مجلة فكرية ثقافية فصلية جامعة تصدر عن مركز الدراسات و الأبحاث الإنسانية - مدى -

العدد 58 2022

مجلة رهانات

حوار العدد

مع الباحث **مراد زوين**

في حوار خص به مجلة رهانات

"القول بتحديث الإسلام، قول يجانب الصواب، لأن الإسلام دين وعقيدة، كأي دين وعقيدة أخرى، لها أركانها وثوابتها، فلا يمكن تحديث الشهادتين أو الصلاة أو الصوم، فهي فروض تدخل في باب العبادات ثابتة في الزمان والمكان. والصحيح تحديث الفهم والتأويل والتفسيرات المصاحبة التي أعطيت للنص الديني، والغارقة في التقليد واجترار ما قاله الأقدمون، المناهض لأي تجديد".

ملف العدد

ما بعد الإسلام السياسي

افتتاحية العدد

سوف تجد الإسلاموية نفسها مجبرة على تغيير جلدها، الكرة تلو الأخرى، وإلى تطوير خطاب سياسي جديد، يلتزم بالتأكيد بخطابه المحافظ. مع ذلك؛ فإنه فيما يخص المرجعية العقدية، سوف تقتصر هذه الجماعات بالتدريج على استلهام القيم الدينية، على شاكلة الأحزاب الديمقراطية المسيحية، إلى الدرجة التي قد تختفي فيها العقيدة وراء المنظومة القيمية، وإلى التبني الكلي للآليات التنظيمية للنظام السياسي الوضعي".

مجلة رهانات

20.00 درهم

راسلونا على العنوان التالي
rihanatmada98@gmail.com

www.madacenter.ma

مجلة رهانات

العدد 58 • 2022

محتويات العدد

افتتاحية العدد 2

• ما بعد السلاموية 2

ملف العدد : ما بعد الاسلام السياسي 4

• الإسلام السياسي والبراجماتية: دراسة حالة حزب حركة النهضة- محمد عبد الهادي شنتير 4

• الإسلام السياسي بالمغرب بين الانتشار والانحسار: تأملات في تجربة حزب العدالة والتنمية - محمد موفيد 14

• الاسلام السياسي و الديمقراطية : أفول أم تكتيك في التجربة المغربية نموذجا - عبد الحي البوكيلي 24

• الإسلام السّياسِيّ ودرس الربيع: ليست بالانتخابات وحدها تحيا الدِّيمُقرَاطِيّة - مصطفى إنشاء الله 36

• مداخل لفهم أزمة تدبير الشأن السياسي: مآلات حزب العدالة والتنمية - يوسف كريم 48

• مشاركة الإسلام السياسي في ممارسة السلطة بالمغرب : إكراهات ومحاذير الاختبار - عبدالهادي الخياطي 60

حوار العدد 71

• حوار مع الباحث مراد زوين حول موضوع "مابعد الاسلام السياسي" 71

دراسات 75

• قلق الكتابة في نص «أشياء غير مكتملة» للكاتب محمد بدازي - عبد الرزاق بلال 75

قراءات 81

• قراءة في كتاب "ما وراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعية" «لفاطمة المرنيسي» - أنس الشعرة 81

ترجمات 90

• من الربيع العربي إلى الشتاء الإسلامي - عبد العالي صابر 90

إبداعات 93

• قصيدة : «شرود...» - شفيق الإدريسي 93

مجلة رهانات

مجلة فكرية ثقافية فصلية جامعة تصدر عن مركز الدراسات والأبحاث الإنسانية · مدى ·

ملف الصحافة: 45 ص 05

رقم الإيداع القانوني 2006-142

عنوان المراسلة:

مركز الدراسات و الأبحاث الإنسانية

29 زنقة عمر السلاوي - الدار البيضاء

الهاتف: 27 42 22 22 05

rihanatmada98@gmail.com

www.madacenter.ma

المدير

المختار بنعبدلاوي

رئيس التحرير

زكرياء أكضيض

أعضاء هيئة التحرير

مراد زوين

عبد النبي الحري

محمد جليد

حياة الدرعي

محمد لهبوز

عبد الإله الكلخة

عبد العالي صابر

عبد اللطيف الحاجي

عبد الرزاق بلال

المراجعة التقنية

ياسين مرنيس

الغلاف و الإخراج الفني

محمد أمين نجمي

المهدي نجمي

الطبع

VIVA print

0522505696

التوزيع

سابريس - الدار البيضاء

جميع الآراء الواردة في هذه المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها و لا تعكس بالضرورة رأي المجلة

شروط النشر في مجلة رهانات

1. المجلة لا تنشر بحوثا سبق نشرها أو أنها معروضة للنشر في مكان آخر.
2. ضرورة اعتماد الأصول العلمية المتعارف عليها في كتابة الأبحاث و خاصة فيها يتعلق بالتوثيق و الإشارة إلى المصادر و المراجع.
3. يجب ألا يتجاوز عدد كلمات الدراسة 3000 كلمة.
4. على الباحث أن يرفق ببحثه نبذة مختصرة عن سيرته العلمية، إلى جانب صورته الشخصية.
5. البحوث و الدراسات التي تقترح هيئة التحرير إجراء تعديلات عليها أو إضافات إليها تعاد إلى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها.

ما بعد الإسلاموية

د. المختار بنعبدلاوي

نعني بالإسلاموية؛ الاتجاهات الفكرية والحركية التي برزت لدى بعض المنظمات السياسية، ذات المرجعية العَقَدية؛ بصفتها منظمات شمولوية Totalitarian، وهي جماعات قد ينحو بعضها باتجاه التطرف أو العنف أحيانا لتحقيق أهدافها (وهي خاصية تشترك فيها عدد من المنظمات ذات المرجعية الشمولوية). يمكن القول إن هذه الجماعات تنقسم إلى ثلاث تيارات كبرى؛ الحركات ذات المرجعية الوهابية؛ التي ظهرت في شبه الجزيرة العربية، منذ أواسط القرن الثامن عشر، وحركة الإخوان المسلمين، بمختلف فروعها. أما الاتجاه الشمولوي الثالث فهو الاتجاه الجعفري الذي يعتمد المرجعيات نفسها، مع تأويلات مختلفة أحيانا لأسباب تاريخية. تشترك هذه الحركات في كونها حاملة لأيديولوجية مستنبطة (بشريا) من المُعتقد الديني، وقادرة على استنبات نظريات اجتماعية واقتصادية وسياسية وأخلاقية وفي مجالات الفن ونظرية الأدب... إلخ، تحمل نفس خصائص المعتقد الديني اللامشروطية Unconditionality، التعالوية transcen-dance والقداسة.

تم إخراج الإسلاموية من القمقم ثلاث مرات في التاريخ المعاصر على الأقل؛ لأهداف جيوستراتيجية تخص الإقليم؛ تم ذلك للمرة الأولى، عندما قدمت شركة قناة السويس، الفرنسية/ البريطانية دعما سخيا لحسن الينا من أجل اقتناء أول مقر لحركة الإخوان المسلمين، وتمكين هذه الجماعة من التحول إلى ذراع مسلح عن طريق تشكيل الكتائب وفرق الجوالة، لملء ما كان يسمى بالفراغ الاستراتيجي في المنطقة، نتيجة استنزاف فرنسا وبريطانيا، القوتين الاستعماريتين خلال الحر بين العالميتين، ومن أجل مواجهة خطر التمدد السوفييتي... وكان من بين الخسائر العرضية لاستقواء هذا الكيان الناشئ؛ استنزاف حزب الوفد، ذو التوجه الديمقراطي في مصر، وترجيح كفة التحالف الذي أنشأه الإخوان مع «أحزاب الأقليات» ذات التوجهات المحافظة والمعادية للإصلاح في مصر.

جاء بعد ذلك البعث الثاني لحركة الإخوان مع وصول السادات إلى الحكم؛ الذي كان يسعى إلى البحث عن حليف داخلي، يؤمن له جانبا من القاعدة الشعبية، ويوسع نفوذه وتأثيره الخارجي، لا سيما مع وجود قيادات إخوانية مصرية كثيرة في الخليج، تتمتع بنفوذ سياسي واقتصادي، وهو ما مكن الإخوان من كسب قدر من الاعتراف السياسي، وتوسيع قاعدتهم الشعبية، عن طريق توفير الخدمات الاجتماعية في الأحياء الفقيرة، وكذلك بالاستناد إلى ذراع إعلامية قوية، وهو ما كان ينخرط ضمن استراتيجية دولية شاملة استعملت الإسلاموية كرأس جسر في المعارك الأخيرة من أجل القضاء على ما تبقى من النفوذ السوفييتي في المنطقة، بالنتيجة؛ نجحت الإسلاموية في القضاء على امتدادات اليسار، وعلى الناصرية بوجه خاص... أما في إيران فقد نجحت الثورة الإسلامية في القضاء المبرم على حزب «تودة» القوي.. وفي أفغانستان؛ نجح الإسلامويون من ذوي المرجعية الوهابية في استنزاف الاتحاد السوفييتي، وفي دق إسفين في خاصرته الغربية.

الموجة الإسلاموية الثالثة جاءت مباشرة بعد ذلك؛ باعتبارها إحدى تداعيات الحرب الباردة؛ حيث تم استثمار فائض القوة الإسلاموي في أفغانستان بعد نهاية الحرب (المجاهدين المدربين والمسلحين) من أجل استعمالهم في محرقة الحروب الأهلية التي عرفتها عدد من بلدان الربيع العربي، وهي حركات حالت في كثير من الأحيان دون أن يعطي الاحتجاج السلمي ثماره، وعملت على استثمار الفوضى الشاملة المترتبة على ذلك لتأسيس المشروع الإسلاموي، الأمر الذي لم يتحقق، بسبب توازن القوى، على المستوى المحلي، وعدم توفر الدعم اللوجستي المطلوب للحسم، لأن الأهداف المرسومة للمنطقة كانت قد أصبحت ناجزة.

تبين المقاربة التحليلية لهذه الموجات الثلاث؛ أن الإسلاموية اتصفت في جميع هذه الحالات بـــ :

- الكثير من الهدر؛ فهي في كل مرة كانت قادرة على أن تهدم، ولكنها ظلت عاجزة عن البناء والمراكمة.

- العجز عن بناء توافقات؛ كما رأينا ذلك حكمها (القصير) في مصر، والجزئي في تونس، وخلال ما سُمي بالعرقلة Blocage في المغرب.

- أنها حيثما شاركت في الحكم (فهي لم تحكم لوحدها أبدا- وإن بنسب متفاوتة- لا في مصر ولا في تونس ولا في المغرب) وأنها كانت عاجزة عن بناء توافقات مع القوى السياسية المدنية.

- الاستهانة بمبادئها المرجعية المؤسسة، من أجل تحقيق مكاسب سياسية شخصية، وصغيرة، ومحدودة الأثر في الزمان.

- أخيرا، فإن هذه الأحزاب؛ كما هو الحال في المغرب؛ ورثت كل مثالب الحركة الوطنية السابقة (الزعامات، أولوية المصالح الشخصية على المصلحة العامة، الاحتراب الداخلي..) دون أن تحتفظ بالكثير من إيجابيات النموذج السابق (الحركة النقابية القوية، الذراع الإعلامية، الحضور الفكري والثقافي...).

ماذا نعني بحقبة ما بعد الإسلاموية؟

لا نقصد به مطلقا أن الإسلاموية سوف تختفي بين عشية وضحاها؛ ولكن المقصود أنها سوف تجد نفسها بالتدريج أمام عالم مختلف تماما بعد محن الربيع... وإحساس شعبي عام بفقدان الإحساس بالأمن، وتفاقم الفقر وضغط الأولويات الاجتماعية، وهو ما سوف يُتَرجم على المدى المتوسط، بنوع من القطيعة بين المواطن وقضايا الشأن العام، والبحث عن حلول آنية وعملية، وهي مُعطيات أدخلتها عدد من السياسات العمومية في حسبانها، وأصبحت ترسم سياساتها بناء عليها، بما أصبح يسم الإسلاموية ليس بالعجز النظري فقط، ولكن بافتقاد الوسائل الضرورية للإصلاح... نحن مقبلون إذا على سنوات سياسية عجاف نسبيا فيما يخص الإصلاح الديمقراطي، لا سيما بالنسبة للأحزاب التي كانت أطرافا في الصراع الدائر، أو تلك التي تحملت المسؤولية في الفترات الانتقالية التي تكاد تشترك جميعا في خاصية الإخفاق.

لهذه الأسباب؛ سوف تجد الإسلاموية نفسها مجبرة على تغيير جلدها، الكرة تلو الأخرى، وإلى تطوير خطاب سياسي جديد، يلتزم بالتأكيد بخطابه المحافظ. مع ذلك؛ فإنه فيما يخص المرجعية العقدية، سوف تقتصر هذه الجماعات بالتدريج على استلهام القيم الدينية، على شاكلة الأحزاب الديمقراطية المسيحية، إلى الدرجة التي قد تختفي فيها العقيدة وراء المنظومة القيمية، وإلى التبني الكلي للآليات التنظيمية للنظام السياسي الوضعي، وبالتالي إلى إعادة رسم أهداف سياسية تنموية بنيوية وبشرية، تنتظم سياساتهم الاقتصادية والاجتماعية بناء عليها، بما يجعل هذه الخيرات تقتصر في النهاية على شق طريق آخر نحو تكريس النظام العلماني القائم.■

الإسلام السياسي والبراجماتية: دراسة حالة حزب حركة النهضة

محمد عبد الهادي شنتر
باحث ماجستير فى العلوم السياسية
بكلية التجارة
جامعة أسيوط بمصر

ملخص :

استهدفت هذه الدراسة تحديد العلاقة بين البراجماتية وتيارات الإسلام السياسي، ذلك من خلال دراسة حالة حزب حركة النهضة التونسية. واستعراض تداعيات قرار حزب حركة النهضة الإسلامي بالتركيز على العمل السياسي على حساب النشاط الدَعَوي، ما اضطرّه إلى إعادة بناء شرعيته استناداً إلى أسس أخرى غير الدين. ففي العام 2016، جنح حزب حركة النهضة الإسلامي التخلّي عن النشاط الدَعَوي والتركيز عوض ذلك على العمل السياسي، ما أشعل أزمة هوية في صفوف الحزب. ولحقت بحركة النهضة انشقاقات داخل صفوفها الحركية والحزبية على وقع انقسامات بين قياداتها، وخلافات جيلية بين أعضائها.

توصلت الدراسة إلى أن هناك تراجعا واضحا فى شعبية النهضة، وإمكانية وجود انشقاقات مستقبلية، باتت حركة النهضة بين «شقى الرحى»؛ فإذا تنازلت على ما تبقى من أيديولوجيتها مجددا أو انخلعت تماماً عن الإسلام السياسي أو حتى إذا تنحى الغنوشي وغيرت قيادتها، فإن مستقبلها سيكون رهين بقبولها مجددا من الشعب التونسي.

• **الكلمات المفتاحية:** البراجماتية، الإسلام السياسى، الدستور، الانشقاقات الحزبية، إدارة الصراع السياسي.

Abstract :

This study aimed to determine the relationship between pragmatism and political Islam currents, through a case study of the Tunisian Ennahda Movement party. And a review of the repercussions of the decision of the Islamic Ennahda Movement to focus on political action at the expense of preaching activity, which forced it to rebuild its legitimacy based on foundations other than religion. In 2016, the Islamist Ennahda party managed to abandon preaching activity and focus instead on political work, which sparked an identity crisis within the party. The Ennahda Movement sustained splits within its movement and party ranks due to divisions among its leaders and generational differences among its members.

The study concluded that there is a clear decline in the popularity of the Renaissance, and the possibility of future schisms. If it relinquishes what remains of its ideology again, or completely abandons political Islam, or even if Ghannouchi steps down and changes its leadership, its future will depend on its acceptance again by the Tunisian people.

• **Keywords:** Pragmatism, Political Islam, Constitution, Partisan Splits, Managing Political Conflict

المقدمة

في السوق السياسي تنتهج القوى والأحزاب السياسية البراجماتية السلوك النفعى فى طريقها نحو الاستحواذ على السلطة. مما ينعكس على تسويق خطابها كسلعة سياسية لكسب التصويت فى الانتخابات العامة والمحلية. وتضحى الاتجاهات البراجماتية خطيرة عندما تستمر كسلوك فى الحكم وإدارة شئون الدولة لتحقيق مكاسب سياسية على حساب المصالح العامة[1].

تختزل الأزمة السياسية الراهنة فى تونس صعوبات الانتقال الديمقراطي التي عاشتها معظم التجارب الديمقراطية؛ فمنذ العام 2011، تبحث تونس عن التحول من حالة النظام السلطوي إلى تثبيت أركان التجربة الديمقراطية الوليدة، ولكن عبر حلول مرحلية توافقية، هذا من ناحية. كما أن هذه الأزمة تتجاوز حدودها وأبعادها الداخلية لتمتد إقليميا لمنطقة الشرق الأوسط ككل، إذ تعبر عن قضية الصراع السياسي بين مشروعين سياسيين للحكم اجتاحا المنطقة في تاريخها المعاصر، أحدهما تحديثي ينحاز للدولة الوطنية ويمثله معظم نخب الروافد القومية واليسارية والليبرالية والقيادات التى أفرزتها المؤسسات الوطنية في الدولة، والآخر ديني يرى الدولة في مفهومها الأممي العابر للقوميات تحت حكم نظام الخلافة السياسية ويمثله جماعة الإخوان المسلمين كتيار رئيس في حركات الإسلام السني السياسي، من ناحية أخرى.

لحقت بحركة النهضة انشقاقات داخل صفوفها الحركية والحزبية على وقع انقسامات بين قياداتها، وخلافات جيلية بين أعضائها، ذلك في ظل تنامي سخط التونسيين على السياسات الاجتماعية والاقتصادية للحركة. بلغت الأزمة ذروتها عقب القرارات الاستثنائية للرئيس التونسي قيس سعيد لمجابهة «حالة خطر داهم مُهدد للبلاد» إعمالا للفصل (80) من الدستور فى (25) يوليو 2021، وقد لخص مسبقا الرئيس قيس موقفه ودوافع قراراته بتعليقه الشهير عن محاولة حركة النهضة «اختطاف الدولة» إلى جانب تبعيتها للخارج وانتهاكها السيادة الوطنية.

تغيرت حركة النهضة شكليا على مستوى الممارسة السياسية، وشهدت تجربتها الحزبية القصيرة تعاريج براجماتية كثيرة. فإلى أي مدى انعكست التطورات السياسية الأخيرة على تفاقم الانشقاقات داخل حركة النهضة؟ وكيف تواجه حركة النهضة هذه التداعيات؟ وما دلالاتها؟. وكيف يمكن للرئيس التونسي إدارة المرحلة الانتقالية- بحسب ما يرى- للوصول لتحقيق هدف تغيير النظام السياسي في ظل الأوضاع الاقتصادية الصعبة والتجاذبات السياسية ورفض القوى والأحزاب السياسية المعارضة وخصوصاً «حزب حركة النهضة»، أي مساس بمكتسابتها فى دستور 2014، ومطالبة اتحاد الشغل بحوار تشاركي لأية إصلاحات مقبلة؟.

أولا: البراجماتية وتحولات النهضة من الحركة إلى الحزب السياسي

تثير حركة النهضة الجدال وعلامات التعجب؛ فهي تمثل حركة إسلامية فى إطار جماعة الإخوان المسلمين ذات الدعوة العابرة للحدود السياسية والنافية لوجود الدولة الوطنية، ومبكراً شهدت الحركة داخلها تيارًا فكريًا تجديداً هو «الإسلاميون التقدميون». ثم تحولت إلى حزب سياسي يعلن عن عدم توظيف «المجال الديني» وعلى نحو ما جاء فى وثيقة المؤتمر العاشر للحركة، في 20 مايو 2016، من «فصل السياسي عن الدعوي» وإعادة تعريف وهيكلة الحركة. قاد الشيخ راشد الغنوشي هذا التحول الظاهري للتموضع داخل الحياة السياسية[2].

الهوامش

1 - محمد العدوى، مقدمة في السياسات المقارنة، محاضرات تمهيدى الماجستير في العلوم السياسية، كلية التجارة، جامعة أسيوط، 2021، ص 107.2 - قبل الاستعمار الفرنسي

2 - تصحيح المسار: هل تؤدي انشقاقات النهضة إلى انهيارها في تونس؟، مركز المستقبل للأبحاث والدراسات المتقدمة، 4 أغسطس، 2021، فى:
https://futureuae.com/media/FutureAssessments21_ecaac157-af0d-42eb-a994-b85b5ce4a1fc.pdf

قرر حزب حركة النهضة الإسلامي التركيز على العمل السياسي على حساب النشاط الدَعَوي، ما اضطرّه إلى إعادة بناء شرعيته استناداً إلى أسس أخرى غير الدين. ففى العام 2016، جنح حزب حركة النهضة الإسلامي التخلّي عن النشاط الدَعَوي والتركيز عوض ذلك على العمل السياسي، ما أشعل أزمة هوية في صفوف الحزب. مما وضع «النهضة» تواجه تحديات تتضمّن إعادة النظر في دور الإسلام، وتكيف الحزب الناشئ مع كونه قوة دافعة للتغيير الاجتماعي الاقتصادي، وكيفية توجيه صفوة أنصاره، والعمل في الوقت نفسه على اجتذاب قواعد انتخابية أوسع. هذا من دون أن ننسى أن تحوّل الحزب بالكامل نحو العمل السياسي، أجبره على إعادة النظر بكلٍّ من إطاره الإيديولوجي وشرعيته التي يُفترض الآن أن تستند إلى أسس أخرى غير الدين.

إذ أن قرار «النهضة» المحوري بالتحوّل كلياً إلى حزب سياسي، عوض كونه حركة مُنخرطة في الدعوة الدينية، دشّن حدوث تغيير جذري في استراتيجيته، ودفعه إلى إعادة تعريف هويته.

كما أن نهاية المشروع الإسلامي للنهضة كان حصيلة ضغوطات داخلية وخارجية. كما أنها انبثقت من النزعة البراغماتية وسياسة المقايضات. إذ تعيّن على الحزب أن يقدّم تنازلات، خاصة خلال مرحلة الحوار الوطني في 2013-2014، لضمان مشاركته وتعزيزها في عملية الانتقال إلى الديموقراطية في تونس.

ومنذ أن اتخذ قراره هذا العام 2016، كان النهضة يجهد للعثور على الموقع المناسب للإسلام في مشروعه السياسي.

على رغم النتائج الانتخابية الطيّبة منذ 2011، ستكون محاولات النهضة لتطوير قاعدة دعمه على أسس غير العمل الدعوي، مشروطة في الغالب بقدرته على التموضع كقوة حاكمة فعّالة، وعلى اقتراح حلول ناجعة للتحديات الاجتماعية والاقتصادية التي تعصف بالبلاد.

1. الابتعاد عن إيديولوجيا الإسلام السياسي، يعني إعادة النظر بعلاقة الحزب مع المجال الديني التونسي، ومع كلٍ من قواعده الشعبية الراهنة والقواعد الانتخابية المحافظة الأوسع. وهنا، ستكون إدارة القاعدة التاريخية للحزب هي التحدي الأبرز، خاصة حين نتذكّر أن دستور 2014 لم يضع حداً للمعارك ذات الدافع السياسي حيال مسألة الهوية.

2. أضعف اعتبار الحزب تحقيق التوافق مع ممثلي النظام القديم أولوية، سمعته كفاعل أساسي يطمح للتغيير الاجتماعي- الاقتصادي. فقد خسر الحزب، بسبب مشاركته السلطة مع أعضاء النظام القديم ورضوخه إلى السياسات النيو-ليبرالية، قدرته على تفعيل الإصلاحات الاجتماعية- والاقتصادية، ومعها طروحات مكافحة الفساد التي كانت تهدف إلى إعادة بناء شرعيته وقواعد دعمه.

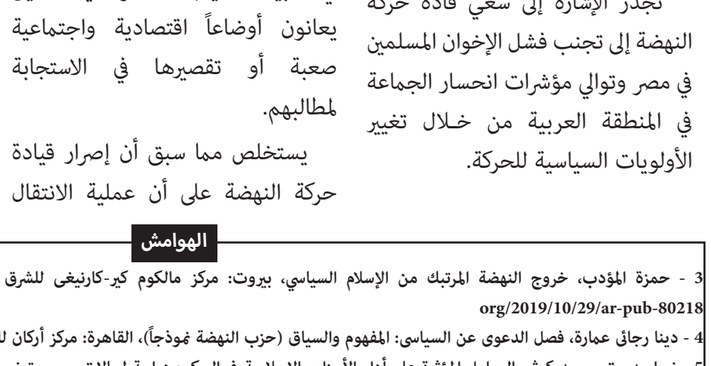
3. على رغم أن النهضة اختار في 2018 استراتيجية الانفتاح لتنويع التمثيل والعضوية فيه، إلا أن هذا الخيار أماط اللثام عن الانقسامات بين الأعضاء القدماء والأعضاء الجدد من محترفي السياسة. وبالتالي، نجاح الحزب في المضي قدماً يعتمد على قدرة القيادة على إدارة هذا الانقسام وبناء هوية جديدة تُرضي الحرس القديم وتجتذب الأعضاء والناخبين الجدد[3].

إذن؛ تتسم حركة النهضة بالبراجماتية السياسية والجنوح نحو سياسات المنطقة الوسطى، واستفادت من مآلات الواقع الجديد الذى فرضته الثورة فى آواخر 2010 والتي كانت نقطة تحول جوهرية بالنسبة لقياداتها.

وهناك مجموعة من العوامل أسهمت في التحول التدريجى منها:

1. التعاطي مع نمط الثقافة السياسية السائد في المجتمع التونسي من حيث التعددية والسيولة السياسية، وهي عوامل، من ناحية، قد أظهرت قدرة الحشد والتعبئة للروابط المدنية مثل اتحاد الشغل، ومن ناحية أخرى، الصعود المفاجئ- بالنسبة لحالة تونس- للتيار السلفي والمناوئ لجماعة الإخوان المسلمين، مما دفع الحركة إلى استرضاء قطاعات عريضة من المواطنين التونسيين[4].

2. أرجأ الدستور التونسي أموراً كثيرة فى قواعد اللعبة السياسية للبت في مرحلة التطبيق وخيار التوافق السياسي،



مما هيأ هيكل الفرصة السياسية لحركة النهضة لأن تكيف تدريجيا مطالب الثورة التونسية مع أهدافها الخاصة، وزيادة فاعليتها السياسية[5].

محاولة قادة النهضة إظهار وجه مغاير عن «الإسلام السياسي» من خلال تبني مفهوم «الإسلام الديمقراطي» والحصول على استحسان النخب الغربية، ولكن انعكس ذلك سلباً على مسألة نفور عدد ليس بقليل من الجمهور الإسلامي المحافظ.[6]

تجدر الإشارة إلى سعي قادة حركة النهضة إلى تجنب فشل الإخوان المسلمين في مصر وتوالي مؤشرات انحسار الجماعة في المنطقة العربية من خلال تغيير الأولويات السياسية للحركة.

بيد أن استمرار النقاش الفكري والتنظيمي داخل الحركة بشأن العلاقة بين السياسي والدعوي ليس سوى أحد المؤشرات الدالة على صعوبة مغادرة حركة النهضة التنظيم العالمي للإخوان المسلمين «عقليا وقلبيا» على الأقل، فالحقيقة أن الولاء للجماعة الدينية ومؤسسها الأول ولا يفصل بين فروع الجماعة مكانياً إلا حدود الرقعة الجغرافية التي يقطنها أعضاؤها. وتجدر الإشارة إلى إخفاق سياسات حركة النهضة في تلبية احتياجات المواطنين الذين يعانون أوضاعاً اقتصادية واجتماعية صعبة أو تقصيرها في الاستجابة لمطالبهم.

يستخلص مما سبق أن إصرار قيادة حركة النهضة على أن عملية الانتقال إلى الديمقراطية في تونس، مضافاً إليها المناخات المحلية والإقليمية السياسية المعقّدة، تتطلّب من الحزب التأقلم البراجماتي. بيد أن قرار مؤتمر العام 2016 الخاص بتوجيه الدفة هيكلياً ووظيفياً حصرياً نحو العمل السياسي مع مايقتضيه ذلك من تركيز على الرهانات الانتخابية، وعلى رغم أن معظم مندوبي الحزب أقروه، إلا أن ذلك قد طرح إشكاليات جديدة لم يستطع حزب حركة النهضة التغلب عليها كلياً، فقد أسفر تقليص التركيز على الإيديولوجيا عن أزمة هوية يُرجّح أن تُواصل فرض تحديات وازنة على الحزب، فيما هو يقوم بإعادة تقييم دور الإسلام كإطار مرجعي، وينبري لتكييف الحزب مع وظيفة المحفّز على التغيير الاجتماعي، والسعي إلى الحفاظ على قاعدة أنصاره الأساسية، في الوقت نفسه الذي ينشط فيه لمحاولة اجتذاب قاعدة انتخابية أوسع.

ثانيا: عوامل تصاعد انشقاقات حركة النهضة ودلالاتها

شهدت حركة النهضة انقسامات رأسية في صفوفها من حيث مستوى

الهوامش

3 - حمزة المؤدب، خروج النهضة المرتبك من الإسلام السياسي، بيروت: مركز مالكوم كير-كارنيغى للشرق الأوسط»، 29/10/2019، في: https://carnegie-mec.org/2019/10/29/ar-pub-80218

4 - دينا رجائى عمارة، فصل الدعوى عن السياسى: المفهوم والسياق (حزب النهضة نموذجاً)، القاهرة: مركز أركان للدراسات والأبحاث والنشر، 2019، ص ص 21-20.

5 - نورا مدحت محمد كوثر، العوامل المؤثرة على أداء الأحزاب الإسلامية فى الحكم: دراسة لحالات مصر وتونس والمغرب، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 2020، ص ص 62-60.

6 - مهى يحى، ما بعد دستور تونس: الشيطان يكمن في التفاصيل، مؤسسى كارنيجى، 25/4/2014، فى: https://carnegieendowment.org/sada/experts/929

التنظيم الهرمي للحركة، والتفاوت الجيلي على مستوى العضوية، ويتمثل المـأزق الحالي للقيادة التنظيمية في كيفية إعادة التوازن بين الطابع الإسلامي وعـدم التفريط في عقيدة التنظيم ومبادئه والتي لطالما تعد مصدر إضفاء الشرعية على الحركة أمام جمهورها من الأصوليين والمُستقطبين الجدد، والصورة الديمقراطية التى تريد أن تكرسها لتحقيق منافع الوصول للسلطة والتمكين للحركة[7].

فعانت النهضة ما قبل الانتخابات البرلمانية عام 2019 انشقاقات واستقالات بعد «الانقلاب الداخلي» على تشكيل القوائم المترشحة للانتخابات، والتى حصلت فيها النهضة على (54) مقعدا من أصل (217) مقعد برلماني. ويذكر أنه قد فشلت الحركة فى تحقيق الهيمنة الجهوية والبلدية على الولايات التونسية فى الانتخابات البلدية 2018.

جدير بالذكر أن الانشقاقات وتقديم الاستقالات في حـزب وحركة النهضة جاءت لاعتبارات تتعلق بمواقف قيادة «حركة النهضة» مسؤولة عن قرارات سعيد. كما أن مـمارسـات وخيارات قياداتهم الخاطئة هى أدت أدت إلى «عزلة» «النهضة» في المجتمع التونسي، وعدم نجاحها في الانخراط الفاعل في أي جبهة مشتركة لرفض قرارات 22 سبتمبر 2021 [8].

1. القرارات الرئاسية الاستثنائية وتفاقم الانشقاقات:

أعـلـن الرئيس قيس سعيد عن قراراته بفرض التدابير الاستثنائية في 25 يوليو 2021، وتفاوتت مواقف الفاعلين السياسيين. ووضحت ملامح خارطة مواقف هـذه القوى على إثـر صدور المرسوم الرئاسي (117) في 22 سبتمبر 2021، الـذي تضمن جمع الرئيس للسلطات التنفيذية والتشريعية وتكليف حكومة جديدة، وتجميد لفصول عديدة من دستور يناير 2014. وتشكلت جبهتان من معارضي سعيد، تضم الجبهة الأولى «حزب حركة النهضة» وحليفيه في الائتلاف الحكومي الـذي تم حله، حزبي «قلب تونس» و«ائتلاف الكرامة» ذا التوجه الإسلامي المحافظ، وبعض الشخصيات من أبرزها الرئيس الأسبق منصف المرزوقي (الـذى يوجد حاليا بفرنسا). وتتمثل أبـرز مطالب هذه الجبهة في عودة عمل البرلمان المجمد وعدم تغيير دستور2014[9].

بينما تضم الجبهة الثانية أحزابا ديمقراطية اجتماعية وليبرالية ومحامون ونشطاء مـن المجتمع المـدني، وهي بدورها تطالب بإعادة العمل بالدستور كاملاً ورفع التعطيل عن فصوله التي أوقفت في الأحكام الاستثنائية. وتنأى هذه الجبهة بنفسها عن حراك الشارع وعـن أي تحالف مـع حـزبي «حركة النهضة» و«قلب تونس» وتحملهما مسؤولية الأزمة السياسية التي أدت إلى قرارات «25 يوليو»، كما لا تقبل أيضا بتوجهات وممارسات «الحزب الدستوري الحر» المحافظ/ الشعبوي.

أما الاتحاد العام التونسي للشغل النافذ في المجتمع العمالي التونسي، فقد كان موقفه أقرب إلى مساندة مشروطة بضرورة إصدار الرئيس خارطة سياسية وإجـراء إصلاحات سياسية تقود إلى انتخابات مبكرة «شفافة»، وتدشين حوار وطني بتوقيتات محددة ومشاركة واسعة. كما كان الاتحاد ينتقد تردد الرئيس «المـفـرط» في إعـلان خارطة طريق[10].

فيما ذهـبـت الـقـوى السياسية المؤيدة للرئيس سعيد من الأحـزاب العروبية القومية، وأيضا بعض أحزاب الديمقراطية-الاجتماعية صاحبة برامج الإصـلاح الاقتصادي والاجتماعي إلى تأييد متفاوت الدرجات لتدابير الرئيس باعتباره اتخذ قـراره بناء على تأويل للفصل (80) من الدستور، أي لم يخالف الدستور. كما يحظى سعيد بتأييد شعبي، وخصوصا في أوسـاط الشباب والفئات الشعبية الساخطة التي ترجع تدهور الأوضاع الاقتصادية المتأزمة إلى حالة الانسداد السياسي في ظل حكومات الائتلافات الحزبية النيابية السابقة. إذ أن عبر الواقع الشعبي في الشارع التونسي وكذلك مواقع التواصل الاجتماعي نجد مؤيدو الرئيس سعيد هم الأعلى صوتا وينتابهم الحماس ويتحفزون لقرارات جديدة من «قيسون» (هكذا يلقبونه ويحتفون به) باتجاه محاسبة النخب «الطبقة» السياسية «المسؤولة عن «الفساد والخراب» كما يصفونها.

عمقت القرارات الرئاسية الإصلاحية مـن الانـقـسـامـات في صـفـوف حركة النهضة، وقد تمثلت أهم تداعيات هذه القرارات على الانشقاقات النهضوية على النحو التالي:

– تجميد نشاط البرلمان الذي يمثل نقطة الارتكاز بالنسبة لحركة النهضة، بالنظر إلى ترؤس راشد الغنوشي المؤسسة التشريعية وهيمنة كتلته على قرارات مكتب البرلمان.

– أدركت حركة النهضة أن اعتماد أسلوب العنف وتحريض الشارع ضد قرارات الرئيس لن يثمر عن شيء وقد يـؤدي إلى نتائج عكسية، وخاصة أن الرئيس قيس سعيد يحظى بشعبية واسعة، كما قوبلت قراراته بردود أفعال إقليمية ودولية داعمة. لذلك لجأت إلى التراجع والهدوء النسبي[11].

يتضح مـما سبق أن الـقـرارات الرئاسية الاستثنائية تعد من أبرز عوامل ومسببات تفاقم الانشقاقات في حركة النهضة التونسية.

2. دلالات انشقاقات حركة النهضة:

تكشف الانـقـسـامـات السابقة والانشقاقات الراهنة فى حركة النهضة عن مجموعة من الـدلالات البالغة الأهمية، نذكرها على ما يلي:

– الانقسامات الجيلية وتصاعد حدة الخلافات داخـل حركة النهضة بين قيادات تاريخية وجيل الشباب الحالي.

– الانقسام المؤسسي ووجود حالة من الاستقطاب والخلاف داخل تنظيم النهضة بين تيار قريب من الغنوشي، وتيار آخر يضم باقي القيادات والأعضاء المعارضين للغنوشي.

– تزايد احتمالات خسارة الحلفاء السياسيين داخل البرلمان، خاصة حزب قلب تونس.

– يـتـزامـن مـا سبق مـع تراجع شعبية حركة النهضة داخـل المجتمع التونسي.

ثالثا: خـارطـة الطريق وإعادة تشكيل قواعد اللعبة الديمقراطية

ينتشر في العديد من النظم التي تمر بفترات اضطرابات سياسية أو تتبنى أيديولوجيات ذات طابع ديني أو قومي محافظ، الاعتماد على هيمنة أغلبية/ أو أكثرية حزب سياسي أو تحالف واحد على نشاط البرلمان، ووجود قيودا وحدودا أمام التنافس السياسي، وأن كان يحق للمعارضة البرلمانية مباشرة الوظائف التمثيلية، إلا أن تشكيل البرلمان ينعكس على صدور قرارات وتشريعات لمصلحة السلطة التنفيذية. وبالرغم أنه لا يوجد ايديولوجية صارمة ومنسجمة تتبعها جميع تكوينات المجتمع، إلا أن هذه النظم تلجأ للتلاعب بقضية التماسك الوطني في وقت الحاجة الملحة[12].

في هذا السياق نجد النظام السياسي التونسي ما قبل 25 يوليو 2021م الذي صار على خطى ممارسات حكم جماعة الإخـوان المسلمين قبل أفـول أحزابها في الوطن العربي. إلى أن بدأت التدابير الاستثنائية للرئيس التونسي قيس سعيد التي تعتبر محددا رئيسا لإعادة هيكلة قواعد الديمقراطية، وتحديد شكل النظام السياسي التونسي، وإضفاء الشرعية على هذا الشكل المؤسسي المزمع الانتقال إليه ويتوقف نجاح ذلك على تفاعلات النظام السياسي مع مكونات البيئتين الداخلية والخارجية، وموقع المعارضة السياسية

الهوامش

7 - مونيكا ماركس، أى أسلوب اعتمدته النهضة أثناء عملية صياغة الدستور التونسى: الإقناع، الإكراه أو تقديم التنازلات، مركز بروكنجز الدوحة، العدد 30، أبريل 2014، ص ص 26-25.

8 - سارة فويز، من الإسلام السياسى إلى الديمقراطية الإسلامية: حركة النهضة تغير مسارها، معهد واشنطن لسياسات الشرق الأدنى، سلسلة تحليل السياسات، (د.ت).

9 - تحليل: إلى أين يُبحر قيس سعيّد بسفينة تونس؟، DW عربية، 14 نوفمبر 2021، الرابط: https://p.dw.com/p/412lS

10 - تونس: قيس سعيّد يعلن إصلاحات دستورية وانتخابات تشريعية جديدة، DW عربية، 14 ديسمبر 2021، الرابط: https://p.dw.com/p/44Gt6

11 - هالة مصطفى، أزمة تونس أم أزمة الإخوان؟، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، 7 أغسطس 2021، فى: http://www.digital.ahram.org.eg

12 - منير بدوى، محاضرات مقرر النظم السياسية المقارنة – تمهيدى ماجستير، جامعة أسيوط: كلية التجارة، قسم العلوم السياسية والإدارة العامة، العام الدراسى 2020/2021، ص ص 15-14.

داخـل هـذا النظام، وقـدرة القيادة السياسية والنخبة الوزارية الحاكمة في الحفاظ على بقاء أو استمرار النظام السياسي ذاتـه. في ضوء هذا التفسير يمكن فهم وقوع ممارسات معينة أو اتخاذ قرارات محددة، ولماذا ترتب نتائج بذاتها. هذا ما ينسحب على التدابير الاستثنائية للرئيس سعيد والتي بدأت بتعليق عمل البرلمان وإقالة الحكومة، ووصلت إلى تعطيل الدستور وبدء عملية تغيير النظام السياسي في تونس.

ومع اقتراب الذكرى الحادى عشرة للثورة التونسية، أعلن الرئيس التونسى اعتماد تاريخ 17 ديسمبر كتاريخ رسمي للثورة بدل 14 يناير. واعتبر سعيد أن 17 ديسمبر هو التاريخ «الشرعي» و«الشعبي» للثورة وأحـلام مفجريها بالعدل والكرامة والحرية، مقابل 14 يناير الـذي يرمز برأيه إلى «انقلاب» و«خيانة» النخبة «الطبقة» السياسية لثورة الشباب. وعبرت هذه السياسة الرمزية على رسالة ضمنية بعث بها سعيد إلى الشعب التونسي لتأكيد ارتباطه بالثورة التونسية.

من هنا يمكن تفسير إعلان الرئيس التونسي قيس سعيد فى 13 ديسمبر 2021 عن استمرار تجميد عمل البرلمان حتى تنظيم انتخابات جديدة، وتنظيم استشارات إلكترونية عبر تطبيقات رقمية لاستقصاء آراء المواطنين بشكل مباشر حول الإصلاحات السياسية والدستورية التي يرغبون فيها. على مـدار ثلاثة شهور بدءاً من أول يناير حتى يوم 20 من مارس 2022، ومن ثم تتولى لجنة من الخبراء في القانون الدستوري، يعين الرئيس أعضاءها، مهمة جمع الاقتراحات واستخلاص التوجهات التي ستسفر عنها الاستشارات، وتأليف (تبويب وصياغة) مختلف المـقـتـرحـات الـتـى تقدمها المـشـاورات «الشعبية» عبر الإنترنت بشأن الإصلاحات التي يجب إدخالها على النظام السياسي القائم، وذلك تمهيدا لعرضها في شكل مشروع دستور جديد على الاستفتاء الشعبي المقبل. وبما يحقق تمكين الشعب من التعبير عن إرادته وتوفير مقترحات للإصلاحات القانونية والدستورية المأمولة.

ويسعى سعيد إلى استقطاب شرائح الشباب للمشاركة في الاستشارات الإلكترونية، وهو يدرك أنه من الناحية التقنية والتنظيمية أن هـذا الأمـر ممكن الإنجاز في تونس التي توجد بها بنيات وتجهيزات لوجستية لتنظيم الاستشارات الإلكترونية، وينتشر فيها استخدام الإنترنت بمعدل 66%، ومواقع التواصل الاجتماعي بمعدل 69% من التونسيين.

وتأتى هذه الاستشارات كشكل رقمي حديث من الديمقراطية المباشرة وتجاوز الديمقراطية التمثيلية التي تسببت في إفـراز قوى غير معبرة عن طموحات الشارع السياسي. كما ستكون الاستشارة بديلاً عن الحوار بغرض إبعاد الأحزاب السياسية عن اللعبة السياسية التي تأتي في ظلها إدارة الفترة الاستثنائية. وبالتالي التقليل من تأثير ونفوذ الأحزاب والـقـوى السياسية على عملية رسم معالم النظام الجديد الذي يحتمل أن ينتج عنه توسيع صلاحيات الرئيس مقابل إنقاص سلطات البرلمان، مع عزل المجالس البلدية والجهوية عن بعضها البعض في صورة مؤتمرات شعبية محلية/مناطقية[13].

على أن يجرى عـرض الإصلاحات الدستورية على الاستفتاء الشعبي في 25 يوليو 2022 (يوم عيد الجمهورية ذكرى إعلان الجمهورية التونسية والذكرى السنوية لإجراءات سعيد الاستثنائية). وتنعقد الانتخابات التشريعية في 17 ديسمبر 2022 (ذكرى ثورة الياسمين). أي أن خارطة الرئيس تشير إلى أن بعد أقل من عام تقريبا ستكون هناك انتخابات تشريعية في تونس وفق قانون انتخابي جديد، سيسبقها إجراء استفتاء حول إصلاحات دستورية.

الخاتمة:

إن الرئيس سعيد ماض في تغيير قواعد اللعبة في البلاد، والإعداد لتغيير للنظام السياسي على مستويين أولها؛ لتحويله من نظام شبه برلماني إلى نظام رئاسي صريح، وثانيها؛ إقامة حكم مجالسي محلي، وفي ظل هذا المشروع السياسى يُنتظر تهميش دور الأحزاب ومنظمات المجتمع المدني التي قامت عليها المنظومة السياسية ودستور 2014.

وتكشف الـتـطـورات السياسية عن استمرار الرئيس في الإصلاحات السياسية وإنقاذ للبلاد من النخبة السياسية الفاسدة، خاصة في ظل زيادة الدعم الشعبي والتأييد الحزبي داخل البلاد والمساندة الخارجية للقرارات

الرئاسية. واعـتراف بعض قـادة حركة النهضة بمسؤولية قيادتها عن تدهور أداء الحكومات المتعاقبة. مما يرجح ذهـاب تونس إلى انتخابات برلمانية مبكرة وتعديل الدستور، ونرى ضرورة احـتـواء الـتـيـارات والـقـوى المعتدلة وتحقيق التعددية في النظام السياسي. مع التأكيد على أن أي ترتيبات جديدة أو تكميلية ما بين الرئاسات الثلاث والأحـزاب السياسية وقـوى المجتمع المدني لا بد أن تضع فى سلم أولوياتها مصلحة المواطنين وتحسين أوضاعهم المعيشية والاجتماعية والاقتصادية، ورفع مستوى أداء الخدمات العامة، والحفاظ على استقلال الـتراب الوطني وسيادة الدولة التونسية. فالمواطن الذي أراد الحياة وأسقط الاستبداد لا يرضيه إلا العيش بكرامة والتمتع بحرياته وحقوقه الاقتصادية والاجتماعية، ولا يقبل أن تتجاذبه صراعات النخب السياسية أو الحزبية.

تكمن المعضلة الأساسية في إدارة الأزمة السياسية في تونس في عدة أبعاد، يتمثل أولها؛ في كسر التعاقد الاجتماعي الـذي يمثله دستور 2014 الـذي وقع إقراره بإجماع واسع من طرف مجلس تأسيسى منتخب ديمقراطيا[14]، ومضى الرئيس سعيد عن كثب في إحـداث تغييرات في النظام السياسي والدستوري كأمر واقع، وفي غياب محكمة دستورية. أما ثانيها؛ رغم اتساع المعارضة للرئيس سعيد، فإنه سائر في طريق المضي قدما في مشروعه السياسى معتمدا على تأييد شعبي واسع ودعم صامت من مؤسسات الحكم الصلبة (الجيش والأمن). بينما ثالث هذه الأبعاد هو؛ لا يزال يغيب عن المشهد التونسي وجـود أي حشد كبير ضد الرئيس حتى الآن، فلم نشهد اجتماعا بين كافة الأطراف أو اصطفاف

الهوامش

13 - تونس: خريطة طريق الرئيس سعيد حل للأزمة أم تعقيد لها؟، BBC عربي، 16 ديسمبر 2021، الرابط: https://www.bbc.com/arabic/interactivity-59685397

14 - أحمد تهامي عبد الحي، إدارة المرحلة الانتقالية بين استراتيجيات الفاعلين وتحديات الواقع: دراسة تقويمية لتجربة دول الربيع العربي، جامعة الإسكندرية: المجلة العلمية لكلية الدراسات الاقتصادية والعلوم السياسية، المجلد 2، العدد 4، 2017، ص ص 32-7.

منتقدي قيس سعيد معا للإعلان عما يتعين عليهم القيام به الآن لمنع الرئيس عن المضي قدما في مشروعه السياسي. لذا من الصعب معرفة ما إذا كان هذا الانتقاد المتزايد من الاتحاد العام للشغل والأحزاب السياسية الأخرى يعكس آراء غالبية الشعب التونسي. ولا نجد أحد من الطبقة السياسية أو المجتمع المدني يمكنه الإدعاء أنه يمثل الشارع التونسي أو يتحدث بإسمه. وأخيرا رابعها هو؛ خلا خطاب كافة القوى السياسية على السواء من الاهتمام وتقديم الإجابات عن المشكلات الاقتصادية والاجتماعية الملحة وتقديم بدائل في مواجهة مطالب الفئات الاجتماعية الأكثر تضررا من الأزمة الاقتصادية وتداعيات جائحة كورونا. ومنذ إعلان التدابير الاستثنائية وتجميد عمل البرلمان وتغيير الحكومة وإضعاف دور الأحزاب السياسية خاصةً المعارضة، تركزت التصريحات والأولويات على الصراع السياسي حول السلطة. ولما كان الرئيس يملك زمام أمور إدارة شئون البلاد نظرا لمسئولياته الرئاسية بطبيعة الحال، فهو وحكومته أقرب لكسب الشارع السياسي بشرط التعبير عن وتلبية احتياجات المواطنين.

