

المركز المغاربي للبحوث و الترجمة

Maghreb Centre For Research & Translation



سنة تجريبية

الحركة الإسلامية في تونس

الشيخ راشد الغنوشي

المحتويات

7	المقدمة: حلقات الإصلاح في طريقها إلى الانتظام
	الفصل الأول: من القرية إلى الزيتونة
15	(المؤلف و أطوار من نشأة الحركة الإسلامية)
	الفصل الثاني: العناصر الفكرية المكوّنة
81	للحركة الإسلامية في تونس
95	الفصل الثالث: دروس من تجربة الحوار في تونس
121	الفصل الرابع: دروس و عبر من تجربة انتخابات 1989
	الفصل الخامس: في الذكرى العشرين لتأسيس حركة الإنجاء
163	الإسلامي: 1981-2001
179	الفصل السادس: لقد دقّت ساعة التغيير في تونس!
213	الفصل السابع: حقّ الاختلاف و واجب وحدة الصفّ
	الفصل الثامن: جانفي 1984...
227	وانتصرت الجماهير في تونس!!
	الفصل التاسع: حوار في الذكرى الخامسة عشرة لتأسيس:
239	حركة الإنجاء الإسلامي

ملاحق الكتاب:

- 285 الملحق (1): البيان التأسيسي لحركة الإنجاه الإسلامي
- الملحق (2): من مواقفنا..
- 291 « مقتطفات من الندوة الصحفية الأولى للحركة »
- الملحق (3): بيان: التعذرية حق..
- 307 و الجماهير هي الخدّ لشروط ممارستها
- الملحق (4): حوار مع مجلة « المجتمع » الكويتية:
- 309 « إننا نطالب بلحريات للإنسان ولكل الفئات السياسية »
- الملحق (5): الإسلام و العنف
- 317
- الملحق (6): الرؤية الفكرية و المنهج الأصولي لحركة:
- 325 الإنجاه الإسلامي في تونس

المقدمة

حلقات الإصلاح في طريقها إلى الانتظام

هذا الكتاب تدور موضوعاته حول محور واحد هو التأسيس للحرية والحوار ومقاومة الاستبداد ، رغم أن أفكاره قنّمت في مناسبات مختلفة على هيئة محاضرات ومساهمات في ندوات ومقالات في مجالات ودوريات أكاديمية مختلفة. ولأن هذه النصوص لم تصدر من قبل، ولأنها ذات مساس وثيق بما يدور في الساحة التونسية وما يعتمل فيها من صراعات وموقع الحركة الإسلامية فيها وموقفها منها، فقد رأينا مناسباً أن نلقي بهذه الأطروحات في خضم المعركة المحتدمة حول مستقبل تونس إسهاماً منا في الحوار وتنوير الرأي العام التونسي وكل جهات الاهتمام بما يجري في هذه الساحة، تقديراً منا لأهمية البعد الثقافي في مثل هذه المعارك ولا سيما في الحالة التونسية حيث يعد الإنتاج الثقافي أهم مكوّن هوية هذا القطر وخصوصياته.

كيف لا وقد أمكن للإسلام منذ أن أشرقت شمسهُ على حقوله الحصبة أن يحوله مشكلة لأنواره وقلعة لانطلاق فتوحاته شرقاً وغرباً، ولقد مثلت جامعة القيروان ثم جامعة الزيتونة منذ القرن الهجري الأول مدناً لا ينقطع لامتداد الإشعاع الحضاري والنفوذ الإسلامي في كل الاتجاهات، بما جعل أثر هذا القطر الصغير يفوق حجمه البشري بالآلاف المرات، فإذا ذكرت مراكز العلم في حضارة الإسلام على امتداد التاريخ والجغرافيا

الإسلاميين كانت تونس في الطليعة. وما ذاك إلا بأثر مؤسساتها العلمية العتيقة. «جامع الزيتونة المعمور» الذي أحلّها في القلب من حضارة الإسلام، وما لها من مؤهل آخر لهذه المكانة. ولذلك لم يكن عجباً أن تكون هذه المؤسسة العتيقة غرضاً لسهام كل احتلال غربي طامع في إدماج البلاد في بوتقته وطمس شخصيتها. فعل ذلك الأسبان وواصل مسيرتهم المحتل الفرنسي الذي عمل على تهميش الزيتونة بالكامل ووضعها على طريق الموت التدريجي، سواء أكان ذلك من خلال أحطبوط التعليم الموازي الذي أنشأه سبيلاً لتحديث البلاد في إطار الهوية والثقافة الفرنسية على أنقاض الهوية والثقافة العربية الإسلامية - على أن التفريط فيها هو الثمن الذي لا يحيد للظفر بمنجزات التحديث - أم كان ذلك من طريق عرقلة كل مسعى لمشاريع الإصلاح للمؤسسة الزيتونية التي كان تيار الإصلاح إن في مستوى المشايخ أو في مستوى الطلبة تياراً كاسحاً على وعي حاد بمعركة التحديث أي استيعاب العلوم والتقنيات والتنظيمات الحديثة ولكن في إطار الثقافة العربية الإسلامية.

فكان الصراع في العمق ليس بين تيار تحديثي وتيار تقليدي محافظ بقدر ما كان صراعاً بين مشروعين للتحديث⁽¹⁾ مشروع يقوده تيار التغريب ما كان منه معتدلاً وهو الغالب ولكن من دون وعي بعمق المعركة أو ما كان متطرفاً وبوعي كامل بعمق المعركة، وبين تيار التعريب حيث لا يرى التيار الأول طريقاً للدخول بالبلاد في العصر من دون تهميش الإسلام أو في الأقل تطويعه للقيم الغربية، ولا سيما لدى القسم المتطرف بقيادة بورقية الذي لم يكن يرى في الإسلام في المحصلة غير عقبة في طريق التطور لا مناص من إزاحتها بألية من آليات الإزاحة: البتر، التطويع، التفكيك.

بينما الحركة الإصلاحية في جامع الزيتونة - وكانت امتداداً للحركة الإصلاحية في المشرق العربي بقيادة رواد الجامعة الإسلامية- قد نجحت في أن تحوّل تونس إلى حين مركزاً نشطاً من مراكزها من خلال ما أنجزته الحركة الإصلاحية من فتح باب الاجتهاد وإعمال آلياته في إعادة اكتشاف الإسلام عوداً إلى مصادره الأولى وإجراء الحوار بينها وبين ما استجد

(1) انظر صالح بشير، «مجلة القلم»، العدد 1.

في العصر من علوم ومعارف ومشاكل. إلى جانب إحياء ما همّسه الاخطاط من موارث ورجالات الإسلام العظام، فليحيا تراث العمران الخلدوني والسياسة الشرعية عند ابن تيمية والمصلحة عند الشاطبي⁽¹⁾.

ولم تقف المساهمة التونسية في تجربة الإصلاح عند المستوى النظري من خلال القيام بتجديد في الإسلام فاعل قادر على استيعاب مكتسبات الحداثة إن على صعيد العلم والتقنية أو على صعيد التنظيم السياسي والإداري للدولة بما يضع حداً للحكم الفردي ويعلي من سلطة القانون ويدخل الفعالية في عالم يحظر، لم تكف الإصلاحية التونسية بالإسهامات النظرية مثل «أقوم المسالك» ومشاريع الإصلاح في جامع الزيتونة وإنما أقدمت على وضع مشروعها موضع تنفيذ على صعيد الدولة وعلى صعيد المؤسسات الاجتماعية وذلك استباقاً وقطعاً للطريق على الاحتلال بما يقطع أن تجارب الإصلاح في الأمة انطلقت بأثر آليات التجديد الذاتية في الإسلام مثل إحياء الاجتهاد الذي انطلقت طلائعه في أقاصي جزيرة العرب منذ النصف الأول من القرن الثامن عشر على يد الحركة الوهابية؛ بعيداً عن كل مؤثر غربي، فلم تكن رد فعل عليه، بل إن هذا الأخير عمل باستمرار على قطع الطريق على مثل هذا الانطلاق الذاتي بوسائل غير مباشرة حتى إذا فشلت كلها عمد إلى التدخل غير المباشر من خلال إفساد الحكام بتوريطهم في القروض ثم بانر إلى التدخل المباشر فأقحم جيوشه وأساطيله في المعركة ليبادر بطرد رجال الإصلاح مثل خير الدين ونصب عملاء مكانهم تمهيداً للاحتلال المباشر.

وفي مصر وهي أحد أكبر جناحي الحركة الإصلاحية، تولى الاحتلال الإجهاز على تجربة التحديث الواعدة فقوّض أركانها ولم يتردد حتى في تفكيك المصانع وقلع السكك الحديدية تكريساً للأخطاط ومنعاً لانطلاقة نهضوية ذاتية تستعيد بها الأمة قوّتها فتتأبى عن الاحتلال والاستلحاق.

ولقد تواصل احتدام المعركة في ظل الاحتلال المباشر بين أنصار مدرستي التحديث:

(1) طبعت موسوعة الإمام الشاطبي في الأصول: "المواقفات" أول ما طبع في تونس.

مدرسة التغريب ومدرسة التعريب (التحديث الذاتي). ورغم احتداد المعركة على هذه الجبهة الداخلية، فإن وجود الاحتلال أسهم في توجيه معظم السهام صوب العدو المشترك بهدف عام يلتقي عليه الجميع: الاستقلال، حتى إذا أدرك المحتل نهاية أن لا مناص له من الرحيل، وقد غدت تكاليف الاحتلال تربو على منافعه كما أورد ذلك أحد أكبر أساطين الاستعمار الحديث الجنرال ديغول في مذكراته، غير أنه صمّم على أن يرجّح من بين التيارين المتصارعين على خلافته: تيار التغريب وتيار التعريب التيار الموالي له فكراً وثقافة أو في الأقل الأقرب إليه. ومن ثم لم يكن عجباً أن كان أول قرارات الاستقلال شطب أهم مركز ثقافي أفرزه تاريخ البلاد وحافظ على هويتها وأعطاها مكانتها العظيمة وهي البلد الصغير في أمة ممرامية الأطراف، أعني الجامعة الزيتونية، مما هو قمين بأن يدرج ضمن الجرائم التي لا تغتفر جرائم إبادة الشعوب وهو ما جعل الاستقلال في أبعاده الثقافية الحضارية ضرباً من الصفقة بين الاحتلال الأجنبي ومنتوجه المحلي: تيار التغريب، وذلك على حساب تيار التعريب الممثل الحقيقي للسكان الأصليين وهويتهم العميقة وعلى حساب الامتداد التاريخي والحضاري والجغرافي لتونس باعتبارها جزءاً من العالم العربي ودار الإسلام، لحساب انتماء أريد أن يفرض عليها بقوة الدولة: الانتماء لما وراء البحار.

وبذلك كان الاستقلال امتداداً لنفس المعركة بين التيارين وقد حقق تيار التغريب انتصاره الأعظم، بل أكثر من ذلك مثل الاستقلال محنة أعظم للسكان الأصليين والتيار العربي الإسلامي الممثل لهم. وفي زخم الانتصار حقق تيار التغريب ما كان يضمّر من مشروعه: تدميراً للهوية والكيان. غير أن هوية البلاد ما لبثت أن أفادت من الصدمة واستشعرت الخطر فبدأت المعارضة بحركات طغت عليها في طور شعارات العدالة تحت لافتة الاشتراكية وفي طور ثان شعارات الديمقراطية وفي طور ثالث غلبت عليها شعارات الإسلام. وفي كل المراحل ظلت قضية التعريب قضية مركزية لدى جل هذه التيارات التي اتجهت صفوفها في مواجهة محنة الهجمة الشاملة على كل هذه الشعارات من خلال تبنيها نفاقاً من طرف دولة صممت على ابتلاع المجتمع واجتثاثه من الجذور واستكمال تفكيك أدوات مقاومته، اتجهت إلى التقارب على خلفية الدفاع عن المجتمع ومؤسّساته ومصالحه

وهويته، كالدفاع عن المواطن وكرامته وحرياته، وذلك من طريق تجميع قوى الضغط الداخلي والخارجي في مواجهة الديكتاتورية المستهدفة لكل قوى المقاومة على اختلاف اتجاهاتها بحسب ما تقدره من خطرهما.

المهم هو التحقق بانفراد الدولة بالقرار والمصير وتهميش الآخر إلى حد استئصاله إذا أمكن. وكانت دولة الاستقلال التي تزداد على مر الزمن احتواء للمجتمع واستهدافاً لقوى المقاومة فيه وذلك بقدر ما تفقد من شرعيتها على مر الزمن، كانت في كل مرة يقع اختيارها على طرف معارض تستهدفه بالاستئصال وتعمل على تأليب كل القوى ضده تحت شعار مناسب، كالدفاع عن الوحدة القومية في مواجهة الخطر الشيوعي، أو الدفاع عن مكاسب الحداثة في مواجهة الرجعية، أو حماية المجتمع المدني والديمقراطية وحقوق الإنسان في مواجهة الخطر الأصولي؛ مستفيلة من الدعم الخارجي باعتبارها حامية لمصلحه الحضارية والاستراتيجية والاقتصادية.

غير أن الدولة قد بلغت هذه المرة حداً بعيداً في استهداف الجميع بما جعل شعارات الحرب المرفوعة على المجتمع المدني تفقد كل مصداق واعتبار، مقابل تنامي وعي الجميع بخنث دولة التحديث، هذا التحديث المزيف الذي اكتفى من التحديث بشكلياته وأدوات عنفه وما يوفره من آليات التأييد والرصد والاتصال السريع والضرب والتفكيك، ولذلك لم يكن عجباً أن كانت مؤسسة القمع - مثل الجيش - أول مؤسسة مسّها التحديث منذ القرن التاسع عشر، وكانت مؤسسة «وزارة الداخلية» أول مؤسسة عرفت الكمبيوتر عند أول اجتيازه عتبة البلاد.

هناك وعياً يتنامى بسرعة ويحتاج القطاع الأوسع من النخبة التونسية، مفاده أنه من دون أرضية واسعة للنضال تستوعب كل المقومات الدفاعية مجتمعتنا على اختلاف نقاط تركيزها في إطار المشروع الإصلاحى الشامل: العدالة أو الحرية أو الهوية أو الوحدة العربية، فتعمل على تقريب الشقة وتباليك الاعتراف بينها في استبعاد لكل منزع إقصائي حتى لا يكون مشروعها إغالة لإنتاج مشروع دولة التحديث الزائف، وفتح قنوات الجوار والتعارف والتعاون وتكثيف المشترك واتّخاذه أرضيةً صالحة لبلورة مشروع مجتمعي بديل تنهض

للتضل من أجل تحصيله في الواقع - إن في طور التضل ضد دولة التحديث الزائف، دولة التآله المافيوزي أو في طور إرسائه بديلاً عنها - ... إنه دون قيام مثل هذه الجبهة فإنّ الأمل ما يزال بعيداً في وضع حدّ لليل تونس وترويض دولة الاستبداد من أجل استئناف مشروع الإصلاح الذي قطع الطريق دونه الاحتلال واحرف به.

وما الحركة الإسلامية في هذا المنظور الإصلاحي غير تيار من تيارات تسهم في جمع شتاته وإثرائه وخروجه من دائرة المألوق والجلد العقيم، وذلك من طريق البحث الجاد الناصب عن «المشترك» وتنميته ودفع مساعي التعاون والتساند والتضامن والمسامي الجبهوية في اتجاه فرض الحرية، التغيير، تحسيماً لطموحات شعبية في العدالة والحرية والهوية والنزاهة الخلقية، والمساهمة في حل قضايا الأمة الكبرى ومنها قضية التجزئة وقضية فلسطين التي كان من ثمار التحديث الزائف ضياعها.

إن هذه الورقات ليست إلا إسهاماً شخصياً يصب في النهر الكبير نهر الإصلاح المتدفق منذ القرن التاسع عشر يصاعدُ ملةً فيفيضُ، وفي طور آخر يتجسرُ حتى يكادُ يغيضُ ثم ما يلبث أن يستأنف ملة العارم، وهو اليوم - والحمد لله - يشهد في بلادنا وبلاد العروبة والإسلام طوراً من المد والفيضان، مؤثراته لا تحطها عين وإن تجلت في أشكال مختلفة: لقاءات بين تيارات مختلفة، وعرائض تحمل مطالب وطنية وقومية مشتركة في العفو التشريعي العام وفي الدفاع عن مؤسسات المجتمع المدني وفي التصدي لدولة البوليس المافيوزي المتسوّر بشعارات التحديث الزائف، كما يتجلى في مناشط متصاعدة نصرّة للانتفاضة المباركة في فلسطين وفي مواجهة خطط: التطبيع، والأمركة، والعولمة، التي راهنت الدولة على الدمج القسري للبلاد في أتونها.

وما الانتفاضة المباركة في فلسطين وامتداداتها على طول الساحة العربية والإسلامية إلا جزءاً من موجة عالمية متصاعدة ضد مشاريع العولمة والهيمنة على أمتنا وعلى مقومات وجودها وعلى كل الثقافات الأخرى وما كسبت البشرية من قيم الحق والخير والعدل والكرامة والهوية، وذلك صَما يجعل تصاعد حركات التمرد والمعارضة وتقارب صفوفها في بلادنا ضد قوى الهيمنة الدولية وامتداداتها اقليمية جزءاً من حركة عالمية تسفّه أحلام دعة

نهاية التاريخ والانتصار النهائي للرأسمالية والصهيونية وأمركة العالم، والإجهاز النهائي على مشروع الوحدة العربية وعلى الحركات الشعبية والتقاوية والإسلامية وعلى التدين جملة وما أفرزه من قيم ومؤسسات كالأسرة، لصالح بديل وحيد هو ديانة السوق بأقانيمها المعروفة: الربح، الاستهلاك، الفردية، السيطرة، الجسد واللذة، وسيادة الرجل الأبيض.

