بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 08 مايو 2017

الهويّة والدولة والمواطنة

سهيل الحبيّب
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

الهويَّة والدولة والمواطنة[1]

[1] عنوان الفصل الرّابع من كتاب: مقاربات في إشكاليَّة الدولة، تأليف: عبد الله إدلكوس، منشورات مؤسّسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث، والمركز الثقافي العربي بالدار البيضاء، 2015، ص ص 70-93.

الملخّص:

تهتمُّ هذه الورقة للباحث سهيل الحبيّب بالمفارقة الحاصلة في واقع الدولة بعد ثورة الرَّبيع العربيّ، وهي المفارقة بين طموح الثورة إلى حلّ مشكل الدولة بتقويض صورتها الاستبداديَّة وتحقيق خاصيَّة الديمقراطيَّة الضروريَّة فيها، وما آلت إليه من اضطراب في قدرتها على توحيد الولاءات الاجتماعيَّة، حول مشروعها. والمسؤول عن هذه المشكلة حسب الحبيّب هو الفكر الإيديولوجيّ الإسلاميّ الحركيّ، أمَّا أداته في ذلك فهي مقولته المركزيَّة التي تمثّلها مقولة الهويَّة، بما هي في تصوُّره مضمون للذات أصليّ منتمٍ إلى الماضي، حرَّفته الحداثة الغازية، وحوَّرته في اتّجاه هويَّتها المواطنيَّة المرتبطة بالدَّولة.

للاستدلال على هذه المسؤوليَّة يعود الحبيّب لرصد مظاهرها في «اللَّاشعور الإيديولوجيّ» في مقالتين لأحد أبرز ممثّلي الإسلام الحركيّ راشد الغنّوشي.

المقالة الأولى يبيّن فيها الحبيّب ضمور الحسّ المواطنيّ عند الشَّيخ، انطلاقاً من مقارنة ينجزها بين تعليق الشَّيخ على وضع التونسيّين في أوَّل شهر رمضان يعيشونه بعد الثورة التونسيَّة، ينعت فيها جزءاً من الشعب بأنَّه «لفيف أجنبيّ وبقيَّة من بقايا الغزو الاستعماريّ»، لذلك لن يسعد بشهر رمضان، حسب زعمه، وبين تعليق لكاتب نرويجيّ على حادثة عمليَّة إرهابيَّة في النرويج ذهب ضحيّتَها ثمانية وستّون من المسلمين النرويجيّين.

ما يرصده الحبيّب في المقالة الأولى هو الفارق بين منطق راشد الغنّوشي الذي يستثني قسماً من التونسيّين من الانتماء للمجتمع التونسيّ، بحجَّة حداثويّتهم وعلمانويّتهم، ومنطق الكاتب النرويجيّ الذي يعتبر مسلمي بلاده وغالبهم من المهاجرين مواطني بلاده الذين يدافع عنهم ضدَّ إرهاب اليمين المسيحيّ المتطرّف.

أمَّا المقالة الثانية فهي للغنّوشي، وفيها ينجز الغنّوشي مقارنة بين المستقبل المتوقّع لليبيا بعد الثورة ونظيره المتوقّع لتونس. بين الاستشرافين يتكهَّن الغنّوشي أنَّ نجاح التحوُّل سيكون أيسر في ليبيا وذلك

لتجانس المجتمع هناك، على نقيض المجتمع في تونس. بمنطقه الهويَّاتي يعتبر الغنّوشي أنَّ واقع القبليَّة والعشائريَّة في ليبيا أخفُّ وطأة على وحدة الدولة والمجتمع من انقسامه إلى علمانيّين وإسلاميّين.

ما الذي يكشفه الحبيّب؟ ما يكشفه هو تعارض هذا المنطق الهويَّاتي مع مفهوم المواطنة الذي يقوم عليه البناء الدولتيّ من الأساس. ومن هذا المنظور تمثّل إيديولوجيا الإسلام الحركيّ أوَّل مسؤول عن تركيز مشكل الدولة بعد الثورة بدل المساهمة في حلّ مشكلات تعثّرها.

ولأجل تأكيد هذا وبيانه، يهتمُّ الحبيّب بتتبّع مرجعيَّة هذه الرُّؤية الإيديولوجيَّة الهويَّاتيَّة في كتابات راشد الغنّوشي، وبما يدلُّ عليه السلوك السياسيّ للإسلاميّين وهم في موقع السُّلطة.

******

آلت المسارات الانتقاليَّة التي تشهدها بلدان الثورات العربيَّة اليوم إلى أوضاع مفارقة لما تطلّعت إليه الجماهير التي ثارت ضدَّ أنظمتها المستبدة الفاسدة، وذلك لأنَّ هذه المسارات التي رفعت شعار التحوُّل الديمقراطي، باعتباره هدفاً لها، تجد نفسها متدرّجة بهذه المجتمعات نحو أوضاع الفوضى والانقسام المجتمعي والاحتراب الأهلي. إنَّ لهذه المفارقة بين الهدف والنتيجة وجوهاً عديدة، منها وجه أساسي سيكون مدار المعالجة في هذه الورقة، ونعني به وجه المفارقة بين السعي إلى حلّ مشكلة الدولة في الأقطار العربيَّة من حيث هي نظام حكم بإحلال الديمقراطيَّة بدل الاستبداد، والوصول إلى تأزيم مشكلة الدولة في هذه الأقطار من حيث هي رابطة أو جامعة وطنيَّة وعنوان لوحدة مجتمع، بتقسيم المجتمع وتفكيكه إلى جماعات متناحرة.

ونطرح في هذه الورقة إشكاليَّة الدولة في الفكر الإيديولوجي الإسلامي الحركي المعاصر، من هذا الوجه الثاني المتعلّق بأزمة الاندماج الاجتماعي وصيرورة البناء الوطني في المجتمعات العربيَّة المعاصرة، وذلك انطلاقاً من محتويات مقولة الهويَّة، باعتبارها المقولة المركزيَّة في هذا الفكر، التي ترمز لمشروع العودة إلى وضع ماضوي كان سائداً قبل الأزمنة الحديثة التي خضعت فيها هذه المجتمعات، بدرجات متفاوتة بينها، لتأثيرات الحداثة الناشئة في بلدان الغرب. ويطرح الإسلاميون مقولة الهويَّة في هذا المعنى؛ أي وضع الماضي، باعتبارها صيرورة ذاتيَّة في البناء الاجتماعي الحضاري العربي الإسلامي في مقابل صيرورة الحداثة الغربيَّة التي انبنت على فكرة الهويَّة المواطنيَّة في الدولة بمعناها الحديث.

الشيخ على عتبة مسار الانتقال الديموقراطي: مقارنتان دالّتان

حينما بدأنا بإعداد مادة هذه الورقة، عادت بنا الذاكرة إلى لقطتين من مشهد الظهور الإعلامي للشيخ راشد الغنوشي زعيم حركة النهضة الإسلاميَّة في تونس خلال سنة 2011، حيث كان آنذاك يتأهب لكي يكون أحد الفاعلين الرئيسيين في قيادة المسار الانتقالي التونسي نحو مبتغاه المعلن؛ أي التحوُّل الديمقراطي.

بقيت اللقطتان محفورتين في ذاكرتنا، لأنَّهما تنطويان على مقارنتين بالغتي الدلالة من جهة المبحث الهويَّاتي عند الإسلاميين وعلاقته بإشكاليَّة المواطنة ووحدة الجماعة داخل الدولة.

تعود اللقطة الأولى إلى بداية شهر أغطس/ آب (أوت) 2011، حيث كان المسلمون يعيشون الأيام الأولى لشهر رمضان من سنة 1432 للهجرة. في هذا السياق، ظهر للشيخ الغنوشي على الجزيرة نت مقال مفعم بالزهو بالحدث الرمضاني الذي حلَّ في تلك السنة، لأوَّل مرَّة، بعد نجاح ثورتي تونس ومصر في خلع رأسي النظامين الاستبداديين فيهما. لفتت انتباهنا في هذا المقال، وعنوانه: «رمضان والثورة يغذّيها»، فقرة بدت لنا عرضيَّة بالنظر إلى موضوع المقال، لكنَّها مكتنزة الدلالة، لأنَّها أقرب إلى فلتة من فلتات «اللَّاشعور الإيديولوجي»، إن صحَّ استخدام هذا التعبير. في هذه الفقرة يقول الشيخ: «بقدر ما يستبشر المؤمنون بقدوم رمضان، باعتباره شهر البركة والرحمة والرضوان، يتوجَّس منه كارهو الإسلام وينزعجون، بسبب ما يفرضه عليهم من عزلة بين السكان الأصليين وسط مجتمع مسلم، وكأنَّهم لفيف أجنبي وبقية من بقايا الغزو الاستعماري»[1].

الأقدار أو المصادفات جعلت هذا الموقف للشيخ الغنوشي يُختزن بذاكرتنا في سياق مقارني، لأنَّنا قرأنا، بعد قراءة مقال الشيخ مباشرة، مقالاً آخر كان مدرجاً بجواره على الصفحة نفسها للجزيرة نت، هذا المقال كان مترجَماً لكاتب نرويجي يعلّق فيه على مجزرة أوسلو التي ذهب ضحيَّتَها ثمانية وستون من المسلمين النرويج في تلك الفترة. في خاتمة هذا المقال النرويجي، قرأنا جواباً عن سؤال ما السبيل إلى الخروج من هذه الأزمة؟: «الأمر يعود إلينا. وأعتقد أنَّه يمكننا إحداث التغيير جميعاً معاً فيمكننا توحيد أممنا المختلفة. ويمكننا بناء الصداقة والثقة عبر الحدود، بدلاً من أن ينتابنا مزيد من الخوف والشك»[2]. كانت هذه الخاتمة نتاجاً لروح المقالة المتشبّعة بالفكرة المواطنيَّة (وحدة الأمم/ الدول) أولاً، وبالفكرة الإنسيَّة (وحدة الجنس البشري) ثانياً.

