ابراهيم أعراب

الإسلام السياسي والحداثة

أفريقيا الشرق

© أفريقيا الشرق 2000
حقوق الطبع محفوظة للناشر
المؤلف ـ إبراهيم أعراب
عنوان الكتاب
الإسلام السياسي والحداثة
رقم الإيداع القانوني DL : 1033-1999
ردمك ISBN : 9981-25-181-X
أفريقيا الشرق ـ المغرب
159، مكرر شارع يعقوب المنصور ـ الدار البيضاء
الهاتف 25.95.04 - 25.98.13 ـ فاكس 44.00.80
أفريقيا الشرق ـ بيروت ـ لبنان
ص. ب. 3176 - 11

ابراهيم أغراب

الإسلام السياسي والحداثة

أفريقيا الشرق

المحتويـــات

تقـــديم ——— 9

المحـــور الأول

الحركة السلفية للعروة الوثقى ——— 21

جمال الدين الأفغاني و محمد عبده بين هاجس السياسية
وهم الإصـــلاح ——— 23

المحـــور الثاني

الحركات الأصولية الإسلامية :

البدايـــات، المســـار والإنعطافـــات، ——— 37

1- علاقه الأصولية بالسلفية الإصلاحيه. ——— 39

2- جيل ما بعد العـــروة الوثقى و المنار : الإخوان المسلمين من الدعـوة للإصلاح إلى العمل السياسي (حسن البنا وسيد قطب) .——— 40

أ - حسن البنا : المؤسس و الزعيم. ——— 43

ب - سيد قطب : *مساره الفكري و الحركي* ——— 50

* *الخطاب القطبي : مرجعياته و مفاهيمه الأساسية.* ——— 55

3- من"الإخوان" إلى "الجماعات"،خطاب التكفير و الجهـاد و مـأزق العنف والعنف المضاد ——— 59

أ- جماعة التكفير و الهجرة. ——— 60

ب- *جماعة الجهاد.* ——— 61

خلاصـــة ——— 64

المحـــور الثالث

الحركات الإسلامية و قضية أسلمة الدولة والمجتمع.

من أين يبدأ التغيير؟ وكيف؟. ———— 73

1- في المشرق العربي: الإسلاميون بين الإتجاه الجهادي و الإتجاه الإنتخابي. 75
2- مثقفو الحركة الإسلامية بالمغرب و العمل السياسي . ———— 79
أ - المنهاج النبوي للشيخ ياسين: "معالم في الطريق" بصيغة مغربية. 80
ب- عبد السلام ياسين و الجواب عن السؤال السياسي: من أين يبدأ التغيير؟ وكيف ؟. ———— 86

المحـــور الرابع

سؤال الديموقراطية في الخطاب الإسلامي المعاصر. —— 93

1- الغنوشي: الديموقراطية كالشورى . ———— 101
2- حسن حنفي: الفقه السياسي الإسلامي هو نظام ديموقراطي.—— 103
3- محمد عمارة: الشورى لا تتميز عن الديموقراطية.———— 105

المحـــور الخامس

الحركة الإسلامية بالمغرب بين المشاركة و المقاطعة:

التوحيد والإصلاح -العدل و الإحسان-البديل الحضاري. —— 109

1 - التوحيد والإصلاح و ترجيح المشاركة. ———— 112
أ - الإصلاح والتجديد و الحركة الشعبية الدستورية الديموقراطية. — 113
ب - توحيد *الإصلاح والتجديدمع رابطة المستقبل الإسلامي* ——— 117
* إسلاميو الحركة ش.د.د.(حزب العدالة والتنمية حاليا)
و انتخابات نونبر 1997. ———— 120
* منطلقات وأوليات الحركة في برنامجها الإنتخابي. ——— 125
* تقييم فعاليات التوحيد و الإصلاح لنتائج الإنتخابات.—— 129
2 - جماعة العدل و الإحسان: الحصار و خيار المقاطعة ———— 131

* قراءة في كتابي مرشد الجماعة: تنوير المؤمنات و الشورى والديموقراطية. ـــــــــــــــــــــــــــــــ 136
- كتاب تنوير المؤمنات والموقف من قضايا المرأة. ـــــــــــــــــــــــ 136
- كتاب الشورى والديموقراطية .أي موقف من الديموقراطية؟ ـــــــــ 138
* موقف العدل والإحسان من المشاركة السياسية والإنتخابات التشريعيةلنونبر 1997. ـــــــــــــــــــــــ 144
3- تيار البديل الحضاري و موقفه من المشاركة السياسية. ـــــــــــــــ 150