إن هذه الورقات إسهام ذاتي يندرج ضمن هذا المشروع العالمي للمقاومة وتيسير الحوار والتلاقي والتعاون والتضامن والعمل الجبهوي المشترك بين مكوناته على اختلاف ألوانها ومراجعها إن على الصعيد المحلي أو الدولي. إنها سعي على الصعيد المحلي لتجلية طبيعة المعركة الكبرى في البلاد ضد عدو واحد للجميع ألا هو الاستبداد المتمثل في تغوُّك الدولة وابتلاعها للمجتمع وتحويلها أداة استبداد وإفساد لا يتورَّع حتى عن تحويل البلاد مرمى للنفائيات بكل أصنافها بما في ذلك النفائيات النووية، وقاعدة صهيونية للتآمر على الأمة.

إن الصراع الدائر في البلاد منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر - هو كما سبق - ليس بين تحديث وتقليد، وإنما هو صراع بين مشروعين للتحديث: تحديث على أرضية العروبة والإسلام، وتحديث على أرضية التغريب والتبعية. ذلك أن حركة الإصلاح الإسلامي منذ القرن التاسع عشر سرعان ما استوعبت فكرة التحديث - بما هي علوم وتقنيات وسلطة قانون - على أنقاض أوضاع التخلف المادي والمعنوي ومنها الحكم المطلق، حكم الفرد. وفي طور ثان عملت حركة الإصلاح الإسلامي على تطوير وضعية المرأة وإنقاذها من أوضاع الظلم والتخلف وفي طورها الحديث استوعبت كل ذلك: الديمقراطية وحقوق الإنسان ومركزية المجتمع المدني بديلاً عن مركزية الدولة.

أما في عصر خلفاء بورقية فقد غدا الصراع سافراً ليس بين مشاريع للتحديث بقدر ما هو صراع بين مشروع للتحديث والإصلاح يكاد يتجه قدماً نحو التوحّد لتلقي حوله كل القوى الفكرية والسياسية المعارضة بحجة مشروع يستوعب مكاسب الحداثة المذكورة على خلفية الهوية العربية والإسلامية على اختلاف في الاجتهادات، وبين دولة الاستبداد المخص، الموظف في خدمة المافيا المحلية ومصالح العولمة والتطبيع الدوليين وهو ما يحمل كل الوطنيين

الصادقين مسؤولية المساهمة في تعميق هذا الوعي تيسيراً لفتح قنوات الحوار والتفاهم والتعاون والتضامن والعمل الجبهوي، وتهميشاً للصراعات الثانوية ومراعاة على خصوصها في إطار القانون والاعتراف المتبادل يوم تشرق الشمس على تونس بالحرية.

وذلك بعد إزاحة العقبة الكؤود التي لا تزال تحول بين شعبنا وبين الإنصاح عما يتوفر عليه ضميره الجمعي من طموحات، وأعماقه من استعدادات هائلة لتقديم نموذج مجتمعي حديث يليق بتراث تونس ونضج محبتها وشعبها بعد أن نتج الاستبداد طويلاً في تأخير هذا الإنجاز الذي يعيد تونس إلى مركزها الثقافي الريادي ويغلق إلى الأبد بوابات جهنم: بوابات السجون الفكرية والسياسية... ويفتح أبواب المستقبل الزاهر أمام الأجيال؛ فتكون تونس لكل أبنائها تحتضنهم جميعاً في رفق ومحبة وتفسح المجال أمامهم على السوية للإسهام في ازدهارها ودورها الريادي في المنطقة والأمة. ولكم كان عظيماً الشعار الذي حملته الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان والذي عوقبت بسببه: «كل الحقوق لكل التونسيين».

وكان الاتجاه الإسلامي في الحركة الطلابية قد رفع منذ نهاية السبعينات « الحرية للجميع في الجامعة وخارجها » وذلك في مواجهة تباطل الإقصاء بين الطلبة «الذسائرة» وبين طلبة اليسار الستاليني تحت شعار «لا حرية لأعداء الحرية» ■.

الفصل الأول:

من القرية إلى الزيتونة

«المؤلف وأطوار من نشأة الحركة الإسلامية في تونس»

تتبيه وإشارة:

«لغني عن الذكر التتبيه إلى الطابع الشخصي لهذا النص سواء أكان من جهة روية الأحداث، أم كان من جهة الحكم عليها، أم كائن من جهة الاستنتاجات والتوجيهات، ولأنها كذلك فتبعناها شخصية بحته وإخطأ وسوء التقدير عليها وإردان، كما يشير صاحبها إلى سعادته بكل تفهيم أو نصيح أو إضاعة أو تصحيح، معتبراً مطلقاً عما قد يكون ورد فيها مما يسيء لشخص أو هيئة».

في مغارة - احتماء من القصف المتبادل بين الألمان والحلفاء خلال الحرب العالمية الثانية - كان المشهد الأول من حياتي. ولم يلبث الفرنسيون أن عادوا ينتقمون من "الخونة" أي الذين تعاملوا مع الألمان، فشهدت منطقتنا "الحامة" انطلاقاً الشرارة الأولى للمقاومة المسلحة ضدهم التي انحدرت فيها بعض أقاربي. ومع الاستقلال تجدد القصف على السكان الأصليين أهل الثقافة العربية الإسلامية من طرف خلفاء الاستعمار بأشكال أشد توحشاً لم نردها الأيام إلا شراسة، لا سيما بعد ظهور الصحوة الإسلامية التي لا يزال القصف على حملة لوائها مستعراً. ومع كل ذلك يمكن أن أعتبر أن طفولتي كانت عادية، فقد عشت في أسرة مستقرة، يسودها الوئام، فلم أر قط والذي - مثلاً - يصيح في هياج على والدتي فضلاً عن أن يضربها، كانت والدتي - رحمها الله - محترمة جداً في البيت، كانت نافذة جداً

ومطبعة جداً لوالدي. ومع أن والدي تزوج أكثر من امرأة إلا أن الانسجام بين الزوجتين كان انسجاماً كبيراً، حتى أنني كنت أدعو زوجة والدي الثانية «أمي». وكانت محترمة جداً ونحينا حباً شديداً. ولم يكن في البيت أزومات، وكان العنف قليلاً جداً في البيت، فلا أذكر أن والدي ضربني قط، ولا أذكر أن والدي شتمني أو دعت علي بسوء حتى وأنا طفل. وكانت عائلتنا متوسطة الحال ليست بالملعمة. كنا في قريتنا نشتغل في الحقل. كنا مستورين لم نكن من الأغنياء ولم نكن بالفقراء بين الفلاحين، ولكن عيش الفلاحين في ذلك الزمان كان عيشاً متواضعاً جداً ما كانوا يشعرون بالحرمان، إذ كان الناس يعيشون في قناعة، فلم يكن هناك مجتمع استهلاكي يجعل الناس يزهدون في ما بين أيديهم لأنهم يرون أن هناك من هو أعلى منهم، بل كان المجتمع كله متقارباً، وكان هناك من هو أكثر غنى ولكنه كان يعيش عيشة الآخرين. ولم يكن هنالك أيضاً المعدم الذي لا يجد قوت يومه أو ينام على قارعة الطريق، فالتجمع كان متضامناً وكأنه مجرد مجموعة عوائل كبرى شديدة الارتباط والتراحم، قليلة الحاجات.

كان تناول اللحم مثلاً عزيزاً جداً، لا يدخل البيت إلا مرات معدودة في السنة، ولا سيما في عيد الأضحى، حيث كان والدي عندما يتيسر أمره قليلاً يشتري الذبيحة ويتقاسمها مع عشرات من الجيران والأقارب. وكان العرف يقتضي أن من اشترى لحماً عليه أن يطعم منه كل الجيران. وكان بيتنا كبيراً يضم والدي وأعملي، إذ كانوا كلهم يعيشون في نفس البيت في جو من التضامن العائلي. وكان بيتنا يتميز عن غيره من بيوت القرية بجوّه الديني، فوالدي كان الوحيد في القرية الذي يعرف القراءة والكتابة، وكان يحفظ القرآن وكان إماماً للناس ومفتياً لهم، وكان غاية في العفة والتقوى، ولم يحترف التلّين، بل كان يدرّس الأطفال القرآن مجاناً ويؤم الناس مجاناً في البيت شتاءً وفي المصلّى تحت أشجار النخيل صيفاً.

تعاطى والدي التجارة لفترة ولكن أفلست تجارته فعاد إلى الحقل يشتغل فيه من الصباح الباكر حتى المساء، ومعه أفراد العائلة جميعهم كباراً وصغاراً، رجالاً ونساءً. حتى إذا أرينا إلى البيت متعبين، وتناولنا طعام العشاء - وكان دائماً كُسْكُساً⁽¹⁾ - نقبل عليه في

(1) الكسكسي: هو أكلة شعبية تونسية شهيرة. (محرّر)

شراة ونجد فيه لنة عجية نفتقدها اليوم، بدأت السهرة فينخرط الجميع في صناعة السلال من سعف النخل. وتمتد السهرة، خاصة في ليالي الشتاء، إلى ما بعد منتصف الليل، تدور خلالها كؤوس الشاي، وترتد الأنشيد والمدائح الدينية في نغمات جماعية توحى بالوجد والخشوع، من مثل: «اللهم صل على المصطفى بديع الجمال وبحر الوفا، وصل عليه كما ينبغي، الصديق محمد عليه السلام، صلاة تدوم وتبلغ إليه، مرور الليالي وطول الدوام»، ونكرر هذا المقطع مئات المرات في إنشاد جماعي لذيذ تقوده والدتي بصوتها الجميل الذي يفيض خشوعاً وحناناً.

ولم يكن يعكّر صفو السهرة بالنسبة لي غير حصّة استظهار ما حدث لي والذي من آيات للحفظ، إذ كان صارماً في المحاسبة، ولا يتقذني من المأزق عندما يكون اللعب قد شغلني عن الحفظ غير قدوم ضيف ينزل عليّ كالرحمة من السماء. وحتى لسعة عقرب تصيبه أحياناً خلال السهرة لا تتقذني، إذ سرعان ما يتحامل على نفسه ويعود إلي. ولا أدري لماذا كانت حصّة القرآن، كالصلاة، ثقيلتين على نفسي في طفولتي. ولكن بعد أن طوّفت في الأفق وتحوّرت منهما ومن سلطة والذي، لم ألبث أن عدت إليهما في شغف، وضمن رؤية كاملة. والحمد لله، ورحم الله والذي، فلقد أحسن إليّ أن حملي حملاً على ما أكره، رغم قناعتي الآن أن ذلك ليس هو المنهج الأفضل للتربية، ولكن التجربة قد تكون لصالحه بالنتيجة، فليست الفلسفة الليبرالية في التربية الأمّوزج الذي يشهد الواقع المتفسّخ لصالحه، بل هو يشهد لإخضاعه إلى قدر غير يسير من المراجعة والاستدراك.

وكان أهم شغل لي في «اقتصاد العائلة» هو تسويق منتوج الحقل، أخذه إلى السوق لأعطيه لتاجر الخضّر لكي يصرفه، وفي الغد آتيه ببضاعة جديدة وأسلم منه الثمن لأبتاع حاجيات البيت القليلة التي لا تنتجها كالشاي والسكر والملح والزيت، فكان شغلي في الحقل عامةً محدوداً وغير شاق عدا بضعة تجارب كان أشدها إيلاًماً ومشقة وكادت تغير مجرى حياتي إلى الأبد تمثلت في اضطرار والذي لأن يخرجني من المدرسة بسبب عجزه عن العمل وحاجة الأسرة إلى الحراثة والحصاد خارج القرية، إذ أن اقتصاد العائلة لم يكن يقتصر على زراعة الخضّر والبقول في البستان، بل كان يشمل قسماً آخر يتمثل في الحراثة والحصاد في

البادية. ولما عجز والدي عن القيام بالجانب الأول من العمل تولت القيام به والدي وشقيقتي المحرومتان من الدراسة بسبب الأنوثة، وكأنا تتألمان لهذا التمييز حتى أن إحداهما وهي جميلة تمكنت من استراق فن كتابة الأحرف وتلاوة القرآن استراقاً من إختوتها دون أن يكلف أحد نفسه عنه تعليمها شيئاً من ذلك فكانتا تكدخلان داخل البيت وفي الحقل الليل والنهار، سيمًا وأن إختوتي للأب الذكور قد هاجروا إلى المدينة طلباً للعمل وشقيقتي الأكبر مني سناً هاجرا إلى المدينة من أجل العلم والدراسة، إذ بعد أن حفظا القرآن أرسلهما والدي إلي العاصمة للدراسة في جامع الزيتونة، ولم يكن ذلك من عادة أهل القرية، فكان شقيقي أول من ذهب للدراسة من أبناء القرية بسبب تحريض والدي رحهما الله. وكان على الأسرة أن ترسل بعض إعانات لهما بما كان الحقل ينتجه بالإضافة إلى إعاشة من فيه. فلما كبر والدي وأشرف على السبعين ولم يعد قادراً على الخروج إلى البادية للحرثة وسافر كل أبنائه الذكور لم يجد بداً من أن يقطعني عن الدراسة لأتولّى نيابة عن الأسرة مهمة السفر إلى البادية مكانه، وكان عمري 12 سنة.

خرجت مع أبناء عمومتي للحرثة والحصاد وانقطعت عن الدراسة غير أن ذلك لم يمتد إلا سنة واحدة في نهايتها كان أخي الأكبر قد تخرج ووظف أستاذاً فرجعت إلى المدرسة واستأنفت الدراسة. كانت تلك أهم تجربة مؤلمة في طفولتي، إذ اضطررت وأنا في الثانية عشرة من عمري للخروج إلى البادية لأقوم بعمل شاق في الحرثة والحصاد مع عمال كبار. كان علي أن أنوب عائلتي مع أبناء عمومتي الكبار. وفيما عدا ذلك كانت طفولتي عادية. بل كنت حظي من أعمال الحقل الشاقة أقل من حظ إختوتي وأختواتي لأنني أصغر الجميع فكانت مدلاً نوعاً ما، فوقع عليهم عبء التحول الشاق من أوضاع القرية إلى المدينة، ونعمت أنا بثمرات التحول.

عندما كنت في السنة النهائية من الدراسة الثانوية حسب نظام التعليم الزيتوني الذي كان قد تعرض لعملية إصلاحية معتبرة استهدفت استيعاب العلوم الحديثة في إطار الثقافة العربية الإسلامية، كانت أهم مواد الدراسة التي شددت بقوة مادة الفلسفة، فامتلات إعجاباً بها وفتحتني على فضاءات واسعة لا عهد لي بها، وكنت مولعاً كما أسلفت بالجلد

حول القضايا النظرية، كالإيمان بالله، ومصير الإنسان بعد الموت والقضاء والقدر، وهو ما جعل في يدي أسلحة كان يلذ لي استخدامها في معاكسة وتسفيه والسخرية من بعض المشايخ الذين كانوا يدرسوننا العلوم الدينية. والحقيقة أنني تخرجت من جامعة الزيتونة لا يشدني إلى الإسلام إلا بعض ما تلقينته من والذي أما من الناحية الفكرية فقد كنت أقرب إلى الشك والحيرة والتمرد على القديم، وما ذلك إلا رد فعل على أسلوب المشايخ في التعليم وضد المنهج التعليمي الذي كان سائداً في جامعة الزيتونة، والذي كان يقدم صورة عن الإسلام لم تكن تحيِّنا عن تساؤلنا، ولم تكن تعطينا أي ثقة في الإسلام ولا تقدم إلينا صورة معاصرة له، بل كنا نشعر عندما ندخل حلقة الفقه أننا ندخل متحفاً تاريخياً. وعندما نخرج نجد علماً آخر تسوده الحداثة والمعاصرة ولا علاقة له بالإسلام.

لم تقدم لنا تلك الدروس أي جسر للقاء مع العصر أو تصور له أو بديل عنه أو مجرد علاقة به، فلم يكن أحد من المشايخ يومئذ يتحدث عن اقتصاد إسلامي أو دولة إسلامية أو عن فن إسلامي، أي عن الإسلام كمنهج حياة، ولم يتطرق أحد للمواقف الإسلامية من قضايا العصر، ولم تكن تسمع إلا الحديث عن: العبد الأبق والبعير الشارد، وعن قضايا لا تمت للواقع بصلة، وفرعيات موهلة في القدم، وبحوث لغوية مقطوعة عن لغة العصر ومنطقه، رغم أنه كان يقدم لنا إلى جانب تلك العلوم الدينية الجلمدة مواد علمية حديثة في الرياضيات والفيزياء والكيمياء والجغرافيا، وهي نفس المواد التي تقدمها المدارس الحديثة بلغة أجنبية. فكانا نعيش في اليوم الواحد علمين منفصلين، فإذا خرجنا إلى الشارع ازدادت الغربة.