لم تكن لذاكرتنا أن تلفظ هذه اللحظة ـ لحظة قراءة هاتين المقالتين ـ بسهولة، لأنَّنا انتقلنا فيها، في ظرف دقائق معدودات، بين منطقين أو فكرتين في تَمثّل الرابطة التي تجمع بين أبناء الوطن الواحد أو الدولة الواحدة. لكنَّه ليس انتقالاً محض نظري أو مجرَّداً، بل هو انتقال من فكرة نظريَّة إلى فكرة أخرى، وكلتاهما مندغمتان في الملموس من المعيش وملتبستان بالمواقف العمليَّة المباشرة. الفكرة الأولى هي فكرة الهويَّة الحضاريَّة الدينيَّة عند الإسلاميين التي بموجبها يرى الشيخ راشد الغنوشي من يسمّيهم «العلمانيين» أو

1- الغنوشي راشد، «رمضان والثورة يغذيها»، استرجعت بتاريخ 5 آب 2011 من:

http://www.aljazeera.net/home/print/6c87b8ad-70ec-47d5-b7c4-3aa56fb899e2/cb181f4f-db1a-46e9-93a3-bc2e63e56201.

2- داغ هيربيورن سرود، «لنتحد... صرخة من النرويج»، ص 3، استرجع بتاريخ 5 آب 2011 من:

http://www.aljazeera.net/opinions/pages/a9709b5e-e801-449a-ace2-a7628eee54e7.

«كارهي الإسلام» ـ وهم من أبناء تونس أباً عن جدّ ـ «كأنَّهم لفيف أجنبي وبقيَّة من بقايا الغزو الاستعماري». أمَّا الفكرة الثانية، فهي الفكرة المواطنيَّة التي نشأت في سياق الحداثة الغربيَّة ونظريَّة الدولة/ الأمَّة، التي دافع بموجبها الكاتب النرويجي عن مسلمي بلاده، ومسلمي البلدان الغربيَّة عامَّة ـ وغالبيتهم من المهاجرين إليها حديثاً ـ ضدَّ إرهاب اليمين المسيحي العنصري المتطرّف.

وإذا كان البُعد المقارني في هذا الموقف الأوَّل للشيخ راشد الغنوشي قد توَّلد من سياق اطّلاعنا عليه أوَّل مرَّة على صفحات الجزيرة نت، فإنَّ البُعد المقارني في الموقف الثاني (أو اللقطة الثانية) مدرج، ضمنيَّاً، في كلام الشيخ نفسه الذي هو عبارة عن فقرة من حوار تلفزي على الجزيرة الفضائيَّة، أجري مع الشيخ بُعيد انتصار النهضة في انتخابات 23 أكتوبر 2011. في هذه الفقرة أجاب الغنوشي عن سؤال يتعلّق بالإسلاميين الذين يحكمون في ليبيا زمن ذاك (قبل انتخابات المؤتمر الوطني العام)، فقال:

«أنا عاشرت قطاعاً من إخواننا الليبيين الإسلاميين في المهاجر، كانوا مهاجرين مثلنا في بريطانيا وفي إيرلندا وفي سويسرا... إلخ، هؤلاء نخبة متميزة، وأنا واثق ومطمئن إلى أنَّ هذه النخبة الليبيَّة قادرة على أن توجد معادلة للمكوّنات الليبيَّة الكثيرة، سواء المكوّنات القبليَّة أو المكوّنات الدينيَّة، أن تجد معادلة ديمقراطيَّة تجمع بين كلّ هؤلاء، في الحقيقة ليبيا ليس في أيل للإسلام، والإسلام قوي جداً، وبالتالي ليس هنا صراع في ليبيا إسلامي علماني ما في إلا الأمر أيسر، وبالتالي الأمر أيسر ما فش عنده مشكلة تنمية، في ليبيا ربنا أنعم عليهم بثروات كبيرة ما ثمَّة اختلافات عقائديَّة في ليبيا، ثمَّة نخبة ممتازة في ليبيا، وأنا عندي أمل كبير في أنَّ الليبيين قادرون على أن يصنعوا معادلة حكم حضاريَّة إن شاء الله». أثبتنا هذه الفقرة، على طولها وعلى طابعها الشفوي، لأنَّها غزيرة الدلالة من وجهة نظر مبحثنا في هذه الورقة؛ فهي تتضمَّن مقارنة تشخيصيَّة واستشرافيَّة ضمنيَّة، بل هي صريحة لمن يعود إلى سياق الحوار كاملاً، بين تونس وليبيا من جهة البنية المجتمعيَّة والتماسك الوطني، ومن جهة الثروات الماديَّة الطبيعيَّة. ولكن ما يهمُّنا هنا هو المقارنة التي يعقدها الغنوشي من الجهة الأولى، والتي يؤسسها على العامل الديني، إذ يلاحظ أنَّ الإسلام في ليبيا قوي جداً، وليس فيها صراع إسلامي علماني في إشارة ضمنيَّة إلى تونس التي يعتقد أنَّ الإسلام تعرَّض فيها إلى هجمة خلال العقود الخمسة الأخيرة (في ظلّ دولة الاستقلال)، وأنَّ محور الصراع المركزي فيها إنَّما هو بين العلمانيَّة والإسلام. لذا يتنبَّأ الشيخ، على هذا الأساس، بأنَّ أمر المرحلة الانتقاليَّة وحكم الإسلاميين في ليبيا سيكون أيسر، لأنَّ هؤلاء سيحلّون بسهولة مشكلات المكوّنات القبليَّة والدينيَّة (الفرعيَّة) التي لا تُعتبر

مشكلات كبيرة، في منظور الشيخ، بالنظر إلى التجانس العقائدي (قوّة الإسلام وغياب العلمانيَّة «اللعينة») الذي يسم المجتمع الليبي.

أهميَّة هذين الموقفين اللذين نتخذهما مدخلاً، أو منطلقاً، في هذا الفصل تكمن في أنَّهما يقدّمان منظور الهويَّة الإسلامي الحركي المعاصر في صورة مواقف قيميَّة وتشخيصيَّة واستشرافيَّة على صلة وثيقة وملموسة بالواقع العملي. وقد اتّخذ الشيخ هذه المواقف لا بصفته مفكّراً إسلامياً فحسب، بل كذلك بصفته فاعلاً سياسياً يتأهّب إلى المسك بموقع الفعل المباشر (رئيس حزب حاكم) في المسار الانتقالي التونسي. أمَّا البُعد المقارن الذي تولّد لدينا من سياق قراءة الموقف الأول والبُعد المقارن الآخر الذي تضمَّنه الموقف الثاني ذاته، فإنَّ أهميتهما تكمن في تجلية حقيقتين نريد من قارئ هذا الفصل أن يستحضرهما بوضوح من أجل متابعة نسق التحليل في قادم الأجزاء:

أولاً: إنَّ المنظور الهويَّاتي الإسلامي الحركي المعاصر ينتج موقفاً مؤداه أنَّ أبناء البلد «العلمانيين»، (وهو نعت يفيد عند الإسلاميين عموماً النخب الفكريَّة والثقافيَّة والسياسيَّة التي تختلف عن تفكيرهم) هم بمثابة الأجانب وبقايا الاستعمار. في حين أنَّ منظور دولة المواطنة في الثقافة السياسيَّة الغربيَّة الراهنة يرى أنَّ المسلمين المهاجرين من جنسيات أخرى مواطنون مساوون لغيرهم من أصحاب الأديان والأصول القوميَّة والعرقيَّة المختلفة.

ثانياً: إنَّ هذا المنظور الهويَّاتي الإسلامي الحركي المعاصر، يرى أنَّ المجتمع الليبي المتجانس بتمسُّكه بعقيدة الإسلام هو أكثر تماسكاً من المجتمع التونسي الذي توجد فيه نخب وقوى سياسيَّة علمانيَّة، وأنَّ هذه القوى العلمانيَّة هي الأخطر على وحدة المجتمعات العربيَّة الإسلاميَّة من البنى القبليَّة والعشائريَّة والمذهبيَّة الطائفيَّة الدينيَّة.

تمثّل هاتان الحقيقتان صورة نموذجيَّة للمواقف التي تنظر إلى الواقع المجتمعي وتقيّمه، وتستشرف تطوُّراته انطلاقاً من ثوابت الرؤية الإيديولوجيَّة الهوياتيَّة في منظور حركات الإسلام السياسي المعاصرة. وسنشتغل في العنصر الموالي على بيان مرجعيَّة مواقف الشيخ استناداً إلى متون كتاباته الفكريَّة التي راكمها خلال السنوات الأخيرة. بيد أنَّ عملنا لن يقف عند هذا المستوى من التحليل الذي يربط المواقف المشخّصة بمحتويات المتون الإيديولوجيَّة، بل يتجاوز ذلك إلى مستوى آخر من التحليل نقارع فيه هذه المواقف وهذه المحتويات بمجريات الواقع الإمبريقي الملموس الذي تحياه بلدان الثورات العربيَّة في مساراتها الانتقاليَّة

الجارية، أو ما سمَّيناه «التاريخ الشاهد»؛ أي التاريخ الذي يشهده الإسلاميون من موقع السلطة، فيكون شاهداً، غير قابل للطمس حالياً، على نتائج مقولاتهم الإيديولوجيَّة حينما تتحوَّل إلى خيارات عمليَّة.