المحـــور السادس

إشكالية الهوية و التنوع الثقافي في خطاب الحركات الإسلامية بالمغرب :

الإسلاميون والمسألة الأمازيغية ـــــــــــــــــ 159
1- مجلة الفرقان و الأمازغية، أي موقف؟ ـــــــــــــــــــــــــــ 162
2- عبد السلام ياسين والأمازيغية ؛ قراءة في كتابه "حوار مع صديق أمازيغي" ـــ 168
أ- موقف ع. ياسين من التعدد اللغوي و تعليم الأمازيغية ـــــــــ 171
ب- موقف ع. ياسين من الكونكريس الأمازيغي ـــــــــــــــــــ 175

المحـــور السابع

حسن حنفي و اليسار الإسلامي ـــــــــــــــــ 185

المحور الثامن

سؤال التسامح في ثقافتنا بين الخصوصية والكونية ـــ 203
1- في معنى التسامح ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ 205
2- أصول التسامح و مساره التاريخي ـــــــــــــــــــــــــــــــ 207
3- مثقفو الإصلاح و النهضة العربية و سؤال التسامح.. ـــــــــــــ 210
4- المثقفون المعاصرون : سؤال التسامح والتراث ـــــــــــــــــــ 215

أ- محمد أركون: التسامح لم يعرفه السياق الإسلامي تاريخيا ـــــ 216
*ب- محمد عابد الجابري: ضرورة تأصيل مفهوم التسامح في التراث*ـ 217
*ج- علي أومليل: التسامح و شرعيه الإختلاف بين الحاضر والماضي*ـــ 219

المراجـــع والمصـــادر ـــ

8

تقـديم عـــام

يضم هذا الكتاب مجموعة من المقالات كتبت في السنوات الأخيرة ونشر بعضها في جرائد ومجلات وطنية وعـربية، وهي تنشغل بشكل عام بالإسلام السياسي من حيث مساره التاريخي وبداياته وانعطافاته وقضاياه. ونمط ثقافته السياسية بما تتضمنه من مواقـف و اتجـاهـات تقييمية حول الديموقراطية والمشار كة السياسية والتعددية والحداثـة والعلمانية وحقوق الإنسان و المسألة النسائية و مسألة الهوية والتعدد اللغوي والثقافي، سواء في المشرق العربي أو في المغرب.

وقد اهتم المؤرخون والباحثون في السنوات الأخيرة بظاهرة الإسلام السياسي أو ما يعرف بالحركات الإسلامية من زوايا متعددة، وهذه الدراسات التي يتضمنها هذا الكتاب إذ تنطلق من الوعي بتعدد الخطابات والمقاربات حول الإسلام السياسي، نظرا لتعدد مقاصد أصحابها وتنوع انشغالاتهم الفكرية و المنهجية والسياسية والإديولوجية، فهي بدورها تحمل تصورا ورؤية منهجية تجمع بين المقاربة الوقائعية التاريخية والمقاربة التي تهتم بتحليل الخطاب و التمثلات التي يقدمها دعاة الإسلام السياسي عن حركاتهم. هذا دون إغفال منا لما يمكن أن يصادفه الباحث المهتم بحركة الإسلام السياسي و خطاباته من صعوبات ومزالق، لما يحيط بموضوعاته وإشكالاته من إلتباسات، بدءا من التسمية ذاتها التي لا تلاقي إجماعا أواستحسانا لدى بعضهم ممن يقترح كبديل لتسمية " الإسلام السياسي" مصطلح " الحركات الإسلامية"، أو "الإسلاميين" أو "الحركات الأصولية". أما الاستعمالات الأكثر تداولا لدى

الباحثين الأجانب فنجد تسميات مثل : ISLAMISME. FONDAMENTALISME ومنهما يشتق تعبيري ISLAMISTE, FONDAMENTALISTE .

والذين يفضلون تسميه "إسلاموي" بدل إسلامي. يسعون من وراء ذلك إلى أن يزيلوا عن أصحاب هذا الاتجاه ادعاءهم بأنهم وحدهم المسلمون. وتعني "إسلاموي" بهذا المعنى وفي هذا السياق الموقف المتطرف الميال إلى التشدد. بخلاف تعبير "الإسلامي" الذي يحمل على العكس دلالة الاعتدال والمرونه وعدم التطرف. أما مصطلح الأصولية المنتشر. فهو الآخر مصطلح ملتبس لأنه يحيل على أصول الفقه وأصول الدين.