لقد كادت تلك الصورة المشوهة تقضي على ما تلقينته من الأسوة لولا عمق التربية الدينية التي نشأت عليها، وكذلك كان حال معظم الطلاب، فمن بين حوالي ثلاثة آلاف طالب كانوا يدرسون في جامع الزيتونة في مرحلة متأخرة لم يكن يؤدي الصلاة غير ثلاثة أو أربعة طلبية. تلك كانت الحال والتعليم عربي إسلامي. كان لجامع الزيتونة أبواب تفتح على الأسواق، وكان التجار يعرفون موعد صلاة العصر عندما يخرج الطلبة إلى صحن الجامع ليلتحوا، فكان ذلك مؤشراً على وقت صلاة العصر فيغلق التجار دكاكينهم مسرعين إلى

حول القضايا النظرية، كالإيمان بالله، ومصير الإنسان بعد الموت والقضاء والقدر، وهو ما جعل في يدي أسلحة كان يلذ لي استخدامها في معاكسة وتسفيه والسخرية من بعض المشايخ الذين كانوا يدرسون العلوم الدينية. والحقيقة أنني تخرجت من جامعة الزيتونة لا يشدني إلى الإسلام إلا بعض ما تلقيته من والذي أما من الناحية الفكرية فقد كنت أقرب إلى الشك والحيرة والتمرد على القديم، وما ذلك إلا رد فعل على أسلوب المشايخ في التعليم وضد المنهج التعليمي الذي كان سائداً في جامعة الزيتونة، والذي كان يقدم صورة عن الإسلام لم تكن تحيِّنا عن تساؤلاتنا، ولم تكن تعطينا أي ثقة في الإسلام ولا تقدم إلينا صورة معاصرة له، بل كنا نشعر عندما ندخل حلقة الفقه أننا ندخل متحفاً تاريخياً. وعندما نخرج نجد علماً آخر تسوده الحداثة والمعاصرة ولا علاقة له بالإسلام.

لم تقدم لنا تلك الدروس أي جسر للقاء مع العصر أو تصور له أو بديل عنه أو مجرد علاقة به، فلم يكن أحد من المشايخ يومئذ يتحدث عن اقتصاد إسلامي أو دولة إسلامية أو عن فن إسلامي، أي عن الإسلام كمنهج حياة، ولم يتطرق أحد للمواقف الإسلامية من قضايا العصر، ولم تكن تسمع إلا الحديث عن: العبد الأبق والبعير الشارد، وعن قضايا لا تمت للواقع بصلة، وفرعيات موهلة في القدم، وبحوث لغوية مقطوعة عن لغة العصر ومنطقه، رغم أنه كان يقدم لنا إلى جانب تلك العلوم الدينية الجلمة مواد علمية حديثة في الرياضيات والفيزياء والكيمياء والجغرافيا، وهي نفس المواد التي تقدمها المدارس الحديثة بلغة أجنبية. فكاننا نعيش في اليوم الواحد عِلْمَيْنِ منفصلين، فإذا خرجنا إلى الشارع ازدادت الغربة.

لقد كادت تلك الصورة المشوهة تقضي على ما تلقيته من الأسوة لولا عمق التربية الدينية التي نشأت عليها، وكذلك كان حال معظم الطلاب، فمن بين حوالي ثلاثة آلاف طالب كانوا يدرسون في جامع الزيتونة في مرحلة متأخرة لم يكن يؤدي الصلاة غير ثلاثة أو أربعة طلبية. تلك كانت الحال والتعليم عربي إسلامي. كان لجامع الزيتونة أبواب تفتح على الأسواق، وكان التجار يعرفون موعد صلاة العصر عندما يخرج الطلبة إلى صحن الجامع ليلتحوا، فكان ذلك مؤشراً على وقت صلاة العصر فيغلق التجار دكاكينهم مسرعين إلى

أداء الصلاة، بينما يكون طلبة العلوم الشرعية يذخنون ويمزحون، وما ذلك إلا بسبب تخلف مناهج تدريس العلوم الدينية.

حاولت بعد حصولي على الثانوية العامة "التحصيل" كسر القيود الخائفة التي كانت تكبل طموح أمثالي من المقربين لي ارتيلا حقول العلوم الحديثة التي كانت أبوابها موصلة أماننا وكان الميدان الوحيد المفتوح هو التعليم الديني، وكنت أبغضه فأخترت في دروس مكثفة لتعلم الألمانية في المركز الثقافي الألماني لمدة تقارب السنة. ورغم أن تحصيلي كان جيداً إلا أن نفسي عاودها الحنين إلى المشرق. وكان المال هو الحليز فقررت الانخراط في سلك التعليم الابتدائي لتحصيل قدر من المال أرثب به وضعي وأسافر. وهكذا تم تعييني معلماً في "قصر قفصة"⁽¹⁾ أواخر السنة الدراسية 1963 فأنهيت تلك السنة والتي تليها. ولكن طموحي كان أكبر من ذلك، لا سيما وأن شقيقي - وكانا مثليين بالنسبة لي - كان أكبرهما قاضياً، وكان الآخر الذي يكبرني مباشرة محامياً، فلم يكن مناسباً لي أن أقصر على التدريس الابتدائي. كان قلبي طامحاً بحب المشرق العربي الذي كان ملجأً روحياً للمجتمع الأهلي العربي الإسلامي في مواجهة الرياح اللافحة القادمة من الغرب، والتي حققت نصرها مع الاستقلال بزعامة بورقيبة والنخبة المتفرنسة. ولذلك سرعان ما عافت نفسي البلاد، فظلت أتحين الفرص حتى استخرجت «جوازاً للسفر» وجمعت بعض المال من شغلي وسافرت باتجاه المشرق إلى مصر، وكان لبعض أساتذتنا المحبوبين خريجي المشرق العربي مثل الأستاذ أحمد قاسم وغيره تأثير عظيم في تغذية تلك الصورة الجميلة عن المشرق منبع النور ومصدر الإنهام.

في مصر

وهناك اجتمعت مع حوالي 40 من الطلبة التونسيين المعربين من أمثالي كلهم قدم إلى المشرق بمفرده من أجل مواصلة الدراسة في الجامعات المصرية، شاء الله أن نلتقي هناك وجدنا صعوبات كبيرة من أجل التسجيل في الجامعة، إذ لم يكن التسجيل في الجامعات

(1) هو اسم قرية في الجنوب الغربي لبلد التونسية. (المحرر).

المصرية يسيراً في ذلك الوقت (أكتوبر 1964)، وكانت السفارة التونسية تطاردنا وتعتبرنا خطراً مستقبلياً، لذلك كانت جاهدة في استعلاتنا بالقوة. إلا أننا استفدنا في البداية من الخصومة التقليدية التي كانت قائمة بين بورقيبة وبين عبد الناصر، فمارسنا ضغوطاً شديدة وتظاهرنّا أمام بيت عبد الناصر إلى أن حصلنا على حق التسجيل في الجامعة. وسرعان ما التحقت بكلية الزراعة في جامعة القاهرة حيث درست حوالي ثلاثة شهور من عام 1964. وكان يدفعني إلى هذا الاختصاص ما عانيته وأبناء قريتي من مشاق الزراعة البدائية، فكنت أحلم في صبي وقلبي يتفطر أمام معاناة والدتي وهي تلهث في إثر الحصان جيئةً وذهاباً المرات لاستخراج دلاء الماء من البئر لريّ أشجار النخيل والبقول. كنت أحلم بتفجير الماء من باطن الأرض واستخراجه من دون عناء، لقد كان يستبد بنفسي حلم تطوير القرية.

غير أن وضعنا لم يستقر، إذ سرعان ما حصل نوع من التصالح بين الزعيمين، وما لبث أن استجاب النظام المصري لطلب السفارة التونسية في استرداد «هؤلاء الأبقين»، فذهبنا إلى الجامعة ذات يوم لنجد أسماءنا وقد شطبت، وبدأ البوليس يطاردنا لتسليمنا إلى السفارة التونسية لتعيدنا قهراً إلى البلاد، وتتلّى بنا عن مفاصد وأيديولوجيات الشرق. وفعلاً تمت استعادة عدد من زملائنا. لم يدر بحلمي حينها أن فصلنا من الدراسة كان بقرار من عبد الناصر، فهو عندي المثل الأعلى، بل نسبت ذلك إلى بعض الموظفين، إن عبد الناصر هو أكبر من أن يشغل بقضية جزئية ويرتكب مثل هذا الجرم. وحينها أصبحت قضيتنا: كيف نهرب من مصر لأن السفارة كانت تريد أن تجمعنا وتضعنا في طائرة وترسلنا إلى تونس. فتصرف كل منا بطريقة فردية.

أما أنا ففكرت أن أذهب إلى ألبانيا، وما أدري ما الذي كان يجذبني إلى ألبانيا في ذلك الوقت، لم أكن أعرف أحداً من أهلها أو ممن أقام فيها، وإنما لأنني كنت قد اعتدت الاستماع إلى البث العربي من إذاعة «تيرانا» ومراسلة قسمها الأدبي ببعض القصص التي أكتبها فتذيع بعضها، إذ كانت هوايتي مطالعة الروايات، وكنت أحدث نفسي أن أكون روائياً أو صحفياً. فلما نازم الوضع في القاهرة خطر ببالي أن أذهب إلى هناك. وبينما أنا في مركز حجز التذاكر لأحجز إلى ألبانيا التقى بي أحد أبناء بلدتي، وكان يدرس في مصر، فلما عرف

أنني أنوي الذهاب إلى ألبانيا استغرب، وقال «لا تذهب إلى هذا البلد، هذا البلد مغلق» وأخذ يشرح لي المساوي، وكان طالباً في السنة الأخيرة، فأقنعتني وصرفني بالكامل عن وجهتي إلى وجهة أخرى، ورغبني في الذهاب إلى سوريا وطمانني أن له فيها أصدقاء يمكن أن يساعدوني ويمكن أن أتابع دراستي هناك دون حاجة إلى أن ألقى بنفسي إلى الجهول. وهكذا في لحظة حول القدر وجهتي بشكل حاسم كما حصل أكثر من مرة، لعله لأمر يريد الله.

من مصر إلى سوريا ومن الزراعة إلى الفلسفة

وهكذا تحولت وجهتي قدراً من ألبانيا إلى سوريا، وهناك انتقلت من الزراعة إلى الفلسفة، لا أدري على وجه التحديد لماذا، ربما لأن عدداً من الطلبة التونسيين الموجودين هناك كانوا يدرسون الفلسفة وكانوا متفوقين، وربما لأنني كنت في الثانوية مولعاً بهذه المادة، أجادت بشراسة وكيد مشايخ الزيتونة حول قضايا الوجود الإلهي واليوم الآخر، وكنت أحياناً جاداً وقد تسلط علي بعض الشك من وراء دراستي لبعض نظريات الفلسفة، وأحياناً كنت أفعله مجرد إغالة المشايخ وتعجيزهم والسخرية منهم، إذ كنت أبغض أكثرهم، ربما لأنني من أبناء الريف وهم من أرسقراطية المدينة، وربما بسبب ما كان مشهوراً عنهم من تناقض بين مظهرهم الديني وحياتهم الاجتماعية الغارقة في التفرغ والترف.

سجلت في قسم الفلسفة، وكنت قد قدمت إلى سوريا حاملاً لفكر قومي عاطفي ككل المعربين في تونس الذين كانوا يتجهون إلى المشرق يطلبون عنده السند المعنوي والإلهام في مقاومة مجتمع قلاته وأخذت تدفعه بلا هوادة الدولة الحديثة وحزب الدستور نحو أحضان فرنسا. كان المجتمع التونسي منقسماً بين متغربين هم الذين بيدهم السلطات وبين معربين تطوف قلوبهم بالشرق دفاعاً عن الذات. وكان المشرق في ذلك الوقت يفيض بمشروع العروبة الناصرية التي كانت تجتذب المعربين بقوة وهم المجتمع الأهلي أو السكان الأصليين في مواجهة النخبة التي فصلها التغريب عن أصولها و ربطها ربط مصر مع الاحتلال رغم مقاومتها السياسية له. لقد مثلت مصر الناصرية قطب جذب عارم للسكان

الأصليين، إذ أعطتهم آمالاً واسعة باستعادة عزة المسلمين وعزة العرب، وكانت الناصرية في شمال أفريقيا تأخذ صورة الإسلام لأن أهل شمال إفريقيا لا يميزون بين الإسلام والعروبة. وكان خيالي عامراً بأروع الصور عن المشرق وساهم في ذلك بعض الأساتذة الذين كانوا يدرسوننا ممن تخرجوا من جامعاته. كان هؤلاء معارضين وكانوا يملؤونا بحجة المشرق ويعطوننا آمالاً كبيرة فيه وفي الناصرية خاصة، ويعلقون عليها آمالاً كبيرة في استعادة عزة العرب وتحرير فلسطين، فرغبونا بشكل أو بآخر في أن نتجه إلى المشرق لطلب العلم. كنا نريد العلوم الحديثة مثل الهندسة والطب والزراعة والصيدلة والرياضيات التي كانت تدرس في بعض جامعات المشرق باللغة العربية. وكانت مصر بلا شك هي قطب الجذب، وإن لم تكن في الحقيقة قد عرّبت فيها مثل سوريا كل العلوم العصرية. ولقد انفتحت جامعات القاهرة وبغداد ودمشق لاستقبال مئات من الطلبة التونسيين. وكان ذلك من الآثار المتبقية لجهود مكتب المغرب العربي في القاهرة الذي حل مشروعاً موحداً لتحرير منطقة المغرب العربي في امتداد للمشرق، غير أن المغتربين نجحوا في تهيمشه في إطار مشروع للتحرير القطري وفي ارتباط مصري بفرنسا.

في السنوات التي قضيتها في دمشق من 1964 إلى 1968 كان حكم البعث ما زال في بدايته لم يتمكن بعد ولم تزال سوريا تعيش بقايا المرحلة الليبرالية. صحيح أنه لم يكن هناك برنامج ولكن كانت ملامح المجتمع المدني واضحة وكان تراث الليبرالية سائداً، فقد عرف عن السوريين ولعهم بالحرية حتى أطفل المدارس كانوا يقومون بمظاهرات ويجوزون في مجادلات سياسية وثقافية حامية فيما بينهم. فلقد كان المجتمع السوري مسيساً جداً ولم يكن حكم البعث قد احتوى المجتمع كله، إذ بدأ حكم البعث يحتري المجتمع من رأس الهرم بالسيطرة على الجيش والشرطة، وأما المجتمع المدني - من مدارس ومساجد وجامعات، وما كان يلقي في محاضرات تعبر عن مختلف التيارات، وما كان يدور فيها من نقاشات وصراعات - فكان لا يزال قائماً يضيئ حيويةً ونشاطاً وخصوصيةً. وكان الصراع السياسي خاصة في الجامعة شديداً يومئذ بين مختلف التيارات الطلابية. وكان التيار القومي من أهم هذه التيارات، وكان الصراع على أشده بين القوميين أنفسهم، بين الناصريين والبعثيين.

كانت قضية الناصريين السوريين يومئذ هي استعادة الوحدة، وكان ذلك هو شعارهم المركزي، أعني الوحدة بين سوريا ومصر التي كانت قد أجهضت لتوها.

وكان يدور من جهة أخرى صراعٌ شرس بين التيار القومي العلماني عامة وبين التيار الإسلامي الذي كان تياراً قوياً في وسط الجامعة. وكان يوجد في مركز جامعة دمشق مسجد يحتل موقعاً جيلاً جدياً في وسط الحديقة. وكان يقوم بدور كبير في توجيه الطلاب عبر نشر الكتيبات الإسلامية وغير الدروس والمناقشات. وكان خطيب المسجد أستاذاً معروفاً هو «أديب صالح» الذي كان يصدر يومئذ المجلة الشهيرة: «حضارة الإسلام». كما كان هناك أساتذة مشهورون منهم د. سعيد رمضان البوطي ود. وهبة الزحيلي. وكان الحوار محتدماً حول موضوعات شتى من أهمها الموضوع الفلسطيني، وما السبيل إلى مقاومة الكيان الصهيوني واستعادة فلسطين. أما الإسلاميون فكانوا يؤكدون بأنه لن تتحرر فلسطين إلا بالإسلام والعودة إلى نظامه بإقامة الدولة الإسلامية الجامعة. وأما الآخرون فكانوا يتحدثون هذه الأطروحة مؤكدين على أن الطريق إلى فلسطين يمر بتوحيد العرب والقضاء على الأنظمة الرجعية وإقامة المجتمع الاشتراكي.

كما كان الموقف من الغرب موضوعاً مهماً، وكان الطرف العلماني يرى الغرب لاسيما في صورته الاشتراكية مثلاً أعلى ومنتهى ما توصلت إليه الحضارات الإنسانية على حين كان الإسلاميون يجتهدون في إظهار عورات الحضارة الغربية وتبعية أمراضها والتبشير بسقوطها، مؤكدين أن الغرب - بشقيهِ الرأسمالي والاشتراكي - عملة واحدة و أنه حليف للصهيونية وكارثة على المصير الإنساني، فلا بد من التباين معه والاستقلال الكلي عن منظومته وقيمته، وخالصة الوجه الشيوعي الملحد منه. وإن مما لا زال راسخاً في ذاكرتي الحدث الزلزال، حرب 1967. لقد كان المشكل الأساسي المطروح يومها على الإسلاميين يتعلق بمسألة شرعية الجهاد تحت قيادة حزب البعث رايةً عميقة «جاهلية». أما أنا وكنت حديث عهد بالتيار الإسلامي وكذا تيار واسع من الطلبة فقد اعتبرناه نقاشاً بيزنطياً، ونزلنا في مظاهرة تطالب بحمل السلاح للدفاع عن القدس بعد أن غدت دمشق نفسها مهددة، ولقد استجابت السلطة لطلبنا ووزعت علينا بنفاق قيل أنها يوغسلافية لم يكن لها من فعل

- وطائرات الميراج الإسرائيلية تَمَرَّق سماء دمشق تمزيقاً ناشرةً الحرائق وراءها - .. إلا ما أحدثته لبضعة أيام في نفوسنا من شعور بالقوة والنخوة، لا سيما قد كنت من بين من رفض الاستجابة لدعوة السفارة التونسية لنقلنا إلى بيروت بعد أن غدت دمشق في خطر. وما أن فتحنا أعيننا على الواقع المذهل: سقوط الجولان والقدس والضفة وسيناء حتى كانت الصدمة صاعقة. وسارعوا إلى سحب البنادق من أيدينا ليأتينا إلى مقر «اتحاد طلبة المغرب العربي» مندوبو حزب البعث لإقناعنا أن أهداف العدو لم تتحقق ما دامت الأنظمة الثورية وهي الهدف الرئيسي للعدوان لا تزال قائمة.

