# الحركات الإسلاميَّة المغربيَّة وقضايا الحداثة

أعدّ الندوة وصاغ ورقتها التوجيهيَّة مراسلُ مجلة الآداب: عبد الحق لبيض

## المشاركون

**محمد الطوزي** أستاذ محاضر بكليَّة الحقوق في الدار البيضاء. صدر له كتاب بالفرنسية بعنوان الملكيَّة والإسلام السياسيّ في المغرب، وصدرت ترجمته العربيَّة مؤخّرا.

**محمد الساسي** أستاذ بكليَّة الحقوق في الرباط. صدر له مؤخّرا كتاب تفاصيل سياسيَّة. وهو كاتب عام الشبيبة الاتحاديَّة سابقا.

**محمد يتيم** باحث، رئيس تحرير جريدة التجديد الإسلاميَّة. وعضوٌ قياديّ في «حزب العدالة والتنمية» الإسلاميّ. صدر له مؤخّرا كتاب الحركات الإسلاميَّة بين الثقافيّ والسياسيّ.

**عبد الحي مودن** أستاذ العلوم السياسيَّة بكليَّة الحقوق في الرباط، ومدير «مركز تواصل الثقافات.» له العديد من الإسهامات في مجال علم السياسة.

### ورقة بمثابة أرضيَّة توجيهيَّة للندوة

باسم مجلة الآداب أشكر الإخوة الأساتذة على تفضُّلهم بمشاركتنا في هذه الندوة. كما أشكر الصديق العزيز الدكتور عبد الحي مودن مدير «مركز تواصل الثقافات» على مجهوداته الرائعة وتنسيقه الجديّ معنا لإنجاح غايات هذه الندوة.

إذ نلامس اليوم موضوعَ الحركات الإسلاميَّة في المغرب فمن أجل أن نعيد التفكير في أسئلتها وخصوصيَّاتها والبحث في حصيلة ممارساتها، بعيداً ما أمكن عن السجاليَّة الإعلاميَّة وعن اندفاعات الهوس الإيديولوجيّ والسياسيّ الحزبيّ.

ليس الإسلام السياسيّ ظاهرةً مستحدثةً في الخطاب السياسيّ العامّ. فالنظام الملكيّ المغربيّ نفسُه يقيم شرعيَّته على أسس دينيَّة. فقد جاء في الفصل التاسع عشر من الدستور المغربيّ أنّ «الملك أميرُ المؤمنين، والممثّلُ الأسمى للأمّة، ورمزُ وحدتها، وضامنُ دوام الدولة واستمرارها. وهو حامي حمى الدين، والساهرُ على احترام الدستور. وله صيانة حقوق وحريات المواطنين والجماعات والهيئات. وهو الضامن لاستقلال البلاد وحوزة المملكة في دائرة حدودها الحقّة.» ومن القواعد الأساسيَّة التشريعيَّة لمؤسَّسة إمارة المؤمنين قاعدةُ «البيعة.» وهكذا سعى هذا

الجانبْ من المؤسَّسة المَلَكيَّة المغربيَّة إلى بلورة استراتيجيَّة دينيَّة تدعَم شرعيةَ إمارة المؤمنين وتروِّج مفهومَ الإسلام الرسميّ الذي تتبنَّاه الدولةُ. فكان أن أسستْ مجموعة من القنوات التي تباشر من خلالها التوجيهَ الدينيّ والعقديّ للأمَّة، ومن بينها: «دار الحديث الحسنيَّة» سنة ١٩٦٤، وهي مؤسَّسة تَسْهر على تكوين مجموعة من العلماء الذين يوظَّفون في سلك الوظيفة العموميَّة؛ ووزارةُ الأوقاف والشؤون الإسلاميَّة التي تَسْهر على التأطير الدينيّ وتوجيه العلماء وتُعدّ من وزارات السيادة التي تَخْضع مباشرةً لتوجيهات الملك لا لتوجيهات الحكومة، بل إنّ مقرّها يوجد إلى جانب القصر الملكيّ - وهو مؤشّر على العلاقة المباشرة والوطيدة بين النظام والشأن الدينيّ العامّ.

كما اعتمدت الحركةُ الوطنيَّةُ المغربيَّة، منذ بداياتها أوائل الثلاثينيَّات، على مكوِّن الإسلام في صراعها ضدّ هيمنة الحماية الفرنسيَّة. غير أنّ هذا الخيار تمّ التراجعُ عنه في ظلّ تعدُّد المشارب السياسيَّة التي ظهرتْ بعد الاستقلال واعتمدتْ مرجعيَّات جديدة وأسستْ لثقافة سياسيَّة جديدة. وقد ظلّ حزبُ الاستقلال بزعامة المفكّر السلفيّ علال الفاسي متمسِّكًا بمقوِّمات الإسلام السياسيّ السلفيّ.

وبهذا يبدو أنّ الحركات الإسلاميَّة التي ظهرتْ أوائل السبعينيَّات قد جاءت في ظلّ مسار تاريخيّ محكوم بتطوُّرات نوعيَّة في مستوى التعاطي مع المكوِّن الدينيّ والنظام الدعويّ؛ فلم تَكُنْ هذه الحركات في مواجهة نظام علمانيّ نَزَعَ عن نفسه أيَّ غطاء دينيّ، وإنَّما كانت في صراع على تنازع الشرعيَّة بينها وبين النظام ومؤسَّساته الدينيَّة.

وقد تأثَّرتْ الحركات الإسلاميَّة المغربيَّة بالحركات الإسلاميَّة في المشرق العربيّ. ويَظْهر ذلك التأثُّر في وجود حركتَيْن إسلاميَّتَيْن سياسيَّتَيْن مغربيتَيْن هما حركةُ الإسلام الدعويّ التي تَعْتني بالنواحي التربويَّة والتخليقيَّة والاجتماعيَّة؛ وحركةُ الإسلام السياسيّ «الجهاديّ» التي تنحو منحى المواجهة لفَرْض رؤيتها السياسيَّة ولإبراز قوّتها الاجتماعيَّة. ويُمْكننا أن نمثِّل للاتِّجاه الأوّل بجماعة «التبليغ والدعوة» التي تأسَّستْ في المغرب في سنة ١٩٦٤ على هدي من الجماعة الأمّ بالهند، والتي كان قد أسَّسها الشيخ محمد إلياس الكاندهلوي (١٣٠٣- ١٣٦٣). ويُمْكننا أن نمثِّل للاتِّجاه الإسلاميّ الجهاديّ بـ «حركة الشبيبة الإسلاميَّة» التي تأسَّستْ قانونيًا سنة ١٩٧٢ بزعامة عبد الكريم مطيع. وقد أقامت هذه الحركة تنظيمَها على أساس مقاومة التيار الماركسيّ الإلحاديّ ومواجهة «جاهليَّة» النظام. وقد اتُّهمتْ باغتيال المناضل اليساريّ عمر بن جلون سنة ١٩٧٥، فاضطرّ مطيع إلى مغادرة التراب المغربيّ نحو فرنسا. وقد شكلتْ هذه الحركة جناحَها العسكريّ ممثَّلاً في «منظمة المجاهدين بالمغرب» سنة ١٩٨٤؛ كما أسستْ مجموعتَيْن جهاديَّتَيْن أُطلق على الأولى اسمُ مجموعة «٧» وعلى الثانية اسمُ مجموعة «٣٦». وقد واصل عبد الكريم مطيع نضاله من فرنسا بإصداره مجلّة المجاهد التي اعتبرها البعضُ من نشطاء «حركة الشبيبة الإسلاميَّة» خروجًا على الخطّ المؤطِّر لهذه الحركة، الأمر الذي تسبَّب في زعزعة البناء التنظيميّ للحركة ولاسيَّما بعد حملة من التصفيات التي قام بها النظام لأهمّ كوادر الحركة.

أمّا الاتِّجاه الإسلاميّ السياسيّ المعتدل الذي يَنْبذ العنفَ ويدعو إلى ثقافة الحوار فقد خرج من معطف «حركة الشبيبة الإسلاميَّة»، ممثَّلاً في جمعيَّة «الجماعة الإسلاميَّة» التي كانت ردَّ فعل على ممارسات مطيع ومن لفّ لفّه. فقد رفع مجموعةٌ من الشباب يتزعمَّهم عبد الإله بنكيران برقيَّةً إلى الديوان الملكيّ يؤكِّدون فيها أنَّهم شبابٌ متديِّنون يَهْدفون إلى الإسهام في تأسيس مستقبل أمّتهم من خلال «تجديد فهم الدين وفق الكتاب والسُّنَّة والإجماع، وبالدعوة إلى تجديد الالتزام به.» كما أكَّدوا في رسالة أخرى رفعوها إلى وزير الداخليَّة نبذَهم للعنف وللإرهاب، والتزامَهم مقدّسات البلاد والنظامَ الملكيّ الدستوريّ. وقد استُبدل بعد ذلك اسمُ «الجماعة الإسلاميَّة» باسم آخر هو «حركة الإصلاح والتجديد.»

أمّا الحركة الإسلاميَّة الثانية فهي «جماعة العدل والإحسان.» وهذه الجماعة لم تَنْدمج بعدْ في النسق السياسيّ العامّ للمغرب، ولكنَّها مبدئيّاً تَرْفض العنفَ والمواجهةَ. وقد تأسَّستْ بمبادرة من مرشدها الأوّل الأستاذ عبد السلام ياسين الذي كان قد بَعَثَ برسالة ـ نصيحة إلى الملك الراحل من مئة صفحة تحت عنوان «الإسلام أو الطوفان» وقد اعتُقِلَ جرّاءها وقضى في السجن حوالى ثلاث سنوات دون محاكمة إلى أن أُفْرج عنه في مارس ١٩٧٨. وفي سنة ١٩٧٩ أصدر العدد الأوّل من مجلّة الجماعة التي صودرتْ بقرار إداريّ على عادة طريقة المنع في المغرب. وعاد إلى السجن سنة ١٩٨٣ بسبب ما جاء في صحيفة الصبح التي كان قد أَصْدرها بعد منع المجلة الأولى، وتمّ الإفراج عنه سنة ١٩٨٥، ليوضع سنة ١٩٨٩ تحت الإقامة الجبريَّة إلى سنة ١٩٩٩.

وتمثِّل مجلة الجماعة الإطارَ الذي ساعد على تأسيس جمعية «أسرة الجماعة» سنة ١٩٨١، وهي جمعية لم يتمّ الاعترافُ بها قانونيّاً من طرف السلطات العموميَّة. وبعدها أُسستْ جمعيةٌ باسم «جمعيَّة الجماعة الخيريَّة» التي غيّرت اسمَها إلى «جماعة العدل والإحسان.» وقد أصدرتْ السلطاتُ قراراً بحلّ الجماعة سنة ١٩٩٠.

أما الحركة الإسلاميَّة السياسيَّة الأكثرُ اعتدالاً وانفتاحاً على الحوار فهي جمعيَّة «البديل الحضاريّ،» التي أُسستْ بمدينة فاس في ٢٢ أكتوبر ١٩٩٥. وقد أَصْدرتْ الجمعيَّةُ بياناً سمّته «البيان الحضاريّ، أيْ خيار البديل الحضاريّ،» وأجابت فيه عن مسوِّغات التأسيس وأهدافه، وعن الأسئلة المتعلّقة بالقضايا الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة ومسألة الهويَّة والمسألة النسائيَّة. كما أكّدتْ فيه أنّ «البديل الحضاريّ اجتهادٌ في إطار دائرة الإسلام يسير على نهج أهل السنّة والجماعة، لا يدّعي تمثيلَ الإسلام، بل هو مجرّد اجتهاد.»

وقد دفعت التحوُّلاتُ السياسيَّةُ التي شهدها المغربُ منذ بدايات عقد التسعينيَّات إلى انتهاج المؤثِّثين للحياة السياسيَّة في المغرب خطاباً جديداً ذا نبرات ومفردات مختلفة عن حقلِ التداول السياسيّ المغربيّ، تقوم في مجملها على بنية التوافق والتراضي بين الفرقاء السياسيِّين والمؤسَّسة المَلَكية. فبعد سنوات الاحتقان السياسيّ والإقصاء المتبادل ما بين النظام الملكيّ وكتلة الحركة الوطنيَّة ممثَّلةً في الأحزاب «الديموقراطيَّة الوطنيَّة،» دخلت الحياةُ السياسيَّةُ في المغرب دورةً تاريخيَّةً جديدةً أَطْلق شارتَها الأولى الملكُ الراحل في خطاب يوم ٤ أكتوبر ١٩٩٤. ففي هذا الخطاب أَعْلن الملك عن رغبته في إشراك أحزاب المعارضة التاريخيَّة في تسيير دفّة الحكم في البلاد وتسمية الوزير الأوّل من المعارضة. وهو ما تجسّد في تشكيل حكومة «التناوب التوافقيّ» سنة ١٩٩٨ بزعامة المناضل الحقوقيّ والسياسيّ الأستاذ عبد الرحمن اليوسفي، وهي الحكومة التي جاءت بعد توقيع ميثاق الشرف بين السلطات والقوى السياسيَّة، وصيغ بنوع من التوافق والتراضي بين كل الأطراف والمكوِّنات؛ كما جاءت بعد استفتاء على تعديلات الدستور سنة ١٩٩٦ وتُوِّج بإجماع وطنيٍّ وتزكيةٍ من طرف صناديق الاقتراع.

ورغم ما يُقال عن سلبيَّات هذه التجربة والثغرات التي خلّفتها، ومن أبرزها اعتمادُ أسلوب «الديموقراطيَّة الموجَّهة» و«التناوب السياسيّ المقنَّن،» فإنَّها تُعتبر بمثابة كوّة تتطلّع من خلالها الأطرافُ السياسيَّة المغربيَّة إلى تحقيق انتقال سياسيّ سلس وهادئ دون صدمات كهربائيَّة قد تَرْهن مستقبَل البلاد للمجهول أكثر ممّا هي مرهونة له حالياً بفعل الفساد السياسيّ والإداريّ والاقتصاديّ الذي عَنْوَنَ صفحاتٍ طويلةً من تاريخ المغرب المعاصر. ولعلّ أبرز ما يميّز هذه التجربة السياسيَّة هو المشاركة، ولأوّل مرّة في تاريخ الانتخابات العامَّة في المغرب، لفصيلٍ سياسيٍّ إسلاميٍّ يَنْشط في إطار حركة «الإصلاح والتجديد.» وقد مثّلتْ هذه المشاركة مؤشِّراً على سيناريوهات جديدة في المسلسل السياسيّ المغربيّ ناتجةٍ عن متغيّرات بنيويَّة في التوجُّه السياسيّ العامّ.

فمن داخل هذا المتغيِّر السياسيّ العامّ، بدأ الحديثُ عن دور الحركات الإسلاميَّة كحركات سياسيَّة جماهيريَّة لها تطلُّعاتٌ سياسيَّةٌ تَسْعى من خلالها إلى القبض على آليات السلطة، والإسهام في تسيير الشأن العامّ. كما شرع التفكيرُ في مستقبل الوضع السياسيّ المغربيّ في ضوء المتغيّرات التاريخيَّة والثقافيَّة، وفي ضوء تحوُّل نُظُم التفكير السياسيّ وتجدُّد الفاعلين السياسيِّين. وقد اتَّخذ ذلك الحديثُ وهذا التفكيرُ وجوهاً مختلفة: من المقاربة العلميَّة الأكاديميَّة الرصينة والمحايدة، إلى الطروحات السجاليَّة والمزايدات السياسويَّة، مروراً بالمقاربات الاختزاليَّة الدوغمائيَّة. ولعلّ حظّ المقاربات السِّجاليَّة أو الاختزاليَّة الدوغمائيَّة قد كان أوفر حظّاً من المقاربة الأكاديميَّة البحثيَّة الخالصة؛ وهو الأمر الذي أَسْهم في ذيوع ثقافة الاحتقان والصراع التي تلغي الحوار وتبادُلَ الرأي.