حين اتخذت حركة النهضة الإسلامية قرارها المحوري في العام 2016 بالابتعاد عن جذورها الدعوية والتركيز حصرياً على السياسة، سجّل ذلك تحوّلاً ضخماً في استراتيجية الحركة. وقد تأكّد هذا التصميم على وقف النشاطات الدعوية و«التخصص الوظيفي» في العمل السياسي رسمياً خلال المؤتمر العام العاشر في أيار 2016، حيث أوضح راشد الغنوشي، رئيس النهضة وزعيمها التاريخي منذ كانت الحركة محظورة، إن هذا التحوّل ليس مجرد وسيلة لمغادرة الإسلام السياسي والدخول إلى مجال «الديمقراطية الإسلامية» وحسب،2 بل هو أيضاً الحصيلة الطبيعية للمشاركة الكاملة للحزب في مجتمع ديمقراطي.

ومع تراجع شعبية النهضة، وإمكانية وجود انشقاقات مستقبلية، باتت حركة النهضة بين «شقى الرحى»؛ فإذا تنازلت على ما تبقى من ايديولوجيتها مجددا أو انخلعت تماماً عن الإسلام السياسي أو حتى إذا تنحى الغنوشي وغيرت قيادتها، فإن مستقبلها سيكون رهين بقبولها مجددا من الشعب التونسي. كما أنه قد يواجهها من جانب آخر أزمات قضائية منها: ملف التمويل الأجنبي وتورط الجهاز السري للحركة فى قضايا اغتيالات سياسية واتهامه بالتجسس والتخابر، وربما تتعرض الحركة إلى التجميد أو الحل قضائيا.

في ظل هذه المعادلة المركبة ينتظر تونس عام آخر صعب فى 2022 تُنذر مؤشرات عديدة بأنه سيشهد استمرار الصراع المختزن بين الرئيس ومعارضيه، يمكن أن ينفجر هذا الصراع إلى أشكالا مختلفة ومن شأنه أن يضع استقرار تونس من جديد على المحك، ويمدد من حالة الانتظار المكلفة على الاقتصاد التونسي ومعيشة المواطنين.

ولن يحل هذه الأزمة إلا النجاح فى إدارة الفترة الاستثنائية والالتزام بتوقيتات الاجراءات التأسيسية لإعادة بناء مؤسسات الحكم التى أعلنها الرئيس.■

هوامش البحث

1. أحمد تهامي عبد الحي، إدارة المرحلة الانتقالية بين استراتيجيات الفاعلين وتحديات الواقع: دراسة تقويمية لتجربة دول الربيع العربي، جامعة الإسكندرية: المجلة العلمية لكلية الدراسات الاقتصادية والعلوم السياسية، المجلد 2، العدد 4، 2017، ص ص 32-7.

2. تصحيح المسار: هل تؤدي انشقاقات النهضة إلى انهيارها في تونس؟، مركز المستقبل للأبحاث والدراسات المتقدمة، 4 أغسطس، 2021، في: https://futureuae.com/media/FutureAssessments21_ecaac157-af0d-42eb-a994-b85b5ce4a1fc.pdf

3. تونس: خريطة طريق الرئيس سعيد حل للأزمة أم تعقيد لها؟، BBC عربي، 16 ديسمبر 2021، الرابط: https://www.bbc.com/arabic/interactivity-59685397

4. تونس: قيس سعيّد يعلن إصلاحات دستورية وانتخابات تشريعية جديدة، DW عربية، 14 ديسمبر 2021، الرابط: https://p.dw.com/p/44Gt6

5. دينا رجائى عمارة، فصل الدعوى عن السياسى: المفهوم والسياق (حزب النهضة نموذجاً)، القاهرة: مركز أركان للدراسات والأبحاث والنشر، 2019، ص ص 21-20.

6. سارة فويز، من الإسلام السياسى إلى الديمقراطية الإسلامية: حركة النهضة تغير مسارها، معهد واشنطن لسياسات الشرق الأدنى، سلسلة تحليل السياسات، (د.ت).

7. محمد العدوى، مقدمة في السياسات المقارنة، محاضرات تمهيدى الماجستير في العلوم السياسية، كلية التجارة، جامعة أسيوط، 2021، ص 107.

8. منير بدوى، محاضرات مقرر النظم السياسية المقارنة – تمهيدى ماجستير، جامعة أسيوط: كلية التجارة، قسم العلوم السياسية والإدارة العامة، العام الدراسى 2020/2021، ص ص 15-14.

9. مهى يحى، ما بعد دستور تونس: الشيطان يكمن في التفاصيل، مؤسسى كارنيجى، 25/4/2014، فى: https://carnegieendowment.org/sada/experts/929

10. مونيكا ماركس، أى أسلوب اعتمدته النهضة أثناء عملية صياغة الدستور التونسى: الإقناع، الإكراه أو تقديم التنازلات، مركز بروكنجز الدوحة، العدد 30، أبريل 2014، ص ص 26-25.

11. نورا مدحت محمد كوثر، العوامل المؤثرة على أداء الأحزاب الإسلامية فى الحكم: دراسة لحالات مصر وتونس والمغرب، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 2020، ص ص 62-60.

12. هالة مصطفى، أزمة تونس أم أزمة الإخوان؟، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، 7 أغسطس 2021، فى: http://www.digital.ahram.org.eg

13. حمزة المؤدب، خروج النهضة المرتبك من الإسلام السياسي، بيروت: مركز مالكوم كير-كارنيغى للشرق الأوسط، 29/10/2019، في: https://carnegie-mec.org/2019/10/29/ar-pub-80218

14. تحليل: إلى أين يُبحر قيس سعيّد بسفينة تونس؟، DW عربية، 14 نوفمبر 2021، الرابط: https://p.dw.com/p/412lS

الإسلام السياسي بالمغرب بين الانتشار والانحسار: تأملات في تجربة حزب العدالة والتنمية

محمد موفيد
باحث في العلوم السياسية
جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء

الملخص:

تروم هذه الدراسة معالجة إشكالية تراجع الأداء السياسي والانتخابي لحزب «العدالة والتنمية»، حيث تنطلق الدراسة من فرضيتين أساسيتين: الأولى، تعتبر أن تراجع حزب «العدالة والتنمية» يعود أساسا لتآكل شرعية الحزب السياسية بسبب توليه مسؤولية التدبير الحكومي، أما الفرضية الثانية فتتصور أن سبب تقهقر حزب «العدالة والتنمية» خلال الانتخابات التشريعية لـ 8شتنبر 2021 يرجع للقرارات التي اتخذها الحزب، وبسبب عدم وفائه بوعوده الانتخابية وابتعاده عن بعض مبادئه المعلنة، فضلا عن صراعاته الداخلية، حيث تبيّن أن الفرضية الثانية التي تأطرت بها الدراسة استوعبت إشكالية الموضوع، ذلك أن تقهقر الأداء السياسي والانتخابي لحزب «العدالة والتنمية» يرجع موضوعيا لقراراته وخياراته، أما ذاتيا فيعود لصراعاته الداخلية.

Abstract:

This study aims to address the problem of the decline in the political and electoral performance of the «Justice and Development» party, as the study is based on two basic hypotheses: first, it considers that the decline of the «Justice and Development» party is mainly due to the erosion of the party's political legitimacy due to its assumption of responsibility for government management, while the second hypothesis imagines that the reason for The retreat of the «Justice and Development» party during the legislative elections of September 8, 2021 is due to the decisions taken by the party, and because of its failure to fulfill its electoral promises and its departure from some of its declared principles, as well as its internal conflicts. The political and electoral performance of the «Justice and Development» party is objectively due to its decisions and choices, while subjectively it is due to its internal conflicts.

مقدمة

عاش حزب «العدالة والتنمية» عدة تحولات في تجربته السياسية، حيث بدأ مساره السياسي بعد تسوية تمت بين قيادة حركة «التوحيد والإصلاح» ومؤسس حزب «الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية» الدكتور»عبد الكريم الخطيب»، وذلك سنة 1996، إذ تمكن الخطيب من دمج الإسلاميين في حزبه تمهيدا لإدماجهم في المشهد السياسي الرسمي عبر بوّابة المشاركة الانتخابية، التي كانت تشكل طموحا

لطالما راود العقل السياسي لقادة مكونات «حركة التوحيد والإصلاح» منذ لحظة ما قبل الاندماج تحت يافطة «حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية».

بعد تلك التسوية، التي تمت بين إسلاميي «التوحيد والإصلاح» والدكتور الخطيب، جاءت الانتخابات التشريعية التي كانت مقررة بتاريخ 14 نونبر 1997، والتي تمكن الإسلاميون من المشاركة فيها والفوز بـ (9) مقاعد في مجلس النواب، وبعد ذلك شارك حزب العدالة والتنمية في الانتخابات التشريعية لـ 27 شتنبر2002 وحصل على (42) مقعدا، ثم شارك في الانتخابات التشريعية لـ 7 شتنبر 2007، حيث حل في الرتبة الثانية بعد إحرازه (47) مقعدا.

غير أن نقطة التحول المفصلية في التاريخ السياسي لحزب «العدالة والتنمية» كانت سنة 2011، عندما دفعت موجة «الربيع العربي» الحزب إلى الصدارة بعد فوزه بالرتبة الأولى في الانتخابات التشريعية لسنة 2011 بـ (107) مقعدا في مجلس النواب، وذلك في ظل مناخ سياسي مضطرب على المستوى الإقليمي بسبب عدوى الربيع العربي التي اندلعت في العديد من الأقطار العربية، أما محليا فقد لعبت حركة «20 فبراير» دورا بارزا، بعدما تزعمت الاحتجاجات التي قادت إلى التعديل الدستوري لسنة 2011، ثم إلى فوز حزب «العدالة والتنمية» بالرتبة الأولى في تلك الانتخابات، وبعد ذلك جاءت الانتخابات التشريعية لـ 7 أكتوبر 2016، التي تبوأ فيها حزب «العدالة والتنمية» الرتبة الأولى بعد فوزه بـ (125) مقعدا، وترؤسه للحكومة للمرة الثانية بعد سنة2011 ، وتعد هذه سابقة في التاريخ السياسي المغربي، حيث لم يتمكن من قبل أي حزب من ترؤس الحكومة المغربية لولايتين متتاليتين.

غير أن التحول المفاجئ لحزب «العدالة والتنمية»، حصل في الانتخابات التشريعية لـ 8شتنبر 2021 عندما تقهقر الحزب من الرتبة الأولى (125 مقعدا خلال الانتخابات التشريعية لسنة 2016) إلى الرتبة الثامنة بعد نيله (13) مقعدا فقط، وهي النتيجة التي اعتبرت «غير مفهومة» عند قادة الحزب، والحال أن هناك أسباب ذاتية مرتبطة بحزب العدالة والتنمية كبنية سياسية، فضلا عن أخرى موضوعية مرتبطة بعلاقة الحزب بالنسق السياسي العام، وهي العلاقة التي قادت لتلك الهزيمة الانتخابية غير المتوقعة التي أسقطت حزب «العدالة والتنمية» من رأس القائمة الانتخابية إلى قاعها.

تأتي أهمية دراسة هذا الموضوع من حالة التراجع[1] والانحسار[2] الذي تعيش على وقعه حركات الإسلام السياسي في عدد من دول المنطقة، وحزب «العدالة والتنمية» ليس استثناء من ذلك، وتأسيسا على ما سبق، سأحاول تتبع المسار السياسي والانتخابي لحزب «العدالة والتنمية» خلال مرحلة المعارضة، فضلا عن مرحلة التدبير الحكومي، وذلك وفق مقاربة تاريخية، في محاولة لكشف عناصر القوة التي كانت وراء صلابة الحزب على المستوى السياسي والانتخابي، خاصة خلال موجة الربيع العربي التي كانت لها تداعيات إيجابية على حزب «العدالة والتنمية»، دون إغفال تحليل عوامل وفواعل الهزيمة التي لحقت بحزب «العدالة والتنمية» خلال الانتخابات التشريعية لـ 8شتنبر 2021.

إشكالية الدراسة:

تروم هذه الدراسة معالجة الإشكالية التالية:

لماذا تراجع الأداء السياسي والانتخابي

الهوامش

1 - نقصد بالتراجع في هذه الورقة،التقهقر على المستوى الانتخابي، ذلك أن حزب العدالة والتنمية تراجع على الصعيد الانتخابي بشكل واضح، حيث تقهقر من الرتبة الأولى بعد فوزه بـ (125) مقعدا خلال الانتخابات التشريعية لسنة 2016إلى الرتبة الثامنة بعد نيله (13) مقعدا فقط خلال الانتخابات التشريعية لسنة 2021.

2 - نروم من خلال توظيف مفهوم الانحسار التعبير عن حالة الانسداد الأيديولوجي لحزب العدالة والتنمية، وغياب التجديد الفكري لديه، حيث لم يتمكن الحزب منذ أطروحة «البناء الديمقراطي» التي تمت المصادقة عليها سنة 2012 من إبداع أطروحة فكرية قادرة على استيعاب التحولات التي طرأت على تجربته.

لحزب «العدالة والتنمية» بعد مرحلة سياسية حافلة تمكن خلالها الحزب من احتلال مراتب متقدمة على المستوى السياسي والانتخابي، فهل يتعلق الأمر بنوع من «العياء السياسي»[3]الذي يمكن أن يصيب أي فاعل سياسي في محطة من محطاته السياسية، أم يعزى هذا التراجع لدواعي ذاتية وأخرى موضوعية يلزم الكشف عن أسبابها وتداعياتها؟

فرضيات الدراسة:

إن الجواب على الإشكالية المركزية للدراسة يقتضي طرح الفرضيات التالية:

الفرضية الأولى: بما أن طبيعة العمل السياسي تفترض تآكل شرعية الأحزاب السياسية التي تتولى مسؤولية التدبير الحكومي، فإن تراجع الأداء السياسي والانتخابي لحزب «العدالة والتنمية» يمكن اعتباره حصيلة طبيعية في مسار العمل السياسي لحزب «العدالة والتنمية» الذي تولى رئاسة الحكومة لولايتين تشريعيتين متتاليتين (-2011 2016) و(2016-2021).

الفرضية الثانية: عرف حزب «العدالة والتنمية» عدة تحولات في مساره السياسي، حيث جرّب المعارضة فضلا عن التدبير الحكومي في مرحلة لاحقة، غير أن تداعيات ترأس حزب «العدالة والتنمية» للحكومة منذ أواخر سنة 2011 إلى حدود سنة 2021، وبسبب القرارات السياسية التي اتخذها التحالف الحكومي الذي كان يقوده حزب «العدالة والتنمية»، وأيضا بسبب ابتعاده عن بعض مبادئه المعلنة في أدبياته السياسية، فضلا عن عدم وفائه بوعوده المسطّرة في برامجه الانتخابية، إضافة لصراعاته الداخلية، كل ذلك قاد إلى الهزيمة التي لحقت الحزب في الانتخابات التشريعية لـ 8 شتنبر 2021.

لمعالجة هذا الموضوع سأعتمد مقاربة منهجية ثنائية، حيث سأتطرق في مبحث أول للمسار السياسي والانتخابي لحزب العدالة والتنمية من موقع المعارضة، بينما سأخصص المبحث الثاني لتناول تطورات حزب العدالة والتنمية من موقع التدبير الحكومي وذلك في سياق الربيع العربي وما بعده.

المبحث الأول: المسار السياسي والانتخابي لحزب العدالة والتنمية من موقع المعارضة

جاء حزب «العدالة والتنمية» للوجود السياسي من خلال مسار طويل ومعقد، فقد كانت ولادة الحزب بالاسم الذي يحمله اليوم، أي «العدالة والتنمية» سنة 1998، لكن المتتبع لمسار هذا الحزب، سيلاحظ أن نشأته جاءت نتيجة مخاض من المراجعات التي أقدمت عليها حركة «التوحيد والإصلاح»، منذ الانشقاق الذي حصل في تنظيم «الشبيبة الاسلامية» التي انشطرت إلى عدة توجهات منها توجه سمي «بالجماعة الإسلامية» وذلك سنة1981 ، وغيّر اسمه في أواسط الثمانينيات من القرن المنصرم باسم حركة «الإصلاح والتجديد»، وهو اسم جاء ليعبر عن المراجعات التي قام بها قادة هذا التوجه الإسلامي، لتتم عملية توحيد عدة مكونات إسلامية سنة1996 تحت مسمى حركة «التوحيد والإصلاح»، علما أن عملية التوحيد تلك، كانت تجري بالموازاة مع عملية البحث عن منافذ لتصريف الفعل السياسي، ذلك أن مكونات حركة «التوحيد والإصلاح» تقدمت خلال سنة 1992 بطلب ـتأسيس أحزاب سياسية، غير أن النظام السياسي المغربي كان متوجسا آنذاك من تأسيس أحـزاب سياسية بمرجعيات إسلامية، ورغم رفضه لفكرة تأسيس الإسلاميين لأحزاب سياسية، فإن النظام السياسي سمح بوساطة الدكتور عبد الكريم الخطيب، الذي رحب بانخراط إسلاميي «التوحيد والإصلاح» في حزب «الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية» وذلك سنة 1996.

منذ انخراط مكونات حركة «التوحيد والإصـلاح» في إطـار حـزب «الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية»، منذ ذلك الحين، حظي موضوع المشاركة الانتخابية باهتمام الإسلاميين، وهكذا تمكّنوا من المشاركة في الانتخابات التشريعية لسنة 1997، كما شاركوا في الانتخابات التشريعية لسنة 2002، والتي أعقبتها الأحـداث الإرهابية في ماي 2003، حيث تضررت على إثرها صورة الإسلاميين نتيجة اتهامهم بكونهم يشكلون القاعدة الفكرية المغذية للتطرف في نظر خصومهم، كما شارك حزب «العدالة والتنمية» في الانتخابات

التشريعية لسنة 2007، والقاسم المشترك بين الانتخابات التشريعية التي شارك فيها حزب «العدالة والتنمية» منذ سنة1997 إلى سنة 2007، هو كونه شارك فيها من موقع المعارضة البرلمانية.

انطلاقا مما سبق، سأتتبع المسار الانتخابي والسياسي لحزب «العدالة والتنمية» من موقع المعارضة البرلمانية، حيث سأتطرق في المطلب الأول لتطور المسار السياسي لحزب «العدالة والتنمية» من خلال موقع المعارضة، بينما سأخصص المطلب الثاني لتتبع المسار الانتخابي لحزب «العدالة والتنمية» من موقع المعارضة البرلمانية.

المطلب الأول: تطور المسار السياسي للعدالة والتنمية خلال مرحلة المعارضة

يرى الإسلاميون أن المشاركة السياسية توسع مجال عملهم، من حقل الدعوة إلى معترك السياسة الذي يعد استمرارية لممارسة الدعوة داخل مجال القرار السياسي، مما يستدعي التأكيد على أولوية هذه المشاركة والمصالح التي ستخولها على أساس الحسم في بعض الصيغ الممكنة[4]، ولذلك طرحت مسألة المشاركة السياسية على حركة «الإصلاح والتجديد» منذ سنة 1987، وكان الخيار الأول الذي طرح هو الانخراط المباشر في العملية السياسية عبر بوابة تأسيس حزب سياسي، والخيار الثاني هو البحث عن سبل التحالف مع حزب سياسي موجود، والخيار الثالث تمحور حول دعم حزب قائم، وكخيار أخير كانت الحركة تنوي التحول إلى جماعة ضاغطة في حال فشل الخيارات السابقة.

هكذا، وفي خضم بحث الحركة الإسلامية (حركة الإصلاح والتجديد ورابطة المستقبل الإسلامي أساسا) عن موطئ قدم لها في المشهد السياسي الرسمي قامت بمجموعة من المحاولات، حيث تم البدء بخيار تأسيس حزب سياسي، وفي هذا الصدد تقدمت حركة «الإصلاح والتجديد» بطلب تأسيس حزب «التجديد الوطني» سنة 1992، الذي واجهته السلطة بقرار المنع بمبرر عدم انسجام أهدافه كما هي محددة في قانونه الأساسي مع التشريعات الجاري بها العمل، ليتم بعد ذلك التعامل بنفس المنطق مع حزب «الوحدة والتنمية» الذي منعته السلطات بمدينة فاس، وفي معرض إجابته عن سبب عدم منح السلطة الترخيص القانوني لحزب «الوحدة والتنمية» قال القيادي في حزب العدالة والتنمية لحسن الداودي: «فالسلطة في تلك الفترة كانت سلطة الصم والبكم والعمي، لا تتكلم ولا تعطي أية إشارة ولذلك رفضت تسليم الوصل، كما رفضت تسليم الوصل لعبد الإله بنكيران وعبد الله باها، لأن الظرفية كانت ظرفية الرفض»[5].

بعدما تبين لقادة حركة «الإصلاح والتجديد» أن خيار تأسيس حزب سياسي غير ممكن في فترة التسعينيات من القرن الماضي، تم اللجوء إلى البحث عن سبل الانخراط في حزب سياسي قائم، وهكذا تم التواصل مع حزب «الاستقلال»، الذي رفض انخراط الإسلاميين فيه ككتلة واحدة، ليتم التواصل بعد ذلك مع الدكتور عبد الكريم الخطيب، الذي قبل انخراط الإسلاميين في حزب «الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية» وذلك سنة 1996.

بعد انخراط قادة حركة «التوحيد والإصلاح» في حزب الدكتور الخطيب، بدأ التفكير في مسألة المشاركة السياسية، وهو ما تم سنة 1997، حيث شاركوا في الانتخابات التشريعية آنذاك وفازوا بـ (9) مقاعد في مجلس النواب، ليتم بعدها تغيير اسم حزب «الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية» تحت مسمى حزب «العدالة والتنمية».

بعد ذلك، شارك حزب «العدالة والتنمية» في الانتخابات التشريعية لـ 27

الهوامش

4 - رشيد مقتدر: الإدماج السياسي للقوى الإسلامية في المغرب، الطبعة الأولى، بيروت، مطابع الدار العربية للعلوم، 2010، ص 124.

5 - رشيد مقتدر: الإسلاميون الإصلاحيون والسلطة بالمغرب: مقابلات حول الحكم والسياسة، الطبعة الأولى، الناشر مركز مغارب، مطبعة أمينغراف، 2016،ص 168.

شتنبر 2002 وحصل على (42) مقعدا، غير أن صورة حزب «العدالة والتنمية» تضررت كثيرا بسبب تداعيات الأحداث الإرهابية لماي 2003، مما دفع هذا الأخير لتقليص مشاركته في الانتخابات، تحت ذريعة الحفاظ على وجوده السياسي، كـما عـرف الـحـزب تـغـيّرا مهما على مستوى خطابه السياسي، حيث انتقل من الخطاب الهوياتي الذي كان يرتكز على الدفاع عن قضايا الهوية والمرجعية الإسلامية إلى الخطاب التدبيري الذي يتمحور حـول القضايا والمشكلات الاقتصادية والاجتماعية.

شارك أيضا حزب «العدالة والتنمية» في الانتخابات التشريعية لـ 7 شتنبر 2007، حيث حل في الرتبة الثانية بعد إحرازه (47) مقعدا، وهي رتبة متقدمة بالمقارنة مع الوضع السياسي للحزب آنذاك، الذي كان لا يزال تحت وقع الصدمة، بسبب اتهامه بالمسؤولية المعنوية عن الأحداث الإرهابية لماي 2003. هذا عن المسار السياسي لحزب «العدالة والتنمية»، فماذا عن مساره الانتخابي من موقع المعارضة البرلمانية؟

المطلب الثاني: المسار الانتخابي للعدالة والتنمية من موقع المعارضة البرلمانية

بعد انخراط حركة «التوحيد والإصلاح» في حزب «الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية» بقيادة الدكتور الخطيب، فتح أمـام الإسلاميين بـاب المشاركة الانتخابية، حيث تمكنوا من المشاركة في الانتخابات التشريعية لسنة 1997، والتي «جاءت في إطار وسياق سياسي اتسم بجملة من التحولات السياسية والقانونية، خلال عقد التسعينيات من القرن الماضي، أبرزها الاستفتاء الدستوري لسنة 1996، الذي تم التصويت عليه بشبه الإجماع، عكس التقارب بين أحزاب الكتلة أو المعارضة، خاصة الاتحاد الاشـتراكي للقوات الشعبية، والمؤسسة الملكية، وقبله التعديل الدستوري لسنة 1992»[6]. «كما أن عقد التسعينات عرف العديد من التحولات السياسية المرتبطة بالتحولات الدولية»[7]،أهمها سقوط جدار برلين وانهيار المعسكر السوفياتي، وبروز الأحادية القطبية بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، فضلا عن انتشار ثقافة حقوق الإنسان. قد كان لهذه التحولات أثر كبير في سماح النظام السياسي المغربي للإسلاميين بالتواجد القانوني، فضلا عن المشاركة في الانتخابات، وهكذا تمكن حزب «العدالة والتنمية» من الفوز في الانتخابات التشريعية لسنة 1997 بـ (9) مقاعد في البرلمان، «وهو مما لا شك فيه تطور إيجابي في تاريخ الحركة الإسلامية المغربية، ولم يكن بوسع عبد الإله بنكيران في ليلة الإعلان عن النتائج، إخفاء سروره وابتهاجه بالحدث، وهو الأمر الذي تناقلته وكالات الأخبار ورددته الصحافيون الأجانب الحاضرون بوزارة الداخلية»[8].

كما شارك حزب «العدالة والتنمية» في انتخابات27 شتنبر 2002، فحصل فيها على الرتبة الثالثة، وهي المرة الأولى التي يفوز فيها حزب إسلامي مغربي بـ (42) مقعدا في البرلمان المغربي من بين 325 مقعدا، رغم أنه لم يشارك سوى في 60 فقط من الدوائر الانتخابية[9].

قد «شكلت أحداث 16 ماي في الدار البيضاء، أبرز عائق في مسار الإدماج السياسي للإسلاميين، وفي كيفية تعامل السلطة السياسية مع الإسلاميين عموما وحزب «العدالة والتنمية» على وجه التحديد، حيث تطورت العلاقة بينهما لمرحلة من الاحتقان والمواجهة، ترتب عنها مجابهة الإسلاميين لأول أزمة سياسية حقيقية في تاريخيهم نجمت عنها عدة تداعيات سياسية»[10]، ومن تداعيات تلك الأزمـة، دفع مصطفى الرميد رئيس الفريق البرلماني للحزب نحو الاستقالة، فضلا عن التلويح بحل الحزب، كما انتقدت السلطة السياسية مشكلة ازدواجية الخطاب السياسي لدى حزب العدالة والتنمية، على إثر اللقاء الذي جمع وزارة الداخلية مع الأمانة العامة لحزب العدالة والتنمية[11].

كما أن السلطة السياسية مارست ضغوطا كبيرة عـلى حـزب «العدالة والتنمية»من خلال دفعه نحو تقليص مشاركته في الانتخابات، وقـد أكد لحسن الداودي هذه المسألة قائلا: «أما الضغوطات فتتجلى في قول الداخلية نحن نعطيكم المعطيات، وأنتم حزب مسؤول تصرفوا كما شئتم، ومعناه أنه إذا غطينا كل الدوائر فإن المقص سيشتغل وقد يمحي حزب «العدالة والتنمية» على مستوى النتائج، ولذلك قلصنا الترشيحات في المدن الكبرى»[12].

شارك حزب «العدالة والتنمية» في الانتخابات التشريعية لسنة 2007 وأحرز الرتبة الثانية بـ (47) مقعدا، والملاحظ أن نسبة المشاركة في استحقاقات 7 شتنبر2007 كانت ضعيفة جـدا؛ إذ أنها لم تتجاوز (37) في المائة. والجدير بالإشارة أن الانتخابات التشريعية لسنة 2007 جاءت في سياق بروز أطروحة التمايز بين الدعوي والسياسي في علاقة حـزب «العدالة والتنمية» بشريكته الاستراتيجية حركة «التوحيد والإصلاح»، وهذه المسألة تعد من تداعيات أحداث 16 ماي 2003، التي دفعت نحو إقامة المزيد من التمايز بين الفاعل الدعوي (حركة التوحيد والإصـلاح) والفاعل السياسي (حـزب العدالة والتنمية(، وذلك على مستوى الخطاب والرموز والوظائف.

هذا عن المسار السياسي والانتخابي لحزب العدالة من موقع المعارضة البرلمانية، فماذا عن تطورات الحزب من موقع التدبير الحكومي؟

المبحث الثاني: تطورات حزب العدالة والتنمية من موقع التدبير الحكومي في سياق الربيع الـعـربي وما بعده

لم يكن المغرب بمعزل عن الأحداث والتحولات التي جرت في العديد من البلدان العربية التي شهدت انتفاضات غير مسبوقة، سواء في حجمها وأسلوبها، أو في مطالبها، والتي أرغمت أربعة حكام على التنحي عن الحكم في كل من تونس ومصر وليبيا واليمن[13]، حيث تأسست في هـذا السياق «حركة 20 فبراير» المغربية سنة 2011، ورفعت شعارات مطالبة بالكرامة والحرية والعدالة الاجتماعية.

قد تمكن حزب «العدالة والتنمية» من الفوز في الانتخابات التشريعية التي جرت بتاريخ 25 نونبر 2011، حيث أحرز الحزب الرتبة الأولى في تلك الانتخابات بـ (107) مقعدا، وشارك الحزب بعد ذلك في الانتخابات التشريعية لـ 7 أكتوبر 2016، حيث تبوأ فيها الرتبة الأولى بعد فوزه بـ (125) مقعدا، كما ترأس الحكومة للمرة الثانية بعد سنة2011.

الهوامش

6 -البشير المتاقي: الحركة الإسلامية والمشاركة السياسية بالمغرب، حركة التوحيد والإصلاح وحزب العدالة والتنمية نموذجا، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 2009، ص282.

7 - البشير المتاقي: الحركة الإسلامية والمشاركة السياسية بالمغرب، مرجع سابق، ص283 .

8 -محمد الطوزي: الملكية والإسلام السياسي بالمغرب، ترجمة محمد حاتمي، خالد شكراوي، نشر الفنك، مطبعة النجاح الجديدة،2001، ص 257.

9 - البشير المتاقي: الحركة الإسلامية والمشاركة السياسية بالمغرب، مرجع سابق، ص388 .

10 - رشيد مقتدر: الإدماج السياسي للقوى الإسلامية في المغرب،مرجع سابق، ص211.

11 - يقول الأستاذ خليدي محمد في معرض جوابه عن سؤال حيثيات اللقاء الذي جمع الأمانة العامة لحزب «العدالة والتنمية» مع وزارة الداخلية بعد تفجيرات 16 ماي 2003: «كان لقاء الأمانة العامة مع وزارة الداخلية ممثلة في فؤاد علي الهمة ومصطفى الساهل حادا وشديدا وقد تمحور حول النقاط الآتية:

- أن الخطاب الإسلامي يتميز بالازدواجية وأنه هو الذي هيأ لتفجيرات الدار البيضاء سنة 2003؛
- التركيز على موضوع إمارة المؤمنين والتلويح بحل الحزب؛
- التداول حول موضوع الأموال التي كانت تجمع لمسلمي البوسنة والهرسك؛
- ثنائية الحركي والحزبي وهو خطاب انتقد من طرف وزارة الداخلية؛
- تعويض الفكر العلمي بالفكر الشعبوي خاصة بانتقاد المهرجانات، وربطها بالجانب الأخلاقي عوض اعتماد برنامج سياسي.

(أنظر رشيد مقتدر: الإسلاميون الإصلاحيون والسلطة بالمغرب، مرجع سابق، ص 187-186).

12 -رشيد مقتدر: الإسلاميون الإصلاحيون والسلطة وبالمغرب، مرجع سابق، ص173.

13 -حسن مسكين: الحياة السياسية في المغرب المعاصر «الحكومة والمعارضة نموذجا، دراسة في الخطاب والممارسة»، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة 2016، ص 77.

لكن نقطة التحول التي فاجأت حزب «العدالة والتنمية» حصلت عشية الإعلان عن نتائج الانتخابات التشريعية لـ 8شتنبر 2021، إذ أن الحزب تقهقر من الرتبة الأولى (125 مقعدا خلال الانتخابات التشريعية لسنة 2016) إلى الرتبة الثامنة في الانتخابات التشريعية لـ 8شتنبر 2021 بعد نيله (13) مقعدا فقط، حيث بقي التساؤل عن أسباب تلك الهزيمة مطروحا، وهو ما سوف نحاول تناوله من خلال مطلبين، حيث سنتطرق في المطلب الأول لحزب العدالة والتنمية خلال حكومة عبد الإله بنكيران، بينما سنتطرق في المبحث الثاني لحزب العدالة والتنمية في عهد حكومة سعد الدين العثماني.

المطلب الأول: حزب العدالة والتنمية خلال حكومة عبد الإله بنكيران

جاءت حكومة عبد الإله بنكيران التي عين على رأسها بتاريخ 29 نونبر2011 في سياق سياسي إقليمي حافل بالمتغيرات،ذلك أنها أتت في سياق موجة «الربيع العربي»، التي انتشرت عدواها في العديد من الأقطار العربية، وكان من نتائجها الإطاحة بعدد من الأنظمة السياسية، منها تونس ومصر واليمن، أما على المستوى الوطني فقد لعبت حركة «20 فبراير» دورا بارزا في الاحتجاجات التي شهدها المغرب سنة 2011، حيث أفضت تلك الاحتجاجات إلى تعديل دستوري مهم، كان متقدما بالمقارنة مع باقي التجارب الدستورية[14] التي عرفها المغرب، وهو ما قاد في النهاية لتصدر حزب «العدالة والتنمية» للمشهد السياسي المغربي بعد نيله الرتبة الأولى في تلك الانتخابات (2011) بـ (107) مقعدا وترأسه للحكومة في شخص عبد الإله بنكيران.

الجدير بالإشارة أن الرهان كان كبيرا على الحكومة التي قادها حزب «العدالة والتنمية» عام 2011، أولا؛ بالنظر لأنها كانت مساندة بسياق سياسي غير مسبوق بفعل تداعيات موجة الربيع على الساحة السياسية، وثانيا؛ لأن الحزب كان مدعّما بقاعدة انتخابية مهمة بوأته الرتبة الأولى في الانتخابات التشريعية، فضلا عن رهان الطبقتين الفقيرة والمتوسطة على الحزب بالنظر لترويج قادته لخطاب سياسي قائم على محاربة الفساد، وهو بالمناسبة كان شعارا للمرحلة رفعته حركة 20 فبراير، كما ضمنّه «حزب العدالة والتنمية» في برنامجه الانتخابي لسنة2011 .

الملاحظ أن حزب «العدالة والتنمية» حاول في بداية ترأسه للحكومة اتخاذ بعض الإجراءات التي كانت تصبّ في منحى محاربة الفساد، كنشر بعض وزرائه للوائح بعض المستفيدين من الريع الاقتصادي (المأذونيات)، لكنه تراجع عن كل ذلك ابتداء من سنة 2013، متأثرا بالثورة المضادة التي نفذها الجيش المصري بعد انقلابه على «محمد مرسي» وتعطيل العمل بالدستور في3 يوليو 2013، وبدأ العد العكسي لحكومة «العدالة والتنمية» عندما قررت التراجع عن اتخاذ قرارات مهمة، ودخلت في مواجهة مع الطبقة التي كانت تشكّل القاعدة الانتخابية لحزب «العدالة والتنمية»، حيث أعلن عبد الإله بنكيران عزمه اتخاذ بعض الإجراءات من قبيل إصلاح صندوق المقاصة فضلا عن إصلاح أنظمة التقاعد.

المطلب الثاني: حزب العدالة والتنمية في عهد حكومة سعد الدين العثماني

نظمت الانتخابات البرلمانية بالمغرب في 7 أكتوبر 2016، وتبوأ فيها حزب «العدالة والتنمية» الرتبة الأولى بـ (125) مقعدا، وتم تعيين عبد الإله بنكيران في 10 أكتوبر2016 رئيسا للحكومة ومكلّفا بتشكيلها. غير أن مفاوضات تشكيل الحكومة استمرت لمدة ستة أشهر ولم تفض في النهاية لتشكيل الأغلبية الحكومية، وهو ما عبر عنه قادة الحزب «بالبلوكاج» في إشارة لعرقلة تشكيل الحكومة برئاسة عبد الإله بنكيران. وبعد تعذر تشكيل الحكومة، «صدر بلاغ للديوان الملكي في يوم 15 مارس 2016 بموجبه تم إعفاء عبد الإله بنكيران من مهمّة تشكيل الحكومة، ليستدرك باستصدار بلاغ ثان عين بموجبه سعد الدين العثماني رئيسا للحكومة، وذلك يوم الجمعة 17 مارس 2016»[15].

الملاحظ أن حكومة سعد الدين العثماني لم تكن مساندة بإجماع قادة الحزب، خاصة أنها جاءت في سياق أزمة داخلية عاشها حزب «العدالة والتنمية»، ويتعلق الأمر بأزمة « الولاية الثالثة»، والتي تتلخص وقائعها في انقسام قادة الحزب بين مؤيد ورافض لفكرة تعديل النظام الأساسي لحزب «العدالة والتنمية» للسماح لعبد الإله بنكيران بالترشح لولاية ثالثة على رأس حزب «العدالة والتنمية» كأمين عام، لتنتهي القضية بالتصويت بالأغلبية على قرار عدم تعديل النظام الأساسي للحزب، وذلك ضمن أشغال المؤتمر الوطني الاستثنائي لحزب «العدالة والتنمية» في نونبر 2017. وقد كان لهذه الأزمة (الولاية الثالثة) تداعيات وخيمة على حزب «العدالة والتنمية»، بسبب انقسام قيادات الصف الأول بين داعم لحكومة سعد الدين العثماني، ومعارض لها.

فضلا عن كل ذلك، فإن حكومة سعد الدين العثماني اتخذت بعض القرارات التي تتعارض مع أدبيات حزب «العدالة والتنمية» وشريكته الاستراتيجية حركة «التوحيد والإصلاح»، حيث صادقت حكومة سعد العثماني على القانون الإطار رقم (51.17) المتعلق بمنظومة التربية والتكوين والبحث العلمي في يوليوز 2019، والذي جاء في مضامينه اعتماد الفرنسية لغة أساسية في التدريس، الشيء الذي اعتبرته حركة «التوحيد والإصلاح» في بلاغ لها «بمثابة رهن لمستقبل التعليم بالمغرب بخيارات لا دستورية»[16].

كما صادقت حكومة سعد الدين العثماني بتاريخ 14 يوليو 2021، على القانون رقم (21.13) المتعلق بالاستعمالات المشروعة للقنب الهندي، وهو القرار الذي حذرت منه حركة «التوحيد والإصلاح» ودعت إلى عدم التسرع في تمريره، ويضاف هذا القرار إلى جملة القرارات المنافية لأدبيات حزب «العدالة والتنمية» وشريكته الاستراتيجية حركة «التوحيد والإصلاح».

من الواضح أن توقيع سعد الدين العثماني أمين عام حزب «العدالة والتنمية» ورئيس الحكومة المغربية (2016-2021) على اتفاقية التطبيع مع الكيان الإسرائيلي[17] بتاريخ 10 دجنبر 2020، كانت له تداعيات على سمعة الحزب، الذي تقوم أدبياته وخطابه السياسي منذ لحظة تأسيسه على رفض التطبيع مع إسرائيل، والأكثر من ذلك أن «فريقه البرلماني تقدم رفقة ثلاثة فرق أخرى عام 2013، بمقترح قانون لتجريم كافة أشكال التطبيع»[18].

من تداعيات توقيع سعد الدين العثماني بنود التطبيع مع الكيان الإسرائيلي، توتر علاقة حزب «العدالة والتنمية»مع حليفته الاستراتيجية حركة «التوحيد والإصلاح»[19] التي تشكّل خزّانا

الهوامش

14 -لقد جاء الدستور المغربي لسنة 2011 بتعديلات متقدمة بالمقارنة بباقي التجارب الدستورية السابقة، ومن هذه التعديلات ما جاء في الفصل 47 من دستور 2011، الذي نص على أن الملك يعين رئيس الحكومة من الحزب السياسي الذي تصدر انتخابات أعضاء مجلس النواب، وعلى أساس نتائجها، بمعنى أن المواطنين أصبح بإمكانهم اختيار من يحكم. للمزيد حول مستجدات دستور 2011 أنظر:

David Melloni: La constitution Marocaine de 2011, Une Mutation des ordres politiqueet juridique Marocains, Revue Française d'études constitutionnelles et politiques, n° 145, avril 2013, p 5-17.

15 -المصطفى بنموسى: مخاض تشكيل حكومة العدالة والتنمية الثانية بين الدستوري والسياسي، مجلة رهانات، عدد 43، سنة 2017، ص 4.

16 -أنظر البلاغ المنشور بموقع حركة التوحيد والإصلاح بتاريخ 16 يوليو 2019 على الموقع الإلكتروني للحركة.(www.alislah.ma).

17 - جاء قرار توقيع اتفاقية التطبيع مع الكيان الإسرائيلي في سياق الصراع الدائر حول «الصحراء المغربية»، خاصة بعد الإعلان الرئاسي الذي وقعه الرئيس الأمريكي السابق «دونالد ترامب» بتاريخ10 دجنبر2020 ، والذي يعترف بموجه بسيادة المغرب على كامل أراضيه الصحراوية، وهو محاولة من الرباط لاستثمار العلاقة الاستراتيجية بين إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية في دعم موقف سيادة المغرب على أقاليمه الجنوبية.

18 - محمد عبد الصمد :هل يؤثر توقيع العثماني لقرار التطبيع على حظوظ «البيجيدي» في الانتخابات المقبلة ويتسبب في انشقاقات داخل الحزب؟ مقال منشور بجريدة «أخبارنا المغربية « بتاريخ 24/12/2020 على الرابط التالي: (https://www.akhbarona.com/politic/316675.html#ixzz7Gil9zFvT).

19 - حيث عبرت حركة التوحيد والإصلاح في بيان لها عن موقفها «الرافض والمستنكر لكل محاولات التطبيع والاختراق الصهيوني، معتبرا أن ما أقدم عليه المغرب، الذي يرأس لجنة القدس الشريف، مِن تدابير يعد تَطوراً مؤسفاً وخطوةً مرفوضةً لا تنسجم مع موقف الدعم الثابت والمشرّفِ للمغرب، والذي يضع دائما القضية الفلسطينية في مرتبة قضية الصحراء المغربية، والمساندِ ماديا ومعنويا للقدس والمقدسيين وللمقاومة الفلسطينية ولنضال الشعب الفلسطيني في مواجهة الاحتلال الصهيوني الغاصب وجرائمه النكراء».(أنظر البلاغ المنشور بموقع حركة التوحيد والإصلاح بتاريخ 1 1دجنبر 2020على الموقع الإلكتروني للحركة.(www.alislah.ma).

انتخابيا لحزب «العدالة والتنمية»، فضلا عن كونها قوة تعبوية تساهم في التعبئة والدعاية لفائدة مرشحي الحزب خلال محطاته الانتخابية، وهو ما أثر على السلوك الانتخابي لأعضاء حركة «التوحيد والإصلاح» نحو حزب «العدالة والتنمية» خلال الاستحقاقات الانتخابية التي جرت بتاريخ 8شتنبر 2021، حيث أن أعضاء الحركة تراجعوا عن دعم مرشحي الحزب، وهو ما عكسته النتائج الهزيلة التي حصل عليها هذا الأخير في تلك الانتخابات.

على سبيل الختم:

إن تراجع وانحسار تجربة الإسلام السياسي أصبح واقعا لا يمكن لا يمكن تجاوزه أثناء تحليل ظاهرة الإسلام السياسي في مختلف الأقطار العربية، ويجسد حزب «العدالة والتنمية» نموذجا لهذا التراجع في السياق المغربي، فالحزب الذي كان يحصد نتائج متقدمة خلال عدد من المحطات الانتخابية السابقة، فجأة صدم بتقهقره إلى رتبة متدنية، والملاحظ أن هناك أسباب عدة أدت بحزب «العدالة والتنمية» إلى هذه النتيجة الهزيلة، منها:

- أولا: بروز خلافات عميقة بين قادة الحزب منذ إعفاء عبد الإله بنكيران من رئاسة الحكومة وتعيين سعد الدين العثماني خلفا له، وتعمقت هذا الخلافات منذ سنة2017 عند إثارة موضوع «الولاية الثالثة»، عندما انقسم قادة الحزب إلى تيارين، أحدهما مؤيد والآخر رافض لفكرة تعديل النظام الأساسي للحزب للسماح لعبد الإله بنكيران بالاستمرار في موقعه كأمين عام للحزب، وقد وجدت حركة «التوحيد والإصلاح» نفسها في قلب ذلك السجال السياسي، فدعمت موقف تيار سعد الدين العثماني على حساب تيار عبد الإله بنكيران؛

- ثانيا: اضطراب علاقة حركة «التوحيد والإصلاح» بحزب «العدالة والتنمية» بسبب اتخاذ حكومة سعد الدين العثماني بعض القرارات المنافية لاختيارات الحركة وحتى لأدبيات الحزب منها على سبيل على المثال: المصادقة على القانون الإطار رقم (51.17) المتعلق بمنظومة التربية والتكوين والبحث العلمي في يوليوز 2019، الذي نص في مضامينه على «التناوب اللغوي» أو التدريس بالفرنسية، فضلا عن توقيع سعد العثماني على اتفاقية التطبيع مع الكيان الإسرائيلي في دجنبر 0202، وهو ما أدى في النهاية لتراجع حركة «التوحيد والإصلاح» عن دعم حزب «العدالة والتنمية» خلال الانتخابات التشريعية لـ 8 شتنبر2021، كما صادق الحزب أيضا على القانون رقم (21.13) المتعلق بالاستعمالات المشروعة للقنب الهندي، وهو ما يعتبر مخالفة واضحة للأدبيات التي نشأ عليها حزب «العدالة والتنمية» منذ لحظة تأسيسه؛

- ثالثا: تفكك القاعدة الانتخابية لحزب «العدالة والتنمية» بسبب اتخاذه لعدة قرارات مؤلمة أضرت بالطبقة المتوسطة منها إصلاح صندوق المقاصة وإصلاح أنظمة التقاعد، فضلا عن تراجع الحزب عن وعوده الانتخابية التي كانت مسطرة في برامجه الانتخابية، خاصة ما يتعلق منها بمحاربة الفساد.

إن كل هذه الأسباب التي يتداخل فيها الذاتي بالموضوعي كانت وراء التقهقر الكبير الذي عرفه حزب العدالة والتنمية في الانتخابات التشريعية لـ 8 شتنبر 2021، دون إغفال الفقر الذي أصبح يعيشه الحزب على مستوى اجتراح الأفكار والأطروحات الفكرية والسياسية القادرة على تأطير المرحلة، وفتح آفاق سياسية جديدة، فمنذ أطروحة «البناء الديمقراطي» التي تمت المصادقة عليها في المؤتمر الوطني السابع لحزب العدالة والتنمية في يوليوز 2012، والتي جاءت مؤطرة بمناخ سياسي مضطرب نتيجة عدوى الربيع العربي، منذ ذلك الحين، لم يستطع الحزب إبداع أطروحة سياسية جديدة معبرة عن ثقل التحولات التي طبعت المشهد السياسي، خاصة أن مياه كثيرة جرت تحت الجسر، والغريب أن حزب العدالة والتنمية اكتفى بمبادرة خجولة خلال مؤتمره الوطني الاستثنائي لسنة 2017، حيث اقتصر خياله السياسي على بلورة ورقة حول «توجهات المرحلة القادمة» والتي تضمنت اجترارا لأفكار سابقة دون أي تجديد يذكر، وكأن الزمن السياسي «استاتيكي» لا يتحرك، والحال أنه دينامي بامتياز.■

لائحة المراجع المعتمدة:

- **أولا: الكتب**

رشيد مقتدر: الإدماج السياسي للقوى الإسلامية في المغرب، الطبعة الأولى، بيروت،مطابع الدارالعربية للعلوم، 2010.

رشيد مقتدر: الإسلاميون الإصلاحيون والسلطة بالمغرب: مقابلات حول الحكم والسياسة، الطبعة الأولى، مطبعة AMINEGRAPE، 2016.

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

محمدالطوزي: الملكية والإسلام السياسي بالمغرب، ترجمة محمد حاتمي، خالد شكراوي، نشر الفنك، مطبعة النجاح الجديدة، 2001.

حسن مسكين: الحياة السياسية في المغرب المعاصر «الحكومة والمعارضة نموذجا، دراسة في الخطاب والممارسة»، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 2016.

- **ثانيا: المقالات**

المصطفى بنموسى: مخاض تشكيل حكومة العدالة والتنمية الثانية بين الدستوري والسياسي، مجلة رهانات، عدد 43، سنة 2017.

- محمد عبد الصمد :هل يؤثر توقيع العثماني لقرار التطبيع على حظوظ «البيجيدي» في الانتخابات المقبلة ويتسبب في انشقاقات داخل الحزب؟ مقال منشور بجريدة «أخبارنا المغربية « بتاريخ 24/12/2020 على الرابط التالي: https://www.akhbarona.com/politic/316675.html#ixzz7Gil9zFvT

- David Melloni: La constitution Marocaine de 2011, Une Mutation des ordres politique et juridique Marocains, Revue Française d'études constitutionnelles et politiques n° 145, avril 2013.