اكتشاف أوروبا

في شهر حزيران (جوان) سنة 1965، أي بعد انتهاء السنة الدراسية، سافرت - على عادة الطلبة التونسيين هناك - صعبة ثلثة منهم افترقنا في الطريق - إلى تركيا ثم بلغاريا ثم يوغسلافيا فالنمسا فلألمانيا ففرنسا وبلجيكا وهولندا. قضيت سبعة أشهر في هذه الجولة التي استمرت من أول جوان (حزيران) إلى جانفي (كانون الثاني) من السنة الجديدة، فكلية الآداب لم يكن الحضور فيها إجبارياً، وكان هدفي من هذه الجولة الإطلاع على بلاد المغرب. كان عندي دافع لأن أعيش في الغرب العالم المجهول وأن أتعرف على الحياة فيه. فكنت أنتقل من بلدٍ إلى آخر أشتغل هنا وهناك من أجل توفير ثمن تذكرة السفر وتكاليف العيش.

اشتغلت في ألمانيا ثلاثة أشهر في مركز تجاري يوزع البضائع بالحملة على الدكاكين في "منطقة الرور"، فكنت مساعداً لسائق شلحنة أنتقل معه، وكانت فرصتي في ممارسة اللغة الألمانية التي كنت تعلمت مبادئها في المركز الثقافي الألماني بتونس، وبعد ذلك اشتغلت في فرنسا في جني العنب واشتغلت بعدها في بلجيكا في غسل الصحون داخل أحد المطاعم، واشتغلت في هولندا مساعداً لتجار داخل معمل نجارة لمدة شهر ونصف تقريباً. ولم أشعر بأثر للتسامح والانفتاح على الأجنبي وبدمائة الخلق وحتى الكرم إلا في هولندا من بين كل البلاد التي زرتها. ففيها وحدها وخلال ستة أشهر من الجولان استضيفتُ من طرف أسرة ألمانية خلال أعياد الميلاد.

مدن ضخمة ومصانع ومواصلات حديثة وشوارع نظيفة مرتبة. ولكن لم ألاحظ فيها غير سباق محموم على الملك والإشباع الغريزي والاحتقار للأجنبي والتهميش لجوانب الدين والأسرة والجوار وسائر المشاعر الإنسانية.

كنت أسكن في الغالب في بيوت الشباب تلك التي تجمع شباباً من مناطق مختلفة، وكانت صدمة بالنسبة إلي أن أرى أخطاءً من الشباب الضائع المتحلل، فخدمت إلى حد كبير تلك الصورة الباهرة التي كانت عندي حول الغرب. ثم تعززت الصورة المناقضة الواقعية ببعض القراءات حول الغرب والإسلام، فالذين كانوا مشغولين في الصراع مع القوميين ومع غيرهم من التيارات العلمانية كانوا يستخدمون لنقد الغرب بعض الكتابات مثل كتاب أليكسيس كاريل: «الإنسان ذلك المجهول»، وكتاب شبنجلو: «سقوط الحضارة»، وكذلك كتابات بعض الكتاب الإنجليز اللذين انتقدوا الحضارة الغربية مثل كتاب توينبي حول: «تاريخ الحضارة». كان الإسلاميون مشغولين في جمع مثل هذه الكتابات الغربية التي تركز على انهيار الحضارة الغربية على حد سواء في وجهها اللبرالي الرأسمالي أو في وجهها الاشتراكي الماركسي ويستخدمونها كأداة في مقارعة التيار العلماني القومي السائد، وقد يستخدمون كتابات بعض الشيوعيين المنشقين مثل اليوغسلافي جيلس، ولسان حالهم انظروا، هذا هو المثل الذي تطمحون إليه، انظروا أهله ماذا يقولون عنه، تأملوا في إحصاءات الطلاق والجريمة والأمراض النفسية. وكانت مشاهداتي في الغرب وعيشي مع شبابه تعزز قراءة الإسلاميين للغرب أكثر مما تعزز قراءة التيار القومي الذي كنت أُنتمي إليه يومئذ، وبذلك بدأت فكرة الإعجاب بالغرب تنحوي ومعها حباً وهدجُ الحماس القومي ولا سيما بعد الهزيمة الكارثة في سنة 1967 التي جاءت مصدقة للرؤية الإسلامية.

الاتحاد الاشتراكي - من القومية العربية إلى الإسلام؟

كانت سوريا خلال الستينات تمر بأزمة عميقة، وكانت محكومة بمخلفات الانفصال عن مصر في تلك الفترة، وكان الصراع داخل الساحة القومية على أشده بين أنصار الوحدة

الناصرية وبين التيارات الأخرى كحزب البعث وغيرهم. وبسبب خلفيتي الناصرية السابقة انحازت في الصراع لصالح استعادة الوحدة.

كنت في البداية كما أسلفت ناصرياً بالعاطفة لأن الصراع في تونس في بداية الاستقلال كان في وجه ياروز من أوجهه صراعاً بين الاتجاه العروبي والاتجاه التغريبي، وخاصة في الجنوب الذي نشأت فيه وكنت منفصلاً جداً ومعيناً بالناصرية التي انطلقت سنة 1952 مبشرة بالوحدة العربية وبتحرير فلسطين، فأعطت التيار العربي الإسلامي في تونس أيديولوجياً ودعمًا معنويًا لا سيما وأن أكبر دولة في العالم العربي أصبحت هي التي تقود التيار العربي الإسلامي. من هنا تولد في تونس صراع مرير بين بورقيبة وعبد الناصر لشعور بورقيبة بأن عبد الناصر كان يهدفه داخل بلده بسبب التعاطف العام للتيار العربي الإسلامي معه. قصارت وسائل الإعلام التونسية تهاجم الناصرية بقوة في حين أصبحت وسائل الإعلام الناصرية القوية مثل "صوت العرب" تهاجم بورقيبة وتسخر منه وتصفه بالنعوت السيئة. فكان التونسيون من أصحاب الاتجاه العربي الإسلامي - وهم غالبية الشعب (السكان الأصليين) - يجدون في الناصرية ملجأً نفسياً وروحياً يمنحهم القوة والأمل. لم يكن للناصرية في تونس تنظيم، ولم يكن التيار العربي الإسلامي كذلك منظماً، وإنما كان تياراً فكرياً وعاطفياً.

ظلت وفياً للناصرية من بعد رغم أنني لم استطع أن أتابع دراستي في مصر، بل طردت منها بعد أن وقع الاتفاق بين بورقيبة وعبد الناصر وزار بورقيبة المشرق سنة 1965 وطاف بقاعه وانتهى إلى أرميا حيث ألقى فيها خطابه المشهور، الذي دعا فيه للاعتراف بإسرائيل وقبول قرار التقسيم فتار عليه المشرق ثورة شديدة، وإن تكن مصطنعة كما سيكشف عن ذلك المستقبل: إن رفض وجود الكيان الإسرائيلي لم يكن مسألة جادة لدى النظام العربي.

بعد وصولي إلى سوريا وجدت طلبة تونسيين سابقين لي في الدراسة قد انضموا إلى "الاتحاد الاشتراكي"، فانتسبت إليه في السنة الثانية من وجودي في سوريا، وهو حزب ناصري متفرع عن التنظيم الناصري الأساسي في مصر الذي كان يعرف باسم الاتحاد

الاشتراكي العربي، والذي ألغى السادات وأنشأ الحزب الوطني بديلاً عنه لم أبق في الحزب إلا سنة واحدة، انتقلت خلالها من قومي عاطفي إلى قومي أيديولوجي ملتزم، وبدأت أعرف في داخل خلايا القومية على حقيقة الفكر القومي.

كنا ندرس كتابات ساطع الحصري خاصة، ولم أجد في هذه الكتابات ثقافة معمقة أو زاداً يثبت في الصراع داخل حلقات النقاش في الجامعة بين التيارات الإسلامية والتيارات القومية، فالرجل متأثر بالدرسة الألمانية في سبيل مختلف ومع تقدمي في الدراسة الفلسفية وبأثر الجولة التي قمت بها في أوروبا، والكتاب التي قرائتها، والمناقشات الحامية التي خضتها ضد التيار الإسلامي، اهتزت في نفسي أساسيات الفكر القومي وضعفت عن المقاومة، وصرت أرى حجج الفكر القومي هزيلة.

فما هي القومية العربية؟ إنها اللغة والتاريخ، ولكن هل كان لهذه اللغة من سبيل للخروج في طور اللهجات التي كانت عليه قبل الإسلام فضلاً عن البقاء موحدة والانتشار والثراء من دون اعتبار للأثر الحاسم للقرآن في ذلك؟ وهل كان سيكون لتاريخ العرب وجغرافيتهم هذا المعنى وهذه الحقائق المعروفة اليوم لولا الإسلام، فبلى منطق مقبول يمكن اعتبار هذا العامل الرئيسي في تكوين هذه البيئة القومية مكوناً ثانوياً كما فعل ساطع الحصري؟ ثم هذه الشعارات التي يطوّف القوميون حولها: حرية، وحدة، اشتراكية ما مصاديقها؟ ما الفرق بين الناصرية والبعث؟ وجدت في النهاية أن الفرق إذا تجاوز الولاء لهذا الزعيم أو ذاك لا يتجاوز ترتيب هذه الشعارات، هذا يقول حرية وحدة اشتراكية والآخر يقول اشتراكية حرية وحدة، دون تحديد واضح لمضامين هذه الشعارات وأساسياتها الفلسفية واستراتيجيات تحقيقها في الواقع، حتى أصبحت هذه المقولات في فجاجتها مصدر تندر بيننا يوماً.

ثم أضيف عنصر آخر أيضاً في توهين الفكر القومي لديّ، وهو علاقة الفكر القومي بالدين. فانا لم أتحرك قط إلى ملحد، بل ظللت باستمرار، رغم ما كان يعتريني أحياناً من شك وحيرة، مؤمناً أؤتي بعض شعائري الدينية. لم أكن أشعر، ولم يكن يدور بخلدني يوماً، حسب تربيتي المغاربية بأن العروبة تعني شيئاً آخر غير الإسلام. لكن عيشي داخل

الحركة القومية كشف لي أن هاهنا موقفاً مابيناً للدين، هاهنا عزل للدين عن كل نشاط في الحزب، عندها أصبت بصلمة نتيجة اكتشافني بأن الحلم الذي عشت به، حلم العرب والعروبة والقومية، إنما هو خدعة. فالعروبة التي نعرفها في شمال إفريقيا، تلك التي لا تصادم الإسلام، ليست إذن هي العروبة التي يتأسس عليها الحزب الذي انتميت إليه من أجل أن أناضل في سبيل تحقيقها، بل هي عروبة أخرى منفصلة عن روحها، بل معادية لروحها. إنها بضاعة أخرى مستوردة من موارث الغرب في قرنه التاسع عشر مشبعة بمشكلات وثقافات مجتمعات أخرى لها سياقات تطورية أخرى وخاصة التاريخ والثقافة الفرنسيتين والألمانيتين.

انخرطت في نقاش داخل الحزب حول علاقة القومية أو علاقة العروبة بالإسلام، وكان يأتيني كل مرة مسؤول يناقشني، وكنت أطلب باستمرار تحديداً واضحاً لمكانة الإسلام في الحزب، فانتهمت إلى أنه لا علاقة للإسلام بهذا الحزب. كنت شديد الرغبة في أن أبقى في الحزب، وكنت أريد أن أجد شيئاً أتمسك به حتى أبرر لنفسي وأريح ضميري الديني أن وجودي في الحزب ليس متناقضاً لديني، بل ليس معادياً لمبدأ الإيمان. فسألت: هل يشترط الإيمان بالله - على أصل أي دين - كعنصر مقوم لثقافة الحزب؟ فكان الجواب أن هذا ليس شرطاً، وأن بإمكان المنتسب للحزب أن يكون معتقداً لأي دين شاء أو أن لا يعتنق ديناً أصلاً.

عندئذٍ استيقنت أنني مغررٌ بي، قد استُخدِمت الأسماء الجميلة عندنا كالعروبة لخداعنا عن ديننا بعد أن أفرغت من المعاني التي تحبها ونؤمن بها وملئت بنقائضها من الفلسفات العلمانية الغربية عن بيتنا. اطمأنت نفسي لترك هذا الحزب، وأدركت بأنني خدعت إذ ظننت بأن انتسابي له يخدم العروبة التي نشأت عليها، بل وجدته يرفضها ويعاديها جميعها. واكتشفت ويا للهول أنني متورط في عروبة أخرى ليس لأهل شمال إفريقيا بها علاقة.

كنت ولا أزال مقتنعاً بأنه حتى الحزب الإسلامي يمكن أن ينتمي إليه مواطنون غير مسلمين بالعقيدة، ولكنهم يقبلون البرنامج الحضاري الإسلامي، على اعتبار الإسلام هو روح هذه الأمة وصانعها وباني أجدادها، ولا يزال هو طريقها للمغالبية والنهوض، فكيف يمكن تهميشه وتحويله إلى عنصر ثانوي في الأيديولوجيا القومية كما حددتها أنجيل القوميين مثل كتابات ساطع الحصري، وهناك ما هو أكثر منها سلبية وعداءاً للإسلام.

كان الحوار في تلك الفترة يدور مع مجموعة من الشباب السوريين الباحثين عن الحقيقة. كنا مجموعة من الطلبة يجمعهم الانتماء للتيار القومي قد قلدتهم مثلاً من ساعات النقاش المعمق حول الواقع العربي وأساليب النهوض به إلى الشك في الأيديولوجيا القومية، وشرعنا نبحث. وفي بحثنا عن البديل كنا نلتقي مع جملة من التيارات الإسلامية الموجودة على الساحة، كان منها تيار الإخوان المسلمين، وجماعة الشيخ ناصر الدين الألباني، وبعض المشايخ الذين كانت لهم نشاطات في دمشق، مثل الشيخ حبنكة الميداني رحمه الله، وبعض عناصر حزب التحرير. كنا نطوف على الحلقات لتتعرف على الإسلام، ولتستدل على الباب الذي يمكن أن ندخل الإسلام منه، ولم يكن الإخوان في ذلك الوقت إلا طرفاً من الأطراف التي دار معها الحوار.

وفي النهاية اطمأنت نفسي تماماً إلى فساد المنهج القومي وإلى أن عروبة المشرق غير العروبة التي عرفتها في بلادي، واطمأن قلبي تماماً إلى الإسلام بديلاً عن العروبة يحتوبها

(1) أغرب ما في الأمر أن العربيين الأوائل في العصر الحديث إنما هم دعاة الجامعة الإسلامية مثل الأفغاني وبحب الدين الخطيب ومحمد عتده والأمير شكيب أرسلان والمكواكي، وحتى الخليل الذي قبلهم مثل محمد بن عبد الوهاب في قلب الجزيرة العربية والمهدي في السودان، أوائل الذي جاهدوا من أجل استعادة الخلافة إلى موضعها الأصلي في أرض العرب. بل أن بعض الصنابزي مثل فينشل عفا عن مظهر حزب البعث الكبير لم يستر بقومية علمانية، بل معادية لعديدين. كان للرسول العربي عليه السلام وللقراء وآراء الإسلام مكانة كبرى في مشروعه. كما كان للإسلام في مشروعه عباد الشاهر - من خلال تصوره للذوات الثلاث: الوطنية والعروبة والإسلام، ومن خلال ما شهده الأحرار في عهده من توسع - مكانة معبرة. فكيف تطورت الأمور بعد ذلك في اتجاه القطيعة والتخارب بين الروح والجسد. بن العرب ورسائلهم المخالفة للإسلام؟ يبدو أنه لروح المرحلة المتوارثة المتسمة بالعلماني الاشتراكي الماركسي، ولتغيرات سياسية إلى أعلى المستوى الاشتراحي الدولي الذي جعل من أمراطورية الاتحاد السوفياتي حقيقياً للعرب أو على المستوى الخاص، حيث منهذات الخمسينات والستينات هزاعاً دائماً بين الإخوان وبين عبد الناصر بدءاً سياسياً حول النفوذ والموقف من الحكم الفردي الذي تطور إليه حكم عبد الشاهر، يبدو أن لكل ذلك دخل في الانشقاق الذي تم داخل الدعوة في الوحدة واتساع المدة والقطيعة والصراع الدامي والناقي. إلا أنه مع الوعي المتزايد بين الفرقاء خلف تضاد في التعريف لثقافة أمام الأخطار المتفاقمة انتمتة بالجميع لا سيما في مواجهة المد الإمبريالي والصهيوني أمكن للروح والجدد أن يتجسداً مجدداً حول التعارف والحوار والتعايش والتعاون، وليس بعيداً أن يتوحدوا مجدداً.

ويعزّزها ويتجاوزها. وأدركت في الوقت نفسه أن الإسلام الذي نشأت عليه ليس هو الإسلام الصحيح، وإنما كان إسلاماً تقليدياً بدائياً مخلوطاً بمواريث عصر الخطوط، لا يمثل رؤية عامة للكون والحياة ولا نظاماً شاملاً للحياة، وإنما مجرد تدبّين تقليدي شخصي وخلاص فردي بعد الموت. ولذلك اعتبرت نفسي أنني لم أكن مسلماً حقاً، وكان علي أن أتخذ قراراً بدخول الإسلام بعد أن تيقّنت أن ما كنت عليه ليس هو الإسلام وإنما تقاليد وعادات وشعائر لا تحمل أي منهج حضاري أو نظاماً للحياة.