ولمّا كانت الحركاتُ الإسلاميَّةُ المغربيَّة تَسْعى إلى امتلاك أسباب السلطة وتدبيرِ الشأن السياسيّ العامّ، فإنَّها تُدْرج نفسَها في سياق مفاهيم الدولة والمؤسَّسات والديموقراطيَّة والحريَّات العامَّة والصراع السياسيّ؛ وهي مفاهيم لا يختلف اثنان في انتمائها إلى منظومة «الحداثة.» فالحركات الإسلاميَّة وهي تَشْتغل ضمن هذه الحدود تجد نفسها مُجْبرةً على التعاطي مع مفاهيم الحداثة وأسئلتها، ومضطرةً لأن تُعْلن عن موقفها منها ومن مرجعيّاتها الفلسفيَّة والتاريخيَّة والاجتماعيَّة.

وإذ نَدْعو اليوم إلى ملامسة قضايا الحركات الإسلاميَّة في المغرب، فإنَّنا نَضَعُ صوب مرمى نظرنا إعادةَ التفكير في قضايا هذه الحركات من داخل منظومة الحداثة، لأنَّنا نَعْتقد أنَّ هذه الحركات وُجدتْ أصلاً لتجيب عن مخلَّفات صدمة الحداثة. فعندما تدافع الحركاتُ الإسلاميَّة عن إسلاميَّة الحياة السياسيَّة والاجتماعيَّة والثقافيَّة تجد نفسها منخرطةً في أسئلة الحداثة. بل حتى عندما تَرْفض الحداثةَ الغربيَّةَ، فهي لا تَعْدو أن تفكِّر في بلورة مشروع حداثةٍ إسلامويَّةٍ يَقْبل بالبعد التقنيّ للحداثة بعد أن يُفْرغها من أبعادها الفلسفيَّة.

تَهْدف ندوتنا اليوم إلى مقاربة قضايا الحداثة في التفكير السياسيّ والثقافيّ والاجتماعيّ للحركات الإسلاميَّة المغربيَّة، وذلك من خلال أسئلة ومحاور نحدِّدها كالتالي:

- هل تَمْتلك الحركاتُ الإسلاميَّةُ مواصفاتِ الحزبيَّة كما هي متداوَلَةٌ في أدبيَّات العمل السياسيّ الحزبيّ الحداثيّ؟ وإذا كانت الحركات الإسلاميَّة المغربيَّة تنظيماتٍ حزبيَّةً، فكيف يُمْكن التوفيقُ داخلها بين المجال السياسيّ والتنظيميّ والمجال الدعويّ والإرشاديّ الذي حَدَّدَ مجالَ تحرُّكها في بدايات تكوُّنها؟

- ما هي نوعيَّةُ الثقافة السياسيَّة السائدة لدى الحركات الإسلاميَّة المغربيَّة؟

- أي أفق لجدل الشرعيَّة الدينيَّة القائم بين النظام الملكيّ المغربيّ والحركات الإسلاميَّة المغربيَّة؟

- هل تتعارض الثقافةُ السياسيَّةُ لحركات الإسلام السياسيّ مع مفاهيم الحداثة والديموقراطيَّة والاعتدال والقبول بحقّ الاختلاف السياسيّ ومبدإ تداول السلطة والتعدُّديَّة المذهبيَّة السياسيَّة؟

- هل تَمْتلك الحركاتُ الإسلاميَّةُ المغربيَّة مشروعاً سياسياً واقتصادياً ومجتمعياً وثقافياً يميِّزها عن الحركات السياسيَّة المغربيَّة الأخرى؟

- أيَّة علاقة ما بين الحركات الإسلاميَّة ومكوِّنات المجتمع المدنيّ، كالتنظيمات النسائيَّة وجمعيَّات حقوق الإنسان والجمعيَّات الأمازيغيَّة؟

- أيُّ دور للحركات الإسلاميَّة في إعادة صوغ توازنات سياسيَّة في مرحلة الانتقال السياسيّ الراهنة وفي مرحلة التناوب الديموقراطيّ الذي تَعْتزم البلاد وُلُوجَه بعد انتخابات ٢٠٠٢؟

- ما مدى إسهام الحركات الإسلاميَّة المغربيَّة في وضع أسس حداثة سياسيَّة يَطْمح العديدُ إلى تحقيقها في الممارسة السياسيَّة في المغرب؟

وأبدأ بالأستاذ محمد السّاسي ليحدِّثنا عن ظاهرة التحزُّب السياسيّ في المغرب وخصائصه.

**السّاسي** إنّ الحزبيَّة الإسلاميَّة المغربيَّة واقعٌ قائمٌ يَظْهر في شكل تيارات سياسيَّة تَطْمح للوصول إلى الحكم وتَهْدف إلى تقديم منظورها في تدبير الشأن العامّ. ومن المفروض علينا أن نَعْترف بالقوّة السياسيَّة والفعّاليَّة التنظيميَّة للحركات الإسلاميَّة؛ وأن نتخلّى عن ترديد شعار أنّ الشباب خاصةً وأفرادَ الشعب عامّةً عازفون عن السياسة وأنّ هذا هو ما فتح الطريق أمام حركات طارئة لتتدخّل في تأطير الشتات المجتمعيّ. فمثل هذا الشّعار يُخْفي حقيقة فشل التنظيمات السياسيَّة المغربيَّة في تأطير المجتمع وفي تدبير شأنه السياسيّ اليوميّ والمباشر. إنّ اللّحظة التاريخيَّة الراهنة في المغرب تَشْهد، على عكس ما يَعْتقده الفاعلون السياسيُّون، مشاركةً سياسيَّةً جماهيريَّةً مكثَّفة. ويجب أن نَعْترف أنّ هذه الحركيَّة المجتمعيَّة توظَّف لفائدة الحركات الإسلاميَّة، التي تتقوّى على حساب الحركات السياسيَّة الأخرى.

ما يميِّز الحركات الإسلاميَّة المغربيَّة أنّها حزبيَّة طارئة لأنّها لم تنشأْ بالتوازي مع ميلاد الحزبيَّة الحديثة، وإنّما ظهرتْ في فترة تاريخيَّة لاحقة. غير أنّ حداثة هذا الكيان لم تَحُلْ دون إحداثه انقلابًا قويّاً داخل المشهد السياسيّ المغربيّ، علمًا أنّ البناء المؤسَّساتيّ في المغرب لا يَعْكس هذا الانقلاب، سواء في المجالس الجماعيَّة أو في البرلمان أو في غيرها من المؤسَّسات. والتهميش الذي يطول الحزبيَّةَ الإسلاميَّةَ، بمختلف أطيافها، يتمّ اليوم بتواطؤ مع الأحزاب السياسيَّة المغربيَّة الأخرى؛ ويبدو هذا التواطؤ واضحًا من خلال إحجام الأحزاب المغربيَّة عن اتِّخاذ موقف صريح من التهميش والقمع اللذين تتعرَّض لهما القوى الإسلاميَّة.

أَسْهمت عواملُ عديدة في نشأة الحزبيَّة الإسلاميَّة المغربيَّة أهمُّها: السلفيَّة الوطنيَّة، وتأثيرُ حركة «الإخوان المسلمون» في المشرق العربيّ، والحركاتُ التبليغيَّة والوعظيَّة التي وفدتْ من آسيا إلى المغرب، وقيامُ الثورة الإيرانيَّة.

ويُمْكن القول إنّ نشاط الحركات الإسلاميَّة المغربيَّة قد اتّسم في بدايات النشأة بظاهرتَيْن، أولاهما: تحالُفُ النظام مع هذه الحركات من أجل تفعيل إستراتيجيَّة تقليص صفّ المناهضين له؛ وثانيتُهما: شُغْلُ الناس عن السياسة وإبعادُهم عن الخطاب الشيوعيّ والأفكار الماركسيَّة. لقد كانت هذه، بحقّ، هي الأهداف الخفيَّة لوجودِ ما يسمَّى بالحركات الإسلاميَّة في المغرب... إلى جانب الأهداف الظاهرة، ألا وهي الوعظ والإرشاد والإسهام في تأصيل التربية الإسلاميَّة. إلاّ أنّه مع اندلاع الثورة الإيرانيَّة صرنا نعيش زمنًا إسلاميّاً جديدًا في المغرب، من أهمّ ملامحه تصاعُدُ أشكال الاحتجاج السياسيّ المدثَّر بالخطاب الدينيّ، بحيث انتقلنا من وضعيَّة التقاطب الثنائيّ في الصراع السياسيّ في المغرب إلى التقاطب الثلاثيّ: فبعد أن كان الأمر يتعلَّق في هذا الصراع بفاعليْن سياسيَّيْن هما المَلَكيَّة من جهة، والحركة الوطنيَّة الديموقراطيَّة من جهة أخرى، صرنا إزاء مشهد سياسيّ ثلاثيّ الأقطاب مع بروز الحركات الإسلاميَّة.

ويتمتَّع قطبُ الحركة الإسلاميَّة اليوم بنفوذٍ قويٍّ يجعل منه أقوى تنظيم سياسيّ دون منازع. وإذا ما أُجريت انتخاباتٌ نزيهةٌ في المغرب، فإنّ نتائجها ستَعْكس، بالضرورة، قوَّةَ هذه الحركة. والسؤال الذي يُمْكن طرحُه في هذا المقام هو: هل تَعْني هذه القوَّة والنفوذ الجماهيريّ أنّ الحركة الإسلاميَّة تنظِّم الأغلبيَّة الشعبيَّة؟ للإجابة عن هذا السؤال لا بدّ من التأكيد على أنّ الحزب السياسيّ لا يكون قويّاً وكاسحًا لأنّه ينظِّم غالبيةَ المواطنين؛ فأيُّ حزب سياسيّ لا يُمْكنه أن يمثِّل الأغلبيَّةَ بالقياس إلى عموم الشعب. وبناءً عليه فإنّ قوَّة الحركات الإسلاميَّة في المغرب لا تعود إلى تمثيلها لعموم الشعب، وإنّما تَرْجع إلى علاقتها بالتنظيمات السياسيَّة المغربيَّة الأخرى: فما تحتضنه الحركاتُ الإسلاميَّةُ من أعداد يفوق أعداد المنضمِّين قانونيّاً داخل الأحزاب السياسيَّة المغربيَّة مجتمعةً.

ويُمْكننا أن نَحْصر أهمّ عوامل قوَّة الحركات الإسلاميَّة المغربيَّة في المستويات التالية:

أوّلاً: الهوية. فالحركة الإسلاميَّة المغربيَّة أَوجدتْ معها في بداية تشكُّلها، شأنها في ذلك شأن الحركات الإسلاميَّة في العالَمَيْن العربيّ والإسلاميّ، فكرةَ أنّ الإسلام هو المرتكزُ **الوحيدُ** للهويَّة لا المرتكزُ الأساسُ فحسب.

ثانيًا: القيادة الشابّة. فإذا استثنينا عبد السلام ياسين وعبد الكريم الخطيب، فإنّ باقي قادة هذه الحركات هم من الشباب. وأمام اختناق مسالك دوران النخب بالنسبة إلى الأحزاب السياسيَّة الوطنيَّة، أرى أنّ ذلك يصبح امتيازًا لدى الحركات الإسلاميَّة.

ثالثًا: الخطاب التبسيطيّ المباشر. أمام فشل النظام التعليميّ، تصبح التبسيطيَّةُ بمثابة الوصفاتِ الجاهزةِ التي تحدِّد للإنسان أشكالَ تدبيرِ حياته اليوميَّة: من كيفيَّات الاستيقاظ والمشي والتفكير، إلى الإجابة عن مختلف الأسئلة التي تتواتر في ذهنه.

رابعًا: فشلُ الأحزاب السياسيَّة المغربيَّة، وذلك من خلال عدم قدرتها على تجذير وجودها في القاع الاجتماعيّ، وفي تأطير الجماهير سياسيّاً من أجل تنمية وعيها بقضاياها وبالأسئلة الجوهريَّة في مسيرة البحث عن البدائل المحتملة.

خامسًا: اتِّساع رقعة الفقر وتنامي الطبقات المهمَّشة والشبيبة المتمرِّدة. فقد عَمَدت الحركاتُ الإسلاميَّة إلى استثمار هذه العوامل من أجل تقوية وجودها. والملاحَظُ أنّ قوَّة هذه الحركات تزداد كلّما اتَّسع الهامشُ وتقلّصتْ دائرةُ المركز.

سادسًا: رفضُ الحداثة. وهو رفضٌ ناتجٌ عن العجز عن التأقلم معها. والحقّ أنَّ فئات اجتماعيَّة تشكو إعاقةً بنيويَّةً تَمْنعها من التأقلم مع الحداثة، فتجد ضالَّتَها في الخطاب الدينيّ التأصيليّ، فتكون إزاء رفضٍ مزدوجٍ للحداثة: رفض حداثة الآخر (خارج الوطن)، ورفض حداثة الموجودين داخل الوطن.

سابعًا: تفشّي ظاهرة الفساد في مختلف جوانب تدبير الشأن العامّ. وقد عَثَرت الحركاتُ الإسلاميَّةُ في هذه الظاهرة على فرصة لتأصيل الحسّ الدينيّ كسلاح أخلاقيّ في مواجهة تجلّيات الفساد.

ثامنًا: الاستدراج الدينيّ. وقد تمثَّل في توظيف الخطاب الدينيّ الدعويّ لاستمالة عواطف المتلقّي والتأثير في وجدانه. وشكّل هذا العامل امتيازًا للحركات الإسلاميَّة مقارنةً بالأحزاب السياسيَّة الأخرى، لأنَّ التنظيم الحزبيّ السياسيّ يأتي في الدرجة الثانية بعد الاستدراج الدينيّ عند الحركات الإسلاميَّة.

تَحْتكم الحركاتُ الإسلاميَّة إلى سمات عامَّة. وسنفصّل الحديث، بدايةً، في أهمّ ملامحها، لنرى بعد ذلك ما إذا كانت الحركاتُ الإسلاميَّة المغربيَّة تنضبط لهذه السِّمات أم تشذّ عنها. ويُمْكننا إجمالُ السِّمات العامَّة للإسلام السياسيّ في المستويات التالية:

أوّلاً: السلطة العليا للنصّ الدينيّ. وهي سلطة تلغي العقلَ والنظرَ وتُحِلُّ محلَّهما شعارَ «أموتُ ويحيا النصُّ،» حيث يصير النصُّ موطنَ السعادة للإنسان. وإذا كانت السلفيَّة التاريخيَّة قد اجتهدتْ كيما تطوِّعَ النصَّ للواقع بقراءة معيَّنة، فإنَّ الحركات الأصوليَّة سَعَتْ إلى تأسيس سعادة المنتمي على البحث في النصّ مهما كان الواقعُ عنيدًا، وإلى العمل ـ من ثمّ ـ على نفي الواقع من أجل أن يعيش النصُّ. وقد نَتَجَ عن هذه السِّمة رَفْعُ الشعار المعروف «الشريعة مصدرُ الحياة.» كما تَوَلَّد عنها سلوكٌ دينيٌّ محدَّد.

