بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 23 نوفمبر 2020

الإسلام السياسي والدولة الحديثة:
خيارات الاندماج والمصالحة ونهاية الأيديولوجيا

مصطفى بن تمسك
باحث تونسي

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

جميع الحقوق محفوظة © 2020
All rights reserved © 2020

«تغيّر مشروع الإخوان، فتحوّل من مشروع استعادة دولة الخلافة إلى مشروع مستغرق كلية في الدولة الوطنية»[1]

ملخّص تنفيذي:

بعد خوضها تجربة الحكم والانخراط في الشأن العام، باتت حركات الإسلام السياسي تتطلع إلى «التوافق» مع التوجهات الحداثية للدولة المدنية، ولا سيما ليبرالية السوق ومتطلبات العولمة الاقتصادية والثقافية استرضاء لمن منحوها السلطة، وهو ما يعني ظاهريا تخليها عن سردية الخلافة المفقودة، واسترجاع مخيال «العصر الذهبي». فهل يترجم هذا التحول نهاية الإيديولوجيا الإخوانية نهائيا أم مجرد مرحلة في استراتيجية «التمكين» الطويلة، ستنتهي إلى تغيير جوهر الدولة المدنية من الداخل؟

1 حسام تمام، **تحولات الإخوان المسلمين: تفكك الإيدلوجيا ونهاية التنظيم**، مكتبة مدبولي، القاهرة، (ط2) 2010، ص. 13

المقدمة

عرف تاريخ الإسلام السياسي خطا تصاعديا مسترسلا امتد على ما يقارب القرن، وقد رصدنا مرحلتين في تاريخه: الأولى تأسيسية- دعوية، معادية للدولة المدنية والمجتمع الحديث (إسلاموية). والثانية، برغماتية وتشاركية، منخرطة في منطق الدولة ولعبة الديمقراطية (ما بعد-إسلاموية). وما سيهمنا هنا، هو هذه الفترة التي بدأت فعليا بعد الثورة الإيرانية 1979. لهذا، سنسعى إلى رصد هذه التحولات في فكر الإسلام السياسي وممارساته وفهم دواعيها الداخلية (الأيديولوجية) والخارجية (الجيو-سياسية).

تنطلق فرضيتنا من رمزية الثورة الإيرانية، وما استتبعها لاحقا من تغيرات جيو- سياسية عميقة، نعتقد أنها أثرت على إيديولوجيا الإسلام السياسي، ودفعت بطيف منه إلى تجريب الحكم بآليات الدولة الوطنية (قوانينها ومؤسساتها)، لعل «التمكين» يأتي من الداخل!

تسارعت الأحداث الكونية نهاية القرن العشرين بشكل غير مسبوق، إذ شهد العالم نهاية التقاطب الثنائي وميلاد العولمة الأمريكية بداية من التسعينيات، وحربي الخليج الأولى والثانية بقيادة الحلف العولمي الجديد، ثم حادثة 11سبتمبر 2001. كل هذه التحولات الجيو- سياسية الضخمة، فرضت على الدولة القُطرية العربية التخلي عن أنظمتها السلطوية، وإرساء المنوال الديمقراطي القائم على التعددية السياسية وحقوق الإنسان كشرط للانخراط في أنظمة السوق الحرة. تحت وطأة هذه الأحداث، والضغوطات الأمريكية-البريطانية، ستضطر الأنظمة العربية "التابعة" إلى إشراك حركات الإسلام السياسي "المعتدلة" في الحياة السياسية والتعاطي معها كـ "جدار حماية" ضد مخاطر الإسلاموية الراديكالية، ولا سيما الجهادية منها. لهذا، لا نعجب من الحضور المكثف لطيف الإسلام السياسي "الإصلاحي" في الانتخابات التي جرت بعد أحداث 11 سبتمبر 2001؛ فقد فاز حزب العدالة والتنمية في تركيا 2002، وشهدنا فوز تحالف الأحزاب الإسلامية في باكستان سنة 2002، وحصل حزب العدالة والتنمية في المغرب على 42 مقعدًا بمجلس النواب محتلا المرتبة الثالثة ومشكلا أكبر كتلة برلمانية في المعارضة في انتخابات 2002. وتمكن حزب "العدالة والرفاهية" الأندونيسي من حصد 47 مقعداً في الانتخابات التشريعية عام 2004. وشهدت موجة "الربيع العربي" (2011) صعود حركات الإسلام السياسي المعتدل إلى الحكم، وكان أبرزها حزب النهضة التونسي الذي حقق انتصارين متلاحقين في انتخابات 2011 و2014، وأعلن مجلس شورته فصل السياسي عن الدعوي في 2016. كما فاز حزب "العدالة والتنمية" المغربي في الانتخابات البرلمانية مرتين متتاليتين: 2011 و2016. وأكد أمينه العام عبد الإله بنكيران مرارا على الهوية "المدنية" و"السياسية" للحزب، ولا سيما بعد انفصاله عن حركة التوحيد والإصلاح ذات الطابع الدعوي. وفي الأردن، ظهرت بوادر تشقق وتصدع في

جسم حركة الإخوان، نتجت عنها ولادة أحزاب جديدة كـ "المؤتمر الوطني" و"الشراكة والإنقاذ"، أعلنت تخليها عن الشعارات الإسلاموية التقليدية.

وبذلك، شهد «المشروع الإخواني في السنوات الأخيرة تحولا بالغ الأهمية انتقل به من أفق الخلافة وإقامة الدولة الإسلامية العالمية (الرواية الكبرى) إلى الاستيعاب كاملا في مشروع الدولة القُطرية الحديثة التي بدا أنها استوعبت المشروع الإخواني بعد أن ظل زمنا طويلا يسعى إلى تجاوزها»[2].

وبالفعل مكن «اختبار السلطة» وخروج حركات الإسلام السياسي المتناسلة من أدبيات الإخوان العقائدية والتنظيمية، من الوقوف عند طوباوية المقولات الأصولية التي انبنى عليها مشروع الإخوان، ولا سيما سرديات «العصر الذهبي» الرسولي والخلافي ومخيال «الأمة» و«المجتمع الإخواني الفاضل» والخليفة «العادل»، إلخ. ولهذا، لم تجد بدا من فصل الدعوي عن السياسي والتبرم من هذه الأيديولوجيا السريالية. وأصبح أقصى تطلعاتها «التوافق» مع التوجهات الحداثية للدولة المدنية، ولا سيما ليبرالية السوق والتكيف مع متطلبات العولمة الاقتصادية والثقافية، استرضاء لمن منحوها السلطة. وهكذا «صارت الجماعة حزبا يمينيا ذا توجهات ليبرالية في المسألة الاجتماعية والاقتصادية (...) وتظهر في تبنيها لاقتصاد السوق القائم على الخصخصة وإعادة الهيكلة وحرية التجارة وانسحاب الدولة»[3].

وحتى نفهم بالاختبار والعينة عمق التحول الذي أصاب إيديولوجيا الإسلام السياسي «المتحوّل»، ارتأينا الاشتغال على تجربتين: الأولى وتخص حزب العدالة والتنمية التركي، الذي ارتقى إلى سدة الحكم في 2002 (أي بعد أحداث 11 سبتمبر 2001). والثانية، وتتعلق بتجربة حزب النهضة التونسي، الذي كان من أكبر المستفيدين من «موجة الربيع العربي»، واستقر في الحكم منذ 2011 إلى الآن (2019). ولكن قبل ذلك، كان لزاما علينا الوقوف عند الطور الأول من حقبة الإسلام السياسي في نسخته الإخوانية، حتى يتبين الخيط الناظم مع ما لحق منه في نسخه المحلية المذكورة آنفا.

2 حسام تمام، **تحولات الإخوان المسلمين: تفكك الإيدلوجيا ونهاية التنظيم**، مكتبة مدبولي، القاهرة، (ط2) 2010، ص. 8

3 **تحولات الإخوان المسلمين: تفكك الإيديولوجيا ونهاية التنظيم**، م. م، ص. 10

1. «الإسلام السياسي»: مقاربة أصولية لمعضلات حداثية

تبدو عبارة «الإسلام السياسي» للوهلة الأولى مستفزة لأولئك الذين تكونت لديهم ملكة التمييز السليم بين المفاهيم والسجلات المعرفية؛ لأن المستغرب هنا هو إرداف «السياسي» إلى الإسلام: فهل هو من باب التأكيد أن الإسلام ليس فقط دينا عقائديا وطقوسيا (عبادات)، بل هو دين مجتمعي، يُعنى مباشرة بتدبير أحوال البشر والمدن (معاملات)؟ ألا يقال دوما إن «الإسلام دين ودنيا»، وإنه شامل لكل مناحي الحياة، وبالتالي فلا حاجة إلى إبراز جانب دون آخر حتى لا يطغى عنصر على آخر، فيختزل الإسلام على سعته إلى هذا المبحث وتهمل بقية المباحث؟ لكن لماذا التأكيد على هذا الاختزال برد الإسلام حصريا إلى «السياسة»، والأغرب نسبة هذا الاختصاص «السياسي-اللاهوتي» إلى جماعة دون أخرى: «إخوان مسلمين» وإسقاط هذه الصفة على جماعات دينية أخرى غير بعيدة عن الأولى، على غرار الحركات الصوفية والسلفية والجهادية؟ فهل يتعلق الأمر بتصنيف علمي محايد، نستمدّه من سوسيولوجيا الحركات الدينية أو من العلوم السياسية مثلا؟