الليلة الفاصلة:

كانت ليلة 15 حزيران (جوان) 1966 نقطة التحول في حياتي حيث تجمّعت في الخوض محصّلة خبراتي إلى حد الامتلاء، ففاض، فكان اليقين حازماً برعاية الله لي، والاطمئنان كاملاً إلى أنه بدعوتي سبحانه دعوة لا تتحمل الانتظار إلى الخروج من عالم والدخول في آخر. تلك كانت هي ليلة دخولي الإسلام، خلعت فيها عني أمرين، القومية العلمانية والإسلام التقليدي في عملية واحدة، ودخلت في الإسلام الأصلي، الإسلام كما تلقّيته من مصدره الأصلي: الوحي، لا كما صنعه التاريخ وصنعتة التقاليد. وفاضت على نفسي موجة عارمة من الإيمان والحب والفرح والإعجاب بهذا الدين فنزلت حياتي له.

ترك الاتحاد الاشتراكي في السنة الثالثة من إقامتي في سوريا وانتقلت إلى التيار الإسلامي، فكراً وحيّةً ومصبِراً، مجرداً من كل صيغة تنظيمية، تاركاً الناصرية وكانت في أوجها، أي قبل هزيمتها عام 1967.

بعد أن اهتديت إلى الإسلام في سوريا لم تتكوّن لدي أي تجربة عملية في التحرك به، فلم انضم إلى أي حزب ولم أمارس أي عمل دعوي، واقتصر نشاطي على محاولة استيعاب معظم ما كُتب في الفكر الإسلامي الحديث. فخلال السنتين اللتين قضيتهما في سوريا بعد ذلك (1966-1968)، بعد تعرّفي على الإسلام مجدداً، اقتصرْتُ على النشاط الفكري تعمّقاً في دراسة الفلسفة واستيعاباً لما كتب: محمد إقبال والمودودي وسيد قطب ومحمد قطب والبنّا

والسباعي ومالك بن نبي والتدوي، إلى جانب دروس في الحديث والتفسير والفقه. وليس صحيحاً ما قيل عن انضمامي إلى الإخوان في سوريا.

كنت قد دُعيتُ لأكثر من تنظيم، بما في ذلك الإخوان، ولكنني اعتذرتُ لا ممانع عندي في الانضمام إلى الإخوان، ولكن لعدم رغبتني حينها في الانتماء لأي حركة هناك على اعتبار أنني لم أكن مستقراً في سوريا، ولو كنت مستقراً فيها لربما انحدرتُ في الإخوان. فباعتبار أنني راجع إلى بلدي ولا أدري ماذا يوجد فيه من نشاط إسلامي لم أرَ مناسباً أن أدخل على بلدي بالتزام تنظيمي، بل أردت أن أدخل فقط بتوجه فكري وهناك أتفاعل مع الساحة التي قد أجد فيها تنظيمًا أنضم إليه. وبالرغم من رفضي الانتماء لأي تنظيم أو حزب إلا أنني تعرفت في سوريا على كل الاتجاهات، على الإخوان وحزب التحرير وجماعة الصوفية وجماعة السلفية، ورغم أنني طفت على كثير من حلقات المشايخ إلا أن حلقة الشيخ المحدث الكبير ناصر الدين الألباني - رحمه الله - هي التي شدتني إليها ففضيت في حلقاته أكثر من سنة وتأثرت بمنزعه في تحقيق الحديث وبتطهيره الإسلام من الخرافات، وكان مدخلي إلى ابن تيمية وابن القيم. فهذا العنصر ظل في تكويني ثابتاً.

لقد اقتنعت ابتداءً بالمنهج السلفي ولكن لما رجعت إلى البلد أعدت النظر تدريجياً - بعد تجربة - في ما عليه هذا المنهج من صرامة وشكلاية ونظر جزئي أحياناً، هذا التوجه الذي لا يرقى إلى النظرة الشمولية ولا يمكن أن يتفاعل مع بيئة وريثة لتقليد مالك، أشعري، صوفي، وثقافة معنة في الحداثة، واقتصرت منه على الجوانب العقيدية بما تشعب به من صفاء بعيد عن التخريف والجلل الكلامي إلى جانب منهج التحقيق الحديثي في تناول الآثار الإسلامية.

من المشرق إلى الغرب (فرنسا)

ذهبت مباشرة بعد انتهاء دراستي في سوريا صيف 1968 إلى فرنسا لمتابعة دراستي العليا في الفلسفة، وكانت إضرابات الطلاب التي تفجرت في 1968/5/3 قد انتهت منذ أشهر قليلة، ولم أكن قد رجعت إلى تونس منذ خرجت منها مخافة أن تمنعني السلطات من

المغادرة لأنني ذهبت للدراسة بمبادرة مني رغماً عنها، إذ كان الاتجاه إلى المشرق للدراسة ممنوعاً بعد أن غرّبت تونس على إثر الاستقلال.

لقد تعرّفت في باريس على جوانب من حياة الطلبة الوافدين من شمال أفريقيا، وخاصة الجانبين الفكري والاجتماعي. أما فيما يتعلق بالجانب الفكري، فكنت أتردد على المقاهي التي كان الطلبة يجتمعون فيها في شارع سان ميشل بالحي اللاتيني (صار يطلق عليه اسم شارع الطلبة) وخاصة في مطعم مشهور لطلبة شمال أفريقيا، في رقم 51 من نفس الشارع، كانت تدور فيه وفي المقاهي المجاورة الحوارات حول قضايا الفكر والسياسة بين الاتجاهات الطلابية المختلفة، ولم يكن في حينها في الحياة الطلابية أي توجه إسلامي، وكان الطلبة التونسيون شيوعيين على اختلاف اتجاهاتهم أو قوميين عرباً بعثيين وناصريين، وكان التوجه الإسلامي هو الغريب. حضرت كثيراً من المناقشات وكثيراً من الندوات، وخاصة حول القضية الفلسطينية التي كانت مطروحة بقوة في باريس يومئذ. وكان اليسار يتصدر معارضة النظام البورقيبي وتأييد قضايا الثورة على الاستعمار. لقد كان من بين المحاضرات العامة في الشأن السياسي محاضرة ألقاها مؤرخ فرنسي هو الأستاذ: «فانسان موتوي» بقاعة الصداقة انتصاراً للقضية الفلسطينية⁽¹⁾.

كانت الحياة الطلابية عامة محكومة بالفكر اليساري ولم أتعرف على فكر أقصى اليمين إلا من خلال جريدة محدودة الانتشار: «la Nation» كنت قد اشتركت فيها بسبب مناصرة للقضية الفلسطينية ومعركتها مع الصهيونية فزرت جمعية أحد الأصدقاء أحببته الأخ حميدة النيفر رئيس تحريرها في بيته وأعجبنا بأطروحاته إلا أننا صدمنا بموقفه الرافض لاستقلال الجزائر فكان اللقاء الأول والأخير.

بعد نقاشات طوال سنة 1969 تكونت نواة صغيرة من عدد من الطلبة التونسيين، كان منهم الأستاذ حميدة النيفر، الذي كان متقدماً علي في الدراسة في سوريا حيث كان ناصرياً وسبقني إلى فرنسا التي بدأت فيها شكوكه في التوجه القومي وانتهى به المطاف إلى

(1) كان قد أسلم بعد ذلك وأخذ لنفسه اسم منصور ونفقت به في الحوار سنة 1990

التوجه الإسلامي، غير أن التزامه العملي تأخر إلى حين عودته إلى تونس. ومنهم أحد المتأعبي مؤلف كتاب شهير عن ابن علي صدر عام 1995⁽¹⁾ وكان طالباً أيضاً في الدراسات العليا. وكان منهم طالب آخر في كلية الزراعة وآخر في كلية الفلسفة هو الأخ حسن الغضبان. كنا خمسة طلاب تونسين، ربطتنا صداقة حميمة، بعضهم بدأ يصلي وبعضهم اقتنع بالفكرة الإسلامية ثم بعد ذلك التزم بها. وكان هذا بالنسبة إليّ مجالاً آخر موازياً لحياة المسجد التي تمثلت في علاقتي بحماسة التبليغ، وهي العلاقة البعيدة عن كل نقاش وجدال وإفحام بالدليل، كانت بالنسبة لي المحضن الآمن.

كانت حواراتي مع الطلبة وخاصة التونسيين منهم تدور حول هزيمة العرب يومئذ في حزيران (يونيو) 1967، وحول ثورة الطلبة في باريس عام 1968، وحول ما كان يجري في تونس. لقد بدأت الثقة بالتوجه القومي تهتز إثر هزيمة الناصرية، وبدأ عدد من أفراد هذه المجموعة من ذوي التوجه القومي يضعون علامات استفهام حول مصداقية وصحة التوجه القومي، أما بعضهم فافتنع بالطرح الإسلامي خلال تلك الفترة، وبعضهم وصل إليه فيما بعد. أما أنا، فلقد سبق انفصالي عن التيار القومي العلماني والتحاقني بالتيار الإسلامي قبل هزيمة 1967 كما ذكرت. فقد كنا في التيار الإسلامي يومئذ نراها رأي العين قاصمة لا محالة، بينما كان زملاؤنا القوميون يمتنون أنفسهم بقضاء صائفة 1967 على شواطئ تل أبيب مع بنات اليهود.

أما المشكل الاجتماعي فكان يتمثل في الصعوبات التي يعيشها الطلبة، لا سيما غير الحاصلين على منح دراسية، وكان أهلهم فقراء مثلي. فهؤلاء كانوا يلاقون عنتاً شديداً لتوفير الحد الأدنى من المعاش، معظمهم كان يشتغل في الحراسة الليلية للفنادق والمصانع، فتلك كانت أقرب المهن إلى الطلبة على اعتبار أن الطالب يستطيع أن يذكر وهو يمارس الحراسة ويستطيع أن ينام بعض الوقت إذا كان مكان الحراسة مناسباً، وهي وظيفة لا تحتاج إلى جهد عضلي، ولكي لم أكن محظوظاً، إذ لم أحصل على فرصة للعمل في الحراسة رغم شدة رغبتي

(1) Ahmed Manai: La supplique Tunisienne, le jardin secret de Ben Ali. 1995.

فيها. فتنقلت بين مهن كثيرة كمهنة التنظيف ومهنة توزيع منشور الدعاية للمؤسسات، وتلك كانت تتطلب أن يجول المرء أحياء كثيرة من أجل أن يسقط أوراق الدعاية هذه من خلال فتحات صناديق البريد وفي أبواب البيوت وكثيراً ما كان ذلك يتم تحت زخات المطر ولسعات البرد، وكان حذائي أحياناً متقوباً تتسرب منه المياه فتجمد أصابعي. وكان المشرف على التوزيع فرنسياً بانساً لا يجد حرجاً في أن يأمرنا بالاكتهاف بتوزيع قسم من المنشور الدعاية ثم إتلاف ما تبقى ورعيه في نهر السين، فكان ذلك مصدر قلقٍ وضيقٍ وجدائي بالنسبة لي.

ومن المشاكل التي واجهتني موضوع السكن، إذ تنقلت أثناء وجودي في باريس بين مساكن كثيرة، فالأحياء الجماعية كانت مقتصرة على المئوذين، وبلغ بي الأمر أن كنت أحياناً أترصد بعض الطلبة حتى أنام عندهم، وفي ليل كثيرة كنت أنتظر في الشتاء البرد إلى منتصف الليل حتى يأتي صاحب الغرفة فأنام عنده كما أن موضوع الأكل كان يمثل إشكالية أخرى، إذ كنت ملتزماً بأشد شرائع الإسلام في الطعام ولم يكن ذلك متوفراً بيسر يومئذٍ كما هو الآن، أضف إلى ذلك ما كان يشكله الجو الجنسي الإباحي على طالب في مستقبل العمر من ضغط وعقد، حتى لقد خلت نفسي في بعض الأحيان كما رسمتها في بعض مذكرات تلك الفترة كأنني قلعة تكاد الريح تجتاحها من كل مكان من داخلها وخارجها. ولقد كانت تلك السنة التي قضيتها في باريس أقسى سنة في حياتي. لقد كان الامتحان عسيراً، وكنت شديد الخوف من السقوط، ويشتد بي الهول عندما أتخيل نفسي وقد سقطت ولو لمرة واحدة؟ كم سأحرق نفسي بعد ذلك، وكم يغدو عبثاً عندئذ أن أقف بين الناس واعظاً. والحمد لله قد ثبتني الله وحامني من السقوط، ومرت الحنة بسلام.

من المثقف الإسلامي إلى الداعية: مع جماعة التبليغ

وفي باريس، لم يكن للحياة الفرنسية أثر كبير على فكري وسلوكي، ربما بسبب حظ ساقه القدر لي إذ تعرفت فيها على "جماعة التبليغ"، التي وجدت فيها الحماية من الريح العاتية، فضلاً عن كونها أضالعت إلى تكويني بعداً لم يكن موجوداً. إذ أن هذه الجماعة تأسس

فرعها في باريس على يد مجموعة صغيرة من الباكستانيين أتت إلى باريس سنة 1968، وأسست نواة صغيرة من بعض العمال المغاربة وبعض الباكستانيين، وفي حي فقير جداً، ومن منزل صغير لتاجر جزائري اسمه سي عبد القادر يقع في 15 شارع بل فيل Belle Ville أُتخذ مكاناً للدعوة، كان منطلق تجرّبي الدعوة الأولى.

ولما كانت المجموعة معظمها من العمال فقد جعلوا مني إماماً لهم على الرغم من افتقاري لأي تجربة في العمل الدعوي، وهناك اتّبعتنا طريقة جماعة التبليغ في الخروج للمساجد والشوارع والذهاب لمواطن العمل في أحيائهم وحتى في حاناتهم لدعوتهم إلى الإسلام، إلى إسلام بسيط متمركز حول الجوانب الروحية الدافئة كالصلاة الجماعية والذكر والتلاوة والأخوة وإكرام المسلم والتلطف مع المخطئين ومساعدتهم في حنان على التوبة.

وكم من مسكين غارق في الحمر تلتطف الدعوة معه وهو يعبث بلحاهم أو يسبهم ولكنهم لا يزالون به حتى يتطهّر ويتحول إلى داعية كبير. كانوا يقدّموني فكنت أنا المتحدث. لقد اندمجت وجدانياً وحياتياً مع هذه الطبقة المسحوقة من العمال المغاربة، إذ عشت معهم في أحيائهم المكدمة ولمست عن كثب مدى شقاوتهم وأصالتهم، وكانت تجرّبي الدعوة الأولى معهم التي التحمت فيها خلفيتي الريفية الفقيرة مع إرث الفكر اليساري الناصري مع هذا الإسلام الشعبي البسيط.

فهنا، في "حي بل فيل" و"درايسي" و"نانتير"، نزلت ثقافتي الإسلامية من برجها الفلسفي إلى مستوى وهموم هذه الفئة المسحوقة المفلوطة والمقتلعة من أرضها، فبدأت أتعلّم الخطابة وتحولت من أستاذ فلسفة إلى مثقف إسلامي إلى داعية. وتمت عملية التحول هذه على أيدي جماعة التبليغ بما تتميز به حياتهم من بساطة وتواضع وتركيز على الجانب الروحي من الإسلام وعلى اتباع السنن، وكان لهذا الجانب أثر في نفسي ظل ملازماً لشخصيتي حتى أنني عندما عدت إلى تونس عدت بفكر إسلامي سياسي إخواني مودودي وفلسفي، لكن بتجربة عملية تبليغية، ولم يكن معي من منهج عملي للتحرك بالإسلام بعلماء عدت إلى تونس غير منهج التبليغ.

ولذلك انعكست التجربة على أسلوب عمل مجموعتنا في تونس، إذ ظللنا ثلاث سنوات تقريباً على منهاج جماعة التبليغ نجتمع في المسجد لحفظ آيات من كتاب الله العزيز وأحاديث النبي ﷺ، ثم نتطرق إلى المساجد ندعو الناس إليها من الشوارع اغيطة لوعظهم وترغيبهم في الصلاة والاستقامة وذلك بعيداً عن كل تأثير سياسي. غير أن السلطة ما لبثت إلى أن أوقفتنا، بما فرض علينا إعادة النظر في هذا المنهاج العلني الصرف واليسيط وانتهينا إلى أنه لا يتناسب مع ظروفنا؛ لأنه منهاج مفتوح لا سرية فيه إطلاقاً قد يتناسب مع ساحة عمل مفتوحة كالهند والباكستان وبلاد الغرب ولكنه لا يتناسب مع بلد محكوم بنظام الحزب الواحد المتطرف في فرديته وعلمانيته. فكيفنا وضعنا بحيث يشتمل على تثقيف شعبي علني وعلى تكوين تنظيمي سري، ومن هنا بدأت حاجتنا للاستفادة من منهاج الإخوان وتجربتهم.

إقطاع حمزة أبو بكر مسجد باريس

كانت إقامتي في باريس تجربة مريرة وغريبة حقيقية لأن الإسلام كان يومئذ غريباً تماماً. كانت الأقلية الإسلامية، ولم يكن هناك سوى مسجد وحيد هو المسجد المركزي في باريس الذي تأسس منذ العشرينات كمكافئة لجهود عشرات الآلاف من جنود شمال أفريقيا الذين حرروا فرنسا من الاحتلال الألماني. غير أن هذا المسجد الوحيد كان تحت سيطرة رجل من أصل جزائري يسمى حمزة أبو بكر يعتبر من المنظور الوطني الجزائري خائناً، إذ كان نانياً عن الصحراء في الجمعية الوطنية الفرنسية خلال استعمار فرنسا للجزائر.