منظور الإيديولوجيَّة: هويَّة المسلم في مقابل مواطن الدولة الحديثة

انتهى الإسلاميون في السنوات الأخيرة إلى القبول المؤقت بالدول التي نشأت حديثاً على الرقعة العربيَّة والإسلاميَّة، باعتبارها أمراً واقعاً من ناحية الجغرافيا السياسيَّة. لكنَّهم قبلوا بها من جهة كونها وحدة مقسَّمة لما كان يُعرف قديماً بـ "دولة الخلافة" أو "دار الإسلام" (في مقابل "دار الحرب")، لا من جهة كونها صيرورة في تشكيل بناءات وطنيَّة حديثة تقوم على رابطة المواطنة. على هذا الأساس قبل الكثير من حركات الإسلام السياسي المعاصرة مفهوم الوطنيَّة المرتبط بالقطر العربي والإسلامي المفرد، مع شحنه بدلالات غير الدلالات التي تربطه بمفهوم الدولة/ الأمَّة التي تتألّف من مجموعة أفراد يُعرّفون، باعتبارهم مواطنين أولاً وقبل كلّ شيء. ليست الوطنيَّة القطريَّة، عند هذا الطيف من الإسلام السياسي، غير الانتماء الديني إلى الإسلام في صورة محدَّدة بحدود جغرافيَّة. يقول الشيخ راشد الغنوشي: "المسلم وطني وليس أولى منه بهذه الصفة، لأنَّه الامتداد الحقيقي لثقافة الوطن وأمجاده وغيرهم [هكذا في النصّ] ممَّن لا يحملون دعوة الإسلام هم غرباء عن هذا الوطن، بل هم بقايا تركها المستعمر بعد انسحابه"[3].

يشكّل تعريف الوطنيَّة، على هذا النحو، الأصل الإيديولوجي الذي بموجبه اتّخذ الشيخ ذاك الموقف الذي أشرنا إليه أعلاه، والذي اعتبر فيه أفراداً من أبناء بلده "كأنَّهم لفيف أجنبي وبقيَّة من بقايا الغزو الاستعماري"، في هذا المستوى نقبض على الفكرة المفتاحيَّة للتصوُّر الإيديولوجي الإسلامي الحركي المعاصر في مجال اشتغالنا في هذا الفصل، ونعني بها فكرة المطابقة بين مفهوم الانتماء الوطني ومفهوم الانتماء الديني إلى الإسلام، حتّى لو كان الوطن رقعة جغرافيَّة أصغر من الرقعة التي تمثّل "دار الإسلام". على هذا الأساس لم يكن "تصالح" الإسلاميين، خلال السنوات القليلة الماضية، مع دولهم الوطنيَّة غير "تصالح" مع واقع جغراسياسي، غير قادرين على تغييره في الوقت الحاضر. أمَّا الأساس العميق الذي انبنى عليه هذا الواقع الجغراسياسي، فقد استهدفه هؤلاء الإسلاميون استهدافاً مباشراً، ونعني به أساس الشروع في سيرورات بنائيَّة لجماعات وطنيَّة حديثة تقوم على قاعدة الفرد المواطن الذي ينتمي إلى الدولة/ الأمَّة، باعتبارها رابطة عليا.

لقد استهدف الإسلاميون بالأساس، وبدرجة أكبر، التجربتين اللتين ذهبتا بشكل واع وصريح أشواطاً أبعد في سيرورة بناء الدولة الوطنيَّة الحديثة؛ ونعني بهما تجربتي تركيا الكماليَّة وتونس البورقيبيَّة؛ فالإسلاميون

3- الغنوشي راشد، **من تجربة الحركة الإسلاميَّة في تونس**، دار المجتهد، ط1، تونس، 2011، ص 110.

يرون أنَّ دولة الاستقلال التي بناها بورقيبة في تونس هي امتداد للاستعمار، لأنَّها دولة التيار التغريبي العلماني الذي يتمثّل مشروعه في تدمير الهويَّة والكيان؛ فهي "دولة صمَّمت على ابتلاع المجتمع واجتثاثه من الجذور واستكمال تفكيك أدوات مقاومته"[4].

ارتكز الموقف العدائي الذي اتّخذته إيديولوجيا الحركات الإسلاميَّة المعاصرة تجاه ظاهرة الدولة الحديثة على قاعدة أنَّ هذه الدولة أزاحت، أو بالأصحّ بدأت تزيح، أنماط العلاقات الجماعيَّة التي كانت قائمة في الماضي، والتي هي، في منظور الإسلاميين، هويَّة الأمَّة الثابتة؛ ذلك أنَّ الدولة لم يكن لها في التاريخ الإسلامي مدخل سانح إلى حياة رعاياها كأفراد. لقد عاش الأفراد بين الأهل (Community)، العشيرة، القرية، خارج نطاق الدولة[5]. وينعكس هذا الأمر بوضوح في مستوى اختلاف دلالات المفهوم، باعتبار أنَّ كلمة State في اللغة الإنكليزيَّة تفيد الكيان السياسي الذي يشمل الأرض المحدَّدة بحدود والحكم والشعب. في حين أنَّ كلمة "دولة" العربيَّة كانت تشير، إلى وقت قريب، إلى معنى الحكومة والنظام الحاكم أو الأسرة والجماعة الحاكمة. ولفظ الدولة العربي يفيد معنى التقلّب والتغيّر مقابل اللفظ الإنكليزي State الذي يعني الحالة الثابتة كما هي[6].

العنصر الأساسي في الدولة الحديثة الذي حاربته إيديولوجيا الإسلام السياسي المعاصرة هو اتخاذها لمدى أبعد من مدى جهاز الحكم أو السلالة الحاكمة الذي شغلته في التاريخ الإسلامي، والتاريخ البشري ما قبل الحديث عامَّة. فالدولة بمفهومها الحديث أصبحت عنوان الرابطة الوطنيَّة التي تشدُّ الأفراد الذين ينتمون إليها، وهي، بهذا المعنى، عوَّضت الدّين في واحدة من أهمّ الوظائف التي كان يضطلع بها في الماضي. فالإسلامي يرى أنَّ فاعلية الدّين (الإسلام) تحوَّلت بعد زمن الخلافة الراشدة، وإلى حدود بروز الدولة الحديثة، من حيز الدولة إلى الجماعات الأهليَّة المستقلّة، وقد دفع العلماء منذ وقت مبكر باتجاه إبعاد رجالات الحكم عن مجال الدّين، مشددين على عُلويَّة الشريعة على الدولة[7].

ولئن يركّز الإسلامي على سلطة علماء الدّين، باعتبارها العامل الحاسم في الحدّ من سلطة الدولة في التاريخ الإسلامي، فإنَّه لا ينفي كذلك مكانة سلطة القبيلة التي حافظت على استمراريتها، وقد تمَّ إعادة تشكيلها على نحو جديد، حيث أضحى العنصر الديني ومعنى الأمَّة مساكناً للرابطة القبليَّة نفسها[8]. وهكذا كان الوضع في التاريخ الإسلامي، الذي يراه الإسلاميون وضع هويَّة يجب ألَّا يتغيَّر، وضع تشتّت السلطات التي

4- نفسه، ص 8.

5- بشارة عزمي، **المجتمع المدني: دراسة نقديَّة**، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، ط3، بيروت، 0082، ص 298.

6- بشارة عزمي، **في المسألة العربيَّة: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، ط1، بيروت، 7200، ص 118.

7- عبد السلام رفيق، **تفكيك العلمانيَّة في الدين والديمقراطيَّة**، دار المجتهد، ط1، تونس، 2011، ص 128.

8- نفسه، ص 129.

تمركزت حالياً في نطاق الدولة الحديثة، إذ «استقلَّ الحكّام بسلطة التنفيذ يتوارثونها كالمتاع، تاركين للعلماء سلطة التشريع والقضاء والتربية وإنشاء المؤسَّسات الشعبيَّة من خلال الصدقات، فتكوَّن بذلك مجتمع مدني يتمتّع بقدر كبير من الاستقلال»[9].

على هذا النحو، يكون المقصود من «المجتمع المدني» في مفهوم الغنوشي هو ما كان عليه الحال في التجربة الإسلاميَّة من حريَّة المسجد والمدرسة والسوق وإعلاء كرامة الإنسان. ولا يتباين إرث الإسلام في شيء مع المجتمع المدني في معناه الحديث إذا كان المقصود به مبادرات الشعب الحرَّة في تنظيم صفوفه من خلال شبكات من الجمعيات الطوعيَّة المستقلّة عن الدولة[10]، هكذا ينصّص الغنوشي على خصيصة الاستقلاليَّة تجاه الدولة في المجتمع المدني، ويعتبرها المحدّد الماهوي له؛ (أي الذي يحدّد ماهيته)، الأمر الذي يتيح له القول بأسبقيَّة التجربة التاريخيَّة الإسلاميَّة في تكريس نمط المجتمع المدني، وبأنَّ لا مركزية الدولة ومحدوديَّة سيادتها (اقتصارها على أمور تنفيذيَّة محدودة) هو الأنسب لهذا النمط. بيد أنَّ المجتمع المدني في الغرب تطوَّر بالتوازي مع تطوُّر الدولة الوطنيَّة المركزيَّة القويَّة[11]، ولم يتَّخذ معنى ما هو غير سياسي ومعنى التنظيمات المستقلّة عن الدولة، إلا بعد عمليَّة طويلة من الفرز التاريخي وصولاً إلى مرحلة ما بعد الحداثة في الغرب[12].

