الحركات الإسلامية ومعضلة الدولة المدنية: قراءة في تجربة حركة التوحيد والإصلاح المغربية

Islamic movements and Civil state dilemma: a reading on the experience of the Moroccan Movement of Unity and Reform

عبد الرحمان بن عزوز

جامعة بسكرة، الجزائر ، abderrahmane.benazzouz@univ-constantine3.dz

تاريخ الإرسال: 2021/01/16 **تاريخ القبول:** 2021/03/14 **تاريخ النشر:** 2021/07/10

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى تقفي مسار التحول في خطاب الحركات الإسلامية الراهنة، وانتقال بعض فصائلها من العمل الدعوي إلى العمل السياسي، حيث تم التخلي عن مقولة إقامة دولة إسلامية لصالح إقامة دولة ديمقراطية، ومن المعارضة للأنظمة القائمة إلى ممارسة السلطة، ومن خطاب القطيعة إلى خطاب التفكير المشترك في الحلول، والعمل على تعديل بعض المواقف والأحكام من قضايا اجتماعية أو اقتصادية أو ثقافية. ومن خلال دراسة حالة حركة التوحيد والإصلاح المغربية سنحاول الإجابة عن علاقة نشوء الحركات الإسلامية بمأزق الدولة الحديثة وبروز سؤال الهوية في المجتمعات العربية الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: *التعايش؛ الحركات الإسلامية؛ الخطاب؛ الدولة المدنية؛ المراجعات .*

Abstract:

This study aims to retrace the transformation in the discourse of the current Islamic movements, and the transition of some of its factions from advocacy to political action, where the principle of establishing an Islamic state was abandoned in favor of establishing a democratic state, and from discourse of estrangement to discourse of common thinking about solutions, and working to amend some positions and provisions of social, economic or cultural issues. Through studying the case of the Moroccan Movement of Unity and Reform, we will try to answer the relationship of the emergence of Islamic movements with the dilemma of the modern state and the emergence of the identity question in Arab Islamic societies.

Keywords: *coexistence; Islamic movements; Discourse; Civil State; Reviews.*

* **المؤلف المرسل: عبد الرحمان بن عزوز ، abderrahmane.benazzouz@univ-constantine3.dz**

مقدمة:

يتطلع الفكر الإسلامي المعاصر إلى أن يخوض دورة معرفية جديدة، من خلال إنجاز عطاءات فكرية متميزة، وإبداعات ثقافية أصيلة، والسعي نحو الارتباط والتواصل مع مشكلات الحضارة والانشغال بعمليات النهوض الحضاري في الأمة. وعلى هذا الأساس حاول الفكر الإسلامي أن يقرأ منظومته المفاهيمية والمعرفية بمنهجية جديدة، تقوم على تجزئة الأفكار وتحليلها، ومن ثم إعادة تركيبها بانسجام بين الفروع والأصول، وبين الثوابت والمتغيرات.

إذا كانت أغلب الحركات الإسلامية بمختلف أشكالها وأقطارها قد تأسست على مرجعية دينية بحثه، ساعية لتحقيق طموحها في سيادة أحكام الشريعة وبناء الدولة الإسلامية خاصة بعد إسقاط الخلافة، وانتشار تيارات التحديث السياسية والفكرية المتأثرة بالثقافة الغربية. تسعى هذه الدراسة من خلال اعتماد حالة حركة التوحيد والإصلاح المغربية تقييم مقاربتها للعلاقة بين الدين والدولة، وصورتها التأصيلية للدولة عبر فهم منطق توظيف هذه الأخيرة لمفاهيم دينية وتراثية ذات دينامية تاريخية متميزة في مجتمع متعدد، تتعارض ضمنه مكونات التراث والتحديث. بافتراض أن ظاهرة الإسلام السياسي ظاهرة تاريخية اجتماعية خاضعة لتحولات تؤثر فيها عوامل متعددة، وهو ما يحول دون مجرد إصدار أحكام قيمية ثابتة أو توصيفات لا تأخذ بعين الاعتبار تميزها بالدينامية وإعادة التشكيل باستمرار، واختزالها في الظواهر والمجموعات المتطرفة.

سنحاول في هذه الدراسة الاستعانة بمجموعة من المناهج، الأطر والمقاربات النظرية لرصد مواقف الحركات الإسلامية وتصوراتها للطبيعة الدينية للدولة وفهمها، إلى جانب تفسير سلوكها ومواقفها تجاه الأبعاد المدنية وما يمكن أن تطرحه من رهانات وتحديات، وذلك في سياق منهجية تحليلية مبنية على المنهج التاريخي الذي يقتضيه تحليل السياق التاريخي لظهور الحركات الإسلامية وإشكالية علاقة الدولة بالدين، المنهج المقارن لأهميته في الوقوف على فهم ظروف نشأة الحركة الإسلامية وقياس توجهات حركة التوحيد والإصلاح مقارنة بالتيارات والحركات الإسلامية المغربية الأخرى، المنهج النسقي القائم على متغير الهوية لتحديد تفاعلات الحركات الإسلامية باعتبارها مؤسسة اجتماعية قائمة بذاتها لها وظيفتها وحركتها الخاصة بها المحددتين انطلاقا من أهدافها وأصولها الفكرية والسياسية، إلى جانب المقاربة الأنثروبولوجية التي تركز على خصوصية الثقافة الإسلامية.