الاسلام السياسي و الديمقراطية : أفول أم تكتيك في التجربة المغربية نموذجا

عبد الحي البوكيلي

باحث في الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية فاس_ سايس

جامعة سيدي محمد بن عبد الله

ملخص:

يحاول البحث الكشف عن علاقة الإسلام السياسي بالديمقراطية انطلاقا من النموذج المغربي، من الرفض المطلق للديمقراطية ومقوماتها، على أساس أنها سلعة من الغرب الكافر، إلى القبول بالتجربة الديمقراطية والانخراط فيها. فهل دخول حركات الإسلام السياسي للتجربة السياسية التي تشكل أساس العملية الديمقراطية، كان من أجل المساهمة في بناء الدولة المدنية الديمقراطية؛ أم من أجل بناء الدولة الدينية دون الدخول في صراع مع أي طرف كان داخلي أو خارجي؟

فإذا قمنا بجرد بسيط لتاريخ الحركات الإسلامية بالمغرب؛ سنجدها تعزف على الوترين القانوني/ السياسي أحيانا؛ والثوري أحايين أخرى، حسب السياق العام الوطني والدولي، فهي حركات حربائية بامتياز. وهو ما يجعلنا ندّعي أن القول «بما بعد الإسلام السياسي» بالمغرب أمر يحتاج لنوع من الرويّة؛ لأن فرضية خطة جديدة لمزيد من التغلغل أمر وارد، ويتضح ذلك في خطاب المظلوميّة الذي رافق تراجع حزب العدالة والتنمية في انتخابات 2021، فبالرغم من أن الشعب هو من قرّر عدم التصويت للحزب، وهي العملية التي قبل بها الحزب _العملية الانتخابية/ الديمقراطية_ كشرط للدخول في العمليّة الانتخابيّة، فإن كانت في صالحه فالانتخابات شفافة؛ أما إذا كانت نتائجها ضده كما وقع في الانتخابات الأخيرة فإن الأمر يتعلق بمؤامرة ضد الحزب (الإسلام السياسي).

ولتوضيح فرضيتنا هذه «أفول؛ أم تكتيك جديد» قرّرنا أن نتناول هذا العمل من خلال المحاور التالية:

أولا: حركات الإسلام السيّاسي المغربية من العمل القانوني إلى العمل الثوري (اللّاقانون).

ثانيا: حركات الإسلام السياسي من العمل الثوري إلى العمل السيّاسي الحزبي.

ثالثا: من المعارضة السياسية إلى إدارة الشأن العام، ومن إدارة الشأن العام إلى المعارضة، هل هي بداية النهاية؛ أم تكتيك جديد؟

الكلمات المفاتيح: الإسلام السياسي، الديمقراطية، العدالة، التنمية

Abstract:

This paper attempts to unravel the relation between political Islam and democracy, taking into consideration the Moroccan experience as a case study, from total rejection of democracy and its constituents based on the assumption that it is a product of the infidel west, to the acceptance of the democratic experience and engagement in it. Did the political Islamic parties join the political experience that constitutes the basis of the democratic process, to contribute to the construction of a civil democratic country or to build a religious one without any conflict with any inside or outside party?

If we do a simple inventory process of the history of Islamic parties in Morocco, we will find that they sometimes strike the political legal string and at others, the revolutionary one based on the national and international general context. These parties are chameleon-like par excellence, which makes us assume that “the post political Islam” in Morocco needs a certain deliberation because the hypothesis of a new plan for more infiltration is possible. This isshown through the victimization speech, which accompanied the fallback of the Justice and Development Party in the 2021 elections. Despite the fact that the public decided not to vote for the party, which is a process that the party agreed on as a condition to enter the electoral process, so if the results were for the party’s advantage then the elections are transparent and if they are against them, like what happened in 2021, then it is a conspiracy against the party (the Political Islam).

To clarify our hypothesis of whether it is a “decline or a new tactic”, we decided to work on the following axes:

I. Moroccan Political Islam Movements from the Legal Work to the Revolutionary Work

II. Political Islam Movements from the Revolutionary Work to the Political Partisan Work

III. From Political Opposition to Public Affairs Administration,From Public Affairs Administration to the Opposition, is it the Beginning of the End or a New Tactic?

Keywords: Political Islam, democracy, Justice, development.

مقدمة:

إن حديثنا في هذا العمل عن الإسلام السياسي لا ينبغي تأويله كونه حديثا عن الدين الإسلامي، أي علاقة الإنسان الروحية بما يعتبره مقدسا ومطلقا، هذه العلاقة التي تدخل في نظرنا في حريته الفردية والتي من المفروض أن تكون مضمونة من طرف الدولة، وهذا هو جوهر الديمقراطية[1]، وإنما نقصد التّجلي النسبي لهذه العلاقة في مجال تدبير الشأن العام (السياسية) وما يرافق ذلك من تأويل للنّصوص الدينية المقدّسة، وفقا لأغراض شخصيّة متغيِّرة، لإضفاء المشروعيّة على مشاريع إنسانيّة في لحظات تاريخية مختلفة، وهو ما يؤدي للانقسامات داخل العقيدة الدينيّة الواحدة. لكن المشكلة ليست في الانقسامات - التي قد نعتبرها إيجابية إن كانت تسعى إلى بناء المجتمع على

الهوامش

1 للمزيد حول هذا الموضوع (الدين والديمقراطية) يمكن الرجوع إلى: عبد الحي البوكيلي، الدين والمجتمع الديمقراطي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والنشر، الرباط،

أساس الاختلاف- وإنما الخطر يكمن في تحويل النسبي إلى المطلق، ما يؤدي إلى الشموليّة والإطلاقيّة، وهذا ما يفسر التماهي أحيانا بين حركات الإسلام السياسي والأنظمة الشموليّة الحاكمة.

إن قولنا هذا لا يدخل في إطار الأحكام المسبقة، أو غياب الموضوعيّة في تناول هكذا مواضيع-بالرغم من أنّه موضوع مركّب ويصعب التعامل معه منهجيّا- فما أكثر الشواهد التاريخية على الانقسامات الدّموية التي كانت باسم عقائد وتيارات دينيّة، ولنا في خلافة عثمان خير دليل، والحروب الدينية في أوروبـا وغيرها كثير... إن اتخاذ الدين (المطلق) منطلقا للسيّاسة (النسبي)، كشعار الإسـلام هو الحل مثلا، هو خلط بين الممارسة السياسيّة التي تدخل في إطـار الفضاء العام، والدّين الذي يدخل في مجال الخاص. إن محاولة الخلط بين المجالين من طرف الإسـلام السياسي، ليس له من تبرير سوى محاولة إخفاء ما هو عملي نسبي وراء ما هو مقدس مطلق.

والتجربة المـغـربـيّـة- العدالة والتنمية- لا تخرج في نظرنا عن هذا السياق العام، فالاختفاء وراء المطلق هو ما يسم هذه التجربة، وهو ما يفسر الغموض الذي جعلنا نعتقد أن فرضيّة تكتيك جديد أمر ممكن ما دام أن الحس العام يرى خلاصه في المطلق وليس في النسبي (السياسي)، وتصدر حزب العدالة والتنميّة العمليّة الانتخابيّة أمر ممكن في المستقبل لمزيد من التغلغل في إطار العمل من داخل اللّعبة الديمقراطية، بدل العمل خارجها وما قد يصاحب ذلك من اعتقالات ونفي. كما أن الحركات الإسلامية في المغرب تعزف على الوترين القانوني/السياسي أحيانا، والثّوري أحايين أخرى، حسب السياق العام الوطني والدّولي، فهي حركات حربائية بامتياز. الأمر الذي يجعلنا ندّعي أن القول «بما بعد الإسلام السياسي» بالمغرب يحتاج لنوع من الرّوية، ويجعل التساؤل مشروعًا حول هذه التجربة.

أولا: حـركـات الإسـلام السياسي المغربية من العمل القانوني، إلى العمل الثوري (اللاّقانون).

إن تناولنا لحركات الإسلام السياسي بالمغرب بالجمع، ليس تعميمًا ولا تنميطًا لحركات متعددة- بالرغم من أن مرجعتيها واحـدة_ وإنمـا لكونها في نظرنا لا تخرج عن السياق العام الوطني والدولي الذي يحرك عملها.

وفي هـذا الـصـدد أحـصى محمد الـتـوزي[2] في بداية الثمانينيات ثلاث وعشرين جمعية (حـركـات الإسـلام السياسي) تفصح عن طابعها السياسي، وهذا التنوع ينم عن مدى الاستجابة لهذه الدعوة الجديدة، كما يشير أيضا إلى فرضية تفتيت السلطة لصفوف هـذه الحركات وبالتالي التحكم في آثارها السياسيّة.

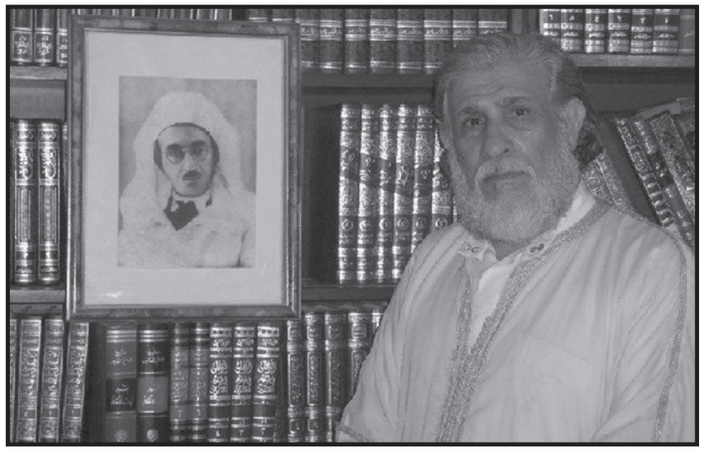
ومن نتائج هذا التفتيت حسب «فرانسوا بورجا» ظهور جمعية أو حركة الشبيبة الإسلاميّة، على يد كل من عبد الكريم مطيع وكمال إبراهيم في سنة 1970م، وبُنيت إيديولوجيا_ كما هو الحال بالنسبة للجمعيات الأخرى في المنطقة_ ضد الخطاب اليساري المـاركـسي كما استعارت منه بعض مفرداتها، وكان هذا الخطاب يؤكد قبل كل شيء أنه يناهض المذاهب التي تستمد إلهامها من الغرب (ماركسية أو ليبرالية)، لأن هذه المذاهب تهدد في نظرهم الشباب المغربي [3] .

وهو يؤكد أيضا حرصه على أن يدفع الشباب إلى إيجاد إجابة عن تساؤلاتهم في الإسلام، لأن هذه الإجابات لن تكون دخيلة مثل تلك المذاهب، وهي محاولة لتبرير النسبي بالمطلق بينما الأمر على خلاف ذلك. فهل يوجد فعلًا في الإسلام ما يجعل منه حلًا للأزمة السياسيّة التي تخنق العالم العربي الإسلامي وتعيق تطلعه إلى الديمقراطية والقيم الكونية؟ أم أن شعار «الإسلام هو الحل» شعار فـارغ، ويدفع إلى البحث عن بدائل أخرى لتحقيق الحق ورفع الاستبداد؛ أكثر مما يحث على تجشم عناء التفكير فيه؟

يرى الجابري[4] في هذا الصدد، أن الشعار الذي يرفعه من يصنّفون ضمن ما سمي بـ»الاتجاه الإسلامي»، شعار «الإسلام هو الحل»، يطرح قضيّة بدون موضوع أصلا؛ كونه تحصيل حاصل لا يضيف شيئا للمسلمين؛ إذ كيف يمكن

أن يكون الشخص مسلمًا من دون أن يعتقد أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان، وأنه هو الحل دائما، تماما مثلما يعتقد المسيحي في مسحيته واليهودي في يهوديته؟ اللهم إذا كان القصد من توظيفه كشعار سياسي إيديولوجي هو مواجهة شعارات أخرى؛ وفي هذه الحالة، يجب أن يدور النقاش حول المضمون أو المضامين التي تعطى لهذا الشعار في وضعية معينة وإزاء قضايا ومشاكل محددة.

عندما نسائل المضمون أو المضامين التي تعطى له من طـرف رافعيه، يضيف الجابري، نجد فراغا، ويجده كل باحث أو متتبع يهمه أمر هذا الشعار من وجه أو من آخر. فما هو النظام السياسي الـذي يمكن وصفه وتمييزه بأنه «إسلامي» ويكون في الوقت نفسه متلائمًا مع ظروف عصرنا ومستجيبا لحاجاته واتجاه تطور التاريخ؟ إنه لا يكفي أن يقال إن الحكم في الإسلام مبني على «الشورى»، وعلى «العدل»، وعلى «الإخـاء»؛ لأن جميع الديانات والمـذاهـب السياسية والاجتماعية ترفع شعارات متشابهة، ولأنها تعبر جميعها عن قيم إنسانية خالدة ومثل



عليا يتطلع إليها جميع البشر في كل زمان.

وبما أنه لا يوجد في القرآن والسنة نصٌّ تشريعيٌّ ينظم مسألة الحكم، وبما أن النبي قد توفي من دون أن يعيّن من يخلفه، ومن دون أن يبيِّن طريقة تعيينه، ومن دون أن يحدد اختصاصاته ولا مدة ولايته؛ فإن المسألة برمتها قد بقيت ضمن جنس المسائل التي يصدق عليها قول الرسول:» أنتم أدرى بشؤون دنياكم»، متروكة «للدراية» و»الاجـتـهـاد». ومـن ثـمّ، ـــ يؤكد الجابري ــ فشعار «الإسلام هو الحل» عندما يرفع كشعار سياسي، سيبقى شعارًا فارغًا ما لم يكن رافعه يبشر باجتهادات معينة واضحة ومفصّلة في المسألة السياسيّة، مسألة الحكم بصورة خاصة[5].

فمسألة الحكم مرتبطة بالاجتهاد وليس برفض كل ما هو دخيل ومحاولة جعل الإسلام بديلًا لذلك، وقبول هذه الحركات بالتجربة الديمقراطية يعني أنها تتخذها غطاء فقط. ومـا يثير الانتباه هنا كون أحد مؤسسي حركة الشبيبة الإسلامية «عبد الكريم مطيع» كان مناضلًا يساريًا، وكان عضوًا سابقًا في الاتحاد الوطني للقوات الشعبية (UNFP)، وهـذا مـا جعله ملمًّا بالخطابين اليساري والإسلامي على حدّ سواء، وسهل عليه كشف عيوب

الهوامش

2 - تمت الإشارة لمحمد التوزي ضمن كتاب:فرانسوا بورجا، الإسلام السياسي، صوت الجنوب، ترجمة لورين زكري، ط2، القاهرة، دار العالم الثالث، 2001، ص 317. وهو هنا يقصد على الأرجح الباحث المغربي محمد طوزي.

3 - فرانسوا بورجا، الإسلام السياسي، ص 317 فما فوق.

4 - لمزيد من المعلومات يمكن الرجوع ل: محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ط1، بيروت لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 1996.

5 - عبد الحي البوكيلي، الدين والدولة من وجهة نظر «الجابري» هل الإسلام هو الحل؟ مؤمنون بلا حدود للدراسات والنشر، الرباط، 2019، ص. 7-6.

الخطاب الأول للحس العام.

ثانيا: حركات الإسلام السياسي: من العمل الثوري إلى العمل السيّاسي الحزبي

في سنة 1975م تم سجن إبراهيم كمال، ونفي عبد الكريم مطيع على خلفية مقتل عمر بن جلون عضو المكتب السيّاسي لحزب الاتحاد الاشتراكي، وطعن ميناوي عبد الرحيم وهو عضو في حزب التقدم والاشتراكية (لا يهمنا هنا إن كانت مؤامرة من النظام الحاكم لضرب عصفورين بحجر واحد كما يقال، أم لا)، ورغم ذلك واصل عبد الكريم مطيع قيادة الإنتاج المذهبي عن طريق إصدار جريدة «المجاهد» في بلجيكا. كما نشر كتبا تحوي مقالاته؛ من بينها «الثورة الإسلامية» حيث يدافع عن حتمية البديل الإسلامي في المغرب نظرا لفشل تشكيلات المعارضة العلمانية. أما داخل المغرب فقد ظل أهم جزء من النشاط النضالي موجهًا إلى إطلاق سراح إبراهيم كمال والعفو عن عبد الكريم مطيع، وفي غياب القائد بدأت الحركة في التراجع، كما تخلى مجموعة من الأعضاء عن الحركة بسبب الخط الاستفزازي التي اتسمت به جريدة «المجاهد» التي تصدَر من أوروبا من جهة، وعمليات القمع الدائمة من جهة أخرى.

مع بداية سنة 1982م اختاروا أن يتركوا العمل السري وأن يقوموا بالموافقة الضمنية للسلطة بتكوين مجموعة جديدة تحمل اسم «الجماعة الإسلامية» تكريما للمناضل الباكستاني المودودي، وتوفرت للجماعة إمكانية إصدار جريدة «الإصلاح» باسم أحد المسؤولين عنها «عبد الإله بنكيران»، وهو عضو قديم في شبيبة حزب الاستقلال، وعضو في حركة الشبيبة الإسلامية حتى انفصالها عن مطيع، هذه الجمعية/ الجماعة لم تحصل على الاعتراف القانوني الكامل، والسبب سياسي بالدرجة الأولى، لأنه كما هو ملاحظ فهي تابعة بطريقة ضمنية للتنظيم العالمي لحركات الإسلام السياسي، فتسميتها جاءت تكريما للمودودي، كما أن اسم الجريدة يوحي بالكثير، «الإصلاح» أي إصلاح، هل المقصود بناء دولة مدنية، أم دينية؟

رافق هذا القبول الضمني للحركة الإسلامية، خروج عبد السلام ياسين من السجن سنة 1985م، وتمتعه نوعا ما بحرية الحركة، بالرغم من أن مجلته «الجماعة» بقيت محظورة؛ فإنه بدأ يستقبل المتعاطفين. وفي نهاية سنة 1987م قام بنشر كتاب عن الماركسية اللينينية في فرنسا يحاول فيه إبراز فاعلية هذه الأيديولوجية فيما يتعلق بالتعبئة، وذلك أكثر من إبرازه للخطر الروحي الذي يلازم مذهب ماركس، وهي محاولة لاستدراك الخطإ الذي يكمن في ترك مجال العدالة الاجتماعية حكرًا على اليسار، وبهذا يكون قد اتخذ منهجًا جديدًا، تلاه في عام 1987م تسمية جماعته بجماعة «أسرة العدل والإحسان» فأضاف بذلك الإحسان الصوفي إلى مفهوم العدل الاجتماعي ليحرم اليسار من احتكار هذه الأرضية[6].

وفي نهاية سنة 1989م بدأ الصراع مع نظام الحكم بعد أن تقوّت الحركة الطلابية التابعة للجماعة، وأدت هذه القوة لمواجهات عديدة مع قوات الأمن، خصوصا أثناء محاكمة أعضاء الجماعة. كما اندلعت اشتباكات أخرى يوم 25 أكتوبر 1991م بين تيار الإسلام السياسي واليساريين من أجل السيطرة على الحرم الجامعي في مدينة فاس، مما أدى إلى مقتل شخص وإصابة العشرات، وخلال ربيع سنة 1991م بدأت عملية التسوية مع عبد السلام ياسين. (لا يسعنا الحديث عنها هنا: يمكن الرجوع لفرانسوا بورجا، الإسلام السياسي، صوت الجنوب).

في الجانب الآخر وبعد سنة 1986م ابتعدت حركة الشبيبة الإسلامية عن العمل السري، حيث تمزقت الشبيبة وتم تغيير اسمها إلى حركة «الإصلاح والتجديد» في التسعينيات، وفي سنة 1996م تم تغيير الاسم مرة أخرى إلى «حركة الإصلاح والتوحيد»، وتم إدماج الحركة داخل الحقل السياسي في إطار حزب العدالة والتنمية، الذي قبل الدخول للعبة السياسية، على خلاف جماعة «العدل والإحسان» الرافضة لدخول اللعبة[7].

لقد فهمت الحركات الإسلامية المغربية- بعد وقت طويل- أن أسلمة المجتمع لن تتم خارج اللعبة السياسية، حيث يقول «أوليفيه روا» في هذا الصدد: «يتفق الإسلاميون جميعًا على أن عودة المجتمع إلى الإسلام ستكون محصّلة عمل اجتماعي وسياسي، فلا بد من الخروج من نطاق المسجد، والحركات الإسلاموية بدأت تتدخل مباشرة في الحياة السياسية، كما أنها بدأت منذ الستينيات تستهدف السلطة. وما عاد الإسلاميون ينظرون إلى الاقتصاد والعلاقات الاجتماعية على أنها مجرد أنشطة ثانوية، تصنَّف في خانة أعمال التقوى أو أداء فرائض الشرع؛ بل أصبحوا يعتبرونها ميادين أساسية»[8]. وهو الأمر الذي عمل به «حزب العدالة والتنمية»، حيث قاد معارضة شرسة داخل البرلمان المغربي، دغدغ من خلالها قادة الحزب مشاعر المغاربة بخطابهم الشعبوي الدارج المستمد من الثقافة الدينية.

(على سبيل المثال لا الحصر: استشهاد عبد الإله بنكيران بقول لعمر بن الخطاب «غرغري أو لا تغرغري فلن تذوقي سمنا ولا زيتا حتى يشبع فقراء المسلمين» أثناء انتقاده لمعاش الوزراء السابقين، أمام فتح الله ولعلو كوزير للمالية بحكومة التناوب، معتبرًا أن الدولة المغربية دولة إسلامية، وهذه الأخيرة تهتم بالفقراء أولا، فانتهى به الأمر أثناء «الربيع العربي» إلى إدارة الشأن العام).

ثالثا: من المعارضة السياسيّة إلى إدارة الشّأن العام، ومن إدارة الشّأن العام إلى المعارضة، هل هي بداية النهاية؛ أم تكتيك جديد؟

إن المتتبع لمسار الإسلاميين- وخصوصا البرنامج الانتخابي لسنة 1997م- سيرى تجنبهم الخوض في مسألة تطبيق الشريعة والدعوة إلى إقرار الدّولة الإسلامية... مقابل حضور مفاهيم مثل تخليق الحياة السياسيّة ومحاربة الفساد من منظور الهوية الإسلامية بالاستناد إلى الدستور الذي يقرّ بأن الدولة المغربية دولة إسلامية، وفي ذلك تجنب لأية محاولة قد تتهمهم بالخروج عن ثوابت الأمة المغربيّة.

أما البرنامج الانتخابي لحزب العدالة والتنمية لانتخابات 2002م فقد تبنى شعار نحو مغرب أفضل: أصالة؛ سيادة؛ ديمقراطية؛ عدالة؛ وتنمية، مع التفصيل في كل مفهوم على حدة والموازنة بين التصور الغربي للدولة والمرجعيّة الإسلاميّة، وهي خطوة يمكن تفسيرها بتجنب الدخول في صراع مع القوى الخارجية التي تناهض الإسلام السياسي وتنعته بالإرهاب من جهة، (كما هو الحال مع جماعة الإخوان المسلمين في مصر)، وتجنب الدخول في صراع مع إمارة المؤمنين التي تحتكر الشرعيّة السياسيّة والدينيّة من جهة أخرى.[9]

كما اهتم البرنامج الانتخابي بقضية السيّادة الوطنيّة على كافة تراب المملكة؛ لأنها قضية كل المغاربة،

الهوامش

6 - فرانسوا بورجا، الإسلام السياسي، صوت الجنوب، سبق ذكره، ص. 326

7 - للمزيد حول المسار الذي نشأت فيه قوى الإسلام السياسي، يمكن الرجوع ل رشيد المقتدر، الإسلاميون: دراسات في السياسة والفكر، ط1، الدار البيضاء، بيروت، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المركز الثقافي العربي، 2013.

8 - أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، ترجمة نصير مروة، ط2، بيروت، دار الساقي، 1996، ص. 42.

9 - للمزيد حول موضوع البرنامج الانتخابي لحزب العدالة والتنمية - سواء في المعارضة أو الأغلبية - يمكن الرجوع لـ: محمد أبو رمان، ما بعد الإسلام السياسي، مرحلة جديدة أم أوهام أيديولوجية، الناشر مؤسسة فريدريش ايبرت، مكتبة الأردن والعراق بالتعاون مع مركز الدراسات الاستراتيجية، الجامعة الأردنية، 2018، من ص. 106 إلى 135.

ويتضح من هذا أن الحزب فهم اللّعبة جيدًا، لا يريد صراعا مع أي طرف، فالغرض هو الوصول للسلطة وأسلمة الدولة ومؤسساتها من الداخل (البنوك الإسلامية نموذجا)، وستتضح النوايا من خلال إدارته للشأن العام وما رافق ذلك من تعيينات بالجملة في المؤسسات الأساسيّة للدولة [10]. كما عرفت مرحلة المعارضة جدية وانضباطا كبيرين في الحضور داخل البرلمان، وممارسة الفعل التشريعي والرقابي، مما جعل الإسلاميين يحتلون المراتب الأولى في العمل البرلماني، لكن شتان بين العمل في المعارضة والعمل داخل الأغلبية، الذي تحقق في فترة استثنائية (الربيع العربي).

لقد تصدر حزب العدالة والتنميّة الانتخابات التشريعية في ولايتين تشريعيتين متتابعتين (انتخابات 2011م السابقة لأوانها، وانتخابات 2016م)، بالرغم من أن الأمين العام للحزب ورئيس الحكومة تحدث قبل 7 أكتوبر2016 عن وجود دولتين داخل المغرب؛ دولة رسمية يرأسها الملك، وأخرى لا يعرف من أين تأتي قراراتها وتعييناتها، وفي هذا السياق، قال عبد الإله بنكيران إن حزبه «سينتصر في الانتخابات المقبلة لأن هذه هي مصلحة البلد ومصلحة الدولة الرسميّة التي يرأسها الملك محمد السادس، وليس تلك التي لا ندري من أين تأتي قراراتها وتعييناتها». وقال بلغة تحذيريّة- وهو يشير إلى نتائج الاستحقاقات القادمة-: «إما نجاح حقيقي وإلا فالكل سيؤدي نتائجه وعواقبه». وفي كلام موجه مباشرة ولأول مرة إلى المؤسسة الملكية، قال:»نحن كنا دائما نقوم بتصحيح علاقاتنا مع ملوكنا»، قبل أن يضيف: «وقد آن الأوان لنرجع إلى الصواب».

وضرب بنكيران مثلا بالطريقة التوافقيّة التي تم بها تعديل الدستور عندما طلب من مستشار الملك أن يطلب من الملك إسقاط كلمة «مقدس» التي كان يوصف بها الملك في الدستور السابق، لأنها كلمة كانت تحرج حزب بنكيران على حد قوله، فتمت الاستجابة لطلبه. كما قال: «يجب أن تسير العلاقة (مع الملك) في هذا الاتجاه»، في إشارة إلى منطق التوافق، قبل أن يضيف «ملكنا إذا اختلفنا معه نسير في الاتجاه الذي يريده حتى فيما يتعلق بالصلاحيات غير المنصوص عليها في الدستور». واستشهد بنكيران في هذا الصدد بقضية الصحراء حيث قال: إن الملك ورث تدبيرها منذ أربعين سنة ودورنا هو مناصرته ومساندته ولا يمكننا منازعته.

إلا أن بنكيران قال: إنهم (مخاطبا شبيبة حزبه) لا يمكنهم أن يبقوا هكذا وهم يرون دولًا وشعوبًا تملك قراراتها بأيديها، محذرًا من منطقيْ: المواجهة (الذي قال إنه كان مكلفًا في الماضي) والانبطاح (الذي وصف أصحابه بالببغاوات).

ودافع بنكيران عن أداء حكومته ووصفه بـ «الأسطوري»، معتبرًا أن كل المؤشرات التي يعرفها الناس تشهد بذلك، ملمحًا إلى أن فشل حكومته في بعض المجالات مثل تأخير إخراج الأبناك الإسلامية والتعليم يعود إلى منطق ما تسميه أدبيات حزبه «بالتحكُّم»[11]. ما نسجّله من قول رئيس الحكومة هذا ليس دفاعه عن حصيلته الحكومية، فهذا أمر طبيعي؛ لأن أي فاعل سياسي في الأغلبية سيبين نقط قوة حكومته، وإن كان في المعارضة سينقِّب عن أخطاء وهفوات الحكومة وكشفها للرأي العام، لكن الغريب هنا كون رئيس الحكومة والذي يمتلك الأدوات القانونية للعمل (صلاحياته) يهدِّد وينتقد كأنه في المعارضة.

فبعد مخاض عسير إذن، وفي مرحلة استثنائية، بدأت تجربة حزب «العدالة والتنمية» في تدبير الشأن العام. وأوّل ملاحظة يمكن تسجيلها أن خطاب الحزب داخل الأغلبية لم يبتعد كثيرًا عن خطابه في المعارضة، حيث ظلّ الحديث عن «تماسيح وعفاريت» وعن التهديد، فيتم بهما تبرير الفشل في تدبير الشأن العام ومحاربة الفساد على حد تعبير الحزب الإسلامي (على الرغم من أن دستور 2011م- بالمقارنة مع سابقه- أعطى صلاحيات واسعة للحكومة، فإنها ظلت تحتاج إلى تفعيل). أما الملاحظة الثانية فتتجلى في كون الحزب الحاكم لا زال يلبس جلباب حركة التوحيد والإصلاح، ولم يستطع الانعتاق من الدعوي لصالح السياسي، وهو الأمر الذي أثار حفيظة مكونات الأغلبية؛ بالرغم من نفي قادة الحزب ذلك حيث قال «مصطفى الخلفي»: «نبقى أولًا وأخيرًا حزبًا سياسيًا مدنيًا ديمقراطيًا»[12]، وهو ما حاول الحزب تداركه على مستوى خلق تمايز بين الحزب والحركة ولو ظاهريًا.

وما يجعل فرضيتنا ممكنة هو أن الحزب بالرغم من أن حصيلته الحكوميّة اقتصاديًا واجتماعيًا - والتي يصفها الحزب نفسه بالمتواضعة- لا تتجاوز بعض الإنجازات الصغيرة لفائدة فئات اجتماعية هشة (مثل الأرامل والمطلقات...) فإنه لم يستطع توجيه الاقتصاد نحو أولويات جديدة، ولم ينجح كذلك في وضع أسس جديدة تعنى بالتوزيع العادل للثروة (إثارة موضوع رخص النقل والمقالع... دون تقديم جواب). ورغم ذلك حقق فوزًا ساحقًا في الانتخابات الجماعية 2015، حيث حصل على الأغلبية المطلقة في جل المدن الكبرى(البيضاء؛ فاس؛ مراكش؛ طنجة...)، وبعد عام تصدر نتائج الانتخابات التشريعية 2016م.

السؤال الذي يفرض نفسه هو: ما السبب أو الأسباب وراء نجاح حزب «العدالة والتنمية» بالرغم من الأداء الحكومي المتواضع؟ هل يمكن القول إن السبب وراء نجاحه هو الذي أدى إلى تراجعه، وهو نفسه من سيعيده مرة أخرى أكثر قوة؟ يذكرنا هذا السؤال بالفيلسوف اليوناني أرسطو حينما اعتبر أن علل بقاء الأشياء هي علل فنائها تبعا لجهة تأثير تلك العلل.

يشير «رشيد مقتدر» لعدة فرضيات كجواب عن سؤالنا، فهناك بعض الفرضيات في نظره تفسر نجاح الحزب بتبنيه استراتيجية للبقاء قائمة على ربط تحالفات عابرة للأيديولوجيا، وأخرى ترى أن هذا النجاح تحقق بفضل تجنبه الصراع حول السلطة، وتقديم التنازلات المطلوبة[13].

بالرغم من أهمية الفرضيات السابقة، فإننا نرى في فرضية الغطاء الديني (المطلق) لما هو نسبي متغير أهم فرضية مفسرة لنجاح الحزب، وتراجعه، ونجاحه مستقبلا. ولتوضيح فرضيتنا أكثر يمكن الرجوع للواقع، وليس لرفوف المكتبات؛ فالعمل الدعوي والخيري لحركة «الإصلاح والتوحيد»- الغطاء الديني للحزب- لم ينقطع يوما ما (جمع الملابس المستعملة من الأغنياء وتوجيهها للفقراء، شراء أضحية عيد الأضحى، والمنازل أحيانًا، جمع الكتب المدرسية القديمة وتوزيعها... إضافة إلى دروس ما يسمى بالوعظ والإرشاد...)، بحيث يتم التركيز على المدن الكبرى والأحياء ذات الكتلة الانتخابية الفقيرة والهشة (الكثافة السكانية)، هذا هو ما جعل الحزب يتصدر الانتخابات، وهو ما سيجعله يتصدرها مستقبلا، لأن العمل الخيري لم ينتهي بعد، ولأن تلك الفئات ستقتنع يوما أنه لا جدوى من برامج الحكومات المتعاقبة، لأن ما تربحه من علاقتها بـ»المحسنين» في نظرها، أهم مما ستربحه من «الدولة»، وأن عرقلة عمل حزب «العدالة والتنمية» وإظهاره بوصفه صاحب كل المشاكل التي يعاني منها المغاربة أمر مشكوك فيه؛ لأنه لو كان الأمر كذلك لما استمر «المحسنين» (جزاهم الله خيرا) في مساعدة الفقراء والمحتاجين، وكلمة «المحسنين» في أذهان العامة مرادفها «المسلمين»، ولا خير إلا في الفئة الأخيرة حسب الحس المشترك المغربي، وما يزيد من أهمية هذه الفرضية هو قلة إن لم يكن غياب مؤسسات الدولة التي تعنى بهذه الفئات على غرار الدول الغربية، ولهذا السبب لم ندخل في مقارنة بين الأحزاب الغربية المسيحية والإسلامية، ليس هذا وحسب لقد سبق وأن أشرنا لمسار مؤسسي «الحركات الإسلامية»، من النضال في أحزاب اليسار إلى تأسيس «حركات الإسلام السياسي»، فمن الطبيعي أن

الهوامش

10 - أسبوعية الوطن الآن، الخميس 8 نونبر 2018.

11 - https://lakome2.com/politique/55662/(26/01/2022).

12 - جريدة «الأيام» الأسبوعية، عدد 745 بتاريخ 15-9 فبراير 2017.

13 - رشيد مقتدر، تأملات في التجربة السياسية لحزب العدالة والتنمية المغربي في الحكم، مجلة سياسيات عربية، العدد 3، 2013، من ص. 17-5.

يتفطّنوا لأهمية الطبقة البروليتارية- التي كانت معقل اليسار- في الدخول عبر العملية الانتخابية- الديمقراطية- إلى الحكم، لكن بدل الصراع الطبقي أصبحنا أمام الصراع الديني، وأصبح هذا الأخير هو مصدر قوة حركات الإسلام السياسي، لأن الخلاص من المشاكل الاقتصادية وغيرها عند الحس العام عند الله. كما أن إلقاء نظرة سريعة على المسار الشخصي لقادة الحزب يرينا أن أغلبهم خريج المدراس والجامعات الحديثة، وأهل تخصّصات تقنية وعلمية وقانونية واجتماعية... من جهة؛ ومن جهة أخرى خريجو مدرسة «التوحيد والإصلاح» و«الشبيبة الإسلامية»، وهذا أيضا ما سهل العمل على مقاربتين مختلفتين: المقاربة اليسارية والمقاربة الإسلامية الدعوية.

ولتأكيد فرضيتنا يمكن تأمل القول التالي المنشور على الموقع الرسمي للحزب:

«وبلا شك، أن هذا الحضور المقدّر الذي حقّقه حزب المصباح في المشهد السياسي المغربي يعود إلى جملة أسباب موضوعية وواقعية مرتبطة بخصائص ومميزات الإنسية والاجتماع العمراني المغربيين. ويكفي بهذا الصدد الإشارة إلى معطيين أساسين مكّنا حزب العدالة والتنمية من تحصيل نجاحاته وتميّز تجربته:

أولهما، طبيعة المجتمع المغربي الأصيل المعتزّ بعناصر تركيبه السوسيو-تاريخي، والمعنيّ بالحفاظ على مقومات ذاته الثقافية والحضارية. فعلى مرّ قرون طوال، لا سيما بعد تأسيس الدولة الإسلامية، بقي المغاربة أوفياء لمرجعيتهم الإسلامية منافحين عن حرماتهم وحماهم. ومن ذلك احتضانهم لمحاولات الإصلاح ودعوات التجديد التي انبعثت من رحم المجتمع محترمة أصالته وأسس اجتماعه.

ويشهد التاريخ على ما أبداه المجتمع المغربي من تعبؤ متواصل ودائم دعماً للقوى والدعوات الطامحة لصيانة عزّة الأمة ووحدتها، وتعزيز صلابة الدولة وقوتها، وتحصين وحدة الجماعة المغربية وتحقيق نهضتها.

وجرت عادة المغاربة على هذه السّنة الراسخة، بقدر ما كانت تلك الحركات والدعوات الإصلاحية والتجديدية والتصحيحية وفيّة لمبدأ استنادها على هويتهم الجماعية، ومرتكزة في فكرها وحركتها على معالم خبرتهم التاريخية ومفاهيم نموذجهم الإدراكي وتوجيهات منظومة قيمهم المشتركة.

بل إن المغاربة، ككل الشعوب والمجتمعات، سرعان ما كانوا يُعرضون عن كل مشروع إصلاحي أو توجّه تغييري أو تيار فكري أهمل مقومات ذاتهم الحضارية أو جنح نحو الاصطدام بأسس مدركاتهم الجماعية.

ثانيهما، خاصية النظام السياسي المغربي القائم على مبدأ «إمارة المؤمنين» واستراتيجيته في تدبير التعدّد السياسي والحزبي وإدارة الاختلاف الاجتماعي والثقافي. إذ اتجهت استراتيجية القائمين على شؤون الدولة على التعاطي مع مكوّنات الحركات الإسلامية بغض الطرف عنها حيناً أو بالسماح لها بقدر من النشاط الفعلي من دون منحها الغطاء القانوني اللازم.

وبقي الأمر على هذا الحال، إلى أن تطور الموقف الرسمي للدولة المغربية في تجاه إشراك جزء من هذه الحركة في الحياة العامة، ولو أنه جاء إشراكا محتشما ومتحكما فيه. وقد تبلور هذا التطور الإيجابي بعد أن آنست الدولة في هذه الحركات ولاءً وطنياً، وتأكد لها حجم ما تتمتع به من رشد فكري وعملي جعلها بعيدة كل البعد عن ثقافة الغلو والتطرف والعنف والإقصاء، وتيقنت حرصها على أمن المجتمع واستقرار الدولة ومصلحة الوطن.

بخلاف بعض التجارب العربية التي نهجت أنظمة الحكم فيها نهج إقصاء الفاعل الإسلامي واستبعاده الاستبعاد الكلّي المطلق من كل مناحي الحياة العامة، ومواجهة الكثير من هذه التنظيمات بلغة الحديد والنار وبمنطق التهجير والاعتقال[14].

يتضح من هذا القول إن المقصود هو قيام الدولة الإسلامية، وهو ما يطمح إليه المجتمع المغربي في نظرهم لأنها تعبر عن هوية الإنسان المغربي، الأمر الذي تحقق مع المشروع «الإصلاحي» للحزب، وهو في نظرهم لا يتناقض مع «إمارة المؤمنين» كما سبق وأشرنا لذلك، وهذا يعني أن المشروع لم يكتمل بعد، وأن الأسباب التي كانت وراء تصدر الحزب للانتخابات ما زالت قائمة إلى يومنا هذا. كما أن القول بما «بعد الإسلام السياسي» قول غير دقيق؛ لأن التحول الذي حدث مع التجربة المغربية مجرد تحول سطحي من أجل تجنب الصراع، وليس تحولاً في الأفكار، وفي هذا الصدد يعرف «آصف بيات» ما بعد الإسلامي السياسي بالقول: «تحولات الإسلاموية في أفكارها ومقاربتها وممارستها من الداخل والخارج»[15].

هذا التحول الذي يؤكد عليه البعض للقول بما بعد الإسلام السياسي، هو ما قال عنه «برادلي» مجرد كذبة وخرافة.

يوجد أكثر من مليار مسلم معتدل في العالم، أناس يُصلّون الصلوات الخمس يوميًّا أولا يُصلون، ويصومون شهر رمضان أولا يصومون، وربما يردِّدون حكايات خيالية لا حاجة للمجتمع بها، عن لحم الخنزير، والشيطان...، أو يسعون بدون كلل أو ملل في دراستهم للقرآن والأحاديث النبوية من أجل التوفيق بين القيم الإسلامية وبين الحياة الحديثة والاكتشافات العلمية. لكنه تديُّن مختلف عن إيديولوجية «الإسلام السياسي» السياسية التي تتخذ من التفسير الحرفي الأصولي للقرآن خطة للمجتمع، فتنادي بتطبيق الشريعة الإسلامية، والفصل بين الجنسين، وقهر المرأة، وخضوع

الهوامش

14 - محمد الطويل، تجربة العدالة والتنمية من مشروعية «الفكرة والمنهج»... إلى شرعية «الكسب والمنجز». https://www.pjd.ma/node/81869

15 - آصف بيات، ما بعد الاسلاموية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي، ترجمة محمد العربي، بيروت، دار جداول، 2015، ص.1.

16 - جون آربرادلي، ما بعد الربيع العربي، كيف اختطف الإسلاميون ثورات الشرق الأوسط، ترجمة شيماء عبد الحكيم طه، ط.1، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013، ص. 161.

17 - أمال الشكيري، مؤسس حركة الشبيبة الإسلامية يتبرأ من «البيجيدي» 6 يناير 2021، على الموقع: https://kech24.com

عامة الناس لسلطة رجال الدين؛ فإما أن تكون إسلاميًّا خالصًا أولا تكون، فلا توجد حلول وسطى. إن الاختلافات القائمة بين جماعات الإسلام السياسي سواء الشيعيَّة أو السنيَّة مجرد اختلاف في السرعة والاستراتيجية المتبعة، لأن نظام الحكم المراد يقوم في مجمله على القضاء كليا على الكفار وإقامة خلافة إسلامية عالمية، والحرية التي ينادون بها فهي حرية تطبيق الشريعة لا غير[16].

هذا هو ما اتضح سواء في البدايات الأولى لتشكل «الحركات الإسلامية» أو بعد قبول الدخول للعملية السياسية (المعارضة)، وحتى بعد المساهمة في تدبير الشأن العام لولايتين تشريعيتين، وهو الأمر الذي تأكد أكثر بعد تراجع الحزب في انتخابات 2121م، وإعادة عبد الإله بنكيران لقيادة الحزب، المعروف بقدرته على إثارة عواطف الناس لا عقولهم، والمعروف أيضا بتهديده الصريح للدولة، والقائل بأن الدولة المغربية دولة إسلامية لا دولة مدنية. الأمر نفسه يتضح في انتقاد مؤسس «حركة الشبيبة الإسلامية» مطيع لحزب العدالة والتنمية، حيث قال: «قبل أن يتوفاني الله تعالى أغتنم فرصة ما بقي لي من الحياة فأعلن اعتذاري للشعب المغربي عامة عن جرائم الاعتداء عليه في سيادته ودينه وأخلاقه وثروته، مما ارتكبه ويرتكبه أعضاء في حزب العدالة والتنمية المغربي وفي غيره من التنظيمات، سبق أن انتموا إلى حركتنا الإسلامية الأم، ثم انبثوا في مختلف أجهزة النظام واستمرؤوا خدمته واستطابوا خيانة دينهم وانتمائهم للوطن المغربي المسلم الحر»[17]، قول كهذا يؤكد بالملموس أن الغاية هي قيام دولة دينية لا غير.

خاتمة:

يمكن أن نستنتج مما سبق أن حزب «العدالة والتنمية» في التجربة المغربية عمل بطريقة برغماتية واضحة، من أجل الوصول إلى هدفه، لقد تجنب الدخول في الصراع مع أي طرف (وطني، دولي)- لأنه يعلم أن قوته لا تكفي؛ وأمامه تجارب دوليّة فشلت في اتخاذ القوة أساسًا للوصول إلى أسلمة المجتمع والدولة- ودخل في تحالف حكومي مع خليط إيديولوجي غير متجانس (اليمين، الوسط، اليسار)، وحافظ في نفس الوقت على خطابه الذي يبدو معتدلا في الظاهر، والذي يجمع بين الثقافة الدينية ومقومات الدولة المدنية، وهو الأمر الذي فنده قول رئيس الحزب في أكثر من مرة كما سبقت الإشارة.

لكن بالرغم من أن هذه البرغماتية استطاع من خلالها الحزب تدبير الشأن العام لعشر سنوات؛ فإنها كانت السبب وراء تراجعه في انتخابات 2021م، لقد استغل الخصوم التناقضات التي سقط فيها الحزب بسبب البرغماتية التي قادته إلى السلطة، وتناقض خطابه بين المعارضة والأغلبية، فمن استطاع بخطابه الشعبوي أن يؤثر على الحس المشترك، ورغم تهافت خطابه عاد مجددًا لقيادة الحزب، وهذا يعني شيئا واحدًا في نظرنا: إنه تكتيك جديد سيرى النور قريبا،لرد الاعتبار لشخصه، وللحزب أيضا، لأن أيديولوجية الحزب (حركات الإسلام السياسي) يمكن أن تختفي أحيانا، ولكن لا تموت ولا تتغير، تظهر من جديد في كل مرة تتوفر الظروف المناسبة لذلك، بأشكال لا يمكن توقعها (قانونية، ثورية...) ولن يخرج مشروع الإسلام السياسي في نظرنا عن استغلال الدين (مشاعر أغلب المغاربة)، لكسب التعاطف، ولمزيد من التغلغل، ولتبرير النسبي.■

الهوامش

16 - جون آربرادلي، ما بعد الربيع العربي، كيف اختطف الإسلاميون ثورات الشرق الأوسط، ترجمة شيماء عبد الحكيم طه، ط.1، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013، ص. 161.

17 - أمال الشكيري، مؤسس حركة الشبيبة الإسلامية يتبرأ من «البيجيدي» 6 يناير 2021، على الموقع: https://kech24.com

لائحة المراجع:

•مراجع:

1. آصف بيات، ما بعد الإسلاموية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي، ترجمة محمد العربي، بيروت، دار جداول، 2015.
2. أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، ترجمة نصير مروة، ط2، بيروت، دار الساقي، 1996.
3. جون آربرادلي، ما بعد الربيع العربي، كيف اختطف الإسلاميون ثورات الشرق الأوسط، ترجمة شيماء عبد الحكيم طه، ط1، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013.
4. رشيد المقتدر، الإسلاميون: دراسات في السياسة والفكر، ط1، الدار البيضاء، بيروت، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المركز الثقافي العربي، 2013.
5. رشيد مقتدر، تأملات في التجربة السياسية لحزب العدالة والتنمية المغربي في الحكم، مجلة سياسيات عربية، العدد 3، 2013.
6. عبد الحي البوكيلي، الدين والدولة من وجهة نظر «الجابري» هل الإسلام هو الحل؟ مؤمنون بلا حدود للدراسات والنشر، الرباط، 2019.
7. عبد الحي البوكيلي، الدين والمجتمع الديمقراطي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والنشر، الرباط، 2018.
8. فرانسوا بورجا، الإسلام السياسي، صوت الجنوب، ترجمة لورين زكري، ط2، القاهرة، دار العالم الثالث، 2001.
9. محمد أبو رمان، ما بعد الإسلام السياسي، مرحلة جديدة أم أوهام أيديولوجية، الناشر مؤسسة فريدريش ايبرت، مكتبة الأردن والعراق بالتعاون مع مركز الدراسات الاستراتيجية، الجامعة الأردنية، 2018.
10. محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ط1، بيروت لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 1996
11. محمد الطويل، تجربة العدالة والتنمية من مشروعية «الفكرة والمنهج»... إلى شرعية «الكسب والمنجز. https://www.pjd.ma/node/81869

•الجرائد:

1. https://lakome2.com/politique/55662/(26/01/2022)
2. أسبوعية الوطن الآن، الخميس 8 نونبر 2018.
3. جريدة «الأيام» الأسبوعية، عدد 745 بتاريخ 15-9 فبراير 2017
4. أمال الشكيري، مؤسس حركة الشبيبة الإسلامية يتبرأ من «البيجيدي» 6 يناير 2021، على الموقع: https://kech24.com

الإسلام السّياسِيّ ودرس الربيع: ليست بالانتخابات وحدها تحيا الدِّيمُقرَاطِيّة

مصطفى إنشاء الله
باحث في الفلسفة السّياسِيّة
كلية الآداب والعلوم الإنسانية بن مسيك جامعة الحسن الثاني الدار البيضاء- المحمدية

ملخص:

ما تزال البلاد العربيّة تعيش تحت وطأة «الربيع العربي» وتداعياته، منذ اندلاعه أزيد من عقد من الزمن. ظنّ البعضُ أنّهَا لحظة فارقة، في تاريخ الاجتماع السّياسِيّ العربيّ المعاصر، في سبيل الانعتاق من الاستبداد وتشييد الدولة الدِّيمُقرَاطِيّة. لكن سرعان ما سقط الخطاب السّياسِيّ الإسلاميّ، الظافر بالانتخابات، عند اصطدامه بالمعضلات السّياسِيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة للدولة العربيّة، بعد تجربته للسّلطة. فكانت، بالتالي، نتائج «الربيع» تراجعًا كبيرًا «للإسلام السياسيّ»، في كلٍّ من مصر وتونس والمغرب، وانزلاقًا إلى اقتتال أهليّ في سوريا وليبيا واليمن. تُخبرنا الحصيلة هذه أنّ الطريق إلى الدّولَة المدنيّة الحديثة ما يزال طويلًا وشاقًّا؛ وتُذكّرنا بأنّ الدِّيمُقرَاطِيّة تستعصى على الاختزال في انتخاباتٍ؛ وتنبهنا إلى أنّ الاستبداد، الذي ترسّخ لعقود، في بلداننا العربيّة لن يُهزمَ بخطابٍ شعبويّ فاقدٍ لثقافة ديمُقرَاطِيّة فعلية.