بهذا المعنى، ترى الإيديولوجيَّة الحركيَّة الإسلاميَّة المعاصرة أنَّ الأمَّة الإسلاميَّة، أو الهويَّة الإسلاميَّة الثابتة، تعني، في ما تعنيه، جماعة اللَّادولة، أو لنقل الجماعة التي يمكن أن تستغني، في تأمين وحدتها وتماسك مكوّناتها، عن الدولة باعتبارها عنواناً لوحدة الأمَّة كما هو شأن الأمم الحديثة. ذلك أنَّ «سرَّ قوة الأمَّة المسلمة في دينها، وشدَّة نفوذه في الضمائر وقدرته الفائقة على توليد أشكال من الأخوَّة والتضامن والتعاون والتنظيم بين معتنقيه، وقد تجلّى كلُّ ذلك في قوة الأمَّة، أو ما نطلق عليه اليوم المجتمع المدني الإسلامي الذي نهض على عقيدة الاستخلاف»[13].

لا ترى هذه الإيديولوجيَّة الإسلاميَّة الحركيَّة المعاصرة أنَّ الدولة تمثّل عنصراً بنيوياً في تشكّل المسلمين على هيئة مجتمعات وطنيَّة متّحدة ومتماسكة؛ فالدولة «لا تكون هي الكيان المنظّم الوحيد في المجتمع»[14]، والعمدة في تشكيل المجتمع المسلم تبقى على وحدة العقيدة، لأنَّ «المجتمع الإسلامي بقدر التزامه بالإسلام

9- الغنوشي راشد، **مقاربات في العلمانيَّة والمجتمع المدني**، دار المجتهد، ط1، تونس، 2011، ص 108.

10- نفسه، ص 123.

11- بشارة عزمي، **المجتمع المدني: دراسة نقديَّة**، م س، ص 272.

12- بشارة عزمي، **المجتمع المدني: دراسة نقديَّة**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط6، الدوحة، 1220، ص 8.

13- الغنوشي راشد، **الحركة الإسلاميَّة ومسألة التغيير**، دار المجتهد، ط1، تونس، 2011، ص 97.

14- نفسه، ص 70.

...، تقلّ حاجته للدولة لدرجة إمكان تصوُّر غيابها ...، ذلك أنَّ مجتمعاً إسلامياً ملزماً بقيم الإسلام متعاوناً في تنظيم شؤونه ستتضاءل حاجته للدولة»[15]، وتبقى «الدولة مجرَّد أداة من أدوات الجماعة تقيمها الجماعة، إن لم تجد من ذلك بدّاً من أجل إقامة العدل ومنع التظالم ودفع العدوان، فإنَّ الجماعة تظلُّ هي المستخلفة صاحبة السلطة تمارس مهمَّة الاستخلاف مباشرة من خلال قيامها بمهمَّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[16].

من هذا المنطلق، يعادي هذا المنظور الإيديولوجي الإسلامي الحركي المعاصر الدولة الحديثة التي نشأت في المجتمعات العربيَّة الإسلاميَّة، ويعتبر أنَّ وجودها سبَّب وضع «اغتراب الدولة عن الأمَّة إلى حدّ التناقض والتصادم وحتى التقاتل»[17]. فهذه الدولة تحوَّلت «إلى أداة لتفكيك المجتمع والسيطرة عليه وسلب سلطاته كجماعة وكأفراد ...، وتقدّم التجربتان التركيَّة والتونسيَّة نموذجاً لدولة الحداثة العلمانيَّة في حجم العنف الهائل الذي ظلت تمارسه لتفكيك المجتمع الإسلامي وفرض إلحاقه بالخارج وقمع كلّ مبادراته»[18]. ولا يتوانى الشيخ راشد الغنوشي، عند حديثه عن التجربة التونسيَّة بالتخصيص، عن تحديد البنى المجتمعيَّة الهوياتيّة التي ينتصر لها ضدّاً عن الدولة الحديثة؛ فهو يستهجن هذه الدولة باعتبارها «ابتلعت في أحشائها كلَّ ما يتوفّر عليه المجتمع التقليدي من تعدُّد وتنوُّع واستقلال عنها، من خلال بنيته القبليَّة والدينيَّة والطرقيَّة والتعليميَّة والاقتصاديَّة»[19].

بهذا المعنى، تتحدَّث إيديولوجيا الحركات الإسلاميَّة المعاصرة، وفكر الشيخ راشد الغنوشي بالذات، عن الدولة الحديثة باعتبارها دولة استبداديَّة؛ فالاستبداد لا يعني، في منظوره، غير تفكيك الدولة للبنى المجتمعيَّة التقليديَّة ودمجها في صيرورة مجتمع وطني موحَّد تحت راية هذه الدولة، وهو ما يساوي التحوُّل عن وضع الهويَّة إلى وضع العلمانيَّة أو التغريب. من هنا، فإنَّ «تقليم أظافر الدولة التسلطيَّة وتأنيسها بعد توحُّش، وإحداث انقلاب في موازين القوَّة لصالح الأفراد وكرامتهم ولسلطان الجماعة، واستغناءها إلى حدٍّ بعيد عن الدولة، وتقليص تمدُّد هذه الأخيرة وحصرها في أضيق أفق، يمثّل هدفاً رئيسياً لجهاد الحركة

15- نفسه، ص 71.
16- نفسه، ص 47.
17- نفسه، ص 104.
18- نفسه، ص 49.
19- نفسه، ص 163.

الإسلاميَّة الحديثة على طريق دورة حضاريَّة إسلاميَّة جديدة، تستعيد بها الفكرة الإسلاميَّة والأمَّة المسلمة كرامات أفرادها، كما تشكّل مبادراتها مركز الثقل في البناء الجديد»[20].

على هذا النحو، نرى أنَّ ما يسمّيه الشيخ الغنوشي القضاء على الاستبداد وإحلال الديمقراطيَّة ليس غير استعادة لوضع اللَّادولة الوطنية، حيث تقوم روابط الدّين والمذهب والقرابة بدلاً عن رابطة المواطنة والانتماء إلى الدولة. والتعدُّديَّة المطلوبة في هذه «الديمقراطيَّة» ليست تعدُّديَّة الرؤى الإيديولوجيَّة والبرامج السياسيَّة التي تتنافس على استمالة الرأي العام وعلى خدمة الوطن ككل، بل هي تعدُّديَّة الطوائف الدينيَّة والعشائريَّة التي لا تخضع لسلطة الدولة في تشريع الاقتصاد والتعليم والتربية والقضاء.

المسارات الانتقاليَّة العربيَّة الجارية وحقائق التاريخ الشاهد وإكراهاته:

هكذا نكتشف السياق العام الذي تتنزَّل فيه معالم الخلفيَّة الإيديولوجيَّة التي وصّف بها الشيخ ما ينعتهم بعلمانيي تونس، وقيَّم بها الشيخ وضعي تونس وليبيا قبل البداية الفعليَّة للمسارين الانتقاليين فيها؛ إذ إنَّ الوضع في ليبيا يكاد يكون مثالياً بالنسبة إليه، لأنَّه وضع تعدُّديَّة هويّاتيَّة أصيلة، قبليَّة ومذهبيَّة دينيَّة، تندرج تحت راية رابطة العقيدة الدينيَّة. أمَّا الوضع في تونس فهو وضع يكاد يكون كارثياً، لأنَّه وضع تعدُّديَّة علمانيَّة تغريبيَّة، تعدُّديَّة إيديولوجيات وبرامج سياسيَّة ومجتمعيَّة متنافسة تبيح، تحت راية رابطة الدولة الوطنيَّة الحديثة، وجود من هم في نظر الشيخ في منزلة «الأجانب وبقايا الاستعمار». لقد بدا الوضع في ليبيا أيسر، بالنسبة إلى الإسلاميين، وهم على عتبة خوض المسارات الانتقاليَّة في بلدان الثورات العربيَّة الراهنة من موقع القيادة، لأنَّ أحد أهم عناصر مشروعهم الذي يتّخذ عنوان «التحوُّل الديمقراطي» عندهم، إنَّما هو إحلال ما يعتبرونه صيرورة ذاتيَّة في البناء الاجتماعي الحضاري العربي الإسلامي، ونسف ما تسلّل إلى المجتمعات العربيَّة والإسلاميَّة من صيرورة الحداثة الغربيَّة التي انبت على فكرة الهويَّة المواطنيَّة في الدولة بمعناها الحديث.

يقول أحد منظّري الإسلام السياسي المعاصرين في شأن هذا المشروع: «نقد الدولة في حلّتها الحديثة، سواء أكانت الغربيَّة أم امتداداتها في البلاد العربيَّة والمستقلّة حديثاً، قضيَّة مهمَّة جداً في الوقت الراهن، وحتى بعد الثورات التي دخلت حيّز التاريخ الآن بعد مشاركة الإسلاميين في الحكم فيها. كلُّ شيء ينبني الآن على الدولة الحديثة التي وُرثت من العهد الاستعماري، وعاشت العولمة والتبعيَّة. فلا بدَّ من فهم الدولة وبيروقراطيتها وآلياتها؛ فهي تمثّل أمراً خطيراً بما هي سلطة فوق المجتمع تهدّد دائماً الثورات وتبتلعها، ومن المفترض أن يُبنى مجتمع قوي وسلطة مضادة لتغوُّل الدولة، حتى توجد حكومات وطنيَّة وإسلاميَّة

20- نفسه، ص 51.

يجب أن يكون المجتمع قوياً»[21]. كان تقييم الشيخ راشد الغنوشي لإيجابيَّة الوضع الليبي وسلبيَّة الوضع التونسي سنة 2011 نابعاً من سياق هذا المشروع الإيديولوجي الذي يستهدف ما تحقَّق من سيرورات بناء الدولة الحديثة في البلدان العربيَّة، وفي تونس على وجه الخصوص.