لم تكن السياسة لتُطرح كإشكال لو لم يقع قرانها بمقاربة مخصوصة للإسلام، ما يعني تسييس الدين وتديين السياسة، والحال أن السياسة موضوع الاتفاق والوفاق بين المتعاقدين لإدارة الفضاء العام، إذ يتميز الفضاء السياسي بالإرادية والاختيار والوفاق؛ أي بالعقد الذي يضعه المتعاقدون لإدارة حياتهم باستقلال عن التدخلات أو حتى التبريرات الخارجية. في حين تتميز الأحكام الدينية والتشريعية بالقداسة، باعتبارها نتاج الوحي الإلهي، فلا يجوز مزجها أو تكييفها مع الوضعيات السياسية المتحولة. لكن رواد الإسلام السياسي، يرفضون هذا الفصل المجالي، لاعتقادهم أن الإسلام ليس فقط طقوسا وعبادات، بل «إيديولوجية سياسية تسمح ببناء مجتمع إسلامي، انطلاقا من الدولة»[4]، وهو ما تجمع عليه جل تيارات الإسلام السياسي من الثورة الإيرانية، إلى حزب الرفاه التركي، والجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر والجماعة الإسلامية في الباكستان، والإخوان المسلمين، وحسن الترابي في السودان.. إلخ[5].

في مقابل الاستعمال الأيديولوجي للإسلام، تتعاطى الدولة الوطنية والتدين الشعبي مع الإسلام كدين دستوري دولتي، مجتمعي وحضاري تنص عليه كل الدساتير العربية (باستثناء لبنان)، باعتباره دين الدولة والمجتمع. كما تميز بين المسلم والإسلامي، بين الهوية التاريخية والهوية السياسية والعقائدية، وبين الإسلام الحضاري والإسلام الجماعوي، وبين المجتمع المدني والجماعة الملية...[6].

4 أوليفي روا، **عولمة الإسلام**، ترجمة لارا معلوف، دار الساقي، بيروت، (ط2) 2016، ص. 7

5 نفسه.

6 فرانسوا بورجا، **الإسلام السياسي: صوت الجنوب**، ترجمة لورين زكري، دار العالم الثالث، القاهرة، (ط3)، 2001، ص. 30

والحق لم تكن الدولة الوطنية ولا المجتمعات العربية في مرحلة الاستقلال الوطني والانفكاك عن وصاية الخلافة العثمانية، بحاجة إلى الدين «السياسي» بقدر حاجتها إلى التماهي بالحضارة الغالبة والاقتداء بها واستنساخ أسباب تقدمها؛ فكان الرهان على اللحاق بركب الحداثة من خلال آليات «الاستقلال» واعتمادا على إيديولوجيات غربية المنشأ كالاشتراكية والقومية والليبرالية. لكن هاجس الاقتداء بالغالب بالمعنى الخلدوني سينتهي إلى استبدال الاستعمار العسكري المباشر باستعمار اقتصادي وثقافي وسياسي، وهو ما نجم عنه تشكّل طبقات جديدة: النخب المستفيدة من صفقات الاستقلال «الشكلي» وحُماتهم من القوى الأجنبية النافذة، وعموم الشعب الذي لم ينل من «الاستقلال» سوى اغتراب مزدوج: مزيد من التفقير والتهميش على المستوى الاقتصادي: التشرذم القبلي والعرقي والديني، وإفقار الطبقات الوسطى، وصعود الكتل الشعبية المدينية غير المتمدنة كما ينبغي وبطالة المتعلمين، يرافقه على المستوى الذهني والنفسي، تبعية ثقافية وفكرية لمستعمر الأمس، وهو ما ستترجمه الحركات القومية والإسلاموية «بضياع الهوية».

وبالفعل استثمرت الحركات الدينية كل هذا الهدر، وهذا الضياع الذي بدأ عده التنازلي منذ تفكيك رمزيات الخلافة العثمانية وصعود النخب العلمانية للحكم بالوكالة عن سادة القرار الحقيقي، لتغذية «وهم العودة للإسلام»[7]. وما سيعمق «مشروعية» هذه الدعوة، وما سيكسبها أنصارا في أوساط المثقفين المحبطين من استمرار تبعية الدولة الوطنية لأجهزة القرار الأجنبي، هو بلا شك «تراجع مهابة الإيديولوجيات التقدمية وإخفاق أنموذج «الاشتراكية العربية»، وهو ما ترك مكانا شاغرا أمام إيديولوجيات احتجاجية ورفضية جديدة داخل مجتمعات مفككة البنى انبعثت فيها فجأة أفكار الأصول والهوية، في مسعى لا يستهدف العودة إلى الماضي، بل الاستيلاء على الحداثة وتملكها داخل الهوية المستعادة. ولهذا، فإن الإسلامويين يدعون إلى التنمية الصناعية والعمران المديني ومحو الأمية على مستوى جماهيري، وتحصيل العلوم وما يقدمه هؤلاء إلى مقهوري ومستضعفي جميع البلدان هو الحلم بالوصول إلى عالم التنمية التي حرموا منها، بلى الإسلاموية هي الشريعة زائد الكهرباء»[8].

أضحى مصطلح «الإسلام السياسي» من أكثر المفاهيم تناولا واستهلاكا معرفيا وسياسيا وإعلاميا عقب انتصار الثورة الإيرانية (1979). ويفسّر ذلك بأهمية المقاربة التي استثمرت المخيال الإسلامي الضارب في القدم سياسيا في سياقات تهيمن عليها منتجات الحداثة العقلانية.

---

7 أوليفي روا، **تجربة الإسلام السياسي**، ترجمة نصير مروة، دار الساقي، بيروت (ط2) 1996، ص. 8

8 المرجع السابق، ص. 55. برز الإسلام السياسي في الفضاء العمومي كردة فعل ضد الاستعمار الغربي، وضد القومية العربية الحديثة، وضد الاختلالات السوسيو اقتصادية داخل المجتمعات الإسلامية». انظر:

Khalid Mehdi, «Islamism(s) and the Arab Uprisings: Between Commanding the Faithful and Mobilising the Protestor», The journal of North African Studies, vol. 18. n. 2 (2013), p. 251

والأكثر غرابة هو إصرار المصلحين العرب وزعامات الحركات الإسلامية على البقاء في الدين وتكييفه – بأي ثمن- مع أنظمة الحداثة والتحديث والتعولم.

وتبدو محاولة الخروج من أزمنة السقوط والمهانة والتخلف الحضاري، مرتهنة في الوعي العربي النخبوي والشعبي بالعودة إلى «الأصول»؛ بمعنى افتراض أن «الإسلام» منظومة ناجزة ومثالية وعابرة للتاريخ والجغرافيا، وإرداف الأنظمة الوضعية إليها، فنقول: «إسلام سياسي» و«اقتصاد إسلامي» و«مواطنة إسلامية» و«ديمقراطية إسلامية»، و«إعلان إسلامي لحقوق الإنسان» و«لباس إسلامي» و«أكل إسلامي (حلال)» و«الثورة الإسلامية» و«الدولة الإسلامية»[9].

فهل يتعلق الأمر برغبة ما في إظهار الخصوصية الحضارية، أم بنزعة هووية/انطوائية باتت تخشى الذوبان في موجات التحديث والتعولم الكاسحتين؟

- الإسلام السياسي «التقليدي» والمخرجات الهووية

يبدو أن الصدمات الحضارية المتتالية التي أصابت الوعي العربي في مقتل، هي التي تُؤجج في كل مرة هاجس استئناف البدايات التأسيسية: «العهد الرسولي والخلافي»، وبالتالي تنوع تعبيرات الإسلام السياسي.

وبالفعل، ظل العرب يعانون من جرح مخصوص، هو ما يسميه جورج طرابيشي «الجرح الأنثروبولوجي»[10]، والذي يلخصه السؤال النهضوي الشهير: «لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون»؟

لا تكمن المأساة العربية في السؤال النهضوي أو في صيغته الجماعوية الملغّمة، بل في طريقة الإجابة عنه، والتي يُرجعها رواد عصر النهضة العربية إلى فقدان الأمة الإسلامية لإحداثيتاها الهووية والجماعوية «النقية»، كما تجلت في العصر الذهبي للدولة الرسولية والخلافية. وعليه، فالخروج من الانحطاط واللحاق بالغرب وربما التفوق عليه معطى لنا في تراثنا، ويكفي أن نخلّصه من الثقافات الدخيلة و«الإسرائيليات» والبدع، حتى يتجلّى أمامنا «الحل السحري» لكل مشكلات الأمة العربية الإسلامية.