ثانيًا: الطرح الخاطئ للهويَّة. ويتمّ انطلاقًا من مستويَيْن: مستوى أوَّل يَظْهر فيه إدراكُ هويَّة الآخر بمثابة كلٍّ لا يتجزّأ ولا يَعْرف الاختلافَ والتمييزَ. فالغرب، بهذا الفهم، هويّة واحدة وموحّدة، بحيث تُصبح تلك المناضِلةُ العاملةُ في منظّمة العفو الدوليَّة، والتي تناضل عشرات السنين من أجل قضيَّة معتقلٍ سياسيٍّ في السجون العربيَّة، في مستوى ذلك العسكريّ في قوات المارينز الأميركيَّة الذي يَرْمي بقنبلة أو صاروخ على ملجإ العامريَّة! وعلى مستوى ثانٍ، نجد عند الحركات الإسلاميَّة فهمًا مماثلاً لهويَّة الأنا التي تَظْهر هي الأخرى واحدةً وموحّدةً. فالمسلمون ـ بحسب هذه الحركات ـ ذوو هوية مشتركة ومتماثلة مهما اختلفتْ أعراقُهم وألوانُهم ولغاتُهم. وتبعًا لذلك تكون تلك الفتاة البوسنيَّة ذاتُ العَيْنَيْن الزرقاوَيْن والشعرِ الأشقر، والتي لا تُشْبهني في شيء، أقربَ إليَّ من جاري الذي لا يصلّي ولا يؤدّي الشعائرَ الدينيَّة.

ثالثًا: منطق التكفير والهجرة. وهو منطق يَعْني ذلك الانخراطَ الوجدانيَّ الكامل الذي يَهْجر فيه الإنسانُ وسطَهُ العائليَّ وكلَّ ارتباطاته ليَنْتمي إلى إسلام أصيل. وهذا المنطق يؤدّي إلى تبنّي مفهوم «الجماعة» التي تَخْتلف عن الآخرين حتى داخل المجتمع الإسلاميّ نفسه. ويترتَّب على هذا المنطق مسألتا الفتوى والعقاب اللتان تصيران حقّاً من حقوق الحركات الإسلاميَّة.

رابعًا: الروح العسكريَّة للتنظيم. فالحركات الإسلاميَّة السياسيَّة من حيث تنظيمُها الحزبيُّ قريبةٌ من الروح اللينينيَّة؛ فهي تَسْتَقْطب طلاّب العلوم الدقيقة والنساءَ والحرفيِّين. وتَعْتمد الأحزابُ الإسلاميَّةُ، بخلاف الأحزاب الأخرى، على العلاقة بالجسد. فترويض الجسد، والقيامُ بالرياضات الحربيَّة، يشكّلان جزءًا من التنظيم. وكل هذا يَعْكس الروحَ العسكريَّةَ والجهاديَّةَ التي تُمْكن مقاربتُها من عدّة نواحٍ أهمُّها: الاستعمال المفرط لعبارة «الجهاد،» والحضورُ القويّ لشخصيَّة المرشدِ العامّ، واعتمادُ سُبُل الشوكة والقوّة والجبروت لتطبيق المبادئ الأساسيَّة للتنظيم. وإذا ما تخلَّت أيَّةُ حركة إسلاميَّة عن هذه الأسباب والإمكانيَّات، تعرَّضتْ لضعف في بنائها التنظيميّ. وهذا ما لاحظناه في الجزائر ومصر: فكلّما اعتدلت القياداتُ فقدتْ قواعدَها التي تظلّ في حاجة إلى التعبئة الشعبويَّة ذات الهواجس الدينيَّة.

خامسًا: النزوع الاستشهاديّ. فالحركات الإسلاميَّة تبني تنظيمَها وإيديولوجيَّتها على منطق الاستشهاد الذي يحرِّض على الموت ويحثّ على الشهادة. وطبيعيّ أن يكون لكلّ حركةٍ سياسيَّةٍ منطقُها في التضحية مادام يشكّل جزءًا من كلفة النضال لتحقيق الأهداف. لكنَّ المشكل يصير عندما تُصْبح هذه الكلفة هدفًا في حدّ ذاتها. لذلك يُلاحَظُ عدمُ وجود تحليل عقلانيّ لمسألة «التضحية» في أدبيَّات الحركات الإسلاميَّة. فالشهادة لا تُوزَنُ بميزان العقل لأنَّها سعيٌ إلى اللَّه. ومن هنا نَفْهم عبارات مثل «جند اللَّه» و«حزب اللَّه.»

سادسًا: الأمميَّة الإسلاميَّة. وهذه تَظْهر من خلال سلوكات ونماذج ثقافيَّة تكرِّسها تعابيرُ من مثل «الطاغوت» و«الشيطان الأكبر» و«التكبير.»

سابعًا: انتصار اليوتوبيا على الواقع. فالحركات الإسلاميَّة تَنْتمي إلى فكرٍ ثوريٍّ عامّ يريد أن تَنْتصر فيه اليوتوبيا على الواقع.

ثامنًا: الحركات الإسلاميَّة حركات تحديثيَّة لا حداثيَّة، تأخذ بالحداثة في بعدها التقنيّ وتُقصي خلفيَّاتها الفكريَّة.

تاسعًا: الحركات الإسلاميَّة ظاهرة طبقيَّة، مادامت تمثّل صوتَ المستَضْعفين وتدافعُ عنهم.

**لبيض** يبدو أنَّ التنميط الذي طرحه السّاسي عامّ وشامل، ويحتاج إلى قراءات متعدِّدة لمعرفة درجة كفايته وفعاليَّته لكي يطبَّق على الحركات الإسلاميَّة المغربيَّة. وقبل أن نَسْترسل في البحث عن هذه الإمكانيَّة لا بدّ أن نحدِّد الإطارَ التاريخيَّ العامّ الذي سبَورتْ داخله هذه الحركة وصَنَعَتْ ثقافتَها السياسيَّة، كيما نوصِّف خصوصيَّات الحركات الإسلاميَّة المغربيَّة.

**الطوزي** رغم أهميَّة الطرح الذي قدّمه السّاسي، فإنَّ ذلك لا يَمْنعنا من ضرورة الوقوف على خصوصيَّات كل حركة على حِدة، وفَحْص ديناميَّة تطوُّرها الذاتيّ. فهناك مراحل تاريخيَّة مختلفة تعاملتْ فيما بينها لتسمَ توجُّهات هذه الحركة الإسلاميَّة أو تلك داخل المشهد السياسيّ. ولذلك، أرى ضرورةَ طرح مسألة الإطار العامّ الذي يتحرَّك فيه تاريخُ هذه الحركات، وهو إطار ليس مرتبطًا بالمغرب فحسب، وإنَّما تمتدّ علائقه إلى المجالَيْن العربيّ والإسلاميّ مادام الأمر يتعلَّق بمسألة الهويَّة المشتركة التي تَلْحم الأجزاءَ المتباعدةَ.

إنَّ المعاينة التاريخيَّة تجعلنا نقف على مجموعة من المتغيِّرات التي لاحقتْ منطقَ التفكير السياسيّ الإسلاميّ. لذا، فإنَّ ما كُتب عن الحركات الإسلاميَّة في مراحل سابقة بات اليوم متجاوَزًا. ولنأخذْ على سبيل المثال فكرةَ «حركة الأجيال» التي أشار إليها الساسي في معرض حديثه عن خصوصيَّات الحركات الإسلاميَّة باعتبارها حركاتٍ شابَّةً لا تَعْرف ذلك التدافعَ بين الأجيال الذي تَشْهده الأحزابُ السياسيَّةُ العربيَّة. فالحقّ أنَّ هذا الطرح صار متجاوَزًا اليوم، بحكم أنَّ هذه الحركات نفسها بدأتْ تَشْهد نوعًا من التدافع بين الأجيال، نتيجةَ السيرورة التاريخيَّة وتقدُّم القادة في السِّن. ويُمْكن أن يَسْتَفْحل هذا التدافع في المستقبل. والشيء ذاته يُمْكننا أن نقولَه عن موضوع الحداثة والتحديث في فكر الحركات الإسلاميَّة المغربيَّة، وكل ذلك بسبب التحوُّلات التي عرفها الإطارُ العامّ الذي تتحرَّك داخله هذه الحركاتُ. ويُمْكننا أن نَرْصد أهمّ هذه التحوُّلات في المستويات التالية:

١ ـ المرور من نمط تنظيميّ ومعيشيّ ريفيّ إلى نمط تنظيميّ ومعيشيّ مدينيّ صناعيّ. وقد فَرَضَ هذا المرورُ نوعًا من التطلُّعات المتماثلة لدى الفاعلين السياسيِّين في المغرب، رغم ما يبدو بين التيارَيْن من اختلافات في مستوى الإستراتيجيَّة والمرجعيَّة. كما انعكس هذا التحوُّل المجتمعيّ على نمط التديُّن وعلى السلوكات الدينيَّة داخل الوضعيَّة الاجتماعيَّة الجديدة.

٢ ـ بزوغ الفكر الفردانيّ. إنَّ المرور من نمط ريفيّ إلى نمط مدينيّ استدعى استحداثَ ميكانيزمات للفعل وللممارسة. وهكذا أخذ الفكرُ الفردانيُّ لدى الجماعات الإسلاميَّة يتوضَّح من خلال تبنِّي مسألة قتل الأب، عنيتُ قتلَ المرجع. وفي هذا السياق تَظْهر القطيعةُ الحاسمة بين تيار السلفيَّة التاريخيَّة وتيار الحركات الإسلاميَّة؛ ولئنْ كان الخطابُ السياسيُّ الإسلاميُّ الجديد لا يَكْشف عن هذه القطيعة فإنَّها تَبْدو قائمةً منهجيّاً في التعامل مع النصوص أو في التعامل الانتقائيّ مع التجلّيات الموروثة عن الإسلام ومع التنظيمات الإسلاميَّة الموروثة كالتصوُّف.

٣ ـ انتشار التعليم. فبالرُّغم ممَّا يُقال عن نقائص المنظومة التعليميَّة في المغرب، إلاَّ أنَّها تمكَّنتْ من إيجاد جيل يتمتَّع بإحساس القطيعة مع الجيل السابق. وهذه القطيعة تُطْرح في شكل علاقة الجيل الجديد بالدين وبالسياسة وبالمجتمع، الأمر الذي يكرِّس انعدامَ التواصل بين جيلَيْن مختلفَيْن من حيث التكوينُ والرؤيةُ والمنهج.

٤ ـ تقلُّص الفارق بين ثقافة النخبة وثقافة العامَّة. وهو الفارق الذي كان نتاجًا لتعميم التعليم وانتشار وسائل جديدة للتواصل ولمستويات أخرى من الخطاب والممارسة.

٥ ـ بروز فكرة العالميَّة. وقد تجلَّت في الخروج من العشيرة كفضاء ضيِّق تَفْرض نموذجَها التديني الخاصّ، إلى ممارسة نموذج تديُّنيّ يسطِّر من خارج العشيرة، حيث يكون المعيارُ الإسلاميُّ وافدًا من مجالات مختلفة.

هذا في اعتقادنا هو الإطار العامّ الذي تتحرَّك فيه الحركاتُ الإسلاميَّة. وتظلّ الظروفُ السياسيَّة التي أسهمتْ في نشأة الحركات الإسلاميَّة المغربيَّة واردة. ويبقى السؤال: «هل للسلطة يدٌ وراء إيجاد الإسلاميِّين من أجل ضرب اليسار؟» قائمًا. ونحن في حاجة ماسَّة إلى مقترب تاريخيّ دقيق لأنَّه الكفيل بأن يساعدنا على بلورة إجابات موضوعيَّة عن هذا السؤال. وفي انتظار ذلك، فإنَّ ما يجب الحرصُ على التفكير فيه راهنًا هو السؤال التالي: هل للحركات الإسلاميَّة المغربيَّة، ضمن الإطار العامّ الذي سطَّرنا أهمَّ تجلّياته، ثقافةٌ سياسيَّة؟

لمقاربة هذا السؤال/الإشكاليَّة أَقْترح عليكم التأمُّلَ في الوضعيَّة التي تعيشها الحركاتُ الإسلاميَّة المغربيَّة، وغيرُها من الحركات الإسلاميَّة الأخرى، والمتمثِّلة في ذلك التعارض بين المسالك داخل الممارسة الحركيَّة. فالإسلاميُّون يجدون أنفسَهم مندرجين في مواقف عدّة تَعْكس بجلاءٍ التوتُّرَ بين التطلُّع الحداثيّ والممارسات التي تَفْرضها طرقٌ أخرى. فالأستاذ يتيم الموجود بيننا اليوم، وغيرُه من المثقفين الإسلاميِّين المنشغلين بالهمّ الفكريّ، كانوا قد كتبوا، منذ خمسة عشر عامًا، في موضوع «الإمارة.» وهذا الموضوع شكَّلَ إحراجًا لهم بسبب التساؤل عن علاقة الإمارة والمرشِد بالديموقراطيَّة وبتجلّياتها: فقد كانت الظروف الثقافيَّة والتطلُّعات الفكريَّة لدى ذلك الجيل تَفْرض إحداثَ قطيعة مع هذا الموضوع، لكنَّ الأدبيَّات التي مكّنت الحركاتِ الإسلاميَّةَ في المغرب من ولوج الحقل السياسيّ كانت عائقًا أمام إنجاز هذه القطيعة. والتغيير الذي يتمّ في هذا الإطار يسير بنوع من البطء والتدرُّج المحتشميْن.

إحراجٌ آخر يواجه الحركاتِ الإسلاميَّةَ المغربيَّة، ويؤثِّر في مستويات تعاطيها مع المسألة الديموقراطيَّة، يتمثَّل في التحالف الأوتوماتيكيّ الذي يَجْمع كلَّ هذه الحركات تجاه حركات المجتمع المدنيّ. ذلك أنَّ الحركات الإسلاميَّة المغربيَّة تجد إحراجًا، بفعل ذلك التحالف الأوتوماتيكيّ، من إبداء الرأي صراحةً في قضايا حسّاسة، وتجد صعوبةً في التخلُّص من الاعتقاد بأنَّها واحد لا يُمْكن تجزئته، علمًا أنَّ عمق الصراع بين هذه الحركات الإسلاميَّة كبير. وهذا يؤدِّي إلى بروز ضبابيَّة في الرؤى وعدم تقدُّم العديد من المفاهيم والمصطلحات التي ـ وإنْ تمّ تجاوزُها على مستوى الممارسة من مثل «الجهاد» و«التكفير» ـ فإنَّها تظلّ حاضرةً في أدبيَّات الحركات الإسلاميَّة.

ويتجلَّى مستوى آخر من عدم الوضوح في ذلك التناقض الحاصل بين مجالَي الممارسة السياسيَّة والممارسة الدعويَّة. ورغم أنَّ بعض الحركات الإسلاميَّة المغربيَّة تمكَّنتْ من إقامة الفصل بينهما نظريّاً، فإنَّ ذلك مايزال يَطْرح صعوبات عديدة على مستوى الممارسة اليوميَّة أهمُّها صعوبةُ التوفيق بين الدعوة التي يَعْكسها معجمٌ تقليديٌّ وأهدافٌ تقليديَّةٌ مطبوعةٌ بسمات الدين كتصوُّر شامل، وبين السياسة ذات الأفق الحداثيّ العصريّ المستَند إلى ثقافة وتصوُّرات حديثة غاية في الوضوح والنسقيَّة. وقد طَرَحَ هذا التناقض إحراجًا شديدًا أمام الحركات الإسلاميَّة، خاصةً أنَّ التمييز بين المجالين الدعويّ والسياسيّ يُمْكن أن يكون له تأثير سلبيٌّ في مستوى التنظيم الدعائيّ. بل الحق أنَّ الأساسَ في مقاربة موضوع الحركات الإسلاميَّة المغربيَّة هو التفكير مليّاً في السؤالَيْن التاليَيْن: كيف يتمّ خروجُ الحركات الإسلاميَّة المغربيَّة اليوم من الدعوة إلى الممارسة السياسيَّة؟ وما مدى انعكاس هذا الفعل على المسارَيْن سلبًا وإيجابًا؟

وقبل أن أخْتم مداخلتي أودّ أن أقترح عليكم نقطةً أخرى في نقاشنا، وتتعلَّق بما أسمِّيه «اليمين الإسلاميّ» في المغرب، وهو اتِّجاه بدأ يَدْخل في تحالف خطير وموضوعيّ مع طرف من الدولة ـ سواء في مستوى التعامل مع الدين وتحديدِ وظيفته، أو في مستوى تأطير المجال السياسيّ والأخلاقيّ في علاقته بالدين.