Abstract:

Arab countries are still living under the repercussions of the “Arab Spring”, since its outbreak more than a decade ago. Some believed that this was a defining moment in the contemporary arab socio-political history for breaking free from despotism and building the democratic state. But the islamic political discourse, winner of the elections, is quickly failing when he confronted the social and economic political problems, after his exercise of power. Thus, the consequences of the “spring” were: a great regression of “political islam” in Egypt, Tunisia and Morocco, and a slide towards civil war in Syria, Libya and Yemen. These results inform us that the road to a modern civil state is still far and difficult; and remind us that democracy refuses to be reduced to elections; and that despotism, which took hold decades ago in our Arab countries, will not be defeated with a populist discourse void of real democratic culture.

Keywords: Political Islam, democracy, Justice, development.

لم يكن الصراع بين الاستبداد والدِّيمُقرَاطِيّة أمرًا طارئًا في الاجتماع السّياسِيّ الإنساني، فقد شهد التاريخ السّياسِيّ- في عمومه وقبل نشوء الدّولَة الحديثة- على جدليّة طويلة بين الاستبداد والدِّيمُقرَاطِيّة(*). وقد نقلتنا الدّولَة الحديثة من حال الفوضى (حال الطبيعة) إلى الدّولَة «الدِّيمُقرَاطِيّة»، مرورًا بالاستبداد «التعاقديّ» على النمط الهوبسيّ، بعد أن تمكّن النظام التمثيليّ من الظّفر على حساب حُكم الفرد أو الحزب الواحد. لكنّ دولتنا العربيّة، ما زالت تصنيفات أرسطو، في كتابه **السياسات**[1]، تُسعفنا في لاستيعاب حال المراوحة في المشهد السّياسِيّ لدول ما بعد «الربيع العربي»، بين نُظم الطغيان الفرديّ أو استبداد القلة أو فوضى الأكثريّة. لم تُفلح دولتنا العربية، بعدُ، في إنجاز هذا التحوّل باتجاه نظام سِياسِيّ تعدّديٍّ تمثيليٍّ يُؤَمِّن انتقالًا حقيقيًا للسلطة، وما يزال الاستبداد ظافرًا على أشكال الحُكم التمثيليّة الفعليّة والتداول الحقيقي على السُّلطَة. وقد تميّزتِ التجربة العربيّة بتعويل فريقٍ سياسيّ واسعٍ، من النخب والجمهور، على «الحلّ الإسلاميّ» من أجل الخلاص من الاستبداد والدولة السلطويّة، على النقيض من نظيرتها في الغرب، التي شيّدت حداثتها السّياسِيّة بالتمييز بين المجالين الدينيّ (الخاصّ) والسّياسِيّ (العامّ). هكذا قدّمت الحركات والأحزاب الإسلاميّة، القابلة باللعبة السّياسِيّة، نفسها إمّا بديلًا عن النظم السّياسِيّة السلطويّة الفاسدة أو سبيلًا لإصلاحها، مستندةً إلى مشروعيّة دينية ومنتعشةً بتقهقر المشروعيّات النقيض لها (مشروعيّة التحرير، مشروعيّة الثورة، مشروعيّة المقاومة...). وحلّت لحظة ما وُصفَ «ربيعًا عربيًا (**) «لتفتح المجال السّياسِيّ، نسبيًّا، بما سمح بتجريب الخيار الإسلاميّ في الحكم والمشاركة في السُّلطَة في عدد من «دول الربيع» (تونس، مصر، المغرب). غير أنّ أحلام «المعارضة الإسلاميّة» ارتطمت بتعقيدات تجربة السُّلطَة، وإكراهات الحكم، وانتظارات الشعوب، ومقاومة الاستبداد، وتدخلات الخارج... إلخ. لكنّهَا كشفت أيضًا- وأساسًا- عن مشكلاتٍ ذاتيّة لدى الحركات والأحزاب الإسلاميّة أعاقت سبيل هذه التجربة منها: تواضعٌ استراتيجيّ فادحٌ في إدراك المخاطر والتعقيدات الداخليّة والخارجيّة للمشهد السّياسِيّ في بلدانها؛ مشكلة التمييز بين الدعويّ والسّياسِيّ وطغيان الولاء الحركيّ والإيديولوجيّ على الانتماء الوطنيّ والمُواطِن؛ هشاشة الثّقافَة الدِّيمُقرَاطِيّة واختزالها في

الهوامش

(*) كانت الديمقراطية، قبل الدولة الحديثة، تُشير إلى نُظم الحُكم المستندة إلى التداول المباشر في القضايا العامّة، ونُظم المجالس؛ أي إلى صيغة مباشرة للحكم. لكن النُظم السياسية اتجهت، مع قيام الدولة الحديثة واتساع حدودها وتعدّد مكوّناتِها ثقافيًا، نحو التمثيل ونظام الحكم البرلماني بدلًا من نظام المجالس. وفي هذه الورقة، نستعمل الديمقراطية للإشارة إلى نُظُمِ الحكم التمثيلية.

1 - صنف أرسطو الدساتير (=نُظم الحكم) في عصره إلى صُنفٍ ثلاثة: حكم الفرد وحكم القلة وحكم الكثرة. وقد تكون النظم هذه إما صالحة؛ أي تخدم الصالح العامّ. وقد تكون فاسدة متصلة بالمصالح الخاصّة للحكام. وهكذا يَصلحُ حُكم الفرد فيكون ملكيةً، وإلا فهو طغيان حين يَفسد؛ ويكون حكم القلة أرستقراطية تقوده نخبة الدولة أو أوليغارشيًا يسود فيها الأغنياء؛ أمّا حكم الكثرة فإما حكم الدستور والقانون أو حكم دِيمُقرَاطِيّ يسود فيه الفقراء والجاهلون. أنظر:

Aristotle's, Politics, Translated by Benjamin Jowett, London Press: Oxford, 1908.

(* *) ننعته ربيعًا تجاوزًا لأَنَّهُ لم يُزهر ديمُقرَاطِيَةً ولا حرية، في الدول التي حلّ بها، إنما كانت أيلولته إلى الاستبداد، بل إلى الاحتراب الأهلي أقرب. وتوظيفنا له، هنا، إشارة إلى حقبة معاصرة من تاريخنا السّياسِيّ العربي.

الانتخابات والأغلبية؛ ارتهان أطروحاتها السّياسِيّة لمنطق المعارضة حتّى في ظلّ الحكم أو المشاركة في السلطة؛ ضعف «المـشروع السّياسِيّ» وانفصامه عن معضلات المُجتمع الحقيقيّة؛ خذلان القضايا الكبرى «للجمهور الإسلامي» والانقلاب على ثوابته ونَكْص وعوده؛ اختلالات في السلوك السّياسِيّ للفاعلين وفي اختياراتهم وتحالفاتهم... إلخ. لقد أثبتت أحـداث «ربيع العرب» أنّ معضلة الاجتماع السّياسِيّ العربيّ ليست في السُّلطَة وحدها، إنّمـا في «بديلها» (=المعارضة) أيضًا، بما فيها- وفي طليعتها- الحركات ذات الخلفيّات الإسلاميّة؛ وأنّ المشكلة لا تقف عند النخبة السّياسِيّة (سُلطَةً ومعارضةً) بل تضرب، كذلك، بعمقٍ في الجماهير الموالية والمعارضة على السواء؛ وأنّ أسباب المُراوحة التي تعيشها دولتنا العربيّة، في ظلّ الدّولَة السلطويّة، تَعْثُرُ على النصيب الأكبر من عِلَلِها في التجربة السّياسِيّة الذاتيّة الداخليّة للفاعلين السياسيّين، لا في العوامل الخارجيّة والتدخلات الأجنبيّة المُنتعشَةِ من تمزُّق لَحمة الاجتماع السّياسِيّ العربيّ. تبحث الورقة هذه، إذن، في دروس «الربيع العربي» من خلال القراءة في مسار تجربة السُّلطَة لدى الحركات الإسلاميّة بين الصعود والأفول، ووعيها بالدِّيمُقرَاطِيّة كفكرة وممارسة، في أُفقِ إدراك ممكنات انعِتاقِ البلدان العربيّة من الاستبداد والسلطويّة وتشييد الدّولَة الوطنيّة العربية الحديثة، بعد تجربة الإسلام السّياسِيّ.

أولًا: في تعميم القول في الإسلام السّياسِيّ

قد يقول قائل: لا يمكن النظر إلى مشهد دول «الربيع العربي» بمنظار واحدٍ، وإنـزال تجربة الإسـلام السّياسِيّ منزلة واحدة في كلّ البلدات التي شهدت على ثورة أو حراك أو تطاحن أهـليّ. لكن، وعلى الرغم من تمايز التجارب السّياسِيّة بين البلدان تلك، ثمة جوامع مشتركة تُعززها حالة العدوى بلحظة «الربيع». لكن علينا تحديد ما الذي نقصده من «الإسلام السّياسِيّ».

لا يُجادل اثنان في أنّ من وُصِفوا بالإسلاميّين هم مشاربٌ وأحزابٌ وحركاتٌ شتّى، بينهم تبايُنٌ وسيع، بل وتناقض، وأحيانًا، اقتتالٌ. فكيف نُجمِلُ القولَ فيهم تحت عنوان واحـدٍ: **الإسـلام السياسي**. لابُدّ، إذن، من مراعاة التمايزات بين هذه التيّارات، في تحليل أدوارهـا وأدائها في المشهد السياسي لدول «الربيع العربي». والتمييز الأوّل، هنا، أنّ المقصود بالإسلام السياسيّ تلك الحركات ذات الخلفيّات الإسلاميّة المؤمنة بالصراع السياسي بأدوات السياسة لا العنف. لكن هذا التميز أيضاً لا يُسعفنا في إجمال القول في أحزاب «الإسلام السياسيّ». من غير السّليم، في اعتقادنا، أنْ ننسب «حركة النهضة» في تونس بزعامة الشيخ راشد الغنوشي، أو «الجبهة القوميّة الإسلاميّة» في السودان بزعامة حسن الـترابي، إلى «الإخـوان المسلمين»، وهما اللتان تبلورت أدبيّاتهما على مسافةٍ من المرجعيّة الإخوانيّة وعلى ضفاف نقد منهجها واختياراتها. لكن من غير السليم، كذلك، إسقاط القواسمِ المشتركة العديدة لهذه الحركات الدعويّة ومشتركات خطابها في السياسة؛ وأن المُراجعات التي تَمَّت، في المغرب العربي خاصّة، لم تحل دون تأثّرٍ واضحٍ بنشأةِ بذرتها الإخوانيّة، في المشرق العربيّ. يُعزز هذا الادّعاء أنّ مصير تجربة الإسلام الحزبيّ، في البلدان التي شهدت إصلاحاتٍ دستوريّة وانتخابات (مصر، تونس، المغرب) كانت واحـدة: بدأت ظافرة وانتهت بإخفاقٍ في وعودها الكبرى (محاربة الفساد، التنميّة الاقتصاديّة؛ العدالة الاجتماعية...)؛ التراجع عن ثوابتها ومبادئها؛ التآكل التدريجي لشعبيتها وقاعدتها الجماهيريّة؛ و، بالتالي، سقوط مشروعيّتها من طريق انقلابٍ (في مصر وتونس) أو عقابٍ انتخابيٍّ (في المغرب).

لكن لابد من تمييز آخر على صعيد الـدول التي هبت فيها ريـاح «الربيع العـربي». ويكمن، هنا، التمييز بين مجموعتين منها: الأولى أفلتت، حتّى الآن، من الاحـتراب الأهـليّ والتشظّي السّياسِيّ من طريق توسّل السّبل القانونيّة والسّياسِيّة في الصراع السّياسِيّ، هي تونس ومـصر والمـغرب. والثانية أخفقت في تجنيب البلاد الاقتتال الداخليّ والحرب؛ أقصد، ليبيا واليمن وسوريا. يُلحظ أنّ مِن بين بلدان الربيع، التي شهدت على وصول الإسلاميّين إلى الحكم، كانت تلك التي لها تاريخٌ من الممارسة السّياسِيّة المنفتحة نسبيًا وتعدّدية حزبيّة، وإنْ كانت في ظل الاستبداد. أمّا دول المجموعة الثانيّة، أقصد ليبيا وسوريا، فقد انزلق الوضع فيها باتجاه اقتتال أهليٍّ مدمِّر، حملت فيه الجماعات الإسلاميّة، مُعْتَدِلها ومُتطرّفها، السّلاح؛ فكانت السياسة أولى ضحاياه.

مع ذلك، فإنّ اضطراب الاجتماع السّياسِيّ العربي، خلال حقبة الربيع العربي- إنْ بأدوات السّلاح أو آليات السياسة- وما نجم منه من اتساع جماهيريّة الإسلاميّين ثم تقهقرها يؤشّر على وجود مشترك قويّ بين حركات الإسلام غير المكتفية بالدعوة. هكذا، يبدو أنّ الحديث عن ظاهرةِ الإسلام السّياسِيّ، في سياق «الربيع العربيّ»، يملك قدرًا من المشروعية. غير أن انتباه هذه الورقة سيتجه إلى تجربة السُّلطَة عند الأحـزاب الإسلامية؛ أي إلى التجربة المصريّة والتونسيّة والمغربيّة.

ثانيًا: جدليّة الاستبداد بين الدين والعلمانيّة

لم تكن الصّلة بين الدين والسياسة في مـنـأًى عـن جـدليّـة الاسـتـبـداد والدِّيمُقرَاطِيّة[2]، والصّلة بينهما وسَمَت مخاض ولادة الدّولَة، كما شهدت عليها الحداثة. ارتبط الاستبداد، في الوعي الأوربي، بتمدّد الكنيسة إلى حدٍّ ابتلعت فيه المجال العامّ: مجال السياسة، بعد تحالف البابا مع الحاكم في دولة **الحق الإلهي**.

وقـد مـثّـل هـذا أسـبـاب الأزمـة والإضراب، أو قل الاحـتراب الضاري، في المشهد السّياسِيّ الأوربي عشية بـزوغ الحداثة وخـلال تبلورها على الصعيد السياسي. بذلك، حسمت الدّولَة الحديثة الصّلة بين المجالين الخاص (مجال الدين) و**العامّ** (مجال السياسة) بالتمييز بينهما، بعد **الثورة على استبداد الدين**. وشيئًا فشيئًا، ظفرت الأطروحة العلمانيّة وتوارى، إلى حدّ كبير، الدينيّ عن الشأن السّياسِيّ في أوربا الحديثة، بل إنّ درجة حداثة هذا النظام السّياسِيّ أو ذاك معيارها الأساس مدى انفصال الديني عن التأثير في السّياسِيّ.

أمّا في التجربة السّياسِيّة العربيّة فكانت المسارات إلى تشييد الدّولَة معكوسةً لتلك التي عليها شهدت أوربا الحديثة؛ حيث ترافقت دعوات **التحديث من الأعلى بتوسّل الاستبداد مـع دعـــوات الـفـصـل بـيـن الـديـن والسياسة وعلمنة المُجتمع. في المقابل، حظيت المطالب بالإصلاح السّياسِيّ وبالديمقراطية بدعمٍ لافتٍ**(*) من الأحزاب والحركات الإسلاميّة.

هكذا شَـقّـت النخبة الحاكمة طريقها للخروج من الدّولَة التقليديّة، بعيدًا عن الدين، متوسّلة مرجعيّات تحرريّة أو قوميّة أو ثوريّة أو علمانيّة..؛ فقدمت نموذجًا لـدولة **تحديثيّة**[3]- كما وصفها برهان غليون- مستبدّةٍ لم تُنج لا تنميةً ولا حداثة. أمّا الردّ على إخفاق هذه الدّولَة فكان إسلامًا سياسيًا يمتشق شعارات الدِّيمُقرَاطِيّة والمشاركة في السُّلطَة، بعد هزيمة صيغته الجهاديّة، نهاية التسعينيّات مطلع الألفيّة الثالثة، وفشلها في تحقيق «الخلاص» للمجتمعات العربيّة بالعنف. لذلك بَدَتِ انتفاضاتُ الربيع العربيّ، عند الجمهور المؤيِّد لما يوصف بـ»الإسلام السّياسِيّ»، وكأنّها **ثورة على استبداد العلمانيّة**. ولعل هذا من بين العلل المفسِّرة لارتفاع أسهم الحركات ذات الخلفية الإسلاميّة في الانتخابات التي أعقبت موجة «الربيع العربي».

الهوامش

2 - لم يكن الوعي الأوربّي، ساعتئذ، يحفل كثيرًا بالديمقراطيّة، التي كانت ما تزال تدل على معاني الحكم المباشر والمجالس المحلية والمقرون، في وعي النخب، بالفوضى والاضطراب (= الدلالة الأفلاطونيّة الأرسطيّة). ولم تُخلَع على الدِّيمُقرَاطِيّة معانيها الحديثة؛ أي بحسبانها ديمُقرَاطِيّة تمثيليةً، إلّا في النّصف الثاني من القرن التاسع عشر، بعد أن أدركت النخب السّياسِيّة أثر الكلمة وقدرتها التجييشيّة. هكذا اتجهت الدولة الحديثة، المُتّسعة جغرافيًا والمتعدّدة ثقافيًا، نحو نظام التمثيل الرئاسيّ والبرلماني. وفي هذه الورقة، نستعمل الديمقراطية بهذا المعنى الأخير.يُنظر:

Francis Dupuis-Déri, Histoire politique d'un mot aux Etats-Unis et en France, Québec: Lux Editeur, 2013.

(*)بصرف النظر عن وعي هذه التيار الإسلامي السّياسِيّ بالديمقراطية خارج اختزالها في جانبها الإجرائيّ (=الانتخابات).

3 - بدلًا من أنْ تكون الدّولَة العربية حديثة، بدأت -كما نعتها غليون- دولة تحديثيّة. وهي دولة المركزية الشديدة والسلطة المطلقة؛ وغير تمثيلية ولا ديمقراطية؛ وذات نزعة وطنية متمحورة حول الذات؛ وأخيرًا، دولةٌ استبداديّة، لكنّهَا ليست -حُكمًا- دولة لا قانونية. إنّهَا، بالتالي، دولة غير حديثة، لكنّهَا ليست تقليدية؛ هي، في الواقع، ليست «لا حديثة ولا قديمة،ولكنّها تركيبةٌ جديدةٌ من القيم والمطامح والغاياتِ والوسائل والإمكانات والاستراتيجيّات والعلائق الداخليّة والخارجيّة التي تجعل منها نموذجًا تاريخيًّا خالصًا قائمًا بذاته»؛ أنظر: برهان غليون، المحنة العربية: الدّولَة ضد الأمّة، الطبعة الثالثة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003، ص. 19.

أقصد، بكلمة أخرى، التقاء الرأسمال الدعوي والديني مع التوق إلى الانعتاق من الاستبداد.

حملت تحوّلات دولية (النظام العالمي الجديد، والحرب على الإرهاب..) الحركةَ الإسلاميّةَ على تعديل أطروحاتها من الثورة المادّية إلى الانتباه إلى الطاقة الكامنة في العمل السّياسِيّ. وترافقت هذه التحولات بمراجعات فكريّة ذاتيّة، حينًا، ومفروضةٍ تحت وطأة «الحرب على الإرهـاب» أحيانًا أخـرى. هكذا استفادت أحزاب الإسلام السّياسِيّ من السياق الدوليّ؛ ومن الانفتاح النسبي للمجال الـسّـيـاسِيّ الـعـربيّ (توسع الحريّات وحقوق الإنسان والمشاركة السّياسِيّة..)؛ ومن التمدّد الشعبيّ للحركات الدعويّة والخيريّة في البلاد العربيّة.

لكن رغم كلّ هذه القوة، التي أفصحت عنها الحركات والأحـزاب الإسلاميّة السياسيّة، ظلّت وطْـأة الاستبداد أشـدّ وأقـوى. وكـان علينا انتظار لحظة «الربيع العربي» لكي يُتَوَّجَ هذا التيار بتجربة السُّلطَة وممارسة الحكم، بعد أن «كـسرت» موجات الربيع ظهر نُظم الاستبداد، في دولٍ، وأجبرتها على الانحناء قليلًا، في دولٍ أخرى. لكنّهَا لحظةٌ ستكشف، أيضًا- وأسَاسًا-، عن عمق معضلة الصّلة بين الدينيّ والسّياسِيّ، في اجتماعنا العربيّ المعاصر، وستُفصح عن حجم انقسام الوعي السّياسِيّ العربي بين «الحلّ الإسلاميّ»، للمشكلة السّياسِيّة، و«حلها العَلمانيّ»(*).

والـلافـت في مـوجـة مـا سميَ «ربيعًا عربيًّا» أنّهَا ضربت بقوة في «الجمهوريّات» بينما كان أثرها أقلّ في المَلَكيّات، باستثناء تلك التي تشهدت على انفتاحٍ نسبيّ في مجالها السّياسِيّ (المغرب والأردن) إلى جانب البحرين. فهل يكون لعامل الدين، هنا، دورٌ في تباين شدة التأثر بهبات الربيع العربي؟ بكلمة أخرى، هل ثمّة صلةٌ بين استناد النظام السّياسِيّ إلى مشروعية دينية واستقراره السّياسِيّ؟ قد يُرجِّح التحليل تأكيد هذه الصّلة، إذا ما نُظر إلى المشهد السّياسِيّ للدول العربية بُعَيْدَ «ربيعها». لقد حملت الانتخابات، في كلّ البلدان تلك، أحـزابًـا وحـركـاتٍ إسلاميّةً إلى «الحكم»، بصرف النظر هل امتلكت فعلًا مقاليده. غير أنّ الفرضيّة هذه (=الافتقار إلى المشروعية الدينيّة حفّز الثورات في البلدان العربيّة) تحتاجُ تمحيصًا ودراسـة، خاصّة إذا ما أُخذ في الحُسبان أنّ الجمهوريّات، عمومًا، أقلّ من الملكيّات استقرارًا، حتّى في البلدان الدِّيمُقرَاطِيّة. فقد يُفسّر اكتساح الإسـلام السّياسِيّ للبرلمانات، عقب الثورات، تعبيرًا عن الرغبة في تجريب بديلٍ بعد طولِ إخفاقٍ سياسيّ تحت رداء المشروعيّة القومية أو الثوريّة أو المقاومة أو العلمانيّة. كما أنّ سبب الاستقرار في الملكيات العربيّة، قد لا يعود إلى مسألة المرجعيّة الإسلاميّة بقدر ما قد يُعزى إلى القدرة الريعيّة الهائلة التي تحوزها ملكيّات شبه الجزيرة العربيّة، تحديدًا، والقادرة على شراء الاستقرار الاجتِماعِيّ بعائدات النفط؛ كما قد يُعزى إلى جنوح الجمهور إلى الاستقرار في ظل الاستبداد بدلا من الفوضى والاقتتال الأهلي، الذي تُحفّزه التعدّدية والمجال السّياسِيّ المنفتح.

ليس العلمانيون دِيمُقرَاطِيّون، بالضرورة، ولا كان الإسلاميون، بالمثل، كـذلـك. جميعهم قـد يُبطنون من الاستبداد أكثر ممّا يُبدوه من تبجيلٍ للدِّيمُقرَاطِيّة؛ وكلهم توسلوا الشعبويّة لإدراك السُّلطَة؛ ويـقـزّمـون فكرة الدِّيمُقرَاطِيّة إلى مجرد مواسم يختار فيها «الشعب» من يُمارس عليه السُّلطَة. وإذا كان وعي الإسلام السّياسِيّ بأنّ مَكْمَنَ قوّة السُّلطَة المستبدة في أدوات اشتغالها السياسية وآلياتها، وأنّ افتِكاك السُّلطَة منها، جزئيًا أو كلّيًّا، يمرّ- حُكما- بالقبول باللعب السّياسِيّ وفق قواعده الحديثة، فإنّ وعيَ السُّلطَة بأن أسباب قوة التيار الإسلاميّ مأتاه من شعبيّته أو، قل، شعبويّته حملها على توسّل الشعبويّة سلاحًا في معركتها ضده.

ثالثًا: في شعبويّة السُّلطَة والمعارضة

لازمت الشعبويّةُ الدِّيمُقرَاطِيّةَ، منذ القرون الخمسِ الأخيرة قبل الميلاد، حين اتصلت فكرة الدِّيمُقرَاطِيّة -بمعناها القديم المـبـاشر- بالشعب وحكم الأكثريّة. وقد فرض هذا تكيف الخطاب السّياسِيّ وتبسيطه وشحنه عاطفيًا حتّى يُنجز مهمّة التأثير في الجمهور

وتجييشه. كلّ الأدوات، في ساحات الاعتراك الأيديولوجي والسّياسِيّ، من دعاية مغرضة وتعبئة وجدانيّة وتسفيه للخصم وتصويره خطرًا وعـدوًا... مباحة؛ إنّهَا حرب فعليّة، لكن، بأدوات غير مادية. وقد وصفت أثينا القديمة الظاهرة هذه **بـالديماغوجيا**.

تستحيل الشعبويّة إلى مرضٍ من أمراض السياسة لمّا تصير عاملَ قوّةٍ للجماهير وسببَ إضـعـافٍ للدّولَة وتوهينها. وهـي، أيـضًـا،- وإن لم تعدم صلةً بالديمقراطيّة- الخطرُ على الدِّيمُقرَاطِيّة وعلى الشعب. كلّ ديكتاتور أو مستبدّ يزعم (خطابه) أنّهُ يمثل الشعب، ويحكم باسمه ولخيره وبتفويضٍ منه. هي خطرٌ، أيضًا، لأنّ خطابها حدّي: كلّ معارض يصير في عين الشعبويّ فاسدًا وعميلًا وخائنًا يعمل ضدَّ المصلحة العامّة.

والشعبوية، إذا أردنـا تمثّلها على نحوٍ تبسيطيٍّ، هي نزعة تُعلي من شأن «الشعب» وتعصمه من الخطأ وتزدري النخب وتحسبها أصل كلّ معضلات المُجتمع السّياسِيّة والاجتماعية والاقتصاديّة. جميع ما يأتي من الشعب جيّد لأنّهُ نبيل طاهرٌ وطيّبٌ لا يُجمع على الخطأ؛ إنّهُ، في «فقه» الشعبويّين، حـارسٌ أمـينٌ للصالح العامّ، وضامنٌ للعدالة الاجتِماعِيّة. أمّا النخبة فلا تسعى إلّا إلى مصالحها الأنانيّة وإعادة إنتاج أسباب الاستغلال. الشعبويّة، إذن، تنهض على التوتّر بين الشعب والنخبة، والنبيل والمستغل، الأغلبية والقلّة. وتنهضُ، كذلك، على الخطاب التبسيطيّ الذي كلّ الناس فاهموه، وجميعهم يألفوه ويستحسنوه. لا يميل الشعبويّ إلى التفاصيل وتعقيدات الاجتماع السّياسِيّ، إنما إلى العموميات(*) والكلام العاطفيّ الجيّاش يجنح.

لا دِيمُـقـرَاطِـيّـة مـن دون تأييد الجمهور (الشعب)؛ فالدِّيمُقرَاطِيّة، هي بتعريفها المشهور، منذ لينكولن[4]، حكم الشعب. لكن ما الشعب، أولاً؟ مثلت هذه الكلمة أداة كلّ حاكمٍ أو متطلعٍ إليه. الكلّ يحكم باسم الشعب ويعمل لصالحه ويمثله وينتمي إليه..، من دون تحديد هذا الشعب[5]. لذلك، كانت هذه الكلمة في قلب كلّ خطابٍ شعبويٍّ يسعى إلى العِصْمَة من كلّ مُسَاءَلةٍ بمجرّد ادعاء تمثيل الشعب.

ثمّـة تـوتـر بـين حُـكـم الأغلبيّة والاستبداد (استبداد الفرد أو القلّة). تنهض مشروعيّة حُكم الأغلبية على تخليص المُجتمع من الاستبداد، الذي تُهضَم فيه حقوق الأكثريّة، بينما تنهضُ «مشروعيّة» الاستبداد على تخليص الدّولَة من فوضى الأكثريّة وجهلها. غير أنّ كليهما يتوسل الشعبويّة ويعوّل عليها في خطابه ودعايته. لذلك، وعلى الرغم من تناقض مشروعيّتيهما، فإنّ «الدِّيمُقرَاطِيّة» والاستبداد لم يعدما حظهما من الشعبويّة وكلاهما توسّله لتوطيد دعائم حُكمه.

وإذا كان صحيحًا أنّ الشعبويّة أشدّ ما تكون في الممارسات الدِّيمُقرَاطِيّة التقليديّة القديمة، إلّا أنّهَا ما فتئت تستفحلُ في النظم السّياسِيّة الحديثة الدِّيمُقرَاطِيّة والاستبداديّة على السواء. لم تكن الشعبويّة ولا كانت حكرًا على الدّولَة المتخلّفة أو المستبدّة. من ينظر، اليوم، إلى واقع السياسة في الدول المتقدّمة يُذهَل من حجم توظيف

الهوامش

(*)محاربة الفساد، التي نعثر عليها في خطاب الأحزاب الإسلامية وخطاب الرئيس التونسي قيس سعيّد مثالٌ عن شعبويّة تستعيض عن مشروع سياسيّ بمفتاح سحريّ هو محاربة الفساد.

4 - يُنظر خطاب أبرهام لينكولن (Abraham Lincoln)، سادس رئيس للولايات المتحدة الأمريكية، إثر انتصار الاتحاد في معركة غيتيسبيرغ في يوليوز/تموز عام 1863، حين حدّد الدِّيمُقرَاطِيّة بأنّها «حُكومة الشّعب، من الشعب، وللشعب»:

Abraham Lincol,the Gettysburg Addres, 19 November 1863.

5 - Alain Badiou et Pierre Bourdieu et autres, Qu'est-ce qu'un peuple ? Paris :La fabrique, 2016; Michel Hébert, La voix du peuple : une histoire des assemblées au Moyen Âge, Paris : PUF, 2018; Pierre Rosanvallon, Le Peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France, Paris: Gallimard, 1998; Pierre Rosanvallon, La Démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France, Paris: Gallimard, 2000

الشعبويّة في الخطاب والممارسة، وإن كانت الظاهرة هذه استفحلت، على نحوٍ أشدّ، في الخطاب اليمينيّ. وقد بلغت الشعبويّة مبلغًا بات يُهدّد السلم الاجتماعيّة والتداول السلميّ على السُّلطَة، في بلدانٍ طالما حسبت نفسها مهدًا للنظام السّياسِيّ الحديث: أقصد، هنا، أمريكا خلال فترة الرئيس دونلد ترمب (Donald Trump)، التي اختُتمت بأحداث ذَكَّرَتِ الأمريكيّين والعالم بأنّ الاستبداد لم يُقطع ذابره بعدُ وأنّ التاريخ لم ينتهي، كما تمنى فوكوياما[6] (Francis Fukuyama)، على إيقاع الدِّيمُقرَاطِيّة الغربيّة.

لا بد، إذن، لكلّ من يمارس السياسة ويسعى إلى السُّلطَة من حاملٍ شعبيّ يقوده إلى السُّلطَة ويحوز رضاه وتأييده ويـدود عنه إن تعرض لتهديد. لا تُساس المجتمعات بالعنف وحده، إنما بالإيديولوجيا أيضًا، وأساسًا، كما علمنا ألتوسير[7]، وقبله، غرامشيّ[8]. لكلّ نظام حُكمٍ سرديّة يروّجها لدى «الشعب» ويُعوّل عليها في توطيد أركان حُكمه وتحصيل المشروعيّة منه. وقد تعدّدت هذه، في البلاد العربي العربيّة بين سردية الثورة (مصر والعراق وليبيا) وسرديّة التحرير (الجزائر) وسرديّة التحديث (تونس) وسردية المقاومة (سوريا)... هذا عن سرديّة السلطة، أمّا السردية الطاغية في خطاب المعارضة فكانت، في كلّ الـدول العربية، سرديـة الحل الإسلامي لمعضلة الفساد (القيمي، والاقتصادي والاجـتـماعـي..). بذلك

رابـعًـا: الانـتـخـابـويّـة وتقديس الصندوق

مثّلت لحظة «الربيع العربيّ»، في الحالة المصريّة خصوصًا، مثالًا واضحًا لترجمة التوتّر علمانيّ/ دينيّ إلى حال استقطابٍ حادّةٍ في المُجتمع؛ وفضّلت «النخب» السّياسِيّة الدخول، مباشرةً، في هذا الاستقطاب، وتوظيفه بحدّةٍ في أتـون السباق نحو سُلطَةٍ أُسقط رأسها. وقد أجّلت هذه الحرب، التي ما فتئت تستعر، النقاش حول القضايا الأساس، وعطّلت التوافق بشأن مشروعٍ مجتمعيٍّ يخرج بالدولة من الاستبداد إلى طريق تُفضي إلى دولة يُتداول على السُّلطَة فيها ديمقراطيًّا.

أفصحت تجربةُ «الربيع العربيّ»، في عمومها، عن ضيقٍ في الوعي السّياسِيّ بالديمقراطيّة لدى الأحزاب الإسلاميّة. كان واضحًا أنّها دَلّت، في قاموسهم، على تكون الشعبويّة مطلبًا للفريقين: سلطةً ومعارضةً.

تـوسّـلـت الـحـركـات والأحـــزاب الإسلامية الشعبوية في خطابها للوصول إلى السُّلطَة، غير أنّهَا سَتسقُط بالسلاح عينه الـذي به انتصرت. استطاعت الحركات المضادة لحكومات الإسلاميين «استعادة» السُّلطَة أو إزاحة الأحزاب الإسلاميّة من المشاركة فيها بأساليب تعدّدت بتعدد أنماط الحكم وتاريخها السّياسِيّ. توسلت مقاومة الاستبداد السلاحَ في سوريا والاستيلاء العسكريّ العنيف في مصر، والفوضى المسلحة في ليبيا واليمن، والالتفاف على الدستور في تونس، والتحكّم في المجال السّياسِيّ في المغرب. لكن إسقاط «الإسلام السّياسِيّ» من السُّلطَة أو كبحه عن الوصول إليها توسل، أساسًا، خطابًا شعبويًا.

حكم الأغلبيّة، وأنّ اعتداد «الأحزاب الإسلامية» بقواعدها الجماهريّة أذْهَلَها عن التحدّياتِ الأســاس في لحظة دقيقة من تاريخ الدّولَة العربيّة المعاصر، كانت لِتُفضي إلى تأسيس نظامٍ سِياسِيٍّ جديدٍ؛ وهي لحظةٌ قَلَّما «يَجُودُ» التاريخ بنظيرها. ولعلّ أبرز قاعدةٍ يكون عليها بُنيان التأسيس لنظام سياسيّ متينًا، قاعدةُ **التوافق** لا المغالبة؛ **فالمبادئ، التي عليها ينهضُ النظامُ السّياسِيّ، أيُّ نظامٍ سِياسِيّ، ليست تعني الأغلبيّة وحدها.**

لم تكن النخب السّياسِيّة، وهي تتفاعل مع أحداث الربيع المُتسارعة، بصددٍ وعيٍ دِيمُقرَاطِيّ لهذه اللحظة السّياسِيّة الدقيقة، بقدر ما كنا إزاء وعيٍ شعبويٍّ ضيّق، تسوده المُغالبة لا المشاركة، يُسارع الخُطى باتجاه سُلطَة بات الظّفر بها في باب المُمكن. ما كان رهانُ الأطراف المتقاتلة على السُّلطَة تشييدَ انتقالٍ ديمقراطيٍّ، بقدر ما كان الغرضُ من التعويل على الانتخابات ترجيح كفّة الأحزاب الإسلاميّة وشرعيّة سُلطتها، وعلى الجيش لتقويض تلك الشرعيّة. وقد نجمَ من الصّراع السّياسِيّ هذا أنْ تبدّدت شرعيّة الانتخابات؛ وتقوّضت مشروعيّة السُّلطَة والمعارضة، معاً، تحت وَطـأة خيبات الإنجاز السّياسِيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ؛ وأخيرًا- وخاصّة- ارتفاع شرعيّة خروج **الجيش** من ثكناته إلى ميدان الصراع السّياسِيّ و التدخل في الشأن العام.

يحملنا الوعيُ الدِّيمُقرَاطِيّ المُشوّهُ، إذن، على تمثّل الدِّيمُقرَاطِيّة، في معزلٍ عن الانتخابات. وليسَ يعني هذا أنّ الدِّيمُقرَاطِيّة يمكن أن تصير في حِلٍّ من جانبها الإجرائيّ هذا؛ أي من دون آليةٍ عمليّة يُحْتَكَمُ إليها في توزيع السُّلطَة والتداول عليها (=الانتخابات). القصد، هنا، أنّ **الدِّيمُقرَاطِيّة لا تُختَزل في صندوق الاقـتراع.** الدِّيمُقرَاطِيّة ثقافة وسلوك وممارسة في المُجتمع ومؤسساته: في المؤسّسات الاجتِماعِيّة (الأسرة، المدرسة..) ولكن أيضًا، وخاصّةً، في المؤسّسات السّياسِيّة، والأحزاب في القلب منها. أنّى يَكُونُ لأحزاب بِنْيَتُها التنظيميّة تَقْليديّة، تقوم على الطّاعة للمُرشد العامّ أو الشيخ..، أنْ تصير ثقافتها السِّياسِيّة دِيمُقرَاطِيّة؟ وكيف يستقيمُ توظيف الرأسمال الرمزيّ الدينيّ الهائلِ في رصيد الحركات الإسلاميّة في أتون الـصراع السّياسِيّ؟ وهل يخرج مشروع سِياسِيٍّ من برنامجٍ دعـويٍّ؟! لكنّ الإنصاف يلزمنا، هنا، بالاعتراف، أوّلًا، بتباينِ تجارب «الإسلام السّياسِيّ»، خاصّة بين المشرق والمغرب: حـزبي النهضة في تونس والعدالة والتنمية في المغرب أفلحا في تعريف نفسيهما كحزبين سياسيّين براغماتيّين؛ إذْ نجحا في إنجاز قدرٍ من فصل الدينيّ عن الدعويّ؛ وإرساء شكلٍ من التنظيم الدِّيمُقرَاطِيّ الداخليّ يضبط التداول على السُّلطَة. ولعلّ هذا الإقبال على السياسيّ والإدبارَ عن الدعويّ كان من أسباب ضُمور شعبيّة هذين الحزبين وتراجعهما السّياسِيّ التدريجيّ. أمّا في المشرق، فكان الاستمساكُ بالدعويّ على حساب السّياسِيّ مُعضلةً بنيويّةً لدى حركة الإخوان المسلمين، وإن لم تعدم براغماتيّةً هي الأخرى؛ إذ كيفَ يُفهم أنْ يَدِينَ رئيسُ الجمهوريّة بالولاء لمرشد جماعته وأن تَبُثَّ الجماعة الدينيّة في أمور السياسة وتحسم اتجاهاتها؟! هكذا نفهمُ لماذا كان الاستقطاب بين التيارين العلمانيّ والإسلاميّ عليًا، في التجربة المصريّة تحديدًا.

عديدة هي البلدان التي تجري فيها انتخابات «حرة ونزيهة»، وتُفرز أغلبيّة

الهوامش

6 - Francis Fukuyama, The End Of History and the Last Man, New York: the Free Press 1992.

7 - «»لا تستلزم إعادةُ إنتاج قوى العمل-يقول ألتوسير- إعادةَ تأهيل هذه القوى فحسب، بل - وفي الآن نفسه - إعادة إنتاج خضوعها، أيضًا، لقواعد النّظام القائم؛ أي إعادةُ إنتاج الامتِثالِ للإيديولوجيا المُسيطرة، بالنسبة إلى العمال؛ وإعادة إنتاجِ القدرةِ على السيطرة المُحْكمة على الإيديولوجيا تلك، بالنّسبة إلى وكلاءِ الاستغلال والقهر، بغرض التّمكينِ «من خلال الكلام» لسيطرة الطّبقةِ الحَاكمةِ». Luis Althusser, Sur la reproduction Op. cit, pp. 273-274.

8 - تسود طبقة على طبقات المُجتمع الأخرى حين تحقّق أفكارها هيمنة في المُجتمع. يُنظر:

Antonio Gramsci, Gramsci dans le texte, textes traduits par Jean Bramant et d'autres, Paris : Edition Sociale, 1975.

ومعارضة وهـي ليست، بالضرورة، ديمقراطيّة، بل تكون إلى الاستبداد والطغيان أقرب. معنى هذا أنّ الأغلبيّة لا تكون ديمُقرَاطِيّة دائمًـا! نعم، قد تعتقد الأغلبيّة الانتخابيّة أنّ تفويض السُّلطَة إليها مطلقٌ يُتيح لها سَنّ ما تشاء من القوانين، بما فيها تلك التي تُغلق «قوس» الدِّيمُقرَاطِيّة؛ أي تشييدَ نظامٍ غير ديمقراطيّ، باسم الدِّيمُقرَاطِيّة؛ فتأكل الدِّيمُقرَاطِيّة نفسها. والظاهرة هذه لها أمثلةٌ في التاريخ عديدة، لعل أظهرها، مثال ألمانيا النازية، بالأمس، وأمثلة لا حصر لها اليوم. انحراف الدِّيمُقرَاطِيّة المعاصرة عن معانيها، مأتاه في **تغايب جانبها الإجـرائيّ على حساب تمثلها ثقافةً ووعيًا** لدى النخب قبل الجماهير.

سعى النظام الدِّيمُقرَاطِيّ الليبراليّ[9] إلى معالجة هذا الانحراف البنيوي، حتّى في النظم الديمقراطيّة الحديثة، من طريقٍ «غير ديمقراطيّةٍ»؛ أي بوضع مبادئ ناظمة للنظام السّياسِيّ، هيَ المبادئ الدستوريّة (الحُرّيّة، التعدّدية، الحقوق الخاصّة، المساواة...)، والتي نعثر عليها، مثلًا، في نظريّة العدالة لجون رولـز (John Rawls)، وعلى التجسيد الواقعيّ لها في المحكمة الدستوريّة، على سبيل المثال. والمبادئ هاته غير قابلة للتفاوض أو النقاش أو الخضوع لمنطق الأغلبيّ وأقلّيّ، لأنها في النظام الدِّيمُقرَاطِيّ، تهم الجميع أكثريّةً والأقلّيّة.

وبالعودة إلى لحظة «الربيع العربيّ» نجد أنّ الدخول المباشر في الصراع على السُّلطَة أشاح انتباهَ النخب السّياسِيّة، وفي طليعتها الحركات الإسلاميّة المشاركة في الحكم، عن الحاجة إلى التفكير المستعجل والتوافقيّ الجامع في تلك المداميك المؤسسة للنظام السّياسِيّ. والنتيجة: عودة الاستبداد على نحوٍ أشد وطأةً وأكثر طُغيانًا. فكان هذا الدرس الأبرز من تجربة الربيع، غير أنّهُ الأكثر فتكًا بحُلم بناء الدّولَة العربيّة الحديثة. أقصد هنا **الوعي بأنّ الانتخابات وما تُفرزه من أغلبية ومعارضة لا تصنع، ضرورة، حياةً سِياسِيّة ديمقراطية**، إنما قد تكون المشكلة فيها (الانتخابات) لا الحلّ (*).

الانتخاباتُ في الدول الدِّيمُقرَاطِيّة تأتي أولًا، لأنّ الدول تلك أرست قواعد الاشتباك السّياسِيّ القانونيّة؛ وشيّدَت مؤسّسات فَضّ التنازع بين المختصمين فيها؛ وحصّنت مؤسّسات الـدّولَـة (كالقضاء والجيش..) من التوظيف الاستثماريّ لها في معتركات السياسة... إلخ. أمّا في الدّولَة النامية، وتحديدًا تلك التي تعيش لحظة صراعٍ حادٍ على السُّلطَة على أسُـسٍ عصبويّة دينيّة قبائليّة أو طائفيّة أو إيديولوجيّة.. فإنّ الانتخابات قد تُمثل اللحظة الأنسبَ للإفصاح عن تلك التناقضات الاجتِماعِيّة في الدّولَة؛ إذ في غياب وعيٍ ديمقراطيّ؛ أي وعيٍ مواطنٍ يسمو بالانتماءاتِ الاجتِماعِيّة ما قبل الحداثية إلى الانتماء الوطنيّ الجامع،تُوظَّف العصبويّات تلك في السعيّ إلى السُّلطَة. وليس يخفى خطر هذا الانحراف على لحمة الاجتماع السّياسِيّ وتماسكه.

خامسًا: حُكم الإسلاميّين ودروس الربيع

بدأت «ثـوراتُ الربيع» اجتماعيّةً وانتقلت، سريعًا، إلى مطالب سياسيّةٍ، وانتهت إلى إسقاط حكّامٍ جثموا على شعوبهم عقودًا مديدةً. سقط بنعلي تونس، بدايةً، فلَحِقَهُ مبارك مصر، ثم قذافي ليبيا، بعد تدخّلٍ عسكريٍّ خارجيٍّ مباشرٍ، ثم صالح اليمن. بَدَا، في أوّل وَهلةٍ، أنّ حركةَ الربيع أسقطت أنظمةً فاسدةً مستبدّة، وأرغمت أخرى على الإصلاح، وهي بصدد بناءِ نُظمٍ جديّدةٍ على قواعد دستوريّة ديمُقرَاطِيّة تُعيد الكلمة إلى «الشعب». وتوالت خطواتٌ باتّجاه «تنفيس» المجال السّياسِيّ تمثّلت في إصلاحات دستوريّةٍ في مصر والمغرب وتونس، وإقامة انتخابات حرّة ونزيهة، مقارنةً بسابقاتها، لتكون المُحصلة صعود الإسلاميّين إلى السُّلطَة في هذه الدول.

من الطبيعيّ أنْ يُنظر إلى هذه الأحداث السياسية- التي لا تحصل في بلداننا العربيّة إلّا من طريق الانقلابات أو الاجتياح العسكري- على أنّهَا إسقاطٌ لأنظمة. لكن سقوط الحاكم لم يكن يعني سقوط النظام السّياسِيّ للدولة، واكتشف الجميع، فجأة، المسألة البديهيّة: **التمايز بين الحاكم والنظام السّياسِيّ، وبين السُّلطَة والدولة!** نعم سقط الحكام بَغتة، لكنّ نظامًا تشكلت مؤسّساتُه وانتُسجت علاقاتُه وتداخلت مصالح الفئات المستفيدة منه، على امتداد عقود، لا يسقطُ بالضربة القاضية أو يتغيّر فجأة. كانت هذا الدرس الأول من دروس «الربيع العربي». أقصد أن تغير النظم السّياسِيّة مشوارٌ طويلٌ، هو مشوار إصلاح للمؤسسات والقوانين والثقافيّة السّياسِيّة المهيمنة.

(*)

تميزت حركاتُ ما عُـرف بالربيع العربيّ بغياب قياداتٍ ميدانيّة لها، خاصّة عند اندلاع شراراتها الأولى وقبل التحاق طلائع «الإسـلام السّياسِيّ». فجأةً صار الجميعُ ثوريًا يَطْلُبُ إسقاط النظام! واكتشفَ الجميعُ، مرّةً أخرى، أنّ مَن قطف ثَمْـرَةَ «الثورة» لم يكن غارسها. دفعت رياح «الربيع»، في كلّ البلاد العربية التي هَبّت عليها، أَشْرِعَةَ الأحزابِ الإسلاميّة باتّجاه السُّلطَة، حتّى في تلك التي عارضت الحراك جهارًا(*). ظنّ البعض، تحت تأثير سقوط السياسة وضعف وفساد جزءٍ مهمٍّ من نخبها، أنّ غيابَ قيادة لحركة الربيع العربيّ حسنة من حسنات الحراك، لنكتشف أنّهَا مثلبةٌ كبيرةٌ اعتورت سبيل نجاحه. لقد اكتشف الجميع أنّ على كلّ حراكٍ سِياسِيّ أن يُنتج قيادتَه ويضع برنامجَ عملٍ يُؤطره؛ برنامجٌ ديمقراطيٌّ توافقيٌّ يراعي التعدّد السّياسِيّ ويجنح إلى الإشراك والإجـماع. وهـذا درسٌ ثانٍ من دروس الربيع. وإذا كان للأحزاب الإسلاميّة أنّ قطفت «ثمرة الربيع»، لأنّها القوة المعارضة الأكثر تنظيمًا والأوسع انتشارًا، فهل يعني هذا أنّهَا كانت الأقدر على استلام السُّلطَة والاستجابة للطلب الاجتِماعِيّ وحلّ تاريخٍ من المعضلات السّياسِيّة والبيروقراطيّة والاقتصادية؟ الملاحظ في غالب هذه «دول الربيع»، أنّ الأحزاب الإسلاميّة، وبعد عقود طويلة من المعارضة، ما كانت مهيّأةً للانعطاف بخطابها وممارستها وأطروحتها بما يتناسب ومستجدات المشهد السياسي.