وهذا التشوش أو الالتباس في التسمية والمصطلح لا يعكس فقط تشوشا على هذا المستوى . وإنما يعكس أيضا تشوشا في المواقف من ظاهرة الإسلام السياسي. أو الحركات الإسلامية وكيفية التعامل معها.

وإدراكا لما تطرحه التسمية من التباسات وصعوبات. لجأ البعض إلى وضع تصنيف ميز فيه بين ثلاث مستويات أو بالأصح بين ثلاث تسميات يحيل كل منها على نوع معين من الممارسة للإسلام: الإسلام الشعبي ويرتبط بآليات التدين التقليدي. حيث تكتسب العبادة صفة "العادة". الإسلام الرسمي الذي يرتبط بالمؤسسة الفقهية التي تكون عادة جهازا إديولوجيا تابعا للدولة. الإسلام السياسي ويحيل على الحركات الإسلامية ودعاة شعار الدولة الإسلامية أو الحل الإسلامي وتطبيق الشريعة.[1]

وإذا تجاوزنا التباسات التسمية وما تطرحه من صعوبات. فإننا نواجه بالتباس آخر يتعلق بتصنيف حركات الإسلام السياسي، والمعايير التي ينبغي أن تعتمد في ذلك. إذ نجد من يقول بوجود تيارين أساسيين داخل الحركات الإسلامية بينهما فوارق جوهرية: فهناك التيار الإخواني والتيار

الجهادي، المعتدلين والمتطرفين، لكل منهما خطابه وسلوكه السياسي. وموقف يرى أنه لافرق بين المعتدلين والمتطرفين، وأن الاختلاف بينهما هامشي وليس أساسي. كما أن الفرق بين خطابيهما هو فارق في الدرجة لا في النوع، وبالتالي -وكما يقول نصر حامد أبو زيد- فإن الخلاف بين الاعتدال والتطرف "خلاف حول مجال تطبيق المبدإ وليس في المبدإ ذاته". و يعني هذا عنده أن ما هو واضح "معلن في خطاب المتطرفين كامن خفي في خطاب المعتدلين"[2].

وبالرجوع إلى تحليل مضامين الثقافة السياسية للتيارين معا -وهذا ما قمنا بجانب منه في هذا الكتاب- نجد أن هناك فعلا تمايزا واختلافا بين الخطابين، الإخواني والجهادي رغم وجود أطروحات ومفاهيم ومرجعيات مشتركة بينهما، إذ نجد أن الخطاب الجهادي يقول بالحاكمية والتكفير والتغيير اعتمادا على العنف، بينما نجد الخطاب الإخواني التقليدي يميل إلى الاعتدال والحذر من اللجوء إلى التكفير والدعوة إلى التغيير اعتمادا على المشاركة و العمل السياسي العلني بتدرج، مع الاهتمام بالجانب الدعوي التربوي، ومن هنا ينبغي التمييز بين ما كتبه حسن البنا في "مذكرات الدعوة والداعية" والهضيبي في كتابه "دعاة لا قضاة" مع ما كتبه سيد قطب في "معالم في الطريق"، وبين ماكتبه شكري مصطفى في "التوسمات" وفرج في "الفريضة الغائبة"...إلخ.

فهذه الكتابات رغم ادعاءات أصحابها انتماءهم لاتجاه واحد واعتماد مرجعية واحدة، فإنها تعبر عن ثقافة سياسية غير منسجمة، و بالتالي تعكس جملة من الانعطافات والتحولات التي عرفها الإسلام السياسي في مساره التاريخي و النظري والحركي منذ البدايات مع تأسيس الإخوان المسلمين بمبادرة من حسن البنا، مرورا بمرحلة سيد قطب الذي اصطدم بالنظام القومي الناصري و أسس لمرحله أكثر جدرية، ومهد، بكتابه "معالم في الطريق" وقوله بالتكفير ومبدإ الحاكمية، لظهور جيل من جماعات الجهاد والتكفير والهجرة، هذا الجيل الذي وإن خرج من رحم

التنظيم الأم (الإخوان) وبتأثيرمن الخطاب القطبي إضافه إلى إعادة اكتشافه لابن تيميه وأفكاره وفتاويه. فهو جيل ذهب بعيدا في اتجاه أكثر راديكالية وعمل على اعتماد أسلوب العمل السري والمواجهة مع الدولة ومقاطعة مؤسساتها ورفض المشاركة السياسية. وانتقد بالتالي النهج الإخواني واعتبره أسلوبا استسلاميا.