**لبيض** نتَّجه في نقاشنا إلى بلورة تصوُّر عامّ حول علاقة الحركات الإسلاميَّة بأسئلة الحداثة. لكنْ كيف يَنْظر المثقفُ الإسلامويّ إلى مسألة الحداثة؟ وكيف يتفاعل مع مفاهيم الحداثة وأسئلتها؟ وهل يَمْلك تصوُّرًا بديلاً لما هو قائم في السلوك النظريّ وفي بدهيّات الممارسات السياسيَّة والفكريَّة الحداثيَّة؟ أسئلة نوجِّهها إلى الأستاذ محمد يتيم باعتباره مثقفًا إسلاميّاً وأحدَ قادة حركة «الإصلاح والتجديد» الإسلاميَّة ورئيسًا لتحرير جريدة إسلاميَّة هي جريدة **التجديد**.

**يتيم** لا أحبِّذ أن أَحْشر نفسي في سجالات أو في ردود على بعض الأفكار التي جاء بها الإخوان، من منطلق أنَّ النقاش هو الذي سيُفضي في نهاية المطاف إلى بلورة مجموعة تصوُّرات متقاربة أو متباعدة. ويجب ألاَّ ننزوي في تدقيق قضايا قد يتولَّى التاريخُ الإجابةَ عنها، خاصةً إذا كانت ـ منذ البداية ـ تَدْفع بالمجيب إلى التحصُّن بلغة الدفاع ومحاولةِ نفي بعض التُّهم. وأتصوَّر أنَّنا إذا انحصرنا في هذه الزاوية فلن يكون نقاشُنا فكريّاً وثقافيّاً. والحال أنَّنا مدعوون في هذه الندوة الفكريَّة إلى استثمار البعدِ الثقافيّ والفكريّ في النقاش، لا البعدِ السجاليّ السياسيّ الذي يَبْقى له مقامُه وسياقُه.

يبدو لي من الضروريّ، قبل رَصْد بعض أجوبة الحركة الإسلاميَّة عن أسئلة الحداثة، أن أتساءل عن ماهيّة هذه الأسئلة، وعن السياق التاريخيّ الذي نشأتْ وتطوَّرتْ فيه، وعن كيفيَّة انتقالها إلى المجتمعات الإسلاميَّة، وعن دلالة مساءلة الحركة الإسلاميَّة لمعرفة مواقفها من هذه الأسئلة، وعمّا إذا كان من اللاّزم أن تكون أسئلتُنا في العالم الإسلاميّ هي أسئلة الحداثة الغربيَّة بحمولاتها الثقافيَّة والتاريخيَّة؟

لمقاربة هذه التساؤلات لا بدّ من عرض مجموعة من الملاحظات حول تطوُّر فكرة الحداثة نفسها:

١ ـ لم يَنْفصل تكوُّنُ مفهوم الحداثة في الغرب عن فكرة الصراع، سواء في بعدها الداخليّ، بين النظام البورجوازيّ الرأسماليّ الصاعد والنظام الإقطاعيّ الكنسيّ الذي كان آيلاً إلى التداعي والسقوط ؛ أو في بعدها الخارجيّ بين الحضارة الغربيَّة المسيحيَّة والحضارة العربيَّة الإسلاميَّة. ويشكِّل الصراعُ الخارجيّ أهمَّ محدِّدٍ تاريخيّ لبداية العصر الحديث ولبدايات تشكُّل مفاهيم الحداثة وأسئلتها: فالعديد من المؤرِّخين يحدِّدون بدايةَ التاريخ الحديث بسقوط القسطنطينيَّة في يد السلطان محمد الفاتح العثمانيّ سنة ١٤٣٥م وبسقوط غرناطة، آخرِ معقلٍ إسلاميّ في الأندلس سنة ١٤٩٢م ـ وهو التاريخ الذي يصادف اكتشافَ القارة الأميركيَّة. ولهذا فإنَّ فكرة الحداثة لم تَنْفصل في تكوُّنها عن مفهوم الصراع ومفهوم الغزو، وهو ما حدا ببعض الدارسين إلى اعتبار نهاية الصراع مؤشِّرًا على نهاية الحداثة (الدكتور أحمد عماري: **نظريَّة الاستعداد في المواجهة الحضاريَّة للاستعمار: المغرب نموذجًا**، منشورات المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، سلسلة رسائل جامعيَّة رقم ٢٠، ص ٢٢٤).

٢ ـ تحكَّم منطقُ الصراع أيضًا في بداية الوعي بالحداثة في العالم الإسلاميّ. فاللِّقاء بالحداثة في المغرب، مثلاً، كان لقاءً عسكريّاً (تمثَّلَ في هزيمتَيْ إيسلي وحرب تطوان). وقد وَلَّدت الهزائمُ في مواجهة الجيش الفرنسيّ، المتفوِّق تقنيّاً والمنظَّم تنظيمًا حديثًا، ضغطًا نفسيّاً دَفَعَ بالعلماء وبالفقهاء إلى الدعوة للتحديث العسكريّ. وهو ما أشّر على بداية تبلور وعي تحديثيّ يَهْدف إلى الدفاع عن الاستقلال ضدّ الاحتلال وليتطوَّر، فيما بعد، إلى نسقٍ فكريٍّ وسياسيٍّ يطول العديدَ من مناحي الحياة داخل المجتمع.

٣ ـ ارتبطت الحداثةُ في الغرب بثلاث لحظات أساسيَّة:

أ) اللَّحظة الأولى ارتبطتْ فيها الحداثةُ بالإحياء la renaissance، أيْ أنَّها لم تَكُنْ نقيضًا للتراث وللعقائد.

ب) اللَّحظة الثانية اتَّخذتْ فيها الحداثةُ سماتٍ ماديَّةً ثوريَّةً تَهْدف إلى إنجاز قطيعة تاريخيَّة مع التراث والعقائد والعادات والأخلاق والعلاقات بصفةٍ عامَّة.

ج) اللَّحظة الثالثة تُعْرف بـ «ما بعد الحداثة،» وتُعْتبر اتجاهًا يَحْسم مع نموذج العلوم الحديثة، ويَنْتقد النموَّ المتواصلَ والخطيَّ للتكنولوجيا الحديثة، كما يَنْتقد إيديولوجيا التطوُّر المؤسَّسة على إسقاطٍ خطّيّ projection lineaire لتطوُّر العلوم. وهكذا فَبَدَل مقولاتِ التقدُّم والتقنيَّة والعقل باعتبارها الأُطر الفكريَّة التي تشكِّل الجهاز المفاهيميّ للحداثة، نجدنا إزاء مقولات الكائن (L'être) والثقافة والمعنى والمقدَّس باعتبارها أطرًا جديدة للتفكير تمكِّن الأفرادَ والجماعات والثقافات من التعايش المنسجم الذي يلائم بين ما هو علميّ وما هو إنسانيّ.

من خلال ما سبق يُمْكننا أن نسجِّل الملاحظات التالية:

١ ـ تبلورتْ فكرةُ الحداثة في سياق تاريخيّ وحضاريّ غربيّ. ولذلك جاءت أسئلةُ الحداثة وأجوبتها حول مختلف القضايا محكومةً بذلك السياق التاريخيّ.

٢ ـ لم تَنْتجْ أسئلةُ الحداثة في العالم الإسلاميّ عن صيرورة ذاتيَّة للتطوُّر، وإنَّما جاءت محمولةً على أسنَّةِ الاستعمار الغربيّ لهذا العالم. ولأوَّل مرَّة في تاريخ البشريَّة، صارت العلاقاتُ بين المجتمعات تتمُّ على أساس التبعيَّة المُطْلقة: بين «مَرْكز» حَقَّق نماءه الاقتصاديّ وتطوُّرَه الاجتماعيّ والسياسيّ من خلال نَهْبٍ لم يَسْبق له مثيلٌ في التاريخ للثروات الطبيعيَّة واستعبادٍ فظيع للملايين من البشر؛ وبين «محيطٍ» تابعٍ محكومٍ بعلاقات القوَّة والتبعيَّة التي تَرْبطه بالمركز وتَعُوق انطلاقَ حركته التحديثيَّة الذاتيَّة. وأعتقد جازمًا أنَّ الانخراط في إشكاليَّة الحداثة كما تولَّدتْ عن الصيرورة التاريخيَّة الغربيَّة يشكِّل أحد أكبر العوائق التي تَحُول دون تحقيقنا لمشروع نهضتنا وحداثتنا الخاصة. كما أتصوَّر، بالجَزْم ذاته، أنَّ جوهر مشروع حداثتنا الخاصة يَنْبغي أن يكون مشروعًا تحرُّريّاً تجاه إشكاليَّة الحداثة وأجوبة الحداثة الغربيَّة.

٣ ـ إنَّ مساءلة المجتمعات الإسلاميَّة، والحركات الإسلاميَّة بالتحديد، عن أسئلة الحداثة كما بلورتْها التجربةُ الغربيَّةُ هي أحد مظاهر أزمتنا الفكريَّة، باعتبارِ أنَّها تَطْرح إشكاليَّة التحديث من منطلق التمركز حول الحداثة الغربيَّة.

٤ ـ إنَّ واقع الغلبة والسيطرة الذي يُميِّز علاقتَنا بالغرب ذو تأثير في المجال الاصطلاحيّ أيضًا. فالغرب يسيطر على حقل الثقافة، ويَحْتكر حقلَ الإعلام، ويَمْتلك المبادرةَ في طرح الأسئلة المتعلِّقة بالحداثة وبتجلّياتها. وتبعًا لذلك أضْحت «الحداثةُ» الغربيَّةُ واقعًا مفروضًا علينا، يَسْكن سلوكَنا ويَخْترق فكرَنا ونُخَبنا ويصوغ طموحاتِنا. فالعقلانيَّة تَسْتهوينا وتعبِّر عن حاجتنا إلى العيش في مجتمع مختلف تمامًا عن المجتمع غير العقلانيّ. والديموقراطيَّة، بغضّ النظر عن حمولاتها الفلسفيَّة، تعبِّر عن حاجتنا إلى التحرُّر السياسيّ. لقد أَصبحت الحداثة واقعًا موضوعيّاً، ومفرداتُها أصبحت «ممّا عمّت به البلوى،» كما يقول الفقهاء؛ وما عمَّت به البلوى يجب أن يكون له حكمُه الخاصُّ. وأَثْبت الرفضُ المُطْلقُ للتعامل مع الحداثة فشلَهُ في تجارب ماضية وحاضرة بحيث أَثْمر نتيجةً عكسيَّةً، وهي الانهيار أمام النموذج الحداثيّ الغربيّ. وهذا الموقف الداعي للانغلاق لايزال يجد مَنْ يروِّجه في أوساط بعض الحركات الإسلاميَّة التي لا تُعْمِلُ الفكرَ والإبداعَ من أجل خلقِ توافقٍ بين القيم الإسلاميَّة ومظاهر الحداثة.

لكنْ إلى جانب هذا الاتِّجاه، هناك اتِّجاه تحديثيّ قويّ يَعْمل على طرح إشكاليَّة الحداثة والتحديث من منطلق قيمنا الحضاريَّة والاجتماعيَّة والثقافيَّة، فيغدو التحديث من منظوره «تجديدًا،» أيْ سعيًا إلى صياغة إشكاليَّة الحداثة وأجوبتها صياغةً تتلاءم مع المنظومة العقديَّة والثقافيَّة والحضاريَّة للأمَّة الاسلاميَّة. إنَّها، بصورة أدقّ، محاولةٌ لـ «تَبْيئة مفاهيم الحداثة.» ويُمْكننا أن نشدِّد في هذا السياق على إسهاماتِ مفكِّرين أمثال الدكتور محمد عمارة، وخالص جلبي، وجودت السعيد، والدكتور طه جابر العلواني، والدكتور يوسف القرضاوي، والمرحوم محمد الغزالي، والدكتور أحمد الريسوني، وكلّ إصدارات «المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ،» في تجديد الفكر الإسلاميّ وتحصينه من الفهم الحَرْفيّ للنصوص ومن الغلوّ والتطرُّف، وفي تأصيل الديموقراطيَّة كفكر وممارسة. وأعتقد أنَّ هذه الإسهامات أهمُّ بكثير من إسهامات عدد كبير ممّن يُحْسبون على الحداثة ويَسْعون إلى استنساخ الحداثة الغربيَّة في مستوياتها الفلسفيَّة أو في أبعادها المنهجيَّة والمعرفيَّة. ويُمْكننا في هذا السياق أن نُشير، على

سبيل التمثيل لا الحصر، إلى أعمال الباحث الإسلاميّ المغربيّ الدكتور أحمد الريسوني في مجال «تأصيل» مفهوم الديموقراطيّة في بحثه حول **نظريّة التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلاميّة** يؤكّد الريسوني في هذا البحث على ضرورة الاستفادة بعقلانيّةٍ وباستقلاليةٍ من النُّظُم الديموقراطيّة وتجاربها الغنيّة، ومن بعض أنماطها التطبيقيّة الراقية كما يؤكّد أنّ علينا أن نُبْدع وأن نُسْهم في تطوير هذه التجارب وتحسينها وتهذيبها، وأنّ علينا ـ وعلى جميع سياسيِّينا المتمسّكين بالهويّة وبالقيم الإسلاميّة ـ أن نبلور ممارساتٍ ديموقراطيّةً متديِّنةً كيما تُصْبح في منأًى عن الديموقراطيّة اللادينيّة ويَدْحض الريسوني دعوى أولئك الذين يتخوّفون من الديموقراطيّة ويَعْتبرون أنّها قد تؤدّي إلى قرارات منافية للدين، معتبرًا أنّ تطبيق الديموقراطيّة بحقّ كلّ الشعوب الإسلاميّة دون زيفٍ أو تلاعبٍ أو إكراهٍ سيؤدّي بالضرورة إلى مزيد من تطبيق الإسلام وتعزيز أحكامه أمّا إذا افترضنا، حسب الريسوني، أنّ الناس قد اختاروا مخالفةَ الإسلام والخروجَ عنه، فذلك يَعْني أنّ هؤلاء لا يستحقُّون أن يطبَّقَ عليهم الإسلامُ، لأنّ التطبيق الإكراهيّ للإسلام ليس لائقًا بروح هذا الدِّين فالإسلام لم يُقِمْ دولتَه وشريعَته إلاّ حينما تجمَّعتْ لديه قاعدةٌ شعبيّةٌ واسعةٌ تُؤْمن به وتشكّل السوادَ الأعظمَ من المجتمع. وإذا افترضنا أنّ الناس اختاروا اختياراتٍ غيرَ إسلاميّة، فذلك يَعْني أنّ هناك خللاً يَنْبغي على الحركة الإسلاميّة أن تَسْتوعبه وأن تُعالجه بالدعوة وبالتوعية وبالتربية

الأمر هنا لا يتعلّق، عند أحمد الريسوني، بموقفٍ تاكتيكيّ من الديموقراطيّة، وإنّما هو يؤسِّس نظرتَه إلى الديموقراطيّة من خلال نظرية «التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلاميّة.» والفكرة الأساسيّة في هذه النظريّة، الموجودة في كل العلوم الإسلاميّة، هي أنّنا في ما نحن نَسْعى إليه من أمور علميّة وعمليّة قد نحقّق مبتغانا على أكمل صورة، وقد نُخْفق في تحقيقه، فنَلْجأ آنذاك إلى نظرية التقريب والتغليب وهذا ما نَحْتاج إليه ونحن نقارب أسئلةَ الحداثة.

