة في أي مجتمع متعددة ومختزقة ومميزة ومكونة للجسد الاجتماعي. ولا يمكن تحليلها من دون استيعاب خطاب الحقيقة. فليس هناك ممارسة للسلطة من دون نوع من اقتصاد الحقيقة التي تشتغل من السلطة ومن خلالها⁸¹⁴.

يمتاز التاريخ السياسي العربي والإسلامي بتركيزه على من يتولى الحكم لا الحكم نفسه. فالمدونات السياسية تنطلق من فكرة الولي والخليفة وموقعه وبيعته التي تعد إجراء لتولي السلطة كما أنها شرط للإيمان وبغيابه يموت المرء ميتة جاهلية⁸¹⁵. فالحكم والخليفة نقطة معرفية عقائدية بين الإيمان والكفر وهو نقطة زمنية بين الإسلام والجاهلية الأولى. فحكم الخارج على العبية هو حكم من لم يدخل الإسلام أصلا. ما يجعل من الخليفة متلبسا بالدور النبوي في كل زمان، وكل من يخرج عليه إنما يخرج من الزمن الإسلامي. وهو ما أكدته تجارب الحكم المتعاقبة في التاريخ. فعقيدة الجبر الأشعرية جعلت من خليفة بني أمية قدرا لا مفر منه. وما الأسباب التي جاءت به للحكم إلا مناسبات تدخل فيها القدر الإلهي ليفعل فعله ولو كان السبب الغلبة والتفهر. وتعززت صورة

⁸¹⁴ - فوكو ميشيل، يجب الدفاع عن المجتمع، دار الطليعة، بيروت، 2003، ص 50.

⁸¹⁵ - انظر الحديث النبوي المشهور: "من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية".

الخليفة في العهد العباسي والفاطمي كممثل لعزة الله وهدايته والتوكل عليه. وهو الراشد المسترشد والمستنصر والمقتفي لأمر الله والمستضي بأمره. الأمر الذي جعل من المباحث المتعلقة بالمؤسسات السياسية الفعلية وآثارها تبني في ظل هذه الصورة عن الحاكم وعن دور السلطة في ظل الدين. كما أنها نشأت تحت تأثير مفاعيل الالتقاء بثقافات أخرى أكثر تعمقا في هذه المعارف. فهي قد تأسست بالتالي على هامش النص سواء إن ينطق صراحة بمؤسسة بعينها حسب البعض أو أشار إلى عناوين عامة تستنتج من الممارسة النبوية للسلطة حسب البعض الآخر. ونظرا لماسبق سنحاول في هذا القسم أن نتطرق للجديليات المرجعية والتأصيلية للحكم لدى الحركات الإسلامية متمثلة في التصور الإخواني والطرح التحريري بالمقارنة بين حركة النهضة وحزب التحرير (الفصل الأول)، وآليات مباشرة الحكم وممارسته (الفصل الثاني)

الفصل الأول

الجديليات المرجعية للمشروع الإسلامي للحكم: مقارنة بين التصور الإخواني والمنظور التحريري

يمكن حصر الجديليات المرجعية التي حددت تشكل المشاريع الإسلامية للتصورين التوفيقي والتراثي -المحافظ في الطرحين الإخواني والتحريري- العدلاوي، وهذين الطرحين يمثلان في حركتي النهضة وحركة التوحيد والإصلاح/حزب العدالة والتنمية وحزب التحرير وجماعة العدل الإحسان في معطين: وهما النص/الوحي/النقل والعقلانية الإسلامية. في ظل العلاقة بين المعطين يمكن الوقوف على عملية التأصيل في رؤية الطرحين. وهما يشتركان في سياق هذه العملية المرتبك والمتداخل بين ضرورة الحداثة وهيمنة النص الديني الذي لم تحسم قراءته. فاتخذ كل منهما في هذا المستوى خيارا نصيا وسعت إلى فرضه واقعا. وضمن هذا السياق المعقد بين الماضي والحاضر سعى الطرحان إلى صياغة مشاريعهما للحكم. وهي مشاريع قائمة على هدف واحد، وهو إقامة المضمون الديني صلب السياسي باعتباره الوسيلة الوحيدة لتحقيق أهداف الرؤية الدينية التي تأسست على فكرة أن الإنسان هو الممكن خليفة للخالق على الأرض. ويبدو أن تحليل ثلاثية السلطة والقانون والحقيقة ضروري إذا ما رمنا استعادة مشروع الإنسان الحر. لكن من المهم الإقرار كذلك أن ضلع الحقيقة في هذه الثلاثية يفرض نفسه في المجتمعات الشرقية. فالسلطة لم تتموضع بعد بكليتها في الحيز السياسي وقوانينه ولا القانون كذلك. فالحقيقة تبدو أكثر حضورا باعتبارها معلوما لا يفترض أن يكون سليما بقدر أن يكون ثابتا وسكونيا قد تكون في زمن منفصل عن زمن السلطة والقانون. إن المعركة الحقيقية هي معركة حقائق بالنسبة للمجتمعات العربية والإسلامية.

يبدو جليا أن السلطة بذلك ليست بهذه البساطة التي تبدو عليها. فمن الملاحظ أنها في العمق تتمتع من أصول عدة ومختلفة. بل هي في الحقيقة ملتبسة وغامضة تصل حد التشطي والتجزئة ضمن التركيبة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وبالطبع السياسية. هذه الإشكالية تطرح نفسها إلحاح أكثر إذا كانت السلطة تستترف مصادر قهر وإلزام أخرى غير ذاتها القانونية. وهي مصادر ترفد الشرعية بإمكانيات التواصل والبقاء. هذه الشرعية التي وجدت في الديني تبريرها وتكوينها وأساسها السياسي لبناء التنظير للحكم. لقد صاغت الحركات الإسلامية من خلال تأسيسها لمشروعها السياسي للحكم والدولة رؤيتها للحقيقة، ومن خلالها بلورت مواقف ومحددات توجه المشروع في الزمان والمكان والفكر والمعرفة والخطاب. ولتقوم من ثمة رؤيتها للإنسان في ظل الدولة. وقد أكدت

عبر هذه الشبكة من الإشكاليات على صورة المشروع الإسلامي بين جدلية التأصيل (المبحث الأول) وجدلية الشرعية (المبحث الثاني).

المبحث الأول: جدلية التأصيل

ظلت إشكالية جدلية التأصيل في التاريخ الإسلامي عملية فكرية وفقهية بالأساس. أما حديثا فهي تمثل صلب التنظير السياسي للحركات الإسلامية عامة أساسا لإقامة الدولة الدينية/الفكرية/العقائدية. ما يعني أنها تعيد الإطار التراثي ضمن السياق الحديث المعولم مع تركيز على أساس عقلائي يعتبر تابعا للنص وواجهته. فعبّر التأصيل تؤسس حركة التوحيد وذراعها السياسي حزب العدالة والتنمية ومعها حركة النهضة كتصور للعقلانية الإسلامية وجماعة العدل والإحسان وبجانها حزب التحرير كطرحين للتصور التراثي الثقلي قراءة للحكم، حكما يعتبر إسلاميا.

توسم الأدبيات المطروحة بأنها مواصلة للأصولية القديمة، وذلك ما يسمح لنا بإمكانية القول أنها أصولية حديثة. وهو ما تؤكد هذه الحركات في رؤيتها لنفسها. إذ يؤكد الخطاب الأصولي الحديث على غياب أية مسافة فكرية بينه وبين ما أصل سابقا. ذلك أنه يرى استقرار المعطى الديني في المجتمعات الحديث. فتتظر أدبيات هذه الحركات إلى الضرورات الواقعية كمعطيات نسبية خاضعة مطلقا للمقدمات النصية. فهي تعتبر أن التغيير سيبدأ عندما يفعل النص واقعا أي بتطبيق الرؤية السياسية في الواقع. وذلك يعني أنها تسعى إلى إلحاق الواقع بالنص منذ استلام السلطة.

إننا في سياق تعرضنا لتحليل المشروع الإسلامي للطرحين، بصدد مسار يبدأ من رؤية للإنسان وتمثل لكيونته يسعى إلى التحقق في ترجمة عملية ضمن علاقة الحاكم والمحكوم. فالحاكم وأو السلطة بصورة عامة تسعى إلى شرعنة سلطتها بضمان الانصياع والقبول الذاتي والنفسي الذي يضمنه المشترك والجامع بين أفراد المجموعة. ليتحقق لاحقا المعنى الرسمي للسلطة السياسية عبر آليات الحكم ومؤسساته. ولعله مقصد منطري العقد الاجتماعي وعلوم السياسة تحت عنوان مباحث تأسيس وبناء السلطة السياسية في الإطار المدني. ومن هنا يبدأ التساؤل العلمي حول ظاهرة السلطة كموضوع حصري للعلوم السياسية للعودة إلى الهدف الأساسي من العمل على هذه الإشكالية وهو الإنسان في حد ذاته ككائن سياسي. والاستئناس بما تطرحه مختلف المعارف الإنسانية يساهم في تدقيق الرؤية والتحليل لظاهرة إنسانية عميقة.

وقد شكلت الرؤية الدينية في الموروث العربي والإسلامي قراءة لمفهوم الحكم والسلطة لطالما اكتست بطابع المسلم الديني وتلبست بالأمر الواقع الذي كرسته السلطة السياسية طوال تاريخ المجتمعات العربية والإسلامية. تلك السلطة التي جعلت من أحكام الرؤية الدينية إحداثيات تبرير وجودها السياسي. وهي قراءة تحمل في نفس الوقت سلطة التاريخ وبداية الزمن. ما يجعل دلالتها ذات حضور يقيني يضاهي الحقيقة المطلقة. الأمر الذي جعل من محاولات إعادة التحليل والنقد صعبة وتواجه حجة القداسة على اختلاف من حاول وخلفياتهم. لتقع تحت طائل المنع في حال سلمت من الرقابة الذاتية.

وعموما اكتست الحضارة العربية والإسلامية بطابع تيوقراطي اتسم بمعادة للعقل والتاريخ وتلفع بالثبات المستمد من القوى الغيبية مطلقة التصرف في الإنسان والأرض. وهو ما أدى من الزاوية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية إلى حالة من الاستقرار أشبه بالموت لهيكل الإنتاج المتخلف والممعن في البداوة أسلوبا والعبودية كعلاقات وقيم ومن الزاوية الفكرية إلى الإنسلاخ عن

ركب الحضارة⁸¹⁶. وظلت مشاريعه التغييرية في مستوى أعلى من مؤسساته الاجتماعية والسياسية والأخلاقية. فهي مشاريع تدعي الثورية والإنقلاية من خارج دائرة الفعل الاجتماعي أو على الأقل لم تكن وليدها لتعود إليها بفعل الإصلاح لاحقاً. ففي السياسة تظهر المؤسسات وهي تعلو على المجتمع وتتسلط عليهِ وتحتكره وتعامله بوحشية. إنها تقوم بقوة القاهرة وليست وليدة عقد اجتماعي اتفاقي⁸¹⁷.

ما يدل على أن الضرورة العلمية والتاريخية تفترض فرزاً منهجياً وصارماً للتراث السياسي خصوصاً وما بني على أساسه لاحقاً إذا ما علمنا أن جانباً مهماً منه يدعي الاستقرار متوسلاً بالحجة الدينية.

يعتبر قانون حظر النشاط المعيارى على العقل أهم حاجز أمام التناول الحر لإشكالية السلطة والسياسة عموماً حسب الأستاذ عادل ظاهر⁸¹⁸. وهو قانون يحجر تناول الأسئلة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وتتبع بنيتها وتشكلها للحكم عليها. والمنع نفسه الذي يواجهه العقل هنا إنما مبني على رؤية للعقل نفسه ودوره. والمسألة تزداد صعوبة في الأفق الثقافي العربي والإسلامي حيث لم تتحدد بعد المفاهيم الأساسية للبحث العلمي في ظل إحداثيات تتجاوزها الأنفاس الدينية والأسئلة العقلية، إن لم نقل أننا في مواجهة زحمة مفاهيم ومصطلحات كبيرة. بل ويقع تبني النظريات الأكثر سهولة والتي توفر الطمأنينة للشعور الديني من قبيل التقريب بين الشريعة والحكمة (وليس العقل نفسه) وجعل الأخيرة في خدمة الأولى لتبريرها وحل التناقضات الموجودة⁸¹⁹. ولا يخفى أن أي اختيار على دقة الجهد النظري لتأسيسه وتبريره يصب في خانة اديولوجية⁸²⁰ إن لم نقل مذهبية. فالكتابة في السياسة في التراث العربي والإسلامي مذهبية مهما ادعت الرجوع للحظة النبوية المؤسسة والاتصاف بالنص القرآني في تاريخ ثقافي مجزء. هو تاريخ الاختلاف في الرأي وليس بنائه⁸²¹. مما يجعل التحليل لظاهرة السلطة والحكم ينزلق من الإنسان فالدين فالمذهب فالتيار إلى ما يليه من انقسامات ممكنة وخطيرة إن لم تبقى البوصلة متجهة كما في البداية إلى الإنسان.

إن تمثل الإنسان، وبالنتيجة كل ما يستتبعه من مفاهيم في الفكر العربي والإسلامي عموماً وفي أدبيات الإسلام السياسي خصوصاً، قد ارتبط بالرؤية الدينية من خلال العودة إلى النص القرآني والسنة النبوية كشرط أساسي ورؤية وفلسفة موجهة⁸²². وهو ما يجعل من أدبيات الحركات الإسلامية متشابهة بل تصل حد التطابق، وذلك لطابعها الذي لا يبتعد عن النزعة الفقهية على

⁸¹⁶ - غالي شكري، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، الدار العربية للكتاب، القاهرة، 1983، ص 132.

⁸¹⁷ - أدهم سامي، "مباضع الربيع العربي: البرجوازية العربية بين المفارقة والمحايثة" كتابات معاصرة، العدد 88، المجلد 22، أيار-حزيران 2013، بيروت، ص 13.

⁸¹⁸ - ضاهر عادل، الفلسفة والسياسة، دار الساقى، 1990، ص 127 وص 45.

⁸¹⁹ - ابن رشد أبو الوليد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق دكتور محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة. تجدر الإشارة إلى أن هذا الموقف هو أحد الآراء ذلك أن سيد قطب وهو من أعلام الإسلام الإخواني يرفض إقامة أية صلة بين الفلسفة والعقيدة انظر الدكتور مهدي فضل الله، مع سيد قطب في فكره السياسي والديني، مؤسسة الرسالة، 1979، ص 71 وما يليها.

⁸²⁰ - نفس الأمر بالنسبة لطرح حزب التحرير: انظر منشورات حزب التحرير، مفاهيم حزب التحرير، الطبعة السادسة، 2001، ص 5.

⁸²¹ - الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، ج 1: نقد العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، دار الطليعة، بيروت، 2009، ص 46.

⁸²² - الخياط عزت عبد العزيز، النظام السياسي في الإسلام: النظرية السياسية ونظرية الحكم، دار السلام، مصر، 1999، ص 11 يقول الكاتب: "... ذلك لأن تحديث الدولة ينبغي أن ينطلق من فلسفة كبرى تؤمن بها الدولة في جميع مجالات حياتها وهطه الفلسفة الكبرى يجب أن تكون منبثقة من عقيدة التوحى، عقيدة الإسلام التي تحدد وجهة النظر عن الكون والإنسان والحياة وعنها يجب أن تصدر الخطوط الكبرى والقاعد الكلية للتحديث..."، ص 11؟

الرغم من محاولات التقديم العلمي للفهم الإسلامي. ورغم تغير الخطاب الذي تقدم في إطاره المعلومة وتبنيه عدة مفاهيم حديثة، معاصرة إلا أن الأصول واحدة والمنهج وأداة القراءة نفسها. فسواء نظرنا إلى التراث الفكري والثقافي كدليل على الإنتاج والجهد العلمي، أو نظرنا إلى آلية وأدوات الإنتاج ألا وهي العقل العربي⁸²³ والإسلامي من الممكن التصريح والقول بأننا أمام قضية لم تحسم ولا زالت تحتل مساحة كبيرة من واقعنا. كما أن الكم الهائل من البحوث والدراسات حول العقل وتشطيه أو انشطاره أو حتى استقلته أو الكتابات في مسائل التأصيل والتجديد لم تقدم حلاً نهائياً لمسألة إعادة البناء والرجوع في ركب التاريخ.

لا طالما بحثت إشكالية التأصيل ولا تزال عن إطارها المرجعي (المطلب الأول) الذي يسمح ببسط مساحة الحضور في التاريخ وتبيين حدود التمايز مع المغاير والمختلف. وذلك لا يتم بالضرورة إلا على أساس مرجعي (المطلب الثاني) يؤكد على صيغ تفكير ومناهج محددة تسمح بتوليد رؤية ذاتية واضحة المعالم.

المطلب الأول: الإطار المرجعي للتأصيل

تصنف هذه الحركات المنتمية والممثلة والعاملة داخل هذين الطرحين البارزين في التيارات الإسلامية مع التيارات الأصولية تميزاً لها عن المذاهب الأصولية القديمة التي كانت تعتمد على المناقشات والمناظرات النظرية من أجل التأصيل الذي كان يمثل عملية اجتهدية بالفعل، بينما يكفي الأصوليون الحاليون بفرض رأيهم عن طريق استلام السلطة السياسية ثم تكييف التعليم مع ما يقتضيه التأصيل الموروث. وفي ما يتعلق بخصوص الإطار المرجعي للتأصيل يمكن رصد تقارب أولي بين أدبيات الطرحين، إذ نلاحظ هيمنة للنص والنقل الذي يملك سلطة مطلقة ويمثل مرجعية حتمية. حيث ينظر للنص كأولية منطقية ومعرفية لتقتصر عملية التأصيل على الربط مع الحقيقة الواحدة الكامنة فيه. ونظراً لطبيعة النص المقدسة، فإن أي خيار سيكون سيكتسي بهذا الطابع. لكن الخيار **التأويلي** عادة ما يحل محل النص نفسه. ليصبح الاختلاف بين الحركات على ملكية التأويل، أيها يطابق النص، هذا الذي يحدد المفكر فيه ولا يسمح بغيره.

على الرغم من أن الجهد التأويلي المشار إليه دليل على تاريخية النص، فإنه يبقى معطى مرفوضاً في طرح التصورين، إذ يظل التأويل هو النص نفسه. ما يسمح بالتأكيد على وثوقية هذا الخطاب ودوغمائيته وعدم تطوره من الناحية السياسية. وهذه السمات المشتركة بينهما فرضها سياق هذه الإشكالية الذي تميز بتعقيدات وصعوبات عديدة. لقد بحثت الحركات الإسلامية عن إطار لتصورها ولطرحها فإنه لم يبتعد و يخل من تجاذبات الإرث وضرورات التحديث. وهي إشكالية المجتمعات العربية الإسلامية منذ أن انفتح التاريخ على فاعلين مغايرين بمفاهيم مختلفة. فرغم السعي إلى البحث عن إيجاد مرجعية فكرية واضحة تسمح بالإنطلاق في النهضة الحضارية والعلمية، لكنه تجدر الإشارة إلى أن عملية التأصيل قديمة/جديدة، فهي عملية اعتمدها الفكر العربي والإسلامي كسائر الاجتهادات الفكرية والدينية، للبحث عن أقوم الطرق الاستدلالية وأصح الوسائل التحليلية والاستنباطية للربط بين الأحكام الشرعية والأصول التي تنتفع عنها، أو لتبرير ما يجب الانتقاد والإيمان به استناداً إلى فهم صحيح للنصوص الأولى المؤسسة

⁸²³ - الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، ج 1: نقد العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، دار الطليعة، بيروت، 2009، ص 16.

التي لا أصل قبلها ولا بعدها. فالتأصيل عموما هو الربط الوثيق بين الأصل الواحد الأول، المطلق، الحق وبين الموجودات والسير والأحكام⁸²⁴.

هذه العملية العابرة للزمن، هي كذلك عابرة للمذاهب والتيارات الفكرية. فالمؤلفات من الأفق الشييعي تسعى إلى نفس غايات نظيرتها السنية في عملية التأسيس على الأصول. ما يدعوننا إلى الإقرار بصعوبتها قديما نظرا لارتباطها بسياق اجتماعي واقتصادي وسياسي وثقافي محدد تميز بالتقاء مع الروافد البرهانية الفلسفية والعرفانية الفارسية والهندية. بل هي أصعب إذا ما رجعنا حاليا إلى سياق استئنائها القسري بعد ما يعرف بقرار غلق الاجتهاد، هذا الغلق الذي يشير آدم جي سلفرستين إلى أنه حصل في نهاية مسار التناظر السني/الشييعي⁸²⁵. في هذا الكم والكيف الحضاري الجديد ظهرت الأصولية الجديدة المعاصرة تدعي الرجوع كما الأصولية القديمة إلى النصوص المؤسسة. إلا أنها تبدو أكثر تكافئا من الناحية العضوية بعد أن كان روحا يخترق جميع مستويات الوجود الاجتماعي. هذه الأصولية هي بالأساس الحركات الإسلامية⁸²⁶.

إن إشكالية التأصيل تطرح نفسها بأكثر قوة لأن نشأتها لم تكن قرارا واعيا في الجمل. لتسمح لاحقا لأغلب المجتمعات ومن ضمنها الحركات المذكورة لصياغة ردودها عليها، فلا بد من التساؤل حول نشأة هذه الإشكالية وعمقها (الفرع الأول) لنتبين لاحقا صداها لدى التصور الإخواني ممثلا في حركة النهضة وحزب العدالة والتنمية والطرح التراثي ممثلا في جماعة العدل والإحسان وحزب التحرير الإسلامي (الفرع الثاني).

الفرع الأول: نشأة إشكالية التأصيل

التأصيل يراد به الاستناد إلى أصل واضح ومتماثل وهذا الأصل يكون على صورة دليل أو على صورة قاعدة، والدليل إما أن يكون من الشرع كتابا وسنة، أو من العقل، أو الإجماع. والقاعدة إما أن تكون من الفقه فتكون قاعدة فقهية، أو من أصول الفقه فتكون قاعدة أصولية، أو من العقيدة والكلام فتكون قاعدة كلامية، أو من اللغة فتكون قاعدة لغوية أو من العرف فتكون قاعدة عرفية. وبهذا المعنى يتضح أن التأصيل هو منهج أو طريقة تستند على أصل واضح وثابت، ويراد منه إثبات أن المعارف الإسلامية قادرة على مواكبة حركة الزمن وتجديد الحياة وتطور العصر، وتقدم المدنية. ويتحدد مجاله بالقضايا والمفاهيم والمقولات المعاصرة والحديثة والمتجددة، وأساسه وقاعدته هي المعارف والعلوم والخبرات الإسلامية. ومنه يمكن لنا تعريف التأصيل بأنه هو عملية إحكام فهم النص بعقل واع بالأصول الشرعية والعقلية والعلمية معا.

إن أهم قضايا الفكر والثقافة العربية الإسلامية التي طرحت نفسها منذ بزوغ بداية عصر طموحات النهضة والتغيير هي المسألة المتعلقة بالتجديد والحداثة والتحديث أي ما يصطلح عليه بالتأصيل. إذ ما فتى الفكر العربي والإسلامي يبحث عن السبل التي تؤدي إلى تجديد مناهجه ومبادئه ومفاهيمه. فلذلك نادى بعض المفكرين المثقفين والمنظرين العرب والمسلمين إلى إصلاح الثقافة وتحديثها، لكن عددا آخر من المفكرين في ميدان الإسلاميات اعتبر أن المهمة الرئيسية التي ينبغي الاضطلاع بها هي إعادة النظر

⁸²⁴ - اركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل - نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، بيروت، دار الساقي، 1999، ص 7.

⁸²⁵ - سلفرستين آدم جي، التاريخ الإسلامي - مقدمة قصيرة جدا، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2013، ص 33.

⁸²⁶ - اركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل - نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، بيروت، دار الساقي، 1999، ص 8.

بصورة شاملة في المسألة الثقافية والفكرية. ويجدو أغلب مثقفي هذا الحيز الجغرافي هاجس إعادة تقييم أو صياغة أو تأويل أو قراءة للتاريخ والتراث. وهو ما يعده علي حرب إقراراً بأن العقل العربي والإسلامي يتلمس الطرق إلى أن يعقل تاريخه وبالتالي حاضره⁸²⁷.

تعتبر مسألة التجديد مسألة أصيلة في الثقافة الإنسانية بصورة عامة وفي الثقافة العربية والإسلامية كذلك. فتتزع كل ثقافة إلى إعادة توليد معانيها ومفاهيمها حتى تضمن تواصلها والاستجابة إلى فعل الزمن التغييري ومتطلباته. ولطالما تردد في الأدبيات المتعلقة بالإصلاح الحديث النبوي الذي يشير إلى أن الله يبعث على رأس كل مائة سنة هجرية من يجدد لها أمر دينها. لكن ما إن تستعاد فكرة التجديد إلا وتطرح إشكاليات معنى التجديد ومداه ونوعيته. كما تطرح قضية العلاقة بالتاريخ وكيفية تناوله وطبيعته. وفي إطار الثقافة الشرقية نرى أنه كلما طرحت مسألة التجديد إلا ولازمتها مسألة الموقف من الدين والتراث. فالذات العربية تتاهى مع نفسها من خلال الوعي الديني. إذ يمثل الإسلام المكون الرئيسي للوعي العربي بل جذره⁸²⁸. وفي هذا السياق نشير إلى أنه تحكم قراءة الحركات الإسلامية للتاريخ ثنائية فرضت نفسها بتحول المركز الحضاري من الشرق إلى الغرب ألا وهي ثنائية التراث والحداثة. إذ أصبح من الضروري التعامل مع الإنتاج الحضاري الجديد تحت عنوان الحداثة والتقدم والسيطرة على فائض قيمة تاريخي لا زال فاعلاً بشدة. ففي إطار الرد على دعاة التيارات الفكرية الحديثة التي حسمت علاقتها بالماضي نظرياً سواء بالتجاوز أو التنسيب بحث الحركات الإسلامية عن إعادة تقديم التراث الإسلامي في قالب جديد.

تلخص هذه الحركات موقفها عموماً في شعار "الإسلام هو الحل" والتأكيد على ضرورة العودة إليه لاستعادة مضامينه وقيمه كعامل رئيسي للتقدم من جديد وإعادة الحياة في التاريخ. فلا ماضي إلا ويرتبط به وكذلك شأن المستقبل⁸²⁹. فيقدم النص القرآني على أنه الموجه الرئيسي لقراءة التاريخ الإنساني. ومن هنا تظهر لنا العودة إلى النصوص التأسيسية لتقنين أي حمى تحليلي وفكري. فالنص القرآني خصص مساحة كبيرة في سوره وآياته للمسألة التاريخية التي تتدرج بين العرض المباشر والسرد القصصي لتجارب عدد من الجماعات البشرية بحسب الدكتور عماد الدين خليل⁸³⁰. وهو حشد قصصي وروائي يسمح بوضع آليات قراءة التاريخ الإنساني ومن ثمة بناء المستقبل⁸³¹. فالمنهج الإسلامي، حسب قراءة هذه التيارات في تحليل الحركة التاريخية، يهدف إلى "أن يحرك الإنسان صوب الأهداف التي رسمها الإسلام". كما يهدف أيضاً إلى إبراز الفوارق الحادة بين المجتمعات الوضعية والإسلامية دافعاً بذلك الإنسان إلى الاختيار بين صيغ العمل في الكون قصد التكامل⁸³². فمسار التاريخ إذن ينتهي بالوصول إلى النموذج الإسلامي، في طرح هذه الحركات، الذي يبنى وفق نفس القوانين التي يطرحها النص القرآني⁸³³. ومن هنا مصدر القراءة القطعية للمستقبل بالتأكيد على حتمية الحل الإسلامي كمرحلة أخيرة في التاريخ لا بد منها. إذ يؤكد سيد قطب

⁸²⁷ حرب علي، التأويل والحقيقة، التنوير، بيروت، 2007، ص 184.

⁸²⁸ المرجع السابق، ص 185.

⁸²⁹ الغنوشي راشد، من الفكر الإسلامي في تونس، دار القلم، الكويت، ص 26.

⁸³⁰ خليل عماد الدين، التفسير الإسلامي للتاريخ، بيروت، 1975، ص 5.

⁸³¹ المرجع السابق، ص 6.

⁸³² المرجع السابق، ص 8.

⁸³³ الغنوشي راشد، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، لندن، 2000، ص 52.

على هذه الفكرة وعطفا عليه يقول **الشيخ راشد الغنوشي** "إن المستقبل لهذا الدين وها هو الإسلام بعد إنجاز معركة التحرير وتمهيش العلمانية يوشك أن يستعيد للدولة شرعيتها ويبنى دولة الأمة ودولة الشورى والديمقراطية..."⁸³⁴.

لقد طرحت إشكالية الحداثة/التراث نفسها بقوة منذ أن أدركت الشعوب العربية والإسلامية مدى الهوة الحضارة بين الشرق والغرب. وهو إدراك لنا أن نتبع تفاصيله لنجد أنه لم يكن لحظة واعية بامتياز بل تخللته مفاعيل الصدمة والرجة التي وصلت حد الخوف واليأس. فهو لم يكن إدراكا واعيا فقط بل اكتسى بردات فعل نفسية كذلك. ويعتبر الجانب السيكلوجي جوهر إشكالية الفكر العربي المعاصر وخاصة منذ تاريخ سقوط الخلافة ورمزيتها. ويعكس هذا الجانب حالة ذهنية الوعي العربي والإسلامي. فالذات الشرقية تعيش مأساة الشعور بالوضعية الانفصالية حيث ينتمي "الأنا" إلى الماضي ويعيش حاضرا سلبه "الآخر"⁸³⁵ المتمثل في الرجل الغربي. إذ "لا يزال العالم الإسلامي مفجوعا بزوال غلبته"⁸³⁶. فبعد أن كان الحيز الجغرافي الذي يتحرك فيه يعتبر "العاصمة-العالم" على حد عبارة **فرنان بروديا**⁸³⁷ نرى أن هذه العاصمة تبتعد تدريجيا عن ديار الإسلام لتمر عبر أوروبا وتستقر حديثا في الإمبراطورية الجديدة: **الولايات المتحدة الأمريكية**⁸³⁸. وأينا استقرت العاصمة الجديدة استشعرت الذات الشرقية شعور الهزيمة والخذلان. وفي موقع ردة الفعل مارست النخب الفكرية جهود التنظير والبحث لإيجاد حلول اللازمة الحضارية. هذه الجهود لم تخرج من ثنائية المركز والأطراف حيث يمارس المركز قوة جذب مبشرا بنهج مغاير وتمارس الفروع فعل التحرر لكن في مدار المركز. فتراوحت الاختيارات بين المعاصرة والعودة إلى الأصول لكن جميعها تحددت تحت تأثير الجذب الذي يمارسه النموذج الجديد.

بالإضافة إلى مسألة التراث الذي لم يحدد لنفسه سبل بقائه تدخلت أفكار جديدة عمقت من أزمة الهوية وواجب الحسم في المواجهة الحضارية. فلم يعد التراث الشرقي وحده يوفر معايير القرار في هذه المسألة. والمواقف صارت تستند إلى الإيديولوجيات السائدة والتي تشكلت بدورها خارج الحيز الثقافي الشرقي. إذ نجد مضامين إيديولوجية ليبرالية وماركسية لينينية وتطورية إصلاحية⁸³⁹ إلى جانب المواقف الأصولية التي تدعو إلى العودة إلى تعاليم "**السلف الصالح**" و"**النبع**" ورفض كل "... نظم العصر ومؤسسته وفكره وثقافته باعتباره عصر "جاهلية" يجب تركه جملة وتفصيلا..."⁸⁴⁰. كما أن مواقف أقل تشددا ظهرت على الساحة.

وفي إطار طموحات النهضة والإصلاح منذ القرنين التاسع عشر والعشرين نسجل موقفين مهمين على صلة بقضايا الإسلام والسياسة، في إطارها صيغت وتشكلت أغلب مفاهيم التيارات السياسية ذات المرجعية الدينية. فبين "الإحياء السلفي" و"التصالح التوفيق/الطرح التوفيقى وخصوصا الإخواني" تتغير مساحة المقدس ومواطن الثوابت والمتغيرات سواء بين حلال وحرام أو أصل وفرع. وعموما بعد سقوط الخلافة العثمانية وتصادم سيطرة النموذج الغربي ظهرت أولى ردات الفعل من جانب

⁸³⁴ - المرجع السابق، ص 18

⁸³⁵ - الجابري محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990، ص 9.

⁸³⁶ - المؤدب عبد الوهاب، أوام الإسلام السياسي، دار النهار بيروت، 2002، ص 21.

⁸³⁷ - المرجع السابق، ص 21.

⁸³⁸ - مونكلير هرفيود، الإمبراطوريات: منطق الهيمنة العالمية من روما القديمة إلى الولايات المتحدة الأمريكية. مركز الإمارات الدراسات والبحوث الاستراتيجية، الإمارات، 2008.

⁸³⁹ - الجابري محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990، ص 16.

⁸⁴⁰ - المرجع السابق، ص 16.

البيئات السلفية أو بالأحرى الاتجاه النقلي المحافظ ممثلاً، حسب الدكتور محمد جابر الأنصاري، في حركات المقاومة والتحرر ذات الطابع السني المطمعة بالتصوف والحركة الوهابية⁸⁴¹.

لكن تزامن **التيار الشيعي** مع هذه التحركات ليصل في غفلة من التاريخ إلى سدة السلطة في إيران وفق منطق ثوري وانقلابي. فرغم أن أغلب كتابات السياسة التي تنظر للسلطة كانت من الأفق السني مثلت أحداث 1979 الراجعة التي أعادت التنظير الشيعي للسلطة إلى الواجهة بل وأصبحت مرجعاً للإسلام السياسي السني⁸⁴². وهي حركات - فيما يخص الحركات السنية - فشلت في استيعاب إيجابيات القوة المادية والمعنوية في الحضارة الغربية على عكس التقليدية اليابانية التي لم تتخلى عن مميزاتها الحضارية ولكن نجحت في استيعاب التقنية والحداثة⁸⁴³. الأمر الذي يسمح بالقول أن الالتقاء بالعقلانية الغربية لا يعني بالضرورة الصدام. إلا أن بنية هذا التيار التاريخية ذات الطابع الفقهي تظل منشدة إلى النص وسلطته لأنه "في البدء كل النص"⁸⁴⁴ على حد عبارة ياسين عبد الجواد التي توحى بالكثير. لذلك آلت الحركة الوهابية مثلاً إلى إقصاء الإرث الثقافي الحضاري واعتبرته من المحظورات الشريكة المخالفة للعقيدة. ما جعلها في النهاية معقلاً للفكر التقليدي المحافظ⁸⁴⁵. وهو الفكر الغالب في الحقيقة على أغلب التيارات الإسلامية الحديثة.

إن التيار المحافظ ظل مغلقاً لكونه مسكون بفكرة التمايز والتفرد إزاء الآخر عموماً. الأمر الذي أدى إلى تحجره وتقلصه وبقائه في دائرة الإيمان الشعبي والعام. فجاءت الحركة التوفيقية مع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي لتمثل ردة فعل من نوع آخر تجاه تحدي الالتقاء بالحضارة الغربية. وهي حركة ظهرت في البيئات الأشد احتكاكاً بالحضارة والأكثر انفتاحاً على المؤثرات الخارجية. وقد كان الهدف من الصيغة التوفيقية خلق صيغة متوازنة بين منظومتين قيميتين. إلا أن أدبياتها تراوحت بين ترجيح وتغليب أحد طرفي المعادلة. فإذا كان محمد عبده يقول بأن الحضارة الصحيحة تتوافق مع قيم الإسلام لجعل عدداً هاماً من المفاهيم الجديدة جزءاً من الإيمان الإسلامي، فإن خلفه مال بالمعادلة إلى الجهة الثانية مؤكداً بالتالي أن الإسلام هو الذي يتوافق مع الإنتاج الحضاري⁸⁴⁶. ورغم أثرها البارز في الفكر الحديث لا تزال هذه المعادلة تراوح مكانها. فإن عدت تقدمة فذلك مقارنة مع السلطة التقليدية إلا أنها تقدم نفس الأجوبة مع اختلاف الصياغة حول قضايا أشد خطراً كالعقل والعقلانية⁸⁴⁷. لعله ما يبرر عدم اكتمال ونجاح المسيرة التنويرية التي بدأتها.

⁸⁴¹ - الأنصاري محمد جابر، إنشطار العقل العربي: مخاضات العرب في القرن العشرين، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، سلسلة الكتاب العربي، 2003، ص 19.

⁸⁴² - الغنوشي راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1993، ص 5. أيضاً كتابه: الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، المركز المغربي للبحوث والترجمة، لندن، 2000، ص 119. يدرج الكاتب في معرض تعريفه للحركة الإسلامية " ... حركة الإمام الخميني في إيران...".

⁸⁴³ - القطاطشة محمد حمد، " جدلية الشورى والديمقراطية، دراسة في المفهوم"، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد 20، العدد الثاني، دمشق، 2004، ص 288.

⁸⁴⁴ - ياسين عبد الجواد، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1998، ص 33.

⁸⁴⁵ - اليازجي حليم، بحوث في الفكر القومي العربي: إشكاليات نظرية لإيديولوجيا الإصلاحية، مظاهرها في الفكر العربي الحديث، دراسات الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1985، ص 98 وص 102.

⁸⁴⁶ - الأنصاري محمد جابر، إنشطار العقل العربي: مخاضات العرب في القرن العشرين، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، سلسلة الكتاب العربي، 2003، ص 22.

⁸⁴⁷ - اليازجي حليم، بحوث في الفكر القومي العربي: إشكاليات نظرية لإيديولوجيا الإصلاحية، مظاهرها في الفكر العربي الحديث، دراسات الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1985، ص 115.

في عصر التقنية والآلية لم تعد المعايير الروحية للشخصية الشرقية كافية للتفاعل مع العالم الذي وقع تحت سيطرة النموذج الحضاري الغربي المعولم. فهو نموذج في صورة اله يملأ الأفق ويبني صورة للإنسان ويرسخ مركزيته. وهو نموذج فرض نفسه منذ بداية السيطرة الاستعمارية الأوروبية التي ختمت في القرنين التاسع عشر والقرن العشرين في ظل الثورات الصناعية الباحثة عن أسواق جديدة. ومع السطوة المكانية انتقل مع القوات العسكرية للرجل الغربي نمطا من التفكير والإدراك يقترح بدائل مختلفة عما عهدته النماذج الحضارية الأخرى. فقد احضر معه طرق تنظم وتفكير عقلانية في شؤون الاقتصاد والسياسة والمجتمع وجملة من القيم التي استغزت العقل العربي والإسلامي لأنها تفرض مسائل القيم التقليدية في خصوص الفرد والحرية والتشريع والدولة. وضمن هذا السياق المرتبك والمربك سعت الحركات الإسلامية إلى صياغة **فكرية** للموقف من مسألة الحضارة والتقدم ضمن رؤية **تأصيلية/أصولية**.

كان لسياق نشأة إشكالية التأصيل تأثيره على تمثل الفكر العربي والإسلامي لها خاصة من الناحية السياسية. فقد تميز بتغيير جذري في نموذج وبنية الاقتصاد مع تجارب مرتجلة في أغلب الأحيان. وتزامن مع هذا التحول إعادة توزيع اجتماعي وديمقراطي للمجموعة البشرية سواء على المستوى الوطني أو الإقليمي في الدول العربية. وهو ما يعني بالضرورة حواضن فكر وممارسة سياسية ممكنة ومغايرة للسائد فكريا ومنهجيا. من هذا القبيل، ظهرت تيارات اليسار في أغلب المجتمعات ومنها المجتمع التونسي كرد على إعادة هيكلية سلطوية لعلاقات الإنتاج وتوزيع العمل. كما هو شأن الحركات الإسلامية. إلا أن الأخيرة ظهرت أكثر تماشيا مع الوعي الجمعي لاستجابتها لمنطلقاته الدينية والثقافية. لكن بصورة عامة استوعب رد الفعل السياسي تنظيرا وممارسة وعيا باطنيا بالخوف والقلق. وهو ما جعل الفكر المطروح يشتق نفسه مما يسميه الأستاذ **فتحي المسكيني** خطرا جذريا يتضمنه نفس الفكر⁸⁴⁸. هذا الخطر الوجودي توزع بين الهاجس الاقتصادي والاجتماعي وبين انتكاسات التجربة والوعي بعد هزائم الأنظمة في الصراع العربي الإسرائيلي. وهي بدورها هزائم توالى بعد الإرث الاستعماري.

بعد الاستقلال، عرفت تونس في فترة الستينيات انقلابات اجتماعية عميقة مست من هياكل المجتمع التقليدية مع تعزيز طبقة وسطى متعلمة ومثقفة. كما شهد الاقتصاد انفتاحا على الرأسمال العالمي على حساب الرأسمال المحلي الذي فقد دور الزراعة في الإنتاج. وكان من نتائج هذه التغييرات هجرات ونزوح ديمغرافي باتجاه المدن لتتشكل ما يعرف بأحزمة الفقر⁸⁴⁹. أدت هذه التغييرات إلى بروز نقاشات جدية حول الهوية والاستلاب الثقافي خاصة أن النموذج الدولي عزز نفسه بخطاب ثقافي مدني وأنتج "حزاما" اجتماعيا - طبقيا. ما يعني بالضرورة انقساما بنيويا تجاوز الاختلاف الفكري إلى الانقسام الجهوي والطبقي.

من دواعي التساؤل عن السياق حول النشأة والتكوين فهم الواقعة الاجتماعية امتدادا وعمقا لكن تطرح مسألة السياق تساؤلا ضمينا حول الأفراد المؤثرين وصناع الفكر.

فمثلا نجد أن أغلب المنظرين على الرغم من التصاقهم بواقع التجربة السياسية إلا أن الزيارة للشرق تتحقق واقعا وفكرا لتلعب دور الحسم. فهو رمزيا أقرب إلى الفكر الـ "نقي" والممارسة الأكثر امتلاء ووثوقية. وهو منهل العلم والمعرفة. فنستذكر أن

⁸⁴⁸ - المسكيني فتحي، الهوية والزمان، تأويلات فينومولوجية لمسألة "النحن"، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2001، ص 29.

⁸⁴⁹ - المديني توفيق، تاريخ المعارضة التونسية: نشأتها وتطورها، اتحاد الكتاب العرب، سورية، 2001، ص 236.

الشيخ راشد الغنوشي تتلمذ على يد الألباني بعد أن مر بتجربة قومية في مصر. فتشكل الوعي لدى الأستاذ -الشيخ تطلب الهجرة من واقع القهر الهوياتي إلى الأمان الفكري في شرق الأرض لا غربها. وهو حقيقة طرح حزب التحرير الذي يعلن منذ البداية أن رهانه هو إعادة ديار الإسلام وإعادة المجتمع الإسلامي. فالمجتمع التونسي مثلاً بالنسبة لحزب التحرير في تونس هو جزء عليه الالتحاق بالكل. فهو على إسلاميته يعتبر مجتمعا يعاني من خليط من الأفكار المتداخلة ومحكوم بأنظمة كفر⁸⁵⁰. وعليه أن يولي وجهه إلى مشرق الشمس.

إن قراءة هذه الحركات لواقع إشكالية التأصيل ونشأتها حدد سبل فهمها والتنظير لها. وهو واقع الحال لدى حركة النهضة وحزب العدالة والتنمية والحركات ذات التصور الإخواني ذو الطروحات التوفيقية من جهة وحزب التحرير الإسلامي وجماعة العدل والإحسان وكل الحركات ذات التصورات المحافظة والطروحات التراثية.

الفرع الثاني: صدى الإشكالية في أدبيات الطرحين/حزبي حركة النهضة والتحرير نموذجاً

في ظل المخاض العسير للتراث والفكر العربي والإسلامي وصراع الشرق إزاء الغرب للتأكيد على وجوده كاتجاه ضمن الأفق الإنساني، توضح الحركات الإسلامية بطريقة اختزالية مبادئها التأسيسية سعياً للتأكيد على الجانب التنظيمي والحركي. لعل الأمر يعود في جانب منه لاصطفافها طويلاً في جانب المعارضة والعمل السري وضرورة الانخراط في الحياة السياسية لكن يمكن تبرير ذلك أيضاً بصعوبة المسألة كما أسلفنا في ظل الجدلية المزمنة بين الأصالة والمعاصرة. فالمبادئ المعلنة بهذا الخصوص تكتسي طابعاً وثوقياً وقطعياً مؤسساً على الشعور الديني. فالأخير باعتباره عنصراً واقعياً تاريخياً في المجتمعات الشرقية لا يزال يتمسك بمثاليته⁸⁵¹ إزاء تجارب تحديثية وعلانية في ظل الدولة الحديثة بعد نهاية العهد الاستعماري. وبما أن التجارب التحديثية كانت منقوصة ومشوهة وآلت إلى خلق أنظمة استبدادية وقمعية (نقص نظري وعملي) فالنتيجة كانت وضعها في خانة الأسباب المباشرة مع العامل الخارجي (الغرب، الاستعمار، الهيمنة). ما جعل الوعي يرتد إلى ذاته عميقاً. فزى تبني رؤى، على عدم اكتمالها نظرياً، إلا لأنها تتوافق مع المزاج والشعور والوعي العام المحبط من تجارب الأنظمة الرسمية ومن آخر يشغل على تعزيز مركزته. ذلك الآخر صاحب الهوية والشخصية واضحة المعالم والذي يسعى إلى تصدير نموذج تحت عناوين عدة. الأمر الذي استدعى الإجابة على سؤال الهوية والشخصية.

وبعيداً عن الخطاب المعتاد المؤسس على فكرة الإتيان والافتداء بالشخصية النموذجية النبوية يقدم حزب التحرير في إحدى أمهات الكتب المرجعية تصوره عن الشخصية الإسلامية. تلك الشخصية المخولة للانخراط في المشروع العام لنظام الخلافة في صيغة سياسية أكثر تفرداً من جهة بالمقارنة مع التيار الإخواني والنهضة مثلاً وأشد حساساً خاصة في المسائل السياسية. ومنطق الحسم الفكري والهوي المبنى أيضاً على الحجج الدينية، التي منها ما يتردد أيضاً في أدبيات الإخوان المسلمون، يبرز أكثر وضوحاً خطاباً وممارسة لدى هذا الحزب الذي من الممكن مقارنة طرحه بتيارات فكرية أوسع لا فقط تيارات من داخل الأفق الحضاري

⁸⁵⁰ "منهج حزب التحرير في التغيير"، منشورات حزب التحرير، نسخة معتمدة، دار الأمة، لبنان، 2009، ص 2 و 3.

⁸⁵¹ الغنوشي راشد، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، المركز المغربي للبحوث والترجمة، لندن، 2000، ص 51. يقول الكاتب: "والعقلية المثالية التي ينظر الإسلاميون من خلالها لواقعهم هي إحدى الأسباب الرئيسية المسؤولة عن عجزهم عن استيعاب ذلك الواقع وطاقتاته المتحركة...".

العربي والإسلامي. فمن منظور الحزب استوفى الحكم تكوينه النظري صلب الإسلام⁸⁵². مما يجعل طرحه خارج التيار التوفيقي الذي تطرحه النهضة. فهو لا يقترح مفاهيم بديلة فقط بل يسعى إلى إلغاء المفاهيم التي روجها الآخر المختلف مختصرا في صورة المستعمر⁸⁵³. لكن تجدر الإشارة أن التوفيقيّة الإخوانية تبقى في حدود مفاهيم تتماثل مع الأنظمة الحديثة نسبيا كالديمقراطية والشورى. إلا أن المضمون كما هو الشأن بالنسبة لحزب التحرير يبقى نفسه. فمستقبل الجهاز الرسمي للسلطة مهما كان عنوانه هو احتواء المضمون الديني. ولا أدل على ذلك موقف سيد قطب الذي يرفض التوفيقيّة: "... وكما يفتن منا اليوم ناس بأزياء التفكير الغربية فكذلك كانت فنتهم بتلك الأزياء الإغريقية وقتها. فحاولوا إنشاء فلسفة إسلامية كالفلسفة الإغريقية وحاولوا إنشاء علم الكلام على نسق المباحث اللاهوتية مبنية على منطق أرسطو... وبدلا من صياغة التصور الإسلامي في قالب ذاتي مستقل وفق طبيعته الكلية بدلا من هذا فإنهم استعاروا القالب الفلسفي ليصبوا فيه التصور الإسلامي كما استعاروا بعض التصورات الفلسفية ذاتها وحاولوا أن يوفقا بينها وبين التصور الإسلامي ولما كانت هناك جفوة أصيلة بين منهج الفلسفة ومنهج العقيدة... وبين الحقائق الإيمانية الإسلامية وتلك المحاولات التوفيقيّة الصغيرة المضطربة المفتعلة التي تتضمنها الفلسفات والمباحث اللاهوتية البشرية فقد تم عن سداجة كبيرة"⁸⁵⁴.

يبدو إذن أن أقطاب الإشكالية التي تقع فيها الحركات الإسلامية هما واقع الدولة والمجتمع ومدى تفاعله مع الظاهرة الدينية والتزام هذه الحركات بمرجعيتها الدينية التي تفرض ضمان تطبيق الدين نفسه. وهو سبب تراوحها في تعريفها لنفسها بين كونها حركات إصلاحية دعوية أو حركات سياسية تنفيذية وأي جانب ترجمه. مما يجعل بالضرورة منهج مختلفا إذا ما تذكرنا أن التأصيل لدى هذه الحركات يمر عبر الوصول إلى السلطة.

إن خيار القوة في التغيير كفرضية أولى يبقى مطروحا وذلك لتردده في الأدبيات الإخوانية. وهو ما توفره كتابات سيد قطب والمودودي والبنا. فهو سبيل ممكن للإطاحة بالدولة وإقامة الحكم الإسلامي. لكن، كما يشير الشيخ راشد الغنوشي، أعرضت الأحزاب الإسلامية عن نهج القوة في التغيير ولجأت إلى الوسائل السلمية⁸⁵⁵. وهو خيار متاح مادام ممكنا في ظل الدولة التي تسمح بتحقيق الجانب الدعوي أو ما يسميه الشيخ راشد الغنوشي بـ "... محمات الدعوة إصلاحا للناس...". لكن الفرضية الأولى تعود لتطرح من جديد. ففي نفس السياق يشير المنظر الأول لحركة النهضة بأن هذا التيار "غالبا ما يكون... بعيد المنال في ظل الأنظمة العلمانية القائمة في العالم الإسلامي ما يجعل معه تحرير إرادة المجتمع من الاستبداد أولوية الأولويات في المشروع الإصلاحي الإسلامي"⁸⁵⁶.

بينما يقترح الطرح الإخواني/ النهضةوي تغييرا تدريجيا ضمن السياق الذي يستدعيه هذا النوع من التغيير لبث المفاهيم المتلائمة مع رؤيته، شرط أن يتوفر الإطار الذي يسمح بذلك، وإن كان من الممكن اللجوء إلى القوة، يرى حزب التحرير أن

⁸⁵² - النبهاني تقي الدين، نظام الحكم في الإسلام، منشورات حزب التحرير، 2002، ص 27. يقول الكاتب: "... أقام الرسول جهاز الدولة كاملا في حياته وترك شكل الحكم وجهاز الدولة معروفين وظاهرين".

⁸⁵³ - "مفاهيم حزب التحرير"، منشورات حزب التحرير، الطبعة السادسة طبعة معتمدة، 2001، ص 81.

⁸⁵⁴ - قطب سيد، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص 11 و ص 12. ورد ب: الأنصاري محمد جابر، إنشطار العقل العربي: مخاضات العرب في القرن العشرين، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، سلسلة الكتاب العربي، 2003، ص 259.

⁸⁵⁵ - الغنوشي راشد، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، المركز المغربي للبحوث والترجمة، لندن، 2000، ص 32.

⁸⁵⁶ - المرجع السابق، ص 39.

تطبيق رؤيته لا يكون إلا كليا وانقلابيا⁸⁵⁷. بما يعني أن الحكم يتنزل كاملا وفق رؤيته لاستعادة الحياة الإسلامية في البلاد الإسلامية. فكأننا بصدد خطة قلب للتاريخ للعودة إلى اللحظة المؤسسة التي يمكن اعتبارها لحظة القبض على المعنى والمبنى منذ استعادة السلطة وإقامة الخلافة. وهي إشارة تعطي أولى ملامح مشروع الحكم الذي تتبناه الدولة الإسلامية في فكر الحزب. كما أنها تتشابه مع رؤية حركة النهضة لنفسها كجماعة⁸⁵⁸. وهو مفهوم يمثل أحد ركائز التكوين العقائدي للحركة التي تعتبر نفسها حاملة لمشروع حضاري يبدأ منها وعبرها. لذلك تعلن الحركات الإسلامية عموما وحركة النهضة وحزب التحرير خصوصا أن العنوان الأول لعملها هو الدين الإسلامي حيث "تعمل هذه الحركة على تحقيق المهام التالية:

أ-بعث الشخصية الإسلامية لتونس حتى تستعيد مهمتها كقاعدة كبرى للحضارة الإسلامية بإفريقيا ووضع حد لحالة التبعية والاعتزاز والضلال.

ب- تجديد الفكر الإسلامي على ضوء أصول الإسلام الثابتة ومقتضيات الحياة المتطورة وتنقيته من رواسب عصور الانحطاط وآثار التغريب"⁸⁵⁹. كما تؤكد على أن: "... حركة الاتجاه الإسلامي بتونس تتخذ منطلقا لها العقيدة الإسلامية المباركة: القاعدة المركزية في التفكير الإسلامي التي إليها يعود تحديد المواقف والرؤى إزاء قضايا الوجود عموما والوجود الإنساني بصفة خاصة.

وترى أن أي عمل تغيري نحو الأفضل وأي منهاج للحياة، يجب أن ينبثق عن جملة تصورات واضحة لمنزلة الإنسان ووظيفته في هذا الوجود وعلاقاته ببقية عناصر الكون، لأن هذا المعنى به ترتبط كل الحياة". بينما يشير حزب التحرير إلى كونه حزبا سياسيا مبدؤه الإسلامي وغايته استئناف الحياة الإسلامية بإقامة دولة إسلامية تطبق نظم الإسلام وتحمل دعوته إلى العالم لتبنيه معتمدا في ذلك على تفاعل الأمة معه⁸⁶⁰.

كانت الدعوة إلى الأخذ من التراث والرجوع إليه ميكانيزما نهضويا كما يشير محمد عابد الجابري، عرفته اليقظة العربية الحديثة كما عرفته اليقظات النهضوية الماثلة التي عرفها التاريخ. وهي تعبر عن آلية قوامها الإنطلاق في العملية النهضوية من الإنتظام في تراث والعودة إلى أصول للارتكاز عليها في نقد الحاضر والماضي القريب منه الملتصق به والقفز بالتالي إلى المستقبل. كما كانت الدعوة نفسها رد فعل ضد التهديد الخارجي الذي كان وما يزال تمثله تحديات الغرب العسكرية والصناعية والعلمية في صورة ميكانيزما دفاعية⁸⁶¹.

لم تخل ردة فعل الحركات الإسلامية من هذا المنطق المزدوج. بل تبدو المهمة أصعب بالنسبة إليها لأنها منذ مبادئها، التي تؤكد على أنها الصياغة الأمثل للموروث الديني بالخصوص، لكن تعلن إطارا ومسارات التقاء مع مفاهيم لها أن تقلب صياغة الموروث الذي تبنته. لذلك فإنها في الحقيقة تجمع بين مترجمات للاختيار بينها وليست علاقة جدلية حقيقية لها ما بعدها من حل التناقضات واستنباط للحلول. ما يجعل من النقاش والجدل متواصل لأن القضية لا تزال مطروحة بين متقابلين أحدهما ديني

⁸⁵⁷ - النبهاني تقي الدين، الدولة الإسلامية، من منشورات حزب التحرير، بيروت، 2002، ص 10.

⁸⁵⁸ - الغنوشي راشد، من الفكر الإسلامي في تونس، دار القلم، الكويت، ص 78.

⁸⁵⁹ - "البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الإسلامي: النهضة"، المصدر: الموسوعة التاريخية الرسمية للإخوان المسلمين ويكيبيديا الإخوان المسلمون، الإخوان المسلمون في تونس الرابط: <http://www.ikhwanwiki.com>

⁸⁶⁰ - "مفاهيم حزب التحرير"، منشورات حزب التحرير، الطبعة السادسة طبعة معتمدة، 2001، ص 81

⁸⁶¹ - الجابري محمد عابد، التراث والحداثة: دراسات ونقاشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991، ص 25.

متمسك بأحقّيته وآخر علماني يطرح مفاهيمه من خراج العقل الديني. بل إن هذه الحركات تبدو قد توقفت أين توقفت حركة التفكير في العقل الديني قديماً. فهي لا تقبل بسهولة الاعتراف بالجدلية التي كانت وراء هذه التوقف، وهي جدلية الفكر واللغة والتاريخ. إذ تركز إلى مفهوم جوهري وثابت اكتسب قوة الزامية⁸⁶². ونفس هذه القوة الإلزامية تؤسس لاحتكار إنتاج المعنى والقيمة. لذلك طرحت مناهج وأدوات عملية التأسيس نفسها للحسم في أساس مرجعي واضح المعالم بين الأساس العقلي والأساس النقلي.

المطلب الثاني: الأساس المرجعي للتأسيس

إن المشاكل المرتبطة بالتأسيس ازدادت تعقيداً وتسارعت على الفكر الإسلامي مه انتشار الحركات السياسية الداعية إلى إعادة تطبيق الشريعة كما وردت وقيدت فيما وصفته بالمجموعة العقائدية التقليدية المغلقة، ولهذا اختارت الحركات الإسلامية في مجملها على أن تؤكد على اعتبارها العقل الوسيلة الأولى للمعرفة، وأنه أساس التأسيس ومنهج المحوري. إلا أنها في تعاملها مع التراث تراجعت لتحسر الطابع العقلاني لطرحها. فالعقل يعتبر في فكر الطرحين السابقين الذكر تابعا نصيا، بل إنما هو واجهة النص. وبنية العقل تبقى هي بنية النص. فهو ليس مستقلا ولا يعمل بشروطه. وتطرح الحركتان الممثلتين للطرحين الأخواني والتحريري مفهوم العقلانية البديلة أو ما يعبر عنه بالعقلانية المؤمنة. وهي في الحقيقة نفس العقل البياني الكلاسيكي الذي يعد منظومة المعارف التي تقدمها الثقافة العربية للمتمنين إليها على أساس عقل يشتغل وفق ضوابط اللغة ومنطقها. بل إن اللغة صارت عنصرا معروفا للإنسان. فصار الجزء يغطي الكل.

صار العربي اختصارا هو من يتكلم العربية. وهي مقارنة بسيطة ومباشرة إلا أنها سطحية لا تراعي التعدد الذي يعتبر مكسبا ومأزقا في آن⁸⁶³. ما يعد دليلا على عمق العنصر اللغوي في تكوين الذات العربية والمسلمة.

يؤثر المعطى النصي كما تكون على مفهوم العقل لدى الحركتين. فالتعدد النصي (من جهة أن النص المقدس هو نص لغوي بالأساس) يسبق الجهد العقلي. ما يعني تحديدا مسبقا لمسارات المعرفة ومناهج تأسيسها. يعود بنا مفهوم العقل المطروح إذن إلى مفهوم العقل البياني التقليدي. هذه الحيثية تؤكد على أن القواعد التأسيسية تحيل بالضرورة إلى مستويات من التفكير والتعبير القديمة تاريخيا. وهذا يتيح القول بغياب تطور حقيقي في المعرفة المطروحة. إذ تفترض هذه الرؤية أنه ثمة مستويات لا يمكن التطرق إليها. وهو متابعة لما لم يفكر فيه بعد ضمن حدود العقل النصية. فإذا كان الحال على ما هو عليه فإنه يمكن القول أن الطرح السياسي للحركتين لا يمكنه الخروج عن الأصول الدينية الأولى مما ادعت التطوير وتحقيق التوفيق بين المفاهيم الحديثة. هذا الخيار الأخير الذي أسست له حركة النهضة يرفضه حزب التحرير ليتشبث بالرؤية التقليدية للعقل والقراءة القديمة الموروثة للنص.

من المسائل التي نختت تاريخيا ولا تزال تفعل فعلها في الفكر العربي والإسلامي قضية تأسيس أصول الدين بجميع فروعه النظرية والعملية. فمذ بروز القضايا الخلافية وأبرزها قضية الخلافة والإمامة والولاية عمل العلماء على توفير الأدلة لآرائهم. بغياب شخص النبي ودوره الرسولي المتمثل في ضمان استقرار الشرعية المرتبطة بالسما، سعى الفاعلون السياسيون إلى إعادة إنتاج

⁸⁶² - أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأسيس - نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، بيروت، دار الساقي، 1999، ص 12.

⁸⁶³ - المراحلي لطفى، الهوية العربية - فجوة الأدلجة والواقع، الأطلسية للنشر، تونس، 2011، ص 18.

الشرعية التأسيسية الأولى⁸⁶⁴ التي تشظت بين عدة جهات منذ *الفتنة الكبرى*. الأمر الذي آل إلى ظهور خطاب الشرعية الذي حرص صانعوه على ربطه بالزمن الأول رمز العدل والنقاء والصفاء. مما يعني بالضرورة اختلاط الديني بالسياسي والتباس المعنيين، ذلك أن خطاب السياسة سعى إلى استعارة فوقية المقدس حتى يضمن ثباته. وأجزاء من هذا الخطاب ما تزال تتردد إلى يومنا هذا.

في سياق هذه الحركة الدائمة بين الزمن الأول وضرورة تعقل الواقع استمدت مشاريع التأصيل للحركات الإسلامية سواء حركة النهضة أو حزب التحرير قراءة مبدئية حددت الأساس المرجعي للتأصيل. وهو أساس تجاذبه سطوة النقل وضرورة العقل. منذ بداية ظهور التيارات السياسية ذات المرجعية الدينية استعاد النص ضمن مناهج تبلورت أيديولوجيا وزنا مضاعفا. فمن حيث هو نص تتمتع بأسبقية منطقية ومعرفية في الفكر العربي والإسلامي⁸⁶⁵. وصار أيضا منذ ذلك الحين منطلقا يرر معالم الخطاب السياسي. لقد تدعمت هيمنة النص، لأنه في البدء كان النص (الفرع الأول) ليبقى النص أولا أساسا للعقلانية الإسلامية (الفرع الثاني).

الفرع الأول: هيمنة النص في الانطلاقة التأسيسية للعقلانية الإسلامية

احتاجت الثقافة العربية والإسلامية إلى بلورة عقلانياتها الخاصة في مجتمعات لم تخل حقيقة من الحضور النبوي عبر النصوص المنقولة شفويا ثم تدوينا. فكان لزاما عليها التسلح بجهاز مفاهيمي وسبل تحليل تمكنها من تناول النصوص الدينية. فمن طبيعة النص أنه صامتا ينتظر الجهد النظري ليفصح عن دلالاته، ليتجاذب وإياه صلاحية إنتاج المعنى. وفي إطار هذه الإشكالية تم تمثل العقل ودوره. وسيرورة هذا العقل كانت بالأساس قراءة للمتنول وتؤولا للشرعية واستعادة للنص⁸⁶⁶. من هناك ضرورة التأكيد على تاريخية النص وارتباطه بواقعه الذي خلق فيه إذ أنه يحكم خلفيته ويشكل معانيه وإمكاناته الدلالية. وهي كإشكالية عميقة لم تحل جذريا ولا تزال تجد صداها في ثقافة وفكر اليوم.

بالنسبة للنقل تتعدد تسمياته في الثقافة العربية والإسلامية بين السمع باعتباره تعاليم مسموعة للإنسان من قبل الأنبياء أو الشريعة لأنها مشرعة من قبل الله أو النص لأنها ضبطت في نصوص نازلة من قبل الله تعالى⁸⁶⁷. وباعتباره خطابا فهو يشمل مصدرا منه الفيض ومنبع المعنى ومتلقيا للمعنى ومعنى هو مضمون الخطاب. طابعه الأهم هو سمة القداسة. فالنقل قرآنا وحديثا إلهي المصدر ولا دخل لذات النبي فيه بوجه سوى التحمل والتبليغ. يعتبر القرآن إلهيا لفظا ومعنا بينما تقتصر إلهية الحديث على المعنى دون اللفظ⁸⁶⁸. فتصبح السنة النبوية على الاختلاف في شأنها ومدى صحتها إلهية المصدر. وهذا التعريف الذي أشار إليه عبد الحميد النجار خطير نظرا لطابعه التعميمي فمن المعلوم أن أولى أزمات الثقافة الإسلامية ومن بينها أحاديث الحكم والخلافة برزت تاريخيا مع قضية التدوين والنزاع في شأنها. فالسنة لم تكون مدونة ولم تجمع الكلمة على مجموعة منها واقتصر تناقلها على الرواية

⁸⁶⁴ - عمادو حياة، عيسى لطفي، التاييب منصف، السلطة وهاجس الشرعية في الثقافة الإسلامية، دار الأمل، تونس، 2005، ص 5.

⁸⁶⁵ - ضاهر عادل، أولية العقل - نقد أطروحات الإسلام السياسي، دار أمواج، بيروت، 2001، ص 217.

⁸⁶⁶ - حرب علي، التأويل والحقيقة، التنوير، بيروت، 2007، ص 87.

⁸⁶⁷ - النجار عبد الحميد، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، سلسلة المنهجية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة

الأمريكية، طبعة 3، 2000، ص 69.

⁸⁶⁸ - المرجع السابق، ص 69.

والحفظ طوال قرنين هجريين في ظل الاختلاف المدوي منذ الفتنة الكبرى. فالتعميم على الرغم من اللجوء إلى علوم التصحيح والحديث يقضي الفعل التاريخي ومساراته الواقعية في فترة خلق النص. مما يجعل الحكم باختيار معنا من المعاني مع التثبيت بطابع الحقيقة الكلية يمثل تجنيا حقيقيا على النص أولا وحق العقل في كل فترة زمنية في إعادة قراءة الموروث ثانيا.

فإذا اعتبرنا النص أو الوحي حامل دلالة- كنص خالص من جهة- فهي بالضرورة مرتبطة بسياق حيثياتها التاريخية التي تمثل جزءا ضروريا في تشكيلها. وللمفارقة تشير المعارف الدينية إلى الواقعة التاريخية التي سايرت تخليق النص وتشكيل أبعاده التأويلية كأسباب النزول مثلا. لكن تميل إلى الابتعاد عن الإطار التاريخي ابتعادا يبرر لعله من طبيعة الدين المتعالية ذاتها في خصوص بعض المعاني التي تتطلب الاستقرار كالمعاني الأصلية في الظاهرة الدينية، تلك المرتبطة بالنظر إلى الخالق، من قبيل التوحيد والألوهية والنبوة. إلا أن الملاحظ أن هذا الابتعاد عن تاريخية النص ينسحب في بعض الحالات على النصوص ذات الدلالة السياسية. وفي هذا الأمر يستوي **النص القرآني** والسنة النبوية. إذ أن الواقع السياسي الديني منذ وفاة النبي أضاف إلى النص القرآني الخالص أبعادا تأويلية لم تكن له عند تنزيله. وهو واقع حكمه التجاذب الطائفي⁸⁶⁹ الذي أثر بصورة أعمق على قراءة السيرة النبوية. فبين نبوتها حسب الصحة والتحسين وخطر الوضع نجد أقصى حضور للسياسي في صراع السلطة والمعارضة كحقيقة تاريخية منذ الخلافة للدولة الأموية ثم العباسية ومختلف أشكال الأنظمة التي تحققت واقعا.

لعل الأحداث التاريخية ساهمت في اتساع الحقل الدلالي للنصوص الدينية إلا أن النص نفسه، باعتباره نصا لغويا يسمح بإمكانات دلالية خارقة، سمة تفترضها طبيعة النص نفسه كمعجزة بيانية ولغوية. فقد ساهم النص منذ انبعائه في تفعيل الحاجة إلى تعقله وبالتالي سبر أغواره⁸⁷⁰. وهو ما يعبر عنه بالعقل البياني الذي ساهم ذاته في تشكيل السلوك السياسي في الإرث العربي والإسلامي، ذلك العقل الذي يقوم على اللغة. ومن هنا التركيز على اللغة العربية لدى الحركات ذات الطرح الإسلامي. فهي تمثل البرزخ للعبور إلى مكنوناته واستكشافه⁸⁷¹. وتمثل -أي اللغة- أساس فهم نصوص الوحي في منهج حركة الاتجاه الإسلامي في تونس أو النهضة حاليا في التعامل مع النص. إذ يتم تناول الأخير طبقا لمنطقها وقواعدها وأساليب استعمالها وصيغ تراكيبها في البيان وقت التنزيل. ويجب في ذلك الاعتماد على حقائق الألفاظ والتأكد من حدود المعاني المقصودة بها والوقوف عندها، حسب الحركة، كما يجب الاحتراز من الخداع اللفظي فالعبارة بالمسميات لا بالأسماء⁸⁷². والكلام جار على مثله بالنسبة لحزب التحرير الذي يعتبر أن إهمال اللغة العربية كان أحد أسباب انحطاط العالم الإسلامي لدورها المحوري في إنتاج الطاقة الإسلامية⁸⁷³، تلك الطاقة التي يكتنفها النص.

على صلاحية إنتاج المعنى والدلالة. لذلك مثلت اللغة ومبادئها أداة اكتشاف النص والوحي. فهي كجواز وحناس وتركيب وتشابيه تنفتح على النص الذي ينبج أوليات المعنى. ومن هنا تتعزز سلطة النص التي هي في الحقيقة سلطتان.

⁸⁶⁹ ياسين عبد الجواد، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1998، ص 201.

⁸⁷⁰ حرب علي، التأويل والحقيقة، التنوير، بيروت، 2007، ص 50.

⁸⁷¹ النجار عبد الحميد، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، سلسلة المنهجية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، طبعة 3، 2000، ص 71 وص 92.

⁸⁷² الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي لحركة الاتجاه الإسلامي بتونس، ويكيبيديا الإخوان المسلمون، الرابط: <http://www.ikhwanwiki.com>

⁸⁷³ حزب التحرير، "مفاهيم حزب التحرير"، منشورات حزب التحرير، الطبعة السادسة، 2001، ص 3.

تنبع السلطة الأولى من كونه يتمتع بأسبقية الحضور في قالب من الألفاظ والكلمات. فهو مثلاً النص القرآني الذي بين الدفتين. وهو أيضاً النص المنزل وحياً على الرسول من عند الله. فوجودها يستقل بذاته ويتعالى لأنه سماوي. ولعله مصدر النزاع الطويل في الحضارة العربية والإسلامية حول خلق القرآن. وهي مسألة كلامية ترتبط بالعقيدة الإسلامية كفرع من فروع بحوث التوحيد والصفات. فالقرآن والنص الديني عموماً لا ينفصل بتاتا عن الإلهيات والمسائل الإيمانية. ما يجعل التعامل معه صعباً بالضرورة. وتجاوز لنقول بأنه سواء كان محدثاً أو مخلوقاً لا يزال معرفياً وجوداً متعالياً. وهذا الطابع المتعالي هو ما يؤسس للسلطة المشار إليها.

ومن القداسة يأخذ النص مصدر سلطته الثانية. فعلايته وكل مسار وسيرورة العقل العربي والإسلامي كانت تهدف إلى تعزيز قداسة النص. إلا أن السمة الأخيرة تطرح مفارقة أخرى بين القداسة التي تستنزف وجود النص في معنى السكونية والثبات. بينما النص باعتباره نصاً معجزة هو من المفروض نبغ دلالي لا ينضب. وفي هذا المستوى تكمن إشكالية التأصيل للحركات الإسلامية حيث يجدر بها قبل طرح مشروعها تحديد خيار صلب بين الثابت والمتحول في النص وفي التاريخ.

إذا كان العقل باعتباره عقلاً، مع اكتفائنا بالتعريف الذي يقصره على معنى الأداة ووسيلة الكشف⁸⁷⁴، نزاعاً إلى الوحدة والثبات في الحقائق فهو يجابه وحدة النص التي لا وحدة إلا إياها. ففي المشهور المتداول كفاية في التوكيد على انفراد النص وقطبيته: في البدء كان كلمة وما خلق آدم من العدم إلا بـ"كن" فكان من العدم بحرفين. وباعتبار الوحي ذاته إمكانات متعددة مفتوحة على المطلق المجازي والتأويلي أو على الأقل بقدر ما تسمح به اللغة العربية للتجاوز كما يقول ابن رشد فإننا بين هذين الحدين حد هوية المعنى ووحدة الأمة وحد امتناع النص على الحصر والضبط نواجه فروقات المفاضلة والاختلاف بين المعاني⁸⁷⁵. ومن هناك تمسك كل رأي كلامي وكل قول مذهبي بحصره لمعنى النص وتمثاله مع الإرادة المقدسة. وهو الخطاب الذي يتردد عن الفرقة الناجية التي تمتلك الحقيقة. فبالنص يبحث الجميع عن الصلة والنسب. وبالنص تتأسس الشرعية انطولوجياً ومعرفياً.

ذلك أن النص يسمح بتقديم المعيار الوحيد، المطلق، المقدس للحقيقة الكلية العليا بصفها الكائن الحقيقي والواقع الحقيقي والشرعية الحقيقية⁸⁷⁶. ما يسمح بالقول بأن النص/قوة فهو يركز مستويات عدة تنتظر التفعيل، إذ ينطلق من تاريخ متعالي في نحت لمعنى محدد للزمن ويضيف مستوى وجودياً/ انطولوجياً ذو صبغة لاهوتية تتمتع ضمناً بطابع القداسة. كما يتوسل بمنطق اللغة وطاقها الاستدلالية.

ضمن هذه الشبكة من المفاهيم يبدو الخيار "المنطقي" والأسلم بدل الوقوع في "المأزق" العقلي هو الإيمان والاعتقاد. فهو يمنح الطمأنينة ويلغي الشك أياً كان مصدره. ويسمح بذلك طبيعة الدين باعتباره ظاهرة اجتماعية ونفسية. لعله ما يبرر بالتالي أن أولى أسس التنظيمات الإسلامية هو الإنخراط الإيماني قبل العضوي. حيث تشترط على "أتباعها" البيعة والإتباع للأعلم والأكبر سناً. وعلى أساس مما سبق يمكن لنا أيضاً أن نتطرق إلى قوة النص، فالأخير هو أساس العقلانية الإسلامية.

⁸⁷⁴- النجار عبد الحميد، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، سلسلة المنهجية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، طبعة 3، 2000، ص 72. انظر دور العقل الاداتي لدى راشد الغنوشي في المنهج التجريبي وفق قراءته للقرآن فهو يتكفل بتحليل الواقع لتنزيل النص الديني في: الغنوشي راشد، من الفكر الإسلامي في تونس، دار القلم، الكويت، ص 96 إلى ص 99.

⁸⁷⁵- حرب علي، التأويل والحقيقة، التنوير، بيروت، 2007، ص 52.

⁸⁷⁶- أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل - نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، بيروت، دار الساقي، 1999، ص 17.

الفرع الثاني: النقل/النص أساس العقلانية الإسلامية

استوعبت الأدبيات الإسلامية، كما أشرنا آنفاً، بعض تفاصيل الفعل التاريخي في تكوين النص وطاقته التأويلية، إلا أن المفارقة أن الوقوف على هذه الحقيقة لم يساهم في الانفتاح على التعدد والاختلاف بما يسمح بالاعتراف بالآخر. إذ يتردد في هذا الطرح أن التاريخ قد جنى على النص. مما يعني أن استيعاب التاريخ وواقعيته أدت إلى الهروب منه إلى النص بدل الوقوف على ديناميكيته التخلقية.

فيعتبر **عبد الجواد ياسين** (نتوقف هنا على ما يقول على الرغم من اختلافنا مع تحديده لإمتداد الحقيقة بين النص والتاريخ) أن المضمون الصافي للنص صار يتضاءل مع الزمن بفعل الإضافة التي تأتي من الكتب بهوامشها المضمونة وشروحاتها المستفيضة. فإذا بالحقيقة النصية المطلقة، التي هي بطبيعتها بسيطة وقريبة، قد صارت أطروحة نظرية معقدة التركيب أو منظومة لاهوتية عسيرة الفهم أو لأتحة تشريعية مكتظة بالتكاليف أو صارت إلى ذلك كله وقد اكتست بملامح الخرافة والأسطورة⁸⁷⁷. وهو ما يعد مواصلة للخضوع لسطوة النص. ذلك يبرر لعله الخاصية المنسوبة له التي يؤكد عليها **عبد الحميد النجار** والتي نقلها حرفياً: "الوحي حقائقه مطلقة غير خاضعة للتعقيب الإنساني في ذاتها ودور الإنسان إزاءها إنما هو الاستجلاء فحسب وإنما كانت مطلقة لأنها نابعة من علم الهي مطلق بما هو كائن في عالم الغيب وبما ينبغي أن يكون في حياة الإنسان بناء على العلم بحقيقة ذاته وحقيقة أطواره من بآيته إلى نهايته... "وما كان لمؤمن أو مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم"..."⁸⁷⁸. أن النص بذلك، بالإستناد إلى قراءتين من النفس الإسلامي، يمتد على مساحة تغطي الإنسان والزمن والتاريخ. ما يجعل الحقيقة والدلالة الأصلية صعبة المنال. يوحي ما أوردها بالنظر الاختزالية للتاريخ كمعلوم مسبقاً ومحدداً إلهياً. فالتاريخ يعني بذلك البداية والنهاية والأطوار التي بينها مضمنة مجملة في النص الذي يقوم بدور استبدالي ليحل محل الواقع عينه وتفصيله. فالواقع لا يفسر نفسه والأحداث دون معنى باقية تنتظر تدخل النقل.

كما يحل النص أيضاً محل التراث أجمعه. ولعله مفاد التمييز الذي يقيمه الأستاذ **عبد الله العروي** بين التراث والسنة. فما قرأه من الأدبيات ليس كل التراث بل التراث مجتزئ حيث يشير إلى أن الموروث أو التراث هو مجموعة من الأشكال الكلامية والسلوكية التي انحدرت إلينا من الأجيال السالفة. وهو مفهوم يطمس التعاقب الزمني والتمايز الاجتماعي. في حين أن مفهوم السنة يشير إلى منطق ضمني وأحكام واختيارات جرت في فترات متعاقبة قبلت أثناءها أقوال وأعمال ورفض غيرها وبالتالي نشير إلى جماعات وأشخاص كانوا وراء تلك الأحكام والاختيارات، وكل جماعة تدعي الوفاء لمن سبقها⁸⁷⁹. فدعوة الإسلاميين لقراءتهم إنما دعوة للتماثل والتطابق مع قراءة تأويلية للموروث تنفي بالضرورة التنوع وتفترض العودة إلى رؤية محصورة زمنياً في زمن مضى دون تفحص جدي لمحتواه. مما يؤسس لثقافة الإلتباع والتقليد.

إن حصر النص في النص ذاته له استتبعاته على النظرة إلى النص نفسه والعقل ودوره. على سبيل المثال، يشير عبد الجواد ياسين بخصوص القرآن إلى أنه في لحظة النصية الأولى ظل صامتا بشأن النظرية السياسية للحكم والمولة. إذ يؤكد على

⁸⁷⁷ ياسين عبد الجواد، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1998، ص 239.

⁸⁷⁸ النجار عبد الحميد، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، سلسلة المنهجية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، طبعة 3، 2000، ص 70.

⁸⁷⁹ العروي عبد الله، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، ط6، المغرب، 2002، ص 192.

سكوت القرآن سكوتا تاما عن تسمية حاكم أو التوصية له كما سكت عن تعيين نظام الحكم أو شكل للحكومة. لكن النظرية الشيعية في الإمامة وبدرجة أقل النظرية السنية في الخلافة لم تقنعا بالدلالة الأصولية للسكون كما يؤكد الكاتب. وما سبق يتبين لنا أن الكاتب نفسه يتبنى قراءة بعينها هي إحدى القراءات الممكنة نصيا. وهو ما تمارسه كل الحركات. لكن المفارقة في كل مرة أن تثبت كل فريق بقراءته بحجة القداسة ورهان التوحيد تحت نفس القراءة يمنع الاعتراف بالمغايرة والتنوع. وإذا تابعنا نفس الفرضية التي يشير إليها الكاتب فإننا سنبقى في دائرة النص القرآني. إذ يحيل سكوته بحسب الكاتب الإشكالية إلى دائرة المباح. وهو يشير أيضً إلى نقلها ضمن التاريخ والواقع الإنساني المتغير. أي لن نفعل سوى إعادة قراءة النص الديني مع التخلي عن تاريخ النص الأول وإدراجه في تاريخ مغاير يمكن قراءة جديدة. لكن الإشكال الذي سيطرح هو قدرة النص على التكيف مع تاريخه الجديد، إذا افترضنا إمكانية المسألة من أساسها. ومنهج الأدبيات الإخوانية في هذه المسألة متقارب مع هذه القراءة. فهي ترفض النظرية الشيعية عن الإمامة ونظرية الخلافة التي ولدت في الأفق السني لتنتج نظريتها الخاصة.

إذن بدخول النظرية في دائرة المباح تصبح خاضعة آليا إلى المبادئ العامة للنص القرآني والسنة كمصدر ثاني⁸⁸⁰. ولا يتم التفصيل فيها إلا بالعودة إلى هذه المبادئ. لكن حزب التحرير ينفي تماما الدلالة القطعية للسكوت القرآني وفكرة خلو السنة عن إشارة إلى النظام السياسي. فعودته إلى الوحي أشد وضوحا وأكثر قوة. إذ يؤكد على كفاية النصوص لفهم هذه القضايا والتأسيس لها⁸⁸¹ نظرا لطابعها الشمولي والعام. وطرحه بالتالي الأكثر أصولية وتماشيا مع الطابع الديني للنصوص.

بالنتيجة يبدو دور العقل في مسألة التنظير السياسي للحكم والدولة في طروحات حزب التحرير ومعه جماعة العدل والإحسان تقريبا أقل حساسا. إلا أن طابعه العام يظل نفسه بين الطرحين (حزب العدالة والتنمية وحركة النهضة من جهة وحزب التحرير وجماعة العدل والإحسان من جهة ثانية)، ليبقى أداتيا خاضعا للنص. فهو أولا شرط التكليف الشرعي وبه يتم قياس مدى الالتزام والانضباط بالأحكام والأوامر، خاصية أولى تتواجد دائما في مؤلفات وأدبيات الإسلام السياسي. إذ يتم التعامل على أساسها لكونها حقيقة مسلما بها في النظر إلى العقل. وتمثل شرطا في العبادة وفي المعاملة واقعا. ويرتبط هذا التكليف ذاته بفكرة تنزيل النص تنزيلا لا يتم إلا بفهمه. فدوره إذن مزدوج يتمثل في الفهم بدء والتنزيل انتهاء⁸⁸².

يمارس العقل الإسلامي بذلك حركة ذهاب وإياب بين الصورة المساوية وطينة الواقع أي بين الوحي الإلهي المتعالي وبين الواقع المادي لحياة الإنسان في دائرة الكون، حركة تجعل الوحي في صورته المجردة واقعا معاشا. وهو ما يقتضي استيعاب الوحي المجرد من جهة وتكميل ما لم يتعرض له والعمل على سوق المحصلتين في الواقع العملي من جهة أخرى.

إن العقل إذا ما رمنا تعريفه، وفق هذه الرؤية، هو أداة كشف للحقائق غير منتج لها. فالحق والحقيقة مصدرهما حصرا النص. وللحق في التراث العربي والإسلامي دلالة الخاصة. فهو لا ينسب إلى وجود بعينه إن أنه الموجود بذاته بل كل شيء

⁸⁸⁰ - ياسين عبد الجواد، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1998، ص 229.

انظر أيضا عن المنهج القرآني: الغنوشي راشد، من الفكر الإسلامي في تونس، دار القلم، ص 96 إلى ص 99.

انظر الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي لحركة الاتجاه الإسلامي بتونس، ويكيبيديا الإخوان المسلمون الرابط: <http://www.ikhwanwiki.com>

⁸⁸¹ - النبهاني تقي الدين، الدولة الإسلامية، من منشورات حزب التحرير، ط6، 2002، ص 14.

⁸⁸² - النجار عبد الحميد، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، سلسلة المنهجية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، طبعة 3، 2000، ص 73.

ينسب إليه وكل شيء يحتاجه. فأني يقين عقلي بالتالي لا يكتسب حقانيته إلا بالنسبة إلى الحق. وكذلك شأن الموجودات الأخرى من طبيعة ونفس وتاريخ.

إذن، فالعقل في هذا المسار، وفق القراءة التي تقترحها الحركتان، إنما يستدل بالحق على كل شيء. ولا يمكن إنتاج حق عقلي لأن العقل نفسه إنما برهان على الحق ذاته ومن آثاره⁸⁸³. ما يعني كذلك أن أحكام الحسن والقبح ليست عقلية بل نصية لأن الطريق إلى الحق يمر بالنص.

تقتصر تعريفات العقل على التعريفات التقليدية التي ترددت في الموروث. فأصبح مقتصرًا في معناه على تلك المعلومات الفطرية في الإنسان التي تكون أساسًا لكل نظر واستدلال. وما أدرجه عبد الحميد النجار تعريف أبو بكر الباقلاني "العقل هو العلم بوجود الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري العادات"⁸⁸⁴. وكلها من مصدر خارجي غريب عن العقل.

هذه القراءات تتجاوز مباحث العقل ذاته وشروط العقلانية. إذ تعتبر أنها بحوث ليس وراءها طائل⁸⁸⁵. ومن الضروري نقل دراسة العقل من مجال الوجود إلى مجال المعرفة. غير أن المفارقة أن تكون هذه النقلة التي ضمنت له في الفلسفات اليونانية عقلانيته الخاصة ووجوده المستقل لم تؤل إلى نفس النتيجة. فاقصر على دور ثانوي حتى في مجال المعرفة. لقد بنت القراءات المذكورة عقلانيته على مشارفه دون الولوج إليه تأكيدًا على عقلانية مخصوصة أو عقلانية بديلة.

تعتبر العقلانية في معناها الأولي إعطاء أهمية وأولوية للعقل في إنتاج المعرفة وفق مبادئه وشروطه. كما تعني أيضًا منهجية محددة من مقدمات تقود إلى نتائج. ما يفترض مبدئيًا الاعتراف بوجود مستقل للعقل وجودًا يتحدد وفق نوااميسه الخاصة. وهو مسعى عدة دارسين للتراث العربي والإسلامي لتأصيل العقلانية والبحث عن موقع للعقل في التاريخ الشرقي كمحمد عابد الجابري ومحمد أركون. لكن يبدو أن تاريخ ظهور العقل متأخر نسبيًا حيث يعتبر ثمرة ترجمة الفلسفة الإغريقية. وقد حملت في طياتها عناصر النظام **المعرفي البرهاني** بحسب عبارة **الجابري**. لتبرز بالتالي ملامح المعقول العقلي وأولى بوادر مشروع عقلاني خالص يتجاوز في آن واحد **العقل البياني** و**العقل العرفاني**⁸⁸⁶ الذين يعتبران إنتاجًا خالصين للنص الديني وتفاعلاته مع تحولات الحيز الثقافي العربي والإسلامي. فقد مثل الالتقاء مع ثقافات جديدة بعد اتساع رقعة الدولة الإسلامية رافدًا للعرفان التأملي المتأثر بالعلوم الباطنية الفارسية والإلهيات الأفلاطونية. إلا أن المحاولات التي اقتضت على بعض الفلاسفة كابن الفارابي وابن سينا لم تؤل إلى تغيير حقيقي حيث نلاحظ عودة اللامعقوليات القديمة دون تجديد فعلي. ولا أدل على ذلك مفهوم العقلانية الإسلامية والعقلانية المؤمنة الذي استعمله محمد عمار. وهو يلتقي في تفاصيله مع الرؤية الفكرية للحركات الإسلامية.

يضع الكاتب المذكور شروط ومبادئ تشكيل هذه العقلانية التي تبدو وفقها أقرب إلى العقل البياني الكلاسيكي. إذ لا يزال النص وفق التمثيل التقليدي حاضرًا بقوة مع التركيز على اللغة. وقد حدد الكاتب الشروط التالية لبناء هذه العقلانية البديلة:

⁸⁸³ حرب علي، التأويل والحقيقة، التنوير، بيروت، 2007، ص 135.

انظر أيضًا حزب التحرير، "مفاهيم حزب التحرير"، منشورات حزب التحرير، الطبعة السادسة، 2001، ص 27.

⁸⁸⁴ النجار عبد الحميد، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، سلسلة المنهجية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، طبعة 3، 2000، ص 72.

⁸⁸⁵ المرجع السابق، نفس الصفحة.

⁸⁸⁶ حمدي رضا، "قراءة نقدية في محاولات تأثيل المشروع العقلاني العربي"، مجلة عالم الفكر، العدد 4، المجلد 41 / أبريل/يونيو 2013، ص 90.

- 1- القدرة على فهم اللغة والتمكن منها لفهم أغوار النص القرآني ومقصد السنة.
 - 2- الفهم والتدبر لآيات الأحكام في القرآن ومعرفة الناسخ والمنسوخ، العام والخاص ومطلقة ومقيدة.
 - 3- الإحاطة بفقه السنة وعلومها رواية ودلالة سنداً وممتناً.
 - 4- المعرفة بأصول الفقه.
 - 5- الحذق بروح التشريع وفلسفته ومقاصد الشريعة على النحو الذي يكون ملكة اجتهد لدى المجتهد⁸⁸⁷.
- ولأن اللغة رؤية بالأساس، فهي تؤثر بالضرورة في رؤية من يتداولها للعالم وتمثله وبالتالي في طريقة تفكيرهم. كما لا يخفى تعتبر اللغة العربية ذات طبيعة استدلالية منطقية تبدأ منذ قواعدها النحوية. فأسست بذلك للآليات الذهنية وقواعد البحث العلمي. ولا أدل على ذل، على سبيل المثال، كما يشير الدكتور محمد عابد الجابري، القياس الفقهي والكلامي المأخوذ من القياس النحوي. لذلك كان علم الكلام الذي يعتبر فلسفة إسلامية علماً لغوياً أي "كلاماً" في النصوص. فما كانت مسألة التوفيق بين العقل والنقل ممكنة لولا طبيعة النص التي تسمح بذلك. فهو يستبطن آليات اشتغال العقل ومخرجاته.
- لذلك تبدو العلوم العربية الإسلامية، على اختلافها من الناحية الإستمولوجية، كعلم واحد مهمته استثمار النصوص⁸⁸⁸. فالأخيرة تعتبر أولى الميادين التي اقتحمها العقل العربي والإسلامي. ونظراً إلى أن طبيعة الموضوع تحدد نوعية المنهج وبالتالي طريقة التفكير، آلياته وأدواته يمكن تقدير إلى أي مدى سيكون النص، متوسلين باللغة، الواسطة الوحيدة للفهم وأداة تناول ليمثل "سلطة مرجعية لا شعورية ولكن قاهرة للعقل العربي"⁸⁸⁹.
- وباعتبار الموضوع الذي هو لا شيء غير النص الديني (في ما يعنينا هنا بخصوص الحكم والسلطة والسياسة عموماً) ظل الميدان الوحيد لإنتاج وإعادة إنتاج المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية يمكن أن تقدر أيضاً إلى أي مدى سيكون الإنتاج المعرفي استثمار مطلقاً للمضامين الدينية. ما يجعلها معرفة تبني نفسها بالإمتداد طولاً في الزمن والفكر على أساس التابع والتناسق وفق منطق نصي مقدس. لكن رغم أن التراكم له أثره لكنه بهذه الصورة يمنع استكشاف الذات العارفة في لحظة محددة حيث تقع تحت وطأة السابق (السلف النظري والديني) لتمثل حلقة ناقلة لا ناقدة. وسمة النقد هي الوحيدة التي يمكن من البناء خارج الأطر المعهودة وطرح أبعاد جديدة والكفيلة بفك استقرار المعطى الديني في المنطق اللغوي. ذلك المعطى الذي لم يسلم من الاستغلال السياسي.
- يمكن تمثيل هذه المعادلة التي اشتغل الفكر وفقها رياضياً لتقريب حقيقتها على أساس ما سبق اقتراحه من فرضيات. وتنوّل في ذلك بالرموز الرياضية لتغطية العناصر المكونة للمعادلة التي هي النص واللغة والواقع والمعنى والمباح. على أننا يجب أن نعيد تشكيلها وترتيبها للوقوف على نقائص ما تم اقتراحه. والمعادلات هي التالية:

⁸⁸⁷ - عمارة محمد، هل الإسلام هو الحل؟ (لماذا وكيف؟)، دار الشرق، مصر، الطبعة الأولى، 1995، ص 50 إلى ص 60.
انظر أيضاً التشابه مع الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي لحركة الاتجاه الإسلامي بتونس، ويكيبيديا الإخوان المسلمون، الرابط: <http://www.ikhwanwiki.com>

انظر كذلك في خصوص حزب التحرير: النبهاني تقي الدين، "نظام الحكم في الإسلام"، منشورات حزب التحرير، ط6، 2002، ص 14 وما يليها

⁸⁸⁸ - الجابري محمد عابد، التراث والحداثة: دراسات ونقاشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991، ص 156.

⁸⁸⁹ - المرجع السابق، ص 157.

ل(النص) = [|معنى| + (≈واقع)]

أو في الفرضية الثانية ل(النص) = [|معنى| + (مباح ≥ معنى)] + (≈واقع)

طبقا لهذه المعادلة سيبنى العقل وفقا لبنية الرؤية النصية وتوابعها وضروراتها وشروطها. فاللغة (ل) كشرط للتعاطي مع النص تحدد المعنى مطلقا (||) ضمنها مع صيغة ليست هي (≈) الواقع في حقيقته بل هو منظورا إليه وفق معايير النص الخاضع لمنطق اللغة. أما في المنظور الذي أتاح التعاطي مع المباح لتشكيل معان ممكنة حسب الواقع فإن هذا المباح هو بالضرورة أدنى من المعنى النصي (≥) الذي سبقه في الوجود بالضرورة مع تفضيل التطابق معه، كما أنه يضاف إلى الواقع منظورا إليه لغويا (≈). يبدو إذن أن الفكر العربي والإسلامي لازال ينتج نفس الإشكاليات ولا تزال الإجابات هي نفسها. ما يعني بالضرورة فشل محاولات التجديد والنهضة في هذا الفكر حيث تستمر عودة الحركات الأصولية المتشددة مع معاناة الحركات الأكثر اعتدالا بين قصورها النظري وعزلتها الفكرية حتى مع قواعدها التي تسير غالبا بالشعور الديني أكثر من القناعة الفكرية. الأمر الذي يعزز واقع الانقسام والتفرقة على جميع المستويات لتتكرر المشكلة القديمة الجديدة للعقل السياسي العربي الذي بدا على الدوام وكأنه غير قادر على صنع الوحدة، على إنتاج مؤسسة عامة، على الامتثال لقانون مجرد، على استيعاب الآخر واحتوائه، على قبول النقد والمعارضة والاعتراف بشرعية الآخر. بدا العقل العربي دائما عاجزا عن أن يجسد الدولة كحقيقة⁸⁹⁰ حسب الدكتور علي حرب.

ولعله من الممكن التجوز لنقول أن الخط النظري يهيم على منهجية التفكير في العقل العربي والإسلامي حيث يغيب المعطى التجريبي كأولية منطقية ليحضر كموضوع ترتيب نظري لاحق. فهو فكر يؤسس لصلاحيات نظرية مغلقة خالصة من المعطيات التجريبية إلا لماما. بل تبدو الضرورات الواقعية غالبا تفضلا يضاف من النص ليشملها بمشروعيتها ولتبقى بالتالي في درجة أدنى. في هذه المنهجية يبدو منحنى التفكير ملتصقا بمنهجيات التحليل النظري الذي توسل باللغة كأداة. ويتعد عن التجريب. ويمكن تمثيله رياضيا برسم العمل التنظيري ومنهجيته عبر تقصي تأسيس وتكون مصطلح الإنسان كالتالي:

⁸⁹⁰ حرب علي، التأويل والحقيقة، التنوير، بيروت، 2007، ص 50.

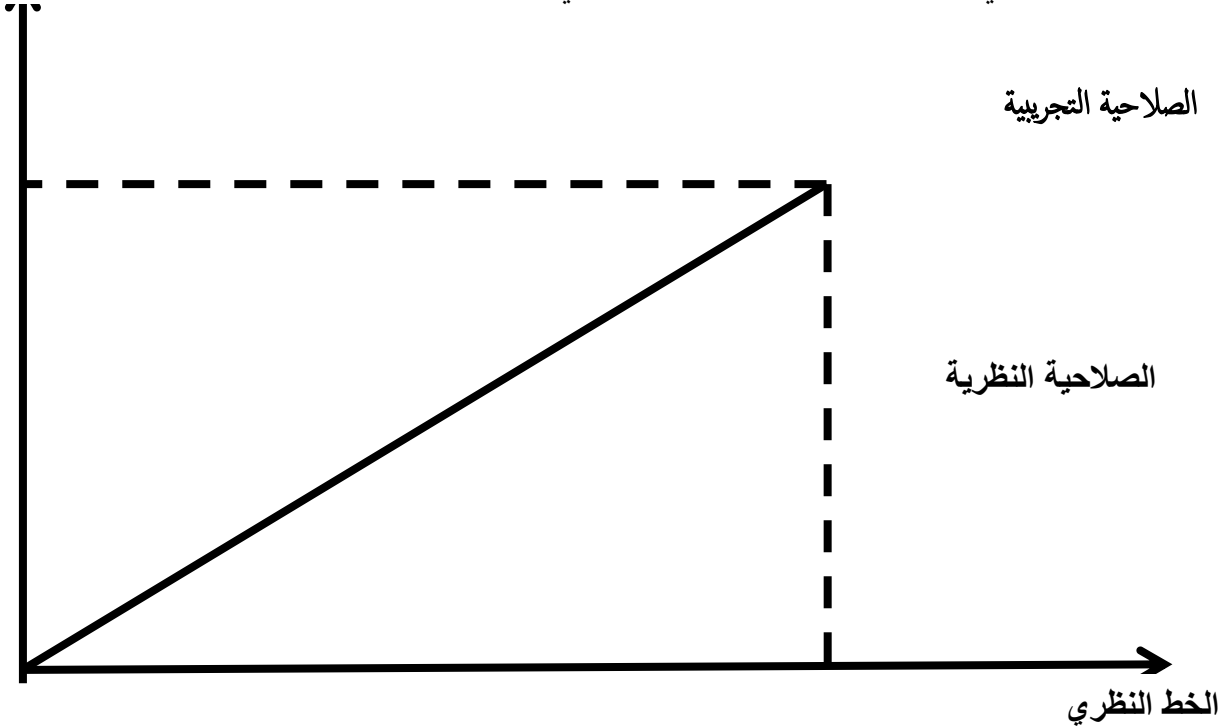
العنوان: تمثيل رياضي لمفهوم الإنسان

1- الخط النظري والخط التجريبي

2- الصلاحية النظرية والتجريبية

3- منحني الفكرة التي تتكون من التقاء الخط النظري والتجريبي

الخط التجريبي



9

ورهان تمثيل منهجية التفكير وطريقة عملها ولو رسماً هو الحث على تبني وتعويد الذات العربية والإسلامية على **قراءة للواقع من خارج اللغة**. فهذه الذات بالنظر إلى حفاظها على الإنتاج النظري عبر آلية اللغة صارت تنخرط في امتداد طولي للفكر من لحظة البداية التي تعتبر مقدسة (شعراً وديناً) إلى ما لا نهاية كما هو مفترض. وتتلقى ممن سبقها لتحيل ما لديها لمن بعدها. فالفكر بذلك لا يبنى ذاته هندسياً ليكون أبعاده بل يواصل كمتابعة. لعل ذلك منطق التاريخ لكنه مانع لاكتشاف عمق الذات وأبعادها. فعلى سبيل المثال يبدو مصطلح الإنسان كما هو مشار إليه في الرسم دون سند تجريبي (نقص صلاحيته التجريبية) عند تكونه فهو في حده الأدنى مشتق من الأنس والمعايشة وفي حده الأقصى يعرف كذات يازاء الخالق لتتحدد كينونته وفق شروط الأداء والواجب الديني. (صلاحيته النظرية تتكون من النص) فهو الإنسان/المكلف كمحكوم عليه الذي يشمل الإنسان وصفاته بما فيها "الناسي والمكره والصبي وخطاب الكافر بفروع الشرع وخطاب السكران ومن يجوز تكليفه ومن لا يجوز" حسب الإمام الغزالي أو كمحكوم

فيه في بحث أفعال الإنسان في خطاب الشارع⁸⁹¹. ولعله ما دعى بعض الأصوليين المعاصرين إلى استنتاج أن "الإنسان في الإسلام- على مقتضى النظر الشرعي- هو إنسان التكليف والمسؤولية قبل أن يكون صاحب حق وحرية"⁸⁹².

تبقى الفلسفة العربية والإسلامية في بعض تفاصيلها استثناء للرؤية التقليدية عبر محاولات فرض كينونة إنسانية. لكن واقع الحال يفرض القول أنها تجارب لم تؤثر في عمق الذات ولا رؤيتها لنفسها. ولا أدل على ذلك النظرة إلى حقوق الإنسان. فالأخيرة مستعصية على التخلق وفق شروط الكونية والكينونة الإنسانية. ولم تطرح للنقاش إلا في إطار التفاعل مع المضمون الغربي لها. والكتابات في هذا الشأن احتكمت لمنطق المغايرة أو الموافقة. وهو ما يمكن أن يعد تجنباً خطيراً على النص الديني ذاته فينسب له ما ليس فيه أو مجرد مما لديه.

يعتبر الإنسان وفق المنطق التقليدي جزء من الأمة أو الرعية ليطغى الكل بمؤسساته الثقافية والاجتماعية والاقتصادية عليه. والمؤسسات السياسية ليست استثناء لذلك فهي لم تجد بعد شرعيتها ومصدرها الوحيد الذي يكفل الوحدة الاجتماعية والسياسية في الحيز العربي والإسلامي. بل الشرعية تتشظى دائماً وتستعيد كينونتها في ثوب جديد في كل مرة بين السياسي والديني. فقد نشأت في فضاءها الخاص خارج الإنسان.

المبحث الثاني: جدلية الشرعية في المشروع الإسلامي

باعتمادها النص هو المصدر الحصري للشرعية، أسست الحركات الإسلامية على أساس مفهوم نفي رؤية سياسية كاملة: وهو مفهوم **الخلافة العامة**. وعند تفصيلات هذا المفهوم يتحدد الخطاب السياسي للطرحين والتصورين. وهو خطاب يتجاذبه المعطين الديني والسياسي. لكن على الرغم من الأرضية المشتركة تؤسس طبيعة الفكر السياسي للإختلاف. ويعتبر مفهوم الخلافة العامة مبدأ قرآنيًا. وهو يؤسس لرؤية وجودية كاملة ترى في الإنسان المؤمن خليفة محمته تطبيق الأحكام الإلهية. ويؤسس لضوابط معرفية تفرض ارتباط أية معرفة بمبادئ الاستخلاف الدينية. وقد ازدادت عبر التاريخ بتعمق مضمونه السياسي. ومن هنا تزداد صلة السياسي بالديني حيث يبدو الأول رهين الثاني، فلا يمكن أن يصبح شرعياً إلا بالصلة الوثيقة المتطابقة معه.

كما أن الصلة الأخيرة تعتبر حتمية وهي التي تؤسس للخطاب السياسي. كما تضبط مسبقاً التزامه بالأصول. وحسب درجة الالتزام بها تتحدد طبيعة الخطاب بين الأصولية والاعتدال.

من المفاهيم المحورية في التنظير السياسي للحركات الإسلامية مفهوم الخلافة العامة. وعند بعض تفصيلاته مع الواقع تتشكل ملامح الإنسان المسلم ككائن سياسي. ونظراً لأصله الديني فإن ارتحاله من مجاله الأصلي إلى المجال السياسي يفرض وجوباً محافظته على بعض مضامينه إن لم نقل جميعها محورة. فهو في مجاله الأصلي يضفي الشرعية على الإنسان كؤمّن في إطار تنفيذ المهمة المقدسة للإنسان على الأرض ألا وهي تعميمه لها وفقاً لضوابط المحددة. كما يخلق غطاءً شرعياً ذو منحنى سياسي.

⁸⁹¹ الخطيب معتز، "منظومة الحقوق ومقاصد الشريعة"، مجلة التفاهم، العدد 39، شتاء 2013، مسقط، ص 27 إلى ص 48.

⁸⁹² فتحي الدريني محمد، "أصل حقوق الإنسان في التشريع الإسلامي ومدى أثرها في العلاقات الدولية"، مجلة التراث العربي، دمشق اتحاد الكتاب العرب، عدد 17، 1984، ص 15، ورد بالمرجع السابق، ص 28.

فالشرعية بالتالي هي أحد أهم المضامين التي ينقلها معه فيما يختفي ويعود للظهور في الخطاب السياسي. وكان من ضرورات تكيفه مع السياق المعرفي الجديد إنتاج شبكة من المصطلحات ذات الدلالة السياسية. لتكون عودته في ثوبه الجديد تخليقا لنوع جديد من الشرعية. وهذا المفهوم كما هو حال عدة مفاهيم أخرى في طرح الإسلام الحركي يصاغ بالديني الذي يؤسس له مفهوم الخلافة العامة (المطلب الأول)، الذي بتحولاته الدلالية سمح بتكون الخطاب السياسي لدى هذه الحركات (المطلب الثاني).

المطلب الأول: في إشكالية مفهوم الخلافة العامة

لقد طورت الحركات الإسلامية من داخل العقل الديني السياسي مفهوم الخلافة العامة الذي لا يمكن المرور به إلا بتقصي أصله اللغوي كما تقتضيه الطبيعة البيانية لهذا العقل. هذا المفهوم يجمع بالإيمان مع العمل الديني، إذ يسمح بنقل الفكرة الدينية المؤسسة على الصلة بالخالق إلى الواقع. فالإنسان المؤمن يتولى نظرا للوعد الإلهي بالتمكين العمل على مادة الكون المسخرة له. تحتل هذه الفكرة المحورية خلفية التفكير السياسي لحركة النهضة كما هو شأن حزب التحرير الإسلامي. وهذا التقارب تسمح به نظرة التنظيم لنفسها كجماعة مؤمنة رائدة وساعية لتحقيق صميم الفكرة الدينية.

تعني الخلافة لغة الإمارة من فعل استخلف الذي يعني جعله مكانة. والخليفة هو الذي يستخلف من قبله فجاء في إحدى معانيه حسب البعض خليفة الله والسلطان الأعظم.⁸⁹³ وهو مصطلح غني بالدلالات ازدادت بنسيج المعاني الذي شكله القرآن الكريم. فهو يعد إذن أساسا دينيا من النص (الفرع الأول) إلا أنه اكتسب عمقا سياسيا (الفرع الثاني) برره تحوله وتطوره في التراث وفي الأدبيات الإسلامي الحديثة.

الفرع الأول: النص يمنع الخلافة

مفهوم الخلافة ذو مباني قرآنية بالأساس. فعند الرجوع إلى القرآن الكريم نجد أنه تم استخدام هذا المصطلح ضمن حالات متعددة ابتداء من المفردة (خليفة) والجمع (خلائف) ومشتقاته خلفاء، خلائف، مستخلف مع غياب أي استعمال مفردة الخلافة ذاتها. ونعرض هذه الآيات كنماذج للاستخدام القرآني لهذا المصطلح:

- استخلف، يستخلفهم

(وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم) سورة النور الآية 55.

(ويستخلف ربي قوما غيركم ولا تضرونه شيئا) سورة هود الآية 57.

(قال عسى أن يهلك عدوكم ويستخلفكم في الأرض) سورة الأعراف الآية 29.

(إن يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء) سورة الأنعام الآية 133.

خلف

(فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب يأخذون عرض هذا الأدنى) سورة الأعراف الآية 169

- خليفة

⁸⁹³ - ابن منظور، لسان العرب، المجلد الخامس، دار صادر، بيروت، 2005، ص 132.

(وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة) سورة البقرة الآية 30.
(يا داوود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق) سورة ص الآية 26.
خلائف

(وهو الذي جعلكم خلائف الأرض) سورة الأنعام الآية 165.
(ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون) سورة يونس الآية 14.
(هو الذي جعلكم خلائف في الأرض فمن كفر فعليه كفره) سورة فاطر الآية 39.
(وجعلناهم خلائف وأغرقنا الذين كذبوا بآياتنا) سورة يونس الآية 73.
خلفاء

(واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح) سورة الأعراف، الآية 69
(وذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوأم في الأرض) سورة الأعراف، الآية 74.
(أمن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض) سورة النمل الآية 62⁸⁹⁴.

نلاحظ في الاستعمال القرآني للمفردة اقترانها بفعل الهي عبر عنه القرآن بالجعل "جعلناكم، جعلناك، جعلكم" بمعنى أن الاستخلاف فعل الهي من باب القانون والناموس أي أمر تتطلبه الحلقة وتتوافق معه ولا دخل للإنسان فيه بحيث لا يمكن مراجعته وتغييره. فهو من الحتميات الإلهية المقدسة التي تؤصل الإيمان الفردي بالمنظومة الدينية. مما يجعلها ضرورة لا مناص من العبور منها إلى غيرها. وكل ما يخالف هذه المعادلة يقع تحت طائلة مخالفة النظام الإلهي العام المؤسس على ثنائية الوجود. مما سبق يمكن القول أن هذا المفهوم مرتبط عموماً بمستويين. الأول داخلي إيماني على صلة بالذات المؤمنة مباشرة. أما المستوى الثاني فهو على ارتباط بما ينتج هذا المفهوم أثر مباشرته لمهمة الخلافة حاملاً ضمناً معنى ضرورة الانقياد لشروط الاستخلاف.

كما يرتبط في بعض الآيات بالنبي فرداً بحيث تظهر كإحدى لوازم النبوة والرسالة (سورة ص الآية 26). كما تتعدى الفرد إلى المجموعة لينظر إليها كهيئة تخص الجماعة المؤمنة والصالحة التي وعدت بالتمكين والسيطرة والقدرة (سورة النور الآية 55). وكانت الدلالة القرآنية نواة الاستنباط في التراث السياسي كما هو شأن الأدبيات الحديثة للإسلام الحركي. وهو ما يدعونا إلى الوقوف على عمقه السياسي.

الفرع الثاني: العمق السياسي لمفهوم الخلافة

تعتبر الخلافة المهمة الوجودية للإنسان التي انبثقت بعهدته منذ الإعلان عن خلقه⁸⁹⁵. وتعني الخلافة عن الله تعالى لتنفيذ مراده في الأرض وإجراء أحكامه فيها وهو ما يعني سلطان الإنسان في الكون بغاية تطبيق المهمة التي كلفه بها المستخلف انتماءً بما

⁸⁹⁴ القرآن الكريم.

⁸⁹⁵ النجار عبد الحميد، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، سلسلة المنهجية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، طبعة 3، 2000، ص 61. انظر كذلك الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي لحركة الاتجاه الإسلامي بتونس، ويكيبيديا الإخوان المسلمون، الرابط: <http://www.ikhwanwiki.com>

أمر وانتهاء عما نهى⁸⁹⁶. ومقتضى الخلافة هو التراقي والاقتراب من المستخلف ليتحقق الاستخلاف على الوجه الأفضل. ولا يكون ذلك إلا عبر الالتزام بالمنهج التعبدى المحدد شرعا مع التسليم الكلي للإرادة الفردية للممن لإرادة ومشئئة المستخلف. كما أن الخلافة العامة تشترط العمل في مادة الكون والأرض استثمارا واستغلالا لمنافعها وتسخييرا لمرافقها.

فهي بذلك على مستويين. الأول **روحي** يهدف لضمان الترقى المعنوي للفرد والجماعة عبر الاقتراب والصعود إلى الأفق الإلهي الأعلى. أما المستوى الثاني فهو **مادي** يمكن الخليفة فردا أو جماعة من مباشرة الأرض بالسعي فيها للإنشاء فيها والتعمير. على هذا الأساس ينظر للإنسان في منظومة الاستخلاف على أنه في قمة الكون مكرما بالنفخة الإلهية لتكون له، ولولاها لما كان له ذلك، ضمن حركة فعالة يتلقى في أحد طرفيها الأمر الإلهي وينفذ في الطرف الآخر الأمر على الأرض. ومنه يمكن القول إن الإيمان بالخلافة يتطلب الإيمان بثنائية الوجود بين الطرف الإلهي وما سواه من عناصر الكونكطرف ثان. وهما طرفان متباعدان متباينان المفارقة والانفصال أحدهما ذات كاملة كمالا مطلقا لا يمكن العلم بكنه حقيقتها إلا ما أثبتت لنفسها والآخر تجتمع فيه صفات النقص والدونية. وهذا التمييز هو متابعة للتمييز المعروف في علم كلام بين عالم الملكوت وعالم الشهادة⁸⁹⁷.

من الملاحظ أن للخلافة **دلالة أنطولوجية** على صلة بكيونة الإنسان ووجوده. فهي ترتبط بخلقه. إذ تعتبر شرطا أصيلا من دونه لا يمكن أن يكون قد خرج من العدم. وهي دلالة تعتبر فطرية في الإنسان ومسلما بها كحقيقة بديهية انطلاقا من اعتبار أن للإنسان وجود في العلم الإلهي قبل أن يصبح له وجود مادي محسوس وجودا كاملا منذ حدث الخلق الأول. وهو كما يقتضيه احتوائه للنفخة الإلهية، إحدى تجليات المطلق، التي منحته قطبية وجودية. كما اقتضى وجود الإنسان كجزء من العالم الأدنى أن تلحقه عوارض النقص التي للموجودات المادية.

للخلافة معنى **قيمي** أيضا. فهي تحيل مباشرة بتحقيقها إلى السجل الأخلاقي والتشريفي. فهي تصنع وجود الإنسان بالشرعية انطلاقا من كونها تنفيذ للمخطط الإلهي. كما أنها بغايتها وعدم تنفيذها يسقط الإنسان في معاني الفساد والعصيان والهلاك ابتعادا عن الكمال الأولي الذي تأسس انطولوجيا وضرورة من ضرورات وجوده الناقص في نفس الوقت.

لنا أن نسوق أيضا اشتغالها على صبغة معرفية ومعيارية لتحديد المسبق لجملة من الضوابط والأحكام التي ستوجه الجهد البشري ليفعل فعلاه في الكون المسخر له⁸⁹⁸. وهو جهد يتوقف على الملكات الإدراكية للإنسان لتعقل العالم المحسوس.

هذه الخلافة متشعبة الدلالات ليست مطلقة. فهي خلافة عن الله⁸⁹⁹ الذي لا تجوز خلافة في معناها المطلق إلا له. لذلك كانت مقيدة بقيود تلك التي حددت من قبله⁹⁰⁰. وهي تتمثل في الأحكام التي يتحدد بها الإيمان والكفر، الهداية والضلالة، الحلال والحرام والجنة والنار. وللإشارة لم تظل الخلافة في معناها المطلق الذي يمكن أن يتسع ليشمل الإنسانية عموما. فمن معانيها الخاصة

⁸⁹⁶ - المرجع السابق، ص 62.

انظر أيضا في هذا المعنى: أسس النظريات الإسلامية كلها: المودودي أبو الأعلى، نظرية الإسلام وهدية: في السياسة والقانون والدستور، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1969، من ص 11 إلى ص 30.

⁸⁹⁷ - المرجع السابق، ص 42.

⁸⁹⁸ - عودة عبد القادر، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1980، ص 9.

⁸⁹⁹ - عودة عبد القادر، المرجع السابق، ص 12. يوجد اختلاف حسب الكاتب في هذا المستوى إذ يذكر البعض أن تكون خلافة لله لأنها تكون بذلك موردا للنقص والمس من كماله. فيعتبر البعض أنها خلافة لجنس بشري سابق.

⁹⁰⁰ - المرجع السابق، ص 13.

التي تنزلق بنا إلى السلطة السياسية هو الحكم سواء حكم الفرد أو حكم الدول⁹⁰¹. وهو من أهم الدلالات إذ يمثل تجسيدا للخلافة العامة إن لم نقل أن الأخيرة تؤسس للأولى. لذلك نجد أن أغلب المؤلفات القديمة والحديثة التي الفت في السياسة تندرج من المعنى العام إلى الخاص. إذ يعتبر القلقشندي أن الخلافة: "أطلقت في العرف على الزعامة العظمى أو الولاية العامة على كافة الأمة والقيام بأمورها والنهوض بأعبائها"⁹⁰²، فمن مرادفاتها الزعامة العظمى أو الإمامة العظمى أو الولاية السياسية كما أورد ابن تيمية⁹⁰³. وهو ما يؤكد محمد أحمد علي مفتي جاعلا منها مترادفات لا فرق بينا إن لم تتوحد فتجمع المستوى السياسي والديني. إذ يورد التالي: "الإمامة والخلافة والإمامة العامة بمعنى واحد ويقصد بها الرئاسة العامة على المسلمين جميعا من أجل تطبيق أحكام الإسلام داخل الدولة وحمل الإسلام إلى العالم. والخلافة هي النظام السياسي الشرعي فنظام الحكم الشرعي هو نظام الخلفة الذي ورد بشأه العديد من الأدلة الشرعية"⁹⁰⁴. فالخلافة تحقق المضمون الديني في الجهاز الرسمي للسلطة فلا انفصام بينهما. وهو ما ترسخ في الطرح التحريري. حيث يعتبر السعي للحكم وسيلة لاستئناف الحياة الإسلامية⁹⁰⁵.

على أساس ما سبق يمكن القول أن الخلافة العامة هي الخلافة الخاصة موضوعة في المقام السياسي لم تفقد كليتها الدينية وتعززت بمضامين سياسية. فلا غرابة إذن في تلازم معاني الشرعية الدينية والشرعية السياسية لتستعلا مترادفتين فتقود الواحدة إلى الأخرى في بعض الأحيان. فشرعية الاستخلاف دينا بدء تكليف وتشريف، ومن ثمة هو سلطة في مقام السياسة. لتصبح السياسة شرعية دينا وسياسة. مما يعني بالضرورة اتصال السياسة بالقيود الشرعية للخلافة الدينية مع انغلاق هذه الفكرة على ذاتها بالإيمان بالحاقنية التي هي سمة الخطاب العقائدي/الاعتقادي.

يعتبر امتداد هذا الخطاب بين الفضاء الإلهي والفضاء البشري بوابة على فرضية الأصولية والتشدد. الأمر الذي تؤكد الممارسة السياسية للحركات الإسلامية حيث نلاحظ مراوحة ذات طابع إشكالي للخطاب بين التشدد والاعتدال مع غياب ضمانات الاستقرار على أحد السمتين نظريا. هذا ما يتأكد على مستوى المفاهيم المستعملة فهي ذاتها سواء كان الخطاب متشددا أو معتدلا. وهو خطاب مستقر عموما لم يشهد تطورا جذريا.

المطلب الثاني: الخطاب السياسي بين الأصولية والاعتدال

من خلال تتبع تفاعلات الديني والسياسي في فكر الحركات الإسلامية، كما أشرنا سابقا، يمكن القول أن نوعية الخطاب متغيرة بالضرورة. ولا يمكن الحسم فيه بإسناده للتشدد الأصولي أو الاعتدال الذي تتبناه بعض الحركات. وبالنظر إلى أن الالتزام بالنص هو التزام إيماني وعقائدي قبل أن يكون معرفيا، فذلك يؤسس للاختلاف في التعاطي مع النص لتأسيس الخطاب السياسي.

⁹⁰¹ - المرجع السابق، ص 14.

⁹⁰² - القلقشندي أبو العباس أحمد، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، عالم الكتاب، بيروت، 2006، ص 8.

⁹⁰³ - عبد المنعم أحمد فؤاد، شيخ الإسلام ابن تيمية والولاية السياسية الكبرى، دار الوطن، السعودية، 2005.

⁹⁰⁴ - مفتي محمد أحمد علي، مفاهيم سياسية شرعية، دار البشير، مؤسسة الرسالة، الأردن، 1998، ص 9.

⁹⁰⁵ - النبهاني تقي الدين، الدولة الإسلامية، من منشورات حزب التحرير، بيروت، 2002، ص 10.

دخل خطاب حركة النهضة المساحة الشائكة أين تتعدد المفاهيم ذات الأصول المختلفة بين الديني والسياسي. وتعد بقراءة حديثة وديمقراطية. لكن واقع الخطاب يفرض ملاحظات تذهب أغلبها في اتجاه مخالف. وذلك يبرهنه تعدد مستويات الخطاب السياسي. إذ نلاحظ سيطرة القوالب المعرفية التي تعتبر نواته المركزية. وهي تمارس قوة جذب وسيطرة قوية صلب التنظير السياسي. أما المستوى الثاني فقد تكون بمقتضى عملية التأصيل الحديثة لكنه توقف عند حدود النص القاهرة. ما خلق مستوى ثالثا في الخطاب وهو الخطاب السياسي الصرف الذي حاول التأقلم لكنه ظهر مضطربا نظرا لضغط القوالب المعرفية وضغط القواعد المتمسكة بها⁹⁰⁶.

بينما ظل خطاب حزب التحرير الإسلامي منشدا إلى القوالب المعرفية الأولى. وهو يبنى نفسه عموديا في هذا المستوى. ويرى أن حركة النهضة قد حادت عن المسار الصحيح. وما يؤكد ضرورة النظر في تشكل هذا الخطاب (الفرع الأول) ومن ثمة في بنيته (الفرع الثاني).

الفرع الأول: تشكل الخطاب السياسي في المشروع الإسلامي للطرح الإخواني والتحريري

لا ينفصل الخطاب مهما كان نوعه عن سياقه العام. إذ أنه يحمل ملامح المرحلة التاريخية التي صدر فيها. فله محددات تحكم نشأته وتكوينه منها الاجتماعي والاقتصادي والسياسي... فيعكس تصورا للإنسان والمجتمع والوجود. فهو في تفاصيله من مصطلحات ومفاهيم وفي لبيئته، لمناخه، لضرته ليختزل بذلك الفكر والعصر والزمن⁹⁰⁷. وهو مع تغيره وتطوره لا يفقد ذاتيته الأولى التي تميزه وتعرفه. فالمفاهيم والأفكار ليست مما يذهب ولا يعود. حيث وإن كانت مهددة بالزوال إلا أنها تبقى عصية على الموت فتتحول لتظهر من جديد أو تبقى كامنة لتعود للظهور⁹⁰⁸.

يمثل الخطاب السياسي في الفكر العربي الحديث والمعاصر الوجه الآخر للخطاب الإصلاحى والنهضوي عموما. ما يجعل سمته الأساسية السعي إلى ما يجب أن يكون دون الاهتمام بما هو كائن⁹⁰⁹. فيطرح نفسه كبديل عن الخطاب السائد والواقع معا. إذ لا يقوم على جهد تحليلي للواقع بقدر ما هو خطاب موجود بالقوة وكامن يسعى إلى تحقيق فاعليته. كما أن محتواه أنتج في ظرف من التبعية المطلقة لرهان الاستجابة لتحديات التغيير والتطوير. الأمر الذي جعله يتعامل لا مع السياسة بوجه خاص بل مع قضايا لا سياسية من سمتها أنها تتكون في أفق معرفي مغاير. لذلك لا يعتبر خطابا سياسيا خالصا من جهة تكوينه. فهذا الصنف الخطاب يقتضي أن يتشكل ويتداول في الفضاءات السياسية سواء الرسمية أو شبه الرسمية ليتعامل مع إحداثيات أساسها السلطة السياسية حصرا.

يمكن القول إذن أنه يعاني واقعا صعبا. فهو في مرحلته التكوينية/الجينية يواجه إشكاليات تتطلب النضج والاكتمال البنوي والمعرفي. بالإضافة إلى ارتباطه إلى التجارب السياسية للدولة القديمة والحديثة.

⁹⁰⁶ - يمكن الإشارة في هذا المستوى إلى مسألة تجريم التكفير في الدستور التونسي وما أثارته من اختلافات بين أقطاب الحركة وبين مؤيديها.

⁹⁰⁷ - وناس منصف، الخطاب العربي: الحدود والتناقضات، الدار التونسية للنشر، تونس، 1992، ص 8.

⁹⁰⁸ - عبيد حاتم، في تحليل الخطاب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفافس، التفسير الفني بصفافس، 2005، ص 99.

⁹⁰⁹ - الجابري محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1993، ص 65.

فعلى سبيل المثال كان الخطاب السياسي في الأفق السني قد ركن إلى واقع الغلبة ما جعله حصرا على أسلوب النصح والإرشاد بدل النقد والتصحيح. فبالإضافة إلى كونه خطابا يتماهى مع مذهب السلطة لجأ إلى تقديس الحاكم وولي الأمر. وهو ما أدى بالضرورة إلى بقاءه عاجزا عن تحقيق كينونة سياسية خالصة. أما خطاب النقد فقد وقع في هاجس المعارضة المذهبية التي تسعى إلى تعزيز مصداقيتها للوصول إلى السلطة. كما لا ينفصل عن واقع علم السياسة التي ولمواصفات الواقع كما أشرنا إليها سابقا ظلت منقوصة ومحددة. حيث تعد كتابات الفارابي من الكتابات اليتيمة التي سعت بحبوية لعقلنة هذه المعرفة⁹¹⁰.

أما بقية العمل الفكري على المسألة السياسية لم يكن بالصلابة النظرية الكافية لتستوفيا ويرد بذلك على الإشكاليات التي تطرحها الممارسة. إذ كان التأليف في الفكر السياسي القديم مرتبطا بالصراع على الحكم منذ الفتنة الكبرى ومقتل عثمان في زمن غلبت عليه المشافهة. ومنذ بداية التدوين ارتبط بمحاولات شرعنة السلطة القائمة باعتبارها وريثة الزمن النبوي الشرعي. ولا تزال الكتابات الحديثة تسعى إلى استعادة هذا الزمن. وهي محاولات لا تستعيد البناء النظري فقط بل التطبيق والممارسة كذلك. بل ويتمسك بعض الدراسين ببعض الوقائع التاريخية ويعتبرونها صالحة لكل زمان ومكان وكأنها نفس الفكر الكلي والمجرد على الرغم من أنها وقائع يمكن أن تفقد صلاحيتها العملية⁹¹¹. وأن ماجرى على لسان السياسيين والكتاب خلافا للخطاب الكلاسيكي الذي لجأ للترميز والمجاز هروبا من واقع الغلبة السياسية كما في كيلة ودمنة إلا أنه حافظ على المضامين القديمة المرتبطة أساسا بالدين.

كما امتد تأثير حدث سقوط الخلافة - وهو **حدث واقعي** - إلى الفعاليات الخطابية ذاتها من حيث اللفظ والمضمون. فهو حدث امتلك قوة الصدمة ليحضر على صورة واعية أو لا واعية إن أراد البعض التخفيف من وقعها. ومفهوم الخلافة سواء بكليتها كبنية ومعنى لدى حزب التحرير أو كمعنى (الريادة والقيادة) في الخطاب الإخواني مروراً إلى النهضوي يتحكم في تمفصلات الخطاب مع قضاياه. وبالتالي تتعقد شبكة التأسيس لخطاب الإسلامي الحركي بين الأسس التراثية غير المحسومة وضغط الحاضر وانتكاساته الواعية واللاواعية التي هزت كيانه ومفاهيمه.

بالنسبة للخطاب **الأيدولوجي الإخواني** يتمحور حول الفكرة **القطبية** هذه الأزمة التي تعتبر جاهلية معاصرة⁹¹². ما يجعل الكتابات السياسية والخطب في النضال الميداني تركز على المحاور العقائدية، الفكرية والثقافية، المسائل الاجتماعية وأخيرا المسائل السياسية المباشرة التي تمثل 5.5% من مجموع المقالات التي أصدرتها صحيفة المعرفة في الفترة الممتدة بين 1972 و1979 في تونس. وهو ما يدل دلالة واضحة على نوعية الخطاب السياسي لحركة النهضة في نشأته. فهو لا يختلف حقيقة عن رافده الأول والأساسي المتمثل في أدبيات الإخوان المسلمين في مصر والخطاب السياسي في الفكر الإسلامي عموما.

وبعيدا عن الجدل التاريخي حول تحول الخطاب السياسي النهضوي في مرحلة العجز إلى ممارسة العنف الأصولي والمتشدد فيما يعرف بأحداث باب سويقة وغيرها، يمكن الجزم بأن حالة الخطاب والمساحة التي يعززها من الوثوقية والتمركز على الذات الحققة تسمح بتحقيق هذه الأفعال. فعلى سبيل المثال يعتبر الباحثون أن السلفية الجهادية ظهرت من رحم جماعة الإخوان التي نشأت في سوريا منذ منتصف الثلاثينات وأعلنت عن نفسها رسميا سنة 1945. وتم ذلك إثر عصيان حماة سنة 1964 حيث أسس **مروان**

⁹¹⁰ - Dominique et Janine Sourdel, la civilisation de l'islam classique, Arthaud, 1968 ; France, p 229.

⁹¹¹ - حافظ أشرف، إيديولوجيا النظم السياسية والإسلام، كنوز المعرفة، الأردن، 2009، ص 154.

⁹¹² - الهرماسي عبد الباقي، "الإسلام الاحتجاجي في تونس"، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 260.

حديد خطا جديدا مغايرا لتوجهات الحركة الأولى ليظهر تنظيم ما يعرف بـ "الطليعة المقاتلة" التي تعد أول تجربة جهادية في سورية⁹¹³. والمقارنة في هذا المستوى تسمح بتقصي الممكنات التي يتيحها الخطاب المطروح.

كما لجأ الخطاب الإخواني في مصر الذي يتشابه مع خطاب الحركة في السبعينات والثمانينات للعنف والقوة لتدعيم وجوده. وهو خطاب يرتكز على مسلمات العقل الديني الذي يقوم على التصنيف والإدانة والاصطفائية. حيث انطلق مرتكزا على التمييز بين الزمن الإسلامي المأمول والزمن الجاهلي الحديث. هذا التمييز يستتبع في الحقيقة عدة معادلات تمييزية أخرى بين الكفر والإيمان والهداية والضلال. فوقع في تكفير المجتمع والدولة على السواء. ما جعل منها مهيئة لتوليد العنف المادي.

لكن الخطاب النهضوي تطور في الحقيقة نحو التخلي عن لغة التغيير الجذري والانتقالي تحت ضغط سبيين. وهما ازدياد الوضع السياسي انغلاقا في البلاد بسبب القمع السياسي. بالإضافة إلى القصور المنهجي الذي تكشف مع الوقت. حيث ظهر عاجزا عن استيعاب عدة قضايا مهمة كمشاغل الطبقات الشغيلة التي كانت حakra على اليسار. بالإضافة إلى عزلته في مرحلة ما في الجامعات التي ظلت لفترة طويلة تدعم الخطاب الحداثي والتقدمي. وقد بدأ التغيير مع الإصرار على الأخذ بالمنهج التجريبي الواقعي الذي فصل فيه الشيخ راشد الغنوشي متخليا بذلك عن مثالية الخطاب المعتاد⁹¹⁴.

لكن لا يزال هذا الخطاب يتمفصل حول نقطتين، هما رهان التغيير وضمان الكينونة. فيتوزع بين سلطة الهوية الدينية بالأساس والواقع. لذا يفعل التاريخ فعله عند هذه النقطة. فهاتان السلطانان موجودتان على مستويين مختلفين. أحدهما بحضورها البديهي مبدئيا نظرا لصلتها بزمن السلف وزمن الأجداد والأخرى تفرض نفسها كأمر واقع في الزمن الحاضر، لذلك يمكن القول أن المنهج التجريبي الذي نادى به الشيخ الغنوشي وإن كان ينم عن براغماتية سياسية فإنه لا يمكن أن ينكر واقع التعلق بإسلامية الجماهير كمسلمة⁹¹⁵. الأمر الذي يمثل نوعا من التذكير والحث الدعائي للعودة إلى الطابع الديني. وهي في الحقيقة خطاب سياسي محكم لم يفصل عن الفكرة القطبية الأولى إنما يستعيد مستدعي الجماهير لتبنيها. وهي نفس الفكرة المتداولة إعلاميا اليوم عن الثقة في الجماهير والقواعد. ما يؤكد الثبات على فكرة الشرعية التقليدية التي لا تؤسس إلا على الحكم بالإسلام⁹¹⁶.

وفي هذه النقطة نلاحظ تحولا وابتعادا عن منطق الوصاية على المجتمع الذي أسسه البنا. حيث ينظر إلى الشعوب كقاصر ينتظر الولي الراشد. فالخطاب النهضوي يرى أن العودة إلى الحكم بالإسلام تمر عبر الدعم الشعبي والمسار الديمقراطي لتثبيت الحكم الشرعي بالمعنى الديني أو ما يعبر عنها بسنة التدرج. ومن هنا أسست الحركة لقبول الانخراط في الممارسة السياسية في إطار النظام الوضعي الذي يكفل النشاط للجميع. وهو ما أدى تدريجيا إلى تسييس الخطاب والتخلي عن المصطلحات الكلاسيكية ذات المدلول الديني. فلا طالما تم التأكيد على الانتخابات والعمل التوافقي والديمقراطي المشترك. إلا أنه تطور دلالي لا مدلولي. فهذه المصطلحات والمفاهيم الجديدة تبقى منشدة إلى الحلفية الدينية ولا تفسر إلا في أفقها. وهو ما يعني تكون مستوى واعي من الخطاب ومستوى لا واعي مرتبط بالضمير الديني.

⁹¹³ - المصطفى مصطفى حمزة، "جبهة النصرة لأهل الشام: من التأسيس إلى الانقسام"، مجلة سياسات عربية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، العدد 5، نوفمبر 2013، الدوحة، ص 2 وص 3.

⁹¹⁴ - الغنوشي راشد، من الفكر الإسلامي في تونس، دار القلم، الكويت، ص 99.

⁹¹⁵ - الهرماسي عبد الباقي، "الإسلام الاحتجاجي في تونس"، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 260.

⁹¹⁶ - الغنوشي راشد والترابي حسن، الحركة الإسلامية والتحديث، ص 34 وص 35: ورد بالمرجع السابق، ص 170.

ففي خطاب الوعي نلاحظ انتقالا إلى السياسي/المؤقت/النسبي. أي أنه يتعلق بالقضايا التفصيلية تحت ضغط واقع متحول وسريع. بينما نجد في خطاب اللاوعي الذي كبت فيه المشروع الطوباوي للخلافة والذي تجدد منذ 1979 مع الثورة في إيران والعودة إلى الممارسة السياسية في موقع السلطة حديثا، ملامح الخطاب التقليدي. وهما خطابان يتوضعان في مستويين مختلفين لكن لا ينفصلان. خطاب الوعي تردده القيادات وخطاب اللاوعي تحافظ عليه القاعدة. وهما يتجاذبان الشد في خطاب المؤسسة والحركة. ولعله ما يبرر موقف عدم الحسم في البيان الختامي للمؤتمر التاسع الذي تميز بالعمومية والتركيز على القضايا المرحلية⁹¹⁷. وقد جاء متشابهها مع الخطاب المعتاد رغم كون المؤتمر وقع تنظيمه في مرحلة شد سياسي ونقاش وطني متأزم حول النموذج السياسي الذي سيقع اعتماده.

إذا ما استعرنا وقلبنا ثنائية علي حرب بين الممنوع والممتنع⁹¹⁸ التي يوردها في إطار تحليله للذات المفكرة يمكن القول أن الخطاب السياسي للحركة يصارع الممنوع ذاتيا، وهو القوالب المعرفية الأولى ذات الطابع الإخواني مدعوما باللاوعي الخطابي متمثلا في ضغط القواعد، والممتنع خارجيا وهي العوائق الواقعية ممثلة في العلاقة مع الديمقراطية ومطالب التعدد والاختلاف والحرية والكونية. وإذن لا يزال العقل الديني التقليدي ينتج مفاعيله في الخطاب السياسي الحديث لحركة النهضة مثلا من التصور الإخواني. فحركة المراجعة الفكرية توقفت عند حاجز الحقيقة الواحدة الجمعية.

لم يكن التطور الذي حصل في الخطاب السياسي النهضوي والحركات الإخوانية الأخرى ومنها حزب العدالة والتنمية، خلافا لما يردده البعض، تطورا بالمرور من مرحلة إلى أخرى تليها بل هو تطور في المضامين لم يبلغ تلك السابقة⁹¹⁹. بل هي ما تزال تتفاعل مع بعضها البعض. فقاعدة الحركة مختلطة وتجمع بين المسيسين ذوي الطابع الديني والسلفية الدينية (التي مثلت نسبة مهمة من المصوتين في الانتخابات الأخيرة). بل إن البعض أصبح يتحدث كذلك عن هذا التمييز في مستوى أعلى بين الحماة والصقور. وهو الأمر الذي يبرره تطور الحركة من جماعة دعوية وهي لا تزال كذلك إلى تيار سياسي له امتداده. فيمكن أن نعتبرها جماعة دعوية ضمنية (وهي الصورة الأولى التي دافع عنها الإخوان الأوائل وأكدها الشيخ راشد الغنوشي) ذات واجهة سياسية فرضها النضج السياسي للحركة، وهذا ينطبق على حركة التوحيد والإصلاح ودراهما السياسي حزب العدالة والتنمية المغربي.

أما فيما يخص حزب التحرير ومعه جماعة العدل والإحسان فهما يبدوان في المنطقة الأولى للخطاب الإخواني في تأسيسه. إذ يمارس مركزيته المعرفية والوجودية بأسلوب صريح وواضح حيث ينطبق عليه ما أوردناه من تحليل للعقل الديني الأصولي المبني على المعادلات التمييزية. فحزب التحرير لا يجد حرجا في التصريح بكفر الأنظمة القائمة ونماذج الحكم المستوردة والأيديولوجيات صبرة واحدة، وتوافقه جماعة العدل والإحسان بتكفيرها للديمقراطية ووصفها باللائكية. وينطلق هذين الحركتين من طرح النموذج المجتمعي البديل والتأكيد على رفض ما هو قائم الذي يعد من قبيل الجريمة والخيانة⁹²⁰. ويعتبران أن مشروع الدولة لا يجب أن يتحقق إلا في القلب الديني المحدد لاستئناف الحياة الإسلامية. لذلك نلاحظ أنه في مستوى المصطلحات لا يزالان أقرب إلى السجل اللغوي

⁹¹⁷ البيان الختامي للمؤتمر التاسع لحركة النهضة سنة 2012: الرابط التالي: <http://slideshare.net/Enahdha/ss-13724568>

⁹¹⁸ حرب علي، الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2000، ص 163.

⁹¹⁹ انظر الرسم البياني اللاحق تحت عنوان: "بنية الخطاب لحركة النهضة وحزب التحرير".

⁹²⁰ انظر ندوة حزب التحرير تونس بعنوان: "فصل الدين عن الحياة جريمة وخيانة"، الرابط التالي: ندوة موثقة بالفيديو على موقع العقاب أحد المواقع التابعة للحزب

<http://www.alokab.com/forum/index.php?showtopic=6349>

الكلاسيكي⁹²¹. وطبقا على أساس هذا الطرح ينفيا الديمقراطية "وهي لعبة" والاشتراكية "وهي وهم" والليبرالية "وهي كارثة". بهذا الخطاب الأكثر وضوحا يريد حزب التحرير ومعه جماعة العدل والإحسان مواصلة ما يلاحظونه ويتضح لها حسب فهمها خطأ مبدئيا حادت عنه حركة النهضة⁹²² والحركات الأخوانية الأخرى الموافقة لها الأمر الذي يفسر نزولها للشارع لرفض الدستور التونسي الجديد. بالنسبة لحزب التحرير والمشاركة في حركة 20 غشت ورفض المشاركة السياسية في المغرب بالنسبة لجماعة العدل والإحسان.

الفرع الثاني: بنية الخطاب السياسي في المشروع الإسلامي لحركة النهضة وحزب التحرير

يمكن القول بالمحمل أن الخطاب السياسي الإسلامي بين الحركتين يتماثل في السعي إلى القلب السياسي للمضمون الديني وهو مشروع الدولة الإسلامية. لكن يبقى أقل تعقيدا وأبسط من حملة حزب التحرير. وذلك لتمسكه بطابعه الأصولي الحاسم والرهان على التغيير الجذري مستندا إلى الدعم من جماهير الأمة. غير أن حركة النهضة تمارس فعلا خطايي شائكا وملغما يلقي الرفض حتى من داخل العائلة الإسلامية⁹²³ ومن خارجها. لذلك يتطلب مراجعة فعلية وفق معايير واضحة. ويمكن الإشارة إلى تسلمه بمصطلحات عديدة، إذا ما قارنا وضعيتها بين فترات مختلفة، تسمح بقراءة وضعية هذا الخطاب المعقدة. وهو ما نشير إليه في الجدول الآتي.

المصطلحات الشائعة حاليا	المصطلحات الشائعة منذ تعزز ظاهرة الإسلام السياسي في بداية القرن العشرين* ⁹²⁴ .
الخلافة ⁹²⁵	الخلافة
الإسلام/الإسلاميين/الدولة الإسلامية مع التأكيد على الطابع المدني ⁹²⁶	الإسلام/الإسلاميين/الدولة الإسلامية
أخ/إخوان: مواصلة الرافد الإخواني لحركة النهضة ⁹²⁷ . بينما هي تحيل لدى حزب التحرير إلى الأخوة الإسلامية	أخ/إخوان

⁹²¹ - انظر جدول تحت عنوان: "مقارنة بين المصطلحات المستعملة قديما وحديثا".

⁹²² - انظر تصريح الناطق الرسمي لحزب التحرير تونس رضا بالحاج لجريدة الخبر في مقال تحت عنوان "لدينا بديل مفصل ندعو للخلافة واقترحنا دستورنا من 200 مادة" يعتبر رضا بالحاج أن خطاب حركة النهضة خطاب غامض لا يقدم الخطاب الإسلامي المعتاد "تؤكد حركة النهضة دوما أنها قامت بنقد ذاتي ومراجعات عميقة وأنها حركة مدنية لا إسلامية وعليها أن تتحمل مسؤولية خطابها..." ويعتبر إزاء خطاب المستقيم عند الخط الأعوج... انظر الرابط التالي: <http://www.elkhabar.com/ar/monde/271492.html>

⁹²³ - المرجع السابق.

⁹²⁴ - استنادا إلى: ر. رهير دكمجان (R.HrairDekmejian)، الأصولية في العالم العربي، دار الوفاء للطباعة والنشر، القاهرة، 1989، ص 266 و 267 و 268.

⁹²⁵ - خطاب السيد حمادي الجبالي في إطار الاحتفالات بنتائج الانتخابات في المسرح البلدي بسوسة. انظر كذلك المؤتمر السنوي الثاني لحزب التحرير تونس تحت عنوان: "الخلافة... التغيير والتحرير".

⁹²⁶ - البيان الختامي للمؤتمر السابع لحركة النهضة 2001/04/3: ورد به: عدة نقاط أهمها "تأصيل الخيار السلمي المدني" إلا أنه يبقى على صلة بالوثائق التأسيسية للحركة. الرابط: Ikhwan Wiki الموسوعة التاريخية الرسمية لجماعة الإخوان المسلمين: <http://www.ikhwanwiki.com>

التراث/السلف/أصالة/افتتاح/تغيير/تجديد: المرجعية الإسلامية متواصلة ⁹²⁸ بقراءة تعديلية كخيار استراتيجي لدى حركة النهضة. حزب التحرير يؤكد على الطابع الإسلامي دون سواه وهو ينصهر في مؤسسة الدولة ⁹²⁹ .	التراث/السلف/أصالة/افتتاح/تغيير/تجدد يد
الحكم/الحاكمية: لا تزال مفاهيم مبدئية في طرح الحركتين. إلا أن الاختلاف يرتبط بمنهج تحقيقهما. بين التدرج في الطرح النهضوي والتطبيق الانقلابي لدى حزب التحرير ⁹³⁰ .	الحكم/الحاكمية
الدعوة/الدولة: المضمون الديني والسياسي على صلة دائمة وهما على صلة بالمفهومين السابقين.	الدعوة/الدولة
هذه المصطلحات لازالت حاضرة وإن انحسرت من الخطاب السياسي لتعود إلى النشاط الدعوي لهطه الحركات. وهو نشاط مبدئي.	المصطلحات ذات الطابع الفقهي: اجتهاد، فقه، إيمان، إصلاح، دعوة، هداية/ضلال، أهل الحل والعقد، الأمة، السلفية/السلف، توحيد، الشريعة، الشرع، تقوى، إيمان، صلاة، زكاة...

الرسم البياني: المصطلحات المستعملة قديما وحديثا: مقارنة بين حركتي حركة النهضة والتحرير

*ملاحظة: الثنائيات والمصطلحات مجمعة أدرجت مقصودة ولا توجد بشكلها هذا في المرجع الأصلي، والهدف وضع اليد على اشتغال هذه المفاهيم مع بعضها البعض في تشكيل الخطاب قديما وحديثا وتطورها.

بالرجوع إلى الجدول أعلاه يظهر جليا تراكم وزيادة في المصطلحات والمفاهيم في الخطاب السياسي للحركات الإسلامية ضمن شبكة واسعة يحدد وزن وقيمة العبارات فيها المتكلم أكثر منه مرجعية خطابية واضحة. ذلك أن المضمون الديني لا يزال حاضرا، وهو على صلة بالالتزام الديني للسياسي الإسلامي، وهو واقع وحقيقة التكوين العقائدي (المشار إليه سابقا لدى الشيخ راشد الغنوشي وكتاب الشخصية الإسلامية لتقي الدين النبهاني) الذي تشترطه الحركتين في منتسبيها.

⁹²⁷ - الغنوشي راشد، "تحليل للعناصر المكونة للظاهرة الإسلامية في تونس: حركة الاتجاه الإسلامي" الحركات الإسلامية في العالم العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987، تجدر الإشارة أن الشيخ راشد الغنوشي يؤكد على نقد الرافد الإخواني في اتجاه الاعتراف ببعض الرؤى الإصلاحية التي لم تعترف بها أديبات الإخوان في مصر خصوصا.

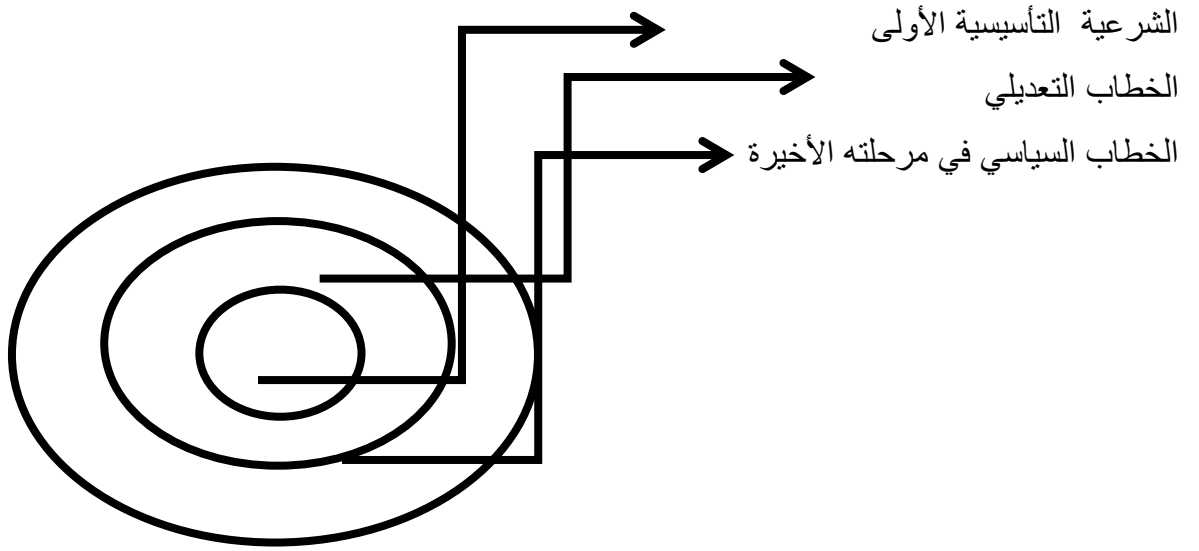
⁹²⁸ - المرجع السابق ورد به: "إن حركتنا تشارك في هذا المجهود الحضاري من منطق تبنيها لتصور للإسلام يشكل الأرضية العقائدية التي منها تنبثق مختلف الرؤى الفكرية والاختيارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تحدد هوية هذه الحركة وتضبط توجهاتها الاستراتيجية ومواقفها الظرفية". أما حزب التحرير فيؤكد أن الطابع المدني لا يخرج عن إطار الخلافة.

⁹²⁹ - النبهاني تقي الدين: "نظام الإسلام"، منشورات حزب التحرير، الطبعة السادسة، 2001، ص 94، تنص المادة 11 من دستور الخلافة: "حمل الدعوة الإسلامية هو العمل الأصلي للدولة الإسلامية".

⁹³⁰ - مسألة التغيير، المركز المغربي للبحوث والترجمة، لندن، 2000، ص 32. انظر كذلك: النبهاني تقي الدين، الدولة الإسلامية، من منشورات حزب التحرير، بيروت، 2002، ص 10.

والأمر الذي يؤكد حقيقة التعقيد البنوي لهذا الخطاب. وهو ما نشير إليه في الرسم البياني التالي:

العنوان: بنية الخطاب السياسي لحركة النهضة وحزب التحرير⁹³¹



⁹³¹ -تركيب شخصي انطلاقا من جمع المعلومات ومقارنتها مابين خطاب كل مرحلة زمنية وصياغتها بطريقة علمية ورسمها وتمثيلها .

***الشرعية التأسيسية الأولى:** هي نواة الخطاب وتتميز بالاستقرار والسكون. ابتعدت عن الخطاب السياسي في مرحلته الأخيرة في خطاب القيادات بتوسط الرهانات البراغماتية لكن تجد صداها في الضمير الديني للقواعد والجمهير. وهي النواة المبدئية في خطاب حزب التحرير التي لا خروج منها على الرغم من القبول بالتواجد القانوني في النظام الوضعي. على أساس هذه الشرعية يستعمل حزب التحرير مصطلحات من قبيل الخيانة والعمالة في تصنيفه للأفكار المطروحة⁹³². لذلك يتسم خطابه بالتحدي والصراحة والجرأة. ولا يجد حرجاً في وصف الأفكار الأخرى بالزيف والسقم. وهو طابع ضمن منهجه ومبدئي في صياغة خطابه الذي يبني نفسه عمودياً. ولعله أحد أسباب اتهامه بالطوباوية والتعالي على المسائل الواقعية الحقيقية. ويوضح النص التالي من منشوراته طابع المواجهة والافتحام الذي انتهجه الخطاب التحريري: "هذا الإيمان القوي... يوجب أن تكون الدعوة سافرة متحدية كل شيء، متحدية العادات والتقاليد والأفكار السقيمة والمفاهيم المغلوطة متحدية حتى الرأي العام إذا كان خاطئاً ولو تصدت لكفاحه، متحدية العقائد والأديان ولو تعرضت لتعصب أهلها ولذلك تتسم الدعوة المبنية على العقيدة الإسلامية بالصراحة والجرأة والقوة والفكر وتحدي كل ما يخالف والطريقة ومجاہتہ لیان زیفہ"⁹³³.

***الخطاب التعديلي:** وهو ما يميز حركة النهضة عن حزب التحرير. وساهم في التأسيس له المنهج التجريبي الذي أقره الشيخ الغنوشي أو ما يمكن أن نعرفه بالبراغماتية السياسية. لكن نظراً لتوسطه قوة الجذب النواتية وضرورة التغيير الواقعية نلاحظ عودة الخطاب المتشدد في بعض الأحيان حتى في الفترات التي أرادت فيها حركة النهضة الظهور بمظهر المراجعة والتغيير. فمثلاً صرح الشيخ الغنوشي في أكثر من موضع بضرورة الجهاد ضد أنظمة الكفر والاستبداد والعشائرية والتجزئة والولاء للأجنبي. ولا طالما أكد على ضرورة تحرك الجماهير لمجاهدتها لتعريبها وتوحيدها وإرضائها لسلطة الشعب والإطاحة بها. وقد جاء من قبيل هذا الخطاب في صحيفة الإنقاذ الوطني السودانية بتاريخ 1991/04/25⁹³⁴ قبل ثلاث سنوات من الإعلان الشهير للحركة بالقبول بالديمقراطية والدولة الحديثة.

***الخطاب السياسي في مرحلته الأخيرة:** هو خطاب غير مستقر لأنه رغم توسط الخطاب البراغماتي لا يزال ينازع سطوة النواة أو القوالب المعرفية الأولى. كما يعود عدم استقراره لضغط القواعد التي تمثل الضمير الديني للحركة. ونجد هذه الخطاب في التصريح السياسي وفي الأدبيات المكتوبة. فتتأرق مصطلحات الديمقراطية والطابع المدني مع القانون الإلهي والشرعية. فمثلاً يشير الشيخ الغنوشي في كتابه الحريات العامة في الدولة الإسلامية إلى أن السلطة وظيفة اجتماعية لحراسة الدين والدنيا والقيم على الدولة ليسوا إلا موظفين وخداماً عند الأمة. والسلطة كما يراها هي سلطة مدنية على كل وجه لا تختلف عن الديمقراطيات المعاصرة إلا من حيث علوية وسيادة الشريعة الإسلامية أو التقنين الإلهي على كل سيادة أخرى في هذا النظام. ومن النتائج البشري يرى

⁹³² - "مفاهيم حزب التحرير"، منشورات حزب التحرير، الطبعة السادسة، 2001، ص 79.

⁹³³ - المرجع السابق، ص 66.

⁹³⁴ - يحي زكريا، "الحركة الإسلامية من الثعالي إلى الغنوشي"، ناشري، ص 63 (نسخة الكتاب الإلكترونية).

بإمكانية الأخذ به على قدر مساهمته في تحسين أداء وظيفة دحض الظلم وإقامة العدل على مقتضى الشرع الإلهي أي بحسب ما نص عليه أو تضمنه أو بحسب ما لا يخالفه⁹³⁵.

إذن مارس الخطاب النهضوي في صلب الخطاب الإخواني فعل قلب ونقل. وهو فعل قام على رؤية جديدة للأسس والأصول الأولى. تلك **الأصول الإخوانية** التي رسمت منها محمدا ممثلا أولا في منهج الحتميات القائم على التمييز بين المجتمع الجاهلي والمجتمع الإسلامي والتمييز بين النظام الكافر ونظام البديل الإسلامي وثانيا في منهج الأولويات الذي يقوم على **الحاكمية الإلهية** والمنهج الرباني في الاقتصاد والمجتمع.

لقد قام فعل القلب الذي تمارسه حركة النهضة وحزب العدالة والتنمية بتخفيف **المنهج الإخواني**. فاستعاد بطريقة **براغماتية** حتميات التمييز. فانتقل من حد التمييز بمعنى الإقصاء والنفي إلى الاستيعاب والتغيير الدعوي مضافا إليه العمل السياسي السلمي لتجنب ردة فعل الأنظمة والرفض الجماهيري. أما في الأولويات فقد أعلن قبوله بالأطر الموجودة والعمل من داخلها بما يعني التعاطي مع قضايا التعدد والاختلاف. والأولوية الجديدة في الحقيقة لا تلغي الأولوية الكلاسيكية بل تقود إليها. فهي في منهجها لا تأتي بجديد أو بتصور مقطوع الجذور... إنما هو رصد لمنهج التقى عليه أبناء هذه الحركة ينطلق من كتاب الله ويسترشد بالفكر الإسلامي عبر مساره الطويل⁹³⁶. يبدو المنهج في الخطاب النهضوي إذن مقرا بضرورة المرحلة والتدرج في التغيير. ويعيد يحي زكريا جزء من هذا التغيير إلى إطلاع الشيخ الغنوشي على بعض الكتابات الفلسفية وكتابات مفكرين شيعة من أمثال مرتضى مطهري وعلي شريعتي ومحمد باقر الصدر⁹³⁷.

هذه المستويات مفتوحة على بعضها البعض في خطاب حركة النهضة مما يسمح بالمرونة وأيضا بفرضيات استغلال القضايا الدينية سلبيا. كما يساهم في عموميته وعدم وضوحه. بينما الخطاب التحريري نواتي ومحصور في القالب المبدئي يبني نفسه عموديا ليبقى نظريا ويصعب عليه رد صفة الطوباوية.

على أساس ما سبق واجه الخطاب السياسي للإسلاميين مأزق الممارسة العملية عندما دفع بها الحراك الثوري في العالم العربي إلى واجهة السلطة. فظهرت جلية مفارقات الممارسة والخطاب في ما يتعلق مثلا بالديمقراطية. فالاختيارات العملية للإسلاميين سابقة للمقدمات النظرية والخطاب الثقافي⁹³⁸. ما يعني بالضرورة الاستجابة لمتطلبات الواقع الجديد حيث برزت الإرادة الشعبية في صلب الحراك المذكور لتعبر في ثنايا الحراك عن أهم أوصاف الشرعية بالمعنى الديمقراطي.

لكن يبدو أن الحراك الفكري والثقافي لدى الإسلاميين قد تمخض عن جملة من المواقف والخطابات حول الديمقراطية على سبيل المثال يصب أغلبها في الاحتفاء بالبعد الأداتي والتقني للديمقراطية ويقصي البعد الفلسفي⁹³⁹.

⁹³⁵- الغنوشي راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1993، ص 64.

⁹³⁶- "الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي لحركة الاتجاه الإسلامي": الموقع الرسمي لحركة النهضة <http://www.ennahdha.tn/>

⁹³⁷- يحي زكريا، "الحركة الإسلامية من الثعالبي إلى الغنوشي"، ناشري، ص 71.

⁹³⁸- جبرون امحمد، "الإسلاميون في طور التحول: من الديمقراطية الأدائية إلى الديمقراطية الفلسفية (حالة حزب العدالة والتنمية)"، مجلة تبين،

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، عدد 3، الدوحة، 2013، ص 11.

*- يمكن أن نشير في هذا المستوى إلى ما يعتبر تنازلات من حركة النهضة ضمن الدستور التونسي في مسائل عدها البعض من العائلة الإسلامية من المسائل الكفرية كحرية الضمير. (لكن نشير أن لها ما يبررها في المنهج البراغماتي لحركة النهضة كما سنوضح لاحقا).

⁹³⁹- المرجع السابق، ص 3.

الفصل الثاني

آليات الحكم في المشروع الإسلامي لدى التصور التوفيقي الشورقراطي والطرح الخلفاوي التراثي المحافظ

باطلاعنا على الأسس النظرية التأصيلية والخلفية الفلسفية المرجعية التي تشكل الأرضية المشتركة للطرحين الإسلاميين التراثي والتوفيقي نجدها تجعل من الهدف واحدا لدى كل من التصورين، الطرح الإخواني التوفيقي الشورقراطي المتمثل في تيار الشورقراطية كحزب حركة النهضة وحركة التوحيد والإصلاح وحزب العدالة والتنمية،...، والتصور المحافظ الخلفاوي التراثي المتمثل في حزب التحرير الإسلامي بتونس ومعه جماعة العدل والإحسان بالمغرب، وهو تأسيس الدولة التي تؤكد على المضمون الإسلامي. لكن على الرغم من الأرضية المشتركة يختلف التعامل السياسي، وفق منهج الطرحين، في الوصول إلى الحكم وفي مباشرته. فمن خلال القراءة المقارنة للطرحين متمثلين في حركة النهضة وحزب التحرير كنموذجي نجدهما تؤسسان رؤية سياسية على القراءة الدينية والتراثية. إلا أن هذه القراءة ذاتها تقليدية وغير محسومة. ما يسمح بتعدد الفرضيات النصية مع الإشارة إلى أنها فرضيات خلقت في سياق اجتماعي واقتصادي وثقافي محدد. وذلك يعني أنها ستلجأ بالضرورة إلى اختيار ممكن نصي من بين العديد من النصوص والتأويلات ذات النزعة الفقهية الدينية لكن المفارقة أنها تجعل من اختيارها الخيار الوحيد ليحل بذلك التأويل مكان النص.

وفي ظل هذه المفارقة المدعومة بالقداسة المصبوغة على النص، تؤطر هذه الحركات عملها السياسي ومواقفها من المجتمع والدولة الحديثة التي تتحرك ضمنها. كما أنها تمهد لآليات الحكم في ظل الدولة الموعودة على أساس هذه المقدمات التي تبقى دينية بالأساس. وهذه المقدمات تسمح بفرز المفاهيم المقبولة من غيرها في التنظير للحكم.

إن نماذج الحكم المعمول بها في العصر الحديث هي نتيجة لتراكم تاريخي طويل. فهي تشكل تمثلا لعلاقة المحكومة بين الفرد والحاكم كما أنها صورة عن رؤية المجتمع للسلطة والشأن السياسي عموما. فلا يمكن أن يظهر فجائيا في التاريخ وظهوره محكوم بتوفر شروطه الموضوعية التي تتيح تطبيقه. فالواقعة السياسية مثلها مثل أية واقعة اجتماعية أخرى تخضع لتأثيرات الزمان والمكان والثقافة وكل محددات السلوك العام⁹⁴⁰. فلا يمكن بالضرورة قراءة التنظير السياسي للحكم بمعزل عن سياق نشأته وتطوره وتحولاته.

مثل العنصر الديني الحيط الناظم للتنظير للحكم في الفكر السياسي العربي والإسلامي عموما وفي أدبيات الحركات الإسلامية حديثا. لذلك فإن آليات الوصول إلى الحكم (المبحث الأول)، ومنهج بلوغه تغيرت بحسب الالتزام بشروط هذا الناظم العقدي والمعرفي. كما أنه مثل بالتالي شرطا وقيدا محددا للمؤسسات السياسية (المبحث الثاني).

⁹⁴⁰ - بوتون غاستون، سوسيولوجيا السياسة، منشورات عويدات، بيروت، 2000، ص 8.

المبحث الأول: آليات الوصول إلى الحكم في مشروع حزي حركة النهضة والتحرير

إن الموقف من المجتمع لدى هذه الحركات يتحدد وفق الرؤية الدينية، وانطلاقاً من أسسها العامة والمطلقة الأمر الذي برر منطقاً يتضمن وصاية على المجتمع انطلق من التمييز الأهم، وهو التمييز بين المجتمع الجاهلي والمجتمع الإسلامي. فالمجتمعات الإسلامية على الرغم من طابعها الإسلامي تعتبر جاهلية إلى حين تحقيق يتخلل الخطاب والعمل السياسي لدى الحزبين. وعلى أساس ما سبق يظهر أن فرضيات العمل السياسي لدى الحركات الإسلامية عامة مفتوحة مطلقاً سواء على العنف المادي أو العنف الرمزي إذا ما استذكرنا عدم الحسم وفي عملية المراجعة النظرية وقراءة الأصول الأولى للنظرية السياسية. فالعنف بالتالي للوصول للحكم أو ممارسته يظهر ضمنياً في الرؤية السياسية للإسلام الحركي للمجموعة البشرية وللمؤسسة السياسية.

يعتبر مفهوم الأمة من المفاهيم المفصلية في تأسيس الكيان السياسي (الحكم عموماً)، و المفهوم الناظم لأفراد المجموعة البشرية التي تنضوي تحته. لذا نجد أن مفهوم الأمة شكل فكرة محورية في التنظير السياسي للحركات الإسلامية، وهي فكرة ذات بعد تاريخي عميق عرفت تحولات عدة. تجاذبتها المناهج التقليدية في النظريات المطروحة من قبل هذه الحركات والمفاهيم السياسية الحديثة. ويتلائم انتظام المجموعة البشرية مبدئياً مع امتداد السلطة ليشكلاً مجال الحكم. فهو يرتبط موضوعياً بهذين العنصرين الذين يمكن أن يتلازما حد التطابق. إلا أن الصلة بينهما ليست حتمية.

فإن كانت الأمة ذات دلالة خاصة في الثقافة الغربية، انتهت لعقد الصلة نهائياً مع مؤسسة الدولة فإنها في الفكر السياسي العربي والإسلامي لازالت تبحث عن مستقر لها بين المضمون الديني التاريخي والعربي والمضامين السياسية المتعددة. يجوز القول إذن أننا بصدد مفهوم حي يواصل رفد الواقع بالمعاني وإن كان الواقع يمتنع في بعض الأحيان عن قبولها كلياً وجزئياً.

وهو ما يؤكد ما ذهب إليه الدكتور عصمت سيف الدولة في تعريفه للأمة باعتبارها طوراً من التكوين الاجتماعي أرقى من الطور القبلي والطور الشعوبي كليهما. فهي تعبير عن مجتمع ذي حضارة متميزة من شعب معين مستقر على أرض خاصة ومشتركة تكون نتيجة تطور تاريخي⁹⁴¹. ولعل الكاتب يذهب في تعريفه للأمة إلى التقريب بين الدين والعروبة إلا أنه يؤكد على المنطق الداخلي المبني على الضرورات التاريخية والجغرافية التي تدخل في تكوين الأمم سواء إيجابياً بالمساهمة في إيجادها أو سلبياً بالحلولة دون ظهورها. وهو ينطلق في ذلك على التأكيد على رؤية النص القرآني للأمة كدال على مطلق الجماعة إذا تميزت عن غيرها أياً كان مضمون التمييز لتتعدد الأمم زماناً ومكاناً⁹⁴². ومن المعلوم تأثير الأمة في الجغرافيا والسياسة والأبعاد الاستراتيجية فلا ينفصل عن تصور الدولة والإقليم. وحسب ترتيب هذه المفاهيم في المنظومة الفكرية للحركات الإسلامية يتحدد منهج الوصول إلى الحكم. إلا أنها تذهب إلى فصلها عن الضرورات الواقعية لتجعلها صلة معرفية عقائدية تبني الدولة الفكرية.

في هذا السياق يمكن القول أن الوصول إلى حكم سواء كان سلمياً أو بتوسط العنف بشكليه المعنوي المادي يخضع لمنطق سابق لاختيار أحد المناهج. إذ تتقدم الحركات الإسلامية للحكم عبر تعزيز الرابط الديني/العقائدي المتمثل في مفهوم الأمة. فهي تستدعي هذا الرابط الديني لحشد المجموعة البشرية اللازمة لإقامة الدولة الإسلامية لتتضح بالتالي ملامح موقف الحركات الإسلامية ومن بينها حركة النهضة وحزب التحرير الإسلامي من المجتمع (المطلب الأول) ولتواجه من ثمة في واقع العمل السياسي

⁹⁴¹ - سيف الدولة عصمت، عن العروبة والإسلام، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 8، 1986.

⁹⁴² - المرجع السابق، ص 11.

الكيانات السياسية الموجودة فعلا. لذلك نجد تعمل في نفس الوقت للوصول إلى الحكم عبر الدولة الحديثة إلى الدولة الإسلامية. فهي إذن تحدد موقفا واضحا من الدولة الحديثة في مشروعها للحكم (المطلب الثاني) ووفق هذه الصيغ تتشكل فرضيات السلم والعنف في العمل السياسي للوصول إليه.

المطلب الأول: المجتمع في المشروع الإسلامي: حركة النهضة وحزب التحرير نموذجا

إن القراءة المعمقة والمقارنة التحليلية التفكيكية والتفسيرية للمرجعية التأسيسية للخطاب والتنظير الفكريين و السياسيين لدى حركة النهضة وحزب التحرير الإسلامي كحركتين ممثلتين للتصور الإخواني التوفيقي والثراي الخلفاوي، نجد بعد المقارنة الرزينة والمقارنة العميقة والشاملة تتراوح ما بين التشدد والاعتدال. ذلك أن الضوابط النصية التي تلجأ إليها الحركتان تفرض ذلك. ويبرز ذلك من خلال الخطاب الحركي على أنها تختار الخيارات الأقل عنفا التي يسمح بها النص. وهذا ما يؤكد عدم قيامها بمراجعات حقيقية.

ويتضح هذا الطابع أكثر في خطاب حركة النهضة ومعه حزب العدالة والتنمية، بينما يؤكد حزب التحرير الإسلامي على جاهلية المجتمعات، وتقرب منه جماعة العدل والإحسان المغربية، ويعتبر الخيارات مفتوحة وفق ما تقتضيه المصلحة. لكن تجدر الإشارة أنه يمارس عنفا خطايا أكثر منه ماديا. كما يجدر التأكيد في نفس الوقت على أن العنف المادي قد تحقق بالفعل تاريخيا ضد المجتمع نفسه وحتى من صلب الحركات التي ادعت الاعتدال. الأمر الذي يسمح بالقول أن التنظير لم يصل إلى بلورة تنظير سياسي صرف ومبدئي بل بقي ايمانيا/عقائديا يرتبط بالالتزام الديني الفردي. ما يبرر في الحقيقة الانقسامات في داخل الحركات الإسلامية نفسها بين الجهاد المسلح والعمل السياسي السلمي.

إن النقلة الاجتماعية التي تتحدث عنها الحركات الإسلامية عموما في تنظيرها السياسي تحدث عبر مفهوم الأمة الذي يعزز الرابطة الدينية للتمهيد للرابطة النهائية في صلب الدولة. وهي نقلة تحصل بتحقيق التطابق بين المجتمع والدولة القادمة، ما يطرح التساؤل عن احتمال عدم تطابق كامل المجتمع أو رفضه للطرح الإسلامي. بل أكثر من ذلك، إن اعتماد مفهوم الأغلبية على سبيل المثال سيتعارض لاحقا مع فكرة الوحدة الإسلامية للمجتمع كليا. وهذه إشكالية واحدة من عدة إشكاليات في الرؤية الاجتماعية للإسلام الحركي.

من الممكن التمييز بين مستويين في طرح الإسلام الحركي. إذ نلاحظ تواسلا نظريا يبني مسارا معينا يورد صورة غير مضطربة تقتض النجاة بالوصول إلى التمكين والاستخلاف. وهو مقتضى الوعد الإلهي. أما عمليا يواجه التواصل النظري انقطاعا بظهور كيانات ذات أبعاد فكرية وفلسفية مغايرة تترك التواصل النظري. وهو واقع يخلق فرضيات المواجهة نظريا وعمليا. ضمن المسار النظري يعتبر المخالف لتطوره إنما يواجه الإرادة الإلهية. ما يجعل النتيجة العملية صدى للنتيجة النظرية، ذلك أن بنية الفكر النظري لدى الحركتين هي بنية مقدسة لأنها تستند للمرجعية الدينية.

لذلك يبدو حزب التحرير أكثر استجابة وصدى لإستباعات المستوى النظري. فيعلن الرفض الكلي لما يخالفه تحت مسميات متعددة (الكفر، الجهل، العمالة...) ⁹⁴³ كما يعيد موقف حركة النهضة صدى المسار المثالي للتمكين والاستخلاف. وهو

⁹⁴³ - انظر الملاحق: نماذج من منشائر حزب التحرير الإسلامي. وتتضمن خطابا هجوميا بالألفاظ المشار إليها.

موجب اعتقادي وفكري في رؤية الحركة لنفسها كـ "جماعة". يشار إلى أن حزب التحرير الإسلامي، ومعه جماعة العدل والإحسان يحاولان إعادة المسار النظري واقعا. لذلك يعتقدان بضرورة العودة إلى تاريخ سقوط الخلافة والبداية من تلك اللحظة. أما حركة النهضة فهي تعيد المسار النظري في صورة استخلاف استيعابية للواقع. ما جعل منها أكثر مرونة في التعامل مع واقع السياسة (الدولة، المجتمع، المفاهيم الحديثة...).

يمكن، بناء على سبق، تقصي فرضيات العنف المادي والمعنوي وفرضيات العمل السلمي. وهو ما يقتضي العودة إلى مفهوم محوري في النظرية السياسية للطرحين (متمثلين في حركة النهضة وحزب التحرير) وهو مفهوم الأمة باعتباره مفهوما ذو أصل نصي (الفرع الأول) تطور من حيث المضامين ليخلق النقلة من المجتمع فالأمة فالدولة (الفرع الثاني).

الفرع الأول: الأصل النصي لمفهوم الأمة

إن مقارنة مفهوم الأمة ظلت خاضعة لمعايير العقل البلاغي والبياني الكلاسيكي، إذ لم تبتعد ولم تخرج عنه، فالملاحظ أن الطرح الإسلامي ينطلق دائما من الدلالة اللغوية التي إن لم تحكم على النتائج كمقدمة أساسية تأطيرية فهي تقنن توليد الدلالات السياسية لهذا المفرد. وغالبا ما تتعزز بدلالاتها القرآنية التي أصلت هذا المفهوم كقطب محوري في التعاطي السياسي مع الحكم، الأمر الذي يدعو إلى مسألته جذريا إذ أنه أضاف إلى مضمونه التقليدي مضامين سياسية حديثة. ذلك ما هو عليه الأمر في الطرح التنظيري للحركات الإسلامية. لكنه ظل على سماته الذاتية الأولى التي استدعت للاستجابة لضرورات تأسيس الكيان السياسي بالمعنى الحديث. وهذا ما خلق جدلا واسعا حوله لم يستنفذ بعد لخصوصيته ومحاولات تقريبه من مفاهيم أخرى. ففي ارتحاله بين سجلات معرفية مختلفة لم يكتسب صبغة سياسية صرفة.

لقد استقر لغويا واصطلاحيا دالتان للإمامة وضمينا للإمام والحاكم. فهي تتراوح بين معنى القيادة والسلطة والخلافة أو ما يعبر عنه بالإمامة الكبرى، باعتبارها الرئاسة العامة لحفظ مصالح الناس دينا ودينيا كعقد بين الأمة والإمام، وحيث نجد أن الصفة التعاقدية يتم التركيز عليها أكثر في التنظير السياسي الحديث للإسلاميين استجابة للضرورة الانتخابية التي تفرضها الأنظمة الحديثة، وبين المعنى الأصلي والعميق. وهو الإمامة الصغرى أي إمامة الصلاة. ما يسمح بالقول بأن شرعية قيادة الأمة تعتبر متابعة للواجب الديني للحاكم. وتكتسي هذه المعاني أهمية كبرى بالنظر إلى الترويج حديثا لصورة السياسي الإسلامي في صورة العابد والمؤمن التي يبررها الاستقرار المعنوي والتزاتي للمضمون الإيماني والروحي للحكم.

لقد غاب في تكون "الحكم" المفهوم السلطوي السياسي وإن كان يمر في ظل المضمون العقائدي والديني، وهي دلالة برزت للواجهة منذ عصر النهضة وكتاب التحديث والتجديد. فهو يعتبر في المجمل، ضمن الفقه والقضاء، ملكة التمييز والقدرة على التفريق بين الصواب والخطأ عموما أي الإصابة في العلم والعمل. إذن يتضح أن الحكم يمثل تقييما قيميا وتقديرية، فعلى المستوى الديني هو التفريق بين الباطل والحق. وعلى المستوى الأخلاقي إنه تمييز للخير والفضيلة عن الشر والذيلة. أما على المستوى المعرفي والعلمي والحكمي الفلسفي، هو تمييز بين الحقيقة والوهم ويلحق به تمييز الجمال عن القبح في مختلف صورها المعنوية والحسية. لذلك يشير

الدكتور محمد جابر الأنصاري إلى أن الدلالة السياسية السلطوية تبدو أقرب إلى مصطلح الأمير منه إلى مصطلح الحكم⁹⁴⁴. وتأسيسا على ذلك يمكن أن نتبين التصاق صفات الجمال والحسن والفضيلة والعلم وكل ما له صلة بالكمال بصورة الحاكم الإمام قديما وحديثا. وهي صورة لا بد منها لتولي أمر الأمة.

تتأتى أهمية مفهوم الأمة من كونه مفهوما قرآنيا. ما يعني حمله طابع النص الأول والنص المؤسس للفكر والناحت لملامحه، حيث وردت مفردة الأمة في القرآن الكريم أكثر من خمسين مرة إلا أن معانيها عموما كانت على أوجه ستة هي كما يلي:

* معنى المدة الزمنية في مثل الآية 8 من سورة هود: "ولئن أخرنا عنهم العذاب إلى أمة معدودة ليقولن ما يحبسهم". أو الآية 45 من سورة يوسف: "وقال الذي نجا منهم أو اذكر بعد أمة أنا أنبئكم بتأويله".

* معنى الرجل العظيم الذي يعتبر وحيد عصره كما في الآية 120 من سورة النحل: "إن إبراهيم كان أمة قانتا لله حنيفا ولم يكن من المشركين".

* معنى الجمهرة من الناس الذين لا يتجاوز عددهم العشرات كما في الآية 23 من سورة القصص: "ولما ورد ماء مدين وجد عليه أمة من الناس يسقون".

* معنى المذهب العقدي المشترك أو العادة الموروثة المتبعة لدى جماعة من الناس وهو ما يستفاد من الآية 22 من سورة الزخرف: "إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون".

* معنى الجماعة التي تشترك في صفات واحدة أو في أصل واحد وقد تكون من الحيوانات والطيور كما هي من البشر، كما في الآية التالية من سورة الأنعام: "وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أم أمثالكم".

* وأخيرا معنى الجماعة من الناس الذين يجمعهم فكر واحد وعقيدة واحدة تخلق لديهم عادات وتقاليد مشتركة نابعة من فكرهم العقدي المشترك كما في الآية 110 من سورة آل عمران: "كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر"⁹⁴⁵. لا تزال الدلالة القرآنية المتعددة رافدا مهما في تشكيل الوجود الحضاري والثقافي وخاصة السياسي لما يعرف بالأمة الإسلامية. إذ من الملاحظ إزاء بعض القضايا تحرك جموع غفيرة سواء للاحتجاج أو للدعم. حيث عمت المظاهرات البلدان الإسلامية احتجاجا على الكاريكاتير الذي صور النبي أو الإساءة للقرآن في سجون غوانتانامو. وهو ما تكرر كذلك مع الاعتداءات الإسرائيلية على المسجد الأقصى وكل ما له صلة بالقضية الفلسطينية.

يبدو جليا إذن وجود مجموعة بشرية كبيرة تمتد على مساحة جغرافية واسعة تستدعي كيانا موحد في عدة قضايا تمس من أفكارها الخاصة. الأمر الذي يدعو إلى التساؤل عن الخيط الناظم لوجودها والرابط الذي يدفع لتحركها. وفي مسائل عدة منها السياسي يتعارض هذا التحرك في بعض الأحيان مع الكيانات السياسية التي تنضوي تحتها أجزاء من هذه المجموعة. بل تدعو في بعض الأحيان إلى نفي هذه الكيانات من أساسها. ففعالية هذا الوجود الأممي تلتقي وتعارض مع عدة مفاهيم سياسية ل وتستلزم تصورا معينا للوجود الاجتماعي للأفراد وفق محددات فكرية مسبقة.

⁹⁴⁴ - الأنصاري محمد جابر، التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام: مكونات الحالة المزمنة، دار الشروق، القاهرة، 1999، ص 165 وص 166.

⁹⁴⁵ - نصار نصيف، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، 1980، ص 13 إلى ص 20.

إن الدلالة القرآنية لمفهوم الأمة على تعددها ليست مستعملة في كليتها. فقد ترسب في الاستعمال الثقافي للمصطلح فكرتان تؤسسان للأمة الإسلامية عموماً. فلا تخرج التأويلات سواء القرآنية أو سواها عنها. يقوم المفهوم القرآني للأمة على جدلية بين الطريقة والجماعة بحيث أن الأخيرة تتصور متفقة على طريقة واحدة. وهو ما يجعل من الطريقة متقدمة على معنى الجماعة⁹⁴⁶. هذا المعنى للأمة هو ما استقرت عليه الذهنية العامة التي تحكم الأفعال وردود الأفعال الملاحظة سواء الواعية أو غير الواعية.

منذ سقوط الخلافة وظهور الدولة الحديثة ارتد الوعي العربي والإسلامي إلى البحث حثيثاً عن وجوده الموحد للوقوف في وجه المد الحضاري الغربي المتفوق. وهو ما ترافق مع الفشل الكبير في التعامل مع القضايا المصيرية التي واجهت الأمة العربية والإسلامية. وهي قضايا اتصلت بالرهان على التنمية والتقدم والقضية التي نحتت الوعي الأممي واقامتته على هاجس التهديد (بعد تجربة الاستعمار) ألا وهي القضية الفلسطينية. فقد تزامن الشعور بالتراجع الحضاري والهزيمة بسقوط الخلافة مع غياب مرتكزات أدنى واضحة يمكن على أساسها التعامل مع قضية فلسطين. لذلك ظهرت الدعوات القومية والعروبية بتياراتها المختلفة بعد القضاء على الخلافة في تركيا. وتأسست أيضاً التيارات المنادية بعلمنة الدولة وبناء كيان سياسي بالمعنى الحديث. وقد ظهر فهم جديد للأمة في حيز أقل تدنياً. فالدين اقتصر على كونه عاملاً من بين عوامل أخرى أو تم التقليل من شأنه ليصبح جزءاً من التاريخ الجمعي لا كل التاريخ. وكلها طروحات ادعت توفير الخلاص من الأزمات المتعددة. لكن الجهد النظري حول مفهوم الأمة لم يخرج عن انفعالات الوجدانية وردود الفعل على واقع متأزم.

وقد تم استدعاء الرابط والناظم الديني من جديد مبنيًا على الرغبة الدفينة للعودة إلى المجد الحضاري والتفوق التاريخي. وذلك لأنه تم التخفيف من حدته في النظريات التحديثية (وتعزيز جوانب أخرى) فهو الأهم والأكثر حضوراً في طرح الإسلام السياسي. لكن ظل مفهوم الأمة على الرغم من ذلك منحصراً في دلالاته التقليدية المنشدة إلى المضمون العاطفي والوجداني أكثر من أي مضمون مؤسسي حقيقي وتاريخي، بل بقي في محل المأمول والمرتب لا غير. ورغم ادعاء التجديد والإضافة إلا أن فعالية هذه التغييرات ظلت محدودة. فالرابطة الفردية لم تجد مستقراً لها في أي مضمون مغاير. بدء بالرابطة الوطنية المهترئة، وذلك لغياب مفهوم المواطنة (غياب مضمون مواطنة حقيقي) أو العروبية التي ظلت كالرابط الديني ذات فعالية وجدانية فقط رغم تحققها تاريخياً في كيان سياسي يدعيها.

أصرت محاولات العمل تاريخياً على مفهوم الأمة على إقامة الصلة مع الدين لبلورته رغم المحاولات المختلفة لتطويره. لكن مشاريع العقلنة العلمية للمفهوم المذكور بقيت محدودة دون أثر كبير في التنظير السياسي صلب الأمة الإسلامية بحيث يمكن القول أن تصور مفهوم الأمة كان تصوراً دينياً خالصاً بعيداً عن شروط الفكر العلمي والتاريخي والاجتماعي.

فالملاحظ بداية أن مفهوم الأمة لا يفترق عن مفهوم الطريقة أو الملة. وقد صيغ في صلة بسياقه التاريخي. أي أنه تولد في ظل الاختلاف بين الفرق والمذاهب. فتصور الأمة عند عبد القادر البغدادي وأبو الحسن الماوردي جاء ضمن جدلية الدين والسياسة. إذ يؤكدان على وحدة العقيدة ووحدة الدولة. فالبغدادي يرى بوحدة الدولة لأهل السنة والجماعة ويفرض تعدد الدول

⁹⁴⁶ - المرجع السابق، ص 21.

لها إلا إذا كان ثمة مانع قاهر. والماوردي يطرح صيغة لتوحيد أهل السنة والجماعة سياسيا تجمع شكليا بين وحدة الزعامة وتعدد مراكز الحكم⁹⁴⁷.

يعتبر المشروع الفكري للبغدادي إجابة لسياق تاريخي كانت فيه الغلبة السياسية لتوجهات مذهبية مخالفة وجدت أساسا لها منذ الخلافة العباسية. إذ أن هدفه الأساسي كما أشار هو بناء وحدة الأمة الإسلامية التي تنحصر في عقيدة أهل السنة والجماعة فيبين في كتابه الفرق بين كيفية نشوء الفرق في الإسلام من شيعة وخوارج ومعتزلة وغيرها من الفرق التي لا تعد خارجة عن الإسلام مع بيان فضائح كل فرقة منها. كما يحدد الفرق التي تخرج عن الإسلام مع زعم انتسابها له ليحدد في النهاية الفرقة الناجية في باب خصص لبيان أوصاف هذه الفرقة وتحقيق النجاة لها وبيان محاسنها.

وهو يهدف من خلال هذا التصنيف إلى النضال ضد الجماعات الدينية التي تمزق بتعدادها وتنوعها وتعددتها شمل المسلمين وتهدد المؤسسة الكبرى التي ترمز إلى وحدة امتهم ألا وهي مؤسسة الخلافة العباسية. وهذا ما يبرر الموقف العنيف ضد الباطنية وبعض الفرق الأخرى التي يعتبرها الفرقة الأكثر خطرا على المسلمين حتى من الأعداء التقليديين كالمخالفين في الدين أو الكفار.

يمكن القول إذن أنه من خلال تبيان الحدود المعرفية للجماعة السنية تتحدد وفق رؤية البغدادي حدود الأمة الإسلامية داخليا وخارجيا. ما جعله يميل إلى التطابق بين لفظ الأمة ولفظ الملة ولا يميز بينهما. فالأمة حسب الفقيه البغدادي هي الجماعة التي تدين بملة الإسلام التي تقر بحدوث العالم وتوحيد خالقه وقدمه وأنه عادل وحكيم مع نفي التشبيه والتعطيل عنه وبقية ركائز الاعتقاد حسب منهج أهل السنة والجماعة⁹⁴⁸. ما يجعل من جمده مؤسسا على الشروط العقائدية التي تضمن الانتماء إلى الأمة الإسلامية من عدمه. وفي الأصل هي شروط دينية صرفة مبنية على الاجتهاد الفقهي والكلامي في مسائل العقيدة والعبادة. ومنها ينطلق الفقيه إلى فرز التيارات المتداخلة أو المتنازعة والتمهيد لوحدة المسلمين المنتمين إلى الإسلام الصحيح. وضمن السياق التاريخي لما طرحه البغدادي كان الهدف من تنظيره هو ضمان الالتفاف حول الخلافة العباسية الضامنة للوحدة وفق المنهج الذي يطرحه.

يواصل الفقيه البغدادي بذلك نفس المدرسة السياسية في الإسلام السياسي السني في إطار نظرية الخلافة⁹⁴⁹. فالارتباط بين الجماعة والطريقة في هذا المنهج إنما هو تأسيس نظري للمؤسسة المذكورة. وهو أحد أبعاد مفهوم الخلافة الذي أشرنا إليه سابقا. إذ يلزم الوجود الديني وينسحب على الوجود السياسي. وفي هذا الطرح ينزله البغدادي ضمن الأفق السني بإزاء مناهج أخرى. وعلى أساسها يتحدد التعامل ضمن الأمة الإسلامية وعبر الدولة. ففي الداخل، أي ضمن الأمة، يوجد في الدولة الأولى المسلم الموحد السني وفي الدرجة الثانية يوجد المسلم الذي خالطت عقيدته بدعة فرعية. الأول يتمتع بكل الحقوق التي يوفرها الانتماء إلى أمة الإسلام بينما الثاني يتمتع ببعض تلك الحقوق دون بعضها الآخر.

أما المنتسبون إلى الإسلام المتسترين باسمه الذين خالفوا أصول العقيدة السنية فإنهم لا يعدون من أمة الإسلام وينبغي كشفهم وفضحهم وتطهير الأمة منهم⁹⁵⁰.

⁹⁴⁷ - المرجع السابق، ص 101.

⁹⁴⁸ - المرجع السابق، من ص 88 إلى ص 92.

⁹⁴⁹ - المرجع السابق، ص 93.

⁹⁵⁰ - المرجع السابق، ص 92.

أما الماوردي فلم يحدد دلالة الأمة بصورة دقيقة إلا أنه يحافظ على الصلة بينها وبين الملة. فهما مترادفتان ومتلازمتان. تعني الأولى جماعة المسلمين دون تحديد وتدل الثانية على الشريعة والعقيدة الإسلامية. إذ انتقل من تحديد مضمون الأمة الموحد والجامع (الذي عمل عليه البغدادي) إلى الأساس النظري الذي يقدر على التأسيس للوحدة على الرغم من الانقسام الموجود تاريخياً وتوسل للوصول إلى هذا الهدف بمفهوم الإمامة كما يراه المنهج السني. وهو جهد يسعى للقفز فوق الواقع التاريخي الذي يبدو نافياً للنظرية التي تقوم بوحدة الإمامة في الأمة الإسلامية. هذا المنهج يسعى إلى التأكيد على الصورة النبوية للدولة ذات القيادة الرسولية والتي في غياب شخص النبي تلجأ إلى قيادة الإمام خليفته في سياسة الدنيا بالدين. ويمارس الإمام تبعاً لذلك مهمة مزدوجة تتراوح بين حفظ الملة وضمان وحدة الأمة وفق الشرع.

وقد عمل على ذلك باختراع مفاهيم سياسية تتوسط المسار بين السلطة الشاملة والمطلقة للإمام وتعدد ممارسي السلطة السياسية واقعا. فبعد تقديم حكم الإمامة والتأكيد على مركزيتها، كضامن وحيد للشرعية المستمرة منذ عهد النبي، ينطلق إلى إيجاد أسس للحكم السلطاني- أي الحكم ما دون الإمام- ضمن هيكلية سياسية متناسقة وموحدة.

ويحافظ الماوردي بداية على المبدأ العام في نظرية الخلافة. وهو النهي عن أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد. لكنه تنبه إلى واقع الحكم في الفترة التاريخية التي عاشها- القرن الحادي عشر ميلادي- وهي فترة شهدت إرهابات كيانات سياسية ذات أسس مغايرة بل عرفت دول من مثيلاتها كالـدولة الفاطمية. وحفاظاً على وحدة الأمة تحت إمام واحد شرعي لجأ إلى بنية تقوم على نظريتين تكرسان تقديم حكم الإمامة على الحكم السلطاني. والهدف البعيد في الحقيقة هو ضمان الوحدة المثلى للإقليم الإسلامي. فالنظرية الأولى تميز بين وزير التفويض ووزير التنفيذ.

أما النظرية الثانية فهي نظرية تقليد الإمارة المبنية على تمييز داخلي بين أمير الاستكفاء وأمير الاستيلاء. الأول يعين من قبل الإمام وهو قابل للعزل والتخية. أما الثاني فهو الذي يعلن استقلاله عن الإمام بتراب تابع لأرض الإسلام لينصب نفسه حاكماً عليه. ولضمان الوحدة للأمة والدولة الإسلامية يرى الماوردي ضرورة التسوية كحل. فلا بد للإمام في هذه الحالة من اللجوء إلى الإذن للأمير المستولي بحكم الجزء المستولى عليه بشرط الحفاظ على الأحكام الشرعية. أي أن يبقى السلطان الجديد مواصلة للخلافة وإمامة الخليفة التي تهدف بالأساس إلى حفظ الدين والشرع. وهو حل يصبح واجبا مع توفر الشرط السابق إذا استحال عودة البلاد المستقلة تحت حكم الأمير إلى الدولة الإسلامية⁹⁵¹.

هذا التصور الذي ترسخ عن فكرة الأمة هو تصور لوجود ما فوق مجتمعي يقوم على الرابطة العقائدية والشرعية والانتماء الديني. إذ أن تكوين الأمة يتم بصورة لاحقة على وجود المجتمع وفق هذا المنظور ليقوم على العنصر العقائدي والفكري. فأساسها بالتالي الشريعة الإسلامية وأحكامها التي ترتبط بالثوابت العقدية من إيمان بالله ورسوله وكذلك الأحكام الشرعية التي تنبثق من العقيدة من هجرة وجهاد قصد تكوين الدولة الإسلامية. ما يعني بالضرورة أن الأمية الإسلامية لا تبحث عن التواجد في مؤسسة الدولة كهدف بل كوسيلة دائمة لتطبيق الإسلام وحمل دعوته إلى العالم. فالدولة في ظل الأمة الإسلامية لا تنكفي على ذاتها وتقبل

⁹⁵¹ - المرجع السابق، ص 99.

بالإقليم الموجود بل تبحث عن صيغ للتوسع والامتداد. فنظام الأمة هو نظام ولاء فكري وعقائدي يقوم على الإيمان بحقانية الدعوة والرسالة وضرورة نشرها كرسالة حضارية شاملة.

وفيما سبق نجد ارتباطا جليا بين الأمة والخلافة والإمامة والدولة. فهي على اختلافاتها الذاتية والاختلافات التي استلزمها الجهود التأويلية لها آلت إلى شبكة مفاهيمية وحدة متصلة ببعضها البعض. بل يمكن استبدال مفهوم بآخر ليدل على نفس المضمون. وأساس هذا التواصل هو الرباط السياسي والروحي في نفس الوقت. حيث أن السياسي يستدعي الديني ويستقوي به. فمُنذ تأسيس نواة الدولة الإسلامية في المدينة صار السعي في تأسيسها واجبا مقدسا. ذلك ما نلاحظه في الفترة الأولى للإسلام حيث اعتبر كل من تخلف عن الهجرة وهو قادر عليها خارجا عن الأمة الإسلامية وجماعة المسلمين. وهي فكرة محورية تتواصل في فكر الإسلام السياسي فيما يعبر عنه بالمجتمع الإسلامي في فكر سيد قطب الذي يراه متميزا بالحركة والفعالية. وهي حركة للخروج من المجتمع الجاهلي إلى المجتمع الديني باعتبارها حركة تستعيد الهجرة كفعل تاريخي جسد التحرر مما سبقه.

وهو ما يستدعي من أي نواة للمجتمع الإسلامي في أي بقعة من الأرض التحرك لاستلام السلطة وإقامة النظام الإسلامي العالمي أو مملكة الله على وجه الأرض⁹⁵².

تصبح الأُمّة الإسلامية، وفق هذه الرؤية، قراءة تأسيسية أكثر منها قراءة للواقع. إذ تعتبر أنها صيرورة بناء وانتقال من المجتمع الجاهلي إلى المجتمع الإسلامي. وهذا التمييز مبدئي وأساسي في الطرح السياسي الإسلامي. فهو يبرر النضال ويشعره بل هو المحرك الرئيسي للحركات الإسلامية وفق منظور الواجب الحضاري والخلاص للإنسان.

وهو خلاص الإنسان من مجتمع لا يعتنق الإسلام ديناً ولا يلحظ تعاليمه فلا يتمشى وفق شريعته وأخلاقه وقيمه. وبالتالي فالمجتمع الجاهلي هو كل مجموعة لا يراعى فيها مبدأ أفراد الله بالعبودية وما يتفرع عنه من عدم الاعتراف بحاكميته. أن الجاهلية وفق هذا المعنى هي عدم تطبيق شريعة الله في كافة المجالات من اقتصادية وقضائية واجتماعية وأخلاقية... وتفترض صفة ما ليست بالضرورة مادية. إذ يعتبر سيد قطب أنها يمكن أن تتشكل في صور عدة. ومن صور الأصنام القوميات والأوطان إذا ما كانت حائلا عن تحقيق الحاكمية الإلهية. فالمجتمعات التي تعزز الجوانب المادية سواء كانت شيوعية أو وثنية أو مسيحية أو يهودية هي مجتمعات جاهلية تماثل المجتمع الذي زامن ظهور الإسلام⁹⁵³. بل إن المجتمعات الإسلامية تعتبر في عداد المجتمعات الجاهلية. إذ برغم إيمانها بوحداية الله، حسب سيد قطب، فهي تفرط بأخص خصائص هذه الوحدانية وهي الحاكمية العليا التي أسنت إلى مادون الله ليصبح مصدر التنظيم والتشريع⁹⁵⁴.

ولذلك فهي مجتمعات تحتاج إلى إعادة توجيه إلى المبادئ الأساسية وتوضيح المفاهيم لإرجاع الموازين إلى نصابها وفق منهج البلاغ المبين والصبر الجميل حسب الشيخ راشد الغنوشي. ففي معرض رده على اتهامات العنف يشير المنظر الأول لحركة النهضة أن هذا المجتمع يحتاج إلى تفجير الوعي الشعبي بمعتقداته الأصلية للعودة إلى المجتمع الإسلامي الحقيقي. وهو المجتمع الذي سيتبنى من

⁹⁵² - فضل الله محمدي، مع سيد قطب في فكره السياسي والديني، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1979، ص 144.

⁹⁵³ - المرجع السابق، ص 118.

⁹⁵⁴ - المرجع السابق، ص 121.

طرف الحركة الإسلامية لإقامة دولة الأمة الإسلامية⁹⁵⁵. هذه الدولة، كما يؤكد حسن البناء، التي تقف بإزاء المادية الغربية وأي مادية كانت تقصي الجوانب الروحية. وضمن هذه الأدبيات، لا يمكن تعزيز الجوانب المذكورة إلا بالدعوة الإسلامية⁹⁵⁶.

وعليه فالأمة الإسلامية في مستوى أول هي الملة والعقيدة الإسلامية. فهي بهذا المعنى نموذج أولي مفهومي وعقائدي مؤسس نظريا. ثم تصبح في مستوى ثان، بمعنى آخر، الجماعة وهي الطليعة المؤمنة والقيادة الإسلامية الخاصة. وهي عين نظرة التيارات الإسلامية إلى ذاتها التي تسعى لتحقيق الملة في كليتها. وهنا تتميز عن الجماعات سواء أفراد أو مجتمعات إذا لم تطبق شروط الانتماء إلى الملة. وفي هذا المستوى يمكن أن تجتمع المجتمعات كافة إسلامية أو غير إسلامية. وفي مستوى ثالث، الأمة الإسلامية هي عموم الأفراد الذين يطبقون المنهج الإسلامي دولة ومجتمعا. وهو منتهى المسار الذي تسعى إليه جميع الحركات الإسلامية. ما يؤكد عدم انفصال عملها السياسي على الرغم من اختلاف وسائله عن مشروع الدولة الواحدة للأمة الواحدة.

الفرع الثاني: الانتقال من الأمة إلى الدولة

إن الدولة الإسلامية تشكل وتمثل خليفة يطبق الشرع. ولذلك هي تعتبر كيان سياسي قائم لتطبيق الإسلام وبدونها لا وجود للإسلام، حسب تقي الدين النبهاني، إذ لا تنفصل عن العقيدة والشرع بأي حال من الأحوال⁹⁵⁷. ما يتيح القول بأن الارتباط بين وجود الأمة والدولة كلي وضروري في طرح الحركات الإسلامية. وهنا حقيقة الدولة الفكرية في أدبيات الإسلام الحركي. هي ليست بالدولة القومية ولاوجود لعنصر القومية في تأسيسها بل هي تعتبر دولة ذات مبادئ وغايات معينة واضحة تحتاج لقناعة الأفراد بما تدعو إليه وتمسكهم وبمنهجها للمشاركة في تسييرها⁹⁵⁸. ما يجعل الوجود الجغرافي للدولة يتحقق بالفكرة الإسلامية ومن يؤمن بها، ما يعني رؤية خاصة للإقليم تستعيد التقسيم التقليدي بين دار الإسلام ودار الفكر⁹⁵⁹.

في هذا السياق يرى الشيخ تقي الدين النبهاني أن الدولة الإسلامية في جهاد دائم وفق ما تقتضيه الدعوة التي هي هدفها الأول. من هنا تعيين أمير للجهاد في دولة الخلافة⁹⁶⁰. فالإقليم بالتالي مفتوح وقابل للامتداد والتوسع لجسم بالتالي سيادة وحاكمية الشرع والفكرة التي لا تقبل حدودا إلا ما تحدده لذاتها. لذلك نجد أن الحزب يقر تقسima تريايا جديدا. فيقسم إقليم الدولة إلى ولايات يرأسها وال، وتقسم بدورها إلى عمالات على رأس كل منها عامل. وداخل العمالة نجد القصبات التي تقسم بدورها إلى أحياء. ويسير المنطقتين الأخيرتين مدرءا. ويعتبر تسييرهم من الإدارة لا الحكم⁹⁶¹.

إذن لا يستمد مشروع الدولة قيمته من ثوابت ذاتية كالإقليم والمجموعة البشرية والسلطة. فالإقليم مثلا هو عنصر لا بد منه لوجود الدولة. فلا يمكن أن توجد دون استقرار ودوام المجموعة البشرية المكونة لها على رقعة أرض وقع اختيارها كاستقرار لها. وهو

⁹⁵⁵ - الغنوشي راشد، من الفكر الإسلامي في تونس، دار القلم، كويت، ص 105 إلى ص 108.

⁹⁵⁶ - فضل الله محمدي، مع سيد قطب في فكره السياسي والديني، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1979، ص 127.

⁹⁵⁷ - النبهاني تقي الدين، نظام الحكم في الإسلام، منشورات حزب التحرير، 2002، ص 18.

⁹⁵⁸ - المودودي أبو الأعلى، نظرية الإسلام وهدية: في السياسة والقانون والدستور، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1969، ص 72.

⁹⁵⁹ - النبهاني تقي الدين، نظام الحكم في الإسلام، منشورات حزب التحرير، 2002، ص 92. تنص المادة 2 من دستور الخلافة: "دار الإسلام هي البلاد التي تطبق فيها أحكام الإسلام ويكون أمانها بأمان الإسلام ودار الكفر هي التي تطبق أنظمة الكفر أو يكون أمانها بغير أمان الإسلام".

⁹⁶⁰ - النبهاني تقي الدين، نظام الحكم في الإسلام، منشورات حزب التحرير، 2002، ص 141 وص 165. انظر كذلك: الفصول من 51 إلى 55 حول أمير الجهاد وردت ب: النبهاني تقي الدين، الدولة الإسلامية، منشورات حزب التحرير، دار الأمة، بيروت، 2002، ص 260.

⁹⁶¹ - حزب التحرير، "أجهزة دولة الخلافة: في الحكم والإدارة"، منشورات حزب التحرير، دار الأمة، بيروت، 2005، ص 72.

نطاق ممارسة السيادة والسلطان. وهو ركيزة أساسية لتكوين شخصيتها وبدونه لا يمكن لها أن تعبر عن إرادتها وتباشر سلطانها وتجسم سيادتها. في هذا المستوى تلتقي الجغرافيا وفكرة الدولة التي تتحقق ماديا فوق الرقعة الترابية. إلا أنها أيضا حددها القانوني المقيد لها. فإذا كانت السلطات تتحقق فوق الإقليم فإن إقليما مغايرا يصبح مانعا وحدا لها لا يمكنها تجاوزه وعليها احترامه⁹⁶².

في فكر الحركتين، يطرح مشروع الحكم مفهوما خاصا للدولة إذ أنه وجميع ما يستتبعه من مفاهيم من إقليم ومجموعة بشرية وسلطة يستمد قيمته من فكرة خارجية. وهي لا شيء آخر غير الرؤية الدينية. ومفهوم الأمة والفكرة العقائدية في الرؤية النضالية لا تزال حاضرة بقوة. فنظرة الحركة لنفسها كجماعة نواتية للأمة دلالة مستقرة. وهو ما يؤكد منهج التكوين العقائدي الذي يطرحه الشيخ راشد الغنوشي. وهو تكوين يشمل العقائد والثقافة والرؤية للإنسان يحدد حركة الفرد المسلم في المجتمعات الجاهلية غير المؤسسة على أسس الإسلام وثوابته وقيمه ولا تخضع لنظمه وتعاليمه. ما يسهل دوره القيادي الريادي في مجتمعه عبر الحركة الإسلامية المنظمة على أسس الشورى والسمع والطاعة⁹⁶³.

وهذه الرؤية تتيح من الناحية الاستراتيجية في ظل الدولة (حتى وإن كانت الدولة لا تتطابق تماما مع النموذج المأمول كما هو حال الدولة التونسية) أخذ مواقف مبنية على الانتماء الأممي واللحمة العقائدية. ويمكن ملاحظة هذه الحالة في مواقف الحركة من القضية السورية والأزمة المصرية.

على أساس ما سبق يمكن القول أن مفهوم الأمة في الطرح السياسي للحركتين لازال يراوح مكانه. إذ لا يخرج عن الرؤية التقليدية الدينية التي تجعله متطابقا مع مفهوم الملة رغم محاولات تجديدية نجد ذكرا لها في الأدبيات الإسلامية. وهي محاولات لم تفعل بصورة كلية. والسبب الرئيسي في ذلك غياب مقاربات علمية لهذا المفهوم. إذ من الملاحظ أن الدلالة القرآنية مسيطرة رغم الإشارة إلى دلالتها الاجتماعية والتاريخية. وهي الدلالة التي ارتكزت عليها الحركات الإسلامية التي تؤكد على البعد الململي للأمة بالرجوع إلى الصيغ الدينية. فمثلا تشير حركة الإخوان المسلمين إلى الإسلام من زاوية أهل السنة والجماعة⁹⁶⁴. وتظل الدلالة الاجتماعية والتاريخية في الظل لتساعد في عملية الفرز داخل الأمة. وهو فرز يحسم بالتوزيع الديني للحقوق بين الأقليات التي تعيش في ظل السلطة الإسلامية كحقوق أهل الذمة وغيرهم..

إن الدولة باعتبارها تصعيدا للمجتمع في شكل مؤسسي وهيكلية يؤهلها أن تكون السلطة العامة مطلقة القدرة⁹⁶⁵ لا تعني خلوص كلي من المعنى، فكأن الدولة لا يمكن أن تتبنى مبدئيا أية فكرة. بل هي لكونها كما أشرنا لابد أن تمارس فعلا عقلانيا وموجها على المجموعة البشرية وفق عدة صيغ وما اختلاف المنظرين الدستوريين وفلاسفة السياسة في شأنها إلا تأكيد على أننا بصدد تنظيم عملها لا نفيه. والدولة في شكلها الحديث تعتبر أكثر تهيأ للتسلط والشمولية لجمعها في داخلها توليفة معقدة من صور الفردانية وإجراءات تعميمية⁹⁶⁶. ما يجعل مهمة الحكم صعبة ومعقدة تحتاج عقلنة صارمة وواضحة تؤسس لمشروع بناء الإنسان والحفاظ عليه. بهذه الصورة تفترض الدولة أن تكون ذات معنى لكن دون توحد وإقصاء أو نفي يتناقض مع صبغتها التعاقدية. هذا

⁹⁶² - بن حماد محمد رضا، المبادئ الأساسية للقانون الدستوري والأنظمة السياسية، مركز النشر الجامعي، تونس، 2006، ص 91 وص 103.

⁹⁶³ - الغنوشي راشد، من الفكر الإسلامي في تونس، دار القلم، الكويت، ص 78 إلى ص 84.

⁹⁶⁴ - الموقع الرسمي لحركة الإخوان المسلمين.

⁹⁶⁵ - Lazzeri Christian et Reynié Dominique, la Raison d'Etat : politique et rationalité, PUF, Paris, 1992, p9

⁹⁶⁶ - Ségald Dominique, « Foucault et le problème du gouvernement », in op, cit, p 117.

المسار يتوقف في طرح الحركتين عند العنصر الموضوعي المتمثل في الرؤية الدينية. ما يعني قلبا وتغييرا للمنظور الدستوري والقانوني والسياسي لهذا المفهوم. وبالعودة إلى قراءة الشيخ الغنوشي للظاهرة الإسلامية في تونس يبرز تصور متمسك بأحقية طروحاته وثقة كاملة في تكاملها واستيعابها للواقع. فمثلا أشار إلى ضرورة عدم الصدام مع التدين الشعبي الصوفي بما يعنيه من تقديس للأولياء والأضرحة لتجنب الخطأ الي وقع فيه التدين السلفي الإخواني. لكنه يؤكد على ضرورة القبول بها تخفيفا... للتوتر إلى أقصى حد تجاه بعض البدع في التوسل والزيارات والممارسات الطرقية واعتبارها جزئيات لا تستأهل شن الحرب ضدها ولا تمنع اللقاء والانتماء للحركة مع ترك حركة التطور الطبيعي تفعل فعلها وهي بالتأكيد ليست في مصلحة هذه الممارسات". وهو ما يعني العودة إلى الفكرة الأولى وهي مبادئ التدين السلفي الإخواني لكن مع تغيير لمنهج التعامل.

هذا ما يؤكد الشيخ الغنوشي إذ يعتبر أن الظاهرة الإسلامية في تونس آلت إلى الحفاظ على التدين الإخواني السلفي مع ملائمة ضرورات الواقع بتجنب الصدام مع المجتمع وإقرار حق الاختلاف "في ما يجوز الاختلاف فيه". فالجمع بالتالي يتطور وتم صياغته وفق الرؤية الحركية. وهو يخضع لها ولبادئها ولأثرها التغييري⁹⁶⁷.

وبالتدقيق في مسألة السلطة والدولة ضمن علم السياسة، يتبين لنا أن الأخير نابع من رحم تاريخ الأديان بما تكتنفه من علاقات ومفاهيم للإتباع والإنقياد والتسلط والفوقية وجميع دلالات السلطة ضمن شكل منظم وهيكلية محددة. ولعل هذا ما يشير إليه Luc De Heusch⁹⁶⁸. ويؤكد Georges Balandier بتأكيد أن المقدس هو أحد أبعاد الحقل السياسي.

إذن تحافظ الدولة بالضرورة (ضرورة التاريخ والسياسة) على محتوى ديني يحمل طابع القداسة حتى في الدولة الغربية ذات الطابع العلماني ظلت تحافظ على بعض خصائص الكنسية. لكن أصبحت هذه الخصائص محصورة ومخفية. وهذا ما يبررهذه الوضعية المتمثلة في الأسس المقدسة للدولة. فعلاقة السلطة بالجمع تشبه إلى حد بعيد علاقة الطوطم بالجماعة. وهي علاقة ذات محتوى مقدس تجعل من النظام القائم في المجتمع نظاما مقدسا غير قابل للخرق أو التغيير يصبح مع معارضته أو خرقه خطأ يحمل سمة الذنب والخطيئة وذلك يعود إلى رغبة الحفاظ على البقاء وعدم العودة إلى الفوضى المؤدية إلى الموت⁹⁶⁹.

ما يتيح القول أن المجال السياسي لا يرفض التقديس، وإنما يعيد صياغته كما هو الحال في الدولة الحديثة. وهي قداسة الضرورة والحتمية للحفاظ على الوجود المادي للمجتمع. هذه العلاقة الشائكة والمتداخلة بين سجلات السياسة والقداسة واقع لا بد منه لكن يبدو من الضروري فرز الممكن من المستحيل الذي ينقض هذا المسار. فأية صيغة جديدة تأخذ مسارا توحيديا بأية صفة لتلغي الواقع والتعدد تأسيسا للوحدة الجامعة والكلية، إنما هي نقض لصورة الدولة وديناميكية الحفاظ على بقاء المجتمع. فدعوى الحركات الإسلامية تدخل هذا المجال الشائك والملمع لتؤسس لصيغة مقدسة مضاعفة تلغي بصورة ما الحدود التي أقامها الإنسان

⁹⁶⁷ - الغنوشي راشد، "تعقيب: تحليل للعناصر المكونة للظاهرة الإسلامية بتونس (حركة الإتجاه الإسلامي)"، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987، ص 307 وص 308.

⁹⁶⁸ - Luc de heusch, « Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir, le pouvoir et le sacré », in Georges Balandier, Anthropologie politique, Paris, PUF, p 118. L'auteur affirmait que : la science politique relève de l'histoire comparé des religions ». Georges Balandier affirmait : « le sacré est une des dimensions du champs politique ».

⁹⁶⁹ - Georges Balandier, Anthropologie politique, Paris, PUF, P 11è et p 119. « Assises sacrées du pouvoir ».

تاريخيا بين الدولة والدين عموما الذي كان مطية الاستغلال الأولى. وقد كان هو ذاته مبرر حماية احتكار القوة الشرعية باسم السلطة بإضافة محتوى رمزي وقوة أدبية ذات بعد ديني. لا يعيد التنظير السياسي الديني فقط الثنائية التي أسست الدولة بين النظام والقوضى، بين من معها ومن ضدها، تلك الثنائية التي تسعى للتخلص من حدود التمييز أيا كانت وخصوصا الدينية بل تعيد الأخيرة نفسها أي بين المندس والمقدس في ظل الأولى.

تمتلك الطقوسية الدينية وديناميكية السلطة آليات عمل متشابهتين. فالهدف من كليهما خلق تراتبية السيد والعبد⁹⁷⁰. استراتيجيان متماثلتان تقلصان من هامش الحرية. لكن الطقوسية الدينية تحمل فرضيات الاستعباد والهيمنة بصورة أكبر لأن الحد الوحيد لها هو تأويل الديني نفسه والذي عادة ما يكون بيد صاحب السلطة. وهيكلية السلطة السياسية ذاتها لا تسلم من إمكانيات الهيمنة والتقييد على حرية الإنسان أيضا إلا أن حد السلطة فيها هو المجتمع ذاته. فإن كانت الحركات الإسلامية تدعي إعادة الاعتبار للمجتمع تحت مسمياتها الخاصة يبقى التأويل الحصري للديني قيذا لفعالية المجتمع. الأخير الذي يعني بالضرورة التعدد والاختلاف والتميز على أسس مختلفة، غير الأساس الديني حتى، وإن كان من أهمها. وهذا الأساس هو أساس كلي وحتمي حسب هذه الحركات، لأن المجتمع وفق تنيرها السياسي يتأسس وفق الصورة الدينية لينتج الدولة الدينية وليس هو المجموعة البشرية ضمن التاريخ⁹⁷¹. وهو مجتمع يؤسس لصيغة دولة بعينها ترتبط فقط بمن يعتقد بها وهو الأمر الذي يعني بالضرورة صيغة استقرار وثبوت مفتوحة على فرضية الجمود أولا والاستبداد ثانيا لأنها تلغي تاريخية الدولة والسلطة والمجتمع⁹⁷².

تصاغ الدولة في الأدبيات الإسلامية إسلامية من رحم مفهوم الأمة/الملة. الأمر الذي يبرره سياق ولادتها في إطار رد الفعل. إذ نشأت مسكونة بهاجس إعادة بناء الدولة الإسلامية منذ بواكيرها الأولى. وذلك بسبب الصدمة العنيفة التي ولدها الاجتياح الاستعماري الغربي وما نتج عن ذلك من تفكيك متتالي لأسس الإجماع الأصلي ومبادئ الشرعية التقليدية. وهي صدمة مشفوعة بإعلان علمانية الدولة⁹⁷³. ما ولد وعيا بالأمة ووعيا بالدولة منذ ذلك التاريخ. وهو وعي تتوسطه "أنا" دينية ملية تشعر بالتهديد.

على أساس ما سبق يمكن القول أن التصورين والطرحين ممثلين في الحركتين، ومنها التصورين الإخواني والتحريري/العدلاوي على صلة وثيقة بالمسار النظري الذي يفترض الانتقال من الأمة لبلوغ دولة الأمة. وهو مسار يبدأ بصيغة تمييزية مبنية على معيار كفي ونوعي. وهو الإلتواء الديني. فهي بالتالي تفترض ثنائية بين مع/ضد سترجم لاحقا في الدولة لكن الإشكالية تقوم في تأول المعيار الكيفي. فهو لا يزال محل خلاف وبعيدا عن الحسم فيه. ولا أدل على ذلك تعدد الحركات الإسلامية بل وتعددت المواقف ضمن نفس الحركات وصل حد العنف المعنوي بالتكفير والإقصاء... مما يؤكد أن التصور المطروح باعتباره غاية وهدف يحدد صيغ العمل والمقدمات للوصول إليها.

⁹⁷⁰ المرجع نفسه.

⁹⁷¹ فضل الله محمد، مع سيد قطب في فكره السياسي والديني، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1979، ص 136.

⁹⁷² المرجع السابق، ص 47.

⁹⁷³ الشيخ ممدوح، "الإسلاميون والدولة الحديثة، ما قبل نقاش شكل النظام السياسي"، مركز الدين والسياسة للأبحاث والدراسات، 2011،

المطلب الثاني: الدولة المعاصرة في المشروع الإسلامي للحزبين

بالعودة إلى النظرة الأمية التي تعتبر أن التاريخ ينتهي بالضرورة عند التمكين للأمة وفق الرؤية السياسية لدى الحركات الإسلامية، تعتبر الدولة الحديثة الموجودة عارضا مؤقتا أمام الدائم النصي المؤسس على الوعد الإلهي. وهذا المنطق يتخلل الخطاب والعمل السياسي لدى الحركتين.

باعتبار أن الدولة الواقعية الموجودة ليست نصية أي لا تلتزم بضوابطه فهي مدعوة للزوال. وطريقة إزالتها مفتوحة على الفرضيات جميعها لأنه كما أشرنا سابقا لم تنته عملية التأسيس إلى مبادئ جديدة حقيقية إنما هي إعادة للقديم. وهذا يعني إمكانية العنف المادي الذي تحقق بالفعل تاريخيا لاسيما مع الخطاب الإخواني، وفي السياق التونسي أيضا مع حركة النهضة. وثمة في الحقيقة عنف رمزي/معنوي، إذ على الرغم من القبول بالدولة الموجودة فإنها تظل تحمل صورة من كان عائقا أمام تأسيس الدولة الإسلامية الأولى.

لقد بنت الحركات الإسلامية مشروعا قوامه أمني ومبناه ينتهي في مؤسسة الدولة الإسلامية. إلا أن واقع العمل السياسي أجبرها على التفاعل مع الدولة الحديثة التي تلازم مضمونها مع تاريخية بناءها وتأسيسها الصعب في العالمين العربي والإسلامي. بل يعتبر الدكتور محمد أركون أن هناك تلازما بين طرح الحركات الأصولية وتأسيس الدولة الحديثة في العالمين العربي والإسلامي. وهو تزامن رافقه تيار نقد تاريخي حديث مثل مركزا لإعادة الزمن الإنساني بعيدا عن صيغ الاستبداد التي تتولد من خارج الواقع البشري المادي لتعود أكثر قسوة عليه⁹⁷⁴. لكن ما حصل أن الحركات الأصولية بحثت عن العودة إلى السلطة كواسطة للعمل من جديد على التراث والأصول وليس للانخراط في منظومة الدولة مؤسسة ومفهوما.

من هنا مثلت اللحظة التاريخية التي دشتها الثورة الإسلامية في إيران وعمقتها الحركات الأصولية في مختلف أنحاء العالم العربي والإسلامي تجاوزا للبعد التاريخي وعودة إلى مربع التقديس⁹⁷⁵. لكن يغيب عن البعض أن تجاوز البعد التاريخي يعني بالضرورة تجاوز أية محاولة لاستيعاب الدولة الحديثة وأشكال التنظيم المستحدثة. كما تعني العودة إلى مربع التقديس العودة مرة أخرى إلى تصور بعينه للأصول وحيثياته.

الفرع الأول: تاريخية الدولة الحديثة وإشكاليات البناء والتأسيس

لقد أثرت الصبغة الاستراتيجية لطرح الحركات الإسلامية -وهي إحدى مفاعيل التأثير الأممي- للماضي المصبوغ بدلالات المجد والعزة في تفاعله مع التيارات الفكرية الأخرى. بل ونحت عملها السياسي طوال قرون. وبنت مواقف واضحة ومتوقعة إزاء قضايا عدة. من بين هذه المفاهيم التي أثارت الجدل وأسالت حبر الكتابات الإسلامية تقع على مفهوم الدولة الحديثة وما استتبعه من مفاهيم ملازمة.

ارتبط هذا المفهوم بسمتين بارزتين للفترة التاريخية لتشكله. إذ ظهر إثر فترة الاستعمار وموجة التحرر، كما ارتبط لفترة ما بعد سقوط الخلافة. فهو بصورة ما يحمل وعلى الرغم منه سلبيات وإيجابيات التاريخ. ما شكل ردة فعل الحركات الإسلامية تجاهها.

⁹⁷⁴ أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأسيس - نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، بيروت، دار الساقي، 1999، ص 24.

⁹⁷⁵ المرجع السابق، نفس الصفحة.

ففي مرحلة ما قبل النهاية للإمبراطورية "المريضة" -الإمبراطورية العثمانية- احتدت الاضطرابات السياسية الداخلية بين السلطة المركزية والولايات في المنطقة العربية بالإضافة إلى التدخل الأجنبي. وقد ترافق ذلك مع ظهور أولى الحركات الدينية التي تعاضدت مع العمل السياسي في قالب الدولة. وتحقق ذلك مع العالم الديني على المذهب الحنبلي محمد بن عبد الوهاب الذي تأثر برؤية ابن تيمية. وقد كان جوهر الحركة هو الرجوع إلى الأصول لتنقية الإسلام مما يعتبره عادات لا تتفق مع السنة ولصقت بالإسلام في مسيرته التاريخية عبر مختلف المناطق وفي مقدمة هذه الأمور التصوف والتبرك بالأولياء. وكانت الدعوة احتجاجا صارخا من جانب العروبة الخالصة باسم السنة ضد السير التاريخي للإسلام على النحو الذي تم به في بلاد الحضارات القديمة.

كما كانت هذه الدعوة حربا على كل تجديد ولون من ألوان المدنية. ووجد محمد بن عبد الوهاب العون عند محمد بن سعود أمير الدرعية في نجد حيث ألقى هذا بثقله في سبيل الدعوة الجديدة⁹⁷⁶. فاجتمعت بهذه الصورة أولى الزعامات السياسية في مجال أضيق من الامتداد الإمبراطوري للخلافة مع الزعامة الدينية.

إلا أن هذه المحاولة آلت إلى الفشل لتنتهي معها الدولة السعودية الأولى لتقوم لاحقا مع عبد العزيز آل سعود مطلع القرن العشرين. وقد مثلت هذه الحركة مرجعا وإلهاما لأنها أعادت النشاط للرؤية الدينية في البعد السياسي بعد أن أصبح الدين إجراء بروتوكوليا لتعزيز شرعية الباب العالي.

كما سعت القوى الأوروبية في تلك الفترة إلى ضمان وجودها في المنطقة العربية بالتدخل المباشر وغير المباشر في الشؤون السياسي خاصة في التحركات المناهضة للسلطة العثمانية.

في ظل هذا السياق، الذي تميز بجعل العالم العربي ساحة لصراع القوى الأجنبية، فقد بدأ أن القاعدة التجارية انتقلت من الشرق إلى الغرب نهائيا. وأصبح العالم العبي لا يزيد كثيرا عن كونه سلعة في سوق السياسة الدولية بالنسبة للدول الأوروبية الكبرى. فصار تاريخه مرتبطا بالتاريخ الأوروبي⁹⁷⁷.

منذ بدء العصر الحديث مع الحملة الفرنسية على مصر خلقت الإشكالية الوجودية للعالم العربي والإسلامي. إذ اندفع هذا الحيز الحضاري إلى لقاء مع العالم الجديد/الغربي وفق إحداثيات جديدة. ذلك أن العالم الأوروبي الصبغة أساسا احتل موقع التفوق حضاريا⁹⁷⁸. بينما ظل العالم الإسلامي رهين لحظة الموت المعرفي التي يمكن تحديدها بقرار غلق باب الإجتهد. الأمر الذي ساهم في تراجع الرؤية الدينية لتنظيم مجتمعي سياسي عالمي. فانقسم السكان إلى وحدات صغيرة متعددة كل منها تسعى للحفاظ على وجودها الخاص. وما يلاحظ في هذا المستوى غياب تنظير مؤسسي سياسي حتى في هذه المجالات المحدودة. وظلت الهيكلية العامة مبنية على ثنائية ولاة الأمر وعموم المجتمع ليتولى العلماء دور الوساطة والربط. واقتصر دورهم على ذلك دون تجديد يذكر. ما يسمح بالقول بغياب ممارسة سياسية ذات وجود مستقل من حيث الهيكلية إزاء الخارج والداخل بمعنى غياب كلي لأي وعي قطري. فتولد شعور بضرورة البحث عن أسباب العودة في التاريخ والتقدم من جديد. وانطلقت المحاولات من هنا وهناك على المستويات

⁹⁷⁶ -فرانكس تشنر، شتيتبات فريتنس، الخماش سلوى، تاريخ العالم العربي، دار صادر، بيروت، 1975، ص 186.

⁹⁷⁷ -المرجع السابق، ص 189.

⁹⁷⁸ -شتيتبات فريتنس، "العالم العربي في عصر القومية"، ورد بالمرجع السابق، ص 190 إلى ص 252.

السياسية والعسكرية والثقافية خاصة في مصر. نتيجة لذلك ظهرت على الساحة السياسية عدة مفاهيم من بينها مفهوم الدولة القومية لإعادة صياغة علاقة الحاكم بالمحكوم.

كما احتل الشأن الثقافي والمعرفي أولوية في جهود التحديث مع البعثات العلمية إلى أهم البلدان الأوروبية. وقد اعتبر أول حدود الخصوصية الوجودية وأصالة الكيان الخاص. على سبيل المثال يمكن أن نذكر أعمال الشيخ ذو الثقافة التقليدية لكن صاحب الذهنية المفتوحة رفاعة الطهطاوي⁹⁷⁹. ومع تيار كامل من أمثاله بدأت الرؤية التجديدية. لكن انقسمت تحت وطأة الحقيقة التالية وهي أن الشرع الإسلامي المبني على الوحي الإلهي الذي ينظم حتى دقائق الأمور يضع حدودا للعقل. من هنا تفرقت الآراء بين الأخذ بمفاهيم الغرب الحديثة ومواجهة العصر الحديث بعقلانية (منها التيارات العلمانية) أو استعادة النموذج الذي زامن التفوق الحضاري قديما. ومن أنصار التيار الأخير نجد حركة الإخوان المسلمين التي ظهرت في بداية القرن العشرين. وظهرها يعتبر تجسيدا للفكرة القائلة بالحل الإسلامي.

وقد سار التاريخ في حركة سريعة نحو تعزيز الفكرة القومية كسبيل للتخلص من الاستعمار والنفوذ الأجنبي. فقد ظهرت الحركات الوطنية والدستورية التي عززت وعيا قوطريا خرج عن الامتداد الذي تخلقه فكرة الأمة الإسلامية. وهي فكرة استغلته السلطة العثمانية طويلا لفرض سيادة روحية على المسلمين تحت ظل الخلافة. لكنها لم تنجح طويلا نظرا إلى تلبسها بالفكرة الطورانية المتمثلة في الاعتقاد بسمو العرق التركي⁹⁸⁰. الأمر الذي قاد إلى زيادة التحمس للعرق العربي دفاعا عن ذاتية محددة من عدة جهات. كما ظهرت أفكار تحد من فكرة الجامعة الإسلامية التي دافعت عنها الخلافة العثمانية. فجاء الدين الأفغاني على سبيل المثال كان يرى أن الجامعة الإسلامية يمكن أن تتفق مع الحركات الدستورية والقومية في كل فكر على حدة⁹⁸¹. وهي رؤية مخالفة للأصول الأولى لتيار الإسلام السياسي في حينها (خاصة ذلك الذي تولى عن قطبية الخلافة العثمانية) الذي يرى باستعادة الدولة الإسلامية/الدولة الفكرية التي تتجاوز الدولة القطرية. هذه الأخيرة شهدت كذلك ظهور تيارات القومية العربية التي كانت قد ظهرت بإزاء القومية التركية من جهة والمد الغربي من جهة ثانية.

مما سبق يمكن القول أن الدولة القطرية نمت في ظل تجاذبات عديدة. فهي في ارتحالها من أفقها الغربي لم تحافظ على ذاتيتها المعهودة كمفهوم موضوعي لتتصف تارة بالطابع الديني أو الطابع العرقي العروبي. ولم تجد الصفة العلمانية للدولة في أي قطر حظا لها. فقد بقيت في خطابها حصرا على الكتابات النظرية بينما كان عليها التعامل في الواقع مع الصبغة الدينية الحاسمة والطابع العروبي الذي سيطر خلال فترة طويلة. والطابع الأخير كان له حظ ممارسة السلطة لكنه فشل في تحقيق نموذج ناجح. حيث لازم فترة امتداده رسميا وشعبيا قضية الصراع العربي-الإسرائيلي مع محدودية النتائج الإيجابية على المستوى الداخلي. فمع استكمال الاستقلال السياسي للعالم العربي ظلت البلدان العربية تعاني حدة التناقضات الداخلية التي بقيت في ظل قضية التحرر الوطني⁹⁸². هذه

⁹⁷⁹- المرجع السابق، ص 194.

⁹⁸⁰- الشيخ رأفت، تاريخ العرب المعاصر، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، 1996، ص 10.

⁹⁸¹- شتيتات فريتس، "العالم العربي في عصر القومية"، ص 208 ورد ب: فرانتس تشنر، شتيتات فريتس، الخماش سلوى، تاريخ العالم العربي، دار صادر، بيروت، 1975.

⁹⁸²- الخماش سلوى، "العالم العربي منذ 1960 إلى 1973"، ورد ب: فرانتس تشنر، شتيتات فريتس، الخماش سلوى، تاريخ العالم العربي، دار صادر، بيروت، 1975. من ص 254 إلى ص 315.

التناقضات تخللت جميع المستويات الاقتصادية والثقافية والاجتماعية مع افتقار معظم الأقطار العربية إلى مؤسسات سياسية قوية ومترسة ومرتبطة بمصالح الجماهير بحيث يمكن على أساسها بناء تنظيم سياسي مستقر. كما أن الاستعمار ساهم في خلق مشاكل سياسية داخل القطر الواحد وبين الأقطار ذاتها استفحلت بعد الاستقلال. في هذه الفترة افتقدت الأحزاب العربية التي نشأت في هذه الفترة، وبالنتيجة الفكر السياسي العربي عموماً، إلى وضوح الرؤية السياسية والاقتصادية. كما ينقصها تصور شامل لمشاكل المجتمع وكيفية حلها. فكانت الفترة منذ الاستقلال فترة تجربة وخطأ واحتداد للتناقضات⁹⁸³.

في ظل الوضع العربي العام تميزت تونس باستقرار نسبي مع تعويل أقل على السمة العربية والإسلامية في تشكيل ملامح الدولة الحديثة. إذ اختلفت عن بقية البلدان العربية في أنها لا تعلق أهمية كبيرة على قضية الوحدة العربية لا عملياً ولا دعائياً كما هي العادة في المشرق⁹⁸⁴. ولا تعتبر تطورها الاقتصادي والاجتماعي مرتبطاً بتغيرات في الخريطة العربية. فهي لذلك تسلك دربا خاصا في سياستها الخارجية التي تتميز بميل واضح نحو الغرب حسباً تمليه عليها مصالحها الذاتية بغض النظر في كثير من الأحيان عن مواقف الدول العربية الأخرى. كما حصل في قضية قطع العلاقات مع ألمانيا الغربية عام 1965 أو في الموقف إزاء الصراع العربي-الإسرائيلي حين صرح الحبيب بورقيبة بضرورة الوصول إلى نوع من التسوية. ما عرضها إلى ردة فعل عنيفة ورافضة من المشرق العربي وصلت إلى قطع العلاقات⁹⁸⁵.

لقد كان الوضع العربي العام يعرف التأزم والاضطراب. كما كانت السلطة في قطيعة مع المجتمع نظراً لظهور نماذج حكم عميقة لم تصل إلى تأسيس ديمقراطية حقيقية. وقد تبنت مفاهيم تحديثية وتقدمية كان لها أثر في المجتمعات العربية إلا أنها ظلت محدودة ونسبية. في نفس الوقت بحثت الحركات السياسية وضمنها حركات الإسلام السياسي عن موضع في الخارطة السياسية من موقع المعارضة وفي ظل القمع غالباً. وبالنظر إلى استناد التيارات الإسلامية إلى المرجعية الدينية كانت مطالبة بالتعامل مع قضايا هي بطبيعتها أوسع من الهم القطري فأخذت بصياغة مواقف سلمية أحياناً وعنيفة أحياناً أخرى من قضايا عدة.

الفرع الثاني: مواقف الحزبين من الدولة الحديثة

يمكن الإشارة بداية إلى موقف حزب التحرير الذي يمكن أن يوصف تجاه الدولة الحديثة بالوضوح. فقد حمله وزر انقسام دولة الخلافة. بل اعتبر ظهورها مؤامرة استعمارية لضربها⁹⁸⁶. ويرى تعزيز الشعور القومي والقطري عموماً مانعاً لقيامها. يستند الحزب في موقفه المشار إليه إلى قراءته التاريخية. ويسوق جملة من الوقائع في هذا الشأن. وبالرجوع إلى أدبياته، كان الهدف من تعزيز الشعور القومي والوطني ضمن الحدود القومية منع قيام الخلافة الإسلامية من جديد. فيستشهد على ذلك بجهود مصطفى كمال أتاتورك، وحظر الإنكليز نشاط جمعية الخلافة في الهند لإحباط مساعيها وتحويل تيارها إلى الناحية الوطنية والقومية. ويشير الشيخ **تقي الدين النبهاني** إلى أن العمل على خلق روابط أخرى غير الرابطة الإسلامية في إقامة الدولة ممنهج بدعم

⁹⁸³- المرجع السابق، ص 256.

⁹⁸⁴- الشيخ رأفت، تاريخ العرب المعاصر، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، 1996، ص 184.

⁹⁸⁵- الحماش سلوى، "العالم العربي منذ 1960 إلى 1973"، ورد ب: فرانتس تشتر، شتيتات فريسنس، الحماش سلوى، تاريخ العالم العربي، دار صادر، بيروت، 1975. من ص 310.

⁹⁸⁶- زلوم عبد القدير، كيف هدمت الخلافة، منشورات حزب التحرير، الطبعة الثالثة، دار الأمة، 1992، ص 12.

الغرب الكافر. ومن ذلك ما يورده حول الجدل في مصر إبان تأسيس الدولة عن الجامعة العربية والجامعة الإسلامية⁹⁸⁷. ولعل النص الذي نورده يوضح الصورة العامة لمفهوم الدولة الوطنية/القومية في فكر الحزب على الرغم من تاريخية النص ونقده لسياق تاريخي محدد. فيقول الشيخ النبهاني: "وفي هذه الأجواء القومية والوطنية قسم البلاد الإسلامية إلى دويلات وجعل أهل كل بلاد يركزون هذا التقسيم، فقسم الدولة العثمانية إلى عدة أقسام تركيا ومصر والعراق وسوريا ولبنان وشرق الأردن والحجاز ونجد واليمن. وصار المشتغلون بالسياسة فيه من عملاء هذا الكافر المستعمر ومن غيرهم من حسني النية يعقدون المؤتمرات في كل بلاد يطالبون بالاستقلال أي استقلال الجزء الذي رسم لهم دولة عن غيره من باقي الأجزاء وعلى هذا الأساس قامت الدولة التركية والدولة العراقية والدولة المصرية والدولة السورية... الخ ثم أقام في فلسطين وطنًا قوميا لليهود وتحول فيما بعد إلى كيان مستقل تحت مسمى الدولة ليكون رأس جسر ويشغل به المسلمون عن الكافر المستعمر وهو الدول الغربية كبريطانيا وأمريكا وفرنسا وليكون حاجزا من الحواجز دون رجوع الدولة الإسلامية. وبذلك ركز الوضع الجغرافي والأجواء العامة تركيزا يحول دون تحرير المسلمين"⁹⁸⁸.

وفق المنهج **"الانقلابي"** لدى حزب التحرير وجماعة العدل والإحسان، لابد من تركيز العمل الدعوي في الطريق إلى الدولة الإسلامية الكبرى في نقطة ابتداء. هذه النقطة تحقق الشروط التامة لتحمل مسؤولية الدعوة والنضال. وتفترض بداية مقدمات عقائدية تبني الفرد المؤمن الذي "... تشرق في ذهنه اللمعة الأولى للدعوة ويبدأ الله لحملها"⁹⁸⁹ ليكون نواتها في المكان الذي هو فيه، ويعمل في دائرته بعد أن اكتمل تكوينه وفق المنهج الصحيح فكرا وممارسة. هذا العمل النواتي يأخذ بعين الاعتبار المكان كموضوع عمل ودراسة عبر الفكر الإسلامي في الطرح التحريري لتحقيق الدولة حسب امتداد الدعوة ونجاحها. ما يعني أن احزب لا يرفض تحقق الدولة الإسلامية في الحيز القطري. ذلك أن الأخير لا يعدو أن يكون إلا نقطة انطلاق ممكنة للدولة الإسلامية الكبرى. فقيامها يعني استئناف الحياة الإسلامية بتطبيق الإسلام كاملا دون تجزئة ولا ترقيع لحمله إلى العالم كله⁹⁹⁰.

هذا التصور الفكري والتاريخي لمفهوم الدولة الوطنية أدى إلى نقد عدة مفاهيم مرتبطة به. لذلك يعتبر الدول القائمة حاليا ولايات في الدولة الإسلامية الكبرى المأمولة. ويتطرق لها وفق رؤية مغايرة لها ما بعدها. في هذا السياق، وعلى أساس المنهج **القرآني والحديثي** إضافة إلى **إجماع الصحابة والقياس**⁹⁹¹ (وهو منهج جماعة العدل والإحسان ووحزب التحرير عامة)، يعتبر **هشام البابا** رئيس المكتب الإعلامي لحزب التحرير ولاية سوريا أن مفهوم الوطن غريب عن الشريعة الإسلامية حيث لم يرد مدلول ولا معنى أومغزى ولا منبعاً. بل العبارة ذاتها لم ترد أساساً. لذلك وبالعودة إلى مقتضيات العقل البياني الكلاسيكي، الذي لا يزال ينتج مفاعيله في المدونات السياسية، يعود منتسبو الحزب إزاء هذه القضية إلى اللغة العربية. فيجزم الكاتب أن الوطن ليس هو إلا محل إقامة الإنسان سواء كانت دائمية أو مؤقتة وقابل للتغيير والتبديل وفق الاستعداد النفسي للشخص. فالذي يسافر بهذا المعنى

⁹⁸⁷ النبهاني تقي الدين، الدولة الإسلامية، من منشورات حزب التحرير، بيروت، 2002، ص 224.

⁹⁸⁸ المرجع السابق، ص 225. *التسويد مضاف.

⁹⁸⁹ "مفاهيم حزب التحرير"، منشورات حزب التحرير، الطبعة السادسة، 2001، ص 62.

⁹⁹⁰ المرجع السابق، ص 13.

⁹⁹¹ النبهاني تقي الدين، الدولة الإسلامية، من منشورات حزب التحرير، بيروت، 2002، ص 251. تنص المادة 12: "الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والقياس هي وحدها الأدلة المعتبرة للأحكام الشرعية".

فترة لبلد له أن يتخذ وطناً أي مسكناً ومقاماً ولو مؤقتاً على حد عبارة الحريري "وجب البلاد فأياً أرضاً فالتخذ وطن". ويشير استناداً إلى السيرة النبوية والتعامل النبوي مع مكة بلده الأم إلى أن الإسلام لا يقيم وطناً بالمعنى الحديث. ويشير أيضاً إلى أنها الدلالة الوحيدة في فترة ما قبل سقوط الخلافة⁹⁹². فالوطن والوطنية لا تنبع أي أثر قانوني بل إن دلالتها المعنوية مقصورة على الجانب الفردي.

يبدو مفهوم المواطنة أقل وزناً في الطرح التحريري خلاف لما تم العمل عليه في أدبيات النهضة. ذلك أن طابع الدولة الدعوي يقتضي حمل الدين إلى غير المسلمين وتبيينه لهم وحثهم على الإلتقاء إليه. وما عداهم يتم التعامل معهم حسب الأحكام الواردة في غير المسممين. فقيمة الفرد تتحد إذن بالصلة بالدين. وهي في طرح الحزب المذكور أكثر وضوحاً. وهي صلة تطفئ على مؤسسة الدولة ذاتها. فالأخيرة مطالبة عملياً بدعوة الجميع للإسلام ليصبحوا من رعايا الدولة⁹⁹³.

وفي الأدبيات الإخوانية، تم تركيز مفهوم المواطنة الإسلامية كقابل للمواطنة المدنية في الأدبيات الإخوانية عموماً. ويرى الشيخ راشد الغنوشي بفصل مفهوم المواطنة عن العلمانية والدولة المدنية باعتبار الصلة بهما مجرد واقعة تاريخية وليست قانوناً ضرورياً. والربط بينهما لا يحمل أي دلالة عابرة للتاريخ إنما هو مجرد واقعة. ويرى أن المواطنة في الإسلام التي تعتبر بديلاً ممكنة للمواطنة المدنية تؤسس لنظام آخر للمساواة في الحقوق والواجبات⁹⁹⁴. طبقاً لهذا المنطق يستعيز الشيخ عن الإلزام القانوني الموجود في المواطنة المدنية بنوع آخر من الإلزام ليس هو في الحقيقة إلا الإلزام الشرعي الديني وفق القراءة المتبناة للإسلام. ونوع الحقوق والواجبات تتحدد وفق الأخيرة كذلك. فالاختلاف بين هذين النوعي من المواطنة جوهري إذ تصدران عن منابع مختلفة، الأولى عن الدين والأخرى عن القانون الصادر عن الدولة. ما يطرح إشكالية الولاء في ظل الدولة الإسلامية. فالمواطنة بهذا المعنى تعني الولاء للدولة الإسلامية ما دامت تطبق الدين الذي بمقتضاه لا تكون الحاكمية فيها إلا لله. لكن في حال نقض هذا المنطق ببروز ولاء مخالف للدين تنقض المواطنة الإسلامية. فالأخيرة ليست بديلة عن الدين وإن كانت مطلوبة في ذاتها لتحقيق نوع من التقارب بين المختلفين واقعا⁹⁹⁵. فلا يمكن قراءتها بالتالي إلا في ضوء سياق تشكلها الديني بعيداً عن المعنى القانوني الوضعي.

لكن تجدر الإشارة إلى بعض الآراء في إطار ما يعرف بالإخوانية الجديدة أو النيوإخوان التي ترى بأن المواطنة الإسلامية تنطلق من واقع التمييز الديني لتخلق صيغ توافق ومساواة أمام الدولة الإسلامية دون تفرقة بين الأفراد على أي أساس كان. من ذلك مثلاً تقريب مفهوم الجزية إلى الخدمة العسكرية لتحقيق المساواة الضريبية. وهو جهد لا يزال منقوصاً وجزئياً. ففرضية المساواة القانونية إلى تكاملت مع مفهوم الإنصاف الذي يأخذ بعين الاعتبار الاختلاف في الوضعيات واقعا هي من وضع العقل البشري وقابلة للتحسين والإضافة في كل وقت. لكن الصيغ المضافة على واقع الاختلاف لتحقيق المساواة وفق منهج الحركات الإسلامية تتوقف عند حد قداسة خطوط التمييز الديني. فهي بالضرورة صيغ محدودة لا يمكن أن تتجاوز الدين نفسه. والممارسة تطرح

⁹⁹² - البابا هشام، "الثواب لوطنية ليست من الإسلام في شيء" مجلة الوعي، تونس، 2013، ص 9 إلى ص 11.

⁹⁹³ - "مفاهيم حزب التحرير"، منشورات حزب التحرير، الطبعة السادسة، 2001، ص 70.

⁹⁹⁴ - الغنوشي راشد، "الإسلام والمواطنة"، الموسوعة التاريخية الرسمية لجماعة الإخوان المسلمين. انظر الرابط: الشيخ راشد الغنوشي الإسلام والمواطنة.

انظر كذلك الرابط التالي: <http://www.aljazeera.net/opinions/pages/da00c65-67d1-4ae7-9635-16c0eb203b4e>

⁹⁹⁵ - القرصاوي يوسف، "إشكالية الوطن والوطنية والمواطنة"، مقال منشور بالموقع الرسمي للشيخ يوسف القرصاوي انظر الرابط التالي:

<http://qaradawi.net/articles/86-2009-12-12-1035-10/4305-2012-10-04-13-02-45.html>

وستطرح إشكاليات عدة. وهي محك سييين مدة صرامة التأويل والتنظير لدى الحركات الإسلامية على الرغم من تأكيد البعض على أن الأدبيات الإخوانية تحمل في طياتها مضادا للدولة. فيعاب عليها الطرح الإمبريالي الإيديولوجي والهيكلية غير الديمقراطية الموازية لمؤسسة الدولة⁹⁹⁶.

على أساس ما سبق يمكن القول أن التمييز لا يخفي كليا. لذلك يبقى مفهوم **المواطنة** بهذا المعنى مفهوما قاصرا. فهو يقوم على معيار تمييزي لأبناء الطائفة أو المذهب وليس على أساس المواطنة المتساوية بين الجميع (بالمعنى القانوني) وهو أيضا مفهوم عابر لأنه عادة ما تكون الولاءات فيه عابرة للحدود والأوطان خلافا لما هو عليه الحال في الدولة المدنية. يتأتى ذلك من فكرة الخلافة والدولة الدينية الكبرى⁹⁹⁷. فأسس التمييز تبقى في مسار الوصول إلى الدولة وفي صلب الدولة.

لم تخلق التقاربات الممكنة مع ما يقتضيه مفهوم الدولة حديثا وإن سمحت بالعمل من الداخل بالنسبة للحركات الإسلامية مفاهيم بديلة حقيقية. لأن أدبيات الحركتين تطرح صيغ توافقات تسمح بتأسيس طرحا لخلق الواقع المأمول لديها. فبين رؤيتها وتصورها وسبل تعاملها مع الواقع السياسي مسافة تحكمها مصلحة المشروع السياسي. وهو مشروع بالأساس ديني/دعوي لا طالما خلق اختلافات حتى بين أبناء تيار الإسلام الحركي. فمثلا يعيب محمد لعماري على الشيخ راشد الغنوشي عدم توازن الخطاب وازدواجيته حيث جاء في رسالة ووجهها له سنة 1995 أنه "رغم التأكيد في كل مرة على طبيعة الحركة السلمية الديمقراطية فأنها لم تستنكر ولم تتخذ قرارات حاسمة في الذين يخالفون خط الحركة سواء في التصريحات أو في الأعمال بدأ من الذين تسببوا في تفجيرات 87 والتي كادت أن تقضي على الحركة آنذاك وقد دفع ثمنها بعض إخواننا (محرز رحمه الله والبقية) إلى الذين دفعوا بالمجموعة الأمنية إلى التحرك سنة 87 إلى المتسببين في أزمة 91، إلى تنطع الشيخ صالح كل مرة...".

كما أورد المذكور في رسالته تضرر المشروع الإسلامي من إيغال الحركة في الخطاب السياسي على حساب الدعوي، وحرصها على تسييس كل شيء وخاصة بعض المواقع الحساسة مثل المساجد والمعاهد وبعض المنظمات، "فكنسنا منها سواء بقوانين رسمية (مثل قانون المساجد) أو بالتوصيات الداخلية والمناشير" على حد عبارته⁹⁹⁸.

ويشير كاتب الرسالة أيضا إلى المواقف المضطربة لشيخ الحركة حول الجماعة المسلحة الجزائرية. وهي مواقف فهم منها التأييد ضمنا ليورد التأييد الصريح والمطلق من صالح كركر أحد مؤسسي الحركة للجماعة المذكورة التي انخرطت في عمليات ذبح وقتل وتكفير كان من بين ضحاياها حركة حماس أحد فصائل التيار الإخواني⁹⁹⁹.

مما سبق يمكن الوقوف على تقطين هما اللتان حركتا خطاب المرسل والمرسل إليه في الرسالة المذكورة. إذ يبحث العماري على إعادة التوازن لخطاب الحركة بين الدعوي والسياسي. ويفرض التسييس المتنامي لعدة قضايا والتعامل غير الموزون مع فضاءات يعتبر استغلالها ضربا لمدينة وديمقراطية الحركة كالمساجد. وهو في ذلك يصر على تغليب الطابع الدعوي مستندا في

⁹⁹⁶ - Ben Abde Hana, « Egypte : la confrérie à l'épreuve de l'Etat démocratique », in les islamistes et la conquête démocratique du pouvoir, les IV conférences de l'ATEP, 29/09/2012, Tunis, p112, p123 et p115.

⁹⁹⁷ - الأنصاري عبد الحميد، ندوة "الدولة المدنية والدولة الدينية"، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم الفكر، العدد 4، المجلد 41، أبريل يونيو 2013، ص 292.

⁹⁹⁸ - محمد لعماري في رسالة موجهة إلى الشيخ راشد الغنوشي حررت بباريس بتاريخ 1995-08-08 وردت بموقع المعهد التونسي للعلاقات الدولية (ITRI) انظر الرابط التالي: <http://tunisitri.wordpress.com/2012/11/30/tunisie-nahdha-lettre-de-mohamed-lamari-a-rached-ghannouchi-1995>

lamari-a-rached-ghannouchi-1995

⁹⁹⁹ - المرجع السابق.

تفاصيل الرسالة إلى نصوص من القرآن والسنة. لكن يبدو أن الدعوي نفسه هو ما حرك مواقف الشيخ الغنوشي في عدم رفضه للأعمال التي قامت بها الجماعة المسلحة الجزائرية. وهو يؤسس كذلك لتأييد الشيخ كركر المطلق لها. فتتجاوز عدة مواقف لا تنفي بعضها إذا ما نظرنا إلى مستندها من حيث مصدرها الديني/الدعوي. فنرى موقفين في نفس الحركة إزاء العنف المسلح في الداخل والعنف الصادر عن الجماعة المسلحة في الجزائر. واختلافا في تقييم الأثر السياسي للمواقف. ما يجعل المنطق الداخلي الذي يحكم المواقف منطقاً ذو مرجعية دينية تسمح بكل الحلول بين السلم واللاسلم. وهو ما يتعارض مع منطق الدولة الحديثة الذي يفترض السلم مطلقاً ومنطقاً للتعايش المشترك.

لا تزال المرجعية النظرية لمفهوم الدولة عموماً في طرح الحركتين تتعامل مع إرث تشككه التاريخي. ذلك أنه مفهوم مشتت تاريخياً ومعجمياً، إذ اقتصر المصطلح السياسي العربي التقليدي على معنى الحكومة أو النظام القائم الحاكم أو الأسرة والجماعة الحاكمة، أي بمعنى السلطة السياسية القائمة في زمان ما بمعزل عن عموم الكيان الجغرافي والبشري¹⁰⁰⁰. فمن السهل أن ينسب إلى فرد أو شخص الحاكم. فهو يتشكل معنوياً وأدبياً دون أصل مادي إقليمي. والأمثلة التاريخية على ذلك متواترة من قبيل ما أورده محمد جابر الأنصاري عن الجبرتي حين ذكر دولة شيخ العرب همام في بلاد الصعيد دون أن ننسى الدول القائمة تاريخياً على أساس الانتماء القبلي لقريش كبنو العباس وبنو أمية.

في تشككه عانى مفهوم الدولة من الإرث القبلي على الرغم من تعزيز المنظور الديني لانتماء ما فوق عصبي. ففي البدء كانت القبيلة وما تزال¹⁰⁰¹. فالدولة ليست تصعيداً جمعياً لكيان موحد بل تنظيم أعلى لعصبية القبيلة. الأمر الذي سهل الانحراف بنماذج الدولة الحديثة التي بنيت في العالم العربي والإسلامي في مسارات شمولية قضت على مفهوم الدولة ذاته. فإن لم تستدع السلطة العصبية القبيلة ارتكزت في غلق مجالها الحيوي على الانتماء للقطر إزاء الآخر مجرداً من التزامات داخلية. فالذهنية العامة تجمع بين الدولة والسلطة القائمة والمؤقتة زمنياً لا المؤسسة والبنية السياسية. ما يجعل من السهل حشد المجتمع في قضايا عابرة أو حول أشخاص بعيداً عن الدولة التي تعتبر الضمانة الحقيقية لكيانه.

استعاضت الحركات الإسلامية عن العصبية العرقية بالرابط الديني الذي آل بمفهوم الدولة إلى أن يعبر عن مفهوم انقلابي يكون نتيجة للتاريخ وتطوره وفق القراءة الإسلامية. فالدولة ليست المؤسسة الحاضرة وإن كانت ضرورية ومعترفاً بها مؤقتاً. هذا الرابط يعبر في الآن ذاته عن دولة الإسلام الموعودة مع تحقيق رؤية للتمكين على أساس النصر الإلهي. وهو بذلك تعبير عن الاستخلاف في الأرض والتعمير فيها. فبتحققها هذه الدولة كنتيجة لتبلور الرابط مبناً ومعناً يتحقق الاستخلاف الذي هو العلامة الظاهرة الدالة على ظهور حزب الله على حزب الشيطان. وفي إطار هذه الدولة يتحقق التمكين والدعم الإلهي للذين آمنوا وعملوا الصالحات¹⁰⁰².

فالحركات الإسلامية بالتالي تختار نهج التعامل مع مؤسسة الدولة القائمة انطلاقاً من تصور يستوعب هذه الدولة وينتظر تحولها إلى جزء من مشروعها المطروح. فهي تمارس فعلاً استعالياً يجعل منها أكبر من الدولة ذاتها. لذلك فالتعامل معها وطريقته

¹⁰⁰⁰- الأنصاري محمد جابر، التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام: مكونات الحالة الزمنية، دار الشروق، القاهرة، 1999، ص 27 وص 28.

¹⁰⁰¹- المرجع السابق، ص 81.

¹⁰⁰²- الشبلي سعيد، نظرية السلطة في القرآن الكريم: الاستكبار والتمكين، مكتبة حسين العصرية، بيروت، 2009، ص 491 وص 309.

يدخل في باب الفرضيات الممكنة وليس صيغة مبدئية واحدة وحمية للتعامل. وهو ما يؤكد منهج القبول الجزئي والتعديل الذي تطرحه حركة النهضة و حزب العدالة والتنمية المغربي وحركة التوحيد والإصلاح. بينما يرفع حزب التحرير ومعه جماعة العدل والإحسان الرفض أولا. وهذا ما يمكن اعتباره صدى للمواقف الأولى في أدبيات الإسلام الحركي التي تعتبر الدولة الحديثة العائق الأول أمام الدولة الإسلامية لأنها مثلت نموذجا مغايرا في فكر وفلسفة المجتمع والإنسان. لذلك فهي تحمل وزر أعداء الدولة المحمدية الأولى¹⁰⁰³ (دولة الخلافة على منهج النبوة). كما مثلت أحد أسباب التغريب وامتدادا للحضارة الغربية وفق ما يطرح ويؤكد الشيخ راشد الغنوشي. وفي سياق مماثل يتم استنباط آليات مباشرة الحكم بما تعنيه من تصور لمؤسسات الدولة والسلطة في المشروع الإسلامي للطرحين الإخواني والتحريري (حركة النهضة ومعها حركة التوحيد والإصلاح وحزب العدالة والتنمية مقابل جماعة العدل والإحسان ومعها حزب التحرير).

المبحث الثاني: آليات مباشرة الحكم

مارست الحركات الإسلامية عموما حريتها في اختيار الممكن النصي. لذلك نجد خيارين في مباشرة السلطة في ظل الدولة المطروحة. فبينما يقترح حزب التحرير الإسلامي وجماعة العدل والإحسان بديلا كليا تطرح حركة التوحيد والإصلاح وذراعها السياسي حزب العدالة والتنمية وحركة النهضة بالنظر إلى طبيعة خطابها بديلا يعبر عنه بالديمقراطية الإسلامية (الشورقراطية). يبين الطرحين السابقين، على الرغم من الهدف الواحد وهو إقامة الدولة الإسلامية، مدى تعدد فرضيات التأويل والاستنباط للحل الإسلامي على أساس التراث التاريخي الغني و الثري. فعلى مستوى التأسيس المؤسساتي للحكم يقترب التنظير التقريبي لحركة النهضة وحزب العدالة والتنمية من النماذج المطروحة حديثا مع الاحتفاظ بمسافة النقد والتغيير الذي يبلغ في بعض الأحيان الأخذ بالمصطلح دون المضمون. بينما يقترح حزب التحرير ومعه جماعة العدل والإحسان في برنامجها "الثوري" بديلا كليا عن المؤسسات الموجودة وهو ما يعبر عنه نظام الخلافة (المطلب الأول)، أما حركة النهضة فتطرح مباشرة الحكم نظام الديمقراطية الإسلامية (المطلب الثاني).

¹⁰⁰³- عبد الكريم خليل، "خيار القوة المسلحة لدى الجماعات الأصولية الإسلامية"، ص 54. ورد ب: عبد الكريم خليل، "الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية"، سينا للنشر، القاهرة، 1991، ص 46 إلى ص 55.

المطلب الأول: نظام الخلافة الإسلامية بديل كلي لدى حزب التحرير وجماعة العدل والإحسان

يقترح حزب التحرير الإسلامي بديلا كليا وبصوغه وفق منطق "ثوري" و"انقلابي"، يعبر عنه بخطاب قوي وعنيف رافضا أية نقاش بخصوصه، وتقترب منه جماعة العدل والإحسان بطرحها مفهوم دولة الخلافة على منهج النبوة ومفهوم القومة كمفهوم قريب للثورة وكذلك رفضها للبيعة حيث نجد مؤسسها ومنظرها المرشد عبد السلام ياسين لا يعترف بالبيعة التاريخية للأمويين وكذلك البيعة في المغرب.

يعتبر الحزب أن نظام الخلافة الإسلامية هو النظام الذي أقره النص فلا بديل عنه. ويتميز عن مختلف الأنظمة باعتباره بني ضمن الضوابط النصية. ما يعني أنه يحمل ضمنيا طابع العدالة التي هي طابع النص. وعلى أساس الأخير يميزه جذريا عن جميع الانظمة السياسية المعروفة.

كما يضيفان الطرحين التحريري والعدلاوي المؤسسات التي يعتبرانها مؤسسات الخلافة كما وردت في التراث. ويمكن القول أنها هيكلية بنوية وتنظيمية مؤسساتية تحقق المضمون الديني. فهذه الهيكلية تهدف حصرا لتعزيز الرؤية الدينية ونشرها. من هنا كان تأسيس مؤسسة الجهاد وتعيين أمير لها في تصور وبرنامج حزب التحرير في حين يبقى طرح جماعة العدل والإحسان مبهم جدا وذلك ربما للوضع المغربي. ويتسم البديل التحريري بطابع قطعي، وهو ما يبرر التمييز الجذري بينه وبين الأنظمة المختلفة (الفرع الأول). وفي إطار هذا التمييز تتحدد هيكلية الخلافة (الفرع الثاني).

الفرع الأول: الخلافة كنظام جذري متميز لدى الطرح التحريري والعدلاوي

من الإنصاف للقول أن النظام المقترح من جماعة العدل والإحسان وحزب التحرير يظل أقرب في المضمون إلى التراث الإسلامي، إذ يستعيد مفهوم الخلافة المحوري. فتسمية النظام رسميا هي نظام الخلافة الإسلامية. و"الخلافة هي رئاسة عامة المسلمين جميعا لإقامة أحكام الشرع الإسلامي وحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم وهي عينها الإمامة". وهو فرض عين على جميع المسلمين واجب التحقيق، وحكمه حكم جميع الفرائض الدينية الأخرى والتقصير في شأنه يوجب العقاب والإثم¹⁰⁰⁴.

ويبدأ الحزب في أدبياته بتعريف نظام الخلافة بخلفها من الأنظمة على أساس معايير وتقييماته النظرية ليصوغ بالتالي مؤسساته. فمثلا يقيم تميزا بين النظام المقترح والنظام الإمبراطوري. إذ يعتبر أن الأخير نظام يركز المال والسلطة في مركز واحد بينما يرى أن جميع الأقاليم في ظل نظام الخلافة وحدة واحدة مترابطة لا تميز جغرافي فيه أو حقوقي على أي أساس كان. وهذا التمييز القائم على معيار المركز والفروع وتوزيع الحقوق لا يستوفي في الحقيقة قراءة الإمبراطورية ككيان سياسي. فهي بطبيعتها كيان توسعي تأخذ صبغتها الإمبراطورية من نظرتها للحدود الجغرافية. فهي مبنية على إرادة التوسع وحدودها غير مستقرة وبدون أي أثر قانوني. بل تتحقق صبغتها تلك من رغبتها الدائمة في تجاوزها¹⁰⁰⁵. وهذا الحد الجغرافي يصدر عن نظرتها لذاتها كإمبراطورية. لكن في ظل دولة الخلافة يمكن الحديث عن حد معرفي وعقائدي يتحرك ويتغير على أساس الدفع الإيماني لحل الدعوة. ما يحقق في كلا الحالتين طابعا توسعيا إمبراطوريا.

¹⁰⁰⁴ - زلوم عبد القديم، نظام الحكم في الإسلام، منشورات حزب التحرير، الطبعة السادسة، ص 34.

¹⁰⁰⁵ - Duverger Maurice, Sociologie de la Politique, PUF, Paris, 1988, p 394.

كما يلغي، في ظل التمييز الذي يقيمه، شكلي الحكم الإتحادي والجمهوري وينفيهما عن الخلافة. فالأقاليم في ظلها لا تتمتع بأية استقلالية ذاتية بل تنصهر في وحدة الدولة الهيكلية والمالية. فلا يمكن الحديث عن أي مستويات للاستقلالية بالمعنى الفدرالي أو الكونفدرالي اللتين تتمايزان حسب نوع الوثيقة التأسيسية (معاهدة أو دستور)¹⁰⁰⁶ للدولة. فالمركز يقوم على الخليفة كقطب المؤسسة الدولية التي لا تتقارب وفق هذه الرؤية مع النظام الجمهوري بشكليه النيابي أو الرئاسي. ذلك أن الأخير يقوم على سيادة الشعب بينما مفهوم السيادة يرتبط حصرا بالشرع. ويختفي مفهوم الشعب تماما لتحل الأمة محله التي لها السلطان فقط. وهما النقطتان الأولى والثانية في قواعد الحكم الواردة ضم المادة 22 من دستور الخلافة¹⁰⁰⁷. وينفي الحزب أن تكون السيادة للشعب كونها تعبيرا عن الإرادة والرغبة في تسيير الإنسان لنفسه. وهي الدلالة الغربية من السيادة التي تتناقض مع الفهم الديني لها. إذ أن الأمة ليست سيدة نفسها. وإرادتها مقيدة بأوامر الله ونواهيه. ما يجعل السيادة بالتالي للشرع. والأمة تفوض الخليفة ليمارس سلطانها وفق الضوابط الشرعية¹⁰⁰⁸. بالإضافة إلى هذا التمييز الجوهرى بين السيادة والسلطان مع إقصاء فكرة الشعب واستبدالها بالأمة نلاحظ أن هاجس وحدة دولة الخلافة يمارس تأثيره في تصور المؤسسات وطريقة عملها. وشرطا هذه الوحدة هما وحدة الدولة والخليفة الواحد. حيث يمنع وللمنع هنا دلالة التحريم الدينية أن يكون للمسلمين عدة دول أو أن يكون النظام اتحاديا فتتعدد السلطات داخلها¹⁰⁰⁹. وهو يدل على تأكيد مبدئي على الوحدة السياسية لنظام الخلافة الإسلامية القائم على شرع سيد وسلطان أمة ينحو نحو حكم وتسيير على صورة الأول.

لقد بنى الحزب قراءته على جملة من المصادرات ترقى إلى رتبة العقائد عبر تفسير مخصوص للقواعد الدينية والفقهية. وانطلق من فصل مع الموجود مطلقا بجعله المرجعية الإسلامية فوق أية رؤية أخرى صراحة بدء بالأديان الأخرى والتيارات السياسية والفكرية من قومية ووطنية ديمقراطية رأسمالية أو اشتراكية. فهي تناقض الإسلام جميعها باعتبارها أديان ومبادئ كفر¹⁰¹⁰. لذلك فنظام الخلافة ينطلق مما يغيرها ليشدد على مخالفتها في كل مرحلة. وقد طبع هذا التصور البنية بطابع خاص حيث لم نجد تمييزا واضحا للمؤسسات السياسية ضمن هيكلية الخلافة حسب المعايير المعهودة بين سلطة تنفيذية وسلطة تشريعية وسلطة قضائية.

الفرع الثاني: البنية المؤسسية للخلافة / الهيكلية التنظيمية

لنا أن نقسم مؤسسات الخلافة حصرا لها إلى مؤسسات حكم ومؤسسات تمثيلية بالإضافة إلى القضاء والجهاز الإداري. فيما يخص الأولى فهي تضم الخليفة ونوابه نيابة عامة مبدئيا. وهم معاوني التفويض ومعاوني التنفيذ وأمير الجهاد. أما الخليفة فيعتبر نائبا عن الأمة في السلطان وتنفيذ الشرع (المادة 24 من دستور الخلافة). لذلك فيبعته وانتخابه حق للمسلمين فقط (المادة 26) من بين القائمة التي يحددها مجلس الأمة (المادة 33) بعد أن يتم التأكد من توفر شروط انعقاد الخلافة له. وهي أن يكون مسلما، حرا، بالغا، عاقلا، عدلا، قادرا ومن أهل الكفاية (المادة 31) وتختار الأمة من بينهم خليفة ولكنها لا تمتلك حق عزله (المادة 34). إن

¹⁰⁰⁶ - بن حماد محمد رضا، المبادئ الأساسية للقانون الدستوري والأنظمة السياسية، مركز النشر الجامعي، تونس، 2006 ص 113.

¹⁰⁰⁷ - النبهاني تقي الدين، الدولة الإسلامية، منشورات حزب التحرير، دار الأمة، بيروت، 2001، ص 95.

¹⁰⁰⁸ - النبهاني تقي الدين، نظام الحكم في الإسلام، منشورات حزب التحرير، دار الأمة، بيروت، 2000، ص 42.

¹⁰⁰⁹ - المرجع السابق، ص 92.

¹⁰¹⁰ - منهج حزب التحرير في التغيير، دار الأمة، بيروت، 1989، ص 36-37.

"الخليفة هو الدولة" (المادة 35) لذلك ف"للخليفة مطلق الصلاحية في رعاية شؤون الرعية حسب رأيه واجتهاده" في حدود الشرع (المادة 37). ومدة حكمه غير محددة زمنيا إلا أنها مقيدة بأحوال إذا ما ثبتت فإنه يعزل. وذلك في حال غياب أحد الشروط المبدئية لانعقاد الخلافة له من الأساس أو العجز عن القيام بأعباء الخلافة لأي سبب من الأسباب. أو كذلك في حال ثبوت قهر يجعله عاجزا عن التصرف لصالح المسلمين برأيه وفق الشرع. والقهر يكون إما داخليا من قبل حاشيته أو رعيته، كما يكون القهر خارجيا سواء بوقوعه تحت نفوذ خارجي أو وقع في الأسر. (المادة 39) وتكيف هذه الحالات من اختصاص محكمة المظالم وحدها لتقرر تغيير حال الخليفة من عدمه. فتختار إنذاره أو عزله (المادة 40).

ولللخليفة اختصاص تشريعي أصلي. فهو الذي يتبنى الأحكام الشرعية اللازمة لرعاية شؤون الأمة المستنبطة باجتهاد صحيح من كتاب الله وسنة رسوله فتصبح قوانين تجب طاعتها ولا تجوز مخالفتها. كما يتبنى الأحكام الشرعية التي توضع بموجبها ميزانية الدولة. وهو الذي يقرر فصول الميزانية والمبالغ اللازمة لكل جهة سواء كانت واردات أو نفقات. وهنا نلاحظ غياب تمييز بين الحكم الشرعي والقوانين. وذلك يعود لغلبة الأول باعتباره الصيغة الإلزامية الأولى معرفيا وعقائديا. فالحكم باعتباره امتدادا للنص الديني يكتسي الصبغة الإلزامية من خارج المؤسسة التي تصدره. وهي مؤسسة تكتسي بنفس الطابع المقدس للنص الإلزامي. كما أنه يعتبر مسؤولا عن السياسة الخارجية والداخلية. وهو الذي يتولى قيادة الجيش وله حق إعلان الحرب وعقد الصلح والهدنة وسائر المعاهدات.

يعين الخليفة ويعزل المعاونين والولاة وهم جميعا مسؤولون أمامه ومسؤولون أمام مجلس الأمة. ويعين قاضي القضاة والقضاة وقاضي المظالم من قبله. وهم يعزلون أيضا بقراره دون قيد أو شرط باستثناء الأخير فإن عزله يتم وفق ضوابط حددها دستور الخلافة. وللإشارة يعد قاضي القضاة الرئيس المباشر للقضاة من حيث المراقبة والتأديب لكن لهم رئيس مباشر ثان يملك سلطة تنحيهم من مناصبهم وهو الخليفة نفسه. ما يكرس غياب الفصل بين السلطات. ويعتبر الخليفة قائد الجيش فيعين قواده ورؤساء أركانه وأمرأه ألويته وهم جميعا مسؤولون أمامه. وفي تقليص لصلاحيات مجلس الأمة ينص الدستور صراحة على أنهم ليسوا مسؤولين أمام هذه الهيئة التمثيلية¹⁰¹¹.

يعد نائبا له معاون التفويض الذي يتمتع بولاية عامة كما للخليفة الذي يتولى تعيينه لتدبير الأمور برأيه الخاص وإمضاءها على اجتهاده. فتشترط فيه ذلك نفس الشروط التي تشترط للخليفة (المادة 41) لذلك تنص المادة 43 من دستور الخلافة على إجراءات شكلية حيث يجب على الخليفة أن يصرح بالعبارة التالية "قلدتك ما هو إلي نيابة عني" حتى يستوفي المعاون تقليده. وهو يمارس سلطاته تحت رقابة الخليفة. ففيما أجراه المعاون من أعمال يعود وجوبا للأخير الذي يراقبه ليقراها أو ينقضها (المادتين 44 و45). وذلك فيما يمكن نقضه من الأعمال. أما الأعمال التي لا يمكن نقضها بطبيعتها تبقى على ما هي وتصبح نافذة لأنها تعتبر أعمال الخليفة نفسه فهي قد تمت على أساس الولاية العامة.

أما معاون التنفيذ فيقوم بعمل إداري تنفيذي لما يصدر عن الخيفة في الداخل والخارج. ويرفع ما يرد إليه منها. لذلك يعد واسطة بينه وبين الناس. فيشترط في معاون التنفيذ أن يكون مسلما لأنه من بطائنه. ما يلاحظ في هذا المستوى استعادة

¹⁰¹¹ - "أجهزة دولة الخلافة: في الحكم والإدارة"، منشورات حزب التحرير، دار الأمة بيروت، 2005، ص 39. (في صدر الكتاب أشار الحزب على أهمية الكتاب بالعبارة التالية: هذا الكتاب أصدره وتبناه حزب التحرير وهو يلغي ما يخالفه).

لديناميكية السلطة التقليدية في التراث العربي والإسلامي التي تؤكد على تأثير من يحيطون بصاحب السلطة في قراراته. فالإدارة في نظام الخلافة لا تعزل تأثير الفاعلين في السلطة بتوزيع مراكز القرار والقوة والمراقبة المتبادلة. فيما يتولى أمير الجهاد، كركن من أركان الحكم والدولة، شؤون الجهاد التي تتكون من أربعة دوائر. وهي الخارجية والحرية والأمن الداخلي والصناعة الحربية. والجيش الذي يعتبر أساس هذه المهمة يتكون من المسلمين فقط. قائد الخليفة وهو الذي يعين المناصب المهمة فيه في مختلف تفرعاته.

ويعتبر نائبا للخليفة الولاة والعمال الذين يختلفون عن بقية نوابه من معاونين في امتداد الولاية التي يتقلدونها. فهي محدودة جغرافيا بالإقليم الموضوع تحت سلطتهم. وهم يعينون من قبله باستثناء العامل الذي يمكن أن يعينه الوالي إذا فوض له من قبل الخليفة. ويعتبرون نوابه في الحكم والإشراف ما عدى المالية والقضاء والجيش. والشرطة تكون تحت إمارة الوالي من حيث التنفيذ لا الإدارة (المادة 89). ويكون إلى جانبه مجلس من الأهالي يرأسه هو نفسه. لم يتم تحديد ولايته زمنيا إلا أنه يمكن أن يعفى من مهامه كلما صار له تركيز في البلد أو افتتن به الناس. ويشدد دستور الخلافة على مراقبة الخلية لأعمال الولاة وأن يعين من ينوب عنه للكشف عنه والتفتيش عليهم. ما يعني صلاحية ممكنة لخلق ممثل للسلطة المركزية في الفروع. وهو ما يقلص الاستقلالية الفعلية للولايات والعمال خاصة إذا ما علمنا أن العنف الشرعي والمالية حكر على الخليفة نفسه في عموم الدولة. فعلى الرغم من تعدد التفرعات المؤسساتية والتراية، تبقى قوة الشد إلى المركز (الخليفة) موجودة.

أما فيما يخص الهيئات التمثيلية فهي لا ترتقي إلى مستوى السلطة الحقيقية. فمجلس الأمة مفتوح للمسلمين ولغير المسلمين في حدود الشكوى من ظلم الحكام أو إساءة تطبيق أحكام الإسلام. (المادة 101 و103) ما يجعل عضوية غير المسلمين غير كاملة. وهو ما يتأكد بحصر حق الشورى في الأعضاء المسلمين. وغير المسلمين يتمتعون بحق إبداء الرأي فقط. والشورى غير ملزمة فيما يتعلق بالتشريع والأمور الفكرية التي تحتاج إلى بحث وإمعان نظر والأمور المالية والفنية والجيش والسياسة الخارجية. إلا أنه للخليفة الرجوع فيها للمجلس حسب مطلق تقديره ويبقى رأي المجلس غير ملزم. ويكون رأيه ملزما في المسائل العملية التي لا تحتاج إلى إمعان نظر مثل شؤون الحكم والتعليم والصحة والاقتصاد والتجارة والصناعة والزراعة وأمثالها. لكن تبدو أن العودة للمجلس تبقى اختيارية في الحالتين فصيغة الإلزام تتعلق بالرأي الاستشاري لا بالرجوع إلى الهيئة. للخليفة أيضا حرية الاختيار في غير هذه المجالات فله استشارة مجلس الأمة فيما يخص الأحكام والقوانين التي يريد أن يتبناها. ويبقى رأي المجلس غير ملزم كذلك.

بالإضافة للدور الاستشاري، يتمتع المجلس بحق محاسبة الخليفة على جميع الأعمال التي تحصل بالفعل. في حال الخلاف بينها حول عمل قد تم بالفعل من الناحية الشرعية فالفصل الإلزامي في هذه المسألة من اختصاص محكمة المظالم. وتحليل عكسي يمكن القول أنه لا يمكن للمجلس أن يمنع الخليفة من القيام بعمل ما. وهو مسألة منطقية إذا ما استعدنا الأساس المبدئي في نظام الخلافة الذي يعتبر الخليفة نفس الدولة. وهو ما يتيح القول بأنه في حال طلب استشارة ما (وهي التي ستكون أساس عمل لاحق) على المجلس تقديم رأيه في كل الحالات حتى مع عدم رضاه على الفعل الممكن أن يأتيه الخليفة. إزاء الخليفة يبدو المجلس محدود الصلاحيات إلا في حال عدم رضاه على معاونين والولاة. فيكون لزاما على الخليفة عزلهم. وهذا نواة دور سياسي بتأثيره الأكيد على هيكلية الدولة وتوزيع مراكز النفوذ والقوة. كما يختص مجلس الأمة بضبط المرشحين للخلافة. وهو دور حصري على المسلمين من

أعضاءه¹⁰¹². وثاني الهيئات التمثيلية هو مجلس الأهالي في الولايات. وهو مجلس منتخب يرأسه الوالي وله صلاحية المشاركة في الرأي بخصوص الشؤون الإدارية لا في شؤون الحكم ويبقى رأيه غير ملزم.

ينتخب أعضاء هذه الهيئات التمثيلية انتخاباً. وهم يعتبرون وكلاء فيا لرأي عن اختارهم لمدة 5 سنوات. و"لتسهيل عملية الانتخاب وعدم إشغال الرعية بتكرار الانتخاب" فإنه يتم انتخاب مجالس الولايات وأعضاء هذه المجالس ينتخبون من بينهم أعضاء مجلس الأمة. وتقتزن مدة المجلسين بجل أحدهما بجل الثاني. وينتخب غير المسلمين -أهل الذمة- ممثلين الذين يختارون بدورهم ممثلهم في مجلس الأمة بالتزامن مع انتخابات مجالس الولايات ومجلس الأمة في الدولة. ويشير حزب التحرير أنه وقع تبني قانون يوضح إجراءات الانتخاب لكن لم يقع مناقشته وتبنيه بعد¹⁰¹³.

فيما يخص السلطة قضائية يمكن الإشارة إلى ثلاثة أنواع من القضاة. القاضي الذي يتولى فصل النزاعات بين الناس في المعاملات والعقوبات والمحتسب الذي من شأنه الفصل في المخلفات التي تصر حق الجماعة. أما قاضي المظالم فيتخصص في النزاعات بين الدولة والناس. وتعتبر تركيبة المحاكم فردية من حيث المبدأ. وكل زيادة لا تكون إلا من باب الاستشارة وإبداء الرأي فقط. ولا تعترف هذه التركيبة بدرجات التقاضي. فالأحكام باتة ومبرمة غير قابلة للنقض أو الاستئناف (المادة 74). ويعتبر أهم القضاة قاضي المظالم الذي يعين من قبل الخليفة. وعزله وتأديبه اختصاص حصري للخليفة إلا إذا أناب قاضي القضاة أو محكمة المظالم في ذلك (المادة 79). ويحدد عدد قضاة المظالم حسب الحاجة وكذلك تحديد الاختصاص الجغرافي يتوقف على الضرورة. فيمكن أن يكون اختصاصه شامل لرقعة الدولة أو لمساحة محدودة. وتكمن أهمية محكمة المظالم في تمتعها بحق عزل أي حاكم أو موف في الدولة كما له حق عزل الخليفة نفسه¹⁰¹⁴. الأمر الذي يؤهلها للقيام بدور سياسي خاصة وأن لها أن تنتصب من تلقاء نفسها للفصل في المظلمة ولو لم يدع بها أحد.

تتم إدارة شؤون الدولة ومصالح الناس عبر مصالح ودوائر وإدارات. ويقوم التنظيم الإداري على البساطة في النظام والإسراع في الإنجاز والكفاية في من يتولون الإدارة. ويتم التعيين والعزل والتأديب صلبها. ومن حق الجميع مسلماً أو غير مسلم رجلاً كان أو امرأة وكل من يحمل التابعة (صفة الرعايا بدل الجنسية) أن يعمل في الجهاز الإداري. وهم مسؤولون أمام المسؤول الإداري الأعلى والولاة والعمال طبق الأنظمة المعمول بها¹⁰¹⁵. لكن يمكن القول أن وفق الهيكلية المحددة لتوزيع السلطة والنفوذ والصلاحيات بين الأجهزة والأقاليم يبدو الجهاز الإداري تابعا لجهاز الخلافة حتى وإن وقع تحت سلطة الولاة والعمال. فالمؤسسات الأخيرة بدورها ترتبط بمؤسسة الخلافة.

ما يوحي بالقول أن أية مرونة هيكلية ممكنة تفرضها الممارسة في اتجاه نوع من اللامركزية (وهنا تطرح في خارج سياق الدولة بالمعنى الحديث إلا أنها كمفهوم قابلة للطرح في سياق دولة الخلافة إدارياً أو ترايياً) - وإن كانت الفرضية صعبة - تصطدم بالمسار

¹⁰¹² -النبهاني تقي الدين، الدولة الإسلامية، منشورات حزب التحرير، دار الأمة، بيروت، 2002، ص 269 إلى ص 271.

¹⁰¹³ - "أجهزة دولة الخلافة: في الحكم والإدارة"، منشورات حزب التحرير، دار الأمة بيروت، 2005، ص 152. * تجدر الإشارة إلى أن الأدبيات غير المكتوبة لحزب التحرير ترى أن الانتخابات ليست بالضرورة الإجراءات الشكلية المعهودة والمعروفة بل يمكن الاختصار على التزكية لتحقيق الغاية الأصلية وهو الإنابة والتوكيل. وتم التزكية وفق المعايير المضبوطة للإيمان بنظام الخلافة والدولة. (ما استقيناه من النقاشات مع المنضويين في الحزب خلال ندواته العامة).

¹⁰¹⁴ -النبهاني تقي الدين، الدولة الإسلامية، منشورات حزب التحرير، دار الأمة، بيروت، 2002، ص 262 إلى ص 266.

¹⁰¹⁵ - المرجع السابق، ص 268 إلى ص 269.

التوحيدي القوي. فالأخير هو بالأساس مسار معرفي وعقائدي، كما أنه بنيوي ومؤسسي لا يقبل إلا التفريع على أساس الصلة بهيكل الخلافة لا على أساس الاستقلالية العضوية أو الوظيفية. ما يجعل وجودها رهن السبب الذي يبررها لا المبدأ الإداري وضرورته التي تستدعي في بعض الأحيان خلق هيكل موازية للمؤسسة الأصلية ويمكن أن تكون مستقلة تماما. فإذا كان ممكنا تصور توجه معاكس (أي التفريع داخل هيكلية الخلافة) فيشترط التأسيس على التنزيل الموضوعي لمفاهيم التسيير الإداري والمؤسسي. لكنه سيبقى مخالف للوثوقية والصرامة في التمسك بمركزية مؤسسة الخلافة التي يمكن التساؤل عن دورها في ظل اتساع رقعة الخلافة المفترضة وخاصة مع انفراد الخليفة بدور التسيير والإدارة. وهو وحده من ينب ويفوض ما يراه مناسبا من الصلاحيات إلى معاونين ووزراء تنفيذ يعينون من قبله ويعزلون. وهذا يعني أن الهيكلية تنازع مفارقة بين مبدأ الوحدة الصارمة والضرورة الملحة.

مما سبق يبدو البديل الذي يطرحه حزب التحرير بديلا كلي بينما يطرح حزب حركة النهضة بديل يصوغه ديمقراطيا على أسس توفيقية ضمن مقارنة شوروية من رحم القلب الديني.

المطلب الثاني: الديمقراطية الإسلامية البديل الإخواني- النهضة

يقيم الطرح النهضة الصلة بين الشورى والديمقراطية. لكن تجدر الإشارة إلى أن المضمون يفرض التباعد بين المفهومين ليزل التقارب أداتيا وإجراءيا لا غير. ويمكن تبين ذلك من خلال الملاحظات التالية:

لا يمكن التغافل عن صراع المضمون الفلسفي بين الديمقراطية والشورى، إذ يؤكد الطرح النهضة أن المضمون الفكري للديمقراطية إنما هو واقعة تاريخية يمكن تجاوزها بإضافة المضمون الديني للإجراءات وصيغ التعبير عن الرأي في النموذج الديمقراطي الذي يعتبر علمانيا. بالإضافة إلى ذلك تبدو إشكالية البديل النهضة، كما يؤكد على ذلك الشيخ الغنوشي، هي المؤسسة. إذ يقر عدم وجود نموذج كامل تاريخيا لنظام مؤسسي على أساس شوروي. لذلك فهو يعتبر أنه من الممكن الاستعانة بأية مؤسسة مادامت تقر الشورى ول تخالف النص الديني. وهي قراءة للسياسية الشرعية تلتحق برؤية ابن تيمية في المسألة. بالتالي يمكن القول أن التنظير السياسي لدى حركة النهضة يعتمد منها توفيقيا من حيث المبدأ لكنه في الحقيقة يواجه إشكاليات في التفريع عنه جعلتها تلجأ في النهاية إلى ظل النص.

إن التنظير السياسي للحركات الإسلامية لم يكن ليلور أهم مفرداته إلا بضغظ التيار السياسي العام. فمنذ ظهور أهم هذه الحركات تم الوقوف عموما في جهة رد الفعل على المتغيرات التي شهدتها العالم العربي والإسلامي ومفاهيمه الجديدة. وقد حدد أهم وجهاته موقع المفعول به في هذا الحيز الجغرافي من سقوط الخلافة في ظل الواقع الاستعماري وانغماسه في شعور الهزيمة في التعامل مع القضية الفلسطينية التي لم تنفصل عن أجندات عمل الإسلاميين. كما فرض عليها التعامل مع نموذج الدولة الجديدة حديثة التكوين وفق إحداثيات هوية ومرجعية جديدة. وكانت الديمقراطية الواجهة الأولى لهذا التنظير. وبرز مفهوم الشورى في مقدمة المفاهيم لخلق أرضية معرفية تسمح بالتعامل مع مفهوم الديمقراطية. ما خلق مستويين للتجاذب والصراع بينهما. يتعلق الأول بصراع المضمون الفلسفي بين الشورى والديمقراطية (الفرع الأول) لتبرز ضمنيا إشكالية مؤسسة مفهوم الشورى (الفرع الثاني) كمستوى ثان في العلاقة بينهما.

الفرع الأول: صراع المضمون الفلسفي بين الشورى والديمقراطية

تعرف الديمقراطية حديثا على أنها ليست حالة بل مسار وحركة¹⁰¹⁶ تعبر المؤسسات إلى الفضاء غير الرسمي. لقد مست التغيرات ما كان يعتبر جوهر الديمقراطية كالانتخابات لإعادة صياغتها إلى جانب وسائل أخرى للتدخل في الشأن السياسي في خارج مؤسسة السلطة ومن داخلها خاصة مع تطور تكنولوجيا التواصل والمعلوماتية لنواجه ما يسمى حديثا بالديمقراطية الالكترونية E-Démocratie حيث انطلاقا من العالم الافتراضي يتم التأثير في الشأن السياسي¹⁰¹⁷. ومن هنا تتم كذلك إعادة صياغة الحقوق الأساسية للمواطن.

إن مأسسة الصراع والاختلاف السلمي بين الأفكار والمصالح عبر قواعد لعبة سياسية واضحة ضرورية لكن غير كافية. إذ يجب ضمان مواطنة حقيقية وفاعلة. فقد برهنت بعض النماذج الديمقراطية التعددية التي توسلت بالنص الدستوري على انحرافات خطيرة. وذلك باستغلال الظاهر الديمقراطي التعددي لإخفاء الاستبداد¹⁰¹⁸. كما أن مسارا معاكسا ينطلق من توحيد المجتمع وفق منهج واحد قصد الوصول إلى مؤسسات حتى وإن كانت تعددية وديمقراطية لا يضمن الأخيرة بل ينفىها. فالتعدد يجب أن يتواصل مجتمعي في العمق وفوقيا/مؤسستيا¹⁰¹⁹. كما أن فكرة التوحيد الكلي ذاتها تعزز الهياكل الاجتماعية المسبقة في المجتمعات التقليدية بما لا يسمح بطرح فكرة الفرد والفرديانية¹⁰²⁰. ذلك أن قيمة الفرد والمواطنة ضروريان لأي نظام ديمقراطي لتجمل امتداد الديمقراطية يتجاوز المؤسسة السلطوية إلى المساحات غير الرسمية من رأي عام ومنظمات تمثيلية ومجتمع مدني وجمعيات ومجموعات ضغط بما يقيم الدولة الديمقراطية لكن دون أن تعطلها أو تفتكها. الأمر الذي يؤكد على البعدين الإجرائي والثقافي/المضموني للديمقراطية¹⁰²¹.

في خصوص الديمقراطية، كما هو شأن جميع المفاهيم، تمارس أدبيات الحركات الإسلامية الاحتراز والتحفظ. فالإشارة المعتادة دائما إزاءها هي الأصل الغربي لمثل هذه المفاهيم. لذلك تحاول أقلمتها معرفيا بالإستناد إلى معاييرها الخاصة. وهي ردة الفعل الطبيعية في ظل هاجس الهوية ورعب التغريب. لكن التساؤل الذي يمكن أن يطرح هو عن مدى احتفاظ المفاهيم المتعامل معها على محتواها الأول. فجميع المحاولات ادعت تأصيل المفاهيم الحديثة وأعدت قراءتها وتأويلها وفق ضرورات الهوية والأصل المعرفي. لكنها آلت في الحقيقة إلى انغلاق على النص بما يشكله من حقائق ومعاني¹⁰²². وهو ما جعل أيضا من مشروع التأصيل مشروع

¹⁰¹⁶ - CARTIEN Emanuel, « Généalogie des techniques de participation du public », in Nouvelles questions sur la démocratie, (Dir) Alain Delcamp, Anne-Marie le pourliet, Bertrand Mathieu et Dominique Rousseau, Paris, Dalloz, 2010, p 71 et p 72.

¹⁰¹⁷ - LE BOT Olivier, « Démocratie électronique et droits fondamentaux », in op, cit, p 101.

¹⁰¹⁸ Linigiez-Gomez Max, LA démocratie, dictature camouflée, Paris, Harmattan, 1992, p28.