والغريب في الأمر أن هذه المقاربة النهضوية التي تقترح علينا الحل الهووي والجماعوي كشرط للتقدم واللحاق بالغرب، تستعيدها الحركات الإسلاموية، بدءا من الإخوان في مصر إلى حركة داعش اليوم؛ فالعودة إلى «الإسلام الطهري» اعتمادا على القرآن والسنة، تظل المخارج الوحيدة الممكنة من أزمات

9 "إن الثورة الإسلامية والدولة الإسلامية والاقتصاد الإسلامي هي مجرد أساطير...» انظر: أوليفي روا، **تجربة الإسلام السياسي**، م. م، ص. 34

10 جورج طرابيشي، **من النهضة إلى الردة: تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة**، بيروت، دار الساقي، 2000، ص. 80

الأمة العربية الإسلامية، «فالإسلام هو اليوم في جاهلية جديدة، وليس المطلوب أقل من إعادة أسلمته Réislamisation»[11].

إن ما يحرك كل هذه الرؤى الاستردادية Réductionniste هو اعتقادها الدوغمائي في «التصور الدائري للتاريخ» الذي لا يعترف بالصيرورة الزمنية، ويعتبر التاريخ اللاحق عن التجربة الرسولية والخلافية، مجرد اجترار أو تكرار أو انحراف عن النموذج الأول، ولذلك «فلا حاجة بنا إلى أن نلهث وراء سراب التقدم وهاجس اللحاق بالآخر، وهنا الغرب»[12].

يعاني الوعي العربي عطالتين: «تضخيم الأنا واستثنائية الإسلام»[13].

يتجلى «تضخيم الأنا» في التوهم بكون المسلمين هم «أفضل أمة أخرجت للناس»، وأن دينهم هو «أفضل الأديان»، وأن رسولهم هو «أفضل» الرسل، وأن كتابهم هو «أفضل» الكتب، وأن لغتهم هي «أفضل» اللغات، فضلا عن زعمهم المتواصل «بمديونية أوروبا للعالم العربي الإسلامي في نهضتها»[14].

ولكن دعاة هذا الرأي يتناسون «القطائع» الكبرى التي أنجزها العقل الغربي مع التراث القادم إليه من اليونان والرومان والمسيحية والإسلام؛ فالحداثة لم تعد مدينة إلى هذه الروافد، رغم تأثيراتها العميقة في شرايينها.

على دعاة «المديونية الحضارية» أن يتخلوا عن هذا «الاستعلاء» المرضي، وأن يعيدوا قراءة التراث العربي الإسلامي، وأن يبحثوا عن أسباب التخلف في النصوص الفقهية المتطرفة التي دشنها بيان «الاعتقاد القادري» في القرن الخامس الهجري، وانتهى مع تكفير الغزالي للفلاسفة في كتابه تهافت الفلاسفة، ثم ابن تيمية وتلميذه السيوطي اللذان كفرا المشتغلين بالمنطق وعلم الكلام، إلى أن انتهى الأمر بابن الجوزي والشاطبي إلى تجريم الاجتهاد العقلي، باعتباره ضربا من الكفر والبدع المحرّمة[15].

انتهى تضخيم «الأنا المسلم» عبر التراكمات التاريخية المستمرة إلى ابتداع إيديولوجيا «الاستثناء الإسلامي»[16] Islamic Exceptionalism، وتعني ببساطة عدم الاعتراف بالتاريخ الثقافي والمعرفي

---

11 نفسه، ص. 81

12 جورج طرابيشي، **المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي**، لندن، منشورات رياض الريس، (ط1)، 1991، ص. 184

13 جورج طرابيشي، **من النهضة إلى الردة: تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة**، م. م، ص. 81

14 نفسه، ص. 82

15 نفسه، ص. 89

16 Shadi Hamid, Islamic Exceptionalism: How the Struggle Over Islam Is Reshaping the World, Washington, St. Martin's Press (June 7, 2016)

السابق على الإسلام ووسمه «بالجاهلية»، باعتبار «أن الإسلام يجبّ ما قبله». وينسحب هذا التوصيف على الزمن الحاضر بالنسبة إلى التيارات الإسلاموية، حيث يستعمله محمد قطب مثلا كعنوان لكتابه «جاهلية القرن العشرين»[17]، وهو ما يشرّع في نظرها مطلب إعادة «أسلمة» المجتمعات العربية الإسلامية، بعد أن فقدت بوصلتها واقتدت بثقافة الغرب «الجاهلية».

2. الإسلام السياسي «المعَدَّل» وتجربة الحكم: «التمكين» يبدأ من الداخل

يزخر العالم العربي بتنويعات واسعة من الحركات والأحزاب الإسلامية المنخرطة في الشأن العام، والتي ندرجها ضمن تشكيلة «الإسلام السياسي»، وتتراوح بين تلك التي تدير دواليب الدولة كالجمهورية الإسلامية الإيرانية وحزب العدالة والتنمية التركي، إلى الأحزاب التي تقود ائتلافات سياسية برلمانية كحزب العدالة والتنمية المغربي، وحزب النهضة التونسي وجبهة العمل الإسلامي الأردنية. وبالتوازي مع هذا التيار «الإصلاحي» الذي يتطلع إلى تغيير المجتمع من داخل دواليب الدولة الوطنية، تتموقع أحزاب دينية أخرى في السلطة وخارجها، مثل حزب الاستقلال المغربي وحزب الأمة السوداني وحركة طالبان الأفغانية والحركة الوهابية السعودية. وما سيهمنا في هذا السياق هي حركات الإسلام السياسي المنخرطة في إدارة الشأن العام، بعد أن أبدت قبولها بقيم الحداثة السياسية التي انخرطت فيها «دولة الاستقلال»، سواء بالتبعية للمستعمر القديم واقتداء به (حالة تونس البورقيبية مثلا) أو بالقطيعة الجذرية مع منظومة الخلافة البائدة (حالة تركيا الكمالية). والسؤال الذي يتبادر إلى أذهاننا الآن هو: ألا يعد انخراط طيف الإسلام السياسي «الإصلاحي» في أنظمة الحداثة السياسية عموما، ترجمانا لتغيرات عميقة في إيديولوجيا حركات الإسلام السياسي، أم هو مجرد مرحلة في استراتيجية «التمكين» الطويلة ستنتهي إلى تغيير جوهر الدولة المدنية من الداخل؟

للإجابة عن هذا الإشكال، سنتوسل نموذجين من أحزاب الإسلام السياسي «الإصلاحي» المنخرطة والمتشابكة بأجهزة الدولة المدنية: حزب العدالة والتنمية التركي، وحزب حركة النهضة التونسية.

النموذج الأول: حزب العدالة والتنمية التركي: خيارات التعايش بين العلمانية والإسلام

- جذور الصراع بين العلمانية والإسلام في تركيا

بعد إلغائه الخلافة العثمانية سنة 1924، شرع مصطفى كمال أتاتورك في إرساء معالم الدولة العلمانية الجديدة، فألغى أولا منصب شيخ الإسلام والمحاكم الشرعية ووزارة الأوقاف والمدارس الدينية (الكتاتيب).

17 محمد قطب، **جاهلية القرن العشرين**، دار الشروق، القاهرة، 1993

كما قام بحضر نشاطات الطرائق الدينية عام 1925، والتي كانت تمثل العمود الفقري للإسلام الشعبي في أرياف الأناضول، كما منع الطربوش وعوضه بالقبعة، ودعا إلى التخلي عن الحجاب الإسلامي. واستبدل الأحرف العربية بنظيرتها اللاتينية-الأوروبية، وتقرر إحلال التقويم الغرغوري محل التقويم الهجري، وأصبح يوم الأحد هو يوم العطلة الأسبوعية بدل الجمعة.[18]

وقد جاءت هذه الثورة الثقافية مترافقة مع تبني قوانين وضعية جديدة مستوحاة من القانون المدني السويسري والقانون الجنائي الإيطالي والقانون التجاري الألماني.[19]

راهنت كل هذه التغيرات البنيوية العميقة على التحول من وضع الإمبراطورية العثمانية المتداعية (الرجل المريض) إلى نموذج الدولة-الأمة بالمعنى الأوروبي للكلمة، لكن كان على الحركة الكمالية أن تبتدع من جديد مفهوم الشعب التركي أو «الأمة التركية» أولا، ومفهوم المواطن بدل الرعايا المسلمين التابعين للسلطان أو الخليفة المسلم. لكن هذا لم يكن كافيًا لضمان عدم استئناف المنظومة المحافظة البائدة. لذلك، كان لزاما الإقرار بالعلمانية كنظام سياسي وحقوقي وأخلاقي يضمن حرمة المقدسات ويحفظها في مجالاتها، وحرمة الحريات الفردية والجماعية، ولا سيما فيما يتصل بالانتماء الديني والعقائدي، وخاصة عدم توظيفهما في الشأن العام لغايات سياسية وأداتية.

ولهذا اتخذت التراتيب القانونية التالية:

- إلغاء عبارة «الإسلام هو الدين الرسمي للدولة» من الدستور؛ وذلك سنة1928.[20]

- إخضاع المؤسسات الدينية والمشرفين عليها والعاملين فيها للرقابة والإشراف الصارمين للدولة.

- فرض الصلاة وقراءة القرآن باللغة التركية[21].