**مودن** يتميّز المغرب بتجربة فريدة في ما يتعلّق بالعلاقة بين السياسة والدين، وبين العلمانيّة والدين. وأظهرتْ هذه التجربة أنّ هناك اقتناعًا من الجانبَيْن بأنّ طرفًا لا يُمْكنه أن يَهْزِمَ أو أن يُلْغيَ الطرفَ الآخر. هذه هي الحصيلة الأولى التي يُمْكن أن يخرج بها المتأمّلُ للمشهد السياسيّ المغربيّ راهنًا.

أما الحصيلة الثانية فتتمثّل في ملاحظة الإشكالات الكبرى التي تحيط بهذه العلاقة فإذا كانت هذه الأطراف مدعوّةً إلى التعايش فيما بينها، فكيف يُمْكن أن يتمّ هذا التعايش وعلى أيّة أسس؟ وما هي الدوائر التي يُمْكنها أن توجِّه مظاهرَ هذا التعايش؟

أعتقد أنّ مسيرتَي الرباط والدار البيضاء اللتَيْن نُظِّمتا في السنوات الأخيرة كموقف من الخطّة الوطنيّة لإدماج المرأة في التنمية (وهي الخطّة التي عَرَضتها الحكومةُ على المكوِّنات المجتمعيّة في المغرب) فقادت مسيرةَ الدار البيضاء الحركاتُ الإسلاميّة وقادت مسيرةَ الرباط فعّاليّاتُ المجتمع المدنيّ العلمانيّ بفصائله المتعدِّدة الألوان والأطياف ـ أقول إنّ هاتَيْن المسيرتَيْن شكّلتا، في نظري، نقطةَ تحوُّلٍ كبرى في السياسة المغربيّة. فقد بدا، من نتيجة المسيرتَيْن، أنّ المجتمع المدنيّ، بتشكيلاته المتعدِّدة، يواجه نفسَه. والأغرب من ذلك أنّ النظام، هذه المرّة، لم يكن هو الموجِّه أو المتكلِّم في هذه المواجهة: فالنظام يوجد على هامش اللُّعبة يراقبها عن بعد، ويتحفَّظ من التدخُّل فيها مباشرةً.

وبعد الدراسة والتحليل من قبل الطرفَيْن اقتنعا برفع موضوع الصراع، الذي هو المرأة وإشكاليّاتُها، إلى التحكيم المَلَكيّ، بعدما تبيَّن لهما أنّ الصراع قد يطول أكثر ولن يُفضيَ إلى منتصر ومنهزم، بل ستظلّ الدائرةُ ملأى بتسجيل المواقف والمواقف المضادّة دون تحقيق ثمار تُرتجى وتشكّل هذه القناعة إيذانًا بالعودة إلى الإستراتيجيّة القديمة في حلّ مشكلات المجتمع، وانهزامًا في إيجاد وسائل جديدة تفضي إلى تكريس سلطة المجتمع المدنيّ وقوّته لحلّ المعضلات المجتمعيّة التي تواجهه

لكنّ العنصر الإيجابيّ الذي يُمْكننا ملامستُه، والذي صار يتبلور بوضوح خلال فترة انتظار نتائج التحكيم المَلَكيّ، هو بدايةُ صوغ مواقف أكثر إيجابيّة وتقدُّمًا أسفرتْ عنها عدّةُ لقاءات وندوات وكرّستْها مقالاتٌ وحواراتٌ إعلاميّة. وقد اتّفقتْ كلُّ هذه المواقف على ضرورة إشاعة جوّ الحوار وتقبُّلِ الجلوس مع الآخر والإنصات إليه بإمعان. وهذا في حدّ ذاته يمثِّل معطًى إيجابياً ومؤشِّرًا دالاً على تحوُّل في الوعي وفي النفسيّة وفي الممارسة السياسيّة والفكريّة لدى النخب المغربيّة بشتى مقاصدها وأهدافها.

في ندوة عُقدتْ منذ أيام في هذه القاعة، وكان قد حضرها الأستاذان السّاسي والطوزي، لاحظنا كيف أنّ وجهات نظر جديدة آخذةٌ في التبلور وفي التطوُّر، وكيف أنّ فكرة المرجعيّة الموحّدة بدأ التخلّي عنها تدريجياً وشَرَعَ الكلُّ يَنْظر إلى آفاق جديدة للحوار وللتعايش. لكنْ في غياب طَرْحِ المرجعيّة الموحّدة تَظْهر معضلاتٌ جديدة من نوع: أين يُمْكن أن تتّجه الأطرافُ المتحاورة بعد هذا الإبعاد للمرجعيّة الموحِّدة؟ وما هي الطرق التي يتمّ الحوارُ عَبْرها؟ إنّ المرحلة الراهنة تَسْتوجب الكثير من الجهد لصياغة أرضيّة للحوار وللتواصل، وتَفْرض ضرورةَ قيام كل طرف بنقدٍ ذاتيّ لتجربته ولخطابه. ذلك لأنّنا عندما نراجِعُ التجربةَ المغربيّة في التعاطي مع مسألة الحداثة انطلاقًا من الانتقادات التي وجّهها السّاسي إلى الحركات الإسلاميّة، نجد أنّ هذه الانتقادات نفسَها يُمْكنها أن توجَّه إلى الحركات السياسيّة **الأخرى** في المغرب. لنبحثْ جميعًا عن تنظيم سياسيّ مغربيّ واحد

لم يقدِّس النصَّ والشخصَ، ولم يكرِّسْ مفهومَ الأمميَّة، ولم يميِّز نفسَه بشكلٍ معيَّن وبلباس محدَّد أحيانًا. فنحن هنا لا نتكلَّم على الحداثة في مواجهة الدِّين، وإنَّما نتحدَّث عن تعبير سياسيّ بأشكالٍ ورموزٍ متشابهة قد توظِّف مصطلحاتٍ ومفاهيمَ متباينةً.

والمثير أنَّ الحداثة، كما مورستْ في المغرب، ماتزال في حاجة إلى نقد فلسفيّ. ذلك لأنَّ الانتقال من الفكر الحداثيّ الوطنيّ القوميّ إلى الفكر الماركسيّ الشيوعيّ يتمّ دون مراجعة شاملة من الفكر الثاني للفكر الأوّل ودون دراسة تحليليَّة لمفاهيمه ولأنظمته، وإنَّما أُنْجز الانتقالُ عبر عمليَّة قيصريَّة أُجريتْ بأدواتٍ وضوابط غير علميَّة. والشيء ذاته يُمْكننا قولُه بالنسبة إلى الفترة الحاليَّة، التي تتميَّز بخطاب حداثيّ ليبراليّ يَحْمل شعارَ «الديموقراطيَّة وحقوق الإنسان.» فهذا الخطاب احتلّ مواقعه بإقصاء الفكر الماركسيّ الشيوعيّ ورفْضِه دون مراجعة نقديَّة يلجأ فيها إلى إعادة تمثُّل المرحلة السابقة بإيجابيَّاتها وبسلبيَّاتها ومحاولة دمجها ضمن سيرورة التفكير الجديد في مستقبل المجتمع المغربيّ الذي يُفْترض ألاَّ يعيد إنتاجَ معضلات المراحل السابقة. ينضاف إلى ما سبق أنَّ «الحداثة المغربيَّة» كانت دومًا مقنَّنةً ومحدَّدةً وفق معايير الحداثة في سياقها الفرنسيّ، غيرَ منتبهةٍ إلى الانتقادات العديدة التي كانت توجَّه إلى هذه الحداثة من طرف فكرٍ حداثيٍّ مغايرٍ ويَنْتمي إلى سياقات تاريخيَّة ومجتمعيَّة أخرى.

ضمن هذه الشروط يجد الاتِّجاهان الدينيّ والعلمانيّ نفسيْهما أمام ضرورة البحث عن أرضيَّة توافقيَّة مشتركة للتعايش تؤسَّس على مبدإ الحوار والتفاهم. واللافت للانتباه، في سياق هذا البحث الدؤوب، أنَّ المجهودات التي يقوم بها بعضُ المفكِّرين الإسلاميِّين مثل الدكتور أحمد الريسوني من أجل إيجاد أرضيَّة للتعايش المشترك لم تُستثمَرْ بالشكل المطلوب من طرف الحداثيِّين العلمانيِّين. والظاهر أنَّ السبيل الأسهل والأبسط لبناء أرضيَّة للحوار وللتعايش هو السبيل **العَمَلي**ّ، بدل المراهنة على السبيل الفلسفيّ الذي تَعْترضه معوِّقات عديدةٍ. ففي الغرب هناك تمييز واضح بين المجال العموميّ والمجال الخاصّ. وكل مجال من المجالَيْن ينظَّم اعتمادًا على الممارسة العمليَّة قبل الممارسة الفلسفيَّة الفكريَّة، بل لقد وجدوا في مستوى الممارسة العمليَّة حلولاً فلسفيَّة للعديد من المعضلات. فإذا ما أَثَرْنا إشكالاً مجتمعيّاً كالبطالة، وحاولْنا البحثَ عن الحلول المُمْكنة له، فإنَّ هذه الحلول ستكون بالأساس حلولاً فلسفيَّة وفكريَّة؛ وستتقلّص الصراعات التي ستَظْهر، آنذاك، بين العلمانيِّين والإسلاميِّين. وستُصْبح المسألةُ مركّزةً على معرفة كيفيَّة توظيف التراث أو الفكر الحداثيّ العلمانيّ أو التكنولوجيا أو العولمة من أجل الوصول إلى حلّ عمليّ هادف.

وتجب الإشارة إلى أنَّ فُرَص إيجاد هذه الأرضيَّة المشتركة اليوم بين الإسلاميِّين والحداثيِّين العلمانيِّين متوفِّرةً أكثر من أيّ وقت مضى. ذلك لأنَّ الفترة التاريخيَّة التي نحياها اليوم تَرْفض الموقف الذي لا يَقْبل الآخرَ، وتكرِّس طموحاتِ العيش المشترك وفق آليات الممارسة العمليَّة على أسس الاختلاف والمنافسة اللذين يتمّ التعامل معهما دون الوقوع في العنف أو العنف المضادّ.

**لبيض** يَبْدو لي أنَّ رهان خلق أرضيَّة التعايش المشترك بين مختلف مكوِّنات الحقل السياسيّ المغربيّ نابعٌ من واقع الانتقال السياسيّ الذي أقام المغربُ أُسُسَه منذ سنة ١٩٩٦ عندما تحقَّق نوع من التوافق بين النظام الملكيّ والأحزاب السياسيَّة على أسس التعاون من أجل الانتقال بالبلاد سياسيّاً إلى مرحلة التداول السلميّ على السلطة بين مختلف تلك المكوِّنات. لكنَّ تجربة الانتقال السياسيّ أو التناوب التوافقيّ لم تتمّ انطلاقًا من سيرورة ذاتيَّة من التحوُّل والتغيير وتركيب مفردات جديدة في حقل التداول السياسيّ، وإنَّما هي قرار من أعلى سلطة في البلاد ارتأتْ، بناءً على خياراتها وتاكتيكاتها ورهاناتها السياسيَّة، أن يَدْخل المغربُ مرحلةَ التحوُّل السياسيّ وفق ضوابط وميكانيزمات محدَّدة بدقَّة. وكان من شأن هذا القرار أن يَخْلق نوعًا من الارتجاج داخل صفوف الحركات السياسيَّة وأن يَفْرض جملةً من الإبدالات في مستوى الخطاب والممارسة معًا. وهكذا صرنا نعيش تجربةَ إصلاح سياسيّ مجزَّأ وخاضع لتوافقات وتحالفات عطَّلتْ إلى حدٍّ ما تجربةَ النضال من أجل تحديث المؤسَّسات السياسيَّة في البلاد: وهي التجربة التي لا يُمْكنها أن تتمّ دون الدعوة الصريحة إلى إصلاح دستوريّ حقيقيّ تشارك فيه كلُّ الهيئات السياسيَّة وكلُّ مكوِّنات المجتمع المدنيّ، إضافة بطبيعة الحال إلى النظام ممثَّلاً في الحكومة وأجهزتها ومؤسساتها.

ومن شأن مراجعة الدستور مراجعةً دقيقةً أن تُطْلق مسلسلَ الإصلاحات الكبرى في البلاد، وأن تحوِّل الصراعَ المجتمعيَّ القائم بين مختلف شرائح المجتمع إلى فرصة لقيام حوار وطنيّ قادر على فرض الحلول المُمْكنة دون الاستنجاد بالحلول الفوقيَّة المفروضة. وفي هذا السياق يُمْكن أن تكون للحركات الإسلاميَّة أدوارٌ في إيجاد الحلول الفلسفيَّة والعلميَّة لمجموع المعضلات المجتمعيَّة والسياسيَّة والثقافيَّة، بدل أن تظلّ جبهةَ مواجهةٍ لنضالات المجتمع المدنيّ من أجل تحقيق اختياراته وتوجُّهاته

إنَّ السؤال الذي يجب مقاربته هو: لماذا كانت الحركات الإسلاميَّة المغربيَّة دائمًا في مواجهة مع التيارات السياسيَّة الحداثيَّة والجمعيَّات الحقوقيَّة والنسائيَّة أكثر من مواجهتها للنظام ذاته؟

**السّاسي** المثير في خطاب الحركات الإسلاميّة، خاصةً في مسألتَي الديموقراطيّة والحداثة، أنّ الإسلاميّين في حالة الدفاع عن النفس يوظّفون خطابًا غايةً في الاحتراز والاحتراس، إذْ تراهم يعلنون انتماءَهم إلى الديموقراطيّة والحداثة. أمّا في حالة الهجوم والإحساس بالقوّة، فإنّهم يَكْشفون عن الخطاب المُضْمَر المعادي للديموقراطيّة والحداثة. لذلك يبدو من اللاّزم العودةُ، كلّ مرّة، إلى الممارسات اليوميّة للحركات الإسلاميّة، عوضَ التركيز على البيانات والتصريحات والبلاغات.

يردّد الإسلاميُّون، دومًا، كما ردّد الأستاذ يتيم اليوم، فكرةَ الأخذ بالديموقراطيّة وبالحداثة وبحقوق الإنسان في حدود، ومن خلال وضع سقفٍ لهذا التعامل. والسؤال الذي يُطْرح في هذا المقام هو: ألا يَعْلم هؤلاء أنّ الحداثة والديموقراطيّة وحقوق الإنسان عبارةٌ عن بنْيات كليّةٍ لا يجوز فيها التبعيضُ؟ ثم ألا يعتقد الإخوةُ في الحركات الإسلاميّة المغربيّة أنّ ما يتصوّرون أنّ بإمكانهم الاستغناءَ عنه في منظومة الحداثة يمثّل القواعدَ الأساسيّةَ التي تقوم عليها تلك البنيةُ المفاهيميّة؟ وهذان السؤالان يَصْدقان كذلك على مسألة تَبْيِئة مفاهيم الحداثة التي دعا إليها محمد يتيم في مداخلته. وقد جرّبنا هذا الخطابَ التجزيئيّ الذي يَسْتحضر نصفَ الحقيقة ويغيِّب نصفَها الآخر في معركة «الخطّة الوطنيّة لإدماج المرأة في التنمية.»