حاولت أن أقوم بنشاط في المسجد فمنعني، وكان له أعوان - عبيد من الصحراء - يضربون كل من يسلطهم عليه، وكان يشاع أنه يوجد تحت المسجد كهفٌ يهدد بالإنزال إليه وتعليب كل من ناواه، وأنا نفسي كنت مهتداً بالضرب والظرد بسبب مشاركتي كعضو قيادي في «الجمعية الطلابية الإسلامية» التي كانت تتألف من مجموعة صغيرة من طلبة الجامعة مقرها في المسجد نفسه. وكان يرأس الجمعية طالب إيراني تعرفت من خلاله على فكر "بازركان" وعلى فكر الإمام الخميني، وقد كنت أعين الأخ الإيراني "فخري" في ترجمة

خطب الخميني من الفرنسية إلى العربية، وما كنت أعلم يومئذ شيئاً عن الخميني حتى اندلعت ثورته وزرته في باريس في شتاء 1979 في نوفل لوشاتو. وإن مما يلفت النظر أن ذلك الطالب الإيراني الذي اخترناه لرئاسة جمعية الطلبة المسلمين بفرنسا كان الإيراني الوحيد، وكان شديد التدين على المذهب الجعفري، وما اعترض أحد على تشييعه أو آثار هذا الموضوع جداً أو شكلاً عائفاً أو مصدر حرج لاختياره لموقع الرئاسة في جمعية كل أعضائها سنيون شلهم إليه تدينه وكفاءته فهل يتصور اليوم أحد إمكان حدوث ذلك في أي جمعية أو هيئة سنية أو العكس، بأن يقدم سني ليرأس جمعية قاعدتها من الشيعة؟ فماذا دعى المسلمون؟ ولماذا هم يعيشون القهقري في بعض مساراتهم؟ العالم يفتح وهم يغلقون؟ العالم يتوحد وهم يزدادون تفرقاً وإمعاناً في التطرف وهو منبع وسند التشقق؟

لم يلبث حمزة أبو بكر أن طردنا في النهاية من المسجد فوجدنا مكاناً صغيراً في الحي اللاتيني أجرناه مقرأ للجمعية التي كنت أمتيها العام. وكنا نعقد ندوة مساء كل سبت، وكان يأتي إليها مجموعة من الطلبة (حوالي 15 طالباً)، وكان الدكتور العلامة محمد حيد الله يأتي كل سبت ليلقي علينا كلمة مدتها تراوح بين ربع ساعة إلى عشرين دقيقة حول موضوع إسلامي، وهو - حفظه الله - لا يزال على قيد الحياة بآرك الله في عمره، وهو الآن في التسعينات من عمره، ولا شك أنه من كبار علماء الإسلام المعاصرين، إن لم يكن أكبرهم على الإطلاق، وقد ترجم معاني القرآن إلى الفرنسية. ومن أهم ما ألف كتاباً في سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم بالفرنسية في جزأين، كان أهم مراجعي في دروس السيرة النبوية (نبي الإسلام \ Le Prophet de L'Islam)، إلى جانب كتب كثيرة أخرى أهملها الوثائق السياسية والإدارية في العهد النبوي⁽¹⁾ ومدخل إلى الإسلام (Introduction a L'Islam).

كانت هذه السنة على قصرها غنية بالتجربة والثقافة، ومارست خلالها حياة عملية إسلامية تمثلت أساساً في نشاط إسلامي مع العمل، تلك الفئة المسحوقة في قاع اجتماع الفرنسي في ضواحي باريس الفقيرة جداً، وكنت معظم السنة قد عشت معهم إذ كان فيهم

(1) طبع عدة طبعات أشهرها طبعة دار الطائفة بيروت.

بعض أقاربي وأبناء بلدي، وكنت عندما يضيّق بي الحال ولا أجد من يؤويني أذهب إلى بعض أصدقائي العمال. وكانت الأسرة صغيرة، والسرير الواحد ينام عليه شخصان في غرفة تؤوي عشرين من العمال. وكان جزء من حياتي ضمن نواة من الطلبة الإسلاميين بعضهم إيرانيون وبعضهم مشرقيون، كنا نخوض المناقشات مع مجموعات من الطلبة في الإطار الثقافي والسياسي العام، وما تبقى من الوقت فهو للجامعة التي كان لها الحظ الأصغر من الوقت. كنت أذهب إلى الجامعة حيث بدأت أعد أطروحة حول التربية بإشراف أستاذ اسمه سندراس، وكان موضوع الأطروحة منهج التربية في القرآن. وكان ذلك يقتضي إشراف أستاذين، أستاذ مختص في التربية وأستاذ مختص في الإسلاميات. بدأت خطواتي الأولى في إعداد الأطروحة.

العودة إلى تونس

ولكن بعد سنة ونيف جاء أخي الكبير الحاج المختار رحمه الله إلى فرنسا بعد أن بلغه أنني كنت أنتقل مع جماعة الدعوة والتبليغ بين أحياء العمال. وبعض هؤلاء العمال كانوا من قرى الجنوب فنقلوا هذه القصة إلى عائلتي التي هالها الأمر، فابنهم الشاب غادر البلاد عسرياً «مودرن» وكان منتظراً أن يرجع أكثر عصرية، فإذا به يبلغهم من أخباره أنه انتهى إلى شيخ سائح في الأرض فخشوا أن يكون قد أصابني جنون، فأرسلوا لي كبير العائلة لإنقاذي! وكان الناس في ذلك الوقت ينظرون إلى السلوك الإسلامي على أنه سلوك أهبل، فمجرد رؤية شاب مثقف وقد أعرض عما هو معتاد في مناحات التحلل وأقبل على الالتزام بتعاليم الإسلام وتحول إلى داعية كان ذلك مثيراً للسخرة والاندعاش إلى درجة الشك في سلامة عقله فقد يكون قد اعتراه قدر غير قليل من الجنون أو الهبل وأنه يحتاج إلى علاج قبل فوات الأوان. لذلك جاء أخي بقصة مرض والدتي وقد مضت خمس سنوات على مفارقتي لها، وهول لي الأمر لا شيء إلا لأجل أن أرجع عن هذا "الهبل" حسب عُرف تلك الفترة.

والحقيقة أنني كنت أوشك على المضي في سبيل أخرى، فجماعة التبليغ هؤلاء يطلبون ممن ينضم إليهم أن يسافر إلى الباكستان مدة أربعة أشهر، وإذا كان مثقفاً وهم

يسمونه علماً، فإنه يحتاج إلى سبعة أشهر من أجل تأطيره التأطير الكامل، فيعيش بينهم في
الباكستان. وبينما كنت أهيئ نفسي للسفر إلى هناك ظهر شقيقي فجأة فحوك وجهتي مرة
أخرى أيضاً كما حصل في مصر حينما كنت أهدم بالسفر إلى ألبانيا فصلافت من حولي عنها
إلى سوريا، «وإليه يرجع الأمر كله».

وكانت النية أن أذهب لزيارة والدتي خلال شهر وأعود ولذلك تركت أشياءي في
باريس. وكانت عودتي عبر الأندلس فمررت بقربطة ووزرت المسجد الكبير، وكان لذلك أثر
كبير في نفسي، إذ بكيت بكاءً مرّاً، وحتى أخي رغم عدم التزامه - مع أنه كان حافظاً
لكتاب الله إلا أنه بسبب المنالجات العلمانية في الخمسينات والستينات ترك الصلاة - عندما
وقف في مسجد قربطة انفجر من أعماقه يبكي بكاءً التكلّي. ومنذ تلك اللحظة عاد إلى
الصلاة ولم يتركها حتى توفاه الله. وأذكر أنني لما وقفت لأصلي في الحراب جاء قسٌ ليمنعني
فغضبت غضباً شديداً وكنت مستعداً لأن أقاتله، فتركني وشأني أؤذن في المسجد وأصلي في
الحراب.

وبعد ذلك مررنا على الجزائر والتقيت بمالك بن نبي، وكنت أمني نفسي بلاقائه بما
عرّف به من عقلانية وقدرة على التحليل الاجتماعي والتاريخي، وقد قرأت له ما شوقي
لمقابلته. وكان للقاءني به تأثيرٌ كبير في نفسي وفي مجموعتنا التي سننشأ.

وستكرّر رحلتي إلى الجزائر في السنوات الموالية مع جمع من الإخوة ثلاث مرات
لحضور مؤتمرات الفكر الإسلامي وأساساً لحضور ندوات مالك بن نبي التي كان يعقدها في
بيته رحمه الله.

وقد كان لذلك اثر بالغ على الحركة الإسلامية التونسية التي ربما تكون قد أفادت من
إرث الرجل أوفر من أختها الجزائرية، التي ربما تكون قد تمسّرت أكثر من اللازم. وأذكر أنه
في إحدى الندوات سأله أحد تلاميذه هل يمكن للجزائر وقد استقلت وأستت التعليم
الأصلي وجامعة الأمير عبد القادر أن تحل محل تونس مركزاً حضارياً أساسياً في المنطقة؟
فأجاب الحكيم: إن المراكز الحضارية الكبرى في تاريخ كل حضارة لا تقوم ولا تختفي في يوم،

فكان ذلك تشجيعاً أيما تشجيع لنا.

استقرار مفاجئ!!

عدت إلى البلاد وكانت التجربة الاشتراكية تختصر، والتغريب قد بلغ مداه حتى قدر أهل الفكر العلماني أنه إقلاع بلا عودة. ولأول مرة بعد زيارة أهلي في الجنوب مررت في طريق عودتي إلى باريس بجامع الزيتونة بعد أن استيقن أشقائي بما يمثلته أسلوبي الذي باشرته في نقد الأوضاع علناً من خطر على العائلة وعلى نفسي، أن الأصلح لي وللعائلة العودة من حيث أتيت، فأنا - في تقديرهم - لم أعد أصلح لهذه البلاد ولا هي تصلح لي، ولن أجد بهيئتي هذه حتى امرأة تقبل أن تكون زوجة لي، فسافرت إلى العاصمة وكانت مفاجأتي كبيرة أن رأيت حلقة تدريس تضم شيخاً اجتمع حوله بضعة عشرات من الصبية وبعض المسنين. ولفت نظري وجود شاب كان ظاهرة شاذة حسب تقديراتي، تعرفت عليه فقادني إلى حلقة جماعة التبليغ أنشأها الباكستانيون منذ سنة تضم خمسة أنفار يقومون بالدعوة.

كان من بين الخمسة شابٌ معممٌ هو الشيخ عبد الفتاح مورو، وعرفت أنه كان طالباً في كلية الحقوق. كان تعرفي على تلك الحلقة وعلى الشاب الشيخ قد أعاد لي الأمل أن الخير لم ينقطع في هذا البلد المتفلت، فانضمت إليهم، وانطلقنا نتواعد كل أسبوع على دعوة الناس إلى المساجد وتعليمهم الصلاة. وانصرفت عن العودة إلى باريس، ورأيت أن الواجب الأوكذ هو متابعة هذا العمل. وسرعان ما باشرت مهنتي كمدرس فلسفة في صف البكالوريا، فكان ذلك حقلاً آخر لنماء الشطاء الجديد لزرع الإسلام.

مدرس الفلسفة وناقد الفلسفة

كنت أدرس الفلسفة لطلبة البكالوريا وكانت الفلسفة في سنة البكالوريا ذات أهمية كبيرة إذ كانت علاماتها تضاعف ست مرات وكانت تأخذ سبع ساعات في الأسبوع في أقسام الآداب، وكان المتهاج مؤسساً ليس على الفلسفة الغربية في جملتها وإنما على فرع منها هو الفلسفة المادية في أبعادها الماركسية والفرويدية والداروينية والدوركايمية والوجودية

والبنوية. وكان واضح المنهاج هو مفتش الفلسفة الأستاذ «الكرايس» وهو ماركسي عرف عنه تعاونه مع بعض الفرنسيين الماركسيين. وكانت مادة الفلسفة تستهدف وضع المسلمات الأخيرة على الطالب قبل أن يذهب للجامعة حتى يصبح هناك منافلاً ماركسياً شاكاً في كل القيم الدينية، وشاكاً في التاريخ الإسلامي وفي العقائد وفي كل القيم المطلقة عدا المطلق المادي، مؤمناً بالتوراة والنماذج الغربية، مسمى الظن بالإسلام وتاريخه، وغالباً ما ينتهي مستهتراً بهما، ملحداً مرتداً عن الإسلام، وعدواً له محارباً.

وكنْتُ قد كتبتُ مقالاً اشتهر في حينه نشرته أهم صحيفة يومية في تونس ثم نشر بعد ذلك في أكثر من كتاب، وكان المقلد بعنوان: «برامج الفلسفة وجيل الضياع»، اعتبرتُ فيه منهاج الفلسفة مسؤولاً عن جيل الضياع الموجود في تونس، ووجهتُ انتقادات عميقة للمنهاج وطرحته بديلاً له. شعرتُ أنه لا بدَّ للفكرة الإسلامية لكي تجد طريقها إلى الشباب من نقدٍ عميق لبرنامج الفلسفة، فكنتُ أقوم بذلك سواءً في دروسي أو في الندوات التي كنتُ أنظّمها خارج المدرسة أو في داخلها وفي مقالاتي ومحاضراتي التي غطت خلال عشرية السبعينات معظم المعاهد الثانوية والكلّيات، فضلاً عن المساجد والنوادي. كان هذا هو العمل الرئيسي الذي ركّزت عليه وإخواني مشروعنا الإصلاحي للبلاد.

كان للفكر الماركسي هيمنة كاملة على الثقافة والأدب وسائر العلوم الإنسانية ولا سيما الدراسات الفلسفية فكان لا بدَّ من نقد الفلسفة المادية، إضافة إلى فلسفة التاريخ كما أسسها «هيجل» ونحى بها «ماركس» منحىً مادياً.

نقد فلسفة الديالكتيك في الطبيعة وفي التاريخ والمجتمع، أي صراع الطبقات، ونقد «الفرويدية» في تفسيرها لسلوك البشري من خلال الرغبات الجنسية المكبوتة، وكان لا بد من نقد الوجودية كما حددها «سارتر» في اعتبارها الإنسان الفرد مقياس كل شيء وفي نظرتها العيشية للوجود، وكان لا بد من نقد أسس علم الاجتماع كما حددها «دوركايم» التي تلغي في النهاية المسؤولية الفردية التي يقيم عليها الإسلام سلوك البشرية، والثواب والعقاب في الدنيا والآخرة وهذا النقد كان ينبغي أن يستخدم نفس الأدوات العلمية، نفس الأدوات العقلية، من أجل فتح الطريق أمام إعادة الاعتبار للنص الإسلامي الذي لا يمكن

أن يأخذ مكانه في القلوب ما لم تطهر النفوس والعقول من هذه المطلقات، المطلق الجنسي والمطلق الاقتصادي وسائر أدوات التحليل التي اعتمد عليها الفكر الغربي، مطلقات مرجعية بديلة عن مرجعية الوحي العليا التي تمثل فضاءً مفتوحاً أكثر من كونها نقطة أو وصفاً جاهزة وإجابات نهائية عن كل سؤال يطرح كما حاول بعض الإسلاميين المتشددين تصويرها قديماً وحديثاً.

وعندما أقرأ أحياناً لمفكرين حتى ولو لم يكونوا شيوعيين أفجأ بأنهم يتحدثون عن الإسلام ويحاولون أن يفسروا الصحة الدينية في العالم الإسلامي بما لا يكادون يخرجون به عن التحليل الماركسي وعن التحليل الاجتماعي القائم على علم الاجتماع الديني عند الغرب أو تفسير التدين عند فرويد، وما ذاك إلا بسبب هيمنة الفلسفة المادية وما تولد عنها من رؤى على سائر مجالات العلوم الإنسانية. ومن العجيب أن نرى الغرب الذي حارب الماركسية كنظام سياسي يعتمد مرجعية فكرية مقولاتها تحليلية مطلقة وذلك ما يجعل ماركس هو الغربي الحق أو هو الغرب مكثف، والماركسي الأكثر تغرباً هو الأكثر مركزاً أوروبية من أي غربي آخر، وكأن الماركسية هي التأليف النهائي للفكر الغربي وهي ذروة العلمنة فمن هنا لا مناص من نقدها.

لكن هذا النقد - ككل نقد - كان في مرحلته الأولى نقداً جذرياً واديكالياً لا يستقي من المبدأ شيئاً، بل ينسف هذه المبادئ تسفاً، ثم ما لبث في المرحلة التالية أن أصبح أكثر اعتدالاً، فلم نعد نرفض فكرة تأثير العامل الاقتصادي في السلوك البشري، ومن هنا جاء التأكيد على العدل الاجتماعي وعلى محاربة الإسلام للفقر وعلى الانحياز «للمستضعفين» حسب التعبير القرآني الذي كشف عنه أعظم ثوري في القرن العشرين الإمام الخميني.

فللماركسية بعد أن نسفت من الأساس أعيد لها الاعتبار كعامل من عوامل التحليل وليس باعتبارها قيمة مطلقة أو «دوغما»، وكذلك الأمر بالنسبة للاشعور عند فرويد يضمنونه الجنسي، فهذا أيضاً أعيد له الاعتبار، بحسبان العامل الجنسي مؤثراً من مؤثرات السلوك وأن الإسلام وخلافاً لبعض الديانات، أولى أهمية كبرى للعامل الجنسي وارتقى

بالنشاط الجنسي إلى مستوى العبادة عندما يمارس في الإطار المشروع أي الزواج.