¹⁰¹⁹ - Op, cit, p 291 : « la véritable démocratie ne consiste pas... à coiffer un système social centralisé d'une superstructure politique d'apparence pluraliste, « elle implique au contraire d'étendre en profondeur l'exigence superstructure politique d'apparence pluraliste, « elle implique au contraire d'étendre en profondeur l'exigence pluraliste à toute la substance de la société »...» (le culte de la liberté et le droit à la différence).

¹⁰²⁰ - ROMAN Joel, la Démocratie des individus, Essai société, Paris, Calman lévy, 1998, p 28.

¹⁰²¹ - أعراب إبراهيم، الإسلام السياسي والحداثة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2000، ص 92.

¹⁰²² - كوش عمر، أفلمة المفاهيم: تحولات المفهوم في ارتحاله، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2002، ص 153.

استئصال ومحو للفراة على حد عبارة علي حرب¹⁰²³. ذلك أن مشاريع التأصيل استعارت المفاهيم التي تشكلت في أفق معارف لها دورها في المجتمعات العربية والإسلامية حديثاً. ما يدل على صعوبة القضية وأهميتها. فالإشكال جزءاً من هاجس تأسيس المعارف والعلوم في الإرث الثقافي والحضاري الخاص بما فيها السياسة علماً وممارسة.

تعتبر الشورى في هذا المستوى الحل النظري لهذه الحركات للتعامل مع مفهوم الديمقراطية. ووجدت صداها في أولى الأدبيات ولا تزال ذات وزن معرفي مهم. إذ تحل محل الديمقراطية أحياناً كما تتزامن معها. وهي بذلك تصوغ التعامل مع الرؤية لمؤسسات الدولة والحكم في الأدبيات الإسلامية.

لا بد من الإشارة أيضاً إلى أن تأخر ظهور تيار مهيكل ذو وجهة سياسية صريحة في تونس بالإضافة للطابع الخاص الذي حدد شكل الدولة الحديثة، جعل الكتابات التنظيرية لحركة النهضة تتخذ وجهة خاصة. فكتابات المنظر الأول للحركة تتعاطى مع قضايا كثر تفصيلاً ودقة من الكتابات العامة المعهودة لدى التيار الإخواني في المشرق رغم أن التواصل لم ينقطع واقعاً ونظرياً. فخطابها العام ينطلق من نفس الموجهات مع استحداث منهج تجديدي تجريبي سب الشيخ. وهو منهج براغماتي يرى ضرورة العمل من داخل الأطر الموجودة حتى مع عدم الاتفاق معها والتعامل مع قضايا غير معهودة كالنقابات والمرأة¹⁰²⁴، إضافة إلى طبيعة خاصة للحالة الإسلامية في تونس حددتها على ما هي عليه عدة عوامل منها البعد عن المشرق، وخاصة مع ضيق هامش المناورة السياسية بسبب نوع متعامل الأنظمة المتلاحقة مع الحركة. وهو هامش جعل دخول حركة الإخوان المسلمين إلى العمل السياسي من داخل الأطر القائمة متأخر نسبياً مقارنة مع عمر التيار. أما في تونس فقد احتاج الأمر إلى 15 سنة (منذ إعلان التيار عن نفسه كحركة سياسية سنة 1981¹⁰²⁵) حتى تعلن الحركة سنة 1995 عن قبولها بالديمقراطية والدولة المدنية.

لم يكن هذا الخيار ليتحقق لولا الاعتبار من الوجود الإسلامي في مصر والجزائر رغم الاختلاف عن مصر من حيث عمق التجربة وعن الجزائر من حيث قوة الحالة الإسلامية مع الاعتراف بعدة أخطاء ولو جزئياً أقلها مسألة العنف السياسي.

يشار إلى الشورى في أدبيات الإسلام السياسي على أنها فطرة وقيمة إنسانية تتجاوز الثقافات والعشوب. وهي أصل ديني ومهم قد كرسه الإسلام مضافاً إليها بعد روحي وتعبدي. كما رتب على العمل بها ثواباً وعلى تركها عقاباً¹⁰²⁶. وفي تأصيل المنهج الشوروي يتم الرجوع إلى الأصل القرآني للمفهوم وتشكل ملامحه ضمن الرؤية الدينية والممارسة العملية. وتفسيرها يجري وفق الأصول البلاغية وقواعد اللغة العربية. فهي تكتسب أبعادها وفق شروط النص الديني وقراءته لتكون بالأساس حكماً شرعياً دينياً كغيرها من الأحكام العبادية والمعاملاتية.

تعطي أدبيات الإسلام السياسي أهمية كبيرة للشورى باعتبارها أساساً قرآنياً. ويتم وفق التفسير القرآني ردها بالمعاني والدلالات. فهي سنة اجتماعية ترتبط بقصة الخلق وتخليق الإنسان في الكون. وهي صورة الآيات من 29 إلى 31 من سورة

¹⁰²³ - حرب علي، الماهية والعلاقة- نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998، ص 154.

¹⁰²⁴ * جملة كتاب الشيخ راشد الغنوشي: من الفكر الإسلامي، مقاربات في العلانية، المرأة بين واقع القرآن وواقع المسلمين، القدر عند ابن تيمية، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، من تجربة الحركة الإسلامية في تونس، من الفكر الإسلامي في تونس، وجملة من المقالات المنشورة في عدة كتب.

¹⁰²⁵ - الموصالي أحمد، موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 2004، ص 239.

¹⁰²⁶ - الصلابي علي محمد، الشورى فريضة إسلامية، مؤسسة إقرأ، القاهرة، 2010، ص 15.

البقرة التي تستعرض سؤال الله للملائكة حول آدم ونزوله إلى الأرض. هذه الصورة تعد من القصص التي تقيم الدليل على الحرص على الشورى حتى في الأمور المعلومة بداية إرشادا وتأكيذا. وذلك له تبريره باعتبار القرآن نصا تعليميا بالأساس¹⁰²⁷. وفي نقل لها إلى المجال الخاص، يضع القصص القرآني المرتبط بنبي الله إبراهيم في قصة الذبح أو تحديد الحقوق بين الزوجين المطلقين فيما يخص التراضي لاستئناف الحياة الزوجية (سورة البقرة الآية 229 إلى الآية 232)¹⁰²⁸، سبلا تشاورية في حل القضايا. وهو في الحقيقة بعد يعزز عمقها الديني. والمعاني الواردة سابقا -يشير الدستور الصلاحي- إلى أنها تفتح الباب لإدراجها في المجال العام¹⁰²⁹.

فيما خص الشأن العام تنصدر الآيات، من الآية 36 إلى الآية 38 من سورة الشورى التي جاء في سياقها المقطع المعروف: "وأمرهم شورى بينهم" الواجحة. وعلى أساس التفسير القرآني من أسباب النزول والمكان والمقصود منها نجد النقاط التالية:

* جاءت الشورى وصفا تقريريا ضمن صفات أساسية لجماعة المؤمنين المسلمين فهم بعد إيمانهم متوكلون على ربهم محتنبون للكبائر من الآثام والفواحش مستجيبون لأمر ربهم، مقيمون لصلاتهم وأمرهم شورى بينهم ويزكون أموالهم وينفقون منها في سبيل الله.

* هذه الآية مكية، وهو ما يدل على أن الشورى ممارسة اجتماعية ترتبط بزمن التشريع والتنزيل قبل أن تكون من العمل السلطوي/السياسي في المدينة/الأحكام السلطانية.

* الشورى ليست طارئة أو مرحلية بل خصال ثابتة في الشخصية الإيمانية الإسلامية.

* الشورى حق للجميع فيما لم ينزل فيه وحى أو ما كان من شأن أهل العلم والتخصص.

* تعد الشورى أمرا إلهيا كالإيمان والصلاة¹⁰³⁰. وهو الأساس استند عليه حزب التحرير لحصرها في المسلمين.

وتقترب الآية 159 من سورة آل عمران -في أدبيات الإسلام السياسي- بالشورى من مجال الحكم والإمامة. فهي بنص واضح جاء في صيغة الأمر "وشاورهم في الأمر" تعتبر قاعدة كبرى في الحكم والإمارة وعلاقة الحاكم بالمحكومين. وهي على هذا الأساس من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام و"من لا يستشير أهل العلم والدين -وأهل التخصص في فنون العلوم- فعزله واجب وهذا ما لا خلاف فيه"¹⁰³¹.

في الحقيقة، أدى الاختلاف في مدى سلامة التأويل لهذه الآيات إلى تعزيز الرؤية الشورية بالممارسة من تاريخ الرسول والصحابة من الخلفاء. فالنصوص الواردة في شأنها عامة ودون تحديد. بل وقع الاختلاف حول مدى وجوبها ابتداء وحول مدى الالتزام بنتيجتها انتهاء. فإذا اتفق العلماء مبدئيا على أنها تكون في المواضيع التي لم ينزل بها نص. فقد وقع الخلاف في مدى خصوصية الأمور التي تجوز فيها الشورى. فذهب رأي أول إلى أنها لا تجوز إلا في الأمور الدنيوية فقط. بينما يرى رأي ثان إمكانية

¹⁰²⁷ - المرجع السابق، ص 15 وص 16.

¹⁰²⁸ - المرجع السابق، ص 17.

¹⁰²⁹ - المرجع السابق، ص 19.

¹⁰³⁰ - المرجع السابق، ص 19 وص 20.

¹⁰³¹ - المرجع السابق، ص 20.

أن تطال الأمور الدينية التي لم ينزل بها وحي أو فيها نص غير قطعي الدلالة. كما اختلفت الآراء في الزاميتها بين مندوبة وواجبة مطلقاً أو نسبياً¹⁰³².

في ظل عدم التحديد والتعميم غابت دلالتها السياسية. وهذا التعميم، حسب عبد القادر عودة، هو من قبيل تحديد المبادئ الكلية. فوق تخصيص العام عبر الممارسة النبوية وممارسة الصحابة¹⁰³³. إلا أنها ممارسة لم تستقر تاريخياً للاختلاف في الزاميتها الدينية بالإضافة إلى تغير السياق السياسي والتركيبية الإثنية والعرقية. وقد تعددت المجالات التي شملتها الشورى دون اقتراح هيكل بعينه. الأمر الذي يجعلها مبدأً تسييراً وأوليات ممارسة سياسية لا نظاماً قائماً بذاته. فالشورى تكونت في حيز فقهي وديني يرتبط بالترام من يعمل بها كما حدد ذلك النص القرآني. ما جعلها قاصرة عن تكوين مؤسساتها الخاصة. الأمر الذي يسمح بالقول أن المؤسسات اللاحقة للمفهوم طارئة عليه ليست جزء من الشورى ذاتها. لعل ذلك ما يبرر غياب مؤسسات وبنيات حقيقية بدوامها تتحقق الشورى وتلازم جهاز الدولة من قبيل المجالس النيابية أو التمثيلية أو التصويت بمعنى المشاركة السياسية¹⁰³⁴.

لذلك كان من السهل على السلطات المتعاقبة تاريخياً تعطيل الشورى أو حصر من يشاورون في الأمور للاستبداد بالحكم. وهو واقع يقره رواد الفكر السياسي الإسلامي. فلا طالما تواصل الفراغ التنظيمي والفقهي للشورى ليؤدي إلى تحكم منطق الغلبة والقوة¹⁰³⁵ خاصة إذا ما علمنا هاجس الالتزام بحدود النص. وهو ما يفرضه العقل السلفي المحافظ. هذا الواقع أنتج تاريخياً القبول بإمامة المتغلب التي يرى عبد القادر عودة أنها ترسخت بسبب ميل الفقهاء إلى ضمان الوحدة وتجنب الفرقة¹⁰³⁶. ونوع الالتزام المشترك لتفعيل الشورى هو التزام عقائدي وإيماني صرف عصي على التقييم لضمائه. فالشورى يجب أن تقوم بذلك على الإخلاص لله والرغبة فيما عنده والعمل لرفع شأن الإسلام دون نظر إلى المنافع الشخصية والذاتية والقبلية والإقليمية. وإخلاص العمل للدين والله¹⁰³⁷. ما يجعل منها وفق الرؤية الدينية والرؤية السياسية الإخوانية آلية ضمن المسار العام الذي يقتضي توحيد المجتمع والإنسانية كما تقتضيه المعاني الدعوية المبثوثة في التنظير السياسي. ذلك أن الشورى تؤصل للإجماع حسب الشيخ راشد الغنوشي مع ضمان عدم العودة به إلى الاستبداد¹⁰³⁸ عبر تعزيز الوسائل الرقابية للأمة التي تراقب تطابق سلوك الحاكم مع النص الذي يعتبر أساس الشرعية¹⁰³⁹. فالشورى أنتجت عبر الرؤية الإسلامية وبصورة لاحقة لها لتطور ضمنها صلب التمييز بين الديني وغيره. من هنا كان دورها في التنظير العام لتفعيل الممارسة وفق النص الذي هو ذاته الباعث لها. إذن تشتغل الشورى ضمن هامش الاختلاف المسموح به. إذ الأخير تحدد ملامحه ومداه خارج الواقع ومن النص. فمقتضيات النص والنظرة إليه تحدد الاختلاف المسموح به

¹⁰³² - القضاة محمد محمد، "جدلية الشورى والديمقراطية، دراسة في المفهوم"، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد 20، العدد الثاني، دمشق، 2004، ص 274 و ص 275

¹⁰³³ - عودة عبد القادر، الإسلام وأوضاعنا السياسية، دار القلم، القاهرة، 1983، ص 146.

¹⁰³⁴ - ربيع حامد، "التراث الإسلامي ووظيفته في بناء النظرية السياسية"، مذكرات كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1973، ص 67 وما بعدها. ورد بالقضاة محمد محمد، "جدلية الشورى والديمقراطية، دراسة في المفهوم"، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد 20، العدد الثاني، دمشق، 2004، ص 271.

¹⁰³⁵ - الصلاحي علي محمد، الشورى فريضة إسلامية، مؤسسة إقرأ، القاهرة، 2010، ص 131 و ص 132.

¹⁰³⁶ - عودة عبد القادر، الإسلام وأوضاعنا السياسية، دار القلم، القاهرة، 1983، ص 144 إلى ص 158.

¹⁰³⁷ - المرجع السابق، ص 149.

¹⁰³⁸ - الغنوشي راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 1993، ص 111.

¹⁰³⁹ - المرجع السابق، ص 101.

وليست الشورى التي تحدد كامل مجال الاختلاف ولا يمكن لها أن تسيره كلياً. على ما هي عليه تحقق الشورى جزء من مضمون الديمقراطية الحديثة لأكمله.

يرى الشيخ راشد الغنوشي في مضمون الديمقراطية الإسلامية، إمكانية ظهور أحزاب غير إسلامية، لكن مع تأكيده على شروط. وهي عدم تهديد أسس المجتمع الإسلامي العقائدية والثقافية والولاء للدولة الإسلامية. وواقع هذا القبول في الحقيقة ليس مبدئياً في صيغة حكم قطعي أو فكرة كلية إنما ناتج عن إيمان بأحقية المشروع الإسلامي ونجاحه في توحيد المجتمع وراء فكرته. ما يجعل واقع الأحزاب مرتبطاً بأقلية في المجتمع أمام الظواهر الفردية الهامشية فيرى أن "... دفاعيات المجتمع المدني تتكفل بها دون الحاجة إلى سلطان القانون"¹⁰⁴⁰. ما يطرح التساؤل في حال اقتضى الحال والمصلحة عن إمكانية اللجوء للقانون.

هذه الصورة تعني انتقال القوة الرمزية للدولة الفكرية/الدولة الرسمية إلى مستوى شعبي/غير رسمي. هذه الصورة تقوم على فرضية عدم توقف المسار التوحيدي للمشروع الإسلامي لتوحيد الدولة والمجتمع. فإن كان رفض العنف المادي موجوداً فإن الباب مفتوح للعنف الرمزي والمعنوي ويشعره الإيمان بإسلامية الدولة وعقديتها وفكرتها. ما يعني أن التعددية على مخالفة المرجعية الدينية ينظر إليها على أنها تنتفي في الدولة الإسلامية من تلقاء نفسها وإن لم تعمل مباشرة على ذلك. فالتعددية إذن بين أحزاب إسلامية وأحزاب غير إسلامية مؤقته بقوة الواقع حتى دون قوة القانون. والأخيرة أيضاً فرضية ممكنة. والامتناع عنها يبدو وسيلة للتصالح مع المجتمعات لتتجاوز الإرث السلبي عن هذه التيارات. أما التعددية الحقيقية فهي بين أحزاب إسلامية فقط لتحقيق دورها التنظيمي والتربوي¹⁰⁴¹ وتحقيق بذلك المعنى الأصلي للشورى. وهو المعنى القرآني المتأصل في الرؤية السياسية للتيارات الإسلامية. وهو معنى يؤصل لتصلب الحركات الإسلامية مع الحركات المخالفة. بينما تقوم فكرة الديمقراطية على الأغلبية العددية ورأي الأكثرية تقوم الشورى على معيار كيني يضاف إلى مفهوم الأغلبية. وهو معيار يقوم على فكرة "الحق". هذه الصيغة تعتبر قاعدة تملك صحتها في ذاتها إذ تبقى مستقلة عن أتباعها مما كثروا عن مخالفتها بالضرورة. فالفكرة بالتالي تتجاوز العدد. لذلك تبدو الحدود غير واضحة بين الدولة والمجتمع. وهو ما يطرح إشكالية المؤسسة التي يواجها مفهوم الشورى.

الفرع الثاني: إشكالية مؤسسة الشورى

من جملة الأحكام في شأن الشورى في التراث الإسلامي، مارست الحركات الإسلامية حقها في الاختيار. فهي ابتداء حسب الشيخ راشد الغنوشي -نظراً لعمقها الديني- شرط في التكوين العقائدي للجماعة الإسلامية ومبدأ تربوي في عملها الحركي¹⁰⁴². وفي هذا المعنى استعادة لدلالة الشورى ضمن مفهوم الجماعة المؤمنة التي تمارس الدعوة للإصلاح والتغيير. فهي تعزز الوحدة السياسية والمعنوية. وهو أحد معاني ودلالات الشورى الممكنة التي تؤسس للمدينة والديمقراطية الإسلامية والضامن لنجاحها. وهي في رأيه الأصل وراء المدينة الغربية. إذ "... أمكن للغرب الذي ورث المدينة الإسلامية أن يحقق نجاحات باهرة في تنظيم شوراها وتحويلها فعلاً إلى أنظمة للإدارة والحكم"¹⁰⁴³. وفيما أشار به الشيخ إقرار بغياب نظم إدارية ومؤسسات للحكم ضمن

¹⁰⁴⁰-الغنوشي راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 1993، ص 294.

¹⁰⁴¹- المرجع السابق، من ص 296 إلى ص 300.

¹⁰⁴²- الغنوشي راشد، من الفكر الإسلامي في تونس، دار القلم، الكويت، ص 78.

¹⁰⁴³- المرجع السابق، ص 73. *التسويد مضاف.

الرؤية الشورية. إلا أنه أقام الصلة الفكرية بينها وبين المؤسسات المعمول بها حديثاً تمهيداً للأخذ بها عملاً بفهم ابن تيمية للسياسة الشرعية. فالأخيرة لا تقتضي تنصيهاً من الشرع بل يكفي عدم المخالفة. فكل ما أدى إلى إصلاح الناس وحقق العدل فهو شرعي وإن لم ينص عليه الكتاب والسنة¹⁰⁴⁴. ما يوحى بالقول أن منهج الشيخ راشد الغنوشي هو متابعة للمشروع الإسلامي وفق المحددات الفكرية والإيديولوجية المعهودة لتبني المؤسسات التي تعزز فكرة الشورى الدينية. وعلى أساس هذا المنهج لا يعني اختيار المؤسسة لا يعني بالضرورة نقلها كلياً وإن كان المفهوم يتوافق ظاهراً مع الديمقراطية الحديثة.

يعيد راشد الغنوشي الفشل السياسي الذي عرفته الأمة الإسلامية إلى إفراغ الشورى من محتواها "باعتبارها عنواناً ومصدراً لسيادة الأمة في إطار الشريعة". والسبب في هذا الفشل الذريع، كما يشير، هو غلبة الموارث القبلية وغلبة الروح الإمبراطورية التي كانت سائدة يوم ظهور الإسلام¹⁰⁴⁵. كما أن ظهور ثقافات جديدة عطلت العمل بها كالإرث الفارسي مع ابن المقفع وأدب الدواوين. الأمر الذي يؤكد عدم وجود تبلور نظري يتيح التفاعل مع الإضافات الحضارية والانحرافات السياسية.

سعت الأدبيات السياسية للحركات الإسلامية التجاوب مع هاجس ضرورة المؤسسة. فغيباب الهيكلية عطل الشورى بل وأكد القصور الحاصل في التنظير لها. لذلك نجد أن المؤسسات المتبناة تنقل مصطلحاً ليلم العمل على مضمونها. يشير في هذا السياق، الشيخ راشد الغنوشي إلى ضرورة الأخذ بمكاسب الفكر العلماني الغربي مع إعادة الاعتبار للقوانين الدينية التي تم التخلي عنها في الثقافة الأوروبية، بما هي قوانين تهدف إلى توجيه الجهد البشري العقلي¹⁰⁴⁶. ما يعني أن المؤسسات التي يقترحها الطرح النهضائي ليست هي نفسها المؤسسات الموجودة في الديمقراطية الحديثة. بل يقترح الشيخ الغنوشي مصطلحاً مركباً "الشوراقراطية" كنتيجة لفكرة التوفيق والالتزام بالأصول¹⁰⁴⁷. ويمثل هذا الموقف رأي الدكتور محمد عمارة الذي يعتبر الشورى استخراج الرأي. والاستخراج يعني الإشتراك في اتخاذ القرارات في إدارة العمران أو الأسرة صعوداً إلى المجتمع والدولة. وهو يقول مقارناً إياها بالديمقراطية "بأنها لا تتميز عن الديمقراطية الغربية في الآليات والمؤسسات والخبرات". إلا أنها يسجل وجود فارق جوهري بينها في كون الأخيرة تقوم على الحرية المطلقة للإنسان بينما الشورى تقيد هذه الحرية مشيراً إلى القيد الشعري/حق الله الذي يقدم على حقوق الإنسان عنده¹⁰⁴⁸.

هذه الرؤية تستعيد الأسس العامة للدولة الإسلامية/الدولة العقدية/الفكرية صلب نظرية الاستخلاف. حيث يشير الشيخ الغنوشي إلى أن النظرية السياسية الإسلامية تقوم بالضرورة على نقطتين:

* الاعتراف بوحداية الله وأنه رب كل شيء ومليكه.

* الاعتراف بأن الإنسان عاقل وحر حرية مسؤولة ضمن نطاق التكليف الرباني الرسالي¹⁰⁴⁹.

¹⁰⁴⁴ - الغنوشي راشد، القدر عند ابن تيمية، المركز المغربي للبحوث والترجمة، المؤسسة الإسلامية، لندن، الطبعة الثانية، 1999، ص 17.

¹⁰⁴⁵ - الغنوشي راشد، من الفكر الإسلامي في تونس، دار القلم، الكويت، ص 73.

¹⁰⁴⁶ - الغنوشي راشد، "مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني"، المركز المغربي للبحوث والترجمة، المؤسسة الإسلامية، الطبعة الأولى، لندن، ص 195.

¹⁰⁴⁷ - صالح قصي درويش، "حوارات راشد الغنوشي"، خليل ميديا سيرفس، لندن، 1992، ص 297.

¹⁰⁴⁸ - أعراب إبراهيم، الإسلام السياسي والحداثة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2000، ص 105.

¹⁰⁴⁹ - الغنوشي راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 1993، ص 97.

بعد الإقرار بأن الشورى ليست "نظاما إسلاميا" مهيكلًا، يعتبر الشيخ الغنوشي أن أهل الشورى هم جماعة أهل الحل والعقد التي يتحدث عنها الفقهاء وتضطلع بمهام المجالس النيابية في العصر الراهن لكن في حدود مبادئ الشريعة¹⁰⁵⁰. لذلك فهو يجعل الاختصاص التشريعي والمقصود به الاجتهاد الفرعي فيما لم يحدده النص الديني من صلاحيات الأمة. فهي لذلك لا تمتلك حق التشريع فيما جاء به النص. لكن يمكن لها ممارسة وظيفة الإجماع في شكل استفتاء أو انتخاب عام¹⁰⁵¹. وتوصيفا للبعد التشريعي للشورى يعتبر المنظر الأول لحركة النهضة الأمة مصدرا التشريع. فعلى الرغم من أن التشريع الأصلي في الإسلام هو للإرادة الإلهية كما تجلت في نصوص الوحي كتابا وسنة، تعمل الأمة على ملأ الإطار الذي تحدده الشريعة وفقا لفهم النص مع الأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الزمان والمكان. ما يعني أن السلطة التشريعية مزدوجة بين الشريعة/الوحي وما تسنه الأمة من قواعد وأحكام في إطار النص ومقاصده¹⁰⁵². ويتم تكريس هذه السلطة عبر تأسيس هيئات استشارية/ مجلس شورى يمكن أن تجمع المسلم وغير المسلم، الرجل والمرأة، وهو ما يقره بالرجوع أيضا إلى الشيخ تقي الدين النبهاني مؤسس حزب التحرير¹⁰⁵³ شرط توفر كفاية العلم والإدراك والالتزام للدولة (قائما فيها أو تابعا لها) وأن ينال رضا الناس.

لا يبدو تشكل الرأي والموقف سواء كان فرديا أو جماعيا بهذه الصورة تشكل حرا. فالإطار العام هو الشريعة ومقتضاياتها. كما أن تشكل المؤسسات رهين بالضرورة الشرعية أولا ومن ثمة الضرورة التاريخية. وهو لعله ما دعى الأستاذة سلوى الشرقي إلى القول بأن مفهوم الشورى يفتقر للعديد من مقومات مفهوم الديمقراطية وأهمها المسألة التمثيلية والخضوع لرأي الأغلبية¹⁰⁵⁴. بالإضافة إلى الهيئات المشار إليها تمارس الوظيفة التشريعية التكميلية أو الاستنباطية في الدولة الإسلامية عبر صور ثلاث:

* بشكل مباشر عن طريق الاستفتاء أو الانتخاب العام وذلك في المائل المصرية كالأحلاف والمعاهدات والتوجهات الكبرى للسياسات العامة للدولة والبيعة العامة.

* عن طريق الإنابة أي إنابة أهل الحل والعقد. فتتكون من هيئة شورية تضم الزعامات ذات السيرة الحسنة الناصعة ممن عرفت بإخلاصها لله ولرسوله والمؤمنين وخبرتها وكفاءتها في خدمة الشعب. ويقع إقرار هذه الهيئة في القرى والمدن والأحزاب والنقابات عن طريق الانتخاب. ويمكن في حال أقلية غير مسلمة تمثيلها في المجلس ويمكن إثراء الهيئة برجال اختصاص¹⁰⁵⁵.

ومجلس الأمة له أن يختار رأس السلطة التنفيذية أي الحاكم/الإمام/الرئيس من بين قائمة من المرشحين من داخل المجلس أو خارجه. يميل الشيخ لهذا الإجراء بالنظر إلى السمة الخاصة لأهل الحل والعقد ورجاحة رأيهم. والمرشح يجب أن يكون مسلما، وهو شرط بديهي في الدولة الإسلامية باعتبارها دولة عقدية. ويجب أن يكون أيضا راشدا بالغًا بالإضافة إلى حد عمري يضمن الخبرة

¹⁰⁵⁰ - المرجع السابق، ص 114.

¹⁰⁵¹ - المرجع السابق، ص 118.

¹⁰⁵² - المرجع السابق، ص 119 إلى 120.

¹⁰⁵³ - المرجع السابق، ص 132.

¹⁰⁵⁴ - الشرقي سلوى، السلطة والديمقراطية وحقوق الإنسان في خطاب حركة الاتجاه الإسلامي، الجامعة التونسية، كلية العلوم القانونية والسياسية والاجتماعية

بتونس، 1994، ص 320.

¹⁰⁵⁵ - الغنوشي راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 1993، ص 137.

والتجربة¹⁰⁵⁶، ليتحمل نوعين من الخطط والمهام. وهي الخطط الدينية متمثلة في حراسة الدين (جهاد، صلاة، حسبة...)، بالإضافة إلى خطط سلطانية سياسية بما تقتضيه من التفريع (أمنية، ثقافية، قانونية...). وفي مواصفاته يستعيد الشيخ الغنوشي المواصفات التقليدية للإمام التي وقع تصورهما ضمن الرؤية التقديسية بين الراعي والرعية، فيفترض فيه الإخلاص والصدق والتواضع والشفقة بالأمة¹⁰⁵⁷. وتجاه الحاكم يجب على الأمة السمع والطاعة له باعتبار طاعته طاعة لولي الأمر الشرعي لتحقيق طاعة الله ورسوله أي طاعة الشريعة في حدود الشريعة¹⁰⁵⁸. كما يتوجب عليها بذل النصيحة له تحقيقاً لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهو الإطار الذي يعتبره الشيخ مراداً للمجتمع المدني. وتتحمل الأمة واجب الدفاع عنه بالمال والقول والفعل والنفس والأهل في الظاهر والباطن والعلن والسر لضمان مصالح الأمة وانتظام أحوال الأمة¹⁰⁵⁹.

تملك الأمة حق عزله بعد إساءة النصيح له والسعي في تقويمه. ما يعده الشيخ الغنوشي من قبيل الضغط الشعبي والرأي العام الذي يلعب دوراً حاسماً اليوم. وإمكانية عدم الانصياع له في مختلف المستويات ممكنة سواء في العسكر أو القضاء أو من الجماهير لخلق ضغط كفيل ببلوغ النتيجة المرجوة دون اللجوء للسلاح¹⁰⁶⁰. ويبدو الشيخ الغنوشي في توصيفه لقنوات الضغط على ولي الأمر مدركاً لتخلق إمكانيات العنف المادي والمعنوي حتى في صلب مؤسسات الدولة الإسلامية. وهو ما يعود إلى نفس النظرية التي ساهمت في تشكيلها ولم تحسم في سبل التعامل السياسي بل رجحت سبيلاً على آخر.

بعد استعراضه لمبدأ الفصل بين السلطات في ظل أنظمة غربية عديدة، يشير الشيخ في كتابه الحريات العامة في الدولة الإسلامية إلى أنه مبدأ تأسس في هذه النماذج التي كرست مجتمع الصراع والفلسفات المادية ضمن رؤية مطلقة لحرية الإنسان دون أي قيد وخاصة القيد الديني. وهي رؤية لا يمكن أن تتواصل إلا بتعزيز الاختلاف والصراع لضمان الحرية والديمقراطية. ويأتي فصل السلطات كما يقول كأداة قانونية لمأسسة الصراع من نفس الشجرة العقلية لتكون السلطات صورة الصراع المجتمعي¹⁰⁶¹. وهذه الأفكار تعد في الحقيقة دليلاً على الاستفادة من النقد الماركسي للسلطة السياسية في المجتمع الليبرالي.

وينطلق في رؤيته التعديلية للفصل بين السلطات من حقيقة أن النظام الإسلامي مادام إسلامياً لا يمكن أن يخرج عن مبدأ التوحيد والشورى¹⁰⁶². الأمر الذي يؤسس لقاعدة فكرية مشتركة. وهي قاعدة ومبدأ له ما بعده. إذ تفترض خلافاً للديمقراطية الغربية التي تعتبر، حسب رؤية الشيخ، عملية تنظيم للصراع، أن النظام الإسلامي، حتى مع إقراره بالتعدد، يهدف للابتعاد عن الصراع والقضاء عليه بفضل الطبيعة التوحيدية العقائدية للنظام كله لتحقيق التشارك والتأخي. لذلك يعتبر أنه حتى وإن لم تحسم النصوص الدينية الموقف من العلاقة بين السلطات يبقى من الضروري صلب الدولة الإسلامية تكريس مبدأ التعاون بين هيئات الحكم لإعلاء كلمة الله وتدرجها في المسؤولية لتكون سلطة التشريع الأصلي حكراً على هيئة العلماء التي تفسر وتجتهد في تفسير

¹⁰⁵⁶ - المرجع السابق، من ص 152 إلى ص 158.

¹⁰⁵⁷ - المرجع السابق، ص 173 وص 174.

¹⁰⁵⁸ - المرجع السابق، ص 176.

¹⁰⁵⁹ - المرجع السابق، ص 177.

¹⁰⁶⁰ - المرجع السابق، ص 181.

¹⁰⁶¹ - المرجع السابق، ص 235.

¹⁰⁶² - المرجع السابق، ص 236.

نصوص الكتاب والسنة وتمارس دورا رقابا. أما سلطة التشريع الفرعي التكميلي فهي لمجلس الشورى ليكون الدور التنفيذي للدولة (رئيسا ووزراء). وفي حالة الخلاف مثلا بين الرئيس والهيئة الشورية يتم اللجوء إلى الإجماع الذي يكرس المبادئ التشريعية السابقة¹⁰⁶³. وهذا المنطق في تنظيم السلطات يفرض نفسه في الحقيقة في الرؤية السياسية للحركات الإسلامية ذلك أن الدولة ينظر إليها كوسيلة لتطبيق الفكرة والعقيدة الدينية. ما يعني بالضرورة اجتماع السلطات على التعاون لهذا الهدف. كما يعني ذلك ضمنا عدم اختلافها وتصادمها أو ميلها لاحتكار السلطة، لكن الشيخ يعود ليقر أن الفصل واجب ويمكن في حال ظهور بوادر للاستبداد. لذا يمكن القول أن الإضافة النظرية التي حققها الشيخ راشد الغنوشي ليست في اقتراح نظام بعينه بل في تفعيل القاعدة الشرعية التي أسسها على الرأي الفقهي لابن تيمية كما أشرنا سابقا. وهي فكرة مفادها القبول بأي حل مادام لا يخالف الشريعة ومادام يحقق مقصدها من عدل وعدم جور. هذا الحل ساهم في تخفيض حدة الشحن الذي كانت عليه الحركات الإسلامية حتى فيما بينها ما عدى التنظيمات الجهادية. ومنها ما ولد من رحم الأدبيات الإخوانية. ما يجعل التصور الهيكلي الذي يقترحه المنظر الأول لحركة النهضة ممكنا وليس واجبا وتحديد ما يطبق وقف على المصلحة العليا: الحكم والأمر لله من قبل ومن بعد. وهذا العنوان العام إنما تقدره الأمة ويمثله الإمام والحاكم.

¹⁰⁶³ - المرجع السابق، ص 247.

الباب الثاني:

صعود الإسلاميين إلى السلطة والحكم في خضم الحراك
العربي بعد سنة 2011

كشفت جميع العمليات الانتخابية التي أجريت في أعقاب أحداث الحراك العربي التي شهدتها بلدان ودول ما أصطلح عليه إعلاميا بالربيع العربي عن الوزن المجتمعي والسياسي للإسلاميين، ومن ثم رسمت وحددت أدوارهم السياسية والمستقبلية، إذ فاز الإسلاميون في جميع هذه الانتخابات سواء كانت برلمانية أو رئاسية بأغلبية الأصوات والمقاعد. وهكذا أضحي الإسلاميون عبر انتخابات نزيهة وحرّة لأول مرة في تاريخ المنطقة العربية في مقاعد الحكم والسلطة، ومن ثم فإن ممارستهم للحكم والسلطة والسياسة تجري وفق ثلاث أنماط متكاملة من الشرعية: شعبية سياسية ودستورية قانونية، ومرجعية إسلامية، فهذا الالتقاء التاريخي الذي يصل إلى مستوى التطابق بينها، ويمثل سابقة لم تتكرر في واقعنا العربي عبر هذه التجارب المفعمّة بالشرعية، يجعل منها ميدانا خصبا للبحث والتحليل السياسي الرصين، وهذا ما سنحاول التطرق له في هذا الباب الثاني من الأطروحة، والذي سنتناول فيه صعود الإسلاميين الى الحكم في كل من تونس ومصر، والمغرب، باستحضار طبيعة علاقة الإسلاميين بهذه الأنظمة (القسم الأول)، وتتطرق كذلك إلى ممارستهم وتجربتهم في الحكم والسلطة وتدير الشأن العام بالتركيز على التجربة المغربية والتونسية مقارنة مع التجربة المصرية (القسم الثاني).

القسم الأول

وصول الإسلاميين للسلطة في المغرب وتونس وطبيعة
علاقتهم بالنظامين السياسيين

إن وصول الإسلاميين إلى الحكم في كل من تونس والمغرب، في خضم الحراك العربي بعد إجراء انتخابات حرة نزيهة وشفافة، إضافة إلى اختلاف سياق كل تجربة، واختلاف طبيعة النظامين السياسيين في البلدين، وعلاقتها في التعامل مع الحركات الإسلامية، يفرض علينا في هذا القسم التطرق إلى الأسباب والعوامل التي أدت بالإسلاميين إلى تصدر النتائج الانتخابية في بلدان الحراك العربي، والتي عرفت انتخابات بعد الحراك (الفصل الأول)، ومقاربة طبيعة النظامين السياسيين في تونس والمغرب مقارنة سياسية-دستورية، باستحضار آلية ومنهجية التعامل مع الإسلاميين بالتركيز على المقاربة المغربية كنموذج (الفصل الثاني).

الفصل الأول: الحراك العربي والصعود السياسي للإسلاميين في مصر وتونس والمغرب

إذا كان الحراك الشعبي في العالم العربي قد انطلق على يد قوى سياسية شبابية ومدنية بعيدا عن التنظيمات السياسية التقليدية، بما فيها الجماعات السياسية الإسلامية، فإن هذه القوى لم تكن قادرة وحدها على التحكم في الحراك وتوجيه مساراته، وضبط تداعياته، وذلك بسبب افتقارها إلى القدرات التنظيمية والقوة الاجتماعية اللازمة، الأمر الذي أفسح المجال أمام الإسلاميين (الحركات السياسية الإسلامية)، لاستغلال الفراغ السياسي لمرحلة ما بعد سقوط نظامي الرئيس محمد حسني مبارك والرئيس زين العابدين بن علي، للانخراط بشكل فاعل في العمل السياسي بعد سنوات عانت فيها الإقصاء والتهميش. وقد مكنتها نفوذها الشعبي والاجتماعي، وتشتت وضعف التيارات الليبرالية واليسارية من أن تصبح القوة الأكثر تنظيما وقدرة على التعبئة، وبالتالي أن تكون الأكثر استفادة من التحولات الثورية، بحيث حصلت على مكاسب سياسية مهمة، وحصدت نتائج انتخابية جيدة، سنحاول في هذا الفصل التطرق إلى خلفيات الحراك العربي وأبعاده وموقف الإسلاميون منه (المبحث الأول)، ونحدث عن فوز الإسلاميين بالانتخابات وأسباب صعودهم السياسي (المبحث الثاني).

المبحث الأول: خلفيات الحراك العربي وموقف الإسلاميين منه

يعد مفهوم الحراك العربي مصطلحا جديدا كما يحلو للبعض، تم تداوله في السنوات الأخيرة بشكل جلي؛ مما دفع المحللين والمفكرين لتسمية هذا الحراك بسم (ثورات الربيع العربي)، فمصطلح الحراك العربي شاع استخدامه في وسائل الإعلام منذ مطلع عام 2011م.

وعند مراجعة وتقييم حصاد موجة التغيير العربية، لابد من الوقوف على ملامح وخصوصيات تلك الموجة التي وصفت بأنها (ربيع عربي) وما إذا كان هناك تباين أو تشابه بين حالاتها، لهدف التعرف على طبيعة ذلك المفهوم، وتحديد مدى "ثورته"، أي إذا كان يندرج بالفعل ضمن نطاق "الثورات" أم أنه ينصرف عند تحديده إلى مجرد حركات احتجاجية جزئية. ما يساعد بدوره على تحديد ما وصلت إليه مظاهر وحالات ذلك الحراك من تقدم نحو الاكتمال إذا كانت ثورة أو تطور إن لم تكن كذلك. وسيتحور هذا المبحث في الحديث عن التعريف بالحراك العربي (المطلب الأول)، وتمييزه عن المفاهيم المشابهة (المطلب الثاني).

المطلب الأول: في إشكالية التعريف بالحراك العربي

يعرف الحراك لغويا بأنه الحركة، وهي ضد السكون {{حركه، فتحرك}} وما به (حرك) أي خفيف ذكي. أما الحراك العربي فيعني حركة الأفراد من وضع اجتماعي إلى آخر، أعلى أو أسفل. وهو نوع من التغيير في الطبقات الاجتماعية والسلم الاجتماعي¹⁰⁶⁴. ويُعرف بأنه "مقدمة لعملية تغيير جذرية شاملة، تستتبعها إعادة صياغة كاملة لكل العلاقات والتوازنات التي سادت في المجتمع بثقائه وشرائحه، وتصحيح الاختلالات لمصلحة الذين قاموا بالحراك من أجل إنصافهم واسترداد حقوقهم، أو حتى فرز خريطة مساحات جديدة لانتشار القوى السياسية، وإعادة التوزيع لمصادرها وركائزها على نحو مختلف"¹⁰⁶⁵. وسيتمحور هذا المطلب في الحديث عن الحراك والمفاهيم المشابهة له (فرع أول)، وبداية انطلاقة شرارة هذا الحراك (فرع ثان).

الفرع الأول: التعريف بالحراك العربي

شهدت العديد من الدول العربية حراكا سياسيا واسعا أواخر عام 2010، اتسم هذا الحراك في البعض منها بالطابع السلمي، فيما اتجه في أخرى نحو الصراع العسكري المسلح، وأدى هذا الحراك إلى تنحي رؤساء تلك الدول وإسقاط البعض الآخر بالقوة ونظرا لما يشكله هذا الحراك من أهمية وما قد ينتج عنه من متغيرات سياسية واجتماعية واقتصادية على الصعيد العربي وانعكاساته الإقليمية والدولية، أحدث مسار هذا الحراك في المنطقة الكثير من التغيرات في نمط التفاعلات الإقليمية.

عرفت عدة دول عربية حراكا سياسيا غير مسبوق، امتاز منذ انطلاقه بجملة من الخصائص العامة، وقد انصرف العديد من المحللين إلى محاولة تفسير أسباب هذا الحراك الذي حصل في العديد من البلدان العربية، عما إذا كان نتيجة أسباب داخلية بكونه احتجاجا على الأوضاع المعيشية والسياسية والاقتصادية السيئة، وما اعتبر فسادا في ظل أنظمة الحكم السابقة أو هو من تدبير خارجي¹⁰⁶⁶، خاصة وأن معظم هذه الاحتجاجات سارت تجاه إسقاط السلطة وصيغت في شعارات واضحة: الشعب يريد إسقاط النظام¹⁰⁶⁷.

تعريف الحراك السياسي: يطلق مصطلح الحراك السياسي عادة على: "صور التفاعل والتنافس والتدافع والنشاط السياسي السلمي بين مختلف القوى والتجمعات والتكتلات السياسية في بلد ما، ما كان منها داخل الحكم والسلطة، وما كان منها في المعارضة وخارج السلطة والحكم. ويأخذ الحراك السياسي المقصود هنا السجال والحوار في وسائل الإعلام المرئية والمسموعة والمقروءة وداخل قاعات البرلمان ومن فوق منابر، وأثناء الحملات الانتخابية والخطابات الحزبية وخلال المظاهرات الاحتجاجية وغيرها من مظاهر التعبير العامة بالطرق السلمية، والحراك السياسي هو الذي يكون حرا وعفويا وإراديا في إطار من الحماية الدستورية وفقا لقواعد اللعبة السياسية كما أقرها كافة الأطراف السياسية من أحزاب وتكتلات سياسية ومؤسسات ومنظمات

¹⁰⁶⁴- علي زيد الزعبي، انعكاسات "ثورات الربيع العربي" على التوجهات السياسية للشباب الكويتي، دراسة ميدانية على عينة من طلبة جامعة الكويت، مجلس النشر العلمي، الكويت، الطبعة الأولى، 2013، ص 34

¹⁰⁶⁵- عز الدين ناهض، خريطة محدودة، ثبات الفاعلين وتغير الأدوار بعد ثبوت الثورات العربية، مجلة سياسية، السياسة الدولية، العدد 188، أبريل 2012، ص 11.

¹⁰⁶⁶- عبد الخالق عبد الله، انعكاسات الربيع العربي على دول مجلس التعاون الخليجي، الدوحة المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012، ص 6.

¹⁰⁶⁷- أبو جرة سلطاني، أنظمة في وجه الإعصار: ثورة تونس نموذجا، الجزائر، الشروق للإعلام والنشر، 2011، ص 291. مواقع اليوتيوب/القنوات الفضائية.

المجتمع المدني في البلد المعني"¹⁰⁶⁸، كما يعرفه أحد الباحثين بأنه "كل النشاطات السياسية الفردية منها والجماعية في داخل الوطن وخارجه"¹⁰⁶⁹.

***التعريف الإجرائي:** الحراك السياسي في العالم العربي 2011 هو: "جملة الأحداث والاحتجاجات والمظاهرات والإضرابات والاعتصامات التي عرفتها تونس أولا ثم مصر ابتداء من 25 يناير 2011 وما احتوته من أنشطة ذات صلة كالجبال في وسائل الإعلام المصرية والعالمية وعلى مواقع الإنترنت والتواصل الاجتماعي من قبل النشطاء والتكتلات السياسية ومنظمات المجتمع المدني في مصر وتونس، سواء ما كان منها مع نظام مبارك أو ما كان ضده والتي انتهت بإرغام الرئيس التونسي على الهروب وتخلي محمد مبارك عن الحكم والتنحي يوم 11 فبراير 2011.

***الربيع العربي/الإشكالية المفهوم:** طرح مصطلح الربيع العربي "The Arabspring"¹⁰⁷⁰ الكثير من الجدل على الساحة العربية والإقليمية والعالمية، بل وأصبح الأكثر رواجا على المستوى الإعلامي والأكاديمي منذ انطلاق شرارته الأولى في تونس في 14 يناير 2011 الأمر الذي يجعلنا نتساءل عن حقيقة هذا المصطلح، وهل فعلا يشكل توصيفا حقيقيا للأوضاع التي مرت منها ولا زالت تمر منها المنطقة العربية، الإجابة على هذا التساؤل تجربنا إلى محاولة تفكيك المصطلح.

يجمع العديد من الخبراء أن مصطلح "الربيع" تم استوراده من بيئة غير البيئة العربية، فقد تم استعارته من أدبيات الحراك الأوروبي عام 1848 تاريخ صدور البيان الشيوعي الماركسي، كما استخدم عام 1968 في براغ تحت مسمى "ربيع براغ" بتشيكوسلوفاكيا¹⁰⁷¹. وقد تم ترويح مصطلح "الربيع العربي" التي تعني قلب نظام الحكم من طرف مختلف وسائل الإعلام الغربية وصناع القرار فيها¹⁰⁷²، لتوصيف حالة الاحتجاجات التي انطلقت في مختلف الدول العربية بداية عام 2011، مستلهمة من الاحتجاجات التي شهدتها أوروبا الشرقية بعد سقوط الاتحاد السوفياتي.

إن استخدام مصطلح "الربيع العربي" في سياق تاريخي، تميز في غالبية دول المنطقة العربية بارتفاع لحالة الفوضى والموت والقتل العشوائي والممنهج لو أن المظاهرات الشعبية العارمة فلو كان عربي المنشأ لكان من المستحسن وصفه مثلا بـ "الشتاء العربي"¹⁰⁷³ بحكم انطلاقته في فصل الشتاء وتميزه بموجة من العواصف والرياح التي انتهت بإسقاط الأنظمة الديكتاتورية المستبدة في كل من تونس ومصر وليبيا واليمن. وفي هذا الإطار نعتبر أن المصطلح الأقرب لتوصيف ما حدث في المنطقة العربية هو مصطلح "الحراك العربي"، على أساس السيل الكبير من الاحتجاجات والمظاهرات المختلفة التي حركت الشارع العربي وأعطت لنفسها رمزية كبيرة من خلال أماكن التجمعات ك ميدان التحرير في مصر، وميدان اللؤلؤة في البحرين،... حتى وإن كانت الانطلاقة

¹⁰⁶⁸ - عثمان حسين عثمان الهندي، الحراك السياسي: مفاهيم وقضايا، دار فرحة لنشر والتوزيع، الجزء 1، بدون طبعة، القاهرة، ص 3-5.

¹⁰⁶⁹ - محمد برون، الحراك السياسي، مقال موجود في www.libya.watanona.com

¹⁰⁷⁰ - mark L.Haas, David W.Lesh, the Arabe Spring, change and resistance in the middle cast, westview Press, 2013.

¹⁰⁷¹ - Mark L.Haas, David W. Lesh, the Arab Spring, change and resistance in the middle east, westview press, 2013.

¹⁰⁷² - فريد امعشوشو، الربيع العربي: قراءة في المفهوم والمصطلح،

¹⁰⁷³ - عمراني كروبسة، مستقبل الدولة الوطنية العربية في ظل تحديات الحراك الراهن 2011، مجلة مفكر، العدد 11، كلية العلوم السياسية جامعة محمد خيضر بسكرة، 2011، ص 236.

شابة وشبانية في بادئ الأمر. إلا أن انضمام عديد الاتحادات والنقابات العمالية وكذا فصائل من الأحزاب السياسية المعارضة للتوجهات النظام السائد في زخم تلك الاحتجاجات وأمدتها بأكبر قدر ممكن من التنظيم والتنسيق والهيكلة.

الفرع الثاني: تمييز الحراك عن المفاهيم المشابهة

شهدت المنطقة العربية منعطفا سياسيا خطيرا بات يُعرف بالحراك العربي، وهو مصطلح أُطلق على الأحداث التي وقعت في حكم زين العابدين بن علي في تونس، وحسني مبارك في مصر، والعقيد معمر القذافي في ليبيا، وعلي عبد الله صالح في اليمن. منذ نهاية عام 2010 شهدت منطقة الشرق الأوسط حركات احتجاجية بدأت في تونس لتمتد بعد ذلك إلى أكثر من بلد عربي، فسقطت نتيجة لها عدد من الأنظمة العربية الحاكمة والعديد من الأنظمة الأخرى الآخذة في السقوط بسبب زعزعة أسس حكمها الطويل، وقد سميت هذه الاحتجاجات بثورات الربيع العربي أو الصحة العربية الجديدة، لهذا سنحاول مناقشة هذا المصطلح الذي أُطلق على هذه الأحداث "الحراك العربي" ونميزه عن باقي المصطلحات المشابهة (كالثورة، الانتفاضة، الفوضى الخلاقة).

❖ **مفهوم الثورة:** تُعرف الثورة في الأدبيات السياسية والاجتماعية بأنها "حركة سياسية يحاول من خلالها الشعب أو أدواته (الجيش أو الأحزاب السياسية...) الخروج على الوضع السياسي الراهن بهدف تغييره باندفاع يحركه الغضب وعدم الرضا والتطلع نحو الأفضل، أو هي الفعل الذي يُحدث تغييرا شاملا وجذريا في المجتمع على مستوى الحكم والفلسفة الفكرية ويؤسس لبناء مؤسسي وسياسي اقتصادي واجتماعي جديد"¹⁰⁷⁴. وللثورة تعريفات معجمية تتلخص في تعريفين ومفهومين، التعريف التقليدي القديم الذي وُضع مع انطلاق الشرارة الأولى للثورة الفرنسية، وهو قيام الشعب بقيادة نخب وطلّاع من مثقفيه لتغيير نظام الحكم بالقوة، وقد طور الماركسيون هذا المفهوم بتعريفهم للنخب والطلّاع المثقفة بطبقة قيادات العمال التي أسماه البروليتاريا¹⁰⁷⁵. وعلى جانب آخر تُعرف "الموسوعة العربية" الثورة بأنها تغير جوهري في الأوضاع السياسية والاجتماعية في بلد معين، وتُعرفها "موسوعة علم الاجتماع" بأنها "التغيرات الجذرية في البنى المؤسسية للمجتمع، تلك التغيرات التي تعمل على تبديل المجتمع ظاهريا وجوهريا من نمط سائد إلى نمط جديد يتوافق مع المبادئ والقيم الإيديولوجية وأهداف الثورة التي قد تكون عنيفة دموية، كما قد تكون سلمية وتكون فجائية سريعة أو بطيئة تدريجية"¹⁰⁷⁶. والثورة كما يُعرفها "قاموس شامبر الموسوعي" اللغة الإنجليزية هي تغيير شامل وجذري بعيد المدى في طرق التفكير وفعل الأشياء¹⁰⁷⁷. ويرى البعض أن الفهم المعاصر للثورة والأكثر حداثة هو "أن الثورة هي التغيير الذي يُحدثه الشعب من خلال أدواته كالقوات المسلحة" أو من خلال شخصيات تاريخية لتحقيق طموحاته لتغيير

¹⁰⁷⁴ - خالد عليوي العرداوي: تداعيات ما بعد الديكتاتورية في دول الربيع العربي، ندوة جامعة كربلاء آذار 2013، مجلة الحقوق، العدد 16، ص: 75.

¹⁰⁷⁵ - رجب بنيونس: محاضرات في علم الثورة، المركز العالمي لدراسات الكتاب الأخضر 2011، عدم ذكر الطبعة، ص: 27.

¹⁰⁷⁶ - شعبان الطاهر الأسود: علم الاجتماع السياسي قضايا العنف السياسي والثورة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 2004، عدم ذكر الطبعة، ص: 47.

¹⁰⁷⁷ - الحاج ولد إبراهيم، الثورات العربية والاستشراق عند إدوارد سعيد، مركز الجزيرة للدراسات، مقال منشور، الخميس 19 يناير 2013

نظام الحكم العاجز عن تلبية هذه الطموحات ولتنفيذ برنامج من المنجزات الثورية الغير اعتيادية أي أن المفهوم الدارج للثورة هو "الانتفاض ضد الحكم الظالم"¹⁰⁷⁸.

مما سبق، يتضح أن تاريخ الثورات يؤكد أنها تؤدي غالبا إلى تغير تاريخي مثلما حولت الثورة الفرنسية النظام الملكي إلى نظام جمهوري، وكذلك فعلت ثورة 1952 في مصر وهذا لا ينطبق على الأحداث التي عرفها العالم العربي. إن المتتبع لمفهوم الثورة عبر سياقه الجينيولوجي، خاصة السياق العربي منه، يجد أن مصطلح الثورة قد شابه الكثير من الغموض، وقلة الدقة والضبط من حيث التعريف، إذ تتقاطع معظم التعاريف الواردة في هذا المفهوم مع العديد من المصطلحات الأخرى، كالحركات الاحتجاجية، الانتفاضات الشعبية، الحركات الاجتماعية، الحراك السياسي، الانقلابات،... إلخ، الأمر الذي طرح إشكاليتين أساسيتين هما: إشكالية التعريف، وإشكالية التشابه (الحدود الفارقة).

الثورة مصطلح واحد بدلالات متعددة

***التعريف اللغوي:** في اللغة العربية، ورد مصطلح الثورة في قاموس لسان العرب كمصدر من فعل "ثار يثور ثؤورا وثورانا، وتثور، هاج... وثور الغضب: حدثه، والثائر: الغضبان، ويقال للغضبان أصبح ما يكون: قد ثار ثأره وفار فأثره، إذا غضب وهاج غضبه. ثار إليه ثورا وثورا وثورا وثورانا، وتب والمثاورة: المواثية ويقال انتظر حتى تسكن هذه الثورة: وهي الهيج، وثار يثور ثورانا: إذا انتشر في الأفق وارتفع"¹⁰⁷⁹.

إن مفرد "الثورة" في سياقه اللغوي العربي حمل دلالات كثيرة منها الهيج والغضب والانتشار والانبعاث، ما جعل معناه يشير إلى الحركة السريعة المشحونة بالكثير من الانفعالات.

وتجدر الإشارة إلى أن العرب القدامى لم يستخدموا كلمة ثورة، واستخدموا مصطلحات أخرى تشير إلى الثورة بمعناها الحالي، ككلمة "الخروج" في التاريخ الإسلامي، والتي تعني الخروج لطلب الحق، وبالتالي الخروج من مجال خاص إلى مجال عام بهدف رفع المظالم أو البحث عن الحقوق الضائعة، والخروج بهذا المعنى له بعدين: الأول هو: "خروج من البيت إلى الشارع أو الميدان، وهذا يعني مغادرة الصبر والشكوى والتذمر وحالة عدم الرضا وحملها إلى الحيز العام"¹⁰⁸⁰ فتصبح فعلا سياسيا، أما البعد الثاني فيتعلق بـ: "خروج على قواعد اللعبة وعلى القوانين السارية، وعلى الشرعية القائمة"¹⁰⁸¹.

***التعريف الاصطلاحي:** تراوح مفهوم الثورة في تعريفه الاصطلاحي بين من يعتبر الثورة ظاهرة سلبية تحمل معنى الفتنة والفوضى والخطر المهدد بالدول والشعوب، وبين اعتبارها آلية تغيير تحمل دلالات التحرر من الظلم والاستبداد. وفيما يلي عرض لبعض التعاريف التي سنحاول من خلالها توضيح الظاهرة.

¹⁰⁷⁸ - إبراهيم أبراش: الثورات العربية كنتاج لفشل الديمقراطية الأبوية والموجهة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ص: 17.

¹⁰⁷⁹ - عزمي بشارة، في الثورة والقابلية للثورة، سلسلة دراسات وأوراق، بحثة، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، غشت 2011، ص 8.

¹⁰⁸⁰ - عزمي بشارة، المرجع نفسه، ص 8.

¹⁰⁸¹ - عزمي بشارة، المرجع نفسه، ص 8.

يرجع أصل استخدام مصطلح "الثورة" في اللغة اللاتينية¹⁰⁸² Révolution إلى علم الفلك على يد العالم الفلكي البولندي "نيكولاس كوبرنيكوس"، أين استخدم لفظ "Révolution" للدلالة على مظهر الحركة الدائرية للنجوم، هذا المعنى لا يحمل معنى العنف وإنما يشير ببساطة إلى الحركة الدائرية المتكررة للنجوم. وبالتالي فإن علماء السياسة خلال القرن التاسع عشر اقتبسوا المصطلح واستخدموه في السياسة للدلالة على الاضطرابات الشعبية، وبقي هذا المفهوم حتى اندلاع الثورة الفرنسية عام 1789. ما يمكن استخلاصه من هذا التعريف هو أن أصل التسمية Révolution يشير بوضوح إلى أن التغيير الذي تحدثه الثورة بهذا المعنى هو استبدال نظام معين بنظام آخر دون أن يضيفي هذا التغيير أحداث جديدة في سلسلة التاريخ الإنساني، وبالتالي فالثورة تعبر عن دورة أو حركة دائرية مستمرة تحكمها حتمية الرجوع إلى نقطة البداية، شأنها في ذلك شأن الحركة الدائرية للنجوم حول الشمس.

ورد في الموسوعة السياسية لإبراهيم الكيالي تعريف الثورة على أنها: "تغييرات فجائية وجذرية، تتم في الظروف الاجتماعية والسياسية، أي عندما يتم تغيير حكم قائم والنظام الاجتماعي والقانوني المصاحب له بصورة فجائية وأحيانا بصورة عنيفة"¹⁰⁸³. أما موسوعة علم الاجتماع، فقد عرفت الثورة على أنها: "التغيرات الجذرية في البنى المؤسسية للمجتمع تلك التغيرات التي تعمل على تبديل المجتمع ظاهريا وجوهريا من نمط سائد إلى نمط جديد يتوافق مع مبادئ وقيم إيديولوجية وأهداف الثورة، وقد تكون الثورة عنيفة دموية، كما قد تكون سلمية وتكون فجائية سريعة أو بطيئة تدريجية"¹⁰⁸⁴.

+عرف **كرين برينتون**، الثورة في كتابه تشرح الثورة على أنها: "عملية قلب السلطة مما يؤدي إلى تولي متطرفين السلطة ثم تبدأ الأمور"¹⁰⁸⁵. وقد استعان برينتون في تشخيصه للثورة بعلم الأمراض، أيم شبه الثورة بالحمى التي ترتفع بسبب تزايد الشكاوى ومطالب الشعب، ومن أعراضها انهيار النظام القائم يقول برينتون في هذا الصدد: "نستطيع القول أن حمى الثورة قد بدأت، وتتصاعد هذه الحمى، ليس على نحو منتظم، بل بالتقدم والتراجع إلى أزمة مصحوبة غالبا بالهذيان وحكم الثوريين الأكثر عنفا، عهد الإرهاب وبعد الأزمة تحل فترة النقاهة وتشهد عادة انتكاسة أو اثنتين، وأخيرا تزول الحمى ويستعيد المريض عافيته وربما تزيده التجربة قوة وتكسبه مناعة لفترة ما... إلا أنها لا تجعل منه رجلا جديدا تماما"¹⁰⁸⁶.

من خلال هذا التعريف الواضح أن **برينتون** يرى في الثورة ظاهرة سلمية، كما أنها عملية لا تأتي بجديد، وهو المعنى الذي يتقارب ودلالات كلمة الثورة في الفكر السياسي القديم عند أفلاطون وأريستو كذا المؤرخ اليوناني بوليبيوس.

+أما **روبرت م ماكيفر** في كتابه "تكوين الدولة" اعتبر الثورة ذات مدلول خاص في حقل السياسة "ويقترن هذا المفهوم بمدلول عنفي، لأن الثورة تعني انفجار حركة عنيفة ترمي إلى قلب النظام القائم واستبداله بنظام جديد، وينطوي هذا الانفجار على تحد لوظيفة الحكومة الرئيسة، لأن الحكومة هي القيمة على القوة المنظمة في المجتمع، والثورة تحرمها ولو لفترة مؤقتة من هذه

¹⁰⁸²- وفاء علي داود، التأصيل النظري لمفهوم الثورة والمفاهيم المرتبطة بها، مجلة الديمقراطية، الموقع democracy.ahram.org.eg

¹⁰⁸³- إبراهيم التكيالي، موسوعة السياسة، لبنان، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الجزء الأول، ص 870.

¹⁰⁸⁴- شعبان الطاهر الأسود، علم الاجتماع السياسي: قضايا العنف السياسي والثورة، مصر القاهرة، الدار المصرية اللبنانية للنشر والتوزيع، 2003، ص 46.

¹⁰⁸⁵- كرين برينتون، تشرح الثورة، ترجمة سمير الجلي، ردمك، دار الفارابي للنشر وهيتة أبو طيبي للثقافة والتراث، الطبعة الأولى 2009، ص 39.

¹⁰⁸⁶- كرين برينتون، تشرح الثورة كرين برينتون، تشرح الثورة، مرجع سابق، ص 39.

الوظيفة"¹⁰⁸⁷. ويدخل هذا المفهوم للثورة عند ماكيفر في إطار عمليات التغيير الثورية السريعة والديناميكية التي تؤثر في شكل النظام.

والثورة عند ماكيفر ذات مدلول عنفي أكثر منه سلمي، حيث يعتبر أنها تشير في الأساس إلى انفجار قوي يستهدف تقويض الوضع القائم، واستبداله بآخر يختلف كلياً عن سابقه، غير أنه قد تقع الثورة دون أن تغير في الوضع القائم شيئاً وهو الأمر الذي عبر عنه ماكيفر بـ "انفجارات ثورية اجهاضية"¹⁰⁸⁸، وهي التي يستغل رافضوها ومعارضوها أمر فشلها وينعتونها بحركات التمرد أو العصيان.

بالنسبة لحنة أرندت صاحبة كتاب "في الثورة" اعتبرت أن الثورات هي: "الأحداث السياسية الوحيدة التي تواجهنا مباشرة وبشكل لا مناص منه بمسألة البداية، ذلك أن الثورات مهما حاولنا تعريفها ليست مجرد تغييرات"¹⁰⁸⁹، بالتالي فاستخدام أرندت لكلمة الثورة يتضمن معنى القفزة النوعية التي تحدث تغييرات جوهرية سريعة لا تحتمل التدرج، تتعدى استبدال النظام السياسي القائم بنظام آخر لتشمل مختلف المناحي الاجتماعي والاقتصادية وكذا الثقافية، فلذلك اللغة الانجليزية تميز بين التطور المتصل والمتدرج Evolution وبين القفزة النوعية Révolution¹⁰⁹⁰، هاته الأخيرة التي عبرت عنها الثورات بداية بثورات القرن التاسع عشر (الثورة الفرنسية، الثورة الأمريكية) إلى غاية الثورات الأخيرة، إن أمكن تسميتها بالثورات للألفية الثالثة الثورات العربية).

من خلال عرض مختلف التعاريف التي جاءت لتوضيح معنى "الثورة"، الملاحظ أن التعاريف على اختلاف مصادرها وتعدد انتماءاتها وتخصصاتها الفكرية إلا أنها أجمعت على اعتبار الثورة:

- ظاهرة حركية تغييرية
- عملية فجائية
- عملية قد تستهدف التغيير الجذري والكلي لكل المنظومة القائمة، واستبدالها بمنظومة سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية جديدة، أو الاكتفاء بالتغيير السياسي فقط.
- قد تكون عنيفة أو سلمية
- الشعب والجمهير هي المحرك الأساسي لمجريات الثورة.
- طول أو قصر المدى الزمني للثورة مرتبط بمدى تحقيقها للأهداف التي قامت لأجلها.
- ومن خلال هاته الخصائص يمكن تعريف الثورة على أنها: تحرك شعبي مفاجئ واسع النطاق، يشمل مختلف الأطياف الاجتماعية والسياسية والثقافية الموجودة داخل المجتمع، قد يكون سلمي أو عنيف، يستهدف تغيير نظام الحكم القائم في الدولة واستبداله بنظام جديد يحترم المبادئ والقيم التي جاءت بها الثورة.

¹⁰⁸⁷- روبرت م ماكيفر، تكوين الدولة، ترجمة حسن صعب، لبنان، بيروت، دار العلم للملايين للتأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية 1984، ص 336.

¹⁰⁸⁸- روبرت م ماكيفر، مرجع سابق، ص 336.

¹⁰⁸⁹- حنة أرندت، في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهاب، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى بيروت، لبنان، 2008، ص 26.

¹⁰⁹⁰- عزمي بشارة، مرجع سابق، ص 30.

للثورة سمات خاصة إذا ما توفرت هذه السمات في أي حدث فإنه يحكم عليه بأنه ثورة، في حين أن البعض لا يتعجل الأمور ويشترط الحصول على النتائج وحدث تغيير جذري في الظروف السياسية والاجتماعية حتى يطلق عليها صفة الثورة، بينما يرى البعض الآخر أنه حتى لو لم يتم الحصول على النتائج التي قد تعود لأسباب خارجية قاهرة ككارثة طبيعية أو تدخل أجنبي، فوجود هدف يقصد بتغيير النظام السياسي كاف للحكم عليه بأنه ثورة¹⁰⁹¹، وهذا ما يؤكد عزمي بشارة في تعريفه للثورة، أي أن وجود هدف بتغيير النظام السياسي مسبق أو لاحق للحدث حتى ولو لم يتحقق يكفي لأن يطلق عليه ثورة، وهذا الطرح يخالفه ونرفضه.

وبالتالي ما حصل من أحداث فهو أقرب إلى **الانتفاضة** منه إلى الثورة، والباحث يميل إلى الطرح الذي يرى بأن الحراك العربي هو انقلابات عسكرية تمت تغطيتها والباسها بمطالب اجتماعية وسياسية وحقوقية ثقافية مشروعة. ومنه يمكن القول أن ما تم الاصطلاح عليه وتسميته بالربيع العربي فهو ربيع من صنعوه ليس بربيع الشعوب العربية، بل هو خراب وتدمير للشعوب العربية وهو ما أعلنت عليه وزيرة الخارجية الأمريكية ومستشارة الأمن القومي الأمريكي **كوندوليزا رايس** في أحد محاضراتها وسمته بعدم الاستقرار البناء¹⁰⁹².

***الانتفاضة:** الانتفاضة لغويا مشتقة من الفعل نفض ومما جاء فيه: "نفض الثوب ينفضه نفضا، حركه ليزول عنه الغبار ونحوه"، **النَّفْضُ** مصدر. وعند الفقهاء: التناثر. والنفضة: الجماعة يبعثون في الأرض لينظروا هل فيها عدو أم لا؟¹⁰⁹³. "وانتفض الشيء: تحرك واضطرب، يقال: فلان ينتفض من الرعدة. وانتفض الكَرْزُ: نَصَرَ ورقه، وانتفض الشيء ألح عليه واستقصاه"¹⁰⁹⁴.

الانتفاضة اصطلاحا: سنورد تعريفين هما:

- + تعريف **محمد هناد:** يرى أن الانتفاضة هي ترمد على وضع قائم بهدف قلبه من دون وضوح الغايات على أساس برنامج مفصل من البداية (ما عداها يمكن استنتاجه من خلال الشعارات) ومن دون قيادة معترف بها لتوجيه التغيير¹⁰⁹⁵.
- + تعريف **محمد بوجنال:** يرى أن الانتفاضة ما هي إلا "حراك جماهيري يهدف إلى التغيير، مستخدمة ومستثمرة مختلف مكوناتها من احتجاج وتظاهر وعصيان معتمدة النهج السلمي مدينة بذلك كل أساليب العنف والسلاح. وللانتفاضة سقف مطالب محدد يتمثل في المطالبة بالتغيير المتمثل في تحقيق المطالب وتغيير النظام السياسي، دون الوعي بنوعية النظام الجديد، لذلك تعتبر الانتفاضة بمثابة النهج العفوي لحركة الجماهير"¹⁰⁹⁶. وبناء على ما سبق فإن الانتفاضة لابد أن تشمل الخصائص التالية:
- ترمد على وضع قائم

¹⁰⁹¹ - منذر مشافي، موقع حركات الإسلام السياسي في الثورات الشعبية العربية: دراسة حالة مصر وتونس، فلسطين، مواطن المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية 2013، ص 16.

¹⁰⁹² - جمال الدين أمين، محاضرات في مادة القضايا الدولية المعاصرة والمشاكل السياسية الكبرى، ماستر الدراسات الدستورية والسياسية، الفصل الثالث، 2012/2013، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية بوجدة.

¹⁰⁹³ - بطرس البستاني، محيط المحيط، مكتبة لبنان، 1983، ص 909.

¹⁰⁹⁴ - إبراهيم مصطفى وآخرون، مرجع سابق، ص 941.

¹⁰⁹⁵ - <http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?serial=639920&eid=7780>

¹⁰⁹⁶ - محمد بوجنال، الحراك العربي ومفهوم الثورة <http://www.ahear.org/debt/show.art-asp?aid=290621>

- أنها سلمية
- أن لها سقف من المطالب محدد
- المطالبة بالتغيير
- عدم الوعي بطبيعة التغيير
- عدم الوعي بطبيعة النظام الجديد

من هنا يمكن أن نطرح السؤال التالي: هل بالإمكان اعتبار الحراك العربي انتفاضة؟

إن الأصح لوصف ما جرى من أحداث التي رافقت الحراك العربي هو "الانتفاضة" بدل المغالاة في إطلاق مصطلح "الثورة" لأن الحراك السياسي في صورته الحالية قد استوفى شروط الانتفاضة كفعل جماهيري يسعى إلى التغيير بدون رؤى مسبقة حول الغايات أو المآلات أو النهايات، ما يترك الباب مفتوحا على جميع الاحتمالات.

إن الحراك العربي من المستحيل وصفه بالثورة، بل انتفاضة يصعب عليها أن ترتقي إلى مستوى "الثورة" وأنها تعجز عن تحقيق مطالب الشعب حتى ولو حققت المطلب الديمقراطي في شقه السياسي دون أن يمس التغيير النمط الاقتصادي للإنتاج باعتباره العامل الأساسي في تحقيق نظام سياسي.

❖ **الفوضى الخلاقة:** في ظل ما تشهده المنطقة العربية من حراك وتحولات في المشهد والواقع العربي تُطرح تساؤلات عدة عما إذا كان حراك التغيير العربي مقدمة للفوضى الخلاقة التي تبنتها الإدارة الأمريكية أم أنه صنعة مواقع التواصل الاجتماعي ضمن سياق مخططات أمريكية تهدف إلى إعادة رسم الخريطة الجيوسياسية للمنطقة أو ربما كان مجرد رد فعل منطقي لشعوب عاشت حالة من الاحتقان والتهميش لعدة عقود من الزمن.

- **مدلول الفوضى الخلاقة:** يتفق الجميع على أن القوى الاستعمارية تستغل تناقضات المجتمعات الذاتية وتوظفها من أجل إنهاك المجتمعات وتركيعة أنظمتها، فهي كما تستغل وتوظف الخلافات الحدودية تستغل أيضا التناقضات والتباينات الطبقية والمذهبية في المجتمع وتفاقمها، لتصبح انشقاقات سياسية ذات آلية مدمرة تتيح للقوى الاستعمارية فرصة التدخل المباشر وتوجيه حركة الصراع، ولقد طورت الولايات المتحدة هذا النهج وصاغته في نظرية تعامل استراتيجي يعفيها من العمل العسكري المباشر إلا مضطرة، فكانت نظرية الفوضى الخلاقة التي تستهدف استحداث حالة فوضى في مواقع الصراع بين أطراف محلية وسيلة تتيح للولايات المتحدة الأمريكية ركوب الفوضى هذه وتوجيهها لمصلحتها.

بالفعل لقد اتسقت الأهداف العليا الأمريكية لأمركة العالم مع إرهابيات ما سمي بالثورات العربية، على أساس أنه إذا كانت البنى الإقليمية غير مهيأة بالوظيفة المطلوبة أمريكيا سوف يتم تهيئتها غير أن مفهوم الفوضى الخلاقة يعد تعبيراً أكثر شمولية من مجرد كونه خطة أمريكية للتفكيك الممنهج، وعملية رد الفعل الثوري العربي على هذا المفهوم لمسؤوليته كمصطلح وكخطة عن قوة الدفع الهائلة وحالة التعبئة التي قادت الحراك الجماهيري وهي عملية فيها الكثير من اجتزاء الحقيقة.

عندما اجتاحت التظاهرات الشعبية أنحاء الوطن العربي في عام 2011 كان العديد من صنّاع القرار والمحللون الأمريكيون يأملون بأن تكون هذه الحركات بداية لحقبة جديدة في المنطقة، فقد وصف الرئيس أوباما الانتفاضات بأنها "فرصة تاريخية"

للولايات المتحدة الأمريكية، وأعربت وزيرة الخارجية هيلاري كلنتون عن ثقتها في التحولات التي من شأنها أن تسمح لواشنطن بالمضي قدما لتحقيق "الأمن والاستقرار والسلام والديمقراطية" في الشرق الأوسط¹⁰⁹⁷. وهكذا أثّرت العديد من التساؤلات عن الدور الأمريكي فيما يحدث في المنطقة ومدى انخراطها في عملية الحراك الشعبي.

وتشير بعض التقارير إلى خوف الولايات المتحدة على مصالحها منذ بداية الأحداث بسبب فقدان وانهيار الأنظمة الحالية الشيء الذي جعلها تضع خططها منذ البداية لاختراق تلك الثورات، وذلك من خلال تأسيس شبكات الديمقراطية وتأسيسها وإعدادها للمشاركة فيها وتوجيهها في الاتجاه الذي ترغب فيه. وحتى الممارسة الديمقراطية نفسها قد تهدد بأن يسفر الرأي العام عن تيارات سياسية ستغير وضع البلدان العربية وخاصة المحورية منها مثل مصر، وعليه كان لابد من عملية اختراق هذه الثورات، ولعل العملية السياسية في مصر أفضل مثال على ذلك من حيث تنسيق الولايات المتحدة مع المجلس العسكري ومساومة الإخوان، الشيء الذي مكّنها من التحكم في عناصر التحول السياسي بما لا يهدد مصالحها، وهكذا سمح الحراك العربي بتهيئة الأجواء والظروف لقيام شرق أوسط جديد، لكن بمشاركة الإسلاميين تحديداً، ومن هنا بدأ الربط بين ثورات الربيع العربي والفوضى الخلاقة، فرغم أن الاحتجاجات جاءت خارج الفوضى الخلاقة إلا أن ما يحدث الآن من إفرازات لهذا التحول في البلدان العربية لا يدع مجالاً للشك بأن الأيدي الأمريكية والغربية تمسك بخيوط اللعبة السياسية في الساحة العربية.

الفرع الثالث: بداية الحراك العربي

انطلقت شرارة الحراك العربي تحديداً بتاريخ 17 ديسمبر عام 2010 في مدينة سيدي بوزيد في جنوب تونس، عندما أقدم الشاب محمد بوعزيزي على إحضار النار في جسده تعبيراً عن غضبه على بطالته، ومصادرة العربة التي يبيع عليها الخضار لمساعدة أسرته على مواجهة الظروف المعيشية الصعبة التي كان يعيشها¹⁰⁹⁸، ثم قيام شرطية بصفعه أمام الملاء قائلة له "ارحل"، مما شكل انتهاكاً صارخاً لكرامته، فأصبحت تلك الكلمة شعاراً للثورة التي عُرفت لاحقاً بثورة الحرية والكرامة، وبعد تلك الحادثة اشتعلت الاحتجاجات والمظاهرات العارمة في شوارع سيدي بوزيد، ثم انتقلت إلى العاصمة تونس، وكافة أنحاء الدولة التونسية حتى هرب الرئيس التونسي آنذاك (زين العابدين) إلى السعودية بتاريخ 14/1/2011 بعد 23 عام من الحكم، ومنذ ذلك اليوم أخذت المنطقة تمر بثورات شعبية حيث انتقلت إلى مصر واليمن وسوريا وليبيا والبحرين والكويت وسلطنة عمان، فتطور بعضها إلى حرب أهلية كما حدث ويحدث الآن في كل من ليبيا واليمن وسوريا¹⁰⁹⁹، وقد اصطلح على تسمية هذه التحولات التاريخية التي شهدتها العالم العربي بثورات الحراك العربي.

● **مصر:** إن مجمل الأوضاع التي كانت تمر بها مصر قبل 25 من يناير 2011 كانت كفيلة بإشعال ثورة شعبية لم تكن تنتظر سوى من يوقد شرارتها فقط، ويكشف المفكر المصري محمد حسين هيكل في كتابه "مبارك وزمانه" أنه قد وصل إلى قناعة في العام 2010 بأن "نظام مبارك قد انتهى تاريخياً، حتى وإن بقي على قمة السلطة في مصر سياسياً، وأن هناك انتقالاً

¹⁰⁹⁷ - عصام عبد الشافي: "تراجع الدور الأمريكي في البيئة الإستراتيجية الجديدة"، السياسة الدولية، العدد 186 أكتوبر 2011، ص 91.

¹⁰⁹⁸ - وضاح مصطفى حسن الأسمر، أثر الحراك العربي على الدور الوظيفي لدولة إسرائيل، رسالة لنيل درجة الماجستير في التخطيط والتنمية، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية في نابلس، فلسطين، 2012-2013، ص 106.

¹⁰⁹⁹ - تقرير الربيع العربي: سيناريوهات المستقبل، منتدى الأعمال الفلسطيني، قسم البحوث والدراسات الاقتصادية، ديسمبر 2011.

ضروريا للسلطة لابد من الترتيب له¹¹⁰⁰. ولقد دخلت مصر التاريخ من أوسع أبوابه بنجاح ثورتها، ففي 25 يناير انطلقت شرارة الثورة من خلال مظاهرات حاشدة تطالب في البداية بإصلاحات ثم تطورت إلى المطالبة بإسقاط النظام وذلك بعد استخدام القوة المفرطة من جانب الأجهزة الأمنية مما أوقع قتلى وجرحى، وقد حظيت هذه المرحلة من الثورة بتأييد شعبي جارف ونجحت في إقالة حكومة أحمد نظيف وتعيين حكومة جديدة أفضل نسبيا برئاسة أحمد شفيق وقضت على أي خطط للتمديد أو التوريث وانسحبت الشرطة من مواجهة المتظاهرين. ونزل الجيش إلى الشوارع والميادين العامة لتأمين المناطق السيادية والممتلكات العامة، وتم تعيين نائب لرئيس الجمهورية وأنشأت اللجان الشعبية لمواجهة الانقلابات الأمني وقد شهدت المظاهرات الشعبية انتشارا في عموم أرجاء مصر وخصوصا خلال (2 فبراير - 9 فبراير) حيث خرج الآلاف من المواطنين إلى الشوارع للمطالبة بإسقاط نظام مبارك واستمرت أعمال القتل والبطش من الأجهزة الأمنية ضد المتظاهرين .

لا شك أن أبرز سمات هذه المرحلة أنها كانت نقطة تحول في الثورة التي فقدت صفتها الشبابية تماما وتحولت إلى الصفة الشعبية مما فاقم الموقف أمام النظام الحاكم خاصة عندما بدأت المظاهرات المؤيدة له بالتراجع لعدم تكرار ما حدث. ولعل إحدى أهم مظاهر البطش والترهيب ما اشتهر على تسميته بـ "حادثة الجمل" وهي الهجوم البربري الذي قاده بعض البلطجية المجاورين راكبين الجمال والخيول مسلحين بالعصي والسيوف، على حشود المتظاهرين المتجمهرين في ميدان التحرير في 2011/12/2 ناهيك عن استخدام الرصاص الحي، وما تلاه من احتكاكات وأحداث عنف من مظاهرات مؤيدة للرئيس مبارك في أحداث دامية أدت إلى سقوط ما يزيد عن 10 قتلى وألف مصاب يوم واحد¹¹⁰¹.

انتشرت الإضرابات والإعتصامات بين موظفي مختلف قطاعات الحكومة للمطالبة بحقوقهم في بؤادر عصيان مدني شامل وتوحد المتظاهرون المعتصمون تحت الثورة وتراجع موقف المعارضين لاستمرار التظاهر والاعتصام فانضموا للمتظاهرين، كما وصل الحوار الوطني بين المعارضة والحكومة إلى طريق مسدود واعتبر المتظاهرون خطاب مبارك الثالث بأنه مخيب للآمال فيما انطلقت حشود من المتظاهرين إلى قصر الرئاسة ومبنى الإذاعة والتلفزيون، وخرجت الأمور عن نطاق السيطرة بعد أن هب ملايين المصريين إلى الشوارع والميادين العامة يطالبون بصوت موحد برحيل النظام وهو ما تم بالفعل بعد أن أجبر مبارك على إعلان قراره بالتنحي عن السلطة في تمام الساعة السادسة من مساء الجمعة الموافق لـ 11 فبراير 2011 لتنتهي بذلك حقبة مبارك بعد 30 عاما من الحكم¹¹⁰².

● **اليمن:** في اليمن انطلقت الثورة هادفة إلى التغيير بشكل سلمي وهي ثورة شعبية انطلقت يوم 11 فبراير 2011، والذي أطلق عليه اسم "جمعة الغضب" وهو يوم سقوط نظام حسني مبارك في مصر. وبدأت الثورة في اليمن من طرف الشباب متأثرا بموجة الحركات والانتفاضات الشعبية العارمة التي اندلعت في الوطن العربي مطلع بداية عام 2011. فبالإضافة إلى الشباب قادت الأحزاب المعارضة الثورة اليمنية للمطالبة بتغيير نظام الرئيس اليمني عبد الله علي صالح الذي حكم البلاد 33 سنة والقيام بإصلاحات سياسية واقتصادية واجتماعية شاملة، وكان لمواقع التواصل الاجتماعي على الانترنت والفيسبوك دور فعال في الثورة

1100 - هيكل محمد حسنين، مبارك وزمانه من المنصة إلى الميدان، ط1 / دار الشروق 2012، ص 294.

1101 - حسين حاتم، ثورة مصرية 100%، دار الشروق، ط1، ص 19-20.

1102 - حسين حاتم، المرجع السابق، ص 30-37.

إلى حد كبير، وهكذا ظهرت العديد من المجموعات المناوئة للنظام الحاكم وبدأت بمطالب إصلاحية ثم ارتفع سقف المطالب إلى إسقاط النظام، كما لعبت هذه المواقع دورا كبيرا في تنظيم الإعتصامات والاحتجاجات وخروج المسيرات واستمرارها¹¹⁰³. كما لعب زعماء ومشايخ القبائل والشخصيات الاجتماعية بعد انضمامها إلى الثورة دورا كبيرا ومفصليا حيث انضم إليها اللواء علي محسن الأحمر يوم الاثنين 21 مارس بعد تأثره بمذبحة جمعة الكرامة التي راح ضحيتها 52 شهيدا من الشباب المعتصمين السلميين بساحة التغيير بصنعاء إلى جانب أكثر من 700 جريح بنيران القناصة والذين كانوا ينتمون إلى الحرس الثوري وبلطجية الحزب الحاكم.

هكذا عمل علي عبد الله صالح على حل الحكومة وتكليفها بتصريف الأعمال، واستمرت المناورات بين شباب التغيير والمعارضة من جهة وبين صالح من الجهة الأخرى وحصلت بعض الإشتباكات المسلحة بين الموالين للنظام ومسلحين قبليين، وهكذا تم استهداف القصر الجمهوري حيث أصيب الرئيس صالح بجروح خطيرة نقل على إثرها إلى السعودية لتلقي العلاج. فتم طرح مبادرة خليجية من السعودية وقع عليها صالح وفوض بموجبها صلاحياته إلى نائبه عبد ربه منصور هادي وغادر صالح اليمن يوم 2012/01/23 إلى سلطنة عمان ثم الولايات المتحدة، ومن ثم تم إعلان ترشيح منصور هادي كمرشح توافقي للانتخابات الرئاسية وقد حصل على دعم واسع قبل الانتخابات من جميع اليمنيين من قبل الأحزاب ورجال القبائل وعلماء الدين وشباب الثورة اليمنية.

● **سوريا:** لقد بدأت الاحتجاجات في سوريا كاتفاضة لبعض المواطنين المناوئين للنظام السوري يوم الثلاثاء 15 مارس 2011 انطلاقا من وجهات دينية مذهبية وطائفية حاكمة على النظام إضافة إلى توجيهات من دول خارجية معادية للنظام السوري إقليمية وعربية ودولية وهكذا بدأت مجموعة من الدول في اتخاذ مواقف مناوئة ومعادية للنظام السوري وفيها تم تسليح المعارضة السورية وبالتالي عسكرة ما يسمى بالثورة السورية¹¹⁰⁴.

● **ليبيا:** انطلقت شرارة الثورة في ليبيا يوم الخميس 17 فبراير 2011 على شكل انتفاضة شعبية شملت معظم المدن الليبية، ولقد سبقت الثورة احتجاجات يوم 14 يناير بمدينة البيضاء، حيث خرج المتظاهرون للاحتجاج على الأوضاع المعيشية حيث اشتبك المتظاهرون مع الشرطة وهاجموا المكاتب الحكومية.

تأثر الشعب الليبي بما حدث في تونس ومصر وموجة الاحتجاجات التي عرفها العالم العربي مطلع عام 2011 وخصوصا الثورة التونسية وثورة 25 يناير المصرية، اللتان أطاحتا بالرئيس التونسي زين العابدين علي والرئيس المصري حسني مبارك. إن الثورة الليبية قادها وتزعمها شبان طالبوا بإصلاحات سياسية واقتصادية واجتماعية، وكانت الثورة في الأول عبارة عن مظاهرات واحتجاجات سلمية¹¹⁰⁵ لكن مع تطور الأحداث وقيام الكتائب المسلحة التابعة لمعمر القذافي باستخدام الأسلحة النارية الثقيلة والقصف الجوي لقمع المتظاهرين تحولت من السلمية إلى ثورة مسلحة تسعى للإطاحة بنظام القذافي، الذي قرر القتال حتى اللحظة الأخيرة.

¹¹⁰³ - جون ابرادلي، ما بعد الربيع العربي، الطبعة الأولى 2013، دار الثقافة، ص 89

¹¹⁰⁴ - جون ابرادلي، مرجع سابق، ص 112

¹¹⁰⁵ - جون ابرادلي، مرجع سابق، ص 100

وفي يوم 21 غشت 2011 بدأ تدفق السلاح إلى المعارضة الليبية التي بدأت القتال فقامت الجامعة العربية بتجميد عضويتها، كما أصدر مجلس الأمن قراره الذي سمح بتدخل الناتو في ليبيا.

● **الإحتجاجات المحدودة:** لقد بدأت الإحتجاجات الشعبية البحرينية بتاريخ 14/2/2011 متأثرة بموجة الإحتجاجات العارمة التي اندلعت في الوطن العربي وسميت هذه الانتفاضة بثورة اللؤلؤ وهناك من أسماها بـ "ثورة الورود" العربي¹¹⁰⁶. ولقد قاد هذه الإحتجاجات شباب مستقلون إلى جانب سبع جمعيات معارضة تقليدية شيعية وليبرالية وقومية وبعثية تطالب بالحرية والديمقراطية التي هي حق مكفول دوليا ودينيا على أرض البحرين. وجدير بالذكر أن الحكومة البحرينية وفي بادرة غربية إثر الإحتجاجات التي ضيقت الخناق عليها استعانت بقوة درع الجزيرة التي يفترض أنها قوة دفاع التهديدات الخارجية فقط مما أدى إلى انتقاد واسع للحكومة البحرينية. وفي المقابل كانت الإحتجاجات في **سلطنة عمان** قد بدأت قبل الحراك في البحرين وذلك يوم الجمعة 18 يناير 2011 متأثرة بموجة الإحتجاجات، وقد قاد هذه التظاهرات والإعتصامات مجموعة من الشباب العماني الذين طالبوا بإجراء إصلاحات سياسية واقتصادية واجتماعية، هذا وقد قام "السلطان قابوس" سلطان عمان بإجراء بعض التعديلات وذلك بالأخذ بعين الاعتبار الكثير من المطالب التي طالب بها المحتجون.

أما في الكويت فقد كان الحراك شبيها بالإحتجاجات العمانية حيث انطلقت سلسلة إحتجاجات شعبية في منتصف عام 2010 قبل موجة الإحتجاجات التي عرفها العالم العربي، وكانت أول من استخدم كلمة "ارحل" ضد رئيس الوزراء وطالبت هذه الإحتجاجات بإصلاحات اجتماعية وسياسية وانتهت هذه المظاهرات بإقالة الحكومة وحل مجلس الأمة الكويتي حلا دستوريا. ولقد انعكس هذا الحراك العربي على دول مجلس التعاون بشكل كبير، مما أدى إلى حدوث تغييرات كثيرة على مستوى الواقع الداخلي والخارجي وعلى مستوى العلاقات بين أعضاء دول مجلس التعاون الخليجي، واتخاذ قرارات متسارعة في المجلس دون الحصول على اتفاق كامل من أعضاء دول المجلس

المطلب الثاني: أسباب وخصائص الحراك العربي

يمكن القول بأن الأسباب التي فجرت الثورات في دول الحراك العربي التي أسقطت أنظمتها بسبب ثوراتها عام 2011 م، لا تختلف كثيرا عن مثيلاتها التي أحدثت الإحتجاجات الشعبية في معظم الدول العربية والخليجية وهي خليط من العوامل والأسباب السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأمنية التي تراكت على مدار عقود من الزمن، وجعلت الشعوب العربية أشبه ببراميل البارود الجاهزة للانفجار في أية لحظة، ومن خلال هذا المطلب يمكن الرجوع إلى خلفيات وأبعاد الحراك العربي بالحديث عن أسباب الربيع العربي (الفرع الأول) وخصائص الربيع العربي (الفرع الثاني) من أجل التعرف إلى خلفيات وأبعاد هذا الحراك.

الفرع الأول: أسباب الحراك العربي

هناك العديد من الأسباب التي كان لها الدور الحاسم والمفصلي في تفجير الحراك العربي، منها أسباب اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية وتربوية وتعليمية.

¹¹⁰⁶ - المرجع نفسه، ص 76

أولاً: اجتماعيا واقتصاديا

تسود معظم البلدان العربية أوضاع اقتصادية صعبة جعلت من الحياة المعيشية للإنسان العربي أمرا لا يطاق، أجبرته على الخروج إلى الشوارع للاحتجاج والتعبير عن غضبه ضد الأنظمة المستبدة، التي بنظره كانت المسؤولة عن معاناته الاقتصادية ومن بين هذه الأوضاع:

انتشار الفقر المدقع وتزايد معدلات البطالة: يعيش حوالي 20% من السكان العرب تحت خط الفقر، 41% منهم في مصر وحسب بيانات منظمة العمل العربية تبلغ البطالة في البلدان العربية 14.5% مقابل 6.3% الذي هو المعدل العالمي، وهذه النسبة تزداد بين شريحة الشباب وخاصة خريجي الجامعات والمعاهد العلمية بصورة رئيسية. ومن الملفت للنظر أنه في الوقت الذي تزداد البطالة في دول مثل مصر والجزائر وتونس وسوريا واليمن، تلجأ الدول العربية الخليجية الغنية إلى استيراد العمالة غير العربية، ما زاد في معدلات حجم البطالة. وكشف التقرير العام للأمم المتحدة للتنمية الإنسانية لعام 2002 أن البطالة في العالم العربي والتي تصل اليوم إلى 15% تعتبر أعلى النسب في العالم، ويعتقد أنها سترتفع إلى 25% بعد عشر سنوات بسبب عدم توسيع سوق العمل لاستيعاب الأيدي العاملة¹¹⁰⁷. وما ساعد على البطالة هو الانفجار السكاني، فمعدل الزيادة السنوية في الفئة العمرية الشابة أعلى منها في الفئات العمرية الأخرى. ويعد معدل زيادتها أعلى من معدل النمو السكاني، وإذا تراكمت هذه الزيادة مع ضعف معدلات النمو الاقتصادي القادر على خلق فرص عمل جديدة بشكل مستمر، فإن معدل البطالة سيزداد، وستقل القدرة على استيعاب الخريجين وغير الخريجين في سوق العمل، ما يؤدي إلى عدم الاستقرار في ظل سياسات اقتصادية متأزمة في البلدان العربية¹¹⁰⁸.

لعبت العولمة الاقتصادية دورا هاما بازدياد معدلات البطالة والفقر والجريمة من ناحية، وظهور طبقة من رجال المال والسياسة والأمن من ناحية أخرى بسبب عجز الاقتصاد العربي عن منافسة اقتصاديات العولمة المتقدمة، ما سبب إغلاق العديد من الورش والمصانع الصغيرة، وأدى إلى خلل كبير في توزيع الدخل الوطني والثروة القومية التي ذهبت إلى جيوب قلة صغيرة من المربين والسياسة الطفيليين المقربين من الطبقة السياسية الحاكمة¹¹⁰⁹. لعبت خصخصة القطاع العام المملوك للدولة دورا آخر في ازدياد معدلات البطالة والفقر. ففي مصر مثلاً، أصدر النظام المصري عام 1993 القانون رقم 93 الخاص بالقطاع العام، والذي بموجبه تم بيع شركات القطاع العام المملوكة أصولاً للشعب لأصحاب رؤوس الأموال في الداخل والخارج، ومارس النظام سياسة عدم التدخل في العملية الإنتاجية، وفتحت الأبواب أمام رأس المال الأجنبي والاستثمار. ثم اتخذ إجراءات أخرى لتحرير الاقتصاد المصري من القطاع العام، وتخفيض الدعم السلمي وزيادة أسعار السلع والخدمات الأساسية وزيادة الرسوم على الخدمات الحكومية وزيادة الضرائب وتقليص الإنفاق على القطاعات الخدماتية مثل الصحة والتعليم والإسكان، ما أدى إلى زيادة في معاناة الفقراء ومحدودي الدخل، وإلى تدهور الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية ما أدى إلى اتساع معدلات الفقر والبطالة¹¹¹⁰.

¹¹⁰⁷ - الشرق الأوسط والربيع العربي مستقبل وأفاق مهدي أبو بكر رحمة علي

www.ahewar.org/debat/show.art.asp,aid=292384

¹¹⁰⁸ - بشارة عزمي، الثورة التونسية المجيدة، بنية ثورة وصيرورتها من خلال يومياتها، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2012، ص 24.

¹¹⁰⁹ - قضايا شؤون الأوسط، مجلة سياسية، العدد 138، 2011، ص 12.

¹¹¹⁰ - ثورة 25 كانون الثاني في مصر خالد كاظم أبو دوح محاولة للفهم السوسيولوجي، المستقبل العربي العدد 387 2011/11/5، ص 14.

ب- التخلف الاجتماعي: لا تزال معظم شعوب البلدان العربية تعيش في ظل نظام اجتماعي متخلف يعتمد على العلاقات القبلية البالية، وتتحرك بدافع القرابة والعادات والتقاليد القديمة، ما عكس نفسه على تخلفه الاجتماعي والتنموي. وقد كشف التقرير العام للأمم المتحدة للتنمية الإنسانية لعام 2002 بأن العالم العربي يضم 280 مليون نسمة تعاني من التخلف بكل ما يتعلق بالتنمية الإنسانية قياساً بدول العالم الأخرى¹¹¹¹. ويعود التخلف الاجتماعي إلى تفشي الأمية حيث وصل عدد سكان البلدان العربية في العام 2009 إلى نحو 335 مليون نسمة وفق إحصائية منظمة اليونسكو لسنة 2009، وتشير المنظمة إلى أن نسبة الأمية في البلدان العربية هي 30% أي ما يقارب 100 مليون نسمة من الأميين والأمية، في العراق مثلاً تصل نسبة الأمية إلى 51% وفي السودان إلى 50%، وفي مصر إلى 42% وفي اليمن إلى 39%، وفي المغرب إلى 38% ويترتب على ارتفاع نسبة الأمية في البلدان العربية نتائج سياسية واجتماعية واقتصادية بالغة الخطورة تؤثر بشكل كبير على تطور المجتمع العربي¹¹¹². إضافة إلى تزايد الأمية في البلدان العربية، هناك السياسة التربوية والتعليمية العقيمة التي تنتهجها الحكومات العربية والتي تعتمد على الشكل التقليدي في التعليم باستعمال أسلوب التلقين وعدم تمكين الطالب من بناء قدراته الإبداعية وتقوية ملكات التفكير العلمي لديه في مواجهة مشاكل الحياة المختلفة، وهذه السياسة تترافق مع عدم تقديم دعم حقيقي للجامعات والمعاهد حتى يكون هناك اهتمام بالأبحاث العملية، حيث لا يمكن أن يتحقق تقدم اجتماعي أو اقتصادي حقيقي دون وجود أبحاث علمية جادة حول واقع البلدان العربية ومتطلباتها الاجتماعية والاقتصادية الملحة¹¹¹³.

ت- ارتفاع المديونية في البلدان العربية: كشف تقرير للبنك المركزي المصري "على أن ديون مصر الخارجية ارتفعت إلى 34.9 مليار دولار نهاية حزيران 2010، وأشار إلى ارتفاع رصيد الدين الخارجي المستحق على مصر ل 1.2 مليار بزيادة نسبتها 3.6% مقارنة بنهاية حزيران عام 2010 عندما كان الدين الخارجي يقدر ب 33.7 مليار دولار"¹¹¹⁴.

ث- انخفاض دخل الفرد: بالضرورة وفي ظل وضع اقتصادي متردي، ينعكس ذلك على دخل الفرد، بموجب البيانات الموجودة في الكتاب السنوي الصادر عن المعهد الدولي للدراسات الإستراتيجية (iiss) "وإن نسبة الدخل للفرد في سوريا هي 2081 دولار أمريكي، وفي تونس 2606 دولار أمريكي، وفي مصر 1624 دولار أمريكي، وفي الأردن 2606 دولار أمريكي، وفي العراق 2015 دولار أمريكي، وفي اليمن 926 دولار أمريكي.

وكشف التقرير العام للأمم المتحدة للتنمية الإنسانية لعام 2002 أن البطالة في العالم العربي وصلت اليوم إلى 15% وتعتبر أعلى النسب في العالم، ويُعتقد أنها سترتفع إلى 25% بعد عشر سنوات بسبب عدم توسيع سوق العمل لاستيعاب الأيدي العاملة. وبحسب بيانات منظمة العمل العربية لعام 2009 فإن المعدل الإجمالي لنسبة البطالة في البلدان العربية هو 14.4% من القوى العاملة مقارنة ب 6.3% على الصعيد العالمي¹¹¹⁵.

1111- الشرق الأوسط والربيع العربي مستقبل وأفاق، مهدي أبو بكر رحمة علي، مرجع سابق.

1112- المرجع نفسه

1113- المرجع نفسه.

1114- الشرق الأوسط والربيع العربي مستقبل وأفاق، مهدي أبو بكر رحمة علي، مرجع سابق.

1115- الشرق الأوسط والربيع العربي مستقبل وأفاق، مهدي أبو بكر رحمة علي، مرجع سابق.

ج- الفساد المالي والإداري: سجل تقرير منظمة الشفافية الدولية (TI)، المنشور عام 2005، بأن الفساد الإداري والمالي في البلدان العربية في تزايد مستمر¹¹¹⁶. في نفس السياق كشف تقرير لهيئة الرقابة الإدارية عام 2003 بمصر مثلاً، وهي هيئة حكومية عن وجود 73000 قضية فساد بالقطاع الحكومي لوحده، بمعدل قضية فساد كل دقيقة ونصف، وتتصدر المخالفات المالية قائمة قضايا الفساد الحكومي بواقع 43882 قضية، أغلبها في قطاع البترول والبنوك والثقافة، وبلغت المخالفات الإدارية 23551 قضية، تمثلت في الامتناع عن أداء العمل، والجمع بين وظيفتين، والباقي قضايا اختلاس ورشوة¹¹¹⁷. وأظهرت استطلاعات الرأي في معظم الدول العربية أن النسبة الكبرى من المستطلعين يعتقدون بانتشار الفساد في القطاعين العام والخاص، مثلاً في الأردن وصلت النسبة إلى 45.8%، وتعود أكثر قطاعات الفساد للمحسوبة والواسطة، وتعزى النسبة العليا من الفئة المستطلعة إلى الفقر في القطاعين العام والخاص على السواء، وأما رأيهم عن تدخل الدولة لمحاربة الفساد، عبر ثلاثة أرباع العينة بأنهم لم يسمعو عن إجراءات لتدخل الدولة¹¹¹⁸.

ثانياً: الأسباب السياسية

إن معظم الأنظمة السياسية في البلدان العربية هي أنظمة استبدادية وخير دليل على تلك الأنظمة في كل من سوريا ومصر وتونس واليمن، وجميع المظاهر الديمقراطية كالتعددية السياسية وتداول السلطة وتشكيل الأحزاب السياسية الحقيقية، وحرية الرأي والتعبير ووجود الإعلام الحر هي مظاهر محظورة إن لم تكن معدومة كلياً في البلدان العربية، وفي تفصيل أوسع نرى أن:

أ- غياب التعددية السياسية وتداول السلطة: لم نجد في مصر مثلاً أي تغيير على نظام محمد حسني مبارك منذ استلامه السلطة عام 1981، حيث سعى مبارك في السنوات الأخيرة في حكمه إلى محاولة توريث ابنه جمال مبارك الحكم، وفي ليبيا استمر معمر القذافي على كرسي الحكم منذ العام 1969 على إثر انقلابه على الملك الليبي إدريس السنوسي، وفي تونس كان المشهد مشابهاً، واستمر زين العابدين بن علي في الحكم منذ استلامه السلطة في العام 1987 على إثر الانقلاب الأبيض على الرئيس الحبيب بورقيبة، وفي سوريا بقي حافظ الأسد في الحكم منذ تسلمه السلطة عام 1970 إثر الانقلاب الداخلي على نور الدين الأتاسي وحتى وفاته وتعيين ابنه بشار الأسد رئيساً لسوريا في العام 2000، والذي لا يزال يحكم سوريا حتى الآن، وفي اليمن استمر حكم الرئيس علي عبد الله صالح منذ عام 1978، وحتى نقل صلاحياته إلى نائبه عام 2011 على إثر المبادرة الخليجية، ولا تختلف بقية الدول العربية عن هذه الأنظمة التي ذكرت باستثناء لبنان لطبيعتها الطائفية¹¹¹⁹.

ب- الأحزاب السياسية: يتشكل المشهد السياسي في البلدان العربية من الحزب الحاكم، ومجموعة من الأحزاب الصغيرة التي تدور في فلكه، فمثلاً في مصر، هناك الحزب الوطني الحاكم المسيطر على جميع جوانب العملية السياسية، والذي يتبوأ أعضاؤه جميع مفاصل الدولة السياسية والاقتصادية والتعليمية والإعلامية وغيرها، وإلى جانبه تصطف مجموعة من الأحزاب الأخرى المعارضة التي لا دور لها سوى إضفاء الشرعية على النظام السياسي من خلال إيهام الشعب بأن هناك تعددية سياسية، فهي

¹¹¹⁶ - المنظمة العربية للتنمية الإدارية: الفساد الإداري والمالي في الوطن العربي، القاهرة، 2008، ص 44.

¹¹¹⁷ - المنظمة العربية للتنمية الإدارية: الفساد الإداري والمالي في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 37.

¹¹¹⁸ - المرجع نفسه، ص 44.

¹¹¹⁹ - ثورة 25 كانون الثاني في مصر خالد كاظم أبو دوح محاولة للفهم السوسيولوجي، مرجع سابق، ص 107.

أحزاب لا تعد أكثر من حزب الصحافة والمكتب، منشغلة فيما بينها تارة وما بينها وبين الحزب الحاكم تارة أخرى بسجلات نخوية عقيمة، لا تهم المواطن لأنها لا تمس مشكلاته الأساسية وقضايا الحقيقة. وتم محاربة أي وجود لأي حزب حقيقي ينتقد ممارسات وسلوكيات النظام، وهناك قول مشهور للرئيس الليبي معمر القذافي "من تحزب خان"¹¹²⁰. وفي الانتخابات الرئاسية التي حدثت في تونس عام 1994 كان هناك شرط للمرشح للرئاسة بأن يحصل على ترقية 30 نائباً أو رئاسة بلدية وحيث أن معظم النواب ورؤساء البلديات ينتمون لحزب بن علي، لم يكن بالإمكان أن يحصل أي مرشح على ترقية، فانفرد ابن علي بالترشيح وفاز بنسبة 99.91% من أصوات الناخبين.

ت- غياب الحريات السياسية وحرية التعبير والإعلام: الحريات السياسية في جميع البلدان العربية دون استثناء سيئة، ويخضع ممارستها إلى القمع والسجن والملاحقة على أيدي الأجهزة الأمنية المتعددة التي تشكلت لهذه الغاية. ففي ليبيا مثلاً كان هناك الآلاف من المواطنين يقبعون في سجون النظام بسبب آراءهم ومواقفهم المعارضة لمواقف الرئيس الليبي معمر القذافي، ومجزرة سجن بوسليم في العام 1996 والتي تُعتبر من أكبر المجازر الجماعية ضد سجناء الرأي، والتي فاق ضحاياها 1200 شخص كانوا خير شاهد على قمع الحريات السياسية في البلدان العربية. أما في تونس وحسب تقارير منظمة العفو الدولية فكان عدد سجناء الرأي في السجون التونسية في فترة حكم زين العابدين بن علي ما بين 2000-3000 سجين سياسي، معظمهم من الإسلاميين، ويوجد ما لا يقل عن 3000 مواطن محروم من جواز السفر، و20000 لاجئ سياسي يعيشون في المنافي بسبب مواقفهم السياسية¹¹²¹.

ث- استمرار فرض حالة الطوارئ: أبقى الأنظمة المستبدة في البلدان العربية على فرض قانون الطوارئ مدة زمنية طويلة للحفاظ على حكمها، ما أدى إلى إضعاف الضمانات القانونية المكفولة للحقوق الأساسية والحريات العامة للمواطنين، وإطلاق يد السلطة التنفيذية في تنفيذ قمعها ضد المواطن دون رقيب أو حسيب من قبل القضاء، وإنكار على المواطن حقه بالمثل أمام محاكمة عادلة، وتوسعت السلطة التنفيذية في إجراء المحاكم الاستثنائية، ففي مصر استمر فرض حالة الطوارئ منذ العام 1981، وفي سوريا منذ عام 1963¹¹²².

ج- التوريث: رفض التوريث يعتبر من أهم أسباب الثورة المصرية، حيث أصبحت مسألة التوريث بالنسبة للرئيس مبارك مسألة حياة أو موت، وكان على استعداد لأن يزعج بملايين المصريين المعارضين للتوريث في السجون، وعلى استعداد بأن يقدم العديد من التنازلات للولايات المتحدة الأمريكية مقابل أن يحصل على الموافقة لمشروعه الخاص بتوريث ابنه جمال رئاسة الجمهورية المصرية¹¹²³، وكشفت برقيات **ويكيليكس** السرية التي كشفها الموقع قبل فترة الإطاحة بالرئيس المصري، وثيقة صدرت عن السفارة الأمريكية في القاهرة 2006/4/3- تتحدث عن الصعوبة التي تواجه الرئيس **محمد حسني مبارك** في مسألة توريث الحكم لابنه جمال، وخاصة من المؤسسة العسكرية وعلى رأسها وزير الدفاع **محمد حسين طنطاوي**، إضافة إلى مدير المخابرات العامة **عمر**

¹¹²⁰ - المرجع السابق، ص 107.

¹¹²¹ - الشرق الأوسط والربيع العربي مستقبل وأفاق، مهدي أبو بكر رحمة علي، مرجع سابق.

¹¹²² - عوض، محسن: المستقبل العربي آذار 2001 العدد 254، حقوق الإنسان العربي، مرجع سابق،

¹¹²³ - مجدي كامل، مبارك والخطايا العشر، دار الكتاب العربي القاهرة، ط1، 2012، ص 249.

سليمان، اللذان يرفضان التوريث وإمكانها معارضة ذلك، ورأت الوثيقة بأنه من الأفضل للرئيس مبارك أن ينجز التوريث في حياته بعد موته، وذلك لإحراج المؤسسة العسكرية وجهاز المخابرات العامة¹¹²⁴.

ح- تعطيل إمكانات الدول العربية وتحويلها إلى دول تابعة: في عصر هذه الأنظمة تم تدمير القدرات الإنتاجية لهذه الدول وتم تحويلها إلى دول تابعة للغرب، تعتاش على المساعدات والهبات الخارجية، ولا يعود ذلك إلى قصور في مواردها الطبيعية عن تلبية احتياجات مواطنيها أو إلى نقص في مواردها البشرية القادرة على مواكبة التطور العالمي، إنما بسبب سياسات أنظمتها التي تبنت برغبة منها أو بضغط من الولايات المتحدة الأمريكية والغربية سياسات الانفتاح، وهي الوصفة الذكية للفساد ونهب المال العام، حيث تم التدمير المبرمج لمؤسسات الدولة بخصخصة القطاع العام وبيعها بأبخس الأثمان للشركات متعددة الجنسيات، ولطبقة محصورة من السياسيين والأمنيين ورجال الأعمال، حيث شكلت طبقة طفيلية التفت من حول أنظمة الاستبداد والفساد¹¹²⁵.

الفرع الثاني: خصائص الحراك العربي

امتازت الثورات العربية بمجموعة من الخصائص:

1-أفعال اجتماعية تلقائية: ابتدأت الاحتجاجات الشعبية بأفعال اجتماعية تلقائية ذات صبغة مطلبية، فكانت بدايتها حركة احتجاج فردية على فعل صدر من قبل إحدى مؤسسات النظام ضد أحد أفراد الشعب، كما حدث في تونس، وبسبب هشاشة قوى الأمن وضعفها وهزلة بنيتها المخترقة بسبب الفساد، وانهار حاجر الخوف الذي تحطم وزال عند المحتجين، لم تستطع الأجهزة الأمنية مواجهة الاحتجاجات الشعبية في كل مدينة وقرية وحي وشارع، واكتشفت الجماهير في كل الساحات العربية أنها قوية وقادرة بتوحيدها وتلاحمها وصمودها على فعل شيء كبير مقابل أنظمة مستبدة، أجهزتها خاوية متهترئة، لا تملك خطط مواجهة¹¹²⁶.

2- غياب الرؤية والأهداف: لم تمتلك هذه الثورات في بداية تحركاتها أهدافا واضحة واستراتيجيات محددة، تعبر عن خطط صحيحة من جهة، ولمقابلة ردود الأفعال الداخلية والخارجية من جهة أخرى، لكن مع استمرارها وتوسعها وازدياد زخمها، أصبحت تتحدد أهدافها وتتسع مطالبها وتنظم خطواتها، وتسمي من بينها قيادات محلية تقود حركتها، وشكلت لها لجانا متعددة تنظم لها خطواتها اليومية، بالمقابل ازداد تخطيط أجهزة الدولة وعشوائيتها في مواجهة أعداد المحتجين المتعاظمة.

3-افتقاد القيادة التاريخية: افتقدت الثورات العربية لقيادة أيديولوجية تاريخية، ولغياب رموز قيادية ملهمة ومعروفة تجمع عليها الشرائح الاجتماعية المختلفة وتلتف حولها، وغاب عنها البرنامج السياسي المسبق، فكانت عبارة عن حالة تعبير عاطفي جمعت شرائح المجتمع المختلفة على قواسم مطلبية مشتركة تمثلت في رفع الظلم الذي يمارسه النظام، والمطالبة بالكرامة والحرية والعدالة الاجتماعية والعيش الكريم¹¹²⁷.

4- غياب المؤسسة: افتقدت الثورات العربية المؤسسة التي تجمعها وتنظم صفوفها، فكانت عبارة عن تجمعات شبابية، استطاعت في لحظة ثورية معينة أن تثور وتحتج ضد الظلم والاستبداد، وأن تشكل لها لجانا مختصة في جميع المجالات الخدمية

¹¹²⁴ - مجدي كامل، مبارك والخطايا العشر، مرجع سابق، ص 249.

¹¹²⁵ - مصر بين ثورتين عوني فرسخ مجلة المستقبل، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 395، كانون الثاني 2012، بيروت، ص 21.

¹¹²⁶ - عارف نصر محمد، المسارات المضطربة للثورات في المنطقة العربية، السياسة الدولية، العدد 188، الاهرام مصر، السنة 2012، ص

53.

¹¹²⁷ - عارف، نصر محمد، المسارات المضطربة للثورات في المنطقة العربية، مرجع سابق، ص 53.

والسياسية، وأن يكون لها منابر إعلامية وناطقين إعلاميين باسمها تستطيع من خلالها أن توصل رسائلها للرأي العام الداخلي والخارجي، ولكنها فشلت في تشكيل أحزاب سياسية توصلها إلى البرلمان ليكون معبرا عنها وعن طموحاتها¹¹²⁸.

5- غياب الرؤية المستقبلية: استطاعت الثورات أن تحدد ماذا تريد من مطالب الحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية، وبلورت شعار سقوط النظام ورحيل رئيسه الذي اعتبرته سبب عذابها وفقرها وتخلفها، وأن طريق الخلاص تتلخص بسقوط هذا النظام ورحيله، ولكن لم يكن واضحا لها طبيعة النظام التي تريده، وكيف يتحقق لها ذلك، حتى النخب والأحزاب السياسية التي انضمت لاحقا للثورة لم يكن واضحا لها أهداف الثورة، ولم تستطع أن تبلور برامج سياسية واقعية، وأن تترجم الشعارات الكبيرة التي طرحتها إلى خطط وبرامج عمل لتحقيقها¹¹²⁹.

6- كان حراكا غير نمطي: سمته السلمية والمدنية باستثناء حالات، بحيث عزم الإطاحة بالحكام بعبارة مطلوبة تجمع ما لا يجمع وهي " الشعب يريد إسقاط النظام"¹¹³⁰، فإسقاط الأنظمة تم عادة في تاريخ البشرية عن طريق الفعل الثوري وليس بالقول والمطالبة والشعارات والسلمية المدنية.

7- حراك يغلب عليه الطابع الشبابي: إلا أن هذه الميزة تنبع من بنية المجتمعات العربية والتي هي مجتمعات فنية تبلغ الفئة العمرية الشابة فيها (15 إلى 29 سنة) أكثر من ثلث السكان وتعاني هذه الفئة العمرية من مظاهر إقصاء اقتصادي واجتماعي وسياسي، جعلتها في مقدمة الفئات المطالبة بالتغيير والحركة للحراك¹¹³¹، بل يمكن التعبير عنها مجازيا بأنها كانت هي الدينامو الفاعل، بل المحرك الرئيسي لهذه الاحتجاجات والاعتصامات.

8- اتسم الحراك العربي بالسرعة والفجائية واكتسب زخما وصدى كبيرا بفعل عاملين:

1- التغيير الجيلي الذي لا يمكن اختزاله بفارق العمر الزمني، وإنما يتجاوزه للأفكار والأدوات والاعتماد على دور وسائل التواصل الاجتماعي في هذا الحراك.

2- تغيير طبوغرافية المجال العام في الوطن العربي نتيجة للافتتاح الإعلامي غير المسبق في هذه البلدان وتدفق المعلومات بما قوض من سيطرة الأنظمة العربية وفتح الباب أمام مجال عام جديد.

9- تميز الحراك العربي بدافعية ذاتية تحتويها دافعية خارجية ترجمها تدخل حلف الناتو (NATO) في ليبيا باسم الأمن الإنساني واحتواء جلي صارخ من قبل القوى الغربية لما يطلق عليه "الربيع العربي"، تتجلى هذه الدافعية الذاتية في حالات غضب واحتجاج وتدمير من الحكام.

10- ازدواجية المعايير في موقف الاتحاد الأوروبي والولايات المتحدة منه¹¹³².

¹¹²⁸ - المرجع السابق، ص 54.

¹¹²⁹ - المرجع السابق، ص 53.

¹¹³⁰ - رضوان السيد، حركات التغيير في بلدان الربيع العربي نجاح أم إخفاق، إلى أين يذهب العرب؟ رؤية 30 مفكرا في مستقبل الثورات العربية؟ مؤسسة الفكر العربي، بيروت 2012، ص 30.

¹¹³¹ - نعيم نذير شكر، التحولات الراهنة في النظام العربي المعاصر، مجلة دراسات دولية، مركز الدراسات الدولية، العدد 48 أبريل 2011، بغداد، ص 5.

¹¹³² - عارف نصر محمد، المسارات المضطربة للثورات في المنطقة العربية، السياسة الدولية، مؤسسة الأهرام القاهرة، العدد 188، 2012، ص 53.

11- **شبابية الثورات** التي ضمت معظم التجمعات الفتية: حيث كان الشباب الذين لا ينتمون إلى أي تيار سياسي هم وقودها والقوة المحركة لها، وهو جيل متعلم مثقف يتقن لغة التكنولوجيا ومخاطبة العالم، بحيث سقطت أسطورة الأحزاب التقليدية المحركة للشارع، فقد كان يتم الاكتفاء بالإعلان عن موعد التجمع من خلال مواقع التواصل الاجتماعي لينزل الجميع بما فيهم الأحزاب التقليدية إلى الميادين، كانت هذه التجمعات الشبابية هي المنشط للحركات والأحزاب التقليدية.

12- **دور الجيوش في الحراك العربي**: لعبت الجيوش العربية دورا حاسما في تحديد نتائج الثورات العربية، وكان انخياز هذه الجيوش في لحظة تاريخية فاصلة وهو الفاصل بين الثورات العربية التي رفعت شعارات الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية وبين أنظمة استبدادية قمعية تبذل كل ما في جعبتها من وسائل القمع والإرهاب والقتل، بما فيها استعمال الجيوش التي من المفروض أن تكون عقيدتها حماية الأوطان من الاعتداءات الخارجية لإحباط الثورة والحفاظ على حكمها. اختلفت مواقف الجيوش من بلد لآخر، فاختلّف دورها في تونس ومصر عنها في اليمن وليبيا وسوريا، فاختلاف البلدان العربية في طبيعة أنظمتها السياسية والاجتماعية والأيدولوجية، انعكست على طبيعة الجيوش البنوية والأيدولوجية ووجهة تسليحها وتدريبها.

● **الجيش التونسي**: تأسس بعد الاستقلال عام 1956، قوامه حوالي 36000 جندي، مصادر سلاحه، ومساعداته المالية والعسكرية، وتأهيل ضباطه من الولايات المتحدة الأمريكية والغرب، يعتبر جيش صغير لا طائفي، ذو كفاءة وخبرات عالية في مجال عمليات حفظ السلام، رفض الجيش طلب الرئيس التونسي زين العابدين بن علي التدخل لقمع المحتجين وإحباط الثورة، واصطف إلى جانبها، وقال رشيد عمار قائد الجيش مخاطبا الثوار "إن ثورتكم هي ثورتنا (يقصد الجيش)، وإن الجيش سوف يحمي الثورة"، ومنع الأجهزة الأمنية الموالية لابن علي من إطلاق النار على الثوار. أبقى ابن علي ميزانية الجيش منخفضة، ليس بسبب انعدام التهديدات الداخلية والخارجية، بل بسبب خشيته من انقلاب الجيش عليه¹¹³³.

● **الجيش المصري**: تأسس الجيش المصري عام 1830، عدده 470000 جندي نظامي و48.000 جندي احتياط. يعتبر جيش عصري وجيد التسليح، خاض العديد من الحروب مع إسرائيل في الأعوام (1948، 1956، 1967، 1973)، تقدر ميزانيته السنوية بـ 6 مليارات دولار، إضافة إلى 1.3 بليون دولار مساعدات أمريكية سنوية، في عصر السادات أصبح قوام أسلحة الجيش أسلحة أمريكية، ويعتمد على تأهيل ضباطه في الكليات العسكرية الأمريكية والأوروبية¹¹³⁴. يُعتبر جيش غير طائفي، رفض التدخل إلى جانب النظام في إحباط الثورة المصرية، وأجبر الرئيس المصري على التنحي، ولسلوكة هذا مبرران:

- 1- تلبية مطالب الثوار للتقرب منهم، ليضمن لنفسه دورا في المشهد السياسي ما بعد رحيل محمد حسني مبارك.
- 2- شعوره بالإهانة من رغبة مبارك تورث الحكم لابنه جمال، مخالفا بذلك القاعدة بأن جميع رؤساء مصر بعد ثورة 52 جاؤوا من المؤسسة العسكرية¹¹³⁵.

¹¹³³ - An Arab springboard for Eu foreign policy-Egmont Institute

www.egmontinstitute.be/paperegm/ep54.pdf

¹¹³⁴ - www.gilimag.com/be Positive

¹¹³⁵ - محمد ياغي، لماذا حمى الجيش الثورة المصرية،

www.al-ayyam.com/article.aspx?did=202692&Date

● **الجيش اليمني:** يعد الجيش اليمني ثاني جيش من ناحية العدد في شبه الجزيرة العربية، تمتلك القوات العسكرية مجمعة 180 ألف جندي نظامي و450 ألف جندي احتياط. أعيد تأسيسه في العام 1990 بقيادة علي عبد الله صالح، تعتبر ميزانيته الأكبر إنفاقا نتيجة للحروب الداخلية التي جرت مع الحوثيين والانفصاليين ومجموعات القاعدة، وتقدم الولايات المتحدة الأمريكية مساعدات مالية وعسكرية كبيرة للجيش اليمني لمواجهة مجموعات القاعدة، تربطه اتفاقيات أمنية واستخباراتية عديدة مع البنتاجون، ويسيطر الرئيس وأبناؤه وأبناء عمومته على قيادة المؤسسات العسكرية والأمنية، جيش قبلي انقسم على نفسه أثناء الثورة بين مؤيد للثورة وبين موالي للرئيس، ما أدى إلى فشل النظام في إحباط الثورة عسكريا، إلى أن أسند علي عبد الله صالح صلاحياته إلى نائبه على إثر المبادرة الخليجية¹¹³⁶.

● **الجيش الليبي:** تم تأسيس الجيش عام 1951، يقدر عدده بـ 40000 جندي، تقدر ميزانيته حوالي 1.2% من الدخل القومي الإجمالي، كان يعتمد في تسليحه وتأهيل ضباطه على الاتحاد السوفيتي، اتبع الرئيس **القذافي** سياسة إبقاء الجيش صغيرا وضعيفا خشية الانقلاب عليه، واعتمد بدلا منه على الكتائب الأمنية، التي قادها أبناؤه وأبناء عشيرته القذافية. أثناء الثورة حدثت في صفوف الجيش انشقاقات عديدة، انضم بعضها لصفوف الثوار واستطاع **القذافي** باعتماده على الكتائب الأمنية الموالية له والمجهزة جيدا بخوض حرب البقاء مع الثوار ومن انضم إليهم من وحدات الجيش الليبي، حتى تم القضاء على كتائبه من خلال تدخل قوات الناتو عسكريا في ليبيا، وفرض منطقة حظر جوي على الأراضي الليبية¹¹³⁷.

● **الجيش السوري:** تأسس الجيش السوري بعد حصول سوريا على الإستقلال عام 1946، يقدر عدد أفرادها بـ 500000 جندي، وتقدر ميزانيته بحوالي 3.8% من الدخل القومي الإجمالي، خاض العديد من الحروب مع إسرائيل في الأعوام (1948، 1967، 1973) ويعتمد على كل من روسيا وإيران في الحصول على السلاح، يتشكل في عموده الفقري من الطائفة العلوية ومن الأقليات الأخرى الدرزية والمسيحية. حيث كان وزير الدفاع السابق داوود راجحة من الطائفة المسيحية وقبله كان علي حبيب من الطائفة العلوية، له خبرات واسعة في إحباط الاحتجاجات، سحق احتجاجات جماعة الإخوان المسلمين في حماه عام 1982، منذ بداية الثورة في سوريا اصطف الجيش إلى جانب النظام، واستعمل القبضة الحديدية في إحباط الثورة. في مناقشة تمايز الجيوش في البلدان التي حدثت فيها الثورات نلاحظ:

1- أن التركيبة الطائفية للجيش لعبت دورا هاما في تموضع واصطفاف الجيش، ففي تونس ومصر مثلاً، أغلب تركيبة الجيشين من السنة، والأغلبية الساحقة من المحتجين في كلا البلدين سنة، عكس الجيش السوري الذي تركيبته طائفية، تتكون في أغلبها من الأقليات العلوية والدرزية والمسيحية، أما ما تبقى من السنة فهم من البعثيين المواليين للنظام، وجمهور الثورة بغالبيتها الساحقة من السنة. ومثله الجيش البحريني الذي يتكون في أغلبه من المذهب السني، وغالبية المحتجين من المذهب الشيعي.

¹¹³⁶ An Arab springboard for Eu foreign policy-Egmont Institute
www.egmontinstitute.be/paperegm/ep54.pdf

¹¹³⁷ - An Arab springboard for Eu foreign policy-Egmont Institute
www.egmontinstitute.be/paperegm/ep54.pdf

2- لعب اعتماد الجيش في جبهة تسليحه وتأهيله لضباطه دورا هاما في سلوك الجيش وانخيازه، فاعتماد الجيشين المصري والتونسي على الولايات المتحدة الأمريكية والغرب، قاد إلى انسجام قيادتي الجيشين المصري والتونسي مع الموقف الأمريكي الأوروبي المؤيد بعد احتدام الأحداث لرحيل النظامين، بعكس الجيش في سوريا الذي يعتمد في تسليحه وتأهيله لضباطه على روسيا وإيران، فأصبح الجيش مع موقفهما المؤيد للنظام.

3- لعبت جبهة تقديم المساعدات للنظام دورا مهما في تموضع الجيش، حيث يعتمد النظامان المصري والتونسي على المساعدات الأمريكية والأوروبية، بينما يعتمد النظام السوري على المساعدات الإيرانية والروسية.

4- تعتبر المؤسسة الأمنية والعسكرية أحد أهم عوامل استقرار النظام العربي، حيث حظي النظام العربي منذ بداية السبعينات من القرن الماضي وحتى قبل اندلاع الربيع العربي باستقرار ملحوظ، ولم تشهد هذه الفترة سقوط أيمن الأنظمة العربية باستثناء السودان إثر الانقلاب العسكري عام 1989، بعكس الفترة السابقة، منذ استقلال الدول العربية وحتى العام 1970 شهدت موجة من الانقلابات وشبه الانقلابات العسكرية، أطيح وقتل العديد من رؤساء الأنظمة العربية، منهم رؤساء وملوك كبار مثل عبد الكريم قاسم في العراق، والأتاسي في سوريا، والملك فيصل في المملكة العربية السعودية، باستثناء مقتل الرئيس المصري عام 1981 على يد مجموعة إسلامية صغيرة، وتم انتقال السلطة بالتوريث دون أخطار تذكر، ويعود ذلك إلى مجموعة من العوامل:

أ- إدراك جيل الانقلابات الأول بأن مفتاح الاستقرار هو الجيش يستطيع النظام إذا ساندته الجيش مواجهة جميع التهديدات الداخلية، بناء على هذا الإدراك عززت الأنظمة علاقاتها بالجيش، وأغدقت عليه الإمتيازات الكبيرة، واقترحوا على كبار ضباطه مواقع مهمة بالمؤسسة السياسية والعسكرية بعد تقاعدهم، فأثبت الجيش ولاءه للنظام وأصبح جزءا رئيسيا من الطبقة المستفيدة من استقرار النظام.

ب- مارس النظام بالرغم من ولاء المؤسسة العسكرية له وسائل أخرى للدفاع عن نظامه بإقامة وحدات عسكرية موازية للجيش مهمتها الوحيدة الدفاع عن النظام، ولتكون قوة رئيسية بمواجهة الجيش الذي بقي النظام في شكوك تجاهه، فشكل الحرس الجمهوري في مصر والعراق وسوريا واليمن، والحرس الملكي في الأردن والسعودية والمغرب-ت. أنشأ النظام أجهزة أمنية متعددة ذات تأهيل عالي لتتبع خطوات المعارضين له داخل الجيش وخارجه، ووحدات خاصة لمواجهة المتظاهرين والمحتجين¹¹³⁸.

الفرع الثالث: طبيعة التحولات السياسية الراهنة بدول المغرب العربي

شهدت بعض بلدان المغرب العربي مع نهاية عام 2010 والعام 2011 ما لم تشهده طيلة عقود طويلة، فبعد أن ظلت هذه البلدان خارج موجات التغيير والتحول الديمقراطي المتتابة- مما دفع البعض إلى الحديث عن وجود استثناء عربي في هذا المجال- عرفت هذه البلدان تفكك بنية النظم السلطوية بفعل حركات احتجاجية اختلفت التسميات في توصيفها كما اختلفت في طبيعتها فقد اندلعت الشرارة الأولى لهذه الاحتجاجات في تونس التي أسقطت النظام التونسي في نهاية المطاف ثم ما لبثت أن امتدت إلى بقية بلدان المغرب العربي لتكون الجزائر والمغرب ثم ليبيا محطاتها التالية على التوالي، حيث أحدث في الجزائر والمغرب شكل

¹¹³⁸ - مسلم طلعت، التعاون العسكري العربي، مرجع سابق، ص 97.

"الاحتجاج الاجتماعي- السياسي، أما في ليبيا فقد عرفت مسار آخر اتسم بالعنف والخصوصية، إذ شهدت ليبيا صدامات بين السلطة والمعارضة أدت إلى تدخل دولي بقيادة حلف الناتو (Nato) الذي ساهم في إسقاط النظام السياسي الليبي بقيادة معمر القذافي.

أيا ما كانت الاختلافات بين هذه النظم الملكية (المغرب) والنظم الجمهورية (الجزائر، تونس) وبين الدول المنتجة للنفط (ليبيا، الجزائر) والدول المصدرة للعمالة، فإن هذه الدول تتفق في كثير من السياسات والخصائص، ولذلك كانت مطالب القوى المحتجة والثائرة متشابهة، سقوط الأنظمة السلطوية سواء كان كليا عن طريق التغيير الشامل للنظام (تونس، ليبيا)، أو جزئيا عن طريق المطالبة بإدخال بعض الإصلاحات السياسية والاقتصادية (المغرب، الجزائر).

أولا: مظاهر التحولات السياسية في بلدان المغرب العربي

بالرغم من أن جميع بلدان العربي شهدت موجة من الاحتجاجات والانتفاضة نتيجة ظروف وأسباب معينة سيتم مناقشتها لاحقا، إلا أنها اختلفت في طبيعة المسار الذي اتخذته وآلت إليه هذه الاحتجاجات.

***التحولات السياسية في تونس:** شهدت تونس، إندلاع موجة من الحركات الاحتجاجية إثر قيام عاطل جامعي (محمد البوعزيزي) بإحراق نفسه في سيدي بوزيد، وذلك في 2010/12/17، ثم امتدت موجة الغضب من المناطق الداخلية في وسط البلاد وجنوبها لتصل إلى المدن الساحلية والسياحية، لتستقر في وسط العاصمة. واتخذت الاضطرابات أشكالا جديدة تنوعت مظاهرها، من الاحتجاجات إلى التظاهرات والإعتصامات والإضرابات والمسيرات والوقفات الاحتجاجية، وشاركت فيها فئات اجتماعية مختلفة (فئات الطلبة والعمال والموظفين والمحامين والأطباء)¹¹³⁹.

ينطبق على ما حدث في تونس ما رآه غوستاف لوبون (Gaustave le Bon) في كتابه "روح الثورات والثورة الفرنسية" عندما قال: "أن الثورة تنتج عن عوامل عقلية كالقضاء على ظلم فادح أو استبداد ممقوت أو ملك ييغضه الشعب"¹¹⁴⁰، فالثورة التونسية بدأت على شكل احتجاجات سلمية تحتج على تفشي الظلم والإهانة التي يتعرض لها الشعب التونسي من طرف قوات الأمن، إلا أنها سرعان ما تحولت إلى تحدي شعبي للنظام الاستبدادي التونسي نتيجة العنف الذي قابل به النظام هذه الاحتجاجات، وبالتالي فإنه لولا تعامل النظام بعنف مع هذه الاحتجاجات، ولو استوعب المطالب الشعبية لما حدث ما حدث، ولو كان للرئيس التونسي زين العابدين بنعلي القدر اللازم من النباهة السياسية لازال في الحكم¹¹⁴¹، وعموما فقد مثلت الثورة الشعبية في تونس والتي أدت إلى هروب الرئيس إلى السعودية والإطاحة بنظام حكمه الذي استمر مدة 23 عاما علامة فارقة وبداية مرحلة تاريخية جديدة في العالم العربي¹¹⁴². لقد لخص ناجي عبد النور أهم مميزات الثورة التونسية فيما يلي:

+ قاد الحركات الاحتجاجية شباب خريجو الجامعات وحملة الشهادات العليا والمعطون عن العمل وقد ساهم هؤلاء بشكل واضح في إنتشارها وتوسعها حت وصلت إلى المدن الساحلية وإلى العاصمة تونس.

¹¹³⁹ - ناجي عبد النور، الحركات الاحتجاجية في تونس وميلاد الموجة الثانية من التحرير السياسي، المستقبل العربي، العدد 387، السنة 2011، ص 126.

¹¹⁴⁰ - غوستاف، لوبون، روح الثورات والثورة الفرنسية، ترجمة عادل زعير، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، 2012، ص 25.

¹¹⁴¹ - الأستاذ جلال الدين أمين، محاضرة أقيمت على طلبة ماستر الدراسات الدستورية والسياسية 2012، جامعة محمد الأول وجدة.

¹¹⁴² - العربي صديقي، تونس، ثورة المواطنة... ثورة بلا رأس، ورقة عمل، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2011، ص 1.

+ بدء الحراك عفويا خارج الأطر الحزبية والمؤسسة المتعارف عليها، مثل الأحزاب السياسية والنقابات المهنية والاتحادات العمالية والطلابية، بسبب حالة الجمود والانقسام الداخلي التي شابت أحزاب المعارضة وخوفها من بطش السلطة.

+ الاعتماد على العمل الاحتجاجي المباشر، مثل التظاهرات والإضرابات والاعتصامات، كبديل عن العمل السياسي، وبدون الحصول على تصريح مسبق من السلطة ممثلة في الأجهزة الأمنية.

+ التوزيع الجغرافي للاحتجاجات، بحيث انطلقت من البلديات وسط البلد وجنوبها إلى المدن في الشمال والمناطق السياحية حتى وصلت إلى العاصمة، مركز المؤسسات السياسية والإدارية والأمنية.

+ عبرت الحركات الاحتجاجية عن نمط جديد من المطالب الاجتماعية والسياسية والحاجة إلى الإصلاح السياسي¹¹⁴³.

عموما فقد تميزت الثورة التونسية بثلاث سمات مميزة، وهي أنها ثورة لا إيديولوجية وذات أهداف سياسية واضحة، وأنها ثورة من الأدنى ليس لها قيادة نخوية، لأن النخب قد خانت الثورة¹¹⁴⁴.

التحولات السياسية في ليبيا: إنه من الطبيعي جدا أن تكون ليبيا المحطة التالية للشرارة. شعب يفترض أنه قد ثار منذ وقت بعيد على حاكم أمضى أكثر من أربعة عقود يمارس أغرب حكم في التاريخ الحديث¹¹⁴⁵. على عكس الأحداث في تونس ومصر المجاورتين، فإن المواجهة التي بدأت في أواسط فبراير بين حركة الاحتجاجات الشعبية ونظام القذافي اتبعت منطق الحرب الأهلية منذ مراحلها الأولى. يرجع ذلك بدرجة كبيرة إلى تاريخ البلاد وبشكل رئيسي إلى الطبيعة الفريدة للنظام السياسي الذي أوجده العقيد القذافي في ورفاقه في سبعينيات القرن.

الثورة الليبية التي اندلعت في 2011/2/17، جاءت شرارتها ذات صلة بانتهاكات حقوق الإنسان في سياق المطالب الشعبية المتواصلة لمحاكمة مقترفي مذبحه سجن أبوسليم¹¹⁴⁶، حيث اندلعت شرارة الثورة الليبية على خلفية اعتقال المحامي فتحي تربل، وفرج الشرائي، عضو الرابطة الدفاع عن أهالي ضحايا سجن أو سليم في الخامس عشر من فبراير، وهو ما دفع أهالي ضحايا مذبحه أبو سليم إلى تنظيم مسيرات احتجاجية في بنغازي، سرعان ما حفزتها الاعتقالات القمعية وامتدت إلى العديد من المدن الليبية شرقا وغربا¹¹⁴⁷.

في ليبيا إذن، اختلف المسار تماما وتحولت الرغبة الشعبية في التغيير من حركة احتجاجية سلمية، إلى حرب مفتوحة بين كتائب القذافي والثوار الذين تجمعوا من كل الأطراف والفئات والأعمار بإشراف وتأييد من قبل وحدات من الجيش وقوى الأمن التي انحازت إلى الشباب الثائر، وبذلك تسارعت وثيرة عسكرة الثورة الليبية، التي وجدت نفسها في مأزق سياسي وعسكري ولوجيستيكي. ونظرا لاختلال موازين القوى بين النظام وخصومه، وبسبب الأخطار الكبرى المحدقة بالمدينين حين زحفت قوى

¹¹⁴³ - ناجي عبد النور، مرجع سابق، ص 138.

¹¹⁴⁴ - برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، المنتدى الدولي حول التحول الديمقراطي، تقرير موجز حول التجارب الدولية، والدروس المستفادة، والطريق قدما، ترجمة سامح رجب، شركة طلال أبو غزالة، القاهرة، 2011، ص 29.

¹¹⁴⁵ - حمود أبوطالب، ساحات 2011: آخر الشعب... يريد، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2011، ص 21-22.

¹¹⁴⁶ - مجزرة سجن أبوسليم، تاريخ المجزرة 1996/06/29م، تعتبر مجزرة أبوسليم أكبر المجازر الجماعية التي ارتكبتها نظام العقيد امعمر القذافي في ليبيا، راح ضحيتها نحو 1269 معتقل معظمهم من سجناء الرأي، وهذه المجزرة هي أبرز القضايا التي ألهمت مشاعر الثورة الليبية التي انطلقت منتصف شهر فبراير 2011.

¹¹⁴⁷ - محسن، عوض الانتقال إلى الديمقراطية في الوطن العربي بين الإصلاح التدريجي والفعل الثوري (2001-2011) المستقبل العربي، العدد 388، يونيو 2011، ص 63-64.

عسكرية ضخمة في اتجاه مدينة بنغازي، تم اللجوء إلى مجلس الأمن الذي أدن لقوات الناتو (NATO) بالتدخل في هذا النزاع المسلح بغرض حظر جوي. وهو ما زاد في تعقيد الحالة الليبية التي أضيف إليها البعد الدولي، مما أعاد الجدل في الساحة العربية حول مدى شرعية التدخل الخارجي لإنجاز مهمة إسقاط نظام سياسي مستبد.

لقد تفردت الأحداث الليبية ب بروز العامل الخارجي، إذ فتح قرار مجلس الأمن الدولي رقم 1973، الصادر في مارس 2011 لحماية المدنيين بجميع الوسائل الممكنة، الطريق أمام حلف شمال الأطلسي (الناتو) لشن حملة قصف جوي لعبت دورا كبيرا في مساعدة المعارضة على الإطاحة بالقذافي¹¹⁴⁸. وترجع أسباب اختلاف انتفاضة ليبيا عن انتفاضة تونس ومصر لعوامل تتعلق¹¹⁴⁹:

1- بطبيعة النظام السياسي الليبي وتقسيمه الهيكلي والمؤسسي الذي تفتق عن ذهن معمر القذافي عام 1975، عندما قام بنشر كتابه الأخضر، واعتمده كمرعية فكرية حكم من خلالها ليبيا.

2- يتعلق بالانتشار الجغرافي للتظاهرات وأعداد المظاهرات والأساليب التعبوية المستخدمة، هذا بالإضافة لنهج نظام القذافي في التعامل مع الأحداث منذ بدايتها، والذي اختلف كثيرا عن نهج بن علي وحسني مبارك. حيث استخدم عنفا مسلحا أجبر الثوار على مواجهته بعسكرة انتفاضتهم.

3- ثالث العوامل الذي أضاف الكثير من الخصوصية على الأزمة الليبية كان شكل الإصلاح المتوقع، في حال إسقاط نظام القذافي، والرؤى المطروحة لليبيا في مرحلة ما بعد الثورة، وهي مشكلة تتطرق لأبعاد متعددة كحجم وفاعلية القوى والكيانات السياسية الليبية الموجودة داخل المجتمع، بالإضافة للبعد القبلي غير الموجود في الحالتين التونسية والمصرية على السوء. كما أن التدخل الدولي عبر مجلس الأمن فرض معادلات جديدة في الحالة الليبية.

التحولات السياسية في الجزائر والمغرب : في الجزائر والمغرب لم يصل الأمر إلى حد إسقاط الأنظمة في هذين البلدين، فقط بفعل تشابه الظروف في منطقة المغرب العربي، وبفعل القرب الجغرافي وانتشار العدوى شهدت الجزائر والمغرب حركات احتجاجية، فبعد أيام من اندلاع الحركة الاحتجاجية في سيدي بوزيد بتونس التي امتدت لتعم التراب التونسي كله، وتشعل ثورة شعبية أطاحت بالنظام التسلطي والاستبدادي الذي أقامه بن علي واستمر 23 سنة، وفي الأسبوع الأول من شهر يناير (في 05 يناير 2011) اندلعت حركة احتجاجية بالأحياء الشعبية الفقيرة في مدينة وهران بالجزائر والتي انتقلت بعدها إلى مناطق أخرى من البلاد¹¹⁵⁰.

كان السبب المباشر حسب التفسير الرسمي ارتفاع الأسعار لبعض المواد الغذائية الأساسية مثل السميك والسكر والزيت وغيرها. لكن في الحقيقة، تلك لم تكن سوى القطرة التي أفاضت الكأس، إذ أن حالة الاحتقان والضغط التي تعرفها البلاد ليس جديدة، فقبلها بأيام معدودات وقعت مواجهات عنيفة بين سكان الأحياء الشعبية الفقيرة بالعاصمة -حي ديار الشمس، وباش جراح)، وقوات الأمن على خلفية الطعن في نزاهة توزيع المساكن الاجتماعية، إذ وجهت التهم إلى السلطات المحلية وممثلي الدولة

¹¹⁴⁸ - خالد حنفي علي، سقوط الجماهيرية... من يحكم ليبيا بعد القذافي؟، السياسة الدولية، العدد 184، أكتوبر 2011، ص 75.

¹¹⁴⁹ - زياد عقل، عسكرة الانتفاضة: الفشل الداخلي والتدخل الخارجي في الجماهيرية الليبية، السياسة الدولية، العدد 184، أبريل 2011، ص 70.

¹¹⁵⁰ - العياشي عنصر، الحركات الاحتجاجية في الجزائر، موقع <http://www.aljazeera.net/opinions>

(الوالي ورئيس البلدية، والمجالس المحلية) بعدم العدل والإنصاف في توزيع المساكن وقد صارت هذه ظاهرة تقليدية في الجزائر منذ ثلاثة عقود.

هذه الحركات لم تصل إلى درجة العاصفة التي يمكن أن تؤدي إلى تغيير جذري على مستوى النظام الجزائري اكتسب فن التحكم في الوسائل التي تضمن بقاءه، ومنها استغلال تخوف المواطن من الرجوع إلى حالة العنف التسعينات¹¹⁵¹. والتي استمرت لعقدين، ولا تزال أثارها قائمة على مستوى الروح البشرية وتدمير إمكانيات البلاد المادية. وذلك ما يدعونا إلى التساؤل مثلما تساءل الأستاذ عروس زبير لماذا لم تؤت الانتفاضة الجزائرية أكلها؟ الإجابة عن التساؤل لخصها الأستاذ عروس زبير في:

1- غياب الفعل المفجر وخصوصية الجزائر

2- التعددية وإيقاف المسار الانتخابي¹¹⁵².

إن ما ميز الحركات الاحتجاجية التي عرفتها الجزائر في عامي 2010 و2011: أنها غير منظمة (غياب التأطير) ومتعددة المطالب، تفتقد إلى الاستمرارية، إلى جانب افتقارها للتواصل المنظم بين الشرائح المحتجة (شباب الأحياء الفقيرة، أساتذة التعليم، طلاب الجامعات، أطر الصحة من أطباء وممرضين، إلى جانب حركات أساتذة التعليم العالي)¹¹⁵³.

أما في المغرب، فإنه وفي سياق التفاعل مع ما حدث في المحيط الإقليمي ومواقفه، تم الإعلان عن ميلاد حركة 20 فبراير التي انطلقت من فضاء الأنترنت، مستثمرة بذلك التطورات المذهلة التي عرفتها تقنيات التواصل الإلكتروني، والتي سمحت بتجاوز احتكار الدول بقنواتها الإعلامية والاتصالية للمعلومة والأخبار، وتبادل الأفكار والمعلومات، قبل أن تنقل مطالبها من العالم الافتراضي إلى الواقع في شكل احتجاجات ميدانية¹¹⁵⁴.

قد عرفت الحركة نفسها بأنها حركة سلمية مستقلة عن الأحزاب والتنظيمات السياسية والنقابية والدينية من الداخل والخارج. واعتبرت نفسها معبرا تلقائيا عن تطلعات فئات واسعة من المجتمع. وأعلنت الحركة عن تنظيم مظاهرات في 20 فبراير 2011 في مختلف أقاليم ومدن المغرب للمطالبة بمجموعة من التغييرات والإصلاحات الدستورية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، التي يمكن إجمال أبرز مطالبها فيما يلي¹¹⁵⁵:

1- تأسيس هيئة مستقلة تضم مختلف الكفاءات وتشرف على إعداد مشروع إصلاحي للدستور

2- إرساء نظام ملكية برلمانية تضمن سيادة الشعب من خلال هيئة برلمانية تمثيلية منتخبة بصورة نزهة تنبثق عنها حكومة مسؤولة عن وضع السياسة العامة للبلاد وتنفيذها وإقرار الفصل بين السلطات واستقلال القضاء، ودعم الحريات العامة والفردية وحقوق الإنسان.

2- بناء اقتصاد وطني يسمح بإعادة توزيع الثروة في إطار من العدالة الاجتماعية والعيش الكريم للمواطن.

¹¹⁵¹ - مرحلة التسعينات يصطلح عليها إعلاميا وأكاديميا في الجزائر بالعشرية السوداء، والتي دامت تقريبا عشر سنوات من العنف المسلح.

¹¹⁵² - عروس زبير، الانتفاضات العسوية: الخصوصية الجزائرية في استيعاب الاحتجاجات الجزائرية، السياسة الدولية، العدد 184، أبريل 2011، ص 87.

¹¹⁵³ - عروس زبير، المرجع نفسه، ص 88.

¹¹⁵⁴ - إدريس لكريني، الإصلاح بالمغرب بين تدبير المرحلة ودعم الانتقال الديمقراطي، المغرب الموحد، العدد الثاني عشر ماي 2011، ص 23.

¹¹⁵⁵ - إدريس لكريني، محاسبة الديمقراطية: التداعيات المحتملة لاحتجاجات حركة 20 فبراير في المغرب، السياسة الدولية العدد 184 (أبريل 2011)، ص 91.

- 4- بلورة سياسات عامة تلبي حاجيات المجتمع في مجال السكن اللائق والصحة والتعليم والنقل العمومي، والحد من غلاء المعيشة، ورفع الحد من غلاء المعيشة، ورفع الحد الأدنى للأجور.
 - 5- دسترة "الأمازيغية" إلى جانب اللغة العربية وسن تشريعات تدعم تطوير الإعلام العمومي وتخليصه من وصاية الدولة.
 - 6- الحد من سيطرة بعض المقربين من المحيط الملكي على الشأن الاقتصادي والسياسي، ومواجهة هيمنة بعض العائلات النافذة على المناصب الحيوية داخل مؤسسات الدولة.
 - 7- حل البرلمان بمجلسيه، وإقالة الحكومة وإطلاق سراح كافة المعتقلين السياسيين
 - 8- تنفيذ كافة توصيات هيئة الإنصاف والمصالحة
 - 9- تأسيس هيئة وطنية للتحقيق في جميع جرائم الفساد المالي والإداري، وتقييم كل المتهمين للمحاكمة العادلة، واتخاذ الإجراءات اللازمة لاسترداد الأموال المنهوبة.
 - 10- إعمال المراجعة لقانون الأحزاب ومدونة الانتخابات بما يسمح بتوفير شروط التنافس الشريف والبناء وتكافؤ الفرص بين مختلف الأحزاب وتأسيس هيئة مستقلة للسهر على العمليات الانتخابية.
- استجابة لنداء الحركة، انطلقت الاحتجاجات والمظاهرات في عدد من المناطق والمدن المغربية يوم 20/02/2011، بمشاركة شبابية مكثفة لم يتردد في الالتحاق بها مختلف أفراد المجتمع، وأحزاب سياسية، وفعاليات مدنية، اقتناعا بعدالة ومشروعية المطالب المرفوعة التي جاءت بعيدة عن أية حسابات حزبية أو مصالح إيديولوجية ضيقة. وشهدت المظاهرات رفع مجموعة من الشعارات التي تنوعت بين أولويات دستورية وسياسية واجتماعية واقتصادية، فيما اتخذت المطالب في كثير من الأحيان طابعا محليا، من خلال رفع مطالب اجتماعية ترتبط بالحق في الشغل والسكن، أو الدعوة إلى إقالة بعض المسؤولين المحليين، أو فتح تحقيقات في قضايا فساد إداري ومالي محليين¹¹⁵⁶.

ثانيا: الدور القطري في الحراك بشمال إفريقيا

منذ بدأ يواد الحراك في المنطقة، ومع اتساع رقعة تأثيره وتداعياته تعددت مواقف الدول وسياساتها الخارجية من حيث التفاعل والتعاطي معه بين مؤيد متحمس لهذا الحراك ومعارض متشدد ضده، ويمكن للمتتبع للسياسات الخارجية العربية في ظل غياب كبير للدول المحورية وخاصة مصر عن التأثير في مجرى الأحداث أن يلحظ الدور المتزايد والمؤثر الذي لعبته ولا تزال تؤديه دولة قطر حيث كان لها دور متميز عن الكثير من الدول تجاه هذا الحراك.

الدور القطري في الحراك التونسي: بدأ الحراك التونسي في 17 دجنبر 2010م بمدينة سيدي بوزيد احتجاجا على تردي الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية السيئة في تونس وتضامنا مع محمد البوعزيزي الذي أضرم النار في جسده رافضا تقبل العجز في مواجهة الإذلال¹¹⁵⁷، إضافة إلى تسريبات "ويكيليكس" التي تناولت الفساد أوساط عائلة الرئيس¹¹⁵⁸، حيث خرج

¹¹⁵⁶ - إدريس لكريني، المجلة الدراسات الدولية، المرجع السابق، ص 92.

¹¹⁵⁷ - جون أبراهام، ما بعد الربيع العربي: كيف اختطف الإسلاميون ثورات الشرق الأوسط، ترجمة شيا عبد الحكيم طه، القاهرة عربية للترجمة والنشر، 2013، ص 35.

¹¹⁵⁸ - السيد ولد أباه، الثورات العربية الجديدة: المسار والمصير، يوميات من مشهد متواصل، بيروت لبنان، جداول للنشر والتوزيع، 2011، ص 21.

الآلاف من المتظاهرين الراضين لأوضاع البطالة المزرية وغياب العدالة الاجتماعية وتفقم الفساد داخل النظام السياسي الحاكم، وسرعان ما تحولت هذه المظاهرات إلى حراك شعبي عارم وصل لعدة مدن تونسية على غرار تونس العاصمة وسوسة، صفاقس، القصرين، الكاف، وقابس¹¹⁵⁹، وأخذت الشعارات المرفوعة تتطور من الواجهة الاجتماعية الصرفة (الشغل) إلى واجهة المطالبة بحقوق أشمل في دلالتها اجتماعية واقتصادية وسياسية ونفسية¹¹⁶⁰، واستطاع هذا الحراك في أقل من شهر الإطاحة بالرئيس التونسي زين العابدين بن علي الذي حكم البلاد لمدة ثلاث وعشرون سنة وذلك بتاريخ 14 يناير 2011.

تكشف السياسة القطرية منذ بداية الحراك العربي عن الدور الفاعل والنشط لهذه الدولة عن بقية السياسات الخارجية للدول العربية الأخرى، تجاه التفاعلات والأحداث والقضايا المحورية في ظل الحراك الراهن وتعد تونس أحد النماذج الدالة على اتساع دائرة الدور القطري، وعلى هذا الأساس يمكن رصد أبرز محددات هذا الدور من خلال عدة مستويات وذلك على النحو التالي:

على المستوى السياسي: يبرز تأثير الدور القطري في الحراك التونسي من خلال الدعم السياسي الذي خلق حالة من التجاذب الداخلي في تونس بين التيارات السياسية¹¹⁶¹، واستطاع التيار الإسلامي بتصدر حزب النهضة أن يعتلي الحراك في تونس¹¹⁶²، وأن يوجه المسار نحو مفهوم ذو مرجعية إسلامية، الذي أكدت قياداته بأسياسات السياسة التونسية الداخلية والخارجية واحترام الاتفاقيات والمعاهدات الدولية التي سبق أن وقعتها الحكومة التونسية السابقة واحترام حقوق الإنسان والحريات العامة والديمقراطية وحقوق المرأة.

يلاحظ أن تأييد قطر للحراك في تونس كان قويا بلا تحفظات بينما كان الموقف السعودي متحفظا إزاء الاختلافات بين المذهب الوهابي في السعودية والإخوان المسلمين المسيطرين على التيار الإسلامي في تونس¹¹⁶³ ويرى السفير التونسي في قطر محمد الظريف أن قطر كانت السباقة في تبادل الزيارات على أعلى مستوى بعد نجاح الحراك التونسي¹¹⁶⁴، إضافة إلى الزيارات التي يؤديها إلى الدوحة كل من أمسك بزمام السلطة في تونس بعد الحراك، وبالتحديد منذ تولي **الباجي قايد السبسي** مقاليد الحكم في الفترة الانتقالية السابقة للانتخابات البرلمانية فقد توجه السبسي في يوليو 2011 إلى عدد من الدول الخليجية وعلى رأسها قطر، تحت عنوان "التعريف بمبادئ وأهداف الثورة الشعب التونسي والخطوات التي تحققت على درب مسار الانتقال الديمقراطي"، ثم جاءت حركة النهضة الإسلامية للحكم فإذا برئيس الوزراء التونسي حادي الجبالي يذهب إلى الدوحة في 20 ماي 2012 قبل بارس الشريك الاقتصادي الأكبر لتونس، أو الجزائر الجار الهام والمؤثر، أو حتى الولايات المتحدة الأمريكية أكبر قوة في العالم، الأمر الذي أثار الشكوك عن المغزى الحقيقي لهذه الزيارة بجانب تبيين العلاقة المتميزة التي تجمع تونس بدولة قطر، وبدأ

¹¹⁵⁹- راغب السرجاني، قصة تونس من البداية إلى ثورة 2011، القاهرة، دار أقلام للنشر والتوزيع والترجمة، 2011، ص 95.

¹¹⁶⁰- عائشة التايب، ثورة تونس، الأسباب والسياقات والتحديات، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012، ص 81.

¹¹⁶¹- المرجع نفسه.

¹¹⁶²- المرجع نفسه.

¹¹⁶³- رضا أحمد حسين، ثورات الربيع العربي من منظور إقليمي ودولي، شؤون عربية، القاهرة، الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، العدد 154، صيف 2013، ص 35-34.

¹¹⁶⁴- منير أحمد زكي، مرجع سابق، ص 143.

تزايد المساعدات القطرية إلى تونس وراجت الإشاعات والتقارير عن أموال قطرية تقوم أيضا بالدعم المالي لحركة النهضة الحاكمة، وما رافق ذلك من توافق كبير وغريب بين السياسة الخارجية لتونس والسياسة الخارجية القطرية¹¹⁶⁵.

على المستوى الاقتصادي: لم يثر الحراك العربي في تونس قلقا كبيرا لدى دول الخليج العربي في البداية فلم يكن تعامل دول الخليج تجاه الموقف التونسي حدث بارز يثنى عليه أو ينتقد والتي فيه حركة تغيير وإصلاح، واتجهت نحو مساعدتها اقتصاديا وماليا وإن كان استمرار الصراع بين التيارات الليبرالية والإسلامية في تونس قد أشاع وسطا عدم الاستقرار، وأثر سلبا على تدفق السياحة والاستثمار إلى تونس¹¹⁶⁶، إلا أن قطر أعلنت بعد الحراك التونسي من خلال مسؤولين رسميين ورجال أعمال قطريين أنها ستساعد تونس على إعادة بناء اقتصادها بعد الحراك حيث ترى قطر في هذه الزيارات فرصة مناسبة للإطلاع والدراسة للفرص الاستثمارية المتوفرة في تونس، وفي هذا السياق قدمت قطر مليار دولار أمريكي قرضا لتونس منها 500 مليون دولار لدعم البنك المركزي التونسي، كما أبرمت 10 اتفاقيات مع تونس للاستثمار في مجالات البترول والغاز وغيرها¹¹⁶⁷. ووقعت قطر مع حكومة النهضة في مذكرة تفاهم تمنح قطر بمقتضاها تونس 79 مليون دولار أمريكي تخصص لتمويل مشاريع تنموية¹¹⁶⁸. وقد جاءت الاستثمارات القطرية في تونس في ظل توقعات صندوق النقد الدولي أن يحقق تونس نمو اقتصادي بنسبة 2,2% في 2012 و3,5% في سنة 2013¹¹⁶⁹. كما عملت كذلك تقديم مساعدات مالية ضخمة لتمكن الحكومة التونسية من دفع مرتبات موظفي الدولة، ولتحافظ على عملتها الوطنية من الانهيار نظرا لتراجع الإنتاج والتصدير والسياحة وتراجع الاحتياطي النقدي من العملات الأجنبية.

على مستوى التغطية الإعلامية: كان لإحداث الحراك العربي تداعيات مهمة على وضع الإعلام في المنطقة العربية، حيث لعبت المنظمات الإعلامية الرسمية الرئيسية، خاصة قناة الجزيرة القطرية دورا مهما، سواء في عرض الحراك الذي أطاح بالنظام في تونس ومصر وليبيا، أو في تعزيز الشرعية لها، كما كان الإعلام الاجتماعي وصحافة المواطن عاملين رئيسيين في نشر الأخبار، وتوصيل المفاهيم، وحشد الدعم لهذه الأحداث الدراماتيكية وقد أظهر الإعلام العربي قدرته على تحفيز التغيير الاجتماعي، وأيضا قدرته على أن يكون في حد ذاته قوة اجتماعية رئيسية فمنذ بداية الحراك التونسي أواخر سنة 2010، وأكبت قناة الجزيرة الأحداث في تونس، وصولا إلى عودة راشد الغنوشي زعيم حزب النهضة الذي تملك معه قصر علاقات تعود إلى سنوات مضت، وسيطرته على زمام الأمور في تونس¹¹⁷⁰، حيث قدمت قطر الدعم الإعلامي للحراك التونسي عبر قناة الجزيرة وانغمست في ذلك بشدة إلى الحد الذي أشار فيه الغنوشي رئيس حركة النهضة إلى أن دولة قطر شريك في ثورة الياسمين¹¹⁷¹.

¹¹⁶⁵ - عرفات علي جرجون، الموقف القطري من الثورات العربية وأثره في التحولات السياسية الخارجية القطرية، مجلة المستنصرية للدراسات العربية والدولية، بغداد، مركز المستنصرية للدراسات العربية والدولية، العدد 48، 2014، ص 38.

¹¹⁶⁶ - رضا أحمد حسين، مرجع سابق، ص 34.

¹¹⁶⁷ - رضا أحمد حسن، مرجع نفسه.

¹¹⁶⁸ - عرفات علي جرجون، مرجع سابق، ص 38.

¹¹⁶⁹ - محمود سمير الرنتيسي.

¹¹⁷⁰ - منير أحمد زكي، مرجع سابق، ص 140-141.

¹¹⁷¹ - عبد الحق الخالق عبد الله، التنافس المقيد، السياسات السعودية والقطرية تجاه الربيع العربي، السياسة الدولية، القاهرة، مؤسسة الأهرام، العدد 192، أبريل 2013، المجلد 48، ص 82.

رغم الدور القطري الداعم للحراك التونسي إلا أنه لقي انتقادات عديدة حيث وجهت اتهامات لقطر بالانحياز لحركة النهضة¹¹⁷²، وأن هناك تدخل قطري متصاعد في الشؤون الداخلية لعدة دول تشهد اضطرابات سياسية، وكما وجهت اتهامات لحركة النهضة وللحكومة في تونس بأن هناك تدخلات من قطر وهو ما أكده محمود بروتوكا عضو حزب المؤتمر من أجل الجمهورية، والناشط السياسي التونسي، الذي قال: "إن هناك تدخلات قطرية في تونس، لافتا إلى أنها غير واضحة بشكل كبير حتى الآن إلا أنها ستتضح بمرور الوقت وأضاف أن البعض نظم مظاهرات بسبب التدخل القطري وبسبب زيارة أمير قطر خلال الاحتفالات "بالثورة التونسية"، وأشار بروتوكا إلى أن قطر قدمت مساعدات للمناطق المنكوبة بتونس، مؤكدا أن مثل هذه المواقف لن تكون مجانية¹¹⁷³. واستطرد بروتوكا: أول شخصية رسمية زارت تونس بعد الثورة كان أمير قطر، الشيخ حمد بن خليفة آل ثاني معتبرا أن كل ذلك يوضح أن هناك محاولات من قطر أن يكون لها دور في "الثورة التونسية".

الدور القطري في الحراك الليبي: تأثرت ليبيا بالحراك الذي شهده الوطن العربي وبخاصة الحراك التونسي والمصري اللذان أطاحا بالرئيس التونسي زين العابدين والمصري حسني مبارك¹¹⁷⁴، بالإضافة لانهميار ثقافة الخوف من السلطة وطغيان نظرة ديكتاتورية الأنظمة الفاسدة مما دفع الليبيين إلى المطالبة بإصلاحات سياسية واقتصادية واجتماعية، وتحقيق الكرامة وحقوق الإنسان والتحرر من الاضطهاد¹¹⁷⁵.

عند بداية التظاهرات في ليبيا في يوم 17 فبراير 2011 توقع أغلب المتابعين للشأن العربي سيناريو مغيرا لما حدث في مصر وتونس ويعود ذلك لاختلاف طبيعة القيادات السياسية في البلدان الثلاث، ومع تسارع الأحداث بدأ الحراك يأخذ طابعا عنيفا أدى للتصادم العسكري بين النظام ومعارضيه، حيث تصاعد الوضع داخل ليبيا خلال شهر من احتجاجات ومظاهرات سلمية إلى مواجهة مسلحة تدخلت فيها منظمات وقوى دولية¹¹⁷⁶، واستوجب تطور الأحداث في ليبيا تغييرا في موقف القوى والمؤسسات الدولية والإقليمية¹¹⁷⁷ وصل الأمر لتدخل دولي بشرعية عربية ووفق قرارات الجامعة العربية ومجلس الأمن¹¹⁷⁸، إذ شكل موقف جامعة الدول العربية نقطة تحول محممة، حيث كانت الجامعة قد رفضت في الأول من مارس التدخل الأجنبي في ليبيا ودعت فقط للإسراع في تقديم المساعدات الإنسانية، لكن في 12 مارس دعا وزراء الخارجية العرب مجلس الأمن الدولي لفرض حصار جوي على ليبيا معتبرين أن نظام القذافي فقد شرعيته وقرروا التعاون مع المجلس الانتقالي¹¹⁷⁹، وتفاعلا مع تصاعد الأحداث في ليبيا، صدر القراران الدوليان رقما 1970 و1973، بحيث تضمن أولهما إقرار عقوبات دبلوماسية ومالية على النظام، وفرض الثاني حظر طيران فوق ليبيا وأكد على حماية المدنيين بكل الوسائل اللازمة. حيث جاء التدخل العسكري لحلف الناتو في استجابة لطلب

¹¹⁷²- المرجع نفسه.

¹¹⁷³- محمد الحر، قطر أشعلت الثورة التونسية، ثم سيطرت على ليبيا وسوريا وانتهت بالاستيلاء على ملف القضية الفلسطينية.

¹¹⁷⁴- موريال ميركا فاسباج، مهورسون في السلطة: تحليل نفسي لزعماء استهدفهم ثورات 2011، بيروت، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2012، ص 9.

¹¹⁷⁵- عبد السلام جمعة، مسار المصالحة الوطنية والسلم الاجتماعي في ليبيا، الأردن، دار زهران، 2013، ص 264.

¹¹⁷⁶- زياد عقل، الأزمة الليبية من الاحتجاج السلمي إلى التدخل الدولي، ملف الأهرام الاستراتيجي، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، السنة 17، العدد 196 أبريل 2011، ص 40.

¹¹⁷⁷- نيروز غانم ساتيك، هل تشابه الثورات العربية، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2011، ص 4.

¹¹⁷⁸- مصطفى علوي، كيف يتعامل العالم مع الثورات العربية، السياسة الدولية، القاهرة، مؤسسة الأهرام، العدد 174، مجلد 46، أبريل 2011، ص 39.

¹¹⁷⁹- زياد عقل، "الثورة الليبية" سقوط النظام وأولويات بناء الدولة، كراسات استراتيجية، القاهرة، مؤسسة الأهرام، العدد 219، السنة 2011، ص 17.

المعارضة الليبية وجامعة الدول العربية، وفي 21 غشت 2011 تمكنت المعارضة من السيطرة على العاصمة طرابلس دون مقاومة وخرج القذافي منها حتى يوم 20 أكتوبر عندما قامت قوات الناتو بقصف موكب القذافي وهو بطريقه لمدينة سرت وتم اعتقاله من قبل المعارضة ومن ثم قتله، وأعلن بعد ذلك المجلس الوطني الانتقالي تسلمه إدارة شؤون البلاد¹¹⁸⁰. سنحاول تناول الدور القطري في الحراك الليبي على المستويات التالية:

على المستوى السياسي: برز الدور القطري في الحراك الليبي، عندما دفعت هذه الإمارة، دول مجلس التعاون الخليج العربي لاتخاذ موقفا موحدا من الأزمة الليبية داخل جامعة الدول العربية بتعليق عضوية ليبيا، مما سهل إصدار قرار عن مجلس الأمن إلى فرض منطقة حظر الطيران وسمح لحلف شمال الأطلسي بالتدخل ضد نظام معمر القذافي. واتضح دور قطر في الوقوف إلى جانب المعارضة في ليبيا، بعدما أظهرت تقاريرها مع المقاربة الأوروبية والأطلسية وتحالفها مع حلف الناتو¹¹⁸¹، حيث اعتبر العديد من المحللين أن قطر كانت أول دولة عربية أعلنت أن القذافي لم يعد يمثل الشرعية في ليبيا وأول دولة عربية شاركت في فرض الحظر الجوي على ليبيا، كما اعترفت قطر بالمجلس الانتقالي ممثلا شرعيا ووحيدا للشعب الليبي وقد كان لها دورا بارزا في اجتماع وزراء الخارجية العرب الذي مهد لقرار مجلس الأمن بفرض حظر جوي على ليبيا وقد طالب رئيس الوزراء القطري المجتمع الدولي بالمساهمة في تحرير الشعب الليبي وحول مسألة تسليح أو عدم تسليح المعارضة في ليبيا، فقد عبر رئيس الوزراء القطري عن ذلك بأنه من الطبيعي أن نمكن الشعب الليبي من الدفاع عن نفسه¹¹⁸².

على المستوى الاقتصادي: تعد ليبيا الواقعة على البحر المتوسط أحد أهم موردي النفط والغاز الطبيعي إلى أوروبا التي تصدر قطر إليها الغاز المسال بحرا عبر السفن، وبالتالي يعد تغيير النظام الليبي مكسبا واعدا لتولي قطر حصتها الأوروبية من الغاز، وفرصة لقطر كي تشارك بفعالية في امتلاك نصيب بالشركات النفطية والغازية الليبية سويا مع فرنسا وإيطاليا، مستثمرة في ذلك عوائد استثمارها السياسي والعسكري والمالي في إسقاط نظام القذافي¹¹⁸³، وبعد وصول المجلس الانتقالي إلى سدة الحكم في ليبيا بدأت الحكومة القطرية تترقب التطورات شأنها شأن الدول التي ساندت المجلس الانتقالي، إضافة لمتابعة مشاريعها واستثماراتها وبدأت قطر خطوات لإنعاش تلك المشروعات على أمل مزيد من الاستثمار في ليبيا، وفي سياق التوجه القطري الاستراتيجي في ليبيا توقع المحللون بأن تستفيد البنوك والشركات القطرية من الاستثمارات في ليبيا باعتبار أن ليبيا تحتل المرتبة 12 بين أكبر الدول المصدرة للنفط في العالم بإنتاج يصل إلى 1,6 مليون برميل يوميا أي ما يعادل 2% من إجمالي الإنتاج العالمي¹¹⁸⁴. وفيما يتعلق بالمساعدات الاقتصادية والمالية التي قدمتها قطر لليبيا، أثار رئيس الوزراء القطري بأن قطر قدمت مساعدات إلى ليبيا حتى ماي 2011 من 400 إلى 500 مليون دولار وواعد بتقديم مثلها للشؤون الإنسانية وليس العسكرية وبعد تجميد الأرصدة الليبية والمصاعب القانونية في بيع النفط الليبي لم يكن لدى المجلس الانتقالي مال كاف لدفع مرتبات الليبيين ولا تغطية السلع المدعومة مثل الخبز والغاز وغيرها

¹¹⁸⁰ - علي حرب، ثورات القوة الناعمة في العالم العربي، طبعة 2، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2012، ص 90-91.

¹¹⁸¹ - كريم مصلوح، الإدارة الأمريكية- الأوروبية للأزمة الليبية أثناء الثورة، دراسات شرق أوسطية، العدد 58، شتاء 2012، ص 48.

¹¹⁸² - محمود سمير الرنتيسي، مرجع سابق، ص 103-104.

¹¹⁸³ - عبد الرحمان آياس، قطر والربيع العربي،....

¹¹⁸⁴ - عبد الظاهر محمد، الاستثمارات القطرية في ليبيا تقارب 10 مليارات دولار متوفر على الرابط الإلكتروني: <http://www.zawya.com>

عندها أخذت قطر عارضة تسويق مليون برميل من النفط لحساب المجلس الانتقالي وتحقق 100 مليون دولار من العائدات من هذا الطريق¹¹⁸⁵.

على المستوى الإعلامي: اعتمدت قطر في سياستها الخارجية الداعمة للحراك حتى في فترة قريبة، على الدعم المالي واللوجستي وعلى الدعم الإعلامي من خلال قناة الجزيرة، حيث اعتمدت على تركيز إعلامي لم يسبق له مثيل على الحراك الليبي لم يترك أي تفصيل إلا وسلط عليه الضوء عبر قناة الجزيرة المملوكة للحكومة القطرية بأسلوب تجاوز كثيرا مبادئ العمل الصحفي المستقل والمحايد ولم تكن قناة الجزيرة تعرض الأحداث والتطورات في ليبيا فحسب، بل كانت تؤسس أيضا للدور القطري القادم، وذلك عبر جعل الجزيرة ومن ورائها قطر تبدوان ليس فقط كمساندين للحراك بل كلاعبين فاعلين في إنجازه¹¹⁸⁶. فبعد أسبوع من بداية الحراك الليبي بدأت قناة الجزيرة في استخدام العلم الليبي القديم الذي اختاره الليبيين المعارضين بدلا من العلم الليبي الأخضر مما يعد خروجاً صريحاً عن التغطية المتوازنة، ثم ازداد هذا الحشد الإعلامي بعد مشاركة قطر مع عمليات الناتو في ليبيا¹¹⁸⁷.

على المستوى العسكري: دعمت قطر الحراك في المنطقة العربية منذ بدايته، وانتقلت من أداء أدوار الوساطة إلى أداء أدوار جديدة، تجلّى ذلك في مارس 2011 عندما ضغطت قطر باعتبارها الرئيس الدوري لجامعة الدول العربية، لتبني قرار يحيز التدخل العسكري في ليبيا، على اعتبار أن قوات مسلحة قوامها 12 ألف عسكري، أن تلعب دوراً عسكرياً في المنطقة أو خارجها، ولعب انخراط الناتو في ليبيا دوراً كبيراً في تظهير الطموحات القطرية التي استخدمت لأول مرة قدراتها العسكرية هناك.

كما عكست مشاركة قطر في حلف الناتو، طموحاتها الإفريقية والتي بدأتها مع إدارتها ملف دارفور في 2010، ومساندتها لحركة النهضة التونسية واستثماراتها في الملف المالي، حيث حصل ثوار الحركة الوطنية لتحرير الأزواد (MNLA) وحركة أنصار الدين وحركة التوحيد والجهاد في غرب إفريقيا (MUGAO) على مساعدات مالية من قطر¹¹⁸⁸.

على جانب آخر، وبالنظر إلى الوضع في ليبيا يبدو أن مساحة التدخل القطري كانت واضحة وكان الدعم القطري هو حجر الزاوية في سقوط القذافي، وقدر الشعب الليبي نفسه هذا الدور ففي البداية ملئت شوارع وميادين ليبيا بلافتات كتب عليها "شكراً قطر"، خاصة وأن قطر تصدرت تحرك الجامعة العربية لدعوة الأمم المتحدة إلى فرض منطقة حظر جوي في ليبيا، كما دعمت المعارضة بالسلاح والمعدات، ووفقاً لتقرير نشرته وكالة "رويترز" قدمت قطر أكثر من 400 مليون دولار كدعم مالي مباشر للمجلس الانتقالي بل إنها وعدت الناتو بتحمل جزء من الدعم المالي في حالة اندلاع حرب في ليبيا، ولكن تبدل الوضع في مرحلة بعد الحراك وفي إشارة إلى هذا التدخل، يقول عبد المنعم الحر الأمين العام للمنظمة العربية لحقوق الإنسان، إن ما يزعج كثيراً من الليبيين أن الشعب أصر على عدم التدخل الأجنبي، فوجد نفسه تحت وصاية قطر وأضاف عبد المنعم الحر "المجلس الانتقالي" لا

¹¹⁸⁵ - محمود سمير الرنتيسي، مرجع سابق، ص 107.

¹¹⁸⁶ - صحيفة الشرق، قطر وثورة ليبيا، الدوحة تنتقل من "الوساطة" إلى "النفوذ" وسط دخان الحرب، العدد 16، 2012، ص 21.

¹¹⁸⁷ - منذر أحمد زكي، مرجع سابق، ص 154.

¹¹⁸⁸ - Mehdi Pazar, Qatar quelle stratégie régionale ? De l'influence à la puissance, le 14 octobre 2011 in <http://www.diplowebe.com>

حول ولا قوة له وقطر تتدخل في الكثير من الشؤون ويجب أن يتم إسقاط المجلس الانتقالي بالكامل، وانتخاب مجلس جديد من القاعدة، فقطر تشارك قوى غربية لتنفيذ مؤامرة ضد ليبيا بغرض إخضاعها لأجندات أمنية¹¹⁸⁹.

يعتقد بعض المراقبون أن الانتقادات الحادة التي بدأت تتبلور ضد السياسة القطرية، عكس إخفاق قطر في استخدام دورها لتحقيق نتائج ملموسة في ليبيا في مرحلة ما بعد الصراع، ومدى نقص العمق في قدراتها الدبلوماسية الاحترافية وأيضاً مدى حجم التحديات (المحصلات المؤسسية التي أفرزتها عمليات اتخاذ القرار الشخصية إلى حد كبير، كما أن عروض الدعم العسكري والمالي القطرية والإقليمية والدولية التي لاقت ترحيباً على نطاق واسع خلال محاربة نظام القذافي، أصبحت أصعب على هذه الجهات الخارجية في ظل المرحلة التي أعقبت الحراك، وهذا لتجنب الظهور بمظهر الانحياز وانتقاء الفائزين عند توزيع الغنائم السياسية¹¹⁹⁰.

الدور القطري في الحراك المصري: كان للحراك التونسي أثراً كبيراً على قيام الحراك في مصر، الذي انطلق يوم 25 يناير 2011¹¹⁹¹ في شكل احتجاج سلمي مطالب بضرورة إجراء إصلاحات سياسية واقتصادية والقضاء على الفساد ويمكن وصف ما جرى في بدايات الحراك المصري، أي بعد نزول بعض الناشطين المحتجين في ميدان التحرير بالقاهرة وبعض ميادين المدن الأخرى، يمكن وصفها بالاحتجاجات الشبابية الصغيرة لكنها سرعان ما تحولت فيما بعد إلى حراك شعبي عارم أطاح بالرئيس محمد حسني مبارك¹¹⁹²، الذي حكم البلاد أكثر من ثلاثون سنة ليتنحى عن الحكم في 11 فبراير 2011، حيث أعلن نائبه عمر سليمان في بيان قصير في اليوم نفسه عن تخلي الرئيس عن منصبه، وأنه كلف المجلس الأعلى للقوات المسلحة بإدارة شؤون البلاد، ويمكن تناول الدور القطري تجاه الحراك المصري من خلال المستويات التالية:

على المستوى السياسي: في أعقاب أحداث الحراك العربي أوائل عام 2011، وجدت قطر نفسها في طليعة السياسة الإقليمية من خلال تأثيرها في مجريات الأمور، وفي هذا الاتجاه أبدت قطر منذ بداية الحراك في مصر موقفها باحترام رغبة الشعب المصري ومطالبة المشروعة بتحقيق العدالة الاجتماعية وإطلاق الحريات في كافة المجالات الحياتية وبعد تنحي الرئيس مبارك أظهرت قطر رغبتها في إعطاء العلاقات بين البلدين أولوية كبيرة¹¹⁹³.

وفي هذا السياق نفسه يتفق العديد من الباحثين أنه منذ بداية الحراك المصري في 25 يناير بات واضحاً أن سياسة قطر تهدف إلى تعزيز سلطتها ودورها في المنطقة خاصة من خلال دعمها للإخوان المسلمين للوصول إلى السلطة في مصر¹¹⁹⁴. ويوضح جيمس دورسي James Dorsey في تحليل له بكلية سانت راجرتنام للدراسات الدولية، أن الدعم القطري لجماعة الإخوان والحراك الشعبي بالمنطقة هو جزء لا يتجزأ من سياستها الخارجية وسعيها إلى ترسيخ نفسها كطرف فاعل ومؤثر في المجتمع الدولي، لذا

¹¹⁸⁹ - محمد حر، قطر أشعلت الثورة التونسية، ثم سيطرت على ليبيا وسوريا وانتهت بالاستيلاء على ملف القضية الفلسطينية متوفر على الرابط الإلكتروني التالي:

www.factjo.com

¹¹⁹⁰ - Kristian coates Ulrichsen, op, cit

¹¹⁹¹ - نادر كاظم، إنقاذ الأمل، الطريق الطويل إلى الربيع العربي، المنامة، البحرين، مسعى للنشر والتوزيع، 2013، ص 9.

¹¹⁹² - محمد أبو رمان، السلفيون والربيع العربي، سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية 2013، ص 20.

¹¹⁹³ - محمد سمير الرنتيسي، مرجع سابق، ص 87-88.

¹¹⁹⁴ - Giorgio cafiere, Saudi Arabia, Qatar and the Arab spring, Al-AHRAM, octobre 2012, avialable at : <http://weekly.ahram.org.eg/2012>.

ساندت تلك الأنظمة الناشئة أملا في تكوين حلفاء لها بالمنطقة يكونوا على استعداد لمساعدتها في وقت الحاجة خاصة وأنها غير متيقنة من اعتمادها على الولايات المتحدة الأمريكية كضامن وملاذ أخير لأنها¹¹⁹⁵. وبعد فوز محمد مرسي بانتخابات الرئاسة المصرية تابعت قطر تبادل الزيارات مع مصر منها استقبال الأمير القطري وزير الخارجية المصري في يونيو 2012، وبعدها بشهر استقبل الرئيس المصري محمد مرسي أمير قطر في القاهرة حيث أوضحت المؤسسة الرئاسية أن اللقاء تضمن مباحثات حول آفاق التعاون في جميع المجالات وسبل تطويره سياسيا واقتصاديا كما تميزت هذه الفترة بتزايد المساندة القطرية للمواقف المصرية والمساعدات المالية¹¹⁹⁶، في هذا السياق يشير الباحث جريجوري جوز (Georgory Gause) من مركز بروكنجز، أن نجاح الرئيس المعزول الآن محمد مرسي في الانتخابات شكل مكسبا لصالح قطر التي أعلنت عن مضاعفة مساعداتها لمصر مع إعطائها منحة مالية كبيرة¹¹⁹⁷.

على المستوى الاقتصادي: في أعقاب قيام الحراك المصري تعهدت قطر بمساعدة مصر اقتصاديا من أجل النهوض باقتصادها في تلك الفترة العصيبة التي تمر بها البلاد المتأثرة بالاضطرابات السياسية التي سيطرت عليها حيث شهد الاقتصاد المصري بعد الحراك العربي تراجعا على عدة مستويات، إلى درجة أن أصوات ارتفعت تحذر من إفلاس مصر، خاصة بعد أن انخفضت قيمة الجنيه المصري أمام الدولار إلى مستويات قياسية، وتراجع حجم الاستثمارات الأجنبية المباشرة إلى 2,24% بالمئة بل وهربوا من مصر ما قلص حجم الاحتياطيات المصرية من العملة الصعبة¹¹⁹⁸.

أسهمت المساعدات القطرية في زيادة احتياطيات مصر من النقد الأجنبي إلى 16 مليار دولار خلال ماي 2013 مقارنة بـ 14,4 مليار دولار في نهاية أبريل 2013، أي بزيادة مقدرة بنحو 1,6 مليار دولار. ولقد تحدث معظم الخبراء الاقتصاديين عن أهمية هذه المساعدات في دعم الاحتياط الأجنبي، لسد العجز الموازنة وتلبية الحاجات الأساسية، حيث قدمت قطر قروضا ومنحا بقيمة خمسة مليارات دولار عقب تولي الرئيس محمد مرسي السلطة بعد انتخابات عام 2012، حيث صرح وزير المالية المصري ممتاز السعيد، مطلع عام 2013 بأن إجمالي المساعدات التي قدمتها دولة قطر لدعم الاقتصاد بلغ خمسة مليارات دولار منها مليار دولار منحة و1,5 مليار وديعة و2,5 مليار لشراء سندات، مضيفا أن البنك المركزي تلقى بالفعل كل المساعدات القطرية. أما على صعيد الاستثمارات بين البلدين أعلنت قطر اعتراضها ضخ استثماراتها في البلاد تصل إلى 18 مليار دولار خلال السنوات الخمس المقبلة، وستركز هذه الاستثمارات في قطاعات الكهرباء، والغاز الطبيعي، الساحة السكن، النقل التعليم، الزراعة، الصحة والعدالة. كما اتفقت المجموعة المالية المصرية (هيرمس) مع مجموعة (كيوافست) القطرية على تأسيس بنك استثماري إقليمي على أن تستحوذ على نسبة 60% من البنك الجديد الذي سيسمى المجموعة المالية هيرمس قطر ويضخ 250 مليون دولار من رأس مال البنك. وتعتبر هيرمس HERMES أكبر بنك استثماري في مصر وهي مدرجة في البورصة المصرية، وتعد مجموعة

¹¹⁹⁵ - James Dorsey, the struggle for egypt : saudi Arabia's Regional Role, Huffington post, 16 juls2013, Available at : <http://www.huffingtonpost.com>

¹¹⁹⁶ - محمد سمير الرنتيسي، مرجع سابق، ص 90.

¹¹⁹⁷ - CHRIS ZAMBELIS, Saudi Arabia and Qatar, Royal Rivalry in the levant (part 2/2), fair observer, 23-24 Au GUST, Available, at : <http://www.fairobserver.com>

¹¹⁹⁸ - مصطفى دالع، 10 ملايين دولار مساعدات مالية دولية لانقاذ مصر من الغرق، مرسي استنقذ من الدعم القطري والسعودي والتركى لمواجهة الانهيار، متوفر على الرابط التالي: <http://gulffmedia.com>

كيوانفست QINVEST بنكا استثماريا خاصا بدولة قطر، وتمثل الشركات القطرية رابع مستثمر عربي في السوق المصرية بعد الإمارات والسعودية والكويت بقيمة 572 مليون دولار من خلال 155 شركة قطرية، وقد جاء هذا القدر من التعاون الاقتصادي والمساعدات المالية القطرية لمصر من خلال وفود قطرية رفيعة المستوى شملت مسؤولين بالدولة ورجال أعمال، وذلك منذ فترة حكم المجلس العسكري وقد بلغ حجم التبادل التجاري بين مصر وقطر في عام 2010 حوالي 300 مليون دولار إلا أنه قفز إلى 500 مليون دولار في عام 2011 وهناك شركات متبادلة بين رجال الأعمال والمستثمرين من مصر، تقوم السفارة بمساعدتهم وترتيب لقاءات لهم مع المسؤولين القطريين في العديد من المجالات والعمل على تبادل الزيارات بين الجانبين لزيادة التبادل التجاري وليعبر على حقيقة العلاقات بين البلدين.

على المستوى الإعلامي: عند انتقال الحراك العربي إلى مصر مع بداية 2011، أصبحت التغطية الإعلامية القطرية محركا رئيسيا للأحداث¹¹⁹⁹ فمع بداية ثورة 25 يناير، أخذت قناة "الجزيرة" على عاتقها تغطية أحداث وتطورات الشارع المصري وتطلعاته لتغيير النظام، بشكل اعتبر في وقتها انحياز الإرادة الشعب، وهو الموقف نفسه الذي اتسمت به تغطيتها للحراك في تونس والتي سبقت الحراك المصري بأيام، كما عملت إدارة القناة على تخصيص قناة منفردة لتغطية التطورات المصرية هي قناة "الجزيرة مباشر مصر"، والتي عملت على نقل تطورات الشارع عن كثب، وبثت تطوراتها على مدار الساعة، قبل أن تتعرض للغلق أكثر من مرة من قبل السلطات المصرية بحجة عدم وجود تراخيص لأستوديو البث وللتصوير في عدة أماكن.

كذلك نشرت مجلة "فورين بوليسي" الأمريكية مقالا عن الراجحين والخاسرين من الثورات فكانت قناة الجزيرة في المركز الثاني في قائمة الراجحين، حيث اعتبرت "فورين بوليسي" أن الجزيرة تفوقت على جميع القنوات الفضائية بما فيها القنوات الغربية في تغطية أحداث مصر، ومن قبلها تونس، مشيرة إلى أنه إذا اعتبرنا راديو القاهرة هو الجناح الإعلامي لثورة جمال عبد الناصر، فإن قناة الجزيرة هي الجناح الإعلامي "للثورة المصرية"¹²⁰⁰، وتتبعنا لأحداث الحراك العربي يمكن لنا القول أن الجزيرة هي الجناح الإعلامي لما تم تسميته بالربيع العربي.

إلا أن قطر خسرت الكثير من حلفائها، بدء بالإطاحة بالرئيس المعزول محمد مرسي، وقيادات جماعة الإخوان المسلمين، فالجناح الأولى لقطر في تشكيل التفاعل الإقليمي مع الانتفاضات، لم يكن مقدرا له أن يستمر، فمع تباطؤ عمليات التغيير في العالم العربي، بدأ أمير قطر الجديد الشيخ تميم بن حمد آل ثاني يواجه موجة مختلفة من التحديات، خصوصا بعد إعادة تثبيت السلطوية في مصر إثر الإطاحة بحكم الإخوان في يونيو 2013، وفي ضوء السعي المتواصل للسعودية والإمارات العربية المتحدة لتقويض جماعة الإخوان المسلمين في مصر مع تفرعاتها الإقليمية، تم وضع الدعم القطري لإخوان مصر تحت الرقابة المكثفة في الرياض وأبو ظبي. واجهت القيادة القطرية الجديدة وحكومتها المهمة الصعبة المتعلقة بتخفيف دعم الحكومة القطرية السابقة العلني للإسلام السياسي، وفي نفس الوقت إعادة تحديد طبيعة انخراطها مع الشركاء الإقليميين والدوليين¹²⁰¹. في هذا السياق يعتبر المحلل السياسي **انطوان بصبوص** مدير مرصد الدول العربية في باريس لوكالة فرانس برس "إن الانهيار في مصر أثبت مدى الرهان

1199 - وليد السعيد، دور الإعلام في تحريك أو إخماد الثورات، متوفر على الرابط <http://www.al-waie.org>

1200 - المرجع السابق.

1201 - Kristian Coates Ulrichsen, Qatar and the Arab spring : Policy Drivers and regional implications, available at : <http://carnegieendowment.org>

القطري على الإخوان والدرجة الكبيرة من التهور في هذا الرهان، فمع سقوط حكم الإخوان بدأ عد عكسي للنفوذ القطري كما بدت سطحية هذا النفوذ".

بعد الخطوة غير المسبوقة، المتمثلة في إعلان أمير قطر في 24 يونيو 2013 تخليه عن السلطة لصالح ابنه تميم بعد أن حول بلاده من دولة مجهولة إلى لاعب إقليمي بارز، ورغم أن النخب الجديدة في قطر تقول إن شيئاً لم يتغير في أعقاب إطاحة حكومة الإخوان في مصر، إلا أن سلوكها على المستوى الخارجي بعد يونيو 2013 يوحي بالعودة إلى مقاربات أكثر حذراً في المنطقة، فقد سعى الأمير تميم موازنة عملية للحفاظ على استقلالية قطر في صنع القرار، مع اتخاذ مجموعة من الإجراءات لبناء الثقة وتهدة التوتر في العلاقة مع بقية دول مجلس التعاون الخليجي، وكان هذا التحدي الأكبر الذي تعين على قطر مواجهته، ففي 5 مارس 2014 قررت المملكة العربية السعودية والبحرين والإمارات العربية المتحدة سحب سفرائها في وقت واحد من قطر، وأظهر هذا- القرار الذي كان سابقة في تاريخ علاقات أعضاء مجلس التعاون الخليجي- عمق الاختلاف في تقدير الدول الخليجية للوضع القائم في مصر، وكان واضحاً أن رفض قطر قبول لما اعتبرته انقلاباً عسكرياً قاده السيسي، وانتهاجها السياسة الإقليمية لا تنسجم مع الخيارات التي تتبناها الدول الأخرى في المنطقة قد وتر العلاقة مع تلك الدول، ويمكن أن نلاحظ أن الأزمة الدبلوماسية التي حلت بين قطر والدول الخليجية كانت من منطق استقلال القرار السياسي القطري الذي دافع عنه الأمير تميم، وهنا -أيضاً- يمكن أن نلاحظ نوعاً من الاستمرار في سياسة الدولة الخليجية يهدف إلى جعل قطر فاعلاً ذا سيادة يمكن لإستراتيجية أن تختلف وبشكل جذري عن إستراتيجية للدول المجاورة¹²⁰².

المطلب الثالث: موقف الإسلاميين من الحراك العربي

رصدنا يمكن أن نصنف مواقف الإسلاميين من الحراك الشعبي إلى أربعة مواقف¹²⁰³، إلا أننا سنقتصر على دراسة موقف الاسلاميون المغاربة المشاركون في اللعبة السياسية (فرع أول)، وموقف كل من حركة النهضة في تونس وجماعة الإخوان المسلمين المصرية (فرع ثاني).

الفرع الأول: موقف الإسلاميون في المغرب من الحراك العربي

سنركز هنا على فصيل تيار المشاركة السياسية المتمثل في حركة التوحيد والإصلاح وحزب العدالة والتنمية.

أ- موقف حركة التوحيد والإصلاح من الحراك الشعبي

1- قراءة حركة التوحيد والإصلاح للثورة في كل من تونس ومصر: أعتبرت حركة التوحيد والإصلاح ماجرى

في كل منتونس ومصر كما يلي:

- ثمرة للصبر والمصابرة والاستقامة في التمسك بالنضال السلمي ضد الظلم والطغيان دون الانجرار إلى العنف.

¹²⁰² - Kristian Coates Ulrichsen, op, cit,

¹²⁰³ - بلال التليدي، الإسلاميون والربيع العربي، مرجع سابق، ص 65.

- نجاح الثورة التونسية إعلان عن نهاية النظام المستبد وفشل ذريعة للمقاربة الاستثنائية وسياسة التجفيف التي حاول نهجها من طرف النظام السياسي.

- الثورة التونسية تعبرا عن خيبة التيارات الاستثنائية التي كانت تنادي بمقاربة اجتثاث كل المعارضة.

- الدرس التونسي البالغ يفيد أن الاحتضان الحقيقي للحكام هو احتضان الشعب¹²⁰⁴.

يتضح أن هذه القراءة وهي إن كانت تتطابق فعلا مع حيثيات الواقع والسياق التونسي إلا أنها مفعمة برسائل سياسية خاصة بالسياق المغربي، فما أكدت عليه هذه القراءة من فشل المقاربة الاستثنائية وحثها على النضال السلمي من داخل المؤسسات مع التحلي بالتدرج هو رسالة للسلطة السياسية لفك الارتباط مع كل التيارات والنخب المنتقدة والداعية إلى إقصاء الإسلاميين وإبعادهم عن الحقل السياسي.

كما أن تأكيدها على الاحتضان الشعبي وتلميحها لخطاب العقل والحكمة هو رسالة ضمنية إلى النظام السياسي بضرورة اختيار الاستجابة إلى نبض الشعب والتجاوب مع مطالب الشارع بدل الارتكان إلى التيارات والنخب الاقصائية المرجة لأطروحة الاستئصال - ومنه يمكن اعتبار هذه القراءة بمثابة تصريح موقف سياسي من الوضع السياسي في المغرب أكثر منه قراءة للحدث التونسي.

بالنسبة للثورة في مصر نجد أن الحركة قدمت قراءة مشابهة لها مع الثورة التونسية رغم اختلاف السياقين المصري والتونسي، وذلك نجدها اعتبرت انتفاضة 25 يناير بأنها: "المصير المحتوم لعقود طويلة من الظلم والفساد والاستبداد، ونتيجة طبيعية لسياسات الإهانة والإذلال التي تعرض لها الشعب المصري للشقيق"¹²⁰⁵.

كما اعتبرت ما آلت إليه الأوضاع في مصر وقبلها في تونس بأنها "فشلا ذريعا وانهيارا كاملا لنهج الإقصاء وإرادة التحكم والاستفراد بالقرار السياسي والاجتماعي والاقتصادي التي سوق لها في العالم العربي، نموذج لضمان الاستقرار والتنمية"¹²⁰⁶. ودعت إلى "مبادرة استباقية لإصلاح الأوضاع المتأزمة، وإنهاء ظواهر الاحتقان المتراكمة، تعزيزا للأمل لدى الشعوب وشبابها في غد أفضل، وإسهاما في بناء بلداننا وأوطاننا على أسس المشاركة والحرية والكرامة الضامنة للاستقرار والتطور"¹²⁰⁷.

إن تشابه ووحدة القراءة للثورتين في مصر وتونس يبرره وجود مؤشرات في السياق السياسي المغربي أدت إلى الجمع بين النموذجين المصري والتونسي في التعامل مع الحركة الإسلامية¹²⁰⁸. مما دفع بالتركيز على فشل خيار التحكم، ونهج الاستئصال التي كانت بعض معالمه تترسخ في النسق السياسي المغربي. وهذا ما دفع بالحركة أن تبعث رسالة إلى السلطة السياسية تنبهها بأن النهج التحكمي الاستثنائي يفضي إلى تهديد الاستقرار السياسي والذي يضر بمستقبل المؤسسة الملكية، وأفضل آلية لتجاوز هذا المأل هو القطع مع النهج الاستثنائي وتبني الخيار الديمقراطي.

¹²⁰⁴ - بلال التليدي، الإسلاميون والربيع العربي، مرجع سابق، ص 47-48.

¹²⁰⁵ - المرجع نفسه، ص 49.

¹²⁰⁶ - بلاغ المكتب التنفيذي لحركة التوحيد والإصلاح بتاريخ 18 فبراير 2011.

¹²⁰⁷ - نفس المرجع.

¹²⁰⁸ - نفس المرجع.

2-الموقف من حركة 20 فبراير: أعلنت حركة التوحيد والإصلاح على لسان رئيسها، عدم المشاركة في حراك 20 فبراير وأصدرت بلاغا عقب انطلاق المسيرات الاحتجاجية الشعبية أكدت فيه نفس المضامين التي سبق أن قرأتها من دروس الثورة التونسية والمصرية، حيث حمل هذا البلاغ العديد من التوجهات التي تضمنت الأجوبة المقدمة عن القضايا المثارة حول الموقف من التحولات الإقليمية والدولية، وكذا الحراك الديمقراطي الداخلي وعن موقعها ضمن أطر الإصلاح ومكوناتها ودورها كفاعل مدني. والبلاغ حرص على أن يقدم جواب الحركة عن الإشكالات التي تثار عن موقفها من المشاركة في مسيرات 20 فبراير، إذ أكد البلاغ بأن قرار عدم المشاركة لم يتأخر عن مواعده ، ولم يعبر عنه بعد انقضاء المسيرات، وإنما تم التعبير عن عدم المشاركة قبل هذا البلاغ بل تم تحديد مواقف تفصيلية تتعلق بالموقف من التظاهر والموقف من المضمون الذي سيحمله الاحتجاج وطبيعة الشعارات التي يتم التعبير عنها، إذ أكدت الحركة على أن التظاهر حق مشروع، لكن شرط ألا تتجاوز المطالب سقف الثوابت والمرتكزات الوطنية، وفي هذا السياق تضمن جواب الحركة شقين أساسيين:

- **الشق الأول،** تعلق بتقييمها للطابع السلمي للمسيرات والاحتجاجات، وهو موقف يعكس موقفها المبدئي الدائم للحق في التظاهر.

- **الشق الثاني:** ويتعلق بتأكيداتها في بلاغها على استمرارها في الانخراط في محاربة ومناهضة الفساد قبل 20 فبراير وبعدها، معبرة من خلال قراءتها للحدث الوطني وكذلك الإقليمي والعربي عن فشل النهج التحكيمي وخيار الإقصاء والاستئصال، والتي اعتبرته في العديد من مواقفها السبب الرئيس فيما شهده المغرب من تراجعات في الحريات ونكوص في المسار الديمقراطي¹²⁰⁹. ومن خلال بلاغ حركة التوحيد والإصلاح يمكن استخلاص ثلاث دلالات أساسية وهي:

1- أنه قراءة واعية للتحولات الإقليمية والدولية وللحراك الداخلي تدعو من خلاله صناع القرار السياسي في المغرب إلى الاستجابة والتجاوب مع المطالب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وذلك بالقيام بإصلاحات حقيقية والقطع مع نهج التحكم والاستبداد والتخلي عن الخيار الديمقراطي.

2- ترى أن الانزلاقات التي ارتبطت بالحراك الاجتماعي تتطلب من الجميع تحمل المسؤولية في التأطير الفكري والتربوي والسياسي للمواطنين، وذلك للقضاء على كل الانفلاتات التي تشوش على الحراك الديمقراطي.

3- ترى أن ليس هناك تطابق بين مناهضة الفساد والتحكم، وبين المشاركة في هذا الحراك أو ذاك، حيث رأت أن محاربة الفساد والتحكم ليس بالضرورة يمر عبر بوابة 20 فبراير، بل اعتبرت أن النضال الديمقراطي يتطلب قراءة الشروط النضالية وموازن القوى السياسية، وتحديد صيغ التواصل والمشاركة ومدى انسجام الرؤية.

ومن خلال هاته الدلالات والإشارات الواضحة في مضمون البلاغ، فإنها رسالة حملت قراءة مجتمعية للحركة للحراك الديمقراطي والتحول الإقليمي تتناسب الحالة المغربية، والتي قد عبرت عنها الحركة في أكثر من بيان فيما يخص موقفها من ما جرى في تونس ومصر، والتي اعتبرت فيها أن سقوط النظامين التونسي والمصري أبان بسقوط المشروع الاستئصالي الاقصائي، وفشل نهج التحكم، ولذلك أن الطريق الوحيد لتحقيق الاستقرار في المغرب وحماية الخصوصية والاستثناء المغربي، يستلزم بالضرورة تحقيق

¹²⁰⁹ - أنظر، بلاغ حركة التوحيد والإصلاح، مرجع سابق.

- أنظر، بلال التليدي، الحراك العربي والإسلاميون، مرجع سابق، ص 51.

إصلاحات سياسية ومبادرة تتجاوب مع المطالب التي عبّر عنها الحراك المغربي، والقطع مع كل أشكال التحكم والهيمنة.

ب- موقف حزب العدالة والتنمية من الحراك الشعبي: إن قراءة حزب العدالة والتنمية للثورة التونسية أو المصرية لم تختلف عن قراءة حركة التوحيد والإصلاح، إذ نجده يعتبر ما وقع في تونس " نتيجة سياسية الحزب الوحيد...المطبوعة بالضغط والتحكم المطلقين والقمع والإقصاء والتهميش، فضلا عن التزوير وخنق الحريات وخرق حقوق الإنسان، وإقصاء الحركة الإسلامية المعتدلة، وباقي القوى السياسية المعارضة، والزج بها في السجون والمنافي وغيرها من الانتهاكات الجسيمة"¹²¹⁰، بل ذهبته قراءته إلى تحميل مسؤولية الاحتقان الاجتماعي الذي أدى إلى الثورة في تونس إلى النخبة المتواطئة مع الاستبداد في عهد الحكم الديكتاتوري السابق، التي اختارت الانحياز ضد الشعب وساهمت في تحويل تونس إلى سجن كبير مقابل متاع من الدنيا قليل، ومكنت الجلادين من إذافة أهلها النذل والهوان لما يقارب ربع قرن من الزمان"¹²¹¹. ومن خلال التتبع والملاحظة الرصدية لمواقف الحزب وقراءاته، وبشكل خاص، الأمين العام السابق السيد عبد الإله بنكيران، حول قراءته لكل من الثورة التونسية والمصرية خلال جولاته في العديد من المدن المغربية أثناء مشاركته في العديد من المهرجانات، كان يضمن كلماته الغير المستفادة من الثورة التونسية والمصرية، حيث كان يلمح بشكل خاص إلى دور نهج التحكم والاستئصال، والاستبداد في تأجيج الأوضاع والثورة في البلدين السابقين الذكر. ومن خلال تتبع مواقف السيد عبد الله بنكيران من خلال تصريحاته وكلماته، نجده كان يركز على نقطتين أساسيتين:

1- تحميل المنهج الاستبدادي والمنهج التحكمي مسؤولية الاحتقان السياسي والاجتماعي.

2- أن السبيل للمحافظة على الاستقرار يتم من خلال احترام الاختيار الديمقراطي¹²¹²

والواقع أن هذه القراءة لم تكن مفصولة عن الذات (الذات الحزبية) في تفاعلها مع واقعها السياسي، أي أن حزب العدالة والتنمية بقدر ما كان يقدم قراءة للثورة التونسية بقدر ما كان يوجه من خلالها رسائل ضمنية إلى النظام السياسي، أي كان محاولا قراءة التجربة التونسية بالعين التي يستشرف بها مستقبل الوضع السياسي المغرب في ظل الحراك الشعبي. فهكذا نجد الحزب لم يتردد في قراءته المستخلصة من الحدث التونسي باعتباره أن الانتحار هو المال الطبيعي للمنهج الاستبدادي وألا سبيل للاستقرار والازدهار إلا باحترام الخيار الديمقراطي وإرادة الشعوب¹²¹³، وما يدعم هذه القراءة كما رأى بلال التليدي أنه كان يحمل نفس التشخيص للواقع السياسي المغربي إذ لخص الحزب في بيانه ملامح الوضع قبل اندلاع الحراك الشعبي الديمقراطي في المغرب في ملحقين اثنين¹²¹⁴:

- الملحق السياسي: تجلّى في تزايد القلق لدى مختلف مكونات النخبة السياسية في المغرب من تصاعد النهج التحكمي،

سواء من خلال توظيف الإدارة مركزيا وترايبا لفائدة الحزب السلطوي الجديد¹²¹⁵، أو على مستوى لاستخدام القضاء في خدمة

¹²¹⁰ - بيان الأمانة العامة لحزب العدالة والتنمية بتاريخ 17 يناير 2011 م، بتوقيع الأمين العام عبد الإله بنكيران.

¹²¹¹ - المصدر نفسه.

¹²¹² - المصدر نفسه.

¹²¹³ - بيان الأمانة العامة، المرجع السابق.

¹²¹⁴ - أنظر بلال التليدي، المرجع السابق، ص 56-55.

¹²¹⁵ - المقصود حزب الأصالة والمعاصرة.

النهج التحكيمي أو في التدبير السيئ للملفات حساسة مثل قضية الصحراء من أجل تحقيق مكاسب سياسية¹²¹⁶.

- **الملح الاجتماعي:** يتمثل في تدهور الوضعية الاجتماعية التي تعاني منها شرائح واسعة في المجتمع، حيث تزايد الإحساس بالتمهيش والفساد في ضوء الأحداث الجارية في الوطن العربي.

موقف حزب العدالة والتنمية من حركة 20 فبراير

1- حركة 20 فبراير: قراءة تحليلية

اهتز العالم على وقع انتفاضات شعبية شهدتها مجموعة من الدول العربية الواقعة بشمال إفريقيا، والتي بدأت شرارتها من تونس، ثم انتقلت إلى باقي الدول، مصر، ليبيا، اليمن، سوريا،... ولم يسلم المغرب من هذه الموجة، وفي خضم هذه الأحداث المتأزمة التي عرفتها الدول السابقة الذكر، ظهرت في المغرب حركة تشكلت في العالم الافتراضي (الفايسبوك)، دخلت في نقاش حول الأوضاع الإقليمية والوطنية والمستقبل المنظور في المغرب. وابتدأت في الظهور هذه الحركة عبر شبكة الانترنت منذ تاريخ 27 يناير 2011¹²¹⁷ وتطور هذا النقاش في الفايسبوك ليتم الاتفاق على الخروج للشارع يوم 20 فبراير، ومنه اتخذت الحركة هذا اليوم اسماً لها "حركة 20 فبراير".

قبل وصول يوم العشرين من فبراير، كان من الطبيعي، ولربما الطبيعي، أن تمر الحركة بمراحل عديدة، وتنشأ بصدها مواقف ومواقف مضادة، وأن تشهد وسائل التواصل الاجتماعي (فايسبوك، تويتر-يوتوب) أعلى حرب إلكترونية بين المؤيدين والمناوئين لها. وإذا عدنا إلى الحركات الاحتجاجية وامتدادها التاريخي في المغرب نجد هذه الحركة (حركة 20 فبراير) تدخل ضمنه، فعودة الاحتجاجات والتظاهرات العمومية بناء على التعاطف الشعبي مع قضايا قومية أو مع القضية الوطنية إلى حالة الفضاء الإعلامي العمومي نحو الفضاء الافتراضي¹²¹⁸، يقودنا إلى القول أن حركة 20 فبراير جاءت في سياقين عام وخاص، أثرا على طبيعتها وصيرورتها¹²¹⁹. فانطلاقاً من عبارة المهدي المنجرة "نحن جزء من الكل، والتحليل الشمولي ضروري، فالمغرب جزء من إفريقيا... ولسنا جزء من سكندنافيا"¹²²⁰ نخلص أن السياق المحلي للمغرب، وبالرغم من خصوصيته غير منفصل بتاتا عن سياق أحداث باقي البلدان العربية والمغاربية، فالسياق العام يتمثل في الحراك السياسي الذي عرفته المنطقة العربية، وما أسفر عنه من تهاوي بعض الأنظمة كنظام زين العابدين في تونس، ونظام حسني مبارك بمصر، قد أسهم بشكل وافر في ولادة حركة 20 فبراير هكذا ربطت العديد من الدراسات بين حدث إحراق الشاب التونسي محمد البوعزيزي لنفسه يوم 17 دجنبر 2010، وبين تأجيج مشاعر الغضب لدى الناس في أرجاء تونس، والتي تحولت فيما بعد إلى غضب عربي ومغاربي شامل. فهكذا تطورت الأحداث وتدرجت كرة الثلج وفق ما تحدث عنه صامويل هيننتغتون في مؤلفه الشهير، والتي أعطاه عدة تسميات من قبيل "

¹²¹⁶ - أنظر، بيان الأمانة العامة.

¹²¹⁷ - الحبيب استاتي، الحركات الاحتجاجية بالمغرب- حالة حركة 20 فبراير، اطروحة لنيل الدكتوراه في القانون العام والعلوم السياسية، جامعة القاضي عياض 2016/2017، ص 334.

¹²¹⁸ - حسن طارق، مرحلة ما بعد 20 فبراير، مؤلف مشترك مع عبد العالي حامي الدين: "دستور 2011 بين السلطوية والديمقراطية"، منشورات سلسلة المحور العمومي، الطبعة الأولى، إبريل 2011، ص 50 وما بعدها.

¹²¹⁹ - سعيد يقطين، "الديمقراطية... في قاعة الانتظار، إكراهات التحول الاجتماعي المغربي" منشورات الزمن، العدد 47 دجنبر 2014، ص 17.

¹²²⁰ - المهدي المنجرة "المهنة في عهد الميغا، امبريالية" المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الخامسة 2007، ص 8.

العرض العملي"، أو الانتشار، أو العدوى، أو المحاكاة، أو ظاهرة الدومينو¹²²¹، ولعل سبب بروز هذه الظاهرة في الموجة الثالثة يعود إلى التوسع الهائل في الاتصالات العالمية، وخاصة ما بين الدول المتقاربة جغرافيا والمتشابهة ثقافيا¹²²².

أما السياق الخاص يرتبط بالحركات الاحتجاجية التي عرفها المغرب وإن اختلفت في تفاعلها مع الأحداث السياسية التي تقع خارج الوطن، فهي ظلت تعبر عن الأعطاب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تعيق تطوير الواقع الداخلي، فالاحتجاجات التي عرفها المغرب تضامنا مع القضايا الخارجية (اغتيال فرحات حشاد، والحرب على العراق 1991) كانت في الأصل ترتبط به حركة 20 فبراير يرتبط أساسا بالاحتجاج على التسلط الداخلي، وهنا تكمن خصوصية السياق الإقليمي ككل، وتتميز ظروف نشأة الحركة محليا على نحو خاص، وإن اشتركت مع باقي حركات الاحتجاج بالمغرب، في التعبير عن استمرارية محدودة الإصلاحات التي تم اعتمادها منذ العقدين الأخيرين¹²²³، فالسياق الخاص على المستوى الداخلي يرتبط بالتراجعات التي عرفها المغرب على المستوى السياسي فيما يتعلق بالمسار الديمقراطي وحقوق الإنسان إضافة إلى الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والمعيشية المزرية، وانتشار الفساد، فهكذا بعد النقاشات وردود الفعل التي اعقبت حكومة عبد الرحمن اليوسفي، وإدريس جطو وعباس الفاسي، ثم تسجيل العديد من الاختلافات التي وفرت الأساس القانوني والدستوري لعرقلة مسار التطور الديمقراطي والتنمية والحركة الإصلاحية ببلادنا¹²²⁴. وانفردت حركة 20 فبراير بالمقارنة مع الحركات الاحتجاجية، التي عرفها المغرب عبر تاريخه الطويل، باهتمام أكاديمي وسياسي وإعلامي منقطع النظير على المستويين الداخلي والدولي، مما يدفعنا إلى العودة إلى الوثائق التي صدرت قبل تاريخ 20 فبراير، كما أنها هي التي تساعدنا في التعرف على المتغيرات التي تحمكت فيها، وإن كانت هذه الوثائق تحتاج إلى الحذر والتأني والتدقيق في صيغتها العديدة والمتباينة أحيانا شكلا ومضمونا¹²²⁵.

أولا: البلاغ التأسيسي لحركة حرية وديمقراطية الآن: بتاريخ 27 يناير 2011، صدرت أول وثيقة في تاريخ الحركة¹²²⁶، كتبت هذه الوثيقة في صفحة واحدة، ابتدأت بتقديم عام، وانتقلت إلى الإعلان عن ميلاد حركة جديدة، وانتهت بترتيب المطالب الخمس التي تقف وراء تأسيسها، حملت الوثيقة عنوان: "البيان التأسيسي لحركة حرية وديمقراطية الآن"، وهي بذلك تكشف عن ثلاثة معطيات مهمة: طبيعتها والهدف منها وسبب نشأتها، ثم حدودها الزمنية. وجاء في أول بيان للحركة أنها تعلن بفعل السياق العالمي المتغير، عن مبادرتها في تنظيم تظاهرة عارمة من أجل مطالبة المؤسسة الملكية بإحداث التغييرات الضرورية في النظام السياسي، بما يمكن كل فئات الشعب المغربي من حكم نفسها، وإحداث قطيعة حقيقية ونهائية مع ممارسات الماضي، والاستفادة من خيارات البلد وتحقيق التنمية الحقيقية للجميع¹²²⁷. وإذا رجعنا إلى عبارة "من أجل مطالبة المؤسسة الملكية بإحداث تغييرات نجدها نتبع عن العمق الثوري الذي بلغته الحركات الاحتجاجية بمصر وتونس عندما طالبت بإسقاط وتغيير النظام، وتقترب من البعد الاحتجاجي الذي ينظر إلى الإصلاح من داخل المؤسسة الملكية لا خارجها، وهو ما سيتضح من خلال طابع الأفضلية التي

¹²²¹ - صامويل هنتغتون، "الموجة الثالثة: التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين"، ترجمة، عبد الوهاب علوب، دار سعاد الصباح، الصفاة، الكويت، الطبعة الأولى 1993، ص 168.

¹²²² - المرجع نفسه، ص 169.

¹²²³ - الحبيب استاتي، المرجع السابق، ص.ص 320، 321.

¹²²⁴ - المرجع نفسه، ص 324.

¹²²⁵ - الحبيب استاتي، مرجع سابق، ص 333.

¹²²⁶ - انظر نص "البيان التأسيسي لحركة حرية وديمقراطية الآن".

¹²²⁷ - المرجع نفسه.

حظيت بها مرحلة الملك محمد السادس بالمقارنة مع مرحلة والده الحسن الثاني: "إن النظام الملكي بملكه الجديد قد أعرب في بداية حكمه عن نيته في تحديث المجتمع المغربي، وقام بمبادرات في هذا الاتجاه من قبيل التحقيق فيما يسمى سنوات الرصاص، وتوسيع هامش ملحوظ في الحريات، وتبني لغة جديدة في التعامل مع متطلبات الشعب المغربي"¹²²⁸. فهكذا نجد أن "حركة حرية وديمقراطية الآن" هي أول مجموعة افتراضية دعت إلى تنظيم مظاهرة 20 فبراير 2011، ابتداء من العاشرة صباحا في كل المدن المغربية أمام العمالات والولايات وتمثيلات السلطة المركزية، على خلفية المطالب الخمسة التالية:

- 1- إلغاء الدستور الحالي وتعيين لجنة تأسيسية من كفاءات هذا البلد النزيهة لوضع دستور يعطي للملكية حجمها الطبيعي.
- 2- حل البرلمان والحكومة والأحزاب التي ساهمت في ترسيخ الفساد السياسي.
- 3- القيام بإجراءات فورية حقيقية وملموسة للتخفيف من معاناة الشعب المغربي وإحداث صندوق عاجل للتعويض عن البطالة.

4- إطلاق سراح كافة المعتقلين.

5- تعيين حكومة مؤقتة بالتدبير المؤقت، في انتظار وضع الدستور وتوافق الهيئات والفعاليات النزيهة من كافة فئات الشعب على ما يجب القيام به، في إطار التعاقد المجتمعي الجديد بين الملكية والمجتمع.

ثانيا/ "الأرضية التأسيسية لحركة 20 فبراير من أجل الكرامة": بعد ثلاثة أيام، بعد الوثيقة سابقة الذكر، صدرت وثيقة ثانية بعنوان "الأرضية التأسيسية لحركة 20 فبراير من أجل الكرامة"، اعتمدت هذه الأرضية من حيث الشكل نفس المنهجية التي اتبعتها الوثيقة الأولى، لكن بالرغم من أنها نقلت عن البيان الكثير من عناصره، فاجتهدت من حيث المضمون، وذلك بالبناء عليه، واستدراك نقائصه. فمن حيث الشكل، جاءت الوثيقة في صفحتين تقريبا بدل صفحة واحدة. حملت عنوانا وتضمنت دياجعة عامة مرفقة بخمسة مطالب، غير أنها انفردت بحمل توقيع المدون فتح الله الحمداني باسمه المستعار "سليم ماض"¹²²⁹

وهنا نجد أن الوثيقة حملت عنوانا تحت "حركة 20 فبراير من أجل الكرامة"، فهي ربطت التاريخ المعلن للتظاهر باسم الحركة، وهو ما عرفت به الحركة رسميا بعد ذلك، ثم اختارت لفظ "الكرامة" كغاية سامية من هذا التظاهر الشبابي، في مقابل الظلم والإهانة التي يشعر بها المواطن المغربي. وكما ورد في هذه الأرضية أن ما ستم الدعوة إليه "لا يرتفع عن أرضية المطالبة بالكرامة فحسب، دون حصر البعد الذي تتحقق فيه، إلا أننا نرى ألا ينزل سقف الإصلاحات التي نعتقد أنها تحقق الحد الأدنى من الكرامة"¹²³⁰. وعلى عكس الوثيقة الأولى التي استعملت عبارة "فئات الشعب" مرتين، وظفت بدلها الوثيقة الثانية لفظ "المواطن" و "الإرادة الشعبية"، وعلى نفس منوال الوثيقة الأولى، مع مزيد من التفصيل، أشارت هذه الأرضية إلى "التوجه الإيجابي" الذي سارت عليه الملكية منذ تولي محمد السادس العرش بإظهار النظام حسن النية من خلال توسيع طفيف جدا لهامش الحريات، مع ما رافقه من إحداث هيئة الإنصاف والمصالحة، وباقي المبادرات الأخرى¹²³¹، لكنها اعتبرت أن هذا التوجه

1228 - المرجع نفسه.

1229 - للمزيد أنظر، الحبيب استثنائي، المرجع السابق، ص 338.

1230 - انظر البيان الخاص ب "الأرضية التأسيسية لحركة 20 فبراير من أجل الكرامة.

1231 - المرجع نفسه.

يبقى "مجرد مناورة لتلميع صورة النظام"¹²³²، كما أن المبادرات الملكية في الميدان الاجتماعي والاقتصادي، وإن كنا نقر بوجهها الإيجابي، فإننا نعتبرها غير كافية لتحسين أوضاع المغاربة، بل إن الأزمة الاجتماعية والاقتصادية في تفاقم مستمر¹²³³. وإذا كان بحسب الوثيقة الأولى إعدادها الأرضية المطلية للحركة، يعود للوثيقة الثانية الفضل في مسألتين، التعريف بالحركة والدعوة إلى الاحتجاج، فهي الوثيقة التي من خلالها أثارت الانتباه إلى أن الحركة مستقلة عن كل الأحزاب والتنظيمات والنقابات الموجودة في الساحة وفيما يخص المطالب، رغم أن "الأرضية التأسيسية"، احتفظت ببعض مطالب "البلاغ التأسيسي"، فقد حاولت تجاوز قصوره، وتسجيل السبق في الدعوة بصريح العبارة إلى "إلغاء دستور 1996، وتبني الظروف لانتخاب هيئة تأسيسية من طرف الشعب تناط بها مهام إعداد دستور يقوم على أسس حديثة تأخذ فيه الملكية شكلها الحديث كمركز لوحدة الأمة، دون صلاحيات تنفيذية أو تشريعية أو قضائية"¹²³⁴. وهنا نسجل بأنها كانت لها أولوية إثارة العديد من القضايا مثل:

- استعمال عبارة "الهيئة التأسيسية المنتخبة"

- الإشارة إلى ملكية تسود ولا تحكم.

- تطبيق القانون على الجميع ومحكمة كل المتورطين في قضايا الفساد وانتهاك حقوق الإنسان.

- اعتبار المؤسسة الملكية الماسكة بخيوط كل القرارات المحددة لمصير الشعب المغربي¹²³⁵.

ثالثا/مطالب الشعب المغربي- النقاط 20 الملحة: بتاريخ 06 فبراير 2011، نشرت وثيقة تحمل عنوان "مطالب الشعب

المغربي- النقاط 20 الملحة" وحملت توقيع مجموعة "فايسبوكية" تسمى "حركة التغيير"، نجد من بين مطالبها العشرين: "تغيير نمط الحكم من ملكية دستورية إلى ملكية برلمانية حيث كل السلطة والسيادة للشعب، وانتخاب مجلس تأسيسي لوضع دستور شعبي وديمقراطي جديد ينص على سلطة الشعب ورمزية المؤسسة الملكية، وعلى انتخاب رئيس الوزراء من طرف الشعب، وإناطة مهمة تشكيل حكومة مسؤولة أمام البرلمان برئيس الوزراء"، لكن ظلت هذه الوثيقة متفردة بمطلب غير مفهوم، يتناقض تماما مع ما دعت إليه بخصوص تشكيل حكومة وحدة وطنية مؤقتة، من قبل القوى المدنية والسياسية الوطنية الشريفة¹²³⁶.

رابعا/بيان "شباب 20 فبراير": بتاريخ 14 فبراير 2011، صدرت وثيقة أخرى ضمن أرضيات مطالب حركة 20 فبراير،

وحملت توقيع "شباب 20 فبراير"، وجاءت عن بيان صاغه مجموعة من النشطاء مجموعة من النشطاء بمدينة الرباط¹²³⁷. صدر هذا البيان قبل أن يعلن الاندماج بين المجموعات الافتراضية الثلاث الأولى¹²³⁸ والتي أشرنا إليها سابقا، وهذا يعني أن البيان كان بمثابة إعلان ميلاد مجموعة جديدة تحت اسم "شباب 20 فبراير" في ندوة صحفية نظمت بالمقر المركزي للجمعية المغربية لحقوق الإنسان بالرباط بتاريخ 17 فبراير 2011¹²³⁹، حيث تم الإعلان رسميا عن أرضية مطالب الحركة بحضور أعضاء من المكتب

¹²³² - المرجع نفسه.

¹²³³ - المرجع نفسه.

¹²³⁴ - المرجع نفسه.

¹²³⁵ - الحبيب استاتي، مرجع سابق، ص 341.

¹²³⁶ - انظر المطلب الثالث من وثيقة مطالب الشعب المغربي- النقاط 20 الملحة.

¹²³⁷ - جمعية الوسيط من أجل الديمقراطية وحقوق الإنسان، "حركة 20 فبراير: محاولة في التوثيق"، 20 فبراير 2015، ص 19.

¹²³⁸ - حركة "حرية وديمقراطية الآن"، و "حركة الشعب يريد التغيير"، و "حركة 20 فبراير من أجل الكرامة... الانتفاضة هي الحل.

¹²³⁹ - انظر فيديو عبر اليوتيوب خاص بالندوة www.youtube.com

المركزي للجمعية وبعض نشطاء الحركة. وكانت هذه الندوة نقطة تحول في مسار الحركة، حيث انتقلت من العالم الافتراضي (الفايسبوك)، وبدأت تظهر معالم العمل على مستوى العالم الواقعي. وقد كانت هذه المبادرة التي أقدم عليها بعض الشباب لتوحيد تلك الأرضيات منطلقاً لها ليصبح بيان "شباب 20 فبراير" بمثابة البيان التأسيسي لحركة 20 فبراير، ففي الوقت الذي أشار فيه البيان المشترك لمجموعات شباب 20 فبراير لمطلب الملكية البرلمانية بشكل واضح، شدد بيان 20 فبراير فقط على مطلب دستور ديمقراطي¹²⁴⁰. وهو ما أثر سلباً فيما بعد على العلاقة بين المكونات الداعمة لحركة 20 فبراير، وفسح المجال للعديد من التساؤلات حول مدى استقلالية الحركة وتسييسها. ويفسر محمد الساسي هذا الانتقال بتأكيد على أن النص الذي أُلقي على الحضور بالنزول أيضاً في 20 فبراير. ف "لكي يفسحوا المجال لمشاركة أكبر عدد ممكن هذه القوى السياسية فإنهم طبعاً عدلوا هذه الفقرة، وانتقلنا من المطالبة بالملكية البرلمانية إلى المطالبة بدستور شعبي ديمقراطي¹²⁴¹."

خامساً/بيان موحد من "حركات التظاهر يوم 20 فبراير 2011 بالمغرب": لتأكيد ما جاء في البيان السابق، أعلنت المجموعات الأولى الثلاث الاندماج الفعلي فيما بينها، فأصدرت بتاريخ 15 فبراير 2011 بياناً موحداً عنوانته ب "بيان موحد من حركات التظاهر يوم 20 فبراير 2011 بالمغرب" وهي وثيقة جاءت مركزة قدمت خلاصة للمطالب الواردة في الأرضيات الثلاث المؤسسة، وقد صيغت في فقرة واحدة من الفقرات الثلاث للوثيقة، حيث جاء فيها: "...التظاهر السلمي يوم 20 فبراير 2011، يهدف إلى المطالبة بإحداث التغييرات الدستورية والسياسية العميقة والجذرية التي تنقل المغرب نحو نظام ملكي برلماني لا يتصادم مع إقرار دولة الديمقراطية والمؤسسات المنتخبة بكامل صلاحياتها والقضاء المستقل عن أي سلطة سوى القانون الأسمى، في إطار مجتمع موحد يعطي لجميع الثقافات والجهات حقها من الاعتبار وتوزيع عادل للثروات وإنهاء لاقتصاد الربيع والامتيازات والاحتكارات ومحاربة الفساد بكل أنواعه من جذوره السياسية والقانونية والاقتصادية، كما هو منصوص في بيانات وأدبيات جميع الحركات الداعية للتظاهر."

سادساً/مسيرة 20 فبراير 2011 من أجل الديمقراطية والعدالة الاجتماعية: بعد يوم واحد من نشر "بيان 20 فبراير"، صدرت وثيقة جديدة تحمل عنوان: مسيرة 20 فبراير 2011، من أجل الديمقراطية والعدالة الاجتماعية"، عرفت بنفسها بالقول "نعلن عن مبادرتنا، نحن مجموعة من النشطاء الحقوقيين والنقابيين، بتنظيم مسيرة بالرباط للمطالبة بالديمقراطية يوم الأحد 20 فبراير 2011"¹²⁴². من بين مطالب هذه الوثيقة ن بين مطالب هذه الوثيقة إصلاح عميق للنظام السياسي بتحويل الملكية المطلقة إلى ملكية برلمانية يؤطرها دستور ديمقراطي يضمن للشعب المغربي حقه في أن يكون مصدر السلطة وممارسة سيادته كاملة عن طريق هيئات تمثيلية منتخبة انتخاباً حراً ونزيهاً. تنبثق عنها حكومة مسؤولة عن وضع السياسة العامة للبلاد، وتنفيذها في كافة المجالات، يقر فصل السلطات واستقلال القضاء، ويقنن شروط التداول الديمقراطي على السلطة، ويضع مبادئ احترام الحريات العامة والفردية وحقوق الإنسان، ثم إعادة هيكلة الاقتصاد الوطني، باعتماد استراتيجية اقتصادية جديدة منطلقها توفير شروط

¹²⁴⁰ - أنظر بيان "شباب 20 فبراير".

¹²⁴¹ - مجلة رهانات العدد 30، 2014، ص31.

¹²⁴² - وثيقة "مسيرة فبراير 2011 من أجل الديمقراطية والعدالة الاجتماعية".

ومقومات اقلاع اقتصادي حقيقي، يضع حدا لاقتصاد الريع، كما طالبت بالعمل على تنفيذ تطبيق كافة توصيات هيئة الإنصاف والمصالحة¹²⁴³.

يتضح من خلال ما تقدم أن الأرضيات المقدمة من قبل الشباب اختلفت فيما بينها من حيث المطالب، على مستوى ترتيب الأولويات، وعلى مستوى الشكل والمضمون، فمن حيث الشكل نلاحظ تفاوت في مدى تركيز أو تفصيل النداءات في تشخيصها للأوضاع واستعراضها للمطالب واستعمالها لعيارات معينة دون أخرى. أما من حيث الموضوع، فإذا كان هناك إجماع بخصوص المطالبة بجل البرلمان والحكومة، فالملحوظ أنه ثمة اختلاف بخصوص بعض المطالب الأخرى، على رأسها الموقف من المؤسسة الملكية وطريقة تغيير الدستور، وهنا نستنتج النفس الثوري في بعض الأرضيات، في حين يتضح الأفق الإصلاحي لأرضيات أخرى. ويرجع هذا الاختلاف إلى كون تلك الأرضيات لم تكن منبثقة بالكامل عن شباب مستقل، بل حكمتها توجهات إيديولوجية وسياسية معينة، تنتمي في الغالب إلى القوى السياسية التي دعمت الحركة فيما بعد¹²⁴⁴. ومن خلال الوثيقة التي دعت إلى حل كافة الأحزاب الفاسدة واللبس المفاهيمي الذي وقع لها من حيث بعض المطالب، والوثيقة التي تبرتت من الالتئام لأي تنظيم نقابي أو سياسي، واللذان تؤكدان على استقلالية الشباب، إلا أن أغلبية الأرضيات التي أعقبت هاتين الوثيقتين، سارت في منحنى يناقض ويدحض استقلالية الحركة. وهكذا نجد اللغة التي كتبت بها الأرضيات والمطالب التي رفعت في إطارها ترجح فكرة الالتئام إلى تنظيمات سياسية مختلفة إيديولوجيا، فلماذا يمكن لنا اعتبار حركة 20 فبراير أنها خليط بهويات فكرية وسياسية وإيديولوجية متعددة ومتنوعة، لكنها بمطالب شعبية شبه موحدة.

2- موقف حزب العدالة والتنمية من حركة 20 فبراير: اختار حزب العدالة والتنمية حركة 20 فبراير فرصة من أجل استثمارها وفرصة للضغط بها على النظام السياسي لأحداث إصلاحات سياسية ودستورية، ولهذا نجده عبر عن موقفه وصرفه وفق ما يلي:

1- أكد على الحق في التظاهر من أجل التعبير عن المطالب المشروعة والواضحة، وفي نفس الوقت أكد أنه غير معني بالمشاركة في التظاهر يوم 20 فبراير 2011¹²⁴⁵.

2- أكد الحزب على القيام بمبادرة إصلاحية عميقة استباقية وشجاعة تحافظ على استقرار البلاد، ودعا كذلك إلى أن تكون المبادرة الإصلاحية تستجيب للتطلعات المشروعة في الإصلاح. حيث نجد أن الحزب يدعو ويؤكد في هذا الصدد إلى إصلاحات دستورية وسياسية ترجح المصادقية لكل المؤسسات الدستورية والسياسية. وهذا جاء في بيان الحزب: "آن الأوان لإجراء إصلاحات دستورية وسياسية يكون من شأنها إرجاع المصادقية للحكومة والمؤسسة التشريعية، وضمان استقلالية القضاء وإصلاح النظام الانتخابي بما يؤدي إلى إعادة المصادقية في المؤسسات، ويرفع من فعاليتها، ويعيد الثقة في العمل السياسي، ويدفع الشباب إلى الانخراط فيه بفاعلية"¹²⁴⁶.

¹²⁴³ - المرجع نفسه.

¹²⁴⁴ - إدريس الميريني "محاسبة الديمقراطية، التداعيات المحتملة لاحتجاجات حركة 20 فبراير في المغرب، مجلة السياسة الدولية، العدد 184، أبريل، 2011، ص 91.

¹²⁴⁵ - طالب الأمين العام في رسالة توجهها إلى لشبيبة الحزب بالانضباط لقرار الحزب والانسحاب من فعاليات حركة 20 فبراير، واتخذت الشبيبة قرارا بذلك عقب الرسالة ضمن بلاغ وجهته للصحافة الوطنية، انظر موقع الحزب www.pjd.ma.

- للمزيد انظر بلال التليدي، مرجع سابق، ص 56.

¹²⁴⁶ - بيان الأمانة العامة لحزب العدالة والتنمية بتاريخ الثلاثاء 15 فبراير 2011م.

استشعار لحظة الحراك الشعبي والديمقراطي لإحداث انفراج سياسي وحقوقى وذلك عبر الإفراج الفوري عن جامع المعتصم عضو الأمانة العامة للحزب باعتبار اعتقاله كان الأمانة العامة للحزب مطالبتها بإطلاق المعتقلين السياسيين، ومعالجة تداعيات أحداث 16 ماي الإرهابية باعتماد مقاربة تصالحية تؤدي إلى الإفراج عن الأبرياء¹²⁴⁷. قبل اندلاع الثورات العربية في كل من تونس عاش المغرب على إيقاع مجموعة من التراجعات السياسية يمكن التأريخ لها رسمياً بتعيين وزير أول لم يشارك في الانتخابات التشريعية لـ 2002، وما حمّله هذا التعيين من تراجع عن عرف ديمقراطي كان قد بدأ يترسخ بعد تعيين الأستاذ عبد الرحمن اليوسفي وزيرا أولا في أعقاب الانتخابات التشريعية لسنة 1997. وبعد أحداث 16 ماي الإجرامية التي وقعت بمدينة الدار البيضاء، شهدت البلاد تراجعات سياسية وحقوقية وصلت إلى درجة التدخل في الشؤون الداخلية للأحزاب السياسية، رافق كل ذلك العمل من أجل تخفيف ينايع التيار السلفي في المغرب بكل أشكاله، عن طريق فتح السجون أمام مئات المنتسبين لهذا التيار بعد متابعات قضائية غابت فيها شروط المحاكمة العادلة وارتكبت فيها عدة تجاوزات حقوقية داخل معتقلات لا تخضع للرقابة القضائية ووصل التنكيل بهذا التيار إلى إغلاق العديد من دور القرآن التي تنشط فيها السلفية التقليدية وتشتغل تحت عين السلطة بقرارات إدارية اتسمت بالشطط في استعمال السلطة وتم رفض الترخيص لحزب الأمة، واتخاذ قرار حل حزب البديل الحضاري، وكما شئت حملات الضغط والتضييق على الصحافة الحرة وتم توظيف القضاء في هذا المسار، مع تعليق تنفيذ توصيات هيئة الإنصاف والمصالحة إلى أجل غير مسمى، كما ظهر بوضوح بأن هناك غياب لإرادة حقيقية لإصلاح القضاء. وفي هذا السياق التراجعي تمت "صناعة" حزب إداري جديد أصبح هو الحزب الأول في البرلمان في الولاية السابقة دون أن يكون قد شارك في الانتخابات التشريعية لسنة 2007، كما أصبح هو الحزب الأول في الجماعات المحلية بعد الانتخابات المحلية لـ 2009 ولا حاجة للتذكير بأن ذلك لم يكن ممكنا لولا دعم السلطات المحلية له.

في سياق هذه التراجعات التي كان يعرفها المغرب، اندلعت احتجاجات شعبية في دينة سيدي بوزيد بتونس أخذت صبغة اجتماعية في البداية ثم سرعان ما كشفت عن وجهها السياسي وخرج الشعب التونسي في ثورة شعبية غير مسبوقة في تاريخ المنطقة العربية..

في ظل هذا المتغير الأساسي الذي حصل في تونس، وفي ظل الاحتجاجات الشعبية التي اندلعت في عدد من الدول العربية الأخرى، صدر نداء للتظاهر في المغرب يوم 20 فبراير للمطالبة بالإصلاحات، وبالفعل، ورغم التشويش الكبير الذي طال نداء التظاهر يوم 20 فبراير من طرف عدد من وسائل الإعلام المرئية والمسموعة، فقد نزل عشرات الآلاف من المواطنين في العديد من المدن المغربية ليعبروا بطريقة سلمية عن مطالب سياسية تتعلق بالحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية. الأجواء التي رافقت هذه الاحتجاجات في بداياتها تميزت بمستوى عال من النضج السياسي وإدراك عميق للاختلالات التي تحول بين المغاربة وبين الديمقراطية الحقيقية. وهكذا السلطات الأمنية حضرت بشكل رمزي وتعاملت باتزان مع هذه الحركات الاحتجاجية..

1245- بلال التليدي، المرجع السابق، ص58.

لقد رفعت في تظاهرات 20 فبراير شعارات سياسية واضحة ترفض التحكم السياسي والجمع بين السلطة والثروة وتطالب بدستور جديد وبالمملكة البرلمانية، كما رفعت شعارات أخرى تطالب بإصلاح المشهد الإعلامي وتطالب بعودة قناة الجزيرة وبإطلاق سراح المعتقلين السياسيين ومعتقلي السلفية الذين اعتقلوا على خلفية أحداث 16 ماي الإرهابية، وشعارات ذات طبيعة اجتماعية واقتصادية تتعلق بالمطالبة بالتشغيل والصحة والكرامة وتنتقد السياسات المتبعة في هذا المجال... الذين رفعوا هذه الشعارات كانوا يعكسون طموحات الشعب المغربي بكافة ألوانه السياسية والفكرية والاجتماعية والثقافية، فقد حضر في الاحتجاجات إسلاميون وعلمانيون ويساريون، وأما زيجيون وليبراليون ورجال أعمال ومثقفين وفنانين.. حضر الشباب والأطفال والنساء، وانصهر الجميع في شعارات مسؤولة تعكس وعي الجميع بحجم اللحظة التاريخية التي تمر بها بلادنا...

لم تكن مطالب الشارع مطالب جديدة فقد كانت هي نفسها مطالب الأحزاب الوطنية الديمقراطية التي طالما ناضلت من أجلها داخل المؤسسات ومن خارجها، لكن ميزة هذه المطالب أنها رفعت في سياق جديد، وغير مسبوق في تاريخ البلاد العربية.. إنه سياق موجة المطالبة بالديمقراطية الحقيقية التي انطلقت شرارتها من تونس لكي تهز الضمير العربي، وهي نفس الشرارة التي أسقطت نظام حسني مبارك وأسقطت نظام القذافي في ليبيا كما أحدثت تغييرات مؤكدة في اليمن، وهي نفس الدينامية التي لازلت جارية في كل من سوريا والبحرين..

مطالب الشارع المغربي تمحورت حول شعار "إسقاط الفساد والاستبداد"

الفساد المتجسد في عالم السياسة بلغ أوجه بصناعة حزب سلطوي جديد بقيادة صديق الملك فؤاد عالي الهمة، وقد عبر الشباب في مسيرات مختلفة، وبشكل واضح، عن كراهية شديدة لهذا الحزب الذي أصبح يتصدر المشهد الحزبي في ظرف وجيز.. وسبب هذه الكراهية نابع من الأسلوب التحكيمي الذي نهجه مهندسو الحزب في علاقتهم بباقي الفرقاء السياسيين، وفي الكيفية التي حصل بها على الرتبة الأولى في الانتخابات البلدية وفي المكانة التي احتلها في البرلمان بغرفتيه رغم أنه لم يشارك في الانتخابات التشريعية لشتبر 2007.. وفي الأسلوب الذي اعتمده في استقطاب العديد من الأعيان وسإسرة الانتخابات، الذين تحوم حول معظم شبهة الفساد والاعتناء غير المشروع، والذين يبحثون عن مظلة سياسية لتحسين أعمالهم المشبوهة..

حزب العدالة والتنمية ودينامية 20 فبراير بالموازاة مع متابعتنا للدروس المستفادة من ثورة تونس ومصر، وبالنظر إلى عناصر التشابه الحاصل بين الدول العربية سواء فيما يتعلق بانتهاك الحقوق الأساسية للمواطنين وقمع الحريات وضبط المجال السياسي أو فيما يتعلق بالظروف الاقتصادية والاجتماعية أو فيما يتعلق بطرق الجمع بين السلطة والثروة، فإن حزب العدالة والتنمية ما فتئ ينه إلى تداعيات التراجعات المنهجية التي عرفها المغرب على المستوى السياسي والإعلامي والحقوقى والتي كانت تنبئ بهيمنة جناح داخل السلطة يؤمن بضرورة ضبط المجال السياسي والإعلامي لا يخدم استراتيجية الضبط والتحكم التي ينهجها البعض للهيمنة على المجال السياسي..

في هذه الظروف، وتأثرا بالتحويلات الكبرى التي عاشتها كل من تونس ومصر انطلقت بعض الدعوات للتظاهر يوم 20 فبراير من أجل الحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية. وليس خافيا على أحد أن حزب العدالة والتنمية شهد نقاشا قويا بين قياداته حول كيفية التعامل مع نداء التظاهر يوم 20 فبراير، وبرز خلاف كبير بين قياداته، بين الراي الذي يدعو للنزول إلى الشارع

ومساندة المطالب الإصلاحية المعبر عنها تحت سقف الملكية البرلمانية، وبين الرأي الذي يدعو إلى الاكتفاء بمساندة المطالب فقط، ويرى بأن النزول إلى الشارع قد يسهم في رفع سقف المطالب بالشكل الذي قد يؤثر في الاستقرار ويهدد أمن البلاد. وقع نقاش كبير داخل حزب العدالة والتنمية حول المشاركة في هذه المسيرات... وانخرطت مجموعة من القيادات الحزبية في مساندة مسيرات 20 فبراير وأصدرت بيانا توضح فيه للرأي العام أن مطالب 20 فبراير تتقاطع مع أطروحة النضال الديمقراطي لحزب العدالة والتنمية التي صادق عليها المؤتمر الوطني السادس، وحددت هذه المجموعة سقفا لنضالها الميداني وهو المتمثل في تحقيق ملكية دستورية برلمانية حقيقية، كما وقعت بيان "التغيير الذي نريد" إلى جانب مجموعة من الشخصيات السياسية والحقوقية يسارية وعلمانية وأمازيغية مساندة لحركة 20 فبراير.

بالموازاة مع ذلك، لابد من الإشارة إلى كون مجموعة من القوى السياسية الأخرى يسارية وإسلامية رفضت الاتفاق على سقف محدد للمطالب ورهنت مشروعه السياسي بالدينامية الاحتجاجية للشارع بدون سقف سياسي واضح. هذا المعطى كان له دور حاسم في إضعاف انخراط الحزب بكامله في احتجاجات 20 فبراير، وعزز المنطق الذي يتخوف على الاستقرار في البلاد... ومع ذلك، لم يتم حسم هذا الخلاف خصوصا مع إصرار بعض القيادات الحزبية على النزول إلى الشارع ودعم احتجاجات حركة 20 فبراير، وإصرار قيادات أخرى على توظيف الاحتجاجات للضغط السياسي من أجل تسريع وثيرة الإصلاحات في ظل النظام السياسي القائم، بالموازاة مع نقد الشعارات الراديكالية المرفوعة في الشارع..

لكن الجميع اتفق على ضرورة الانخراط في النقاش الدستوري الذي أعقب خطاب 9 مارس، وبالفعل، أعد الحزب مذكرة للإصلاحات الدستورية اعتبرت من أجود الوثائق الحزبية، وانخرط في التحضير للانتخابات التشريعية السابقة لأوانها التي تقرر أن تنظم يوم 25 نونبر 2011.

كل هذه المعطيات ساعدت حزب العدالة والتنمية على تلمس معالم عرض سياسي يطمح لتحقيق الإصلاحات المنشودة بأقل تكلفة ممكنة، وهو ما تجاوب معه الشعب المغربي يوم 25 نونبر 2011 حين بوأ حزب العدالة والتنمية الرتبة الأولى، ومكنه من قيادة الحكومة لأول مرة في تاريخ المغرب، وهي حكومة ائتلافية تأسست على أرضية ميثاق ملزم لجميع الأطراف، وتشغل على أرضية برنامج حكومي صادقت عليه الأغلبية البرلمانية، مما جعل آفاق الإصلاح تبدو واعدة لكنها صعبة وتعرضها مجموعة من التحديات، أبرزها الثقافة السياسية القديمة التي تكبل الطبقة السياسية بمختلف مستوياتها وتمنعها من الانطلاق لتفعيل مقتضيات الدستور الجديد.

الفرع الثاني: موقف حركة النهضة وجماعة الإخوان المسلمين

أولا/موقف حركة النهضة: في تونس، كان من الطبيعي ألا يكون هناك أي دور ملحوظ وفعال للحركات السياسية الإسلامية في ثورة الياسمين، نظرا إلى إقصائهم من الحياة العامة، حيث ظلوا سنوات عديدة في السجون أو المنافي، وكانوا مستبعدين من الانتخابات وممنوعين من الانخراط في العمل السياسي، وهذا ما أفقدهم القدرة على التحرك الميداني. وحين سئل راشد الغنوشي عمن يقف وراء الثورة، وعن الأطراف التي أسهمت فيها، أجاب: لقد انطلقت شرارة الثورة عفوية من سيدي بوزيد، أطلقتها الشباب وبخاصة أصحاب الشهادات العاطلين عن العمل، وما لبثت أن تفاعلت معها بقية الجهات والقطاعات وفي

مقدمتها قطاع المحامين والنقابيين، وكان للأحزاب السياسية دور فاعل في دعم تحركات الشارع، وإن نأت بنفسها عن تأطير التحركات لحسابات سياسية لعل أهمها تفويت الفرصة على النظام في سحق هذه الثورة الاجتماعية أساسا برفع فزاعة التوظيف السياسي أو خطر الإسلاميين. لهذا كانت حركة النهضة من آخر الملتحقين بالثورة، وذلك لأنها كانت تعيد بناء نفسها بعد تآكل هيكلها التنظيمية بسبب القمع الذي تعرضت له، وكذا لغياب التواصل بين القيادة التي يوجد أغلب رموزها في الخارج والقواعد الموجودة في الداخل، ولوعي الحركة بأن مشاركتها في الاحتجاجات قد تعطي النظام فرصة لتصعيد القمع وسحق الثورة بدعوى مواجهة تهديد الخطر الإسلامي.

لكن هذا لم يمنع الحركة من تأكيد مساندتها ودعمها للحراك الشعبي عبر التنديد بالقمع والقتل خلال الاحتجاجات الشعبية، وقد عبرت عن ذلك بإصدار بيان مشترك مع مجموعة من الأحزاب السياسية والهيئات المدنية إثر التصعيد الخطير للقمع في 8 يناير 2011، الذي أدى إلى سقوط أكثر من 20 شهيدا في تالة والقصرين والرقاب، وبعد إسقاط نظام زين العابدين بن علي قرر راشد الغنوشي والعديد من قيادات الحركة العودة إلى الجمهورية التونسية، ومنح الترخيص القانوني للحركة في بداية مارس 2011؛ ليم إعادة هيكلة حزب حركة النهضة وإعداده للمشاركة في الحياة السياسية. وبعثت الحركة رسائل طمأنة إلى الفعاليات السياسية التونسية كلها، من خلال تأكيدها أنها لم يكن لها دور في انطلاق ثورة 14 يناير 2011، وأنها ستكون أقرب إلى النموذج التركي لحزب العدالة والتنمية من سواه، حيث تقبل بالدولة المدنية والتعددية السياسية والحقوق المدنية والسياسية وحرية المرأة¹²⁴⁸. وترجمت حركة النهضة موقفها من الحراك الشعبي الديمقراطي في تونس من خلال عنصرين أساسيين:

- الدعوة إلى الانخراط مع غيرها من القوى السياسية لدعم الانتفاضة التونسية من أجل فرض الإصلاح السياسي. وقد عبرت عن هذا الموقف من خلال إصدار بيان مشترك مع الأحزاب السياسية والهيئات المدنية "وقع البيان المشترك حزب العمال الشيوعي التونسي، والمؤتمر من أجل الجمهورية، وحركة النهضة، وحزب تونس الخضراء، والحدويون الناصريون، وحركة البعث، واللجنة الوطنية لمساندة أهالي سيدي بوزيد، ومنظمة حرية وإنصاف، والجمعية التونسية لمقاومة التعذيب، والجمعية الدولية للدفاع عن المساجين السياسيين، واتحاد الشباب الشيوعي التونسي، ورابطة الكتاب الأحرار" تدين ممارسات النظام القمعية، وتطالب بالكف عن إطلاق النار على المواطنين العزل.

- تفنيد اتهامات النظام السياسي، وكشف تناقضات خطابه السياسي والإعلامي، بخصوص استعمال فزاعة الإسلاميين، وتوظيف مقولة "الخطر الأصولي" و"الخطر السلفي"، حيث أكدت "النهضة" - على لسان زعيمها الشيخ راشد الغنوشي - أن الهدف من استخدام هذه المقولات هو:

* ترهيب نخبة "الحداثة" في الداخل، ضمنا لولاها.

* ضمان الدعم الغربي، ومواصلة مساعدته الاقتصادية¹²⁴⁹.

كان موقف حركة النهضة هو الانخراط كلية في الحراك، واعتباره لحظة ثورية بامتياز يمكن استثمارها لتحقيق الإصلاحات الجذرية، وتغيير النظام السياسي. فالانسداد السياسي في تونس، وهيمنة الدولة الاستبدادية على السياسة في هذا البلد بإقصاء

¹²⁴⁸ - محمد سعدي، مرجع سابق، ص 70-71.

¹²⁴⁹ - بلال التليدي، الإسلاميون والربيع العربي، مرجع سابق، ص 27-28.

كل الفاعلين السياسيين بشقّي أطرافهم السياسية، وحالة الإبادة والاستئصال السياسي لحركة النهضة، لم يترك للحركة الإسلامية أي خيار سوى دعم الحراك الشعبي والدعوة إلى انخراط الشرائح الشعبية فيه¹²⁵⁰.

ثانيا/موقف جماعة الإخوان المسلمين: تختلف الحركات الإسلامية العربية من دولة لأخرى رغم وجود قواسم مشتركة بينها، فحركة النهضة في تونس كانت تعيش وضعية الإبادة والاستئصال السياسي، وتختلف وضعية الإخوان المسلمين في مصر عن حركة النهضة وقد تختلف وضعية الإخوان في الأردن عن مصر. كما تختلف جذريا وبشكل كبير وضعية العدالة والتنمية بالمغرب عن باقي الحركات الإسلامية الأخرى. ولعل هذا العنصر يعتبر محددًا أساسيًا في رصد مواقف الإسلاميين من الحراك العربي ودراسته دراسة علمية.

لقد كان موقف الإسلاميين في تونس (حركة النهضة) واضحًا وصريحًا في الدعوة إلى الانخراط مع غيرها من القوى السياسية، لدعم الانتفاضة التونسية من أجل فرض الإصلاح السياسي، وذلك من خلال إصدار بيان مشترك مع الأحزاب السياسية والهيئات المدنية. والملاحظ أن الإخوان المسلمين الذين رفعت همّتهم الانتفاضة التونسية التي حققت المطلوب في وقت قياسي قد أصدروا بيانهم المؤرخ في 15 يناير 2011 بمناسبة نجاح الانتفاضة التونسية معتبرين هذا النجاح انتصارًا للشعب التونسي، وقدرة الشعب على صنع التاريخ بصموده وإصراره، والتأكيد على عجز الحكومات الغربية وقف إرادة الشعوب المطالبة بالحرية والكرامة والعدالة. ومن خلال ذلك، كانت رسائل واضحة وموجهة إلى النظام المصري تجلت في ضرورة الاستماع إلى صوت الشعوب المطالبة بالحرية العامة والديمقراطية، وضرورة استيعاب الدرس التونسي. ولا يمكن إلا التأكيد بأن الإخوان المسلمين في مصر قد استثمروا نتائج الانتفاضات التونسية¹²⁵¹. وقد عبروا عن ذلك في بيانهم يوم 19 كانون الثاني/يناير تضمن جملة مطالب إصلاحية موجهة إلى النظام الحاكم أهمها: إنهاء حالة الطوارئ وحل مجلس الشعب والعفو عن جميع المعتقلين السياسيين¹²⁵².

لم يحرض الإخوان المسلمين مباشرة على ثورة 25 يناير، إلا أنهم شاركوا فيها بنشاط، وتلقّت المجموعة تحذيرات جادة من أمن الدولة بعدم دعم الاحتجاجات المزمعة أو الانضمام إليها. وقلقًا من إمكانية استخدام النظام مشاركة المجموعة لصبغ الاحتجاجات بالطابع الإسلامي المتشدد، وليوفر ذريعة لمزيد من القمع، أعلنت القيادة أن الجماعة لن تشارك رسميًا في المظاهرات، وذلك من دون تقييد أعضائها من اتخاذ موقف في الثورة على أساس فردي. ولتهدئة الوضع قدمت الجماعة مطالب محددة للنظام، وحثته على إدخال إصلاحات على الفور¹²⁵³.

كان موقف جماعة الإخوان المسلمين في مصر هو رفض المشاركة الرسمية في الحراك الشعبي عند انطلاقته، مع إتاحة الفرصة للفعاليات الشبابية بالانخراط فيه. وقد تحول موقف الجماعة تدريجيًا لتتجه نحو المشاركة والانخراط في الحراك وقيادته في محطات حاسمة¹²⁵⁴. وفي سياق تفصيل ذلك يمكن القول: إن تصريحات متناقضة صدرت عن جماعة الإخوان المسلمين، بعضها يمنع المشاركة وبعضها يؤكد عدم منع شباب الجماعة من النزول للتظاهر. ففي 19 يناير 2011 أصدرت الجماعة بيانًا تطرقت فيه إلى ما

¹²⁵⁰ - المرجع نفسه، ص 66-67.

¹²⁵¹ - الطاهر عطايف، الربيع العربي والعجز الديمقراطي، مطبعة البيضاوي، 2012، ص 107-108.

¹²⁵² - مجموعة مؤلفين الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي، مرجع سابق، ص 414.

¹²⁵³ - يوسف محمد الصواني وريكاردو رينيه لاريمونت، مرجع سابق، ص 102-103.

¹²⁵⁴ - بلال التليدي، الإسلاميون والربيع العربي، مرجع سابق، ص 66.

حدث في الجمهورية التونسية، ودعت النظام المصري إلى إجراء مجموعة من الإصلاحات في مقدمتها إنهاء حالة الطوارئ، وحل مجلس الشعب، وإجراء تعديلات دستورية.

ولم يشارك الإخوان المسلمين في التوقيع على بيان القوى السياسية الصادر في 21 يناير 2011، الذي يدعو إلى المشاركة في تظاهرات يوم 25 يناير 2011، وقد وقعت عليه أغلب الفعاليات السياسية والشبابية. وفي 26 يناير أصدر مكتب الإرشاد بياناً أعلن فيه المشاركة بكثافة في جمعة الغضب يوم 28 يناير، كما كان لجماعة الإخوان المسلمين حضور قوي في "معركة الجمل" في 2 فبراير¹²⁵⁵. لكن سرعان ما أرسل الإخوان إشارات بالاستعداد للمشاركة في جلسات الحوار الوطني التي دعى إليها عمر سليمان، نائب الرئيس في 4 شباط/فبراير. وفي الحوار وافق الإخوان على تشكيل لجنة لإعداد تعديلات دستورية في غضون شهور، والعمل على إلغاء حالة الطوارئ وتشكيل لجنة وطنية للمتابعة، ما كان يعني الموافقة على بقاء مبارك حتى نهاية مدته الرئاسية في أيلول/سبتمبر 2011¹²⁵⁶. من ناحية أخرى، التقى سعد الكتاتني ومحمد مرسي، القياديين الإخوانيين، بعمر سليمان منفردين وبشكل سري لوضع خطوط التفاهات السابقة موضع التنفيذ. وأدى هذا إلى احتجاج بعض أعضاء مكتب الإرشاد وشباب الجماعة في ميدان التحرير، وهو ما أدى إلى تراجع الإخوان وتمسكهم بترك مبارك السلطة ورفض التنازلات التي قدمها النظام¹²⁵⁷. يقول ناثن براون:

كان سلوك جماعة الإخوان المسلمين المصرية في عام 2011 يتضمن في ثناياه عدة مفارقات. حين بدأت المظاهرات في 25 يناير 2011 تفاعلت الحركة بارتباك وتردد وحذر شديد. صحيح أنها سمحت للأعضاء الشباب بالمشاركة في المظاهرات بصفتهم الفردية، إلا أن الحركة ككل لم تتخذ موقفاً، وحين تضخمت المظاهرات قررت القيادة ودعت أعضاءها للانضمام إلى حركة الاحتجاجات، وحتى حينها، استجابت قيادة الجماعة بإذعان، حين استدعاها نائب الرئيس لاجتماع قاطعته معظم حركات المعارضة¹²⁵⁸. وبصفة عامة يمكن القول، إنه بفعل التجارب الماضية لجماعة الإخوان المسلمين، فقد كان مبدأ الترقب والحذر السياسي الشديد هو الموجه لسلوكها، ولم تحسم الجماعة أمرها إلا بعد أن تبين لها أن الاحتجاجات تحولت إلى ثورة شعبية، فنزلت بكل قوتها وثقلها إلى الميدان، وحلت طرفاً فاعلاً في ديناميات الحراك، سواء على المستوى السياسي أو الميداني. وقد شكل ذلك مرحلة مفصلية ساهمت في تغيير مسار الأحداث بشكل جذري، حيث منحت الحراك زخماً جديداً وقوة تعبوية كبيرة. إلا أن توجهات ومواقف الجماعة خلال بداية الحراك كانت محل انتقادات شديدة، حيث اتهمت بالانتهازية والبراجاتية الفجة، كما أتهمت لاحقاً باختطاف مكاسب الحراك الثوري¹²⁵⁹.

¹²⁵⁵ - محمد سعدي، مرجع سابق، ص 67.

¹²⁵⁶ - <http://ar.wikipedia.org/wiki/>

¹²⁵⁷ - أميمة عبد اللطيف، "الإسلاميون والثورة"، في: الثورة المصرية: الدوافع والاتجاهات والتحديات، (الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 223-224.

¹²⁵⁸ - ناثن ج. براون، المشاركة لا المغالبة، الحركات الإسلامية في العالم العربي، بيروت، مركز كارنيغي للشرق الأوسط والشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى 2012، ص 298.

¹²⁵⁹ - محمد سعدي، مرجع سابق، ص 68.

المبحث الثاني: عوامل صعود الإسلاميين للحكم

لقد أدت الأحداث السياسية المتتالية منذ انطلاق شرارة الحراك العربي في الجمهورية التونسية في 17 ديسمبر 2010، والتداعيات المختلفة التي ترتبت عليها، وبخاصة فيما يتصل بمسألة وصول الأحزاب السياسية الدينية إلى الحكم، إلى ضرورة دراسة وتحليل ما آلت إليه الأوضاع حتى يتسنى فهم الحاضر واستشراف المستقبل. فالأحزاب الإسلامية لم تكن أحد عناصر المعادلة في القوى التي تحملت مسؤولية الانتفاضة في كثير من الدول العربية التي طالتها رياح التغيير. بل ربما لم تأخذ في الاعتبار احتمالية حدوث ذلك. وما ترتب عليه من تغيير للأنظمة الحاكمة. وعلى الرغم من هذا فإنها تمكنت بين عشية وضحاها من الوصول إلى سدة الحكم في عدد من الدول العربية. ويرجع ذلك لمجموعة من العوامل الداخلية (مطلب أول) والخارجية (مطلب ثاني) والمطلب الثالث نخصه لرصد نتائج الانتخابات التي فاز بها الإسلاميون

المطلب الأول: العوامل الداخلية

ثمة مجموعة من العوامل الداخلية التي كان لها الدور الحاسم في صعود الإسلاميين إلى سدة الحكم، فهناك عوامل سياسية (فرع أول)، انبثقت عنها عوامل اقتصادية واجتماعية (فرع ثاني).

الفرع الأول: العوامل السياسية

تمثل ظاهرة العجز الديمقراطي المحدد الأول الذي أدى إلى انفجار الثورات العربية، ذلك أن الدولة العربية الحديثة والمعاصرة، الموزعة على جمهوريات مغلقة على رؤساء خالدين، وملكيات تنفيذية مطلقة تبدو عصية على الزمن، هي في بنيتها وممارستها دولة تسلطية مكتملة الأركان، لا يكاد يرى منها إلا قهرها، ومظاهر ذلك واضحة على نحو مألوف، بدرجات متفاوتة في جميع مجالات الحياة العربية التي يخترقها تراكم تاريخي متصل ومكثف من الاستبداد المطلق وغير المطلق، فلا يحتاج الأمر إلى بيان. وإذا كان الاستبداد من أول الزمن إلى آخره لا يمضي من دون تحديات ومقاومة، فإن أيا منها لم ينجح في الحد من هيمنته وسطوته وتغيير مفاهيم وعلاقات ومواقف وأدوار السلطة في الواقع العربي الذي تلف ساواته كلها سحب الاستبداد الداكنة. فالطابع الأوتوقراطي للدولة العربية الذي أوصل المجتمعات العربية إلى ما هي عليه الآن، لم يتأثر وظل على حاله وظلت هي (أي الدولة) في مكانها، تحت أمر الزعيم- الفرد- القائد- الرمز الملهم الذي يحتكر بمفرده إلى أقصى حد مقادير السلطة المادية والرمزية كاملة¹²⁶⁰. إن معظم الأنظمة السياسية في البلدان العربية هي أنظمة استبدادية، وجميع المظاهر الديمقراطية كالتعددية السياسية، وتداول السلطة وتشكيل الأحزاب السياسية الحقيقية، وحرية الرأي والتعبير، ووجود الإعلام الحر هي مظاهر محظورة أن لم تكن معدومة كلياً¹²⁶¹.

صحيح أن بعض الأنظمة العربية بادرت، منذ أواخر الثمانينيات، إلى اتخاذ خطوات جزئية على طريق الانفتاح السياسي والتعددية السياسية، وإضفاء الطابع الديمقراطي على شكل الحكم لكي يبدو مقبولا، إلى حد ما على المستوى الشعبي، إلا أن

¹²⁶⁰- سمير الحمادي، مرجع سابق، ص 76.

¹²⁶¹- وضاح مصطفى حسن الأسمر، أثر الحراك العربي على الدور الوظيفي لدولة إسرائيل، رسالة لنيل درجة الماجستير في التخطيط والتنمية، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية في نابلس، فلسطين، 2012-2013، ص 112.

النتيجة في نهاية المطاف كانت في أدنى مستوياتها على الإطلاق. ذلك أن الإصلاحات المعلن عنها، التي لم ينفذ كثير منها على كل حال، وما نفذ ظل قابلا للاختراق، لم تنجح، في كل الحالات، في النيل من هيكل توزيع القوة وتهديد الإطار السلطوي للنظم الحاكمة. بدلا من ذلك، سرعان ما كان يتم التراجع عنها، وهكذا لم تنبثق الأنظمة العربية كثيرا عن حقيقتها، وسارت الأمور في طريق آخر تماما غير طريق الإصلاح الذي ظلت معالمه وتجارب غير واضحة الملامح، تراوح مكانها حبرا على ورق من دون ممارسة فعلية ومن دون أن يتحدد مصيرها في نهاية واضحة¹²⁶². فالأنظمة العربية برعت في تقنيات الالتفاف على التجربة الديمقراطية وإفراغها من محتواها، بحيث لم يكن إفتتاح هذه الأنظمة على مطالب الإصلاح السياسي سوى تحسينات قشورية أو بعض الترفيع السياسي الذي لا يغير من جوهر السلطة التسلطية، والتي لم تضع حدا لاحتكار النخبة الحاكمة للسياسة و الثروة على حساب المجتمع¹²⁶³.

في تونس مثلت الانتخابات البرلمانية والرئاسية الأولى التي جرت في أبريل 1989 في أجواء من التزوير الشامل، بداية التراجع الصارخ عن كل الوعود التي روج لها العهد الجديد، ثم اتضحت الصورة أكثر عندما عادت الخيارات والممارسات القمعية إلى الواجهة، بحيث أصبحت الأجهزة الأمنية تتدخل في أدق تفاصيل الحياة السياسية، وامتد نفوذها إلى جميع المستويات الاجتماعية. فالديكتاتورية التي تصور التونسيون أنهم شيعوها إلى مثواها الأخير دون رجعة مع بورقية إنبعثت من جديد مع خلفه الذي راهنوا عليه جميعا، فكان الرهان خاسرا، وكانت الخسارة بحق كبيرة¹²⁶⁴. ومن أجل خلق واجهة ديمقراطية، أنشأ الرئيس زين العابدين بن علي أو مول أحزابا سياسية شاركت في ما يسمى بالمجالس التشريعية، ونجح النظام في إفساد بعض النخب السياسية من خلال تقديم المكافآت والامتيازات التي لم تكن متاحة لعامة الناس¹²⁶⁵.

أما فيما يتعلق بنظام التعددية الحزبية فإنه كان قائما منذ تولي الرئيس زين العابدين بن علي السلطة سنة 1988، إلا أن الحزب الحاكم، بقي مهيمن على الحياة السياسية في تونس بشكل مطلق، مما حال دون تمكن أحزاب المعارضة من النشاط الطبيعي والعمل المستقل في إطار الأهداف المؤسسة لها¹²⁶⁶.

لقد شهدت الحريات العامة تراجعا كبيرا، وأصبح القمع المكثف سياسة رسمية ثابتة لا تستثنى أحدا من المعارضين. كان الإسلاميون أول من طبقت عليهم سياسة "التطهير السياسي" التي ظل الرئيس بن علي يستخدمها ضد خصومه السياسيين طوال فترة حكمه، وذلك بعد أن اهتمت حركة الاتجاه الإسلامي (النهضة الإسلامية لاحقا) بطرح شرعية بديلة للنظام لأنها حصلت على المرتبة الثانية في انتخابات 1989 التشريعية، فكانت هذه التهمة كافية لكي يتحول الإسلاميون إلى خصم تقليدي للأجهزة الأمنية التي منحت صلاحيات واسعة لاجتثاثهم من كامل المجتمع التونسي بذريعة "الخطر الأصولي" الذي يهدد استقرار الدولة والمجتمع¹²⁶⁷. وبذلك يظهر أن النظام التونسي قد اتبع الشدة في عزل وقمع الإسلاميين¹²⁶⁸. على ضوء ما سبق، أظهر النظام

¹²⁶² - سمير الحمادي، مرجع سابق، ص 77.

¹²⁶³ - عبد الحى عبد القاسم، "السمات المشتركة للنظم العربية وتعاطيها مع المتغير الثوري"، مجلة المستقبل العربي، عدد 399، ماي 2012، ص 12.

¹²⁶⁴ - سمير الحمادي، مرجع سابق ص 16.

¹²⁶⁵ - يوسف محمد الصواني وريكارو رينيه لاريمونت، الربيع العربي: الانتفاضة والإصلاح والثورة، منتدى المعارف، بيروت، الطبعة الأولى، 2013، ص 55.

¹²⁶⁶ - سعاد بن الشيخ، التحولات الديمقراطية في دول اتحاد المغرب العربي منذ 1990 دراسة مقارنة، أطروحة لنيل الدكتوراه في القانون العام، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة محمد الأول وجدة، 2007-2008، ص 216.

¹²⁶⁷ - سمير الحمادي، مرجع سابق ص: 16.

أن فتح باب التعددية لم يكن توجهها استراتيجيا راغبا في خلق منافسة سياسية حقيقية، وتدشين الانتقال الديمقراطي، فانفتاح النظام لا يمكن اعتباره إلا تكتيكا يقوم على القبول الشكلي بتواجد أطراف جديدة في الساحة السياسية وليس في السلطة، مع ما يتطلبه ذلك من إقصاء أي خصم قادر على المنافسة الإيديولوجية والانتشار الشعبي¹²⁶⁹.

في مقابل هذا النظام الأكثر انغلاقا في العالم العربي، يعتبر الشعب التونسي من أكثر الشعوب تجانسا وتعليا، مما خلق فجوة كبيرة بين تطلعات الشعب وحقيقة النظام السياسي، مما دفع الشباب التونسي إلى اللجوء إلى العمل الاحتجاجي المباشر وإلى الانقلاب على النظام السياسي القائم بدلا من السعي إلى التغيير من خلال قنوات المشاركة الشرعية، مثل الأحزاب والنقابات والانتخابات التي أصبحت هياكل شكلية¹²⁷⁰. وفي التحليل النهائي، يمكن توصيف المشهد السياسي في تونس في عهد الرئيس زين العابدين بن علي على أنه نظام تسلطي بوليسي، يحسد حالة التماثل الكاملة بين كيان الدولة وشخص الحاكم، ولا يحوز أي قدر من الشرعية القانونية -الديمقراطية، ولا يخضع لرقابة سلطة تشريعية منتخبة، أو سلطة قضائية مستقلة. فهو مغلق على نفسه بشكل نهائي، ولا يستند إلى قاعدة شعبية حقيقية، ويعتمد على الأنظمة الأمنية وأجهزتها القمعية لتأمين بقائه في السلطة حتى لو كان ذلك على حساب قيم الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان¹²⁷¹.

في مصر ينسب الركود السياسي إلى عهد مبارك، الذي عمل على مواجهة الضغط من أجل التغيير في البلاد، وكانت الحياة السياسية تحت رقابة مشددة منعت كل منافسة سياسية حقيقية من أجل السلطة، أو أي تغيير في الهياكل القاعدية للنظام السياسي. ومارس الحزب الوطني الديمقراطي هيمنته كاملة على مؤسسات الدولة والبرلمان¹²⁷². أما الأحزاب السياسية فإنها لم تتمكن من لعب دور بارز في الحياة السياسية، ولا في تغيير الواقع السياسي ليس بسبب ضعفها أو تراجع دورها فحسب، بل لأن السلطة منعتها من العمل بحرية وطبقت عليها حصار سياسي، في حين نال حزب النظام "الحزب الوطني" حصة الأسد في كل الانتخابات التي جرت في مصر¹²⁷³. فالأحزاب السياسية في عهد مبارك كانت مغيبة عن أداء دورها في الحياة السياسية كما أن التعددية السياسية كانت مقيدة وشكلية¹²⁷⁴.

لقد عانى المجتمع المصري قبل ثورة 25 يناير مجموعة من الإشكاليات السياسية، فمنها ما تعلق بالحياة البرلمانية والحزبية، ومنها ما تعلق بعلاقات الحكم بين مؤسسات الدولة وأجهزتها، ومنها ما تعلق بالحريات العامة وحقوق المواطنين، وهذه الإشكاليات تتداخل بشكل أو بآخر مع باقي الإشكاليات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية¹²⁷⁵.

كما أن احتكار الحزب الوطني الديمقراطي للأغلبية البرلمانية منذ تأسيسه سنة 1978 على يد أنور السادات، ساهم في اختلال النظام الحزبي التعددي الذي أقره السادات نفسه، ذلك أن الحزب الوطني الذي يقع في مركز النظام الحزبي لا يستمد هذه

¹²⁶⁸ - Taher ben Jellon, l'étincelle révoltée dans les pays arabes, édition Gallimard Floch, Paris, mai 2011, 1^{er} édition, p 45.

¹²⁶⁹ - سعاد بن الشيخ، مرجع سابق، ص 229.

¹²⁷⁰ - دينا شحاتة، مريم وحيد، مرجع سابق، ص 14.

¹²⁷¹ - سمير الحمادي، مرجع سابق، ص 18.

¹²⁷² - يوسف محمد الصواني وريكاردو رينيه لاريمونت، مرجع سابق، ص 94-95.

¹²⁷³ - طلال عتريسي، "الثورات العربية بين طموح التغيير ومخاطر الاحتواء"، مجلة الغدير عدد 55، صيف 2011، ص 15.

¹²⁷⁴ - جيلة حديدي، مرجع سابق، ص 98.

¹²⁷⁵ - المرجع نفسه، ص 98.

المكانة المتميزة من قوة حضوره الجماهيري أو من تميز أدائه السياسي، وإنما فقط من كون رئيسه هو نفسه رئيس الدولة. ويمكن القول أن النظام الحزبي في مصر هو أقرب إلى نظام الحزب المهيمن منه إلى نظام التعددية الحزبية بالمعنى المتعارف عليه في العلوم السياسية. وما زاد في تأزم الوضع السياسي احتكار الرئيس لكل مواقع السلطة، بسبب صلاحياته الدستورية الواسعة وسيطرته الفعلية على مفاصل السلطتين التنفيذية والتشريعية، بحكم رئاسته للحزب الوطني الديمقراطي (الحزب الحاكم)، بالإضافة إلى الصلاحيات القضائية المهمة التي يتمتع بها، كل هذا أدى إلى غياب التوازن بين السلطات من جهة، وغياب التمايز بين شخص الحاكم ومؤسسة الدولة من جهة أخرى.

كما أن استمرار العمل بقانون الطوارئ منذ اغتيال السادات سنة 1981 دون انقطاع، فقد كان له دور كبير في تأزم الوضع السياسي، فهذا القانون يتضمن مجموعة من القيود تطاول حقوق المواطنين وحرياتهم، واستخدم أيضا في التضيق على نشاط حركات المعارضة السياسية والحركات الاحتجاجية السلمية¹²⁷⁶. أما فيما يخص حقوق المواطنين وحرياتهم العامة، فلم يكن نظام مبارك قائما إلا على استبداد المواطنين وسلب حرياتهم، والتضييق عليهم في سبيل تحقيق مصالحه الضيقة، إضافة إلى غياب الديمقراطية في ممارسة كافة أشكال العمل السياسي في مختلف مؤسسات الدولة، مما أدى إلى انفراد مجموعة قليلة برسم السياسة العامة للدولة في مصر والذي أدى بدوره إلى شيوع الفساد السياسي والإداري والمالي بصورة كبيرة¹²⁷⁷. تتجلى أزمة النسق السياسي في مصر من خلال مجموعة من العناصر من بينها: غياب التوازن بين السلطات وخلل النظام الحزبي واستمرار العمل بالقانون الطوارئ.

على ضوء ما سبق، يتبين لنا أن النظم العربية أحكمت سيطرتها على المجال السياسي بشكل خنق كل القوى السياسية التقليدية، أحزابا ونقابات وحركات إسلامية، الأمر الذي استحال معه أي تحول ديمقراطي حقيقي¹²⁷⁸.

الفرع الثاني: تدهور الوضع الاقتصادي والاجتماعي

يعتبر تدهور الوضع الاقتصادي والاجتماعي الصفة المشتركة لأغلب البلدان العربية، حيث أن هذه الأخيرة لم تستطع أن ترتقي بأوضاعها الاقتصادية والاجتماعية، وتحقيق التنمية الاقتصادية على الرغم من انتهاجها لعمليات الإصلاح الاقتصادي الموصى به من صندوق النقد والبنك الدوليين. إلا أن هذا الإصلاح انعكس سلبا على الواقع الاقتصادي والاجتماعي. فكل الدول العربية تعاني من ضعف اقتصادي، بحيث لا توجد دولة عربية تملك اقتصادا قويا، يحسب ضمن الاقتصادات الكبرى في العالم¹²⁷⁹. فلا تزال قطاعات واسعة من الشعوب العربية تعاني الأمية والبطالة، وتدني مستويات الدخل وغياب الخدمات والمرافق، كما أن الفجوة بين الطبقات والمناطق في الدولة الواحدة في اتساع مستمر. وقد أدى تفاقم المشاكل الاقتصادية والاجتماعية وتفشي الفساد بشكل واسع، واستئثار نخبة ضيقة مرتبطة بالسلطة بعوائد التنمية إلى تزايد حالة السخط السياسي والاجتماعي، وظهور حركات

¹²⁷⁶ - سمير الحمادي، مرجع سابق، ص 27-28.

¹²⁷⁷ - جيلة حديدي، الإسلاميون والحكم الديمقراطي مصر وتونس نموذجا، مرجع سابق، ص 99.

¹²⁷⁸ - سلمان بونعمان، فلسفة الثورات العربية، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2012، الطبعة الأولى، ص 78.

¹²⁷⁹ - حياة الداقي، مرجع سابق، ص 21-22.

احتجاجية على نطاق واسع في العديد من الدول العربية¹²⁸⁰. ففي هذه الدول ومنذ عقود والسياسات العامة تركز الفجوة الاجتماعية بين طبقات وشرائح المجتمع، سواء الفجوة بمعناها الاقتصادي أو الاجتماعي، لذلك تأخذ الخريطة الاجتماعية في الدول العربية شكلا ينقسم فيه المجتمع بين شريحتين متناقضتين (أغنياء وفقراء)¹²⁸¹.

كما تعرف المنطقة العربية ما يعرف بالطفرة الشبابية، حيث يمثل الشباب في المرحلة العمرية من 15 إلى 29 سنة أكثر من ثلث سكان المنطقة، فهذه الفئة العمرية تعاني مظاهر الإقصاء الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، جعلتها في مقدمة الفئات المطالبة بالتغيير والحرك له، وتعد البطالة من أهم المشاكل التي يعانيها الشباب في العالم العربي، حيث ترتفع مستويات البطالة إلى 25% بين الشباب في العالم العربي، مقارنة بالمتوسط العالمي 14,4%. وتتركز نسب البطالة بشكل كبير في أوساط الشباب المتعلم الحاصل على تعليم عال، حيث يمثل الشباب المتعلم نحو 90% من الشباب العاطل عن العمل في العالم العربي¹²⁸².

كانت تونس من بين الدول العربية التي اتجهت في ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضي، تحت ضغط الأزمة الاقتصادية الطاحنة التي عانت منها هذه الدول بدرجات متفاوتة، إلى تبني سياسات الإصلاح الاقتصادي (التثبيت والتكيف الهيكلي)، وهي مجموعة من الإجراءات الاقتصادية الموصى بها من قبل صندوق النقد والبنك الدوليين، والتي تهدف إلى الوصول بالاقتصاد إلى حالة الاستقرار، من خلال إجراء تعديل على هيكل الاقتصاد، ومعالجة الاختلالات المالية والنقدية التي يعاني منها، عن طريق تقليص دور الدولة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية¹²⁸³.

وعلى إثر تطبيق سياسة الإصلاح وما يتبعها من إجراءات خاصة فيما يتعلق بزيادة الضرائب، وتقليص الإنفاق العام وتخفيض الدولة عن سياسة التوظيف، ألحقت أضرارا بالفقراء والمهمشين، وتوسعت الهوة بين الطبقات وازدادت التناقضات والاختلالات داخل المجتمع التونسي¹²⁸⁴.

لقد أخفق النظام التونسي في إرساء قواعد تنمية جمهوية شاملة (وعادلة) لكل مناطق البلاد، خاصة المناطق الداخلية (ومنها منطقة سيدي بوزيد التي انطلقت منها الاحتجاجات)، التي ظلت تقريبا خارج حسابات برامج النهوض الاقتصادي والاجتماعي (90% من المشاريع التنموية تتمركز في المناطق الساحلية)، كما عجز عن تأمين الحد الأدنى من العدالة الاجتماعية، حيث اقتصرت الاستفادة من المردود الذي توفره على فئة محدودة من الموظفين المقربين من دوائر السلطة دون غيرهم، الأمر الذي أدى إلى تفاقم أوضاع الفئات محدودة الدخل، واتساع أحزمة الفقر والبطالة، خاصة في أوساط الشباب الحاصلين على شهادات عليا الذين يمثلون 57% من إجمالي طلبات العمل¹²⁸⁵.

ووفقا لتقرير البنك الدولي الذي نشر في مارس لعام 2008، كان معدل البطالة في ارتفاع حتى بين خريجي الجامعات، ففي عام 2006-2007 قدر عدد العاطلين من خريجي الجامعات بـ 336000 مقارنة بـ 121800 في عام 1996-1997. وكشفت دراسة

¹²⁸⁰ - دينا شحاتة ومريم وحيد، "محركات التغيير في العالم العربي"، مجلة السياسة الدولية، العدد 184، أبريل 2011، ص 11.
¹²⁸¹ - كمال بن يونس، "التهميش الشامل، عوامل اندلاع الثورة ضد نظام بن علي في تونس"، مجلة السياسة الدولية، عدد 148، أبريل 2011، ص 58.

¹²⁸² - دينا شحاتة، مريم وحيد، مرجع سابق، ص 11.

¹²⁸³ - سمير الحمادي، مرجع سابق، ص 18.

¹²⁸⁴ - ناجي عبد النور، "الحركات الاحتجاجية في تونس وميلاد الموجة الثانية من التحرير السياسي"، مجلة المستقبل العربي، عدد 387، ماي 2011، ص 141.

¹²⁸⁵ - سمير الحمادي، مرجع سابق، ص 20.

استقصائية لحوالي 4800 من خريجي الجامعات في عام 2005 أنه كان ما يقرب النصف من حملة درجة الماجستير والتقنيين من العاطلين عن العمل. لم تزد الأزمة الاقتصادية العالمية وإغلاق أشكال الهجرة القانونية كلها إلى أوروبا إلا حدة ارتباك الشباب التونسي، وأجبرتهم على النضال ضد نظام زين العابدين بن علي¹²⁸⁶.

كما خلق زين العابدين بن علي وشركاؤه في النظام **مافيا** من العائلات المتصاهرة معه، أو الموالية، خصصت الشركات الوطنية، وبخاصة شركات الاتصالات السلكية واللاسلكية، والنقل، والاسمنت لحسابها الخاص، وقدمت الدولة خدماتها المالية المتاحة إلى هذه العائلات لتعزيز أعمالها. انتزعت عشيرة المافيا هذه المال من أصحاب الأعمال التجارية بطرق شتى، بما في ذلك الابتزاز والتهديد بالمتابعة القضائية من قبل قسم الضرائب¹²⁸⁷. فالتونسيون يعلمون جميعا مدى تأثير عائلة الرئيس بن علي نفسه وعائلة زوجته **الطرابلسي** على الاقتصاد الوطني¹²⁸⁸.

وفي مصر لم يختلف الوضع كثيرا، حيث أنها هي الأخرى تأثرت بتداعيات تطبيق سياسة الإصلاح الاقتصادي والإجراءات المرتبطة به، خصوصا فيما يتعلق بتخفيض أو إلغاء الدعم السلمي وزيادة الرسوم على الخدمات الحكومية، وزيادة الضرائب، وتقليص الإنفاق العام على القطاعات الاجتماعية وخاصة التعليم والصحة والسكن، هذا التأثير الذي مس الطبقة الفقيرة من المجتمع ومحدودي الدخل بوجه خاص، أدى إلى المزيد من التدهور في أوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية¹²⁸⁹. حيث كان الاقتصاد المصري، يعاني ارتفاع معدلات التضخم (17.1 في المئة في عام 2008)، وارتفاع معدلات البطالة (20 في المئة في نهاية عام 2006)، ومن دين عام ضخم وصل إلى 100% من الناتج المحلي الإجمالي في عام 2007، وعجز تجاري بلغ 60.8 مليار دولار من الواردات، مقابل 34.5 مليار دولار من الصادرات في عام 2008، وأصبحت مستويات الفقر هائلة تحتاج نحو 40% من السكان، وأصبحت الفوارق في نمط الحياة والدخل مثيرا للقلق بشكل متزايد¹²⁹⁰.

كما أسهم تحرير الاقتصاد المصري في تفاقم المشكلات الاقتصادية والاجتماعية، الأمر الذي رشح الوضع في مصر للانفجار في صورة غليان جماهيري خطير مطلبه الأساسي كان الديمقراطية، الحرية، الكرامة، العدل والشغل¹²⁹¹. وأدت السياسات الاقتصادية والاجتماعية التي انتهجها نظام مبارك إلى تكريس الفساد والإفقار والتهميش والبطالة، على نحو أفقد فئات واسعة من المواطنين القدرة على تأمين الحد الأدنى من متطلبات العيش الكريم، ومن المؤشرات الدالة على التدهور الاقتصادي والاجتماعي في عهد مبارك نشير إلى:

- تدهور الفئات الدنيا في السلم الاجتماعي إلى مزيد من الفقر
- تعرض الطبقة الوسطى للتآكل من جوانب عديدة ماديا واجتماعيا وأخلاقيا
- ارتفاع نسبة البطالة بين الشباب

¹²⁸⁶ - يوسف محمد الصواني، ريكاردو رينيهلاريمنت، مرجع سابق، ص 53.

¹²⁸⁷ - يوسف محمد الصواني، ريكاردو رينيهلاريمنت، مرجع سابق، ص 55.

¹²⁸⁸ - Antoine Basbous, le tsunami Arabe, édition Fayard, France janvier 2012, p 25.

¹²⁸⁹ - خالد كاظم أبو الدوح، "ثورة 25 كانون الثاني/يناير في بر مصر، محاولة للفهم السوسيولوجي"، مجلة المستقبل العربي، عدد 387، ماي 2011، ص 114-115.

¹²⁹⁰ - يوسف محمد الصواني وريكارو رينيهلاريمنت، مرجع سابق، ص 92-93.

¹²⁹¹ - فريد امعشوشو، الربيع العربي، السياق، الدلالات، الأبعاد، مجلة وجهة نظر، العدد 55، شتاء 2013، ص 52.

- تدهور قدرة الدولة على توفير الحاجات الاجتماعية الإنسانية مثل الماء النقي، الصرف الصحي، العلاج، التعليم والبيئة غير الملوثة التي تحفظ بقاء الإنسان¹²⁹².

المطلب الثاني: العوامل الخارجية

اهتمت العديد من الدراسات برصد وتحليل العوامل الخارجية التي ساهمت وساعدت على صعود الحركات السياسية الإسلامية إلى سدة الحكم، والتي هي عبارة عن تفاعلات تجري خارج الحدود الجغرافية، ويمكن إجمالها في المتغيرات الإقليمية والدولية (فرع أول)، ودور وسائل الإعلام والاتصال (فرع ثاني)¹²⁹³.

الفرع الأول: المتغيرات الإقليمية والدولية

لقد كان واضحاً، بعد الفراغ السياسي الذي نتج مباشرة بعد إطاحة الأنظمة في كل من تونس ومصر، أن مرحلة ترتيب الوضع السياسي لن تكون أسهل من مهمة إسقاط الأنظمة السياسية، وأن الإمكان الثوري الذي تتمتع به الجماهير الشعبية ليس كافياً لإنتاج الوضع السياسي الجديد، في غياب فاعلين سياسيين قادرين على توظيف هذا الإمكان، وتحويله إلى مبادرات سياسية. وفي هذا السياق، كان المنطقي أن يتصدر ساحة الفعل السياسي الفاعل السياسي الأقوى، والأكثر مصداقية، والأكثر طهرانية بحكم عدم تجربته سياسياً، والأكثر مظلومية في عهد الاستبداد السابق. فهذا هو ما قرره حقائق السياسة على أرض الواقع في العالم العربي، سواء في تونس التي تعرضت فيه الحركة الإسلامية لحملة إبادة وتطهير سياسي لأكثر من ثلاثة عقود من الزمن، أو في مصر التي كانت جماعة الإخوان المسلمين تشكل المعارضة الأقوى للاستبداد السياسي في البلاد.