- إقرار العلمانية نظاما شاملا للدولة والمجتمع التركي في تعديل الدستور لعام 1937، والتنصيص على عدم إمكانية تغيير هذا الفصل بمرور الزمن.

- إقرار زواج المسلم بغير المسلمة.

---

18 رضا هلال، **السيف والهلال: تركيا من أتاتورك إلى أربكان: الصراع بين المؤسسة العسكرية والإسلام السياسي**، (ط1) القاهرة، دار الشروق، 1999، ص. ص. 73-74 وص. 86

19 انظر: علي محافظة، **تركيا بين الكمالية والأردوغانية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2015

- منصور عبد الحكيم، **تركيا من الخلافة إلى الحداثة: من أتاتورك إلى أردوغان**، دار الكتاب العربي، القاهرة، 2013

20 رضا هلال، ا**لسيف والهلال: تركيا من أتاتورك إلى أربكان: الصراع بين المؤسسة العسكرية والإسلام السياسي**، م. م، ص. 75

21 نفسه، ص. 75

- وفي عام 1946، وبعد موت أتاتورك صدر قانون «إقرار السكون»، وهو قانون يحاكم كل من ينادي بعودة الدين، أو بإقامة حكومة تعتمد على الشريعة الإسلامية.

ظلت تركيا العلمانية تحت سيطرة حزب الشعب الجمهوري من مرحلة مصطفى كمال أتاتورك إلى خليفته عصمت إينونو، إلى أن أعلن أحد قادة هذا الحزب والمدعو عدنان مندريس الانشقاق وتأسيس الحزب الديمقراطي، وبعد وصوله إلى السلطة سنة 1950، شرع في التخفيف من راديكالية العلمانية الكمالية، لكسب تعاطف الشرائح الشعبية وإعادة المصالحة مع الإسلام «الشعبي»، وقرر على هذا الصعيد ما يلي:

- إعادة الأذان باللغة العربية.

- قراءة القرآن باللغة العربية.

- افتتاح أول معهد لتدريس الشريعة إضافة إلى بعض مراكز تعليم القرآن.

لم ترُق هذه التعديلات الثقافية حزب الشعب الجمهوري الذي اتهم مندريس بالانقلاب على هوية تركيا العلمانية، فطفق يعد العدة لتنفيذ انقلاب عسكري عليه. وقد تم بالفعل سنة 1960، وأُعدم عدنان مندريس رئيس الوزراء [22]ومُنع نشاط الحزب الديمقراطي[23].

عاد حزب الشعب الجمهوري إلى صدارة الحكم بعد فوزه عام 1961 ب 173 مقعدا. وقد زاحمه في الجانب الآخر حزب العدالة الذي حلّ محل الحزب الديمقراطي، وقد تحصل على 154 مقعدا من مقاعد البرلمان، وتم تكليف عصمت اينونو برئاسة الحكومة والجنرال جمال جورسيل (زعيم الانقلاب) برئاسة الجمهورية.

لكن حزب العدالة سيتصدر الحياة السياسية في انتخابات 1965، وسيحصد 54 بالمائة من مقاعد البرلمان، وسيكلف سليمان ديميريل برئاسة الحكومة. شهدت هذه المرحلة اضطرابات سياسية واجتماعية متصاعدة جراء فشل الحكومة في تحقيق النمو الاقتصادي والاستقرار السياسيين المنتظرين. وقد قادت الحركات الطلابية اليسارية هذا الحراك، الذي انتهى إلى ما عُرف «بانقلاب المذكرة»، وتعني «المذكرة العسكرية» التي أرسلها الجيش إلى سليمان ديميريل وطالبه فيها بالتنحي بعد انفلات الأوضاع. وبالفعل، فضل هذا الأخير الاستقالة على المقاومة، وكان ذلك سنة 1971.

22 رضا هلال، **السيف والهلال: تركيا من أتاتورك إلى أربكان: الصراع بين المؤسسة العسكرية والإسلام السياسي**، م. م. ص. 101

23 زينب أبو سنة، **تركيا الإسلامية: الحاضر ظل الماضي**، (ط1) دار الثقافية للنشر، القاهرة، 2006، ص. 160

تصاعدت خلال الفترة الممتدة من 1971 إلى 1980 مظاهر عدم الاستقرار، وتشكلت عدة حكومات تساقطت سريعا أمام هيمنة الجيش وتحكّمه في دواليب الدولة. وفي هذا السياق المضطرب، تشكل الحزب الإسلامي المعروف بحزب السلامة الوطنية بزعامة نجم الدين أربكان.

وأمام عجز الأحزاب البرلمانية الكبرى: الحزب الجمهوري وحزب العدالة على تكوين ائتلاف حكومي مستقر، تدهورت الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية بشكل خطير، ما اضطر الجيش إلى التدخل مرة أخرى لفرض النظام العام وتطبيقا لأحكام العرفية. وبالفعل، قام الجنرال كنعان إيفرين بقيادة انقلاب جديد في سبتمبر 1980، وتعليق الدستور وحظر أنشطة كل الأحزاب، وبعد أن استقرت له الأوضاع قام بسن دستور جديد سنة 1982، وسّع فيه من صلاحيات رئيس الجمهورية العسكرية.

في تشرين الثاني عام 1983، جرت انتخابات نيابية فاز فيها حزب الوطن - الأم بأغلبية المقاعد وترأس تورغت أوزال (ذي الميول الإسلامية) رئاسة الحكومة، وقد استمرت سيطرته حتى 1989.

بعد وفاة تورغت أوزال عام 1993، وصل حزب الرفاه وحليفه الطريق القويم إلى السلطة، ليصبح الزعيم الإسلامي نجم الدين أربكان رئيسا للوزراء بوصفه أول رجل ذا توجّه إسلامي صريح يصل إلى أعلى سدة الحكم[24]، وهو ما أغضب العلمانيين ودعاهم إلى تحريك الأذرع العسكرية. وبالفعل، اجتمع مجلس الأمن القومي، وقرّر توقيف تجربة أربكان دفاعا عن الطبيعة العلمانية للدولة التركية، وتم حظر حزب الرفاه بتهمة السعي إلى تطبيق الشريعة وإقامة النظام الرجعي، وتم إيداع أربكان السجن مع مجموعة من أتباعه، ومن بينهم رجب طيب أردوغان.

كان أربكان وجماعته يخططون لتغيير صبغة الدولة التركية الموغلة في علمانية متسلطة، تحتكر الدين لنفسها، وتتدخل في اعتقادات الأفراد وممارساتهم.

في الأثناء أسس أعضاء «حزب الرفاه» المنحل حزبا آخر أطلقوا عليه «حزب الفضيلة»، لكن وقع حله نتيجة مخالفته لقوانين العلمانية. وبعد الحظر، انقسم هذا الحزب إلى جناحين: «محافظ» وعُرف بحزب السعادة بقيادة رجائي قوطاني، وجناح «التجديد» المعروف بحزب العدالة والتنمية بقيادة رجب طيب أردوغان، والذي استطاع الفوز في الانتخابات البرلمانية لسنة 2002، لينفرد بتشكيل الحكومة، ويصبح رئيس الوزراء.

24 رضا هلال، **السيف والهلال: تركيا من اتاتورك إلى أربكان: الصراع بين المؤسسة العسكرية والإسلام السياسي**، (ط1) القاهرة، دار الشروق، 1999، ص. 145

- حزب العدالة والتنمية: مقاربة سياسية للإسلام «الليبرالي»

تأسّس حزب العدالة والتنمية سنة 2001 تحت شعار «العمل من أجل كل تركيا، واستقطاب مختلف شرائح المجتمع». ورغم أن قادته يعرّفونه بأنه «حزب ديمقراطي محافظ»، إلاّ أنه استوعب في تركيبته أطيافا سياسية متنوعة: التيار الرئيس المهمين، وهو التيار الإسلامي المنشق عن حركة أربكان، والتيار القومي المنشق عن حزب الحركة القومية، والتيار العلماني- الليبرالي المنشق عن أحزاب علمانية مختلفة. إن ما يجمع هذه التيارات الثلاثة، رغم اختلاف مشاربها، هو رفض «قدسية» الإيديولوجيا الكمالية وهيمنة المؤسسة العسكرية على الدولة.[25]

واعتبارا لهذا التنوع في تركيبة الحزب، فإنه من غير الجائز اختزاله في تيار «الإسلام السياسي»؛ لأن الرجل الثاني عبد الله غول، يؤكد أن «هذا الحزب ليس دينيا، ونحن نعمل على ضمان تمثيل الجميع، وفي عداد مؤسسينا محجبات وسافرات، ملتحون وغير ملتحين. إن الحزب السياسي ليس وسيلة للتبليغ، بل للخدمة، وهدفنا التطبيق والعمل على تعميم مفهوم جديد للسياسة...»[26]. وفي مقابلة مع صحيفة الحياة اللندنية، أكد أردوغان أنه «يتجنب استخدام مصطلح «إسلامي»؛ لأن حزبه محافظ- ديمقراطي، ولا نية للحزب أن يقيم نظاما دينيا أو إسلاميا في تركيا، وأنه يعتمد على العقل والحوار، ويضم كل أفكار المجتمع التركي، ولن يعادي طبقة من الطبقات وخاصة الجيش».[27]

لا يفتأ قادة حزب العدالة والتنمية بالتذكير بثوابت الحزب الواردة في برنامجه التأسيسي والقاضية بالتزام النظام العلماني، كما أرساه باني الأمة التركية أتاتورك، ولكن بشكل مخفف، ورفضها القطعي لتطبيق الشريعة في الشأن العام.