**يتيم** تحدّثنا، بالأساس، عن إسهام الحركات الإسلاميّة المغربيّة في بلورة أجوبة جماعيّة من خلال توظيف رصيدنا الفكريّ والمعرفيّ والدينيّ والتراثيّ. وهذا في تصوُّري ممكن اليوم مع الحركات الإسلاميّة ذات التوجُّه الحداثيّ. لكنْ عندما أقول: «حركات إسلاميّة ذات توجُّه حداثيّ» فلا بدّ أن أضع لها سقفًا محدّدًا؛ إذ لا أتصوّر يومًا ما أنّ مغربيّاً عندما يفكّر في الحداثة يَسْتحضر معها تلك الحمولةَ الفلسفيّةَ اللائِكيّة أو الإلحاديّةَ لبعض تجلّيات قضاياها. فحتى في الغرب، فإنّ الدعوات التي رَبَطت الحداثةَ بهذا البعد الفلسفيّ ظلّت دعواتٍ محدودةً؛ ولهذا جاءت فلسفاتٌ تَهْدف إلى إعادة التوازن في الحياة العامّة للرمزيّ وللثقافيّ وللمقدّس. كما لا أتصوّر مغربيّاً، مهما بلغتْ درجاتُ اعتناقه للديموقراطيّة ولحقّ الاختلاف، يدافع عن حريّة الشذوذ الجنسيّ. فالمغاربة كلُّهم مسلمون، وانتماؤهم للإسلام سيظلّ حاضرًا حتى دون أن يتجلّى كقناعة نظرية، لأنّه يُسْتَحْضر كثقافة وكانتماءٍ للجماعة وللثقافة العربيّة الإسلاميّة.

**السّاسي** وهذه في اعتقادي مغالطة كبيرة. إذْ لماذا لا تريد أن تتصوّر مغربيّاً يدافع عن الشذوذ الجنسيّ؟ كنتُ أفضّل أن تحدّد لنا أسبابَ رفض المغاربة للشذوذ الجنسيّ، عوض أن تَرْفض الانخراط في هذه الحالة الافتراضيّة التي تصوّر لك إمكانيّة تحقُّقها. ثم أنا لا أفهم معنى حديثك عن أنّ المغاربة يَرْفضون الدفاع عن حريّة الشذوذ الجنسيّ لأنّهم كلُّهم مسلمون، علمًا أنّ المسلمين ليسوا وحدهم الذين انتقدوا نتائجَ مؤتمرات نيروبي والقاهرة وبيكين، بل إنّ الكرسيّ الرسوليّ قام من جانبه كذلك بتقديم تحفُّظات مماثلة.

عندما نتحدّث عن الحركات الإسلاميّة المغربيّة، فإنّ الأمر لا يتعلّق بالصدق وبحبّ الوطن، ولا حتى بالانتماء المفترض لمناهضة الظلم والجوْر وبناءِ الديموقراطيّة عند قادة هذه الحركات، وإنّما يتركّز النقاش في أنّ هذه الحركات وقادتها يَنْخرطون في موقف ثقافيّ سيُفْضي إلى نتائج لن يتمكّنوا هم أنفسُهم من ضبط عواقبها ـ والتجربتان المصريّة والجزائريّة شاهدتان على ذلك. وقد ثبت أنّ الممثّلين لهذه الحركة يلتزمون خطابًا شعبويّاً في مواجهة تربة معيّنة مستعدّةٍ للتفاعل مع هذا الخطاب. لكنْ بعد أن يَخْرج المارِدُ من عقاله، فلن يَسْتطيع هؤلاء التحكُّمَ في هذه الحركة. وفي هذا السياق أتساءل: هل يعي هؤلاء القادة ثِقَلَ المسؤوليّة التاريخيّة الملقاة على عاتقهم وهم يندرجون في هذا الموقف الثقافيّ الذي تُبنى عليه هذه الحركات؟

عادةً ما يُقال إنّ الحركات الإسلاميّة المغربيّة لا تَنْتهج ثقافةَ العنف والتكفير، وتَحْتفل البياناتُ والبلاغاتُ الصادرة عن قيادات الحركات الإسلاميّة بخطابات اعتداليّة. لكنّنا عندما نتأمّل الممارسة فإنّنا نفاجأ بعكسِ ما يروّج في هذه الخطابات. وأريد أن أركّز، في سياق الحديث عن الممارسة، على المظاهرات والمسيرات التي شهدَها المغربُ في السنوات القليلة الماضية. فقد عَمَدْنا في هذه المظاهرات، كتنظيمات سياسيّة وكحركات حقوقيّة ونسائيّة، إلى الاتفاق على تنظيم مظاهرة موحّدة، غير أنّنا فوجئنا في آخر لحظة بنزول الإسلاميّين إلى المظاهرة بشكل مستقلّ. وهذا السلوك يؤشّر على موقفٍ ثقافيٍّ يميل إلى الخروج عن الجماعة. وهذا الخروج ذاته ألا يعني تكفيرَ هذه الجماعة، وإنْ بشكلٍ مُضْمِر؟

**يتيم** (مقاطعًا) أيَعْني ذلك أنّ هذه الجماعات ليس من حقّها تكوينُ كياناتها السياسيّة المستقلّة، وأنّها إذا شاءت ذلك نُعتتْ بالمارقة عن الجماعة؟

**السّاسي** أتحدّث هنا عن نشاط جماهيريّ عملنا جميعًا على تنظيمه، كما اتّفقنا فيه على أشياء محدّدة كانت مُلْزِمةً لنا جميعًا. ففي مسيرة التضامن مع كفاح الشعب الفلسطينيّ الأخيرة وقع الاتفاقُ على حمل لافتات موحّدة من توقيع «الجمعيّة المغربيّة لمساندة الشعب الفلسطينيّ.» وقد التزم الإسلاميُّون بذلك قبل غيرهم. لكنّ المفاجأة جاءت من حَمْلِ الإسلاميّين للافتاتٍ تَحْمل بعضَ الآيات القرآنيّة، والتي اعتُبرت خارج نطاق حمل تأشيرة «الجمعيّة» لأنّها ببساطة جزءٌ من القرآن الكريم.

وعندما نتأمّل مضمونَ هذه اللافتات نجدها تركّز على الآيات التي وَرَد فيها ذِكْرُ اليهود في القرآن، غير آبهين بأنَّه يوجد، في مقدّمة المسيرة، المناضلُ السياسيُّ المغربيُّ اليهوديّ أبرهام السرفاتي مدفوعًا على كرسِّيه المتحرّك. أليست هذه رسالةً واضحةً تؤشّر على ثقافة اللاتسامح؟

إنَّ الغاية من المظاهرة كانت إبلاغَ رسالتَيْن واضحتَيْن إلى الرأي العامّ الدوليّ هما أولاً: أنّ هناك اعتداءً على الإخوة الفلسطينيِّين؛ وثانيًا: أنَّ هناك إجماعًا وطنيّاً مغربيّاً حول القضية الفلسطينيّة. غير أنَّ الإسلاميِّين طوال المسيرة كانوا يردِّدون شعار «اللّه أكبر،» وهو شعار لا ينطوي على أيّ مطلب للأمم المتحدة أو للرأي العام، بقدر ما هو شعار يُعْلِن المشاركون الإسلاميُّون في المظاهرة من خلاله أنَّهم يَنْتمون إلى الإسلام. فهل يَحْتاج هؤلاء، دومًا، إلى الإعلان عن انتمائهم إلى الإسلام كلَّما كانت هناك مناسبةٌ أو تظاهرةٌ أو لقاءٌ جماهيريّ؟ ثمَّ أمام مَنْ يُعْلنون عن هذا الانتماء، حين نَجْتمع كلّنا كمسلمين للتضامن مع الشعب الفلسطيني؟ أليست هذه، أيضًا، بذرةً للتطرُّف في ممارسة الحركات الإسلاميّة المغربيّة؟

أشرتُ سابقًا إلى عنصر الأمميَّة الإسلاميَّة باعتباره السِّمةَ اللاحمةَ للحركات الإسلاميَّة عمومًا. إلاَّ أنَّ هناك مَنْ يقول، من داخل الحركات الإسلاميَّة المغربيَّة وفي مستوى الخطاب النظريّ، إنَّ حركتنا الإسلاميَّة المغربيَّة تَنْتمي إلى صلب الواقع وتتطوَّر معه. لكنَّنا عندما نَخْتبر مستوى الممارسة، فإنَّنا نجد الأمر يَخْتلف. ولهذا أعود، مرّة أخرى، إلى مناسبة المسيرة التضامنيّة مع الشعب الفلسطينيّ لأشير إلى أنَّ إخواننا في «حركة العدل والإحسان» كانوا قد أَجْبروا المساندين، باختلاف شرائحهم وألوانهم واتِّجاهاتهم، على الاستماع إلى صوت الشيخ أحمد ياسين زعيم حركة «حماس» من خلال مكبِّر الصوت. ألسنا، بهذا السلوك، أمام إعلان صريح عن امتداد الأمميَّة الإسلاميَّة داخل الحركة الإسلاميَّة المغربيَّة؟

بخصوص موضوع الديموقراطيَّة نلاحظ أنَّ خطاب الإسلاميِّين بشأنها واضح: فهو يَقْبل بها موقَّتًا. وهذا ما يؤكِّد عليه عبد السلام ياسين، حين يُعْلن صراحةً أنَّ الديموقراطيَّة خيارٌ قسريّ ومرحليّ. وقد تَظْهر تجلِّياتُ هذا الخطاب في ممارسة المنخرطين في «جماعة العدل والإحسان» الذين يتَّخذون من كُتُب عبد السلام ياسين مرجعًا أساسيّاً لتنشيط المناضلين ولتكوينهم، دون ما تَنْتجه الجماعةُ من أدبيَّات ومرجعيَّات. وهو ما يؤكِّد غلبةَ الطابع الصوفيّ على الجماعة، وغلبة علاقة الشيخ بالمريد.

**الطوزي** ما ذكره السّاسي يدعِّم فكرةَ البحث عن أرضيَّة للتعايش بين التنظيمات السياسيَّة الإسلاميَّة والعلمانيَّة. وهذا البحث يجب أن يتّجه نحو تكريس تحالفات، وهذا قد لا يكون في صالح المغرب: فالتحالف قد يتحوَّل إلى تواطؤ؛ وهذا التواطؤ يكون، غالبًا، على حساب الحريّات.

والظاهر أنَّ قناعة الحوار والتعايش لم تَفْرضها عواملُ موضوعيَّةٌ راهنةٌ ومستجدّة فحسب، وإنَّما هي متجذِّرة في السلوك الثقافيّ للإنسان المغربيّ. وهذا السلوك الثقافيّ يَرْفض العنفَ والتطرُّف. فسيكولوجيّاً ثَبَتَ أنَّ الإنسان المغربيّ ليس مستعدّاً لتقبُّل فكرة العنف والتطرُّف في الممارسة السياسيَّة والثقافيَّة. لكنْ، إضافةً إلى هذه القناعة الثقافيَّة، هناك شروطٌ موضوعيَّةٌ تشجِّع البحث عن صيغ التعايش، أهمُّها التراجعُ الملحوظُ في مستوى الخطاب السياسيّ العامّ، الذي كان يتّجه منذ سنتين نحو بلورة عهد جديد في السياسة المغربيَّة. فهناك استدعاء قويّ وملحّ لتجلِّيات العهد القديم للحسم في الكثير من القضايا رغم وجود ظروف مواتية لحلِّها، كـ «الخطّة الوطنيَّة لإدماج المرأة،» في المستوى الاجتماعيّ انطلاقًا من ممارسات الحركات الإسلاميَّة المغربيَّة المعقلنة والمتنوِّرة.

**يتيم** أشار السّاسي إلى علاقة الإسلاميِّين بأسئلة الديموقراطيَّة والحداثة، وأكّد أنَّهم في حالة الدفاع يتبنَّون خطابًا مناصِرًا للديموقراطيَّة وللحداثة، وفي حالة الهجوم نجدُهم يتبرأون من ذلك الخطاب. وأنا أتساءل: وما دليل السّاسي على ذلك؟ وإذا كان لا يؤْمن بالبيانات والتصريحات والبلاغات السياسيَّة، فبماذا سيُؤْمن... علمًا أنَّ المكتوب هو الذي يَخْلد ويستقرّ ويتفاعل معه الناس؟ وقد يتساءل البعضُ: وما الذي يَضْمن عدمَ الانزلاق في ممارسات الحركة الإسلاميَّة؟ وأنا أجيب حاسمًا: الديموقراطيَّة ذاتُها. فالانزلاق والتطرُّف يقعان عندما يكون هناك كبتٌ سياسيّ. فما وَقَعَ في الجزائر من انزلاق صُنِع صُنْعًا وكانت وراءَه أيادٍ خبيثة؛ فقد فُرِضَ على المعْتدِل أن يتطرَّف حين قُمِعَ وسُحِبتْ من أمامه كلُّ إمكانيَّات التواصل والتأطير. فماذا أَنتظر من حركةٍ رُمي قادتُها في السجن، وحُوصِرَ تنظيمُها حصارًا عنيفًا؟ يجب أن نَعْترف بأنَّ تجربة الاعتدال داخل الحركات الإسلاميَّة مُسْتهدفةٌ من أطراف متعدِّدة.

**الطوزي** قد أختلف معك جزئيّاً في هذه الفكرة. فقد عايشتُ التجربة الجزائريَّة، بل شاءت الصُّدفُ أن أكون في الجزائر وقتَ اندلاع الأزمة. وأستطيع القول إنَّ الأزمة الجزائريَّة، وإنْ كانت أطرافٌ عديدةٌ أَسْهمت في صنعها، قد تغذَّتْ بطريقة مباشرة من خطاب بعض القوى الإسلاميَّة نفسها.

**يتيم** لا أُنْكر أنَّ الحركات الإسلاميَّة في حاجة إلى تطوير خطابها. وأنتَ تَعْلم أنَّ الخطاب السياسيّ لا يُصْنَعُ صنعًا في مختبرٍ ثقافيّ أو فكريّ، وإنَّما يولَّد داخل جوّ الحريَّة والديموقراطيَّة. فأنا عندما أجلس حول هذه المائدة وأسمعك وتسمعني، وعندما أصير مسؤولاً في مواقع داخل المؤسَّسات وتتاح لي فرصةُ التخاطب مع الجماهير إعلاميّاً، فأنا، ساعتها، سأكون في مواجهةِ محاسبةِ الشعب، وسأُضطرّ إلى ممارسة سياسيَّة متَّزنةٍ ومعتدلة. إنَّ هذا هو الإطار الذي يَصْنع الخطابَ السياسيَّ أيضًا، لا الإرادة الثقافيَّة وحدها التي قد يكون لها دورٌ لكنَّه غير حاسم.