وقد حاولنا في إحدى الدراسات التي تضمنها هذا الكتاب إبراز جوانب الاختلاف في الثقافة والسلوك السياسي لهذا التيار الجهادي مقارنة مع من سبقه من رموز الإخوان المسلمين وقادتهم. واعتمدنا في ذلك على نموذجين هما جماعه الجهاد وجماعة التكفير والهجرة.

وإذا تجاوزنا جوانب التمايز والخلاف بين التيارين، الجهادي والإخواني، فيمكننا القول بأنهما معا يشتركان كما يؤكد ذلك برهان غليون في ثلاثة عناصر، نجدها ثابتة في خطاباتهما وثقافتهما السياسية وهي:

أ - **الماضوية** : فالحركات الإسلامية تتضمن في منظورها عنصر العودة إلى الماضي أو الأصول أو السلف، وهذا ما يطرح علاقة هذه الحركات بالسلفية الإصلاحية النهضوية ومدى اتصالها بها أو انفصالها عنها.

ب - **الشمولية** : وتعني رؤيتهم للإسلام في كليته وشموليته باعتباره دينا ودنيا واقتصادا وسياسة ونظام حكم ونظام حياة، ومن هنا دعوتهم لتطبيق الشريعة.(هذه الفكرة نجدها مثلا عند سيد قطب من مصر و عند حسن الترابي في السودان و راشد الغنوشي في تونس وعلي بلحاج في الجزائر وعند عبد السلام ياسين في المغرب).

ج - **الدعوة النضالية**: ونجد ترجمة لها في الدعوة للتغيير وأسلمة المجتمع والدولة والعمل من أجل ذلك بالجهاد بكل أشكاله من أجل فرض تصورهم أو ما يسمونه بالحل الإسلامي مما يعني أن الحركة الإسلامية بهذا الاختيار تنيط بنفسها مهمة التغيير "الأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر"، ويرون أن "الإسلاميين " ليسو مجرد فقهاء يعتكفون في المساجد ودور العبادة بل لهم دورهم في الاهتمام بالشأن السياسي[3].وبهذا يهيمن الشرط السياسي على الخطاب الإسلاموي. مما انتهى بهم إلى تسييس الدين و غلبة السياسي على ماعداه، باعتباره هو المفتاح أو الحل وقد لعب الحدث الإيراني (نجاح الثورة اللإسلامية مع الخميني). دورا أساسيا في طغيان الشرط السياسي و النضالي.

ومن الصعوبات التي تثار أيضا لدى جل الباحثين حول ظاهرة الإسلام السياسي، نجد مشكلة الظهور والتوسع وأسبابهما، ذلك أن تنامي الحركات الإسلامية أثار وما زال يثير لدى الباحثين العديد من التساؤلات حول أسباب ظهور وتنامي هذه الحركات، أي مايعرف بالمد الإسلامي، ويسميه الإسلاميون بالصحوة الإسلامية. وإذا أردنا أن نفحص بعض الآراء التي تناولت نشوء هذه الظاهرة وانتشارها. فإنها لا تخرج عن ثلاث فرضيات رائجة تعرض لها بالتفصيل د.برهان غليون في كتابه "الدولة والدين"[4]. وهي باختصار:

1 – فرضية تعطي الأولوية في نشأة الحركات الإسلامية وتناميها للأسباب السياسية. وترى أن وراء نمو هذه الحركات يوجد دعم إما للدولة أو لجهات أجنبية بهدف مواجهة قوى اليسار وقوى التحرر عامة. وهذه الفرضية كانت رائجة لدى بعض اليساريين والقوميين قبل أن تظهر التوجهات التحررية المضادة للهيمنه الغربية الأمريكية والاستبداد الداخلي في صفوف الحركات الإسلامية.

2 – فرضية تنطلق من نظرة اجتماعية تربط بين نمو الحركات الإسلامية وتفاقم الأزمه المادية والاجتماعية والاقتصادية في المجتمعات العربية بعد انهيار وفشل النماذج التحديثية الليبرالية والاشتراكية (عبر عن هذه الأطروحة كل من سمير أمين وعبد الباقي الهرماسي).