للإجابة عن إشكالية الدراسة التي تتمحور حول: ما هي طبيعة العلاقة بين نشوء الحركات الإسلامية ومأزق الدولة المدنية في ظل تنامي مسألة الهوية في المجتمعات العربية الإسلامية؟ وكيف يؤثر هذا الصراع في خطاب هذه الحركات وبنيتها الفكرية في الدولة والمجتمع؟

تم تقسيم عناصر الدراسة إلى ثلاثة محاور رئيسية:

1. الفاعل الديني ذات فاعلة تتجاوز التجاذبات الهوياتية.
2. الخطاب الإسلامي وجدلية الصراع والتعايش بين الدولة الدينية والدولة المدنية.
3. السياسة وتأصيل توجه المشاركة السياسية عند حركة التوحيد والإصلاح المغربية.

1. الفاعل الديني ذات فاعلة تتجاوز التجاذبات الهوياتية:

للإجابة إن اعتبار الفاعل السياسي ذاتا فاعلة لا تتحدد كهوية، لأنها تخلق ذاتها باستمرار فردا أو جماعة هو أحد تجليات الفاعل الاجتماعي في المجتمع الحديث، من منطلق مساهمته الرئيسية في تغيير الواقع الاجتماعي على أرضية بناء الحركة الاجتماعية التي تتقاطع فيها توجهات ورؤى مختلفة، تتفاوت مكانة القوى التي تعبر عنها بحسب مدى قدرة كل منها على تعبئة أوسع الجماعات وراء مشروعها السياسي، إلى جانب حدود تمثيلها الأغلبية الاجتماعية، وهي تسعى إلى التعاون والترابط على أساس قواسم مشتركة (فاوبار2017، ص.65).

وهو ما يؤكد أن عملية تحديد هوية الفواعل بمختلف توجهاتهم الفكرية إحدى أهم المشاكل التي تواجه التحليل السياسي فلا يمكن فهم السلوك، والأنظمة والبنيات ومسارات التفاعل بشكل صحيح إذا لم يتم تعريف الفاعلين مسبقا وبوضوح.

أ. مفهوم الفاعل السياسي:

يعرف معجم اللغة الفرنسية روبر Robert كلمة الفاعل بأنه: «كل شخص، أو كيان اجتماعي له بنية معينة يساهم بنشاط فعال ويضطلع بدور مهم". أما في ميدان العلاقات الاجتماعية، فيجب فهم كلمة فاعل على أنها: «كل سلطة، أو مؤسسة أوكل مجموعة وحتى كل شخص قادر على أن يضطلع بدور ما" على اعتبار أن الدور يعكس نسقا توجيهيا منظما حول التوقعات المرتبطة بالمستوى التفاعلي، ومندمجا في مجموعة خاصة من المعايير والقيم، التي تحكم سلوكيات الفاعل. وتتحدد ملامح توصيف دور الفواعل وفقا لمجموعة من المستويات أهمها:

- **توقع الدور** : بالنظر إلى ما تقرره الثقافة السائدة من مواصفات لكل دور من الأدوار الاجتماعية فهي تحدد مسبقا ما هو متوقع من كل فاعل يشغل مكانة معينة في النظام الاجتماعي، ليسلك الدور كما هو محدد.

- **تصور الدور** : و هو كما يتصوره الفاعل نفسه الذي يشغل مركزا معينا، فالفاعل لا يستطيع تأدية دوره إلا في إطار توقعاته هو عن نفسه، إلى جانب ما هو متوقع من قبل منظومة القيم .

- **تقبل الدور أو رفضه** : في هذه الحالة قد يتقبل الفاعل الدور الذي تفرضه عليه مكانته والمزايا النسبية التي يتمتع بها، وقد يرفضه أو يرفض التوقعات التي تنتظر منه.

- **أداء الدور** : هو الأسلوب الذي يسلك به الفاعل دوره(https://bit.ly/2WRcE8V) .

هذا ما يتوافق مع مجموعة الافتراضات التي تربط قوة الفاعل السياسي/الفاعل الديني وقدرته على إنتاج فاعلية سياسية واجتماعية بمدى تضمينه القيم والمهارات التي يكون مرتكزها الأساسي الحرية وتلبية الحاجات السياسية والاجتماعية والروحية للأمة. وتتجلى أدوار الفاعل السياسي كلما تعلق الأمر باستهداف المجتمع السياسي أي الدولة، في سياق إعادة بنائها على أسس جديدة. (فاوبار2017، ص.65).

ب. الحركات الإسلامية بين المقاربات التقليدية للهوية وتعبئة الفراغ الانتقالي:

تطلق تسمية "**الحركات الإسلامية**" على الجماعات التي تتخذ من الإسلام مرجعا ومنطلقا فكريا وإيديولوجيا للعمل السياسي، وقد اتخذت تسميات مختلفة من قبل باحثين ومفكرين في العالمين العربي والغربي. لتوصف بالأصولية حينا والإسلاموية حينا آخر، وهي عند البعض تندرج تحت راية الإسلام السياسي أو الإسلام الحركي. (أبو رمان 2010، ص.175). والاختلاف في التسمية لا يعكس مجرد اختلاف في المصطلح فقط بل يعكس أيضا اختلافا في المواقف من ظاهرة الحركات الإسلامية وكيفية التعامل معها. (أعراب 2000، ص.9). ومن أجل فهم طبيعة ونوع الحركة الإسلامية لابد من معيارين أساسيين: الشرعية القانونية التي تتمتع بها الحركة، وهل وصلت للحكم من خلال ثورة أو انقلاب. إضافة إلى طبيعة الحركة، هل هي متعاونة مع نظام الحكم القائم، وقابلة لقواعد اللعبة السياسية أم أنها تسعى إلى تغييره. (طوالبة 2005، ص.88).