ولكن بعد عامين من إطلاق هذا الحكم الاستشرافي الإيديولوجي لا نعتقد أنَّ الشيخ، أو أيَّاً كان، قادر على المقارنة بين الوضع في ليبيا والوضع في تونس. صحيح أنَّ تونس تعرف، وهي على أعتاب السنة الرابعة بعد ثورتها، وضعاً من الانقسام المجتمعي لم تعرفه طيلة تاريخها المعاصر، غير أنَّ هذا الوضع غير قابل للمقارنة مع مظاهر الفوضى العارمة والاقتتال الداخلي والاحتراب الأهلي التي تطوَّر إليها وضع ليبيا تدريجياً بعد نجاح ثورة 17 فبراير 2011 في خلع نظام معمَّر القذافي. لقد حملت تطورات هذين المسارين «مفاجآت غير سارَّة» للنموذج التنظيري الذي قدَّمه الشيخ خلال السنوات الأخيرة، والذي بموجبه توقَّع أن يكون الأمر أيسر في ليبيا، باعتبار أنَّ الإسلام قوي جداً فيها، وبالتالي ليس هناك صراع إسلامي علماني كما في تونس، وليس ثمَّة اختلافات عقائديَّة، وفي ليبيا توجد ثروات كبيرة ونخبة ممتازة قادرة على أن توجد معادلة للمكوّنات القبليَّة والدينيَّة الكثيرة. إنَّ المفارقة، بالنسبة إلى تصوُّر الغنوشي والإسلاميين عامَّة للرابطة الهويَّاتيَّة، تكمن في أنَّ ليبيا أقرب اليوم إلى التفكّك والصراع الأهلي، رغم وجود «الإسلام القوي جداً» وغياب العلمانيَّة.

هذا هو ما نسمّيه التاريخ الشاهد الذي نريد أن نفحص، انطلاقاً من حقائق صيرورته، أطروحة الرابطة الهويَّاتيَّة التي تقدّمها الإيديولوجيَّة الحركيَّة الإسلاميَّة المعاصرة، باعتبارها بديلاً عن رابطة المواطنة في الدولة الوطنيَّة الحديثة. التاريخ الشاهد هو التاريخ الحاضر الذي تدور وقائعه في زمننا الراهن، وننعته بالشاهد، لأنَّه يشهد على تجربة الإسلاميين، وهم ينزّلون مفاهيمهم ومقولاتهم الإيديولوجيَّة في الواقع العملي. وتكمن أهميَّة التاريخ حينما يكون شاهداً ومشهوداً، بصورة عيانيَّة مباشرة، في تقلّص إمكانيَّة، إذا لم نقل انعدام إمكانيَّة، أن يُتملّص منه أو يُتعامل معه بانتقائيَّة أو تُطمس حقائقه بين ثنايا التأويل والقراءة، كما يفعل الإسلاميون مع التاريخ الماضي، فيغدو عندهم تاريخاً مغيَّباً.

وإذا كان الشيخ قد رأى في ليبيا المتجانسة بعقيدة الإسلام نموذجاً مناسباً، وفق منظوره الإيديولوجي، لبيان صعوبات تونس المفترضة من وجود العلمانيَّة والعلمانيين فيها، فإنَّنا نرى كذلك في ليبيا المتناحرة اليوم بجماعاتها القبليَّة والدينيَّة نموذجاً، وفق منظور التاريخ الشاهد، ولكن لبيان أهميَّة سيرورة بناء الدولة

21- شفيق منير، حوار صحفي، **الفجر**، 27 يوليو 2012.

الحديثة التي قطعتها البلاد التونسيَّة. ومن أجل بيان ذلك، لا بدَّ من العودة، ولو بإيجاز شديد، إلى الخيارات السياسيَّة والمجتمعيَّة التي طبعت تاريخ القطرين خلال العقود الخمسة الأخيرة.

نشأت دولة الاستقلال في تونس عام 1956 مع الزعيم المؤسّس الحبيب بورقيبة، واتجهت سياستها نحو تدعيم الميزة التي اتّسمت بها هذه الدولة، منذ وقت مبكر، وهي ميزة المركزة الشديدة المتجاوزة للبنى التقليديَّة. وقد لعبت الخيارات الإصلاحيَّة التحديثيَّة (التغريبيَّة بمصطلح الإسلاميين) دوراً حاسماً في تقدُّم مؤسَّسة الدولة الحديثة على حساب البنى المؤسَّساتيَّة والذهنيَّة الموروثة، ومنها خاصة خيارات تفكيك البنى القرابيَّة (القبليَّة والعروشيَّة)، وتدعيم فكرة «الوحدة القوميَّة الصمّاء»[22]، وحلّ المؤسسات الاجتماعيَّة (الأوقاف) والتعليميَّة (الزيتونة) والقضائيَّة (القضاء الشرعي) التقليديَّة، وفرض أشكال من التحديث الاجتماعي (تحرير المرأة) وتعميم التعليم العصري الفرنكفوني، وبسط هيمنة الدولة على الشأن الديني، وفرض نمط تأويلي لإسلام يتوافق مع بناء أمَّة جديدة تسودها قيم الحداثة[23].

في مقابل ذلك، وخلافاً للطابع العلماني الحديث المتأثر بالتجربة الفرنسيَّة خاصة الذي هيمن على نخب دولة الاستقلال في تونس، فإنَّ ثورة 1969 في ليبيا كانت متجذّرة في مجتمع الداخل الليبي وضمن الإطار العام للثقافة الإسلاميَّة والمؤسَّسة القرابيَّة المستقلة استقلالاً ذاتياً والخشية من الدولة المركزيَّة وعدم الثقة في الغرب. ورغم الصبغة الشعبويَّة الحديثة التي بدت عليها الجماهيريَّة (رفع راية القوميَّة العربيَّة فترة طويلة من الزمن)، فإنَّها اتبعت ـ لغاية ضرب المعارضة ـ سياسة ثقافيَّة قوامها «البدونة Bedwanization» التي تعتمد الهجوم على الثقافة الحضريَّة وتشجيع الطقوس البدويَّة والريفيَّة المرتكزة على قيم القبيلة. وقد كان هذا ـ دون شك ـ عودة إلى الماضي القديم[24]. وفي السنوات الأخيرة، ابتكر القذافي «إعادة البناء القبلي Retribalization» واستراتيجيَّة فرّقْ تسدْ المنتمية إلى المؤسسات البدويَّة والريفيَّة التقليديَّة، مثل "الميعاد" و"جبر الخواطر" و"الصفوف"[25].

حينما نحوّل وجهتنا من شطر هذا التاريخ القريب أو المعاصر إلى شطر التاريخ الشاهد؛ أي إلى المقارنة بين التجربتين التونسيَّة والليبيَّة في مساريهما الجاريين، نقف يقيناً وبجلاء كبير، على الفوارق النوعيَّة بين ما يمارسه فعل التحديث ومحصول بناء الدولة الحديثة في المسار التونسي، وبين نتائج البدونة وما يمارسه

22- انظر مثلاً: نجيب بو طالب، الأبعاد السياسيَّة للظاهرة القبليَّة في المجتمعات العربيَّة: قراءة سيوسيولوجيَّة للثورتين التونسيَّة والليبيَّة، ص ص 26-30. استرجع بتاريخ 10 نوفمبر 2011. من:

http://www.dohainstitute.org/release/4a4e1843-9a83-4aba-924c-3b823f279980

23- انظر مثلاً: لطفي حجي، بورقيبة والإسلام: الزعامة والإمامة، دار الجنوب، ط1، تونس، 2004.

24- أحميدة علي عبد اللطيف، **دولة ما بعد الاستعمار والتحوّلات الاجتماعية في ليبيا**، ص ص 19-20. استرجع بتاريخ 8 يونيو 2012 من:

http://www.dohainstitute.org/release/855d9fce-20fd-44d5-b0ba-4c4ee85b6925

25- نفسه، ص 21.

محصول تقوية الأبنية التقليديَّة في المسار الليبي. كما نقف أيضاً عند النتائج الملموسة المقترنة بنيوياً بمحاولات الارتداد عن المسار التحديثي في تونس، وعند التطلّعات الموضوعيَّة التي تقترن اليوم بمطمح الانتقال الديمقراطي في ليبيا، وهي تطلّعات ترمي إلى تخطي البنى التقليديَّة وبناء الدولة السياديَّة بمفهومها الحديث؛ فبعد أشهر قليلة من الحدثين الانتخابيين في تونس وليبيا اتضحت، بشكل عياني مباشر، الفوارق النوعيَّة بين فاعليَّة اشتغال مؤسسة ديمقراطيَّة في امتداد تقاليد دولة حديثة (المجلس الوطني التأسيسي في تونس) وبين فاعليَّة اشتغال مؤسسة ديمقراطيَّة في شروط تقليديَّة متغلغلة ومتمكّنة (المؤتمر الوطني العام في ليبيا).

إنَّ المعطيات الموضوعيَّة التي تتخلّل مسارات الانتقال الديمقراطي الجارية عربياً اليوم، والمقارنة بين معطيات المسارين التونسي والليبي، تبرز أنَّ الفاعليَّة الإيجابيَّة لتطبيق الإجراءات الديمقراطيَّة، تقترن اقتراناً هيكلياً بشرط الدولة السياديَّة في مفهومها الحديث وما تفرضه ـ أو تفترضه ـ من اندماج وطني. وإذا كانت صورة المسار التونسي تبدو الأفضل في مشهد الانتقال الديمقراطي في دول «الربيع العربي»، فإنَّ ذلك لا يبدو مقطوع الصلة عن التوصيف السوسيولوجي الذي يعتبر المجتمع التونسي نموذجاً متميزاً، مقارنة بالمجتمعات العربيَّة الأخرى، في مجال الاندماج السياسي والاجتماعي والثقافي، وفي مدى قدرة النخب على تشكيل ملامح هويَّة وطنيَّة حديثة متماسكة[26]. في حين أنَّ مظاهر تقهقر المسار الليبي وصعوباته الجمَّة تبدو نتاجاً مباشراً لبقاء العلاقات الحميميَّة والروابط الأوليَّة، في سياقاتها الجهويَّة والقرابيَّة والقبليَّة، تتحرَّك داخل أحشاء المجتمع الليبي وصميم بنيانه[27].