لقد كان من الضروري والحالة هذه، أن يتكيف الموقف الغربي مع هذه الحقيقة السياسية، وأن يتجه نحو استدعاء مقاربة سياسية كانت جاهزة في دوايب مستودعات التفكير الاستراتيجي، وأن يتم إحداث التحول لجهة التعامل مع الإسلاميين المعتدلين في العالم العربي، ولو اقتضى الأمر أن يكونوا على رأس السلطة. فالراصد للمقاربات التي تنتجها مراكز التفكير الاستراتيجي الغربي، لا يعدم وجود وجهة نظر مؤسسة علمياً وسياسياً، تقترح على صناع القرار السياسي التعامل الإيجابي مع الاندماج السياسي للإسلاميين في العملية السياسية، وتبرر ذلك بجملة من المبررات السياسية¹²⁹⁴. وهذا الطرح تؤكد الدراسة التي أصدرها معهد كارنجي للسلام وأعدّها الخبير جراهام فولر الخبير السابق بوكالة المخابرات الأمريكية والذي يؤكد على ضرورة إشراك الإسلاميين واصفاً جماعاتهم بأنها "تشغل الحيز السياسي في العالم العربي الآن، وأن لديها سمات أساسية تجمعها، أهمها النمو السريع، والتطور والتغير والتنوع"¹²⁹⁵.

تقلب الموقف الفرنسي من الثورة التونسية بين قطبين متناقضين، لا ينسجمان مع أي اعتبار أخلاقي أو حتى معنوي. فقبل تنحي بن علي، لم يصدر عن فرنسا أي موقف، إلا موقف وزيرة الخارجية الفرنسية ميشيل أليو ماري أمام البرلمان الفرنسي. وبعد خلع بن علي، صدر الموقف الفرنسي الثاني، الذي تخلت فيه عن بن علي بشكل مطلق. فبعد سقوطه أي في 15 من شهر يناير،

¹²⁹² - سمير الحمادي، مرجع سابق، ص 30.

¹²⁹³ - عزيزي المصطفى، الثابت والمتحول عند الحركات الإسلامية بعد الربيع العربي - نموذج تونس، مصر-، رسالة لنيل دبلوم الماستر في القانون العام، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة محمد الأول وجدة، السنة الجامعية 2012-2013، ص 20.

¹²⁹⁴ - بلال التليدي، مرجع سابق، ص 10-11.

¹²⁹⁵ - إسماعيل الشطي، مرجع سابق، ص 224.

أعربت فرنسا عن دعمها للثورة. ونبذت زين العابدين بن نهائيا، مؤكدة للمرة الأولى دعمها للتحرك الشعبي الذي أطاحه¹²⁹⁶. دعم الرئيس السابق جاك شيراك، وكذلك خلفه الرئيس نيكولا ساركوزي على حد سواء زين العابدين بن علي إلى آخر لحظة، حيث واصلت فرنسا دعم بن علي ونظامه خلال الأشهر الأولى من الثورة، حتى إن وزيرة الخارجية، ميشيل اليوماري، كانت قد اقترحت على بن علي إرسال خبراء أمنيين "لتسوية أزمة القانون والنظام"، وكانت فرنسا تعترم إرسال إمدادات من الغاز المسيل للدموع والعصي للدكتاتور، لكن لم يكن بوسعها تسليمها في الوقت المحدد. كان هروب زين العابدين بن علي إلى السعودية في 14 يناير 2011 منعطفا في سياسة الحكومة الفرنسية، حيث أعلنت "دعما الكامل للثورة في تونس".

تمثلت مواقف بلدان الاتحاد الأوروبي الرسمية في الدعوة إلى التحلي بالاعتدل، وطلب الهدوء، وضبط النفس. بعد 14 يناير، أعربت الممثلة السامية للسياسة الخارجية للاتحاد الأوروبي، كاثرين أشتون، نيابة عن الاتحاد عن الدعم والتقدير للشعب التونسي وتطلعاته الديمقراطية¹²⁹⁷.

إن التدخلات الخارجية للدول المؤثرة في النظام الدولي، وتحديد الولايات المتحدة الأمريكية، الفاعل الرئيسي في النظام الدولي الراهن، أدت دورا مهما في ترسيخ السلطوية في الوطن العربي. فالولايات المتحدة لم تجد غضاضة، طوال السنوات الماضية، في دعم الأنظمة العربية الاستبدادية طالما كان بقاء هذه الأنظمة يتفق مع أهدافها ومصالحها في المنطقة (ضمان تدفق النفط بأسعار معتدلة، الحصول على تسهيلات عسكرية)، لذلك ظلت واشنطن حريصة على استمرارها، وغض الطرف عن ممارساتها السلطوية الصارخة، خاصة مع بروز قناعة لديها بأن أي تحول ديمقراطي حقيقي في المنطقة قد يفضي إلى حدوث حالة من عدم الاستقرار تضر بالمصالح الأمريكية وتفسح المجال لوصول الحركات الإسلامية المعادية لسياساتها إلى السلطة.

بيد أن تفجيرات 11 سبتمبر 2001، التي زرعت أكثر من عاصفة في العالم كله، أدت إلى حدوث تحول أساسي في الموقف الأمريكي، إذ ألقت بظلال ثقيلة على علاقات واشنطن بالأنظمة العربية، وذلك بعد أن حملت إدارة الرئيس بوش الحكام العرب مسؤولية تنامي الإرهاب بسبب سياساتهم السلطوية، واعتبرت أن التغاضي عن استبدادهم خلال الأعوام الستين الماضية لم يمنح أمريكا الأمان، بل على العكس من ذلك، عرضها لزلزال إرهابي ارتجت له الأرض. وبذلك اقتنعت الإدارة الأمريكية بأن سحب البساط من تحت أقدام تنظيم القاعدة وغيره من التنظيمات الإسلامية الراديكالية التي تهدد أمنها القومي لا يمكن أن يتم إلا بإزاحة نظم الحكم الاستبدادية الشرق أوسطية واستبدالها بنظم حكم ديمقراطية¹²⁹⁸.

كانت حالة تونس هي الأولى التي تتمحن فيها الولايات المتحدة بين الوقوف إلى جانب ثورة حقيقية شعبية تدعو إلى الديمقراطية وبين الاستمرار في دعم نظام حليف لها، فانحازت للنظام ثم ارتبكت بعد أن اتضح حجم الحركة الشعبية المشاركة. وقد طرأت تحولات على الموقف من التيار الإسلامي خلال الثورات. ولكن هذا التحول قد بني على نقاشات دارت في مراكز الأبحاث في الغرب وفي الإدارة الأمريكية بشأن عدم إمكانية الاستمرار في مقاطعة التيار الإسلامي، خاصة ما يمكن اعتباره تيارا معتدلا،

¹²⁹⁶ - عزمي بشارة، مرجع سابق، ص 339-341.

¹²⁹⁷ - انظر الرابط التالي:

http://www.cosilium.europa.eu/uedocs/cms_data/docs/pressdata/EN/foraff/118865.pdf

¹²⁹⁸ - سمير الحمادي، مرجع سابق، ص 81.

وأن المقاطعة في حد ذاتها تستعدي هذا التيار الذي لم يكن معاديا للولايات المتحدة في الماضي، بل للشيوعية والقومية العربية¹²⁹⁹.

فلقد أشاد الكونغرس الأمريكي بالثورة التونسية، وحيى الرئيس **باراك أوباما** ثورة الكرامة في 19 ماي 2011، مكرسا خطابه للثورات العربية. حيث قارن محمد البوعزيزي بـ روزا باركس، بطلة النضال ضد التمييز العنصري في الولايات المتحدة، كما زار مسؤولون أمريكيون تونس، بمن في ذلك جيفري فيلتمان، نائب وزير الخارجية لشؤون الشرق الأدنى، وأعضاء مجلس الشيوخ جون ماكين وجوزيف ليبرمان، حيث أعربا عن التزام بلادهما بدعم الشعب التونسي في الانتقال إلى الديمقراطية والانتعاش الاقتصادي لتونس على حد سواء¹³⁰⁰. ويلاحظ على الموقف الأمريكي، أن لهجته تصاعدت مع تطورات الثورة وتفاعلاتها. فقد اتسم هذا الموقف بداية بالدعوة إلى ضبط الأمن، وحماية المتظاهرين، إلا أنه انتهى إلى الشناء على الثورة والإشادة بها¹³⁰¹.

في مصر، اتسم الموقف الأمريكي تجاه الثورة المصرية بالغموض والالتباس منذ بداية الأحداث، بسبب التناقض بين ما تدعو إليه من قيم الديمقراطية والحريات العامة، وبين موقفها الداعم للنظام، فالتزمت الإدارة الأمريكية الحياد التام والحذر دون بلورة موقف سياسي. ففي بداية الأحداث، قالت وزيرة الخارجية في إطار تقييم الإدارة الأمريكية للأوضاع، "إن الحكومة المصرية مستقرة وتبحث عن طرق للاستجابة للاحتجاجات المشروعة ولصالح الشعب المصري"، أما السفارة الأمريكية في القاهرة مارغريت سكوبي فقالت "إن الولايات المتحدة الأمريكية ترغب في رؤية الإصلاح في مصر وفي أماكن أخرى من أجل خلق فرص سياسية واجتماعية واقتصادية أكبر تتناسب مع تطلعات الشعب المصري"، ووصف جوزيف بايدن نائب الرئيس الأمريكي الرئيس مبارك بأنه "حليف في جهود السلام في الشرق الأوسط"، وأضاف "لن أشير عليه على إنه ديكتاتور"¹³⁰².

انتقل الموقف الأمريكي بعد إصرار المحتجين في ميدان التحرير على إسقاط النظام، والقسوة المفرطة من قبل أجهزة النظام للمطالبة بضبط النفس، وركز على مطالبة مبارك بعدم استعمال العنف ضد المتظاهرين، إلى الطلب مباشرة من مبارك بالانتقال الآمن للسلطة. وصرحت هيلري كلنتون قائلة "على الأقل يجب تنحية مبارك حتى يتمكن نائبه عمر سليمان من الدخول في محادثات مع قيادة الاحتجاجات بشأن كل شيء، بدءا من التغييرات الدستورية وصولا إلى إجراء انتخابات حرة ونزيهة".

عبر الموقف الأوروبي عن رفضه استخدام العنف من قبل أجهزة النظام المصري ضد المتظاهرين السلميين في ميدان التحرير. دعا رئيس المجلس الأوروبي هيرمان فان رامبوي في بيان صدر في 2011/1/30 إلى "إنهاء العنف الذي يزيد من صعوبة إجراء حوار، وطالب بإطلاق سراح المعتقلين السياسيين"، وأضاف "أنا أدعو إلى وقف إراقة الدماء وإطلاق سراح جميع المحتجزين ومن فرضت عليهم الإقامة الجبرية لأسباب سياسية ومنهم شخصيات سياسية، وبدء عملية الإصلاح". كما هددت ألمانيا بتقليل مساعداتها لمصر إذا استمرت بانتهاج أسلوب العنف ضد المتظاهرين السلميين¹³⁰³.

1299 - عزمي بشارة، مرجع سابق، ص 329-330.

1300 - يوسف محمد الصواني وريكاردو ريني هلاري مونت، مرجع سابق، ص 81-82.

1301 - عزمي بشارة، مرجع سابق، ص 326.

1302 - وضاح مصطفى حسن الأسمر، مرجع سابق، ص 140-141.

1303 - وضاح مصطفى حسن الأسمر، مرجع سابق، ص 141.

الفرع الثاني: دور وسائل الإعلام والاتصال في الحراك العربي

إن المتظاهرين الشباب استخدموا وسائل الاتصال الحديثة لتنظيم أنفسهم، وطرح المبادرات قبل الثورة، والتواصل فيما بينهم في نواحي البلد المختلفة، ونقل أخبار الثورة وصورها، وتجديد التضامن العربي والعالمي معها بعد نشوبها. وكما شكلت هذه الوسائل - الجديدة بالنسبة إليهم - أسلوبا لكسر احتكار الدولة للإعلام، فقد شكلت أيضا مكان لقاء واجتماع، وحلبة للتفاعل، وحوضا للتأثير حتى فيمن يكتفون بالمشاركة الإلكترونية دون الفعل، بينما ينضمون عادة إلى الفعل في مراحل معينة من تطوره¹³⁰⁴. برزت أهمية شبكات التواصل الاجتماعي من خلال عدد المنخرطين بها في الدول العربية في السنوات القليلة الماضية، حيث يذكر تقرير صادر عن كلية دبي للإدارة الحكومية، عن عدد الشباب العرب المنتسبين للفيس بوك في الدول العربية بأنه يقدر بـ 27 مليون مشترك، وهذا العدد الكبير يدل على الدور الذي تلعبه هذه الوسائل الإعلامية المجتمعية في حياة الشباب العربي، حيث تشكل شريحة الشباب تحت سن 30 عاما 70% من مجموع عدد سكان البلدان العربية. وقد أحسن الشباب العربي استخدام هذه الوسائل الإلكترونية وتوظيفها في:

1- المساهمة في النقد والاحتجاج والشعور بعدم الرضا لممارسات الأنظمة الاستبدادية، من احتكار السلطة وتفشي الفساد والمحسوبية، وارتفاع معدلات الفقر والبطالة.

2- حشد وتعبئة الجماهير للانضمام إلى الاحتجاجات الشعبية للمطالبة بحقوقها المشروعة بالحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية.

3- فضح ممارسات الأنظمة الاستبدادية من تعذيب وقتل واعتقالات ضد الشباب المحتجين، في محاولة من هذه الأنظمة لإحباط ثورتهم وثنيهم عن الاستمرار فيها.

4- من خلال تواصل الشباب العربي مع أقرانهم من الدول الأخرى، تمكنوا من نقل أصداء ربيعهم إلى هذه البلدان، ما شكل رأيا عاما دوليا متعاطفا ومساندا لقضاياهم، مكّنهم من الضغط على حكوماتهم لتلعب دورا مهما في مساعدة "الربيع العربي"¹³⁰⁵.

في تونس في عام 2011، ارتفع عدد مستخدمي الانترنت إلى حوالي 4 ملايين من أصل عدد السكان البالغ 10.5 مليون نسمة، وكان العدد التقديري لمشاركي الفيسبوك التونسيين نحو 2.5 مليون، بمن في ذلك طلاب المدارس، وطلاب الجامعات، والأكاديميون، والصحفيون، والمحامون، وعامة الناس. ساهم الانترنت، بالتأكد، بتشكيل مواطنة مستنيرة ومسيسة، حتى قبل الثورة. وفي خضم الثورة، أصبحت الانترنت أداة تنظيمية كبيرة، ووسيلة لإرسال المعلومات، وأداة من أدوات التعبئة، وجلب اهتمام وسائل الإعلام. اختلفت الأدوار باختلاف المنصات، وكان الفيسبوك على وجه الخصوص ذا أهمية كبيرة، في حين كان لكل من تويتر وويكيليكس أهمية أقل من ذلك. مع ذلك كان ويكيليكس مفيدا في كشف سلسلة من البرقيات السرية من سفير الولايات المتحدة في تونس، تقيم سلبا نظام زين العابدين بن علي وتصفه بنظام "شبه المافيا".

¹³⁰⁴ - عزمي بشارة، مرجع سابق، ص 57-58.

¹³⁰⁵ - وضاج مصطفى حسن الأسمر، مرجع سابق، ص 125-126.

غذى استخدام النشطاء للهواتف النقالة القنوات التلفزيونية والانترنت بالصور والفيديو للأحداث التي كانت تجري في وقتها الحقيقي. برزت على وجه الخصوص اثنتان من القنوات الفضائية العربية: "الحوار" التي تبث من لندن، و"الجزيرة" التي تبث من قطر التي أدت دورا حاسما خلال الثورة عن طريق بث الفيديو، والصور، والتعليقات، البث المباشر، والمناقشات حول كل ما يحدث في تونس¹³⁰⁶.

ساهمت ثورة المعلومات والاتصال والإعلام الجديد في إزاحة الخوف السياسي وكسر الصمت الإعلامي المطبق على الرأي العام التونسي، ويمكن القول أن جيل هذه الانتفاضة لم يذق طعم الديمقراطية، ولم ينعم بتعددية أو بحريات منذ وصوله إلى هذا العالم، بينما أفتعته متابعتة لوسائل الاتصال والإعلام الجديد بأنه لا يقل عن الشعوب الأخرى أحمية ولا جدارة في ممارسة الديمقراطية، وفي ظل الوضع الإعلامي الدولي لم يعد النظام في تونس قادرا على إخفاء تجاوزات حقوق الإنسان. فمن الآثار الإيجابية للإعلام الجديد أنه منح الحركة الاحتجاجية القدرة على إيصال صوتها، وصورها إلى العالم ساعة بساعة تقريبا، ويمكن المناطق الأخرى من مواكبتها والتجاوب الفوري معها¹³⁰⁷.

في مصر جاءت شرارة ثورة 25 يناير من العالم الافتراضي، حيث أدت الشبكات الاجتماعية دورا حاسما في سقوط الرئيس مبارك. أتت أول الدعوات إلى الاحتجاج من خلال صفحة الفيسبوك لمجموعة "كلنا خالد سعيد" التي بلغ عدد أعضائها 400 ألف، وكان لحركة 6 أبريل 70 ألف عضو، وكان لمجموعة البرادعي 300 ألف عضو. كما تكاثرت بعشرات الآلاف المدونات التي كانت تنشر تقارير عن الفساد والفظائع التي ارتكبتها النظام خلال السنوات القليلة التي سبقت سقوط مبارك. غطت هذه المواقع جهود مختلف هذه الحركات والاحتجاجات التي نظمها لتحدي النظام، واستخدموا اليوتيوب على نطاق واسع لتوثيق وحشية الشرطة، والتعذيب، وانتهاكات حقوق الإنسان. كان للقطات فيديو انتهاكات الشرطة ضد المواطنين العاديين في محطات الشرطة وصور خالد الذي تعرض للتعذيب حتى الموت، بالغ الأثر، ما أثار كراهية الشعب للشرطة ومقت النظام ككل.

باختصار، دعمت وسائل الإعلام الافتراضية والشبكات الاجتماعية تصاعد السخط الاجتماعي والاقتصادي والسياسي من خلال الاستخدام البارز لشبكة الانترنت والمدونات واليوتيوب والفيسبوك وتويتر، ونجحت في حشد الآلاف من المحتجين في 25 يناير. انضم مئات الآلاف من المصريين الغاضبين إلى هؤلاء المتظاهرين على الفور وعاقبوا المنظمين الشباب عفويا، وانضموا لدعوتهم إلى العدالة الاقتصادية والاجتماعية، والحرية، والكرامة¹³⁰⁸.

قاد الشباب المصري ثورة 25 يناير واحتضنها الناس وأيدها الجيش، حيث أدت الحركات الشبابية المختلفة دورا محوريا في الدعوة إلى التظاهر وتنظيم التعبئة الجماهيرية التي حولت الاحتجاجات في 25 يناير إلى ثورة شعبية، وابتدعت أيضا تقنيات جديدة لتحدي نظام مبارك، حيث نجحت هذه الحركات في التحرك بسهولة بين الواقع الافتراضي لوسائل الإعلام الاجتماعية مثل الرسائل القصيرة، والمدونات ويوتيوب، والفيسبوك وتويتر، والعالم الحقيقي على أرض الواقع¹³⁰⁹.

¹³⁰⁶ - يوسف محمد الصواني، ريكاردو رينيهلاريمونت، مرجع سابق، ص 75-76.

¹³⁰⁷ - عبد الإله بلقزيز، الربيع العربي... إلى أين؟ أفق جديدة للتغيير الديمقراطي، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 2011، ص 162-163.

¹³⁰⁸ - يوسف محمد الصواني وريكاردو رينيهلاريمونت، مرجع سابق، ص 106-107.

¹³⁰⁹ - عمر هاشم ربيع، ثورة 25 يناير، قراءة أولية ورواية مستقبلية القاهرة، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية 2011، ص 437.

المطلب الثالث: عوامل تصدر الإسلاميين للانتخابات

أسفرت النتائج الانتخابية المسجلة عقب الحراك السياسي، عن فوز كبير لكل من حركة النهضة في الجمهورية التونسية وجماعة الإخوان المسلمين في جمهورية مصر العربية (فرع أول). وتصدر حزب العدالة والتنمية نتائج الانتخابات بالمغرب (فرع ثان).

الفرع الأول: أسباب تصدر حركة النهضة وجماعة الإخوان المسلمين الانتخابات

أولا/ حركة النهضة: ظهرت حركة النهضة في بداياتها الأولى في شكل جماعة دعوية تسمت بالجماعة الإسلامية (1959-1979)، أسسها راشد الغنوشي (أستاذ فلسفة) وعبد الفتاح مورو (محام) مع عدد من الشباب المتدين، المتأثر بجماعة "الدعوة والتبليغ" التي نهجوا نهجها في الدعوة إلى إتباع السلف الصالح وإحياء سنة النبي. كان أتباع الجماعة الإسلامية ينهلون أفكارهم من مصنفات سيد قطب وأبي الحسن الندوي، وكان عملهم الدعوي ردة فعل على احتذاء النظام الحاكم بنموذج التحديث على الطريقة الغربية مع تحييده المؤسسة الدينية وتحجيم دورها في صوغ المشهد الثقافي والمجتمعي بالبلاد، فرأت الجماعة العمل على إعادة الاعتبار للهوية العربية الإسلامية لتونس ومواجهة تيار العلمنة البورقسية وصعود الثقافة الفرانكفونية وامتداد اليسار الشيوعي نقيضا للطرح الليبرالي¹³¹⁰.

دفعت حركة الاحتجاج الشعبي على نظام بورقبة في عام 1978 بزعامة اتحاد الشغل، وانتصار الثورة الإسلامية في إيران على نظام الشاه في عام 1979، وأحداث قفصة في عام 1980 الجماعة الإسلامية إلى مراجعة مقولاتها الدعوية، وتطوير منظومتها الأيديولوجية لتصبح منفتحة على الهم الاجتماعي والاقتصادي والعالمي، منخرطة في نسيج الحياة السياسية استجابة لتطلعات الناس وشوقهم إلى بديل حزبي معارض يتحدى هيمنة التيار البورقبي الدستوري وافراده بالسلطة على مدى عقود بعد الاستقلال. وجدت الجماعة تشريع بورقبة للتعددية الحزبية (1981)، وحاسة محمد مزالي لذلك فرصة ملائمة للإعلان عن تأليفها حزبا سياسيا ذا مرجعية إسلامية تسمى أول مرة (1981/06/06) بحركة الاتجاه الإسلامي".

بعد الانقلاب الأبيض الذي قام به زين العابدين بن علي على بورقبة في 7/11/1987 أفرج عن قيادات حركة الاتجاه الإسلامي، ودخل النظام الحاكم في حوار مع الحركة لاحتوائها، فأشركت في صوغ الميثاق الوطني الذي وافقت عليه مع عدد من الأحزاب الوطنية المعترف بها، واستجابة لدعوة السلطة بتغيير اسمها حتى لا تبدو في موقع من يحتكر تمثيل الإسلام، فتسمت باسم جديد هو "حركة النهضة"¹³¹¹.

تعد حركة النهضة من أبرز القوى السياسية التي خرجت منتصرة من الحراك الشعبي في تونس، حيث عادت بقوة لتزعم المشهد السياسي. وكانت الحركة قد تمكنت من الحصول في أول انتخابات خاضتها عام 1989 على المرتبة الثانية، بالرغم من عدم منحها الترخيص القانوني وخوض أعضائها الانتخابات بوصفهم مرشحين مستقلين.

حصلت حركة النهضة في مارس 2011 على الترخيص بتأسيس حزب سياسي، هو حزب حركة النهضة. وفي 23 أكتوبر 2011 تم انتخاب أعضاء المجلس الوطني التأسيسي الذي كلف بمهمة صياغة دستور جديد للجمهورية التونسية، حيث تقدم إلى

¹³¹⁰ - مجموعة مؤلفين، الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي، مرجع سابق، ص 469.

¹³¹¹ - مجموعة مؤلفين، الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي، مرجع سابق، ص 469-470.

الانتخابات أكثر من 80 حزبا سياسيا للتنافس على 217 مقعدا في المجلس الوطني التأسيسي. وتعد هذه الانتخابات أول انتخابات ديمقراطية تجرى بعد الثورة ومنذ استقلال البلاد عام 1956¹³¹². وقد أسفرت الانتخابات عن فوز كبير لحركة النهضة، حيث حصدت 89 مقعدا من مجموع 217 مقعدا في المجلس التأسيسي، بنسبة تصل إلى 41%، وحل حزب المؤتمر من أجل الجمهورية بزعامة المنصف المرزوقي ثانيا بـ 29 مقعدا، وبنسبة تصل إلى 13%، ونال حزب التكتل الديمقراطي من أجل العمل والحريات بزعامة مصطفى بن جعفر 20 مقعدا¹³¹³. وقد سجلت حركة النهضة تفوقا في كل الدوائر، بما في ذلك الدوائر التي خصصت للمقيمين في الخارج¹³¹⁴. ومنيت الأحزاب والحركات اليسارية، الخصم التقليدي لحركة النهضة، بخسارة كبيرة نظرا إلى فشلها في إقناع التونسيين بخطابها السياسي والإيديولوجي.

تولت حركة النهضة باعتبارها حزب الأغلبية، تشكيل أول حكومة ائتلافية وطنية في تاريخ البلاد تجمع بين علمانيين وإسلاميين، حيث تحالفت مع حزب المؤتمر من أجل الجمهورية بزعامة المنصف المرزوقي وحزب التكتل من أجل العمل والحريات. باشرت حكومة الترويكا مهماتها يوم 16 ديسمبر 2011 بعد فوزها بثقة المجلس التأسيسي في تونس بحصولها على أغلبية 154 صوتا مقابل اعتراض 38 وتحفظ 11 آخرين من بين أعضاء المجلس 217¹³¹⁵. وثمة مجموعة من العوامل ساعدت على فوز حزب حركة النهضة منها:

- رصيد **المظلومية السياسية**: فقد ظلت النهضة في مخيلة الشعب التونسي ووجدانه، التنظيم الذي عانى أكثر من غيره من الاستئصال وحملات القمع والتضييق والتهميش والتغريب. ولعل في رصيد قيادات النهضة الذين تم اعتقالهم لأكثر من عشرة سنوات، الإشعاع الذي ساعد على التفاف الجماهير التونسية حولهم.
- استثمار الفراغ السياسي الذي ترتب عن سقوط نظام الرئيس زين العابدين بن علي، وعدم وجود أحزاب سياسة مؤهلة لتصدر المشهد السياسي.
- **النصويت العقابي** الذي مارسه الكثير من الناضحين ضد التشكيلات السياسية التي أسسها بعض رموز النظام السابق، أو ضد الأحزاب السياسية التي كانت تصطف في أجندة النظام السياسي السابق.
- القدرة التنظيمية لحركة النهضة: وقد تجسد ذلك من خلال إعادة بناء هيكلها بشكل سريع، وتوفير الأداة الحزبية القادرة على خوض غمار التجربة الانتخابية، والحملات التواصلية الكثيفة التي استعملها حزب حركة النهضة، بالإضافة إلى الفعالية البرنامجية التي ظهرت على مستوى مضامين وتدابير البرنامج الاقتصادي والسياسي الذي وضعه حزب حركة النهضة، مع أن انتخابات المجلس التأسيسي لا تتطلب بالضرورة إعداد هذا البرنامج، ولا عرضه على الرأي العام¹³¹⁶.
- أسهم **الخطاب السياسي المعتدل** لحزب حركة النهضة في تعزيز فرص فوزه، حيث وجه رسائل طمأنة إلى الداخل والخارج.

¹³¹²- خليل العناني، " ليبراليو مصر والمعارك الخاطئة"، صحيفة الحياة (لندن)، 10 يوليو 2012/ انظر الرابط:

<http://alhayat.com/OpinionsDetails/417477>

¹³¹³- التهامي فضيل، التغيير السياسي في العالم العربي - دراسة تحليلية للثورة التونسية- رسالة لنيل دبلوم الماستر في القانون العام، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية سلا، السنة الجامعية 2011-2012، ص 58.

¹³¹⁴- بلال التليدي، الإسلاميون والربيع العربي، مرجع سابق، ص 178.

¹³¹⁵- مجموعة مؤلفين، الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي، مرجع سابق، ص 473-474.

¹³¹⁶- بلال التليدي، الإسلاميون والربيع العربي، مرجع سابق، ص 180.

- ضعف الأحزاب السياسية وعدم قدرتها على المنافسة الحزبية.
- الحراك الشعبي والمناخ الإقليمي الذي مهد لصعود الإسلاميين في المنطقة.
- قوة حركة النهضة في تدبير اللحظة الانتخابية وفي التخطيط للحملة الانتخابية¹³¹⁷.

ثانيا/ جماعة الإخوان المسلمين و الانتخابات المصرية: تعد جماعة الإخوان المسلمين أشهر التيارات الإسلامية في مصر وأقدمها وأكثرها خبرة في الاشتغال بالسياسة، وإن لم تكن أكثرها من حيث العدد. أسست في عام 1928 من خلال محمد حسن البنا، وبدعم من الملك عبد العزيز آل سعود ووساطة الشيخ رشيد رضا. وسرعان ما انتشرت الحركة في ربوع مصر كلها، وفي دول أخرى وكونت تنظيما دوليا يجمع فروعها الخارجية. واصطدمت الحركة بالنظام السياسي المصري ثلاث مرات: الأولى في عام 1948 عندما اغتالت رئيس وزراء مصر ورد النظام باغتيال مؤسس الحركة وحظر الجماعة. والثانية في عام 1954 عندما حاول أحد كوادرها اغتيال عبد الناصر، الأمر الذي أدى إلى حظر الجماعة مرة ثانية. والثالثة عندما اصطدمت بالسادات في عام 1981 ما أدى إلى اعتقال كوادرها على الرغم من أن السادات كان قد أطلق تلك الكوادر من السجون في عام 1974، وتعاون معهم لتجسيم الناصريين واليساريين. وشهدت سنوات حكم مبارك الثلاثين موجات من الشد والجذب مع الجماعة تراوحت بين السماح لكوادرها بخوض الانتخابات بالانفاق مع النظام، وتوجيه الضربات المتتالية لوضعها في حالة الدفاع الدائم¹³¹⁸.

ظهرت التيارات الإسلامية بشكل رسمي على سطح السياسة المصرية ابتداء من 18 فبراير 2011، أي في الجمعة الأولى بعد تنحي مبارك. كونت التيارات الإسلامية أول مرة في تاريخها أحزابا سياسية كي تنافس بها في الانتخابات. لم تخف تلك التيارات أن الأحزاب الجديدة هي ذراعها السياسية، أي أنها أحزاب تقوم على أساس ديني وهو ما كان يخالف قانون الأحزاب السياسية الصادر في 28 مارس 2011. هكذا أنشأ الإخوان حزب الحرية والعدالة، وأنشأ السلفيون أحزاب النور والأصالة والبناء والتنمية، كما أنشأ الصوفيون حزب التحرير الصوفي¹³¹⁹.

مارس نظام الرئيس محمد حسني مبارك منذ بداية ثمانينيات القرن العشرين، سياسة تقوم على المهادنة مع الحركات السياسية الإسلامية، وذلك من خلال الانفتاح السياسي النسبي، والسماح للقوى السياسية الإسلامية التي تستعمل الوسائل السلمية وتبتعد عن العنف، مثل جماعة الإخوان المسلمين، بالتعبير عن نفسها ضمن أطر وحدود معينة. وكان الهدف من ذلك هو محاصرة التيارات الإسلامية الراديكالية التي تستخدم العنف؛ مثل الجماعة الإسلامية، وتنظيم الجهاد. وتجنب الإخوان المسلمون الصدام مع السلطة، وشاركوا في كثير من الاستحقاقات الانتخابية البرلمانية، وحصلوا على مقاعد تفاوت عددها من انتخابات إلى أخرى. كما حرصوا على العمل من داخل الأطر والقنوات الشرعية. ونظرا إلى تزايد نفوذهم ونجاحهم داخل مجلس الشعب، وال نقابات المهنية، والاتحادات الطلابية، ونوادي أعضاء هيئة التدريس في الجامعات، والجمعيات الأهلية الخيرية، حاول النظام ممارسة سياسة احتوائية وتحجيمية تجاه جماعة الإخوان المسلمين، بحيث تسمح لها بالتحرك في حدود السقف والهامش المسموح به، والمتحكم فيه من طرف السلطة، مع ممارسة نوع من الضغط والتضييق عليها عبر تنفيذ حملات اعتقال ومحاكمات لبعض

¹³¹⁷ - بلال التليدي، الإسلاميون والربيع العربي، مرجع سابق، ص 181.

¹³¹⁸ - مجموعة مؤلفين، الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي، مرجع سابق، ص 407-408.

¹³¹⁹ - مجموعة مؤلفين، الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي، مرجع سابق، ص 418-419.

القيادات والكوادر من وقت إلى آخر. كما عمد النظام منذ منتصف التسعينيات إلى تطويق المد الإخواني من خلال تشجيع الطرق الصوفية والتيارات السلفية التقليدية¹³²⁰. وفي ضوء ما سبق، خاضت جماعة الإخوان المسلمين الانتخابات منذ منتصف الثمانينيات، وتمكنت من تحقيق نتائج جيدة ومتصاعدة، وكان هامش العمل السياسي محدوداً أمامها في ظل هيمنة "الحزب الوطني الديمقراطي" الحاكم على الساحة السياسية¹³²¹. ولذلك كان الهدف الأساسي المرسوم لجماعة الإخوان المسلمين في ذلك الوقت هو الانخراط في العمل السياسي في إطار "المشاركة لا المغالبة"؛ أي السعي من أجل التنافس السياسي والحصول على تمثيل مناسب دون أن تصل الأمور إلى الفوز بالأغلبية والسيطرة على البرلمان. ففي انتخابات مجلس الشعب عام 1984 نجح سبعة نواب من الإخوان بعد أن تحالفت الجماعة مع حزب "الوفد الجديد"، وفي انتخابات عام 1987 نجح 35 نائباً إخوانياً من أصل 60 نائباً للتحالف الإسلامي، بعد ذلك خاض الإخوان المسلمون الانتخابات مستقلين، حيث بلغ عدد نواب الجماعة 17 نائباً في انتخابات عام 2000، ثم ارتفع عددهم إلى 88 نائباً في انتخابات عام 2005. وقاطع "الإخوان" انتخابات 1990، وكذلك الجولة الثانية من انتخابات عام 2010 لعدم نجاح أي من مرشحيهم بشكل مباشر في الجولة الأولى، واحتجاجاً على أعمال العنف والبلطجة والتزوير التي شابت العملية الانتخابية¹³²².

بعد ثورة 25 يناير كانت جماعة الإخوان المسلمين أكبر المستفيدين من الثورة، فقد أسفرت أول انتخابات لمجلس الشعب بعد الثورة، والتي جرت في شهري نوفمبر وديسمبر من عام 2011، عن فوز واضح لحزب الحرية والعدالة الذراع السياسية للإخوان المسلمين، حيث حصل على 235 مقعداً، أي بنسبة 47.2% من إجمالي مقاعد البرلمان، وكانت المفاجأة هي حصول حزب النور السلفي الذي قاد تحالفاً سلفياً على المرتبة الثانية بـ 123 مقعداً؛ أي بنسبة 24.6% من مجموع المقاعد. وحصل حزب الوفد الجديد على 38 مقعداً، وتحالف الكتلة المصرية على 34 مقعداً. وبذلك تكون الحصيلة هي حصول حزبي الحرية والعدالة والنور على 358 مقعداً من إجمالي مقاعد مجلس الشعب المخصصة للمنتخبين، والبالغة 498 مقعداً.

وبين شهري مايو ويونيو من عام 2012، تم تنظيم أول انتخابات رئاسية في عهد الثورة، وبعد تنافس شديد تمكن مرشح حزب الحرية والعدالة محمد مرسي من الفوز في الجولة الثانية من الانتخابات، حيث حصل على 51.73% من الأصوات مقابل 48.27% لمنافسه أحمد شفيق¹³²³.

ويمكن تفسير نجاح الأداء الانتخابي لجماعة الإخوان المسلمين في ضوء مجموعة من الاعتبارات، منها ما يأتي:

- سياسة القرب والتي تؤثر عليها ارتفاع نسبة الفوز في نمط الاقتراع الفردي، المبني على علاقة الناخبين بالفرد، ورصيد علاقاته ومؤهلاته وخدماته الاجتماعية.

- عملت جماعة الإخوان المسلمين على تلبية الاحتياجات الاجتماعية وتقديم الخدمات العامة الحيوية لفئات مهمشة وفقيرة

في المجتمع.

¹³²⁰ - محمد سعدي، مرجع سابق، ص 84-85.

¹³²¹ - تم حل الحزب الوطني الديمقراطي، بعد ثورة 25 يناير 2011 في أبريل من العام نفسه بحكم من المحكمة الإدارية العليا.

¹³²² - انظر الرابط التالي:

http://www.bbc.co.uk/arabic.middleeast/2010/101129_earlyreqults_egypt.shtml

¹³²³ - محمد سعدي، مرجع سابق، ص 86.

- الاشتغال على اعتدال الخطاب وبناء موقف معتدل يسند الثورة، وفي نفس الوقت يدعم الاستقرار، وهو ما لقي استجابة كبيرة من قبل الناخبين.

- الصورة الإيجابية التي ظهر بها الإخوان بخصوص موقفهم من الأقباط ووقوفهم الصارم ضد افتعال الفتنة الطائفية للإجهاز على مكتسبات الثورة (نموذج ترشيح الأقباط على قوائمهم).

- **المظلومية السياسية** التي عانتها جماعة الإخوان طيلة حكم مبارك الذي منعهم من حقهم في العمل السياسي ضمن إطار حزبي معترف به، الأمر الذي جعلهم يظهرون للمواطن العادي في صورة البديل الأفضل والنقيض الكامل للنظام السابق بفساده واستبداده.

- الاستفادة من تراجع القوى الليبرالية والحدائية واليسارية¹³²⁴.

مثلت ثورة 25 يناير حدثا بارزا في تاريخ جماعة الإخوان المسلمين فمن خلالها استطاعت الجماعة أن تفرض وجودها على الساحة السياسية بمصر من جديد لكن هذه المرة بوصولها إلى سدة الحكم¹³²⁵ بعد نجاحها الانتخابي.

الفرع الثاني: حزب العدالة والتنمية: أسباب تصدرا لانتخابات

مع اقتراع السابع من شتنبر 2002م أثرت بقوة مسألة صعود الإسلاميين في المغرب، وتداولت استطلاعات ومراكز أبحاث إمكانية تبوء حزب العدالة والتنمية للمرتبة الأولى، واحتمال ترأسه للحكومة. حيث تم التركيز على عدة مؤشرات ومحددات وهي¹³²⁶

1- ممارسة السلطة: فعلى مستوى المحدد الأول، أي قدرة الإسلاميين على ممارسة السلطة، أدى التراكم الذي حصله حزب العدالة والتنمية على مستوى ممارسته للمعارضة السياسية من جهة، وممارسته للشأن المحلي، بالإضافة إلى فاعليته السياسية التي تجاوزت فاعلية بقية الأحزاب الأخرى، إلى تبلور مفهوم التطبيع السياسي مع هذا الحزب واعتباره حزبا مثل سائر الأحزاب السياسية، أي أن المشهد السياسي لم يعد يرى في فوز حزب العدالة والتنمية مسألة خارج السياق السياسي العادي، بما في ذلك السلطة السياسية التي بدأت تنظر إلى هذا الحزب، خاصة بعد الحراك الشعبي، بمنطق الشريك السياسي، باستثناء بعض الحملات السياسية التي كانت تقوم بها السلطة في شخص بعض مؤسساتها في إطار لغة المفاوضة السياسية ليس أكثر.

2- نظرة الغرب: وعلى مستوى المحدد الثاني وقع تحول كبير في نظرة صناع القرار السياسي الغربي للإسلاميين، إذ أصبح تفضيل خيار دعم الأنظمة الاستبدادية لتجاوز سيناريو الإسلاميين يطرح العديد من المخاوف مما دفع الغرب في نهاية المطاف لاسيما بعد ثورة كل من تونس ومصر إلى التعامل مع الإسلاميين بشكل براغماتي، فتزدت تصريحات لوزيرة الخارجية الأمريكية هيلاري كلينتون ووزير الخارجية الفرنسي ألابي باستعداد البلدين للتعامل مع الإسلاميين في حالة وصولهم إلى السلطة

¹³²⁴ - بلال التليدي، الإسلاميون والربيع العربي، مرجع سابق، ص 186.

¹³²⁵ - جيلة حديدي، الإسلاميون والحكم الديمقراطي مصر وتونس نموذجا، رسالة لنيل دبلوم الماستر في شعبة القانون العام، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة محمد الأول وجدة، السنة الجامعية، 2014-2015، ص 97.

¹³²⁶ - بلال التليدي، الإسلاميون والحراك العربي، المرجع السابق، من الصفحة 163 إلى الصفحة 165.

السياسية عبر صناديق الاقتراع. وما زاد في تأكيد هذه الحقيقة، الموقف الفرنسي من النجاح الكاسح الذي حقق حزب حركة النهضة بتونس وترحيبه بصعودها إلى السلطة وإبداء استعداداته للتعامل معها.

3- **تراجع حدة التخوفات:** أما على مستوى المحدد الثالث، فقد تراجعت حدة التخوفات التي كانت تثيرها بعض مكونات المجتمع المدني، وكانت تظهر بشكل خاص على الواجهة الإعلامية، وقد كان ذلك نتيجة للخطاب السياسي الذي قدمه حزب العدالة والتنمية والذي برز في برنامجه الانتخابي منذ انتخابات 2007 حيث برزت خفة المفردات الدينية في مقابل كثافة التعاطي بمنطق السياسية العمومية مع الملفات والقضايا المطروحة في البرنامج بما في ذلك الشأن الديني والتعليمي، أو ما يعرف بالقضايا الهوية. والمحصلة، أن صعود الإسلاميين مع اقتراع 25 نونبر أصبح يطرح بنسق مغاير تماما لما كان عليه الأمر في انتخابات 2007، إذ تأطر هذا النقاش بمحددات جديدة يمكن أن نذكرها اختصارا فيما يلي¹³²⁷:

- **المحدد الأول:** مدى قدرة الإسلاميين على تمثيل الأمل الحقيقي في التغيير بعد الحراك الشعبي الذي فجرته حركة 20 فبراير، والجواب الإصلاحي الذي قدمته السلطة السياسية لتجاوزه.

- **المحدد الثاني:** مدى قدرة الإسلاميين على تنزيل المضمون الديمقراطي للدستور، وإحداث نقلة نوعية في السياسة في المغرب، لجهة القطع مع منطق التحكم والتعليات وتقوية المؤسسات السياسية، وبناء مصداقيتها لدى عموم الشعب.

- **المحدد الثالث:** مدى قدرة الإسلاميين على رفع التحدي الاقتصادي، والحلول والإجراءات التي يمكن أن يقدموها لإخراج البلاد من الوضعية الصعبة التي يمر منها.

- **المحدد الرابع:** ويتعلق بمدى قدرة الإسلاميين على الاستجابة لتطلعات الشارع، لاسيما ما يتعلق منها بالشق الاجتماعي.

- **المحدد الخامس:** ويتعلق بمدى قدرة الإسلاميين على نسج تحالفات قوية تضمن لهم تشكيل الحكومة والتوافق على برنامج وطني للإصلاحات السياسية والاقتصادية.

إن تسجيل الاختلاف بين طرح قضية صعود الإسلاميين بين سياق 2007 واقتراع 25 نونبر يؤشر على وجود تحول كبير طال نظرة الإسلاميين إلى أنفسهم، وإلى قدرة أداتهم السياسية على اختراق النسق المغلق لممارسة السلطة في المغرب، وفتح إمكانية حقيقية للإصلاح، كما طال نظرة السلطة والنخب السياسية إليهم، وطال بفعل التحولات الإقليمية الكبرى نظرة صناع القرار السياسي في الغرب إلى الإسلاميين. غير أن التحول الكبير الذي حصل وهو تحرر الشعوب العربية من الحصار الذي ضربته عليهم الأنظمة الاستبدادية والتفافهم الجماهيري حول الإسلاميين في كل قطر. وإزاء هذه التحولات الكبرى برزت خمس إمكانات قوية رشحت الإسلاميين للصعود وتبوء مراتب متقدمة في الانتخابات في المغرب، ونلخصها في ما يلي:

- **الطهرانية السياسية للإسلاميين:** إن عدم مشاركة الإسلاميين في الحكومة وعدم تحملهم مسؤولية الإخفاق في التدبير الحكومي للعديد من القطاعات ضمن نقاط تفوق الإسلاميين، خاصة وأن الحصيلة المسجلة على مستوى الأداء الحكومي

كانت مخيبة للآمال، بل إن الحراك الشعبي قام أصلا على أنقاض سوء التدبير للملفات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والحقوقية والإعلامية.

فإذا انضاف إلى ذلك الدور الاستثنائي الذي قام به حزب العدالة والتنمية لحظة الحراك الشعبي والذي تأرجح بين الضغط من أجل الإصلاح، والمحافظة على الاستقرار السياسي، مع فتح جسور التواصل والحوار مع حركة 20 فبراير، يمكن أن نفسر حجم المصادقة السياسية التي تمتع بها هذا الحزب بالمقارنة مع بقية النخب السياسية التي تأطر موقفها السياسي بالتردد والانتظارية. فإذا كان التصويت العقابي في السابق يصب لفائدة الأحزاب غير المشاركة في الحكومة، فقد أصبح مع اقتراع 25 نونبر رصيда إضافيا للإسلاميين.

● **الديمقراطية الداخلية والفعالية التنظيمية والسياسية للإسلاميين:** فكثيرا ما تنتقد التجربة الديمقراطية في المغرب من زاوية ضعف الأحزاب السياسية وعجزها عن تفعيل الديمقراطية الداخلية، وضعف قدرتها على التأطير، ناهيك عن ترهلها التنظيمي، وعدم سماح بنيتها الحزبية للارتقاء التنظيمي للمناضلين. لكن، يبدو أن هذه الانتقادات لم تكن تسحب على الإسلاميين الذين عبروا عن فعالية سياسية وتنظيمية ظهرت على مستوى تفعيلهم للآلية الديمقراطية الداخلية، سواء في إنتاج النخب أو تجديدها، كما ظهرت على مستوى تعاطيهم مع الأحداث السياسية، ومتابعتهم للعمل الحكومي وحصيلتهم في العمل البرلماني، هذا فضلا عن الدور المؤثر والفاعل الذي سجلوه في المحطات الحاسمة، مثل الإصلاح الدستوري، والضغط من أجل القيام بإجراءات للثقة، هذا فضلا عن الدور المحوري الذي قاموا به مناقشة الرزنامة القانونية الانتخابية.

الكفاءة البرنامجية والاقتراحية: إذ شكل برنامج العدالة والتنمية في رأي كثير من المراقبين والمحللين والإعلاميين نقلة نوعية في القدرة الاقتراحية، والتي مكنت الإسلاميين من فتح جسور الحوار مع النخب الاقتصادية ورجال الأعمال، بما سمح لهم بإحداث اختراق كبير للنخب التي كان يتذرع بها في السابق للتخوف من الإسلاميين.

البرنامج الانتخابي للحزب والتوفيق في الانتخابات: اختار حزب العدالة والتنمية دخول حملته الانتخابية ببرنامج حمل شعار " من أجل مغرب جديد، مغرب الحرية والكرامة والتنمية والعدالة" ونص فيه على أهداف خمسة هي¹³²⁸:

- 1- مواصلة بناء دولة المؤسسات والديمقراطية ومكافحة الفساد.
- 2- بناء اقتصاد وطني قوي تنافسي ومنتج وضمن للعدالة الاجتماعية.
- 3- بناء مجتمع متماسك ومتضامن ومزدهر، قوامه أسرة قوية، وشباب رائد، وأساسه مدرسة التميز ومقومات الكرامة.
- 4- إحياء وتجديد نظام القيم المغربية الأصيلة على أساس المرجعية الإسلامية والهوية المغربية.
- 5- صيانة السيادة وتعزيز الإشعاع المغربي والريادة الخارجية.

واتخذ الحزب من خطاب 09 مارس ومن دستور 2011 الجديد مرجعية أساسية في الدخول في انتخابات 25 نونبر، ولذلك نجده ركز على توظيف لغة الدستور الجديد في حملته، كالحكامة الجيدة التي أخذ بها من أجل تبيان مقاربة الحزب لبناء المغرب الجديد على المستوى الاقتصادي والسياسي والاجتماعي¹³²⁹، وأعطى مؤشرات لطمأنة جميع الشرائح المجتمعية عبر اعتماد

¹³²⁸ - حزب العدالة والتنمية، بالبرنامج الانتخابي للاستحقاقات التشريعية ل 25 نونبر 2011.

¹³²⁹ - مصطفى بنان، انتصارات المرحلة (2)، مجلة الفرقان، الإسلاميون وتدبير الحكم، عدد 71-2013، ص 66.

منهج الأرقام خصوصا فيما يخص المؤشرات الاقتصادية والاجتماعية التي يستهدفها الحزب¹³³⁰. ومن بين الأرقام التي وظفها على المستوى الاجتماعي:

- تحسين مؤشر التنمية إلى ما دون مرتبة 90.

- تقليص نسبة الأمية إلى 20% في أفق 2015 و 10% في أفق 2020.

- رفع الحد الأدنى للأجور إلى 3000 درهم والحد الأدنى للمعاشات إلى 1500 درهم.

ولقد خصص البرنامج الانتخابي للحزب 1500 من الإجراءات التي همت الصحة والتعليم والاقتصاد والتنمية البشرية وغيرها....¹³³¹ وأنهى برنامجه بخاتمة جاء فيها 366.

"إن حزب العدالة والتنمية، وهو يقدم العناصر الأساسية لبرنامجنا يعتبر الانتخابات القادمة ذات طبيعة استثنائية، تفرض تضافر الجهود كافة المخلصين والغيورين لبناء مغرب جديد...مغرب الكرامة والحرية والتنمية والعدالة الاجتماعية. وإذ نذكر بطموحنا لعرض مقاربة جديدة محورها الإنسان، نبدع انطلاقا من مرجعيتنا وهويتنا ونتقدم لكسب استحقاقات التنمية والريادة، فإننا نؤكد أن المد الديمقراطي الجديد وضع قواعد للنهضة قوامها الديمقراطية الحق، ومسؤولية المرحلة تفرض الانخراط المسؤول في هذا المد بما يحقق الإصلاح المنشود. (وما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاركم عنه إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب) (هود، الآية 88).

إن هذه الخاتمة والتي تعبر عن خلاصة مركزة وموجزة للبرنامج بأكمله، تحمل ازدواجية الاقتناع، فمن جهة رأي عام متأثر بالحراك الشعبي وباحتجاجات حركة 20 فبراير ومتأثر بمطالبها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، والتي زكى مصداقيتها رد فعل المؤسسة الملكية من خلال خطاب 09 مارس، وبالتالي فعمل الحزب على توظيف أغلبية مطالب حركة 20 فبراير في برنامجنا باستثناء المطالب التي تمس بالمؤسسة الملكية، ووظف أيضا لغة تلك المرحلة القائمة على الكرامة، والحرية والتنمية والعدالة الاجتماعية، ومن جانب آخر استمر الحزب في تأكيد أفقه الإصلاحي وتأكيد هويته الحزبية ذات المرجعية الدينية والبعيدة كل البعد عن منافسة المؤسسة الملكية، أو تمثيل المسلمين، أو تشكيل أي خطر على الممارسة الديمقراطية، بل العكس هو القائم من خلال تأكيد الحزب على مساهمة المد الديمقراطي الذي تعرفه المنطقة وتقضيه المرحلة. وأملا في الحصول على "رضا الدولة" بتأكيد حتى نفس خطوات الملكية في درب الإصلاح، وهكذا نجد الخطاب الملكي ل 09 مارس 2011 والبرنامج الانتخابي لحزب العدالة والتنمية لانتخابات 25 نونبر 2011 يختان بنفس الآية القرآنية¹³³².

ودخل الحزب الحملة الانتخابية بشعار "ضد الفساد والاستبداد"¹³³³ وكانت حملة مفتوحة على جبهات تنافسية حامية الوطيس، خصوصا مع حزب الأصالة والمعاصرة هذا الأخير الذي نهج سياسة احتواء مختلف التلاوين الحزبية، بغية إبعادها عن

¹³³⁰ - نفس المرجع.

¹³³¹ - <http://pjd.ma/actualites.pjd/âge-1882>.

¹³³² - (... إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب) (هود الآية 88).

¹³³³ - <http://www.pjd.ma/regions/page-2048>.

أي تقارب أو تحالف مع العدالة والتنمية، وحاول تجميعها حول شعار "الدفاع عن المشروع الحداثي الديمقراطي"¹³³⁴. وكل هذه الحركات المشار إليها كانت برغبة ضرب العدالة والتنمية على مستوى المجالس الجماعية استعدادا لتشيت قواه في الانتخابات التشريعية وهو الأمر الذي سيعمل على تنفيذه خلال الحملة الانتخابية، وذلك بتشكيل مع مجموعة من الأحزاب ما سمي آنذاك بمجموعة الثانية التي جندت قواها، ضد الحزب الإسلامي.

غير أن هذا التسابق السياسي حسم لصالح حزب العدالة والتنمية وبعد الإعلان عن النتائج الكاملة للانتخابات في 27 نونبر 2011، حصل على 107 من المقاعد، بفارق كبير عن الأحزاب الأخرى الأكثر منافسة له حيث حصل حزب الاستقلال على 60 مقعدا في المركز الثاني والتجمع الوطني للأحرار على 52 مقعدا في المركز الثالث، وحزب الأصالة والمعاصرة على 47 مقعدا في المركز الرابع والاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية ب 39 في المركز الخامس¹³³⁵.

المصادقة السياسية: والتي تتمثل في المناضلين الذين قدمهم الحزب، سواء على المستوى العمل البرلماني، أو على مستوى تدبير الشأن العام، والذين تمت تزكيتهم لأكثر من مرة في الانتخابات، بما في ذلك قيادات الحزب التي عادت كلها إلى قبة البرلمان بما يؤشر على وجود منسوب عال من الثقة في المرشحين الذين يقدمهم حزب العدالة والتنمية في الاستحقاقات الانتخابية.

حركة 20 فبراير وصعود حزب العدالة والتنمية إلى المشاركة في الحكومة وممارسة السلطة وتصدر العملية الانتخابية

إن موقف الفاعلين الحزبيين بالمغرب من حركة 20 فبراير تميز في بداية الأمر بالارتباك، فقد "استكانت القيادات الحزبية إلى مدرسة سياسية تنظر إلى السياسة كجال لتدبير العلاقة مع الدولة (المؤسسة الملكية تحديدا)، لالتقاط وتشفير الإشارات والرسائل والرموز الملقاة من أعلى، وتنظر إلى الصراع السياسي كتدافع للنخب المعزولة عن المجتمع من أجل من يقترب أكثر من الدولة"¹³³⁶.

فإذا استثنينا المساندة العلنية للحزب الاشتراكي الموحد، والنهج الديمقراطي وحزب الطليعة الديمقراطي الاشتراكي وحزب الأمة المحظور، فإن مواقف الأحزاب المغربية الأخرى كانت سلبية، فمنها من لم يعر الأمر اهتماما أو لم يحدد موقفه من حركة 20 فبراير، ومنها من انساق وراء السلطات في التعامل مع الحراك المغربي، كما كان الشأن بالنسبة لحزب العدالة والتنمية، فقد أدى قرار الأمين العام لحزب العدالة والتنمية عبد الإله بنكيران بعدم المشاركة في مسيرات 20 فبراير إلى إحداث أزمة داخلية، إذ أعلن كل من عبد العالي حامي الدين والحبيب الشوباني ومصطفى الرميد تقديم استقالاتهم¹³³⁷، احتجاجا على هذا القرار، فتمردوا وأعلنوا مشاركتهم بصفاتهم الشخصية في مسيرات 20 فبراير مع عدد من أطر الحزب الوطنية والمحلية¹³³⁸. وهكذا فقد ساهمت، أحداث الحراك العربي في التعجيل بصعود حزب العدالة والتنمية الذي حصل على 107 مقعدا مقابل 46 مقعدا فقط حازها خلال

¹³³⁴ - نقل عن محمد بن يوسف الثابت والمتحول في الخطاب السياسي للحركات الإسلامية في المغرب، رسالة ماستر بالدراسات الدستورية والسياسية، كلية الحقوق، جامعة محمد الأول وجدة 2012/2013، ص 126.

¹³³⁵ - المرجع نفسه.

¹³³⁶ - حسن طارق وعبد العلي حامي الدين، مرجع سابق، ص 53.

¹³³⁷ - تكتيك تقديم الاستقالات والعدول عنها بعد الاجتماع مع المعني بالأمر، مألوف لدى أعضاء حزب العدالة والتنمية: سمعنا عن استقالة عبد العزيز افتاتي في قضية التدخل لدى السفارة الفرنسية لإنصاف مواطن يحمل الجنسيتين المغربية والفرنسية، وسمعنا تلويح مصطفى الرميد وزير العدل والحريات بالاستقالة... دون أن تقبل أي منهما.

¹³³⁸ - عمر أحرشان، المغرب في سنة 2011، مرجع سابق، ص 18-19.

استحقاقات 2007 أي بارتفاع عدد المقاعد بلغ نسبة %130¹³³⁹، مبتعدا بذلك عن الأحزاب الديمقراطية التقليدية بفارق شاسع من المقاعد والأصوات.

كما استطاع حزب العدالة والتنمية لأول مرة ضمان تمثيلية في كل جهات التراب الوطني¹³⁴⁰، وسجل حضوره في 15 جهة على مستوى اللائحة المحلية، في حين غابت تمثيلته في جهة كلميم السمارة، استدركها بحصول نائبة برلمانية¹³⁴¹ على مقعد بعد توزيع حصيص اللائحة الوطنية¹³⁴².

وقد كان سيناريو هذه النتائج مرتقبا خلال الانتخابات البرلمانية سنة 2007 عندما كان مرتقبا أن حزب العدالة والتنمية سيكون هو الأقلية الغالبة في البرلمان مع سير أغلب التكهّنات في اتجاه حصوله على ضعف عدد أصوات الأحزاب التاريخية الكبرى¹³⁴³. واستفادة القوى الإسلامية في العالم العربي من الحراك، ومن بينهم حزب العدالة والتنمية في المغرب يعود إلى عدة أسباب منها:

1- **الطهرانية/ العذرية السياسية:** يتميز الحزب ومناضليه بطهرانية سياسية متميزة. لقد ظل الحزب صفحة بيضاء خلال الفترة السابقة، إذ أنه لم يتورط مع النظام في قضايا قد تمس شرعيته السياسية¹³⁴⁴، كما أن صورته الأخلاقية لم تتلوث بسبب التدبير كما كن الشأن مع اليسار المغربي وبالتحديد حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية.

2- **استفادة الإسلاميين عموما من ما يسمى ب"الديمقراطية":** الإسلاميون عموما عانوا من تأزم علاقاتهم بالأنظمة السياسية¹³⁴⁵، وتعرضوا للتضييق والمحاورة والقمع مما أفسدهم شرعية نضالية¹³⁴⁶ ومنطق التاريخ يؤكد أن ضحايا الأنظمة السياسية التي سقطت ومعارضتها، يكونون هم المستفيدين عند افتتاح الحكم الجديد عليهم وسعيه لإدماجهم بغية اكتساب شرعية جديدة¹³⁴⁷.

3- **"الفعالية التنظيمية والقدرة على التعبئة والتأطير والتوجيه للشرائح المستهدفة، خاصة في الاستحقاقات السياسية المهمة، وهي مسألة تفسر بالدور الجوهري الذي لعبه التأطير التربوي والدعوي في تكوين شخصية المناضلين وولائهم لمبادئ هذا التيار وتصوراته"**¹³⁴⁷.

¹³³⁹ - الطاهر عفاف، الربيع العربي والعجز الديمقراطي، مطبعة البيضاء، 2012، ص 111.

¹³⁴⁰ - تبلغ عدد الجهات في المغرب 16.

¹³⁴¹ - يتعلق الأمر بالنائبة البرلمانية عزوها العراق.

¹³⁴² - سعيد العياشي، مرجع سابق، ص 72.

¹³⁴³ - بيرنابي لوبيز كارسييا، مرجع سابق، ص 386.

¹³⁴⁴ - رشيد مقتدر، الربيع الديمقراطي...، مرجع سابق، ص 50.

¹³⁴⁵ - عانوا من الإقصاء السياسي، وحتى عندما قبل النظام المغربي مشاركتهم في الحياة العامة كان ذلك من خلال "عملية الكوطة والتخصيص".

¹³⁴⁶ - رشيد مقتدر، نفس المرجع، ص 51.

¹³⁴⁷ - رشيد مقتدر، الربيع العربي والتحول الحضاري، مرجع سابق، ص 51.

الفصل الثاني

طبيعة النظامين وعلاقتها بالإسلاميون: المقاربة المغربية نموذجاً

يرجع ظهور الأنظمة السياسية إلى العصور القديمة، كمصر الفرعونية والدولة الفارسية القديمة، وإن كانت لهذه الدول نظمها السياسية وقوانينها الأساسية المتمثلة في أعراف قديمة مستقرة 1348، غير أن القواعد التي تنظم العلاقة بين الحكام والمحكومين لم تنل حظها من الدراسة إلا بعد تبلور الدستور البريطاني بقواعده العرفية في أعقاب القرون الوسطى وبظهور الدستور الأمريكي والفرنسي بوثيقتيهما المكتوبتين في أواخر القرن الثامن عشر 1349. ويرى الفقهاء الغربيون أن الحركة الدستورية المكتوبة ظهرت مع الدستور الأمريكي عام 1787، ومن بعده الدستور الفرنسي، لكن المؤرخين العرب يرون أن الدستور المكتوب ظهر قبل الدستور الأمريكي بـ 12 قرناً وهو الدستور النبوي الذي قامت عليه الدولة الإسلامية الأولى بالمدينة المنورة، وعرف باسم "الصحيفة" أو "وثيقة المدينة" 1350.

يعد تاريخ المغرب امتداداً وجزءاً من تاريخ العالم الإسلامي في أنظمتها وقوانينها وأحكامها، وبيعتها الشرعية، وذلك منذ قيام الدولة الإدريسية التي أسست قواعدها بالمغرب على يد المولى إدريس الأول سنة 172 هـ الموافق 788 م، ولقد جسد هذا التاريخ امتداداً للحكم الإسلامي والدولة الإسلامية ونظام البيعة الإسلامية، الذي يعتبر وسيلة اختيار الخلفاء، وأساس العلاقة بين الحاكم والمحكومين في الدولة الإسلامية، هو النظام الذي استقر عليه المغرب وجعله أساس حكمه، إذ استمر نظام البيعة أساس اختيار الملوك وخلفائهم منذ قيام الدولة الإدريسية إلى يومنا هذا 1351.

وتعتبر المؤسسة الملكية محور النظام السياسي والدستور المغربي، ومركز الجاذبية فيه بما تملكه من مشروعية (دينية، تاريخية، وطنية، سياسية،...)، وبما تحظى به من تأييد وولاء، مما يجعل منها سنداً للاستمرارية التاريخية والسياسية للدولة المغربية التي ارتبط وجودها بالملكية منذ عدة قرون. ولهذا سنحاول بمقاربة دستورية سياسية للنظامين السياسيين، حيث سيتم التطرق لطبيعة النظام السياسي المغربي (مبحث أول)، وطبيعة النظام السياسي التونسي (المبحث الثاني).

إن الحديث عن كيفية تعامل النظام المغربي والتونسي مع فاعلي الإسلام السياسي يستدعي الوقوف عند الاستراتيجيات التي يتبعها إزاءهم وبالتالي يمكن مقارنتها مع تلك المواقف التي تتخذها مختلف الأنظمة العربية إزاء الفاعلين السياسيين الإسلاميين، ويختلف موقف الأنظمة العربية من إدماج الإسلاميين داخل اللعبة السياسية باختلاف الأنظمة حيث يمكننا التمييز بين ثلاثة مواقف 1352.

إن تعامل النظام المغربي مع الفاعلين السياسيين الإسلاميين المغاربة سواء المعترف بهم أو الغير معترف بهم يتأرجح بين أربعة استراتيجيات كما عرفت المقاربة المغربية استراتيجية نموذجية عكس الأنظمة العربية والنظام السياسي التونسي الذي اعتمد مقاربة

1348- محمود سعيد عمران وآخرون، النظم السياسية عبر العصور، ط1، بيروت، دار النهضة العربية 1989، ص 21 وما بعدها.

1349- ماجد راغب الحلو، النظم السياسية والقانون الدستوري، الاسكندرية، منشأة المعارف، 2005، ص 06.

1350- محمود سعيد عمران وآخرون، مرجع سابق، ص 279 إلى 281.

1351- الشلالى الشلالى، البيعة والمجال الدستوري في المغرب، بحث لنيل شهادة الاجازة في القانون العام، تخصص علم السياسة، جامعة محمد

الأول وجدة 2010، ص 1.

1352- رشيد مقتدر، الإدماج م س، ص 136.

الاستئصال والاجتثاث الجسدي والاقصاء والقضاء عليهم من المجتمع باعتبار المقاربة الأمنية فهذا سنتناول المقاربة المغربية فقط (المبحث الثالث)

المبحث الأول: مشروعية المؤسسة الملكية ومركزها القانوني في النظام السياسي المغربي

تأسست فلسفة الحكم في المغرب على البعد التقليدي الذي يوظف المرجعية الدينية من منظور الآداب السلطانية¹³⁵³، حيث اعتمدت جميع السلالات والأسر التي حكمت المغرب منذ القرن التاسع ميلادي على المشروعية الدينية لشرعنة سلطتها، التي اعتمدت فيها غالبا على النص الديني والإيالة الشريفة لتبرير سلطة الحاكم وجعلها سلطة مقبولة، فمعالجة المشروعية الدينية للمؤسسة الملكية في المغرب تقتضي ضرورة استحضار الأصل الديني والشريف الذي يشكل الدعامة الأساسية لمشروعية المؤسسة الملكية المغربية، كما عمل العلماء جاهدين على توضيح أن الخلافة هي نمط الحكم الشرعي الوحيد في المغرب، ويذهب البعض إلى اعتبارها من واجبات الإسلام وأن "وجودها على أساس شرعي قد بقيت حلقاته متواصلة في الدولة المغربية لم يكن فيها انقطاع، ولم يحصل تأثر بأي صراع"¹³⁵⁴.

إلى جانب المشروعية الدينية يتوفر النظام السياسي المغربي على مشروعية تاريخية لعبت دورا مهما في ضمان استمرارية الدولة المغربية، وتكتسي هذه المشروعية أهمية المشروعية الدينية أو تقارب موازتها، لأن التاريخ له أهمية كبيرة في حياة الشعوب لكونه ويعمق وعيمهم الجماعي ويمدهم قوة الاستمرار، وهذا ما يميز الملكية المغربية استمرارها وصمودها، فهي تتوفر على مدى زمني طويل وورثت موارد دائمة من الماضي¹³⁵⁵، كما أن الملكية المغربية مؤسسة ذات فلسفة واديولوجية لإدارة الدولة والمجتمع تجد لها جذور عميقة في التاريخ¹³⁵⁶ (المطلب الأول).

تمتع المؤسسة الملكية بمكانة متميزة داخل النسق السياسي المغربي، وذلك من خلال المكانة السامية والدرجة الرفيعة التي تمنحها إياها الوثيقة الدستورية (المطلب الثاني)، الشيء الذي يظهر من خلال وحدة السلطة المتمركزة في يد الملك، والاختصاصات والصلاحيات الواسعة التي تخولها له الوثيقة الدستورية، وهذا يعود بالأساس إلى طبيعة النظام السياسي المغربي، حيث يقوم نظام الحكم في المغرب على ملكية دستورية ديمقراطية برلمانية واجتماعية، وأيضا يكون الملك المغربي رئيسا للدولة وأميرا للمؤمنين، مما يجعل نظام الحكم في المغرب جد متميز من خلال طبيعة النظام الدستوري المغربي وكذا الصفات التي يتوفرها الملك، كما عمل الدستور على تعميق السلطة الملكية وفقا للنهج الإسلامي الذي يعتبر أن الملك أعلى سلطة في البلاد، حيث ميزه على كل السلطات وعلاقته بها (مطلب ثالث).

¹³⁵³ إدريس جنداري، مفهوم البيعة بين المرجعية الدينية والتأويل السياسي "قراءة في السياق المغربي"، مجلة وجهة نظر، العدد 55، شتاء 2013، ص 11

¹³⁵⁴ محمد بن حماد الصقلي، الخلافة وشرعيتها في الديار المغربية ضمن البيعة والخلافة في الإسلام، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، 1994، الجزء الأول، ص 232.

¹³⁵⁵ عبد الله الساعف، "اضطرابات الدولة" حول العلاقة بين الدولة البنيوية والدولة المتغيرة، (إدريس باعقيل)، الكتاب الجماعي، جدلية الدولة والمجتمع بالغرب، إفريقيا الشرق، 1994، الطبعة الثانية، ص 252.

¹³⁵⁶ أحمد مالكي، "الدولة في المغرب العربي" الإرث التاريخي وأنماط المشاركة السياسية، المطبعة الوطنية، مراكش، 2001، الطبعة الأولى، ص 207.

المطلب الأول: مشروعية المؤسسة الملكية

إن جل الأنظمة السياسية رغم اختلاف إيديولوجيتها وسياستها تبحث في جذورها التاريخية عن مشروعيات تستند عليها لشرعنة استمراريته، وتتمسك بها من أجل الاحتفاظ بالسلطة وتبرير حكمها، وفي هذا المطلب سنحاول مناقشة المشروعية التقليدية للمؤسسة الملكية (فرع أول)، وطرق تولية الحكم في النظام السياسي المغربي (فرع ثان).

الفرع الأول: الشرعية التقليدية للمؤسسة الملكية

سنناقش في هذا الفرع الشرعية الدينية (أولا)، الشرعية التاريخية (ثانيا).

أولا: الشرعية الدينية للمؤسسة الملكية بالمغرب

إن المغرب يعيش استمرارية لسياسة وليدة قرون مضت تستمد مشروعيتها من النص الديني وتشرعن لدولة الخلافة منذ تأسيس الدولة الإدريسية، حيث أنها على امتداد ثلاثة عشرة قرنا لم يحدث أي قطيعة مع هذا البناء الإيديولوجي للنظام السياسي المغربي، وإنما على العكس من ذلك استطاع أن يتجدد في كل مرحلة من أجل أن يواكب ويساير كل المراحل، وذلك "لأن الشرعية الدينية الداعمة للسلطة السياسية، كانت دوما مبتغى جميع السلالات التي حكمت المغرب، لأنها تجلب إلى مجال السياسية باعتبارها تعاقدا، دعما رمزيا يستمد قوته من الدين باعتباره مجالا للسامي والقدسي، الذي يمنح السلطة السياسية طابعا مقدسا، يعوضها عن استمداد مشروعيتها من الإرادة الشعبية"¹³⁵⁷.

وبالتالي إن نظام الخلافة متجذر في التاريخ المغربي عبر الأسر المتعاقبة على الحكم منذ عهد الأدارسة وصولا إلى العرش العلوي الذي لا يزال يجسد استمرارية هذا النمط من الحكم¹³⁵⁸، حيث أن الخلافة في المغرب ليست لا اعتبارات السياسية ولا الأسرية هي التي تقرها، وإنما الملكية في المغرب هي ملكية ذات أصول شريفة، أي أنها مؤسسة دينية بالأساس ويرتبط فيها السياسي بالديني والديني بالمقدس¹³⁵⁹، وذلك لأن الخليفة في المغرب يعد بمعنى من المعاني أنه خليفة للرسول صلى الله عليه وسلم، لكونه بالإضافة إلى الأمور السياسية والدينية يقوم بحماية الشريعة الإسلامية.

أما بالنسبة للسند الشرعي الذي تركز عليه الخلافة فهناك من يستند على النص القرآني، حيث يشير القرآن في العديد من الآيات إلى الخليفة بمعنى الاستخلاف من ذلك في قوله سبحانه وتعالى ﴿يَا دَاوُدَ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ سورة ص الآية 26، وقوله تعالى ﴿وَإِذَا قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ سورة البقرة الآية 30، وقوله عز وجل ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾ سورة فاطر الآية 39، لكن جمهور الفقهاء ذهبوا إلى عدم تسمية الخليفة بخليفة الله وذلك لأن أبا بكر نهى عن ذلك عند تسميته بها، وقال أنه ليس بخليفة الله وإنما هو خليفة للرسول صلى الله عليه وسلم، لذا نجد أن العديد من العلماء انصب تعريفهم للخلافة إلى اعتبارها خلافة للنسبة تدبير الشؤون الدينية وحفظها وتسيير شؤون الأمة، حيث نجد أن الماوردي مثلا يعتبر "الإمامة موضوع لخلافة النبوة وحراسة

¹³⁵⁷ إدريس جنداري، المسألة السياسية في المغرب من سؤال الإصلاح إلى سؤال الديمقراطية، مطبعة النجاح الجديدة، الرباط، 2013، ص 125.

¹³⁵⁸ يمينه هكو، مرجع سابق، ص 71.

¹³⁵⁹ نور الدين الزاهي، الملكية الجسد المقدس، مجلة وجهة نظر، العدد 47 شتاء 2010، ص 15.

الدين وسياسة الدنيا"¹³⁶⁰، ونفس السياق يذهب فيه ابن خلدون أيضا حيث يعرفها بأنها "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الآخروية والدينيوية الراجعة إليها ... فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا"¹³⁶¹، وبهذا تكون الخلافة تنصدر المركز الأول في الدولة الإسلامية¹³⁶²، ويكون فيها الخليفة رأس الأمة الإسلامية ورث السدة عن النبي صلى الله عليه وسلم.

كل دولة قامت في دار الإسلام تحافظ بالضرورة على قسم من الشريعة وتحرص على تطبيقها لكونها تضمن النظام والأمن للدولة، فتطبيق الشريعة يدخل ضمن السياسة ويجعل من الدولة ترث شيئا من خلافة النبوة، وكل دولة مهما خضعت للشرع تلجأ إلى القوة بالضرورة وتعتمد على العصية لتستمر قائمة، كما أنها مهما كانت منظمة وعادلة يجب أن تراعي بالضرورة العصية وتطبق الشريعة¹³⁶³ من أجل ضمان سيرورة شرعيتها، لذلك لم يجد المغرب من تطبيق نظام الخلافة عبر تاريخه الطويل في نموذج الدولة الإسلامية.

إن مؤسسة الخلافة تشكل أحد أهم الدعائم والركائز التي تستمد منها السلطة الملكية مشروعيتها في المغرب، لأننا حينما نتحدث على دولة الخلافة نكون بصدد الحديث على وحدة السلطة ووحدة الحكم طبقا للنظرية السياسية الإسلامية، لأنه ليس في الإسلام سوى بدولة وسلطة واحدة ألا وهي دولة وسلطة الخلافة¹³⁶⁴. بالإضافة إلى كون الملك المغربي يعتبر خليفة فهو إماما أيضا وبموجب هذه الإمامة يقوم الملك بالوظائف الدينية، وهي تتوفر على عدة مبررات شرعية مما يجعل من المؤسسة الملكية المغربية مؤسسة دينية بامتياز، ومن بين أهم تلك المبررات أنها تجعل من "الإمارة دينا وقرية يتقرب بها إلى الله"¹³⁶⁵، وتستقي هذه المبررات الشرعية أساسها من قاعدة الإجماع حيث "اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع المعتزلة وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة وأن الأمة فرض واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيها حكم الله ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها رسول الله"¹³⁶⁶، إن منصب الإمام واجب في دار الإسلام وقد عرف وجوبا في الشرع، وذلك إجماع الصحابة لأنه عند وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم بادر أصحابه إلى بيعته أي بكر وسلموا له أمر النظر في أمورهم، كما قال أبو بكر "ألا إن محمد قد مات ولابد لهذا الدين ممن يقوم به ... إن في نصب الإمام دفع ضرر مضمون وأن دفع هذا الضرر واجب شرعا"¹³⁶⁷، كما تجد الإمامة لها سند في النص القرآني ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ سورة النساء الآية 59،

¹³⁶⁰ أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994، ص 5.

¹³⁶¹ عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993، الطبعة الأولى، ص 179 - 180.

¹³⁶² عباس بوغانم، المؤسسة الملكية والمسألة الدينية بالمغرب، أطروحة لنيل الدكتوراه في القانون العام، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة محمد الأول وجدة، ص 17.

¹³⁶³ عبد الله العروي، "مفهوم الدولة" المركز الثقافي العربي، 1983، الطبعة الثانية، ص 97 - 98.

¹³⁶⁴ محمد ضريف، النسق السياسي المغربي المعاصر - مقارنة سوسيو سياسية - إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1991، ص 120.

¹³⁶⁵ شيخ الإسلام ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية"، دار ابن حازم، 2003، الطبعة الأولى، ص 120 - 121.

¹³⁶⁶ ابن حازم الأندلسي الظاهري، الفصل في الملل والنحل، (وضع حواشيه أحمد شمس الدين)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996، الجزء الثالث، ص 26.

¹³⁶⁷ محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، (راجع هذه الطبعة وحقق نصوصها حسين يوسف موسى، دار الفكر العربي، ص 29).

إذن الإمامة وظيفة دينية وشرعية وتنصيب الإمام من ضروريات الشرع لا سبيل في تركها وذلك لأن الدين لا يحصل إلا بإمام يقوم بأمور الدنيا والدين، هذا لأن الدين والسلطة توأمان¹³⁶⁸ ووجه لعملة واحدة¹³⁶⁹.

الإمام في المغرب هو زعيم ديني وسياسي حيث أن الملك هو رئيس المجلس العلمي الأعلى، والعالم والمفتي الأول والمسؤول على حماية الملة والدين من كل تحريف، وهو الضامن لحرية ممارسة الشؤون الدينية، فالملك المغربي يمارس الشؤون الدينية عن طريق الإمامة العظمى، كما سيعزز بهذه الإمامة العظمى الخطاب السياسي الرسمي، بعد أحداث 16 ماي 2003 ستمنح مكانة أقوى لصفة الإمام نظرا لعمق مكانتها في التاريخ الديني والسياسي وعراقتها بالنسبة للدولة العلوية، حيث قال الملك محمد السادس في هذا الخطاب "إن الوظائف الدينية هي من اختصاص الإمامة العظمى المنوطة بنا مساعدة مجلس أعلى ومجالس إقليمية علمية، نحن مقبلون على تأهيلها وتجديد تفعيل أساليب عملها"¹³⁷⁰.

ومن بين أهم الألقاب الدينية التي يتخذها العاهل المغربي والتي تضي عليه هالة من الرمزية الدينية والقدسية لقب أو صفة أمير المؤمنين، التي تمنح له صلاحيات لا تحد ولا تخص، ويتمتع بموجبها بسند إضافي يضمن له شرعية دينية بوصفه قائما على شؤون الجماعة الإسلامية.

إن إمارة المؤمنين مؤسسة سياسية تعتمد على آلية البيعة بحمولتها الدينية "التي تختصر نظرية الخلافة الإسلامية المستندة على القرآن والسنة، والتي تجعل من السلطان بموجب عقد البيعة، إماما وأميرا للمؤمنين"¹³⁷¹، فالبيعة تمنح لأمير المؤمنين صلاحيات مطلقة يستخدمها من شرعية مزدوجة دينية وشعبية، الأولى يستقيها من التجربة السياسية في الإسلام والتي تضرب لها جذور في التاريخ الإسلامي منذ عهد عمر بن الخطاب، والثانية فهي شرعية متحكم فيها لأنه عادة المبايعون لا يشكلون تمثيلة ديمقراطية للشعب، خصوصا بعد إسقاط الممارسة التاريخية للبعد التشاركي (أهل الحل والعقد)، وأصبحت البيعة في الأعراف السلطانية قرارا فرديا يتخذه مالك السلطة ويفرضه بقوة الإكراه أي استبدال أهل الحل والعقد في عقد البيعة بأهل الشوكة.

لقد دخل هذا اللقب مبكرا للحقل السياسي المغربي مع خلفاء بني أمية في الأندلس، ثم بعد ذلك أصبح جزءا لا يتجزأ من النظام السياسي المغربي، وكان أول من حمل هذا اللقب في المغرب هو يوسف ابن تاشفين بل وفضل أن يلقب بأمير المسلمين فقط، حفاظا منه على وحدة الخلافة الإسلامية للدولة العباسية، لكن هذه التبعية لم تستمر كثيرا إذ بعد تحقيق الاستقلالية السياسية للمغرب مع السعديين والعلويين، ستتغير المشروعية الدينية والسياسية في المغرب، حيث سينضاف شرط آخر لتولي الحكم في المغرب، ألا وهو الانتماء إلى آل البيت أي النسب الشريف.

إن إمارة المؤمنين تؤكد على استمرارية الخلافة التي تستمد شرعيتها من السلطة الدينية، لكونها المرجع الأساسي للسلطة السياسية "كخليفة لله في الأرض"¹³⁷²، إن دسترة إمارة المؤمنين أضفت على الملك مشروعية دينية مهمة، وجعلته يحتكر المجال

¹³⁶⁸ أبو حامد الغزالي، "الاقتصاد في الاعتقاد" - الباب الثالث في الإمامة - ضمن مؤلف "الخلافة وشروط الزعامة لدى أهل السنة والجماعة"، راجع الطبعة يوسف ابيش، دار الحمراء، بيروت، 2003، ص 83 - 84.

¹³⁶⁹ محمد أتركين، "السلطة الشرعية في دار الإسلام" دراسة لآليات وقواعد القانون العام الإسلامي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2006، الطبعة الأولى، ص 33.

¹³⁷⁰ الملك محمد السادس، خطاب العرش لسنة 2003.

¹³⁷¹ فريد المريني، صراع الحداثة والتقليد، معوقات التحول الليبرالي في المغرب، دفاقر وجهة نظر، 2006، الطبعة الأولى، ص 149.

¹³⁷² إدريس جنداري، "المسألة السياسية في المغرب" من سؤال الإصلاح إلى سؤال الديمقراطية، مرجع سابق، ص 129.

الديني والسياسي وكأنه مجال خاص به، وذلك لأن هذا اللقب يجعل من الملك ممثلاً لله في الأرض الذي يتوجب عليه الدفاع عن الدين وإقامة شعائره.

إن شرط انتماء أمير المؤمنين في المغرب لآل البيت وضرورة توفره على النسب الشريف، سيغير أسس المشروع الدينية والسياسية، مما سيؤدي لتشكيل القاعدة الأساسية لدولة خلافة أصيلة في المغرب، والتي ستنشأ عليها مؤسسة جديدة وهي مؤسسة السلطان الشريفة.

منذ إعلان استقلال السلطة السياسية المغربية عن الخلافة المشرقية، عرف المغرب أعرف خاصة به فيما يتعلق بتولي سدة الحكم، وتميز عن الخلافة المشرقية باتخاذ الحاكم المغربي لقب متميز عن الخليفة وهو السلطان¹³⁷³، هكذا اكتسب النظام السياسي المغربي صبغة السلطنة، وهي نوع من الحكم الذي يستمد أسسه وقواعده من النظام السياسي الإسلامي¹³⁷⁴، وتعتبر نموذجاً للخلافة الإسلامية كما عرفها تاريخ الممارسة السياسية الإسلامية، أي أن نظام الخلافة في المغرب اتخذ سمة السلطنة. توفر السلطان المغربي على نفس الاختصاصات الدينية التي كان يتوفرها الخليفة المشرقي، حيث اتخذ لنفسه لقب أمير المؤمنين مما خول له ممارسة جميع الاختصاصات الدينية والدنيوية التي كان يمارسها الخليفة، بالإضافة إلى كون الحاكم المغربي سلطاناً كان إماماً وشريفاً وقاضياً، هذه الألقاب منحت للسلطان المغربي صلاحيات واسعة في جميع أمور الحياة والفرق بين الخليفة والسلطان هو أن الأول مكلف أكثر بالسلطة الروحية في حين أن السلطان يمتلك السلطة الزمنية إلى جانب الروحية¹³⁷⁵، فالخليفة يمثل السلطة والسلطان يمثل القوة.

الخلافة والإمامة العظمى وإمارة المؤمنين والسلطنة هي ألفاظ مترادفة في الآداب السلطانية، تفيد معنى واحد ألا وهو رئاسة عامة للقائد السياسي في أمور الدين والدنيا، ويذهب القانون العام الإسلامي إلى أن تولي السلطة في دار الإسلام لا تقوم سوى بالبيعة، فهي شرعية لأنها مبنية على النص الشرعي من جهة والتجربة التاريخية التي جعلت منها القناة الرئيسية للوصول للإمامة من جهة ثانية، وتركز العديد من الآيات والأحاديث النبوية على قاعدتها في تشكيل السلطة.

تعرف البيعة على أنها "عهد على الطاعة، كان المبايع يعاهد أميره على أن يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين ولا ينازعه في شيء من ذلك فيما يكلف به من الأمر على المشط والمكره وكانوا إذ بايعوا الأمير وعقدوا عهده وجعلوا أيديهم في يده تأكيداً على العهد..."¹³⁷⁶، إن التعاريف المتداولة للبيعة غالباً ما تركز على الطبيعة العقدية وأطرافها ومضمونها، وباعتبارها تعاقداً فإنها تستوجب الطاعة للخليفة، أما السند الشرعي الذي تتوفر البيعة فيتمثل في العديد من الآيات القرآنية والأحاديث منها قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمِنْهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ سورة الفتح الآية 10، وأيضاً قوله عز وجل ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ

¹³⁷³ _ عباس بوغانم، مرجع سابق، ص 60.

¹³⁷⁴ _ Mhamed Lahbabi, Le gouvernement Marocain a L'aube de XXé siècle, Les éditions maghrébines, Casablanca, 2éme Edition, 1975, p 23.

¹³⁷⁵ _ Mohamed Tozy, Champ et contre champ politico-religieux au Maroc, Thèse d'Etat en Science Politique, AIX- Marseille, 1984, p 73.

¹³⁷⁶ _ عبد الرحمن ابن خلدون، مرجع سابق، ص 164.

ما في قلوبهم فأُنزل السكينة عليهم وأثابهم فتحاً قريباً¹³⁷⁷ وقوله صلى الله عليه وسلم "من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية". فالبيعة تعتبر مظهراً تقليدياً مرتبطاً ببداية الدعوة الإسلامية ذات طابع ديني، والتزام متبادل بين الإمام والرعية، حيث أنها علاقة تعاقدية إرادية بين الإمام ورعيته تعلن فيه الرعية ثقها بإمامها، بينما الإمام يعلن عن التزامه بواجباته الدينية والدينية تجاه رعيته.

تشكل البيعة عصب العمق التاريخي والديني للسلطة السياسية في المغرب¹³⁷⁸، حيث اعتمد عليها كل حكام المغرب في تولي السلطة كشرعية دينية لتبرير حكمهم منذ قيام الدولة الإسلامية في المغرب مع إدريس الأول، واستمر الاستناد على هذه الشرعية في النظام السياسي المغربي دون انقطاع، لقد كان الملوك المغاربة يركزون على البيعة عند تسلمهم السلطة، حيث كان يبادر أهل الحل والعقد لبيعة الإمام بمجرد وفاة الملك الجالس أو خلعه أو عجزه عن النهوض بأعباء الدولة، ويكون ذلك باجتماع أولي الأمر من رجال الدولة من علماء وشرفاء وكبار الدولة، من أجل اختيار السلطان الذي يصلح لتولي أمور الرعية والدين وفقاً لشروط الفقه الإسلامي، وإن كان الملك معهود له بالحكم من الملك الهالك فإن البيعة تكون تزكية للعهد وفق المنظور الإسلامي لتولي السلطة.

إن البيعة تتأسس على نمط علائقي بين الحاكم والرعية "قوامه ثنائية الراعي والرعية"¹³⁷⁹، ولقد ظلت تشكل جزءاً بارزاً في الحقل السياسي التقليدي للمغرب، ومصدراً هاماً لمشروعية تولي الحكم لكل السلاطين المتعاقبين على الحكم في المغرب، فهي كانت وما تزال تشكل سندا قوياً لتدعيم شرعية النظام السياسي والسلطة السياسية القائمة بالمغرب، فهي مؤسسة ما يزال الموروث الثقافي والشرعي المغربي يحافظ عليها إلى يومنا هذا، وما يؤكد ذلك هو تجديدها كل سنة فيما يسمى بحفل الولاء، وهذا ما يوضح أن هذا العقد في الحقل السياسي المغربي فعلاً عقد سياسي واجتماعي وديني وسياوي رباني، نظراً للحضور القوي للرموز الدينية التي تضفي عليه هالة من القدسية.

نظراً لثقل هذه الشرعية الدينية داخل الحقل السياسي المغربي التي تمنح للملك سلطة روحية قوية، فإنها قد أضفت على الملك هالة من القدسية مما جعل المؤسسة الملكية تتسم بطابع مقدس، تستمد من الخلافة والإمامة العظمى لكونها تعبران عن الجانب الروحي لشرعنة سلطة الملك، ثم النسب الشريف الذي يعتبر أهم عنصر توظيفه المؤسسة الملكية للاحتفاظ بالقداسة.

يرتكز التأسيس النظري لقداسة المؤسسة الملكية بالأساس على النسب الشريف والالتقاء للسلالة النبوية¹³⁸⁰، حيث كان لهذا الأخير الشرعية الرمزية والسند الحاسم لتولي السلطة، لذا استخدمته أغلب السلالات الحاكمة بالمغرب وحتى الغير المنتمية للنسب الشريف¹³⁸¹ كما هو الحال في التجربة الموحدية، أما بالنسبة للعلاويين فقد تمكنوا من إضافة الكاريزما أو ما يسمى الهبة والبركة، حيث كان بإمكانهم الجمع بين السياسي والديني. وما يزيد سمة القداسة على المؤسسة الملكية تلك الألقاب التي تطلق على

¹³⁷⁸ عثمان الزياتي، "تمظهرات استمرارية التقليدانية في ظل متغيرات الدستورية" قراءة في الفعل الدلالي للبيعة، مجلة وجهة نظر، عدد 55، شتاء 2013، ص 19.

¹³⁷⁹ عثمان الزياتي، مرجع سابق، ص 18.

¹³⁸⁰ محمد الطوزي، الملكية والإسلام السياسي في المغرب، ترجمة (محمد حاتمي وخالد شكرراوي)، نشر الفنك، الدار البيضاء، 1999، ص 74.

¹³⁸¹ محمد ضريف، مؤسسة السلطان "الشريف" بالغرب: محاولة للتركيب، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1988، ص 13.

الملك (الخليفة، الإمام، أمير المؤمنين)، والتي تجعل من الملك صلة وصل بين العالم العلوي والعالم الأرضي¹³⁸²، هذه الشرعية الدينية والانتساب للنسب النبوي الشريف جعلت من شخص الملك شخص مقدس، حيث قال الملك الراحل الحسن الثاني: "ليس الحسن الثاني هو الذي قدس ولكن وارث دولة العلويين ... علاوة على ذلك تقليدا دينيا، وهو أن الفرد لا ينحني أمام شخص ولكن أمام وارث السلالة النبوية"¹³⁸³.

بالإضافة إلى الألقاب الدينية والنسب الشريف التي يتوفر عليها الملك التي تمنحه الشرعية الدينية لتولي سدة الحكم، نجد أيضا الزوايا حيث تلعب دورا مهما في تركية السلطة السياسية، فقد "عمل الصلحاء في المساهمة على خلق نظام وسلطان سياسي شريفي"¹³⁸⁴، لأنها تملك قوة روحية داخل النظام السياسي لكونها منزل البركة في الوسط الاجتماعي نظرا لارتباطها واتنائها للنسب الشريف، وسيدة التيار الصوفي بكل أشكاله والشكل السائد للتدين والتربية وحاضنة المجاهدين، كما أنها لم تبقى مجرد مؤسسة دينية تعمل من أجل تعميم الدين، وإنما فرضت نفسها في الحقل السياسي بطريقة بالغة التأثير على إشغال شؤون الدولة، إذ تحولت إلى كيان سياسي قوي يضطلع بالعديد من الأدوار السياسية، من أهمها ضمان الولاء للإمام والتوسط بين الحاكم ورعيته في حالة توتر العلاقة من أجل ضمان الولاء للسلطة السياسية.

من خلال ما سبق يتبين أن التجربة السياسية المغربية تتحكم فيها الشرعية الدينية المبنية على دولة الخلافة، بما فيها من حمولة دينية التي تجد لها سند شرعي مبني على النص الديني، في مقابل الشرعية الشعبية التي تتركسها النظريات السياسية الحديثة، فالنظام السياسي المغربي يستند على الأطروحة التقليدية باستحضارها لموروث الخلافة الإسلامية التي لا تهتم بالقيود الدستورية، التي تسمو فيها الصفات الدينية للملك على مقتضيات الدستور مثلا كصفة أمير المؤمنين التي تجعل من الملك فوق الدستور.

إن الأطروحة التقليدية التي يعتمد عليها النظام السياسي المغربي رغم اعتمادها على نمط جديد والمتمثل في تبني مؤسسات حديثة، إلا أن هذه المؤسسات مشبعة بالموروث الديني، والذي منح شرعية حداثية للمؤسسة الملكية لكن دون القطع مع الشرعية التقليدية المبنية على الدين والنسب الشريف التي تضفي هالة من القدسية على الحاكم، ليكون "الملك الدستوري امتداد عصري لأمير المؤمنين الذي يشكل عمقه الإستراتيجي"¹³⁸⁵.

ثانيا/الشرعية التاريخية في المغرب: من الصعب الفصل بين تاريخ الدولة المغربية وتاريخ المشروع التاريخية للمؤسسة الملكية، خاصة مع الدولتين السعدية والعلوية وبالحصوص هذه الأخيرة، حيث استطاعتا الحفاظ على دولتهم وضمتا استمرار الدولة المغربية وأيضا تواصلتا مع آباء تأسيسها وقادته، مما مكن الدولة المغربية أن تكون من أقدم دول العالم، والفضل في ذلك يعود للمشروعات القوية التي يتوفرها النظام السياسي المغربي على مر ثلاثة عشرة قرنا، والتي تكون الشرعية التاريخية أحد أهمها وقد استندت بالأساس على مؤسسة المخزن وكل ما يرتبط به من طقوس وتقاليد وآليات اشتغال.

¹³⁸² محمد شقير، الجسد الملكي بالمغرب بين التسامي والتعالي، مجلة وجهة نظر، العدد 47، شتاء 2010، ص 17.

¹³⁸³ عباس بوغانم، مرجع سابق، ص 187، مأخوذ عن :

الحسن الثاني، في استجواب له من طرف مجلة le nouvel observateur، انبعاث أمة المجلد الرابع، 1970، ص 69.

¹³⁸⁴ نور الدين الزاهي، بركة السلطان، دفاتر وجهة نظر، مطبعة النجاح الجديدة، 2007، ص 64.

¹³⁸⁵ محمد معتصم، النظام السياسي الدستوري المغربي، مؤسسة إيزيس للنشر، الدار البيضاء، 1992، الطبعة الأولى، ص 81.

إن استحضار الإرث التاريخي لصمود المؤسسة الملكية المغربية لا يتم دون استحضار المخزن¹³⁸⁶، فالسلطان أمير المؤمنين كان له حكومة ونظام عرف بالمخزن على مر تاريخ الملكية بالمغرب، لذا لا يمكن فهم طبيعة السلطة السياسية في المغرب دون دراسة وإعادة تفكيك الظاهرة المخزنية.

إن مؤسسة المخزن مؤسسة عتيقة بالمغرب تتكون من مسؤولي البلاط والنخبة الحاكمة والأعيان وزعماء القبائل والمتواجدين حول السلطان والوزراء الجيش ومدراء الأمن ورؤسائه، وتعود بوادر نشأة المخزن مع الدولة السعدية في بداية القرن السادس عشر نظرا لظهور دولة الانكماش، للتغيرات التي يشهدها المغرب وأولها على مستوى السلطة والانتقال من الإمبراطورية المتزامية الأطراف إلى الدولة المنكمشة، ثم على مستوى تدبير السلطة أمام قوة المنافسة على السلطة التي كان مؤسسة الحكم القائمة مع الزوايا والعلماء، هذه العوامل دفعت بالمؤسسة الحاكمة إلى خلق كيان يعزز شرعية النظام ويعمل على حمايته، فالدولة السعدية ثم العلوية كان من الضروري أن يؤسس مفهوم جديد للسلطة وكيفية الحفاظ عليها، بأسلوب يتوافق وطبيعة المرحلة الحرجة التي كان يعرفها المغرب، لأن محدد النسب وحده لم يعد كافيا للحفاظ على السلطة بل من الضروري اللجوء للقوة، لأن كل من تطلع إلى الحكم من السعديين والعلويين إلا ورفع راية الجهاد لتحرير الثغور وحماية البلاد والذي ترتب عنه مفهوم سلطان الجهاد.

اختلفت المقاربات حول المخزن بين الأطروحات الأجنبية التي تعمل على جرد قيمة تاريخية عن النظام السياسي المغربي والأطروحات الوطنية التي تدافع على المشروع التاريخي للدولة المغربية، حيث نجد الأطروحات الغربية تعتبر أن المخزن لا يمثل الدولة كما هو الشأن في أوروبا التي تمتلك المشروع لكونها تمثل مختلف الطبقات وتعمل على خدمة المجتمع وتأمينه، عكس المخزن لا يعد سوى جهازا يتحكم في صيرورته ودوامه مبني على منطق إخضاع لشعب وابتزازه¹³⁸⁷، هذا التشخيص يرسم صورة دراسات السوسيولوجيين الفرنسيين حول مؤسسة المخزن، كأمثال ميشو بيلير الذي يرى بأن المخزن مجرد مؤسسة مستبدة يرمى الفوضى الاجتماعية ويقوم باستغلالها لصالحه بتأجيج العداء والتزاعات بينها ليقوم فيما بعد بعمله كحكم بين الشعب¹³⁸⁸، مما سيؤدي إلى إظهار المخزن يقوم على اللاشرعية والاستبداد¹³⁸⁹، ونفس الطرح ذهب إليه جون واتربوري حيث يؤكد على العنف الدائم للمخزن، وعدم تغيره على مر الأسر الحاكمة، لا يعمل سوى على مصلحته ليس له أي تيار فكري بناء أو إرادة جماعية، وأن الجيش الشريفي لا يعمل سوى توطيد سيادة السلطان¹³⁹⁰.

على عكس الأطروحات الأجنبية تجمع الأطروحات الوطنية على الدور الإيجابي للمخزن وذلك من خلال استحضار الموروث التاريخي وخصوصيات المجتمع المغربي، حيث أطروحة عبد الله العروي تؤكد على انسجام الشعب المغربي ووحدة السلطة المخزنية، وبأن ظهور أجهزة المخزن مرتبط بظهور فكرة الدولة بمفهومها العصري، موضحا أن مفهوم المخزن كان يعني به على أراضي المغرب المنظمة بواسطة هيئات إدارية ورتب اجتماعية، ويقسم العروي المخزن إلى صنفين الأول ضيق ويحيل إلى البيروقراطية

¹³⁸⁶ عباس بوغانم، مرجع سابق، ص 111.

¹³⁸⁷ عباس بوغانم، مرجع سابق، ص 113.

¹³⁸⁸ محمد الطوزي، الملكية والإسلام السياسي في المغرب، مرجع سابق، ص 32.

¹³⁸⁹ عباس بوغانم، مرجع سابق، ص 113.

¹³⁹⁰ جون واتربوري، (عبد الغني أبو العزم وآخرون)، "أمير المؤمنين" الملكية والنخب السياسية المغربية، 2004، الطبعة الأولى، ص 57.

والجيش وكل من يأخذ راتب من خزينة السلطان، والصنف الثاني واسع عن الأول يقصد به كل الفئات التي تشكل الجهاز المخزني (الشرفاء، الصلحاء، الجيش والقبائل).

وينطلق جرمان عياش هو الآخر في الدفاع على وحدة السلطة المخزنية وانسجام المجتمع المغربي، وتأكيده على أن المخزن لا يلجأ للعنف إلا بعد استنفاد التفاوض، هذه الأطروحة قابلت أطروحة جون واتربوري القائلة بالعنف الدائم للمخزن، حيث قابل جرمان عياش جون واتربوري بأطروحة مفادها أن تاريخ الدول المغربية العتيقة أن الدور الأساسي للمخزن لم يكن قائما على سحق القبائل وإبزاز أموالها، وإنما المحافظة على التعايش السلمي بين القبائل وتمكينها من نظام شمولي، أما بالنسبة لمقولة أن السياسة الأساسية للمخزن هو زرع الشقاق من أجل سيادته، فقد دعم جرمان عياش الأطروحة الوطنية عن طريق تفنيده لتلك المقولة بإعطائه أمثلة تاريخية ملموسة عن النزاعات القبلية التي تدخل فيها السلطان، وقام فيها بدور تحكيمي بين القبائل المتناحرة نظرا لسلطته الدينية والزمنية، وهذا للهالة القدسية التي كان يتوفر عليها السلطان فقد كانت كل تحكيمية تكلل بالنجاح دون عنف بين القبائل¹³⁹¹، كما يرصد جرمان عياش العلاقة التكاملية بين المخزن والقبائل في استخلاص أن الضرائب المفروضة على القبائل يتم بها إمداد الجيش المخزني بالعدة والعتاد، كي يتمكن هذا الأخير في الاستمرار برد الضرر على القبائل، وبالتالي تكون هذه الأخيرة تضمن حمايتها من طرف السلطان ضد المخاطر الأجنبية¹³⁹².

إلى جانب المخزن عرف التاريخ المغربي حضور قوي للزوايا إلى جانب الدور المهم الذي كان لها في المشروع الدينية، فهي لها حضور مهم أيضا في المشروع التاريخية إلى جانب المخزن والذي كانت تكون بجانبه وتزكي سياسته في بعض الأحيان وفي أحيان أخرى معارضة للسلطة، إلا أن المخزن استطاع أن يحتويها ويجعل مساندة للنظام خاصة في أصعب أوضاعه وأيام مواجحة الأخطار الخارجية.

تعد الزوايا أحد التنظيمات الدينية التقليدية التي يوجد لها تاريخ عريق في الدولة المغربية، وتأثير عميق على المجتمع المغربي، يتعاظم دورها ويتراجع حسب الظروف السياسية والاجتماعية السائدة، ولقد لعبت أدوار مهمة وخطيرة وذلك من خلال التأثير على السياسات المتبعة، ولا زالت إلى يومنا هذا تمسك بخيوط العديد من الحقول والبنيات¹³⁹³.

إن المخزن كان يعرف بخطورة أدوار الزوايا وقوتها لذا كان حريصا على تقريبه منه وشراء صمتها بكافة الأساليب، لكونها شوكة قوية في استمرارية النظام السياسي وتزكية السلطة أو التمرد عليها¹³⁹⁴، لذلك كانت المؤسسة تعمل على استئثارها واحتوائها بعدة أساليب كتقديم الهدايا والإعانات لها ومنحها الهبات الملكية في مواسمها السنوية، وإعفاءها من الضرائب وأيضا منحها ظواهر الاحترام والتوقير وكذا زيارة مواقعها الحائزة على القداسة والشرف، وفي مقابل هذه الامتيازات التي حصلت عليها الزوايا عملت على تعزيز المشروع الدينية وتزكية سلطة الحاكم على المستوى المحلي والتحكيم بين القبائل والأفراد على مر تاريخ الدولة الإسلامية بالمغرب.

¹³⁹¹ جرمان عياش، دراسات في تاريخ المغرب، الشركة المغربية للنشر المتحدنين، مراكش، 1986، الطبعة الأولى، ص 145-163.

¹³⁹² نفس المرجع السابق، ص 162.

¹³⁹³ عباس بوغانم، مرجع سابق، ص 334.

¹³⁹⁴ عبد الرحيم عطري، صناعة النخب السياسية بالمغرب، مجلة وجهة نظر، العدد 25، صيف 2005، ص 43.

لقد كانت بعض الزوايا المعارضة للسلطة القائمة تتمرد على النظام أو تقوم بمعارضته، وذلك نظرا للقوة الروحية التي تملكها داخل المجتمع بل وحتى العسكرية في بعض الأحيان وأحيانا أخرى تكون منافسة للسلطة القائمة، بل وكانت تلعب في بعض الأحيان دورا أخطر من ذلك حيث كانت تتحالف مع السلطة المنافسة للسلطة المحتضرة، كما هو الحال مثلا بالنسبة للزاوية الجازولية التي لبت دعوة الدولة السعدية، لكن هنا سيتجلى التصادم المتبادل بينها بين السلطة الحاكمة حيث أنه بمجرد اشتداد عود المؤسسة الحاكمة الجديدة إلا وتعمل على الإطاحة بالحلفاء والذي تكون على رأسهم الزوايا، وذلك إما بطريقة مباشرة أو غير مباشرة مثلا كما فعل المولى رشيد العلوي مع الزاوية الدلائية، والتاريخ حافل بوقائع التصادم المسلح بين الزوايا والمخزن، لكن أغلب الأحيان لا يلجأ المخزن للعنف إلا بعد استنفاد سياسة الاحتواء، إلا أن المخزن كان سرعان ما يستدرك الأمور ويعيد تحالفه معها وفي بعض الأحيان مخزنتها.

لقد انتقل المخزن من إستراتيجية الصراع والصدام إلى إستراتيجية الاحتواء خاصة منه المخزن العلوي، وقد تم تحييد العديد من الزوايا الكبرى عن طريق هذه الإستراتيجية ومن أبرز هذه الزوايا الزاوية الوزانية، لدرجة أن هذه الزاوية تولت الإشراف على ولاية العهد ومباركة السلاطين العلويين، منذ أن تم الاتفاق بين المولى إسماعيل ومؤسس الزاوية المولى عبد الله الشريف، إذ يمكن اعتبار الزاوية الوزانية النموذج الكامل لنجاح فعاليات المخزن في المجال الديني¹³⁹⁵، وكذلك في العصر الحديث نجد الزاوية مثلا أكرمت بحظوة تعيين وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية من سلالتها، كما انتقلت من التزكية الروحية إلى التزكية السياسية وولجت الشأن العام بشكل لافت عبر تزكية كل خطوات النظام السياسي¹³⁹⁶، ومن خلال هذا يبدو أن الزوايا تلعب دورا كبيرا في ضمان الاستمرار التعاقبي لسلالة الحاكمة والولاء للمؤسسة الملكية.

إن الدولة المغربية أنتجت لنفسها صورة خاصة تتأسس على القوة والفعالية، وهو ما سيقوي من رهان الاحتواء بها والعيش المستمر في خشيتها، وسيرتفع طلب الاحتواء بالدولة (المخزن) مع تراجع أدوار القبيلة، لأن المخزن يعني ذلك الحضور القوي لأجهزة الدولة في التدبير اليومي، مما أدى إلى تعمق نفوذه في المجتمع¹³⁹⁷، لذا المخزن المغربي لم تتغير طبيعته، لأنه تمكن من ترسيخ وجوده بفضل مجموعة من الآليات المؤسساتية¹³⁹⁸، فالمخزن هم مصلحة الدولة لذا ينعت من بالحامي الوفي للمملكة وأحد أعمدة شرعية حكمها، لكونه يحظى بمشروعية مسجلة عبر التاريخ، حيث أنه إلى حدود 1956 كان الملك محاطا بالمخزن وليس الحكومة¹³⁹⁹ حيث كان هو من تجتمع فيه كل العناصر المساعدة للملك، لكن مؤسسة المخزن لم تتوقف وإنما استمرت حتى في المغرب الحديث وتمثل المخزن الجديد في القوات المسلحة، وكل مؤسسات الأمن بمختلف أشكالها وكذا الرقابة التي تفرضها مختلف الوزارات خاصة وزارة الداخلية، ومن خلال المكانة القوية التي يتوفرها المخزن داخل النظام، يكون يمتلك شرعية قوية لمساندة حكم المؤسسة الملكية ومنحها مشروعية لاستمرار.

¹³⁹⁵ - نور الدين الزاهي، مرجع سابق، ص 90.

¹³⁹⁶ - رشيد شريت، "الظاهرة المخزنية" مقارنة جديدة بين خصوصية الطرح وضرورة إعادة التركيب المدخل التاريخي، مجلة وجهة نظر، العدد 59، شتاء 2014، ص 57.

¹³⁹⁷ - عبد الرحيم العطري، من دولة التدخل إلى دولة التخلي، مجلة وجهة نظر، العدد 48، ربيع 2011، ص 7 - 9.

¹³⁹⁸ - Alain Claisse, Le Makhzen Aujourd'hui, In : Le Maroc Actuel, CNRS, Paris, 1992, p 288.

¹³⁹⁹ - هند عروب، مقارنة أسس الشرعية في النظام السياسي المغربي، دار الأمنية، الرباط، 2009، ص 241-244.

الفرع الثاني: طرق تولية الحكم في النظام السياسي المغربي

يتم تولية الحكم في المغرب عن طريق توارث عرش الأسلاف، وتعتبر هذه الطريقة من أقدم وأعرق الطرق في العالم لتولية الحكم، وقد تبناها النظام المغربي منذ زمن طويل، وبعد استقلال المغرب من الحماية الفرنسية وإنشاء أول دستور للمملكة ستعرف هذه الطريقة نوع من المؤسسة، حيث سيوفر لها الدستور سند قانوني لتولي السلطة وذلك عن طريق ولاية العهد (أولا)، لكن رغم اختيار الملك لخلفه قيد حياته وإعلانه عنه إلا أن المغرب لم يقطع بشكل نهائي مع الطرق التقليدية لتولية السلطة والرضى عن خليفة الملك، حيث مازال النظام المغرب يحتفظ بالبيعة كمنط تقليدي ونوع من التزكية لتولي الحكم لولي العهد في المغرب (ثانيا).

أولا/ ولاية العهد: تنتقل السلطة في المغرب عن طريق الوراثة وفق قاعدة ولاية العهد، وهي قاعدة مرتبطة بالأنظمة الملكية، حيث يقوم الملك باختيار الذي سيخلفه في الحكم بعد مماته أو تنازله على العرش سلفا، هذه القاعدة في تولية الحكم لها تاريخ قديم في المغرب، ولكن كانت تمارس عن طريق العرف إذ كان الملك يحدد خلفه من أجل تفادي الفراغ في السلطة، وأيضا لتفادي الاضطرابات التي قد تقع على الاستخلاف التي قد تؤدي إلى تمزق الدولة، لكن هذه القاعدة ستعرف التدقيق والتثبيت أكثر وسيرفع عنها اللبس والغموض مع أول دستور عرفته المملكة سنة 1962، وهكذا مع عملية الدسترة سيتم الحسم في مسألة ولاية العهد حيث سيحدد في الدستور كيفية انتقال السلطة، وهكذا ستجد قاعدة ولاية العهد سندا قويا ترتكز عليه وهو القانون الأسمى في الدولة. وانتقال الحكم وفق قاعدة ولاية العهد طبقا للشعار المعروف في المغرب مات الملك عاش الملك، يتولى ولي العهد العرش ويصبح ملكا مباشرة بعد خلو العرش بهلاك الملك أو لسبب من الأسباب، وبهذا تكون السلطة تنتقل بقوة القانون مباشرة بعد رحيل الملك الجالس إلى خلفه بالعهد، الذي يكون محمدا سلفا من الملك الراحل ووفقا للقانون.

لقد عملت الوثيقة الدستورية في المغرب على ضبط قاعدة ولاية العهد منذ مشروع دستور 1908، وحددت كيفية انتقال السلطة وصاحب الحق في وراثة العرش، فقد نص في المادة العاشرة على أن وراثة الإمامة تعود حسب العادات القديمة للأرشد من أقرب ذوي القربى 1400، هذه المادة كانت تحمل نوع من الغموض مقارنة بالديساتير اللاحقة التي ستعرفها المملكة، لكن رغم ذلك قد تحدث عن طريقة تولية السلطة وحصرها في أقرب ذوي القرية وأيضا اشترط ألا يكون الملك إلا راشدا.

ومع الديساتير اللاحقة انطلقا من أول دستور عرفته المملكة إلى غاية آخر دستور عرفته المملكة سنة 2011 سيفك الغموض على هذا الفصل، وسيوضح كيفية انتقال الحكم بشكل تفصيلي، إن الفصل الخاص بانتقال العرش ظل يحمل نفس الرقم منذ أول دستور للمملكة إلى غاية دستور 1996، فقد ظل الفصل 20 ينص على أن "عرش المغرب وحقوقه الدستورية تنتقل بالوراثة إلى الولد الذكر الأكبر سنا من سلالة جلالة الملك الحسن الثاني، ثم إلى ابنه الأكبر سنا ثم إلى ابنه وهكذا ما تعاقبوا"، فهذا الفصل بقي حاملا لنفس المعنى منذ دستره لأول مرة ما عدى فيما يتعلق بمسألة صلاحية الملك في اختيار من سيخلفه من أبنائه، لأنه لم يكن منصوبا على ذلك في دستوري 1962 و 1970، ليتم إضافتها في الديساتير اللاحقة.

مع دستور 2011 سيتم تغيير ترقيم الفصل الخاص بولاية العهد إذ تحول من الفصل 20 في الدساتير السابقة إلى الفصل 43 في دستور 2011، والذي ينص على أن "عرش المغرب وحقوقه الدستورية تنتقل بالوراثة إلى الولد الأكبر سنا من ذرية جلالة الملك محمد السادس، ثم إلى ابنه الأكبر سنا وهكذا ما تعاقبوا، ما عدا إذا عين الملك قيد حياته خلفا له ولدا آخر من أبنائه غير الولد الأكبر سنا، فإن لم يكن ولد ذكر من ذرية الملك، فالملك ينتقل إلى أقرب أقربائه من جهة الذكور، ثم إلى ابنه طبق الترتيب والشروط السابقة الذكر"، هذا الفصل قد وضع قاعدة الوراثة الأوتوماتيكية لعرش المغرب وحقوقه الدستورية وحدد متوليها بالترتيب، بدءا من الولد الذكر الأكبر سنا للملك ثم لابنه الأكبر وهكذا ما تعاقبوا، لكن هذه الوراثة الأوتوماتيكية للعرش تكون في حالة ما إذا لم يعين الملك خلفا له ولدا آخر من أبنائه غير الابن الأكبر سنا، وبهذا يكون للملك حقا دستوريا في اختيار أكثر أبناءه تأهيلا لخلافته في رئاسة الدولة، فنظام التعيين يتميز بكونه يؤدي لاختيار الشخص الأكثر تأهيلا وكفاءة لتولي منصب الملك، وفي هذا الصدد قال الحسن الثاني "إن الوراثة ليست آلية بل هي أيضا تهيئة وأهلية"¹⁴⁰¹.

إن الفصل 43 من دستور 2011 المنظم لولاية العهد يبنني على قاعدتين لتولي الحكم، وهما التوريث والتعيين كما أشار هذا الفصل أيضا إلى مسألة الجنس، حيث نص على أن انتقال الحكم يكون للولد الذكر من ذرية الملك فإن لم يكن للملك ولدا ذكرا فإن العرش وحقوقه الدستورية ستنقل إلى أقرب أقرباء الملك من جهة الذكور، وهذا يكرس أن المغرب مازال يحتفظ بالتقاليد السلطانية المتمثلة في تولية الحكم للذكور دون الإناث. وعلى نفس القاعدة تم اعتلاء الحسن الثاني ومحمد السادس للعرش، حيث قام محمد الخامس باختيار الحسن الثاني ولي عهده، وقام بالإعلان عن ذلك في خطاب الذكرى الثلاثينية لاعتلائه العرش في 18 نونبر 1957، ووضح الأسباب التي جعلته يختار الحسن الثاني ولي عهده بالإضافة إلى كونه كان ابنه الأكبر ربط ذلك بالمسؤوليات التي أظهر من خلالها إخلاصه وتفانيه في حب وطنه، وهكذا جاء إسناد ولاية العهد للحسن الثاني في خطاب محمد الخامس "فأسندنا ولاية عهدنا إلى نجلنا البار الأمير الحسن، ونصناه فيها تنصيبا شرعيا وقانونيا، وألثفت في هذا الحدث السعيد أمانينا مع أمانينا شعبنا الذي يقدر إخلاص الأمير ونشاطه في العمل لخير بلاده... فألقناه خليقا يتحمل المسؤوليات..."¹⁴⁰²، أما بالنسبة لمحمد السادس فقد أسندت إليه ولاية العهد فور ازدياده حيث جاء ذلك مؤكدا في البلاغ الذي ألقاه وزير الأبناء، حيث جاء فيه "يشرفني ويسعدني أن أزف البشرية إلى رعايا مولانا صاحب الجلالة أمير المؤمنين الملك الحسن الثاني، أن الله تبارك وتعالى أكرمهم بزيادة ولد ذكر... هذا وقد رأى صاحب الجلالة حفظه الله أن يسمي ولي عهده محمدا..."¹⁴⁰³، هكذا يكون النظام السياسي المغربي يعتمد على كلا الطريقتين أي الوراثة والتعيين في تولية الحكم، رغم النص الدستور نص على التعيين في حالة اختيار ابن آخر غير الابن الأكبر.

بالإضافة إلى قاعدة ولاية العهد هناك شرط آخر يجب توفره من أجل تولية الملك للحكم وهو أن يبلغ سن الرشد والذي حدده الدستور في سن 18 سنة، وقبل بلوغ الملك لهذا السن يتولى اختصاصات العرش وحقوقه الدستورية مجلس الوصايا كهيئة

¹⁴⁰¹ الحسن الثاني، مطبوعات القصر الملكي، انبعاث أمة، العدد 19، 1974، ص 74.

¹⁴⁰² يمينه هكو، مرجع سابق، ص 29، مأخوذ عن:

الخطاب الملكي لمحمد الخامس، انبعاث أمة، مطبوعات القصر الملكي، المطبعة الملكية، الرباط، الجزء الثالث، 1957 – 1958، ص 5.

¹⁴⁰³ يمينه هكو، مرجع سابق، ص 29، مأخوذ عن:

الحسن الثاني، نص البلاغ، انبعاث الأمة، الجزء الثامن، 1963، ص 231.

استشارية، ولكن ما عدى ما يتعلق بمراجعة الدستور وتعديله، ويعمل هذا المجلس إلى جانب الملك كهيئة استشارية إلى أن يبلغ الملك 20 سنة من عمره، إلا أنه بعد بلوغ الملك 18 سنة من عمره يتحول هذا المجلس من هيئة تقريرية إلى هيئة استشارية¹⁴⁰⁴، إذ ينص الفصل 44 من دستور 2011 على: "يعتبر الملك غير بالغ سن الرشد قبل نهاية السنة الثامنة عشرة من عمره، وإلى أن يبلغ سن الرشد، يمارس مجلس الوصايا اختصاصات العرش وحقوقه الدستورية، باستثناء ما يتعلق منها بمراجعة الدستور. ويعمل مجلس الوصايا كهيئة استشارية بجانب الملك حتى يدرك تمام السنة العشرين من عمره.

يرأس مجلس الوصاية رئيس المحكمة الدستورية، ويتركب بالإضافة إلى رئيسه، من رئيس الحكومة، ورئيس مجلس النواب، ورئيس مجلس المستشارين، والرئيس المنتدب للمجلس الأعلى للسلطة القضائية، والأمين العام للمجلس العلمي الأعلى، وعشر شخصيات يعينهم الملك بمحض اختياره.

قواعد سير مجلس الوصاية تحدد بقانون تنظيمي".

إلى جانب توضيح الفصل 44 من الدستور لمهمة مجلس الوصاية فإنه حدد ومنتهى الدقة والجدية لأعضاء المجلس، حيث تم اختيار مجموعة الأشخاص ذوي الكفاءة العلمية والسياسية والثقة التي تؤهلهم لتحمل المسؤولية، تحسبا لحدوث فراغ في العرش والملك لم يصل بعد إلى سن الرشد مما سيستلزم قيام مجلس الوصاية¹⁴⁰⁵، لأن هذا المجلس سيمارس كل اختصاصات العرش وحقوقه الدستورية باستثناء ما يتعلق بمراجعة الدستور، بمعنى أن لهذا المجلس أن يتخذ قرارات مهمة في الدولة وأن يتحكم في مجريات الأمور فيها، فله مثلا أن يعين رئيس الحكومة وأيضا أعضائها باقتراح من رئيس الحكومة ورئاسة المجلس الوزاري، وأن يخاطب الأمة والبرلمان وكذا حل مجلسي البرلمان، وإصدار الأمر بتنفيذ القانون وإعلان حالة الاستثناء¹⁴⁰⁶، وبالتالي فمجلس الوصاية له أن يتخذ قرارات خطيرة في حالة لم يصل الملك لسن الرشد لذا نص الدستور على سبعة أشخاص يتم اختيار بجدية ومسؤولية كبيرة كما أن يكونوا ذوي كفاءات علمية وحنكة سياسية. وقد عرف هذا الفصل مجموعة من التعديلات قبل أن يستقر على هذه الصيغة في الدستور الأخير للمملكة، فطالما عرف بالفصل 21 في جميع الدساتير السابقة، فقد كان يتشكل في دستور 1962 برئاسته من طرف أقرب أقارب الملك من جهة الأعمام الذكور وأكبرهم سنا شرط أن يكون قد بلغ 21 سنة كاملة، والرئيس الأول للمجلس الأعلى وقيدوم عمداء الجامعات ورئيس مجلس النواب وسبع شخصيات يختارهم الملك بمحض إرادته، أما في دستوري 1970 و 1972 يتشكل بالإضافة إلى رئاسته من طرف أقرب الأقرباء إلى الملك من جهة الذكور وأكبرهم سنا شرط أن يكون قد بلغ 21 سنة كاملة، من الرئيس الأول للمجلس الأعلى ورئيس مجلس النواب وسبع شخصيات يعينهم الملك بمحض اختياره، وسن الرشد للملك كان محددًا في 18 سنة ويعمل مجلس الوصايا إلى جانب الملك حتى بلوغه 22 سنة كهيئة استشارية.

أما في دستوري 1992 و 1996 هذا الفصل الخاص بمجلس الوصاية جاء مختلفا سواء على الدساتير السابقة ولا على الدستور الجديد للمملكة حيث جعل سن الرشد للملك محددًا في 16 سنة من عمره ويظل يعمل معه مجلس الوصاية كهيئة استشارية إلى غاية إدراكه تمام السن العشرين من عمره، كما عرف تغييرا أيضا على مستوى تشكيلة المجلس حيث أصبح مؤوسا

¹⁴⁰⁴ كريم لحرش، "الدستور الجديد للمملكة المغربية" شرح وتحليل، سلسلة العمل التشريعي والاجتهاد القضائي 3، توزيع مكتبة الرشاد، سطات، 2012، ص 62.

¹⁴⁰⁵ - يمينه هكو، مرجع سابق، ص 32.

¹⁴⁰⁶ - نفسه المرجع السابق، ص 32..

من طرف الرئيس الأول للمجلس الأعلى وليس أقرب الأقرباء للملك، ويتركب بالإضافة للرئيس من رئيس مجلس النواب ورئيس مجلس المستشارين هذا الأخير تم إضافته لتشكيلة المجلس في دستور 1996، ورئيس المجلس العلمي الإقليمي لمدينتي الرباط وسلا، بالإضافة إلى عشر شخصيات يعينهم الملك بمحض اختياره، ولكن دستور 2011 نص على إعادة سن الرشد للملك إلى 18 سنة كما كان في الدساتير السابقة، وكذلك رفع من عدد أعضاء مجلس الوصاية وأحدث فيهم مجموعة من التغييرات، حيث جعل رئاسة المجلس لرئيس المحكمة الدستورية بعدما كانت الرئاسة لرئيس المجلس الأعلى، كما أضاف ولأول مرة أحد الوزراء في شخص رئيس الحكومة وكل من رئيس مجلسي البرلمان، وأيضا أضاف الرئيس المنتدب للمجلس الأعلى لسلطة القضائية، والأمين العام للمجلس العلمي الأعلى بعدما كان ينحصر في رئيس المجلس العلمي الإقليمي لمدينتي الرباط وسلا، وبهذا يكون هذا الفصل قد عرف مجموعة من التغييرات في تاريخ الدساتير المغربية إلى أن استقر على ما هو عليه في الدستور الجديد، ولكن رغم كل هذه التغييرات إلا أن الهدف الرئيسي منه هو إحداث مؤسسة بمقدورها أن تضمن سير الدولة والحفاظ على العرش.

ثانيا/ البيعة: ظلت البيعة تلعب دورا مهما في تولية السلطة في النظام السياسي المغربي، رغم معرفة نظام انتقال الحكم في المغرب القيام على أسس حديثة عبر تقنين قاعدة ولاية العهد في الدستور، إلا أن ذلك لم يدفع النظام المغربي إلى الاستغناء على الأسس التقليدية المتمثلة في البيعة، وإضافتها كمشروعية دينية تضيف الشرعية على نظام الحكم ومتولي السلطة، حيث استمر المغرب يحيي مراسيمها شكلا ومضمونا وتجديدها أيضا كل سنة مما يضمن الولاء للملك وعدم منازعته على السلطة، فقد احتفظ بها النظام السياسي المغربي كرابطة وأساس متين يربط بين الرعية والسلطان وبهذا تكون طريقة تولية الحكم في المغرب تسند على آلية البيعة وتتخذ منها طريقا شرعيا من أجل الوصول إلى الحكم، رغم عدم التنصيص عليها في النص الدستوري إلا أنها تجد أساسا قويا في القانون العام الإسلامي، وأيضا في أعراف وتقاليد تولية الحكم في المغرب، إذ بموجبها تمنح شرعنة أكبر لصفتي أمير المؤمنين والإمام لكونها الآلية الوحيدة في تولية الحكم المستندة على النص الشرعي المتمثل في القرآن والسنة، وبهذا تكون البيعة تتمتع بصيغة دينية تخول للأمام وأمير المؤمنين صلاحيات واسعة ولا محدودة بصفته زعيم ديني وسياسي، وتمنح للملك صلاحيات مزدوجة دينية وسياسية، نظرا لما تحمله من حمولة دينية وشعبية، لأنها تكون بمثابة تعاقد بين الراعي والرعية يلتزم فيه كلا الطرفين الأول بتحمل أعباء الدولة ومسؤولياتها والثاني بالطاعة، هكذا استطاعت البيعة أن تبقى أحد القناة الأساسية لتولي الحكم إلى جانب قاعدة ولاية العهد. لقد ظلت آلية البيعة راسخة في الممارسة السياسية لسلطين المغرب نظرا لما تحمله من دلالات دينية، والتزامات شرعية 1407 يتم توظيفها لتوطيد رابط العلاقة بين الراعي والرعية، إذ لم تثبت الممارسة التاريخية أن سلطانا مغربيا تولى الحكم دون أن تتم مبايعته، حيث أن جميع السلاطين الذين تسلموا العرش المغربي سواء الذي تقلدوا زمام الحكم في المغرب عن طريق وراثة العرش أو انتزاع الحكم بالقوة، إلا واستندوا على البيعة لشرعنة حكمهم وجعله مقبولا لدى الرعية. وبعد دسترة ولاية العهد سيعرف الحقل السياسي المغربي نوع جديد من البيعات ألا وهو بيعة الاستخلاف، إذ تم توظيف البيعة لأول مرة أمام وجود نص

دستوري يقن مؤسسة ولاية العهد، التي لم ترح آلية "البيعة المضمرة ضمن فضاء إمارة المؤمنين" 1408، لكن هذا التعايش بين هذه القانتين اللتان تؤديان إلى تولية الحكم أدى إلى ظهور أطروحتين أو قراءتين لمسألة الاستخلاف في المغرب:

- **الأطروحة الأولى/الأطروحة التعاقدية**¹⁴⁰⁹: وهي قراءة قانونية تستند على النص الدستوري وتنطلق منه لفهم مسألة الاستخلاف، ويستحضر الفصل الذي يقضي بدسترة ولاية العهد (الفصل 20 سابقا والفصل 43 حاليا)، وتعتبر أن المسألة القانونية (ولاية العهد) تحظى بالأولوية على الدسترة الغير الصريحة للبيعة، وتذهب إلى أن انتقال السلطة وضمان سلميتها يتحقق عن طريق القاعدة الدستورية دونما الحاجة إلى المرور عبر آلية البيعة.

- **الأطروحة الثانية/الأطروحة الشكلانية**¹⁴¹⁰: وهي قراءة تقليدية تعتبر أن ميكانيزم البيعة هو الكفيل بنقل الحكم إلى الملك الجديد، فهذه القراءة تتوارى فيها القواعد الدستورية لفائدة قواعد غير دستورية تؤسس لدور أمير المؤمنين¹⁴¹¹.

يعتبر عبد الله حمودي أن الشعب المغربي أمة إسلامية مصغرة تباع الملك لتنصبه أميرا للمؤمنين، ومن خلال هذه الآلية يحصن الملك وتمكنه من الصمود أمام كل الذين ينازعه على المنصب السامي¹⁴¹²، ومن هنا يظهر اختلاف الباحثين حول مضمون آلية البيعة إذ هناك فريق يعتبرها عقدا على غرار العقود تتضمن حقوقا وواجبات وتفرض التقيد بالالتزام بها، وفريق آخر يعتبرها مجرد عقد شكلي لشرعنة سلطة الحاكم.

الفريق الأول يرى أن البيعة تعتبر عقدا كغيره من العقود يستلزم المساواة بين طرفي العقد والتزامهم به وفق القاعدة العامة للعقد التي تجعل من العقد شريعة المتعاقدين، وهذا ما يجعلها في نظر هذا الفريق تتضمن طرفين لكل واحد منهما حقوق وعليه واجبات تجاه الآخر، يكون الطرف الأول في هذا العقد هم الرعية يلتزمون بتقديم الطاعة والولاء للسلطان، أما الطرف الثاني فيكون هو السلطان الذي يلتزم في مقابل تقديم الطاعة من الرعية بالحفاظ والسهر على أمن الدولة والأمة وقيم الدين الإسلامي، ويظل هذا التعاقد قائما إلى أن يقع التخلي عن الشروط المبرمة في عقد البيعة، لأنه قد يترتب على إخلال السلطان بالتزاماته في عقد البيعة عزله عن الحكم، عن طريق فسخ عقد البيعة¹⁴¹³ التي تؤدي إلى الخروج عن طاعة السلطان وعدم الولاء له. ومن أبرز المدافعين على هذا الاتجاه نجد محمد لحبابي حيث يرى أن البيعة تعتبر الحجر الأساسي لتنصيب الملك، وأن السيادة في الإسلام تعود إلى الله، الذي فوضها إلى الجماعة التي فوضها للحاكم بموجب عقد البيعة¹⁴¹⁴، وبالتالي فعقد البيعة حسب محمد لحبابي يترتب عنها مسؤولية مزدوجة للحاكم، لأنها تجعله مسؤول أمام الله الذي فوض له السلطة الروحية باعتباره ظل الله في الأرض، وأمام الجماعة التي فوضت له حق ممارسة السلطة الزمنية¹⁴¹⁵. ويستدل رواد هذا الاتجاه بالبيعة الحفيفية التي جاءت

1408 - محمد أتركين، "السلطة الشرعية في دار الإسلام" دراسة لأليات وقواعد القانون العام الإسلامي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2006، ص 98.

1409 - الأطروحة التعاقدية يعتبر أصحابها البيعة عقد كباقي العقود، تطبق عليه قاعدة "العقد شريعة المتعاقدين".

1410 - الأطروحة الشكلانية يعتبر أصحابها البيعة مجرد عقد شكلي لتركية انتقال الحكم.

1411 - محمد أتركين، مرجع سابق، ص 98 - 99.

1412 - عبد الله حمودي، "الشيخ والمريد" النسق الثقافي للسلطة في للمجتمعات العربية الحديثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1999، ص 37.

1413 - عباس بوغانم، مرجع سابق، ص 94.

1414 - Mohamed Lahbabi, op.cit, p 44.

1415 - Brahim L abri, Recettes islamiques et appétits politiques, Editions syllepse, Paris, 2002, p71.

محملة بمجموعة من الشروط والمطالب فرضها العلماء على السلطان، وكانت أهم هذه الشروط تتجلى في مقاطعة الجيش المحتل منها أن يرفع السلطان على الشعب المغربي ما أضرهم من شروط الحزيرات، واسترجاع الجهات المأخوذة من الحدود المغربية، وأن يستخير الله في تطهير رعيته من دنس الحمايات والتنزيه من إتباع إشارة الأجانب في أمور الأمة، وإن دعت الضرورة بالسلطان للتحالف عليه أن يتحالف مع المسلمين كالعثمانيين مثلاً أو المماليك الإسلامية المستقلة، وألا يرم عقداً من العقود مع الأجانب إلا بعد مشاورة الأمة وموافقتها على ذلك، وأن يستعد للدفاع عن البلاد والعباد، وأن يقوم برفع ضرر المكوس، لذا سميت هذه البيعة بالبيعة المشروطة لأنها أتت محملة بمجموعة من الشروط اشترطها العلماء على المولى عبد الحفيظ أثناء توليته الحكم بعد خلع أخيه المولى عبد العزيز، فهذه الشروط دفعت عبد الله العروي إلى نعتها بالبيعة المضادة¹⁴¹⁶، لكونها جاءت نتيجة ثورة اجتمع فيها رأي العلماء إلى جانب الجمهور، وهذا ما دفع أيضاً علال الفاسي إلى اعتبارها عقداً يخرج بنظام الحكم من الملكية المطلقة إلى ملكية دستورية مقيدة¹⁴¹⁷.

إذا كان هذا الفريق المركز على **المحتوى التعاقيدي** للبيعة يعتبرها بمثابة القوة المضادة لسلطة السلطان، نظراً لما تحمله من حقوق وواجبات متبادلة بين الطرفين يتوجب مراعاتها من كلا الطرفين، فإن الممارسة التاريخية باستثناء البيعة المشروطة للمولى عبد الحفيظ، البيعة كانت عبارة عن آلية تزكية السلطة وشرعيتها، بينما الفريق الثاني سيفرغ البيعة من محتواها التعاقيدي الذي يربط الحاكم والرعية ويوجب عليهم الالتزام بمضمون العقد فهذا الفريق الثاني يعتبر البيعة مجرد إجراءات شكلية تتضمن الاعتراف المتبادل بين الحاكم ورعيته، وآلية دينية وسياسية تساهم في شرعية تولية الحكم، باعتبارها الأداة المقدسة لإضفاء المشروعية على الحكم في الإسلام¹⁴¹⁸، لذلك يذهب الفريق إلى أن البيعة تستمد قوتها من رمزيتها الدينية وليس من طابعها التعاقيدي. ويدافع على هذا الاتجاه العديد من الباحثين الذين يرون أن البيعة مجرد مسطرة شكلية لشرعية السلطة وتركيتها، من أبرزهم عبد الله العروي إذ يعتبر أن البيعة مجرد آلية لتقديم الولاء، يتم من خلالها الاعتراف للحاكم بحق ممارسة السلطة، من أجل حماية الشعائر الدينية وأمن البلاد وحوزتها، فهي في نظره ليست عقد تنصيب وإنما مجرد آلية يشرعن بها الحاكم سلطته، لأن العلماء عندما يقومون ببيعة الملك لا يكونوا سوى بصدد تزكية قرار الملك الراحل¹⁴¹⁹ الذي يكون قد اختار وريث عرشه سلفاً عن طريق ولاية العهد.

يعتبر **العروي** أن البيعة لا تعد عقداً لكونها تجمع طرفين لا يتمتعان بنفس القوة، لذا يعتبرها مجرد نظرية فارغة قد تؤدي إلى الإفراز على قوة احتجاجية خطيرة، لكونها لا تمثل سوى سلطة ضعيفة رغم عموميتها وشموليتها، فبالنسبة للعروي البيعة لا تشكل سوى إحياء للنموذج الذي أقيمت عليه السلطة الإسلامية الأصلية، والتي تستمد منها قيمتها وفعاليتها ورمزيتها الدينية، ووظيفتها الأساسية هي إثبات التشبث بنموذج الخلافة الإسلامية، وما كان يدفع الفقهاء لقبول الخلافة ومنح الشرعية للسلطة هو هاجس الخوف من الفتنة، والمبدأ الذي يقول أن كل من يرفض أو يخرج عن طاعة الإمام يكون قد خرج عن الجماعة¹⁴²⁰، وهذا يحيلنا إلى

¹⁴¹⁶ - Abdallah Laroui, Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912), Centre Culturel Arabe, Casablanca, 2^{ème} édition, 2001.

¹⁴¹⁷ - علال الفاسي، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1993، الطبعة الخامسة، ص 108.

¹⁴¹⁸ - محمد أزواغ، اختصاصات رئيس الدولة في النظام الدستوري المغربي، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في القانون العام، جامعة محمد الخامس، كلية الحقوق، الرباط، 1984، ص 64.

¹⁴¹⁹ - Abdallah Laaroui, op.cit, p73.

¹⁴²⁰ - Abdallah Laaroui, op.cit, p 73.

أن البيعة حسب العروي ما هي إلا آلية لشرعنة سلطة الحاكم عن طريق الإكراه، ولا يمكنها أن تكون عقدا لكون طرفاه غير متساويان مما يجعل منها إجراء شكلي لا أكثر. وذهب في هذا الاتجاه أيضا **عبد اللطيف أكنوش** الذي يرى أن البيعة هي إعادة لإنتاج رمزية بيعة الرضوان التي عقدها المسلمون للرسول صلى الله عليه وسلم في صلح الحديبية، وأنها تعبير معنوي عن رضى الرعية على السلطة القائمة ومتابعتها للحكم النبوي وخاصة وأن الملك من آل البيت¹⁴²¹، وفي نفس الاتجاه ذهب أيضا محمد معتصم الذي يؤكد على أن المؤسسة الملكية لم تحافظ على البيعة نظرا لمضمونها التعاقدية وإنما لطابعها الشكلي فقط، لأنها في نظره لا تشكل سوى إعادة لإنتاج بيعة الرضوان، رغم إقراره بأن "البيعة هي الأداة المقدسة لإضفاء المشروعية على الحكم في الإسلام"¹⁴²²، ومحمد ضريف هو الآخر يفرغ البيعة من كل محتواها التعاقدية ويجعل أهميتها تكمن في شكلها فقط، مما يجعلها في نظره تزيك السلطة القائمة فقط وليس إنشائها¹⁴²³.

من خلال ما سبق يتضح أن هذا الفريق ينزع عن البيعة كل صبغتها التعاقدية، ويحصر قوتها في رمزيتها وحمولتها الدينية وإيجاءاتها المرجعية التي تقوم عليها، مما يجعل منها مجرد وسيلة رمزية لتزيك السلطة. وبالتالي رغم تضارب آراء النخبة الوطنية حول مسألة البيعة وطبيعتها ودورها في النظام السياسي المغربي، إلا أن كل الآراء خلصت لدور مهم للبيعة بين من جعل منها عقدا لا يمكن تجاهله على غرار كل العقود يحمل حقوقا والتزامات متبادلة، ومنهم من جعلها آلية لشرعنة حكم الحاكم واكتساب رضى الرعية عنه وقبولهم للسلطة القائمة، فقد ذهب محمد شقير مثلا إلى أن البيعة دائما ما لعبت دورا سياسيا مهم في البلدان العربية، ومن أبرز البلدان العربية الوفية لآلية البيعة في تولية الحكم المملكة المغربية، وذلك لما لها من حمولة ورمزية دينية وسياسية ورمز للارتباط بالماضي¹⁴²⁴.

إذا كانت طريقة الاستخلاف والتوريث تجعل من البيعة آلية لتزيك السلطة وشرعنتها، نظرا لإعطاء الأولوية للمؤسسة القانونية لتولية الحكم المتمثلة في ولاية العهد وذلك بموجب الفصل 43 من الدستور، لكن رغم عدم توفر البيعة على أساس دستوري إلا أنها تبقى الضامن الفعلي لاستقرار الحكم، لأنها تتوفر على قوة تضاهي القوة الدستورية لكونها مدسرة بصيغة غير صريحة، وذلك بموجب الفصل 19 في الدساتير السابقة والفصل 41 من دستور 2011 الذي ينص على إمارة المؤمنين، نظرا لما تحمله هذه الصفة للملك من صلاحيات فوق دستورية، التي تمنحها له الحمولة الدينية بموجب عقد البيعة الذي يمتلك سنداً شرعياً قويا مستقى من **النص الديني** ويجعل من الملك ظلًا لله في الأرض، لذلك تكون "البيعة بمثابة إولية للشرعنة بلا منازع"¹⁴²⁵، وبهذا تكون الدساتير مجسدة للشرعية التي يحظى بها شخص الملك بصفته أميراً للمؤمنين أكثر من تنشئ وتحدد سلطات الملك¹⁴²⁶. وقد نجح الحسن الثاني في رسم أسلوب للحكم يعتمد على التوظيف المكثف للبيعة وإمارة المؤمنين، وجعل لها مكانة تسمو على النص الدستوري، عندما كان في صراعه مع المعارضة¹⁴²⁷، وأيضا قوله "إن البيعة رباط خاص قائم بيني وبين كل

1421 - عبد اللطيف أكنوش، تاريخ المؤسسات والقواعد الاجتماعية بالمغرب، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2002، الطبعة الثانية، ص 116.

1422 - محمد معتصم، الحياة السياسية المغربية (1962-1992)، مؤسسة إيزيس للنشر، الدار البيضاء، 1992، الطبعة الأولى، ص 46.

1423 - محمد ضريف، تاريخ الفكر السياسي المغربي: مشروع قراءة تأسيسية، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1988، ص 167.

1424 - عباس بوغانم، مرجع سابق، ص 104.

1425 - عباس بوغانم، مرجع سابق، ص 104.

1426 - نفس المرجع السابق، ص 105.

1427 - حسن طارق وعبد العلي حامي الدين، "دستور 2011 بين السلطوية والديمقراطية" قراءات متقاطعة، منشورات سلسلة الدوار العمومي، الرباط، 2011، الطبعة الأولى، ص 96.

مغربي... إن ذلك يشكل أحسن ضمانة ضد التشكك والانتهاك المتولدين عن طول ممارسة السلطة في إطار نصوص قانونية دستورية محددة...¹⁴²⁸.

ولقد شكلت بيعة الاستخلاف في النظام السياسي المغربي نموذجا جديدا للبيعات، يتم الاعتماد على البيعة في تولية الحكم بالرغم من دسترة مؤسسة ولاية العهد التي تضمن انتقال الحكم عن طريق التوارث، إذ نجد مثلا الملك محمد السادس بعد هلاك والده قام بتنفيذ آلية البيعة لاعتلاء عرش أسلافه، بالرغم من وجود آلية قانونية تضمن له وراثة العرش، وقد أكد على ذلك في خطاب له أيضا إذ قال "لقد قيض الله لنا أن نترع على عرش أجدادنا الميامين وفق إرادة والدنا الذي أسند إلينا ولاية العهد وبناء على مقتضيات الدستور وطبقا للبيعة التي التزم بهام ممثلو الأمة"¹⁴²⁹. فالملك محمد السادس قام بتنفيذ آلية البيعة في اليوم الذي أعلن فيها وفاة الملك الحسن الثاني، وقد كانت بيعة الملك محمد السادس محملة بعدة تغييرات حيث خرجت عن الصبغة التقليدية للبيعة وأضفت مفهوم جديد لأهل الحل والعقد، لأن طبيعة مبايعة محمد السادس تميزت بحضور المؤسسات، بصفتهم ممثلين لها وليس بصفتهم أفرادا، حيث أضحت هذه المؤسسات تجسد أهل الشورى وأهل الحل والعقد بمفهوم معاصر، إذ تقدم لتوقيع عقد البيعة بعد تلاوة نصها من طرف وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية الأمير مولاي رشيد والأمير مولاي هشام والأمير مولاي إسماعيل، والوزير الأول وأعضاء الحكومة ثم رئيسي كل من مجلس النواب ومجلس المستشارين، ومستشاري الملك ورؤساء المجالس العلمية ورئيس المجلس العلمي الأعلى والوكيل العام للملك ورئيس المجلس الدستوري والضباط السامون بالقيادة العليا للقوات المسلحة الملكية والمدير العام للأمن الوطني ورؤساء الأحزاب السياسية وكذا الحاجب الملكي ومدير الأمانة الملكية الخاصة ومدير التشرifications الملكية¹⁴³⁰. وهذه البيعة قدمت على أنها مراسيم وقامت على نصين فقط من الكتاب والسنة، واحد من القرآن والثاني من السنة وهما: قوله سبحانه وتعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾، وقوله صلى الله عليه وسلم "من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية".

وبهذا يكون الجديد الذي جاءت به بيعة محمد السادس هو تأكيده على توقيعها من طرف كل أعضاء الحكومة، وإشراك المرأة لأول مرة في تاريخ المملكة ضمن أهل الحل والعقد لتوقيع عقد البيعة، ويتعلق الأمر بالوزيرتين نزهة الشقروني وعائشة بلعري بصفتهم وزيرتين في الحكومة، وأيضا إشراك زعماء الأحزاب السياسية لأول مرة في توقيع عقد البيعة مما أضفي عليها بعد سياسي شعبي إلى جانب بعدها الديني، كما غابت هذه البيعة العلماء بالمعنى التقليدي، حيث اقتصر على الجانب المؤسساتي المتمثل من رؤساء المجالس العلمية بالنسبة لهذه الفئة وغابت فئة العلماء المستقلين بشكل تام، وبهذا تكون بيعة جلالة الملك محمد السادس جسدت نموذجا جديدا من البيعات بتجاوزها لصبغة التقليدية التي كانت تهمين على البيعات السابقة.

كما يقوم النظام السياسي المغربي بتجديد الولاء للملك في وقت معين كل سنة من خلال حفل الولاء، الذي يعتبر آلية سياسية لتجسيد استمرارية السلطة الحاكمة والرضا عنها ارتباطا بالماضي، فقد حرص الحسن الثاني على تنظيم حفل الولاء في كل عيد عرش وفق طقوس مخزنية متوارثة تجسد مظاهر اعتلاء العرش وتكرس فروض الطاعة، ويتم من خلالها التركيز على مظاهر

1428 - الحسن الثاني، ذاكرة ملك، حوارات اريك لورو، كتاب الشرق الأوسط، 1993، الطبع الثانية، ص 55.

1429 - خطاب الملك محمد السادس في 20 يوليوز 2000.

1430 - عباس بوغانم، مرجع سابق، ص 108.

السمو والعلو للملك. وبعد موجة الحراك التي عرفتها مجموعة من البلدان العربية سنة 2011 والتي كانت السبب الرئيسي في تغيير الدستور المغربي، بعدما تعالت فيها الأصوات المطالبة بالتغيير التي استجاب الدستور الجديد للمملكة للعديد من مطالبها، منها الإشكالات المتعلقة بالفصل 19 في الدساتير السابقة للمملكة، إذ رفع الغموض عن هذا الفصل بتقسيمه لفصلين فصل يحدد الصلاحيات الدينية للملك بصفته أميراً للمؤمنين، وفصل يحدد صلاحيات واختصاصات الملك بصفته رئيس للدولة، والفصل الأول والمتجلى في الفصل 41 من الدستور يقتضي المرور بآلية البيعة أثناء اعتلاء الملك للعرش، نظراً لما تحمله من حمولة دينية قوية التي تمنح مشروعية دينية للمؤسسة الملكية، وذلك من خلال النص الديني الذي تقوم عليه، وأيضاً للسابقة التاريخية المتمثلة في بيعة الرضوان، هذه الأخيرة التي يمثلها حفل الولاء بتلك الطقوس المتبعة فيه.

يتجسد البعد الرمزي لحفل الولاء في استعادة رمزية الماضي وبالتحديد للحظة بدء الخليفة، لذلك تعتمد المؤسسة الملكية على هذه الآلية لتجديد الحياة السياسية¹⁴³¹، لأنها تعتبر مناسبة لتدعيم أواصر الشرعية في الحكم، وحفلاً غير عادي وإنما حفل يؤكد على الوجود الفعلي للسلطة وانتماء الملك إلى السلالة النبوية الشريفة وأن سياسته التي ينفذها مطابقة للأحكام الشرعية¹⁴³²، لذا يحرص على أن يتم حفل الولاء وفق قواعد تقليدية "مضبوطة تجسد العلاقة العمودية بين السلطان ورعاياه"¹⁴³³، وبهذا تكون رمزية المظلة في النسق السياسي تمثل ظل الله في الأرض، الشيء الذي يظهر من خلال مراسيم البيعة، إذ تحيل المظلة في بعدها الرمزي إلى إدماج الكل تحت لواء السلطة الشرعية.

أما في الذكرى 13 لعيد عرش الملك محمد السادس سنة 2012 وقبل فيها حفل الولاء بوقفة احتجاجية أمام البرلمان، لتعبير عن رفض الطقوس المخزنية التي يقام بها حفل الولاء السنوي¹⁴³⁴، وتم إصدار بيان موقع بأزيد من 100 شخصية سياسية وحقوقية وعلمية تدعو لإلغاء طقوس حفل الولاء، لاعتبارهم بأنها حاطة بالكرامة الإنسانية من خلال الركوع لشخص الملك وتقبيل الأيدي¹⁴³⁵، لكن رغم هذه السابقة التاريخية التي تم فيها عدم رضى بعض الفعاليات بعدم قبولها للطقوس حفل الولاء، إلا أن ذلك لم يؤثر على هذه الممارسة التي دأب عليها النظام المغربي. ومن خلال ما سبق يتضح أن نظام تولي الحكم في المغرب رغم ارتكازه على أسس دستورية حديثة إلا أنه ظل متشبثاً بقناة البيعة التي تضفي المشروعية الدينية على مؤسسة الملكية، لكونها تعد أقوى وسيلة يستعملها النظام السياسي المغربي للاحتفاظ بالصيغة الإسلامية للدولة، وأيضاً لتقوية رابطة الولاء بين الملك والرعية والتي تمنحه سمة سمو داخل النظام.

¹⁴³¹ عبد الإله سطحي، البيعة والإسلاميون في المغرب الحقل والحقل المضاد، مجلة وجهة نظر، العدد 55، مرجع سابق، ص 33.

¹⁴³² محمد الطوزي، الملكية والإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 17.

¹⁴³³ عبد الإله سطحي، مرجع سابق، ص 33.

¹⁴³⁴ محمد شقير، حفل عيد العرش بين مراسيم تجديد الولاء وتكريس طقوس الاعتلاء، مجلة وجهة نظر، العدد 55، شتاء 2013، ص 14.

¹⁴³⁵ بيان الكرامة.

المطلب الثاني: المركز القانوني للمؤسسة الملكية

سنناقش في هذا المطلب المكانة القانونية والسمو الدستوري للمؤسسة الملكية (الفرع الأول)، واختصاصات المؤسسة الملكية في الوثيقة الدستورية (الفرع الثاني).

الفرع الأول: سمو القانوني للملك في النظام السياسي المغربي

لقد عمّق دستور 2011 سمو المؤسسة الملكية أمام سمو الوثيقة الدستورية على غرار كافة الدساتير المغربية السابقة، رغم الضجة التي أحدثها هذا سمو خاصة في الشق المتعلق بالفصل 19 من الدساتير السابقة، نظرا لمعناه الفضفاض والواسع، والذي يجعل من المؤسسة الملكية القلب النابض المتحكم في كل مناحي النظام السياسي المغربي، من خلال المكانة السامية والاختصاصات المهمة واللامحدودة الممنوحة للملك أمير المؤمنين بموجب الفصل 19، والذي كان ينص على أن "الملك أمير المؤمنين والممثل الأسمى للأمة ورمز وحدتها وضامن دوام الدولة واستمرارها، وهو حامي حمى الدين الساهر على احترام الدستور، وله صيانة حقوق وحريات المواطنين والجماعات والهيئات. وهو الضامن لاستقلال البلاد وحوزة المملكة في دائرة حدودها الحقة"¹⁴³⁶.

ولقد عرف الفصل 19 من الدساتير السابقة جدلا وانتقادات واسعة من قبل مجموعة من الباحثين، لذا كان تطويق هذا الفصل أثناء الحوار الذي شهده المغرب إبان مراجعة دستور 1996 من أبرز المطالب، وتعبيرا ضمنيا على الحاجة في تجاوز الممارسة الدستورية للقاعدة التي تخل بمبدأ سمو الدستور، وتكرس سمو المؤسسة الملكية ومبدأ الازدواجية بين مجال أمير المؤمنين والملك على حساب الدستورية الحديثة، لكن هذه المراجعة الدستورية لم تكسر القاعدة الدستورية المغربية التي تقرر بسمو المؤسسة الملكية على الوثيقة الدستورية، وإنما حافظ على سمو المؤسسة الملكية أمام الوثيقة الدستورية، إذ أن المؤسسة الملكية ما تزال تتمتع بصلاحيات واختصاصات واسعة في دستور 2011، وجعل منها المؤسسة السياسية التي تسمو على كافة المؤسسات الدستورية الأخرى والمتحكمة فيها أيضا.

لقد نجحت المؤسسة الملكية في إصدار دستور مكرس لسمو سلطتها ومشروعيتها التاريخية والدينية والسياسية، لاحتكارها السلطة التأسيسية الأصلية واستبعادها لانتخاب جمعية تأسيسية¹⁴³⁷، فالملكية المغربية تستبعد مبدأ سمو الدستور لكونها تعتبر أعرق من الدستور، ولأنها لا تستمد كل سلطاتها من الوثيقة الدستورية لذا لا يمكن للدستور تقييد أو حصر عمل المؤسسة الملكية واختصاصاتها، ولهذا قام الحسن الثاني بجدل محاولات إرغامه على اعتماد مبدأ السيادة المزدوجة، وذلك باحتكار سلطة وضع الدستور انطلاقا من مفهوم البيعة المقدسة¹⁴³⁸، وقال في هذا الصدد: "لقد أنجزت شخصا مشروع دستور المملكة والذي

¹⁴³⁶ - الفصل 19 دستور 1996.

¹⁴³⁷ - حسن بوكبوس، السلطة التنفيذية في المغرب بين الأحادية والازدواجية-دراسة دستورية وسياسية-، رسالة لنيل دبلوم الماستر في الدراسات الدستورية والسياسية، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة محمد الأول وجدة، 2012/2011، ص 21.

¹⁴³⁸ - نفس المرجع السابق، ص 18.

سأعرضه عليك ليحظى بتصويتك ... هذا الدستور الذي أنجزته هو قبل كل شيء تجديد للبيعة المقدسة التي جمعت دائما بين الشعب والملك والتي هي شرط لكل انتصاراتنا"¹⁴³⁹.

وعلى الرغم من تغير الظروف السياسية بالمغرب ومرور أزيد من نصف قرن على التاريخ الدستوري للمملكة المغربية، إلا أن الملك المغربي مازال متمسكا بدوره كمشرع دستوري أصيل، حيث ينص الدستور على أنه للملك حق اتخاذ مبادرة مراجعة الدستور وأن يعرض مباشرة على الاستفتاء المشروع الذي اتخذت المبادرة بشأنه¹⁴⁴⁰، كما عمل آخر دستور للمملكة على تقوية هذه الصلاحية للملك أكثر، فقد أسند للملك صلاحيات جديدة حررت من إلزامية اللجوء للاستفتاء الشعبي، إذ منح للملك أن يعرض بظهير على البرلمان مشروع مراجعة بعض مقتضيات الدستور بعد استشارته لرئيس المحكمة الدستورية، وأن يستدعي البرلمان قصد المصادقة على مشروع هذه المراجعة بأغلبية ثلثي الأعضاء الذين يتكون منهم البرلمان¹⁴⁴¹.

وتعتبر رقية المصدق أن هذه الصلاحيات التي أضيفت للملك في مجال السلطة التأسيسية الفرعية، تعد دوماً للهيمنة الملكية على أهم سلطة في الدستور بعد تزويده بهذه المسطرة الجديدة التي تحرره من الاستفتاء الشعبي¹⁴⁴²، فإن الإطلاع على مقتضيات الباب الثالث عشر من الدستور المتعلق بالمراجعة الدستورية، يتضح جليا أن الملك هو الفاعل الرئيسي في مسار المراجعة الدستورية¹⁴⁴³.

لكن بالرغم من هذا الوضع المفارق للمنطق الدستوري والدستورانية الحديثة فهناك من يرى أن سمو المؤسسة الملكية أمام سمو الوثيقة الدستورية أمر طبيعي، في دولة استمر فيها النظام الملكي لأزيد من ثلاثة عشر قرنا لأنها ليست من صنع الدستور كغيرها من المؤسسات الدستورية، وإنما هي سابقة على وجوده الدستور، وبهذا يمكن اعتبار أن الدستور لم يأتي سوى لتأكيد السمو التاريخي والديني والسياسي للمؤسسة الملكية، وليضيف لها مشروعية جديدة تقوم على القانون وهي الشرعية الدستورية¹⁴⁴⁴.

إن جل الدساتير التي عرفتها المملكة المغربية أكدت على السمو الديني والتاريخي والسياسي للملكية وفندت ذلك بالمشروعية الدستورية، انطلاقا من مشروع دستور 1908 الذي نجده قد بقي وفيها للمرجعية الخليفية حتى وإن استحضر النقاشات الدستورية من المنظور الغربي¹⁴⁴⁵، حيث اعتبر السلطان إمام للمسلمين وحامي حوزة الدين¹⁴⁴⁶، وله واجب الطاعة والاحترام لأنه وارث البركة¹⁴⁴⁷، كما رفع المسؤولية عن الملك على أمور الدولة داخليا وخارجيا¹⁴⁴⁸.

1439 - انبعاث أمة، الجزء السابع، مطبوعات القصر الملكي، الرباط، 1962، ص 123. (خطاب 18 نونبر 1962).

1440 - الفصل 172 من دستور 2011.

1441 - الفصل 174 من دستور 2011.

1442 - حسن طارق، "الربيع العربي والدستورانية" قراءة في تجارب المغرب وتونس ومصر، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2014، الطبعة الأولى، ص 135.

1443 - Abdeslam Bakkali, L'an 1 de la cyber démocratie au Maroc 20 Février 2011, Edition Hammouch, 2012, p 101.

1444 - عباس بوغانم، مرجع سابق، ص 171.

1445 - محمد أتركين، السلطة الشرعية في دار الإسلام، مرجع سابق، ص 85.

1446 - المادة 6 من مشروع دستور 1908.

1447 - المادة 7 من مشروع دستور 1908.

1448 - المادة 8 من مشروع دستور 1908.

وفي نفس السياق جاء دستور 1962 مؤكدا السمو الدستوري للمؤسسة الملكية بدل العمل على تقييد سلطتها اللامحدودة، إذ عمل على دسترتها وأضاف لها التقنيات الدستورية التي تعتمدها الأنظمة الغربية، وأضاف عليها طابعا شموليا من خلال المزج بين الديني والسياسي، حيث اعتبره الحسن الثاني عبارة عن تجديد للبيعة المقدسة بين العرش والشعب، فقد جاء دستور 1962 مدعوم بشكل كبير بالعامل الديني، إذ دسترة صفة أمير المؤمنين للملك وجعله حامي حمى الملة والدين، والساھر على استقلال البلاد وحامي حوزة المملكة، والضامن لوحدة دوام الدولة واستمرارها¹⁴⁴⁹، لتعزز اختصاصات الملك بعد ذلك انطلاقا من دستور 1970 إلى غاية دستور 1996 لكون الملك هو الممثل الأسمى للأمة¹⁴⁵⁰. ولقد تم إعادة مؤسسة إمارة المؤمنين مع أول تجربة دستورية بكل ثقلها التقليدي، مرتبطة بشكل وثيق بالتقاليد السياسية السلطانية التي تتحكم فيها البيعة كآلية أساسية لشرعنة السلطة السياسية عن طريق الشعب¹⁴⁵¹، فوفقا للفصل 19 من الدساتير السابقة يلاحظ أن أمير المؤمنين يمثل دستورا كاملا، إذ أن هذا الفصل يمنح للملك أمير المؤمنين سلطات لا محدودة تتجاوز منطق فلسفة الدستورية الحديثة، وبموجب هذا الفصل احتكر أمير المؤمنين جميع السلطات الدينية والمدنية بنصه على أن "الملك أمير المؤمنين والممثل الأسمى للأمة ورمز وحدتها وضامن دوام الدولة واستمرارها، وحامي حمى الدين والساھر على احترام الدستور، وله صيانة حقوق وحرّيات المواطنين والجماعات والهيئات. وهو الضامن لاستقلال البلاد وحوزة المملكة في دائرة حدودها الحقة".

إن الفصل 19 ينفلت من القواعد المكتوبة ليؤسس لنفسه دستور مستقل بذاته¹⁴⁵²، أو دستور فوق دستور مبني على القواعد اللامكتوبة، فمؤسسة إمارة المؤمنين "تمثل دستورا كاملا وليست فقط لقباً يحمله الملك"¹⁴⁵³، بمعنى أن هذه المؤسسة السياسية هي التي أسست النسق السياسي المغربي وليست الوثيقة الدستورية بمعناها الحديث، وربما هذا ما دفع بعض الباحثين للحديث على دستور ذو طابقين، طبق سفلي يخلق ما يسمى بالقانون الدستوري الذي ينظم العلاقة مع مجموعة من التقنيات والقواعد لاشتغال السلطتين التشريعية والتنفيذية على مستوى الحكومة فقط لا على مستوى الملك، وطابق علوي يكرس القانون الخلافي الذي عرفته الممارسة التاريخية للسلطين المغاربة، وهذا الطابق يهتم بالمكانة الدينية والسياسية للملك أمير المؤمنين وعلاقته بالأمة في غياب الوسطاء، ولو كان هؤلاء الوسطاء البرلمان والحكومة فالملك في النظام السياسي المغربي يتمتع بسيادة مطلقة¹⁴⁵⁴، وهذه السيادة المطلقة تحرم مراجعتها أو تعديلها عبر مسطرة المراجعة الدستورية¹⁴⁵⁵، وهو ما أكدته النص الدستور في الفصل 175 إذ نص على أنه لا يمكن أن تتناول المراجعة الدستورية الأحكام المتعلقة بالنظام الملكي¹⁴⁵⁶. وكان يعد الفصل 19 من الدساتير السابقة بمثابة قراءة جديدة للدستور¹⁴⁵⁷، إذ أنه بمجرد قراءة هذا الفصل "تبرز حجم وقوة مسؤوليات الملك

1449 - الفصل 19 من دستور 1962.

1450 - رقية المصدق، "القانون الدستوري والمؤسسات السياسية" النظام السياسي المغربي وأنظمة أخرى معاصرة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1988، الجزء الثاني، ص 62.

1451 - إدريس جنداري، "المسألة السياسية في المغرب"، مرجع سابق، ص 135.

1452 - نفس المرجع، ص 137.

1453 - نفس المرجع السابق، ص 142.

1454 - عبد اللطيف أكنوش، السلطة والمؤسسات السياسية في المغرب الأمس واليوم، مكتبة بروفانس، الدار البيضاء، 1988، ص 172.

1455 - إدريس جنداري، "المسألة السياسية في المغرب"، مرجع سابق، ص 143.

1456 - الفصل 175 من دستور 2011.

1457 - رقية المصدق، مرجع سابق، ص 62.

واختصاصاته¹⁴⁵⁸، وما تخوله إمارة المؤمنين صلاحيات دينية ودينية بغض النظر على الفصول الأخرى التي تحدد اختصاصات الملك، فهذا الفصل كان قد جاء لإضافة ما تم إغفاله في الدستور، فقد ورد في صيغة شاملة جعلت من المؤسسة الملكية المؤسسة الأولى في الدولة والقلب النابض للنظام السياسي الذي تدور حوله بقية المؤسسة، إذ يتميز النظام السياسي المغربي بوحدة السلطة حيث لا يوجد فصل للسلط على مستوى المؤسسة الملكية¹⁴⁵⁹.

إن الفصل 19 كان يؤدي العديد من الوظائف السياسية والعملية لفائدة الملك الدستوري أمير المؤمنين، فبصفة أمير المؤمنين يكون هو الإمام الأعظم للبلاد ومهيكل الحقل الديني، وأيضاً كانت إمارة المؤمنين الرادع الواقي الذي اعتمده القضاء المغربي سنة 1970، لمنح الحصانة للظواهر الشريفة الصادرة عن الملك كسلطة إدارية¹⁴⁶⁰. كما يقوم أمير المؤمنين بتعصيب الملك الدستوري أمام عجز الملك في البث في إشكالية دستورية، وهنا نستحضر عجز الوثيقة الدستورية عن حل إشكالية انسحاب الفريق البرلماني الاتحادي من البرلمان سنة 1981، فأمام عدم توفر الملك الدستوري على سلطة دستورية للبث في دستورية هذا الموقف، استند الملك على سلطة أمير المؤمنين التي تستمد شرعيتها من القرآن والسنة للبث في هذه النوازل لتعصيب الملك الدستوري¹⁴⁶¹، وأكد ذلك الحسن الثاني في خطابه الافتتاحي لدورة أكتوبر سنة 1981 حيث قال أنه: "في غياب قوانين تحول للملك الدستوري زجر هذه السابقة، فإنه كأمر المؤمنين يتبرأ منهم لخروجهم من جماعة المسلمين، وإذا كان الملك الدستوري لا يمكنه أن ينظر في الأمر، فأمر المؤمنين يمكنه ذلك بموجب الكتاب والسنة، عليه أن ينظر في ذلك"¹⁴⁶².

كما كان يتيح الفصل 19 للملك سد الفراغ التشريعي، وكذلك القيام بعملية التحكيم بين مختلف مكونات النظام المغربي للمحافظة على التوازن، فهو يعد أحد أهم الوظائف الأساسية للملكية الدستورية نظراً للدور الحاسم الذي تلعبه في الأزمات السياسية، وتقوم بإحلال التوازن السياسي بين الفاعلين السياسيين والمؤسسات الدستورية، وتعمل على تقوية مكانة الملك الدستوري باعتباره قائداً أعلى وحارساً دينياً ودينيّاً فوق الأحزاب السياسية وكل القوى الاجتماعية¹⁴⁶³. وقد قال الحسن الثاني في هذا الصدد "... أنك حريص على أن تظل مؤسسة الملكية الملجأ والملاذ والجالس على العرش القائد الذي لا ينتهي ولا يتحيز إلا للجميع والحكم الذي تهفو إليه القلوب في الملمات وترجع إليه الصعوبات والأزمات ليدوم على بلادنا استمرارها ويطرسخ على أرضية ثابتة استقرارها"¹⁴⁶⁴.

أيضاً كان للفصل 19 تأثيراً قوياً على فصل السلط حيث ينفي هذا الفصل على مستوى الملك لأن هذا المبدأ يتنافى مع إمارة المؤمنين، ففصل السلط حسب مونتسكيو يعتبر الوسيلة الوحيدة لتحقيق نظام متوازن الذي يضمن الحرية للسلط، اعتبرته المؤسسة الملكية المغربية استهداف يسعى للتقليص من صلاحياتها¹⁴⁶⁵، لذا عملت على دحض هذا المفهوم وإفراغه من محتواه عن

1458 _ يمينه هكو، مرجع سابق، ص 104.

1459 _ نفس المرجع أعلاه.

1460 _ حسن بوكبوس، مرجع سابق، ص 39.

1461 _ محمد معتصم، النظام السياسي والدستوري المغربي، مؤسسة إيزيس للنشر، الدار البيضاء، 1992، الطبعة الأولى، ص 85.

1462 _ انبعاث أمة، مطبوعات القصر الملكي، الرباط، 1981، الجزء 26، ص 102.

1463 _ عبد اللطيف بكور، دور المؤسسة الملكية في إحلال التوازن السياسي في المغرب، أطروحة لنيل الدكتوراه، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية أكادال، جامعة محمد الأول الرباط، السنة الجامعية 2001-2002، ص 222.

1464 _ خطاب عيد العرش 3 مارس 1995.

1465 _ حسن بوكبوس، مرجع سابق، ص 42.

طريق منح المؤسسة الملكية مكانة فوق الدستور والتي تتجلى في إمارة المؤمنين، الذي يستمد سلطته من الله والرسول وليس من الدستور الراضية لمبدأ فصل السلط¹⁴⁶⁶.

أن المكانة المتميزة للملك والتي تتجسد في الإرث الخلفي تجد أساسها في إمارة المؤمنين، فسلطة أمير المؤمنين تتوفر على نزعة احتوائية تلقي بظلالها على النسق السياسي بأكمله¹⁴⁶⁷، ويقول عنها محمد الطوزي بأنها "تمكنه من احتكار سلط لا تخصي ليست لها بالضرورة علاقة بالمجالين الروحي والرمزي، لأن احتلال أعلى المراتب تمكن أمير المؤمنين من تحديد محتويات المفاهيم السياسية أيا كانت كبيعتها وموضوعها، تجعله يفرض كمرجعية وحيدة، لها الحق في إصدار المعاني والمفاهيم"¹⁴⁶⁸.

إن النسق السياسي المغربي يقوم على وحدة السلطة وليس نظام فصل السلط كما قال بها مونتيسكيو في كتابه روح القوانين، فالمؤسسة الملكية هي منبع كل السلط حتى بعد دسترة مبدأ فصل السلط في دستور 2011، إلا أن هذا الفصل لا يمتد لمستوى المؤسسة الملكية لكونها لا تستمد سلطاتها منه وإنما من الكتاب والسنة، ونجد أن الحسن الثاني قد قال في هذا الصدد أنه "إذا كان هناك فصل للسلطات، فإنه لا ينطبق على مستوانا، بل على المستوى الأدنى"¹⁴⁶⁹. رغم دسترة مبدأ فصل السلط في دستور 2011 حيث نص في الفصل الأول على أن "النظام الدستوري للمملكة يقوم على أساس فصل السلط وتوازنها وتعاونها"، إلا أن قراءة النسق السياسي المغربي يدل على غير ذلك ويكشف على مبدأ توزيع السلط وليس فصلها، ودمجها على مستوى المؤسسة الملكية كما كانت في السابق تتحكم فيها الملكية الدستورية الحاكمة وإمارة المؤمنين.

بعد الإعلان عن النص الدستوري لسنة 2011 ضن قد تم تجاوز فلسفة الفصل 19 التي ظلت مخيمة على جميع الدساتير المغربية السابقة، إلا أن القراءة التحليلية الفاحصة للدستور نجد أن الفلسفة السياسية القديمة لنظام الحكم، التي اختزلها الفصل 19 من الدساتير السابقة هي التي يهجمها المغرب بعده، فالملك مازال يحتل موقع الصدارة في الحياة السياسية المغربية وبمنطوق الفصل 19 بل وأكثر تفصيلا، لأن هذا الفصل لم يحذف من الدستور سوى رقميا واستمر منطوقه في الفصل 41 و 42 من الدستور الحالي، يحتل الأول السلطة الدينية والثاني السلطة الزمنية. ونجد أن الفصل 41 من الدستور ينص على أن الملك أمير المؤمنين وحامي الملة والدين، والضامن لحرية ممارسة الشؤون الدينية، يرأس المجلس العلمي الأعلى الذي يتولى دراسة القضايا التي يعرضها عليه، ويعتبر الجهة الوحيدة المؤهلة لإصدار الفتاوى التي تعتمد رسميا في شأن المسائل المحالة عليه، استنادا إلى مبادئ وأحكام الدين الإسلامي الحنيف ومقاصده السمحة، ويمارس الملك الصلاحيات الدينية المتعلقة بإمارة المؤمنين، والنخوة له حصريا بمقتضى هذا الفصل بواسطة ظهائر.

والفصل 42 من الدستور ينص على أن "الملك، رئيس الدولة، وممثلها الأسمى، ورمز وحدة الأمة، وضامن دوام الدولة واستمرارها، والحكم الأسمى بين مؤسساتها، يسهر على احترام الدستور، وحسن سير المؤسسات الدستورية، وعلى صيانة الاختيار الديمقراطي، وحقوق وحرّيات المواطنين والمواطنات، وعلى احترام التعهدات الدولية للمملكة، والملك هو

¹⁴⁶⁶ عبد العالي حامي الدين، "الدستور المغربي ورهان موازين القوى" الملكية-الأحزاب-الحركات الإسلامية، دفاتر وجهة نظر (7)، مطبعة النجاح الجديدة، الرباط، 2005، الطبعة الأولى، ص 74.

¹⁴⁶⁷ عباس بوغانم، مرجع سابق، ص 167.

¹⁴⁶⁸ محمد الطوزي الملكية والإسلام السياسي في المغرب، ترجمة محمد حاتمي-خالد شكرأوي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2001، ص 68.

¹⁴⁶⁹ عباس بوغانم، مرجع سابق، ص 168.

الضامن لاستقلال البلاد وحوزة المملكة في دائرة حدودها الحقة، ويمارس هذه المهام بمقتضى ظواهر من خلال السلطات المخولة له صراحة بنص الدستور". ومن خلال هذين الفصلين يتضح أن دستور 2011 قد حافظ على نفس المكانة السامية للمؤسسة الملكية، حيث مازالت إمارة المؤمنين تفرض نفسها بقوة بكل شئحتها الدينية والتاريخية، مما يكرس استمرار الشرعية الدينية والتاريخية في مقابل الشرعية الشعبية التي تعتبر من أهم مطالب الشارع العربي¹⁴⁷⁰ التي رفعت في موجات الحراك مؤخرا في البلدان العربية التي أتى نتائجها الدستور الأخير للمملكة.

في حين يكرس الفصل 42 استمرار السمو الدستوري والطابع التنفيذي للملكية الدستورية الحاكمة، باعتبار الملك الممثل الأسمى للدولة ورمز وحدة الأمة والضامن لدوام الدولة واستمرارها، وهذا يؤكد بأن الملك ما يزال الناطق الأول باسم الدولة والمدافع على منطلقاتها¹⁴⁷¹ والساھر على حسن سيرها، وهذا يبرهن على أنه مازال الموجه الأساسي للفعل العمومي والمخطط الأساسي لتحركات ومواقف الدولة، والمهندس الأول للسياسات العمومية وتوجهات الدولة وهذا يظهر جليا من خطابات الملك، وهو ما يمكن "استشفافه من خلال اعتماد منطوق وما ورائية الخطب خصوصا في عهد الملك محمد السادس هو اللغة المكثفة الدلالية على الملكية الفاعلة الإنجازية في مختلف المجالات السياسية والاجتماعية والثقافية"¹⁴⁷².

كما أكد الدستور على أن "شخص الملك لا تنتهك حرمة، وللملك واجب التوقير والاحترام"¹⁴⁷³، وهذا يضفي نوع من القداسة والهالة على شخص الملك، حتى بعد حذف عبارة مقدس بهذا الفصل من الدساتير السابقة "حيث كان هذا الفصل في الدساتير السابقة ينص على أن "شخص الملك مقدس لا تنتهك حرمة"¹⁴⁷⁴، وهذا يمنح حصانة قوية للملك تجعله في منأى عن أي مساس وتجرم أي انتهاك قد يتعرض له، وترفع عنه المسؤولية بجميع أنواعها، فالحصانة التي يتمتع بها الملك تتعدى شخصه لتشمل كل أعماله وقراراته ومواقفه وخطبه وظهائره، والاعتداء على شخص الملك أو انتهاك حرمة حد لها القانون الجنائي عقوبات جد قاسية.

كما أن موضوع الخطب الملكية يحرم الدستور نقاشها أو المجادلة فيها أو انتقادها، فالفصل 52 من الدستور نص بصريح العبارة على أن "للملك أن يخاطب الأمة والبرلمان، ويتلى خطابه أمام كلا المجلسين، ولا يمكن أن يكون مضمونه موضوع أي نقاش داخلها". ومن مظاهر السمو للمؤسسة الملكية انتفاء المعارضة على مستوى هذه المؤسسة، وتعتبر المعارضة معارضة برلمانية وللحكومة فقط، لأن أمير المؤمنين يتوقع فوق الأحزاب السياسية، وتعد معارضة أمير المؤمنين معارضة للدين الإسلامي والخروج عنه¹⁴⁷⁵. فالملك يعتبر الممثل الأسمى والأول للدولة¹⁴⁷⁶ وهذه العبارة لها دلالات خاصة، حتى وإن كان النواب يمثلون الأمة ذلك

¹⁴⁷⁰ إدريس جنداري، مرجع سابق، ص 177.

¹⁴⁷¹ رشيد ليكر، الملكية المغربية والبيعة، مسالك في الفكر والسياسية والاقتصاد، عدد مزدوج 21-22، 2012، ص 33.

¹⁴⁷² عثمان الزياتي، مقاربة في البناءات والأبعاد الوظيفية- الملكية واحتكار مشروعية الفعل والانجاز، مجلة وجهة نظر، العدد 48، ربيع 2011، ص 12.

¹⁴⁷³ الفصل 46 من دستور 2011.

¹⁴⁷⁴ الفصل 23 من دستور 1996.

¹⁴⁷⁵ محمد معتصم، الحياة السياسية المغربية (1962-1991)، مؤسسة إيزيس للنشر، الدار البيضاء، 1992، الطبعة الأولى، ص 78-79.

¹⁴⁷⁶ عبد الحق بلفقيه، سمو الملك أمام سمو الدستور، 8 يوليوز 2014، 14:59.

بحكم انتخابهم من قبل الشعب، فإن الملك يمتاز عن النواب بكونه يمثل جميع المواطنين ويدافع عن مصالحهم دون أي اعتبارات مصلحة إقليمية أو محلية¹⁴⁷⁷.

ويتعذر أيضا الطعن في الظاهر الملكية ويستحيل أن تكون موضوع للرقابة الدستورية، سياسية كانت أو قضائية نظرا لأن الملك هو صاحب السلطة التأسيسية، مما يجعل سلطاته وقراراته أسمى عن أي جهاز آخر للدولة، وهذا ما يعجز القضاء المغربي على الخوض في القرارات الملكية كما صرح بذلك المجلس الأعلى سابقا، إذ اعتبر أن القرار الملكية ليس بقرار إدارية صادرة عن جهات إدارية، وإنما صادرة من أسمى مؤسسة في الدولة وتتمتع بالحصانة الملكية. وبالتالي نخلص إلى أن دستور 2011 قد حافظ على المكانة السامية للمؤسسة الملكية وجعلها على قمة المؤسسات الدستورية كلها، إذ نجد أنه قد خول لها بالإضافة إلى السلطات الشرفية التي يتمتع بها جميع رؤساء الدول سلطات لا محدودة سواء بصفة ملكا دستوريا أو عن طريق إمارة المؤمنين، كما حرص على التمسك بالمشروعية الدينية عن طريق إمارة المؤمنين والتي تجعل منه لا يسمو عليه شيء إلا الله وكتابه ورسوله.

الفرع الثاني: اختصاصات المؤسسة الملكية بالمغرب

تحتل المؤسسة الملكية داخل المنظومة الدستورية المغربية مكانة سامية، ووضعية متميزة تخول لها مجالا واسعا من الصلاحيات الحقيقية، سواء في الحالات العادية التي تكون وفق إطار الشرعية الدستورية، حيث تشتغل المؤسسات الدستورية بشكل طبيعي لكون الدولة لم تتعرض لما قد يسبب إيقاف الحياة الدستورية، أو في الحالات الغير العادية التي قد تتعرض لها الدولة نتيجة لأحداث داخلية كآزمة دستورية أو عصيان أو احتجاجات... أو نتيجة أحداث خارجية تؤدي إلى توقف الحياة الدستورية كالحرب وغيره من الأحداث التي قد تهدد سلم وأمان الدولة، بالإضافة لهذا نجد أن الدستور قد راكم الرئاسات لدى المؤسسة الملكية، وأيضا حدد للملك اختصاصات واسعة سواء بصفته رئيسا للدولة أو أميرا للمؤمنين.

إن دستور 2011 فصل لأول مرة بين اختصاصات أمير المؤمنين واختصاصات رئيس الدولة، وذلك من خلال الفصلين 41 و42، وحدود الفصل بين سلطتي الملك في صفة أمير المؤمنين وصفة رئيس الدولة تكمن في الصلاحيات الدينية التي يتولاها أمير المؤمنين، والمهام السيادية والضمانية والتحكيمية ذات الطبيعة السياسية الخاصة برئيس الدولة. لقد أصبح الملك يمارس الصلاحيات الدينية بصفته أمير المؤمنين بموجب الفصل 41 من الدستور الذي ينص على أن "الملك، أمير المؤمنين وحامي الملة والدين، والضامن لحرية ممارسة الشؤون الدينية.

ويعتبر المجلس الجهة الوحيدة المؤهلة لإصدار الفتاوى رسميا، في شأن المسائل المحالة عليه، استنادا إلى مبادئ وأحكام الدين الإسلامي الحنيف، ومقاصده السمحة.

تحدد اختصاصات المجلس وتأليفه وكيفية سيره بظهير.

يمارس الملك الصلاحيات الدينية المتعلقة بإمارة المؤمنين، الخولة له حصريا، بمقتضى ظهائر".

ومن خلال هذا الفصل يتبين أن الدستور يسند احتكار المؤسسة الملكية للوظيفة الدينية، والحفاظ على الوحدة الدينية والمذهبية للأمة وعدم السماح بوجود جهة تمتلك قراءة خاصة للدين قد تمس بالشواهد التي تستند عليها المؤسسة الملكية، سواء من

¹⁴⁷⁷ _ عبد اللطيف بكور، مرجع سابق، ص 224-225.

خلال تحكمها في المؤسسات التي تساعد في عملية الضبط الديني أو من خلال احتكارها للخطاب الديني، وهذا ليس وليد دستور 2011 وإنما عملت المؤسسة الملكية منذ استقلال المغرب على السيطرة والتحكم في المجال الديني، وذلك عن طريق ضبطه بمجموعة من المؤسسات إلى جانب وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية كالمجالس العلمي الأعلى والمجالس العلمية الإقليمية، بهدف ضبط الحقل الديني والمحافظة على وحدة الأمة من ناحية المذهب والعقيدة¹⁴⁷⁸، ويعمل المجلس العلمي الأعلى بواسطة المجالس الإقليمية على تنشيط الحياة الدينية وفق برامج محددة ومتكاملة.

ومع دستور 2011 أصبح المجلس العلمي الأعلى مؤسسة دستورية، ويمارس مهامها بمرجعية دستورية تخول له مجموعة من الصلاحيات المهمة، برئاسة الملك أمير المؤمنين الذي خولت له حصريا ممارسة هذه الشؤون الدينية والإشراف عليها ورعايتها، ويمارس أمير المؤمنين هذه الصلاحيات بواسطة ظهائر حيث نجد أن عمل هذا المجلس ضبط منذ أول تجربة بواسطة الظهائر الملكية، وكان أول ظهير 8 أبريل 1981 الذي سعى إلى ضبط المجال الديني والإسهام في المحافظة على وحدة الأمة، ثم بعد أحداث الدر البيضاء صدر الظهير رقم 300.03.1 بتاريخ 22 أبريل 2004 من أجل هيكلة المؤسسات القائمة على هذا الشأن¹⁴⁷⁹. كما تمنح صفة أمير المؤمنين للملك احتكار الخطاب الديني والذي تعتمد فيه مجموعة من القناة وتعد من أهمها آلية الفتوى واستعمال وسائل الاتصال، وتكرس هذا بشكل أكبر عندما جعل دستور 2011 المجلس العلمي الأعلى الهيئة الوحيدة لإصدار الفتاوى التي تعتمد رسميا بالنسبة للمسائل المحالة والمعروضة عليه وفقا لمبادئ الدين الإسلامي¹⁴⁸⁰.

أما بالنسبة للفصل 42 من الدستور فقد ذهب إلى تحديد الصلاحيات السياسية للملك حيث نص على أن "الملك، رئيس الدولة، وممثلها الأسمى، ورمز وحدة الأمة، وضامن دوام الدولة واستمرارها، والحكم الأسمى بين مؤسساتها، يسهر على احترام الدستور، وحسن سير المؤسسات الدستورية، وعلى صيانة الاختيار الديمقراطي، وحقوق وحرّيات المواطنين والمواطنات والجماعات، وعلى احترام التعهدات الدولية للمملكة.

الملك هو ضامن استقلال البلاد وحوزة المملكة في دائرة حدودها الحقة.

يمارس الملك هذه المهام، بمقتضى ظهائر، من خلال السلطات المخولة له صراحة بنص الدستور.

توقع الظهائر بالعطف من قبل رئيس الحكومة، ما عدا تلك المنصوص عليها في الفصول 41 و 44 (الفقرة الثانية) و 47 (الفقرتان الأولى والسادسة) و 51 و 57 و 59 و 130 (الفقرة الأولى والرابعة) و 174".

فمن خلال استقراء هذا الفصل يتضح أنه منح للملك مجموعة من الاختصاصات المهمة والرئيسية، ذات طبيعة سيادية وتحكيمية من أجل ضمان استمرارية سير وتيرة الأنشطة الملكية، التي تجعل من الملك القلب النابض للمملكة والساهر على ضمان سير الدولة ومؤسساتها، كما يضمن هذا الفصل أيضا احتفاظ الخطب الملكية بالنفس التوجيهي والتنفيذي التي تجعل من الملك دور الفاعل السياسي الرئيسي القريب من أجندة السياسات العمومية، والمصحح لأولوياتها في علاقتها مع البرنامج الحكومي

¹⁴⁷⁸ لطفي علاوي، تطور المراجعات الدستورية بالمغرب -دراسة في اختصاصات المؤسسة الملكية-، رسالة لنيل دبلوم الماستر، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة محمد الأول وجدة، السنة الجامعية 2011-2012، ص 114.

¹⁴⁷⁹ عمر الشرفاوي، "الملك والدين" في عقلنة الحياة الدينية، المجلة المغربية للسياسات العمومية، المجلة المغربية للسياسات العمومية، العدد 5، صيف 2010، ص 111.

¹⁴⁸⁰ - لطفي علاوي، مرجع سابق، ص 140.

والتدخل لضبط اختلالات العمل الحكومي¹⁴⁸¹. فمن خلال قراءتنا للفصل 42 من الدستور نجد أنه مزال ينبض بروح الفصل 19 من الدساتير السابقة، وحاضرة فيه بقوة لأن صلاحيات الملك كرئيس للدولة توقعه في موقع الملك الدستوري في الدساتير السابقة، وخلق الدستور تماهيا كبيرا بين اختصاصات المؤسسة الملكية وباقي مؤسسات الدولة، بشكل جعل استمرارية الدولة ووحدة الأمة المغربية رهين باستمرار المؤسسة الملكية¹⁴⁸² لكونها الساهرة على ذلك. وما يميز اختصاصات الملك بصفته رئيسا للدولة في الفصل 42 من دستور 2011 عن الفصل 19 من الدساتير السابقة، هو أن الملك يمارس صلاحياته بواسطة ظهائر وفق مقتضيات النص الدستوري الصريح، وهذا يفيد أن هذه الصلاحيات المنصوص عليها في الفصل 42 مقيدة بنص الدستور.

بالنسبة لهذه الاختصاصات الدستورية للملك بصفته رئيسا للدولة نميز فيها بين صنفين، صنف المهام الرمزية البرتوكولية والسيادية التي تدخل في المجال الخاص لرئيس الدولة، والصنف الثاني يدخل ضمن المهام التي يمكن إشراك رئيس الحكومة في تنفيذها، وذلك "إما عن طريق التوقيع بالعطف على الظهائر المتعلقة بها أو عن طريق التفويض وأحيانا وفق صيغ أخرى"¹⁴⁸³، إلا أن هذا الصنف الأخير رغم إشراك الحكومة فيه بنوع من الأنواع فإن دور هذه الأخيرة لا يكون له تأثير اختصاصات قرارات رئيس الدولة. وبالنسبة للصنف الأول الحصري لرئيس الدولة لا تتحمل إشراك أي طرف آخر في تنفيذها، والتي تتجلى في:

- تعيين العشر الشخصيات لعضوية مجلس الوصاية¹⁴⁸⁴.
- تعيين رئيس الحكومة¹⁴⁸⁵.
- حل مجلسي البرلمان أو أحدهما¹⁴⁸⁶.
- موافقة الملك على تعيين القضاة من طرف المجلس الأعلى للسلطة القضائية¹⁴⁸⁷.
- إعلان حالة الاستثناء¹⁴⁸⁸.
- تعيين ستة من أعضاء المحكمة الدستورية بمحض اختيار الملك، كما يعين رئيس المحكمة الدستورية من بين الأعضاء الذين تتألف منهم¹⁴⁸⁹.
- عرض مشاريع ومقترحات المراجعة الدستورية على الشعب قصد الاستفتاء¹⁴⁹⁰.

1481 - حسن طارق، "الربيع العربي والدستورانية"...، مرجع سابق، ص 216.

1482 - سمير بلمليح، رئيس الدولة ورئيس الحكومة في دستور 2011، مجلة مسالك الفكر والسياسة والاقتصاد، عدد مزدوج 20/19، 2012، ص 15.

1483 - سمير بلمليح، مرجع سابق، ص 15.

1484 - الفصل 44 من دستور 2011.

1485 - الفصل 47 من دستور 2011.

1486 - الفصل 51 من دستور 2011.

1487 - الفصل 57 من دستور 2011.

1488 - الفصل 59 من دستور 2011.

1489 - الفصل 130 من دستور 2011.

1490 - الفصل 174 من دستور 2011.

إن الهندسة الدستورية الجديدة تقدم توزيعاً جديداً للاختصاصات الملكية كما عقلنة البعض منها مقارنة مع الدساتير السابقة، حيث نجد أن صلاحيات الملك في تعيين الحكومة تم عقلنتها ولم يترك الصلاحية المطلقة للملك في اختياره لرئيس الحكومة وإنما قيده النص الدستوري، إذ أصبح الملك يعين رئيس الحكومة من الحزب السياسي المتصدر لانتخابات أعضاء مجلس النواب وعلى أساس نتائجها، وكذلك يعين بقية أعضاء الحكومة باقتراح من رئيسها¹⁴⁹¹، عكس دستور 1996 الذي كان يمتلك السلطة المطلقة في هذا الموضوع فدستور 1996 كان ينص على أن "يعين الملك الوزير الأول"¹⁴⁹².

قبل دستور 2011 كان الملك يتمتع بسلطة مطلقة في تعيين الوزير الأول، ولم تحدد الدساتير السابقة إن كان تعيينه يستند على تعيين الأخذ بنتائج الاقتراع أو أن يكون الوزير، وإنما تركت للملك كامل الحرية لاختيار رئيس الحكومة عكس دستور 2011 الذي قيد الملك في هذه المهمة، ولكن القراءة العميقة للفصل 47 من دستور 2011 تطرح العديد من الإشكالات في هذه المسألة، إذ مازال يمنح الحرية المطلقة للملك في اختياره لرئيس الحكومة من الحزب المتصدر للانتخابات التشريعية¹⁴⁹³.

كما يثير الفصل 47 إشكالية أخرى تتعلق بحالة عدم تمكن الحزب المتصدر للانتخابات على الأغلبية البرلمانية، فتح المجال أمام مجموعة من التأويلات والغموض بإقراره لشرطي أكبر عدد من المقاعد وتصدر نتائج الانتخابات، وهو ما يطرح إشكالية إلزامية تعيين الملك لرئيس الحكومة من الحزب المحصل على أكبر عدد من المقاعد دون حصوله على أكبر عدد من الأصوات، وهذا ما سمح هامش كبير من الصلاحيات للملك في حل هذه الإشكالية باعتباره الحكم الأسمى بين المؤسسات، مما يخول له سلطة تقديرية تسمح له باتخاذ القرار اللازم استناداً على نتائج الانتخابات التشريعية العامة¹⁴⁹⁴.

أما بالنسبة لتعيين بقية أعضاء الحكومة فلقد ظل الدستور وفي نفس المسطرة التي المنصوص عليها في دستور 1996، إذ يعين الملك بقية أعضاء الحكومة باقتراح من رئيسها¹⁴⁹⁵، كما تكرر أيضاً تحكم الملك في هذا المجال لأن المالك هو مالك حق التعيين إذ قد يأخذ باقتراح رئيس الحكومة أو عدم ذلك. بالإضافة إلى توفر الملك لصلاحية تعيين الحكومة منحه النص الدستوري أيضاً صلاحيتها إعفاء عضو أو أكثر من أعضاء الحكومة من مهامه، بمبادرة منه بعد استشارة رئيس الحكومة أو بطلب من رئيس الحكومة وأيضاً إعفائها بكاملها من لدن الملك في حالة استقالة رئيسها¹⁴⁹⁶، فمن خلال قراءة الفصل 47 يتبين أن النص الدستوري قد قيد صلاحيات الملك في هذا المجال، بضرورة استشارة الملك لرئيس الحكومة في حالة ما إن أراد يمارس هذا الحق الدستوري، وبهذا يكون دستور 2011 قد كسر القاعدة التي اعتمدتها الدساتير السابقة للمملكة، التي كانت تمنح للملك حرية التصرف في هذا الموضوع، حيث كان ينص الفص 24 من دستور 1996 على أنه للملك حق إعفاء أعضاء الحكومة من مهامهم بمبادرة منه أو بناء على استقالتها، دون أن يلزمه النص الدستوري أخذ أي استشارة قبل ممارسة هذا السلطة، عكس دستور 2011 الذي ألزم الملك بضرورة استشارة رئيس الحكومة قبل ممارسة هذه الصلاحية.

1491 - الفصل 47 من دستور 2011.

1492 - الفصل 24 من دستور 1996.

1493 - حمد البوز، رئيس الحكومة في الهندسة الدستورية الجديدة، المجلة المغربية للعلوم السياسية والاجتماعية، العدد الثالث، يونيو 2012، ص

107.

1494 - أحمد البوز، مرجع سابق، ص 107.

1495 - الفصل 47 من دستور 2011.

1496 - الفصل 47 من دستور 2011.

وعلى خلاف الدساتير السابقة التي كانت تمنح للملك السلطة المطلقة في إعفاء الوزير الأول من مهامه، فإن دستور 2011 لم يمنح للملك إمكانية إقالة رئيس الحكومة، وفي حالة استقالة رئيس الحكومة يتم إعفاء الحكومة من قبل الملك، لكن هذا التقييد لصلاحيات الملك في إعفاء رئيس الحكومة لا يعني تقوية مكانة رئيس الحكومة على السلطة الملكية، وإنما مجرد عقلنة بسيطة لاختصاصات الملك خاصة أمام كلمة الحسم التي يمتلكها الملك في تعيين الوزراء وأيضا إمكانية إعفائهم من مهامهم، يمكن أن تكون مبررا كافيا يجعل الحكومة مسؤولة أمام الملك، وأيضا إقدام الملك على إقالة أعضاء الحكومة قد يدفع برئيسها إلى تقديم استقالتها في إشراف الملك على السلطة التنفيذية توفر الملك على صلاحية مهمة إلى جانب تعيين الحكومة ورئيسها ألا وهي رئاسة المجلس الوزاري، إذ نجد الدستور مازال يتوفر على نفس الصيغة التي كان عليها الفصل 25 من الدساتير السابقة وهي "يرأس الملك المجلس الوزاري"، إلا أن ما يميز دستور 2011 أنه كان أكثر تفصيلا إذ حدد مما يتألف المجلس وكيفية انعقاده، وأيضا لأول مرة تتداولها الوثيقة الدستورية إمكانية ترأس هذا المجلس من قبل رئيس الحكومة وذلك بتفويض من الملك، فلقد نص الفصل 48 من دستور 2011 على أن "يرأس الملك المجلس الوزاري، الذي يتألف من رئيس الحكومة والوزراء.

ينعقد المجلس الوزاري بمبادرة من الملك، أو بطلب من رئيس الحكومة.

وللملك أن يفوض لرئيس الحكومة، بناء على جدول أعمال محدد، رئاسة مجلس وزاري".

فمن خلال قراءة الفصل 48 نجد أن الملك بعدما كان المستأثر الوحيد بكل ما يتعلق بتوجيه سياسة الدولة ومراقبة العمل الحكومي، قد أصبحت الوثيقة الدستورية تمنح رئيس الحكومة بعض الاختصاصات في هذا المجال، ولكن بناء على تفويض من الملك أو قبوله لطلب رئيس الحكومة، وهذا ما يعني أن صلاحيات الملك ظلت واسعة في هذا المجال وتمكنه من الاضطلاع على مختلف نشاطات الحكومة، وفي مختلف المجالات وتوجيه أعمالها وأيضا إصدار التعليمات لأعضائها والإحاطة بجميع القرارات التي تنوي الحكومة اتخاذها¹⁴⁹⁷. وبالنسبة للاختصاصات هذا المجلس حسب الفصل 49 من الدستور فإنه يتداول التوجهات الإستراتيجية لسياسة الدولة، مشاريع مراجعة الدستور، مشاريع القوانين التنظيمية، التوجهات العامة لمشروع قانون المالية، مشاريع القوانين الإطار المشار إليها في الفقرة الثانية من الفصل 71 من الدستور، مشروع قانون العفو مشاريع النصوص المتعلقة بالمجال العسكري، إعلان الحصار، إشهار الحرب، مشروع المرسوم المشار إليه في الفصل 104 من الدستور، و التعيين باقتراح من رئيس الحكومة وبمبادرة من الوزير المعني في الوظائف المدنية التالية: والي بنك المغرب، والسفراء والولاة والعمال، والمسؤولين عن الإدارات المكلفة بالأمن الداخلي، والمسؤولين عن المؤسسات والمقاولات العمومية الإستراتيجية.

يتضح من خلال هذا الفصل أنه يطرح نفس الإشكالات التي طرحتها الفصول المشابهة له في الدساتير السابقة (الفصل 65 في دستوري 1972 و 1992 والفصل 66 من دستور 1996)، فيما يتعلق من البند الأول الذي يهتم التوجهات الإستراتيجية لسياسة الدولة، لكونها مجال واسع يتسم بالغموض ويشمل العديد من الصلاحيات من جهة، ومن جهة ثانية فإن مقتضيات هذا الفصل تتسع لتشمل مقتضيات جميع البنود التالية للفصل 49، ويتيح المجال لعرض مختلف شؤون الدولة على أنظار المجلس الوزاري، وهو ما يجعل الإحالة الوجوبية تتسع لمختلف الأمور ويقوي صلاحيات الملك وجعل يده فوق كل سياسات الدولة

¹⁴⁹⁷ - سعدانة ولد ميصارة، السلطة التنفيذية في ظل دستور 2011 (دراسة مقارنة)، رسالة لنيل دبلوم الماستر في القانون العام، كلية العلوم القانونية والاجتماعية والاقتصادية، سلا، جامعة محمد الخامس السويسي، السنة الجامعية 2012 - 2011، ص 39.

والمتمحكم فيها¹⁴⁹⁸. بالإضافة إلى ترأس الملك للمجلس الوزاري والمجلس العلمي الأعلى رآمت الوثيقة الدستورية مجموعة من الرئاسات الأخرى للملك¹⁴⁹⁹، لكونه ظل يحتل مركز الصدارة في البناء المؤسساتي والسياسي، ويجمع ضمن سلطاته وصلاحياته العديد من الرئاسات، إذ يعتبر كذلك القائد الأعلى للقوات المسلحة الملكية وله تعود رئاسة المجلس الأعلى للأمن، كما منحه الدستور أيضا المجلس الأعلى للسلطة القضائية.

على غرار الدساتير السابقة للمملكة المغربية منح دستور 2011 للمؤسسة الملكية القيادة العليا للمؤسسة العسكرية، حيث نص في فصله 53 على أن "الملك هو القائد الأعلى للقوات المسلحة الملكية، وله حق التعيين في الوظائف العسكرية، كما له أن يفوض لغيره ممارسة هذا الحق"، فقد منح النص الدستوري للملك القيادة في هذا المجال بمختلف فروع، وأيضا إمكانية تفويض هذه المهمة لغيره من أجل تدبير شؤون المؤسسة العسكرية. ونص دستور 2011 على إحداث مجلس أعلى للأمن كهيئة للتشاور بشأن استراتيجيات الأمن الداخلي والخارجي للبلاد، إذ نجد أنه قد نص في الفصل 54 على أن "يحدث مجلس أعلى للأمن، بصفته هيئة للتشاور بشأن استراتيجيات الأمن الداخلي والخارجي لبلاد، وتدير حالات الأزمات، والسهر أيضا مؤسسة ضوابط الحكامة الأمنية الجيدة.

يرأس الملك هذا المجلس، وله أن يفوض لرئيس الحكومة صلاحية رئاسة اجتماع لهذا المجلس، على أساس جدول أعمال محدد..."، فمن خلال هذه المقتضيات نستشف أن الدستور وضع اختصاص قيادة هذا المجلس للملك باعتباره القائد العام للقوات المسلحة الملكية، كما منحه إمكانية تفويض صلاحية رئاسة اجتماعات هذا المجلس لرئيس الحكومة، ولكن قيد هذا التفويض بضرورة وضع جدول أعمال محدد¹⁵⁰⁰، مما يبين أن يكون هو الملك المتمحكم الرئيسي في إستراتيجية الأمن الداخلي والخارجي للبلاد، وتدير أزمات الدولة والسهر على مؤسسة ضوابط الحكامة الأمنية الجيدة¹⁵⁰¹. بالإضافة إلى الرئاسات التي يتوفرها الملك في مختلف المجالات وواجهه على رأس مجموعة من السلط، فقد جعلته الوثيقة الدستور بصفته رئيسا للدولة وأميرا للمؤمنين القائم على السلطة القضائية، إذ يكون بموجب الفصل 56 من الدستور رئيس المجلس الأعلى للسلطة القضائية، ويوافق بظهير على تعيين قضاة هذا المجلس¹⁵⁰²، وتصدر الأحكام القضائية وتنفذ باسم الملك وطبقا للقانون¹⁵⁰³، وهذا يوضح بأن الملك مازال يتوفر على نفس المكانة السامية التي كان يحظى بها في الدساتير السابق في هذا المجال، فإصدار الأحكام القضائية حسب التجارب المقارنة مرتبط بطبيعة النظام السياسي للدولة، حيث أنه في الأنظمة الملكية تصدر باسم الملك كما هو الحال في المملكة المغربية والمملكة الإسبانية مثلا، إذ ينص دستور هذه الأخيرة في فصله 27 على أن "تصدر جميع الأحكام باسم الملك وفقا للقانون"، بينما الجمهوريات فهي تختلف عن الملكيات إذ غالبا ما تنطق الأحكام باسم الشعب.

1498 - مصطفى قلوش، "النظام الدستوري المغربي" 1 المؤسسة الملكية، شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، 1996-1997، ص 55.

1499 - حسن طارق، "الربيع العربي والدستورية..."، مرجع سابق، ص 125.

1500 - كريم لحرش، مرجع سابق، ص 72.

1501 - نفس المرجع السابق، ص 73.

1502 - الفصل 57 من دستور 2011.

1503 - الفصل 124 من دستور 2011.

كما اعتبر الدستور المغربي الملك هو الضامن لاستقلال السلطة القضائية¹⁵⁰⁴، ومالك حق ممارسة العفو¹⁵⁰⁵ الذي يعتبر اختصاصا تقليديا للملك، يمارس في الأعياد والمناسبات كما قد يمارس في أي وقت ودون أي مناسبة¹⁵⁰⁶. ويمكن للملك أن يطلب من المجلس الأعلى للسلطة القضائية تقديم آراء مفصلة حول كل مسألة تتعلق بسير القضاء والعدالة¹⁵⁰⁷، ويعين خمس شخصيات مشهود لها بالكفاءة والتجرد والنزاهة والعطاء المتميز في سبيل استقلال القضاء وسيادة القانون من بينهم عضو يقترحه الأمين العام للمجلس الأعلى¹⁵⁰⁸. وعلى غرار الدساتير السابقة منحت الوثيقة الدستورية لسنة 2011 للملك مجموعة من الاختصاصات في المجال الدبلوماسي وإبرام المعاهدات، حيث يتيح الفصل 55 من الدستور للملك أن يعتمد السفراء لدى الدول الأجنبية والمنظمات الدولية وأن يعتمد لديه السفراء وممثلو المنظمات الدولية، غير أن تعيين السفراء وفق هذا الدستور لم يعد من المجال المحفوظ للملك، وإنما صار ضمن المجال المشترك بين الملك والحكومة، لأنه وفقا لمقتضيات الفصل 49 أصبح الملك يعين السفراء باقتراح من رئيس الحكومة أو الوزير المعني، لكن هذا لا يعني أن الملك مقيد باقتراح رئيس الحكومة أو الوزير المعني لأنه ليس للحكومة سوى صلاحية الاقتراح مما يعني أن الملك قد يأخذ بذلك الاقتراح أو عدم ذلك.

كما أن صلاحية التوقيع على المعاهدات تعود للملك أي أن الملك يتوفر على السلطة المطلقة في إبرام المعاهدات، لكن لا يصادق على معاهدات السلم أو الاتحاد والتي تهم رسم حدود الدولة، وكذا معاهدات التجارة وتلك التي تترتب عنها تكاليف تلزم مالية الدولة، أو يستلزم تطبيقها اتخاذ تدابير تشريعية أو تتعلق بالحقوق والحريات العامة أو الخاصة، إلا بعد الموافقة عليها بقانون، وللملك أيضا أن يعرض على البرلمان كل معاهدة أو اتفاقية أخرى قبل المصادقة عليها، وهذا الفصل مقارنة بشبيهه في دستور 1996 يبدو أكثر انفتاحا وافتاحا على المؤسسات الدستورية الأخرى، لأن الفصل 31 من الدستور السابق كان باستثناء المعاهدات الملزمة مالية الدولة كل الاتفاقيات والمعاهدات من اختصاص الملك لوحده. وفي حالة تعرض الدولة لما قد يهدد سلامة الدولة ويعرقل سير المؤسسات الدستورية بشكل عادي، أوجد المشرع الدستوري مجموعة من الاختصاصات الاستثنائية للمؤسسة الملكية، قصد مواجهة الأزمة وتطويق الخطر الذي يدهم الدولة سواء كان داخليا أو خارجيا، ففي هذه الحالة مركز الدستور جميع الاختصاصات في يد الملك لأن مثل هذه الظروف تقضي تحكم سلطة واحدة في مخرجات القرار السياسي، وهو ما يسمى بالدكتاتورية المشروعة¹⁵⁰⁹. لذا نجد أن الوثيقة الدستورية قد نصت في الفصل 59 على أنه "إذا كانت حوزة التراب الوطني مهددة، أو وقع من الأحداث ما يعرقل السير العادي للمؤسسات الدستورية، أمكن للملك أن يعلن حالة الاستثناء بظهير، بعد استشارة كل من رئيس الحكومة، ورئيس مجلس النواب، ورئيس مجلس المستشارين، ورئيس المحكمة الدستورية وتوجيه خطاب إلى الأمة.

1504 _ الفصل 107 من دستور 2011.

1505 _ الفصل 58 من دستور 2011.

1506 _ كريم لحرش، مرجع سابق، ص 77.

1507 _ الفصل 113 من دستور 2011.

1508 _ الفصل 115 من دستور 2011.

1509 _ Omar Bendourou, Pouvoir exécutif au Maroc depuis l'indépendance, Editions plulusud, Paris, 1986, P 110.

ويخول الملك بذلك صلاحيات اتخاذ الإجراءات، التي يفرضها الدفاع عن الوحدة الترابية، ويقتضيها الرجوع في أقرب الآجال السير العادي للمؤسسات الدستورية.

لا يحل البرلمان أثناء ممارسة السلطة الاستثنائية.

تبقى الحريات والحقوق الأساسية المنصوص عليها في هذا الدستور مضمونة.

ترفع حالات الاستثناء بمجرد انتفاء الأسباب التي دعت إليها، وباتخاذ الإجراءات الشكلية المقررة لإعلانها".

من خلال هذا الفصل يتبين أن الملك يعلن حالة الاستثناء بظهير إذا توفرت الشروط الموضوعية والشكلية، فالنسبة للشروط الموضوعية قد حددها الفصل 59 بشكل واضح، إذ يمكن الشرط الأول فيما يهدد حوزة التراب الوطني والشرط الثاني حدده في الأحداث التي تعرقل السير العادي للمؤسسات الدولة الدستورية.

إن هذه التهديدات قد تكتسي أوصافا متعددة فقد تكون خارجية أو داخلية ويمكن أن تكون عسكرية أو مادية كما يمكن أن تكون معنوية يتم من خلالها الضغط على الدولة من أجل إلزامها على قبول شروط محففة ومضرة لمصالح الدولة...، أما إن كانت هذه التهديدات داخلية فيمكن أن تكون نتيجة عصيان وتمرد عن الدولة أو حرب أهلية أو احتجاجات خطيرة...، أمام هذه الوضعية الفضاضة قام المشرع الدستوري بمنح الملك كامل الصلاحيات من أجل تقدير الأسباب والوقائع للإعلان على حالة الاستثناء¹⁵¹⁰. وبالنسبة للشرط الثاني من الشروط الموضوعية والذي يتجلى في الأحداث التي تعرقل السير العادي للمؤسسات الدستورية، وهذا يفيد أنه من أجل الإعلان على حالة الاستثناء يجب وقوع أحداث تؤدي إلى عرقلة السير العادي للمؤسسات الدستورية.

أما فيما يخص الشروط الشكلية تكمن في استشارة كل من رئيس الحكومة ورئيس مجلس النواب ورئيس مجلس المستشارين ورئيس المحكمة الدستورية وأيضا توجيه خطاب للأمة، وكل ما يمكن استخلاصه من هذه الشروط سواء الموضوعية أو الشكلية، أن الملك هو المالك الوحيد لكل صلاحيات إعلان حالة الاستثناء وصاحب كامل السلطة التقديرية لإعلان أسبابها. ومن خلال منطوق الفصل 59 يتضح أن الملك في حالة الاستثناء يكون هو القائم بجميع الاختصاصات والسلط، لأنه في هذه الفترة لا يمكن الحديث على فصل أو توزيع للسلط، إذ يكون أثناء هذه الحالة المالك الوحيد للممارسة للسلطة التشريعية وأيضا التنفيذية. وبالتالي نخلص إلى أن دستور 2011 قد احتفظ للملك باختصاصات وصلاحيات واسعة تسمح له بالتدخل في مجالات متعددة، تضم كل من السلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية، أيضا احتكار مجموعة من الصلاحيات كالصلاحيات الدينية والصلاحيات الممنوحة له بموجب حالات الاستثناء، وممارسته لمهام ذات طبيعة إستراتيجية وتوجيهية وضمانية وتحكيمية.

المطلب الثالث: الملك والعلاقة بين السلط في دستور 2011

يعتبر مبدأ الفصل بين السلطات من أهم الأسس المعتمدة في تصنيف الأنظمة السياسية، كما ارتبط هذا المبدأ باسم الفقيه الفرنسي **مونتسكيو** الذي قام بإبراز هذا المبدأ كأساس لتنظيم العلاقة بين السلطات العامة في الدولة ومنع الاستبداد. وسنحاول

¹⁵¹⁰ - نجيب الحجيوي، سمو المؤسسة الملكية بالمغرب - دراسة قانونية-، أطروحة لنيل الدكتوراه في القانون العام، وحدة القانون الدستوري وعلم السياسة، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية أكادال، جامعة محمد الخامس الرباط، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، السنة الجامعية 2000-2001، ص 168.

في هذا المطلب مناقشة طبيعة العلاقة التي تحكم الملك والسلطتين التشريعية والتنفيذية، علاقة بالبرلمان (الفرع الأول)، وعلاقة الملك بالحكومة (الفرع الثاني).

الفرع الأول: علاقة الملك بالبرلمان

يقضي مبدأ الفصل بين السلط أن تمارس كل سلطة الوظيفة الخاصة بها، حيث تتولى السلطة التشريعية وظيفة التشريع بينما تختص السلطة التنفيذية بتنفيذها، لكن بالنسبة للدستور المغربي لا نجد ما يتوافق ومبدأ فصل السلط، أكثر مما نجد مسألة توزيع السلط من قبل الملك على بقية السلطات الأخرى، رغم تنصيب الدستور في فصله الأول على قيام النظام الدستوري المغربي على أساس فصل السلط¹⁵¹¹، فقد كرس الدستور المغربي الجديد تعاون وتداخل جهازين أو أكثر في ممارسة وظيفة معينة، خاصة فيما يخص السلطة التشريعية التي ما تزال تحتفظ بالعديد من ملامح العقلنة البرلمانية، ومشاركتها في وظيفة التشريع من قبل السلطة التنفيذية بشقيها الحكومة والمؤسسة الملكية، وأيضا تبعيتها المفرطة للمؤسسة الملكية رغم دسترة ملامح جديدة للنظام السياسي المغربي، لقد أصبح نظام الحكم في المغرب يقوم على أساس أنه نظام ملكي دستوري ديمقراطي برلماني واجتماعي¹⁵¹²، وهذا يعني أن النظام المغربي بات يقوم على أسس برلمانية مما يفترض فيه أن يقوي ويعزز مكانة البرلمان، لكن الفصول الخاصة بالمؤسسة الملكية والسلطة التشريعية تبين التحكم الملكي في البرلمان بشكل واضح.

على غرار الدساتير السابقة للمملكة ما يزال الملك يحتفظ بمجموعة من التقنيات والوسائل للتأثير على العمل البرلماني، والتي تمكنه أيضا من الإشراف وتوجيه عمل السلطة التشريعية، وتتجلى أهمها في الخطب الملكية التي تعد بمثابة خارطة الطريق للبرلمانيين والتي لا يكون مضمونها موضوع أي نقاش، وأيضا التدخل في المسطرة التشريعية من خلال تقنية إصدار القانون وطلب القراءة الثانية، كما له كامل الصلاحية على حل البرلمان، لكن رغم تمسك المؤسسة الملكية بهذه القيود التي تضمن لها تحكمها في السلطة التشريعية قد قام المشرع الدستوري بتقوية مكانة البرلمان مقارنة مع الوضعية التي كان عليها في الدساتير السابقة، حيث استعادة وظيفة التمثيل الأسمى للأمة وافرد بمسألة التنصيب الحكومي ومسؤولية الحكومة، إذ أنه لا يمكن قول غياب الملامح البرلمانية في الوثيقة الدستورية التي عرفتها المملكة المغربية بعد موجة الحراك العربي، وإنما كان لها حضور ولو بشكل ضعيف وخجول.

تظهر الإرهاصات الأولى لتبعية السلطة التشريعية للمؤسسة الملكية من خلال افتتاح الملك للدورة التشريعية الأولى لكل سنة، والتي تكون في الجمعة الثانية من شهر أكتوبر¹⁵¹³ أي على غرار ما كانت عليه في الدساتير السابقة ما عدى دستور 1962 الذي كان ينص على ترأس الملك لكلا الدورتين¹⁵¹⁴، وفي افتتاح الملك للدورة التشريعية يوجه خطبا للبرلمان، ويعتبر هذا الافتتاح التزام دستوري ملقى على عاتق الملك، وأيضا مناسبة للاسترشاد بتوجيهات أمير المؤمنين¹⁵¹⁵.

1511 - الفصل 1 من دستور 2011.

1512 - الفقرة الأولى من الفصل 1 من دستور 2011.

1513 - الفصلين 65 و 68 من دستور 2011.

1514 - الفصل 39 من دستور 1962.

1515 - لطفي علالي، مرجع سابق، ص 32.

إن الرئاسة الملكية للدورات التشريعية تكتسي أهمية بالغة وتشكل أحد أهم الطرق لتوجيه العمل البرلماني، لكون الخطابات الملكية الموجهة للبرلمان تكون عبارة عن إيديولوجية ملكية توطد عمل البرلمان داخل الدولة، وأيضاً توجهه في القضايا الكبرى للسياسة العامة للدولة¹⁵¹⁶.

إن الخطب الملكية عبارة عن قراءة عميقة للحالة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية للدولة، نظراً للمعطيات الدقيقة والإمكانات المادية والبشرية التي يتوفر عليها الملك للقيام بذلك، فالخطب الملكية تكون عبارة عن مجموعة من عناصر التصور والرؤية للعديد من القضايا السياسية العامة للدولة، وهذا ما يجعلها تتبوأ مكانة سامية في النسق السياسي المغربي¹⁵¹⁷، وهذه الخطب لا يمكن أن يكون مضمونها موضوع أي نقاش داخل مجلسي البرلمان، إذن من خلال هذا المنطق يساهم الملك بشكل كبير في توجيه العمل البرلماني، وذلك سواء عن طريق افتتاح الملك للدورة التشريعية والتي تكون بخطاب، أو من خلال مخاطبته للبرلمان في الوقت الذي يستلزم ذلك¹⁵¹⁸، لأن إمكانية مخاطبة الملك للبرلمان غير مرتبطة بفترة معينة، مما سيسمح للملك بمخاطبة البرلمان في أي فترة من فترات العمل التشريعي، كما أنه أيضاً ليس هناك ما يمنع الملك من إضافة نقط جديدة إلى جدول أعمال البرلمان أو حذف بعضها¹⁵¹⁹.

لقد منح دستور 2011 للملك حق مخاطبة الأمة والبرلمان استناداً على الفصل 52 الذي ينص على أنه " للملك أن يخاطب الأمة والبرلمان، ويتلى خطابه أمام كلا المجلسين، ولا يمكن أن يكون مضمونه موضوع أي نقاش داخلها "، شأنه شأن الدساتير السابقة منذ دستور 1962، والملاحظ هنا أن هذا الخطاب لا يشكل أرضية للنقاش بين الملك وأعضاء البرلمان، على غرار نظيره الفرنسي.

كما تعد أيضاً الخطب الملكية سواء كانت موجهة للأمة أو للبرلمان إرادة سياسية وتشريعية ملزمة، لكون رغبات الملك تعتبر أوامر يجب تنفيذها طبقاً لتعليماته السامية¹⁵²⁰، لأنها تقوم برسم خريطة الطريق التي يجب إتباعها في العمل البرلماني وتجسيدها على شكل قوانين وإجراءات، فهذه الخطب تتناول مختلف المجالات السياسية منها والاقتصادية والاجتماعية ومؤسسية وتنظيمية¹⁵²¹، ومن خلال ما سبق يتضح جلياً أنها تعد من أبرز وسائل التأثير التي يستعملها الملك على السلطة التشريعية، وتكرس تبعية البرلمان للتوجهات الملكية، كما أنها تقوم بإضعاف مضمون الوثيقة الدستورية التي تنص على تقوية وتعزيز مكانة البرلمان، لكونها تهدف إلى وضع السياسات العامة التي تم جميع القطاعات، والتي تعود مهمة الفصل فيها للبرلمان بالأساس¹⁵²².

1516 - عبد الإله فونتير، العمل التشريعي بالمغرب أصوله التاريخية ومرجعياته الدستورية دراسة تأصيلية وتطبيقية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2000، الجزء الثالث، الطبعة الأولى، ص 66.

1517 - عبد النبي كياس، مرجع سابق، ص 322.

1518 - لطفي علاوي، مرجع سابق، ص 31.

1519 - فدوى لمرباط، مرجع سابق، ص 232.

1520 - نجيب الحجيوي، مرجع سابق، ص 113.

1521 - عبد النبي كياس، توزيع السلطات في النظام السياسي المغربي على ضوء دستور 1996، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية أكادال، جامعة محمد الخامس الرباط، 2010-2011، ص 326.

1522 - عبد اللطيف أكنوش، واقع المؤسسة والشرعية في النظام السياسي المغربي على مشارف القرن الواحد والعشرين، مكتبة بروفانس، الدار البيضاء، 1999، الطبعة الأولى، ص 64.

إلى جانب تأثير الملك على العمل البرلماني عن طريق افتتاح الدورة التشريعية الأولى والخطب الملكية، فإنه يتوفر على آليات أخرى للتحكم فيه من أهمها تدخله في المسطرة التشريعية، وذلك عن طريق طلب القراءة الثانية للقانون و الأمر بإصدار القانون.

يقصد بطلب قراءة جديدة أو حق الاعتراض بأنه سلطة تمكن رئيس الدولة من إيقاف القانون الذي وافق عليه البرلمان، والهدف من هذا هو تفادي تعسف السلطة التشريعية في استعمال هذا الحق¹⁵²³، وقد تبنى الدستور المغربي هذه الآلية منذ أول دستور عرفته المملكة، غير أن دستور سنة 1962 كان موضوع طلب القراءة الثانية يخص مقترحات القوانين فقط بينما الدساتير اللاحقة أضافت أيضا حتى مشاريع القوانين، حيث ينص الدستور على أنه "للملك أن يطلب من كلا مجلسي البرلمان أن يقرأ قراءة جديدة كل مشروع أو مقترح قانون.

تطلب القراءة الجديدة بخطاب، ولا يمكن أن ترفض هذه القراءة الجديدة¹⁵²⁴، كما يوضح هذا النص الدستوري إلزامية قبول أمر القراءة الثانية وعدم السماح برفضها، وتطلب بخطاب يبرز أسباب ودواعي اللجوء لهذه المسطرة، وقد حافظ الدستور على هذه الآلية نظرا لكون المجلس الوزاري لم تعد تعرض عليه جميع مشاريع القوانين، نظرا أنه أصبح بإمكان الحكومة صياغة مشاريع القوانين وإحالتها على البرلمان مباشرة، وبالتالي يمكن القول أن هذه التقنية تعد بمثابة أداة لمراقبة الملك للتشريع وتوجيهه. أما بالنسبة لإصدار القانون فيصدر الملك الأمر بتنفيذه خلال الثلاثين يوما التالية لإحالاته على الحكومة بعد تمام الموافقة عليه، وينشر بالجريدة الرسمية للمملكة خلال أجل أقصاه شهر انطلاقا من تاريخ ظهور إصداره¹⁵²⁵، ويلاحظ من خلال هذا أن الملك لم يعد يتوفر في هذا الخصوص على السلطة التقديرية وإنما مقيد بأجل دستوري حدده دستور 1992 في ثلاثين يوما، على عكس ما كانت عليه دساتير 1962 و 1970 و 1972، وهذا يعد تطورا في العلاقة بين الملك والبرلمان لأنه قبل دستور 1992 لم يكن هناك أجل محدد لإصدار القانون المصادق عليه من قبل البرلمان، إذ كان الملك يتوفر على سلطة تقديرية في هذا الشأن مما قد يسمح له بتعطيل القانون، لكن مع هذا التقييد بأجل أصبحت المؤسسة الملكية مقيدة باحترام الدستور، غير أن الإشكال المطروح في هذا الصدد هو أنه قد تم تجاوز هذا الأجل من قبل الملك مع دستور 1996 عدة مرات واعتبره المجلس الدستوري قانونا دستوريا¹⁵²⁶، لذا كان من الأجدر بدل الاحتفاظ بمقتضيات الفصل 26 من الدستور السابق البحث على حل لهذه الإشكالية من أجل الممارسة السليمة وعدم الخروج على منطوق الدستور.

يعد هذا الإصدار مشاركة للملك في العملية التشريعية، حيث تعتبر موافقة البرلمان على النص القانوني مجرد مرحلة من مراحل إعداد النص التشريعي فقط، في حين يشكل الإصدار الملكي لهذا النص المرحلة الثانية والأهم لميلاد النص القانوني، لكونها هي التي تجسد قرار التنفيذ وتمثل المرحلة الحقيقية لإدماجه ضمن الترسنة القانونية للدولة، ولذلك تعتبر هذه المشاركة للملك مشاركة مباشرة في العمل التشريعي¹⁵²⁷، الشيء الذي يجعله المتحكم الرئيسي في إخراج القوانين إلى حيز النفاذ.

1523 - فدوى لمرباط، مرجع سابق، ص 233.

1524 - الفصل 95 من دستور 2011.

1525 - الفصل 50 من دستور 2011.

1526 - قرار المجلس الدستوري رقم 386/2000، صادر في 23 ذي الحجة 1426 (30 مارس 2000)، منشور بالجريدة الرسمية، عدد 4789،

صادرة في 19 محرم 1421 (24 أبريل 2000)، ص 984.

1527 - لطفي علاوي، مرجع سابق، ص 38.

تظهر أيضا تبعية البرلمان للملك من خلال الفصل 51 من الدستور الذي يقضى بامتلاك الملك لحق حل مجلسي البرلمان أو أحدهما، ويخضع هذا القرار للسلطة التقديرية للملك، لا تخضع للتوقيع بالعطف من طرف رئيس الحكومة، لكونها صلاحية محتكرة من قبل الملك بمفرده، وهذه الصلاحية عرفت تطورا عبر مختلف دساتير المملكة.

لقد نص دستور 1962 على إمكانية حل مجلس النواب فقط دون مجلس المستشارين¹⁵²⁸، مع تحديد أجل انتخاب المجلس الجديد بين عشرين يوما على الأقل و أربعين يوما على الأكثر بعد تاريخ الحل¹⁵²⁹، لكن دستور 1962 لم يسند للملك صلاحية ممارسة الوظيفة التشريعية أثناء فترة الحل. وبالنسبة لدساتير 1970 و 1972 و 1992 و 1996 فقد منحوا للملك حق حل كلي مجلسي البرلمان أو أحدهما¹⁵³⁰ ولم يقتصر على مجلس دون الآخر، ويقع انتخاب البرلمان الجديد أو المجلس الجديد في ظرف ثلاثة أشهر على الأكثر من تاريخ الحل، نظرا لهذه الفترة الطويلة منح المشرع الدستور للملك حق ممارسة السلطة التي يختص بها البرلمان في مجال التشريع¹⁵³¹، حيث يقوم الملك بإصدار القوانين على شكل ظهائر ولا تعرض على مصادقة البرلمان¹⁵³².

أما دستور 2011 فقد جمع بين خصائص كل من المرحلتين السابقتين، حيث نص المشرع الدستوري على إمكانية الملك حل كلا مجلسي البرلمان أو أحدهما، وأن يتم انتخاب البرلمان الجديد أو المجلس الجديد في أجل لا يتعدى شهرين على الأكثر من تاريخ الحل¹⁵³³، كما لم يمنح هذا الدستور للملك ممارسة السلطة التشريعية ليس كدستور 1996. إن دستور 2011 جاء بمستجدات جديدة في هذه المسطرة، حيث بات الملك يخبر رئيس الحكومة بحله للبرلمان بعدما كان يكتفي باستشارة رئيسي مجلسي البرلمان ورئيس المجلس الدستوري في الدستور السابق، لكن المقابل ضعف من دور رئيسي مجلسي البرلمان إذ بعدما كان الملك يستشيرهما قبل حل البرلمان بات مع دستور 2011 يكتفي بإخبارهما فقط، كما جاء بمستجد آخر لأول مرة تعرفه الوثيقة الدستورية المغربية وهو منح رئيس الحكومة حق حل مجلس النواب، لكن بعد استشارة الملك ورئيس المجلس ورئيس المحكمة الدستورية¹⁵³⁴، وبهذا يكون البرلمان خاضع لسلطة الملكية المطلقة.

رغم أن حل البرلمان يخضع للسلطة المطلقة للملك، إلا أن ممارسة هذا الحق الدستوري يستوجب احترام بعض الشروط المنصوص عليها في الفصول 96 و 97 و 98، والتي تقضي باستشارة الملك لرئيس المحكمة الدستورية وإخبار كل من رئيس الحكومة رئيسي مجلسي البرلمان، ويقع الحل بعدما يوجه الملك خطابا للأمة يبرز فيه الأسباب التي أدت إلى الحل¹⁵³⁵، لكن حتى وإن احترمت الملك هذه المسطرة وطبقها قبل الإقدام على حل البرلمان، إلا أن ذلك لا يلزم الملك بالأخذ برأي المحكمة الدستورية وإنما لا تعدوا المسألة سوى أن تكون مجرد استشارة، وأن يتم انتخاب البرلمان أو المجلس الجديد في أجل أقصاه لا يتعدى شهرين¹⁵³⁶، وفي حالة حل أحد المجلسين فلا يمكن حل المجلس الذي يليه إلا بعد مرور سنة على انتخابه، ما عدا في حالة تعذر توفر الأغلبية

1528 - الفصل 27 من دستور 1962.

1529 - الفصل 78 من دستور 1962.

1530 - الفصل 27 من دستور 1996.

1531 - الفصل 70 من دستور 1970 / الفصل 71 من دستوري 1972 و 1992 / الفصل 72 من دستور 1996.

1532 - فدرى لمرباط، مرجع سابق، ص 248.

1533 - الفصل 97 من دستور 2011.

1534 - الفصل 104 من دستور 2011.

1535 - الفصل 96 من دستور 2011.

1536 - الفصل 97 من دستور 2011.

الحكومية داخل مجلس النواب الجديد¹⁵³⁷، وهذا ما يفتح هامشا أمام الملك ليحل البرلمان من جديد ولو بعد أيام إذا كانت التركيبة الجديدة لا توازي الرغبة الملكية¹⁵³⁸. وبالنسبة لعلاقة الملك بالسلطة التشريعية وممارسته لوظيفة التشريع في الفترة الانتقالية وفقا للمقتضيات الدستورية الجديدة، نجده قد حافظ على نفس مقتضيات دستور 1996، حيث لم تنص على ممارسة الملك للسلطة التشريعية أثناء هذه الفترة، بعدما كانت في الدساتير السابقة لدستور 1996 تقضي بممارسة الملك للسلطة التشريعية، ومن خلال هذا نجد أن التاريخ الدستوري للملكة عرفت مرحلتين مختلفتين في هذا المجال وهما:

مرحلة ما قبل دستور 1996: خلال الدساتير السابقة لدستور 1996 كان الملك هو الذي ينفرد بممارسة السلطة التشريعية في الفترات الانتقالية، حيث كان الملك ينفرد بممارسة السلطة التشريعية في الفترة التي تكون بين دخول الدستور حيز التنفيذ وتنصيب البرلمان، وهذه القوانين التي تصدر خلال هذه الفترة تصدر في شكل ظواهر ملكية تصبح قوانين سواء كانت قوانين تنظيمية أو عادية¹⁵³⁹.

مرحلة دستوري 1996 و 2011: مع دستور 1996 تم القطع مع الممارسة السابقة بخصوص ممارسة الوظيفة التشريعية، حيث خصص فصلا خاصا لمواجهة المرحلة الانتقالية والذي ينص على أنه "إلى حين انتخاب مجلسي البرلمان المنصوص عليهما في هذا الدستور يحتفظ مجلس النواب القائم حاليا بصلاحياته ليقوم، على وجه الخصوص، بإقرار القوانين اللازمة لتنصيب مجلسي البرلمان الجديدين، وذلك دون إخلال بالأحكام المنصوص عليها في الفصل 27 من هذا الدستور"¹⁵⁴⁰ والذي ينص على حق الملك في حل البرلمان¹⁵⁴¹، وبهذا أسند دستور 1996 الوظيفة التشريعية للسلطة التشريعية، وكان ذلك بإرادة ملكية عبر عنها الراحل الحسن الثاني في خطاب 20 غشت 1996 "لا يمكن للمغرب أن يبقى مدة ثلاث أشهر أو أربعة دون برلمان ولا يمكن للملك المغرب وخديمك أن يعمل وحده دون أن يكون بجانبه ممثلو الشعب". وعلى نفس الخطى سار دستور 2011 حيث احتفظ بنفس مقتضيات دستور 1996، وهذا ما يؤكد الفصل 176 من دستور 2011 والذي ينص على أنه "إلى حين انتخاب مجلسي البرلمان، المنصوص عليهما في هذا الدستور، يستمر المجلسان القائم حاليا في ممارسة صلاحيتهما، ليقوما على وجه الخصوص، بإقرار القوانين اللازمة لتنصيب مجلسي البرلمان الجديدين، وذلك دون الإخلال بالأحكام المنصوص عليها في الفصل 51 من الدستور"، وهذا مؤشر إيجابي للرقى بالمؤسسة التشريعية للإطلاع بمهما من أجل الانسجام مع مضمون الوثيقة الدستورية، التي جاءت بمجموعة من المستجدات للنهوض بعمل السلطة التشريعية.

إلى جانب هيمنة المؤسسة الملكية على توجيه العمل البرلماني عمل دستور لما بعد الحراك على تقوية السلطة التشريعية، مقارنة على ما كانت عليها في الدساتير السابقة، وذلك لتقوية الطابع البرلماني عبر تقوية المؤسسة البرلمانية وتعزيز استقلاليتها، ويمكن إبراز هذه التقوية من خلال استعادة وظيفة التمثيل الأسمى للأمة، واحتكار السلطة التشريعية ومحاولة تطويق الفصل 19 من الدساتير السابقة، وأيضا عبر المسؤولية السياسية للحكومة أمام البرلمان.

1537 - الفصل 98 من دستور 2011.

1538 - المصطفى البوعزاتي، المراجعة الدستورية لسنة 2011 وسؤال الانتقال الديمقراطي، رسالة لنيل شهادة الماستر في القانون العام، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة محمد الأول وجدة، السنة الجامعية 2012-2013، ص 51.

1539 - المختار مطيع، مرجع سابق، ص 162.

1540 - الفصل 107 من دستور 1996.

1541 - الفصل 27 من دستور 1996.

منذ المراجعة الدستورية لسنة 1970 التي أضاف فيها الفصل 19 صفة جديدة للملك أمير المؤمنين وهي صفة الممثل الأسمى للأمة، وهذا هو ما جعل النواب المستمدين لنيابته من الأمة يعتبرون مجرد ممثلين ثانويين للأمة، أمام الممثل الأسمى المستمد لمشروعيته من البيعة الدينية ونسبه الشريف¹⁵⁴²، ويرى محمد الطوزي في هذا الصدد بأن مفهوم التمثيلية في المغرب يقوم على التراتبية في مسألة التمثيل، بين التمثيلية الأسمى المجسدة في الملك والتمثيلية الأدنى المجسدة في البرلمان، الأولى تستمد مشروعيتها من الشرعية الدينية وليس من الانتخابات لأن هذه الأخيرة تنحصر وظيفتها في اختيار ممثلين ونواب يشاركون إلى جانب الممثل الأسمى¹⁵⁴³.

هذه التراتبية تجد مصدرها في كون الملك يعتبر خليفة لله والرسول وسيادته مستمدة من البيعة والدستور لذلك تمثيله تكون مطلقة وعامة، بينما تمثيلية البرلمان دورية ومحدودة ومتغيرة مقارنة بتمثيلية الملك التي تعد ثابتة، لذا تكون تمثيلية البرلمان تابعة للسلطة الملكية، أي هي تمثيلية تحيل على الوساطة¹⁵⁴⁴، إن هذه الخلفية مهمة لتوضيح كيف جعل دستور 2011 النواب يستعيدون وظيفة التمثيل الأسمى للأمة، وتخويل السيادة للأمة التي تمارسها مباشرة عن طريق الاستفتاء وبصفة غير مباشرة عن طريق النواب¹⁵⁴⁵، وهذا يؤكد أيضا ما جاء في الفصل 2 والفصل 11 وأيضاً الفصل 60 من دستور 2011 الذين يؤكدون على أن تمثيل الأمة عاد للبرلمان.

لقد حاول دستور 2011 تطبيق الفصل 19 من الدساتير السابقة واحتكار السلطة، وذلك عبر وقف لجوء الملك للتشريع عبر الفصل 19، وكذا توسيع مجال القانون وتخويله اختصاصات جديدة كفيلة بنهوضه بمهامه التمثيلية والتشريعية والرقابية¹⁵⁴⁶، من أجل تجاوز إشكالية الفصل 19 والحد من النزيف الدستور، وأيضاً من مظاهر تقوية السلطة التشريعية مسؤولية الحكومة أمامها بعدما كانت المسؤولية تعرف ازدواجية أمام الملك والبرلمان، فقد عرفت هذه المسؤولية ثلاث مراحل في التاريخ الدستوري المغربي، المرحلة الأولى وهي تخص الدساتير الثلاث الأولى للملكة وكانت شبه أحادية للحكومة أمام الملك، والثانية وهي تخص دستوري 1992 و 1996 كانت فيها المسؤولية مزدوجة أمام الملك والبرلمان، أما المرحلة الثالثة فتميزت بالمسؤولية الحكومية أمام البرلمان وأحادية التنصيب البرلماني. لكن هذا الحضور القوي لفكرة البرلمانية في سياق صياغة دستور 2011 لم تعرف سوى حضور متواضع في الوثيقة الدستورية، لكن رغم ذلك إلا أنه لا بد من الإقرار بأهميتها مقارنة بالدساتير السابقة، خصوصاً مع المراجعة الدستورية لسنة 1992 لأنها هي الأخرى قد شكلت مرحلة مهمة لبث النفس البرلماني في الوثيقة الدستورية¹⁵⁴⁷. وبهذا نخلص إلى أن الوثيقة الدستورية لما بعد موجة الحراك رغم إقرارها بالفكرة البرلمانية، وعملها على رقي السلطة التشريعية خصوصاً فيما يتعلق بالأدوات الرقابية وتوسيع مجال القانون، وأيضاً استعادة وظيفة التمثيل الأسمى للأمة ومحاولة تطبيق الفصل 19 من الدساتير

¹⁵⁴² - حسن طارق، الربيع العربي والدستورانية...، مرجع سابق، ص 137.

¹⁵⁴³ - Mohamed Tozy, Représentation/intercession. Les enjeux du pouvoir dans les champs politiques désamorcés, in AAN, 1989, P 158.

¹⁵⁴⁴ - Tahar Bahbouhi, Le parlement dans le discours Royal, in L'expérience parlementaire du Maroc, Editions Toubkal, 1985, P 45.

¹⁵⁴⁵ - Abdehak Azzazi, André Cobanis : Le Néo-constitutionnalisme Marocain à L'épreuve du Printemps Arabe, L'harmattan, 2011, P 128.

¹⁵⁴⁶ - الفصل 61 من دستور 2011.

¹⁵⁴⁷ - حسن طارق، "الربيع العربي والدستورانية"، مرجع سابق، ص 206.

السابقة للنهوض بالعمل البرلماني، إلا أن مظاهر التقليدانية والعقلنة البرلمانية ما زالت مهيمنة على المؤسسة التشريعية، خصوصا عن طريق تحكم المؤسسة الملكية في العمل البرلماني وتوجيهه.

الفرع الثاني: علاقة الملك بالحكومة

لقد قدم دستور 2011 وضعا جديا متقدما للحكومة مقارنة بالوضعية التي كانت تتوفر عليها طوال التجربة الدستورية المغربية السابقة، إذ أصبحت حكومة سياسية منتخبة منبثقة من الأغلبية النيابية، عكس ما كانت عليه في التجارب السابقة التي عملت منذ دستور 1962 على جعلها تابعة للمؤسسة الملكية على مستوى التشكيل والمسؤولية وكذا الاختصاصات، ثم تبعتها المطلقة للمؤسسة الملكية مع إحياء سلطة الوزير الأول مع دستور 1970، كما لم يعمل دستور 1972 سوى على انبعاث دورها المحدود، والذي سيتعزز على مستوى المسؤولية مع دستوري 1992 و 1996¹⁵⁴⁸.

أما مع دستور 2011 بما أنها أصبحت حكومة سياسية منبثقة عن الأغلبية النيابية، واكتمال وجودها القانوني والسياسي مرتبط بلحظة تعيين الملك لحظتها التنصيب البرلماني، وأصبحت تتمتع الحكومة باستقلالية أكبر تجاه المؤسسة الملكية، حيث يعين الملك رئيسها من الحزب المتصدر للانتخابات وهو من يقترح على الملك تعيين وإعفاء الوزراء، كما لم يمنح الدستور للملك حق إعفاء رئيس الحكومة، حتى وإن منحه حق إعفاء عضو أو أكثر من أعضائها فلا يكون إلا بعد استشارته لرئيس الحكومة¹⁵⁴⁹. قبل دستور 2011 كانت الحكومة تعد كجهاز مساعد للملك على تنفيذ السياسات العمومية، أما بعده فقد ارتقت الحكومة إلى سلطة تنفيذية مخصص لها باب منفرد، وهي صاحبة الحق في ممارسة السلطة التنفيذية بموجب النص الدستوري المتمثل في الفصل 89، لكن في المقابل هناك فصول أخرى تبرز هيمنة المؤسسة الملكية على هذه السلطة وتحكمها فيها.

إن العلاقة داخل السلطة التنفيذية تطرح العديد من الأسئلة حول الهندسة الدستورية الجديدة **الشبه الرئاسية بنزوع برلماني**، على موقع الملك في السلطة التنفيذية، وحول طبيعة العلاقة بين الملك ورئيس الحكومة وأيضا حول الالتباسات التي يعرفها المجال المشترك بين الملك ورئيس الحكومة، وما إن كان للملك سلطة الحل محل الحكومة والتدخل في ممارسة صلاحياتها الذاتية والمستقلة¹⁵⁵⁰.

إن هذه العلاقة في النظام الدستوري المغربي لا يمكن فصلها عن المكانة المتميزة التي يتوفرها الملك داخل النسق السياسي، نظرا لطبيعة النظام السائد في المغرب والمكانة السامية التي يحتلها بداخله، التي تخول له احتلال مركز الصادرة الذي يجعله فوق كل السلط والمتحكم فيها، مما يجعل قطبي السلطة التنفيذية في مركز لا متكافئ لصالح المؤسسة الملكية¹⁵⁵¹، في جميع الدساتير التي عرفت المملكة لا من الناحية العضوية ولا الناحية الوظيفية، رغم أن الدستور الجديد قد وضع بعض التقييدات للمؤسسة الملكية على مستوى هذه السلطة، ومنح أيضا لرئيس الحكومة بعض السلطات الفعلية لكن تحت المراقبة الملكية. وتتجلى أولى إشارة العلاقة اللامتكافئة بين الملك والحكومة، وتبعية هذه الأخيرة للمؤسسة الملكية من خلال العلاقة العضوية بين الملك والحكومة على

¹⁵⁴⁸ نفس المرجع أعلاه، 113.

¹⁵⁴⁹ نفس المرجع السابق، ص 114.

¹⁵⁵⁰ حسن طارق، "الربيع العربي والدستورية"، مرجع سابق، ص 148.

¹⁵⁵¹ لطفي علاوي، مرجع سابق، ص 10.

مستوى التعيين والإقالة، حيث أن الملك مازال يملك هامشا واسعا لاختيار الحكومة، فرغم تقييد دستور 2011 الملك باختيار رئيس الحكومة من الحزب السياسي المتصدر لانتخابات أعضاء مجلس النواب¹⁵⁵²، من خلال قراءة هذا الفصل الخاص بالتعيين يبدو أنه مختلف تماما عما كان عليه الوضع في الدساتير السابقة، حيث كان يمنح الفصل 24 للملك الحرية المطلقة في اختيار الوزير الأول عكس هذا الأخير يقبده بالحزب الفائز بالانتخابات النيابية، ولكن إذا درسنا الفصل 47 من الدستور الأخير نجد أنه يثير العديد من الإشكالات حول الحرية المطلقة التي يمتلكها الملك في اختياره لرئيس الحكومة من الحزب المتصدر لنتائج الانتخابات، وهذا الأمر يفسح المجال للملك للتدخل في الحياة الحزبية وتمهيش القرار الحزبي¹⁵⁵³.

كما أن النص الدستوري لا يقدم إجابة على حالة إذا ما لم يتمكن رئيس الحكومة من الحصول على الأغلبية البرلمانية، وهذا الفراغ يفتح الباب أما العديد من التأويلات ويفسح أيضا هامشا كبيرا للملك ليتصرف في هذه الحالة، وذلك بناء على ما يخوله له الفصل 42 من الدستور الذي يجعله المسؤول على ضمان دوام الدولة واستمرارها والحكم الأسمى بين مؤسساتها، فأمام هذه الحالة تبقى كامل الحرية للملك في اختيار رئيس الحكومة، إذ يمكن أن يستعين بالحزب الحاصل على أكبر عدد الأصوات إن لم يكن نفس الذي حصل على أكبر عدد من المقاعد، أو الحزب الذي حل في الرتبة الثانية أو غيره من الأحزاب، أو قد يلجأ إلى حل البرلمان والدعوة إلى انتخابات سابقة لأوانها¹⁵⁵⁴، إن السلطة التقديرية التي يملكها الملك باعتباره الحكم الأسمى بين المؤسسات تسمح له باتخاذ القرار اللازم¹⁵⁵⁵ والتصرف في هذه الوضعية.

أما بالنسبة لتعيين بقية الوزراء فقد قضى الدستور بالتأكيد على نفس الصيغة المطروحة في دستور 1996، والتي تمنح لرئيس الحكومة صلاحية اقتراح بقية أعضاء الحكومة على الملك، والتي اكتسبها الوزير الأول منذ دستور 1992 بعدما كان اختصاصا يحتكره الملك لوحده، لكن سلطة الاقتراح هذه التي يتوفرها رئيس الحكومة وحق التعيين الذي يكون اختصاصا ملكيا مازالا يثيرا نفس الالتباس المطروح دستوري 1992 و1996، أي الالتباس الذي كان يجعل حق الاقتراح في التجارب السابقة حقا معطلا، ولم تأتِ الوثيقة الدستورية لسنة 2011 ما يفيد تجاوز هذا الالتباس¹⁵⁵⁶، وما يبرر ذلك هو استمرار وزراء السيادة ضمن أول حكومة بعد الدستور الجديد وفي كلتا التشكيلتين التي عرفتها نفس الحكومة، الشيء الذي يمكن أن يفسر بتقييد صلاحية رئيس الحكومة في هذا الشأن مما حال دون تمكنه من ممارسة كافة صلاحياته الدستورية، وهذا يفيد أن الملك ما يزال يحتفظ بسلطة اختيار حكومة "تخدم تصورات النظام"¹⁵⁵⁷، بالإضافة لذلك لا يوجد في الدستور ما يلزم الملك أن يأخذ باقتراح رئيس الحكومة، فالدستور قد ترك كامل الحرية للملك بالأخذ أو عدم الأخذ باقتراح رئيس الحكومة بما يعني أن الكلمة الأخيرة في اختيار بقية أعضاء الحكومة تبقى من احتكار الملك لوحده. وبالنسبة لإعفاء الملك أعضاء الحكومة فقد أتى دستور 2011 بتقديم ملحوظ على مستوى العلاقة العضوية بين الملك ورئيس الحكومة، من خلال عدم منح الملك أمكانية إعفاء رئيس الحكومة من

¹⁵⁵² - الفصل 47 من دستور 2011.

¹⁵⁵³ - أحمد البوز، رئيس الحكومة في الهندسة الدستورية الجديدة، المجلة المغربية للعلوم السياسية والاجتماعية، العدد 3، الجزء 7، يونيو

2012، ص 107.

¹⁵⁵⁴ - نفس المرجع السابق.

¹⁵⁵⁵ - عمر بندورو، مرجع سابق، ص 120.

¹⁵⁵⁶ - أحمد البوز، مرجع سابق، ص 106.

¹⁵⁵⁷ - المصطفى البوعزاتي، المراجعة الدستورية لسنة 2011 وسؤال الانتقال الديمقراطي، رسالة لنيل شهادة الماستر في القانون العام، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة محمد الأول، وجدة، السنة الجامعية 2012-2013، ص 53.

مهامه، على عكس الدساتير السابقة التي كان يتوفر فيها الملك على كامل الصلاحية والسلطة المطلقة في إعفاء الوزير الأول من مهامه وذلك استنادا على الفصل 24 من الدستور.

أما بالنسبة لبقية أعضاء الحكومة بقي الملك محتفظا بكامل الصلاحية في إقالة عضو أو أكثر من أعضاء الحكومة من مهامهم، غير أن الجديد الذي جاء به دستور 2011 هو ضرورة استشارة الملك لرئيس الحكومة قبل إعفاء أحد أعضاء الحكومة، وكذلك منح لرئيس الحكومة حق الاقتراح على الملك إعفاء عضو أو أكثر من الحكومة من مهامه¹⁵⁵⁸، غير أن هذا الحق يلفه نوع من الالتباس لكونه هذا الاقتراح قد يقابل بالقبول أو الرفض من الجهة التي تتلقاه، لأنه يصطدم أيضا بامتلاك الملك للكلمة النهائية في هذا الموضوع شأنه شأن الاقتراح في التعيين، ونفس الشيء بالنسبة لمبادرة الملك بإعفاء وزير أو أكثر يمكن للملك أن ينهي مهامه حتى وإن تشبث به رئيس الحكومة، بالرغم من المستجد الدستوري الذي يقضي بضرورة استشارة رئيس الحكومة في ذلك، لكن ذلك لا يعني إلزامية أخذ الملك برأيه لأنه تبقى له كامل الصلاحية في إقالة أحد أعضاء الحكومة.

لقد جاء دستور 2011 بتحول جوهري فيما يخص مسؤولية الحكومة أمام الملك، إذ قام بحذف تلك الصيغة التي كانت تثير مسؤولية الحكومة أمام الملك، التي ظلت حاضرة في كل الدساتير المغربية السابقة¹⁵⁵⁹، بموجب الفصل 60 الذي كان ينص على المسؤولية المزدوجة للحكومة أمام الملك والبرلمان (مجلس النواب)، ليعوض بالفصل 93 من دستور 2011 الذي ينص في فقرته الأولى على أن "الوزراء مسؤولون عن تنفيذ السياسة الحكومية كل في القطاع المكلف به، وفي إطار التضامن الحكومي"، لكن هذا الفصل يبدو غامضا ويفتح المجال أمام العديد من التأويلات، إذ يهرب من إعطاء صيغة تقرر بمسؤولية الحكومة بما فيها حتى رئيسها، ويجادل الفصل بين رئيس الحكومة وبقية أعضائها في تحمل المسؤولية، لأنه يجعل رئيس الحكومة في منأى عن تحمل أي نوع من المسؤولية، في حين يتحملها بقية أعضاء الحكومة الآخرون كما تبقى هذه المسؤولية وفي إطار التضامن الحكومي، ومن خلال هذا يمكن أن نربط بين هذا الفصل والفصل 47 الذي يمنح للملك حق إعفاء عضو أو أكثر منها، وبما أن المسؤولية المطروحة في الفصل 93 تضامنية فإنها يترتب عنها استقالة الحكومة بما فيها رئيسها¹⁵⁶⁰.

كما ذهب الفصل 88 من الدستور إلى ربط مسؤولية الحكومة أمام البرلمان، الذي يعتبر أن الحكومة لا تكون منصبة إلا بعد حصولها على ثقة مجلس النواب، الأمر الذي يحيلنا على مسألتين تكمل إحداها الأخرى، ألا وهما أن رئيس الحكومة قد بات في مأمن من إمكانية إقالته من قبل الملك، والثانية تتجلى في كون مسؤولية الحكومة باتت أمام مجلس النواب فقط، وما سيعزز هذا الطرح هو اختفاء الفصل 60 من دستور 1996 الذي كان يحيل على المسؤولية المزدوجة للحكومة¹⁵⁶¹، ولكن الورقة الراجعة التي يمتلكها الملك بموجب مقتضيات الفصل 47 من الدستور، يمكن أن نقول من خلالها أن الحكومة ما تزال ولو حتى بشكل ضمني مسؤولة أمام الملك، وكذلك إن أضفنا إليها مقتضيات الفصل 93 التي تجعل مسؤولية الحكومة تتجلى في إطار تضامني، كافية أن تدفع برئيس الحكومة أن يقدم استقالته مما سيجعل في هذه الحالة الاستقالة تأخذ طعم الإقالة¹⁵⁶².

1558 - الفصل 47 من دستور 2011.

1559 - عبد الغني أعبيدة، البرلمان المغربي والمسؤولية السياسية للحكومة - دراسة دستورية مقارنة، دار القلم، الرباط، 2013، الطبعة الأولى، ص 68.

1560 - المصطفى البوعزاتي، مرجع سابق، ص 58.

1561 - أحمد البوز، مرجع سابق، ص 108 و 109.

1562 - نفس المرجع السابق ص 109.

إن هذه الإرهاسات تكون من الدلالات المباشرة التي تبين تبعية الحكومة للملك، الشيء الذي يجعل من الحكومة ما تزال مسؤولة أمام الملك، واستمرار الملك في تقييم عمل الحكومة وبصرف النظر على تقييم رئيسها، لا كون هذا الأخير لا يملك من الضمانات ما يجعل رضاه عن العمل الحكومي ليس ضماناً "لاستمرار تحملهم المسؤولية"¹⁵⁶³، وإنما القرار الحاسم في هذا المجال يظل حكراً على الملك.

وتتضح أيضاً تبعية الحكومة للملك بصورة مباشرة من خلال تبعية المجلس الحكومي للمجلس الوزاري، حيث أنه من جهة يبدوا الارتقاء بمجلس الحكومة إلى مؤسسة دستورية يعد مسألة إيجابية، وشكل تجاوباً مع ما تضمنته المطالب الدستورية التي وردت في مذكرات الإصلاح الدستورية منذ تسعينات القرن الماضي، لكن من جهة ثانية الإبقاء على المجلس الوزاري ومنحه صلاحيات البت النهائي والحسم في القضايا والقرارات¹⁵⁶⁴، وهذا يحد كثيراً من خطوة دسترة المجلس الحكومي، ويكرس تبعيته للمؤسسة الملكية بحكم رئاسة المجلس الوزاري من قبل الملك. فالمجلس الوزاري يقوم بتداول التوجهات الإستراتيجية لسياسة الدولة¹⁵⁶⁵، بينما يقوم مجلس الحكومة بتداول السياسة العامة للدولة قبل عرضها على المجلس الوزاري¹⁵⁶⁶، وهذا يعني أن صلاحيات المجلس الوزاري لا تتوقف عند التوجهات الإستراتيجية للدولة وإنما تتعداها إلى كل السياسة العامة للدولة، وهو ما ييسر صلاحية المجلس الوزاري على كل شؤون الدولة¹⁵⁶⁷.

كما نجد أن الدستور قد منح لرئيس الحكومة إمكانية رئاسة المجلس الوزاري ولكن عن طريق تفويض هذا الأمر له من قبل الملك، وهذا التفويض يكون اختصاصاً ملكياً مطلقاً، وحتى في حالة اللجوء إليه فإنه يتم وفق جدول أعمال محدد، وهكذا تكاد تكون هذه الصلاحية بالنسبة لرئيس الحكومة بدون أي معنى¹⁵⁶⁸، ولكن على كل تظل هذه التجربة جد محممة قياساً مع التجارب السابقة حيث كان الوزير الأول لا يضطلع بأي دور في هذا المجلس رغم أنه من المفروض هو الذي يجب أن يقرر السياسة العامة للدولة، بينما كان الوزير الأول في الدساتير السابقة لا يتوفر على حق رئاسة المجلس الوزاري ولو عن طريق التفويض، وكما أنه لم يكن له أي دخل في جدول أعماله، الذي يتم "إعداده بتنسيق مباشر بين الديوان الملكي والأمانة العامة للحكومة، التي تتصرف باستقلال عن الحكومة، بل إن الممارسة أظهرت أن هذا الجهاز ليس تداولياً"¹⁵⁶⁹، وبهذا يكون الوزير الأول لم يكن له دوراً متميزاً على باقي الوزراء في عمل المجلس الوزاري على خلاف دستور 2011 الذي منح لرئيس الحكومة مكانة متميزة على بقية الوزراء.

إن الدستور قد نظم العلاقة بين المجلسين الوزاري والحكومي على أساس تراتبي، فمثلاً يمكن للمجلس الحكومي التداول في السياسة العامة للدولة ولكن يتم ذلك قبل عرضها على المجلس الوزاري¹⁵⁷⁰، كما يمكن له أيضاً التداول في مشروع قانون المالية لكن لا يكون ذلك إلا بعد عرض توجهاته العامة على المجلس الوزاري، وعلى خلاف القوانين العادية التي يتداول عليها في المجلس

1563 - حسن طارق، الربيع العربي والدستورانية...، مرجع سابق، ص 133.

1564 - أحمد بوز، مرجع سابق، ص 110.

1565 - الفصل 49 من دستور 2011.

1566 - الفصل 92 من دستور 2011.

1567 - حسن طارق، الربيع العربي والدستورانية، مرجع سابق، ص 130.

1568 - أحمد بوز، مرجع سابق، ص 110.

1569 - نفس المرجع السابق، ص 104.

1570 - الفصل 92 من دستور 2011.

الحكومي فقط، تمر القوانين التنظيمية على المجلس الوزاري وجوبا قبل أن يتم إحالتها على البرلمان¹⁵⁷¹. ونفس التراتبية والتبعية نلاحظها على مستوى التعيين أيضا، حيث أنه بالرغم من أن الدستور قد أسند لرئيس الحكومة صلاحية التعيين في الوظائف المدنية والإدارات العمومية، وأيضاً في الوظائف السامية والمؤسسات والمقاولات العمومية ولكن دون أن يخل بأحكام الفصل 49 من الدستور¹⁵⁷²، وهذا ما يجعل هذه التعيينات من مجموع القضايا التي يكون فيها رئيس الحكومة مجبرا أن يعرضها على المجلس الوزاري وذلك من أجل التداول عليها، مما يكشف أن صلاحية رئيس الحكومة في هذا المجال مجرد صلاحية شكلية خاضعة لسلطة وقرار الملك. ومن جهة أخرى من المفترض أن تكون القرارات الكبرى بما فيها ذات الطابع الإستراتيجي، التي يمكن من خلالها الحكم على أي تجربة حكومية في مجال تدبير الشأن العام يجب أن تتخذ من طرف المجلس الحكومي، وتحت المسؤولية المباشرة لرئيس الحكومة وليس كما هو الحال في التجربة المغربية، التي لا يكاد يكن فيها المجلس الحكومي مختصا سوى في التداول، بينما يظل المجلس الوزاري صاحب السلطة التقريرية الأكثر أهمية في مجال السلطة التنفيذية.

ولعل هذا ما يرر عرض البرنامج الحكومي على المجلس الوزاري رغم عدم نص الوثيقة الدستورية على ما يلزم بذلك، فهذا البرنامج يتضمن الخطوط الرئيسية للعمل الذي تنوي الحكومة القيام به، في مختلف مجالات النشاط الوطني وبالأخص تلك المتعلقة بالسياسة الاقتصادية والاجتماعية والبيئية والثقافية والخارجية¹⁵⁷³، أي أنه يتضمن السياسة العامة للدولة لذا يتم عرضه على رقابة المجلس الوزاري وموافقة الملك عليه. وبالنسبة لعلاقة الملك بالحكومة من الناحية الوظيفية فتتجلى في ممارسة الملك للسلطة التنظيمية وأيضاً عن طريق التوقيع بالعطف من قبل رئيس الحكومة، وتعتبر السلطة التنظيمية السلطة المؤهلة قانونيا بإصدار قرارات تنظيمية تتضمن قواعد عامة ومجردة ملزمة، ويعرفها الفقه الفرنسي بكونها قرار يصدر عن السلطة الإدارية يتضمن قاعدة يسري تطبيقها على عدد لا محدود من الأشخاص¹⁵⁷⁴، ولقد عرفت ممارسة هذه السلطة تطورا ملموسا بين الملك والوزير الأول منذ أول دستور إلى غاية دستور 2011.

إن أول دستور عرفته المملكة عمل على التمييز بين كل من **مجال القانون ومجال التنظيم**، وقام بتحويل السلطة التنظيمية المستقلة للوزير الأول¹⁵⁷⁵، مع إمكانية تفويض جزء منها لبقية الوزراء¹⁵⁷⁶، ونفس الشيء بالنسبة للسلطة التنظيمية التطبيقية كانت حكرا على الحكومة فقط¹⁵⁷⁷، وفي نفس الوقت أسند الدستور للملك أيضا ممارسة السلطة التنظيمية في مجالات محددة وذلك بموجب الفصلين 29 و 30، والتي تتجلى في مجال الدفاع الوطني، لكن الممارسة برهنت على أن هذه المهمة زاولها سوى الوزير الأول بواسطة مراسيم وأيضاً وزير الدفاع بواسطة القرارات، فلم تعرف هذه الفترة مراسيم ملكية لذا لم يخرج توزيع السلطة بين الملك والحكومة في هذه المرحلة الخروج الإطار النظري¹⁵⁷⁸.

¹⁵⁷¹ حسن طارق، الربيع العربي والدستورانية...، مرجع سابق، ص 129.

¹⁵⁷² الفصل 91 من دستور 2011.

¹⁵⁷³ الفصل 88 من دستور 2011.

¹⁵⁷⁴ _ Marcel Waline, Droit Administratif, Paris Sirey, 1963, 9^{ème} édition, P : 117.

¹⁵⁷⁵ - الفصل 68 من دستور 1962.

¹⁵⁷⁶ - الفصل 69 من دستور 1962.

¹⁵⁷⁷ - الفصل 66 من دستور 1962.

¹⁵⁷⁸ - محمد أشركي، الظهير الشريف في القانون العام المغربي، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1983، الطبعة الأولى، ص 81.

ومع المراجعة الدستورية لسنة 1970 سيتم نقل السلطة التنظيمية كلها إلى الملك، مع إمكانية تفويض جزء منها للوزير الأول¹⁵⁷⁹، وهذا التركيز في ممارسة السلطة التنظيمية أدى إلى إضعاف مركز الوزير الأول¹⁵⁸⁰، كما طرح أيضا إشكالا عميقا حول الفصل 60 الذي ينص على أن الحكومة هي الساهرة على تنفيذ القوانين والإدارة موضوعة رهن تصرفها، لأنه من غير المعقول أن يسهر الوزير الأول على تنفيذ القوانين والسلطة التنظيمية محتكرة من طرف الملك، لكن هذا الاضطراب لن يدوم طويلا إذ سرعان ما سيعلم الحسن الثاني عن استفتاء دستوري والذي سيتم إقراره سنة 1972، والذي سيعيد إسناد السلطة التنظيمية للوزير الأول بأكملها، أما الملك سيصير يمارس السلطات المخولة له دستوريا بواسطة ظهائر¹⁵⁸¹، وعلى نفس التوجه صار دستوري 1992 و 1996 وأيضا دستور 2011 الذي ينص في فصله 90 على أن يمارس رئيس الحكومة السلطة التنظيمية مع إمكانية تفويض بعض من سلطته للوزراء.

من خلال احتكار رئيس الحكومة للسلطة التنظيمية يتبين وكأنه إقصاء للملك من الإشراف على مجال التنظيم، إلا أنه في الواقع ليس هناك أي إقصاء للملك على مستوى هذا المجال، وإنما مد هذا الاختصاص لرئيس الحكومة ما هو إلا شكل من أشكال تكريس تبعية الحكومة للمؤسسة الملكية، لكون هذه المراسيم تعرض على المجلس الوزاري وجوبا، وهذا المجلس يرأسه الملك، وعدم وجود فصل السلط على مستوى الملك، يعتبر أكبر حاجز لاستقلال السلطة التنظيمية لرئيس الحكومة.

إن الملك يتوفر على هامش كبير للتصرف في السلطة التنظيمية عن طريق المقتضيات الدستورية لدستور 2011، خاصة من خلال الفقرة الثانية من الفصل 90 التي تنص على "تحمل المقررات التنظيمية الصادرة عن رئيس الحكومة التوقيع بالعطف من لدن الوزراء المكلفين بتنفيذها"، وهذا يعني تمكن الملك من توقيف أي مبادرة لرئيس الحكومة، فهذه الفقرة تلزمه أن يكون على اتفاق مع الوزير المعني بالأمر، وبهذا يمكن للملك إحباط أي مبادرة خارجة عن إرادته خصوصا أمام تحكمه في ورقة الإقالة لأعضاء الحكومة. وبالنسبة لتوقيع رئيس الحكومة بالعطف على الظهائر الملكية فيعتبر مسألة مهمة، لكون هذه المسألة هي التي بإمكانها إخراجنا من الممارسة التي تقوم على أساس أن الملك لا يخطأ¹⁵⁸²، ولقد وسع دستور 2011 دائرة الظهائر التي توقع بالعطف من قبل رئيس الحكومة مقارنة بالدساتير السابقة، وهذا من شأنه أن يزيد من مسؤولية رئيس الحكومة، وفي المقابل وسع أيضا من رقعة الظهائر التي تظل منفلة من هذا التوقيع، وهي بالأخص تلك المتعلقة بالمجالات الإستراتيجية والحيوية، حيث تنص الفقرة الرابعة من الفصل 42 على أنه توقع الظهائر بالعطف من قبل رئيس الحكومة ما عدا تلك المنصوص عليها في مجموعة من الفصول، ونجد في مقدمتها الظهائر المتعلقة بالمجال الديني (الفصل 41)، ومجلس الوصايا (الفصل 44)، تعيين رئيس الحكومة (الفقرة الأولى الفصل 47)، إعفاء الحكومة (الفقرة السادسة من الفصل 47)، حل البرلمان أو أحد مجلسيه (الفصل 51)، تعيين القضاة (الفصل 57)، إعلان حالة الاستثناء (الفصل 59)، تأليف المحكمة الدستورية (الفقرة الأولى من الفصل)، عرض مشاريع ومقترحات مراجعة الدستور على الاستفتاء (الفصل 174).

1579 - الفصل 29 من دستور 1970.

1580 - لطفي علايي، مرجع سابق، ص 25.

1581 - الفصل 29 من دستور 1972.

1582 - أحمد بوز، مرجع سابق، ص 114.

وبهذا تكون المؤسسة الملكية قد احتفظت بمجموعة على المجالات المستثناة من التوقيع بالعطف، كما كان عليه الحال في الدساتير السابقة غير أنه في دستور 2011 تم التوسيع من رقعة المجالات التي لا توقع بالعطف، خاصة تلك المتعلقة بالمجال الديني المضمنة في الفصل 41 من الدستور التي تعد من المجالات المحصورة للملك، وممارسة السلطة التأسيسية ما تزال متحكم فيها من طرف الملك.

إن عملية التوقيع بالعطف هذه ليست مجرد إجراء شكلي فقط وإنما تكتسي أهمية بالغة، لكونها تستلزم المشاركة في مسؤولية وضع النص وبالتالي المسؤولية على مستوى وضع التقرير، ويتطلب مطابقة إرادتين وهما إرادة الملك وإرادة رئيس الحكومة، فمن الناحية القانونية والواقعية امتناع رئيس الحكومة عن التوقيع بالعطف يوجب عليه تقديم استقالته، لكون الامتناع عن التوقيع يعني أنه غير موافق على المقتضيات التي يتضمنها الظهير الشريف، مما يفيد أن رئيس الحكومة لا يريد تحمل التبعة السياسية¹⁵⁸³، كما أن مشاركة رئيس الحكومة المتجلية في التوقيع بالعطف لا تعني اقتسام سلطة اتخاذ القرار بين الملك ورئيس الحكومة، وإنما يبقى الملك هو الوحيد المالك لسلطة اتخاذ القرار، وما التوقيع بالعطف سوى انتقال المسؤولية من رئيس الدولة إلى السلطة الموقعة بالعطف، الغرض منه هو رفع المسؤولية على رئيس الدولة وتحميلها للسلطة الموقعة بالعطف، ويكون هذا من بين أهم خصائص الأنظمة البرلمانية حيث يمارس رئيس الدولة صلاحياته بواسطة حكومة مسؤولة أمام البرلمان، ولهذا توقع قراراته بالعطف من طرف رئيس الحكومة أو أحد الوزراء المسؤولين على تطبيقها، بينما يتم تجاهل هذه القاعدة من قبل الأنظمة الرئاسية¹⁵⁸⁴.

إذا كانت القاعدة الأساسية المستنبطة من خاصية التوقيع بالعطف هو إشراك رئيس الحكومة في اتخاذ القرارات الصادرة عن رئيس الدولة¹⁵⁸⁵، فإن الدستور المغربي ما زال متحفظا على أهم الظواهر للدولة بعيدا على مسألة التوقيع بالعطف، وجعلها من احتكار الملك خاصة تلك المتعلقة بالمجالين الديني والاستراتيجي للدولة، ومن خلال مسألة التوقيع بالعطف هذه يبقى الملك غير مسؤول وتحمل الحكومة المسؤولية بدلا منه، ويظل هو المراقب لكل المؤسسات دون أن تخضع أعماله للرقابة، وبهذا تكون الحكومة مسؤولة أمام الملك مسؤولية فعلية، في حين تبقى مسؤوليتها محدودة أمام البرلمان، بالرغم من محاولة دستور 2011 الرفع من فعالية الأداء الرقابي للبرلمان¹⁵⁸⁶.

من خلال ما سبق يتضح أنه رغم أن رئيس الحكومة هو الذي يعد من الناحية الدستورية المسؤول عن تدبير الشأن الحكومي وممارسة السلطة التنفيذية، ومن يتحمل المسؤولية أمام البرلمان والشعب، أن تكون صلاحياته في مجال السلطة التنفيذية واسعة بالقدر الذي يمكنه من إدارة الشأن العام وفق قناعاته السياسية وتماشيا مع برنامجه، إلا أن الخصوصية السياسية المغربية وواقعها الدستوري يؤكدان على أن السلطات الممنوحة لرئيس الحكومة في المجال التنفيذي، "واقعة تحت سلطة أعلى منها يمكن اعتبارها سلطة ضبط ومراقبة لعمل الحكومة"¹⁵⁸⁷، لكون النظام الدستوري المغربي يقوم على تصور للسلطة التنفيذية متأسس

¹⁵⁸³ _ نجيب حجيوي، مرجع سابق، ص 90.

¹⁵⁸⁴ _ لطفي علايي، مرجع سابق، ص 29.

¹⁵⁸⁵ _ Merce Prelot, Institutions Politiques Et Droit Constitutionnel, Précis Dalloz, Edition 34, 1963, P 66.

¹⁵⁸⁶ _ المصطفى البوعزاتي، مرجع سابق، ص 58.

¹⁵⁸⁷ _ سمير بلمايخ، مرجع سابق، ص 16.

على اقتسام الصلاحيات التنفيذية بين المؤسسة الملكية ورئيس الحكومة، حيث تقوم المؤسسة الملكية بالإشراف العام والتوجيه الإستراتيجي، وأصبحت الحكومة مكلفة بالتدبير للسياسات العمومية، لكن في الواقع تفترض هذه الهندسة الدستورية نوعاً من الالتباس والتوتر، نظراً لسمو المؤسسة الملكية واحتفاظها بمجال محفوظ وصلاحيات سيادية، تجعل من مسألة اقتسام السلطة التنفيذية لا تحيل على توازن الصلاحيات، كما لا يخفي البعد التراتبي في العلاقة بين كل من الملك ورئيس الحكومة، وهذا "ما يدعو إلى تنسيب المفهوم المغربي للتعايش، وتحويله إلى مفهوم أقرب ما يكون لتعايش مراقب حيث الكلمة الأخيرة تعود في النهاية للمؤسسة الملكية"¹⁵⁸⁸.

إذن رغم أن الدستور قد أعاد النظر في العديد من الجوانب المرتبطة بالحكومة ورئيسها، سواء من حيث طريقة تعيينها أو من حيث صلاحيات رئيسها والارتقاء بها إلى مستوى سلطة تنفيذية، لكن مع ذلك لا يمكن القول أننا بصدد تحول جوهري في طبيعة العلاقة بين الملك ورئيس الحكومة، لأن الملك ظل يتمتع بصلاحيات واضحة تمكنه من التحكم في عمل الحكومة بل وحتى التصرف كرئيسها الفعلي¹⁵⁸⁹، لأن الوثيقة الدستورية تقضي باعتبار الملك ليس جزءاً من السلطة التنفيذية وحسب وإنما رئيسها الفعلي، والدليل على ذلك توفره على حق تعيين الوزراء واللجوء المباشر لإعفائهم، وموقع المجلس الوزاري الذي يعود له رئاسته المحتل لمكانة أهم وأكبر من المجلس الحكومي، والذي يعتبر جسراً ضرورياً لمرور أهم القضايا الحيوية التي يبت فيها المجلس الحكومي، إذ يتداول على سبيل المثال في التوجهات الإستراتيجية للدولة وفي مشاريع مراجعة الدستور والقوانين التنظيمية، علاوة على أنه يقرر السياسة المالية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية عن طريق تحديد التوجهات العامة لمشروع قانون المالية¹⁵⁹⁰، بالإضافة أيضاً إلى مشروع القانون التنظيمي 12-02 الذي يجعل من المؤسسة الملكية المراقبة للعدالة والجيش وتحكمه حتى في مراقبة الاقتصاد¹⁵⁹¹. وهذا يعني تكريس تبعية الحكومة للمؤسسة الملكية وفشل الرهان المعقود على مبادرة الإصلاح الدستوري في التأسيس لنظام سياسي يصبح فيه رئيس الحكومة هو الذي يلعب دور القيادة، لأنه رغم توسيع صلاحيات الحكومة لكنها ظلت تابعة للتوجيهات الملكية ومسؤوليتها أمام الملك، ولم تمتد أيضاً هذه التوسيعات للعمق الاستراتيجي ومجال إمارة المؤمنين، فطبيعة توزيع الصلاحيات التنفيذية التي تقترحها الوثيقة الدستورية عملت على الاحتفاظ بسمو المؤسسة الملكية.

المبحث الثاني: طبيعة النظام السياسي التونسي: مقارنة دستورية- سياسية

يقوم النظام السياسي التونسي على مشروعات لتولي الحكم مغايرة تماماً على التي يقوم عليها النظام السياسي المغربي، إذ أن النظام السياسي التونسي لا يستند على مشروعات ضاربة في عمق التاريخ وإنما على **مشروعية حزبية** تزامنت مع عهد الحماية الفرنسية، حيث ارتبط تاريخ النظام السياسي التونسي بشكل عميق بالحزب الذي هيمن على الساحة السياسية التونسية عقب الاستقلال التونسي، وتعدى كل الأدوار المنوطة بالحزب كحزب، ليتحول إلى القلب النابض للنظام السياسي الذي يتحكم في كل

¹⁵⁸⁸ حسن طارق، الربيع العربي والدستورانية...، مرجع سابق، ص 152.

¹⁵⁸⁹ أحمد، بوز، مرجع سابق، ص 118.

¹⁵⁹⁰ حسن طارق، الربيع العربي والدستورانية...، مرجع سابق، ص 149.

¹⁵⁹¹ _ Fahd Iraqi, « Partage des pouvoirs : la grande désillusion », Tel quel, N° 511, (25 Février-2 Mars) 2012, p :23.

الحياة السياسية لتونس. ولهذا سنتطرق للمشروعية السياسية لمؤسسة الرئاسة ومركزها القانوني في النظام السياسي التونسي (مطلب أول)، وعلاقتها بالحكومة والبرلمان (المطلب الثاني).

المطلب الأول: المشروعية السياسية لمؤسسة الرئاسة ومكانتها القانونية

سنحاول في هذا المطلب التطرق للأسس التي أسس عليها النظام السياسي التونسي شرعية رئيس الدولة (فرع أول)، والفرع الثاني نخصه لطريقة تولية الحكم، والفرع الثالث نتناول فيه السمو القانوني لرئيس الدولة.

الفرع الأول: الشرعية التاريخية لرئيس الدولة في تونس

كان الحبيب بورقيبة بمثابة البطل القومي الذي لعب دورا مهما في تحرير البلاد في نظر الشعب التونسي، نظرا لنشاطاته النضالية ودوره في الاستقلال التونسي، لقد انضم إلى الحزب الحر الدستوري سنة 1933 لكنه سرعان ما استقال به في نفس السنة ليؤسس حزبا آخر في 1934 والذي سماه الحزب الحر الدستوري الجديد، ومعه وقعت فرنسا معاهدة الاستقلال الداخلي لتونس في 3 يونيو 1955، قبل أن تمنح لها الاستقلال التام في 20 مارس 1956، وبعد هذا الاستقلال مباشرة ألف بورقيبة أول حكومة ثم أطاح بالمؤسسة الملكية وأعلن الجمهورية، إذ تم خلع محمد الأمين باي في 1957 واختيار بورقيبة أول رئيس للجمهورية.

كان بورقيبة يمارس السلطة بصفته كزعيم للحزب ورئيس للدولة، ومنذ توليه السلطة عمد إلى سيادة الحزب الواحد في الساحة السياسية التونسية، وعمل على جمع كل مسؤوليات ومؤسسات الدولة وركزها في يد الدولة والحزب، هكذا تجلت هيمنة الحزب الدستوري الجديد لأن جميع رجالات الدولة هم أعضاء في الحزب، والدولة في تونس كانت مختصرة في الحزب والحزب يمثل الدولة، بحيث رئيس الدولة هو زعيم الحزب وأمينها العام، والوزير الأول هو الكاتب العام للحزب، أيضا بقية السلطة التنفيذية هم أعضاء الحزب¹⁵⁹²، ويتم انتخاب البرلمانين عن طريق لوائح موحدة يضعها الحزب، ويعمدون إلى إبعاد البرلمانين من المعارضة هكذا يصير أغلب البرلمانين من الحزب الحاكم، وهذا ما يجعل من الطبيعي أن يؤازر البرلمان سياسة الحكومة المحددة من طرف الحزب، وهو ما سيكرس التبعية أكثر لرئيس الدولة¹⁵⁹³ ويعزز مكانته أكثر داخل النسق السياسي.

برز الحزب كأهم قوة سياسية في تونس مما جعله يجسد الشرعية التاريخية خصوصا بعدما تبنى المشاعر الوطنية والدفاع عن الاستقلال، وهكذا هيمن بورقيبة على الحياة السياسية التونسية بصفته زعيما للحزب ورئيسا للدولة، وصار الحزب بمثابة المعبر عن فكر بورقيبة السياسي¹⁵⁹⁴، وقد كرس النظام البورقيبي نظام الحزب الواحد رغم عدم تحريم الدستور لتعدد الحزبية، وبرر وجود الحزب الواحد بكون الدولة النامية تسبق الشعب في رسم الخطط الإصلاحية، وأن الجماهير ليس المطلوب منه هو المفاضلة بين مرشحين وإنما هو بحاجة للتوعية أكثر إلى التوعية السياسية وفي الشؤون العامة، وهذا لن يتحقق في منظوره سوى عن

1592 - فدوى لمرابط، مرجع سابق، ص 58.

1593 - يمينه هكو، مرجع سابق، ص 94.

1594 - جهاد عودة، التجربة الاشتراكية الديمقراطية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1987، ص 32.

طريق حزب قوي يستطيع التغلغل في داخل الشعب من أجل توعيته، ومن خلال هذا يتبين أن الحزب لا يتوفر على إيديولوجية وإنما تسيطر عليه الزعامة الشخصية لزعيمه.

واعتبر بورقيبة أن من ينعزل عن الحزب فإنه منعزل عن الوطن حيث قال: "إن هذا الحزب يجمع كل الذين يريدون أن يخدموا وطنهم وهو مستعد للمناقشة ولتبادل الرأي وقابل للمعارضة، ما دامت في دائرة مصلحة الوطن، ولهذا فإن كل من ينعزل عن الحزب يكون قد انعزل عن الوطن...، إذا ظهرت جماعة لا توافق على طريقنا ولا نوافق على طريقها، وتمسك كل منا بموقفه فإنه يمكن ما إذا انضم إلى تلك الجماعة عدد لا بأس به من المواطنين تكوين حزب آخر لا يتنافى وجوده مع المنطق السليم... إلا أن الواقع والظروف الحالية جعلت قيام حزب آخر أمراً غير معقول... إن الذين يتبرمون من نظام الحزب الواحد إنما ينفثون عن غلهم لأنهم لم يجدوا من يلتف حولهم..."¹⁵⁹⁵، لكن هذا لا يعني أن الحزب الحاكم لم يواجه أي خلافات أو معارضة وإنما واجه مجموعة من الخلافات، من أهمها التيار الليبرالي الذي ظهر من داخل الحزب الذي يرفض تحكم الحزب الواحد، ومنع الحزب الشيوعي الذي تم تأسيسه سنة 1963 وكان أول حزب معارض قانوني بعد الاستقلال، والذي تم حظره سنة 1970 بعد محاولة اغتياله لبورقيبة في دجنبر 1969¹⁵⁹⁶، لكن رغم رفع الحظر عليه سنة 1981 إلا أنه أصبح يمارس نشاطاته في شكل محدود ونفس الشيء يمكن قوله بالنسبة لحركة الوحدة الشعبية الثانية وحركة الديمقراطيين الشعبين، في حين بقيت العديد من الأحزاب محظورة.

وقد تم تغيير اسم الحزب سنة 1964 في مؤتمر بنزرت من الحزب الحر الدستوري الجديد، والذي كان يطلق عليه الحزب الدستوري إلى الحزب الاشتراكي الدستوري.

كما تظهر مظاهر هيمنة الحزب الحاكم على السلطة وعدم السماح بمنافسته في نظام الاقتراع المعتمد، حيث تم اعتماد نظام الاقتراع اللائحي بالأغلبية في دورة واحد¹⁵⁹⁷، الذي يضيق من دائرة المنافسة ويجعل فوز حزب آخر مستحيلاً لأن الحزب الحاكم يفوز فيها بالأغلبية الساحقة.

في نهاية الثمانينات وبداية التسعينات ستشهد الساحة السياسية التونسية إقرار التعددية الحزبية، بعد الاضطرابات التي عرفها المشهد السياسي التونسي، لتعرف تونس مجموعة من الإصلاحات مع عهد زين العابدين بن علي بعد الانقلاب الأبيض الذي قام به على بورقيبة لتنتحيتها من الحكم سنة 1987، حيث بادر إلى اتخاذ مجموعة من الإجراءات لإنهاء حدة التوتر السياسي، والتي كان أهمها إلغاء الرئاسة مدى الحياة والخلافة الآلية التي تجعل من رئيس الوزراء رئيساً للدولة مباشرة بعد خلو منصب الرئيس، وأصدر العفو في حق العديد من المعتقلين السياسيين، وكما سيتم إصدار قانون جديد للصحافة يتضمن إصلاحات مهمة من أهمها إعطاء الحرية للأحزاب في إصدار الصحف الخاصة بها، وتعديل النص الخاص بتعطيل الصحف المعارضة وحصر صلاحيات الإيقاف، وإصدار قانون جديد لتنظيم الأحزاب والجمعيات، كما غير اسم الحزب من الحزب الاشتراكي الدستوري إلى التجمع الدستوري الديمقراطي في 27 فبراير 1988¹⁵⁹⁸.

1595 - يمينه هكو، مرجع سابق، ص 93. مأخوذ عن:

أحمد عامر، النظام السياسي والدستوري في تونس، مجلة القانون والاقتصاد، العدد الرابع، 1974، ص 93.

1596 - فدوى لمرباط، مرجع سابق، ص 58.

1597 - نفس المرجع السابق، ص 58.

1598 - التجمع-الدستوري الديمقراطي / ar.wikipedia.org/wiki/

لكن رغم محاولة زين العابدين من رسم بعض ملامح التحديث على النظام السياسي إلا أن هذا التحديث لم يمس الجوهر المتحكم في النظام، حيث ظل ذات الحزب هو المهيمن على الحياة السياسية في تونس ومحتكر السلطة والمالك الوحيد لشرعية تولي الحكم والسيطرة على مختلف السلط في الدولة، لأن تونس لم تعمل على المؤسسة الحقيقية للأحزاب السياسية وإفساح المجال للمنافسة السياسية، وإنما ظل الحزب الحاكم مهيمنًا على السلطة السياسية إلى أن تم الإطاحة بنظام بن علي رئيس الدولة والحزب معًا سنة 2011، والذي صاحبه تعليق جميع نشاطات الحزب أيضًا واجتماعاته ومنعها منعًا قانونيًا، إلا أن الملفت في تولي رئاسة الدولة في تونس وتغيير رئيس الدولة على مر تاريخها بعد الاستقلال لا يتم سوى عن طريق الإطاحة بالنظام القائم، ولم تشهد تونس التداول على السلطة عن طريق الآليات الديمقراطية المتعارف عليها سوى بعد موجة الحراك التي عرفتها الساحة التونسية سنة 2011

الفرع الثاني: تولية الحكم في النظام السياسي التونسي

يعتمد النظام السياسي التونسي على المشروعية الانتخابية لتولي السلطة منذ أن تم الإطاحة بالنظام الملكي عقب الاستقلال، والتي تقوم على مجموعة من الشروط التي جاء بها الدستور، إلا أن هذه الشروط ظلت شكلية منذ قيام الجمهورية في تونس إلى غاية الإطاحة بنظام زين العابدين بنعلي، لأن النظام التونسي عاش ما يعرف بنظام الحزب المهيمن منذ تولي بورقيبة الحكم، حيث احتكر الحكم إلى حين الانقلاب الأبيض الذي قام به زين العابدين بنعلي لإزاحته من الحكم، ليتولى بعده هذا الأخير الحكم بعد بورقيبة الذي سيقى هو الآخر محتكرًا للحكم ويطبق سياسة الالتصاق بالكرسي رغم إجراء انتخابات شكلية كل خمس سنوات، إلى أن يتم الإطاحة بنظامه في موجة الحراك التي طالت تونس نهاية سنة 2010.

بعد الإطاحة بنظام زين العابدين بنعلي ستعرف تونس عهدًا جديدًا للتداول على السلطة وفق طرق وآليات ديمقراطية، إذ ستعرف تونس انتخاب رئيس جديد في الفترة الانتقالية عن طريق المجلس الوطني التأسيسي، حيث قدم عشر نواب أنفسهم للترشح لمنصب رئاسة الدولة، ثمانية لم يتمكنوا من تجميع خمسة عشر توقيعًا لازم للترشح وواحد منهم تم رفضه لأنه لم يحترم السن القانوني للترشح لهذا المنصب، وهكذا بقي مترشح وحيد احترم كل الشروط اللازمة للترشح لمنصب الرئاسة وهو المنصف المرزوقي، وكان هو الفائز بالانتخابات بأغلبية ساحقة تقدر بـ 75.74 %.

لقد حصل محمد المنصف المرزوقي على 153 صوت مقابل 2 امتناع و 44 ورقة بيضاء، من إجمالي 202 عضو من أعضاء المجلس¹⁵⁹⁹، وبهذا كان أول منتخب شرعي للجمهورية التونسية بعد الثورة¹⁶⁰⁰، وأول رئيس من خارج الحزب الذي هيمن على المشهد السياسي التونسي منذ تأسيس الجمهورية بل وكان من أشد المعارضين للتجمع الدستوري الديمقراطي. وفي نهاية سنة 2014 عرفت الجمهورية التونسية أول انتخابات لمنصب رئاسة الدولة بعد إقرار الدستور الجديد للجمهورية الصادر سنة 2014، الذي جاء بمجموعة من الشروط الواجب توافرها في المترشح كما حدد كيفية إجراء هذه الانتخابات وعدد الولايات المسموح بها للرؤس الدولة.

¹⁵⁹⁹ انتخابات المجلس الوطني التأسيسي - التونسي - <http://ar.wikipedia.org/wiki/>

¹⁶⁰⁰ _ Marzouki2014.net

لقد نظم الدستور والقوانين الانتخابية الشروط العامة الواجب توفرها في الراغب الترشح لتولي منصب رئاسة الدولة، وذلك وفقا لمقتضيات الفصل 74 من دستور 2014 الذي ينص على أن "الترشح لمنصب رئيس الجمهورية حق لكل ناخبة أو ناخب تونسي الجنسية منذ الولادة، دينه الإسلام.

يشترط في المترشح يوم تقديم ترشحه أن يكون بالغاً من العمر خمسة وثلاثين سنة على الأقل. وإذا كان حاملاً لجنسية غير الجنسية التونسية فإنه يقدم ضمن ملف ترشحه تعهداً بالتخلي عن الجنسية الأخرى عند التصريح بانتخابه رئيساً للجمهورية. تشترط تركية المترشح من قبل عدد أعضاء مجلس نواب الشعب أو رؤساء مجالس الجماعات المحلية المنتخبة أو الناخبين المرشحين حسبما يضبطه القانون الانتخابي". لقد جاء الفصل 74 من الدستور الجديد بتغييرات مهمة حيث أنه نص في فقرته الأولى على أن الترشح لمنصب الرئاسة حق لكل ناخبة وناخب تونسي، يلاحظ من خلال هذا أن الدستور التونسي منح هذا الحق للمرأة أيضاً إلى جانب الرجل من خلال عبارة واضحة وصريحة، بعدما كان في التعديل الدستوري لسنة 2002 الترشح لهذا المنصب حق لكل تونسي بمعنى فضفاض غير محدد إن كانت النساء أيضاً لهن هذا الحق أم لا، ولكن على الأرجح كان المقصود به الذكور فقط دون الإناث حسب تاريخ الانتخابات الرئاسية بتونس، لأنه أول مرة تقدمت فيه امرأة تونسية للترشح لمنصب رئاسة الدولة كان في الانتخابات الرئاسية التي عرفتها الجمهورية التونسية نهاية سنة 2014.