(*)

غالبًا ما تشيحُ الجماهيرُ عن الخطاب العقلانيّ وتنزعُ إلى خطاب عاطفيّ شعبويّ. قد يُفسّر هذا بيُسْر خطاب المعارضة وسهولته، إذا ما قُـورن باختبار السُّلطَة وإكراهات الحكم. غالباً ما يكون نقدُ السُّلطَة أهونُ من حمل عبئها؛ ودائمًا ما يعلو سقف الأمـاني المعارِضةِ، بكثيرٍ، على واقع التّجربةِ السّياسِيّة وإكراهاتها الظاهرة والمُضمَرة. لهذا، إذن، تُفلِحُ المـعـارضـة- خـاصّـة منها المتوشّحة برأسمالٍ رمزيٍّ دينيٍّ- في جلب التأييد الجماهيريّ لأطروحتها. لكن سرعان ما تعود الجماهير، بعد تغيير النّظام، إلى مطْلبها الأوّل الاجتِماعِيّ وتفحص وعد الانتخابات. وقد جاء انفجارُ الطلب الاجتِماعِيّ، في كلّ «دول الربيع» بما فيها تلك التي حافظت على نظامها، كالمملكتين المغربيّة والأردنيّة، مزامنًا لحركات الشعبيّة في ذلـك الإبّـان، مستفيدةً من حال الانفراج السّياسِيّ والحقوقيّ المُؤقّت والمفروض تحت ضغطِ الشّارع ومن ضعف مؤسسات الدولة. آمَنَت دولةُ الاستبدادِ بإمكان ضمان الاستقرار الاجتِماعِيّ بقبضةِ العنفِ الماديّ وخنقِ المجالِ السّياسِيّ والحريات السّياسِيّة والنقابيّة، أمّا وقد تنفّستِ الجماهيرُ بعض رياح الحُرّيّة،

الهوامش

9 - من تحصيل الحاصل أن نقول إنّ الحديث عن النظام الديمقراطي اليوم، هو حديث عن نظام سياسي ليبراليّ، بعد أنخَلَعَ عن الديمقراطيّة معانيها التحقيريّة القديمة (حكم الأكثريّة الفقيرة والجاهلة)، وخلع عليها معنى مثاليًّا تمثيليًّا حديثًا (حكم الشعب بواسطة التفويض والتمثيل). وقد حصل الانقلاب هذا في معنى الديمقراطية من الازدراء إلى التبجيل في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. يُنظر:

Francis Depuis-Déri, « L'esprit anti-démocratique des fondateurs des 'démocraties' modernes », Agone n°22, 2002, pp. 95-113.

(*) - لعلّ الهرولة باتّجاه الانتخابات في ليبيا اليوم (انتخابات 24 من ديسمبر/كانون الأول)، من دون قانون انتخابيّ متوافقٍ عليه يُنظّمها؛ ولا دستورٍ مُجمع عليه يَحكمها؛ وفي ظلّ استقطابٍ سِياسِيّ وقبائليّ مسلحٍ يتربص بنتائجها... هي من باب الرّهان على توسلٍ مؤقتٍ لوسائل الحرب السّياسِيّة، في انتظار امتشاق السلاح المادّيّ عند استئناف شوطها بعد نتائج الانتخابات.

(*) - حزب العدالة والتنمية في المغرب مثال واضح هنا.

فقد استعصَى على «السُلطات الجديدة» ضمان هذا الاستقرار؛ فلا هيَ أفلحت في تحقيق وعودها، كاملةً، ولا هي تمكّنت من تسخير مؤسّسات العُنف المـاديّ (العسكرية والأمنية) لفرض النظام. ليس منطق المعارضة كمنطق السلطة، إذن، ولا تُجدي الوعودُ مع غياب مشروع إصلاحيّ واقعيّ؛ ذلك هو **الدرس الثالث**.

(*)

لحظة التأسيس ليست لحظة مُغالبة، بل لحظة توافق. لا يكفي الـحـزب، أي حـــزبٍ، الـفـوزَ بفارقِ صـوتٍ عن نصف مجموع الناخبين حتّى يعتقد أنّه أغلبيّ؛ ولا تشفع له الأغلبيّة حتّى لكي يُشرِّعَ ما يشاء في كلّ ما يشاء. لا بدّ من مراعاة قدرٍ من التوافق، بل والإجماع في المبادئ العامّة المؤسسة للاجتماع السّياسِيّ للدولة، من قبيل وضع دستور للبلاد أو تعديله والقضايا المتصلة بالهويّة، التعدد الثقافي والعرقيّ. إلخ؛ قانون الانتخاب؛ الحريّات والحقوق... إلخ. في مثل هذه القضايا، لا يُفضي إعمال منطق الغلبَة والأكثرية والاقتراع إلّا إلى التصدّع الاجتِماعِيّ و-أحيانا- الاحتراب الأهلي. هذا درس رابعٌ. لكن كيف تُدرك الحركات الإسلاميّة التوافق مع باقي المكونات السّياسِيّة والثقافية المختلفة أو، قل أحيانا، النقيض معها، وهي تُعرّف نفسها على أساس هويّة دينيّة، أوّلًا، لا على مبدأ الوطن والمواطنة؟

(*)

قد ينطبقُ هذا التمازجُ بين الدينيّ والسّياسِيّ، بين الدعويّ والحزبيّ على التجربة المصريّة مع جماعة الإخوان المسلمين أكثر مقارنة بالمغرب العربي. لَئِنْ نَجَحَ الحزبانِ المغاربيّان المشاركان في السُّلطَة، في تونس (حركة النهضة) والمغرب (حـزب العدالة والتنمية)، في تحقيق قـدرٍ معتبرٍ من الفصلِ بين الـدعـوة والسياسة، فـإنّ حركة «الإخوان المسلمين»، وأيضًا، بَنَاتِها في الأردن (حزب جبهة العمل الإسلامي) وفلسطين (حركة حـماس) وسوريا (حركة الإخوان المسلمين)... لم تستطع التعالي بولائها للدولة ومؤسّساتِها عن ولائها للحركة وقيادتها. ليس في الوُسع تشييد اجتماعٍ سياسيٍّ **حديثٍ** من دون تحقيق سموٍّ للانتماء إلى هويّة وطنيّة جامعةٍ على الانـتـماءات التقليديّة العصبيّة إلى العشيرة أو القبيلة أو الديانة أو الطائفة أو الجماعة. وهذا **درسٌ خامسٌ** من دروس الربيع. ■

لائحة المراجع

- برهان غليون، المحنة العربية: الدّولَة ضد الأمّة، الطبعة الثالثة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003، ص. 19.
- Althusser Luis, Sur la reproduction, Paris: PUF, 1995.
- Aristotle's, Politics, Translated by Benjamin Jowett, London Press: Oxford, 1908.
- Badiou Alain et Bourdieu Pierre et autres, Qu'est-ce qu'un peuple ? Paris : La fabrique, 2016.
- Depuis-Déri Francis, « L'esprit anti-démocratique des fondateurs des 'démocraties' modernes », Agone n°22, 2002, pp. 95-113.
- Histoire politique d'un mot aux Etats-Unis et en France, Québec: Lux Editeur, 2013.
- Fukuyama Francis, The End Of History and the Last Man, New York: the Free Press 1992.
- Gramsci Antonio, Gramsci dans le texte, textes traduits par Jean Bramant et d'autres, Paris : Edition Sociale, 1975.
- Hébert Michel, La voix du peuple : une histoire des assemblées au Moyen Âge, Paris : PUF, 2018.
- Lincol Abraham, the Gettysburg Addres, 19 November 1863.
- Rosanvallon Pierre, La Démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France, Paris: Gallimard, 2000.
- Rosanvallon Pierre, Le Peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France, Paris: Gallimard, 1998.

مداخل لفهم أزمة تدبير الشأن السياسي: مآلات حزب العدالة والتنمية

يوسف كريم

باحث بمختبر الأبحاث القانونية والسياسية والاقتصادية

الكلية المتعددة التخصصات تازة

ملخص الدراسة:

غيرت ثورات «الربيع العربي» من مجرى التاريخ وأحدثت واقعا جديدا في منطقة الـشرق الأوسـط وشـمال إفريقيا. وبسبب تداعيات هذا الحراك، انتقل حزب العدالة والتنمية المغربي ينصف المعارضة وتبنى إرادة سياسية جديدة تحددت في المشاركة في تدبير الشأن العمومي، من خلال قيادة أو لحكومة بعد دستور 2011. وبعد مرور عشر سنوات على توليه مسؤولية تدبير الـشـأن الـعـام، بـدأ الحديث عن تراجع حزب العدالة والتنمية، سياسيا وانتخابيا. وتسعى هذه الورقة إلى مساءلة الـشروط الداخلية التي ساهمت في إنتاج حالة من الانحسار السياسي والانتخابي والقيمي لمشروع الإسلامويين، وتحليل مداخل الأزمة التي ساهمت في التأسيس لمرحلة «ما بعد الإسلاموية» في المغرب.

- **الـكـلـمـات الـمـفـتـاح:** مـا بعد الإسلاموية- حزب العدالة والتنمية- التدبير- الشأن السياسي- الأزمة.

ABSTARCT:

Because of the repercussions of the «Arab Spring», the Justice and Development Party moved from the opposition to the leadership of the first government after the 2011 constitution .After ten years of managing public affairs, there is talk of a decline of the Islamist project in Morocco. This article seeks to analyse the approaches to the crisis that have contributed to the party reaching a stage of «political regression».

- **Keywords** : the Justice and Development Party, political management, The inputs of the crisis.

الاحـتـجـاجـات: مدخل لممارسة العمل السياسي

شهدت المنطقة العربية حدثا مفصليا في تاريخها تجسد في حركات واحتجاجات شعبية كبيرة، وقد بدأت من تونس في أواخـر عـام 2010 ثم انتشرت في جميع أنحاء منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، وباتت تعرف بثورات» الربيع العربي». وأتاحت هذه اللحظة فرصة تاريخية لحركات سياسية ذات توجه إسلامي كما أحزاب الإسلام السياسي في المنطقة للتقدم نحو تصدر المشهد السياسي في الكثير من البلدان العربية، وبذلك انتقلت من

مرحلة التهميش والإقصاء، إلى المركز مؤثرة في صنع القرار خاصة أنها تمتلك أدوات هذا الحضور، وهي أدوات تتسم بالكم والنوع وذلك بالنظر إلى طبيعة تنظيمها وقوتها العددية وحضورها المتجذر في المجتمع، حيث باتت تتوفر على قاعدة جماهيرية عريضة.

ومع رفع الشعوب المنتفضة لمطالب التغيير والديمقراطية والحرية والكرامة، تزايد الاهتمام بالمنطقة وبدأ العالم يترقب أولا عملية الانتخابات متوسما منها تحولا ديمقراطيا، ويترقب بعد ذلك خطاب هذه الجماعات الذي تماهى في المراحل الأولى من الانتفاضات مع مطالب عامة الشعب، ويترقب ثالثا ما إذا كانت هذه الجماعات ستطبق قيم الديمقراطية والحرية في حال تصدرت الانتخابات ووصلت إلى السلطة، أم أنها ستتخلى عن هذه الشعارات التي نادت بها في مرحلة ما، لصالح الأسس الإيديولوجية والعقائدية التي بنيت عليها.

ورغم تنوع وتعدد تجارب الإسلاميين خـلال السنوات الماضية، واختلاف مكاسبهم ومواقفهم بحسب ظروف بلدانهم، بيد أنه يمكن القول بشكل عام إن الأحزاب الإسلامية المشاركة في الحكم في العالم العربي، في سياق ما بعد الربيع العربي، لم تستجب للتطلعات التي رفعتها، ورضخت للبنية العميقة القائمة في بلدانها. وبنجاح حركة الثورة المضادة في إسقاط حكم الإسلاميين في مصر، وانحسار حزب النهضة في تونس، أثبتت نتائج الانتخابات الأخيرة، صدق توقعات «نهاية الإسلاميين» في المغرب، وهي المـؤشرات التي انتهت ببعض الدارسين إلى صياغة أطروحة «ما بعد الإسلاموية».

تعد ظاهرة «ما بعد الإسلاموية» في الحالة العربية ظاهرة مستجدة ارتبطت أساسا بسياق الربيع العربي وما تولد عنه من تحولات كبيرة في بعض الدول التي اجتاحتها الثورات والاحتجاجات الشعبية. وفي التجربة المغربية، يعتبر العديد من المراقبين أن حزب العدالة والتنمية أصبح مكونا أساسيا في الواقع السياسي والاجتماعي بعد أن قفز به الربيع العربي إلى المشاركة في السلطة وتدبير الشأن العمومي من خلال رئاسة الحكومة بتحالف مع مكونات حزبية وسياسية غير منسجمة سياسيا

وإيديولوجيا، لكن إذا تأملنا المعطيات منذ 2011 وما انتهت إليه سنة 2021، يمكن القول إن مرحلة الإسلاميين كانت انتقالية، وأن تجربة حزب العدالة والتنمية أثناء تدبيرهم للشأن الحكومي زهاء عقدين من الزمن، قد أبانت عن قصور في تدبير الشأن العام مع التركيز ومحدودية تجربتها السياسية في التسيير والتدبير، وفي تحقيق المطالب التي كان الشعب يراهن على تحقيقها على أيديهم. بل إنهم ظهروا غير مختلفين عن غيرهم في التعاطي مع الواقع السياسي والاجتماعي. لذلك تفترض هذه الدراسة أن تراجع حزب العدالة والتنمية، وانحساره سياسيا وانتخابيا، يؤشر على دخول المغرب مرحلة «ما بعد الإسلاموية».

لنسائل الشروط الداخلية التي ساهمت في إنتاج هذه الحالة من الانحسار السياسي والانتخابي والقيمي في مشروع الإسلاميين بالمغرب، عقب وصوله للسلطة وممارسته تدبير الشأن العام خلال ولايتين حكوميتين، وهي أسئلة وإشكالات غابت في بداية الربيع العربي، حيث انطلق الحزب بقوة في 2011 وأصبحت بالضرورة هي مخرجاته، بعد أن وصل منهكا إلى انتخابات 2021. وهي أسباب ترتبط في جزء كبير منها بطبيعة النسق السياسي المغربي، وآليات اشتغال «الدولة العميقة»، والحفاظ على التوازنات السياسية الكبرى، فضلا عن أخطاء في الممارسة السياسية، ساهمت كلها في إنهاكه وفي بلوغه مرحلة من «التراجع السياسي» والتأسيس لمرحلة ما بعد حكم الإسلام السياسي (POST ISLAMISM).

أولا- الإسلام السياسي والإسلاموية: خلفية نظرية

تعد المسألة المفاهيمية من أكبر الإشكاليات التي تواجه الباحث، لاسيما إذا تعلق الأمر بمفاهيم فضفاضة تفتقد الاجماع حول تعريف دقيق وموحد، كما الحال عند التعامل مع مفاهيم من قبيل «الإسلام السياسي» أو «الإسلاموية»، أو «ما بعد الإسلاموية».

ظهر مصطلح الإسلام السياسي كدلالة للتعبير عن الجماعات والقوى والحركات والأحزاب والتنظيمات التي تستند إلى الدين الإسلامي وأفكاره، وتتخذ منه مرجعية لها في سبيل تحقيق أهداف سياسية واضحة والوصول إلى الحكم[1]، والقبول بمفهوم المشاركة السياسية وأصول اللعبة الديمقراطية بما تعنيه من خوض الانتخابات والاحتكام إلى صناديق الاقتراع[2]. ورغم تحول جزء منها نحو الانخراط و المشاركة السياسية، وفقا لمنطق تدرجي يقر بالفعل السياسي من داخل المؤسسات السياسية، إلا أن مسار هذه الحركات وتحولها من «الدعوة» إلى «السياسة» مازال يثير إشكالات منهجية وقيمية وتأصيلية عميقة[3].

يعتبر الباحث المصري محمد سعيد العشماوي في كتابه «الإسلام السياسي»، أن هذا الأخير هو اختزال الإسلام في السياسة، واختصار الشريعة في التحزب[4]. ومن هنا، فإن الإسلام بطبيعته مسيس، ولا وجه للقول بوجوب فصله عن السياسة. وهو ما ذهب إليه أيضا الباحث التونسي عبد المجيد الشرفي، حين اعتبر أن مرجعية الإسلام السياسي واحدة هي «تدين السياسة و تسييس الدين»[5]. وإذا كان هذان الباحثان يعتبران أن الإسلام السياسي سمة التاريخ الإسلامي برمته، وأن غلبة السياسة على الدين هي السمة الأبرز في تاريخ الفرق الإسلامية، وأنها لم تقم إلا بإسدال غطاء ديني مذهبي على صراعاتها السياسية، فإنه، على خلاف هذين الطرحين، نجد طرحا آخر يمثله الباحث المغربي سعيد بن سعيد العلوي في كتابه «دولة الإسلام السياسي: وهم الدولة الإسلامية»، ويرى العلوي أن «الإسلام السياسي لا يمت إلى التاريخ العربي الإسلامي بصلة»، وأنه «يستمد تفسيره من الحاضر ومن الواقع المعيش عربيا وإسلاميا»[6].

في مقابل توصيف «الإسلام السياسي» التي يعتمدها أغلب الباحثين العرب، نجد الباحث التركي «إحسان يلماز» يرى أن الإسلاموية (islamiste) إيديولوجية دينية ترتكز على الاستخدام الفعال للإسلام في السياسة انطلاقا من كون هذا الأخير ليس دينا فحسب، بل هو نظام سياسي أيضا[7]. أما الباحث «ماثيو غيدار» (Mathieu Guidère) الذي يعد من أبرز الباحثين الفرنسيين المعاصرين المهتمين بالحركات الإسلامية، فنجده يماهي بين «الإسلاموية» و«الإسلام السياسي»، ويوضح في كتابه «إرهاب العهد الجديد: التوين سنتر إلى شارلي»، أن الإسلام دين معصوم وممارسة للشعائر، أما الإسلاموية فأصبحت تدل اليوم على إيديولوجيا ذات نفحة دينية، وقد أصبحت منذ أحداث 11 من سبتمبر 2011 تسير في خط متصل من التنامي سمح بدوره بظهور صيغ عديدة من الأفعال النضالية، وهي في بعض الأحيان أعمال عنيفة، أصبحت بمقتضاها الإسلاموية الراديكالية ذات صلات قوية بالإرهاب»[8].

وعلى غرار مفهوم «الإسلاموية»، يعد تناول مفهوم «ما بعد الإسلاموية» أكثر صعوبة وتعقيدا، لأنه لا يزال مفهوما مثيرا للجدل والنقاش في الدوائر الفكرية والأكاديمية. ففي أوائل تسعينات القرن الماضي، برز في كتابات الباحث الفرنسي «أوليفييه روا» (Olivier Roy) وخصوصا في كتابه «فشل الإسلام السياسي» مصطلح ما بعد الإسلام السياسي أو ما بعد الإسلاموية (POST ISLAMISM) الذي تحدث فيه عن إخفاق الحركات الإسلامية في تحقيق أهدافها بإقامة الدولة الإسلامية في العديد من الدول كمصر والجزائر والسودان والصومال وغيرها. وفي النصف الثاني من التسعينات سيكتب الباحث السوسيولوجي الإيراني آصف بيات(Asef Bayat) مقالا بعنوان «وصول مجتمع لما بعد الإسلاموية»، معتبرا إياها دليلا على فشل المشروع السياسي والمجتمعي للإسلاموية، ومؤشرا لوصولها إلى الطريق المسدود في سياقات وتجارب عديدة، وقد عرف بيات ما بعد الإسلاموية على أنها «حالة سياسية واجتماعية استنفذت فيها الإسلاموية جاذبيتها، وفقدت مصداقيتها وطاقاتها ورموزها ومصادر شرعيتها حتى بين مؤيديها المتحمسين»[9]. وبحسب هؤلاء المنظرين، فإن جزءا من مشكلة الإسلاموية يرجع إلى أنها مؤسسة على خطأ إطارهم المفاهيمي. لقد زعم الإسلاميون أن «الإسلام هو الحل»، ولكنهم فشلوا عند دخولهم المجال السياسي ومن خلال ممارساتهم وتجاربهم في تقديم أي حلول «إسلامية» واضحة[10]. بناء على هذا الفهم، نتناول

الهوامش

1 -نجيب الغضبان، التحول الديمقراطي والتحدي الإسلامي في العالم العربي:2000-1980، دار المنار،عمان2002،ص99.

2 -طارق حمو، صلاح علي نيوف، «الحرية والديمقراطية في خطاب الإسلام السياسي بعد التحولات الأخيرة في العالم العربي»، مركز الكتاب الأكاديمي، السنة 2015،ص 20-21.

3 - محمد عاطف، «مقاربة لمفهوم الاسلام السياسي»، مجلة رهانات، منشورات مركز الدراسات والأبحاث الإنسانية مدى، الدار البيضاء،العدد43،السنة2017،ص 37.

4 -العشماوي، محمد سعيد، «الإسلام السياسي»، دار سينا للنشر، القاهرة،1987،ص10.

5 - الشرفي عبد المجيد، «مرجعيات الإسلام السياسي»، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،2014،ص14.

6 - العلوي سعيد بنسعيد،»دولة الإسلام السياسي: وهم الدولة الإسلامية»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، 2017، ص37.

7 - Yilmaz, Ihsan, Beyond Post-Islamism: Transformation of Turkish IslamismToward 'Civil Islam' and Its Potential Influence in the Muslim World. EuropeanJournal of Economic and PoliticalStudies, 2011,p248-249.

8 -Guidère,Mathieu, Terreur: la nouvelle ère: Des TwinTowers à Charlie, CollectionAutrement, Paris, 0 5.

9 - Bayat, Assef. (2007). Islam and Democracy: What is the Real Question. ISIM Papers (8), p.18

10 - -ماركوس هولدو، «ما بعد الإسلاموية وحقوق الصراع بعد الربيع العربي»، ترجمة مصطفى الفقي، ضمن مؤلف جماعي «ما بعد الإسلاموية، قراءة في التاريخ والواقع والمستقبل»، مركز نهوض للدراسات والبحوث،2021،ص115.

في هذه الورقة «ما بعد الإسلاموية» كقطيعة للإسلاموية، وإعلانا رسميا بمحدودية وقصور تجارب الحكم والتدبير التي قادتها أحزاب وتيارات سياسية تستند إلى مرجعية إسلامية كما هو الحال بالنسبة لحزب العدالة والتنمية المغربي، وليس كمشروع سياسي وفكري مستمر مع بعض التحديث والتجديد والتمايز في الفكر الإيديولوجي و الخطاب السياسي،كما جسدته التجربة الإسلاموية في السياق التركي.

ثانيا: مداخل الأزمة عند حزب العدالة والتنمية

أمام المد الشعبي والقاعدة الجماهيرية العريضة التي يتوفر عليه الإسلاميون المغاربة، كان هناك اندفاع تلقائي وغريزي نحو تحمل مسؤولية الشأن العام، بتقديم نموذج سياسي، وتنظيمي ديمقراطي، قادر على التفاعل الإيجابي مع العناصر الأساسية للتفكير السياسي الحداثي يتوخى بناء دولة مدنية، تحتمي بالهوية الإسلامية وتتخذها ملاذا وسلاحا في مواجهة التحديات الداخلية وتتحدي التغريب القسري المدعوم من الخارج[11]. لكن نجاح العدالة والتنمية في البقاء في الحكومة لولايتين متتاليتين كان مُكلفا على برنامجه الإصلاحي وعلى شعبيته التي بدأت في الانكفاء والانحسار، وبدأ منسوب الثقة يتراجع لدى فئة عريضة من الشعب المغربي، وعجز الحزب خلال تواجده في السلطة عن خلق تغييرات جذرية باجتراح مشروع مجتمعي جديد. فإذا كان الحزب قد اختار عن قناعة الاندماج السياسي في العملية السياسية، فإنه اختار أيضا أن يوفر لذلك الشرط الأساسي الذي تفرضه طبيعة النسق السياسي المغربي، وهو بناء الثقة مع الملكية، ووضع نفسه في خدمتها (1)، ولكسب هذه الثقة سعى الحزب مرغما إلى «تخفيض» سقف مطالبه عبر آليات سياسية مبتكرة ومشتقة فرضتها طبيعة الدولة ونظامها، سواء في المرحلة التي وسمت بـ»البلوكاج»(2)، أو عبر قبوله في ولايته الثانية قيادة حكومة ضعيفة (3)، بالإضافة إلى هذا يمكن التأكيد أن منسوب الثقة هذا تراجع بسبب عوامل ذاتية داخلية مرتبطة أساسا بازدواجية الخطاب السياسي للحزب(4).

1 - الارتهان للمؤسسة الملكية

إذا كان حزب العدالة والتنمية قد استفاد من الحراك السياسي في مرحلة الربيع العربي، ومن المعطيات التي نتجت عن حراك 20 فبراير في إعادة صياغة علاقته بشكل جيد مع المؤسسة الملكية، لكنه لم يستفد من المناخ السياسي، و لم يحسن استخدام المعطيات التي وفرتها المراحل الأولى لاستلامه رئاسة الحكومة متمتعا بدعم شعبي وسياق إقليمي مناسب لتحسين موقعه في معادلة هذه العلاقة. كما أنه لم ينجح في توظيف الفرص التي منحتها الوثيقة الدستورية للطبقة السياسية وتنزيل الفكرة البرلمانية الموجودة في الدستور، والتي قطعت مع الملكية التنفيذية، حتى وإن لم نصل بعد إلى نظام برلماني كما هو معروف دوليا.

فعلى الرغم من أن الدستور الحالي يمنح لرئيس الحكومة صلاحيات واسعة في تدبير الشأن العام[12]، إلا أن السيد ع. الإله بنكيران خلال فترة توليه رئاسة الحكومة يرى أن «الصلاحيات الأساسية للحكم في المغرب توجد بيد المؤسسة الملكية»، وحتى لو تعلق الأمر بملفات مهمة، لم يكن رئيس الحكومة يملك رؤية سياسية واضحة في تدبير الأزمات، بل ويفضل أن يتنازل عن الصلاحيات التي تخوله إياها الوثيقة الدستورية، وقد أعطى هذا انطباعا بعدم وجود تغيير حقيقي في ورش الإصلاحات التي عرفها المغرب وفي كل مرة يفشل فيها رئيس الحكومة في حل مشكلة أو تدبير نازلة يرد قائلا: «لا نجاح إلا مع الملك»، و»لا أريد الدخول في صراع مع الملك»، وظلت المقاربة التي ينتهجها حزب العدالة والتنمية في التعامل مع المؤسسة الملكية وفي إدارة هذه المرحلة سياسيا بعيدة عن مفهوم الصدام أو اللجوء إلى وسائل الاحتجاج، وذلك حتى في أصعب المحطات التي قد تقتضي في نظر الكثيرين اللجوء إلى الاحتجاج أو الضغط الشعبي.

ينطلق الحزب في قراءته للواقع السياسي للمغرب من أن نجاح العملية السياسة يومها يمر من وجهة نظره عبر التعاون مع المؤسسة الملكية؛ حيث إن غياب التوافق في علاقة الأحزاب السياسية المعارضة مع الملكية في مرحلة ما بعد الاستقلال قد كلف المسار السياسي في المغرب ثمنا باهظا سواء على المستوى الاقتصادي أو من ناحية استقرار النموذج السياسي للدولة[13]. وحتى عندما خرجت بعض الأصوات من داخل الحزب تنتقد الملكية، كما حصل مع القيادي عبد العلي حامي الدين، حين وصف «الملكية بشكلها الحالي معيقة للتطور والتقدم والتنمية»[14]، لم يتأخر رد الأمانة العامة في التأكيد على أن «علاقة الحزب بالملكية، تقوم على الوعي بالدور الكبير الذي لعبته، سواء في التاريخ القديم أو الحديث»[15].

لقد كان الحزب مجبرا دائما على مسايرة المؤسسة الملكية، غايته في ذلك النأي بنفسه عن أي إزعاج أو تهديد يمسه. في الواقع كان الحزب يواجه تعارضا في الرؤى السياسية، فالعوامل التي تساهم في تطوير شعبية هذا الحزب وتوسيعها، قد يفهم منها أنها تهدد الملكية، في حين أن العوامل التي تساعده في كسب شرعيته مشفوعة بثقة الملك. ولأن الحزب لن يستطيع أن يمشي على المسارين دون أن يفقد أحدهما، فقد قرر أن يضحي بأحدهما على حساب الآخر[16].

2 - البلوكاج الحكومي

لفهم الملابسات التي رافقت رهان ومخاض وتشكيل حكومة العدالة

الهوامش

11 -محمد هيام ،»من الدولة الاسلامية إلى الدولة المدنية في فكر الحركة الاسلامية المغربية»، ضمن مؤلف جماعي،»ما بعد الإسلاموية، قراءة في التاريخ والواقع والمستقبل»، مركز نهوض للدراسات والبحوث،2021،ص21.

12 -نص الدستور الجديد على نوع من تقاسم الصلاحيات بين رئيس الحكومة والملك، حيث أكد مثلا على أن الوزراء يتمتع بينهم باقتراح من الأول الذي يملك السلطة التنظيمية، وله كذلك حق التعيين في عدد من الوظائف السامية والإدارات العمومية، إضافة لحل مجلس النواب، مقابل بقاء مجموعة من الصلاحيات في يد الملك كرئاسة المجلس الوزاري والمجلس الأعلى للقضاء، وكذلك المؤسسات الأمنية والعسكرية والدينية).

13 - كمال القصير: حزب العدالة والتنمية المغربي والملكية: إعادة تقييم العلاقة، على الرابط:

http://studies.aljazeera.net/ar/reports/2013/12/201312108192642332 8.html#a1(visité le 14/08/2020)

14 - تصريح أدلى به المستشار البرلماني والقيادي بالحزب، عبد العالي حامي الدين، خلال أشغال الندوة الوطنية الأولى للحوار الداخلي للحزب (يوليوز 2018)، والتي انعقدت بمنتجع ضاية رومي بضواحي مدينة الخميسات.

15 -كلمة الأمين العام لحزب العدالة والتنمية في اجتماع المجلس الجهوي لحزب العدالة والتنمية بجهة الرباط سلا القنيطرة في يوليوز2018.

16 - للمزيد بخصوص طبيعة العلاقة بين الإسلاميين والمؤسسة الملكية في المغرب، أنظر:

Eva Wegner, Islamist Opposition in AuthoritarianRegimes: The Party of Justice and Development in Morocco (New York: Syracuse UniversityPress, 2011); Mohamed Daadaoui, MoroccanMonarchy and the Islamist Challenge: Maintaining Makhzen Power (New York: Palgrave Macmillan, 2011)

والتنمية الثانية، لا يمكن أن يتم بمعزل عن فاعل أساسي ومؤثر، ويتعلق الأمر بالسياق السياسي المغربي وتأثيره على الفاعلين السياسيين. فقد أدى تنامي شعبية السيد الوزير بنكيران داخل الحزب وخارجه مع النجاح الذي حققه حزب العدالة والتنمية في الانتخابات، إلى تحويلهما إلى هدف. فالنظام لا يحتمل وجود حزب مهيمن يستقوي بنتائج العملية الانتخابية وينازع الملكية في الشرعية والمشروعية. لذلك تحرك القصر والقوى التقليدية في السلطة في البلاد دون الانزلاق إلى شرك التدخل المباشر الذي قد يظهر النظام بمظهر المتسلط[17]، لعرقلة جهود بنكيران من أجل تشكيل حكومة ثانية، وغاية ذلك ضمان إبعاده عن قيادة حزبه. فمنذ الإعلان عن نتائج الانتخابات التشريعية لاقتراع السابع من أكتوبر، لم يفلح رئيس الحكومة المعيَّن من طرف الملك لولاية ثانية على رأس الحكومة، السيد عبد الإله بنكيران، في مساعيه من أجل تشكيل أغلبية حكومية جديدة، وذلك بعد تعثر مشاوراته مع بعض الأحزاب الممثلة في البرلمان، في سياق ما بات يعرف بحالة «البلوكاج» الذي ساهم في تعطيل عمل مؤسسات الدولة وعلى رأسها المؤسسة التشريعية.

ولأن النظام الانتخابي في المغرب، يجعل من المستحيل على أي حزب فائز تشكيل الحكومة بمفرده، فقد وجد حزب العدالة والتنمية نفسه مضطرا لتشكيل ائتلاف، غير أن القصر نشط هذه المرة لتقويض الحزب من خلال محاصرة الأمين العام في مشاورات ملغومة تمثلت في ربط حلفائه في الحكومة السابقة انضمامهم لائتلافه الحكومي بشروط تعجيزية حدت من هامش تفاوضه ومست باستقلاليته.

تم توظيف الأحزاب السياسية التي رأت في صعود نجم العدالة والتنمية تحديا لمصالحها، وسعى إلى إضعاف هذا الحزب بالتخلص من رصيده الرمزي ممثلا في أمينه العام الذي كان يومها رئيسا للحكومة، وبدا أن الدوائر العليا للمملكة غير مستعدة للتعايش والعمل مع شخصية سياسية شعبوية ومزعجة للأعراف والتوازنات التقليدية المتحكم فيها داخل الحقل السياسي المغربي. وهكذا تمكن القصر من خلال تحييده لبنكيران وإعدامه سياسيا، والضغط على حزب العدالة والتنمية لتشكيل ائتلاف أكبر، من خلق الظروف لتأليف حكومة ضعيفة بقيادة الحزب، ما أسفر عن انشطارات داخلية فيه وجعله عاجزا عن استثمار نصره الانتخابي ونجاحاته الإصلاحية.

إن إعفاء رئيس الحكومة عبد الإله بنكيران بواسطة بلاغ ملكي، لا يرتبط بظرفية سياسية تميزت بالأساس بنتائج انتخابية خاصة، بل هو رهين منطق سياسي يقوم على مركزية سياسية للحكم لا تقبل بأي تبلور لأي مؤسسة سياسية منافسة، سواء كانت حزبية أو تشريعية أو حكومية. فبقدر ما كان ع. الإله بنكيران مفيدا للوطن والدولة، بقدر ما كان مخيفا، لأن منصة إطلاقه حققت لتنظيمه من الشعبية ما ندر أن حققه سياسي آخر في تاريخ المغرب لحزبه[18].

3 - حكومة العثماني الهجينة

بعد إفشال مهمة السيد ع. الإله بنكيران في تشكيل حكومة ما بعد انتخابات 2016، تشكلت قناعة لدى العديد من المتتبعين والراصدين مفادها أن المرحلة التي دخلتها الحياة السياسية بالمغرب لها دفتر تحملات، تحدد سرعة وقوة تفاعل الديناميات المتصارعة وتيرة تنزيل مقتضياته. أحد هذه المقتضيات تتعلق في مستوى من مستويات الصراع السياسي، بإضعاف حزب العدالة والتنمية، عبر تجريده من عناصر قوته، سواء كانت أفرادا أو أفكارا ومواقف وخطابا سياسيا. فبعد إنجاح «البلوكاج» والوصول به إلى إعفاء بنكيران واعتباره المخرج الوحيد للحيلولة دون بلوغ الأزمة إلى مستوى يهدد الاستقرار المؤسساتي، ومن ثمة إبعاده عن رئاسة الحكومة، كانت الخطوة الموالية لإضعاف الحزب تتجلى في فرض أغلبية حكومية على المقاس. ففي 17 مارس/ آذار 2017، عيّن الملك محمد السادس، العثماني رئيسا للحكومة، خلفا لعبد الإله بنكيران، وكان حزب التجمع الوطني للأحرار مركزا فيها، عانت حكومة العثماني من غياب الانسجام السياسي والقدرة على الإنجاز، وبدا أن الأغلبية ولدت هشة ومشوهة ولم تبن على أسس سليمة ومعقولة وركائز منطقية، فعلى الرغم من وجود ميثاق للأغلبية، إلا أنه لم يستطع نزع فتيل حالات التنازع والصراع القائم بين مختلف مكونات التحالف الحكومي.

ضعف الأداء الحكومي لحكومة سعد العثماني وتقلص فعالية الأثر الاجتماعي والسياسي لقراراتها، دفعت بالمؤسسة الملكية إلى طلب إجراء تعديل على هيكلته، وتقديم مقترحات لـ»إغناء وتجديد مناصب المسؤولية، الحكومية والإدارية، بكفاءات وطنية عالية المستوى»[19]، رغم أن التعديل الحكومي لا يمثل في حد ذاته تحولا جوهريا في الحقل السياسي المغربي، بل فقط انعكاس لموازين قوى، حيث الملكية هي محور العملية السياسية بمدخلاتها ومخرجاتها.

رغم أن التعديل الأخير- بغض النظر عن تقليص عدد الحقائب الوزارية- يبقى تغييرا حكوميا تقنيا أكثر منه تغييرا في مضمون سياسي، والدليل على ذلك أنه لم يدخل حزبا جديدا، ولم يراجع البرنامج الحكومي، إلا أن ظهور وجوه جديدة وعودة التكنوقراط بقوة، فضلا عن مغادرة أسماء وازنة في الأمانة العامة للحزب الحاكم[20]، أعطى الانطباع للمواطنين بأن حزب العدالة والتنمية لم يكن في مستوى الرهان لتقديم أجوبة شافية حول مختلف القضايا المجتمعية العالقة، والتي تهم قطاعات حيوية من قبيل الصحة والتعليم والتشغيل والسكن، والحد من الفوارق الاجتماعية، وتعزيز الطبقة الوسطى[21]. مسألة أخرى تجب الإشارة إليها في سياق هذا التعديل، وتتعلق بقرار حزب التقدم والاشتراكية مغادرته سفينة الائتلاف الحكومي واصطفافه في المعارضة. إذ من الصعب الحسم بشكل قطعي في أسباب إعلان الحزب عن قرار الانسحاب من الحكومة، إلا أن هذه الخطوة تعتبر بمثابة مرحلة جديدة في مسار إضعاف الموقع السياسي لحزب العدالة والتنمية. رغم أن حزب التقدم والاشتراكية كان يحوز أصغر كتلة برلمانية ضمن التحالف الحكومي، ما يجعل تأثير انسحابه محدودا على الائتلاف الذي سيستمر محتفظا بالأغلبية البرلمانية، لكن وزنه السياسي بالغ الأهمية نظرا لكونه ظل يعتبر الحليف السياسي الوحيد لحزب العدالة والتنمية، وهو تحالف بعيد عن الايديولوجيا، وقريب من البراغماتية الضيقة التي تحفز السلوك السياسي للحزبين. وبخروج «الرفاق»، لم يفقد «البيجيدي» حليفا سياسيا فحسب، بل فقد جدار صد بامتياز في مواجهة تحالف من أربعة أحزاب جاءت إلى الحكومة مجتمعة تحت مظلة التجمع

الهوامش

17 - مقتدر رشيد، «تأملات في التجربة السياسية لحزب العدالة والتنمية المغربي في الحكم»، مجلة سياسات عربية، منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، العدد3، يوليوز2013. ص6

18 - محمد شقير: إعفاء إبراهيم واليوسفي وبنكيران.. الملك يسود ويحكم. مقالة منشورة بالجريدة الالكترونية هسبريس، على الرابط التالي: https://www.hespress.com/orbites/348283.html (تمت زيارة الموقع بتاريخ 12/10/2020)

19 - كان الائتلاف الحكومي يضم: حزب العدالة والتنمية (125 نائبا من أصل 395)، التجمع الوطني للأحرار (37)، الحركة الشعبية (27)، الاتحاد الاشتراكي (20)، الاتحاد الدستوري (19)، والتقدم والاشتراكي (12). وقد تعرضت حكومة العثماني إلى أكثر من تعديل، أبرزها تعديل أكتوبر 2017، على خلفية حراك الريف وتقرير المجلس الأعلى للحسابات حول تعثر تنفيذ برنامج "الحسيمة: منارة المتوسط"، قبل أن يعلن الملك محمد السادس نهاية يوليو/ تموز 2019، خلال خطاب للشعب بمناسبة الذكرى العشرين لتوليه الحكم، أن الحكومة مقبلة على تعديل في تشكيلتها، قبل الجمعة الثانية من أكتوبر، تاريخ بداية السنة التشريعية في البرلمان.

20 -غادر الحكومة عن حزب العدالة والتنمية كل من لحسن الداودي، الوزير المنتدب لدى رئيس الحكومة المكلف بالشؤون العامة والحكامة، ومصطفى الخلفي، الوزير المنتدب لدى رئيس الحكومة المكلف بالعلاقات مع البرلمان والمجتمع المدني الناطق الرسمي باسم الحكومة، وبسيمة الحقاوي، وزيرة الأسرة والتضامن والمساواة والتنمية الاجتماعية، ومحمد يتيم، وزير الشغل والإدماج المهني، ونجيب بوليف، كاتب الدولة المكلف بالنقل. ومنذ عام 2017، تسببت هذه الأسماء القيادية في الحزب بجدل كبير، بحكم أن القطاعات التي كانوا يديرونها حيوية ولصيقة بمشاكل المواطنين.

21 -عثمان الزياني:»ما يحدث في المشهد السياسي يهدف إلى محاصرة البيجيدي»، حوار مع جريدة المساء، العدد4003، السبت- الأحد 06-05 اكتوبر 2019.

الوطني للأحرار. فالمعروف أن حزبي العدالة والتنمية والتقدم والاشتراكية نجحا خلال الولاية السابقة للحكومة في أن يطورا تحالفهما ويتعهدا بالحفاظ عليه حتى بعد الانتخابات، وهذا يدل على أننا بالفعل نعيش عصر موت الايديولوجيا الحزبية، كما اتسم كل من الخطاب السياسي للسيدين بنكيران وبنعبد الله بالتماهي في مهاجمة ما يصفونه بـ»التحكم»، خصوصا في تلك المرحلة التي وسمت بالشنآن الكبير مع المستشار الملكي فؤاد عالي الهمة[22].

4 - ازدواجيـــة الخطـاب الأخـــلاقـــي

لم تكن نشأة حزب العدالة والتنمية كباقي الأحزاب السياسية، بل نشأ في رحم حركة دعوية إسلامية جعلت من القاموس والمرجعية الأخلاقية أحد مصادر مجده السياسي. ومنذ دخوله للعمل من داخل المؤسسات، لم يكن الحزب ينافس ويصارع خصومه السياسيين من داخل الحقل القانوني والشرعي، بل كان يناقشهم ويتفوق عليهم بخطاب أخلاقي شكل بالنسبة له رأسمالا رمزيا ثمينا. وبسبب تحويله للقضايا الأخلاقية، التي هي قضايا مجتمعية، إلى برامج سياسية، فقد وجد الحزب نفسه ضحية لهذا الخطاب الـذي اعتمده لكسب الكثير من الشعبية والشرعية. ولهذا فالاستهداف الذي شهده حزب العدالة والتنمية خلال ولايته الحكومية، كان يتجه، في جزء منه، لهذا الـوازع والخطاب الأخلاقي.

كـان الخطاب الأخـلاقـي لحزب العدالة والتنمية في زمن المعارضة لا يخلو من نقد، ويُذكِّر أحيانا بأساليب محاكم التفتيش. ففي نقاش الحريات الفردية مثلا، يبني الكثير من المنتقدين للإسلاميين في المغرب، مواقفهم على فكرة أن الـحـزب استخدم خطاباً «طهرانيا» في الانتخابات، من أوجهه إظهار الالتزام الديني لأعضائه، فضلا عن معارضة الحزب سابقا التخلي عن إسلامية الدولة، ورفضه مزيدا من انفتاح القوانين المغربية على الحريات الفردية كرفع التجريم عن العلاقات الجنسية خارج الـزواج، وعن المثلية الجنسية، وكذا رفضه لمقترحات المساواة في الإرث. لكن لما وصل الحزب إلى الحكومة وتدبير الشأن العام توارى ذلك الخطاب وتغير، وأصبح قادة الحزب يدفعون بأنهم ليسوا حزبا إسلاميا، بل حزبا ذا مرجعية إسلامية[22].

ويقول معارضو الحزب، إن بعض أعضاء هذا الأخير يسقطون في التناقض عندما يرفضون توسيع هامش الحريات الفردية بينما يمارسونها في الخفاء.

يـرى مـراقـبـون أن «الاتـهـامـات الأخلاقية» التي باتت توجه كثيرا إلى الإسلاميين بمختلف مشاربهم تكاد تشبه تلك التي كان يتعرض لها اليساريون في سنوات السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي، وكان فحواها اتهامات تتعلق بالدين، حيث كانوا يُصورون على أنهم «شيوعيون» و»ملحدون»، وذلـك بهدف ضرب قـاعـدة الثقة في مشروعهم السياسي انطلاقا من التشكيك في أخلاقهم وسلوكياتهم وخلفياتهم الدينية والعقدية، بالنظر إلى الحرب التي كانت تدور رحاها حينئذ بين الدولة والقوى اليسارية التي كانت تنشد إصلاحات سياسية لم تكن تقبلها السلطات وقتها.

في السنتين الأخيرتين عاش حزب الـعـدالـة والتنمية عـدة تصرفات وممارسات أخلاقية وسلوكية لبعض قـادة الحزب، تم تحويلها إلى سلاح أخلاقي للتشهير بالإسلاميين وتشويه رموزهم أمام قواعدهم الانتخابية، بالاستناد إلى مفهوم الازدواجـيـة أو مفهوم النفاق الثقافي والاجتماعي لترتيب نتائج سياسية عـلى هذا الاستهداف الأخلاقي. وكان الجزء الأكبر من الانتقادات الواسعة التي طالت الحزب، هي تلك التي استهدفت أمينه العام السابق عبد الإله بنكيران، حيث شكلت قضية المعاش الاستثنائي أبرز القضايا التي أثارت سجالا ولغطا كبيرين في الآونـة الأخـيرة، واعتبرت في نظر الكثيرين تناقضا صارخا مع الخطاب السياسي والأخلاقي الذي يروّجه حزب العدالة والتنمية للمغاربة. فقد سبق لبنكيران أن قدم مقترح تصفية تقاعد البرلمانيين، وانتقد أكثر من مرة معاشات وتقاعد الوزراء، و قال إنه ضد الريع السياسي، لكنه تحول إلى أكبر مستفيد منه بأضعاف مضاعفة[24].

الحزب كان أيضا متشددا في تجريم

العلاقات الرضائية، وقد رفض تعديل المادة 490 من القانون الجنائي بالبرلمان، معتبرا أن مضمون هذا الفصل جزء من النظام العام المغربي القائم على الدين الإسلامي الذي يحرم العلاقة الجنسية بين كل رجل وامرأة لا تربط بينهما العلاقة الزوجية، لكنه دافع عن الحريات الفردية في سلوكات بعض أفراده بعد «الفضائح» التي نالت من الحزب، معتبرا أن الممارسة السياسية تبقى ممارسة بشرية نسبية معرضة للخطأ[25].

من خلال تحليل الخطاب الإعلامي المنتقد لـ»البيجيدي»، بناء على تلك الوقائع، تظهر فكرة أساسية تتردد أكثر من غيرها، وهي أن الذين صوتوا على هذا الحزب فعلوا ذلك بسبب خيبة أملهم في النخب السياسية الفاسدة التي خربت الاقتصاد الوطني ونهبت ثروات الوطن خلال العقود الماضية. وكان يعتبره كثيرون من أنصاره والمتعاطفين معه بأنه «الحزب المخلص» و»فرصتهم» الأخيرة لإنقاذ البلاد. وعندما يمارسون عكس ما قالوا للمغاربة ويتورطون في

الهوامش

22 -في تصريحاته لجريدة أسبوعية سنة 2016، اعتبر نبيل بنعبد الله أن «مشكلتنا ليست مع الأصالة والمعاصرة كحزب، بل مشكلتنا مع من يوجد وراءه، وهو بالضبط من يجسد التحكم»، ما جعل المؤسسة الملكية تدخل على الخط، وتخرج ببلاغ اعتبر فيه الديوان الملكي تصريحات السيد نبيل بنعبد الله، ليست إلا وسلة للتضليل السياسي في فترة انتخابية تقتضي الاحجام عن إطلاق تصريحات لا أساس لها من الصحة»، وأن هذه «التصريحات تتنافى مع مقتضيات الدستور والقوانين، التي تؤطر العلاقة بين المؤسسة الملكية، وجميع المؤسسات والهيئات الوطنية، بما فيها الأحزاب السياسية» (بلاغ الديوان الملكي يوم الثلاثاء 13 سبتمبر2016).