وقد جاء في وثيقة المبادئ التأسيسية للحزب وبالتحديد في «باب الحقوق الأساسية والحريات». إن الحزب سيبقى وفيًّا لمبادئ أتاتورك التي مكنت تركيا من دخول الحداثة، وبالتوازي ينظر للدين الإسلامي كرافد من روافد القومية التركية وإلى العلمانية كضرورة للديمقراطية وحرية الاعتقاد؛ فهي ضمانة المؤمن وغير المؤمن في ممارسة اختياراتهم العقائدية والفلسفية.[28]

---

25 محمد العادل، "قراءة في أبرز النجاحات والإخفاقات في المسيرة السياسية للحركة الإسلامية في تركيا"، بحث منشور ضمن ندوة: **الحركات الإسلامية المشاركة في المؤسسات السياسية في البلاد العربية وتركيا**، 16-17 حزيران، 2006 مراكش، ص. 17

26 محمد نور الدين، "تركيا إلى أين؟ حزب العدالة والتنمية الإسلامي في السلطة"، **مجلة المستقبل العربي**، السنة 25 العدد 287، بيروت، كانون الثاني، 2003، ص. 22

27 **صحيفة الحياة**، لندن، 2001/08/24

28 الغزالي عبد الحميد، **الإسلاميون الجدد والعلمانية الأصولية في تركيا خلال الثورة الصامتة**، القاهرة مكتبة الشروق الدولية، 2007، ص. ص. 29-28

لاقى التوجه العلماني المعتدل، قبولا من طرف الولايات المتحدة الأمريكية وحلفائها، ولا سيما في سياق أحداث 11 سبتمبر 2001، إذ بات يمثل البديل المنشود عن الحركات الجهادية التي تهدد مصالح الإمبريالية وحلفائها. لذلك، تدفع الولايات المتحدة بكل ثقلها إلى دعم هذه التجربة من أجل إنجاح منوال «الإسلام الليبرالي» المتوافق مع اقتصاد السوق ومبادئ العولمة الاقتصادية والثقافية في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا.

وهكذا «صار النظام الإسلامي المراد إنشاؤه أو إقامته يرعى حقوق الناس وحرياتهم، ويحافظ على مدنيتهم، ولا ينقض أو يسعى لأن ينقض ما وصل إليه الناس في الدول الليبرالية وفي النظام العالمي».[29]

- نحو تحييد العلمانية

استطاع أردوغان تفادي التطرفين العلماني والإسلاموي بطريقة سياسية مرحلية غير معلنة، امتدت من سنة 2002 إلى 2011، إذ نراه قد حافظ على مبادئ العلمانية كما وردت في الدستور، لكنه أفرغها من مضامينها بطريقة مرحلية، وعلى سبيل المثال «لم يفرض الحجاب على أحد، بل سمح بحمله في الأماكن العامة، بعدما كان ذلك ممنوعاً في الماضي. ولم يمنع شرب الكحول، بل زاد الضرائب عليه وقلص من الدعاية له. لم يفرض التعليم الديني بشكل فوقي على أحد، بل افتتح مئات المدارس الدينية المجانية، ولم يلغِ تعبير العلمانية من الدستور، بل قدّم فهماً جديداً لها».[30]

أفرغت المقاربة الأردوغانية العلمانية الأتاتوركية من عدائها للدين، بل جعلتها ضامنة للمعتقدات مهما كان شكلها ومصدرها، وهو ما شجع على إحياء الحركات الدينية المحظورة وبروزها في الفضاء العام. ولا تفتأ وسائل الدعاية الحزبية في تعديل التصور «المتطرف» للعلمانية الغربية التي تناهض الدين وتمزق وحدة المجتمع وتشجع على الإلحاد وتفكيك بنية القيم. أضحى مفهوم العلمانية يعني الاعتراف بالحريات الدينية وظهورها في الأفضية العامة، وفي نفس الوقت اختزال العلمانية في التحديث والتقدم التكنولوجي. وبهذه المراوحة بين العلمانية والدين، ولا سيما التخفيف المستمر من راديكالية القوانين العلمانية، تمكّن حزب العدالة والتنمية من تعديل هوية الأتراك بطريقة مرحلية وغير معلنة: ونذكر على سبيل المثال: إدراج المقررات الدينية في المدارس والجامعات، وزيادة ميزانية الدولة الخاصة ببناء المساجد والعناية بالقائمين عليها، والدعاية غير المباشرة للحجاب من خلال الظهور الإعلامي مع زوجته المحجبة، وتقديم تبريرات دينية لكل النجاحات السياسية في الخطب الموجهة للشعب التركي، إلخ...

29 رضوان السيد، "الإسلام السياسي ومسألة "الشرعية" في المجتمع والدولة: الظهور والمآلات والمستقبل" في **مستقبل الإسلام السياسي في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2014، ص. ص 80-81

30 جو حمورة، "الإسلام المتعلمن: التجربة التركية في ميزان التاريخ والإخفاقات"، **المفكرة القانونية**، العدد 11، مايو 2018، ص. 16

والمحصلة هو تنامي نسبة التدين في تركيا خلال الحقبة الأردوغانية، وانتشار الخطاب الديني الشعبي والطُرُقي والوعظي في الفضاء العام، ولا سيما الإعلام الجديد، بيد أن ذلك لم يستطع إلغاء الروح العلمانية للدولة «فالنظام القانوني لا يزال علمانياً، ومصدر السلطة لا يزال الشعب وليس الله. ومن يحكم البلاد هم المدنيون ولا دور كبير لرجال الدين خارج دور عبادتهم، فيما ظهورهم لا يزال عرضياً في المناسبات الاجتماعية. ولا تزال الحكومة تسيطر على «رئاسة الشؤون الدينية» وتملي عليها، غالباً، ما تعلّمه للرعية. لا تزال الديمقراطية، على علّاتها المتزايدة، قائمة. والقضاء، بالرغم من محاباته للسلطة السياسية، يحكم باسم الشعب لا باسم الشريعة. لا يزال الزواج مدنياً، والميراث لا يزال مناصفة بين الرجل والمرأة، فيما لهذه الأخيرة حق في الطلاق والحضانة والتبني... وللجميع حق قانوني في اعتناق دين آخر»[31].

النموذج الثاني: حزب النهضة التونسي: «إغراءات» السلطة ونهاية الأيديولوجيا

ـ السياقات التاريخية لتشكل الإسلام السياسي في تونس

لم يظهر الإسلام السياسي في تونس إلا بشكل متأخر مقارنة بحواضنه التقليدية: مصر والباكستان وإيران[32]. وكان في البدء، بمثابة «الاحتجاج الديني» الجنيني على مسارات العلمنة التي انخرط فيها بقوة التيار البورقيبي الحداثي لأجهزة الدولة الوطنية الناشئة ولأنظمة المجتمع التونسي الثقافية والقيمية[33]. بدأ هذا «الاحتجاج» الصامت مطلع سبعينيات القرن الماضي من داخل الفضاءات المسجدية، واتخذ شكل حلقات وعظية وعقائدية، تهدف إلى إبراز «تهافت» الحداثة الغربية الموغلة في حمى الصراع المادي، وما نتج عنها من تهاوي القيم الاجتماعية، وانفراط العقد الأسري وتفشي الفساد الأخلاقي والرذيلة. وفي المقابل، صمود القيم الإسلامية والمجتمعات الإسلامية، رغم ما تتعرض له من محاولات لطمس هويتها ودينها بالخصوص، ولا سيما بعد انهيار الخلافة العثمانية، وتفتيت جسم الأمة إلى دويلات تنفيذا لمعاهدة سايس- بيكو.[34]

بدأت هذه الحلقات المسجدية في الانتشار واستقطاب الشباب من التلاميذ والطلاب وشرائح من الطبقة المتوسطة، إلى حين تشكّل النواة التنظيمية السياسية الأولى، وجاءت في البداية على شكل خلية أو «جماعة

31 المرجع السابق، ص. 16

32 "توجد ثلاثة أقطاب جغرافية وثقافية للإسلاموية في العالم: الشرق الأوسط العربي السني وشبه القارة الهندية السنية والنطاق الشيعي الإيراني العربي". انظر: أوليفي روا، **تجربة الإسلام السياسي**، م. م، ص. 12

33 محمد عبد الباقي هرماسي، "الإسلام الاحتجاجي في تونس"، ضمن المؤلف الجماعي المعنون: "**الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**» (ط5) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004، ص. 251

34 لا يجد الفكر الإسلاموي في السياسي "إلا أداة للتبشير الأخلاقي(...) يكفي أن يقيم المسلمون على الفضيلة، حتى يكون المجتمع عادلا وإسلاميا". انظر: اوليفي روا، **تجربة الإسلام السياسي**، م. م، ص. 8

ـ انظر أيضا: أبو الأعلى المودودي، **الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية**، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1980

إسلامية» استقطبت نخبة الحلقات المسجدية، وشرعت في عقد لقاءات سرية بداية من سنة 1972. وكان راشد الغنوشي وعبد الفتاح مورو وصالح كركر وحميدة النيفر وغيرهم، من أبرز مؤسسيها. وقد تأثر الآباء المؤسسون بأفكار مالك بن نبي وبرموز التيار الإخواني: سيد قطب وحسن البنا وأبو الأعلى المودودي.