وملاحظ من خلال النص الدستوري أن الشرط الأول الذي يجب أن يتوفر في المترشح هو أن يكون تونسي الجنسية منذ الولادة، نظراً للدور الكبير الذي تلعبه في مسألة الولاء للدولة، فأغلب الجمهوريات تحت على هذا الشرط سواء في الدول العربية أو الغربية، لأنها تعتبر أن عراقة الانتساب تضمن الإخلاص والولاء على خلاف المتجنس الذي لا تربط أي أواصر للبلاد¹⁶⁰¹، ولكن الملاحظ في مسألة الجنسية أن الدستور التونسي لسنة 2014 لم يبق متشدداً في مسألة العراقة والتجذر في مسألة العرق التونسي للمترشح، إذ اكتفى أن يكون المترشح حامل للجنسية التونسية منذ الولادة، على عكس التعديلات الدستورية السابقة التي شددت على مسألة التجذر في عرق الانتساب لتونس، إذ نص القانون الدستوري عدد 88 لسنة 1988 المنقح للدستور على أن يكون المترشح "مولود لأب وأم وجد لأب ولأم تونسيين وكلهم تونسيون دون انقطاع"، ونفس الشيء أيضاً كان قد ذهب إليه القانون الانتخابي لما قبل الحراك التونسي.

إن تونس كانت جد متشددة فيما يتعلق بالجنسية الأصلية، كما منعت الدساتير السابقة لتونس كل حامل لجنسية أخرى من الترشح للرئاسة، بينما دستور 2014 خفف من هذه القومية والعصبية واكتفى بأن يقدم المترشح الحامل لجنسية غير الجنسية التونسية تعهداً بالتخلي عن الجنسية الأخرى ضمن ملف ترشحه عند التصريح بانتخابه رئيساً للجمهورية، وهو نفس الشيء نص عليه القانون الانتخابي الصادر في أبريل 2014 في فصله 37، وبهذا يكون دستور ما بعد الحراك التونسي قد فسح المجال لفئات ظلت عقوداً طويلة محرم عليها الترشح لمنصب رئاسة الدولة بسبب مسألة الجنسية.

كما نص الفصل 74 من الدستور في فقرته الأولى إلى جانب الجنسية على ديانة الرئيس والتي اشترط فيها أن يكون المتقدم للترشح مسلم الديانة، وهو أمر بديهي وأساسي¹⁶⁰² لأنه لا يمكن لدولة ما أن تقر بدين رسمي للبلاد وأن يحكمها رئيساً يتدين بدين

1601 - يمينه هكو، مرجع سابق، ص 39 - 40.

1602 - يمينه هكو، مرجع سابق، ص 47.

آخر، فقد جاءت في توطئة الدستور التونسي العديد من العبارات التي تؤكد على تشبث الشعب التونسي بالدين الإسلامي وهي "تعبيراً عن تمسك شعبنا بتعاليم الإسلام ومقاصده... ومن حركاتنا الإصلاحية المستنيرة المستندة إلى مقومات هويتنا العربية والإسلامية... وتوثيقاً لانتائنا الثقافي والحضاري للأمة العربية والإسلامية... وتحقيق الوحدة العربية والتكامل مع الشعوب الإسلامية"، كما نص الفصل الأول من الدستور على أن دين الدولة هو الإسلام والتأكيد على عدم جواز تعديل مقتضيات هذا الفصل.

كما اشترطت الفقرة الثانية من الفصل 74 من الدستور أن يكون المتقدم للترشح بالغاً من العمر خمسة وثلاثين على الأقل، وشرط السن هذا نجد أن أغلبية الدساتير قد اشترطه نظراً لحساسية هذا المنصب والمسؤوليات الكبيرة التي تكون على عاتق رئيس الدولة، لذا يشترط سناً معينة يكون فيها المترشح يتمتع برجاحة العقل التي تسمح له بالتمتع بالحنكة والخبرة في التدبير، لذا يتم اشتراط سناً معينة تكون مناسبة لتولي هذه المسؤولية لإضفاء طابع العقلانية على الانتخابات الرئاسية.

إن السن التي اشترطها الدستور التونسي لسنة 2014 قد خفض خمس سنوات من التعديل الدستوري لسنة 2002، الذي كان ينص في الفصل 40 أن يكون المترشح بالغ 40 سنة على الأقل يوم تقديمه ترشحه وحدد أيضاً أقصى حد ممكن لتقديم الترشيح والذي حدده في 75 على الأكثر، إلا أن المثير للجدل هنا أن الدستور الجديد للجمهورية رغم تخفيضه خمس سنوات من السن المشروط لتولي منصب الرئاسة، إلا أنه أهمل مسألة مهمة ألا وهي السن الأقصى المسموح به للتقدم للترشح، على عكس الدستور السابق الذي كان محددًا السن القصوى للتقدم للترشح في خمسة وسبعين سنة، وكان في ذلك حكمة رشيدة لأنها تبعد قيادة الدولة من الشيخوخة السياسية، كما تعمل على إبعاد الذين قد تحوّلهم ملكاتهم الفكرية والعقلية بسبب التقدم في السن. وهذا العامل الذي أغفله النص الدستوري أفرز على فوز مترشح يبلغ من العمر 88 سنة في الانتخابات الأولى بعد دستور 2014، والذي يعد رئيساً كاهلاً وأحد الرموز السابقة التي كانت حاضرة بقوة في عهد الرئيس المخلوع زين العابدين، مما قد يجعل عملية الانتقال الديمقراطي بتونس تتكللها علامة استفهام.

وقضت أيضاً الفقرة الأخيرة من الفصل 74 من دستور الجمهورية التونسية على ضرورة توفر المترشح على تركية من قبل عدد من أعضاء مجلس نواب الشعب، أو الناخبين المرسمين وفق ما يضبطه القانون الانتخابي، حيث نص هذا الأخير في فصله الأربعين على أن تركية المترشح للانتخابات الرئاسية تتم من خلال عشر نواب من مجلس نواب الشعب، أو من أربعين من رؤساء مجالس الجماعات المحلية المنتخبة أو عشر آلاف من الناخبين المرسمين والموزعين على الأقل على عشرة دوائر انتخابية على أن لا يقل عددهم عن خمس مائة ناخب بكل دائرة منها، كما منع أي مزك من تركية أكثر من مرشح واحد. وأشار القانون الانتخابي في الفصل 42 إلى ضمان مالي يؤمنه المترشح لدى الخزينة العامة للبلاد التونسية قدره عشرة آلاف دينار، لا يتم استرجاعه إلا عند حصوله على ثلاثة بالمائة على الأقل من عدد الأصوات المصرح بها، وهذا المبلغ يعتبر بسيط مقارنة بالمبلغ الذي كان منصوص عليه في الفصل 66 في القانون الانتخابي السابق الذي كان يلزم المترشح بأن يدفع للقبض العام ضماناً مالي قدره خمسة آلاف دينار، ولا يعاد له المبلغ إلا بعد حصوله على خمسة بالمائة على الأقل من الأصوات المصرح بها. وقد اختلف الباحثين حول وجود هذا الشرط بين من يعتبره ضروري لكي يضمن الجدية على التقدم للترشح، ومن ذهب إلى أن هذه الضمانة ترمي إلى عدم التشجيع للترشح.

هذا بالنسبة للشروط التي فرضها المشرع الدستوري توفرها في المتقدم للترشح لمنصب رئاسة الدولة، أما بالنسبة لتنظيم العملية الانتخابية وتحديد مدة الرئاسة وعدد الولايات التي يحق للرئيس ولايتها، فقد قننها الفصل 75 من الدستور والذي نص أن "يُنتخب رئيس الجمهورية لمدة خمسة أعوام خلال الأيام الستين الأخيرة من المدة الرئاسية انتخاباً عاماً، حراً، مباشراً، سرياً، نزيهاً وشفافاً وبالأغلبية المطلقة للأصوات المصرح بها.

وفي صورة عدم حصول أي من المترشحين على الأغلبية المطلقة في الدورة الأولى، تنظم دورة ثانية خلال الأسبوعين التاليين للإعلان عن النتائج النهائية للدورة الأولى، ويتقدم للدورة الثانية المترشحان المحرزان على أكثر عدد من الأصوات في الدورة الأولى.

إذا توفي أحد المترشحين في الدورة الأولى أو أحد المترشحين لدورة الإعادة، يعاد فتح باب الترشح وتحديد المواعيد الانتخابية من جديد في أجل لا يتجاوز خمسة وأربعين يوماً. ولا يعتد بالانسحاب في الدورة الأولى أو الثانية. وإذا تعذر إجراء الانتخاب في موعده بسبب خطر داهم، فإن المدة الرئاسية تمدد بقانون. ولا يجوز تولي رئاسة الجمهورية لأكثر من دورتين كاملتين، متصلتين أو منفصلتين. وفي حالة الاستقالة تعتبر تلك المدة مدة رئاسية كاملة.

لا يجوز لأي تعديل أن ينال من عدد الدورات الرئاسية ومددها بالزيادة". لقد كان النص الدستوري واضحاً في طريقة انتخاب رئيس الجمهورية وذلك عن طريق انتخاب عام وحر ومباشر وسري ونزيه وشفاف وبالأغلبية المطلقة للأصوات المصرح بها، وفي حالة حصول أي من المرشحين على الأغلبية المطلقة في الدورة الأولى، فإن المشرع الدستوري قد نص على تنظيم دورة ثانية ولكن هذه الدورة لا يتقدم لها سوى المرشحين المحرزان على أكبر نسبة من الأصوات في الدورة الأولى، وتجرى هذه الانتخابات في الستين يوماً الأخيرة من المدة الرئاسية القائمة، أي أن طريقة انتخاب رئيس الجمهورية حسب مقتضيات الدستور ظلت كما كانت في دستور 2002، ولم يضاف سوى عبارتين فقط لطريقة الانتخاب في الفقرة الأولى ألا وهي الشفافية والنزاهة، لكنه رفع اللبس على مسألة مهمة وهي الانسحاب التي كانت تحمل معنى ففاس في دستور 2002 وغير محدد، لأن دستور 2002 أكتفى بالنص على اعتبار الانسحابات عند الاقتضاء، بينما دستور 2014 كان أكثر وضوحاً في هذه المسألة حيث فصلها تفصيلاً دقيقاً في الفقرة الثالثة من الفصل 75، سواء في حالة الموت أو حالة الانسحاب، إذ أقر أنه في حالة وفاة أحد المترشحين في أي من الدورتين يعاد فتح باب الترشح، كما يتم تحديد المواعيد الانتخابية من جديد وفي أجل لا يتجاوز خمسة وأربعين يوماً، في حين لا يعتد بالانسحاب سواء في الدورة الأولى ولا الدورة الثانية، على خلاف دستور 2002 الذي ترك هذه المسألة للقانون الانتخابي. كما تناولت الفقرة الرابعة من الفصل 75 مسألة تعذر إجراء الانتخابات الرئاسية في تاريخها بسبب خطر داهم، أي لسبب من الأسباب الخطيرة التي تحول دون وقوع الانتخابات كالحرب أو وجود ما يعرقل السير العادي لأمر الدولة، فإن المشرع الدستوري أقر بتمديد المدة الرئاسية بقانون، لكن الملاحظ هنا أن النص الدستوري لسنة 2014 كان قاصراً، لأن هذه الفقرة فضفاضة ويعتبرها الغموض في مسألة من الذي سيحدد النص القانون الذي سيمدد ولاية الرئيس المنتهية صلاحياته عكس دستور 2002، الذي كان أوضح في هذه المسألة وأقر في الفصل 39 على أن هذا القانون تتم المصادقة عليه من طرف مجلس النواب إلى أن يتسنى إجراء الانتخابات.

-أما بالنسبة لمدة الولاية الرئاسية فقد حددها الدستور في خمس سنوات¹⁶⁰³ وهي مدة معتدلة وتتماشى مع الأسس الديمقراطية، وهي نفس المدة المحددة منذ بداية الجمهورية التونسية، لكن الإشكال الذي كان قائماً قبل موجة الحراك التونسية ليس في مدة الولاية وإنما في التجديد لصلاحيات الرئيس، لأنه رغم تحديد عدد دورات التي يمكن للرئيس ولايتها إلا أنها كانت دائماً متذبذبة، وتتحول للرئاسة مدى الحياة ولا يتنحى الرئيس من الحكم إلا عن طريق خلعه.

إذ سبق ونص مشروع دستور 1958 على إمكانية تجديد الرئيس لترشحه، ليقتضي بعده دستور الجمهورية لسنة 1959 بالاً يتمكن الرئيس من تجديد انتخابه لأكثر من ثلاث مرات متتاليات، ثم بعد ذلك تم اقتراح بورقية رئيساً لتونس مدى الحياة سنة 1971 من قبل الحزب الحاكم، وهو ما سيتم تداركه في التنقيح الدستوري لسنة 1975 للفصلين 40 و 51 الذي أسس للرئاسة مدى الحياة، ليليه بعد ذلك القانون عدد 66 ضمن المجلة الانتخابية الذي فتح الباب للرئيس أن يحدد انتخابه¹⁶⁰⁴، وظلت الأوضاع على هذه الحالة واحتكار السلطة من طرف شخص واحد وهو الحبيب بورقية إلى غاية الانقلاب الأبيض الذي قام به زين العابدين بن علي سنة 1987 على بورقية، ليحتكر هو الآخر السلطة بعده إلى غاية الإطاحة بنظامه، رغم إقرار في بداية توليه السلطة في التعديل الدستوري لسنة 1988 بإمكانية تجديد الرئيس لترشح مرتين فقط، لكن التعديل الدستوري لسنة 2002 عاد وسكت على عدد الدورات المسموح فيها للرئيس تجديد ترشحه، ليؤسس بذلك للرئاسة مدى الحياة مرة أخرى.

وأمام هذه المغالاة في مسألة عدد الدورات التي يمكن للرئيس توليها حسم دستور 2014 في هذا الموضوع، وحصرتها في ولايتين لا أكثر سواء كانت متصلتين أو منفصلتين، واعتبر أيضاً أن الاستقالة من منصب الرئاسة تعتبر هي الأخرى مدة رئاسية كاملة، والتأكيد في الفقرة الأخيرة من الفصل 75 من الدستور على عدم الجواز لأي تعديل أن ينال من الدورات الرئاسية ومدها بالزيادة، وبهذا يكون الدستور قد حسم في مسألة مهمة تضمن التداول الديمقراطي على السلطة.

كما أوجد الدستور التونسي حلاً لشغور منصب الرئاسة التي قد تتطلب إجراء انتخابات رئاسية جديدة، والتي تنظمها الفصول الدستورية 84 و 85 و 86، حيث نص الفصل 84 على أنه عند الشغور الوقي لمنصب رئاسة الجمهورية لأسباب حالت دون تفويض الرئيس لسلطاته، فإن المحكمة الدستورية تجتمع فوراً لتقرر الشغور الوقي لمنصب الرئيس، ثم يحل رئيس الحكومة محل رئيس الجمهورية، وذلك في مدة لا يجب أن تتجاوز ستين يوماً. وفي حالة انتهاء مدة الشغور الوقي للوقت القانوني المحدد في الستين يوماً، أو في حالة الشغور بالوفاة أو عن طريق تقديم استقالته كتابة عند رئيس المحكمة الدستورية أو العجز الدائم، أو لأي سبب من الأسباب قد تؤدي للشغور النهائي، تجتمع فوراً المحكمة الدستورية لتقرر بالشغور النهائي لمنصب الرئيس، ثم تبلغ بعد ذلك المحكمة الدستورية إلى مجلس نواب الشعب الذي سيقوم فوراً بتولي أمور رئيس الجمهورية، ولكن بصفة مؤقتة فقط في أجل ما بين أربعين إلى تسعين يوم.

إن دستور 2014 قد تحدث على مسألة الشغور الوقي والشغور الدائم، يحل في الأول محل الرئيس رئيس الحكومة والثاني رئيس مجلس نواب الشعب، بينما دستور 2002 فقد تحدث على الشغور الدائم فقط وأوكل هذه المهمة لرئيس مجلس النواب وفي حالة حل هذا المجلس فيتولاها رئيس مجلس المستشارين، إن دستور 2014 قد أقر بأن مجلس نواب الشعب هو الذي يتولى مهام

¹⁶⁰³ الفصل 75 من دستور 2014.

¹⁶⁰⁴ - يمينه هكو، مرجع سابق، ص 64.

رئيس الجمهورية في حالة الشغور الدائم حتى وأن تم حل المجلس، وأيضاً حتى بالنسبة لمدة الشغور النهائي فقد مددها الدستور الجديد بثلاثون يوماً عما كانت عليه في الدستور السابق. وعلى القائم بمهام رئيس الجمهورية في حالة الشغور النهائي أن يؤدي اليمين الدستورية أمام مجلس نواب الشعب وعند الاقتضاء أمام كتابه، وفي حالة حل مجلس نواب الشعب يؤدي اليمين الدستورية أمام المحكمة الدستورية¹⁶⁰⁵. وللقائم بمهام رئيس الجمهورية القيام بجميع اختصاصات الرئيس، ما عدى حق المبادرة باقتراح تعديل الدستور واللجوء للاستفتاء وحل مجلس النواب وأيضاً لا يمكنه تقديم لائحة لوم ضد الحكومة، وخلال هذه المدة الرئاسية الوقتية يتم انتخاب رئيس الجمهورية.

شهدت نهاية المرحلة الانتقالية بتونس أواخر سنة 2014 انتخابات رئاسية، والتي تعد العاشرة للبلاد والأولى للجمهورية التونسية الثانية، فاز بها الباجي قائد السبسي رئيس حزب نداء تونس، على الرئيس السابق لتونس المنصف المرزوقي في الدورة الثانية من الانتخابات، بعد أن أخفق كل منهما في الحصول على الأغلبية المطلقة في الدورة الأولى، حيث حاز القائد السبسي في الدورة الأولى على 39.46 % من الأصوات في مقابل حصول المرزوقي على 33.43 % من الأصوات، هكذا تأهلا للدورة الثانية لكونهما المرشحين الحائزان على أكبر نسبة من الأصوات من أصل 25 مترشحاً، ليفوز بعد ذلك الباجي قائد السبسي على منافسه المنصف المرزوقي في الدورة الثانية بـ 55.68 % صوت مقابل 44.32 %. لقد شهد انتخابات 23 نونبر 2014 عدداً كبيراً من المترشحين بلغ عددهم 70 مترشحاً، قبل أن تلغي الهيئة العليا المستقلة للانتخابات 41 طلب منها، وتبقي على 27 مترشح استقل منهم اثنان، وبالنسبة للإنتسابات السياسية فقد كانت مختلفة ما بين الأحزاب السياسية القديمة والجديدة، وأيضاً كان من بينهم مترشحين مستقلين¹⁶⁰⁶.

إن رئيس الجمهورية التونسية الباجي قائد السبسي ليس جديداً على الساحة السياسية التونسية، وإنما يكون أحد رموز الجمهورية الأولى وأحد مؤسسي الدولة التونسية منذ منتصف خمسينات القرن الماضي، إذ كان مستشاراً لبورقيبة وتولى أيضاً العديد من المناصب المهمة منها وزارات الداخلية والدفاع والخارجية، وأيضاً كان رئيس البرلمان لسنتي 1990 و1991 وعضو اللجنة المركزية للحزب الحاكم حتى 2003، وغاب لفترة الساحة ثم عاد للواجهة بعد الإطاحة بنظام بنعلي ليتولى رئاسة حكومة فؤاد مزور رئيس تونس المؤقت في حالة الشغور التي عرفت الجمهورية بعد هروب زين العابدين بن علي، الذي تولى الرئاسة من 14 يناير 2011 إلى غاية انتخاب المنصف المرزوقي في 12 سبتمبر 2011.

الفرع الثالث: السمو القانوني لرئيس الدولة التونسي

منح الدستور التونسي مكانة مهمة لرئيس الجمهورية وجعله أهم مؤسسة داخل النسق السياسي، ويتمتع بعدة امتيازات تحول له ممارسة مجموعة من المهام والصلاحيات التي تجعله المشرف الرئيسي على كل مجريات الأمور في الدولة، والتي تمنحه أيضاً هامشاً واسعاً يسمح له بالتحكم في كل السلط والمؤسسات الأخرى للدولة، وهذا يجعله يتبوء هرم السلطة السياسية داخل المنظومة التونسية التي تجمع بين الملامح الرئاسية والبرلمانية، وبطريقة أكثر توازناً وعقلنة عما كان عليه في دستور الجمهورية الأولى الذي كان

¹⁶⁰⁵ الفصل 85 من دستور 2014.

¹⁶⁰⁶ محمد مالكي، مؤسسة الرئاسة في الدستور التونسي الجديد، جريدة أخبار اليوم المغربية، العدد 1525، الاثنين 22 محرم 1436 الموافق لـ 17 نونبر 2014، ص 20.

يقوم على فكرة النظام الرئاسي اللامتوازن. وتتجلى المكانة الرفيعة التي يحظى بها رئيس الجمهورية في الصلاحيات الحقيقية والمهمة التي يتوفرها بموجب العديد من فصول دستور، وكذا من خلال إشرافه على السياسة العامة للدولة والضامن لاستقلال الدولة واستمراريتها، ورمز وحدتها والساھر على احترام الدستور¹⁶⁰⁷، كما جعله الدستور ممثل الدولة والمختص بضبط السياسات العامة في مجالات الدفاع والعلاقات الخارجية والأمن القومي المتعلق بحماية الدولة والتراب الوطني من التهديدات الداخلية والخارجية¹⁶⁰⁸، وهذا يبين أن الفصلين 72 و 77 من دستور 2014 قد حل محل الفصل 41 من التعديل الدستوري لسنة 2002، الذي كان ينص في فقرته الأولى على أن "رئيس الجمهورية هو الضامن لاستقلال الوطن وسلامة ترابه ولاحترام الدستور والقانون ولتنفيذ المعاهدات الساهر على السير العادي للسلط العمومية"، الذي كان يكرس سمو مكانة رئيس الجمهورية ويجعل منها محور النظام الدستوري التونسي.

حيث أن الدستور بهذه العبارات الفضاضة في هذين الفصلين ضخم الصلاحيات التنفيذية والتمثيلية لرئيس الدولة، وموجبها تتبين ملامح نظام الحكم للجمهورية الذي تجنب بشكل حاسم تبني التوجه البرلماني المبني على هيمنة الحكومة، المستمدة لشرعيتها من الأغلبية النيابية المسؤولة أمام البرلمان كما كان يطالب حزب النهضة، الذي كان يسعى إلى إقرار نظام الحكومة البرلمانية القوية والرئيس المحدود الصلاحيات، في مقابل تمسك القوى الليبرالية واليسارية بالنظام الرئاسي.

إن النظام الدستوري التونسي يقوم على أساس النظام الرئاسي من خلال وجود رئيس منتخب بشكل مباشر من طرف الشعب، يتوفر على صلاحيات حقيقية وليس مجرد صلاحيات رمزية بروتوكولية، رغم افتتاح النظام التونسي نوعا ما على النمط البرلماني واكتساب العديد من مظاهره.

يقوم النظام الدستوري التونسي نوعا ما على نمط النظام المختلط بين الرئاسي والبرلماني ولكن بترجيح كفة الرئاسي، حيث أن الدستور احتفظ بالمعالم الرئاسية من خلال الصلاحيات التنفيذية للرئيس، وتضمن أيضا المعالم البرلمانية ولكن ليس على مستوى الرئيس، وإنما على مستوى تدبير العلاقة بين الحكومة والبرلمان وتقويتها أيضا على كان عليه في الدستور السابق، وهذا مما يؤكد مركزية ومحورية الرئيس وسمو مكانته داخل النظام الدستوري، إن دستور الجمهورية التونسية لسنة 2014 حاول أن يخلق التوازن للنظام الرئاسي الذي شهد انحرافات رئاسوية كبرى عبر التاريخ الدستوري التونسي¹⁶⁰⁹.

فالرئيس التونسي في كان في الدستور السابق بمثابة القلب النابض الذي تدور في فلكه باقي مؤسسات الدولة، والفاعل المركزي المهيمن على كل مجريات الأمور في الدولة، كما كان هو الذي يمارس السلطة التنفيذية، أما الحكومة فكانت مجرد مساعدة ومنفذة لقرارات وسياسات رئيس الدولة، أما دستور 2014 فقد حافظ على مكانة رفيعة لرئيس الجمهورية في الدستور ولكن دون أن تصل للمكانة التي كان يحظى بها في دستور الجمهورية الأولى، حيث عملت الوثيقة الدستورية لسنة 2014 على عقلنة العديد من مظاهر الانحراف الرئاسوي، وفي المقابل مد السلطتين التشريعية والتنفيذية باختصاصاتها وإثارة مسؤولية الحكومة أمام البرلمان، بعدما كانت تعرف المسؤولية المزدوجة ما بين رئيس الجمهورية والبرلمان.

¹⁶⁰⁷ _ الفصل 72 من دستور 2014.

¹⁶⁰⁸ _ الفصل 77 من دستور 2014.

¹⁶⁰⁹ _ حسن طارق، "الربيع العربي والدستورانية"، مرجع سابق، ص 265-268.

ومن مظاهر السمو أيضا إسناد الدستور لرئيس الجمهورية مهمة ضبط السياسات العامة في مجالات الدفاع والعلاقات الخارجية، والأمن القومي المتعلق بحماية الدولة والتراب الوطني من التهديدات الداخلية والخارجية وذلك بعد استشارة رئيس الحكومة¹⁶¹⁰، وهذا يجعل من رئيس الدولة المسؤول الأول على سلامة الدولة والحفاظ على أمنها، لكن يتبين من دستور 2014 مقارنة بدستور 2002 أن صلاحية رئيس الدولة تعقلت في هذا المجال، حيث أنه في التعديلات الدستورية السابقة خاصة بعد تنقيح سنة 1976 أصبح رئيس الدولة هو المحتكر لتحديد ووضع السياسة العامة، الحكومة لا تقوم سوى بتنفيذها لأنها كانت بمثابة المساعد لرئيس الدولة في تنفيذها فقط.

كما منع الدستور رئيس الجمهورية بحصانة مطلقة لطيلة مدة توليته للرئاسة، وعلق في حقه كافة آجال التقادم والسقوط حيث يمكن استئناف الإجراءات بعد انتهاء مهامه¹⁶¹¹، وهذا يكشف أن الدساتير السابقة كانت تمنح حصانة أقوى وأعم للرئيس حيث أن دستور 2002 كانت ينص في الفقرة الثانية من الفصل 41 على أن "رئيس الجمهورية يتمتع أثناء ممارسة مهامه بحصانة قضائية، كما ينتفع بهذه الحصانة القضائية حتى بعد انتهاء مباشرته لمهامه بالنسبة إلى الأفعال التي قام بها بمناسبة أدائه لمهامه"، وهذا يبين أن رئيس الجمهورية كان يتمتع بحصانة مطلقة وتشمل الحاضر وتمتد للمستقبل، لكن دستور 2014 وجد حلا لهذه الوضعية حيث رفع المسؤولية على رئيس الجمهورية طيلة توليه الرئاسة إذ نص في الفصل 87 على أنه "لا يسأل رئيس الجمهورية عن الأعمال التي قام بها في إطار أدائه لمهامه"، لكن هذه الحصانة لم تعد مطلقة.

ومن خلال رفع المسؤولية السياسية على رئيس الدولة وعدم محاسبة على كل أعماله التي يقوم بها أثناء أداء مهامه الرئاسية، وكذلك تمتع الرئيس بالحصانة طيلة مدة رئاسته، وهذا يمنح الرئيس مكانة قانونية سامية داخل النظام الدستوري، إلا أن الدستور الأخير للجمهورية جاء لأول مرة في التاريخ الدستوري بإقرار إمكانية إعفاء رئيس الجمهورية من قبل البرلمان في حالة الخرق الجسيم للدستور¹⁶¹²، وبناء على هذا يمكن مساءلة الرئيس بشكل نسبي، أن مسألة الخرق الجسيم للدستور تبقى فضفاضة وغير محددة، إذ يصعب حصر مغزاها ولا فهم المقصود بالخرق الجسيم للدستور كما هو الشأن في موضوع الحيانة العظمى التي يصعب تحديدها. وبهذا يصعب ربط أعمال رئيس الجمهورية بالمسؤولية أو إعفائه من مهامه أمام عدم وضوح المراد من الخرق الجسيم للدستور، ومن خلال هذا يمكن القول أن الرئيس يتمتع بحصانة قوية شبه مطلقة ترفع عنه المسألة وتمكنه من ممارسة مهامه على نطاقات واسعة. ومن خلال ما سبق يتبين أن مؤسسة الرئاسة في الجمهورية التونسية ما تزال تحظى بالكثير من الضمانات والمقتضيات، التي تجعل من الرئيس الفاعل المحوري والرئيسي داخل النظام، وتؤهلها للقيادة بهامش واسع من الصلاحيات الحقيقية، وهذه الوضعية تركز هيمنة وتعاظم دور مؤسسة الرئاسة مما يتيح له أن يتبوأ مركز الصادرة والسمو.

اختصاصات رئيس الدولة في تونس: يتمتع رئيس الجمهورية على مكانة مهمة داخل النسق السياسي التونسي، وبوضعية دستورية تمنحه امتيازات تحول له ممارسة مجموعة من الصلاحيات والمهام، تجعله منه المشرف والمالك لأهم الاختصاصات في البلاد¹⁶¹³، حيث أن الوثيقة الدستور لسنة 2014 ظلت وفيه لمكانة الرئيس في التعديلات الدستورية السابقة، لأنها وإن حاولت شكلا أن

¹⁶¹⁰ - الفصل 77 من دستور 2014.

¹⁶¹¹ - الفصل 87 من دستور 2014.

¹⁶¹² - الفصل 88 من دستور 2014.

¹⁶¹³ - يمينه هكو، مرجع سابق، ص 111.

تضفي نوع من العقلنة على اختصاصات رئيس الدولة، وضبط الطابع **الرئاسوي** الذي تعايش مع النظام التونسي طيلة فترة الجمهورية التونسية الأولى في عهد الرئيسين السابقين الحبيب بورقيبة وزين العابدين، إلا أنها ظلت تنص على لأحة طويلة من الاختصاصات لفائدة رئيس الجمهورية، التي تجعله في مركز الصدارة والمسؤول على أهم الصلاحيات.

يتوفر الرئيس التونسي على صلاحيات سيادية ضمانية حقيقية بموجب الدستور، سواء في الحالات العادية للدولة أو في حالات الاستثناء التي قد تتعرض لها الدولة، كما يتوفر إضافة إلى الصلاحيات العادية والمشاركة صلاحيات تدخل ضمن خانة المجال المحفوظ للرئيس فقط، كما ظل يحتفظ بصفته رئيسا للسلطة التنفيذية حتى وإن لم يعد محافظ على نفس المكانة التي كان يتوفرها في هذا المجال في الدساتير السابقة، إلا أنه مازال يحتفظ على قدر مهم من الصلاحيات التنفيذية، خاصة في مجالات الدفاع والخارجية والأمن القومي، وهذا ما يظهر من خلال أول فصل من الباب الخاص بالسلطة التنفيذية، الذي ينص على أن ممارسة هذه السلطة تعود لرئيس الجمهورية والحكومة.

لقد منح دستور ما بعد الحراك لرئيس الدولة صلاحيات واسعة من الناحية الفعلية، إذ يتولى الوظائف السيادية الإستراتيجية ذات الصلة بقيادة الدولة وتمثيلها ورعاية استمراريته، ورعاية احترام الدستور والسهر على حسن سير المؤسسات¹⁶¹⁴، إن هذه الصلاحيات تمنح للرئيس هامشا كبيرا للتحرك، إذ تعد الاختصاصات من أهم الاختصاصات التي تشملها الوثيقة الدستورية، بالإضافة إلى ذلك يتمتع بصلاحيات دستورية واضحة في السلطة التنفيذية والتشريعية ويتوفر أيضا على لأحة طويلة من التعيينات، ولكن في المقابل فرض المشرع الدستوري العديد من القيود على اختصاصات رئيس الدولة، على خلاف الدستور السابق الذي كان يمنح الصلاحيات المطلقة لرئيس الدولة.

نجد مثلا بالنسبة لتعيين الحكومة التي كانت حكرًا للرئيس ويتوفر على السلطة المطلقة في اختياره لها، حيث كان ينص الفصل 50 من الدستور على أن "يعين رئيس الجمهورية الوزير الأول كما يعين بقية أعضاء الحكومة باقتراح من الوزير الأول"، غير أن هذا الاقتراح لم يكن الرئيس مجبورا على الأخذ به، وإنما كانت له كامل الحرية في الأخذ بها أو عدم ذلك، في حين مع دستور 2014 فلا يتوفر سوى على صلاحية تسمية رئيس الحكومة وأعضائها، بعد حصولهم على ثقة مجلس نواب الشعب بالأغلبية المطلقة¹⁶¹⁵، بعدما كان الدستور السابق لا تعرف تونس ما يسمى بالبرنامج الحكومي أو التنصيب البرلماني، نظرا لكون الرئيس هو الذي كان يضبط السياسة العامة ويوجهه¹⁶¹⁶.

لقد كان الرئيس هو من يتكفل بضبط الاختيارات الأساسية للسياسة العامة للدولة، حيث نجد أن الفصل 49 من الدستور السابق ينص على أن "رئيس الجمهورية يوجه السياسة العامة للدولة ويضبط اختياراتها الأساسية ويعمل بها مجلس النواب"، وكان هو المشرف على تنفيذها، فإنه بعد دستور 2014 أصبح الرئيس يختص فقط بتوجيه السياسة العامة في مجالات الدفاع والعلاقات الخارجية، والأمن القومي المتعلق بحماية الدولة والتراب الوطني من التهديدات الداخلية والخارجية باستشارة رئيس الحكومة، وهذا يبين أن صلاحيات الرئيس في هذا المجال قد عرفت تقييدا كبيرا، فرغم أن "مفهوم التوجيه غامض وغير واضح من

¹⁶¹⁴ _ الفصل 72 من دستور 2014.

¹⁶¹⁵ _ الفصل 89 من دستور 2014.

¹⁶¹⁶ _ الفصل 49 من دستور 2002.

حيث حدوده ومجالاته¹⁶¹⁷، إلا أنه لا يمكن مقارنتها بالصلاحيات المطلقة التي كان يتوفرها الرئيس في هذا المجال في الدساتير السابقة.

ومن الصلاحيات التنفيذية التي يتوفرها رئيس الدولة رئاسة المجلس الوزاري في بعض المجالات الهامة الخاصة بالسياسة العامة للدولة، إذ يرأس المجلس الوزاري وجوبا في مجالات الدفاع والعلاقات الخارجية والأمن القومي المتعلق بحماية الدولة والتراب الوطني في التهديدات الخارجية والداخلية، أي التي تهم بالأساس الدفاع وأمن الدولة، كما منح له الدستور إمكانية حضور غيرها من جلسات المجلس الوزاري وعند حضوره لأي جلسة يقوم هو يترأسها¹⁶¹⁸.

لقد باتت صلاحيات رئيس الدولة في مجلس الوزراء محصورة بعدما كان يتوفر فيه على صلاحيات ضخمة، والمتحكم الرئيسي في هذا المجلس سواء من حيث رئاسته ولا من الإشراف عليه، إذ كان هو المشرف الفعلي على توجيه عمل المجلس الحكومي، إذ نجد مثالا الرئيس السابق زين الدين بن علي ظل مستفردا برئاسة هذا المجلس رغم أن الدستور أقر بإمكانية تفويض رئاسته للوزير الأول، لضمان التحكم في كل مجريات السياسة العامة للبلاد.

لكن رغم عقلنة بعض صلاحيات واختصاصات رئيس الدولة إلا مازال يتوفر على لأحة طويلة من الاختصاصات الحقيقية، من بينها مجموعة من الرئاسات والقيادات من أهمها رئاسة مجلس الأمن القومي بحضور كل من رئيس مجلس الشعب¹⁶¹⁹ والوزراء المعنيين، ويتناول هذا المجلس النظر في الوضع الأمني العام للبلاد وكل ما يهدد أمن الدولة، كما يقوم ببلورة استراتيجيات اشتغال هذا المشاكل والقضايا التي يتناولها. وعلى غرار ما كانت عليه الدساتير السابقة ظل الرئيس هو القائد الأعلى للقوات المسلحة، الذي يتولى التعيين في مجموعة من الوظائف المدنية والعسكرية، إذ يتولى بأوامر رئاسية العيّنات التالية:

- تعيين مفتي الجمهورية وإعفاءه،

- التعيينات والإعفاءات في الوظائف العليا برئاسة الجمهورية والمؤسسات التابعة لها، وتضبط هذه الوظائف العليا بقانون.

- التعيينات والإعفاءات في الوظائف العليا العسكرية والدبلوماسية المتعلقة بالأمن القومي بعد استشارة رئيس الحكومة،

وتضبط هذه الوظائف العليا بقانون.

- تعيين محافظ البنك المركزي باقتراح رئيس الحكومة، وبعد المصادقة المطلقة لأعضاء مجلس نواب الشعب، ويتم إعفاءه

بنفس الطريقة أو بطلب ثلث من أعضاء مجلس نواب الشعب ومصادقة الأغلبية المطلقة من الأعضاء¹⁶²⁰.

- إسناد الأوسمة¹⁶²¹.

وفي المجال الدبلوماسي وإبرام المعاهدات نجد أن الرئيس هو صاحب اختصاص تعيين الدبلوماسيين واعتماد السفراء في الدول الأجنبية والمنظمات الدولية، كما له الحق في تلقي أوراق اعتماد الممثلين الدبلوماسيين الأجانب من سفراء ومندوبين، وبالنسبة لصلاحيات الرئيس في إبرام المعاهدات يعود اختصاص المصادقة عليها والإذن بنشرها لرئيس الدولة، ويمكن لرئيس الجمهورية

¹⁶¹⁷ حسن طارق، "الربيع العربي والدستورية"، مرجع سابق، ص 246.

¹⁶¹⁸ الفصل 93 من دستور 2014.

¹⁶¹⁹ الفصل 77 من دستور 2014.

¹⁶²⁰ الفصل 78 من دستور 2014.

¹⁶²¹ الفصل 77 من دستور 2014.

استثنائيا أن يقرر خلال آجال الرد العرض على الاستفتاء مشاريع القوانين المتعلقة بالموافقة على المعاهدات أو بالحريات وحقوق الإنسان أو بالأحوال الشخصية، والمصادق عليها من قبل مجلس نواب الشعب ويعتبر هذا العرض على الاستفتاء تخليا على حق الرد، وفي حالة قبول هذا الاستفتاء يقوم رئيس الجمهورية بختمه والإذن بنشره في أجل لا يتجاوز خمسة عشر يوما من تاريخ الإعلان عن النتائج¹⁶²². وبالنسبة للمعاهدات التجارية والمعاهدات المتعلقة بالتنظيم الدولي أو حدود الدولة أو التعهدات المالية للدولة، أو حالة الأشخاص أو بأحكام ذات صبغة تشريعية على مجلس نواب الشعب للموافقة، ولا تصبح هذه المعاهدات نافذة إلا بعد المصادقة عليها¹⁶²³.

وبالنسبة لاختصاصات الرئيس في مجال القضاء لا نجد في الدستور ما يخول لرئيس الدولة رئاسة المجلس الأعلى للقضاء، أي جاء على غرار مكان عليه الدستور السابق للجمهورية¹⁶²⁴ وخلاف كل الدول المغاربية التي تمنح هذا الاختصاص لرئيس الدولة، وكل ما أشار إليه الدستور هو أن تسمية القضاة تكون بأمر رئاسي، حيث نجد أن الفصل 106 ينص على أن "يسمى القضاة بأمر رئاسي بناء رأي مطابق من المجلس الأعلى للقضاء.

يسمى القضاة السامون بأمر رئاسي بالتشاور مع رئيس الحكومة، بناء على ترشيح حصري من المجلس الأعلى للقضاة"، وبالنسبة لإصدار الأحكام فإن الجمهوريات على خلاف الملكيات التي تصدر فيها باسم الملك إذ أنها في الجمهوريات غالبا ما تصدر باسم الشعب، وهكذا هو الأمر بالنسبة للجمهورية التونسية تصدر فيها الأحكام باسم الشعب وتنفذ باسم رئيس الجمهورية¹⁶²⁵، وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على امتلاك الرئيس لسلطة مهمة في هذا المجال بطريقة أو بأخرى، لأن الدستور يلزم المجلس الأعلى للقضاء بإنجاز تقرير سنوي وإحالة إلى كل من رئيس الجمهورية، ورئيس مجلس نواب الشعب ورئيس الحكومة، وفي أجل أقصاه شهر يوليوز من كل سنة وبعد ذلك يتم نشره¹⁶²⁶. بالإضافة إلى المجلس الأعلى للقضاة ملزم كل من محكمة التعقيب والمحكمة الإدارية العليا ومحكمة المحاسبات بكتابة تقرير سنوي عام، وتحيله إلى كل من رئيس الجمهورية و مجلس نواب الشعب ورئيس الحكومة ورئيس المجلس الأعلى للقضاء، ويتم نشره¹⁶²⁷.

أما بالنسبة للمحكمة الدستورية فقد منح الدستور للرئيس حق تعيين أربعة أعضاء فيها من أصل 12 عضو، ومنح حق تعيين أربعة أعضاء أيضا لكل من مجلس نواب الشعب والمجلس الأعلى للقضاء¹⁶²⁸. بالإضافة إلى ما سبق يمارس رئيس الجمهورية العفو الخاص¹⁶²⁹، والذي يعتبر أحد الاختصاصات التقليدية التي يمارسها رؤساء الدول أثناء الأعياد والمناسبات الخاصة، وهذا الحق قد نصت عليه دساتير مجموعة من الدول مثلا كالدستورين الجزائري والموريتاني الذي منحا لرئيس الدولة حق إصدار العفو،

¹⁶²² الفصل 82 من دستور 2014.

¹⁶²³ الفصل 67 من دستور 2014.

¹⁶²⁴ فدوى لمرايط، مرجع سابق، ص 318.

¹⁶²⁵ الفصل 106 من دستور 2014.

¹⁶²⁶ الفصل 114 من دستور 2014.

¹⁶²⁷ الفصول 114-115-116 من دستور 2014.

¹⁶²⁸ الفصل 118 من دستور 2014.

¹⁶²⁹ الفصل 77 من دستور 2014.

بل وذهباً أيضاً إلى إعطاء الحق لرئيس الدولة في تخفيض العقوبات واستبدالها¹⁶³⁰، وأيضاً ينص الدستور الإسباني في الفصل 62 على أن للملك حق ممارسة العفو الخاص¹⁶³¹.

العفو الخاص هو العفو الذي يشمل عدة جرائم غير محددة ويولي الاهتمام للشخص المحكوم عليه من حيث الجريمة والسلوك، ويمكن أن يصدر في جميع مراحل المسطرة، ولكن هذا العفو لا يترتب عنه محو صفة الجريمة عن النشاط الإجرامي المقترف¹⁶³².

علاوة على هذه الاختصاصات التي يتوفرها رئيس الجمهورية في الحالات العادية للبلاد، فإن الوثيقة الدستورية تمنحه مجموعة من الصلاحيات في الحالات الغير العادية للدولة، أي اختصاصات تمكنه من اتخاذ الإجراءات اللازمة لحل هذه الحالة المرتبطة بحالات الاستثناء والحرب والحصار، ويصير على الرئيس اتخاذ التدابير اللازمة التي تحتتمها الحالة الاستثنائية، والإعلان عنها وفق ما ينص عليه الفصل 80¹⁶³³، والذي ينص على أنه "الرئيس الجمهورية في حالة خطر داهم مهدد لكيان الوطن أو أمن البلاد أو استقلالها، يتعذر معه السير العادي لدواليب الدولة، أن يتخذ تلك التدابير التي تحتتمها الحالة الاستثنائية، وبعد ذلك استشارة رئيس الحكومة ورئيس مجلس نواب الشعب وإعلام رئيس المحكمة الدستورية، ويعلن عن التدابير في بيان إلى الشعب. ويجب أن تهدف هذه التدابير إلى تأمين عودة السير العادي لدواليب الدولة في أقرب الآجال، ويعتبر مجلس نواب الشعب في حالة انعقاد دائم طيلة هذه الفترة. وفي هذه الحالة لا يجوز لرئيس الجمهورية حل مجلس نواب الشعب كما لا يجوز تقديم لائحة لوم ضد الحكومة. وبعد مضي ثلاثين يوماً على سريان هذه التدابير، وفي كل وقت بعد ذلك، يعهد إلى المحكمة الدستورية بطلب من رئيس مجلس نواب الشعب أو ثلاثين من أعضائه البت في استمرار الحالة الاستثنائية من عدمه. وتصرح المحكمة بقرارها علانية في أجل أقصاه خمسة عشرة يوماً. وينهى العمل بتلك التدابير بزوال أسبابها. ويوجه رئيس الجمهورية بيانا في ذلك إلى الشعب". ومن خلال مقتضيات هذا الفصل نجد أن الرئيس مازال يحتفظ بنفس الصلاحيات التي كان يتوفرها في الدساتير السابقة أثناء هذه الحالة، وفي هذه الحالة سلطة الرئيس هي السلطة الوحيدة التي تتحكم في مخرجات القرار السياسي، وذلك من أجل التمكن من تطويق الأزمة بسرعة، لكن الجديد الذي أتت به الوثيقة الدستورية في هذا الصدد أنها منح للرئيس مجلس نواب الشعب أو لثلاثين من أعضاء المجلس إمكانية تقديم طلب للمحكمة الدستورية بعد مضي ثلاثين يوماً من إعلان حالة الاستثناء من أجل البت في استمرار الحالة من عدمها، والمحكمة تصرح بقرارها بعد أجل أقصاه خمسة عشر يوماً، كما أنه أصبح الرئيس بعد زوال أسباب الحالة التي رفع بسببها حالة الاستثناء يوجه بيانا في هذا الصدد إلى الشعب، بعدما كان يكتفي بتوجيهه إلى مجلس النواب ومجلس المستشارين. ومن خلال الفصل 80 من الدستور يتبين أن المشرع قد حدد مجموعة من الشروط لإعلان حالة الاستثناء، والتي تنقسم إلى نوعين في تونس أيضاً وهي الشروط الموضوعية والشروط الشكلية، وتتجلى الشروط الشكلية تتجلى في وجود:

— حالة خطر داهم مهدد لكيان الوطن أو أمن البلاد واستقلالها.

¹⁶³⁰ الفصل 77 من دستور الجزائر 2012 والفصل 37 من دستور 2006 الموريتاني.

¹⁶³¹ دستور إسبانيا لسنة 1978.

¹⁶³² فدوى لمرايط، مرجع سابق، ص 319.

¹⁶³³ الفصل 77 من دستور 2014.

- وجود ما يتعذر معه السير العادي لدواليب الدولة.
وبالنسبة للشروط الشكلية فتتجلى في:
 - استشارة رئيس الحكومة.
 - استشارة رئيس مجلس نواب الشعب.
 - إعلام رئيس المحكمة الدستورية.
 - إعلان التدابير في بيان إلى الشعب من طرف الرئيس.
- من خلال قراءة الشروط الموضوعية يتبين أنها فضفاضة وأنه للرئيس السلطة المطلقة في تحديدها. وإذا تعرضت الدولة لخطر خارجي يهدد سلامة التراب الوطني، أوكل المشرع الدستوري مهمة إعلان الحرب لرئيس الدولة من أجل حماية الدولة والأفراد، وسواء كانت هذه الحرب هجومية أو دفاعية، حيث نجد الفصل 77 من الدستور ينص على أنه لرئيس الدولة "إعلان الحرب وإبرام السلم بعد موافقة مجلس نواب الشعب بأغلبية ثلاثة أخماس أعضائه، وإرسال قوات إلى الخارج بموافقة رئيس مجلس نواب الشعب والحكومة، على أن ينعقد المجلس للبث في الأمر خلال أجل لا يتجاوز ستين يوما من تاريخ قرار إرسال القوات".
- من خلال ما سبق نلاحظ أن رئيس الجمهورية التونسية ما زال يتوفر على صلاحيات واسعة ومهمة، وذلك نظرا للمكانة الدستورية الهامة التي يحظى بها، التي تمكنه من التسيير والتوجيه والتنفيذ، وأيضا التدخل على مستوى جميع السلط وذلك إما بطرق مباشرة عن طريق نصوص مباشرة وصريحة، أو بطرق غير مباشرة والتي تظهر من خلال التأويل والتفسير، كما يتوفر أيضا على مجال محفوظ من الصلاحيات خاص به فقط، وهي تلك المتعلقة بالصلاحيات التمثيلية والضمانية.

المطلب الثاني: علاقة مؤسسة رئاسة الدولة بالبرلمان والحكومة

سننتظر هنا إلى علاقة رئيس الدولة بالبرلمان والحكومة على المستوى السياسي والدستوري، وذلك بتحديد علاقته بالسلطة التشريعية (فرع أول)، وعلاقته بالحكومة (فرع ثان).

الفرع الأول: علاقة مؤسسة الرئاسة في تونس بالسلطة التشريعية

عرف النظام السياسي التونسي عدة تغيرات عبر تاريخه يمكن فيها الحديث على مرحلتين مفصليتين في التاريخ السياسي والدستوري التونسي، تشغل المرحلة الأولى الحيز الزمني الممتد من فترة الاستقلال عن فرنسا إلى غاية سنة 2011، والفترة الثانية بدأت في يناير وما تزال إلى الآن، وهذه الأخيرة جاء نتيجة سخط جباهيري شعبي عن المرحلة الأولى رغبة في التغيير والانتقال للعالم الديمقراطي، لأنه بالرغم من أن الجمهورية التونسية عرفت عدة تعديلات دستورية خلال المرحلة الأولى وأيضا انتقال السلطة الرئاسية، إلا أن هذا التقسيم لم يجد متعته إلا في سنة 2011 لكونها عرفت غليان الشارع التونسي، ليم من خلاله إسقاط "بن علي"، ويتم تدشين مرحلة مهمة في التاريخ التونسي والتي اعتبرها المتابعين بداية حقيقية لمسلسل الانتقال الديمقراطي.

لقد كانت تونس في المرحلة الأولى تعيش في كنف نظام سياسي شمولي، وبالرغم من كون طبيعة الحكم في تونس جمهوري إلا أن الرئيس كان يرث الحكم إلى أجل غير مسمى، ففي هذه المرحلة الطويلة لم يتم تغيير رئيس الجمهورية سوى مرة واحدة، فالرئيس الأول لتونس المستقلة عمر على كرسي الرئاسة إلى غاية عزله بدعوى عدم أهليته للرئاسة لكونه كان طاعن في السن، وصحته الذهنية والجسدية لا تتحمل أعباء الرئاسة لذا عرف هذا الحدث بالعزل الطبي، ليخلفه بعده زين العابدين بن علي الذي استولى هو الآخر على كرسي الرئاسة إلى غاية الإطاحة به من طرف الشارع في يناير 2011.

في هذه المرحلة عرف النظام السياسي التونسي كونه نظام رئاسي حيث يملك رئيس الدولة زمام السلطة السياسية، دون أن يتحمل أية مسؤولية سياسية، وهذا ما لعب دور مهم في توطيد سلطة الرئيس التونسي وعمله على تجميع جميع السلطات بين يديه¹⁶³⁴، وتركيز هيئته عليها خصوصا منها التشريعية، وهكذا كانت قاعدة دمج السلطات صفة ملازمة للنظام السياسي التونسي، لكون رئيس الجمهورية كان هو المتحكم في باقي السلطات والمؤسسات الدستورية، والفاعل الرئيسي الممتلك للدور المحوري داخل النظام، الشيء الذي أدى إلى اختلال التوازن المطلوب في علاقته بالمؤسسات الدستورية الأخرى¹⁶³⁵.

خلال الجمهورية الأولى لتونس كان الإخلال كبيرا في التوازن المطلوب بين السلطات والمؤسسات الدستورية، خصوصا ما تعلق بعلاقة رئيس الدولة (الذي كان يمثل رأس السلطة التنفيذية والمتحكم فيها) بالسلطة التشريعية، فالتاريخ الدستوري لتونس قبل الحراك كان مساره تعميق الاختلال لصالح مؤسسة الرئاسة عوض إعادة الاعتبار للبرلمان باعتباره ممثل الشعب، هكذا ففي سنة 2002 تم تعديل الدستور ليصبح البرلمان بعد هذا التعديل مكون من غرفتين، عوض غرفة واحدة كما جاء بها أول دستور للجمهورية سنة 1959، حيث تم إضافة غرفة ثانية إلى تركيبة البرلمان وهي مجلس المستشارين، والذي أصبح فيه الحق لرئيس الجمهورية بتعيين ثلث أعضائه، وهو ما يجعل رئيس الجمهورية يتحكم بشكل كبير في البرلمان عبر تحكمه في الغرفة الثانية.

وبالعودة إلى التعديل الدستوري لسنة 1976 الذي شمل قرابة ثلثي فصول الدستور¹⁶³⁶، والذي عمق أيضا من هوة الاختلال، ليصبح من حق الرئيس حل البرلمان وكذلك كرس تقنية الاستفتاء الشعبي، الذي يسمح بإتاحة إمكانية لرئيس الجمهورية بتجاوز البرلمان واللجوء إلى الاستفتاء الشعبي¹⁶³⁷، وهذه التقنية من أحد التقنيات التي جاءت بها العقلنة البرلمانية في الفرنسية، لغرض الحد من السلطة التشريعية لصالح السلطة التنفيذية، على اعتبار أن مبعث ذلك في فرنسا أنها كانت تعيش أزمة عدم الاستقرار الحكومي في إطار الجمهورية الرابعة، حيث كان رئيس الدولة يصرح في فرنسا أنه إذا كان النائب يمثل دائرة انتخابية معينة، فليس الدولة يمثل دائرة انتخابية قطرها فرنسا بأكملها، لذا لم يكن من داع لمثل هذه التقنية في تونس سوى تكريس هيمنة رئيس الدولة على السلطة التشريعية، هذا الإجراء الذي تم التوسيع فيه سنة 1997 بحيث أصبح يشمل لجوء رئيس الجمهورية إلى الاستفتاء حتى في مشاريع القوانين ذات الأهمية الوطنية، وهذا يعد تجاوز واضح لسلطة البرلمان صاحب الاختصاص الأصيل في التشريع.

¹⁶³⁴ - يمينة هكو، مرجع سابق، ص 159.

¹⁶³⁵ - حسن طارق، الربيع العربي والدستورانية...، ص 246

¹⁶³⁶ - المدرسة الوطنية للإدارة (تونس)، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، أنظر الرابط:

http://www.ena.nat.tn/fileadmin/user_upload/doc/preparation_concoors/supports_CSP/droit_Axe1.pdf

¹⁶³⁷ - نفسه.

علاوة على ذلك فالمشهد السياسي التونسي كان يتحكم فيه حزب وحيد، وهو حزب رئيس الدولة هكذا كانت الأغلبية في البرلمان تكون لصالح هذا الحزب، وهو ما يتيح لرئيس الجمهورية التحكم في السلطة التشريعية عبر أغلبية الحزب الحاكم، كذلك بالنظر للمشروعية النضالية والشعبية التي كان يتمتع بها رئيس الجمهورية الحبيب بورقيبة، فلم يكن من المستساغ أن يقبل بسلطة فوّه تراقبه وتساوّه، لهذا ولد البرلمان التونسي معقلنا منذ البداية، وذلك ما يبدوا بشكل جلي من خلال وسائل التأثير والتأثر بينه وبين السلطة التنفيذية الممثلة في رأسها والذي يكون هو رئيس الجمهورية. وفي سنة 2011 عرفت تونس حراكا اجتماعيا وسياسيا، كان من أبرز نتائجه سقوط نظام بن علي الرئاسوي ومحاولة التأسيس لنظام سياسي برلماني ديمقراطي عبر دستور 2014، فكان لذلك التأثير الكبير على علاقة رئيس الدولة بالبرلمان، حيث أن الطابع البرلماني للنظام السياسي استوجب من بين ما استوجبه إقرار ودسترة مؤسسة برلمانية قوية تقطع مع العهد الرئاسوي، حيث كان البرلمان متحكما فيه من طرف مؤسسة الرئاسة، ولا يعدو أن يكون مجرد غرفة للتصديق بدون أي صلاحيات فعلية أو سلطة حقيقية، وذلك ما يمكن أن يلاحظه الباحث انطلاقا من أول جملة يبدأ بها تصدير دستور 1959 و 2014، ففي دستور 1959 يبدأ التصدير بما يلي:

"باسم الشعب،

...

نحن الحبيب بورقيبة، رئيس الجمهورية التونسية،

أصدرنا دستور الجمهورية الآتي نصه"¹⁶³⁸.

بينما دستور 2014 فيبدأ كآتي:

"نحن نواب الشعب التونسي، أعضاء المجلس الوطني التأسيس،

...

فإننا باسم الشعب نرسم على بركة الله هذا الدستور"¹⁶³⁹.

وهذا أن دل على شيء فهو يدل على فقدان النظام السياسي التونسي للطابع الرئاسوي، حيث يكون رئيس الدولة هو المتحكم في السلطتين التشريعية والتنفيذية، لكن السؤال الذي يطرح نفسه بعد إعادة النفس للبرلمان بعدما كان مجرد مؤسسة مشلولة هو: هل البرلمان أصبح بمنأى عن التحكم والتوجيه الرئاسي أم أنه ما زال خاضع لهذه السلطة بطريقة أو بأخرى؟ لقد عمل دستور 2014 على الرقي بمكانة السلطة التشريعية وتعزيز مكانتها داخل النظام السياسي التونسي، كما قام بترسيم العديد من الملامح البرلمانية للنظام، خصوصا على مستوى علاقة رئيس الدولة بالسلطة التشريعية، عن طريق رفع التحكم المطلق لرئيس الدولة في السلطة التشريعية وتقوية مكانة هذه الأخيرة ومنحها صلاحيات فعلية، حيث نجد الشعب هو من أصبح صاحب السيادة ومصدر السلطات، يمارسها بواسطة ممثليه المنتخبين أو عبر الاستفتاء¹⁶⁴⁰، بعدما كان يباشرها على الوجه ووفق الطريقة

¹⁶³⁸ _ دستور الجمهورية التونسية لسنة 1959.

¹⁶³⁹ _ توطئة دستور الجمهورية التونسية الصادر في يناير 2014.

¹⁶⁴⁰ _ الفصل 3 من دستور 2014.

التي تضبطها الوثيقة الدستورية¹⁶⁴¹، بما يعني أن سيادة الأمة كانت مقيدة برغبة المشرع الدستوري ولا تعبر على مضمونها بشكل صريح.

وعلى المستوى الوظيفية التشريعية كان رئيس الدولة في بعض الحالات ينفرد بممارسة هذه الوظيفة، وفي حالات أخرى يشارك البرلمان فيها بصفته موجها لها، هذا ما كان يكرس هيمنة تحكمه على هذا المجال، خصوصا أمام امتلاكه لمجموعة من الآليات تمكنه من ذلك، من أهمها مخاطبة البرلمان بطريقة مباشرة أو عبر توجيهه بيان إلى كلا مجلسيه، امتلاك **الفيديو التشريعي** وطلب القراءة الثانية، إصدار القانون وممارسة الاستفتاء الشعبي وأيضا امتلاك حق حل البرلمان. وفقا لمقتضيات الوثيقة الدستورية الجديدة للجمهورية لا يمكن القول أنها جاءت خالية من مظاهر العقلنة والتبعية للإرادة الرئاسية، إذ أنها رغم القفزة النوعية التي عرفتها في هذا المجال ما تزال تحتفظ ببعض ملامح التبعية والتوجيه والتحكم الرئاسي على العمل البرلماني، حيث ما يزال رئيس الدولة يمتلك حق التوجه للمؤسسة التشريعية بخطاب¹⁶⁴²، وعبر هذه الآلية يمكن لرئيس الدولة توجيه عمل البرلمان، وتسمح له أيضا بالتأثير على جدول أعماله، كما نجد أن لرئيس الدولة أن يطلب من البرلمان الاجتماع أثناء عطلة في دورة استثنائية للنظر في جدول أعمال محدد¹⁶⁴³.

ومن وسائل التوجيه البرلماني التي ما يزال يحتفظ بها الدستور لرئيس الجمهورية حق الرد أي طلب قراءة ثانية¹⁶⁴⁴، وهذا الحق يعتبر نوع من أنواع **الفيديو التشريعي** لأنه يمكن الرئيس من إيقاف القانون الذي يوافق عليه البرلمان، إن لم يتوافق مع رغبة رئيس الجمهورية، وهذا يعتبر وسيلة من بين الوسائل التي تمكنه من الفصل التشريعي¹⁶⁴⁵، خاصة وأن هذا يعود للسلطة التقديرية لرئيس الجمهورية.

علاوة على توجيه رئيس الجمهورية للعمل البرلماني فإنه يحتفظ على عدة آليات دستورية تمكنه من التحكم في العمل الوظيفية التشريعية، إذ نجده ما يزال يختم القوانين والإذن بنشرها بالرائد الرسمي للجمهورية من اختصاص رئيس الدولة¹⁶⁴⁶، ويعد إصدار القانون خاتمة المسطرة التشريعية وبدونه يستحيل للقانون أن يدخل حيز التنفيذ، كما يعد أيضا أحد البوابات التي يشارك من خلالها رئيس الجمهورية في ممارسة التشريع، واحتفظ الدستور التونسي على آلية مهمة لرئيس الدولة تندرج ضمن الوظيفة التشريعية وهي عملية الاستفتاء¹⁶⁴⁷، والتي يقصد منها إبعاد البرلمان عن مسألة كان بمقدرته النظر فيها، لكون رئيس الدولة يفعل تدخل الشعب مباشرة لإقرار قانون معين بدلا من البرلمان، وإذا أفضى الاستفتاء إلى قبول القانون فإن رئيس الجمهورية ويأذن بختمه في أجل لا يتجاوز عشرة أيام من تاريخ الإعلان على نتائج الاستفتاء¹⁶⁴⁸.

1641 – الفصل 3 من دستور 2002.

1642 – الفصل 79 من دستور 2014.

1643 – الفصل 57 من دستور 2014.

1644 – الفصل 81 من دستور 2014.

1645 – فدوى لمرايط، مرجع سابق، ص 234.

1646 – الفصل 81 من دستور 2014.

1647 – الفصل 82 من دستور 2014.

1648 – نفسه.

كما أن لرئيس الجمهورية الحق في حل مجلس نواب الشعب لكن وفقا للحالات التي ينص عليها الدستور، وكما لا يجوز حل البرلمان خلال الأشهر الستة التي تلي نيل أول حكومة ثقة البرلمان بعد الانتخابات التشريعية، أو خلال الأشهر الستة الأخيرة من المدينتين الرئاسية أو النيابية¹⁶⁴⁹.

ومن مظاهر تحكم رئيس الجمهورية في وظيفة التشريع ممارسته لمبادرة التشريع، حيث نجد الفصل 62 من الدستور ينص على أنه "تمارس المبادرة التشريعية بمقترحات القوانين من عشر نواب على الأقل، أو بمشاريع قوانين من رئيس الجمهورية أو رئيس الحكومة"، كما يمارس هذه الوظيفة أيضا في حالة حل البرلمان، وفي هذا الصدد ينص الفصل 70 من الدستور على أنه "في حالة حل مجلس نواب الشعب، يمكن لرئيس الجمهورية إصدار مراسيم بالتوافق مع رئيس الحكومة تعرض على مصادقة المجلس في الدورة العادية التالية". لكن بالرغم من تبعية السلطة التشريعية لمؤسسة الرئاسة إلا أنه لا يمكن إنكار رقيها وقوتها مقارنة بما كانت عليها في الدستور السابق، بل ويعتبر دستور 2014 بمثابة عقد ميلاد جيد للبرلمان التونسي، بعدما كان مجرد مؤسسة مشلولة الصلاحيات أمام رئيس الجمهورية، حيث أن دستور ما بعد الحراك منح المؤسسة التشريعية مجموعة من الصلاحيات الفعلية الحقيقية، ليخرجها من الركود الذي دامت فيه لأزيد من نصف قرن، وفي المقابل حاول الدستور أن يقيد بعض صلاحيات رئيس الجمهور في علاقته بالبرلمان، على وجه الخصوص منها تلك المتعلقة بحالة الاستثناء التي عرفت تقييدا واضحا، حيث أصبح البرلمان في فترة الاستثناء في حالة انعقاد دائمة¹⁶⁵⁰، دون فترات فراغ تشريعي والتي ساهمها الدستور التونسي بعبطة البرلمان (الفترات الفاصلة بين الدورات)، علاوة على أنه لا يمكن لرئيس الدولة الإقدام على حل البرلمان أثناء حالة الاستثناء¹⁶⁵¹.

ومن أهم ما جاء به دستور 2014 فيما يخص علاقة رئيس الجمهورية بالسلطة التشريعية، أنه أصبح من أغلبية أعضاء مجلس نواب الشعب المبادرة بلائحة معلة لإعفاء رئيس الجمهورية، وإذا ما تبين أنه قد أقدم على خرق جسيم للدستور، حيث تتم الموافقة على هذه اللائحة بأغلبية الثلثين من أعضاء مجلس نواب الشعب، وتنظر المحكمة الدستورية في هذا الإجراء الذي لا يمكن أن توافق عليه إلا بأغلبية الثلثين من أعضائه، ويكون القرار الصادر عن المحكمة هو عزل رئيس الجمهورية، إضافة إلى العقوبات الجزائية إذا اقتضى الأمر ذلك، علاوة على أن الرئيس يفقد حق الترشح لأي انتخابات أخرى¹⁶⁵²، فإن هذه التقنية التي استمدتها الدستور التونسي من التراث الدستوري الإنكليزاساكسوني تربطها علاقة مباشرة بالمحاسبة الدستورية والسياسية.

من خلال ما سبق نخلص إلى أن الدستور التونسي جاء بمعالم واضحة للنظام البرلماني رغم محافظته على الطابع الرئاسي، وذلك بتعزيز مكانة البرلمان داخل النظام السياسي، وهو الشيء الذي أعاد التوازن المطلوب للسلط بعدما كان رئيس الدولة يتحكم في السلطة التشريعية، حيث كان رئيس الجمهورية التونسية الأولى يتمتع بصلاحيات واسعة في مجال السلطة التشريعية، بل وذهب الكثير من الفقه الدستوري إلى الجزم بأنه تحول إلى مشرع أصلي عوض السلطة التشريعية، وذلك عبر العديد من الإمكانيات الدستورية التي سمحت لمؤسسة الرئاسة بالهيمنة على الوظائف الطبيعية الخاصة بالبرلمان، لكن الدستور الجديد للجمهورية سيقطع قطعاً نهائياً مع تلك الممارسة، حيث عمل على تقييد الصلاحيات اللامحدودة التي كان يتوفرها الرئيس في مجال

¹⁶⁴⁹ _ الفصل 77 من دستور 2014.

¹⁶⁵⁰ _ حسن طارق، الربيع العربي والدستورانية...، مرجع سابق، ص 260.

¹⁶⁵¹ _ الفصل 80 من دستور 2014.

¹⁶⁵² _ الفصل 88 من دستور 2014.

السلطة التشريعية، وتعزيز مكانة ودور البرلمان داخل النظام الدستوري للجمهورية، كما عمل على تحديد معالم العلاقة التي تربط رئيس الجمهورية بالسلطة التشريعية.

الفرع الثاني: علاقة مؤسسة الرئاسة بالحكومة في تونس

إن الوثيقة الدستورية ليناير 2014 قلبت كل موازين القوى المؤسساتية داخل النظام الدستوري التونسي، حيث عملت على إزاحة الطابع الرئاسي الذي كان يكرس لرئيس الجمهورية أن يكون الفاعل المركزي المهيمن على النسيج المؤسساتي، وأعدت ترتيب علاقة رئيس الجمهورية ببقية السلطات خاصة تلك التي تربطه بالحكومة، وبمنحها مكانة جد متقدمة وشبه مستقلة عن مؤسسة الرئاسة، فالدستور الجديد للجمهورية قد قدم هيكلية واضحة للنمط الجديد لتوزيع الصلاحيات التنفيذية، وبهذا كانت الحكومة أكبر مستفيد من عملية انتشار الصلاحيات داخل السلطة التنفيذية، بعدما كانت لا تعدوا أن تكون مجرد جهاز مساعد لرئيس الجمهورية، لا تضطلع بأي مهام غير تنفيذ برنامج رئيس الدولة، أصبحت الحكومة بعد دستور 2014 تضطلع بمهام واسعة ومهمة تكرر عملها كهيئة تنفيذية حقيقية.

من أجل الحديث عن علاقة رئيس الجمهورية بالحكومة لا بد من الحديث على مرحلتين من هذه العلاقة، تخص الأولى حقبة الجمهورية الأولى الخاصة بعلاقة رئيس الجمهورية بالحكومة في الهندسة الدستورية لسنة 1959 والتعديلات التي لحقتها، التي غابت فيها جميع مظاهر التعايش بين رئيس الدولة والحكومة، وانعدام مبدأ فصل السلطات في مقابل هيمنتها وتمركزها كلها في يد رئيس الدولة، أما المرحلة الثانية والتي تتعلق بالجمهورية الثانية مع دستور 2014، والتي قطعت قطعاً نهائياً مع خصائص المرحلة الأولى، حيث قامت بتعزيز مكانة الحكومة عن طريق استقلالها عن الرئيس، وتحديد علاقتها برئيس الدولة بملامح واضحة.

إن الدستور التونسي لسنة 1959 لم يكن يقيم أي توازن داخل السلطة التنفيذية، بين قطبيها رئيس الدولة والحكومة ممثلة في الوزير الأول، فقد كان رئيس الدولة هو الذي يمارس السلطة التنظيمية إلا إذا فوض جزء من هذه السلطة إلى الوزير الأول، ويسهر على تنفيذ القوانين¹⁶⁵³، حيث أنه كان يعمد رئيس الجمهورية إلى حقه الدستوري لممارسة السلطة التنظيمية من أجل تدبير صلاحياته التنفيذية، ولم تعمل التعديلات المتتالية للدستور التونسي سوى على تقوية وتحسين توسيع مجالات اللجوء إلى هذا الحق، وهو الأمر الذي يجسد نفسه في الطابع الرئاسي الذي ساد النظام التونسي منذ عقود من الزمن، لأن الجمهورية التونسية نهجت في البداية بعد الاستقلال النظام الرئاسي وعارضت النظام البرلماني وثنائية السلطة التنفيذية، لذا ظلت محتفظة بمعالم النظام الرئاسي حتى بعد إقرارها لثنائية السلطة التنفيذية في التعديل الدستوري لسنة 1969.

ظلت الحكومة تابعة لمؤسسة الرئاسة في تشكيلها طيلة فترة الجمهورية الأولى، لكونها في جوهرها لا تعكس خريطة سياسية معينة بقدر ما هي تجسيد للسلطة التقديرية لرئيس الدولة، فالحكومة كانت لا تعبر عن لون سياسي غير لون رئيس الدولة، حيث كان يعين الوزير الأول وباقي أعضاء الحكومة باقتراح من الوزير الأول¹⁶⁵⁴، كما تبقى له كامل الصلاحية في الأخذ بتلك الحكومة المقترحة من قبل الوزير الأول أو عدم الأخذ بها، لأن سلطة الوزير الأول لا تعدوا أن تكون مجرد سلطة اقتراحية

¹⁶⁵³ _ الفصل 53 من دستور 2002.

¹⁶⁵⁴ _ الفصل 50 من دستور 2002.

وليست إلزامية، كما له أن ينهي مهما الحكومة أو عضو من أعضائها تلقائياً أو بطلب من الوزير الأول¹⁶⁵⁵، وفضلاً عن هذا كانت الحكومة مسؤولة عن تصرفاتها أمام رئيس الجمهورية¹⁶⁵⁶، ولا يعدوا أن يكون الوزير الأول مجرد مساعد لرئيس الجمهورية من خلال اضطراره بمهام تسيير وتنسيق أعمال الحكومة¹⁶⁵⁷. ومن مظاهر تضخم الصلاحيات التنفيذية لرئيس الجمهورية وتحكمه فيها، رئاسته للمجلس الوزاري¹⁶⁵⁸ وإشرافه على توجيه عمله، فعلى الرغم من إقرار الوثيقة الدستورية بإمكانية تفويض هذه المهمة للوزير الأول، فإن التجربة الممارساتية تقول باستفراد الرئيس بهذه المهمة، وذلك من أجل ضمانه التحكم في السياسة العامة للبلاد واستمرار اتصاله المباشر بأعضاء الحكومة، وهذا الاستمرار مكن **زين العابدين بن علي** من إيجاد عرف دستوري، ألا وهو **"المجالس الوزارية الضيقة"**، والتي غالباً ما تضم رئيس الدولة والوزير الأول وبعض الوزراء المعنيين بمجداول الأعمال الخاص بالاجتماع، كما تضاف إليهم مستشارو الرئيس من تدعوا الضرورة إلى حضورهم من الموظفين الساميين¹⁶⁵⁹، بالإضافة إلى هذا يمارس رئيس الجمهورية العديد من الاختصاصات التشريعية والدبلوماسية والتأسيسية، لكونه المهيم على السلطة التنفيذية، ومالك إصدار القرارات وتوجيه السياسة العامة للبلاد.

هكذا فقد كان النظام السياسي الذي يدستره دستور 1959 نظاماً شاذاً، يأخذ من النظام الرئاسي كل سمات تحكم رئيس الدولة في السلطة التنفيذية، ويزيد عن ذلك إمكانية التحكم في السلطة التشريعية، فهذا النظام كان نظاماً شمولياً على شكل الأنظمة الفاشية، حيث التحكم المطلق لرئيس الدولة الزعيم الأوحده الذي يتحكم في كل شؤون الدولة. ولا تكاد تخرج مهام الحكومة في مثل هذا النمط من النظام السياسي كهيئة جماعية، عن تنفيذ قرارات ورؤى رئيس الدولة وتقديم الاقتراحات فيما يخص بعض التعيينات في الوظائف العسكرية والمدنية¹⁶⁶⁰، غير أن حصر صلاحيات الحكومة في مجرد الاقتراح في هذا المجال لا ينفك أن يكون مجرداً من أية إلزامية، لأنه يمكن لرئيس الجمهورية الأخذ بها أو عدم ذلك.

تقتضي الفلسفة التي كانت تحكم النظام السياسي التونسي، بأن يسيطر رئيس الدولة على كل دواليب الحياة السياسية ويتحكم فيها، فما العلاقة التي كانت ترسمها الهندسة الدستورية التونسية لسنة 1959 بين رئيس الجمهورية والحكومة، إلا ترجمة لواقع سياسي يسمو برئيس الدولة إلى مرتبة تجعله المتحكم في السلطة التنفيذية، فلم تكن الوزارة في تونس سوى مجرد جهاز لتنفيذ قرارات الرئيس، وذلك بالمعنى الذي حدده لها الماوردي في كتابه **"الأحكام السلطانية"**، من هذا المنطلق لا تخرج الوزارة عن مهمة المساعدة والمساندة لرئيس الدولة، كما يحيل على ذلك معناها الاصطلاحي في اللغة العربية، فالوزير يأخذ معنى المعين والسند، لأن وزارة جذرها آزر بمعنى ساعد وساند، وكذلك تحيل على معنى الوزر، أي الحمل¹⁶⁶¹ وبهذا المعنى فالوزير يتحمل بعض أعباء رئيس الدولة، وبذلك يحرم من أية سلطة تقريرية.

¹⁶⁵⁵ الفصل 51 من دستور 2002.

¹⁶⁵⁶ الفصل 59 من دستور 2002.

¹⁶⁵⁷ الفصل 60 من دستور 2002.

¹⁶⁵⁸ الفصل 50 من دستور 2002.

¹⁶⁵⁹ حسن طارق، الربيع العربي والدستورانية...، مرجع سابق، ص 247.

¹⁶⁶⁰ الفصل 55 من دستور 1959.

¹⁶⁶¹ عبد اللطيف الربوزي، جمال بن يشو، سعيد العزوزي، مؤسسة الحكومة في تونس، عرض في مادة الأنظمة السياسية في الأنظمة المغاربية، ماستر الدراسات الدستورية والسياسية، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة محمد الأول، وجدة، السنة الجامعية 2012-2013، ص 9.

إذا كان الدستور يقر بتحمل الحكومة للمسؤولية السياسية، وأنها مسؤولة أمام رئيس الجمهورية، إلا أن رئيس الجمهورية بالمقابل لا يتحمل أية مسؤولية كيفما كان نوعها، بالرغم من أنه المتحكم الفعلي في السلطة التنفيذية، وله من الاختصاصات والمهام الدستورية ما يسمح له بالاضطلاع بالسلطة التقريرية داخل السلطة التنفيذية لوحده.

يعود النقاش الدستوري في تونس فيما يخص المسؤولية السياسية لرئيس الدولة إلى ما قبل 1959، حيث أن المجلس القومي التأسيسي قد أعد مشروعا دستوريا سنة 1956 تم تضمينه مادة تحمل لرئيس الدولة المسؤولية، كالآتي "المحكمة العليا تنظر في إجراءات الخيانة العظمى واستغلال النفوذ المرتكبة من رئيس الدولة أو أعضاء الحكومة..."، غير أن هذا الاقتراح لم يكتب له أن يرى النور لأن دستور 1959 قد تراجع عنه، والذي أورد في فصله 68 "تتكون المحكمة العليا عند اقتراف الخيانة العظمى من أحد أعضاء الحكومة، ويضبط القانون صلاحيات هذه المحكمة وتركيبها"، لكن هذا الفصل لم يأخذ بمبدأ مسؤولية رئيس الجمهورية كمبدأ دستوري ثابت¹⁶⁶².

لقد عرفت الجمهورية الأولى لتونس العديد من التعديلات الدستورية التي أدخلت على دستور 1959، لكن هذه التعديلات كلها لم تنل شيء من مكانة رئيس الجمهورية، خصوصا في علاقته بالحكومة، حيث لم تعطي الوزير الأول المكانة التي يستحقها داخل هرمية السلطة التنفيذية، والتي ستمكنه من تحمل المسؤوليات التنفيذية، كرئيس فعلي لمؤسسة الحكومة، ومحاولة وضع حد لتبعيته المطلقة لرئيس الجمهورية المتحكم الأوحده في الحياة السياسية. أما بالنسبة **للجمهورية الثانية** فقد جاء دستور 2014 بالعديد من المقتضيات التي قلبت الفلسفة الدستورية في تونس، وحاول دسترة نظام سياسي جديد كليا، **بروح برلمانية** واضحة، مع الأخذ بسماة الأنظمة **الشبه رئاسية** فيما يتعلق بالفصل الوظيفي بين كل من اختصاصات الحكومة ورئاسة الدولة، التي لم تعد تتحكم في مؤسسة الحكومة، وإن كانت تضطلع ببعض الاختصاصات فهي ذات بعد استراتيجي، وأصبحت الحكومة بذلك هي من يضطلع بصياغة السياسة العامة وتطبيقها وفقا لبرنامجها الحكومي الذي حصلت بموجبه على ثقة البرلمان.

جاء دستور 2014 للجمهورية التونسية نتيجة سياق مغاير لسابقه (دستور 1959)، لأن الحراك السياسي والاجتماعي في تونس أسقط النظام السياسي للجمهورية الأولى، على اعتباره نظاما سياسيا شموليا يتميز بتحكم رئيس الدولة في النظام السياسي على الشاكلة الفاشية، نحو إرساء نظام سياسي ديمقراطي، لذلك انعكس هذا على موقع رئيس الدولة داخل هرمية السلطة، ولهذا صاحب وضع الدستور كثير من الجدل حول موقع رئيس الدولة في النظام السياسي، بين من يؤيد أن يكون رئيس الدولة مجرد حكم بين المؤسسات الدستورية، وبين من يريد أن تنتزع عنه مظاهر الشخصية التي حولت النظام الرئاسي إلى نظام **رئاسوي متغول**، يهيمن على كل ما حوله من المؤسسات، لذا حاول دستور 2014 تكريس **صيغة توافقية بين الاتجاهين**، حيث أبقى على مجموعة من الصلاحيات التنفيذية لرئيس الدولة، والتي غالبا ما نجدها في الدساتير الديمقراطية، وفي نفس الوقت آليات دستورية من شأنها أن تشكل كواح لرئيس الدولة إذا ما أراد تجاوز الموقع الذي حدده له الدستور¹⁶⁶³.

لقد أسهم دستور 2014 في تعديل العلاقة التي طبعت رئيس الحكومة برئيس الدولة، حيث عمل المشرع التأسيسي على تعزيز فكرة استقلال الحكومة عن رئيس الدولة، لا من حيث التأليف ولا الصلاحيات ولا من حيث المسؤولية، إذ نجد أن رئيس

¹⁶⁶² - يمينة هكو، مرجع سابق، ص 158-159.

¹⁶⁶³ - امحمد مالكي، مرجع سابق، ص 20.

الجمهورية قد تخلى عن حقه المطلق في تعيين رئيس الحكومة والحكومة ككل، وأصبح ملزما بتكليف مرشح الحزب أو الائتلاف الانتخابي المتحصل على أكبر عدد من المقاعد بمجلس نواب الشعب، وبات رئيس الحكومة هو الذي يختار أعضاء حكومته ولا يتشاور مع رئيس الدولة سوى بالنسبة لوزاري الخارجية والدفاع، كما لم يعد تعيين الرئيس لرئيس الحكومة كافي من أجل مزاوله هذا الأخير لمهامه، وإنما أصبح من الضروري مرور الحكومة على مجلس نواب الشعب من أجل نيل ثقته وفقا لمسطرة التنصيب البرلماني، وبعد نيل الحكومة لثقة البرلمان يقوم رئيس الجمهورية بتسمية رئيس الحكومة وأعضائها فوراً¹⁶⁶⁴، وبهذا أصبحت الحكومة مسؤولة مباشرة أمام البرلمان فقط وليس كما كان في السابق أمام الرئيس والبرلمان، وهو ما يعني دستوريا عدم إمكانية رئيس الجمهورية إعفاء رئيس الحكومة أو أحد أعضائها، فالطريقة الوحيدة التي يملكها رئيس الجمهورية لإنهاء مهام الحكومة وفقا للدستور الجديد، هي توجيهه بطلب إلى مجلس نواب الشعب قصد التصويت على الثقة في مواصلة الحكومة لنشاطها، لكن هذا الحق يجد في المقابل مجموعة من الشروط، حيث أنه إن لم يجدد المجلس الثقة في الحكومة فهي تعتبر مستقيلة، وفي حالة جدد المجلس الثقة في الحكومة سيعتبر الرئيس في هذه الحالة مستقيلاً، مما يعني أن استعمال الرئيس لهذه الورقة يشكل عليه أيضاً خطورة كبيرة، ولا يمكنه استعمال هذه الآلية سوى مرتين في كامل المدة الرئاسية¹⁶⁶⁵.

وتبرز استقلالية الحكومة أيضاً من خلال توفرها على مجموعة من الصلاحيات المستقلة، التي يمكن ممارستها من دون العودة إلى رئيس الجمهورية، فالحكومة تعتبر المؤسسة المستفيدة من عملية انتشار الصلاحيات داخل السلطة التنفيذية، حيث استعاد السلطة التنظيمية التي ظلت لعقود حكرها على رئيس الدولة، وأيضاً المبادرة التشريعية باسم الحكومة، كما أصبحت رئاسة المجلس الوزاري تعود لرئيس الحكومة إلا في حالات خاصة (في مجالات الدفاع والعلاقات الخارجية والأمن القومي، وأيضاً إن حضر مجلس من مجالس الوزراء يقوم برئاسته)، كما استعادت مؤسسة الحكومة لمهمة ضبط السياسة العامة للدولة بعدما كان طوال فترة الجمهورية الأولى مجرد منفذ لسياسة رئيس الجمهورية.

إن الهندسة التي جاء بها دستور 2014 قدمت هيكلة واضحة لتوزيع الصلاحيات التنفيذية، وقطعت مع معالم النظام السابق للجمهورية القائم على **الرئاسوية المتفولة**، المبينة على انعدام التوازن بين طرفي السلطة التنفيذية لصالح رئيس الدولة، حيث عمل على نقل الرئيس من حالة الشريك الثانوي إلى وضع أكثر تقدماً، كما قامت الهندسة الدستورية الجديد بإعادة رسم العلاقة بين عنصري السلطة التنفيذية داخل الجمهورية، قام فيها بتحديد صلاحيات كل من رئيس الدولة على حدة ورئيس الحكومة على حدة، كما قامت بتحديد المجال المشترك بينهما بشكل واضح، وهو الذي يخص الصلاحيات السيادية المتعلقة بالدفاع والأمن القومي والخارجية والتي تعود فيه الأولوية لرئيس الدولة، وفي المقابل خص الحكومة بجميع السياسات العمومية العادية، والمرتبطة بالقضايا الاقتصادية والاجتماعية والثقافية اليومية¹⁶⁶⁶، وبهذا وضع الدستور الجديد حداً للوضعية السابقة التي طبعت العلاقة التي تربط رئيس الجمهورية بالحكومة لأزيد من نصف قرن، وأرخ لعهد جديد تسوده **ملاحم برلمانية** واضحة تحدد لكل سلطة صلاحياتها.

¹⁶⁶⁴ - الفصل 89 من دستور 2014.

¹⁶⁶⁵ - الفصل 99 من دستور 2014.

¹⁶⁶⁶ - حسن طارق، الربيع العربي والدستورانية...، مرجع سابق، ص 264.

المبحث الثالث: طبيعة العلاقة بين المؤسسة الملكية والحركة الإسلامية

إن تعامل النظام المغربي مع الفاعلين السياسيين الإسلاميين المغاربة سواء المعترف بهم أو الغير معترف بهم يتأرجح بين أربعة استراتيجيات:

1- **إستراتيجية الإدماج التدريجي داخل النظام السياسي:** حيث يتم إدماج الفاعل الإسلامي في الحقل السياسي بعد التأكد من قبوله كافة الشروط والقواعد التي وضعها النظام وتعتبر حركة الإصلاح والتجديد النموذج البارز الذي اتخذ النظام إزاءه حزب الشورى والاستقلال، قبل اندماجهم مع الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية، بعدما كان تم رفض طلباتهم بخصوص تأسيس حزب سياسي¹⁶⁶⁷.

2- **إستراتيجية التضييق:** هذه الإستراتيجية تهدف إلى محاولة محاصرة الفاعل السياسي¹⁶⁶⁸، من أجل دفعه إلى تليين مواقفه السياسية تجاه النظام وإقرار بشرعياته الدينية، وكذا الاعتراف ولو مبدئياً بشروط وقواعد اللعبة السياسية التي سطرها النظام مع ترك الباب مفتوحاً للمفاوضات من أجل دفع هذه القوى إلى إعادة النظر في الرؤى المؤطرة لمرجعيتها، ودفعها إلى مراجعتها ولو جزئياً¹⁶⁶⁹، وتعتبر جماعة العدل والإحسان، النموذج الأبرز بين القوى الإسلامية التي تم تطبيق هذه الإستراتيجية تجاهها من خلال:

3- **إستراتيجية التجاهل والتضييق،** تم استعمال هذه الإستراتيجية خصوصاً تجاه القوى الإسلامية التي تنعت عادة بـ "النخبوية" أو هي قريبة من ذلك وتمثل هذه القوى أساساً في "الحركة من أجل الأمة"¹⁶⁷⁰، وحركة "البديل الحضاري"، التي تحولت إلى حزب إلى حزب "البديل الحضاري" سنة 2005، فرغم السماح لها بالعمل في العلن إلا أنها كانتا ينعان بخروجهما عن ثوابت الدولة، ونهلهما من المنظومة الشيعية التي يرفضها النظام من خلال تأثرهما بالثورة الإيرانية¹⁶⁷¹، علماً أنه من الشروط التي يفرضها النظام على الفاعلين السياسيين الإسلاميين هو رفض التأثيرات الخارجية وخاصة المد الشيعي.

4- **إستراتيجية الردع**¹⁶⁷²، هي رد فعل أو ضربات استباقية ضد التيارات التي تتخذ العنف والعمل الخارج عن إطار القانون ضد المجتمع والسلطة وأجهزتها، وتتميز هذه الإستراتيجية بطابعها العنيف وعدم التسامح مع كل من خرج عن النهج السلمي للتغيير¹⁶⁷³.

وقد شكلت تفجيرات الدار البيضاء بداية لوجود هذه النوعية من التيارات والحلالي بالمغرب، فتم إصدار عقوبات وصلت إلى حد الحكم بالإعدام والسجن المؤبد، وطالت الاعتقالات كل من له علاقة سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة بالقضية حتى أنه تم اتهام السلطات بالتعسف¹⁶⁷⁴.

¹⁶⁶⁷ - تم فض الترخيص لحزب التجديد الوطني في ماي 1992 وحزب الوحدة والتنمية في سنة 1993.

¹⁶⁶⁸ - يمثلها على مستوى القوى الاشتراكية ما يسمى بـ "اليسار الجديد" الذي قبل التعامل مع النظام بعد عقود الرفض.

¹⁶⁶⁹ - رشيد مقتدر، الإدماج....، م س، ص 139-140.

¹⁶⁷⁰ - طالبت بتأسيس حزب أسمته حزب الأمة إلا أن طلبها قبل بالرفض فعدت جمعا تأسيسا داخل مقر الحزب الاشتراكي الموحد وأسست حزب الأمة الذي رفعت عليه الوزارة الداخلية دعوى تطعن في قانونيته.

¹⁶⁷¹ - رشيد مقتدر، م س، ص 140.

¹⁶⁷² - هذه الاستراتيجية تم تطبيقها بداية مع التيارات اليسارية الثورية في الستينات والسبعينات وكذلك مع الشبيبة الإسلامية في قضية اغتيال عمر بن جلون سنة 1975.

¹⁶⁷³ رشيد مقتدر، الإدماج....، م س، ص 142.

إن النظام السياسي/(المؤسسة الملكية)، في تعامله مع التنظيمات السياسية عموماً، والتنظيمات الإسلامية على وجه الخصوص، اعتمد استراتيجيتين متباينتين، تبعاً للخط السياسي لكل تنظيم: إستراتيجية الاستيعاب (الإدماج)، وإستراتيجية الاستبعاد (الإقصاء).

إن إستراتيجية الاستيعاب والاستبعاد، تعتبر سياسة ثابتة للمؤسسة الملكية عبر تاريخها في التعامل مع القوى السياسية الموجودة في المجتمع، فثنائية بلاد المخزن وبلاد السبية في تاريخ المغرب، شكلتا جوهر العلاقة بين المركز والهوامش، وذلك في علاقة المخزن بالقبائل حسب ولاء القبيلة أو عصيانها¹⁶⁷⁵. وهي نفس العلاقة التي نسجت مع "الزوايا" كتعبير منظم عن سلطة مجتمعية لها صبغة دينية¹⁶⁷⁶ بعد حصول المغرب على الاستقلال، فإن المؤسسة الملكية وظفت هذه السياسة في التعامل مع الأحزاب السياسية، حيث تم إدماجها في بنية النسق السياسي، ومقابل ذلك تم استبعاد وإقصاء قوى سياسية أخرى وجعلها خارج النسق السياسي، وذلك وفقاً للخط السياسي لكل تنظيم ومدى قابليته للقبول بقواعد وشروط المشاركة السياسية الرسمية¹⁶⁷⁷.

إن النظام السياسي المغربي استعمل إستراتيجيتين معاً، مع الحركة الإسلامية تبعاً للخط السياسي لكل حركة وتبعاً لمواقفها من المؤسسة الملكية، ومدى قبولها بالمشاركة وفق قواعد وشروط اللعبة السياسية المحددة مسبقاً من طرف النظام السياسي. وجندت المؤسسة الملكية كل طاقاتها وآلياتها وقواتها المختلفة على الصعيد الاجتماعي والديني والسياسي والاقتصادي لمواجهة هذه الجماعات الإسلامية داخل مجالات متعددة والمحافظة على التوازنات السياسية المطلوبة. فلذلك وظفت مقارنة الإدماج¹⁶⁷⁸ (مطلب أول) تجاه حركة "التوحيد والإصلاح"، فتم إدراجها بشكل تدريجي في النسق السياسي¹⁶⁷⁹، بينما استعملت إستراتيجية الإقصاء/الاستبعاد تجاه "جماعة العدل والإحسان" (المطلب الثاني) بعدما لم تتمكن من تليين خطابها السياسي وتغيير موقفها من المؤسسة الملكية ومسألة إمارة المؤمنين.

المطلب الأول: المقاربة الإدماجية: نموذج حركة التوحيد والإصلاح

وظف النظام السياسي (المؤسسة الملكية) في تعامله مع حركة التوحيد والإصلاح إستراتيجية الإدماج ومقاربة الاستيعاب في بنية النسق السياسي وذلك باحتواء الحركة من خلال الترخيص والسماح القانوني لها بالعمل والاشتغال من داخل الفضاءات العمومية الثقافية والدينية وإدماجها في الحقل الديني الرسمي، والسماح لأعضائها وقياداتها بالمشاركة في الانتخابات وولوج المؤسسات التمثيلية، والمشاركة في تدبير الشأن العام عبر آلية الحزب السياسي. وهنا سنتناول المقاربة الإدماجية (الفرع الأول)، ونتائج ادماج الإسلاميين (فرع ثان)

¹⁶⁷⁴ - الشلالي الشلالي، المرجع نفسه.

¹⁶⁷⁵ - محمد الطوزي، الملكية والإسلام السياسي في المغرب، ترجمة محمد حاتمي وخالد شكراري، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، ص 1676 - عبد الحفيظ ماموح، السياسة الدينية الجديدة بالمغرب، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في القانون العام والعلوم السياسية، جامعة الحسن الأول، 2014-2015، ص 280.

¹⁶⁷⁷ - ينظر محمد ظريف، الأحزاب السياسية، من سياق المواجهة إلى سياق التوافق (1999/1934) منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، 1999.

¹⁶⁷⁸ - الإدماج يعني "تطابق سلوكيات الأفراد مع المعايير السائدة، كما تعني أيضاً مشاركتهم الفعالة في الحياة الاجتماعية والسياسية" للمزيد يجب النظر، عبد الحفيظ ماموح، المرجع السابق، ص 280 إلى 283.

¹⁶⁷⁹ - الإقصاء: يعني حرمان الفرد وإبعاده عن المشاركة في الأنشطة السياسية في المجتمع، وللمزيد النظر عبد الحفيظ ماموح، المرجع السابق، ص 281-283.

الفرع الأول: تيار المقاربة الادمجية: قراءة في الخطاب السياسي ومنهجية الإدماج

نحاول في هذا الفرع التطرق إلى الخط السياسي لحركة التوحيد والإصلاح الجناح الدعوي لحزب العدالة والتنمية، إضافة إلى التطرق إلى المقاربة والمنهجية والآليات التي تم اعتمادها لادماج إسلامي التوحيد والإصلاح في النسق السياسي الرسمي.

أولاً: الخط السياسي لحركة التوحيد والإصلاح

لمعرفة وفهم الرؤية السياسية/التصور السياسي لحركة التوحيد والإصلاح، سننطلق من قراءة وتحليل مضامين أدبيات الحركة والوثائق الرسمية الصادرة عنها، وخصوصاً الوثائق والأدبيات الصادرة بعد انفصالها عن التجربة الخاصة بالشبيبة الإسلامية، واستقرارها في نسختها التنظيمية الحالية "حركة التوحيد والإصلاح" منذ اندماج سنة 1996. وتعتبر وثيقة "الميثاق"¹⁶⁸⁰ الصادر سنة 1998، أهم وثيقة مرجعية في فكر الحركة، فهي تهدف إلى تحديد مرجعية حركة التوحيد والإصلاح، وتوضيح مبادئها وأهدافها ومجالات عملها، وتعتبر وثيقة "الميثاق" الأساس الذي تنبني عليه الوثائق التفصيلية الخاصة بالتصورات وبرامج العمل¹⁶⁸¹ وفي سنة 2002 أصدرت الحركة ورقة "الرؤية السياسية"¹⁶⁸² التي تفصل فيها مواقفها السياسية هذا إضافة إلى العديد من الوثائق الصادرة عن حزب العدالة والتنمية الجناح السياسي للحركة¹⁶⁸³، وكذا كتابات ألفها قيادوا وأعضاء ومنظرو الحركة كأحمد الريسوني، وسعد الدين العثماني، ومحمد يتي، ومحمد الحمداوي، وعبد الإله بنكران.

نحن سنركز ونختزل الخط السياسي لحركة التوحيد والإصلاح في موقفها من النظام السياسي / للمؤسسة الملكية، وكذلك في موقفها من الديمقراطية.

***الموقف من المؤسسة الملكية:** إن حركة التوحيد والإصلاح باعتبارها حركة إسلامية تبحث عن العمل في إطار الشرعية الدستورية ورغبة منها في العمل السياسي الرسمي من داخل النظام السياسي المغربي، فإنها تعترف مبدئياً بالشرعية الدينية والدستورية للنظام السياسي القائم.

-الاعتراف بالمشروعية الدينية "إمارة المؤمنين" في إطار المراجعات الفكرية التي اعتمدتها قيادات حركة التوحيد والإصلاح بعد قطعها مع تجربة الشبيبة الإسلامية، يؤكد الأستاذ عبد الإله بنكران موقفه من مسألة إمارة المؤمنين، وذلك بقوله: "المراجعة هي حول الهوية الدينية للنظام فقد كنا نرفضها، وفي تلك المرحلة كنا ندعو إلى التعامل مع النظام الملكي في إطاره القانوني والدستوري لكن تبين لنا أن الجهات العلمانية تريد إزالة الطابع الديني للدولة المغربية... إن الهوية الدينية للنظام مكسب قيضه الله للحركة

¹⁶⁸⁰ - تتكون وثيقة الميثاق من 89 من الحجم المتوسط، وبعد المدخل تتكون من 3 أقسام:

-القسم الأول: المبادئ والمنطلقات: 11 أصلاً

-القسم الثاني: المقاصد والأهداف: 10 مقاصد

-القسم الثالث: مجالات العمل: 10 مجالات

¹⁶⁸¹ - عبد الحفيظ ماموح، المرجع السابق، ص 84.

¹⁶⁸² - حركة التوحيد والإصلاح، ورقة الرؤية السياسية، الطبعة الأولى، 2002، تتضمن 4 محاور:

-محور الأول: مقومات النظام السياسي الإسلامي

-محور الثاني: النظام السياسي الإسلامي في التاريخ من الخلافة إلى الملك

-المحور الثالث: مقومات النظام السياسي في المغرب

-المحور الرابع: نظرتنا للإصلاح: الأسس والمواقف والعلاقات.

¹⁶⁸³ - وثيقة مبادئ واختيارات الورقة المذهبية، أطروحة المؤتمر الوطني السابع (ينظر موقع الحركة وموقع الحزب).

الإسلامية في المغرب¹⁶⁸⁴. وهذا الموقف أكدته حركة التوحيد والإصلاح في وثائقها الرسمية، فورقة الرؤية السياسية نصت على أن: "النظام الملكي في المغرب يعتبر أهم مكونات الواقع السياسي وأبرز الفاعلين فيه، وأن تبني حركتنا للعمل في إطار الملكية الدستورية ينسجم مع تصورنا للإصلاح ويستند إلى عدة اعتبارات¹⁶⁸⁵."

- حفظ استقرار المغرب والمحافظة على وحدة نسيجه الاجتماعي، رغم ما يطبع هذا النسيج من تعدد لغوي وعرقي وجمالي وسياسي.

- ما يقتضيه إقرار الدستور بإسلامية الدولة والصفة الدينية للملك من حفظ الدين وقيمه وحيلولته دون سيطرة اللائكية المدعومة من الخارج، وما ينظمه الدستور من حقوق وحريات تمكن من تقويم أوضاعنا بشكل يعطي لإسلامية الدولة مضمونا فعليا، ومن الارتقاء عن طريق التدافع السلمي بالأداء الديمقراطي إلى أعلى صورة ممكنة.

- طبيعته غير الحزبية أو الطائفية أو الإيديولوجية، وإفساحه لقدر من الحرية يسمح بوجود مقدر متزايد للحركة الإسلامية إن الاعتراف بالشرعية الدينية يستتبعه تقديم "البيعة والطاعة" للملك، حيث أصدرت الحركة بيانا عقب وفاة الملك الحسن الثاني وتولي محمد السادس الحكم، أكدت فيه على أن: "حركة التوحيد والإصلاح وهي تجدد تعازيا لخلفه أمير المؤمنين جلالة الملك محمد بن الحسن تتوجه إلى الله أن يلهم أسرته الملكية وسائر الشعب المغربي والأمة الإسلامية الصبر على المصاب الجلل، تعلن تأييدها لجلالته وللببيعة التي تمت له، على أساس العمل بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم والطاعة في المعروف خدمة للمصالح العليا لشعبنا وبلدنا في إطار الإسلام وقيمه وشريعته¹⁶⁸⁶."

والبيعة في أدبيات الحركة لها بعد ديني وتاريخي "فقد عرفها المغرب منذ احتضان المغاربة للشرفاء القادمين من المشرق وبايعوهم، وهو ما حدث مع المولى إدريس الأكبر الذي آوته قبيلة أوربة، وارتبطت معه بروابط المصاهرة ثم بايعته إماما ثم انتظرت ولده إدريس الثاني الذي كان لا يزال في بطن أمه، حتى شب كي تباعه خليفة لأبيه... إن الملك هو أمير المؤمنين والإمارة منسبقة أصلا من البيعة، والبيعة ركيزة لبنان الدولة الإسلامية المغربية ودعامة أساسية للحفاظ على دين المغاربة ووحدتهم واستقرارهم..."¹⁶⁸⁷. إن هذا الاعتراف بالشرعية الدينية للمؤسسة الملكية، استتبعه بالضرورة الاعتراف بشرعيتها الدستورية.

***الاعتراف بالشرعية الدستورية للملك/ الملك رئيس الدولة:** تتميز المؤسسة الملكية في المغرب بكونها ملكية تسود وتحكم، ملكية تنفيذية، لها صلاحيات تشريعية وقضائية وتنفيذية واسعة، فمن هذا المنطلق، ونظرا لاعترافها بالمشروعية الدينية للملك "إمارة المؤمنين" ترى حركة التوحيد والإصلاح أنه يجب أن يكون للملك صلاحيات تنفيذية واسعة وليست مجرد صفة رمزية ودينية للملك فقط، لأن البيعة "رتبت على الحاكم التزامات منها الحفاظ على الدين وتحرير الثغور، أي المحافظة على الوحدة الترابية وحماية الحقوق الفردية والجماعية، وكان ذلك حتى قبل أن يتم التنصيب في الدستور على أمر قريب من تلك المعاني¹⁶⁸⁸". ومنه فإن الملك

1684- عبد الإله بنكران، الحركة الإسلامية وإشكالية المنهج- سلسلة اخترت لكم، منشورات الفرقان، الدار البيضاء 1999، ص 58.

1685- الورقة السياسية لحركة التوحيد والإصلاح، مرجع سابق، ص 15.

1686- صدر البيان بتاريخ 24 يوليوز 1999، يحمل توقيع رئيس الحركة آنذاك أحمد الريسوني، نقلا عن عبد الحفيظ ماموح مرجع سابق، ص 287.

1687- حركة التوحيد والإصلاح، عشر سنوات من التوحيد والإصلاح، البناء والكسب، التطلعات والتحديات، الطبعة الأولى، مطبوعات طوب برس، 2006 الرباط، ص 146.

1688- نفس المرجع، ص 182.

في نظر حركة التوحيد والإصلاح "يسود ويحكم، مع إمكانية التفويض والتفويت كلما تضخمت المسؤوليات وتشعب التخصصات"¹⁶⁸⁹. وانسجاما وانضباطا لهذا التصور فإن حزب العدالة والتنمية الذراع/ الجناح السياسي لحركة التوحيد والإصلاح، دعا في مذكرته المقدمة للجنة الاستشارية لتعديل الدستور سنة 2011، إلى الاحتفاظ بصلاحيات مهمة للملك، سواء في مجال السلطة التنفيذية أو التشريعية أو القضائية¹⁶⁹⁰.

إن الموقف السياسي الذي عبرت عنه حركة التوحيد والإصلاح من المؤسسة الملكية ينسجم مع كونها حركة إصلاحية¹⁶⁹¹، لا تسعى لإقامة الدولة الإسلامية¹⁶⁹²، بل تعتبر أن الدولة الإسلامية قائمة في المغرب، والمطلوب فقط هو المطالبة بتطبيق ما ليس مطبقا منه"¹⁶⁹³، وذلك بالإصلاح من داخل المؤسسات، من خلال خوض معركة دستورية مدينة في ظل النظام القائم لتثبيت مصداقية الشريعة الإسلامية داخل المتن الدستوري وملامته جميع القوانين مع أحكامه"¹⁶⁹⁴.

الموقف من الديمقراطية: إن الحركات الإسلامية بكل توجهاتها، وكذلك المفكرين الإسلاميين، عند مقارنتهم للديمقراطية يقارنوها بالشورى، وهذا إشكال فكري لم يقع حوله إجماع، فهناك من يرى الشورى مطابقة للديمقراطية وهناك من يرى العكس، وهناك من يرى انعدام أية علاقة بينهما. وموقف حركة التوحيد والإصلاح يستنتج من تصورهما النظري للديمقراطية، ومن سلوكها السياسي العملي من خلال تأسيسها للحزب السياسي.

الموقف النظري من الديمقراطية: يجمع كل أدبيات حركة التوحيد والإصلاح على اعتبار الديمقراطية لا تخالف الإسلام، ومطابقة للشورى فإذا كانت الشورى "ليست آلية لتنظيم العلاقات بين الحاكمين والمحكومين على المستوى السياسي فقط، وإنما هي قيمة اجتماعية تشكل جزء من النظام التربوي والثقافي للإنسان الفرد داخل المجتمع المسلم"¹⁶⁹⁵. فإن الديمقراطية في فكر الحركة هي صيغة من الصيغ العملية لتصرف الشورى¹⁶⁹⁶.

إن حركة التوحيد والإصلاح تقبل بالاختيار الديمقراطي، وما يعنيه من قبول بالتعددية، وإقرار التداول السلمي على السلطة، والاحتكام إلى الشعب، وترفض أي شكل من أشكال مصادرة حق الأمة في التفكير والاختيار، وتناهض المساس بالحقوق السياسية لأي مواطن، ومنها حق التعبير، وحق التجمع، وحق تأسيس الجمعيات والأحزاب السياسية،... وكل ذلك لا يمس بهوية الأمة وثوابتها الدينية والأخلاقية"¹⁶⁹⁷.

إلا أن أدبيات الحركة ترى أن مفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان ينبغي أن تنضبط بالقيم الدينية والأخلاق التي تشكل

¹⁶⁸⁹ - نفس المرجع، ص 183.

¹⁶⁹⁰ - انظر مذكرة حزب العدالة والتنمية للجنة الاستشارية المكلفة بإعداد مشروع دستور 2011، المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، عدد خاص حول الدستور الجديد للمملكة المغربية 2011 الطبعة الأولى 2011، ص 38.

¹⁶⁹¹ - ثمة فرق بين مفهوم الإصلاح ومفهوم التغيير، ذلك أن الأول لا يمس الثوابت وتشغل من داخل النسق، بينما الثاني يتأسس على نسق جديد لهدم النسق الموجود.

¹⁶⁹² - جميع الحركات الإسلامية تسعى لإقامة الدولة الإسلامية، ولكن الاختلاف يكمن في طبيعة وشكل هذه الدولة وسبل الوصول إلى تحقيقها.

¹⁶⁹³ - عبد الإله بنكران، الحركة الإسلامية وإشكالية المنهج، مرجع سابق، ص 59.

¹⁶⁹⁴ - حركة التوحيد والإصلاح، الرؤية السياسية، مرجع سابق.

¹⁶⁹⁵ - عبد العالي حامي الدين، المسألة الدستورية في الفكر السياسي المغربي المعاصر، أطروحة لنيل الدكتوراه في القانون العام، جامعة محمد الخامس، الرباط أكدا 2001-2002، ص 339.

¹⁶⁹⁶ - عبد الحفيظ ماموح، مرجع سابق، ص 291.

¹⁶⁹⁷ - محمد يتيتم، حركة التوحيد والإصلاح، التجربة الوحدوية التوجهات العامة، مجلة الفرقان العدد 41، 1999، ص 32.

الهوية الثقافية والحضارية للأمة¹⁶⁹⁸. وهذا ما تؤكدُه ورقة الرؤية السياسية للحركة حين نصت على أنه " حركتنا تنطلق من الديمقراطية الغربية ليست نموذجاً لنا، وخاصة ما يتعلق منها بالجانب الفلسفي المرتبط بالقيم الفلسفية المادية الليبرالية المؤهلة للإنسان، إن الديمقراطية عندنا تتحول إلى صيغ وأشكال لممارسة الشورى، وذلك يعني الرجوع إلى الأمة وإقرار سيادتها في إطار ما لا يتعارض مع الأحكام الشرعية"¹⁶⁹⁹.

إن القبول بالديمقراطية على المستوى الفكري النظري، يستتبعها الاستفادة من آلياتها على مستوى الممارسة السياسية العملية، وذلك هو ما سعت إليه الحركة من خلال المشاركة والتأصيل لها في إطار النظام السياسي والقانوني القائم عبر آلية الحزب السياسي.

العمل على تأسيس حزب سياسي: إن رغبة الحركة في المشاركة السياسية بعد التأصيل لها وقبولها في إطار النظام السياسي القائم ووفق منهجيته وأساليبه القائمة، دفعها إلى العمل على تأسيس حزب سياسي تصرف من خلالها مشروعها الإسلامي، فهكذا قام قياد وحركة "التوحيد والتجديد"¹⁷⁰⁰.

يوم 24 ماي 1992 بإيداع ملف تأسيس حزب سياسي لدى السلطات المختصة باسم "حزب التجديد الوطني"¹⁷⁰¹ الذي أكد في المادة 4 من قانونه الأساسي على أنه "يعمل في إطار الملكية الدستورية والقوانين الجاري بها العمل في المملكة"¹⁷⁰². فالحركة من خلال تأسيس هذا الحزب أرادت مؤسسة واجهة العمل السياسي وجعله من اختصاص الحزب، بينما تبقى الحركة إطاراً خاصاً بالعمل الدعوي والتربوي. كما نجد المادة 5 من القانون الأساسي للحزب حددت أهداف الحركة من الحزب فيما يلي:

- تأكيد الهوية الإسلامية للشعب المغربي وتعميمها؛
- توطيد مكانة اللغة العربية وتدعيم سياسة التعريب؛
- المحافظة على الوحدة الترابية واستكمالها وتعزيز الاستقلال السياسي والاقتصادي للبلاد؛
- دعم النهج الديمقراطي في إطار مقومات المجتمع المغربي؛
- المساهمة في تأطير المواطنين والدفاع عن حقوقهم المشروعة؛
- المساهمة في تنمية المجتمع بتشجيع روح المبادرة والكسب المشروع والعمل على تحقيق العدالة الاجتماعية
- توطيد الاستقرار الاجتماعي بتحقيق العدل والتكافل والتسامح؛
- دعم دور المغرب التاريخي في الإشعاع الحضاري؛

¹⁶⁹⁸ - البشير المتاقي، الحركة الإسلامية والمشاركة السياسية بالمغرب: حركة التوحيد والإصلاح وحزب العدالة والتنمية نموذجاً، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 2009، ص 67.

¹⁶⁹⁹ - حركة التوحيد والإصلاح، ورقة الرؤية السياسية، المرجع السابق.

¹⁷⁰⁰ - المرجع نفسه.

¹⁷⁰¹ - عباس بوغالم، المؤسسة الملكية والمسألة الدينية بالمغرب، أطروحة لنيل دكتوراه في القانون العام، كلية الحقوق، جامعة محمد الأول، وجدة، 2008-2009، ص 483.

عبد الحفيظ ماموح، مرجع سابق، ص 293.

¹⁷⁰² - عباس بوغالم، مرجع سابق، ص 484.

■ دعم التوجهات الوحدية داخل الأمة العربية والإسلامية؛

■ تبني قضايا الأمة الإسلامية ومناصرة حركات التحرر في العالم¹⁷⁰³.

وبعد مرور 10 أيام على إيداع الملف التأسيسي لدى السلطات، ستعلن الدولة في شخص والي الرباط وسلا رفض تأسيس هذا الحزب السياسي تحت "حزب التجديد الوطني" تحت ذريعة تعارض أهدافه مع التشريعات الجاري بها العمل. وبعيدا عن التبرير القانوني، فإن رفض تأسيس حزب سياسي بمبادرة من تيار إسلامي، يجد دواعيه من الناحية الجوهرية في التبرير السياسي، والمتمثل في عدم قبول وجود أحزاب إسلامية لوضع حد لكل منافسة سياسية لإمارة المؤمنين في احتكار وتوظيف وتأويل المشروع الدينية¹⁷⁰⁴. هذا إضافة إلى أن الرفض كان مرتبطا بكون السلطة كانت وضعت خطة إستراتيجية خاصة لاستيعاب الحركة وهي آلية الإدماج التدريجي، وذلك عبر آليات بديلة عن تأسيس حزب جديد، ولا سيما بعد المراجعات الفكرية لمؤسسي الحركة ليتني خط سياسي يؤمن بالديمقراطية نظريا وممارسة ويقر ويعترف بالمشروعية الدينية والدستورية للملك، والتأصيل والاستعداد للمشاركة السياسية داخل النسق السياسي القائم.

ثانيا/ الإدماج السياسي لحركة التوحيد والإصلاح: بالمقارنة مع العديد من الأنظمة العربية في التعامل مع الإسلاميين وتنظيمات الحركة الإسلامية، حيث لجأت إلى أسلوب الإقصاء المطلق والاستئصال الجذري لهذه التنظيمات، كالحالة المصرية والجزائرية والتونسية، فإن النظام السياسي المغربي في تعامله مع الحركة الإسلامية وقوى الإسلام السياسي التي تنبذ العنف، اعتمد مقاربة خاصة بين التعايش والتسامح النسبي الذي لا يذهب إلى حد الاعتراف القانوني الكامل بها، والقمع والتضييق الذي لا يصل إلى حد الاجتثاث والقضاء النهائي على هذه التنظيمات. وفي هذا الإطار تم التعامل مع إسلامي خط المشاركة السياسية (حركة التوحيد والإصلاح) وفق مقاربة "استيعابية إدماجية"¹⁷⁰⁵، انسجما مع إرادة الحركة واستعدادها في الانخراط في العمل السياسي المؤسسي الرسمي.

إن إدماج الحركة في النسق السياسي مر بمراحل، وتم عبر آليات مختلفة، فلهذا سنحاول التطرق إلى الإطار النظري لمقاربة الإدماج خلال كتاب "الحكومة الملتحبة"¹⁷⁰⁶، ثم الحديث عن المراحل والآليات التي قطعتها إستراتيجية الاستيعاب.

***الإطار النظري لمقاربة الإدماج:** يعتبر وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية السابق، الأستاذ عبد الكبير العلوي المدغري الذي تقلد هذا المنصب الوزاري في الفترة ما بين 1984-2002، منظر السلطة لإستراتيجية الإدماج/ ومقاربة الاستيعاب السياسي للإسلاميين¹⁷⁰⁷. ويمثل كتاب "الحكومة الملتحبة" للأستاذ عبد الكريم العلوي المدغري الإطار النظري الذي يحدد مرجعية وفلسفة المقاربة الإدماجية وأبعادها المختلفة¹⁷⁰⁸، ورغم صدور هذا الكتاب متأخرا على مقاربة الإدماج، فإنه لا يعدو أن

¹⁷⁰³ - عباس بوغاليم، مرجع سابق، ص 485.

¹⁷⁰⁴ - المرجع نفسه.

¹⁷⁰⁵ - إستراتيجية احتوائية ترويضية تطوعية

¹⁷⁰⁶ - عبد الكبير العلوي المدغري، الحكومة الملتحبة- دراسة نقدية مستقبلية، منشورات دار الأمان، الطبعة الأولى مطبعة الكرامة الرباط 2006 (كتاب يتكون من 215 صفحة).

¹⁷⁰⁷ - عبد الحفيظ ماموح، مرجع سابق، ص 295.

¹⁷⁰⁸ - يقع الكتاب في 215 صفحة مقسم على النحو التالي:

- مقدمة

- لجنة الحكومة في الفقه والأداب

يكون إلا تأكيداً وتلخيصاً للأفكار والتنظير والمنهجية التي اشتغل عليها المدغري طيلة المدة التي قضاها في الوزارة والتي تمكن فيها من إدماج جزء من الإسلاميين المغاربة في المؤسسات الرسمية، كما يقدم هذا الكتاب أيضاً قراءة تقييمية لمسار ومستقبل مقاربة الإدماج السياسي للإسلاميين، فهكذا نجده يعلن في خاتمة الكتاب مقصد هذا الكتاب وغايته بقوله: "وإني قصدت فقط أن أسهم في خدمة ديني وبلدي وملكي وأمتي الإسلامية برأي مستقل وفكر حر وموضوعية"¹⁷⁰⁹. وبعد قرائتنا المتعنة والمعمقة لكتاب "الحكومة الملتحية" سابق الذكر توصلنا إلى تلخيص مضمونه في ثلاث أفكار رئيسية كبرى كالآتي:

- المستقبل للإسلاميين / الصحة الإسلامية

- ضرورة إدماج الإسلاميين في المؤسسات الرسمية

- حكومة الإسلاميين لا تشكل خطراً على بنية النظام

***المستقبل للإسلاميين:** يرى الوزير المدغري أن المستقبل للإسلاميين، ويستند في هذا الاستنتاج على معطيات واقعية ودراسات علمية، فنجده يقول في كتابه الحكومة الملتحية: "فشعوب البلدان الإسلامية شعوب مسلمة تعيش عصر صحوة إسلامية عارمة، والإسلام ينتشر... والشباب الذي يشكل غالبية الشعوب الإسلامية مقبل على الإسلام..."¹⁷¹⁰، ثم يضيف: "لقد رصدنا عدة عناصر تدل على ميلاد الألفية الإسلامية كحركة وثورة إيديولوجية ومد إسلامي شمولي قد يبشر بفجر الوحدة الإسلامية"¹⁷¹¹. كما نجده يقول أن "الدراسات العلمية أثبتت أن الدين بصفة عامة يزداد أهمية في حاضر ومستقبل الحضارة الإنسانية، وأن الأرقام الإحصائية تبين ارتفاع نسبة انتشار الصحوة الدينية في العالم بصفة عامة"¹⁷¹². وبناء على هذا الاعتبار يرى المدغري أنه "لا فائدة أو خير وراء الوقوف في وجه التيار الإسلامي سواء بالأمهزة الأمنية أو غيرها، وننصح بفتح القنوات والمصارف التي يمر الماء منها..."¹⁷¹³.

***ضرورة إدماج الإسلاميين:** توصل المدغري إلى خلاصة أساسية مفادها أنه لا يمكن إقصاء الإسلاميين من المشهد السياسي ومحاصرتهم. وإنما المطلوب من "أي سياسي عاقل وحكيم، أن يرصد التغيرات الواقعة في محيط حكمه، ويأخذها بعين الاعتبار، ويجري التعديل اللازم على سياسته لتتلائم مع المعطيات الجديدة"¹⁷¹⁴. فيرى أن التفاعل مع الإسلاميين يجب أن يتم "بالحوار والتحلي بالسباحة، وقبول الآخر وعدم إقصاؤهم"¹⁷¹⁵، لأن اقتصار بعض الأنظمة على تبني السياسات الأمنية القائمة على الزجر

الباب الأول: اعتراضات ومخاوف

الفصل الأول: اعتراضات

الفصل الثاني: مخاوف المجتمع المدني

الباب الثاني: الصياغة الجديدة للنظام

الفصل الأول: أسلمة المجتمع والدولة

الفصل الثاني: مشروع الدستور الإسلامي

الفصل الثالث: البرنامج السياسي للحكومة الملتحية

-خاتمة-

1709- عبد الكبير المدغري، مرجع سابق، ص 404.

1710- عبد الكبير العلوي المدغري، الحكومة الملتحية، المرجع السابق، ص 10.

1711- نفس المرجع، ص 402.

1712- نفس المرجع، ص 10

1713- نفس المرجع، ص 10

1714- نفس المرجع، ص 11

1715- نفس المرجع، ص 11

والردع وملء السجون والتعذيب والمحاكمات غير الشرعية، كل ذلك من شأنه أن يعطي نتائج عكسية¹⁷¹⁶. كما أن "الأنظمة القائمة حاليا في العالم الإسلامي إذا استمرت في إهمال المؤسسات المسؤولة عن إنتاج الثقافة الدينية، ولم تقدم التأطير الميداني لشعوبها المتعطشة للإسلام... والتفتح على التيار الإسلامي ضمن جميع التيارات الفاعلة، واستيعابه وإدماجه في إطار عمل ديمقراطي محسوب، فإن هذه الأنظمة ستؤدي الثمن عاجلا أو آجلا"¹⁷¹⁷.

كما نجده يقول "استمرار بعض الأنظمة في تجاهل التيار الإسلامي، والإمعان في تشجيع الأحزاب والمنظمات ذات التوجه الحداثي أو المادي، والاختفاء وراء مبدأ فصل الدين عن السياسة كل ذلك لن يؤدي إلا إلى تزايد التعاطف الشعبي مع التيار الإسلامي"¹⁷¹⁸. ونسجل هنا أن المدغري كان قد دخل في صراع سياسي وفكري حاد مع القوى العلمانية والحداثية في المغرب على خلفية "الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية"، حيث أعلن عن معارضته لهذه الخطة لتعارضها مع مقتضيات الإسلام، ليلتقي بذلك مع التنظيمات الإسلامية في نفس الموقف. ويقترح المدغري في إطار سياسة إدماج الإسلاميين ضرورة العمل على ترشيدهم وتوجيههم نحو الاعتدال والتسامح، والعمل على التخفيف من مخاوف المجتمع المدني تجاههم. وفي هذا الإطار نجده تناول في كتابه "الحكومة الملثحية" عدة مفاهيم إسلامية يتناولها الإسلاميين، وسعى إلى تصحيحها وتوضيحها وتقديمها وإعطائها حمولة إيجابية ومعتدلة، وإزالة جميع الغموضات والإبهام حولها، حيث تطرق لمفاهيم الجهاد، الردة، الإكراه، من خلال دراسة علمية فقهية أكاديمية نحسب أنها مفيدة إن شاء الله في توضيح الرؤية وإزالة الغبشة التي على أعين شبابنا حول هذه الموضوعات، واستجلاءها في الإسلام من دعوة حقيقية لتحريم العدوان والإرهاب والعنف والتمسك بالسلام والسماحة والأمن والطمأنينة للجميع"¹⁷¹⁹. كما عرج على مفهوم دار الإسلام، ودار الحرب مؤكدا على انتهاء عصر هذا التقسيم، وأن التقسيم الذي يلائم حقائق هذا العصر الذي نعيشه هو دار الإسلام ودار العهد لاسيما وأنا جميعا أعضاء في الأمم المتحدة، وملتزمون بمواثيقها وعهودها التي وقعنا عليها، وتربطنا بمختلف الدول اتفاقات ومعاهدات ثنائية لا يمكن الإخلال بها"¹⁷²⁰. ودعا جميع المفكرين ورجال السياسة أن يكفوا عن "وصف الإسلاميين بالظالمين وتحريض الأنظمة عليهم"¹⁷²¹.

***الحكومة الملثحية لا تشكل خطرا على بنية النظام:** في سعيه في طمأنة والتخفيف من تخوفات الأنظمة العربية الحاكمة، وكذلك من تخوفات القوى الحداثية والعلمانية، يرى المدغري أن "الحكومة الملثحية" لا تشكل خطر على بنية النظام السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية والموجودة. وتوضيحا وتبسيطا لهذه الفكرة يميز المدغري في الحكومة الإسلامية القادمة، بين "الحكومة الملثحية"، و"الحكومة الإسلامية الحققة" فيرى أن العالم الإسلامي سيعرف حكومتين إسلاميتين متتابعتين:

¹⁷¹⁶ - نفس المرجع، ص 400.

¹⁷¹⁷ - عبد الكبير المدغري، الحكومة الملثحية، المرجع السابق، ص 400.

¹⁷¹⁸ - المرجع نفسه.

¹⁷¹⁹ - نفس المرجع، ص 402-403.

¹⁷²⁰ - نفس المرجع، ص 403.

¹⁷²¹ - المرجع نفسه.

"الأولى حكومة لها من مظهر الإسلام وصورته أكثر مما لها من حقيقته، والتي سمينها في الكتاب بالحكومة الملتحية، لأنها تكاد لا يكون لها من الإسلام إلا اللحية. وهذه الحكومة هي حكومة الإسلاميين الذين يتهافون على طلب الحكم حتى إذا أمسكوا أنفسهم ظروف التطبيق، وتلزم نفسها بدستور جديد يرسم إطارا جديدا للعمل ويجنبها العمل في الإطار القديم"¹⁷²².

وإذا كانت "الحكومة الملتحية" واقفة على الأبواب تنتظر السماح لها بالدخول بتنظيم انتخابات شفافة ونزهة، فإن الحكومة الإسلامية الحققة لن تأتي إلا بعد مخاض عسير، مخاض ثقافي، ديني، فكري، سياسي، اجتماعي، واقتصادي¹⁷²³، و"ستكون أول حكومة تعبر عن اختيار يختاره الشعب بإلحاح ويتحمل عواقبه"¹⁷²⁴. ومن هذا المنطلق لا يرى المدغري مبررا يدعو الأنظمة الحاكمة والنخبة الحداثية العلمانية إلى التوجس حاليا من الإسلاميين الراغبين في المشاركة السياسية من داخل المؤسسات الرسمية، طالما أنهم لن يشكلوا "حكومة إسلامية"، وإنما حكومة ملتحية فقط، لا يكون لها من الإسلام إلا الاسم¹⁷²⁵، فهم "لن يكونوا وحدهم في الميدان كي يطبقوا كل تصوراتهم، وإنما سيغيرون من قناعاتهم عند الممارسة الميدانية لأن هناك "مصالح إستراتيجية وجيوسياسية للدول العظمى مرتبطة بالعالم الإسلامي، نظرا للتموقع الجغرافي الذي تحتله أرض الإسلام ونظرا للخيرات الطبيعية التي تزخر بها أرضه ونظرا للطاقات البشرية التي يحتضنها"¹⁷²⁶. أما "الحكومة الإسلامية" الحقيقية التي ستؤثر على النسق القائم حاليا فإنها ستحتاج لمدة زمنية طويلة "لأنها ستكون حكومة ذات خلفية ثقافية وفكرية تخالف تماما الخلفية الثقافية والفكرية التي يقوم عليها المجتمع الحداثي"¹⁷²⁷. ومن خلال هذا الإطار النظري الذي أصله وأرسى معالمه وزير الشؤون والأوقاف الإسلامية السابق عبد الكبير المدغري، تم العمل على الإدماج السياسي لحركة التوحيد والإصلاح، سواء عبر المدخل الديني الذي أشرف عليه السيد المدغري شخصيا، أو عبر المداخل الأخرى ذات الطبيعة السياسية.

ثالثا/مراحل وآليات إدماج حركة التوحيد والإصلاح: مرت مقارنة إدماج "حركة التوحيد والإصلاح" في النسق السياسي القائم بمرحلتين أساسيتين هما: مرحلة الإدماج الديني، ثم مرحلة الإدماج السياسي، حيث تم توظيف مجموعة من الآليات في كل مرحلة. -**الإدماج الديني كقائمة للإدماج السياسي:** قام عبد الكبير المدغري بدور مهم في عملية الإدماج الديني لقيادات وأعضاء حركة التوحيد والإصلاح تمهيدا لعملية الإدماج السياسي. فمباشرة بعد تعيينه وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية سنة 1984، قام الوزير المدغري بمسح شامل للساحة الدينية من خلال إعداد قاعدة معطيات عن مختلف الجماعات الإسلامية الناشطة بالمغرب والفروع والجمعيات التابعة لكل واحدة منها وعناوين مقراتها وأرقام هواتفها¹⁷²⁸، ولتحقيق مهمة الإدماج الديني وظف الوزير المدغري ثلاث آليات أساسية: اللقاءات المباشرة، تكليف قيادات الحركة بمهام دينية، جامعات الصحة الإسلامية.

I- اللقاءات المباشرة: عقدت وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية تحت الإشراف الشخصي للوزير المدغري، العديد من اللقاءات المباشرة مع قيادات حركة التوحيد والإصلاح، وقد تركز الحوار مع الحركة أساسا على ضرورة القبول بالثوابت الدينية

¹⁷²² - عبد الكبير المدغري، الحكومة الملتحية، المرجع السابق، ص 399.

¹⁷²³ - نفسه، ص 399.

¹⁷²⁴ - المرجع السابق، ص 12.

¹⁷²⁵ - المرجع السابق، ص 13.

¹⁷²⁶ - المرجع السابق، ص 12.

¹⁷²⁷ - عبد الكبير العلوي المدغري، المرجع السابق، ص 13.

¹⁷²⁸ - حميمانات سليم، السياسة الدينية لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب 1984-2002، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية، كلية الحقوق، جامعة محمد الخامس أكدال الرباط، 2008-2009، ص 200.

والسياسية للملكية وعلى رأسها: النظام الملكي، إمارة المؤمنين، الوحدة المذهبية وقضية الوحدة الترابية¹⁷²⁹. فكانت أولى اللقاءات سنة 1984 لأجل توضيح المواقف السياسية ولأجل تحريك قضية المعتقلين من الجماعة على خلفية الاضطرابات الاجتماعية التي شهدتها المغرب آنذاك¹⁷³⁰.

وفي نهاية سنة 1989 سيتم استدعاء مكتب الجماعة الإسلامية إلى ديوان وزير الأوقاف، السيد المدغري الذي استقبلهم شخصيا، بحضور مجموعة من العلماء وبعض رؤساء المجالس العلمية الإقليمية ومن أهم ما راج في هذا اللقاء تأكيد الوزير في مستهل كلمته على أن هذا الحوار يأتي فيما يهم مصلحة البلاد والأمن الروحي للمواطنين، وأنه على علم بتفاصيل وتطورات ملف الجمعية والمواقف المعتدلة الصادرة عن أعضائها لكن دائما بقيت علامة استفهام، حسب وجهة نظره: "هل هي جماعة صادقة فيما تقوله وتصرح به أم أنها نفس الجمعية (أي الشبيبة الإسلامية) ولكن باسم جديد"¹⁷³¹.

II-تكليف قيادات الحركة بمهام دينية: مهدت اللقاءات المباشرة بين أطر الحركة، والوزارة لعملية تقريرهم من المؤسسات الدينية الرسمية وذلك بتكليفهم بمهام دينية وإدارية في هذه المؤسسات، فهكذا تم في البداية السماح لقيادات الجماعة الإسلامية القيام بأنشطة الوعظ والإرشاد، ومن الأمثلة على ذلك إشراك رئيس الجماعة الأستاذ عبد الإله بنكران في الوعظ والإرشاد بمساجد الرباط التي يشرف عليها المجلس العلمي الإقليمي منذ سنة 1987¹⁷³²، والسماح لمصطفى الرميد بإلقاء دروس دينية ببعض مساجد الدار البيضاء بترخيص من الوزارة في الفترة الممتدة من سنة 1986 إلى سنة 1990¹⁷³³.

كما تم تعيين العديد من أعضاء ومؤسسي الحركة أعضاء في المجالس العلمية، ومن أمثلة هؤلاء:

-فريد الأنصاري، رئيس المجلس العلمي مكناس

-رضوان بنشقرن، رئيس المجلس العلمي الدار البيضاء

-إدريس بن الطاوية، رئيس المجلس العلمي بالعرائش

-عبد الرزاق الوزكي، رئيس المجلس العلمي بأسفي¹⁷³⁴.

كما تم تعيين محمد العبادي العضو السابق في المكتب التنفيذي للحركة، رئيس للرابطة المحمدية لعلماء المغرب. وبمجرد تعيين هذه الأساء في تلك المناصب جمدت عضويتها في الحركة. واستمرار في سياسة الاستيعاب الديني لحركة التوحيد والإصلاح، وفي إطار السياسة الدينية الجديدة في عهد الملك محمد السادس، تم إشراك بعض رموزها في إلقاء الدروس الحسنية " أمام الملك، فهكذا ألقى أحمد الريسوني رئيس الحركة آنذاك بتاريخ 15 رمضان 1420 (الموافق 24 دجنبر 1999) درسا بعنوان: "مقاصد البعثة المحمدية"، كما ألقى كل من محمد الروكي¹⁷³⁵، وفريد الأنصاري¹⁷³⁶، وهما عضوان سابقان بالمكتب التنفيذي للحركة دروسا في هذه المناسبة¹⁷³⁷.

¹⁷²⁹ - نفس المرجع، ص 201.

¹⁷³⁰ - المرجع نفسه، ص 203.

¹⁷³¹ - التقرير الذي أنجزه مكتب الجمعية الإسلامية عن الزيارة التي قام بها وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية، نقلا عن سليم حمسينات، مرجع سابق، ص 204، ونقلا كذلك عن عبد الحفيظ ماموح، مرجع سابق، ص 302.

¹⁷³² - سليم حمسينات، المرجع السابق، ص 203.

¹⁷³³ - بلال التليدي، ذاكرة الحركة الإسلامية المغربية، الجزء الرابع، منشورات التجديد، الطبعة الأولى، طوب بريس، الرباط 2010، ص 106.

¹⁷³⁴ - عمر الشراقوي، الملكية وجماعات المرجعية الإسلامية، مرجع سابق، ص 225.

¹⁷³⁵ - ألقى درسا بعنوان جمالية التفقه في المذهب المالكي، نقلا عن عبد الحفيظ ماموح، مرجع سابق، ص 303.

III-جامعات الصحوة الإسلامية: تعتبر جامعات الصحوة الإسلامية الآلية الثالثة للإدماج بديني الإسلامي حركة التوحيد والإصلاح لجامعة "الصحوة الإسلامية" تم تأسيسها في بداية التسعينات لخلق فضاء فكري وثقافي مفتوح يقوم على الحوار بين المؤسسة الدينية الرسمية في الاندماج والفعل الدعوي من داخل المؤسسات الرسمية للدولة¹⁷³⁸.

إن جامعة "الصحوة الإسلامية" تستمد مبرر وفلسفة وودها من قناعة جلالة الملك الحسن الثاني طيب الله ثراه، التي تولدت لديه خلال النصف الأول من عقد الثمانينات، والتي كانت تتمثل في ضرورة مواكبة المد الإسلامي المتنامي، والعمل على توجيهات وترشيده بدلا من الصدام معه، هذا ما عبر عنه في الرسالة التي وجهها "للمؤتمر الدولي للسيرة النبوية"، الذي تم انعقاده بباكستان بتاريخ 23 نونبر 1995¹⁷³⁹، بقوله "...إن واقع أمتنا الإسلامية في الظروف الراهنة، يدفعنا إلى أن نجعل في مقدمة المهام التي يجب أن تبدل من أجلها الجهود، إعطاء مدلول البحث الإسلامي صورته الحقيقية بترشيد الصحوة الإسلامية وتوجيهها ورعايتها، وفق ما تقتضيه مصالح الأمة"¹⁷⁴⁰. وطبقا لهذه الفلسفة والتوجه الذي بلورة الملك الراحل، تمت إضافة اختصاص جديد لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، جعل من مهام مديرية الشؤون الإسلامية "ربط العلاقات مع الجمعيات العامل في الميدان الديني داخل المغرب..."¹⁷⁴¹. وهكذا تم عقد خمس دورات لجامعة الصحوة الإسلامية، في الفترة ما بين 1990 إلى 1998، وتم إشراك العديد من رموز الحركة الإسلامية المغربية ومشاركتها في مداخلات ومناقشات في مواضيع هذه الدورات، وخاصة قيادات حركة التوحيد والإصلاح.

1-الدورة الأولى: انعقدت الدورة الأولى تحت عنوان "الصحوة الإسلامية، واقع وآفاق"، وتم التركيز في هذه الدورة على التشخيص الذاتي لمكونات الصحوة، من خلال رصد الأدوار والمقاصد الإيجابية للصحوة ومحاولة الكشف عن مكامن ضعفها وانحرافات السلبية وضبط مبادئها ومرجعياتها¹⁷⁴². وقد حضر أشغال هاهو الدورة كل من الأستاذ عبد الإله بنكيران وعبد الله بها عن "الجماعة الإسلامية" وتدخل أثناء مناقشة العروض المقدمة¹⁷⁴³. ومن بينها عرضا المؤرخ المملكة عبد الوهاب بن منصور بعنوان: "تعاون الولاة والدعاة من شروط دوام الصحوة واتساعها"، حيث دعا الإسلاميين إلى مراجعة مواقفهم الراضية للنظام السياسي وإلى ضرورة الإدماج لأجل التعاون مع السلطة بأن "يضع الدعاة وأولوا الأيدي في الأيدي لنصر الدين". وفي تعقيبه على العروض المقدمة أكد الأستاذ عبد الإله بنكيران رئيس الجماعة الإسلامية بأن جبايته قد راجعت موقفها من النظام السياسي، وذلك ببقوله: "حيث أن الأسرة الحاكمة تحكم بناء على البيعة في إطار شورى حقيقية وفي إطار من المحبة والتعاون، وهي استمرار

¹⁷³⁶ - ألقى درسا بعنوان القرآن الكريم روح الكون ومعراج التعرف إلى الله.

¹⁷³⁷ - عمر الشرفاوي، الملكية وجماعات المرجعية الإسلامية، مرجع سابق، ص 227-228.

¹⁷³⁸ سليم حمينات، السياسة الدينية لوزارة والشؤون الإسلامية، مرجع سابق، ص 215

- عبد الحفيظ هاموح، مرجع سابق، ص 304

¹⁷³⁹ سليم حمينات، المرجع سابق، ص 215.

¹⁷⁴⁰ الملك الحسن الثاني، انبعاث الأمة، الجزء 30، مطبوعات القصر الملكي 1985، ص 505-511.

¹⁷⁴¹ المادة 10 من الظهير الشريف رقم 1.93.164، الصادرة في 8 نونبر في شأن اختصاصات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية أنظر موقع

الوزارة www.habous.gov.ma

¹⁷⁴² عبد الحفيظ ماموح، المرجع السابق، ص 305.

¹⁷⁴³ المرجع نفسه.

الأسرة التي تحكمنا منذ اثني عشر قرنا، ولهذا فنحن معشر الإسلاميين، لا نشعر بهذه القطيعة، وقضيتنا تسير مرحلة في إطار الرفق" ¹⁷⁴⁴

2- الدورة الثانية: انعقدت في شتنبر 1991 حول موضوع "التوجيه التربوي الإسلامي" ¹⁷⁴⁵، حيث تم التركيز على الأسس الفكرية والتشريعية والشرعية لهذا التوجيه باعتباره أهم أداة لنشر وتقوية فكر الصحة الإسلامية في المجتمع. وتميزت هذه الدورة بحضور نوعي لحركة التوحيد والإصلاح، حيث ألقى الأستاذ عبد الإله بنكيران كلمة ختامية باسم الجمعيات الإسلامية المشاركة في الملتقى، كما ألقى القيادي في الجماعة محمد عز الدين التوفيق مداخلة بعنوان: التوجيه والترهيب ودوره في التوجيه التربوي " إضافة إلى حضور قيادات أخرى، والمشاركة في مناقشة العروض المقدمة، مثال المقرئ أبو زيد الإدريسي وأحمد العبادي ¹⁷⁴⁶.

الدورة الثالثة: انعقدت الدورة الثالثة لجامعة الصحة الإسلامية سنة 1997 حول موضوع الإسلام والمسلمون بأوربا"، حيث تم التركيز على مسألة الحوار والافتتاح بين الإسلام وباقي الديانات السماوية كما سعت الدورة إلى تصحيح صورة الإسلام في الخارج، لذلك تم الإستدعاء الكثير من الأسماء البارزة في حقل الدراسات الاستشرافية كميكلو سمارفبي من ألمانيا، وميكل كروز هيرنانديس من إسبانيا، إضافة إلى حضور قيادات حركة التوحيد والإصلاح، كعبد الإله بنكيران، وعبد الله بها، وتم إلقاء مداخلة من طرف القيادي في الحركة عبد السلام بلاجي في موضوع "دور المؤسسات الإسلامية في توطين الإسلام في بلاد المهجر" ¹⁷⁴⁷.

الدورة الرابعة: انعقدت الدورة الرابع لجامعة الصحة الإسلامية سنة 1998، حول موضوع "حقوق المرأة وواجباتها في الإسلام" ¹⁷⁴⁸، وذلك لأجل خلق التقارب بين التيار الإسلامي والتيار العلماني الليبرالي خاصة في موضوع المرأة الذي يشكل نقطة الخلاف الكبيرة بين التيارين. وعرفت هذه الدورة حضور العديد من الرموز النسائية من داخل المغرب وخارجه، كما عرفت هذه الدورة أيضا حضورا بارز لحركة التوحيد والإصلاح، حيث تم إلقاء سبعة عروض من طرف رموز الحركة، ومن أمثلة هاه العروض: سعد الدين العثاني بعنوان "قضية المرأة بين الخصوصية والكونية، سمية بنخلدون بعنوان "المرأة والتنمية رؤية إسلامية، بسمة حقاوي بعنوان "تمثل المرأة في الخطاب الحداثي" ¹⁷⁴⁹.

يتضح لنا أن جامعة الصحة الإسلامية من خلال دوراتها، مثلت آلية أساسية لإدماج الديني للحركة الإسلامية المغربية، خاصة حركة لتوحيد والإصلاح، وذلك من خلال التأكيد في كل الدورات على الطابع الديني للدولة المغربية، وعبر دفع القيادات الإسلامية إلى المزيد من المراجعات الفكرية والسياسية، خاصة الموقف من النظام السياسي من مسألة الاعتدال والتسامح في التعامل مع الآخر، سواء كان هذا الآخر في الدين أو في العقيدة أو في الإيديولوجيا ¹⁷⁵⁰. وفي هذا الإطار نجد الوزير المدغري

¹⁷⁴⁴ المرجع نفسه، حمينات، المرجع السابق، ص 215-237.

¹⁷⁴⁵ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الجامعة الصيفية للصحة الإسلامية، الدورة في التوجيه التربوي في بناء المجتمع الحديث، مطبعة فضالة، الطبعة، الرابط 144 هـ/1994م

¹⁷⁴⁶ عبد الحفيظ ماموح، المرجع السابق الذكر، ص 306 / سليم حمينات، المرجع السابق، ص 215-237.

¹⁷⁴⁷ عبد الحفيظ ماموح، المرجع السابق، ص 306

¹⁷⁴⁸ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الجامعة الصيفية للصحة الإسلامية لحقوق المرأة وواجباتها في الإسلام، مطبعة فضالة، الطبعة الأولى، الرابط 1420 هـ/1999م.

¹⁷⁴⁹ سليم حمينات، المرجع سابق، ص 237 / عبد الحفيظ ماموح، المرجع السابق، ص 307.

¹⁷⁵⁰ سليم حمينات، المرجع سابق، ص 215-237

يقول حول تقييمه للدور الذي قامت به جامعة الصحوة الإسلامية: "... وأنشأنا جامعة الإسلامية، سواء منها ما تحول إلى حزب أو ما بقي متمسكا بالعمل الجماعي، وكان الإسلاميون يجدون فينا سندا وعضدا لدى جلالته المغفور له الحسن الثاني وخلفه جلالته الملك محمد السادس، وأسهمنا في نزع قتيل المواجهة وتم فتح الباب على مصارعيه أمام الإسلاميين للمشاركة في التجربة الديمقراطية"¹⁷⁵¹. وهكذا نجد أن الإدماج الديني لحركة التوحيد والإصلاح شكل مقدمة للإدماج السياسي الكامل للحركة في المؤسسات السياسية الرسمية.

الإدماج السياسي لحركة التوحيد والإصلاح: في رغبة منها في المشاركة السياسية، عملت حركة التوحيد والإصلاح العمل على تأسيس إطار حزبي مستقل كجناح وذراع سياسي تصرف من خلاله مشروعاتها السياسية، وهكذا تقدمت بتاريخ 4 ماي 1992 بإيداع ملف تأسيس حزب سياسي لدى السلطات المختصة باسم "حزب التجديد الوطني". فإن السلطة بعد رفضها السماح بتأسيس هذا الحزب، عملت على إدماج الحركة في العمل الحزبي عبر حزب سياسي قائم هو "حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية". وبهذا الإدماج انتقلت الحركة من العمل الدعوي في المجتمع إلى الانخراط في العمل السياسي وتدير الشأن العام من داخل البرلمان والجماعات الترابية، قبل أن تكتمل عملية الإدماج السياسي بعد الحراك العربي بتكليف مؤسس الحركة عبد الإله بنكيران برئاسة الحكومة.

إن رفض تأسيس "حزب التجديد الوطني" دفع بحركة التوحيد والإصلاح إلى تغيير إستراتيجيتها من أجل ولوج العمل السياسي الرسمي، وذلك بالبحث عن امكانية العمل من حزب سياسي قائم، فهكذا وقع الاختيار على حزب "الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية"¹⁷⁵². وفي هذا الإطار يقول مؤسس الحزب ورئيسه السيد عبد الكريم الخطيب "فكر البعض في تأسيس حزب سياسي، وأمام رفض الترخيص لهم، فكروا في الانضمام إلى حزب يحمل نفس المبادئ الإسلامية وهكذا اتصل بي إخوان من حركة الإصلاح والتجديد وطرحوا علي فكرة التحاق أعضاءهم بحزب الحركة الشعبية الدستورية كأفراد... واشترطت عليهم قبول مبادئنا الإسلامية وهي الاسلام والملكية الدستورية ونبد العنف، وأوضحنا لهم أن غايتنا في الحزب ليست هي الوصول إلى مناصب المسؤولية ولكن تكوين الشباب وتربيتهم تربية إسلامية تخدم مصلحة بلادنا"¹⁷⁵³.

وعن دواعي وأسباب اختيار حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية، يقول عبد الإله بنكيران: "إن اتصالنا بالدكتور الخطيب وبحركته عموما كانت نتيجة لمجموعة من العوامل، فمبادرتنا التأسيس حزب سياسي والرد السلبي للسلطات على هذه المبادرة، واقتراب مرحلة الانتخابات، خلق عندنا شعورا بإعادة النظر في بعض القنوات الخاطئة، فحاولنا الاتصال بالدكتور الخطيب... والحق أننا وجدناه رجلا خلافا لما كنا نسمع مسلما واضح التصور، واعيا بواقع الأمة، مستعدا لاحتضان الحركة الإسلامية والتعاون معها... واقتنعنا بأن هذه الهيئة هي الأكثر ترجيحاً وتأهيلاً لاحتضاننا فكان ما قررناه"¹⁷⁵⁴. بتاريخ 21 يونيو 1992، صادقت اللجنة الوطنية لحركة الإصلاح والتجديد على الانضمام كأفراد لهذا الحزب قصد الانخراط في العمل السياسي

¹⁷⁵¹ عبد الكبير العلوي المدغري، الحكومة الملتحية، مرجع سابق، ص 266-267

¹⁷⁵² أسسه الدكتور عبد الكريم الخطيب سنة 1967 بعد انشقاقه عن حزب الحركة الشعبية الذي كان يترأسه المحجوب أحضان، بدعوى الاختلاف حول الموقف من إعلان في حالة الاستثناء لسنة 1965، حيث أعلن الخطيب عن التوجه الاسلامي لحزبه مقابل التوجه الأمازيغي لأحضان، والشائع هو أن الخطيب أنشق عن الحركة رفضه النزعة الأمازيغية لأحضان.

¹⁷⁵³ نجيب كمال، عبد الكريم الخطيب، مسار حياة، الطبعة الأولى، 197، ص 138

¹⁷⁵⁴ نجيب كمال، المرجع سابق، ص 88

الرسمي، وبعد أربع سنوات من الأعداد والتحضير، تم عقد مؤتمر استثنائي لحزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية سنة 1996، وذلك لتجديد تصورات الحزب وآفاق العمل المستقبلية في ضوء هذه التصورات، بحيث شكل هذا المؤتمر انطلاقة جديدة بدماء جديدة¹⁷⁵⁵.

وتعبير عن توجه جديد للحركة الإسلامية المغربية للانتقال من المجال الثقافي إلى التعبير السياسي¹⁷⁵⁶ وانبثق عن هذا المؤتمر الاستثنائي للحزب أمانة عامة جديدة بقيادة عبد الكريم الخطيب "أميناً عاماً" وستة أعضاء آخرين¹⁷⁵⁷ هم أعضاء الحركة. وفي ختام المؤتمر أكد البيان الختامي على مبادئ وخيارات الحزب مركزاً على موقفه من النظام الملكي بكون الحزب ملتزم بالملكية الدستورية، معتبراً إياها إحدى مقومات دولتنا العريقة¹⁷⁵⁸، وفي سنة 1998 تم تغيير اسم الحزب إلى "حزب العدالة والتنمية". ولم يقتصر انضمام إسلامي التوحيد والإصلاح على حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية فقط، بل شمل كل القطاعات الموازية كالنقابة: الاتحاد الوطني للشغل التي تأسست سنة 1973¹⁷⁵⁹، وأدت الهجمنة المطلقة لحركة التوحيد والإصلاح على حزب العدالة والتنمية بشغل أعضائها مختلف أجهزة الحزب، إلى انسحاب قدماء الحزب، رفاق عبد الكريم الخطيب خاصة بعد وفاته، ليؤسسوا حزب " النهضة والفضيلة" بزعامة محمد خليدي.

إن السماح لأعضاء الحركة التوحيد والإصلاح بالدخول إلى الحقل السياسي عبر بوابة حزب سياسي قائم لم يتم إلا بالضوء الأخضر من طرف الملك الحسن الثاني، ووزير الداخلية السابق آنذاك إدريس البصري، لكن هذا القبول كان مشروطاً ومرهوناً بالانضباط لقواعد وشروط اللعبة السياسية ولرغبات السلطة السياسية القائمة، وهو الأمر الذي تعكسه بجلاء سياسة الاشتراك المضبوط والمراقب في عملية الانتخابات¹⁷⁶⁰ فمباشرة بعد الانخراط في حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية، بدأ الإعداد لمشاركة في الانتخابات الجماعية والتشريعية المقبلة، فالبيان الختامي الصادر في المؤتمر الاستثنائي للحزب سنة 1996 أكد على أن الحركة وهي تعترم المشاركة في الاستحقاقات المقبلة، تعلن أن النزاهة في الانتخابات ليست مطلباً سياسياً وشعبياً فقط، بل هي دين بعيد الله به، لأن التزوير مخالفة واضحة لأحكام الشريعة التي تأمر بالأمانة، وتنهى عن شهادة الزور¹⁷⁶¹. فهكذا تم إشراك إسلامي حركة التوحيد والإصلاح المنطوقين تحت حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية بشكل مضبوط ومراقب في المحطات الانتخابية الجماعية والتشريعية التي تلت المؤتمر الاستثنائي سنة 1996.

فهكذا تمت المشاركة في المحطات الانتخابية التي تلت المؤتمر الاستثنائي باستثناء المحطة التي تلت المؤتمر مباشرة وهي "الانتخابات الجماعية لـ 13 يونيو 1997. فهكذا نجد أن إسلامي حركة التوحيد والإصلاح شاركوا في المحطات الانتخابية التالية:

- الانتخابات التشريعية لنونبر 1997

- الانتخابات التشريعية لـ 27 شتنبر 2012

¹⁷⁵⁵ حوار مع أحمد الريسوني بجريدة العصر بتاريخ 1 أكتوبر 1997، نقلا عن عبد الحفيظ ماموح، مرجع سابق، ص 310

¹⁷⁵⁶ عبد الإله بنكران تصريح لجريدة مغرب اليوم عدد 3 يونيو 1996، نقلا عن عبد الحفيظ ماموح، مرجع سابق، ص 310

¹⁷⁵⁷ الأعضاء هم: بنعبد الله الوكوكي، حمد خليدي-عبد الله بها- عبد الإله بنكران، الحسن الداوي-سعد الدين العثمانين

¹⁷⁵⁸ البيان الختامي للمؤتمر الاستثنائي للحزب سنة 1996 لجريدة الراية عدد 199 بتاريخ 4 يونيو 1996.

¹⁷⁵⁹ -البشير المكافي، الحركة الإسلامية والمشاركة السياسية بالمغرب، مرجع سابق، ص 218

¹⁷⁶⁰ -عباس بوغال، مرجع سابق، ص 488.

¹⁷⁶¹ -البيان الختامي للمؤتمر الاستثنائي، المرجع السابق.

- الانتخابات الجماعية لـ 12 شتنبر 2003

- الانتخابات التشريعية لـ 7 شتنبر 2007

- لانتخابات الجماعية لـ 12 يونيو 2009

- الانتخابات المبكرة بتاريخ 25 نونبر 2011

- الانتخابات الجماعية والجهوية لسنة 2015

- الانتخابات التشريعية لـ 7 أكتوبر 2016

إن الإدماج السياسي لحركة التوحيد والإصلاح، كان متسما بطابع التدرج البطيء والمشروط والمراقب، لكنه سيبلغ أوجه بتكليف مؤسس الحركة والأمين العام لحزب العدالة والتنمية عبد الإله بنكران برئاسة حكومة 2011 بعد احتجاجات 20 فبراير ودستور 2011 في سياق الحراك العربي و ما اصطلح عليه بالربيع العربي

الفرع الثاني: نتائج إدماج تيار المشاركة من الإسلاميين في النسق السياسي المغربي

إن إدماج جزء من الحركة الإسلامية في النظام السياسي المغربي والمتمثلة في حركة التوحيد والإصلاح كانت له أكثر من دلالة، سواء على مستوى السلطة أو على مستوى فاعلين الإسلاميين الآخرين فقد أثارت هذه المشاركة انتباه العديد من المهتمين ومراقبي المشهد السياسي المغربي، لما أتاحته من حراك سياسي، وتعبئة افتقدتها المشهد المغربي العام خلال السنوات السابقة¹⁷⁶².

على مستوى السلطة كان النظام أكبر مستفيد من عملية إدماج حركة التوحيد والإصلاح في المجال العام من خلال:

1- مضاعفة حجم الاعتراف بالشرعية الدينية للنظام السياسي المغربي: إن أهم مكسب حققه النظام السياسي المغربي من خلال إدماج حركة التوحيد والإصلاح في لعبته السياسية، هو مضاعفة أسهمه غني بورصة شرعيته الدينية، مادام أن جزء مهم من حركة الشبيبة الإسلامية التي كانت تنكر عليه هذه الشرعية، د قام بقبولها وتزكيته، ومن أهمها الاعتراف بمؤسسة إمارة المؤمنين، كما أن النظام السياسي المغربي من خلال هذه العملية، قدم لنفسه غطاء سياسيا مساندا للدفاع عن شرعيته، في مواجهة الأصوات العلمانية التي كانت تطالب بفصل الدين عن الدولة، يقول أحمد الريسوني "عندما نتحدث عن الملك نتحدث عن مؤسسة ملكية فيها موازين قوى ولها أعرافها ولها تقاليدها وبروتوكولاتها وليس من السهل تجاوزها"¹⁷⁶³.

2- كسب كتلة ناخبة جديدة: الحجم الجماهيري الذي تتمتع به حركة التوحيد والإصلاح، يعتبر الثاني بعد جبهة العدل والإحسان¹⁷⁶⁴، لذلك فإن دخوله إلى العمل الانتخابي عبر بوابة دعمها لحزب العدالة والتنمية، لاشك ساهم في الرفع من مكسب المشاركة في مختلف الاستحقاقات، خاصة في الدوائر التي كان يقدم فيها حزب العدالة والتنمية مرشحين¹⁷⁶⁵، هذا الأمر هو في

¹⁷⁶² التقرير الاستراتيجي للمغرب، 1998/1997، مجلة أبحاث، العدد 4/47، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء خريف 1998، ص 193.

¹⁷⁶³ أحمد الريسوني، حوار صحفي بجريدة التجديد، العدد 31، غشت 99، نقلا عن عباس بوغالم، المؤسسة الملكية والمسألة الدينية، أطروحة لنيل الدكتوراه في الحقوق، جامعة محمد الأول، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، وجدة 2008/2009، ص 481.

¹⁷⁶⁴ حميد بركات، الإسلاميون المغاربة بالدعوة والدولة، حركة التوحيد نموذجا، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ص 336.

¹⁷⁶⁵ في إطار الإدماج التدريجي للإسلاميين المغاربة في المسلسل الانتخابي، فإن مشاركتهم كانت محدودة ومضبوطة مسبقا.

خدمة النظام السياسي الذي كانت تؤرقه النسب المنخفضة المتتالية في الانتخابات، رغم تناسل الأحزاب، وتخفيض سن التصويت إلى 18 سنة، ورغم الحملات التحسيسية التي كانت تقوم بها الدولة¹⁷⁶⁶.

3-إعادة ضبط توازن المشهد السياسي المغربي: لاشك أن تزامن إدماج جزء من الحركة الإسلامية المغربية في الحقل السياسي مع النقاش العام الذي كان يدور التناوب السياسي، وإمكانية قيادة الحكومة من طرف أحزاب الكتلة الديمقراطية لم يكن اعتباريا فهندسو النظام السياسي كانوا على علم أن الساحة السياسية ستخلو من المعارضة الحقيقية مادام أن الأحزاب التي ستبقى في الساحة ستكون إما داعمة بشكل مباشر أو غير بشكل أو غير مباشر للحكومة¹⁷⁶⁷، أو أنها ستكون شبه غائبة لأنها كما يقال "خلقت لتحكم"¹⁷⁶⁸، وبالتالي فإن أهم معارضة ستكون للحركة الإسلامية، بمعنى خلق توازن جديد في المشهد السياسي.

4-استقرار النظام بالتيار الإسلامي المعتدل الاندماجي في مواجهة التيار الاحتجاجي. ساهم إدماج حركة التوحيد والإصلاح، من جهة في تعميق الاختلافات بين التيار الاندماجي والتيار الرفض لأي مشاركة سياسية في ظل شروط النظام خاصة جماعة العدل والإحسان¹⁷⁶⁹ أمام الرأي العام الوطني والدولي بأنه منفتح وغير إقصائي، وأن الفاعلين الإسلاميين الراضين للانضمام إلى اللعبة السياسية، هم المتطرفون.

على مستوى الفاعلين الإسلاميين: إن قبول حركة التوحيد والإصلاح كفاعل داخل النظام السياسي المغربي بشكل رسمي¹⁷⁷⁰، أتي دون شك بمقتضى ضوابط وشروط حددتها السلطة السياسية المغربية وقد نستشف هذا من تصريحات أطرها ممارسات الحركة نفسها، يقول محمد يتيم: "ينبغي التأكيد على ضرورة الحذر من المبالغة في تحجيم دور وخطاب النواب الإسلاميين، سواء كان الأمر يفرض رقابة ذاتية مبالغة في تقدير موازنة تأمين الوجود السياسي والقانوني والبرلماني، أو تعلق الأمر بفرض رقابة خارجية تلوح بـ "منة" السماح بالاندماج في الحياة السياسية"¹⁷⁷¹. وعند سرده لتحديات المشاركة وتحديات المستقبل، يقول مصطفى الخلفي القيادي بحزب العدالة والتنمية وحركة التوحيد والإصلاح في الفقرة الخاصة بالتحديات الموضوعية، يجب " الوعي باليات الإدماج السياسي المنتهجة من طرف الحكم لاحتواء الفاعلين السياسيين، وربط برامجهم واختياراتهم ربطا مطلقا بالنسق السياسي القائم"¹⁷⁷².

أما على مستوى الممارسة: فإن كل تصرفات الحزب كانت تصب في صالح النظام السياسي ودعما لاختياراته بدء بدعم حكومة التناوب، والقبول بـ "كوتا المقاعد" خلال مختلف الاستحقاقات الانتخابية¹⁷⁷³، وصولا إلى مباركة جميع الاستفتاءات

¹⁷⁶⁶ نفس المرجع.

¹⁷⁶⁷ الأحزاب اليسارية.

¹⁷⁶⁸ الأحزاب التي تدعي عادة بـ "الأحزاب الإدارية" تعودت منذ نشأتها المشاركة في الحكومات أو مسندتها

¹⁷⁶⁹ عباس بوغاليم، م.س، ص503.

¹⁷⁷⁰ في السابق كان أعضاء هذه الحركة ينشطون في جمعيات مختلفة ك: "الإصلاح والتجديد، و"ربطة المستقبل الإسلامي" و"جمعية الدعوة الإسلامية" و"جمعية الشروق الإسلامية.

¹⁷⁷¹ محمد يتيم، النواب الإسلاميون أي دور في البرلمان، جريدة، جريدة الراية، يناير 1998، نقلا عن مصطفى الخلفي، المشروع السياسي للحركة الإسلامية بالمغرب: دراسة مقارنة لإشكالات الفكر والممارسة، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة، جامعة محمد الخامس، أكاد، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، الرباط 1999-2000، ص 106.

¹⁷⁷² مصطفى الخلفي، المشروع السياسي.....، م.س، ص106.

¹⁷⁷³ خلال الانتخابات الجماعية لـ 12 شتنبر 2002 تم تحجيم مشاركة الإسلاميين إلى ما دون النصف وتم التحكم في خارطة انتشارهم في الدوائر الانتخابية، بل وتم في بعض الأحياء الإحياء لحزب العدالة والتنمية التحالفات المسموح بها وغير المسموح بها مع باقي الفاعلين السياسيين. للمزيد أنظر عباس بوغاليم، م.س، ص495-500.

والمبادرات الملكية¹⁷⁷⁴ إن إدماج جزء من الإسلاميين المغاربة كان له أثر مباشر على الفاعلين الإسلاميين ونخص بالذكر جماعة العدل والإحسان وحزب العدالة والتنمية وذراعه الدعوي حركة التوحيد والإصلاح.

1- إن الاعتراف الرسمي بالوجود السياسي لحزب العدالة والتنمية، هو أهم مكسب حققته حركة التوحيد والإصلاح، إذ أن نشاطهم السياسي أصبح معترف به قانونا وليس بحكم الواقع فقط¹⁷⁷⁵، وذلك بعدما تم توفير غطاء قانوني لممارسة النشاط الحزبي أي أنها تجاوزت العراقيل القانونية¹⁷⁷⁶، فقد "ظل الإسلاميون المغاربة يبدون رغبتهم في المشاركة السياسية، سواء عبر تحويل جمعياتهم إلى أحزاب سياسية¹⁷⁷⁷، وهذا ما تم رفضه، أو عن طريق الالتحاق بأحزاب سياسية أخرى، وهو حل رفضته جماعة العدل والإحسان وعملت به حركة الإصلاح والتجديد¹⁷⁷⁸

2- لقد نجحت عملية الإدماج السياسي لحركة التوحيد والإصلاح في المشهد السياسي المغربي في منح إسلامي هذه الحركة شرعية شعبية وديمقراطية عبر نتائج الاقتراع¹⁷⁷⁹.

3- إن هذا الإدماج قد يكون وسيلة ضغط وإغراء على باقي التيارات الإسلامية الأخرى، التي تعمل في المجال السياسي بحكم أمر الواقع، سواء تلك التي تشترط شروطا كجماعة العدل والإحسان أو تلك التي لها موانع شرعية للالتحاق بـ "حزب العدالة والتنمية" أو بحزب آخر أو سلوك طريق مستقل¹⁷⁸⁰، كما هو الشأن بالنسبة للسلفيين.

4- إن إدماج جزء من الحركة الإسلامية المغربية قد يزيد التيارات التي لا تؤمن بالعمل السياسي السلمي، تعتمد أسلوب التكفير والعنف في إطار "السلفية الجهادية" أو "التنظيمات السرية" إلى مزيد من الاعتقالات والعزل، على خلفية أن من بين الإسلاميين المغاربة هناك بعض المتطرفين، وهو نفس الأسلوب الذي "تم تطبيقه مع اليسار في الستينات والسبعينات في إطار جدلية "الإجراع والإقصاء" وأعيد تجريبه مع الإسلاميين¹⁷⁸¹.

5- تطوير الفقه السياسي لدى إسلاميي حركة التوحيد والإصلاح: لأن التنظيم السياسي يتم تطويره بواسطة التجربة والتمرس، من خلال التعامل مع السلطة ومع الأحزاب، والهيئات، والجمعيات، ومع المحيط الإقليمي والدولي، وكذلك من خلال فهم المعادلات الداخلية والخارجية، والتوفيق بين الرغبات والإمكانات والوسائل والغايات، وممارسة العمل السياسي بالأدوات والمفردات السياسية¹⁷⁸².

إجمالاً يمكن القول أن إدماج الإسلاميين داخل المجال العام، اقتضى تقديمهم تنازلات سياسية، مما خلق تدمرا لدى بعض قواعد الحزب وقياداته لهذا النهج¹⁷⁸³، على تحديد عدد الدوائر الانتخابية التي سيترشحون فيها طوعا بعد التوافق القبلي مع السلطة

¹⁷⁷⁴ للمزيد حول هذا الموضوع، أنظر البشير المتاقي، م.س، ص 176-179

¹⁷⁷⁵ عباس بوغالم، م.س، ص 500.

¹⁷⁷⁶ مصطفى الخلفي، المشروع السياسي.....، م.س، ص 104

¹⁷⁷⁷ تم رفض الترخيص لحزب التجديد الوطني في ماي 1992 وحزب الوحدة والتنمية في سنة 1993.

¹⁷⁷⁸ محمد ضريف، الحقل السياسي المغربي، الأسئلة الحاضرة والأجوبة الغائبة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1998، ص 163.

¹⁷⁷⁹ عباس بوغالم، م.س، ص 501.

¹⁷⁸⁰ حميد بحكك، الإسلاميون المغاربة بين الدعوة والدولة، حركة التوحيد والإسلام نموذجا، م.س، ص 338

¹⁷⁸¹ حميد بحكك، الإسلاميون المغاربة بين الدعوة والدولة، حركة التوحيد والإسلام نموذجا، م.س، ص 338

¹⁷⁸² نفس المرجع، ص 349.

¹⁷⁸³ رشيد مقتدر، الإدماج السياسي...، م.س، ص 282.

على ذلك إلى جانب تليين خطابهم السياسي¹⁷⁸⁴. وهكذا يكون النظام السياسي أكبر رائج، خاصة فيما يخص قضية إمارة المؤمنين فمثلا بعد احتدام الصراع بين الإسلامي واليساريين وبعض المثقفين حول ما يعرف بـ "الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية" تم اللجوء إلى التحكيم الملكي، إذ تم التوافق حول القانون رقم 03-07 المتعلق بمدونة الأسرة الجديدة بدل مدونة الأحوال الشخصية، فبقدر ما ثمنت القوى التقدمية بدورها المبادرة الملكية، واعتبرتها انتصار لقيم الحداثة والانفتاح والديمقراطية وحقوق المرأة والأسرة¹⁷⁸⁵.

المطلب الثاني: المقاربة الاقصائية: نموذج العلاقة مع جماعة العدل والإحسان

إن المؤسسة الملكية في إستراتيجية تعاملها مع الحركة الإسلامية، اعتمدت إستراتيجيتين متباينتين، إستراتيجية "الإدماج والاستيعاب" وإستراتيجية "الإقصاء والاستبعاد" تبا للخط السياسي لكل تنظيم. وإستراتيجية الإدماج نجحت مع حركة التوحيد والإصلاح، باستيعابها ودمجها في مختلف المؤسسات الرسمية للدولة، الدينية والثقافية والسياسية، فإنها فشلت مع جماعة العدل والإحسان، الشيء الذي أدى بالمؤسسة الملكية في تعاملها مع الجماعة إلى اعتداد إستراتيجية الإقصاء والاستبعاد من الحقل الرسمي سواء الديني أو السياسي.

إن العلاقة بين المؤسسة الملكية والجماعة بدأت متوترة منذ المراحل الأولى لنشأة الجماعة، فمؤسس الجماعة ومرشدها عبد السلام ياسين، وجه سنة 1974 رسالة مفتوحة إلى الملك الحسن الثاني، هاجم فيها المشروع الدينية للملك وانتقد منهجيته في الحكم ودعاه إلى "توبة عمرية"¹⁷⁸⁶ حيث قضى على إثرها ثلاث سنوات في الاعتقال والسجن. وهنا سنحاول التطرق إلى الخط السياسي لجماعة العدل والإحسان (فرع أول)، وآلية استبعاد جماعة العدل والإحسان من الحقل الرسمي (فرع ثان).

الفرع الأول: الخط السياسي لجماعة العدل والإحسان

في الحديث عن الخط السياسي لجماعة العدل والإحسان، سنتناول موقفها من الديمقراطية والنظام السياسي. وسنعمد هنا على بعض مؤلفات مؤسس الجماعة خاصة: كتاب المنهاج النبوي¹⁷⁸⁷، وكتاب العدل: الإسلاميون والحكم¹⁷⁸⁸، وكتاب الشورى والديمقراطية¹⁷⁸⁹، والوثائق الصادرة عن "الدائرة السياسية"¹⁷⁹⁰.

I- الموقف النظري من الديمقراطية: الديمقراطية في فكر عبد السلام ياسين

على المستوى النظري والفكري: يرفض عبد السلام ياسين اعتبار الديمقراطية كفر، كما يرفض اعتبارها هي الشورى المذكورة في القرآن، وفي هذا الإطار يقول: "من المسلمين من يقول الديمقراطية غنيمة ومكسب للإنسان هي المخرج لا غيره (...). ومن الإسلاميين من يصرح أن الديمقراطية كفر (...). ليست الديمقراطية نقيض الكفر، إنما هي نقيض الاستبداد، نقيض الكفر

¹⁷⁸⁴ نفسه.

¹⁷⁸⁵ أنظر الإحالة 1، رشيد مقتدر، نفس المرجع، ص 328.

¹⁷⁸⁶ رسالة "الإسلام أو الطوفان"، رسالة مفتوحة وجهها عبد السلام ياسين للملك الحسن الثاني سنة 1974، تتألف أكثر من مئة صفحة.

¹⁷⁸⁷ عبد السلام ياسين، المنهاج النبوي تربية وتنظيما وزحفا، ط2، بدون ذكر دار ومكان النشر.

¹⁷⁸⁸ عبد السلام ياسين، العدل: الإسلاميون والحكم، دار الأفق، الدار البيضاء، ط3، 2001.

¹⁷⁸⁹ عبد السلام ياسين، الشورى والديمقراطية، مطبوعات الأفق، الدار البيضاء، ط1، 1996.

¹⁷⁹⁰ تأسست الدائرة السياسية لجماعة العدل والإحسان سنة 1998 وهي إطار يتصدى لكل ما يتعلق بالشأن العام، ويتكلف بحمل رؤى وتصورات الجماعة والتحدث بها في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

الإيمان، فإن وقف علمائنا عند معادلة ديمقراطية تساوي كفر [ديمقراطية= كفر] فيكون بجانبها استبداد يساوي إيمان [استبداد= إيمان]. وإذا فنحن مع كل مستبد يقول أنا مسلم ضد كل حر يقول أنا ديمقراطي"¹⁷⁹¹. ثم يضيف "... ليس لنا مع الديمقراطية نزاع إن نحن عرفنا حقيقة ظواهرها وبواطنها وإن نحن شرحنا لنفسنا ولغيرنا كيف تتلاقى مع المطالب الإسلامية أو تتنافى"¹⁷⁹².

هنا يتضح لنا، ونجد الأستاذ عبد السلام ياسين، يميز في الديمقراطية بين قواعد وآليات تدبير الخلاف السياسي وتسيير شؤون الحكم، والتي يقبل بها ويرى أنها لا تتعارض مع الإسلام بل مطلوبة عنده، وبين فلسفة الديمقراطية وقيمها العلمانية "اللائكية"¹⁷⁹³ التي يراها أنها تحارب الإسلام وتقضيه.

1-رفض فلسفة الديمقراطية: يرى عبد السلام ياسين الديمقراطية بأنها نشأت في بيئة مختلفة عن بيئتنا، في ظل الصراع السياسي مع الكنيسة وبالتالي فهي حملت في مضمونها العداء للدين، كل الدين. حيث يقول "نشأت اللائكية في أوروبا، وتجت عن صراع الطبقة المتعلمة الغنية البرجوازية مع الكنيسة ومع الدين الكنسي، تأصل العداء بين العقل الحر الفلسفي وبين الكهنوتية الكاثوليكية المترابطة المتساندة مع الملكية التيقراطية، وسقطت على مدى قرون ضحايا للظلامية الكهنوتية والجبروت الكنسي والخرافية الكنسية. كانت اللائكية مكتسبا كبيرا للعقل على الخرافية وللحرية على الغطرسة. كانت ضحايا الكهنوتية على مدى قرون معلمات للمقاومة الشريفة التي أبداها برونو فخرقوه، وغاليلي فسجنوه، وديكارت فأهانوه،... اضهدت الكنيسة كل فكر حر، حتى إذا نجحت الثورة الفرنسية وأسقطت الملكية، طبقت البرجوازية المنتصرة شعار الفلاسفة: "اشنقوا آخر ارسطراطي بأمعاء آخر قسيس"، وأقامت على أنقاض الحكم الملكي وعلى حطام الكنيسة نظاما معاديا للدين"¹⁷⁹⁴. وفي نفس السياق، يضيف: "مأخذنا الجوهري على الديمقراطية أنها فكرة وحكمة عقلية هدفها أن يعيش الإنسان - بعض بني الإنسان - حياة ذكية رخية- مأخذنا عليها أنها لا تقترح على الإنسان مخرجا من الكفر وهو الظلم الأكبر"¹⁷⁹⁵، لأن الديمقراطية لا يمكن فصلها عن اللائكية، "فاللائكية لصيقة الديمقراطية وضحيتها ووجهها وقفاها ولازمها"¹⁷⁹⁶ فلا ديمقراطية إلا لائكية"¹⁷⁹⁷.

2-قبول آليات الديمقراطية: في مقابل رفضه مضمون الديمقراطية وفلسفتها التي اعتبرها لائكية تقضي الدين وتبعده عن الشأن العام، فإنه يقبل بآلياتها ويدعو إلى الأخذ بها، فنجده يقول "من الديمقراطية يمكن أن نتعلم تنظيم الخلاف وصبه في تعددية حزبية مسؤولة متعاقبة على الحكم، تعددية مراقب بعضها لبعض... يمكن أن نتعلم من الديمقراطية بلا غصة آليات تنظيم الانتخابات والحكومة، وفصل السلط وتوزيع النفوذ وتركيب أجهزة الحكم والإدارة، يمكن أن نتعلم خاصة مفهوم "المؤسساتية": يذهب الأشخاص وتبقى المؤسسة يحكمها القانون"¹⁷⁹⁸. ويضيف عبد السلام ياسين: "تقترح الديمقراطية تعددية الأحزاب وحرية معارضة

1791- عبد السلام ياسين، حوار مع الفضلاء الديمقراطيين، مطبوعات الأفق، الدار البيضاء، ط، 1994، ص 57-58.

1792- المرجع نفسه، ص 58.

1793- يستعمل عبد السلام ياسين مفهوم اللائكية حين الحديث عن العلمانية ترجمة للمصطلح Laique، وفي هذا الإطار يقول "غرس الاستعمار في أرض المسلمين واستنبت وتعد غراسا كنت اسميه "علمانية"، جريا على اصطلاح وضعه من يعينهم أن يصوخوا الحقائق بالأسماء الجذابة صاغوا كلمة "علمانية" ليترجموا مفهوم "لائكية" ثم رأيت أن احتفظ بالاسم على مبناه الأعجمي واستبقية تنزيها لكلمة "علم" الشريفة" كتاب الدل، مرجع سابق، ص 511.

1794- عبد السلام ياسين، العدل، المرجع السابق، ص 511-512.

1795- عبد السلام ياسين، الشورى والديمقراطية، مرجع سابق، ص 24.

1796- عبد السلام ياسين، حوار مع الفضلاء الديمقراطيين، مرجع سابق، ص 19.

1797- نفس المرجع، ص 73.

1798- عبد السلام ياسين، العدل، المرجع السابق، ص 602-603.

تكون ضد أو رقبيا وناقدا وبديلا مستعدا للحكم القائم، وتقترح أن يكون لصالح الشعب". وتقترح تمثيلا نيابيا ومؤسسات تتعلق عليها القوى السياسية الراضي عنها الشعب. وتقترح حرية التعبير والصحافة المستقلة ودولة القانون وفصل السلط واحترام حقوق الإنسان أهداف نبيلة هاتوها للنقاش على ملا بين يدي صياغة ميثاق "جماعة المسلمين"¹⁷⁹⁹. ولتبنى آليات الديمقراطية التي يوردها في تنظيم العلاقات بين المكونات السياسية، يدعو عبد السلام ياسين النخب العلمانية إلى فصل الديمقراطية عن العلمانية، وذلك بقوله: "فنتقول نحن إن خلاصة ما تقتصره الديمقراطية يرجع إلى عمل مسؤول محاسب عليه، وإلى تمثيل صحيح لرأي الشعب واختياره وإلى إقامة مؤسسات قاعدتها حرية التعبير والمعارضة، فهل نحتاج لتحقيق هذه الأهداف، وهي بيننا وبينكم مشتركة، أن نتصل من ديننا وأن نجعل اللائكية شرطا؟"¹⁸⁰⁰. ومن المبادئ والآليات والقواعد الديمقراطية الأساسية التي نجد عبد السلام ياسين يقبل بها في نقده للديمقراطية هي: العقد الاجتماعي، المجتمع المدني، سيادة الشعب، حقوق المواطنة الدستور، وفصل السلط، دولة القانون، الحريات العامة، العدل، التعددية،...

***العقد الاجتماعي:** يقول بخصوصه: "... هذه واحدة يلتقي فيها المطلب الديمقراطي بالمطلب الشورى: أن يرتبط الناس بعقد وعهد، ليتصرف الناس على علم بما لكل وما عليه. الغموض والخوف حليفان، يأتي الحاكم بأمره فيرفع شعار (القرآن دستورنا) ليمارس تسلطه على هواه"¹⁸⁰¹.

***سيادة الشعب:** يقول بخصوص قبوله بمبدأ سيادة الشعب: "السيادة المطلقة في الدولة القومية الديمقراطية سيادة الشعب، الشعب ينتخب ممثليه وحكامه (...). هذه المرونة الديمقراطية من المزايا ومن الحكمة، (..) وهذه مزية مهمة إذا قورنت بما يعيشه المسلمون من استبداد"¹⁸⁰².

***حقوق المواطنة:** وفي تأييده وتنويعه بالحقوق الممنوحة للمواطن في إطار الديمقراطية يقول عبد السلام ياسين: "للمواطن حقوق أساسية اجتماعية هي أوفر عطاء كلما ازدهر الاقتصاد، وتقدم وعي المواطنين، ونضال النقابات والجمعيات، ليس المواطن في الدولة الديمقراطية رعية مسلوطة الإرادة، ولا هو نكرة في قطع، يعني كون المواطن ذا حقوق، أن له كرامته، يعني أنه لا تسلب حريته بإرادة متعسفة، يعني أن مصالحه لا تعطل إن لم يدفع"¹⁸⁰³.

***الدستور وفصل السلط:** في إطار هذا المبدأ نجد عبد السلام ياسين يقول: "الدستور هو صيغة العقد الاجتماعي هو القانون الأسمي،... فالدولة الديمقراطية دولة قانون ودولة حق، هذا من فضائل الديمقراطية أن لا يكون هوى الحاكم ومزاجه وإرادته هي المرجح، وهي الكلمة الفصل"¹⁸⁰⁴.

***التعددية:** على خلاف موقف بعض الإسلاميين الراضين لفكرة التعددية، يرى ياسين أن أهم ما يميز الديمقراطية ويعلي من شأنها هو مسألة التعددية ف "مزايا التعددية، وحكمة التداول على السلطة، وفضيلة تعديل كفة الحكومة بثقل المعارضة مما لا ينازع في صوابه عاقل، وقد تكون حرية الشعب في اختيار حكامه، متمثلة في هذه الآليات العاقلة، هي فص الديمقراطية وتاجها"¹⁸⁰⁵.

1799- عبد السلام ياسين، العدل، المرجع السابق، ص 593-594.

1800- نفس المرجع، ص 594.

1801- عبد السلام ياسين، الشورى والديمقراطية، مرجع سابق، ص 47.

1802- نفس المرجع، ص 50-51.

1803- نفس المرجع، ص 43.

1804- نفس المرجع، ص 56.

***العدل:** أما موضوع العدل الذي يمثل براديجم ريسى¹⁸⁰⁶ في الخطاب السياسي لجماعة العدل والإحسان حيث نجد عبد السلام ياسين يقول: "... وإلى الديمقراطية نعود لنشيد بمزية من مزايها برنامجها، هذه المزية التي رتبناها آخرة هي الهدف الاجتماعي من النظام السياسي الليبرالي"¹⁸⁰⁷، ثم يضيف أن هذا من صلب الدين "العدل من صلب الدين، العدل أمر به الله وحث عليه الحاكم والمحكم في الحقوق"¹⁸⁰⁸.

***الحريات العامة:** من منطلق مطالبته بالوضوح في العمل السياسي يدافع ياسين عن الحريات العامة بحيث يقول: "فمن الحريات التي تنبني عليها الديمقراطية حرية التعبير (...) نقطة لقائنا مع الديمقراطية في استخلاص حرية التعبير من احتكار خانقي الحريات (...) حرية الصحافة، وحرية تعدد الصحافة، وحرية انتقاد الحاكم، وحرية مقارعة الآراء (...) الوضوح مطلب لنا مثلما هو مطلب الفضلاء الديمقراطيين"¹⁸⁰⁹. وفي مقابل دفاعه عن الحريات العامة، نجد عبد السلام ياسين يعارض تجاوز الحريات الفردية للأخلاق العامة، فيقول بصدد ذلك: "وتنحط حرية التعبير الديمقراطي التعددي في بلاد الحريات الديمقراطية، دركا دركا، وتسفل بما تعرضه من عهر الزنى واللواط ومن العصر التجاري المتمثل في الاشهار المتهتك (...) عملاقة في الشكل والوسائل ورداءة دوايبة في المضمون"¹⁸¹⁰.

ف نجد عبد السلام ياسين بعدما عرض موقفه من الديمقراطية، الذي يتأرجح بين رفض مضمونها وجوهرها الفلسفي ذو السياق العلماني، والقبول بآلياتها السياسية لتحقيق العدل في الدولة، دعا إلى تخليق الديمقراطية بفصلها عن سياقها اللائكي، وإدماجها في المساق الشوري.

II- السلوك السياسي لجماعة العدل والإحسان: لدراسة السلوك السياسي لجماعة العدل والإحسان¹⁸¹¹، نتناول المبادئ المؤطرة لعملها السياسي أو ما تسميه أدبياتها باللائات الثلاث، ثم نتطرق لبحثها عن الشرعية القانونية.

1- اللائات الثلاث: تؤسس جماعة العدل والإحسان سلوكها السياسي على ثلاث مبادئ رئيسية أساسية وهي: رفض السرية / رفض العنف، رفض التعامل مع الخارج.

***لا للسرية / رفض السرية:** إذا كانت بعض الجماعات الإسلامية تعتمد مبدأ "علنية الدعوة وسرية التنظيم، فإن جماعة العدل والإحسان، تعتمد مبدأ علنية الممارسة دعوة وتنظيما، وهو ما يتجلى عبر نبذها لمبدأ السرية وقبولها بالمشاركة السياسية¹⁸¹². وفي هذا الإطار يقول عبد السلام ياسين: "لنا معشر الإسلاميين حقوق سياسية مثلنا لغيرنا، فلم نتستر؟ ما دامت الديمقراطية (...) تسمح لنا أت نتكلم ونجتمع وننظم، فسنعمل على وضخ النهار وسنطلب بأن يكون لنا مواطئ أقدام تحت الشمس"¹⁸¹³. فنجد نبذ السرية لدى جماعة العدل والإحسان يستند على ثلاث اعتبارات:

1805 - نفس المرجع، ص 51.

1806 - عبد الحفيظ ماموح، السياسة الدينية الجديدة بالمغرب، مرجع سابق، ص 330.

1807 - عبد السلام ياسين، الشورى والديمقراطية، مرجع سابق، ص 169.

1808 - نفس المرجع، ص 174.

1809 - نفس المرجع، ص 80-81.

1810 - نفس المرجع، ص 85.

1811 - يجب التمييز بين فكر عبد السلام ياسين النظري، وبين الخطاب والسلوك السياسي وخصوصا بعد إنشاء الدائرة السياسية.

1812 - محمد ضريف، جماعة العدل والإحسان، قراءة في المسارات، ص 115.

1813 - مجلة الجماعة، عدد 1 ص 31، نقلا عن حفيظ ماموح، مرجع سابق، ص 332.

-اعتبار شرعي: هو أن الجهر بالدعوة واجب شرعي لأن "إثارة العافية والسكوت الأخرس عن الحق، وهامشية السرية ليست من سنة رسل الله عليهم السلام"¹⁸¹⁴.

-اعتبار سياسي: يتمثل في التعريف بالمشروع الإسلامي وما يرمي إليه من قيام دولة إسلامية خاصة وأن الأحزاب السياسية العلمانية في بلاد المسلمين تحرص على التعريف بتصوراتها وتعلن إرادتها بهدف إقامة دولتها العلمانية¹⁸¹⁵، "أفئكون نحن أخس همة وأبلد فكرا، ونحن المسلمون والبلاد مسلمة والشعوب مسلمة"¹⁸¹⁶.

-اعتبار تنظيمي: يهدف إلى محاربة الهامشية والانحراف، ذلك أن اعتماد مبدأ السرية يفرض تنظيما إلى الاكتفاء والهامشية والانحراف، فقد "ود أعداء الإسلام والكائدون له من بني جلدتنا أن ينكفئ الإسلاميون من ميادين الفكر المتفاعل في ميدان الصراع الثقافي إلى منظومات أفكار مبرمجة متوقفة عن النمو... فيضمّر الفكر في غلس التخفي فينحرف العمل في الضالات الحركية"¹⁸¹⁷.

***لا للعنف / رفض العنف:** إذا كانت جماعة العدل تؤمن بعلنية الممارسة وما يترتب عليها من نبذ لمبدأ السرية وقبول بالمشاركة السياسية، فذلك كونها على المستوى الايديولوجي، ترفض فكرة المفاصلة وما يترتب عنها من تكفير للناس واللجوء إلى العنف. وفي هذا الإطار يقول عبد السلام ياسين "لن ندعوا إلى عنف أبدا"¹⁸¹⁸. وهذا التركيز على رفض ومناهضة العنف من قبل الجماعة يتأسس ويستند على أربع اعتبارات وهي:

-**الاعتبار الشرعي:** فقد "أمرنا ألا نقتل المسلمين زمن الفتن"¹⁸¹⁹.

-**الاعتبار التاريخي:** هو أن الإسلام أنتشر بتدرج ولم ينتشر بعنف، فقد "نزلت الشريعة الإسلامية بتدرج، وخرج المسلمون من جاهلية لإسلام بتدرج، وتميزوا عن المجتمع الجاهلي بتدرج وبعد الهجرة أقاموا مجتمعا ودولة إسلاميين بتدرج، وحتى قطع حبال الجاهلية حصل بتدرج"¹⁸²⁰.

-**اعتبار سياسي:** يعود إلى عدم إمكانية الجمع بين العنف والدعوة، وذلك أن الجماعة تشدد على تجنبها "الممارسات العنيفة في القول والعمل، لاعتقادها أن العنف والدعوة لا يجتمعان من جهة، وليقينا أن ما انبنى على العنف لا يجنى منه خير ولا يمكن أن يدوم وخسرته محققة"¹⁸²¹.

-**اعتبار تنظيمي:** هو أن التنظيم العنيف المعتمد على الاغتيال السياسي لا مبرر لوجوده ولا مستقبل لعمله¹⁸²².

***لا للتبعية للخارج / رفض التعامل مع الأجنبي:** المبدأ الثالث الذي يحكم السلوك السياسي لجماعة العدل والإحسان هو: "تجنب التبعية العمياء للخارج"¹⁸²³، لأن من يدعوا إلى العلمانية لا يميز بين الدعوة وهي عالمية بطبعها والتنظيم الذي لا يمكنه خدمة

1814- عبد السلام ياسين، المنهاج النبوي، مرجع سابق، ص 21-22.

1815- محمد ضريف، جماعة العدل والإحسان، المرجع السابق، ص 11-.

1816- عبد السلام ياسين، المنهاج النبوي، مرجع سابق، ص 22.

1817- نفس المرجع، ص 1.

1818- عبد السلام ياسين، الإسلام إذا، العمل الإسلامي وحركة المنهاج النبوي في زمن الفتنة، مطبعة النجاح الدار البيضاء، 1973، ص 9

1819- عبد السلام ياسين، المنهاج النبوي، مرجع سابق، ص 309.

1820- نفس المرجع، ص 314.

1821- جماعة العدل والإحسان، توضيحات، ص 33.

1822- عبد السلام ياسين، المنهاج النبوي، مرجع سابق، ص 309.

الأهداف إلا إذا كان قطريا "فالتنظيم القطري قبل الوصول إلى الحكم وبعده هو الطليعة الشجاعة التي ينبغي أن تخطط للمستقبل"¹⁸²⁴. لكن لماذا التنظيم القطري عوض العالمي؟ فالجواب حسب عبد السلام ياسين يرجع إلى اعتبارين هما: تجنب تهمة التعامل مع قوى خارجية¹⁸²⁵.

صعوبة إيجاد قيادة عالمية عادلة¹⁸²⁶.

2- البحث عن الشرعية القانونية: منذ تأسيس أول تعبير تنظيمي للجماعة العدل والإحسان، سعت إلى البحث عن الشرعية القانونية، من خلال العمل في إطار قانوني خاضع لظهير الحريات العام، ورغم رفض السلطة الترخيص القانوني للجماعة فإنها استمرت في البحث عن الشرعية القانونية وذلك عبر استصدار أحكام قضائية تؤكد قانونيتها.

*** في تأسيس الإطار القانوني:** تاريخ 15 أكتوبر 1982، أسس عبد السلام ياسين "جمعية الجماعة" كإطار قانوني خاضع لظهير الحريات¹⁸²⁷، حيث وضع ملف التأسيس لدى السلطات المختصة، وحصل على الوصل المؤقت لإيداع الملف، إلا أن السلطة تمكنت من استرجاع ذلك الوصل ورفضت الترخيص للجمعية¹⁸²⁸. وفي سنة 1983 قام عبد السلام ياسين بتأسيس إطار قانوني جديد تحت اسم "جمعية الجماعة الخيرية" بقانون أساسي مطابق للقانون الأساسي للجمعية الأولى (جمعية الجماعة)¹⁸²⁹. حيث نص الفصل الثالث من قانونها الأساسي على أن "جمعية الجماعة الخيرية" هي جمعية ذات صبغة سياسية طبقا للفصل 16 من ظهير 10 أبريل 1958 المتعلق بالحريات العامة، وتباشر علاوة على ذلك كل الأنشطة الثقافية والاجتماعية والأخلاقية والتربوية التي لا تتنافى مع هدفها الرئيسي. وحددت أهدافها السياسية في الفصل الثالث من قانونها الأساسي في:

-توعية المنخرطين خاصة وأفراد الشعب عامة بحقوقهم السياسية وإشعارهم بواجباتهم المختلفة طبقا لما يقضي به الدستور نصا وروحا.

-تحديد الموقف السياسي الذي تتخذه الجمعية في القضايا الوطنية والدولية التي لها مساس بالسير العام لسياسة البلاد. ليست الجمعية ملزمة بالتعبير عن رأيها في جميع القضايا، ولا تعتبر نفسها مسؤولة عن تأويل ما لم تصرح به. تعلن الجمعية استقلالها وعدم انتمائها لأي هيئة سياسية حزبا كانت أو منظمة أو جمعية سواء كانت ظاهرة أو خفية داخل البلاد أو خارجها¹⁸³⁰.

إلا أن السلطة رفضت من جديد الترخيص لجمعية "الجماعة الخيرية" معللة موقفها بكون الجمعية تخطئ بين الدين والسياسة. *** في البحث عن الشرعية القانونية باستصدار أحكام قضائية:** استمرت جماعة العدل والإحسان في البحث عن الشرعية القانونية، حيث تمسكت بكونها تعمل بشكل قانوني في إطار "جمعية الجماعة الخيرية" رغم رفض السلطة منحها وصل التأسيس.

¹⁸²³ - جماعة العدل والإحسان، توضيحات، مرجع سابق، ص 331.

¹⁸²⁴ - عبد السلام ياسين، المنهاج النبوي، مرجع سابق، ص 177.

¹⁸²⁵ - نفس المرجع، ص 433-434.

¹⁸²⁶ - نفس المرجع، ص 434.

¹⁸²⁷ - الظهير الشريف رقم 1.58.376 الصادر في جمادى الأولى 1378/15 نونبر 1958 المنظم لتأسيس الجمعيات.

¹⁸²⁸ - رسالة موجهة من جمعية الجماعة إلى السلطة المختصة لكشف عن ملاسبات هذا الرفض، انظر محمد ضريف، المرجع السابق، وانظر كذلك عبد الحفيظ ماموح، المرجع السابق، ص 335.

¹⁸²⁹ - ضريف محمد، المرجع نفسه، ص 47.

¹⁸³⁰ - الفصل الثالث من القانون الأساسي لجمعية الجماعة الخيرية، التي أسسها عبد السلام ياسين، منقول عن عبد الحفيظ ماموح، المرجع السابق، ص 335.

وترافعت أمام المحاكم في القضايا التي اتهم فيها أعضاؤها "بالانتماء لجماعة غير مرخصة"، فهذه الحجية القانونية، استطاعت استصدار العديد من الأحكام القضائية لصالحها، للتأكيد على أن الجماعة تتوفر على الشرعية القانونية. ومن أهم هذه الأحكام، قرار محكمة الاستئناف بأكادير رقم 11484 الصادر بتاريخ 2003/12/31¹⁸³¹، إذ أسند هذا القرار في منح الشرعية للجماعة على مجموعة من الحثيات، وذلك بنصه على "أنه من خلال مراجعة وثائق الملف ودراستها ثبت خاصة من الإشهاد الحامل لعدد 48/83 بتاريخ 1983/04/26 أن الجمعية المشار إليها قد قات بإيداع نظامها الأساسي بكتابة النيابة العامة بالرباط بنفس التاريخ، وذلك طبقا للكيفية المنصوص عليها في الفصل الخامس من ظهير 1985/11/15، الأمر الذي يفيد أن تلك الجمعية قد أنشأت بصفة صحيحة وتمارس نشاطها في ظل المشروعية ويعزز ذلك تواصلها عن طريق ربط مراسلات رسمية مع جهات حكومية من بينها حسب الوثائق المدرجة بالملف مديرية الوثائق الملكية، إلى مؤسس الجمعية السيد عبد السلام ياسين وكذا رسالة موجهة من وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية إلى مؤسس الجمعية السيد عبد السلام ياسين وكذا رسالة موجهة من وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية إلى مؤسس الجمعية، وواصفا إياه بالمسؤول عن جمعية العدل والإحسان مؤرخة في 1988/11/21¹⁸³².

ثم يضيف القرار "وحيث أنه استنادا على ما سطره أعلاه، فإن الظنين لا يعدو أن يكون عضوا منخرطا في الجمعية المذكورة، ولا تنطبق عليه مقتضيات الفصل الثامن من ظهير 1958/11/15 التي تعاقب مؤسسي الجمعيات عن مخالفاتهم وعدم مراعاتهم للإجراءات المفروضة في الفصل الخامس.

إضافة إلى هذا الحكم، صدرت أحكام أخرى، تذهب في نفس الاتجاه، تعتبر جماعة العدل والإحسان تأسست بكيفية قانونية بناء على ظهير الحريات العامة لـ 1958/11/15¹⁸³³.

وهذا ما جعل السلطة مؤخرا لا تتابع أعضاء الجماعة بتهمة الانتماء إلى جمعية غير مرخصة، وإنما بتهمة أخرى كتهمة عقد تجمعات عمومية بدون ترخيص أو تهمة التجمهر.

موقف جماعة العدل والإحسان من النظام السياسي المغربي: بنت جماعة العدل والإحسان موقفها المعارض للنظام السياسي المغربي على عدم اعترافها بالمشروعية الدينية والتاريخية للملك، وهذا الموقف ترجمته عمليا إلى المقاطعة السياسية.

I-الموقف من المشروعية الدينية والتاريخية للملك: لا يعترف عبد السلام ياسين بالمشروعية الدينية والتاريخية التي تقوم عليها المؤسسة الملكية لعدم اعترافه أصلا "بالبيعة التاريخية" التي عقدت للخلفاء منذ تأسيس الدولة الأموية وبيعة يزيد بن معاوية، لأن: "معاوية بن أبي سفيان، بدأ بالإكراه،... فاستحلقوا الناس على الوفاء لبيعة الصبيان في الحرق، واستوعبوا الأيمان كلها فيما سموه "أيمان البيعة"، يحلف الرجل بالطلاق والعق و ما إلى ذلك... ثم تدهور الحكم على رقاب المسلمين، واستحكم السيف متمكنا بقوته وبفتوى شرعية الاستيلاء ووجوب طاعة "من غلب عليهم السيف"، فاستحالت البيعة إلى نوع من الحفلات التهرجية يقدم فيها القربان الرمزي للحاكم الذي أصبح يستعبد الناس لشخصه من دون الله"¹⁸³⁴.

¹⁸³¹- قرار محكمة الاستئناف بأكادير رقم 11484 الصادر بتاريخ 2003/12/31 في الملف الجنحي عدد 03/3958.

للمزيد أكثر أنظر: عبد الحفيظ ماموح، مرجع سابق، من الصفحة 333 إلى الصفحة 338.

¹⁸³²- يتعلق الأمر بمراسلة وجهها وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية عبد الكبير العلوي المدغيري بتاريخ 1988/21/21 إلى عبد السلام ياسين للمشاركة في حفل افتتاح الدراسات الإسلامية بجامعة القرويين بفاس سنة 1988، نقلا عن عبد الحفيظ ماموح، مرجع سابق، ص 337.

¹⁸³³- عبد الحفيظ ماموح، المرجع نفسه.

¹⁸³⁴- عبد السلام ياسين، العدل، مرجع سابق، ص 114.

إن عبد السلام ياسين يعتبر العيبة بمثابة عقد متبادل بين الحاكم والمحكوم، والوفاء لها من قبل المحكومين مشروط باحترام الحاكم لواجباته¹⁸³⁵. ففي دولة الإسلام الشرعية تكون الطاعة التزاما من جانب المحكوم في مقابل التزام الحاكم باتباع الشرع، بموجب عقد حقيقي صريح يتم الاتفاق عليه في بيعة لها قواعدها الشرعية وموجباتها ومبطلاتها¹⁸³⁶. وانطلاقا من حرية الاختيار والشورى التي يؤكد عليها عبد السلام ياسين قبل تولية الحاكم وتنصيبه ببيعة شرعية، نستخلص تبعا لذلك رفضه الضمني لولاية العهد، واعتباره بأنها ليست كافية لتوريث الحكم أو انتقال السلطة إلى الابن دون الوقوف عند حق الأمة في اختيار من يحكمها وحققها في التشاور وإبداء الرأي حول عناصر الأهلية والكفاءة ومدى الاستيفاء المرشح للشروط المطلوبة في الأمام، فولاية العهد إذن ترشيح للمنصب وليست تولية¹⁸³⁷. إن هذا الموقف الديني والسياسي لجماعة العدل والاحسان على المستوى النظري من النظام السياسي، جعلها على مستوى الممارسة السياسية تنهج خيار المقاطعة السياسية.

II- المقاطعة السياسية: من الناحية المبدئية، تؤمن جماعة العدل والاحسان بالعمل السياسي والمشاركة السياسية عبر آلية الحزب السياسي والمشاركة في الانتخابات، بل تعتبرها الوسيلة الوحيدة للتداول على السلطة إلا أن خيار المقاطعة السياسية الذي تبنته وترجمته على أرض الواقع فهو لاعتبارات سياسية وهي أن المؤسسات التي تفرزها الانتخابات هي مؤسسات فارغة صورية لا تمتلك السلطة، لأن السلطة توجد في يد المؤسسة الملكية وليس بيد الحكومة أو البرلمان¹⁸³⁸. كما أنها ترفض حصر المشاركة السياسية في المشاركة الانتخابية، لأن العملية الانتخابية ليست إلا جزء من العملية السياسية، وتعتبر نفسها في صلب العمل السياسي¹⁸³⁹.

فبناء على هذه القنوات والاعتبارات، اتخذت جماعة العدل والاحسان خيار المقاطعة السياسية لأجل نزع الشرعية عن السلطة القائمة، انطلاقا من فكر وتنظير "فقه الاعتزال السياسي"¹⁸⁴⁰ إن خيار "المقاطعة السياسية، هو الذي يصطلح عليه عبد السلام ياسين "بالقومة"، فمقاطعة الظالمين... هي الصيغة المثلى للقومة، فلو قدرنا أن نتجنب استعمال السلام ضد الأنظمة الفاسدة ومقاطعها حتى تشل حركتها، ويسقط سلطانها، وترذل كلمتها كما فعل إخواننا في إيران، لكان ذلك أشبه شيء بروح الإسلام الذي يوصي ألا تسفك دماء المسلمين بينهم. وهذا يقتضي صبرا واستشهادا وصمودا¹⁸⁴¹.

وهذا الخيار يتطلب تعبئة الجماهير وإقناعهم به، فيقول عبد السلام ياسين "لا بد أن نشرح للشباب ماذا يعني التحول الإسلامي الذي نريده بالنسبة للظلم الطبقي بالنسبة للتبعية، بالنسبة للمستقبل الاقتصادي والاجتماعي والسياسي لبلادنا، نشرح كل ذلك في تفاصيله، فتحدث عن الحزب اليومي عن العامل المهضوم الحق، عن أب الأسرة المقهور تحت أعباء المعاش، عن

1835- عباس بوغالم، المؤسسة الملكية والمسألة الدينية بالمغرب، مرجع سابق، ص 519.

1836- عبد السلام ياسين، العدل، مرجع سابق، ص 106.

1837- عبد العالي حامي الدين، المسألة الدستورية في الفكر السياسي المغربي، مرجع سابق، ص 383.

1838- وثيقة "هذه لأسباب الدستورية والسياسية والقانونية نقاط الانتخابات وندعوا إلى مقاطعتها، الصادرة عن المجلس القطري للدائرة السياسية لجماعة العدل والاحسان بتاريخ 4 نونبر 2011، منشورة في الموقع الإلكتروني للجماعة.

1839- حوار مع فتح الله أرسلان الناطق الرسمي باسم جماعة العدل والاحسان، جريدة الأسبوع الصحفي عدد 1114/677 بتاريخ 26 يناير 2012.

1840- تقوم فكرة الاعتزال السياسي (المقاطعة السياسية) على كونها "سلاح يلجأ إليه من أجل التعبير عن الرفض لمقومات الوضع كما هي قائمة، وهي محاولة لبناء رأي عام يجمع على نبذ الاختيارات السائدة ويحاول إسقاطها سلميا وتتووع عناوين هذه المقاطعة ما بين مقاطعة سياسية وأخرى اقتصادية... محاولة للضغط على المسؤولين عن الوضع بغية تصحيح المسار وللمزيد انظر: خالد العسري، "نظرات في فقه الاعتزال السياسي" مجلة منار الهدى، العدد 10، شتاء 2008، ص 81.

1841- عبد السلام ياسين، رجال القومة والاصلاح، منشورات الصفاء للإنتاج، 2001، ص 36.

الفلاح الذي يستغله الثري الظالم والحاكم الجبار، عن التعليم وفساده، عن القضاء ورشاه، عن الإدارة الكسيحة والسخيفة وعن مسؤولية الحكم في كل هذا"¹⁸⁴². ومن التجليات العملية لخيار المقاطعة السياسية الانخراط القوي لجماعة العدل والاحسان في احتجاجات حركة 20 فبراير التي كانت سنة 2011 عقب احتجاجات الحراك العربي. فباشرة بعد ظهور حركة 20 فبراير وإعلانها تنظيم مسيرات احتجاجية للمطالبة بإصلاحات سياسية واجتماعية، أعلنت شبيبة العدل والاحسان عن الانخراط في الحركة قبل أن تنخرط الجماعة بأكملها في هذه الاحتجاجات¹⁸⁴³. كما دعت الجماعة لمقاطعة الاستفتاء على دستور 2011 ومقاطعة الانتخابات التشريعية ليوم 25 نونبر 2011، وأصدرت بيانا تدعو فيه إلى انتخاب "جمعية تأسيسية للإشراف على وضع دستور جديد للدولة تشارك في إعدادها جميع الأطياف والقوى السياسية في المجتمع المغربي.

إلا أن الجماعة سرعان ما انسحبت من حركة 20 فبراير، بعد إجراء الانتخابات التشريعية لـ 25 نونبر 2011 وفوز حزب العدالة والتنمية بالمرتبة الأولى، وعللت قرارها بعدة أسباب سياسية¹⁸⁴⁴.

فهكذا يتضح أن عبد السلام ياسين أسس جماعة العدل والاحسان على خط المعارضة السياسية وتحذيرها للنظام السياسي المغربي، فلذلك ظلت العلاقة بين الدولة والجماعة في توتر دائم، ولذلك تم تغليب المقاربة الاستيعابية وإستراتيجية الإقصاء تجاه جماعة العدل والاحسان.

الفرع الثاني: آلية استبعاد جماعة العدل والاحسان من الحقل السياسي الرسمي

انطلاقا من موقفها وخطها السياسي المعارض للنظام السياسي، فإن جماعة العدل والاحسان لم تبدي أي مؤشرات عن رغبتها في العمل السياسي من داخل النظام ووفق القواعد المعمول بها، فالدولة لحد الساعة لم تنجح في إدماج الجماعة وتلوين مواقفها السياسية واختراقها سياسيا وفكريا، سواء من خلال مقاربة الإدماج الديني، أو من خلال اللقاءات المباشرة والتفاوض، وهذا دفع بالدولة إلى تكثيف آليات الاستبعاد والإقصاء تجاه الجماعة.

I- فشل محاولة /مقاربة إدماج الجماعة: على خلاف المسار المرن والسهل الذي سلكته عملية الحوار مع حركة التوحيد والاصلاح، التي أعلنت منذ البدايات الأولى لتأسيسها عن رغبتها الجديدة في فتح الحوار مع النظام والاندماج داخل مؤسساته، فالأمر معقدا وصعبا مع جماعة العدل والاحسان التي كانت هي التي تفرض شروطها على الدولة¹⁸⁴⁵، كلما كانت هاته الأخيرة ترغب في الجلوس على طاولة التفاوض والحوار مع الجماعة¹⁸⁴⁶.

باشر وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية السيد عبد الكبير العلوي المدغري التفاوض مع قيادات جماعة العدل والاحسان قصد إقناعها بالانخراط في المؤسسات الرسمية. فكما حصل مع رفاق بنكران في الجماعة الإسلامية، سيتم سنة 1984 استدعاء أحد أعضاء مجلس الإرشاد لجماعة العدل والاحسان لأجل الانخراط في المشروع الذي أطلقتته وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

¹⁸⁴² - عبد السلام ياسين، المنهاج النبوي، مرجع سابق، ص 25.

¹⁸⁴³ - بيان المكتب القطري لشبيبة جماعة العدل والاحسان بتاريخ 16 فبراير 2011، للمشاركة في احتجاجات 20 فبراير، الموقع الإلكتروني لجماعة العدل والاحسان، <http://www.aljamaa.net>

¹⁸⁴⁴ - جماعة العدل والاحسان، الدائرة السياسية، بيان توقيف المشاركة في حركة 20 فبراير، الصادر بتاريخ 18 دجنبر 2011، موقع الجماعة.

¹⁸⁴⁵ - عبد الحفيظ ماموح، المرجع السابق، ص 343.

¹⁸⁴⁶ - سليم حميمنا، المرجع السابق، ص 206-207.

- عبد الحفيظ ماموح، المرجع السابق، ص 343.

بصد جمع المعطيات عن الجماعات الإسلامية الناشطة في المغرب، غير أن الجماعة ستفرض التعاون في هذا المجال بدعوى أن الأمر لا يعنيهم، حيث كان أصحاب ذلك المقترح يتحدثون عن "الجمعيات الدينية"، والجماعة كانت ترفض أن يتم تصنيفها بهذا الاسم لكونها كانت تعتبر نفسها جمعية ذات طابع سياسي كما ينص على ذلك قانونها الأساسي¹⁸⁴⁷. وفي سنة 1988 سيوجه وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية السيد عبد الكبير العلوي المدغري باسمه، استدعاء لعبد السلام ياسين لحضور حفل افتتاح الدراسات الإسلامية التي عقدت برحاب جامع القرويين بفاس في دجنبر 1988، ومما جاء في الدعوة إلى صاحب الفضيلة الأستاذ عبد السلام المحترم المسؤول عن جمعية "العدل والإحسان"¹⁸⁴⁸.

وبعد اعتقال "مجلس إرشاد الجماعة"¹⁸⁴⁹ بتاريخ 10 يناير 1990، ووضع مرشد الجماعة رهن الإقامة الإجمالية¹⁸⁵⁰، سيأمر وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية بشكل شخصي ومباشر عملية الحوار مع قيادات الجماعة من داخل السجن. حيث تشكلت في يوليوز 1991 لجنة رسمية خاصة برئاسة الوزير المدغري، تضم كل من مدير الشؤون الإسلامية وأحد العلماء الذي كان يشغل منصب رئيس المجلس العلمي لمدينة مراكش للسهر على هذا الحوار¹⁸⁵¹.

رفض عبد السلام ياسين أن يباشر الحوار معه في غياب أعضاء "مجلس الإرشاد"، كما رفض مجلس الإرشاد الحوار في غياب مرشده لذلك سيتم نقل عبد السلام ياسين من منزله إلى السجن للقاء مع "مجلس الإرشاد" المعتقل قصد التفاوض مع وزير الأوقاف¹⁸⁵².

الموضوع الرئيسي للحوار كان يدور حول رأي الجماعة وموقفها الحقيقي من الملك "هل أتم ضده أم أتم معارضة مثلكم مثل باقي المعارضات تريدون الإصلاح مثل الآخرين، وفي هذه الحالة لا يوجد مشكل"¹⁸⁵³. وفعلا تمكن الوزير المدغري من أخذ التزاما مكتوبا وموقعا من طرف عبد السلام ياسين وباقي أعضاء مجلس الإرشاد تتلخص بنوده في أربعة عناصر مهمة:

1- التزام الجماعة بالعمل في إطار "المشروعية الدستورية وفق القوانين الجاري بها العمل"؛

2- التأكيد على نبذ العنف والأساليب الغوغائية؛

3- تجنب التبعية لأي تنظيم خارجي؛

4- عدم الممانعة في المشاركة السياسية من خلال "حزب سياسي معترف به وفق ما ينص عليه دستور البلاد على أن تمنح

لهم مهلة كافية من الوقت لتهيئ قواعد الجماعة وأتباعها بفكرة الحزب"¹⁸⁵⁴.

1847- سليم حميمينات، المرجع السابق، ص 208.

1848- نفس المرجع، ص 444.

1849- أعضاء مجلس الإرشاد الذين تم اعتقالهم هم: محمد العبادي (الأمين العام للجماعة حاليا)، فتح الله أرسلان (الناطق الرسمي باسم الجماعة حاليا)، عبد الواحد المتوكل، محمد العلوي، محمد البشير.

1850- فرضت الإقامة الإجمالية على عبد السلام ياسين في منزله في دجنبر 1989، ولم يتم رفعها حتى سنة 2000.

1851- سليم حميمينات، المرجع السابق، ص 209.

1852- يقول عبد الكبير العلوي المدغري "استأذنت وزير العدل مولاي مصطفى بالعربي العلوي، وعامل إقليم سلا مولاي المهدي الأمrani، وبدأنا بالفعل نرسل سيارة إلى منزل الشيخ عبد السلام ياسين، فتأخذه وقت العصر للسجن ليصلي صلاة العصر جماعة مع أعضاء مجلس الإرشاد، ثم يبدأ الحوار الذي كان يدوم أحيانا إلى الواحدة أو الثانية صباحا، ثم يرجع الشيخ لمنزله ليعود بعد ذلك في اليوم الموالي وهكذا دواليك"، نقلا عن عبد الحفيظ ماموح، مرجع سابق، ص 345.

-انظر كذلك: سليم حميمينات، المرجع السابق، ص 209.

1853- فتح الله أرسلان، الناطق الرسمي لجماعة العدل والإحسان، نقلا عن سليم حميمينات، المرجع السابق، ص 201، وكذلك عبد الحفيظ ماموح، مرجع سابق، ص 345.

في مقابل هذا الالتزام من طرف الجماعة، التزم وزير الأوقاف بإصدار عفو ملكي في حق مجلس الإرشاد ومعتقلي الجماعة، وتنظيم استقبال لهم من طرف الملك¹⁸⁵⁵. إلا أن هذا الالتزام المتبادل سرعان ما سيرجع إلى نقطة الصفر، وذلك راجع حسب **المدغري** الذي كان يشرف على الحوار، إلى تدخل جهة ثالثة اعترضت على التعبير الذي خاطب به عبد السلام ياسين الملك في الرسالة المذكورة، فاعتبرت تلك الجهة أن عبارة "ملك المغرب" عبارة خطائية لا تليق بمستوى ملك البلاد، وأنه من الواجب استعمال تعبير "أمير المؤمنين" أو "جلالة الملك". في مقابل ذلك رفض عبد السلام ياسين تغيير تلك العبارة كما تريدها السلطة¹⁸⁵⁶ لينتهي الحوار بالفشل ويصدر الأمر بتوقيف التفاوض مع الجماعة¹⁸⁵⁷.

بعد فشل هذا الحوار المباشر سيحاول **المدغري** إعادة ربط الاتصال من جديد بالجماعة، باستدعاء مرشد الجماعة لحضور مناسبتين مهمتين، الأولى لحضور الدروس الحسينية الرمضانية التي كانت تلقى في حضرة الملك والثانية من أجل المشاركة في فعاليات جامعة الصحوة الإسلامية لدورتها الثالثة المنعقدة بفاس، كما سيتم توجيه استدعاء لعضوي مجلس الإرشاد: **محمد البشير** و**فتح الله أرسلان**، بالإضافة إلى **نادية ياسين**، وذلك للمشاركة بشكل رسمي في الدورة الخامسة من جامعة الصحوة التي انعقدت سنة 1998 لكن الجميع سيرفض الحضور لهذا الملتقى¹⁸⁵⁸.

واستمررا لإستراتيجية وخيار التفاوض والحوار مع جماعة العدل والإحسان قصد إدماجها في الحقل الرسمي، استأنفت السلطة مباشرة بعد تولي الملك محمد السادس الحكم، الاتصال بالجماعة، ولكن هذه المرة ليس عبر القناة الدينية (وزارة الأوقاف)، وإنما عبر قناة سياسية فوق حكومية. وقام بهذا الاتصال الناطق الرسمي باسم القصر الملكي سابقا، السيد حسن أوريد، وهذا ما كشف عنه الناطق الرسمي باسم الجماعة السيد فتح الله أرسلان في حوار مع أحد الجرائد الوطنية¹⁸⁵⁹. وكان موضوع اللقاء هو رفع الإقامة الإجبارية عن عبد السلام ياسين التي دامت أزيد من 10 سنوات، غير أن الجماعة طالبت بحوار شامل يهم قضية الجماعة ككل، وليس الاقتصر على وضعية مرشدها فقط. مما أدى إلى توقف هذه المبادرة التي قادها الناطق الرسمي باسم القصر الملكي سابقا. وتقيما لهذا الحوار الذي تم مع الجماعة الذي لم يحقق أي نتائج ملموسة، يمكن القول والإقرار بأن النظام السياسي (المؤسسة الملكية) من خلال حواراتها ومفاوضاتها مع جماعة العدل والإحسان كما جرت العادة مع القوى المعارضة منذ الاستقلال إلى حد الآن، لم تكن تنتظر نتائج فورية وحاسمة فالنتائج لا تتم بقدر ما تم الاتصالات نفسها، وبقدر ما تستمر الاتصالات وتطول بقدر ما يقيد ممثلو النخبة بقواعد اللعبة¹⁸⁶⁰. في المقابل فإن جماعة العدل والإحسان تسعى من خلال قبول صيغة التفاوض إلى المناورة من أجل تحقيق مكاسب مستقبلية وفرض بعض شروطا السياسية. وبعد فشل "المقاربة الإدماجية" مع جماعة العدل والإحسان، ركزت الدولة والسلطة على "المقاربة الاقصائية والاستبعادية" لأجل تهميش الجماعة، وإقصائها من المجال السياسي العام، والأكيد هو أن الدولة ظلت تزواج بين المقاربتين معا في التعامل مع القوى السياسية المعارضة لها، غير أنه يتم تغليب واحدة على الأخرى،

1854 - عبد الحفيظ ماموح، مرجع سابق، ص 345.

1855 - سليم حميمنا، المرجع السابق، ص 211-212.

1856 - نفس المرجع، ص 212-213.

- عبد الحفيظ ماموح، مرجع سابق، ص 346.

1857 - عبد الحفيظ ماموح، المرجع نفسه.

1858 - سليم حميمنا، المرجع السابق، ص 213.

1859 - جريدة البيضاوي، عدد 190 بتاريخ 18 مارس 2006.

1860 - جون واتروري، أمير المؤمنين، ص 363، نقلا عن عبد الحفيظ ماموح، مرجع سابق، ص 348.

تبعاً للظرفية السياسية وللخط السياسي لكل تنظيم. فهكذا تم تغليب المقاربة الاستيعادية مع جماعة العدل والإحسان، والتي اتخذت عدة مظاهر وأشكال.

مظاهر استبعاد جماعة العدل والإحسان: مقارنة إقصاء وتهميش جماعة العدل والإحسان من الحقل السياسي الرسمي اتخذت عدة أشكال ووظفت فيها عدة آليات متعددة، وذلك بفرض حصراً عملياً عليها، عبر منع أنشطتها العامة، التي تعتبرها السلطة أنشطة غير مرخص لها. وانطلاقاً من سنة 2000 كثفت الدولة من مراقبتها للجماعة، ومنعت أنشطتها كانت الجماعة معتادة على تنظيمها، لأجل منعها من آليات التعبئة والاستقطاب¹⁸⁶¹. وسنورد هنا بعض مظاهر الحظر العملي للجماعة:

1- منع المخيمات الصيفية: كانت جماعة العدل والإحسان، دأبت على تنظيم مخيمات شاطئية صيفية قصد تأطير أعضائها، واستقطاب أتباع جدد، من خلال استئجار الشواطئ البعيدة عن المدن من الجماعات الترابية وتجهيزها وتنظيمها لفتحها أمام العموم وفق ضوابط التخيم الإسلامي أي "منع الاختلاط بين الجنسين"¹⁸⁶². بلغت هذه المخيمات شهرتها سنة 1998 حيث كان مخيم "أبو النعائم" بالجديدة يستقطب عشرات آلاف من المصطافين¹⁸⁶³. وفي صيف 2000 بعد رسالة "إلى من يهمه الأمر" التي بعثها مرشد ومؤسس الجماعة إلى الملك محمد السادس، قررت السلطة منع هذه المخيمات كرد فعل على هذه الرسالة، فحولت الجماعة هذا المنع إلى قضية سياسية سميت آنذاك بتجربة الشواطئ¹⁸⁶⁴، وذلك بدعوة أعضائها إلى النزول للاصطياف في الشواطئ العمومية. والجماعة كانت تعرف أن السلطة لا يمكن أن تقبل وتسكت على هذه الخطوة فأوصت أعضائها بتجنب الرد على ما قد يصدر من عناصر السلطة¹⁸⁶⁵.

وهكذا لجئت السلطة إلى استعمال القوات العمومية لمنع قيام أنصار الجماعة بالنزول إلى الشواطئ العادية، واعتقلت العشرات منهم خلال صيف 2000، كما اتهم وزير الداخلية آنذاك في تصريح أمام مجلس النواب بتاريخ 02 غشت 2000، جماعة العدل والإحسان بتكريس الطائفية، وأنه لن يسمح لها بشحن الأطفال والشيوخ والنساء بأفكار منحرفة، واعتبر المغاربة جميعاً مسلمين، وأنه لاحق لأي كان أن ينصب نفسه وصياً على عقيدة المغاربة، كما شدد على عدم السماح بالخلط بين العقيدة والسياسة، لأنه ليست لدينا شواطئ إسلامية وأخرى للاستجمام، لدينا شواطئ وكفى¹⁸⁶⁶. والهدف من منع "المخيمات الصيفية" كان هو القضاء بشكل نهائي على أهم مصدر من مصادر الاستقطاب والتجنيد السياسيين لدى الجماعة¹⁸⁶⁷.

2- منع "الأبواب المفتوحة": في منتصف 2006، أطلقت جماعة العدل والإحسان، إستراتيجية تواصلية سمتها "الأبواب المفتوحة" لأجل اختراق "مقاربة الاستبعاد" التي تبنتها الدولة تجاهها، فتحت شعار "من نحن وماذا نريد؟" نظمت العديد من الأنشطة في العديد من المدن، موجهة إلى العموم وذلك من أجل التعريف بآرائها ومواقفها، فهكذا قامت بعدة ندوات ومحاضرات

1861 - عبد الحفيظ ماموح، مرجع سابق، ص 349.

1862 - محمد ضريف، الدين والسياسة، من سؤال العلاقة إلى سؤال الاستتباع، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2001، ص 160.

1863 - جماعة العدل والإحسان، تذكرة المصطاف، وثيقة داخلية بتاريخ 26 يونيو 2000، نقلاً عن ظريف محمد، الدين والسياسة، مرجع سابق، ص 126.

1864 - محمد ضريف، الدين والسياسة، مرجع سابق، ص 160.

1865 - جماعة العدل والإحسان، تذكرة المصطاف، مرجع سابق.

1866 - محمد ضريف، الدين والسياسة، مرجع سابق، ص 159.

1867 - المرجع نفسه، ص 165.

وأُمسيات فنية ومعارض للكتب و ورشات للنقاش، وكان يتم هذا في منازل قيادتها وكذلك في الفضاءات العمومية بنصب الحيام في الشارع العام¹⁸⁶⁸. واعتبرت السلطة هذا النشاط بأنه تجاوز الحدود المسموح بها وقررت منعه مرور أقل من شهر على انطلاقه، حيث صرح وزير الداخلية شكيب بن موسى بأن جماعة العدل والإحسان بتكليف أنشطتها وضعت نفسها خارج دائرة القانون¹⁸⁶⁹.

3- منع "مجالس النصيحة": بالتزامن مع منع "الأبواب المفتوحة"، منعت السلطة ما تسميه الجماعة "بمجالس النصيحة وذلك بمنعها من عقد بعض اللقاءات الخاصة" ذات الطبيعة الدينية- التربوية. فمجالس النصيحة هي لقاءات تربوية للتنشئة الدينية، دأبت الجماعة على تنظيمها منذ سنة 2000 بشكل أسبوعي لأجل قراءة القرآن الكريم، والذكر وقيام الليل، ودروس الحديث،...¹⁸⁷⁰. إن السلطة اعتبرت هذه اللقاءات تنتج تصورا دينيا يناقض تماما التوجه الديني الرسمي فقررت منع انعقادها وتشجيع البيوت التي تنظم فيها¹⁸⁷¹.

4- منع أعضاء الجماعة من العمل في الحقل الديني الرسمي: من أهم مظاهر استبعاد جماعة العدل والإحسان من النسق السياسي، منع أعضائها من العمل في الحقل الديني والمؤسسات الدينية الرسمية ففي بيان صادر بتاريخ 6 دجنبر 2006، قالت الجماعة أنه "في إطار الحملة التي يشنها المخزن على جماعة العدل والإحسان، أقدمت وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية على منع عدد من الأئمة والخطباء من مزاولة مهامهم بعدد من المساجد، بسبب انتمائهم السياسي إلى جماعة العدل والإحسان. كما منعت العديد من الطلبة المتفوقين من اجتياز مباراة الأئمة والمرشدين، ومنعت أعضاء الجماعة من المشاركة في تأطير الحجاج، ومن اجتياز مباراة الوعظ والإرشاد، ومن ولوج دار الحديث الحسنية، ومن تأطير الجالية المغربية بالخارج"¹⁸⁷².

5- الاعتقالات والمحاكمات: لقد شكلت الآلية الأمنية والقضائية ركنا أساسيا في إستراتيجية الاستبعاد التي نهجتها الدولة (المؤسسة الملكية) ضد المعارضة السياسية في المغرب، ولأن كانت المقاربة الأمنية سمة بارزة ودائمة في التعامل مع الجماعة، فإن وتيرتها وحمها يتفاوت من مرحلة لأخرى تبعا للظروف السياسية الداخلية والخارجية، وتبعا لمستوى أنشطة الجماعة¹⁸⁷³. وفي هذا الإطار أصدرت الجماعة بتاريخ 25 أبريل 2010 تقريرا حول حصيلة الاعتقالات والمحاكمات التي شملت أعضائها خلال أربع سنوات الأخيرة وبين التقارير والمعطيات:

- عدد المتابعين: 1268

- عدد الملفات الراجعة: 218

- مجموع المبالغ المحكوم بها كغرامات على أعضاء الجماعة 5527215.00 درهم.

¹⁸⁶⁸ - الشرفاوي عمر، مرجع سابق، ص 175.

¹⁸⁶⁹ - تصريح وزير الداخلية شكيب بن موسى لوسائل الإعلام يوم 2006/05/31، يوتوب.

¹⁸⁷⁰ - عبد الكريم العلوي، هذه المجالس التي يحاربون الموقع الإلكتروني للجماعة.

¹⁸⁷¹ - قامت السلطة بإغلاق وتشجيع منذ 2006 منزل الأمين العام الحالي للجماعة السيد محمد عبادي بمدينة وجدة.

¹⁸⁷² - بيان الهيئة الحقوقية لجماعة العدل والإحسان، حول توقيف أئمة وخطباء الجماعة، الموقع الإلكتروني للجماعة.

¹⁸⁷³ - صرح وزير الداخلية سنة 2006 بسبب اعتقالات أعضاء الجماعة.

عدد الأيام المحكوم بها بالحبس النافذ والموقوف على أعضاء الجماعة 7620 يوم¹⁸⁷⁴. هذا علاوة على محاصرة الجماعة وزعيمها ومحاصرة القطاع الطلابي والتضييق على عملها الجمعي ومنع منابرها الإعلامية، وأخيرا الحملة التي شنت الموظفين في القطاع المنتمين للجماعة من طرد وتوقيف وسحب بعض صلاحيات رئاسة المصالح والأقسام. إن مقارنة الإقصاء والاستبعاد التي تمارسها الدولة تجاه جماعة العدل والإحسان، التي تتبنى خطا سياسيا معارضا للنظام السياسي، تهدف إلى دفع الجماعة إلى تليين مواقفها تمهيدا لإستراتيجية الشائبة التي وظفتها مع حركة التوحيد والإصلاح، وهي مقارنة الإدماج ومنه التفاوض مع الجماعة وإشراكها بشكل مضبوط ومتوافق عليه في النسق السياسي المغربي وفق قواعد اللعبة المقبولة من طرف النظام السياسي.

¹⁸⁷⁴ - رابطة محامي العدل والاحسان، موقع الجماعة.

القسم الثاني

الإسلاميون وممارسة السلطة والحكم وتدير الشأن العام

يشكل وصول الإسلاميين إلى السلطة في العديد من البلدان العربية، منعطفًا تاريخيًا سوف يكون له كبير الأثر على الخريطة السياسية في المنطقة العربية، وربما سيحدد ميزان القوى السياسية والفكرية ومستقبل التحول الديمقراطي والتحديث السياسي داخلها. غير أن وصول الإسلاميين إلى سدة الحكم بعد نجاحها الانتخابي في الجمهورية التونسية وجمهورية مصر العربية والمملكة المغربية يضعهم أمام امتحان صعب لاختبار مدى أهليتهم لممارسة السياسة والحكم، ولإثبات مقدرتهم على إدارة شؤون الدولة والمجتمع، وكل ذلك يفرض عليها مواجهة مجموعة مركبة من التحديات الأساسية التي لم تعرفها من قبل، أو لم تستعد لها بل ربما لم تكن في حساباتها طوال السنوات الأخيرة

وعلى الرغم من القناعة التي كانت سائدة بين العديد من المحللين بأن صعود الحركات الإسلامية إلى سدة الحكم يعتبر منطقيًا وأنها في وضع متميز ينتظر أن يسهم في لم الشمل الوطني، واحتواء الشباب، وقيادة الدول المتحولة نحو تطبيق نظم ديمقراطية تعددية قائمة على الشفافية والمساءلة، وتدعم أسس الاستقرار، فإن أداء هذه الحركات في السلطة كان مخيبًا للآمال. وفي هذا الفصل سنتطرق للتحديات التي واجهت حكم الإسلاميون وتجربتهم في تونس ومصر (الفصل الأول)، والتجربة المغربية التي سنتطرق إليها بتركيز كبير (الفصل الثاني).

الفصل الأول

الإسلاميون وتحديات السلطة وتجربتهم في الحكم بتونس ومصر

يتعرض الإسلاميين الموجودين في السلطة لضغوط حادة لتحديد سياساتهم وأولوياتهم وبرامجهم بشكل دقيق، وبعيدا عن خطاباتهم وتصوراتهم الخاصة التي تميزوا بها حينما كانوا في المعارضة، أو في وضعية إقصاء من العمل السياسي. وهذا يفرض عليهم الانتقال من الشعارات إلى طرح برامج تستجيب لحاجات المجتمع، وتضع مقولاتهم وأطرها المفاهيمية في مواجهة الواقع السياسي الملهم موضع الاختبار. وثمة تحديات متعددة يواجهها الإسلاميون داخليا، وخارجيا (المبحث الأول)، والمبحث الثاني سنخصصه للتجربة التونسية مقارنة بالتجربة المصرية.

المبحث الأول: تحديات الإسلاميين في الحكم

سنحاول هنا التطرق إلى مجموعة من التحديات التي اعترضت وواجهت الإسلاميين في ممارستهم للحكم، وهي عديدة داخلية (مطلب أول)، وخارجية (مطلب ثان)، كما سنحاول استخلاص أهم التحديات في (المطلب الثالث)

المطلب الأول: التحديات الداخلية

إن وصول قوى الإسلاميين إلى سدة الحكم فرض عليها مواجهة مجموعة من التحديات الداخلية، من بينها التحديات السياسية والاقتصادية (فرع أول) وتحدي الفصل بين الدعوي والسياسي (فرع ثاني).

الفرع الأول: التحديات السياسية والاقتصادية

ربما كان من سوء حظ الحراك العربي أنه جاء في ظل الأزمة الاقتصادية والمالية التي ضربت العالم وتضررت منها بشكل كبير الدول الغربية، وانعكس ذلك بشكل متفاوت على البلدان العربية التي عاشت الحراك الشعبي الديمقراطي. وربما زاد سوء الحظ هذا، أنه بعد صعود الإسلاميين ضربت موجة أخرى من الأزمة الدول الأوروبية، وبلغت ذروتها في فرنسا وإسبانيا وإيطاليا وإنجلترا وغيرها. وربما زاد سوء الحظ أكثر، بالنسبة إلى الإسلاميين الصاعدين، أنهم سيرثون وضعا اقتصاديا خطيرا في مصر، وتكتنفه العديد من التحديات في كل من تونس والمغرب¹⁸⁷⁵.

يمثل العنصر الاقتصادي التحدي الأكبر أمام الإسلاميين، فتجذر التفاوتات الاجتماعية، وتزايد منسوب الفقر، وتدهور قيمة العملة الوطنية، وتراجع القدرة الشرائية للمواطنين، وارتفاع معدلات البطالة، بالإضافة إلى تأثيرات الأزمة الاقتصادية العالمية تجعل مهمتهم صعبة للغاية لتحقيق النمو الاقتصادي. وتظهر المؤشرات الاقتصادية صعوبة الوضع الاقتصادي في الجمهورية التونسية والمملكة المغربية وجمهورية مصر العربية، حيث تواجه هذه الدول معدلات عالية من الفقر والبطالة وانخفاض الإنتاجية والقدرة التنافسية، وتعاني التفاوت الحاد بين طبقات المجتمع ومناطقه الجغرافية، وانتشار الفساد، وارتفاع معدلات الديون الخارجية¹⁸⁷⁶.

¹⁸⁷⁵ - بلال التليدي، الإسلاميون والربيع العربي، مرجع سابق، ص 198-199

¹⁸⁷⁶ - محمد سعدي، مرجع سابق، ص 97.

كما أن تضخم المطالب الاجتماعية، وتراجع معدل النمو الاقتصادي يهددان الاستقرار الاجتماعي والسياسي، ويجعلان عملية الانتقال الديمقراطي في هذه الدول هشة وقابلة للارتداد. فالمواجهة الفعالة لهذه التحديات تتطلب إحداث تغييرات جذرية في الأنظمة الاقتصادية القائمة، لكن يبدو أن أحزاب الإسلاميين لا تمتلك اقتراحات عملية لإيجاد حلول للمشكلات التنموية كالفقر والبطالة والفساد وغيرها. فهي تطرح برامج وحلولاً عامة وفضفاضة، ولا تقدم إجابات عملية محددة حول الأولويات التي يمكن البدء بها لإحداث التحول وتغيير البنى الاقتصادية القائمة، بهدف دفع معدلات النمو، وتحقيق العدالة الاجتماعية المنشودة خلال المستقبل المنظور.

وبصفة عامة يمكن القول: إن أحزاب حركة النهضة، والحرية والعدالة، والعدالة والتنمية لا تمتلك خططا اقتصادية شاملة ومتكاملة يمكنها أن تغير ديناميكية اقتصادات هذه البلدان، وتحدث الإصلاح الاقتصادي والتنمية الاجتماعية المرغوب فيها. وبما أنها تفتقر إلى الخبرة الواضحة لبناء اقتصاد تنموي طموح، فإن الأحزاب الإسلامية تواجه صعوبات عدة لبورة وتنفيذ برامج اقتصادية فعالة وناجحة. كل هذا يجعل البعد الاقتصادي، الذي أشعل العديد من الثورات والاحتجاجات في البلدان العربية، عاملا مفصليا في تقرير مستقبل الإسلاميين واستمراريتهم في الحكم خلال السنوات المقبلة¹⁸⁷⁷.

في تونس ورثت حركة النهضة والائتلاف الحاكم معها وضعاً اقتصادياً هشاً، فلقد أنتج واقع ما بعد الثورة صعوبات اقتصادية حمة نتيجة انتشار الشعور بالخوف وغياب الاستقرار، وغلبة الانفلتات الأمني في الشهور الأولى التي عقت رحيل بن علي (14 جانفي الثاني/يناير 2011)، فعلى مدى الحكومة الانتقالية الأولى برئاسة محمد الغنوشي، والثانية بقيادة الباجي قائد السبسي ارتفع عدد العاطلين عن العمل من 500 ألف مع نهاية عام 2010 إلى 700 ألف مع نهاية عام 2011، بعد مغادرة أكثر من 80 شركة البلاد وتسريح آلاف العمال وتراجع الاستثمارات الأجنبية بنسبة 20 في المئة، وانخفاض مردودية القطاع السياحي في الاقتصاد الوطني بنسبة 50 في المئة وارتفاع معدل البطالة ليلبلغ 17 في المئة مقارنة بـ 14 في المئة في عهد ما قبل الثورة، و"واجهت البلاد عقبة مزدوجة تمثلت في نقص السيولة وارتفاع تكلفة التمويل الخارجي نظراً إلى خفض درجة تصنيفها السيادي¹⁸⁷⁸.

أما بالنسبة لجمهورية مصر العربية، فإن المؤشرات الاقتصادية وبخاصة فيما يتعلق بانخفاض عائدات السياحة، والاستثمارات الأجنبية، وازدياد حالة الركود وغيرها، كانت في عهد الرئيس محمد مرسي واضحة جداً ولا تحتاج إلى تفصيل. ويكفي فقط القول: إن الجنيه المصري خسر ما يصل إلى 9% من قيمته بالنسبة إلى الدولار الأمريكي خلال أقل من شهر، وإن الدين المحلي وصل إلى مستوى خطير بلغ 80% من الناتج المحلي الإجمالي، أي بزيادة قدرها 8% خلال أقل من سنتين¹⁸⁷⁹. ومع قيام ما يصل إلى 4500 مصنع بتقليص أنشطتها أو الإغلاق منذ ما بعد ثورة يناير، فإن معدلات البطالة والفقر أخذت في الارتفاع¹⁸⁸⁰.

بالإضافة إلى ما سبق، فإن المنظور الاقتصادي الذي طبقه الرئيس مرسي لا يختلف كثيراً عن المنظور الذي اتبعه مبارك، وهو المنظور القائم على العمل من أجل الاستمرار في الخصخصة، بل ورفض عودة الشركات المبيعة على الرغم من صدور أحكام

1877- محمد سعدي، مرجع سابق، ص 98.

1878- مجموعة مؤلفين، الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي، مرجع سابق، ص 510-511.

1879- بهجت قرني، "من السجن إلى السلطة والعكس: تجربة حكم الإخوان المسلمين في جمهورية مصر العربية"، في: حركات الإسلام السياسي والسلطة في العالم العربي: الصعود والافول، مرجع سابق، ص 322.

1880- محمد نوار، أزمنة اقتصاد مصر في عهد مرسي، موقع مصرس، انظر الرابط:

من المحاكم بإعادتها إلى الدولة وتوفيق أوضاع المضارين العقارين الذين نهبوا أرض مصر، والاعتماد على الخارج من خلال الاقتراض وطلب المعونات الأجنبية. وسبق أن تعهد حزب العدالة والتنمية للبنك الأوروبي للتنمية بالحفاظ على نظام الخصخصة، واقتصاد السوق، كما يعهد بالحفاظ على نظام الضريبة العقارية الذي دشنته نظام مبارك وأثار استياء المصريين¹⁸⁸¹.

أما بالنسبة للتحديات السياسية، فيعد التجديد الفكري في مجال "السياسة الشرعية" أحد أكبر نقاط ضعف الإسلاميين؛ إذ أن الفقه السياسي لدى هذه الحركات يشهد أزمة معرفية ونظرية حادة. وقد كشف امتحان وصول الإسلاميين إلى سدة الحكم عن مدى ضмор الفكر السياسي الإسلامي وعدم قدرته على بلورة رؤى تجديدية لقضايا الإصلاح السياسي والديمقراطي، فخطاباتهم تعاني فقرا سياسيا مزمنًا. لذلك فالإسلاميين الأكثر اعتدالا مطالبين بنظرة أكثر دينامية تتمثل في إبراز القدرة على التعامل مع الحداثة السياسية باعتبارها الإطار الموجه لبناء المؤسسات الحديثة المعبرة عن إرادة المواطنين، والوعاء الأفضل لتدبير وإدارة الاختلاف والتعدد والتناقضات في الفضاء السياسي.

إن ارتباك الإسلاميين أمام التحديات السياسية للحراك العربي هو في جزء منه ارتباك نظري وفكري، الأمر الذي أفقدهم القدرة على المبادرة والإبداع والاقتحام، لكن حان الوقت لتواجه الحركات السياسية الإسلامية تحدي تجديد الفقه السياسي الإسلامي، وإخراجه من التكلس والجمود من خلال تجديد المفاهيم وتحديثها، والانفتاح الواعي على آفاق العلوم السياسية والاجتماعية، وفتح مزيد من النقاش الجريء، والاجتهاد لخلق ثقافة سياسية جديدة داخل التنظيمات السياسية الإسلامية، بخصوص موضوعات جوهرية من قبيل علاقة الدين بالسياسة، وعلاقة الدين بالدولة، وعلاقة الدين بالمجتمع، ووسائل إدراج الديمقراطية في المنظومة التنظيمية الداخلية للإسلاميين، والإقرار بالشعب كمصدر للسلطة، والتعامل التوافقي مع القوى السياسية الأخرى¹⁸⁸².

في تونس، واجهت النهضة باعتبارها الحزب الأغلب الحاكم صعوبات عدة في مستوى إدارتها الشأن السياسي للبلاد، وهي صعوبات ترقى إلى مقام التحديات، ومن بينها:

- الحفاظ على التوافق: بادرت حركة النهضة بتشكيل تحالف حكومي فريد في تاريخ تونس الحديث، حيث عقدت تألفا وزاريا مع أحزاب علمانية تتباين عنها أيديولوجيا وبرامجيا، وذلك تقديما لمطلب الوفاق الوطني على هاجس الحكم بشرعية الأغلبية الانتخابية. لكن هذا الوفاق الوليد يواجه مشكلات عدة منها:

* غلبة المحاصصة الحزبية على الخيارات السياسية للحكومة (التعيينات).

* صدور المؤتلفين في الترويكاً عن خلفيات أيديولوجية متباينة قد تؤدي إلى تباينات وخلافات جوهرية خطيرة بين الفريقين في مستوى التعامل مع عدد من الملفات الاقتصادية والحقوقية (مثال الموقف من حقوق المرأة).

* التنارع على الصلاحيات بين الرئاسة الثلاث.

* غلبة الهم الانتخابي على استراتيجيات العمل السياسي لكل حزب داخل الترويكاً (توظيف وسائل الإعلام/ التسابق على الظهور في المحافل الشعبية).

1881- مجموعة مؤلفين، الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي، مرجع سابق، ص 446.

1882- محمد سعدي، مرجع سابق، ص 94-95.

*بطء وتيرة الإصلاح، وعدم استجابتها لتطلعات المواطن في إقامة دولة حرة عادلة وديمقراطية، وهو ما ساهم في توسع حركات الاحتجاج الشعبي على أداء الحكومة.

* ضخامة تركة الفساد التي ورثتها الحكومة الوليدة بقيادة النهضة عن العهود السابقة¹⁸⁸³.

الثورة المضادة: مصطلح يراد به ظهور جماعات وأفراد وهيئات تعارض نسق التغيير وواقع ما بعد الثورة، وتسعى إلى تعطيل مسيرة الإصلاح ونهج المساءلة والمحاسبة، وتحاول إحياء عصر ما قبل الثورة بشكل أو بآخر، وذلك لما يمثله الوضع الجديد من تهديد لمصالحها وتحديد لمجالات نفوذها. ومن أهم قوى الضغط المضادة للحالة الثورية في تونس اليوم التي تتعلل باعتبار وصول الإسلاميين خطرا على الدولة المدنية، وترى ضرورة الإطاحة بهم وبالتجربة الائتلافية في الحكم يمكن أن نذكر:

* فلول النظام السابق.

* البيروقراطية الإدارية التقليدية التي أنتجها النظام السابق.

* عدد من الأحزاب التي فشلت في الاستحقاق الانتخابي

* رجال الأعمال المتواطئون مع النظام البوليسي المنحل¹⁸⁸⁴

لقد بدأت تحديات الثورة المضادة مبكرا وأخذت أشكالا مختلفة (الدعوة إلى استفتاء مصاحب لانتخابات المجلس التأسيسي بتونس، والدعوة إلى مبادئ ما فوق دستورية في مصر، والتراجع الذي حصل في المغرب على مستوى القوانين الانتخابية التي لم تسير السقف الدستوري...). وإذا كانت الحركات الإسلامية قد نجحت - ضمن تحالفاتها أو ضمن التوافقات أو ضمن العمل المشترك- في إفشال هذه المناورات، إلا أن فوز الإسلاميين وتحقيقهم لنسب عالية في الانتخابات، لا يعني أن هذه التحديات قد انتهت، وإن جيوب المقاومة والارتداد قد حسم الأمر معها. فلا زالت صورة الوضع السياسي غير واضحة بشكل كامل، ولا زالت بعض القوى الفاعلة لم تحدد موقعها بعد، وقد برزت بعض المؤشرات التي تزيد من حدة هذه التحديات، ومن ذلك تحول المؤسسة العسكرية في مصر من طرف إداري إلى فاعل سياسي له دور في ترتيبات وضع الدستور المصري، كما أن المؤشرات التي برزت على الساحة التونسية سواء في شكل افتعال أحداث أو في شكل ادوار تم القيام بها من موقع حكومي أو من موقع هيئات كان لها مسؤولية في ترتيب الوضع الانتقالي، كل ذلك يؤشر على جدية هذه التحديات، وحاجة الحركات الإسلامية إلى إعداد أجوبة عنها

1885

الفرع الثاني: تحدي بين العمل الدعوى والسياسي

إن الحركات السياسية الإسلامية ليست حركات سياسية عادية، فهي تحمل صبغة دينية دعوية، وقد جاء اهتمامها بالشأن السياسي متأخرا عن نشوئها وسلوكياتها. وبعدها الحراك العربي أضحت هذه الحركات تواجه بشكل قوي تحدي الفصل بين العمل الديني/الدعوي والنشاط السياسي. فقد تعودت لمدة طويلة الجمع بين الدعوي والسياسي، ولم تضع حدودا فاصلة بين أدوارها الدينية والاجتماعية وعملها السياسي، حيث كانت مسيرة هذه الحركات منطلقا من العمل الوعظي والدعوي والتربوي قبل أن

1883- مجموعة مؤلفين، الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي، مرجع سابق، ص 493-494.

1884- مجموعة مؤلفين، الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي، مرجع سابق، ص 497-498.

1885- بلال التليدي. الإسلاميون والربيع العربي، مرجع سابق، ص 197-198.

تتحول إلى العمل السياسي الذي كانت تعتبره مجرد أداة لخدمة الرسالة الدعوية. لذلك تعد قضية الخلط بين الدعوي والسياسي وعدم وجود تمييز واضح بينهما من أكثر الإشكاليات التي تواجه الحركات السياسية الإسلامية، وهي تجسد مخاوف من احتكارها ورقة الدين وتوظيفها لاكتساح المشهد السياسي. وقد برزت هذه الإشكالية في العديد من التجارب السياسية التي تميزت بحضور كثيف للدين، وتوظيف الرموز والمعاني الدينية لتحقيق أهداف سياسية¹⁸⁸⁶.

فكثيرا ما طرحت قضية العلاقة بين الدعوي والسياسي عند الحركات الإسلامية سواء في المشرق أو المغرب، وسواء من طرف أبنائها الذين اختلفوا بين مطالب بالوصل التام بين المجالين الدعوي والسياسي، وبالتالي الدمج بين الحركة أو الجماعة الدعوية والحزب السياسي، ضمنا لعدم تغلغل العمل السياسي أو انزلاقه وانحرافه عن الخط الإسلامي، وبين مناد بضرورة الفصل بينهما ضمنا لاستقلالية العمل السياسي، وضمنا حرية المبادرة في التعامل مع الواقع السياسي¹⁸⁸⁷.

ومع انخراط مجموعة من الحركات السياسية الإسلامية في الحياة السياسية، وقيامها بتشكيل أحزاب سياسية بدأت تظهر ثنائية تنظيمية بين الحركة أو الجماعة والحزب التابع لها، وصار من العرف السائد عدم اقتصر الحضور التنظيمي للإسلاميين على حزب سياسي، بل يوازيه حضور قوي لتنظيم دعوي يمثل الحركة الأم. ويترتب على هذه الثنائية التباس في العلاقة بين الجماعة الدعوية والحزب السياسي، يمكن بلورته في التساؤلات التالية: من يتبع من؟ هل الأمر يرتبط بتخصص وظيفي في ظل وحدة التنظيم أم هي استقلالية سياسية وتنظيمية وبشرية؟ وما دور الجماعة الدعوية في العمل السياسي؟ وما دور الحزب السياسي في العمل الدعوي؟¹⁸⁸⁸.

يفترض في الحزب السياسي في المجتمعات الديمقراطية الحديثة أن يكون فاعلا في المجتمع المدني، ومؤسسا على جملة من المبادئ التي توجه فهمه الواقع، وترسم كفاءات تمثله المستقبل. ويمارس الحزب السياسي نشاطه في كنف العلنية والشفافية، وينافس خصومه على استقطاب الأتباع وعلى الوصول إلى سدة السلطة، وذلك وفق برنامج يختاره، ويحلي فيه مناهج معالجته قضايا الشأن العام في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ولا يفترض في الحزب احتكار الوصاية على الدين أو ادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة، أو التفرد بالرصيد القيمي المشترك للمجموعة الوطنية.

يتمثل الإشكال مع الأحزاب الدينية ذات المرجعية الإسلامية في أنها لا ترى حرجا في دمج الديني بالسياسي وتزواج بين العمل الدعوي والعمل التعبوي لأغراض انتخابية، فتتم دغدغة الشعور الإيماني لدى الناس، واستتباعهم على خلفية أن الحزب سينهل أحكامه من النص الديني، وسيكون الضامن لحماية المقدسات، والمدافع عن الكيانات والمؤسسات الدينية، ومعلوم أن هذا التوجه في تلبس الدين بالسياسة يؤدي إلى احتكار طرف ما المشترك الجمعي والنطق باسمه، وهو ما يؤثر في مسارات التنافس في العملية الانتخابية وفي السلوك الانتخابي للمواطن¹⁸⁸⁹.

1886 - حسام تمام، مع الحركات الإسلامية في العالم: رموز وتجارب وأفكار (القاهرة، مكتبة مدبولي 2009)، ص 172-173.

1887 - محمد الحمداوي، تجربة الإسلاميين في الحكم، مجلة الفرقان، العدد 71، 2013، ص 17.

1888 - عمر احشاش، الإسلاميون وبناء النظام الديمقراطي: أي دور لأي مستقبل؟ هسبريس، 26 أكتوبر 2012، انظروا الرابط:

<http://hespress.com/orbites/65207.html>, accessed

1889 - مجموعة مؤلفين، الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي، مرجع سابق، ص 477-478.

مع أن حركة النهضة تقول في بيانها التأسيسي الأول الصادر في تونس في 6 يونيو 1981، إنها "لا تقدم نفسها ناطقا رسميا باسم الإسلام في تونس ولا تطمع يوما في أن ينسب هذا اللقب إليها"، فإن الناظر في عدد من المهام التي أعلنت عنها الحركة وصرحت بأنها تعمل على تحقيقها في البيان نفسه، يتبين أنها تتعلق بتمثيل الحركة للإسلام واضطلاعها بدور المدافع عنه ضد هجمة التغريب والعلمنة. ومن بين تلك المهام نذكر: "بعث الشخصية الإسلامية لتونس حتى تستعيد مهمتها كقاعدة كبرى للحضارة الإسلامية [...]. والمساهمة في بعث الكيان السياسي والحضاري للإسلام على المستوى المغربي والعربي والعالمي [...]. وتجديد الفكر الإسلامي في ضوء أصول الإسلام الثابتة ومقتضيات الحياة المتطورة وتنقيته من رواسب عصور الانحطاط وآثار التغريب". وتتوغل الحركة، بحسب البيان المذكور، في تحقيق تلك الأهداف بوسائل عدة أهمها "إعادة الحياة إلى المسجد كمركز للتعبد والتعبئة الجماهيرية الشاملة أسوة بالمسجد في العهد النبوي [...]. وتجذير المفاهيم والقيم الإسلامية [...]. وبلورة مفاهيم الإسلام الاجتماعي في صيغ معاصرة [...]. واعتماد التصور الشمولي للإسلام والتزام العمل السياسي بعيدا عن اللاتكنية والانتهازية"¹⁸⁹⁰.

ولا يزال حزب الحرية والعدالة في الصيغة المصرية تحت إشراف جماعة الإخوان لا يكاد يخرج قيد أنملة عن توجهاتها، بل لا يملك من المبادرة شيئا إلا ياذنها وتوجيهها¹⁸⁹¹، أي وصاية الحركة الدعوية على الحزب السياسي¹⁸⁹².

ويبدو أن التيارات السياسية الإسلامية تعاني الازدواجية في التعاطي مع العمل السياسي جراء الخلط بين الدعوي والسياسي، حيث إن التصورات الكبرى في طورها الدعوي تختلف في طرائق تنزيلها على الواقع عن التصورات ذات الصلة بالسياسي، حيث تتطلب الأخيرة التدرج ومراعاة معطيات الواقع، فيما الخطابات الدعوية هي دائما ذات طابع خيالي وتنحو نحو التجريد. ومن هنا تبرز ضرورة الفصل بين الدعوي والسياسي لإنهاء المنطق الإطلاقي في التعامل مع الشؤون السياسية المتغيرة. وقد تبينت أهمية الفصل بين الدعوي والسياسي في ظل الحراك العربي بعد أن أتيحت الفرصة لوصول الأحزاب السياسية الإسلامية لتسيير شؤون الدولة، ما يحتم عليها نزع عباءة الدعوة ودخول المعترك السياسي بعيدا عن أي شكل من أشكال توظيف الدين في العملية السياسية. وهذا التحدي لا يمكن حله بمجرد التمييز بين المجالين الديني والسياسي، وإنما من خلال عملية فصل كلي في الوعي والفكر الحركي بين منطق الجماعة الدينية ومنطق الحزب السياسي¹⁸⁹³.

ومع الحراك العربي تبين بوضوح أن مشروع الدولة المدنية، أصبح يشكل الأفق السياسي المشترك لجميع القوى السياسية والفكرية في الوطن العربي، بما في ذلك كثير من القوى الإسلامية التي تراجعت بشكل جذري عن إحدى أهم أسسها الأيديولوجية المتمثلة في "إقامة الدولة الإسلامية"، أو "إحياء دولة الخلافة". وقد بات من المؤكد اليوم أنه لا يمكن الاستمرار في التماهي بين السياسة والدين عبر تأسيس العمل السياسي والتعبئة الانتخابية على الخطاب الديني وادعاء الدفاع عن الهوية والقيم الدينية، فلا يمكن اختزال الصراع السياسي في صراع حول الدين والهوية، وإنما ينبغي أن يكون الصراع حول الرؤى والبرامج السياسية والاقتصادية والاجتماعية العملية، ومدى الكفاءة والفاعلية في إدارة شؤون الدولة، وتقديم حلول ناجعة لمشكلات المجتمع.

1890- مجموعة مؤلفين، الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي، مرجع سابق، ص 478-479.

1891- بلال التليدي، مراجعة الإسلاميين، دراسة في تحولات النسق السياسي والمعرفي، مركز نماء للدراسات والأبحاث، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2013، ص 187.

1892- محمد الحمداوي، تجربة الإسلاميين في الحكم، مجلة الفرقان، العدد 71، 2013، ص 17.

1893- خليل العناني، "التيارات الإسلامية في عصر الثورات العربية"، مجلة سياسية دولية، العدد 184، أبريل 2011، ص 14.

تكن أهمية الفصل بين الدعوي والسياسي، في نزع الجاذبية الأيديولوجية المتمسحة بالدين عن الحركات السياسية الإسلامية، لتنتقل في خطاباتها وممارساتها من مجال المقدس والمطلق والمثالي إلى مجال المندس والنسبي والديني، بحيث تصبح تجاربها في الحكم تجارب بشرية، يعترها ما يعترى كل التجارب السياسية الأخرى من فشل ونجاح، ومن اختلالات وإكراهات. لذلك لم يعد مقبولا أن تبرر الأحزاب الإسلامية نشاطها السياسي بمبررات دينية، فالترام الأعضاء برنامج الحزب يكون على أساس القناعة السياسية والالتزام الإرادي، وليس الالتزام الديني الشرعي. وبذلك يبقى الدين محايدا في الصراع السياسي، وبعيدا عن كل استغلال وتوظيف لأغراض سياسية وأيديولوجية¹⁸⁹⁴.

المطلب الثاني: التحديات الخارجية

يواجه الإسلاميون الموجودين في السلطة مجموعة من التحديات الخارجية، تحديات دولية (فرع أول) وتحديات إقليمية (فرع ثاني).

الفرع الأول: التحديات الدولية

يمثل هذا التحدي في المنهجية التي سيتم بها فهم حضور الفاعل الدولي في المعادلة السياسية والاقتصادية والثقافية المحلية، وشكل التعامل مع هذا الفاعل في تعدده خاصة وأن بعض البلدان مثل فرنسا تحتفظ بعلاقات إستراتيجية مع كل من المغرب وتونس، ولها مصالح تقليدية وإستراتيجية اقتصادية وسياسية وثقافية ولغوية تتعدد طبيعتها القانونية مما يطرح سؤال منهجية التعامل معها.

وبصفة عامة، يمكن أن نلخص هذا التحدي في السياسية الخارجية التي سيتم اعتمادها للتعامل مع الدول الأجنبية خاصة التي تتمتع بامتيازات كبرى في الدول المعنية، إذ يتطلب الأمر إنتاج رؤية سياسية في التعامل مع هذه المصالح تجمع بين تطبيق قيم النزاهة والشفافية وإعمال القانون والقطع مع الربع والامتيازات غير المشروعة وبين دعم الاستثمارات الخارجية¹⁸⁹⁵.

يرى الإسلاميون أن الخوف من الإسلام هو جزء من التكوين الثقافي الغربي ونتاج عن الصراع الموهل في القدم بين الإسلام والغرب، وعن ذكريات الحروب الصليبية وتهديدات المسلمين للحدود الجنوبية والشرقية لأوروبا، وتحويل إسبانيا وجنوب إيطاليا إلى حواضر إسلامية وسقوط الأندلس إبان حركة الارتداد وسقوط قلعة الكنيسة الشرقية بأيدي العثمانيين، أما الغربيون فيرون أن الإسلام ما زال يسعى لحوض معركة حسمت من القرن الماضي، وأن الإسلاميين يسعون للرجوع إلى نظام العصر الوسيط الذي شهد صراع الديانات مستعملين خطابا سياسيا بائدا اقترن بنظام بائد، وهم بذلك يتحدون النظام الدولي المعاصر ومفاهيم الدولة الحديثة والحقائق التي تصنعها القوة، ولا تجدي تأكيدات بعضهم برفض العنف والكف عن القتال مع ترديد خطاب سياسي خارج العصر يسعى لعودة الصراعات الدينية¹⁸⁹⁶.

1894- محمد سعدي، مرجع سابق، ص 107-108.

1895- بلال التليدي، الإسلاميون والربيع العربي، مرجع سابق، ص 203.

1896- إسماعيل الشطي، الإسلاميون وحكم الدولة الحديثة الطبعة الأولى 2013، ص 221.

كما أن الكثير من السياسيين والعسكريين والإعلاميين والكتاب يتخيل لهم تصوير علاقة الإسلاميين مع الغرب بأنها علاقة مستحيلة، وبناء عليه يوحون إلى الشعوب الإسلامية والشعوب الغربية معا، بأن وصول الإسلاميين إلى الحكم سيعني حروبا وصراعات لا مفر منها ولا نهاية لها¹⁸⁹⁷.

الآن هناك موجة ثورية شعبية ديمقراطية تحتاح العالم العربي، وقد حملت بعضا من الأحزاب والحركات الإسلامية إلى الحكم، ووضعت بعضا آخر منهم على عتبهته وسلمه. فهل ستشتعل تلك الحروب والصراعات التي يخوفنا بها الكثيرون؟ وهل ستحصل قطيعة بين الحكومات الإسلامية والغرب؟ أم سنشهد حربا باردة جديدة بين الغرب والعالم العربي؟ مما لا شك فيه أن الغرب يعتبر الإسلام والمسلمين من التحديات الكبرى أمامه. وكذلك يعتبر الإسلاميون وعامة المسلمين أن الدول الغربية تشكل مصدر عدا وعدوان ضد الإسلام والمسلمين.

هذا الواقع وهذا الإشكال ليس بجديد، ولا هو من بنات الحراك العربي لسنة 2011م، بل هو حالة تاريخية، مثلما هو حالة معاصرة وراهنة ممتدة. ولكن هذا الحراك العربي الذي حمل بعض الإسلاميين إلى مواقع السلطة، أعاد فتح هذا الموضوع وزاده من حساسيته...

معلوم أن مشكلة الغرب مع المسلمين في العصر الحديث، ليست مع دولهم وحكوماتهم، فهو معها -أو هي معه- في وئام وعلاقات راضية مرضية، وبعض تلك الحكومات يمكن اعتبارها حكومات للغرب أكثر مما هي حكومات لشعوبها. مشكلة الغرب وتخوفاته إذا إنما هي مع الحركات الإسلامية، الدعوية والسياسية، ومشكلته تكون أحيانا مع الإسلام نفسه. فهو لا يريد ولا يقبل أن يرى الإسلام ينتشر ويتوسع عبر القارات، ولا يقبل أن يراه يتغلغل حتى في مجتمعاته وفي عقر داره، ولو كان في حدود الصلاة واللحية، والحجاب والنقاب، وبعض المساجد والمآذن.

فالغرب لا يقبل أن يرى الإسلام يحكم ويعطي التشريعات، ويلهم المواقف والسياسات، داخليا وخارجيا. فهذه في نظر الغرب "جريمة" تحاول بعض الحركات الإسلامية تنفيذها مع سبق الإصرار والترصد! فلذلك عمل الغرب طويلا على إبعادها والحيلولة دون وقوعها¹⁸⁹⁸. وما يزيد الأمور تعقيدا هو دور الحركة الصهيونية التي تغلغت منذ أكثر من قرنين في أعماق الضمير الغربي، في آدابه وكنائسه وجامعاته، فضلا عن أخطبوطها الإعلامي والاقتصادي، وتغلغلها في مراكز القرار السياسي والإداري وحتى العسكري.

فالمشروع الصهيوني يعمل على التحريض ضد الإسلام والنفخ في أبواق الخوف من صحوته أو إلصاق أعظم التشوهات به واختراع وترويج الخطر الإسلامي، والأصولية الإسلامية، بينما لا يجهل أحد أن أكثر الأصوليات معارضة وانغلاقا وعدوانية، تلك التي تجلس على مقاعد الكنست الإسرائيلي سواء كانت دينية أو علمانية¹⁸⁹⁹.

كما أن الكيان الصهيوني يجسد بقوة المشاريع الاستعمارية الغربية في المنطقة العربية، ولذلك فإن مواجهة هذه المشاريع الاستعمارية تمر بالضرورة عبر مواجهة مفتوحة مع هذا الكيان¹⁹⁰⁰.

1897- أحمد الريسوني، فقه الثورة، مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي، مركز نماء للدراسات والبحوث، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2012، ص 101.

1898- أحمد الريسوني، مرجع سابق، ص 102-103.

1899- راشد الغنوشي، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، الطبعة الأولى 2000، ص 9.

على ضوء ما سبق، يتضح أن هناك مجموعة من التحديات التي تواجهها بلدان الحراك العربي، والتي تشكل أخطارا تحدى بثورتهم، وهو ما يشكل احتمالا لفشل هذه الثورات وتعرضها للارتدادات، وخاصة بسبب التدخل الغربي بها، سواء على المستوى السياسي أو العسكري من أجل تحقيق مصالحه الخاصة، وإفراغ هذه الثورات من مضامينها التي تحركت الشعوب العربية من أجلها¹⁹⁰¹.

الفرع الثاني: تأثير الفاعل الإقليمي

نظرا لتآكل الحدود الفاصلة بين الداخل الخاص والخارج العام في التحليل السياسي، اهتمت مجموعة من الدراسات برصد وتحليل انعكاسات بعض العوامل الإقليمية والدولية على استمرار ظاهرة العجز الديمقراطي في البلدان العربية. ذلك أن التفاعلات التي تجري خارج الحدود الجغرافية للدولة، في النظام الإقليمي والدولي، مثل التحالفات العسكرية، والحروب والصراعات، والعلاقات الدبلوماسية، وأنشطة المؤسسات العابرة للقوميات، وتأثير وسائل الإعلام، وحجم الاستثمارات.... الخ، تمثل في كثير من الأحيان، عنصرا تفسيريا مهما لكثير من الظواهر الداخلية. وفيما يخص تأثير البيئة الخارجية على استمرار ظاهرة العجز الديمقراطي في الوطن العربي، فإن هذه البيئة، على الدوام، شكلت دافعا أساسيا لنظم الحكم العربية غير الديمقراطية للاستمرار في سياساتها السلطوية.

فعلى مستوى انعكاسات البيئة الإقليمية العربية على التطور السياسي والديمقراطي في الوطن العربي، يمكن الحديث عن مجموعة من العوامل من بينها ما يلي:

- الصراع العربي الإسرائيلي، ذلك أن نظما عربية عديدة اتخذت من هذا الصراع المزمع ورفع شعارات المواجهة مع إسرائيل ذريعة لتبرير إقصاء الإرادة الشعبية عن صنع القرار، وتأجيل قضية الديمقراطية والمشاركة السياسية، فضلا عن أي قصور في الأداء على صعيد عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية.

- تأثير الجوار الجغرافي، فعلاقات الجوار الجغرافي بين دول عربية صغيرة تسعى للانفتاح السياسي، ودول عربية كبيرة تحكمها نظم تسلطية تؤثر بالسلب في التطور الديمقراطي في الدول الصغيرة، لأن الدول الكبيرة تتوجس في العادة من أي انفتاح سياسي قد يحدث في دولة صغيرة مجاورة لها، خشية أن يؤدي ذلك إلى طرح وإثارة هذا الموضوع داخلها¹⁹⁰².

يبدو أن الفواعل الإقليمية، خاصة السعودية والإمارات العربية المتحدة، حاولت بكل ما تملك من قوة مادية تحطيم مكاسب الحراك العربي، وإفشال التجارب الناتجة عن الحراك الشعبي الذي أوصل الإسلاميين لسدة الحكم. فالسعودية كانت الأكثر قلقا حول التغيرات في المنطقة حيث رأت أن من يهدد أمنها الخارجي هم جماعة الإخوان في مصر، لذلك سارعت من أجل القضاء عليهم أو الحد من تأثيرهم، فكانت الداعم المالي للسلفيين المشاركين إلى جانب الليبراليين والتيار العلماني¹⁹⁰³.

1900- إدريس جنداري، الربيع العربي، وتحديات الوسيط الإمبريالي، هل من آفاق التحرر من خطر الصهيونية في المنطقة الغربية، مجلة الفرقان، عدد 69-2012، ص 21-22.

1901- وضاج مصطفى حسن الأسمر، مرجع سابق، ص 221.

1902- سمير الحمادي، مرجع سابق، ص 80.

1903- أفق أولوتاش، مصر والديمقراطية، وجهها لوجه، مجلة رؤية تركية، العدد 2، صيف 2013، ص 17-18.

على ضوء ما سبق، يتبين بوضوح أن الفاعل الإقليمي حاول إجماع التجربة الإسلامية بعد وصولها إلى سدة الحكم. فالأيادي الأجنبية لم تخف رغبتها في إسقاط التجربة الإسلامية الناشئة. خاصة في تونس¹⁹⁰⁴. كما أن حالة الفوضى والانفلاتات الأمنية التي شهدتها مصر بعد الثورة أتاحت لبعض القوى الإقليمية التدخل في الشؤون الداخلية المصرية وذلك بهدف التأثير في توجيه الأحداث بما يتوافق ومصالح هذه القوى¹⁹⁰⁵.

أما من وجهة النظر الإسرائيلية، فإن قيام نظم عربية ديمقراطية يعني تقليص الفجوة وربما ردّها بين الشعب وقيادته المنتخبة بخصوص الموقف من إسرائيل، وبما أن إسرائيل تدرك جيداً أن الشعوب العربية معادية لها ولسياستها العدوانية ضد الشعب الفلسطيني والشعوب العربية، فإنها ترى أن النظم الديمقراطية ستكون معبرة عن موقف شعوبها من إسرائيل، وبالتالي سيؤدي ذلك إلى تغيير الإستراتيجية، والسياسات العربية تجاه إسرائيل، من سياسة الخنوع والخضوع لها إلى سياسة مواجهتها ومقاومتها. تقوم إسرائيل بالعديد من النشاطات لخدمة أهداف الدول الغربية في المنطقة العربية والإسلامية، وخارج المنطقة العربية لتحافظ على بقائها كدولة إقليمية وحيدة ومتفوقة في المنطقة العربية والإسلامية من جهة، ومن جهة أخرى لتحافظ على مستوى عال من الدعم السياسي والاقتصادي والعسكري من الدول الغربية الاستعمارية لاستمرار بقائها¹⁹⁰⁶. لقد استفادت إسرائيل من الثورات العربية حيث استغلت إسرائيل الأحداث التي تجري في البلدان العربية في ترتيب أوضاعها، وتعزيز مكانتها، وتحسين صورتها في المحافل الدولية من خلال:

- 1- إعادة ترويج نفسها في المجتمع الدولي على أنها الدولة الأكثر استقراراً في المنطقة، وأنها لا تزال تمثل الحليف الموثوق للولايات المتحدة الأمريكية والغرب في المنطقة.
- 2- العمل على كسب عطف الولايات المتحدة والغرب معها، باعتبارها لا تزال معرضة للتهديد من الدول المجاورة لها.
- 3- إعادة التأكيد على مصداقية ادعائها بأن عدم الاستقرار في المنطقة لا ينبع من الصراع العربي الإسرائيلي بقدر ما ينبع من المشاكل العربية التي تعاني منها الدول العربية من تناقضات طبقية بين الغني والفقير، وتناقضات سياسية بين الطبقة الصغيرة المستبدة وبين الأكثرية الساحقة المظلومة، وإشكاليات بين العرقيات الإثنية والطائفية والمذهبية السائدة في البلدان العربية.
- 4- استغلال الانشغال الدولي بما يحدث في البلدان العربية لتكريس الأمر الواقع في أراضي الضفة الغربية، من خلال تعزيز أنشطتها الاستيطانية ومصادرة الأراضي والتخلص من الاستحقاقات التي فرضتها عليها عملية التسوية بينها وبين الفلسطينيين.
- 5- انشغال البلدان العربية بترميم أوضاعهم الداخلية وخاصة مصر وسوريا، ما يبعد عنها تهديدات هذه الدول من جهة، ويعطيها الفرصة لتعزيز قدراتها العسكرية والسياسية والاقتصادية من جهة أخرى¹⁹⁰⁷.

1904- عزيزي المصطفى، مرجع سابق، ص 64.

1905- محمد سعد أبو عامود، إدارة أزمات مصر الخارجية بعد ثورة 2011، مجلة السياسة الدولية، عدد 2012، 189، ص 116.

1906- وضاج مصطفى حسن الأسمر، مرجع سابق، ص 31-6.

1907- وضاج مصطفى حسن الأسمر، مرجع سابق، ص 161-162.

المطلب الثالث: أهم ومجمل التحديات التي تواجه الحركات الإسلامية بشكل عام

تعاني الحركة الإسلامية من عدة نقائص وتحديات فتحت المجال لمعارضها لتوجيه جملة من الانتقادات، دفع بالعديد من روادها وقيادها إلى البحث في أهم التحديات التي تواجه الحركة الإسلامية وسبل معالجتها وتشمل أهم التحديات في:

1- غياب الحركة الإسلامية عن صنع القرار السياسي مباشرة: فلطالما ظلت لحركات الإسلامية في العالم الإسلامي بالمعارضة التي لم يكن لها -أي المعارضة- أي دور في احتمالات التحول الديمقراطي بالعالم الإسلامي، فمثلا يرى الباحث غينز مراد تزكور Guines Murat Tezcur فإن المتغير الحاسم الذي يؤثر في آفاق الديمقراطية في الأنظمة الهجينة أو السلطوية في العالم الإسلامي هي الخصائص المؤسسية للأنظمة الحاكمة وليس الالتزامات الإيديولوجية للمعارضة¹⁹⁰⁸. فالحركة الإسلامية ظلت لفترة تاريخية طويلة بالمعارضة التي هي أصلا ضعيفة بالوطن العربي ولم يكن لها دور بارز جدا في المعارضة فما بالك بالتأثير على القرارات السياسية سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، وفي هذا الشأن يرى غراهام فولر Graham E.Fuller أن تحدي الدولة الحديثة أول تحدي يواجه الحركات الإسلامية فالحركات الإسلامية لم يكن لها سابقا اشتغال مباشر بالسياسة، ولم يكن لها إلا مجرد تصور فقط بالمشروع الإسلامي الذي وضعه خارج إطار الدولة، لأن الحركات الإسلامية طالما ظلت مهمشة لدرجة أن هذه الحركات فضلت الابتعاد عن المجال السياسي حفاظا على وجودها ونفسها من قمع الدولة¹⁹⁰⁹. كما يرى أن الحركات الإسلامية والإسلاميون هم حديثو عهد بالديمقراطية والانتخابات وصنع السياسة في معظم العالم الإسلامي وهم يعكسون تطورهم عبر العقود الماضية ومن المحتمل أن يتطوروا أكثر باكتسابهم للخبرة، كما أن الإسلاميين سوف يواجهون نفس المعضلة التي تواجهها كل الأحزاب وسيكونون أكثر توافقا مع الديمقراطية ومعاييرها¹⁹¹⁰. إذا فالحركات الإسلامية لطالما ظلت بالمعارضة وحاليا في بعض الدول العربية هي في سدة الحكم مثلما هو الحال في تونس ومصر ولها احتكاك مباشر بصنع القرار السياسي الأمر الذي يعتبر تحديا لها لنقص تجربتها في الحكم المباشر.

2- تحدي النظم السياسية الحاكمة: إذا كنت الحركات الإسلامية بكل من تونس ومصر قد عرفت نجاحا ملحوظا فإن ذلك لم يأتي من فراغ فلطالما ظلت الحركة الإسلامية بجميع أقطار الوطن العربي عرضة للقمع، المنظم من قبل النخب السياسية الحاكمة بالوطن العربي، فمثلا يرى دافيد وينز David Waines في كتابه العقيدة والحدثة التفكير في نقاش معاصر، relegion and modernity reflection on a moderne Debate أن القوى الإسلامية كانت في مواجهة لعقود طويلة مع القوى المؤثرة للأصولية العلمانية التي سعت لتصفيتها، وبينما كان ينبغي على الإسلاميين إصلاح ممارساتهم لتقديم مساهمة إيجابية لبناء الديمقراطية في الوطن العربي فإن أحد أهم العوائق التي واجهتهم هو ما يسمى بـ(الاستئصاليون) (Eradicationists) أي النخب المنتهبة بالسلطة في بعض البلدان مثل الجزائر، سوريا، تونس، مصر -سابقا والتي تعتقد بضرورة استئصال الإسلاميين بالقوة، فتسد بذلك كل طرق العمل المدني باسم مواجهة الحركات الأصولية¹⁹¹¹. فالأنظمة العربية لطالما تعاملت مع الحركة الإسلامية بعقلية الإقصاء أو الاستبعاد. مثلما حصل مع الإخوان المسلمين بسوريا ومصر منذ مطلع التسعينيات من القرن الماضي وحركة النهضة

1908 - ناثان براون، مرجع سابق، ص 16.

1909 - Graham E.Fuller, the future of political islam, palgrave macmilan, U.S.A, 2003 ; p 120.

1910 - Ibid, pp 142-143.

1911 - سمير المقدسي وإبراهيم البدوي، مرجع سابق، ص 62.

بتونس والإقصاء هنا يتم بالاعتماد على الأساليب الأمنية كالمواجهة والقمع المسلح ضد الحركات الإسلامية مثل: الجزائر أو بالسجن لمناضلي الحركات الإسلامية مثل الإخوان في مصر، أو إصدار قوانين تحد من حرية الحركات الإسلامية ونادرا ما تنتهج النظم العربية منهج الاستيعاب مع الحركات الإسلامية التي تقبل بالعمل السياسي السلمي في ظروف أثل ما يقال عنها أنها مجحفة في حق الحركات الإسلامية مثل: الجزائر، الأردن، المغرب، لبنان¹⁹¹².

3- تحدي الدولة القطرية: إذ يرى المفكر السياسي منير شفيق أن الدولة القطرية التي نتجت جراء العامل الاستعماري وتم تدعيمها من قبل الأنظمة العربية الحاكمة لمصلحتهم في ذلك أهم ما يواجه الحركة الإسلامية خاصة منها التي تركز على المشروع الوحدوي العربي الإسلامي فمثلا الإخوان المسلمون يعملون في سياق الدولة القطرية لكنهم يصرون على الاهتمام بقضايا الأمة عمة، وفي كتابه التجزئة والدولة القطرية اعتبر أن وصول الحركات الإسلامية للسلطة في حالة التجزئة العربية الراهنة هو أمر سيجر الحركات الإسلامية للتخلي عن مشروع الوحدوي والتغيير¹⁹¹³. وهذا الأمر بدوره سيجعل الحركة الإسلامية في تحدي أمام الأقليات العرقية والدينية الغير مسلمة والتي ترفض جملة وتفصيلا المشروع الوحدوي الإسلامي، إلى جانب تحدي الأحزاب القومية التي ترفض الطرف الآخر ففي إطار هذا الأمر يرى "أبو الأعلى المودودي أن عالمية الدولة الإسلامية تناقض الوطنية في الدولة الحديثة"¹⁹¹⁴.

4- التحدي الوجودي والعقائدي: فعلى مستوى التحديات السياسية فالحركة مطالبة بالتخلي عن عقلية الاحتكار للحقيقة وممارسة الوصاية الحصرية على الشأن العام دينيا كان أو سياسيا، وفي هذا المجال وفق بعض الإسلاميين عندما أسسوا أحزابا سياسية كما فعل الإخوان المسلمون بمصر عندما أسسوا حزب الحرية والعدالة لأن العمل تحت يافطة دينية إسلامية في مجتمع متعدد الطوائف هو لغم مؤقت¹⁹¹⁵. فالحركة الإسلامية كثيرا ما واجهت تحديا وجوديا لأنها كانت تعمل في إطار الدعوة والوعظ والإرشاد والإصلاح والتربية ولما قامت وحاولت الاشتغال بالسياسة صارت مهددة في وجودها، وفي هذا الإطار يرى راشد الغنوشي أنه ليس شرطا أن يكون التنظيم الإسلامي شاملا بالرغم من كون الدعوة إلى المشروع الإسلامي متضمنة أن الإسلام دين شامل، وهو بذلك يطلق دعوة للتخصص في الوظائف والأدوار لأن حجم الضرر الذي لحق بالحركة الإسلامية جراء العمل السياسي أضر كثيرا بحجمها¹⁹¹⁶. لكن رغم هذا يرى البعض أن المطالبة بالفصل بين الحركة الإخوان المسلمين بمصر عصام العريان أن المطالبين بفصل الدعوي عن السياسي معناه أن يتم حرمان طائفة من المواطنين وهم المتخصصون بحكم عملهم في الدعوة والتدريس الديني مثل أئمة المساجد والوعاظ وأساتذة الكليات الشرعية ومدرسي المعاهد الإسلامية وحتى النصارى (من الرهبان والقساوسة) من حقوقهم السياسية، ثم هل يعقل أن يتم حرمان السياسيين من أعضاء المجالس النيابية وغيرهم من القيام بأي واجب ديني أو دعوي¹⁹¹⁷. وقد حاولت الحركة الإسلامية تجاوز هذا التحدي باعتمادها واتجاهها إلى إنشاء أحزاب سياسية تمثل

1912 - حسنين توفيق إبراهيم، النظم السياسية العربية الاتجاهات الحديثة في دراستها، مرجع سابق، 249 ع-251.

1913 - محمد أبو رمان، مرجع سابق، ص 149.

1914 - مصطفى الطحان، مرجع سابق، ص 148-149.

1915 - علي حرب، مرجع سابق، ص 213-214.

1916 - نواف القديمي، الإسلاميون سجال الهوية والنهضة، مرجع سابق، ص 81-82.

1917 - ناتان ج براون وعمرو حمزاوي، بين الدين والسياسة: الإسلاميون في البرلمانات العربية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، طبعة 01، 2011، ص 258.

البرنامج السياسي للحركة الإسلامية الأم التابعة لها، فالحركة الإسلامية وجراء رغبتها في المشاركة السياسية اضطرت لإقناع قاعدتها الشعبية بوجوب الاستمرار في الحياة السياسية القائمة على المشاركة، وهي فكرة قد يرفضها بعض من ينتمون للحركة الإسلامية ويرون أنها غير ملزمة بالمشاركة السياسية، إلى جانب أن الحركة الإسلامية اضطرت في سبيل المشاركة السياسية إلى إيجاد توازن عملي بين متطلبات المشاركة السياسية مثل تقديم بعض التنازلات والمساومة مع نظام الحكم القائم وكذا حركات المعارضة العلمانية وبين مطالب الالتزام الأيديولوجي فأيديولوجيتها ترفض الكثير من الطروحات التي تقدمها أنظمة الحكم والحركات العلمانية فصارت بذلك الحركة الإسلامية بين مطرقة الالتزام الأيديولوجي وسندان المشاركة السياسية، فاضطرت إلى إعادة النظر في جوهر العلاقة بين المكونات الدعوية والسياسية للحركات الإسلامية، ثم محاولة إيجاد أفضل هياكل ممكنة لتنظيم هذه المكونات على نحو مؤسسي فجراء رغبة الحركات الإسلامية في المشاركة تطلب منها الأمر فصل الدعوى عن السياسي عبر إنشائها لأحزاب سياسية¹⁹¹⁸.

5-التحدي البرنامجي: يرى رضوان السيد أن هناك براغ براجمي هائل يعانيه التيار الإسلامي فالتيار الإسلامي تلونت برامجه عموما بخيارات المرحلة السائدة للأنظمة العربية لذلك تردد التيار الإسلامي كثيرا في وضع برامج سياسية واقتصادية تتجاوز البيانات والإعلانات التحشيدية، وهذا ما دفع بالمفكر الإسلامي راشد الغنوشي للتساؤل حول المقاصد الغائبة في فكر الحركة الإسلامية عن عدم وجود مشروع مجتمعي، كما تساءل عما إذا كانت الشريعة الإسلامية جاهزة للتطبيق في أجواء المجتمع الإسلامي المعاصر، مطالبا بأن تصاغ ثقافة العصر في إطار إسلامي، فيرى الناس الإسلام مجسدا في نظريات وتطبيقات في الاقتصاد والفن والأدب والمسرح ثم يقول: "نحن لم نحدد بعد البرنامج المكتمل الشامل"¹⁹¹⁹. فأحد التحديات الرئيسية التي تواجه الحركات الإسلامية هي إلى أي مدى سواء فيما يتعلق بالمسائل الاقتصادية أو السياسية سيكون شرعا تبني قوانين وممارسات تتعارض والشريعة الإسلامية، فالحركة الإسلامية طالما ظلت رهينة مستوى فكري أكثر منه تطبيقي - إذ يرى جون إسبوزيتو John E. Esposito - أنه في أوائل القرن الـ 20 كان الناشطون الإسلاميون الرواد ذوي رؤى أيديولوجية أكثر منهم تطبيقيين وكتاباتهم عن الحكومة والقوانين الإسلامية تنزع إلى الصفة التمهيدية الناقصة، باحثين في مبادئ وأفكار أكثر من بحثهم في تفاصيل محددة¹⁹²⁰. فالحركة الإسلامية صارت مطالبة حاليا ببرامج عملية صالحة للتطبيق واقعا إذ يرى عبد الله النفيسي أن الحركة الإسلامية يغيب عنها التفكير المنهجي، ذو المدى البعيد إذ أن حجم الحركة الإسلامية وانتشارها لدى الجمهور العربي الإسلامي والإمكانات البشرية والمادية المتاحة لها تسهل من مهمات الانطلاق والبناء العلمي للحركة فالحركة بحاجة ماسة لمراجعة أساليب عملها دون استمرارها في الجهد الإداري، فالقيادة السياسية للحركة الإسلامية تركز جهودها في محاولة التصدي للأحوال الطارئة أكثر من التخطيط للمستقبل، فجميع مؤسسات الحركة الإسلامية غارقة في أعمالها اليومية¹⁹²¹. كما يرى الباحثون أنه في مرحلة ما بعد الربيع العربي

1918- شمس الدين الكيلاني، مرجع سابق، ص 217.

1919- حسن طوالة، مرجع سابق، ص 150.

1920- راي تالكه ونيكولاس غفوسديف، نشوء الإسلام السياسي الراديكالي وانهياره، ترجمة: حسن البستاني، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط01،

2005، ص 35.

1921- عبد الله النفيسي، الحركات الإسلامية: ثغرات في الطريق، مكتبة آفاق، الكويت، طبعة 01، 2012، ص 09.

نجاح الحركات الإسلامية في ترسيخ التجربة الديمقراطية رهين بمدى استيعابها لطبيعة المرحلة الراهنة وقدرتها على إيجاد الحلول الفكرية والعملية المناسبة لإشكاليات التخلف والتنمية.

فالباحث محمد سيلا أشار إلى أن نجاح الحركات الإسلامية في مرحلة ما بعد الربيع العربي رهين بمدى قدرتها على الإجابة على التحديات الاقتصادية والاجتماعية ومعضلات الاستبداد إضافة إلى التحدي الفكري والثقافي والذي يفرض على الحركة الإسلامية القيام باجتهادات تستوعب متطلبات التقدم والتكيف مع مستلزمات التحديث والديمقراطية، وقبولها بالاختلاف والتعددية والنسبية في الأحكام¹⁹²²، إذن فالحركة الإسلامية صارت مطالبة ببرامج لا شعارات كما صارت مطالبة بعدم التقيد بالأنماط التراثية لمؤسس الحركة الذي قد يتعارض فكره وفلسفته مع واقع المجتمع في مرحلة متقدمة لأن التقيد بفكر المؤسس يحرك الحركة من القدرة على التكيف مع المتغيرات¹⁹²³. إن البرنامج الواضح يمكن الحركة الإسلامية من تجاوز مشكلة التواصل مع الجمهور إذ يرى عبد الله النفيسي أن الجمهور لا يتحمس لمساندة أي تيار إلا إذا تحقق فيه شرطان: 1- أن يفهم مقاصد التيار وأهدافه. 2- أن يجد الجمهور لدى التيار حلا لمشاكله التي يعاني منها، وليس هناك مبالغة في القول أن الجمهور في موقفه إزاء الحركة الإسلامية صار في حيرة من أمره فهو بطبيعة تكوينه الديني والتاريخي ينزع نحو الإسلام ويرحب بأي خطوة تقربه منه، لكنه لا يفهم بالضبط وعلى وجه الدقة، مقاصد الحركة الإسلامية، وأهدافها في حياته العامة وفي تكويناته السياسية والاجتماعية والاقتصادية¹⁹²⁴.

6-تحديات داخلية (داخل الحركة الإسلامية): ويجملها الشيخ يوسف القرضاوي في أربعة نقاط أساسية هي:

1-ضعف النقد الذاتي: ويقصد به النقد الداخلي من داخل الحركة الإسلامية نفسها، إذ ينبغي للحركة الإسلامية أن تقف بين الحين والآخر مع نفسها للتقويم والمراجعة، فقيادة الحركة الإسلامية لديهم خوف من النقد ورد فعل سلبي على الانتقاد، فمن نقد مثلاً حسن البنا وأبو الأعلى المودودي أو سيد قطب أو مصطفى السباعي فكأنه يوجه إتهاماً لهؤلاء أو يطعن في إمامتهم¹⁹²⁵.

2-الانقسام والاختلاف: فكل جماعة من الحركة الإسلامية ترى نفسها جماعة المسلمين لا جماعة من المسلمين فالقرضاوي يقرر بضرورة تعدد الحركات الإسلامية لأن من أسباب الفرقة أحياناً الحرص البالغ على الوحدة أو ما يسمى حركة إسلامية عالمية واحدة¹⁹²⁶. وفي هذا يقول راشد الغنوشي هناك خطأ سياسي شنيع ارتكبه حركة (حسن البنا) ولا يزال متواصلاً وهو أن الحركة الإسلامية تقدم نفسها وصياً على المجتمع وليس طرفاً سياسياً أو فكرياً يستمد مشروعيتها من قوة الحجة وإقناع الجماهير ببرامجها، إن الحركة الإسلامية مازالت تستنكف بشدة أن تعتبر نفسها كبقية الأطراف السياسية¹⁹²⁷. -كفل جماعة إسلامية صارت تدعي أن برنامجها هو الأفضل والأصلح للمجتمع وتشتت الحركة الإسلامية في سبيل السياسة وهو ما يلاحظ في الجزائر أين حاولت الحركة الإسلامية بها تجاوز هذا التحدي بالدخول في حركة موحدة إلى الانتخابات التشريعية لكنها فشلت في الحصول على الأغلبية لأنها فقدت الشعبية جراء رغبتها الشديدة في الوصول إلى السلطة-.

1922- سامح عيد، الحركات الإسلامية في العالم، مكتبة الإسكندرية، وحدة الدراسات المستقبلية، الإسكندرية، مصر، 2012، ص 35.

1923- عبد الله النفيسي، الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية أوراق في النقد الذاتي، مرجع سابق، ص 184-185.

1924- عبد الله النفيسي، الحركات الإسلامية: ثغرات في الطريق، مرجع سابق، ص 55.

1925- يوسف القرضاوي: أين الخلل، مرجع سابق، ص 34-35.

1926- نفس المرجع السابق، ص 38.