كانت محصلة التحليل النقدي رفض هذه المباني باعتبارها قيماً مطلقة أو باعتبارها الحق المطلق والسبب الوحيد، مع الأخذ ببعض ما نوهت به من مؤثرات في السلوك البشري وفي التاريخ البشري. ففي حياة الإنسان عامة مؤثرات لا يمكن تجاهلها، منها العمل الجنسي والعمل الاقتصادي والعمل الاجتماعي، وليس من شأن دين الفطرة إلا الاعتراف بها والعمل على توفير أفضل الشروط لاشباعها بما يزكي إنسانية الإنسان ويرتفع بها إلى أفق أعلى، لا بما يرتكس به إلى درك الحيوانية.

ومن هنا تأتي أهم إضافة أضافتها الحركة الإسلامية في تونس للفكر الإسلامي المعاصر، ألا وهي الانتقال في التعامل مع الفلسفة الغربية وكيفية النظر فيها من مرحلة النقد المطلق الذي يفقد هذه النظريات أي وجه للصواب وأي وجه للحق باعتبارها باطلاً محضاً إلى مرحلة «الرفض النسبي» أو التعامل الموضوعي، وهو ما أفسح المجال أمام إمكان قيام علاقات حوار وتفاهم وتعاون بين التيار الإسلامي والتيارات العلمانية الليبرالية ويسارية، ومن ذلك الدفاع عن الحريات وعن مؤسسات المجتمع المدني وعلى استقلال المنظمة النقابية.

لقد غدت الحركة الإسلامية هنا تتعامل مع الفكر الغربي ومع الواقع من منطلق الرفض الإيجابي أو النقد الإيجابي، وليس النقد السلبي. فبعد أن رفضت تلك الأيديولوجيات باعتبارها مطلقات، قبلتها باعتبارها نظرات جزئية للحق وأدوات جزئية مفيدة للتحليل، كفضية الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان وحقوق العمل وحقوق النساء. فما ينبغي أن نرفض فكرة مجرد أنها تأسست على مرجعية فاسدة كالإلحاد أو بسبب ما صاحبها من غلو في النسبية وما رافقها من تحلل، بل يجب وضع الأمور في ميزانها.

ولا بد من الاعتراف بأنه كثيراً ما تعمل الفكر الإسلامي من موقع ردة الفعل مع الفكر الغربي. وإذا كان العلمانيون العرب قد قبلوا الفكر الغربي كمطلقات وإذا كان الماركسيون قد اعتبروا ماركس الناطق باسم الحقيقة، فقد حاول بعض الإسلاميين أن

يرفضوا رفضاً بالجملة كل ما جاء من الغرب. أظن أن منطق الإسلام هو ما ورد في الآية الكريمة: «ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون» (المائدة: 7) ومن معاني العدل النظر الموضوعي في كل ما يعرض، والتعامل الإيجابي مع الإرث البشري كما تعامل ابن رشد وآخرون مع الفكر اليوناني فقبلوا ما رأوا فيه من حق ينسجم مع الإسلام⁽¹⁾ ورفضوا ما فيه من باطل.

حصلت على شهادة الكفاءة في البحث من كلية الشريعة في تونس عام 1984، وكان موضوع الرسالة: «القلندر عند ابن تيمية»⁽²⁾، وبعد ذلك بدأت أعد لرسالة الدكتوراه في موضوع «الحريات العامة في الدولة الإسلامية» الموضوع الذي أفضت مضجعي طويلاً. ولكن طالبت الحنة ولم أجد فرصة لأقدم الموضوع في الجامعة. وجدت من بعد أن الموضوع يحتاجه الساحة الإسلامية، فرأيت أن أنشره في كتاب⁽³⁾ بغض النظر عن الألقاب والرسميات حتى لا تتعطل هذه الأفكار التي ألحت في طلبها الساحة وأقضت مضجعي طويلاً.

انبعاث الحركة الإسلامية

في الوقت الذي تغربت فيه الحياة بفعل السيطرة الاستعمارية على الاقتصاد والإدارة، وبضغط وإصرار من السلطة الاستعمارية، ظلت المعاهد الدينية قائمة على المناهج القديمة لم يدخل عليها تحديث لا في لغتها ولا في مضامينها، وظل الفقه يدرس كما كان يدرس سابقاً، يطرح مشكلات لا وجود لها في الواقع، مشكلات هي غير مشكلاتنا، أما المشكلات التي فرضها الاستعمار وأصبحت واقعاً فلا يتطرق إليها، ونتج عن ذلك انفصال بين الدين والحياة، فبينما تغربت الحياة ظل الدين متغمساً في التاريخ، فكأنما الشباب الذي يدرس في المعهد الديني يقوم بجولة في متحف تاريخي لا يزوده بأي نور يهديه في حياته، ولا يبين له

(1) انظر رسالة الفقيه الفينسوف ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.

(2) نشرها المركز المغربي للبحوث والترجمة (ط2 عام 1999).

(3) نشر في بيروت عام 1993 عن (مركز دراسات الوحدة العربية) و سبعاوود المركز المغربي بنشرها - بإذن الله -

ملفحة في طبعة ثانية، قريباً.

كيف يعيش إسلامه في حياة قد تغرّبت. كانت الدروس ممّلة، وكان الذي ينتمي إلى المدارس الدينية إنما يفعل ذلك لأنه لا يجد مكاناً يدرس فيه غير هذا المكان، أو لأن والده دفعه فنه الدراسة، أو لأنه يدرس حتى يمتحن مهنة لا للاستنارة والفهم، فقد كان معظم الطلبة ريفيون فقراء. هكذا كان حال الزيتونة رغم ما قام به الشيخ الطاهر ابن عاشور وأصحابه - رحمهم الله - من جهود كبرى لتطوير التعليم في الجامع حتى يكون هو إطاراً للتحديث. لقد كانت تلك تجربة طريفة، لو تم لها الاستمرار ووجدت الدعم لكان مصير تونس غير هذا المصير، ولتم تحديثها ولكن في الإطار العربي الإسلامي⁽¹⁾، ولكن التقت إرادة المستعمر الفرنسي مع حزب الدستور -خليفته- لإجهاض ذلك المشروع إلخافاً لتونس بفرنسا وتضحية بالإسلام والعروبة. واعتقد أن إجهاض مشروع التحديث في إطار عربي إسلامي كان أهم بنو سري في صفقة الاستقلال، وهو ما سيكشف عنه مستقبل البحث.

ولذلك لم تكن الحركة الإسلامية المعاصرة في تونس من نماذج جامع الزيتونة، بل لم يكن للجامع دورٌ يذكر في نشأتها. كانت الحركة الإسلامية إلى حد كبير انعكاساً لأثر الفكر الإصلاح في المشرق، ولم تكن امتداداً لمنهج التعليم الذي كان سائداً في جامع الزيتونة. لقد قامت محاولات كبيرة لتحديث التعليم في جامع الزيتونة منذ بداية القرن، فقد زار الشيخ محمد عبده تونس في عام 1905 والتقى بالشيوخ وشجعهم على التحديث، أي على نقل الحداثة لجامع الزيتونة من حيث تدريس العلوم الحديثة باللغة العربية، وتشكلت لجان هامة للإصلاح كان يشرف عليها الشيخ المجتهد محمد الطاهر بن عاشور صاحب: «تفسير التحرير والتنوير» وكتابه «مقاصد الشريعة»، و «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام»، ولكن فرنسا كانت حاسمة في القضاء على المشروع فحالت دون تواصله حتى ينتهي إلى غايته في تحديث شامل للبلاد على أساس إسلامي، فحاصرت المشروع وهمشته من خلال فرنسا الإدارة ثم من خلال ما زرعت من مؤسسات تعليمية فرنسية موازية خريجيها بكل خطوة فجعلت لهم امتيازات في الوظائف، وهكذا تغرّبت الحياة جملة.

(1) الشيخ العلامة محمد الطاهر بن عاشور: أليس الصبح بقريب، وكتاب الطاهر الحاد حول إصلاح التعليم الزيتوني، وكتابه محمود عبد المولى: جامع الزيتونة.

والبنوية. وكان واضح المنهاج هو مفتش الفلسفة الأستاذ «الكرايس» وهو ماركسي عرف عنه تعاونه مع بعض الفرنسيين الماركسيين. وكانت مادة الفلسفة تستهدف وضع المسلمات الأخيرة على الطالب قبل أن يذهب للجامعة حتى يصبح هناك منافلاً ماركسياً شاكاً في كل القيم الدينية، وشاكاً في التاريخ الإسلامي وفي العقائد وفي كل القيم المطلقة عدا المطلق المادي، مؤمناً بالتوراة والنماذج الغربية، مسمى الظن بالإسلام وتاريخه، وغالباً ما ينتهي مستهتراً بهما، ملحداً مرتداً عن الإسلام، وعدواً له محارباً.

وكنْتُ قد كتبتُ مقالاً اشتهر في حينه نشرته أهم صحيفة يومية في تونس ثم نشر بعد ذلك في أكثر من كتاب، وكان المقلد بعنوان: «برامج الفلسفة وجيل الضياع»، اعتبرتُ فيه منهاج الفلسفة مسؤولاً عن جيل الضياع الموجود في تونس، ووجهتُ انتقادات عميقة للمنهاج وطرحته بديلاً له. شعرتُ أنه لا بدَّ للفكرة الإسلامية لكي تجد طريقها إلى الشباب من نقدٍ عميق لبرنامج الفلسفة، فكنتُ أقوم بذلك سواءً في دروسي أو في الندوات التي كنتُ أنظّمها خارج المدرسة أو في داخلها وفي مقالاتي ومحاضراتي التي غطت خلال عشرية السبعينات معظم المعاهد الثانوية والكليات، فضلاً عن المساجد والنوادي. كان هذا هو العمل الرئيسي الذي ركّزت عليه وإخواني مشروعنا الإصلاحي للبلاد.

كان للفكر الماركسي هيمنة كاملة على الثقافة والأدب وسائر العلوم الإنسانية ولا سيما الدراسات الفلسفية فكان لا بدَّ من نقد الفلسفة المادية، إضافة إلى فلسفة التاريخ كما أسسها «هيجل» ونحى بها «ماركس» منحىً مادياً.

نقد فلسفة الديالكتيك في الطبيعة وفي التاريخ والمجتمع، أي صراع الطبقات، ونقد «الفرويدية» في تفسيرها لسلوك البشري من خلال الرغبات الجنسية المكبوتة، وكان لا بد من نقد الوجودية كما حددها «سارتر» في اعتبارها الإنسان الفرد مقياس كل شيء وفي نظرتها العيشية للوجود، وكان لا بد من نقد أسس علم الاجتماع كما حددها «دوركايم» التي تلغي في النهاية المسؤولية الفردية التي يقيم عليها الإسلام سلوك البشرية، والثواب والعقاب في الدنيا والآخرة وهذا النقد كان ينبغي أن يستخدم نفس الأدوات العلمية، نفس الأدوات العقلية، من أجل فتح الطريق أمام إعادة الاعتبار للنص الإسلامي الذي لا يمكن

أن يأخذ مكانه في القلوب ما لم تطهر النفوس والعقول من هذه المطلقات، المطلق الجنسي والمطلق الاقتصادي وسائر أدوات التحليل التي اعتمد عليها الفكر الغربي، مطلقات مرجعية بديلة عن مرجعية الوحي العليا التي تمثل فضاءً مفتوحاً أكثر من كونها نقطة أو وصفاً جاهزة وإجابات نهائية عن كل سؤال يطرح كما حاول بعض الإسلاميين المتشددين تصويرها قديماً وحديثاً.

وعندما أقرأ أحياناً لمفكرين حتى ولو لم يكونوا شيوعيين أفجأ بأنهم يتحدثون عن الإسلام ويحاولون أن يفسروا الصحة الدينية في العالم الإسلامي بما لا يكادون يخرجون به عن التحليل الماركسي وعن التحليل الاجتماعي القائم على علم الاجتماع الديني عند الغرب أو تفسير التدين عند فرويد، وما ذاك إلا بسبب هيمنة الفلسفة المادية وما تولد عنها من رؤى على سائر مجالات العلوم الإنسانية. ومن العجيب أن نرى الغرب الذي حارب الماركسية كنظام سياسي يعتمد مرجعية فكرية مقولاتها تحليلية مطلقة وذلك ما يجعل ماركس هو الغربي الحق أو هو الغرب مكثف، والماركسي الأكثر تغرباً هو الأكثر مركزاً أوروبية من أي غربي آخر، وكأن الماركسية هي التأليف النهائي للفكر الغربي وهي ذروة العلمنة فمن هنا لا مناص من نقدها.

لكن هذا النقد - ككل نقد - كان في مرحلته الأولى نقداً جذرياً واديكالياً لا يستقي من المبدأ شيئاً، بل ينسف هذه المبادئ تسفاً، ثم ما لبث في المرحلة التالية أن أصبح أكثر اعتدالاً، فلم نعد نرفض فكرة تأثير العامل الاقتصادي في السلوك البشري، ومن هنا جاء التأكيد على العدل الاجتماعي وعلى محاربة الإسلام للفقر وعلى الانحياز «للمستضعفين» حسب التعبير القرآني الذي كشف عنه أعظم ثوري في القرن العشرين الإمام الخميني.

فلماركسية بعد أن نسفت من الأساس أعيد لها الاعتبار كعامل من عوامل التحليل وليس باعتبارها قيمة مطلقة أو «دوغما»، وكذلك الأمر بالنسبة للاشعور عند فرويد يضمنونه الجنسي، فهذا أيضاً أعيد له الاعتبار، بحسبان العامل الجنسي مؤثراً من مؤثرات السلوك وأن الإسلام وخلافاً لبعض الديانات، أولى أهمية كبرى للعامل الجنسي وارتقى

بالنشاط الجنسي إلى مستوى العبادة عندما يمارس في الإطار المشروع أي الزواج.

كانت محصلة التحليل النقدي رفض هذه المباني باعتبارها قيماً مطلقة أو باعتبارها الحق المطلق والسبب الوحيد، مع الأخذ ببعض ما نوهت به من مؤثرات في السلوك البشري وفي التاريخ البشري. ففي حياة الإنسان عامة مؤثرات لا يمكن تجاهلها، منها العمل الجنسي والعمل الاقتصادي والعمل الاجتماعي، وليس من شأن دين الفطرة إلا الاعتراف بها والعمل على توفير أفضل الشروط لاشباعها بما يزكي إنسانية الإنسان ويرتفع بها إلى أفق أعلى، لا بما يرتكس به إلى درك الحيوانية.

ومن هنا تأتي أهم إضافة أضافتها الحركة الإسلامية في تونس للفكر الإسلامي المعاصر، ألا وهي الانتقال في التعامل مع الفلسفة الغربية وكيفية النظر فيها من مرحلة النقد المطلق الذي يفقد هذه النظريات أي وجه للصواب وأي وجه للحق باعتبارها باطلاً محضاً إلى مرحلة «الرفض النسبي» أو التعامل الموضوعي، وهو ما أفسح المجال أمام إمكان قيام علاقات حوار وتفاهم وتعاون بين التيار الإسلامي والتيارات العلمانية الليبرالية ويسارية، ومن ذلك الدفاع عن الحريات وعن مؤسسات المجتمع المدني وعلى استقلال المنظمة النقابية.

لقد غدت الحركة الإسلامية هنا تتعامل مع الفكر الغربي ومع الواقع من منطلق الرفض الإيجابي أو النقد الإيجابي، وليس النقد السلبي. فبعد أن رفضت تلك الأيديولوجيات باعتبارها مطلقات، قبلتها باعتبارها نظرات جزئية للحق وأدوات جزئية مفيدة للتحليل، كفضية الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان وحقوق العمل وحقوق النساء. فما ينبغي أن نرفض فكرة مجرد أنها تأسست على مرجعية فاسدة كالإلحاد أو بسبب ما صاحبها من غلو في النسبية وما رافقها من تحلل، بل يجب وضع الأمور في ميزانها.

ولا بد من الاعتراف بأنه كثيراً ما تعمل الفكر الإسلامي من موقع ردة الفعل مع الفكر الغربي. وإذا كان العلمانيون العرب قد قبلوا الفكر الغربي كمطلقات وإذا كان الماركسيون قد اعتبروا ماركس الناطق باسم الحقيقة، فقد حاول بعض الإسلاميين أن

يرفضوا رفضاً بالجملة كل ما جاء من الغرب. أظن أن منطق الإسلام هو ما ورد في الآية الكريمة: «ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون» (المائدة: 7) ومن معاني العدل النظر الموضوعي في كل ما يعرض، والتعامل الإيجابي مع الإرث البشري كما تعامل ابن رشد وآخرون مع الفكر اليوناني فقبلوا ما رأوا فيه من حيّ يتسجم مع الإسلام⁽¹⁾ ورفضوا ما فيه من باطل.

حصلت على شهادة الكفاءة في البحث من كلية الشريعة في تونس عام 1984، وكان موضوع الرسالة: «القلندر عند ابن تيمية»⁽²⁾، وبعد ذلك بدأت أعد لرسالة الدكتوراه في موضوع «الحريات العامة في الدولة الإسلامية» الموضوع الذي أفضّ مضجعي طويلاً. ولكن طالبت الحنة ولم أجد فرصة لأقدم الموضوع في الجامعة. وجدت من بعد أن الموضوع يحتاجه الساحة الإسلامية، فرأيت أن أنشره في كتاب⁽³⁾ بغض النظر عن الألقاب والرسميات حتى لا تتعطل هذه الأفكار التي ألحت في طلبها الساحة وأقضت مضجعي طويلاً.