لم تعارض السلطة السياسية الممثلة آنذاك في الحزب الاشتراكي الدستوري (وهو حزب الاستقلال الذي هيمن بشكل انفرادي طيلة ثلاثة عقود على مقاليد الدولة والمجتمع) نشاط هذه الجماعات الدعوية، بل قامت بدعمها وإسنادها، ولا سيما في فترة الوزير الأول محمد المزالي، وإبان حكم الحبيب بورقيبة (مؤسس العلمانية التونسية)، في مسعى للتصدي للحركات اليسارية المهيمنة عالميا ومحلّيا على الشأن السياسي والنقابي. ورغم عدم الاعتراف بهم قانونيا كجمعية أو جزب؛ فقد سمح لهم الحزب الحاكم إصدار مجلة المعرفة سنة 1974 لترويج الأطروحات الإسلامية في إطار التشجيع على سياسة الاستقطاب الثنائي بين اليسار الراديكالي المتموقع في الجامعة والنقابات واليمين الديني.

وبمباركة غير معلنة من السلطة، عقدت الجماعة مؤتمرها التأسيسي الأول بشكل سري في شهر أوت/ غشت 1979. وأكدت في بيانها أنها ذات مرجعية إسلامية، وأنها تسعى إلى النضال من أجل تحقيق وحدة المغرب العربي كخطوة باتجاه تحقيق الوحدة العربية؛ فالوحدة الإسلامية وتحرير فلسطين، وأضافت أنها لا تقدم نفسها ناطقا رسميا باسم الإسلام، وحددت جملة من الأهداف من بينها: بعث الشخصية الإسلامية التونسية وتجديد الفكر الإسلامي، والسعي إلى أن تستعيد الجماهير حقها في تقرير المصير وضمان تنمية اقتصادية عادلة، كما أكدت التزامها بالمنهج الديمقراطي في التداول على السلطة وبمبادئ حقوق الإنسان ونبذ العنف.

ثم عقدت مؤتمرها الثاني في شهر أبريل 1981 في سياق إعلان الحزب الحاكم عن قبوله بالتعددية السياسية ونهاية عصر الحزب الواحد. وقررت الجماعة الإسلامية تسمية الحركة بـ «الاتجاه الإسلامي»[35] والخروج إلى النشاط العلني؛ ويعزى هذا القرار إلى تسارع الأحداث العالمية والإقليمية في هذه الفترة المفصلية، إذ شهد العالم انتصار الثورة الإسلامية الإيرانية سنة 1979، وعرفت الساحة التونسية صداما داميا بين قيادة الاتحاد اليسارية والحزب الدستوري الاشتراكي سنة 1978.

انتهج الاتجاه الإسلامي الناشئ سياسة مزدوجة وخطابا مزدوجا: الأول علني، ويتبنى مبادئ الحداثة السياسية برمّتها بما في ذلك العلمانية «المعتدلة» على النمط التركي الراهن، والثاني سري ودعوي وأخلاقوي، ويقوم على التعبئة والتكوين العقائدي للأتباع والمريدين. ويخضع التنظيم السري إلى الانضباط

35 أبو زكرياء يحيى، **الحركة الإسلامية في تونس: من الثعالبي إلى الغنوشي**، دار ناشري للنشر، الجزائر، 2013، ص. 70

العسكري الصارم. أثارت هذه الازدواجية حفيظة السلطة، ولا سيما بعد انتصار الإسلام الشيعي الإيراني وبداية الشروع في تصدير الثورة الإيرانية، واستقواء الحركة الإسلامية في الجزائر. فبدأت في محاصرة التيار الإسلامي الذي بدأ يتغلغل داخل الفضاءات الجامعية بالتوازي مع التيارات اليسارية، بل بدأ يعد العدة لاختطاف السلطة المتداعية للسقوط في خريف الحقبة البورقيبية.

بلغ الصدام أوجه سنة 1987، عندما حكم على الغنوشي بالسجن مدى الحياة وثلة من رفاقه، ولم ينفرج الاحتقان إلا بانقلاب زين العابدين (7 نونبر 1987) بن علي على بورقيبة، وإفراجه عن قيادات الاتجاه الإسلامي ودعوتهم إلى الإمضاء على ما سمي «بالميثاق الوطني» في 7 نونبر 1988، وهو عبارة عن عقد اجتماعي تصالحي وتوافقي يقوم على مبادئ التعددية والحرية والتشاركية السياسية، كما أعلن عنها قائد الانقلاب في «بيان الانقلاب».

توافقا مع المرحلة «الديمقراطية» الجديدة، قرر الاتجاه الإسلامي تسمية الحركة بحزب «حركة النهضة» في خطوة مفصلية للتحول إلى حزب مدني والتخلي عن المرجعية الإسلامية ومخيال «الأمة» و«الخلافة» «والاستغراق بالكامل في مشروع الدولة الوطنية»[36]، ثم شاركت حركة النهضة في أول انتخابات تشريعية «ديمقراطية» تحت قوائم مستقلة، وفازت بحوالي 17 بالمائة من الأصوات، وهو ما أثار مخاوف السلطة من استقواء الإسلاميين، ومن تنامي شعبيتهم لدى الأوساط المتوسطة والفقيرة. فضلا عن ازدواج خطابهم وسلوكهم. وقد ازداد الاحتقان بين السلطة وحركة النهضة في سياق حرب الخليج 1990-1991، وأعلنت وزارة الداخلية إفشال محاولة اغتيال زين العابدين بن علي من طرف الجناح العسكري السري لحركة النهضة، وكانت بالفعل القشة التي قصمت ظهر البعير، إذ قرر بن علي خوض حرب لا هوادة فيها لاستئصال دابر الإسلاميين نهائيا من البلاد، حتى بلغ عدد الموقوفين 8000 آلاف. وفي سنة 1992، حكمت المحكمة العسكرية على 256 قياديا بأحكام وصلت إلى السجن مدى الحياة، في حين فرت قيادات النهضة إلى خارج البلاد، واستقر راشد الغنوشي في لندن إلى سنة 2011 لحظة سقوط نظام بن علي، وبداية مرحلة أخرى في تاريخ الإسلام السياسي في تونس، ستتسم بالتشاركية وقيادة الدولة المدنية بعد عقود من الاستبداد والتهجير والتنكيل.

36 "لقد أدى الاستغراق في العمل السياسي إلى تماهي المشروع الإخواني في حدود الدولة الوطنية التي صارت منتهى سعي المشروع الإخواني الذي بدأ منذ تأسيسه عالميا (...) ومن ثمة توارت بهدوء قضايا الخلافة الإسلامية، وكل ما يتصل بالمشروع العالمي." انظر: حسام تمام، **تحولات الإخوان المسلمين: تفكك الإيديولوجيا ونهاية التنظيم**، م. م ص. 9

- تجربة حزب النهضة التوافقية في الحكم

عادت قيادات النهضة إلى تونس بمجرد فرار بن علي، وعلى الفور تحصلت على التأشيرة القانونية لحزبها بتاريخ 07 فبراير 2011. وجاء في البيان تذكير بمعارضة الحركة للمنهج التغريبي والعلماني الذي انساقت فيه الدولة القُطرية البورقيبية.

وتثمن الحركة مساراتها النضالية الممتدة إلى أربعين سنة «من النضال القاصد إلى تجديد الوعي الحضاري. وتعتبر الحركة أنها أسهمت بحيوية في تطوير الفكر الإسلامي وتجديده وبلورة أجوبة ومقاربات تجمع بين مقاصد الإسلام ومكاسب الحداثة، كما تميزت الحركة بانفتاحها على مختلف المدارس الفكرية».[37]

في أفق التوفيق المنشود بين الأصالة والمعاصرة، وبين الإسلام والحداثة، واقتناعا بمبدأ المشاركة بدل المغالبة، خاضت النهضة في السياق الثوري الجديد أول عملية انتخابية حرة وديمقراطية لانتخاب أعضاء المجلس التأسيسي المخولين بكتابة دستور الجمهورية الثانية. وكان ذلك يوم 23 أكتوبر 2011، وفازت النهضة بأغلبية نسبية 89 مقعد من مجموع 217؛ أي بنسبة، وهو ما مكنها من قيادة أول حكومة انتقال ديمقراطي وعدالة انتقالية في بلد رزح لعقود طويلة تحت الاستبداد.