23 -هشام العلوي: فشل اليوتوبيا الإسلامية وعلى الملك محمد السادس الرهان على الإسلام المتنور، على الرابط https://lakome2.com/point-de-vue/91510(تمت زيارة الموقع بتاريخ 15/10/2019)

24 -حسب الظهير الذي وقعه وزير الاقتصاد والمالية بالعطف، بتاريخ 1 نونبر2018، يمنح بمقتضاه معاش استثنائي لبنكيران، يبلغ قدره الصافي الشهري 70 ألف درهم، وتنص المادة الثانية من الظهير على أداء هذا المعاش عند نهاية كل شهر كمعاش تكميلي للمعاش المدني الذي يتقاضاه المعني بالأمر، وحسب الظهير، يقتطع هذا المعاش من الاعتمادات المدرجة لهذا الغرض في ميزانية الدولة. ودخل العمل بالظهير الشريف الصادر في هذا الشأن ابتداء من 16 مارس 2017.

25 -اسماعيل حمودي، التجربة السياسية لحزب العدالة والتنمية المغربي، مجلة رؤية تركية، ربيع 2017،ص 194.

فضائح أخلاقية وجنسية، فقد خالفوا وعودهم الانتخابية وتعاقدهم مع المواطنين، وهو ما لا يساير المطالب الملحة للجمهور العريض الذي ينتظر الانجازات بتلهف[26].

استشراف لمآلات الحزب

استطاع حزب العدالة والتنمية منذ 2011، أن يفوز في الانتخابات التشريعية وأن يحافظ على رئاسته للحكومة لولايتين متتاليتين، ويبدو من خلال التحليل أن السبب وراء ذلك يعود بالأساس إلى أنه أعطى الأولوية المطلقة للبقاء في السلطة، من خلال تجنب الصراع مع المؤسسة الملكية، وبناء تحالفات عابرة للايديولوجيا، أكثر مما أعطى الأولوية لتدبير المرحلة السياسية الانتقالية التي جسدتها تداعيات ما سمي بالربيع العربي بزخمها وتناقضاتها، واتخاذ القرارات والمبادرات الإصلاحية المناسبة، والتأسيس لمرحلة سياسية ودستورية جديدة.

وبعد انتخابات شتنبر 2021، تكون تجربة الإسلام السياسي في المنطقة العربية قد خسرت آخر مواقعها التي صمدت وسط إعصار الثورة المضادة بالمنطقة، ومعها يتم إغلاق قوس القوى السياسية التي قامت بعد الربيع العربي بتوظيف الخطاب الإسلامي في برامجها وشعاراتها السياسية، البعض منها انتهى بالانقلاب مثل حالة مصر وأخرى بصناديق الاقتراع مثل العدالة والتنمية في المغرب.

إن الانتقال من التنظير بخطاباته وشعاراته، إلى التدبير بإكراهات هو انتظاراته، وإلى الواقع المركب بمختلف أصناف مشاكله وتعقيداته، يجب أن يستتبعه القيام بمراجعات تشمل إعادة النظر في مشروع هذا الحزب الإسلامي وخطه السياسي وتوجهاته واختياراته وعلاقاته بالنظام والفرقاء السياسيين. وإذا كان الحديث عن «الأزمة» في بيت العدالة والتنمية، بعد انتخابات شتنبر 2021، قد أصبح شيئا مشروعا، فإن المطلوب هو تحويل هذا التراجع إلى نقطة انطلاق، وأن ينظر الحزب إلى المستقبل بنظرة جديدة ومحينة لمشروعه المجتمعي وللتدبير السياسي والاجتماعي والاقتصادي والدستوري للبلاد. وإذا لم يفكر بهذا المنطق، فسيتحول إلى رقم هامشي داخل المعادلة السياسية المغربية، وسينتهي به الأمر كما انتهى بحزب الاتحاد الاشتراكي. بدون شك سيستمر هذا الحزب، لكن لن يكون لاستمراره أي معنى، لا على المستوى السياسي ولا على المستوى الفكري، سيستمر كحزب يشارك في الاستحقاقات، ولا يمتلك أي تصور سياسي تجاه إشكاليات الدولة وإشكاليات المجتمع.■

الهوامش

26 -رشيد مقتدر، تأملات في التجربة السياسية لحزب العدالة والتنمية المغربي في الحكم، مجلة سياسات عربية، العدد3، يوليوز 2013، ص16.

قائمة المصادر والمراجع

• باللغة العربية:

- أبو اللوز، عبد الحكيم، «الحركات والتنظيمات الإسلامية في المغرب»، في «الحركات الإسلامية في الوطن العربي» منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان 2013.

- البراهمي، محمد، «الإسلاميون والديمقراطية: من التأصيل إلى المدرسة: قراءة في تجربتي حزب العدالة والتنمية المغربي وحركة النهضة التونسية»، مجلة أواصر العدد 2، السنة2017.

- الزعاترة، ياسر، «لماذا يفشل الإسلاميون سياسيا.. عن الحملة الجديدة على «الإسلام السياسي» و«التدين»، منشورات جسور للترجمة والنشر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2019.

- العناني، خليل «الحركات الإسلامية في مرحلة ما بعد الانتفاضات العربية: محددات الفشل والنجاح: دراسة مقارنة بين حالتي مصر وتونس»، في «الثورات العربية: عسر التحول الديمقراطي ومآلاته»، منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، 2018.

- خباش هشام، «الثابت والمتحول في مواقف الإسلاميين المغاربة من الدولة المدنية: أنموذجا العدل والإحسان والعدالة والتنمية»، في «الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة. الجزء الأول، منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، 2016.

-رشيد مقتدر، «تأملات في التجربة السياسية لحزب العدالة والتنمية المغربي في الحكم»، مجلة سياسات عربية، منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، العدد3، يوليوز 2013.

- عبد العلي حامي الدين، «الإسلاميون ومسار التحول الديمقراطي على ضوء الثورات العربية: قراءة في تجربة حزب العدالة والتنمية المغربي»، مجلة الفرقان ع. 71، 2013

- علال عبد الرحمن، «الإسلاميون المغاربة: الحزبي والحركي.. الديني والسياسي، حدود العلاقة ونتائجه»، المجلة المغربية للسياسات العمومية ع. 22، 2017.

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

-ماركوس هولدو»ما بعد الإسلاموية وحقوق الصراع بعد الربيع العربي»، ترجمة مصطفى الفقي، ضمن مؤلف جماعي «ما بعد الإسلاموية، قراءة في التاريخ والواقع والمستقبل»، مركز نهوض للدراسات والبحوث،2021.

-عبد الوهاب الأفندي، وآخرون، «الحركات الاسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي»، أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية،2002.

• باللغة الأجنبية:

- Bayat,Asef, “Post-Islamism at Large”, in Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam, ed. by AsefBayat (New York: Oxford University Press 2013).

- Bayat, Assef, Islam and Democracy: What is the Real Question.ISIM Papers (8), 2007, pp. 5-21

- Guidère, Mathieu, Terreur: la nouvelle ère: Des TwinTowers à Charlie, Collection Autrement, Paris, 0 5.

- Marcou, Jean, Islamisme et ”post-islamisme“ en Turquie. Revue Internationale de Politique Comparée, 11 (4), 2004, pp 587-609

-Roy, Olivier, L’échec de l’islam politique, Le Seuil, Paris, 1992.

-Yilmaz, Ihsan, Beyond Post-Islamism: Transformation of Turkish Islamism Toward ‘Civil Islam’ and Its Potential Influence in the Muslim World. European Journal of Economic and Political Studies, 4 (1), 20112,pp 45-280.

مشاركة الإسلام السياسي في ممارسة السلطة بالمغرب : إكراهات ومحاذير الاختبار

عبدالهادي الخياطي
باحث في القانون العام والعلوم السياسية
جامعة الحسن الأول بسطات

ملخص الدراسة:

يعالج هذا المقال إشكالا أساسيا يتعلق بالتساؤل حول الإكراهات التي حالت دون نجاح تجربة الإسلام السياسي في ممارسة السلطة بالمغرب من داخل المؤسسات الرسمية؟ ويدرس اختلاف منظور أبرز تيارات الإسلام السياسي في المغرب من موضوع المشاركة في العمل السياسي وممارسة السلطة، ويخلص إلى أن أسباب فشل تجربة تيار الإسلام السياسي المشارك في السلطة بالمغرب ترجع لأسباب ذاتية ترتبط بفشله في تدبير الشأن الحكومي وسوء تدبير شأنه الداخلي، كما ترجع لأسباب خارجية تتعلق بطبيعة النسق السياسي المغربي.

الكلمات المفتاحية: الإسلام السياسي- ممارسة السلطة- النسق السياسي- الانتخابات- الحركة الإسلامية- الدولة الإسلامية- نظام الخلافة...

Abstract:

This article addresses a fundamental problem related to the question of the coercions that prevented the success of the experience of political Islamism in exercising power in Morocco from within the official institutions? It examines different perspective of the political Islam movements in Morocco about their participation and exercise of power. It concludes that the reasons for such a failure are due to subjective reasons related to its failure to managing government affairs and internal management, as well as external reasons related to the nature of the Moroccan political system.

Keywords: political Islam- exercising power- political system- Islamic Movement- Elections- Islamic State- Caliphate Regime…

مقدمة:

يرتبط ظهور الحركة الإسلامية بتغير شكل الحكم والدولة في الإسلام في العصر الحديث، خاصة بعد سقوط حكم الخلافة الإسلامية العثمانية سنة 1924 وإعلان كمال أتاتورك عن تأسيس دولة حديثة بناء على أسس علمانية، ومحاولة تأسيس نموذج جديد للدولة يتمثل في الدولة المدنية الحديثة التي تميزت بتقليدها على مستوى الشكل نموذج الدولة الغربية، حيث سارت باقي الأقطار العربية على نفس النهج.

وقد سعت الحركات الإسلامية بعد التحولات السياسية التي شهدتها المنطقة العربية إلى تحقيق مشروعها الأساس المتمثل في استرجاع حكم الشريعة الإسلامية، حيث انقسمت وفق تصورها لهذا المشروع إلى نوعين من الحركات الإسلامية، حركات تحمل مشروع إقامة الخلافة الإسلامية ولا تؤمن بمشروع الدولة الحديثة لأن أصولها علمانية، وحركات إسلامية راجعت توجهاتها الإيديولوجية بخصوص مسألة طبيعة نظام الحكم في الدولة الذي لا تمانع أن يكون حكما مدنيا.

وبخصوص تجربة الحركة الإسلامية المغربية أو ما يسمى بتيار الإسلام السياسي من مسألة المشاركة في ممارسة السلطة من داخل مؤسسات الدولة الحديثة، فإنه يلاحظ وجود تيارين بارزين من هذه التيارات: الأول مازال يرفض المشاركة في اللعبة السياسية متمثلا في جماعة العدل والإحسان لعدة أسباب، والثاني تمثله حركة التوحيد والإصلاح المغربية مع حزبها العدالة والتنمية الذي سبق له أن نال فرصة ممارسة السلطة سنة 2011 بعدما وصل إليها على أنقاض حراك 20 فبراير.

وسيتركز إعدادنا لهذه الورقة على دراسة هذين النموذجين السالفين الذكر من نماذج الحركة الإسلامية بالمغرب، محاولين في هذه الورقة معالجة الإشكال الرئيس التالي:

ما هي الإكراهات التي حالت دون نجاح تجربة الإسلام السياسي في ممارسة السلطة بالمغرب من داخل المؤسسات الرسمية؟

هل هي إكراهات تتعلق بفشل ذاتي، أم إكراهات تتعلق بطبيعة النسق السياسي المغربي؟

ولماذا ترفض باقي قوى الإسلام السياسي (تحديدا جماعة العدل والإحسان) المشاركة السياسية من داخل مؤسسات الدولة؟

هل ذلك راجع فعلا لعدم توفر الشروط الدستورية اللازمة لضمان مشاركة فعلية في ممارسة السلطة؟

هذه الإشكالات سنحاول الإجابة عنها من خلال اختبار الفرضيتين التاليتين:

- **الفرضية الأولى:** فشل تيار الإسلام السياسي في المغرب في عملية المشاركة في ممارسة السلطة راجع لأسباب ذاتية أكثر من الأسباب الخارجية.

- **الفرضية الثانية:** نجاح مشاركة تيار الإسلام السياسي في المغرب في ممارسة السلطة تتطلب توفر ضمانات دستورية فعلية.

سنحاول اختبار هاتين الفرضيتين والإجابة عن هذه الإشكالات من خلال تقسيم هذه الورقة إلى المبحثين التاليين:

المبحث الأول: اختلاف منظور المشاركة في ممارسة السلطة بين قوى الإسلام السياسي بالمغرب

المبحث الثاني: إكراهات فشل تجربة الإسلام السياسي في ممارسة السلطة بالمغرب

المبحث الأول: اختلاف منظور المشاركة في ممارسة السلطة بين قوى الإسلام السياسي بالمغرب

شهد المغرب في تاريخه السياسي الحديث عدة أنواع من الحركات الإسلامية، إلا أن منأبرز هذه الحركات التي تميزت بثباتها واستمرارية نشاطها، حركة التوحيد والإصلاح وجماعة العدل والإحسان، ورغم وجود قواسم مشتركة بين هاتين الحركتين من حيث تبني نفس الخطاب الفكري الذي يقوم على المرجعية الإسلامية، إلا أن هناك اختلافا بينهما على مستوى المنهج والممارسة من حيث المشاركة في العمل السياسي وممارسة السلطة، فحركة التوحيد والإصلاح تبنت توجها يقوم على المشاركة في العملية السياسية من داخل مؤسسات الدولة وقبول الشروط المحددة مسبقا من قبل النظام السياسي المغربي، وقد استطاعت من خلال ذراعها السياسي حزب العدالة والتنمية

الوصول إلى قيادة ولايتين حكوميتين ما بعد دستور 2011 (أولا)، في حين أن جماعة العدل والإحسان مازالت تتبنى منظورا مغايرا للحركة الأولى ينبني على نوع من الحذر السياسي وتربط مشاركتها في العملية السياسية بضرورة توفر شروط سياسية وقانونية معينة (ثانيا).

أولا: موقف حركة التوحيد والإصلاح من المشاركة في ممارسة السلطة

تعتبر حركة التوحيد والإصلاح نفسها حركة دعوية مغربية تهدف حسب أدبياتها إلى تحقيق نهضة إسلامية من خلال حركة إصلاحية معتدلة تعتمد المرجعية الإسلامية وتتبنى خيار الشورى والديمقراطية، يصفها المراقبون بأنها الجناح الدعوي لحزب العدالة والتنمية، لكنها تعتبر نفسها عملا إسلاميا تجديديا لإقامة الدين وإصلاح المجتمع[1].

ومن أجل تحديد موقف هذا التيار الإسلامي من المشاركة في العمل السياسي وممارسة السلطة لابد من الرجوع إلى تاريخ نشأتها والتوجهات السياسية التي تبنتها حينها، فهذه الحركة انتقلت من العمل الدعوي إلى العمل السياسي بشكل مبكر عندما قرر سابقا أبرز مؤسسي التيارات المشكلة لها (أي حركة الإصلاح والتجديد) دخول غمار السياسة ومحاولة تأسيس حزب سياسي خاص بهم وهو «حزب التجديد الوطني»، الذي أودع عبد الإله ابن كيران ملف تأسيسه لدى السلطات بتاريخ 4 ماي 1992، التي رأت أنه لا يمكن قانونيا تأسيسه لتعارض أهدافه كما هي محددة بقانونه الأساسي مع التشريعات الجاري بها العمل[2].

ناشدت قيادة حركة الإصلاح والتجديد الدكتور عبد الكريم الخطيب بالسماح لها بالعمل السياسي في إطار حزبه الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية الذي أسسه سنة 1967، وقد عقد هذا الحزب في يونيو 1996 مؤتمرا استثنائيا انتهى بإدماج عناصر من قيادة حركة الإصلاح والتجديد (أي حركة التوحيد والإصلاح لاحقا) في قيادة حزب عبد الكريم الخطيب[3]، هذا الأخير الذي تم تغيير اسمه سنة 1998 من حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية إلى حزب العدالة والتنمية الذي تحول إلى حزب ذي مرجعية إسلامية تخصص في المجال السياسي، وشارك في عدة محطات انتخابية توجت بتصدره انتخابات مجلس النواب وترأسه للحكومة لولايتين متتاليتين ما بعد إقرار دستور 2011.

ورغم تأكيد حركة التوحيد والإصلاحفي الوقت الحالي على أنها لا تمارس العمل السياسي وأنها منفصلة عن حزب العدالة والتنمية وأنها تركز نشاطها على العمل الدعوي والتربوي، إلا أن هذا الفصل غير موجود واقعيا، بكل بساطة لأن القيادة التي أسست الحركة ونشطت فيها هي نفسها القيادة التي أسست حزب العدالة والتنمية وأغلب عناصرها ما زال على رأس قيادته، كما أن الحركة لا تفتأ تدلي بدلوها في أي مسألة تتعلق بسير الحزب، كما هو الحال عندما عبرت عن رفضها في وقت سابق منح عبد الإله ابن كيران لولاية ثالثة على رأس أمانته العامة.

فضلا عن أن الحركة تعتبر احتياطيا انتخابيا وتنظيميا للحزب، وقد عبر الراحل فريد الأنصاري-وهو قيادي سابق في الحركة- أن الحزب «اختطف» الحركة لأنها- حسب رأيه- انغمرت في الصراع السياسي بمناوراته على حساب الوظيفة التربوية والدعوية[4].

ومن أهم أسباب مشاركة هذا التيار الإسلامي في العمل السياسي وتسيير مؤسسات الدولة: الرغبة في الإصلاح والتغيير من داخل المؤسسات وليس من خارجها، وهذه المشاركة لم تأت إلا بعد مجموعة من المراجعات الفكرية التي قام بها منظرو ومفكرو حركة التوحيد والإصلاح للحسم في تحديد موقفهم من الدولة القُطرية الحديثة، التي قبلوا بالعمل داخل مؤسساتها، فهل الأمر يتعلق بتوجه براغماتي أم أنه يتعلق بتغير جذري في فكر هذه الحركة والتسليم بالعمل من داخل الدولة الحديثة؟

للجواب على هذا السؤال لابد من الرجوع للمواقف التي عبرت عنها هذه الحركة من مسألة نظام الخلافة ومشروع الدولة الإسلامية المتجذر في فكر الحركات الإسلامية في الوطن

العربي.

وفي هذا الإطار، ينتقد منظرو حركة التوحيد والإصلاح التراث الفقهي الذي شغف بحكم الخلافة، الذي يعد ابن زمانه، ويستنكرون حلم بعض الإسلاميين المعاصرين بتكرار هذا النموذج، ويدعون في الآن نفسه إلى الانخراط في المنظومة السياسية الحديثة، التي شهدت تطورًا هائلا لا يمكن إنكاره أو تجاوزه، وما المنظومة السياسية الحديثة إلا «الدولة الحديثة وأسسها»، مما يعبر عن توافق تام مع هذا النوع من الدول المنسجم في نظرهم مع تطور العلم والحياة، وهو ما أكده سعد الدين العثماني عندما ألح على ضرورة الخروج بالفقه السياسي الإسلامي من «الدولة الجامعة» بمختلف مسمياتها، والمطابقة لأمة العقيدة، لتأسيس فكرة الدولة بمفهومها المعاصر[5].

وبالتالي فحركة التوحيد والإصلاح ترفض اعتماد مقولة الخلافة في العصر الحالي باعتبارها مجرد مصطلح يسمي نوع السلطة القائمة، وليس نظامًا سياسيًّا جاهزا مفروضا على المسلمين اتباعه، فأحمد الريسوني لا يرى فيها إلا مجرد اسم من الأسماء ومصطلح من المصطلحات، ليس واجب الاستعمال ولا واجب الاجتناب، يمكن أن نعبر به وبغيره، ويمكن أن نسقطه وننساه، فالمبادئ والمقاصد هي المعتبرة وهي المعول عليها[6].

وبذلك أسقطت هذه الحركة حكم الخلافة، بوصفه ليس واجبا شرعيا، وحكما أصيلا في الإسلام، إذ حسب أحمد الريسوني ليس عندنا في الإسلام نظام سياسي معين، لا باسمه ولا بهياكله الدستورية، ولا بترتيباته القانونية، لأن مجال السياسة والحكم والدولة والإدارة العامة، محكوم بالمبادئ والقواعد الكلية وليس بأحكام تفصيلية، ولو كان للإسلام نظام سياسي محدد وثابت، لما كان صالحًا لكل زمان ومكان[7].

كما انتقد محمد يتيم نظام الخلافة في الإسلام لأن فيه عدة ثغرات، حيث اعتبر أن الخلافة الراشدة كشكل من أشكال الحكم، ونموذج تطبيقي لقيم الإسلام، لمتشكل سوى صورة من الصور الممكنة، وقد لا تكون النموذج الأمثل أو الوحيد على المستوى القانوني والدستوري وضبط آليات التداول على السلطة، حيث اعتمدت تلك التجربة في نجاحها بالدرجة الأولى على السمو الديني والأخلاقي للخلفاء، بينما عاشت حالة فراغ دستوري على مستوى الآليات الضابطة لانتقال السلطة بشكل سلمي وهو الفراغ الذي ملأه كل خليفة بطريقته الخاصة وتعاملت معه الجماعة الإسلامية بوصفه حالة طارئة[8].

ثانيا: موقف جماعة العدل والإحسان من المشاركة في ممارسة السلطة

تعتبر جماعة العدل والإحسان من أكبر التنظيمات السياسية بالمغرب، تأسست على يد الراحل الشيخ «عبد السلام ياسين»، وقد عرفت هذه

الهوامش

1 - ميثاق حركة التوحيد والإصلاح، منشورات حركة التوحيد والإصلاح، طبع شمس برينت، الرباط، 2019، ص:9.

2 - محمد ضريف: « الإسلاميون المغاربة: حسابات السياسة في العمل الإسلامي»، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، البيضاء، 1999، ص: 74.

3 - محمد ضريف: « الأحزاب السياسية المغربية من سياق المواجهة إلى سياق التوافق -1934 1999، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2001،ص: 301.

4 -«حركة التوحيد والإصلاح»، مقال منشور بالموقع الرسمي لشبكة الجزيرة الإخبارية، تم الاطلاع عليه بتاريخ 10/01/2022 على الساعة 12.33 ، أنظر الرابط أسفله:
ttps://www.aljazeera.net › encyclopedia › 2015/11/28

5 - فوزيا طلحة: «صورة الدولة الحديثة في مخيال الحركات الإسلامية - المغرب وتونس نموذجا»، مركز الجزيرة للدراسات، الدوحة، قطر 2020، ص: 27.

6 - فوزيا طلحة، نفس المرجع السابق، ص: 24.

7 - أحمد الريسوني: « الفكر الإسلامي وقضايانا السياسية المعاصرة، الطبعة الثالثة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2014، ص: 17-16.

8 - محمد يتيم: «الحركة الإسلامية بين الثقافي والسياسي»، الطبعة الثالثة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2013، ص: 45-44.

الجماعة عدة تسميات قبل أن تستقر على هذا الاسم مثل «أسرة الجماعة» و«جمعية الجماعة» وكذلك «الجماعة الخيرية» وأخيرا تم تسميتها بـ «جماعة العدل والإحسان».[9]

يرتكز عمل هـذه الجماعة على ثلاث مبادئ أساسية: لا للعنف، ولا للسرية في ممارسة نشاطها الدعوي والسياسي، ولا للتعامل مع الخارج سواء من حيث عدم تلقي الدعم المالي أو تلقي أوامر أو توجيهات من أية جهات أجنبية عن البلد.

ولتحديد موقفها مـن مسألة المشاركة في العمل السياسي وممارسة السلطة بالمغرب، لابد من استقراء مضامين مشروعها السياسي المجسد في فكر مرشدها ومنظرها الشيخ عبد السلام ياسين، الذي عبر عنه في عدد من الكتب التي ألفها منذ بداية السبعينات إلى حين وفاته.

حيث لم يخف هذا الرجل في فكره وتنظيره الإسـلامـي أن أفضل نظام للحكم هو نظام الخلافة الإسلامية وأن نظام الملك الوراثي الذي سماه بالملك العاض المستحكم بالسيف هو من أكبر البدع التي غزت الأمة الإسلامية بعد نهاية خلافة الإمام علي بن أبي طالب واستيلاء بني أمية على الحكم على يد معاوية بن أبي سفيان الذي حول نظام الحكم من الخلافة إلى الملك الوراثي عندما ورث الحكم لابنه يزيد.

ويقول الشيخ في كتابه المنهاج النبوي: «... يجب على المؤمنين في العالم أن ينصبوا خليفة عليهم باجتماع أولي الأمر من رجال الدعوة والدولة الإسلاميين، وانتخاب خليفة لرسول الله صلى اله عليه وسلم، وقبل الوصول إلى نظام الخلافة وهو النظام الموعود في حديث الإمام أحمد، وهو النظام الشرعي، يقام إمام قطري في كل بلد تحرر...»[10].

لكن هل فعلا ترى جماعة العدل والإحسان أن طبيعة النظام السياسي الحالي بالمغرب لا تصلح وأنه يجب استبداله بنظام الخلافة الإسلامية لأنه هو الأنسب؟

نجد الجواب عن هذا السؤال في كتابات مرشدها، التي يمكن أن نميز فيها بين ما نظر له بالنسبة للأمة الإسلامية ككل بخصوص نظام الحكم الأمثل الذي يجب أن تتوحد عليه جميع الأقطار الإسلامية وهو نظام الخلافة، وبين ما طرحه من إمكانية الإصلاح والتغيير من داخل النظام السياسي القائم.

وفي هذا الإطار، يرى الأستاذ محمد ضريف أن «رسالة الإسلام أو الطوفان» التي وجهها الشيخ ياسين للملك الراحل الحسن الثاني لم تطرح بشكل قطعي إرادة التغيير من خارج النظام بل آمنت بإمكانية التغيير من داخله وبواسطته، من خلال العمل بتجربة «عمر بن عبد العزيز»[11]التي أصبحت معروفة في أدبـيـات جماعة العدل والإحسان بـــ»التوبة العمرية»، وفي غياب تحققها تطرح الجماعة نفسها كجماعة معارضة للسلطة[12].

وفي هذا الشأن يقول الشيخ عبد السلام ياسين: «خطنا السياسي الواضح هو أننا لا نعارض حكام الجبر معارضة الأحزاب على مستوى المعاش والاقتصاد بل نعصيهم لأنهم خرجوا عن دائرة الإسلام إلا أن يتوبوا توبة عمر ابن عبد العزيز» [13].

وما يؤكد طرح أن جماعة العدل والإحسان تؤمن بإمكانية التغيير من داخل النظام السياسي المغربي، الرسالة التي وجهها الشيخ ياسين في نونبر 1999 للملك محمد السادس بعد توليه العرش الموسومة بـ «مذكرة إلى من يهمه الأمر» بحيث إنه لم يطلب منه تغيير نظام الحكم الملكي في المغرب ولم يقل له إن أصلح نظام لإدارة الدولة هو نظام الخلافة، بل على العكس من ذلك، شخص فيها الوضع الاقتصادي والاجتماعي المتردي للبلاد ودعاه فيها إلى استفراغ كامل وسعه لبدل فعل يؤسس، يمنح الشرعية لتسيير جديد للدولة، لمنهج جديد في الحكم، لعدالة أخرى، لتعليم راشد لعدل اجتماعي يلغي الامتيازات ويقارب ويسدد بين جانبي الهوة السحيقة الفاصلة بين الحفاة العراة والسادة الذين يرفلون في النعيم [14].

ولم تخل هذه الرسالة من عبارات اللباقة، حيث يقول الشيخ ياسين: «بما أن أب الأمة الملك الشاب يمسك الآن بمفتاح التغيير الحقيقي، وبما أنه يقترح مفهوما جديدا للسلطة، فلتكن خطواته موافقة لمفهوم جديد للعدالة وللتوزيع العادل، توزيع الخيرات على جميع أفراد الأسرة المغربية [15].

إلى أي حد تمت الاستجابة لمطالب ونصائح الشيخ عبد السلام ياسين التي وجهها عبر هذه الرسالة، ليس هو ما يهمنا في هذا البحث، وإنما يهمنا الإجابة عن الأسئلة التالية: إذا كانت جماعة العدل والإحسان تؤمن بالتغيير من داخل النظام السياسي، لماذا لا تشارك في العملية السياسية إلى يومنا هذا؟؛ لماذا تقاطع العمليات الانتخابية والاستفتاءات الدستورية؟؛ لماذا تعبر عن معارضتها للنظام؟؛ ولماذا شاركت بكثافة فيعدد من الاحتجاجات الاجتماعية كاحتجاجات حركة 20 فبراير إبان ما سمي بالربيع العربي؟

نستقي الأجوبة عن هذه الأسئلة من المواقف السياسية التي عبرت عنها جماعة العدل والإحسان على لسان ناطقها الرسمي فتح الله أرسلان أمام العديد من المنابر الإعلامية. فجوابا على سؤال طرحته عليه جريدة الشروق القطرية، «هل ستبقى جماعة العدل والإحسان حبيسة النشاط الدعوي أم أنكم تنوون الدخول إلى الساحة السياسية؟» صرح هذا الأخير: «... أن المشاركة السياسية لا تختزل عندنا في المشاركة الانتخابية، أو في الاندماج داخـل مؤسسات شكلية، فنحن لا نرفض الانتخابات، ولكن لا نرى لها من دور بالشروط الحالية إلا خدمة الحكم الفردي وتلميع صورته، والعمل السياسي كما تفهمه الجماعة لا ينحصر في العمل الانتخابي، الذي رفضنا الانخراط فيه، ليس بسبب موقف مبدئي، لأننا من أنصار المشاركة في الانتخابات، لكننا نشترط أن تكون لهذه الانتخابات مصداقية، وأن تؤدي إلى قيام مؤسسات حقيقية من برلمان وحكومة وغيرهما، أما إذا كانت الانتخابات مسرحية لا يستفيد منها، في أول الأمر وآخره، إلا النظام القائم، الذي يحتكر كل السلط، فإننا نرفض ذلك...» [16].

إذا يستخلص من هذه التصريحات للناطق الرسمي لجماعة العدل والإحسان أنها لا ترفض المشاركة في العملية السياسية بالكل، بل ترفض المشاركة وفق الشروط المطروحة حاليا فقط، لأن الانتخابات، من وجهة نظرها، لن تقود أية جهة سياسية تشارك فيها إلى امتلاك سلطات حقيقية تسمح لها بتطبيق الإصلاحات المسطرة في برنامجها، لأن الصلاحيات التي يمنحها الدستور المغربي للمؤسسات السياسية مازالت ضعيفة.

لذلك يقترح فتح الله أرسـلان أن الـشروط الأساسية لتحقيق الانتقال

الهوامش

9 - محمد ضريف: « جماعة العدل والإحسان وحركة 20 فبراير: اللقاء الملتبس»، مقال منشور بالموقع الالكتروني الحوار المتمدن-العدد: 6735 - 2020 / 11 / 17 – تم الاطلاع عليه بتاريخ 09/01/2022 الساعة19:37، أنظر الرابط التالي: https://www.ahewar.org › debat › show.art.as

10 - عبد السلام ياسين: المنهاج النبوي تربية وتنظيما وزحفا»، الطبعة الرابعة، دار الأفاق، الدار البيضاء 2001، ص: 26.

11 - عمر ابن عبد العزيز هو ثامن الخلفاء الأمويين، الذي أوصى له سليمان بن عبد الملك بالخلافة من بعده، وقد رفض توليها لولا إصرار الناس على مبايعته لما عرفوا عنه من صلاح، تولاها لسنتين ثم توفي رحمه الله، عرف بورعه وزهده وتقواه وعدله وأمر عائلة بني أمية الحاكمة بإرجاع جميع أملاكها إلى بيت مال المسلمين بدءا من زوجته، يعتبر المؤرخون وعلماء الإسلام أن فترة حكمه شكلت فترة ذهبية تضاهي فترة حكم الخلفاء الراشدين الأربعة.

12 - محمد ضريف:» جماعة العدل والإحسان قراءة في المسارات»، الطبعة الأولى، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي،الدار البيضاء 1995، ص: -105 106.

13 - عبد السلام ياسين: المنهاج النبوي تربية وتنظيما وزحفا»، مرجع سابق، ص:32.

14 - عبد السلام ياسين: « مذكرة إلى من يهمه الأمر» ترجمها المؤلف من النص الأصلي بالغة الفرنسية، محررة بتاريخ 14 نونبر 1999، غير منشورة ورقي، ص: 11-10، للاطلاع عليها أنظر الموقع الرسمي للشيخ عبد السلام ياسين: www.Yassine .net

15 - عبد السلام ياسين: «مذكرة إلى من يهمه الأمر»، المرجع السابق، ص: 29.

16 - حسن بناجح: «مواقف جماعة العدل والإحسان من خلال ناطقها الرسمي فتح الله أرسلان»، الطبعة الأولى، مطبعة الخليج العربي، تطوان 2005،ص: -24 37 .

الديمقراطي بالمغرب تتمثل في إعادة النظر في الدستور شكلا ومضمونا، في اتجاه فصل السلط، وربط السلطة بالمحاسبة وسيادة القانون، وأن تكون الاختصاصات محددة وواضحة، كل يعرف ما له وما عليه [17].

المبحث الثاني: إكراهات فشل تجربة الإسلام السياسي في ممارسة السلطة بالمغرب

من السابق لأوانه الحكم بأن تجربة الإسلام السياسي قد فشلت في المغرب، لأننا أمام تيارين كبيرين من تيارات الإسلام السياسي ببلادنا الأول ممثلا في جماعة العدل والإحسان، الذي لا ينكر المتتبعون حجم قوته التنظيمية في الساحة السياسية المغربية، وأنه ما زال لم يجرب حظه في المشاركة في ممارسة السلطة من داخل المؤسسات الدستورية للدولة ويربط ذلك بضرورة توفر شروط معينة، ويكتفي بممارسة نشاطه السياسي من خارج هذه المؤسسات. والتيار الثاني ممثلا في حزب العدالة والتنمية المنبثق عن حركة التوحيد والإصلاح، أتيحت له فرصة الوصول لممارسة السلطة، لكنه فشل في الحفاظ على مكانته بين الأحزاب السياسية المغربية، وخرج خاسرا في الاستحقاقات الانتخابية لـ 8 شتنبر 2021، لعدة أسباب وإكراهات ذاتية ترتبط بطبيعة تدبيره للشأن الحكومي خلال العشر سنوات الماضية وبإشكالات تدبيره لبيته الداخلي (أولا)، ولأسباب وإكراهات خارجية ترتبط بطبيعة النسق السياسي المغربي وبشروط المشاركة في اللعبة السياسية، والتي سنحاول معالجتها في هذا المبحث (ثانيا).

أولا: الإكراهات الذاتية المرتبطة بتدبير الحزب للشأن الحكومي ولبيته الداخلي

ارتكب حزب العدالة والتنمية أخطاء كبيرة خلال فترة وجوده على رأس التسيير الحكومي على عدة مستويات أدت إلى تراجع منسوب الثقة فيه لدى الناخبين، بالإضافة إلى تصدع بيته الداخلي، مما أدى إلى معاقبة الناخبين له بشكل قاس في الاستحقاقات التشريعية والجهوية والجماعية الأخيرة، وسنوضح ذلك في النقطتين التاليتين:

1 - على مستوى التدبير الحكومي:

تنامى الغضب الشعبي ضد حزب العدالة والتنمية جراء القرارات التي اتخذها، وكان لها أثر سلبي على الواقع المعيش للمغاربة، مسهما من حيث لا يدري في إثارة مشاعر الغضب ضده، وهي المشاعر التي تأججت أكثر مع مضي الوقت، مثل القرار المتعلق بتحرير كامل لأسعار المحروقات كمرحلة أولى لإصلاح صندوق المقاصة، «وكان الهدف من هذه الخطوة تخفيف العبء على ميزانية الدولة بعد الارتفاع المتواصل لنفقات المقاصة منذ الأزمة المالية لسنة 2008، لكن هذا القرار كان له تداعيات سلبية كبيرة على جيوب المغاربة، بسبب استغلال الشركات المستوردة للمحروقات بالمغرب الفرصة لرفع هامش الربح وضرب القدرة الشرائية للمواطن رغم انخفاض الأسعار في الأسواق العالمية، في غياب تام لمجلس المنافسة حينها» [18].

ومن القرارات الأخرى التي اتخذتها حكومة العدالة والتنمية والتي خلفت سخطا كبيرا لدى قطاع كبير من الموظفين الخاضعين لنظام المعاشات المدنية، قرار إصلاح نظام التقاعد، الذي مس الآلاف من الموظفين، الذين رفضوا هذا الإصلاح لأنه لأن أدى إلى رفع سن الإحالة على التقاعد إلى 63 سنة والتخفيض من نسبة المعاش، معتبرين أن على الحكومة تحمل مسؤوليتها إزاء إصلاح نظام التقاعد، لأن العجز المسجل بهذا النظام جاء بسبب سوء تدبير الحكومات المتعاقبة وليس بسبب الموظفين.

وعلى الرغم من رفض النقابات لهذا الإصلاح إلا أن عبد الإله بنكيران مرر هذا المشروع عبر المؤسسة التشريعية بفضل الأغلبية التي يتوفر عليها، في الوقت الذي كانت الحكومات السابقة تتفادى إصلاح هذا النظام لأن تبعاته السياسية أسوء من المنافع التي يمكن أن يجلبها.

لقد نجح حزب العدالة والتنمية بامتياز في تمرير المشاريع (الإصلاحية) التي تهدم مكتسبات نظام الوظيفة العمومية بالمغرب، مثل القرار المتعلق بإقرار نظام التعاقد في قطاع التعليم العمومي، الذي خلف ردود فعل سلبية كبيرة لدى فئات عريضة من الشعب المغربي، حيث لم تنضب منابع الاحتجاج الاجتماعي ضدا هذا القرار من طرف الفئات المهنية المعنية به إلى يومنا هذا.

ومن القرارات الأخرى المجحفة التي اتخذتها حكومة العدالة والتنمية في عهد سعد الدين العثماني في حق الموظفين العموميين، قرار توقيف الترقية لمدة سنتين بسبب جائحة كورونا، دون أن تفطن إلى أن هؤلاء يشكلون مع أزواجهم وأبنائهم وأقاربهم قاعدة انتخابية كبيرة سيخسرها حزب العدالة والتنمية في انتخابات 2021، ومن تم فلا يمكن لأحد من المغاربة أن يقبل الأعذار التي قدمها حزب العدالة والتنمية لتبرير هذه القرارات، بأن الحزب مجرد مشارك في الائتلافي الحكومي، وأن القرارات تتخذها الحكومة وليس الحزب.

فعوض أن يبحث هذا الحزب خلال قيادته لحكومتين عن حلول ومصادر تمويل جديدة، عمد إلى تطبيق إصلاحات تمس بالقدرة الشرائية للمواطنين وتزعزع من استقرار الطبقة المتوسطة التي يعتبر وجودها صمام أمان للمجتمع المغربي، وهو ما سيؤدي ثمنه لاحقا.

لقد كان حزب العدالة والتنمية يؤمن بفكرة المشاركة في العملية السياسية من أجل إصلاح الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية بالمغرب من داخل المؤسسات، لكنه وجد نفسه عاجزا عن تغيير واقع الحال بعد شهور من تسلمه لقيادة الحكومة، فالحزب لم يستطع أن يضع حدا لاقتصاد الريع ولا القضاء على ظاهرة الفساد الإداري والمالي الذي ينخر جسم الإدارة.

كان الشعار الذي ركز عليه حزب «العدالة والتنمية» في انتخابات 2011 التي فاز بها، هو «صوتك فرصتك لمحاربة الفساد والاستبداد»، وقدم نفسه بمثابة بديل جدير بالثقة، لأنه لم يتورط في أي فشل سياسي سابق، لكن هذا التعهد بمحاربة الفساد، سرعان ما تحول إلى مظلومية، فانتقل الحزب إلى خطاب «التشكي»، لأنه عزا عجزه في ملفات كثيرة، إلى وجود جيوب مقاومة لا تدعه يعمل، وهي جهات سماها

الهوامش

18 - سلمي صدقي: «نظام المقاصة: الإصلاح الذي لم يكتمل»، مقال منشور بتاريخ 1 يوليوز 2021، تاريخ الاطلاع 12-01-2022 ، الساعة 12:33 ،أنظر الرابط التالي: https://mipa.institute/8637

19 - مصطفى طيفوري: « الأخطاء العشرة لإسلامي المغرب في الحكومة»، مقال منشور بتاريخ 10 شتنبر 2021 تم الاطلاع عليه بتاريخ 10-01-2022، الساعة 10:30 على الموقع الالكتروني التالي: https://italiatelegraph.com/news-70631

بنكيران بـ «التماسيح والعفاريت».

حيث سرعان ما انقلب مع مرور الوقت على الشعار الراسخ لحزب المصباح «صوتك فرصة ضد الفساد والاستبداد»، فواجه الإسلاميون مختلف صور الفساد من ريع وزواج السلطة بالمال... بسياسة «عفا الله عما سلف»، وبدل التصدّي للاستبداد، قبلوا بالتطبيع معه.

2 - على مستوى التدبير الداخلي للحزب:

من بين الأسباب غير المباشرة التي ساهمت بقسط لا يستهان به في هزيمة حزب العدالة والتنمية في انتخابات 2021 عدم قدرته على إيجاد حلول ناجعة للانقسام والمشاكل التنظيمية التي ظل يعاني منها بعد إبعاد عبد الإله بنكيران من المشهد السياسي سنة 2016 حينما أعفي من مهمة تشكيل الحكومة وتم تكليف سعد الدين العثماني بذلك عوضا عنه، فبدل أن تتضامن الأمانة العامة للحزب مع قرارات زعيمها، الذي كان مجرد معبر عن رأيها، خذلته ولم تتمسك به، وما زاد من حدة هذا الوضع انقسام الحزب بين تيارين، تيار مساند لبنكيران وتيار مضاد له سمي «بتيار الاستوزار»، والذي دفع في اتجاه رفض تعديل القانون الداخلي للحزب من أجل منح بنكيران الحق في ولاية ثالثة على رأس الأمانة العامة للحزب.

وما أزم من وضعية الحزب في علاقته بقواعده التي تمتد جذورها إلى ذراعه الدعوي حركة التوحيد والإصلاح وشبيبته الحزبية، قبوله بالتوقيع على اتفاق التطبيع بين المغرب وإسرائيل، على الرغم من أن أحد ثوابته المُعلنة، رفض إقامة أي علاقات دبلوماسية وسياسية مع هذا الكيان، وهو ما شكل تنازلا من الحزب عن مبادئه وقيمه الإسلامية، بل حتى المتعاطفين معه من خارج قواعده عابوا عليه المشاركة في توقيع ذلك الاتفاق الذي شكل ضربة قاسمة للحزب حط من قيمته أمام عدد كبير من المغاربة.

ثانيا: الإكراهات المرتبطة بطبيعة النسق السياسي المغربي

لا نريد أن نبحث لتيار الإسلام السياسي في المغرب عن مبررات فشل مشاركته في ممارسة السلطة، لكن الواقع لا يرتفع وهناك إكراهات تؤثر بطريقة أو بأخرى في أداء أي حزب يصل إلى قيادة مؤسسة الحكومة، بل تؤثر فيه حتى قبل تشكيلها، وهذه الإكراهات ترتبط بحجم الصلاحيات الدستورية الممنوحة للحكومة (1) وبهشاشة القوانين الانتخابية التي تمثل بالنسبة للنظام السياسي آليات للضبط والتحكم من أجل ترويض الأحزاب السياسية(2).

1 - على مستوى الصلاحيات الدستورية للحكومة: لا بد من الإشارة إلى أن التعديل الدستوري لسنة 2011 حافظ على تقوية سلطات المؤسسة الملكية على حساب باقي المؤسسات الدستورية الأخرى- خاصة مؤسستي الحكومة والبرلمان- وبالتالي لم تكن الحكومة التي يقودها حزب العدالة والتنمية هي صاحبة الكلمة الفصل في القرارات والمشاريع الكبرى، بقدر ما كانت مجرد أداة تنفذ ما يملى عليها، ولم تكن لها الجرأة لتعبر عن رفضها لذلك.

فنحن ما زلنا أمام حكومة تتحمل المسؤولية أمام الملك والبرلمان بنص الدستور، ولا تمتلك صلاحيات فعلية لاتخاذ القرارات المهمة والحاسمة المتعلقة بتنزيل وتنفيذ برامجها أو توجهاتها الإصلاحية، وفي نفس الوقت تخضع للمحاسبة وفي بعض الأحيان يخضع أعضاءها للتأديب عن فشل السياسات العمومية في مجال التنمية، مثل ما حدث بالنسبة لمشروع منارة المتوسط[20].

إن هامش الفعل السياسي وصنع القرار بالنسبة للأحزاب السياسية، بما فيها أحزاب الأغلبية المشكلة للحكومة يظل ضيقا[21]، فضلا عن أن رئيس الحكومة لا يمتلك أي سلطة رئاسية فعلية على باقي الوزراء، فالعديد من القرارت كانت تتخذ ورئيس الحكومة آخر من يعلم بها.

لكن رغم ذلك لا يمكن لحزب العدالة والتنمية الذي كان دائما يقدم نفسه كمرشح لإصلاح الأوضاع أن يبرر فشله بوجود هذا النوع من الإكراهات التي كان بإمكانه أن يتكيف معها ويعمل على تنزيل مقتضيات دستور2011 على النحو المطلوب ويفرض آرائه واقتراحاته، أو أن ينسحب ويعلن للمغاربة أنه لم يستطع تحقيق

ما وعدهم به لأسباب خارجة عن إرادته، خاصة وأن المغاربة صوتوا له أثناء موجة ما سمي بالربيع العربي، أي أنه كان لا يزال في موقع قوة، لكنه فضل الاستكانة وتقديم التنازلات على حساب مواقفه المعلنة ووعوده التي قدمها للناخبين.

- على مستوى القوانين الانتخابية:

من خلال التأمل في القانون الانتخابي وفي النتائج التي يفرزها نمط الاقتراع يلاحظ أنه من الصعوبة بما كان أن يحصل أي حزب من الأحزاب المتنافسة على أغلبية مطلقة أو على الأقل أغلبية نسبية كبيرة تسمح له بتشكيل حكومة تتوفر على أغلبية مريحة ومكونة من عدد قليل من الأحزاب، وهو ما كان يطرح مجموعة من الإشكالات والصعوبات أمام حزب العدالة والتنمية الذي كان يشتغل من داخل حكومة فرضت عليه الأحزاب المشكلة لها، إلى درجة أن رئاسة مجلس النواب التي أسندت للحبيب المالكي عن حزب الاتحاد الاشتراكي، أيضا فرضت عليه قبل تنصيب الحكومة من قبل مجلس النواب في سابقة دستورية لم يعرفها المغرب قط.

زيادة على حصول حزب التجمع الوطني للأحرار على حقائب وزارية مهمة على الرغم من أنه لم يتجاوز 37 مقعدا في تشريعيات سنة 2016 لأنه كان هو المتحكم الأكبر في عملية تشكيل الحكومة بمعية حلفائه أحزاب الاتحاد الاشتراكي والاتحاد الدستوري والحركة الشعبية.

ولابد من التذكير هنا بالسياق والطريقة التي ولدت بها حكومة سعد العثماني، الذي جاء على أنقاض البلوكاج الذي فرض على بنكيران أثناء تشكيله للحكومة، والذي استمر أزيد من ستة أشهر بسبب مناورات الأحزاب المحسوبة على الإدارة، وتم في نهاية المطاف إعفائه من مهمة تشكيل الحكومة، ومن تم إزاحته من المشهد السياسي بطريقة لم يستسغها بعض مناصريه[22].

لذلك كان حزب العدالة والتنمية يسير الحكومة وعينه على ضمان المحافظة على استمرار الأغلبية

الهوامش

20 - عبد الهادي الخياطي: «إشكالية المشاركة السياسية، دراسة في أسباب ودوافع العزوف الانتخابي وإمكانات تحفيز السلوك الانتخابي»، مجلة رهانات، العدد 56، 2021،ص: 65.

21 - سعيدخمري:»الانتخابات التشريعية في المغرب: نمط الاقتراع وسؤال الوظيفة»، المجلة المغربية للسياسات العمومية، العدد 1 مارس 2008، ص:111.

22 - عبد العزيز أشرقي: «تموقع الأحزاب في المشهد السياسي بين إخماد صراعاتها والسباق نحو المناصب الوزارية»، الطبعة الأولى،مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 2018، ص: 175-158.

الحكومية، لأنه في كل مرة كان يعتزم معالجة بعض الملفات التي قد لا تخدم مصالح الباطرونا، كان بعض حلفائه في الحكومة يهدد بالانسحاب منها أو يعبر عن مقاومته للإصلاح، حيث كان حزب العدالة والتنمية يخشى تكرار سيناريو انسحاب حزب الاستقلال من حكومة بنكيران الأولى.

لكن قرار تسيير الحكومة بهذا الشكل الأعرج كان مكلفا جدا لحزب العدالة والتنمية، الشيء الذي أدى إلى نتائج سلبية انعكست على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية للمواطنين، مما جلب له سخطا كبيرا برزت نتائجه في انتخابات 2021، وساهم في حدة هذا السخط التداعيات الاقتصادية الكبيرة لأزمة جائحة كورونا.