قدم عبد المنعم منيب تصنيفا للحركات الإسلامية وفق عنصرين: موقفها الغالب في مجال أصول الدين وأسلوب كل منها في الحركة والعمل السياسي، لتشمل بذلك الأنماط التالية:

- **جماعات أهل السنة** : وهي كل الجماعات التي تتبنى في مجال العقيدة أغلب مواقف السنة المحمدية، والجمعية الشرعية وتنظيم الجهاد وغيرهم.
- **جماعات الفرق** : وهي الجماعات التي تتبنى أراء وعقائد تخالف مذهب أهل السنة.
- **جماعات سلمية** : وهي التي تتخذ من الوسائل السلمية أساليب للعمل والحركة من أجل تحقيق أهدافها.
- **جماعات مسلحة** : التي تتخذ من الوسائل المسلحة أساليبا للعمل والحركة من أجل تحقيقها أهدافها.

أما مصطلح "**الإسلام السياسي**" الذي طفى على السطح بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 وخاصة بالمراكز الاستشرافية الغربية عبر باحثين أمثال "برناد لويس"،"أوليفييه روا"، "جيل كيبل" وغيرهم. فهو مفهوم مختزل لا يعبر عن تنوع واختلاف مرجعيات وطريقة عمل الحركة الإسلامية، ويصنفها كلها ضمن قالب واحد، لذلك يرفض البعض مصطلح الإسلام السياسي بسبب:

- شمولية الدين الإسلامي لجوانب الحياة السياسية والاقتصادية وغيرها، فلا يوجد إسلام سياسي وإسلام اقتصادي، فالإسلام واحد وشامل لكل جوانب الحياة.
- لا يتسع إلى تنوع الظاهرة الإسلامية الحركية المعاصرة، ففيها حركات دعوية لا علاقة لها بالسياسة. (طوالبة 2005، ص.85).

إن الإجابة عن تساؤلات السيرورة التاريخية لبروز الحركات الإسلامية وتقديم مشروع الإسلام السياسي كمقابل للمشروع الحداثوي تقودنا إلى فهم المرجعيات الفكرية وعلاقتها بنشأة سؤال الهوية في خطاب الحركات الإسلامية في المنطقة العربية والإسلامية، بما يطرح أهمية الاستحضار الرمزي للماضي وتحليل البيئات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية التي فرضتها، وتداعياتها على منظومة قيم الدولة والمجتمع (بوطالب 2002،ص.100)، فمنذ البداية كانت الحركات السياسية ذات المرجعية الدينية تعبيرا عن

الأزمة العميقة التي تسبب فيها بروز الدولة الحديثة على أنقاض المجتمع التقليدي وبنياته الاجتماعية والسياسية فصار المشروع الإسلامي متلونا بكل ألوان الطيف الناتجة من الفعل التاريخي السلبي الممثل في ردات الفعل المقاومة لمشروع الدولة الحديثة وصاحبه المستعمر أو ورثته في دولة الاستقلال، وبذلك تحول الخطاب الديني إلى أداة للدفاع عن الذات والهوية من خطر الهيمنة الأجنبية ومشروعها في المنطقة.(الكوخي واخرون 2016،ص.394).

إذا يهدف المشرع الإسلامي –بحسب الخطاب الذي يروجه- في غايته الكبرى إلى إقامة "الدولة الإسلامية" كبديل من "الدولة الحديثة" التي أقامها الاستعمار في بلدان المنطقة الخاضعة له. (الميلاد 2012، ص.73). كما تجدر الإشارة إلى تأثر بروز الحركات الإسلامية بنماذج التنظيم الشمولي للحركة القومية وللحركة الشيوعية في المنطقة العربية. وكان من السهل عليها استنساخ تلك النماذج التنظيمية التي استوردت هي الأخرى من أوروبا في فترة سابقة، وتحويل الفكرة الدينية للإسلام إلى إيديولوجيا شمولية يعبر عنها تنظيميا في إطار حركة إسلامية تريد إعادة تنظيم المجتمع وفق تصوراتها لمعاني الإسلام وقيمه وغاياته. (الكوخي واخرون 2016، ص.430).

2 .الخطاب الإسلامي وجدلية الصراع والتعايش بين الدولة الدينية والدولة المدنية:

الدولة الإسلامية –وبخلاف ما يعتقد عادة- هو شعار حديث، ليست له أي جذور تراثية. فكل من يبحث في كتب التراث الإسلامي لا يجد أي شيء عن دولة إسلامية بمعناها الحديث على المستوى التنظيمي والهيكلي واختصاصاتها المختلفة. فقد ظهرت في مصر في أوائل القرن العشرين كاستجابة لضغط تاريخي كان أبرزه إلغاء الخلافة العثمانية في اسطنبول وسقوط المنطقة في يد الاستعمار الأوروبي .