3– فرضية ترجع نشوء المد الإسلامي وانتشاره إلى أسباب ثقافية، وبالتحديد إلى البنية العقلية العربية التي تسيطر عليها الروح البيانية

والسلفيه. التي تكونت في عصر التدوين في القرن الثاني الهجري، ويتضمن كتاب د.عابد الجابري "بنية العقل العربي"[5] عناصر هذه الفرضية، ومن هنا دعوته إلى قراءة التراث قراءة من الداخل. قراءة نقدية من أجل إبراز المواقف العقلانية فيه. اعتبارا أن المواقف العقلانية في التراث العربي الإسلامي ستسعفنا بمادة خصبة لمواجهة التطرف الديني الذي نجده لدى بعض جماعات الحركة الإسلاميه.

أما الباحث المغربي في الحركات الإسلامية محمد الطوزي فيعتبر أن الثورة الإيرانية لعبت "دور القوة الدافعة للحركة الإسلامية التي ولدت في بداية السبعينات"[6] . كما اعتبر أن معسكرات المجاهدين في أفغانستان شكلت مكانا مفضلا للتبادل والتفاعل بين مختلف عناصر الجماعات الإسلامية. ويتبنى الطوزي أطروحة مفادها أن الحركات الإسلاميه خضعت في تكونها ونموها،إضافة إلى المرجعية الإسلامية، لتأثير البعد الوطني المحلي والبعد الأوربي، خاصة الحركات الإسلامية المغاربيه، التي تجد في فرنسا وبلجيكا ظروفا ملائمه لتكونها.

وقد عملنا ضمن نفس الإهتمام، في إحدى دراسات هذا الكتاب،على معالجه سؤال النشأة والتوسع الذي عرفته الحركات الإسلامية. وهكذا وإضافة إلى ما جاء في الآراء السابقه الذكر يمكن القول أن جل الحركات الإسلامية المعاصرة قد خرجت من تحت عباءة الإخوان المسلمين، أي من صلب التجربة المصرية، التي ظلت مرجعيه لها جاذبيتها وتأثيرها على الكثير من الحركات والجمعيات الإسلامية في اليمن وسوريا والأردن وتونس والمغرب، وكان من دواعي نشأة جماعه الإخوان المسلمين في مصر في العشرينات، ضرورة التعبير السياسي عن خريجي التعليم التقليدي ونخبة العلماء والفقهاء التي وجدت نفسها - أمام سيرورة التحديث التي عرفها المجتمع المصري، في الإدارة وغيرها من المؤسسات الأخرى- تعاني من التهميش، لأن النخبه العصرية الحديثة وخريجي التعليم العصري نافسوها في مواقعها، مما جعل أصحاب التعليم التقليدي

يواجهون الأزمة في مجال الشغل والوظائف. وهذا ما حذا بحسن البنا إلى القول آنذاك موجها كلامه لعلماء الدين أن يعملوا من أجل الخبز الذي يأكلون، إذا لم يكونوا قادرين على العمل من أجل الدين.

أما عن علاقة حركات الإسلام السياسي بما قبلها مما يعرف بالسلفية الإصلاحيه، فإن أغلب الباحثين يجمعون على أن حركة الإخوان المسلمين وجماعة الإسلام السياسي التي جاءت بعدها تختلف عن كل دعوات الإصلاح الإسلامي السابقة. وهذا ما أكده د.علي أمليل بصدد حديثه عن الحركة الإسلامية والدولة الوطنية في كتابه "الإصلاحية العربية والدولة الوطنية"[7]. حيث قال بأن حركة الإخوان وما بعدها أصبحت أقرب إلى التنظيم السياسي المحكم ذي المركزية الصارمة. أي أن هذه الحركات أصبحت أحزابا سياسية رغم أنها ترفض الحزبية من مبدإ توحيد الأمة ومناهضة كل ما من شأنه أن يؤدي إلى التفرقة. وهذه الأطروحة القائلة بالتميز بين المشروعين السلفي الإصلاحي والإخواني السياسي نجدها حاضرة في ثنايا هذا الكتاب لأنها من الناحية الإجرائية والمنهجية تساعدنا على عدم الوقوع في الخلط الذي نجده لدى الكثيرين ممن اهتموا بالتأريخ للإسلام السياسي و هذا ما تنبه له محمد الطوزي، حيث أشار في نفس السياق إلى أن هناك لبس لدى الكثيرين ممن يخلطون "بين السلفية كتيار فكري مرتبط بتاريخ محدد وبين المقاربة السلفية التي تتمثل في الدعوة إلى العودة للأصول "[8]. كما هو الأمر بالنسبة لدعاة الإسلام السياسي، وانتهي إلى وضع مقارنة بين الحركة الإسلامية والسلفية الإصلاحية للعروة الوثقى والمنار، قدم فيها الحركة الإسلامية -على العكس من السلفية الإصلاحية التي انبهرت بالنموذج الغربي-بكونها "ثمرة خيبة أمل" ا تجاه هذا النموذج[9]. لذا نجد في كتابات دعاة الإسلام السياسي الحديث و المعاصر من انتقد بحدة بعض مواقف السلفية الإصلاحية، سواء عند محمد عبده أو رشيد رضا، كانتقادات سيد قطب، وراشد الغنوشي لمحمد عبده ومؤاخذته للتنازلات التي قدمها لصالح النموذج الغربي.