إن نمط الاقتراع الحالي يعد سببا من أسباب ضعف الأغلبية البرلمانية وعدم الانسجام الحكومي، لأن التعددية الحزبية المفرطة التي نعيشها اليوم تجزؤ وتشرذم المشهد الحزبي ولا تخدم الديمقراطية، خاصة في ظل وجود أحـزاب خاضعة لمنطق التوجيهات والتحكم في قراراتها السياسية من قبل الإدارة أومن قبل ما يسميه البعض بحكومة الظل.

كما أن إقرار التعديلات الجديدة التي تفرض احتساب القاسم الانتخابي ليس على أساس الأصوات المعبر عنها تعبيرا صحيحا، وإنما احتسابه بقسمة عـدد الناخبين المقيدين في الدائرة الانتخابية المعنية على عدد المقاعد المخصصة لها، وتوزيع المقاعد الباقية حسب قاعدة أكـبر البقايا، وذلك بتخصيصها للوائح التي تتوفر على الأرقـام القريبة من القاسم المذكور، بالإضافة إلى إلغاء العتبة، يزيد من بلقنة التمثيلية السياسية.

دون أن ننسى أن تلك التعديلات كان الهدف منها قص أجنحة حزب العدالة والتنمية ومنعه من تكرار انتصاراته التي حققها في انتخابات 2011 و2016، وإن لم تكن هذه التعديلات سببا في سقوطه المدوي في انتخابات 2021 التي لم يتجاوز فيها 13 مقعد على مستوى مجلس النواب، وإنما كان سقوطه بسبب معاقبة الناخبين له بعدم التصويت عليه لأنه لم يحقق ما وعد به الناخبين.

خاتمة: لا يمكن الجزم بأن فشل حزب العدالة والتنمية في الاستمرار على رأس التدبير الحكومي وإخفاقه في تدبير مرحلته السياسية دليل قاطع على نهاية ما يسمى بتيار الإسلام السياسي، لأن هذا الحزب انهزم في الانتخابات 2021 ولم ينته بعد، كما أنه ليس وحده الممثل لهذا التيار.

أضـف إلى ذلـك أن أقـوى تنظيم إسلامي بالمغرب ممثلا في جماعة العدل و الإحسان ما زال قائما ولم تتح له بعد فرصة المشاركة في العملية السياسية، وذلك لعدة أسباب ترتبط باختياراته السياسية الحذرة من جهة، وترتبط من جهة أخرى بتوجس النظام السياسي منه، لأنه يتبنى مشروعا سياسيا يتركز جانب منه على الخطاب الديني، في الوقت الذي ما زالت المؤسسة الملكية في المغرب تستأثر بتدبير الشأن الديني وترفض أن يتقاسم معها مناقشة هذا الشأن أي تيار سياسي كيفما كان.

ثم إن نجاح الممارسة الديمقراطية بالمغرب ما زال يحتاج إلى الكثير من الإصـلاحـات الحاسمة خـاصـة على مستوى الوثيقة الدستورية والقوانين المنظمة للعمليات الانتخابية، وإلى تبني الأحـزاب والهيئات السياسية والمدنية لمـشروع مجتمعي وسياسي موحد محوره الأسـاسي بناء وتطوير الإنسان. ■

حوار مجلة رهانات

حوار مع الباحث مراد زوين
حول موضوع "مابعد الاسلام السياسي"

أستاذ وباحث في الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية التابعة لجامعة الحسن الثاني بالمحمدية، صدر له عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود كتاب "الإسلام والحداثة: مقاربات في الدين والسياسة"

حاوره: مجلة رهانات

مجلة رهانات: في البداية نظن أن همنا المهم الإشارة إلى أن المصطلح الأنسب في الدراسات الأكاديمية هو الإسلاموية Islamisme، وأننا فضلنا استعمال مصطلح «الإسلام السياسي» في العنوان بصفته الأكثر شيوعا،لأن طموح مجلة رهانات هو أن لا تنحصر داخـل دائرة أكاديمية ضيقة. ففي نظركم ما هو المصطلح الأنسب للتعبير عن حقيقة هذه الظاهرة؟

مراد الزوين : أعطيت كثير من التسميات للحركة الإسلامية؛ أغلبها لا تقبل بها الحركة، بدعوى أنها من ابتكار الإعلام الغربي والتيارات العلمانية العربية، الهدف منها الفصل بين الدين والسياسة أو تشويه صورة الحركة.

هناك مجموعة من التسميات، منها الأصوليون، الإسلاميون، الإسلامويون، الإسلاميون الجهاديون... إلخ والتسمية التي تحظى بالقبول لدى أغلب تيارات الحركة الإسلامية، تسمية الإسلاميين، لأنها في نظرهم نابعة من التراث الإسلامي، ويستندون في ذلك بالتسمية التي أعطاها أبو حسن الأشعري في حق المذاهب الكلامية الأخرى، وفي الرأي الذي يقول» كل الإسلاميين- يقصد علماء الكلام- مسلمون» في المقابل قد يكون «المسلمون غير إسلاميين» أي لا يهتمون بعلم الكلام. في هذا الرأي فصل بين الإسلامي والمسلم بالاعتقاد أو ذاك الموجه بالانتماء إلى حركة أو فرقة إسلامية أو كلامية.

إن المصطلح الأنسب في نظرنا هو «الإسلام السياسي» تمييزا له عن «الإسلام الجهادي» وعن «إسلام التصوف» وعن «الإسلام الشعبي».

إن "الإسلام السياسي"؛ حركة تسعى إلى الدخول إلى غمار الحراك السياسي من أجل الوصول إلى الحكم، وقد سعى بعضها إلى ذلك منذ سبعينيات القرن الماضي، ولم يتحقق لها ذلك إلا بعد ما أصطلح عليه بـ"الربيع العربي".

حركة لها بنيات حزبية ودعوية واضحة، تستثمرها من أجل استقطاب أكثر عدد من المتعاطفين. وما يثير أي باحث في

المجال هو التنوع القائم داخل صفوف هذه الحركات، إذ نجد الأصولي والسلفي والإسلاموي وصاحب المشروع الجهادي، تجمعهم مرجعية واحـدة، المرجعية الدينية، ولهم نفس الأهـداف، تطبيق الشريعة وإحياء الخلافة.

مجلة رهـانـات: في كتابكم الـمـوسـوم بـالإسـلام والحداثة وضعتم الحدود بين إسلام الموجه بالثقافة وآخـر محكوم بالواقعة السياسية. هل يمكن اعتبار هذا التفريق مدخلا لتعريف مبتكر للعلمانية؟

مراد الزوين : كان مفهوم العلمانية، مفهوما مركزيا في الكتاب "الإسـلام والحداثة"؛ حاولنا أن نقوم بعملية جرد تاريخي للمفهوم، منذ أواخـر القرن 19م مع الإصلاحيين النهضويين؛ مرورا بمفكري النصف الأول من القرن 20م،إلى المعاصرين. حاولنا من خلاله تتبع الفهم والتأصيل النظري للمفهوم عبر استحضار وقراءة الأحداث التاريخية التي عاشها ويعيشها العالم العربي.

اتضح لنا أن الفهم يختلف باختلاف الـزمـان والمـكـان؛ وباختلاف الانتماء الديني (كما هو الشأن في جدال محمد عبده وفرح أنطون) أو باختلاف الانتماء الإيديولوجي والسياسي كما هو الشأن مع أركـون والجابري، ومـع مختلف النماذج التي تناولناها.

ومن الاستنتاجات التي توصلنا إليها، فهي ضرورة العمل على توضيح الخلط بين العلمانية كمفهوم (laïcité) والعلمانية كمذهب (laïcisme) ويعود هذا الخلط في كثير من الأحيان، إما إلى الموقف السلبي المسبق من المفهوم؛ أو الجهل بمضامينه وأبعاده، من خلال عدم فهم دور الدين ووظيفة المعتقد داخل المجتمع، ودور الدولة ووظيفتها كمؤسسة سياسية، هـذا ما سميناه في الكتاب بعلاقة "السيادة العليا" بـ "السيادة السياسية" وتقاطع أدوارهما داخل المجتمع. وكان ذلك الفهم، يحصر العلمانية في زاوية ضيقة تخص الدين والسياسة فقط، مما دفعنا إلى البحث في تحريرها، وجعل المفهوم لا يقتصر على بعد واحد يتعلق بالدولة والدين،لذا عملنا على توسيعه حتى يشمل كل الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ليتماهى مع مفهوم آخر أخذ نصيبا لا بأس به من القبول والرضى: وهو مفهوم "التحديث".

إن مشكلتنا نحن في العالم العربي، تتمثل في قبولنا أو رفضنا لأي مفهوم، من خلال التعريف الأول أو الترجمة الأولى التي تعطى له، وبالتالي توجيه الفهم إما في هذا الاتجاه أو ذاك.

فإذا كان مفهوم العلمانية كما ظهر في الغرب؛ جاء وليدا لظروف عاشتها أوروبـا، وحلا لمشكلاتها في اتجاه بناء الدولة المدنية؛ فإنه طرح في العالم العربي لحل مشكلة الأقليات الدينية داخل مجتمعات ذات أغلبية مسلمة، تزامنا مع تفكك بنيات المجتمع التقليدية، وانهيار الدولة المركزية من جهة، والغزو الاستعماري من جهة ثانية.

وأصبح مع التحولات التي عرفتها المجتمعات العربية، والأحـداث التي واكبت هذه التحولات في القرن 20م، يتوسع في مضامينه ليعود مفهوما يتعلق بالتحديث في شموليته؛ وأصبح يتعلق بالإنسان في علاقته بوجوده وبمجتمعه.

مجلة رهـانـات: هنا كمشاريع فكرية تمت محاورتها في كتابكم؛ منها مشروع الراحل محمد عابد الجابري ومحمد أركون وبرهان غليون وآخرون فكروا في مـشروع التحديث. هل تعتبر هذه المشاريع الفكرية بديلا موضوعيا عن إسلام ينزع أصحابه نحو تدبير الشأن السياسي بعيدا عن الوعي بمجرى التاريخ؟

مراد الزوين :هناك ثلاث قراءات للتراث العربي والإسلامي، وكل قراءة لها منطلقاتها وأبعادها وخلفياتها الفكرية، وأهدافها من وراء الاهتمام بموضوع التراث.

قـراءة أولى مـن خـارجـه: وهي القراءة التي قام بها المستشرقون، أواخر القرن 19م والنصف الأول من القرن الماضي، وكان بعضها في خدمة أجندات استعمارية، أو بدافع "أعرف خصمك قبل رفيقك". ولا ننكر- بدون الدخول في التفاصيل- كانت هناك دراسات عميقة أبرزت محطات متنورة في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، كانت منطلقا للباحثين العرب الأوائل في التراث.

قـراءة ثانية مـن داخـلـه: وهي الـقـراءة التراثية التي بقيت حبيسة النظرة التقليدية الفقهية، جعلت من التراث هوية مقدسة غير قابلة للنقد والمجادلة، فلم تستطع التحرر من عقال الماضي.

و**قراءة ثالثة**: وضعت مسافة بينها وبين الـتراث، من خلال نقده، وإبـراز اللحظات المشرقة فيه، وتحليل مضامينه بمناهج حديثة ساعدت على فهم أعمق لهذا التراث. ويوجد ضمن هذه القراءة

حوار العـدد : حوار مجلة رهانات حوار مع الباحث مراد زوين حول مابعد الاسلام السياسي

مجموعة من المفكرين نذكر من بينهم على سبيل المثال لا الحصر: محمد عابد الجابري، محمد أركون، برهان غليون، الطيب التيزيني، عبد الله العروي، هشام جعيط، وآخرون.

اشتغلنا في الكتاب على المفكرين الثلاثة الأوائل: الجابري وأركون وغليون، في مـوضـوع واحـد، كـان الاخـتـلاف بينهم واضـحـا فيما يتعلق بمفهوم العلمانية.

فأركون يدافع عن العلمانية، ويرى أنها شرط لتحقيق الحداثة السياسية، وبوابة للخروج من التخلف. أما الجابري كان مناهضا للعلمانية وفصل الدين عن الدولة، لأنها في نظره لا تمثل مشكلة لكافة البلدان العربية، فمشكلتهم، وهي القاسم المشترك بينهم، تكمن في غياب الديمقراطية. أما برهان غليون، كان أحد النماذج التي قامت بعملية التوفيق بين هذين الموقفين، وفي الآن نفسه بين الحداثة والتقليد، موقف في نظره، مبني على قاعدة علمانية جديدة تنبثق من شروط وإشكاليات الواقع العربي.

إن كل هذه القراءات الثلاث، يجمعها هدف واحد، تحديث المجتمعات العربية، من باب قراءة نقدية للتراث، حتى لا تبقى سلطته مهيمنة على الحاضر والمستقبل العربيين.

مجلة رهانات: التدين لغة قائمة على هوية مغلقة قد تصلب صاحبها إلى المذهبية و الطائفية. هل تدفعون في كتابكم إلى تحديث الإسلام أم إلى تحديث الوعي الجمعي المتطلع إلى قراءة تراثه قراءة ناقدة تدفع في اتجاه هوية تؤمن بالاختلاف عوض الانغلاق في دائرة الخلاف؟

مراد الزوين : القول بتحديث الإسلام، قول يجانب الصواب، لأن الإسلام دين وعقيدة، كـأي ديـن وعقيدة أخـرى، لها أركانها وثوابتها، فلا يمكن تحديث الشهادتين أو الصلاة أو الصوم، فهي فروض تدخل في باب العبادات ثابتة في الزمان والمكان. والصحيح تحديث الفهم والتأويل والتفسيرات المصاحبة التي أعطيت للنص الديني، والغارقة في التقليد واجـترار ما قاله الأقدمون، المناهض لأي تجديد.

إن التراث مشتل للاختلاف وله قراءات مختلفة – كما أشرت إلى ذلك من قبل-

وكـل هـذه الـقـراءات، تغني فهم تاريخ العرب والمسلمين، ليس من أجل تمجيده والانغماس فيه؛ بل لتجاوزه نحو بناء المستقبل، وهوية تؤمن بالاختلاف، تستدعي الإيمان بمبدأ التسامح ومن تم نحو الإقرار بمبدأ التعدد، ليس في قراءة الـتراث فقط؛ بل في جميع ممارساتنا اليومية داخـل المجتمع وفي جميع المجالات، لتصبح ثقافة الكل من أجل الكل، تنبذ الانغلاق، والتمركز حول الذات، والجنوح نحو التطرف.

مجلة رهانات: ألا ترى أن المرحلة المقبلة لدى الإسلام السياسي هي مرحلة انتقال من حركة الاحتجاج إلى فكرة السياسة، كما حـدث في إيران بعد انتفاضة 2009 ضد ولاية الفقيه؟

مراد الزوين : إن المستفيد الأكبر من ثـورات "الربيع العربي" كانت الحركة الإسلامية، في كثير من البلدان التي عرفت حراكا اجتماعيا، وصلت فيها للحكم وتسيير الشأن العام.

وصولها إلى الحكم؛ ليس لأن الشعب كان يرغب فيها؛ بل لأن الدولة هي التي كانت تريد إشراكها في العملية السياسية- لأنها كانت تعلم بعدم توفرها على مـشروع مجتمعي- حتى تفقد بريقها.

إن غياب مشروع اجتماعي لدى الحركة الإسلامية، وفجائية تموضعها في الصفوف الأولى في "الانتخابات"، كان بمثابة نقطة ضعفها وسبب فشلها، بالإضافة إلى أسباب تتعلق بظروفها الداخلية وخلفياتها الأيديولوجية.

إنها اليوم تعيش مخاضا جديدا وأزمة وجود، بعد انهيار جدار "الربيع العربي" وفشلها في تدبير الشأن العام. إنها لحظة تتطلب منها إعـادة النظر في مواقفها السابقة (مـن الحريات الخاصة، من المرأة، من اللباس...) وفي مرجعياتها وخلفياتها الأيديولوجية والسياسية (أيديولوجيا تنهل من فتاوى ابـن تيمية والمـودودي وسيد قطب، بدلا من كتابات الشيخ محمد عبده وعلي عبد الرازق والفقهاء المتنورين...) إضافة إلى مراجعة العلاقة بين السياسي والدعوي، ووضـع خط فاصل بينهما، وجعل الدين خارج الصراعات السياسية في الخطاب والممارسة، وليس بالاختباء

وراء مصطلحات غامضة كمصطلح " التمايز" وما شابهه. وبالتالي انتقالها من حركة دينية مركز اهتمامها الأخلاق والعبادات، إلى حركة سياسية لها مشروع سياسي ومجتمعي واقتصادي، يهدف إلى قيام دولة مدنية، دولة الحريات العامة والخاصة، بما فيها حرية الاعتقاد.

مجلة رهانات: هل يمكن تفسير التصويت الكثيف لصالح الأحرار والأصالة والمعاصر على حساب حزب العدالة والتنمية وأحزاب اليسار بأنه بدايات زمن هيمنة ليبرالية في المغرب؟

مراد الزوين :ففي غياب ديمقراطية حقيقية، وانتخابات نزيهة، والوعي الديمقراطي عند كافة الشعب؛ لا يمكن أن نتحدث عن هيمنة هذا التيار أو ذاك، لأن اللعبة تكون مكشوفة منذ البداية، وما يرغب فيه الحاكم أو الزعيم ويكون صالحا للمرحلة، هو الذي سيفوز في "الانتخابات" ويتولى الحكم تحت رعاية الحاكم الفعلي.

صعب أن نتحدث في العالم العربي عن تيار ليبيرالي (وهنا أميز بين الليبيرالية والرأسمالية) لأن الليبيرالية قيم وأفكار، لا يستوعبهما الحاكم العربي ولا الأحزاب التي تتبنى الليبيرالية، لسبب بسيط يتعلق أولا بتداخل في التركيبة الطبقية، وثانيا لا زال منطق وعقلية القبيلة والعشيرة هما المهيمنين.

مجلة رهانات: حضرتم اليوم الدراسي الذي نظمته "فيدرالية اليسار" بالتعاون مع عدد من المفكرين والمثقفين المغاربة. من هذا الموقع، ما هي رؤيتكم لمستقبل اليسار في المغرب؟

مراد الزوين :كان حضوري في ندوة "فيدرالية اليسار"؛ أولا كفاعل ومتتبع لحركة اليسار، وداعم لأي مشروع وحدوي، وثانيا لتتبع مسار الوعي بأهمية الوحدة ودوره في الساحة السياسية في مستقبل الأيام، من خلال الإنصات إلى مختلف المتدخلين في الندوة. والخلاصة التي يمكن استنتاجها من مضامين المداخلات؛ هي أن هناك تباعدا- كثيرا أو قليلا- بين المتدخل المثقف، والمتدخل رجل السياسة، والمتدخل رجل الأعمال، في تحديد مشروع وحدة اليسار.

ومن إيجابيات هذه الندوة، وما يمكن الوقوف عنده بارتياح؛ هو النية الصادقة لدى مجموع المتدخلين، ووعيهم بضرورة تواجد صوت يساري ديمقراطي قوي، داخل الساحة السياسية؛ من أجل مواجهة النيوليبيرالية التي بدأت تنشر أدرعها بمنطق اللاعدالة في توزيع ثروات البلاد.

فإذا أراد اليسار أن يكون قوة مجتمعية، عليه أولا أن يتجاوز مشكلة، الأنانية، وحب الزعامة، والانشقاقات كعوائق تضعفه (ظاهرة الانشقاقات من أكبر العوائق التي واجهها اليسار منذ السنوات الأولى للاستقلال السياسي)، وثانيا أن يحدد بالضبط مكانته داخل الساحة السياسية من خلال الجواب على سؤالين تقليديين رئيسيين: "من نحن؟" و "ماذا نريد؟"

السؤال الأول يتعلق بتحديد البعد الإيديولوجي والسياسي، عبر تحديد الوضع السياسي، أي الوضع داخل الخريطة السياسية الوطنية والعربية والدولية، من خلالها يتم تحديد التحالفات والقضايا التي سيدافع عنها وطنيا وعربيا ودوليا.

ويتعلق السؤال "من نحن؟" كذلك بتحديد الطبقات والفئات الاجتماعية المفروض تمثيلها والدفاع عنها.

ويتعلق السؤال الثاني "ماذا نريد؟" بتحديد الأفق السياسي للنظام السياسي بالمغرب، وتحديد البرنامج النضالي من أجل تحقيق العدالة الاجتماعية ومبدأ المساواة، ودولة الحق والقانون، واحترام حقوق الإنسان، والتوزيع العادل للثروة، والدفاع عن حقوق المرأة، وكل الحقوق المرتبطة بالطبقات والفئات التي من المفروض الدفاع عنها.

وأخيرا التفكير في آليات حديثة ومتطورة في التواصل، لتصريف البرنامج والاقتراب أكثر من انشغالات المواطنين، وجلب تعاطفهم، حتى يكون قيمة مضافة وليس تكرارا لتجارب سابقة أعلنت عن فشلها. من بين آليات الاشتغال، التواجد والمساهمة في نضالات الحركة النقابية، والحركة الطلابية، وفي جمعيات المجتمع المدني، وفي الحراك الاجتماعي، من خلال المشاركة فيه وتأطيره في اتجاه تحقيق المطالب، والنظام المجتمعي المراد تحقيقه. ولن يتم تحقيق هذا البرنامج بدون الاعتماد على فئة الشباب والمرأة لأنهماالدعامة الأساسية للمستقبل، والمعنيان الأولان بالتحديث والتغيير. ■

قلق الكتابة في نص «أشياء غير مكتملة» للكاتب محمد بدازي

عبد الرزاق بلال
باحث أكاديمي في النقد الادبي

يفتح نص «**أشياء غير مكتملة**» للكاتب **محمد بدازي** الصادر عن دار الفاصلة سنة 2020 الشهية لمقاربات متعددة بعضها مرتبط بطبيعة بناء النص الذي تتقاطع فيه الرواية والسيرة الذاتية. وبعضها الآخر مرتبط بموضوعاته التي ثناترت عبر صفحات النص، إذ حضر موضوع كسر طابوهات العلاقة بين الرجل والمرأة وحضرت تجربة البطل بين البادية والكاريان ثم حي المعاريف بالدار البيضاء، كما حضرت تجربة صغيرة لكنها ذات حمولة وازنة هي تجربة السجن. وغيرها من الموضوعات الصغيرة لتتضافر جميعها لتشكل الشرارة التي ينبعث منها قلق شخصية «**الروبيو**» وإدمانه السؤال الفلسفي عن معنى الحياة والوجود، ليجد في فعل الكتابة ما يخفف من وطأة السؤال الوجودي وفي الوقت ذاته يصير مؤرقا حينما يكتشف انفلات لحظة الموت عن التعبير والكتابة «**ربما خسارة الكاتب الكبيرة أنه لن تتاح له فرصة التعبير عن شعوره لحظة موته**»[1].

وبذلك يكون نص «**أشياء غير مكتملة**» نصا غنيا ببنائه الفني وموضوعاته المتنوعة، يغلفها حس فلسفي وتجريب فني. أعتقد أنه مؤشر مشجع على الاستمرار لتحسس موقع ضمن قائمة النصوص المغربية الطموحة.

قلق الكتابة:

لا شك أن فعل الكتابة أو صناعتها وبخاصة الإبداعية منها يرتبط بأسئلة جوهرية أهمها:

ماذا أكتب؟ وكيف أكتب؟ ولماذا اكتب؟ ولمن أكتب؟

وهي الأسئلة التي تحاول النظرية الأدبية منذ القديم وحتى الآن التصدي لها بالإجابة والتي اختزلت فيما سمي بنظرية **الدوافع** ولخصتها في مجموعة من الدوافع الداخلية المرتبطة بالحالة النفسية للكاتب وأخرى مرتبطة بدوافع

الهوامش

1. أشياء غير مكتملة : ص 184.

خارجية كالبيئة والزمان والمكان والواقع في أوسع تجلياته.

وإذا كنا لا نستبعد أهمية هذه الدوافع جميعها، فإن الذي لا يختلف فيه اثنان كون الكتابة تظل باستمرار عاجزة عن أن تلبي كل ميولاتنا ومرامينا وساعتها يتسرب الينا القلق وتـزداد لهفتنا لما يروي ضمأنا، وقد كان هذا حال «**الروبيو**» في هذا النص الذي يحفل بمقاطع كثيرة تعكس علاقته بالكتابة بل حيرته وقلقه وتفسير ذلك كالآتي:

لقد كانت رغبة «**الروبيو**» في الكتابة جامحة لـسرد رحلته في الحياة رغم قصرها عساه يعرف معنى ما للوجود فقال:

«في هذه اللحظة بالذات، وأنا منبطح مثل جثة رمى بها البحر غمرتني رغبة جامحة في أن أسرد رحلتي في الحياة رغم قصرها، والتي وصلت يوم أمس سنتها الثلاثين أو بتعبير دقيق رغبة في أن أتأمل سيرتي في الحياة علني أجد من خلالها ومن خلال حيوات من أعرف، معنى ما للوجود»[2]. ولتحقيق هذا المبتغى تزاحمت في ذهنه مجموعة من الأسئلة من قبيل: كيف أفعل ذلك؟ وهل تكفي تجربته في الكتابة الصحافية في الكتابة الإبداعية؟ وهل تكفي محاولاته العديدة في كتابة القصة القصيرة؟ وهل يكفي سرد الأحداث كما هي أم أن الأمر يحتاج الخوض في متاهات التخييل؟[3]. وهي أسئلة أساس تنم عن قلق الكتابة الذي من تجلياته العامة:

1. تحديد جنس النص الإبـداع إذ تطالعنا بعض مقاطع «أشياء غير مكتملة» تعكس تأرجح الكاتب بين جنس الرواية والسيرة الذاتية» ماذا أسمي ما سأكتب؟ هل رواية أم سيرة ذاتية؟[4]

2. إقراره بصعوبة الكتابة ومن أجل ذلك تمت الاستعانة برأي **تولستوي** «**إن تجربة الكتابة تواجهها عقبات يجب حلها.. لا يوجد أديـب يفيض قلمه بسهولة بغير متاعب. إن الكتابة صعبة وكلما كانت صعبة كلما جاءت نتائجها طيبة.**»[5]

3. حيرة الكاتب بين الأصالة والاتباع إذ ينقل لنا «**الروبيو**» مضمون مكالمة له مع صديقه «عصام» اطلعه على نصه فعلق عليه بقوله: «**أعجبني نصك يا صاحبي. لكن شعرت بتأثير شكري وبوكوفسي عليه، ولا أعلم هل أنت واع بهذا الأمر أم لا؟** «**فكان رد البطل عليه: «دعني أصارحك أنني سأكون سعيدا إذا قيل إن كتابتي تشبه شكري وبوكوفسي. هذا شرف بالنسبة لي. ثم إنني أومن بفكرة أن الكاتب الناشئ غالبا ما يكتب بوعي أو بدونه، بنفس نموذج له**»[6]

وتلك أكثر تجليات قلق الكتابة حدة، إذ مهما بلغ سعي الكاتب لتحقيق أصالته في نصه، إلا وجد نفسه مشدودا بوعي منه أو بدون وعي ،الى نموذج سابق عليه أو معاصر لـه. ولا غرو أن يعيش «**الروبيو**» هذا القلق وهو المأخود بهوس فهم ذاته ومحاولة التعبير عن الألم والعلاج منه فضلا عن محاربة النسيان والرغبة في الخلود.

تجليات قلق الكتابة من خلال عتبات النص:

إن اختيار الحديث عن موضوع الكتابة وقلقها في هذا النص السردي أملته ميزة طبعت طريقة ديباجة **محمد بـدازي** لنصه هـذا، فإلى جانب حسه الفني في سرد أحداث الرواية/ السيرة الذاتية، تخللت فصوله فقرات ومقاطع نصية تطفح بالحس النقدي والنظرية الأدبية فتعايش المستويان بشكل سلس وتعاضدا فشكلا معا لحمة هذا النص. ويهمنا هنا أن نستجلي فعل الكتابة وقلقها من خلال بعض مكونات عتبات هذا النص بالتركيز على عتبة التوقيعات او العبارات المفتاح التي كانت تسبق فصول «**أشياء غير مكتملة**» مما يؤكد أن هذه التيمة المركزية لم تكن شيئا عابرا في بناء هذا النص، بل هي الوعاء الذي تذوب في داخله باقي الموضوعات.

فقد قسم الكاتب نصه السردي إلى أربعة فصول عنون الفصل الأول والثالث والـرابـع بأسماء النساء الـلائي شكلن موضوع مغامرات عاطفية مع البطل وهن هبة وصوفيا[7] وملاك فيما خص الفصل الثاني باسم البطل «**الروبيو**». ومـما يلحظه الـقـارئ لهذه الفصول أنها جميعها قد افتتحت بتوقيعات أو عبارات مفتاح استدعاها الكاتب لتأثيت جماليات النص وأيضا لتنهض بوظيفة البوح والوشاية القائمة على دلالة التكثيف والاختزال الذي لا يعفي عن قراءة المتن. ونصوغ فيما يلي بيانا بذلك:

• تدور أحداث الفصل الأول حول المغامرة العاطفية التي عاشها **الروبيو** رفقة «**هبة**» وبخاصة منذ تلك اللحظة التي كشفت فيها خيانته لها ثم لحظة الصفاء بينهما بعد ذلـك وعودتهما الى البيت وقضاء ليلة انتهت بمحاولة انتحار **هبة** مـما عـرض **الروبيو** إلى المساءلة القضائية ومـا إلى ذلـك من اعتقال احتياطي في انتظار استكمال التحقيق... ويكشف هذا الفصل نزوع **الروبيو** وميله إلى العلاقات العابرة غير المتوقعة وغير المبرمجة رغم احترامه **لهبة**[8] كما يعكس اضطراب شخصيته وتزاحم الأسئلة الفلسفية والوجودية القلقة في ذهنه لحد الهذيان[9]حتى يصل به الأمر إلى الإقرار أمام **هبة** «**لا أكاد أقرر أمرا ما حتى أفعل في آخر لحظة غيره وأنا أخاف عليك مني من مزاجيتي وعبثي... أخـاف عليك مني وأنت معي. أخاف أن يصيبك الملل والضجر واليأس من صمتي ورغبتي في العودة إلى وحدتي**[10]**.**» إن شخصية البطل بهذه الميولات كانت واحدة من الأسباب التي تدفعه إلى الكتابة «**إذا كانت الكتابة تلهي أو تنسي، وهي ليست كذلك أبدا، فسأكتب ما دمت حيا**»[11]. فضلا عن قلقه الوجودي منذ ولادتـه وطفولته الطائشة[12]. وحبه العزلة والهروب إلى وحدته «**خرجت من تيه لتدخل في آخر أعمق منه. تيه الوجود والمعنى. تائه أنت بين أن تكون أنت الذي كان أو أنت الآن، لا تعرف هل تقبر الأول وتعيش الثاني أو تجعلهما يعيشان فيك معا رغم تناقضهما على الأقل كنت في تيهك الأول مرحا فرحا لكنك الآن قلق شقي تعس نكد...**»[13].

كل هذا يجعل العبارة المفتاح التي استهل بها هذا الفصل تلخص مغزاه القاضي برغبة **الروبيو** بمعرفة ذاته وترتيب بعثرتها عساه يمنحها الاتساق والمعنى. «**اكتب لأشرح نفسي لنفسي. إنها طريقة لفهم كوارثي لترتيب بعثرة حياتي لأعيرها الاتساق والمعنى**»[14].

• ينطلق الفصل الثاني المعنون باسم شخصية البطل الروبيو بتوقيع مقتبس من كلام «**ايزابيلا لليندي**» جاء فيه: «**أكتب لأني بحاجة إلى أن أتذكر وأتغلب على ما حـولي، فمن الذاكرة ومن الإحساس بالفقد يولد شغفي بأن أبدع**»[15] وهو توقيع يعكس كون الكتابة

الهوامش

2. نفسه ، ص 24
3. نفسه ، 25
4. نفسه ، ص 30.
5. نفسه ، ص 30.
6. نفسه 120.
7. فضل الكاتب أن يعنون هذا الفصل باسم صوفيا وهي المولودة التي نتجت عن علاقته بمحاسن التي تعتبر النقطة السوداء في مغامرات العاطفية.
8. أشياء غير مكتملة ، ص 35.
9. نفسه ، ص14.
10. نفسه ، ص 22.
11. نفسه ، ص28.
12. نفسه ، ص 18.
13. نفسه ، ص 24.
14. نفسه ، ص 10.
15. نفسه ص، 48.

تأتي بدوافع التذكر والتغلب على ما يحوم حولنا فضلا عن حالة الإحساس بالفقد وهي الدوافع ذاتها التي عكسها مضمون هذا الفصل الذي تحول فيه السجن الى فضاء للتذكر واسترجاع مراحل طفولة **الروبيو** وأيـام الدراسة في القرية ثم الانتقال الى مدينة الدار البيضاء للإقامة في أحد أحيائها القصديرية حيث هناك التصق به اسمه الجديد «**الروبيو**» وما رافق هذه المرحلة من التغييرات الجسدية والفكرية وبداية الاطلاع على بعض روايات **نجيب محفوظ** وبخاصة ما شده منها من مقاطع جنسية أبدع **محفوظ** في رسمها[16] فضلا عن إدمان **الروبيو** مشاهدة الأفـلام الأمريكية والمصرية إضافة إلى مغامرات ارتياد دور الماخور رفقة أصدقائه.

كما تحول السجن الى فضاء لنسج علاقة إنسانية متميزة مع أحد النزلاء هناك «**العم امجيد**» إذ كان خير مؤنس له في هذا الفضاء المغلق، بل لم يخف إعجابه بما كان يسرد عليه من كتابات سيرته الذاتية، وسيصل به الأمر حين صدور القرار بالإفراج عن **الروبيو** إلى حثه على ضرورة إكمال مشروع كتابه لرغبته أن يكون أول ما يقرؤه في حياته. وأكثر من ذلك لم يخف الروبيو أنه وجد في **العم امجيد** حنان الأب الذي افتقده «لأول مرة أشعر شعور الابن تجاه والده. ضمني العم امجيد اليه ودعـا معي بالخير مؤكدا على ضرورة اكمالي لمشروع كتابتي ».[17]

وبالجملة فإن هذا الفضاء المغلق على الرغم من أنه قيد حريته الجسدية، إلا أنه قد حرر عقله وذاكرته فصار يكتب بنهم شديد ورغبة عارمة حتى انتهى به الأمر إلى الإقرار بأن للكتابة داخل هذا الفضاء طعما خاصا «**هنالك فرق بين الكتابة في السجن والكتابة خارجه. هنا في السجن أكتب بيسر. ربما لأنه لا يوجد شيء أفعله غير الكتابة..في السجن اكتشفت ان للكتابة على الورق طعما خاصا أفضل بكثير من الحاسوب، لذلك قررت أن أتمم مشروعي في الكتابة على الورق حتى بعد أن أخرج من هذا السجن الذي وإن قيد حريتي الجسدية، حرر عقلي وذاكرتي فمكنني من الكتابة بشكل أوفر** »[18].

• إذا كان الفصل الثاني قد ارتبط بالفضاء المغلق السجن، فإن الفصل الثالث الذي اختار له الكاتب عنوان «**صوفيا**» يعتبر امتدادا لسرد سيرته في مرحلة لاحقة تميزت بالانطلاق والتحرر لسرد باقي مغامراته كالسفر رفقة هبة إلى القرية، واستحضار علاقته **بمحاسن** التي نجم عنها حمل مباغث كانت نتيجته «**صوفيا**» التي اختارها عنوانا لفصله الثالث بدل اسم والدتها **محاسن**. فضلا عن سرد يومياته مع المياومين فيما يعرف بـ«الموقف». ثم عمله في القسم الثقافي لإحـدى الجرائد. وما تبع ذلك من لقاءات أدبية واكتشافه لعوالم جديدة وانتقاله للعيش في حي «المعاريف» ومغامراته مع السورية **سحر** وزميلتها المثلية **ريم**. وقد تميزت بعض هذه المغامرات بأحداث أشبه ما تكون بالحماقات، لذلك اختار لهذا الفصل توقيعا باسم **جينس مايلي** جاء فيه «**إن كتابة الرواية تعني أن تنشر مراحل مختلفة من حماقاتك**[19]» على ألا يفهم من الحماقات مدلولها السلبي، بل تداخل ما يمكن الاصطلاح عليه بالمفكر فيه والعبثي. أو قل تداخل الشعور بالمتعة ومرارتها. ولعل أبرز ملامح هذه الحماقات استحضاره لعلاقته **بمحاسن** والحمل المباغث الذي نتجت عنه **صوفيا** التي ماتت قبل أن ترى أبيها، لذلك آثر الكاتب أن يسمي فصله هذا باسمها واستعار عن تسمية والدتها بمقابح بدل اسمها الحقيقي محاسن امعانا في تبخيسها وتبخيس سلوكها يقول «**أقول مع نفسي بعدما قرأت أحداث ما وقع بيني وبين مقابح انني لم أرغب أن تكون معي خاصة وحملها المفاجئ ذاك. كمالم ترغب هي كذلك، أن أكون معها. والدليل على ذلك طلبها للطلاق مباشرة بعد موت صوفيا. لقد خططت ابنة الزانية لكل شيء. وليس ببعيد أنه حتى موت صوفيا كان من مخططاتها. ما أقبحنا نحن البشر. لست من الذين يندمون على ما فات. ولكن مساوئ تلك المرأة ومقابحها جعلني أتهرب من كل ما يأتي منها وأكرهه وليس مصادفة أن أكتب ما وقع بيننا بضمير الغائب على غير عادتي** [20]» أو ليست هذه حماقة من حماقات عبث الاقدار؟

• ونصل في النهاية إلى الفصل الأخير الذي اختار له الكاتب عنوان "**ملاك**" وقد افتتحه بتوقيع للكاتبة **سارا غروين** تقول فيه: "**الشيء الوحيد الذي يدفعني للجنون أكثر من الكتابة، هو عدم الكتابة.**"[21]وهو توقيع كذلك يعكس حقيقة الكاتب الذي صار أسير الكتابة باعتبارها فلسفة وجوده "**أنا أكتب إذن أنا موجود**"ويؤكد هذا الفصل هذه الحقيقة وبخاصة حين استسلم لاستهلاك الخمر والحشيش بعدما غادرته السورية **سحر** وزميلتها ريم وأحس بفراغ قاتل لم ينقده منه سوى التقليب في أوراق رفيقته **ملاك** ليعثر على مذكراتها باللغة الفرنسية فكان الإصرار على ترجمتها واستعمالها مـادة لفصله واستغلها لاسترجاع شريط ذكرياته مع **ملاك** عشقه الأول ثم **هبة** التي ساعدته في تجاوز محنته مع **ملاك** ثم بعد ذلك علاقته مع **محاسن** التي تعتبر أسوأ محطة في مغامراته العاطفية.

ومـن خـلال رحلة الاسـترجـاع تلك تبدت مجموعة من الـرؤى الفلسفية للكاتب بعضها مرتبط بالمكان وبعضها مرتبط بفلسفة الوجود وبعضها الآخر مرتبط بقلق الكتابة.

• فأما ما ارتبط منها بالمكان،فقد تجلت منطقة شمال المغرب وبخاصة مدينة طنجة ذاك المكان الذي يشكل موطن دائـه ودوائـه، بل ومكان قرار موته: "**في طنجة، المدينة الملهمة قلت في لحظة انتشاء، إني أبدأ حياة جديدة غير الحياة التي عشت، ولكن الحقيقة أنني كنت أخطو آخر خطواتي نحو الهلاك**"[22].

• وأما ما ارتبط بفلسفة الوجود، فقد كان هذا الفصل مناسبة للإفصاح دون مواربة عن قلق الروبيو الوجودي: "إنني لا أنكر أن الشك يتربص بي من حين إلى حين[23]" لكنه ينفي عن نفسه الإلحاد "**وأنا لست ملحدا لان الملحد هو من ينكر وجود الله أو الإله والرسل والآخرة... وأنا لا أفعل ذلك أبدا، بل أومن بذلك، أومن بأن هذا العالم الذي نحيا فيه يسيره خالق أو صانع وأومـن بأشياء أخرى غيبية. الفارق بيني وبين كثير من الناس، أني لست شخصا طقوسيا**[24]" ويظل سـؤال الهدف والغاية قائما في ذهن الروبيو بعد أن خاض في كل أشياء حياته [25]. وقد ألح عليه هذا السؤال في باحة الاستراحة أثناء سفره إلى الشمال فقال: "بعد ساعة وربع، توقفت عند باحة الاستراحة. ركنت السيارة وتساءلت بشيء من التفلسف الناتج عن الخمر: ماذا تمثل باحة الاستراحة في الحياة إذا اعتبرنا الأخـيرة طريقا؟ ولجت المقهى وتساءلت ثانية هل يعلم هؤلاء الناس في المقهى النقطة التي وصلوا اليها في سفرهم في الحياة؟ هل نصفها أم ربعها الأخير أم هم على وشك الوصول؟ وأنا هل أعرف؟ إلى حد ما نعم "[26].

• وأما ما تعلق بقلق الكتابة فتجلياته كثيرة في هذا الفصل يبدأ مما عاشه فترة لم يطاوعه قلمه في الكتابة لحظة رحيل **سحر** وزميلتها **ريم** واستسلامه **لليأس**[27].

الهوامش

16 . نفسه ، ص 76.
17 . نفسه ، ص 85.
18 . نفسه ، ص 64.
19 . نفسه ، ص 88.
20 . نفسه ، ص 114.
21 . نفسه ، ص 140.
22 . نفسه ،ص 150.وينظر ص 178-177.
23 . نفسه ، ص 167.
24 . نفسه ، ص 166.
25 . نفسه ،ص 175.
26 . نفسه ، ص 179-178.
27 . نفسه ، ص 144.

ولم يستفق منه إلا حينما آمن أن نصه هذا لم يكتمل فأصر على الكتابة "يجب أن أستمر في الكتابة "[28]. ولم يكتف بهذا الإصرار بل تحول إلى مهندس لنصه وأشرك قـارءه في هذه الهندسة التي كشفت لنا وجه الكاتب المترجم حين عكف على ترجمة مذكرات **ملاك** إلى العربية وجعلها مادة دسمة لفصله هذا ثم حين أشركنا في حيرته بين أربع عناوين له "**حياة على شفير الهاوية**"، "**مصائر**"، "**الرقص على إيقاع الموت**". لكن إيمانه بعدم تمام مشروعه جعله يعرض عن كل هذه العناوين ليستقر على عنوان "**أشياء غير مكتملة**". وتصل ذروة هذا القلق في مقطع وصل فيه الكاتب قمة الأسى والتيه، فأخذ قارءه على حين غرة وهو يكسر حاسوبه ويمزق أوراقه لكن سرعان ما استفقنا معه على أن هذا الحدث المؤلم كان مجرد حلم [29].

إنه القلق الذي يرافق الكاتب في يقضته ومنامه، بل في آخـر لحظاته في الوجود حين قرر الرحيل عنه وقام بكتابة وصية لصديقه **عصام** يطلب اليه الاحتفاظ بمسودة سيرته الروائية والعمل على نشرها إن استطاع لذلك سبيلا...

وبعد أن هاتفه من هاتف نادل المقهى طالبا منه الاتصال بالنادل ليتسلم منه حاسوبه وبعض أوراقـه... وبعد ذلك استسلم لتنفيذ قراره بالرحلة الأخيرة وهو يقول: "**ربما خسارة الكاتب الكبيرة أنه لن تتاح له فرصة التعبير عن شعوره لحظة موته.**"[30]

الخاتمة:

يبدو أن النهاية التي اختارها **الروبيو** لمسيرته في الحياة لم تكن مجرد مصادفة أو نهاية اقتضاها البناء الـسردي. بل هي نتيجة حتمية لمسار شخصية كانت مساحة الفرح في حياتها ضيقة فيما اتسعت مساحة الحزن[31]. حتى غدت شخصية أقـرب ما تكون من أبطال روايـات الفلاسفة الوجوديين الذين يسيطر عليهم القلق والضجر.

لقد حاول **الروبيو** قهر هذا القلق بالإصرار على الكتابة باعتبارها ملاذه، لكن سخرية القدر أبت إلا أن تجعل من ذلك الملاذ داء يعتصر دمه في نوع من الالتزام الواعي بضرورة خوض هذه المغامرة/ المفارقة؛ إذ هي التي تعطي النص قيمته "**تكمن قـوة النص في تشخيصه للألم من جهة، أو في صدوره عن ذات عاشت الألم من جهة ثانية**"[32]. بل وتصل المغامرة/ المفارقة منتهاها حين يتحول فيها دم الكاتب مدادا يستنزفه في كتاباته كأن ذلك قدر حتمي "لا يجب أن نتوجه صوب فعل الكتابة إلا بعد أن يصل الألم مداه أي اللحظة التي يجد فيها المرئ مدادا يكتب به دمه"[33]. ■

الهوامش

28. ٢٧ : نفسه ، ص 144.
28. ٢٩ : نفسه ، ص 177-176.
30. ٣٠ : نفسه ، ص 184.
31. ٣١ : استعان الكاتب بالموروث الشعبي المصري : كتاب حياتي يا عين ما شفت زيو كتابالفرح فيه سطرين والباقي كل عذاب... ص 179.
32. ٣٢ : نفسه ، ص 7.
33. ٣٣ : نفسه ، ص 7.

الهندسة الاجتماعية لجسد المرأة

قراءة في كتاب "ما وراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعية" «لفاطمة المرنيسي»

أنس الشعرة
باحث في السيمائيات والفلسفة
جامعة محمد الخامس- كلية الأدب والعلوم الإنسانية- الرباط

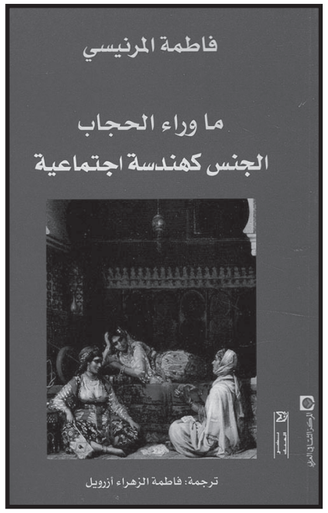
مقدمة:

سيبدو للقارئ الذّي يقرأ هذا النّص، أنّ بنيته المفاهيمية تمتح بالأساس من معجم فوكو الابستمي، إذ سيجد على طول امتداده مفاهيم من قبيل: البنية Structure، الخطاب Discourse، السلطة Authority ... هذه كلّها مفاهيم وأدوات أسعفتنا في مقاربتنا لموضوعة المرأة وخطابها. لكن هذا الاستعمال، ليس حرفيا ولا نصوصيا، وإنّما يندرج ضمن عملية تأويلية بامتياز، فَلم نختر أدوات فوكو الابستمية لتحليل مقاربة المرنيسي بسبب عبقرية ميشيل فوكو Michel Foucault ولا باعتبار مفاهيمهِ حلاً لمشكلتنا بالدرجة الأولى. وإنّما الغرض من ذلك هو تأكيد مدى اسعاف هذه المفاهيم في تحليل هذه المقاربة، ومن جهةٍ آخرى في تأكيد سمةِ فكر الاختلاف الذّي يرسخ راهنيته وحضوره في الخطاب الإنساني. كما يقوم هذا النّص على قراءة متشابكة لنص المرنيسي، فهو من جهة يقدم مدخلا عاما لتصورها في الكتاب، ومـن جهةٍ أخـري يشتبك ضمنيا مع أفكارها، ويمارس عمليات نقدية عدة: التحليل، الاستنتاج، التمثيل، التفكيك... وإذ كانت هذه بنية النّص الداخلية، فإنّ بنيته الخارجية تتمحور في ثلاثة محاور أساس: المحور الأول يقدم قراءة متشابكة، والمحور الثاني، يعقد تصوراً عاماً عن مَـآزم الخطاب النّسوي، أما المحور الثالث والأخير فهو عن رهانات الجسد في ظل بينة التقليد- الاستبداد العربي.

على سبيل البدء؛

ينطلق الخطاب الجنوسي/ النسوي العربي من سياقِ تفكيك الذّهنية الاجتماعية عن المـرأة وتمثلاها. وعن الهوية Identity التّي تتمثل هذا الخطاب، أي أن الخطاب الجنوسي العربي يسعى إلى الإجابة عن أسئلة من قبيل: كيفَ يتمثل الرجل المرأة؟ وكيف يتمثل حضورها؟ وما مساحة الإدراك التأويلية المتاحة بين الذاتين؟

يقوم السؤال الجنوسي على ممارسة حقه في التأويل بدونِ عوارض أو فواصل أو حواجز. أي منَ الحق ذاته الذّي يمارسه الآخـر (الرجل) بمسمياتٍ عدة،هكذا يتحول الخطاب ابتداءمن لحظةِ الحق في التأويل، خطاباً على قدرِ التساوي الثقافي، وخطاباً تأويلياً لكل الممارسات الدّينية، الاجتماعية، الثقافية إلـخ... بالتأكيد أن هذا المقام يقتضي أولاً، وضعَ أسس بيذاتية، يصير فيه الحوار اعترافاً بالدرجةِ



الأولى، لتلافي غيرية Alterity متعالية، ومن هذا الأس ينفتحُ المعنى الأساس الـذّي يلجُمنه أي خطاب تأويلي بابه الواسع، أي مجانبة التفسير الذّي يسجنُ الذات في خطابٍ، ما فتئ يستعاد ويكرر كل لحظةٍ وحين، وكأنّه خطاب يتعرى من زمانيتهِ Temporality ومكانيتهِ الأولى.