وتبرز التجربة التونسيَّة أنَّ جُلَّ المظاهر السلبيَّة التي تتولّد في مناخ الحريات اليوم، إنَّما هي مظاهر تندرج، على اختلاف أصولها، في خط التراجع والارتداد عن مبدأ الدولة الحديثة التي قادت مسار التحديث الاجتماعي والاندماج والتجانس الوطنيين؛ ذلك أنَّ شطراً من الحراك الاجتماعي الذي أعقب 14 يناير 2011 دلَّ على حضور الحميميات، ومنها الانتماءات القرابيَّة وعمليات الاصطفاف العروشيَّة[28]، كما دلَّ على ظهور عادات وسلوكات جديدة وطريفة، يمكن أن نطلق عليها تسمية «قبائل المهن»[29]، يعني تمثّل الجماعة المهنيَّة على شاكلة جماعة عضويَّة في مقابل جماعات أخرى. وتقف هذه العصبيات التقليديَّة والعصبيات

26- بو طالب نجيب، **الأبعاد السياسية للظاهرة القبليَّة في المجتمعات العربيَّة: قراءة سيوسيولوجيَّة للثورتين التونسيَّة والليبيَّة**، وس، ص 29.

27- أحميدة علي عبد اللطيف، **دولة ما بعد الاستعمار والتحوّلات الاجتماعيَّة في ليبيا**، م س، ص 13.

28- بو طالب نجيب، الأبعاد السياسيَّة للظاهرة القبليَّة في المجتمعات العربيَّة: قراءة سيوسيولوجيَّة للثورتين التونسيَّة والليبيَّة، م س، ص 31.

29- نفسه، ص 35.

المستحدَثة ذات المضمون التقليدي وراء عدد كبير من ظواهر الطوفان الاحتجاجي الذي تشهده تونس ما بعد الثورة، وباتت بعض مطالب هؤلاء المحتجين تنطوي على ما يشبه البحث عن غنيمة من الثورة[30].

ولا تتهدّد التماسك الاجتماعي والوحدة الوطنيَّة في تونس الظواهر القبليَّة العائدة و«المستحدثة» فحسب، بل يتهدَّدهما كذلك الحراك الديني الهويَّاتي الذي يحدّد نفسه بوضوح، باعتباره عودة «تدافعيَّة» عن مرحلة دولة الاستقلال الحديثة ونتائجها المجتمعيَّة. وقد دافعت الحكومة التونسيَّة بقيادة حركة النهضة ـ في الأشهر الأولى على الأقل ـ عن هذا الحراك الديني الهويَّاتي، باعتباره جزءاً من نشاط المجتمع المدني في ظلّ نظام سياسي ديمقراطي[31]. ولكنَّ المشكلة التي فاجأتها تتمثّل في أنَّ هذا «الإسلام/ الهويَّة» العائد إلى المشهد التونسي في مناخ الحريَّة والديمقراطيَّة، إنَّما هو أبعد ما يكون عن صيغة الواحد المفرد، لأنَّ ما حدث بالفعل هو بروز جماعات دينيَّة متعدّدة على أسس مذهبيَّة مختلفة. الأمر الذي أدَّى بالمجتمع التونسي اليوم إلى الانزلاق في ما يشبه الصراع (أو «التدافع» بلغة الشيخ راشد الغنوشي) الطائفي، ليس بين «الإسلام» (الهويَّة) العائد و«التغريب» (العلمانيَّة) البائد فحسب، بل داخل هذا «الإسلام» العائد نفسه[32].

راهن المشروع الإيديولوجي الإسلامي في تونس، كما رأينا ذلك في العنصر السابق، على إرجاع هذا البلد إلى ما يعتبرونه هويّته العربيَّة الإسلاميَّة؛ أي إلى ما قبل تشكّل الدولة الوطنيَّة الحديثة، حيث تعود الرابطة العقديَّة لتحلَّ محلَّ رابطة المواطنة وتخرج نشاطات الأفراد والجماعات عن نطاق الدولة. بيد أنَّ المعطيات التي يفرزها تطوُّر المسارين التونسي والليبي، تجعل المنظور الإيديولوجي الإسلامي الحركي المعاصر يواجه حقائق مربكة لأطروحته حول فساد رابطة المواطنة في الدولة الحديثة وصلاح رابطة العقيدة، باعتبارها عامل وحدة للجماعة الوطنيَّة. ذلك أنَّ «عودة الإسلام» بعد العلمنة في تونس أصبح معه المجتمع التونسي ـ أكثر المجتمعات العربيَّة تماسكاً ـ مهدّداً ـ كما يعترف الغنوشي نفسه ـ بخطر الفوضى و«الصوملة» (نسبة إلى الصومال) بسبب إصرار البعض على رفض التوافق وعلى دفع الأوضاع في البلاد نحو اضطرابات شاملة وتحركات فوضويَّة، لتدمير اقتصاد البلاد وبنيته الأساسيَّة[33]. وهذا شاهد جديد بتعبير أكثر بلاغة عمَّا سمَّيناه «دراماتيكيَّة الديمقراطيَّة التي تهدّد الوحدة الوطنيَّة»[34]. ورغم ذلك، بقيت المكوّنات السياسيَّة والاجتماعيَّة في تونس، إلى حدود منتصف السنة الثالثة بعد الثورة على الأقل، قادرة على تأمين حدٍّ أدنى من التوافق السياسي والاجتماعي. في مقابل ذلك، لاحظنا جميعاً الفشل الذريع الذي عرفه مؤتمر

30- نفسه، ص 32.

31- الحبيّب سهيل، **المشهد السياسي التونسي من الإدماج الحسّي الانتخابي إلى إكراهات التجربة السلطويَّة العمليَّة**، ص ص 21-37، استرجعت بتاريخ 13 آب 2012 من:

http://www.dohainstitute.org/release/342c91e64-0470-b6a-bcee-9a97d79ce446

32- الحبيّب سهيل، المشهد السياسي التونسي من الإدماج الحسّي الانتخابي إلى إكراهات التجربة السلطويَّة العمليَّة، م س، ص ص 27- 28.

33- (الغنوشي، 2012 أ).

34- الحبيّب سهيل، **المشهد السياسي التونسي من الإدماج الحسّي الانتخابي إلى إكراهات التجربة السلطويَّة العمليَّة**، م س، ص 37.

المصالحة بين فصائل الثورة الليبيَّة المنعقد بطرابلس خلال شهر ديسمبر 2011، رغم الإطار الديني الذي تنزَّل فيه وحضور شخصيات إسلاميَّة ذات ثقل رمزي كبير، مثل الشيخ يوسف القرضاوي والشيخ راشد الغنوشي. فأوضاع الانقسام والتشرذم والاحتراب الأهلي ما فتئت تتفاقم في المشهد الليبي على المستوى السياسي والمستوى الاجتماعي.

إنَّ الصورة التي رسمها الشيخ راشد الغنوشي للتعدّديَّة الدينيَّة التي تنعقد خارج الإيمان بمفهوم الدولة الحديثة وفكرة المواطنة المتعلّقة بها، إنَّما هي صورة خياليَّة بعيدة كلَّ البعد عن واقع المسارات الانتقاليَّة الجارية في بلدان الثورات العربيَّة الراهنة، وعمَّا عرفته، ومازالت تعرفه، أوضاع العراق والصومال وأفغانستان والباكستان والجزائر. ذلك أنَّ جزءاً كبيراً من المذاهب الدينيَّة الإسلاميَّة اتخذت، ومازالت تتخذ إلى الآن، صورة العقائد الكليانيَّة التي تدَّعي امتلاك الحقيقة المطلقة، لا الصورة التي رسمها الشيخ، والتي قدَّم بها هذه المذاهب، باعتبارها "مجرَّد فهوم غير ملزمة، ومشاريع مطروحة على المجتمع الإسلامي يتقبلها أو يرفضها"[35]. ومن ثمَّة فإنَّ هذه التعدُّديَّة الدينيَّة الإسلاميَّة تتبدَّى اليوم في شكل جماعات متناحرة ومتصارعة، لا في الشكل الذي خاله الشيخ؛ أي «حديقة أزهار متنوّعة لكنَّها مؤتلفة جميلة، لأنَّها تسقى بماء واحد»[36].

ولعلّ بيانات وزارة الشؤون الدينيَّة التابعة للحكومة الشرعيَّة، التي تقودها حركة النهضة، يمكن أن تعكس للقارئ صورة هذه التعدُّديَّة الدينيَّة التي نشأت في المشهد التونسي الراهن، والتي اتخذت شكل التمرُّد على سلطة الدولة. ففي هذه البيانات حديث عن أنَّ «المساجد في مختلف جهات البلاد ... تشهد حالات من التجاذب والفوضى والتوتر والاضطراب، من خلال ما يتمُّ مؤخراً بخصوص عزل الأئمة...، وتنصيب آخرين...، أو من خلال تهشيم الأبواب ...، أو تغيير المنابر وإتلاف بعض محتويات المساجد بدعوى مخالفتها للدين، أو تعمُّد إثارة المسائل الخلافيَّة ومحاولة فرض الرأي على المخالفين أو الإساءة لهم بالتشهير والتجريح، ممَّا أحدث جواً من الاحتقان والصراع وعدم الاطمئنان»[37]. ثمَّة شواهد عديدة تترجم مشهد العلاقة بين مختلف الأطراف التي تنسب نفسها إلى «الإسلام/ الهويَّة» العائد بعدما رحل نظام «الاستبداد العلماني» أو «الاستبداد الحداثي». وفي مقدمتها شواهد التكفير العلني، لا بفعل الخلافات في أصول العقيدة فحسب، بل بفعل الخلافات المعرفيَّة والحركيَّة داخل المذهب ذاته؛ فالسلفي الجهادي لا

35- الغنوشي راشد، **الحركة الإسلاميَّة ومسألة التغيير**، دار المجتهد، ط1، تونس، 2011، ص 69.