أما الباحث جمال باروت،[10] فهو يضع مسارا للإسلام السياسي، يوجد في مقدمته رشيد رضا على اعتباره الأب النظري للخطاب الإخواني . بينما يلعب أبو الأعلى المودودي الباكستاني دور الأب النظري للخطاب الجهادي لقوله بنظرية الحاكمية، مما يعني حسب هذا الباحث، أن فكر محمد عبده السلفي كما أوله وقرأه تلميذه رشيد رضا، حاضر في بنية الخطاب الإخواني، وغائب في بنية الخطاب الجهادي.أما حسن حنفي الذي يرى هو الآخر وجود علاقة بين فكر الحركات الإصلاحية الدينية، بدءا بابن تيمية ثم الأفغاني وعبده وضا وحسن البنا و أخيرا الجماعات الإسلامية، فهو لم يتردد في القول بأن هذا المسار يميل نحو التقهقر والتراجع والضعف الفكري سواء على مستوى الفكر السياسيي أو الإجتهاد الفقهي،"فمحمد عبده أقل من الأفغاني ورشيد رضى أقل من محمد عبده و جماعة الجهاد أقل من الكل..."،[11] وقد حاولنا بدورنا في إحدى دراسات هذا الكتاب مناقشة العلاقة بين السلفيه الإصلاحية والإسلام السياسي، و خلصنا إلى أن الإسلام السياسي للحركة الأصولية، ممثلا في جماعة الإخوان المسلمين برموزها، وإن كان امتدادا لحركة الإصلاح الديني التي بدأت مع الأفغاني ومحمد عبده، فإنه مع ذلك شكل قطيعة معها، وهناك قطيعة أخرى تحدثنا عنها في هذا الكتاب وكان صاحبها هو سيد قطب الذي سار بالإسلام السياسي في اتجاه راديكالي عندما رفع شعار الحاكمية في وجه الدولة الوطنية الناصرية، وقال بجاهلية المجتمع واعتزاله، وهذا اتجاه يختلف تماما عن اتجاه البنا مؤسس الإخوان، فالقول بالحاكمية المأخوذة عن مؤسس الجماعة الإسلامية الباكستانية أبو الأعلى المودودي كان بمثابة منعطف آخر دشنه سيد قطب، وسارت به الجماعات الإسلامية مثل "الجهاد والتكفير" في اتجاه أكثر تشددا وراديكالية،حيث ان لجوءها إلى العنف كنهج للتغيير بهدف أسلمة الدولة والمجتمع ورفضها للمشاركة السياسية الشرعية جعلها في موقع المواجهة الدائمة والصراع مع الدولة.