أ. الثابت والمتحول في مواقف الإسلاميين من الدولة المدنية:

إشكالية علاقة الدين بالدولة، وإن كانت قد حسمت في الغرب الذي وصل وفقا لتراثه الفلسفي والقانوني والديني إلى اعتماد مقاربة محددة وواضحة لجدلية العلاقة بين الديني والدستوري، تقوم على أساس انفصال الدولة عن الدين، فإن استمرار هذه الإشكالية في الحال العربية من دون حسم موقع الدين بالدولة، حال دون ترسيخ مقومات الدولة المدنية الحديثة، حيث ما زال الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية يواجه الكثير من التحديات التي تحول دون إنفاذ هذا الفصل في حقل الاجتماع السياسي والقانوني. الأمر الذي ساهم في توتير العلاقة بين المدني والسياسي، والقانوني والديني سواء على صعيد المقاربات النظرية الفكرية والسياسية أم في ميدان الممارسة الميدانية. فبمراجعة المدونات الدستورية العربية يتضح أن من بين ما يبدو مشتركا في نصوصها، هو دسترة البعد الإسلامي في هويتها، من خلال النص على أن الإسلام هو دين الدولة أو دين رئيسها واعتباره مصدرا للتشريع، وتاليا تضمين الدساتير هوية ذات أبعاد دينية. غير أن ذلك لم ينه السجال في شأن مدنية الدولة العربية بين التيار العلماني والتيار الديني. (أبو مطر 2016، ص.345).

إن مفهوم الدولة المدنية ومفهوم الدولة الدينية مفهومان متعارضان سواء من حيث أصولهما النظرية أو من حيث جوهرهما، فالدولة المدنية تفترض أولا: الإيمان والعمل من أجل الحياة الدنيوية، وهذا لا يعني أنها معادية للدين، بل أن المعتقدات الدينية لا تدخل ضمن انشغالات الدولة المدنية. كما تؤكد انبثاق

التنظيم الاجتماعي والسياسي عبر نقاش للأفكار وعبر حوار أفقي بين مواطنين أحرار متساوين في الحقوق، واحتكام العلاقات البينية في الدولة إلى التشريعات الوضعية الصادرة عن الهيئات التمثيلية، وذلك في ظل دستور يكفل هذه المرتكزات ويؤسس مجتمعا يسوده القانون وتمارس فيه السلطات وفقا للمحددات والآليات الديمقراطية الدستورية. أما الدولة الدينية فتقوم في جوهرها على تصور قبلي يعتبر الحياة الدنيا مرحلة مؤقتة وزائلة، والحياة الحقيقية هي الحياة الأخروية، فهي تفترض تنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية انطلاقا من النص الديني.

تتحدد طبيعة الدولة في التجربة الغربية انطلاقا من الكثير من الأصول النظرية. فالدولة سواء في بعدها النظري أو التجريبي هي نتيجة مسار طويل، دشنته الثورات الانجليزية والفرنسية والأمريكية، إلى جانب الكتابات المواكبة للتحولات الكبرى التي عرفتها أوروبا وعلى رأسها فلسفة التنوير باعتبارها مدخلا أساسيا لجميع الأطر النظرية حول مفهوم الدولة وطبيعتها (أعبوشي 2017، ص.39). فأصبحت تعرف إما بكونها نقيض الدولة الدينية، وإما بوصفها الدولة العلمانية الديمقراطية غير الاستبدادية المستندة إلى الولاء المدني السياسي، وهي تعريفات على الرغم من اختلاف صوغها المعرفي، إلا أنها تعكس في مضمونها حضور التجربة الغربية كمحدد رئيس للوقوف على ماهية الدولة المدنية الحديثة.

في مقابل ذلك، لم يأت قيام الدولة في الحال العربية استجابة لتحولات ذاتية شهدتها المجتمعات والبلدان العربية،أو تجسيدا لحاجة موضوعية أملتها استحقاقات التطور في بناها وأنساقها الاجتماعية والسياسية والثقافية، بل جاء في سياق ترسخ الإقليمية والجهوية وفق منظور استعماري، وبمضامين سياسية وقانونية لم تنسجم موضوعيا مع الموروث التاريخي للمجتمعات العربية، وفق صيغة دولاتية نشأت في ظل ازدواجية دخيلة على صعيد مرجعياتها القانونية ومصادر تشريعاتها، الأمر الذي ساهم في إنضاج بيئة تدفع إلى اضطراب العلاقة بين الدولة والدين في الحال العربية وتوترها (أبو مطر 2016، ص.350). وقد تراجع هذا الحضور للدين في المجال العام السياسي والاجتماعي تراجعا تدريجيا، بفعل مجموعة من العوامل أبرزها إضافة إلى الغزو الاستعماري.

- جمود الفقه القانوني-الإسلامي خلال هذه المرحلة، حيث لم يتمكن الفقه الإسلامي من ابتداع مقاربات قانونية عملياتية تساهم في مواجهة ما أحدثته الثورة الصناعية والتطورات الفكرية والسياسية في المجتمعات الأوروبية من تحول في مجال العلاقات الإنسانية والحياة العمرانية.
- تقليص دور مبادئ الشريعة الإسلامية كمصدر رئيس للمنظومة القانونية في البلدان والمجتمعات العربية لتحل بدلا منها التشريعات والنظم القانونية الغربية، المنتمية إلى الثقافة الأوروبية الوضعية.
- افتقار تجربة التحديث والتجديد في مؤسسات بعض الدول العربية، إلى رؤية شمولية تجاه إصلاح البنى المؤسسية التقليدية للدولة والمجتمع وتطويرها.
- تباين الأطروحات الفكرية للحركات الإسلامية في مقاربتها حضور الدين ومكانته في المجال العام للدولة والمجتمع.