إنّ الخطاب النسوي/ الجنوسي اليوم، لم يعد خطابا على الهامش، بل صارت له مقولاته وتصنيفاته وأحكامه، وبالتالي؛ فإنّ هذهِ الصيغة تدخله منطق المسألة والاشتباك مع مقولاتٍ وتأويلاتٍ تعارضه، بيدَ أنّ هـذا الحق في التأويل الـذّي يضطلع به الخطاب النّسوي/ الجنوسي خصوصا في الجغرافيا العربية، يكتسي دلالتين أساسيتين:

-الدلالة الأولى: أنّ الخطاب النّسوي/ الجنوسي لا ينتجُ مفاهيمه الذاتية (المنابع والأزمات الاجتماعية).

-الدلالة الثانية: الخطاب النّسوي/ الجنوسي لم يخرج من الثنائيات التّي تأزم خطابه، وبالتالي فهو في الغالب الأعم ردّة نسوية على مآلات الذّهنية الذكورية.

إذا كانَت هاتين الدلالتين أحد مأزق الخطاب النّسوي/ الجنوسي في العالم العربي، فإنّ الفكر العربي المعاصر هو بذاتهِ، يساهم في تثبيت هذهِ الوضعية، بإقصاء المرأة من اهتماماته الكبرى ومن جملةِ تفكيره، هذه الوضعية المكرسة تخفي وضعاً مأساويا آخر في طبيعة الفكر العربي الـذّي يعلي من قيمة خطابات مثل: العقل، العلمانية، الحداثة والتحديث، دون أن يعي أن شرط تحقيق مثل هاته الخطابات بحقولها المختلفة، إنّما هو بالأساس وليد تصور متشابك مع المرأة وخطابها.

1 - القراءة المشتبكة:

أ-عتبة أولى:

تمثل فاطمة المرنيسي قياسا إلى جيلها، المرجع الأول والأساس للخطاب النسوي/ الجنوسي في المغرب غداة الاستقلال، وإذا كـانَ خطابها يمتاز بالممارسة السوسيولوجية والتحليل النظري، فهي تمارس في كتابها «ما وراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعية»، دورا مماثلا، أي النزوع إلى المزاوجة بين هذين الفعلين، غير أنّ هذه الممارسة على المستوى النظري، تؤكد تصورا مفاده أنّ الخطاب النسوي العربي، لا زال يرزح تحتَ ثنائية الذكورة والأنوثة كما أشرنا آنفاً، وكـأنّ الإشكالية تكمن في هذه الثنائية، وفي مسألة الجنوسة Gender باعتبارها مأساتنا الأولى، صحيح أنّ العالم العربي يعاني من أزمات عدة من أهمها بنية الاستبداد- التقليد، التي تكرس هذه وتزيد في مأساتنا جميعاً.

حينما تنطلق فاطمة المرنيسي في نقد الـتراث واستعمالاته وانعكاساته الاجتماعية- الثقافية الماضية والحاضرة، فإنّها تنسى مسألة مهمة، وهي أنّ النّص (التراث) ليس له داخل أو خارج، بقدرِ ما له علاقات تتفاعل في الخلف، وتؤسس مداخل أو مخارج تخضع لمقتضيات الحال والزمان والمكان.

تستنفذ كلمة الحجاب أغراضها مباشرة عند نضوب المعنى في دلالات التغطية والستر، في حين أنّ الدلالة السيميائية للكلمة تمـارس سحرا أنثروبولوجيا وتاريخيا في التراث العربي، فللحجاب أكثر من دلالة سيميائية لا سيما أنه كمشير أساس ومكون للعنوان، يتقاطع مـع التشكلات الاجتماعية باعتبارها هندسة اجتماعية بالدرجة الأولى. أي باعتبار هذه التشكلات تتجاسر مع ثقافة الحجب والتغطية والمنع، ومن هذا المنطلق تعمل فاطمة المرنيسي على قراءة مجمل الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ومجموع تصورات الفقهاء والمفسرين في التراث الإسلامي للحياة الجنسية للمرأة في الإسلام وتشكلاتها. أي الآليات التّي تطور بها الخطاب عن المرأة في الإسلام. فحينما تعقد المرنيسي مقارنة بين الغزالي وفرويد، عن الحياة الجنسية، فإنّ الاستنتاج بعد سلسلة من العرض يأتي في هيئة انتصار ضمني لتصور الغزالي، الذّي يجعل من الحياة الجنسية للمرأة والـرجـل، على قـدرِ المساواة وبعيدة عن كل الحجب الثقافية، التّي تعلي من شأن الرجل في هذه العملية، تقول المرنيسي عن الغزالي: «يوصي الإمام الغزالي باللذة الممهدة للاتصال الجنسي معترفا بأنها لصالح المرأة أساسا، وأنّ من واجب المؤمن اشباعها»[1].

هذا الاستنتاج يصل الحياة الجنسية للمرأة والرجل بالمجتمع، باعتبار المرأة في الإسـلام- حسب الغزالي- هي من يضمن صحة المجتمع وعدم انحرافه، أي أنّ المحافظة على الحياة الجنسية للمرأة واشباع رغباتها وحمايتها (حجابها)، يُجنب وقـوع المجتمع في الـرذائـل والانحرافات[2]. هكذا تستنج المرنيسي من خلال مقارنتها بفرويد، الذّي يظل فهمه للحياة الجنسية للمرأة قاصرا ومقتصرا على الاختزال الجنسي للمرأة ككائن منفعل في الممارسة الجنسية، وهذا بالتأكيد كما تستنج المرنيسي أن المرأة تُعطى هنا بعداً بيولوجيا يتجسد في كون الرجل فاعلاً (قوي) والمرأة (مفعول بها) مقهورة/ ضعيفة في الممارسة الجنسية، وتمـارس على المـرأة هذه الممارسة في الحياة الاجتماعية،إذ يتم تعبئة مجموعة من الآليات لضبط هذه الممارسة، وهذه الصورة لا تشمل التراث فقط وما يتصل به من آثر ومرويات بل حتّى بالثقافة الشعبية، إذ تظل المرأة دائما تحتَ طائلة الضبط والاستثمار.

الموازاة مع هذه الرؤية يتناسل تصور آخر صادر، عن بنية التراث حاملة لمضامين من قبيل: «المرأة شيطان»، «المرأة فتنة»، التّي تكرس ممارسةٍ تراتبية في المجتمع إذ تظل المرأة قياسا إلى الرجل، في مرتبة ثانية وفي الظل، أي في منطقة الحجاب The viel، هذا المعنى أيضا توصلت إليه المرنيسي حين اعترفت بأنّ الغزالي رسخ هذه اللحظة في وعي المسلمين[3]، ولربما يحفل المخيال العربي الإسلامي بهذه الصور، إذ نجد الباحثة ألفة يوسف تؤكد على هذه الصورة قائلة: «إنّ سلوك الفقهاء الدّيني ذكوري يحتفي بالرمز ويؤكد خضوع البشر لسلطانه، وإنّ متعة الفقهاء قضيبية تقوم على لمّ شملِ الأمة ضمنَ رؤية واحدة هي جوهر المجموعة وعمادها»[4]. يكتفي هذا التصور الأحادي بممارسة الضبط على المـرأة، خصوصا توجسه من جسدها، الـذّي يجب أن يبقى في منطقة الحجاب.

إنها رقابة على الحياة الجنسية للمرأة كما تؤكد ذلك المرنيسي قائلة: «لقد هدفت البنية الأسروية في الإسلام الجديدة التّي شكلت ثورة على التقاليد الجزيرة العربية ما قبل الإسلام، إلى إقامة بنية أسروية ترتكز على سيادة الرجل وانفراده بالمبادرة فيما يخص الزواج والطلاق. فالتعدد والطلاق وتحريم ارتكاب الـزنى وضمانات الأبـوة، كلها مؤسسات ساهمت في تسهيل الانتقال من البنية القديمة التي كانت ترتكز فيها الأسرة على نوع من حق المرأة في تقرير مصيرها، إلى البنية الجديدة التي ترتكز فيها الأسرة على مبدأ سيادة الرجل»[5]. كم يلخص هذا الشاهد طبيعة البنية والخطاب الذّي يمارس على المرأة باسم ثقافة الحقوق، إذ لا يجري الأمر على هذه الصيغة إلاّ إذا كانت ثقافة ما تخشى المـرأة، أي بإدخالها منطقة الحجاب.

تؤكد الباحثة المرنيسي أنّ الممارسات الجنسية تجاه المرأة في العصر الجاهلي، كانت تعطيها الحق في التملك وفي الرفض والقبول، وهو ما يؤكده جملة المؤرخين المتقدمين، بيدَ أنّ هذه الصورة تتغير بتغير الزمان، إذ عمل المؤرخون المحدثون[6]على تجسيد صـورةَ المـرأة التابعة وراء الحجاب والظّل، رغم المكانة التّي أفردها الإسلام للمرأة، إذ بنى على مجموعة من القيم التّي كانت قبل

الهوامش

1 - فاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعية،تر: فاطمة الزهراء أزرويل، لبنان-بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة 2005)، 28. استعملنا هذه الترجمة لتنويه الراحلة بها، ولعدم عثورنا على النّص الأصلي.

2 - فاطمة المرنيسي، المرجع نفسه، 29.

3 - فاطمة المرنيسي، المرجع نفسه، 36.

4 - ألفة يوسف، ناقصات عقل ودين فصول في حديث الرسول (مقاربة تحليلية نفسية)، (تونس، دار سحر للنشر والتوزيع الطبعة الثالثة)،10.

5 - فاطمة المرنيسي، المرجع نفسه، 54.

6 - فاطمة المرنيسي، المرجع نفسه، 57.

مجيئهِ، وتعتبر أنّ الممارسة الجنسانية في الإسلام ذكورية[7] بامتياز، ساهمت في نضوجها ورسوخها مجموعة من العوامل الثقافية والاجتماعية المتظافرة مع بنية الإسلام الداخلية (أسس الإسلام)، برغم هذا التحليل الذّي ينسجم مع أغراض المرنيسي في الكشفِ عن تشكيل البنية الجنسانية في الإسلام وتأثيراتها المباشرة وغير المباشرة على التصورات المعيشة في عالمنا اليوم، تبدو- في تقديري- غير منسجمة لا من جهة فهم النصوص المستشهدة بها والمبتورة من مجموعة من السياقات، في محاولة عن اغفال تفاعلات النّص وفق سيرورة مركبة، ومن جهة آخرى في طبيعة الربط بين زمنين منفصلين من جهتي الزمان والمكان، رغم البقاء التاريخي للنصوص، وفي تقديري أنّ النّص كنص لا تظهر تأثيراته وتفاعلاته إلاّ بالقدر الذّي تتواصل فيه امتداداته البنيوية، من هذا الاعتبار لا يمكن أن نسقط اعتبارات الماضي على الحاضر، رغم وجود مشيرات ودلالات ذلك، إلاّ أنها رواسـب، سرعـان ما ينفصل عنها المجتمع بالقوة والفعل. لأنّ النص هو النّص ما دمنا لم نمنح له هبة ما.

ب- عتبة ثانية:

المنحى السوسيولوجي في النّص يأخذ أيضا بعدا آخر، خلال استحضار المعطيات الـتـي تـبرز بصفة جلية حركية الممارسة الجنسانية في المجتمع المغربي الحديث، وكما أشرنا من قبل، فـإنّ معطيات المرنيسي تتجاوب مع تغيرات المجتمع المغربي، فطبيعة أي

انتظام اجتماعي الحركة والسيرورة، بيد أنّ المثير في هـذه المعطيات أنّ هذه الحركية تخضع للرقابة والضبط والتحكم خصوصا في الحياة الجنسية للمرأة، ما يجعل الممارسات الجنسية في المجتمع دائما في منطقة الحجاب، وهنا يتحول أي سلوك متصل بالمرأة مع الرجل والرجل مع المرأة في منطقة معزولة وهامشية، تتقمص بالأساس دورا مركبا ما بين الصراع والهيمنة المعلنة أو المخفية بينهما.

كل الأشكال والممارسات الاجتماعية، للحياة الجنسية في المجتمع المغربي، تخضع لمنطق الحجاب، سواء في الحضر أو الـبـدو، وهـذه صـورة مشتركة بين المنطقتين، الاختلاف حادث في الدرجة والمستوى لا في النوع، من هنا تأكيد المرنيسي على أنّ هذه التشكلات التي يعيشها المجتمع، هي سليلة بنية تراثية، وهذا هو المنطق الحاكم في الحجاب، الـذّي يعمل على الفصل، والتقسم، والتمييز، والتحديد، بين الجنسين، إذيعمل على «التمييز الجنسي إحدى القواعد التقليدية التي ينطبق عليها ما ذكرناه. ويترتب عن الفصل بين الجنسين المنع المطلق لكل لقاء بين الرجال والنساء الذّين لا تربط بينهم قرابة أو زواج، وتقسيم مجموعة المكان الاجتماعي إلى قسمين: الأمكنة الخاصة بالرجال ومن جهة المكان الخاص بالنساء من جهة أخـرى وهو المـنـزل»[8]. هذه الهندسة الاجتماعية المعتمدة بنيويا في المجتمع المغربي، تعتمد نظاما نسقيا محددا بدء بعلاقة الزوج والزوجة، باعتبار علاقاتهما محددة سلفا، أي مرتهنة إلى بنية التقليد التي تمارس سلطتها في الخلف، وتحدد الأدوار والعلاقات، والحقوق والواجبات، لكلا الجنسين اللذين يعيشان في سردية وثنائية محضة، وهـذا ما يجعل من الآسرة عبارة عن مجال لإعـادة بنية السلطة والتسلط، لأنّ البنية [9] توجههما وتشرطهما، خصوصا الابن الذّي يرتهن في علاقته بزوجته، إلى نظام راسخ ماديا ومعنوياً، فالأم هي سلسلة من البنى التّي يتم إعادة انتاجها في كل المراحل، لذا لا مناص من تغيير البنية، إذا ما كانت علاقات القوى وعلاقات الإنتاج ترسخ طبيعة هـذه العلاقة، ويكون الأمر عسيرا أيضا، إذا ادخلنا في الاعتبار طبيعة البنية ثقافيا وسياسيا، إذ تعمل هذه البنى على مأسسة السلطة في أجزاء دقيقة من بنية المجتمع، فالسلطة هنا غير محصورة في بنية سياسية مؤسسة على قواعد ونظم، كما لاحظ فوكو من قبل، بل هي مجموع الآثر الذّي يتوزع في كافة أنسجة المجتمع[10]،وعليه؛ فإنّ بنية الآسرة في المجتمع المغربي، هي بنية سلطوية بالأساس، تخشى من عامل ينازعها هيمنتها.

إنّ بنية التقليد تفرض شروطـا، لا يجب تجاوزها لأنها بالتنشئة تنتمي إلى معجم المحرم والمحظور، لهذا تتأسس علاقتنا الدائمة على التراتبية[11]،لأنها من صميم البنية التقليدية، أي أنها في منطقة الحجاب التّي تفسر طبيعة توزع المكان كتعبير عن صدور السلطة، وهنا تبرز العلاقة بين السلطة والهندسة الجنسية في المجتمع، فالمكان هو مجال ضمني للتراتبية الاجتماعية، ولطبيعة الممارسة التّي تؤطر الجنسين، فكلما حضرت المرأة، إلاّ واحتدم الصراع بينها وبـين الرجل على المستوى المـادي أو الرمزي، فمن جهة باتت المرأة تسعى إلى اقتحام حجاب الرجل، وبالتالي؛ فإنها تنافسه على مكانه الأصلي نتيجة عملية التحديث في المجتمع، ومن جهة آخرى فإنّ جسد المرأة على المستوى الرمزي يشكل قلقا وحرجا للرجل، بل حتّى للمرأة في وضعيتها الإغرائية، وقد أكدّ هذه الممارسة بحق الباحث مصطفى حجازي قائلا: «قانون المجتمع في أشد وجوهه قمعا، منقوش منذ الطفولة على جسد المرأة، في حركية هذا الجسد، وتعبيراته، ورغباته. جسد المرأة المختزل إلى بعده الجنسي، هو عورة يجب أن تستر وتصان وتحمى. وهو قبل ذلك ملكية الأسرة ومن ورائها المجتمع، أسرة الأب في البداية، ثم أسرة الزوج فيما بعد. ليس للمرأة سلطة على جسدها»[12].

تترسخ هذه النظرة والممارسة للمرأة باعتبارها شأنا طبيعيا، ينقل مباشرة إلى مجال الحجاب الذّي يعد بحق المكان الحقيق بالمرأة، ولعل بنية الاستبداد والتوزيع السلطوي للمكان[13]، هو من يساهم في التحديد الـذّي يترسخ عبر الزمان.

ج- عتبة ثالثة:

عملت المرنيسي في الفصل الأخير، على تفكيك البنية التقليدية التي يحظى بها كل من الرجل والمرأة، إبان الاستعمار وما بعده، وفي تقديري أنّها وضعت يدها على الجرح، فمشكلة المرأة الأولى، ليست في علاقتها بالرجل، بقدر ما هي مشكلة مع البنيات التقليدية- الاستبدادية، التّي تؤخر وضعها كامرأة وتضعها في حيز الحجاب The viel، إنّ البنية التقليدية- الاستبدادية لا تضع المـرأة في الاعتبار إلاّ باعتبار وجودها مرهون بالتبعية للرجل، فالمساهمة الاقتصادية للمرأة

الهوامش

7 - فاطمة المرنيسي، المرجع نفسه، 74.

8 - فاطمة المرنيسي، المرجع نفسه 93.

9 - فاطمة المرنيسي، المرجع نفسه، 144.

10 - جوديثغيفيل، معجم فوكو،(باريس، منشورات اليبسيس 2008)، -107 108. حسب الباحثة المتخصصة في الدارسات الفوكوية جوديث غيفيل Judith Revel، في كتابها معجم فوكو Dictionnaire Foucault، فإنّ فوكو يربأنّ السلطة، ليست ذلك التنظيم المنسجم والظاهـر أو حتى المادي والملموس والمعروف بتنظيمه، بل السلطة منتشرة ودقيقة وغير منضبطة لنسق ما، ومتجذرة في كافة سلوكيات الإنسان ومناحي الحياة.

11 - فاطمة المرنيسي، المرجع نفسه، -149 150. «إن الرمزية الجنسية انعكاس وتعبير عن العلاقات التراتبية التي تبنين النظام الإسلامي، حيث إنّ تقسيم المكان الاجتماعي إلى مكان منزلي ومكان عام تعبير عن علاقة سلطوية وتراتبية. فالهندسة الاجتماعية في بلادنا العربية تقسم العالم إلى عالمين فرعيين: عالم الرجال، الأمة الذّي يرادف الدّين والسلطة، وعالم النساء الذّي يمثل مجال الحياة الجنسية والأسرية.

12 - مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي مدخل إلى سيكولوجية الانسان المقهور، (بيروت- المركز الثقافي العربي، الطبعة العاشرة 2011)214.

13 - فاطمة المرنيسي، مرجع سابق،169.

لا يعتبر حقا من حقوقها الأساس[14]،لذا فالبنية التقليدية تدعم حضورها فقط، كمكون اجتماعي يضمن الأمان الجنسي في المجتمع، واذا ما انزاحت المرأة عن مجالها، لتظهر في أماكن نشطة وعملية، فإنّ المخيال التقليدي يمارس دوره على الرجل والمرأة معا، فالمرأة في هذا المستوى معرضة لضروب المضايقة بل والعدوانية الفردية أو الجمعية، والرجل الذّي ترك حريمه للظهور، سرعان ما ينساق لمفهوم الـشرف والطهارة ، اذ يؤسس هذان المفهومان الهندسة الجنسية برمتها، بل إنّ حيز الحجاب كمنطقة اجتماعية للمرأة يجعلان من الشرف والطهارة، أساس النجاح العائلي، ولربما الوجودي في أحايين كثيرة.

إن الهندسة الاجتماعية للجنس، ساهمت بشكل كبير في ترسيخ بنية الاستبداد، وحولت الفروقات الجنسية بين الرجل والمـرأة إلى صراع، وحولت هذا الصراع إلى تنافس ظاهره الحقوق والواجبات، وباطنه استمرار بنية التقليد-الاستبداد، ومجال كبير لإعادة انتاج نفس الممارسات ولو باسم الحداثة والتحديث، فالخلاصة التي يمكن أن نصل إليها يمكن القول: بالرغم من الانخراط في حياة التحديث بكل مظاهرها، إلاّ أنّ البنى الاجتماعية والثقافية والسياسية، مازالت تمارس دورها التقليدي الراسخ، وهو ما يعيد ممارسات البنية العائلية في المغرب، ولو تغيرت أو تطورت بعض أشكالها إلاّ أنّ البنية راسخة وحاضرة دائما.

2 - النسوية العربية ومأزم الخطاب:

يكتسي مفهوم الجنوسة Gender اليوم في الدراسات الثقافية المعاصرة أهمية كبرى، نظرا لخصوصية خطابهِ ولـلأدوات والمنهجيات التّي يوظفها، والمعارف التّي يشتبكُ معها، فإذا كانت بدايات الخطاب الجنوسي عبارة عن حركات اجتماعية- سياسية، تتلخص اهتماماتها الأولى حول حقوق الإنسان والمرأة خصوصا، فإنّ الأمر الآن أضحى مختلفا تماما، فمن المنازعات الثنائية بين الذكورة والأنوثة ومسألة الحقوق، نحو المسألة الثقافية وتعدد الخطاب النسوي ومرجعياته. إن مسألة الجنوسة اليوم تقاس بناءً على المستوى الثقافي-الاجتماعي، الذّي يجعل من مسألة تأويل الذات الجُنسوية وموقعها داخل البنى الاجتماعية، الثقافية، السياسية، تأويلا إشكاليا وواقعا معاشا بكل ثقله.

إذا كانت المرنيسي كما يرى فريد الزاهد إحدى المدافعات عن وضعية المرأة في الإسلام التاريخي، «انطلاقا من مرجعية تحررية راهنة تستهدف تبيان موقع المرأة في التاريخ والتراث العربيين وهو ما قامت به المرنيسي في الحريم السياسي وسلطنات منسيات»[16].فإن هذا الرّهان الذّي تطمح إليه المرنيسي إنما هو منازعة للخطابات التّي تملكت المرأة في اللحظة الراهنة، فالمرأة قياسا إلى عهد الإسـلام المبكر أو في الفترتين الأموية والعباسية وما بعدها، كانَ متقدما ولا يشهد هذا الانكفاء والهيمنة. وما وضعها في حيز الحجاب إلاّ تعبير حقيق عن مدى انتكاسة الخطاب الذّي يتصدى للمرأةِ وقضاياها. لكن رغم هذا هذه العودة إلى النبش في تاريخ الإسـلام والبحث عن كينونة المرأة ووجودها وفق تيمة العصر، فإنّها لم تبرح الأفق الأيديولوجي الذّي يتحرك فيه إطار الخطاب الدّيني المهيمن، ذلكَ أنّ القراءة التّي قامت بها هي قراءة أيديولوجية لم تصل المدى المؤسس للمعرفة الدّينية، أي لم تتم إنجاز قطيعة بين خطاب مؤسس تأسيسا ابستمولوجيا وبين خطاب أيديولوجي يعيد إنتاج نفس البنية ذاتها. الشيء الذّي أدى بقراءة المرنيسي للنص الدّيني وبكافة الآثر والمرويات، بالمحصلة إلى قراءة متضمنة لنفس البنى التقليدية، وإن كانت المرجعية الأساس هي التحرر، وإعطاء المرأة مكانتها في المجتمع المغربي والعربي.

يرى تيار النسوية الإسلامية[17]، الذّي تمثله المرنيسي أنّ المشكلة ليست في الإسـلام بل في التفسير الـذّي أعطي للإسلام، لذا فإنّ قضية المرنيسي الأولى، أن تخلص الإسلام من طبقات التاريخ التّي تراكمت وعلقت بأساسه، وإعادة النظر في جملة أحكامه الشرعية والفقهية، وإبراز دور المرأة في الإسلام وامتداداته التاريخية، وإخضاع هذا التاريخ للمساءلة والتأويل في ضوءِ متغيرات الحاضر وطبيعتهِ تقول بصدد هذا في مقدمة كتابها: إنّ هدف الكتاب هو تقديم قراءة سوسيولوجية للتغيرات

التي تعيشها العائلة في المغرب، وبالتالي فإنّ اعتماد التراث التاريخي والفكري الإسلامي ليس مجرد دعوة إلى الماضي، لأن الاهتمام بالماضي نابع من الرغبة في فهم الحاضر وإضاءته. ولذلك فإنّ قراءة الماضي لا تكتسب أهميتها إلاّ من كونها أداة لفرز أشكال التصورات عن العائلة والعلاقة بين الجنسين. إنها لا تطمح إلى منافسة كتابات الفقهاء والمؤرخين بقدر ما تهدف إلى تعامل منهجي محدّد مع التراث»[18]. وبقدر ما يدل هذا الشاهد على حـدود الكتاب ومجاله بقدر ما يرسم لنا الغرض التأويلي لصورة المرأة في الإسلام والبنيات الفاعلة التّي تتداخل فيها، فالامتداد التاريخي للإسلام، والخطاب التقليدي للفقهاء، والعائلة والمجتمع والهيمنة الذكورية، وتحديد المجال، ورمزية الجسد وخصوصيته في المجتمع المغربي، ومستجدات التحديث في المغرب الحديث، كلّها بنيات فاعلة في المرأة، تغمط حقها في المساواة والحرية، هذا بالجملة ما تجعله المرنيسي عائقا أمام تقدم وتطور صورة المرأة في اللحظة المعاصرة.

من جهة آخرى عملت المرنيسي على رصد التمثلات الاجتماعية عن المرأة في المجتمع المغربي، فالتوثيق الذّي قامت به والبيانات والاحصائيات التّي قدمتها تـبرز بشكل جلي أنّ هـذه التمثلات تعاني من خلل بنيوي، وفي تقديري أنّ

الهوامش

14 - فاطمة المرنيسي،المرجع نفسه، 182.

15 - فاطمة المرنيسي،المرجع نفسه، 184.

16 - فريد الزاهي، الصورة والآخر : رهانات الجسد اللغة والاختلاف،الطبعة الأولى، سوريا: دار الحوار للنشر والتوزيع، سنة2013، ص 15.

17 - فهمي جدعان، خارج السرب بحث في النسوية الإسلامية الرفضة واغراءات الحرية، (لبنان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الثانية 2012)،ص 42. « والمقصود هما «النسوية الإسلامية» من جهة ما هي منهج في إعادة قراءة التاريخ الإسلامي والنصوص الدّينية وتأويلها، وتأسيس حقوق النساء والمساواة، فضلا عن تحديد معالم «رؤية تحررية نسوية للقرآن» لا تخرج أصحابها أو صاحباتها من حدود الدين والإيمان.

18 - فاطمة المرنيسي، مرجع سابق، 8.

هذا الخلل مرتبط ببنية التقليد التّي تسيطر على البنى الأساس في المجتمع رغم مظاهر التحديث السائدة، فالتراث هو التراث لا هوية له ما لم نمنحها له، ولا قراءة تتفاعل معه إلاّ بالإضفاء الذّي نضفيهِ عليه، وبالتالي؛ فإنّ الخلل الأساس لا يسكن التراث أو العودةِ إليه وتنقيحهِ أو تفكيكهِ، بقدرِ ما هو خلل في البنية الاستبدادية التّي تبغي المحافظة على كياناتها من خلال بنى المجتمع، ورغم هـذا فـإن الخطاب النسوي، لا يجد غضاضة في تكرير نفس الأزمة الدائمة التّي درجَ عليها الفكر العربي، في التفكير داخـل ثنائية فجة، تعاضض الجلاد وتناصره.

المشكل إذن ليسا تراثيا محضا، وهذه قضية أولى، أمّا القضية الثانية التّي تجسد مأزم الخطاب النّسوي في السياق العربي، هو أنّه محصور في مسألة الجنوسة، وهذا ما يلاحظ على المرنيسي فقراءتها للتراث تحفل بمعجم ثنائي، وفي الحقيقة يجسد هذا التصور عدم الوعي بخلفية بنية الاستبداد- التقليد، الذّي يوهم أنّ المشكل الأساس جنوسي، وليس أشياء آخرى من قبل الاستبداد، الرأسمالية، إخضاع جسد المرأة لرغبات المجتمع، تسليع صـورة المـرأة، هذه كلها مشاكل غابت في متنِ المرنيسي، إذ اقتصر دورها على انعكاسات التراث على الذّهنية والممارسات الاجتماعية، دونَ أن تنفذ إلى مكامن الخلل الذّي يتجلى في نسقية السلطة، التّي تتعمد إنتاج بنيتها التقليدية، عبرَ البنى الاجتماعية.

3 - الجسد المستلب في سياق النسق التقليدي

إنّ محاولة تفكيك نظام التقليد- الاستبداد، عبر فهم طرقهِ والأدوات التّي يسخرها تنفيذاً لأغراضه، هي المحاولة المهمة والمنوطة بالفكر العربي، إذا ما ابتغى سياقا ديمقراطيا، ومجالا تمارس فيهِ الخطابات بكل تَلاوينها دورها، وربما يكمنُ أحد هذهِ الأدوار في كشف اللثامِ عن تقاطعات بنية الاستبداد والمعرفة مع الجسد، وتظل إشارات المرنيسي في هذا الكتاب جديرة بالاهتمام، لاسيما أنّها طرقت موضوعة الجسد، ولنقل أنّ بنية الاستبداد عندنا دائما ما تراهن على الجسد، جسد المرأة بالخصوص، الذّي ما فتئت كل لحظة وحين إلى استعمالهِ وادخاله في منطقة الحجاب، لا من أجل الصراع عليه بل من أجل التنافس فيه، كي لا يتسلل خارج هذه المنطقة، أي خارج سلطة التقليد– الاستبداد. ذلك أن سلطة التقليد لا تريد للجسد الجنوسي أن يبارزه في فضاءاته المتعددة، بل تعمد على الحفاظ على جملةِ خطاباته (أي لممارساته وأنشطته وطريقة انتشاره وتوزعه)، ومن هنا ندركُ أنّ الجسد هو محلٌ لإبراز الخطاب وسلطتهِ، تحصل بهذا أن ثم حجز الجسد الجنوسي اجتماعيا وأنطولوجيا، وهذا هو محل الحجاب، الحجاب كفضاء لا يصلح إلاّ للتواري والتخفي وفيه تتم كل ممارسة مباحة ومستباحة، وكأنّ الحجاب هو المنطقة الطبيعية الذّي يتواجد فيه جسد المـرأة، وتحضر المفارقة هنا أن يكون الحجاب كفضاء هو محل التجريب وانبثاق مجال التقليد- الاستبداد.

إذا كـانَ الجسد أحـد رهـانـات التقليد- الاستبداد، فإنّ الرغبة في الجسد والمحافظة عليه في منطقة الحجاب، هي أولوية المجتمعات التقليدية تقول المرنيسي: يتحدد سكان العالم المنزلي بكونهم كائنات جنسية، إنهم يعرفون بواسطة أعضائهم الجنسية وليس بواسطة معتقداتهم. وهم لا يتمتعون بالوحدة ويعانون من الانقسام إلى فئتين: الذكور الذّين يمتلكونَ النفوذ والنّساء اللائي ينتمين انتماءً كاملاً إلى العالم المنزلي، واللائي يعتبر وجودهن خارجه شيئا غير معتاد واقتحاما لعالم غير عالمهن، تابعات للرجال الذّين تتوفر لهم جنسية ثانية بفعلِ انتمائهم إلى المجال العام، أي المجال الديني والسياسي ومجال السلطة وتسيير الأمة»[19].

وحقيقة وحدهم الرجال من ينتمون إلى مجال السلطة، فالبنية لم تتغير رغم الطابع الحداثي للمجتمع المغربي، فبين نظرة المرنيسي في الأمس ولحظتنا اليوم، خيط رفيع يربطنا بين اللحظتين، وهو أنّ مجال التقليد- الاستبداد لازال كما هو، بل أضحى يتمدد ويتوغل في كافة أنسجةِ المجتمع.

على سبيل الختام:

قدمنا في هذه الورقة، تصور المرنيسي حول التشكلات الجنسية في المجتمع المغربي، وإذا كانت نظرة المرنيسي، تؤكد على فاعلية التراث في حياتنا الاجتماعية، الثقافية، السياسية، فإنّ هذه النظرة رغم رسوخ استعمالاتها، إلاّ أنّها تظل أحد الصور المحيطة بنا، والتّي تفسر عمليات التشكلات الجنسية في مغرب اليوم، فماذا عن رؤية وضعية المرأة اليوم رغم ما نراه ونشاهده من عوامل التحديث؟ لماذا لا زالت وضعية المرأة لم تتغير هل يعود الأمر فقط إلى بنية التراث؟ ولماذا لم ينجز الخطاب الجنوسي العربي تغيرا على مستوى البنى أو الممارسة مثلما أنجز الخطاب الجنوسي الغربي؟ هذه كله أسئلة تظل على عاتق الخطاب الجنوسي العربي، عليه إنجازها، كي لا يظل رهيناً وصدى للخطاب الذكوري العربي. ■

الهوامش

19 - فاطمة المرنيسي، المرجع نفسه،152.

البيبليوغرافيا:

أ- العربية:

-المرنيسي فاطمة، ماوراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعية، ترجمة: فاطمة الزهراء أزرويل، الطبعة الرابعة، بيروت: المركز الثقافي العربي، سنة 2005.

- الزاهي فريد، الصورة والآخر رهانات الجسد اللغة والاختلاف، الطبعة الأولى، سوريا: دار الحوار للنشر والتوزيع، سنة2013.

-جدعان فهمي، خارج السرب بحيث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية، الطبعة الثانية، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، سنة 2011.

-يوسف ألفة، ناقصات عقل ودين.. فصول في حديث الرسول:مقاربة تحليلية نفسية، الطبعة الثالثة، تونس: دار سحر للنشر والتوزيع، سنة 2012.

ب- الأجنبية:

- Judith Revel, Dictionnaire Foucault, Edition Ellipsis, 2007.

من الربيع العربي إلى الشتاء الإسلامي

Du Printemps arabe à l'hiver islamique

ترجمة: عبد العالي صابر

أستاذ علم الاجتماع بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالجديدة، جامعة شعيب الدكالي

مختبر المجتمع المغربي: الديناميات والقيم

كاتب المقال، دومينيك مويزي Dominique Moïsi (مولود سنة 1946 بستراسبورغ)، هو باحث فرنسي في الجيوبوليتيك، وكاتب عمود صحفي بالعديد من الجرائد العالمية، وعضو مؤسِّس بالمعهد الفرنسي للعلاقات الدولية. انضم الباحث لخلية التفكير معهد مونتاني L'Institut Montaigne كمستشار خاص، واشتغل بالتدريس في جامعة هارفارد، والكلية الأوروبية، وكلية الملك بلندن، والكلية الوطنية للإدارة، ومدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية، ومعهد الدراسات السياسية بباريس. وحصل على الدكتوراه من السوربون تحت إشراف رايموند آرون Raymond Aron الذي كان مساعدا له.

نُشر المقال بتاريخ 11/12/2020 في الموقع الرسمي لجريدة Les Échos، وهي جريدة يومية فرنسية (أُسست سنة 1908)، مهتمة بشؤون الاقتصاد والمال، ولها انفتاح على أوروبا والعالم، وذات توجهات لبرالية بخط تحريري يدافع عن اقتصاد السوق.

نص الترجمة

قدم محمد البوعزيزي- بائع خضار تونسي- نفسه قربانا عبر إضرام النار في جسده خلال شهر دجنبر من سنة 2010، لتندلع بعدها موجة من الثورات في الدول العربية ومعها آمال بالتحرر. لكن أبواب الديموقراطية التي بالكاد انفرجت سرعان ما عاودت الانغلاق، حسبما يلاحظ دومينيك مويزي، فكيف وصلنا إلى ما نحن عليه الآن؟

قبل عشر سنوات، وتحديدا في السابع عشر من دجنبر من سنة 2010، أقدم بائع خضروات وفواكه تونسي على إضرام النار في نفسه، وسيطبع فعله هذا- المعبر عن اليأس وعن الثورة- بداية سلسلة من الانتفاضات في العالم العربي انطلاقا من تونس إلى مصر، دون أن ننسى كلا من ليبيا وسوريا.

ونتساءل هنا: ما الذي تبقى من هذا الأمل الكبير بعد مرور عشر سنوات، وهو الأمل الذي سرعان ما أعقبته- باستثناء الواقع في تونس- موجة قمع أحيانا ما كانت كبيرة كما كان الحال في سوريا؟ وكيف انتقلنا من الربيع العربي إلى الشتاء الإسلامي، ثم بعدها- وبشكل كلاسيكي- إلى تعميق الديالكتيك الجهنمي بين السلطوية والفساد؟ ويبدو- كما سبق وذكرنا- أن أبواب الديمقراطية التي بالكاد انفرجت سُدَّتْ من جديد لتهيمن الكليبتوقراطية kleptocratie[1] على المشهد.

قراءة غربية للربيع العربي

هل كان الأمل الذي تكلمنا عنه غير مبني على أسس متينة، وكان مجرد قراءة جد غربية لثقافة لا نفهمها ولتصورات لا نجيد تأويلها (نحن الغربيون)؟ ألا يمكن أن يكون العالم الغربي (اللبرالي والديمقراطي) في رؤيته لما حدث كما لو أنه- تحت تأثير التقريبeffet de zoom - رأى في الصور القادمة من ميدان التحرير في القاهرة تصورا مسبقا عما سيحدث في مصر برمتها –وقد كان

مخطئا في ذلك-؟

إن الهدم أسهل من إعادة البناء؛ فقد عرف شباب ميدان التحرير كيف يُسقطون الرئيس حسني مبارك، لكنهم لم يعرفوا كيف يجعلون من مصر بلدا ديمقراطيا وقويا ومستقرا. ووجد هؤلاء الشباب أنفسهم بين جهاز أمني يسخر موارده لحفظ ثرواته ولضمان تواجده في السلطة وبين الإخوان المسلمين الذين سيُظهرون سريعا عدم كفاءتهم وعدم تسامحهم. ومع مضي الوقت أبرزت ثورات الربيع العربي الحدود الخطرة للإسلاميين وللإسلام السياسي، لكنها لم تُقَوِّ المجتمع المدني وقيم الديموقراطية. وفي المقابل كانت تزداد ثروات الجنرالات المصريين بازدياد حجم الدين المصري تزامنا مع قمع ما بقي من حرية بشكل عنيف.

يحيلنا تعبير الربيع العربي- وأيضا تعبير الربيع الجزائري مؤخرا- على ربيع الشعوب الأوروبية سنة 1848، فهل كانت المقارنة بين الحالتين من البداية مجرد وهم خادع أم أنه لا يزال من المبكر تاريخيا الحكم على التجربة؟

إذا كانت المقارنة بين الربيع الأوروبي سنتي -1848 1849 والربيع العربي سنتي -2010 2011 تستند على مشروعية معينة، فلأن كلا الربيعين لقيا الفشل؛ ففي أوروبا لم يكن برلمان فرانكفورت هو الذي وحد ألمانيا، ولكن بروسيا بيسمارك هي التي فعلت ذلك، وفي فرنسا كان لويس نابليون بونابرت هو المستفيد من الفوضى التي أحدثها الثوريون.

ونجد في مصر- الجوهر التقليدي للعالم العربي- أنه بعد التجربة غير الحاسمة للإخوان المسلمين في السلطة- وهذا أقل شيء يمكن قوله عنها- استعاد الجيش تحكمه في البلد بطريقة أكثر وحشية مما كان عليه الحال خلال عهد مبارك. ويدرك المشير السيسي بأنه يمكنه الاعتماد على هذا الخليط المكون من الخوف من الإسلام الراديكالي والميولات الميركنتيلية mercantiles لعدد من الدول الغربية ليعقد صداقات، صحيح أن الأخلاق تُدِينها، لكن السياسة تشجع عليها.

كلبية كونية[2] Cynisme universel

برهن العالم الغربي منذ عقود- وبشكل شبه كامل- على تناقضاته الأخلاقية في علاقاته بالشرق الأوسط وبالمغرب الكبير، ولسان حال مؤيدي

الهوامش

1 - الكليبتوقراطية kleptocratie هي النظام السياسي للدولة التي يتحكم فيها سياسيون يمارسون فسادهم المالي والسياسي على نطاق واسع، كأن يبنوا ثرواتهم على أساس تبييض الأموال للتمويه على مصادرها الحقيقية.

2 - أصبحت كلمة كلبية cynisme تُستخدم كمرادف للأخلاقية، وبهذا المعنى استخدمها الكاتب، لكنها في الأصل تعبير عن اتجاه فلسفي يدعو إلى الحرية والاتحاد مع الطبيعة لعيش حياة فاضلة بعيدا عن القواعد الاجتماعية التي تختلف من مجتمع إلى آخر. وتتمثل الحكمة لدى الكلبيين في القدرة على الاكتفاء بالقليل حتى لا يكون هناك شعور بالافتقار إلى شيء ما، وبالتالي تتحقق القدرة على مواجهة أي ظروف صعبة. وهكذا لا يبحث الكلبي عن الثروة أو الشرف أو الشهرة أو الامتيازات، إلخ، وليس له منزل يعود إليه، وإنما ينام في المعابد، ويكتفي بطعام بسيط يتسوله، رافضا كل ما يبدو له غير ضروري، حاملا حقيبة بسيطة، ومرتديا معطفا واحدا في الشتاء والصيف، فيحيا بالتالي حياة أقرب ما تكون لحياة الكلاب-ومن هنا جاء وصف الكلبي- وهذا النمط من الحياة هو الذي يحقق الكونية بعد التحرر من المعايير الاجتماعية التي تغير وتفسد طبيعة الانسان.

السياسة الواقعية realpolitik يقول: «بدل أن نكون أخلاقيين بشكل انتقائي ومنافق، يجب أن نتقيد بنوع من الكلبية الكونية المتحررة». ويقولون أيضا: «لا تصلح السياسة الدولية للأرواح البسيطة، وعلى أصحاب القلوب الضعيفة تجنبها».

إن الأمل الصادق للعديد من الملاحظين، بل والفاعلين- ممن لا يستسلمون لواقع تكون فيه معظم دول الشرق الأوسط والمغرب الكبير محكوما عليها للأبد بالجمود والفساد والعنف- هو أمل يبدو أنه خضع لحكم الواقع والحقيقة، وهذا لا يعني إطلاقا أن التاريخ يجعل الواقعيين على صواب في تركيزهم على غرور، بل وحتى خطر، الاعتقاد بأن فكرة التقدم يمكن أن تتحقق في هذا الجزء من العالم.

مملكة الكليبتوقراطية

من القاهرة إلى الجزائر العاصمة يُعتبر الاستسلام لواقع امتداد وتقوي مملكة الكليبتوقراطية باسم مكافحة الإسلاموية ليس فقط إقرارا بالضعف المفرط، ولكن أيضا مجازفة غير مسؤولة في نهاية المطاف. وتمتلك الدول الغربية أدوات للعمل والتدخل لها أهمية أكبر مما تتصور، شريطة أن تكون لديها الإرادة لاستخدامها، ولا يتعلق الأمر هنا باستقبال المشير السيسي في باريس من عدمه.

إن المهم يقع خارجا، ولا يمكننا (نحن الغربيون) أن نقبل- بسلبية- الاحتجاج بسيادة الأنظمة التي تقول لنا- وهي تلعب بورقة السخط الذي تغذيه خلفيات تاريخية- إنه «ليس لدينا أي حق للتدخل في شؤونهم»، والواقع أن «شؤونهم» هي نفسها شؤوننا، خاصة بالنسبة للدول الأوروبية القريبة جغرافيا من مناطق حكم هذه الأنظمة. ويكفي حتى نقتنع بهذا أن نشاهد الفيلم المصري- الاسكندنافي الذي يحمل اسم «القاهرة السرية» Le Caire confidentiel، وهو إدانة ونقد لاذعان للفساد في مصر عشية انتفاضة يناير 2011.

إذا لم يعد ممكنا للمجتمع المدني أن يعبر عن نفسه في مجتمع ينخره الفساد، وإذا كانت منظمات حقوق الإنسان تُعَامَلُ وكأنها منظمات إرهابية وتوصف على هذا الأساس، فهذا يعني أنه لم يعد هناك وجود لأي قوة وسيطة بين القوات الأمنية وبين الإسلام الراديكالي، وهو ما يشكل خطرا على المنطقة وعلى محيطها، أي علينا نحن.

إن الكلبية cynisme والسلبية الجشعة مضادان للإنتاجية، ويمثلان شكلا من أشكال «أنا ومن بعدي الطوفان»، وهو مبدأ مُدان على جميع المستويات: السياسية والأمنية والأخلاقية. والواقع أن العالم الغربي لا يزال بوسعه أن يصنع الفارق، وذلك مثلا من خلال دعم الاستثناء التونسي، وهو أمر ليس بالمكلف. ويمكن دائما لأمريكا- بالرغم من انسحابها من المنطقة منذ اثنتي عشرة سنة- أن تصنع الفارق، ليس من خلال إرسالها لجنودها هناك، ولكن بوضعها لشروط أكثر صرامة فيما يتعلق بالمساعدات التي تقدمها. وكذلك أوروبا يمكنها صناعة الفارق، شريطة أن تتوصل الدول الأوروبية لاتفاق حول سياسة معينة لا يتم النظر إليها على أنها سياسة فرنسا فقط، ولكن على أنها سياسة أوروبا. إن الشرق الأوسط والمغرب الكبير لا ينبغي أن يُحكم عليهما بالبقاء في شتاء أبدي.■

إبداعات

قصيدة

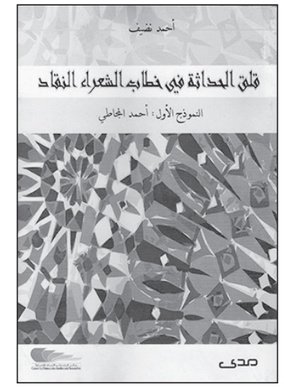
شرود...

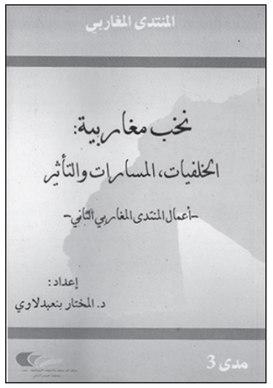
شفيق الإدريسي

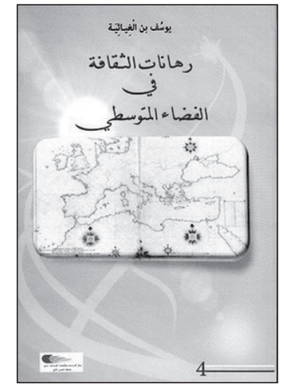
بنِصْف عيْـن...
زاولْـتُ هُيامِـي،
على نهْـديْ أحلامِـي...
صَفَعنِـي الرِّيـح،
علَى مرآى صُراخِـي
استفقتُ من سُكْـر العاصفَـةِ
خَـارت شهوتِـي...
وسقطتُ في صمْـتٍ،
كمَـا تسقُـط الأشجَـار الذابلَـة
مِـنْ أمْطـار بَاكيــة.

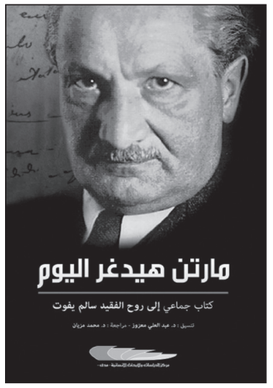
هـذا الصّبـاح،
أدركني توهُّـج البيَـاض.
حبستُ هواجسِـي
انزويتُ إلى رمَـاد المكَـان
وقلـتُ لنفسِـي:
مَـنْ يرسُـم وجهِـي
بِحبْـر البخُـور
مَـنْ يُبَـدِّدُ الضَّبـاب
مِـنْ عينِـي...
هرعْـتُ إلى غُرفتِـي،
أتوكَّـأُ على خيبتِـي
واضعاً يَداي
علَـى خَـدِّي...
أكَفْكِـفُ دمُـوع المطَرْ...

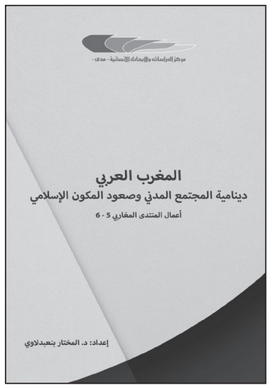
منشورات مدى

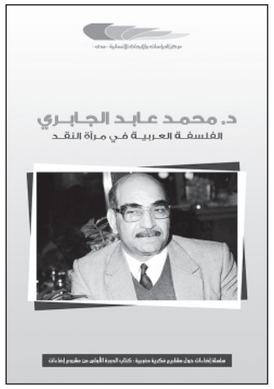












أخر أعداد مجلة رهانات

العدد 54

العدد 55

العدد 56

العدد 57