إنَّ الحركات الإسلاميَّة المغربيَّة حديثةُ العهد بالممارسة السياسيَّة، ولذلك تَحْتاج إلى وقت كيما تَصْنع خطابها... علمًا أنَّ الانزلاق والتطرُّف قد يَظْهران في **كلّ** خطاب سياسيّ: فاليوميّ يَدْفعك إلى ارتكاب المزالق، لكنَّ هذه المزالق تقلّ وتتلاشى كلّما تعمّقت التجربةُ السياسيَّةُ لدى أيِّ حركة سياسيَّة. لذلك فإنَّ كل مظاهر التطرُّف التي أشار إليها السّاسي ستَبْقى موقّتة وظَرْفيَّة. وحتى «جماعة العدل والإحسان» تَنْدرج اليوم في إطار تطوير ذاتها إيجابيّاً. والمتأمِّل في كتابات الشيخ عبد السلام ياسين يَخْلُص إلى أنَّها تتبنَّى خطابًا ذكيّاً ما دامت تَدْفع بالمواجهة إلى حدودٍ معيَّنةٍ لا تتجاوزها إلى الاصطدام العنيف. وشخصيّاً لا أتصوَّر أنَّ هذه الجماعة قد تَنْزلق إلى مواجهة صِداميَّة، بل إنَّها اليومَ أكثرُ قابليَّةً للتطوُّر إذا ما توفّرتْ ممارساتٌ ديموقراطيَّةٌ حقيقيَّة. وما ذكره الساسي من ممارسات متطرّفة قامَتْ بها بعضُ الحركات الإسلاميَّة، ومثلها ما قامت به حركاتٌ سياسيَّةٌ حداثيَّةٌ ومكوّناتٌ مجتمعيَّةٌ في مناسبات عديدة، يُمْكن إرجاعُه إلى سبب واحد وهو أنَّنا كمكوِّنات سياسيَّة ليست لدينا ثقافةُ «النزول إلى الشارع.» فما قامَتْ به حركاتُ المجتمع المدنيّ في مسيرة «خطة إدماج المرأة» من شَتْم وقذفٍ للحركات الإسلاميَّة، ألا يَعْني أنَّنا أمام ممارسات متطرّفة تجرّ إلى الانزلاق وإلى غرس بذور العنف والتطرُّف في الممارسة السياسيَّة في المغرب؟ أليست الشعاراتُ التي تصف الإسلاميِّين بالإجراميِّين والقَتَلة أكثرَ تطرُّفًا من ترديد شعار «اللَّه أكبر»؟ ومع ذلك أقول إنَّ الحركات الإسلاميَّة في حاجة إلى نوع من المِراس السياسيّ، وعُذْرُها اليوم أنَّ مناضليها لا يَعْرفون قول شيء غير «اللَّه أكبر وللَّه الحمد.»

ويَبْقى أنَّ مشكلتنا جميعًا، كياناتٍ حزبيَّةً وسياسيَّةً واجتماعيَّةً وحقوقيَّةً في المغرب، هي أنَّنا لم نتعلّم بعدُ ثقافةَ الحوار. وهو ما يُلْزمنا جميعًا ضرورةَ مزاولة تمرين مستمرّ ومتواصل على أسس مبادئ الحوار والديموقراطيَّة وحقّ الإنسان في الاختلاف وفي التعبير عن الرأي في حدودٍ لا تُجْهِزُ على حريّات الآخر.

**الطوزي** لكنْ لا يُمْكننا أن نَنْفي عن الجماعات الإسلاميَّة استثمارَها للمظاهرات استثمارًا سياسيّاً. لنأخذْ مثلاً قضيّة «خطة إدماج المرأة في التنمية،» ولنبدأْ بقراءة سيرورة التعبئة التي جُهِّزتْ لخوض هذه المعركة من طرف الإسلاميِّين، لنَخْلُصَ إلى أنَّ الإخوة في حزب «العدالة والتنمية» كانوا على رأس التعبئة. ومرّت هذه الأخيرة بمراحل عديدة، بدأتْ بالتعبئة الشاملة غير المتجانسة الأطراف والتي حَسبت الإخوةُ في «العدالة والتنمية» بما فيها مواقفُ بعض خطباء المساجد؛ وانتقلتْ، فيما بعد، إلى التعبئة المحدودة التي كان الحزبُ المذكور على رأسها سياسيّاً وإعلاميّاً وجماهيريّاً. وقد شكّلتْ هذه التعبئة فرصة تاريخيَّة لاستعراض الوجود السياسيّ للحركة الإسلاميَّة المنضوية تحت لواء هذا الحزب.

**السّاسي** في سياق الحديث عن المعارك السياسيَّة للجماعات الإسلاميَّة، أودّ أن أحدِّد طبيعة هذه المعارك ونتائجها السياسيَّة المباشرة. فقد خاضَتْ «جماعة العدل والإحسان» ثلاثَ معارك أساسيَّة: معركة من أجل استرجاع «الاتِّحاد الوطنيّ لطلبة المغرب» وإعادة هيكلته وطنيّاً. غير أنَّ هذه المعركة وُجهتْ بقمع شرس. وللأسف، فإنَّ الأحزاب السياسيَّة والإعلام الوطنيّ لم تَفْضح شراسة القمع الذي قوبلتْ به هذه المعركةُ النضاليَّة. إضافةً إلى «معركة الشواطئ» ومعركة «رسالة إلى مَنْ يهمّه الأمر» (وهي عبارة عن نصيحةٍ وجَّهها عبد السلام ياسين إلى الملك الجديد). والملاحَظ أنَّ معارك «العدل والإحسان» تَهْدف إلى إضعاف الأحزاب والنظام معًا.

أمّا بالنسبة إلى «حزب العدالة والتنمية،» فقد خاض ثلاثَ معارك أساسيَّة هو الآخر: معركة ضدّ الخطّة الوطنيَّة لإدماج المرأة، ومعركة ضدّ القروض، ومعركة قضيّة القرآن في المعرض الدوليّ الأخير للكتاب. إضافة إلى معارك صغرى. والملاحظ أنَّ هذه المعارك كانت تَهْدف إلى تقوية النظام وإضعاف الأحزاب والهيئات المنتمية إلى المجتمع المدنيّ. فهي معارك راديكاليَّةٌ تجاه المجتمع، اعتداليَّةٌ تجاه النظام. وقد ظَهَرتْ هذه الاعتداليَّة في الهديّة التي قدّمها حزبُ العدالة والتنمية إلى العهد الجديد في شكل لافتة عُرضتْ في المعرض الدوليّ للكتاب كُتِب عليها «نريد مَلَكيَّةً نبويَّةً الجذورِ يَحْكم فيها الملكُ ويَسُود» ـ وهي هديّة لم تقدِّمْها أيَّةُ جهةٍ في ذلك الوقت إلى الملك الجديد.

وهذا لا يَعْني أنَّ هذه المعارك لا تَخْضع لتكتيكات سياسيَّة مرحليَّة. فـ «جماعة العدل والإحسان» نفسُها كانت تَضْبط معاركها على بندول المرحلة وتكتيكاتها السياسيَّة. ومازلت أَذْكر أنَّ مناضلي هذه الجماعة كانوا قد تفادَوا إحراقَ العلم الأميركيّ في مظاهرة مساندة الشعب العراقيّ. والرسالة هنا واضحة إلى مَنْ يهمّهم الأمر. والصلاة في الشواطئ لم تَكُنْ مجرّدَ أداء شَعيرة دينيَّة في فضاءٍ غيرِ ملائم، وإنَّما كانت تكتيكًا سياسيّاً تَسْتعرض فيه «الجماعةُ» نفوذَها وقوَّتَها الاجتماعيَّيْن.

**الطوزي** (مقاطعًا) هذه المعركة كانت حربًا خاسرة في المستوى الحركيّ والتنظيميّ. ولربّما أَدْرك الإخوة في قيادة الحركة كارثيَّةَ هذه المعركة على الحركة ذاتها. وبالرجوع إلى الطبيعة النفسيَّة والثقافيَّة للإنسان المغربيّ، نُدْركُ عمقَ النفور الذي قابل ذلك النوعَ من المعارك التي تَسْتفز اعتداليَّةَ هذا الإنسان وثقافةَ المهادنة التي يتشبَّع بها.

**السّاسي** المسألة في اعتقادي أكثر من ذلك. فالتكتيك السياسيّ قد يَذْهب بهذه الجماعات إلى حدّ اختلاق الوقائع وممارسة الكذب السياسيّ. ويُمْكنني، في هذا السياق، أن أَسْترجع ما وقع في الجامعة الربيعيَّة التي عُقدتْ ما بين ١٢ و ١٣ مارس ١٩٩٦، بكليَّة القانون في الدار البيضاء، وذهب فيه التكتيكُ السياسيُّ بالإخوة في حركة «العدل والإحسان» إلى حدود ذِكر وقائع وأشياء لا أساس لها من الصحّة. وقد وجدتُني لَحْظَتَها، وكنتُ ماأزال كاتبًا عامّاً للشبيبة الاتِّحاديَّة، أتساءل: أيُّ دور يُمْكن أن يَلْعبه التحزُّبُ الإسلاميُّ في المسرح السياسيّ المغربيّ؟ وكنتُ آنذاك أؤْمن أنَّ الأحزاب الإسلاميَّة إذا كانت ستفيد الواقعَ السياسيّ المغربيّ في شيء، فإنَّها ستفيده في الجانب الأخلاقيّ، وذلك بجعل الطبقة السياسيَّة المغربيَّة تَحْترم التزاماتِها وتتمتَّع بنوع من الصدق في خطابها وممارستها.

**يتيم** يَشْعر الإنسان من كلام السّاسي وكأنَّ الحركات الإسلاميَّة تتصيَّد المعارك، في حين أنَّنا لا نجري وراءها. قال البعضُ قبل اليوم إنّ حزب العدالة والتنمية استثْمر معركةَ «خطّة إدماج المرأة» سياسيّاً من أجل أهداف انتخابيَّة ورغبةً في تحقيق اكتساح جماهيريّ. وأُصارحُكُم اليوم، بصفتي مسؤولاً في موقع القرار في الحزب، أنَّ الحركات الإسلاميَّة ليست بهذا الذكاء الذي تَصفونها به. والحقيقة أنَّ حكومتنا «الرشيدة،» بغباء ربَّما، هي التي قدَّمتْ لنا فرصةً سياسيَّةً فريدةً من نوعها. وكلُّ ما قمنا به هو أنَّنا اقتنصنا الفرصة ـ وهذا من حقِّنا من منطلق المناورة السياسيَّة والصراع على المواقع. وأؤكِّد لكم، مع ذلك، أنَّنا في حزب «العدالة والتنمية» لا نَطْمح إلى أن نكون قوَّةً سياسيَّةً تُرْبك التوازنات السياسيَّة في البلاد، وإنَّما نريد أن نكون طرفًا مشاركًا ومؤثِّرًا في القرار السياسيّ. فليست لدينا رغبةٌ في الاستبداد بالمشهد السياسيّ حتى نَسْتَثْمر كل هذه المعارك التي تمّت الإشارةُ إليها.

**الطوزي** (مقاطعًا) وهو أمر ليس في صالحكم!

**يتيم** وليس في مصلحة البلاد أيضًا. فمن خلال المعطى السياسيّ الراهن يبدو أنَّنا نَسْتطيع أن نُهَيْمن في الاستحقاقات الانتخابيَّة المقبلة، دون الحاجة إلى تكتيكات المعارك أو المناورات الظرفيَّة. لكنَّنا لا نَقْبل أن نتحوَّل إلى تنظيم سياسيّ مُهَيْمن. إنَّنا، في المغرب، في حاجة إلى إيجاد أرضيّة للتعايش المشترك تكون فيها الأحزابُ الإسلاميَّةُ طرفًا في النسيج السياسيّ العامّ. وهذه الأرضيَّة يُمْكن أن تشكِّل نوعًا من التكامل بين الفرقاء السياسيِّين المغاربة.

**مودن** أريد أن أعود إلى مناقشة السؤال الذي طرحه لبيض في بداية الجزء الثاني من هذه الندوة، ويتلخّص في أنَّ الحركات الإسلاميَّة المغربيَّة توجد في تنافس مع المجتمع ومع التيّارات السياسيَّة والحركات النسائيَّة أكثرَ من اصطدامها بالنظام وبمكوِّناته. وللإجابة عن السؤال يتوجَّب البحثُ عن موقع الحركات الإسلاميَّة في المغرب مقارنةً بالحركات السياسيَّة الأخرى.

إنَّ الحركات الإسلاميَّة العربيَّة واجهتْ في سيرورتها التاريخيَّة إمّا أنظمةً عسكريَّةً جاءت لتجابه المجتمع، وإمَّا أنظمةً وراثيَّةً أحاديَّةً تَرْفض التعدُّدَ في المجتمع وتلغي كلَّ تعدُّديَّة منظَّمة. وهذه الحركات الإسلاميَّة كانت في مواجهة النظام الاستبداديّ الشموليّ، شأنها في ذلك شأن كلّ تنظيم سياسيّ آخر. وإلى جانب هذَيْن النموذَجَيْن، هناك النظام الملكيّ العربيّ ممثّلاً في الملكيتَيْن المغربيَّة والأردنيَّة. والظاهر أنَّ المغرب يتميَّز عن الأردن بكونه لا يعيش وضعيَّة استثنائيَّة كتلك التي يعيشها الأردنُ في علاقته بالقضية الفلسطينيَّة. واللافت للانتباه أنَّ أهمّ التطوُّرات التي حصلتْ في تاريخ المغرب من بداية القرن العشرين إلى اليوم كان وراءها النظامُ التقليديُّ لا التوجُّهُ التحديثيّ. فالاستقلال تحقَّق تحت شعار «ملحمة الملك والشعب،» والمسيرةُ الخضراء كانت من تدبير النظام الملكيّ التقليديّ، ومشكلةُ الصحراء يفكِّر حاليّاً في حلّها بناءً على مبدإ تقليديّ وهو البيعة. إضافةً إلى أنَّ العلاقة بين الحركات الإسلاميَّة والحركات العلمانيَّة لا ينظِّمها، في اعتقادي، الفكرُ الحداثيّ، وإنَّما ينظِّمُها النظامُ التقليديُّ الذي يَدْعوهما اليومَ إلى التواصل والحوار والبحث عن أرضيَّة مشتركة للتعايش. وكلُّ هذه الممارسات تصبّ في خانة إعادة إنتاج مشروعيَّة النظام الملكيّ في المغرب من جهة، وإلى خلق أرضيَّة للتنافس من جهة أخرى. وهذا التنافس هو النقطة التي أشرتُ إليها من قبل. والمجهودات التي يَجِبُ أن تُبْذل هي كيف يُمْكن هذه التيارات أن تتفاعل دون أن يتمّ ذلك من خلال عمليَّة مفروضة من طرف الدولة أو من طرف المنظّمات العالميَّة. وأعتقد أنَّ الانتقال الذي يمرّ به المغربُ، اليومَ، يؤكِّدُ أنَّ هذه العمليَّة هي في طريق التبلور دون أن يترتّب عن ذلك تكاليفُ باهظةٌ كما حدَثَ في دول أخرى. ففي لبنان، وقبل أن تصلَ الطوائفُ إلى قناعة الحوار والجلوس للتفاوض، كان الثمنُ باهظًا تجلّى في خمسة عشر عامًا من الحرب والدمار. وفي الجزائر تتقاتل التنظيماتُ والحركاتُ فيما بينها لسنوات، وتُضطرّ في نهاية المطاف إلى الجلوس للتفاوض وللاعتراف المتبادل. وفي المغرب يبدو أنَّنا نسير في طريق البحث عن هذه الأرضيَّة المشتركة للتعايش وبتكاليف بسيطة. لكنّ ما نَحْتاجه هو استثمار الإمكانيّات المتاحة للقيام بهذا البحث.

**الطوزي** وأضيف إلى ما قاله مودن أنَّ مرحلة الانتقال السياسيّ التي يمرّ بها المغرب تتمّ في إطار استبعاد النموذج الفرنسيّ. فرغم قرب فرنسا من تاريخ المغرب، فإنَّ هناك محاولاتٍ في المغرب لاستثمار نماذج **أخرى** في علاقة الدين بالسياسة وبالحداثة، بحيث لا يبدو فيها الدينُ في تعارض مع الحداثة، بل توحي هذه النماذج بوجود ميكانيزمات تتمكَّن من تحديث العديد من جوانب الحياة السياسيَّة والاجتماعيَّة بمساعدة الدين، بخلاف التجربة الفرنسيَّة التي كانت تتميَّز بوجود ثقافة صِداميَّة بين الحداثة والدين. وهذه المسألة مطروحة اليوم في المغرب، سواء في مستوى التفكير أو في مستوى الممارسة الثقافيَّة المباشرة أو في مستوى الحضور المكثَّف لمساندة الحوار القائم بين الاتِّجاه العلمانيّ والاتِّجاه الدينيّ من لدن الدول المشاركة في تأثيث شروط هذا الحوار: ألمانيا وإسبانيا وأميركا. ويؤطِّر هذا الحوارُ الانتقالَ السياسيَّ في المغرب، كما يَبْحث عن موقع المَلَكيَّة في مرحلة الانتقال هاته، رغم ما يَسِمُ هذا البحثَ من مزايدات سياسويَّة بين مَنْ يريد «الملك الذي يسود ولا يَحْكم» وبين من يريد «الملك الذي يسود ويَحْكم.»