إذ على الرغم من استناد هذه الأخيرة إلى التجربة التاريخية لدولة الخلافة وانطلاقها من المرجعيات الدينية ذاتها، إلا أنها اختلفت في قراءتها ومآلها، ما بين تيار فكري يرى أن دولة الخلافة وإن احتكمت إلى الدين في ممارسة السلطة وعلاقة الحكم بالمحكومين، فإنها لم تصر دولة دينية كما الحال في الغرب. فيما يرى آخرون أن دولة الخلافة مثلت في واقع الممارسة العملية خيارا بشريا وليس إلاهيا، الأمر الذي يترتب عنه إفساح المجال أمام المجتمعات الإسلامية لتعتمد أيا من نظم الحكم والسلطة. (سمير واخرون 2016 .505) .

يمكن التأكيد من خلال هذه المقارنة أن الأمر يتعلق بقناعتين متعارضتين، وبرؤيتين للكون لا يمكن تصور أي حوار بينهما على المستوى الفلسفي والثيولوجي، وكل ما يمكن تحليله هو شروط التعايش بين الدولة المدنية والدين على مستوى الممارسة، حيث يمكن أن تحدد الدولة المدنية شروط التعايش عبر القاعدة القانونية، وعبر جعل الدين مقبولا، أي جعل الدين بعيدا عن المجال العمومي ومن أي تدخل في تدبير الشأن العام. فالقانون هو الذي يضبط ويضع حدا للتوظيف السياسي للدين، من خلال الدعوة إلى استغلال الدين والدعوة إلى استعمال العنف من أجل الوصول إلى السلطة.

ب. أهم التحديات التي تواجه الحركات الإسلامية:

تعاني الحركة الإسلامية من عدة نقائص وتحديات فتحت المجال لمعارضيها لتوجيه جملة من الانتقادات تتراوح بين معيقات داخلية وأخرى خارجية يمكن حصرها في العناصر التالية:

- **التحدي الوجودي والعقائدي:** تكون فيه الحركات الإسلامية مطالبة بالتخلي عن عقلية الاحتكار للحقيقة وممارسة الوصاية الحصرية على الشأن العام دينيا أو سياسيا. خاصة بالنسبة لتلك التي تعمل في إطار الدعوة والوعظ. أي الطريقة التي تطرح بها الحركة الإسلامية نفسها بصفتها وصيا على المجتمع وليس طرفا سياسيا أو فكريا يستمد مشروعيته من قوة الحجة وإقناع الجماهير .

- **التحدي البرنامجي:** كتعبير عن الفراغ البرنامجي العميق، فالتيار الإسلامي تلونت برامجه عموما بخيارات المرحلة السائدة للأنظمة العربية، وهو ما صعب عملية وضع برامج سياسية واقتصادية تتجاوز البيانات والإعلانات التحشيدية. (طوالبة 2005، ص.150).

- **ضعف النقد الذاتي وغلبة الاتجاه العاطفي على الاتجاه العقلي والعلمي:** أي النقد من داخل الحركة نفسها، فغالبا ما يكون لقادة الحركة الإسلامية خوف من النقد ورد فعل سلبي على الانتقاد، خاصة ما يتعلق بطروحات القادة المرجعيين. (النفيسي 2012، ص.55).

3.السياسة وتأصيل توجه المشاركة السياسية عند حركة التوحيد والإصلاح المغربية:

تأسست الحركات الإسلامية بمختلف أشكالها على مرجعية دينية، حيث اتخذت من الفقه السياسي الموروث منبعا، واعتبرت سيادة أحكام الشريعة مطمحا، كما جعلت استرجاع الخلافة وبناء الدولة الإسلامية مطمحا، خاصة بعد توطين الدولة القطرية الحديثة قسرا داخل العالم العربي الإسلامي. فكانت نشأتها بذلك ردة فعل قوية على إسقاط الخلافة، وما رافق ذلك من انتشار تيارات التحديث السياسية والفكرية المتأثرة بالثقافة الغربية (طلحا 2017، ص.95). وقد تراجعت العديد من الحركات الإسلامية نسبيا عن حلم الخلافة،

بعد قيامها بعدة مراجعات اتجهت أغلبها نحو أسلمة الدولة التي حادت عن المبادئ الإسلامية بفعل علمانيتها وانتشار موجة التغريب داخل مؤسساتها، وذلك من خلال استهداف نشر القيم الدينية والأخلاقية المعتمدة في مجتمعاتها. (أحمد2001، ص.227).

غير أن سقف المراجعات لم يقف عند هذه الحدود، بل تحول إلى قبول بعض التيارات الإسلامية بشرعية الدولة القطرية الحديثة، ومحاولة تكييف مبادئ الإسلام مع أسس هذه الدولة لتحقق لهم المشروعية السياسية داخلها، فتحولوا من أحزاب إسلامية إلى أحزاب وطنية عادية ترفع عنها حتى صفة الإسلامية، همها الإصلاح والتغيير من داخل الدولة وبمنطقها. (طلحا 2017، ص.96).

أ. لمحة أولية عن هوية حركة التوحيد والإصلاح المغربية :

اختلفت الأسباب التي ساهمت في بروز الحركة الإسلامية بالمغرب، بحيث عمل كل سبب على التأثير من جانبه، وكان لاجتماعها وقع واضح على الفعاليات الحاملة للمشروع الإسلامي للدفع في اتجاه التأسيس للحركة الإسلامية بالمغرب، في خضم وضع سياسي تحدوه توجهات مختلفة ومرجعيات متناقضة تصارع أو تساند المرجعية الملكية القائمة على مرتكز أساسي يتمثل في الشرعية والمشروعية الدينية. (بن يوسف 2014، ص.10) .