تحالفت النهضة في هذه الحكومة الائتلافية مع شريكين علمانيين: المؤتمر من أجل الجمهورية بقيادة منصف المرزوقي وحزب التكتل من أجل العمل والحريات بقيادة مصطفى بن جعفر، وقد شكل هذا الطيف السياسي الثلاثي ما سمي في تونس بـ «الترويكا»؛ أي الثالوث الحاكم.

- تجربة «التوافق» السياسي بين الحداثيين والإسلاميين وتداعياتها على دستور الجمهورية الثانية[38]

بقدر ما كانت تجربة التوافق السياسي بين الحداثيين والإسلاميين في تونس ما بعد الثورة صمّام الأمان الذي جنّب البلاد الحروب الأهلية والفتن، كان في نفس الوقت سببا في «الازدواج» المرجعي الطاغي على روح الدستور الجديد.

---

37 تقرير لجنة الإعداد المضموني للمؤتمر العام العاشر: تونس في 19 مايو 2016:

انظر: http://congres10.ennahdha.tn

38 نعتمد هنا نسخة الدستور التونسي المسحوبة بصيغة (PDF) من الموقع الإلكتروني الرسمي للمجلس التأسيسي التونسي، وهي النسخة التي صادق عليها المجلس يوم 26 يناير 2014

رابط السحب:

http://www.anc.tn/site/main/AR/docs/constit_proj_26012014.pdf

وفي الحقيقة، فما نسميه «ازدواج» هو ضرب من «الاستقطاب» السياسي والإيديولوجي بين نزعتين متعارضتين تشقان المجتمع التونسي شقا. ولقائل أن يقول، إن هذا الوضع أفضل من وضع «الحزب الواحد» و«الزعيم الأوحد» و«البرلمان الأحمر»، ولا سيما وأن الديمقراطيات العريقة تحكمها تقليديا أحزاب يمينية وأحزاب «يسارية» بشكل تداولي كما هو الحال في الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا، فما العيب في استنساخ هذا البراديغم في دولة عربية/إسلامية شهدت أولى الثورات العربية الشعبية المنادية بالحرية والكرامة؟

منذ الفصل الأول من الدستور، يتبين بوضوح الاختلاف والتجاذب بين الإسلاميين والحداثيين؛ ذلك أن هذا الفصل هو الذي اختزل على ما يبدو جوهر المشكل الهووي للدولة من جهة وللشعب من جهة أخرى، في علاقتهما بالإسلام. يقول الفصل الأول: «تونس دولة حرّة، مستقلّة، ذات سيادة، الإسلام دينها، والعربية لغتها، والجمهورية نظامها، لا يجوز تعديل هذا الفصل.»

تكمن الأهمية القصوى للفصل الأول في كونه الفصل التوافقي بامتياز ليس فقط بين الحداثيين والإسلاميين في المجلس التأسيسي الثاني، بل بين دستور دولة الاستقلال (1959) ودستور ثورة الحرية والكرامة (2014)؛ فهو رمز الاستمرارية التاريخية للدولة والشعب وصمّام الأمان أمام كل محاولات دفع البلاد، إما صوب التطرف العلماني أو التطرف الإسلامي. ويحيل نصه الملتبس عمدا إلى مختلف التأويلات التي ترضي هذا وذاك: الحداثي كما الإسلامي، وكل الطيف السياسي والمجتمعي.

لكن الإشكال ظل يتراوح إلى حد اليوم بين نسبة الإسلام إلى الدولة كجهاز ومؤسسات وقوانين أو إلى الشعب ككيان وتاريخ وهوية متعددة الروافد؟

برز هذا الخلاف التأويلي خلال المداولات الأولى للمجلس التأسيسي بين مجموعة الباهي الأدغم والحبيب بورقيبة التي تدافع عن تونس- الدولة بوصفها كيانا متكونا من شعب وأرض وثقافة وتاريخ ومؤسسات، وليس الدولة كجهاز متكون من سلطات ومؤسسات وقوانين كما ذهب إلى ذلك بعض النواب آنذاك.[39]

فالإسلام لا يعود على «الدولة- الجهاز»، بل على «الدولة-الشعب»؛ فهو دين الشعب وليس دين الدولة، وهذا لا يتناقض مع قولنا، إن الدولة يمكنها أن تكون علمانية ووضعية بقوانينها ومؤسساتها، ومع ذلك يكون شعبها مسلما في هويته الدينية وثقافته الفلكلورية وتاريخه؛ ذلك أن الدولة العلمانية مطالبة بالحياد عن

39 وثق الرائد الرسمي للبلاد التونسية مداولات دستور الجمهورية الأولى في أعداده الممتدة من 1 إلى 15 سنة 1956

الصراعات الدائرة في المجتمع وعدم مناصرة رؤية أو إيديولوجيا ضد أخرى، بل الاكتفاء فقط بضمان الحريات للجميع على قدر المساواة وحمايتها في إطار من الاختلاف المشروع والتسامح المعقول.

إلى هذا ذهب الشق البورقيبي في المجلس التأسيسي الأول، فالإسلام ليس قيمة معيارية تترتب عنها منظومة قانونية مخصوصة، بل قيمة اعتبارية وثقافية في علاقة بهوية الشعب، وهو ما سيرسخه الفصل الثاني والثالث بوضوح أكثر؛ فالسيادة المحمولة على تونس في الفصل الأول، نراها تعود على الشعب في الفصل الثالث، وتأويل ذلك أن المقصود بتونس ليس الدولة، بل الشعب.

ويبدو أن كل مصاعب تأويل هوية الدولة التونسية وهوية شعبها، والتساؤل المتكرر حول مدى علمانية هذه الدولة من إسلاميتها، يراوح مكانه منذ دستور 1959 وإلى الآن، نظرا للخلط المتعمد الذي ذهب إليه مشرّع دولة الاستقلال ومشرّع «ثورة الحرية والكرامة»؛ فكلاهما مسكون بالهاجس الهووي الذي يبحث للدولة عن شرعية دائمة في/ ومن شعبها، تضمن له الفوز بالمشروعية القانونية. وبعبارة أخرى، يتخذ المشرّع الأول والثاني من الشعب ضمانة للدولة وليس العكس، والدليل هو انبناء مدنية الدولة التونسية ومواطنتها على «إرادة الشعب» (الفصل الثاني)[40] والتأكيد على ذلك بإفراد فصل مخصوص (الفصل الثالث) ونصه: «الشعب هو صاحب السيادة ومصدر السلطات، يمارسها بواسطة ممثليه المنتخبين أو عبر الاستفتاء».

وطالما أن الشعب هو مصدر السيادة الأولى، وليست الدولة سوى أداة تصريف هذه السيادة وإنفاذها بواسطة وكلائه ومفوضيه إلى مختلف نطاقات السلطة؛ فالدين نفسه لا ينتمي إلى نطاق الدولة وليس مؤسسة من مؤسساتها، بل هو دين الشعب لا على سبيل الملكية والحيازة، بل على سبيل الانتماء والاعتقاد والولاء. وطالما أن الدولة التي تروم خيار العلمنة مطالبة بأن تنأى بنفسها عن صراع المعتقدات والأديان، وأن لا تتدخل في أهواء واختيارات مواطنيها لنمط الحياة التي يرونها «جيدة» لأنفسهم؛ فهي ليست بحاجة إلى دين يحدد هويتها، وأن احتاجته بأي شكل، فهي ليست علمانية بمعنى محايدة عن الاختلافات الإيديولوجية لمواطنيها، بل تيولوجية بامتياز؛ ويعني هذا أن الدولة التي تحتاج في تعريفها إلى دين هي بالضرورة دولة دينية.

40 الفصل الثاني: "تونس دولة مدنية، تقوم على المواطنة، وإرادة الشعب، وعلوية القانون".
لا يجوز تعديل هذا الفصل.

لكن فصول الدستور التونسي، ولا سيما الفصل الثاني والثالث وخاصة السادس منه، [41] ورغم ما يوحيه مبتدؤه من وصاية للدولة على الدين «الدولة راعية للدين...»، إلا أن خبره سرعان ما يتدارك هذه الوصاية أو الرعاية ليفسح المجال لحرية الضمير والمعتقد: «الدولة راعية للدين، كافلة لحرية المعتقد والضمير وممارسة الشعائر الدينية....».

أثار هذا المقطع من الفصل السادس نقاشا عموميا غير مسبوق في تونس وخارجها، لكونه دفع بالحريات الشخصية إلى حدودها القصوى في تحد صريح لكل أشكال الوصاية الدينية على الأفراد، ولا سيما وصاية حركات الإسلام السياسي، وهو ما يصرح به المقطع الموالي حين يمنح الدولة الحق المطلق في ضمان حياد المساجد عن التوظيفات الحزبية:

«الدولة (...) ضامنة لحياد المساجد ودور العبادة عن التوظيف الحزبي...» وتجريم كل دعوات التكفير وخطاب الكراهية وحماية كل مقدسات الشعب ونشر قيم التسامح والاعتدال: «تلتزم الدولة بنشر قيم الاعتدال والتسامح وبحماية المقدّسات ومنع النيل منها، كما تلتزم بمنع دعوات التكفير والتحريض على الكراهية والعنف وبالتصدي لها».