سبق أن طرحتُ مسألةَ «اليمين الإسلاميّ،» وأودّ أن أُدرجها في نقاشنا حول مرحلة الانتقال السياسيّ والسيناريوهات المرتبطة بها. وأَعْني باليمين الإسلاميّ التيارَ السلفيَّ الجديد، الذي يَخْتلف عن السلفيَّة التاريخيَّة. وبالرُّغم من أنَّ هذه السلفيَّة الجديدة أقليَّة فإنَّها تُطْرح بجديَّة في إطار الأفق السياسيّ للمغرب بحُكْم العلاقات السياسيَّة الخارجيَّة للمغرب، وبفعل تواطؤ جزءٍ من النظام السياسيّ في المغرب مع هذه الحركة السلفيَّة. وهذه الحركة لا يُمْكننا أن نُدْخلها ضمن الحركيَّة السياسيَّة الحزبيَّة بمفهومها الضيِّق، لأنَّها لا تَدْخل في حوار لا مع الحركات الإسلاميَّة المغربيَّة، ولا مع الأنظمة السياسيَّة الحزبيَّة الأخرى؛ غير أنَّها تسجِّل حضورها في مستوى التعبئة الجماهيريَّة والاستقطاب، وفي مستوى علاقتها بإحدى الدول العربيَّة التي تقدِّم لها المساعدات. وهذه الحركة الإسلاميَّة الوليدة تبدو في خطابها غريبةً عن الثقافة السياسيَّة المغربيَّة. فقد أَسْهمت الحركات الإسلاميَّة المغربيَّة، على مدى خمسين سنة، في تكوين الثقافة السياسيَّة المغربيَّة، وفي الحفاظ على مَغْربة الخطاب الحركيّ الإسلامويّ. فما كتَبَه عبد السلام ياسين في كتابه **الإسلام غدًا** كان مفهومًا ومنسجمًا مع التربة الثقافيَّة المغربيَّة، بل إنَّ عبد السلام ياسين نفسه الذي كان أوّل مَنْ بارك «الثورة الإيرانيَّة،» رَفَضَ ــ في المقابل ــ تطبيقَ هذه التجربة في المغرب معتبرًا أنَّ السياقيْن التاريخيّ والثقافيّ بين إيران والمغرب مختلفان؛ وكلُّنا يتذكَّر النقاشَ المثيرَ بين ياسين وشريعتي في الموضوع. أمّا الإخوة في السلفيَّة الإسلاميَّة الجديدة، فإنَّ خطابهم غامضٌ ومفاهيمَه غريبة. وممّا يزيد من خطورة هذا التيار أنَّه ليس تنظيمًا متكاملاً، وإنَّما هو عبارة عن جماعات صغيرة منغلقة ولها أسلوب رهيب في الاستقطاب.

**يتيم** هناك مقولة في علم الاجتماع مؤدَّاها أنَّ المتطرِّفين يُحرِّكون التاريخَ، وأنَّ المعتدلين يَصْنعون التاريخَ. وهذه المقولة تَصْدق على المغرب. وما يهمُّنا، كحركات سياسيَّة إسلاميَّة منظّمة وحركاتٍ سياسيَّة حزبيَّة، هو تقويةُ تيار الوسط والاعتدال بكلِّ أشكاله وتلاوينه. أمَّا النتوءات فستظلّ موجودةً دون أن تؤثِّر في سيرورة التاريخ. والحوار من أجل مَأْسسة الحركات الإسلاميَّة، وإدماجِها في الواقع السياسيّ والاجتماعيّ، هو الكفيل بإبعاد شبح التطرُّف والعنف، إضافةً إلى العمل جماعيّاً على التفكير في المعضلات الاجتماعيَّة التي من شأنها أن تشجِّع على وجود تلك النتوءات التي تحدَّث عنها الطوزي.

إنَّ الحركة السلفيَّة الجديدة هي حركة الهامش، وكلُّ الإسلاميِّين مرُّوا بهذه المرحلة. فالسلفيَّة الجديدة هي نوع من الظهور بالتزامٍ زائدٍ في الشكل واللِّباس، لكنْ مع مرور الوقت تتغيَّر هذه الحركاتُ من تلقاء ذاتها. لهذا، فإنَّ ظاهرة السلفيَّة المتطرِّفة في المغرب محكومٌ عليها بالموت سوسيولوجيّاً وثقافيّاً.

وما يجدر الاهتمامُ به راهنًا هو محاولة الدفع بمسألة التوافق الاجتماعيّ إلى حدود قصوى، وعلى أسس أرضيَّة ثقافيَّة مشتركة تتضمَّن حدّاً أدنى من القواسم المشتركة تكون آليّةً فاعلةً في خلق التحالفات التاريخيَّة. فنحن لا يُمْكننا أن نَدْخل مرحلةَ الحداثة السياسيَّة بدون أرضية فكريَّة تتوافق عليها جميعُ أطراف المشهد السياسيّ المغربيّ. وهذه الأرضيَّة لا بدّ لها من مرجعيَّة حضاريَّة وثقافيَّة تَعْكس مقوّماتنا الدينيَّة والاجتماعيَّة والفكريَّة، ولا يُمْكن أن تكون غيرَ المرجعيَّة الإسلاميَّة.

**لبيض** تبقى مسألةُ المرجعيَّة الموحّدة قابلةً للنقاش وتَحْتاج إلى اختبار مدى فعّاليَّتها في تدبير الاختلاف والتنوُّع اللذين يَحْفل بهما الواقعُ السياسيُّ المغربيّ. فالعنصر الإسلاميّ يظلّ واردًا في صياغة أيّ مشروع يَهْدف إلى بلورة أرضيَّة فكريَّة للتعايش، لكنْ هل يحقّ لنا أن ندّعي أنَّ المرجعيَّة الإسلاميَّة هي المرجعيَّة الوحيدة المؤطِّرة لهويّتنا ولشخصيَّتنا التاريخيَّة والحضاريَّة؟ وطرحُ هذا السؤال إلزاميّ قبل بداية أيّ حوار في قضايا تخصّ الهويةَ، وحقَّ الاختلاف، والشخصيَّةَ المغربيَّة، وحريَّةَ الاعتقاد، والديموقراطيَّة... إلى غيرها من القضايا التي لا يَكْفي أن نَسْتند فيها إلى المرجعيَّة الإسلاميَّة وحدَها.

أشار يتيم إلى موضوع «مأسسة الإسلام السياسيّ» والاعتراف بالكيانات السياسيَّة الإسلاميَّة تنظيماتٍ حزبيَّةً مشروعةً وإدراجِها ضمن النسق السياسيّ العامّ. ونَعْتقد أنَّ معضلة مأسسة الإسلام السياسيّ لا يُمْكن اختصارُها في الإرادة السياسيَّة للأعبين

السياسيِّين، وإنَّما هي تَرْتبط بإشكاليَّة شرعيَّة النظام القائم في المغرب. فهذا النظام يَشْعر إزاء الإسلام السياسيّ بنوع من المنافسة في شرعيَّة وجوده وهويَّته القائمتَيْن على المرجعيَّة الدينيَّة الإسلاميَّة. ووجودُ أحزاب سياسيَّة ذاتِ شرعيَّة وجوديَّة وتنظيميَّة إسلاميَّة قد يُرْبك التوازنات السياسيَّة التقليديَّة. ولئن كان النظامُ الملكيّ اليوم يميل إلى تقبُّل فكرة الحركات الإسلاميَّة والتحزُّب الإسلاميّ بفعل ضغوط محليَّة ودوليَّة وتحوُّلاتٍ عميقةٍ في بنية المشهدِ السياسيّ في المغرب وفي الخارج، فإنَّه غيرُ مستعدّ لأن يقدِّم لها اعترافًا اجتماعيّاً وروحيّاً وتنظيميّاً مستقلاً. وقد ظَهَرَ ذلك في الطريقة التي تعامل بها النظامُ مع «حركة الإصلاح والتجديد،» وهي طريقة تميَّزتْ بنوع من المناورة السياسيَّة التي تمتصّ حركةً إسلاميَّةً دعويَّةً تربويَّةً داخل حزب مهيكل سَلَفًا وله قيادةٌ تاريخيَّةٌ أَسْهمتْ في صناعة مَحاور من تاريخ المغرب المعاصر حتى لا تَسْمح لها بتشكيل حزب مستقلّ. وتأسيسًا عليه، فإنَّ الحديث اليوم عن تحديث الممارسة السياسيَّة وتحقيق الانتقال السياسيّ الديموقراطيّ لا بدّ أن يأْخذ في أفق تفكيره بموضوع شرعيَّة التحزُّب الإسلاميّ وبتوسيع نسق النظام السياسيّ المغربيّ، وذلك بإعادة إدماج المقصيّ والمهمّش من الفعل السياسيّ المغربيّ.

والسؤال الذي نَطْرحه في هذا السياق هو: إلى أيّ حدّ تتصوَّرون أنَّ الملكيَّة المغربيَّة قادرة على التنازل عن جزء من سلطتها الدينيَّة والروحيَّة للإسهام في خلق الأرضيَّة التاريخيَّة المشتركة، وفي إعادة تأثيث المشهد السياسيّ المغربيّ وفق شروط الحداثة السياسيَّة؟

**الطوزي** خلال المرحلة التي امتدّت ما بين ١٩٩٩، وهي السنة التي اعتلى فيها محمد السّادس عرشَ المغرب، وبين اللَّحظة الراهنة، وقعتْ أمورٌ كثيرة في مستوى صورة المَلَكيَّة في المغرب. فقد ظَهَرَ أنَّ هناك قابليَّة للتطوُّر داخل هذا النظام السياسيّ التقليديّ، وذلك من خلال بلورة رؤية جديدة للحكم ولطبيعة التوازنات السياسيَّة العامَّة، ومن خلال تبنٍّ واضح لثقافة المغايرة في مستوى أسلوب الحكم. فهناك مَلِكٌ جديد يَمْتلك أسلوبًا ورؤية جديديْن. غير أنَّ هذه الأجواء تغيَّرت الآن، وظهرتْ شروطٌ جديدةٌ فَرَضت الاحتكام إلى ميكانيزمات الاستمراريَّة ـ وهذه الميكانيزمات تتقوَّى يومًا بعد يوم تحت إلحاح الطبقة السياسيَّة التي تَدْعو إلى التشبُّث بضوابط الاستمراريَّة خوفًا من شبح المستقبل ومن ضبابيَّة الآفاق. وفي ظلّ هذه التخوُّفات يتراجع اليوم التغييرُ في مستوى المجال العامّ، ليتقدّم في المجال الخاصّ الذي يهمّ شخصيةَ الملك وسلوكيّاته ومواقفَه وتعاملاته. والسؤال الذي يُطرح هو: إلى أيِّ حدٍ تستطيع الممارساتُ الجديدةُ والهامشيَّةُ للنظام أن تعطينا مؤشِّراتٍ تُسْهم في تغيير الوضع السياسيّ العام؟

نَعْلم أنَّ نقاشًا ساخنًا عرفته بدايةُ المرحلة الجديدة حول مكانة المَلَكيَّة في النظام السياسيّ العام وحول التأمُّل في مبدإ «الملك يسود ولا يَحْكم» أو «يَحْكم ولا يسود.» غير أنَّ هذا النقاش اتَّسَم بالصداميَّة التي تَهْدف إلى نوع من الاستثمار السياسويّ. وأظنّ أنَّ الاستمراريَّة في المجال العامّ ظلّت محكومةً بالتوازنات السياسيَّة وبالمصالح الكبرى. وفي ظلّ هذه الاستمراريَّة يتمّ التراجُعُ عن العديد من المؤشِّرات التي برزتْ في بداية العهد الجديد. فعندما نتأمَّل الصراع في موضوع «الخطّة الوطنيَّة لإدماج المرأة» نَسْتَنْتج أنَّ الملك في البداية لم يَكُنْ يَرْغب في التدخُّل المباشر في الصراع، لكنَّه، في النهاية، سيُضطرّ إلى ذلك تحت إلحاح الأطراف المتصارعة والقوى السياسيَّة. وهذه الممارسة ستعيدنا إلى الأسلوب القديم في حلّ المشاكل والمتمثِّل في تدخُّل شخصيَّة الملك لإحداث تغيير فوقيّ... رغم أنَّ الملك الجديد يبدو أنَّه لا يَسْعى إلى استثمار هذا الأسلوب؛ فممارساته كلُّها، على عَكْس ممارسات الملك الراحل، هي ردودُ أفعال أكثر منها فعلاً أو محاولةَ تدخُّلٍ مباشرةً في القضايا التي تخصّ المجتمع.

**يتيم** ما قاله الطوزي يُظْهر بوضوح عجزَ النخب السياسيَّة عن خلق أرضيَّة للتعايش المشترك، واحتكامَها في ممارستها إلى منطق الإقصاء، علمًا أنَّ أطرافًا أخرى (تَسمَّى بمراكز مقاومة التغيير) تَعْمل على تكريس فكرة وجود أخطار آتية من الحركات الإسلاميَّة لتُحافِظَ على الاستمراريَّة وعلى مواقعها في السلطة. ونحن نتساءل: هل هناك خطر إسلاميّ في المغرب؟ يبدو لي أنَّ الأمر مُبالَغٌ فيه، وأنَّ الخطر الحقيقيّ الذي يتهدَّدنا هو الفراغ: عنيتُ تلك الدوّامة التي سَنَتِيه وسطها إذا نحن لم نبادرْ إلى تثبيت دعائم ثقافة العيش المشترك. وكنّا نتمنّى أن تسهم التجربةُ السياسيَّةُ الجديدة في المغرب في بلورة مشروع ثقافة العيش المشترك وخلقِ المؤسَّسات الضامنة لحمايته ولشرعنته. وأمام فشل هذه التجربة في مهمّة بناء صَرْح هذا المشروع، فمن الضروريّ أن يتمّ الاستنجادُ والاحتماءُ برمزيّة الملك، وأن يظلّ المجالُ العامُّ محكومًا بالاستمراريَّة باعتبارها مطلبًا وحاجةً سياسيَّةً لدى النخب السياسيَّة العاجزة عن القيام بوظيفتها وبمهامّها التاريخيَّة الجسيمة.

**لبيض** أشكر الإخوة الأساتذة على تفضُّلهم بإغناء مَحاور لقائنا الفكريّ. وأؤكِّد أنَّ احتماءنا واستنجادَنا في هذه الندوة كان برمزيّة اللُّغة من أجل مقاربة موضوع سياسيّ وثقافيّ غايةٍ في التعقيد والحساسيَّة. لقد كان منطلقُنا في الحوار المقاربةَ الموضوعيَّةَ لواقع الحركات السياسيَّة الإسلاميَّة، بعيدًا عن سجاليّة المنابر الحزبيَّة وعن المزايدات السياسويَّة المرحليَّة، رغم ما تخلَّل هذه الحلقةَ النقاشيَّةَ من سجاليَّة فَرَضَها سياقُ التأمُّل في قضايا خلافيَّة.