في عام 1994 قررت أربع جمعيات إسلامية القيام بعمل وحدوي، تشمل الجمعيات التالية: جمعية الشروق الإسلامية ومجموعة التوحيد وكلتاهما كانتا قد انفصلتا عن حركة الشبيبة الإسلامية. إضافة إلى مجموعتين لم يكن لأفرادهما علاقة بحركة الشبيبة الإسلامية وهما: جمعية الدعوة في فاس التي تأسست في العام 1972على يد عبد السلام الهراس مع مجموعة من الإسلاميين، والجمعية الإسلامية في القصر الكبير التي تأسست أيضا في العام 1972 على يد أحمد الرسيوني. وقد اندمجت كل هذه الجمعيات تحت اسم "رابطة المستقبل الإسلامي" التي أصبح أحمد الرسيوني رئيسا لها. في عام 1992قررت مرة أخرى مجموعتان كبيرتان هما: "رابطة المستقبل الإسلامي" التي يقودها أحمد الريسوني، و"حركة الإصلاح والتجديد" التي قادها محمد يتيم وعبد الله بنكيران، القيام بعمل توحيدي جديد تحت اسم «حركة التوحيد والإصلاح". وقد حددت الحركة الجديدة فترة زمنية مدتها عامان -كمرحلة انتقالية- لإنجاز الدمج الكامل لقواعد رابطة المستقبل وحركة الإصلاح والتجديد والعمل على إعداد قانون داخلي ووثائق الدمج التنظيمي والفكري. (أبو اللوز 2013، ص.1855).

ينتمي أغلب أعضاء حركة التوحيد والإصلاح إلى حقل التعليم، كما أن جل أهدافها تكمن في إتباع نمط حركي متدرج ومعتدل لا يهدف في الوقت الحالي إلى تغيير جذري، وإنما إلى إصلاحات يجب أن تتم في إطار التوافق الذي لا يثير غضب النظام، ومن ضمنها الإصلاح الدستوري الذي لا يمس المؤسسة الملكية، تقوية صلاحيات الحكومة والبرلمان إلغاء الثنائية البرلمانية جعل الشريعة هي مصدر التشريع.

في الفترة الانتقالية بين 1992و1998 استطاعت الحركة التهيئة لتأسيس إطار سياسي حزبي منفصل إداريا عن الحركة، وذلك عبر الاندماج بتأسيس "حزب العدالة والتنمية " في عام 1998. وبذلك صار لهذه

الحركة الإسلامية واجهتان تنظيميتان منفصلتان عن بعضهما البعض هما:"حركة التوحيد والإصلاح" وتقوم بمهام العمل التربوي والاجتماعي والثقافي، و"حزب العدالة والتنمية" ويقوم بمهام العمل السياسي.

إن حركة التوحيد والإصلاح هي حركة تطرح إشكالا على مستوى الممارسة لعملها، فهي تجمع ثنائية الدعوي والسياسي مما يطرح إشكالية طبيعة العمل الدعوي للحركة وأهميته، ومدى ارتباطه بالعمل الحزبي للعدالة والتنمية، ففي الرؤية الدعوية للحركة تتناول وجوبا الدعوة على جميع المسلمين، فالدعوة بالنسبة إليها لا تختص بالعلماء، أو الخطباء والبلغاء بل هي اختصاص عام لجميع المسلمين. وذلك من أجل إثبات فضل الدعوة على صاحبها، فحسب الحركة فإن أفضل شرف يناله القائم بالدعوة هو أنه يشارك مكانة الرسل فيما أرسلوا به. فحركة التوحيد والإصلاح لها رؤيتها الدعوية المختلفة، بحكم ارتباطها الوثيق بالعمل الحزبي للعدالة والتنمية، حيث عملت هذه الحركة الدعوية إل اعتماد ثقافة الانفتاح لكي توفر للحزب شروط الانخراط في العملية السياسية. (بن يوسف 2014، ص.36).

ب. حركة التوحيد والإصلاح بين الحكم الإسلامي والدولة الحديثة:

تعتبر حركة **"التوحيد والإصلاح"** المغربية من الحركات الإسلامية في المغرب إلى جانب حركة العدل والإحسان. وقد عرفت تطورات نوعية في خطابها وأدائها السياسي، حيث انتقلت من السرية إلى العلنية، ومن اعتماد خطاب ديني عنيف يحرض ضد الدولة القطرية، إلى اعتماد خطا الموازنة بين الدين والدولة. فقد عرف هذا التيار الإسلامي المغربي قبل خوضه تجربة الحكم تطورات مهمة في شكل تنظيمه، حيث انتقل من "الجماعة الإسلامية" إلى حركة"الإصلاح والتجديد" ثم إلى حركة "التوحيد والإصلاح" التي اندمجت مع حزب عبد الكريم الخطيب فيما بعد لتصبح حزب "العدالة والتنمية" وتحافظ في نفس الوقت على حركة "التوحيد والإصلاح". الأمر الذي جعل هذه الأخيرة تتسم بسيرورة الإدماج والتوحد لتقوية كيانها ولإثبات ذاتها، إلى جانب إظهارها قدرا كبيرا من المرونة والقدرة على التفاعل الإيجابي مع الآخر واستيعابه. (بن المصطفى 2008، ص.50). مما جعلها توصف بالتوسط والاعتدال، والسعي نحو التغيير التدريجي مركزة في نفس الوقت على البعد الأخلاقي والحضاري، لإيمانها بوجود أزمة هوية بسبب غزو القيم الغربية، فأي تغيير لا يمكن أن يتم منهجه إلا عن طريق الدعوة والتربية، فالإسلام انتشر بفضل الثورة الروحية والأخلاقية. (طلحا 2017، ص.98).