1927- عبد الله النفيسي، الحركات الإسلامية ثغرات في الطريق، مرجع سابق، ص 61.

3- غلبة الاتجاه العاطفي على الاتجاه العقلي والعلمي: إن المقصود بغلبة العاطفة أن تغدوا العواطف والانفعالات هي الحاكمة

للتصرفات والعلاقات والغلبة على السلوك، وتغليب العاطفة له ثلاث دلائل:

1- قصور الدراسة والتخطيط: إذ لابد من دراسة واقع الأمة الإسلامية وواقع الحركة الإسلامية وواقع القوى المعادية

للإسلام، وجمع البيانات والمعلومات اللازمة عنها جميعا، وتحليلها من منظور علمي موضوعي والخروج بالنتائج اللازمة لتوضع موضع التنفيذ¹⁹²⁸.

2- العجلة: فلاستعجال جعل الحركة الإسلامية تخوض معارك قبل أوانها وتخوض أخرى أكبر من طاقتها وتحارب الشرق

والغرب مرة واحدة، وتدخل نفسها مداخل لا تستطيع الخروج منها¹⁹²⁹.

3- المبالغة: فالحركة الإسلامية وجراء العاطفة المفرطة صارت تبالغ في وصفها لنفسها، وفي نقدها لخصومها¹⁹³⁰.

4- الخوف من التجديد: فالحركة الإسلامية تفضل التقليد على حساب الاجتهاد، ويرفضها للنزعات التجديدية تكون فتحت

الباب لمن يريد مغادرتها رغبة منه في تجاوز الجمود والتقليد الموجود داخل الحركة الإسلامية، فمثلا لاقى العلامة مصطفى السباعي عدة انتقادات لأنه سمي عدالة النظام الإسلامي (اشتراكية الإسلام) اجتهدا منه بغية جذب فئات من الناس تستهويها كلمة اشتراكية وتحسب أن النظام الاقتصادي لون من الرأسمالية¹⁹³¹. لكن رغم هذا فالمتابع للحراك الفكري والسياسي للجماعات والأحزاب الإسلامية في العقدين الماضيين يلاحظ أن هناك تطورا نوعيا في البنية النظرية لكثير من الحركات الإسلامية وأن هناك حالة يمكن تسميتها بـ (حركات ما بعد الإخوان) أين استطاعت الكثير من الحركات الإسلامية الفكك من الأدبيات التقليدية للإخوان المسلمين وتجاوز موقفها التاريخي المضطرب من العمل الحزبي والتعددية السياسية وسقف الممارسة الديمقراطية مثلما يظهر مع حزب العدالة والتنمية المغربي، أو حركة النهضة بتونس¹⁹³².

جاء مختلف هذه التحديات أصبح الإصلاح الذاتي أحد المطالب الرئيسية على مستوى الحركات الإسلامية رغم صعوبته إذ يرى عصام العريان القيادي في جماعة الإخوان المسلمين بمصر أن الإصلاح الذاتي للحركات الإسلامية هو إحدى الأولويات لكنه لا يمكن أن يكون الأولوية الأولى فالحركة الإسلامية تسير في محاور عديدة تتحرك في داخل محورها الداخلي وعلى محور المجتمع، وعلى المحور السياسي تتحرك كذلك على محور الخطاب في الخارج أو مع الدول الخارجية، ولاشك أن الإصلاح الذاتي الداخلي قد يحتل أولوية متقدمة، فبدون تحقيقه لن نستطيع أن نحسم بقية الملفات ونمضي بها قدما¹⁹³³، لذلك اعتبر الشيخ (يوسف القرضاوي) أن الحركة الإسلامية مطالبة بثلاث مهمات رئيسية هي:

1- تكوين طليعة إسلامية قادرة بالتكامل والتعاون على قيادة المجتمع المعاصر بالإسلام وهنا يقصد بتشكيل نخبة إسلامية

قوية. - يمكن اعتبار النخبة السياسية الإسلامية بتركيا مثالا يحتذى به.

2- تكوين رأي عام إسلامي يمثل القادة الجماهيرية العريضة التي تقف وراء الدعاة إلى الإسلام.

1928- يوسف القرضاوي: أين الخلل، مرجع سابق، ص 46-47.

1929- نفس المرجع السابق، ص 53.

1930- نفس المرجع السابق، ص 56.

1931- نفس المرجع السابق، ص 60-62.

1932- نواف القديمي، الإسلاميون: سجل الهوية والنهضة، مرجع سابق، ص 77.

1933- شفيق شقير، مرجع سابق، ص 91.

3- تهيئة مناخ عام عالمي يتقبل وجود الأمة الإسلامية حين يتفهم حقيقة الرسالة الإسلامية والحضارة الإسلامية¹⁹³⁴. -وهو هنا يشجع على الحركة الإسلامية السلمية التي لا تتبنى خيارات راديكالية معادية للغرب قد تكون سببا في تشويه صورة الإسلام أكثر من تحسينه-.

أما راشد الغنوشي فقد قدم مجموعة توجيهات قد تساعد الحركة الإسلامية على تجاوز أهم التحديات التي تواجهها وتشمل:

1- ينبغي أن تكون الحركة الإسلامية نموذجا للتطبيق الشوري في سن سياساتها وإصدار قراراتها ولا تضيق بالرأي المخالف ولا تدعي النطق باسم الإسلام.

2- اجتناب اللجوء إلى العنف بدليل أن الأحزاب الإسلامية كانت فرصها محدودة في تغيير سلطة محلية بعمل مدني عنيف.

3- إيلاء الأولوية للمجتمع على الدولة وللأخلاق على القانون وإصلاح الباطن قبل الظاهر وهو هنا يدعوها لعدم تغليب السياسة على الدعوة.

4- أن تسعى الحركة الإسلامية إلى الجماهير بدل الصفوة والاهتمام بالشعب بدل الاهتمام بالحزب.

5- أن لا تقوم على الاحتكار فالمشروع الإسلامي أضخم من أن تنهض به جماعة.

6- يجب أن تعلن موقفا صريحا أنها مع حكم الدستور والقانون من حيث المبدأ وإن اعترضت على بنود معينة.

7- ضرورة قبول الحركة الإسلامية بالديمقراطية البرلمانية التعددية على أنها الأداة المثلى المتاحة لوضع شريعة الله موضع التطبيق¹⁹³⁵. وهنا هو يجعل الديمقراطية وقبولها هي الباب الذي يمكن للحركات الإسلامية من تحقيق أهدافها على المدى الطويل.

-لكن رغم هذه التحديات فالحركة الإسلامية لا تزال مستمرة في عملها محاولة التغلب على مختلف مشاكلها والأكثر من ذلك أنها حققت بعض النجاحات على المستوى السياسي مثلما حصل مع حركة النهضة بتونس وحزب الحرية والعدالة في مصر في مرحلة ما بعد الربيع العربي، وهو ما يوضح الطبيعة الانهزامية لبعض الكتابات التي اعتبرت أن الحركة الإسلامية غير قادرة على مواجهة هذه التحديات وأنها إلى زوال- مثلما يذهب إليه جيل كيل Gilles Kepel في كتابه الجهاد صعود الحركات الأصولية وانحدارها Jihad: expansion et déclin de l'islamisme عام 2000، عندما قدم أطروحته الرئيسية والمتمثلة في أن الحركات الأصولية التي سيطرت على المجتمعات العربية والإسلامية طيلة ربع القرن الأخير وحققت نجاحات جاهيرية واسعة هي حاليا في طور الأفول والانحدار جراء حدوث انفصام في التحالف بين الفئات الاجتماعية التالية: 1- البرجوازية المتدنية بالمدن 2- الشبيبة المسحوقة بالفقر والبؤس 3- طلبة الجامعات من المثقفين الأصوليين. وهذه الفئات الثلاث حسبها هي التي أمنت للحركات الأصولية تلك الشعبية في الثمانينات والتسعينات من القرن الماضي وهي التي أوصلتها للسلطة في مصر والجزائر. كما اعتبر أن نجاح الأصولية في إيران والسودان هو أمر إيجابي، لأنه وضع لنا الطبيعة التسلطية للأصوليين في ممارسة السلطة¹⁹³⁶ -إلا أن نجاح الإسلاميين بالحكم بكل من: تركيا، المغرب، تونس، مصر، أثبتت الطبيعة السلبية لمثل هذه الدراسات. فالباحث والمفكر المصري سعد الدين إبراهيم في إطار حديثه عن التحول الديمقراطي بمصر قبل مرحلة الربيع العربي اعتبر أنه يجب أن تؤخذ قوى التيار

1934- يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، مرجع سابق، ص 14-15.

1935- راشد الغنوشي، مرجع سابق، ص 344-346.

1936- هاشم صالح، مرجع سابق، ص 131.

الإسلامي في الاعتبار وأنها يمكن أن تصبح أحد البدائل دون أن تكون مصدر فزع لصناع السياسة الغربية وتستطيع هذه القوى الإسلامية أن تشهد بزوغ أحزاب إسلامية، وهو ما تم فعلا بتأسيس حزب النور عن التيار السلفي وحزب الحرية والعدالة عن التيار الإخواني والحقيقة أن الإسلاميين قد استفادوا كثيرا من فشل الحكام وتسلطهم فاكتمسب الإسلاميون شعبيتهم بسبب نزاهتهم وكفائهم واستطاعوا مثلا إثبات شعبيتهم في تركيا والجزائر رغم إفشال التجربة الجزائرية، ففي تركيا فاز حزب العدالة والتنمية عام 2002 بالأغلبية في تشكيل الحكومة وأثبت كفاءته أفضل من العلمانيين في حل مشاكل البلاد¹⁹³⁷.

المبحث الثاني: تجربة الإسلاميين في الحكم في تونس ومصر

إن تجربة الإسلاميين في الحكم في المرحلة التالية للحراك العربي قد أظهرت المشكلات الأساسية الهيكلية التي تعانيها هذه الحركات، فقد بدا جليا أن العمل في الخفاء أو على هامش العملية السياسية الرسمية، الذي تمرست عليه هذه الحركات، قد جعلها غير مؤهلة لقيادة دول عانت اضطرابات نحو عملية البناء السلمية. فقد اتسم سلوك هذه الحركات بنقاط ضعف وبما أخذ عليه، سواء بالنسبة لحركة النهضة أو بالنسبة لجماعة الإخوان المسلمين. وهنا سنتطرق إلى مواقف حركة النهضة وتصورها للمشهد السياسي ودورها في الانتقال الديمقراطي (مطلب أول)، والمطلب الثاني نخصه لمقاربة تحليلية في الأداء السياسي لحركة النهضة أثناء قيادة الحكومة وبعد الخروج منها، والمطلب الثالث نخصه كذلك للتجربة المصرية (تجربة جماعة الإخوان المسلمين في الحكم قبل الانقلاب).

المطلب الأول: قراءة في المشهد السياسي وتحقيق الانتقال الديمقراطي بتونس

على الرغم من كون حركة النهضة قد قدمت بعض تنازلات من أجل تحقيق التوافق السياسي والانتقال الديمقراطي، فإن تجربتها في الحكم لا تخلو من شوائب، وهنا سنحاول التطرق إلى دور حركة النهضة في التحول الديمقراطي من خلال تصورها للانتخابات (فرع أول)، والفرع الثاني نخصه لمواقف حركة النهضة من بعض قضايا الحكم السياسية المعاصرة.

الفرع الأول: حركة النهضة والانتقال الديمقراطي

يعد الانتقال الديمقراطي بمثابة المرور من مرحلة إلى أخرى عبر اعتماد أسلوب جديد في إدارة الشأن العام¹⁹³⁸. وتؤسس عملية الانتقال الديمقراطي لبداية عهد جديد في تاريخ المجتمعات، فهي مرحلة قطع عملي وتصوري مع أركان نظام سياسي سابق ثبت للمواطنين فشله في تأمين حياة جمعية مستقرة، مرفهة، تتوافر فيها الحقوق، وتوزع فيها الواجبات والثروات بطريقة عادلة، فانخرام النظام الدكتاتوري في دول "الربيع العربي"، وانخرط المشرفين عليه في دوامات الفساد المالي والإداري وفي مسارات الاستبداد المقنن وغير المقنن ساهم في قيام ثورات شعبية قوضت الحكم الفردي أو الأسري السائد، وشرعت قيام واقع سياسي جديد يعيد للمواطن دوره في صوغ القرار وفي بناء مؤسسات الدولة¹⁹³⁹.

1937- عبد الغفار رشاد القصبي، التنمية السياسية والتحول الديمقراطي: "الحراك السياسي وإدارة الصراع" الجزء 02، مرجع سابق، ص 261.

1938- عزيزي المصطفى، مرجع سابق، ص 74.

1939- مجموعة مؤلفين، الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي، مرجع سابق، ص 466-467.

ظهر حزب حركة النهضة في صورة معتدلة منذ فوزه في أول انتخابات حرة شهدتها الجمهورية التونسية في أكتوبر 2011، حيث لم يصب بمرور السلطة أو هاجس الاستحواذ على مؤسسات الدولة، وقدم نفسه كأول تجربة نموذجية لما يمكن أن ينجحه الإسلاميون من مسلكيات عند وصولهم إلى الحكم. فقد أكد الحزب الذي حصل على نسبة عالية من الأصوات (أكثر من 40 في المائة) في انتخابات المجلس الوطني التأسيسي أنه لن يحتكر السلطة، وسيلتزم بمبادئ الدولة المدنية، وإشراك القوى السياسية العلمانية في السلطة¹⁹⁴⁰.

أفضت الانتخابات التي جرت في 23 أكتوبر 2011 إلى صعود حركة النهضة إلى الحكم لأول مرة في تاريخ تونس، وأبدت الحركة ميلا واضحا إلى إدارة البلد وفقا لمقاربة ائتلافية تشاركية¹⁹⁴¹.

اجتازت الثورة التونسية بدايات المرحلة الانتقالية الصعبة بكثير من المرونة والسلاسة وبأقل الخسائر الممكنة، حيث دخلت مرحلة التوافق الوطني بعيدا عن التوترات والاضطرابات السياسية والأمنية الحادة. وفي هذا الصدد، فقد نجحت النخبة السياسية التونسية بمختلف أطرافها في التراضي على مرحلة الانتقال الديمقراطي، وهو ما تجسد في تنظيم انتخابات حرة ونزيهة أفرزت حكومة توافق وطني تتكون من الأحزاب الثلاثة التي حصلت على أكبر عدد من المقاعد في انتخابات المجلس التأسيسي. ويؤكد مسار التحول الديمقراطي في الجمهورية التونسية أهمية التوافق والشراكة السياسية والحزبية في التدبير الجيد لمرحلة ما بعد الثورة، حيث حل التوافق الوطني محل حكم الحزب الواحد، وحلت الشراكة محل الهيمنة والانعزاد. وذلك عبر توزيع السلطة وتقاسمها داخل مؤسسات النظام السياسي الجديد.

وقد كشفت التجربة التونسية عن وجود حالة من النضج على مستوى العلاقة بين تنظيمات سياسية وحركات مجتمعية كانت على خصومة شديدة فيما بينها¹⁹⁴². وقد انتقلت العلاقة بين الليبراليين والإسلاميين واليساريين والقوميين من الصراع المذهبي والإيديولوجي إلى علاقة تعاون وتنسيق، بل تحالف استراتيجي أحيانا، وذلك وعيا من هذه القوى السياسية بدقة وحساسية الانتقال من الحكم الاستبدادي البائد إلى نظام سياسي جديد، الأمر الذي يفترض الاتفاق على آليات لتدبير الخلاف، وعلى أدوات للعمل المشترك تقي المجتمع السياسي مخاطر الصراعات وتغليب المصالح الضيقة. وأعطت الجمهورية التونسية، خلافا للجمهورية مصر العربية، مثالا جيدا لإطلاق عملية الانتقال الديمقراطي بشكل سلس إلى حد ما، حيث اجتمعت القوى السياسية على عدد من المبادئ المشتركة لحسم خلافاتها في إطار تحقيق أهداف الثورة والانتقال الديمقراطي، كوثيقة "العهد الجمهوري" الصادرة في 30 يونيو 2011، ووثيقة "إعلان المسار الانتقالي" التي وقعها 11 حزبا في سبتمبر 2011¹⁹⁴³.

شكلت أحزاب النهضة والمؤتمر من أجل الجمهورية والتكتل تحالفا يسميه التونسيون "الترويكا"، وهو الذي قاد الحكومة الانتقالية، وعلى الرغم مما برز على السطح من توترات وتجاذبات حول مسائل متعلقة بالدستور والشريعة وحقوق المرأة والموقف من السلفية، يمكن القول إن ما تمخضت عنه الانتخابات ساهم بإيجاد مناخ يوفر فضاء يسوده جو من الحوار والاستعداد للتوافق كانت له نتائج إيجابية، في تقليص الهوة الأيديولوجية بين الأحزاب الإسلامية والأحزاب العلمانية.

1940 - محمد سعدي، مرجع سابق، ص 131.

1941 - أنور الجمعاوي، تونس العبور إلى الديمقراطية، مجلة سياسات عربية، العدد 7 مارس 2013، ص 76.

1942 - محمد سعدي، مرجع سابق، ص 131.

1943 - المرجع نفسه، ص 132.

إن أول وأهم شيء يميز صيرورة الثورة التونسية ويجعلها تختلف عن مسار الانتقال السياسي في مصر، هو أن حزب النهضة لم يحصل على أغلبية الأصوات. قاد فشل النهضة في تحقيق الأغلبية في انتخابات بعد بن علي إلى تشكيل حكومة ائتلافية مع حزبين علمانيين مع بداية الانتقال السياسي، ولم يكن بمقدور حزب النهضة الحكم بمفرده وأن يكتب دستورا جديدا من دون حاجة إلى تقديم تنازلات لهيئات أو كيانات سياسية أخرى. دفعت حصيلة الانتخابات الأولى حزب النهضة والأحزاب العلمانية إلى التعامل مع بعضها في البدايات الأولى للانتقال السياسي في تونس، ما أدى إلى خلق مناخ مناسب للحوار نتج منه توافق سياسي يعد خطوة ذات أهمية كبرى على طريق الانتقال الديمقراطي¹⁹⁴⁴.

لقد جمعت بين الأحزاب الثلاثة المكونة للترويكا التونسية، قناعة مشتركة مفادها، أن مصلحة البلاد والثورة وإنجاح التحول الديمقراطي، تقتضي التوافق وتجاوز الاختلافات التقليدية بين الإسلاميين والعلمانيين.

لقد امتلك إسلاميو "النهضة" وعيا سياسيا متبصرا بطبيعة المرحلة وخصوصية اللحظة السياسية التي تمر بها الجمهورية التونسية، فكانوا مدركين أن قوى النظام السابق مازالت مسيطرة على مفاصل مؤسسات الدولة والإدارة، وأن التيارات العلمانية وقوى المجتمع المدني متجذرة في الجمهورية التونسية وتدافع بقوة عن مقومات الدولة المدنية، لذلك وافقوا على الاحتفاظ بالفصل الأول من الدستور السابق الذي لا ينص على الشريعة كأحد مصادر التشريع، وذلك حرصا على استمرار التوافق، وتجنبا للاستقطاب الأيديولوجي، وترجيحا، لمنطق التهدئة والمصلحة الوطنية. ونجحوا بكثير من الحكمة والذكاء السياسيين في تجاوز تحدي التوافق، وتجنب الاستقطاب بين العلمانيين والإسلاميين.

وبصفة عامة، يمكن اعتبار مسار الانتقال الديمقراطي في الجمهورية التونسية بعد الثورة تجربة نوعية، حيث قررت حركة النهضة اقتسام السلطة والمشاركة في الحكم مع قوى سياسية أخرى. وقد عدت هذه الخطوة عند كثير من المحللين تعبيرا عن قدر من النضج والحكمة السياسية اللذين تميز بهما هذه الحركة¹⁹⁴⁵.

حتى بالنسبة إلى الحركات السياسية الإسلامية التي ادعت الحداثة والتزامها بمبادئ الديمقراطية وبناء الدولة الحديثة، مثل حركة النهضة التونسية، يلاحظ أن ممارساتها أيضا لم تخل من الشوائب، وأنها كانت تفصح عن مبادئ وتخالفتها في الوقت ذاته، وتقوم بممارسات اتصفت بها حركات كانت تنتقدها، أو كما لاحظ الكاتب يسري العزباوي: من خلال حضوري لصلاة الجمعة في أحد مساجد تونس العريقة، نستطيع التأكيد على ما يلي: أولا، استخدام دور العبادة في العمل السياسي ودعم حزب النهضة (إخوان تونس)، كما يحدث في مصر... ثانيا، اتهام المعارضة بأنها هي السبب الرئيسي في حالة الصراع التي يعيشها المجتمع التونسي، من غياب الأمن، وفقدان السياحة التي تعتمد عليها البلاد بشكل رئيسي¹⁹⁴⁶، وأنها معارضة إعلامية فقط ولا تواجد لها في الشارع التونسي. ثالثا، اتهام وسائل الإعلام بالتخريب والتحريض؛ ومن ثم يجب عدم الإصغاء إليها، إلى الدرجة التي أكد فيها خطيب المسجد أن الصحفيين والإعلام هم السبب الرئيسي في كل المشكلات الدائرة في تونس. رابعا، ضرورة الالتفاف حول السلطة ومنحها فرصة حتى تستقر الأمور وتستطيع أن تنجز مشروعها المتعلق بالنهضة التونسية.

1944- يوسف محمد الصواني وريكاردو رينيهلا ريمونت، مرجع سابق، ص 222.

1945- محمد سعدي، مرجع سابق، ص 133.

1946- جمال سند السويدي، أحمد رشاد الصفتي، مرجع سابق، ص 19.

والجدير بالذكر أن هذه الممارسات قد جاءت من حركة سياسية إسلامية قيل إنها عرفت تحولات كبيرة ونوعية في منهجها التغييري، وأن هذا التغيير قد تسارع بشكل جذري بعد مراجعات أجرتها على مبادئها ومنهجها، وصلت إلى ذكر أحد كبار قادتها، **جلال الورغي** أنه: يمكن القول إن خطاب (حركة) النهضة بعد 33 عاما على تأسيسها، تحول من التمسك برؤى قبلية مسبقة، إلى خطاب تصوغه الممارسة والواقع المتحرك، فالنهضة تعيش اليوم مرحلة انتقالية شأنها شأن كل الحركات السياسية والاجتماعية في البلاد، لذلك لا يمكن الجزم بأنها كيان مستقر وواضح المعالم والتوجهات. بل وتجاوز **جلال الورغي** ذلك بذكره أن الحركة ذاتها يمكن أن تخرج من عباءة الإسلام السياسي¹⁹⁴⁷.

يعد فوز حركة النهضة، ذات المرجعية الإسلامية، بأكثر عدد من المقاعد في المجلس التأسيسي في أول عملية انتخابية ديمقراطية شارك فيها التونسيون في 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2011 حدثا مهما، ومنعرجا تاريخيا في سيرة الحركة. وجدت النهضة نفسها تواجه تحديا ذاتيا أساسيا تتمثل في تجريب قدرتها على إدارة دفة الحكم، واستثمار هذه المرحلة في التمسك بالسلطة، والعمل على الاستجابة لتطلعات من صوتوا لها، وتحقيق مطالب التونسيين في الشغل والعمل والحرية والكرامة وإقامة دولة المؤسسات وحقوق الإنسان. وتكمن الصعوبة الذاتية الرئيسة التي تواجه الحركة في هذا الإطار في أنها ليست خبيرة بدوايب الحكم، وأمضت أربعين سنة من تاريخها النضالي في ممارسة العمل السري أو في مقارعة الدكتاتورية، ومعاينة عواقب المواجهة مع الأجهزة الأمنية للدولة القائمة على عهد **بورقيبة** وعلى عهد **زين العابدين بن علي**¹⁹⁴⁸.

لقد وعدت الحركة بتحقيق نسبة نمو تصل إلى 8%، وتشغيل 590 ألف طالب عمل، وزيادة معدل الدخل الفردي إلى 10 آلاف دينار تونسي. ومع أن الحركة قد وضعت وعودها في أفق خمس سنوات (إلى عام 2016) فإن عددا من المحللين الاقتصاديين قد شككوا في جدية هذه الوعود، وشككوا في أن تكون من صياغة خبراء، ولا سيما أن الحركة لم تعلن أسماء هؤلاء الخبراء¹⁹⁴⁹.

ولقد تأكدت هذه الشكوك مع مرور الأيام. فبعد أكثر من سنة على تولي الحكومة الائتلافية بزعامة "النهضة"، بلغت نسبة النمو 2.4%. وأشارت توقعات البنك الدولي إلى أنها ستكون في حدود 2.3% في نهاية عام 2013، ثم ترتفع إلى حدود 4% في السنوات التالية. وفي ضوء ذلك، فالأرجح أن أكثر السيناريوهات تفاؤلا هو الذي يتوقع استقرار نسبة النمو في حدود 5% بدءا من عام 2016، وهي نسبة النمو التي كانت تتحقق في العهد السابق نفسها، والتي لم تكن كافية لاستيعاب كل العاطلين عن العمل من مئات الآلاف من الشباب. أما بلوغ نسبة الـ 8% الواردة في برنامج حركة النهضة فيبدو ضربا من الخيال، برغم أنها النسبة المطلوبة، بحسب الخبراء، لحل أزمة البطالة التي كانت الدافع الرئيس للاحتجاجات الشعبية وانهيار النظام السابق. وأمام استفحال التضخم الذي تجاوز 5% بحسب الإحصاءات الرسمية (يقول بعض الخبراء إن النسبة أعلى من ذلك بكثير) وتراجع قيمة صرف الدينار التونسي، يستبعد أيضا أن يرتفع معدل الدخل الفردي بالقدر المتضمن في البرنامج¹⁹⁵⁰.

1947- جمال سند السويدي، أحمد رشاد الصفتي، مرجع سابق، ص 19، 20.

1948- مجموعة مؤلفين، الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي، مرجع سابق، ص 487-488.

1949- انظر البرنامج الانتخابي 2011، حركة النهضة على موقعها الرسمي: البرنامج الانتخابي- www.ennahdha.tn/2011

1950- محمد الحداد، "الحركات السياسية الإسلامية في الجمهورية التونسية: الاستمرارية والتغير في الخطاب الممارسة"، في: حركات الإسلام السياسي والسلطة في العالم العربي: الصعود والافول، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، الطبعة الأولى 2014، ص 266.

وفي إجابة عن سؤال يتعلق بمدى قدرة حركة النهضة على إدارة الحكومة في مرحلة انتقالية حرجية وحساسة، قال راشد الغنوشي: "أنا لا أقول إن الذين أداروا البلاد قبلنا أكفأ منا وضربوا المثل، فقد قامت ثورة لأن أولئك لم يحسنوا إدارة الدولة، فقامت ثورة عليهم، وأبناء الحركة الإسلامية ليسوا أقل معرفة من غيرهم، هم خريجو نفس الجامعات، نفس الجامعات التي خرجت الشيوعي وخرجت الليبرالي خرجت الإسلامي فلا يوجد علم يتفوق به غيرنا"¹⁹⁵¹. وبذلك فإن النهضة راعت الاعتبار العلمي أساسا في تعيين ممثليها في الائتلاف الحاكم وأغلبهم من وجوه الائتلاف الإسلامية في البلاد أو في المهجر، ولم تول مقياس الخبرة في التمرس بالحكم القدر الكبير من الأهمية، بل قصرت على المهارات المعرفية التي على ضرورتها، تبقى تجريدية وتحتاج إلى التجريب والتشذيب والتطوير، وهو ما يتطلب وقتا طويلا لا تسمح به فترة إدارة الحكم الانتقالي.

انعكس هذا النقص في مستوى الخبرة العملية بشؤون الحكم على الأداء السياسي لحركة النهضة، إذ يعيب الملاحظون على الحركة سياساتها المتردة وقراراتها المرتجلة في بعض الأحيان، إذ ترددت الحركة في تسلم مقاليد الحكم في عقب استحقاق 23 تشرين الأول/أكتوبر 2011، واستهلكت كثيرا من الوقت في توزيع الحقائق الوزارية، وأمضت زهاء الشهرين في ترتيب شروط المحاصصة الحزبية داخل الترويكا (النهضة- حزب المؤتمر من أجل الجمهورية- حزب التكتل الديمقراطي من أجل العمل والحريات). ومع أهمية هذا الائتلاف الإسلامي العلماني، ودوره في تأمين الوحدة الوطنية داخل البلاد، فإن صياغته كلفت البلد الكثير من الوقت، وساهمت في تمديد عمر الحكومة الانتقالية الثانية على عهد **الباقي قائد السبسي** التي استغلت الظرف لإبرام اتفاقات مع اتحاد الشغل تتعلق بالزيادة في الأجور، كما وقعت على قروض ذات نسبة فوائد عالية، ما ساهم في تعميق الأزمة الاقتصادية، وفي إثقال كاهل الميزانية العامة للدولة¹⁹⁵².

يرى عدد من الدارسين أن حركة النهضة بدت إلى حدود الأشهر الستة الأولى من توليها زمام الحكم بمعية شركائها السياسيين مترددة في مستوى اتخاذ قرارات حاسمة ونهائية في خصوص فتح ملفات الفساد، وإجراء مسار العدالة الانتقالية بما يقتضيه من مساءلة ومحاسبة ومصالحة، فما زال رموز الفساد منتشرين في مفاصل الدولة وأجهزتها الإدارية. وهذا التردد في ممارسة صلاحيات الإصلاح والتغيير أصبح يوحى بحالة من فوبيا السلطة لدى بعض الوزراء الجدد الذين لم تسعفهم خبرتهم السياسية في معالجة الملفات العاجلة، ولم يتسن لهم الإمساك بدواليب وزارات لا يعرفون أجهزتها، ولم يعملوا فيها سابقا، ولا يملكون سبل السيطرة على وحداتها المركزية والفرعية.

بناء عليه، فإن امتحان الحكم يبدو صعبا، وإجراء برامج الإصلاح التي أعلنت عنها النهضة وشركاؤها في الحكم قبل الانتخابات يبدو أمرا مؤجلا، ولعل الحزب الحاكم وحليفه اختاروا السياسة المرحلية في الإصلاح، ورضوا بالتغيير التدريجي بدلا من التغيير العاصف، وهو أمر يقتضي كثيرا من الوقت، ولا ينسجم مع شوق الثائرين إلى العدالة وبناء معالم الدولة المدنية الجديدة¹⁹⁵³.

1951- راشد الغنوشي برنامج في العمق، حاوره علي الظفيري، الجزيرة. نت:

<http://www.aljazeera.net/programs/pages/940de209-2771-428a-aac6-098001bflab>

1952- مجموعة مؤلفين، الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي، مرجع سابق، ص 489.

1953- مجموعة مؤلفين الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي، مرجع سابق، ص 490.

الفرع الثاني: تصدر حركة النهضة انتخابات المجلس التأسيسي والموقف من بعض قضايا الحكم المعاصرة

استطاعت حركة النهضة العودة بقوة إلى المشهد السياسي التونسي، وتمكنت من حصد المرتبة الأولى في انتخابات المجلس التأسيسي عقب الثورة عام 2011 وهكذا أنهت تونس انتخاب "المجلس التأسيسي" بتاريخ 2011/10/23، وبهذا أتمت تونس المرحلة الانتقالية الأولى التي تلت سقوط بن علي، وبدأت أولى خطواتها في المرحلة الثانية من عملية التحول الديمقراطي. ولقد جرت الانتخابات بشكل منظم، ووسط أجواء من الشفافية وبمشاركة عريضة للناخبين التونسيين، وعلى صعيد النتائج، فقد سجلت تقدماً مفاجئاً لحزب حركة النهضة، الذي حصل على أغلبية انتخابية وصلت إلى 40% من إجمالي عدد الأصوات، وهكذا أفضت الانتخابات التشريعية إلى النتائج التالية، حصل حزب حركة النهضة على 89 مقعداً ب 29 مقعداً، ثم "العريضة الشعبية للحرية والعدالة والتنمية" ب 26 مقعداً، ونال حزب التكتل من أجل العمل والحريات، 20 مقعداً. ودخل حركة النهضة معترك الحكم كتجربة أولى يستدعي قراءة وتحليل هذه التجربة والوقوف على أبرز ملامحها وسماها، والسلوك السياسي الذي انتهجته في تعاملها مع الأحزاب السياسية، ومدى تغلبها على الخلافات التنظيمية الداخلية، ومدى توفيقها ما بين خطابها الدعوي، وقدرتها على المرونة في تمرير مجموعة من المسائل ذات العلاقة بمفاهيم الديمقراطية، والتعددية، والمشاركة السياسية، والتداول السلمي للسلطة، أو ما يسمى بالمناطق الرمادية. وحركة النهضة في تونس تعتبر أقرب إلى حركة الإخوان المسلمين في مصر بأفكارها، إلا أن هناك بعض الاختلافات ظهرت من خلال مسيرتها وما طرحته من أفكار وبرامج ويعود ذلك لقربها من أوروبا وتأثيرها بعوامل التغريب والعلمانية، حيث اعتبرت نفسها حركة إسلامية فكرية تسعى إلى التصدي لمحاولات تغريب الحياة في تونس من خلال تجديد المفاهيم الإسلامية داخل المجتمع التونسي، وتلتزم بسلمية العمل السياسي والديمقراطية وتبذ العنف في أسلوبها الدعوي.

أولاً/ إقامة الدولة الإسلامية: إن بسط الإسلام وانتشار نفوذه بدون دولة يستحيل في نظر الغنوشي، ويستشهد بدولة الرسول صلى الله عليه وسلم، حيث أن السبب في تراجع المسلمين وهزيمتهم أمام الأم الأخرى هو عدم اتباع مبادئ الإسلام وتعاليمه وفي ذلك يقول "هناك تلاؤم بين مختلف ضروب النشاط السياسي من حيث اتجاهاتها نحو هدف واحد وهو إحياء الشريعة الإسلامية والمجتمع الإسلامي والحكم الإسلامي، وبصورة عامة الدولة في حزب النهضة والتي تسعى لإقامتها هي دولة دينها الإسلام يحكمها مسلمين بحكومة مسلمة ودستورها القرآن وتستند إلى مبادئ الحرية والمساواة وقبول الرأي الآخر المخالف"¹⁹⁵⁴. كما أن الإعلان عن قيام الدولة الإسلامية في نظر النهضة لا يتطلب فرض النظام السياسي من أعلى ولكنه يتطلب ما يلي:¹⁹⁵⁵.

1. التحرر من الاستبداد والدكتاتورية.
2. استعادة الشريعة الإسلامية ليكون الدين هو قاعدة المجتمع والتشريع.
3. إقامة نظام يعترف بالحرية العامة.
4. الوصول إلى السلطة ذلك أن الغاية من المشاركة في الانتخابات هي الوصول تدريجياً إلى السلطة التي تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر.

¹⁹⁵⁴- محمد، نعم (2010) الحركات الإسلامية في المغرب العربي (المغرب، تونس، الجزائر ودورها السياسي في ظل التحولات الديمقراطية، مرجع سابق، ص 201.

¹⁹⁵⁵- محمد، نعم (2010) الحركات الإسلامية في المغرب العربي (المغرب، تونس، الجزائر ودورها السياسي في ظل التحولات الديمقراطية، مرجع سابق، ص 210.

فهذه الدولة كما يراها الغنوشي لا يمكن أن تتحقق دفعة واحدة بل بالتدرج وذلك للأسباب التالية: 1956

1. الهوة الواسعة في ميزان القوى بين الأنظمة الحاكمة والحركة الإسلامية.
2. لا يمكن تحقيق الدولة الإسلامية في مجتمع منعزل متخلف يتبع للغرب.
3. الخوف من معاداة بعض الفئات الاجتماعية للحركة الإسلامية نتيجة التطبيق الفوري لأحكام الشريعة في الدولة الإسلامية.

ثانيا/موقف حركة النهضة من شكل النظام السياسي: ذهبت حركة النهضة إلى دعم وتبني النموذج البرلماني لاستئصال الحكم الفردي، ولضمان الحريات العامة والخاصة، وبما يبيحه هذا النموذج من توزيع السلطات والتداول على السلطة عبر الانتخابات التعددية، ومصدر قوة واستقلال للمجتمع المدني، ورأت حركة النهضة في النظام البرلماني وسيلة لإنهاء التسلط الذي ينتجه النظام الرئاسي، وبأن النموذج البرلماني ضمان وحماية ضد التسلط والاستبداد في حين رأى معارضو حركة النهضة أنها تسعى إلى اكتساب السلطة من خلال ما حققته في الانتخابات التشريعية، وكونها تمتلك أعلى عدد من المقاعد في المجلس التأسيسي، إلا أن حركة النهضة تنازلت عن موقفها لتدعم النظام المختلط الذي يجمع بين النظامين، وقد قبلت بذلك تحت ضغط الاغتيالات السياسية مما ضعف من موقفها أثناء التفاوض، فرغبة حركة النهضة في تطبيق النموذج البرلماني قول بمعارضة قوية من شركائها داخل ائتلاف الترويكا، حيث رأى حزب المؤتمر من أجل الجمهورية المزيد من الصلاحيات ضرورة إعطاء رئيس الجمهورية المزيد من الصلاحيات ضرورة إعطاء رئيس الجمهورية المزيد من الصلاحيات ووافقته الرأي حزب التكتل من أجل العمل والحريات وكذلك الحزب الجمهوري، بينما رأى حزب حركة نداء تونس ضرورة التوازن بين صلاحيات السلطة التشريعية والتنفيذية. ومن خلال الاطلاع على المفاوضات والنقاشات حول تحديد طبيعة النظام السياسي الذي يجب تبنيه، بأنه كان له دور وأهمية قصوى في مداولات صياغة الدستور التونسي الجديد بعد الثورة، بما يحتله الأمر من سجال بين الأطراف السياسية والإيديولوجيات المتباينة، وهكذا قد بذلت حركة النهضة جهدا حثيثا لإقرار النموذج البرلماني في ضوء امتلاكها الحصة النيابية، الأكبر بين باقي مكونات المجلس التأسيسي، مما يمكن تفسير جنوحها لإقرار النموذج البرلماني بأنه هدف ذاتي كانت تسعى له الحركة للاستفراد بالنظام التونسي، وأن قبولها بالنموذج المختلط، هو تنازل منها لخدمة والحفاظ على التوافق الوطني ببعده الدستوري، مع استرجاع المكانة القانونية والدستورية للبرلمان والحكومة

ثالثا/موقف حركة النهضة من العلمانية: إن العلمانية في رأي الغنوشي من أكثر المفاهيم الاجتماعية والسياسية التي غيرت في عقلية واتجاهات المجتمع التونسي، ليس لأنها آتية من الغرب فقط ولكنها في رأي الغنوشي تقود إلى المجتمع الجاهلي لأنها تحكم بالقانون الوضعي على خلاف الشريعة الإسلامية التي تقيم حاكمية الله في الأرض¹⁹⁵⁷ وفي رأي الغنوشي "يقسم العلمانيين إلى فريقين فريق معتدل وفريق متطرف، أما المتطرف فهو فريق عميل منافق وتيار لا شأن له بالإصلاح السياسي يختبئ تحت عباءة الديمقراطية والمجتمع المدني وحقوق الإنسان، وأما الفريق المعتدل فهم ما لهم من الاعتدال إلا اسمه، يبدو بعضهم حريصا على الإسلام ويبدو

1956- محمد، نعم (2010) الحركات الإسلامية في المغرب العربي (المغرب، تونس، الجزائر ودورها السياسي في ظل التحولات الديمقراطية، مرجع سابق، ص. 202

1957- زهرة الدين، صالح (2012) الحركات والأحزاب الإسلامية وفهم الآخر، مرجع سابق، ص. 55.

بعضهم الآخر مجدداً ومجتهداً في الإسلام لدرجة أنه من الممكن اتهام فقهاؤه بالجهل¹⁹⁵⁸ ويعتبر الغنوشي العلمانيين العرب بأنهم ضد العروبة وضد الإسلام وضد الشعوب ويستدل على ذلك بالانتخابات الجزائية التي كان للعلمانيين فيها موقف معارض لإقامة حكم إسلامي حيث ساعدوا الدولة على الانقلاب على تلك الانتخابات وتغييرها¹⁹⁵⁹.

رابعا/ النهضة والديمقراطية: يرى الغنوشي أن الديمقراطية تعود إلى "مبدأ التعاقد في الإسلام استناداً إلى أن الإمامة عقد بين الأمة والحاكم إنفاذ الشريعة والنصح للأمة ومشاورتها فإن قام بواجبات الإمامة فإن عليها السمع والطاعة، وهذا يعني أن الأمة هي مصدر سلطاته وأن لها السيادة في إطار الشريعة"¹⁹⁶⁰ ومن هنا حاولت حركة النهضة الوصول إلى موقف إسلامي يلتقي مع الفكر الليبرالي- المنتشر في تونس- بموضوع الديمقراطية والحريات، حيث بدأت بالدعوة لقبول الديمقراطية كأساس للعمل السياسي في السلطة، كما أكد الغنوشي أن الديمقراطية ليست فقط طريقة لانتقال السلطة إلى الشعب بقدر ما هي تقدير لحرية الإنسان، لذلك يعتبر النظام الإسلامي المتمثل بالشورى هو الأقرب للديمقراطية من حيث سيادة حكم القانون واعتبار الشعب مصدر السلطات، ولكن بشرط الامتناع عن تنفيذ ما يخالف الشرع¹⁹⁶¹ كما أكد على ذلك بقوله "أن الحركة ضد أية عملية ترقيع أو حذف من الشريعة الإسلامية ومن هنا كان الاختلاف في المضمون بين إقامة الدولة الإسلامية وبين قيام الدولة الديمقراطية لاختلاف المضمون بين الشورى والديمقراطية"¹⁹⁶².

خامسا/ النهضة والعنف: جاء في البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الإسلامي أن الحركة ترفض العنف كأداة للتغيير، وأكدت على إدانة أعمال العنف والتخريب في معركة تحديد مصير تونس، كما رفض الغنوشي اعتبار العنف سبيلاً لخدمة المشروع الإسلامي، وينصح الشباب المسلم بعدم الاستدراج إلى العنف والالتزام بالوسائل السلمية¹⁹⁶³.

سادسا/ موقف النهضة من المواطنة والآخر: يعتبر الغنوشي أن الفرد حراً في اختبار عقيدته بعيداً عن كل إكراه وله الحق في ممارسة شعائره بحرية ويقول "وسيكون لهم الحرية كاملة في مدح نحلهم ولن يكره غير المسلمين في الدولة الإسلامية على عمل يخالف ضميرهم"¹⁹⁶⁴. وتطورت أفكار الغنوشي في الثمانينات والتسعينات اتجاه قبول الآخر فقام بتغيير موقفه في مسألة الردة من جريمة تستحق عقوبة الإعدام إلى اعتبارها جريمة سياسية تقابل الخروج على نظام الدولة بالمفهوم الحديث وتستحق عقوبة التعزير وليس الحد، وقام بتأصيل مفهوم المواطنة بالإسلام من الناحية السياسية حيث أصبح لا يرى مانعاً في تولي غير المسلمين مهمة رئاسة الدولة أو مانعاً في الاعتراف بالأحزاب العلمانية تحت عنوان الحقوق والواجبات الكاملة للمواطنة في الدولة، حيث وجه انتقادات إلى حركة الإخوان المسلمين حول مسائل حقوق الأقليات داعياً الحركة إلى القيام بمراجعة فكرية أكثر جرأة¹⁹⁶⁵.

1958- عبد الله، عبد التواب (2011) راشد الغنوشي، سيرة شخصية وقراءة نقدية، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي، ص 250.

1959- عبد الله، عبد التواب (2011) راشد الغنوشي، سيرة شخصية وقراءة نقدية، مرجع سابق، ص 250.

1960- الغنوشي، راشد (1993) الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 141.

1961- لغنوشي، راشد (1993) الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 187.

1962- زهرة الدين، صالح (2012) الحركات والأحزاب الإسلامية وفهم الآخر، مرجع سابق، ص 553-555.

1963- محمد، نعم (2010) الحركات الإسلامية في المغرب العربي (المغرب، تونس، الجزائر ودورها السياسي في ظل التحولات الديمقراطية، مرجع سابق، ص 223.

1964- الغنوشي، راشد (1993) الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص 148.

1965- عماد، عبد الغني (2013) الإسلاميون بين الثورة والدولة، إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 171.

سابعاً/ النهضة والمجتمع المدني: إن مفهوم المجتمع المدني الإسلامي- كما يرى الغنوشي- راسخ ومتين لأنه متفرع عن طبيعة الإسلام المدنية الحضارية وتحقيق لرسالة الإسلام بالانتقال بأهله إلى الحضارة، لذلك يرى محممة الحركة هي العمل على إقامة المجتمع الأهلي الإسلامي من خلال المؤسسات القانونية والشرعية الحديثة ويستشهد في ذلك بتجربة محمد خاتمي في فرض نموذج سلطة القانون والتشريع، ويصف التجربة الغربية بأنها انتصار لقيم المجتمع المدني، لذلك فهو يتقبل إمكانية التعايش مع مثلي المجتمع المدني الذين ينتمون إلى مرجعية علمانية¹⁹⁶⁶.

ثامناً/ النهضة والمرأة: حاولت حركة النهضة قبول الواقع التونسي للمحافظة على مكتسباته العلمانية التي كرسها نظامي بورقيبة وبن علي، ومنها مجلة الأحوال الشخصية التي منعت المرأة من التحجب حيث اعتبرت الحركة ذلك بأنه اختيار شخصي ولا يخالف الشريعة الإسلامية كما أقرت الحركة إعطاء المرأة فرصة للعمل الإداري والسياسي في الدولة، حيث اتهم موقفهم هذا من قبل الجماعات الإسلامية بتونس الذين رأوا أن الحركة تهدف من ذلك إلى التحالف مع قطاعات واسعة من المناطق المتحضرة وتلميع صورتها الخارجية¹⁹⁶⁷.

إن حركة النهضة تعد من أوائل التيارات الإسلامية الحديثة، التي ساوت بين الديمقراطية ونظام الشورى في الإسلام، حيث عملت على إدخال مفاهيم المجتمع المدني المتحضر الذي يقوم على التعددية السياسية والدينية وتقبل الآخر لدرجة قبول المشاركة السياسية تحت أي نظام أيديولوجي يحكم الدولة حتى لو لم يكن نظام إسلامياً، كما أنها أجازت بعض المخالفات الشرعية التي أدخلها نظامي بورقيبة وبن علي مثل عقوبة الردة وحجاب المرأة، وذلك في سبيل ظهورها كحركة تقوم على مبادئ الحرية والحوار وتقديم بعض التنازلات لتنمية الفكر الديمقراطي في الثقافة الإسلامية.

المطلب الثاني: أداء وتحديات تجربة حركة النهضة بالحكم: قراءة تحليلية

دخلت حركة النهضة في مشاورات موسعة مع باقي الأطياف السياسية بعدما فازت بانتخابات المجلس التأسيسي، وكلفت أمينها العام حمادي الجبالي المرشح لرئاسة الحكومة لإجراء اتصالات مع كافة القوى السياسية يطمئن فيها المحيط المحلي والدولي والإقليمي، فلاقت تلك الخطوات تأييد بعض الفئات في المجتمع، وسرعت من عملية الانتقال الديمقراطي، وأحدثت نوع من الاستقرار لدى الرأي العام الوطني الذي كان متخوفاً من فوز الإسلاميين¹⁹⁶⁸. وسنحاول التطرق لأداء حركة النهضة في الحكم (فرع أول)، وتوقعها السياسي والانتخابي بعد خروجها من الحكم (فرع ثان).

¹⁹⁶⁶ - عبد الله، عبد التواب (2011)، راشد الغنوشي، سيرة شخصية وقراءة نقدية، مرجع سابق، ص 225.

¹⁹⁶⁷ - خليل، أميرة (2015) النظام السياسي التونسي بين التوجه العلماني وحركات الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 104-105.

¹⁹⁶⁸ - بالضيافي، منذر (2014) الإسلاميون والحكم، تجربة حركة النهضة في تونس، بين استحقاقات الثورة ومتطلبات الدولة، مرجع سابق، ص 38.

"ولد حماد الجبالي في عام 1949 م بمدينة سوسة، أكمل دراسته في الهندسة الميكانيكية وانضم إلى حركة الاتجاه الإسلامي في مطلع الثمانينات ولمع اسمه بعد محاكمته سنة 1981 م، وانتخب رئيساً للحركة عام 1982 م، وانتخب رئيساً للحركة عام 1982 م وتولى رئاسة تحرير جريدة الفجر لسان حال الحركة عام 1989 م وتم محاكمته سنة 1991 م بالسجن لمدة 16 عام، وانتخب عضواً بالمجلس التأسيسي اثر انتخابات 2011 م عن دائرة سوسة وكلفه الرئيس المؤقت منصف المرزوقي برئاسة الحكومة حيث تسلم مهامه بصفة رسمية يوم 26 كانون الأول عام 2011.

الفرع الأول: مقارنة تحليلية سياسية في أداء حركة النهضة في ممارسة الحكم

إن فوز حركة النهضة بالانتخابات بنسبة 40% دفعها إلى تشكيل ترويكا حاكمة تكونت من رئاسة الحكومة التي تولتها النهضة برئاسة حمادي الجبالي" ومنصب رئيس الجمهورية الذي تولاه منصف المرزوقي" من حزب المؤتمر من أجل الجمهورية ورئاسة المجلس التأسيسي الذي تولاه مصطفى بن جعفر من حزب التكتل الديمقراطي من أجل العمل والحريات، فكانت توقعات الكثير من المحللين والباحثين والمختصين بشؤون تونس أن حركة النهضة ستواجه بعد تشكيل الحكومة تحديات عديدة في إدارة شؤون الحكم بالبلاد بسبب تلك التركيبة الحكومية المختلفة فكريا وبسبب وجود بعض الفئات التي ترفض الوافد الجديد والتغييرات التي سيقوم بها، ومن أهم تلك التحديات ما يلي:¹⁹⁶⁹

1- **المحافظة على التوافق:** إن حكم تونس بعد الثورة لم يكن بيد حركة النهضة لوحدها بل كان حكما توافقيا تشاركت فيه مع حزبين علمانيين معتدلين، فلاقى ذلك ارتياح بالجمع الداخلي التونسي واعتبر نموذجا للتعاون بين العلمانيين والإسلاميين، لكن هذا النموذج سيواجه مشاكل عديدة بالمرحلة الانتقالية الحالية يعتبر أهمها التوافق على الحصص الحزبية في التعيينات الحكومية والاختلاف على توزيع الصلاحيات بين الرئاسات الثلاث، والخلفيات الأيديولوجية للترويكا الحاكمة الذي قد يظهر خلافات جوهرية بالتعامل مع الملفات الاقتصادية والسياسية¹⁹⁷⁰ كما ستظهر اختلافات بين كل منهم بمسألة العلاقة بين الدين والدولة، وخاصة بعد الجدل الذي أثير لأول مرة في تاريخ تونس باعتبار الشريعة الإسلامية هي المصدر الوحيد أو على الأقل الأساسي للتشريع.¹⁹⁷¹

2- **الثورة المضادة:** وتعني الجماعات والأفراد والهيئات التي تعارض تغيير الواقع بعد الثورة بهدف الحفاظ على مكتسباتها التي امتلكتها سابقا، لذلك ستسعى جاهدة إلى إبعاد نفسها عن المسائلة القانونية وإيقاف مساعي الحكومة في الإصلاح ومن تلك الجماعات أركان النظام السابق وفلوله من قياديين وحزبيين ورؤساء أموال وموظفي البيروقراطية الإدارية الذين يتحكمون في المراكز الإدارية المهمة داخل المؤسسات الحكومية والوزارات السيادية، وعدد من الأحزاب التي فشلت في الانتخابات¹⁹⁷².

3- **صعود التيار السلفي:** كانت حالة الحصار التي فرضها نظام بورقية على هوية الدين الإسلامي في تونس مثل منع الحجاب والتشديد على المصلين في المساجد وتغلغل العلمانية في البلاد والتي استمرت أيضا في عهد بن علي سببا في انتشار بعض التيارات الإسلامية المتشددة على الساحة التونسية، فوجدت حركة النهضة نفسها في مواجهة تحدي جديد يتمثل بكيفية استيعاب تلك الجماعات الدينية التي يلتقي معها في المرجعية الإسلامية وعن طريقة لإدارة الحوار معها للوصول إلى صورة للدولة المدنية المراد إنشاؤها، ومن تلك التيارات تيار السلفية الجهادية الذي يرتبط بتنظيم القاعدة ويرفض الأنظمة الحاكمة ويتناقض مع حركة النهضة التي لا تكفر الحكام ولا تعتبر تونس أرض جهاد، وتيار السلفية العلمية الذي يدعو إلى إسلام غير سياسي ويختلف مع حركة

¹⁹⁶⁹ - الجمعاوي، أنور (2013) الإسلاميون في تونس وتحديات البناء السياسي والاقتصادي للدولة الجديدة، قراءة في تجربة حركة النهضة، مرجع سابق، ص 493-512.

¹⁹⁷⁰ - الجمعاوي، أنور (2013) الإسلاميون في تونس وتحديات البناء السياسي والاقتصادي للدولة الجديدة، قراءة في تجربة حركة النهضة، مرجع سابق، ص 493-495.

¹⁹⁷¹ - الخمليشي، أحمد وآخرون (2013) الدين والدولة في الوطن العربي، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالاسكندرية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 35.

¹⁹⁷² - المرزوقي، منصف (2014)، الإسلاميون في تونس وتحديات البناء السياسي والاقتصادي للدولة الجديدة، قراءة في تجربة حركة النهضة، مرجع سابق، ص 496-498.

النهضة التي تعتبر الإسلام ديناً ودولة، كما ستواجه حركة النهضة تحدي آخر مع حزب التحرير التونسي الذي حاز على اعتراف شرعي بوجوده بعد الثورة والذي يدعو إلى إقامة نظام الخلافة متعارضاً بذلك مع حركة النهضة التي تدعو إلى إقامة دولة مدنية ديمقراطية ذات مرجعية إسلامية¹⁹⁷³.

4-إعداد الدستور: كان الدستور التونسي أول دستور في البلاد العربية ينظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم وذلك في عام 1864م، وعلى إثر رفض الدستور القديم بعد الثورة ستقوم الحكومة بقيادة حركة النهضة بإعداد دستور جديد لتونس يحقق أهداف الثورة المتمثلة بضمان الحريات وتأسيس دولة القانون والفصل بين السلطات الثلاث والحفاظ على الهوية العربية الإسلامية لتونس، ويكون متوافقاً مع توجهات النخب المختلفة في إيديولوجيتها وأجندتها الحزبية في موعد لا يتجاوز شهر كانون الأول عام 2012م.¹⁹⁷⁴

5-نظام الحكم: سيكون تحديد نظام الحكم للدولة الجديدة تحدياً أمام حركة النهضة والإئتلاف الحاكم، حيث أن هناك يدعو إلى إقامة نظام برلماني تحدد فيه صلاحيات رئيس الجمهورية حتى لا ينفرد بالحكم نتيجة تجمع كل السلطات بيديه مثل حركة النهضة، وبين من يدعو إلى إقامة نظام رئاسي يوسع من صلاحيات رئيس الجمهورية ويصبح منصبه انتخاباً مباشراً من قبل الشعب وأن يكون القائد الأعلى للقوات المسلحة مثل الحزب الجمهوري، وبين من يدعو إلى إقامة النظام المختلط الذي يحقق التوازن بين السلطة التشريعية والتنفيذية وبين صلاحيات رئيس الجمهورية ورئيس الحكومة مثل حزب المؤتمر من أجل الجمهورية وحزب التكتل من أجل العمل والحريات وحركة نداء تونس.¹⁹⁷⁵

6-التحدي الاقتصادي: إن من التحديات الصعبة التي ستواجه حركة النهضة هو الوضع الاقتصادي المهار الذي خلقه النظام السابق، وكان من أسباب ذلك عجز النظام المنحل عن تأمين وظائف للجامعيين وتدني أجور الموظفين والتفاوت في الدخل وقلة الموارد الوطنية، وما زاد الأمر سوءاً بعد الثورة على بن علي مغادرة أكثر من 80 شركة استثمارية البلاد، وتسريح آلاف العاملين وارتفاع معدل البطالة من 14% إلى 17% وتراجع الاستثمارات بنسبة 20% وانخفاض إيرادات القطاع السياحي بنسبة 50%، هذا على الشأن المحلي أما على الشأن الإقليمي فكانت الأوضاع المتردية في ليبيا والتي تعد الشريك الاقتصادي لتونس عاملاً واضحاً في تزعزع أوضاع البلاد الاقتصادية، وأما على الشأن الدولي فشهدت البلاد نقص واضح في حجم التبادلات التجارية بينها وبين الاتحاد الأوروبي.¹⁹⁷⁶

7-التحدي الأمني: شهدت تونس حالة من الفراغ الأمني بعد الثورة بسبب تدهور أوضاع قوات الشرطة والأمن، وتدهور الأوضاع الأمنية والسياسية في ليبيا الذي زاد من عمليات تهريب الأسلحة والمخدرات عبر الحدود، وتعاقد العمليات الإرهابية

¹⁹⁷³ - الحبيب، سهيل (2013) المفاهيم الإيديولوجية في مجرى حراك الثورات العربية، مقدمات في استئناف المشروع النقدي للإيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ص 120-125 والجمعاوي، أنور (2013) الإسلاميون في تونس وتحديات البناء السياسي والاقتصادي للدولة الجديدة، قراءة في تجربة حركة النهضة، مرجع سابق، ص 498-501.

¹⁹⁷⁴ - الجمعاوي، أنور (2013) الإسلاميون في تونس وتحديات البناء السياسي والاقتصادي للدولة الجديدة، قراءة في تجربة حركة النهضة، مرجع سابق، ص 493-495.

¹⁹⁷⁵ - المرزوقي، منصف (2014) اختراع الديمقراطية، التجربة التونسية، مرجع سابق، ص 35-37 والجمعاوي، أنور (2013) الإسلاميون في تونس وتحديات البناء السياسي والاقتصادي للدولة الجديدة، قراءة في تجربة حركة النهضة، مرجع سابق، ص 507-508.

¹⁹⁷⁶ - نصر الدين، إبراهيم وآخرون (2013) حال الأمة العربية 2013-2014، مراجعات ما بعد التغيير، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 204-205.

والتي تمثلت بجماعة أنصار الشريعة التي استهدفت سياسيين وأصحاب منشآت سياحية وعناصر من الجيش والشرطة، وبدء عودة بعض الجهاديين التونسيين من سوريا، الأمر الذي سيشكل تحديا كبيرا للسلطات التونسية.¹⁹⁷⁷

قراءة في أداء حكومة الترويكا

سنحاول القيام بقراءة تحليلية وصفية لأداء حركة النهضة من خلال عمل الحكومات التي قادتها وشاركت فيها ودبرت من خلالها الشأن العام كما يلي :

أولا/أداء حكومة حمادي الجبالي (حكومة النهضة الأولى): تتألفت حكومة الجبالي من 30 وزيرا و11 مساعد وزير بالإضافة إلى 4 مستشارين بصفة وزراء معتمدين لدى رئيس الحكومة، وكان النصيب الأوفر من تلك الحكومة لحركة النهضة التي تولت الوزارات المهمة التي تولت الوزارات المهمة والسيادية فيها ماعدا وزارة الدفاع، حيث توزعت بقيت الحقائق الوزارية على أعضاء من الحزبين المتحالفين مع حركة النهضة وعدد من المستقلين، وحصلت الحكومة على ثقة 154 من أصل 217 نائبا، كما قام الجبالي بتعيين عدد من أعضاء حركة النهضة بمناصب هامة مثل محافظين ومدراء عامين بالمؤسسات الحكومية¹⁹⁷⁸. وكان من المهام الأولى للحكومة من ناحية السياسة الداخلية بناء واقع جديد للدولة بشكل يتوافق مع رؤى مختلف القوى السياسية، فقامت باستيعاب ومعالجة العديد من الإضرابات والاعتصامات لعمال المصانع والشركات وقامت بزيادة أجور الموظفين، كما حافظت على مناخ الحريات العامة الذي أدى إلى تماسك واستمرارية هيكل الدولة في هذه الفترة¹⁹⁷⁹.

كما حاولت الحكومة معالجة الأوضاع الاقتصادية الحرجة التي تعاني منها تونس وأهمها الفقر والبطالة، فعملت على توفير فرص عمل لتقليل إعداد العاطلين عن العمل خاصة بين الجامعيين بالإضافة إلى جذب الاستثمار الأجنبي وتشجيع السياحة والعمل على تلبية الاحتياجات الأساسية للمواطنين، حيث أدى ذلك إلى رفع نسبة النمو الاقتصادي وخلال عام واحد من 1% إلى 3.5%¹⁹⁸⁰. كما قامت الحكومة بتشكيل ستة لجان لصياغة الدستور من مختلف الأحزاب تتضمن كل لجنة 20 عضوا تناقش فيه بنود الدستور التونسي الجديد والمكون من:¹⁹⁸¹

1. الديباجة والمبادئ الأساسية.
2. الحقوق والحريات
3. السلطات التشريعية والتنفيذية والعلاقة بينها.
4. العدالة الاجتماعية والمالية والدستورية.

¹⁹⁷⁷ - نصر الدين، ابراهيم وآخرون (2013) حال الأمة العربية 2013-2014، ص 210.
¹⁹⁷⁸ - خليل، اميرة (2015) النظام السياسي التونسي بين التوجه العلماني وحركات الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 188.
¹⁹⁷⁹ - عبد الغني، عماد (2013) الإسلاميون بين الثورة والدولة، إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب، مرجع سابق، ص 121.
¹⁹⁸⁰ - بوبوش، محمد (2013) المراحل الانتقالية في دول الثورات العربية، إشكالية الانتقال إلى الاستقرار، مركز دراسات الشرق الأوسط، عمان، ص 111.
¹⁹⁸¹ - الجمعاوي، أنور (2013) الإسلاميون في تونس وتحديات البناء السياسي والاقتصادي للدولة الجديدة، قراءة في تجربة حركة النهضة، مرجع سابق، ص 503-504.

5. الهيئات الدستورية المكلفة بالتعامل مع التعددية الإعلامية والنظام المالي والسياسة والدين وتطبيق القانون والشؤون المالية.

6. القضايا المحلية والإقليمية.

وأما من ناحية السياسة الخارجية فقد تحولت تونس في عهد حكومة الجبالي إلى قاعدة لدعم الحركات المعارضة العربية، فقامت بعقد مؤتمر أصدقاء سوريا وغضت نظرها عن سفر الشباب التونسي إلى سوريا للقتال هناك باسم الجهاد، كما استقبلت الحكومة خالد مشعل وإسماعيل هنية لأول مرة بعد أن كانت أيام الحكم السابق تدعم منظمة التحرير الفلسطينية، كما قام الجبالي بزيارة إلى قطر بدعوة من أميرها ثم زيارة أمير قطر إلى تونس بناء على دعوة من الجبالي، كما قام جون ماكين السيناتور الأمريكي بزيارة إلى تونس في حزيران عام 2012م، كما شملت زيارات متكررة لقيادة النهضة إلى الولايات المتحدة¹⁹⁸².

لكن وبعد مضي عام واحد على حكومة الجبالي حدثت قضايا وخلافات بين صفوف الترويكا الحاكمة رغم ما كان بينهم من توافق في البداية، حيث تمثلت أهم تلك الاختلافات بما يلي:

1. تسليم رئيس وزراء ليبيا السابق: قامت حكومة الجبالي باتخاذ قرار انفرادي ودون التشاور مع الترويكا الحاكمة يقضي بتسليم البغدادي المحمودي رئيس وزراء ليبيا السابق في عهد القذافي إلى السلطة الانتقالية في بلاده والتي كانت وحسب تصريحات منصف المرزوقي أن تدفعه إلى تقديم استقالته احتجاجا على ذلك لأنه هو المعني بذلك الملف¹⁹⁸³ فحاولت النهضة احتواء الخلاف دون تقديم تنازلات تذكر، وادت تلك العلاقات المتوترة بين الترويكا الحاكمة إلى إعلان النهضة التفاوض مع نحو 20 تشكيلة من القوى السياسية لتشكيل حكومة أكثر توافقا وموسعة تشمل الجميع، ولكنها لم تستطع في نهاية تلك المفاوضات من التوصل لحلول نتيجة تخوف الحركات مثل- حزب نداء تونس الذي يرأسه رئيس الوزراء السابق الباجي قائد السبسي- من سعى الحركة إلى التفرد والهيمنة¹⁹⁸⁴.

2. التيار السلفي الجهادي: فرضت الجماعات السلفية الجهادية نمط جديد على تونس من خلال السيطرة على منابر المساجد واحتكار الدعوة وقيامهم بأعمال جهادية مسلحة أثناء تولي حكومة الجبالي، منها قيام مجموعات سلفية جهادية بممارسة أعمال مسلحة في حادثة بذر علي بن خليفة ♦ ضد قوات حكومية¹⁹⁸⁵ وحادثة اقتحام السفارة الأمريكية ♦ بتاريخ 14 أيلول عام 2012م وتلتها مباشرة حادثة دخول جماعة تتكون من 20 شخصا كانوا يتواجدون في المناطق الحدودية مع الجزائر في جبل

1982- أبو عائشة، عبد السلام (2013) تجاذبات حادة، البحث عن التوازن في السياسة الخارجية التونسية، مرجع سابق، ص 83.

1983- المرزوقي، منصف (2014) اختراع الديمقراطية، التجربة التونسية، مرجع سابق، ص 80.

1984- عبد الغني، عماد (2013) الإسلاميون بين الثورة والدولة، إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب، مرجع سابق، ص 131.

♦ شهدت الليلة الفاصلة بين 31 كانون الثاني و1 شباط عام 2012م مواجهات مسلحة بين الجيش وعناصر مسلحة في منطقة بئر علي بن خليفة أسفرت عن مقتل عنصرين من المتشددین وإلقاء القبض على عدد آخر منهم، حيث صرح وزير الداخلية على العريض بأن الهدف من ذلك الهجوم كان لإنشاء إمارة إسلامية في تونس، ليسير، فتحي (2012) معجم الثورة التونسية، مرجع سابق، ص 153.

1985- الحبيب، سهيل (2014) المفاهيم الأيديولوجية في مجرى حراك الثورات العربية، مقدمات في استئناف المشروع النقدي للأيديولوجيا العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 128.

♦♦ حدث نجم عن اقتحام محتجين من التيار السلفي الجهادي لحرم السفارة الأمريكية احتجاجا على الفيلم المسيء للرسول صلى الله عليه وسلم- وسميت تلك الحادثة من قبل الجهاديين بغزوة السفارة- حيث أدى ذلك عن استياء الولايات المتحدة من تنامي ظاهرة الجماعات المتشددة في تونس بعد الثورة، بالضيافي، منذر (2014) الإسلاميون والحكم، تجربة حركة النهضة في تونس، بين استحقاقات الثورة ومتطلبات الدولة، مرجع سابق، ص 81-88.

1986- المرزوقي، منصف (2014) اختراع الديمقراطية، التجربة التونسية، مرجع سابق، ص 94.

الشعائي غربي تونس حيث تحصنت هناك واشتبكت مع الأمن والجيش¹⁹⁸⁷ ويمثلهم في ذلك تيار "أنصار الشريعة" الذي يتهم النهضة بالجاهلية الجديدة لأنها لا تحكم بالشريعة الإسلامية¹⁹⁸⁸، كما قاموا باغتيال زعيم حزب الديمقراطيين الوطنيين المحامي شكري بالعيد- والذي يعتبر أشد خصوم الإسلاميين- وكان سبب ذلك تبنيه خطاب كان في نظر الجماعة الجهادية خطابا كافرا، فكان اغتياله على يدهم يوم الأربعاء الموافق 6 شباط عام 2013م في موقف لم يعتاده المجتمع التونسي والذي صدم من هذا الفعل وحمل المسؤولية كاملة إلى حكومة النهضة التي تسامحت مع الإسلاميين المتشددين وخاصة فيما يعرف برابطة حماية الثورة^{*} والتي تورطت سابقا في أعمال عنف واعتداءات على مقرات الأحزاب المعارضة ومنهم حزب الوطد الذي يتزعمه شكري بالعيد¹⁹⁸⁹ وعلى إثر ذلك الحادث دعت المعارضة حكومة الجبالي إلى تقديم استقالته وإلى إضراب عام يشمل كل تونس وتعليق عضوية نواب المعارضة في المجلس التأسيسي والدعوة إلى توقيفه عن العمل، كما اتهمت المعارضة حركة النهضة بأنها جعلت من تونس مركزا متقدما لنشاط تلك الجماعات الإرهابية بسبب عدم سيطرة الحكومة على المناطق الحدودية مع كل من ليبيا والجزائر والساحل الإفريقي¹⁹⁹⁰.

لم تستطع حكومة حمادي الجبالي وبعد سنة ونصف تقريبا من توليها معالجة تلك القضايا والخلافات، بالإضافة إلى ذلك عدم مقدرتها على معالجة ملف البطالة، إذ لم يسمح عجز الميزانية بتوفير وظائف للعاطلين عن العمل، وعدم مقدرتها أيضا على جذب المستثمر الأجنبي¹⁹⁹¹ ونتيجة لذلك أقدم حزب المؤتمر من أجل الديمقراطية الذي يتزعمه رئيس الجمهورية على سحب ثلاثة من وزراءه من الحكومة، فخلق ذلك أزمة سياسية حادة بين القوى والأحزاب السياسية ذات التوجهات الأيديولوجية المختلفة وأخذت تطالب بإسقاط حكومة الترويكا، وعلى إثر ذلك وللخروج من هذا المأزق السياسي تقدم حمادي الجبالي باقتراح تشكيل حكومة كفاءات وطنية غير حزبية تشرف على الانتخابات التشريعية المقبلة، فلم يلقى هذا الاقتراح قبول من قبل حركة النهضة فاضطر الجبالي إلى تقديم استقالته في 19 شباط عام 2013م.

وتفيد الدراسة أن حكومة الجبالي قامت ببعض الإجراءات التي كان من الممكن أن تعالج الأوضاع الاقتصادية الصعبة في البلاد من خلال توفيرها لبعض من فرص العمل وزيادة أجور العمال وتشجيع الاستثمار الخارجي، وإعادة نوع من الاستقرار

¹⁹⁸⁷ - بالضيافي، منذر (2014) الإسلاميون والحكم، تجربة حركة النهضة في تونس، بين استحقاقات الثورة ومتطلبات الدولة، مرجع سابق، ص90.

* - ينتمي هذا التيار إلى السلفية الجهادية، وهو تيار لا ينفي صلته بتنظيم القاعدة ويقودهم المسمى أبو عياض الذي نشط في أفغانستان ويعادي تحالف الترويكا الحاكمة في تونس وبالأخص حركة النهضة، وتنسب إليه كثير من أعمال العنف والقتل داخل تونس. ليسير، فتحي (2012) معجم الثورة التونسية، مرجع سابق، ص152-153.

¹⁹⁸⁸ - بالضيافي، منذر (2014) الإسلاميون والحكم، تجربة حركة النهضة في تونس، بين استحقاقات الثورة ومتطلبات الدولة، مرجع سابق، ص92.

* - هي رابطة تعود في مرجعيتها إلى حركة النهضة، اتهمت بالتسبب في قتل أحد المعارضين من حزب نداء تونس كما اتهمت أيضا بقتل شكري بالعيد، حيث رفع ثلاث من أحزاب المعارضة قضية إلى المحاكم يتهمون بها الرابطة بأنها الذراع الأمنية لحركة النهضة. عبد الغني، عماد (2013) الإسلاميون بين الثورة والدولة، إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب، مرجع سابق، ص132.

¹⁹⁸⁹ - المرزوقي، منصف (2014) اختراع الديمقراطية، التجربة التونسية، مرجع سابق، ص95-97.

¹⁹⁹⁰ - بالضيافي، منذر (2014) الإسلاميون والحكم، تجربة حركة النهضة في تونس، بين استحقاقات الثورة ومتطلبات الدولة، مرجع سابق، ص92.

¹⁹⁹¹ - بوبوش، محمد (2013) المراحل الانتقالية في دول الثورات العربية، إشكالية الانتقال إلى الاستقرار، مركز دراسات الشرق الأوسط، عمان، ص111.

الأمني للبلاد بغرض نمو قطاع السياحة الذي تعتمد عليه تونس بدرجة كبيرة، كما قامت الحكومة بمحاولة الانتقال بتونس إلى حياة ديمقراطية جديدة من خلال محاولة صياغة دستور توافقي لجميع الاتجاهات والحركات والأحزاب التونسية، إلا أن أخطائها الكبيرة سادت على حسناتها حيث استفردت بكثير من القرارات بعيدا عن مشاورة الترويكا الحاكمة، كما تغاضت عن نشاط التيار السلفي الجهادي عندما تم اغتيال المعارض السياسي شكري بالعيد، فولد ذلك انقسام داخل صفوف الأحزاب المكونة للترويكا وكادت أن تقضي على هذه التجربة الإئتلافية التي لاقت استحسان الجميع لولا مبادرة الحركة بتشكيل حكومة جديدة ترضي جميع الأطراف السياسية برئاسة على العريض وزير الداخلية السابق في حكومة الجبالي.

ثانيا: أداء حكومة على العريض (حكومة النهضة الثانية): بعد مشاورات مكثفة من أجل حكومة جديدة تحقق بعض مطالب قوى وأحزاب المعارضة وينزع فتيل الأزمة السياسية في البلاد تم اختيار على العريض - وزير الداخلية في حكومة الجبالي - لتشكيل الحكومة الجديدة في 8 آذار عام 2013م، حيث حافظ على الائتلاف بين الترويكا الحاكمة وقام بتعيين عدد من الوزراء المستقلين مثلوا نصف الحكومة - أربعة منهم شغلوا الوزارات السيادية - وتعهد فور استلامه بإجراء انتخابات تشريعية في البلاد بمدة لا تتجاوز شهر تشرين الثاني عام 2013م، فوافق المجلس التأسيسي على الحكومة بأغلبية (70%) من أعضائه وصادق عليها في 12 آذار عام 2013م وأعلن علي العريض في 14 آذار عام 2013م بأن له أربع أولويات سيعمل على تحقيقها من خلال الفريق الوزاري المكلف وهي¹⁹⁹²:

1. بسط الأمن وإعادة الاستقرار للبلاد وتكريس حكم القانون.
 2. إعادة خارطة طريق سياسية خلال أشهر تتضمن تحديد موعد الانتخابات القادمة والتوافق على الدستور.
 3. دفع وتحريك الاقتصاد التونسي، وحل المشاكل الاجتماعية التي يعاني منها الشعب التونسي من فقر وبطالة، وتعويض عائلات شهداء وجرحى الثورة.
 4. محاربة الفساد وتكريس مبدأ العدالة.
- من جهتها وصفت المعارضة التشكيلة الحكومية بأنها إعادة إنتاج للإئتلاف الحاكم وإن الحكومة تنازلت عن الوزارات السيادية لتكنوقراط مستقلين لترضيه بعض القوى السياسية واتهمتها بالبطء في وضع تصور لخارطة الطريق التي أعلنت عنها وخاصة في تحديد موعد للانتخابات وانشغالها بدلا من ذلك في التغلغل بمفاصل وأجهزة الدولة عن طريق التعيينات التي تقوم على الولاء الحزبي لها. وبعد أربعة أشهر من تولي علي العريض رئاسة الحكومة وتحديد في شهر تموز عام 2013م تعرضت البلاد لأزمة سياسية جديدة كان سببها اغتيال المعارض اليساري عضو المجلس الوطني التأسيسي محمد البراهمي، وعلى إثر ذلك خرجت المظاهرات والاحتجاجات في الشوارع متهمة الحكومة بالتساهل مع نشاط التيار السلفي الجهادي الذي يمارس أعمال العنف داخل الدولة دون رقابة أو حساب، فكان موقف المعارضة أن سحب أعضائها من المجلس الوطني التأسيسي احتجاجا على ازدياد حوادث الاغتيالات، وبدأت تحشد أنصارها لدعم مطالبها المتمثلة بسحب الثقة من المجلس الوطني التأسيسي، والدعوة إلى خروج حركة النهضة من الحكم بسبب فشلها في إدارة حكم البلاد طوال سنتين، وذلك يعود بنظرها لأسباب كثيرة أهمها¹⁹⁹³:

¹⁹⁹² موقع حزب حركة النهضة www.ennahdha.tn
¹⁹⁹³ أنور الجمعاوي، مرجع سابق، ص. 32.

تحديد صلاحيات المجلس التأسيسي: إن القانون المنظم للسلطة العمومية والتي تمت المصادقة عليه في 2 كانون الأول عام 2011م أعطى صلاحيات واسعة للمجلس التأسيسي، حيث انتقل بموجبها إلى مجلس برلماني يراقب أداء الحكومة ويمنحها الشرعية ويحجب الثقة عنها ويراقب مؤسسة الرئاسة ويسن التشريعات، وبذلك جمع المجلس التأسيسي بين الدور التنفيذي والتشريعي في آن واحد، الأمر الذي كان في نظر الأحزاب المعارضة خروجاً عن الدور الأساسي الذي أُنيط بالمجلس والمتمثل بصياغة دستور يحظى بموافقة جميع الأطراف، حيث أدى ذلك إلى مقاطعة أحزاب المعارضة لكثير من جلسات المجلس¹⁹⁹⁴.

تجاوز المدى الزمني للمرحلة التأسيسية: وقعت وثيقة إعلان المسار الانتقالي يوم 15 أيلول عام 2011م والتي حددت انتهاء المجلس التأسيسي من مهمته بعد صياغة الدستور خلال عام واحد من تاريخ انتخاب أعضائه في 23 تشرين الأول عام 2011م، ولكن لم يتق التوافق على الدستور وجرى تمديد المرحلة الانتقالية، الأمر الذي أثار جدلاً واسعاً من قبل المعارضة ممثلة بالجهة الشعبية، والاتحاد من أجل تونس، وجهة الانتقاد، وحركة تمرد وغيرها من الحركات التي رأت في ذلك محاولة من حركة النهضة بإطالة مدة الفترة الانتقالية من أجل التغلغل في مفاصل الدولة، فطالبت بحل المجلس التأسيسي وتشكيل حكومة كفاءات تستمد سلطتها من السياسي وعمق الأزمة بين المعارضة والحكومة.

الاختلاف في صياغة بنود الدستور: نشب نزاع على مدى عامين كاملين بين أعضاء المجلس التأسيسي وبالأخص بين العلمانيين والإسلاميين على بنود أساسية في الدستور التونسي كان أهمها¹⁹⁹⁵:

أ- هوية الدولة: أصرت لجان الدستور- وأغلبيتها من حزب النهضة- على وضع نص يتضمن أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للدستور، ولكن لم يلاق هذا الأمر قبولا من الأحزاب العلمانية فعارضته واكتفت بالالتزام بالفصل الأول من دستور عام 1959م والذي ينص على أن "تونس دولة مستقلة ذات سيادة، الإسلام دينها، العربية لغتها، والجمهورية نظامها" فقبلت النهضة بذلك، لكنها أصرت على ما جاء في التوطئة العامة لمسودة الدستور والتي تنص على: "وتأسيساً على ثوابت الإسلام ومقاصده المتسمة بالافتح والاعتدال وعلى القيم الإنسانية السامية ومبادئ حقوق الإنسان الكريمة بما ينسجم مع الخصوصيات الثقافية للشعب التونسي " فلم يكن هذا النص مفهوماً من قبل الأحزاب العلمانية مما ساهم في زيادة التخوفات من الانقلاب على مدينة الدولة والاتجاه إلى تأسيس دولة دينية.

ب- نظام الحكم: كان هناك خلاف بين أعضاء النهضة الذين طالبوا بالنظام البرلماني وبين بعض الأحزاب مثل حزب نداء تونس والحزب الجمهوري الذين طالبوا بالنظام الرئاسي ومع بعض الأحزاب الأخرى مثل "المؤتمر من أجل الجمهورية" الذي دعا فيه إلى تبني حكم مختلط بين الرئاسي والبرلماني.

ج- حقوق المرأة: أصر الليبراليين والعلمانيين على وضع بند ينص على مبدأ المساواة التامة بين الجنسين في الحقوق والواجبات، في حين ذهبت حركة النهضة إلى التأكيد على أن العلاقة بين الطرفين علاقة تكامل لا مساواة تامة.

محمد بوبوش المرجع السابق، ص17

1994- عبد الرحمن يوسف سلامة، التجربة التونسية في التحول الديمقراطي بعد ثورة كانون أول/2010، أطروحة ماجستير، جامعة النجاح

الوطنية، نابلس، فلسطين، 2016، ص.196

1995- عبد الله كامل سليم، الإسلاميون وفلسفة الحكم بين النظرية والتطبيق في دول الربيع العربي (مصر وتونس 2010-2014)، أطروحة لنيل درجة الدكتوراه في العلوم السياسية، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، عمان، الأردن، 2015، ص.156.

د. صلاحيات المجلس الأعلى للقضاء: حدث خلاف بشأن صلاحيات المجلس الأعلى للقضاء ومدى استقلاليته وكيفية تعيين أعضائه، اذ دعا القضاة والمحامون إلى استقلالية مطلقة للمجلس من الناحية المالية والإدارية، الأمر الذي رفض من قبل حركة النهضة لأنه بذلك سيؤدي- من جهة نظرهم- إلى قيام سلطة موازية لسلطة الدولة، كما أصرت على بقاء المجلس الأعلى للقضاء تحت رقابة تشريعية وتنفيذية.

هـ- قانون تحصين الثورة: أصر أعضاء النهضة على وضع قانون للتحصين السياسي للثورة، في حين رأت أحزاب المعارضة أن هذا القانون يضيق على الحريات العامة بحجة حماية مكتسبات الثورة.

لذلك اتهمت المعارضة المسودة الأولى للدستور الجديد بأنها غير واقعية وتنقصها الخبرة والمعرفة القانونية الدستورية، كما اتهمت أيضا أغلبية أعضاء اللجان الستة الدستورية بالانتماء إلى حزب النهضة وأنهم غير مؤهلين قانونيا لصياغة الدستور، الأمر الذي أدى بالنهاية إلى عدم التوافق على صياغة دستور للبلاد.

و- الأزمة الاقتصادية: اتهمت المعارضة حكومتي النهضة بالفشل في معالجة تدهور الملف الاقتصادي، فلم تستطع تلك الحكومات أن تسيطر على غلاء الأسعار التي تجاوز تأثيرها من الطبقة الفقيرة إلى الطبقة الوسطى نتيجة لغياب السياسات والبرامج التي توقف ذلك الغلاء، ولم تدعو إلى إدارة حوار وطني شامل بين المنظمات الاقتصادية والخبراء الاقتصاديين لمعالجة المجلس التأسيسي محمد البراهمي في تموز عام 2013م، وخاصة من قبل تمرد التونسية التي ظهرت على غرار حركة تمرد المصرية- التي قامت بتصعيد موقفها والمطالبة بخروج حركة النهضة من الحكم¹⁹⁹⁶.

أن حركة النهضة عجزت عن توفير الأمن للمجتمع التونسي لإخفاقاتها المتكررة في معالجة ملف التيار السلفي الجهادي، وذلك خوفا من فقدان أنصار ذلك التيار في أي انتخابات قادمة، لذلك غامرت الحركة لإرضاء ذلك التيار على حساب إعادة الاستقرار للبلاد وتكريس مبدأ العدالة، وانشغلت بدلا من ذلك في تنصيب كوادرها وأفرادها بالوظائف الحكومية والعامة بالدولة على حساب معيار الجدارة الوظيفية، مما أثر على عملية تنشيط وتحريك الاقتصاد التونسي الذي عانى من التدهور الحاد نتيجة التوقف الكامل لقطاع السياحة وتصدير الفوسفات والفشل في جذب الاستثمار الداخلي والخارجي، حيث أدى ذلك إلى زيادة أعداد العاطلين عن العمل وارتفاع الأسعار وغلاء المعيشة مما زاد من المشاكل الاجتماعية التي يعاني منها الشعب التونسي أصلا من فقر وبطالة ودفعهم للخروج في مظاهرات تطالب برحيل حركة النهضة عن الحكم.

خروج حركة النهضة من الحكم: قراءة تحليلية

إنجازات انتخابات المجلس التأسيسي يمكن استخلاصها وتلخيصها في النقاط التالية:

- ترميم النسيج الاجتماعي: شكلت انتخابات المجلس التأسيسي جسر العبور تونس نحو مستقبل سياسي واقتصادي واجتماعي أفضل بعد عقود طويلة من الاستبداد وسياسة الإقصاء والعنف ضد مختلف الأحزاب السياسية، الذي مارسه أنظمة بورقوية وبن علي.

1996 أنور الجمعاوي المرجع السابق، ص35.

- بناء المؤسسات الدستورية: لقد شكلت انتخابات المجلس التأسيسي رافعة لصياغة دستور الجمهورية الجديد الذي ارتقى مضمونه إلى درجة الدساتير الديمقراطية.
- إقرار قانون الانتخابات: أصدر المجلس التأسيسي القانون الأساسي الذي يتعلق بالانتخابات والاستفتاء وانتخب الأعضاء التسعة للمهتة العليا المستقلة للانتخابات والاستفتاء.
- ظهور التعددية الحزبية: برزت تعددية سياسية وحزبية وتخلصت تونس من الحزب المهيمن الواحد والحكم، ولأول مرة في تاريخ تونس بلغ عدد الأحزاب التونسية نحو 194 حزبا.
- ترسيخ مفهوم المواطنة وتعزيز ثقافة الشعب التونسي بنفسه.
- صعود الإسلاميين وتبديد الخوف منهم: قدم حزب النهضة برنامجا سياسيا واضح المعالم لشكل الحكم ومبادئه، وأنتج خطابا سياسيا منفتحا على الأحزاب العلمانية، يحافظ على المكتسبات الوطنية الفعلية للمجتمع والدولة التونسية. لكن رغم هذا، فهناك صعوبات وعراقيل وإخفاقات عرفتها الانتخابات الشريعة الأولى بعد الثورة كما يلي:
- الانخفاض في نسبة الناخبين المسجلين: حيث بلغ العدد الإجمالي للمسجلين 2276000 ناخب من مجموع 7.9 مليون ناخب¹⁹⁹⁷.
- ضعف الحملة الانتخابية التشريعية الأولى: حددت مدة الدعاية الانتخابية بواحد وعشرين يوما وانطلقت فطرة ضعيفة وخجولة في بداية الأمر.
- توظيف المال السياسي:
- عدم وجود المستقلين في المجلس التأسيسي.
- محدودية تمثيل المرأة¹⁹⁹⁸: النساء تصدرت 7% فقط من القوائم أي لن يتوفر عدد كاف من النساء التونسيات. رغم النجاحات التي شهدتها المرحلة الأولى من عملية التحول الديمقراطي في تونس وإنجازات انتخاب "المجلس التأسيسي" وتشكيل حكومة ائتلافية (الترويكا بقيادة حزب حركة النهضة إلا أن شبح أزمة سياسية كبرى لاح في الأفق بعد اغتيال السياسي اليساري شكري بلعيد بتاريخ 2013/02/6، وهذا السبب لم يكن وحده الفتيل الذي أشعل الساحة السياسية التونسية بعد الإطاحة بنظام بن علي في ثورة 2010، لكن يمكن تلخيص العوامل المباشرة والتطورات السريعة المتسارعة التي أسهمت في إشعال وإثارة نار الأزمة السياسية التونسية بالنقاط التالية:

1997- عائشة التائب، قراءة في مضامين ودلالات نتائج الانتخابات في تونس، ص.ص 2.3.

1998- محمد سليم هاشم، سياسات حركة النهضة وأثرها على التحول الديمقراطي في تونس 2010-2015، أطروحة ماجستير، جامعة النجاح الوطني، نابلس، فلسطين، 2016، ص. 154.

1- رفض أحزاب الأغلبية "الترويكا" تشكيل حكومة كفاءات وطنية غير حزبية: قدم حمادي الجبالي استقالة حكومة بتاريخ 2013/02/06 بعد عملية اغتيال شكري بلعيد دون استشارة حزبه -النهضة- وترك منصبه فارغا دون تشكيل حكومة كفاءات وطنية لرفض حزب النهضة وحلفائه¹⁹⁹⁹ ذلك.

2-امتناع أهم مكونات الساحة السياسية عن الجلوس إلى طاولة الحوار الجماعي: رفض أهم الأحزاب السياسية التونسية الجلوس إلى طاولة الحوار الجماعي: رفض أهم الأحزاب السياسية التونسية الجلوس إلى طاولة الحوار أحد أهم الأسباب التي أدت إلى تفجر الأزمة، فحزبي النهضة باعتباره امتداد الحزب "التجمع الدستوري والمنحل سابقا.

3-الاغتيالات السياسية: لقد زاد اغتيال السياسي محمد لبراهمة من حدة الاحتقان في البلاد، فإثر هذا الاغتيال، وجهت أصابع الاتهام لبعض الجماعات السلفية، والتي فشل حزب النهضة في وقف تمديدها لها التونسية المسؤولية السياسية والأخلاقية عن عملية الاغتيال، ثم بلغت التحركات الاحتجاجية ضد حكومة الترويكا ذروتها مع اعتصام الرحيل بتاريخ 2013/06/26، وذلك احتجاجا على اغتيال محمد لبراهمة والمطالبة بحل المجلس التأسيسي وحكومة علي لعريض، حيث أوشك المشهد التونسي على العودة لنقطة الصفر ولا تدخل مبادرة الحوار الأخيرة من قبل مؤسسات المجتمع المدني²⁰⁰⁰.

4-انعكاس الوضع المصري على الوضع السياسي التونسي: انعكس حدث إطاحة الجيش المصري بالرئيس المنتخب محمد مرسي على مشهد الأزمة السياسية في تونس، إذ أبدت بعض قوى المعارضة التونسية إسقاط الجيش المصري لمرسي، بينما ندد حزب النهضة بالإطاحة واعتبرها انقلابا من الجيش على الرئيس المنتخب من قبل الشعب، ففي هذا السياق فإن حزبي "نداء تونس" والجهة الشعبية باركتا عزل محمد مرسي، واعتبرا الحدث بأنه تصحيح لمسار الثورة في مصر، ومؤثرا على فشل الإسلاميين في إدارة المرحلة الانتقالية واقترب نهايتهم²⁰⁰¹، وهكذا عملا على ترويج خطاب سياسي علي يهدف إلى حشد الشارع وتقويض المسار الانتقالي بتونس من أجل الإطاحة بالترويكا".

5-فشل الترويكا في التصدي للعمليات الإرهابية: فشل حكومة الترويكا في منع هذه العمليات جعل قطاعا من المواطنين يعتقد بأن حكومة الترويكا غير قادرة على إدارة البلاد وتأمين الاستقرار الأخير.

إضافة إلى تجاوز المدة الزمنية للمرحلة التأسيسية والتنازع حول صلاحيات المجلس التأسيسي والخلاف الحاد في صياغة الدستور، بالإضافة إلى الخطاب الإعلامي التحريضي للأحزاب.

إن جاذبية الاغتيالات الأولى والثانية لشكري بلعيد ومحمد لبراهمي، إضافة إلى مشاكل أخرى التي عمقت الأزمة السياسية في تونس، جعلت المعارضة تتوحد ضمن جبهة الإنقاذ الوطني وتثبت عجز حكومة الترويكا بقيادة حزب النهضة على إدارة البلاد وتحقيق الأمن والاستقرار، لذلك كان على النهضة أن تستجيب للمتغيرات الداخلية التي مثلتها الحركات الاحتجاجية والحركات التي رفعت من سقفها مطالبا، وأصبحت تنادي بحل الحكومة والمجلس الوطني التأسيسي والدعوة إلى انتخابات جديدة، كما كان على حركة النهضة أن تستجيب للمتغيرات الخارجية أيضا، والتي تمثلت بخروج الإخوان من الحكم في جمهورية مصر،

1999- عبد اللطيف الخناشي، الحوار والوطني في تونس: الآليات والمآلات، الدوحة، مركز الجزيرة للدراسات، 2014، ص 3.

2000- أنور الجمعاوي، المشهد السياسي في تونس -الدرب الطويل نحو التوافق،.....

2001- المرجع نفسه.

والذي ولد شعورا لدى حركة النهضة والإسلاميين عموما بصعوبة التوافق بين تلك الجماعات وبين ما يسمى الدولة العميقة سواء في مصر أو تونس²⁰⁰². وبناء على تلك المتغيرات، قبلت حركة النهضة المشاركة في الحوار الوطني الذي دعت إليه اللجنة الرباعية²⁰⁰³، والقبول بخارطة الطريق، والتي كانت أهم بنودها ما يلي:²⁰⁰⁴

1. القبول بتشكيل حكومة كفاءات وطنية ترأسها شخصية وطنية مستقلة، لا يترشح أعضاؤها للانتخابات القادمة لتحل محل حكومة الترويكا.

2. تكون للحكومة الجديدة الصلاحيات الكاملة لتسيير البلاد

3. استئناف المجلس الوطني لجلساته وتحديد مهامه.

4. تلتزم الأطراف السياسية بمواصلة الحوار الوطني برعاية اللجنة الرباعية إطارا للتفاوض لحل بقية القضايا الخلافية.

وقعت حركة النهضة على خارطة الطريق خلال الجلسة الافتتاحية لمؤتمر الحوار الوطني يوم السبت 5 أكتوبر 2013، ودعت مجلس شورى النهضة، وهو أعلى سلطة بعد المؤتمر العام إلى الاجتماع يومي 5 و 6 أكتوبر 2013، حيث صدرت عنه القرارات التالية:

- أن الحركة قبلت بمبادرة الأطراف الراعية منطلقا للحوار، وهذا يعني أنها في حل من كل التزام مسبق خاصة حل الحكومة كما ورد في مبادرة الرباعي.

- ضرورة الإسراع باستكمال المسار الانتقالي بالمصادقة على الدستور وإجراء انتخابات ديمقراطية تعمل على تحقيق التوافق والاستقرار السياسي.

- حفاظ المجلس الوطني التأسيسي لصلاحياته الكاملة حين انتخاب مجلس تشريعي جديد.

- مواصلة الحكومة الحالية أعمالها حتى انتهاء المجلس الوطني التأسيسي مهامه ثم بعدها يتم التوافق على حكومة جديدة ملتزمة بأهداف الثورة.

- التزام كل الأطراف بهدنة تعمل على تحقيق الاستقرار داخل البلاد وتضمن نجاح الحوار. فبدأت أزمة ثقة من جديد بين

المعارضة التي تهتم الحركة بازدواجية الخطاب والمواقف، وظهرت نقاط يمكن أن تضع عراقيل أمام الحوار الوطني تمثلت بما يلي:

- نصت خارطة الطريق على استقالة الحكومة الحالية واستبدالها بحكومة كفاءات مستقلة لا يجوز للمجلس التأسيسي

سحب الثقة منها إلا بموافقة ثلثي النواب، فرأت حركة النهضة أن هذا النص لن تكون الحكومة المقترحة خاضعة لأي رقابة وبالتالي

يمكن ومن خلال تهميش دور المجلس الوطني التأسيسي - الذي تحظى فيه النهضة بنسبة 40% أن يكون للحكومة المقترحة الحق

بملاحقة قيادات حزب النهضة عن الأخطاء التي تهمها المعارضة بها ومن أهمها مسلسل الاغتيالات السياسية.

²⁰⁰² - الورغي جلال، الإسلاميون في الدولة، تجربة حركة النهضة التونسية في سياق الدولة الحديثة، منشورات ضفاف، المركز المغربي للبحوث والتنمية، دار الأمان، الطبعة الأولى 2014، ص، 80-81.

²⁰⁰³ - لجنة تتكون من أربع منظمات وطنية تمثل الاتحاد العام التونسي للشغل، والاتحاد التونسي للصناعة والتجارة والصناعات التقليدية والهيئة الوطنية للمحاميين والرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان.

²⁰⁰⁴ - المرجع نفسه.

تصر حركة النهضة على أن حل الحكومة لا يكون إلا بعد أن تنتهي المرحلة التأسيسية من إقرار الدستور، وصياغة قانون للانتخابات وتكوين لجنة تشرف عليها، وهذا مخالف لرأي المعارضة التي كانت ترى أنه لابد من حل الحكومة ثم كتابة الدستور وتحديد موعد الانتخابات التشريعية.

قامت حركة النهضة بإعداد مسودة للدستور، والتي رأت المعارضة فيه أنه ناقص وغير مكتمل الفصول وتنقصه الصياغة والمنهجية القانونية، لذلك ترى النهضة مسألة التوافق على دستور جديد للبلاد سيأخذ مناقشات وسجلات. أن التوافق على شخصية رئيس الحكومة الجديدة ستكون نقطة خلاف جوهرية بين الإسلاميين والعلمانيين.

وبعد شهرين ونصف من انطلاق الحوار الوطني اتفق الجميع بما فيه منصف المرزوقي رئيس الجمهورية وعلى العريض رئيس الحكومة وحسين العباسي الأمين العام لاتحاد الشغل على ضرورة تغليب "الشرعية التوافقية على "الشرعية الانتخابية" حيث أدركت حركة النهضة أهمية الانتقال الديمقراطي وأولوية ما يعرف بالشرعية التوافقية وقبلت الخروج من الحكم لصالح حكومة توافق وطني يترعها شخصية وطنية تكون مهمتها الأولى الإعداد لانتخابات ديمقراطية²⁰⁰⁵ وكان تعليق راشد الغنوشي على خروج النهضة من الحكومة "بأن ذلك لا يعني الخروج من الحكم وأنه يجب تقديم مصلحة البلاد على مصلحة الحزب"²⁰⁰⁶: وأعلن يوم السبت 14 كانون الأول عام 2014 عن اتفاق الرباعي الراعي للحوار وعدد من الأحزاب السياسية وأحزاب من مجموع 17 حزب حضر ب الاجتماع على اختيار مهدي جمعة رئيسا للحكومة الانتقالية المقبلة، وعلى إثر ذلك أقرت جميع الأحزاب والتيارات السياسية والعلمانية بضرورة إشراك الإسلاميين في المشهد السياسي التونسي²⁰⁰⁷. وبعدها تم الإسراع في عملية إعداد الدستور الجديد، حيث صادق المجلس الوطني التأسيسي على الدستور كاملا بنسبة 92 % في 26 كانون الثاني عام 2014. منح المجلس الوطني التأسيسي برئاسة الحكومة الجديدة برئاسة مهدي جمعة ثقة المجلس، وأكد جمعة على أن أولويات حكومته تتمثل باستكمال استحقاقات المرحلة الانتقالية لتهيئة البلاد لإجراء انتخابات برلمانية ورئاسة جديدة، وتعزيز الأمن ومعالجة المشكلات الاقتصادية والاجتماعية²⁰⁰⁸.

الفرع الثاني: حركة النهضة والاستحقاقات الانتخابية بعد خروجها من الحكم

سنحاول في هذا الفرع التطرق الى تعاطي حزب حركة النهضة مع الانتخابات بعد إقرار دستور 2014 وخروجها من الحكم

أولا: الانتخابات التشريعية الأولى بعد دستور 2014

جرت الانتخابات التشريعية التونسية بعد إقرار الدستور التونسي الجديد، ومختلف المؤسسات الدستورية في ظروف اقتصادية واجتماعية وأمنية حرجة أثرت بتفاوت في إقبال المواطنين تسجيلا ثم مشاركة. كما جرت هذه الانتخابات في محيط إقليمي مضطرب كانت تأثيراته متفاوتة، في الوقت الذي سعت فيه بعض دول المحيط العربي إلى إجماع التجربة الديمقراطية

2005- نصر الدين ابراهيم وآخرون، حالة الأمة العربية 2013-2014، ص 179-180.

2006- الورغي جلال، مرجع سابق، ص 56.

2007- نصر الدين ابراهيم، مرجع سابق، ص 180.

2008- عبد الإله كامل العجارمة، الإسلاميون وفلسفة الحكم بين النظرية والتطبيق دول الربيع العربي (مصر وتونس حالة 2010-2014) أطروحة لنيل درجة الدكتوراه وتخصص العلوم السياسية في جامعة العلوم الإسلامية العالمية موسم 2015، ص 210.

التونسية الناشئة، فإن إرادة التونسيين، مواطنين ونخبة سياسية وأجهزة أمنية وعسكرية، حالت دون ذلك، إذ تخطى المواطنون الخوف والإحباط، وهبوا لممارسة حقهم بكل حرية.

أبرزت التحولات التي عاشتها تونس عقب ثورة 14 يناير 2011، طفرة حزبية عبرت عن رغبة التونسيين في ممارسة النشاط السياسي التعددي في إطار وضع ديمقراطي انتقالي، وذلك بعد عقود من القمع والكبت السياسي، الأمر الذي أدى إلى ما يوصف بـ "الانفلات الحزبي"، بعد أن وصل عدد الأحزاب إلى نحو 197 حزبا. وهي ظاهرة تكاد تكون نادرة في البلاد العربية. أما الأحزاب المشاركة في هذه الانتخابات فبلغ عددها 121 حزبا وقائمة ائتلافية، 5 أحزاب منها فقط قدمت في الدوائر 33، في حين لم يقدم نحو 75 حزبا ولو في دائرة واحدة²⁰⁰⁹.

وبعد الاطلاع على نتائج هذه الانتخابات، نجد بأن حزب نداء تونس تمكن من حصاد أصوات ومقاعد على حساب الأحزاب النضالية كحزب "التكتل"، وحزب "المؤتمر من أجل الجمهورية"، والحزب الجمهوري، والمسار، و"حركة النهضة". وإن فقدت تلك الأحزاب مواقعها السابقة وتقلص حجمها، فإن حزب حركة النهضة ظل يحافظ على نفوذه على الرغم من فقدانه أكثر من 20 مقعدا مقارنة بانتخابات المجلس التأسيسي التي فاز بها بـ 89 مقعدا من أصل 217²⁰¹⁰. وسجلت النهضة تراجعاً ملحوظاً في أهم المدن والمحافظات التي تتميز بارتفاع الكثافة السكانية وتنوع نشاطها الاقتصادي. وتحكمت في السلوك الانتخابي عدة عوامل وظروف خاصة وعامة ذاتية وموضوعية، نفسية واجتماعية وتاريخية. وقامت وسائل الإعلام والتواصل الاجتماعي الحديثة والشبكة العنقودية أيضا بدور محدد في تلك العملية. غير أن دور الولاءات التحتية (القبيلة، العائلة، الانتماء الجغرافي....).

ظلت حاضرة، لذلك يبدو من الصعب تحليل نتائج الانتخابات على ضوء هذا المعطى إلا جزئياً، إضافة إلى أنه لا يمكن عزل دور المال الفاسد في تحديد سلوك الناخب وتوجيهه على الرغم من صعوبة ضبطه²⁰¹¹ وفي هذه الانتخابات، تمكن نداء تونس²⁰¹²، من الفوز بالأغلبية النسبية الفوز بالأغلبية النسبية 39.17%، في أول انتخابات يشارك فيها بعد أقل من سنتين ونصف من تأسيسه، وذلك على الرغم من كل العراقيل والأزمات الخارجية والداخلية التي تعرض لها²⁰¹³. وقد جرى تقديم تفسيرات مختلفة لهذه النتيجة منها أن نداء تونس قد أحكم استغلال أخطاء "الترويكا" وزعيمها "حركة النهضة"، وهناك من رأى أنه استند إلى "الماكينة الانتخابية" لحزب التجمع المنحل. ومن المؤكد أن الحزب قد تمكن من ترسيخ صورة لدى قطاع واسع من التونسيين مفادها قدرته على حماية تونس من "تغول النهضة"²⁰¹⁴. ولقد تعمقت هذه الفكرة خاصة بعد فوز الإسلاميين وحلفائهم سنة 2011، فأضحت ممهدة لنجاح الحزب حتى قبل تأسيسه، إضافة إلى أنه سوق حملته الانتخابية على أساس إيديولوجي بوصفه حزبا يمثل الحداثة التي تناقضها إيديولوجية "حركة النهضة" وبذلك وضع حزب نداء تونس المواطنين بين خيارين "من لا يصوت لنداء تونس،

2009- عبد اللطيف الحناشي، الانتخابات التشريعية التونسية، قراءة في النتائج والدلالات، سلسلة تحليل السياسات، المركز العربي وللأبحاث

وللدراسات السياسية 2014، ص

2010- موقع الهيئة العليا المستقلة للانتخابات، <http://www.isie.tn>

2011- دور المال السياسي في الانتخابات، الشروق، 2014/10/28.

2012- أسس الباجي قايد السبسي في 2012 حزب "نداء تونس".

2013- عبد اللطيف الحناشي، المرجع السابق، ص7.

2014- المرجع نفسه، ص 8.

فقد صوت لحركة النهضة²⁰¹⁵ إضافة إلى ما سبق، فإن الحزب الذي يحظى بتقدير شرائح واسعة من التونسيين قبل الثورة ومن بعدها، خاصة بعد أن قاد البلاد إلى انتخابات المجلس التأسيسي²⁰¹⁶.

أما حزب حركة النهضة، فقد تراجع مركزه مقارنة بالانتخابات السابقة، فتحول من المرتبة الأولى (89 مقعد، نسبة %) إلى المرتبة الثانية. وتحصل على 69 مقعدا بنسبة 31.79%، فاقدا بذلك 20 مقعدا. ويظهر حزب حركة النهضة بأنه دفع ثمن توليه الحكم خلال الفترة الانتقالية بارتكابها أخطاء عاقبها الناخب عليها. ومع ذلك يمكن القول أن حركة النهضة قد تمكنت من تقليص كلفة الحكم الذي تحملته في فترة صعبة شهدت خلالها اغتيالين سياسيين ويبدو أنها خرجت بأقل الأضرار، وحافظت على ثقة قرابة مليون ناخب، وذلك بفضل نواتها الصلبة المحافظة، وقوتها التنظيمية، وقيامها بحملة انتخابية هي الأنجح والأكثر إبهارا خلال الاجتماعات الجماهيرية الضخمة التي نظمتها في الساحات العامة والملاعب الرياضية والمسارح. ويعتقد البعض أن الجمهور الانتخابي لحركة النهضة لم يعاقبها، بل الأصح أن الجزء المتزمر... أرسل إشارات إلى الحركة بما يشبه تصويت التحذير *le vote avertissement* بخاصة أن حركة النهضة حافظت مبدئيا على نواتها الانتخابية الصلبة بما قد يسمح لها بتكوين كتلة الثلث المعطل²⁰¹⁷. في حين يرى نائب رئيس الحركة أن هذه النتيجة هي نتاج طبيعي لما أفرزته الفترة الفارطة، وما حصل هو عقاب لـ "الترويك" و لحركة النهضة التي أخطأت العنوان في انتخابات التأسيسي، إذ رغبت في الحكم فسقطت في فخ، ولو اكتفت حينها بالإعداد للدستور، ولم تحكم لكانت لها فرصة للفوز بهذه الانتخابات"، فهي في تقديره فشلت في الحكم وفي تنفيذ وعودها لذلك لم تحقق الأغلبية هذه المرة²⁰¹⁸. والأسباب التي أدت إلى تقدم حزب نداء تونس في الانتخابات التشريعية وتراجع حزب "حركة النهضة، تعود لعدة أسباب بارة يمكن تلخيصها كما يلي:

1- عدم نجاح حزب النهضة في إدارة المرحلة الانتقالية: تجربة حكومة الترويك كانت صعبة نظرا لوعورة المسار السياسي واختلاف الإيديولوجيات، إضافة إلى انتظار الشعب التونسي في حركة النهضة حلولاً سريعة لمعضلات كبيرة وكثيرة في القطاعات الاقتصادية والاجتماعية والسياحية وغيرها.

2- تباين الحلفيات السياسية لمكونات حزب نداء تونس: تعدد وتنوع خلفيات أعضاء نداء تونس، فاستند الحزب إلى الماكينة الانتخابية لحزب التجمع الدستوري المحل، كما أن الحزب يكون من عدة خلفيات يسارية وحقانية وحيادية وليبرالية خاضعة لحركة النهضة.

3- الحملة الدعائية لحزب نداء تونس: وفي هذا السياق قام حزب نداء تونس بحملة قوية وشرسة معتمدا خطابا سياسيا وإيديولوجيا غربا ضد حركة النهضة، مستقلة أخطائها في مرحلة حكومة الترويك.

2015- المرجع نفسه ص.9

2016- موقع الهيئة العليا المستقلة للانتخابات.

2017- نتائج الانتخابات التشريعية في دوائر الجمهورية وخارجها.

2018- عبد الفتاح كورول "الثروة نيوز" الجزائرية: السلطة تلوث الحكم، والنهضة، عوقبت لأنها كانت طرفا في الحكم، التونسية 2014/11/01

على الرابط: <http://google>

ثانيا: الانتخابات الرئاسية الأولى بعد دستور الثورة

أفرزت الانتخابات التشريعية التي جرت يوم 26 أكتوبر 2014 مشهدا سياسيا جديدا ومختلفا عن ذلك الذي أفرزته انتخابات المجلس الوطني التأسيسي التي أجريت بتاريخ 23 أكتوبر 2011، وفازت بها حركة النهضة وعلى إثرها تسلمت الحكم وشكلت مع حلفائها حكومة الترويكا التي عمرت سنتين، قبل أن تتخلى عن الحكم لفائدة حكومة كفاءات وطنية مستقلة برئاسة شخصية وطنية متفق عليها من كل الأطراف، والتي رأسها هادي جمعة. وهكذا نجد هناك بعض الأحزاب خالية الوفاض، بعد أن كانت تحتل مكانة سياسية وبرلمانية لا يستهان بها²⁰¹⁹، أما حزب حركة النهضة الإسلامي المرجعية الذي كان يرأس حكومة الترويكا فقد خسر جانبا من رصيده البرلماني، إلا أنه صمد أمام حملة الانتخاب العقابي²⁰²⁰، التي شنتها حركة نداء تونس، حينما رفعت شعار "من لا يصوت للنداء، فإنه يصوت للنهضة" في غمرة حملتها الانتخابية، واستطاعت النهضة ذات العمق الشعبي أن تحتل المرتبة الثانية حينها حصلت على ثلث مقاعد مجلس نواب الشعب²⁰²¹. ويأتي تمام الانتخابات التشريعية الثانية سنة 2014 تكون تونس قد بدأت بالإجراءات التنفيذية لعملية التحول الديمقراطي التي أرسى قواعدها "ائتلاف الترويكا" الذي حكم المرحلة الانتقالية، وتوجت بتوافق سياسي بين القوى التونسية، تنازلت من خلاله حكومة الترويكا لصالح حكومة غير حزبية، كما توجت كذلك بإقرار دستور توافقي ديمقراطي، وقانون انتخابي، فهكذا أرسى أسس النظام الديمقراطي في مرحلة الائتلاف. فبعد الوصول إلى النظام الديمقراطي، أجريت انتخابات البرلمانية والرئاسية وفق الدستور الجديد.

وهكذا للمرة الأولى منذ الإطاحة بنظام زين الدين العابدين بن علي بتاريخ 14/01/2011، تمكن 5285625 ناخبا تونسيا لاختيار رئيسهم الجديد بتاريخ 23/11/2014، وسط منافسة ضمن 27 مرشحا، وبلغت نسبة التصويت 64.6% خلال الدورة الأولى أن يحصل على أكثر من نسبة 50%²⁰²². ونظرا لعدم حصول أحد المرشحين على النسبة المطلوبة، تقرر إجراء دورة ثانية للانتخابات، بين المرشحين. وبعد دور الإعادة اظهرت النتائج تقدم مرشح حزب "نداء تونس" الباجي قايد السبسي بحصوله على نسبة 39.46% من الأصوات، يليه مرشح حزب المؤتمر "المنصف المرزوقي بنسبة 33.43%²⁰²³، وحاز بقية المرشحين الآخرين على نسب تقل عن 7%²⁰²⁴، وجولة الإعادة أفرزت فوز القايد السبسي برئاسة تونس بعد حصوله على 55.68% مقابل 44.32% لمنصف المرزوقي²⁰²⁵.

فحزب النهضة فيما يتعلق بالانتخابات الرئاسية، كان قد اتخذ قرار بعدم الترشيح منذ البداية، لكنه كان مع تقديم مرشح توافقي يحظى بدعم أكثر الأحزاب لرئاسة تونس، قبل أن يتراجع عن دعم أي مرشح رئاسي، ويحسم أمره بمنح قواعده الجماهيرية حرية الاختيار والتصويت في الانتخابات الرئاسية، وقال حزب النهضة: "إن قراره بعدم تسمية مرشح له ينبع من حرصه على المساهمة في حماية المسار الديمقراطي وتوفير المناخ المناسب لمواجهة التحديات الكبرى التي تعترض تونس حاضرا ومستقبلا في

2019- كانت لهو وجود معتبر في المجلس التأسيسي.

2020- حصلت على 69 مقعدا من اصل 217 مقعدا، أي الرتبة الثانية بعد نداء تونس الذي حصل بدوره على 89.

2021- موقع الهيئة العليا المستقلة للانتخابات

2022- موقع الهيئة العليا المستقلة للانتخابات.

2023- موقع الهيئة العليا المستقلة للانتخابات.

2024- نفس المرجع.

2025- موقع الهيئة العليا المستقلة للانتخابات.

المجالات الأمنية والاقتصادية والاجتماعية، ومن أجل تأمين التجربة الديمقراطية الناشئة من المخاطر التي تهددها وعلى رأسها آفة الإرهاب، ولقطع الطريق أمام عودة الاستبداد والفساد²⁰²⁶، كما أن امتناع "حزب النهضة" عن تقديم مرشح رئاسي جاد وفاء لعهد قطعه على نفسه في الفترة السابقة حين كان في مدة الحكم، لطمأنة خصومه وطمأنة الشعب التونسي بأنه لا يتطلع للهيمنة على السلطة في البلاد²⁰²⁷.

المطلب الثالث: تجربة جماعة الإخوان المسلمين في الحكم

كانت عملية الانتقال الديمقراطي في مصر غير مدروسة وسيئة التصميم، وارتكبت خلالها أخطاء عدة وفي ظرف زمني وجيز ما أدخلها في أزمة عميقة (فرع أول)، كما أن تجربة جماعة الإخوان المسلمين في الحكم كانت مخيبة للآمال (فرع ثاني).

الفرع الأول: جماعة الإخوان المسلمين والمسار الديمقراطي المجهض

لعل أبرز التحديات التي تواجه عملية التحول الديمقراطي هي مدى قدرة الحركات السياسية الإسلامية على تكريس ودعم التوافق، والافتتاح على مختلف التيارات السياسية لإنجاح هذه العملية، فتزايد التنافر الإيديولوجي والسياسي بين التيارات الليبرالية واليسارية من جهة، والتيارات السياسية الإسلامية من جهة أخرى، أصبح إحدى السمات البارزة للحراك العربي، ما يهدد بتراجع المكاسب وتعثر مسار الربيع العربي²⁰²⁸.

إن التوافق السياسي رافعة أساسية للتحول الديمقراطي، فالطبيعة الحادة للانقسامات الإيديولوجية والفكرية بين القوى السياسية، وخاصة القوى السياسية الإسلامية والعلمانية والليبرالية والقومية، شكلت عائقاً كبيراً للتحرك بفاعلية على طريق إرساء البناء المؤسساتي للدولة، ووضع دستور محايد يرضي جميع الأطراف. وتبدو هذه المعضلة أكثر وضوحاً في جمهورية مصر العربية والجمهورية التونسية نتيجة الانقسامات العميقة بين التيارات الدينية والعلمانية. وهي انقسامات لها جذور تاريخية، وتدعمها منظومة ثقافية وقيمية تؤثر سلباً في أدوات الحوار والتفاوض بين هذه القوى²⁰²⁹.

وبالمقارنة بين جمهورية مصر العربية والجمهورية التونسية من منظور عملية التحول الديمقراطي يمكن القول: إن الجمهورية التونسية نجحت حتى الآن في أن تحقق قدراً من التغيير السياسي النوعي بأقل قدر من الخسائر والانتكاسات، حيث برهنت العملية الانتقالية على أنها أكثر سلاسة نسبياً مقارنة بجمهورية مصر العربية التي كانت عملية الانتقال الديمقراطي فيها غير مدروسة وسيئة التصميم، وارتكبت خلالها أخطاء عدة وفي ظرف زمني وجيز، ما أدخلها في أزمة عميقة²⁰³⁰.

إن تجربة الجمهورية التونسية تميزت بقدر من الانسيابية عبر بناء أرضية سياسية توافقية، وضمانات لإنجاح المرحلة الانتقالية، والتريث على مستوى صياغة الدستور، والقدرة على إيجاد حلول للأزمات الحادة عبر تقديم بعض التنازلات، وبخاصة

²⁰²⁶- منذر بالضيفي، تونس، النهضة تعلن عن عدم الترشح للانتخابات الرئاسية، العربية، نت، 2014/06/19 ص 200.

²⁰²⁷- أنور الجمعاوي، الحكومة الائتلافية في تونس، قراءة في التركيبة والتداعيات والتحديات، تحليل سياسات، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، فبراير 2015، ص

²⁰²⁸- محمد سعدي، مرجع سابق، ص 124.

²⁰²⁹- خليل العناني، الثورات العربية بين النجاح والفشل، مجلة شؤون عربية، العدد 149 (ربيع 2012)، ص 118.

²⁰³⁰- محمد سعدي، مرجع سابق، ص 140.

من قبل حزب حركة النهضة. كما بقي الجيش التونسي بعيدا عن السياسة، وتمكنت التيارات السياسية المختلفة من الاتفاق والتمسك بخطة انتقالية مدروسة ومرنة سمحت بتنظيم انتخابات نزيهة للمجلس الوطني التأسيسي الذي عهد إليه بصياغة الدستور الجديد للجمهورية التونسية. ويعتقد الباحث خليل العناني أن المشكلة في العمق مرتبطة بإشكالية توزيع القوة السياسية داخل الدولة، ففي الجمهورية التونسية حدث نوع من إعادة توزيع وانتشار القوة بين عدد من الفاعلين السياسيين الذين حلوا محل النظام السابق، ولم يكن لهم أي تمثيل سياسي في فترة ما قبل الثورة. وقد كانت هذه القوى على درجة عالية من الذكاء والنضج السياسي الذي مكّنها من الاتفاق سريعا على إدارة اللعبة السياسية. أما في جمهورية مصر العربية فلم تحدث عملية إعادة توزيع حقيقية للسلطة بين القوى والمراكز السياسية المختلفة.²⁰³¹

أكدت حالة الاستقطاب السياسي التي شهدتها الساحة المصرية في ظل حكم جماعة الإخوان المسلمين أن الجماعة تعاني نقص الخبرة في تصريف الشأن العام بكفاءة وحيادية، فضلا عن عدم قدرتها على إدارة الحراك السياسي بشكل توافقي بعيدا عن الصراع والمواجهة، وذلك بسبب سعيها المتعجل للهيمنة السياسية، وسيطرة عقلية الاستحواذ والتفرد بالسلطة عليها، وعدم تأسيسها علاقات تفاعلية مطمئنة مع أطراف العملية السياسية في المرحلة الانتقالية.

وبدلا من أن تتحرك جمهورية مصر العربية بعد الثورة على طريق التنمية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية استنادا إلى توافق وطني حقيقي، راحت الانقسامات بين القوى الإسلامية والقوى الليبرالية واليسارية تزداد حدة مع مرور الوقت، فأصبحت ثنائية العلماني والإسلامي حاضرة في كل الملفات السياسية، وصار الاستقطاب بمنزلة آلية لفهم أغلب المواقف والتفاعلات السياسية وتفسيرها. وتطور الخلاف إلى شبه انقسام مجتمعي على نحو ما سبق ذكره. وقد أسهمت جماعة الإخوان المسلمين وحزب الحرية والعدالة والتيارات السلفية في تأجيج حدة الانقسام من خلال مجموعة من القرارات المتسعة، والممارسات الخاطئة، والسياسات غير المدروسة، ومنها على سبيل المثال ما يأتي:

1- الاستعجال في قطف ثمار الثورة قبل نضجها، فقد حاول "الإخوان المسلمين" الاستئثار والاستحواذ على المجال العام من دون أن يفكروا في ضرورة التوافق مع القوى السياسية الحية، وليس مع المجلس الأعلى للقوات المسلحة (المعروف اختصارا باسم المجلس العسكري)، لتأمين الحد الأدنى من الإجماع الوطني حول أولويات المرحلة الانتقالية.²⁰³²

- يفترض في الرئاسة كمؤسسة أن تمثل المجتمع كله، بجميع أطيافه ومكوناته وتياراته. وعلى العكس من ذلك فإن الرئيس المصري السابق الدكتور محمد مرسي انطلق منذ توليه السلطة في أدائه السياسي من فكرة أنه يمثل حزب الأغلبية أو الحزب الفائز في الانتخابات. وعليه، كانت المحطات السياسية الكبرى في رئاسة الدكتور محمد مرسي مثل تشكيل الحكومة، وتأليف طاقم الرئاسة، إضافة إلى الإعلان الدستوري الذي أصدره في نوفمبر 2012، تتم عن سلوك سياسي يقوم على اعتماد ما يراه حزب الأغلبية من إجراءات سياسية ملائمة، وليس ما تفرضه قيادة البلاد خلال المرحلة الانتقالية من اعتماد أسلوب التوافق بين القوى

²⁰³¹ - خليل العناني، الثورات العربية بين النجاح والفشل، مرجع سابق، ص 115.

²⁰³² - محمد سعدي، مرجع سابق، ص 125-126.

السياسية- وبالذات الثورية منها- على القضايا الرئيسة لمرحلة الانتقال²⁰³³. كما لم يفلح الرئيس محمد مرسي في الفصل بين منطق الحزب والجماعة ومنطق الدولة، ووقع التماهي بينهما، كما خلط بين وضعه رئيساً للدولة وكونه جاء من جماعة معارضة²⁰³⁴.

- إن الحضور السياسي القوي لجماعة الإخوان المسلمين بعد الثورة جعلها تحس بالغرور، وتتحدث بلغة المنتصر الواثق من نفسه، والمكتفي بذاته، والقادر وحده على تدبير شؤون البلاد، حيث اعتقدت جماعة الإخوان المسلمين أنها انتقلت من مرحلة الاستضعاف إلى مرحلة القوة والتمكين. وبذلك تغير سلوك قياداتها وتصريحاتهم، ولجؤوا إلى استعراض العضلات، والاحتكام إلى المنطق العددي والحصول على الأغلبية في تبرير توجه الجماعة نحو الاستحواذ على كل مفاصل السلطة متخيلة عن شعار "المشاركة لا المغالبة". كما أعاد حزب الحرية والعدالة إنتاج بعض ممارسات الحزب الوطني الديمقراطي المنحل وأخطائه في التحكم في الفضاء السياسي كله. وقد أدى ذلك وغيره إلى تخوف باقي الفاعلين السياسيين، وإحساسهم بالتهميش والإقصاء من العملية السياسية، وبخاصة مع تزايد المخاطر التي عبر عنها كثيرون بتعبيرات من قبيل: "أخوة الدولة"، و"وجود دولة داخل الدولة"، و"اختطاف الدولة بعد اختطاف الثورة"²⁰³⁵.

- بصفة عامة، إن السلوك السياسي الذي حكم أداء الرئيس محمد مرسي وحزب الحرية والعدالة وجماعة الإخوان المسلمين، كان ينطلق من فكرة أنهم يمتلكون المشروعية والشرعية الديمقراطية استناداً إلى الحصول على الأغلبية، وبالتالي فبدلاً من تقاسم السلطة مع قوى سياسية أخرى مراعاة للظروف الانتقالية الحرجة، قرروا الانفراد بالسلطة. وقد تجلّى ذلك بشكل واضح في الغلبة والهجنة التي مارسها "الإخوان المسلمين" على مستوى عملية وضع الدستور (دستور 2012)، والاستفتاء عليه، والإعلان الدستوري الذي أصدره الرئيس مرسي في نوفمبر 2012. وهنا افتقدوا الحس السياسي الذكي بالأهمية الإستراتيجية للتوافق السياسي، فمشكلات الحكم والسلطة في الفترات الانتقالية التأسيسية أكبر وأعقد من أن يواجمها تيار سياسي واحد. ومن هذا المنطلق لا يحق لأي تيار، حتى ولو حصل على كل المقاعد البرلمانية، التحكم في المشهد السياسي بمنطق الفوز بالأغلبية الانتخابية، خصوصاً في مجال وضع دستور ديمقراطي جديد يضمن الحريات والحقوق العامة. فوضع الدستور في مثل هذه الحالات لا يتم بمنطق الأغلبية البرلمانية، وإنما بالتوافق بين جميع القوى السياسية والمجتمعية، ما يبدد حالات الاحتقان والإقصاء ويخلق حالة اطمئنان وثقة بين جميع الفاعلين السياسيين²⁰³⁶.

إن التحولات الفكرية والأيدولوجية الإيجابية التي تشهدها الحركات السياسية الإسلامية بفعل انخراطها في العمل السياسي من جهة، وتوجه التيارات الليبرالية واليسارية لإعادة بناء نفسها من جديد من خلال مراجعة العديد من رؤاها الفكرية والتنظيمية على ضوء الانتكاسات الحادة التي أصيبت بها من جهة أخرى، قد يسهم إلى حد كبير في تقليص الخلافات الكبرى بين القطبين، الإسلامي والحداثي. وربما كان الرئيس التونسي المنصف المرزوقي على حق حين أكد أن الرهان سيكون على الواسطيين؛

²⁰³³- وحدة تحليل السياسات، الأزمة المصرية: مخاض الديمقراطية العسير، تحليل سياسات (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ديسمبر 2012) ص 5، انظروا الرابط:

<http://www.dohainstitute.org/release/d3dd3f60-63ae-4bd3-9771-7664499bf769>

²⁰³⁴- ناثان ج. براون، هل يمكن انقاذ انتفاضة مصر الديمقراطية؟، مقال تحليلي، موقع صدى، 2 يناير 2013، انظر الرابط: <http://ceip.org/ir0gULZ>.

²⁰³⁵- محمد سعدي، مرجع سابق، ص 127.

²⁰³⁶- محمد سعدي، مرجع سابق، ص 128-129.

أي على المعتدلين من الإسلاميين والعلمانيين ليحكموا البلدان العربية وليصنعوا تاريخها²⁰³⁷. وفي هذا السياق، كان من الضروري أن يكون لدى الإسلاميين بحكم موقعهم في هيكل السلطة مسؤولية أكبر في الوعي بحقيقة أن توفير مقومات نجاح عملية التحول الديمقراطي يحتم عليهم تقديم تنازلات جوهرية، سواء في ما يخص خطاباتهم السياسية والأيدولوجية، أو في ما يتعلق بمواقعهم وحجم تمثيلهم داخل النظم السياسية، بحيث يتم الالتزام بمبدأ "المشاركة لا المغالبة"، وذلك انطلاقاً من هدف بناء دولة وطنية ديمقراطية حديثة، تتسع للجميع، وتكون في خدمة الجميع بعيداً عن أي استئثار أو استحواد²⁰³⁸.

الفرع الثاني: جماعة الإخوان المسلمين وممارسة الحكم

أكدت خبرة جماعة الإخوان المسلمين في الحكم بجمهورية مصر العربية، والتي استمرت لمدة عام، عجز هذه التيارات عن إدارة شؤون الدولة والمجتمع بفاعلية وكفاءة، وعدم قدرتها على بلورة سياسات وخطط لمواجهة المشكلات السياسية والاقتصادية والأمنية والاجتماعية، وذلك بسبب التثبث بخطابات فكرية وأيدولوجية مغلقة ومضادة للحدثة لا تتماشى مع التحولات والمستجدات الراهنة، وانعدام الخيال السياسي، ونقص الكوادر المؤهلة، وتغليب المصالح الحزبية الضيقة على المصالح الوطنية. كذلك، اتضح عدم التزام الإخوان المسلمين بعهود سياسية أفصحوا عنها، مثل محدودية تنافسهم على مقاعد مجلس الشعب، وعدم نيتهم الدفع بمرشح لرئاسة الجمهورية. ولاشك في أن ممارسات الإسلاميين في التصارع على الحكم والفشل في إدارة شؤونهم، قد أدت إلى تغير ملموس في النظرة المبدئية التي كانت قطاعات من الشعوب العربية المتدينة بطبيعتها تكنها لهذا التوجه، بل إنها كما يرى عدد من الباحثين والمحللين قد أثرت في الموقف من الدين في حد ذاته، كما لاحظ الدكتور علي بن حمد الخشيشان: "الإسلام السياسي هو المسؤول الأول عن تغيير فكرة الدين من فكرة التسامح إلى فكرة التسلط، فقد حول الإسلام السياسي الدين من حالة الأخوة الروحانية بين الأفراد إلى حالة التسلط والقهر بين ذات الأفراد، فالفكرة الأخطر التي ولدت مع الإسلام السياسي هي اعتناق منهج فرض شكلاً من الحياة الدينية بالقوة وبتفاصيل محددة.

كذلك، يلاحظ أن سلوك الإسلاميين في الحكم لم يكن يمت بصلة لما كانوا يروجونه من أفكار ومبادئ قبل دخولهم معترك العمل السياسي أو توليهم الحكم، وأصبحوا يقومون بممارسات كانوا ينتقدون سابقهم في القيام بها، بما يعكس نوعاً من البراغمية التي كانت هذه الحركات تنأى بنفسها عنها²⁰³⁹. ومن الواضح أن الأداء العام للتيارات الإسلامية في مصر بعد الثورة كان متواضعاً ومرتبكاً، بل أدى في بعض الأحيان إلى رفع سقف العنف السياسي في البلاد. ويرجع ذلك إلى عاملين:

الأول هو أن تلك التيارات دخلت السياسة بشكل مفاجئ، وانتقلت من السرية إلى العلنية بشكل لم يكن متوقعاً. ومن ثم لم تكن لديها خطط أو سياسات ترشدها في إدارة الممارسة السياسية العلنية، وكل ما لديها من تراث سياسي إنما يتعلق بالتخفي وخداع الخصوم أو حتى الاستقالة من السياسة بالكامل. هكذا لا غرابة أن يحدث هذا الارتباك الذي انعكست آثاره على الوطن

²⁰³⁷ -Pierre puchot, la révolutionconfisquée : Enquêtesur la transition démocratique en Tunisie (Paris : Sindbad, 2012), p 167.

²⁰³⁸ - محمد سعدي، مرجع سابق، ص 142.

²⁰³⁹ - جمال سند السويدي، أحمد رشاد الصفتي، مرجع سابق، ص 18-19.

بأكمله²⁰⁴⁰. أما العامل الثاني فهو أن إيديولوجية تلك التيارات تدمج الديني في السياسي، ما يجعلها تنظر إلى القضايا كلها من منظور معياري تتصوره أنه صحيح الدين. ويشكل ذلك المنظور حاجزا إدراكيا أمام قدرة تلك التيارات على فهم الواقع كما هو وصوغ سياسات للتعامل معه مشتقة من الواقع وليس من الاجتهادات الدينية، خصوصا أن الدين ليس فيه تصور للسياسة وإنما مجموعة مبادئ عامة. ومن ثم تنزع تلك الحركات إلى تصوير فهمها لتلك المبادئ على أنه شريعة ملزمة يجب تطويع الواقع طبقا لها. خذ مثلا موضوع الديمقراطية. فبينما يرى بعض تلك التيارات أنها معادل للكفر، لا يرى فيها بعضها الآخر تناقضا مع الإسلام. فهناك مختلفان، ينسب كل منهما إلى الدين من دون تفكير في مقتضيات العصر وظروفه.

في أي حال، كانت للممارسات التي أشرنا إليها نتائج جوهرية عدة على مسار ثورة 25 يناير، لعل أولها أنه بعد مضي عامين على الثورة ظلت مصر من دون دستور. وهذه هي نتيجة مسار الانتخابات أولا الذي صاغه ودافع عنه الإخوان والسلفيون، بل هددوا من يعارضه. كما أن مصر لها رئيس يتمتع بسلطات تفوق سلطات مبارك التي ثار المصريون من أجل تقليصها.

من ناحية ثانية، شهدت مصر نظاما سياسيا خليطا من نظام ولاية المرشد في إيران ونظام مبارك، حيث إن صلة الرئيس بجماعة الإخوان وتبعيته لمرشد الجماعة تخلقان ازدواجية في السلطة، حيث يمارس أشخاص من خارج السلطة أدوارا غير رسمية لكنها مؤثرة. نتيجة تلك الضبابية تجدد النقاش الذي كان دائرا في عهد مبارك عن السلطة غير الرسمية التي كان يمارسها جمال مبارك في النقاش في شأن السلطة غير الرسمية التي يمارسها المرشد ونائبه خيرت الشاطر الذي هناك من يراه الحاكم الفعلي، وأن الرئيس يتلقى تعليماته من مكتب الإرشاد، وهناك من يقول بوجود صراع مستتر بين محمد مرسي والشاطر الذي يرى أن الرئيس يهيمش دوره²⁰⁴¹. فالقيادة القوية لم تتوافر في ظل حكم الإخوان المسلمين، حتى على أعلى المستويات، أي الرئاسة، حيث أن الرئيس مرسي كان يعتبر مجرد شخص عادي في أروقة تنظيم الإخوان المسلمين، ولم يعرف عنه أبدا تأثيره في عملية صنع قرارات التنظيم. وعلى خلفية ذلك، واستنادا إلى ممارساته وقراراته، فقد اعتبره كثيرون تابعا للمرشد العام ومكتب الإرشاد، حيث لا توجد خطوط فاصلة بين مؤسسة الرئاسة ومكتب الإرشاد. ونتيجة لذلك فقد غلب طابع الارتجال والتردد الشديد على عملية صنع القرار، فضلا عن الريبة والتضارب. كما أن الرئيس مرسي بالغ كثيرا في الوعود الانتخابية التي قطعها على نفسه، مما رفع من سقف توقعات المواطنين، على الرغم من كون الموارد اللازمة لتلبية المطالب، وحتى تلك الملحة منها، لم تكن كافية. بل إنها راحت تتقلص بفعل الاحتجاجات، والاعتصامات، والتوقف عن العمل، وإغلاق المصانع، والانخفاض العام في الضرائب والدخل القومي. ونتيجة لهذه الفجوة الماثلة بين المطالب والموارد، فقد تراجعت الثقة الشعبية في السلطة الحاكمة. كما انخفضت شرعية محمد مرسي كرئيس، لأنه اعتبر بالنسبة للكثيرين متحدثا باسم جماعة الإخوان المسلمين، وممثلا لها في الاستيلاء على السلطة، أكثر من كونه رئيسا لكل المصريين²⁰⁴².

أدت مثل هذه الممارسات وغيرها، إلى انتقادات شديدة للحركات السياسية الدينية، ما أسهم في تراجع شعبيتها وتوجهها للأفول في كثير من الحالات. وفي هذا الإطار، حدد المفكر الدكتور حسن حنفي سبعة أخطاء رئيسية ارتكبتها بعض هذه

2040- مجموعة مؤلفين، الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي، مرجع سابق، ص 453.

2041- مجموعة مؤلفين، الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي، مرجع سابق، ص 453-454.

2042- بهجت قرني، "من السجن إلى السلطة والعكس: تجربة حكم الإخوان المسلمين في جمهورية مصر العربية"، حركات الإسلام السياسي والسلطة في العالم العربي: الصعود والأفول، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، الطبعة الأولى، 2014، ص 324-328.

الحركات، متمثلة في الحالة المصرية بجماعة الإخوان المسلمين، أولها، أن الإسلام السياسي لم يكن حاضناً لباقي التيارات الدينية، سواء عندما كان خارج الحكم أو عندما تولى شؤون الحكم، وثانيها، الإسراع إلى الانفراد بالسلطة من دون اعتبارات أو مراعاة للواقع السياسي. والثالث، تحول الإسلام السياسي إلى تبني العنف في حال انتقاله من السلطة إلى المعارضة، من دون مراعاة أن هذا التحول قد حدث استجابة لثورة شعبية. والرابع، أن الإسلام السياسي في بعض البلاد العربية مثل جمهورية مصر العربية لم يراعِ الواقع الخاص بأن الدولة هي الفاعل الأساسي في العمل السياسي، وليست الحركات والتنظيمات. والخامس، عدم توافر المرونة المطلوبة للعمل السياسي، إذ يلاحظ أن طابع الجمود الذي تتسم به جماعة الإخوان المسلمين منذ نشأتها قبل ثمانين عاماً، قد طغى على ممارستها للعمل السياسي برغم تغير الظروف والأحوال وتطور العصر، في حين أن قاداتها ما زالوا من الجيل الأول. والسادس، أن جماعة الإخوان المسلمين لا تزال مرهونة بفكر منظرها التاريخي سيد قطب، وما يتسم به هذا الفكر من تشدد وجمود وتكفير للمجتمع، برغم ما حدث من تطورات فكرية وثقافية وحضارية. والسابع والأخير، جمود الشعارات (التي تتداولها جماعة الإخوان المسلمين)، وهي شعارات في معظمها صورية مثل الشرعية، وديمقراطية الصندوق وغير ذلك²⁰⁴³.

كشف الحراك العربي وهتافات الشباب في الميادين عن انتكاسة المشروع الأيديولوجي للإسلاميين، وسقوط أوهام سكنت النفوس والعقول مدة طويلة من قبيل: "تطبيق الشريعة"، و"الإسلام هو الحل"، و"الحاكمية". ويتأكد على ضوء سياساتهم وممارساتهم حتى اليوم أن مشروعهم في حالة انفصال عن الواقع، وغير قادر على مجاراة حاجات المجتمع وتطوره السريع. وفي هذا السياق، تمحورت الأيديولوجية السياسية للحركات الإسلامية حول مجموعة من الشعارات الكبرى التي ظلت ترددها لمدة طويلة. ومن أهمها "الحاكمية لله"، و"الإسلام هو البديل"، و"الإسلام هو الحل"، و"تطبيق الشريعة الإسلامية". وتدل هذه الشعارات حسب حسن حنفي "على قدر كبير من الغضب والرفض والهروب إلى البديل والبحث عن المنقذ"، وهي بمنزلة "مفتاح سحري لكل الأبواب"، و"رفض لكل نظم الحكم البشرية"، و"لكل البدائل المتاحة التي تمت تجربتها في حياة المسلمين في العصر الحاضر، وليبرالية وإشراكية وقومية". وفي ظل التمسك بهذه الشعارات، فإن اعتقاد أغلبية الإسلاميين بالحتمية التاريخية لتحقيق "الدولة الإسلامية" جعلهم يصابون بالخمول الفكري مع التشبث بفكرة "صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان" لفرض أفكارهم تعسفاً على الواقع. وإذا كان القرآن والسنة بحسب اعتقاد الإسلاميين يحتويان الأجوبة والحلول لمشكلات الحاضر والمستقبل، فإنه حين يصل هؤلاء إلى السلطة، كما هي الحال في إيران والسودان، يتخلون عن اعتقادهم هذا؛ لأنهم يكتشفون أنه لا توجد صفات وحلول جاهزة لتدبير الحكم وتسيير الاقتصاد في الإسلام مثله مثل باقي الأديان.

وفي أعقاب الحراك العربي مباشرة، فوجئ الجميع بتخلي كثير من الإسلاميين، على مستوى الممارسة، عن المقولات الأساسية لمشروعهم السياسي، وبالأخص "تطبيق الشريعة"، و"إرساء الدولة الإسلامية"، و"الحاكمية لله"، واعتبار "الإسلام هو الحل"، وقبولهم قيم الحداثة السياسية عبر الاندماج في العمل السياسي وفق شروط الديمقراطية والتداول السلمي للسلطة، وعبر مؤسسات وآليات سياسية حديثة (الأحزاب والبرلمان والدستور والانتخابات... إلخ)²⁰⁴⁴.

2043- حسن حنفي، "الأخطاء السبعة في الإسلام السياسي"، صحيفة الزمان، 27 سبتمبر 2013، انظر الرابط:

<http://www.azzaman.com/?p=45370>

2044- محمد سعدي، مرجع سابق، ص 144-145-146.

الفصل الثاني

تجربة العدالة والتنمية في ممارسة السلطة

أدت الأحداث التي عرفها المغرب إثر انتقال عدوى الحراك العربي الذي عرفته بعض الدول العربية، وسقوط بعض الأنظمة إلى ظهور حراك شبابي مغربي سمي بحركة 20 فبراير، حيث طالب هذا الحراك بإصلاحات سياسية واقتصادية واجتماعية. وفي إطار هذا الحراك السياسي سيستجيب النظام السياسي المغربي ويستبق الأمور ويعلن الملك في خطاب تاريخي عن إصلاح دستوري، وهذا ما تعاطت معه القوى السياسية بشكل ايجابي. وبعد التعديل التعديلي الدستوري والاستفتاء عنه من طرف الشعب، تم التحضير لإجراء انتخابات نيابية.

جرت انتخابات النيابية في جو من الحرية والنزاهة والشفافية، حيث تصدر الاسلاميون المتمثلين في حزب العدالة والتنمية نتائج هذه الانتخابات وطبقا للفصل 47 من الدستور عين الملك محمد السادس الأمين العام لحزب العدالة والتنمية رئيسا للحكومة وكلفه بتشكيلها. وفي هذا الاطار سنحاول التطرق الى تموقع الاسلاميون في المشهد السياسي المغربي قبل دستور 2011 (مبحث أول)، ودور الأمين العام لحزب العدالة والتنمية في أجراة مقتضيات الدستور وتشكيل الحكومة (المبحث الثاني)، والمبحث الثالث سنخصصه لتعاطي حزب العدالة والتنمية مع الاستحقاقات الانتخابية التي أجريت وهو في موقع التدبير الحكومي.

المبحث الأول: تموقع حزب العدالة والتنمية في المشهد السياسي المغربي

سنحاول في هذا المبحث التطرق الى منهجية حزب العدالة والتنمية للتموقع من داخل المشهد السياسي المغربي وممارسته العمل الساسي من داخل النسق الساسي الرسمي والمؤسسات الرسمية، وتناول سلوكه السياسي وتصريف مواقفه السياسية الرسمية، وذلك من خلال إبراز علاقاته مع الفاعلين السياسيين (مطلب الأول)، ومواقفه السياسية من داخل المؤسسات الرسمية (المطلب الثاني)، وتوضيح رؤيته وتصوره للإصلاح (المطلب الثالث)

المطلب الثاني: حزب العدالة والتنمية وعلاقته بالفاعلين السياسيين الآخرين

إذا كانت علاقة إسلامي حزب العدالة والتنمية بالمؤسسة الملكية تحكمها ضوابط وشروط محددة سلفا، فإن طبيعتها بالنسبة لباقي الفاعلين السياسيين سواء اليساريين (الفرع الأول) أو الإسلاميين (الفرع الثاني) تبقى محكومة بمحددات تاريخية وهوياتية، فقد مرت علاقة اليساريين بالإسلاميين عموما بمراحل التعايش وتبقى فترة السبعينات، وما شهدته الجامعات المغربية من صراعات دموية، من أسوء المراحل التي مرت منها هذه العلاقة، أما بخصوص العلاقة مع الإسلاميين الآخرين، فقد تراوحت بين التعاون والتنسيق في كل المراحل مع حركة التوحيد والإصلاح، وبين التعاون والتجاهل وليس الصراع مع التيار الإسلامي الاحتجاجي المتمثل خصوصا في جماعة العدل والإحسان.

الفرع الأول: حزب العدالة والتنمية وطبيعته علاقته مع اليسار

عند كل محاولة لقراءة العلاقة بين مكونات اليسار والإسلاميين، العديد من الأسئلة تفرض نفسها، وأهمها هل يمكن تحقيق التقارب أو التعايش بين الإسلاميين واليسار؟ والجواب الذي يفرض بدوره نفسه هو النفي، وذلك للاختلافات الأيديولوجية التي تصل إلى حد التناقض مادام أنها تهم قضايا جوهرية كالهوية والقيم والدين... وكذلك الصراعات التاريخية التي تحولت في كثير من الأحيان إلى صراع دموي أزهقت فيه أرواح (مقتل عمر بنجلون...) وقد اتسمت العلاقة بين التيار اليساري والإسلاميين عامة بالكثير من التوتر والصراع والمواجهات خلال القرن العشرين، وفي المغرب تم استغلال هذا التجاذب في لعبة التوازنات السياسية التي أتقنها النظام بامتياز²⁰⁴⁵، هذا لصراع الذي تم في جو تغيب فيه الممارسة الديمقراطية عن الحياة السياسية، مكن السلطة من تقديم نفسها كبديل وحيد لكل الأطراف، والإمسك عبر ذلك بالتوازنات الكبرى، فمساهمة السلطة في تدبير الشأن الديني الرسمي، سمح بانتشار الفكر السلفي والتيارات الإسلامية، في مواجهة المعارضة اليسارية بمختلف فصائلها وتياراتها، كما سعت بعد ذلك إلى استعمال اليسار الفكري الحداثي، لكبح جراح التطرف الديني بعد أن أصبح معبر تهديد للسلطة²⁰⁴⁶. إذن ما هي محددات هذا التنافر بين التيارين (أولا) وهل هناك إمكانية من أجل التعايش والتقارب بينهما (ثانيا)

أولا/محددات التنافر و نقاط الاختلاف والتناقض بين الإسلاميين واليساريين: تبدو محددات التنافر بين الإسلاميين المغاربة [حزب العدالة والتنمية نموذجا] واليسار المغربي كثيرة سواء على المستوى الأيديولوجي والهوياتي أو على المستوى العملي، وأسباب التنافر والتباعد بين الإسلاميين واليساريين المغاربة على المستوى الأيديولوجي متعددة أذكر منها على سبيل المثال:

***احتكار الإسلام:** يذهب خصوم الحركات الإسلامية وخاصة اليساريون منهم إلى أن الإسلاميين يحتكون الإسلام، وأن ليس من حقهم ذلك باعتبار أن المجتمع المغربي هو مجتمع مسلم فيه مساجد ولمناسبات دينية، يقول خالد الناصري عضو الديوان السياسي لحزب التقدم والاشتراكية: "هدف الإسلاميين لا يتجلى فقط في احتكار الإسلام، بل يتجلى، إن صح التعبير في خصوصية الإسلام من خلال امتلاكهم له دون غيرهم، وهذا أمر غير طبيعي..."²⁰⁴⁷ والواقع أن ليس هناك من الإسلاميين ممن يدعي أنه يمثل الإسلاميين، فحركة الإصلاح والتجديد غيرت اسمها "الجماعة الإسلامية" درء لكل فهم أنها تمثل المسلمين، ويعرف حزب العدالة والتنمية نفسه بأنه "حزب سياسي وطني" يسعى انطلاقا من المرجعية الإسلامية²⁰⁴⁸، ثوابت الأمة الجامعة في إطار نظام المملكة القائم على الملكية الدستورية الديمقراطية البرلمانية الاجتماعية وفي نطاق مؤسساتها الدستورية...²⁰⁴⁹ وحتى عندما تم استبدال اسم حزب "الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية" وقع الاختيار على "العدالة والتنمية"، الذي لا يحيل على المرجعية

²⁰⁴⁵ المصطفى المعتصم، مواجهات بين الإسلاميين والعلمانيين بالمغرب، دفاتر وجهة نظر الكوثر، 2008، ص22.

²⁰⁴⁶ أحمد حزني، اليسار، الإسلام والديمقراطية منشورات شركة أوداد للاتصال، ط1، 2002، ص10.

²⁰⁴⁷ خالد الناصري، المثقفون المغاربة والحركة الأصولية: تجديد الفكر الديني، الديمقراطية وحقوق الإنسان والمرأة عند الأصوليين، منشورات الأحداث المغربية، الطبعة1، 2004، ص50.

²⁰⁴⁸ نفهم من هذا أن الحزب يعترف أن هناك أحزاب أخرى ذات مرجعيات أخرى مختلفة عن المرجعية الإسلامية نذكر منها: المرجعية الأحزاب المغربية أنظر عبد الناصر فتح الله، صفقوا لخطبة الزعيم...، من ص20 إلى ص29.

²⁰⁴⁹ حزب العدالة والتنمية، النظام الأساسي، يوليو 2012، ص1.

الإسلامية بل له حمولة اقتصادية واجتماعية²⁰⁵⁰. كما تؤكد جميع وثائق الحزب أنه عند "الانطلاق من المرجعية الإسلامية، فإنه لا يعتبر نفسه وصيا على الإسلام أو ناطقا باسمهن لكنه يعتبر أن الانطلاق من المرجعية الإسلامية هو الوضع الطبيعي في مجتمع مغربي تجدر الإسلام في أعماقه وتاريخه وحضارته"²⁰⁵¹

***التطرف والإرهاب:** من المعروف أن الإسلاميين عموما متهمون بالإرهاب من جهة، والتطرف من جهة أخرى²⁰⁵²، والإسلاميون المغاربة وتحديدًا حزب العدالة والتنمية لم يستثنى من هذه التهمة رغم كل المراجعات، ورغم علم الجميع بعكس ما يدعونهن فقد شن الإدريس لشكر عضو المجلس السياسي للقوات الشعبية هجوما شرسا على حزب العدالة والتنمية باسم الحكامة، إذ شبه وصول الإسلاميين إلى الحكم في المغرب وفي بلدان عربية أخرى، بأنه وصول النازية والفاشية للسلطة في أوروبا الغربية بعد الحرب العالمية الثانية²⁰⁵³، وقبل ذلك كانت بعض قوى اليسار قد استغلت أحداث 16 ماي 2003 لتصفية حساباتها السياسية مع حزب العدالة والتنمية، من خلال هذه التهمة الجاهزة وإن كان فيها شيء من التخفيف، حيث كانت التهمة فقط المسؤولية المعنوية للإسلاميين عما حدث²⁰⁵⁴، وليس "التحريض على الإرهاب" ودعت إلى حل الحزب، وهذا بالرغم من البيانات الصادرة سواء عن الحزب أو الحركة بشكل فردي، والتي تدين مرتكبي العمليات، وكذلك البيان الصادر عن الحركات الإسلامية²⁰⁵⁵ في 18 ماي 2003 بعنوان "إدانة جماعية للأعمال الإرهابية".

***علاقة الدين بالسياسة/ منهج تدين السياسة وتسييس الدين:** إن إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة أو الدين والدولة كانت دائما مطروحة داخل الفضاء السياسي المغربي، إذ كان هناك دائما من ينادي بضرورة الفصل بين الدين والسياسة، يقول الدكتور محمد عابد الجابري: "السياسة تحركها المصالح وتسعى إلى كسب مصالح، أما الذين فيجب أن يزنه عن ذلك وإلا فقد جوهره وروحه"²⁰⁵⁶. فاليسار يعتبر أن الدين مقدس وهو إلهي/ساوي لا يجوز تدنيسه بالسياسة على اعتبار أنها فعل بشري ونسبي. أما مرد الخلاف فيمكن في كون الإسلاميين المغاربة وبينهم حزب العدالة والتنمية يرون أن السياسة جزء من الدين، ف"السياسة جزء لا يتجزأ عن اهتمامات الإسلام، ونبى الإسلام عليه السلام، لم يكن داعية تهذيب أخلاقي وإصلاح فردي فقط، بل كان حاكما يقود أمته ويسوسها وفق قيم الإسلام ومبادئه"²⁰⁵⁷، ويرى سعد الدين العثماني أن في المغرب ليست هناك إمكانية لتهميش دور الدين في الحياة العامة، على اعتبار أن المغرب بلد إسلامي يرأسه الملك أمير المؤمنين²⁰⁵⁸. وهكذا فإن العلاقة بين الدين والسياسة بالنسبة لحزب العدالة والتنمية علاقة مركبة لا يجوز في تناولها التبسيط، الذي يدعو إلى الفصل

²⁰⁵⁰ عند اقتراح تغيير اسم "الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية" تم اقتراح أسماء للحزب وهي: "حزب العدالة والتنمية" و"حزب الشعب الديمقراطي" و"حزب الأمانة" للمزيد محمد ضريف، الدين والسياسة في المغرب: الأسئلة الحاضرة والأجوبة الغائبة، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، ط1، 2000، ص121.

²⁰⁵¹ الورقة المذهبية، م س، ص28.

²⁰⁵² الحسين زروق، الإسلاميون، م س، ص25.

²⁰⁵³ محمد أوسعدسن أخبار اليوم، العدد 705، الاثنين 19 مارس 2012، ص5.

²⁰⁵⁴ رشيد مقتدر، الإدماج...، م س، ص213.

²⁰⁵⁵ يتعلق الأمر ب: الحركة من أجل الأمة، جماعة العدل والإحسان، البديل الحضاري، حركة التوحيد والإصلاح ونادي الفكر الإسلامي.

²⁰⁵⁶ محمد عابد الجابري، وجهة نظر ... نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي. العربي، 1992، ط2 نقلا عن الحسين زروق، م س، ص24.

²⁰⁵⁷ الحسين زروق، م س، ص25.

²⁰⁵⁸ Saad-dine El Otmani, pour un Maroc authentique et démocratique, édition palmarès ; 2006, P13.

المطلق كما يدعو إلى ذلك أنصار العلمانية، أو الوصل المطلق الذي يذهب إلى إلياس "الدولة" أو "السلطان" لباس القداسة، الذي تتعذر معه أي محاولة للاختبار أو المحاسبة أو العزل، ويستمد شرعيته من نظرية الحق الإلهي²⁰⁵⁹.

***العمالة للخارج:** إن أول تهمة يلصقها خصوم الإسلاميين (اليسار بالخصوص) بأصحاب الإسلام السياسي عامة، هو العمالة لصالح دول إسلامية كإيران أو عربية إسلامية كالسعودية²⁰⁶⁰، أو لصالح الدول الغربية والخصوص الولايات المتحدة²⁰⁶¹، وبالتالي فإن الحركة الإسلامية متهمة بالحصول على التمويل الخارجي، وفي المقابل فإن حزب العدالة والتنمية يرى "حيلولة (الاستعمار) دون أية محاولة للنهوض الذاتي من خلال عزل المؤسسات الثقافية، والعلمية، والاجتماعية، والبنيات الاقتصادية التقليدية، وذلك بإرساء بنيات تخدم مصالحه، الأمر الذي ترتب عنه ظهور بنيات موازية الأولى أصيلة لكنها تقليدية لا تواكب تطورات العصر بفعل عامل الحصار والتهميش، والثانية بنيات حديثة ومعاصرة لكنها خادمة لمصالحه..."²⁰⁶². إذن فتهمة العمالة للخارج وبشكل أخف التبعية لأجندات الخرجية تبدو متبادلة" وهذا ما تداوله بعض القادة السياسيين الحزبيين في الحملة الانتخابية وقبلها وبعدها حول فوز الإسلاميين حيث هناك من اتهم جهات أجنبية تقف معهم ماليا وإعلاميا (قطر، الجزيرة، الولايات المتحدة الأمريكية).

***مسألة التشريع:** إذا كان جزء من اليسار -خاصة الجذري منه- يرى أن المغرب عليه أن يستفيد من التجارب الغربية دون استثناء²⁰⁶³، ويعتبر أن "مصدر التشريع هو واقع وحاجيات المجتمع، وما راكمته الإنسانية عبر تطورها في ميدان حرية العقيدة، وحرية الرأي، حرية التنظيم، حرية التعبير، المساواة بين الرجل والمرأة، مناهضة المزرعنة..."²⁰⁶⁴، فإن حزب العدالة والتنمية على العكس من ذلك يرى أن قضية العلاقة بين الدين والدولة محسوسة دستوريا ما دام أن الدستور ينص على أن الإسلام دين الدولة الرسمي وبالتالي وجب ملاءمة التشريعات الوطنية مع تنص عليه الشريعة الإسلامية.

على المستوى العملي: إن موقف التيارات اليسارية سواء المعتدلة منها أو المتشددة، إزاء المشاركة السياسية للحركة الإسلامية بالمغرب، كان يتسم في غالب الأحيان بالإقصائية والتشكيك²⁰⁶⁵، سواء قبل دخولهم لمعترك السياسة أو بعدها²⁰⁶⁶. وقد كرست استحقاقات 2002 التشريعية²⁰⁶⁷ هذا الأمر بعدما فاز إسلاميون حزب العدالة والتنمية بعدد كبير من المقاعد البرلمانية وصل 42 مقعدا²⁰⁶⁸، فقد احتدم الصراع بين الإسلاميين والنخبة اليسارية والحدائية²⁰⁶⁹، حول من له الأحقية في تولي المسؤولية الحكومية. فالتيارات اليسارية كانت ترى أنها هي الأولى والأجدر بهذه المهمة، نظرا لما أسدته للبلد والشعب من تضحيات، لذلك

2059 محمد يتيم، مجلة نوافذ، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، العدد 5، 1999، ص75.

2060 خاصة السلفيين المتهمين بأنهم وهابيين.

2061 اتهامات الإخوان المسلمين بالعمالة لأمریکا وإسرائيل.

2062 الورقة المذهبية، م س، ص12

2063 الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية نموذجا

2064 علي أوفقي، مواجهات بين الإسلامية والعلمانية بالمغرب، دفاتر وجهة نظر، مطبعة الكوثر، الرباط 2008، ص49.

2065 على عكس الأحزاب الأخرى والتي تدعى بالأحزاب "الإدارية" فإنهم كانوا غير آبهين لوجود الإسلاميين من عدمه، لأن ما يهمهم هو النظرة البراغمية للسياسة وما سيجنونه منها من مزايا وأرباح، ورهانهم الأساسي هو وضع أنفسهم في خدمة السلطة.

2066 رشيد مقتدر، الإدماج السياسي....، ص59.

2067 خلال هذا الاستحقاقات تقرر أسلوب للاقتراع يتبنى عتبة 3% على الصعيد الإقليمي، للمزيد أنظر: برنابي لوبيس كارسيا، الانتخابات المغربية منذ 1960 إلى الآن... دراسة علمية موققة، ترجمة د. بديعة الحزازي، منشورات الزمن مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، ط1، ص37.

2068 خلال الولاية التشريعية الأولى وصل عدد المقاعد الذي فازت به الحركة الدستورية الشعبية الديمقراطية إلى 9 مقاعد فقط.

2069 رشيد مقتدر، الإسلاميون...، م س، ص251.

فإن أي فاعل جديد -ويقصدون الإسلاميين- لا يمكن أن يستسيغون منافسته، فهم يرون أنهم من كانوا يوظفون المواطنين وهم من عارضوا سياسات الحسن الثاني وهم يستندون في هذا إلى كون:

- مناضلو اليسار هم من ضحوا طيلة 40 سنة من الاستقلال عارضوا سياسات الحكم وتعرضوا للمضايقات والاعتقالات...
- الكتلة الديمقراطية وضمها اليسار، هو من قاد المفاوضات لتحقيق الانتقال الديمقراطي، وهو من مهد للإصلاحات الدستورية²⁰⁷⁰.

- اليسار هو من عمل على إرساء استقرار البلاد السياسي، من خلال عمله إلى جانب الملك الراحل الحسن الثاني على تحقيق انتقال هادئ لحكم الملك محمد السادس، وبالتالي له أولوية الاستفادة من هذه الانتخابات، بحكم تجاربه السياسية في النضال السياسي داخل البرلمان وكذا دعمه للسلطة فيما يخص إرساء دعائم التوافق داخل المجتمع²⁰⁷¹.

- تكبد اليسار لخسائر فادحة جراء انتقاله من المعارضة لسياسات النظام التي كانت مبنية على الليبرالية والخصوصية والإملاءات الخارجية إلى مطبق لنفس السياسة أثناء قيادته حكومة التناوب الأولى، تشفع له أن يكون هو قائد المسؤولية الحكومية²⁰⁷².

إذا كانت مبررات حزب الاتحاد الاشتراكي لقوات الشعبية واليسار عامة تستند إلى الشرعية التاريخية والنضالية، في استبعاد الوافد الإسلامي على الساحة السياسية من المشاركة في تحمل المسؤولية الحكومية أو حتى المشاركة فيها، فإن "إسلامي العدالة والتنمية" يستندون تقريبا إلى نفس المبررات للوصول إلى نفس الهدف، فهم يرون أمن ماضيهم النضالي، وعلاقتهم بالشعب الذي صوت لصالحهم²⁰⁷³، وخلق سجلهم السياسي من كل الشوائب التي قد تمس صدقية مبادئهم ووجودهم في الساحة السياسية منذ زمن بعيد، كلها تشفع لهم من أجل تحمل مقاليد المسؤولية الحكومية. والنتائج التي حصل عليها الإسلاميون ينظرون إليها على أنها تعبر عن:

- فقد الشعب الثقة في مصداقية ومبادئ مناضلي الأمس.

- وضوح مشروعهم وإفلاس المشروع الفكري لليسار، فمع انهيار الاتحاد السوفياتي، أصبحوا يعتمدون البراغمية على حساب قيم الشعب الأصلية وثقافته وبالتالي تمت معاقبتهم²⁰⁷⁴.

ثانيا/إمكانية التعايش والتقارب بين الإسلاميين واليساريين: إذا كانت محددات التناقض بين التيارين كثيرة، فهذا لا يمنع من القول بأن ثقافة الإقصاء قد حلت محلها ثقافة لتحالفات البراغمية، التي تضع في حساباتها المكاسب السياسية بدل منطق الغالب والمغلوب، وبدأت بالتراجع لصالح مبدأ التعايش والتعاون مادام أن كل مقتنع بحكم الواقع بمشروعية تواجد الطرف الآخر، وحاجة

²⁰⁷⁰ نفس المرجع

²⁰⁷¹ رشيد مقتدر، الإسلاميون...، م س، ص 251.

²⁰⁷² وقد نتج عن التجربة الحكومية الأولى ودعمه للسياسات النظامية دون أدنى شروط أو اعتراض يذكر:

* خروج المؤتمر الاتحادي عن حزب الاتحاد الاشتراكي

* انسحاب تيار الوفاء للديمقراطية عن الحزب بقيادة محمد الساسي

* التحالف مجموعة كبيرة من الشبيبة الاتحادية بمجموعة محمد الساسي

* تعثر انعقاد المؤتمر

* دخول الجناح النقابي لحزب الاتحاد الاشتراكي وظهور الفيدرالية الديمقراطية للشغل

²⁰⁷³ رشيد مقتدر، الإسلاميون...، م س، ص 252.

²⁰⁷⁴ للمزيد أنظر، رشيد مقتدر، م س، ص 250-253.

البلاد إلى جميع أبنائها لخدمها في إطار مشاريع مجتمعية واضحة، وقادرة على التنافس النزيه فيما بينهم على أرضية ديمقراطية صلبة تضمن للجميع سواء كان أغلبية أو أقلية حق التعبير والمشاركة والتداول السلمي على السلطة...ولعل ما يؤكد هذا، هو التحالف²⁰⁷⁵ الذي حصل بين الإسلاميين وحزب التقدم والاشتراكية الذي كان يعتبر قبل الانتخابات كل شيء ممكن في عالم السياسة ما عدا التحالف مع حزب العدالة والتنمية فهو خط أحمر. لكن هذا لا يمنع من استحضار بعض المحددات والدواعي "لو تخلي الإسلاميون واليسار عن بعض رغباتهم باعتبارهم فاعلين عموميين، وكبحوا رغباتهم الذاتية من أجل المصلحة العامة"²⁰⁷⁶ لأمكن الوصول إلى صيغة للتوافق واللقاء، أذكر من بين هذه المحددات:

1-رغبة الشعب في تحسين أوضاعه دون النظر إلى الخلفيات السياسية والايولوجية التي يتمرس خلفها من يدافع عن حقوقه، ولا التحالفات الموجودة على الساحة السياسية، وكل تماطل في تحقيق هذا التقارب يؤدي إلى مزيد من الاستبداد والعزوف واليأس²⁰⁷⁷.

2- إيقاف المد المخزني الذي يستهدف قتل كل اهتمام بالشأن العام بتجميع السياسة، وترميز نخب بدون هوية ولا موقف ولا هم لها إلا مصالحها الشخصية²⁰⁷⁸.

3-ضرورة تكثيف الجهود من أجل إيقاف نزيف البلد، لأن هذه المهمة لا يمكن أن يقوم بها فريق واحد بمفرده. وبما أن كلا التيارين، قد عانى في علاقته مع النظام من الإقصاء والنفي والاعتقال...وبما أنكلا منها يدعي الدفاع عن مصالح المواطنين، فلا ضير من وجود جبهة داخلية تجمع هذان التيارين لصناعة هوية الشعب وتقوية ممانعته للتصدي للتجهيل والتفكير، والاختراق القيمي، والرفع من مستوى روح المقاومة والاعتراض²⁰⁷⁹، من خلال:

1-الاتفاق السياسي²⁰⁸⁰ وذلك بترك الخلافات الإيديولوجية، وإقامة حركة اجتماعية شعبية قوية وذات مصداقية تكون مدخلا من مداخل الإصلاح²⁰⁸¹، على أن يكون هذا الاتفاق مبنيا على برامج واضح الأهداف.

2-التعاون على:

أ- تغيير ميزان القوى من أجل القضاء على الفساد

ب- إيجاد ضمانات مؤسسية وقانونية حقيقية لتجنب البلاد العودة إلى الاستبداد.

ج- إيجاد بيئة سليمة من أجل العمل السياسي، من خلال الحد من سيطرة المخزن، لأن استبداده يتوقى مع تشرذم القوى السياسية في البلاد.

فتقدم المغرب منوط تاريخيا بين الاتجاهات اليسارية ذات النزعة الديمقراطية ونظيرتها المحافظة كحزب الاستقلال والتيار ذي المرجعية الإسلامية، إذ أن العديد من أعضاء المجلس الوطني لحزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية يتقاسمون فكرة

²⁰⁷⁵ عبد العلمي حامي، الدين، مواجهات بين الإسلاميين، دفاتر وجهة نظر، طبعة الكوثر، الرباط، 2008، ص73.

²⁰⁷⁶ عمر أحرشان، مواجهات بين الإسلاميين والعلمانيين، دفاتر وجهة نظر، مطبعة الكوثر، الرباط 2008، ص63-64.

²⁰⁷⁷ نفس المرجع، ص64.

²⁰⁷⁸ نفس المرجع

²⁰⁷⁹ كمال الغزالي، النهضة الإسلامية وقضايا المجتمع والدولة، مطبوعات إقبال، وجدة/ ط1، 1999، ص41.

²⁰⁸⁰ عمر أحشان، مواجهات بين الإسلاميين...، م س، ص64..

²⁰⁸¹ ولنا في الحلف الناشيء بين إيران والشبلي وكوبا وكوريا الشمالية ضد الهيمنة الأمريكية خير مثال حيث تم تغليب الاتفاق السياسي على الخلاف الإيديولوجي.

التقارب بين حزبهم وحزب العدالة والتنمية، إلا أنهم لا يعبرون عن ذلك إلا لماما، فقد أجرت جريدة التجديد حوارا مع محمد المريني أعلن فيه أنه: "ينتمي إلى مدرسة إسلامية من منظريها ورموزها الأساسيين محمد خاتمي والشيخ راشد الغنوشي لذلك فهو يرى أن "تقدم الحداثة وتقدم التنمية غير ممكن دون اتفاق هذه القطاعات الثلاث: التيار الإسلامي والتيار الوطني الليبرالي والتيار الاشتراكي الديمقراطي". ونفس النهج سار عليه عبد الصمد بلخير عندما صرح لنفس الجريدة: "إن استدراك تعثرات الانتقال الديمقراطي يقتضي توسيع وتعميق دائرة المتوافقين... وأن منطق الانتقال الديمقراطي على حساب الإسلاميين فاسد وبئيس"²⁰⁸². ويذهب بعيدا في مغالته للإسلاميين في تصريحه عندما يقول: "قوى المحافظة متعددة سواء على الصعيد الدولي والجهوي أو على الصعيد الوطني، ترفض تولي الإسلاميين الحكم في المغرب"²⁰⁸³.

وبما أن الأحزاب السياسية المغربية لم تستطيع ممارسة ما يكفي من الضغط على النظام الملكي لتحقيق الانفتاح الديمقراطي، لأن هذه الأحزاب تم استقطابها ولأن الأحزاب الغير إسلامية فضلت الاحتماء انقاء للأحزاب الإسلامية وخاصة حزب العدالة والتنمية"²⁰⁸⁴، فإن قدرة حزب العدالة والتنمية على الانخراط لوحده في العملية السياسية المشروعة مع الحفاظ عن استقلاله، وجعل القصر يتنازل على جزء من سلطته هي مفتاح المسلسل الديمقراطي في المغرب على المدى القصير، إلا أن ذلك غير كاف، فعلى المد الطويل، يستلزم الأمر مواجهة القصر من قبل أكثر من حزب وهذا ماي ستدعي إصلاح الأحزاب غير الدينية من الداخل²⁰⁸⁵، إذ من الصعب تصور هذا التغيير بالنسبة للأحزاب التي تنعت عادة داخل المشهد السياسي المغربي بالأحزاب الإدارية²⁰⁸⁶، كن بعض الأحزاب الأخرى التي توفر على بنيات حزبية حقيقية كحزب الاستقلال وحزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية لديها القدرة على تغيير أوضاعها الداخلية أن خلال آليات ديمقراطية²⁰⁸⁷.

الفرع الثاني: العدالة والتنمية والفاعلين الإسلاميين المخالفين

إذا كان حزب العدالة والتنمية يعتبر نفسه حزبا سياسيا ذو مرجعية إسلامية، فإن هذه المرجعية يتقاسمها معه في الساحة المغربية العديد من الفاعلين وتبقى جماعة العدل والإحسان وحركة التوحيد والإصلاح من أبرزهم، إذ أن جماعة العدل والإحسان تصنف باعتبارها الجماعة الأولى ضمن التنظيمات الإسلامية بالمغرب من حيث الكم العددي، والأكثر قوة وتماسكا من حيث البناء الفكري²⁰⁸⁸، وبالمقابل فإن حركة التوحيد والإصلاح تعتب الأكثر حضورا ومشاركة في العملية السياسية بين التيارات الإسلامية، وهي توصف عادة بكونها الذراع الدعوي للحزب، فما علاقة حزب العدالة والتنمية بحركة التوحيد والإصلاح (أولا) أما علاقته بجماعة العدل والإحسان (ثانيا) فسأحاول دراستها من خلال مواقفها من بعض القضايا.

²⁰⁸² عبد الله طلال، م س، ص 151.

²⁰⁸³ هذه التصريحات المتوالية أفاضت كأس نقاش التحالف مع الإسلاميين فكان تصريح رئيس لفرق الاتحادي بمجلس النواب باستحالة التحالف آنذاك، كما دفع عبد الصمد بلخير الثمن غالبا وكانت النتيجة هي إقصاءه من المكتب السياسي للحزب

²⁰⁸⁴ مارينا أوتواوي، ميريديث رايلي، المغرب من الإصلاح إلى الهرمي إلى انتقال الديمقراطي، أوراق كارينغي، رقم 71، 2006، دار الطبع، ص 25.

²⁰⁸⁵ كاحترام مواعيد المؤتمرات وتجديد القيادات والقبول بالمعارضة الداخلية.

²⁰⁸⁶ على غرار التجمع الوطني للأحرار، الحركة الشعبية، الاتحاد الدستوري...

²⁰⁸⁷ نفس المرجع، ص 24.

²⁰⁸⁸ عباس بوغالم، م س، ص 505.

أولاً: علاقة حزب العدالة والتنمية بحركة التوحيد والإصلاح: من المواضيع التي تحتاج إلى تدقيق بالنسبة لحزب العدالة والتنمية طبيعة علاقته مع حركة التوحيد والإصلاح، هل هما مؤسستان مستقلتان أم تربطهما علاقة قد تصل إلى حد التماهي **استقلالية على المستوى النظري والتنظيمي:** تؤكد كل أدبيات حزب العدالة والتنمية ووثائقه على أنه حزب سياسي مدني ذو مرجعية إسلامية وليس حركة دينية دعوية، وه يعمل على تطبيق برامجهم من خلال القواعد الديمقراطية²⁰⁸⁹. ونقرأ في النظام الأساسي لحزب: "حزب العدالة والتنمية حزب سياسي وطني يسعى انطلاقاً من المرجعية الإسلامية، وثابت الأمة الجامعة، ... إلى الإسهام في بناء مغرب حديث وديمقراطي..."²⁰⁹⁰، وقد أكدت هذا الأمر أطروحة المؤتمر الوطني السابع التي اختير لها عنوان "شراكة فعالة في البناء من أجل الكرامة والتنمية والعدالة الاجتماعية"²⁰⁹¹.

أما حركة التوحيد والإصلاح فتعرف نفسها بكونها جمعية مغربية مفتوحة في وجه من يريد أن يتعاون على الفقه في دينه والعمل به والدعوة إليه، وهي منفتحة على مجتمعاتها وعصرها...²⁰⁹². وإذا كانت شروط العضوية بالحركة أخلاقية ومبدئية، كالاستقامة والالتزام بالفرائض، والابتعاد عن المحرمات والشبهات، إذ أن الحركة في غالب الأحيان تتشدد في قبول العضو الذي تنفي فيه هذه الشروط²⁰⁹³، فإن شروط الانخراط والعضوية في الحزب التي جاءت في نظامه الأساسي تسمح لكل المواطنين والمواطنات المغاربة المؤهلين قانوناً، سواء كانوا مقيمين بالمغرب أو خارجه، الانخراط في الحزب، دون أي أساس تمييزي، شريطة قبولهم بمبادئه وأهدافه واختياراته، وتعبركم عن مواقفهم على الالتزام ببرنامجه العام ونظامه الأساسي والداخلي²⁰⁹⁴، وهو لا يتشدد في شروط الالتزام الأخلاقي... طالما التزم العضو بمواقف الحزب ومرجعياته العامة²⁰⁹⁵. وقد عملت الحركة على تأكيد تمايزها التنظيمي والمؤسسي عن حزب العدالة والتنمية منذ سنة 2003²⁰⁹⁶، جاء في إحدى وثائق الحركة: "إذ تعتر حركة التوحيد والإصلاح بالتقائها مع حزب العدالة والتنمية في المرجعية الإسلامية، وفي خدمة المشروع الإصلاحي نفسه، حيث عمل الحركة عمل تربوي دعوي مدني، يسعى إلى الإسهام في بناء الإنسان الصالح المصلح، وعمل الحزب عمل سياسي مرتبط بتدبير الشأن العام" ونؤكد بوضوح على استقلال الهيئتين من حيث المؤسسات والقرارات، والتمايز بينهما في الوظائف والخطاب ومجالات العمل وآلياته، على الرغم من بعض يبقى ممارسة مشروعة سارية في مختلف الهيئات داخل المغرب وخارجه²⁰⁹⁷. وإعمالاً لهذا التمايز المؤسسي، اختار حزب العدالة والتنمية عدم الجمع بين مهام الخطابة والوعظ، والانتماء إلى هيئاته المسؤولة على كل المستويات وذلك قبل سنة 2002، كما قرر عدم ترشيح الوعاظ وخطباء المساجد في الانتخابات منذ الانتخابات التشريعية للسنة نفسها، اعتباراً لكون هؤلاء يقومون بالإشراف على مؤسسات دينية وطنية هي ملك للجميع، ولا يجوز أن يحتكرها فصيل سياسي معين²⁰⁹⁸، وينسجم

²⁰⁸⁹ سعد الدين العثماني، الدين والسياسة: تمييز لا فصل، المركز الثقافي العربي، ط1 ن 2009، ص124.

²⁰⁹⁰ النظام الأساسي لحزب العدالة والتنمية، يوليو 2012، ص1.

²⁰⁹¹ أطروحة المؤتمر الوطني السابع، الطبعة 1، يوليو 2012، الغلاف.

²⁰⁹² حركة التوحيد والإصلاح، وثيقة بدون تاريخ ولا مكان الطبع، ص1.

²⁰⁹³ محمد لكموش، م س، ص240.

²⁰⁹⁴ النظام الأساسي لحزب العدالة والتنمية، المادة 5، يوليو 2012، ص1.

²⁰⁹⁵ محمد لكموش، م س، ص240.

²⁰⁹⁶ تقرير الحالة الدينية بالمغرب 2009-2010، المركز المغربي للدراسات والأبحاث المعاصرة، مطبعة بريس، الرباط، ص147.

²⁰⁹⁷ وثيقة "المشاركة السياسية والعلاقة بين الحركة والحزب فكرياً ونظرياً"، تمت مناقشتها خلال الجمع العام لحركة التوحيد والإصلاح المنعقد في نونبر 2006، نقلاً عن سعد الدين العثماني.

²⁰⁹⁸ سعد الدين العثماني، الدين والسياسة: تمييز لا فصل، ص135.

هذا مع ما جاءت به الورقة المذهبية للحزب التي تؤكد على أن "المساجد هي التجسيد الرمزي لإجماع الأمة، وهي مجال من مجالات تأمين الحاجة الروحية للمواطنين، ومن ثم وحرصا على الوفاء بهذه الأهداف، يرى حزبا أن المساجد ينبغي أن تبقى بعيد عن الصراع الحزبي، ولا يجوز أن تستثمر للدعاية الحزبية"²⁰⁹⁹. وانسجاما مع هذا تم إعفاء عبد الإله بنكيران من عضوية المكتب التنفيذي لحركة التوحيد والإصلاح مباشرة بعد انتخابه أميناً عاماً لحزب العدالة والتنمية في شتنبر 2008²¹⁰⁰.

صعوبة التمييز على المستوى العملي: إن حال حركة التوحيد والإصلاح، على المستوى التنظيمي، يوحي بعدم وجود أي علاقة بين مؤسسات الحركة ومؤسسات الحزب، بالرغم من وجود روابط على مستوى التربية والمواقف والقناعات التي تتشابه حد التماهي²¹⁰¹. أما من الناحية العملية، فيصعب إحداث فصل بين الحركة والحزب، إذا علمنا أنه لا زال هناك أعضاء يجمعون بين عضوية المكتب التنفيذي للحركة وهم أعضاء بالأمانة العامة للحزب، يقول مصطفى الخلفي عند محاولته الوقوف على الثغرات والسلبيات التي اتسم بها الأداء الحزبي وسلوك النواب البرلمانيين وكذا الإعلام الحزبي أن من بين أسبابها "تعدد واجهات العمل واستمرار التداخل بين الحركة والحزب وهو ما يؤدي على تشتيت الجهود فضلا عن الوضعية الهشة لإعلامه، وهو ما يفضي إلى التساؤل عن قدرة وهذا الخط على الموازنة بين رصيده الشعبي وقدراته الذاتية، لا أن الحزب يبقى أقرب إلى الحكم من الحركة وذلك لعدة أسباب منها:

- الشخصية القيادية للحزب ذات العلاقة التاريخية بالمؤسسة الملكية

- الحركة تنأى بنفسها عن الانخراط في العملية السياسية حتى تتحلل من إكراهات النزاعات السياسية"²¹⁰².

كما أن إثارة بعض الأمور خاصة الأخلاقية منها توضح أنه لا زال هناك تنسيق سواء بصفة مباشرة أو غير مباشرة بينها وهنا تجب الإشارة إلى بعض المحطات حيث لتنسيق يبدو واضحا والخطاب متشابها:

- التصدي ل"نداء من أجل الدفاع عن الحريات الفردية" الذي وقعه عدد كبير من الشخصيات والنخب المغربية حيث لم

تردد الحركة والحزب في نعتهم وتوصيفه بكونه مبادرة لضرب الحركة الإسلامية من طرف تم نعتهم ب"الإباحيون الجدد"²¹⁰³.

- الانتقادات الشديدة للمهرجانات والمواسم من طرف الحزب والحركة.

- تنديد الحزب بقرار منع الحجاب داخل المؤسسة السجنية .

عند انتقادهم للإسلاميين المشاركين في اللعبة السياسية يقول فريد الأنصاري: "تميزت مرحلة ما بعد سنة 2000 بموت

تدريجي لحركة التوحيد والإصلاح ومسحها إلى صورة حزب، نقول ذلك ونحن نعلم بقاء أطلالها قائمة، دعوة وتربية وتكوين، وأفراد

هنا وهناك لا فاعلية لهم ولا حياة، إلا حياة، إذا دعوا إلى ملتقى سياسي محض أو دخلوا في حمى الانتخابات والدعايات"²¹⁰⁴،

ثم يضيف "لقد كانت حركة التوحيد والإصلاح في بداية عهدها عبارة عن مدارس شتى تربوية ودعوية وفكرية وعلمية وسياسية

2099 الورقة المذهبية، البرنامج العام لحزب العدالة والتنمية، م س، ص 30

2100 تقرير الحالة الدينية بالمغرب، 2009-2010، م س، ص 147.

2101 سعيد بم محمد حليم الورايني، م س، ص 91.

2102 مصطفى الخلفي، الشروع السياسي للحركة الإسلامية بالمغرب، م س، ص 105

2103 مصطفى الخلفي، الشروع السياسي للحركة الإسلامية بالمغرب، م س، ص 105

2104 فريد الأنصاري، الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب: انحراف استصنام في الفكر والممارسة، الكلمة للطبع والإشهار، مكناس، 1428 الموافق ل 2007، ص 96-97.

... إلخ، ولكن قاطرة الحزب السياسي تفردت بالجر فتناثر حولها كل شيء²¹⁰⁵، وانسجاماً مع هذا الطرح يقول نور الدين زواش²¹⁰⁶: "إن السرطان السياسي - يقصد حزب العدالة والتنمية - قد ابتلع الخلايا المحافظة - يقصد حركة التوحيد والإصلاح - التي من المفروض أن تحفظ الجسد..."²¹⁰⁷. وعليه يمكن أن نقول أن العلاقة بين حركة التوحيد والإصلاح وحزب العدالة والتنمية هي علاقة شراكة وتعاون بين مؤسستين مستقلتين، الأولى دعوية والثانية سياسية، حيث هناك وصل بين المرجعية الإسلامية الجامعة، وتمايز في الإطار التنظيمي²¹⁰⁸، أو كما يحلو للبعض أن ينعت حركة التوحيد والإصلاح كونها "الضابط الشرعي" للحزب²¹⁰⁹.

ثانياً: حزب العدالة والتنمية وجماعة العدل والإحسان: الكثير من المحللين السياسيين يضعون جماعة العدل والإحسان في مقابل حزب العدالة والتنمية وذراعه الدعوي حركة التوحيد والإصلاح، باعتبارهما يسلكان كمسلكين متناقضين²¹¹⁰. والواقع أن هذا التصور يبقى نسبياً، إذ أن "الالتفات إلى جوهر المشروع السياسي لجماعة العدل والإحسان الذي يعكس توجهها وخطها السياسي الحقيقي، لا يختلف من حيث المبدأ عن الخط السياسي لحركة التوحيد والإصلاح المتمثل في خيار المشاركة السياسية"²¹¹¹. إذن ما موقع المشاركة السياسية في أدبيات كل من جماعة العدل والإحسان وحزب العدالة والتنمية وما هو موقفها من مسألة التغيير

الموقف من المشاركة السياسية: تعد المشاركة السياسية أنجع الصيغ دخلاً مهماً لكل إصلاح سياسي، لأنها تقود حاملها الاجتماعي على أجراً مشاريعه وبرامجه السياسية على الأرضية الاجتماعية²¹¹²، فما موقف جماعة العدل والإحسان منها (أولاً) وماذا تمثل بالنسبة لحزب العدالة والتنمية (ثانياً).

I - موقف جماعة العدل والإحسان من المشاركة السياسية: بالرجوع إلى أدبيات جماعة العدل والإحسان نجد عبد السلام ياسين كان سابقاً إلى تبني خيار المشاركة السياسية، فقد كتب تحت عنوان الخط السياسي الواضح في مؤلفه المنهاج النبوي²¹¹³، وقد علمنا رسول الله (صلى الله عليه وسلم) كيف تتصرف إذا استعمل الحبيب كل وسائل عصره لضم معاهدات التعايش مع اليهود والتصالح مع قريش، ومن ربط أحلاف مع القبائل²¹¹⁴. وتحت عنوان المرونة يضيف مرشد جماعة العدل والإحسان السابق²¹¹⁵، قد يكون بعضها تحت نظام من أنظمة الجبر ضرورة البحث عن مشروعية ما أن يفتح باب الحريات العامة، إذا كان هذا، فخط عالمنا المودودي رحمه الله أن يساهم المسلمون في اللعبة الديمقراطية، هذا يتيح للمسلمين أن يعرفوا بقضيتهم وحلهم

²¹⁰⁵ نفس المرجع

²¹⁰⁶ كاتب إقليمي سابق لحزب العدالة والتنمية بوجدة والكاتب الإقليمي الحالي لحزب النهضة والفضيلة المنشق عن حزب العدالة والتنمية .

²¹⁰⁷ نور الدين زواش، الجالية اليسارية المقيمة بحزب العدالة والتنمية: حقائق وأسرار، مطبعة شمس، وجدة، 209، ص18.

²¹⁰⁸ محمد لكموش، م س، ص241.

²¹⁰⁹ جريدة المساء، الجمعة 1 نونبر 2013، العدد 2208، ص20.

²¹¹⁰ مصطفى الخلفي، الشروع السياسي للحركة الإسلامية (العدل والإحسان- حركة التوحيد والإصلاح)، مجلة الفرقان، العدد41، 1998/1419، ص52.

²¹¹¹ عباس بوغالم، م س، ص522.

²¹¹² محمد الشيخ بنان، مجلة نظر، العدد 42، خريف 2009، ص58.

²¹¹³ يمكن اعتبار هذا المؤلف بالنسبة لأعضاء جماعة العدل والإحسان بنفس درجة معالم في الطريق لصاحبه الحسن البنا بالنسبة لنصار جماعة الإخوان المسلمين بمصر.

²¹¹⁴ عبد السلام ياسين، المنهاج النبوي، تربية وتنظيماً وزحفاً، الشركة العربية الإفريقية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ص23.

²¹¹⁵ بعد وفاته بتاريخ 13 دجنبر 2012 تم انتخاب الأستاذ محمد بتاريخ محمد العبادي بتاريخ 24 دجنبر 2012 كأمين عام للجماعة بعدما تم الاحتفاظ باسم المرشد العام للجماعة للمرحوم عبد السلام ياسين..

لمشاكل الأمة على وضع النهار، ولوجود هذا الوضع يتبهاً للمسلمين أن يقارعوا الحجة بالحجة يبلغوا للناس رسالتهم من منابر البرلمان والتجمعات والمناصب الانتخابية²¹¹⁶. ويظهر هذا جلياً منذ البدايات الأولى لظهور جماعة العدل والإحسان، حيث تعاملت بسلوك معقلن تجاه الدولة، واحتمت بالشرعية القانونية من خلال إيداع ملفها التأسيسي الأول في فبراير 1983²¹¹⁷، وبعد رفض السلطات منحها الاعتراف القانوني، أودعت ملفها التأسيسي الثاني²¹¹⁸ الذي نص صراحة على أنها جمعية ذات صبغة سياسية²¹¹⁹، إلا أن الجماعة لا ترى أية جدوى من المشاركة السياسية، مادامت لن تتمكن الجماعات الإسلامية من تغيير الأنظمة القائمة، وبالتالي إقامة أنظمة إسلامية بديلة عنها، يقول ياسين "... وينبغي الإسلاميون حاملو شعار البديل السياسي، ليدخلوا مع الناس في دوامة التناوب على الحكم صعدوا وهبوطاً تناديهم أصوات انتخابية ملت من عدلهم اللائكي الديني، لتلفظهم وتستبدل بهم قوما آخرين بعد تجربة لن يأل النصابون جهداً في إفشالها..."²¹²⁰، ويقول فتح الله أرسلان "إن موقع الإسلاميين داخل هذه البلاد، ولا أقول فقط البرلمان وأي برلمان؟! هو التهميش والإقصاء والحصار... لهذا لا نركي إرادة الحاكمين بالمشاركة..."²¹²¹. وعليه يمكن القول أن عزوف جماعة العدل والإحسان عن المشاركة السياسية هي ليست مبدئية بمعنى أنه في حال توفر وضع سياسي ودستوري، يسمح بذلك، فإن الجماعة ستشارك. ومن بين الإصلاحات التي تقترحها الجماعة من أجل ذلك: تكريس انتخابات ديمقراطية ونزاهة تسمح للجماعة إبراز وزنها ومصداقيتها في الشارع²¹²²، وتوفر تعددية سياسية حقيقية، وتوفر ضمانات سياسية ودستورية لتطبيق البرامج الحزبية، ثم حق تكوين أحزاب وجمعيات سياسية²¹²³.

العدالة والتنمية والتأصيل الشرعي للمشاركة السياسية: أما بالنسبة لحزب العدالة والتنمية فإن المشاركة السياسية تمثل القطيعة مع أسلوب السرية والعزلة، ومبدأ المشاركة السياسية كان هو المبدأ التاسع لميثاق حركة الإصلاح والتجديد "قبل الدمج وسمي مبدأ "المخالطة الإيجابية" وهو نفسه المبدأ العاشر لميثاق حركة "التوحيد والإصلاح"²¹²⁴، فإيمان الحركة بالديمقراطية ترتب عنه سلوك خيار المشاركة السياسية، والعمل في ظل الشرعية القانونية إيماناً من الحركة بأهمية العامل السياسي في التغيير الاجتماعي إلى جانب العوامل التربوية والثقافية والدعوية²¹²⁵. وحول طبيعة هذه المشاركة والهدف منها يقول محمد يتيم "إنه مع ترجيح المشاركة ينبغي التأكيد على أن المشاركة المقصودة هي المشاركة الفاعلة الإيجابية لا المشاركة السلبية التي تنتهي إلى نوع من التطبيع في العلاقة مع المنكرات" أي أنها "مخالطة إيجابية ففاعلة تسهم في خلق بيئة اجتماعية سليمة تسهل عملية الالتزام الفردي والجماعي"²¹²⁶ ويضيف "وفي مجتمعات مفتونة حيث تعمل قوى التغريب والإفساد، من خلال مؤسسات المجتمع في سبيل التمكين لقيم العلمنة،

²¹¹⁶ المرجع نفسه، ص 27.

²¹¹⁷ تحت اسم "جمعية الجماعة".

²¹¹⁸ تحت اسم "الجماعة الإسلامية".

²¹¹⁹ للمزيد من المعلومات، راجع عباس بوغالم، م س، ص 525-528.

²¹²⁰ للمزيد أنظر محمد الشيخ بنان، م س، ص 60-61.

²¹²¹ فتح الله أرسلان، حوار مع جريدة النباء، عدد فبراير 1985 نقلاً عن محمد الشيخ بنان، م س، ص 61.

²¹²² عمر أحرشان، حوار أسبوعية الصحيفة، عدد 4، 17 ماي 2007، نقلاً عن محمد الشيخ بنان، نفس المرجع، ص 60.

²¹²³ للمزيد أنظر، محمد بنان الشيخ، نفس المرجع، ص 60-61.

²¹²⁴ حميد بحكاك، الإسلاميون المغاربة، م س، ص 100.

²¹²⁵ عباس بوغالم، م س، ص 480.

²¹²⁶ محمد يتيم، في مهج التغيير الحضاري، مركز صناعة الفكر للدراسات ولأبحاث، ومؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2012، ص 4.

واقصاء قيم الدين، يكون من الأولى، ترجيح منطق المشاركة الفاعلة، بدل منطق الرفض والعزلة المريح لخصوم الإسلام²¹²⁷، أما سعد الدين العثماني فهو يرى أن المشاركة السياسية تدفع الحزب إلى إبداع لمشكلات المواطنين المجتمعية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية...²¹²⁸، ف"عندما يكون الحكم هدفاً، من الطبيعي أن تسلك الطرق الموصلة إليه، من إقصاء للآخرين والنظر إلى كل أعمالهم على أنها سلبية أو الدخول معهم في معارك، وحين يصبح هم الإنسان هو الإسلام، ينظر إلى الوضعية التي يوجد عليها المجتمع فيعمل لكي لا يزداد تراجعاً عن الإسلام، وإنما يعمل لكي يتقدم خطوات فيما صيغ منه، وهنا تتغير العلاقات من علاقات مغالبة ومصارعة إلى علاقة دعوة ومشاركة وهذا هو الذي ينبغي عليه كل ما تبقى"²¹²⁹. وحول أسباب ترجيح خيار المشاركة السياسية يرى عبد الإله بنكيران أن العزلة كانت سبباً في:

-الانقطاع عن المجتمع

-تعرض أفراد التنظيم الإسلامي (الشبيبة الإسلامية) لخطر المتابعات الأمنية

-إفساح المجال للانحرافات داخل التنظيم الواحد.

-إفساح الطريق للخصوم مادام الناس لا يعرفون إلا ما يرون أو ما يسمعون²¹³⁰.

وقد أخذت مشاركة حزب العدالة والتنمية منذ أول محطة منحه تصاعدياً:

نوفمبر 1997: المشاركة في الانتخابات التشريعية حيث انتزع الحزب 9 مقاعد في مجلس النواب، ليصل بعد ذلك عدد نوابه إلى 14 عضواً، إثر انتخابات جزئية والتحاق بعض البرلمانيين بصوفه²¹³¹.

شتبر 2002: المشاركة في الانتخابات التشريعية حيث حصل الحزب على 42 مقعداً بمجلس النواب من ضمنهم 6 نساء.

شتبر 2003: شارك الحزب في الانتخابات الجماعية بنسبة تغطية بلغت 18%، وحصل على 593 مقعداً جماعياً، كما شارك في الانتخابات المهنية خلال شهر يوليوز من نفس السنة.

شتبر 2007: شارك الحزب في الانتخابات التشريعية وحاز على 46 نائبة ونائب بمجلس النواب.

يونيو 2009: الانتخابات الجماعية حيث ضاعف الحزب عدد منتخبي المجلسين ليصل عددهم إلى 1500 مستشاراً جماعياً وهو ما مكنه من المشاركة في تسيير حوالي 200 جماعة.

انتخابات 25 نوفمبر 2011: فاز حزب العدالة والتنمية بـ 107 مقعداً من بينهم 8 شباب و 17 امرأة من أصل 345، ليتيح له ذلك قيادة أول حكومة بعد "الربيع الديمقراطي العربي"²¹³².

²¹²⁷ محمد يتيم، في منهج التغيير ...، م س، ص 52.

²¹²⁸ سعد الدين العثماني، الدين والسياسة، تمييز لا فصل، م س، ص 125.

²¹²⁹ عبد الإله بنكيران، جريدة الراية، العدد 94، 10 ماي 1994 نقلاً عن حميد بحكاك، م س، ص 65.

²¹³⁰ للمزيد أنظر حميد بحكاك، م س، ص 66-69.

²¹³¹ خاض إسلاميو حركة التوحيد والإصلاح هذه الاستحقاقات بعد اندماجهم في حزب "الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية"، اسم حزب "العدالة والتنمية" لم يظهر إلا في سنة 1998.

²¹³² هذه الإحصائيات منقولة من وثيقة "العدالة والتنمية: المشروع والمسار"، بدون تاريخ الطبع ولا مكانه للمزيد من الأرقام حول مشاركة الإسلاميين في مختلف الاستحقاقات بالمغرب أنظر: بيرنابي لويس كارسيا، الانتخابات المغربية منذ 1960 إلى الآن، ترجمة بديعة الفزازي، دار النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة 1، 2007.

مفهوم التغيير عند حزب العدالة والتنمية وجماعة العدل والإحسان: إن التغيير في أدبيات حزب العدالة والتنمية ينبغي أن يكون في ظل الاستمرارية ويجب أن يرتبط بالقطيعة حسب جماعة العدل والإحسان .

حزب العدالة والتنمية ومفهوم التغيير مع الاستمرارية: منذ أن ابتعد جزء من أعضاء "الشبيبة الإسلامية" عن نظرية جاهلية المجتمع والنظام، حيث تخلوا عن الإستراتيجية الانقلابية في التغيير²¹³³، تبنت حركة التوحيد والإصلاح، وبعدها حزب العدالة والتنمية خيار المشاركة في اللعبة السياسية المسطرة من قبل المخزن، وذلك بهدف التخفيف من المفساد والتقليل منها²¹³⁴، وهذا يدخل في مجال السياسة الشرعية بالنسبة للحركة، أي مجال الترجيح بين المصالح والمفاسد، أما بالنسبة لحزب العدالة والتنمية، فإن التغيير له مبررات سياسية أيضا تتأسس على أطروحة النضال الديمقراطي المبنية على "المشاركة السياسية الفاعلة والإصرار على نهج الإصلاح من خلال المؤسسات، المبني على الثقة الكبيرة في المستقبل، والإيمان بقدرة الشعب القادر على الإسهام في إنجاز الإصلاح"²¹³⁵. والنضال للديمقراطي يستدعي نبذ العنف و"نهج التدافع السلمي القائم على التدرج والتراكم ضدا على خيارات المقاطعة السلبية والانتظارية غير المنتجة بل المكسرة لواقع الفساد والاختلال والممددة لعمره..."²¹³⁶ ويعطي حزب العدالة والتنمية الأولوية للنضال الديمقراطي من خلال تبني فكر إصلاحي يتخذ منهج التغيير الحضاري الإسلامي، انطلاقا من وسيلتين أساسيتين حسب محمد يقيم وهما بناء الإنسان وإعادة الثورة الروحية التي أتى بها الإسلام²¹³⁷. وقد اختار حزب العدالة والتنمية مع موجة الربيع الديمقراطي ما سماه "الطريق الثالث"²¹³⁸، على اعتبار أن المغرب لم يقم بعملية الإصلاح من أعلى يوجهها ويتحكم فيها الملك، كما أنه لم يواجه ثورة تطالب بإسقاط النظام بل اختار المغرب مسارا بديلا يقوم على شراكة حقيقة بين الملك وحزب العدالة والتنمية...²¹³⁹ هذا الخيار بالنسبة للحزب يبنني أساسا على التغيير في ظل الاستقرار الذي يأخذ بعدين²¹⁴⁰:

بعد مؤسساتي: يركز على تحقيق التطور المأمول في إطار الملكية الضامنة لوحدة الوطن، وعلى تطوير المؤسسات القائمة في اتجاه تعزيز البناء الديمقراطي.

بعد اجتماعي: يأخذ بعين الاعتبار الوضع الاجتماعي والاقتصادي الصعب الذي يعرفه المغرب وحجم الانتظارات على هذا المستوى والحاجة الماسة إلى الاستجابة لها²¹⁴¹.

²¹³³ محمد ضريف، الإسلاميون المغاربة: حسابات السياسة في العمل الإسلامي، 1964-1999، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1999، ص169.

²¹³⁴ محمد ضريف، م س، ص91.

²¹³⁵ حزب العدالة والتنمية، أطروحة المؤتمر الوطني السابع، م س، ص3.

²¹³⁶ المرجع نفسه، ص4.

²¹³⁷ عبد الإله السطحي، الملكية والمعارضة الإسلامية: مقاربة لآليات الإدماج والإقصاء في النظام السياسي المغربي من خلال نموذجي العدل والإحسان والعدالة والتنمية، بحث لنيل شهادة الماستر في القانون العام، جامعة محمد الخامس، السوسي، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، أكاد، الرباط 2008-2007، ص146.

²¹³⁸ مارينا أوتوي: جريدة أخبار اليوم، العدد 823، 3 غشت 2012، ص5 نقلا عن حسن بوكبوس، السلطة التنفيذية بالمغرب على ضوء دستور 2011 م الأحادية إلى الازدواجية- رسالة لنيل دبلوم الماستر في الدراسات الدستورية والسياسية، جامعة محمد الأول، كلية العلوم القانونية والاقتصادية، والاجتماعية، وجدة 2012-2011، ص129.

²¹³⁹ مارينا أوتوي، م س، ص129.

²¹⁴⁰ محمد أخريف، م س، ص94.

²¹⁴¹ حزب العدالة والتنمية، أطروحة المؤتمر السابع، م س، ص30.

ثانياً: جماعة العدل والإحسان من الدين الإسلامي مرجعاً يتحدد من خلال مفهوم ودلالة التغيير، والجماعة تعتبر "القومة" بدل "الثورة" إستراتيجية للتغيير، مادام أن الجماعة نبذت العنف منذ البداية، يقول مرشد الجماعة "نستعمل كلمة قومة تفادياً لاستعمال كلمة ثورة، لأن ثورة فيها العنف، نريد القوة وضع يد التنفيذ في مواضعها الشرعية، بينما العنف وضعها بميزان الهوى والغضب، "ثورة" استعملت لوصف الحركات الاجتماعية الجاهلية... على أن القومة نريدها جذرية تنقلنا من بناء... إلى مكان الأمن والقوة في ظل الإسلام، لا عنفاً أعمى على الإنسان كالعنف المعهود عندهم في ثوراتهم"²¹⁴². والثورة حسب الراحل عبد السلام ياسين هي "تغيير بالعنف للبيئة الاجتماعية، والقومة تغيير دوافع الإنسان وشخصيته بأفكاره، تغيير نفسه وعقله وسلوكه، تغيير يسبق ويرافق التغيير السياسي والاجتماعي"²¹⁴³.

وعن سبب الحرص على التمييز بين الثورة والقومة²¹⁴⁴، يقول الأستاذ عبد السلام ياسين "نفضل أن نتميز في التعبير، ونعطي لكلمة قومة مدلولها الإسلامي، ذلك أن ثورة... تحمل في طيها معاني وأساليب وأهدافاً ليست منا ولم تنبت في أرضنا"²¹⁴⁵. والقومة في أدبيات الجماعة تشمل كل الميادين، يقول عبد السلام ياسين أنه: بمنظار الإيمان يتجلى لنا أن القومة الاقتصادية جزء لا يتجزأ من الجهاد الكلي، وركيزة من ركائزه"²¹⁴⁶. والقومة يمكن أن تتم بطريقتين مختلفتين²¹⁴⁷.

الأولى وهي **الطريق الطبيعية**، وتبدأ بتربية الشعب واستكمال البناء، فتتألف موجة عارمة، ويصير كل مواطن مستعد لإيقاف الفساد من خلال العصيان الشامل²¹⁴⁸، هنا يأتي دور الجماعة حيث "أثناء القومة تنزل مع الشعب إلى الشارع، نقوض الباطل إن تفتح لنا أبواب المنافسة السياسية لنصل إلى الحكم عن طريق ممارسة الشعب حقه في اختيار حكامه"²¹⁴⁹.

الثانية وهي استثنائية: بحيث يمكن أن تكون سريعة إن أتيحت الفرصة²¹⁵⁰. "على أن القومة قد تشق وسط الأحداث المتوجه طريقاً إلى الإسلام... ويرصد الصف الإسلامي على سلوك تلك المسيرة القاصدة دون أن يمنعه ذلك من النفاذ إلى الحكم من مسارب جانبية..."²¹⁵¹. قد يبدو مما سبق أن الجماعة تريد من خلال "القومة" تغيير النظام، إلا أن الرسالتين المشهورتين²¹⁵² لمرشد الجماعة للملكين الراحل الحسن الثاني، ومحمد السادس، لا تحملان أي تصور انقلابي ضد السلطة القائمة، بل إن تغيير الأوضاع لا يتحقق إلا بواسطة الملك الذي يعد مركز النظام السياسي المغربي²¹⁵³، يقول عبد السلام ياسين في هذا الصدد "فعل واحد، فعل تاريخي حاسم إذا ما قام به الملك الشاب سيكون كفيلاً بتحرير رقبة المغرب من غل البنك الدولي..."²¹⁵⁴.

²¹⁴² عبد السلام ياسين، المنهاج النبوي، م س، ص 9.

²¹⁴³ نفس المرجع.

²¹⁴⁴ عبد السلام ياسين، رجال القومة والإصلاح منشورات الصفاء للإنتاج، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2001، ص 8 نقلاً عن عباس بوغالم، م س، ص 510.

²¹⁴⁵ المرجع نفسه.

²¹⁴⁶ عبد السلام ياسين في الاقتصاد، البواعث الإيمانية والضوابط الشرعية، مطبوعات الأفق، الدار البيضاء، ط 1، 1995، ص 19.

²¹⁴⁷ عمر أحرشان، أضواء على المشروع المجتمعي لجماعة العدل والإحسان، منشورات صفا كرافيك، الدار البيضاء، ط 2004، ص 141.

²¹⁴⁸ عبد السلام ياسين، المنهاج النبوي، م س، ص 10-11.

²¹⁴⁹ عبد السلام ياسين، المنهاج النبوي، م س، ص 309.

²¹⁵⁰ عمر أحرشان، أضواء على المشروع...، م س، ص 142.

²¹⁵¹ السلام ياسين، المنهاج النبوي، م س، ص 11.

²¹⁵² يتعلق الأمر ب"الإسلام أو الطوفان" رسالة إلى من يهمه الأمر: الأولى وجهها الشيخ إلى الملك الراحل الحسن الثاني، والثاني إلى الملك محمد السادس.

²¹⁵³ محمد الشيخ بنان، م س، ص 61.

²¹⁵⁴ عبد السلام ياسين، رسالة إلى من يهمه الأمر، ص 24.

ويقول مرشد الجماعة في رسالته "الإسلام أو الطوفان": "إني يا حبيبي يا حفيد رسول الله يبلغ بي حسن الظن بك... أنتظر منك أن تسمو بك الهمة إلى صف الخليفة الخامس عمر بن عبد العزيز حمده الله"²¹⁵⁵ إذن فالاختلاف بين حزب العدالة والتنمية وجماعة العدل والإحسان يكمن فقط في كون هذه الأخيرة تعارض أصل الحكم في المغرب أي المؤسسة الملكية ولا تتوجه إلى الفرع "الحكومة" بخلاف حزب العدالة والتنمية الذي تبقى معارضته منحصرة في الفرع²¹⁵⁶.

المطلب الثاني: العدالة والتنمية والتأصيل للمشاركة السياسية وممارستها عبر الانتخابات

سنحاول في هذا المطلب التطرق إلى الاعتبارات والأسس المرجعية التي أدت إلى إسلامي التوحيد والإصلاح إلى المشاركة السياسية والدخول في الانتخابات (فرع أول)، وسلوك ومواقف الحزب من داخل البرلمان (فرع ثان)، وتأثير الحزب ببعض الأحداث التي عرفها المشهد السياسي (فرع ثالث).

الفرع الأول: السياق العام لاعتبارات المشاركة السياسية والدخول في المنافسة الانتخابية

يمثل استحضار السياق السياسي والاجتماعي لتبلور تجربة المشاركة السياسية لحزب العدالة والتنمية، عنصرا أساسيا في فهم واستيعاب مكونات الخطاب السياسي للحزب وذلك يرتبط باستشعار المعارف الخارجية المرتبطة بظروف إنتاج النص والتي تلعب دور الموجه وأحيانا المساهم في تشكيل الخطاب. في هذا المحور سيتم عرض أهم حيثيات هذا السياق بدون استطراد وبشكل مركز يتيح رصد التفاعل بين خطاب الحزب ومحيطه في إطار خصوصيات الواقع والمرحلة بما يتيح استنتاج مكونات النص وتناول إشكالية البحث دراسة وتحليلا. لقد تم إدماج حركة التوحيد والإصلاح ضمنيا من خلال حزب العدالة والتنمية ضمن سياق معين تكتنفه شروط متعددة يصعب حصرها، سنحاول هنا استحضار أهمها. حيث يمكن التمييز فيها بين مستويين: الأول خاص يتعلق بالظروف الذاتية التي عرفها المشهد الإسلامي الحركي بالمغرب. والثاني عام يتضمن مجموع الظروف الموضوعية والمحددة في اعتبارات وطنية وإقليمية ودولية.

1- المستوى الخاص²¹⁵⁷: انطلاقا من واقع الحركة الإسلامية بالمغرب وخصائصها الذاتية خلال المرحلة يمكن رصد أمرين

هامين وهما:

أ- تشكلت مجموعة من التحولات الفكرية الكبيرة لدى الحركة الإسلامية، ويعتبر أهمها التخلي عن الخيار الثوري والإيمان بالعمل السلمي العلني. وأيضا التخلي عن خيار المقاطعة إلى خيار المشاركة مما أفرز تمايزا واضحا داخل الصف الإسلامي ذي التوجه السياسي حيث أصبح هناك توجه إصلاحي ممثلا في حركة الإصلاح والتجديد ورابطة المستقبل الإسلامي، وهو خط معتدل يؤمن بأولوية إصلاح المجتمع وإقناعه بالفكرة الإسلامية كمشروع سعي في ذلك إلى إثبات نزوعاته السلمية وتحويلها للمعركة. وهناك جماعة العدل والإحسان الجذرية المطالب. وبهذا سيحل تقاطب في الفعل السياسي الإسلامي.

²¹⁵⁵ عبد السلام ياسين، رسالة الإسلام أو الطوفان، ص 22.

²¹⁵⁶ عباس بوغالم، م س، ص 528، للمزيد أنظر محمد ضريف، الدين والسياسة في المغرب، م س، ص 133.

²¹⁵⁷ الخلفي مصطفى، المشروع السياسي للحركة الإسلامية...، مرجع سابق، ص 100-101. ولنفس الكاتب "في الوحدة والانشقاق..." مرجع سابق.

ب- **تنامي المد الإسلامي**، بحيث أصبحت القوى الإسلامية أكثر حضوراً ونشاطاً في المجال السياسي، كما تزايدت قدرتها على التأطير وتعبئة قاعدة بشرية قارة ومنسجمة نسبياً تنسجم بالانضباط والتجذر، سيجعله ذلك يمثل تياراً اجتماعياً وحساسية سياسية تفرض نفسها وهو أمر سيكون له انعكاسات على الخريطة السياسية. وتأسيساً على هاتين النقطتين، ستستغل القوى الإسلامية لخلق موازين قوى سياسية جديدة عبر آليات الترغيب والترهيب، حيث سيتخذ النظام موقفاً يتزوج بين الإدماج والإقصاء تجاهها وهو منطق يحكم سياسة النظام المغربي تجاه مجموع الفاعلين السياسيين.

2- المستوى الثاني: انطلاقاً من مجموعة معطيات أساسية ودينامية حركية عرفها المحيط الخارجي على مختلف المستويات ترد

النقط التالية:

أ- **محلي وطني:** تأطرت عملية المشاركة السياسية بمحصول مجموعة من التطورات المحلية الوطنية فقد جاءت هذه التجربة في إطار سيرورة من التغيرات والتوجهات السياسية:

تراجع التيار اليساري على اختلاف تعبيراته السياسية والنقابية والثقافية والجمعية، وذلك لعدة اعتبارات ذاتية وموضوعية ساهمت فيها انهيار الكتلة الشرقية وتفكك الاتحاد السوفياتي، وهو ما ساعد الحركة الإسلامية²¹⁵⁸، إلا أنه بالمقابل تشكل ما سمي "بالكتلة الديمقراطية" والتي ظهرت كتوجه يعمل على تحقيق هدف الانتقال الديمقراطي، مستفيدة من تبلور مطالب عالمية تدعو إلى ضرورة تحقيق الديمقراطية على مستوى عالمي ودخول المغرب مرحلة انتقالية هي بمثابة رهان وسعي لتأمين خلافة الملك على هرم السلطة²¹⁵⁹. وتبعاً لذلك توالى مجموعة من الأحداث السياسية في إطار الانفتاح على مرحلة إصلاحات كبرى سياسياً ودستورياً. وهو انفتاح ساعدت عليه التحولات الفكرية التي عرفتها أحزاب المعارضة الرئيسية ومن أبرزها إقرارها بالمكانة الخاصة للمؤسسة الملكية وأهمية دورها داخل النسق السياسي، وذلك على أمل الانتقال إلى ملكية برلمانية. وتعتبر أهم شروط هذا الانفتاح وجود نوع من الوفاق السياسي بين أهم المكونات الأساسية للنسق وبرنامج لإصلاح الدستور هو محل تفاوض بين هذه المكونات. وذلك بناء على علاقة منتظمة بين الحكم وأحزاب المعارضة وكان ذلك ابتداءً من المذكرة الأولى في 9 أكتوبر 1991 التي وقعها حزب الاستقلال وحزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية إلى المذكرة الثانية في 19 يونيو 1992 التي قدمتها الكتلة الديمقراطية، وهي تحالف يضم حزب الاستقلال وحزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية وحزب التقدم والاشتراكية ومنظمة العمل الديمقراطي الشعبي. إلى المذكرة الجماعية التي قدمتها أحزاب الكتلة الديمقراطية في فبراير 1993 وذلك بخصوص عمل اللجنة الوطنية للسهر على العمليات الانتخابية. إلى المذكرة المؤرخة بـ 25 أبريل 1996 الموقعة من طرف أحزاب الكتلة الديمقراطية أيضاً²¹⁶⁰. وهي في مجموعها مذكرات تم من خلالها بلورة برامج للإصلاح السياسي والدستوري كانت موضع خلافات خلال الفترات السابقة، وذلك عبر مراحل حيث تم طرح تعديلات دستورية في استفتاء عام يوم 4 سبتمبر 1992 لم تحظ بالقبول من طرف جل الأحزاب المعارضة، حيث رفضت أحزاب الكتلة المشاركة في الحكم وواصلت مطالبتها بالإصلاحات مما دفع إلى معاودة

²¹⁵⁸- التقرير الاستراتيجي للمغرب 1995-1996، مجلة أبحاث عدد 36-37-38، ص 218، مركز الدراسات والأبحاث والعلوم الاجتماعية 1997.

²¹⁵⁹- للتفصيل انظر "إشكالية انتقال الملك في المغرب: قضايا وأسئلة" متتدة مستدير، مجلة وجهة نظر عدد مزدوج 8-9/2000- ص 4-15.

²¹⁶⁰- شكر عبد الغفار، "الانتقال الديمقراطي في المغرب وعلاقته بالواقع المصري"، ورقة قدمت إلى ندوة الانتقال الديمقراطي وقضايا حقوق الإنسان بتاريخ 25-26 نوفمبر 2000، المنظمة المغربية لحقوق الإنسان.

طرح تعديلات جديدة في سبتمبر 1996 والتي وافقت عليها أحزاب الكتلة وأغلب المؤسسات التابعة. وتم الدخول على هذا الأساس في تنافس من خلال المشاركة. وتم الإعلان عن تصريح مشترك بين الحكومة وبعض الأحزاب السياسية في 28 فبراير 1997 الذي فتح المجال لتناوب توافقي.

في الانتخابات البلدية والتشريعية التي أجريت حصلت أحزاب الكتلة على أكبر نسبة من المقاعد. ودعت بعض أحزاب الكتلة إلى تشكيل الحكومة عملاً بمبدأ التناوب. وبهذا ستكون أول مرة تشكل المعارضة حكومة وزارية برئاسة الكاتب الأول للحزب الذي حصل على أكبر نسبة داخل الكتلة وهو حزب الاتحاد الاشتراكي بتاريخ 4 فبراير 1998²¹⁶¹، دون إغفال تجربة حكومة عبد الله إبراهيم في نهاية الخمسينات. وتجدر الإشارة إلى كون هذا الانفتاح لم يكن بمعزل عن باقي التطورات المحيطة من ضغوط داخلية وخارجية وهو أمر يدعو إلى طرح تساؤلات أساسية: هل هو تناوب أفرزته الهيئات الحاكمة أو أفرزته الكتلة الناجمة؟، إنه فهم عميق لميكانيزمات تحقيق توازن القوى السياسية المغربية من طرف النظام المغربي، وذلك باستغلال التحول الديمقراطي مع التحكم في أبعاده وحدوده.

على مستوى الوضع الاجتماعي والاقتصادي يشهد المغرب أزمة عميقة ارتبطت أساساً بضعف وعجز في تدبير الشأن العام، وبنجاح تطبيق سياسة التقويم الهيكلي²¹⁶² وذلك من حيث الاختيارات السياسية على المستوى الاقتصادي والاجتماعي، وهو أمر يعود إلى الالتزام بتنفيذ سياسات التقويم الهيكلي وفق اتفاقيات دولية مع المؤسسات المالية الدولية (البنك الدولي/ صندوق النقد الدولي) بالإضافة إلى توالي سنوات الجفاف... وقد ترتب عن ذلك أزمة اقتصادية واجتماعية حادة كان من مظاهرها انخفاض الناتج المحلي الإجمالي، ونسبة النمو الاقتصادي والقدرة الشرائية، ارتفاع الدين الخارجي، بالإضافة إلى ارتفاع مستمر في أسعار السلع الأساسية وانخفاض التحويلات النقدية الخارجية وتوقع نصف الشعب تقريباً تحت خط الفقر الذي طال أزيد من 50% من الشعب. كما جاءت معبرة عن ذلك الأرقام الدقيقة الذي وردت في مذكرة للبنك الدولي وأيضاً تفاقم ظاهرة البطالة التي مست معظم الفئات الشعبية بما فيهم خريجي الجامعات والمعاهد العليا، بالإضافة إلى تفشي الأمية التي وتردي الأوضاع الصحية لسكان المغرب²¹⁶³. وهي وضعية جعلت المغرب محاصراً بثقل المشاكل وتعددتها، وهو ما يشكل عائقاً حقيقياً أمام تقدم المغرب وتطوره، بالإضافة إلى تفشي المحسوبية والزيونية والرشوة، واستفحال الأزمة الاجتماعية والفوارق الاقتصادية المتنامية مما انعكس على سياسات الدولة اتجاه المجتمع²¹⁶⁴.

ب- جمهوي ودولي: عرفت هذه المرحلة مجموعة من التطورات والتغيرات الجهوية والدولية، لها أهميتها في فهم وضع حزب العدالة والتنمية.

-شهد المحيط الدولي نهاية الماركسية وانتعاش النظام الرأسمالي بترامن مع انفجار الثورة المعلوماتية والتكنولوجية وهو ما شجع تعميم الليبرالية وتوسيع الحريات وتقليل هيمنة الدولة بما يشجع الليبرالية الاقتصادية والسياسية، وبما هو نظام شمولي جديد يشجع

²¹⁶¹- راكز أحمد، "قبل البدء" مجلة الغد، عدد 4، ص 6-30.

²¹⁶² - EL-Malki et A. Doumou, « les dilemmes de l'ajustement » in le Maroc Actuel, p 313-324, Etudes réunies par Santucci J.C.1992 Editions du C.N.R.S.Paris

²¹⁶³ - للتفصيل أنظر نص مذكرة البنك الدولي في جريدة العلم، العدد 16607 بتاريخ 16 أكتوبر 1995، ص 8 وما بعدها.

²¹⁶⁴ - Santucci J.C (Etudes reunies par) 1992 Le Maroc Actuel p xii, Editions du C.N.R.S.Paris.

في المنافسة دون اعتبار للمضاعفات السلبية لها على المستويات الاجتماعية والاقتصادية، وهو ما أدى إلى اكتساح العولمة بشكل متزايد يهدد الخصوصيات الحضارية للشعوب، وذلك في إطار ما اصطلح على تسميته بـ "النظام الدولي الجديد" بأهدافه الهيمنة على الشعوب الضعيفة من طرف هذا التوجه العالمي الذي تتزعمه وتهمين عليه الولايات المتحدة الأمريكية²¹⁶⁵.

-تزايد الاهتمام بالحريات والدفاع عن حقوق الإنسان عالميا حين يأتي في هذا الإطار إقرار مجموعة من المعاهدات والمواثيق والاتفاقيات التي تعزز وتحمي الحقوق والحريات والتي تضع المغرب في موقع ضغط من طرف الدول الكبرى. وذلك باعتبارها تكتسب قوة القانون في الإلزام للدول الموقعة عليها. وهو ضغط تعود أهم أسباب التفاعل معه إلى المساعدة المالية والدعم المادي والمعنوي الأجنبي.

-التنافس الكبير بين القوى الدولية على المنطقة المغاربية وخصوصا بين فرنسا وأمريكا، وذلك بسبب الموقع الجغرافي للمغرب بامتداد عمقه الإفريقي وإطلاله على البحرين المتوسط والمحيط الأطلسي، هذا بالإضافة إلى رهانات الشراكة مع الاتحاد الأوروبي.

-تزايد قوة التيار الإسلامي وتقدمه على مستوى المشاركة السياسية عالميا، حيث حصلت مجموعة من التطورات والتغيرات كنتيجة لإقبال الحركات الإسلامية على العمل السياسي²¹⁶⁶.

أولا: تواجد تجارب عملية يستفاد منها على مستوى التجارب المحلية، حيث تحضر رؤية تقييمية للتجارب السابقة التي تدفع إلى الحدو حذوها أو تجنب تكرار تجربتها.

ثانيا: أصبحت موضع توجس من طرف توجه عالمي تتزعمه الولايات المتحدة الأمريكية والذي يعتبر أهم وسائله محاصرة التيار الإسلامي وعدم السماح له بالتواجد السياسي، أو التحكم في الأمر والساح بهذا التواجد في حدود متحكم فيها.

إن الأخذ بعين الاعتبار المعطيات المدرجة في هذا المحور يتيح لنا الوعي بطبيعة المرحلة وتربياتها ويوفر لنا إمكانية صياغة تصور متكامل بما يضمن استيعاب اللحظة وما تحمله من دلالات بخصوص التوجهات والاختيارات السياسية للحزب.

تأصيل وتبرير المشاركة السياسية والتأهيل السياسي: بدأت بوادر المشاركة مع حركة التوحيد والإصلاح، فالحركة عملت على الإعداد نظريا للمشاركة من خلال قيامها على الإصلاح من داخل المنظومة السياسية القائمة بالمغرب، فانطلاقا من خصوصيات الواقع المغربي (حسب الحركة) تبنت حركة الإصلاح والتوحيد موقف المشاركة، وذلك بالتعاون على البر والتقوى والدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع غيره من المسلمين ومع غير المسلمين²¹⁶⁷.

ولتأكيد ما تبنته الحركة اعتمدت على تاريخ المسلمين، حيث تذهب إلى أن " وجود المنكرات لم يكن في يوم من الأيام حائلا دون المشاركة في الحياة العامة عند علماء المسلمين، بل إنها قد تجب أحيانا مع وجود بعض المفسدات المصاحبة لها. وهو ما يوجب على الحركة الإسلامية أن تصطبح معها دوما في هذه الحالة القاعدة الشرعية المعروفة في ارتكاب أخف الضررين وتحمل أهون الشرين وتقويت أدنى المصلحتين..."²¹⁶⁸. فخير المشاركة السياسية عند حركة التوحيد والإصلاح انطلق من منطق نبذ

²¹⁶⁵ - Cassen. B. et autres (coord) 1999 Contre la dictature des marches, p 15-22 et 91-102, paris, édition Attac, la Dispute.

²¹⁶⁶ - ياسين محمد نجيب، الحركة الإسلامية بين التحول الديمقراطي والخطر الخارجي، في يوسف أحمد (مشرف) 1991 الحركة الإسلامية في ظل التحولات الدولية وأزمة الخليج ص 157-192، شيكاغو: المؤسسة المتحدة للدراسات والأبحاث.

²¹⁶⁷ - حركة التوحيد والإصلاح، الرؤية السياسية، الطبع طوب بريس، الرباط، 2003، ص 34.

²¹⁶⁸ - نفس المرجع، نفس الصفحة.

العنف وخيار الانقلاب القائم على الثورة، والاستكانة إلى منطق الإصلاح بالتدرج، بنهج الخيار السلمي²¹⁶⁹ وبهذا فإن الحركة قامت على دعم الدستور خصوصاً مبدأ إسلامية الدولة واعتبرته معطى تاريخياً ومكسباً دستورياً، ومبدأً غير قابل للمراجعة ودعم "الاختيار الديمقراطي والعمل على ترسيخه، وفق منظور الحركة للديمقراطية، وعلى المستوى الحكومي فإن علاقة الحركة بالحكومات علاقة قائمة على الحوار والنصح والإنصاف، أي على المساندة والانتقاد"²¹⁷⁰.

إن قراءة خطاب الحركة، يعطي إشارات واضحة للنظام المغربي، بالتحول الجذري على مستوى المواقف، وعلى مستوى التغيير في نمط الخطاب السياسي الممنهج، من خطاب يقوم على الانقلاب والعنف باعتبارها أهم مرتكزات البنية الفكرية للحركة الإسلامية في بدايتها إلى خطاب ينبذ هذه الأشكال، يتصف بالاعتدال وبقبول العمل والمشاركة في العمل السياسي من داخل وسط سياسي سطره النظام على مقاييسه وعملت القيادات التي أسست لهذه التجربة ما بوسعها من أجل توضيح التغيير الذي طرأ على فكر هذا التوجه الإسلامي، فنجد محمد يتيتم يزكي أهمية السلطة السياسية قائلاً: "ليس من شك في أن الإسلام دين ودولة، مصحف وسيف، وقد يكون من قبيل المرء أن نناقش أهمية السلطة السياسية الإسلامية، التي تصدر عن شرع الله عز وجل في كل كبيرة وصغيرة، تحمي بيضة الإسلام، وتقيم حدوده، وترفع راية الإسلام باسمه"²¹⁷¹. وعبد الإله بنكيران يتبرأ من مرحلة فكرية قائمة على العنف والانقلاب قائلاً: "فعاملتنا مع السلطة سابقاً تميزت بقلّة الرشد نقلنا واقعاً ليس لنا، تصورنا أن سلطتنا هي السلطة في عهد عبد الناصر، فبنينا على ذلك اجتهدات احتجاجنا عن الناس، ولم نعد نقم بواجبنا في الخروج إليهم ودعوتهم الوطن ما دامت الدولة لا تمنع الناس من عقيدة الإسلام ولا من عبادات الإسلام ولا من حرية الدعوة للإسلام بالتي هي أحسن، وتقريبه إلى الناس"²¹⁷².

فكل المراجعات الفكرية التي أحدثتها الحركة كانت أرضية تبريرية للدخول في العمل السياسي، وخصوصاً بعد التحاق أعضاء الحركة بحزب الحركة الشعبية الديمقراطية الدستورية إبان انتخابات 1997 التشريعية، وبالرغم من هذا التحول الجذري فإن حزب العدالة والتنمية، استمراراً في تبريره لمنطق المشاركة يسر على الانطلاق من المرجعية الدينية، معتبراً أن الوصول إلى السلطة هو وسيلة لخدمة الدين الإسلامي²¹⁷³، وأغلب النقاط التي يرى تحقيقها في الإصلاحات الدينية والأخلاقية تتمحور حول التنديد بالبيع العلني للخمر، ومطالبته بتحريم الربا ومحاربة الظلم الاجتماعي وتقليص الفوارق الاجتماعية، ومحاربة الفساد الأخلاقي من خلال مطالبته بتحريم الأفلام الخليعة والميسر والدعارة، وهذا العمل يرى الحزب أنه لا مجال آخر يمكنه من الوصول إليها غير المشاركة السياسية والاندماج في مؤسسات الدولة كالبرلمان والإعلام ونهج سبل الإصلاح بطريقة لا تغضب النظام²¹⁷⁴. ومحمد يتيتم المنظر الإيديولوجي للحركة (حزب العدالة والتنمية) يلخص اعتبارات المشاركة السياسية فيما يلي:

²¹⁶⁹ - البشير المتقي، مرجع سابق، ص 27.

²¹⁷⁰ - حركة التوحيد والإصلاح، مرجع سابق، ص 37-38-39.

²¹⁷¹ - محمد يتيتم، حركة التوحيد والإصلاح، التجربة الوحدوية، التوجهات العامة، مجلة الفرقان، عدد 4، 1998، ص 32، نقلاً عن البشير المتقي، مرجع سابق، ص 32.

²¹⁷² - حوار مع عبد الإله بنكيران عن خصوصيات الصحو الإسلامية في المغرب وتحدياتها بمجلة الفرقان، العدد الخامس، السنة الثانية، ماي-يونيو 1985، ص 64-52، نقلاً عن البشير المتقي، مرجع سابق، ص 32-33.

²¹⁷³ - عكاشة بن المصطفى، مرجع سابق، ص 58.

²¹⁷⁴ - عكاشة بن المصطفى، مرجع سابق، ص 58.

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

+ **الاعتبار الثاني:** هو أن رفض المشاركة السياسية يقلب العلاقة من المخالطة إلى المقاطعة فالأصل في التصرف الإسلامي هو الخروج إلى الناس، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة إلى الخير (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر)²¹⁷⁵. وكذلك ربط العلاقات بالناس والتعرف إلى الأمم والشعوب (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم)²¹⁷⁶. وفي المقابل تمثل المقاطعة إجراء وقائيا وتأديبيا، وليس أصلا في العلاقة مع الآخرين: إنه إجراء وقائي في الحالة التي يبلغ فيها الضعف بالفرد أو الجماعة إلى درجة لا يستطيع معه إنكار المنكر، وإقرار المعروف أو يخشى فيه على دينه.

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

+ **الاعتبار الرابع:** هو أن المشاركة السياسية وما قد تؤدي إليه من تولي الولايات والمسؤوليات ليس يشترط فيها أن يقيم المسلم العدل كله والإصلاح كله، ويقيم المعروف ويبتل المنكر كله. إن الهدف من المشاركة قد يكون هو تخفيف المفسد، وإقامة الأولى إقامة البعض من الثانية، ولا معنى بما يروج على ألسنة بعض الإسلاميين من أن المشاركة في واقع فاسد هو تركية لذلك الواقع، فإن ذلك الكلام لا يسند إلى اعتبارات شرعية، إذ المعتبر في الشرع النيات، والمقاصد التي يدخل بها الإنسان في المؤسسات التي فيها فساد، والمعتبر في الشرع أيضا مقدار ما يدفع المفسد، ومقدار ما يجلب من المصالح²¹⁷⁷.

فالاختيار الديمقراطي القائم على إقرار سيادة الشعب، وعلى تعددية حزبية حقيقية وتداول على السلطة في إطار تكافؤ شروط المنافسة بين الجميع من أهم المداخل لنهضة شاملة، إضافة إلى ضرورة مواصلة عملية التأهيل السياسي الحزبي، وتأسيس انتقال ديمقراطي يقطع مع سلبات ومخلفات المرحلة السابقة وهي العملية الضرورية واللازمة من أجل إعادة الاعتبار للعمل السياسي في المجتمع وتبني شروط المشاركة الشعبية والوطنية الواسعة²¹⁷⁸. ويشمل التأهيل السياسي من منظور حزب العدالة والتنمية مزيدا من التطوير والإصلاح للنظام الانتخابي وبناء مؤسسات قوية ذات مصداقية وتطوير فعاليتها التشريعية والرقابية في إسناد المناصب الوزارية وتطوير العمل بالتخطيط في وضع السياسات العامة، وتوفير الإطارات القانونية لإصلاح النظام الحزبي²¹⁷⁹. والتعاون مع قوى الإصلاح داخل المجتمع والتدرج في هذه العملية التي تخضع لقاعدة التراكم، حيث إن التدرج سنة تحكم

²¹⁷⁵ - سعد الدين العثماني، "تحديات المشاركة السياسية للحركة الإسلامية، حزب العدالة والتنمية بالمغرب نموذجا"، مجلة الفرقان، العدد 54، 2006، ص 11، الآية الكريمة 110، سورة آل عمران.

²¹⁷⁶ - القرآن الكريم، سورة الحجرات، الآية 13.

²¹⁷⁷ - محمد يتيم، نظرات في فقه المشاركة والمقاطعة، جريدة الراية العدد 251 / 1997، للاستزادة انظر: البشير المتقي، مرجع سابق، ص 12-13.

²¹⁷⁸ - الخطيب، مذكرة إلى الحسن الثاني، حزب العدالة والتنمية الورقة المذهبية، البرنامج العام لحزب العدالة والتنمية، ص 5.

²¹⁷⁹ - الخطيب، مذكرة إلى الحسن الثاني، مرجع سابق، ص 37.

الظواهر الطبيعية والإنسانية والاجتماعية والثقافية والسياسية بطابعها المعقد والتراكمي²¹⁸⁰ وقد أثبتت التجارب التاريخية أن السعي للقفز على هذا القانون وتلك السنة، كان مصير أصحابه الفشل والإصطدام بالواقع العنيد، بحيث لا يخدم قضية الإصلاح بقدر ما يؤخرها حقبا طويلة.

لكن التدرج في الإصلاح السياسي- حسب "حزب العدالة والتنمية"- لا يتعارض مع وضوح الرؤية ووضوح الأهداف فيما يتعلق بإقامة الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والتنمية الشاملة. وبذلك يكون التدرج عملية بناء متواصلة تنأى عن السقوط في نزعة "مغامرة" تعصف بالملكستبات وتعجز عن تحقيق أدنى الانجازات، كما أن التدرج لا يعني التصالح مع واقع التخلف والفساد وسائر أنواع الاختلالات²¹⁸¹. وإذا كانت مهمة الإصلاح مهمة معقدة تحتاج إلى تدرج، فإنها تحتاج أيضا إلى تكاتف كل القوى الإصلاحية التي تسعى إلى خير البلاد، والتي تؤمن بالديمقراطية والتغيير السلمي، فمتطلبات التغيير والإصلاح أكبر من أن تدعي منظمة سياسية أو حزبية واحدة القدرة على النهوض بمتطلباتها²¹⁸². إذن فالحزب فهم جيدا المادة السياسية بالمغرب التي تقوم على تركية النظام، وعدم المساس به والقبول بمرتكزات النظام، وعدم الاقتراب من الخطوط الحمراء المتعلقة بالشرعية الدينية والدستورية للنظام وخارج هذا الإطار للجميع حق المنافسة حول الحكم. وبعد استكمال الحزب لجميع المراحل والشروط اللازمة لعملية الإدماج، تم قبوله كأول تيار إسلامي في التجربة السياسية المغربية، ليخوض انتخابات 1997²¹⁸³.

الدخول والمشاركة في الانتخابات الجماعية والتشريعية: خلال فترة التسعينات، سيعمل النظام المغربي على تغييرات سياسية، كثيرة ومتسارعة، ففي 08 ماي 1990 سينصب الحسن الثاني مؤسسة المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان، وفي سنة 1991 سيتحرر المختفين المعتقلين بالمركز الرهيب بتازمات، ويشمل نفس العملية بمراكز أخرى في كل من قلعة مكونة، أكزز، وسيعمل النظام على إغلاق هذه المراكز، وبعد هذا التاريخ سيعرف المغرب مراجعة دستورية جديدة وذلك في شتنبر 1992 والتي ستمهد لانتخابات تشريعية، تأتي بوزارة حقوق الإنسان ضمن التشكيلة الحكومية. وفي مارس 1994 سيتم تنصيب المجلس الدستوري، وبعد الخطاب الملكي لـ 09 يوليوز 1994 سيترتب عنه صدور قرار العفو الشامل، إذ بموجبه سيتم إطلاق سراح معظم المعتقلين السياسيين ويسمح بعودة المنفيين لأسباب سياسية²¹⁸⁴. وفي سنة 1996 سيعرف المغرب مراجعة دستورية جديدة، كانت نتيجة للتغيرات المشار إليها، وكل هذا كان تمهيدا وأرضية لاستقبال المعارضة السابقة في الحكم في إطار ما يسمى بـ "حكومة التناوب التوافقي". ولقد خضعت مشاركة الإسلاميين في انتخابات 1997، لمقاربة الإدماج المراقب من طرف "وزارة الداخلية"²¹⁸⁵، أما بالنسبة لحزب العدالة والتنمية فكان يلعب دور "الولد المؤدب" الذي يعمل ما بوسعه من أجل إبراز مظاهر الطاعة للنظام المغربي، وفي مقابل ذلك وبراغمية موزونة يخطو خطوات مهمة في مسلسل اقتحام المعتزك السياسي.

2180- محمد الشيخ بانن، الدولة في فكر الجماعات الإسلامية في المغرب" دراسة حالات، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحات الدكتوراه/ 125، الطبعة الأولى، بيروت، غشت 2016، ص 204.

2181- الخطيب، مرجع سابق، ص 36.

2182- الخطيب، المرجع نفسه.

2183- عبد الإله سطى، الملكية والإسلاميون بالمغرب، مرجع سابق، ص 129-130.

2184- أحمد شوقي بنوب، هيئة التحكيم المستقلة، مسار المقاربة المغربية لتسوية ماضي الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، مركز التوثيق والإعلام والتكوين في مجال حقوق الإنسان، مطبعة المعارف الجديدة الرباط 2010، ص 14-15.

2185- عبد الإله سطى، مرجع سابق، ص 175.

وفي انتخابات 2002 سيعمد الحزب إلى التركيز على نقاط محممة في برنامجه الانتخابي، مبني على خمسة أسس هي: أصالة - سيادة - ديمقراطية- عدالة - تنمية²¹⁸⁶، فعمل الحزب على تدارك ما فاتته خلال انتخابات 1997، ودخل الحملة الانتخابية ووسع من دائرة مشاركته، ليحصل الحزب على المرتبة الثالثة ب 42 مقعدا وبالرغم من مرتبته التي كانت ستنتقله إلى المشاركة في الحكم، فإن النظام المغربي، كانت له حساباته الخاصة، فأبقاه في المعارضة ليصبح بذلك القوة المعارضة الأولى، فترك المجال أمام الحزب للمشاركة في الانتخابات لم يكن يعني فسخ المجال له لتسيير البلاد²¹⁸⁷.

فلقبول الحزب في الحكومة، كان عليه قطع مراحل أخرى وهذا ما يؤكد الباحث المغربي عبد الله ساعف، الذي يذهب إلى أن قبول أي فاعل جديد في الحقل السياسي يشترط قبوله من طرف الدولة، وبعد الوصول إلى قناعة إمكانية وجوده شرعيا، تصبح الأوراق والإجراءات القانونية مسألة إدارية لا غير²¹⁸⁸، فإذا كان حزب العدالة والتنمية قد قطع مجموعة من الخطوات في درب رضا الدولة فإن مراحل أخرى تنتظره ليتم القبول به في صنع القرار السياسي من داخل الحكومة، غير أن مجموعة من الأحداث، أزمت وضعه وعطلت ترقيته كمعارضته لخطة إدماج المرأة في التنمية من خلال مشاركته الواسعة في المسيرة المليونية بالدار البيضاء بتاريخ 12 مارس 2002 ولعل الحدث الأبرز الذي سيرقل نمو الحزب هو أحداث الدار البيضاء "الإرهابية" بتاريخ 16 ماي 2003، هذه الأخيرة التي ستجعل مجموعة من خصوم الحزب يوجهون أصابع الاتهام له في إطار ما سمي بالمسؤولية المعنوية، وهذا ما سيؤثر عليه في الانتخابات البرلمانية 2007 التي جاءت في ظل الحرب الدولية على "الإرهاب"²¹⁸⁹، ليحصل الحزب على 46 مقعدا. وهي نتيجة إيجابية للحزب إذا ما قورنت بحجم الأحداث التي حمل للحزب المسؤولية المعنوية في حدوثها.

تبوأ الحزب المراتب الأولى، غير أنه بقي مرة أخرى خارج الحكومة، لتنضاف كمرحلة أخرى من مراحل اختبار الحزب لقدرته على مواكبة الإصلاح كما سطر على المستوى النظري من خلال وثائقه ومؤتمراته، وذلك مزيدا من تعميق توجهه الإصلاحية بالممارسة فكانت الولايات التشريعية الثلاث (1997-2002-2007) التي شارك فيها وحصد المقاعد البرلمانية فرصة لمعايشة الواقع السياسي المغربي، ولئن بقي الحزب خارج العمل الحكومي، فقد ظل الحزب في علاقة دائمة مع العمل الحكومي منذ حكومة التناوب 1998، إما في إطار المساندة النقدية أو المعارضة الناصحة مع حكومة "عبد الرحمان اليوسفي" [1998-2002] أو معارضا [2002-2011]²¹⁹⁰.

مباشرة بعد الانخراط في حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية، بدأ الإعداد للمشاركة في الانتخابات الجماعية والتشريعية المقبلة، فالبيان الختامي الصادر عن المؤتمر الاستثنائي للحزب سنة 1996، أكد على أن "الحركة وهي تعزّم المشاركة في الاستحقاقات المقبلة، تعلن أن النزاهة في الانتخابات ليست مطلبا سياسيا وشعبيا فقط، بل هي دين يعبد الله به، لأن التزوير مخالفة واضحة لأحكام الشريعة التي تأمر بالأمانة، وتنهى عن شهادة الزور"²¹⁹¹.

²¹⁸⁶ - سعد الدين العثماني، مرجع سابق، ص 123.

²¹⁸⁷ - عكاشة بن المصطفى، مرجع سابق، ص 58.

²¹⁸⁸ - <http://www.swissinfo.ch/ara/datail/content.html?cid=7463328>

²¹⁸⁹ - <http://www.swissinfo.ch/ara/datail/content.html?cid=31660862>

²¹⁹⁰ - محمد المالكي على الرابط <http://studies.algazeera.net/reports/2012/03/20123191333243242367.htm>

²¹⁹¹ - البيان الختامي للمؤتمر الاستثنائي للحزب سنة 1996، جريدة الراية عدد 199 بتاريخ 4 يونيو 1996.

1- الانتخابات الجماعية لـ 13 يونيو 1997: شكلت مناسبة الانتخابات الجماعية بتاريخ 13 يونيو 1997، أول محطة لاختيار

مشاركة الاتجاه الإسلامي، إلا أن تباين مواقف كل من الدكتور الخطيب عبد الكريم، وباقي أعضاء حركة التوحيد والإصلاح من هذه المشاركة أدت إلى الإعلان عن عدم مشاركة الحزب في الانتخابات، احتجاجاً على سلوك الإقصاء الذي طاله من قبل الجهات الرسمية²¹⁹²، ويمكن إرجاع قرار الخطيب بعدم مشاركة حزبه في الانتخابات الجماعية، لاعتبارات سياسية مرتبطة بإستراتيجية السلطة في مراقبة مسار الإدماج الذي يجب أن يتم بشكل متدرج فمن غير المستبعد أن تكون السلطة هي التي مارست الضغط على الخطيب لكي لا يسمح بترشيح الإسلاميين باسم حزبه²¹⁹³. لكن الباحث محمد الطوزي، يرجع هذا القرار إلى أمرين اثنين:

- الأول هو الخوف من سيطرة المنتخبين المنتمين إلى جماعة الإصلاح على بنيات الحزب، فقد كان الخطيب يعرف جيداً أنه في حالة حصول هؤلاء على الشرعية الانتخابية، فإنهم لن يترددوا في الدفع به خارج الحزب والاستحواذ على مواقعه.

- الثاني هو تخوف السلطات من فقدان السيطرة على المجالس الحضرية، فدخل الإسلاميين للانتخابات تحت صفة "لامنتمين" أفضل من دخولهم لها بصفة حزبية، ذلك أن السلطة في حالة فوزهم بإمكانها التعامل معهم من موقع قوة²¹⁹⁴. رغم هذا القرار فإن إسلاميي التوحيد والإصلاح أصروا على المشاركة في هذه الانتخابات باسم "اللامنتمين"، وكانت نتائج هذه الانتخابات هي فوزهم بمئة (100) مقعد، وثلاث (03) رؤساء وجماعات²¹⁹⁵.

2- الانتخابات التشريعية لنوڤمبر 1997: على خلاف موقفه من الانتخابات الجماعية أعلن حزب الحركة الشعبية الدستورية

الديمقراطية مشاركته في الانتخابات التشريعية سنة 1997، وهكذا قدم 142 مرشحاً، فاز بتسعة (09) مقاعد كلهم ينتمون لحركة التوحيد والإصلاح²¹⁹⁶، وعقب الانتخابات الجزئية التي أجريت في بعض الدوائر التي ألغيت نتائجها، أضاف الحزب ثلاث مقاعد أخرى²¹⁹⁷، ليرتفع عدد نواب الحزب في مجلس النواب إلى اثني عشر (12) نائباً²¹⁹⁸. ومع بداية الدخول البرلماني للسنة التشريعية الثالثة في أكتوبر 1999، وفي إطار ما عرف بظاهرة الترحال البرلماني (البرلمانيون الرحل) التحق بالحزب نائبين جديدين²¹⁹⁹، وبذلك شكل الحزب فريقه البرلماني وانتخب لرئاسته المحامي مصطفى الرميد²²⁰⁰. وأبانت هذه الانتخابات عن رغبة أكيدة في إشراك إسلاميي الإصلاح والتجديد من قبل الدوائر العليا. وفي هذا السياق عبر وزير الداخلية آنذاك إدريس البصري²²⁰¹، باسم الحكومة عن ضمانها لكافة حقوق الحزب وأحقته في دخول حلبة المنافسة الانتخابية دون تحفظ. وفي مقابل توجه السلطة فإن الحزب وعياً منه بظروف المرحلة قدم مشاركة محدودة، وذلك لتفادي أي مفاجأة غير متوقعة²²⁰². وفي هذه الولاية تميز أداء الحزب البرلماني من خلال فريقه بالتريت والمرونة وذلك من خلال رفع شعار وموقف "المساندة النقدية"، ثم "المعارضة الناصحة" في علاقته

²¹⁹² - البيان الذي أصدره الخطيب بتاريخ 29 ماي 1997 الذي أعلن من خلاله عدم مشاركة الحزب في الانتخابات الجماعية لـ 13 يونيو 1997.

²¹⁹³ - عباس بوغال، مرجع سابق، ص 489، وكذلك عبد الحفيظ ماموح، مرجع سابق، ص 311.

²¹⁹⁴ - الطوزي محمد، الملكية والإسلام السياسي بالمغرب، مرجع سابق، ص 290.

²¹⁹⁵ - البشير متاقي، مرجع سابق، ص 293-302.

²¹⁹⁶ - محمد الطوزي، مرجع سابق، ص 254-255.

²¹⁹⁷ - هم الحسين كرومي، عن الحركة الشعبية، وعبد الله آيت شعيب عن الحركة الديمقراطية الاجتماعية

²¹⁹⁸ - البشير متاقي، المرجع نفسه.

²¹⁹⁹ - حريدة الراية العدد 260، بتاريخ 7 غشت 1997.

²²⁰⁰ - عباس بوغال، مرجع سابق، ص 491-492.

²²⁰¹ - المرجع نفسه.

²²⁰² - عبد الحفيظ ماموح المرجع السابق، ص 312.

بالحكومة التي كان يرأسها الأستاذ عبد الرحمان اليوسفي الكاتب الأول للاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية، كما تميز أدائه الرقابي بالتركيز على المواضيع ذات الطبيعة الإسلامية أو رفض بعض القرارات التي يعتبرها مخالفة للشريعة²²⁰³.

3- الانتخابات التشريعية لـ 27 شتنبر 2002 والجمعية لـ 12 شتنبر 2003: أجريت الانتخابات التشريعية لسنة 2003 والانتخابات الجمعية لـ 2003 في سياق خارجي وآخر داخلي تميزا بالحرب على الإرهاب²²⁰⁴. وبالتالي طغى الهاجس الأمني والتوجس في التعامل مع القوى الإسلامية على اختلاف توجهاتها. وفي هذا الإطار فإن مشاركة حزب العدالة والتنمية في الانتخابات جاءت متميزة بالحدودية والرعاية الذاتية، سواء الانتخابات التشريعية أو الجمعية، وذلك حفاظا على التوازنات السياسية الداخلية ومراعاة للعوامل الخارجية. فهكذا أكتفى الحزب في الانتخابات التشريعية بتغطية 56 دائرة من أصل 91 دائرة أي بنسبة 56% وفاز بـ 42 مقعدا من أصل 325 مقعدا حائزا بذلك على المرتبة الثالثة بعد كل من حزبي الاتحاد الاشتراكي والاستقلال²²⁰⁵. ونفس الأمر ينطبق على الانتخابات الجمعية، حيث قلص الحزب من مستوى مشاركته، إذ لم تتجاوز نسبة 48,3% من نسبة الترشيحات المقدمة أي التقدم بـ 4268 مرشح للتنافس على 22689 مقعد، بعد الضغوطات التي تعرض لها الحزب عقب تفجيرات 16 ماي²²⁰⁶، وفاز في هذه الانتخابات بـ 593 مقعدا أي بنسبة 58,2%²²⁰⁷.

4- الانتخابات التشريعية لـ 07 شتنبر 2007: شكلت استحقاقات 2007 منعطفا جديدا في مسار الاندماج السياسي لحزب العدالة والتنمية، إذ تمكن من الخروج من وضعية الاستثناء والمشاركة المقلصة التي انتهجها في الاستحقاقات السابقة فدخل الحملة الانتخابية تحت شعار "جمعيا بنبي مغرب العدالة"، جاعلا من تعزيز "الخيار الديمقراطي" مدخلا لهذا البناء، وذلك بإنجاز إصلاح دستوري متكامل وتأهيل الأحزاب والمؤسسات السياسية وتطوير النظام الانتخابي وتقوية مسار النهوض بحقوق الإنسان والحريات العامة²²⁰⁸. فحاول تغطية جميع الدوائر الانتخابية، إذ شارك في 94 دائرة من أصل 95، وحل في الرتبة الثانية من حيث عدد المقاعد بـ 46 مقعدا، بعد حزب الاستقلال، وعلى الرتبة الأولى من حيث عدد الأصوات بـ (503396) صوتا²²⁰⁹، فرغم هاته النتيجة فإنها لم ترض الحزب الذي كان يتوقع الفوز بـ 70 مقعدا²²¹⁰، وأرجع الحزب هذه النتيجة إلى عوامل موضوعية مرتبطة بتدبير الدولة للعملية الانتخابية²²¹¹.

+ التقطيع الانتخابي الجديد الذي فقد الحزب بالتغييرات التي جاءها العديد من المقاعد؛

+ الضغط الإداري في تدبير عملية الاقتراع وتوفير بطاقة الناخبين؛

+ التشطيطات غير القانونية؛

+ تدخلات الإدارة.

2203- المرجع نفسه.

2204- معارضة قانون السلفات، تقديم مقترح قانون يرمي إلى منع المشروبات الكحولية.

2205- عباس بوغال، مرجع سابق.

2206- عبد العالي حامي الدين، "تداعيات أحداث 16 ماي على التجربة السياسية للحركة الإسلامية في المغرب، حزب العدالة والتنمية نموذجا"، مجلة وجهة نظر، العدد 21 شتاء 2003، ص 36.

2207- البشير متاقي، مرجع سابق، ص 399.

2208- حزب العدالة والتنمية، البرنامج الانتخابي، الانتخابات التشريعية 07 شتنبر 2007، ص 43.

2209- المركز المغربي للدراسات والأبحاث المعاصرة، تقرير الحالة الدينية 2007-2008، ص 383.

2210- المرجع نفسه

2211- عبد الحفيظ ماموح، مرجع سابق، ص 315.

إن الحزب كان يأمل أن ينتقل إلى درجة متقدمة من الاندماج السياسي، خاصة بعد مرور أزيد من عشر سنوات على دخول إسلامي التوحيد والإصلاح (العدالة والتنمية) في الحزب، غير أن السلطة كانت ترى بأن الوقت لم يحن بعد للاندماج الكامل للتيار الإسلامي الإصلاحي، هذه الخلاصة التي تحكمت وهيمت على أشغال المؤتمر السادس للحزب الذي انعقد بتاريخ 19 و20 يوليوز 2008.

حيث أكد في تشخيصه للوضع السياسي بأن انتخابات 2007 شكلت محطة فاصلة في تأييد مسلسل فلاح تجددا ملحوظا في مراكز النفوذ المقاومة للتغيير التي استطاعت في كثير من الأحيان استعداد السلطة واستغلال النفوذ الإعلامي والسياسي،... وأكد على أن ما يميز الوضع السياسي هو "التردد وفقدان البوصلة السياسية"²²¹². وقدمت الأطروحة السياسية للحزب أربع إجابات أساسية تتعلق بـ²²¹³:

1- **سؤال الهوية:** حيث تم التأكيد على أن حزب العدالة والتنمية هو حزب سياسي مدني بمرجعية إسلامية، يقدم برنامج سياسي مدني يعمل على تحقيقه وفق القواعد الديمقراطية، ويجب على الأسئلة المطروحة سياسيا وليس دينيا؛

2- **النضال الديمقراطي كمدخل للإصلاح:** حيث اعتبرت الأطروحة أن النضال الديمقراطي "ينسجم مع توجهات المغرب"، وأنه المدخل إلى "إقرار العدالة وبناء التنمية... ومقاومة الفساد وأن تعزيز الديمقراطية هو السبيل أيضا إلى تعزيز المرجعية الإسلامية للدولة والمجتمع وتأكيد الصدور عنها في السياسات العمومية، وأنها السبيل لدعم الهوية الوطنية؛

3- **الخط السياسي للحزب والذي حدد معالمه الرئيسية في:** مواصلة خيار المشاركة السياسية، وتعزيز مفهوم القرب في العمل السياسي، وتعزيز التواصل مع المجتمع المدني؛

4- **التوقع السياسي:** من خلال التعاون مع كل الديمقراطيين الحقيقيين الذين وضعوا ضمن أولوياتهم النضال من أجل إقرار إصلاحات سياسية حقيقية تعيد الاعتبار للحياة السياسية وللمؤسسات المنتخبة والمشاركة المواطنين، وللمسؤولية السياسية ولدعم حقوق الإنسان والحريات العامة.

بعد النتائج الانتخابية التي حصل عليها حزب العدالة والتنمية في استحقاقات 2007، تبين للسلطة بأن إدماج الإسلاميين في المشهد السياسي الرسمي سيؤدي إلى هيمتهم على أغلب المؤسسات المنتخبة لذلك بدأ التفكير في كيفية تقليص القوة الانتخابية للحزب بجعله حزبا عاديا مثله مثل باقي الأحزاب الأخرى، وفي هذا الإطار تم تأسيس حزب الأصالة والمعاصرة من طرف فؤاد علي الهمة. والذي دخل في صراع سياسي عنيف مع حزب العدالة والتنمية وخاصة أثناء الانتخابات الجماعية لسنة 2008.

5- **الانتخابات الجماعية لـ 12 يونيو 2009:** أجريت الانتخابات الجماعية لـ 12 يونيو 2009 في ظل أجواء سياسية مشحونة نتيجة المنافسة الحادة بين حزبي العدالة والتنمية والأصالة والمعاصرة. حيث حصل هذا الأخير على الرتبة الأولى سواء من حيث الأصوات أو من حيث عدد المقاعد (6015 مقعدا بنسبة 21,7%).

²²¹² - حزب العدالة والتنمية، أطروحة المؤتمر السادس، 2008.
²²¹³ - نفس المرجع.

أما حزب العدالة والتنمية فقد حصل على 1513 مقعداً، فرغم هذه النتيجة فإن الحزب قد ضاعف مقاعده مقارنة مع الانتخابات لسنة 2003 بحوالي ثلاث مرات، إذ حصل في انتخابات 2003 على 593 مقعداً فقط²²¹⁴. وهكذا نسجل أن الإدماج السياسي لحزب العدالة والتنمية في المشهد السياسي وتدير الشأن العام، إذا كان متسماً بالطابع التدريجي البطيء والمشروط، فإنه سيبلغ أوجه بتكليف الأمين العام لحزب العدالة والتنمية عبد الإله بنكيران برئاسة حكومة 2011، بعد احتجاجات حركة 20 فبراير ودستور 2011 في سياق الحراك العربي أو ما أصطلح عليه بالربيع العربي.

الفرع الثاني: موقفي المساندة النقدية والمعارضة الناصحة: قراءة تحليلية

إن أية تسمية أو مصطلح يتضمن مجموعة من المعاني والمفاهيم المتعددة التي يحكمها منطق معين كما توجه تحديدها خلفية فكرية معينة، فلذلك سنحاول فيما يتعلق بمضمون "المساندة النقدية" بيان المعاني والدلالات المقصودة بالمصطلح ومناقشتها، انطلاقاً من قراءة وتحليل ما تم التصريح به من طرف الحزب عبر قنواته المختلفة (بلاغ، افتتاحية، تقارير- مقالات وتصريحات وحوارات قيادية). في الخطاب السياسي للعدالة والتنمية نجد أن "المساندة النقدية" أتت تصورها على أساس أنها سلوك تعبري محكوم بثنائية واضحة تتمحور حول مفهومي المساندة والنقد، باعتبار مفهوم "المساندة" موصوفاً وهو الأصل ومفهوم "النقد" صفة وهو الاستثناء، كما نجد أن "المساندة النقدية" تعني "أن نساند الحكومة ولكن بعد أن نبين لها عيوبها"²²¹⁵.

إن "المساندة" تعتبر مساندة غير مشروطة بالمشاركة في الحكومة²²¹⁶ ولا تتسم بالذاتية واستحضار الحسابات الحزبية، كما أنها مساندة بناء تهدف لتمكين التجربة الحكومية (حكومة التناوب التوافقي بزعامة عبد الرحمان اليوسفي سنة 1998) من أجواء مناسبة للعمل عبر تفهم ظروف وحيثيات وإكراهات تبلور اختياراتها السياسية، وهذا ما جاء في افتتاحية لأسبوعية العصر أن "المساندة النقدية باختصار تعني سلوكاً حضارياً يتمثل في تمكين الحكومة من أجواء مناسبة للعمل والإنجاز حتى ولو لم نشارك فيها بطريقة عضوية، وهذا عنصر أساسي"²²¹⁷. أيضاً أنها ليست مساندة مطلقة، إنها دعم وتعاون على كل ما هو إيجابي فقط، وهو ما يخدم المصلحة العامة والالتقاء الوطني ولا يعارض المبادئ الإسلامية.

إن "النقد" يعتبر واجباً ويقصد به إبداء الرأي وتوجيه النصيحة، وهكذا جاء في التقرير السياسي للمجلس الوطني للحزب أن "الاستمرار في مساندة الحكومة مساندة نقدية بما يقتضيه ذلك من ممارسة واجب المناصحة والنقد وإبداء الرأي في إطار مبادئنا الإسلامية والمصلحة العليا"²²¹⁸. والاعتراض على ما هو سلمي وتوضيح وبيان عيوب الاختيارات السياسية ومراقبة ومحاسبة كل ما لا ينسجم مع المبادئ الإسلامية والمصلحة العليا كما جاء في قول للرصيد أنه "مع الاحتفاظ بحق المراقبة والمحاسبة وتوخياً للترشيد والتسديد، وهذا عنصر أساسي كذلك"²²¹⁹، وهو نقد يتزايد بتقدم الزمن²²²⁰.

2214- المركز المغربي للدراسات والأبحاث المعاصرة، تقرير الحالة الدينية 2007-2008، ص 383.

2215- أبو زيد المقرئ الإدريسي 1999، في المساندة النقدية لحكومة التناوب، منشورات الفرقان، مطبعة دار القرويين الدار البيضاء.

2216- العثماني سعد الدين، جريدة الراية العدد 288، ص 4، نقلاً عن فاطمة الزهراء بابا أحمد، تحليل الخطاب السياسي لحزب العدالة والتنمية دراسة لـ "موقف المساندة النقدية للحكومة" رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة، جامعة محمد الخامس، أكاد-الرباط، ص 84.

2217- افتتاحية جريدة العصر، عدد 11، نقلاً عن فاطمة الزهراء بابا أحمد، المرجع السابق، ص 84.

2218- التقرير السياسي للمجلس الوطني المنعقد بتاريخ 26 شتنبر 1996.

2219- المساندة النقدية، افتتاحية العصر عدد 11 ص 1، نقلاً عن فاطمة الزهراء بابا أحمد، المرجع السابق، ص 85.

2220- مصطفى الرصيد، جريدة العصر، عدد 24، ص 10.

إن موقف "المساندة النقدية" ينطلق من مركزات أساسية حسب قرائتنا المعمقة للخطاب السياسي لحزب العدالة والتنمية وهي:

1- الارتباط بالإسلام أمر لا يمكن تجاوزه.

2- تحقيق المصلحة العامة للبلاد هدف أساسي ضروري

3- غاية مقاصدية.

وهي مركزات تسم الموقف بصفة الإسلامية والوطنية، ومن خلال هذا الموقف نسجل بعض الملاحظات التالية:

+ أن مفهوم "المساندة النقدية" يأتي بدلالات محملة بمفاهيم أخلاقية إسلامية مثل النصيحة، وهو ما يعتبر نشاطا دعويا لمفهوم الدعوة الشاملة حسب تصور الحزب وبذلك الموقف يدخل في إطار العمل السياسي بطريقة تناول غير سياسي أي صياغة موقف سياسي ضمن تصور ديني.

+ إن مفهوم "المساندة النقدية" نجد مضمونه متقارب ومتطابق بمضمون موقف "المعارضة البناءة" أو "المعارضة الناصحة" الذي تبناه الحزب في موقفه من الحكومة سنة 2000، والذي كان يعلن عليه فيما سبق كموقف بديل في المستقبل، حيث نجد معاني المصطلحين متقاربة جدا بحيث هناك تشابه جوهري في المضمون والبناءات الفكرية له تعمل بنفس الطريقة وتعمل نفس الدلالة غير أنها تلبي مقاصد مختلفة. وفي هذا الإطار يمكن القول أن هناك نوع من الازدواجية في الممارسة، فهو يساند أصلا ويعارض استثناء أو العكس.

+ مضمون ثابت غير متحول: أي أن مكونات معناه ليست جديدة مرتبطة بتشكيل الحكومة بل هي قديمة تمثل توجهات واختيارات مبدئيا مسطرا في الورقة المذهبية "مبادئ واختيارات" التي تمثل التصور المذهبي الذي ينطلق منه الحزب في عملية الإصلاح، حيث جاء في إطار ما ورد في الورقة بالنسبة لمبادئ العمل السياسي "... في إطار المبدأ الثالث... إن حزبنا يؤمن بالتعامل الإيجابي والبناء، ولهذا فإنه لن يجد حرجا في مساندة الحكومة إذا أحسنت أو متى اقتضت ذلك ظروف البلاد ومصلحتها العليا، كما أنه لن يجد غضاضة في مواجهة أي سياسة أو اختيار يمس بهوية الأمة ويضيع مصلحة البلاد، أو برنامج أو قانون فيه خدمة مصلحة البلد ولو كان من اقتراح غيرنا، ويصوتون على مرشحين تتوفر فيهم القوة والأمانة التي تحتاجها مختلف المسؤوليات ولو لم يكونوا من مناضلينا"²²²¹ وهذا ما نجده كذلك في البيان الختامي للمؤتمر الاستثنائي "... مناصرة الحق والصواب من أي جهة صدر... وهي مقتنعة بالتعاون بدل الصراع ومهما يكن من خلاف سياسي فإنها ستحفظ الود ما استطعت"²²²²، ونجد كذلك الرؤية السياسية لحركة التوحيد والإصلاح تؤكد على نفس الأمر "إن حركتنا ليست حركة مساندة أو معارضة ميكانيكية ولذلك نرى علاقتنا بالحكومات وجب أن تكون مبنية على الصدق والحوار والنصف والإنصاف، وأن نقول لها أحسنت إذا أحسنت، وأسأت إذا أسأت وأن نتعاون معها في مصلحة الإسلام والمسلمين مع الوقوف في وجه كل فساد وانحراف"²²²³.

²²²¹ - الورقة المذهبية، مبادئ واختيارات، ورقة تم الإعلان عنها بعد نهاية أشغال المؤتمر الاستثنائي بتاريخ 2 يونيو 1996.

²²²² - مبادئ واختيارات، نفس المرجع.

²²²³ - مبادئ واختيارات، الورقة المذهبية، المعلن عنها بعد نهاية أشغال المؤتمر الاستثنائي بتاريخ 2 يونيو 1996.

+ مضمون الموقف غير واضح ومرن له فعالية في سياقات مختلفة يستمد الحزب منها مشروعية التواجد في مواقع مختلفة وهنا نورد كلام لمصطفى الرميد "أؤكد أن كنا ولازلنا حزبا معارضا لكننا نكون معارضة بناء بمفهوم إسلامي وهي تلك التي تتعاون مع غيرها على ما فيه خير البلد والعباد ومصالحه ولا تخاف في ذلك لومة لائم، ذلك أنه لا يعقل أن نعارض حكومة قبل أن تشكل... فلا بد أن نساهم ولو رمزيا في انتقل السلطة إليها ونشجع على ذلك... إذن مساندتنا للحكومة الحالية حين منحها الثقة ستكون مشروطة بما ذكر، وبعد ذلك سيكون موقفنا بحسب موقفها مع نراه حقا أو باطلا، وصوابا أو خطأ من منظور المبادئ الإسلامية والمصالح العليا للبلاد"²²²⁴.

+ مضمون نجده لدى التجارب البرلمانية للحركات الإسلامية كالتجربة الأردنية وهو ما يمكن ربطه بالمنظومة الفكرية التي يطرح في إطارها وهي المنظومة الإسلامية.

+ طبيعة المضمون تنقل "موقف المساندة النقدية" من موقف سياسي يعبر عن التوقع في إطار معين إلى قيمة سياسية يتبناها الحزب، حيث يتحدث عن الانتقال من ثقافة المعارضة إلى ثقافة الإجماع فيصبح هناك نوع من التماهي بين المستوى الأول والثاني، فموقف المساندة النقدية هو أولا موقفا أخلاقي قبل أن يكون سياسيا.

***الأسس والمرتكزات التصورية لموقف: "المساندة النقدية":** نقصدها بالأسس والمرتكزات التصورية المرجعية النظرية والفكرية التي انطلق منها التصور الأساسي الذي وفقه تمت بلورة الموقف السياسي أي المصادر الشرعية والمنطلقات المبررة لاتخاذ الموقف والتي تجعله مقبولا لدى المجموعة السياسية التي تبنته والذي يوافق المنظومة الفكرية التي تؤمن بها (نقصد المنظومة الإسلامية).

إن بلورة أي موقف سياسي لا بد له من مصدر شرعية كما ذكرنا سابقا، فلذلك نجد أن موقف المساندة النقدية يجد أساس مشروعيته لدى حزب العدالة والتنمية في مجموعة من الأسس القيمية والمعرفية وهي تتمثل في الضوابط القيمية والمعرفية التي ينطلق منها الحزب لتأصيل مواقفه، وفي هذا الإطار بعد التحليل نجد مسؤولين لكل صنف من هذه الأسس إما ظاهرة أو كامنة، وفي مرجع للمقرئ أبو زيد نجد يتحدث عن هذه الأسس ويختزلها في عنصرين حسب يقول "تنطلق الأسس التصورية لفلسفة المساندة النقدية في الإسلام من منطلقين أساسيين، الأول مبدئي يتمثل في حرص الإسلام على مد جسور التواصل والتعاون مع جميع الأطراف المكونة للساحة من أجل الصالح العام للأمة وفق قوانين وعقود ومواثيق تضمن توفر أرضية لهذا التعاون والثاني واقعي يتمثل في أن المشروع التنموي لمغرب المستقبل لا يمكن أن ينجح في ظل تطاحنات حزبية وتعصب طائفية إذ لم يعد ذلك محتملا في ظل التوافق العالمي على المصلحة العامة"²²²⁵. فالأسس القيمية التي أعلن عنها الحزب باعتبارها أساسية وموجهة لاتخاذ المواقف اتسمت بالتمحور حول مرجعيتين: دينية أخلاقية أولا، وسياسية ثانيا.

+ قيم دينية أخلاقية: وتتجلى وتتضمن:

- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتقويم، من منطلق المسؤولية الدينية التي ترحب بالدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (التنبيه والنصيحة)، وهذا يتم فوق كل مزايدة سياسية وانتماء حزبي.

²²²⁴ - حركة التوحيد والإصلاح، الرؤية السياسية.

²²²⁵ - المرجع نفسه

- التعاون والذي هو قيمة تتأرجح بين قيمة تؤسس للموقف ومفهوم يأتي ضمن دلالات الموقف.
- التزجيج والموازنة بين جلب المصالح ودفع المفاسد.

+ قيم سياسية: ترتبط مقاصد "موقف المساندة النقدية" بدعم خيار المرحلة السياسية آنذاك التي كان يعيشها المغرب والتي فرضت تبني دلالات سياسية معينة يعلن عنها في مجموعة من القيم تتمحور وتتلخص في قيمة المصلحة العليا للبلاد والتي تتضمن بالنسبة للحزب قيم الديمقراطية، التناوب الاستقرار، وهي القيم التي هيمنت على مجمل التبريرات التي قدمت كتعليل لاتخاذ موقف المساندة النقدية والتي شكلت أهم المصالح الأساسية التي كان المرجو تحقيقها، وهي رؤية تجعلنا نطرح مجموعة من الأسئلة.

إن الصراع السياسي قد يدفع الفاعل السياسي إلى تبني اختيارات لا تكون بالضرورة منسجمة وموافقة لقناعاته، ولكنها تضمن تحقيق مصالح له، فهذا ما نجده عند حزب العدالة والتنمية فلاجابة عن أسباب *** حزب العدالة والتنمية لقيم سياسية تم إنتاجها خارج المنظومة الفكرية الإسلامية التي يتبناها واستعمال مفاهيم النموذج الغربي العلماني والتي أسقطتها في رأي البعض في تناقضات مع ما جاء من انتقادات في رواقه المذهبية.

+ الديمقراطية: تمثل إحدى الاختيارات السياسية الأساسية للحزب والتي تأتي في أدبياته مرتبطة بمفهوم الشورى وأيضاً بمفاهيم الحريات العامة وحقوق الإنسان، وباعتبارها أحد أسس المشروع المجتمعي الموحد الذي يسعى الحزب إلى جعله محل توافق كل القوى الشعبية، فالديمقراطية فهي مدخلا لتداول السلط، والاستقرار والأمن، فالديمقراطية تحقق الأمان الحزبي والتمكين السياسي والمجتمعي للحزب وذلك بما تحققه من تعددية حزبية وفكرية، وتداول على السلطة عبر آليات الانتخابات الشفافية والنزاهة. فنجد هنا حزب العدالة والتنمية جسداً تعاملاً توفيقياً بين ما هو ديني وما هو سياسي. كما جسد تعامل نقدي وانتقائي مع مفهوم الديمقراطية ودلالاته، وكذلك تناول وقائي في عمقه يؤسس فيه لإمكانية عدم القبول بنتائج ومواقف تعارض المبادئ الإسلامية وتكون نتيجة لمبدأ الديمقراطية.

+ التناوب: بالنسبة للعدالة والتنمية يمثل في تداول حقيقي على السلطة عبر أقدية الديمقراطية ولا يقوم على الصراع ولكن على تنافس شريف وتداول سلمي خاضع للثوابت المجمع عليها، فهذا جعله يعتبر التناوب الذي يعيشه المغرب تناوباً توافقياً اتفقت وتوافقت عليه الأطراف السياسية لكن لم تفرزه إرادة الناخبين الحقيقية.

+ الاستقرار: يعتبر لدى حزب العدالة والتنمية نعمة يتمتع بها المغرب يجب المحافظة عليها وتدخل ضمن الأولويات الأساسية السياسية وضروريات الإصلاح والتغيير، حيث يعتبره الحزب نتيجة من نتائج دعم المسار الديمقراطي وخيار المصالحة ونبد الصراع الرسمي الشعبي، وهذا المفهوم يأتي مقرناً بمفهوم الأمن في بعده الشامل لدى حزب العدالة والتنمية.

إن تتبع دلالات القيم السياسية والدينية الواردة وأهدافها الجزئية في المعنى المشترك الذي يمثل هدفاً كلياً تلتقي عنده القيم، يتبين لنا أنها تحمل دلالات عديدة تشكل قيمة إسلامية مستترة وكامنة وباطنة لدى حزب العدالة والتنمية وهي "قيمة التدافع السياسي"، حيث أنه في جوهرها تعتبر موجهة للموقف بحيث يتم اعتبار أن الدفاع عن المرجعية الإسلامية والهوية الحضارية سيتم من خلال إرساء مبادئ وقيم حضارية في خضم الصراعات الحزبية، وتعتبر هذه القيمة شرطاً من شروط وضرورة المرحلة التنزيلية

للمنهج التغييري للإسلاميين (الحركات الإسلامية) وهو ما عرفه أحمد العماري بـ "ممارسة الضغط بالطرق الحضارية للمطالبة بتطبيق المعايير الإسلامية في نظم الحياة"²²²⁶.

وبالعودة العام لموقف "المساندة النقدية" يبرز في مقولة للحسن الداودي "مساندتنا لهذه الحكومة هي أولا مساندة للتغيير"²²²⁷، ويضيف الرميد في هذا الصدد "أنا ومن أجل مصلحته البلاد نرفعنا عن خلافاتنا مع إخواننا في حزب الاتحاد الاشتراكي وساندنا تعيين السيد عبد الرحمان اليوسفي وزيرا أولا وساندنا تشكيل حكومة دون أي مشاركة فيها"²²²⁸.

إن القيم السياسية والدينية الآتية الذكر في مجملها مثلت العوامل الأساسية والضرورية في نظر الحزب لتحقيق وتوفير ظروف طبيعة له في المستقبل تمكنه من تسلم السلطة وإدارة الشأن العام في ظروف طبيعية لا تعرف إقصاء أو تهيمش، وهذا ما صرح به مصطفى الرميد حيث قال "ونحن نريد حقنا الطبيعي في العمل السياسي على مستوى البرلمان لكي نخلق تراكمات تؤهلنا في يوم من الأيام، حينما تأتئ الأمور بشكل طبيعي إلى أن نتقلد زمام الحكومة في هذا البلد بحجم أكبر وبشكل أرشد"²²²⁹ وفعلا هذا ما تحقق حيث وصل حزب العدالة والتنمية إلى رئاسة وقيادة الحكومة.

إن الموقف الذي اتخذته الحزب حقق له ما يمكن تسميته بالتمكين السياسي المجتمعي والأمان الحزبي، فهذا يدل على أن قيادة العدالة والتنمية رجحت في إطار التمكين السياسي الأمان الحزبي على الواجب الحزبي. كما نسجل أن هذا الموقف تحكمت فيه أسس معرفية تجسدت في المعارف والإدراكات التي أسست للموقف وتعتبر تحليلا خاصا بالحزب مرتبطا بمجموعة من الاعتبارات الموضوعية والذاتية.

+ الأسس الموضوعية: وتشمل معرفة الحزب بواقعه وتصوره الخاص لأسلوب التغيير السياسي وسياق المرحلة.

+ أسس ذاتية: تتمثل في الوضع الذاتي للحزب، وذلك باعتباره بأن المعارضة يجب أن تعمل على ضبط العمل الحكومي بواسطة الانتقادات والاقتراحات، وأن الحزب غير مؤهل للقيام بمهمة المعارضة من حيث إمكاناته الذاتية المحدودة والتي لا تؤهله تنظيميا ولا سياسيا ولا قياديا للقيام بدور يتلاءم مع طموح الجماهير وإكراهات المرحلة مهما كان العزم.

هذه الإدراكات في مجملها جعلت الحزب يعارض منطق الصراع ويحاول حصره في أضيق نطاق ممكن وهما ما جعله يختار "خيار المصالحة" وموقف المساندة وذلك من أجل التمكين السياسي والتمكين الجمعي وضمان الأمان الحزبي. ومن خلال تحليلنا وإطلاعنا المعمق على موقف "المساندة النقدية" يمكن نقول أنه جاء لتحقيق مجموعة من المقاصد والأهداف تم تحديدها، فكلما هو معروف أن مسألة تحديد أهداف ومقاصد المواقف السياسية تعتبر مسألة قبلية يقوم بها الفاعل السياسي قبلما وهو أمر له بالغ الأثر.

فبالنسبة للأهداف المعلن عنها يحرص الحزب على عرضها بشكل يتفق وأهداف النظام السياسي المغربي آنذاك من قبيل ترسيخ الديمقراطية والحفاظ على الأمن والاستقرار في إطار الدفاع عن الصالح العام، وهذا ما تم ذكره إجمالاً ضمن القيم المؤسسة

²²²⁶ - العماري أحمد، معالم في منهج التغيير، رؤية إسلامية، الطبعة الأولى، 1996، سلسلة أفكار مطبعة دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء 2، ص 50.

²²²⁷ - لحسن الداودي، العصر، عدد 49، ص 47.

²²²⁸ - مصطفى الرميد، العصر، العدد 42، ص 6 بتاريخ 24 يناير 1999.

²²²⁹ - مصطفى الرميد، العصر، عدد 24، ص 10.

للموقف، كما أشرنا سابقا. وهنا نسجل أنه كانت للحزب أهداف من هذا الموقف – "المساندة النقدية" – تنقسم إلى أهداف بعيدة وأخرى مرحلية.

*الأهداف المرحلية: نجملها في ما يلي:

1- السعي إلى تطبيع العلاقة مع النسق السياسي عبر افتتاح اجتماعي وسياسي مبني على نفسية المصالحة والمهادنة بغض النظر عن درجة الاختلاف.

2- في ظل الفراغ السياسي الفكري والمعاناة الاجتماعية الشعبية التي يعرفها المجتمع، حاول الحزب الوصول إلى حد من "التمكن المجتمعي" على أساس تشكيل رأي عام متعاطف مع العمل الإسلامي ليشكل خلفية للعمل السياسي الإسلامي.

3- عرقلة التغيرات التي تمس بالشريعة الإسلامية وتتعارض معها.

4- تعزيز الحضور السياسي وتنمية الخبرات الذاتية في إدارة المؤسسات السياسية للدولة والتأهل لاكتساح مواقع جديدة في المعترك السياسي.

*الأهداف بعيدة المدى: وتتضح في هدف مركزي تتمثل في التأسيس السياسي للحزب بشكل قوي وتحقيق التمكن المجتمعي والسياسي وتحقيق الأمان الحزبي واستمراره ليصل إلى المشاركة في السلطة ومن ثم التمتع لاكتساح المعترك السياسي والوصول إلى الحكم وتدير الشأن العام داخل الدولة بتوافق مع النظام السياسي المغربي، وهذا تم الوصول إليه منذ سنة 2011 حيث تم تقلد زمام أمور الحكومة.

ورصد الآليات التطبيقية لموقف "المساندة النقدية" وتجليات ومظاهرات تطبيقه وتنزيله وخضوع السلوك السياسي له كمرجعية في مواقفه وقراراته السياسية التي اتخذها في التجربة السياسية التي خاضها منذ الإعلان عنه، نسجل ما يلي:

- تم التصويت لفائدة مرشح الكتلة "عبد الواحد الرازي" رئيسا لمجلس النواب.

- التصويت على التصريح الحكومي الأول بتاريخ 1998/4/24.

- التصويت الإيجابي على القانون المالي 1999/1998.

*تجليات ومظاهر تنزيل الحزب لهذا الموقف: كان لا بد لحزب العدالة والتنمية أن يترجم موقف المساندة النقدية إلى مواقف عملية، فقد كانت أولى تجلياتها تصويت نواب الحزب في مجلس النواب على عبد الواحد الرازي المحسوب على حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية²²³⁰، دون أن يقع أي اتصال سياسي بالحزب أو بالمجموعة النيابية²²³¹، وفي يناير 1998 أعلن الحزب مساندة حكومة التناوب مساندة نقدية²²³² وفي الوقت ذاته اعتذر عن المشاركة فيها، إذ تم اقتراح الدكتور سعد الدين العثماني لتحمل حقيبة وزارة الصحة، يقول مصطفى الرميد: "مشاركتنا الرمزية بمنصب واحد لا يمكن أن تفضي إلى أن تكون لنا كلمتنا لا على صعيد البرنامج أو السياسة الحكومية، اللذين سيكونان من صنع غيرنا... لذلك آثرنا اختيارا وسطا وهو المساندة والتعامل الإيجابي

2230- مصطفى الخلفي، المشروع السياسي... مرجع سابق، ص 102.

2231- يحظيه خيا، مرجع سابق، ص 102.

2232- حول هذا الموقف، انظر المقرئ الإدريسي أبو زيد، مرجع سابق، ص 25-27.

مع كل مبادراتها الإيجابية، وبالطبع سيكون موقفنا منها سلبيا في حالة العكس²²³³. كما صوت الحزب على التصريح الحكومي بإيجابية، تلاه تصويت مماثل على مشروع الميزانية العامة الانتقالية²²³⁴، وقد نوه الحزب بأولى الإجراءات التي أقدمت عليها الحكومة، والتي تطلبت تحضيراً مكثفاً استلزم الحضور إلى مقرات العمل حتى أيام الآحاد والعطل²²³⁵.

إلا أن هذه المساندة لم تكن مطلقة، بل ارتبطت بالانتقاد، فعند تنصيب الحكومة تحفظ الحزب على طبيعة ومكونات الحكومة: "كنا نود لو أن الحكومة الجديدة عرفت اقتصاداً في عدد أعضائها لتعطي الدليل على أنها تريد أن تحقق أكبر الإنجازات بأقل الوسائل، ومنها على سبيل المثال عدد الوزراء، ولا أدري ما هو المقياس الذي تم اعتماده لاختيارهم"²²³⁶، كما انتقد الحزب التصريح الحكومي لخلوه من أي إشارة للمرجعية الإسلامية، وبالمقابل حضور مرجعية المواثيق الدولية، ونبه الحزب كذلك الحكومة إلى أن يوم الراحة بالنسبة للمسلمين هو يوم الجمعة وسجلوا طلباً في ذلك²²³⁷.

إلا أن ما وسع الهوة بين الإسلاميين والحكومة، هو مشروع قانون السلفات الصغرى²²³⁸ حيث طالب الحزب بإدراجه بصيغة لا ربوية في حين اعتبر وزير الاقتصاد والمالية²²³⁹ ذلك غير ممكن، حيث انخرط الحزب بعدها في حملة إعلامية واجتماعية ضد الحكومة، إلا أنه لم يعلن تراجعاً عن مساندته السياسية لها²²⁴⁰. ويقتى مشروع "الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية"²²⁴¹ الذي اعتبر كـ "تعبير عميق عن مدى انقسام المجتمع بين تيار علماني وتيار ديني"²²⁴² نقطة تحول حزب العدالة والتنمية من المساندة النقدية إلى صف المعارضة الناصحة.

من خلال تحليل ودراسة موقف "المساندة النقدية" يتضح أن هناك مجموعة من السمات والخصائص التي طبعت هذا الموقف، والتي استخلصها البحث بناء على مقارنة تقويمية نقدية استهدفت المضامين المحورية والمفاهيم الأساسية والتوجهات النظرية والإشكالات المنهجية الناتجة عن تفاعل ما هو ديني بما هو سياسي حزبي في ظل صعوبة الفصل التام بينهما ويمكن ذكر هذه الخصائص كالتالي:

+ موقف ديني: جاء الموقف بتوجهات جديدة نسبياً ومختلفة عن الثقافة السياسية السائدة حيث لمس حضوراً مكثفاً للرؤية الدينية وهيمنة للقيم الإسلامية ونزوعاً نحو التأكيد على التشبث بالمرجعية الإسلامية والهوية الدينية وجعلها في المقدمة، ونلاحظ كذلك الاعتماد والاستشهاد والإحالة على آيات قرآنية وأحاديث نبوية.

+ موقف ملكي: وذلك عندما يطالب بالشواهد الدستورية ويلجأ إلى المطالبة بالتحكيم الملكي في خلافاته مع باقي الأطراف السياسية.

2233- مصطفى الرميد، حوار مع la gazette du Maroc، أوردته جريدة العصر، عدد 13 بتاريخ 30 1998، نقلاً عن البشير المتاقي، مرجع سابق، ص 336-337.

2234- مصطفى الخلفي، المشروع السياسي... مرجع سابق، ص 102.

2235- محمد الطوزي، مرجع سابق، ص 258.

2236- مصطفى الرميد، نفس الحوار السابق مع جريدة la gazette.

2237- يحظيه خيا، مرجع سابق، ص 105.

2238- للمزيد حول هذا المشروع، انظر البشير المتاقي، ص 341-343.

2239- يتعلق الأمر بالسيد فتح الله ولعلو.

2240- مصطفى الخلفي، مرجع سابق، ص 103.

2241- للمزيد حول هذه الخطة، انظر، محمد ضريف، الإسلاميون المغاربة، مرجع سابق، ص 266-272.

2242- محمد ضريف، الإسلاميون المغاربة، مرجع سابق، ص 269.

+ **موقف احتجاجي:** نلمس أنه موقف يحاسب ويراقب بناء على حجج وأدلة من مثل محاسبة الحكومة بناء على نتائج عملها والأهداف المسطرة من قبلها وبالوعود التي أعطتها في التصريح الحكومي، كما أنه يتضمن احتجاجا على كل ما يخالف الشريعة الإسلامية ولا يحترم المرجعية الدينية والدستورية.

+ **موقف تفاوضي:** نلمس فيه نهج وأسلوب تفاوضي وذلك من خلال منح الآخر ما يريد مقابل أن يمنحه هو أيضا ما يرجو بشروط ظاهرة أو ضمنية بشكل يؤدي إلى حل وسط يضمن حدا مقبولا من الموائمة بين الرؤى المختلفة.

+ **موقف واقعي:** قرار "المساندة النقدية" جاء انطلاقا من الواقع حيث اتخذ الحزب لتدبير الأمور بشكل يراعي الواقع وإكراهاته من مثل التماس العذر للحكومة في اختيارات تخالف القنوات المبدئية للحزب، ومحاولة تقييم عمل الحكومة بشكل موضوعي ونهج أسلوب متدرج في محاسبتها، واتضح هنا من خلال قانون السلفات الصغرى وخصوصا مسألة الربا، حيث لم يتم المطالبة بإلغاء النظام الربوي كليا ولكن فقط إتاحة إمكانيات الاختيار للمواطن والمطالبة بقبول الاقتراحات التي تشكل بدائل ممكنة للمواطنين.

+ **موقف تكيفي:** يلاحظ على مستوى المفاهيم المستعملة من طرف الحزب نوع من التكيف مع القيم السائدة التي تحظى بالرضى والقبول والتي تفضي إلى تحقيق الأهداف والمصالح الخاصة بالحزب حيث نجده يتبنها ولا يستعيز عنها بقيم بديلة ترتبط بمنظومته الفكرية، فهكذا يستعيز عن الاجتهاد بحرية الفكرية والتعددية السياسية والحريات العامة.

+ **إرسال إشارات طمأنة إلى النظام السياسي** (المؤسسة الملكية) فخواها تجنب التشكيك في مشروعيتها الدينية، بل هناك اعترافا بها واستنادا عليها، ودعمه لخيارات النظام السياسي وأوراشه وعلى رأسه الخيار الديمقراطي، ومن هنا سعى إلى التمكين السياسي للحزب ومقاومة الإقصاء والتهميش السياسي والاندماج بشكل فعال مؤثر في المجال السياسي.

+ **إرسال إشارات تفيد تشبته بالمرجعية الإسلامية كمنطلق وهدف**، وهاته رسالة موجهة بالخصوص للنخب العلمانية سواء من هي في السلطة أو مكون من مكونات النخب في المجتمع، ورفضه للمشروع العلماني التغريبي.

+ **يعلن من خلاله بالنسبة للسلطة والنخب عن انفتاح الحزب على أفكارها وقناعاتها رغم الاختلافات** وذلك لتحقيق حد أدنى من التعايش والتفاهم والتعاون، وهو ما يبرزه عبد الإله بنكيران بقوله "إننا لسنا ظاهرة اجتماعية كما كانت جبهة الانتقاد في الجزائر، نحن حزب سياسي حقيقي وليس ظاهرة ثورية معنى ذلك أننا سنبدأ بهدوء، سنبدأ من البداية، وأي حزب مد لنا يده، فسوف نكون مسؤولين للتعامل معه في هذا المجال، لأننا نعتقد أن مبدأ الصراع والنفس الإقصائي هو السبب في مشاكلنا في المغرب منذ أربعين سنة، فالنفسية الإقصائية نفسية خطيرة، فأعتقد أن المغاربة لم يعلن أحدهم كفر، فهو مسلم فحين يقترح علينا أن نتعاون في ملف من الملفات، فلن ندخر وسعا في ذلك"²²⁴³.

+ **إشارات احتجاج تتضمن تحذيرا وتحديا:** تفيد أن الحزب عازم على المضي إلى أبعد الحدود للدفاع عن المبادئ الإسلامية، وذلك بهدف تحذير النخب العلمانية من التماهي في المس بالقيم والمبادئ الإسلامية.

²²⁴³ - عبد الإله بنكيران، الراية عدد 235، ص 10.