ـ تداعيات التوافق بين العلمانية والإسلام السياسي «المعدّل»

لا يكمن العيب في التقاطب الإيديولوجي الثنائي، بل في تضارب بعض الفصول مع بعضها البعض، وعلى سبيل المثال، نذكّر أن الفصل السادس يجعل من الدولة «كافلة لحرية المعتقد والضمير...»، ولا تستثني هذه «الكفالة» أحدا. لكننا حين نأتي إلى تحديد شروط الترشح لرئاسة الجمهورية تنتفي هذه الحرية، ويصبح «الإسلام» الديانة الحصرية التي يشترطها القانون في المترشح لهذا المنصب وفق نص الفصل 74 من الباب الرابع: «الترشح لمنصب رئيس الجمهورية حق لكل ناخبة أو ناخب تونسي الجنسية منذ الولادة، دينه الإسلام.» (..) وبعبارة أخرى، لا يجوز ليهودي تونسي أو مسيحي أو ملحد إلخ، التقدم لمثل هذا المنصب؟

ويترتب عن شرط الانتماء إلى الإسلام دون سواه ترديد اليمين الدستورية التي توجب الإيمان بالله: «أقسم بالله العظيم أن أحافظ على استقلال تونس وسلامة ترابها، وأن أحترم دستورها وتشريعها، وأن أرعى مصالحها، وأن ألتزم بالولاء لها» (الفصل 76 الباب الرابع).

41 الفصل السادس: «الدولة راعية للدين، كافلة لحرية المعتقد والضمير وممارسة الشعائر الدينية، ضامنة لحياد المساجد ودور العبادة عن التوظيف الحزبي. تلتزم الدولة بنشر قيم الاعتدال والتسامح وبحماية المقدّسات ومنع النيل منها، كما تلتزم بمنع دعوات التكفير والتحريض على الكراهية والعنف وبالتصدي لها».

وكذلك الحال بالنسبة إلى رئيس الحكومة والوزراء وأعضاء مجلس النواب، إذ يفرض عليهم الدستور أداء اليمين الدستورية التي تستوجب الإيمان بالله: «أقسم بالله العظيم أن أعمل بإخلاص لخير تونس، وأن أحترم دستورها وتشريعها، وأن أرعى مصالحها وأن ألتزم بالولاء لها». (الفصل 89 الباب الرابع).

فهل كان قصد المشرّع في الفصل السادس من «كفالة الدولة لحرية الضمير والمعتقد وممارسة الشعائر الدينية» المحكومين دون حكامهم؟ ثم لماذا يستثني الدستور في فصوله 58 و74 و76 و89 النخبة الحاكمة من حقوقها في حرية الضمير والمعتقد؟ هل يعني ذلك، أن هؤلاء الحكام ليس لهم خيار عقائدي، طالما أنهم يديرون دولة دينها الإسلام؟ ألا يمكننا أن نقرأ هذا التناقض على أنه نتاج سياسة التوافق السياسي بين الحداثيين والإسلاميين، وما نجم عنها من تنازلات برغماتية من هنا وهناك؟

أفضت سياسات التوافق إلى ازدواجية المعايير السياسية والقانونية جراء التنازلات التي جعلت الحداثيين يتنازلون للإسلاميين عن بعض الفصول التي يعتبرونها شكلية، ولا تمس بجوهر الدولة العلمانية-الحداثية، حيث انحصرت التنازلات في مسائل: «دين الدولة»، «إسلامية رئيس الدولة»، «الصيغة الدينية لليمين الدستورية». وفي المقابل، تنازل الإسلاميون للحداثيين عن بعض الفصول الحاسمة المتعلقة بـ «مدنية الدولة»، «سيادة الشعب»، «حرية الضمير»، المساواة والمناصفة بين الرجل والمرأة، إلخ.

وما يستخلص من التجربة الدستورية الثانية، هو استمرار مخاض التحول الديمقراطي الذي لا يزال في أولى خطواته، وخاصة مقاومة التيارات المحافظة لكل العمليات التحديثية للمجال السياسي مع قبولها بالتحديث الاقتصادي والتكنولوجي، وفي المقابل تمسكها بالرموز الشكلية للهوية العربية الإسلامية.

الخاتمة

مكّن تحليل اختبار السلطة من الوقوف عند النتائج التالية:

- الاستعداد اللامشروط لإخوان الأمس للتنازل على مبادئهم الدعوية والأخلاقية مقابل الاستمرار في الحكم، ولنا في تجربة التحالف «المشبوه» التي أبرمها حزب النهضة مع حزب نداء تونس العلماني-اليميني إثر فوزهما في الانتخابات التشريعية والرئاسية لعام 2014 خير دليل.

- لا يعبأ الإسلاميون «الإصلاحيون» بما يسمى في الأدبيات السياسية الوضعية: بـ «السيادة الوطنية» «وسلطة الشعب» و«مصلحة الوطن»، بقدر حرصهم على سلامة طائفتهم الحزبية ومؤسساتهم الإخوانية وزعيمهم المفدى، حتى إنهم مستعدون للتضحية بالوطن متى أضحت الجماعة والزعيم في خطر!

- لا يزال مخطط «التمكين» من الداخل وحكمة «الحصون المنيعة تفتك من الداخل» تستبد بمخيال زعماء الإسلام السياسي «المهجن»، إذ يسعى هؤلاء «الإصلاحيون» إلى إقامة دولة إسلامية في النهاية، ولكن تدريجيا وسلميا، ومن خلال الأطر الدستورية، فهم «إسلاميون انتخابيون» (...) يرفض هذا الاتجاه استخدام العنف، ويسعى إلى العمل من خلال الدولة القومية عبر تبني الإجراءات الديمقراطية، كما يركز على تعبئة المجتمع المدني من خلال الروابط المهنية والمنظمات غير الحكومية والمساجد والجمعيات الخيرية».[42]

والسؤال الذي نخلص إليه الآن هو: هل إن ما يحرّك «لا وعي» الإسلام السياسي «الإصلاحي» هو حلم الفوز بالدولة، مهما يكن شكلها ونظامها، أم إن مجرد الوصول إلى سدة الحكم، هو أقصى ما كانت هذه الحركات تصبو إليه؟ ثم هل وصل هؤلاء إلى نهاية حلمهم؟

42 آصف بيات، **ما بعد الإسلاموية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي**، ترجمة محمد العربي بيروت، دار جداول للنشر والترجمة، 2016، ص. 2

مسرد المصادر والمراجع

- روا، أوليفييه، تجربة الإسلام السياسي، ترجمة نصير مروة، دار الساقي، بيروت، 1994
- بادي، برتراند، الدولتان: الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام، ترجمة نخلة فريفر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996
- عبد الله بلقزيز، 2001، الإسلام والسياسة، «دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي»، ط1، المركز الثقافي العربي،
- محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، 2005 نهضة مصر للطباعة والنشر، مصر
- مبارك، زهير فريد، أصول الاستبداد العربي، 2010، ط1، الانتشار العربي، بيروت،
- عز الدين العلام، 2006، الآداب السلطانية: دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي، عالم المعرفة، العدد 324، فبراير، 285 ص
- د. كمال عبد اللطيف، 1999، في تشريع أصول الاستبداد «قراءة في نظام الآداب السلطانية»، ط1، دار الطليعة للنشر
- محمد عابد الجابري، 2001، العقل الأخلاقي العربي «دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية»، ط1، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية
- مبارك، زهير فريد، أصول الاستبداد العربي، 2010، ط1، الانتشار العربي، بيروت،
- محمد أركون، 2000، قضايا في نقد العقل الديني» كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة هاشم صالح، ط2، دار الطليعة، بيروت.
- العشة، فرج، 2009، نهاية الأصولية ومستقبل الإسلام السياسي، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت.
- جدعان، فهمي، 2000، المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- صالح، هاشم، 2006، معضلة الأصولية الإسلامية، دار الطليعة، بيروت.
- حسام تمام، تحولات الإخوان المسلمين: تفكك الايديولوجيا ونهاية التنظيم، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2010
- حسام تمام، الإخوان المسلمون: سنوات ما قبل الثورة، دار الشروق، القاهرة، (ط2)، 2013
- مجموعة باحثين، مستقبل الإسلام السياسي في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (ط1)، 2013
- جون آر برادلي، ما بعد الربيع العربي، كيف اختطف الإسلاميون ثورات الشرق الأوسط، ترجمة شيماء عبد الحكيم طه، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، (ط1)، 2013
- يحي أبو زكرياء، الحركة الإسلامية في تونس: من الثعالبي الى الغنوشي، دار ناشري للنشر، الجزائر، 2013

- M. C. Ferjani, 2005, Le politique et le religieux dans le champ islamique, Paris, Fayard, 2005
- Giles Kepel, Jihad, 2000, Expansion et déclin de l'islamisme, Paris, Gallimard, 2000
- François Burgat, L'islamisme au Maghreb: La voix du Sud, édition Payot, septembre 2008, 410 pages

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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

info@mominoun.com
www.mominoun.com

All rights reserved © 2020

جميع الحقوق محفوظة © 2020