أما منهج هذا التيار الإسلامي في مقاربة النصوص الدينية فقد تميز حسب العديد من الدارسين بالنظرة التجديدية للدين على اعتبار أنه قام بتجذير فكر إسلامي إصلاحي حقيقي يقوم على تغليب روح الاجتهاد والتجديد الديني بناء على مقاصد الشريعة وروحها العامة. (عماد 2013، ص.177) .

إذ كانت الخصائص الأساسية التي تميز النظام السياسي المغربي تكرس سمو المؤسسة الملكية عبر:

- وجود ملكية حاكمة تقوم على أساس "إمارة المؤمنين"كتعبير عن نظرية الخلافة، وهو ما يشير إلى وحدة السلطة وشخصنتها وإلزام باقي الفاعلين السياسيين قبول البنية التقليدية للحكم.
- تكريس النظام المعياري الدستوري والقانوني لهذه المكانة ولسمو المؤسسة الملكية، حيث أن الملك هو أمير المؤمنين والممثل الأسمى للأمة وأن شخصه مقدس .

فمن أهم المراجعات التي قامت بها حركة "**التوحيد والإصلاح** "في إطار الاجتهادات المسايرة لتطور العصر ومتطلبات الواقع، مراجعة تمثلاته للحكم الإسلامي، حيث اعتبرت حكم الخلافة اجتهادا بشريا، وليس حكما شرعيا واجب التأسيس، ويؤكد الرسيوني في هذا السياق أنه:"لو كان للإسلام نظام سياسي محدد وثابت لما كان صالحا لكل زمان ومكان. فمن عظمة الإسلام وصلاحيته المتجددة أنه أتى بأحكام مفصلة ثابتة في المجالات الجوهرية المستقرة في حياة الإنسان، في حين اكتفى بجملة من القواعد والمقاصد والمبادئ العامة، فيما طبيعته التغير والتنوع والقابلية لأكثر من وجه". (الرسيوني 2001، ص.84).

إلى جانب رفض رواد حركة التوحيد والإصلاح تبني نظام الخلافة كواقع سياسي لا يمكن استنساخه في عصرنا الحالي فقد انتقدت مشروع تأسيس الدولة الإسلامية، أو مقولة الدولة الإسلامية باعتبارها بديلا لتغيير واقع الدولة العلمانية، والمتجسدة في نموذج الدولة القطرية الحديثة، معتبرة أن هذه الأخيرة قائمة أصلا في بلاد المغرب، فهم يرون أن الدولة المغربية التي قادها إدريس الأول منذ القرن الهجري، هي نفسها التي استمرت اليوم، ولا حديث عن استردادها لأنها لا زالت قائمة اليوم (يتيم 2013، ص.42).

في مقابل ذلك دافعت عن الدولة الحديثة واعتبرتها كيانا مشروعا حمل معه القيم السياسية التي تسعى لرفع الاستبداد والقهر عن الشعوب. (طلحا 2017، ص.98). فرغم الارتباك الذي يظهر أحيانا في تحديد المفهومين، والتناقض الذي يطبع مواقف رواد هذا التيار من الكيانين السياسيين اللذين شكلا حلم الإسلاميين زمنا طويلا. إلا أن روح الانفتاح على التجارب السياسية الحديثة يبدو جليا في هذا التيار.

من رواد حركة "**التوحيد والإصلاح**" الذين استحسنوا نموذج الدولة الحديثة نجد "محمد جبرون "الذي رأى أن من أكبر ما تمتدح به الدولة-الأمة ويدعو إلى تبنها هو فسحها الطريق أمام الأمة لممارسة حقها السياسي والاعتراف لها بالسيادة، الشيء الذي لم يكن متاحا في إطار الدولة العصبية. وفي ذلك تأصيل لمفهوم السيادة الذي ترتكز عليه الدولة الحديثة، من داخل منظومة الحكم الإسلامي، وبالضبط زمن الخلافة الراشدة لمنح الدولة الحديثة صفة المشروعية الدينية، دون مراعاة الاختلافات الجوهرية بين الشكلين السياسيين عند المقارنة بين سيادة الأمة في عهد الخلافة الراشدة، وسيادة الدولة الحديثة إذ كانت سيادة الأمة في زمن الخلافة تقوم على مراقبة مدى تطبيق الحاكم لشرع الله، في حين تقوم السيادة في الدولة الحديثة على حكم الشعب دون قيد أو شرط. (جبرون 2014، ص.310).

خاتمة:

يمكن القول إن الفكر الإسلامي المعاصر بات يظهر وعيا ونضجا أفضل تجاه المفاهيم والقضايا الإشكالية والجدلية التي تشغل اهتمام النخب الفكرية بمشاربها المختلفة، وفي مختلف مراكز العالم مثل: قضايا الديمقراطية، والحداثة والدولة المدنية وغيرها.

حيث ترجع محاولة بعض التيارات الإسلامية تكييف مبادئ الإسلام مع أسس الدولة القطرية الحديثة لخضوع العديد من الحركات الإسلامية لناموس التطور وديناميات التغيير، لأنها تأثرت بالبيئة المحيطة بها وتفاعلت مع تحولات العصر المتسارعة. وهو ما يشير إلى انعكاس هذا التطور قي تضمين الفكر الإسلامي

حيوية وتوازنا ويكسبه انفتاحا وإيجابية في تعامله ونقده للأفكار والتصورات والمناهج الأخرى بمشاربها الفكرية المختلفة.