- + **إشارات تفاوض موجهة بالأساس إلى السلطة السياسية:** وذلك من خلال التفاوض على مقاومة الإقصاء السياسي، وتشجيع خطوات النظام على المقاربة الاندماجية المتدرجة.
- + **إشارات ووسائل مطلبية:** هي مجموعة من المطالب موجهة إلى السلطة كالحق في التواجد السياسي ونيل النصيب الشرعي والقانوني في العمل السياسي والتواصل مع الجماهير، والحق في التداول على السلطة والمشاركة فيها عبر آليات الديمقراطية، إضافة إلى مطالب وإصلاحات سياسية ودستورية متفق ومتوافق عليها.
- + **موقف يتأرجح بين العقلانية والطوباوية والانفعالية:** حيث نجد الحزب أحيانا يستعمل مقاربات عملية بأرقام ومعطيات الرد على أطروحات الحكومة ومشاريعها وي طرح مقترحات وبدائل ممكنة التطبيق عمليا، كما يقدم انتقادات دقيقة كيفية أو كمية، حيث يبرر اختياراته الأخلاقية القيمة بمنطق وشكل عقلاني علمي تجعل المبنى العقلي مرتبا بالمبنى المبدئي، وأحيانا يكون خطابا يستعمل المفاهيم والمصطلحات دون إمكانية تشكيل صور ثابتة يمكن التحقق منها تعطي لتصوراته طبيعة طوباوية متتالية انفعالية.
- + **موقف حذر واحتياطي:** يتميز بالحرص على الإبقاء على هامش من الحرية يجنبه التقيد بمواقف تحد من قدرته على التحرك في اتجاه مغاير إذا لزم الأمر. وهنا تتضح في مضمون الموقف الذي يجعله يساند الحكومة سياسيا بشكل يجعله يتجنب القطيعة معها والإبقاء على نوع من القرب منها وأيضا ممارسة لمعارضة تصورية ضمنية تجنبه الابتعاد عن الجماهير وفقد ثقته، حيث يعطي لنفسه إمكانية اتخاذ موقف سلبي في حالة الضرورة (وهذا ما فعله فيما يتعلق بالديمقراطية).
- + **موقف يتأرجح بين الانفتاح والانغلاق:** يتضح من خلال المفاهيم المتداولة وجود إنتاج فكري على مستوى الخطاب النظري، حيث يتم استعمال القيم السياسية والتمحور حول المرجعية السياسية بتردد أكبر كمفاهيم التعايش، الديمقراطية، التناوب، الاستقرار، الإجماع، الانفتاح، التوافق،... أما على مستوى خطاب الممارسة فنجد العكس حيث يتم اللجوء إلى مفاهيم بشكل منغلِق والتمحور حول المرجعية الدينية بشكل أكبر واستعمال مضادات هذه القيم المحورية مثل: البيعة والعلانية والتغريب والميوعة، التطبيع.
- إن موقف "المساندة النقدية" تحكمت فيه ثلاث خلفيات أساسية²²⁴⁴ استخلصناها من نص لمحمد يتيم المنظر الإيديولوجي للحزب، وهاته الخلفيات الثلاث المقصودة هي:
- 1- كونه محط توجس وريبة وذلك بالنظر إلى طبيعة الأحداث التي خلفتها التجارب البرلمانية للحركات الإسلامية، وتظل التجربة الجزائرية تمثل أهم شكل الوعي التمثلي لدى الشعب المغربي عن هذه التجارب البرلمانية.
 - 2- كونه محل تجربة وترقب وذلك بناء على حداثة تجربة الحزب السياسي، وكذا إدماجه في المعترك السياسي، وتعدد الجهات المراقبة من السلطة السياسية إلى نخب اقتصادية وسياسية ومجتمعية إلى جهات خارجية وبعض القوى الإسلامية.
 - 3- كونه محل ثقة وآمال عريضة، وذلك بناء على مضمون رؤيته السياسية وتطلعاته السياسية.
- فهكذا نخلص إلى أن الحزب أراد التلميح إلى بعض الإشارات والرسائل المعلنة أو الكامنة في الموقف إلى بعض الجهات السابقة الذكر وأهمها النظام السياسي. أساسية

²²⁴⁴ - انظر محمد يتيم، "الإسلاميون،..،" الراية عدد 282، ص 4-5.

المعارضة الناصحة: انطلاقاً من شهر أكتوبر لسنة 2000، اعتمد حزب العدالة والتنمية موقف المعارضة الناصحة، فما هو مفهوم ومحددات المعارضة الناصحة (أولاً) وكيف بلورها الحزب عملياً (ثانياً).

أولاً/ مفهوم المعارضة الناصحة: اتخذ حزب العدالة والتنمية المعارضة الناصحة انطلاقاً من الحق الذي احتفظ به الحزب لنفسه إثر الاجتماع الذي عقده مجلسه الوطني خلال شهر أكتوبر لسنة 1998²²⁴⁵، إذ شدد في بيانه الختامي على الاستمرار في مساندة الحكومة مساندة نقدية، بما يقتضيه ذلك من ممارسة واجب المناصحة، والنقد وإبداء الرأي في إطار المبادئ الإسلامية والمصلحة العليا للبلاد، ويحتفظ الحزب لنفسه بحق مراجعة هذا الموقف إذا دعت الضرورة إلى ذلك²²⁴⁶. ولتقريب مفهوم المعارضة الناصحة يقول سعد الدين العثماني: "... معارضة مستقلة، تركز على أرضية فكرية، ومذهبية، واضحة، ولن تكون معارضة آلية ضد الحكومة"²²⁴⁷، بمعنى أن هذه المعارضة ليست مبدئية، وإنما تتحكم فيها أشياء أخرى كالحلفيات الأخلاقية، والمرجعية الإسلامية، والمصلحة العليا للوطن...

يبدو إذن، أن حزب العدالة والتنمية قد اتخذ هذا الموقف للتمييز عن المعارضة التقليدية التي تتبناها أحزاب اليمين، التي تدعى عادة بـ "الأحزاب الإدارية"، وهو يرفض أن يحسب عليها، يقول سعد الدين العثماني: "معارضتنا ليست معارضة معينة، بل نعتبرها معارضة إيجابية بالنسبة للحكومة، فهي ليست موجهة ضد الأستاذ عبد الرحمان اليوسفي الذي نقدره، ونحترم استقامته، بل نحن نريدها معارضة لتفعيل العمل السياسي خصوصاً، وأن الجميع يرى أن المعارضة الحالية لا تشكل ميزان القوى للأغلبية الحالية"²²⁴⁸، إلا أن الكثير من المهتمين يرون أن لا شيء تغير بعد المرور من المساندة النقدية إلى موقف "المعارضة الناصحة" وأن ذلك لا يعدو أن يكون تكتيكاً انتخابياً حتى لا تحتسب أخطاء الحكومة عليه وما يؤكد هذا الطرح تصريح عبد الإله بنكيران: "... انتقلنا للمعارضة البناءة لم يغير الشيء الكثير في سمات سلوكنا السياسي، والذي كان خاضعاً للأدوار الأربعة الأساسية للحزب وهذه الأدوار تتمثل في:

1-التعاون مع كافة ذوي النيات الصالحة.

2-المعارضة لكل ما لا يحتمل إسلامياً.

3-المساهمة في تخليق الحياة العامة.

4-تقديم النموذج الإيجابي لرجل السياسة النزيه..."²²⁴⁹.

ثانياً/ المعارضة الناصحة على المستوى العملي: لقد قام حزب العدالة والتنمية بتجسيد موقف "المعارضة الناصحة" عبر اتخاذ

العديد من الخطوات والمبادرات، خاصة داخل قبة البرلمان عبر فريقه الذي أصبح يتكون من أربعة عشر عضواً نذكر منها:

- مساندة فريق العدالة والتنمية مطلب المعارضة بخصوص حضور الوزير الأول للبرلمان.

- مبادرة الفريق بإحالة القانون المالي لسنة 2002 على المجلس الدستوري²²⁵⁰.

²²⁴⁵ - البشير المتاقي، مرجع سابق، ص 345.

²²⁴⁶ - فريق العدالة والتنمية بمجلس النواب، حصيلة السنوات الخمس: التزام وعطاء حزب العدالة والتنمية، بالمريس، الرباط، الطبعة الأولى، 2002، ص 19.

²²⁴⁷ - سعد الدين العثماني، في حوار مع جريدة الصباح، 3 أكتوبر 2000، نقلاً عن البشير المتاقي، ص 355.

²²⁴⁸ - تصريح العثماني، لجريدة الحدث بتاريخ 28 شتنبر 2000، نقلاً عن البشير المتاقي، مرجع سابق، ص 356.

²²⁴⁹ - البشير المتاقي، مرجع سابق، ص 356.

وقد ركز الحزب على مسألة الشريعة الإسلامية، التي تميز الهوية السياسية للإسلاميين من أجل إحراج الحكومة، وهكذا فقد "عبر الحزب، عن ذلك من خلال مواجهة قانون السلفات الصغرى ومدارسة مقترحات قانون يرمي إلى منع المشروبات الكحولية، أو ممزوجة بالكحول والمعاينة على صنعها وتقطيرها، ونقلها وبيعها واستيرادها، وتناولها والدعاية لها"²²⁵¹. وفي إطار الرقابة على أعمال الحكومة طرح فريق العدالة والتنمية أسئلة شفوية في الموضوع:

-23 أكتوبر 2001: طرح سؤال شفوي على الوزير الأول حول ترويج الخمر، وعدم تطبيق القوانين التي يحظر بيعها للمسلمين.

-27 ماي 2001: طرح قضية شرعية صناعة الخمر، وإشهارها في بلد إسلامي من خلال سؤال كتابي إلى وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية.

-نونبر 2000: مواجهة منع عرض، وبيع المصحف الشريف بالمعرض الدولي للكتاب بالدار البيضاء. إثارة مسألة التوقيت يوم الجمعة.

-تقديم فريق العدالة والتنمية لسؤال آني إلى الوزير الأول خلال جلسة شفوية، لمواجهة إعلان تنظيم حفل لاختيار ملكة جمال الرباط بأحد فنادق الرباط²²⁵².

الفرع الثالث: تأثير حزب العدالة والتنمية بمجموعة من الأحداث

إن حزب العدالة والتنمية وهو يمارس العمل السياسي في إطار المعارضة صادف عمله حدثين بارزين تأثر بهما كثيرا، الحدث الأول هو مشروع خطة إدماج المرأة في التنمية في 2002 (أولا) والحدث الثاني هو أحداث 16 ماي 2003 "الإرهابية" (ثانيا).

أولا/تأثير حزب العدالة والتنمية بخطة إدماج المرأة في التنمية: تتعاطى الحركة الإسلامية بشكل عام مع المطالبات الحقوقية النسائية بنوع من الحذر، فهي دائما ما تصنفها في خانة ضرب مقومات الدين الإسلامي مركزة على الجانب الأخلاقي والمظهري لإقصاء أي مطلب يتطالع للمساواة، وحتى على مستوى علماء المسلمين فإن هذه الأمور سارية المفعول، فنجد مثلا لما كتب الشيخ محمد رشيد رضا مؤلف حول "حقوق النساء في الإسلام وحظهن من الإصلاح المحمدي العام" حيث أشار فيه إلى أن المرأة هي إنسان وتبقى شقيقة الرجل، وأن إيمان النساء مثل الرجال، كما اعتبر أن الإسلام يسمح بمشاركة النساء للرجال في الشعائر الدينية والأعمال الاجتماعية والسياسية، واجهه الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، منتقدا رؤيته هاته وخصوصا في جانب مساواة النساء والرجال في ممارسة السياسة، واستدل على ذلك بما كان عليه نساء السلف من عدم التدخل في السياسة²²⁵³. وفي المغرب نحت الحركة الإسلامية نفس المنحى، واتخذت لها مواقف "رجعية" من قضايا المرأة لا تسمح لها بالمساواة مع الرجل في مجموعة من الأمور وبالأخص منها السياسية والأمور التي تخص العلاقة بين الرجل والمرأة (الزواج، العمل...) هذا بالرغم من بعض التيارات

²²⁵⁰ - يحظيه خيا، مرجع سابق، ص 110.

²²⁵¹ - البشير المتافي، مرجع سابق، ص 358.

²²⁵² - للمزيد حول الأداء البرلماني لفريق العدالة والتنمية سواء على المستوى الرقابي أو التشريعي، انظر البشير المتافي، مرجع سابق، ص 357 إلى 370.

²²⁵³ - منير شفيق، الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات، ثورات، حركات، كتابات، دار البراق للنشر، تونس، الطبعة الثالثة 1991، ص 113.

التي تميل للظهور بمظهر آخر خصوصا على مستوى وثائقها المرجعية، وهذا الأمر هو ما نجده عند حزب العدالة والتنمية وهكذا "ينبني موقف حزب العدالة والتنمية من مشاركة المرأة وتوقعها في المشهد السياسي على أساس تصوري متين وعلى مرتكزات مبدئية واضحة، ذلك أن الموقف العام الذي تبناه الحزب بشأن تصوره لدور المرأة وموقعها داخل الساحة السياسية يركز أساسا إلى المرجعية الإسلامية والاتفاقيات والمواثيق الدولية التي تدعو إلى صيانة كرامة المرأة وتدعم أهليتها الكاملة، جنبا إلى جنب مع الرجل للإسهام الفعال في المجال السياسي كما في المجالات الأخرى"²²⁵⁴، ولا يمكن الأخذ به لتحديد رؤية الحزب للمرأة، فمباشرة العمل السياسي في الواقع، يقول بالعكس فبعد حصول -مثلا- الحزب على الأغلبية في انتخابات 2011 رشح امرأة واحدة للإستوزار.

ومع وصول الاتحاد الاشتراكي للحكم، أعلنوا في إطار حكومة التناوب عن مشروع "الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية" والتي كانت تهدف إلى إصلاح مدونة الأحوال الشخصية، ولقد كانت البداية مع الخطة المذكورة بتاريخ 19 مارس 1999م، وهو اليوم الذي ألقى فيه الوزير الأول آنذاك عبد الرحمان اليوسفي، خطابا في فندق هيلتون بالرباط قد فيه "خطى العمل الوطنية لإدماج المرأة في التنمية أمام الرئيس العام المساعد للبنك الدولي ووفد من الصحفيين"²²⁵⁵، فقام حزب العدالة والتنمية، وغير من سياسته القائمة على المساندة النقدية للحكومة إلى "المعارضة الناصحة"، منتفضا ضد الخطة وتصدى لها بقوة، معبئا لها بكل الوسائل بجانب الطرف الراديكالي في الحركة الإسلامية المتعلق بجماعة العدل والإحسان²²⁵⁶، وكان من الأمور التي أثارت الحركة الإسلامية في مشروع الخطة، رفع سن الزواج من 15 إلى 18 سنة (بحجة أن هذا التأخير سوف يشجع العلاقات الجنسية السابقة لأوانها)، واستبدال الطلاق الجاري به العمل بالطلاق القضائي، وإلغاء تعدد الزوجات، وكذا عدم جعل أمر زواج المرأة الثاني يسقط عنها حصانة الأطفال، ولقد صرح بهذا الخصوص مصطفى الرميد حيث قال: "إن الخطة صاغها أفراد من أصحاب النزعة النسائية دون إشراك الحساسيات المسلمة 909% من المغاربة لا يريدون هذه الخطة"²²⁵⁷. ولقد أسفرت التعبئة المضادة لمشروع الخطة من طرف الحركة الإسلامية عموما وحزب العدالة والتنمية خصوصا إلى تنظيم مسيرة بمشاركة واسعة، سميت بمسيرة المليونين بالدار البيضاء وذلك بتاريخ 12 مارس 2002.

فأمام المعارضة الشديدة للخطة من طرف حزب العدالة والتنمية وحلفائه، أرغمت الحكومة على سحب الخطة، ولقد تدخل الملك على إثر ذلك، وشكل لجنة من العلماء والقضاة والمفكرين تم تكليفها بإعداد مدونة الأسرة وعرضها على البرلمان²²⁵⁸ سميت هذه اللجنة المنصبة من طرف الملك بـ"اللجنة الاستشارية لمراجعة مدونة الأسرة" وفي العاشر من أكتوبر 2003، عرض الملك في خطاب أمام البرلمان الخطوط العريضة لمشروع المدونة، ودعا من خلال الخطاب أعضاء البرلمان للنظر في الجوانب التنظيمية والشكلية دون الجوانب الشرعية التي حسمتها اللجنة المختصة ووافق عليها الملك بوصفه "أمير المؤمنين وحامي حمى الملة

²²⁵⁴ - حزب العدالة والتنمية، لجنة قضايا المرأة والأسرة، المرأة والمشاركة السياسية، الطبعة الأولى، ص 03.

²²⁵⁵ - الحسن سوات على الرابط <http://almoslim.net/mode/85316>

²²⁵⁶ - بير فيرمورين، مغرب المرحلة الانتقالية، ترجمة علي آيت احمد، منشورات طارق، الدار البيضاء، 2002، ص 46-47.

²²⁵⁷ - نفس المرجع، ص 102.

²²⁵⁸ - <http://or.wikipedia.org/wiki/%D8%DA...>

والدين²²⁵⁹. ولقد عملت اللجنة المنصبة على الافتتاح على مختلف المكونات الممثلة للمؤسسة الدينية، وكذا على الجمعيات النسائية والهيئات الحقوقية والسياسية²²⁶⁰ لتعطي الإشارة بالمقاربة التشاركية ولتصحح الخطأ الذي سقط فيه معدي مشروع الخطة. وسوف تتم المصادقة على المدونة سنة 2004، ويصوت حزب العدالة والتنمية لصالحها.

لقد كانت، معارضة حزب العدالة والتنمية خطوة إدماج المرأة في التنمية بمثابة إعلان الحرب على التيار اليساري في الحكومة وخارج الحكومة، وعلى الحركة النسائية، وكل المنادين بإعمال المواثيق الدولية في مجال حقوق المرأة، وهذا ما سيعرضه للرد بالمثل، ما أن تأتت الفرصة لذلك، بعد أحداث 16 ماي 2003 ليحمل الحزب المسؤولية المعنوية عن الأحداث وينعت بـ "الظلامية".

تأثر الحزب بأحداث 16 ماي "الإرهابية": بتاريخ 11 شتنبر 2001، تعرضت الولايات المتحدة لتفجيرات "إرهابية" والتي تم اتهام تنظيم القاعدة وأسامة بن لادن بالضلوع فيها، وبعد هذه الأحداث ساد العالم حلة من الهلع والخوف من الحركات الإسلامية "الجهادية" التي تمت محاربتها باسم مكافحة الإرهاب، وأمام استقطاب المغرب لجزء من الحركة الإسلامية إلى العمل السياسي العلني، لم يكن يخطر ببال الرأي العام أن المغرب معرض لتهديدات "إرهابية" مماثلة، غير أن تاريخ 16 ماي 2003 سيكون فيصلا في هذا الإطار، وستعرف مدينة الدار البيضاء تفجيرات قاتلة، همت فندق "فرح" ومطعم "كاز دي اسبانيا" والمقبرة اليهودية ومطعم "لابوزيتانا"، والحصيلة كانت صادمة 45 قتيلا بينهم الانتحاريون الـ 11، فيما تم القبض على 3 انتحاريين الذين تراجعوا عن تنفيذ المخطط، فشنت الدولة حملة اعتقالات واسعة عدت بالآلاف، وفقا لوزير العدل حينذاك الراحل محمد بوزبع، ومن الإجراءات المتخذة بعد هذه الأحداث تمرير المصادقة على قانون الإرهاب، الذي كان محل جدل سياسي وحقوقى قبل هذا التاريخ وكان من بين المرغمين على التصويت حزب العدالة والتنمية²²⁶¹.

فلقد شكلت أحداث 16 ماي 2003 منعطفا خطيرا في تاريخ حزب العدالة والتنمية، فلقد تم توظيف هذا الحدث سياسيا ضد الحزب، وتم توجيه أصابع الاتهام للحزب من طرف الخصوم السياسيين، خصوصا وأن الحزب كان قد كان قد أبان عن معارضة شديدة لمشروع خطة إدماج المرأة في التنمية الذي تقدمت به الحكومة ولقد حملوه المسؤولية المعنوية لما وقع، فبالرغم من محاولة الحزب إضفاء طابع البراءة على نفسه تجاه الرأي العام من خلال مسارحته إلى إصدار بيان يدين فيه الأحداث وذلك مباشرة بعد الأحداث بتاريخ 17 ماي 2003، تم منعه من المشاركة في المسيرة التي نظمت للتنديد بالأحداث "الإرهابية". ولم يقف خصوم الحزب خصوصا من اليساريين عند هذا الحد، بل ورفعوا مطلب حل الحزب²²⁶². وبالرغم من أن هذا المطلب لم يجد طريقه نحو التنفيذ فإن الدولة مارست ضغطا شديدا على الحزب من خلال وزارة الداخلية وهذا ما أقره مصطفى الرميد في إحدى حواراته حيث قال: "كانوا يتصورون بأن الوضع الدولي والإقليمي، وحتى بعض المعطيات المحلية لا تسمح بأن يفوز حزب العدالة والتنمية في هذه الانتخابات البرلمانية. كان هذا التدخل للداخلية في سنة 2002، بالرغم من أننا كنا قد قررنا بشكل إرادي تقليص حجم المشاركة لكن التدخل كان بشكل أكبر في الانتخابات الجماعية لسنة 2003، حتى أنهم فرضوا خريطة دقيقة للترشيحات التي ينبغي على الحزب الالتزام بها. وكان الشعار الذي رفعته وزارة الداخلية في وجه الحزب هو (إما السلم وإما الحرب)، كما جاء على

2259 - الحسن سوات على الرابط <http://almoslim.net/mode/85316>

2260 - محمد المرابطي على الرابط <http://www.region.tat.a/index.php?news=594>

2261 - <http://hrsspress.com/societe/79220.html>

2262 - <http://or.wikipedia.org/wiki/%D8%AD%D8%B2%D8%>

لسان عضو من الأمانة العامة كان مكلفا بالوساطة بيننا وبينهم، فاختار إخواننا السلم وذلك بالخضوع للخريطة المقترحة من طرف وزارة الداخلية²²⁶³، واستمرارا في نهجه البراغماتي استجاب الحزب لشروط وزارة الداخلية، وبرر ذلك بالحفاظ على مصلحة البلاد، وهذا ما أكدّه عبد الكريم الخطيب في إحدى حواراته حيث قال: "جاءت الانتخابات الجماعية فطلبوا منا (أي وزارة الداخلية) أن تقلص من نسبة الترشيحات نظرا لما يحدث بالمغرب وعدد من الدول من ضغوط أمريكية على المسلمين ونظرا لإخلاصنا وحصرنا على المصلحة، قبلنا الطلب ولكن نحن نرفض أن نؤدي أكثر من ذلك"²²⁶⁴.

إن أحداث 16 ماي أعادت الحزب إلى موقع الشكوك، فعلى الرغم من إدانة الحزب القوية للأعمال الإجرامية، فإن ذلك لم يمنع بعض الأحزاب، بل وحتى الجهات الرسمية النافذة في الدولة من اتهام الحزب بالمسؤولية المعنوية والأخلاقية عنها، بل الأكثر من ذلك المطالبة بحل الحزب بدعوى تعارضه مع قوانين تأسيس الأحزاب التي تمنع قيامها على أساس ديني²²⁶⁵، غير أن أعلى سلطة في الدولة وجهت الأمور في منحنى آخر واعتبرت أن المسؤولية عن الأحداث الإجرامية مسؤولية جماعية لا يمكن إلصاقها بطرف دون الآخر، وفي مقابل هذا التوجيه للجسم السياسي المغربي آنذاك، فإنه تم التأكيد على نبذ استغلال الإسلام كطية لأغراض سياسية. وهذا ما سيطرق إليه خطاب العرس لسنة 2004 الذي اتسم بالوضوح والصرامة ليعلن عن ضرورة التمييز بين السياسة والدين، فلكل عنصر مجالاته وفضاءاته الخاصة به، فالديني له مؤسساته الخاصة به كالمجالس العلمية والمساجد وأماكن العبادة الأخرى، والتي لا يجب أن يتداخل مع أمور الشأن السياسي والذي له بدوره مؤسساته التي تمارس فيه، فما كان على حزب العدالة والتنمية وبعد هذا الخطاب إلا أن يستجيب له، بل لقد وجد فيه ملاذا واقيا من الهجمات التي تعرض لها، ليعلن أنه ليس حزبا إسلاميا، ولكن بالأحرى "حزب سياسي ذو مرجعية إسلامية"²²⁶⁶، وليختار لمؤتمره الوطني سنة 2004 شعار "الديمقراطية: التزام ومسؤولية"²²⁶⁷.

وبالرغم من التنازلات الكثيرة المستمرة التي قدمها الحزب مقابل محور صورة المسؤولية المعنوية عن الأحداث الدموية، والتجاوب الكبير الذي أبان عنه في كل ما يطلب منه لدرجة الرضوخ لطلب إبعاد رئيس فريقه البرلماني وانتخاب آخر مكانه، والتصويت المكره على قانون مكافحة الإرهاب عام 2004، والتصويت لصالح مدونة الأسرة، بعد أن حارب مشروعها الأول بمظاهرات مليونية بالشارع وغيرها من التنازلات، فإنه بقي في موقع المتهم الدائم من طرف خصومه السياسيين له. ولم ينفلت من هذا الوضع إلا بعد أن ظهر للوجود تيار سياسي جديد يتزعمه رجل وزارة الداخلية المستقيل من مهامه، "الهمة"، هذا التيار السياسي سيجد فيه حزب العدالة والتنمية فرصته للخروج من مرحلة طال أمدها²²⁶⁸، ويتخذ لنفسه وسط تلاوين سياسية مختلفة موقع المطالب بحل "الوافد الجديد"، حزب الأصالة والمعاصرة، وبالرغم من تذكير قيادات هذا الأخير للعدالة والتنمية في كل

²²⁶³ - مصطفى الرميد، حوار مع جريدة المساء، عدد 531، 2008/06/03، ص 12، نقلا عن عبد الإله سطحي، مرجع سابق، ص 176.

²²⁶⁴ - عبد الكريم الخطيب، حوار مع جريدة الأيام، عدد 106، 30 أكتوبر إلى 05 نونبر 2005، نقلا عن عبد الإله سطحي، مرجع سابق، ص 176.

²²⁶⁵ - سليم حميمنا، مجلة وجهة نظر، عدد 39 شتاء 2009، الإسلام المغربي في الخطاب الإيديولوجي الرسمي، ص 12.

²²⁶⁶ - نفس المرجع.

²²⁶⁷ - سعد الدين العثماني، مرجع سابق، ص 134.

²²⁶⁸ - محمود معروف على الرابط <http://www.swissinfo.ch/ara/datail/content.html?cid=7463328>

المناسبات بالأحداث الدامية، فإن الاتهام أصبح باطلا، بعدما أُمست أغلب التيارات السياسية في صراع مع الحزب الجديد بدل الحزب الإسلامي.

المطلب الثالث: تصور الإصلاح في مشروع حزب العدالة والتنمية

في هذا المطلب سنحاول التطرق بالتحليل والتفسير إلى تصور ورؤية الحزب إلى الإصلاح السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وذلك انطلاقاً من الورقة المذهبية للحزب وأطروحته السياسية وكذلك من خلال برامجه الانتخابية، ولهذا سنتناول الرؤية الاقتصادية والاجتماعية (الفرع الأول)، وتصور الإصلاح السياسي (الفرع الثاني).

الفرع الأول: السياسة الاقتصادية والاجتماعية لحزب العدالة والتنمية: قراءة في البرامج الانتخابية

يرتبط الإصلاح الاقتصادي بالإصلاح الاجتماعي بشكل وثيق، حيث ينعكس الأول بطريقة أو أخرى على الثاني. فالإصلاح الاقتصادي يهدف إلى إدخال تغييرات في البنية الاقتصادية على صعيد إعادة توزيع الثروة من خلال بلورة مجموعة من التشريعات والسياسات والإجراءات التي تسهم في تحرير الاقتصاد الوطني والتسيير الكفء له وفقاً لآليات السوق بالمنطق الليبرالي. وكباقي الأحزاب السياسية الطامحة لتدبير الشأن العام وممارسة الحكم والسلطة وتنزيل تصوراتها على أرض الواقع والممارسة صاغ حزب العدالة والتنمية رؤية اقتصادية واجتماعية وذلك بتشخيصه للأزمة الاقتصادية والاجتماعية التي يعرفها المغرب، واقتراح مجموعة من الحلول والخطط الإستراتيجية لعلاج الإشكالات الاقتصادية والاجتماعية، وذلك بدعوته المرجعية الإسلامية اعتبر أن الاختيارات السياسية والإجراءات والتشريعات والمشاريع المجتمعية مواءمة وفي إطار الإسلام. وهكذا قام حزب العدالة والتنمية بإستراتيجية تشخيصية للواقع الاقتصادي والاجتماعي المغربي ورصده وتحديد الاختلالات على المستوى الاقتصادي والاجتماعي.

● **على المستوى الاقتصادي والتنموي:** يرى حزب العدالة والتنمية أن موضوع التنمية استأثر باهتمام كافة القوى الوطنية كل حسب مرجعيته الفكرية ومشروعه المجتمعي ومقارنته المنهجية، غير أنه بعد مرور أربعين سنة على الاستقلال لا تزال البلاد تواجه عدة تحديات جعلتها في مراتب متدنية في سلم التنمية البشرية²²⁶⁹، فتبني الدولة لنظام السوق، وتكريس درها كفاعل اقتصادي وتفشي الصراع السياسي بين الدولة وبعض القوى السياسية كانت له نتائج كارثية على هذا الاختيار، حيث تبلور مع الزمن اقتصاد ريعي ارتبطت به عدة مصالح ستتحول إلى لوبيات ضاغطة مقاومة للتغيير، ومعيقة لمبادرات الإصلاح²²⁷⁰، فالتأمل لواقع كثير من القطاعات يلمس بوضوح أن أصل الاختلال لا يعود فقط إلى البرامج ومنهجية الاشتغال، ولكن أيضاً إلى فساد الذم وغياب التحقيق في حياتنا العامة²²⁷¹. وفي برنامجه الانتخابي ليوم 25 نونبر 2011 يحمل حزب العدالة والتنمية الأوضاع الاقتصادية من تضخم وتفاقم العجز وتراجع المؤشرات إلى الحكومات السابقة، إذ حسب رأي قادته قد توافرت لها إمكانيات

2269- الورقة المذهبية، م.س، ص 40.

2270- حميد بحكاك، رؤية الإسلاميين...، م.س، ص 73.

2271- الورقة المذهبية، م.س، ص 28.

استثنائية لم تحسن هذه الحكومات المتعاقبة على السلطة استغلالها²²⁷². ويستدل حزب العدالة والتنمية على الأزمة الاقتصادية التي يعيشها المغرب من خلال سرد المؤشرات والأرقام التالية:

- 1- النمو: تراجع معدل النمو غير الفلاحي من 5,5% بين 2004 و 2007 إلى 3,2% بين 2008 و 2011.
- 2- التنافسية ومناخ الأعمال: احتل المغرب الرتبة 73 من أصل 142 دولة بخصوص التنافسية، والرتبة 94 في سهولة الأعمال من أصل 183 دولة.
- 3- الرتبة 97 في مجال حماية المستثمرين.
- 4- العجز الخارجي: 48% نسبة تغطية الصادرات للواردات.
- 5- العجز الداخلي: ارتفاع الدين الخارجي إلى 92 مليار درهم في 2011 مقابل 65 مليار درهم في 2006.
- 6- التركيز في الصادرات والسياحة والاستثمارات: 60% من المبادلات و 80% من الاستثمارات الخارجية و 80% من السياح الوافدين تتم مع شريك رئيسي واحد هو الاتحاد الأوروبي.
- 7- تركز الثروة والفوارق بين الجهات والأفراد: 10% من السكان يستحوذون على 50% من الناتج الداخلي و 5 جهات تنتج 60% من الناتج الداخلي.
- 8- التمويل: 34% حاجيات التمويل في مقابل 30% من الادخار²²⁷³.

● **على المستوى الاجتماعي:** يرى حزب العدالة والتنمية أن الفوارق الاجتماعية والتفاوت بين البادية والمدنية التي يعرفها المغرب وغياب العدالة الاجتماعية، كانا بسبب ضعف البنيات التحتية، وهزالة تمويل القطاعات الاجتماعية، وطغيان الحزبية في تديرها، وتعدد وتضارب المتدخلين في التنمية الاجتماعية²²⁷⁴، كما ساهم في هذا الخلل على المستوى الاجتماعي الابتعاد عن روح التضامن الإسلامي، وغياب معاني التكافل الاجتماعي داخل المجتمع المغربي في مواجهة العقلية المادية المرتبطة بالأنانية الفردية والنفسية الاستهلاكية²²⁷⁵. ويعتبر الحزب أن جوهر المأساة التي يعيشها الشعب هي مأساة تمييع أجيال بأكملها، إذ لا هي بالمغربية المسلمة ولا هي علمانية بالمستوى المطلوب، لأنها تكثفي بالقشور دون لباب الحدث، وتتقبل بسهولة الأفكار الدخيلة والمبادئ الهدامة المعدة بإحكام في المطابخ الغربية والشرقية²²⁷⁶، كما يرجع الحزب هذا الإخفاق إلى السياسات الحكومية السابقة التي أخفقت في تحقيق التنمية وكلفت الشعب تضحيات كبيرة²²⁷⁷. ويستشهد على الأزمة الاجتماعية التي يعيشها المغرب من خلال الاستدلال ببعض الأرقام والمؤشرات²²⁷⁸.

- 1- الطلاق: 60 ألف حالة طلاق سنويا بمعدل حالة طلاق مقابل 5 حالات زواج.

²²⁷²- البرنامج الانتخابي لحزب العدالة والتنمية: " من أجل مغرب جديد، مغرب الحرية والكرامة والتنمية والعدالة"، انتخابات أعضاء مجلس النواب، 25 نونبر 2011، ص 10.

²²⁷³- هذه الأرقام مأخوذة من البرنامج الانتخابي، م.س، ص 11.

²²⁷⁴- البرنامج الانتخابي، نحو مغرب أفضل، دار قرطبة، 2002، ص 32.

²²⁷⁵- المرجع نفسه.

²²⁷⁶- عبدالكريم الخطيب، المذكرة التي أرسلها الراحل الحسن الثاني سنة 1972، منشورة بالورقة المذهبية للحزب، ص 53.

²²⁷⁷- البرنامج الانتخابي، من أجل مغرب جديد: مغرب الحرية والكرامة والتنمية والعدالة، انتخابات أعضاء مجلس النواب، 25 نونبر 2011، ص 6.

²²⁷⁸- للمزيد من الأرقام والمؤشرات، انظر البرنامج الانتخابي، م.س، ص 10-11.

2- الفقر: 8.5 مليون معوز.

3- مديونية الأسر: 26% من القروض موجهة للأسر.

4- مؤشر التنمية البشرية: الرتبة 114 سنة 2010 وتراجع الرتبة إلى 130 في سنة 2011.

5- بطالة حاملي الشهادات: أزيد من مليون ضمنهم 24% من حاملي الشهادات.

6- الأمية: 30%.

سواء على المستوى الاقتصادي أو الاجتماعي، فإن الحزب أورد العديد من الأرقام والمؤشرات التي أوصلت البلد إلى الأزمات التي يعيشها، وقد حدد بعض مسبباتها، فما هو السبيل إلى تصحيحها؟

● **الرؤية الاستراتيجية لمعالجة الوضع لدى الحزب:** بناء على تشخيصه للأوضاع الاقتصادية والاجتماعية التي تعيشها البلاد، يرى حزب العدالة والتنمية، أن هناك مبادئ واختيارات لتحقيق التنمية وتجاوز الأزمة سواء الاقتصادية أو الاجتماعية، وهو يعتبر أن الإنسان أساس التنمية²²⁷⁹، وأن كل إصلاح منشود يجب أن يمس تنمية روح وفكر وسلوك الفرد²²⁸⁰، فالفرد إذا ما غلبت اعتباراته الذاتية ضاعت المصالح العامة وسط صراع المصالح الشخصية واختلاف الأهواء²²⁸¹.

● **الرؤية الاقتصادية:** ينطلق الحزب من مبادئ ومنطلقات واختيارات لتحقيق التنمية الاقتصادية والمالية²²⁸²، إذ أنه يدعو إلى عناصر حددها في:

- **الافتتاح الاقتصادي:** الذي يجد مبرراته في الموقع الاستراتيجي للمغرب الذي ظل على مر التاريخ منفتحا اقتصاديا وتجاريا على محيطه المتوسطي والأوربي والإفريقي، يضاف إلى ذلك اعتبار واقعي يشهد له التطور الذي أصبح من غير الممكن معه أن ينمو اقتصاد مجتمع من المجتمعات في انغلاق على نفسه...، والافتتاح الاقتصادي لا يمكن أن يؤدي ثماره المرجوة دون تأهيل النسيج الاقتصادي الوطني بما يجعله قادرا على تنويع الإنتاج وتحسينه، ومن ثم تأمين قدرته على المنافسة التي يفرضها اقتصاد السوق والتجارة الحرة²²⁸³.

- **المبادرة الحرة:** إن تأكيد الحزب على المبادرة الحرة ودور القطاع الخاص، ليس معناه إلغاء دور الدولة ومسؤوليتها في مجال التنشيط الاقتصادي أو إلغاء دورها كفاعل اقتصادي في القطاعات الإستراتيجية التي قد لا يهتم بها القطاع الخاص، ويتحدد دور الدولة من منظور الحزب في الأدوار التالية²²⁸⁴:

1- التنشيط الاقتصادي من خلال تهيئة الشروط اللازمة للإقلاع الاقتصادي، وتوفير البنيات والتجهيزات الأساسية للتنمية الاقتصادية....

2- معالجة الاختلالات الاجتماعية وذلك بمراقبة المجال الاقتصادي والحرص على شروط المنافسة النزيهة، ومنع

2279- البشير التاقي، الحركة الإسلامية....، م.س، ص 255.

2280- المرجع نفسه.

2281- الورقة المذهبية، م.س، ص 28.

2282- يحظيه خيا، م.س، ص 96.

2283- الورقة المذهبية، م.س، ص 40-41.

2284- المرجع نفسه.

الاحتكار، وإحداث التوازن بين الفئات الاجتماعية²²⁸⁵ وفي هذا الإطار يستحضر الحزب عنصر المرجعية من خلال وضع سياسات تضامنية تمكن من تنزيل مبادئ ديننا الحنيف، وأخلاقنا الاجتماعية، وقيمنا الحضارية...²²⁸⁶.

3- **الشراكة الاقتصادية:** وذلك بربط علاقات اقتصادية وإقامة شراكات حقيقية قائمة على رعاية المصالح المشتركة والاحترام، لأن العولمة تفرض تنويع الشركاء الاقتصاديين.

4- **إعادة الاعتبار لقيمة العمل:** وذلك باعتبار أن العمل بنظر الحزب أساس النسب والتملك المشروع والحث على الاستثمار ومحاربة الاكتناز الذي يمثل خطرا على الاقتصاد.

وانطلاقا من هذه المبادئ والتوجهات، يرى حزب العدالة والتنمية أن تحقيق تنمية اقتصادية يمر من خلال تسعة إصلاحات جوهرية هي كالتالي²²⁸⁷:

- 1- تأهيل الموارد البشرية من خلال إصلاح نظام التربية والتكوين وعقلنة التوجيه.
 - 2- تشجيع الاستثمار.
 - 3- القضاء على اقتصاد الربح وذلك من خلال محاربة اللوبيات²²⁸⁸، ونظام الامتيازات.
 - 4- تأهيل المقاولات المغربية بشريا وعمليا وتكنولوجيا.
 - 5- تأهيل اليد العاملة اجتماعيا ومهنيا وعمليا.
 - 6- إصلاح النظام المالي من خلال توفير شروط مؤسساتية وتقنية تحد من الانزلاقات التي اتسم بها تدبير المالية العمومية، ومن هذه الشروط:
- ترشيد النفقات العمومية الموجهة للتسيير.
 - عدم الاعتماد على الموارد غير القارة لتغطية النفقات.
 - الحد من اللجوء إلى المديونية الخارجية والداخلية.
 - توسيع الوعاء الضريبي، والعمل على التخفيف من الأعباء الضريبية من أجل الرفع من القدرة الشرائية...²²⁸⁹.
- 7- تلبية التوازنات الاقتصادية الكبرى: لأنها مسألة حيوية بالنسبة للاقتصاد غير أنها لا يجب أن تكون هدفا في حد ذاتها حتى لا تصبح معيقا له.

8- تفعيل دور الزكاة والوقف: من خلال إحداث مؤسسة الزكاة تكون مستقلة ماليا وإداريا، ويتم الإشراف على تحصيلها واستثمارها وفق الأنشطة في التسيير والاستثمار، لأن إهمالها يفوت على المجتمع المغربي الاستفادة من دورها التنموي الاجتماعي.

²²⁸⁵ - يحظيه خيا، م.س، ص 87.

²²⁸⁶ - نفس المرجع، ص 42.

²²⁸⁷ - الورقة المذهبية، م.س، ص 42-45.

²²⁸⁸ - يؤكد عبد الله باها، على أن اللوبي البنكي من أخطر اللوبيات في المغرب، ويصفه بأنه: قطاع ربوي، واحتكاري لا يفتح الباب أمام المنافسة، ويراعي يبحث عن التمويلات المضمونة الربح، للمزيد انظر، يحظيه خيا، م.س، الإحالة 4، ص 88-89.

²²⁸⁹ - فريق العدالة والتنمية نظم يوما دراسيا تحت عنوان "العدالة والضريبية": دعم لقيم المواطنة والديمقراطية بتاريخ 28 فبراير 2006، بمقر مجلس النواب، أجمع فيه المشاركون على أن النظام الضريبي غير عادل بين فئات المجتمع، بل معرقل للانتقال الديمقراطي، للمزيد انظر يحظيه خيا، ص 90.

وكذلك إنشاء مؤسسة خاصة بالوقف بنفس مواصفات مؤسسة الزكاة، وضبط الممتلكات والموارد المالية للأوقاف ودعم الدور الاجتماعي للأحباس²²⁹⁰.

9- دعم القطاعات الاقتصادية ذات القيمة المضافة: ويحددها حزب العدالة والتنمية في أربع قطاعات:

- الصيد البحري: نظرا لأهميته باعتباره قطاع إنتاجي من شأنه المشغل الرئيسي بالوسط القروي، ويغطي نسبة معتبرة من الحاجيات الغذائية.

- قطاع النسيج: نظرا للمنافسة التي تواجهه فهو بحاجة إلى تحديث وعصرية آلياته وتأهيل يده العاملة.

- تكنولوجيا المعلومات: من خلال تطوير البنيات الأساسية للاتصال والمعلومات، وإعداد أجيال قادرة على التعامل مع التكنولوجيا.

- **الرؤية الاجتماعية:** بخصوص الجانب الاجتماعي، ينطلق حزب العدالة والتنمية من مفهوم العدالة الاجتماعية"، ويتبنى المبادئ والمنطلقات التي تركز عليها فلسفته ورؤيته وتصورات المذهبية²²⁹¹، وهو يعتبر أن العدل ليس مطلباً اجتماعياً فحسب بل هو أشمل من ذلك وأعم، فللعدل بعد أخلاقي تلتزم النفس بمقتضياته....²²⁹² وهذه الرؤية تنطلق من الآية القرآنية الكريمة: "ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى"²²⁹³. وللعدل بالنسبة لحزب العدالة والتنمية بعد سياسي، يتجلى في سلوك الحاكم الذي ينبغي أن يقيم العدل في الأمة باستشارتها وإشراكها في اتخاذ القرار، والعدل في تنفيذ السياسات والقرارات التي تصدر عن الهيئات التمثيلية للشعب²²⁹⁴.

وتحقيق العدالة الاجتماعية حسب الحزب شرط من شروط الاستقرار السياسي والتماسك الاجتماعي، وانخراط الجميع في مسيرة الإنتاج²²⁹⁵ سواء تعلق الأمر بالأفراد أو تعلق بالفئات أو الجهات، حتى يكون لكل مواطن حقه حسب حاجته ويستفيد بقدر جهده، بحيث لا يكون التفاضل والتمييز إلا على أساس العمل والاجتهاد²²⁹⁶. ويقر الحزب أن للعدالة مبادئ ومنطلقات تتجلى في كونها مسؤولية والتزام، وتكافؤ في الفرص وتضامن من أجل بناء مجتمع تسوده العدالة الاجتماعية، وروح التضامن والتكافل، وتتنفي فيه الفوارق الاجتماعية والتفاوتات الفاحشة بين الأفراد، والفئات والجهات في مجتمع تحت مبادئه وثقافته على ذلك²²⁹⁷. والحزب يؤكد سعيه لتحقيق العدالة الاجتماعية وذلك بنضاله من أجل تحقيق²²⁹⁸.

- عدالة قضائية: من خلال ضمان استقلالية القضاء ومحاربة الاختلالات من رشوة ومحسوبية والعمل على إلزام الإدارات والأفراد بتنفيذ الأحكام القضائية، وملاءمة القوانين مع مقتضيات الشريعة الإسلامية.

2290- بعد مرور مايقرب على قيادته للحكومة، لمن سمعن إحداث صندوق للزكاة أو الوقف وحتى وزارة الأوقاف بقيت سيادية وهكذا يمكن القول بأن هذا الأمر أدرجها لحزب لمجرد التميز فقط.

2291- يحظيه خيا، م.س، ص 93.

2292- الورقة المذهبية لحزب العدالة والتنمية، م.س، ص 46.

2293- سورة المائدة، الآية 8.

2294- البشير المتاقي، م.س، ص 262.

2295- نفس المرجع.

2296- نفس المرجع.

2297- الورقة المذهبية، ص 47.

2298- للمزيد من التفاصيل انظر الورقة المذهبية، ص 47-50، وكذلك البشير المتاقي، م.س، ص 263-266.

- سياسة عادلة في مجال التشغيل: لتحقيق العدالة الاجتماعية، والحد من الفوارق وضمان العيش الكريم من خلال بناء اقتصاد قوي يحقق مؤشرات تنمية مرتفعة²²⁹⁹.
- توزيع عادل للخدمات الصحية: التي تؤمن ولوج الجميع للخدمات الصحية مع إعطاء الأولوية للعالم القروي.
- مجتمع متضامن في محاربة الفقر: بتخصيصها نسبة من الدخل لبرامج محاربة الفقر.
- عدالة تعليمية وثقافية: يؤكد الحزب أن محاربة الأمية رهان استراتيجي وحضاري، يتعين وضعه في سلم الأولويات.
- عدالة أسرية وعائلية: من خلال اعتماد المرجعية الإسلامية، وما تتضمنه من أحكام ومقتضيات شرعية سبقت إلى مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة على ضوء **
- ومن خلال تتبعنا للبرامج الانتخابية، نجد أن حزب العدالة والتنمية أعطى مكانة هامة من داخل كل برامج الانتخابية للانتخابات التشريعية (2002/2007/2011/2016) للمسألة الاقتصادية، ففي البرنامج الانتخابي لسنة 2002، نجد المغرب اعتبر بأنه يواجه تحديا اقتصاديا كبيرا نتيجة العجز الاقتصادي، فوتيرة التكوين 2002 و 2006 هي +4,8% التي تعني أن المغرب يتأخر بشكل قياسي مقارنة مع العديد من الدول النامية. أما بخصوص انتخابات 25 نونبر 2011 التشريعية والتي جرت في ظل الدستور الجديد بعد الحراك العربي و 20 فبراير، فقد تطرق البرنامج الانتخابي لحزب العدالة والتنمية إلى المسألة الاقتصادية بشكل موجز، وذلك باختصارها في النقاط:
- بناء اقتصاد وطني قوي وتنافسي ومنتج وضمن للعدالة الاجتماعية.
- اعتماد مقارنة جديدة للتنمية الاقتصادية مبنية على الحكامة الجيدة
- رفع تنافسية الاقتصاد الوطني.
- تفعيل قواعد الشفافية والنزاهة والفعالية وتطويرها وإنهاء الاحتكار في النظام الاقتصادي
- اعتماد نظام جديد للمالية العمومية والإطار الضريبي قائم على التبسيط والفعالية والإدماج
- إقرار نظام فعال وعادل لتوزيع ثمار النمو وتقوية الطبقة ومكافحة الفقر ومحاربة البطالة.
- استراتيجيات قطاعية فعالة النهوض بإنتاجية الاقتصاد الوطني²³⁰⁰.
- ومنه نستنتج أن حزب "العدالة والتنمية يمتلك رؤية اقتصادية تحترم وتنغم إلى حد ما مع مبادئ الشريعة الإسلامية، وتستوعب وتتبنى جل المبادئ الاقتصادية النيولبرالية. وقد حاول فريق العدالة والتنمية من داخل البرلمان الدفاع عن هذه المبادئ، وذلك من خلال تقديم المقترحات القانونية والتعديلات على مشاريع القوانين على الصعيد التشريعي، وكذلك على الصعيد الرقابي، فقد قدم عدة أسئلة كتابية وشفوية²³⁰¹. وإذا كان حزب العدالة والتنمية قد عرض العديد من السياسات الاقتصادية التي ينبغي القيام بها من

2299- البشير المتافي، م.س، ص264.

2300- حزب العدالة والتنمية، البرنامج الانتخابي للانتخابات التشريعية لاقتراع 25 نونبر 2011.

2301- انظر حصيلة حزب العدالة والتنمية في هذا الجانب (فريق العدالة والتنمية، حصيلة السنوات من 2002 إلى 2016).

أجل تحقيق نهضة اقتصادية، فإنه قد تبنى على المستوى الاجتماعي مفهوم العدالة الاجتماعية كأحد المبادئ والمنطلقات التي تركز عليها رؤيته المذهبية بخصوص المسألة الاجتماعية. ونتيجة لما تقدم يتضح أن حزب العدالة والتنمية يدعو الدولة إلى وضع استراتيجية إرادية وفعالة وذلك من خلال إحداث سياسة اقتصادية تسهم في توفير الشروط الأساسية لإنتاج الثروة وتراكمها والمساهمة في تحقيق التوازن بين الجهات والفئات، كما يضمن الحد الأدنى للعيش الكريم للأفراد والجماعات، وهذا لن يتم إلا بتفعيل المبادئ السالفة الذكر على أرض الواقع. وللإشارة فقد حظيت المسألة الاجتماعية بحيز هام من داخل البرنامج الانتخابي للانتخابات التشريعية 2007، وذلك نتيجة اعتبار البعد الاجتماعي بمنزلة تحدٍ حقيقي يعيق تطورات الشعب المغربي، حيث لا يزال 8% من الأطفال المغاربة لا يجد مكانا في المدرسة المغربية، ونسبة أمية تتجاوز من الأطفال المغاربة لا يجد مكانا في المدرسة المغربية، ونسبة أمية تتجاوز 32,5%، وبطالة عالية لحاملي الشهادات تناهز 20% بما يعني حوالي 200.000 عاطل من حاملي الشهادات. ونسبة فقر مخجلة وفاضحة لحقيقة السياسات المتبعة ب 14,8%، وجمود موقع المغرب في سلم التنمية البشرية في حدود 123 بعد أن كان في سنة 2001 في رتبة 112. ولتجاوز هذا الوضع تقدم الحزب بمجموعة من النقاط نوردها كالتالي:

رفع جودة منظومة التعليم والنهوض بالبحث العلمي.

- تقوية منظومة القيم الوطنية وتعزيز الهوية الحضارية الإسلامية للمغرب.
- مضاعفة الجهود الوطني في التنمية البشرية بما يحقق أهداف العدالة الاجتماعية.
- أما البرنامج الانتخابي لاقتراع 25 نونبر 2011، فقد حصر المسألة الاجتماعية في بناء مجتمع متماسك ومتضامن ومزدهر قوامه أسرة قوية وامرأة مكونة وشباب رائد أساسه مدرسة التميز ومقامات الكرامة وذلك من خلال ما يلي:
- إطلاق مدرسة التميز، وبناء ريادة الجامعة المغربية في التكوين والإشعاع والبحث العلمي.
- سياسة صحية فعالة وناجحة، وذلك بضمان التطبيق في كل الأحوال.
- اعتماد مقارنة جديدة للسكن اللائق والكرام، تقوم على تسهيل شروط الولوج للسكن والتمويل لمختلف الفئات وتقليص العجز السكني إلى النصف.
- تقوية الأسرة عبر تشجيع بناء الأسرة وتدعيم شروط استقرارها، واعتماد سياسة فعالة للنهوض بوضع المرأة.
- إقرار تنمية اجتماعية فعالة واعتماد سياسة جمعية منصفة.
- إحداث بنيات التأطير والتوجيه والتأهيل الموجهة إلى الشباب وتوفير شروط نهضة رياضية سليمة.
- العناية بذوي الاحتياجات الخاصة²³⁰².

ويمكن أن نقول انطلاقا مما سبق أن حزب "العدالة والتنمية" استطاع تقديم رؤية اجتماعية متكاملة إلى حد ما، ومنسجمة مع طبيعته الإصلاحية، وإن كانت لم تجب عن الإشكالية القائمة بين المبادرة الفردية والعدالة الاجتماعية، رغم عرضها العديد من المقترحات التي همت جل القطاعات الحيوية، والتي استطاع نواب الحزب الدفاع عنها من داخل البرلمان. وذلك من خلال البرنامج

²³⁰² - حزب العدالة والتنمية، البرنامج الانتخابي لانتخابات التشريعية لاقتراع 25 نونبر 2011، وكذلك اقتراع 2002.

الانتخابي لاقتراع 2007 على وجه التحديد، في حين قدم خلال برنامجه الانتخابي لاقتراع 25 نونبر 2011 نقط موجزة تعد بمنزلة تكثيف لما عرضه خلال 2007. فبرنامج الانتخابي لسنة 2002 قد تميز بطابع العمومية، والتجريد وافتقر إلى خطة العمل وإجراءات التنفيذ، فإن البرنامج الانتخابي لسنة 2007، قد حاول نسبيا تجاوز تلك الهفوات من خلال إلمامه بالعديد من النقاط، التي أرفقها بتصوراته حول إجراءات التطبيق. لكنه من خلال البرنامج الانتخابي لسنة 2011 وكذلك 2016، حاول تكثيف بنود سياساته الاجتماعية ووجهها في سياق إصلاح محض "واقعي" إلى حد التماهي مع التصور الرسمي في هذا الاتجاه. رغم أن السمة البارزة هذه المواقف هي التركيز على الجانب الأخلاقي في برنامجه 2002 و 2007 مع التراجع عن ذلك نسبيا في برنامجه 2011 و 2016 مما يوحي بتأقلم حزب العدالة والتنمية مع أجدديات العمل السياسي الرسمي، التي من أبرز سماتها عدم توظيف الدين بشكل واضح، حرصا على بقاءه محفوظا في شخص الملك من جهة، وحتى لا يترك لخصومه مجالا للهجوم عليه من هذه الزاوية من جهة ثانية.

وفي الأخير من خلال تحليلنا ودراستنا وإطلاعنا على البرامج الانتخابية لحزب العدالة والتنمية لاقتراعات (2002-2007-2011-2016)، إضافة إلى البرامج الانتخابية الجماعية، ونخلص أن هذه البرامج جاءت تحمل صبغة أخلاقية إسلامية. ومنه يبدو أن الصبغة الأخلاقية التي طبعت برامج حزب "العدالة والتنمية"، تقود إلى تبني الصبغة الإسلامية "النيوليبرالية"، التي تعتمد على المبادرة الخاصة في تحقيق التنمية وذلك من خلال طرح عمل المنظمات الخيرية الدينية- على سبيل المثال لا الحصر- بدلا من الحقوق الاجتماعية المكفولة من قبل الدولة²³⁰³. هذا من جهة، ومن جهة ثانية تتضح الأولوية التي يمنحها الحزب لسياسة السوق وحرية التجارة ومن ثمة للقطاع الخاص. وهذا في الحقيقة قد يعطي الانطباع أننا أمام حركة دعوية في قميص حزب سياسي، أو لنقل حزب "نيوليبرالي" بأخلاق إسلامية. وذلك ما يتضح من خلال دعواته المتتالية إلى تخليق الحياة السياسية والاجتماعية التي اصطبغت بها جل مواقفه السوسيو اقتصادية.

الفرع الثاني: الإصلاح السياسي في منظور العدالة والتنمية

إن التدرج في الإصلاح السياسي حسب حزب العدالة والتنمية- لا يتعارض مع وضوح الرؤية والأهداف فيما يتعلق بإقامة الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والتنمية الشاملة، وبذلك يكون التدرج عملية بناء متواصلة، تنأى عن السقوط في نزعة "مغامرة تعصف بالملككتساب وتعجز عن تحقيق أدنى الإنجازات، كما أن التدرج لا يعني التصالح مع واقع التخلف والفساد وسائر أنواع الاختلالات. وبالاضطلاع على كل وثائق الحزب وبرامجه الانتخابية ورؤاه وتصورات الفكرية والسياسات الإصلاحية التي يقترحها وذلك من خلال برامجه الانتخابية نجده يدعو إلى تأهيل المشهد السياسي والبرلماني والحزبي والقانوني وتكريس الحياة العامة ودعم هيئات المجتمع المدني، وذلك باتخاذ مجموعة من الإجراءات والتدابير، والتي نعرضها باختصار كما يلي:

1- تعزيز المرجعية الإسلامية: وذلك أن كل إصلاح سياسي يجب أن ينطلق من الأصالة الدينية والتاريخية والخصوصية الثقافية للمغرب، وذلك من خلال تعزيز المرجعية الإسلامية للدولة والمجتمع وذلك من خلال: إعطاء النصوص الدستورية والقانونية

²³⁰³- جليبر لشقر، الشعب يريد: بحث جذري في الانتفاضة العربية، ترجمة عمر الشافعي بتعاون مع الكاتب، بيروت دارالساقى، 2013، ص 275.

- محمد الشيخ بانن، مرجع سابق، ص 227.

المتعلقة بالإسلام مدلولها الفعلي، تأكيد الانتماء للأمة الإسلامية، وسن قوانين لجزر مختلف مظاهر الاستخفاف وبالمقدسات والمشاعر الدينية. وهنا يسعى الحزب إلى تفعيل الطابع الإسلامي القائم على مستوى المؤسسات والقوانين، ومن ثم يرى أن الإصلاح السياسي لابد من أن ينطلق من السياسة الشرعية التي تتميز بمرونتها وقابليتها للتأويل والتكيف.

2- انتخاب برلمان فعال ذي صدقية وتطوير فعاليته التشريعية والرقابية: من خلال: صلاح النظام الانتخابي/نزاهة

الانتخابات/صلاح الإجراءات الخاصة بتكوين لجان تقصي الحقائق، والعمل على إرساء قواعد تكامل وتعاون الحكومة والبرلمان.

3- بناء حكومة قوية وإصلاح المجال الحزبي

4- توطيد الحريات العامة

5- تنمية ودعم هيئات المجتمع المدني.

وبالعودة إلى الانتخابات التشريعية لسنة 2007، يتضح أن حزب العدالة والتنمية قد تطرق من خلال برنامجه الانتخابي إلى مجموعة من التحديات التي تواجه المغرب، ومن ضمنها التحدي السياسي الذي يتلخص في أزمة المؤسسات البرلمانية والحكومية وقصورهما عن الاضطلاع بأدوارهما في الرقابة والتشريع والتدبير، وفق قواعد الشفافية والفعالية والمسؤولية، إضافة إلى غياب مخطط وطني للتنمية الاقتصادية والاجتماعية موجه للعمل الحكومي ومنتج للرؤية المندمجة زد على ذلك تعثر سياسة الجهوية واللامركزية واللاتركيز ولتجاوز هذا المأزق دعا الحزب إلى تعزيز الخيار الديمقراطي وتأهيل نظام الحكماء وذلك من خلال ما يلي²³⁰⁴.

- إنجاز إصلاح دستوري متكامل

- تقوية الجهاز القضائي بتعزيز استقلالية القضاء وتعميق نزاهته وفعاليته.

- تأهيل الأحزاب والمؤسسات السياسية.

- تطوير النظام الانتخابي

- تقوية مسار النهوض بحقوق الإنسان والحريات العامة.

- إصلاح وتحديث الإدارة العمومية وتعميق شفافية تدبير الشأن العام.

- تعزيز الجهوية والنهوض بالجماعات الترابية (المحلية سابقا).

وكل هذه المقترحات والتصورات عبر عنها الحزب من خلال مذكرته الموجهة إلى اللجنة الاستشارية لتعديل الدستور. أما بالنسبة إلى البرنامج الانتخابي الذي تقدم به الحزب بخصوص الانتخابات التشريعية ليوم 25 نونبر 2011، فقد نص في الشق المتعلق بتنفيذ الإصلاحات السياسية القائمة على ضرورة مواصلة بناء دولة المؤسسات الديمقراطية ومكافحة الفساد وذلك من خلال:

- التأهيل الدستوري والتشريعي والمؤسساتي.

- النهوض بنظام الحكماء ومكافحة الفساد وإصلاح الإدارة وإعادة الاعتبار للخدمة العمومية وإرساء الجهوية المتقدمة.

- إعادة الاعتبار للموارد البشرية والنهوض بدورها في الحياة العامة والإدارة العمومية.

²³⁰⁴ - انظر برنامج الانتخابي لانتخابات التشريعية لشتنبر 2007، ص24.

- النهوض بفعالية السلطة القضائية وتوفير شروط نزاهتها.

- تكريس عهد جديد في مجال الحريات وحقوق الإنسان²³⁰⁵.

من خلال ما سبق يمكن القول إن الإصلاح السياسي الذي يدافع عنه حزب العدالة والتنمية، يسعى ويهدف إلى تأهيل القوانين والتشريعات الوطنية والمؤسسات السياسية والدستورية القائمة، لكنه يفتقد إلى الدقة والتحديد والوضوح وكذلك إلى خطة التطبيق، وذلك لكون أن مطالبه وإن اتسمت بالعديد من المقترحات- بقيت محافظة على مستوى جوهرها وذات مسحة أخلاقية تفتقد الشمولية والتكامل. كما تقاطعت مع الشعارات الحزبية والحكومية المرفوعة في هذا الشأن. لكن بالمقابل، فقد سعى الحزب جاهدا إلى اقتراح سياسات اقتصادية واجتماعية، تتناغم مع رؤيته الإصلاحية من داخل النسق القائم.

من خلال المواقف النظرية والفكرية التي أعلنت عنها حركة التوحيد والإصلاح من النظام السياسي المغربي فيما يتعلق من إمارة المؤمنين والبيعة واختصاصات الملك الدستورية والسياسية والدينية. وكذلك من خلال مواقف وتصريحات أعضاء الحزب العدالة والتنمية، يتضح أن رؤية حزب "العدالة والتنمية" لطبيعة العلاقة الدستورية مع الملك، تهدف إلى تكريس الموقع المحوري له، وذلك من خلال الدعوة إلى وضع عدة صلاحيات دستورية ومادية في يده، حتى يتمكن من القيام بدور التحكيم والتدخل في الحياة السياسية في آن واحد. وذلك كتصريف لمفهوم الملكية الراعية التي تخول للملك حماية "العناوين الكبرى" التي ماهي إلا "الثوابت المركزية" للدولة المغربية حسب رموز "العدالة والتنمية". نجد أن مضامين نقاشات قادة الحزب للفصين 19 و 24 من دستور 1996 لم تخرج عن المطالبة بقراءة وتأويل ديمقراطيين لفحواهما. و بخصوص بنود الإصلاح الدستوري، التي تضمنتها البرامج الانتخابية للحزب، فقد ركزت ألا يتم إلا في إطار من التوافق والتراضي، وليس الصراع والمنازعة الذي خيم على العلاقة بين مكونات الساحة السياسية لفترة طويلة²³⁰⁶. وهذا التوافق والتراضي بين الفاعلين السياسيين يجب أن يخلص إلى ما يلي:

1- التنصيص على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الأسمى للتشريع.

2- مراجعة نظام الغرفتين في اتجاه الاكتفاء بغرفة واحدة أو على الأقل مراعاة اختصاصاتها بما يكفل التكامل بينهما بدل التنافس والتكرار.

3- توسيع سلطات المؤسسات المنتخبة في ميدان التشريع ومراقبة الجهاز التنفيذي

4- تحقيق توازن بين السلط وتمكين الحكومة من صلاحيات أوسع وتقوية دور مؤسسة الوزير الأول.

5- تعزيز سلطات الحكومة في وضع السياسات وتنفيذها.

6- تأكيد وتعزيز الضمانات الدستورية لاستقلال القضاء.

7- تطوير نظام الجهوية، وتعزيز الصلاحيات الممنوحة للجهات بشكل تكاملي ومتوازن²³⁰⁷.

وقد نص البرنامج الانتخابي الذي تقدم به الحزب في الانتخابات التشريعية 2007، على هذه النقط بالتفصيل، رغم أنها

²³⁰⁵ - البرنامج الانتخابي للانتخابات التشريعية اقتراع 25 نونبر 2011.

²³⁰⁶ - عبد الكريم الخطيب، مذكرة إلى الحسن الثاني، حزب العدالة والتنمية الورقة المذهبية " البرنامج العام لحزب العدالة والتنمية، سلسلة العدالة والتنمية، العدد 7، ص37.

²³⁰⁷ - حزب العدالة والتنمية، البرنامج الانتخابي، نحو مغرب أفضل، ص18.

احتلت مرتبة متدنية، إذ ما قورنت بالمكانة التي احتلتها في البرنامج الانتخابي لسنة 2002، ذلك أن الحزب كان يهدف إلى أن يحقق الإصلاح الدستوري.

- تعزيز الضمانات الدستورية على مستوى الهوية والحريات.

- تقوية الضمانات الدستورية للاستقلال القضاء

- توسيع الاختصاصات الرقابية والتشريعية للبرلمان ورفع فعاليته.

- تقوية سلطات الحكومة وذلك بتعزيز مكانة الوزير الأول في النظام الدستوري المغربي.

- ترسيخ الجهوية والتنظيم اللامركزي.

وإذا كانت البرامج الانتخابية لحزب العدالة والتنمية، وتصريحات بعض الكوادر والقيادات قد تضمنت دعوات إلى إدخال تعديلات على الوثيقة الدستورية لسنة 1996، بما يساهم في تفعيل الممارسة السياسية الحزبية، ويجعلها قادرة على تطبيق برامجها التي من المفترض أن يكون الشعب قد صوت على أساسها رغم كون التصريحات السالفة الذكر لم تلامس جوهر الصلاحيات الدستورية التي يتمتع بها الملك. فإن هذا الوعي بأهمية الإصلاح الدستوري يبدو ملتبسا نتيجة تركيز جزء من تصريحات قادة الحزب على قراءة الوثيقة الدستورية بطريقة ديمقراطية، مما يوحي بغياب رغبة حقيقية لدى هؤلاء القادة في المطالبة بإصلاح دستوري كأولوية آنذاك وما يرحح هذه الفرضية بشكل واضح هو تغيب موضوع الإصلاح الدستوري على مستوى الخطاب السياسي اليومي الرسمي للحزب، لكون الاتجاه الغالب في أمانته العامة يعتبر أن هناك جوانب في هذا الإصلاح تتعلق بموضوع السلطات وتوزيعها، ولا سيما في ما يتعلق منها بسلطات الملك- من شأن طرحها في ما قبل 2011 أن يعيق مسيرة الحزب، ويشير ردود فعل يبدو أنه لم يكن محمياً آنذاك لتحملها، ومن ثمة جرى السكوت عنها وعدم تفعيلها كأولوية أساسية من أولوياته²³⁰⁸. وما يؤكد هذا الأمر هو تراجع مطالب الإصلاح الدستوري في برامج الحزب الانتخابية من 2002 إلى 2007، فكلما تقدم أكثر نحو تحمل المسؤولية السياسية، تراجعت مطالبه الدستورية الأساسية، وبخاصة تلك التي تلامس صلاحيات الملك. وبذلك يمكن لنا القول أن حزب العدالة والتنمية يكون قد رجع "الأمان الحزبي" على "الواجب الحزبي". والذي يرى مصطفى الرميد أنه في إطاره يقتضي للحزب رأيته الضروري في القضايا الأساسية التي تهم الوطن والمواطن بكل مسؤولية، مقابل الأمان الحزبي الذي يغدو معه وجود الحزب واستمراره غاية في حد ذاتها لها الأولوية في التدبير السياسي، حتى وإن كان ذلك على حساب القضايا الأساسية التي تهم هوية الحزب²³⁰⁹. وتطبيقاً لمبدأ ترجيح "الأمان الحزبي" على "الواجب الحزبي" نستدل عليه من خلال استقالة أحمد الريسوني رئيس حركة التوحيد والإصلاح عقب التصريحات التي أدلى بها حول موضوع إمارة المؤمنين لجريدة *aujourd'hui*، وكذلك استقالة مصطفى الرميد من رئاسة الفريق النيابي للحزب سنة 2003، إثر أحداث 16 ماي الإرهابية بالدار البيضاء، وهذه الاستقالتين جاءت ربما لضغوط، وهذا دليل يوضح استجابة الحزب للضغوط التي تمارسها عليه السلطات، ومنه نستنتج أن الريسوني والرميد قد أسهما في الأمان الحزبي على حساب "الواجب الحزبي".

²³⁰⁸ - محمد طويل، قراءة في المسار السياسي لحزب العدالة والتنمية المغربي، دراسة في المفاهيم الحاكمة في المشاركة السياسية، ص 45.

²³⁰⁹ - المرجع نفسه.

ومما سبق يتضح لنا أن مقترحات الإصلاح الدستوري التي تضمنتها أجندة حزب العدالة والتنمية، وتصريحات بعض كوادره تنسجم بطابع إصلاحي محدود، كذلك التي في تفعيل الممارسة البرلمانية، وتوسيع اختصاصات الوزير الأول وإصلاح القضاء، رغم أنها لم تتناول جوهر الصلاحيات الدستورية التي تركز عليها المؤسسة الملكية في دستور 1996، بل حتى الدعوة إلى قراءة بعض الفصول قراءة ديمقراطية، قد تتم عن وجود رغبة حقيقية لدى الحزب في تدشين الإصلاح آنذاك. وما يدعم هذا التفسير هو الغياب الشبه التام لهذه المقترحات على صعيد الخطاب السياسي اليومي / الرسمي للحزب، الذي يبدو أنه فعلا رجح، آنذاك "الأمان الحزبي" على حساب "الواجب الحزبي".

لكن مع الحراك السياسي الذي شهده المغرب مطلع سنة 2011، تقدم حزب العدالة والتنمية بمذكرة رسمية ومفصلة حول رؤيته للإصلاح الدستوري بتاريخ 29 مارس 2011، وذلك بعد خطاب الملك ليوم 09 مارس 2011 حول ضرورة القيام بإصلاح دستوري يستند إلى الإسلام والملكية الدستورية القائمة على إماراة المؤمنين والوحدة الوطنية والتراية والخيار الديمقراطي كثوابت جوهرية دستورية للأمة ووقف المرتكزات السبع التي حددها الملك في الخطاب. وقد انطلقت المذكرة في رهايتها على قيام ملكية دستورية ثانية بعد الاستقلال من ثلاث ثوابت، اعتبرتها مرتكزات متكاملة ومتفاعلة شكلت الأسس التاريخية والسياسية التي قام عليها مشروع الدولة المغربية الموحدة والمستقلة والمؤثرة في محيطها، وتمثلت هذه المرتكزات في:

- المرجعية الإسلامية الموحدة للمجتمع الضامنة لتماسك البنيان الاجتماعي؛
 - الملكية القائمة على المشروع الدينية الجامعة لمكوناته والضامنة للحريات والاستقلال والمضطلعة بوظائف التحكيم والعلاقة مع الخارج وتعبئة القدرات لمواجهة تحديات المحيط؛
 - لامركزية واسعة تتيح التسيير الذاتي من السكان لشؤونهم وقضاياهم بحرية واستقلالية في إطار المشروع²³¹⁰.
- من خلال الاضطلاع والقراءة المعمقة والمتعمقة لمذكرة السابقة الذكر، نجد توجهات "حزب العدالة والتنمية" تجاه الإصلاح الدستوري، قد ارتكزت على تحليل التطور السياسي للدولة المغربية من ناحية أولى، وتشخيص أعطاب الممارسة السياسية الناجمة عن قصور الإطار الدستوري القائم من ناحية ثانية، واستيعاب حدود المكتسبات المسجلة بفعل خطوات الانفتاح من ناحية ثالثة. وخلصت على وجود سبعة تحديات كبرى ينبغي للمراجعة الدستورية ان تعمل على تجاوزها بإبداع وجرأة تجسد النموذج الديمقراطي، وذلك من خلال التنصيص على ما يلي:

- 1- دستور يرتقي بمكانة المرجعية الإسلامية ويعزز مقومات الهوية المغربية، ومن ذلك الإقرار بتعدد روافد الهوية المغربية ومدينة الدولة المغربية الحديثة، المعترزة بمرجعيتها الإسلامية بحيث لا تخالف التشريعات أحكام الدين الإسلامي، وأن تتم حماية ممارسة الشعائر الدينية وتعزيز مكانة اللغة العربية ودسترة اللغة الأمازيغية كلفة وطنية وتيسير بناء الأسرة وصيانة تماسكها²³¹¹ وتعزيز المساواة بين الرجل والمرأة في كافة الحقوق على أساس لا يخالف ذلك أحكام الدين الإسلامي.
- 2- ملكية ديمقراطية قائمة على إماراة المؤمنين، وذلك لصيانة المكتسبات التاريخية المتمثلة بالهوية والوحدة والإجماع من

²³¹⁰ حزب العدالة والتنمية، الأمانة العامة: مذكرة حزب العدالة والتنمية حول الإصلاح الدستوري، الرباط 21 مارس 2011، ص1-2، الموقع الإلكتروني للحزب www.Pjd.ma

²³¹¹ - للمزيد عن المقترحات والاقتراحات بالتفصيل، انظر مذكرة حزب العدالة والتنمية، مرجع سابق.

جهة، ومن جهة ثانية لتطلع الملكية للبناء الديمقراطي ولكونها قوة توحيد واستقرار وعنصر توازن وتحكيم بين مكونات المجتمع ومؤسساته، وعليه نجد أن الحزب اقترح في الفصل الخاص بالملكية عدة اقتراحات ومقتضيات التي طالب بالتنصيص عليها في الدستور²³¹².

3- صيانة الحريات العامة وحقوق الإنسان وذلك على أساس القواعد المنبثقة من المرجعية الإسلامية، وما نصت عليه من تكريم للإنسان (ولقد كرمنا بني آدم)²³¹³ ونبد الإكراه (لا إكراه في الدين)²³¹⁴. ومقاومة كل أنواع العبودية، استلهاما لقول التاريخي المأثور عن عمر بن الخطاب "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا" من جهة، واستلهاما من قواعد التجربة الإنسانية العالمية القائمة على مناهضة كل انتهاك لحرمة الإنسان أو المس بجزئته من جهة ثانية، وبناء عليه يجب التنصيص الدستوري التفصيلي على الحريات العامة والحقوق الأساسية وفق المجالات الكبرى السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والبيئية.

4- ديمقراطية قائمة على فصل السلط وضمان التوازن بينها: برلمان ذو مصداقية بصلاحيات واسعة وحكومة منتخبة ومسؤولة، وذلك من خلال استعادة مصداقية البرلمان بتوسيع الاختصاصات الرقابية والتشريعية ورفع فعاليته وذلك بالتنصيص على عدة مقتضيات²³¹⁵ التي ترتقي به كسلطة تشريعية.

5- الارتقاء بالقضاء وإقرار استقلاله، وذلك باعتباره أسمى قيمة كونية ومطلبا أساسيا في الاجتماع الإنساني وله مكانة سامية في المرجعية الإسلامية للمجتمع والدولة المغربيين²³¹⁶.

6- جمهوية متقدمة بضمانات دستورية واسعة وذلك بالتنصيص الدستوري على الجهة باعتبارها جماعة ترابية، وتحديد القواعد العامة الناظمة لاختصاصاتها وهيئاتها وانتخابها بالاقتراع العام المباشر، واعتبار مكتب الجهة بمنزلة سلطة تنفيذية جمهوية، وأن رئيس الجهة هو المسؤول عن تنفيذ قرارات المجلس الجهوي باعتباره آمرا بالصرف. وعليه وجب التنصيص أيضا على حق الجهة في التصرف في مواردها وعلاقاتها مع المركز والتنصيص على واجب التضامن والتعاون بين الجهات في الدستور المعدل، كما يتم التنصيص على أنها تنظم بقانون تنظيمي للجهات يحدد تفصيليا عددها واختصاصاتها وهيئاتها وطريقة انتخابها ومواردها المالية وطرق سيرها وعلاقاتها بالمركز وممثليه على مستوى الجهة، على أساس الالتزام بثوابت الدولة المغربية وتحديد القطاعات التي لا يمكن وضعها ضمن اختصاصات الجهات كالدفاع والسياسة الخارجية والشؤون الإسلامية والقضاء والأمن الوطني²³¹⁷.

7- الحكامة الجيدة الضامنة للتنافسية والمنتجة للفعالية في تدير الشأن الاقتصادي كالية لتجاوز الاختلالات الموجودة على مستوى تدير الشأن الاقتصادي والاجتماعي وذلك من خلال التنصيص على حرية المبادرة في إطار تنافسي سليم ومحترم لقواعد النظام العام الاقتصادي وترسيخ دور البرلمان في المراقبة على المؤسسات العمومية وضمان حق المعارضة في المراقبة على المال العام والتشديد على حرمة المس بالمال العام، وخضوع المتصرفين فيه كالرقابة والمحاسبة، وذلك عبر التنصيص على مجموعة من

²³¹² - أنظر المذكرة فيما يخص المقترحات التي اقترحتها الحزب فيما يخص المؤسسة الملكية، ص 6-7.

²³¹³ - القرآن الكريم- سورة الإسراء، الآية 70.

²³¹⁴ - القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 256.

²³¹⁵ - للمزيد حول المقترحات التي طالب بها الحزب فيما يخص البرلمان، أنظر مذكرة الحزب حول الإصلاح الدستوري، مرجع سابق، ص 9-11.

²³¹⁶ - المرجع نفسه، ص 11-12.

²³¹⁷ - للمزيد أنظر مذكرة الحزب، المرجع السابق، ص 12.

المقتضيات²³¹⁸.

من خلال ما سبق، وكذلك من خلال مقارنة مع ما جاءت به مذكرة الحزب ومع ما جاء في فصول دستور 2011، نجد أن جل النقط التي تقدم بها حزب العدالة والتنمية بخصوص الإصلاح الدستوري، تضمنتها بشكل عام برامجه الانتخابية خاصة 2002 و 2007 من جهة، ومن جهة ثانية قد تمت الاستجابة لأغلب نقطها في دستور 2011، ويتضح ذلك بشكل جلي على عدة مستويات:

- على مستوى دسترة قضايا اللغة والهوية: التنصيص على التعددية اللغوية والثقافية للمغرب، ودسترة الأمازيغية كلغة رسمية إلى جانب اللغة العربية (فصل 5)، والتنصيص في ديباجة الدستور على أن المغرب دولة إسلامية، بحيث تم الاستجابة لمقترحات الحزب.

- على مستوى المؤسسة الملكية: حيث جاء الدستور الجديد بتقسيم الفصل 19 من دستور 1996 إلى قسمين، الفصل 41 الخاص بحقل إمارة المؤمنين والشأن الديني للملك، والفصل 42 والذي حدد صلاحيات الملك كرئيس دولة.

- على مستوى السلطة التنفيذية: نص الدستور على منصب رئيس الحكومة الذي يعينه الملك من الحزب السياسي الذي يتصدر انتخابات أعضاء مجلس النواب وعلى أساس نتائجها (الفصل 47) وهذا ما جاءت به مذكرة الحزب، حيث نسجل ملاحظة وهي أن في هذه النقطة تعتبر أجود نقطة مقابل الأحزاب الأخرى.

- على مستوى السلطة التشريعية: حيث نجد الدستور ارتقى بالبرلمان من جهاز تشريعي إلى سلطة تشريعية²³¹⁹، وهذا ما تقدمت به مذكرة الحزب.

- على مستوى السلطة القضائية، تم التنصيص على أن القضاء سلطة قضائية مستقلة عن السلطة التنفيذية والتشريعية²³²⁰ وهذا جاء متجاوبا مع ما جاء في مذكرة الحزب.

- على مستوى إحداث ودسترة مؤسسات وهيئات حماية الحقوق والحريات والحكمة الجيدة والتنمية البشرية والمستدامة والديمقراطية التشاركية: هذا ما نص عليه دستور 2011 حيث خصص بابا خاصا بهذه الهيئات²³²¹، وهنا نجد الدستور استجاب لمطالب الحزب.

وبناء على ما سبق، يمكن تفسير استجابة الوثيقة الدستورية لجل مضامين مطالب حزب العدالة والتنمية الدستورية، نتيجة لتمحورها في إطار منظومة "الثوابت المحروسة"، بل ذهب المطالب إلى استيعاب مضامين خطاب 09 مارس 2011 والمركيزات السبع التي أقرها الملك، حيث نجد هذه المطالب ذهبت إلى حد إضفاء مزيد من المشروعية الدينية والسياسية لهذه الثوابت والمركيزات، وبخاصة الملك الذي أحاطته بصلاحيات دينية وسياسية كرس مركزته ومحوريته في النظام السياسي المغربي، وذلك من خلال تغاضي المطالب السالفة الذكر عن مبدأ شرعية تنصيب الحاكم مقابل الانتصار لشرعية السياسات من

²³¹⁸- أنظر مذكرة الحزب، ص 13-14.

²³¹⁹- أنظر فصول الدستور الخاص بالبرلمان (70، 71، 88، 67،).

²³²⁰- أنظر الباب الخاص بالسلطة القضائية من دستور 2011.

²³²¹- أنظر الباب الثاني عشر من دستور 2011.

خلال تضمينها الوثيقة الدستورية من جهة، ومن جهة ثانية يمكن القول أن مطالب "العدالة والتنمية" لم تخرج عن الرؤية الرسمية للإصلاح الدستوري، بما في ذلك مطلب الجبهة الموسعة التي كان الملك دعا إلى إعمالها في صيغة حكم ذاتي في الأقاليم الجنوبية المتنازع حولها في الصحراء، لتضيف مذكرة الحزب مطلب تعميمها على نطاق تراب المملكة.

المبحث الثاني: دور بنكيران كرئيس الحكومة في أجراة مقتضيات الوثيقة الدستورية 2011

كانت إحدى النتائج المثيرة لانتخابات 25 نونبر 2011، هي التقدم القوي لحزب العدالة والتنمية²³²²، مقابل التراجع الواضح في الأصوات التي حصل عليها اليسار، بعد مشاركة في الحكومة دامت ما يقارب العقد ونصف العقد من الزمن. وما يزيد من أهمية هذه النتيجة كون الانتخابات تمت في ظل دستور جديد أفرز قراءات متباينة، إضافة إلى أن هذه الانتخابات أجريت في ظرفية سياسية دقيقة تميزت بتحولات سياسية كبيرة في المنطقة العربية، وألقت بظلال قوية على المشهد السياسي المغربي، الذي تفاعل بطريقة متميزة مع رياح الربيع العربي²³²³. ولذلك، فإن فوز العدالة والتنمية بالمرتبة الأولى في هذه الاستحقاقات يعتبر انتصارا للنظام السياسي في المغرب أكثر منه لحزب العدالة والتنمية فهو سيقدم، كحجة قوية على نزاهة الانتخابات، وعلى افتتاحة اللعبة السياسية التي سمحت لحزب ذي مرجعية إسلامية بالوصول إلى الحكومة، دون ثورة ولا عنف؛ بخلاف حدث في عدد من البلدان العربية²³²⁴، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، تعتبر نتائج انتخابات 11 نونبر 2011 مثابة انتصار للنظام السياسي القائم، بحيث إن فوز العدالة والتنمية يقدم كدليل على تراجع مقولة "حزب الأصالة والمعاصرة حزب صديق للملك"، أو "حزب الأصالة والمعاصر حزب الدولة". وفي هذا الإطار سنتطرق للسياق العام لتشكيل حكومة الإسلاميين (مطلب أول). ومناقشة وضعية رئيس الحكومة بين الإقتراع والتعيين الملكي (مطلب ثان).

المطلب الأول: السياق العام لتشكيل الحكومة الأولى بعد دستور 29 يوليوز 2011

في سياق التحولات السياسية التي عرفتها العديد من الدول العربية منذ مطلع سنة 2011، وبعد إقرار المغرب لدستور جديد، جرت بالمغرب انتخابات تشريعية سابقة لأوانها (25 نونبر 2011) التي أفضت إلى انتخاب مجلس النواب الجديد، يتوجب علينا مقارنة وتحليل الانتخابات التشريعية، وباعتبارها قطرة تفرز رئيس الحكومة من الحزب المنصهر لانتخابات أعضاء مجلس النواب. وتبعاً لذلك، سندرس العناصر التالية من خلال الحديث عن ظروف إجراء الانتخابات التشريعية (الفرع الأول)، وتسليط الضوء عن المضمون السياسي لنتائج انتخابات 2011 (الفرع الثاني).

²³²²- حصل حزب العدالة والتنمية على 9 مقاعد في انتخابات نونبر 1997 وعلى 42 مقعداً في انتخابات شتنبر 2002، وعلى 46 مقعداً في انتخابات شتنبر 2007، وعلى 107 في انتخابات نونبر 2011.

²³²³- حامى الدين (عبد العلي)، انتصار العدالة والتنمية... الدلالات والتحديات، جريدة أخبار اليوم، عدد خاص، من السبت 26 نونبر إلى السبت 3 دجنبر 2011، ص 7.

²³²⁴- الرضواني محمد، العدالة والتنمية ستواجه صعوبات في تشكيل التحالف، جريدة أخبار اليوم، مرجع سابق، ص 8.

الفرع الأول: ظروف إجراء الانتخابات التشريعية 2011

سنحاول هنا التطرق الى عدة نقط مهمة تخص سياق الانتخابات والظروف التي أحاطت بها دوليا وداخليا سياسيا ودستوريا.

انتخابات 25 نونبر 2011 السياق والنتائج والإفرازات²³²⁵ تتميز اقتراع 25 نونبر 2011 بالمقارنة مع الانتخابات السابقة، التي عرفها عهد الملك محمد السادس، بكونه تم في إطار سياق دستوري جديد، يتعلق الأمر بدستور فاتح يوليوز 2011، الذي ما كان له أن يخرج إلى الوجود، على تلك الكيفية، وبذلك السرعة، لولا حركة 20 فبراير، التي عرفها المغرب على إثر ما سمي بالربيع العربي. وقد كان لتلك المتغيرات في السياق أثر واضح على مسار العملية الانتخابية ونتائجها وإفرازاتها، لكن دون أن يحدث ذلك قطيعة مع ثوابت العملية الانتخابية في المغرب، التي عرفت على مستوى تقنيها وتنظيمها الكثير من مظاهر الاستمرار، مما انعكس على مخرجاتها من خلال استمرار مجموعة من الأعطاب الانتخابية.

أولا/السياق السياسي والدستوري: كان لحركة 20 فبراير دور هام في الدينامية السياسية التي عرفتها البلاد خلال سنة 2011، بل إنها شكلت الفاعل السياسي الأساس، الذي عجل بإقرار تعديل دستوري، وإجراء انتخابات سابقة لأوانها. لذلك فإن البحث في السياق السياسي والدستوري لاقتراع 25 نونبر 2011 سيكون من خلال التطرق إلى حركة 20 فبراير، وما نتج عنها من تفاعلات، وإلى دستور فاتح يوليوز، وما حكمه من اختيارات.

1-حركة 20 فبراير: ورغم أن الحركة طالبت بحل الحكومة والبرلمان مما يعني بشكل غير مباشر المطالبة بانتخابات تشريعية سابقة لأوانها، فإنها لم تطرح مطالب محددة بخصوص العملية الانتخابية، واكتفت بالتأكيد على مطلب الدستور الديمقراطي شكلا ومضمونا، على اعتبار أن الدستور الديمقراطي يشكل أساس الانتخابات الديمقراطية.

2-دستور فاتح يوليوز: لقد تضمن دستور فاتح يوليوز 2011 مجموعة من الفصول والفقرات التي لها علاقة مباشرة بالانتخابات. يبدو من خلالها النص الدستوري الجديد متقدما على دستور 1996 في بعض الجوانب المرتبطة بالشأن الانتخابي، ولعل أهم ما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد محاولة إسباغ الفعالية والمصادقية على الانتخابات التشريعية، من خلال إلزام الملك بتعيين رئيس الحكومة من الحزب السياسي الذي تصدر انتخابات أعضاء مجلس النواب (الفصل 47)، وأيضا تنويع سلطات البرلمان وتوسيع مجال القانون²³²⁶. وضمان مجموعة من الحقوق للمعارضة البرلمانية (الفصل 10)، والنص على تجريد كل من تخلى عن ائتمائه السياسي الذي ترشح باسمه للانتخابات، أو عن الفريق أو المجموعة البرلمانية التي ينتمي إليها، من صفته البرلمانية (الفصل 61)، وإضافة تحيد مبادئ التقسيم الانتخابي ووضع قواعد للحد من الجمع بين الانتدابات إلى مشمولات القانون التنظيمي المتعلق بمجلس النواب²³²⁷ كما جعل الدستور الجديد من الانتخابات الحرة والنزيهة والشفافة أساس مشروعية التمثيل الديمقراطي (الفصل 11)، وأقر لكل مواطنة ومواطن الحق في التصويت والترشح للانتخابات، شرط بلوغ سن الرشد القانونية، والتمتع بالحقوق المدنية والسياسية. وأناط بالقانون وضع مقتضيات من شأنها تشجيع تكافؤ الفرص بين النساء والرجال في ولوج الوظائف الانتخابية، كما

²³²⁵ - نشرت بالمجلة المغربية للعلوم السياسية والاجتماعية، العدد 4، شتنبر 2013.

²³²⁶ - انتقل اختصاص القانون من 9 مجالات في دستور 1996 إلى 30 مجالا في دستور فاتح 2011.

²³²⁷ - كان الفصل 37 من دستور 1996 يجعل من مشمولات القانون التنظيمي المتعلق بمجلس النواب فقط تحديد عدد الأعضاء ونظام انتخابهم وشروط القابلية للانتخاب وأحوال التنافي ونام المنازعات الانتخابية.

أناط بالسلطات العمومية اتخاذ التدابير الملائمة لتوسيع وتعميم مشاركة الشباب في التنمية السياسية، وجعل من التصويت حق شخصي وواجب وطني، واعترف للأجانب المقيمين بالمغرب بإمكانية المشاركة في الانتخابات المحلية، بمقتضى القانون أو تطبيقا لاتفاقيات دولية أو تكريسا للمعاملة بالمثل (الفصل 30). كان التنصيص على كل هذا بعد أن تضمن تصدير الدستور تأكيد التشبث بالديمقراطية وحقوق الإنسان، وبعد أن جعل فصله الأول الاختيار الديمقراطي أحد الثوابت الجامعة التي تستند عليها الأمة في حياتها العامة.

ثانيا/الإطار القانوني والتنظيمي: تميز الإطار القانوني والتنظيمي لانتخابات 25 نونبر 2011 بثلاثة خصائص: أولها الاستمرارية على مستوى بعض القضايا الجوهرية، من مثل استمرار الانتخاب بالتمثيل النسبي حسب قاعدة أكبر بقية، واستمرار انفراد وزارة الداخلية بالإشراف على الانتخابات. وثانيها الاستعجال والاضطراب في إعداد القوانين والمراسيم المتعلقة بالانتخابات، ولعل أبرز مظهر لذلك هو الاضطراب لتعديل مجموعة من المواد في القانون المتعلق بتجديد اللوائح الانتخابية، خلال مدة لا تتجاوز الشهر²³²⁸. وتكمن الخاصية الثالثة في كون هاجس رفع نسبة المشاركة كان وراء مجموعة من المقترحات القانونية والتنظيمية. خصائص ثلاثة إذن ناتجة عن السياق السياسي والدستوري المشار إليه آفا، ومفسرة لطبيعة المستجدات والاختلالات، التي عرفها الإطار القانوني والتنظيمي لاقتراع 25 نونبر.

1- أهم المستجدات²³²⁹: أصبح مجلس النواب يتألف من 395 عضوا، أي بزيادة 70 عضوا على ما كان معمولا به، وانتقل عدد المنتخبين برسم لأحة الترشيح الوطنية من 30 إلى 90 منتخبا، 60 من النساء و30 من الشباب الذين لا تزيد سنهم عن أربعين سنة. وأضحى من الحائز للناخبين والناخبات المقيمين بالخارج أن يصوتوا في الاقتراع عن طريق الوكالة، كما سمح لهم بتقديم ترشيحهم للانتخابات، باستثناء أولئك الذين يتولون مسؤولية حكومية أو انتدابية أو عمومية ببلد الإقامة. وتم توسيع حالات التنافي، لتشمل بالإضافة إلى ما كان منصوصا عليه سابقا، التنافي مع رئاسة مجلس الجهة، ومع أكثر من رئاسة لمجلس عمالة أو إقليم، ومع صفة عضو في الحكومة، ومع مزاولة مهام غير تمثيلية تؤدي الأجرة عنها منظمة دولية غير حكومية. ومن المستجدات أيضا التنصيص على منع القيام بحملة انتخابية في أماكن العبادة ومؤسسات التعليم والتكوين وداخل الإدارات العمومية، وإلغاء بطاقة الناخب والاكثناء بإدلاء البطاقة الوطنية عند التصويت، كما تم منع إدخال الهاتف النقال أو أي جهاز معلوماتي أو أية وسيلة أخرى للتصوير أو للاتصال السمي البصري إلى القاعة المخصصة لمكتب التصويت أو المكتب المركزي أو لجنة الإحصاء، ونص القانون المتعلق بتجديد اللوائح الانتخابية على تعيين قضاة لرئاسة اللجان الإدارية واللجان الإدارية المحلية، التي تتولى عملية تجديد اللوائح الانتخابية العامة. وفيما يتعلق بالمخالفات المرتكبة بمناسبة الانتخابات والعقوبات المقررة لها، يلاحظ من جهة أولى اعتبار

²³²⁸- نقصد القانون رقم 36.11 المتعلق بتحديد اللوائح الانتخابية العامة وضبطها بعد إخضاعها للمعالجة المعلوماتية، الذي نشر بالجريدة الرسمية بتاريخ 19 شتنبر 2011، وتم تغييره وتنميه بالقانون رقم 74.11 الذي نشر بالجريدة الرسمية بتاريخ 18 أكتوبر 2011.

²³²⁹- للإحاطة بهذه المستجدات يمكن الرجوع إلى القانون التنظيمي رقم 27.11 المتعلق بمجلس النواب، الذي صدر بالجريدة الرسمية عدد 5987 بتاريخ 17 أكتوبر 2011، وأيضا إلى مجموعة من القوانين والمراسيم والقرارات المتعلقة بالانتخابات. كالقانون رقم 36.11 والقانون رقم 74.11 المتعلقين بتجديد اللوائح الانتخابية، والقانون رقم 30.11 القاضي بتحديد شروط وكيفية الملاحظة المستقلة والمحايدة للانتخابات، والمرسوم رقم 2.11.603 المتعلق بإحداث الدوائر الانتخابية المحلية لانتخاب أعضاء مجلس النواب وتحديد عدد المقاعد المخصصة لكل دائرة انتخابية.

امتناع رئيس مكتب التصويت عن تسليم نسخة من محضر العمليات الانتخابية لممثل لائحة ترشيح أو مترشح مخالفة يعاقب عليه القانون، ومن جهة أخرى يلاحظ رفع العقوبات المتعلقة بمجموعة من الجرائم الانتخابية²³³⁰.

كانت هذه أهم المستجدات التي عرفها الإطار القانوني والتنظيمي للانتخابات، وإذا كان من غير الموضوعي نفي محاولة تفعيل الانتخابات وتخليقها من خلال بعض تلك المقترحات، فإنه من تمام الموضوعية أيضا عدم إغفال الحدود السياسية والدستورية التي تحد من المنحى الديمقراطي للانتخابات بالمغرب هذا من جهة. ونم جهة أخرى فإن تلك المقترحات ظلت مصحوبة ببعض الاختلالات والتناقضات التي من شأنها أن تعوق كل محاولة للتفعيل حتى في حدوده الدنيا.

2- أبرز الاختلالات: عرفت انتخابات 25 نونبر 2011 استمرار انفراد وزارة الداخلية بإدارة الاقتراع والإشراف عليه، رغم أن مجموعة من الأحزاب السياسية كانت تطالب بإحداث هيئة مستقلة للإشراف على الانتخابات. فقد ظلت وزارة الداخلية هي الفاعل الأساس في إعداد النصوص القانونية والتنظيمية المتعلقة بالانتخابات، وهي المحكمة في إحداث الدوائر الانتخابية، بعيدا عن أية مراقبة بعدية، وهي من حدد كفاءات توزيع الدعم السنوي للممنوح للأحزاب السياسية وطرق صرفه. كما ظلت محكمة في مجموعة من العمليات الانتخابية؛ فوزير الداخلية هو من حدد رموز الأحزاب السياسية وشكل ورقة التصويت، والعامل هو من عين رؤساء وأعضاء مكاتب التصويت ورؤساء وأعضاء المكاتب المركزية، وحدد أماكن إقامة مكاتب التصويت، وأماكن إقامة المكاتب المركزية، والباشا أو القائد أو الخليفة هو الذي أشر على غلافات المكاتب المركزية التي تضم محضر التصويت، وأمر بحملها إلى مقر العمالة أو الإقليم أو عمالة المقاطعة المعنية قصد تسليمها إلى رئيس لجنة الإحصاء. وإذا كن المجتمع المدني انطلقا من انتخابات 2002 و2007 طالب بإصدار قانون يضمن حرية ملاحظة الانتخابات، فالذي لوحظ أن القانون الذي صدر بهذا الخصوص أسهم، وعلى العكس من ذلك، في تطويق الملاحظة، من خلال حصرها في مرحلة الحملة الانتخابية وما بعدها، وجعل المجلس الوطني لحقوق الإنسان، رغم عدم توفر شرطي الاستقلالية والحياد فيه، هو المتحكم في الملاحظة الوطنية والدولية للانتخابات، كما لو تتم مراجعة نمط الاقتراع اللائحي، رغم أنه لم يحقق الأهداف المتوخاة منه²³³¹، ورغم أن العديد من الأحزاب السياسية طالبت بتغييره بعد انتخابات 2007، بل على العكس من ذلك، وبالإضافة إلى اعتماد عتبة محلية متدنية (6%) تم التراجع عن عتبة 6% إلى 3% بالنسبة للائحة الوطنية؛ مما يبين الإصرار على المزيد من بلقنة المشهد الحزبي. وعلى مستوى التقطيع الانتخابي، لوحظ رغم المبادئ التي وضعها القانون التنظيمي لمجلس النواب²³³² استمرار التفاوت الديمغرافي الكبير بين الدوائر الانتخابية؛ بحيث نجد مقعدا واحد العشرين ألف مواطن في بعض الدوائر، ومائة ألف مواطن في دوائر أخرى، بالإضافة إلى أن 81 دائرة انتخابية من أصل 92 لم يتجاوز عدد مقاعدها 4؛ مما يناقض في الجوهر الاقتراع اللائحي. وتم الاكتفاء بمراجعة جزئية للوائح الانتخابية²³³³، مما يعني استمرار الكثير من اختلالاتها السابقة، ويضاف إلى ذلك أن القانون رقم 36.11 المتعلق بتجديد

²³³⁰ - انتقلت في الغالب غرامة 1000 درهم إلى 5000 درهم، وغرامة 5000 درهم إلى 50000 درهم، غرامة 5000 درهم إلى 50000 درهم، وغرامة 10000 درهم إلى 100000 درهم، إلى جانب إضافة عقوبة الحبس في بعض الأحيان.

²³³¹ - في 2002 عند تبني نمط الاقتراع اللائحي بالمثل النسبي على أساس أبر البقايا تحدث الوزير الأول آنذاك ووزير الداخلية على أن من أهداف ذلك محاربة الفساد الانتخابي وعقلنة المشهد الحزبي.

²³³² - انظر المادة 2 من القانون التنظيمي رقم 27.11 المتعلق بمجلس النواب، الصادر بالجريدة الرسمية عدد 5987 بتاريخ 17 أكتوبر 2011، ص 5053.

²³³³ - اعتمدت اللوائح الانتخابية لانتخابات 2011 على سجل الناخبين لسنة 1992 الذي كانت تتم مراجعته من فترة لآخرى.

الوائح الانتخابية وضبطها بعد إخضاعها للمعالجة، تم تعديله بعد شهر من إصداره، ليمتد تقليص الآجال فيما يتعلق بمدة إيداع اللائحة الانتخابية المؤقتة وقائمة التشطيبات وجدول الطلبات المرفوضة وآجال تبليغ قرارات الرفض من قبل اللجان الإدارية، وتقليص مدة إيداع الجدول التعديلي المؤقت والنهائي، وتقليص آجال الطعن في قرارات اللجان الإدارية، كما تم تخفيض أجل الطعن في قرار رفض الترشيح، بحيث أصبح لا يتجاوز يوماً واحداً من تاريخ تبليغ الرفض؛ مما يعني عملياً المس بحقي التصويت والترشح. ومن القضايا الأساسية التي لم تعرف تغييراً هاماً، رغم ما نص عليه الدستور، قضية المغاربة المقيمين بالخارج، بحيث لم يسمح لهم بالتصويت والترشح في دوائر انتخابية في المهجر، وتمت الاستعاضة عن ذلك بإمكانية الترشيح فقط على مستوى الدوائر الانتخابية المحلية والدائرة الانتخابية الوطنية، وإمكانية التصويت عن طريق الوكالة، مع العلم أن ذلك أثار أكثر من سؤال؛ من مثل هل سيحدد الموكل لوكيله كامل الحق في الاختيار، فيصوت هذا الأخير على اللائحة التي يختارها هو، وليس على اللائحة التي يريد الموكل؟ وفي كلا الأمرين - سواء كان هناك تحديد أم لم يكن - مس بالجوهر الديمقراطي للاقتراع؛ فإذا حدد الموكل لوكيله اللائحة التي يريد التصويت عليها، فإن ذلك سيمس بسرية التصويت، بحيث سيطلع الوكيل على اختيار موكله، وقد لا يكون المطلع الوحيد، خاصة إذا تم تضمين هذا الاختيار في وثيقة الوكالة، التي من الواجب الإدلاء بها لدى مكتب التصويت وفي المس بسرية التصويت مس بمبدأ يعتبر من أهم مبادئ الانتخابات الديمقراطية. يضاف إلى هذا غياب أي ضمانة تضمن فعلاً تصويت الوكيل وفق رغبة موكله. أما في حالة عدم التحديد، وترك الاختيار للوكيل، فإن ذلك مس بمبدأ "شخصية الاقتراع"، الذي يعني أن الاقتراع حق شخصي كما نص على ذلك الدستور.

لقد تمت المصادقة على أغلب القوانين المؤطرة للعملية الانتخابية في دورة برلمانية استثنائية، وبشكل متسرع، وكان المنطق الغالب هو التوافق، الذي كان يعني في بعض الأحيان الاستسلام لأطروحات وزارة الداخلية، وحتى حزب العدالة والتنمية الذي أبدى معارضة شرسة لبعض مشاريع القوانين، وصلت إلى حد التلويح في بعض الأحيان بمقاطعة الانتخابات، فإن سرعان ما كان يبدي ليونة بمبرر البحث عن التوافق. فاستحضر حركة 20 فبراير والظروف المحيطة بالمغرب آنذاك، جعلت المشاركين في الانتخابات يتوافقون حول بعض النصوص القانونية والتنظيمية دون الكثير من التمحيص، فالحرص الأول لم يكن على جودة القوانين الانتخابية وفعاليتها، وإنما كان مدافعة جبهة المقاطعين للانتخابات²³³⁴ وإخراج المغرب من دائرة الحرج. كل ذلك سيلقي بكله على مخرجات العملية الانتخابية.

الظروف المحيطة بإجراء انتخابات نونبر 2011: تعتبر الانتخابات الحرة والنزيهة القاعدة الأساسية للديمقراطية²³³⁵. فلا وجود لحكومة قوية بدون انتخابات نزيهة، فهذه الأخيرة تؤسس لسلطانها وتضمن قوتها²³³⁶. ومن هذا المنطلق، وبالنظر إلى السياق السياسي والمجتمعي، العربي والمغربي، الذي تجري فيه، فقد كان من المفروض أن تكون انتخابات 2011 تأسيسية بكل المقاييس²³³⁷. وفي هذا الإطار، تعتبر انتخابات 25 نونبر 2011 أول انتخابات تشريعية في ظل دستور جديد. وضمن هذا

2334- كانت جبهة المقاطعين للانتخابات تتكون أساساً من جماعة العدل والإحسان وحركة 20 فبراير واليسار الاشتراكي الموحد وحزب الطليعة الديمقراطي الاشتراكي وحزب النهج الديمقراطي وحزب المؤتمر الوطني وحزب البديل الحضاري والحركة من أجل الأمة ومجموعة من الجمعيات الأمازيغية.

2335- العراقي حميد، مرجع سابق، ص 157.

2336- الزوبع محمد، مرجع سابق، ص 258.

2337- بوز أحمد، منطق الاستمرارية، جريدة الحياة، العدد 5، 17-23 نونبر 2011، ص 15.

السياق، تأييد الفصل 11 من دستور 29 يوليوز 2011 على أن الانتخابات الحرة والنزيهة والشفافة هي أساس مشروعية التمثيل الديمقراطي. بالإضافة إلى ذلك، تعتبر انتخابات 25 نونبر 2011 المحطة الأولى لتنزيل مقتضيات الدستور الجديد الذي تم الاستفتاء عليه يوم فاتح يوليوز 2011²³³⁸. وتم التمهيد لانتخابات 25 نونبر 2011 بعدة إجراءات وإصلاحات، كان أبرزها²³³⁹:

- إقرار البرلمان للقانون رقم 30.111 المتعلق بتجديد اللوائح الانتخابية العامة وضبطها، بعد إخضاعها للمعالجة المعلوماتية. ويهدف هذا القانون إلى اتخاذ التدابير والإجراءات الكفيلة بضمان سلامة ونزاهة الاستحقاقات الانتخابية؛ بحيث ينص هذا القانون على عدة مقتضيات تتمثل في فحص وتصحيح التسجيلات المضمنة في اللوائح الانتخابية العامة، وإخضاعها لمعيار فريد يتمثل في الإقامة الفعلية في تراب الجماعة أو المقاطعة، وضبط هذه التسجيلات من خلال اعتماد البطاقة الوطنية للتعريف كوثيقة رسمية وفريدة لإثبات هوية الناخبين، مع تطبيق هذا الإجراء في حق المسجلين حالياً على أساس الدفتر العائلي، إضافة إلى إجراء التشطيبات القانونية، وتنقية اللوائح الحالية من الشوائب والأخطاء المادية. ومن جهة أخرى، عمد هذا القانون إلى إقرار آليات جديدة تكمن في إعادة النظر، بشكل جذري، في تركيبة الهياكل المكلفة قانوناً بالإشراف على اللوائح الانتخابية ومراجعتها، من خلال تغيير التركيبة الحالية للجنة الإدارية، وحذف لجنة الفصل بصفة نهائية، وتحديد اختصاصاتها، وإسناد رئاستها إلى قاض يعينه الرئيس الأول لمحكمة الاستئناف، وتضم ممثلاً عن مجلس الجماعة أو المقاطعة، والسلطة الإدارية المحلية أو من يمثلها. كما أنط هذا القانون مهمة الإشراف على عملية المعالجة المعلوماتية للوائح الانتخابية بلجنة وطنية يرأسها رئيس غرفة المجلس الأعلى، وتضم ممثلين عن الأحزاب السياسية المؤسسة بصفة قانونية، وممثلاً عن وزارة الداخلية بصفته كاتباً لها²³⁴⁰.

- تجديد اللوائح الانتخابية من خلال تسجيل الأشخاص المتوفرة فيهم الشروط القانونية وغير المسجلين فيها بعد²³⁴¹.
- اعتماد البطاقة الوطنية عند التصويت.

- إسناد الإشراف على العملية الانتخابية في كل جماعة أو مقاطعة إلى لجنة إدارية يرأسها قاض يعينه الرئيس الأول لمحكمة الاستئناف.

- استعمال وسائل الإعلام العمومية لكافة الأحزاب السياسية المشاركة في الانتخابات، حيث تنص المادة الأولى من المرسوم المتعلق باستعمال وسائل الاتصال السمعي البصري خلال الحملة الانتخابية على التالي: "يتم استعمال وسائل الاتصال السمعي البصري العمومية من لدن الأحزاب السياسية المشاركة في الانتخابات العامة حسب الكيفيات والشروط المحددة في هذا المرسوم..."²³⁴².

²³³⁸ - أعلن المجلس الدستوري، في قرار رقم 11/815، بتاريخ (14 يوليوز 2011)، الجريدة الرسمية 5964 مكرر بتاريخ 30 يوليوز 2011، ص 3628، وفي هذا الإطار صدر ظهير شريف بتنفيذ الدستور الجديد". تحت رقم 1.1.91 بتاريخ 27 شعبان 1432 (29 يوليوز 2011)، جريدة رسمية عدد بتاريخ 30 يوليوز 2011.

²³³⁹ - يلاحظ أن النظام السياسي في المغرب، اكتسب خبرة كبيرة في الإعداد للانتخابات، حيث جرت العادة، أن وزارة الداخلية تعلن في بداية كل استحقاق انتخابي على مجموعة من الإصلاحات الممهدة للانتخابات، وفي نفس الوقت المحاولة في الظهور بمظهر الفاعل الجديد.

²³⁴⁰ - حصيلة العمل الحكومي بالبرلمان خلال السنة التشريعية 2011-2012، الولاية التشريعية الثامنة، السنة الرابعة 2010-2011، مجلة تصدر عن الوزارة المكلفة بالعلاقات مع البرلمان، سنة 2011، ص 53-54.

²³⁴¹ - مرسوم رقم 2.11.556 صادر في 21 شوال 1432 (20 سبتمبر 2011) بتطبيق القانون رقم 36.11 المتعلق بتجديد اللوائح الانتخابية العامة وضبطها بعد إخضاعها للمعالجة المعلوماتية، الجريدة الرسمية عدد 5979 مكرر، بتاريخ (21 سبتمبر 2011).

²³⁴² - مرسوم 2.11.6010 يتعلق باستعمال وسائل الاتصال السمعي البصري خلال الحملات الانتخابية، الجريدة الرسمية 5993، بتاريخ 10 ذو الحجة 1432 (7 نونبر 2011).

تعديل القانون التنظيمي الخاص بمجلس النواب²³⁴³، سعياً إلى إدخال مقتضيات جديدة على القانون التنظيمي الحالي لمجلس النواب، وذلك قصد ملائمة أحكامه لمضامين دستور فاتح يوليوز 2011، وذلك من خلال وضع آليات تنظيمية وتقنية من شأنها توفير الضمانات القمينة بإجراء انتخاب هذه الهيئة في جو تطبعه الشفافية والنزاهة.

إحداث لجنة مركزية، من لدن وزارة الداخلية، لتلقي الشكايات حول الانتخابات.

الانتخابات التشريعية لـ 2011 وتطور مسار الملاحظة: تشكل الانتخابات التشريعية لسنة 2011 محطة أساسية لتنزيل مقتضيات الدستور الجديد؛ حيث تنص الفقرة الخامسة من الفصل 11 من دستور 29 يوليوز 2011 على التالي: "يحدد القانون شروط وكيفية الملاحظة المستقلة والمحيدة للانتخابات، طبقاً للمعايير المتعارف عليها دولياً"، يضاف إلى ذلك كون الملاحظة المستقلة والمحيدة أضحت عملية مدسرة ينظمها القانون رقم 11.30، المتعلق بتحديد شروط وكيفية الملاحظة المستقلة والمحيدة للانتخابات، حيث يهدف هذا القانون إلى تحديد المقصود من عملية الملاحظة المستقلة والمحيدة للانتخابات، والهيئات الممارسة لها، والجهة المختصة باعتمادها، إضافة إلى حقوق الملاحظين المنتخبين، والالتزامات الواجب عليهم التقيد بها، والجزاءات المترتبة في حالة مخالفتها²³⁴⁴. وقد وصل عدد الملاحظين في انتخابات 25 نونبر 2011 إلى 3799 ملاحظ، فعلى المستوى الوطني تم توزيع 3498 (شارة)، تمكن من تتبع الميداني لسير العمليات الانتخابية، وتجميع معطياتها بموضوعية وتجرد وحياد (المادة الأولى من القانون المشار إليه)²³⁴⁵، بالإضافة إلى ذلك عبأ المجلس الوطني لحقوق الإنسان 227 ملاحظ، وأحدث خلية مركزية تضم نحو 15 شخصا و 28 مؤطرا، بالإضافة إلى مشاركة المنظمة المغربية لحقوق الإنسان، والمنتدى المدني الديمقراطي المغربي، ومركز حقوق الإنسان، ومنتدى الكرامة لحقوق الإنسان، والهيئة المغربية لحقوق الإنسان، بالإضافة إلى جمعيات الدفاع عن حقوق المرأة، مثل فيدرالية الرابطة الديمقراطية لحقوق المرأة، وجمعية إبداعات نسائية، ثم جمعيات تنتمي إلى النسيج الجمعوي (650 جمعية و 2728 ملاحظ)²³⁴⁶.

ويلاحظ أنه، لأول مرة، تحصل شبكات لجمعيات شبابية على الاعتماد لملاحظة الانتخابات، ويتعلق الأمر بالتحالف المدني للشباب من أجل الإصلاح، وشبكة الجمعيات المنخرطة في البرنامج التشاركي المغرب. كما شكل حصول جمعية تنموية على اعتماد الملاحظة مستجداً جديراً بالاهتمام، ويتعلق الأمر بجمعية حركة التوزيع فرع بن جرير²³⁴⁷. وبلغ عدد المنظمات الدولية والملاحظين الدوليين، المنخرطين في ملاحظة الانتخابات التشريعية لـ 25 نونبر 2011، 301 ملاحظ، وذلك من خلال تعبئة تسعة معاهد دولية (منظمات غير حكومية، منظمات حكومية دولية، مراكز البحث، دبلوماسيون). كما أوفد الاتحاد الأوروبي وفداً

قانون رقم 11.57 متعلق باللوائح الانتخابية العامة وعمليات الاستفتاء الدستوري، واستعمال وسائل لاتصال السمع البصري العمومية خلال الحملات الانتخابية وعمليات الاستفتاء، الجريدة الرسمية عدد 5991، بتاريخ الجمعة 2 ذي الحجة 1432 (31 أكتوبر 2010).

قرار المجلس الأعلى للاتصال السمع البصري، رقم 46.11 صادر بتاريخ 8 ذو القعدة (11 أكتوبر 2011)، يتعلق بضمان تعددية التعبير عن تيارات الفكر والرأي في خدمات الاتصال السمع البصري خلال الانتخابات التشريعية العامة 2011.

²³⁴³ - ظهير شريف رقم 1.11.165 صادر في 16 من ذي القعدة 1432 (14 أكتوبر 2011) بتنفيذ القانون التنظيمي رقم 27.11 المتعلق بمجلس النواب.

²³⁴⁴ - حصيلة العمل الحكومي بالبرلمان خلال السنة التشريعية 2010-2011، الولاية التشريعية الثامنة، السنة الرابعة 2010-2011، مجلة تصدر عن الوزارة المكلفة بالعلاقات مع البرلمان، ص 53.

²³⁴⁵ - قانون رقم 30.11 يقضي بتحديد شروط وكيفية الملاحظة المستقلة والمحيدة للانتخابات، الجريدة الرسمية عدد 5984، بتاريخ (6 أكتوبر 2011).

²³⁴⁶ - الانتخابات التشريعية لـ 2011 وتطور مسار الملاحظة، جريدة الوطن، العدد 450، الخميس 1 دجنبر 2011، ص 13.

²³⁴⁷ - نفس المرجع، ص 13.

من الخبراء يتألف من سبعة أعضاء في مجال الانتخابات، وأرسلت الجمعية البرلمانية لمجلس أوروبا وفدا يتألف من 45 شخصا²³⁴⁸. وبالنسبة إلى المنظمات غير الحكومية الدولية، فبالإضافة إلى المعهد الوطني الديمقراطي، والمرصد الانتخابي لجامعة مدريد، اللذين حضرا الانتخابات السابقة، فقد تم برسم انتخابات 2011، استدعاء هيئات جديدة؛ مثل المجموعة الدولية للحل والوقاية من النزاعات المسلحة International Crisis Group، ومنظمة (Gender concerns international) المختصة في الجوانب المتعلقة بالنوع في عملية الملاحظة، وشبكة الانتخابات في العالم العربي، التي يوجد مقرها بعان، بالإضافة إلى المنظمة اليابانية "مجموعة الأبحاث الدولي للدراسات الناشئة وعبر الإقليمية".

ومن جانب آخر، دعا المجلس الوطني لحقوق الإنسان 47 شخصية لتحضر وتتابع بصفتها الشخصية عملية الملاحظة الانتخابية؛ بينها العديد من البرلمانيين والجامعيين، وكذا شخصيات بارزة في مجال حقوق الإنسان²³⁴⁹. وتجدر الإشارة إلى أنه، بعد إعلان نتائج الانتخابات التشريعية في 25 نونبر 2011، صدر التقرير الأولي للمجلس الوطني لحقوق الإنسان المتعلق بملاحظة الانتخابات²³⁵⁰، الذي أكد نزاهة ومصداقية العملية الانتخابية، ووفر جميع ضمانات الحرية والنزاهة والشفافية فيها²³⁵¹. وكشف التقرير الذي قدمه محمد الصبار، الأمين العام للمجلس الوطني لحقوق الإنسان، عن مجموعة من الاختلالات والشوائب التي طالت العملية الانتخابية، موضحا على أنه تبقى ذات دلالة قوية، ولا تمس في بأي حال من الأحوال، بمصداقية ونزاهة العملية الانتخابية؛ حيث تم تسجيل 372 حالة عنف، واستمرار عملية توزيع الهبات والهدايا، لكن بشكل خفيف، مقارنة مع انتخابات شتنبر 2007²³⁵².

ومن جهة أخرى، أثار التقرير نفسه تسخير الوسائل والأدوات المملوكة للهيئات العامة والجماعات الترابية والشركات والمقاولات الخاضعة لمقتضيات القانون رقم 69.00، المتعلق بالرقابة المالية للدولة وهيئات أخرى؛ حيث تم تسجيل 89 حالة في هذا الإطار، من بينها 61.79% تهم تسخير وسائل وأدوات في ملكية السلطات المحلية. وأشار التقرير إلى الانخفاض الذي عرفه استعمال المال نتيجة لتشديد العقوبات على هذا النوع من المخالفات الانتخابية. وجدير بالذكر أنه، بالإضافة إلى تقرير المجلس الوطني لحقوق الإنسان، صدرت مجموعة من التقارير حول ملاحظة الانتخابات التشريعية لـ 25 نونبر 2011، حيث أجمعت التقارير (تقرير منتدى كرامة، تقرير مجلس الريادة لحقوق الإنسان، تقرير المعهد الوطني الديمقراطي، تقرير الجمعية المغربية للمعاقين، تقرير المنظمة المغربية لحقوق الإنسان، تقرير التحالف المدني للشباب من أجل الإصلاح) على أن الانتخابات مرت في جو من النزاهة والديمقراطية، رصدت بالرغم من مجموعة من الحروقات التي تمت قبل وبعد وأثناء العملية الانتخابية (كاستعمال المال واستغلال المشاريع العمومية واستغلال النفوذ وتسخير الأدوات المملوكة للهيئات العامة).

²³⁴⁸ - نفس المرجع، ص 13.

²³⁴⁹ - نفس المرجع، ص 13.

²³⁵⁰ - التقرير الأولي للمجلس الوطني لحقوق الإنسان حول ملاحظة الانتخابات التشريعية المنظمة في 25 نونبر 2011، منشور بالموقع الإلكتروني التالي: www.ccdh.org/ma/spip.php?article=6549

²³⁵¹ - المجلس الوطني لحقوق الإنسان: العملية الانتخابية مرت في جو من الشفافية والمصداقية، جريدة التجديد، عدد خاص 2780، 11-02-2011، ص 24.

²³⁵² - المجلس الوطني لحقوق الإنسان، نفس المرجع، ص 24.

الفرع الثاني: المضمون السياسي لنتائج انتخابات 2011

سنبرز من خلال هذا الفرع قراءة تقنية في الأرقام الانتخابية (أولا)، كما سنبين التوازنات السياسية الجديدة (ثانيا).

أولا/قراءة تقنية في الأرقام الانتخابية: يمكن أن نعتبر انتخابات 25 نونبر 2011 حدثا سياسيا مهما بالمغرب، باعتبارها امتحانا للدستور الجديد (2011)، وبذلك كان الرهان في هذه الانتخابات يتجلى في الرفع من نسبة المشاركة السياسية للمواطنين. وقد بلغ عدد الناخبين المسجلين في اللوائح الانتخابية 13 مليون و475 ألف، من أصل 21 مليون مغربي يحق لهم التصويت، ضمنهم 54.9% ذكور و45.1% إناث، مع الإشارة إلى أن عدد الناخبين المسجلين، قد انخفض بأكثر من مليونين منذ سنة 2003، وذلك على الرغم من تزايد عدد السكان وارتفاع نسبة النمو الديمغرافي، وخفض سن التصويت من 21 إلى 18 سنة. ومعلوم، أن عدد المقاعد المتباري حولها، وصل إلى 395، كان يتنافس حولها 7102 مرشحا، منهم 87% من المرشحين الجدد. وشارك في هذه الانتخابات 31 حزبا. أما فيما يتعلق باللوائح المتنافسة، فيمكن تقسيمها إلى لوائح محلية ولوائح وطنية²³⁵³.

اللوائح المحلية: 1546 لائحة ترشيح محلية ب 5392 مترشحة ومترشحا، ولائحتان للمرشحين للامنتمين.

الدائرة الانتخابية الوطنية: 19 لائحة تتضمن 1710 مترشحا شابا، وخصص ستون مقعدا منها للنساء، مقابل ثلاثين مقعدا للشباب المذكور دون سن الأربعين.

وفيما يخص تغطية الأحزاب السياسية للدوائر الانتخابية، يلاحظ أن حزب الاستقلال يأتي في المقدمة، من حيث التغطية، ب 395 مترشح، وحزب العدالة والتنمية والاتحاد الاشتراكي ب 393 مترشح، وحزب التقدم والاشتراكية ب 386 مترشح، وحزب التجمع الوطني ب 381 مترشح، وحزب الحركة الشعبية ب 327 مترشح، وحزب جبهة القوى الديمقراطية وحزب الأصالة والمعاصرة ب 365 مترشح، وحزب الاتحاد الدستوري ب 340 مترشح.

وفيما يخص الحملة الانتخابية، فقد نظمت مختلف الهيئات السياسية المشاركة في الانتخابات (حسب بلاغ لوزارة الداخلية) أزيد من 9500 نشاط، استقطب ما يزيد عن 608 ألف من المشاركين؛ أي بمعدل يزيد عن 55 ألف و200 مشارك في اليوم. وتوزع المشاركون في هذه الأنشطة ما بين 52% بالوسط القروي، و48% بالوسط الحضري. وفي هذا السياق، خصصت الدولة مبلغ 220 مليون درهم لتمويل الحملات الانتخابية للأحزاب المشاركة في الانتخابات. وحددت نسبة المشاركة في انتخابات 25 نونبر في 45%، وتمت مقاطعة انتخابات 25 نونبر من لدن التيارات والتنظيمات غير الشرعية²³⁵⁴، والتيار الأغلي داخل حركة 20 فبراير. بالإضافة إلى أحزاب الطليعة الاشتراكي، والاشتراكي الموحد، والنهج الديمقراطي. ومن جانب آخر، يلاحظ أن الأحزاب المقاطعة لم تستفد من فضاء الإعلام السمعي البصري من أجل الدعاية لمقاطعة الانتخابات، رغم أن هذه الأحزاب استفادت من الدعاية في الحملة الممهدة لإجراء الاستفتاء حول مشروع دستور 29 يوليوز 2011.

²³⁵³- انظر مدونة الانتخابات، القانون رقم 36.08 المتعلق بتغيير وتنظيم القانون رقم 09.97 المتعلق بمدونة الانتخابات.

²³⁵⁴- تنص المادة الأولى في القانون التنظيمي لمجلس النواب رقم 27.11 على التالي: "يتألف مجلس النواب من 395 عضوا ينتخبون بالاقتراع العام المباشر عن طريق الاقتراع باللائحة ويتوزعون كما يلي: 305 ينتخبون على صعيد الدوائر الانتخابية المحلية المحدثة طبقا لأحكام المادة 2 بعد؛ 90 عضوا ينتخبون برسم دائرة انتخابية وطنية تحدث على صعيد تراب المملكة...".

-انظر: الظهير الشريف رقم 1.11.165، بتنفيذ القانون التنظيمي، رقم 27.11 المتعلق بمجلس النواب بتاريخ 19 ذو القعدة 1432 (17 أكتوبر 2011)، الجريدة الرسمية عدد 5987، ص 5053.

نسبة المشاركة في الانتخابات التشريعية من سنة 1997 إلى سنة 2011²³⁵⁵

نسبة المشاركة	الانتخابات التشريعية
58,30%	14 نونبر 1997
51,21%	27 شتنبر 2002
37%	07 شتنبر 2007
45%	25 نونبر 2011

يلاحظ من خلال الجدول أعلاه، أن نسبة المشاركة السياسية انتقلت وارتفعت من 37% سنة 2007 إلى 45% سنة 2011، وهي النسبة تعتبر مهمة نسبيا إذا أخذنا بعين الاعتبار، أن انخفاض نسبة المشاركة في الانتخابات تعد ظاهرة سياسية عالمية، نتيجة أولوية "الاقتصادي" على "السياسي"، وتراجع الصراع الإيديولوجي ليعوض ببعض الخلافات التقنوقراطية حول كيفية إيجاد حلول للمشاكل التي تهم المجتمعات الصناعية²³⁵⁶، وبالتالي يمكن أن نشير إلى أن بلوغ نسبة 45% في ظل الارتفاع الملحوظ في الحركات الاحتجاجية المقاطعة للانتخابات، يمثل اختبارا لمدى ثقة المواطن واقتناعه بجدوى الانتخابات بوصفها آلية سياسية أساسية في كل نظام ديمقراطي، غير صوري. ومن جانب آخر، يرى البعض، أن نسبة المشاركة التي أعلنت عنها وزارة الداخلية، وهي 45% من المسجلين في اللوائح الانتخابية، ضعيفة باستحضار الإصلاحات التي أطلقها الملك في خطاب 9 مارس 2011، وما صاحبها من دعم إعلامي وسياسي شارك فيه واحد ثلاثون حزبا²³⁵⁷.

ثانيا/التوازنات السياسية الجديدة: تعتبر نتائج الانتخابات محددات أساسية لتزليل قواعد الدستور الجديد، واختيار مدى استعداد النظام السياسي لاحترام نتائج الاقتراع العام المباشر. وهذا ما جعل انتخابات 25 نونبر تشكل استحقاقا استثنائيا، فهووية الحزب الذي سيخرج فائزا من صناديق الاقتراع أصبح محط اهتمام، وذلك لكون الدستور الجديد يفرض على الملك أن يختار رئيس الحكومة من بين أعضائه. وهنا يمكن أن نطرح السؤال التالي: ما هي التوازنات الجديدة التي أفرزتها نتائج 25 نونبر 2011؟ وحسب النتائج التي حصرتها اللجنة الوطنية للإحصاء²³⁵⁸ التي يرأسها رئيس غرفة (بمحكمة النقض)، وبحضور ممثلين عن

²³⁵⁵-المصدر: إعداد شخصي اعتمادا على الموقع الإلكتروني: www.ar.wikipedia.org

²³⁵⁶- حزب النهج الديمقراطي، جماعة العدل والإحسان، حزب البديل الحضاري، حزب الأمة، تجمعات سلفية..، انظر:

- النصلوبي نور الدين، التيارات الراديكالية والمشاركة السياسية بالمغرب، مرجع سابق، ص 98.

²³⁵⁷- أمهروي إبراهيم، تجديد فكر اليسار الأوروبي من خلال الطريق الثالث الإنجليزي، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، أكادال- الرباط، السنة الجامعية 2000-2001، ص 81 و82

²³⁵⁸-الأحد 27 نونبر 2011 أعلنت اللجنة الوطنية للإحصاء رسميا عن النتائج النهائية والكاملة للانتخابات التشريعية، وذلك بعد عملية فرز وإحصاء لأصوات على الصعيد الوطني، وتؤكد تصدر حزب العدالة والتنمية للانتخابات بحصوله على 107 مقعدا.

أغلب الأحزاب السياسية المتبارية برسم الدائرة الانتخابية الوطنية، البالغ عددها 90 مقعدا للجزء الثاني المخصص للشباب الذكور الذين لا يتجاوز سنهم الأربعين سنة، وبالتالي فإن المقاعد السالفة الذكر، تتوزع على الأحزاب السياسية كما يلي:

النتائج والإفرازات: كانت النتائج العامة والنهائية لانتخابات 25 نونبر 2011 على الشكل الآتي:

نتائج انتخابات 25 نونبر 2011 حسب الأحزاب السياسية

الأحزاب	النتائج المتعلقة باللوائح المحلية	النتائج المتعلقة باللائحة الوطنية ²³⁵⁹			مجموع المقاعد المحصل عليها
		عدد المقاعد	المخصصة للنساء	المخصصة للشباب	
العدالة والتنمية	83 مقعدا	24	16	08	107 مقعدا
الاستقلال	47 مقعدا	13	09	04	60 مقعدا
التجمع الوطني للأحرار	40 مقعدا	12	08	04	52 مقعدا
الأصالة والمعاصرة	35 مقعدا	12	08	04	47 مقعدا
الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية	30 مقعدا	09	06	03	39 مقعدا
الحركة الشعبية	24 مقعدا	08	05	03	32 مقعدا
الاتحاد الدستوري	17 مقعدا	06	04	02	23 مقعدا
التقدم والاشتراكية	12 مقعدا	06	04	02	18 مقعدا
الحزب العمالي	4 مقاعد	0	0	0	4 مقاعد
الحركة الديمقراطية الاجتماعية	مقعدان	0	0	0	مقعدان
التجديد والإنصاف	مقعدان	0	0	0	مقعدان
البيئة والتنمية المستدامة	مقعدان	0	0	0	مقعدان
العهد الديمقراطي	مقعدان	0	0	0	مقعدان
اليسار الأخضر المغربي	مقعد واحد	0	0	0	مقعد واحد
الحرية والعدالة والاجتماعية	مقعد واحد	0	0	0	مقعد واحد
جبهة القوى الديمقراطية	مقعد واحد	0	0	0	مقعد واحد
العمل	مقعد واحد	0	0	0	مقعد واحد
الوحدة والديمقراطية	مقعد واحد	0	0	0	مقعد واحد

ويمكن تسجيل بعض الملاحظات العامة على هذه النتائج:

وفي نفس اليوم يعلن حزب الأصالة والمعاصرة والحزب العمالي تموقعهما بشكل رسمي في المعارضة.
²³⁵⁹ - التي تضم 90 مقعدا: 60 منها مخصصة للنساء، و30 مخصصة للذكور أقل من 40 سنة.

أولاً: عند مقارنة نتائج الأحزاب السبعة الأولى في انتخابات 2011 بنتائجها في انتخابات 2007 نجد أنه باستثناء حزبي الحركة الشعبية والاتحاد الدستوري اللذين تراجعاً على التوالي بـ 9 و 4 مقاعد عرفت الأحزاب الأخرى زيادة في عدد المقاعد، لكن هذه الزيادة اختلفت من حيث الأهمية، ففي الوقت الذي تزايد فيه عدد مقاعد حزب العدالة والتنمية بـ 61 مقعداً، نجد أن الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية والتقدم والاشتراكية لم يتزايد إلا بمقعد واحد لكل حزب؛

ثانياً: بالمقارنة مع انتخابات 2007 دائماً، نجد أن الحزب الأول في انتخابات 2011، الذي هو حزب العدالة والتنمية فاز بما يفوق 27 في المائة من عدد المقاعد، في حين لم يفز الحزب الأول، الذي هو حزب الاستقلال، في انتخابات 2007 إلا بـ 16 في المائة من عدد المقاعد.

يبدو من خلال هذه الملاحظات أن انتخابات 2011 عرفت تغييرات هامة على مستوى نتائجها، فهل يعني ذلك أن المغرب تجاوز أزمة التمثيل الانتخابي؟ وأن الانتخابات 25 نونبر شكلت بالفعل محطة لاستعادة الثقة في الأحزاب والمؤسسات السياسية؟ هذا ما سنحاول الإجابة عليه من خلال رصد بعض الإفرازات العامة على مستوى التمثيل الانتخابي، قبل الانتقال إلى تحليل إفراز خاص تميزت به انتخابات 25 نونبر، ألا وهو فوز حزب العدالة والتنمية ذي المرجعية الإسلامية.

1- معالم الهشاشة في التمثيل الانتخابي: أعلنت وزارة الداخلية أن نسبة المشاركة في انتخابات 25 نونبر 2011 بلغت 45.4 في المائة. وما أن هذه النسبة تفوق النسبة المسجلة في انتخابات 2207 بما يزيد عن 8 نقط، فقد اعتبرت السلطة ودعاة المشاركة في الانتخابات ذلك مؤشراً على استعادة الثقة في العملية الانتخابية. لكن بنوع من الملاحظة المتأنية نجد أن المغرب ظل في الانتخابات الأخيرة يعتمد نظام التسجيل الإرادي *l'inscription volontaire* الذي يعني تقدم الشخص المعني بطلب إلى الجهة الإدارية المختصة لإدراج اسمه في اللوائح الانتخابية، ولم يعتمد التسجيل التلقائي *l'inscription automatique*، بحيث تتولى الجهة الإدارية تسجيل كل من توفرت فيه شروط الانتخاب تلقائياً، الأمر الذي جعل ستة ملايين مواطن من المؤهلين للتصويت غير مسجلين في اللوائح الانتخابية²³⁶⁰، وهو ما يشكل 37 في المائة من مجموع الناخبين، إذن فـ 45.4 في المائة لم تحتسب من العدد الإجمالي للناخبين، ولكن فقط من عدد الناخبين المسجلين في اللوائح الانتخابية. يضاف إلى ذلك أن نسبة الأوراق الملغاة تقدر بنحو 20 في المائة، بل بلغت 25 في المائة حسب بعض الهيئات المستقلة²³⁶¹.

انطلاقاً من هذه المعطيات يتبين أن نسبة التصويت الفعلي، من خلال الأصوات المعبر عنها ظلت ضعيفة، ناهيك أن بعض الهيئات السياسية شككت حتى في تلك النسب المعلن عنها رسمياً بحكم أن وزارة الداخلية انفردت بإدارة الانتخابات، مع العلم أنه لم تصدر إلى حدود الساعة نتائج الانتخابات مفصلة في الجريدة الرسمية.

كانت هذه الصورة الأولى من صور استمرارية هشاشة التمثيل الانتخابي بالمغرب، أما الصورة الثانية فترتبط بالتعددية الحزبية، فالذي يلاحظ حسب الجدول أعلاه أن ثمانية أحزاب فقط هي التي استطاعت أن تتجاوز العتبة على المستوى الوطني، بالرغم من تخفيض تلك العتبة من 6 إلى 3 في المائة. يضاف إلى ذلك أن 13 حزبا، من بين 31 حزبا مشاركا في الانتخابات، لم يحصلوا على أي مقعد، و 11 حزبا آخر لم يتجاوز عدد مقاعدهم 4 مقاعد في أحسن الأحوال. إن هذه الوضعية تثير أكثر من سؤال

²³⁶⁰ - انظر التقرير النهائي في انتخابات 25 نونبر 2011 الصادر عن بعثة الملاحظة الدولية ص 18.

²³⁶¹ - نفس التقرير السابق نفس الصفحة

بخصوص التعددية الحزبية بالمغرب، فإذا كان من وزائف الأحزاب السياسية تمثيل المواطنين، كما ينص على ذلك الدستور وقانون الأحزاب، فالملاحظ من خلال اقتراع 25 نونبر 2011 هو ضعف التمثيل لدى جل الأحزاب السياسية، وضعف وظيفة التمثيل مؤشر على ضعف وظيفة التنظيم، والسبب الأساس في ذلك، من وجهة نظر خاصة، هو الإطار السياسي والدستوري المغلق الذي حد من الوظيفة الأساسية للأحزاب السياسية، التي هي: التنافس على الحكم والوصول إلى كنه السلطة لتطبيق برنامج سياسي.

الصورة الثالثة لهشاشة التمثيل الانتخابي تتعلق بتمثيل المرأة في مجلس النواب، فمن المعلوم أن تشريعات 2002 و 2007 عرفتا توافقا بين الأحزاب السياسية لتخصيص اللائحة الوطنية التي كانت تضم 30 مقعدا للنساء، بحيث انتقل عددهن من امرأتين في انتخابات 1997 إلى 35 امرأة في انتخابات 2002، ثم 34 امرأة في انتخابات 2007. أما في 2011 فقد انتقل عددهن في مجلس النواب إلى 67 امرأة، وذلك بعد أن أصبح بقوة القانون، وليس فقط من منطلق التوافق بين الأحزاب السياسية، تخصيص 60 مقعدا في اللائحة الوطنية للنساء. والذي يلاحظ على هذا المسار أن "الكوتا" التي تم اعتمادها كحل استثنائي لوضعية استثنائية - بحيث يفترض التخلي عنها تدريجيا في مقابل احتلال المرأة للمكانة اللائقة بها مجتمعا وسياسيا- لم تحقق النتائج المتوخاة منها، إذ لم يتم التراجع التدريجي عنها، بل لوحظ الانتقال بالأمر من مجرد "توافق بين الأحزاب" إلى "قوة القانون"، كما لوحظت الزيادة في نسبة "الكوتا"، حيث انتقلت على مستوى اللائحة الوطنية من 9.93 في المائة إلى 15.18 في المائة، مما يعني استمرار العديد من الإشكالات السياسية والثقافية التي تحول دون التمكين التلقائي للمرأة، بعيدا عن أي تمييز إيجابي لصالحها، ولعل من مؤشرات ذلك عدم فوز المرأة على مستوى الدوائر المحلية سوى بـ 7 مقاعد. فالمرأة التي تشكل نصف عدد الناخبين لا يزال التعامل معها على أنها "قوة تصويتية" فقط. وكانت مظاهر الفساد التي لم يسلم منها اقتراع 25 نونبر الصورة الرابعة لهشاشة التمثيل الانتخابي، بل أحد المعالم الأساسية لضعف شرعيته، بحيث سجلت مجموعة من التقارير استمرار المس بسلامة الانتخابات، سواء فيما بسلوك الإدارة الانتخابية أو سلوك المرشحين والناخبين.

2- فوز العدالة والتنمية/العوامل والدلالات: رغم تلك الهشاشة العامة في التمثيل الانتخابي، فقد شكل فوز حزب العدالة والتنمية حدثا هاما جلب إليه الأنظار في الداخل والخارج، ليس فقط بالنظر إلى عدد المقاعد التي فاز بها، أو بالنظر إلى الفرق الكبير بينه وبين حزب الاستقلال الذي احتل المرتبة الثانية، ولكن بالنظر أيضا، وبالأساس، إلى مرجعيته الإسلامية. فالنظام السياسي، وإن كان قد أبدى في السنوات الأخيرة بعض الانفتاح على حزب العدالة والتنمية، من خلال دمج في العملية لسياسية، فإن ذلك الانفتاح كان مشروطا ببقاء الحزب في موقع مشارك عادي في المؤسسات، وليس المشارك الأول والأساس. ولعل ما حدث في الانتخابات الجماعية لسنة 2009 والمسار الذي كان مرسوما لانتخابات 2012، تبين أن حزب الأصالة والمعاصرة كان بالأساس من أجل تشكيل ذرع انتخابي يجد من أي توسع محتمل للعدالة والتنمية. لا يعني هذا أن الحزب قد خرج من طوق الضبط الذي حدده النظام السياسي لمختلف الفاعلين الحزبيين، وله بصفة خاصة، ولكن يعني اضطراب النظام السياسي لتوسيع مدى انفتاحه عليه، وتليين بعض شروطه اتجاهه.

تتعدد عوامل فوز حزب العدالة والتنمية، لكن يمكن تقسيمها بشكل عام إلى عوامل موضوعية، وأخرى ذاتية ترتبط بذات الحزب. فالعوامل الموضوعية تتمثل في السياق السياسي لانتخابات 25 نونبر 2011. فحركة 20 فبراير التي كسرت الجمود السياسي

بالمغرب، جعلت شرائحاً من المغاربة، من بينهم بعض أفراد الطبقة الوسطى، يصوتون على حزب العدالة والتنمية لأنه -في رأيهم- يمثل توجه التغيير مع الاستقرار، عكس التوجه الآخر الذي تمثله -حسب اعتقادهم- حركة 20 فبراير والقوى السياسية الداعمة لها، والذي يعني نوعاً من المغامرة، التي يمكن أن تعصف بالاستقرار، على غرار ما وقع في دول عربية أخرى. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن احتمالات تطور حركة 20 فبراير جعلت النظام السياسي يقبل بحزب أغلي ذي مرجعية إسلامية، خاصة وقد عبر الحراك الشعبي عن رفض قوي للحزب الأغلي الذي كان معداً في الظروف العادية؛ أي حزب الأصالة والمعاصرة، ولم يكن من الممكن التدخل الفج في نتائج الانتخابات نظراً لخصوصية المرحلة، ولما قد يكون لذلك من تكاليف سياسية باهضة²³⁶²، كما لم يكن من الممكن المغامرة بالاستعاضة عن ذلك بتحالف أغلي، رغم بعض المحاولات، لأن وعي اللحظة يجعل من ذلك نوعاً من الالتفاف المكشوف.

أما العوامل الذاتية فهي متعددة: منها انضباطية الحزب وديمقراطيته بالمقارنة مع الأحزاب السياسية الأخرى، وعذريته السياسية بحيث لم يسبق له أن تولى مسؤولية حكومية. وقد كانت تجربته المحلية في عمومها لصالحه، لما اتصف به أعضاؤه من نزاهة وكفاءة مقارنة بأعضاء أحزاب أخرى. يضاف إلى ذلك مرجعيته الإسلامية التي تستميل الكثير من الناخبين، ومظهر حب "المعقول" الذي ظهر به عبد الإله بنكيران، الأمين العام للحزب. ومن بين أهم العوامل الذاتية حسن إدارة الحملة الانتخابية.

لقد أثبت النظام السياسي من خلال مراجعته الاستباقية للدستور وتنظيمه لانتخابات تشريعية سابقة لأوانها وتوسيع مدى افتحاحه على العدالة والتنمية قدرته على التكيف. لكنه بقي في حدود التكيف السلبي، بحيث لم يسمح إلا ببعض التغييرات في التوازنات انطلاقاً من التفكير في اللحظة، ولم يسمح بإحداث تغييرات بنوية استشرافاً للمستقبل، وكان بإمكانه ذلك من خلال الاستجابة لمطلب الملكية البرلمانية، التي طالبت به مجموعة من القوى السياسية. وقد أسهم حزب العدالة والتنمية في ذلك التكيف السلبي من منطلق برغماتي محض، رافعاً شعار التغيير مع الاستقرار.

أما فيما يتعلق بالتوزيع النهائي لمجموع المقاعد التي يتألف منها مجلس النواب والبالغ عدد 315 مقعداً. من خلال سرد النتائج الانتخابية المشار إليها سابقاً نخلص إلى الملاحظات التالية:

-الملاحظة الأولى: تكرس حزب العدالة والتنمية، كأول قوة حزبية في انتخابات 25 نونبر 2011 برهن على نجاح النظام

السياسي في تحقيق تقدم واضح على مستوى شفافية ونزاهة الانتخابات التي أقر بها الفاعلون والملاحظون، دونما إغفال أو تجاهل للحالات المسماة "معزولة"، وهذا ما قاد إلى تراجع آليات التحكم التقليدية، بفعل التقطيع الانتخابي وتجميع بعض المدن في قطب انتخابي واحد، والحد من المال السياسي، وكذلك إشراف القضاء على اللوائح الانتخابية، واعتماد تقنية الملاحظة الانتخابية رغم محدوديتها، كلها عوامل أدت في المحصلة إلى الحد من آليات التحكم الانتخابي، وساهمت في الحد من "الخروقات الانتخابية الجسيمة".

²³⁶² - نذكر في هذا السياق أن من الأسباب التي أوجبت غضب الناس وعجلت بالثورة في مصر التزوير المكشوف للانتخابات التشريعية التي كانت في أواخر 2010.

الملاحظة الثانية: يتبين جليا، أن النتائج الانتخابية منذ انتخابات نونبر 1997، كرست، بشكل عام، الاتجاه نحو الابتعاد أكثر عن الحصول على الأغلبية المطلقة بالنسبة للحزب الحاصل على أكبر عدد من المقاعد، لكن، في المقابل، بينت نتائج انتخابات نونبر 2011 ترجيح كفة حزب العدالة والتنمية على حساب "مجموعة الثانية"²³⁶³، والكتلة الديمقراطية.

الملاحظة الثالثة: تتعلق بحزب الاستقلال، الذي يعتبر "أذكي" حزب استطاع أن يدير المرحلة الحساسة التي مرت فيها الاستحقاقات نونبر 2011، وحصل على الرتبة الثانية بـ 60 مقعدا، بالرغم من الانتقادات التي كانت توجه إليه بسبب إخفاقه في تطبيق برامج ومشاريعه.

الملاحظة الرابعة: تربط بفوز حزب العدالة والتنمية، الذي سجل تقدما واضحا وارتفاعا وصلت نسبته إلى 132%، بالمقارنة مع انتخابات شتنبر 2007، فقد حصل الحزب على 107 مقعدا، بعد أن كان له فقط 46 مقعدا في انتخابات شتنبر 2007. ويلاحظ أن فوز حزب العدالة والتنمية، جاء نتيجة لعاملين أساسيين:

أولهما هو كون الحزب كرس، عبر مساره السياسي، يمكن أن نسميه السياسة الملتزمة "بقضايا الديمقراطية، ذلك أن خطاب الحزب ومنذ 1997 "ظل منسجما مع التوجهات الديمقراطية، ولم تكن هناك قطائع مع إستراتيجية النضال الديمقراطي"²³⁶⁴.
وثانيهما: استفادة حزب العدالة والتنمية من واقع الحراك الاجتماعي الذي عرفه المغرب منذ اندلاع ما يسمى إعلاميا بالربيع العربي، وكذلك موقف الحزب الغامض من حركة 20 فبراير، حيث لوحظ خروج بعض قياداته ضمن حركة 20 فبراير (سعد الدين العثماني، عبد العلي حامي الدين، مصطفى الرميد، الحبيب الشوباني).

الملاحظة الخامسة: هزيمة تحالف الثانية، وفوز حزب العدالة والتنمية الذي يتوفر على امتداد داخل الشارع، قاد إلى الحد نسبيا من قوة الاحتجاجات التي لا زالت حاضرة، وفي المقابل بين فوز حزب العدالة والتنمية كؤشر لبروز أطروحة "الإصلاح في إطار الاستقرار"، وهذا ما جعل النظام السياسي المغربي على المستوى الخارجي والدولي، يوصف "بالمودج الديمقراطي" الذي استطاع أن يوصل "الإسلاميين" إلى السلطة من دون ثورة أو خسائر، وهو ما ينسجم مع توصيات غربية للدول العربية منذ سنوات، تنص على ضرورة السماح لـ "إسلاميين سنيين معتدلين بممارسة الحكم"²³⁶⁵. وبناء على ما تقدم، يمكن القول إن فوز حزب العدالة والتنمية لم يأت نتيجة ثورة، وإنما نتيجة لجملة من العناصر المركبة، تتمثل في ضغوط الربيع العربي، وضغوط غربية، وضغوط داخلية سببها انسداد سياسي في غياب الإصلاح والتغيير الديمقراطي، وتجاوب ملكي إلى حد ما مع المطالب الشعبية ورغبة في الإصلاح، بالإضافة إلى غياب قوى سياسية ذات وزن عن ساحة المنافسة السياسية²³⁶⁶، دون أن ننسى الرصيد المحلي الذي راكمه الحزب عبر سنين، وكان له الدور الأكبر في كسب ثقة الناخبين²³⁶⁷.

²³⁶³ ما بعد الانتخابات التشريعية في المغرب، دراسة عن وحدة تحليل السياسات في المركز الربيعي للأبحاث ودراسة السياسات، مرجع سابق.

²³⁶⁴ المصلوحي عبد الرحيم، في ندوة نظمها المركز المغربي للدراسات والأبحاث المعاصرة تحت عنوان "اقتراع 25 نونبر: قراءة في الحصيلة وسيناريوهات تشكيل الحكومة المقبلة"، الرباط بتاريخ 1 دجنبر 2011.

انظر: فوز "العدالة والتنمية" عنوان بداية تفكك آليات السلطة وظاهرة الأعيان، جريدة التجديد، مرجع سابق، ص 11.

²³⁶⁵ ما بعد الانتخابات التشريعية في المغرب، مرجع سابق.

²³⁶⁶ نفس المرجع.

²³⁶⁷ زعيتر هيفاء، كيف أوصل المغاربة الإسلاميين إلى الحكم... بلا ثورة؟، مقال منشور على الموقع الإلكتروني التالي بتاريخ (2011-11-11).

المطلب الثاني: رئيس الحكومة بين صناديق الاقتراع ورمزية تعيين الملكي

ينص الفصل 47 من دستور 29 يوليوز 2011 على أن الملك يعين رئيس الحكومة من الحزب السياسي الذي تصدر انتخابات مجلس النواب وعلى أساس نتائجها، في هذا الإطار، يتضح أن الملك، غير ملزم بتعيين رئيس الحزب أو الأمين العام لمنصب رئيس الحكومة، فلهذا سنحاول مناقشة محددات (فرع أول) تعيين رئيس الحكومة، ودوره في تشكيل الحكومة (فرع ثان).

الفرع الأول: محددات تعيين رئيس الحكومة

سيركز التحليل على تبيان محددات تعيين رئيس الحكومة؛ إذ سيتم تحليل هذه المحددات في نقطتين، فسنخصص النقطة الأولى للحديث عن مدى إلزام الدستور الأمين العام للحزب الحاصل على المرتبة الأولى، ترأس الحكومة، والنقطة الثانية لتبيان كيفية تعيين رئيس الحكومة.

مدى إلزام الدستور ترأس الحكومة من لدن الأمين العام للحزب الحاصل على المرتبة الأولى: ارتبطت الانتخابات، في الأبحاث والدراسات الأكاديمية في العلوم السياسية، بفكرة إعادة رسم التوازنات السياسية القائمة بين النظام السياسي والمعارضة²³⁶⁸. كما تعد الانتخابات آلية تسمح للمواطن بالمساهمة تنظيميا في تجديد الحياة السياسية والمؤسساتية عن طريق اختيار ممثليه بواسطة تصويت أو اقتراع²³⁶⁹. وفي هذا السياق، قادت صناديق الاقتراع إلى تصدر حزب العدالة والتنمية للانتخابات بحصوله على 107 مقعد. وهنا يثار السؤال التالي: هل الملك ملزم، من الناحية الدستورية بتعيين الأمين العام لحزب العدالة والتنمية رئيس للحكومة؟ يلاحظ أن الممارسة الدستورية والسياسية في المغرب قد استقرت، منذ الدستور الأول لسنة 1962، على سنة حياد الوزير الأول، باستثناء حكومتي (الأستاذ عبد الرحمن اليوسفي والأستاذ عباس الفاسي)²³⁷⁰؛ حيث كانت مسألة تعيين الوزير الأول²³⁷¹، قبل دستور 2011 تدخل ضمن الاختصاصات المطلقة للملك، ولا تثير أي إشكال دستوري²³⁷². لكن في المقابل، إذا كان الفصل 47 من دستور 2011، يسند رئاسة الحكومة إلى الحزب السياسي الذي تصدر انتخابات أعضاء مجلس النواب، وعلى أساس نتائجها، فإن الفقرة الأولى من ذات الفصل تثير تأويلا على المستوى الدستوري، وبالتالي فتعيين رئيس الحكومة من الأمين العام للحزب الفائز في الانتخابات التشريعية " يبقى بين مطرقة الدستور وسندان التأويل الملكي". ومن خلال تحليل النص الدستوري لسنة 2011، يلاحظ أن الملك غير ملزم بتعيين الأمين العام أو رئيس الحزب من الحزب الذي تصدر الانتخابات التشريعية.

<http://du111w/dud111/mail/live/com/mail/Indexlight.aspx?n1496600895=!/mail/InboxLight.aspx?n=212634592!1661506987&pdit=NextPage&paid=836c3129-3650-11/-94dc-00226447-11/9aa3-00215ad8013e&Fv=1> (30-11-2011)

²³⁶⁸ - عقيلي جمال، سياسة الانتخابات التشريعية بالمغرب: قراءة في تحولات الحقل السياسي المغربي من خلال نموذج 2002، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، أكادال- الرباط، السنة الجامعية 2006-2007، ص 8.

²³⁶⁹ - عقيلي جمال، نفس المرجع، ص 1.

²³⁷⁰ - الحجيوي نجيب، مرجع سابق، ص 70-71.

²³⁷¹ - تعيين السيد عبد الرحمن اليوسفي، وزير أول، بموجب الظهير الشريف رقم 1.98.37 الصادر في 17 من ذي القعدة 1418 (16 مارس 1998)، الجريدة الرسمية، عدد 4571 بتاريخ 23 مارس 1998، ص 1008.

- تعيين السيد عباس الفاسي وزير أول، بموجب الظهير الشريف رقم 1.07.194 الصادر في 6 رمضان 1428 (19 سبتمبر 2007)، الجريدة الرسمية، عدد 5570، 06 شوال 1428، بتاريخ 18 أكتوبر 2007، ص 3408.

²³⁷² - العراقي حميد، مرجع سابق، ص 153.

فقد سئل عبد الإله بنكيران -عقب إعلان نتائج اقتراح يوم الجمعة 25 نونبر، عما إذا كان مستعدا للتنازل عن منصب رئيس الحكومة لقيادي آخر من الحزب الذي يرأسه، فعقب على ذلك بأنه ينتمي إلى حزب يحترم اختيارات الملك، ويتفاعل مع قراراته ومبادراته²³⁷³، رغم أن الذي دأب على نهجه الملك، منذ حكومة الأستاذ عبد الرحمن اليوسفي هو اختيار الوزير الأول من الحزب الذي بواته نتائج الانتخابات التشريعية المرتبة الأولى.

علاوة على ذلك، فإن خطاب 9 مارس كان واضحا في هذا الشأن، وهو ما كرسه منطوق الدستور. ومن خلال الحوارين المشار إليهما، يلاحظ أن الفاعل السياسي يعي مسألة الفراغ الدستوري، فيما يخص إلزام الملك بتعيين رئيس الحكومة من رئيس الحزب الفائز في الانتخابات. وهذا ما جعل (الأستاذ عبد الإله بنكيران)، باعتباره فاعلا سياسيا وأمينًا عاما للحزب الذي حصل على الرتبة الأولى في الانتخابات التشريعية، يؤكد أن الملك هو صاحب الاختيار وصاحب كلمة الفصل في هذا الإطار. وبعد خمسة أيام من إعلان النتائج الانتخابية، أو ما السيد عبد الإله بنكيران إلى ما يشبه عدم الإكتراث بهوية الشخصية التي سيختارها الملك لرأس الحكومة، من خلال تأكيده على أن القرار الأخير هو للملك²³⁷⁴. وتجدر الإشارة إلى أن السيد عبد الإله بنكيران تراجع عن التصريحات التي أدلى بها فور إعلان نتائج انتخابات 25 نونبر 2011، حيث صرح، بعد ذلك، أن الملك إن اختار شخصا غير الأمين العام للحزب، فإن تدبير هذا الأمر سيعود للمجلس الوطني للحزب²³⁷⁵.

يلاحظ من خلال هذا الحوار الصحفي الذي أجراه الأمين العام لحزب العدالة والتنمية مع جريدة التجديد، أن هذا الأخير، تراجع عن التصريحين الذين أدلى بهما لجريدة أخبار اليوم²³⁷⁶ وجريدة الساء²³⁷⁷، حيث يبدو أن السيد بنكيران يناقض تصريحاته،

²³⁷³- حوار أجراه (السيد عبد الإله بنكيران)، بتاريخ الجمعة 25 نونبر 2011، مع جريدة اليوم، مرجع سابق، ص 5. نص الحوار الكامل:

وفي أول حوار للأمين العام لحزب العدالة والتنمية، بتاريخ 25 نونبر 2011، حيث طرح عليه السؤال التالي:

* مبدئيا، من الغد أنت المرشح لرئاسة الحكومة حسب الدستور الجديد، هل أنت مستعد للتنازل عن هذا المنصب لقيادي آخر من الحزب؟
 * الجواب: ليس لدى أي شيء أتنازل عنه. جلالة الملك هو صاحب الاختيار، ونحن حزب يحترم جلالة الملك ويتفاعل مع مبادراته ومع قراراته.
 * سؤال: هناك من يقول إن "التأويل الديمقراطي" للدستور يقتضي أن يختار الملك زعيم الحزب لأنه منتخب من قبل مناضليه لقيادتهم في المعارضة كما في الحكومة، هل توافق على هذا التأويل؟
 * الجواب: نعم، هذا هو العرف الذي جرى مع الأستاذ عبد الرحمن اليوسفي والأستاذ عباس الفاسي، لكن أن لا أتدخل في صلاحيات جلالة الملك، الدستور واضح في هذا الباب، وقوانين حزبنا واضحة كذلك.
 * سؤال: ما معنى القول بأن قوانين حزبكم واضحة؟ هل ستعرضون على المجلس الوطني للحزب قرار المشاركة في الحكومة أو قرار اختيار من سيمثل الحزب في رئاسة الحكومة؟
 * الجواب: خطاب 9 مارس لجلالة الملك كان واضحا، ومنطوق الدستور واضح، ولجلالته واسع النظر."
 * وفي حوار آخر للسيد عبد الإله بنكيران، بتاريخ الأربعاء 30 نونبر 2011 أكد نفس التوجه، حيث طرح عليه السؤال التالي:
 * "سألك الكثيرون مرارا إن كنت ستعي رئيسا للحكومة، بماذا ترد؟
 * الجواب: الناس ألوان وأشكال وطبائع، وهناك من يفضل عبد الإله بنكيران، كما أن هناك من يفضل غيره. القرار في نهاية المطاف يعود إلى جلالة الملك، وهذا هو المهم، ولست في حاجة أن أحل ما يقوله أو يظنه البعض، فمن يقول شيئا إنما يعبر عن رأيه، وما عليك إلا أن تسأل هؤلاء حتى تعرف لماذا يقولون ذلك؟".

²³⁷⁴- حوار أجراه (السيد عبد الإله بنكيران)، بتاريخ 30 نونبر 2011، مع جريدة الساء، العدد 112، ص 5.

²³⁷⁵- حوار أجراه (السيد عبد الإله بنكيران)، بتاريخ الجمعة 29 نونبر 2011، مع جريدة التجديد، العدد 2777، ص 3. انظر النص الكامل للحوار:

أجري الأمين العام لحزب العدالة والتنمية بتاريخ 29 نونبر 2011 حوارا صحافيا مع جريدة التجديد، حيث طرح عليه نفس السؤال:
 * هل تقبلون رئيسا للحكومة من غير عبد الإله بنكيران؟

الجواب: أنا سأقول لكم، نحن في حزب الدالة والتنمية نفهم جيدا القانون، فالدستور يعطي لجلالة الملك الحق في اختيار رئيس الحكومة من الحزب الذي تصدر نتائج الانتخابات، نحن اجتمعنا في الأمانة العامة واعتبرنا أن اختيار الأمين العام شيء طبيعي، وإن وقع اختيار آخر، سنندبر الأمر في المجلس الوطني".

²³⁷⁶- حوار مع (السيد عبد الإله بنكيران)، بتاريخ الجمعة 25 نونبر 2011، مع جريدة أخبار اليوم، مرجع سابق، ص 5.

إذ أكد مع جريدة أخبار اليوم بالحرف الواحد "جلالة الملك هو صاحب الاختيار، ونحن حزب يحترم جلالة الملك" ثم أضاق "ولجلالته واسع النظر". وأكد على ذلك حين قال "القرار في نهاية المطاف يعود إلى جلالة الملك". ولكن تراجع السيد بنكيران عن تصريحاته، ولوح في حوار مع جريدة التجديد بالعودة إلى المجلس الوطني في حالة عدم اختيار الأمين العام لحزب العدالة والتنمية رئيسا للحكومة. وتجدر الإشارة، إلى أن الخطاب لـ 9 مارس 2011، أقر "بتكريس تعيين (الوزير الأول) من الحزب السياسي، الذي تصدر انتخابات مجلس النواب، وعلى أساس نتائجها"²³⁷⁸، وهو ما ألح عليه الخطاب الملكي ليوم الجمعة 17 يونيو 2011، حينما أكد على "الانفتاح الديمقراطي للسلطة التنفيذية، بقيادة رئيس الحكومة. وفي هذا الصدد، سيتم الارتقاء بالمكانة الدستورية (للوزير الأول) إلى (رئيس الحكومة)، وللهيكل التنفيذي، الذي يتم تعيينه من الحزب الذي تصدر انتخابات مجلس النواب، تجسيدا لانفتاح الحكومة عن الاقتراع العام المباشر"²³⁷⁹.

من هذا المنطلق، يمكن أن نشير إلى أن الخطاب 9 مارس 2011، وخطاب 17 يونيو 2011، يعتبران بمثابة خطابين تأسيسيين بامتياز، في حين يمكن أن نعتبر خطاب 20 غشت 2011 بمثابة خطاب مرجعي على مستوى تفسير النص الدستوري، وفي هذا الصدد نجد أن خطاب 20 غشت 2011 ينص على "التفعيل الأمثل للدستور منطلقا لمسار من العمل السياسي، الهادف للنهوض بالتنمية"²³⁸⁰. ويضيف خطاب 20 غشت قائلا "إن الرهان الحقيقي، الذي ينبغي كسبه، في المرحلة السياسية الحالية، ليس هو اعتبار الانتخابات المقبلة مجرد تنافس مشروع، للفوز بأكبر عدد من المقاعد، بل هو الارتقاء بها، إلى معركة وطنية نوعية، حول اختيار أفضل البرامج والنخب المؤهلة، لتحقيق انطلاقة جيدة لتنزيل الدستور..."²³⁸¹. ويخلص الخطاب الملكي لـ 20 غشت 2011، إلى القول: "فإننا حريصون على التفعيل الأمثل لمقتضيات الدستور الجديد..."²³⁸². وهكذا، يلاحظ أن الخطاب الملكي لـ 20 غشت 2011، أكد على ضرورة التفعيل الأمثل لمقتضيات الدستور الجديد، وهذا ما يقود إلى تدشين تقاليد جديدة، تستند على تعيين رئيس الحكومة من الحزب السياسي الذي تصدر انتخابات أعضاء مجلس النواب، وعلى أساس نتائجها. **تعيين رئيس الحكومة بين رمزية التعيين المكي وسلطة التأويل الدستوري:** بالنظر إلى كون الدستور يحتاج إلى بعض الشروحات ويحمل بعض الالتباسات والتفسيرات، ونظرا إلى مواجهة الأنظمة السياسية لتناقضات الصراع السياسي ولوضعية لم يتوقعها الدستور، فإن هذا الأخير، أي الدستور، وبوصفه مجموعة من القواعد القانونية، يخضع في الأنظمة الدستورية المقارنة لتأويل السلطة التأسيسية والفقه والمشرع الدستوري والقضاء²³⁸³. وبالنسبة إلى حالة المغرب ينفرد الملك بوظيفة التأويل الدستوري²³⁸⁴. وعليه، فتطبيق الفقرة الأولى من الفصل 47 من دستور 29 يوليوز 2011 يقترن بتأويلها، حيث وأن هذا الفصل 47 يمكن أن نعتبره فصلا حركيا"، يرتبط بالملك الذي يمكنه تحريكه وتأويله. وهنا نجد أن تأويل النص الدستوري يعني تطبيقه

2377- حوار مع (السيد عبد الإله بنكيران)، بتاريخ الأربعاء 30 نونبر 2011، مع جريدة السماء، مرجع سابق، ص 5.

2378- الخطاب الملكي لـ 9 مارس 2011 منشور بالموقع الإلكتروني التالي: www.Hiba-press.com

2379- الخطاب الملكي لـ 9 مارس 2011 منشور بالموقع الإلكتروني التالي: www.asdae.com

2380- الخطاب الملكي لـ 9 مارس 2011 منشور بالموقع الإلكتروني التالي: www.samlala.com

2381- الخطاب الملكي لـ 20 غشت 2011، مرجع سابق.

2382- الخطاب الملكي لـ 20 غشت 2011، مرجع سابق.

2383- حمزاوي زين العابدين، نفس المرجع، ص 108.

2384- حمزاوي زين العابدين، المرجع نفسه.

بالكيفية التي أعطيت له، وبالمعنى الذي أعطى له من قبل المشرع²³⁸⁵. وفي ضوء هذا الواقع السياسي والنقاش الدستوري حول حرية الملك في اختيار رئيس الحكومة من الحزب الذي حصل على المرتبة الأولى في الانتخابات التشريعية، يعتبر الملك جهة مؤولة، والمؤول هنا لا يخلق القواعد كما يفعل المشرع²³⁸⁶ بل يختار، باستعمال سلطة قواعد في التأويل. وتبعاً لذلك، فالملك باعتباره يسهر على احترام الدستور، وحسن سير المؤسسات الدستورية، وعلى صيانة الاختيار الديمقراطي²³⁸⁷، يتوفر على سلطة تقديرية مقيدة بالاختيار من داخل الحزب المتصدر للانتخابات التشريعية، وهذا ما يجعل الملك أمام اختيارين:

***الاختيار الأول:** أن يقوم الملك بتعيين رئيس الحكومة من شخصية تنتمي إلى الحزب السياسي الذي تصدر انتخابات أعضاء مجلس النواب وعلى أساس نتائجها.

***الاختيار الثاني:** أن يقوم الملك، بتعين رئيس الحكومة من الأمين العام أو رئيس الحزب الذي تصدر انتخابات أعضاء مجلس النواب، وعلى أساس نتائجها.

ومن خلال هذين الاختيارين، يمكن أن نشير إلى ملاحظتين أساسيتين:

-الملاحظة الأولى: تتجلى في كون الاختيار الأول، الذي يقضي الأمين العام أو رئيس الحزب، ليس فيه ما يبرر يكون الملك لم يطبق الوثيقة الدستورية، حيث إن الملك طبق الدستور كما هو حرفياً، أي عين رئيس الحكومة من الحزب السياسي الذي تصدر انتخابات أعضاء مجلس النواب، وعلى أساس نتائجها. وما يدعم الاختيار الأول هو كون الدستور لا يتضمن أي شرط أو قيد للحزب الفائز بانتخابات مجلس النواب. فهذا الاختيار يجعل من الملك يقدم رسالة²³⁸⁸ مفادها أن الملك اختار الوفاء بخطاب 20 غشت 2011، واختار تفعيل الدستور تفعيلاً ديمقراطياً. وفي هذا الصدد، وبعد 48 ساعة من الإعلان الرسمي للنتائج النهائية لاستحقاقات 25 نونبر 2011، عين الملك بميدلت الأمين العام لحزب العدالة والتنمية رئيساً للحكومة²³⁸⁹، وكلفه بتشكيل فريقه الحكومي²³⁹⁰. وبالتالي فالملك اختار، بقراره هذا، أن يتبنى التأويل الديمقراطي للدستور.

ويبدو أن الاتجاه العام في تعيين أول رئيس حكومة بعد دستور 29 يوليوز 2011 يقود إلى أن النظام السياسي قدم مؤشراً إيجابياً يبين من خلاله بعض ملامح تطبيق الفصول الدستورية؛ حيث أن أول ملامح تفعيل الوثيقة الدستورية الجديدة،

²³⁸⁵ - نور الدين المولودي، السياسة القانونية بالمغرب 1979-1983 حكومة المعطي بوعبيد، أطروحة لنيل الدكتوراه في القانون، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، أكادال- الرباط، السنة الجامعية 2004-2005، ص 198.

²³⁸⁶ - الحجيوي نجيب، سمو المؤسسة الملكية بالمغرب- دراسة قانونية-، مرجع سابق، ص 251.

²³⁸⁷ - تنص الفقرة الأولى والثانية من الفصل 42 من دستور 2011 على التالي: "الملك رئيس الدولة، وممثلها الأسمى، ورمز وحدة الأمة، وضامن دوام الدولة واستمرارها والحكم الأسمى بين مؤسساتها، يسهر على احترام الدستور، وحسن سير المؤسسات الدستورية، وعلى صيانة الاختيار الديمقراطي، وحقوق وحريات المواطنين والمواطنات، والجماعات، وعلى احترام التعهدات الدولية للملكة. الملك هو ضامن استقلال البلاد وحوزة المملكة في دائرة حدودها الحقة...".

²³⁸⁸ - الرسالة هي تعيين بنكيران رئيساً للحكومة، هذه رسالة واضحة، وهي أن الملك، وفقاً للدستور وحيث إن الحزب الذي تصدر الانتخابات هو العدالة والتنمية، عين أمين عام هذا الحزب رئيساً للحكومة، إن الملك اختار تفعيل الدستور في هذه النقطة. حوار أجراه محمد إيازي، جريدة السماء، العدد 1262، الجمعة 2011/12/16، ص 5.

²³⁸⁹ - l'opinion, Numéro 16510, Mercredi 30 Novembre, p 1 et 2.

- جريدة أخبار اليوم، العدد 611، الأربعاء 30 نونبر 2011، ص 1 و3.

- جريدة الأحداث المغربية، العدد 4521، الأربعاء 30 نونبر، ص 1 و2.

- جريدة المساء، العدد 1612، الأربعاء 30 نونبر، 1 و2.

- جريدة الصباح، العدد 3617، الأربعاء 30 نونبر، 1 و2.

²³⁹⁰ - ظهير شريف رقم 1.11.183 صادر في 3 محرم 1433 (29 نوفمبر 2011) بتعيين السيد (عبد الإله بنكيران) رئيساً للحكومة، الجريدة الرسمية عدد 6000، 5 محرم 1433 (فاتح دسمبر 2011)، ص 5700.

تبرز من خلال تعيين الملك، للأمين العام لحزب العدالة والتنمية، وذلك احتراماً لمقتضيات الفقرة الأولى من الفصل 47 من دستور 29 يوليوز 2011، وإن كان هذا الأخير يعطي صلاحية مطلقة للملك ليختار رئيس الحكومة من أعضاء الحزب الفائز بالمرتبة الأولى بغض النظر عن ترتيبه في سلم المسؤولية. والحق. أن تعيين الأمين العام لحزب العدالة والتنمية شكل قطيعة مع ما أسست له التجربة الدستورية المغربية سابقاً؛ حيث كان الملك يتمتع بسلطة تقديرية واسعة في مجال اختيار الوزير الأول، وذلك طبقاً لما ينص على منطوق الفصل 4 من الدساتير السابقة (1962-1970-1972-1992-1996)، بل أكثر من ذلك، نجد أنه كانت تتحكم عوامل متعددة، بعيدة كل البعد عن الأعراف الديمقراطية، في اختيار منصب الوزير الأول. ولا غرابة في أن تعيين المؤسسة الملكية (للأستاذ عبد الرحمان اليوسفي، والأستاذ عباس الفاسي) وتكليفها من لدن الملك بتشكيل الحكومة، جاء من خلال تصور وحسابات ملكية، دون اعتبار الاختيارات البرلمانية والتقييدات الدستورية. وتبرز انعكاسات تعيين (الأستاذ عبد الإله بنكيران) رئيساً للحكومة في كون التنافس الانتخابي أصبح يسمح نسبياً بالتداول الديمقراطي على السلطة²³⁹¹، انطلاقاً من نتائج الاقتراع العام التي من المفروض أن تعبر عن إرادة المواطنين²³⁹². لذلك، فإن أهمية الفصل 47 من دستور 29 يوليوز 2011، تكمن في كونها عززت من المركز الدستوري لرئيس الحكومة، وأصبح التعيين الملكي رمزياً وشكلياً. ثم إن تفاعل الرأي العام مع التعيين الملكي لرئيس الحكومة أصبح ينظر معه إلى رئيس الحكومة باعتباره الشخصية الثانية في السلطة التنفيذية من خلال ارتباطه بالأغلبية.

الفرع الثاني: دور رئيس الحكومة في تشكيل الحكومة

بعد تعيين الملك لرئيس الحكومة طبقاً للفصل 47 من الدستور، لوحظ أن هناك اهتماماً كبيراً بهذا الحدث، ليس فقط على الصعيد الداخلي، وإنما أيضاً على المستوى الدولي نظراً لأهمية الحدث. فعلى الصعيد الداخلي، عرف النقاش العمومي والمشهد السياسي في المغرب، زخماً سياسياً قوياً، وأضحى الإعلام يتحدث عن عناوين مثيرة، زادت من القوة الانتظرية للكتلة الناجبة؛ من قبيل: اعتراض ملكي على تقسيم وزارة الداخلية يؤخر تشكيل الحكومة²³⁹³، هل يقلب عباس الطاولة على بنكيران²³⁹⁴ وبنكيران يبحث عن وزير داخلية يثق فيه الملك ولا يخشاه الإسلاميون²³⁹⁵، وحكومة بنكيران في مأزق وخروج الحزب إلى المعارضة وارد²³⁹⁶، أزمة صامتة تطل برأسها بين القصر وبنكيران عنوانها التحفظ على الرميذ وزيرا للعدل²³⁹⁷.

²³⁹¹ - لأول مرة ينص الدستور المغربي لسنة 2011 على أن الأحزاب السياسية تشارك في ممارسة السلطة، حيث كانت الدساتير المتعاقبة منذ الدستور الأول لسنة 1962 تنص على كون الأحزاب السياسية تساهم في تنظيم المواطنين وتمثيلهم.

وفي المقابل، تنص الفقرة الأولى من الفصل 7 من دستور 29 يوليوز 2011 على التالي: "تعمل الأحزاب السياسية على تأطير المواطنين والمواطنين وتكوينهم السياسي، وتعزيز انخراطهم في الحياة الوطنية، وفي تدبير الشأن العام، وتساهم في التعبير عن إرادة الناخبين، والمشاركة في ممارسة السلطة، على أساس التعددية والتناوب، بالوسائل الديمقراطية، وفي نطاق المؤسسات الدستورية..."

²³⁹² - وفي هذا الإطار، ينص الفصل 2 من دستور 29 يوليوز 2011 على ما يلي: "السيادة للأمة، تمارسها مباشرة بالاستفتاء، وبصفة غير مباشرة بواسطة ممثليها.

تختار الأمة ممثليها في المؤسسات المنتخبة بالاقتراع الحر والنزيه والمنتظم".

²³⁹³ - جريدة الخبر، العدد 172، السبت-الأحد 24-25 دجنبر 2011، ص1.

²³⁹⁴ - جريدة السماء، العدد 1635، الثلاثاء 27 دجنبر 2011، ص1.

²³⁹⁵ - جريدة أخبار اليوم، العدد 630، الخميس 22 دجنبر 2011، ص1.

²³⁹⁶ - جريدة السماء، العدد 1636، الأربعاء 28 دجنبر 2011، ص1.

²³⁹⁷ - جريدة السماء، العدد 636، الثلاثاء 29 دجنبر 2011، ص1.

رئيس الحكومة ودوره في تشكيل الحكومة: ينطوي نظام التعددية الحزبية على خصائص متعارضة مع نظام الثنائية تماما، حيث لا يجوز أي حزب على الأغلبية المطلقة من المقاعد البرلمانية، إلا على نحو استثنائي تماما أو في حالة وجود "حزب مسيطر"²³⁹⁸. وما دام حزب العدالة والتنمية تبوأ المرتبة الأولى، ولم يحصل على أغلبية مطلقة تمكنه من تشكيل الحكومة بمفرده، فمن حق الملك دستوريا، أن يعين رئيس الحكومة ذي الأغلبية النسبية، لكن هذا الحق يظل مقرونا بمنطوق الفصل 88 من دستور 29 يوليو 2011، فبقراءة الفصل 88 في فقرته الأخيرة²³⁹⁹. نرى أن رئيس الحكومة مطالب بالبحث عن تحالفات حزبية لإخراج الحكومة البرلمانية إلى الوجود²⁴⁰⁰. وتجدر الإشارة إلى أن التحدي المطروح أمام حزب العدالة والتنمية هو كون هذا الأخير لم يفر لوحده، حيث هناك أحزاب سياسية لها تجارب في ممارسات سابقة سيشكلون معه الحكومة²⁴⁰¹.

وبالتالي، فالرهان الرئيسي الذي واجهه رئيس الحكومة المكلف بتشكيل الحكومة يمكن اختزاله في الجواب عن: كيف يمكن تشكيل حكومة مميزة (الحكومة الأولى بعد دستور 29 يوليو 2011)، تطرح بدائل مع أحزاب هي جزء من الواقع السياسي السابق²⁴⁰²، والذي من خلاله بنى حزب العدالة والتنمية برنامجه الانتخابي الذي رفع شعار محاربة الفساد. وفي هذا السياق، واجهت قيادة حزب العدالة والتنمية امتحانا عسيرا في نسج تحالفات تشكيل الأغلبية الحكومية، ولوحظ أن مهمة رئيس الحكومة في اختيار أعضاء الحكومة لم تكن بالأمر السهل، خاصة في ظل هيمنة نخبة سقفها محدود في النزاعات الشخصية²⁴⁰³، حيث لوحظ أن كثيرا من الأحزاب السياسية غابت معطى الديمقراطية الداخلية في مسألة اختيار المرشحين للاستوزار²⁴⁰⁴. وبالتالي، فإن الأجواء الفكرية والسياسية التي رافقت تشكيل الحكومة تدعو إلى التفكير في البحث عن المعايير والأسس المعتمدة في اختيار المرشحين للعضوية في الحكومة. فبعد يومين من تعيين الملك لرئيس الحكومة، عقدت الأمانة العامة لحزب العدالة والتنمية، أول اجتماع رسمي لها، خصص لوضع خارطة طريق نحو المفاوضات مع الأحزاب التي تشاركها في تدبير مرحلة ما بعد انتخابات 2011، ابتداء من الحسم في مبدأ المشاركة في الحكومة، مروراً إلى الحسم في نوعية وطبيعة الهيكلة الحكومية، وانتهاء بتوزيع المناصب الحكومية. ومن خلال تتبع مسلسل تشكيل الحكومة، والتصريحات والحوارات التي أدلى بها رئيس الحكومة المكلف بتشكيل الحكومة، قسمنا المعايير التي اعتمد عليها رئيس الحكومة إلى معيارين اثنين، هما:

²³⁹⁸ - مومن مراد، مسؤولية الحكومة بين التأثير السياسي والتأثير الحزبي، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة في القانون العام، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، وجدة، السنة الجامعية 2001-2002، ص 74.

²³⁹⁹ - تنص الفقرة الثالثة من الفصل 88 من دستور 29 يوليو 2011 على التالي: "تعتبر الحكومة منصبة بعد حصولها على ثقة مجلس النواب، المعبر عنها بتصويت الأغلبية المطلقة للأعضاء الذين يتألف منهم، لصالح البرنامج الحكومي".

²⁴⁰⁰ - اعبيزة عبد الغني، المقاربة الدستورية الجديدة للتعيين الملكي لرئيس الحكومة على ضوء النمط الحزبي بالمغرب، المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، مرجع سابق، ص 135.

²⁴⁰¹ - مؤذن عبد الحي، حوار مع جريدة أخبار اليوم، العدد 640، الثلاثاء 2012/1/3، ص 5.

²⁴⁰² - مؤذن عبد الحي، نفس المرجع، ص 5.

²⁴⁰³ - حوار أجراه (الأستاذ عبد الرحيم المنار اسليمي)، مع مجلة مغرب اليوم، العدد 143، 27 يناير إلى 02 فبراير 2012، ص 18.

²⁴⁰⁴ - الباهي علي، نعم من حق الملك أن يرفض بتعليق أي مرشح للاستوزار، لماذا، مقال منشور بتاريخ 2011/12/31 بالموقع الإلكتروني التالي:

www.hespress.com/writers/444.htm (بتاريخ 2011/12/31)

المعيار الأول: يمكن أن نسميه بالمعيار العمودي، ويتجلى هذا المعيار في الشروط التي اعتمدها رئيس الحكومة بشكل عمودي مع حزب العدالة والتنمية، وتمثل في المسطرة التي صادق عليها المجلس الوطني لحزب العدالة والتنمية²⁴⁰⁵. وتتألف مسطرة اختيار مرشحي حزب العدالة والتنمية لعضوية الحكومة، من ست مواد.

المادة الأولى: معايير الترشيح "تتضمن في اختيار مرشحي الحزب لعضوية الحكومة معايير الكفاءة والنزاهة والفعالية والانضباط الحزبي". إذ يلاحظ أن المادة، تحدد أربعة شروط أولية لاختيار مرشحي حزب العدالة والتنمية لعضوية الحكومة، مما ينعكس إيجاباً على العمل الحكومي وعلى صورة الحزب، إلا أن ما يلاحظ على هذه الشروط الأربعة أن هناك صعوبة في قياسها، فكيف يمكن أن نقيس النزاهة والانضباط الحزبي؟

المادة الثانية/مراحل الاختيار: "يتم اختيار مرشحي الحزب لعضوية وفق مرحلتين، مرحلة الاقتراح ومرحلة الترشيح".
المادة الثالثة: "تتولى مرحلة الاقتراح هيئة للاقتراح تتشكل من أعضاء الأمانة العامة وستة وثلاثين عضواً ممثلين للمجلس الوطني، يتم اختيار ممثلي المجلس الوطني في هيئة الاقتراح، بترشيح كل عضو فيه لستة أسماء على الأكثر من بين أعضاء المجلس غير الأعضاء في الأمانة العامة، والاحتفاظ بعد الفرز بالستة والثلاثين الأوائل الحاصلين على أكبر عدد من الأصوات، على أن يرجح الأكبر سناً إذا تساوت أصوات المرشحين في المرتبة الأخيرة". ما يستفاد من المادة الثانية والثالثة، أن هناك جهة وظيقتها اقتراح خمسة مرشحين لعضوية الحكومة، وهذه الجهة تسمى هيئة الاقتراح، وتتألف من أعضاء الأمانة العامة وستة وثلاثين عضواً منتخباً باسم المجلس الوطني للحزب.

المادة الرابعة: عملية الاقتراح: "تم مرحلة الاقتراح حسب كل منصب وفق الكيفية الآتية:

- يقترح كل عضو في هيئة الاقتراح ثلاثة أسماء على الأكثر لكل منصب.
- يتم الفرز ويحتفظ بالخمسة الأوائل الحاصلين على أكبر عدد من الأصوات.
- التداول في المقترحين الخمسة الأوائل."

المادة الخامسة/هيئة الترشيح: "تتولى الأمانة العامة عملية الترشيح".

المادة السادسة/عملية الترشيح: "تم عملية الترشيح وفق الكيفية الآتية:

- يصوت كل عضو في الأمانة العامة على شخص واحد على الأكثر من ضمن لائحة المقترحين الخمسة الأوائل التي أفرزتها عملية الاقتراح؛
- يتم الفرز ويحتفظ بالمقترحين الثلاثة الأوائل مرشحين للمنصب المعني؛
- يختار الأمين العام المرشح الذي سيقترح من قبله للتعين في المنصب المعني وفق مقتضيات الدستورية، من ضمن المرشحين الثلاثة؛

- بالنسبة للقطاعات الحكومية التي لم يختار الأمين العام المرشحين الأولين لها، يتولى الأمين العام اقتراح شخص آخر من ضمن باقي المرشحين لختلف القطاعات الحكومية المعنية، على لا تعترض الأمانة العامة على هذا الاقتراح بالأغلبية المطلقة لأعضائها".

²⁴⁰⁵ - مسطرة اختيار مرشحي حزب العدالة والتنمية لعضوية الحكومة كما صادق عليها الأمانة العامة للحزب بتاريخ 15 دجنبر 2011، وبعد ذلك أحييت على المجلس الوطني لحزب العدالة الوثيقة الذي صادق عليها في دورة استثنائية بالأغلبية المطلقة (هذه المسطرة غير منشورة).

ما يستفاد من المواد الرابعة والخامسة والسادسة من مسطرة اختيار مرشحي الحزب لعضوية الحكومة، أن هيئة الاقتراح (الأمانة العامة إضافة إلى ستة وثلاثين منتخبين عن المجلس الوطني) تقترح خمسة مرشحين أوليين على الأمانة العامة، وهذه الأخيرة تصوت على ثلاثة من أصل خمسة مرشحين وبعد ذلك، يختار الأمين العام، مرشحا من ثلاثة مرشحين المصوت عليهم من لدن الأمانة العامة. واستنادا على ما تقدم، يمكن تسجيل الملاحظات التالية:

الملاحظة الأولى: مبدئيا وبالمقارنة مع باقي الأحزاب السياسية التي شاركت في الحكومات المتعاقبة منذ أول حكومة (7 دجنبر 1955)، يمكن القول إن المسطرة المعتمدة من لدن حزب العدالة والتنمية تشكل تحولا كبيرا على مستوى الفكرة كأصل عام. فهذا التحول قد يؤثر في المستقبل على المشهد الحزبي، من خلال مطالبة مناضلي الأحزاب وقواعدها باعتماد مسطرة اللاستوزار تضاهي المسطرة التي اعتمد عليها حزب العدالة والتنمية.

الملاحظة الثانية: يلاحظ أن المسطرة المشار إليها، تخفي عملية معقدة ومسييسة، وتكاد أن تكون هذه المسطرة شكلية؛ حيث يلاحظ أن الأمانة العامة للحزب هي التي وضعت هذه المسطرة (والمسطرة في أصلها انعكاس لموازن القوى). كما أن الأمانة العامة تتدخل في مرحلة الاقتراح، وبعد ذلك تتدخل في مرحلة التصويت، وفي هذه المرحلة تصوت الأمانة العامة على ثلاثة مرشحين من أصل خمسة، وهنا يمكن أن نطرح السؤال التالي: ما جدوى حضور المنتخبين الستة والثلاثين عن المجلس الوطني، ما دام أن الأمانة العامة تتدخل في مرحلة الاقتراح وتتفرد لوحدها بحق التصويت في غياب أي عضو من المجلس الوطني الذي يمثل برلمان الحزب وقواعد الحزب؟ وما يعزز هذا الطرح (الذي يحتاج إلى معلومات من داخل الحزب) هو أنه، بدراستنا لعشرة وزراء في الحكومة يمثلون حزب العدالة والتنمية، نجد أن 72,73% من وزراء الحزب الموجودين في الحكومة أعضاء في الأمانة العامة لحزب العدالة والتنمية.

أعضاء الحكومة الذين يمثلون حزب العدالة والتنمية	عضو في الأمانة العامة للحزب العدالة والتنمية	ليس عضوا في الأمانة العامة لحزب العدالة والتنمية
عبد الله باها	عضو في الأمانة العامة	
سعد الدين العثماني	عضو في الأمانة العامة	
مصطفى الرميد	عضو في الأمانة العامة	
حسن الداودي	عضو في الأمانة العامة	
عزيز الرباح	عضو في الأمانة العامة	
مصطفى الخلفي		ليس عضوا في الأمانة العامة
عبد القادر اعمار	عضو في الأمانة العامة	
بسمة الحقاوي	عضو في الأمانة العامة	
الحبيب الشوباني	عضو في الأمانة العامة	
محمد نجيب بوليف		ليس عضوا في الأمانة العامة
إدريس الأزمي الإدريسي		ليس عضوا في الأمانة العامة
عشرة أعضاء في الحكومة	8	3
النسبة المئوية	72,73%	27,27%

الملاحظة الثالثة: بالإضافة إلى هيمنة الأمانة العامة لحزب العدالة والتنمية على اختيار مرشحي الحزب لعضوية الحكومة، يلاحظ أن الأمين العام للحزب، يتوفر على سلطة تقديرية في اختيار المرشحين الثلاثة، وهذا ما يمكن أن نسميه "بفيتو الأمين العام"، حيث لوحظ أن (السيد عبد الإله بنكيان) أقصى بعض المرشحين غير المحسوبين على "تيار بنكيان"²⁴⁰⁶. وبالتالي، كان من الواجب أن تنص المسطرة على انتخاب مرشحين من خلال ممثلي المجلس الوطني وأعضاء الأمانة العامة دون إقصاء لأي طرف، على أن يختار الأمين العام المرشح الحاصل على المرتبة الأولى.

الملاحظة الرابعة: يلاحظ أن المسطرة المعتمدة، من لدن حزب العدالة والتنمية، لا تتضمن تقنيات المقاربة التشاركية، حيث كان من المفروض أن تتضمن كوتا إيجابية للشباب والنساء، ما دام أن هناك نوابا في البرلمان نجحوا باسم العدالة والتنمية من خلال اللائحة الإضافية المخصصة للشباب والنساء.

المعيار الثاني: وهو المعيار الأفقي، ويتجلى في الشروط المسبقة التي صرح بها (السيد عبد الإله بنكيان) لشركائه في المفاوضات لتشكيل الحكومة.

***تقوية مكانة الشباب في التشكيلة الحكومية:** يقول السيد عبد الإله بنكيان في حوار صحفي مع جريدة الأخبار: "فإنني سأسعى إلى تكوين حكومة قوية وناجحة على أساس الكفاءة والنزاهة، ومن الشباب إذا كان ممكنا، فلا أرى نفسي رئيسا للحكومة، يشغل

²⁴⁰⁶ - ومثال ذلك إقصاء الأمين العام واستغلال سلطته التقديرية في عدم الموافقة على (الأستاذ عبد العلي حامي الدين) كأحد الوجوه التي وقفت في وجه (عبد الإله بنكيان) ونزلت ضمن حرمة 20 فبراير، ويمكن أن نضيف كذلك، إقصاء (الأستاذ رشيد المدور) الذي يتوفر على خبرة واسعة تجمع بين العمل البرلماني والقضاء الدستوري والفقه الشرعي.

مع وزراء أكبر منه سنا أنا مع الشباب إن وفقني الله إلى ذلك²⁴⁰⁷. وما يلاحظ من هذا التصريح، أن رئيس الحكومة وجه إشارات قوية إلى الأحزاب التي ترغب في التحالف مع حزب العدالة والتنمية من أجل تشكيل الحكومة، ومن بين هذه الإشارات، هي كون التشكيلة الحكومية ستكون تشكيلة شبابية. وبعد الإعلان عن أن أعضاء الحكومة وتعيينهم رسمياً من لدن الملك²⁴⁰⁸، تبين أن حكومة (بنكيران) تتألف من 31 وزيراً. منهم 63,33% وزيراً يقل سنهم عن سن رئيس الحكومة، و23,34% وزراء يتجاوز سنهم سن رئيس الحكومة، و13,33% وزراء يبلغ سنهم نفس سن رئيس الحكومة.

وزراء يتجاوز سنهم سن رئيس الحكومة

الوزير	تاريخ الازدياد
محمد العنصر	1942
أحمد التوفيق	1943
عبد الواحد سهيل	1946
لحسن الداودي	1947
محمد الوافا	1948
يوسف العمراني	1953
إدريس الضحاك	لا تتوفر على معلومات

وزراء في نفس سن رئيس الحكومة

الوزير	تاريخ الازدياد
عبد الله باها	1954
الحسين الوردي	1954
محمد الأمين الصبيحي	1954
عبد اللطيف معزوز	1954

وزراء يقل سنهم عن سن رئيس الحكومة

الوزير	تاريخ الازدياد
مصطفى الخلفي	1973
محمد أوزين	1969
عبد العظيم الكروج	1968
عبد الصمد قيوح	1966
إدريس الأزمي الإدريسي	1966
نزار بركة	1964

²⁴⁰⁷ حوار أجراه السيد عبد الإله بنكيران، مع جريدة أخبار اليوم، عدد خاص، من السبت 26 نونبر إلى السبت 03 دجنبر 2011، ص 5.

²⁴⁰⁸ ظهير شريف رقم 1.12.01 صادر في 9 صفر 1433 (3 يناير 2012) بتعيين أعضاء الحكومة، الجريدة الرسمية عدد 6009 مكرر - 10 صفر 1433 (4 يناير 2012)، ص 154.

1964	محمد نجيب بوليف
1963	الحبيب الشوباني
1962	عبد القادر اعجارة
1960	فؤاد الدويري
1960	بسمة الحقاوي
1960	لحسن حداد
لا تتوفر على معلومات	عبد اللطيف لودي ²⁴⁰⁹
1959	مصطفى الرميد
1959	نبيل بن عبد الله
1956	سعد الدين العثماني
1955	الشرقي الضريس

يلاحظ من خلال الجداول الثلاثة المشار أعلاه، أن التشكيلة الحكومية لسنة 2012، تتضمن 19 وزيرا يقل سنهم عن سن رئيس الحكومة، و7 وزراء يتجاوز سنهم سن الحكومة 4 وزراء عمرهم يتساوى مع سن رئيس الحكومة.

***تقليص عدد وزراء الحكومة:** عقد (السيد عبد الإله بنكيران) أول ندوة صحفية عقب الإعلان عن النتائج النهائية لانتخابات 25 نونبر 2011، التي أعطت لحزب العدالة والتنمية الصدارة، ومن أهم ما جاء فيها:

إعطاء (السيد عبد الإله بنكيران) إشارة إلى الأحزاب التي ترغب في المشاركة في الحكومة، مفادها أن من بين الأولويات التي ستركز عليها الحكومة، القضاء على الفساد والاستبداد، والتقليص من عدد الوزراء كأول إجراء سيتخذ. وفي حوار صحفي أجراه (السيد عبد الإله بنكيران) مع جريدة التجديد²⁴¹⁰ طرح عليه السؤال التالي: "هل ستسعون إلى تقليص عدد وزراء الحكومة؟

الجواب: هذه قناعتنا، تقليص عدد الوزراء والاكتفاء بكتاب الدولة في بعض القطاعات، وحسب الدستور الجديد، كتاب الدولة لا يحضرون المجلس الوزاري"²⁴¹¹. وفي نفس الموضوع، طرح على (السيد عبد الإله بنكيران) سؤالاً مماثلاً في جريدة المساء²⁴¹² بشأن تقليص عدد المناصب الوزارية، نصه: "قلت إن العدالة والتنمية سيعمل على تقليص الوزارات إلى 15 وزارة و10 كتاب دولة، أليس هذا محض شعوبية، فالحكومات التي أكثرت من الوزارات، فعلت ذلك بقناعة أن كثرة الوزارات هي من باب تجزئ العمل لتسهيله. وكان جوابه على النحو التالي: "نحن لدينا قناعة أخرى لحد الآن، وهي أن عدد الوزارات ينبغي أن يكون محدودا، ويجب أن تكون أقطابا ضمن نشاط معين، وأنا لم أقل 10 وزارات، بل قلت بين 15 و20 وزارة، أي الاستعاضة عن كثر

²⁴⁰⁹ - لم يتوفر على المعلومات المتعلقة بالسيد (عبد اللطيف لوي) الوزير المنتدب لدى رئيس الحكومة المكلف بإدارة الدفاع الوطني.

²⁴¹⁰ - حوار أجراه (السيد عبد الإله بنكيران)، مع جريدة التجديد، عدد 8780، 02-11-2011، ص 4.

²⁴¹¹ - حوار أجراه (السيد عبد الإله بنكيران)، مع جريدة التجديد، مرجع سابق، ص 4.

²⁴¹² - حوار أجراه (السيد عبد الإله بنكيران)، مع جريدة المساء، عدد 1612، 30-11-2011، ص 5.

الوزارات بعدد أكبر من كتاب الدولة، وهذه الخطوة هي أولاً وقبل كل شيء إشارة سياسية، والإشارات السياسية شيء ضروري..²⁴¹³

بروز أهمية النتائج الانتخابية في تشكيل الحكومة: لقد ساهمت الإصلاحات التي جاء بها دستور 29 يوليوز 2011 في تدعيم آلية تنصيب البرلمان للحكومة؛ إذ أصبحت النتائج الانتخابية منطلقاً ومحددًا لتشكيل الحكومة، ولم تبق الانتخابات البرلمانية وسيلة لإفراز نخب برلمانية، بل قنطرة لتدبير الشأن العام والمشاركة في ممارسة السلطة (الفصل 7 من دستور 29 يوليوز 2011). وتأسيساً على ما سلف، أضفى المشهد السياسي في المغرب، ينتقل تدريجياً ويتحول نسبياً إلى رد الاعتبار لمكانة النتائج الانتخابية، باعتبارها أهم وسيلة للمشاركة السياسية الرسمية التي تنتج إمكانية التعددية والتناوب بالوسائل الديمقراطية وفي نطاق المؤسسات الدستورية (الفصل 7).

-هيئة المنفذ الحزبي في تشكيل الحكومة: إن رئيس الحكومة، وهو يهيئ تشكيلة فريقه الحكومي، أصبح ملزماً بالتوفيق بين رغبة حلفائه ورغبة المؤسسة الملكية وهنا يبرز المنفذ الحزبي كسبيل للحفاظ على الأغلبية المنسجمة، مقابل تراجع المنافذ "الخفية"، والمتمثلة في علاقات القرابة والمصاهرة والولاء²⁴¹⁴ وبالتالي فالنقاش حول التشكيلة الحكومية لما بعد دستور 29 يوليوز 2011 انتقل من محدودية الانتماء الحزبي في تكوين الحكومات، وتجاوز ضعف التنافس السياسي الذي شهدته أغلب فترات الحياة السياسية بالمغرب، إلى نقاش وتفاعل - بين المجتمع والأحزاب السياسية والقصر - مرتبط بصناديق الاقتراع، إلا أن هذا النقاش يبقى محكوماً بسؤال محير - من الناحية النظرية - عن اللامحة الأولية لتشكيل الحكومة التي قدمها (عبد الإله بنكيران) إلى الملك؟ ولاستثمار هذه التجربة وتسخيرها لتطوير فهم الممارسة السياسية وتحليلها، فإن (عبد الإله بنكيران) مطالب بمصارحة الرأي العام استناداً للفصل 27 من دستور 29 يوليوز 2011، الذي ينص على أنه للمواطنين والمواطنات حق الحصول على المعلومات الموجودة في حوزة الإدارة العمومية والمؤسسات المنتخبة، والهيئات المكلفة بمهام المرفق العام). والكشف عن اللامحة الأولية لتشكيل الحكومة التي قدمها إلى الملك. ولاشك أن هذه النقطة ستثير نقاشاً كبيراً أو ستكون موضوع أبحاث جامعية مستفيضة. ويلاحظ من خلال مقارنة أربع حكومات (من حكومة عبد الرحمن اليوسفي إلى حكومة عبد الإله بنكيران)، أن التشكيلة الحكومية الجديدة لسنة 2012، تعتمد بدرجة أكثر مقارنة بحكومات (اليوسفي، جطو، الفاسي) على الانتماء السياسي حيث اعتبر بمثابة العامل المحدد لتبوء المنصب الحكومي. وهكذا، انخفض عدد الوزراء بدون انتماء سياسي من عشرة وزراء في حكومة (عباس الفاسي) إلى خمسة وزراء بدون انتماء سياسي في حكومة (عبد الإله بنكيران).

-ترسيخ "وهم وزارة السيادة"²⁴¹⁵ نص الخطاب الملكي لـ 9 مارس 2011 على "حكومة منتخبة بانفتاحها عن الإرادة الشعبية المعبر عنها من خلال صناديق الاقتراع، وتحظى بثقة أغلبية مجلس النواب". وفي ذات المنحى، نصت الفقرة الأولى من الفصل 87 من دستور 29 يوليوز 2011 على أن الحكومة تتألف من رئيس الحكومة والوزراء، ويمكن أن تضم كتاباً للدولة. وما يستفاد من خطاب 09 مارس 2011، ومنطوق دستور 29 يوليوز 2011، هو عدم وجود ما يسمى بوزارات السيادة التي ليس

²⁴¹³ حوار أجراه (السيد عبد الإله بنكيران)، مع جريدة المساء، مرجع سابق، ص 5.

²⁴¹⁴ المسعودي أمينة، هوامش التغيير السياسي في المغرب، مرجع سابق، ص 188-195.

²⁴¹⁵ لا يوجد في الدستور أي تصنيف، ولا يعترف الدستور بوزارات السيادة، مع أن الأدبيات السياسية في المغرب، تستعمل هذا المفهوم بشكل كبير، وهناك من يفضل استعمال المجال الملكي الخاص.

لها أي مقتضى دستوري ينص عليها بل هي نصوص تمت قراءتها انطلاقاً من الواقع²⁴¹⁶. وفي هذا الإطار، أكد السيد عبد الإله بنكيران، في حوار صحفي بتاريخ 2011/11/31 مع جريدة المساء²⁴¹⁷ أن "وزارات السيادة، بمفهومها السابق، انتهت؛ لأن كل الوزارات يقترحها رئيس الحكومة على جلالة الملك، الذي يعين كافة الوزارات، فإما أن تقول إن كافة الوزارات السيادية، أو تقول إنه ليست هناك أي وزارة سيادة. ولاشك أن الوزارات التي بها حساسيات معينة سوف تدبر بأكثر ما يمكن من اللباقة؛ إذ يجب ألا ننسى بأن جلالة الملك، حسب الدستور، هو رئيس الدولة ورئيس المجلس الوزاري كذلك، كما أن حزب العدالة والتنمية لم يأت ليأرس شد الحبل مع جلالة الملك، بل جاء ليشتغل مع جلالتة في إطار المنهجية الديمقراطية، في إطار الصلاحيات التنفيذية التي يتمتع بها رئيس الحكومة، ويتمتع بها الوزراء والموظفون السامون. وفي إطار التعيينات التي يسمح بها الدستور، لكن أيضاً في إطار مبنى بالدرجة الأولى على التفاهم والتعاون والاحترام والتقدير الذي ينص عليه الدستور"²⁴¹⁸.

وبعد ذلك، أكد السيد "عبد الإله بنكيران"، في حوار صحفي مع جريدة أخبار اليوم المغربية²⁴¹⁹، على أنه "لم يعد هناك شيء اسمه وزارات السيادة، كل الوزارات متساوية، والدستور أعطى لرئيس الحكومة صلاحيات اقتراح وزرائها على جلالة الملك. نعم هناك وزارات لها حساسية معينة لارتباطها بالمجالات المحفوظة لجلالتة، وهذه يجب أن يقع حولها توافق"²⁴²⁰. لنخلص بحوار آخر مع السيد (عبد الإله بنكيران)، بتاريخ 1 دجنبر 2011 مع أسبوعية الأسبوع، حيث أكد على التالي: "هذه الكلمة (وزارات السيادة) منذ أن وجدت كلمة معروفة وغير مفهومة، لأن كل الوزراء يقترحهم الوزير الأول (رئيس الحكومة) وجلالة الملك هو الذي يعينهم، إذن أين وزارات السيادة في ذلك؟... بصراحة وما لاشك فيه أننا سئمنا في اتجاه المبادئ التي اختارنا الناس من أجلها، وهي أننا خطونا خطوة حقيقية في الاتجاه الديمقراطي... انتهى الكلام"²⁴²¹. والتصريحات المشار إليها أعلاه للسيد "عبد الإله بنكيران" تقودنا إلى إثارة الملاحظات التالية:

-الملاحظة الأولى: يلاحظ أن السيد (عبد الإله بنكيران)، لم يتمكن من أن يلتزم ويطبق مجموعة من التعهدات التي قطعها على نفسه من خلال الحوارات التي أجراها، حيث تشكلت الحكومة بأربع وزارات سيادية.

-الملاحظة الثانية: إن وزارات السيادة، كما معلوم، يدخل في إطارها، بالإضافة إلى وزارة الأوقاف، وزارات الداخلية والعدل والخارجية والأمانة العامة للحكومة²⁴²²، حيث يلاحظ أن التشكيلة الحكومية الجديدة (2002) عرفت وزارتين فقط من

²⁴¹⁶ - محمود عياش، حصيلة عمل حكومة التناوب بالمغرب 1998-2002، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، أكادال- الرباط، السنة الجامعية 2001-2002، مرجع سابق، ص 24.

²⁴¹⁷ - حوار أجراه (السيد عبد الإله بنكيران)، مع جريدة المساء، مرجع سابق، ص 5.

²⁴¹⁸ - حوار أجراه (السيد عبد الإله بنكيران)، مع جريدة المساء، مرجع سابق، ص 5.

²⁴¹⁹ - حوار أجراه (السيد عبد الإله بنكيران)، مع جريدة أخبار اليوم، مرجع سابق، ص 5.

²⁴²⁰ - حوار أجراه (السيد عبد الإله بنكيران)، مع جريدة أخبار اليوم، مرجع سابق، ص 5.

²⁴²¹ - حوار أجراه (السيد عبد الإله بنكيران)، مع جريدة أسبوعية الأسبوع، العدد 669، الخميس 1 دجنبر 2011، ص 19.

²⁴²² - حميمناات سليم، السياسة الدينية لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب 1984-2002، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في القانون العام، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، أكادال-الرباط، السنة الجامعية 2008-2009، ص 46.

- المسعودي أمينة، الوزراء في النظام السياسي المغربي (من حكومة 1955 إلى حكومة 1985)، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 83 و 84..

- الدرداري الناجي، الحكومة في ظل الدساتير المغربية من 1962 إلى 1996، مرجع سابق، ص 117-118.

أصل 5 وزارات سيادية، مع الإشارة إلى عدم مغامرة النظام السياسي بوزاري الداخلية والخارجية، حيث الوزارات المنتدبة التالية بدون ائتماء سياسي²⁴²³.

-الوزير المنتدب لدى رئيس الحكومة المكلف بإدارة الدفاع الوطني²⁴²⁴.

-الوزير المنتدب لدى وزير الداخلية²⁴²⁵.

-الملاحظة الثالثة: مع تعيين السيد (أحمد التوفيق) وزيرا للأوقاف والشؤون الإسلامية في حكومة (عبد الإله بنكيران) ستتحول وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية إلى أم الوزارات، وأصبحت تشكل رمزا "للمجال الخاص بالملك"؛ حيث إنه منذ سنة 1984 تداول على تسيير شؤونها شخصيتان فقط، وهما السيد عبد الكبير العلوي المدغري²⁴²⁶ والسيد أحمد التوفيق²⁴²⁷. تعتبر المحطات الانتخابية لحظات مفصلية في تاريخ الدول والشعوب، ولهذا تحاط عادة بالاهتمام والتحليل في محاولة لفهم أبعادها وتجلياتها وانعكاساتها، حيث أن الانتخابات كآلية من المفروض أن تفرز حكومة تسهر على التدبير الأمثل للشأن العام، كما أنها تؤدي نفس الوظيفة عندما يتعلق الأمر بالانتخابات المحلية، ذات الصلة بانتخاب أعضاء المجالس الجماعية ومجالس العمالات والأقاليم والجهات. ولهذا فالاستحقاقات الانتخابية تبقى محطة بارزة على مستوى الممارسة الديمقراطية للبلدان، إذ عبرها يتم اختيار ممثلين لإرادة الناخبين، حيث يتبارى مختلف الفاعلين داخل المعترك الانتخابي، للفوز بثقة الناخبين، وذلك حتى يتسنى لهم تنزيل تصوراتهم، وبرامجهم على أرض الواقع، من خلال تدبير الشأن العام الوطني والمحلي والمشاركة في ترشيد المشهد الديمقراطي. وقد أكد دستور 2011 من خلال الفصل 11 على أن الانتخابات الحرة، والنزيهة، والشفافة، هي أساس مشروعية التمثيل الديمقراطي، وأن السلطات العمومية ملزمة بالحياد التام إزاء المرشحين، وعدم التمييز بينهم، وأن القانون يحدد القواعد التي تضمن الاستفادة على نحو منصف من وسائل الإعلام العمومية، والممارسات الكاملة للحريات والحقوق الأساسية المرتبطة بالحملة الانتخابية، وعمليات التصويت، كما تسهر السلطات المختصة على تنظيم الانتخابات، وأن كل شخص خالف المقتضيات والقواعد المتعلقة بنزاهة، وصدق، وشفافية العمليات الانتخابية يعاقب على ذلك بمقتضى القانون.

قراءة في الأداء السياسي لحكومة العدالة والتنمية

لقد عبر حزب العدالة والتنمية عن وعي وثقافة سياسيين بما يتطلبه رهان الولوج إلى الحقل السياسي الرسمي من واقعية وبراعة سياسية، وقد تأكد ذلك بعد فوز الحزب في الانتخابات التشريعية ليوم 25 نونبر 2011، التي منحت صدارة المشهد السياسي المغربي. فمن خلال، تأويل ديمقراطي لفصول دستور 2011، قام الملك بتعيين عبد الإله بنكيران الأمين العام لحزب العدالة والتنمية كأول رئيس الحكومة في مغرب ما بعد حركة 20 فبراير، إذ أنه ليس هناك في الدستور ما يلزمه بذلك، فالفصل 47 ينص فقط

²⁴²³- حوار مع (الأستاذ محمد شقير)، مجلة المشهد، العدد 104، 16-12 يناير 2012، ص 32-33.

²⁴²⁴- عبد اللطيف لودي، الوزير المنتدب لدى رئيس الحكومة المكلف بإدارة الدفاع الوطني.

²⁴²⁵- الشرقي الضريس الوزير المنتدب لدى وزير الداخلية.

²⁴²⁶- عين السيد (عبد الكبير العلوي المدغري) وزيرا للأوقاف والشؤون الإسلامية بموجب الظهير الشريف رقم 1.84.36 الصادر في 20 من جمادى الأولى 1404 (23 فبراير 1984) حيث يعتبر السيد (عبد الكبير العلوي المدغري) من الوزراء "اللامنتمين" القلائل الذين استطاعوا المكوث في مناصبهم لمدة زمنية طويلة (19 سنة) امتدت ما بين (23 فبراير 1984 إلى غاية 27 نوفمبر 2002)، أي أنه قضى ثاني أطول مدة في الحكومة بعد السيد (إدريس البصري) وزير الداخلية سابقا.

²⁴²⁷- عين السيد (أحمد التوفيق) منذ سنة 2002 وزيرا للأوقاف والشؤون الإسلامية.

على أن رأي الحكومة يعين من الحزب الفائزة في الانتخابات التشريعية، بعد هذا التعيين²⁴²⁸، بدأ الأمين العام للحزب مشاوراته لتشكيل تحالف حكومي، حيث قام بفتح مشاورات مع مختلف الأحزاب السياسية بما في ذلك أحزاب المعارضة²⁴²⁹. ومن أجل البحث عن السلم الاجتماعي الذي يساهم بقدر كبير في تنفيذ البرامج الحكومية، فتح الحزب مشاورات مع مختلف الأطياف النقيية²⁴³⁰، وبذلك يكون الحزب قد أرسل خطابات اطمئنان إلى جميع القوى داخل المجتمع، هذا الأمر برز أكثر، عندما أثر الحزب اعتماد منطق التوافقات بدل منطق الأرقام عند توزيع الحقائق الوزارية حيث²⁴³¹:

*منح رئاسة البرلمان لحزب الاستقلال حليفه في الحكومة رغم استحقاقه لهذا المنصب السياسي المهم جدا.

*إعطاء حزب التقدم والاشتراكية حقائب وزارية لا تتلاءم ووزنه الانتخابي.

*التخلي طوعية عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية والدفاع لصالح الملك.

*القبول بتكنوقراطي خرج من لون حزبه لتحمل وزارة الفلاحة²⁴³².

وهكذا تم تعيين الحكومة من طرف الملك يوم الثلاثاء 3 يناير 2012 بالقصر الملكي، أما التنصيب الحكومي من قبل البرلمان فقد كان بعد عرض البرنامج الحكومي على البرلمان²⁴³³، استنادا إلى الفصل 77 من دستور المملكة²⁴³⁴، وبذلك يكون الحزب قد باشر أول مرة المساهمة في تسيير دواليب السلطة، حيث عرف انتصارات وانكسارات. طبقا للفصل 47 من دستور المملكة المراجع لسنة 2011 الذي ينص في الفقرة الأولى "يعين الملك رئيس الحكومة من الحزب السياسي الذي تصدر انتخابات أعضاء مجلس النواب، وعلى أساس نتائجها ويعين أعضاء الحكومة باقتراح من رئيسها". وبالرغم من أن الفصل الدستوري الذي لا يحدد طبيعة وصفة المعين داخل الحزب، عين الملك بتاريخ 29 نونبر الأمين العام لحزب العدالة والتنمية "عبد الإله بنكيران"، رئيسا للحكومة بصفته الأمين العام للحزب السياسي الذي تصدر الانتخابات²⁴³⁵، وبعد أسبوعين من المفاوضات بين رئيس الحكومة عبد الإله بنكيران والأحزاب السياسية المشاركة في الحكومة، كشف النقاب رسميا عن التحالف ليلة الاثنين 12 دجنبر 2011 عقب اجتماع عبد الإله بنكيران مع الأمناء العامين للأحزاب التي قبلت المشاركة ويتعلق الأمر بحزب العدالة والتنمية الذي يتأسس الحكومة، وحزب الاستقلال، وحزب الحركة الشعبية وحزب التقدم والاشتراكية²⁴³⁶. وبعد المفاوضات حول المناصب الوزارية تم الخروج بما يلي²⁴³⁷:

*حزب العدالة والتنمية: 11 منصب وزاري

*حزب الاستقلال: 06 مناصب

²⁴²⁸ - كان بتاريخ 29 نونبر 2011

²⁴²⁹ - فقد تم الاتصال حتى بحزب الأصالة والمعاصرة الذي كان يعتبر آنذاك العدو اللدود للحزب.

²⁴³⁰ - بلال التليدي، مرجع سابق، ص 209.

²⁴³¹ - المرجع نفسه، ص 213.

²⁴³² - يتعلق الأمر بـ "عزيز أخنوش".

²⁴³³ - كان ذلك يوم الجمعة 20 يناير 2012.

²⁴³⁴ - ينص الفصل 88 على: "... تعتبر الحكومة منصبة بعد حصولها على ثقة مجلس النواب، المعبر عنها بتصويت الأغلبية المطلقة الذين يتألف

منهم... البرنامج الحكومي".

²⁴³⁵ - محمد الحمداوي، تجربة الإسلاميين في الحكم، الحالة المغربية، مجلة الفرقان، العدد 1434/71-2013، ص 13.

²⁴³⁶ - <http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AD%D9%83%D9%88....> 2012

²⁴³⁷ - نفس الرابط

*الحركة الشعبية: 04 مناصب

*التقدم والاشتراكية: 04 مناصب

فتم تشكيل حكومة من 32 وزيرا؛ 25 وزيرا منتخبا وآخرون مستقلون والتي ستحتل بالتعيين الملكي رسميا بتاريخ 03 يناير 2012 لتكون بذلك أول حكومة يتزعمها الإسلاميون بالمغرب²⁴³⁸. ولقد اعتبر البرنامج الحكومي للحكومة أن هذا الائتلاف الحكومي، قام على وضع "ميثاق للأغلبية الحكومية نص على قواعد كفيلة بتخليق الممارسة السياسية وضمان المصادقية والنزاهة في تدبير الشأن العام، وإرساء دعائم الدولة في خدمة الشعب..."²⁴³⁹. فطبيعة الائتلاف الحكومي القائم على متناقضات سياسية وإيديولوجية كان يلزم الحكومة بأن تتقدم بلغة تترك الانطباع بإمكانات العمل المشترك والمنسجم، بين المرجعيات الإسلامية والاشتراكية، والمحافظ، والبراغماتية وبالخصوص بين توجهمين يميلان من مكونات التباين أكثر من مكونات التقارب والعمل المشترك وأخص بالذكر هنا حزب التقدم والاشتراكية وحزب العدالة والتنمية. وفيما يخص النقاط المحورية التي سيقوم عليها برنامج الحكومة فيوضح ذلك البرنامج، "بأن الحكومة اليوم وبعد التعيين الملكي لأعضائها تتقدم ببرنامج حكومي ذي طبيعة تعاقدية، بلغة صريحة وواضحة ويقوم على ثلاث مرتكزات سواء في وضع السياسات أو تنفيذها:

- العمل المندمج التشاركية.

- المقاربة التشاركية.

- ربط المسؤولية بالمحاسبة.

ويستند هذا البرنامج على البرامج الانتخابية لأحزاب التحالف..."²⁴⁴⁰، ولقد ركز البرنامج الحكومي بشكل أساسي على تنزيل مقتضيات الدستور. ووفقا للفصل 88 من الدستور²⁴⁴¹ الجديد، حظي البرنامج الحكومي بالتصويت الإيجابي في مجلس النواب، فاعتبرت الحكومة منصبة بعد هذا التصويت وبعد دخول الحكومة في مرحلة التنفيذ، بدأت تظهر ملامح عدم الانسجام فبرزت الأغلبية كأرخبيل سياسي غير منسجم، يعمل كقطاعات وزارية منفصلة عن بعضها البعض، وما زاد من... هذا الوضع، عجز رئيس الحكومة عن تنسيق العمل الحكومي من خلال خطابه غير المسؤولة، التي أبانت عن العجز، وبررته بوجود كائنات (تماسيح، عفاريات،...) ²⁴⁴² تعرقل عملها، وهو تبرير ينم عن العجز ويعبر عنه، فكل عمل سياسي له معارضوه، والتعامل مع المعارضة بهذا الرد هو عيب في فهم الديمقراطية التي تقوم على وجود المعارضة والأغلبية. وهو الأمر الذي جعل حتى الإسلاميين أنفسهم من التيارات الأخرى يقولون بأن حكومة عبد الإله بنكيران ستفشل²⁴⁴³.

إن الفشل كانت تحمله الحكومة في طياتها، فالحزب الإسلامي كادت تنحصر مقارنته للعمل السياسي قبل الفوز في الانتخابات في المقاربة الاحتجاجية المعارضة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن أطراف الائتلاف الحكومي اصطدمت مع بعض

²⁴³⁸ - نفسه.

²⁴³⁹ - البرنامج الحكومي على الرابط التالي: www.pjd.ma/programe.gouv2012.pd

²⁴⁴⁰ - البرنامج الحكومي على الرابط التالي: www.pjd.ma/programe.gouv2012.pd

²⁴⁴¹ - ينص الفصل 88 من دستور 2011 على ما يلي: "

²⁴⁴² - رشيد لزرق، المخطط التشريعي والتأويل الأبوي للدستور، جريدة الاتحاد الاشتراكي، العدد 10.366، 08 أبريل 2013.

²⁴⁴³ - هذا ما أقره فتح الله أرسلان، نائب الأمين العام لجماعة العدل والإحسان في حوار له مع جريدة أخبار اليوم، العدد 953، 2013/01/07، ص 05.

مواقف الحزب الإسلامي من داخل الحكومة، كانت تعتبرها مواقف رجعية وخطأ أحمر لا يمكن تجاوزه بالنسبة إليها كزواج القاصرات، بالنسبة لحزب التقدم والاشتراكية فالحلف كان على أشده، بين حزب العدالة والتنمية وحزب التقدم والاشتراكية، حول تعديلات صادقت عليها الغرفة الثانية بالبرلمان قبل أن تحال على الغرفة الأولى، من أجل المصادقة، وتقضي بتقييد صلاحيات القاضي بخصوص تزويج القاصر، وإلزامه بعدم الموافقة على زواج البنت أقل من ستة عشر سنة، علماً أن مدونة الأسرة حددت سن الزواج في 18 سنة، مع وضع استثناءات على هذه القاعدة. فالتقدم والاشتراكية ضد هذا الاستثناء أي إمكانية تزويج البنت من سن 16 سنة ويعتبر ذلك "مسألة مبدئية"، أما العدالة والتنمية فهو يدافع عنه²⁴⁴⁴. واستناداً للمرجعية الإسلامية للحزب نجده ضد الحداثة التي ينشدها حزب التقدم والاشتراكية برفضه مقترح قانون يجعل ممارسة الجنس مع قاصر اغتصاباً.

هذا المقترح الذي كان يسعى واضعوه إلى تعديل الفقرة الثانية من الفصل 475 من القانون الجنائي وإضافة عبارة تنص على "يعتبر مرتكباً لجريمة الاغتصاب كل رجل راشد مارس الجنس مع فتاة قاصر ولو برضاها" ويعاقب بالعقوبة نفسها التي يعاقب بها الشخص المغتصب والتي كانت تروم "تعزيز الحماية القانونية للفتيات القاصرات..²⁴⁴⁵. وكانت هذه المواقف للحزب تخلق الشرح على مستوى الحكومة من جهة، ومن جهة أخرى فهي تمنح للمعارضة البرلمانية وغير البرلمانية الفرص لتغذية هذا الشرح ولتبيان فشل الحكومة التي يقودها الإسلاميون²⁴⁴⁶. وأمام هذا الوضع الذي يعيشه الحزب كان ملاذه الوحيد الحفاظ على موقعه هو الرجوع للمؤسسة الملكية، ولمزيد من المدح للملك، كلما سنحت الفرصة لذلك، وهذا الدور ألقته رئيس الحكومة عبد الإله بنكيران، وهكذا مثلاً، نجده بمناسبة الذكرى الخامسة لرحيل مؤسس الحزب عبد الكريم الخطيب وفي زيارة لقبر هذا الأخير بمقبرة الشهداء بالرباط، استغل الفرصة لبعث رسائل المدح وطمأنئة الملك بتمسك الحزب بالعمل السلمي، وإشارته إلى تجديد وفائه لما تعاهد عليه مع الخطيب في سنة 1996 في سياق إدماج إخوانه في العمل السياسي بشروط ثلاثة، هي الاعتراف بالإسلام وإمارة المؤمنين ونبد العنف والتطرف وقال بالمناسبة "لقد تعاهدنا مع الخطيب على أن نبقي أوفياء لملكيتنا، ونحن والحمد لله أوفياء لملكيتنا في إطار ما تفرضه علينا مرجعيتنا من التناصح، فنحن على العهد، ولن نبدل ولن نغير ثقتنا بأن ملكيتنا أساس بناء الدولة"²⁴⁴⁷. وفي غيرها من المناسبات، وكلما أحس بالتضييق من المعارضة، يستنجد بالملك²⁴⁴⁸.

ولقد كان من الأخطاء التي ارتكبتها الحزب الإسلامي هو فتح باب الصراع أمام الجميع، وبراغمية الحزب التي نهجها مع النظام ونجح فيها بشكل تجاوز التوقعات، لم يستعملها سواء مع أطراف الائتلاف الحكومي أو مع المعارضة. فاستمر التنافس السياسي بين قوى متعددة بتبني هذه الأخيرة، في صراعها، حدا أدنى من البراغمية "التي تعني الإيمان بالطرف الآخر، والاعتراف المتبادل بين مختلف المشاريع، وتبني ثقافة الحوار والتوافق والتفاوض الدائم، وما يتطلبه من إقناع وتنازل بهدف الوصول إلى

²⁴⁴⁴ عبد الحق بلشكر، خلاف صامت بين البيجيدي والتقدم والاشتراكية حول زواج الفتاة القاصر، جريدة أخبار اليوم، العدد 1129، 2013/07/31، ص 03.

²⁴⁴⁵ جريدة أخبار اليوم، الإسلاميون يرفضون مقترح قانون يجعل ممارسة الجنس مع قاصر اغتصاباً. العدد 956، 10 يناير 2013، الصفحة الأولى.

²⁴⁴⁶ نبيلة منيب، الأمانة العامة للحزب الاشتراكي الموحد، تدعو إلى تشكيل جبهة من قوى اليسار لمواجهة المخزن والإسلاميين، جريدة أخبار اليوم، العدد 1127، 09 يوليوز 2013، ص 04.

²⁴⁴⁷ عادل نجدي، بنكيران، نحن أوفياء لملكيتنا، جريدة أخبار اليوم، العدد 2138، الخميس-الجمعة 09/08 غشت 2013، ص 04.

²⁴⁴⁸ وكان يقوم بذلك في جلسات البرلمان وفي اللقاءات الصحفية، وفي خطابه خصوصاً أبان الانتخابات الجزئية التي خاضها الحزب.

الالتزام بآثار التنافس ونتائج²⁴⁴⁹. ومن بين ما امتازت به حكومة بنكيران، محاولة حزب هذا الأخير البروز بمظهر الحاكم الوحيد، متجاوزا الأحزاب الأخرى التي تشاركه الحكومة، أما المعارضة في نظر الحزب فهي معرقة لمسار الإصلاح وبالتالي ضياع حلقة مهمة من حلقات بناء التنافس السياسي، التي لا تكتمل إلا بـ"قيام علاقة بين النتائج الانتخابية وتشكيل الحكومة التي تسمح بتبادل الأدوار بين الأغلبية والمعارضة، انطلاق من نتائج صناديق الاقتراع، إذ أن التنافس بين قوى متعددة ليس بلعبة حبية لا اعتبار لنتيجتها، بل تقتضي من الحزب أو التحالف الفائز تكوين حكومة تضطلع بمهمة التسيير والتدبير العام، وهو ما يتطلب وجود استعداد لدى مختلف الأحزاب السياسية لحكم المجتمع بمختلف مشاكله وضغوطاته المحتملة، وتحولها من مجرد أدوات للتمثيل السياسي إلى أكيان للتسيير الحكومي"²⁴⁵⁰.

وكانت هذه العوامل وعوامل أخرى موضوعية سببا في انشقاق التكتل الحكومي بخروج حزب الاستقلال، مباشرة بعد انتخاب "حميد شباط" أمينا عاما لهذا الحزب، فتوصل بنكيران بخمس استقالات لوزراء حزب الاستقلال في حكومته، باستثناء محمد الوفا وزير التعليم الذي تمرد على قرار حزبه واستمر في الحكومة، وهي الاستقالات التي صرح رئيس الحكومة بكونه أبلغ بها الملك هاتفيا مباشرة بعد توصله بها²⁴⁵¹، وبعد هذا الانشقاق أمضى بنكيران بمعية شركائه في الحكومة ما يقارب أربعة أشهر من المفاوضات مع حزب التجمع الوطني للأحرار، من أجل التوصل لتشكيل الحكومة الثانية.

فإن كان خروج حزب الاستقلال شكل ضرورة للحزب الإسلامي، فإنه من جانب آخر شكل له درسا في السياسة، ليعمل على استحضار براغماتيته مع النظام ليوطنها من أجل تكوين الحكومة في نسختها الثانية، فحزب التجمع الوطني للأحرار الذي ترأس مجموعة الثانية إبان الانتخابات والذي كان من أشد منافسي العدالة والتنمية، ومهمة تبادلها الحزبان إبان الانتخابات وبعدها لنجد صلاح الدين مزور يصف الحكومة بأنها "مفتقدة لشرعية الإنجاز في مقابل اهتمامها بالفرجة السياسية وخطاب التنكيت والشعبوية المفرطة" كما نعت حكومة بنكيران في تديرها للشأن العام بالمرتبك والضعيف من حيث المردودية الاقتصادية والسياسية، وأن الحكومة استغرقت سنتها الأولى في المجالات السياسية العقيمة، وأنها حكومة تفتقر إلى الوضوح²⁴⁵².

وغيرها من الاتهامات المتبادلة، التي لم تكن عبد الإله بنكيران عن الدفاع عن التحالف الجديد، وتحول كل واحد لصالح الدفاع عن حزب التجمع الوطني للأحرار مستحضرا العلاقة التي تجمعها قبل "العداوة" قائلا "كانت دائما متميزة إلى أن أحدثت بيننا خصومة سياسية فقلنا فيهم وقالوا فينا" مضيفا أن "مزور لن يقول فينا أكثر مما قاله فينا شباط"²⁴⁵³، وما يؤكد براغماتية بنكيران قوله "السياسة هي فن الممكن، والممكن اليوم هو الأحرار"²⁴⁵⁴. وبدأت المفاوضات من جديد التي استمرت قرابة أربعة أشهر، مع الوفاة الجديد على الحكومة الذي فرض مجموعة من الشروط، التي حطمت مصداقية الحزب تجاه الرأي العام، وهي شروط وصلت حد الاستغناء عن الأمين العام السابق للعدالة والتنمية الذي كان وزيرا للخارجية لفائدة صلاح الدين مزور، وارتفع عدد الوزراء

²⁴⁴⁹ - محمد الرضواني، التنمية السياسية في المغرب: تشكل السلطة التنفيذية وممارستها من سنة 1956 إلى سنة 2000، مطبعة المعارف الجديدة- الرباط، الطبعة الأولى 2011، ص 93.

²⁴⁵⁰ - نفس المرجع، ص 95.

²⁴⁵¹ - جريدة أخبار اليوم، العدد 1116، الثلاثاء 16 يوليوز 2013، الصفحة الأولى.

²⁴⁵² - سعيد العجل، مزور: الحكومة تفتقد إلى شرعية الإنجاز مقابل التركيز على صناعة الفرجة، جريدة أخبار اليوم، العدد 954، 2013/01/08، ص 3.

²⁴⁵³ - جريدة أخبار اليوم، العدد 1129، 2013/07/31، ص 3.

²⁴⁵⁴ - نفس المرجع.

إلى 39 وزيرا، وأحدثت تغييرات وانتقالات من وزارة إلى أخرى²⁴⁵⁵، ليتبين أن الحزب همه هو البقاء في السلطة، ومستعد للرضوخ لجميع الشروط، وحتى منها التي كان من أشد المناوئين لها، كعدد الحقائق الوزارية التي كان إبان تشكيل حكومة 2007 يدافع عن تقليصها، والرضوخ أيضا وبشكل لافت لإملاءات القصر الذي عمل على تعيين مستشارين جدد ومن بينهم "العدو اللدود" لحزب العدالة والتنمية " فؤاد عالي الهمة" مؤسس حزب الأصالة والمعاصرة، الذي كان يصفه بنكيران بكونه يشكل خطرا على المملكة، والذي كانت حركة 20 فبراير ترفع شعار محاسبته إلى جانب مجموعة أخرى باعتبارهم مسؤولين عن ما وصلت إليه الأوضاع السياسية بالمغرب، غير أن بنكيران سارع بعد تعيين الهمة مستشارا إلى تهنئته²⁴⁵⁶. فأمست شعارات الحزب المرفوعة في وجه من كانت تصفهم برموز الفساد، تتحول إلى التغطية على الفساد، فأثناء الحملة الانتخابية رفع حزب العدالة والتنمية شعار "صوتنا فرصتنا ضد الفساد والاستبداد" وبعد الوصول إلى السلطة صرح عبد الإله بنكيران يوم 25 يوليوز 2012 في برنامج بلا حدود على قناة الجزيرة: بأنه عفا الله عما سلف، وأنه صراحة لا يستطيع محاربة الفساد لأن حرب الفساد يضاهي حزب الساحرات²⁴⁵⁷.

فتحول الحزب الإسلامي كليا وأصبح رهين فضاء تملكه، فضاء يتحكم في الحزب ويقيده بشروطه التي تستتر على الرّيع وتحميه في كل المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، "فقيم الرّيع تشكل السلاح الذي بموجبه يتم إحداث نوع من السيطرة الصامتة، حيث يلقي الرّيع بمقدراته في ل مدرج المجالات الحياتية للمجتمع سياسيا، اقتصاديا، اجتماعية وثقافيا، وينهج الرّيع مبدأ التقية حتى يتمكن من كل هذه المفاصل ويخضعها لقانونه الخاص ويجردها من عناصر الاستقلالية والتنافسية والشفافية والمسؤولية، والنخبة الماسكة بزمام الأمور تعتمد الارتقاء في دواخله لتلبس هوية الرّيع وتهجى وتتحدى وتتحدث لغته"²⁴⁵⁸.

الإنجازات في عهد حكومة حزب العدالة والتنمية: سجل منجزات الحكومة التي يقودها إسلاميو حزب العدالة والتنمية، عرف إلى حد الآن العديد من الإنجازات سواء على المستوى الاجتماعي أو الاقتصادي

أولاً/على المستوى الاجتماعي: انسجاماً مع ما وعد به الحزب ناخبه، أعطت الحكومة للبعد الاجتماعي أهمية ملموسة²⁴⁵⁹، ويعتبر صندوق التماسك الاجتماعي وصندوق التكافل العائلي والزيادة في منح الطلبة ورفع معاشات التقاعد وتخفيض سعر بعض الأدوية من أهم ما جاء به الحزب في هذا المجال.

1- صندوق التماسك الاجتماعي: تم إحدائه من أجل دم برامج المساعدة الطبية (راميد)²⁴⁶⁰ ل 8.5 مليون مواطن من الفقراء والمعوزين، ومكافحة الهدر المدرسي من خلال برنامج تيسير²⁴⁶¹، ودعمًا لهذا الصندوق فقد تم فرض ضريبة على الشركات التي تفوق أرباحها 200 ألف درهم سنويا، وكذلك على الأطر العليا التي يتعدى مدخلها الصافي 25 ألف درهم شهريا.

²⁴⁵⁵-<http://www.alarabiya.net/ar/northfrico/moroco/2013/10/10/%D8%A7%D9%84%B9%...html>

2456- رشيد شربت، بين الضبابية في التدبير والديماغوجية في التبرير العدالة والتنمية وهلامية شعار " محاربة الفساد" مجلة وجهة نظر العدد 54، خريف 2012، ص 37.

54، خريف 2012، ص 37.

2457- نفس المرجع نفس الصفحة.

2458-- نقل عن عثمان الزيان، الربيع والتسلط، قراءة في جدلية التلازم، مجلة وجهة نظر، العدد 54، خريف 2012، ص 13.

2459- الخبير الاقتصادي محمد كرين، في حوار مع جريدة، أخبار اليوم، العدد 922، 22-23 ديسمبر 2012.

2460- لازم يعرف الكثير من التعثرات، وهذا طبعاً حاد.

²⁴⁶¹ يستهدف منح الأسر المعنية دعماً مادياً شهرياً مباشراً وكذلك من خلال توزيع مليون محفظة شريطة ترك الأبناء يتابعون دراستهم.

2- صندوق التكافل العائلي: بدأ العمل به منذ مجيء الحكومة الحالية، وهو يستهدف النساء المطلقات، حيث تتكفل الدولة بدفع مخصصات المرأة المطلقة²⁴⁶² وأبنائها، إذا كان الزوج من محدودي الدخل.

3- الزيادة في منحة الطلبة بمبلغ 200 درهم لطلبة سلك الإجازة و300 درهم لطلبة الماستر، هذه المنحة التي ظلت مجمدة منذ سبعينيات القرن الماضي، وبالمقابل، أثار الرفع من قيمة المعاشات ارتياحا كبيرا لدى أكثر من 10 آلاف متقاعد الذين كانت منحهم تقل عن 1000 درهم، إذ أصبح الحد الأدنى للمعاشات هو 1000 درهم، وفي انتظار التفعيل، فإن خفض أسعار الأدوية من الإجراءات المهمة ذات الصبغة الاجتماعية.

على المستوى الاقتصادي: يعتبر تحريك ملف صندوق المقاصة ونشر لوائح المستفيدين من اقتصاد الربيع ومنح المقولة المغربية الأفضلية أهم أوراق الإصلاح في المجال الاقتصادي. و صندوق المقاصة²⁴⁶³: يعتبر صندوق المقاصة من أبرز القضايا التي تواجه المالية العمومية المغربية بالنظر إلى ارتباطه بالتوازن الاقتصادي والاجتماعي، حيث يتولى صندوق المقاصة توفير سياسة استهلاكية عادلة من خلال المحافظة على أسعار بعض المواد الأساسية في مستويات تناسب القدرة الشرائية للمواطنين، وباعتباره مؤسسة عمومية²⁴⁶⁴ ذات استقلال مالي وشخصية معنوية، فقد سطر القانون المحدث له ثلاث أهداف أساسية:

*تنظيم التزود بالمواد الاستهلاكية الأساسية

*تأمين المقاولات من تقلبات أسعار المواد الأولية

*حماية المستهلكين عبر التحكم في أسعار المواد الاستهلاكية الأساسية.

إلا أن خلاصات مجلس المنافسة²⁴⁶⁵ كشفت عن خلل كبير يمثّل في كون الفقراء لم يستفيدوا سنة 2011 إلا من 3.9% من الدعم المخصص لمادة السكر الذي بلغ 5 مليار درهم، ونفس النسبة بالنسبة لمادة القمح اللين التي تستفيد من دعم صندوق المقاصة بلغ 3.4 مليار درهم أما استفادة الفقراء من حجم الاستهلاك من المحروقات فلم يتعد 1.9% ومن أجل إصلاح هذا الخلل، اعتمدت الحكومة التي يرأسها حزب العدالة والتنمية، التحرير الجزئي لأسعار المواد البترولية التي تستهلك 83,6% من الدعم العمومي المخصص للمواد الأساسية²⁴⁶⁶، أو ما يسمى بالمقايضة أي ملاءمة أسعار المواد البترولية التي يقتنيها المواطن مع الأسعار في السوق الدولية مع تحديد سقف الارتفاع، وقد اعتبرت هذه الخطوة شجاعة سياسية كبدية لمعالجة هذه المعضلة، ووضع حد لاقتصاد الربيع والتصدي للوبيات المستفيدة منه²⁴⁶⁷. وأعتقد أن جوهر الإصلاح، والذي ييوج به عادة حزب العدالة والتنمية يجب أن يكون هو التحكم في كلفة صندوق المقاصة من خلال الاستهداف المباشر للفقراء، وأن يكون تحت وصاية رئيس الحكومة وليس المؤسسة الملكية كما دعا إلى ذلك محمد الاشتراكي محمد رضا الشامي، حتى لا يختبئ المفسدون وراء التعيين الملكي.

²⁴⁶²- يتراوح المبلغ المخصص لكل واحدة ما بين 350 درهما و1050 درهما.

²⁴⁶³- تأسس صندوق المقاصة سنة 1941 من طرف السلطات الفرنسية من أجل تجاوز الانعكاسات السلبية للحرب العالمية الثانية على اقتصادها واقتصاد مستعمراتها.

²⁴⁶⁴- من الناحية القانونية نجد أن صندوق المقاصة كمؤسسة عمومية تم تنظيمها بمقتضى القانون رقم 1-74-403، بتاريخ 5 شوال 1397 (19 شتنبر 1977).

²⁴⁶⁵- تم إحداثه بموجب الفصل 166 من دستور 2011.

²⁴⁶⁶- للمزيد من التفاصيل انظر، السكتاني عمر، إصلاح صندوق المقاصة بين هاجس المستهلك وضرورات الحفاظ على تنافسية المقاولات المغربية، مجلة الاقتصاد والمستهلك، العدد الثاني، أبريل 2013، ص 25.

²⁴⁶⁷- السكتاني عمر، إصلاح صندوق المقاصة بين هاجس حماية المستهلك وضرورات الحفاظ على تنافسية المقاولات المغربية، مجلة الاقتصاد والمستهلك، العدد 2، أبريل 2013، ص 26.

إخفاقات حزب العدالة والتنمية: يمكن القول أن احتلال حزب العدالة والتنمية الصدارة بخصوص المقاعد في البرلمان المغربي لأول حكومة في دستور 2011، لم يشعر المواطن المغربي بتحسّن في أوضاعه، فالبدائيات تكون دائماً صعبة بالنسبة لممارسة حزب إسلامي لصلاحيات تشريعية وتنفيذية ظل في صفوف المعارضة أو موضع استبعاد واضطهاد لمدة طويلة²⁴⁶⁸، فقد كان من الطبيعي أن يحدث صدام بين الحزب والمستفيدين من الوضع السابق، وهكذا ظهرت الكثير من الملفات التي أخرجت الحزب وبدأ معها دون المستوى الدستوري²⁴⁶⁹، ومن أبرز هذه الملفات المرور من شعار "محاربة الفساد" إلى "عفا الله عما سلف"، وكذلك نهج نفس أساليب الحكومات السابقة فيما يخص ترصية أحزاب الائتلاف الحكومي لتصبح التشكيلة الحكومية المعدلة هي تسعة وثلاثون حقيبة وهو ما كان يعينه الحزب على حكومة التناوب والحكومات الأخرى²⁴⁷⁰. وسأنتطرق إلى أهم ملفين عرفت معهما الحكومة وبالتالي حزب العدالة والتنمية انكسارات جلية "دفتر التحملات" وملف المأذونيات.

1-دفاتر التحملات: عرفت دفاتر التحملات المتعلقة بمؤسسات الإعلام السمعي البصري العمومي جدالاً واسعاً داخل الساحة الإعلامية والسياسية، بعد مصادقة المجلس الأعلى للاتصال السمعي البصري على هذه الدفاتر، حيث وجهت لهذه الأخيرة انتقادات من المعارضة وحتى من داخل الحكومة²⁴⁷¹.

ففي بيان صادر عن حزب الأصالة والمعاصرة، اعتبر أنها تهدد الديمقراطية وقيم الانفتاح والتعددية اللغوية... وأنها لا تعدو سلاحاً يهدف من وراءه حزب العدالة والتنمية التنصل من وعوده الانتخابية²⁴⁷². ومن داخل الحكومة انتقد الوزير نبيل عبد الله، الأمين العام لحزب التقدم والاشتراكية، الخطوة التي أقدم عليها مصطفى الخلفي، وزير الاتصال الناطق باسم الحكومة، باعتبارها شكلت تراجعاً عن مضامين الدستور المغربي، ودعا إلى تدارك ذلك وتصحيحه²⁴⁷³ كما طالب باحترام الدستور الذي يدعو إلى الانفتاح والتنوع الثقافي²⁴⁷⁴. في المقابل، اعتبر عضو الأمانة العامة لحزب العدالة والتنمية، عبد العالي حامي الدين، أن وراء الحملة مراكز نفوذ قوية ظلت تستغل مواقفها للتحكم في قنوات الإعلام العمومي، من خلال دعم وبث كل ما يساهم في محدودية الوعي الثقافي والسياسي للمغاربة²⁴⁷⁵. وبعد أسبوع من اندلاع أزمة دفاتر التحملات، دعا الملك، بعد استقبال رئيس الحكومة وزير الاتصال، إلى إدخال بعض التعديلات، وبالفعل شكلت الحكومة لجنة يرأسها الوزير نبيل بنعبد الله، وقد اعتبرها البعض رسالة إلى الحزب بكون مسألة الإعلام هي قضية سيادية لا يجوز تجاوزها.

2-ملف المأذونيات أو لماذا تم نشر اللوائح؟ يتعلق الأمر بنشر لأحقة المستفيدين من مأذونيات النقل الطرقي، من طرف وزارة التجهيز والنقل، والذي تم في فبراير 2012، بعد أسابيع قليلة من تنصيب الحكومة، الأمر الذي أثار ردود فعل متناقضة،

²⁴⁶⁸ - مصطفى عبد العزيز مرسي، مجلة شؤون عربية، عن الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، العدد 150، صيف 2012، ص 35-36.

²⁴⁶⁹ - رشيد شريت، مرجع سابق، ص 37.

²⁴⁷⁰ - قال مصطفى الرميد في حوار مع مجلة "la gazette du maroc" "كنا نود لو أن الحكومة الجديدة عرفت اقتصاداً في عدد أعضائها لتعطي الدليل على أنها تريد أن تحقق أكبر الإنجازات بأقل الوسائل، ومنها على سبيل المثال عدد الوزراء"، نقلاً عن البشير المتاقي، مرجع سابق، ص 336.

²⁴⁷¹ - حسن بوكبوس، السلطة التنفيذية بالمغرب على ضوء دستور 2011 - من الأحادية إلى الازدواجية - رسالة لنيل دبلوم الماستر في الدراسات الدستورية والسياسية، جامعة محمد الأول، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، وجدة، 2011-2012، ص 145.

²⁴⁷² - جريدة أخبار اليوم، العدد 724، بتاريخ 21-22 أبريل 2012، ص 8.

²⁴⁷³ - حسن بوكبوس، مرجع سابق، ص 146.

²⁴⁷⁴ - جريدة أخبار اليوم، العدد 737، 25 أبريل 2012، ص 3.

²⁴⁷⁵ - جريدة أخبار اليوم، العدد 734، 21-22 أبريل 2012، ص 8.

فقد ما استحسنها البعض لكونها ضمن أسماء رياضييين وسياسيين معروفين وكذلك وجوه فنية ودينية معروفة، بقدر ما رفضها البعض الآخر لكونها من جهة تزامنت مع صدور كتاب "الملك المقترس"²⁴⁷⁶، وبالتالي تم اعتبار الهدف منها هو التغطية على الكتاب، ومن جهة أخرى لأنها لم تتعدى مرحلة النشر، إذ لم نسمع عن سحبها من البعض وإعادة توزيع المأذونيات على مستحقيها، ولا مساءلة البعض عن كيفية حصولهم عن مأذونيات لهم ولنويهم... وبالتالي رأى البعض أنه لم تكن لتلك اللوائح أي جدوى. كما كان منتظرا من الوزير المنتمي لحزب العدالة والتنمية، أن ينشر لوائح النقل الحقيقي والفعلي لاقتصاد الربيع، والمتمثلة في تراخيص أعالي البحار ومقالع الرمال والرخام... وهكذا تكون قد توحدت "مصلحة الحزب مع مصلحة النافذين في أعلى هرم السلطة، فمن جهة قد تم شغل الرأي العام، ومن جهة أخرى تلميع صورة الحزب باعتباره يقود حكومة تغيير ومحاربة الفساد.

الحكومة بقيادة حزب العدالة والتنمية السياق والحصيلة الأولى:²⁴⁷⁷ بتاريخ 29 نونبر 2011 تم تعيين السيد عبد الإله بنكيران، الأمين العام لحزب العدالة والتنمية، ذي التوجه الإسلامي، رئيسا للحكومة، التي وصفها الإعلام بعد تعيينها بـ "نصف الملتحية"²⁴⁷⁸ وقد حظيت هذه التجربة الحكومية، التي لا تزال في بدايتها، باهتمام خاص؛ ليس فقط لأن الأمر يرتبط برئيس حكومة وليس بمجرد وزير أول كما كان في التجارب الحكومية السابقة، وليس لأنها المرة الأولى التي يتم فيها بقوة الدستور اختيار الرجل الأول في الحكومة من صف الحزب السياسي الفائز في الانتخابات²⁴⁷⁹، ولكن أيضا لأن رئيس الحكومة، وما يزيد عن الثلث من أعضائها، ينتمون لحزبي ذي مرجعية إسلامية²⁴⁸⁰. ومن الاختبارات الأساسية التي أفرزها الربيع العربي، اختبار الإسلاميين في انتقاهم من المعارضة إلى السلطة.

أولا/ سياق سياسي ودستوري مميز: من أهم ما ميز حكومة السيد بنكيران أنها أتت في سياق سياسي متميز، تمثل في التحولات التي شهدتها العالم العربي، والتي كان لها انعكاس على المغرب من خلال حركة 20 فبراير، التي نظمت العشرات من المسيرات مطالبة بالحرية والعدالة والكرامة، اضطر معها النظام لتعديل الدستور وتنظيم انتخابات سابقة لأوانها، فاز فيها حزب العدالة والتنمية بنتيجة غير مسبوقة²⁴⁸¹. وقد كانت تجربته المحلية في عمومها لصالحه، لما اتصف به جل منتخبيه من نزاهة مقارنة بمنتهجي أحزاب سياسية أخرى. ورغم أن انتخابات 25 نونبر 2011 عرفت استمرار مجموعة من الاختلالات التي كانت تعرفها الانتخابات السابقة، من أبرزها تعدد مظاهر الفساد الانتخابي وضعف المشاركة²⁴⁸²، فقد تم تسليط الضوء بقوة على فوز العدالة والتنمية، وعلى ما أفرزه ذلك الفوز من تشكيل حكومة بقيادته، وهو الحزب ذو التوجه الإسلامي. ليست هذه المرة الأولى التي يقود فيها الحزب الذي حصل على أول عدد للمقاعد الحكومية، فقد سبق أن حدث ذلك مع حكومة السيد عبد الرحمان اليوسفي

²⁴⁷⁶ - للمزيد حول هذا الكتاب، انظر رشيد شريت، مرجع سابق، الإحالة 13، ص 40-38.

²⁴⁷⁷ - نشرت بالعدد الثاني من مجلة سياسات عربية، الصادرة عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ماي 2013.

²⁴⁷⁸ - عقب مشاورات استمرت 36 يوما، تم بتاريخ 3 يناير 2012 تعيين الحكومة، التي تضم 30 عضوا بالإضافة إلى رئيسها.

²⁴⁷⁹ - كان من أهم التعديلات في دستور فاتح يوليو 2011 الفصل 47 من الدستور، الذي يلزم الملك بتعيين رئيس الحكومة من الحزب السياسي الذي تصدر انتخابات أعضاء مجلس النواب.

²⁴⁸⁰ - وتتشكل من أربعة أحزاب سياسية هي: حزب العدالة والتنمية (12 حقيبة) والاستقلال (6 حقائب) والتقدم والاشتراكية (4 حقائب) وأخيرا الحركة الشعبية (4 حقائب)، بالإضافة إلى أعضاء محسوبين على القصر الملكي (5 حقائب).

²⁴⁸¹ - فاز حزب العدالة والتنمية في انتخابات 25 نونبر 2011 بـ 107 مقاعد، أي بما يزيد عن 27 في المائة من مجموع مقاعد مجلس النواب.

²⁴⁸² - أعلنت وزارة الداخلية أن نسبة المشاركة في انتخابات 25 نونبر 2011 بلغت 45.4 في المائة من المسجلين في اللوائح الانتخابية، وبما أن ستة ملايين مواطن من المؤهلين للتصويت ظلوا غير مسجلين في اللوائح الانتخابية، فإن نسبة المشاركة الحقيقية تبقى أقل بكثير من النسبة المعلن عنها.

سنة 1998، ولكنها المرة الأولى التي يكون فيها ذلك بقوة الدستور وليس فقط بإرادة الملك، كما أن انتخابات 2011 اختلفت عن انتخابات 1997 من حيث هامش النزاهة الشفافية، ومن حيث توجهات الحزب الفائز²⁴⁸³ وأيضاً من حيث الصلاحيات الدستورية المخولة للحكومة ولرئيسها، فقد أقر دستور 2011 رغم الانتقادات الكثيرة الموجهة إليه مكانة وصلاحيات مهمة للحكومة ولرئيسها مقارنة مع ما كان منصوباً عليه في دستور 1996. فالحديث في الدستور الجديد أصبح عن السلطة التنفيذية وليس فقط عن الحكومة، التي لم تبق مهمتها شبه محصورة في تنفيذ القوانين، وإنما أصبحت تمارس السلطة التنفيذية، وتعمل على تطبيق برنامجها وتمارس الإشراف والوصاية على المؤسسات والمقاولات العمومية. وتم نسخ العبارة التي كانت واردة في الفصل 60 من دستور 1996، والتي كانت تنص على أن "الحكومة مسؤولة أمام الملك وأمام البرلمان"، وتمت لأول مرة دسترة المجلس الحكومي، إلى يتداول، تحت مسؤولية رئيس الحكومة، في مجموعة من النصوص والقضايا، منها السياسة العامة للدولة والسياسات العمومية والسياسات القطاعية والقضايا الراهنة المرتبطة بحقوق الإنسان وبالنظام العام والمعاهدات والاتفاقيات الدولية، وأصبح من مسؤولية المجلس الحكومي تعيين مجموعة من الموظفين الساميين من مثل الكتاب العامين ومديري الإدارات المركزية بالإدارات العمومية ورؤساء الجامعات والعمداء. وانتقل رئيس الحكومة حسب النص الدستوري من وضعية الوزير الأول التي كانت تجعل منه مجرد سلطة تنظيمية وتنسيقية إلى وضعية جديدة أصبحت معها له سلطة رئاسية على الحكومة، وأصبح من حقه أن يقترح التعيين في بعض الوظائف المدنية على المجلس الوزاري الذي يرأسه الملك، بل أصبح من حقه دستورياً التعيين في بعض الوظائف المدنية في الإدارات العمومية وفي بعض الوظائف السامية في المؤسسات والمقاولات العمومية، وأتاح له الدستور آليات مهمة للتواصل مع البرلمان، وصار بإمكانه حل مجلس النواب بمرسوم يتخذ في المجلس الوزاري، بعد استشارة الملك ورئيس المجلس ورئيس المحكمة الدستورية، كما صار بإمكانه أن يطلب من الملك إقالة عضو أو مجموعة أعضاء من الحكومة. وكما هو الحال بالنسبة للملك أصبح من حق رئيس الحكومة أن يحيل القوانين أو الاتفاقيات الدولية، قبل إصدار الأمر بتنفيذها، أو قبل المصادقة عليها، إلى المحكمة الدستورية للبت في مطابقتها للدستور، ولرئيس الحكومة أيضاً حق اتخاذ المبادرة قصد مراجعة الدستور، لكن وفق مساطر دستورية معقدة بالمقارنة مع ما هو متاح للملك²⁴⁸⁴.

إذا كانت بعض القوى السياسية قد قللت من شأن تلك الصلاحيات الدستورية على اعتبار أن الحكومة في النسق السياسي والدستوري لا تعني الحكم، وأن المؤسسة الملكية لا تزال محمّنة على مختلف المؤسسات الدستورية، فإن قوى سياسية أخرى، بما فيها حزب العدالة والتنمية، رأت في ذلك إمكانات مهمة لم تتح من قبل، ومن تم وجب اغتنائها أحسن اغتنام، لترجمة كل ذلك إلى سياسات عامة تستجيب للانتظارات التي عبرت عنها حركة 20 فبراير وتوحيها من صوتوا على إخوان السيد بنكيران في انتخابات 25 نونبر 2011.

ثانياً/البرنامج الحكومي ومحاولة الإصلاح في إطار الاستمرار: بعد الانتقادات العديدة التي وجهتها أحزاب المعارضة وبعض المنابر الإعلامية لحكومة السيد بنكيران، أصدرت الأمانة العامة لحزب العدالة والتنمية، بصفته الحزب القائد للحكومة، وثيقة تقييمية

²⁴⁸³ - الحزب الذي فاز في انتخابات 1997 هو الحاد الاشتراكي للقوات الشعبية ذو التوجه الاشتراكي، مع العلم أن تلك الانتخابات عرفت تشكيكا قويا من مجموعة من الأحزاب السياسية آنذاك.

²⁴⁸⁴ - للوقوف على هذه الصلاحيات المخولة للحكومة ولرئيسها بنص الدستور يمكن الرجوع بصفة خاصة إلى الباب الخامس من دستور فاتح يوليو 2011 المتعلق بالسلطة التنفيذية والباب الثالث عشر المتعلق بمراجعة الدستور.

للتجربة الحكومية موجهة إلى المؤتمرات الجهوية للحزب. تحدثت الوثيقة، التي صدرت في شهر شتنبر 2012، عن بعض الإنجازات الأولية، وعن ما يعترضها من "مقاومات"، لكن من أهم ما نصت عليه أنه "لابد من الاعتراف بأن إرادتنا في الإصلاح كانت تريد الذهاب بوتيرة أسرع وأعمق، مما اصطدم بتوازنات الوضع العام لبلدنا"، الاصطدام ظهر في وقوع "بعض الهزات أو الحوادث التي فرضت علينا مراجعة مقاربتنا لوتيرة الإصلاحات"، لتكون المقاربة الجديدة حسب الوثيقة "المزاوجة بين الإصرار على الإصلاح والتدرج في تحقيقه"²⁴⁸⁵. نؤجل الخوض في ماهية "الهزات والحوادث" و"توازنات الوضع العام للبلاد"، التي لم تقل عنها الوثيقة الشيء الكثير، ونسأله هل عبر البرنامج الحكومي، الذي تقدم به السيد رئيس الحكومة أمام البرلمان، فعلا عن إرادة الذهاب بوتيرة أسرع وأعمق في الإصلاح؟

استند البرنامج الحكومي على ثلاثة مرتكزات أساسية وهي: العمل المندمج والمتكامل، والمقاربة التشاركية، وربط المسؤولية بالمحاسبة، وشمل خمس توجهات كبرى؛ أولها: تعزيز الهوية الوطنية الموحدة وصيانة تلاحم وتنوع مكوناتها والانفتاح على الثقافات والحضارات، ثانيا: ترسيخ دولة القانون والجهوية المتقدمة، والحكامة الرشيدة، ثالثا: مواصلة بناء اقتصاد وطني قوي، رابعا: تطوير وتفعيل البرامج الاجتماعية، خامسا: تعزيز التفاعل الإيجابي مع المحيط الجهوي والعالمي وتقوية الأداء العمومي لخدمة المغاربة المقيمين في الخارج. ونص البرنامج الحكومي على تحقيق نسبة نمو بمعدل 5.5 في المائة، وضبط التضخم في حدود 2 في المائة، وتخفيض البطالة إلى 8 في المائة²⁴⁸⁶، وتقليص معدل الأمية إلى 20 في المائة، وتقليص عدد وفيات الأطفال دون سن الخامسة إلى 20 وفاة لكل 1000 ولادة حية، وتخفيض وفيات الأمهات عند الولادة إلى 50 وفاة في كل 100000 ولادة حية²⁴⁸⁷، كما نص على تقليص العجز السكني من 840 ألف وحدة إلى 400 ألف وحدة²⁴⁸⁸، وتمكين ما يقارب 10 ملايين مواطن مغربي من الاستفادة بصورة تدريجية من نظام التأمين الإجباري عن المرض²⁴⁸⁹، ورغم تضمن البرنامج الحكومي لهذه الأرقام وغيرها، فقد كان من أهم الانتقادات الموجهة إليه من قبل مجموعة من السياسيين والباحثين هو صياغته الفضفاضة وعدم تحديده للأهداف في شكل أرقام إلا نادرا²⁴⁹⁰. ولا يمكن لأي مطلع على البرنامج الحكومي إلا تأكيد نفس الملاحظة. وقد يعزى ذلك إلى شعور الحكومة بالظرفية المتقلبة، المرتبطة أساسا بالأزمة الاقتصادية العالمية والتقلبات المناخية، والتي تجعل من المغامرة تحديد أهداف في شكل أرقام واضحة. وبالعودة إلى البرامج الانتخابية للأحزاب المشكلة للحكومة يلاحظ أن البرنامج الحكومي لم يتضمن مجموعة من الأرقام التي تضمنتها تلك البرامج، كما يلاحظ التراجع الواضح عن بعض تلك الأرقام، فكل من حزب العدالة والتنمية وحزب الاستقلال أشارا في برنامجهما الانتخابيين إلى رفع الحد الأدنى للأجور لـ 3000 درهما، قبل أن يتحول ذلك في البرنامج الحكومي إلى رفع تدريجي دون تحديد أي حد ملزم، وحزب العدالة والتنمية تحدث في برنامج الانتخابي عن نمو بمعدل 7 في المائة لتتحول ذلك إلى 5.5 في المائة في البرنامج الحكومي. ويمكن لأي حزب من تلك الأحزاب أن يبرر ذلك بكونه لا يشكل إلا

²⁴⁸⁵- إسماعيل حمودي، العدالة والتنمية: هذا ما حصل خلال تسعة أشهر من إنجازات ومؤامرات، أخبار اليوم، 24 شتنبر 2012.

²⁴⁸⁶- البرنامج الحكومي، لحكومة السيد بنكيران، الصادر في يناير 2012، ص 32.

²⁴⁸⁷- البرنامج الحكومي، 71 و 72.

²⁴⁸⁸- البرنامج الحكومي، 73.

²⁴⁸⁹- البرنامج الحكومي، 78.

²⁴⁹⁰- انظر في هذا السياق، على سبيل المثال لا الحصر، تصريحات مجموعة من السياسيين والباحثين بخصوص البرنامج الحكومي في الملف الأسبوعي لجريدة الاتحاد الاشتراكي، 28 و 29 يناير 2012.

طرفا في تحالف حكومي من أربعة أطراف. ومن تم لا يمكن تضمين كل ما جاء في برنامجه الانتخابي في البرنامج الحكومي؛ فكثيرا ما رد بعض أعضاء حزب العدالة والتنمية عن منتقديهم بخصوص التراجعات عن البرنامج الانتخابي بأن الشعب لو أرادهم أن يطبقوا برنامجهم بحذافيره لمحهم من الأصوات ما يمكنهم من تشكيل حكومة لوحدهم، رغم أنهم يعلمون أن طبيعة النظام السياسي وأقال النظام الانتخابي تجعل ذلك مستحيلا. ويبقى السؤال المهم في اعتقادنا هو هل شكلت البرامج الانتخابية للأحزاب المشاركة في الحكومة المرجع الأساس والوحيد للبرنامج الحكومي، الأمر الذي يشكل فعلا قطيعة مع تجارب البرامج الحكومية السابقة؟ لقد نصت الصفحة السابعة من البرنامج الحكومي على أن هذا الأخير يستند على البرامج الانتخابية لأحزاب التحالف الحكومي، لكن عند التدقيق نجد أن البرنامج الحكومي يستند على مرجعية من ستة مستويات انعكست بشكل واضح على مضامينه، هذه المستويات هي:

- 1- **المخططات والأوراش الكبرى**، التي انطلقت مع حكومات سابقة، بحيث نجد الحديث عن مجموعة من المخططات الهيكلية: كالمغرب الأخضر والمخطط الأزرق للسياحة ومخطط إقلاع الصناعات ومخطط تنمية المصايد البحرية ورؤية 2015 في مجال الصناعة التقليدية ومشروع المغرب الطاق، إلى جانب الأوراش الكبرى المتعلقة بالبنية التحتية. فهذه المخططات والأوراش شكلت خارطة طريق للسياسات العمومية بالمغرب منذ سنوات. بل حتى بعض الصناديق التي تضمنها البرنامج الحكومي؛ كصندوق التعويض عن فقدان الشغل، وصندوق التضامن للسكن الذي تحول إلى صندوق السكن والإندماج الحضري، كانت متضمنة في البرنامج الحكومي للحكومة السابقة؛
- 2- **مجموعة من المقترحات**، التي أقرتها اللجنة الملكية للجهوية الموسعة²⁴⁹¹، كإحداث نظام إحصائي جموي، وصندوق التأهيل الاجتماعي وصندوق التضامن؛
- 3- **توصيات مجموعة من المؤسسات**، كهيئة الإنصاف والمصالحة والمجلس الاقتصادي والاجتماعي؛
- 4- **المبادرات والتوجهات الملكية**، كالمبادرة الوطنية للتنمية البشرية، والتوجهات المتعلقة بتنظيم الانتخابات²⁴⁹²، ومبادئ الدبلوماسية المغربية²⁴⁹³؛
- 5- **البرامج الانتخابية للأحزاب المشكلة للحكومة**، والتي استندت هي الأخرى في بعض الأحيان على المستويات المرجعية الأربعة السابقة؛

6- **رؤى وتصورات الوزراء المحسوبين على القصر.**

إن السيد بنكيران حتى وإن كان لا يردد كما كان يفعل الوزير الأول السابق، السيد عباس الفاسي، بأن برنامجه هو برنامج الملك، فإن تعدد المستويات المرجعية لبرنامج الحكومة، وحضورها المكثف والمتداخل في مضامين ذلك البرنامج، يجعل من غير السهل التسليم بأن الحكومة هي التي تضع السياسة العمومية، أو على الأقل كل السياسة العمومية، في المغرب؛ بحيث أن هناك خارطة طريق مسبقة للسياسات العمومية لا تتيح للحكومة، وإن أتت في سياق مغاير وبقيادة إسلامية، إلا هامشا محددا

²⁴⁹¹ - كان الملك محمد السادس قد عين لجنة ملكية بتاريخ 3 يناير 2010 لرسم تصور للجهوية الموسعة، وبعد بضعة شهور قدمت اللجنة تقريرها، وقد أشار الملك في خطاب 9 مارس 2011 أن ذلك التقرير كان الدافع الأساس لمراجعة الدستور.

²⁴⁹² - البرنامج الحكومي، 19.

²⁴⁹³ - البرنامج لحكومي، 87.

للتخطيط العمومي، ليكون الدور الأول والأساس للحكومة هو المواصلة والتفعيل. وهذا واضح بشكل جلي في البرنامج الحكومي من خلال تكرار بعض العبارات من مثل "سنواصل"، "سنعمل على مواصلة"، "سنعمل على تفعيل". يتبين من خلال البرنامج الحكومي أن منطق الاستمرار غلب منطق الإصلاح، أو لنقل قيده إلى أبعد الحدود، وتجلي ذلك في تبني البرنامج الحكومي لسياسات عمومية سابقة، ومنها ما كان محل انتقاد شديد من قبل حزب العدالة والتنمية حين كان في المعارضة²⁴⁹⁴، وكان الأولى في بعض هذه السياسات أن يكون التركيز على تقويمها عوض تفعيلها، خاصة والسياق الذي أفرز حزب العدالة والتنمية على رأس الحكومة يفرض ذلك إلحاح. ومن التجليات أيضا عدم قدرة الحكومة على استغلال الهامش المتاح لها في تحديد أولويات واضحة، إذ بدون ذلك يستحيل الحديث عن وتيرة أسرع وأعمق في الإصلاح، بل حتى التدرج في تحقيقه يصبح أمرا صعبا.

المخطط التشريعي كآلية استراتيجية لتفعيل البرنامج الحكومي: جاء البرنامج الحكومي يهدف إلى تجسيد رؤى البرامج الانتخابية لأحزاب التحالف الحكومي، فإنه حدد رهانه الأساسي في "تجسيد الالتزام بتنزيل الدستور ومتطلباته التشريعية والمؤسسية والاستجابة للانتظارات الجوهرية والملحة للشعب المغربي بفئاته وشرائحه داخل الوطن وفي الخارج ولعموم الفاعلين الاقتصاديين والاجتماعيين ومؤسسات المجتمع المدني، والوفاء بالالتزامات الدولية"²⁴⁹⁵.

إن أولوية حكومة بنكيران كانت هي ترسيخ مسار البناء الديمقراطي للبلاد ومواصلة بناء الدولة الديمقراطية، ومحاربة الاختلالات وأوجه الفساد من خلال ما أسمته "التنزيل التشاركي والديمقراطي لمقتضيات الدستور"²⁴⁹⁶، وما يترتب على ذلك من جموية متقدمة وإصلاح للإدارة وتكريس لاستقلالية السلطة القضائية. وقد حدد البرنامج الحكومي ثلاثة مرتكزات في وضع السياسات أو تنفيذها، وهي العمل المندمج، والمقاربة التشاركية، وربط المسؤولية بالمحاسبة. كما اعتمدت المنهجية المعتمدة في تفعيل الدستور على أربعة خطوات²⁴⁹⁷:

- 1- إعطا أولوية للقوانين ذات الطبيعة الهيكلية كالقوانين التنظيمية الخاصة بعمل الحكومة والتعيينات والقضاء والأمازيغية والمالية ولجان تقصي الحقائق.
- 2- بعد مؤسساقي يتجلى في إرساء مجموعة مؤسسات الحكامة والنهوض بالتنمية البشرية المستدامة والديمقراطية التشاركية وحماية حقوق الإنسان.
- 3- ملائمة المؤسسات القائمة مع مقتضيات الدستور الجديد ذات العلاقة بتوسيع اختصاصاتها أو مراجعة تركيبها وأدوارها وعلاقاتها.

²⁴⁹⁴ - عندما كان حزب العدالة والتنمية في المعارضة أن بعض برلمانيه ينتقدون بشدة مشروع القطر الفائق السرعة في الخط الرابط بين مدينتي البيضاء وطنجة والذي تم تقويته لشركة فرنسية، وذلك لكلفته العالية التي ناهزت ما يزيد عن 25 مليار درهم، والتي يمكن استثمارها في مشاريع أخرى، البلاد أكثر حاجة إليها. فمن خلال حسابات قامت بها بعض الجمعيات المناهضة للمشروع تبين أنه بذلك المبلغ يمكن إنشاء 5000 مدرسة ابتدائية أو 3000 مدرسة ثانوية في المناطق الحضرية، أو 25 ألف مدرسة في المناطق القروية، أو 25 مستشفى جامعا بسعة 22 ألف سرير، أو 10 جامعات، أو 300 معهد للتكوين التقني، أو 36 ألف وحدة صناعية، أو 16 ألف مركز سوسيوثقافي، أو 10 آلاف مكتبة متعددة الوسائط.

²⁴⁹⁵ - رشيد مقتدر، تأملات في التجربة السياسية لحزب العدالة والتنمية المغربي في الحكم، مجلة سياسات عربية، العدد 3، يونيو 2013، ص. 12.

²⁴⁹⁶ - رئيس الحكومة، البرنامج الحكومي، المملكة المغربية، يناير 2017، ص. 7.

²⁴⁹⁷ - المرجع نفسه، ص. 7-8.

4-السياسات العمومية والقطاعية اللازم اعتمادها وإطلاقها أو تطويرها لتنزيل ما جاء به الدستور من حقوق وحرّيات ومقتضيات المواطنة الفعّالة.

بعد القراءة المتعمقة للبرنامج الحكومي نجد أن الهدف العام للحكومة بقيادة عبد الإله بنكيران كان هو "توطيد مسلسل بناء مجتمع متوازن ومتماسك ومستقر ومتضامن ومزدهر، يضمن العيش الكريم للمواطنات والمواطنين والرعاية الخاصة للمغاربة المقيمين في الخارج، وقائم على تنمية الطبقة الوسطى بتوفير الشروط اللازمة لإنتاج الثروة وتحقيق التضامن بين مختلف شرائحه، وقد اعتمد في تفعيل هذا الهدف على خمسة توجهات كبرى²⁴⁹⁸:

- 1-تعزيز الهوية الوطنية الموحدة وصيانة تلاحم وتنوع مكوناتها والانفتاح على الثقافات والحضارات.
- 2-ترسيخ دولة القانون والجهوية المتقدمة والحكامة الجيدة الضامنة للكرامة والحقوق والحرّيات والقائمة على المواطنة الحقّة وربط المسؤولية بالمحاسبة والحقوق بالواجبات.
- 3-مواصلة بناء اقتصاد وطني قوي متنوع الروافد القطاعية والجهوية وتنافسي ومنتج للثروة وللشغل اللائق وسياسة اقتصادية ضامنة للتوزيع العادل لثمار النمو.
- 4-تطوير وتفعيل البرامج الجهوية بما يضمن الولوج العادل إلى الخدمات الأساسية وخصوصا التعليم والصحة والسكن، ويكرس التضامن وتكافؤ الفرص بين الأفراد والفئات والأجيال والجهات.

5-تعزيز التفاعل الإيجابي مع المحيط الجهوي والعالمي وتقوية الأداء العمومي لخدمة المغاربة المقيمين في الخارج.

ولتفعيل البرنامج الحكومي، عملت حكومة الإسلاميين على ابتكار بدعة سياسية جديدة وهي آلية "المخطط التشريعي"، ويأتي المخطط التشريعي كآلية استراتيجية لتفعيل البرنامج الحكومي، وذلك لتنفيذ بنود البرنامج الحكومي، ويتضمن مجموعة من الإجراءات والمخططات التشريعية المزمع تطبيقها إما لتنفيذ بعض أحكام الدستور أو لتنفيذ مشاريع قوانين²⁴⁹⁹. ويعتبر هذا المخطط التشريعي "أداة لتأطير عمل الحكومة على الصعيد التشريعي، وخارطة طريق مساعدة لمختلف السلطات الحكومية في تنفيذ برنامج عمل الحكومة"²⁵⁰⁰.

وينقسم المخطط التشريعي إلى مستويين، المستوى الأول ذو طبيعة استراتيجية ويتعلق بالقوانين التي تسعى لتنزيل الدستور، والمستوى الثاني يتضمن مشاريع القوانين العادية التي تسعى الحكومة لتطبيقها إما بحكم الفراغ القانوني في إحداث قطاع أو مؤسسة جديدة، وإما لتغيير الأوضاع والظروف التي تستلزم تغيير الإطار القانوني حتى يواكب التحولات. وقد أحصى المخطط التشريعي 243 نصا تشريعيا²⁵⁰¹، مقسمة إلى جزأين:

- الجزء الأول يرتبط بالنصوص التشريعية لتنفيذ أحكام الدستور و تتضمن 40 نصا.
- الجزء الثاني يتضمن عدد من مشاريع القوانين المقترح إعدادها من قبل السلطات الحكومية، وعددها 203 نصوص.

²⁴⁹⁸ -المرجع نفسه،ص.8

²⁴⁹⁹ -رئيس الحكومة، المخطط التشريعي، الولاية التشريعية التاسعة، كما وافق عليه مجلس الحكومة المنعقد بتاريخ 22نونبر 2012،المملكة المغربية،يناير 2013،ص.5

²⁵⁰⁰ -المرجع نفسه،ص.9.

²⁵⁰¹ -أنظر المخطط التشريعي،ص.10.

وبما أن رهان حكومة الإسلاميين الأولى خلال تلك المرحلة كان هو تطبيق ما أسمته بالتنزيل الديمقراطي والتشاركي للدستور، فإننا سنركز على الجزء الأول من المخطط التشريعي، والذي تضمن مشاريع قوانين تهدف لتنفيذ مقتضيات الدستور، والتي بلغ عددها 40 نصا قانونيا، والتي قسمها المخطط التشريعي كالاتي:

+المحور الأول: تتضمن 13 قانونا تنظيميا، تتضمن 7 قوانين تنظيمية جديدة²⁵⁰²، وهي: تنظيم العمل الحكومي-المجلس الأعلى للسلطة القضائية-الجماعات الترابية-تنظيم حق الإضراب-شروط تقديم ملتمسات من طرف المواطنين والمواطنين في مجال التشريع وتقديم العرائض إلى السلطات العمومية-تفعيل الطابع الرسمي للأمازيغية-المجلس الوطني للغات والثقافة المغربية. كما تتضمن ستة قوانين تنظيمية ترمي إلى مراجعة خمسة قوانين تنظيمية وقانون عادي، وتهم هذه القوانين: المحكمة الدستورية-المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي-النظام الأساسي للقضاة-لجان تقصي الحقائق-المالية-مجلس الوصاية على العرش.

+المحور الثاني: يتضمن عشرة قوانين عادية²⁵⁰³ تخص مؤسسات الحكامة، منها سبعة قوانين لمراجعة النصوص القانونية والتي تهم المؤسسات التالية: المجلس الوطني لحقوق الإنسان-مؤسسة الوسيط-مجلس الجالية المغربية بالخارج-الهيئة العليا للاتصال السمعي البصري-مجلس المنافسة-الهيئة الوطنية للنزاهة والوقاية من الرشوة ومحاربتها-المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي. وثلاثة قوانين لمؤسسات جديدة وهي: هيئة المناصفة ومكافحة كل أشكال التمييز-المجلس الاستشاري للأسرة والطفولة-المجلس الاستشاري للشباب والعمل الجماعي.

+المحور الثالث: يتضمن 16 تدبيرا تشريعيا²⁵⁰⁴، ثلاثة منها تهم: حق المواطنين والمواطنات في الحصول على المعلومات وحماية مصادرها- قواعد تنظيم وسائل الاعلام العمومية ومراقبتها- شروط كيفية مساهمة الجمعيات بقضايا الشأن العام والمنظمات غير الحكومية في إعداد قرارات ومشاريع لدى المؤسسات المنتخبة والسلطات العمومية وتفعيلها وتقييمها. و13 تدبيرا تشريعيا من خلال مراجعة التشريعات القائمة من أجل ملائمتها مع أحكام الدستور وتهم مجالات أهمها: الحقوق والحريات- تخليق الحياة العامة- إقرار مبادئ المنافسة والشفافية- القضاء المالي- مراجعة التشريعات الجنائية- حقوق المتقاضين- قواعد سير العدالة، ويضاف إلى هذه التدابير التشريعية ميثاق اللاتمرکز والمرافق العمومية المنصوص عليه في الفصل 157 من الدستور.

وقد أكد المخطط التشريعي ضرورة إعطاء الأولوية في مسطرة الإعداد والمصادقة على النصوص المرتبطة بتنفيذ الدستور، مع ضرورة التقيد بالآجال الدستورية في إعداد القوانين التنظيمية، طبقا للفصل 86 من الدستور، ووجوب عرض جميع القوانين التنظيمية على المصادقة خلال الولاية التشريعية التاسعة، وهذا فعلا ما باشرت الحكومة العمل به ووفقه.

ثالثا/التفاعلات بشأن الحصيلة الأولية للحكومة: إذا كان بعض المدافعين عن الحكومة يرون في سنتها الأولى محطة لاطلاعها على الملفات، وبالتالي لا ينبغي محاسبتها على الإنجاز، فإن آخرين يرون عكس ذلك. فالسياق السياسي والدستوري الذي أفرز الحكومة تتوجب معه السرعة في الإنجاز، نظرا للتحديات المطروحة والانتظارات المتعددة. ثم إن الشعارات المرفوعة من قبل أحزاب الأغلبية، خلال الحملة الانتخابية، أكدت كلها على ضرورة اتخاذ بعض القرارات والإجراءات الحاسمة منذ الأيام الأولى من

2502 -المخطط التشريعي، ص.13.

2503 -المخطط التشريعي، ص.14.

2504 -المخطط التشريعي، ص.15.

عمر الحكومة، يضاف إلى ذلك أن حكومة السيد بنكيران، وكما تأكد من خلال البرنامج الحكومي، تشكل حكومة استمرارية وليست قطعية، ليس فقط على مستوى المخططات والمبادرات الكبرى والأوراش المفتوحة، ولكن أيضا على مستوى مكوناتها، فكل حلفاء حزب العدالة والتنمية في الأغلبية، أي حزب الاستقلال والحركة الشعبية والتقدم والاشتراكية، يفترض فيهم سابق إطلاع على الملفات بالنظر إلى تجاربهم الحكومية السابقة، الأمر الذي يتطلب الشروع مباشرة في العمل. ثم إن دستور 2011 فرض على الحكومة تحديا حقيقيا، فيما يتعلق بوضع البنيات المؤسسية والقانونية لتطبيق الدستور، وهو أمر كان من المفترض أن تكون له الأولوية في السنة الأولى من عمر الحكومة، ليشكل قوة دافعة في اتجاه التأسيس للإنجاز.

بتاريخ 27 دجنبر 2012 تحدث وزير الاتصال، والناطق الرسمي باسم الحكومة السيد مصطفى الحلفي، في لقاء له مع الصحافة عن حصيلة الحكومة خلال سنة 2012، واعتبر ذلك إيجابيا، وأشار في هذا الصدد إلى إعادة الاعتبار للمرفق العمومي، مذكرا بسلسلة من الإجراءات من قبيل تكريس مبدأ الأجرة مقابل العمل في إشارة إلى الاقتطاع من أجور المضربين، الذي بدأ تطبيقه على موظفي وزارة التعليم، قبل أن ينتقل إلى موظفي وزارتي الصحة والداخلية، كما أشار إلى التوظيف عن طريق المباراة بغرض إتاحة تكافؤ الفرص، وإسناد المسؤولية داخل الإدارة العمومية عن طريق الترشيح، وإرساء منظومة الشكايات التي أتاح إرسال أزيد من تسعة آلاف شكاية إلى وزارة العدل والحريات. وتحدث عن صندوق التماسك الاجتماعي، الذي بلغ رأسماله 2,5 مليار درهم، وذلك بهدف تغطية ثمانية ملايين ونصف نسمة في إطار المساعدة الطبية، كما أشار إلى برنامج "تيسير" للمساعدات المباشرة للأسر لتعليم أبنائهم، والبرنامج المتعلق بالتكافل العائلي (160 مليون درهم لفائدة 40 ألف امرأة)، مذكرا أيضا بالزيادة بنسبة 50 في المائة في منح الطلبة، ورفع عدد الممنوحين لبلوغ 216 ألف ممنوح بعد إضافة 40 ألف ممنوح، وكذا مضاعفة المخصصات الاجتماعية للطلبة من إطعام وإيواء في حدود 400 مليون درهم. وتحدث أيضا عن تخصيص الحكومة لمليار درهم لرفع الحد الأدنى لرواتب التقاعد بالمؤسسات العمومية والجماعات المحلية والمياومين إلى جانب تخصيص ملياري درهم لدعم مكافحة آثار الجفاف، و890 مليون درهم لدعم القمح والدقيق المستورد لتفادي تأثر أسعار الحبوب، وتخصيص 500 مليون درهم لصندوق التنمية القرية. وعلى المستوى الاقتصادي برزت جهود الحكومة، حسب الوزير، من خلال التحكم في التوازنات الماكرو-اقتصادية وتخفيض العجز من 6,1 إلى 5 في المائة بعدما كان مرتقبا أن يرتفع، في ظل الظرفية الاقتصادية وتحملات صندوق المقاصة، إلى 8 في المائة، فضلا عن إجراءات فضلا عن إجراءات اقتصادية أخرى من قبيل رفع الاستثمار العمومي إلى 188 مليار درهم مع بلوغ 80 في المائة كنسبة إنجاز في فتح الاعتمادات. لاشك أن هذه الإنجازات تجعل من وصف السنة الأولى من عمر الحكومة بسنة بيضاء، كما ذهب إلى ذلك بعض الإعلاميين والسياسيين، وصفا مبالغا فيه. ومع ذلك يبقى أبرز ما تم إنجازه إلى حدود الساعة مرتبطا بأوراش كانت مفتوحة في عهد الحكومة أو الحكومات السابقة، فبرنامج المساعدة الطبية "راميد" الذي شرعت الحكومة في تعميمه، والذي لا تزال تواجهه صعوبات متعددة، كانت قد انطلقت تجربته الأولى في جهة تادلة أزيلال إبان حكومة السيد عباس الفاسي، ونفس الأمر يقال عن بعض الأوراش الأخرى، كتلك المرتبطة ببرنامج "تيسير" وبالطرق السيارة و"الترموي" وغيرها. كما أن معدل النمو لم يبلغ خلال سنة 2012، حسب حزب الاستقلال الطرف الثاني في الحكومة، إلا 3 في المائة²⁵⁰⁵.

²⁵⁰⁵ - مذكرة حزب الاستقلال إلى رئيس التحالف الحكومي، الصادرة بتاريخ 3 يناير 2013، ص 21.

وعجز الميزانية الذي كان ينبغي أن لا يتجاوز 4.8 في المائة من الناتج الداخلي الخام بلغ 7.1 في المائة، كما تفاقمت مديونية المغرب، بحيث ناهزت 57.8 في المائة من الناتج الداخلي الخام حسب تصريحات وزير الاقتصاد والمالية²⁵⁰⁶. وقد سجلت مجموعة من الأطراف السياسية مؤاخذات هامة على العمل الحكومي، من ذل مثلا عدم اتخاذ إجراءات حاسمة لمحاربة الفساد، خاصة وأن ذلك كان أحد الشعارات البارزة للأحزاب المشكلة للحكومة إبان حملتها الانتخابية، فإذا كانت الفضيحة مساعدة على الإصلاح²⁵⁰⁷، فإن سلسلة اللوائح التي تم نشرها من قبل بعض الوزراء، خاصة المنتمين لحزب العدالة والتنمية، والتي تكشف بعض الامتيازات التي يستفيد منها بعض الناس، لم تحقق إلا نوعا من الاستهلاك الإعلامي، بعيدا عن إحداث تلك الرغبة في الرأي العام التي تتطلبها الفضيحة المساعدة على الإصلاح، وذلك لعدة اعتبارات في مقدمتها الاختلاف بين أعضاء الحكومة بشأن نشر تلك اللوائح، ونشر بعضها بشكل ناقص يخفي العديد من المعطيات والمعلومات الأساسية بخصوص المستفيدين، والسقوط في نوع من التميع، بحيث أن بعض اللوائح التي نشرت لا يشكل نشرها أي فضح، كما لم يتم إرداف عملية النشر، خاصة المتعلقة بمأذونات النقل، بقرارات تمنع تكرار تلك الامتيازات غير المشروعة. وما تم انتقاده أيضا الاستمرار في قمع الاحتجاجات السلمية، واستمرار الاعتقال لأسباب سياسية، كما هو الشأن بالنسبة لبعض الطلبة ومعتقلي حركة 20 فبراير، وعدم تحريك المتابعات في بعض ملفات الفساد، وحالات الاعتداء على الحريات، كما أن الحكومة لم تستطع اتخاذ إجراءات حازمة في اتجاه محاربة اقتصاد الريع. وفي المجال الاجتماعي عرفت السنة الأولى من عهد الحكومة شبه تجسيد للحوار الاجتماعي، كما عرفت تماطلا ملحوظا في تنفيذ اتفاق أبريل 2011 مع النقابات العمالية. وأدت الزيادة في أسعار البنزين وبعض المواد الأساسية إلى انخفاض القدرة الشرائية للعديد من المواطنين. وظهرت على السطح مجموعة من الإشكالات التي تجعل تلك الصلاحيات الدستورية المحولة للحكومة محل تساؤل. فقد أثار مشروع القانون التنظيمي الخاص بالتعيين في المؤسسات والمقاولات العمومية جدلا سياسيا ودستوريا واسعا، بحيث رأت فيه أطراف من المعارضة تخلي رئيس الحكومة عن صلاحياته، وذلك بتبني تأويل غير ديمقراطي لأحكام الفصلين 49 و92 من الدستور، على اعتبار أن هذا الأخير لا يسمح للملك بالتعيين بواسطة ظهير إلا فيما نص عليه الدستور صراحة، الأمر الذي لم يتم احترامه في مشروع القانون الذي كرس التعيين بواسطة ظهير في مجموعة من المناصب السامية، بالإضافة إلى تخلي رئيس الحكومة عن التعيين لصالح الملك في بعض المؤسسات التي لا تعتبر ذات طبيعة إستراتيجية.

هذه الملاحظات الجوهرية بخصوص أول مشروع قانون تنظيمي تحيل إلى نوع من الرقابة الذاتية التي مارستها الحكومة على نفسها، أو بالأحرى مارسها السيد رئيس الحكومة، وهي رقابة ذاتية لا تجد مرجعيتها في الدستور المكتوب، إذا ما تم تغليب التأويل الديمقراطي، ولكن مرجعيتها بالأساس ما يمكن أن نضطلع عليه بالدستور العميق، الذي يساعد على فهم "التوازنات العامة" التي أشارت إليها الوثيقة التقييمية لحزب العدالة والتنمية المشار إليها آنفا. هناك قضية أخرى كانت محل العديد من السجلات والنقاشات، من شأن تسليط الضوء عليها، ولو بشكل مقتضب، أن يفيد في معرفة كيفية تدبير الحكم بالمغرب. فابتداء من شهر مارس 2012، وبعد أن صادق مجلس الهيئة العليا للاتصال السمعي البصري، المعروفة اختصارا بـ "الهكا"، على دفاتر التحملات الخاصة بالشركة الوطنية للإذاعة والتلفزة وشركة "صور يادوزيم"، ارتفعت أصوات تندد بذلك، وتعتبره تراجعا عن المشروع

²⁵⁰⁶ - خالد زهوي، بركة، الحكومة لن تتخلى عن دعم المواد الأساسية بشكل تام طيلة مدة ولايتها، أخبار اليوم، 9 و10 فبراير 2012.

²⁵⁰⁷ - سوزان روز أكرمان، 366.

الحداثي والديمقراطي، كان من بين المحتجين، بل أول هؤلاء المحتجين، موظفين كبار في القطاع الإعلامي، مع العلم أن المسطرة التي اتبعتها وزير الاتصال و"الهكا" تتفق تماما مع ما هو منصوص عليها في قانون الاتصال السمي البصري، خاصة الفصل 49 منه، ومع العلم أيضا أن مضمون دفاتر التحملات ليس فيه ما يخالف الدستور، والدليل على ذلك أنه بعد ذلك السجل الطويل يعلن وزير الاتصال في تصريح لوكالة المغرب العربي للأنباء، بتاريخ 16 أكتوبر 2012، أن الحكومة توصلت بقرار مصادقة الهيئة العليا للاتصال السمعي البصري على تعديلات دفاتر التحملات الخاصة بالشركة الوطنية للإذاعة والتلفزة وشركة "صوريا دوزيم"، التي كانت قد تقدمت بها الحكومة، وحين نفحص تلك التعديلات نجد أنها لم تغير الشيء الكثير في دفاتر التحملات المعدلة التي أثير بشأنها ذلك السجل. هذه القضية لم تبرز فقط الخلل المرتبط بعلاقة الوزارة الوصية بالموظفين التابعين لها، ولكنها تثير الكثير من التساؤل حول تضييقها إلى درجة إقالة رئيس "الهكا"، السيد أحمد غزالي. ويتبين الآن أن من أهداف ذلك تبليغ رسالة إلى من يعينهم الأمر، خاصة العدالة والتنمية الذي يقود الحكومة، في كون بعض الملفات أكبر من أن تكون تحت وصاية وزير من الوزراء، يتضح ذلك من خلال لقاء الملك بكل من بنكيران ومصطفى الخلفي وزير الاتصال، الذي فتر حماسه في الدفاع عن دفاتر التحملات بشكل ملحوظ بعد ذلك اللقاء، ويتضح أيضا من خلال تشكيل لجنة حكومية برئاسة السيد نبيل بن عبد الله، وزير السكنى والتعمير، لتعديل دفاتر التحملات.