36- نفسه، ص 146.

37- بيان وزارة الشؤون الدينيَّة، **المغرب**، 17 فبراير 2012.

يتوانى عن الاعتراف بأنَّ السلفيين «بعضهم يكفّر الآخر ويتبرؤون من بعضهم بعضاً»، رغم أنَّه يعتبر أنَّ «هذا خطأ في حق الإسلام»[38].

إنَّ مناخ الحريَّة والديمقراطيَّة الذي أتاح وجود جماعات دينيَّة، يكفّر بعضها البعض الآخر ولا تؤمن برابطة المواطنة داخل الدولة؛ سرعان ما تطوَّر وأفرز أشكالاً من المواجهات العنيفة والدمويَّة. ذلك أنَّ تكفير المجتمع والصراع الديني عموماً أدَّى عملياً إلى كارثة يقتل فيها التونسي أخاه التونسي. ذاك ما ترجمته أحداث الاغتيالات السياسيَّة والأعمال الإرهابيَّة المسلّحة في جبل الشعانبي خلال سنة 2013. لهذا السبب عادت بنا الذاكرة، ونحن نعدُّ هذا الفصل، إلى موقف الكاتب النرويجي من مسلمي بلاده، الذي تزامن وارتبط في ذاكرتنا مع موقف الشيخ من علمانيي تونس. كان الموقفان يؤشران إلى تطوُّر الأحداث التي نعيشها الآن في هذا التاريخ الشاهد. كان موقف النرويجي المنتصر لفكرة الدولة/ الأمَّة المتَّحدة حول قيمة المواطنة، يؤشر إلى أنَّ مجزرة أسلو، على بشاعتها، ستبقى حدثاً عارضاً. في حين كان موقف الشيخ المنتصر لفكرة الرابطة الهويّاتيَّة العقديَّة، يؤشر إلى إمكان أن تنزلق تونس إلى متاهات العنف الاجتماعي، وخاصَّة العنف التكفيري الطائفي، وهو ما حدث بالفعل.

وهكذا، فإنَّ حقائق الواقع العملي التي تصنع اليوم التاريخ الشاهد تفيد قطعاً بأنَّ الجماعات والهياكل التي تستمدُّ «استقلاليتها» من إضعاف الدولة، وتقليص سيادتها والنيل من هيبتها ليست هي المجتمع المدني الذي يتوافق مع تطبيق الآليَّة الديمقراطيَّة كما نظّر الشيخ راشد الغنوشي، بل هي، يقيناً، بنيات تدمّر الوحدة الوطنيَّة، وتفتّت المجتمع إلى فئات متصارعة ومتناحرة ومتقاتلة، كما هو الشأن اليوم بوضوح في المسار الليبي عامَّة، وكما تدلُّ على ذلك أيضاً ظواهر الارتداد عن الدولة الحديثة ومنجزاتها في المسار التونسي، وهذا ما يدلّل على فساد نظريَّة «المجتمع المدني الإسلامي» عند الشيخ؛ إذ لا يمكن فكّ الترابط العضوي بين المجتمع المدني والدولة الحديثة القويَّة. وخلافاً لما ذهب إليه الغنوشي، اعتبر عزمي بشارة أنَّ الثورات العربيَّة غير المنتهية نبَّهت إلى أنَّ المجتمع المدني كمجتمع مواطنين لا يتبلور بمعزل عن مسألة الدولة، بل من خلال عمليَّة تفاعل معها[39]. إنَّ المسارات التي تشقّها بلدان «الربيع العربي» اليوم تبيّن بوضوح الفارق النوعي بين المجتمع المدني الذي تولّد في البلدان الحديثة في سياق صيرورة تحوُّلها إلى دول/ أمم ديمقراطيَّة، الذي يمثّل عنواناً لوحدتها الوطنيَّة، وبين البنى القرابيَّة والدينيَّة التقليديَّة التي نستعيدها ـ أو

38- بن حسين سيف الله، حوار صحفي، **الصباح الأسبوعي**، 26 آذار 2012.

39- بشارة عزمي، **المجتمع المدني: دراسة نقديَّة**، ط6، م س، ص 12.

نحافظ عليها ـ من «هويتنا»، والتي تمثّل نفياً لسيادة الدولة وتهديداً لوحدة المجتمع. إنَّ هذا الضرب من البنى لا يمثّل شرطاً لأن تقود الثورات العربيَّة الراهنة بلدانها إلى وضعيَّة القابليَّة للتطبيق الديمقراطي.

لقد أبدى المسار الانتقالي التونسي، رغم مظاهر الفوضى والعنف التي عرفها، قدرة على مغالبة الانسياق وراء تيار الانقسام والصراع الأهلي لم تبدِ مثلها مسارات بلدان الثورات العربيَّة الراهنة الأخرى في مصر وليبيا واليمن وسورية. فهل يمكن أن نفهم اليوم الأفضليَّة النسبيَّة التي يشهدها المسار الانتقالي التونسي، مقارنة بباقي المسارات الثوريَّة والانتقاليَّة العربيَّة الجارية، خارج تقدُّم سيرورة بناء الرابطة الوطنيَّة والدولة الحديثة في تونس مقارنة بالبلدان العربيَّة الأخرى؟ الجواب أتى ضمنياً في تحوُّلات خطاب الشيخ راشد الغنوشي الذي قاده الواقع العملي ـ أو ما نسمّيه التاريخ الشاهد غير القابل للطمس والتأويل ـ إلى الاعتراف بموضوعيَّة الدولة الحديثة، باعتبارها شرطاً أساسياً من شروط تطبيق الآليَّة الديمقراطيَّة تطبيقاً مفيداً نافعاً وعدم تحوُّله إلى عامل فرقة وتفكيك للبناء المجتمعي الوطني. فقد أصبحت إعادة الاعتبار لهيبة الدولة الضائعة بعد الثورة في تونس على رأس الأولويَّات التي يطرحها الغنوشي، باعتباره رئيس الحركة التي تقود الائتلاف الحاكم بعد انتخابات 23 أكتوبر 2011[40].

وقد جاء في خبر صحفي أنَّ الغنوشي توجَّه لجماعة «أنصار الشريعة» (التيار السلفي الجهادي)، قائلاً: «أنصحكم بألَّا تعرضوا أنفسكم ومواطنيكم إلى مواجهة الدولة، لأنَّ الدولة التونسيَّة قويَّة وراسخة منذ آلاف السنين». وتعليقاً على تصريحات أصحاب هذا التيار التي تصف أعوان الأمن بالطواغيت، وصف الغنوشي هذه التصريحات بأنَّها «استهتار بقيمة الدولة»[41]. يبرز هذا الخبر فعل التاريخ الذي يشهده الإسلاميون، من موقع ممارسة السلطة، على مفاهيمهم وتصوُّراتهم الإيديولوجيَّة. فأن ينتصر الشيخ راشد الغنوشي بالذات للدولة التونسيَّة التي كانت قائمة ضدّاً عمَّن ينادون بـ«تطبيق شرع الله»، فذاك لا يعني غير «ثورة» ضمنيَّة على ثوابت إيديولوجيا الهويَّة التي نظّر لها لسنوات طويلة.

فلا بدَّ أن نذكّر بأنَّ الشيخ بقي يعتقد لسنوات طويلة بأنَّ هذه الدولة التونسيَّة القائمة تحوَّلت «إلى أداة لتفكيك المجتمع والسيطرة عليه وسلب سلطاته كجماعة وكأفراد». ما كان للشيخ أن يغيّر موقفه من الدولة التونسيَّة بهذه الكيفيَّة لو لم يشهد، شهود المسؤول السياسي المباشر، الترجمة العمليَّة لدعوات إضعاف الدولة

40- الغنوشي راشد، خبر صحفي، **الصباح**، 26 مايو 2012.

41- الغنوشي راشد، خبر صحفي، استرجع بتاريخ 15 مايو 2013 من:

http://www.assabahnews.tn/details.php?ID_art=22357&ID_rub=1

والنيل من هيبتها التي لعبت دوراً أساسياً في الحراك الذي عرفته تونس منذ 14 يناير 2011، وبدأت نتائجها الكارثيَّة تظهر تدريجياً حتى بلغت درجة من الجلاء مع منعطف السنة الثالثة من عمر الثورة التونسيَّة تقريباً.

إنَّ هذا التاريخ الشاهد يكشف للإسلامي حقيقة أنَّ المجتمعات الإسلاميَّة لا يمكنها أن تستغني، في تأمين وحدتها وتماسك مكوّناتها، عن الدولة باعتبارها عنواناً لوحدة الأمَّة كما شأن الأمم الحديثة. ذلك أنَّ الوقائع العينيَّة المباشرة تبين عن طوباويَّة الاعتقاد الإيديولوجي الإسلامي الحركي المعاصر. في حين أنَّ الرابطة العقديَّة يمكن أن تكون أساس مجتمع موّحد ومتنوّع في الوقت ذاته. وذلك من منطلق الإيمان بأنَّ «سرَّ قوة الأمَّة المسلمة في دينها وشدّة نفوذه في الضمائر وقدرته الفائقة على توليد أشكال من الأخوَّة والتضامن والتعاون والتنظيم بين معتنقيه»، كما مرَّ بنا في متن التنظير الإيديولوجي للشيخ راشد الغنوشي.