وذلك انطلاقا من خلفية أن الحق والصواب يجب أخذه أنى كان مصدره، وهو ما يعبر عنه بنظرية الموافقة النسبية، التي لا تزال بحاجة لتأسيسات منهجية ومعرفية في الفكر الإسلامي.

من جهة أخرى عرفت ساحة الإسلاميين المغاربة تجربة فريدة تمثلت في عملية اندماج بين تنظيمات عدة، على عكس المسار المألوف عند الإسلاميين في العالم العربي على حد السواء، وهو مسار الانشقاق المتوالي. وصاحب هذه العملية خطاب نظري مستفيض في شأن أهمية الوحدة بين المسلمين ومساوئ الفرقة والشتات على اعتبار أن الحركات الإسلامية المعاصرة بمثابة القوة التغييرية تسير إلى التحديث بنوع من التدرج الحذر الذي يتجاوز تناقض الرؤى والتصورات لكيفية حضور الدين، سواء أكان على صعيد التحديد الدستوري لمكونات هوية الدولة أو مصادر التشريع فيها أم حتى على صعيد التنظيم الدستوري لحقوق مواطنيها وحرياتهم. حركة التوحيد والإصلاح نجحت لأنها مرت بمراجعات فكرية جعلتها تدرك أنها أمام حتمية تحقيق جزء من أهدافها وليس كل أهدافها، لأنها جزء من الكل وهو ما جعل منها حركة إسلامية عقلانية. كما أدركت ضرورة إيجاد بناء فكري وتنظيمي خاص بالحركات الإسلامية يتماشى مع خصوصية البلد والمنطقة التي تنتمي لها تلك الحركة الإسلامية.

قائمة المراجع

1. أبو رمان، محمد. (2010). الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي: المقاربات، القوى الأولويات والاستراتيجيات. لبنان الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
2. أبو اللوز، عبد الحكيم. (2013). الحركات والتنظيمات الإسلامية في المغرب. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
3. أبو مطر، محمد عبد الله. (2016). المقاربة الحديثة لمدنية الدولة في الحال العربية بعد وصول التيارات الإسلامية إلى الحكم: دراسة مقارنة بين مصر وتونس. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
4. أحمد، زكي. (2001). تحولات ومتغيرات الحركة الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي في العقد الأخير. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
5. أعبوشي، الحسين. (2017). جدلية الصراع في شأن الطبيعة الدينية والمدنية للدولة في المغرب. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
6. أعراب، إبراهيم. (2000). الإسلام السياسي والحداثة. الدار البيضاء: إفريقيا الشرق للنشر.
7. بن المصطفى، عكاشة. (2008). الإسلاميون في المغرب. الرباط: دار توبقال للنشر.
8. بن يوسف، محمد. (2014). الثابت والمتحول في الخطاب السياسي للحركات الإسلامية في المغرب. الدار البيضاء: منشورات أصوات الريف.
9. بوطالب، محمد نجيب. (2002). سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
10. جبرون، محمد. (2014). مفهوم الدولة الإسلامية: أزمة الأسس وحتمية الحداثة. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
11. الريسوني، أحمد. (2014). الحركة الإسلامية: صعود أم أفول. الرباط: منشورات ألوان مغربية.

12. سمير، مي، متولي عبده. (2016). الدولة وعلمنة المشروع الإسلامي مصر أنموذجا. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

13. طوالبة، حسن. (2005). العنف والإرهاب من منظور الإسلام السياسي مصر والجزائر نموذجا. الأردن: عالم الكتاب الحديث للنشر والتوزيع.

14. الطوزي، محمد. (2001). الملكية والإسلام السياسي في المغرب. الدار البيضاء: مطبوعات الفنك.

15. عماد، عبد الغني. (2013). الإسلاميون بين الثورة والدولة. بيروت مركز دراسات الوحدة العربية.

16. فاوبار، محمد. (2017). الخطاب السياسي للفاعل الديني بين منطق التوحيد الإيديولوجي وإكراهات التعدد السياسي والاجتماعي في المغرب. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

17. القديمي، نواف. (2011). الإسلاميون سجال الهوية والنهضة: مقاربات في الفكر والممارسة. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

18. الكوخي، محد، أمهال، ابراهيم. (2016). الإسلام السياسي ومأزق الدولة الحديثة: بحث في الجذور الاجتماعية للإسلام السياسي وتحولات الخطاب المغرب أنموذجا. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

19. منيب، عبد المنعم. (2009). خريطة الحركات الإسلامية في مصر. مصر: الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان.

20. الميلاد، زكي. (2012). الفكر الإسلامي قراءات ومراجعات. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

21. النفيسي، عبد الله. (2012). الحركات الإسلامية: ثغرات في الطريق. الكويت: مكتبة أفاق.

22. طلحا، فوزية. (2017). الحركات الإسلامية بين الحكم الإسلامي وحم الدولة الحديثة: حركة التوحيد والإصلاح المغربية نموذجا. المجلة المغربية للسياسات العمومية. المغرب. العدد22.

23. مصطفى، بخوش. (2004). مستقبل الدبلوماسية في ظل التحولات الدولية الراهنة. مجلة المفكر.

24. Thies, Cameron G. (May 2009). Role Theory and Foreign Policy, in: https://bit.ly/2WRcE8V