رابعا/معوقات العمل الحكومي: إذا كانت استراتيجية التدرج تقتضي أن تكون الإصلاحات المؤسسية الأساسية شرطا مسبقا للإصلاح في قطاعات معينة²⁵⁰⁸، فإن حكومة السيد بنكيران لم تقم إلى إصلاحات مؤسسية أساسية. وكان من المفترض أن تولي الحكومة في سنتها الأولى الأولوية لمسألتين اثنتين: أولهما استكمال الدورة الانتخابية، وثانيهما إصدار بعض القوانين التنظيمية خاصة تلك المتعلقة بالمؤسسات الدستورية. كان من شأن الاهتمام بهاتين المسألتين أن يشكل قوة دافعة في اتجاه التأسيس للإنجاز، خاصة، وهما المسألتان اللتان عادة ما يكون الاهتمام بهما مباشرة بعد وضع الدستور أو مراجعته. فقد تباطأت حكومة السيد بنكيران في استكمال الدورة الانتخابية، بحيث لم تنظم لا الانتخابات الجماعية ولا الجهوية، مما جعل مجلس المستشارين السابق على انتخابات 25 نونبر 2011 يستمر خارج الزمن الدستوري، الأمر الذي ناقض في الجوهر محاولة الرفع من الشرعية الانتخابية في دستور 2011. بل الأكثر من ذلك يدفع التباطؤ في مسألة الانتخابات إلى مساءلة الحكومة ليس فقط من منطلق التأسيس للإصلاح ولكن أيضا من منطلق تفعيله، على اعتبار أن البرنامج الحكومي نص، تنفيذًا لتوجيهات ملكية، على اعتماد جدولة زمنية مضبوطة لإقامة باقي المؤسسات الدستورية قبل ممت سنة 2012، وأن الحكومة "ستعمل على اتخاذ كافة الإجراءات الكفيلة بإجراء الاستحقاقات الانتخابية في آجالها المقررة"²⁵⁰⁹.

يبدو من خلال بطء العمل الحكومي عموما، ومن تلك الإشكالات المثيرة، وتواضع الحصيلة الأولية لحكومة السيد بنكيران، أن هذه الأخيرة وإن لم تكن محاصرة باحتجاجات سياسية من خارج المؤسسات، كما هو الحال في تونس ومصر، فهي محاصرة بمجموعة من المعوقات الذاتية والموضوعية، لعل في مقدمتها المنطق الذي يشتغل به رئيس الحكومة، فالسيد عبد الإله بنكيران جعل حرصه الأول هو إرضاء المؤسسة الملكية والمحيط الملكي، الأمر الذي جعله في كثير من الأحيان ملكيا أكثر من الملك، يمارس

²⁵⁰⁸ - سوزان - روزاكرمان، 396.

²⁵⁰⁹ - البرنامج الحكومي، 19.

على نفسه وعلى حكومته رقابة ذاتية مبالغاً فيها، وغالباً ما تكون تلك الرقابة من مرجعية التأويل السلطاني للدستور وليس التأويل الديمقراطي الذي يطالب به بعض الفضلاء الديمقراطيين. وقد انطلق أول مسلسل ذلك التأويل السلطاني بعرض الهيكلية الحكومية على الملك للمصادقة عليها مع العلم أن ليس في الدستور ما يلزم بذلك، ولعل من صور تلك الرقابة الذاتية المبالغ فيها أيضاً المخطط التشريعي الذي أعدته الحكومة، والذي أحال إعداد أربعة مشاريع قوانين على الديوان الملكي، قبل أن تتدخل الأمانة العامة للحكومة وتجعل الأمر مقتصرًا على مشروع قانون واحد، هو القانون المتعلق بمجلس الوصاية. إن تكرار شكوى السيد بنكيران من "العفريت والتامسيح"، يبين أن هناك فعلاً جهات تقاوم التغيير، خاصة إذا كان من يرفعون شعار هذا التغيير من توجه إسلامي، لكن ما يؤاخذ المعارضون على رئيس الحكومة أنه لم يسم هذه الجهات باسمها، بالإضافة إلى أنه كان يعلم ذلك مسبقاً، وظل يرفع شعارات كبيرة؛ من مثل محاربة الفساد ووضع حد لاقتصاد الريع، لذلك فلا داعي اليوم للاختباء وراء "التامسيح والعفريت" وتبرير ضعف الإنجاز الحكومي بوجود جيوب لمقاومة التغيير كما كان يقول الوزير الأول السابق عب الرحمن اليوسفي. إن حكومة ما بعد انتخابات 25 نونبر 2011 حملت معها معوقات منذ تعيينها، فبالإضافة إلى غياب سابق تجربة في العمل الحكومي عند الطرف الأساسي في الحكومة، أقصد حزب العدالة والتنمية، هناك هشاشة الانسجام الحكومي، بحيث أن الحكومة تتألف من أربعة أحزاب سياسية، وهو عدد قليل بالمقارنة مع تجارب حكومية سابقة، إلا أن هذه الأحزاب بينها اختلافات إيديولوجية وسياسية ملحوظة، الأمر الذي يؤثر سلباً على العمل الحكومي، بل إن سلوك بعض الأحزاب المكونة للحكومة يبين أن من الوظائف المرسومة لها، سواء وعت ذلك أم لم تعه، ضبط وزراء حزب العدالة والتنمية، وتثنيهم عن بعض المبادرات والقرارات غير المرغوب فيها، وقد تأكد ذلك بشكل واضح في قضية دفاتر التحملات. دون أن ينفي ذلك بعض أخطاء العدالة والتنمية في إدارته للتحالف الحكومي، فحتى ميثاق الأغلبية يلاحظ كيف أن بعض الأطراف الحكومية تحتج على عدم احترامه²⁵¹⁰. يضاف إلى ذلك أن الحكومة لم تنطلق من هيكلية حكومية واضحة على أساس برنامج حكومي، وإنما انطلقت بهيكلية هجينة كان دافعها ترضية الأحزاب السياسية المشاركة في الحكومة والمؤسسة الملكية، مما كرس كثرة الوزراء على عكس ما بشر به السيد بنكيران عند تعيينه، وأنتج وزارات برأسين متشاكسين. ولعل من عوامل الارتباك الحكومي أيضاً عدم تحديد الأولويات بدقة، وعدم وضع جدول زمنية تحدد المطلوب إنجازها في كل سنة. لقد حاولت الحكومة تدارك ذلك من خلال المخطط التشريعي الذي أتى متأخراً، مع العلم أن بعض مشاريع القوانين التي وضع المخطط كسقف لها نهاية سنة 2012 لم يتم إعدادها بعد. وقد أسهم ضعف المعارضة البرلمانية بشكل غير مباشر في ضعف العمل الحكومي، بحيث كثيراً ما تم الانسياق وراء نقاشات سياسية لا طائل منها.

الفرع الثالث: طبيعة حكومة بنكيران بين النص الدستوري والممارسة: محاولة توصيفية

إن دستور 2011 نص على أن النظام السياسي المغربي نظام ملكية برلمانية، كما أقر أن "تعيين الملك لرئيس الحكومة من الحزب السياسي الذي تصدر انتخابات أعضاء مجلس النواب وعلى أساس نتائجها"²⁵¹¹. فإن هذا المنطوق الدستوري يؤسس لحكومة حزبية-سياسية برئاسة شخصية تنتمي إلى الحزب الحاصل على أكبر عدد من المقاعد في انتخابات مجلس النواب، ويقطع مع الممارسة السابقة التي كانت فيها الحكومة والوزير الأول يخضعان للسلطة التقديرية للملك، الذي لم يكن ملزماً بتعيين وزير أول

²⁵¹⁰ - مذكرة حزب الاستقلال إلى رئيس التحالف الحكومي، 13.

²⁵¹¹ - انظر الفصل 47 من دستور 2011.

منتم حزياً، ولا بأخذ نتائج صناديق الاقتراع بعين الاعتبار في هذا الإطار. فالنص الدستوري يجعل من الحكومة مؤسسة خاضعة للتنافس السياسي بين الأحزاب بعد أن كانت في أغلب فترات الحياة السياسية المغربية خارج التنافس الحزبي، باعتبار الفوز في الانتخابات لا يقود دائماً إلى الحكومة، بل كان الأمر يتوقف على الرضا الملكي وعلى استراتيجيته في الحكم.

ويفرض التنافس الحزبي على الحكومة ضرورة تشكيل حكومة برنامجية ذات برنامج حزبي-حكومي، بمنزلة تعاقب بين الأحزاب المشكلة للحكومة والمواطنين ما يجعل البرامج الحزبية تأخذ معنى وقيمة دستورية، إذ لم تعد برامج للاستهلاك الانتخابي فقط أو المزايدة السياسية. بل أصبحت الحكومة لها إمكانية تطبيق برامجها وترجمة أفكارها على أرض الواقع. ولكون الحكومة الحزبية تجد أحد أهم أسسها في الانتخابات ونتائج الاقتراع، فإن ربط الدستور المغربي لسنة 2011 بين انتخابات مجلس النواب، وتعيين رئيس الحكومة يجعل أصوات الناخبين هي المحددة للحزب الذي يقود الحكومة، حيث لم يعد الملك هو المحدد في هذا الإطار، مما قوى من قيمة الانتخابات في إطار دستور 2011، حيث أصبحت آلية محددة لتشكيل الحكومة، لاسيما أن الدستور ربط التنصيب البرلماني بتصويت إيجابي على البرنامج الحكومي بالأغلبية المطلقة لأعضاء مجلس النواب.²⁵¹²

إضافة إلى إعلاء الدستور من قيمة الانتخابات وسقفها، فإنه عزز أيضاً من مكانة رئيس الحكومة ومركزه بين الوزراء. إذ أصبح لاقتراحه الوزراء معنى أكبر، باعتباره يتحمل مسؤولية حصول حكومته على ثقة مجلس النواب، وهذا الاقتراح أصبح مهماً لأن رئيس الحكومة يقترح فريقه الحكومي بناء على التحالف الحكومي القائم، والقادر على نيل ثقة مجلس النواب، وعلى ترجمة الوعود الانتخابية وتطبيق برنامج الحكومة، القادر على تحقيق نتائج تمكنه من الاستمرار في الحكومة، وتجدد الثقة في أحزاب الأغلبية في الانتخابات.²⁵¹³

إن رئيس الحكومة هو المسؤول عن فريقه الحكومي، إذ ألزم الملك بموجب الدستور، باستشارة رئيس الحكومة لإعفاء وزير أو أكثر، ولم يعد يملك سلطة مطلقة في إقالتهم كما كان الأمر في الدساتير السابقة.

كما أصبح رئيس الحكومة يتمتع بسلطة التقرير في استمرار حكومته، بحيث صار بإمكانه تقديم استقالته إلى الملك التي يترتب عنها استقالة الحكومة بكاملها. إضافة إلى تمتعه بحق طلب إعفاء عضو أو أكثر من الملك، فالوزراء أصبحوا مسؤولين أمام رئيس الحكومة، الذي يملك طلب إقالتهم، وما يعزز هذه السلطة أن الملك لم يعد له حق إقالة الحكومة. ومنه نستنتج أن الدستور أصبح ينص على حكومة سياسية حزبية.

تتطلب ترجمة التأسيس الدستوري للحكومة الحزبية على أرض الواقع بيئة سياسية قادرة على استيعاب مختلف شروط الحكومة الحزبية. وإذا كان النسق السياسي المغربي يعرف استمرار جملة من الاختلالات على هذا المستوى، فإن واقع تشكيل الحكومتين، في ظل دستور 2011، يعبر عن العديد من الممارسات المتناقضة مع الحكومة الحزبية، الدالة لا على عدم الامتثال لما ينص عليه الدستور، ولا على عدم الإعلاء من قيمته فقط، بل على غياب الوعي لدى الفاعلين السياسيين بأهمية الحكومة الحزبية

²⁵¹² حسن طارق، الدستور والديمقراطية: قراءة في التوترات المهيكلية لوثيقة 2011، سلسلة الحوار العمومي، الرباط طوب بريس، 2013، ص. 48-53.

²⁵¹³ محمد الرضواني، الحكومة التي تلتقط كل شيء: محاولة في توصيف الحكومة المغربية بعد دستور 2011، المجلة العربية للعلوم السياسية، ص. 103.

في تأسيس النظام الديمقراطي أيضاً، إذ تعبر العديد من الممارسات بوضوح عن استمرار نمط الحكومات المغربية السابقة بالرغم من "ثورية" النص الدستوري في هذا المجال. ومن جملة الممارسات المتناقضة مع خصائص الحكومة، يمكن الإشارة إلى مايلي:

1- **استمرارية تمثيلية الوزراء التكنوقراط في التشكيلتين الحكوميتين**، حيث بلغت نسبتهن في نسخة الحكومة الأولى نحو 16.13 في المئة، وفي الثانية 20.50 في المئة، وهي نسب مهمة تعبر عن تأثير أطراف أخرى غير الأحزاب في تشكيل الحكومة، وعن التناقض بين المبدأ الدستوري الرابط بين المسؤولية والمحاسبة، كما تعبر عن تقويض مبدأ الربط بين النتائج الانتخابية وتشكيل الحكومة أيضاً، لكون الوزراء التكنوقراط لا يحصلون على امتداد انتخابي، ويناقض وجودهم مع مبدأ التناوب السياسي على المناصب الحكومية، باعتبار استمرار الوزراء التكنوقراط لا يتوقف على نتائج صناديق الاقتراع. ويصعب بناء نظام سياسي ديمقراطي في ظل غياب هذه المبادئ أو ضعفها على مستوى الممارسة، لذلك فإن تخصيص نسبة مهمة من المناصب الحكومية لشخصيات غير متحيزة يتناقض تماماً مع الديمقراطية، ومع شعارات الانتقال الديمقراطي المرفوعة من طرف الفاعلين السياسيين المطالبة بحكومة حزبية خالصة²⁵¹⁴.

2- **تقزيم قيمة الانتماء الحزبي**: بحيث عبرت بعض حالات الترخيب الوزاري عن عدم أهمية الانتماء الحزبي، والاستخفاف به، فإذا كان أحد وزراء الحكومة السابقة قد قدم استقالته من الحزب السياسي، الذي احتضنه لفترة وتولى المنصب الوزاري باسمه²⁵¹⁵، قبل تشكيل حكومة عبد الاله بنكيران الأولى بيومين، لينضم إلى الحكومة بصفة وزير مستقل، فإن أحد وزراء الحكومة الأخيرة استمر في حكومة عبد الاله بنكيران الثانية، على الرغم من فقدانه لانتائه الحزبي وطرده من الحزب²⁵¹⁶، وعلى الرغم من منع الدستور للترحال السياسي. فهاتان الحالتان المعبرتان عن ظاهرة "الوزراء السياح"²⁵¹⁷ تتناقضان مع الحكومة الحزبية.

3- **استمرار ظاهرة الاحتضان الحزبي لوزراء مستقلين**: فقد شكلت هذه الظاهرة أهم المآخذ على الحكومات السابقة، وبالرغم من اختلاف نسبتهن في الحكومتين المشكلتين منذ 2011، إلا أن استمرار هذه الظاهرة، في ظل دستور مؤسس لحكومة حزبية، يعبر عن ضعف الأحزاب السياسية، وعدم استقلاليتها في تخبير أطرها²⁵¹⁸.

4- **التشبث بالريع الوزاري من طرف رئيس الحكومة**: إن الجديد الذي جاء به دستور 2011 على مستوى تشكيل الحكومة، وسلطة رئيسها في اقتراح الوزراء، والمرحلة التأسيسية للحكومة الأولى، لم تدفع برئيس الحكومة المعين إلى توظيف سلطته للتأسيس لممارسة ديمقراطية تقطع مع الكثير من الممارسات السابقة في هذا الإطار، بل وظف سلطته في عدة حالات لتغليب الاعتبارات الذاتية والشخصية أو الحزبية على حساب الاعتبارات الدستورية والسياسية. ذلك أن الإصرار على استوزار صديقه وأحد مقريه²⁵¹⁹ في منصب وزير دولة من دون حقبة، بعد رفض القصر لمنصب نائب رئيس الحكومة (منصب رمزي وبروتوكولي). ويعد دفاعاً عن مناصب "غير انتاجية"²⁵²⁰، وعن عدم المسؤولية. إن مناصب وزراء الدولة في الحكومات المغربية

²⁵¹⁴ محمد الرضواني، المرجع السابق، ص 104.

²⁵¹⁵ يتعلق الأمر بعزيز أخنوش وزير الفلاحة والصيد البحري.

²⁵¹⁶ يتعلق الأمر بحمد الوفا وزير منتدب لدى رئيس الحكومة مكلف بالشؤون العامة والحكامة في الحكومة الثانية الذي طرد من حزب الاستقلال.

²⁵¹⁷ محمد الرضواني، المرجع السابق، ص 104.

²⁵¹⁸ يتعلق الأمر ببعض الوزراء، منهم عبد العظيم الكروج، يوسف العمراني.

²⁵¹⁹ يتعلق الأمر بعبد الله بها.

²⁵²⁰ محمد الرضواني المرجع السابق، ص 105.

خصصت لشخصيات مقربة من الملك أو لشخصيات سياسية قدمت خدمات جليلة للنظام السياسي، أو لزعماء الأحزاب السياسية لتحقيق تقارب بينها وبين القصر²⁵²¹ إن القرب من رئيس الحكومة أو تقديم خدمات له، لا يمكن أن يكونا من منفذا لمناصب برتوكولية، تقدم لأصحابها ريعا ماديا وسياسيا، من دون أن يقدموا إنتاجا لمصلحة الوطن والمواطنين.

5- استمرار هيكلية الحكومات المغربية السابقة على مستوى عدد الوزراء والمرافق الوزارية نفسها، فإذا كان رئيس الحكومة زعيم حزب العدالة والتنمية أطلق وعودا سابقة منها أن تشكيلة الحكومة لن تتجاوز 20 وزيرا، فإن الممارسة أوصلت عددها إلى 39 وزيرا في الحكومة الثانية في ظل شعارات الترشيح والعقلنة والتخفيض من نفقات الدولة. وإذا كان حزبه دافع عن مبدأ الأقطاب الوزارية، فإن الممارسة أفرزت تقسيمات "سخرية" لعدد من المرافق الوزارية (كالمالية، والسياحة، والصناعة التقليدية، والتعليم العالي،...)، لإرضاء أهواء حزبية وشخصية.

6- تأثير الاعتبارات الشخصية والعائلية و اللوبيات الداخلية للأحزاب السياسية في الاستوزار، ما يعبر عن غياب الديمقراطية داخل الأحزاب التي تحولت رهينة في يد الأمناء الحاليين والسابقين، أو العائلات الكبرى أو اللوبيات الداخلية الحزبية، الأمر الذي يجعل المرور إلى المنصب الوزاري يتم أساسا عبر هذه القنوات. وإذا كانت هذه الظاهرة تعتبر تقليدية في النسق السياسي المغربي، فإن الجديد السلبي في هذا الإطار هو قبول رئيس الحكومة لمثل هذه الممارسات، وخضوعه للشبكات المتحكمة في الأحزاب على حساب الكفاءة والقدرة على الإنجاز²⁵²².

إضافة إلى هذه الممارسات المتناقضة مع الحكومة الحزبية، عرفت الممارسة الحكومية بعد دستور 2011 تدخل جلالة الملك في هيكلية الحكومة، واستمرار الوزراء في تحليل قراراتهم باستحضار التوجهات الملكية.

إن طبيعة مكونات حكومتي بنكيران، ولجوءها إلى تبني خطاب محاد وتقليدي واتباع سياسات معتدلة وآمنة انتخابيا، وإلى تقديم تنازلات تقليدية عوض تدبير تأسيسي، أمور لا تعبر عن التذبذب الأيديولوجي للتشكيلتين الحكوميتين بعد دستور 2011 فحسب، بل تعبر عن أيضا عن هيمنة النزعة البرغماتية في تدبيرهما للسياسات العمومي، وسيطرة النزعة الانتخابية على خطابهما وقراراتهما، بشكل يجعلهما بعيدتين من نمط الحكومة الحزبية التي يؤسسها النص الدستوري. وبالرغم من اختلاف النسق السياسي المغربي عن نظيره في الدول الغربية، إلا أن مميزات حكومة بنكيران تؤثر إلى بزوغ نوع جديد من الحكومة في الحياة السياسية المغربية، تنطبق عليه أغلب خصائص وصفات الحكومة التي تلتقط كل شيء.

فعلى مستوى مكوناتها، جمعت حكومة بنكيران بنسختها الأولى والثانية، بين أحزاب متباعدة إيديولوجيا، ومتناقضة في توجهاتها السياسية، إضافة إلى التوجه الإسلامي، والتوجه اليميني المحافظ، تتكون الحكومة من توجه ليبرالي منفتح، وتوجه يساري شيوعي، وتوجه تكنوقراطي. إن هذا الفسيفساء الأيديولوجي لا يعود إلى النتائج الانتخابية التي تفرض ضرورة التحالف بين الأحزاب السياسية، بقدر ما يعود إلى ضعف الحزب الذي يقود الحكومة، وقدرة رئيسه على التفاوض لتأسيس حكومة حزبية.

²⁵²¹ محمد الرضواني، المرجع نفسه.

²⁵²² يتعلق الأمر بالوزراء، عبد الصمد قبوح، ومحمد أوزين، وفؤاد الدويري، ومحمد الأمين الصبيحي، ومأمون بوهودود.

وعلى مستوى تشكيل الحكومة، فإن الكثير من الوزراء تولوا المناصب الوزارية بتأثير من من لوبيات مخزنية أو حزبية أو اقتصادية أو عائلية، وكان الهدف من استيزارهم إرضاء هذه القوى، لا البحث عن فعالية السياسات الحكومية. وقد اعترف رئيس الحكومة بعدم رضاه عن التشكيلة الحكومية، وبأن بعض المستوزرين لا يستحقون أن يكونوا وزراء²⁵²³.

أما على مستوى البرنامج الحكومي، فإضافة إلى فضفاضة مقترحاته وعدم دقته، فإنه يتميز بتناقض الأطراف المدافعة عنه، لاسيما بعد مغادرة حزب الاستقلال الذي كان طرفا رئيسيا في الحكومة الأولى، وتحوله إلى المعارضة، وتعويضه بحزب التجمع الوطني الأحرار الذي كان من أشد المعارضين للبرنامج الحكومي، ما يسهل التنصل من المسؤولية ويشجع على تعدد الأقطاب داخل الحكومة الواحدة.

وعلى مستوى الخطاب السياسي، فإن الحكومة تجمع بين خطابي الأغلبية والمعارضة، إذ أنه في مناسبات عدة لجأ رئيس الحكومة السيد عبد الله بنكيران إلى تبني خطاب معارض، وكأنه يوجد خارج الحكومة، كما وظفت هذه الأخيرة خطابا تضليليا وشعوبيا قائما على تعويم المسؤولية، والتنصل منها، وتسويق الفشل بتدخل قوى مبنية للمجهول، وربط التدبير السياسي بقوى غيبية واستحضار تعابير مبهم، كالصدق، والمعقول، والتغيير في ظل الاستمرارية، فاعتبار الله فاعلا في السياسة، وأن الله مع الحكومة وستنصر، وتأكيد مسؤولية الحكومة أمام الله. بالإضافة إلى مسؤولي شوطها الأخير، ورفع شعارات دعم الأرامل والفقراء من دون سياسات تنفيذية ملموسة، أمور لا تعبر عن تفسير تقليدي للمهام الحكومية فقط، بل تعتبر ممارسات متنافية مع خطابات وسياسات الحكومة الحزبية، إلى تبني الواقعية وخطاب المسؤولية²⁵²⁴.

وعلى مستوى المشروعية، فإن خطاب الحكومة هيمن عليه، التركيز على المشروعية الانتخابية، ورضا الملك، وتجاهل مشروعية الإنجاز. فالإقتصار على المشروعية الانتخابية في الأنظمة الديمقراطية المعاصرة، يعد غير كاف للاستمرار في الحكم، ذلك أن المشروعية المستمدة من صناديق الاقتراع تتطلب مشروعية الإنجاز للاستمرار في الحكومة. فالانحراف عن المشروعية القانونية، وعدم الفاعلية، والابتعاد عن المرونة والاعتدال والكفاءة التي تميز الحكومات الديمقراطية، يعد بداية الديكتاتورية والهمجية التسلطية، والاستلاء على الدولة واختطافها. بالإضافة إلى ذلك، ركزت الحكومة على الجاذبية الإعلامية لرئيسها-بنكيران-والتي وظفت فيها أمور شخصية وعائلية، وبهلوانيات شعبية لتحقيق "الفرجة"، واكتساب الأنصار وتغليب خطاب التجمعات الانتخابية وكأن الحكومة في حملة انتخابية مفتوحة ودائمة²⁵²⁵.

المبحث الثالث: مقارنة تعاطي العدالة والتنمية مع الانتخابات من موقع التدبير الحكومي

في هذا المبحث سنقوم بقراءة تحليلية سياسية ورصدية لمقاربة العدالة والتنمية للاستحقاقات الانتخابية التي عرفتها البلاد تحت الإشراف الحكومي بقيادة الإسلاميين، ولذلك سنحاول بتحليل ما عرفه المشهد السياسي من أحداث سياسية ومن إصلاحات سياسية وقانونية فيما يتعلق بالمنظومة القانونية للانتخابات وللجماعات الترابية وذلك من خلال التطرق للانتخابات

²⁵²³-صرح عبد الله بنكيران بذلك في لقاء منظم من طرف "منتدى جمعية خريجي المعهد العالي للقضاة" في فبراير 2014.

²⁵²⁴-ركز رئيس الحكومة عبد الله بنكيران على ألقاب الحيوانات كالتماسيح والعفاريات لتسويق ضعف إنجازاته، كما رفع شعار "عفى الله عما سلف" لمصلحة المتورطين في الفساد المالي، إضافة إلى استحضاره المرجعية الإسلامية لحزبه بشكل يجعل وصوله إلى رئاسة الحكومة

واستمراره نتيجة لقدرة إلهية. ويمكن العودة في هذا الإطار إلى مختلف الجرائد المغربية في عهد حكومتي عبد الله بنكيران.

²⁵²⁵-كرر رئيس الحكومة السيد عبد الله بنكيران، في مناسبات عديدة ما يسميه معاناته مع "الدولة العميقة"، التي تعارض إصلاحاته وتعرقلها.

المحلية للجماعات الترابية لسنة 2015 (المطلب الأول)، وكذلك الانتخابات النيابية لسنة 2016 (المطلب الثاني). إضافة إلى التحولات التي عرفها المشهد السياسي بعد انتخابات 2016، وتعثّر تشكيل الحكومة (المطلب الثالث).

المطلب الأول: الانتخابات الجماعية والجهوية: قراءة في النتائج وبحث في الأعطاب

عرفت الانتخابات الجماعية والجهوية، التي نظمت بتاريخ 4 شتنبر 2015، بعض التميز سواء على مستوى سياقها الدستوري والسياسي، أو على مستوى إطارها المؤسساتي والتنظيمي، كما شدد الانتباه على مستوى نتائجها. في أول انتخابات محلية على أساس دستور 2011، الذي أفرز بابا خاصا للجهات والجماعات الترابية الأخرى²⁵²⁶. وأحدث مقتضيات جديدة من أهمها إقرار انتخاب مجالس الجهات بالاقتراع العام المباشر²⁵²⁷، وإناطة تنفيذ مداولات ومقررات تلك المجالس برؤساء الجهات بعد أن أصبحوا هم الآمرون بالصرف، كما نص على مجموعة من المبادئ في تسيير الجماعات الترابية؛ كمبدأ التدبير الحر والتعاون والتضامن. وأصبح من الممكن للمواطنين والمواطنات، سواء بصفته الفردية أو عن طريق جمعيات، تقديم عرائض لإدراج نقط ما في جدول أعمال المجالس الترابية. وصدرت تطبيقا للدستور أربعة قوانين تنظيمية تتعلق بالجماعات الترابية²⁵²⁸، وكانت هذه المرة الأولى التي يتم فيها التنصيب على تنظيم الشأن المحلي بقوانين تنظيمية، وليس قوانين عادية، ولا يخلو هذا التغيير من دلالة بالنظر إلى أهمية القوانين التنظيمية على القوانين العادية²⁵²⁹. وقد أكدت هذه القوانين التنظيمية ما جاء في الدستور، كما شملت مقتضيات تفصيلية تتعلق أساسا بتركيبة مجالس الجماعات الترابية وطريقة تديرها ومجالات اختصاصاتها ونظامها المالي وكيفية التنسيق والتعاون بينها. والاستناد إلى دستور 2011 دائما عرفت انتخابات 4 شتنبر 2015 مجموعة من المستجدات على مستوى تنظيم العمليات الانتخابية (فرع أول)؛ وفسخ مجال أكبر لمشاركة المغاربة المقيمين بالخارج، كما تم تخفيض سن الترشيح إلى 18 سنة، وتعزيز فرص تمثيلية المرأة على مستوى الجماعات والجهات²⁵³⁰. لكن رغم ذلك يعرف الإطار القانوني بعض الثغرات والأعطاب (فرع ثالث)، وقد انضاف إلى هذه المستجدات الدستورية والمؤسسية والتنظيمية سياق سياسي عرف توترا ملحوظا بين حزب العدالة والتنمية من جهة وأحزاب الأصالة والمعاصرة والاستقلال والاتحاد الاشتراكي من جهة ثانية، وانتهى ذلك التوتر بتحقيق حزب العدالة والتنمية نتائج غير مسبقة على مستوى المدن، وعودة حزب الأصالة والمعاصرة بقوة إلى المشهد الانتخابي، وتراجع ملحوظ لحزبي الاستقلال والاتحاد الاشتراكي. (فرع ثالث)

²⁵²⁶ - الباب التاسع من دستور 2011، وقد تضمن هذا الباب 12 فصلا (من الفصل 135 إلى الفصل 146).

²⁵²⁷ - في السابق كانت مجالس الجهات تنتخب بالانتخاب غير المباشر.

²⁵²⁸ - رغم أن منطوق الفصل 146 من الدستور يفهم منه الإحالة على قانون تنظيمي واحد ينظم ما يتعلق بكل الجماعات الترابية، حيث جاء في

بداية الفصل: "تحدد بقانون تنظيمي بصفة خاصة..."، فإنه تم تنظيم الجماعات الترابية بواسطة أربعة قوانين تنظيمية هي: القانون التنظيمي

59.11 المتعلق بانتخاب أعضاء مجالس الجماعات الترابية، والقانون التنظيمي 113.14 المتعلق بالجماعات، والقانون التنظيمي رقم

112.14 المتعلق بالعمالات والأقاليم، والقانون التنظيمي رقم 111.14 يتعلق بالجهات.

²⁵²⁹ - من المعلوم أن القوانين التنظيمية تقع من حيث هرمية القوانين في المرتبة الثانية بعد الدستور، مما يمنح الجماعات الترابية مكانة دستورية

وقانونية خاصة.

²⁵³⁰ - كان من نتائج ذلك ارتفاع عدد النساء في المجالس الجماعية من 3465 في انتخابات 2009 إلى 6673 في انتخابات 2015.

الفرع الأول: قراءة في النظام القانوني للانتخابات الجماعية 2015

لا تكفي المقاربة القانونية للارتقاء بالعملية الانتخابية، إذ بالإضافة إلى ضرورة وجود نظام قانوني عادل وفعال، وينبغي توفر ثقافة سياسية لدى كل المعنيين بالانتخابات، من ناخبين ومنتخبين ومشرفين، تقطع مع مظاهر السلوك الانتخابي المتخلف، كما ينبغي توفر إرادة سياسية تتبدى من خلال افتتاح سياسي فعلي، بعيدا عن كل أقفال التحكم وأشكال الضبط. لكن هذا التأكيد لا ينفي أهمية دراسة النظام القانوني للانتخابات بالمغرب بصفة عامة، لرصد بعض مظاهر التطور التدريجي من جهة، ولكشف مظاهر الضبط القانوني القبلي لمخرجات العملية الانتخابية من جهة أخرى، خاصة بعد السماح منذ الانتخابات التشريعية لسنة 2002 بتوسيع هامش النزاهة بمعناها الضيق، الذي يعني عدم التدخل المباشر في النتائج. كما لا ينفي ذلك التأكيد أهمية دراسة النظام القانوني للانتخابات الجماعية ل 4 شتنبر 2015 على وجه الخصوص، باعتبارها أول انتخابات جماعية بعد التحولات الدستورية والسياسية التي عرفها المغرب ابتداء من سنة 2011، ولأن دراسة نظامها القانوني تشكل مدخلا لدراسة النظام القانوني لانتخاب باقي الجماعات الترابية من جماعات وعمالات وأقاليم، نظرا لوحدة مقتضيات القانونية المنظمة لكثير من الجوانب الانتخابية لتلك الجماعات الترابية، ولا أدل على ذلك من إصدار المشرع لقانون تنظيمي واحد يتعلق بانتخاب أعضاء مختلف الجماعات الترابية.

1- مقتضيات للضبط وتوسيع كتلة الناخبين: عمل المشرع من خلال القانون رقم 57.11 على ضبط عملية القيد في اللوائح الانتخابية؛ من ذلك مثلا التنصيص على عدم قبول طلب قيد في الجماعة أو المقاطعة التي يملك أو يتوفر فيها صاحب الطلب على محل إقامة ثانوية كفيما كانت طبيعته²⁵³¹، واعتماد البطاقة الوطنية للتعريف أساسا للقيد في اللوائح الانتخابية العامة، دون الإشارة صراحة إلى بعض الاستثناءات بهذا الخصوص، كما كان سابقا²⁵³². وأصبحت طلبات إعادة النظر أو المراجعة لا توقف ترتيب الآثار على الأحكام المكتسبة لقوة الشيء المقضي به، التي يترتب عليها فقدان الأهلية الانتخابية، كما أصبح لا يترتب على العفو الخاص استرجاع الأهلية الانتخابية.

وأصبح يرأس اللجان الإدارية²⁵³³ قاضيا يعينه الرئيس الأول لمحكمة الاستئناف التابعة لنفوذها الجماعة أو المقاطعة المعنية، بعد أن كان يرأسها في السابق رئيس مجلس الجماعة أو المقاطعة أو من ينتخبه هذا المجلس. وبعد أن كان إحداث اللجان الإدارية المساعدة²⁵³⁴ ممكنا في كل الجماعات، أصبح لا يمكن إلا في الجماعات التي يفوق عدد سكانها 50.000 نسمة. ومن المستجدات أيضا أنه أصبح من الضروري تعليل رفض القيد في اللوائح الانتخابية²⁵³⁵. ويبدو أن هذا حدث تماشيا مع قانون إلزام الإدارات العمومية والجماعات المحلية والمؤسسات العمومية بتعليل قراراتها الإدارية، الصادر سنة 2002، مع العلم أن هذا لم يؤخذ به عند تعديل مدونة الانتخابات سنة 2003 و 2008. ونص القانون على أن مستخرج اللائحة الانتخابية العامة لناخبي الدائرة الانتخابية أو

²⁵³¹ - انظر المادة 4 من القانون رقم 57.11

²⁵³² - كانت المادة 4 من مدونة الانتخابات تنص: "على من لا تتوفر لديه هذه البطاقة أن يقدم وثيقة تعريف رسمية أخرى تحمل صورته. وفي حالة عدم توفر هذه الوثائق يتعين عليه أن يأتي بناخبين للتعريف به يكون أحدهما على الأقل متوفرا على بطاقة التعريف الوطنية. وإذا تعذر ذلك، أمكن إثبات هوية الشاهدين بأية وثيقة تعريف رسمية شريطة أن تحمل صورتهم. ويتم إثبات رقم وتاريخ بطاقة التعريف الوطنية أو الوثيقة الرسمية الأخرى في المطبوع الخاص بطلب التقييد". وعند تعديل المدونة سنة 2008 تم حصر الاستثناء في إمكانية الإدلاء بالدقتر العائلي مرفقا بشهادة إدارية (المادة الأولى من القانون رقم 36.08).

²⁵³³ - تحدث اللجان الإدارية في الجماعات والمقاطعات وتتولى بحث طلبات القيد في اللوائح الانتخابية.

²⁵³⁴ - كانت في السابق تسمى اللجان الإدارية الفرعية.

²⁵³⁵ - المادة 12 من القانون رقم 57.11.

الجماعة، الطي من حق الأحزاب السياسية الحصول عليه، ينبغي أن يكون مبوفا حسب الدوائر الانتخابية أو حسب مكاتب التصويت المحدثة برسم آخر انتخابات عامة. ويسلم مرة واحدة، حسب طلب الحزب أو الوكيل المنتدب، إما مطبوعا على الورق أو في شكل ملف مضمن في قرص مدمج أو بواسطة أي وسيلة الكترونية ممكنة. ومن المعلوم أنه سبق إقرار هذا الحق بموجب القانون رقم 36.08 المعدل لمدونة الانتخابات سنة 2008، لكن دون أن يصدر المرسوم الموضع لكيفيات وشروط تسليم مستخرج اللائحة الانتخابية، الذي نصت عليه المادة الأولى من ذلك القانون، مما اضطر المشرع إلى الإشارة إلى توضيح ذلك في النص التشريعي الجديد. وأصبح من حق كل شخص مقيد في اللائحة الانتخابية المؤقتة أن يطلب فقط شطب اسم شخص يرى أنه مقيد فيها بصفة غير قانونية، بعد أن كان من حقه في السابق أن يطلب أيضا قيد شخص غير مقيد في اللائحة الانتخابية. كما أصبح من حق كل شخص يعينه الأمر إقامة دعوى طعن في قرارات اللجنة الإدارية، ويجب أن لا يبعد تاريخ الجلسة الأخيرة للمحكمة الإدارية فيما يتعلق بالطعون في اللوائح الانتخابية بأكثر من 30 يوما عن تاريخ إيداع الجدول التعديلي، وذلك بعد أن كان الأجل هو 40 يوما سابقا. وأصبحت عملية المعالجة المعلوماتية لضبط اللوائح الانتخابية العامة تحت إشراف لجنة وطنية تقنية تتألف من رئيس غرفة بمحكمة النقض، بصفة رئيس اللجنة، يعينه الرئيس الأول لهذه المحكمة، وممثل واحد عن كل حزب سياسي مؤسس بصفة قانونية، وممثل وزير الداخلية بصفة كاتب اللجنة، وما يلاحظ أيضا أن المشرع شدد العقوبات على المخالفات المرتبطة بالقيد في اللوائح الانتخابية.

وإذا كانت أغلب المقترضات المشار إليها سابقا تصب في ضبط عملية القيد في اللوائح الانتخابية، فإن هناك مقترضات أخرى تصب أساسا في توسيع كتلة الناخبين؛ من ذلك ما نصت عليه المادة السادسة من القانون 57.11، بحيث أصبح بإمكان (المواطنين والمواطنات المغاربة المولودين بالمغرب والمقيمين خارج تراب المملكة أن يطلبوا قيدهم في لائحة الجماعة أو المقاطعة التي ولدوا فيها، أو التي ولد فيها الأب أو الجد، أو التي يتوفرون فيها على أملاك أو على نشاط مهني أو تجاري، كما يمكن للمواطنين المولودين والمقيمين خارج المغرب أن يطلبوا قيدهم في الجماعة أو المقاطعة التي قيد في لوائحها أو يوجد فيها أحد الوالدين أو الزوج أو الزوجة، أو في الجماعة والمقاطعة التي يتوفرون فيها على أملاك أو على نشاط مهني أو تجاري، أو في الجماعة والمقاطعة التي يتوفر فيها أحد الوالدين أو الزوج أو الزوجة على محل إقامة، أو في الجماعة أو المقاطعة التي ولد فيها أب المعنى بالأمر أو جده²⁵³⁶. وأصبحت تؤخذ بعين الاعتبار طلبات القي الجديدة التي توصلت بها اللجنة الإدارية من سفارات وقنصليات المملكة بعد تاريخ اجتماعاتها، شريطة أن تصل إلى مقر اللجنة الإدارية قبل اليوم الخامس عشر السابق ليوم الاقتراع على أبعد تقدير²⁵³⁷. ويلاحظ من خلال هذه المقترضات ليس فقط فسخ المجال لتسجيل المغاربة المقيمين في الخارج باللوائح الانتخابية للمشاركة في الانتخابات الجماعية، وإنما أيضا توسيع فرص ذلك التسجيل. ويأتي ذلك طبقا لدستور 2011، الذي نص على تمتيع المغارب المقيمين في الخارج بحقوق المواطنة كاملة وضمان أوسع مشاركة ممكنة لهم²⁵³⁸. وتطبيقا للفصل 30 من الدستور أصبح بإمكان الأجانب المقيمين بالمغرب طلب قيدهم في لوائح انتخابية إضافية خاصة بالأجانب، تعتمد بمناسبة الانتخابات الجماعية، شريطة أن

2536- المادة 6 م القانون رقم 57.11

2537- المادة 30 من القانون رقم 57.11

2538- الفصلان 17 و 18 م دستور 2011.

تكون هناك معاملة بالمثل من قبل البلدان الأصلية لأولئك الأجانب في حق المغاربة. وقد خصص المشرع الباب الخامس (من المادة 40 إلى المادة 44) من القانون رقم 57.11، لأحكام خاصة بالأجانب المقيمين بالمغرب، لكن هذه المقتضيات لم تعرف أي تفعيل في اقتراع 4 شتنبر 2015، بسبب عدم مشاركة الأجانب، رغم انتقال عددهم من 51,435 سنة 2004 إلى 86.206 حسب ما أعلنت عنه المندوبية السامية للتخطيط في الإحصاء العام الأخير للسكان.

2- تخفيض السن وإضافة موانع جديدة على مستوى الترشيح: نصت المادة 4 من القانون التنظيمي رقم 59.11 على أنه يشترط في من يترشح للانتخابات أن يكون ناخبا، وفي هذا تخفيض ضمني لسن الترشيح ليصبح 18 سنة عوض 21 سنة²⁵³⁹. وفسح المجال حسب المادة 5 من نفس القانون التنظيمي للمغاربة المقيمين بالخارج للترشح للمجالس الجماعية، شريطة أن لا يكونوا متولين مسؤولية حكومية أو انتدابية أو عمومية ببلد الإقامة. وفي المقابل تخفيض سن الترشيح، وسع المشرع من موانع الترشيح، إذ أضاف الفئات الآتية إلى الممنوعين من الترشيح:

-الأشخاص الذين صدر في حقهم قرار عزل من مسؤولية انتدابية أصبح نهائيا بمقتضى كم مكتسب لقوة الشيء المقضي به. ولا يرفع مانع الأهلية إلا بعد انصرام مدة انتدابية كاملة ابتداء من التاريخ الذي يصير فيه قرار العزل نهائيا.
-المدرء المركزيون لوزارة الداخلية والولاية؛
-مفتشو المالية والداخلية؛

-الأشخاص الذين أسندت لهم -ولو بشكل مؤقت- مهمة عمومية أو انتداب عمومي ورخص لهم بحمل السلاح أثناء مهامهم. وفيما يرتبط بالمانع المتعلق بقرار العزل، الذي لا تخفى أهميته، يبدو من المهم الإشارة إلى أن وزارة الداخلية رفضت ترشيح مجموعة من رؤساء الجماعات الذين سبق وصدرت في حقهم قرارات العزل للانتخابات الجماعية بتاريخ 4 شتنبر 2015، لكن المحاكم الإدارية لم تؤيد في أغلب الحالات ذلك على اعتبار أن تلك القرارات لم تكن نهائية²⁵⁴⁰، ويصبح قرار العزل نهائيا بمقتضى حكم مكتسب لقوة الشيء المقضي به في حالة الطعن في القرار المذكور، أو بانصرام أجل الطعن²⁵⁴¹.

وبعد أن كانت مدونة الانتخابات تشير إلى منع الترشيحات المتعددة سواء فيما يتعلق بالدوائر أو اللوائح، دون التنصيص على جزاء واضح على مخالفة ذلك، نص القانون 59.11 بشكل صريح على بطلان انتخاب صاحب الترشيح المتعدد. ونص أيضا على عدم قبول اللوائح التي تتضمن أكثر من انتماء سياسي، أو التي تتضمن ترشيحات باتناء وأخرى بدونه، قبل أن يتدارك المشرع ذلك ويسمح على سبيل الاستثناء بقبول لوائح الترشيح المقدمة من لدن تحالفات الأحزاب السياسية²⁵⁴²، وذلك تماشيا مع

²⁵³⁹- كان سن الترشيح حسب مدونة الانتخابات هو 23 سنة، قبل أن يتم تخفيضه بمناسبة الانتخابات الجماعية 2009 بموجب القانون رقم 36.08 المعدل للمدونة إلى 21 سنة.

²⁵⁴⁰- ترشح تقريبا جميع رؤساء الجماعات في الولاية الانتخابية (2009-2015)، الذين صدرت في حقهم قرارات العزل، للانتخابات الجماعية 4 شتنبر 2015، على اعتبار أن ذلك القرارات لم تكن نهائيا (انظر تقريرا في الموضوع نشرته جريدة أخبار اليوم بتاريخ 28 غشت 2015، ع 1764).

²⁵⁴¹- المادة 6 من القانون التنظيمي رقم 59.11.

²⁵⁴²- كان هذا التدارك عن طريق المادة الأولى من القانون التنظيمي رقم 43.15 الذي يقضي بتغيير وتنظيم القانون التنظيمي رقم 59.11.

التعديل الذي لحق القانون التنظيمي للأحزاب السياسية²⁵⁴³. وتيسيرا على المرشحين نص القانون 59.11 في المادة 9 أنه يمكن سحب كل ملف ترشيح تضمن أخطاء مادية وتعيضه بملف جديد داخل أجل المحدد لإيداع الترشيحات.

وإذا كانت الموانع من الترشيح المشار إليها أنفاً تم مختلف الجماعات الترابية نظراً للإشارة إليها في القسم الأول من القانون 59.11 المتعلق بالأحكام المشتركة، فإن الجزء الثالث من القسم الثاني المتعلق بالأحكام الخاصة بانتخاب أعضاء مجالس الجماعات والمقاطعات، أضاف إلى الموانع الخاصة التي كان مشاراً إليها في مدونة الانتخابات²⁵⁴⁴ مانعاً جديداً يتعلق بنواب أراضي المجموع، حيث تم منعهم من الترشح لانتخاب مجالس الجماعات والمقاطعات²⁵⁴⁵. وقد أثار هذا الموضوع نقاشاً بين ممثلي بعض الأحزاب السياسية في البرلمان، ففي الوقت الذي كان يطالب فيه بعض البرلمانيين بتعديل المادة 132 من القانون التنظيمي رقم 11.59 والسماح لنواب أراضي المجموع بالترشح²⁵⁴⁶، كان آخرون يعارضون ذلك، في مقدمتهم نواب حزب العدالة والتنمية.

3- إجراءات للضبط والتخليق على مستوى الحملات الانتخابية: بعد أن كانت مدونة الانتخابات تشير إلى تحديد أماكن خاصة تتعلق بها الإعلانات الانتخابية (المادة 50)، أصبح العكس هو المعمول به؛ بحيث أشارت المادة 35 من القانون التنظيمي رقم 34.15 المعدل للقانون التنظيمي رقم 59.11 إلى تحديد أماكن وتجهيزات يمنع فيها تعليق الإعلانات الانتخابية، ويكون ذلك بمرسوم (المادة الأولى). كما أصبح متعيّناً على المرشحين إزالة الإعلانات الانتخابية التي قاموا بتعليقها في فترة الحملة الانتخابية خلال 15 يوماً الموالية لإعلان نتائج الاقتراع. وأصبح من الواجب على المترشحين الذين يرغبون، خلال حملاتهم الانتخابية، في استعمال مسيرات أو مواكب متنقلة تحمل إعلانات أو لافتات انتخابية أو تستعمل مكبرات الصوت، أن يقدموا إشعاراً مكتوباً في هذا الشأن إلى السلطة الإدارية المحلية. وتم منع القيام بالحملة الانتخابية في أماكن العبادة أو في أماكن أو مؤسسات مخصصة للتعليم أو التكوين المهني أو داخل الإدارات العمومية. وبعد أن كانت مدونة الانتخابات تمنع تسخير الوسائل والأدوات المملوكة للدولة والجماعات المحلية والمؤسسات العامة وشبه العامة في الحملة الانتخابية للمرشح، نص القانون التنظيمي رقم 59.11 بشكل أكثر وضوحاً على منع تسخير الوسائل أو الأدوات المملوكة للهيئات العامة وللجماعات الترابية والشركات والمقاولات المنصوص عليها في القانون رقم 69.00 المتعلق بالمراقبة المالية للدولة على المنشآت العامة وهيئات أخرى، في الحملة الانتخابية للمرشحين. ويلاحظ أن المشرع شدد العقوبات على المحاللات المتعلقة بالحملة الانتخابية، بحيث انتقلت الغرامات التي كانت بين 1000 و5000 درهم إلى غرامات بين 1000 و50000 درهم، كما تم تشديد العقوبة -سواء المتعلقة بالغرامة أو الحبس- إذا كان مرتكب المخالفة موظفاً أو مرشحاً أو مشرفاً على العملية الانتخابية.

²⁵⁴³ - انظر المادة الأولى من القانون التنظيمي رقم 33.15 القاضي بتتيميم وتعديل القانون التنظيمي رقم 29.11 المتعلق بالأحزاب السياسية (الجريدة الرسمية بتاريخ 23 يوليو 2015، عدد 6380، ص 6712).

²⁵⁴⁴ - كانت مدونة الانتخابات تنص على موانع من الترشيح عامة تشترك فيها الجماعات والمقاطعات والعمالات والأقاليم والجهات، وموانع تخص الجماعات والمقاطعات حددتها المادة 202 فيما يلي:

-مستخدمو الجماعة الحضرية أو القروية والعاملون فيها الذين يتقاضون مرتبهم كل أو بعض من ميزانية الجماعة؛
-المحاسبون المشرفون على أموال الجماعة؛

-الحاصلون على امتياز لإدارة مرفق الجماعة ومديرو المرافق التي تكون تابعة لها أو تحصل على إعانة مالية منها.

²⁵⁴⁵ - المادة 132 من القانون التنظيمي 59.11.

²⁵⁴⁶ - تقدم حزب الاتحاد الدستوري بتعديل يضيف بنقل الموضوع من موانع الترشيح إلى حالات التنافي، من خلال التتبع على "تنافي العضوية في مجالس الجماعات مع حاملي صفة نواب أراضي المجموع"، بحيث يسمح لنائب أرض المجموع بالترشيح وفي حالة فوزه يمكن الخيار بين المهمة الانتدابية في الجماعة أو المهمة الانتخابية على أراضي المجموع. لكن مقترح التعديل هذا رفض.

ونصت المادة 159 من القانون التنظيمي رقم 59.11 بشكل صريح على أنه يعلن عن إبطال انتخاب كل مترشح تخلف عن إيداع جرد مصاريفه الانتخابية داخل أجل المحدد، أو لم يرفق الجرد المذكور بالوثائق المثبتة، ولم يستجب للإعذار الموجه إليه من قبل الرئيس الأول للمجلس الأعلى للحسابات، وأيضا كل مترشح تجاوز السقف المحدد قانونا للمصاريف الانتخابية، أو لم يبين مصادر تمويل حملته الانتخابية، أو لم يقوم بتبرير تلك المصاريف. وكان أهم مستجد في هذا السياق إقرار جزاء إبطال الانتخابات عن المخالفات السالفة الذكر، بالإضافة إلى أن المشرع أصب يتحدث عن المصاريف الانتخابية عوض مصاريف الحملة الانتخابية، الأمر الذي من شأنه مساعدة المرشحين على تبرير نفقاتهم الانتخابية. ونصت المادة 118 من القانون التنظيمي 57.11 على عدم تضمين برامج الفترة الانتخابية والبرامج المعدة للحملة الانتخابية أي أمر يخل بثوابت الأمة كما هي محددة في الدستور، أو يمس بالنظام العام أو بالكرامة الإنسانية أو الحياة الخاصة أو باحترام الغير أو بالمعطيات والبيانات المحمية بالقانون، أو فيه دعوة إلى القيام بحملة لجمع الأموال أو التحريض على العنصرية أو الكراهية أو العنف. ولا يبدو أن هناك ما يبرر التوسع في محظورات البرامج الانتخابية بالشكل الذي تضمنته المادة 118 إلا الخوف من أن تستغل بعض الأحزاب السياسية الانتخابات لنشر أفكارها المخالفة لثوابت النظام السياسي، لكن هذا التخوف يفقد معناه على اعتبار أن كل الأحزاب السياسية المشاركة في الانتخابات لا تتجادل في ثوابت النظام²⁵⁴⁷. وفي هذه الحالة يمكننا أن نتساءل ألا يعبر ذلك عن نية المشرع في السماح للهيئات السياسية غير المشاركة في الانتخابات بالتعبير عن آرائها من خلال برامج انتخابية بديلة، وأنداك قد يكون لذلك التأطير القانوني ما يبرره؟ لكن يبدو أن السلوك السلبي السلطة اتجاه المقاطعين للانتخابات بمناسبة اقتراع 4 شتنبر 2015 لا يؤكد ذلك²⁵⁴⁸. وبالإضافة إلى ذلك نصت نفس المادة على عدم استعمال الرموز الوطنية والنشيد الوطني وعدم الظهور في أماكن العبادة والمقرات الرسمية وعدم إظهار العلامات التجارية في البرامج الانتخابية.

4- تأكيد إلغاء بطاقة الناخب وإقرار التصويت بالوكالة: لقد أصبحت البطاقة الوطنية هي المعتمدة عند التصويت، ورغم أن التنصيص على ذلك كان بشكل واضح في المادة 20 من القانون التنظيمي رقم 95.11، وتم العمل به في الانتخابات التشريعية لـ 25 نونبر 2011، فقد تم تصويت الأمر من قبل وزارة الداخلية وبعض المنابر الإعلامية على أنه قرار جديد تم اتخاذه قبيل اقتراع 4 شتنبر 2015، كما لوحظ عدم توعية الناخبين بذلك، إذ منهم من ظل ينتظر بطاقة الناخب للذهاب إلى التصويت. وأصبح بإمكان الناخبين والناخبين المقيمين بالخارج، وكما حدث في الانتخابات التشريعية سنة 2011، أن يصوتوا في الانتخابات الجماعية عن طريق الوكالة (المادة 12 من القانون التنظيمي 59.11)، رغم ما يثار على طريقة التصويت تلك من تحفظ.

5- تعزيز فرص تمثيلية المرأة: ألغى المشرع الدوائر الإضافية التي كان أحدثها بمناسبة الانتخابات الجماعية سنة 2009 بموجب القانون رقم 36.08 المعدل لدونة الانتخابات، والتي اتفقت الأحزاب السياسية آنذاك على تخصيصها للنساء، ونصت المادة 128 المكررة من القانون التنظيمي رقم 59.11 كما تم تعديله وتتميمه²⁵⁴⁹، على أنه يخصص للنساء عددا من المقاعد في كل جماعة أو

²⁵⁴⁷ - تتمثل هذه الثوابت حسب الفصل الأول من الدستور في: الدين الإسلامي والوحدة الوطنية والملكية الدستورية والاختيار الديمقراطي.

²⁵⁴⁸ - منعت السلطة مناضلين من حزب النهج الديمقراطي كانوا يدعون إلى مقاطعة انتخابات 4 شتنبر 2015، وقد تكرر هذا المنع الذي بلغ أحيانا درجة من التعنيف في بعض المناطق.

²⁵⁴⁹ - هذه المادة تم إضافتها بموجب القانون التنظيمي رقم 34.15 المعدل للقانون التنظيمي رقم 59.11.

مقاطعة دون أن يمنع ذلك حقهن في الترشح برسم المقاعد الأخرى. ويحدد الجدول الآتي عدد المقاعد المخصصة للنساء بحسب الحالات:

جدول: عدد المقاعد المخصصة للنساء وطريقة احتسابها

نوع المجالس الجماعية	مجموع المقاعد المخصصة للنساء	طريقة الاحتساب
مجالس الجماعات التي ينتخب أعضاؤها بالاقتراع الفردي	4 مقاعد في كل مجلس	تلحق هذه المقاعد بالدوائر الانتخابية الجماعية التي تضم أكبر عدد للناخبين المسجلين في اللوائح الانتخابية
مجالس الجماعات التي ينتخب أعضاؤها بالاقتراع اللائحي والتي لا يفوق عدد سكانها 200.000 نسمة	6 مقاعد في كل مجلس	4 مقاعد إضافية ومقعدان يخصان من عدد المقاعد المخصصة لتلك المجالس
مجالس الجماعات التي ينتخب أعضاؤها بالاقتراع اللائحي ويفوق عدد سكانها 200.000 نسمة وغير مقسمة إلى مقاطعات	8 مقاعد في كل مجلس	4 مقاعد إضافية و4 مقاعد تخص من عدد المقاعد المخصصة لتلك المجالس
مجالس الجماعات المقسمة إلى مقاطعات	3 مقاعد برسم كل مقاطعة	مقعد إضافي ومقعدان يخصان من عدد المقاعد المخصصة للمقاطعة
مجالس المقاطعات	3 مقاعد برسم مستشاري المقاطعة	مقعد إضافي ومقعدان يخصان من عدد المقاعد المخصصة للمقاطعة

لاشك أن هذا المستجد كان له تأثير إيجابي واضح على تمثيلية المرأة في المجالس الجماعية، إذ ارتفع عدد المنتخبات من 3428 في انتخابات 2009 إلى 6673 منتخبة في انتخابات 4 شتبر 2015، لكن هذا التطور على مستوى تمثيلية المرأة في المجالس الجماعية، لا ينفي تأكيد ملاحظة مفادها أن ما يتم إقراره من إجراءات قانونية لصالح المرأة لم يوازه إلى حدود الساعة تطور في الثقافة السياسية والمجتمعية، في اتجاه الإعلاء من الشأن التمثيلي للمرأة، فأغلب الأحزاب السياسية ترشح المرأة اضطرابا وليس اختيارا. كانت هذه أهم المستندات التي تضمنها النظام القانوني للانتخابات الجماعية، لكن يا ترى هل حققت هذه المستجدات قطيعة فعلية مع ما كان يشوب الإطار القانوني والتنظيمي للانتخابات من اختلالات ونقائص؟

الفرع الثاني/اختلالات النظام القانوني للانتخابات الجماعية ونقائصه

رغم كل ما قيل عن سياق الانتخابات الجماعية والجهوية التي نظمت بتاريخ 4 شتبر 2015، فإن ذلك لم يمنع من استمرار بعض الاختلالات والنقائص المتعلقة بالنظام القانوني للانتخابات الجماعية، سواء من حيث إصدار النصوص القانونية والتنظيمية أو من حيث مضامينها وتطبيقها. لذلك، وبالإضافة إلى ما تم تسجيله من ملاحظات مقتضية عند تحديد مستجدات النظام القانوني للانتخابات الجماعية، في الفصل السابق، سيكون التطرق في هذا الفصل لأبرز اختلالات ذلك النظام ونقائصه، وذلك من خلال خمس مباحث، يتعلق أولها بالتأخر في إصدار بعض النصوص القانونية والتنظيمية، وثانيها بملاحظات على مستوى انتظام

الانتخابات والمشروعية القانونية، وثالثها باختلالات على مستوى اللوائح الانتخابية، ورابعها بنقائص على مستوى التصويت والترشيح، وخامسها باختلالات على مستوى أسلوب الاقتراع.

1-التأخر في إصدار مجموعة من النصوص القانونية والتنظيمية: رغم أن الانتخابات الجماعية والجهوية لم تنظم قبل مئة سنة 2012، كما كان منتظرا، وكما كان يلمح إلى ذلك البرنامج الحكومي²⁵⁵⁰، فإنها، هي الأخرى، وعلى غرار أغلب التجارب الانتخابية السابقة، لم تسلم من الإصدار المتأخر لبعض النصوص القانونية والتنظيمية، كما يوضح ذلك الجدول رقم 1 أعلاه، ورغم إصدار القانون التنظيمي رقم 59.11 بتاريخ 21 نونبر 2011، فإن القانون التنظيمي المعدل له، والذي كان يتضمن مقتضيات ليس من السهل استيعابها والأخرى نقاشها، لم ينشر بالجريدة الرسمية إلا بتاريخ 23 يوليو 2015، أي فقط بـ42 يوما قبل تاريخ الاقتراع، والمرسوم الذي يحدد عدد المستشارين الواجب انتخابهم في الجماعات الخاضعة لنظام المقاطعات، وكذا المرسوم المحدد للتنظيم الجديد لتعليق الإعلانات الانتخابية، لم يتم نشرها بالجريدة الرسمية إلا 38 يوما قبل يوم الاقتراع، بل إن قرار وزير الداخلية المتعلقين على التوالي بإحداث وتحديد الدوائر الانتخابية في الجماعات التي ينتخب أعضاء مجالسها عن طريق الاقتراع الفردي، وتحديد الدوائر الانتخابية في هذه الجماعات التي ستلحق بها المقاعد المخصصة للنساء، لم ينشرا بالجريدة الرسمية إلا بتاريخ 30 يوليو 2015، أي 35 يوما قبل تاريخ الاقتراع، يضاف إلى ذلك أن القانون التنظيمي المتعلق بالجماعات، والذي يعتبر بمثابة الإطار المؤسسي للانتخابات الجماعية، لم يصدر إلا بتاريخ 23 يوليو 2015. وقد نتج عن هذا التأخير غياب نقاش عمومي عميق لبعض المقتضيات القانونية والتنظيمية، والتي كان لها أثر واضح في التحكم في خريطة ما بعد الانتخابات. وإذا كانت الحكومة تتحمل الجزء الأكبر في المسؤولية عن ذلك، فإن جزء آخر تتحمله الأحزاب السياسية من مختلف مواقعها، بحيث لوحظ انخراط بعضها، قبيل الانتخابات، في خطابات متدنية ومزائيدات سياسية، على حساب النقاش القانوني الرصين للنظام الانتخابي، ولم يتم الانتباه إلى ذلك إلا بعد ظهور نتائج الانتخابات. وكان حزب العدالة والتنمية في مقدمة من تحدثوا عن ضرورة إحداث تعديلات في النظام القانوني للانتخابات، خاصة بعد ظهور نتائج الانتخابات الجهوية.

وعلاوة على ذلك، تسبب ذلك التأخير في صياغة سريعة ومستعجلة لبعض النصوص القانونية والتنظيمية، مما نتج عنه بعض الأخطاء المادية والقانونية، التي لم يتم الانتباه إليها إلا بعد الإصدار في الجريدة الرسمية، من ذلك مثلا أنه لم يتم الانتباه إلى أن المرسوم الذي يحدد عدد المقاعد في المدن الخاضعة لنظام وحدة المدينة قد حذف مقعدا لكل مجلس مقاطعة، إلا عند بداية إيداع الترشيحات، مما اضطر وزارة الداخلية إلى تدارك الأمر عن طريق إعلان جداول مصححة داخل العملات المعنية²⁵⁵¹. بل هناك أخطاء لم تكنشف إلا بعد إجراءات الانتخابات، من ذلك مثلا الحكم الذي صدر في منتصف شهر أكتوبر 2015 عن المحكمة الإدارية بالبيضاء، والذي يؤكد تمثيل مقاطعة سبابة 8 منتخين وليس 7 في مجلس المدينة²⁵⁵².

²⁵⁵⁰ - انظر: البرنامج الحكومي، يناير 2012، ص 19 على الرابط الآتي:

http://www.cg.gov.ma/DOCs/Programme_Gouvernement_2012.pdf

²⁵⁵¹ - جريدة أخبار اليوم، بتاريخ 11 غشت 2015، ص 1 و3.

²⁵⁵² - جريدة الصباح، بتاريخ 28 أكتوبر 2015، ع 4829، ص 3.

2-ملاحظات تتعلق بانتظام الانتخابات والمشروعية القانونية: تطبيقا للمادة 3 من القانون التنظيمي رقم 59.11 صدرت

المراسيم المحددة لتواريخ اقتراع الجماعات الترابية، وكانت تواريخ جديدة غير تلك التي سبق وأعلنها رئيس الحكومة²⁵⁵³. وقد صدر المرسوم رقم 2.15.147 المحدد لتاريخ انتخاب أعضاء مجالس الجماعات والمقاطعات، شأنه شأن باقي المراسيم المحددة لتواريخ اقتراع الجهات والعمالات والأقاليم وللمجلس المستشارين، بتاريخ 4 مارس 2015، ونشر بالجريدة الرسمية بتاريخ 9 مارس 2015، ويمكن تسجيل ثلاثة ملاحظات أساسية في هذا السياق؛ أولها: أن الحكومة عندما لم تنظم انتخابات محلية سابقة لأوانها، مباشرة بعد تشكيلها، كما كان منتظرا، أصبح من المفترض فيها احترام المدة الانتدابية لمجالس الجماعات والمقاطعات، دون زيادة أو نقصان، والتي حددها القانون التنظيمي رقم 59.11 في ست سنوات (المادة 2)، محتفظا في ذلك بما كان معمولا به سابقا في مدونة الانتخابات، لكن يلاحظ، وبخلاف ذلك، أن المدة التي فصلت بين تاريخ إنهاء ست سنوات المقررة للمجالس الجماعية السابقة وتاريخ انتخاب المجالس الجماعية الجديدة بلغت حوالي ثلاثة أشهر²⁵⁵⁴. إنها مدة إضافية تبدو قصيرة بالمقارنة مع ما حدث في تجارب انتخابية سابقة، لكنها مع ذلك تؤثر على عدم الالتزام بالدورية المنتظمة للانتخابات. الأمر الذي لا يستقيم مع مستجدات دستور 2011، ولا ينسجم مع انتخابات كان من المفترض فيها أن تكون قبل أوانها، وليس بعد أوانها. ثاني ملاحظة تتعلق بالسلطة صاحبة الاختصاص في تقليص أو تمديد المدة الانتدابية لأعضاء المجالس الجماعية؛ فمدة الانتداب منصوص عليها في القانون التنظيمي رقم 59.11، كما كان منصوصا عليها سابقا في قانون؛ أي مدونة الانتخابات، مما يعني أن تحديد المدة الانتدابية، وما يتعلق بها من تقليص أو تمديد، يبقى من اختصاص السلطة التشريعية وليس السلطة التنظيمية، فكيف إذن يتم تمديد هذه المدة بمرسوم؟ ومن المعلوم في الغالب أن المرسوم لا يمكن أن يعدل قانونا عاديا وبالأحرى قانونا تنظيميا²⁵⁵⁵. صحيح أن المرسوم المحدد لتاريخ الاقتراع لم ينص صراحة على تمديد المدة الانتخابية، ولكن نص عليها ضمنا عند تحديد تاريخ الاقتراع في 4 شتنبر 2015. بالإضافة إلى أنه أحال فقط على القانون التنظيمي رقم 59.11، وكان من المفترض أن يستند إلى قانون تنظيمي جديد واستثنائي يمدد المدة الانتدابية، خاصة وقد حدث ذلك في تجارب انتخابية سابقة، حيث كان المرسوم الذي يحدد تاريخ الاقتراع يستند إلى نص قانوني خاص بتعديل استثنائي للمدة الانتدابية²⁵⁵⁶. الملاحظة الثالثة والأخيرة تتعلق بالمادة الرابعة من المرسوم رقم 2.15.147 والتي تنص على أن انتهاء مدة انتداب أعضاء مجالس الجماعات والمقاطعات السابقة تنتهي في اليوم السابق لإجراء انتخاب المجالس الجديدة، والأسلم، ربما، أن تنتهي المدة الانتدابية في اليوم الموالي لإجراء الانتخابات، وليس في اليوم السابق لها. في هذا السياق يرى الأستاذ عبد القادر باينة أن عين العقل والمنطق تقتضي "أن ينتهي ذلك الانتداب في اليوم الموالي للانتخابات، وليس في اليوم السابق لها، بل وليس حتى يوم الانتخابات نفسه، وذلك للتأكد بالفعل أن الانتخابات قد مرت بالفعل". وهذا ما سبق أن أكدته القانون رقم 52.08، القاضي بانتهاء مدة انتداب أعضاء مجالس الجماعات الحضرية والقروية ومجالس المقاطعات ومجالس العمالات

²⁵⁵³ سبق لرئيس الحكومة أن أعلن أن الانتخابات الجماعية والجهوية ستنتظم في شهر يونيو 2015 (انظر: جريدة الصباح، بتاريخ 5 شتنبر 2014، ص 3).

²⁵⁵⁴ انتهت مدة ست سنوات للمجالس الجماعية السابقة بتاريخ 13 يونيو 2015 وكان انتخاب المجالس الجديدة بتاريخ 4 شتنبر 2015.

²⁵⁵⁵ انظر في هذا السياق الجزء الثاني من دراسة عبد القادر باينة، على هامش المراسيم الأخيرة المحددة لتواريخ الاقتراع لمختلف الانتخابات المقررة ما بين 4 شتنبر و2 أكتوبر، تجري السياسة بما لا يشتهيه القانون، جريدة الاتحاد الاشتراكي، ع 10957، بتاريخ 16 مارس 2015، ص 10.

²⁵⁵⁶ انظر عبد القادر باينة، نفس المرجع أعلاه.

والأقاليم والجهات وبانتهاء مدة انتداب المأجورين²⁵⁵⁷، وجدير بالذكر أن المادة الأولى من هذا القانون، وبالإضافة إلى أنها تجعل مدة الانتداب تنتهي في اليوم الموالي للانتخابات، وليس اليوم السابق لها، تؤكد بوضوح أن تعديل مدة الانتخاب يشكل استثناء من الفقرة الأولى من المادة 43 من مدونة الانتخابات التي تحدد المدة الانتدابية في ست سنوات، مما يدعم الملاحظة السابقة بضرورة وجود قانون استثنائي في حالة تمديد أو تقليص المدة الانتدابية، مع العلم أن الأمر وانطلاقاً من المادة 146 من الدستور أصبح يتطلب قانوناً تنظيمياً استثنائياً، وليس مجرد قانون استثنائي عادي.

وحدث مس بالمشروعية القانونية أيضاً عند الفتح الاستثنائي للقيد باللوائح الانتخابية، والذي امتد من 10 يوليوز 2015 إلى 21 غشت 2015، حيث تم ذلك ببلاغ لوزير الداخلية، وكان من المفترض أن يتم ذلك بمرسوم لرئيس الحكومة باقتراح من وزارة الداخلية، حسب ما تنصع لهي المادة 2 من القانون رقم 88.14 المتعلق بالمراجعة الاستثنائية للوائح الانتخابية العامة²⁵⁵⁸.

3- استمرار الاختلالات على مستوى اللوائح الانتخابية: لا يزال المغرب إلى حدود الساعة، وبخلاف مجموعة من الدول، يعتمد التسجيل الإرادي *l'inscription volontaire*، الذي يعني أن الشخص المعني يتقدم بنفسه إلى الجهة المعنية لطلب القيد في اللوائح الانتخابية. ولا يخفى أن هذه الطريقة في التسجيل لا تعكس من جهة أولى الكتلة الناجبة الحقيقية، التي لها حق التصويت والترشيح، وتعتبر من جهة ثانية جد مكلفة إدارياً ومادياً، وتستغرق الكثير من الوقت وتتطلب العديد من الإجراءات، أما من جهة ثالثة، فإنها رغم كل أشكال الضبط لا تقي من التلاعب في اللوائح الانتخابية، لذلك كان م المنتظر في ظل تحولات 2011، وبعد ما عرفته أغلب التجارب الانتخابية السابقة من انتقادات سياسية وإعلامية تتعلق بالقيد في اللوائح الانتخابية، أن ينتقل المغرب إلى ما يسمى بالتسجيل التلقائي *l'inscription automatique*، الذي يعني تسجيل الجهة الإدارية المعنية لكل من توفرت فيه شروط الانتخاب تلقائياً بالاعتماد على سجلات البطاقة الوطنية، لكن للأسف لم يتم إلى حدود الساعة اعتماد هذه الطريقة للقيد في اللوائح الانتخابية، رغم التقدم الكبير الذي حصل على مستوى تعميم البطاقة الوطنية، كما تم السكوت عن مطلب المراجعة الجذرية للوائح الانتخابية، الذي كثيراً ما طالبت به مجموعة من الأحزاب السياسي، مما فسخ المجال واسعاً من جديد إلى السقوط في العديد من الاختلالات المرتبطة بالقيد في اللوائح الانتخابية، ليشكل ذلك عنصر من عناصر الاستمرارية في الشأن الانتخابي. وقد أشارت مجموعة من البلاغات الحزبية والتقارير الإعلامية إلى خروقات متعلقة بالقيد في اللوائح الانتخابية؛ فهناك تسجيل لمواطنين في غير دوائرهم²⁵⁵⁹، وهناك ناخبون ذهبوا للتصويت ولم يجدوا أسماءهم، بل هناك مرشحون تفاجؤوا بعدم وجود أسمائهم في اللوائح الانتخابية بعد أن أعدوا ملفات ترشيحهم²⁵⁶⁰، وفي المقابل هناك قيد في بعض اللوائح الانتخابية لأشخاص ماتوا أو غيروا دوائرهم الانتخابية. وقد أكدت بعض التقارير الملاحظة هذه الخروقات وغيرها. ورغم بعض المستجدات من أجل توسيع كتلة الناخبين، لا يزال يلاحظ عدم استجابة المشرع لبعض النداءات، خاصة من قبل المجلس الوطني لحقوق الإنسان

²⁵⁵⁷ ظهير رقم 1.09.24 صادر بتاريخ 18 فبراير 2009 بتنفيذ القانون رقم 52.08، القاضي بانتهاء مدة انتداب أعضاء مجالس الجماعات الحضرية والقرية ومجالس المقاطعات ومجالس العمالات والأقاليم والجهات وبانتهاء مدة انتداب المأجورين، ج. ر. عدد 5711 بتاريخ 23 فبراير 2009، ص 565.

²⁵⁵⁸ تحدث النقيب عبد الرحمن بنعمرو عن هذه الملاحظة، في مقال له نشرته مجموعة من المنابر الإعلامية، تحت عنوان: انتخابات 4 شتنبر 2015 وما يليها من انتخابات غير مباشرة في الميزان القانوني، لكن لوحظ في استناده لمناقشة ذلك على الأحكام المتعلقة باللوائح الانتخابية العامة في مدونة الانتخابات، مع أن تلك الأحكام تم نسخها بنص المادة 136 من القانون رقم 57.11.

²⁵⁵⁹ جريدة الاتحاد الاشتراكي، بتاريخ 1 شتنبر 2015، ص 13.

²⁵⁶⁰ جريدة الصباح، بتاريخ 15 غشت 2008، ص 12.

وبعض منظمات المجتمع المدني، لفصح المجال أمام أفراد الوات المسلحة الملكية وأعوان القوات العمومية للقيد في اللوائح الانتخابية والمشاركة في الانتخابات²⁵⁶¹، بل يلاحظ أن المشرع نحي توجهها معاكسا لتوصية المجلس الوطني لحقوق الإنسان حين جعل من حمل السلاح ولو بشكل مؤقت خلال مهمة عمومية أو انتداب عمومي مانعا من موانع الترشيح. كما يلاحظ عدم التنصيص على بعض الإجراءات من أجل مساعدة بعض الفئات الخاصة على التسجيل في اللوائح الانتخابية، لاسيما ذوي الإعاقة والسجناء من غير فاقد الأهلية.

4- نقائص على مستوى التصويت والترشيح: رغم العديد من المستجدات الهامة المتعلقة بحقي التصويت والترشيح، والتي تم إقرارها بتدرج منذ الانتخابات التشريعية 2002، لا تزال هناك بعض الثغرات التي تؤثر سلبا على فعالية الانتخابات، فإذا كان من الضروري التنويه بإلغاء المادة 14 من القانون التنظيمي رقم 59.11 المتعلقة بالإشعار بمكتب التصويت²⁵⁶²، لما قد يسببه ذلك من تأثير على الناخبين، فإن الذي لوحظ بالمقابل هو غياب بدائل كافية وحيادية للتوجيه والإرشاد، مما تسبب يوم الاقتراع في انتقال بعض الناخبين بين عدة مكاتب للتصويت، بحثا عن المكتب المخصص لهم، بل منهم من لم يتمكن بسبب ذلك من التصويت، كما نشرت ذلك بعض وسائل الإعلام.

وأقر المشرع نفس ما سبق إقراره في الانتخابات التشريعية لـ 25 شتنبر 2011، فيما يتعلق بتصويت المهاجرين عن طريق الوكالة في الانتخابات الجماعية، رغم ما يثيره ذلك الأسلوب من تحفظ على مستوى مبدئي شخصية التصويت وسريته²⁵⁶³. وقد تأكدت مرة أخرى محدودية تصويت المغاربة المقيمين بالخارج عن طريق الوكالة، فمن بين 1405 استمارة خاصة بالاقتراع لم تسجل إلا 17 حالة للتصويت عن طريق الوكالة²⁵⁶⁴، مما يقتضي التفكير في طرق جديدة للتصويت، كالتصويت الإلكتروني أو التصويت عن طريق المراسلة، وربما يقتضي الأمر تقييم جدوى مشاركة المغاربة المقيمين في الخارج في انتخابات المجالس الجماعية، والتفكير في أشكال جديدة وفعالة من أجل تعزيز مشاركتهم الانتخابية. هذا على مستوى التصويت، أما على مستوى الترشيح، فقد تسبب التأخير في الإعداد للانتخابات الجماعية والجهوية من منع مواطنين من حقهم في الترشيح؛ فالعملية الاستثنائية للتسجيل في اللوائح الانتخابية لم تنته عمليا إلا بتاريخ 25 غشت 2015، أي بعد انتهاء فترة تقديم الترشيحات، بل بعد ثلاثة أيام من انطلاق الحملات الانتخابية، الأمر الذي حرم المسجلين الجدد في اللوائح من تقديم ترشيحاتهم، ليشكل ذلك خرقا واضحا للمادة 4 من القانون التنظيمي رقم 59.11، التي تقر بحق الترشيح لكل ناخب متمتع بحقوقه المدنية والسياسية. ويلاحظ من جهة أخرى أن بعض المتعضيات المتعلقة بالأهلية للترشيح لا تساعد على فرز نخب محلية بقدر ما تؤدي إلى إعادة انتشار النخب الموجودة على مستوى المركز، فالمادة 131 من القانون التنظيمي رقم 59.11 تنص على أنه: "يمكن الترشيح إما في الجماعة التي يقيم فيها المعني بالأمر فعليا

²⁵⁶¹ - انظر مذكرة المجلس الوطني لحقوق الإنسان: خمسة وأربعون توصية من أجل انتخابات أكثر دما وقربا من المواطنين والمواطنات على

الرابط الآتي: http://www.cndh.ma/sites/default/files/twysy_Imjls_Hwl_Inkibt.pdf.pdf

²⁵⁶² - كانت المادة 14 من القانون التنظيمي رقم 59.11 تنص على ما يلي: "يحاط الناخب علما بمكتب التصويت الذي سيصوت فيه، بواسطة إشعار مكتوب يتضمن اسميه الشخصي والعائلي أو أسماء أبويه إن لم يكن له اسم عائلي، وعنوانه ورقم بطاقته الوطنية للتعريف، وعنوان مكتب التصويت، والرقم الترتيبي المخصص له في لائحة الناخبين. وتوجه السلطة الإدارية المحلية الإشعار المذكور إلى الناخبين بأي وسيلة من الوسائل المتاحة. ولا يعتبر هذا الإشعار ضروريا للتصويت".

وقد تم إلغاؤها بنص المادة الثالثة من القانون التنظيمي رقم 34.15 القاضي بتغيير وتنظيم القانون التنظيمي رقم 59.11.

²⁵⁶³ - انظر مقالنا: انتخابات 25 نونبر 2011، السياق والنتائج والإفرازات، المجلة المغربية للعلوم السياسية، ع 4، شتنبر 2013.

²⁵⁶⁴ - انظر التقرير الأولي للمجلس الوطني لحقوق الإنسان، المتعلق بملاحظة انتخابات 4 شتنبر 2015، على الرابط الآتي:

http://cndh.ma/sites/default/files/rapportdefarabe_7sept_0/pdf

أو في الجماعة التي ولد فيها أو الجماعة المفروضة عليه فيها الضريبة منذ ثلاث سنوات متصلة على الأقل من تاريخ الانتخاب... كما يمكن الترشح في الجماعة أصل المعني بالأمر.."، مما يترتب عليه أحيانا ترشح أشخاص في جماعات لا تربطهم أية رابطة واقعية بها، سوى أنها تشكل أصلهم أو مسقط رأسهم. ونظرا لغياب معطيات دقيقة في هذا الصدد، يمكن الاستدلال على ذلك بالانتخابات الجهورية، التي فقط أعادت، خاصة على مستوى رؤسائها، انتشار أسماء معروفة وطنيا على المستوى المحلي²⁵⁶⁵.

5- اختلافات على مستوى أسلوب الاقتراع: لم يحدث أي تغيير على عدد الأعضاء المكونة للمجالس الجماعية في الجماعات غير المقسمة إلى مقاطعات، إذ ظل عددها يتراوح بين 11 عضوا في الجماعات التي يقل عددها عن 7500 نسمة وبين 61 عضوا في الجماعات التي يفوق عدد سكانها 400 ألف نسمة، مع ما يمكن تسجيله من عدم عدالة هذا التقسيم، بحيث يمكن أن يمثل منتخب واحد ما يزيد عن 6557 نسمة في الجماعات التي يفوق عدد سكانها 400 ألف نسمة، بل قد تصل النسبة إلى 25 ألف نسمة للمنتخب الواحد في الجماعات المقسمة إلى مقاطعات، والتي يفوق عدد سكانها 750 ألف نسمة²⁵⁶⁶، بينما لا تتجاوز نسبة التمثيل في أحسن الأحوال 682 نسمة للمنتخب الواحد في الدوائر التي لا يزيد عدد سكانها عن 7500 نسمة، بكل تأكيد هناك عوامل أخرى، بالإضافة إلى العامل الديموغرافي، تتحكم في نسبة التمثيل، منها العوامل الجغرافية، والفرق في الكثافة السكانية خاصة بين الدوائر الحضرية والقروية، ومسألة التقسيم إلى مقاطعات من غيرها، لكن هذا لا ينفي ضرورة، بل أولوية، البحث عن حلول، لما لذلك من تأثير سلبي على مستوى النتائج، بحيث يؤدي ذلك إلى عدم تناسب عدد المقاعد مع عدد الأصوات المحصل عليها، فحزب الأصالة والمعاصرة مثالا حصل في الانتخابات الجماعية لـ 4 شتنبر 2015 على المرتبة الأولى من حيث عدد المقاعد بما مجموعه 6655 مقعدا، دون أن يوازي ذلك حصوله على المرتبة الأولى من حيث عدد الأصوات، نظرا للتصويت عليه في الدوائر القروية التي تنسم عدد الأصوات بحوالي مليون وستمائة ألف صوت، في الوقت الذي لم يحصل إلا على المرتبة الثالثة من حيث عدد المقاعد بمجموع 5021 مقعدا، نظرا للتصويت عليه في الدوائر الحضرية ذات نسبة التمثيل المرتفعة.

ويبدو أن الأمر أكبر من مجرد البحث عن حلول تقنية، لأنه ربما يشكل أحد العناصر الأساسية لضبط مخرجات العملية الانتخابية، فالعالم القروي يبقى أكثر قابلية للتأثر بمظاهر السلوك الانتخابي التقليدي الذي ساعد أكثر على التوجيه والتحكم، لذلك لا يزال عدد المستشارين الجماعيين بالعالم القروي (28898 مستشارا) يضاعف عدد المستشارين بالمدن (2463 مستشارا) بما يزيد عن 11 مرة، في الوقت الذي لا يزيد فيه سكان العالم القروي (19 مليون نسمة) عن سكان المدة (14 مليون نسمة) إلا بخمسة ملايين نسمة. ويتبين مما سبق أن الإطار القانوني والتنظيمي للانتخابات المحلية عرف مجموعة من المستجدات الهامة بالمقارنة مع الانتخابات المحلية السابقة، من مثل إلغاء بطاقة الناخب، وتخفيض سن الترشيح إلى 18 سنة. والمزيد من دعم تمثيلية المرأة، وفسح المجال أمام المغاربة المقيمين بالخارج للمشاركة في الانتخابات، وإقرار المعاملة بالمثل فيما يتعلق بالمشاركة الانتخابية للأجانب. وذلك بالنظر إلى ما عرفه المغرب من تحولات دستورية وسياسية. لكن مع ذلك، لا يمكن ربط كل هذه المستجدات بما عرفه المغرب ابتداء من سنة 2011، فجزء منها، على الأقل، كان يمكن إقراره في سياق التطور التدريجي الذي يعرفه الإطار القانوني

²⁵⁶⁵ - من الأشخاص الذين تم انتخابهم رؤساء للجهات: مصطفى باكوري، إلياس العماري، محمد العنصر، الحبيب الشوباني، أحمد اخشيون. وكلهم ينتمون إلى النخبة السياسية المركزية، ومنهم من كان وزيرا، بل منهم من لا يزال أمينا لحزب سياسي.

²⁵⁶⁶ - يتألف مجلس الجماعة المقسمة إلى مقاطعات من 81 عضوا بالنسبة للجماعة لا يتجاوز عدد سكانها 750.000 نسمة مع إضافة عشرة أعضاء عن كل شريحة سكان تعادل 250.000 نسمة على ألا يتجاوز عدد أعضاء المجلس 131 عضوا على الأكثر.

والتنظيمي من انتخابات إلى أخرى، في ظل ما يفرضه المحيط الدولي من مواكبة للمعايير الانتخابية. وفي المقابل فإن تلك التحولات الدستورية والسياسية، التي عرفها المغرب، لم تحقق ما كان مأمولا منها فيما يتعلق بدمقرطة العملية الانتخابية وفعاليتها، إذ لا تزال هذه العملية مختزقة بالكثير من الاختلالات، ليس فقط على مستوى نظامها القانوني، ولكن أيضا على مستوى إدارتها والسلوك السياسي لمختلف الفاعلين فيها. ليتأكد من كل ذلك أن مجرد التغيير في الإطار القانوني، بما في ذلك القانون الأسمي الذي هو الدستور، لا يكفي في الارتقاء بالعملية الانتخابية، ما لم يكن الحيط الناظم لتلك التغييرات هو الإقرار فعل أن السادة للشعب، وطنيا ومحليا، بعيدا عن كل أشكال الوصاية والضبط القبلي. ومتى ما توفر ذلك الحيط الناظم، وتحقق ذلك الأفق الديمقراطي فعلا، سيكون من السهل تجاوز العديد من الاختلالات في النظام القانوني للانتخابات، لأن استمرار بعضها إلى حدود الساعة لا يشكل عجزا قانونيا أو تقنيا، بقدر ما يشكل اختيارا استراتيجيا لضبط العملية الانتخابية.

الفرع الثالث: قراءة سياسية تحليلية لنتائج الانتخابات الجماعات الترابية

هنا سنقوم بقراءة تحليلية رصدية وتفسيرية لنتائج الانتخابات والتنبؤ بآثارها السياسية من داخل المشهد السياسي المغربي وبالضبط على انتخابات النيابة ل2016.

أولا/ نتائج الانتخابات: تأكيد اختلال توازن المشهد الحزبي: بلغ عدد المترشحين في الانتخابات الجماعية 130 ألف و925 مترشحا مثلوا أكثر من 30 هيئة سياسية، فضل عن مترشحين مستقلين، وذلك من أجل 31 ألف و482 مقعدا، فما بلغ عدد الترشيحات الخاصة بالانتخابات الجهوية 7588 ترشيحا، توزعت على 895 لائحة، من أجل 678 مقعدا. وبلغ عدد المنتخبين الجدد فيما يخص الانتخابات الجماعية 15 ألف و28 منتخبا، أي ما يعادل تقريبا نصف العدد الإجمالي للمنتخبين، وبلغ عددهم في الانتخابات الجهوية 242 منتخبا جديدا، أي ما يعادل تقريبا ثلث العدد الإجمالي للمنتخبين²⁵⁶⁷. وتوحي هذه الأرقام بأن الانتخابات الجماعية والجهوية لسنة 2015 عرفت تفاعلا خاصا، سواء على مستوى تنافسيتها أو على مستوى التجديد فيها، وذلك بالنظر إلى سياقها الدستوري والقانوني الذي عرف الكثير من المستجدات، لكن إلى أي حد كان لتلك المتغيرات الكمية أثر إيجابي على المشهد السياسي؟ وإلى أي حد أنتجت سلوكا انتخابيا مغايرا وأسهمت في فعالية المؤسسات المنتخبة؟

إذا كان المحور الثاني من هذه الدراسة سيشمل محاولة الإجابة عن السؤال الأخير في شقيه، فإن مما يسهم في الإجابة عن السؤال الأول القراءة في نتائج الانتخابات الجماعية والجهوية، وذلك في محور أول يشمل خمسة مباحث، يتعلق كل مبحث منها بمجموعة أحزاب سياسية.

1- أحزاب الأغلبية/تميز واضح لحزب العدالة والتنمية: القصد بأحزاب الأغلبية في هذه الدراسة الأحزاب المشاركة في الحكومة

في فترة تنظيم الانتخابات الجماعية والجهوية، وليس القصد بها الأغلبية البرلمانية التي تضم أحزابا سياسية أخرى بالإضافة إلى الأحزاب السياسية المشاركة في الحكومة²⁵⁶⁸. ومن نافلة القول التأكيد على أن أحزاب الأغلبية في التجربة الحكومية برئاسة السيد

²⁵⁶⁷ - <http://www.maroc.ma/ar/content/%D8%A7>

²⁵⁶⁸ - حسب التقرير الذي أصدرته الهيئة العليا للاتصال السمعي البصري حول تغطية الانتخابات العامة الجماعية والجهوية في وسائل الاتصال السمعي البصري خلال الفترة الانتخابية، فإن الأغلبية البرلمانية تضم بالإضافة إلى الأحزاب السياسية المشاركة في الحكومة حزب التجديد والإنصاف وحزب البيئة والتنمية المستدامة وحزب العهد الديمقراطي وحزب الحكمة الديمقراطية الاجتماعية وحزب جبهة القوى الديمقراطية وحزب الحرية والعدالة الاجتماعية وحزب الوحدة والديمقراطية.

<http://www.haca.ma/Rapport%Election%20-%20Versoin%20-%202016%20novembr5%20fin.pdf>

عبد الإله بنكيران لا تجمعها آصرة إيديولوجية، كما لا يجمعها اختيار سياسي واضح، وقد تأكد ذلك بانسحاب حزب الاستقلال من الحكومة في منتصف الطريق، كما تأكد من خلل المناوشات المتعددة والمتكررة بين أحزاب الأغلبية، خاصة بين حزب العدالة والتنمية والتجمع الوطني للأحرار. فالأغلبية بالمغرب أغلبية عددية يجمعها الموقع في الحكومة، وليست أغلبية سياسية يجمعها مشروع سياسي، لطلبك فالحديث عن أحزاب الأغلبية في هذه الدراسة لا يعكس أية حمولة سياسية، وإنما الغاية منه تمييز الأحزاب المشاركة في الحكومة عن مجموعات حزبية أخرى. وقد شملت الأغلبية الحكومية كل من حزب العدالة والتنمية والتقدم والاشتراكية والتجمع الوطني للأحرار والحركة الشعبية. ويعرض الجدول الآتي نتائجها في الانتخابات الجماعية والجهوية:

الجدول رقم 1: نتائج أحزاب الحكومة في الانتخابات الجماعية والجهوية (4 شتنبر 2015)²⁵⁶⁹

النتائج الأحزاب	الجماعات		الجهات	
	عدد المقاعد	النسبة المئوية	عدد المقاعد	النسبة المئوية
حزب العدالة والتنمية	1850	315,9	317	25,66
حزب التجمع الوطني للأحرار	1544	14,02	90	13,27
حزب الحركة الشعبية	6300	9,54	58	8,55
حزب التقدم والاشتراكية	7071	25,6	23	3,39

لقد تصدر حزب العدالة والتنمية نتائج الانتخابات الجهوية، بحصوله على 174 مقعدا (25,66%)، ورغم احتلاله المرتبة الثالثة في الانتخابات الجماعية بـ 5018 مقعدا (15,93%)، فقد تزايد عدد مقاعده الجماعية بما يزيد عن 3500 مقعدا مقارنة مع انتخابات 2009²⁵⁷⁰، مما شكل تميزا واضحا. وهناك من ذهب إلى أن تلك النتائج تكنسي أهميتها أيضا بالنظر إلى زمن تحقيقها، فقد احتل حزب العدالة والتنمية تلك المراتب وهو على رأس الحكومة منذ سنة 2012، مما يدل على أن تجربته في العمل الحكومي لم تنقص من رأساله الانتخابي، لكن ليس من السهل التسليم بهذا الاستنتاج، لأن الانتخابات الجماعية والجهوية يحكمها منطق مخالف للانتخابات التشريعية، التي يفترض أن تكون على أساسها محاسبة من تحمل المسؤولية الحكومية لا تؤدي إلى تآكل الرأسمال الانتخابي على الصعيد المحلي بل تساعد على الفوز في الانتخابات الجماعية؛ فقيادة الحكومة تساعد على الاستفادة من شبكة المصالح المتنوعة محليا، واستثمار ذلك في الموسم الانتخابي، ومما يؤكد ذلك أن كل الأحزاب السياسية الموجودة في الحكومة حققت زيادة في عدد المقاعد الجماعية مقارنة مع انتخابات 2009، فبالإضافة إلى العدالة والتنمية، تزايد التجمع الوطني للأحرار بما يزيد عن 300 مقعدا، والحركة الشعبية بما يزيد عن 790 مقعدا، والتقدم والاشتراكية بما يزيد عن 660 مقعدا. ولا يمكن ربط فوز حزب العدالة والتنمية بعامل واحد، وإنما هناك مجموعة من العوامل المتضاربة، يبقى من أهمها ما يلي:

²⁵⁶⁹-المصدر: تم تركيب هذا الجدول من آخر نتائج تفصيلية أعلن عنها بالموقع الإلكتروني الرسمي: <http://www.elections.ma>
²⁵⁷⁰- حصل حزب العدالة والتنمية على 1513 مقعدا في الانتخابات الجماعية لسنة 2009.

أولاً: الصورة الذهنية التي يحتفظ بها بعض الناخبين لحزب العدالة والتنمية، باعتباره حزباً إسلامياً ينطلق من الهوية الإسلامية ويدافع عن الإسلام.

ثانياً: تميز أعضاء حزب العدالة والتنمية بالتزامهم وانضباطهم وقربهم من السكان مقارنة مع أعضاء أحزاب سياسية أخرى.

ثالثاً: الضعف السياسي والتنظيمي والجماهيري لدى الأحزاب السياسية التي أعلنت مواجعتها لحزب العدالة والتنمية.

رابعاً: نظافة يد أغلب المنتخبين السابقين من حزب العدالة والتنمية، سواء على المستوى المحلي أو المستوى الوزاري.

خامساً: حسن إدارة الحملة الانتخابية، وحسن اختيار المرشحين، رغم ما تم تسجيله من بعض حالات التحكم في مسطرة الترشيح.

سادساً: القدرة التواصلية والخطاب الشعبي لدى رئيس الحكومة السيد عبد الإله بنكيران.

سابعاً: خطاب المظلومية، وظهور حزب العدالة والتنمية بمظهر الحزب المحاصر والمستهدف من بعض الجهات.

لقد تضافرت هذه العوامل لتحقيق نتائج متميزة ل حزب العدالة والتنمية على مستوى المدن، لكن تأكد من خلال انتخاب الرؤساء وتشكيل مكاتب الجهات والجماعات، أن اللعبة الانتخابية بالمغرب أكبر من أن ترتفع لنتائج كمية، فبالإضافة إلى الضبط الانتخابي الذي كان على المستوى القانوني والتنظيمي، ظهر ضبط آخر على مستوى التحالفات الحزبية، ليحد كل ذلك من طموح حزب العدالة والتنمية على مستوى التسيير المحلي، خاصة على مستوى الجهات، إذ لم يفز إلا برئاسة جهتين مثله مثل حزبي الاستقلال والتجمع الوطني للأحرار، في حين فاز حزب الأصالة والمعاصرة برئاسة خمس سنوات.

2- أحزاب المعارضة/تأثر بالضعف التنظيمي والسياسي: انطلاقة من نفس الملاحظة السالفة الذكر بخصوص مفهوم الأغلبية،

يمكن تحديد القصد بأحزاب المعارضة في مجموع الأحزاب الممثلة في البرلمان وغير المشاركة في الحكومة. إذ لا تشكل المعارضة في مجموع الأحزاب الممثلة في البرلمان وغير المشاركة في الحكومة. إذ لا تشكل المعارضة في الحالة المغربي تحالفاً سياسياً يمارس المعارضة انطلاقة من مشروع بديل، ولكنها في أحسن الأحوال مصدر لمواقف منتقدة للعمل الحكومي، وأحياناً تكون هذه المواقف غير منسجمة، أما في أسوأ الأحوال فهي عبارة عن ردود أفعال مشخصة، مفتقدة لأي بعد سياسي. وفيما يلي جدول يلخص نتائج أحزاب المعارضة الممثلة في البرلمان.

الجدول رقم 2: نتائج أحزاب المعارضة البرلمانية في الانتخابات الجماعية والجهوية (4 شتنبر 2015)²⁵⁷¹

النتائج الأحزاب	الجماعات		الجهات	
	عدد المقاعد	النسبة المئوية	عدد المقاعد	النسبة المئوية
حزب الأصالة والمعاصرة	6662	21,16	135	19,91
حزب الاستقلال	5083	1416	119	17,55
حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية	2654	8,43	46	6,78
حزب الاتحاد الدستوري	1480	4,70	27	3,98

²⁵⁷¹ - يستثنى من هذا الجدول حزب اليسار الأخضر المغربي الذي لم يحصل إلا على 5 مقاعد في الانتخابات الجماعية. - المصدر: تم تركيب هذا الجدول من آخر نتائج تفصيلية أعلن عنها بالموقع الإلكتروني الرسمي: <http://www.elections.ma>

يظهر أن حزب الأصالة والمعاصرة حقق نتائج مهمة، إذ احتل المرتبة الأولى على مستوى الانتخابات الجماعية بـ 6662 مقعدا (21,16%)، والمرتبة الثانية على مستوى الانتخابات الجهوية بـ 135 مقعدا (19,91%)، وزادت أهمية ذلك برئاسة حزب الأصالة والمعاصرة لـ 5 جهات من مجموع 12 جهة، وأيضا بفوزه برئاسة مجلس المستشارين. وقد أفضت تلك النتائج الكمية إلى نتيجة نوعية أهم هي تثبيت الوجود السياسي لحزب الأصالة والمعاصرة، وتجديد التطبيع السياسي معه، مما يؤهله للعب دور أكثر أهمية في الانتخابات التشريعية المزمعة في أكتوبر 2016، بعد أن كان مهددا بالاندثار بسبب حركة 20 فبراير التي طالبت بحله ورحيل رموزه²⁵⁷². ويبقى أهم عامل في فوز حزب الأصالة والمعاصرة هو حركة الاستقطاب القوية التي خاضها الحزب مباشرة بعد انتخابات 25 نونبر 2011، والتي استهدف بها مرشحين من الأطر والأعيان، وقد تكون هناك أسباب أخرى تتعلق بالإدارة الانتخابية²⁵⁷³. وحقق حزب الاتحاد الدستوري تزايدا في عدد مقاعده الجماعية مقارنة مع انتخابات 2009، لكن دون بلوغ نسبة الزيادة التي حققتها أحزاب الحكومة أو حزب الأصالة والمعاصرة²⁵⁷⁴. ومقابل ذلك، عرف حزب الاستقلال تراجعاً معنوياً كبيراً رغم احتلاله المرتبة الثانية على مستوى الانتخابات الجماعية بـ 5083 مقعدا (16,14%)، والمرتبة الثالثة على مستوى الانتخابات الجهوية بـ 119 مقعدا (17,55%)، إذ بالإضافة إلى تراجعته على مستوى المقاعد الجماعية بأزيد من 270 مقعدا²⁵⁷⁵، خسر في مدينة فاس التي كانت بمثابة حاضنته الانتخابية الأولى. وكان من أكبر الخاسرين حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية، الذي حصل على 46 مقعدا (6,78%) على مستوى الجهات، ولم يتجاوز عدد مقاعده على مستوى الجماعات 2654 مقعدا (8,43%)، أي بتراجع يزيد عن 570 مقعدا مقارنة مع انتخابات 2009²⁵⁷⁶. ويمكن تحدي أهم أسباب تواضع نتائج حزب الاستقلال والاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية فيما يلي:

أولاً: المشاكل التنظيمية العميقة التي عرفها الحزبان، والتي تجسدت بشكل واضح في مؤتمريهما المنعدين سنة 2012، وارتبطت أساساً بالخلاف حول القيادة الحزبية²⁵⁷⁷.

ثانياً: الدخول في معارك سياسية غير محسوبة النتائج، من ذلك مثلاً المشاركة إلى جانب كل من حزبي الأصالة والمعاصرة والاتحاد الدستوري في رفع مذكرة إلى الملك في مارس 2015 تهم رئيس الحكومة بإحجام الرموز والمقدسات بشكل يؤدي إلى انتهاك مبدأ المساواة بين الأحزاب السياسية²⁵⁷⁸. فقد تم استهجان واسع لتلك المذكرة التي اعتبرت بمثابة استعطاف لمؤازرة

²⁵⁷² - تجدر الإشارة إلى أن حزب الأصالة والمعاصرة احتل المرتبة الثانية في الانتخابات التشريعية لـ 7 أكتوبر 2016، لكن رغم ذلك اعتبر من الناحية السياسية خاسراً لأنه فشل في احتلال المرتبة الأولى.

²⁵⁷³ - انظر: نبيل الاندلسي، انتخابات 2015، بأي حلة عدت يا انتخابات؟ مجلة وجهة نظر، العدد 65 صيف 2015، ص 8.

²⁵⁷⁴ - تزايد حزب الاتحاد الدستوري بـ 173 مقعدا مقارنة مع انتخابات 2009، بينما تزايد الأصالة والمعاصرة بـ 647 مقعدا.

²⁵⁷⁵ - حصل حزب الاستقلال على المرتبة الثانية في الانتخابات الجماعية 2009 بمجموع 5292 مقعدا.

²⁵⁷⁶ - حصل حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية في الانتخابات الجماعية 2009 على 3226 مقعدا.

²⁵⁷⁷ - عرف حزب الاستقلال في مؤتمره السادس عشر الذي انعقد في أواخر يونيو 2012 خلافات حادة بخصوص الأمانة العامة وتمخض عنه تشكيل تيار بلا هوادة بزعامه عبد الواحد الفاسي، ونفس الشيء عرفه حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية في مؤتمره التاسع في شتنبر 2012 الذي نتج عنه انشقاق تيار بزعامه أحمد الزيدي، وكان من الاتهامات تزوير نتائج الانتخابات في المؤتمر وتمكين جهات من خارج الحزب في التأثير في القرار الحزبي.

²⁵⁷⁸ - كان مبرر ذلك حسب أحزاب المعارضة كلمة ألقاها رئي الحكومة في إقليم الرشيدية قال فيها أن حكومته كادت أن تسقط لولا حرص الملك على استمرارها.

المعارضة ضد رئيس الحكومة، كما اعتبرت محاولة لتفعيل التحكيم الملكي الذي يفترض أن يكون هامش اللجوء إليه بعد دستور 2011 ضيقا جدا.

ثالثا: الانجرار إلى خطاب سياسوي منفرد، وعدم قدرة كل من حميد شباط الأمين العام لحزب الاستقلال، وإدريس لشكر الكاتب الأول لحزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية، على منافسة عبد الإله بنكيران في خطابه الشعبي. وفي مقابل هذا التراجع لأحزاب بشكلها التقليدي شارك في انتخابات 4 شتنبر تحالف ضم ثلاثة أحزاب يسارية، إلا أن قوته التنافسية ظلت محدودة جدا.

3-فدرالية اليسار الديمقراطي/ضعف النتائج من ضعف الامتداد الجماهيري: قبل أقل من شهرين على إجراء الانتخابات الجماعية والجهوية، عرف القانون التنظيمي المتعلق بالأحزاب السياسية، والقانون التنظيمي المتعلق بانتخاب أعضاء مجالس الجماعات الترابية بعض التعديلات²⁵⁷⁹، كان من أهمها التنصيص على قبول لوائح الترشيح المقدمة من لدن تحالفات الأحزاب السياسية بمناسبة الانتخابات، مما سمح بتقديم لوائح مشتركة لفدرالية اليسار الديمقراطي، التي تأسست في 14 مارس 2014، والتي تضم كل من حزب الطليعة الديمقراطي الاشتراكي، وحزب المؤتمر الوطني الاتحادي، والحزب الاشتراكي الموحد، وهي من ضمن الأحزاب السياسية السبعة عشر غير الممثلة في البرلمان والمشاركة في الانتخابات الجماعية والجهوية. ويحافظ شكل الفدرالية لتلك الأحزاب السياسية الثلاثة بشخصيتها القانونية وأنظمتها وأجهزتها الوطنية والمحلية، ويكون التدبير المشترك فقط في ثلاث قضايا، هي: المسألة الدستورية والانتخابات والوحدة الترابية.

وكانت فدرالية اليسار الديمقراطي هي التحالف الوحيد المشارك في الانتخابات الجماعية والجهوية، إذ لم تشكل كباقي الأحزاب السياسية الأخرى أية تحالفات بمناسبة الانتخابات، بل يمكن القول أن التغيير القانوني الذي أتى متأخرا كان المقصود به أساسا إشراك الفدرالية، مما يؤكد قاعدة جوهرية من قواعد اللعبة الانتخابية بالمغرب ألا وهي الحرص على إدماج مختلف القوى السياسية في المسار الانتخابي، خاصة إذا كانت هذه القوى تتبنى مواقف معارضة للنظام السياسي، كما هو الحال أحزاب فدرالية اليسار التي دعمت حركة 20 فبراير 2011، ورفضت دستور فاتح يوليو 2011، وقاطعت الانتخابات التشريعية لنونبر 2011. وحصل تحالف أحزاب فدرالية اليسار الديمقراطي في الانتخابات الجماعية على 332 مقعدا بنسبة 1,06% من مجموع المقاعد، وكان قد قدم 3970 ترشيحا أي بنسبة تغطية لم تتجاوز 3,03% من مجموع الترشيحات. أما على مستوى الانتخابات الجهوية، ورغم أن التحالف رشح 348 مرشحا، بنسبة تغطية بلغت 51,33%، فإن النتائج كانت جد ضعيفة، إذ لم تتجاوز الحصيلة مقعدا واحدا حصل عليه التحالف في جهة سوس-ماسة. وقد أعزت فدرالية اليسار محدودية تلك النتائج إلى ما عرفته انتخابات 4 شتنبر من فساد، خاصة وأنها لم تساير أغلب الأحزاب السياسية الأخرى في استعمال المال وترشيح الأعيان، بالإضافة إلى

²⁵⁷⁹- كانت هذه التعديلات بموجب القانون التنظيمي رقم 33.15 القاضي بتنظيم وتغيير القانون التنظيمي رقم 29.11 المتعلق بالأحزاب السياسية والقانون التنظيمي رقم 34.15 القاضي بتغيير وتنظيم القانون التنظيمي رقم 59.11 المتعلق بانتخاب أعضاء مجالس الجماعات الترابية (الجريدة الرسمية ع 6380 بتاريخ 23 يوليو 2015، ص 6712 و 6713).

ضعف إمكاناتها بالمقارنة مع أحزاب سياسية أخرى، وهي أسباب تبقى وجية إلى حد ما²⁵⁸⁰، لكن مع ذلك تؤكد تلك النتائج أن صيغة التحالف لم تغير كثيرا من ضعف جماهيرية تلك الأحزاب السياسية المكونة للفدرالية.

4- الأحزاب السياسية الجديدة وتحدي القيمة المضافة: شارك في الانتخابات الجماعية والجهوية، بالإضافة إلى أحزاب فدرالية

اليسار الديمقراطي، 29 حزبا سياسيا، من ضمنها بعض الأحزاب السياسية الجديدة التي لم يسبق لها أن شاركت في الانتخابات الجماعية لسنة 2009، كحزب البيئة والتنمية المستدامة الذي تأسس سنة 2009، وحزب اليسار الأخضر المغربي الذي تأسس سنة 2010، وحزب الديمقراطيون الجدد الذي تأسس سنة 2014. ورغم أن تأسيس هذه الأحزاب السياسية تزامن مع تحولات ما سمي بالربيع العربي وما عرفه المغرب على إثر انتخابات شتبر 2015 أثر ملحوظ على المشهد السياسي المغربي، سوى رفع عدد الأحزاب السياسية إلى 34 حزبا سياسيا. وقد تأكد ذلك من خلال النتائج جد المتواضعة لتلك الأحزاب السياسية، فحزب البيئة والتنمية المستدامة حصل في الانتخابات الجماعية على 79 مقعدا، والديمقراطيون الجدد على 10 مقاعد، وحزب اليسار الأخضر المغربي على 5 مقاعد. أما في الانتخابات الجهوية فلم تحصل هذه الأحزاب السياسية على أي مقعد. ولعل من أهم أسباب ضعف حصيلة تلك الأحزاب السياسية محدوديتها التنظيمية والجماهيرية وقلة تجربتها الانتخابية. لكن محدودية النتائج لا تقتصر فقط على تلك الأحزاب السياسية الحديثة النشأة بل تمتد إلى أحزاب سياسية أخرى تأسست منذ عقد أو عقدين، بل إن حزب الشورى والاستقلال الذي تأسس سنة 1946 والذي يعتبر من أقدم الأحزاب السياسية المغربية لم يحصل في الانتخابات الجماعية الأخيرة سوى على 6 مقاعد. مما يؤكد ظاهرة تكررت في المسار الحزبي المغربي ألا وهي أن الأحزاب السياسية التي تولد صغيرة تبقى في الغالب صغيرة، والأحزاب التي تولد كبيرة لا تبقى في الغالب كبيرة. بتعبير آخر إن التطور الحزبي في المغرب لا يكون إلا في الاتجاه السلبي بسبب الظاهرة الانقسامية، أما التطور في الاتجاه الإيجابي فل يكون إلا نادرا، مما أنتج إفراطا في تعددية حزبية لم تتحول إلى تعددية سياسية حقيقية، بحيث يبقى سؤال القيمة المضافة مطروحا، سواء على مستوى تأطير المواطنين أو على مستوى تمثيلهم، فمجموع ما قدمه 19 حزبا سياسيا من الترشيحات على مستوى الانتخابات الجماعية لم يتجاوز 15,879 ترشيحا، ولم يمثل بالنسبة للترشيحات الجهوية سوى 23,58 بالمائة، وذلك ما انعكس على النتائج، ففي الانتخابات الجماعية مثلا توزع 430 مقعدا على 12 حزبا سياسيا بالإضافة إلى بعض المستقلين، أما على مستوى الجهات فلم يتجاوز عدد الهيئات السياسية الحاصلة على مقاعد 12 هيئة سياسية من مجموع 34 حزبا سياسيا²⁵⁸¹. ويلاحظ أنه بعد دستور 2011 راج خطاب سياسي يسهم في تكريس تلك التعددية الحزبية، وذلك عكس الخطاب الذي كان سائدا سابقا، بل يلاحظ الإقدام على بعض التغييرات القانونية والتنظيمية التي تصب في تكريس تلك التعددية الحزبية²⁵⁸²، والتي تعد ربما بشكلها الحالي وسيلة من وسائل ضبط المشهد الانتخابي والسياسي عموما، خاصة أن بعض التيارات السياسية التي برزت مؤخرا لم تسلم هي الأخرى من ظاهرة الانقسام.

²⁵⁸⁰ حسب تقرير ملاحظة الانتخابات الجماعية والجهوية الصادر عن المركز المغربي لحقوق الإنسان، احتلت فدرالية اليسار الديمقراطي المرتبة الأولى فيما يتعلق بمعدل الأداء الانتخابي النظيف، انظر: كل شيء عن انتخابات 2015، المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، سلسلة نصوص ووثائق، الطبعة الأولى، العدد 283، ص 468-478.

²⁵⁸¹ http://www.elections.ma/communiques/docs/Comm_05092015.pdf

²⁵⁸² من ذلك مثلا، وفي سياق الإعداد للانتخابات التشريعية المقبلة، ما تضمنه مشروع القانون التنظيمي رقم 20.16 القاضي بتغيير وتنظيم القانون التنظيمي رقم 27.11 المتعلق بمجلس النواب من تخفيض لعتبة توزيع المقاعد في الدوائر الانتخابية المحلية من 6% إلى 3% من الأصوات المعبر عنها.

5- التيارات السلفية/اقسام يحد من التأثير: أكدت انتخابات 4 شتنبر 2015 أن السلفيين يشكلون قوة "تصويتية" وليس قوة "ترشيحية" منافسة على مستوى نتائج الانتخابات، بل يمكن التشكيك حتى بخصوص هذه القوة "التصويتية" في غياب معطيات دقيقة بخصوص السلوك الانتخابي للتيارات السلفية، خاصة وأن حزب العدالة والتنمية، وعكس ما ذهبت إليه مجموعة من التحليلات، لم يتأثر سلبا بتغيير عبد الرحمن المغراوي، أحد أبرز شيوخ السلفية، لموقفه وانتقاله من الدعم الصريح لحزب العدالة والتنمية في انتخابات 2011 إلى الدعوة للتصويت على "الأصلح"، وعلى ما أسماه "الزهاء الذين يخدمون الدين والوطن"²⁵⁸³. لم يتم فوز أي وجه سلفي برئاسة مجلس جموي أو جماعي، بل حتى على مستوى العضوية لم يحدث هناك ما يستدعي الفضول الإعلامي، باستثناء فوز أم السلفي محمد حاجب المحكوم عليه بما مجموعه 7 سنوات سجنا، ضمن لائحة لحزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية. ويبدو أن ما حدث في شهر ماي سنة 2015 من انتماء بعض الرموز السلفية لحزب الفضيلة وحزب الحركة الاجتماعية والديمقراطية لم يكن له أي تأثير إيجابي ملموس على الحزبين المذكورين، على اعتبار أن هذا الانتماء كان انتماء أشخاص وليس انتماء تيارات سلفية. ويمكن تحديد أهم أسباب ضعف التأثير الانتخابي للسلفيين في غياب إطار سياسي موحد لممارستهم السياسية، واختلافهم بشأن العمل السياسي والانتخابات، بين من يدعو إلى المشاركة السياسية ومن يرى الاكتفاء بالعمل الدعوي، وبين من يدعو إلى المشاركة في الانتخابات ومن يدعو إلى مقاطعتها، وبين من يدعو إلى التصويت على حزب العدالة والتنمية ومن لا يدعو إلى ذلك²⁵⁸⁴.

هكذا يتأكد من خلال نتائج الانتخابات الجهوية والجماعية أن المشهد السياسي المغربي يعاني ضعفا حزيا ملحوظا، يتضح ذلك من خلال النتائج المتواضعة لأغلب الأحزاب السياسية، وتراجع بعض الأحزاب التي كان لها دور مهم في التاريخ السياسي الحديث، مقابل العودة الواضحة لحزب سياسي كان متظاهرو حركة 20 فبراير يطالبون بحله، ليبقى المشهد الحزبي الرسمي متمسا بغياب التوازن؛ فمن جهة هناك حزب العدالة والتنمية المستقر تنظيميا والمحافظ على كئلته الناجية، ومن جهة أخرى هناك أحزاب ضعيفة إما على مستوى شرعيتها أو تنظيمها أو امتدادها الجماهيري. ومقابل هذا المشهد الحزبي الرسمي برمته توجد قوى سياسية رافضة للمشاركة الانتخابية بشروطها الحالية، من أبرزها جماعة العدل والإحسان، ليجد النظام السياسي بنفسه أمام تحدي استراتيجي ألا وهو إحداث التوازن المناسب لاستمراره، وهذا ما يدفعه إلى تجديد وسائل الضبط والتحكم، مما يسهم في استمرار أعطاب المنظومة الانتخابية واختلالها.

ثانيا: أعطاب الانتخاب/تأكيد سعي الضبط والتحكم: رغم أن دستور فاتح يوليو 2011 تضمن مجموعة من الإشارات الإيجابية المتعلقة بالانتخابات²⁵⁸⁵، فإن ذلك لم يمنع من استمرار مجموعة من الأعطاب، التي تمنع تصنيف الانتخابات الجهوية والجماعية لـ 4 شتنبر

²⁵⁸³- ورد ذلك في بيان للشيخ المغراوي حول الانتخابات الجماعية والجهوية، نشره على صفحته في الفيسبوك، وهناك من ربط ذلك بإغلاق مقرات جمعية "الدعوة إلى القرآن والسنة" التي يشرف عليها الشيخ المغراوي سنة 2013، إذ اعتبر ذلك بمثابة قررا عقابي على دعم المغراوي لحزب العدالة والتنمية في انتخابات 2011.

²⁵⁸⁴- من بين شيوخ السلفية الذين دعوا إلى المشاركة في الانتخابات حسن الكتاني ومحمد المغراوي وحمام القباچ ومحمد الفيزازي، ومن أبرز من دعوا إلى مقاطعتها البشير عصام المراكشي وذلك بسبب موقف مبدئي رافض للديمقراطية وكان القباچ من أبرز من دعوا للتصويت على حزب العدالة والتنمية.

²⁵⁸⁵- الفصول 10 و 11 و 30 و 47 و 61 من دستور فاتح يوليو 2011.

2015 ضمن الانتخابات الديمقراطية. وقد شملت هذه الأعطاب الإطار القانوني والتنظيمي، كما شملت الإدارة الانتخابية والسلوك الانتخابي.

1-التأخر في تحديد الإطار القانوني والتنظيمي: يكاد التأخير في إصدار النصوص القانونية والتنظيمية المتعلقة بالانتخابات

يشكل ثابتا من ثوابت اللعبة الانتخابية بالمغرب، فأغلب الانتخابات التي عرفها المغرب لم تخل من هذا العطب الذي تتأسس عليه أعطاب أخرى تصب معظمها في إفراغ العملية الانتخابية من جوهرها الديمقراطي. ولم تسلم انتخابات 4 شتنبر هي الأخرى من عطب التأخير، إذ أن القانونين التنظيميين المتعلقين بالجهات والجماعات، واللذين يبينان كل ما يتعلق بالمجالس الجهوية والجماعية؛ من تنظيم وتسيير واختصاصات وميزانية ومبادئ حكمة، لم ينشروا بالجريدة الرسمية إلا بتاريخ 23 يوليو 2015. ورغم إصدار القانون التنظيمي رقم 59.11 المتعلق بانتخاب أعضاء مجالس الجماعات الترابية بتاريخ 21 نونبر 2011، فإن القانون التنظيمي المعدل له رقم 34.15، والذي كان يتضمن مقتضيات ليس من السهل استيعابها والأخرى نقاشها، خاصة فيما يتعلق بالمقاعد المخصصة للنساء، لم ينشر بالجريدة الرسمية هو الآخر إلا بتاريخ 23 يوليو 2015، أي فقط ب 42 يوما قبل تاريخ الاقتراع، شأنه شأن القوانين التنظيمية المتعلقة بالجماعات الترابية. والمرسوم الذي يحدد عدد المستشارين الواجب انتخابهم في الجماعات الخاضعة لنظام المقاطعات، وكذا المرسوم المحدد للتنظيم الجديد لتعليق الإعلانات الانتخابية، لم يتم نشرهما بالجريدة الرسمية إلا 38 يوما قبل يوم الاقتراع، بل إن قراري وزير الداخلية المتعلقان على التوالي بإحداث وتحديد الدوائر الانتخابية في الجماعات التي ينتخب أعضاء مجالسها عن طريق الاقتراع الفردي، وتحديد الدوائر الانتخابية في هذه الجماعات التي ستلحق بها المقاعد المخصصة للنساء، لم ينشرا بالجريدة الرسمية إلا بتاريخ 30 يوليو 2015، أي 35 يوما قبل تاريخ الاقتراع، مما جعل النسيج الجمعي لرصد الانتخابات يقرر "أن هذه القوانين التي تم اعتمادها في وقت متأخر وعلى عجل، لم تكن موضوع نقاشات عمومية، ولم يسمح الوقت بتملكها واستيعابها. وعلى عكس ما ورد في الدستور الجديد، لم يتم إشراك المجتمع المدني في أي نقاش حول تلك القوانين"²⁵⁸⁶، ولذلك أوصى المجلس الوطني لحقوق الإنسان بإصدار النصوص المتعلقة بالنظام الانتخابي بـ 6 أشهر على الأقل قبل الاستحقاق الانتخابي المعني²⁵⁸⁷. لكن يبدو عدم احترام هذه التوصية مرة أخرى بخصوص الانتخابات التشريعية المزمعة في أكتوبر 2016، بحيث لم تصدر معظم النصوص القانونية والتنظيمية إلى حدود الساعة²⁵⁸⁸، ليشكل ذلك عنصرا من عناصر الاستقرار في الانتخابات المغربية بالإضافة إلى عناصر أخرى ترتبط بالسلوك الانتخابي والإدارة الانتخابية.

2-استمرار الفساد الانتخابي:عرفت انتخابات 4 شتنبر فسادا انتخابيا ملحوظا ومتعدد المظاهر، فهناك بيع وشراء في

تزيكات الترشيح، واستعمال واسع للمال من أجل شراء أصوات الناخبين، بل تم الانتقال من شراء الناخبين إلى شراء المرشحين، كما تم الانتقال من ابتزاز مالي للمنافسين إلى ابتزاز مالي داخل نفس الحزب، وكان هناك استغلال مشاريع اجتماعية عمومية للتأثير

²⁵⁸⁶- التقرير الأولي للنسيج الجمعي لرصد الانتخابات لملاحظة الانتخابات الجماعية والجهوية لـ 4 شتنبر 2015، كل شيء عن انتخابات 2015، نفس المرجع السابق، ص 448.

²⁵⁸⁷- التقرير للمجلس الوطني لحقوق الإنسان حول الانتخابات الجماعية والجهوية لـ 4 شتنبر 2015، كل شيء عن انتخابات 2015، نفس المرجع السابق، ص 439.

²⁵⁸⁸- يفصلنا في وقت كتابة هذه الدراسة أقل من 4 أشهر عن الانتخابات التشريعية المزمع تنظيمها في 7 أكتوبر 2016.

على الناخبين، واستغلال ممتلكات عمومية وتوظيفها لفائدة بعض المرشحين²⁵⁸⁹. ومن المفارقات التي سجلها بعض الملاحظين أن بعض الأحزاب السياسية التي تورط مرشحوها في خروقات خطيرة، خاصة تلك المتعلقة بشراء ديم الناخبين، هي ذاتها التي تبكى قياديها على عدم نزاهة الانتخابات²⁵⁹⁰، مما يؤكد أن اختلالات المشهد الحزبي بالمغرب لا تنحصر في بعض المظاهر التنظيمية بل ترتبط أساسا بالابتعاد عن أخلاقيات العمل السياسي. لقد كان للفساد الانتخابي تأثير سلبي ملموس على نتائج انتخابات 4 شتنبر، خاصة في العالم القروي والأوساط الاجتماعية الفقيرة، مما يؤكد من جهة محدودة بعض الإجراءات، رغم أهميتها، في محاربة ظاهرة الفساد الانتخابي، ومن جهة ثانية غياب إرادة سياسية حاسمة للقطع مع الفساد الانتخابي، ويمكن سوق ثلاث فرضيات لتفسير غياب تلك الإرادة السياسية، أولها تتمثل في أن التعامل الحازم مع الفساد الانتخابي، ربما يهدم اللعبة الانتخابية برمتها، نظرا للتجدر البنيوي للفساد في اللعبة الانتخابية بالمغرب، ونظرا لارتباط هذا الفساد الخاص بفساد عام يشمل مختلف المجالات، وثانيها تتمثل في كون الفساد الانتخابي أصبح يشكل عاملا مهما، يضاف إلى عوامل أخرى (التقطيع، نمط الاقتراع...) للتحكم في الانتخابات وضبطها، خاصة في ظل محاولة تجنب التدخل المباشر في الانتخابات، نظرا لما يكون لذلك من تكلفة سياسية وحقوقية عالية على المستوى الدولي. وثالث هذه الفرضيات تتمثل في كون الفساد الانتخابي أصبح ربما عاملا لتنشيط "السوق الانتخابي"، ورفع نسبة المشاركة والفرجة، خاصة في الأوساط الاجتماعية الفقيرة.

هذه فرضيات تطرح نفسها بخصوص تفشي الفساد الانتخابي واستمراره، لكن التحقق منها يتطلب شروطا ذاتية وموضوعية تسمح بإجراء بحوث ميدانية حقيقية بخصوص السلوك الانتخابي بالمغرب، وفي مقدمة تلك الشروط القطع مع هيمنة وزارة الداخلية على الانتخابات ووضع حد لتكتمها على المعلومة الانتخابية. وقد تأكد من خلال انتخابات 4 شتنبر 2015 ضعف التزام الإدارة الانتخابية بهذه المبادئ، خاصة مبدأ الاستقلالية، فقد أوهمت حكومة بنكيران نفسها بأنها هي المشرفة على الانتخابات²⁵⁹¹، شأنها في ذلك شأن حكومات سابقة، لكن الإشراف الحكومي على الانتخابات كان في واقع الأمر إشرافا شكليا، تمثل فيما سمي باللجنة الحكومية لتتبع الانتخابات المكونة من وزير الداخلية ووزير العدل والحريات، التي انحصرت عملها في إصدار بضعة بلاغات تخر معظمها بعدد الشكايات المقدمة للنياحة العامة²⁵⁹²، ليبقى الإشراف الفعلي من احتكار وزارة الداخلية، وليس ذلك أيضا إلى حدود الساعة ثابتا من ثوابت اللعبة الانتخابية، وعنصرا من عناصر الاستمرار في المسار الانتخابي. فوزارة الداخلية ظلت هي الفاعل الأساس في إعداد النصوص القانونية والتنظيمية المتعلقة بالانتخابات، وظلت هي المتحكمة في إحداث الدوائر الانتخابية، بعيدا عن أية مراقبة بعدية، وهي من حددت كيفية توزيع الدعم السنوي الممنوح للأحزاب السياسية وطرق صرفه. كما ظلت متحكمة في مجموعة من العمليات الانتخابية؛ فوزير الداخلية هو من حدد رموز الأحزاب السياسية وشكل ورقة التصويت، والعامل هو من عين رؤساء وأعضاء مكاتب التصويت ورؤساء وأعضاء المكاتب المركزية، وحدد أماكن إقامة مكاتب التصويت،

²⁵⁸⁹ - التقرير الأولي للنسج الجمعي لرصد الانتخابات لملاحظة الانتخابات الجماعية والجهوية لـ 4 شتنبر 2015، كل شيء عن انتخابات 2015، نفس المرجع السابق، ص 449.

²⁵⁹⁰ - المركز المغربي لحقوق الإنسان، التقرير العام حول مجريات الاستحقاق الانتخابي المتعلق بالانتخابات الجماعية والجهوية 4 شتنبر 2015، كل شيء عن انتخابات 2015، نفس المرجع السابق، ص 478.

²⁵⁹¹ - اعتبر السيد بنكيران إشرافه على الانتخابات ثورة نحو الديمقراطية (جريدة أخبار اليوم، ع 2753، بتاريخ 8 و 9 غشت 2015).

²⁵⁹² - يمكن الإطلاع على هذه البلاغات من خلال الرابط الإلكتروني الآتي:

<http://www.elections.ma/communiqués/regionales/communiqués.aspx>

وأماكن إقامة المكاتب المركزية، والباشا أو القائد أو الخليفة هو الذي أشر على غلافات المكاتب المركزية التي تضم محاضر التصويت، وأمر بحملها إلى مقر العمالة والإقليم أو عمالة المقاطعة المعنية قصد تسليمها إلى رئيس لجنة الإحصاء. وقد أكدت التجارب الانتخابية التي عرفها المغرب أن وزارة الداخلية لا يتوفر فيها شرط الاستقلالية، فهي وإن بدت مستقلة عن الأحزاب السياسية، ليست مستقلة عن المؤسسة الملكية، هذه الأخيرة التي ليست، حسب خصوصية النظام السياسي المغربي، مجرد راع للانتخابات وإنما هي فاعل أساس يراهن على توازنات انتخابية محددة.

ورغم أن وزارة الداخلية قامت يوم 21 غشت 2015 بحركة انتقالية جزئية في صفوف رجال السلطة، حرصا منها "إجراء الاستحقاقات الانتخابية المقبلة في مناخ سليم... ومن أجل درء كل الشبهات التي من شأنه المساس بحياد رجال السلطة"²⁵⁹³ فقد سجلت بعض التقارير الإعلامية وتقارير الملاحظة الانتخابية دعم بعض أعوان السلطة لمرشحين معينين²⁵⁹⁴، كما سجلت استمرار ظاهرة الحياد السلبي، الذي يعني عدم التدخل لمحاصرة الفساد الانتخابي، وتحدث بعض الملاحظين عن إفلات بعض المفسدين من العقاب²⁵⁹⁵، وفي هذا السياق يمكن الإشارة مثلا إلى ما ورد في بلاغ اللجنة الحكومية لتتبع الانتخابات بتاريخ 7 شتنبر 2015، فمن مجموع 1244 شكاية تم تبليغها للنيابات العامة، تم البت في 1219 شكاية أي ما نسبته 98%، من بينها 1095 شكاية أي ما نسبته 88% تم حفظها، ولم تنقرر المتابعة أمام القضاء إلا بخصوص 124 شكاية²⁵⁹⁶. مع التأكيد على أن من أهم ما يسهم في حفظ العديد من الشكايات هو صعوبة الإثبات في المخالفات والجرائم الانتخابية.

ورغم ما يبدو من تشبث بالنزاهة بمعناها الضيق، الذي يعني عدم التزوير المباشر، فإنه بالنظر إلى العدد الكبير لمكاتب التصويت وعدم قدرة الملاحظين وممثلي الأحزاب السياسية على تغطية أغلب تلك المكاتب، فإن الكلمة الأولى والأخيرة فيما يتعلق بالنتائج بقيت لوزارة الداخلية دون أية رقابة في الغالب، مما يبرر الشك فيما تم إعلانه من نتائج، خاصة وأن مبدأ الشفافية هو الآخر تم خرقه، بحيث لم تنشر النتائج التفصيلية إلا بتاريخ 15 يونيو 2016، أي بعد ما يزيد عن ثمانية أشهر من يوم الاقتراع²⁵⁹⁷، بل حتى آخر نتائج عامة نشرها الموقع الإلكتروني للانتخابات ظلت مذبذبة بعبارة أن النتائج "تبقى مؤقتة إلى حين المصادقة عليها من طرف لجان الإحصاء"²⁵⁹⁸.

4- ضعف المشاركة الانتخابية: أعلنت الداخلية أن نسبة المشاركة في الانتخابات الجماعية والجهوية بلغت 53.67%، بحيث أدلى ما يزيد عن 8 مليون مواطن بأصواتهم، وتمت الإشارة بتلك النسبة على اعتبار أنها فاقت نسبة 52.4% المسجلة في انتخابات 2009، وأعزى وزير الداخلية ذلك إلى التحضير الجيد لاقتراع 4 شتنبر، والتوجهات الملكية التي شكلت الإطار العام

²⁵⁹³ - بلاغ لوزارة الداخلية، بتاريخ 2 & غشت 2015، كل شيء عن انتخابات 2015، نفس المرجع السابق، ص 140.

²⁵⁹⁴ - التقرير الأولي للنسج المعموي لرصد الانتخابات لملاحظة الانتخابات الجماعية والجهوية لـ 4 شتنبر 2015، كل شيء عن انتخابات 2015، نفس المرجع السابق، ص 450.

²⁵⁹⁵ - بيان الجمعية المغربية لحقوق الإنسان بخصوص استحقاقات 4 شتنبر 2015، كل شيء عن انتخابات 2015، نفس المرجع السابق، ص 459.

²⁵⁹⁶ - بلاغ اللجنة الحكومية لتتبع الانتخابات على إثر اجتماعها بتاريخ 7 شتنبر 2015.

²⁵⁹⁷ - طالب رئيس الحكومة وزير الداخلية أكثر من مرة بنشر النتائج التفصيلية دون أن يتحقق ذلك مما يؤكد الإشراف الوهمي للحكومة على الانتخابات. ومع اقتراب الانتخابات التشريعية بدأت أصوات من العدالة والتنمية تشكك في الأرقام العامة المعلنة خاصة فيما يتعلق بحزب الأصالة والمعاصرة بسبب عدم نشر النتائج التفصيلية، مما اضطر وزارة الداخلية إلى نشر النتائج التفصيلية بتاريخ 15 يونيو 2016 على الموقع الإلكتروني الخاص بالانتخابات.

²⁵⁹⁸ - http://elections.ma/communiqués/docs/Comm_05092015.pdf

لذلك التحضير، والجهود الكبيرة التي بذلت من أجل مراجعة اللوائح الانتخابية وتشجيع الشباب على التسجيل²⁵⁹⁹. لكن يمكن تسجيل ثلاث ملاحظات على تلك النسبة المعلنة.

أولا: يلاحظ أن وزارة الداخلية لم تعلن عن عدد محدد للمسجلين، وظلت تتحدث في جل بلاغاتها السابقة ليوم الاقتراع عن ما يزيد عن 14 مليون ونصف مسجل، إلى أن تحدث وزير الداخلية بعد الاقتراع عن 15,4 مليون مسجل²⁶⁰⁰، وحتى هذا الرقم الأخير لم يتم تضمينه وتوضيحه في الموقع الإلكتروني الخاص باللوائح الانتخابية، بحيث أن زائر نافذة "الاطلاع على الإحصائيات الخاصة بالهيئة الناخبة"²⁶⁰¹ لا يجد إلا رسما بيانيا يؤكد أن عدد المسجلين من الإناث 45% ومن الذكور 55%. فالمفترض أن يعلن عن عدد المسجلين بدقة قبل يوم الاقتراع، وبالتحديد مباشرة بعد المراجعة الثانية للوائح التسجيل التي انتهت في 19 غشت 2015، فعدم الإعلان الدقيق عن ذلك لا يחדش فقط في مبدأي الكفاءة والخدمة المطلوبين في الإدارة الانتخابية، وإنما يتناقض أيضا مع مبدأ الشفافية ويجعل الأرقام والنسب المتعلقة بالكتلة الناخبة موضع تساؤل، بما في ذلك نسبة المشاركة.

ثانيا: لقد تم احتساب نسبة المشاركة المعلنة من عدد المسجلين في اللوائح الانتخابية، الذي حسب وزير الداخلية 15,4 مليون مسجل، ولم يتم احتساب نسبة المشاركة من العدد الإجمالي للناخبين المؤهلين للتصويت، الذين يبلغ عددهم حسب بعض التقديرات 25 مليوناً، مما يعني أن نسبة من توجهوا إلى صناديق الاقتراع بقيت جد محدودة.

هكذا يتأكد أن نسبة المشاركة التي أعلنتها وزارة الداخلية تبقى إلى حد ما مقبولة بالنظر فقط إلى عدد المسجلين في اللوائح الانتخابية، أما بالنظر إلى عدد المواطنين المؤهلين للتصويت فإن نسبة المشاركة كانت جد محدودة.

5- كواجب تحد من فعل المؤسسات المنتخبة: لا تنحصر الأعطاب التي تحد من الفعل الانتخابي بالمغرب في جوانب إدارية وتنظيمية وجوانب تتعلق بالسلوك الانتخابي، وإنما تمتد إلى الإطار المؤسساتي وطبيعة المؤسسات التي يفترض أن يشتغل من داخلها المنتخبون. فإذا كانت الجماعات الترابية عرفت انطلاقا من دستور 2011، وبمقتضى القوانين التنظيمية المتعلقة بها مجموعة من المستجدات الهامة، والتي تمت الإشارة إلى بعضها في مقدمة هذه الدراسة، فإن ذلك لا يخفي استمرار مجموعة من الكواجيب التي تحد من التأثير الإيجابي لتلك المستجدات، سواء على المستوى الجماعي أو الجهوي. ففيما يتعلق مثلاً بمبدأ التدبير الحر المنصوص عليه دستوريا وقانونيا، والذي هو مبدأ هام جدا، لأنه يعني تمتع الجماعات الترابية بالاستقلال المؤسساتي والوظيفي والمالي، يمكن التأكيد أن محدودية عدم التركيز الإداري كما هو مطبق في المغرب، والذي يجعل الكثير من القرارات بيد السلطة المركزية، يحد من التدبير الحر للجماعات الترابية، ما دامت هذه الأخيرة مطالبة بالتنسيق مع ممثلي الإدارة المركزية. ويلاحظ أن الولاية والعمال لا يزالون يتوفرون على اختصاصات مهمة في علاقتهم بالجماعات الترابية، الأمر الذي يحد من التدبير الحر لهذه الجماعات.

إن مثل هذه الكواجيب والمعوقات متعددة في الإطار القانوني والمؤسساتي للجهات والجماعات، ويضاف إليها تضيق هامش القرار المحلي بصفة عامة بسبب الانخراط في أورش كبرى معدة مسبقا، كما يضاف إليها ضعف الموارد البشرية والمالية لأغلب الجماعات الترابية، وتدني مستوى النخب المحلية، مما يجعل المجالس الجهوية والجماعية المنتخبة محدودة الفعل.

²⁵⁹⁹- تصريح وزير الداخلية بتاريخ 5 شتبر 2015، كل شيء عن انتخابات 2015، نفس لمرجع السابق، ص 327 و328.

²⁶⁰⁰- نفس التصريح أعلاه، ص 328.

²⁶⁰¹- https://www.listeselectorales.ma/Statistiques_S.html

هكذا يتأكد أن انتخابات 4 شتبر 2015 لم تسلم من استمرار مجموعة من الكوارج والأعطاب التي عرفتها الانتخابات المحلية السابقة. فما عرفه الإطار الدستوري والقانوني من مستجدات، وما لوحظ من انفتاح انتخابي على مستوى النتائج سمح بالتميز الواضح لحزب العدالة والتنمية، كل ذلك لم يمنع من استمرار اختلالات أساسية سواء على مستوى الأحزاب السياسية التي تعتبر فاعلا رئيسا في عملية الديمقراطية، أو على مستوى آليات النسق الانتخابي ومخرجاته. فقد تأكد أن الانتخابات المحلية الأخيرة لا تختلف كثيرا عن الانتخابات المحلية التي عرفها المغرب قبل أحداث الحراك العربي، ولعل في احتلال حزب الأصالة والمعاصرة المرتبة الأولى على مستوى الجماعات في انتخابات 2009 وانتخابات 2015 ما يؤكد ذلك. لقد لوحظ بعض الانفتاح الانتخابي، لكنه انفتاح متحكم في يصب في تجديد السلطوية وليس تحقيق الديمقراطية.

المطلب الثاني: مخرجات العملية الانتخابية بالمغرب على ضوء نتائج اقتراح 7 أكتوبر 2016

شكلت الانتخابات البرلمانية برسم الولاية التشريعية العشرة بالمغرب، محطة دستورية من أجل وضع الأسس السلمية للممارسة الديمقراطية، حيث تمت المراهنة بشكل كبير على ضرورة إنجاح هذه المحطة الانتخابية، في ظل مجموعة من المتغيرات العالمية والإقليمية وكذا الوطنية. وقبل الدخول في تفاصيل نتائج الانتخابات التشريعية الأخيرة لـ 7 أكتوبر 2016، لابد من الوقوف عند مجموعة من الملاحظات التي رافقت هذه المحطة الانتخابية (فرع أول)، و محاولة فهم مخرجاتها (فرع ثان)، ونقوم بقراءة نقدية لبعض المفاهيم التي ظهرت في الحملة الانتخابية (فرع ثالث).

الفرع الأول: بعض الملاحظات المرافقة للمحطة الانتخابية 7 أكتوبر

سنرصد مجموعة من الملاحظات التي رافقت وطبعت أجواء استحقاقات 7 أكتوبر 2016، وهي:

أ- التزايد السكاني بالوسط الحضري 2,1% خلال الفترة 2004-2014 مقابل ناقص 0,01% بالوسط القروي، حيث تجاوزت نسبة التمدن 60%، نتيجة للهجرة من القرى إلى المدن، وتصنيف بعض المراكز القروية إلى مناطق حضرية، بالإضافة إلى توسيع المجال الحضري للمدن²⁶⁰².

ب- استمرار العمل بنفس اللوائح الانتخابية، على الرغم من المطالب المتعددة لمجموعة من الأحزاب المغربية بضرورة مراجعتها، أو اعتماد قاعدة البيانات المتعلقة ببطاقة التعريف الوطنية كوسيلة إثبات للتسجيل في اللائحة الانتخابية العامة.

ج- اعتماد مجموعة من الآليات الجديدة في التواصل مع الهيئة الناخبة، مع الاحتفاظ بنفس وسائل التواصل المعتمدة، نظرا لكونها قادرة على التواصل مع الفئة الانتخابية الأكثر انجذابا إلى صناديق الاقتراع. ولعل أهم ما ميز هذه المحطة الانتخابية، هو كونها بمثابة امتحان سياسي، ودستوري لمختلف الفاعلين الحزبيين، نظرا لكونها تقيس مدى حجم الالتفاف الشعبي على المشروع السياسي لكل مشارك في الاقتراع النيابي، ولاعبارها ورشا ديمقراطيا يتم خلاله اختبار مدى قابلية الوثيقة الدستورية للإجابة على مختلف الأسئلة المؤطرة للفعل التشريعي، والحكومي بالمغرب. حيث أفرزت هذه المحطة الانتخابية مجموعة من النتائج التي يمكن اعتبارها مخرجات تكون بمثابة خارطة طريق ثاني ولاية تشريعية بعد دستور 2011، وعاملا حاسما في تحديد الأدوار المنوطة

²⁶⁰² الإحصاء العام للسكان والسكنى 2014: المندوبية السامية للتخطيط: ورقة تقديم النتائج الأولية من طرف السيد أحمد الحليمي بتاريخ 13 أكتوبر 2015، ص 4.

بالبرلمان والحكومة المقبلين ضمن المجالات التشريعية، والاقتصادية، والاجتماعية. ويمكن القول بأن هذه المخرجات التي تعتبر وليدة هذه المحطة الانتخابية وما رافقها من مؤشرات ساعدت على صياغة النتائج التالية:

1- تدني نسبة المشاركة في هذه المحطة الانتخابية: حيث بلغت نسبة المشاركة النهائية²⁶⁰³ في انتخابات 7 أكتوبر 2016 ما مجموعه 42,29%، حيث سجل انخفاض في نسبة مشاركة الهيئة الناخبة مقترنة مع تشريعات 25 نونبر 2011 "والتي قاربت نسبة المشاركة فيها حدود 45%"، وكذا الانتخابات الجماعية ليوم 4 شتنبر 2015 التي سجلت نسبة مشاركة في حدود 53,67%. حيث أن تداول هذه النسب داخل مرحلة زمنية لا تتجاوز 5 سنوات، مع الأخذ بعين الاعتبار، معطى تحول البنية السكانية بالمغرب من طابعها البدوي إلى طابع التمدن، الذي فرض بطبيعة الحال، إدخال تغييرات على مستوى التفكير، والتجاوب مع الواقع السياسي المعاش، وهو أمر عاكسته النسبة المتدنية من حيث المشاركة، سيما وأن مجموع المواطنين المغاربة المسجلين باللوائح الانتخابية يبلغ 15702592 مسجلا، بينما وبحسب الإحصاء العام للسكان والسكنى لسنة 2014 فقد بلغ مجموع ساكنة المغرب التي يفوق سنها 15 سنة 24303037 مغربيا²⁶⁰⁴، وهو رقم تقريبي يشير إلى أن مجموع المغاربة الذي يحق لهم التصويت يتجاوز 22 مليون مغربي.

وانطلاقا مما سلف ذكره فإن الجهات المسؤولة عن سير العملية الانتخابية وكذا الهيئات السياسية المشاركة في العملية الانتخابية، مطالبة بتحديد عوامل عزوف شريحة واسعة عن ممارسة حق دستوري مكفول بموجب الفصل 30 من دستور سنة 2011، من منطلق أن الامتناع عن ممارسة هذا الحق سيضعف القوة الرقابية المسؤولة عن تتبع التطور التشريعي والحكومي بالمغرب، ومن جهة ثانية فإن هذه النسبة تتركز إلى حد ما، طرح كافة الهيئات السياسية التي ترفض المشاركة في العملية الانتخابية، نظرا لكونها تنتج مؤسسات غير ذات تأثير في صناعة القرار السياسي بالمغرب.

2- أفضت الانتخابات التشريعية الأخيرة إلى تكوين قطبية ثنائية بين حزبين سياسيين يختلفان من حيث مشروعها السياسي، ورؤيتهما لكيفية تدبير الشأن العمومي بالمغرب، إذ برزت بوادر هذه القطبية الحزبية قبل هذه المحطة التشريعية، من خلال التسويق السياسي لمواقف كلا الحزبين من مجموعة من القضايا التي كانت مثار جدال بينهما: قضية تقنين الكيف، الإجماع، السياسة العمومية بميدان التشغيل...، كما أن هذه القطبية الحزبية تجسدت على أرض الواقع السياسي، من خلال المخرجات الإعلامية لزعماء كلا الحزبين السياسيين، أثناء تأطيرهما للتجمعات الخطابية بمناسبة الحملة الانتخابية، والتي اتسمت بالحضور "التجيش" لمناضلي الحزبين رغبة في إظهار قوتها التنظيمية. ولقد أفضت هذه المحطة الانتخابية إلى النتائج التالية: وهي نتائج كان لها تأثير على ما بعد يوم الاقتراع، حيث سارع حزب الأصالة والمعاصرة إلى الإعلان عن اصطفاؤه في المعارضة مباشرة بعد حصر النتائج النهائية، لتتطلق بعدها سلسلة من التأويلات الإعلامية لما يمكن أن يكون عليه حال الحكومة المستقبلية، خصوصا مع اعتزام حزب "البام" رفعه مذكرة مطلوبة إلى الملك محمد السادس من أجل تعديل دستوري يهم الفصل 47 من الدستور المغربي، كما أنه وأمام هذه الثنائية الحزبية التي أفرزتها الانتخابات التشريعية، والتي أضرت بالمكانة السياسية لمجموعة من الأحزاب المغربية وفي

²⁶⁰³- التقرير النهائي عن الانتخابات التشريعية ليوم 25 نونبر 2011 أنجزته بعثة الملاحظة الولية ص 7، تم تحميل التقرير من الموقع الإلكتروني www.ndi.org

²⁶⁰⁴- معطيات مأخوذة من الموقع الإلكتروني المخصص لعرض نتائج الإحصاء العام للسكان والسكنى <http://rgphentableaux.hcp.ma>

مقدمتها الأحزاب الوطنية التقليدية، فقد أعلن حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية عن رفضه لمنطق هذه الثانية الحزبية وتلويحه برفع مذكرة مطلبية لملك البلاد، صونا للتعددية الحزبية من وجهة نظره، وهو المطلب الذي سارع الملك محمد السادس إلى تفيده من خلال تأكيده على ضرورة صون التعددية الحزبية كحق مكتسب، وذلك بمناسبة افتتاح الولاية التشريعية التاسعة. كما أن هذا المعطى الجديد "الثنائية الحزبية" كان له تأثير كبير على سير المفاوضات المتعلقة بتشكيل الحكومة الثانية خلال دستور 2011، حيث سجل بروز مجموعة من التحالفات الحزبية في سبيل المشاركة من عددها في تشكيل الحكومة المرتقبة للسيد عبد الإله بنكيران، فباستثناء حزبي الاستقلال والتقدم والاشتراكية فإن مجموعة من الأحزاب السياسية لم تبد موقفا صريحا من المشاركة من عددها، بل إن التحالف المعلن بعيد النتائج الانتخابية بين حزب مشارك في الحكومة ممثلا في حزب التجمع الوطني للأحرار، مع حزب ينتمي إلى صف المعارضة ممثلا في حزب الاتحاد الدستوري، زاد من صعوبة رسم ملامح الحكومة المستقبلية، خصوصا مع الموقف الأولي الغامض لحزب الوردة، والذي حاول وأمام هذه التطورات المستجدة على المشهد السياسي الضغط على رئيس الحكومة المعين من أجل تقوية حظوظه لنيل أكبر عدد ممكن من الحقائق الوزارية. بل إن وضعية تشكيل الحكومة المغربية ستزداد تعقيدا مع خلال اشتراط حزب التجمع الوطني للأحرار استبعاد حزب الاستقلال، من أجل القبول بالمشاركة في الحكومة الجاري التفاوض بشأنها.

وقد فتحت هذه المعطيات المتواترة المجال أمام تفسيرات متعددة لمضمون الفصل 47 من الدستور المغربي، والذي جاء فيه "يعين الملك رئيس الحكومة منا الحزب السياسي إلى تصدر انتخابات أعضاء مجلس النواب، وعلى أساس نتائجها"، حيث أن هذا الفصل الدستوري لم يحدد أجلا زمنيا لتشكيل هذه الكومة، كما أنه لم يربط أثرا قانونيا يسد الفراغ الناتج عن فشل رئيس الحكومة المعين في مهمته، وهو الأمر الذي يفتح المجال نحو بياض تشريعي، قد تملؤه الاجتهادات التي من شأنها أن تحيد عن التنزيل السليم لمقتضيات الوثيقة الدستورية. بل إن الأمر تجاوز التوسع في تفسير ما جاء في الفصل 47 إلى المطالبة بإعمال مقتضيات الفصل 42 من الدستور المغربي، الذي نص على "الملك رئيس الدولة، وممثلا الأسمى، ورمز وحدة الأمة، وضامن دوام الدولة واستمرارها، والحكم الأسمى بين مؤسساتها، يسهر على احترام الدستور، وحسن سير المؤسسات الدستورية، وعلى صيانة الاختيار الديمقراطي، وحقوق وحرّيات المواطنين والمواطنات والجماعات، وعلى احترام التعهدات الدولية للمملكة"²⁶⁰⁵، إذ يستند المطالبون بتفعيل هذا الفصل إلى ضرورة الحفاظ على المكتسبات السياسية المحققة، وإلى كلفة الفاتورة السياسية المؤداة نتيجة تأخر تشكيل الحكومة المغربية. فلاحظ أن تأثير هذه القطبية الحزبية لم يقتصر فقط على الحزبين المعنيين به، بل إن الأمر تجاوزهما ليشمل باقي الأحزاب السياسية المشاركة في هذه المحطة الانتخابية.

3- عرفت الأحزاب التقليدية بالمغرب "حزب الاستقلال- الحركة الشعبية- الاتحاد الاشتراكي- التقدم والاشتراكية- الاتحاد الدستوري"، تراجع ملحوظا من حيث النتائج المسجلة، وكذا فقدان مجموعة من هذه الأحزاب لقلاع انتخابية، تعاقبت على امتداد مجموعة من الدورات التشريعية في تمثيلها داخل قبة البرلمان، وذلك على حساب التمدد البين حزبي العدالة والتنمية، والأصالة

2605- الجريدة الرسمية عدد 5964 بتاريخ 30 يوليوز 2011.

والمعاصرة، داخل دوائر انتخابية تحظى بتمثيلها لأول مرة، وهو ما يطرح سؤال مشروعية البرامج السياسية لهذه الأحزاب المغربية، والتي لم تجد لها صدى عند الناخب المغربي.

إذ من خلال استقراء النتائج المسجلة، يلاحظ بأن الخاسر الأكبر ضمن هذه المحطة الانتخابية هو حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية الذي فقد 19% من مجموع مقاعده البرلمانية برسم الولاية التشريعية السابقة، يليه حزب التجمع الوطني للأحرار بـ 15% على الرغم من مشاركته في تسيير دواليب الحكومة السابقة، ثم حزب الاستقلال بـ 14% والتي تعتبر امتداد للنتائج التي حصل عليها الحزب خلال الانتخابات الجماعية لسنة 2015، أفقدته إلى جانب مجموعة من الأحزاب التقليدية مجالات تربية مهمة، استطاع خلالها حزبا العدالة والتنمية بمعينة حزب الأصالة والمعاصرة استثمار هذا التفهق الحاصل على مستوى التدبير الجماعي لها. وكنتيجة لهذا المعطى الانتخابي فإن مطلب تقديم الانتخابات التشريعية على الانتخابات الجماعية والجهوية، يعتبر أمرا قابل للمدرسة والمطالبة حتى لا يتم استثمار مراكز التدبير المحلي، والنتائج المحققة بشأنه خلال الحملات الانتخابية، نظرا للخلط الحاصل لدى الناخب المغربي بين الدور التمثيلي للنائب البرلماني، والدور التدبيري للمستشار الجماعي على المستوى المحلي. كما أن النتائج التي سجلتها الأحزاب المغربية وضعتنا أمام ثلاث معطيات هامة:

- هنالك حزب يمتلك قوة تنظيمية بمشروع سياسي محكم "حزب العدالة والتنمية".
- هناك أحزاب تمتلك مشروعا سياسيا يفقد إلى القوة التنظيمية "الأحزاب السياسية التقليدية المغربية".
- هنالك حزب سياسي يتوفر على قوة تنظيمية مسنودة لكنه يتفقد إلى القوة لتنظيمية، والالتفاف الحازم نحو مشروعه السياسي "حزب الأصالة والمعاصرة".

4- من النتائج التي سجلتها الانتخابات التشريعية الأخيرة، أنها وعلى عكس المتوقع؛ نتيجة الخفض من مستوى العتبة الانتخابية، التي انتقلت من 6% إلى 3%، وهو الأمر الذي فهم منه فتح الباب أمام تمثيل أكبر عدد ممكن من الأحزاب السياسية والبرلمان المغربي، غير أنه لوحظ أن عدد هذه الأحزاب التي استطاعت تحطى حاجز العتبة الانتخابية، لم يتجاوز اثنا عشر حزبا سياسيا، مقابل ما كان عليه الأمر خلال الولاية التشريعية السابقة، حيث بلغ عددها سبعة عشر حزبا سياسيا. ومن نتائج خفض مستوى العتبة أيضا أنها أضرت بشكل كبير بتمثيلية الأحزاب المغربية التقليدية "حزب الاستقلال 14% وحزب التقدم والاشتراكية 6%، مقابل مساهمتها كنتيجة عكسية في الرفع من تمثيلية حزب الأصالة والمعاصرة بنسبة 55% وحزب العدالة والتنمية بنسبة 18% الشيء الذي يتعين معه الوقوف عند الآثار التي أفرزها التقليل من العتبة الانتخابية، في سبيل الرفع من الأداء التشريعي، وكذا إنتاج مؤسسة برلمانية مساهمة في تطوير الأداء الحكومي على المستوى الرقابي بشكل خاص، ومدى تحقق نتائج هذا المعطى من عدمه.

5- مما ميز انتخابات السابع من أكتوبر 2016 كونها محطة انتخابية وحدت جزء من اليسار المغربي ضمن يافطة "فيدرالية اليسار بالمغرب"، القائم على تبني أطروحة الخيار الثالث الذي يطرح نفسه كبديل حداثي، قادر على مواجهة أساليب التحكم في السلطة، إذ أبانت النتائج التي حصل عليها ممثلو فيدرالية اليسار عن قدرة هذا المكون السياسي على استقطاب شريحة معينة من الناخبين، سيما الفئة المقاطعة للعملية الانتخابية ذات ميولات يسارية وأخرى لا ترى فائدة في المشاركة في العملية الانتخابية.

غير أن حصول فيدرالية اليسار على مقعدين اثنين على الرغم من تغطيتها لجل الدوائر الانتخابية، أبان عن محدودية الخطاب السياسي، وعن وجود تباين في طبيعة التعبئة بين قواعد الحزب وقيادته، بالإضافة إلى استعماله خطابا سياسيا لا رابط له مع احتياجات المواطن المغربي، الشيء الذي يتعين معه على فيدرالية اليسار استثمار النتائج المتحصل عليها، والاشتغال على تطوير خطابها السياسي، عبر تبسيطه، وتنزيله إلى فئات اجتماعية هشة، دون الاقتصار على فئة النخبة التي ترهن ميولاتها الانتخابية بما يمكن أن يقدمه لها كل مكون سياسي مستعد لاستجابة لمتطلباتها.

إن كل ما تم تعداده من مخرجات انتخابية لهذه المحطة التشريعية، يعتبر بمثابة بوادر المرحلة المقبلة، والتي يمكن اعتبارها شوطا ثانيا لمسلسل الإصلاحات السياسية التي تعترم حكومة عبد الإله بنكيران مواصلة نزولها، على حساب الكلفة الاقتصادية المتهاكة للمواطن المغربي البسيط، الذي أصبح في معزل عن كل غطاء نقايي أو سياسي يتبنى مطالبه الاجتماعية والاقتصادية، وبالتالي فإن سؤال الثقة بين الأحزاب الفائزة، والهيئة الناجبة الداعمة لها، سيلقي بظلاله على سير التدبير الحكومي بالمغرب، باعتباره فرصة أخيرة لهذه الحكومة المتبنية لطابع إصلاحية مغيب لمطلب تحسين المكانة الاقتصادية للمواطن المغربي.

كما أن هذه المخرجات مكنت من رسم صورة تقريبية عن طبيعة التحالفات السياسية المرتقبة، والتي تفتقد إلى الأرضية الأيدولوجية المتعاقد بشأنها، الشيء الذي سيجعل التحالف الحكومي المقبل تحالفا هجيناً في مواجهة اللوبي الاقتصادي الذي يضع نصب عينيه خصخصة قطاعات اجتماعية مهمة "التعليم- الصحة...".

الفرع الثاني: الانتخابات التشريعية لـ 7 أكتوبر 2016: محاولة لفهم المخرجات

وبعقد مقارنة بسيطة بين الانتخابات التشريعية لسنة 2011 والانتخابات التشريعية لـ 7 أكتوبر 2016 ستنتضح لنا المفارقة، إذ بخلاف الاهتمام الشعبي الذي حظيت به الانتخابات التشريعية لـ 25 نونبر 2011، بسبب ظرفية إقليمية تميزت بتهايوي أنظمة سلطوية، كأنظمة بنعلي، ومبارك، والقذافي، ومواجهات عسكرية دامية بين أنظمة شمولية، ومعارضات مسلحة، كما في سوريا واليمن، وتداعيات حركية سياسية داخلية تميزت بظهور حركة 20 فبراير، كان من أبرز نتائجها وضع دستور جديد... تابع الرأي العام مجريات الانتخابات التشريعية لـ 7 أكتوبر 2016 بتثاؤب سياسي واضح²⁶⁰⁶.

وبالإضافة لأسباب السالفة الذكر، فهناك عوامل أخرى ثانوية وراء تراجع نسبة اهتمام المغاربة بآخر انتخابات تشريعية بالبلد، منها تراجع الحكومة عن وعودها المعلنة إبان الحراك العربي، خاصة فيما يتعلق بمحاربة الفساد، والريع، زيادة على تفشي البطالة في صفوف الطلبة الحاصلين على الشواهد العليا، وارتفاع الأسعار، وازدياد مؤشرات الاحتقان الاجتماعي، والتي تبلورت من خلال الاحتجاجات التي بدأت تخرج من عباءة الأطر لرسمية كالتقابات العالية، وتضع لنفسها أشكالا جديدة تحت مسمى التنسيقيات، ولعل أبرز مثال لهذا النوع من الاحتجاجات، ذلك الذي قاده طلبة كليات الطب، إضافة لما عرف في حينه بملف الأساتذة المتدربين، ولعل كل هذه الأسباب كانت ثانوية وراء خفوت العملية الانتخابية وتراجع صداها. وعلى العموم فالانتخابات التشريعية الأخيرة جاءت في إطار الوثيقة الدستورية لسنة 2011، والتي تعد متقدمة مقارنة بما سبقها من تعديلات دستورية،

²⁶⁰⁶ محمد شقير، الانتخابات التشريعية لـ 7 أكتوبر 2016 بين الرهانات السياسية والتقاطبات الانتخابية، مقالة منشورة بالجريدة الإلكترونية هسبريس على الرابط التالي: <http://www.hespress.com/writers/321780.html>

حيث قيد الفصل 47 من الدستور المغربي الملك بتعيين رئيس الحكومة من الحزب السياسي الذي يتصدر انتخابات أعضاء مجلس النواب، وعلى أساس نتائجها، وبعد هذا الفصل مقتضى مهم قطع مع الانقلاب على ما سمي بالمنهجية الديمقراطية. وتجدر الإشارة إلى أن مفهوم "المنهجية الديمقراطية" قد ارتبط في التداول السياسي المغربي، بموقف احتجاجي لحزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية على تعيين إدريس جطو وزيرا أول في 9 أكتوبر 2002 التي تقدم فيها الحزب النتائج 50 مقعدا متبوعا بحزب الاستقلال بـ48 مقعدا، ثم حزب العدالة والتنمية بـ42 مقعدا. لم يكن حينها صريح الدستور يلزم الملك بهذا التعيين، لأن الفصل 24 من دستور 1996 كان ينص على: "يعين الملك الوزير الأول. ويعين باقي أعضاء الحكومة باقتراح من الوزير الأول. وله أن يعفيهم من مهامهم. ويعفي الحكومة بمبادرة منه أو بناء على استقالتها"، وبذلك لم يكن هناك تقييد لسلطة الملك في تعيين الوزير الأول، ولكن انتظارات الفاعلين السياسيين ارتبطت بسابقة تعيين عبد الرحمن اليوسفي وزيرا أول في 4 فبراير 1998، بعدما تصدر حزبه نتائج الانتخابات التشريعية لـ14 نوفمبر 1997 بـ57 مقعدا متقدما على الاتحاد الدستوري بـ50 مقعدا، ثم التجمع الوطني للأحرار بـ46 مقعدا²⁶⁰⁷. وبالرجوع لنتائج الانتخابات التشريعية الأخيرة لـ7 أكتوبر 2016 نسجل فوز حزب العدالة الذي تصدر نتائج هذه الانتخابات، حيث حصل على 125 مقعدا (98 في الدوائر العادية، و27 في الدائرة الوطنية)، ويليه حزب الأصالة والمعاصرة في المركز الثاني بـ102 مقعدا (81 مقعدا في الدوائر العادية، و21 مقعدا في الدائرة الوطنية)، ثم حزب الاستقلال في المركز الثالث بـ46 مقعدا، ثم حزب التجمع الوطني للأحرار في المركز الرابع بـ37 مقعدا، والحركة الشعبية بـ27 مقعدا. والملاحظ بخصوص نتائج هذه الانتخابات هو تراجع نسبة المشاركة بالمقارنة مع الانتخابات التشريعية لسنة 2011، حيث سجلت انخفاضا إلى 43 في المائة بعدما كانت 45.40 في المائة، ولعل، هذا التراجع يحمل أكثر من دلالة، فهو مؤشر على إخفاق الأحزاب السياسية في عملية الاستقطاب السياسي وغياب جاذبية السياسة.

خفض العتبة و بروز الثنائية الحزبية في الانتخابات التشريعية لـ7 أكتوبر 2016: كثر الحديث قبيل الانتخابات التشريعية لـ7 أكتوبر 2016 حول طبيعة العتبة الممكن اعتمادها، "حيث اختار كل حزب الدفاع عن النسبة المئوية الذي تناسبه، وتخدم أهدافه الانتخابية ورهاناته السياسية، فمقابل تمسك حزب العدالة والتنمية في مذكرته الموجهة لوزارة الداخلية بنسبة 06% كعتبة انتخابية، اقترح حزب الاستقلال رفع العتبة إلى 10%، في حين طالب حزبا الاتحاد الاشتراكي واليسار الاشتراكي الموحد بحذفها جملة تفصيلا، بينما اختارت أحزاب أخرى التريث قبل حسم موقفها من العتبة التي تناسبها، وفي انتظار التوافق سياسيا، وتشريعيا، على العتبة التي ترضي جميع أطراف اللعبة الانتخابية بالمغرب"²⁶⁰⁸. وتبقى نسبة العتبة من المداخل التقنية التي يمكن أن تؤثر في نتائج أي انتخابات، ولهذا فإنها تبقى من العوامل الأساسية المؤثرة في تغيير الخريطة الانتخابية، حيث تستعمل لأجل التحكم القبلي في نتائج الانتخابات، وصناعة التوازنات السياسية، وإذا كان لآلية العتبة مغزى إيجابي حينما ترفع مثلا إلى نسبة مئوية معقولة لأجل نجاعة أقطاب حزبية قوية، فإنه يمكن أيضا أن تساهم في بلقنة المشهد السياسي، عندما يتم خفضها إلى نسب مئوية ضئيلة، وقد يكون ذلك تحت ذريعة حق الأحزاب السياسية الصغيرة في الحصول على تمثيلية في المجالس النيابية، لكن في المحصلة

²⁶⁰⁷ - عمر احشاش، المنهجية الديمقراطية... الدرس الأسباني، مقالة منشورة بالجريدة الإلكترونية هسبريس على الرابط التالي: <http://www.hespress.com/writers/298521.html>

²⁶⁰⁸ - عبد المنعم لزعر، كيف تؤثر العتبة في نتائج الانتخابات التشريعية بالمغرب، مقالة منشورة على الرابط التالي: <http://www.hespress.com/writers/297939.html>

قد يؤدي خفض العتبة إلى مشهد سياسي رخو يعج بالأحزاب السياسية دون فاعلية ودينامية حقيقة وبالتالي صناعة حكومات غير منسجمة وقابلة لانفجار من الداخل. وبالإضافة إلى موضوع العتبة، فقد شكلت القطبية الحزبية التي أفرزتها العملية الانتخابية لـ 7 أكتوبر 2016 معطى جديد في السياق السياسي المغربي، الذي تعود على نوع من التقارب في النتائج الانتخابية، والذي يوازيه كثرة الأحزاب لسياسية، ولهذا فإن حصول حزب الدالة والتنمية على 125 مقعد متبوعا بغريمه الأصالة والمعاصرة بـ 102 مقعد، مقابل حصول حزب الاستقلال الذي حل ثالثا على 46 مقعد، يجعلنا أمام واقع جديد يمتاز بوجود ثنائية قطبية بين حزبي العدالة والتنمية، والأصالة والمعاصرة، غير أن هذه القطبية تبقى محل تساؤلات فهل يتعلق الأمر بقطبية حقيقية كما هي متعارف عليها في الديمقراطيات الغربية، أم أن الأمر لا يتعدى كونه ثنائية هجينة؟

تقنية خفض العتبة الأسباب والنتائج: لقد أثار موضوع العتبة عددا من النقاشات السياسية الساخنة، والعتبة تعني الحد الأدنى من الأصوات المحصل عليها من طرف كل حزب سياسي في الانتخابات حتى يتمكن من الحصول على أحد المقاعد المتنافس عليها في دائرة انتخابية معينة، بحيث أن الحزب الذي لا يتفوق في الحصول على نسبة العتبة التي يحددها النظام الانتخابي، لا تكون له الأهلية للفوز بالمقاعد المتنافس حولها. ومن خلال تتبع مخرجات القراءة التقنية للعتبة الانتخابية، يلاحظ بأن مستوى هذه الأخيرة يشكل أهم عامل يحدد مدى مشاركة لوائح مرشحي الأحزاب السياسية في عملية توزيع المقاعد من عدمها، حيث تدمج اللوائح المحصلة على العتبة الانتخابية في عملية توزيع المقاعد، وتقصى اللوائح التي فشلت في الحصول على العتبة من العملية، وتجدر الإشارة في هذا الإطار، إلى أنه كلما كان مستوى العتبة مرتفعا، كلما تقلصت قائمة لوائح المرشحين المسموح لهم بالمشاركة في عملية توزيع المقاعد، وكلما كان مستوى العتبة مقلصا كلما تمددت القائمة²⁶⁰⁹.

هذا وقد بررت وزارة الداخلية أن سبب خفضها للعتبة، جاء من أجل ضمان تمثيل مختلف مكونات الحقل السياسي داخل مجلس النواب؛ معتبرة أن ذلك سيساهم في توسيع التيارات السياسية الممثلة داخل البرلمان. ودعت إلى إعادة النظر في النظام الانتخابي الخاص بالدائرة الانتخابية الوطنية، مؤكدة أن مشروع القانون التنظيمي 27.11، يهدف إلى إدخال تعديلات على قانون الغرفة الأولى من البرلمان، من بينها إعادة النظر في العتبة الانتخابية واللائحة الوطنية، من أجل إيجاد آلية كفيلة بتسيير وصول النساء الشابات إلى مجلس النواب، حيث كان يقترح فتح الجزء الثاني من لوائح الترشيح المودعة برسم الدائرة الانتخابية الوطنية الذي كان مخصصا حصريا للمرشحين الذكور²⁶¹⁰. والملاحظ بخصوص الأسباب الثاوية وراء خفض نسبة العتبة من 6 في المائة التي كان معمولاً بها منذ الانتخابات التشريعية لسنة 2007، إلى 3 في المائة في الانتخابات التشريعية الأخيرة، هو إصرار وزارة الداخلية على تكريس واقع البلقنة والتشردم في المشهد السياسي المغربي، وذلك تحت ذريعة حق الأحزاب السياسية الصغيرة في الحصول على تمثيلية داخل المجالس النيابية؛ والأمر في الحقيقة لا يتعدى كونه إجراء يدخل ضمن مجموعة من الإجراءات التقنية الأخرى (كاللتطبيع الانتخابي) التي تهدد إلى إضعاف التنافسية الحقيقية داخل المشهد السياسي والتي تتأسس عمليا على أقطاب

²⁶⁰⁹ عبد المنعم لزعر، مرجع سابق.

²⁶¹⁰ فاطمة الزهراء كريم الله، تخفض العتبة الانتخابية يثير تحفظات الأحزاب الكبرى في المغرب، مقالة منشورة على الرابط التالي: <http://www.alarab.co.uk/article>

سياسية وازنة، ببرامج واضحة، لكن خفض العتبة لا يعدوا كونه آلية لإعادة إنتاج عدة نسخ للحزب الواحد، ولبرنامج الواحد، لكن، بوجود سياسية جديدة تنوق إلى الزعامة وتكرس واقع تقاسم غنائم الربيع السياسي.

ولعل من النتائج السلبية لخفض نسبة العتبة، إضافة للبلقنة السياسية، هو صعوبة تشكيل حكومة منسجمة، إذ في الغالب ما يلجأ الحزب الفائز في الانتخابات التشريعية إلى تقديم تنازلات كبيرة من أجل تشكيل الحكومة، حيث يتحول فوزه الانتخابي إلى معطى شكلي، إذ لم نقل هزيمة سياسية، لأن الناخبين الذين صوتوا لصالحه هم في الحقيقة يريدون برنامجا سياسيا واجتماعيا واقتصاديا، لكن سرعان ما يدخل الحزب الأول في مفاوضات مع أحزاب أخرى لتشكيل الحكومة، وفي المحصلة تخرج للوجود نسخة حكومية هجينة، لا تعبر حقيقة عن إرادة الناخبين، ولعل تعثر مخاض تشكيل الحكومة التي أفرزتها الانتخابات التشريعية لـ 7 أكتوبر 2016 يعبر مجلاء عن واقع التشرذم، والابتزاز، والبلقنة التي يعرفها المشهد السياسي المغربي.

حقيقة الثنائية الحزبية في الانتخابات التشريعية: تعتبر نتائج الانتخابات التشريعية الأخيرة لـ 7 أكتوبر 2016 سابقة من حيث كونها أسست لما يمكن أن نسميه قطبية حزبية بين حزبي العدالة والتنمية، والأصالة والمعاصرة، ولعل هناك مجموعة من المؤشرات التي تدعم هذا الطرح وهي كالتالي:

*"إن الحزبين المتنافسين، أي حزب العدالة والتنمية، وحزب الأصالة والمعاصرة، قد حصلا لوحدهما على 227 مقعدا من مجموع 395، هم عدد أعضاء لغرفة الأولى/مجلس النواب. وهو ما يعادل 57 في المائة، في حين وزع باقي المقاعد، وعددها 168 مقعدا على 9 أحزاب سياسية نجحت في الحصول على مقاعد والولوج إلى مجلس النواب.

*الفارق الكبير الحزب الثاني (الأصالة المعاصرة) في هذه الانتخابات والحزب الثالث (حزب الاستقلال)، والذي يقدر بـ 74 مقعدا؛ حيث حصل الاستقلال على 46 مقعدا فقط بعدما تراجع بـ 14 مقعدا مقارنة مع نتائج انتخابات 2011، في حين حصل الحزب الرابع (التجمع الوطني للأحرار) على 37 مقعدا، ثم بقية الأحزاب التي حصل بعضها على مقعدين فقط، كما الحال بالنسبة لفيدرالية اليسار الديمقراطي.

*أن انتخابات 7 أكتوبر 2016 أخرجت حزب الاستقلال من رقعة الكبار لصالح القطبية الجديدة، بعدما كان في موقف انتخابي تنافسي طبقا لنتائج الانتخابات الجماعية والجهوية التي جرت العام الماضي (4 سبتمبر 2015)؛ حيث حل في المرتبة الثانية من حيث عدد المقاعد، قبل العدالة والتنمية في المرتبة الثالثة، وبعد الأصالة والمعاصرة الذي تبوأ المرتبة الأولى.. وبفقدان حزب الاستقلال 14 مقعدا، يكون قد التحق بهذا "المنحى التراجعي" الذي سبقه إليه حزب الاتحاد الاشتراكي²⁶¹¹.

هذا فما يتعلق بالدعامات المؤسسة لفرضية القطبية الثنائية ما بين حزبي العدالة والتنمية والأصالة والمعاصرة، وفي المقابل هناك فرضية أخرى تبدو على الأرجح أكثر مصداقية من سابقتها، حيث تعتبر أن هذه الثنائية القطبية في السياق المغربي، تبقى غير ذات أساس وأن "هذا المعطى لا يبدو ثابتا من جهة نظر التقاليد المرعية في هذا الخصوص، إذ تبين التجارب أن مبدأ القطبية يستوجب قوى متنافرة (من اليسار ومن اليمين تحديدا) بمشاريع واختيارات مجتمعية تشارف على التناقض، في حين أننا بالمغرب إزاء حزينين لا يتشاركان في الهوية دون شك (أحدهما ذو مسحة إسلامية بارزة والثاني من مرجعية علمانية معلنة)، لكنهما

²⁶¹¹- إسماعيل حمودي، الانتخابات البرلمانية المغربية: دلالات النتائج وأبعادها، مقالة منشورة بمركز الجزيرة للدراسات والأبحاث بتاريخ 26 أكتوبر 2016 على الرابط التالي: <http://studies.aljazeera.net/ar/report/20&6/10/161026111909317.html>

"متشبعان" معاً بمبادئ الليبرالية، والسوق المفتوحة، ولهما نفس المشروع الاقتصادي²⁶¹². وفي المحصلة تبقى مسألة الثنائية القطبية في السياق المغربي هجينة، ولا يمكن الرهان عليها من أجل صناعة أقطاب حزبية كبرى على شكلة الديمقراطيات الغربية، لأن الأمر يتعلق أصلاً بحزب ترعرع في أحضان السلطة من أجل صناعة التوازنات السياسية في المشهد السياسي، وليس نتاج تنافسية برنامجية، وخيارات سياسية حقيقية، وواضحة.

نتائج الانتخابات التشريعية لـ 7 أكتوبر 2016، هل من منطق سياسي: أفضت الانتخابات التشريعية لـ 7 أكتوبر 2016 إلى فوز حزب العدالة والتنمية بـ 125 مقعد (99 في الدوائر العادية و 30 في اللائحة الوطنية) ثم يليه حزب الأصالة والمعاصرة في المركز الثاني بـ 102 مقعد (81 في الدوائر العادية و 21 في اللائحة الوطنية)، ثم حزب الاستقلال بـ 46 مقعد (35 في الدوائر العادية و 11 في اللائحة الوطنية)، والتجمع الوطني لأحرار بما مجموعه 37 مقعد، والملاحظ بخصوص هذه النتائج هو النسبة التي حققها الحزبان اللذان أحرزا على المرتبتين الأولى والثانية (العدالة والتنمية والأصالة والمعاصرة) على التوالي، حيث تمكنا لوحدتهما من الفوز بما مجموعه 227 مقعد من أصل 395 أي بما يعادل 57 في المائة من الأصوات المعبر عنها، كما نسجل أهمية الفجوة الكبيرة من حيث عدد المقاعد بين حزب الأصالة والمعاصرة الذي حل ثانياً، وحزب الاستقلال الذي جاء في الرتبة الثالثة بـ 46 مقعد، حيث أن الفارق بينهما يصل إلى 74 مقعد، مما يعني أن حزب الأصالة والمعاصرة عرف قفزة نوعية، ضمن حيث عدد المقاعد التي حصل عليها، بالمقارنة مع الانتخابات التشريعية لسنة 2011 التي لم يتجاوز عدد مقاعده فيها 47 مقعد. وتأسيساً لما سبق، سنحاول رصد تجربة كل من حزب العدالة والتنمية، والأصالة والمعاصرة فيما يتعلق بنتائج الانتخابات، من خلال إعمال آلية المقارنة بين الانتخابات السابقة والانتخابات التشريعية لـ 7 أكتوبر 2016، كما سنحاول تتبع مسارات التأسيس، وخلفياته في محاولة لفهم اللحظة السياسية الراهنة، وأسباب الصراع بين العدالة والتنمية، والأصالة والمعاصرة، لنستخلص في المحصلة جواباً على التساؤل التالي: هل من منطق سياسي بخصوص نتائج الانتخابات التشريعية لـ 7 أكتوبر 2016

الفرع الثالث: قراءة نقدية حول التدافع السياسي في الانتخابات التشريعية 7 أكتوبر

في المغرب، وبصرف النظر عن طبيعة نظامه السياسي، تعتبر انتخابات السابع من أكتوبر هي الثانية في ظل الدستور الجديد، الذي أقر باستفتاء شعبي في الأول من يوليوز 2011، في خضم ثورات الربيع العربي، وقد شكلت محطة سياسية مهمة جداً لقياس مدى التقدم الذي حصل في العملية الديمقراطية بالبلاد، واختبار دستور 2011، وشعار "الإصلاح في ظل الاستقرار"، الذي رفعه المغرب عقب أحداث الربيع العربي قبل خمس سنوات، وتبين اليوم أن مختلف الفرقاء السياسيين استطاعوا التكيف معه. وإذا كانت هذه الانتخابات قد أجريت في إبانها الدستوري، بما يعزز سلاسة الحياة الديمقراطية الوطنية، وبما يجعل الاستحقاق الانتخابي، ك لحظة أساسية للتعبير عن الإرادة الشعبية، محطة منتظمة تؤدي إلى تجديد النخب، والمؤسسات، والتنافس بين البرامج والمشاريع، بما يخدم مصلحة الوطن والشعب، فإن ما يجب الانتباه إليه في هذا السياق، هو أن هذه الانتخابات قد أجريت في مناخ مشحون، طبعته ردود الفعل المتبادلة بين الإسلاميين وخصومهم، خاصة حزب الأصالة

²⁶¹² يحيى اليحيائي، حسابات ما بعد الانتخابات التشريعية بالمغرب، منشور بموقع الجريدة على الرابط التالي: <http://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2016/>

والمعاصرة الذي كان ينافس على المرتبة الأولى، وهو ما أدى إلى هبوط في الخطاب السياسي لدى الطبقة السياسية بوجه عام، تمثل في المواجهات اللفظية، والانزلاق بالأسلوب السياسي إلى التخوين والعمالة، مما أفسح المجال لظهور مفاهيم ومصطلحات جديدة، وافدة، على التداول السياسي بلادنا، وباتت هذه المصطلحات رائجة بقوة في المشهد السياسي في المغرب، مع تحولها إلى "كلمات مفاتيح" لكثير من السجلات والصراعات، التي لا تكاد تنتهي بين الأحزاب "القوية" في البلاد.

من أعمق مصادر الأزمة المعرفية في مجتمعاتنا العربية سوء استعمالنا للمفاهيم والمصطلحات والمفردات، إذ أننا لا نبذل جهدا كافيا في تعريف هذه المصطلحات، وتفكيك مضامينها بالشكل الصحيح، تارة باعتقادنا، عن وهم وافتراس، أننا متفقون على معناها ومدلولاتها، وطورا بتحميلها مضامين مقطوعة عن تاريخيتها، وفي الحالتين معا ينجم عن هذا الوضع سوء استعمال المفاهيم، وعسر توظيفها بنجاعة واقتدار. ومن عباءة هذا الالتباس، تظهر مفاهيم الأخونة، والتحكم، والقطبية كأحد المفاهيم التي تشكو من آفة الغموض، والالتباس، وسوء التأسيس. وقد شكلت الاستحقاقات الانتخابية لـ 7 أكتوبر مناسبة لترويج هذه المفاهيم، وتأثير المشهد السياسي الحزبي ببلادنا، بل إن بعضها تحول إلى تهمة جاهزة يلقي بها كل طرف على الطرف الآخر، من أجل كسب نقاط انتخابية، ولضرب الحق في الاختلاف، وواجب تديره ديمقراطيا، من دون أن يدقق جيدا في مضمون هذا الاتهام، من حيث واقعيته، أو كونه اتهاماً من الأساس. فما حقيقة الشعارات التي رفعتها وترفعها بعض الأحزاب المتنافسة (البام والبيجيدي نموذجا) باسم "الأخونة والتحكم"؟، هل يمكن الحديث عن "أخونة الدولة" وتوظيف الدين في السياسة في ظل نظام سياسي ينص دستوره على كون المغرب دولة إسلامية، وأن ملكه أمير المؤمنين؟ وهل مواجهة التحكم كعنوان للمرحلة السياسية الحالية عنوان سليم يأخذ بالاعتبار ماهية التحكم، والخصوصية المغربية في بعدها "السياسي- التاريخي" أم أنه خدمة غير مباشرة لقوى التحكم- بوعي أو بدونه- تيسر لها سبل إغلاق القوس الديمقراطي؟، وما هي دلالات القطبية التي أفرزتها مخرجات الانتخابات الأخيرة، هل هي قطبية معبرة عن صراع إيديولوجي وقيمي داخل المجتمع المغربي أم أنها قطبية تخدم رهانات سياسية مرحلية؟ ولأن المفهوم مثل الإنسان له سجل ولادة، أي هوية تثبت شرعية ميلاده وانتسابه، فإن غرضنا في هذه الورقة هو القيام بدراسة نقدية لهذه المفاهيم من خلال تحديد شروط ميلادها، وسياقات تداولها والشروط العامة التي أنتجتها، وذلك في أفق تحرير مجالنا المعرفي من غموض المفاهيم. ربما هو **فيكتور هيجو** من قال "عندما تقع الثورات انتبهوا للمعاجم". في المغرب، لم تقع ثورة، لكننا لا بد من الانتباه إلى المعجم، ذلك أن الانتصارات السياسية قبل أن تكون في الانتخابات، تكون أولا في اللغة.

أولا/الأصالة والمعاصرة و"فزاعة الأخونة": ظهر مصطلح "أخونة الدولة" في مصر بعد فوز الرئيس المصري محمد مرسي برئاسة الجمهورية، حيث سيطرت على المشهد السياسي بعض الألفاظ والمصطلحات الجديدة التي تشير إلى هيمنة جماعة الإخوان المسلمين على جميع مفاصل وسلطات ومؤسسات الدولة. ثم انتقل إلى اليمن، وذلك في شكل اتهامات سياسية، وإعلامية، وجهها من يوصفون بأنهم من الموالين للرئيس المخلوع علي عبد الله صالح إلى حزب التجمع اليمني للإصلاح، الذي يعتبر امتدادا لفكر جماعة الإخوان المسلمين، ثم ما لبث أن انتقل بعد ذلك إلى المغرب في شكل اتهامات سياسية وإعلامية، وجهتها جهات منوئة لتجربة حزب العدالة والتنمية، خصوصا حزب الأصالة والمعاصرة. فقد دفعت تداعيات ما سمي بالربيع العربي في اتجاه إقبار المشروع السياسي لهذا الحزب، ودفعت به نتائج استحقاقات 25 نونبر 2011 السابقة لأوانها (حصل البيجيدي على المرتبة الأولى بـ 107 مقاعد في مجلس النواب، أما حزب الأصالة والمعاصرة- الذي خاض الانتخابات في تحلف في ثمانية أحزاب- فحصل على المرتبة

الرابعة بـ 47 مقعداً). إلى التوقع والاصطفاف في خانة "المعارضة الوجودية الشرسة"²⁶¹³. ومنذ تنصيب حكومة عبد الإله بنكيران الأولى، سعى حزب الأصالة والمعاصرة لإبراز قدرته على البقاء، والاستمرارية، بعد خروج مؤسسة فؤاد عالي الهمة منه. وكتعويض عن الرأسمال الرمزي الذي فقده بعد انسحاب مؤسسه، سخر الحزب كل إمكانياته من أجل القيام بمعارضة قوية كشرط لاستمراره، وحتى يتميز عن أشكال المعارضة التقليدية، سعى الحزب إلى التشويش على الحكومة بعد تشكيلها، كما أن بعض العناصر اليسارية داخل الحزب ظلت تستغل كل كبيرة وصغيرة للنيل من الإسلاميين، وتوج الحزب هجموه بالمنهج بالتلويح بخطورة حزب العدالة والتنمية على التجربة الديمقراطية الناشئة في الغرب، من خلال ما سماه الحزب مشروع العدالة والتنمية للسيطرة على مفاصل الدولة والمجتمع.

في هذا السياق يعتبر "المصطفى الميرزق عضو المكتب السياسي لحزب وأحد منظريه" أن القوى الظلامية، ومنذ بداية النهضة الفكرية والثقافية الحداثية والديمقراطية ببلادنا، كانت سلاحاً حاداً استعمل من دون رحمة ضد المد اليساري، والتقدمي، وضد إرادة كل القوى الطلائعية، وتم ذلك على مرأى ومسمع دعاة الشرعية التاريخية، الذين كانوا يتفرجون على العنجهية المنظمة، والمؤطرة من طرف جماعات غريبة عن الحقل السياسي المغربي، بامتداداتها الفاشستية ومأجوريها البؤساء". وضمن هذا السياق، لم يكن غريباً أن يأتي البرنامج الانتخابي لحزب الأصالة والمعاصرة مستهدفاً الاستقواء والنيل من حزب العدالة والتنمية، ومما جاء في التوجهات الكبرى لهذا البرنامج "يتجه المغرب لإجراء الانتخابات التشريعية لـ 7 أكتوبر 2016 في ظل سياقات وطنية، ودولية، محفوفة بالمخاطر، والتحديات، تطبعها حصيلة كارثية، للتجربة الحكومية المنتهية ولايتها، ولحزبها الأغلي، على مختلف مستويات تدبير الشأن العام، تبخرت معها أوهام وعوده الانتخابية المخادعة بتحقيق الرخاء ومحاربة الفساد"²⁶¹⁴.

لقد اتضح مع صيرورة التنافس الحزبي أن معركة الأصالة والمعاصرة تستهدف بالدرجة الأولى، كبح تقدم حزب العدالة والتنمية، بعيداً عن محاسبة البرامج وسياسة التدبير اليومي لمعاش الناس. وحاول اصطناع معارك فكرية، لا لزوم لها في سياق استحقاق انتخابي يركز أساساً على الأرقام، والمعطيات، والبرامج، ما جعله خطاباً انتخابياً خارج السياق.

-تقد أطروحة "الأخونة": إن الذين يستهدفون حزب العدالة والتنمية متهمين بإياه بالسعي لاستغلال الدين في السياسة، يخطئون عندما ينعنون بـ "الحزب الإسلامي"، بل هو "حزب سياسي" يتبنى المرجعية الإسلامية، ويعترف بالثوابت، وبطبيعة الخيارات الاستراتيجية، ويأخذ بعين الاعتبار حسابات السلطة وحسابات الأطراف الأخرى. وعلاقة الدين بالدولة في المغرب، فهي محسومة، ولا مجال للحديث عن علمانية الدولة في ظل تنصيب الدستور على أن المملكة المغربية دولة إسلامية، وفي ظل تنصيب قانون الأحزاب على منع تأسيسها على أساس ديني، أو عرقي²⁶¹⁵، ولعل أهم ما يميز نظام الملكية الدستورية في المغرب هو أن المؤسسة الملكية، كمؤسسة مركزية، تنوع مصادر مشروعيتها، إذ لا تستمدّها من الدستور فقط، بل إن لها مشروعية دينية يستمدّها الملك من كونه أمير المؤمنين، ومؤتمن على حماية الدين، وضمان الحريات، بما فيها حرية ممارسة شعائر الأديان السماوية

²⁶¹³ رشيد مقتدر، تأملات في التجربة السياسية لحزب العدالة والتنمية المغربي في الحكم، مجلة سياسيات عربية (سلسلة دراسات)، العدد 3، يوليو، ص 17-5.

²⁶¹⁴ انظر ورقة البام: "قراءة نقدية للخصيلة الحكومة 2012/2016"، على الرابط:

<http://www.pam.ma/sites/default/files/LECTURE%20CRITIQUE%20Bilan%20gouvernemental.pdf>

²⁶¹⁵ تنص الفقرة الثانية من المادة الرابعة من قانون الأحزاب السياسية 36.04 على ما يلي: "يعتبر باطلاً وعديم المفعول كل تأسيس لحزب سياسي يركز على أساس ديني أو لغوي أو عرقي أو جهوي، أو يقوم بكيفية عامة على كل أساس تمييز أو مخالف لحقوق الإنسان...".

الأخرى. وتوضيحا لهذه المسألة، أكد الملك محمد السادس في خطاب العرش في الذكرى الرابعة أنه "باعتبار أمير المؤمنين مرجعية دينية وحيدة للأمة المغربية، فلا مجال لوجود أحزاب أو جماعات تحتكر لنفسها التحدث باسم الإسلام، أو الوصاية عليه"، فالوظائف الدينية، يقول الملك، هي من اختصاص الأمانة العظمى المنوطة بنا، بمساعدة مجلس أعلى، ومجالس إقليمية للعلماء". الملك محمد السادس، وبخصوص ذات النقطة، سيعود ليؤكد في خطاب العرش الموالي في الذكرى الخامسة، أن السياسة تزاوّل في نطاق المنظمات، والمؤسسات، والفضاءات الخاصة بها، وأن الشأن الديني يمارس داخل المجالس العلمية، والهيئات المؤهلة، والمساجد، وأماكن العبادات، وتبعاً لذلك يجب أن يقع الفصل، وأن لا يتدخل رجال السياسة في الدين، وألا يتدخل رجال الدين في السياسة. لكن، هذا الفصل داخل النظام السياسي المغربي لا يسري على الملك باعتباره أمير المؤمنين، إذ يمكنه أن يوظف الدين لأسباب سياسية، أو أن يعطي بعداً سياسياً للممارسات الدينية.

نقطة أخرى يجب الإشارة إليها، في سياق نقد أطروحة "البام"، وتمثل في أن الانتقال الذي عرفه حزب العدالة والتنمية في أجواء الحراك العربي، من دور المعارضة السياسية إلى السلطة، وقيادة العمل الحكومي، وأكبه انتقال من الأخذ بالديمقراطية الأدوات، التي تجسدها أدوات الانتخاب، والتعددية السياسية، والتداول السلمي على السلطة، إلى الأخذ بالديمقراطية في أبعادها التقنية والفلسفية التي تجسدها مفاهيم الحرية، والقانون الوضعي، والمساواة، إذ استطاع الحزب أن يبتكر وجهات نظر متماسكة حول المفاهيم الأساسية للديمقراطية، توفّق بين مرجعيته الدينية ومقتضيات الاجتماع السياسي الحديث²⁶¹⁶. وقد أثبتت التجربة المغربية، مع حزب العدالة والتنمية في الحكم، أن الهواجس، والتخوفات، التي عبر عنها حزب الأصالة والمعاصرة، وبنى عليها أطروحته كانت خاطئة، ومن خلال تقييم السياسات العمومية للحزب، بعد انتهاء تحالفه الحكومي الذي كان يقوده²⁶¹⁷، لم نر أي أثر لمشروعه الديني أيام المعارضة، في تدبيره للشأن العام. وفي موضوع الحريات، تمكن هذا الحزب من مقارنة إشكالية الحريات عموماً، والحريات الفردية خصوصاً، بمنهج ديمقراطي، قائم على التمييز بين الحريات العامة، والحريات الخاصة، ووجوب احترام الإرادة العامة، مع الالتزام بحفظ حقوق الأقليات وحرياتهم، من خلال القانون. ففي موضوع الحريات الفردية (الإفطار في رمضان، الحريات الجنسية، تعاطي الخمر...) فإن الحزب يقر في أطروحته التي صادق عليها مؤتمره السابع، مبدأ الحرية العقدية، وحرية الإبداع، والحريات الفردية، ولا يجوز لأحد أن يمارس "الإكراه" إلا الدولة من خلال القانون، في حالة المساس بحرية الآخرين، والنظام الأخلاقي العام²⁶¹⁸. أيضاً خلال الولاية الحكومية السابقة، أثّرت بعض القضايا المرتبطة بالحرية الفنية، كان من أبرزها مهرجان موازين، الذي تحتضنه سنوياً مدينة الرباط، كشكل من أشكال افتتاح المملكة على ثقافة العالم. فإذا كان موقف حزب العدالة والتنمية، قبل تجربة السلطة، يدعو إلى إلغاء هذا المهرجان، فإنه اكتفى من موقع السلطة، بالصمت والتجاهل، ولم يصدر

²⁶¹⁶ - امحمد جبرون، الإسلاميون في طور تحول: من الديمقراطية الأدائية إلى الديمقراطية الفلسفية مجلة تبين، العدد الثالث، منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة قطر، مارس 2013، ص 208-193.

²⁶¹⁷ - الحكومة الانتقالية الأولى كانت مشكلة من أربعة أحزاب هي: حزب العدالة والتنمية (ذي المرجعية الإسلامية)، وحزب الاستقلال (اليميني المحافظ)، وحزب التقدم والاشتراكية (اليساري التقدمي)، وحزب الحركة الشعبية (الأغلبية المحسوب على أحزاب الإدارة، وقد شهد هذا التحالف عام 2013 أزمة كادت تعصف بها بعد إعلان حزب الاستقلال في مايو/أيار انسحابه من الائتلاف وانضمامه لصفوف المعارضة، بسبب ما قال إنه "استفاد من قبل حزب العدالة والتنمية بالقرار داخل الحكومة، واستمراره في حماية الفساد، والتأخر في تنفيذ الإصلاحات"، وحل مكانه حزب التجمع الوطني للأحرار في حكومة بنكيران الثانية في أكتوبر/تشرين الأول 2014.

²⁶¹⁸ - انظر أطروحة المؤتمر السابع: شراكة فعالة في البناء الديمقراطي من أجل الكرامة والتنمية والعدالة والاجتماعية (وثيقة حزب العدالة والتنمية، يوليو 2012) ص 30.

عنه أي شيء يمكن تأويله بأنه سعي إلى المنع. وفي موضوع الشريعة والتشريع، غابت هذه النبذة الدينية عن خطاب الحزب خلال سياسته الحكومية في كل من وزارة العدل، ووزارة التضامن، والمرأة، والأسرة، حيث استمر في تنزيل القوانين دون الاحتكام إلى النصوص الدينية، أو أحكام الشريعة الإسلامية. فعند القيام بقراءة في كل من مشروع إصلاح "القانون الجنائي والمسطرة الجنائية" والتعديلات التي أجريت على القانون التجاري، والقانون المدني، وقانون العقود والالتزامات، ومدونة الأسرة، لا نجد أي محاولة دينية في هذه المشاريع التي أشرف عليها وزراء من حزب العدالة والتنمية. حيث جعل هذا الحزب التشريع من اختصاص الأمة من خلال ممثليها في المجالس النيابية، معتبرا إياه ممارسة وضعية صرفة، متأثرة بالأحوال والظروف، في حين جعل الشريعة مرجعية عامة، ذات سلطة مصدرية²⁶¹⁹.

ثانيا/العدالة والتنمية ومواجهة "التحكم": تحول مفهوم "التحكم" خلال انتخابات السابع من أكتوبر إلى عنوان بسيط، يختزل خطاطة قراءة معينة للحقل السياسي، ويعرف الأستاذ "محمد جبرون" مفهوم "التحكم" بأنه "تدخل قوى مضادة للديمقراطية في الحياة السياسية بأساليب مختلفة، بهدف إنتاج "سلطة منافقة"، تعيد إنتاج شرعية الاستبداد تحديثها من خلال ديمقراطية الواجهة. وقد أمسى هذا التدخل- لتكراره في المشهد السياسي المغربي الحديث- تقليديا، بحيث كان لأزمة ثابتة في معظم الاستحقاقات السياسية، والانتخابية، التي عاشها المغرب منذ الاستقلال. والتحكم من هذه الناحية هو أحد انعكاسات التحديث السياسي القسري الذي شرع فيه المغرب مع حلول الاستقلال، وفي سياق صراعي بين الملكية من جهة، وأحزاب الحركة الوطنية من جهة ثانية²⁶²⁰. وإذا كان التحكم في القاموس السياسي الراهن، هو وصف توصف به الممارسات، والأفعال، ويغفل عمدا عن الحديث في الجهات التي تقف وراءه، لأسباب يتفاوت الناس في إدراكها، فإن هذه الجهات لا تنفصل عن الملكية، والجهاز المخزني الذي تشرف عليه". لذلك "وبالرغم من حداثة هذا الدال (اللفظ) في اللسان السياسي المغربي، وارتباطه بتجربة حزب العدالة والتنمية، فإنه كمدلول قديم، لا يبتعد كثيرا في المضمون، ثم اليسار، من مفاهيم، انطلاقا من القوة الثالثة (بلغة محمد عابد الجابري)، وصولا إلى جيوب مقاومة التغيير (بلغة الوزير الأول السابق عبد الرحمن اليوسفي)، مروراً بالحزب السري (بلغة القائد الاتحادي محمد اليازي). وهي الكلمة التي يعكس سحرها النفوذ الأيديولوجي لأصحابها، ذلك أن إنتاج المعجم السياسي، بعد أن ظل محصورا في القيادات اليسارية، أصبح من أشكال الحضور الثقافي والسياسي للحركات الإسلامية، وهو ما يعني أنه سيبقى دائما مسألة ذات علاقة برهانات الهيمنة الثقافية، والتفوق السياسي، خصوصا عندما تفرض اللغة نفسها خارج عائلتها السياسية الأصلية، وتصبح جزء من المشترك التواصلي²⁶²¹.

ويشرح بنكيران ما الذي يقصده بـ"التحكم" قائلا إن "حزب الأصالة والمعاصرة يسعى للتحكم في الواقع السياسي، ويخطط لأن يجعل الأحزاب السياسية كلها رهن إشارته، وفي خدمته، ومنخرطة في برنامجه ومشروعه". ويشدد على أن "من صوت للعدالة والتنمية في الانتخابات، إنما فعلوا لاقتناعهم بأنه حزب وقف في وجه التحكم". ويضرب بنكيران مثالا على ذلك، بكشفه أن

²⁶¹⁹- انظر أطروحة المؤتمر السابع ص 27، والموقع الإلكتروني

http://congres7pjd.ma/IMG/pdf/pjd_cong07_projet_otroha_vf_030712.pdf

²⁶²⁰-محمد جبرون، البيجدي ومواجهة التحكم... في الحاجة إلى التخلي عن أطروحة الانتقال الديمقراطي:

<http://www.alyaoum24.com/682683.html>

²⁶²¹- حسن طارق، الانتصار في اللغة وفي السياسة على الرابط <http://www.alaray.co.uk/opinion/2016/10/13>

"الأصالة والمعاصرة" حصل على 18 في المائة فقط في انتخابات الغرف المهنية، ومع ذلك فاز بـ24 غرفة من أصل 35 غرفة، ومن المفارقات التي أظهرتها نتائج انتخابات رؤساء الجهات الاثني عشر، أن الحزب الذي حصل على أكبر عدد من المقاعد في مجالس الجهة، لم يحصل إلا على رئاسة جهتين، فيما فاز الحزب الذي حصل على المرتبة الثانية في انتخابات الجهات من حيث المقاعد، على رئاسة خمس جهات. ويرى أن "كل ذلك تم بالضبط والتخويف". لم يقف توظيف مصطلح "التحكم" عند حزب العدالة والتنمية وأمينه العام فحسب، بل إن بعض حلفائه من اليسار التقدمي، انخرطوا بدورهم في توجيه الاتهام لحزب الأصالة والمعاصرة، فالمعروف أن حزبي بنكيران وبنعبد الله، نجح خلال الولاية السابقة للحكومة في أن يطورا تحالفهما ويتعهدا بالحفاظ عليه حتى بعد الانتخابات. كما أن بنكيران وبنعبد الله كأمينين عامين تميزا بخطابهما المتماهي في مهاجمة ما يصفونه بـ"التحكم" خصوصا بعد التصريحات التي أثارها "نبيل بن عبد الله" جريدة أسبوعية اعتبر فيها أن "مشكلتنا ليست مع الأصالة والمعاصرة كحزب، بل مشكلتنا مع من يوجد وراءه، وهو بالضبط من يجسد التحكم"، مما جعل المؤسسة الملكية تدخل على الخط، وتخرج ببلاغ اعتبر فيه الديوان الملكي "التصريحات الأخيرة للسيد نبيل بنعبد الله، وزير السكنى، وسياسة المدينة، والأمين العام لحزب التقدم والاشتراكية، ليست إلا وسيلة للتضليل السياسي في فترة انتخابية تقتضي الإجماع عن إطلاق تصريحات لا أساس لها من الصحة" ²⁶²².

- **قد أطروحة "التحكم" أو الحاجة إلى "حزب الدولة":** عاشت الحياة السياسية المغربية انطلاقا من ستينيات القرن الماضي تجاوزات لبناء أدوات سياسية مشتقة من الدولة بغرض رسم دوائر هامشية للفعل وللفاعلين السياسيين والحزبيين، ولأجل ذلك طورت الدولة، لعقود، خطابا للتشكيك في السياسة والسياسيين، واحتقرت الحقل الانتخابي ورسمت له حدودا هامشية للتأثير، وجعلت الملفات، والقضايا الكبرى التي تهم المجتمع، وترهن مصيره، تقع كلها خارج السياسة والنقاش، والتداول العمومي، وتكلفت بصناعة أشباه السياسيين وأشباه الأحزاب. ففي سياق تاريخي تميز بالصراع على السلطة بين القصر وبين التيارات السياسية المحسوبة على الحركة الوطنية، واليسار، ومن أجل ترسيخ مشروعيتها المتنازع عليها، اضطرت النظام السياسي إلى حماية نفسه، عبر آلية ضبطية تروم تأسيس عدة أحزاب مقربة من القصر، فيما بات يصطلح عليها بـ"الأحزاب الإدارية"، وخلف هذه المشاريع كانت تقف دائما شخصيات مقربة من القصر الملكي. ففي سنوات الستينيات والسبعينات، لعب العقل المستشار، أحمد رضا كديرة، دورا كبيرا في إحداث الشقاق بين القصر والحركة الوطنية، والذي أدخل البلاد في دهاليز الدم، والتزوير الانتخابي، والحكم الفردي. فقد شجع كديرة على تأسيس حركة الحركة الشعبية، ثم أسس فيما بعد جبهة الدفاع عن المؤسسات الدستورية (الفديك) مع حزب الأحرار والحركة الشعبية، وحزب الشورى، لجعلها جبهة ليبرالية ضد الشيوعيين والاشتراكيين. وبعد فشل الفديك وعدم قدرة الأحزاب الليبرالية المتبقية على مجابهة العارضة التي قادها الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية، ساهم كديرة في تأسيس الاتحاد الدستوري سنة 1980 رفقة المعطي بوعبيد.

بوصول الملك محمد السادس إلى الحكم في يوليو 1999، اهتم بمحيطه من خلال إجراء بعض التعيينات لمقرين له في مؤسسات عمومية، أو أمنية، ومجالس استشارية، حيث قرب إليه بعض الأسماء من جيله الذين درسوا معه في المدرسة المولوية،

²⁶²² - اعتبر بلاغ الديوان الملكي الصادر يوم الثلاثاء 13 سبتمبر 2016 أن هذه "التصريحات تنافي مع مقتضيات الدستور والقوانين، التي تؤطر العلاقة بين المؤسسة الملكية، وجميع المؤسسات والهيئات الوطنية، بما فيها الأحزاب السياسية".

ويصطلح على هذه النخبة الجديدة في الثقافة السياسية السائدة حاليا بـ"أصدقاء الملك"، ومن هذه الوجوه الجديدة برز اسم "فؤاد عالي الهمة"، الذي أصبح اليوم واحد من مستشاري الملك، بعدما كان رئيسا لديوانه، عندما كان وليا للعهد. والمتبع للظروف التي تأسس فيها حزب الأصالة والمعاصرة، وللتقاش الذي أثير على خلفية تصريحات صحافية أدلى بها الأمين العام لحزب التقدم والاشتراكية لأسبوعية "الأيام" حول "التحكم"²⁶²³ سيعتقد أن فؤاد عالي الهمة ربما يسير على نفس نهج المرحوم "أكديرة". حيث أن قربه من الملك يثير العديد من التساؤلات، والتحفظات، ويجعل من الصعب على النخب، والمواطنين، والرأي العام، ألا يعتبر المشروع يتعلق بحزب الدولة. قد تبدو المقارنة مغرية فعلا، لكن السياق السياسي زمن محمد رضا أكديرة ليس قطعاً هو زمن اليوم، فالنخب القديمة المقربة من الملكية (أصدقاء كديرة) عملت في حقبة الستينات، والسبعينيات، على تثبيت الأوضاع وخلق التوازن إلى جانب الملكية، ضد نخبة الحركة الوطنية آنذاك، أما حالياً، فالمملكية تتمتع بإجماع كامل، وتوجد في وضع مريح يمكنها من إدارة التوازنات الموروثة، وفي نفس الوقت ممارسة دورها الوظيفي والرمزي بالنظر إلى توقعها في البناء المؤسسي، والسياسي، كما أن المؤسسة الملكية أعادت تكييف ذاتها كمؤسسة توافقية، تجسد القيم التي تجمع عليها الدولة والمجتمع المغربيان، ولم تعد طرفاً مباشراً حاداً ومتوتراً مع أطراف أخرى.

لقد قضى الحسن الثاني أكثر من ثلثي عهده الذي استمر زهاء 38 سنة في صراعات سياسية مفتوحة وبطرق مباشرة، وغير مباشرة، مع أحزاب الحركة الوطنية، وكانت هذه الصراعات تختلف حسب السياق التاريخي لكل مرحلة. لكن بعد تولي الملك محمد السادس العرش، أعتقد أن موضوع الملكية في المغرب حسم بصفة نهائية، وأن الصراع بين الملكية والأحزاب السياسية قد انتهى، وتم تجاوز مخلفات الصراع الطويل، والشاق، الذي طبع مغرب الحسن الثاني، هدم الهوية النفسية بين القصر والمعارضة، بمختلف توجهاتها ومظاهرها الحزبية، والنقابية، والإعلامية، والحقوقية، فتوفر مؤشرات إيجابية كغياب النقاش في موضوع طبيعة النظام، وإقلاع التنظيمات اليسارية، على تشجيع الحلول الثورية الانقلابية، وقبل الملك بمشروع التناوب السياسي الذي أفضى إلى وصول قوى المعارضة إلى الحكم، وإطلاق سراح المعتقلين السياسيين، والعفو عن المنفيين، وتأسيس هيئة الإنصاف والمصالحة، كلها أمور تدل على وقوع نقلة نوعية في الثقافة السياسية المغربية.

لم تعد المؤسسة الملكية مؤسسة مطعوناً في شرعيتها، وفي مشروعيتها، ولم يعد النظام السياسي المغربي في وضعية دفاعية، كما كان عليه الأمر في السابق، وبالتالي فإنه لا يوجد في حالة صراع سياسي، وقد استطاع أن يؤسس نوعاً من التماهي والتعالي على الصراع السياسي والحزبي، ولم يعد مجرد فاعل سياسي في مواجهة فاعلين سياسيين آخرين، كما أن دستور 2011 حدد طبيعة الدولة المغربية، والجهات النافذة فيها، وفصل بين السلطات، وأعلى من قيمة المؤسسات المنتخبة، ووضع كل الآليات التي تضمن بأن يكون النظام المغربي نظاماً تعددياً، متنوعاً، ومتوازناً.

²⁶²³ عقب التصريحات التي أدلى بها نبيل بنعبد الله والتي جرت عليه انتقادات من الديوان الملكي، خرج المكتب السياسي للحزب ببلاد يعتبر فيه أن تصريحات أمينه العام "تندرج في سياق التنافس الحزبي الطبيعي، والصراع الفكري والتعبير عن الآراء والمواقف في إطار التطور الديمقراطي العادي ببلادنا. وهي آراء ومواقف، فيما يتعلّق بالراهنية السياسية الحزبية، ليست وليدة اليوم أو ناتجة حصرياً عن القيادة الحالية للحزب، بل إنها تعود إلى سنوات مضت. فالموضوع في الأصل يتعلّق بنزاعات حزبية محضّة لم يكن أبداً في نية حزب التقدم والاشتراكية وأمينه العام إقحام المؤسسة الملكية فيها بأي شكل من الأشكال". (بلاد المكتب السياسي للحزب يوم الأربعاء 14 شتنبر 2016).

إن ترسيخ الديمقراطية يحتاج إلى يقظة دائمة، والمطلوب في هذه المرحلة الانتقالية، والحاسمة، في تاريخ المغرب، أن يواصل النظام السياسي المغربي افتتاحه، وألا يتراجع عن تحرير اللعبة السياسية التي كانت مغلقة وتخضع للضبط، والتوجيه المسبق. على الدولة أن تسمو عن الصراع السياسي، وأن تكون دولة للجميع دون إقصاء أو تهميش لأي طرف، وأن تجعل الحياة السياسية تأخذ مجراها بشكل طبيعي وبشكل عادي. وإذا كان مطلوباً من الدولة، بكل مؤسساتها الدستورية، أن تتحمل مسؤولية ما آل إليه الخطاب السياسي من احتقان بين التيارات والأحزاب، وأن تأخذ مسافة الحياد من جميع الحساسيات، فإن الأحزاب السياسية مطالبة من جهة، بأن تكف عن إحقاق المؤسسة الملكية في بوتقة التدافع الانتخابي، لأن في الأمر إفساد للمسار الديمقراطي، وأن تتنافس على أساس السياسات العمومية، والمشاريع المجتمعية المفترض أنها تعمل على أجرائها في برامج واقعية، قابلة للتنفيذ.

ثالثاً/دلالات القطبية الحزبية/واقع إيديولوجي أم سياسي: على عكس كل الانتخابات التشريعية "التي عرفها المغرب منذ 1963، أسفرت نتائج هذه الانتخابات لأول مرة في التاريخ الانتخابي للمغرب عن اقتسام حزين أهم المقاعد النيابية المتنافس حولها، إذ حاز حزب العدالة والتنمية المنصدر 127 مقعداً، في حين حصل غريمه الأصالة والمعاصرة على 102 من المقاعد، وذلك على حساب التراجع الكبير للأحزاب الأخرى، وعلى رأسها حزب الاستقلال الذي أتى في المرتبة الثالثة بـ 46 مقعداً، أي بفارق 56 مقعداً عن الأصالة والمعاصرة المحتل للترتيب الثاني، و 71 مقعداً عن حزب العدالة والتنمية المحتل للمرتبة الأولى. وقد أثارت هذه النتائج نقاشاً حاداً على الساحة الثقافية وبين أوساط النخبة السياسية، في مختلف وسائل الإعلام، ومواقع التواصل الاجتماعي، حول المرواح التي يعيشها المشهد السياسي المغربي بين قطبين سياسيين، يتم السعي إلى تعبئة الرأي العام الوطني، من أجل التسليم بهما كأفق لما ستكون عليه العملية السياسية في البلاد مستقبلاً، باعتبار أن التقدم المتميز الذي حققه كلا من حزب العدالة والتنمية وحزب الأصالة والمعاصرة في نتائج الاقتراع، بعيداً عن باقي الأحزاب الأخرى، مقدمة لقطبية حزبية، من شأنها أن تضع أسساً جديدة للنظام الحزبي، وأن تؤثر سلباً على التجربة الديمقراطية الناشئة في المغرب. ويعرف فقهاء القانون الدستوري القطبية الحزبية (le Bipartisme) بكونها تجلياً لوجود حزين رئيسيين يسيطران على الساحة السياسية، وفق شروط موضوعية تعترف بوجود أحزاب صغيرة جانب الحزبين المسيطرين، وتتأسس على فرضية الانتخاب المجدي (le vote utile)، وقد تسلسل مصطلح "القطبية" إلى المشهد السياسي المغربي، مع إعلان النتائج التي تحصل عليها كل من حزبي العدالة والتنمية، والأصالة والمعاصرة، واستحوذهما على أكثر من 57% من مجموع المقاعد، حيث عبرت أحزاب سياسية عديدة عن تخوفها من اختزال الحياة الحزبية في حزين أساسيين يتداولان على ممارسة السلطة، وفق آلية انتخابية ستؤدي إلى القضاء على عدد من الأحزاب الصغيرة بشكل تسعفي. لكن هذه القطبية الحادة لا تعبر في الواقع عن حالة صحية في المشهد السياسي المغربي، بل هي مجرد صدام انتخابي، أريد له أن يهيكل قسرياً في صيغة احتراب وتقاطب مصطنع²⁶²⁴.

²⁶²⁴ - يلاحظ هيمنة مصطلح "القطبية المصطنعة" على بلاغات الأحزاب السياسية الصادرة على هامش تقييمها لمخرجات الانتخابات التشريعية، فقد جاء في بلاغ المكتب السياسي لحزب التقدم والاشتراكية بتاريخ 8 أكتوبر 2016 "نسجل، بكل أسف، ما عرفته بعض الدوائر التشريعية يوم الاقتراع من استعمال لأساليب منبوذة للضغط على المواطنين والمواطنات، وتوجيه تصويتهم في اتجاه معين، بهدف إفراز قطبية مصطنعة قد يكون مؤداها النهائي القضاء على التعددية السياسية والفكرية التي ظلت تميز النموذج الديمقراطي المغربي" (..) وجاء في بلاغ المجلس الوطني لحزب الاستقلال بتاريخ 11 أكتوبر 2016 أن "المجلس الوطني لحزب الاستقلال يؤكد من جديد أن التجربة السياسية الوطنية قامت بتعددية حقيقية، أضحت مهددة بسبب محاولة فرض قطبية مفتعلة ومصطنعة لا تمثل في حقيقتها إلا محطة نحو فرض الحزب

ما أفرز هذه الثنائية التي يحاول البعض تسميتها بالقطبية، هو أن الحزبين معاً لم يجعلا من العرض البراجمي موضوعاً للنزال الانتخابي، ولم يكن الصراع والتنافس، مؤسسين على الأفكار، والبرامج والاستراتيجيات، وإنما عوضاه برهانات سياسية "فوق برنامجية"، أي رهان مواجهة ما يسميه حزب العدالة والتنمية مشروع "التحكم" في القرار السياسي والاقتصادي من خارج الشرعية الانتخابية، ورهان مواجهة ما يسميه حزب الأصالة والمعاصرة مشروع "أخوة الدولة، وأسلمة المجتمع". وقد تسبب هذا التقاطب المصطنع في انقسام فيه الأحزاب الكبرى إلى معسكرين، اصطف الأول وراء حزب العدالة والتنمية، كحزب التقدم والاشتراكية الذي تحول إلى حليف استراتيجي، وحزب الاستقلال، بعد الصفقة السياسية التي تلقاها أمينه العام حميد شباط بفقدانه معقله الانتخابي بفاس في الانتخابات الجماعية الأخيرة؛ في حين اصطف الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية، والتجمع الوطني للأحرار، وراء حزب الأصالة والمعاصرة. كما دفع هذا التقاطب الحاد بين الحزبين ببعض الأصوات من المثقفين، والباحثين، والأكاديميين إلى إطلاق مبادرة ما سموه "الخط الثالث"، كبديل للخطين المشار إليهما، وهو ما يجعل صوت المثقف غريباً "وسط حالة الصراخ المعمم، ومغامرة وسط حالة التصنيفات السهلة"، على حد تعبير الأستاذ حسن طارق.

القطبية الحزبية في الدول الديمقراطية المتقدمة، مبنية على تركيب اجتماعي خاص، وبمنظار المنطق السائد في التقاليد الديمقراطية، فإن شروط القطبية لا تتوافر في المغرب، ولم ينضج بعد وضعنا السياسي العام لتقبل مثل هذا التحول، أو التأسيس لصراع إيديولوجي مفتوح ومباشر كما هو الحال في أوروبا الغربية، حيث ترسخت دولة الحق والقانون، وفي ظل هذه الظروف لا يمكن الحديث عن وجو قطبية سياسية، بل وحتى عن اختيار ثالث، إذ عندما تغيب المشاريع المجتمعية والبرامج السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وينعدم الفعل والصراع، والإنجاز، فإنه لا يمكن الحديث - عن تراكم فكري، وتطور مجتمعي يفضي إلى بناء أقطاب سياسية²⁶²⁵.

الصراع بين حزبي العدالة والتنمية، والأصالة والمعاصرة، هو صراع سياسي، ولا يعبر عن تجاذبات إيديولوجية واضحة، أو على اختيارات اقتصادية، واجتماعية، وثقافية متميزة، وضمن هذا السياق يمكن أن نقرأ الخطاب الملكي الأخير يوم الجمعة 14 أكتوبر بمناسبة افتتاح الولاية التشريعية الجديدة، حث حرص بهذه المناسبة على التأكيد على تشبته بالتعددية الحزبية باعتبارها خياراً ديمقراطياً للمملكة، ناضلت من أجله الأجيال المتعاقبة وكرسته الدساتير المتتالية.

إن بلادنا تحتاج إلى توضيح صورة الأحزاب وإلى تميزها عن بعضها البعض؛ صحيح أن جدار برلين قد انهار، وأن الاتحاد السوفياتي قد انحل، ولكن الاختيارات السياسية والمذاهب الفكرية لازالت قائمة، وعلى أساسها يتميز الشيء بضده، فقاعدة التميز بين الأحزاب حسب مشاربها، وبرامجها، قاعدة صلبة وأساسية ولا بد من قيامها، فلا زال هناك تميز بين الحزب الديمقراطي، والحزب الجمهوري، في الولايات المتحدة الأمريكية، ولزال هناك تميز بين حزب العمال، وحزب المحافظين في بريطانيا، وبين الحزب الشعبي، والحزب الاشتراكي في إسبانيا، ولزال الاختلافات في كل الدول الديمقراطية تقوم على التميز بين الأحزاب من خلال مرجعيتها، وبرامجها. فإذا تخيلنا عن قاعدة التميز بين الأحزاب، فستختلط الأمور، وتتداخل بشكل غامض، يصعب معه على

الوحيد والأوحد (...)، وجاء في بلاغ المكتب السياسي لحزب الاتحاد الاشتراكي بتاريخ 21 أكتوبر 2013 أن "الاختلال الذي حصل في المشهد السياسي والخريطة الحزبية، والذي كرس قطبية مصطنعة (...) يتطلب إصلاحاً في المنظومة الانتخابية كجزء من الإصلاح السياسي الشامل".

²⁶²⁵ - محمد بوبكري، هل من أفق للانتخابات التشريعية المقبلة"، جريدة أخبار اليوم، عدد 2078، الثلاثاء، 6 شتنبر 2016.

الناخب المغربي، الاختيار بين هذا وذاك، وتسهل على خصوم الديمقراطية عملية تميع الحياة السياسي، ويتعرض المشروع الديمقراطي في بلادنا للخطر. لذلك يتعين أن تتقوى الأحزاب على أساس تميزها الفكري وتنوع برامجها، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون.

الأهمية السياسية التي مثلتها انتخابات السابع من أكتوبر 2016 تتجاوز الأبعاد القانونية، والإجرائية التي صاحبت هذه العملية، والنجاح فيها سياسيا، يؤكد على صلابة الإصلاحات السياسية التي تم ضخها في البنية السياسية للدولة، والمسار التوافقي الذي أنجز عقب حراك 2011، كما يعني نجاح هذه العملية على مستوى الخارج أن هناك تجربة سياسية ولدت في سياق صعب، ومعقد، بفعل الهزات التي سادت في المنطقة العربية. تمتلك دينامية قادرة على العمل بنجاعة والتحول إلى نموذج سياسي يصلح للقياس عليه عربيا. وإذا كان الاستحقاق الانتخابي الأخير، الذي عرفته بلادنا، إذا كان قد جسد نجاحا متواصلا لتجربة سياسية متميزة في محيط إقليمي مشتعل بالحروب والنزاعات، ومثل أيضا نموذجا متفردا في أوضاع إقليمية ودولية شديدة الخطورة، إلا أن هذا الاستحقاق لم يخل بدوره من شوائب ونقائص مثلت مجمعة - ولا تزال تمثل - تحديا كبيرا يهدد التجربة السياسية برمتها، والتقييم الموضوعي لمحة السابع من أكتوبر يحتم الإشارة إلى بعض هذه النقائص التي تسيء إلى الديمقراطية ثقافة، وسلوكا، وممارسة:

1- لا يزال المشهد الحزبي يتلقى الضربات تلو الأخرى، حيث يمكن الحديث على أننا بدأنا نفقد أحزابا، بما تحمله الكلمة من معنى، قادرة على التأثير في المشهد السياسي، وصناعة القرار، والتنافس على السلطة، لفائدة تنظيمات ضعيفة، ومشتتة ومختزقة، وحتى إن وجدت استثنائية.

2- الحياض السلبية للسلطات العمومية فلم يكن خافيا على أحد الدعم الكبير الذي حظي به حزب الأصالة والمعاصرة من طرف مصالح وزارة الداخلية، والمفروض أن تكون الإدارة، وأجهزة الدولة، ملكا لجميع المغاربة بدون استثناء، ولا يستقيم الأمر بأن تنصب نفسها طرفا في التنافس السياسي، أو مساندا لفريق سياسي دون آخر، أو أداة في يد جهة دون سواها.

3- استمرار الاستعمال المفرط للمال حلاله وحرامه في استمالة الناخبين المغاربة، وشراء الذم وتسخير الوسطاء، والسياسة، وتوظيف العصابات، فتحول الاقتراع من تصويت سياسي إلى تصويت شخصي، ومن اقتراع على البرامج وجدواها إلى اقتراع على الوجوه ووزنها.

4- استمرار تراجع نسبة التصويت رغم ارتفاع أعداد الناخبين، لأن هذا التراجع يعني فيما يعنيه، استمرار نفور المواطن من العملية السياسية، ومن الممارسة الانتخابية، بما يهدد استمراريتها، ويعني ذلك أيضا تكريس انعدام الثقة بين الفاعلين السياسيين والمؤسسات والمواطنين، وهذا ما يمثل أخطر تجليات تدمير العملية السياسية. إن قراءة مخرجات الانتخابات التشريعية الأخيرة لـ 7 أكتوبر 2016 تجعلنا نخرج بمجموعة من الاستنتاجات:

- أن المشهد السياسي المغربي لا زال يعيش حالة من التراجع، وغياب جاذبية العرض السياسي الذي تقدمه الأحزاب السياسية، بالنظر لنسبة المشاركة المعلنة في الانتخابات التشريعية الأخيرة، والتي لم تتجاوز 43% (بعد ما سجلت نسبة مشاركة بلغت 45.40% في الانتخابات التشريعية لسنة 2011).

- أن هناك مجموعة من الآليات التقنية التي تعيق العملية الانتخابية، وتفرغها من محتواها، منها التقطيع الانتخابي، الذي يعد من أدوات التحكم القسري في نتائج العملية الانتخابية، حيث يستعمل من أجل شل حركة حزب سياسي معين، في مقابل التمكين لآخر لأسباب سياسية، هذا فضلا عن نسبة العتبة التي تم تخفيضها إلى 3% في الانتخابات التشريعية الأخيرة، مما يدل على رغبة الداخلية في خلط الأوراق، وصناعة التوازنات السياسية، وإخراج حكومات أقلية غير قادرة على الوفاء ببرنامجه السياسي محدد، وحتى إن استطاعت الحصول على أغلبية مريحة، فهي في الغالب تكون حكومة هجينة تضم أحزاب من توجهات متناقضة، حيث يخضع الحزب الفاتح في الانتخابات لمنطق "الترضيات" الحزبية في توزيع الحقائب الوزارية.

إن ترشيد العمل السياسي، وعقلنة المشهد الحزبي، وبالتالي إنتاج عملية انتخابية حقيقية وفعالية، يقتضي الرفع من نسبة العتبة الانتخابية إلى 10 % على الأقل، وذلك من أجل صناعة أقطاب حزبية كبرى، والقضاء على "البلقنة" السياسية، فضلا عن إجراء تعديلات دستورية تقطع مع ما يسمى بالتأويل الديمقراطي للدستور، الذي يجعل المتن الدستوري مفتوحا على تأويلات متعددة.

أما على المستوى الحزبي، فالأحزاب السياسية مدعوة لإعادة النظر في مسألة استقلال القرار الحزبي، ومطالبة أيضا بإعلان التحالفات المنتظرة قبل الانتخابات، واختيار زعماء مؤهلين فكريا وسياسيا بعيدا عن منطق الشعبوية.

المطلب الثالث: مخاض تشكيل حكومة العدالة والتنمية الثانية بين الدستوري والسياسي

في هذا المطلب سنحاول القيام بقراءة تحليلية سياسية لما عرفه المشهد السياسي بعد انتخابات 7 أكتوبر 2016، وماعرفته المفاوضات لتشكيل الحكومة بقيادة بنكيران (فرع أول)، والتطرق إلى أسباب تعثر بنكيران لتشكيل التحالف الحكومي (فرع ثان).

الفرع الأول: مفاوضات بناء ائتلاف حكومي

طبقا للفصل 47 من الدستور أصبح واضحا في أحكامه، ونص على تعيين رئيس الحكومة من الحزب الذي تصدر انتخابات أعضاء مجلس النواب وبناء على نتائجها، ويتعين بعدها على رئيس الحكومة المعين أن يفتح مفاوضات مع الأحزاب الأخرى لتشكيل أغلبية حكومية تضمن التنصيب البرلماني للحكومة. خلافا للمعهود في دول أخرى؛ لم تحدد في المغرب آجال دستورية لتشكيل الحكومة إذ صمت الدستور المغربي لعام 2011 عن هذا الأمر، كما صمت عما يترتب عليه من فشل رئيس الحكومة المعين في تشكيل حكومته ليفتح الباب على مصراعيه أمام تأويلات مختلفة للدستور. ويمكن لرئيس الحكومة المكلف، ما دام قد قبل بالتكليف، أن يأخذ ما يشاء من وقت في تشكيل حكومته؛ ما يضع البلاد أمام مأزق حكم، ويدخلها في حالة الشلل، من حيث تبقى الحكومة القائمة حكومة تصريف أعمال، تقتصر مهماتها على تسيير الشؤون اليومية، من دون أن تكون قادرة على اتخاذ القرارات على المستوى الاستراتيجي. على أن هذه ليست المرة الأولى التي يتعثر فيها تشكيل الحكومة، إذ تطلب تشكيل حكومة بنكيران الثانية في عام 2013 أكثر من أربعة أشهر.

والواقع أن تعثر تشكيل الحكومة يمثل نتيجة طبيعية لانتخابات السابع من أكتوبر 2016، والتي كان ينتظر منها-في ما يبدو- أن تنهي تداعيات مرحلة الثورات والانتفاضات العربية التي أنتجت دستور 2011، وتطوي معها هامش الحريات والتعددية

السياسية الذي سمحت به. ومع استمرار تعثر جهد تشكيل الحكومة تعززت الشكوك في وجود اتجاه داخل دوائر صنع القرار؛ يسعى لحزبان حزب "العدالة والتنمية" من تشكيل حكومته الثانية، وهو الحق الذي كفله الدستور للحزب الفائز بالمرتبة الأولى والدفع ربما باتجاه إجراء انتخابات جديدة. بحيث برهنت ردود فعل وتصريحات وتصريحات ومواقف جل قادة الأحزاب، وخصوصا تلك التي تتشاور على تشكيل الحكومة ليست أزمة مؤسسات أو أزمة برامج أو رؤى أو مقاربات بل هي أزمة قيادات وزعماء الأحزاب الذين يتحايلون على أجهزتهم الحزبية لأخذ سلطة التفويض للتفاوض باسم الحزب وهيكلكه حول قبول المشاركة في الحكومة أو عدمها، وتحويل هذا التفويض من لدن الزعيم لتصفية حساباته أو تحقيق رغباته الشخصية.

فقد أكدت سلوكيات وتصرفات الأحزاب السياسية إزاء تشكيل الحكومة، الأزمة البنيوية العميقة التي تنخر هذه الأحزاب التي لم يكن زعماءها في مستوى رسائل الخطابات الملكية الموجهة إليهم، أو فلسفة دستور 2011 أو مضامين القانون التنظيمي للأحزاب السياسية، أو تحديات الوطن أو تطلعات الشعب. فلا رئيس الحكومة المعين كان حكيما واستراتيجيا في تدبير ملف المشاورات بسرية ووضوح، ولا أحزاب الأغلبية السابقة كانت واضحة في مواقفها، ولا أحزاب المعارضة السابقة بقيت مخلصا لمبادئها؛ ما جعل الكل يهرول في كل الاتجاهات بهدف اقتسام ما سماه الخطاب الملكي بالغنمة الانتخابية.

إن تشكيل الحكومة الثانية لعبد الإله بنكيران كان صعب في ظل عدم رغبته في تقديم بعض التنازلات وذلك بقبول مقترح أخنوش بإدخال أحزاب الوفاق، أي التجمع والحركة الشعبية والاتحاد الدستوري إلى الحكومة، بالموازاة مع صعوبة قبول أخنوش مقترح بنكيران بقبول حزب الاستقلال في تشكيلة الحكومة المقبلة.

بالإضافة لأن بنكيران لم يقبل بسهولة أن يتساوى حزبه الفائز ب 125 مقعدا بحزب أخنوش الفائز ب 37 مقعدا؛ لكن إذا كان هذا صحيحا من الناحية العددية، فإنه من الناحية السياسية يعتبر خطأ لكون حاجة بنكيران إلى اخنوش أكثر من حاجة أخنوش إلى بنكيران، لأن قيادته لحزب التجمع الوطني للأحرار- بعد فشل حزب الأصالة والمعاصرة في هزم البيجيدي- في هذا الوقت بالذات ليس بالبريء، بل هو جزء من مخطط استراتيجي يستهدف حكومة 2021. والأكد من بعد سفر الملك للخارج رفقة أخنوش فرض على بنكيران طلب التدخل الملكي لتشكيل الحكومة وقبول شروط أخنوش الذي يعرف بأن حضوره في الحكومة المقبلة أمر ضروري للأسباب السياسية ترتبط بمصلحة الوطن بالإضافة إلى توقيعه عدة اتفاقيات مع عدد من الدول.

تدخل المؤسسة الملكية: بعد وصول مشاورات تشكيل الحكومة إلى الطريق المغلق، كانت جميع المؤشرات توحى بقرب إعلان رئيس الحكومة المكلف هذا الفشل، وهو الذي لوح إلى أنه ينتظر مقابلة ملك البلاد لإخباره بالأسباب التي حالت دون نجاح المهمة التي كلف بها. عودة الملك من إفريقيا لم تحمل أخبارا سارة للسيد "عبد الإله بنكيران" الذي تلقى خبر إعفاءه من طرف مستشاري الملك، حيث سيعين الملك الرجل الثاني في "حزب العدالة والتنمية" ورئيس المجلس الوطني للحزب السيد "سعد الدين العثماني".

قرار إعفاء رئيس الحكومة جاء وفقا لتأويل الفصل 42 من الدستور المغربي، والذي ينص على أن: "الملك، رئيس الدولة، ومثلها الأسمى، وضامن دوام الدولة واستمرارها، والحكم الأسمى بين مؤسساتها، يسهر على احترام الدستور، وحسن سير المؤسسات الدستورية، وعلى صيانة الاختيار الديمقراطي..."، وذلك بعد أن أعلن "الملك محمد السادس" بعد إعلان نتائج الانتخابات التشريعية تعيين أمين عام حزب "العدالة والتنمية" رئيسا للحكومة في استقبال رسمي، وفق الفصل 47 من الدستور

المغربي الذي يقول: "يعين الملك رئيس الحكومة من الحزب السياسي الذي تصدر انتخابات أعضاء مجلس النواب، وعلى أساس نتائجها..."، وهو نفس الفصل الذي سيحترم بإعلان رئيس حكومة جديد من نفس الحزب الفائز في إشارة إلى احترام الدستور الذي تعاقده عليه المغاربة بعد الحراك الشعبي سنة 2011²⁶²⁶.

جدد دخول المؤسسة الملكية المغربية على خط عملية تشكيل الحكومة الجديدة، الأمل في سرعة تشكيل الحكومة الجديدة المتعثرة منذ تكليف العاهل المغربي لرئيس الحكومة عبد الإله بنكيران يوم الثامن من أكتوبر 2016، وبحسب الخبراء والمتابعين للشأن السياسي المغربي، فإن تدخل المؤسسة الملكية بإرسال مستشارين منها وهما عبد اللطيف الميموني وعمر القباچ، إلى بنكيران للتشاور حول تشكيل الحكومة قد يسهل العملية المتعثرة وتخرج الحكومة الجديدة خلال أيام تفاديا لإعادة الانتخابات البرلمانية من جديد²⁶²⁷.

إن الحياة السياسية في المغرب تعرضت لحالة "بلوكاج"، وهو مصطلح مأخوذ من اللغة الفرنسية ويعني "الانغلاق أو الشلل" السياسي، فحكومة تسيير الأعمال صلاحيتها محدودة وعاجزة عن إدارة البلاد، والبرلمان معطل تماما بسبب الصراعات الحزبية التي قطعت جميع السبل على تكوين لجان البرلمان وسير الحياة السياسية في المغرب بشكل طبيعي، والوزارات، وبالتالي الإدارات العمومية في البلاد تعاني من التخبط والتوقف شبه التام، منذ بداية الانتخابات البرلمانية 7 أكتوبر الماضي، الأمر الذي أثار سخط الرأي العام المغربي، وأوجب تدخل المؤسسة الملكية، وقام المستشاران عبد اللطيف المانوني وعمر القباچ، بزيارة عبد الإله بن كيران، رئيس الحكومة المكلف وأمين عام حزب العدالة والتنمية الإسلامي، وجرت مشاورات موسعة تم خلالها استعراض جوانب أزمة تعثر تشكيل الحكومة، وأوضح بنكيران لمستشاري الملك أن الأزمة تكمن في حصول حزب العدالة والتنمية على 125 مقعدا خلال الانتخابات البرلمانية الماضية، أي ما يقارب ثلث المقاعد، وانضم إليه حزبا "الاستقلال" و "التقدم والاشتراكية" في محاولة بناء ائتلاف حكومي مكون من ثلاثة فرق نيابية، تملك نسبة 46 % إجمالي 183 مقعدا من 395 مقعدا الممثلة في البرلمان، وحصل حزب الأصالة والمعاصرة المعارض على 26 % من المقاعد، وحسم منذ البداية أمر مشاركته في التحالف الحكومة مفضلا موقع المعارضة، الأمر الذي حصر مفاوضات بنكيران لتشكيل الحكومة من الستة أحزاب التي تتقاسم مجتمعة نسبة 29% من المقاعد الباقية، لكنه فشل بعد شهرين من التشاور في ضم أي منها لتحالفه الحكومة، حيث تكمن العقدة في اشتراط زعيم حزب الاستقلال، شرط مشاركة حزبه في الحكومة بمعية حزب يختاره هو، ومن هنا وعد مستشارين الملك بالتدخل لحل الأزمة بين حزبي التجمع الوطني للأحرار والاستقلال، وهو ما قد ينهي حالة "البوكاج" السياسي الذي يعاني منه المغرب، حال انضمام حزب التجمع الوطني للأحرار إلى التحالف الحكومي بجانب أحزاب العدالة والتنمية والاستقلال والاتحاد الاشتراكي²⁶²⁸.

إن توجهات حزب التجمع الوطني للأحرار بعد انتخاب الأمين العام الجديد عزيز أخنوش بدلا من وزير الخارجية السابق صلاح الدين مزور، بعد الانتخابات البرلمانية، تعتبر 180 درجة، فالحزب الذي كان ضمن التحالف الحكومي في فترة الولاية الماضية لبنكيران 2012-2016، هو الآن أشد معارضية وحجر العثرة أمام تشكيل الحكومة، وذلك يعود في المقام الأول لخلافات

2626- نهاد العوني، مرجع سابق.

2627- محمد عبد الرزاق، مرجع سابق، بتصرف.

2628- محمد عبد الرزاق، مرجع سابق.

متكررة بين زعماء وقادة أحزاب التجمع الوطني للأحرار وحزب الاستقلال، وزادت حدة الخلافات خلال الانتخابات البرلمانية الماضية، الأمر الذي جعل انضمام الحزبين إلى تحالف واحد أمرا مستحيلا، ولكن ربما بتدخل المؤسسة الملكية- يتبدل الحال، وتحديث المصالحة بين زعماء وقادة الحزبين، التي فشل بنكيران خلال أكثر من شهرين في تحقيقها، والمؤشرات الحالية تؤكد أن المفاوضات تسير في طريق الحل، حيث التقى أخنوش زعيم حزب الأحرار بمستشاري الملك مرتين خلال الأسبوع الجاري، بعد لقاءات متكررة مع زعيم حزب الاستقلال حميد شباط، وقادة حزبه، الأمر الذي يعني انفراجه قريبة في سبيل تشكيل الحكومة، حيث لا يمكن لأي طرف سواء من حزب الاستقلال أو الأحرار عدم الاستجابة للمؤسسة الملكية، حتى وإن كان الأمر مخالفا للدستور الذي حدد صلاحيات المؤسسة الملكية، خاصة أن أصوات سياسية وازنة كثيرة طالبت خلال الشهرين الماضيين بتدخل الملك بشكل شخصي لإنهاء حالة "البلوكاج"²⁶²⁹ السياسي الذي تعاني منه البلاد، ولتفادي أزمة إعادة الانتخابات البرلمانية بما سوف تتكلفه من جهد ومال وشلل للحياة السياسية وتعطيل مصالح الشعب²⁶³⁰.

وطيلة خمسة أشهر مضت دخلت مشاورات تشكيل الحكومة غرفة الإنعاش لاسيما بعدما توسعت رقعة المعارضة لتشبث بنكيران بموقفه، حيث أصر حزبا التجمع الوطني للأحرار والحركة الشعبية، وهما من الأحزاب المشاركة في الحكومة المنتهية ولايتها على ضرورة مشاركة الاتحاد الاشتراكي في التشكيل الحكومي الجديد، وهو ما رفضه بنكيران بصورة قاطعة ونتيجة لتأخر الاتفاق على الحكومة قام جلالة الملك بإعفاء الأمين العام لحزب العدالة والتنمية وتعويضه بالقيادي في نفس الحزب سعد الدين العثماني الذي نجح في التوصل لتشكيل توافقي للحكومة بعد تعثر ما يقرب من خمسة أشهر كاملة، شهدت فيها المملكة موجات من المد والجزر بين الأحزاب الإسلامية والليبرالية والاشتراكية²⁶³¹.

ما بين حكومتي 2011 و 2016، قراءة مقارنة في متغيرات المشهد السياسي:

بعد تعيين عبد الإله بنكيران رئيسا للحكومة، ثار السؤال حول أسلوبه في تشكيل حكومته الثانية، وهل سيدفعه فوز حزبه الباهر في انتخابات السابع من أكتوبر لأن يشكل حكومة أقوى سياسيا من حكومة انتخابات 25 نونبر 2011، ويصب ذلك في رصيد تقدم القوى الديمقراطية في البلاد، أم أن موازين القوى السياسية التي نتجت عن استحقاقات السابع من أكتوبر 2016 لن تمكنه من فعل ذلك، وخصوصا أن الأمر يتعلق بالديناميات السياسية التي يعهد إليها ضناع القرار السياسي لتعديل مخرجات الفعل الانتخابي، ولهذا سنحاول عقد مقارنة بين سياق اقتراع 25 نونبر واقتراع 7 أكتوبر.

هناك خمس ملاحظات نسجلها في عقد المقارنة بين الاقتراعين وهي:

- 1- اشتراك السياقين في معطين اثنين: الأول فوز العدالة والتنمية في الاستحقاقين بنتيجة جد متقدمة، وبالتالي هو تأكيد الاقتراعين معا لواقع الأزمة التي يوجد عليها المشروع السياسي لحزب "الأصالة والمعاصرة" رغم التقدم الرقمي الذي حصله في اقتراع 7 أكتوبر مقارنة مع اقتراع 25 نونبر 2011.

²⁶²⁹ -أصطلح على تعثر بنكيران وتأخر تشكيل الحكومة إعلاميا وصحفيا بالبلوكاج الحكومي.

²⁶³⁰ -عبد الحق مجاهد، "الانتخابات التشريعية ودولة الحق والقانون"، مقال منشور بالموقع الإلكتروني:

<https://www.alaraby.co.uk/politics.2017/07>

²⁶³¹ -بيان الأمانة العامة لحزب العدالة والتنمية، منشور بالموقع الرسمي للحزب <https://www.pjd.ma>

2- اختلاف التعاطي مع الإسلاميين، ففي اقتراع 25 نونبر 2011، كان الطلب على الإسلاميين عنوان حراك إقليمي تطلب قدرا من التعاطي البراغماتي، وربما المؤقت مع قوتهم الانتخابية في حين اندراج اقتراع 7 أكتوبر 2016 ضمن سياق إقليمي مغايرا تماما تراجعت فيه رياح الديمقراطية في العالم العربي، كما أوشك إبعاد الإسلاميين عن الحكم، باستثناء الصيغة التشاركية في تونس، والتي قدم فيها الإسلاميين تنازلات مرة من أجل تسريع عملية الانتقال.

3- اختلاف مزاج السلطة نفسها في التعاطي مع العملية الانتخابية، ففي انتخابات 25 نونبر 2011 أخذت السلطة هامشا معتبرا من الحياد، وأخذ مسافة عن الأحزاب السياسية، رغم التكتيكات التحالفية القبلية التي تزامنت مع بعض المؤشرات المقلقة.

4- فوز العدالة والتنمية في اقتراع 7 أكتوبر 2016 يختلف بشكل جذري عن فوزه في اقتراع 25 نونبر 2011، حيث أن الاقتراع الأول مثل تحديا جماعيا للسلطة وللأحزاب السياسية لإنجاح صيغة الإصلاح في إطار الاستقرار للخروج الآمن من الأزمة، في حين جسد اقتراع 7 أكتوبر تحدي صراع إرادة مواصلة الإصلاح وإرادة إعادة الأمور إلى نصابها" بعد الخروج من الأزمة.

5- اقتراع 7 أكتوبر أفرز تراجعا دالا للقوى الديمقراطية إذا ما قورنت بنتائج انتخابات 2011.

فهذه الملاحظات- المقارنة تسهل عملية المقارنة بين تشكيل حكومة اقتراع 25 نونبر 2011 وحكومة اقتراع 2016، فرييس الحكومة المعين برسم انتخابات 25 نونبر 2011 انطلق في البدء بخلفية سياسية عند تشكيل حكومته، راغبا في ضم أحزاب الكتلة الديمقراطية²⁶³²، ثم انتهى بعد رفض الاتحاد الاشتراكي للمشاركة في الحكومة إلى الجمع بين العنوان السياسي وحكم الضرورة البراغماتية وذلك بضم حزب التقدم والاشتراكية، حيث كانت أولوية تعزيز الثقة والنجاح في تشكيل الحكومة والخروج بالمغرب من المأزق الإقليمي، دفع بتقديم العديد من التنازلات السياسية²⁶³³. أما في اقتراع 7 أكتوبر 2016، فبدأ العنوان السياسي السابق أي حكومة العدالة والتنمية والكتلة لم يعد يكتسب مضمونه السياسي الجذاب بحكم الوضعية والتوقع الذي أخذته قيادة الاتحاد الاشتراكي، كما أن إكراهات ما بعد 7 أكتوبر لم تعد قائمة وذلك لثلاث أسباب:

- 1- بنكيران 2011 ليس هو بنكيران 2016، وهذا ما يفسر تصريحاته التي تحدث فيها بلغة صريحة وأخرى ضمنية.
- 2- الوضع الدستوري يخدم بنكيران، بحكم أنه لا يوجد أي نص دستوري يسمح للحزب الثاني بتشكيل الحكومة في حالة فشل الحزب الأول.
- 3- أن المغرب بتعبير مختلف الفاعلين، لا يتحمل في الظروف الحالية آنذاك حصول أزمة سياسية في البلد تضطره إلى إعادة الانتخابات.

ومن خلال هاته الملاحظات نجد أن بنكيران في تشكيله لحكومة 7 أكتوبر كانت تشبه في بعض التفاصيل حكومته الأولى في نسختها الثانية بعد خروج حزب الاستقلال سنة 2013، لكن لغة التفاوض كانت أقوى بذلك، حيث نجد:

- مطالبة الأحرار بمقاعد تفوق وزنهم الانتخابي، وربما بمواقع أخرى (رئاسة البرلمان).

²⁶³² حزب الاستقلال-التقدم الاشتراكية- الاتحاد الاشتراكي.

²⁶³³ التنازل عن فكرة الهندسة الحكومية بمنطق الأقطاب، وفكرة تقليص عدد أعضاء الحكومة،...

- محاولة توسيع عدد الحلفاء بضم الاتحاد الدستوري لتكون الحكومة بأكثر من 4 أحزاب لكن في مقابل هذا الاشتراط الذي كان موازيا مع مسار التأخير الممنهج للتفاوض، بنكيران لم يتصرف بنفس السلوك التفاوضي الذي تصرف به لتشكيل النسخة الثانية من الحكومة، إذ يبدو من خلال أسلوبه التفاوضي في المشاورات الأولى أنه لم يدخل عنصر الزمن كبعد ضاغط في مشاوراته، كما ظهر متحررا من الإكراهات التي حكمتها في تشكيل حكومة 25 نونبر 2011، حيث لم يبدي أي تسرع لحكم تحالفاته.

- المتغيران الطارئان اللذان حصلا في سياق ما بعد اقتراع 7 أكتوبر 2016 هما: أولا التطابق غير المفهوم في توقيت انعقاد الهيئات المركزية لكل من التجمع الوطني للأحرار والحركة الشعبية. والثاني هو الإبطاء غير المستوعب في موقف الاتحاد الاشتراكي، الذي تغلل بعدم تقديم رئيس الحكومة أي عرض للمشاركة. وفي سياق انتخابات 2011 اختار التجمع الوطني للأحرار خيار المعارضة، ورفض الاتحاد الاشتراكي المشاركة في الحكومة، وضاعت خيارات رئيس الحكومة آنذاك فاختار نصف حكومة سياسية. لكن مع اقتراع 7 أكتوبر 2011، عبرا حزبي الاستقلال والتقدم والاشتراكية عن موقفها الإيجابي، في حين سادت لغة الغموض في موقف الأحزاب الأخرى، وهو ما يؤكد أن عملية التفاوض لم تكن سهلة، بل كانت صعبة جدا، وأن السياسي يسعى من خلالها لكي لا يكون للانتخابي دوره المركزي في تشكيل الحكومة. وهكذا تم تعثر تشكيل الحكومة أو ما اصطلح عليه بالبلوكاج الحكومي. هذا إضافة إلى سوء تقدير المرحلة من طرف بنكيران، وذلك بعدم ضبطه ما كان قد يدور في داخل حزب العدالة والتنمية من وراء ظهره، وعدم تنبيهه بأن الدولة ستصدر أزمته إلى داخل حزبه، إضافة إلى هذا تصريح شباط حول موريتانيا الذي تم استثماره جيدا من طرف بعض الأحزاب وخصوصا التجمع الوطني للأحرار، ودخول المؤسسة الملكية على الخط لاحتواء الأزمة مع موريتانيا، كل هذه الأحداث، أضغت بنكيران، وكانت ورقة شباط القاتلة له.

الفرع الثاني: محاولة في تحديد أسباب تعثر بنكيران في تشكيل الحكومة

أجريت الانتخابات البرلمانية بالمغرب في 7 أكتوبر 2016 وحملت حزب العدالة والتنمية إلى صدارة الأحزاب السياسية المغربية للمرة الثانية على التوالي، وتم تعيين السيد "بنكيران" في 10 أكتوبر، وبعد مد وجزر دام لأزيد من ستة أشهر، صدر بلاغ الديوان الملكي في يوم 15 مارس 2017 بموجبه تم إعفاء السيد بنكيران عن تشكيل الحكومة، ليستدرك باستصدار بلاغ ثان يعين بموجبه السيد "سعد الدين العثماني" رئيسا للحكومة وذلك يوم الجمعة 17 مارس، تلاه تعيين الحكومة المغربية التاسعة عشر من طرف العاهل المغربي "محمد السادس" في 5 من أبريل.

ستة أشهر مرت حتى تم الإعلان عن ولادة قيسريه للحكومة، والأكد أن الذين تتبعوا مسارات المشاورات في تشكيلها، تبين لهم حجم المناورات التي وضعت في وجه السيد بنكيران، فمرة يطلب منه أن يتخلى عن حزب الاستقلال، ومرة يطلب منه أن يقم أحزاب لا علاقة لها بالتحالف الحكومي السابق، مثل أحزاب لاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية والاتحاد الدستوري. ومرة أخرى، يتم استعمال آلية فرض الواقع، بتنصيب رئيس مجلس النواب "الحبيب المالكي" ممثلا للاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية، في تناقض تام بين منطلق الأغلبية الحكومية والمعارضة. ثم سرعان ما تم تجاوز كل تلك الإشكالات مع السيد "سعد الدين العثماني" وفي وقت قياسي تم تشكيل الحكومة. وهذا الأمر أعطى انطبعا عاما للجميع على وجود أزمة سياسية حاضرة في

المغرب، وفتح الباب لتعدد القراءات حول أسباب ودواعي تعثر تشكيل الحكومة إلا بعد مخاض عصيب، والأكد أنه ليس ثمة عامل واحد تحكم في هذا التأخير، بل هناك عوامل متعددة تضافرت وساهمت بشكل أو بآخر في هذا التأخير.

حكومة "سعد الدين العثماني" تشكلت في سياق دولي وإقليمي مضطرب، فقد أضحي المجتمع الدولي ينظر إلى العالم العربي والإسلامي كمصدر للإرهاب والعنف، وأصبح ما يسمى بـ "الإسلام السياسي" الفزاعة التي تخيف الدول الغربية. كما أن الأنظمة العربية تنتشوف للعودة إلى المربع الأول أي ما قبل الحراك العربي من خلال استرجاع جميع المكتسبات التي تنازلت عنها إبان مرحلة الحراك وما تلاها. ومن هنا فإن ترك المجال لحزب العدالة والتنمية لقيادة الحكومة المغربية بناء على الشرعية الشعبية التي حققها من خلال صناديق الاقتراع أضحت تثير مخاوف وتوجسات كبيرة للعالم الغربي والعربي على حد سواء، كما وضعت النظام المغربي في إشكال كبير بين القبول بما أفرزته العملية الانتخابية أو الانقلاب عليها.

كما أن المتغير الداخلي ساهم في التأخر في تشكيل الحكومة، نخص بالذكر هنا الأعطاب الدستورية والتنظيمية وتأثيراتها السلبية على الحياة السياسية المغربية، في هذا السياق، نستحضر الدور السلبي الذي يلعبه نمط الاقتراع في الانتخابات والذي لا يخول لأي حزب سياسي مهما كانت قوته وطبيعة برنامجه الحصول على الأغلبية المطلقة، بحيث يساهم في تشتيت الأصوات، وبالتالي يؤثر سلبا على تشكيل الحكومة. ناهيك عن العامل الأساسي المتمثل في الفاعل السياسي، وبالضبط المؤسسة الملكية – الفاعل الأساسي التي سعت إلى ضبط الإيقاع السياسي من خلال تقزيم حجم حزب العدالة والتنمية بعدما بدا لها أن هذا الأخير قد تجاوز المحددات الموضوعية له سلفا، فالحزب حاز على المرتبة الأولى في الانتخابات الجماعية والتشريعية، كما أن أمينه العام "عبد الإله بن كيران" تحول إلى شخصية كاريزمية تتمتع بالشرعية الشعبية رغم كل الحملات السياسية والإعلامية الموجهة للنيل منه ومن حزبه، وهو ما لا يستقيم مع الأدوار الممنوحة له.

كما أن الفاعل الحزبي نفسه، ساهم بشكل كبير في التأخير في تشكيل الحكومة، فحزب العدالة والتنمية أبانت الأحداث عن سوء تقديره للمرحلة السياسية، الشيء الذي دفعه إلى إطالة أمد تشكيل الحكومة طمعا في تجاوز العوائق التي نصبت أمامه، في المقابل، ونتيجة لارتبان القرار الحزبي لكثير من الأحزاب للسلطة الحاكمة، أو نتيجة الحسابات الذاتية الضيقة لأحزاب أخرى الساعية إلى تعظيم منسوب نصيبها من المناصب الوزارية، فقد ساهمت هي الأخرى في هذا الانحباس.

تأثيرات ارتدادات الربيع العربي على الوضع المغربي: لعبت التحولات الدولية والإقليمية التي تعرفها المنطقة العربية، والارتدادات التي شهدتها الربيع العربي لفائدة الأنظمة الاستبدادية، عاملا مؤثرا في تأخير تشكيل الحكومة الثانية، خاصة مع رغبة النظام المغربي الاستفادة من هذا الوضع من خلال التراجع عن كثير من مخرجات حراك 2011 وفي مقدمتها تشكيل حكومة برئاسة حزب العدالة والتنمية.

1- سياق إقليمي متغير: شهد العالم خلال السنوات التي تلت 2011 تحولات عديدة، بحيث بدا للقوى الدولية المتحكمة في النظام الدولي خطورة صعود الحركات الإسلامية للسلطة، كما بدا ينظر إلى العالم العربي والإسلامي كمصدر للإرهاب والعنف، خاصة وأن حكوماتها أظهرت عجزا كبيرا في ضبط إيقاع العمل السياسي المحلي فيما يتعلق بمواجهة ومحاصرة الإسلاميين بالوسائل والآليات الديمقراطية. فقد كان للتحولات التي شهدتها الساحة السياسية الأمريكية تأثير كبير على المشهد العربي وحضور الإسلاميين فيه بشكل عام، وعلى حزب العدالة والتنمية بشكل خاص، خاصة مع فوز "دونالد ترامب" ذو التوجه اليميني

بالانتخابات الأمريكية التي جرت في 8 من نونبر 2016 وتسلمه للسلطة في 20 من يناير، هذا الأخير أعلن صراحة في أكثر من مرة سعيه إلى محاربة الإسلاميين، في هذا الإطار صرح عقب التفجيرات التي ضربت العاصمة البلجيكية بروكسل على أن: "الولايات المتحدة الأمريكية والدول الغربية يجب عليها تصعيد حربها على من أسماهم "المتشددون الإسلاميين"²⁶³⁴.

كما أشار ترامب إلى أن سماح واشنطن باندلاع ثورات الربيع العربي عام 2011 كانت خطيئة كبرى لإدارة أوباما في الشرق الأوسط، مضيفاً أنه: "في عام 2009 كانت ليبيا مستقرة، وسوريا تحت السيطرة، ومصر كان يحكمها رئيس علماني حليف للولايات المتحدة، في إشارة إلى مبارك"²⁶³⁵، كما جاء في تصريحه لقناة CNN في 24 فبراير 2017، بمناسبة انعقاد مؤتمر المحافظين الأمريكيين للعمل السياسي قوله: "دعوني أقول ذلك بشكل واضح سوف نمنع الإرهابيين الإسلاميين عن بلادنا، ولن نتراجع عن هذا الأمر"²⁶³⁶. وفي نفس السياق، كان للتحويلات التي شهدتها أوروبا المتمثلة في صعود أحزاب يسارية، وحدث اغتيال السفير الروسي في تركيا²⁶³⁷، وما تلاها من ردود سلبية من طرف شباب حزب العدالة والتنمية المؤيد لهذا العمل، وأيضاً ما أثاره تصريح السيد بنكيران الذي حمل روسيا المسؤولية عن دمار سوريا، من غضب للكركمليين، ثم تجاوزه بتقديم اعتذار من طرف الخارجية المغربية عن "زلة بنكيران"، كلها عوامل جعلت عودة حزب العدالة والتنمية مرة أخرى إلى ترأس الحكومة أمراً صعباً للغاية. لذلك أثار فوز حزب العدالة والتنمية بالانتخابات التشريعية وتكليف أمين عامة السيد "عبد الإله بنكيران" بتشكيل الحكومة بناء على -الشرعية الشعبية- التي حققها من خلال صناديق الاقتراع، تخوفات كثيرة، وإدراكاً من السيد بنكيران وحزبه لهذه الحقيقة، فقد دفعه ذلك إلى التعامل مع هذا الوضع بنوع من الانتظار، مما ساهم في تأخير تشكيل الحكومة.

في نفس السياق، كان للوضع الإقليمي الراهن وما يعانيه من هشاشة وضعف -انقلاب على الديمقراطية في مصر، حروب أهلية في سوريا واليمن، وضع قابل للانفجار في ليبيا، حراً احتجاجي مستمر في تونس- تأثير كبير على الوضع المغربي، خاصة وأن هناك توجه من طرف بعض الدول العربية الراضة للربيع العربي إلى إقصاء الإسلاميين من المشهد السياسي المغربي من خلال التأثير على المسار الانتخابي والوقوف حائلاً دون تمكين حزب العدالة والتنمية من الفوز بالانتخابات، في هذا الإطار، كتب ضاحي خلفان قائد شرطة دبي في يناير 2015 على حسابه على تويتر: "خلال عام أو أكثر سيسقط إخوان المغرب سقوطاً مدوياً". كما تجلّى العداء الإماراتي لحزب العدالة والتنمية، بعد فوز هذا الأخير بانتخابات السابع من أكتوبر وتوليم تشكيل الحكومة للمرة الثانية، من خلال ردود الأفعال الرسمية الإماراتية الغاضبة، حيث غرد "عبد الخالق عبد الله" مستشار بن زايد بقوله إنه: "رغم فوز حزب العدالة والتنمية الإخواني بـ 125 مقعداً لكن المنتصر الحقيقي في المغرب هو حزب الأصالة الليبرالي الذي رفع حصته من 48 إلى 102 مقعداً"، في إشارة إلى إمكانية استعمال ورقة الليبراليين ضدّهم بعد فوز حزب (الأصالة) بالمركز الثاني، ناهيك عن

²⁶³⁴-تصريح دونالد ترامب لشبكة "إن بي سي" على خلفية التفجيرات التي ضربت العاصمة البلجيكية بروكسل، البلجيكية بروكسل 2016-03-23 في جاء فيه: "إن على الولايات المتحدة الأمريكية والدول الغربية أن تصعد حربها على من أسماهم "المتشددون الإسلاميين".

انظر الرابط <http://www.elwatannews.com/news/details/1041226>

²⁶³⁵- تصريح دونالد ترامب انظر الرابط <http://www.alkhaleejelarabi.com/print/1462>

²⁶³⁶- تصريح دونالد ترامب لقناة CNN في 24 فبراير 2017.

انظر الرابط <https://arabic.cnn.com/world/2017/02/24/trump-says-new-action-terrorism-coming-days>

²⁶³⁷&é/19- تم اغتيال السفير الروسي في العاصمة التركية انقره، في 19-12-2016، جراء إطلاق نار استهدفه خلال زيارته لمعرض فني

انظر الرابط <http://www.alarbiya.net/ar/arab-and-world/2016/>

صدور بعض التقارير في 14 أبريل 2017 تتحدث عن وجود مخطط إماراتي لضرب حزب العدالة والتنمية، كل ذلك لعب دورا في تأخر تشكل الحكومة.

2- المخزن والارتدادات الداخلية: في أعقاب انطلاق حراك 20 فبراير 2011، أعلن العاهل المغربي "محمد السادس" تفهمه لمطالب المتظاهرين وقرر في خطاب للشعب عزمه مباشرة إصلاح دستوري يعيد ترتيب مفاصل النسق السياسي القائم، وعلى الرغم من تخلي الملك عن بعض سلطاته كجزء من الإصلاحات الدستورية، إلا أنه بقيت معظم الصلاحيات بيد المؤسسة الملكية. ومع خفوت الحراك العربي، بدا هناك توجه من طرف السلطة الحاكمة في المغرب نحو النكوص والارتداد والتراجع عن معظم مخرجات 2011، سواء على المستوى الدستوري أو على المستوى السياسي، فما يحدث اليوم في المشهد السياسي المغربي، خصوصا بعد الانتخابات التشريعية، والمراحل التي قطعتها مسألة تشكيل الحكومة، يعكس التوجه العام للدولة الساعي إلى الرجوع بالمشروع الديمقراطي إلى ما قبل دستور 2011.

وباعتبار حكومة العدالة والتنمية الأولى من مخرجات حراك 20 فبراير فقد شمهلا هذا الارتداد، خاصة وأن انتخابات الجمعية التشريعية 2015 و2016 أبانت على مدى التعاطف الذي يحظى به حزب العدالة والتنمية رغم كل الحملات السياسية وإعلامية الموجهة للنيل منه، مما كشف للسلطة عن السرعة التي يمضي بها حزب العدالة والتنمية وحجم وطبيعة المساحة التي بات يتواجد بها الشيء الذي استلزم فرض نوع من الفرملة وهو ما اصطلاح عليه إعلاميا بـ "البلوكاج". فالتمدد الانتخابي المتنامي الذي حققه حزب العدالة والتنمية قوبل في هذه الفترة بمنطق الحرص على إقامة التوازن السياسي، وبهذا الاعتبار فإن شرعية صناديق الاقتراع ليست هي المحدد الوحيد للتحكم في مخرجات العملية السياسية النهائية، وفي عمقها التركيبية الحكومية الممكنة التي ترضي كل الأطراف سواء الدولة أو الفاعلين السياسيين، لذلك تم استخدام مختلف الوسائل منها الأحزاب الإدارية والبرلمان والإعلام السمعي البصري والمكتوب للرجوع إلى مربع ما قبل 2011. ومن جهة أخرى، كانت إرادة السلطة تتوجه نحو إيقاف كل مزايده بالإرادة الشعبية أو الانتخابية، من خلال الرجوع إلى العمل بالأعراف السياسية السابقة بتشكيل الحكومة أي قبل 2011، حيث كانت تتم على أساس التعيين من طرف المؤسسة الملكية بعيدا عن حسابات ونتائج الانتخابات.

خاصة وأن في المعجم السياسي المغربي مصطلح "المنهجية الديمقراطية" فيه إشارة إلى ما حدث سنة 2002، عندما مرت أول انتخابات تشريعية في عهد العاهل المغربي "محمد السادس"، وعلى الرغم من حصول الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية على المرتبة الأولى، فإن الملك لم يجدد الثقة في زعيمه، "عبد الرحمن اليوسفي" سنة 1998، مفضلا اختيار وزير أول تكنوقراطي من خارج الأحزاب، وهو ما سيعتبره بيان شهير للمكتب السياسي للحزب المذكور خروجاً عن المنهجية الديمقراطية. وبذلك يتضح أن من بين الأهداف المرجو تحقيقها من تأخير تشكيل هذه الحكومة، هو عدم ربط ولادة الحكومة بنتائج الانتخابات البرلمانية. وقد بات هذا التوجه واضحا مع تغول المخزن وتحكمه في كل شيء بحيث أضحي أكثر قوة وحضورا من انتخابات 2011، خصوصا وأن عدد وزارات السيادة قد ارتفع بكثير عما كان عليه الأمر مع حكومة "عبد الإله بنكيران"، حينها كانت وزارات السيادة محصورة في ثلاث وزارات أساسية هي: الخارجية والداخلية والأوقاف، والآن مع "سعد الدين العثماني" إضافت وزارات أخرى إلى حظيرة الوزارات المحفوظة للمؤسسة الملكية مثل وزارتي التعليم والفلاحة والصيد البحري...

مخرجات انتخابات 7 أكتوبر والإعطاب الدستورية والتنظيمية: لقد كان للنصوص الدستورية والقوانين التنظيمية المتحركة في العملية الانتخابية الأثر البالغ فيتعثر تشكيل الحكومة، وقد بدا ذلك جليا سواء في مخرجات العملية الانتخابية، أو في تأويل نصوص الدستور خاصة الفصل 47 في محاولة لتجاوز مرحلة التعثر.

1- السياق القانوني والتنظيمي للانتخابات: لقد كان السياق القانوني والتنظيمي الذي جرت فيه الانتخابات التشريعية الأثر البالغ في التحكم في نتائجها بشكل مسبق بحيث تؤدي إلى البلقنة وعدم فرز فائز واحد بمقدوره تشكيل الحكومة، وأشار في هذا الباب إلى بعض من الأساليب والوسائل المستعملة في ذلك:

- استمرار الإشراف الإداري والسياسي المباشر لوزارة الداخلية، سواء فيما يتعلق بإعداد مشاريع القوانين، أو إعداد مشاريع المراسيم القرارات، أو التقطيع الانتخابي، أو التسجيل في لوائح الناخبين، أو تعيين مكاتب التصويت، أو التحكم في المعطيات والمعلومات المتعلقة بالعملية الانتخابية، في تغيب فاضح لأعضاء اللجنة الوطنية المشرفة على الانتخابات بشكل عام، ووزارة العدل والحريات بشكل خاص ولعل تصرّح السيد "مصطفى الرميد" خير باصم على ذلك.

- منع استطلاعات الرأي (قرار لوزارة الداخلية²⁶³⁸).

- حرمان مغاربة العالم الذين يشكلون نسبة هامة من الكتلة الناجبة من حقهم في الترشيح والتصويت في أماكن إقامتهم مع تقديم مبررات واهية من قبيل رفض إجراء الانتخابات في "إسرائيل"، علما أنه كان من الممكن اعتماد مكاتب للتصويت خاصة بالمغاربة القاطنين بالأراضي الفلسطينية المحتلة بدولة مجاورة كالأردن. مع الإشارة أن اعتماد "الوكالة" للتصويت يناقض مبدأ "سرية الاقتراع" بالإضافة إلى ما قد تشوبه من تجاوزات.

- التأخر في إصدار المراسيم والقرارات المنظمة للانتخابات، إذ لم تتجاوز المدة الفاصلة بين نشر أغلبها في الجريدة الرسمية وبين تاريخ الاقتراع أكثر من شهرين "أغلبها صدر في 10 غشت 2016"²⁶³⁹، وهي مدة تبقى أقل بكثير مما هو متعارف عليه دوليا، بل تبقى أقل من المدة التي أوصى بها المجلس الوطني لحقوق الإنسان والتي هي ستة أشهر.

- اعتماد مراسيم لا يمكن الطعن فيها أمام المجلس الدستوري (التقطيع الانتخابي، وتحديد تاريخ إجراء العملية الانتخابية²⁶⁴⁰ نموذجاً). مما يثبت احتكار إعداد القوانين من طرف وزارة الداخلية.

²⁶³⁸ - بلاغ صادر عن وزارة الداخلية في 22 غشت 2016 بمنع إنجاز أو نشر استطلاعات الرأي ذات الطابع السياسي بناء على مقتضيات مادة 115 من القانون رقم 57.11 انظر ظهير شريف رقم 1.11.171 صادر في 30 ذي الحجة 1432 (28 أكتوبر 2011) بتنفيذ القانون رقم 57.11 المتعلق باللوائح الانتخابية العامة وعمليات الاستفتاء واستعمال وسائل الاتصال السمعي البصري العمومية خلال الحملات الانتخابية والاستفتاءية، منشور في الجريدة الرسمية عدد 5991 الصادرة بتاريخ 3 ذو الحجة 1432 (31 أكتوبر 2011).

²⁶³⁹ - القانون التنظيمي رقم 20.16 القاضي بتغيير وتنظيم القانون التنظيمي رقم 27.11 المتعلق بمجلس النواب الصادر بتنفيذه الظهير الشريف رقم 1.16.118 بتاريخ 6 ذي القعدة 1437 (10 أغسطس 2016).

- القانون التنظيمي رقم 20.16 القاضي بتغيير وتنظيم القانون التنظيمي رقم 29.11 المتعلق بالأحزاب السياسية الصادر بتنفيذه الظهير الشريف رقم 1.16.119 بتاريخ 6 ذي القعدة 1437 (10 أغسطس 2016). مرسوم رقم 2.16.669 صادر في 6 ذي القعدة 1437 (10 أغسطس 2016) يتعلق بتحديد الأماكن الخاصة بتعليق الإعلانات الانتخابية بمناسبة الانتخابات العامة لانتخاب أعضاء مجلس النواب.

- مرسوم رقم 2.16.666 صادر في 6 ذي القعدة 1437 (10 أغسطس 2016) في شأن مساهمة الدولة في تمويل الحملات الانتخابية التي تقوم بها الأحزاب السياسية المشاركة في الانتخابات العامة لانتخاب أعضاء مجلس النواب.

- مرسوم رقم 2.16.667 صادر في 6 ذي القعدة 1437 (10 أغسطس 2016) بتحديد الأجل والشكليات المتعلقة باستعمال مساهمة الدولة في تمويل الحملات الانتخابية التي تقوم بها الأحزاب السياسية المشاركة في الانتخابات العامة لانتخاب أعضاء مجلس النواب.

- مرسوم رقم 2.16.668 صادر في 6 ذي القعدة 1437 (10 أغسطس 2016) يحدد بموجبه سقف المصاريف الانتخابية للمرشحين بمناسبة الحملات الانتخابية برسم الانتخابات العامة والجزئية لانتخاب أعضاء مجلس النواب.

- استمرار اعتماد نفس اللوائح الانتخابية مع تحيين جزئي رغم ما يترتب عنه من اختلالات تمس جوهر العملية الانتخابية.

- استمرار اعتماد التقطيع الانتخابي المتحكم، والتخفيض من العتبة من 6 بالمائة إلى 3 بالمائة²⁶⁴¹.

- اعتماد نمط اقتراع لا يضمن تناسب عدد الأصوات مع عدد المقاعد المحصل عليها في البرلمان، بحيث يساهم في تشتيت الأصوات، ولا يخول لأي حزب سياسي مهما كانت قوته وطبيعة برنامجه الحصول على الأغلبية المطلقة، فنظام الانتخابات باللائحة أو القائمة المعتمد في المغرب، يبدو أنه لا يسمح بتشكيل أغلبية متجانسة في البرلمان، كونه لا يعطي إمكانية الفوز بأكثر من 100 مقعدا بالبرلمان لكل حزب قوي أو كبير من أجل 325 مقعدا في مجلس النواب، مما يؤثر من جهة سلبا على تشكيل الحكومة، وعلى التزام الأحزاب ببرامجها الانتخابية بعد دخولها الحكومة، ومن جهة أخرى يسهل على السلطة الحاكمة عملية ضبط الخارطة السياسية والتحكم في تشكيل الحكومة. وبذلك كان متوقعا أن يعرف تشكيل الحكومة صعوبات بسبب نتائج الاقتراع التي أفرزت خريطة "مبلقنة" جعلت الحزب المتصدر رهينة للابتزاز وليس التفاوض، لأنه لم يحرز أغلبية مريحة.

مع العلم أن الحل لتجاوز هذا الإشكال كان يكمن في تعديل القانون التنظيمي المتعلق بمجلس النواب من خلال تغيير نمط الاقتراع، الشيء الذي سيمكن من تشكيل الحكومة من حزب واحد أو حزبين على الأكثر، ويحقق انسجام الأغلبية، ويوفر الوقت الكبير المهدر في تشكيل الحكومة، وفي هذا السياق نذكر بأن السيد "عبد الإله بنكيران" يتحملان مسؤولية أخلاقية، بحيث لم يبذل مجهودا طيلة ولايته المنصرمة لإصلاح النظام الانتخابي الذي يعلم مسبقا أنه سيكون أول ضحاياها.

2- الفصل 47 من الدستور: إن تأخير تشكيل الحكومة فتح الباب للحديث عن القصور والعيور الذي يعاني منه الدستور، وبالضبط الحديث عن الفصل 47 من دستور 2011، فقد أبان النقاش الدائر حول تأويل هذا الفصل عن وجود تباين يصل إلى حد التناقض بين المختصين والسياسيين، بسبب الغموض الذي صيغ به سواء ما تعلق بتحديد مدة محددة لتشكيل الحكومة أو ما ارتبط بتحديد منهجية واضحة لتشكيل الحكومة في حالة فشل المكلف بتشكيلها، في ظل غياب بدائل منصوص عليها بشكل قطعي الدلالة في الفصل نفسه حتى يتم تجنب اللجوء إلى فصول أخرى لفك الغموض والقصور في هذا الفصل، وفي ظل صعوبة الاحتكام إلى الأعمال التحضيرية لإعداد الدستور، نتيجة عدم إتاحتها للعموم إلى حد الآن، بالرغم من مرور أكثر من خمس سنوات على صدور هذا الدستور. وقد تبين من خلال استحضار هذا النقاش على المشهد السياسي، وجود إرادة لتوظيف هذا الفصل من أجل تحقيق مكاسب سياسية من هذا الطرف أو ذلك، فحزب العدالة والتنمية حاول توظيفه لتبرير تأخر تشكيل الحكومة، باعتبار أن هذا الفصل لا يلزم رئيس الحكومة المكلف بمدة محددة لتشكيلها، كما أن الدستور المغربي سكت عن تحديد المدة الزمنية التي ينبغي عدم تجاوزها لتشكيل الحكومة وترك الأمر مفتوحا للمعرفة المسبقة استحالة تحديد سقف زمني للمشاورات، لكن لقاء مستشاري الملك "عبد اللطيف المنوني والقباج" يوم السبت 24 دجنبر مع رئيس الحكومة المعين بمقر رئاسة الحكومة ونقلها لرسالة الملك بضرورة الإسراع بتشكيل الحكومة وربط ذلك بانتظارات الملك والشعب، اعتبر بمثابة دعوة

²⁶⁴⁰ - المرسوم المؤرخ في 29 يناير 2016 الصادر بالجريدة الرسمية ليوم فاتح فبراير 2016 في شأن تاريخ انتخاب أعضاء مجلس النواب.

²⁶⁴¹ - حسب الفقرة الثانية من المادة (84) من القانون التنظيمي رقم 27.11 المتعلق بمجلس النواب بموجب القانون التنظيمي رقم 2016 نقل عتبة المشاركة في توزيع المقاعد من 6 إلى 3 في المائة.

للسيد "عبد الإله بنكيران" لإيقاف المزايدة بمسألة تحديد توقيت ثابت لتشكيل الحكومة، مما شكل نوعاً من التأويل العملي الملزم للدستور، وقد لوحظ خضوع رئيس الحكومة وحزبه له، بدون مناقشة.

كما تم توظيف هذا الفصل لإرباك المشهد السياسي، بشكل يفتح المجال على مصراعيه دستورية، وقد كان اختيار المستشار الملكي عبد اللطيف المنوني، نحو إعطاء أكثر من تفسير للأزمة السياسية وجعلها تارة سياسية وتارة أخرى رئيس اللجنة الاستشارية لمراجعة الدستور للقاء بنكيران رسالة بأن المشكل دستوري وليس سياسي، وهو الأمر الذي يخالف تصريحات السيد بنكيران وحزبه العدالة والتنمية الذين دأبوا على توصيف ما يحدث من "بلوكاج" بأنه أزمة أحزاب ومشكلة سياسية وليست دستورية، وذلك بهدف استبعاد التحكيم الملكي وتفعيل الفصل 42 من الدستور²⁶⁴². وقد بدا هذا التوجه، أي اعتبار الأزمة دستورية ليست سياسية، من خلال الخرجات الإعلامية لبعض أعضاء اللجنة الاستشارية الذين ذهبوا في تبني اتجاه معين لتفسير غموض الفصل 47، فالفقرة الأولى منه تنص على أنه: "يعين الملك رئيس الحكومة من الحزب السياسي الذي تصدر انتخابات أعضاء مجلس النواب، وعلى أساس نتائجها"، خاصة وأن الأمر يحيل إلى بعض البياضات الممكنة، خصوصاً في ما يتعلق بعدم الحسم في مسألة التعيين الحصري للأمين العام للحزب، فضلاً عن صمتها عن احتمالات فشل رئيس الحكومة المكلف ببناء أغليته البرلمانية. وقد ذهب بعض أعضاء اللجنة إلى تفسير ذلك، تارة بحق الملك في تعيين شخصية أخرى من الحزب المتصدر بسبب عدم التنصيب على رئيس الحزب، وتارة بحق الملك في تعيين شخص آخر من حزب آخر، وليس الثاني فقط، رئيساً للحكومة. كما وصل التصريح إلى حد التحلل من إمكانية الرجوع إلى الأعمال التحضيرية كوسيلة وحيدة لفهم قصد المشرع، بعد تصريح الأستاذ عبد العزيز المغاري، في ندوة نظمتها جمعية القانون الدستوري يوم الجمعة 23 دجنبر حول نتائج انتخابات السابع من أكتوبر، بأن اللجنة الاستشارية لا تتوفر على أعمال تحضيرية بالمفهوم المتعارف عليه للأعمال التحضيرية في الأنظمة الديمقراطية العريقة، لأنها كانت استشارية ولم تكن تأسيسية، ولم تكن ابتدائية ونهائية، وأن اللجنة لم تتبنى ولم تعتمد في نهاية أشغالها محضراً رسمياً لأشغالها، يمكن الرجوع إليه والاعتداد به²⁶⁴³.

كما سعى حزب العدالة والتنمية طرح خيار آخر ممثل في اللجوء إلى إجراء انتخابات مبكرة، كوسيلة للضغط على باقي الفرقاء، الأمر الذي استدعى تدخل وزير الداخلية السابق محمد حصاد الذي صرح خلال اجتماع للجمعية المغربية لرؤساء الجماعات الترابية أن الانتخابات التشريعية المقبلة لن تجرى إلا في سنة 2021 في إشارة إلى طمأنة الأحزاب وكرد على ورقة حزب العدالة والتنمية.

ضعف المشهد الحزبي المغربي: يمكن اعتبار ضعف المشهد الحزبي المغربي عاملاً أساسياً في تعثر تشكيل الحكومة الثانية، ونخص بالذكر في هذا الإطار، عنصرين أساسيين يمثّلان في سوء تقدير حزب العدالة والتنمية للمرحلة من جهة، ومن جهة ثانية في ارتهاق القرار الحزبي لإرادة السلطة الحاكمة.

²⁶⁴² - الفصل 42 من الدستور ينص على أن: "الملك رئيس الدولة، وممثلها الأسمى، ورمز وحدة الأمة، وضامن دوام الدولة واستمرارها، والحكم الأسمى بين مؤسساتها، يسهّر على احترام الدستور، وحسن سير المؤسسات الدستورية، وعلى صيانة الاختيار الديمقراطي، وحقوق وحرّيات المواطنين والمواطنات والجماعات، وعلى احترام التعهدات الدولية للمملكة".

²⁶⁴³ - تصريح الأستاذ عبد العزيز المغاري، في الندوة التي نظمتها جمعية القانون الدستوري في 23 دجنبر 2016 حول نتائج انتخابات السابع من أكتوبر.

1- العدالة والتنمية وسوء تقدير المرحلة: أسهم حزب العدالة والتنمية ذاته في تأخر تشكيل الحكومة، من خلال ارتكابه

للعديد من الأخطاء سواء على مستوى التقدير أو التحليل، فالحزب ذهب بعيدا في رفع سقف توقعاته من جهة، وأيضا في اعتماد مرجعيات جديدة وغير واقعية في القراءة اللحظية، بحيث برز في خطابات قياديهما الحديث عن "الاختيار الديمقراطي" و"الإرادة الشعبية"، مع العلم أن هذين العاملين غير مؤثرين في المشهد السياسي المغربي، على اعتبار أن السلطة الحاكمة هي من تتحكم في ضبط الإيقاع السياسي بعيدا عن مثل هذه الشعارات. وعلى مستوى التفاوض، كان متوقعا خضوع السيد "بنكيران" للابتزاز عوض التفاوض، نظرا لصعوبة الاستناد على مخرجات الإرادة الشعبية انتخابيا، خاصة مع ضعف نسبة المشاركة في العملية الانتخابية التي تجعل من رئيس الحكومة يتخندق في موقع ضعيف، باعتبار أنه متصدر للانتخابات بأقلية ناعبة وليس بإرادة شعبية. كما كان متوقعا جدا تمرد التجمع الوطني للأحرار، خاصة وأن الحزب فضل قبيل الانتخابات، التمتع بعيدا عن أغليته الحكومية أثناء تقديم الحصيلة الحكومية، وفضل وزراؤه عرض حصيلة القطاعات التي يدبرونها بعيدا عن التضامن الحكومي المطلوب خلال نهاية الولاية. ومن هذا المنطلق، كان الأولى على حزب العدالة والتنمية أن يستحضر كل ذلك ليضع سيناريوهات وبدائل كأخرى عوض التمسك غير المفهوم بوجود حزب التجمع الوطني للأحرار في أغليته، بالرغم من تمتع هذا الأخير واشتراطاته المبالغ فيها وغير المنطقية منذ الإعلان عن النتائج.

ففي المرحلة الأولى، تسبب حزب الأحرار في تعطيل المشاورات بحجة إعادة ترتيب بيته الداخلي، خاصة بعد مفاجأة "صلاح الدين مزور" الجميع بتقديم استقالته من رئاسة الحزب، مما اضطر بنكيران إلى انتظار عقد مؤتمر استثنائي للحزب لتعيين "عزيز أخنوش" رئيسا جديدا للحزب، مما أخر بدء المشاورات الفعلية لتشكيل الحكومة. وفي مرحلة ثانية لجأ حزب الأحرار إلى اشتراط التفاوض مع حزب العدالة والتنمية على أساس تحالفه مع حزب "الاتحاد الدستوري"، ثم، في مرحلة ثالثة، بسبب إصراره على استبعاد حزب الاستقلال من الأغلبية الحكومية.

كل هذه المناورات التي قام بها حزب الأحرار كان من المفروض على حزب العدالة والتنمية أن يكون على استعداد مسبق لتجاوزها من خلال إعداد بدائل، لكن الملاحظ أن الحزب غاب عنه عنصر المبادرة واكتفى في المقابل بردة الفعل، فكانت النتيجة إطالة أمد الأزمة، كما لم يتوقع الحزب إقدام الملك على إعفاء "عبد الإله بنكيران" وتكليف "سعد الدين العثماني" بتشكيل الحكومة، نتيجة القراءة الخاطئة للحزب الذي اعتبر نفسه ممثلا للإرادة الشعبية، في حين نسي أن الإرادة الشعبية وحدها لا تكفي، وأنه لا بد من استحضار معطيات أساسية كحسابات المؤسسة الملكية ونفوذ الأحزاب رغم أحجامها الصغيرة والهشة، بالإضافة إلى القوى النافذة في المغرب واللوبيات التي تستمد قوتها من الخارج كفرنسا وغيرها.. الخ.

في نفس السياق، كان متوقعا بأن شخصية "عبد الإله بنكيران" صاحب الكاريزما المؤثرة والقدرة التواصلية الهائلة مع عموم المواطنين، والتي ساهمت في ترسيخ شخصيته في الرأي العام الوطني، أضحت شخصية غير مرغوب فيها، خاصة وأن السلطة بالمغرب لا تريد أن يكون لشخص أو زعيم سياسي الحضور والاهتمام كما يكون للسلطة الحاكمة. ومن هنا يمكن فهم ما جرى، على أنه يدخل في سيرورة من السيناريوهات التي وضعت مسبقا للوصول إلى هذه النتيجة (والتي نقصد بها تحديدا، التخلي عن شخص بنكيران واستبداله بشخص سعد الدين العثماني). ومن بين المؤشرات الدالة على ذلك، ما ورد في بلاغ الديوان الملكي الذي حمل مسؤولية فشل تشكيل الحكومة لشخص السيد بنكيران، بل والأكثر من ذلك، أن البلاغ نص على أنه لا توجد

مؤشرات على نجاحه في مهمته، مما يعني أن شخص بنكيران ذاته كان مستهدفاً، وهو الأمر الذي كان ينبغي أن لا يغيب عن تقدير حزب العدالة والتنمية في التعامل مع المرحلة.

2-ارتهان القرار الحزبي: منذ تولي المؤسسة الملكية السلطة، دأبت على تهميش القوة السياسية المنافسة، المتمثلة في أحزاب الحركة الوطنية، كما عملت على خلق أحزاب تابعة بمثابة أدوات للتدخل في الحياة السياسية، وفي الآن ذاته، سعت إلى ترك حيز ضيق للأحزاب المنحدرة من تلك الحركة والقابلة لقواعد "اللعبة الديمقراطية"، مع سعي دائم وحثيث إلى تطويعها وإخضاعها. إن هذه السياسة لازالت هي ذاتها في التعامل مع الأحزاب، وقد حاولت أحزاب معينة توصيف ذلك من خلال إطلاق مصطلح "التحكم" الذي عبّر عنه رئيس الحكومة السابق "عبد الإله بنكيران"، كما ورد نفس المصطلح على لسان الأمين العام لحزب التقدم والاشتراكية الذي أشار إلى أن الجهة معلومة توجد بالحيط الملكي المباشر في شخص مستشار الملك مؤسس حزب الأصالة والمعاصرة. ومع أن العاهل المغربي قد وضع حداً لتلميحات رئيس الحكومة في خطاب مباشر صرح أواخر غشت 2016، ثم في بيان موجه للأمين العام لحزب التقدم والاشتراكية، يجدر في الأول من تبعات التشكيك في مصداقية الدولة، ويذكر في الثاني بجرمة الاقتراب من محيط الملك، فإن حديث بنكيران عن التحكم وإشارة الأمين العام لحزب التقدم والاشتراكية إلى مستشار الملك، يؤشران على استمرار ارتهان العديد من الأحزاب للمؤسسة الملكية. وقد بدا الأمر واضحاً بعد الانتخابات التشريعية للسابع من أكتوبر، بحيث تحدث أمين عام حزب الاستقلال "عبد الحميد شباط" عن لقاء جمعه "إلياس العماري"، الأمين العام لحزب الأصالة والمعاصرة، وصلاح الدين مزور، رئيس حزب التجمع الوطني للأحرار، وإدريس لشكر الكاتب الأول للاتحاد الاشتراكي، عقب الإعلان النهائي عن نتائج الانتخابات البرلمانية، دعا فيه إلياس العماري، القيادات الحزبية الحاضرة إلى توجيه رسالة للملك يعلنون فيها عدم الدخول مع حزب العدالة والتنمية في أي تحالف لتشكيل الحكومة، رغم تنصيب الدستور صراحة على تعيين رئيس الحكومة من الحزب الذي تصدر الانتخابات.

إن هذا الحدث يشير إلى أمرين أساسيين، الأول: أن إقدام إلياس العماري على هذا الأمر مع عدم استطاع هذه الأحزاب الوقوف في وجهه، يؤكد على أنها أصبحت مرتهنة القرار وغير قادرة على الفعل المبادر سواء في هذا الاتجاه أو ذلك. والأمر الثاني، يكمن في لجوء السلطة الحاكمة لتأديب "عبد الحميد شباط" نتيجة رفضه الانخراط في خطه المخزن الانقلاب بـ "طريقة ديموقراطية" على نتائج صناديق الاقتراع، وقيامه بإخراج الأمر للعلن، وهكذا كانت أولى اشتراطات "أخنوش" على بنكيران استبعاد حزب "الاستقلال" بحجة ضمان وجود انسجام بين مكونات الحكومة، في إشارة إلى موقف هذا الحزب في النسخة الأولى من الحكومة عندما انسحب وترك الوضع السياسي مفتوحاً على كل الاحتمالات، قبل أن يستنجد بنكيران بحزب "الأحرار" ليعوض "الاستقلال". كما تم استغلال تصريحات "حميد شباط" حول موريتانيا باعتبارها تاريخياً أرضاً مغربية، خاصة مع تمسك أخنوش أكثر بموقف انسحاب "الاستقلال" من الحكومة، باعتبار أن الأخيرة لا يمكن أن تضم حزبا يشكل خطراً بمواقفه على علاقات المغرب مع جيرانه، وهو ما قبل به بنكيران مرغماً، إذ سارع إلى إعلان ضمني بخروج "الاستقلال" من حساباته.