إنَّ المنظور الإيديولوجي الإسلامي الحركي المعاصر، يدفع اليوم باهظاً ثمن تعامله الزائف والمموَّه مع التاريخ العربي الإسلامي وتغييب حقائقه الواقعة، إذ إنَّه صوَّر مشكلات الاندماج الاجتماعي والوطني والقومي في الوطن العربي، باعتبارها مشكلات ناجمة عن الاستعمار والدولة القطريَّة ذات السيادة وموجات التحديث والعلمنة التي عرفتها، بدرجات متفاوتة، البلدان العربيَّة والإسلاميَّة. في مقابل ذلك، صوَّر الوضع الهويَّاتي الذي يدعو للعودة إليه في صورة مثاليَّة. يقول الشيخ راشد الغنوشي: «إنَّ شهادة التاريخ تؤكد أنَّه في ظلّ حكم الشريعة الإسلاميَّة نشأ واتَّسع فضاء حضاري، ازدهرت فيه حركة التفكير والمناقشات والعلوم والفنون والآداب والعمارة، ليس بين المسلمين وحدهم، وإنَّما وسط كلّ الجماعات العرقيَّة والدينيَّة والطوائف والمذاهب التي تآلفت في سماحة رحبة لتساهم كلها في إشادة بنيان الحضارة الإسلاميَّة، لذلك نرى تاريخ الإسلام بريئاً من الحروب الدينيَّة بين المذاهب الإسلاميَّة»[42].

يغيّب هذا المنظور الإيديولوجي الإسلامي المعاصر حقائق التاريخ الماضي بأن يقفز تماماً على حقيقة أنَّ التعدُّديَّة التي عرفها هذا التاريخ، أو أنَّ جزءاً كبيراً منها على الأقلّ، إنّما هي من جنس التعدديَّة الطائفيَّة التي كانت «ثابتة من ثوابت الإسلام التاريخي، بل هي الثابت الأكثر استمراريَّة فيه، وإن خمدت جذورها أو اتقدت تبعاً لتقلب موازين القوى الممسكة بتقاليد السلطة والدولة»[43]. كما أنَّ الصراع العنيف والقتالي غلب تاريخياً على العلاقة الواصلة بين مكونات هذا التعدُّد الديني، في حالات الاختلاف المذهبي العقدي وفي حالات الاختلاف الفقهي، وفي حالات الاختلاف السياسي، وهكذا، فإنَّ المجريات الواقعيَّة لتاريخ المجتمعات

42- الغنوشي راشد، **الحركة الإسلاميَّة ومسألة التغيير**، دار المجتهد، ط1، تونس، 2011، ص 22.

43- طرابيشي جورج، **هرطقات 2: عن العلمانيَّة كإشكاليَّة إسلامية ـ إسلاميَّة**، دار الساقي ورابطة العقلانيين العرب، ط1، بيروت، 2008.

الإسلاميَّة، تبيّن بوضوح أنَّ المسلمين لم ينقسموا إلى جماعات ومذاهب لا متباينة فقط، «بل أيضاً وأساساً متعادية ومتكارهة، يقوم كيانها على الضدّيَّة وتعتمد في التعامل في ما بينها معجم التكفير والتنجيس»[44].

الخاتمة:

هكذا يجد الإسلامي نفسه من جديد، بمفهومه حول رابطة الهويَّة، في مواجهة إكراهات التاريخ الشاهد الذي لا يمكن أن يتملّص منه، أو يتعامل معه بانتقائيَّة أو يطمس حقائقه بين ثنايا التأويل والقراءة كما يفعل مع التاريخ الماضي.

إنَّ التاريخ الشاهد يفيد أنَّ قيمة المواطنة هي وحدها التي يمكن أن تحوّل مجتمعاً ما من مجتمع جماعات عضويَّة متناحرة إلى مجتمع ذي مؤسسات مدنيَّة ممثلة، لأنَّ المواطنة في الدولة الديمقراطيَّة، يجب أن تكون عبارة عن عضويَّة في الدولة إذا كانت هذه الدولة تعكس حقَّ تقرير لجماعة أو لعدَّة جماعات، وأن تكون هي القاعدة لحالة حوار بين جماعات[45]. وهذه المواطنة هي القادرة على بناء وطنيَّة حقيقيَّة قائمة على تشكيل روابط من التضامن والاعتراف المتبادل والتعاون الشامل، لا تنال منها الاختلافات العقائديَّة والمذهبيَّة والعروشيَّة والجهويَّة.

إنَّ هذا البناء الوطني الذي يقوم على انتماء المواطن للدولة، إنَّما هو اليوم الأرضيَّة التحتيَّة التي لا يمكن أن تقوم بدونها حياة سياسيَّة ديمقراطيَّة حقيقيَّة. على هذا النحو، فإنَّ بناء شرعيَّة الدولة الحديثة يمثّل، كما يؤكد على ذلك مشروع المفكّر العربي عزمي بشارة، جزءاً بنيويَّاً من الحلّ الديمقراطي للمسألة العربيَّة، باعتبار أنَّ الميل الذي أبدته هذه الدولة ـ بنسب متفاوتة بين الأقطار العربيَّة ـ نحو تفكيك البنى التقليديَّة والجماعات العضويَّة القائمة على رابطة المذهب والنسب هو الداعي إلى تطوير مشروع ديمقراطي من خلال التحديث، وليس سبباً للتنازل عن التحديث[46].

44- نفسه، ص ص 92-93.

45- بشارة عزمي، **في المسألة العربيَّة: مقدّمة لبيان ديمقراطي**، م س، ص 156.

46- نفسه، ص 47.

قائمة المراجع:

ـ احميدة، علي عبد اللطيف، دولة ما بعد الاستعمار والتحوُّلات الاجتماعية في ليبيا. استرجع بتاريخ 8 يونيو 2012 من: http://www.dohainstitute.org/release/855d9fce-20fd-44d5-b0ba-4c4ee85b6925

ـ بشارة، عزمي، في المسألة العربيَّة: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، ط1، بيروت، 2007.

ـ بشارة، عزمي، المجتمع المدني: دراسة نقديَّة، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، ط3، بيروت، 2008.

ـ بشارة، عزمي، المجتمع المدني: دراسة نقديَّة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط6، الدوحة، 2012.

ـ بن حسين، سيف الله، حوار صحفي، الصباح الأسبوعي، 26 آذار 2012.

ـ بوطالب، نجيب، الأبعاد السياسيَّة للظاهرة القبليَّة في المجتمعات العربيَّة: قراءة سيوسيولوجيَّة للثورتين التونسيَّة والليبيَّة، استرجع بتاريخ 10 نوفمبر 2011 من:

http://www.dohainstitute.org/release/4a4e1843-9a83-4aba-924c-3b823f279980

ـ بيان وزارة الشؤون الدينيَّة، المغرب، 17 فبراير 2012.

ـ الحبيّب، سهيل، المشهد السياسي التونسي من الإدماج الحسّي الانتخابي إلى إكراهات التجربة السلطويَّة العمليَّة، استرجعت بتاريخ 13 آب 2012، من:

http://www.dohainstitute.org/release/342c91e6-0470-4b6a-bcee-9a97d79ce446

ـ حجي، لطفي، بورقيبة والإسلام: الزعامة والإمامة، دار الجنوب، ط1، تونس، 2004.

ـ سرود، داغ هيربيورن، "لنتحد ... صرخة من النرويج"، استرجع بتاريخ 5 آب 2011 من:

http://www.aljazeera.net/opinions/pages/a9709b5e-e801-449a-ace2-a7628eee54e7

ـ شفيق، منير، حوار صحفي، الفجر، 27 يوليو 2012.

ـ طرابيشي، جورج، هرطقات 2: العلمانيَّة كإشكاليَّة إسلاميَّة ـ إسلاميَّة، دار الساقي ورابطة العقلانيين العرب، ط1، بيروت، 2008.

ـ الظفيري، علي، "في العمق ـ الإسلاميون وتحديات الحكم في تونس"، استرجع بتاريخ 3 نوفمبر 2011 من: http://www.aljazeera.net/programs/pages/940de209-2771-428a-aac6-0980010bf1ab

ـ عبد السلام، رفيق، تفكيك العلمانيَّة في الدين والديمقراطيَّة، دار المجتهد، ط1، تونس، 2011.

ـ الغنوشي، راشد، الحركة الإسلاميَّة ومسألة التغيير، دار المجتهد، ط1، تونس، 2011.

الغنوشي، راشد "رمضان والثورة يغذيها"(3 آب 2011)، استرجعت بتاريخ 5 آب 2011 من:

http://www.aljazeera.net/home/print/6c87b8ad-70ec-47d5-b7c4-3aa56fb899e2/cb181f4f-db1a-46e9-93a3-bc2e63e56201

ـ الغنوشي، راشد، مقاربات في العلمانيَّة والمجتمع المدني، دار المجتهد، ط1، تونس، 2011.

ـ الغنوشي، راشد، من تجربة الحركة الإسلاميَّة في تونس، دار المجتهد، ط1، تونس، 2011.

ـ الغنوشي، راشد، خبر صحفي، الصباح، 26 مايو 2012.

ـ الغنوشي، راشد، حوار صحفي، الفجر، 26 أكتوبر 2012.

ـ الغنوشي، راشد، خبر صحفي، استرجع بتاريخ 15 مايو 2013من:

http://www.assabahnews.tn/details.php?ID_art=22357&ID_rub=1

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2017

جميع الحقوق محفوظة © 2017