لكن إذا كان هذا وضع الحركة الإسلامية وتطورها في مصر فماذا عن حالها في المغرب؟ وما هي القضايا السياسية التي انشغلت بها هذه الحركات؟ وهل كانت ثقافتها السياسية ومواقفها نسخة عن مثيلاتها في المشرق؟ هذا ما حاولنا معالجته في موضوع الحركات الإسلامية وأسلمة المجتمع والدولة في المشرق العربي والمغرب، حيث اعتمدنا كنموذج لمثقفي الحركة الإسلامية بالمغرب الداعية عبد السلام ياسين مؤسس وزعيم جماعة العدل والإحسان، و قمنا بقراءة في "منهاجه النبوي" الذي نشره في مجلة "الجماعة" وأبرزنا مفاهيمه ومرجعيته كما تساءلنا؟ هل "المنهج النبوي" هو "معالم في الطريق" بصفة مغربية، أم أنه يحمل خصوصيات محلية؟ ولم يفتنا في هذا السياق الانفتاح على مؤلفات أخرى لع. ياسين مثل "حوار مع الفضلاء الديمقراطيين" في محاولة منا للبحث عن جواب للسؤال السياسي الذي طرحه الإسلاميون في المشرق، من أين يبدأ التغيير وكيف؟ وبعد تحليلنا للخطاب الديني السياسي لياسين استنتجنا أن ياسين رغم حضور التأثير المشرقي والإسلامي عموما في كتاباته، فإن صاحب "المنهاج النبوي" يمتلك رؤية انتقائية، حذرة أحيانا إزاء النظريات والتجارب المشرقية والإسلامية التي اهتمت بقضية التغيير وأسلمة المجتمع والدولة كالتجربة الإخوانية في مصر والتجربة الخمينية في إيران والتجربة المودودية في باكستان، حيث أكد عدم وجود نظرية إسلامية واحدة في التغيير صالحة لكل الحركات بل ينبغي مراعاة الاختلافات والظروف الخاصة بكل مجتمع وقطر، ومن هنا رفضه لمقولة التكفير والقول بجاهلية المجتمع، التي راجت مع سيد قطب وبعده.

ولكي نتعرف على الثقافة والسلوك السياسي للجماعات السياسية بالمغرب كالإصلاح والتوحيد والعدل والإحسان والبديل الحضاري قمنا باستجلاء مواقف هذه الحركات من مسألة المشاركة السياسية على ضوء التحولات السياسية التي عرفها المغرب في سنتي 1996 -1997 . بما فيها الاستفتاء على الدستور المعدل والانتخابات

الجماعية والبرلمانية التي أسفرت ولأول مرة عن دخول البرلمان من طرف تسعة عناصر إسلامية من تيار الإصلاح والتوحيد المنضمين لحزب الحركة الشعبية الدستورية الديموقراطية (حزب العدالة والتنمية حاليا) التي يتواجد ضمن أمانتها العامة قياديون من الإصلاح والتوحيد مما طرح عدة تساؤلات وردود فعل وسط تيارات الإسلاميين بالمغرب و الفاعلين السياسين عامة. فإضافة إلى انتقادات إسلاميي العدل والإحسان لإسلاميي الإصلاح والتوحيد على قبولهم المشاركة في اللعبة السياسية المغشوشة في نظرهم وتقديمهم تنازلات بانضمامهم إلى حزب الحركة الشعبية الدستورية الديموقراطية فإن الفاعلين الآخين ينتظرون ما سيسفر عنه تواجد الإسلاميين لأول مرة داخل البرلمان المغربي من حيث أدائهم السياسي وكيفية التزامهم بوعودهم لناخبيهم وكيف سيتم عندهم الإنتقال من مرحلة الشعارات العامة إلى مستوى إعطاء مضمون على صعيد الممارسة لهذه الشعارات.ثم ما هي الملفات والمشاكل الكبرى التي سيهتمون بها و بعبارة مختصرة أي دور سيكون لهم داخل المؤسسة البرلمانية وكيف سيوفقون بين شعاراتهم الدينية و بين ما تقتضيه هذه المؤسسة من واقعية و براكماتية سياسية؟

ولا يفوتنا أن نصرح أننا قد حاولنا قدر المستطاع تدليل عدة صعوبات واجهتنا على المستوى المنهجي وهذا ما جعلنا نميل إلى تعددية على مستوى المقاربة بحكم تعددية أبعاد ظاهرة الإسلام السياسي بين ما هو تارخي و ما هو ثقافي وما هو سياسي-اجتماعي.غير أننا أعطينا للجانب الثقافي أهمية أكبر خاصة الثقافة السياسية للحركات والجماعات السياسية و بعض دعاتها و مثقفيها، مما يعني استثمارنا لمفهوم الثقافة السياسية.الذي تم توظيفه في مجال علم السياسة والذي يعني مجموعة المعتقدات و المواقف و القيم و المثل والعواطف و التقييمات المهيمنة عند جماعة ما. وتقوم هذه الثقافة بدور توجيهي لسلوك أعضاء الجماعة أو المجموعة سواء على المستوى

المعرفي أو العاطفي أاو التقييمي[12] . والثقافة السسياسية تكون في الغالب صعبة التغيير.