كما أن هناك حدث آخر، برهن على الارتباك الحزبي للمؤسسة الحاكمة، تمثل في انتخاب الحبيب المالكي مرشح حزب "الاتحاد الاشتراكي" لرئاسة مجلس النواب تحت طائلة ضرورة مصادقة مجلس النواب على قوانين عودة المغرب إلى الاتحاد الأفريقي.

إن الإقدام على انتخاب رئيس مجلس النواب على الرغم من عدم تشكيل الحكومة بعيدا عن المشاورات الجارية في تغييب تام لحزب العدالة والتنمية، والإصرار على تسمية شخصية مكلفة بالرئاسة من حزب لم يحصل إلا على عشرين مقعدا في الانتخابات التشريعية الأخيرة، على الرغم من إصرار عبد الإله بن كيران على رفض التفاوض مع هذا الحزب أو إشراكه في الحكومة، يبرز بجلاء مدى حضور المؤسسة الملكية في المشهد الحزبي من جهة، ومن جهة أخرى دليل على ارتباك كثير من هذه الأحزاب للمؤسسة الحاكمة.

إن القرار الحزبي للسلطة القائمة بدا بجلاء من خلال تشكيلة الحكومة الثانية التي أخرجها "سعد الدين العثماني"، خاصة وأن "سعد الدين العثماني" تمكن من تشكيل الحكومة في ظرف أيام، في الوقت الذي فشل فيه نظيره بنكيران في خمسة أشهر. وهنا يحق لنا التساؤل، كيف قبل "سعد الدين العثماني" بإشراك حزب الاتحاد الاشتراكي؟ وكيف قبل أن يسند لحزب التجمع الوطني للأحرار وحزب الاتحاد الدستوري وحزب الاتحاد الاشتراكي القوات الشعبية حقائب وزارية أكثر عددا ونوعا مما استفاد منه حزب العدالة والتنمية نفسه؟ وكيف سمح "سعد الدين العثماني" بأن يسيطر حزب الأحرار على أكثر من نصف ميزانية الحكومة؟ 70 مليار درهم مقابل 25 مليار درهم لوزراء العدالة والتنمية. ثم كيف قبل العثماني بإبعاد "مصطفى الرميد" عن وزارة العدل والحريات؟ وكيف تم إقحام الوالي "لفتيت" في تشكيلة الحكومة ومنحه وزارة الداخلية؟ بالإضافة إلى "محمد الحجوي" في الأمانة العامة للحكومة، وهما أحد أبرز خصوم العدالة والتنمية؟... الخ. وكل ما تم سرده يوحى بجلاء أن ارتباك الأحزاب للمؤسسة الملكية ساهم بشكل كبير في تأخير خروج الحكومة للوجود.

على ضوء ما تم طرحه، يتضح بأنه ليس ثمة عامل واحد تدخل لتأخير تشكيل الحكومة، بل الأكيد أن عوامل عدة تضافرت وساهمت سواء من قريب أو من بعيد في انحباس تشكيل الحكومة، ويبقى الآن النظر إلى ما بعد هذا المخاض وهذه الولادة العسيرة. وعلى ما يبدو أصبح من الصعب التكهّن بمستقبل الواقع السياسي المغربي، خاصة وأن مخرجات حكومة العدالة والتنمية الثانية شكلت قطيعة مع ما أفرزته انتخابات السابع من أكتوبر، مما يعكس تحكّم إرادة أخرى تستند على منطق السلطة، الأمر الذي سينعكس سلبا على المشاركة الشعبية مستقبلا.

أضف إلى ذلك، وانطلاقا من تركيبة الحكومة الحالية، فإن الخريطة الحزبية تكون بذلك تغيرت جذريا، إذ بات من الصعب تمييز الأحزاب الوطنية والديمقراطية عن الأحزاب الإدارية، كما أضحت معرفة الأسس المعتمدة في تشكيل الحكومة وانبثاق المعارضة أمرا عويضا يصعب تكهنه، ناهيك عن معرفة المعايير التي تعتمدها الأحزاب المشاركة في الحكومة أو الالتحاق بالمعارضة، إذا كانت توجد معارضة أصلا. الشيء الوحيد الذي يمكن التأكد منه هو أن الأحزاب وبالنظر إلى هشاشتها لن تعوّل مستقبلا على رصيدها الشعبي، بل على علاقاتها بالسلطة للحصول على النتائج، عفوا على الحقائق؟ أما فيما يتعلق بحزب العدالة والتنمية فسيتبقى يعاني لفترة زمنية طويلة، لأن جراحه عميقة نتيجة ما حصل، وهو مدعو إلى مراجعات كثيرة، سياسية وإستراتيجية، لأن التجربة السابقة تتطلب استعمال النقد لتجاوز الأخطاء فردية وجماعية وفي التصورات، خاصة وأنه ساد الاعتقاد لدى أعضاء الحزب أن

الإرادة الشعبية محدد أساسي في العملية السياسية، لكن المفاجئة الصادمة، بعد مرور أكثر من خمسة أشهر من الانتظار يرضخ الحزب لإرادة السلطة، إنه امتحان صعب يتطلب شجاعة استثنائية من طرف أعضاء الحزب لمواجهة الاختناق. وعلى هذا الأساس نتساءل هل سيطوي حزب العدالة والتنمية الصفحة ويتجاوز الأزمة أم سنشهد ما تعودناه في الأحزاب المغربية من ظاهرة الانشقاقات وتأسيس أحزاب جديدة؟.

خاتمة

عرف العالم العربي والإسلامي، منذ القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، التفاتة حثيثة إلى الماضي الذي كان الخيار الأول والمنطقي للإنسان في هذا الحيز من العالم بعد الالتقاء بالآخر القادم من أفق حضاري مختلف. هذه الالتفاتة لم تكن معرفية ووجودية بما يعنيه ذلك من فعل قصدي وواعي لذات تبحث عن فرض وجودها، بل كانت التفاتة قسرية نظرا لأن نسق التطور وحجمه كان كبيرا. ما خلف شعورا بالهزيمة ورغبة في نفس الوقت في استيعاب تفاصيل هذا النسق. رغبة دفع بها التوق التاريخي للأعجاب الضائعة. لقد توقف تصور الإنسان العربي والمسلم عن ذاته عند تخوم النص، فتهاهى مع النص. بل صار لا يقرئ إلا في أفقه رغم أن النص ذاته يدعو الذات المتصلة به إلى اكتشاف أفق معرفي مغاير عما يكونه عن العالم. والرؤية الأخيرة التي وجدت صدى لها في فلسفات ومعارف مختلفة بقيت يتيمة وقتها إن لم تجابه بمعارضة قاسية وصلت حد الإلغاء. وحملت الذات العربية والإسلامية هذا الموقف عن النص. وانطلقت في التأصيل لوجودها من هذا المنطلق. ويبدو أن القداسة التي يكتنفها النص كانت مانعا من العودة إليه في ذاته ومسائلة النظم المعرفية التي أنتجها طوال التاريخ. وهو ما كان أكثر صعوبة إذا ما علمنا أن التاريخ نفسه في تعريفه وطريقة تناوله كان نتاج النص كما هو حال أغلب المفاهيم والأفكار.

مثل التأصيل قديما عملية معرفية في داخل الفكر الإسلامي بين المذاهب التي بحثت عن التأكيد على الصلة بالنص، سبب الشرعية ومصدرها الأول. إلا أنه كذلك عملية حديثة تميزت بخصوصية السياق الجديد لها. إذ انتقل المركز الحضاري من الشرق إلى الغرب الذي طرح معرفة ذات طابع عقلاني بما يعنيه ذلك من تصور جديد للعقل والمعرفة والدين بالنتيجة. أنها رؤية جديدة مقترحة على أساس مركزية الإنسان. ما نحت معالم شخصية غربية أرضية/ مادية/ باردة إزاء الشخصية الشرقية/ الروحية/ المساوية. على الرغم من هذه الحيثية لم تخرج عملية التأصيل حديثا عن مدار العقل الديني بالأساس الذي جابه المعادلة الصعبة بين التراث/ الفكر وبين الواقع.

بما أن الأخير وفق اشتراطات مادية صرفة جعل من العقل، منظورا إليه كجزء من التاريخ، ضرورة إلا أنه لم يتمكن من الابتعاد عن النقل الذي بقي أساسا صلبا. وذلك بالنظر إلى أن النقل متعدد الأبعاد. فهو بالإضافة إلى انتفاءه إلى تصور وجودي عن الإيمان والصلة بالسواء فهو أيضا المصدر الحضري للمعرفة. وهو حصر يملك طابع المقدس والعقيدة التي لا تنفصم. فما عقد عليه تصور العقل أنه ملحق بالواحد والمطلق المتعالي الذي لا يقبل التجزئة. ومن هذه الخلفية تحركت الأصولية الحديثة. وهي خلفية العقل الديني صرفا من معاني الواقع والتاريخ. فانطلقت الحركات الإسلامية – ومن بينها حركة النهضة وحزب التحرير الإسلامي- في صياغة رؤيتها السياسية على أساس الحتمي والنهائي السابق في التصور الديني للشأن السياسي. فالتصور السياسي المطروح بالجملة يلتصق بمقتضيات التمكين الإلهي والاستخلاف. ما يعني أنه تصور من صميم المعرفة الدينية/ العقدية التي جعلت المسار الذي تبدأ هذه الحركات مبنيا على وثوقية الوصول والنجاح الحتمي. لكن يعني أيضا أنه أن بدأ أو أستاذف بعد فترة لا يعني عدم التوقف. فالتوقف يعتبر ممكنا لأن الواقع ينظر إليه كمتلقي لإرادة التغيير الإسلامي ممثلة في إرادة الجماعة/ الحركة/ الحزب. وسيقاد إلى الغاية الكبرى على الرغم من إمكانية عدم انصياعه الطوعي.

هذه الفوقية جعلت التعامل السياسي مع المجتمع والدولة - أهم واجهة في الواقع - غير سهل بل وانقادت إلى العنف. ذلك أن العقل السياسي الحديث الذي تم توليده صلب الأصولية الحديثة لازال أقرب إلى الإيمان منه إلى الواقع. فهو عقل يشابه تركيبة الذهنية الأولى التي بنيت على أساس الدعوة في الخطاب والممارسة. إلا أن الدعوة الحديثة التي أطلقتها الحركات الإسلامية تفتقد تفصيلا مهما. وهو الجانب النبوي الإعجازي الذي مثل في سياقه الغطاء الساوي للعمل السياسي والضامن لنجاحه. ما ساهم في تأسيس النموذج الأول للدولة الإسلامية التي بقيت حلم الحركات الحديثة.

هذا النموذج الذي بقي غاية متعسرة - فيما عدى النموذج الإيراني - مثل النقطة المركزية في الخطاب السياسي للطرحين رغم الاختلاف النسبي بين التصور الإخواني المتمثل في حركة النهضة وحزب العدالة والتنمية وحزب التحرير الإسلامي ومعه جماعة العدل والإحسان. فحزبي حركة النهضة والعدالة والتنمية خلقنا نوعا جديدا من الخطاب حتى في داخل الخطاب الإخواني، إلا أنه ظل يتماثل معه حيث غابت خصوصيات الحالة المغربية والتونسية من الناحية الثقافية والحضارية. وهذا يعود، كما ورد في أدبيات حركة النهضة وحركة التوحيد والإصلاح وحزب العدالة والتنمية، إلى المواصلة في نفس النسق الفكري. إذ تبقى الكتابات الإخوانية مرجعية في التنظير والعمل السياسي مع المحافظة على المثالية التي تهيمن على الخطاب عموما، مع الإشارة إلى جرعة من البراغماتية في الطرح الإخواني المغربي "النضالي والعدلاوي"، وكذلك تصور العدالة والتنمية فرضها الاعتبار من التجربة الإيرانية وأخطاء بقية الحركات في العالم العربي والإسلامي. أما حزب التحرير، وجماعة العدل والإحسان فقد بقيا في ظل الخطاب التقليدي وفيان إلى النموذج وأقرب إلى النص من حيث الشكل والمضمون الذي يلتقيان فيه مع بقية حركات الإسلام الحركي. لكن في المجمل ظل الخطاب السياسي في المجمل في المربع الأول للقداسة بعيدا عن استيعاب جدلية الفكر والواقع واللغة المتأصلة في العقل والمعرفة العربية والإسلامية. كذلك تصور آليات الحكم بقي وفيها لهذه الخلفية. وهو ما يحيلنا إلى التساؤل حول الآليات المعتمدة في المشروع لإسلامي لدى الحركات الإسلامية الإخوانية أو القريبة من الطرح الإخواني سواء للوصول إلى الحكم أو مباشرته.

إن تصور آليات الحكم يفترض مقدمات نظرية تؤسس لها. وقد انطلقت ضمن تصور الإسلام الحركي من مرتكزات نصية لكنها في نفس الوقت استبطنت ضرورات الواقع دون الحسم فيها. بل بحثت عن تطويعها وفق التصور الذي انخرط في سياق أيديولوجي من الرؤية الدينية واليهي. ما يبرر صيغ الحسم الفوقي الذي يحكم التعامل مع المجتمع والدولة في الممارسة السياسية. فهذا المنطق يفترض التحاق الواقع به لا العكس.

بالنسبة للمجتمعات، فهي جماهير إسلامية مسبقا وامتداد لمفهوم الأمة. لكن الحركات الإسلامية تضيف عنصر الانتظام الحركي والالتزام العقائدي لإلحاق هذه الجماهير بمشروعيتها. أما الدولة فهي دولة الأمة ودولة الملة، فالتعامل مع الدولة الموجودة يتم من خارجها باعتبارها واقعا ضروريا لكنه يمهّد للغاية الأصلية. لذلك مثل تاريخ العمل السياسي للحركات الإسلامية - من بينها حركة النهضة/الشبيبة الإسلامية سابقا وحزب التحرير الإسلامي/جماعة العدل والإحسان - تاريخ المواجهة بين العنف واللاعنف. وهذه المواجهة الأخيرة أقرب إلى الواقع بالنظر إلى أن الفرضية الثانية - اللاعنّف - لا تقترب من السلم بقدر قربها من العنف لأنها فرضية مفتوحة. إذ أنها تستبطن جرعة من العنف الرمزي الذي يعود إلى نظرة هذه التيارات إلى نفسها كجماعة مؤمنة قبل شيء. وعلى أساس هذه الرؤية تقام حدود التمييز المعنوي والمادي. وكلا التصورين يستويان في هذا التفصيل. فعملها مبني على أساس

التخلص من جاهلية المجتمعات الحالية ذلك أن مسلمة إسلامية الجماهير وقف على تفعيل العمل للدولة الموعودة وإقامتها لتبقى هذه المجتمعات في مرحلة ما قبل مجتمع الدولة الإسلامية في التصور التاريخي النموذجي.

ما يجعل هذه الحركات في عملها السياسي تبقى على مسافة واحدة من جميع الخبرات. فالإحداثيات الوحيدة المستقرة هي أبعاد النص والنقل الأصولي. فلا طالما كانت الأسس النصية محدّدت الوسائل والخيارات في التنظير والمؤسّساتي للطرحين، فاختار حزب التحرير الإسلامي ومعه جماعة العدل والإحسان أكثر الخيارات وضوحاً وتمثلاً مع التراث، برفض أية تأويلات توفيقية أو تقريبية بين المؤسسات الحديثة التي تعد من قبيل التغريب والوافد "الكفري".

يعتبر حزب التحرير، وقريبة من تصوره جماعة العدل والإحسان، أن المنقول تاريخياً كاف لبناء مؤسسات الدولة ويقصر النجاح في ذلك على تفعيل النص كما هو. فأسس للخلافة الإسلامية ذات الطابع الإمبراطوري من الناحية الجغرافية. فهي دولة الجهاد والدعوة. لذلك كان أمير الجهاد أحد المؤسسات الأبرز في هيكلية دولة الخلافة "على منهاج النبوة". ما يسمح باستقراء التصور السياسي لدى الحركتين المذكورتين عن التعددية السياسية والحرية الفردية والمواطنة. وهما في هذا السياق يقيما التمييز الديني صرفاً من أية إضافات أخرى. فالمواطنة كمفهوم غير موجودة إنما يقترح مفهوم "الرعية" وفي داخلها يتم التمييز بين المسلم والذمي، وكذلك توزيع الحقوق. ما يعني أن التعددية منعدمة منذ البداية بل هي ليست من الممكنات. فيصبح من غير المنطقي التساؤل عن إمكانية المستحيل. كما أن المسؤولية والصلة بالفكرة الإسلامية مقدمة على الحرية، إذ الأخيرة ليست مستقلة وذلك في متابعة للإمتداد التاريخي لتصوير الإنسان والذات الإنسانية في التراث العربي والإسلامي.

أما حركة النهضة ومعها حركة التوحيد والإصلاح (حزب العدالة والتنمية) فيدخلان المجال الشائك الذي ولد منذ اللقاء الأول بالمفاهيم الغربية. وبذلك انخرطوا في التوفيقية المعروفة عن الإسلام الحركي الإخواني. فالظاهر أنها يؤسسان لعقلانية بدلية وعقل جديد وفق التصور الإسلامي يتماشى مع الواقع الراهن. لكنها رغم المحاولات النظرية تتوقفاً على حدود القوالب المعرفية الأولى. ما يدعونا للقول أنها يسألاً المطروح ويحسراً طابعه ليعودا إلى أفكار مشابهة وينطلقان منها. ففي الديمقراطية تعلنان فصلها عن السياق العلماني لكن ذلك ابتعد بمفهوم الديمقراطية عن مضامين أخرى ليست ملازمة بالضرورة للعلمانية. والسبب في ذلك هو قضية أخرى غير محسومة، ألا وهي التصور التراثي عن الإنسان ومفهوم الإنسان باعتباره كائناً سياسياً. ما يجعل الديمقراطية محصورة في الطرح النهضوي/العدلاوي والإخواني في البعد الأداتي بعيداً عن النقاش الفلسفي الذي أسس لها. لا بد من الإقرار أن المشروع الإسلامي للحركات الإسلامية (التصور الإخواني والتحريري) مجتزء من الماضي ومن الحاضر. ولا تعلن حقيقة بداية تغيير فعلي في السياسة أو المعرفة عموماً. إذ تتبنى تصوراً من الماضي وترغب في التحاق الحاضر به دون مسائلة حقيقية لحديثه. رغم أن هذا الأمر ليس مسؤولية هذه الحركات وحدها لكنها تبقى معنية به أكثر من غيرها لأنها أعلنت وتعلن الانطلاق من الأسس الحضارية للعالم العربي والإسلامي.

إن الحراك العربي الذي شهدته المنطقة العربية الذي بدأ في شكل حركة احتجاجية سلمية ضخمة انطلقت في بعض البلدان العربية أواخر عام 2010، بدءاً بتونس مروراً بمصر في يناير 2011 المطالب بإنهاء الفساد وتحسين الأوضاع المعيشية، بل وأحياناً إسقاط الأنظمة، وعلى إثر نجاح الحراك التونسي والمصري بإطاحة رأس النظامين بدأ الحراك بالانتشار سريعاً في أنحاء الوطن العربي الأخرى، ليصل إلى ليبيا واليمن في فبراير، وسوريا في مارس من العام نفسه، امتداداً إلى الأحداث التي شهدتها كل من

المغرب والجزائر، فضلا عن الاحتجاجات التي عمت بقية البلدان العربية بحيث لم يستثني أحدا من الدول العربية وإن اختلفت قوة أو ضعف هذا الحراك الشعبي ضد النظم السلطوية من دولة لأخرى بما فيها دول الخليج العربي رغم وضعها الاقتصادي المزدهر، وما يعطي أهمية لهذا الحراك أن القضايا الخارجية لم تكن مطلبا مطروحا بقدر ما كانت القضايا الوطنية مهيمنة عليه، كما أنها ليست موجهة ضد عدو أجنبي، وإنما عدو داخلي ومطالبه تتعدى الدعوة إلى تلبية الحاجات المادية للمواطنين إلى قضايا غير مادية كالكرامة ومحاربة الفساد والحريات السياسية وتحقيق الديمقراطية والعدالة الاجتماعية وإنهاء مفهوم الفرد الحاكم الوحيد. ومن خلال توصيف واقع الحراك العربي في المنطقة العربية يمكن الخروج بالدلالات والسمات الأساسية التي ميزت الحراك العربي، وهي كالآتي:

- + غياب المرجعية القيادية.
- + غياب الرؤى والأهداف والتنظيم.
- + غياب الرؤية المستقبلية.
- + كان حراكا غير نمطي سمته السلمية والمدنية باستثناء حالات.
- + حراك يغلب عليه الطابع الشبابي.
- + اتسم الحراك العربي بالسرعة والفجائية واكتسب زخا وصدى كبيرا.
- + تميز الحراك العربي بدافعية ذاتية.
- + ازدواجية المعايير في موقف الاتحاد الأوروبي والولايات المتحدة منه.
- + إنطلاقة عفوية.
- + غياب القيادة التاريخية والشخصية الكاريزمية.
- + بساطة التنظيم وسلاسة الشعارات.

إن الحراك العربي هو حراكا سياسيا غير مسبوق حاول العديد من الدارسين تفسير أسبابه عما إذا كان نتيجة أسباب داخلية بكونه احتجاجا على الأوضاع المعيشية الاقتصادية والسياسية السيئة؛ وما اعتبر فسادا في ظل أنظمة الحكم السابقة أو هو من تدبير خارجي خاصة وأن معظم هذه الاحتجاجات صارت في اتجاه إسقاط السلطة وصيغت في شعارات واضحة الشعب يريد إسقاط النظام. ونحن بقراءتنا التحليلية والتفسيرية ثلاثية الأبعاد (البعد الاقتصادي، السياسي، الجيوستراتيجي/جوسياسي) يمكن اعتبار الحراك العربي هو انتفاضة نتيجة تدهور الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لكنه لا يمكن وصفه بربيع عربي لأنه مدبر ومتحكم فيه من القوى الدولية الأجنبية وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية من أجل ضمان مصالحها، فنحن نوافق الرأي الذي يعتبر الحراك العربي هو: **إثقالات عسكرية مدعومة من القوى الدولية ضد حلفائها الذين أصبحوا شائخين وغير قادرين على حماية مصالحها، فالحراك العربي هو إثقالات عسكرية اتخذت غطاء لها المطالب الاجتماعية والاحتجاجية الشعبية المشروعة.**

إن الحراك العربي لم يكن إسلاميا، ولا يمكن لأي تيار سياسي إسلامي أن يدعي أنه له الفضل في قيادته أو المساهمة في اندلاعه. فالإسلاميون لم يكونوا في مقدمة الحراك في بادئ الأمر، سواء في الجمهورية التونسية أو جمهورية مصر العربية أو المملكة المغربية، وكانت التظاهرات مدنية وغير مؤجلة. وقد جاءت إسهامات الإسلاميين متأخرة كما اضطرت كل القوى الإسلامية

الملتحنة بالحراك إلى الالتزام بالشعارات والمطالب التي رفعتها القوى الشبابية التي أشعلت الثورات. والقاسم المشترك بين العديد من الحركات السياسية الإسلامية في تعاطيها وتفاعلها مع بداية انطلاق الحراك العربي هو الارتباك والتردد، فقد فاجأهم زخم الحراك الشبابي ولم يدركوا أهميته وحجم نتائجه وتداعياته. لكن ما أن تبين أن المسار الثوري لا رجعة فيه حتى سارعت هذه الحركات إلى الالتحاق بركب الحراك وانخرطت في صفوفه، وأظهرت قدرة وطموحا كبيرين في سعيها لاستثمار الحراك العربي وجني مكاسبه من خلال المشاركة السياسية في السلطة التي حرمت منها مدة طويلة.

ومن خلال الملاحظة الرصدية لمواقف الإسلاميين من الحراك الشعبي الديمقراطي أن هناك تباينا كبيرا في نظرة الفاعلين الإسلاميين، وربما رشح من خلال عملية التوصيف الافي، أن السياسات السياسية تظل محددا حاكما في تفسير هذا التباين، لاسيا وان الافتراض الذهني للمواقف على المستوى النظري لا يخرج عن ثلاث مواقف أساسية: إما الانخراط في الحراك ودعمه، أو رفض الانخراط فيه ورفض دعمه أيضا، وإما رفض الانخراط فيه مع اختيار موقف ثالث يستثمره في عملية التفاوض السياسي. ورصديا، يمكن ان نضف مواقف الإسلاميين إلى أربع مواقف:

1- موقف رفض المشاركة الرسمية مع إتاحة الفرصة للفعاليات الشبابية للانخراط في الحراك، مع استثمار الحدث لتقوية مواقع الفاعل السياسي في عملية التفاوض. وقد تحول هذا الموقف تدريجيا إلى المشاركة والانخراط في الحراك الشعبي بل وقيادته في محطات حاسمة. وقد مثل هذا الموقف جماعة الإخوان في مصر.

2- موقف رفض المشاركة رسميا. وكان صارما أيضا في رفض المشاركة الجزئية عبر الفعاليات الشبابية، مع الاستثمار السياسي القوي للحدث، في سياق دعم خيار الإصلاح السياسي والدستوري، وقد عبر عن هذا الموقف حزب العدالة والتنمية بالمغرب.

3- موقف اختيار المشاركة وتضعيد الاحتجاج السلمي بوقف الإصلاح السياسي والدستوري، وانتهى به المطاف إلى التماهي مع مضمون إسقاط النظام، ليجد نفسه بحكم الأجندة الإقليمية في سياق تسويات سياسية. ويمثل هذا الموقف الحركة الإسلامية في اليمن ممثلة في التجمع اليمني للإصلاح ضمن فعاليات اللقاء المشترك.

4- موقف اختيار الانخراط كلية في الحراك واعتباره لحظة ثورية بامتياز يمكن استثمارها لتحقيق الإصلاحات الجذرية وتغيير النظام السياسي، ومثل هذا الموقف بامتياز حركة النهضة التونسية، والحركة الإسلامية في ليبيا، ولو أنها انساق بشكل مبكر إلى الخيار العسكري، ثم جماعة الإخوان في سوريا، ونسبيا جماعة العدل والإحسان في المغرب. وباتباعنا عملية الرصد والتوصيف لمواقف الإسلاميين من الحراك العربي، ومحاولة تحليلنا الرصدية التي تفسر تباين هذه المواقف وتحددنا، نجد أن هناك ثوابت جامعة ومشتركة في التفكير السياسي للإسلاميين، رغم اختلاف المحددات والسياقات والمسارات والتوجهات والاختيارات السياسية، والتي تبنت على أساسها كل حركة إسلامية موقفها بحسب نوع القراءة السياسية التي يملها التوقع السياسي لها في كل دولة. وعبر منهجية الاستقراء، نجد ثلاث ثوابت أساسية اتضحت عند تصنيف الموقف من الحراك الشعبي، وآليات منهجية للاشتغال وتنزيل هاته الثوابت في الممارسة السياسية.

التغيير السياسي في إطار الحفاظ على الاستقرار: هذا الثابت هو الثابت الأكبر في الثقافة السياسية للتيار الإسلامي الحركي، وتعود أصوله إلى التفكير السياسي السني. فهذا الثابت نجده في كل مواقف الإسلاميين التي حاولنا رصدها، رغم

الاختلافات التي لمسناها في هذه المواقف تعود لاختلاف تنزيل مقتضيات هذا الثابت على أرض الواقع. فهكذا نجد مواقف الإخوان المسلمين في مصر وحزب العدالة والتنمية في المغرب لا تحتاج إلى تأكيدها أنها تقوم على هذا الثابت، فإن كذلك موقف الإسلاميين الآخرين مواقفهم لم تخرج عن هذا الثابت، فالمطالب الإصلاحية التي تم رفعها لم يكن القصد منها التصعيد والانخراط في الاحتجاج السلمي، وإنما كان القصد منه تحسين الموقع التفاوضي للضغط على النظام السياسي من أجل الاستجابة لأحداث التحول السياسي والدستوري في إطار الاستقرار السياسي.

استثمار الحراك من أجل إحداث الإصلاح: هذا الثابت نجده حاضرا في مواقف كل الإسلاميين سواء منهم من انخرط في الحراك أو الذي دعمه، أو الذي اختار أن يكون على مسافة منه، فمن الوهلة الأولى نجد أن جماعة الإخوان المسلمين في مصر، والتجمع اليمني للإصلاح، وجماعة العدل والإحسان، يطالبون بالإصلاح وتجنب الحالة التونسية، في حين نجد حزب العدالة والتنمية وحركة التوحيد والإصلاح لم يترددا عن الضغط على السلطات السياسية من أجل القيام بمبادرة استباقية تتضمن إصلاحات دستورية وسياسية تقطع مع خيار الاستبداد والفساد، ومنهج التحكم والاستفراد بالسلطة. كما حضر هذا الثابت في أدبيات حركة النهضة وجماعة الإخوان المسلمين بكل من تونس ومصر في سياق لاحق بعد الثورة.

العمل في إطار توافقي تشاركي: هذا الثابت نجده حاضرا لدى كل القوى الإسلامية سواء التي اختارت الانخراط في الحراك الشعبي، أو التي اكتفت بدعمه دون الانخراط فيه، أو التي التحقت بالحراك بعد اتضاح صورته ومآله، أو التي اختارت منذ البداية الضغط السياسي بالحراك مع البقاء في مسافة بعيدة عنه، أو التي اختارت منذ البداية الضغط السياسي بالحراك مع البقاء في مسافة بعيدة. فهكذا نجد حركة النهضة اختارت مبكرا العمل في إطار تشاركي ضمن تحالف مع القوى المعارضة السياسية الديمقراطية وقررت الانسحاب من الهيئة العليا لحماية الثورة في إطار تشاركي، وجماعة العدل والإحسان دخلت الحراك ضمن فعاليات سياسية وفكرية لا تتقاسمها التوجه والأطر الأيديولوجية. وحزب العدالة والتنمية الذي كان الفاعل السياسي الأبرز، والذي استثمر الحراك للضغط على النظام السياسي أنه اتجه مبكرا بشراكة مع حركة التوحيد والإصلاح إلى إطلاق مبادرة جماعية عرضها على مختلف الطيف السياسي والمدني للانخراط فيها. وهذا يؤشر على حضور هذا الثابت بشكل قوي ضمن ثوابت تفكيره السياسي

اتخاذ الشكل التنظيمي المناسب للمرحلة: إن تطور البنية التنظيمية خضع لتغيير يوفق السياق الجديد، فنظرا لطبيعة النخب التي تكون الجسم التنظيمي الإسلامي الحركي، والازدواجية التي تتميز بها هذه القوى والحركات هي الجمع بين الوظيفة الدعوية والوظيفة السياسية، فالمسؤوليات الجديدة التي وفرها التوقع الجديد للإسلاميين، اقتضت طرح السؤال التنظيمي بشكل قوي، وهو ما دبرته هذه الحركات بصيغ مختلفة يجمعها ضابط: "لكل مرحلة الشكل التنظيمي الذي يناسبها".

الاقتراب من الفاعل السياسي الأقوى دون الاصطدام به: إن الإسلاميين في كل الحالات التي اطلعنا عليها أو جعلناها دراسة حالات، وجدناها تباعدت عن الصدام والاحتكاك بالفاعل السياسي الأقوى، إلا ما كان من وضعية سياسية وجد الإسلاميون أنفسهم مضطرين لممارسة سلوكهم السياسي بشكل حدي (نموذج تونس، سوريا)، وما عدا هذه الحالة فإن الإسلاميين أنتجوا السلوك السياسي، بل الخطاب السياسي المرن الذي يعزز توقعهم السياسي دون كلفة سياسية تجهز على مكتسباتهم كليا أو جزئيا. ويبرز هذا من موقف الإخوان المسلمين من المجلس العسكري، وحزب العدالة والتنمية/ حركة التوحيد والإصلاح من

المؤسسة الملكية، والذي اتجه إلى انتقاد المحيط الملكي، وكذلك موقف حركة النهضة التونسية والتي اختارت الانسحاب المعلن من الهيئة العليا لحماية الثورة والإصلاح السياسي.

نهج التحالف كوسيلة لفرض الإصلاح وتقوية الموقع وتجنب العزلة في مواجهة الفاعل السياسي الأقوى: جاء هذا المنهج في سياق خدمة التوقع الجديد وتقوية الموقف بخصوص ترتيبات الوضع الانتقالي، وتجنب الانفراد في مواجهة الفاعل السياسي الأقوى، فرغم استثمار الحراك الشعبي الديمقراطي واستثمار العائد الثوري والضغط به لتحسين شروط التفاوض، فإن عملية التحالف ونهجها ظلت حاضرة في كل السياقات مع اختلاف الصيغ بحسب ما تفرضه خصوصية كل مشهد سياسي على حدة، فهكذا نجد حركة النهضة التونسية لجأت مبكرا إلى الاحتفاظ بتحالفاتها السابقة وإنتاج الخطاب السياسي المطمئن والمركّز على الشراكة والتراضي والتوافق، حلفائهم لتدبير الوضع ما بعد الثورة وصناعة المستقبل السياسي واقتسام السلطة بين المكونات السياسية المشكلة للتحالف، كما حضر التحالف في الحالة المضربة.

دينامية المواقف السياسية: نجد هذا المنهج حاضرا في كل مواقف الإسلاميين وذلك حسب السياق السياسي ونمط التفاعلات الجديدة، حيث كانت تعبر عن موقف وتراجع عنه بما يحدث أحيانا قدرا من الالتباس في موقفها "نموذج موقف حزب حركة النهضة من تأجيل الانتخابات، وموقف جماعة الإخوان من موعد الانتخابات الرئاسية". وكذلك موقف حزب العدالة والتنمية اتسم أيضا بالدينامية إذ باشرطه ضرورة المسارعة بإجراءات الثقة، والتي تضم مجموعة من التدابير السياسية والقانونية عاد للانخراط في العملية الانتخابية دون أن يتحقق هذا المطلب إلا في حدوده الدنيا، ومع ذلك قرر الحزب المشاركة في الانتخابات تقديرا منه أن الإمكان الانتخابي على محدوديته يمكن أن يؤهله لتصدر المشهد السياسي واستثمار الإمكان الدستوري المتوفر بعد إقرار دستور 2011 لتحقيق التغيير الديمقراطي. تفيد الملاحظة الرصدية أن هناك توجها عاما لدى الحركات الإسلامية في جميع السياقات لاحترام الوثيقة الدستورية، واحترام القواعد السياسية المعمول بها، بل وأيضا احترام القيم والمعايير السياسية التي كرسها واقع الممارسة السياسية وبشكل خاص المؤطرة للعلاقات بين مكونات الطيف السياسي. وقد عبرت الحركات الإسلامية عن نفس الموقف تجاه الأعمال التي كانت تهدد الوحدة الوطنية (نموذج موقف الإخوان من الفتن الطائفية) أو تهدد الاستقرار السياسي (موقف العدالة والتنمية من تفجيرات أركانة الإرهابية بمراكش) أو تضرب قواعد الممارسة السياسية الديمقراطية (موقف النهضة من تحول دور الهيئة العليا لحماية الثورة). ومن هنا يمكن أن نخلص إلى أن الإسلاميين تعاملوا مع الشارع بمنطق معادلة دينامية "لا خضوع للشارع، ولا الاستغناء عنه" نموذج موقف حزب حركة النهضة من تأجيل الانتخابات، وموقف الإخوان من موعد الانتخابات الرئاسية" والواقع أن تغير هذه المواقف محكوم بالدينامية السياسية وبالتحولات والمدخلات الجديدة التي تؤثر في الخرجات (المواقف السياسية) فعلى سبيل المثال: فإن جماعة الإخوان المسلمين اضطرت إلى أن تغير موقفها يومين بعد لقاءها إلى جانب القوى السياسية الأخرى مع المجلس الأعلى للقوات المسلحة.

كما أن موقف حزب العدالة والتنمية اتسم أيضا بهذه الدينامية، إذ بعد اشتراطه ضرورة المسارعة بإجراءات الثقة، والتي تضم حملة من التدابير السياسية والقانونية، عاد للانخراط في العملية الانتخابية دون أن يتحقق هذا المطلب إلا في حدوده الدنيا، ومع ذلك قرر الحزب المشاركة في الانتخابات تقديرا منه أن الإمكان الانتخابي على محدوديته يمكن أن يؤهله لتصدر المشهد السياسي واستثمار الإمكان الدستوري المتوفر بعد إقرار الدستور الجديد لتحقيق التغيير الديمقراطي. ومما يمكن ملاحظته في نفس

السياق، أن المنطق الذي كان يحكم تعامل الحركة الإسلامية مع الشارع كان موحدًا، تحكمه معادلة: "لا خضوع للشارع، ولا استغناء عنه" إذ اختارت الحركات الإسلامية التريث قبل الانخراط، وبعضها أخذ مسافة من الانخراط في الحراك الشعبي (العدالة والتنمية في المغرب)، وبعضها دخله ووجهه محولاً إياه من حراك ثوري إلى حراك سياسي (الحركة الإسلامية في اليمن ضمن فعاليات القاء المشترك)، وبعضها حكم منطقها جدل الانخراط والمقاطعة بحسب الشعارات التي تجعل عنواناً للحراك (الإخوان). كما أن الحركة الإسلامية كانت تضطر إلى تسقيف مطالبها السياسية بحسب الدينامية السياسية، وكانت ترفع سقف المطالب كلما لمست وجود فجوة سياسية تظهر اختلال موازين القوى لصالحها أو لصالح القوى السياسية التي تنتمي إليها أو لصالح الشارع الذي تعتبر جزءاً أساسياً منه. ويمكن أن نذكر في هذا السياق، رفع مطالب التطهير في كل من تونس ومصر والتي وصلت إلى حد المطالبة بجل البوليس السري في تونس وحل مباحث أمن الدولة في مصر، كما وصلت في المغرب إلى حد دفع الدولة إلى تغيير استراتيجيتها في الرهان على حزنها الإداري الموسوم بـ "حزب الأصالة والمعاصرة" وإنهاء قيادة صديق الملك فؤاد علي المهمة لهذا الحزب، وإنهاء مهمته كفاعل سياسي عبر تعيينه كمستشار للملك.

فالدينامية السياسية التي كانت تربط الإخوان ببقية القوى السياسية، كانت محكومة بمنطقتين: منطق التحالف لتقوية موقعها وتعزيز مطالبها، ومنطق ربط بعض المواقف بمناورات بقايا النظام. وقد حرصت الجماعة في كل هذه المواقف أن تصوغ خطابها السياسي بمنطق المصلحة الوطنية التي تتمثل في الحفاظ على الاستقرار، والتصدي لكل المناورات التي تستهدف الوحدة الوطنية، والإسراع في خطوات ترتيب الوضع الانتقالي.

● أما في الحالة المغربية، فيمكن أن نتحدث عن المؤسسة الملكية، والقوى السياسية، والحراك الشعبي الديمقراطي، والفاعل الدولي. فالدينامية التي عرفها المغرب حددتها التفاعلات التي حصلت بين مخرجات هؤلاء الفاعلين، والحركة الإسلامية - بما أنها هي محور الدراسة - عملت على ثلاث مسارات:

1- **المسار الأول:** وهو استثمار الحراك العربي وممارسة الضغط السياسي بحراك 20 فبراير - وهو كما رأينا يعتبر فاعلاً سياسياً ضمن نسق التفاعلات القائمة - ورفعت نفس شعارات الحراك، لكنها اختارت أن تسقف هذه المطالب أفق إصلاحية ضمن النظام السياسي القائم.

2- **المسار الثاني:** وهو محاولة توجيه الغضب إلى المحيط الملكي بدلاً من المؤسسة الملكية، وتوجيه الخطابات للملك قصد القيام بمبادرة إصلاحية استباقية لتحقيق معادلة التغيير في إطار الإصلاح.

3- **المسار الثالث:** وهو محاولة حصر الحراك الشعبي ضمن السقف الوطني وعدم إنتاج أي خطاب سياسي مستعد للغرب أو مستقبه، مع استثمار التقارير والمبادرات الغربية التي تدعم فرص الإصلاح السياسي في المغرب.

وقد أنتجت هذه المسارات تحولاً في مواقف بقية الفاعلين إذ أطلقت المؤسسة الملكية ورش الإصلاح الدستوري - وهو المطلب الذي لم يتم الاستجابة له خلال أكثر من عقدين رغم مذكرات حزبية طالبت بذلك - وتلاه فتح الورش الانتخابي، الذي استطاعت فيه المؤسسة الملكية أن تسترجع المبادرة نسبياً من خلال عدم استجابة المؤسسة البرلمانية لكل الإصلاحات التي كانت مقترحة بخصوص القوانين الانتخابية، لكن مفرزات السياق الانتخابي، مع الضغط الدولي لإجراء انتخابات نزيهة - الملاحظة

الدولية- أعاد جزءا من المبادرة من جديد للحركة الإسلامية، ليعيد الإسلاميون التوقع ضمن مواقع التدبير الحكومي بعد تعيين الملك للأمين العام لحزب العدالة والتنمية رئيسا للحكومة. وبالنظر إلى حقيقة هذا المفهوم، فقد كانت الحركة الإسلامية في جميع حالات الدراسة التي سقناها في هذا البحث مستوعبة لخصوصيات هذه البيئة، إذ كانت تشتغل باستحضار عناصرها، وباحترام القيم والمعايير المؤسسة للممارسة السياسية في كل سياق على حدة. ففي الحالة المصرية، لم يختلف الخطاب السياسي للقوى جميعها، بما في ذلك الحركة الإسلامية، في اعتبار المؤسسة العسكرية ضمانة لاستقرار البلد، لكنها لم تختلف أيضا في طبيعة الدور الذي يمكن أن تقوم به، وهو أن تدبر المرحلة الانتقالية إلى غاية إعداد دستور للبلاد، وإجراء انتخابات رئاسية، دون أن تتجاوز الدور الإداري وتتحول بذلك إلى طرف سياسي. وفي الحالة المغربية، لم يختلف القوى السياسية جميعها، وفي مقدمتها الحركة الإسلامية، على اعتبار المؤسسة الملكية ضامنة للوحدة الوطنية، وأنه لا يمكن تصور أي استقرار سياسي من غير حضور قوى للمؤسسة الملكية كفاعل سياسي، لكن مع المطالبة بإصلاحات دستورية، تحد من صلاحيات الملك التنفيذية، وتحول هذه الصلاحيات إلى حكومة مسؤولة مراقبة من طرف برلمان قوي له صلاحيات واسعة. وفي الحالة اليمنية، لم تختلف القوى السياسية بجميع أطيافها حول دور الجوار الإقليمي في المساعدة على الخروج من الازمة السياسي التي تعيشها اليمن، مع أن الحراك الثوري كان يمضي في اتجاه رفض هذه المبادرة والتعويل على الإمكان الثوري وحده لإسقاط النظام ورموزه السياسية. أما في الحالة التونسية، فقد تطلب التدافع العلماني الإسلامي والتجاذب حول العديد من الموضوعات التوافق على قيم معيارية في العمل السياسي لتجنب تعريض البلاد إلى خطر عدم الاستقرار السياسي. ومن ثمة نشأت مفاهيم التوافق السياسي منذ البداية حتى قبل تشكيل الهيئة العليا لحماية الثورة والإصلاح السياسي، وتم الاشتغال بهذه الآلية في كل اللجان تقريبا خاصة لجنة الإصلاح الانتخابي والسياسي.

احترام البيئة السياسية بكل معاييرها وقيمتها ومبادئها / العادة المحكمة: هذه قاعدة مستمدة من الشريعة الإسلامية تتعلق بالعرف، انتقلت بشكل سلس من العقل المعرفي الإسلامي إلى العقل السياسي الحركي الإسلامي، إذ من خلال رصدنا وتتبعنا لمواقف الإسلاميين وممارساتهم السياسية أن هناك توجهما عاما وموحدا ومشتركا بين الإسلاميين في السياقات لاحترام الوثيقة الدستورية والقواعد السياسية المعمول بها، بل احترام القيم والمعايير السياسية المكرسة واقعا في الممارسة السياسية، والمؤطرة للعلاقات بين كل مكونات الطيف السياسي في النظام السياسي، وهكذا نجد أن الإسلاميون احترمو كل الممارسات السياسية السابقة وكل المؤسسات المحورية في الدولة والاستقرار السياسي.

بناء الذات التنظيمية وتأهيلها للتوقع الجديد والوظيفة الجديدة: يحضر هذا العنصر في كل الحالات التي رصدناها مع اختلاف في الشكل والوظيفة بحسب الموقع السابق الذي كانت تحتله الحركات الإسلامية. فالحركة الإسلامية في ليبيا التي كانت تعيش تجربة الإبادة والقمع والتضييق، لم تجد الفرصة لبناء ذاتها التنظيمية وتقديم نفسها كفاعل سياسي له بنيته التنظيمية وأطروحاته الفكرية والسياسية، وله موقعه السياسي ضمن بقية الفاعلين السياسيين. ولذلك، كان أول ما فكرت فيه الحركات الإسلامية في ليبيا، بتعدد أطيافها، هو بناء الذات التنظيمية والحزبية، أو إعادة تأهيل التنظيم أو بعبارة أخرى، إعادة التوقع بما يستجيب للسياق السياسي الجديد، ولطبيعة الأدوار التي يرسمها التنظيم الجديد لنفسه في المرحلة القادمة.

● والحالة التونسية شهدت نفس الظاهرة، من خلال الدينامية التي أطلقتها حركة النهضة داخل التنظيم، بإعادة تأهيله وتسوية الخلافات الداخلية، وترتيب أوضاع القيادة وتوزيع الأدوار داخلها، وتأسيس الحزب السياسي القادر على لعب الأدوار الجديدة التي تملها ترتيبات وضع ما بعد الثورة الانتقالي.

● أما الحالة المصرية، فلا تفتقر كثيرا عن الحالة الليبية، إذ بنى الإخوان الأداة الحزبية "حزب الحرية والعدالة" ورسموا نمط العلاقة القائمة بين التنظيم الدعوي (الجماعة) وبين التنظيم السياسي الحزبي، حتى لا يقع أدنى تدخل في الاختصاصات والصلاحيات، وحتى يتمحض الفاعل السياسي للدور والوظيفة التي تنتظره في المرحلة القادمة. وفي الحالة المغربية، فقد أخذ هذا العنصر بعدا آخر، إذ لم يتوجه إلى بناء الذات الحزبية وأطروحتها الفكرية والسياسية، فقد حصل التراكم الكافي في هذه التجربة بعد إقرار "أطروحة النضال الديمقراطي" في المؤتمر السادس لحزب العدالة والتنمية والذي نظم سنة 2002م، وإنما انصرف إلى تأهيل الذات الحزبية من خلال وضع المساطر التنظيمية التي تؤطر مرحلة **التدبير الحكومي**، وما يتطلب ذلك من مساطر ديمقراطية لانتخاب المرشحين للانتخابات البرلمانية، ومساطر لانتخاب الوزراء، ناهيك عن المواثيق التي تم إعدادها بالنسبة إلى تولي المناصب السامية. وهي كلها مساطر تندرج في إطار تحصين الذات الحزبية، وتسبيح كفاءتها وكواردها الحزبية بجملة من الضوابط التي تضمن انضباطها لأطروحة الحزب واختياراته، وكذا استقلالية قراره السياسي.

وبشكل عام، ما يجمع أداء الحركة الإسلامية بمختلف أطيافها هو أنها كانت تسعى إلى إعادة التوقيع السياسي في ظل السياق السياسي الجديد الذي أفرزه واقع ما بعد الحراك الشعبي الديمقراطي. وتبقى السمة العامة لهذا التوقيع الجديد هو إثبات الحضور الوازن في صناعة ترتيبات الوضع الانتقالي، إذ تعدى الأمر مجرد تغيير واقع الحصار والاستئصال، كما تعدى الأمر إثبات شرعية الوجود القانوني والسياسي للحركة الإسلامية، وانتقل بشكل سريع إلى الحديث عن موقع سياسي آخر تم تأسيس متركزات شرعيته النضالية والتاريخية والسياسية. فحركة النهضة التونسية، بعد ثورة الياسمين، بالإضافة إلى كونها قدمت نفسها كفاعل سياسي "ضحية"، مورست عليه أصناف من الإبادة والاستئصال السياسي، فقد قدمت نفسها أيضا كشريك في صناعة الثورة من خلال مسار نضالها ضد استبداد نظام بن علي، والذي اتسم بالمصادقية وتقديم التضحيات ورفض المساومات السياسية. فقد نجحت حركة النهضة في أن تستثمر رصيدها النضالي، ومظلوماتها السياسية، لكي تغطي عن غيابها كفاعل منظم داخل الحراك الثوري، وكي تبرر موقعها الجديد كفاعل أساسي في صناعة المستقبل السياسي لتونس مع شركائها السياسيين الذين قاسموها نفس الرصيد النضالي ونفس المظلومية السياسية. كما أن جماعة الإخوان المسلمين في مصر، وإن لم تشارك بداية في الثورة، فقد فرض عليها "الدور الجديد" إعادة تقييم الموقف والانخراط في الحراك، والحضور الوازن في كل التطورات السياسية التي أعقبت الثورة، والتعبير عن مواقفها في كل التفاصيل، وبوتيرة أسبوعية، أو أقل من أسبوعية، والمشاركة الوازنة في صنع المبادرات السياسية أو الاحتجاج على بعض المبادرات السياسية أو المشاركة إلى جانب فعاليات سياسية أخرى في صنع مبادرات جديدة، أو التعبير عن مواقف مشتركة لإيقاف مبادرات سياسية أخرى. ولعل ما يبرر هذه الدينامية في المواقف والمبادرات، هو الدور الجديد الذي قدرت الجماعة أن عليها القيام به لاسيما بعد تقييمها لملأ الثورة، وتأكيدها من شروط نجاحها.

والأمر لا يختلف في الحالة المغربية، فمع اندلاع حراك 20 فبراير، صعد الإسلاميون من مواقفهم اتجاه جهات كانوا يتهمونهم بالتحكم في المشهد السياسي، وبدأ الانتقال تدريجياً في الخطاب من الحديث عن هذه الجهات إلى تشخيص هذه الجهات، بل وقع تحول كبير في الخطاب السياسي، إذ لأول مرة يتم الاقتراب من المؤسسة الملكية، في شخص محيطها، وتم توجيه رسائل إلى الملك بضرورة كف هذا المحيط عن التدخل في السياسة وتوجيهها، بل تم رفع سقف الخطاب السياسي لدرجة رفع مطلب فك الارتباط بين السلطة والثروة، وهو مطلب يستهدف أساساً المؤسسة الجديدة لا تعني أكثر من حدوث تحول في التوقع السياسي، فرض تحولا في الدور عكسه هذا الخطاب السياسي الجديد الذي لم يكن متصوراً في مضمونه، ولا في شكله قبل الحراك الشعبي الذي أطلقته حركة 20 فبراير. عملياً، ما لاحظناه منذ نجاح الثورة التونسية، أن الفاعل السياسي حضر بقوة في الساحة السياسية، واستثمر الثورة وعائدها، وحاول منذ البدء دحر بقايا النظام، واستمر في هذا الدور، ولم يتنازل عليه حتى في اللحظة الانتخابية من خلال الموقف من العريضة الشعبية، مستثمراً تغير الموقف الدولي لجهة إسناد الثورة ودعم عملية الانتقال الديمقراطي في تونس. لكن ما يهم أكثر هو موقف الإسلاميين خلال هذه الدينامية، وبشكل خاص، موقفهم من الاستقرار في الهيئة العليا لحماية الثورة، التي تؤثر على تقدير سياسي لطبيعة المرحلة، ودور الإسلاميين فيها، إذ اختار حزب حركة النهضة الانسحاب من هذه الهيئة بحجة تحولها إلى برلمان لإصدار القوانين، وبحجة كونها تجاوزت منطق التوافق الذي على أساسه أنشئت، وهو الموقف الذي اختبرت به النهضة قوتها كفاعل سياسي، إذ أريكت بشكل كامل ترتيبات الانتقال الديمقراطي في تونس مما دفع بقية الفاعلين السياسيين، بما في ذلك الفاعل الرسمي إلى التراجع عن بعض مواقفه، والنزول للحوار من أجل إقناع حزب حركة النهضة بالعودة إلى الهيئة، وهو الأمر الذي تكرر مرة أخرى لما تعلق الأمر بتأجيل الانتخابات، إذ ضغطت النهضة بكل قوتها، لتجد نفسها بعد تغير الشروط السياسية مقتنعة بهذا التأجيل لاعتبار ما تحتاجه العملية الانتخابية من ترتيبات تنظيمية.

إن وصول الإسلاميين إلى السلطة في الجمهورية التونسية وجمهورية مصر العربية، والمملكة المغربية، وضعهم أمام امتحان مصيري لاختبار مدى أهليتهم في السياسة وممارسة الحكم، ولإثبات قدرتهم على إدارة شؤون الدولة والمجتمع. وبشكل ولوج بعض التنظيمات الإسلامية المعتزلة السياسي والمشاركة في السلطة، مرحلة سياسية جديدة في مسارها التاريخي، فقد بدأت في الانتقال والتحول من موقع الدعوة إلى موقع الدولة، ومن دور المعارضة إلى دور السلطة الحاكمة، ومن واقع التهميش والإقصاء من العمل السياسي إلى دائرة تحمل مسؤوليات صنع القرار وتسيير دواليب الدولة. وهذا يفرض عليها مواجهة مجموعة مركبة ومتشابكة من التحديات الأساسية التي لم تعرفها من قبل، أو لم تستعد لها، أو لم تكن في حساباتها طوال السنوات الأخيرة، وهذا يثبت صحة الفرضية التي تفترض أن الإسوميين في مواجهة تحديات متنوعة ومعقدة ومتراكبة على كل المستويات، والباحث يؤكد هذه الفرضية بذكره لهذه التحديات وهي كالتالي:

التحديات العملية لمشروع الإسلاميين التغييري: الرؤية الثابتة عن الإسلاميين لدى كثير من الباحثين وقطاعات واسعة من الرأي العام العربي والإسلامي أنهم أصحاب "مشروع" إصلاحية أو تغييري، دون النظر إلى الخلاف حوله، ويحرص "الإسلاميون" على تأكيد ذلك الأمر، وقد ظلوا لعدة عقود- وفي كافة البلاد العربية والإسلامية- يعتبرون هذا المشروع، بمعناه العام، هو أساس وجودهم وسند مشروعيتهم ومحور فاعليتهم الاجتماعية والسياسية، كما قدموا هذا المشروع الذي يتأهم مع

الإسلام والمرجعية الإسلامية باعتباره يقدم الحل لكافة المشاكل الحياتية وتلك التي تواجه مجتمعاتهم ودولهم، بل الإنسانية جمعاء. ويقدم الإسلاميون مشروعهم باعتباره شاملا ومتعدد الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية والعمرانية والسياسية، أي باختصار لنهضة الأمة، ومن ثم فإن الوصول إلى السلطة والحكم والدولة وممارسة السياسة هدفا في حد ذاتها بقدر ما هي أداة لتحقيق المشروع في الواقع العملي. وأيا كانت وجهة النظر العلمية في مدى تكامل "هذا المشروع وشموليته وصلاحيته للتعامل مع مشكلات الواقع العملي، فإن وصول الإسلاميين للحكم في بلدان الربيع العربي كان عبر توظيف هذا المشروع واستخدام كثير من مفرداته في إقناع الناس بجدارة الإسلاميين في الفوز بالانتخابات، الأمر الذي يضع هذا المشروع أمام تحدي التطبيق العملي، وإزاء محك الاختبار الفعلي لأول مرة في تاريخ الإسلاميين المديد. وإذا ما ركزنا على الجوانب والأبعاد السياسية في مشروع الإسلاميين بشكل أساس فإننا يمكن أن نخلص إلى ثلاثة محاور بالغة الأهمية تثير بصدها مجموعة من التساؤلات تاركين التفاصيل إلى بحث آخر.

أولا/ قضية الدولة: يعاني الإسلاميون من عدم تبلور رؤيتهم السياسية بصدد هذه القضية المحورية التي تدور حول "نظرية الدولة"، وهي المكونة لجوهر "الرؤية السياسية الاستراتيجية"، وهي تعني كليات متكاملة تمثل آنية مستطرقة تقود كل منها للآخرى: مفهوم الدولة وفكرتها، وطبيعة الدولة وخصائصها، ووظائف الدولة وأدوارها.

ثانيا/ طبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع واتجاهاتها: كما رأينا، فإن وظائف الدولة وأدوارها تثير حضور الدولة بأجهزتها ومؤسساتها في المجتمع، ومن ثم تحديد طبيعة علاقاتها بهذا المجتمع الذي تحكمه، والشعب الذي يفترض أن تمثل تعبيرا عن قيمة ومصالحه. وهناك أربعة نماذج لعلاقة الدولة بالمجتمع تأسيسا على معيار "القوة" أو "الضعف"

ثالثا/ طبيعة النظام السياسي- نموذج الحكم الذي يسعى الإسلاميون لبنائه: يتحدد بالإجابة على إشكالية الدولة وعلاقاتها بالمجتمع، على النحو الذي تعرضنا له في الصفحات السابقة، بدرجة كبيرة الإجابة على ماهية نموذج أو نماذج الحكم أو النظام السياسي الذي يسعى إليه الإسلاميون في الواقع العملي، والواقع أن أمام الإسلاميين الذين وصلوا إلى الحكم في بعض بلدان الربيع العربي على الأقل تسعة نماذج للحكم مطروحة عليهم، وكلها موسوعة ب "الإسلامية" لتأملها، وبيان كيفية الاستفادة منها، ومحاولة طرح وتطوير نموذج جديد للحكم يتناسب واقعا مع الظروف المحيط بكل تطبيق سياسي واقتصادي معين، والأمر لا يعني ضرورة الاختيار من بينها، قدر ما يعني إمكانية الاستفادة من نقاط القوة والخبرة التي تقدمها، وتجنب نقاط الضعف التي تعاني منها في السعي لإبداع النموذج السياسي الصالح والملائم لطبيعة وتراث وخبرات كل دولة من الدول التي شهدت ثورات الحراك العربي، وخلصنا - في هذا الصدد- تمكنا أن نرصد على الأقل تسعة نماذج لأنظمة سياسية للحكم، إسلامية أو ذات مرجعية إسلامية، كالآتي:

1- نظام سياسي/ وحكم نتاج ثورة شعبية جذرية وغير سلمية أحاطت بالنظام القديم وأسست لنظام إسلامي ثوري، وهو ما تقدمه الحالة الإيرانية منذ ثورة عام 1979. وقد نجحت حتى الآن في بلورة نظام سياسي "إسلامي" له خصوصية معينة، يقدم خبرة معينة في مجال التعامل مع المحيط الإقليمي والدولي المعادي له، والذي فرض عليه الدخول في أكثر من حرب ومواجهة عسكرية وحصار اقتصادي وتكنولوجي، كما أنه يواجه معارضة داخلية وصراعات قوية، وإن كان بشكل عام يظل حتى الآن معبرا عن دولة قوية ومتأسكة على الصعيدين الداخلي والخارجي.

2- نموذج لنظام سياسي حاكم نتاج لانقلاب عسكري قامت به حركة إسلامية من خلال الجيش والذي تقدمه الحالة السودانية في عام 1989، عبر الجهة الإسلامية للإيقاد- ثنائية البشير/الترابي-، والتي أقامت نظاما سياسيا ظل مستمرا، وإن أدى إلى نتائج من قبيل انقسام الإسلاميين أنفسهم ودخولهم في صراعات داخلية مفتوحة، إضافة إلى انقسام البلاد ذاتها إلى دولتين: دولة السودان، ودولة جنوب السودان.

3- نظام سياسي حاكم ولد في إطار احتلال عسكري وفي أعقابه، والنموذج تقدمه الحالتان الأفغانية والعراقية، وكلاهما قام عليه إسلاميون؛ فالحالة الأفغانية سواء التي أعقبت هزيمة الاتحاد السوفيتي والصراع الذي قاد إلى نظام طالبان "الإسلامي" ونموذجها في الحكم أو ما تلاه في أعقاب الاحتلال الأمريكي لأفغانستان ونموذج نظام كرازي الحليف للولايات المتحدة، والحالة العراقية تقدمه، سواء تحت ظل الاحتلال أو ما بعده، نموذجا ليس بعيدا عن ذلك بدرجة كبيرة.

4- نموذج لنظام سياسي نتاج انهيار الدولة والمجتمع والدخول في حروب داخلية وأهلية، فتمت غياب لمؤسسات الدولة التي تحولت إلى دولة فاشلة، وهو النموذج الذي تقدمه الصومال في أعقاب سقوط حكم الجنرال سياد يري ثم دخول مختلف فصائل الإسلاميين من أنصار الشريعة، والجماعة الإسلامية وغيرها، في صراع عسكري مفتوح انعكست آثاره على هذا النظام السياسي الحاكم واستقراره.

5- نظام سياسي وحكم نتاج عمليات انتخابية وديمقراطية حرة جاءت بالإسلاميين الذين أحرزوا أغلبية من الأصوات والمقاعد، فقاموا بتشكيل الحكومة، ومن ذلك:

- النموذج الذي تقدمه الحالة الماليزية دون دخول في التفاصيل.
- النموذج الذي تقدمه الحالة الإندونيسية دون دخول في التفاصيل أيضا.
- ويمكن أن ندرج في هذا الصدد النموذج الذي تقدمه حركة حماس في غزة، مع الأخذ بعين الاعتبار كل الظروف الخاصة المحيطة بالتجربة- وذلك منذ الوصول إلى السلطة عام 2006 ومحاصرتها سياسيا واقتصاديا حتى الوقت الحالي. والخلاصة أن هذه التجارب للحكم تشكل تحديات للإسلاميين يتعين أن يقدموا نمطا معيناً من الاستجابة لها في سبيلهم لبناء نظام سياسي في إطار الظروف ووفق شروط محددة، يشهد جوانب للنجاح وأخرى للفشل والإخفاق، وبالتالي فإن التساؤل يظل مطروحا عن أي من هذه النماذج سيقترب الإسلاميون في التطبيق، وهل يمكن أن يطور الإسلاميون نماذج جديدة تقوم على تنمية جوانب النجاح والقوة، وتتفادى جوانب الضعف والفشل، وهذا تساؤل تبقى الإجابة عنه رهينة بتطورات المستقبل القريب. والأمر يتوقف على قواعد الممارسة السياسية وأساليبها التي سيتعامل عبرها الإسلاميون على المستويات الداخلية المحلية، والإقليمية والدولية.

التحديات الداخلية، الرؤية والتنظيم والعلاقات: تواجه الإسلاميين بعد وصولهم للحكم تحديات داخلية بالغة الأهمية، تتعلق بضرورة تجديد نظريتهم في التغيير، والانتقال من ذهنية المعارضة ووضعيتها إلى ممارسة السلطة وتولي الحكم، إضافة إلى إعادة صياغة العلاقات الداخلية والبيئية بين الإسلاميين وتنظيماتهم من ناحية، والمجتمع ككل من ناحية أخرى، وفق التالي:

أولا: على مستوى رؤية التغيير وأدواته (فرص نجاح الثورات العربية وما أعقبها من وصول الإسلاميين إلى الحكم، وإعادة النظر في المسلمات الأساسية لرؤية الإسلاميين للتغيير المجتمعي والسياسي). ويمكن القول بداية إنه، ورغم مشاركة الإسلاميين في

الثورات العربية وأدوارهم المشهوددة في إنجاحها، فإن مشاريع الإسلاميين التغييرية والإصلاحية لا تعترف بالثورات أو العمل الثوري، حتى ولو كان سلمياً، طريقاً للتغيير أو أحد أدواته الأساسية، ولو راجعنا مواقف التيارات الأساسية للإسلاميين نجد ذلك واضحاً ومحدداً، ويمكن التفصيل في ذلك بما يلي:

أ- رؤية حركة الإخوان المسلمين للتغيير معروفة القسماً، محددة المراحل، معلومة المصادر والأدوات في كتابات الإمام الشهيد البنا؛ إذ يعتمد التدرج والعمل الهادئ من مرحلة الفرد المسلم، والأسرة المسلمة، والمجتمع المسلم، وصولاً إلى الحكومة الإسلامية... إلخ، كما أنها في كتابات واضحة لا تعترف بالتغيير الذي تأتي به الثورات خاصة العنيفة. وهكذا يمكن القول إن مشاركة الإخوان في الثورة المصرية-مثلاً- ودورهم في إنجاحها لم يسبقه تجديد شرعي وفقهي يبيح ويدفع في طريقة الثورة التي أطاحت بالنظام الحاكم، وأهلت الإخوان للمشاركة الحقيقية في العملية الانتخابية وصولاً إلى الحكم، دون المرور بهذه المراحل المحددة من نظرية الإخوان للتغيير

ب- رؤية القطاع الأوسع من "السلفيين" لقضية الإصلاح والتغيير كانت تدور حول "الدعوة والانتشار" للعلم الشرعي، وانطلقوا من رؤية فقهية لا تجيز "الخروج" على الأحكام مهما فعلوا، وكل ذلك يقود بالطبع إلى رفض منطق الثورة، والأمر ذاته ينطبق على معظم مفردات الحياة السياسية: الأحزاب والبرلمانات، والانتخابات والعمل السياسي، ولم تكن الرؤية السلفية تعترف بذلك كله أو تجيزه. ولكن ظروف الثورة في مصر على سبيل المثال دفعت بقطاعات من السلفيين في مصر للمشاركة في الثورة، ثم شاركوا في مرحلة ما بعدها في الحياة السياسية ودخلوا الانتخابات وأحرزوا مواقع متقدمة في الساحة السياسية، ولكن كل تلك المشاركات لم تأت في إطار تجديدي لإعادة بناء منظومة "فقهية" أو "شرعية" "تجديدية" لكي تؤصل لهذه الممارسات التغييرية الكبرى.

ج- رؤية القسم الأكبر من التيارات الجهادية لقضية التغيير كانت تعتمد "القوة" وسيلة للتغيير، وذلك عبر مقاتلة وإزاحة "العدو القريب"، وهو ينظر هذه التيارات الأنظمة الحاكمة، سواء عن طريق الثورة المسلحة أو الانقلاب العسكري وغيرها. ولم تتطرق في أي من رؤاها إلى "الثورة السلمية"، رغم أنه لم تؤسس لنظرية التغيير الكلي، ومن ثم فإن حدوث الثورة والتغيير السياسي بشكل سلمي في بلدان من قبل مصر وتونس مثل تحدياً حقيقياً لهذه الأطروحات، الأمر الذي يتطلب اجتهداً واقعياً معاصراً في هذا الصدد. وهكذا فإن الإسلاميين مطالبون بإعادة قراءة الواقع السياسي المتغير، وإعادة بناء وتجديد رؤيتهم في التغيير وفق منطق العصر وأدواته المتجددة، وهو أمر سبق أن طرحه إسلاميون في داخل هذه الحركات، ولكن الظروف والواقع آنذاك، وسيادة التفكير الفقهي والقانوني، وربما الشكلي، مع وجود التنظيمية الحركية، حال دون تطورها وميولها واعتمادها حتى فرضها واقع التطورات الحالي.

ثانياً/ تحديات الانتقال من ذهنية ووضعية الحركات المعارضة المضطهدة إلى الحاكمة والمتربعة في مقاعد السلطة: عاش

الإسلاميون في الغالب، ولفترات طويلة من تاريخهم امتدت لعقود في المنطقة، تحت الحظر والمنع القانوني، وبالتالي كانت كافة أفعالهم وأنشطتهم، مهما كانت سلمية، تقع دائماً تحت طائلة التجريم وتعتبر غالباً مهددة لأمن الدولة والمجتمع، ولم تجعل الأنظمة العربية الحاكمة -حتى القوى الدولية الكبرى- من الإسلاميين مجرد معارضين سياسيين، بل تم تصنيفهم في الغالب في فئة "الأعداء" و "المهددين" لأمن الوطن والمواطن. وقد تعرضت أعداد هائلة من الإسلاميين، سواء من القيادات أو الأفراد الذين

يمكن عدّهم بعشرات الآلاف، إلى القمع والمطاردة، وأحيانا كثيرة إلى الإعدام والقتل خارج نطاق القانون. وقد أدى تراكم كل ذلك إلى خلق ذهنيات مترسخة لدى قطاعات واسعة من الإسلاميين يطلق عليها البعض ثقافة "الحنة"، وهي المقابل لمفهوم "المظلومية التاريخية بكل ما يرتبط بها ويترب عليها من أبنية ذهنية ونفسية وسلوكية، مما لا مجال لتفصيله في هذا الصدد، كما أدى ذلك إلى تزكية أنماط من أساليب العمل واتخاذ القرارات. والتحدي في هذا الصدد الذي يفرض نفسه يدور حول مدى استطاعة الإسلاميين إحداث نقلة فكرية وتنظيمية وحركية من ماضيهم القريب إلى الواقع الجديد والمستقبل القريب الذي أصبحوا يعيشونه ويتعاملون به حيث دفعت الأحداث إلى رحابه. وما هي الضمانات التي يمكن الاتفاق عليها حتى لا يستصحبوا في هذه المرحلة الجديدة كل مرارات الفترات السابقة وميراثها، وهي ثقيلة بكل ما يترتب عليه هذا الأمر من آثار وتداعيات؟ وباختصار: كيف يمكن أن تضمن تحقق المصالحة قبل المصالحة، والقصاص في إطار العدالة الناجزة والانتقالية، كما شهدت تجربة جنوب أفريقيا على سبيل المثال لا الحصر، ولعل هذا من أهم التحديات التي تواجه الإسلاميين في الحكم حاليا وفي المستقبل المنظور.

ثالثا/إعادة صياغة العلاقات الداخلية للإسلاميين، ومع المجتمع: فرضت أوضاع الفترات السابقة للثورات الشعبية العربية وظروفها أنماطا معينة من العلاقات الداخلية والبيئية في إطار جماعات الإسلاميين وتنظيماتهم. وقد غلب على هذه العلاقات بين جماعات الإسلاميين كالأخوان المسلمين، والسلفيين، والجهاديين، والجماعة الإسلامية، وغيرها، طابع التنافس إن لم يكن الصراع، وقد أذكته، كما أسلفنا، العوامل المشار لها سابقا، وكان أبرزها الضغوط الأمنية التي وظفت الاختلافات وأذكت التنافس ورفعت حدة الصراعات وسعت إلى إحداث الانقسامات والانشقاقات بين الجماعات وداخلها، وضيق المساحات المتاحة أمام الجميع للحركة والعمل. وعندما شارك الإسلاميون في ثورات الربيع العربي فإن منطق المشاركة فرض على هذه الجماعات والتنظيمات، بوصفها حاملة لمشروع إسلامية عام، ولو في خطوطه الأساسية، ضرورة التجمع حول نقاط الاتفاق والمشاركات، وتجنب نقاط الاختلاف والابتعاد عما يفرق، ومن ثم محاولة إبداع صيغ جديدة ومحددة للعمل الجماعي والتعاون فيما بينها من جانب، ومن جانب آخر محاولة رسم طرق جديدة للعمل الإسلامي في تنظيم المجالات الدعوية والاجتماعية والسياسية في إطار رؤية متكاملة، تبعا لاختلاف المحددات والظروف. وتمثل هذه الإشكاليات والقضايا العملية نماذج تمكننا من معرفة مدى درجة النجاح أو الفشل الذي ستلاقيه تجارب الإسلاميين من الممارسة السياسية والحكم، رغم أن أوضاع ما قبل الثورات الشعبية العربية، بضغوطها المعروفة، والتي أسلفنا الحديث عنها، قد فرضت على معظم جماعات الإسلاميين وتنظيماتهم تبني أشكال من الأطر والهياكل التنظيمية، واتباع طرق محددة من أنماط العمل الإداري بحيث تتحقق لها الاستمرارية في ظل محاولات التحجيم، بل والاستئصال التي كانت هدفا من قبل الأنظمة الحاكمة في المنطقة، بل ومن بعض القوى الإقليمية والدولية. إضافة إلى أنها حاولت من خلال هذه الأشكال والصيغ تحقيق قدر من الفاعلية والشرعية في ظل ظروف الحصار والملاحقة من خلال المزج بين أشكال وأنماط من العمل السري وشبه المفتوح بما يحويه من شبكات اتصالات متنوعة. والآن، وقد دخل الإسلاميون مرحلة جديدة، وإن لم تتضح ملامحها تماما بعد، فإنه من المنطقي أن يعيد الإسلاميون النظر في كل هذا التراث التنظيمي الذي يمكن أن يمثل استمراره عائقا تطور الأوضاع، وأن يتم الانتقال إلى وضعية جديدة حركية وفاعلية في الالتحام مع المجتمع.

رابعا/إعادة دمج الإسلاميين في المجتمع والدولة، وصياغة تصور متكامل للعلاقة: الواقع أن الإسلاميين في هذه المرحلة الجديدة بحاجة إلى إعادة تأسيس علاقتهم بالمجتمعات التي ينتمون إليها ويعيشون فيها، بحاجة إلى الخروج من منطق التنظيم والجماعة

إلى رحاب المجتمع والأمة. وأيا كانت الأمور فإن أجواء الحريات التي تعيشها هذه المجتمعات ما بعد الثورات ستجعل من هذه العملية سهلة؛ إذ ستكون بعيدة عن ضغوط وهيمنة الحكم واجهزته الأمنية كما كان الأمر في السابق. ولكن نجاح الأمر أو فشله سيتوقف على الطريقة التي سيتعامل بها الإسلاميون مع مجتمعاتهم، وبداية من نظرتهم إليها ثم أساليب تعاملهم معها حتى تتحقق الأهداف والمقاصد، فمن المهم ألا يظل الإسلاميون جماعات منفصلة أو متمايزة عن بقية مجتمعاتهم، وأن يدركوا أنهم يمكن أن يقوموا برسالة إصلاح وتغيير داخل هذه المجتمعات في إطار المرجعية الإسلامية ومقاصد الشريعة، وبالتالي يمكن أن يسهم الإسلاميون في تقوية مجتمعاتهم وخلق المجتمع القوي، سواء من خلال خلق أبنية وأرحام مجتمعية جديدة، وهو ما يطلق عليه مؤسسات المجتمع المدني، أو نشر الوعي المجتمعي وإحداث التضامن والتماسك المجتمعي.

كما أن الإسلاميين بحاجة إلى إعادة صياغة علاقاتهم بالدولة بعد أن أصبحوا في مقاعد الحكم، وأن يعتبروا من التجارب التي سبقتهم في هذا الصدد، سواء كانت لتيارات إسلامية أو قومية أو وطنية، وبالتالي يتجنبون الأخطاء والخطايا التي حدثت، ويستفيدون من الخبرات الناجحة لهذه التجارب. ولعل مما يجعل الأمر موضعاً للتفاؤل أن وصول الإسلاميين للحكم، وإن جاء في أعقاب ثورات شعبية، ومن ثم عبر انتخابات حرة ونزيهة، وبالتالي فإن إمكانية الاستبداد بالحكم والانقلاب على الديمقراطية يظل احتمالاً نظرياً إلى حد كبير. وليس ثمة ما يمنع الإسلاميين، وفق المنطق السياسي، من توظيف الدولة في تحقيق مشروعهم الحضاري، بل إن هذا من الواجبات التي يسألهم عنها من اختاروهم في الانتخابات، ولعل ذلك مما يؤدي في التحليل الأخير إلى إيجاد دولة قوية، وبالتالي فإن الوضع الذي يشكل تحدياً حقيقياً للإسلاميين هو نجاحهم في إيجاد المعادلة الفعالة لدولة قوية من ناحية ومجتمع قوي من ناحية أخرى.

تحديات الممارسة السياسية على المستوى الوطني الداخلي: كما أسلفنا فإن الإسلاميين يواجهون لأول مرة في تاريخهم المعاصر معضلة الحكم بعد الوصول إلى السلطة، مما يفرض عليهم أن يخوضوا ميادين الممارسة السياسية المختلفة عبر العديد من المستويات: المحلية الداخلية، والإقليمية عربية وإسلامية، والدولية، بما تتضمنه من تفاعلات مع مختلف القوى المكونة للنظام الدولي. وإذا كانت الممارسة السياسية تفرض على الإسلاميين الذين يصلون إلى الحكم منطقاً معيناً مفاده ضرورة التمييز، ثم الانتقال من كونهم رجال دعوة إلى أن يكونوا رجال دولة بكل ما يعنيه هذا الأمر، وما يفرضه من آثار ودلالات محددة في هذا الإطار. والواقع أن الممارسة السياسية للإسلاميين على المستوى الداخلي الوطني تعكس إشكالية من نوع معين؛ إذ لم يسبق للإسلاميين ممارسة الحكم، فقد كانوا محظورين وممنوعين، حيث كانوا في صفوف المعارضة كما أسلفنا، ولا يعني ذلك أن الإسلاميين لم تكن لديهم أي خبرة ممارسة سياسية، فلديهم قدر من خبرة الممارسة السياسية على المستوى التفصيلي/الجزئي، وعلى الصعيد الوطني المحلي. ونستخلص التحديات التي تواجه الإسلاميين داخلياً في جميع بلدان الربيع العربي التي وصلوا أو اقتربوا من الحكم فيها، ويمكن تلخيصها في التالي:

1- غياب قيمة "العدالة الاجتماعية" تشير إلى قضية انتشار الفقر، وغياب التنمية والتخلف في جميع البلدان التي عرفت الثورات العربية.

2- غياب قيمة "الحرية" وتراجعها يؤشر إلى انتشار ظاهرة الاستبداد، وتركز السلطة، والاحتكار والهيمنة السياسية.

3- غياب قيمة "المساواة" تشير إلى تسارع الفجوة بين الفقراء والأغنياء، وارتفاع في معدلات البطالة وتراجع في الحدود الدنيا من الخدمات الصحية والتعليمية.

4- إن غياب هذه القيم العليا الثلاثة "الحرية والعدالة والمساواة" يؤشر إلى إشكالية القضايا المركزية، ومجملها يشير إلى عدم تحقق التنمية في أي درجة من درجات، ولعلها للمفارقة- هي ذاتها الشعارات الأساسية التي رفعتها الثورات العربية المطالبة بالحرية (العيش- العدالة الاجتماعية- الحرية).

وباختصار، فإن الإسلاميين يواجهون في داخل بلدانهم بعد الثورات الإشكالية ذاتها التي واجهتهم منذ عدة عقود حين تحقق الاستقلال السياسي لأول مرة، وهي إشكالية غياب التنمية الشاملة أو المستدامة، وبالتالي نهضة المجتمع جميعا، وإن الاستجابة لهذا التحدي لا بد أن تكون على ذات المستوى من التطور والنهضة. والإسلاميين يواجهون فيها تحدي الدولة بوصفها جهازا ومؤسسات محيطة اعتادت التسلط واحتكار المجال السياسي والعلم طوال عقود. وإن كانت بعض مؤسسات "الدولة الأمنية" قد وجهت إليها ضربات قوية في ظل الثورات العربية فإن الهيكل الأساسية ما زالت موجودة وإمكانية عودتها لسيرها الأولى ممكنة، ومن ثم، فإن التحدي الذي يواجه الإسلاميين في الحكم إزاء الدولة يمكن أن يتمثل في الجوانب التالية:

1- تفكيك أبنية الاستبداد وأجهزته في الدولة عبر عملية طويلة المدى، ثم تحقيق مجموعة من الأهداف والقيم السياسية ومحورها قيمة "الحرية"، كما أن ارتباط أجهزة هذه الدولة ومؤسساتها بأبنية الفساد وانعدام الشفافية في المجتمع والدولة، واتساع الفوارق الاقتصادية، وانتشار الفقر والفاقة والمرض، يفرض ضرورة توفير الحدود الدنيا من مستويات الحياة والمعيشة الكريمة، وبالتالي "تحقيق العدالة الاجتماعية"، أي إن المسألة بهذا الصدد تتعلق بإعادة توزيع الثروة في المجتمع عبر فئاته وطبقاته المختلفة.

2- إعادة تأسيس "الدولة" وهندستها على أسس جديدة تعلي من قيمة الحرية، فتضع الدساتير تأسيسا لسلطة جديدة، وتعيد بناء السلطات الثلاث في الدولة وهيكلتها (التشريعية- عبر الانتخابات، والتنفيذية- عبر التوافق الوطني، والقضائية- عبر التأكيد على استقلاليتها)، وكذلك استقلالية أجهزة الإعلام بكل أنواعها.

3- التأكيد على الفصل بين "السلطة والثروة" بكل الأشكال الممكنة، وضرورة إبعاد المال ورجاله عن الهيمنة على القرارات السياسية في أي مستوى من مستوياته.

4- إعادة بناء معادلات جديدة للعلاقة بين "الدولة" و "المجتمع"، بحيث تضمن توافر عناصر القوة والتكافؤ بين الجانبين. وهكذا يتم إعادة رسم صورة الدولة والمجتمع وواقعها وتحديد أنماط العلاقة بينهما بما يفيد الاستجابة للتحديات المفروضة، والتي سبقت الإشارة إليه.

تحديات الممارسة السياسية على المستويين الإقليمي والدولي: يواجه الإسلاميون على المستويين الإقليمي والدولي كثيرا من التحديات بالغة الأهمية، تزداد في ظل إدراك حقيقي بضعف خبرة الممارسة العملية السياسية فيها. ولعله، باستثناء الاستفادة من الخبرات العملية التي تقدمها تجربة النموذجين التركي والإيراني على ما بينهما من تناقض واختلاف، يجد الإسلاميون أنفسهم إزاء قضايا بالغة التشابك والتعقيد من حيث موازين القوى وتعارض المصالح وتضاربها بين كافة الأطراف.

إن القوى الإقليمية في المنطقة العربية والإسلامية، والقوى الدولية، سواء الغربية أو الولايات المتحدة الأمريكية خاصة، أو القوى البازغة كالصين والهند، تفرض تحديات من أنواع معينة تتطلب استجابات محددة من الإسلاميين، سواء أكان ذلك على المدى القصير أو المتوسط أو الطويل.

إن الإسلاميين على المستوى الإقليمي، وكذلك على المستوى الدولي، يواجهون كثيرا من التحديات المهمة، والتي تتطلب استجابات من أنواع محددة، ويمكن أن نصنف هذه التحديات إلى التالي:

1- العلاقة مع الكيان الصهيوني، ومنهجية التعامل معه ومقاومته، وفي هذا الصدد لابد من تحديد موضع "المشروع الصهيوني" وكيفية التصدي لعدوانه على بلدان المنطقة. وهذا التحدي يتصف بـ "المصرية" و "الاستمرارية"، ويشكل تهديدا للأمن القومي الداخلي والخارجي لكل بلد عربي على حدة، وللمنطقة جميعا، ومن ثم فإن الاستجابة لهذا التحدي لابد أن تكون على قدره وبأدواته، وأن تأخذ الجوانب والأبعاد الإستراتيجية في الاعتبار.

2- العلاقات بين البلدان العربية والإسلامية، وإعادة تأسيسها على مقومات جديدة بعد أن يتم التعامل مع الاختلافات والقضايا القديمة الموروثة، كالاختلافات الحدودية بين كافة الأقطار العربية والإسلامية، وبالطبع فإن قضية العلاقات بين البلدان العربية لا تقتصر على الأبعاد والجوانب السياسية بل تشمل الاجتماعية والاقتصادية والتكنولوجية وغيرها.

3- العلاقات بين البلدان العربية وما يمكن أن نطلق عليه بلدان الجوار الإقليمي مثل تركيا وإيران، مع الأخذ في الاعتبار منعها من محاولة اختراق البلدان العربية تحت أي مسمى من المسميات.

4- الهيمنة الأمريكية والأوروبية الغربية على المنطقة العربية والإسلامية، ومحاولتها إعادة تطويع القيادات الجديدة بعد الثورات، بأساليب متنوعة ومتعددة لكي تعيد إدخالها من جديد في إطار منظومة الهيمنة الأمريكية والأوروبية، وبالتالي إعادة النظر في ارتباطها بالمشروع الصهيوني والعلاقة مع الكيان الصهيوني.

5- علاقات مجموعة دول الشمال مع دول الجنوب من ناحية، سواء في أبعادها السياسية أو الأمنية أو الاقتصادية، وما تم في إطارها من اتفاقيات الشراكة، وضرورة إعادة تقييم هذه العلاقات ومدى استمراريتها، وفي هذا الإطار الحديث عن تقوية علاقات الجنوب-الجنوب، وكل ما يرتبط بتحقيق منطق العدالة والمساواة على ساحة العلاقات الدولية، وما ظهر في إطارها كذلك ما أطلق عليه "الأورومتوسطية"، ومن قبلها "الحوار العربي-الأوروبي".

6- موضع القوى الدولية غير الحكومية والشعبية، ووزنها في السياسات العالمية والنظام الدولي، وذلك من قبيل منظمات المجتمع المدني العالمي، والشركات متعددة الجنسية والدين، وتأثيره على بنية النظام الدولي، وكيفية التعامل مع هذه القوى وتوظيف تأثيراتها المختلفة.

7- القوى الاقتصادية الكبرى المهيمنة على العلاقات الدولية، سواء كانت في أشكال شركات متعددة الجنسيات، أو بنوك واتحادات اقتصادية، أو صناديق استثمار دولية، ومن يمتلك مفاتيح حركتها الفعلية، وإمكانية التعامل معها واقعا، مع تحديد تأثيراتها السياسية قدر الإمكان. والواقع أن خبرة الإسلاميين في التعامل والممارسة السياسية إزاء هذه القضايا ضعيفة وتكاد تكون غير موجودة، حيث يتطلب هذا المجال إعادة رسم صورة العالم وواقعه، وتحديد رؤية لكيفية إدارته والتعامل معه، وأسس هذا التعامل وقواعده، وأدواته المختلفة.

8- إعادة هيكلة أبنية النظام الإقليمي والدولي لتحقيق العدالة منطقا كليا يحكم الممارسة السياسية للإسلاميين، فإن وجود الإسلاميين في الحكم بالطبع في حد ذاته ليس ضمانا لتحقيق ذلك ما لم يمتلكوا الرؤية والإرادة والقدرة على القيام بذلك الأمر في الواقع العملي، وهو التحدي الذي سيثبت المستقبل مقدار الاستجابة الفعلية له، ومن ذلك يمكن ذكر الملفات التالية على سبيل المثال لا الحصر:

الملف الأول: إصلاح منظمة الأمم المتحدة عبر إصلاح تركيبة بعض مؤسساتها، مثل مجلس الأمن الدولي، وآليات التدخل في النزاعات الدولية أو تلك التي قد تهدد السلم والأمن الدوليين، وإحداث نوع من التغييرات الهيكلية في هذه المؤسسة الأممية لكي تعبر بحق عن واقع المجتمع الدولي الحالي وليس الموروث عن الحرب العالمية الثانية، كما أن الهيكلة يجب أن تمتد إلى الأجهزة الأمنية التابعة للمنظمة في الشؤون الثقافية (اليونسكو)، والصحية، والإغاثية وغيرها.

الملف الثاني: إصلاح المؤسسات الاقتصادية الدولية مثل البنك الدولي، بشكل يقلل من هيمنة الولايات المتحدة الأمريكية والقوى الغربية عليها، وتقوية المجتمعات والكيانات الاقتصادية الإقليمية في القارة الأوربية والآسيوية لكي تمثل، ولو بقدر معين، بدائل للتعامل الاقتصادي الدولي يوازن ويحد من تأثير هذه المؤسسات على العلاقات الاقتصادية الدولية.

الملف الثالث: إجراء تعديلات هيكلية حقيقية في المجموعات السياسية والاقتصادية الدولية، بحيث تؤسس بشكل حقيقي لإغناء التعدد والتنوع على الساحة الدولية، ومن ذلك مجموعة دول عدم الانحياز، ومجموعة الـ (77)، والكثير من التجمعات الإقليمية الآسيان ومجموعة دول أمريكا اللاتينية وغيرها، الأمر الذي يحد من قدرة أطراف معينة من النظام الدولي على الهيمنة على بقية الدول والأقطار الضعيفة أو متوسطة القوة في الساحة الدولية.

الملف الرابع: إصلاح وإعادة هيكلة منظمة "الوحدة الإفريقية" بحيث يتم تمكينها من القيام بأدوار حقيقية في التعامل مع المشاكل الفعلية الكثيرة سياسيا واقتصاديا لهذه القارة، وتأسيس قواعد عادلة للتعامل مع المؤسسات الكبرى للنظام الدولي، بحيث يتم إشراك دول القارة فيها، ويتم التعامل مع قضايا القارة الإفريقية على هذا المستوى العملي كذلك.

الملف الخامس: إعادة هيكلة وتأسيس مؤسسات النظام العربي، وعلى رأسها جامعة الدول العربية، والأجهزة المختلفة التابعة لها، بحيث تتمكن من القيام بوظائفها وأدوارها الحقيقية تجاه المجتمع العربي والتعامل مع مشاكله المزمنة وأزماته المتجددة.

الملف السادس: إصلاح وإعادة هيكلة "منظمة التضامن الإسلامي" المعبرة عن حكومات العالم الإسلامي بحيث تصبح معبرة عن الأمة الإسلامية، ولو بدرجة من الدرجات، ولكي تنطلق من الواقع لمعالجة مشاكل وقضايا مجتمعات هذه الأمة ودولها، وتسعى لتحقيق رسالتها وغاياتها التي تحددها مرجعية الأمة ورسالتها.

وإنه بمقدار النجاح أو الفشل في الممارسة السياسية للإسلاميين في الحكم في تعاملهم مع التحديات التي تفرضها المجموعة الأولى يكون النجاح أو الفشل في الممارسة السياسية للإسلاميين الحاكمين في التعامل مع التحديات التي تفرضها المجموعة الثانية ومستوى الاستجابات الفعلية بذات المستوى والدرجة. وأخيرا، لقد ركزنا في هذه الدراسة أساسا على التحديات التي تواجه حكم الإسلاميين في أعقاب الثورات العربية، وذلك بحكم أن هذا هو محور الأطروحة، كما أن هذه التحديات هي الواقعة والماثلة والكائنة حاليا.

أما الاستجابات أمام هذه التحديات فإنها تقع أساسا في محور المستقبل، وفي إطار التنبؤ العلمي، سواء على المدى القصير أو المتوسط أو طويل المدى، وهي بالغة الأهمية، إذ ينبغي التصدي لها في ضوء الممارسة السياسية الواقعية للإسلاميين في الحكم، حيث إنها مناط الحكم على هذه التجارب بالنجاح أو الفشل، وهو أمر ينبغي أن ينفر له من الباحثين من يقوم به منذ الآن من أجل مستقبل هذه الأمة، ومشروعها المستقبلي، ودينها وحضارتها.

أدت الشعارات العامة المتفائلة والبراقة التي روجتها الحركات السياسية الإسلامية، مصحوبة بالتدين الطبيعي للجمهور، خاصة من الطبقات المتوسطة والفقيرة، وبخبرة بعض هذه الحركات في العمل الاجتماعي خلال الفترة التي كانت بعيدة فيها عن صنع القرار السياسي، إلى تطلعات شديدة التفاؤل وغير واقعية من الجمهور الذي ساند هذه الحركات، وأوصل بعضها للسلطة. لكن ضعف خبرة هذه الحركات، وتمرسها في لعب دور المعارضة والعمل السري فقط، قد أدّى إلى فشل ذريع لهذه الحركات في الحكم، وانكشاف عدم قدرتها على التخطيط ووضع الاستراتيجيات ورسم السياسات، وانعدام الكوادر المؤهلة بها. وهو الأمر الذي أدى في نهاية الأمر إلى إحباطات عديدة بين الداعمين والجمهور بصفة عامة، بما أدى في حالة جمهورية مصر العربية إلى الثورة عليهم وإزاحتهم عن السلطة.

ومن خلال تقييم عام لأداء الإسلاميين في الحكم، يتبين أن الحصيلة متواضعة في كل من الجمهورية التونسية والمملكة المغربية، ومحيرة للأمال في جمهورية مصر العربية، فالإسلاميون لم يستطيعوا بعد بلورة مشروع للدولة والمجتمع يتوافق مع التحديات الراهنة، سواء على المستوى الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي. وقد يرجع ذلك إلى أن كل الحركات السياسية الإسلامية قبل الربيع العربي كانت مكتفية برفع الشعارات العامة، ولعب دور ثانوي في الحياة السياسية، ولم تكن تتصور أنها قد تتحمل مسؤولية الحكم، وتكون مطالبة بتقديم برامج لتدبير شؤون المجتمع والدولة. ولا يمكن إدارة شؤون المجتمع والدولة بالشعارات المجردة، وإنما بالخطط والمشروعات التي تعالج معضلات الواقع وأزماته المتعددة. وهذا ما جعل هذه الحركات تعاني نقصا في الخبرة والتجربة على مستوى استيعابها العملي والنظري لحاجيات الواقع وأولوياته، ولآليات التدبير والقيادة المؤسسية للدولة. ومن هنا، فإن افتقار هذه الحركات إلى مشروع سياسي واجتماعي متكامل لخلافة الأنظمة القائمة قد يؤدي بها، بدلا من إبداع حلول للتحديات القائمة، إلى تعميق الأزمات لتصبح هي نفسها جزءا من الأزمة. ما مر ويمر به المغرب من حالة ملتبسة في مساره الديمقراطي، يمكن تفسيره بصراع المساحات الذي اجتراه دستور 2011 بين الملكية وبين الحكومة السياسية، المفروزة من صناديق الانتخاب (الإرادة الشعبية).

● استراتيجية العدالة والتنمية نجحت في توسيع الممكن، والتعديل الجزئي لموازن القوى لصالحها، وتحويل المشاركة الحكومية إلى عائد انتخابي مهم. كيفما كان التفسير لاستراتيجية حزب العدالة والتنمية، وحلفائها في توسيع الممكن، واستثمار الهوامش الدستورية، وكذا الممارسة الحكومية لتحقيق تقدم في موازن القوى لصالح الإصلاح. فالمغرب عاد على الأقل بجزء كبير من نقاشه العمومي إلى مرحلة التأسيس للسلطوية، سواء بالانخراط في حملة قوية ضد العدالة والتنمية وحلفائها الديمقراطيين، أو بمحاولة الترافع لمصلحة المؤسسة الملكية بحجة تقلص مساحتها مع حكومة العدالة والتنمية، أو تحييش الفاعلين الاقتصاديين

والاجتماعيين ضد حكومة الإسلاميين. فهذا النهج يؤدي إلى إغلاق القوس الديمقراطي بالمغرب، والذي بدوره له كلفة باهضة سياسيا واقتصاديا وحقوقيا واستراتيجية على المصلحة العليا للوطن.

كلفة سياسية: تتمثل في تهديد الاستقرار ووضع الملكية في خط المواجهة.

كلفة اقتصادية: بعد إغلاق القوس الديمقراطي يتعكر مناخ الاستثمار، وتراجع وضعية البلد لدى المؤسسات المالية والائتمانية وتحل حالة من عدم الثقة في الاستثمار في البلد.

كلفة على مستوى القضية الوطنية وبين تعميق النموذج الديمقراطي والحقوق في المغرب، فخصوم الوحدة الترابية وجزء من المنتظم الدولي، يضعف موقف المغرب ومبادرته في الحكم الذاتي، بسبب قضية الديمقراطية وحقوق الإنسان، والتجربة السابقة أثبتت أن التردد في المسار الديمقراطي وإغلاقه ينتج عنه تضيق مساحة التشاور حول القضية الوطنية، وإضفاء قدر كبير من الحساسية على المبادرة اتجاهها والاستعانة بغير الأكفاء في تدبير بعض محطاتها "حالة إكديميريك"، والتي لا تزال الدولة تعاني منها إلى حد اليوم في الواقع وفي التقارير الدولية..

كلفة على مستوى الحقوق والحريات.

✓ **سياسيا:** كان للمسار الديمقراطي الذي دشنته اقتراع 25 نونبر 2011 دور هام في الاستقرار السياسي وانتظام المرفق العمومي، واستمرار الخدمات الاجتماعية والإدارية والقضائية. واستطاعت حكومة العدالة والتنمية في وقت وجيز بفضل جملة من السياسات التي تندرج ضمن خانة إقرار مبدأ العدالة وتكافؤ الفرص في الولوج إلى الوظائف العمومية والمناصب السامية، ومقابلة الأجر بالعمل، واتباع سياسة الوضوح في التذكير بالإمكانات التي تتوفر عليها الدولة، وما يمكن فعله، وما يستحيل في التقليل من الاضرابات، وإخلاء الشوارع، واستعادة هيبة الدولة، واحترام سلطة القانون، والتفكيك غير الواعي لحركة 20 فبراير، وعزل جماعة العدل والإحسان، والقوى اليسارية الراديكالية عن الحراك الشعبي، وتوسيع جبهة الأمل في إمكانية الإصلاح. وعلى الرغم من أن مهمة حكومة بنكيران انصرفت بشكل أساسي إلى استعادة العافية المالية للدولة، وإعادة التوازن الماكرواقتصادي، واستكمال خطوات تغيير النموذج التنموي للبلاد. إلا أن التزامها بمقررات الحوار الاجتماعي، واتباعها لسياسة اجتماعية أعطت أولوية للطبقات الفقيرة والهشة، وخوضها لتواصل كثيف مع الطبقة الوسطى بشأن نواياها الإصلاحية بعد تحسن المؤشرات المالية، ضمن قدرا من التوازن الاجتماعي والاستقرار السياسي في البلد.

✓ **اقتصاديا:** باشرت حكومة العدالة والتنمية جملة إصلاحات مهمة في المجال المالي والاقتصادي وأيضا ما يخص إصلاح منظومة العدالة، وإقرار قوانين واستراتيجيات لمحاربة الفساد والرشوة، نتج عنها استعادة ثقة المؤسسات المالية والاستثمارية في وضعية الاستثمار في المغرب، والرفع من رتب المغرب في التصنيفات الدولية ذات البعد المالي، بل نتج عنها أيضا استعادة لبعض البرامج الدولية التي تساهم بشكل كبير في الرفع من منسوب التنمية في البلد (برنامج الألفية).

✓ **الاستقرار والدمقرطة عنوان التقارب بين العدالة والتنمية وحزب التقدم والاشتراكية.**

2012-2016: طور متقدم من التقارب بين الإسلاميين والعلمانيين ونهاية العائق الإيديولوجي وهكذا نسجل هاجس الاستقرار والدمقرطة أديا بالعدالة والتنمية والتقدم الاشتراكية إلى التقارب، حيث دفعت خطوة عرض حزب البيجيدي على قيادة

التقدم والاشتراكية الانضمام إلى الحكومة، وقبول التقدم والاشتراكية بالتحالف إلى نجاح التقارب بين الإسلاميين والعلمانيين وتغليب السياسي عن الإيديولوجي، وذلك بنهج تكتيكات ساعدت الحزبين على تجنب العديد من مناطق الاحتداد والتباعد. وتأسست إستراتيجية التحالف التي اعتمدها كل من العدالة والتنمية والتقدم والاشتراكية على تسع محاور:

- 1- التعامل مع التمثيلية السياسية للتقدم والاشتراكية من منظور سياسي، وكيس وفق ما تعكسه النتائج الانتخابية.
 - 2- إعطاء مساحة واسعة من الحرية لأداء وزرائه مع الإسناد السياسي.
 - 3- تأجيل القوانين التنظيمية ذات الخلفية الهوياتية والقيمية إلى آخر الولاية الحكومية مع إشراك المؤسسات الدستورية.
 - 4- اللجوء إلى خيار اللجنة الوزارية أو اللجنة الوزارية المشتركة لتدبير بعض الإشكالات غير المتفق حولها.
 - 5- التركيز على السياسات العمومية ذات الارتباط بتأهيل الموارد البشرية، وتحقيق العدالة في مختلف مستوياتها، وتعزيز منظومة الحكامة وإصلاح تجديد النموذج التنموي.
 - 6- بناء التحالف على عنوان سياسي بقصد استكمال مسار الديمقراطية لمواصلة الإصلاحات ومواجهة التحكم.
 - 7- الإسناد السياسي والانتخابي لحزب التقدم والاشتراكية.
 - 8- إسناد التقدم والاشتراكية للتجربة الحكومية من الداخل وتعزيز البعد التضامني في العمل الحكومي.
 - 9- عرقلة سياسات عزل العدالة والتنمية، وإبطالهم الهيمنة التي توجه لقيادة الحكومة.
- وهكذا نجحت هذه الاستراتيجية في تجنب العديد من الصدمات والزجاجات وسمحت بصمود التقارب بين الإسلاميين والتقدم والاشتراكية، وخرج الحزبين من الولاية الحكومية دون حصول أي قناعة بأن التحالف بينهما أفضى إلى زوال أحدهما أو ذوبانه في الآخر، أو أفضى إلى تقويض قيم الحداثة أو القيم الإسلامية في المجتمع.
- وهكذا مع استحقاقات 2016، أخذ التحالف بين الحزبين أبعاد أخرى، حيث تم تحصين التحالف بالتعهد القبلي، حيث أعلن التقدم والاشتراكية عن الالتحاق بالعدالة والتنمية وإسناده، وإعلان التصويت عليه في مواجهة التحكم، أو الترشح باسمه، أو التقاطع مع موقفه، وهذه المواقف يمكن تفسيرها أنها جاءت انطلاقاً من العوامل التالية:
- 1- البعد الموضوعي المرتبط بمواجهة السلطوية والاستبداد والتحكم.
 - 2- أسلوب العدالة والتنمية في إدارة الصراع مع السلطوية ونجاحه في تحقيق تقدم نوعي في تعديل موازين القوى لفائدة الإصلاح.
 - 3- كسر التجربة الحكومية لوهم الخلاف الإيديولوجي وأثره، بل كسر وهم هيمنة الإسلاميين، حيث أثبتت التجربة الحكومية تطوراً ملموساً في تعاظم الإسلاميين مع قضايا الهوية والقيم، وتغليبهم المشترك، وحسن تدبيرهم للقضايا الخلافية، ورهانهم أكثر على قضايا الديمقراطية والتنمية.
 - 4- عودة السلطوية، وظهور مؤشرات على ذلك، وذلك بتواطؤ جزء من الإدارة الترابية لإنهاء تجربة العدالة والتنمية، ضداً على المعايير القانونية.
 - 5- فشل خيارات النضال غير الديمقراطي غير المؤسساتي، وجاذبية النموذج الذي قدمه الأستاذ عبد الله بن كيران.
 - 6- سلوك بعض العلمانيين وتحولهم إلى مرتزقة في خدمة منظومة السلطوية والتحكم.

قيل بدء الانتخابات بدأت تظهر مؤشرات تدل على أن هناك اتجاه في الدولة متوجس من استقرار العدالة والتنمية وتخوفه من عودته إلى الحكم بتصدره لنتائج الانتخابات، فهكذا ظهرت ثلاث مؤشرات مقلقة تركت المخاوف حول حيادية الإدارة الترابية في العملية الانتخابية.

1- محاولة الإدارة الترابية نزع سلاح الطعن السياسي من لدن الأحزاب السياسية باتخاذها لقرار محاكمة من ينتقد عدم حيادها في إدارة العملية الانتخابية.

2- العنف الشديد الذي وجهته وزارة الداخلية لحزب العدالة والتنمية من غير تسميته في بلاغ مشترك مع وزارة المالية بخصوص ما بات يعرف ب "أرض خدام الدولة".

3- محاولة خلق توتر بين المؤسسة الملكية، وبين رئاسة الحكومة من خلال تسريب إعلامي حول غضبة ملكية على رئيس الحكومة.

فهكذا نجد الحزب بلور استراتيجية في التعاطي مع هذه المؤشرات، تباينت بشكل كبير، ففي الوقت الذي تعامل فيه ببرودة دم مع قرار منع مهرجاناته في العديد من المدن، وأيضاً من الاتهامات التي وجهها إليه البلاغ المشترك لوزارة الداخلية والمالية- إذ دعا الأمين العام لحزب العدالة والتنمية في توجيه عاجل لأعضائه لعدم الرد أو التعليق على هذا البلاغ، لكن استراتيجيته كانت مغايرة تماماً في مواجهة المؤشرات التي تتعلق بتوتر العلاقة بينه وبين المؤسسة الملكية، إذ أعطى رئيس الحكومة لهذه القضية حجماً كبيراً في الرد، فأكد على عدم وجود لخطبة ملكية عليه، وأنه في حالة الغضب عليه، فلن يستمر دقيقة واحدة في منصبه، وأن محاولة افتعال التوتر بين المؤسسة الملكية وبين رئاسة الحكومة، هي جزء من الأعياب التحكم.

هذه الاستراتيجية التي انتهجها حزب العدالة والتنمية، والتي زاوجت بين الصمت فيما يتعلق بالسلوك المقلق للإدارة الترابية، وبين الوضوح في الموقف لرفع أي التباس حول الثقة الموجودة بين المؤسسة الملكية ورئاسة الحكومة، تنطلق من تقدير سياسي لدى قيادة هذا الحزب، ترى أن التحكم يمكن أن يصل تأثيره إلى جزء من الإدارة الترابية، وربما جزء مهم منها، وهذا بالنسبة للعدالة والتنمية يعتبر خطيراً، لكنه لا يصل إلى درجة خطورة زرع التوتر بين الإرادة الشعبية ممثلة في الحكومة المنتخبة ورئاستها، وبين المؤسسة الملكية بالإرادة الشعبية. بعضها يعتبر جزء من التاريخ، أي تاريخ اصطفاك المؤسسة الملكية إلى جانب المقاومة والحركة الوطنية لمواجهة المستعمر، وبعضها الآخر هو جزء من الممارسة السياسية للمؤسسة الملكية في عهد الملك محمد السادس، إذ اختار في ثلاث محطات أساسية الاصطفاف إلى جانب الحركة الديمقراطية وعدم مسaire نزوع قوى التحكم، أولها محطة 16 ماي 2003 حين رفض حل حزب العدالة والتنمية، وثانيها محطة 20 فبراير، حين أعلن عن مبادرة إصلاحية استباقية بخطاب تاريخي بتاريخ 9 مارس 2011، في الوقت الذي اتجهت فيه أغلب الأنظمة العربية إلى مواجهة شعوبها، وهو المسار الذي كان يعرف فيه الجميع أن الإسلاميين هم الذين يتصدرون الاستحقاق الانتخابي فيه، ثم ثالثها، محطة إسناد استمرار حكومة بنكيران في نسختها الثانية، في الوقت الذي استحال ربيع الشعوب العربية إلى خريف، وتم الانقلاب على تجربة حكم الإسلاميين بدعم دولي وإقليمي في مصر بشكل كلي، وفي تونس بشكل جزئي، بعد أن اختار إسلاميوها منطق الوفاق والتنازل التكتيكي، وعدم مسaire نهج جماعة الإخوان في المواجهة.

كما اعتمد حزب العدالة والتنمية استراتيجية جديدة في سلوكه السياسي تمثلت في منهجية "التدبير خارج الدين" كسلوك سياسي نهجه الحزب، وذلك بإبعاده القاموس الديني عن خطابه السياسي اليومي، بحيث إلترم نوعا من الصمت تجاه بعض الأنشطة التي كان يعلن مواقف رافضة لها خلال مرحلته في المعارضة (مهرجان موازين،...)، فهكذا أصبح الحزب أكثر برغماتية في تعامله مع الشأن العام، واعيا بين التمييز بين الدولة والحكومة.

إن فوز العدالة والتنمية فوزا كاسحا لم يسبق أن حصل مع حزب سياسي آخر، في انتخابات 2011 و2016، وكذلك في الانتخابات الخاصة بالجماعات الترابية، حيث في الماضي كان الحزب يحد من مشاركته ويمتنع عن تغطية جميع الدوائر بناء على اتفاق مع وزارة الداخلية، أو ضغوطات تمارس عليه بشكل غير مباشر عبر الأحزاب الأخرى. فهكذا تم السماح في الانتخابات السابقة الذكر للحزب بالفوز الواسع، وذلك لهدف إظهار نجاح النموذج المغربي الفريد والمتميز، والناجح في التعامل مع الفاعل الإسلامي، ومنه نستنتج صحة فرضية أن المغرب يشكل نموذج عربي فريد في إدماج الإسلاميين في العمل السياسي. ومنه نستنتج كذلك أن: - أن المعركة والصدامات التي كانت بين الدولة والإسلاميين أصبحت بين الإسلاميين والطبقات السياسية. - الانتقال السياسي في المغرب تم بسلاسة، بيد أن هذا المكسب يمكن أن يتعرض للتعثّر في غياب الواقعية السياسية لدى الدولة والإسلاميين معا.

- أن الحراك العربي ليس سببا في وصول الإسلاميين إلى السلطة، بل سرّع بوصولهم لرئاسة الحكومة، والتي كان من المتوقع بوصولهم إليها نظرا للتفاهات ونجاح اختبار مقاربة الإدماج التي قطعت أشواطا مهمة.

في تونس: يتضح أن حزب النهضة ما بعد الثورة التونسية وفق في العديد من المراحل الفاصلة في تاريخ تونس، ودعمت عملية التحول الديمقراطي في الانتقال الآمن للنظام السياسي التونسي، ورغم قصر الفترة الزمنية المقدرة بأربع سنوات من عام 2011 إلى عام 2015، إضافة إلى اليوم، إلا أن تلك السنوات شكلت مرحلة حساسة في تاريخ تونس لما اعترأها من تحديات كادت أن تنسف المسار الديمقراطي الانتقالي بتونس، فأبدى حزب حركة النهضة سلوك سياسي مرّن سواء بدعواته المتكررة إلى المشاركة والتوافق الوطني، وسعى إلى ترسيخ مفهوم التعددية من خلال ائتلافه مع القوى المتباينة فكريا وبرامجيا في الحكومات الائتلافية وفي إدارة الحكم وشؤون الدولة، أو من خلال تنازلاته في مراحل صياغة الدستور التونسي، وكذلك من خلال تنازله عن الحكم وتكريسه لمفهوم التداول على السلطة ليشكل ذلك سابقة سياسية في المنطقة العربية، وقد غلب الشرعية التوافقية الوطنية على الشرعية الانتخابية الديمقراطية، ولم يتعامل بنفس إقصائي ضد خصومه السياسيين، وأعطى للشأن التونسي الأولوية في ضوء ما تشهده تونس من صعوبات وتحديات حتى أصبح يقال أن حزب النهضة ذاهب باتجاه **تونس** الحركة.

- لقد عرفت حركة النهضة التونسية أن ما تحتاج إليه تونس هو تيار اعتدالي وسطي يرفض الغلو والانزلاق في التطرف الفكري والسلوكي.

ظهرت حركة النهضة كلاعب سياسي معتدل يبتعد عن التشدد ويميل إلى التوافق مع الاتجاه العام للمجتمع والدولة. حيث لم تفرض على المجتمع التونسي منظومة معينة من القيم تتصادم مع ثقافة المجتمع.

- حركة النهضة أدركت أن حسن فهم الواقع، وحسن تقدير الصعوبات والعوائق يعينان على حسن ضبط الأهداف والمراحل.

إن الخطاب الفكري لحركة النهضة هو خطاب أصولي متطور، خطاب إسلامي يزرع نحو استيعاب جملة من القيم والمبادئ المكونة للحدث، وهذا بفضل تفاعله مع الواقع والمحيط.

يبدو أن تزايد مشروعية مطلب **الدولة المدنية** هو أحد إفرازات الحراك العربي، فبعد أن كانت معظم الحركات السياسية الإسلامية ترفض مناقشة فكرة الدولة المدنية في السابق، أصبح كثير منها يقر نسبيا بقبوله الدولة المدنية، ويحاول بعض الإسلاميين، من الناحية العلنية على الأقل، نفي أن يكون نموذجهم للدولة "دينيا" بالمعنى الكهنوتي الكاثوليكي التاريخي الغربي، وثمة تكرار في خطاباتهم الفقهية والقانونية يصل إلى حد الإسراف في ذكر التفاصيل والبند التي من شأنها تحقيق الدولة المدنية. وهذا تحول كبير في خطاب الإسلام السياسي، وبداية التخلي عن شعارات "الدولة الإسلامية"، و"الإسلام هو الحل"، و"الحاكمية الإلهية". وقد بدأت بعض التيارات السياسية الإسلامية تعتبر أن الدولة المدنية ليست ضد الدين، بل تسعى لتحديد الدين في الفضاء العام وفي الصراع السياسي، وهي تفتح الطريق لبناء دولة المواطنة بعيدا عن الطائفية والمذهبية، وعلى أساس الاختلاف والتعدد والتنوع. لهذا تراجعت مسائل الخلافة وإقامة الدولة الإسلامية في أدبيات الإسلاميين بعد الحراك العربي.

إن التطورات المتسارعة التي رافقت الحراك العربي، حملت الإسلاميين إلى مواقع السلطة والبرلمان على ظهر صندوق الاقتراع وإرادة الناخبين، إلا أنها أظهرت في نفس الوقت حجم التفاوت والتباين في رؤى الإسلاميين السياسية وقراءتهم للواقع، فبينما في المغرب وتونس فضل الإسلاميون عقد تفاهات وتحالفات مع القوى السياسية الأخرى، من خلال الحكومات الائتلافية والتوافقية، ولم يبرزوا أجندة إسلامية أو تنظيمية صارخة، وقدموا تنازلات إيديولوجية واضحة في التفاوض مع العلمانيين والقوى الأخرى، فإن الإخوان في مصر سيطروا على الأغلبية البرلمانية، ثم أوصلوا رئيسا من رحم الجماعة إلى الحكم، غير مدركين لخطورة المرحلة الإنتقالية وحجم قوى النظام السابق، وغير مقدرين بصورة عميقة موقف المؤسسات البيروقراطية الأمنية المعارضة لهم، وحالة الشرائح الاجتماعية المتضررة من وصولهم إلى السلطة، حيث دخلوا في صراع مع القوى العلمانية حتى مع تلك النخبة الليبرالية التي كانت تقف إلى جوارهم قبل الحراك الشعبي، بعد أن شعرت بالقلق من وجود أجندة لـ "أخوة الدولة".

إن **التجربتان الإسلاميتان** في الحكم بكل من تونس والمغرب، امتاز السلوك السياسي للإسلاميين فيها بالمرونة الكبيرة، وبتخاذ مبدأ التفاوض السياسي وتغليب الطابع البرغماتي على الجانب الأيديولوجي في خطاب وعلاقات حزبي النهضة والعدالة والتنمية مع القوى السياسية الأخرى. فحزب النهضة دخل في تحالفات وتوافقات وتسويات مهمة في عملية صوغ الدستور التونسي، ولم يتمسك بقضايا إيديولوجية، فوافق على التشريعات المدنية والأحوال الشخصية التي أقرت في عهد **الحبيب بورقيبة** بخصوص المرأة والأسرة، ولم يحاول الحزب فرض أجندته الدينية عليها، وبعدها فشل الحزب في محاولة تليين موقف السلفيين الجهاديين وجذبهم إلى العملية السياسية دخل في مواجهة معهم ووقف ضدهم. وعلى صعيد قواعد اللعبة السياسية وموازن القوى الداخلية والخارجية، لم يرشح الحزب رئيسا من أعضائه، فدعم في الانتخابات الرئاسية الأولى الرئيس التونسي السابق **المنصف المرزوقي**، ثم لما برزت حركة نداء تونس محققة تقدما انتخابيا تحالف معها الحزب، وهو شريكها في الحكم اليوم.

لا تختلف الحال كثيرا بالنسبة لحزب العدالة والتنمية المغربي، والذي بدوره تجنب رفع شعارات تمس النظام السياسي، والمؤسسة الملكية، ولم يحاول استنساخ النموذج المصري، وتجربة "ميدان التحرير" في المغرب، ويبدو أنه أدرك حجم الاختلاف بين طبيعة الأظمة الملكية والجمهورية، ثم شكل حكومة بالتفاهم والتوافق مع الدولة (الخزن) والتحالف مع أحزاب سياسية أخرى.

وبالرغم من شعور الحزب بوجود مقاومة له وتعرضه لمضايقات وبروز مؤشرات على ذلك، ومحاولة لإفشاله في الانتخابات الأخيرة، ثم فشل أو إفشال جهود رئيس الحكومة السابق **عبد الإله بنكيران** في تشكيل الحكومة للولاية الثانية برئاسته، فإن رئيس الحكومة البديل المعين من نفس الحزب **سعد الدين العثماني** أبدى هو الآخر قدرا كبيرا من الليونة والمرونة في التعامل مع النظام والقوى السياسية الأخرى. ومنه نجيب، ونؤكد الفرضية التي تفترض أن الإسلاميين المغاربة في تونس والمغرب أقرب إلى البرغماتية والإصلاحية والواقعية في الممارسة السياسية. ومنه كذلك نتبت صحة الفرضية القائلة بأن التطورات والتحولت التي عرفتها التجربة بكل من تونس والمغرب أدت إلى ظهور اتجاه في الإسلاميين يمكن اختصاره بالتحول نحو أحزاب سياسية محترفة، تفصل بين الدعوي والسياسي بصورة واضحة، والتحلي بأكبر قدر من البرغماتية السياسية مع القوى الأخرى، وتحجيم الجانب الأيديولوجي في خطاباتها.

لا يمكن الجزم اليقين المطلق بنجاح التحول الديمقراطي في كل من تونس والمغرب، فهناك تحديات كبيرة تعترض هذا المسار وتجربة الإسلاميين هناك، لكن بالرغم من ذلك، فإن هذين التجربتين مازال تسير على خط أفضل كثيرا من تجارب سياسية وإسلامية أخرى، انزلت إلى ترميم الأنظمة السلطوية المستبدة أو الحروب الأهلية، ودخلت فيها الأحزاب السياسية في طور الخلافات والإنشقاقات الداخلية والأزمة البنوية وصعدت القوى الراديكالية.

إن الفرضية التي تفترض أن مرحلة الحراك العربي، وما شهدته المنطقة هو لحظة ولوج الزمن الديمقراطي العربي، وانتهاء السلطوية والاستبداد هي افتراضات ومقولات تبين لاحقا أنها لم تكن تقف على **"أرضية صلبة"** وأسس علمية منطقية من قراءة تاريخية أو سياسية أو فلسفية صلبة وفق تحليل تنبؤي جيواستراتيجي وجيوسياسي، بل كانت انفعالية مرتبطة باللحظة التاريخية غير المسبوقة في العالم العربي التي سقط فيها بعض الرؤساء وتخلخلت فيها القبضة الأمنية المتغولة ونزول الشعوب إلى الشارع، وإسقاط الأنظمة عبر تظاهرات سلمية، كل ذلك خلق لحظة إستثنائية في الخبرة السياسية العربية أدت بدورها إلى رفع سقف التوقعات من دون دراسة معمقة للمرحلة ومدى واقعية الحلم الديمقراطي بصورة سريعة وخاطفة.

وفي آخر بحثنا نخلص إلى مايلي:

-الإسلاميين بحاجة إلى إعادة صياغة علاقاتهم بالدولة بعد أن أصبحوا في مقاعد الحكم وأن يعتبروا من التجارب التي سبقتهم في هذا الصدد، سواء كانت لتيارات إسلامية أو قومية أو وطنية. وبالتالي يتجنبون الأخطاء والخطايا التي حدثت، ويستفيدون من الخبرات الناجمة لهذه التجارب.

-ليس ثمة ما يمنع الإسلاميين وفق المنطق السياسي، من توظيف الدولة في تحقيق مشروعهم الحضاري، بل إن هذا من الواجبات التي يسألهم عنها من اختاروهم في الانتخابات.

-بعد دخول الإسلاميين مرحلة جديدة من تاريخهم السياسي، فإنه من المنطقي أن يعيدوا النظر في كل هذا التراث التنظيمي الذي يمكن أن يمثل استمراره عائقا أمام تطور الأوضاع، وأن يتم الانتقال إلى وضعية جديدة أكثر حركية وفاعلية في الالتحام مع المجتمع.

-الإسلاميون مطالبون بإعادة قراءة الواقع السياسي المتغير، وإعادة بناء وتجديد رؤيتهم في التغيير وفق منطق العصر وأدواته المتجددة.

إن الإسلاميين وغيرهم من القوى السياسية بعد الحراك العربي وما لحقه من أحداث وتغيرات مطلوب منهم أن يتعلموا فن التعايش، وأن يقبلوا مبدأ المواطنة أساساً للدولة، على أساس المساواة وأن يقبلوا بالنظام الديمقراطي دون إقصاء لأي تصور أو أي طرف، والقبول بحكم صناديق الاقتراع وتغليب الشرعية التوافقية.

الإسلاميين بحاجة إلى جهد اجتهادي يجيب عن تساؤلات عصرهم ويتطرق إلى الشأن السياسي وغيره، من الشؤون التي ترتبط بعامة المسلمين.

على الإسلاميين تقبل النقد والمحاسبة، وذلك أن عوامل النجاح لأي تجربة سياسية هو مدى تقبلها للنقد والمراقبة، بل إيجاد كيان داخل هذه الحركات والأحزاب يسألها ويوضح أخطاؤها، ومنه السماح بوجود تيارات ووجهات نظر وتصورات معارضة من داخل الأحزاب الإسلامية نفسها.

على الإسلاميين الدخول من جديد بمنهج فكري للتغيير السياسي يقوم على خصوصية المنطقة العربية، وخصوصية كل بلد عربي، والبحث عن الممارسة السياسية الناجحة أشبه بتجربة حزب العدالة والتنمية التركي الذي قطع أشواطاً نحو صناعة المشهد السياسي الناجح من خلال البرامج والتصورات التي عبرت عن تطلعات الشارع التركي.

على الإسلاميين أن يعوا معطيات الممارسة السياسية والفكر الدعوي التغييرية حتى يتمكنوا من معالجة حقائق الواقع وضغط المرحلة، وأن يتعاملوا مع إشكاليات الممارسة السياسية بأكثر واقعية وبرغماتية.

إن عجز الإسلاميين عن بناء نظام سياسي ديمقراطي تشاركي سيؤدي بهم إلى كيانات معزولة تحتضن هويات متنافسة متخاصمة.

إن فشل الإسلاميين سيؤدي إلى تناقضات سياسية بين تيارات المجتمع، ولذلك يجب لزاماً عليهم أن يفرقوا بين إرادة الشعوب في الكرامة والحرية وإقامة نظام سياسي تشاركي.

ضرورة صياغة نظرية إسلامية متكاملة للحكم: لأنه لا نستطيع القول بوجود نظرية إسلامية متكاملة في الحكم، متبناة من سائر الإسلاميين، فإننا نستطيع الجزم بوجود رؤى وأفكار ومبادئ تصلح قاعدة لبناء نظرية إسلامية عصرية، تتفق وأرقى ما توصل إليه الفكر الانساني والتجربة الانسانية من مبادئ الحرية الانسانية والعدالة الاجتماعية، وتداول السلطة، واحترام إرادة الشعب في اختيار ممثليه وحكامه ومراقبتهم ومحاسبتهم على هذه المبادئ والرؤى لا تخطئها العين في كتاب الله عز وجل. ويبقى التحدي قائماً للإسلاميين وكل الأحزاب الإسلامية والمفكرين والمجددين لصياغة نظرية للحكم مستلهمة من المرجعية الإسلامية، ومستفيدة من التجربة الانسانية، ومستجيبة لمصالح الشعوب.

ضرورة إجراء حوار معمق بين النخب العربية من التيارات القومية والإسلامية وغيرها بعيداً عن الإعلام بهدف الوصول إلى أفضل تقارب.

- تكريس التعايش وترسيخ مبدأ المواطنة وقبول المشروع الديمقراطي التعددي واحترام حقوق كل مكونات المجتمع.
- ضرورة تفهم المطالب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقيمية للجميع.
- ضرورة أن يحمل الإسلاميون رسائل طمأنة حقيقية لاجتياز المرحلة بسلام ونجاح.

- ضرورة أن يحمل الإسلاميون رؤية مفادها أن الدولة واحدة ولكل مواطنيها، وأن الوحدة الوطنية رافعة النجاح الأساسي للحكومة وبرامجها.

- بلورة رؤية إستراتيجية ومشروع عربي لكيفية التعامل مع المشروع الصهيوني بأبعاده المختلفة.

- العمل على جعل المشروع الإسلامي مشروع وطني متوافق عليه من طرف جميع القوى السياسية في المجتمع للنهوض بالدولة والمجتمع.

- لابد على الإسلاميين الدفع والعمل من أجل فتح قنوات الحوار بين مختلف الفرقاء السياسيين داخل المشهد السياسي الوطني وداخل الأنظمة الإقليمية، فقد تبين أن فتح قنوات للحوار يساهم في تقريب وجهات النظر، ولكن لابد أن يتم تحت سقف المصلحة الوطنية التي لا يمكن أن يختلف حولها هؤلاء الفاعلون السياسيون، وأن تفتح قنوات الحوار في المجالات السياسية والدينية والاجتماعية والثقافية.

- **ضرورة مراجعة الإسلاميين لمواقع الفشل في إدارة الدولة**، والعمل على إعادة الثقة للشارع العام من خلال تقديم رؤية استراتيجية جديدة تقنع مختلف شرائح المجتمع بجدية سعيهم إلى تغيير نهجهم الفكري بما يتماشى مع متطلبات الدولة الحديثة، وإنجاز خطاب سياسي يقوم على قواعد الحكم الحقيقي يلتزمون فيه بقبول جميع مكونات المجتمع المختلفة.

- **الإسلاميون في مواجهة الدولة الحديثة وحاجتهم للتأسيس**: رغم الأحداث لم تنجح مسارات الثورة في خلخلة كيان الدولة، حيث نجد أن الدولة استمرت وفرضت على الجميع التعامل وفق منطقها ومعقوليتها، حيث أصبح الجميع يعتبرها خط أحمر لا يجب المس به، وهكذا تبنت تونس في 27 يناير 2014 دستورا جديدا أعلى من الدولة وجدد شرعيتها السلطوية والتحكيمية والردعية والتشريعية بمباركة وموافقة الإسلاميين كأغلبية وتصويتهم لصالح الدستور. فكل الإسلاميين يعلنون من شأن الدولة، ومن هنا ينكشف ويتضح المأزق الفكري والسياسي العربي في العلاقة مع الدولة القطرية.

- **حقق الإسلاميون مكاسب ونجاحات وإنجازات تجربة لم تكتمل بعد ومن أهمها:**

- **القبول والالتزام بالعملية الديمقراطية الانتخابية**: شارك الإسلاميون في الانتخابات بشكل إيجابي وأظهروا التزاما وانضباطا في القبول بهذه الآلية كجزء من عملية تحول ديمقراطي.

- **تجربة الحكومة الائتلافية**: حكومة الترويكا في تونس، والائتلاف الحكومي في المغرب حيث نجد هناك تحالف قوي بين العلمانيين اليساريين (حزب التقدم والاشتراكية) والعدالة والتنمية استمر وأصبح متينا وعلى أساس سياسي بتغليب التوافق والتشارك وترك الخلافات الأيديولوجية.

- **الواقعية السياسية**: حيث أصبح الإسلاميون يتعاملون وفق الواقع السياسي والمنطق وترك المنطق الأيديولوجي بل ذهبوا في اتجاه البرغماتية السياسية والبرنامجية العملية .

- **تعزيز الديمقراطية التوافقية**

- **احترام الحريات وتعزيزها.**

كما نسجل بعض الملاحظات السلبية في ما يخص عمل الإسلاميين السياسي وهي:

- **غموض في مصدر القرار بشأن إدارة الدولة.**

-سطوة الماضي وإرباك الحاضر وتشويش على المستقبل.

-الرهان على الدولة ومآزق إعادة إنتاج الدولة التسلطية، وهنا نستدل بقولة لراشد الغنوشي " نحن انتقلنا من التعبد بمعارضة الدولة إلى التعبد بها": أي الرهان على الدولة كأداة لتحقيق كل شيء، فالدولة في نظرهم أداة لتحقيق مشروعهم السياسي الإسلامي.

-غياب المرأة في صنع القرار.

-السقوط في فخ الصراع الإيديولوجي وتفكك المجتمع.

-ووفقا للمقاربة المقارنة التي اعتمدناها في الدراسة نخلص إلى ما يلي:

-أوجه التشابه بين التجربة المصرية ونظيرتها التونسية والمغربية:

1-من حيث الهدف: يعتبر حزبي العدالة والحرية المصري وحركة النهضة التونسية وحزب العدالة والتنمية المغربي من الحركات الإسلامية التي تهدف إلى تسلم الحكم وتنفيذ أجندتها السياسية من خلال الوصول إلى السلطة والتأثير فيها، وتنادي بتطبيق قيم الإسلام وشرائعه في الحياة العامة والخاصة على حد سواء.

2-من حيث الإيديولوجية الفكرية: تعتبر كل من الأحزاب الثلاثة السابقة الذكر ذات إيديولوجية فكرية واحدة تتمثل في أنها منبثقة عن جماعة الإخوان المسلمين، والتي تدرجت منذ نشأتها الأولى معتمدة على إيديولوجيا فكرية تتمثل في ثلاث مراحل مهمة لتحقيق أهداف الجماعة، وهي مرحلة الدعاية والتبشير بالفكرة، ومرحلة التكوين واختيار الأنصار والأعضاء، ومرحلة التنفيذ والعمل والإنتاج.

3-من حيث التأثير بالحراك الشعبي: تأثرت الأحزاب السابقة الذكر بالتحركات الشعبية التي بدأت في العالم العربي نهاية عام

2010.

4-التداول السلمي للسلطة: انتقلت السلطة لكل من الأحزاب السابقة الذكر بطريقة ديمقراطية عن طريق التداول السلمي

للسلطة عن طريق الانتخابات وفقا لإرادة الشعب.

-أوجه الاختلاف:

1- من حيث المشاركة في الانتخابات الرئاسية: شارك حزب الحرية والعدالة المصري في الانتخابات الرئاسية المصرية

بتاريخ 7 أبريل 2012، مخالفا لحركة النهضة التي رفضت الترشح لمنصب الرئاسة وخوض الانتخابات الرئاسية، بل سعت إلى التوافق والحيادية والحرية لقواعدها للتصويت لأحد المترشحين.

2-من حيث نظام الحكم:

-حزب الحرية والعدالة المصري: دعى إلى الانتقال تدريجيا من نظام رئاسي شديد المركزية (رئاسوي) إلى نظام شبه

برلماني تتوزع فيه المسؤوليات والسلط بين البرلمان ورئاسة الجمهورية، والحكومة.

-حركة النهضة التونسية: دعت إلى تبني نظام برلماني يحد من صلاحيات رئيس الجمهورية ومن إمكانية تفرده بالحكم .

حزب العدالة والتنمية المغربي: ونظرا لطبيعة الحكم في المغرب المحسومة، فإن الحزب حسب مذكرته دعى إلى الإبقاء على مكانة المؤسسة الملكية وتقوية اختصاصاتها مع تبني ملامح النظام البرلماني، وذلك بتقوية صلاحيات رئيس الحكومة والبرلمان، وتعيين رئيس الحكومة من الحزب المتصدر لنتائج انتخابات مجلس النواب.

3- من حيث العلاقة مع القوى الوطنية: لم يدخل الإخوان بمصر في حوار حقيقي مع القوى الوطنية من اليسار واليمين، عكس حركة النهضة التونسية التي سعت بشكل دؤوب لتحقيق شراكة سياسية واسعة وطرقت كافة الأبواب المختلفة لبناء تحالفات، فهكذا تحالفت مع قوى علمانية وشكلت حكم الترويكا لإدارة الدولة، وتنازلت على حكومة الترويكا لصالح حكومة كفاءات وطنية في إطار حوار وطني لصياغة الدستور وتأمين مرحلة الانتقال الديمقراطي. وهذا مع عمل عليه حزب العدالة والتنمية المغربي، حيث عقد تفاهات مع الدولة لتشكيل حكومة بناء تحالف حكومي مع القوى والأحزاب السياسية في إطار التشارك. كما أنه من خلال أعمال التأمل المقارني لتجربة الإسلاميين الأتراك بنظرائهم العرب، يمكن القول أن الإسلاميين العرب لازالوا في المرحلة الأريكانية، لم يتجاوزونها بعد، إلى المرحلة الأردوغانية. وخصوصا جماعة الإخوان المسلمين بمصر، لكنه هناك بعض المؤشرات على تجاوز الإسلاميون في المغرب وتونس المرحلة الأريكانية دون الوصول إلى النموذج الأردوغاني الحالي. وتطبيقا لمنهج التأمل المقارني، نجد أن نموذج تصور الإسلاميون الأتراك انتقل من مرحلة "المدرسة الإخوانية" المهجوسة بفكرة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة، إلى مرحلة يمكن وصفها بـ "الديمقراطية المحافظة" أي اليمين الإسلامي الديمقراطي المحافظ، فصارت التجربة التركية في تحولاتها الأخيرة عن التجارب الإخوانية الأخرى، وتتمثل في التأكيد الراهن على فصل الدين عن الحكم، والقبول بـ علمنة الممارسة السياسية. أي ما يمكن الإصطلاح عليه بـ "العلمانية المؤمنة".

وفي آخر بحثنا سنحاول فتح آفاق جديدة للبحث وذلك بطرح إشكالية جديدة في الموضوع ظهرت في عدة كتابات وتفسيرات جديدة لبعض المفكرين والكتاب والخبراء والباحثين وبعض السياسيين، وهي أطروحة في علم المابعديات وهي نظرية "ما بعد الإسلام السياسي"، أو "ما بعد الإسلاموية" post-islamisme.

وهذه الأطروحة ترى أن الإسلاميين انتقلوا من مرحلة الإسلام السياسي إلى ما بعد الإسلام السياسي، فالباحث يميل إلى هذه الأطروحة بتحفظ، حيث يعتبر أن الإسلاميين في تحول، وربما انتقلوا إلى مرحلة ما بعد الإسلام السياسي، لكن البرهنة على هذه الأطروحة "مرحلة ما بعد الإسلامية" تتطلب جهد وبحث وتنقيب ودراسة علمية عميقة لتحديد ما وتأكيدها. وهل هي شرط أو مشروع أو محاولة لقلب مبادئ الإسلام السياسي رأسا على عقب؟ وهل هي علمانية من نوع آخر أم أنها إسلامية؟ لقد أكدت مجموعة من النظريات الفلسفية السياسية أن السياسة تروض الايدولوجيا، والتجارب التاريخية تؤكد ذلك، ولهذا أعتقد أن انخراط الإسلاميين في العمل السياسي أفقدهم الطهرانية السياسية التي كانت مرتبطة بهم في فترة الدعوة. ومشاركتهم في العمل السياسي وتدبير الحكم أفقدهم عذريتهم ومصدقيتهم السياسية ومظلوميتهم التاريخية، ويمكن لهذا التحول فضلا عن المساس بالطهرانية المدعاة أن يصب في مراجعات جديدة قد تصب بدورها في إعادة النظر عند الإسلاميين في بعض المواقف والأفكار والقضايا المعاصرة، ومنه التحول والانتقال من المرحلة السابقة مرحلة الإسلام السياسي المعتدل إلى مرحلة جديدة مرحلة ما بعد الإسلام السياسي، وذلك بتبني مشروع جديد أي محاولة واعية لوضع تصور وإستراتيجية لمنطق وطرائق السمو على "الإسلام السياسي" في المجالات الاجتماعية والسياسية، والثقافية، وذلك بالتركيز على الحقوق بدلا من الواجبات والتعددية بدلا

من السلطة الفردية، والتاريخية بدلا من النصوص الثابتة، والمستقبل بدلا من الماضي، أي عقد مزاجية بين الإسلام مع حق الفرد في الاختيار والحرية ومع الديمقراطية والحداثة أي الحداثة البديلة. وهذا ما بدأت ملامحه في تونس والمغرب وقبلهم التجربة التركية. وهذا ما جعلنا نميل إلى أطروحة ونظرية ما بعد الإسلام السياسي والتي يتبناها عدة مفكرين وباحثين أبرزهم الباحث الأمريكي ذو الأصول الإيرانية آصف بيات.

ويمكن لنا أن نختم بحثنا المتواضع بالتساؤلات الإشكالية أسفله ونعتبرها إشكالات لمواضيع بحث قادمة لمن يأتي من بعدنا: إلى أين يمكن أن تمضي التجربة المغربية والتونسية في استدخال الإسلام السياسي، والتحول الديمقراطي، وفي تحول الإسلاميين أنفسهم، إلى العمل السياسي الحزبي المحترف؟ وماهي التحديات أو العقبات أو المنعرجات المتوقعة أن تقف في وجه هذا المسار؟.

ما هو الشكل والصيغة التي من الممكن أن يصل إليها الإسلاميون خلال استكمال مرحلة التحول؟. لماذا لم يتعلمن التيار الإسلامي العربي بطرق مشابهة للسياق التركي؟ وهل بإمكانه أن يتطور وفق ذلك السياق؟ هل يمكن فض الاشتباك بين ثنائيتي تبني مرجعية الشرع في الحكم والتوافق على الآليات الديمقراطية في تديره؟ هل يمكن الحل في هذه المعادلة السهلة؟ أم أن الإشكال أعمق من أن يحل بهذا الشكل التبسيطي لثنائية عمرت ما يناهز القرن في حياة الأمة الإسلامية؟.

وفي الأخير يبقى أن نشير إلى أن مجال الإسلاميين عرف العديد من الدراسات والبحوث الأكاديمية منذ أحداث 11 سبتمبر 2001، إلا أنه مازال مجالا خصباً، وهو في حاجة لدراسات معمقة ومستفيضة مستقبلاً، تقوم بعملية النقد والتحليل والتفسير والتنبؤ والإضافة، أو مراجعة بعض الحقائق، واستدراك النقائص الموجودة، خاصة بعد أحداث الحراك العربي الأخيرة التي غيرت الخريطة السياسية للمنطقة العربية بعد تقلد الإسلاميين مقاليد السلطة في العديد من الدول العربية، ومن تلك المواضيع والدراسات الممكن اقتراحها سواء بالنسبة للحركة الإسلامية في المغرب أو العالم العربي هي: -الأداء السياسي والبرلماني للإسلاميين سواء كانوا في السلطة (حالة تركيا، المغرب، تونس) أو المعارضة (الأردن، الجزائر، موريتانيا،...).

-الخطاب الإيديولوجي والتناسك التنظيمي داخل حركات الإسلاميين. -تداعيات وصول الإسلاميين في تونس، المغرب إلى السلطة على الإسلاميين في كل من موريتانيا والجزائر وعلى الحركة الإسلامية في شمال إفريقيا.

-تداعيات وصول حزب العدالة والتنمية في المغرب إلى السلطة على الحركة الإسلامية بالمغرب، وعلى جماعة العدل والإحسان بالخصوص.

-علاقة الإسلاميين بالحراك العربي ومدى تأثيرهم وتأثيرهم عليه (حالة المغرب). -انعكاسات السياسة الأمريكية والغربية بصفة عامة اتجاه الوطن العربي، وعلى الحركات الإسلامية.

إقتراحات موجّهة لمراكز البحث والجامعات: إن ما وقع في العالم العربي، بعد ما عرف بالحراك العربي، يضعنا أمام تحولات

مهمة في حقل دراسات الحركة الإسلامية وكل ما يتعلق بالإسلام والسياسة، المناهج، المفاهيم، الأسئلة والفرضيات، مقارنة بحالة الحقل في المرحلة السابقة. فهذا يطرح علينا محمات:

1- تأطير ما حدث في قالب مفاهيمي-نظري عام بالخروج من حقل الوصف العملي إلى التنظير المعرفي، من خلال استدعاء مجموعة من الأسئلة الأساسية أبرزها ماهي الأسباب التي خلقت نموذجا مغربيا وتونسيا مغايرا نسبيا عن النموذج المشريقي؟، إذ، ثمة ضرورة معرفية ومنهجية وبحثية لتفسير ما حدث نظريا، معرفيا، باستدعاء الحقول المعرفية المختلفة، التاريخ المقارن، أدبيات التحول الديمقراطي، النظام السياسي العربي، الفكر السياسي الإسلامي، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، التراث السياسي الإسلامي، الفقه السياسي الإسلامي، الفكر الدستوري الإسلامي، علم السياسة، السوسيولوجيا، علم الاقتصاد... وغيرها من مناهج ونظريات ومقاربات يفترض أن تساعدنا على بناء الإطار المعرفي المطلوب.

2- الإنطلاق مما حدث، وترسيم الإتجاهات الراهنة إلى إستقراء المستقبل وقراءة التطورات المقبلة على صعيد هذه الحركات.

+الحقل الأول: يتعلق بمستويات تحليل الدور السياسي للإسلاميين والحركات الإسلامية على المستوى الدولي والإقليمي، والمحلي الوطني، ثم على المستوى التنظيمي-البنوي.

+الحقل الثاني: يتعلق بالأسئلة والمفاهيم والمقتربات المنهجية: سابقا طغت أسئلة بحثية مرتبطة بطبيعة المعادلات السياسية العربية، الخطاب الإيديولوجي للإسلاميين، واليوم هناك متغيرات حدثت على دراسة خطاب الإسلاميين، فلم يعد موضوع موقفهم من الديمقراطية يمثل السؤال المفتاحي في العملية السياسية، لأن تجارب الحكم في مصر، تونس، المغرب أدت إلى إعادة صوغ هذا السؤال ليصبح كيف يفهم الإسلاميون الديمقراطية؟ وما هو موقفهم من الحريات الفردية وحقوق المرأة؟.

+الحقل الثالث: يتعلق بالأولويات والأجندة البحثية: ضمن هذه الخارطة المتشعبة، فإن هناك انزياحا في أجندة حقل الحركات الإسلامية على صعيد المفاهيم والأسئلة المطروحة والفرضيات والمقاربات المنهجية والبحثية، ومستويات التحليل السياسي، وأيضا على صعيد الأولويات البحثية والدراسية، ولذلك من الضروري إعادة ترتيب الأجندة البحثية في هذا الحقل بحسب الأهمية في كل دولة أو منطقة جغرافية (جغرافية).

3- مقارنة تحليل النص والخطاب ما تزال مهمة على صعيد دراسة الحركات الإسلامية، لكن من الضروري إضافة مقاربات أخرى مثل تحليل السلوك السياسي، المقاربة السوسيولوجية، والمناهج الاقتصادية في تحليل خطاب الإسلاميين أو سياساتهم الاقتصادية.

وفي نظرنا أنه من المهم على الصعيد الكلي في حقل هذه الحركات الإسلامية، أن تبنى مقارنة منهجية مدمجة(تعتمد الإدماج)، نستدخل من خلالها المستويات الأربعة في التحليل، الدولي، الإقليمي، الوطني، التنظيمي.

وذلك لصعوبة فصل هذه الحقول السابقة الذكر عن حقل الحركات الإسلامية. وهذه المستويات الأربع في تحليل الدور السياسي للإسلاميين يجب أن تكون من أولويات الأجندة البحثية.

إن كل ما ذكرناه، يؤكد بأننا في العالم العربي، والمنطقة المغاربية، أمام ورشة عمل بحثية كبيرة وماتزال قائمة، وربما متصاعدة في المستقبل، ومهمات بحثية عديدة أمام المتخصصين والباحثين والمهتمين والسياسيين في هذا المجال. وفي هذا الإطار نشير إلى بعض الأسئلة البحثية الجديدة التي أصبحت مطروحة، وأصبح من اللازم الخوض والبحث فيها، وهي كما يلي:

- سؤال العلاقة بين الدين والدولة أصبح مطروحا بشدة في العالم العربي، والخوف من أجندة أسلمة الديمقراطية، وتطويرها لخدمة الإيديولوجيا الإسلامية.

- سؤال بحثي جديد: موقف الإسلاميين من الدولة والثقافة المدنية، أصبح محلا للنقاش في أوساط الإسلاميين أنفسهم والنخب المثقفة، وذلك بعدما تبين أن موقفهم من الديمقراطية وحدها لا يكفي كضمانة للآخرين بعدم إقامة سلطة دينية.

- سؤال الدين والدولة وتكريس الفصل بين الدور الاجتماعي والخدمي والدعوي للإسلاميين ودورهم السياسي، وتشكيل أحزاب سياسية محترفة، وإمكانية تحول الإسلاميين السياسيين إلى أحزاب محترفة للعمل السياسي وتدير الشأن العام شبيهة بالأحزاب المحافظة أو المسيحية الديمقراطية في الغرب، على غرار ألمانيا، إنجلترا،...

- هناك أجندة بحثية تتشكل بصورة تبدو مستقلة لدراسة الحركات الإسلامية المتشددة والمتطرفة والراдикаلية الجهادية التي تتبنى العنف، خاصة بعد صعود تنظيم داعش على السطح السياسي.

لائحة المراجع

❖ المصادر

✓ القرآن الكريم

- كتاب أحمد بن حنبل

- كتاب الإمام البخاري.

✓ الكتب

- ✓ أحمد فؤاد عبد الجواد عبد المجيد "البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث، دراسة مقارنة في الفلسفة السياسية"، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة 1998.
- ✓ "أجهزة دولة الخلافة: في الحكم والإدارة"، منشورات حزب التحرير، دار الأمة بيروت، 2005. النهائي تقي الدين، الدولة الإسلامية، منشورات حزب التحرير، دار الأمة، بيروت، 2002.
- ✓ "الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية" تنسيق "فيصل دراج وجمال باروت" المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، الطبعة الثالثة سنة 2000، الجزء الأول.
- ✓ إبراهيم أبراش: الثورات العربية كنتاج لفشل الديمقراطية الأبوية والموجهة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى.
- ✓ إبراهيم أبراش، الثورات العربية... في عالم متغير، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2011.
- ✓ إبراهيم أعراب، الاسلام السياسي والحداثة، افريقيا الشرق، الدار البيضاء 2000.
- ✓ إبراهيم التكيالي، موسوعة السياسة، لبنان، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الجزء الأول.
- ✓ ابن العربي، أحكام القرآن، دار الفكر، 1972، الطبعة الثالثة.
- ✓ ابن حازم الأندلسي الظاهري، الفصل في الملل والنحل، (وضع حواشيه أحمد شمس الدين)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996، الجزء الثالث.
- ✓ ابن رشد أبو الوليد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق دكتور محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة.

- ✓ ابن منظور، لسان العرب، المجلد الخامس، دار صادر، بيروت، 2005.
- ✓ أبو عمران الشيخ وآخرون، معجم مشاهير المغاربة، منشورات دحلب، الجزائر، 2007.
- ✓ أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت 1983.
- ✓ أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994.
- ✓ أبو القاسم حاج حمد: الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، منشورات مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الأولى، سنة 2003-1425، بغداد.
- ✓ أبو حامد الغزالي، "الاقتصاد في الاعتقاد" - الباب الثالث في الإمامة- ضمن مؤلف "الخلافة وشروط الزعامة لدى أهل السنة والجماعة"، راجع الطبعة يوسف ايش، دار الحمراء، بيروت، 2003.
- ✓ أبو زيد المقرئ الادريسي 1999، في المساندة النقدية لحكومة التناوب، منشورات الفرقان، مطبعة دار القرويين الدار البيضاء.
- ✓ أبي القاسم الزمخشري، تفسير الكشاف، الجزء السادس، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى 1998.
- ✓ أحمد الحلبي، ورقة تقديم النتائج الأولية، الإحصاء العام للسكان والسكنى 2014، المندوبية السامية للتخطيط: بتاريخ 13 أكتوبر 2015
- ✓ أحمد الريسوني، فقه الثورة، مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي، مركز نماء للدراسات والبحوث، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2012.
- ✓ أحمد الموصلي، رؤية الحركات الإسلامية لمفاهيم الديمقراطية والتعددية السياسية في العالم العربي.
- ✓ أحمد الموصلي، موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004.
- ✓ أحمد حر
- ✓ حرزني، اليسار، الإسلام والديمقراطية منشورات شركة أوداد للاتصال، ط1، 2002.
- ✓ أحمد رفعت وصالح بكر الطيار، الإرهاب الدولي، مركز الدراسات العربي والأوروبي، باريس، فبراير 1998.
- ✓ أحمد شوقي بنيوب، هيئة التحكيم المستقلة، مسار المقاربة المغربية لتسوية ماضي الانتهاكات الجسدية لحقوق الإنسان، مركز التوثيق والإعلام والتكوين في مجال حقوق الإنسان، مطبعة المعارف الجديدة الرباط 2010.
- ✓ إدريس جنداري، المسألة السياسية في المغرب من سؤال الإصلاح إلى سؤال الديمقراطية، مطبعة النجاح الجديدة، الرباط، 2013.

- ✓ إدريس لكريني، الإصلاح بالمغرب بين تديرير المرحلة ودعم الانتقال الديمقراطي، المغرب الموحد، العدد الثاني عشر ماي 2011.
- ✓ إدريس لكريني، محاسبة الديمقراطية: التداعيات المحتملة لاحتجاجات حركة 20 فبراير في المغرب، السياسة الدولية العدد 184 (أبريل 2011).
- ✓ أدهم سامي، "مباضع الربيع العربي: البرجوازية العربية بين المفارقة والمحايثة" كتابات معاصرة، العدد 88، المجلد 22، أيار-حزيران 2013، بيروت.
- ✓ إدوارد بيرنز: أفكار في صراع، النظريات السياسية في العالم المعاصر، طبعة الأولى دار الأدب، سنة 1991.
- ✓ أدونيس العكر، الإرهاب السياسي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2، بيروت، 1993.
- ✓ أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل - نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، بيروت، دار الساق، 1999.
- ✓ الأستاذ جمال الدين أمين، محاضرة أقيمت على طلبة ماستر الدراسات الدستورية والسياسية 2012، جامعة محمد الأول وجدة.
- ✓ أسس النظريات الإسلامية كلها: المودودي أبو الأعلى، نظرية الإسلام وهديه: في السياسة والقانون والدستور، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1969.
- ✓ إسماعيل الشطي، الإسلاميون وحكم الدولة الحديثة الطبعة الأولى 2013.
- ✓ إسماعيل حمادة، حسن البناء وجماعة الإخوان المسلمين بين الدين والسياسة 1928-1949، دار الشروق، الطبعة الأولى، القاهرة 2010.
- ✓ إسماعيل علي سعد، قضايا المجتمع والسياسة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر 2000.
- ✓ أعراب إبراهيم، الإسلام السياسي والحداثة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2000.
- ✓ اعليه علاني، التيار السلفي في تونس المكونات والفئات الاجتماعية في كتاب: تأليف مجموعة من الباحثين، من قبضة بن علي إلى ثورة الياسمين: الإسلام السياسي في تونس، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي، 2011.
- ✓ اعليه علاني، الحركات الإسلامية في الوطن العربي: دراسة مقارنة بالحالة التونسية، الطبعة الأولى، دار مصر المحروسة، القاهرة، 2008.
- ✓ الإمام حسن البناء، "مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البناء"، المطبعة الشرعية، الإسكندرية، دار الدعوة، سنة 1990.
- ✓ إمام حسنين عطا الله، الإرهاب: البنيان القانوني للجريمة، دار المطبوعات الجامعية، 2004.
- ✓ محمد عمارة، إحياء الخلافة الإسلامية، حقيقة أم وهم؟ مكتبة الشروق الدولية بالقاهرة، الطبعة الأولى، 2005.

- ✓ محمد مالكي، "الدولة في المغرب العربي" الإرث التاريخي وأنماط المشاركة السياسية، المطبعة الوطنية، مراكش، 2001، الطبعة الأولى.
- ✓ أميمة عبد اللطيف، "الإسلاميون والثورة"، في: الثورة المصرية: الدوافع والاتجاهات والتحديات، (الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012).
- ✓ أمين جلال، وصف مصر في نهاية القرن العشرين، دار الشروق، الطبعة الأولى، القاهرة، 2000.
- ✓ انبعاث أمة، الجزء السابع، مطبوعات القصر الملكي، الرباط، 1962. (خطاب 18 نونبر 1962).
- ✓ انبعاث أمة، مطبوعات القصر الملكي، الرباط، 1981، الجزء 26.
- ✓ الأنصاري عبد الحميد، ندوة "الدولة المدنية والدولة الدينية"، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم الفكر، العدد 4، المجلد 41، أبريل يونيو 2013.
- ✓ الأنصاري محمد جابر، التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام: مكونات الحالة المزمنة، دار الشروق، القاهرة، 1999.
- ✓ الأنصاري محمد جابر، انشطار العقل العربي: محاضرات العرب في القرن العشرين، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، سلسلة الكتاب العربي، 2003.
- ✓ الغنوشي راشد، "الإسلام والمواطنة"، الموسوعة التاريخية الرسمية لجماعة الإخوان المسلمين. انظر الرابط: الشيخ راشد الغنوشي الإسلام والمواطنة.
- ✓ الغنوشي راشد، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، لندن، 2000.
- ✓ الغنوشي راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 1993.
- ✓ الغنوشي راشد، من الفكر الإسلامي في تونس، دار القلم، الكويت.
- ✓ الغنوشي راشد، "تعقيب: تحليل للعناصر المكونة للظاهرة الإسلامية بتونس (حركة الاتجاه الإسلامي)"، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987.
- ✓ الغنوشي، راشد (1993) الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- ✓ النبهاني تقي الدين، الدولة الإسلامية، من منشورات حزب التحرير، بيروت، 2002.
- ✓ النبهاني تقي الدين: "نظام الإسلام"، منشورات حزب التحرير، الطبعة السادسة، 2001.
- ✓ النبهاني تقي الدين، نظام الحكم في الإسلام، منشورات حزب التحرير، دار الأمة، بيروت، 2000.
- ✓ النجار عبد الحميد، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، سلسلة المنهجية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، طبعة 3، 2000.

- ✓ أنور الجمعاوي، الحكومة الائتلافية في تونس، قراءة في التركيبة والتداعيات والتحديات، تحليل سياسات، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، فبراير 2015.
- ✓ أوليفي رواء، الإسلام السياسي (نشأته، مكوناته، آفاقه) ترجمة مصطفى أعراب والمكي بوسراو، منشورات الحرية، الطبعة الأولى، يناير 1998.
- ✓ باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، مراجعة د. فؤاد زكريا، ط1-2005، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت.
- ✓ برحو صلاح الدين، ظاهرة الإرهاب السياسي، منشورات كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، مراكش، 1996.
- ✓ برنابي لويس كارسيا، الانتخابات المغربية منذ 1960 إلى الآن... دراسة علمية موثقة، ترجمة د. بديعة الحزاري، منشورات الزمن مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، ط27.
- ✓ برنارد لويس، أزمة الإسلام: الحرب المقدسة والإرهاب غير المقدس، (تر: عمار أحمد حامد)، الطبعة الأولى، دار الرضا، سوريا، 2006.
- ✓ برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، المنتدى الدولي حول التحول الديمقراطي، تقرير موجز حول التجارب الدولية، والدروس المستفادة، والطريق قدما، ترجمة سامح رجب، شركة طلال أبو غزالة، القاهرة، 2011.
- ✓ برهان غليون: نقد السياسية، الدولة والدين، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1991.
- ✓ برهان غليون، ومحمد سليم العوا، النظام السياسي في الإسلام، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، 2004.
- ✓ بشارة عزمي، الثورة التونسية المجيدة، بنية ثورة وصيرورتها من خلال يومياتها، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2012.
- ✓ البشري طارق، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1994.
- ✓ البشير المتاقي، الحركة الإسلامية والمشاركة السياسية بالمغرب: حركة التوحيد والإصلاح وحزب العدالة والتنمية نموذجا، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 2009.
- ✓ العربي صديقي، تونس، ثورة المواطنة... ثورة بلا رأس، ورقة عمل، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2011.
- ✓ العروي عبد الله، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، ط6، المغرب، 2002.
- ✓ الجابري محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990.
- ✓ الجابري محمد عابد، التراث والحداثة: دراسات ونقاشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991.
- ✓ الجابري محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1993.

- ✓ الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، ج 1: نقد العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، دار الطليعة، بيروت، 2009.
- ✓ بلال التليدي، الإسلاميون والربيع العربي، الصعود، التحديات، تدبير الحكم (تونس، مصر، المغرب، اليمن)، مركز نماء للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى، بيروت لبنان، 2012.
- ✓ بلال التليدي، ذاكرة الحركة الإسلامية المغربية، الجزء الرابع، منشورات التجديد، الطبعة الأولى، طوب بريس، الرباط 2010.
- ✓ بن حماد محمد رضا، المبادئ الأساسية للقانون الدستوري والأنظمة السياسية، مركز النشر الجامعي، تونس، 2006.
- ✓ البنا حسن: مجموعة رسائل الشهيد حسن البنا، دار الدعوة، الإسكندرية.
- ✓ بهجت قرني، "من السجن إلى السلطة والعكس: تجربة حكم الإخوان المسلمين في جمهورية مصر العربية"، حركات الإسلام السياسي والسلطة في العالم العربي: الصعود والأفول، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، الطبعة الأولى، 2014.
- ✓ البهي محمد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة، القاهرة، 1975.
- ✓ بوي س سيد، الخوف الأصولي- المركزية الأوروبية و بروز الإسلام، ترجمة عبد الرحمان أياس، دار الفارابي، بيروت، 2007.
- ✓ بوتون غاستون، سوسيولوجيا السياسة، منشورات عويدات، بيروت، 2000.
- ✓ البيان الخاص ب "الأرضية التأسيسية لحركة 20 فبراير من اجل الكرامة.
- ✓ بيرنابي لويس كارسيا، الانتخابات المغربي منذ 1960 إلى الآن، ترجمة بديعة الفزازي، دار النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة 1، 2007.
- ✓ بيومي زكريا سليمان، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية 1928-1948، مكتبة وهبة، القاهرة، 1978-1991.
- ✓ ببير فيرمورين، مغرب المرحلة الانتقالية، ترجمة علي أيت حماد، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2002.
- ✓ توضيحات "كراس داخلي، محمد ضريف الإسلام السياسي في المغرب.
- ✓ "مفاهيم حزب التحرير"، منشورات حزب التحرير، الطبعة السادسة طبعة معتمدة، 2001.
- ✓ "منهج حزب التحرير في التغيير"، منشورات حزب التحرير، نسخة معتمدة، دار الأمة، لبنان، 2009.
- ✓ : فرونسوا بورجا: "الإسلام السياسي، صوت الجنوب"، ترجمة لوورين زكري، دار العالم الثالث، سنة 1992، د.ط، القاهرة، مصر.

- ✓ تركي علي الربيعو، الحركات الإسلامية في منظور الخطاب التقديمي، "الاجتهاد" العددان 16/15 السنة الرابعة ربيع وصيف 1992م/1413هـ.
- ✓ توفيق الطيب، الخصائص الثابتة اللازمة والخصائص المكتسبة للحركة الإسلامية، المسلم المعاصر، العدد الافتتاحي 1976.
- ✓ توفيق المدني، المعارضة التونسية: نشأتها وتطورها، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001.
- ✓ توماس هوبز: اللفياتان، الأصول السياسية والطبيعية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حبيب وبشرى صعب مراجعة وتقديم رضوان السيد، ط1، أبوظبي، هيئ أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، ودار الفارابي، 2011.
- ✓ ثورة 25 كانون الثاني في مصر خالد كاظم أبو دوح محاولة للفهم السوسيولوجي، المستقبل العربي العدد 387 2011/11/5.
- ✓ جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الباب الثاني- الفصل الرابع- ترجمة عادل زعيتز- القاهرة 1954.
- ✓ "إشكالات، نقد منهجي في الفلسفة والفكر السياسي وفلسفة التاريخ"، الدكتور ملحم قربان، الطبعة الثالثة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- ✓ جلال أمين جلال: حول مفهوم التنوير، نظرة لتيار أساسي من تيارات الثقافة العربية المعاصرة في بومدين بوزيد وآخرون، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة، بيروت، 1999.
- ✓ جليلرشقر، الشعبيريد: بحث جذري في الانتفاضة العربية، ترجمة عمر الشافعي بتعاون مع الكاتب، بيروت دار الساق، 2013.
- ✓ جماعة العدل والاحسان، الدائرة السياسية، بيان توقيف المشاركة في حركة 20 فبراير، الصادر بتاريخ 18 دجنبر 2011، موقع الجماعة.
- ✓ جمال الدين الحسيني الأفغاني 1838-1897 أحد الأعلام البارزين في النهضة المصرية ومن أعلام القومية العربية بالنسبة للتجديد.
- ✓ جمال الطاهر، الحركة الإسلامية: إشكالية المصطلح ومعالم المشروع السياسي- مستقبل العمل الإسلامي، الحركة الإسلامية في ظل التحولات الدولية وأزمة الخليج، إشراف: أحمد يوسف.
- ✓ جمال سند السويدي، أحمد رشاد الصفي، حركات الإسلام السياسي والسلطة في العالم العربي: الصعود والأفول، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية 2014، الطبعة 1.
- ✓ جمعية الوسيط من أجل الديمقراطية وحقوق الإنسان، "حركة 20 فبراير: محاولة في التوثيق"، 20 فبراير 2015.
- ✓ جهاد عودة، التجربة الاشتراكية الديمقراطية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1987.

- ✓ جون آبراءلي، ما بعد الربيع العربي: كيف اختطف الإسلاميون ثورات الشرق الأوسط، ترجمة شيا عبد الحكيم طه، القاهرة عربية للترجمة والنشر، 2013.
- ✓ جون اسبوزيتو، التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة؟ (تر: قاسم عبده قاسم)، دار الشروق، القاهرة، 2001.
- ✓ جون لوك، مقالاتان في الحكم المدني، قله من الأصل الانجليزي إلى العربية ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع بيروت 1959.
- ✓ جون واتريوري، (عبد الغني أبو العزم وآخرون)، "أمير المؤمنين" الملكية والنخب السياسية المغربية، 2004، الطبعة الأولى.
- ✓ جيرمان عياش، دراسات في تاريخ المغرب، الشركة المغربية للنشر المتحددين، مراكش، 1986، الطبعة الأولى.
- ✓ حازم عبد المتعال الصعيدي، النظرية الإسلامية في الدولة، دار النهضة العربية، القاهرة 1986.
- ✓ حافظ أشرف، إيديولوجيا النظم السياسية والإسلام، كنوز المعرفة، الأردن، 2009.
- ✓ حرب علي، التأويل والحقيقة، التنوير، بيروت، 2007.
- ✓ حرب علي، الماهية والعلاقة- نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998.
- ✓ حرب علي، المنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2000.
- ✓ الحركات الإسلامية والديمقراطية مؤلف جماعي، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة كتب المستقبل العربي 14.
- ✓ الحركة الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، ندوة فكرية، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، الطبعة الرابعة، يونيو 1998.
- ✓ الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، المركز المغربي للبحوث والترجمة، لندن، 2000.
- ✓ حركة التوحيد والإصلاح، الرؤيا السياسية، الطبع طوب بريس الرباط شتنبر 2003.
- ✓ حركة التوحيد والإصلاح، عشر سنوات من التوحيد والإصلاح، البناء والكسب، التطلعات والتحديات، الطبعة الأولى، مطبوعات طوب برس، 2006 الرباط، .
- ✓ حزب التحرير، "أجهزة دولة الخلافة: في الحكم والإدارة"، منشورات حزب التحرير، دار الأمة، بيروت، 2005.
- ✓ حزب التحرير، "مفاهيم حزب التحرير"، منشورات حزب التحرير، الطبعة السادسة، 2001.
- ✓ حزب العدالة والتنمية، أطروحة المؤتمر السادس، 2008.
- ✓ حزب العدالة والتنمية، البرنامج الانتخابي، الانتخابات التشريعية 07 شتنبر 2007.
- ✓ حزب العدالة والتنمية، النظام الأساسي، يوليو 2012.
- ✓ حزب العدالة والتنمية، لجنة قضايا المرأة والأسرة، المرأة والمشاركة السياسية، الطبعة الأولى.

- ✓ حسام تمام، مع الحركات الإسلامية في العالم: رموز وتجارب وأفكار (القاهرة، مكتبة مدبولي 2009).
- ✓ حسن البناء، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البناء، الطبعة الأولى، دار الدعوة، الإسكندرية، 2002.
- ✓ حسن البناء، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البناء، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، 1990.
- ✓ حسن الترابي وآخرون، الإسلاميون والمسألة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001.
- ✓ حسن الترابي وذ. ارشد الغنوشي: "الحركة الإسلامية والتحديث" طبعة دار الفكر، الخرطوم سنة 1994.
- ✓ حسن الترابي: الشورى والديمقراطية، عالم العلانية، 2000، الخرطوم.
- ✓ حسن الترابي: المصطلحات السياسية في الإسلام، دار الساقى، 2001، بيروت.
- ✓ الحسن الثاني، ذاكرة ملك، حوارات اريك لورو، كتاب الشرق الأوسط، 1993، الطبع الثانية.
- ✓ حسن حنفي: التراث والتجديد، المركز العربي للبحث، القاهرة.
- ✓ حسن حنفي، محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، يليه الردود والمناقشات، رؤية، القاهرة، 2005.
- ✓ حسن طارق وعبد العلي حامي الدين، "دستور 2011 بين السلطوية والديمقراطية" قراءات متقاطعة، منشورات سلسلة الدوار العمومي، الرباط، 2011، الطبعة الأولى.
- ✓ حسن طارق، "الربيع العربي والدستورانية" قراءة في تجارب المغرب وتونس ومصر، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2014، الطبعة الأولى.
- ✓ حسن طارق، مرحلة ما بعد 20 فبراير، مؤلف مشترك مع عبد العالي حامي الدين: "دستور 2011 بين السلطوية والديمقراطية"، منشورات سلسلة المحور العمومي، الطبعة الأولى، ابريل 2011.
- ✓ حسنين توفيق إبراهيم، النظم السياسية العربية، الاتجاهات الحديثة في دراستها، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005.
- ✓ حسين المحمدي بوادي، الإرهاب الدولي بين التجريم والمكافأة، دار الفكر الجامعي، 2003.
- ✓ حسين حاتم، ثورة مصرية 100%، دار الشروق، ط1.
- ✓ حسين شريف، الإرهاب الدولي وانعكاساته على الشرق الأوسط خلال 40 عاما الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1997.
- ✓ حمود أبوطالب، ساحات 2011: أخير الشعب... يريد، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2011.
- ✓ حميد بحكاك، الإسلاميون المغاربة بالدعوة والدولة، حركة التوحيد نموذجا، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.
- ✓ حنة ارندت، في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهاب، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى بيروت، لبنان، 2008.

- ✓ حيدر إبراهيم علي، أزمة الإسلام السياسي في السودان والجزائر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، (د.م.ن)، 1993.
- ✓ حيدر إبراهيم علي، أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجا، الطبعة الرابعة، مركز الدراسات السودانية، القاهرة 1999.
- ✓ حيدر إبراهيم علي: "أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجا" مركز الدراسات السودانية، الطبعة الثانية سنة 1991، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء.
- ✓ حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، تشرين الأول / أكتوبر 1996.
- ✓ حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990.
- ✓ خالد الناصري، المثقفون المغاربة والحركة الأصولية: تجديد الفكر الديني، الديمقراطية وحقوق الإنسان والمرأة عند الأصوليين، منشورات الأحداث المغربية، الطبعة 1، 2004.
- ✓ خالد حنفي علي، سقوط الجماهيرية... من يحكم ليبيا بعد القذافي؟، السياسة الدولية، العدد 184، أكتوبر 2011.
- ✓ خليل علي حيدر، التصور السياسي لدولة الحركات الإسلامية، الطبعة الأولى، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، 1997.
- ✓ خليل عماد الدين، التفسير الإسلامي للتاريخ، بيروت، 1975.
- ✓ الخماش سلوى، "العالم العربي منذ 1960 إلى 1973"، ورد ب: فرانتس تشنر، شتيتيات فرينس، الخماش سلوى، تاريخ العالم العربي، دار صادر، بيروت، 1975.
- ✓ الخياط عزت عبد العزيز، النظام السياسي في الإسلام: النظرية السياسية ونظرية الحكم، دار السلام، مصر، 1999.
- ✓ إبراهيم، سعد الدين، الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي (أعمال الندوة التي عقدها منتدى الفكر العربي، عمان، بالتعاون مع مؤسسة آل البيت لبحوث الحضارة الإسلامية بتاريخ 14-16/3/1987)، الطبعة الثانية 1997.
- ✓ ألبرت حوراني: "الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939، ترجمة كريم عرقول، الطبعة الرابعة، سنة 1986، دار النهار، بيروت.
- ✓ د. حسن الترابي (بمعية الأستاذ راشد الغنوشي)، الحركة الإسلامية والتحديات، دار الجيل، بيروت، مكتبة الفكر، الخرطوم 1405هـ/1984م.
- ✓ د. حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، دار القراني للنشر والتوزيع، المغرب، الطبعة الأولى.
- ✓ د. حسن حنفي، الأصولية الإسلامية (الدين والثورة في مصر 1956-1981) مكتبة مدبولي القاهرة، 1989.

- ✓ د. عز الدين العلام: "مقدمة كتاب: الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي"، الناشر: مركز طارق بن زياد، الطبعة الثانية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، سنة 2004.
- ✓ د. محمد الكتاني: "جوانب من تأثير الثقافة الغربية في الفكر الإسلامي الحديث"، مقال ضمن ندوة الثقافة الإسلامية والثقافة العربية: الأخذ والعطاء.
- ✓ د. محمد ضريف: "الحركة الإسلامية النشأة والتطور" سلسلة كتاب الجيب، منشورات الزمن، العدد 3، يونيو 1999، مطبعة النجاح الجديدة، المغرب، الدار البيضاء.
- ✓ د. محمد عمارة في إبراهيم بيومي غانم وآخرين: "ندوة المستقبل العربي: التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، المناقشات"، أعد الورقة د. سيف الدين عبد الفتاح، "الحوار الصحفي" أعد تقرير الندوة محمد صفى الدين خربوش، المستقبل العربي السنة 16، العدد 170، أبريل 1993.
- ✓ د. محمد غربي. الوجيز في تاريخ الأفكار السياسية، الطبعة 1، 2006، دار النشر سليكي إخوان .
- ✓ د. مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي، سيكولوجية الإنسان المقهور، معهد الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الخامسة 1989.105.
- ✓ د. يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة المقبلة، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الثالثة عشرة 1412هـ / 1992.
- ✓ د. فواز جرجس: "الحركة ودورها في الاستقرار السياسي بالعالم العربي"، مساهمة في الكتاب الجماعي بعنوان: "الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي"، الطبعة الثانية، سنة 2004، مركز طارق بن زياد، طبعة النجاح، الدار البيضاء.
- ✓ دور المال السياسي في الانتخابات، الشروق، 2014/10/28.
- ✓ د. جمال البنا: "حوار في الديمقراطية"، البيان، لندن، العدد 58، في ديسمبر 1992.
- ✓ د. صلاح الدين الجورشي: الحركة الإسلامية، مستقبلها رهين التغيرات الجذرية، في عبد الله النفيسي محرر الكتاب الجماعي "الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذات"، القاهرة مكتبة مدبولي، سنة 1989.
- ✓ د. عبد الرزاق عيد: "الديمقراطية ومسألة العلمانية".
- ✓ د. فهد هويدي: "الإسلام والديمقراطية"، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، سنة 1993.
- ✓ د. قصي صالح الدرويش: في محاوره راشد الغنوشي: "راشد الغنوشي" سلسلة الحوار رقم 10 سنة 1993، منشورات الفرقان، الدار البيضاء.

- ✓ ر.هـ. كمجيان: "الأصولية في الوطن العربي"، ترجمة عبد الوارث سعيد، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1989.
- ✓ راشد الغنوشي في المنهج التجريبي وفق قراءته للقرآن فهو يتكفل بتحليل الواقع لتنزيل النص الديني في: الغنوشي راشد، من الفكر الإسلامي في تونس، دار القلم، الكويت.
- ✓ راشد الغنوشي، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، المركز المغربي للبحوث والترجمة، الطبعة الأولى 2000.
- ✓ راشد الغنوشي، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، دار قرطبة، تونس، 2003.
- ✓ راشد الغنوشي، تحليل للعناصر المكونة للظاهرة الإسلامية بتونس - حركة الاتجاه الإسلامي -
- ✓ إسماعيل صبري وآخرون، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، الطبعة الخامسة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004.
- ✓ راشد الغنوشي، من تجربة الحركة الإسلامية في تونس، المركز المغربي للبحوث والترجمة، (د.م.د)، (د.س.ن).
- ✓ راغب السرجاني، قصة تونس من البداية إلى ثورة 2011، القاهرة، دار أقلام للنشر والتوزيع والترجمة، 2011.
- ✓ راي تالكيه ونيكولاس غفوسديف، نشوء الإسلام السياسي الراديكالي وانتهياره، ترجمة: حسن البستاني، دار الساق، بيروت، لبنان، ط1، 2005.
- ✓ ربيع حامد، "التراث الإسلامي ووظيفته في بناء النظرية السياسية"، مذكرات كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1973.
- ✓ رجب بنونس: محاضرات في علم الثورة، المركز العالمي لدراسات الكتاب الأخضر 2011، عدم ذكر الطبعة.
- ✓ رسالة "الإسلام أو الطوفان"، رسالة مفتوحة وجهها عبد السلام ياسين للملك الحسن الثاني سنة 1974، تتألف أكثر من مئة صفحة.
- ✓ رشيد لبكر، الملكية المغربية والبيعة، مسالك في الفكر والسياسة والاقتصاد، عدد مزدوج 21-22، 2012.
- ✓ رضا أحمد حسين، ثورات الربيع العربي من منظور إقليمي ودولي، شؤون عربية، القاهرة، الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، العدد 154، صيف 2013.
- ✓ رضوان السيد: "مستقبل الحركات الإسلامية في ظل المتغيرات الإقليمية والدولية"، مساهمة في الكتاب الجماعي الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، الناشر: مركز طارق بن زياد، الطبعة الثانية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، سنة 2004.
- ✓ رضوان السيد، حركات التغيير في بلدان الربيع العربي نجاح أم إخفاق، إلى أين يذهب العرب؟ رؤية 30 مفكرا في مستقبل الثورات العربية؟ مؤسسة الفكر العربي، بيروت 2012.

- ✓ رفعت سيد أحمد، النبي المسلح (2)، الناثرون، دار رياض الريس للكتب والنشر، ط1، بيروت، 1991.
- ✓ رقية المصدق، "القانون الدستوري والمؤسسات السياسية" النظام السياسي المغربي وأنظمة أخرى معاصرة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1988، الجزء الثاني.
- ✓ رمزي الشاعر: الإيديولوجيات وأثرها في الأنظمة السياسية، مطبعة جامعة عين شمس.
- ✓ روبرت بالمر، تاريخ العالم الحديث، ترجمة محمد حسين الأمين ج 1 ط1، بغداد 1963.
- ✓ نظريتنا الحق الإلهي والعقد الاجتماعي دراسة مقارنة، م.م. صباح الكريم رياح الفتلاوي مجلة مركز دراسات الكوفة- جامعة الكوفة العدد العاشر سنة 2008.
- ✓ روبرت م ماكيفر، تكوين الدولة، ترجمة حسن صعب، لبنان، بيروت، دار العلم للملايين للتأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية 1984.
- ✓ روجيه، غارودي، الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها، تعريب د. خليل أحمد خليل، دار عام ألفين باريس، الطبعة الأولى 1992.
- ✓ ريتشارد ديكجيان، الأصولية في العالم العربي، في كتاب: حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999.
- ✓ زلوم عبد القديم، كيف هدمت الخلافة، منشورات حزب التحرير، الطبعة الثالثة، دار الأمة، 1992.
- ✓ زلوم عبد القديم، نظام الحكم في الإسلام، منشورات حزب التحرير، الطبعة السادسة.
- ✓ زياد عقل، "الثورة الليبية" سقوط النظام وأولويات بناء الدولة، كراسات استراتيجية، القاهرة، مؤسسة الأهرام، العدد 219، السنة 2011.
- ✓ زياد عقل، الأزمة الليبية من الاحتجاج السلمي إلى التدخل الدولي، ملف الأهرام الاستراتيجي، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، السنة 17، العدد 196 أبريل 2011.
- ✓ زياد عقل، عسكرة الانتفاضة: الفشل الداخلي والتدخل الخارجي في الجماهيرية الليبية، السياسة الدولية، العدد 184، أبريل 2011.
- ✓ سامح عيد، الحركات الإسلامية في العالم، مكتبة الإسكندرية، وحدة الدراسات المستقبلية، الإسكندرية، مصر، 2012.
- ✓ السبتي مخلص، الصحوة الإسلامية في المغرب، الأسس المعرفية وتحليل الخطاب، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، 1995.
- ✓ سعد الدين العثماني، الدين والسياسة: تمييز لا فصل، المركز الثقافي العربي، ط1 2009.
- ✓ السعيد رفعت، حسن البناء من ... كيف ... ولماذا، مكتبة مدبولي القاهرة، 1977.

- ✓ سعيد يقطين، "الديمقراطية....في قاعة الانتظار، إكراهات التحول الاجتماعي المغربي" منشورات الزمن، العدد 47 دجنبر 2014.
- ✓ السكتاني عمر، إصلاح صندوق المقاصة بين هاجس المستهلك وضرورات الحفاظ على تنافسية المقاولات المغربية، مجلة الاقتصاد والمستهلك، العدد الثاني، أبريل 2013.
- ✓ سلفرستين آدم جي، التاريخ الإسلامي -مقدمة قصيرة جدا، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2013.
- ✓ سلمان بونعمان، فلسفة الثورات العربية، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2012، الطبعة الأولى.
- ✓ سيد قطب إبراهيم، في ظلال القرآن، ج4، دار الشروق، القاهرة.
- ✓ سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت، الطبعة الشرعية الثامنة 1414هـ/1983م.
- ✓ السيد ولد أباه، الثورات العربية الجديدة: المسار والمصير، يوميات من مشهد متواصل، بيروت لبنان، جداول للنشر والتوزيع، 2011.
- ✓ سيف الدولة عصمت، عن العروية والإسلام، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 8، 1986.
- ✓ سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل: بناء المفاهيم السياسية الإسلامية: ضرورة منهجية، بحث ضمن المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي حول: منهجية العلوم الإسلامية، مطبوعات المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- ✓ الشباب العربي، تأملات في ظواهر الإحياء الديني والعنف، تأليف د: علي ليلة، ط 2، 1993- دار المعارف، ج.م.ع.
- ✓ الشبلي سعيد، نظرية السلطة في القرآن الكريم: الاستكبار والتمكين، مكتبة حسين العصرية، بيروت، 2009.
- ✓ شتيتات فريتس، "العالم العربي في عصر القومية." ورد ب: فرانتس تشنر، شتيتات فريتس، الخماش سلوى، تاريخ العالم العربي، دار صادر، بيروت، 1975.
- ✓ الشرفي سلوى، السلطة والديمقراطية وحقوق الإنسان في خطاب حركة الاتجاه الإسلامي، الجامعة التونسية، كلية العلوم القانونية والسياسية والاجتماعية بتونس، 1994.
- ✓ شعبان الطاهر الأسود: علم الاجتماع السياسي قضايا العنف السياسي والثورة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 2004، عدم ذكر الطبعة.
- ✓ شعبان الطاهر الأسود، علم الاجتماع السياسي: قضايا العنف السياسي والثورة، مصر القاهرة، الدار المصرية اللبنانية للنشر والتوزيع، 2003.
- ✓ شفيق شقير، الإسلاميون في الواقع السياسي العربي، شبكة الجزيرة للبحوث والدراسات، الدوحة، 2006.
- ✓ شكر عبد الغفار، "الانتقال الديمقراطي في المغرب وعلاقته بالواقع المصري"، ورقة قدمت إلى ندوة الانتقال الديمقراطي وقضايا حقوق الإنسان بتاريخ 25-26 نوفمبر 2000، المنظمة المغربية لحقوق الإنسان.

- ✓ الشلاحي الشلاحي، البيعة والمجال الدستوري في المغرب، بحث لنيل شهادة الاجازة في القانون العام، تخصص علم السياسة،- جامعة محمد الأول وجدة 2010.
- ✓ شمس الدين الكيلاني، الجماعة وتحولاتها: التجربة السياسية العربية- الإسلامية في فكر رضوان السيد، الطبعة الأولى، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009.
- ✓ الشهيد حسن البنا: "مذكرات الدعوة والداعية"، المكتب الإسلامي، القاهرة، سنة 1993.
- ✓ شوميليه-جاندر ووكورفوازييه، مدخل إلى علم الاجتماع السياسي، ترجمة إسماعيل الغزال، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2005.
- ✓ شيخ الإسلام ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية"، دار ابن حازم، 2003، الطبعة الأولى.
- ✓ الشيخ الدكتور القرضاوي، الصحة الإسلامية بين الجحود والتطرف.
- ✓ الشيخ رأفت، تاريخ العرب المعاصر، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، 1996.
- ✓ الشيخ محمد الغزالي: "أزمة الشورى في المجتمعات العربية والإسلامية" دار الشرق الأوسط للنشر القاهرة ، سنة 1990.
- ✓ الشيخ ممدوح، "الإسلاميون والدولة الحديثة، ما قبل نقاش شكل النظام السياسي"، مركز الدين والسياسة للأبحاث والدراسات، 2011.
- ✓ الصادق بلعيد، القرآن والتشريع، قراءة جديدة في آيات الأحكام، مركز النشر الجامعي، تونس، 2000، الطبعة الثانية.
- ✓ صالح قصي درويش، "حوارات راشد الغنوشي"، خليل ميديا سيرفس، لندن، 1992.
- ✓ صامويل هنتغتون، "الموجة الثالثة: التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين"، ترجمة، عبد الوهاب علوب، دار سعاد الصباح، الصفاة، الكويت، الطبعة الأولى 1993.
- ✓ الصلابي علي محمد، الشورى فريضة إسلامية، مؤسسة إقرأ، القاهرة، 2010.
- ✓ صلاح الدين الجورشي، الإسلاميون التقدميون، التفكير وإعادة التأسيس، مطبعة رية، الطبعة الأولى 2010، دون ذكر البلد.
- ✓ صلاح الصاوي: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، دار الإعلام الدولي.
- ✓ ظاهر عادل، الفلسفة والسياسة، دار الساق، 1990.
- ✓ ظاهر عادل، أولية العقل - نقد أطروحات الإسلام السياسي، دار أمواج، بيروت، 2001.
- ✓ ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، دار المعارف القاهرة الطبعة الرابعة 1967.
- ✓ ضياء رشوان، دليل الحركات الإسلامية في العالم، العدد الأول، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، الأهرام (د.م.ن)، (د.س.ن).

- ✓ طارق البشري، منهج النظر في النظم السياسية المعاصرة لبلدان العالم الإسلامي، الطبعة الأولى، دار الشروق، القاهرة، 2005.
- ✓ الطاهر أمين، خطابات الإسلام السياسي التونسي، دار سحر للمعرفة، المغاربية للطباعة والنشر وأشهار الكتاب، 2016.
- ✓ الطاهر عطف، الربيع العربي والعجز الديمقراطي، مطبعة البيضاوي، 2012.
- ✓ الطاهر محمد بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج 25-26 تحت سورة الشورى 112.
- ✓ طوالة حسن، العنف والإرهاب من منظور الإسلام السياسي، مصر والجزائر نموذجا، عالم الكتب الحديث، ط1، 2005.
- ✓ الطوزي محمد، الملكية والإسلام السياسي في المغرب، ترجمة محمد حاتمي وخالد شكراوي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1998.
- ✓ عبد الوهاب الأفندي وآخرون، الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، الطبعة الأولى، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، 2002.
- ✓ عائشة التايب، ثورة تونس، الأسباب والسياقات والتحديات، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.
- ✓ عادل ضاهر، اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة، مجمع الروضة التجاري، سوريا، 2008.
- ✓ عارف نصر محمد، المسارات المضطربة للثورات في المنطقة العربية، السياسة الدولية، مؤسسة الأهرام القاهرة، العدد 188، 2012.
- ✓ عارف نصر محمد، المسارات المضطربة للثورات في المنطقة العربية، السياسة الدولية، العدد 188، الأهرام مصر، السنة 2012.
- ✓ عانوا من الإقصاء السياسي، وحتى عندما قبل النظام المغربي مشاركتهم في الحياة العامة كان ذلك من خلال "عملية الكوطة والتخصيص".
- ✓ عبد الله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- ✓ عبد الله بلقزيز، الربيع العربي... إلى أين؟ أفق جديدة للتغيير الديمقراطي، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 2011.
- ✓ عبد الإله سطي، الملكية والإسلاميون في المغرب، مقارنة لآليات الإدماج والإقصاء في النظام السياسي المغربي من خلال نموذجي: حزب العدالة والتنمية وجماعة العدل والإحسان، دفا تر وجهة نظر، مطبعة النجاح الجديدة 2012.

- ✓ عبد الإله فوتير، العمل التشريعي بالمغرب أصوله التاريخية ومرجعياته الدستورية دراسة تأصيلية وتطبيقية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2000، الجزء الثالث، الطبعة الأولى.
- ✓ عبد الحق الخالق عبد الله، التنافس المقيد، السياسات السعودية والقطرية تجاه الربيع العربي، السياسة الدولية، القاهرة، مؤسسة الأهرام، العدد 192، أبريل 2013، المجلد 48.
- ✓ عبد الحق بلفقيه، سمو الملك أمام سمو الدستور، 8 يوليوز 2014.
- ✓ عبد الحق عزوزي، "المجال السياسي العام والأحزاب الإسلامية في العالم العربي: دراسة مقارنة في ضوء تديين السياسة وتسييس الدين"، حركات الإسلام السياسي والسلطة في العالم العربي: الصعود والأفول، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية 2014، الطبعة 1.
- ✓ عبد الحكيم أبو اللوز، الحركات السلفية في المغرب (1971-2004): بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009.
- ✓ عبد الحميد براهيمي، المغرب العربي في مفترق الطرق في ظل التحولات العالمية، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992.
- ✓ عبد الحميد متولى: المفصل في القانون الدستوري والأنظمة السياسية، ط3.
- ✓ عبد الخالق عبد الله، انعكاسات الربيع العربي على دول مجلس التعاون الخليجي، الدوحة المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.
- ✓ عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993، الطبعة الأولى.
- ✓ عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، كتب عربية، (د.م.ن).
- ✓ عبد الرزاق عيّد في تعقيبه على ورقة ذ محمد عبد الجبار "الإسلام الحضاري والديمقراطية الإجرائية".
- ✓ عبد السلام جمعة، مسار المصالحة الوطنية والسلام الاجتماعي في ليبيا، الأردن، دار زهران، 2013.
- ✓ عبد السلام ياسين في الاقتصاد، البواعث الإيمانية والضوابط الشرعية، مطبوعات الأفق، الدار البيضاء، ط1، 1995.
- ✓ عبد السلام ياسين، الإسلام إذا، العمل الإسلامي وحركة المنهاج النبوي في زمن الفتنة، مطبعة النجاح الدار البيضاء، 1973.
- ✓ عبد السلام ياسين، الشورى والديمقراطية، مطبوعات الأفق، الدار البيضاء، ط1، 1996.
- ✓ عبد السلام ياسين، العدل: الإسلاميون والحكم، دار الأفق، الدار البيضاء، ط3، 2001.
- ✓ عبد السلام ياسين، المنهاج النبوي، تربية وتنظيما وزحفا، الشركة العربية الإفريقية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
- ✓ عبد السلام ياسين، حوار مع الفضلاء الديمقراطيين، مطبوعات الأفق، الدار البيضاء، ط1، 1994.

- ✓ عبد السلام ياسين، رسالة إلى الطالب والطالبة، رسائل الإحسان 2، مطبوعات الأفق، 1995، الطبعة الأولى.
- ✓ عبد العالي حامي الدين، "الدستور المغربي ورهان موازين القوى" الملكية- الأحزاب- الحركات الإسلامية، دفاتر وجهة نظر (7)، مطبعة النجاح الجديدة، الرباط، 2005، الطبعة الأولى.
- ✓ عبد العالي محمد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وقضايا التحول الديمقراطي، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 1995.
- ✓ عبد العلمي حامي، الدين، مواجهات بين الإسلاميين، دفاتر وجهة نظر، طبعة الكوثر، الرباط، 2008.
- ✓ عبد الغني أبو العزم: خطاب الديمقراطية، مؤسسة الغني للنشر، مطبعة المعارف الجديدة الرباط، 2001.
- ✓ عبد الغني أعيرة، البرلمان المغربي والمسؤولية السياسية للحكومة-دراسة دستورية مقارنة-، دار القلم، الرباط، 2013، الطبعة الأولى.
- ✓ عبد الفتاح اسماعيل، الدين في النظرية السياسية من منظور اسلامي، منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، الطبعة الأولى، 1998.
- ✓ عبد القادر بن عبد العزيز، الجامع في طلب العلم الحديث، ط3-1994، ذو الحجة 1415هـ.
- ✓ عبد الكبير العلوي المدغري، الحكومة الملتحبة- دراسة نقدية مستقبلية، منشورات دار الأمان، الطبعة الأولى مطبعة الكرامة الرباط 2006 .
- ✓ عبد الكريم خليل، "خيار القوة المسلحة لدى الجماعات الأصولية الإسلامية". ورد ب: عبد الكريم خليل، "الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية"، سينا للنشر، القاهرة، 1991.
- ✓ عبد اللطيف أكنوش، السلطة والمؤسسات السياسية في مغرب الأمس واليوم، مكتبة بروفانس، الدار البيضاء، 1988.
- ✓ عبد اللطيف أكنوش، تاريخ المؤسسات والوقائع الاجتماعية بالمغرب، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2002، الطبعة الثانية.
- ✓ عبد اللطيف أكنوش، واقع المؤسسة والشرعية في النظام السياسي المغربي على مشارف القرن الواحد والعشرين، مكتبة بروفانس، الدار البيضاء، 1999، الطبعة الأولى.
- ✓ عبد اللطيف الحناشي، الانتخابات التشريعية التونسية، قراءة في النتائج والدلالات، سلسلة تحليل السياسات، المركز العربي وللأبحاث وللدراسات السياسية 2014.
- ✓ عبد اللطيف الحناشي، الحوار والوطني في تونس: الآليات والمآلات، الدوحة، مركز الجزيرة للدراسات، 2014.
- ✓ عبد اللطيف الهرماسي، الحركات الإسلامية في المغرب العربي: عناصر أولية لتحليل مقارن، في كتاب: مجدي حماد وآخرون، الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001.

- ✓ عبد الله الساعف، "اضطرابات الدولة" حول العلاقة بين الدولة البنيوية والدولة المتغيرة، (إدريس باعقيل)، الكتاب الجماعي، جدلية الدولة والمجتمع بالغرب، إفريقيا الشرق، 1994، الطبعة الثانية.
- ✓ عبد الله العروي، "مفهوم الدولة" المركز الثقافي العربي، 1983، الطبعة الثانية.
- ✓ عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1981.
- ✓ عبد الله النفيسي، الحركات الإسلامية: ثغرات في الطريق، مكتبة آفاق، الكويت، طبعة 01، 2012.
- ✓ عبد الله النفيسي، الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية: أوراق في النقد الذاتي، آفاق للنشر والتوزيع، الكويت، 2012.
- ✓ عبد الله حمودي، "الشيخ والمريد" النسق الثقافي للسلطة في للمجتمعات العربية الحديثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1999.
- ✓ عبد الله فهد النفيسي، الفكر الحركي للتيارات الإسلامية، الطبعة الأولى، الربيعان للنشر والتوزيع، الكويت 1995.
- ✓ عبد الله محمد عبد الرحمن، علم الاجتماع السياسي، النشأة التطورية والاتجاهات الحديثة، دار النهضة العربية، بيروت 2001.
- ✓ عبد الله، عبد التواب (2011) راشد الغنوشي، سيرة شخصية وقراءة نقدية، مركز المسير للدراسات والبحوث، (دي).
- ✓ عبد المعطي محمد: الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة، 1988.
- ✓ عبد المنعم أحمد فؤاد، شيخ الإسلام ابن تيمية والولاية السياسية الكبرى، دار الوطن، السعودية، 2005.
- ✓ عبد النبي كياس، توزيع السلطات في النظام السياسي المغربي على ضوء دستور 1996، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية أكادال، جامعة محمد الخامس الرباط، 2010-2011.
- ✓ عبد الواحد الناصر، الإرهاب وعدم المشروعية في العلاقات الدولية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2004.
- ✓ عبد الوهاب الأفندي، الحركات الإسلامية: النشأة والمداول وملاسات الواقع، في كتاب: مجدي حاد وآخرون، الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، الطبعة الأولى، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، 2002.
- ✓ عبد الكريم الخطيب، المذكرة التي أرسلها الراحل الحسن الثاني سنة 1972، منشورة بالورقة المذهبية للحزب.
- ✓ عبيد حاتم، في تحليل الخطاب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفافس، التسفير الفني بصفافس، 2005.
- ✓ عروس زير، الانتفاضات العvisية: الخصوصية الجزائرية في استيعاب الاحتجاجات الجزائرية، السياسة الدولية، العدد 184، أبريل 2011.
- ✓ عثمان حسين عثمان الهندي، الحراك السياسي: مفاهيم وقضايا، دار فرحة لنشر والتوزيع، الجزء 1، بدون طبعة، القاهرة.

- ✓ عزمي بشارة، في الثورة والقابلية للثورة، سلسلة دراسات وأوراق، بحثة، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، غشت 2011.
- ✓ عصام عبد الشافي: "تراجع الدور الأمريكي في البيئة الإستراتيجية الجديدة"، السياسة الدولية، العدد 186 أكتوبر 2011.
- ✓ عطية عدلان، النظرية العامة لنظام الحكم في الإسلام، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2011.
- ✓ علال الفاسي، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1993، الطبعة الخامسة.
- ✓ علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الخامسة، 1993.
- ✓ علي الدين هلال: مفاهيم الديمقراطية في الفكر السياسي الحديث، وتعقيب هشام جعيط في أزمة: الديمقراطية في الوطن العربي، إصدارات مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1987.
- ✓ علي أو مليل: "الإصلاحية العربية والدولة الوطنية"، الطبعة الثانية، سنة 20056، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
- ✓ علي أوفقي، مواجهات بين الإسلامية والعلمانية بالمغرب، دفاتر وجهة نظر، مطبعة الكوثر، الرباط 2008.
- ✓ علي حرب، ثورات القوة الناعمة في العالم العربي، طبعة 2، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2012.
- ✓ علي خليفة الكوري: قراءة في خصائص الديمقراطية، مجلة المستقبل العربي، عدد 168.
- ✓ علي زيد الزعبي، انعكاسات "ثورات الربيع العربي" على التوجهات السياسية للشباب الكويتي، دراسة ميدانية على عينة من طلبة جامعة الكويت، مجلس النشر العلمي، الكويت، الطبعة الأولى، 2013.
- ✓ علي عبد الرازق جلي وآخرون، حول طبيعة تنظيم الجماعة الدينية والتطرف والعنف في المؤلف المعنون بعلم الاجتماع والمشكلات الاجتماعية.
- ✓ علي عبد الرحيم، الإخوان المسلمون من حسن البناء إلى مهدي عاكف، مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات القاهرة، 2007.
- ✓ علي عبد الرزاق جلي، علم الاجتماع والمشكلات الاجتماعية، 1999، ج.م.ع.
- ✓ علي ليلة، تأملات في ظواهر الإحياء الديني والعنف، ط2، دار المعارف 1993.
- ✓ عماد، عبد الغني (2013) الإسلاميون بين الثورة والدولة، إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- ✓ عمار حسن، شروط إدماج الإسلاميين في حياة سياسية ديمقراطية، المجلة العربية للعلوم السياسية.
- ✓ عمارة محمد، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع طهطاوي، الجزء الثاني، السياسة والوطنية والتربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1973.
- ✓ عمارة محمد، الجامعة الإسلامية والفكرة القومية نموذج مصطفى كامل، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1994، القاهرة.

- ✓ عمارة محمد، هل الإسلام هو الحل؟ (لماذا وكيف؟)، دار الشرق، مصر، الطبعة الأولى، 1995.
- ✓ عمارة، د. محمد، الأصولية بين الغرب والإسلام، دار الشروق، الطبعة الأولى 1814هـ/ 1998.
- ✓ العماري أحمد، معالم في منهج التغيير، رؤية إسلامية، الطبعة الأولى، 1996، سلسلة أفكار مطبعة دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء 2.
- ✓ عمامو حياة، عيسى لطفي، التايب منصف، السلطة وهاجس الشرعية في الثقافة الإسلامية، دار الأمل، تونس، 2005.
- ✓ عمر أحرشان، أضواء على المشروع المجتمعي لجماعة العدل والإحسان، منشورات صفا كرافيك، الدار البيضاء، ط1، 2004.
- ✓ عمر أحرشان، مواجهات بين الإسلاميين والعلمانيين، دفاتر وجهة نظر، مطبعة الكوثر، الرباط 208.
- ✓ عمر هاشم ربيع، ثورة 25 يناير، قراءة أولية ورواية مستقبلية القاهرة، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية 2011.
- ✓ عمرو الشاعر، السلفية بين العقل والنقل، مكتبة النافذة، الجزيرة، 2012.
- ✓ عودة عبد القادر، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1980.
- ✓ عودة عبد القادر، الإسلام وأوضاعنا السياسية، دار القلم، القاهرة، 1983.
- ✓ عوف أحمد، أحوال مصر من عصر لعصر من الفراغنة إلى اليوم، العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت.
- ✓ غالي شكري، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، الدار العربية للكتاب، القاهرة، 1983.
- ✓ غوستاف، لوبون، روح الثورات والثورة الفرنسية، ترجمة عادل زعيتر، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، 2012.
- ✓ فؤاد العطار: النظم السياسية والقانون الدستوري، دار النهضة، القاهرة، ط2.
- ✓ فايز سارة، الحركة الإسلامية في المغرب العربي، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1995.
- ✓ فرانتس تشنر، شتيبات فريسن، الحماش سلوى، تاريخ العالم العربي، دار صادر، بيروت، 1975.
- ✓ فرانسوا بروج، الإسلام السياسي: صوت الجنوب (قراءات جديدة للحركة الإسلامية في شمال إفريقيا)، (ترجمة: لورين فوزي زكري)، دار العالم الثالث، القاهرة 1993.
- ✓ فرج بلحاج، سجال العلمنة والإسلام السياسي في تونس، من الصراع المذهبي والإيديولوجي إلى التفجير ونثر الأشلاء، منشورات مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، مجمع الأطرش للنشر.
- ✓ فرنسوا بورجا، الإسلام السياسي، "صوت الجنوب" ترجمة لورين زكري، منشورات تانسيفت دار العالم الثالث مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1994.
- ✓ فريد الأنصاري، الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب: انحراف استصنام في الفكر والممارسة، الكلمة للطبع والإشهار، مكناس،، 1428 الموافق ل 2007.

- ✓ فريد المريني، صراع الحداثة والتقليد، معوقات التحول الليبرالي في المغرب، دفاتر وجهة نظر، 2006، الطبعة الأولى.
- ✓ فريد زهران، الحركات الاجتماعية الجديدة، سلسلة تعلم الحقوق، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، 2007.
- ✓ فريد عبد الخالق، الإخوان المسلمون في ميزان الحق، 1987.
- ✓ فريق العدالة والتنمية بمجلس النواب، حصيلة السنوات الخمس: التزام وعطاء حزب العالة والتنمية، بالمريس، الرباط، الطبعة الأولى، 2002.
- ✓ فضل الله مهدي، مع سيد قطب في فكره السياسي والديني، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1979.
- ✓ فهمي هويدي، مواطنون لاذميون، دار الشروق، القاهرة 1990.
- ✓ فوكو ميشيل، يجب الدفاع عن المجتمع، دار الطليعة، بيروت، 2003.
- ✓ القرضاوي يوسف، الإخوان المسلمون 70 عاما في التربية والدعوة والجهاد.
- ✓ قطب سيد، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته. ورد ب: الأنصاري محمد جابر، انشطار العقل العربي: مخاضات العرب في القرن العشرين، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، سلسلة الكتاب العربي، 2003.
- ✓ القلقشندي أبو العباس أحمد، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، عالم الكتاب، بيروت، 2006.
- ✓ كتاب الأمة، مطابع الدوحة الحديثة قطر، الطبعة الأولى 1402هـ، سلسلة فصلية تصدر عن رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية في دولة قطر.
- ✓ كرافيك، 2004.
- ✓ كريم لحرش، "الدستور الجديد للمملكة المغربية" شرح وتحليل، سلسلة العمل التشريعي والاجتهاد القضائي 3، توزيع مكتبة الرشاد، سطات، 2012.
- ✓ كريم مصلوح، الإدارة الأمريكية- الأوروبية للأزمة الليبية أثناء الثورة، دراسات شرق أوسطية، العدد 58، شتاء 2012.
- ✓ كرين برينتون، تشرح الثورة، ترجمة سمير الجلي، ردمك، دار الفارابي للنشر وهيئة أبو طيبي للثقافة والتراث، الطبعة الأولى 2009.
- ✓ كمال السعيد حبيب، تحت التشكيل: خريطة القوى الإسلامية بعد الثورات العربية، السياسة الدولية، العدد 88، المجلد 47، 2012.
- ✓ كمال الغزالي، النهضة الإسلامية وقضايا المجتمع والدولة، مطبوعات إقبال، وجدة/ ط1، 1999.
- ✓ كمال حمادة، الإرهاب والمقاومة في ضوء الإرهاب الدولي العام، المؤسسات الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع 2003.
- ✓ كوش عمر، أقلمة المفاهيم: تحولات المفهوم في ارتحاله، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2002.

- ✓ لؤي صافي، العقيدة والسياسية، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1996.
- ✓ المؤدب عبد الوهاب، أوهام الإسلام السياسي، دار النهار بيروت، 2002.
- ✓ مؤسسة كارينغي للسلام مع سعد الدين العثماني بتاريخ 28 أغسطس 2008، منشور على موقع المؤسسة
- ✓ ماجد راغب الحلو، النظم السياسية والقانون الدستوري، الاسكندرية، منشأة المعارف، 2005.
- ✓ ماجد حلو: الاستفتاء الشعبي بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، مكتبة المنار الطبعة 1، 1980.
- ✓ مارينا أوتاواي، ميرديث رايلي، المغرب من الإصلاح إلى الهرمي إلى انتقال الديمقراطي، أوراق كارينغي، رقم 71، 2006، دار الطبع.
- ✓ ماكيفر، تكوين الدولة، ترجمة حسن صعب، دار الملايين، بيروت، 1966.
- ✓ مالك بن بني: القضايا الكبرى، دار الفكر، دمشق، سنة 1991.
- ✓ مبادئ واختيارات، الورقة المذهبية، المعلن عنها بعد نهاية أشغال المؤتمر الاستثنائي بتاريخ 2 يونيو 1996.
- ✓ متولي محمود، مصر الحياة النيابية والحزبية قبل سنة 1952 دراسة تاريخية وثائقية، دار الثقافة والطباعة والنشر، طبعة 1980.
- ✓ مجدي كامل، مبارك والخطايا العشر، دار الكتاب العربي القاهرة، ط1، 2012.
- ✓ محسن، عوض الانتقال إلى الديمقراطية في الوطن العربي بين الإصلاح التدريجي والفعل الثوري (2001-2011) المستقبل العربي، العدد 388، يونيو 2011.
- ✓ محمد أبو رمان، السلفيون والربيع العربي، سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية 2013.
- ✓ محمد أبو رمان، أنا سلفي، بحث في الهوية الواقعية والمتخيلة لدى السلفيين، مؤسسة فرديريتش إيبتر، مكتب عمان، 2014، 33.
- ✓ محمد أتركين، "السلطة الشرعية في دار الإسلام" دراسة لآليات وقواعد القانون العام الإسلامي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2006، الطبعة الأولى.
- ✓ محمد أحمد بيومي، ظاهرة التطرف- الأسباب والعلاج-، دار المعارف الجامعية 1999.
- ✓ محمد أحمد، عبد العاطي، الحركات الإسلامية في مصر وقضايا التحول الديمقراطي.
- ✓ محمد أزواغ، اختصاصات رئيس الدولة في النظام الدستوري المغربي، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في القانون العام، جامعة محمد الخامس، كلية الحقوق، الرباط، 1984.

- ✓ محمد اعمارة مشروع النهضة الإسلامية، يفرض على حاملي أمانة الريادة تفكيراً جديداً، صوت الكويت، 8 فبراير 1992.
- ✓ محمد اعمارة، الإسلام والسياسة، الرد على شبهات العلمانيين، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2011.
- ✓ محمد الحداد، "الحركات السياسية الإسلامية في الجمهورية التونسية: الاستمرارية والتغير في الخطاب الممارسة"، في: حركات الإسلام السياسي والسلطة في العالم العربي: الصعود والأفول، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، الطبعة الأولى 2014.
- ✓ محمد الحر، قطر أشعلت الثورة التونسية، ثم سيطرت على ليبيا وسوريا وانتهت بالاستيلاء على ملف القضية الفلسطينية.
- ✓ محمد الرضواني، التنمية السياسية في المغرب: تشكل السلطة التنفيذية وممارستها من سنة 1956 إلى سنة 2000، مطبعة المعارف الجديدة- الرباط، الطبعة الأولى 2011.
- ✓ محمد الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، دار التراث، القاهرة، الطبعة السابعة، 1976.
- ✓ محمد الشيخ بانن، الدولة في فكر الجماعات الإسلامية في المغرب "دراسة حالات"، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحات الدكتوراه/ 125، الطبعة الأولى، بيروت، غشت 2016.
- ✓ محمد الطالبي، أمة الوسط، تونس 1996.
- ✓ محمد الطاهر ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، تحت الآية 34 من سورة النمل 27.
- ✓ محمد الطوزي الملكية والإسلام السياسي في المغرب، ترجمة محمد حاتمي خالد شكراري، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2001.
- ✓ محمد الطوزي، الملكية والإسلام السياسي في المغرب، ترجمة (محمد حاتمي وخالد شكراري)، نشر الفنك، الدار البيضاء، 1999.
- ✓ محمد الغزالي: الإسلام والاستبداد السياسي، دار الكتب الإسلامية، القاهرة 1984.
- ✓ محمد الغزالي: دستور الوحدة الثقافية، بدون تاريخ.
- ✓ محمد بن حماد الصقلي، الخلافة وشرعيتها في الديار المغربية ضمن البيعة والخلافة في الإسلام، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، 1994، الجزء الأول.
- ✓ محمد بوكري، تأملات في الإسلام السياسي، الإسلام والعلمانية، الكتاب الأول، منشورات فكر، الرباط، الطبعة الأولى 2007.
- ✓ محمد جمال باروت، الدولة والنهضة والحداثة، الطبعة الرابعة، دار الحوار، سورية، 2004.

- ✓ محمد سعدي، "الحركات السياسية الإسلامية: تحديات السلطة وتحولات الخطاب"، في: حركات الإسلام السياسي والسلطة في العالم العربي: الصعود والأفول، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية الطبعة الأولى 2014..
- ✓ محمد سعيد العشراوي: الإسلام السياسي، موقع للنشر، الجزائر تانسيفت، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، مطبعة النجاح، 1991.
- ✓ محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة المذهب إسلامي، دار الفكر، دمشق، الطبعة 12، 2014.
- ✓ محمد شقير، الجسد الملكي بالمغرب بين التسامي والتعالي، مجلة وجهة نظر، العدد 47، شتاء 2010.
- ✓ محمد ضريف: الإسلام السياسي في المغرب: بيان توضيحي: كراس داخلي توضيح حول جماعة العدل والإحسان.
- ✓ محمد ضريف: الإسلام السياسي في الوطن العربي، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، الطبعة الأولى 1992، مكتبة الأمة.
- ✓ محمد ضريف، الإسلاميون المغاربة: حسابات السياسة في العمل الإسلامي، 1964-1999، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1999.
- ✓ محمد ضريف، الإسلاميون المغاربة، حسابات السياسة في العمل الإسلامي 1969-1999، منشورات محمد ضريف، الحركة الإسلامية النشأة والتطور، منشورات الزمن، العدد 3، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، الطبعة 2، يونيو 1999.
- ✓ محمد ضريف، الحقل السياسي المغربي، الأسئلة الحاضرة والأجوبة الغائبة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1998.
- ✓ محمد ضريف، الدين والسياسة، من سؤال العلاقة إلى سؤال الاستتباع، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2001.
- ✓ محمد ضريف، تاريخ الفكر السياسي المغربي: مشروع قراءة تأسيسية، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1988.
- ✓ محمد ضريف، مؤسسة السلطان "الشريف" بالغرب: محاولة للتركيب، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1988.
- ✓ محمد ظريف، الأحزاب السياسية، من سياق المواجهة إلى سياق التوافق (1934/1999) منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، 1999.
- ✓ محمد ظريف، الإسلام السياسي في المغرب، مقارنة وثائقية-منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع، الطبعة الثالثة نونبر 1992.
- ✓ محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة.
- ✓ محمد عابد الجابري، وجهة نظر ... نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي. العربي، 1992، ط 2 نقلا عن الحسين زروق.

- ✓ محمد عبد الباقي الهرماسي، المجتمع والدولة في المغرب العربي، الطبعة الثالثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999.
- ✓ محمد عبد الستار، المدينة الإسلامية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1986.
- ✓ محمد عبد العزيز نصر، في النظريات والنظم السياسية، دار النهضة العربية، بيروت 1972.
- ✓ محمد عبد المولى، أنظمة المجتمع والدولة في الإسلام، الدار العربية، الطبعة الأولى.
- ✓ محمد علي محمد، أصول علم الاجتماع السياسي، ج2، القوة والدولة، الإسكندرية، مصر، دار المعرفة، الجامعية 1988.
- ✓ محمد عمارة، الإسلام والعروبة والعلانية، دار الوحدة، بيروت، لبنان، 1981.
- ✓ محمد معتصم، الحياة السياسية المغربية (1962-1991)، مؤسسة إيزيس للنشر، الدار البيضاء، 1992، الطبعة الأولى.
- ✓ محمد معتصم، الحياة السياسية المغربية (1962-1992)، مؤسسة إيزيس للنشر، الدار البيضاء، 1992، الطبعة الأولى.
- ✓ محمد معتصم، النظام السياسي الدستوري المغربي، مؤسسة إيزيس للنشر، الدار البيضاء، 1992، الطبعة الأولى.
- ✓ محمد مقدم، الأفغان الجزائريون من الجماعة إلى القاعدة / م.و للاتصال النشر والإشهار، 2002.
- ✓ محمد يقيم، الحركة الإسلامية بين الثقافي والسياسي، منشورات الزمن، ديسمبر 200.
- ✓ محمد يقيم، في محج التغيير الحضاري، مركز صناعة الفكر للدراسات ولأبحاث، ومؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2012.
- ✓ محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، (راجع هذه الطبعة وحقق نصوصها حسين يوسف موسى، دار الفكر العربي).
- ✓ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تاريخ آخر للفكر الاسلامي، دار الساقى، بيروت، 1999.
- ✓ محمد طويل، قراءة في المسار السياسي لحزب العدالة والتنمية المغربي، دراسة في المفاهيم الحاكمة في المشاركة السياسية.
- ✓ محمود سعيد عمران وآخرون، النظم السياسية عبر العصور، ط1، بيروت، دار النهضة العربية 1989.
- ✓ المديني توفيق، تاريخ المعارضة التونسية: نشأتها وتطورها، اتحاد الكتاب العرب، سورية، 2001.
- ✓ المراجحي لطفى، الهوية العربية — فجوة الأدلة والواقع، الأطلسية للنشر، تونس، 2011.
- ✓ المركز المغربي للدراسات والأبحاث المعاصرة، تقرير الحالة الدينية 2007-2008.
- ✓ المسكينى فتحي، الهوية والزمان، تأويلات فينومولوجية لمسألة "نحن"، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2001.
- ✓ مصطفى أحمد عبد الرحيم، تطور الفكر السياسي في مصر الحديثة.
- ✓ المصطفى المعتصم، مواجهات بين الإسلاميين والعلانيين بالمغرب، دفاتر وجهة نظر الكوتر، 2008، 22.
- ✓ مصطفى علوي، كيف يتعامل العالم مع الثورات العربية، السياسة الدولية، القاهرة، مؤسسة الأهرام، العدد 174، مجلد 46، أبريل 2011.

- ✓ مصطفى قلوش، "النظام الدستوري المغربي" 1 المؤسسة الملكية، شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، 1996-1997.
- ✓ مصطفى هالة، الإسلام السياسي في مصر من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف.
- ✓ المصلاحي عبد الرحيم، في ندوة نظمها المركز المغربي للدراسات والأبحاث المعاصرة تحت عنوان "اقتراع 25 نونبر: قراءة في الحصيلة وسيناريوهات تشكيل الحكومة المقبلة"، الرباط بتاريخ 1 دجنبر 2011.
- ✓ معن خليل العمر، التغير الاجتماعي، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط1، 2004.
- ✓ مفتي محمد أحمد علي، مفاهيم سياسية شرعية، دار البشير، مؤسسة الرسالة، الأردن، 1998.
- ✓ منذر بالضيافي، تونس، النهضة تعلن عن عدم الترشح للانتخابات الرئاسية، العربية، نت، 2014/06/19.
- ✓ منذر مشافي، موقع حركات الإسلام السياسي في الثورات الشعبية العربية: دراسة حالة مصر وتونس، فلسطين، مواطن المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية 2013.
- ✓ منشورات حزب التحرير الإسلامي: الدولة الإسلامية والدولة المدنية، الطبعة الأولى، 2011.
- ✓ منشورات حزب التحرير، مفاهيم حزب التحرير، الطبعة السادسة، 2001.
- ✓ المنظمة العربية للتنمية الإدارية: الفساد الإداري والمالي في الوطن العربي، القاهرة، 2008.
- ✓ منهج حزب التحرير يفي التغيير، دار الأمة، بيروت، 1989.
- ✓ منى ياسين: الغرب والإسلام: مجموعة دراسات مترجمة، مراجعة وتحقيق، عمر محبوب.
- ✓ منير شفيق، الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات، ثورات، حركات، كتابات، دار البراق للنشر، تونس، الطبعة الثالثة 1991.
- ✓ المهدي المنجرة "المهنة في عهد الميغا، امبرالية" المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الخامسة 2007.
- ✓ المودودي أبو الأعلى، نظرية الإسلام وهدية: في السياسة والقانون والدستور، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1969.
- ✓ موريل ميرك فابيساج، محووسون في السلطة: تحليل نفسي لزعماء استهدفهم ثورات 2011، بيروت، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2012.
- ✓ الموصللي أحمد، موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 2004.
- ✓ مونتسكيو، روح الشرائع، الجزء 1، ترجمة عادل زعير القاهرة 1953، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، دار المعارف مصر.
- ✓ مونكلير هرفيود، الإمبراطوريات: منطق الهيمنة العالمية من روما القديمة إلى الولايات المتحدة الأمريكية. مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، الإمارات، 2008.

- ✓ ميثاق حركة التوحيد والإصلاح، الطبع طوب بريس، الرباط، 2009.
- ✓ ناثن ج براون وعمرو حمزاوي، بين الدين والسياسة: الإسلاميون في البرلمانات العربية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، طبعة 01، 2011.
- ✓ ناثن ج. براون، المشاركة لا المغالبة، الحركات الإسلامية في العالم العربي، بيروت، مركز كارنيغي للشرق الأوسط والشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى 2012.
- ✓ ناجي عبد النور، الحركات الاحتجاجية في تونس وميلاد الموجة الثانية من التحرير السياسي، المستقبل العربي، العدد 387، السنة 2011.
- ✓ نادر كاظم، إنقاذ الأمل، الطريق الطويل إلى الربيع العربي، المنامة، البحرين، مسعى للنشر والتوزيع، 2013.
- ✓ ناصر بن عبد الكريم العقل، الغلو: الأسباب والعلاج، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 2004.
- ✓ نبيل هلال هلال، الاستبداد ودوره في انحطاط المسلمين، دار الكتاب العربي، القاهرة.
- ✓ نجيب كمال، عبد الكريم الخطيب، مسار حياة، الطبعة الأولى، 197.
- ✓ نص "البيان التأسيسي لحركة حرية وديمقراطية الآن".
- ✓ نص الفتوى في: فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية، مركز الأهرام، الطبعة الأولى، 1993.
- ✓ نصار نصيف، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، 1980.
- ✓ نصر الدين، ابراهيم وآخرون (2013) حال الأمة العربية 2013-2014، مراجعات ما بعد التغيير، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- ✓ نصر حامد أبو زيد، الحداثة والحداثة العربية، الطبعة الأولى، دار بترا، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، سوريا، 2005.
- ✓ النظام الأساسي لحزب العدالة والتنمية، المادة 5، يوليو 2012.
- ✓ نعيم نذير شكر، التحولات الراهنة في النظام العربي المعاصر، مجلة دراسات دولية، مركز الدراسات الدولية، العدد 48 أبريل 2011، بغداد.
- ✓ نهاد أحمد مكرم، الحركة الاجتماعية ودورها في عملية الحراك الاجتماعي، بالتطبيق على مصر، الأكاديمية العربية المفتوحة بالدارنمارك كلية القانون والسياسة.
- ✓ نور الدين الزاهي، بركة السلطان، دفاتر وجمعة نظر، مطبعة النجاح الجديدة، 2007.
- ✓ نور الدين زواش، الجالية اليسارية المقمية بحزب العدالة والتنمية: حقائق وأسرار، مطبعة شمس، وجدة، 2009.
- ✓ نيروز غانم ساتيك، هل تتشابه الثورات العربية، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2011.

- ✓ هاشم الشرفي، الدولة المدنية والحركة الإسلامية في اليمن، إشكالية المفهوم ومبررات الطرح، رسالة الماجستير، جامعة محمد الأول، وجدة، 2011-2012.
- ✓ الهرماسي محمد عبد الباقي، "الإسلام الاحتجاجي في تونس" ورد ب الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987.
- ✓ هلال علي الدين، السياسة والحكم، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة 1977.
- ✓ هند عروب، مقارنة أسس الشرعية في النظام السياسي المغربي، دار الأمنية، الرباط، 2009
- ✓ هيكل محمد حسنين، مبارك وزمانه من المنصة إلى الميدان، ط 1 / دار الشروق 2012.
- ✓ وجهة نظر، عدد 39 شتاء 2009/عبد الرحمن الشعيري منظور، الحقل الديني بالمغرب، قراءة سوسيوقثافية للفعل الحركي الإسلامي.
- ✓ الورغي جلال، الإسلاميون في الدولة، تجربة حركة النهضة التونسية في سياق الدولة الحديثة، منشورات ضفاف، المركز المغربي للبحوث والتنمية، دار الأمان، الطبعة الأولى 2014.
- ✓ الورقة المذهبية، مبادئ واختيارات، ورقة تم الإعلان عنها بعد نهاية أشغال المؤتمر الاستثنائي بتاريخ 2 يونيو 1996.
- ✓ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الجامعة الصيفية للصحو الإسلامية، الدورة في التوجيه التربوي في بناء المجتمع الحديث، مطبعة فضالة، الطبعة، الرباط 144 هـ/1994م.
- ✓ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الجامعة الصيفية للصحو الإسلامية حقوق المرأة وواجباتها في الإسلام، مطبعة فضالة، الطبعة الأولى، الرباط 1420هـ/1999م.
- ✓ وناس منصف، الخطاب العربي: الحدود والتناقضات، الدار التونسية للنشر، تونس، 1992.
- ✓ وهبة الزحيلي وآخرون، الشورى في الإسلام، المطابع التعاونية، عمان 1998.
- ✓ وهيب أبي فاضل، موسوعة عالم التاريخ والحضارة: العالم من الحرب العالمية الثانية حتى مرحلة نزع الاستعمار، الطبعة الثانية، نوبليس، (د.م.ن)، 2005.
- ✓ اليازجي حليم، بحوث في الفكر القومي العربي: إشكاليات نظرية لإيديولوجيا الإصلاحية، مظاهرها في الفكر العربي الحديث، دراسات الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1985.
- ✓ ياسين عبد الجواد، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1998.
- ✓ ياسين محمد نجيب، الحركة الإسلامية بين التحول الديمقراطي والخطر الخارجي، في يوسف أحمد (مشرف) 1991 الحركة الإسلامية في ظل التحولات الدولية وأزمة الخليج، شيكاغو: المؤسسة المتحدة للدراسات والأبحاث.
- ✓ يحي زكريا، "الحركة الإسلامية من الثعلبي إلى الغنوشي"، ناشري، (نسخة الكتاب الالكترونية).

- ✓ يوسف القرضاوي، التربية الإسلامية ومدرسة حسن البناء، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة، القاهرة 1979.
- ✓ يوسف القرضاوي، الحل الإسلامي فريضة وضرورة، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2001.
- ✓ يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة، القاهرة، 1977.
- ✓ يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، الطبعة الثانية، مكتبة وهبة، القاهرة، 2005.
- ✓ يوسف القرضاوي، الصحة الإسلامية بين الجحود والتطرف، الطبعة السادسة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998.
- ✓ يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، مكتبة وهبة، القاهرة، 2006.
- ✓ يوسف محمد الصواني وريكاردو رينيلاريمونت، الربيع العربي: الانتفاضة والإصلاح والثورة، منتدى المعارف، بيروت، الطبعة الأولى، 2013.

للأطروحات والرسائل

✦ الأطروحات

- ✓ الحبيب استاني، الحركات الاحتجاجية بالمغرب- حالة حركة 20 فبراير، أطروحة لنيل الدكتوراه في القانون العام والعلوم السياسية، جامعة القاضي عياض 2016/2017.
- ✓ حمينات سليم، السياسة الدينية لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب 1984-2002، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في القانون العام، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، أكادال-الرباط، السنة الجامعية 2008-2009..
- ✓ سعاد بن الشيخ، التحولات الديمقراطية في دول اتحاد المغرب العربي منذ 1990 دراسة مقارنة، أطروحة لنيل الدكتوراه في القانون العام، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة محمد الأول وجدة، 2007-2008.
- ✓ عباس بوغالم، المؤسسة الملكية والمسألة الدينية بالمغرب، أطروحة لنيل دكتوراه في القانون العام، كلية الحقوق، جامعة محمد الأول، وجدة، 2008-2009.
- ✓ عبد الإله كامل العجارمة، الإسلاميون وفلسفة الحكم بين النظرية والتطبيق دول الربيع العربي (مصر وتونس حالة 2010-2014) أطروحة لنيل درجة الدكتوراه وتخصص العلوم السياسية في جامعة العلوم الإسلامية العالمية موسم 2015.
- ✓ عبد الحفيظ ماموح، السياسة الدينية الجديدة بالمغرب، أطروحة لنيل دكتوراه في القانون العام والعلوم السياسية، جامعة الحسن الأول، 2014/2015، سطات.
- ✓ عبد العالي حامي الدين، المسألة الدستورية في الفكر السياسي المغربي المعاصر، أطروحة لنيل الدكتوراه في القانون العام، جامعة محمد الخامس، الرباط أكادال 2001-2002.
- ✓ عبد اللطيف بكور، دور المؤسسة الملكية في إحلال التوازن السياسي في المغرب، أطروحة لنيل الدكتوراه، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية أكادال، جامعة محمد الأول الرباط، السنة الجامعية 2001-2002.

✓ نجيب الحجيوي، سمو المؤسسة الملكية بالمغرب -دراسة قانونية-، أطروحة لنيل الدكتوراه في القانون العام، وحدة القانون الدستوري وعلم السياسة، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية أكادال، جامعة محمد الخامس الرباط، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، السنة الجامعية 2000-2001.

✓ نور الدين المولودي، السياسة القانونية بالمغرب 1979-1983 حكومة المعطي بوعبيد، أطروحة لنيل الدكتوراه في القانون، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، أكادال- الرباط، السنة الجامعية 2004-2005.

✦ الرسائل

✓ أمهروي إبراهيم، تجديد فكر اليسار الأوروبي من خلال الطريق الثالث الإنجليزي، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، أكادال- الرباط، السنة الجامعية 2000-2001.

✓ التهامي فضيل، التغيير السياسي في العالم العربي - دراسة تحليلية للثورة التونسية- رسالة لنيل دبلوم الماستر في القانون العام، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية سلا، السنة الجامعية 2011-2012.

✓ حيلة حديدي، الإسلاميون والحكم الديمقراطي مصر وتونس نموذجاً، رسالة لنيل دبلوم الماستر في شعبة القانون العام، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة محمد الأول وجدة، السنة الجامعية، 2014-2015.

✓ حاتم البقالي، السياسة الدينية بالمغرب: المحددات والرهانات، مرحلة ما بعد 16 ماي 2003، رسالة لنيل دبلوم الماستر في القانون العام المعمق، كلية الحقوق، جامعة عبد المالك السعدي-طنجة، السنة الجامعية 2007/2008.

✓ حسن بوكوس، السلطة التنفيذية في المغرب بين الأحادية والازدواجية-دراسة دستورية وسياسية، رسالة لنيل دبلوم الماستر في الدراسات الدستورية والسياسية، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة محمد الأول وجدة، 2011/2012.

✓ خليل العربي، نظرية الحكم لدى الإسلام السياسي في تونس، مذكرة ماجستير، جامعة قرطاج، 2013/2014.

✓ رائد محمد عبد الفتاح دبعي، أساليب التغيير السياسي لدى حركات الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة، الإخوان المسلمين في مصر نموذجاً، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية في نابلس، فلسطين 2012، السنة الجامعية.

✓ سعدانة ولد ميصارة، السلطة التنفيذية في ظل دستور 2011 (دراسة مقارنة)، رسالة لنيل دبلوم الماستر في القانون العام، كلية العلوم القانونية والاجتماعية والاقتصادية، سلا، جامعة محمد الخامس السويسي، السنة الجامعية 2012 - 2011.

✓ سعيد العياشي: الإدماج السياسي للحركات الإسلامية بالمغرب، رسالة لنيل شهادة الماستر في القانون العام، جامعة محمد الأول، كلية الحقوق، وجدة، 2012-2011.

- ✓ سهام زروال، استراتيجيات النظم السياسية العربية تجاه الحركات الإسلامية: دراسة حالة جماعتي الإخوان المسلمين في مصر والأردن" مذكرة ماجستير (جامعة محمد خيضر، بسكرة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية، السنة الجامعية: 2008-2009).
- ✓ عباس عائشة، إشكالية التنمية والديمقراطية في دول المغرب العربي: مثال تونس "رسالة ماجستير (جامعة الجزائر 03، كلية العلوم السياسية والإعلام، قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية، السنة الجامعية 2007-2008).
- ✓ عبد الإله السطي، الملكية والمعارضة الإسلامية: مقارنة لآليات الإدماج والإقصاء في النظام السياسي المغربي من خلال نموذجي العدل والإحسان والعدالة والتنمية، بحث لنيل شهادة الماستر في القانون العام، جامعة محمد الخامس، السوسي، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، أكادال، الرباط 2007-2008.
- ✓ عبد اللطيف الربوزي، جمال بن يشو، سعيد الغزوي، مؤسسة الحكومة في تونس، عرض في مادة الأنظمة السياسية في الأنظمة المغاربية، ماستر الدراسات الدستورية والسياسية، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة محمد الأول، وجدة، السنة الجامعية 2012-2013.
- ✓ عزيري المصطفى، الثابت والمتحول عند الحركات الإسلامية بعد الربيع العربي -نموذج تونس، مصر-، رسالة لنيل دبلوم الماستر في القانون العام، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة محمد الأول وجدة، السنة الجامعية 2012-2013.
- ✓ عقيلي جمال، سياسة الانتخابات التشريعية بالمغرب: قراءة في تحولات الحقل السياسي المغربي من خلال نموذج 2002، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، أكادال-الرباط، السنة الجامعية 2006-2007.
- ✓ فاطمة الزهراء بابا أحمد، تحليل الخطاب السياسي لحزب العدالة والتنمية دراسة لـ" موقف المساندة النقدية للحكومة" رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة، جامعة محمد الخامس، أكادال-الرباط.
- ✓ فوز نايف عمر ريجان، العولمة وأثرها على عملية الإصلاح الديمقراطي في الوطن العربي منذ 1990-2006، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، كلية الدراسات العليا، السنة الجامعية 2007.
- ✓ كروي كريمة، الحركات الإسلامية والمشاركة السياسية في دول المغرب العربي كحالة حركتي الإصلاح الوطني في الجزائر والتوحيد والإصلاح في المغرب، رسالة ماجستير (جامعة الجزائر 3، كلية العلوم السياسية والإعلام، قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية، السنة الجامعية 2010-2011).
- ✓ لزهري بن عيسى، انعكاسات أحداث 11 سبتمبر على الحركة الإسلامية في الشرق الأوسط: أتموزج الحركة الإسلامية في الأردن، رسالة ماجستير (جامعة محمد خيضر بسكرة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، السنة الجامعية 2010-2011).

- ✓ لطفي علايي، تطور المراجعات الدستورية بالمغرب-دراسة في اختصاصات المؤسسة الملكية، رسالة لنيل دبلوم الماستر، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة محمد الأول وجدة، السنة الجامعية 2011-2012.
- ✓ المصطفى البوعزاتي، المراجعة الدستورية لسنة 2011 وسؤال الانتقال الديمقراطي، رسالة لنيل شهادة الماستر في القانون العام، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة محمد الأول وجدة، السنة الجامعية 2012-2013.
- ✓ مصطفى الخلفي، المشروع السياسي للحركة الإسلامية بالمغرب: دراسة مقارنة لإشكالات الفكر والممارسة، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة، جامعة محمد الخامس، أكادال، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، الرباط 1999-2000.
- ✓ مومن مراد، مسؤولية الحكومة بين التأثير السياسي والتأثير الحزبي، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة في القانون العام، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، وجدة، السنة الجامعية 2001-2002.
- ✓ ميمون محمد، الممارسة الديمقراطية من منظور الأحزاب السياسية الإسلامية في الجزائر: دراسة ميدانية لعينة من مناضلي حركة مجتمع السلم بولاية الشلف، رسالة ماجستير (جامعة الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم علم الاجتماع: 2007-2008).
- ✓ وضاج مصطفى حسن الأسمر، أثر الحراك العربي على الدور الوظيفي لدولة إسرائيل، رسالة لنيل درجة الماجستير في التخطيط والتنمية، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية في نابلس، فلسطين، 2012-2013.

✦ الوثائق الرسمية

- ✓ الدساتير التونسية: 1959-2014.
- ✓ الدساتير المغربية: 1962-1970-1972-1992-1996-2011.
- ✓ الظهير الشريف رقم 1.07.194 الصادر في 6 رمضان 1428 (19 سبتمبر 2007)، الجريدة الرسمية، عدد 5570، 06 شوال 1428، بتاريخ 18 أكتوبر 2007.
- ✓ الظهير الشريف رقم 1.11.165، بتنفيذ القانون التنظيمي، رقم 27.11 المتعلق بمجلس النواب بتاريخ 19 ذو القعدة 1432 (17 أكتوبر 2011)، الجريدة الرسمية عدد 5987.
- ✓ الظهير الشريف رقم 1.58.376 الصادر في جمادى الأولى 1378/15 نونبر 1958 المنظم لتأسيس الجمعيات.
- ✓ الظهير الشريف رقم 1.84.36 الصادر في 20 من جمادى الأولى 1404 (23 فبراير 1984).
- ✓ الظهير الشريف رقم 1.98.37 الصادر في 17 من ذي القعدة 1418 (16 مارس 1998)، الجريدة الرسمية، عدد 4571 بتاريخ 23 مارس 1998.

- ✓ ظهير شريف رقم 1.11.165 صادر في 16 من ذي القعدة 1432 (14 أكتوبر 2011) بتنفيذ القانون التنظيمي رقم 27.11 المتعلق بمجلس النواب.
- ✓ ظهير شريف رقم 1.11.171 صادر في 30 ذي الحجة 1432 (28 أكتوبر 2011) بتنفيذ القانون رقم 57.11 المتعلق باللوائح الانتخابية العامة وعمليات الاستفتاء واستعمال وسائل الاتصال السمعي البصري العمومية خلال الحملات الانتخابية والاستفتاءية، منشور في الجريدة الرسمية عدد 5991 الصادرة بتاريخ 3 ذو الحجة 1432 (31 أكتوبر 2011).
- ✓ القانون التنظيمي رقم 27.11 المتعلق بمجلس النواب بموجب القانون التنظيمي رقم 2016 تقل عتبة المشاركة في توزيع المقاعد من 6 إلى 3 في المائة. حسب الفقرة الثانية من المادة (84).
- ✓ القانون التنظيمي رقم 20.16 القاضي بتغيير وتتميم القانون التنظيمي رقم 27.11 المتعلق بمجلس النواب الصادر بتنفيذه الظهير الشريف رقم 1.16.118 بتاريخ 6 ذي القعدة 1437 (10 أغسطس 2016).
- ✓ القانون التنظيمي رقم 20.16 القاضي بتغيير وتتميم القانون التنظيمي رقم 29.11 المتعلق بالأحزاب السياسية الصادر بتنفيذه الظهير الشريف رقم 1.16.119 بتاريخ 6 ذي القعدة 1437 (10 أغسطس 2016). مرسوم رقم 2.16.669 صادر في 6 ذي القعدة 1437 (10 أغسطس 2016) يتعلق بتحديد الأماكن الخاصة بتعليق الإعلانات الانتخابية بمناسبة الانتخابات العامة لانتخاب أعضاء مجلس النواب.
- ✓ القانون التنظيمي رقم 27.11 المتعلق بمجلس النواب، الذي صدر بالجريدة الرسمية عدد 5987 بتاريخ 17 أكتوبر 2011،
- ✓ قانون رقم 30.11 يقضي بتحديد شروط وكيفية الملاحظة المستقلة والمحيدة للانتخابات، الجريدة الرسمية عدد 5984، بتاريخ (6 أكتوبر 2011).
- ✓ القانون رقم 36.11 والقانون رقم 74.11 المتعلقين بتجديد اللوائح الانتخابية.
- ✓ التقرير الاستراتيجي للمغرب 1995-1996، مجلة أبحاث عدد 36-37-38، مركز الدراسات والأبحاث والعلوم الاجتماعية 1997.
- ✓ التقرير الاستراتيجي للمغرب، 1997/1998، مجلة أبحاث، العدد 4/47، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء خريف 1998.
- ✓ القانون 03.03 المتعلق بمكافحة الإرهاب بموجب الظهير الشرقي رقم 140.03.1 في 28 ماي 2003 ونشر في الجريدة الرسمية عدد 5112 الصادر بتاريخ 29 ماي 2003.
- ✓ قرار المجلس الأعلى للاتصال السمعي البصري، رقم 46.11 صادر بتاريخ 8 ذو القعدة (11 أكتوبر 2011)، يتعلق بضمان تعددية التعبير عن تيارات الفكر والرأي في خدمات الاتصال السمعي البصري خلال الانتخابات التشريعية العامة 2011.
- ✓ قرار المجلس الدستوري رقم 386/2000، صادر في 23 ذي الحجة 1426 (30 مارس 2000)، منشور بالجريدة الرسمية، عدد 4789، صادرة في 19 محرم 1421 (24 أبريل 2000).

- ✓ قرار المجلس الدستوري، في قرار رقم 11/815، بتاريخ (14 يوليوز 2011)، الجريدة الرسمية 5964 مكرر بتاريخ 30 يوليوز 2011، ص 3628، وفي هذا الإطار صدر ظهير شريف بتنفيذ الدستور الجديد". تحت رقم 1.1.91 بتاريخ 27 شعبان 1432 (29 يوليوز 2011)، جريدة رسمية عدد بتاريخ 30 يوليوز 2011.
- ✓ قرار رقم 11/815، بتاريخ (14 يوليوز 2011)، الجريدة الرسمية 5964 مكرر بتاريخ 30 يوليوز 2011، ص 3628، وفي هذا الإطار صدر ظهير شريف بتنفيذ الدستور الجديد". تحت رقم 1.1.91 بتاريخ 27 شعبان 1432 (29 يوليوز 2011)، جريدة رسمية عدد بتاريخ 30 يوليوز 2011.
- ✓ قرار محكمة الاستئناف بأكادير رقم 11484 الصادر بتاريخ 2003/12/31 في الملف الجنحي عدد 03/3958.
- ✓ القانون التنظيمي رقم 27.11 المتعلق بمجلس النواب، الصادر بالجريدة الرسمية عدد 5987 بتاريخ 17 أكتوبر 2011.
- ✓ مرسوم 2.11.6010 يتعلق باستعمال وسائل الاتصال السمعي البصري خلال الحملات الانتخابية، الجريدة الرسمية 5993، بتاريخ 10 ذو الحجة 1432 (7 نونبر 2011).
- ✓ المرسوم المؤرخ في 29 يناير 2016 الصادر بالجريدة الرسمية ليوم فاتح فبراير 2016 في شأن تاريخ انتخاب أعضاء مجلس النواب.
- ✓ مرسوم رقم 2.11.556 صادر في 21 شوال 1432 (20 سبتمبر 2011) بتطبيق القانون رقم 36.11 المتعلق بتجديد اللوائح الانتخابية العامة وضبطها بعد إخضاعها للمعالجة المعلوماتية، الجريدة الرسمية عدد 5979 مكرر، بتاريخ (21 سبتمبر 2011).
- ✓ مرسوم رقم 2.16.666 صادر في 6 ذي القعدة 1437 (10 أغسطس 2016) في شأن مساهمة الدولة في تمويل الحملات الانتخابية التي تقوم بها الأحزاب السياسية المشاركة في الانتخابات العامة لانتخاب أعضاء مجلس النواب.
- ✓ مرسوم رقم 2.16.667 صادر في 6 ذي القعدة 1437 (10 أغسطس 2016) بتحديد الآجال والشكليات المتعلقة باستعمال مساهمة الدولة في تمويل الحملات الانتخابية التي تقوم بها الأحزاب السياسية المشاركة في الانتخابات العامة لانتخاب أعضاء مجلس النواب.
- ✓ مرسوم رقم 2.16.668 صادر في 6 ذي القعدة 1437 (10 أغسطس 2016) يحدد بموجبه سقف المصاريف الانتخابية للمرشحين بمناسبة الحملات الانتخابية برسم الانتخابات العامة والجزئية لانتخاب أعضاء مجلس النواب.
- ✓ المرسوم رقم 2.11.603 المتعلق بإحداث الدوائر الانتخابية المحلية لانتخاب أعضاء مجلس النواب وتحديد عدد المقاعد المخصصة لكل دائرة انتخابية.
- ✓ وثيقة "المشاركة السياسية والعلاقة بين الحركة والحزب فكريا ونظريا"، تمت مناقشتها خلال الجمع العام لحركة التوحيد والإصلاح المنعقد في نونبر 2006، نقلا عن سعد الدين العثماني
- ✓ وثيقة "مسيرة فبراير 2011 من أجل الديمقراطية والعدالة الاجتماعية".

- ✓ خطاب الملك محمد السادس في 20 يوليوز 2000.
- ✓ الخطاب الملكي لمحمد الخامس، انبعاث أمة، مطبوعات القصر الملكي، المطبعة الملكية، الرباط، الجزء الثالث، 1957 - 1958.
- ✓ خطاب عيد العرش 3 مارس 1995.
- ✓ حديث صحفي لمجلة "العالم" الثلاثاء 28 رجب 1408 هـ 8 أبريل 1986، خطب وندوات صاحب الجلالة الملك الحسن الثاني، نشر وزارة الإعلام المجلد التاسع.

✦ المقالات والمجلات

- ✓ "إشكالية انتقال الملك في المغرب: قضايا وأسئلة" متتمة مستدير، مجلة وجهة نظر عدد مزدوج 8-9/2000.
- ✓ l'opinion, Numéro 16510, Mercredi 30 Novembre.
- ✓ أحمد البوز، رئيس الحكومة في الهندسة الدستورية الجديدة، المجلة المغربية للعلوم السياسية والاجتماعية، العدد الثالث، يونيو 2012.
- ✓ أحمد عامر، النظام السياسي والدستوري في تونس، مجلة القانون والاقتصاد، العدد الرابع، 1974.
- ✓ أخبار اليوم، 9 و10 فبراير 2012.
- ✓ إدريس الميريني "محاسبة الديمقراطية، التداعيات المحتملة لاحتجاجات حركة 20 فبراير في المغرب، مجلة السياسة الدولية، العدد 184، أبريل، 2011.
- ✓ إدريس جنداري، الربيع العربي، وتحديات الوسيط الإمبريالي، هل من آفاق التحرر من خطر الصهيونية في المنطقة الغربية، مجلة الفرقان، عدد 69-2012.
- ✓ إدريس جنداري، مفهوم البيعة بين المرجعية الدينية والتأويل السياسي "قراءة في السياق المغربي"، مجلة وجهة نظر، العدد 55، شتاء 2013.
- ✓ الأستاذان يتيم محمد وشبار سعيد "الحركة الأصولية: عناصر نظرية في المصطلح والدلالة والمنهج ومحاولة تطبيقية" مجلة آفاق المغرب، العددان 53-54 مارس 1993.
- ✓ أفق أولوتاش، مصر والديمقراطية، وجهها لوجه، مجلة رؤية تركية، العدد 2، صيف 2013.
- ✓ محمد جبرون، الإسلاميون في طور تحول: من الديمقراطية الاداتية إلى الديمقراطية الفلسفية مجلة تبين، العدد الثالث، منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة قطر، مارس 2013.
- ✓ انتخابات 25 نونبر 2011، السياق والنتائج والإفرازات، المجلة المغربية للعلوم السياسية، ع 4، شتنبر 2013.

- ✓ أنور الجمعاوي، تونس العصور إلى الديمقراطية، مجلة سياسات عربية، العدد 7 مارس 2013.
- ✓ بولنسكايا الدين وتكوين الفكر السياسي المعاصر، مجلة النهج، عدد 1989/27، دفاتر الماركسية اللينينية في العالم العربي، السنة السادسة، العدد 1989/27.
- ✓ جبرون محمد، "الإسلاميون في طور التحول: من الديمقراطية الأدائية إلى الديمقراطية الفلسفية (حالة حزب العدالة والتنمية)"، مجلة تبين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، عدد 3، الدوحة، 2013.
- ✓ جبال سلطان: الإسقاط المصطلحي: مداخله ومخاطره، مقال ضمن مجلة الأمة، عدد 69.
- ✓ الحركة الإسلامية، نظرة تمهيدية، د. كليبي صديقي، المسلم المعاصر، عدد 15.
- ✓ حزب العدالة والتنمية للجنة الاستشارية المكلفة بإعداد مشروع دستور 2011، المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، عدد خاص حول الدستور الجديد للمملكة المغربية 2011 الطبعة الأولى 2011.
- ✓ حسن الترابي: الشورى والديمقراطية، سلسلة الحوار، منشورات الفرقان المغربية، موجودة بمجلة المنعطف، العدد 9، السنة 1994.
- ✓ الحسن الثاني، في استجواب له من طرف مجلة le nouvel observateur، انبعث أمة المجلد الرابع، 1970.
- ✓ الحسن الثاني، مطبوعات القصر الملكي، انبعث أمة، العدد 19، 1974.
- ✓ الحسن الثاني، نص البلاغ، انبعث أمة، الجزء الثامن، 1963.
- ✓ حمدي رضا، "قراءة نقدية في محاولات تأثيل المشروع العقلاني العربي"، مجلة عالم الفكر، العدد 4، المجلد 4.
- ✓ خالد كاظم أبو الدوح، "ثورة 25 كانون الثاني/يناير في بر مصر، محاولة للفهم السوسيولوجي"، مجلة المستقبل العربي، عدد 387، ماي 2011.
- ✓ خالد عليوي العرداوي: تداعيات ما بعد الديكتاتورية في دول الربيع العربي، ندوة جامعة كربلاء آذار 2013، مجلة الحقوق، العدد 16.
- ✓ الخطيب معتر، "منظومة الحقوق ومقاصد الشريعة"، مجلة التفاهم، العدد 39، شتاء 2013، مسقط.
- ✓ خليل العناني، "التيارات الإسلامية في عصر الثورات العربية"، مجلة سياسية الدولية، العدد 184، أبريل 2011.
- ✓ خليل العناني، الثورات العربية بين النجاح والفشل، مجلة شؤون عربية، العدد 149 (ربيع 2012).
- ✓ د. رفعت السعيد وآخرون: "الحركات السياسية الإسلامية في مصر"، ندوة مجلة النهج، عدد 25، السنة 6، ط 1989.
- ✓ د. كمال أبو المجد: "الديمقراطية والشورى" مجلة العربي، العدد 275 أبريل 1980.
- ✓ دينا شحاتة ومريم وحيد، "محركات التغيير في العالم العربي"، مجلة السياسة الدولية، العدد 184، أبريل 2011.

- ✓ ذ. فالح عبد الجبار: "حول الحركات الإسلامية المعاصرة: نماذج من بلدان عربية وإيران وباكستان"، مجلة الفكر الديمقراطي، العدد 7، خريف سنة 1979.
- ✓ راكنز أحمد، "قبل البدء" مجلة الغد، عدد 4.
- ✓ رشيد شريت، "الظاهرة المخزنية" مقارنة جديدة بين خصوصية الطرح وضرورة إعادة التركيب المدخل التاريخي، مجلة وجهة نظر، العدد 59، شتاء 2014.
- ✓ رشيد مقتدر، تأملات في التجربة السياسية لحزب العدالة والتنمية المغربي في الحكم، مجلة سياسات عربية (سلسلة دراسات)، العدد 3، يوليو.
- ✓ سعد الدين العثماني، "تحديات المشاركة السياسية للحركة الإسلامية، حزب العدالة والتنمية بالمغرب نموذجا"، مجلة الفرقان، العدد 54، 2006، الآية الكريمة 110، سورة آل عمران.
- ✓ سعد الدين العثماني، برنامج "مناظرات" بالقناة الثانية، الاتحاد الاشتراكي، الخميس 20 فبراير 2003 عدد: 7133.
- ✓ سعيد خمري وأنس زاكور، مفهوم الإرهاب بين النظرية والتشريع المغربي، المجلة المغربية للسياسات العمومية، العدد الخامس، صيف 2010.
- ✓ سليم حمينات، مجلة وجهة نظر، عدد 39 شتاء 2009، الإسلام المغربي في الخطاب الإيديولوجي الرسمي.
- ✓ سمير بلمليح، رئيس الدولة ورئيس الحكومة في دستور 2011، مجلة مسالك الفكر والسياسة والاقتصاد، عدد مزدوج 20/19، 2012.
- ✓ الشرق الأوسط (صحيفة) - عدد 4219، ل 17 جوان 1990.
- ✓ صحيفة الشرق، قطر وثورة ليبيا، الدوحة تنتقل من "الوساطة" إلى "النفوذ" وسط دخان الحرب، العدد 16، 2012.
- ✓ طلال عترسي، "الثورات العربية بين طموح التغيير ومخاطر الاحتواء"، مجلة الغدير عدد 55، صيف 2011.
- ✓ طه جابر فياض العلواني: التعددية أصول ومراجعات، مجلة منبر الحوار، عدد 32.
- ✓ عبد الباسط المستعين: مقال بعنوان "الديمقراطية قاعدة الدولة المدنية هل لها من عيوب؟"، مجلة منار الهدى، عدد 8، السنة 5 دجنبر 2006 / يناير 2007.
- ✓ عبد الحكيم أبو اللوز، مونوغرافيا حول الحركات السلفية الجديدة بالمغرب، مجلة وجهة نظر عدد 39 شتاء 2009.
- ✓ عبد الحفيظ عبد القاسم، "السمات المشتركة للنظم العربية وتعاطيا مع المتغير الثوري"، مجلة المستقبل العربي، عدد 399، ماي 2012.
- ✓ عبد الرحمان الشعيري منظور، مجلة وجهة نظر، عدد 39 شتاء 2009، مطبعة النجاح الجديدة.
- ✓ عبد الرحيم العطري، من دولة التدخل إلى دولة التخلي، مجلة وجهة نظر، العدد 48، ربيع 2011.

- ✓ عبد الرحيم عطري، صناعة النخب السياسية بالمغرب، مجلة وجهة نظر، العدد 25، صيف 2005.
- ✓ عبد العالي حامي الدين، "تداعيات أحداث 16 ماي على التجربة السياسية للحركة الإسلامية في المغرب، حزب العدالة والتنمية نموذجا"، مجلة وجهة نظر، العدد 21 شتاء 2003.
- ✓ عبد القادر عودة، مكافحة الإرهاب، الجهود المبذولة وحدودها، مجلة مقدمات، العدد 26، سنة 2003.
- ✓ عبد اللطيف الحناشي، نخبة الاستقلال المغاربة والمسألة الديمقراطية: الحبيب بورقيبة أنموذجا، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد.
- ✓ عبد اللطيف حسني، حركات الإسلام السياسي بالمغرب، مجلة وجهة نظر، العدد 4 صيف 1999.
- ✓ عبد الله حمودي، الدعوة والدعاة، مجلة وجهة نظر، العدد 55 شتاء 2013.
- ✓ عبد الهادي بوطالب، "قراءة في مفاهيم"، مجلة الأكاديمية، العدد 11، 1994.
- ✓ عبدلاوي لحلافة، المرتكزات العقيدية للفكر الجهادي، توصيف وتقويم، مجلة وجهة نظر، العدد 39، شتاء 2009.
- ✓ عثمان الزباني، "تظاهرات استمرارية التقليديانية في ظل متغيرات الدستورية" قراءة في الفعل الدلالي للبيعة، مجلة وجهة نظر، عدد 55، شتاء 2013.
- ✓ عثمان الزباني، الربيع والتسلط، قراءة في جدلية التلازم، مجلة وجهة نظر، العدد 54، خريف 2012.
- ✓ عثمان الزباني، مقارنة في البناءات والأبعاد الوظيفية- الملكية واحتكار مشروعية الفعل والانجاز، مجلة وجهة نظر، العدد 48، ربيع 2011.
- ✓ العدد الثاني من مجلة سياسات عربية، الصادرة عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ماي 2013.
- ✓ عرفات علي جرغون، الموقف القطري من الثورات العربية وأثره في التحولات السياسية الخارجية القطرية، مجلة المستنصرية للدراسات العربية والدولية، بغداد، مركز المستنصرية للدراسات العربية والدولية، العدد 48، 2014.
- ✓ عز الدين ناهض، خريطة محدودة، ثبات الفاعلين وتغير الأدوار بعد ثبوت الثورات العربية، مجلة سياسية، السياسة الدولية، العدد 188، ابريل 2012.
- ✓ عمر الشرقاوي، "الملك والدين" في عقلنة الحياة الدينية، المجلة المغربية للسياسات العمومية، المجلة المغربية للسياسات العمومية، العدد 5، صيف 2010.
- ✓ عمراني كربوسة، التأصيل النظري للاستبدادية السياسية العربية بين سياسة الإقصاء للحركات الإسلامية ولحظة ميلاد الإرهاب، مجلة المفكر، العدد السابع، 2011.
- ✓ عمراني كربوسة، مستقبل الدولة الوطنية العربية في ظل تحديات الحراك الراهن 2011، مجلة مفكر، العدد 11، كلية العلوم السياسية جامعة محمد خيضر بسكرة، 2011.

- ✓ فتحي الدريني محمد، "أصل حقوق الإنسان في التشريع الإسلامي ومدى أثرها في العلاقات الدولية"، مجلة التراث العربي، دمشق اتحاد التاب العرب، عدد 17، 1984.
- ✓ فريد امعشوشو، الربيع العربي، السياق، الدلالات، الأبعاد، مجلة وجهة نظر، العدد 55، شتاء 2013.
- ✓ فهمي هويدي، الإخوان المسلمون، تحديات العشرينات، المجلة 25 فبراير 1995، الفكر السياسي الاسلامي، مركز المحروسة للنشر.
- ✓ قضايا شؤون الأوسط، مجلة سياسية، العدد 138، 2011.
- ✓ القطاطشة محمد حمد، "جدلية الشورى والديمقراطية، دراسة في المفهوم"، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد 20، العدد الثاني، دمشق، 2004.
- ✓ كمال بن يونس، "التمهيش الشامل، عوامل اندلاع الثورة ضد نظام بن علي في تونس"، مجلة السياسة الدولية، عدد 148، أبريل 2011.
- ✓ مجلة "la gazette du maroc"
- ✓ مجلة المشهد، العدد 104، 16-12 يناير 2012.
- ✓ المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1999.
- ✓ المجلة المغربية للعلوم السياسية والاجتماعية، العدد 4، شتبر 2013.
- ✓ مجلة رهانات العدد 30، 2014.
- ✓ مجلة مغرب اليوم، العدد 143، 27 يناير إلى 02 فبراير 2012.
- ✓ محمد المحمداوي، تجربة الإسلاميين في الحكم، مجلة الفرقان، العدد 71، 2013.
- ✓ محمد الشيخ بنان، مجلة نظر، العدد 42، خريف 2009.
- ✓ محمد جمال باروت: "الأصولية الإسلامية السائدة: مدخل مقارنة وتحليل"، مجلة الفكر الديمقراطي، عدد 8، خريف سنة 1989.
- ✓ محمد سعد أبو عامود، إدارة أزمات مصر الخارجية بعد ثورة 2011، مجلة السياسة الدولية، عدد 2012، 189.
- ✓ محمد شقير، حفل عيد العرش بين مراسيم تجديد الولاء وتكريس طقوس الاعتلاء، مجلة وجهة نظر، العدد 55، شتاء 2013.
- ✓ محمد يقيم: حركة التوحيد والإصلاح: التجربة الوجدية-التوجيهات العامة، مجلة الفرقان، عدد 4، سنة 1998.
- ✓ محمد يقيم، مجلة نوافذ، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، العدد 5، 1999.

- ✓ المختار بن عبدلاوي، الأصولية المغربية: نحو انخراط تدرجي في النسق السياسي المغربي، مجلة نوافذ، العدد الخامس أكتوبر 1999.
- ✓ مخلص السبتي، عوائق أمام الأبحاث والدراسات في الصحوة الإسلامية، المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، السنة 4، العدد 13-14، 1991/1992.
- ✓ مصر بين ثورتين عوني فرسخ مجلة المستقبل، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 395، كانون الثاني 2012، بيروت.
- ✓ مصطفى الحلفي، الشروع السياسي للحركة الإسلامية (العدل والإحسان-حركة التوحيد والإصلاح)، مجلة الفرقان، العدد 41، 1998/1419.
- ✓ مصطفى عبد العزيز مرسي، مجلة شؤون عربية، عن الأمانة العامة لجامعة الدول العربي، العدد 150، صيف 2012.
- ✓ المصطفى مصطفى حمزة، "جبهة النصر لأهل الشام: من التأسيس إلى الانقسام"، مجلة سياسات عربية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، العدد 5، نوفمبر 2013، الدوحة.
- ✓ من حوار أجرته صحيفة المنقذ الجزائرية مع عبد السلام ياسين، 10/8.
- ✓ ناجي عبد النور، "الحركات الاحتجاجية في تونس وميلاد الموجة الثانية من التحرير السياسي"، مجلة المستقبل العربي، عدد 387، ماي 2011.
- ✓ نبيل الاندلسي، انتخابات 2015، بأي حلة عدت يا انتخابات؟ مجلة وجهة نظر، العدد 65 صيف 2015.
- ✓ ندوة مجلة المستقبل العربي حول كتاب: العلانية من منظور مختلف لعزیز العظمة، عدد 127.
- ✓ نور الدين الزاهي، الملكية الجسد المقدس، مجلة وجهة نظر، العدد 47 شتاء 2010.
- ✓ نور الدين حاروش: الديمقراطية حكم الشعب أم حكم الحزب، "المغرب الموحد"، مجلة مستقلة جامعة تعني بشؤون المغرب العربي، تونس، العدد 12، ماي 2011.
- ✓ التقرير السياسي للمجلس الوطني المنعقد بتاريخ 26 شتنبر 1996.
- ✓ تقرير الحالة الدينية بالمغرب 2009-2010، المركز المغربي للدراسات والأبحاث المعاصرة، مطبعة بريس، الرباط.
- ✓ تقرير الربيع العربي: سيناريوهات المستقبل، منتدى الأعمال الفلسطيني، قسم البحوث والدراسات الاقتصادية، ديسمبر 2011

✦ الجرائد

- ✓ محمد مالكي، مؤسسة الرئاسة في الدستور التونسي الجديد، جريدة أخبار اليوم المغربية، العدد 1525، الاثنين 22 محرم 1436 الموافق ل 17 نونبر 2014.

- ✓ بوز أحمد، منطق الاستمرارية، جريدة الحياة، العدد 5، 17-23 نونبر 2011.
- ✓ بيان "شباب 20 فبراير".
- ✓ البيان الختامي للمؤتمر الاستثنائي للحزب سنة 1996 لجريدة الراية عدد 199 بتاريخ 4 يونيو 1996.
- ✓ البيان الذي أصدره الخطيب بتاريخ 29 ماي 1997 الذي أعلن من خلاله عدم مشاركة الحزب في الانتخابات الجماعية لـ 13 يونيو 1997.
- ✓ بيان الكرامة.
- ✓ بيان توضيحي من جمعية العدل والإحسان، جريدة مجمع البحرين، العدد 14 شعبان-رمضان 1410 هـ.
- ✓ جريدة أخبار اليوم، العدد 611، الأربعاء 30 نونبر 2011.
- ✓ جريدة أخبار اليوم، العدد 630، الخميس 22 دجنبر 2011.
- ✓ جريدة أخبار اليوم، العدد 724، بتاريخ 21-22 أبريل 2012.
- ✓ جريدة أخبار اليوم، العدد 734، 21-22 أبريل 2012.
- ✓ جريدة أخبار اليوم، العدد 737، 25 أبريل 2012.
- ✓ جريدة أخبار اليوم، بتاريخ 11 غشت 2015.
- ✓ جريدة الاتحاد الاشتراكي، بتاريخ 1 شتنبر 2015.
- ✓ جريدة الأحداث المغربية، العدد 4521، الأربعاء 30 نونبر،.
- ✓ جريدة البيضاوي، عدد 190 بتاريخ 18، مارس 2006.
- ✓ جريدة التجديد، عدد 8780، 02-11 دجنبر 2011.
- ✓ جريدة الخبر، العدد 172، السبت-الأحد 24-25 دجنبر 2011.
- ✓ جريدة الراية العدد 260، بتاريخ 7 غشت 1997.
- ✓ الجريدة الرسمية عدد 5964 بتاريخ 30 يوليوز 2011.
- ✓ جريدة الصباح، العدد 3617، الأربعاء 30 نونبر، 1 و2.
- ✓ جريدة الصباح، بتاريخ 28 أكتوبر 2015، ع 4829.
- ✓ جريدة الصباح، بتاريخ 15 غشت 2008.3
- ✓ جريدة المساء، الجمعة 1 نونبر 2013، العدد 2208.
- ✓ جريدة المساء، العدد 1262، الجمعة 16/12/2011.

- ✓ جريدة المساء، العدد 1612، الأربعاء 30 نونبر، 1 و 2.
- ✓ جريدة المساء، العدد 1635، الثلاثاء 27 دجنبر 2011.
- ✓ جريدة المساء، العدد 1636، الأربعاء 28 دجنبر 2011.
- ✓ جريدة المساء، عدد 1612، 30 دجنبر 2011.
- ✓ حامي الدين (عبد العلي)، انتصار العدالة والتنمية... الدلالات والتحديات، جريدة أخبار اليوم، عدد خاص، من السبت 26 نونبر إلى السبت 3 دجنبر 2011
- ✓ حوار مع فتح الله أرسلان الناطق الرسمي باسم جماعة العدل والإحسان، جريدة الأسبوع الصحفي عدد 1114/677 بتاريخ 26 يناير 2012.
- ✓ رشيد لزرق، المخطط التشريعي والتأويل الأبوي للدستور، جريدة الاتحاد الاشتراكي، العدد 10.366، 08 أبريل 2013.
- ✓ سعد الدين العثماني، في حوار مع جريدة الصباح، 3 أكتوبر 2000، نقلا عن البشير المتافي.
- ✓ طومي باب: جريدة الوسط، 6 كانون الأول/ديسمبر 1993.
- ✓ عبد الإله بنكيران، حوار مع جريدة المساء، عدد 651، 23-1-2008
- ✓ عبد الحق بلشكر، خلاف صامت بين البجيدي والتقدم والاشتراكية حول زواج الفتاة القاصر، جريدة أخبار اليوم، العدد 1129، 2013/07/31.
- ✓ عبد الرحيم أريزي، المفاتيح الأربعة لفتح أقفال حركة التوحيد والإصلاح، جريدة الوطن، عدد 531، 2013/08/08.
- ✓ عبد الكريم الخطيب، حوار مع جريدة الأيام، عدد 106، 30 أكتوبر إلى 05 نونبر 2005.
- ✓ عبد المجيد الجزوري، جريدة أخبار اليوم، العدد 2018، بتاريخ 23-24 مارس 2013.
- ✓ العثماني سعد الدين، جريدة الراية العدد 288
- ✓ فتح الله أرسلان، نائب الأمين العام لجماعة العدل والإحسان في حوار له مع جريدة أخبار اليوم، العدد 953، 2013/01/07.
- ✓ فريد الأنصاري يعري حركة التوحيد والإصلاح، جريدة الوطن، عدد 531، 2013/08/08.
- ✓ فيتالي ناوومكين: جريدة الوسط، 6 كانون الأول/ديسمبر 1993.
- ✓ لحسن الداودي، العصر، عدد 49.
- ✓ مؤذن عبد الحفي، حوار مع جريدة أخبار اليوم، العدد 640، الثلاثاء 2012/1/3.
- ✓ محمد أوسعد أخبار اليوم، العدد 705، الاثنين 19 مارس 2012.

- ✓ محمد بوكري، هل من أفق للانتخابات التشريعية المقبلة"، جريدة أخبار اليوم، عدد 2078، الثلاثاء، 6 شتنبر 2016.
- ✓ محمد يقيم، النواب الإسلاميون أي دور في البرلمان، جريدة، جريدة الراية، يناير 1998.
- ✓ محمد يقيم، نظرات في فقه المشاركة والمقاطعة، جريدة الراية العدد 251 / 1997، للاستزادة الخطيب، مذكرة إلى الحسن الثاني، حزب العدالة والتنمية الورقة المذهبية، البرنامج العام لحزب العدالة والتنمية.
- ✓ مصطفى الرميد، جريدة العصر، عدد 24.
- ✓ نص مذكرة البنك الدولي في جريدة العلم، العدد 16607 بتاريخ 16 أكتوبر 1995

✦ المراجع الأجنبية

- ✓ A,Caquot. La religion d'Israel, in histoire des religions, gallimand, Paris, 1970,Tome 1.
- ✓ Abdallah Laroui, Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912), Centre Culturel Arabe , Casablanca, 2^{ème} édition, 2001.
- ✓ Abdehak Azzazi, André Cobanis : Le Néo-constitutionalisme Marocain à L'épreuve du Printemps Arabe, L'harmattan, 2011.
- ✓ Abdeslam Bakkali, L'an 1 de la cyber démocratie au Maroc 20 Février 2011, Edition Hammouch, 2012.
- ✓ Ajani Fouad, the arabe predicament, cambridge university Press, cambrdge 1981.
- ✓ Alain Claisse, Le Makhzen Aujourd'hui, In : Le Maroc Actuel, CNRS, Paris,1992
- ✓ Antoine Basbous, le tsunami Arabe, éditionFayard, France janvier 2012.
- ✓ arcel Waline, Droit Administratif, Paris Sirey, 1963, 9^{ème} edition.
- ✓ Awatif LAGHRIS, l'islam à travers française, rapport thèse pour l'obtention du : Doctorat en droit public U.F.R de droit constitutionnel et sciences politique, université

CADI AYYAD, faculté des sciences juridique, économiques et sociales, Marrakech, 2002-2003.

- ✓ Banks. J.A, the sociology of social movements, London, 1972.
- ✓ Brahim L abri, Recettes islamiques et appétits politiques, Editions syllepse, Paris, 2002
- ✓ Cassen. B. et autres (coord) 1999 Contre la dictature des marches, paris, édition Attac, la Dispute.
- ✓ Canatini (R), le génie de l'Islam. Laffont, Paris.
- ✓ CARTIEN Emanuel, « Généalogie des techniques de participation du public », in Nouvelles questions sur la démocratie, (Dir) Alain Delcamp, Anne-Marie le pourliet, Bertrand Mathieu et Dominique Rousseau, Paris, Dalloz, 2010.
- ✓ D.Sourdel, "Khalifa" in Encuclopédie de l'islam.
- ✓ Daniel Pipes. In the path of God : islam and palitical power (New York : hasic books, 1993, detlere khalid : « the phenomenon of re islamisation » aussepolitik.29 (1978).
- ✓ Dictionnaire de langue française, hachette, France, 1992.
- ✓ Dictionnaire Oxford, university press, new yourk, 1999.
- ✓ D-Masson, Monothéisme coranique et monothéisme biblique, Paris
- ✓ Duverger Maurice, Sociologie de la Politique, PUF, Paris, 1988.
- ✓ EL-Malki et A. Doumou, « les dilemmes de l'ajustement » in le Maroc Actuel, p 313-324, Etudes réunies par Santucci J.C.1992 Editions du C.N.R.S.Paris
- ✓ Fahd Iraqi, « Partage des pouvoirs : la grande désillusion », Tel quel, N° 511, (25 Février-2 Mars) 2012
- ✓ Fischer Micheal, Islam and the revolt of the petit bourgeoisie, Daedalus, 1982.
- ✓ Georges Balandier, Anthropologie politique, Paris, PUF, P 11è et p 119. « Assises sacrées du pouvoir ».

- ✓ Gifford Gertz : Islam observed : religions development in Morocco and Indonesia.(Chicago, 3 : university of chicago press, new haven, com : yale university press, 1968).
- ✓ Ginsberg, Sociology, London : Oxford University Press- 1934.
- ✓ Graham E.Fuller, the future of political islam, palgrave macmilan, U.S.A, 2003.
- ✓ Jean bodin les six livres de la République un abrégé du texte de l'édition de Paris de 1583, Edition et Présentation de Gérard Mairet. Librairie générale française, 1993, 607 pp, le livre de poche, LP17, n° 4619. Classiques de la philosophie, chapitre X : des vraies marques de souveraineté 92.
- ✓ Linigiez-Gomez Max, LA démocrature, dictature camouflée, Paris, Harmattan, 1992.
- ✓ Luc de heusch, « Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir, le pouvoir et le sacré », in Georges Balandier, Anthropologie politique, Paris, PUF, p 118. L'auteur affirmait que : la science politique relève de l'histoire comparée des religions ». Georges Balandier affirmait : « le sacré est une des dimensions du champs politique ».
- ✓ Mahter, Gregory, 2000, comparative politic An Institutional Cross Nation Approach, Prentice Hall, New.Jersey.
- ✓ Mercel Prelot, Institutions Politiques Et Droit Constitutionnel, Précis Dalloz, Edition 34, 1963,
- ✓ Mhamed Lahbabi, Le gouvernement Marocain a L'aube de XXé siècle, Les éditions maghrébines, Casablanca, 2éme Edition, 1975,
- ✓ MOHAMED MOUAQIT, spirituel, Temporel et processus idéologique de sécularisation et de laïcisation, Ebauche théorique d'une analyse synthétique et comparative (étude centrée sur l'islam et la pensée musulmane), Thèse pour le doctorat de l'Etat, mention science politique, université de droit, d'économie, et de science sociales, de paris II.
- ✓ Mohamed Tozy , Représentation/intercession. Les enjeux du pouvoir dans les champs politiques désamorçés, in AAN, 1989

- ✓ Mohamed Tozy, *Champ et contre champ politico-religieux au Maroc*, Thèse d'Etat en Science Politique, AIX- Marseille, 1984.
- ✓ Nathan Brown, *Islamist Movements And The Democratic process in the arab world exploring the gray zones*, carnegie papers, middle east series, no 67, march 2006.
- ✓ Pierre puchot, *la révolutionconfisquée : Enquête sur la transition démocratique en Tunisie* (Paris : Sindbad, 2012).
- ✓ Richard brair Dekjmen, *islam in revolution, fundamntalism in the arab world, cantempary issues' in the niddle east* (svracuse N.Y , Syracuse unversity press 1982).
- ✓ Robert Merton, *social theory and social structure*, free press, 1968.
- ✓ ROMAN Joel, *la Démocratie des individus, Essai société*, Paris, Calman lévy, 1998.
- ✓ Rousseau : *the social contract*.
- ✓ Saad-dine El Otmani, *pour un Maroc authentique et démocratique*, édition palmarès ; 2006
- ✓ Santucci J.C (Etudes reunies par) 1992 *Le Maroc Actuel* p xii, Editions du C.N.R.S.Paris.
- ✓ Steven Heydemann, *What Tunisia Will Mean For Arab Democracy « From A Special Report : Marc Lynch, Susan B. Glasser, And Blake Hounshell, Revolution In The Arab World : Tunisia, Egypt, And The Unmaking Of An Era, The Slate Goupe*.
- ✓ Tahar Bahbouhi, *Le parlement dans le discours Royal*, in *L'expérience parlementaire du Maroc*, Editions Toubkal, 1985.
- ✓ Taher ben Jellon, *l'étincellerévolte dans les pays arabes*, édition Gallimard Floch, Paris, mai 2011, 1^{er} edition.
- ✓ Voir :Gellner, *conditions of liberty : civil society and its rivals* (london penguin books 1994)
- ✓ Zouhair Bari, *the impact of Iranian revolution of the mouvement of Islamic revival, in the Arab East*, international studies, Vol3, 1986.

✦ المواقع الرسمية/الويوغرافيا

✓ موقع وزارة المكلفة بعلاقات مع البرلمان والمجتمع المدني

www.mcrp.gov.ma

www.cg.gov.ma

www.parlement.ma

www.cour-constitutionnelle.ma

www.sgg.gov.ma

www.pjd.ma

www.ennahdha.tn

www.pm.gov.tn

www.tunisie.gov.tn

www.isie.tn

✓ موقع الحكومة المغربية

✓ موقع البرلمان المغربي

✓ موقع المحكمة الدستورية المغربية

✓ موقع الأمانة العامة للحكومة

✓ موقع حزب العدالة والتنمية

✓ موقع حزب حركة النهضة

✓ موقع الحكومة التونسية

✓ موقع الهيئة المستقلة للانتخابات بتونس

الفهرس

5	مقدمة
29	الباب الأول: التنظير السياسي للحكم لدى الحركات الإسلامية. Erreur ! Signet non défini.
32	القسم الأول: الإسلام الحركي وماهية الحركات الإسلامية: مقارنة تأصيلية
34	الفصل الأول: التأصيل المفاهيمي والنظري لظاهرة الحركات الإسلامية
34	المبحث الأول: التأصيل المفاهيمي لظاهرة الحركات الإسلامية
34	المطلب الأول: مفهوم الحركات الإسلامية
35	الفرع الأول: إشكالية تعدد المصطلح
38	الفرع الثاني: تعريف الحركة الإسلامية
41	المطلب الثاني: تمييز الحركات الإسلامية عن بعض المصطلحات والمفاهيم المشابهة
41	الفرع الأول: المصطلحات ذات العلاقة بالحركة الإسلامية
67	الفرع الثاني: الحركة الإسلامية والحركات الاجتماعية
75	المبحث الثاني: مقارنة عوامل وملابسات نشأة الحركات الإسلامية
75	المطلب الأول: بعض المقاربات الدارسة لنشأة الحركات الإسلامية
76	الفرع الأول: المقاربة الإسلامية/ الدورة التجديدية
77	الفرع الثاني: المقاربة الغربية بشقيها الماركسي والليبرالي/ الأزمة كمدخل للتفسير
82	الفرع الثالث: عوامل نشوء الحركة الإسلامية وفق مقارنة ديكيجان
89	المطلب الثاني: محاولة لتحديد ملابسات نشأة الحركة الإسلامية وعوامل التناهي المتسارع لها
89	فرع أول: محاولة لاستخلاص وتحديد عوامل الظهور والتناهي المتسارع للحركات الإسلامية
94	الفرع الثاني: ملابسات والغايات الإستراتيجية لنشأة الحركة الإسلامية
96	المطلب الثالث: الحركات الإسلامية محاولة في التصنيف وتحديد الخصائص
96	الفرع الأول: تصنيفات الحركات الإسلامية
102	الفرع الثاني: خصائص الحركات الإسلامية
105	المبحث الثالث: التأصيل النظري لظاهرة الاسلام السياسي
105	المطلب الأول: إشكالية الحكم والسلطة في الخطاب السياسي للحركات الإسلامية: مقارنة نقدية
105	الفرع الأول: المنطلقات النظرية للخطاب السياسي الاسلامي الحركي
122	الفرع الثاني: مقارنة نقدية في المنطلقات النظرية للخطاب السياسي للإسلاميين
129	المطلب الثاني: التصنيف النظري للفكر الحركي الاسلامي

129	الفرع الأول: الفكر الحركي الإصلاحي الاستيعابي
135	الفرع الثاني: الفكر الحركي الثوري الإقصائي
137	المطلب الثالث: أشكال الإسلام السياسي
138	الفرع الأول: الإسلام السياسي الاستيعابي: الإخوان المسلمون نموذجا
152	الفرع الثاني: الإسلام السياسي التركيبي وجماعة العدل والإحسان
156	الفصل الثاني: الإسلاميون في المغرب وتونس ومقاربتهم لثنائية الدولة المدنية والديمقراطية
156	المبحث الأول: الحركات الإسلامية في المغرب وتونس
157	المطلب الأول: بروز الحركة الإسلامية بالمغرب
157	الفرع الأول: أسباب بروز الحركة الإسلامية بالمغرب
160	الفرع الثاني: أصناف الحركات الإسلامية بالمغرب
167	الفرع الثالث: مسار مراحل تطور حزب العدالة والتنمية
172	المطلب الثاني: الحركات الإسلامية في تونس
172	الفرع الأول: أسباب وإرهاصات ولادة الحركة الإسلامية في تونس
176	الفرع الثاني: مكونات الظاهرة الإسلامية بتونس
182	المبحث الثاني: الديمقراطية في منظور الإسلاميين
182	المطلب الأول: الديمقراطية بين منطق الاحتواء ومساعي التوطين
182	الفرع الأول: الإحتواء والتوطين الثقافي
185	الفرع الثاني: الجوهر الفلسفي للديمقراطية
190	المطلب الثاني: إشكالية الديمقراطية والشورى لدى الإسلاميين
190	الفرع الأول: التأصيل النظري لمفهوم الديمقراطية والشورى لدى الإسلاميين
193	الفرع الثاني: منظور الإسلاميين لعلاقة الديمقراطية والشورى
196	المطلب الثاني: إشكالية مقارنة الديمقراطية بالشورى: قراءة تحليلية نقدية
196	الفرع الأول: الإشكاليات المعرفية والتصورية
200	الفرع الثاني: التداعيات الحضارية والسياسية للتوفيق بين الشورى والديمقراطية
202	المبحث الثالث: الدولة المدنية في تصور الإسلاميين
203	المطلب الأول: الدولة المدنية في الفكر السياسي الغربي
203	الفرع الأول: الدولة المدنية إشكالية مفهوم أم إشكالية وجود
210	الفرع الثاني: مفهوم الدولة في الفكر الفلسفي والنظريات المفسرة لها
218	الفرع الثالث: مفهوم المدنية في سياق التاريخ

المطلب الثاني: الدولة المدنية في أهم النصوص التأسيسية للفكر السياسي الغربي	219
المطلب الثالث: الدولة المدنية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر	225
الفرع الأول: الإطار العام للدولة في الإسلام	226
الفرع الثاني: صراع هوية الدولة بين المدنية والخلافة	231
الفرع الثالث: الإسلاميون وتحديات السياسة والحكم بعد تولي السلطة	237
القسم الثاني: نظرية الحكم لدى التصور الإخواني والتحريري: مقارنة مقارنة في التأصيل وآليات الاستلام	240
الفصل الأول: الجدليات المرجعية للمشروع الإسلامي للحكم: مقارنة بين حركة النهضة وحزب التحرير	241
المبحث الأول: جدلية التأصيل	242
المطلب الأول: الإطار المرجعي للتأصيل	244
الفرع الأول: نشأة إشكالية التأصيل	245
الفرع الثاني: صدى الإشكالية في أدبيات حزبي حركة النهضة والتحرير	250
المطلب الثاني: الأساس المرجعي للتأصيل	253
الفرع الأول: هيمنة النص في الانطلاقة الأولى لبداية العقلانية الإسلامية	254
الفرع الثاني: النقل/النص أساس العقلانية الإسلامية	257
المبحث الثاني: جدلية الشرعية في المشروع الإسلامي	263
المطلب الأول: مفهوم الخلافة العامة	264
الفرع الأول: النص منبع الخلافة	264
الفرع الثاني: العمق السياسي لمفهوم الخلافة	265
المطلب الثاني: الخطاب السياسي بين الأصولية والاعتدال	267
الفرع الأول: تشكل الخطاب السياسي في المشروع الإسلامي للطرح الإخواني والتحريري	268
الفرع الثاني: بنية الخطاب السياسي في المشروع الإسلامي لحركة النهضة وحزب التحرير	272
الفصل الثاني: آليات الحكم في المشروع الإسلامي لدى حركة النهضة وحزب التحرير الإسلامي	277
المبحث الأول: آليات الوصول إلى الحكم في مشروع حزبي حركة النهضة والتحرير	278
المطلب الأول: المجتمع في المشروع الإسلامي للحزبين	279
الفرع الأول: الأصل النصي لمفهوم الأمة	280
الفرع الثاني: الانتقال من الأمة إلى الدولة	286
المطلب الثاني: الدولة المعاصرة في المشروع الإسلامي للحزبين	290
الفرع الأول: تاريخية الدولة الحديثة وإشكاليات البناء والتأسيس	290
الفرع الثاني: مواقف الحزبين من الدولة الحديثة	293

المبحث الثاني: آليات مباشرة الحكم.....	298
المطلب الأول: نظام الخلافة الإسلامية بديل كلي لدى حزب التحرير	299
الفرع الأول: الخلافة كنظام جذري متميز لدى الطرح التحريري	299
الفرع الثاني: البنية المؤسسية للخلافة: الهيكلية التنظيمية.....	300
المطلب الثاني: الديمقراطية الإسلامية البديل الإخواني- النهضوي	304
الفرع الأول: صراع المضمون الفلسفي بين الشورى والديمقراطية.....	305
الفرع الثاني: إشكالية مؤسسة الشورى	309
الباب الثاني: صعود الاسلاميين إلى السلطة والحكم في خضم الحراك العربي بعد سنة 2011. Erreur ! Signet non défini.	
القسم الأول: وصول الاسلاميين للسلطة في المغرب وتونس وطبيعة علاقتهم بالنظامين السياسيين	316
الفصل الأول: الحراك العربي والصعود السياسي للإسلاميين في مصر وتونس والمغرب.....	317
المبحث الأول: خلفيات الحراك العربي وموقف الإسلاميين منه	317
المطلب الأول: في إشكالية التعريف بالحراك العربي	318
الفرع الأول: التعريف بالحراك العربي	218
الفرع الثاني: تمييز الحراك عن المفاهيم المشابهة	320
الفرع الثالث: بداية الحراك العربي	326
المطلب الثاني: أسباب وخصائص الحراك العربي	329
الفرع الأول: أسباب الحراك العربي	329
الفرع الثاني: خصائص الحراك العربي	334
الفرع الثالث: طبيعة التحولات السياسية الراهنة بدول المغرب العربي	338
المطلب الثالث: موقف الإسلاميين من الحراك العربي	352
الفرع الأول: موقف الإسلاميين في المغرب من الحراك العربي	352
الفرع الثاني: موقف حركة النهضة وجماعة الإخوان المسلمين	364
المبحث الثاني: عوامل صعود الإسلاميين للحكم	368
المطلب الأول: العوامل الداخلية	368
الفرع الأول: العوامل السياسية	368
الفرع الثاني: تدهور الوضع الاقتصادي والاجتماعي	371
المطلب الثاني: العوامل الخارجية	374
الفرع الأول: المتغيرات الإقليمية والدولية	374
الفرع الثاني: دور وسائل الإعلام والاتصال في الحراك العربي	377

- المطلب الثالث: عوامل تصدر الإسلاميين للانتخابات.....379
- الفرع الأول: أسباب تصدر حركة النهضة وجماعة الاخوان المسلمين الانتخابات.....379
- الفرع الثاني: حزب العدالة والتنمية: أسباب تصدر الانتخابات.....383
- الفصل الثاني: طبيعة النظامين وعلاقتها بالإسلاميون: المقاربة المغربية نموذجاً.....389
- المبحث الأول: مشروعية المؤسسة الملكية ومركزها القانوني في النظام السياسي المغربي.....390
- المطلب الأول: مشروعية المؤسسة الملكية.....391
- الفرع الأول: الشرعية التقليدية للمؤسسة الملكية.....391
- الفرع الثاني: طرق تولية الحكم في النظام السياسي المغربي.....400
- المطلب الثاني: المركز القانوني للمؤسسة الملكية.....403
- الفرع الأول: السمو القانوني للملك في النظام السياسي المغربي.....409
- الفرع الثاني: اختصاصات المؤسسة الملكية بالمغرب.....409
- المطلب الثالث: الملك والعلاقة بين السلط في دستور 2011.....415
- الفرع الأول: علاقة الملك بالبرلمان.....422
- الفرع الثاني: علاقة الملك بالحكومة.....423
- المبحث الثاني: طبيعة النظام السياسي التونسي: مقارنة دستورية- سياسية.....436
- المطلب الأول: المشروعية السياسية لمؤسسة الرئاسة ومكانتها القانونية.....436
- الفرع الأول: الشرعية التاريخية لرئيس الدولة في تونس.....437
- الفرع الثاني: تولية الحكم في النظام السياسي التونسي.....437
- الفرع الثالث: السمو القانوني لرئيس الدولة التونسي.....439
- المطلب الثاني: علاقة مؤسسة رئاسة الدولة بالبرلمان والحكومة.....444
- الفرع الأول: علاقة مؤسسة الرئاسة في تونس بالسلطة التشريعية.....451
- الفرع الثاني: علاقة مؤسسة الرئاسة بالحكومة في تونس.....451
- المبحث الثالث: طبيعة العلاقة بين المؤسسة الملكية والحركة الإسلامية.....460
- المطلب الأول المقاربة الإدماجية: نموذج حركة التوحيد والإصلاح.....461
- الفرع الأول: تيار المقاربة الإدماجية: قراءة في الخطاب السياسي ومنهجية الإدماج.....461
- الفرع الثاني: نتائج إدماج تيار المشاركة من الإسلاميين في النسق السياسي المغربي.....475
- المطلب الثاني: المقاربة الاقصائية: نموذج العلاقة مع جماعة العدل والإحسان.....478
- الفرع الأول: الخط السياسي لجماعة العدل والإحسان.....478

486	الفرع الثاني: آلية استبعاد جماعة العدل والإحسان من الحقل السياسي الرسمي
492	القسم الثاني: الإسلاميون وممارسة السلطة والحكم وتدير الشأن العام
493	الفصل الأول: الإسلاميون وتحديات السلطة وتجربتهم في الحكم بتونس ومصر
493	المبحث الأول: تحديات الإسلاميين في الحكم
493	المطلب الأول: التحديات الداخلية
493	الفرع الأول: التحديات السياسية والاقتصادية
496	الفرع الثاني: تحدي الفصل بين العمل الدعوى والسياسي
499	المطلب الثاني: التحديات الخارجية
499	الفرع الأول: التحديات الدولية
501	الفرع الثاني: تأثير الفاعل الإقليمي
503	المطلب الثالث: أهم التحديات التي تواجه الحركات الإسلامية
509	المبحث الثاني: تجربة الإسلاميين في الحكم في تونس ومصر
509	المطلب الأول: قراءة في تصدر حركة النهضة المشهد السياسي
509	الفرع الأول: حركة النهضة والانتقال الديمقراطي
514	الفرع الثاني: حركة النهضة وانتخابات المجلس التأسيسي والموقف من بعض قضايا الحكم المعاصرة
517	المطلب الثاني: أداء وتحديات تجربة حركة النهضة بالحكم: قراءة تحليلية
518	الفرع الأول: مقارنة تحليلية سياسية في أداء حركة النهضة في ممارسة الحكم
529	الفرع الثاني: حركة النهضة والاستحقاقات الانتخابية بعد خروجها من الحكم
533	المطلب الثالث: تجربة جماعة الإخوان المسلمين في الحكم
533	الفرع الأول: جماعة الإخوان المسلمين والمسار الديمقراطي المجهض
536	الفرع الثاني: جماعة الإخوان المسلمين وممارسة الحكم
539	الفصل الثاني: تجربة العدالة والتنمية في ممارسة السلطة
539	المبحث الأول: تموقع حزب العدالة والتنمية في المشهد السياسي المغربي
539	المطلب الأول: حزب العدالة والتنمية وعلاقته بالفاعلين السياسيين الآخرين
540	الفرع الأول: طبيعة علاقة حزب العدالة والتنمية بقوى اليسار
545	الفرع الثاني: العدالة والتنمية والفاعلين الإسلاميين المخالفين
553	المطلب الثاني: العدالة والتنمية والتأصيل للمشاركة السياسية وممارستها عبر الانتخابات
553	الفرع الأول: السياق العام لاعتبارات المشاركة السياسية والدخول في المنافسة الانتخابية
564	الفرع الثاني: قراءة تحليلية لموقفى المساندة النقدية والمعارضة الناصحة

574	الفرع الثالث: تأثر حزب العدالة والتنمية بمجموعة من الأحداث.....
578	المطلب الثالث: تصور الإصلاح في مشروع حزب العدالة والتنمية.....
578	الفرع الأول: السياسة الاقتصادية والاجتماعية لحزب العدالة والتنمية: قراءة في البرامج الانتخابية.....
585	الفرع الثاني: الإصلاح السياسي في منظور العدالة والتنمية.....
592	المبحث الثاني: دور بنكيران كرئيس الحكومة في أجراة مقتضيات الدستور.....
592	المطلب الأول: السياق العام لتشكيل الحكومة الأولى بعد دستور 29 يوليوز 2011.....
592	الفرع الأول: ظروف إجراء الانتخابات التشريعية 2011.....
600	الفرع الثاني: المضمون السياسي لنتائج انتخابات 2011.....
607	المطلب الثاني: رئيس الحكومة بين صناديق الاقتراع ورمزية التعيين الملكي.....
607	الفرع الأول: محددات تعيين رئيس الحكومة.....
611	الفرع الثاني: دور رئيس الحكومة في تشكيل الحكومة.....
638	الفرع الثالث: طبيعة حكومة بنكيران بين النص الدستوري والممارسة: محاولة توصيفية.....
642	المبحث الثالث: مقارنة تعاطي العدالة والتنمية مع الانتخابات من موقع التدبير الحكومي.....
643	المطلب الأول: الانتخابات الجماعية والجهوية: قراءة في النتائج وبحث في الأعطاب.....
644	الفرع الأول: قراءة في النظام القانوني للانتخابات الجماعية 2015.....
649	الفرع الثاني: اختلالات النظام القانوني للانتخابات الجماعية وقائضه.....
655	الفرع الثالث: قراءة سياسية تحليلية لنتائج انتخابات الجماعات الترابية.....
666	المطلب الثاني: مخرجات العملية الانتخابية على ضوء نتائج اقتراع 7 أكتوبر 2016.....
666	الفرع الأول: بعض الملاحظات المرافقة للمحطة الانتخابية 7 أكتوبر.....
670	الفرع الثاني: الانتخابات التشريعية لـ 7 أكتوبر 2016: محاولة لفهم المخرجات.....
674	الفرع الثالث: قراءة نقدية حول التدافع السياسي في الانتخابات التشريعية 7 أكتوبر.....
684	المطلب الثالث: مخاض تشكيل حكومة العدالة والتنمية الثانية بين الدستوري والسياسي.....
684	الفرع الأول: مفاوضات بناء ائتلاف حكومي.....
689	الفرع الثاني: محاولة في تحديد أسباب تعثر بنكيران في تشكيل الحكومة.....
700	خاتمة.....
733	لائحة المراجع.....
781	الفهرس.....