و قد كان سؤالنا المركزي الثاوي في أغلب ما كتبناه في هذا المؤلف هو هل تتعارض الثقافة السياسية لحركات الإسلام السياسي ونخبها مع الحداثة والديموقراطية وقيمها، كالتسامح والمشاركة والإعتدال والقبول بالتسوية وبالحق في الإختلاف والتعدد في الرأي وفي الفكر وفي السياسة، ذلك أن الثقافة الديموقراطية وقيمها في نظرنا تشكل حلقة ضرورية في أي انتقال سياسي نحو الديموقراطية. أي أن نوع الثقافة السياسية لدى النخب وشرائح المجتمع السياسي والمدني يلعب دورا في نجاح الديموقراطية السياسية في أي بلد أو في تعثرها بل وفي ارتدادها. إن الديموقراطية، قبل أن تكون مجموعة من الآليات الإجرائية الإنتخابية والحزبية وغيرها، فهي مجموعة من القيم التي يجب أن تترسخ لدى المواطن ولدى الفاعلين السياسيين بما هي قيم تقوم على الإلتزام بالتعددية و نبذ العنف واحترام حقوق الإنسان والقبول بقاعدة المشاركة والتناوب على السلطة و ضمان حقوق المواطنة كالحق في التعبير والتصويت إلخ... من هنا إذن تتضح أهمية الثقافة السياسية ودورها في الإنتقال الديموقراطي إذ أن كون هذه الثقافة تتضمن مواقف واتجاهات ومشاعر سلبية من الديموقراطية أو شكوك و تخوفات اتجاهها سيكون لذلك و بلا شك أثره السلبي على عملية الإنتقال الديموقراطي.

و أملنا أن يكون هذا الكتاب مساهمة لتسليط الضوء على جوانب من الثقافة السياسية لحركات الإسلام السياسي ونخبها بأسئلتها وقضاياها الأساسية ومواقفها من الحداثة والديمقراطية وتحرر المرأة. وكذا المسارات و الإنعطافات التي عرفها تاريخ هذه الحركات منذ البدايات. لأن هذه الحركات ودعاتها أصبح لها حضور مكثف في المجتمعات العربية في المغرب والمشرق ولها تأثيرها على شرائح عريضة لما تقوم به من دور تحميسي و تعبوي بخطاباتها الشعبوية وكتاباتها وإعلامها و صحفها واختياراتها السياسية والتنظيمية. ولما ترفعه من شعارات حول الهوية

والخصوصية والمرجعية الدينية. التي تضعها في تعارض مع الكونيه والحداثة.

* * * * * *

هوامش ومراجع المقدمة

1. محمد جمال باروت، الخطاب الإسلامي السياسي بين تطبيق الشريعة و الحاكمية. مجلة الوحدة، السنة الثامنة، العدد 96، السنة 1992. ص.23
2. نفسه، ص 11
3. برهان غليون، الدين و الدولة، المؤسسة العربية للداراسات و النشر، بيروت، 1992. ط. 1
4. نفسه، ص، 195-199
5. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.
6. محمد الطوزي، الحركة الإسلامية الجزائرية، ترجمة ح. بلكوش و ب. القمري، مجلة آفاق، 1993، عدد 54/53.
7. علي أومليل، الإصلاحية العربية و الدولة الوطنية، الطبعة الأولى . دار التنوير، بيروت. ص.159-160
8. م. الطوزي، مرجع سبق ذكره، ص. 111
9. نفسه، ص.111
10. م.ج. باروت، سبق ذكره، ص. 19
11. حوار أجرته معه مجلة الوحدة في العدد 6 الصادرة بتاريخ مارس 1958 ص.132-133
12. LEXIQUE DE SOCIOLOGIE POLITIQUE, Bertrant BADIE & Jacque GERSTLE, PUF, Paris, 1979

المحـور الأول

الحـركـة الـسـلـفـيـة لـلـعـروة الـوثـقـى

جمـــال الـديـــن الأفـغـــاني ومـحـمـد عـبـــده
بين هـاجـس الـسـيـاسـة وهـم الإصـلاح