انبعاث الحركة الإسلامية

في الوقت الذي تغربت فيه الحياة بفعل السيطرة الاستعمارية على الاقتصاد والإدارة، وبضغط وإصرار من السلطة الاستعمارية، ظلت المعاهد الدينية قائمة على المناهج القديمة لم يدخل عليها تحديث لا في لغتها ولا في مضامينها، وظل الفقه يدرس كما كان يدرس سابقاً، يطرح مشكلات لا وجود لها في الواقع، مشكلات هي غير مشكلاتنا، أما المشكلات التي فرضها الاستعمار وأصبحت واقعاً فلا يتطرق إليها، ونتج عن ذلك انفصال بين الدين والحياة، فبينما تغربت الحياة ظل الدين متغمساً في التاريخ، فكأنما الشباب الذي يدرس في المعهد الديني يقوم بجولة في متحف تاريخي لا يزوده بأي نور يهديه في حياته، ولا يبين له

(1) انظر رسالة الفقيه الفينسوف ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.

(2) نشرها المركز المغربي للبحوث والترجمة (ط2 عام 1999).

(3) نشر في بيروت عام 1993 عن (مركز دراسات الوحدة العربية) و سبعاوود المركز المغربي بنشرها - بإذن الله -

ملفحة في طبعة ثانية، قريباً.

كيف يعيش إسلامه في حياة قد تغرّبت. كانت الدروس ممّلة، وكان الذي ينتمي إلى المدارس الدينية إنما يفعل ذلك لأنه لا يجد مكاناً يدرس فيه غير هذا المكان، أو لأن والده دفعه فنه الدراسة، أو لأنه يدرس حتى يمتحن مهنة لا للاستنارة والفهم، فقد كان معظم الطلبة ريفيون فقراء. هكذا كان حال الزيتونة ورغم ما قام به الشيخ الطاهر ابن عاشور وأصحابه - رحمهم الله - من جهود كبرى لتطوير التعليم في الجامع حتى يكون هو إطاراً للتحديث. لقد كانت تلك تجربة طريفة، لو تم لها الاستمرار ووجدت الدعم لكان مصير تونس غير هذا المصير، ولتم تحديثها ولكن في الإطار العربي الإسلامي⁽¹⁾، ولكن التقت إرادة المستعمر الفرنسي مع حزب الدستور -خليفته- لإجهاض ذلك المشروع إلخافاً لتونس بفرنسا وتضحية بالإسلام والعروبة. واعتقد أن إجهاض مشروع التحديث في إطار عربي إسلامي كان أهم بنو سري في صفقة الاستقلال، وهو ما سيكشف عنه مستقبل البحث.

ولذلك لم تكن الحركة الإسلامية المعاصرة في تونس من نماذج جامع الزيتونة، بل لم يكن للجامع دورٌ يذكر في نشأتها. كانت الحركة الإسلامية إلى حد كبير انعكاساً لأثر الفكر الإصلاح في المشرق، ولم تكن امتداداً لمنهج التعليم الذي كان سائداً في جامع الزيتونة. لقد قامت محاولات كبيرة لتحديث التعليم في جامع الزيتونة منذ بداية القرن، فقد زار الشيخ محمد عبده تونس في عام 1905 والتقى بالشيوخ وشجعهم على التحديث، أي على نقل الحداثة لجامع الزيتونة من حيث تدريس العلوم الحديثة باللغة العربية، وتشكلت لجان هامة للإصلاح كان يشرف عليها الشيخ المجتهد محمد الطاهر بن عاشور صاحب: «تفسير التحرير والتنوير» وكتابه «مقاصد الشريعة»، و «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام»، ولكن فرنسا كانت حاسمة في القضاء على المشروع فحالت دون تواصله حتى ينتهي إلى غايته في تحديث شامل للبلاد على أساس إسلامي، فحاصرت المشروع وهمشته من خلال فرنسا الإدارة ثم من خلال ما زرعت من مؤسسات تعليمية فرنسية موازية خريجيها بكل خطوة فجعلت لهم امتيازات في الوظائف، وهكذا تغرّبت الحياة جملة.

(1) الشيخ العلامة محمد الطاهر بن عاشور: أليس الصبح بقريب، وكتاب الطاهر الحاد حول إصلاح التعليم الزيتوني، وكتاب محمود عبد المولى: جامع الزيتونة.

لقد خرجت فرنسا جيلاً غُربَ الحيلة و غُربَ الإدارة والثقافة، بينما ظل جامع الزيتونة مشرقاً،⁽¹⁾ فلحققت وبدأت أكفانه تنسج منذ دخلت فرنسا إذ صار خرجوه لا يجدون أعمالاً لأن الحيلة أصبحت كلها تُدار باللغة الفرنسية، ولذلك كان من يرغب منهم في مواصلة تعليمه يذهب إلى المشرق رغم أن البرامج التي كانت تدرس في المعاهد الفرنسية في ميادين العلوم كانت نفسها تدرس في جامع الزيتونة بعد الإصلاح بما في ذلك الرياضيات والعلوم الطبيعية والجغرافيا والتاريخ، مع فارق أن هذه البرامج كانت تُدرس في المعاهد الفرنسية بلغة فرنسية مؤطرة بإطار غربي بحيث كان الخريج منها يحمل منظوراً عاماً للحيلة وللحضارة والتاريخ من وجهة نظر غربية. وبالمقابل كانت المواد نفسها تدرس في جامع الزيتونة باللغة العربية ولكن دون أن تكون مؤطرة بإطار إسلامي كاف، فكان الخريج ممزقاً بين ثقافة لا تزال غاية في التخلف وبين ثقافة حديثة مفصولة عنه.

ولذلك كانت المهمة الأساسية للحركة الإسلامية هي الوصل بين هذين الجانبين، بمعنى القبول بالعلوم الحديثة وتأطيرها في إطار إسلامي بحيث يتخرج الفرد في الحركة الإسلامية الحديثة وهو يحمل مفهوماً جديداً ومعاصراً للمجتمع الإسلامي، بينما خرج جامع الزيتونة لم يكن عنده مفهوم عن المجتمع الإسلامي سوى ما قرأه وسمعه عن المجتمعات الإسلامية التقليدية، فلم يكن يعرف معنى "للاقتصاد الإسلامي، بل لم يكن هذا المفهوم قد دخل جامع الزيتونة إطلاقاً، ولم يعرف مفهوم الدولة الإسلامية ومؤسساتها وعلاقتها بالدولة الغربية المعاصرة، ولا مكانة المرأة ولا التعددية ولا الفنون والآداب، ولا نظرة الإسلام للغرب وفلسفاته ونظمه في الحياة وقيمه وفنونه، ولا رؤية الإسلام الفلسفية للإنسان والحياة والعلاقات الدولية.

لقد كان طالب العلم في جامع الزيتونة ممزقاً، يعيش حياته في إطار غربي ويتلقى العلم في إطار عربي قاصر لا يعطيه منظوراً مجتمع بديل، فكان ينجذب بطبيعة الحال إلى نموذج الحياة الغربي الذي يضره وأخيلة كلها، فيعيش في حالة اغتراب وتمزق تدفعه إما إلى الهرولة للانحراط الأعمى في الحياة الحديثة أو إلى محاولة التمرد اليائس.

(1) التعبير للأسناد عفاص بن عاشور.

نشأت الحركة الإسلامية لتجيب على مثل هذه الأسئلة الكبرى، حول الوجود وحول التاريخ، وحول الدين ونظام الحياة، والموقف من الحداثة، والمسألة الفلسطينية، والعلاقة مع الغرب والموقف الغربي من الإسلام، والمستقبل العربي. فمثل هذه القضايا لم تكن مطروحة في التعليم الزيتوني. ثم بعد أن شبت الحركة الإسلامية على الطوق أخذت تراجع نفسها وتحاول أن تُجسّر العلاقة بينها وبين جامع الزيتونة الذي كانت البورقيبية قد أحدثت بينه وبين الحيلة الحديثة قطيعة تامة.

بدأت الحركة الإسلامية تبحث في جامع الزيتونة عن جوانب التجديد لتؤصل نفسها في إرث البلاد، كان ذلك في الثمانينات. وأذكر أن أول ما قرأته لابن عاشور - وهو أهم رمز للثقافة الإسلامية في تونس الحديثة - كان في الثمانينيات، ولم أكن قبل ذلك قد قرأت كتاباً إسلامياً تونسياً واحداً، بما في ذلك الكتاب المرجع لنواة فكرة الإصلاح: «أفهوم المسالك في معرفة أحوال الممالك»، بل كل الذي قرأته من قبل كان كتابات مشرقية، هي التي فتحت لي الطريق إلى الإسلام، ولكنها أوقعني في قطيعة مع تراث الإسلام الغلي ومع تراث تجربة التحديث العريقة في تونس والتي بدأت بمنطلقات وغايات إسلامية منذ منتصف القرن التاسع عشر سعياً لإنقاذ البلاد من مخاطر التفوق الغربي المهدد لها بالاحتلال، وذلك عن طريق تحديث الإدارة بلحد من السلطان المطلق للحاكم وتحديث المؤسسة الدينية لتتضم إليها العلوم الحديثة. غير أن ميزان القوة الدولي كان قد مال كلياً للطرف الآخر فلم يسمح لهذه العملية أن تصل إلى غايتها فتم التآمر على رائدها الوزير خير الدين التونسي فأبعد وجماعته من أجل فرض فتح أبواب البلاد أمام الاحتلال.

ورغم أن مشروع الإصلاح وقعت محاولة استئنافه، واستؤنف المشروع في العهد الاستعماري إلا أن المحتل صمّم على إجهاضه وتواطأ في ذلك كما حصل في المرة السابقة مع النخبة المتغربة من أبناء البلاد التي سلم إليها زمام الحكم والقيادة عندما اضطر للرحيل مؤثراً الضرر الأصغر.

وأغرب ما في الأمر أن خلفاء فرنسا هم الذين أجهضوا بعون الدولة تجربة التحديث الإسلامي لصالح سياسة الالتحاق الحضاري للغرب، ادّعوا لأنفسهم وراثته الحركة الإصلاحية

التي قادها خير الدين وهم في حقيقة الأمر إنما استمدوا جانباً كبيراً من مشروعية سلطتهم من القضاء عليها فانقلبت على أيديهم تجربة الإصلاح تغريباً مناوئاً للإسلام، متحرشاً به، ناظراً إليه على أنه عقبة في طريق التقدم، وذلك بعد أن استولى العلمانيون على الحركة الوطنية وعلى تجربة التحديث وعلى البلاد جملة، وعملوا على تهميش الإسلام كلياً دون أن يتنازلوا عن مهمة الإشراف عليه واحتكار الحديث باسمه كما فعل الكماليون في تركيا أو أسلافهم في فرنسا مع المسيحيين، فكان ذلك غاية في النفاق والخبث.

خصوصيات الحركة

للحركة الإسلامية التونسية خصوصية تميزها بعض الشيء عن غيرها، وقد حاولت في ورقة لي بعنوان: «الأصول الفكرية لحركة الاتجاه الإسلامي»، أن أجيب عن سؤال: «لماذا تبدوا الحركة في تونس متميزة ولها بعض الخصوصية؟ ومن أين تأتي هذه الخصوصية؟» وكانت الورقة تعقياً قديمته في ندوة نظمتها سنة 1984 جمعية الأمم المتحدة بالتعاون مع «مركز دراسات الوحدة العربية»، وكانت خلاصتها أن الحركة الإسلامية في تونس ذات خلفية فكرية متنوعة تداخلت فيها في محصلة التحليل عناصر ثلاثة: التدين التونسي التقليدي المؤسس على التصور أو المذهب المالكي، والثقافة الإصلاحية المشرقية، والثقافة العقلانية الحديثة.

إن التحديث الذي حصل في تونس وأصبح واقعاً كان له تأثيره بلا شك، رغم أننا في المرحلة الأولى من دعوتنا (1969-1979) كنا في حالة رفض للمجتمع القائم، أي للبورقبيية بكامل أبعادها، وللتدين التقليدي لصالح التدين الإصلاحي المشرقي الوافد الذي حملته إلى البلاد فاصطلمنا مع المجتمع في كل أبعاده، اصطلمنا في مجتمع الحداثة المتغربة مع النخبة المتغربة وعلى رأسها الشيوعيين باعتبارهم الأكثر تغريباً، واصطلمنا في المجتمع التقليدي بمشايع جامع الزيتونة. وهذا الصدام في النهاية كان لا بد أن يفضي إلى أحد أمرين: إما أن نهتمش أو أن نقلب المجتمع كله بأن نفرض عليه هذا الوافد، وما كان هذا ممكناً، فالمجتمع

أصلب من أن يكون عجيناً نطوعه لبضاعة وافدة. إن الذي حصل كان نوعاً من الأخذ والعطاء، من الزواج أو الوفاق، أفضى في نهاية السبعينات إلى نشأة حركة نقدية للفكر المشرقي، وخاصة لفكر سيد قطب رحمه الله، ممثلاً في موضوع: جاهلية المجتمع وفي مسألة مفاصلته، واعتبار أن الجماعة هي الأمة الإسلامية وأن بقية المجتمع ليست على شيء من الدين، وأن المطلوب من هذه النواة أن تتوسع على حساب المجتمع أو أن تنقل المجتمع إليها حتى تستوعبه في الإطار الجديد.

أدت هذه الحركة النقدية إلى تمزيق الجماعة، فخرجت عنها مجموعة اسمها: «اليسار الإسلامي» بدأت بتقد سيد قطب ثم الإخوان المسلمين ثم الفكر السلفي عامة، وانتهت إلى الصدام مع النص الإسلامي الأصلي معتقلة ضرورة التمييز فيه بين ما يناسب العصر وما لا يناسبه. ولئن أحدثت هذه الحركة النقدية تمزقاً في الجماعة، إلا أن النقاش الذي تمخضت عنه كان مفيداً في استعادة الوعي، وفي إحياء البعد التقني في الحركة والتعامل مع هذا الفكر الوافد تعاملاً نقدياً وليس من موقع التثلمذ والتسليم. إلا أن مجموعة اليسار الإسلامي مضت إلى أبعد من ذلك في النقد إذ اقتربت إلى حد التطابق في محصلة طرحها للفكر المفاصلي من الموقف العلماني البورقيني في نظرتها إلى الشريعة. إلا أن الغالبية العظمى من الحركة لئن قبلت في النهاية مبدأ المراجعة والنقد والتطوير فإنها أصرت أن يكون ذلك في إطار النص الديني وسلطة الوحي العليا. أما الذين لم يقبلوا ذلك فقد غادروا الحركة، وما لبثوا أن استوعبتهم إلى حد كبير المؤسسة الحديثة على شروطها.

إن الحركة النقدية للوافد المشرقي في تصوري أدت إلى تسهيل عملية التفاعل بين الإسلام والواقع التونسي الذي مضت فيه أفكار الحداثة الغربية شوطاً بعيداً، إذ توجب على هذا النمط من التدين عندما اصطدم بقوة مع المجتمع أن يعيد النظر في مقولاته وفي فهمه. بمعنى آخر، لقد جرى حوار بين الوافد وبين الواقع التونسي انتهى إلى التسليم بضرورة إعادة النظر في البضاعة الوافدة. ولكن كما أشرت أفرزت الحركة بعد ذلك اتجاهين. كان الاتجاه السائد يقر بالمرجعية العليا للنص، وبالتالي، يقبل التطور والحداثة سواء التونسية أو الغربية ولكن في إطار ما يطبق النص الإسلامي دون تعسف، لأننا إذا غردنا

على النص لم يبقَ ما تتمسك به بعد زوال الإطار.

أما التيار الثاني فمثلته مجموعة قبلت التطوير دون تقيّد بضوابط صارمة، وفي النهاية تهمّشت هذه المجموعة، واستلم بعض أفرادها مناصب رسمية عليا مع علمانيين عتاة. فوزير التربية الشرقي مثلاً، الذي عرف عنه عداؤه الشديد للخيار الإسلامي والذي أتيّ به لمصادرة ما تبقى من تدين في مناهج التعليم، كان مستشاره الديني أحد رموز هذا التيار الإسلامي التقدمي.

مسيرة التحديث

نستطيع أن نقول بأن خصوصية الحركة الإسلامية في تونس أتت إلى حدٍ كبير من خصوصية الواقع التونسي نفسه ومدى تغلغل أفكار التحديث فيه، والحقيقة أن أفكار التحديث في تونس كانت مطلباً زيتونياً، أي مطلباً دينياً، منذ القرن التاسع عشر قبل أن يأتي الفرنسيون، أي أن المجتمع التونسي طلب التحديث قبل الاستعمار، وعندما جاء الفرنسيون عملوا على الإجهاز على تحديث يتم في الإطار الإسلامي لفرض تحديث غربي مستورد، الأمر الذي يجعل الصراع الثقافي في تونس ليس بين الحداثة والتقليد الإسلامي، وإنما بين نمطين من الحداثة: حداثة محتواها التقريب وإلحاق البلاد بما وراء البحار، وحداثة محتواها استيعاب العلوم والفنون والنظم الغربية في إطار الإسلام وتراثه بحسب حاجة الإسلام إلى ذلك وبمقاييسه ومن أجل خدمته ونهوضه واستعلائه على اعتباره كلمة الله الأخيرة والميزان الأعلى للحق. وإنّما يعين على هذا الاستيعاب مرونة وعمومية وعقلانية النص الإسلامي وغياب مرجعية كنسية.

في الخمسينات من القرن التاسع عشر نشأت حركة التحديث في تونس تطالب بتحديث التعليم وتحديث الإدارة وتحديث الدولة، وتطالب بالحد من سلطة الحاكم. ولذلك كان دستور سنة 1864 في تونس أول دستور في العالم الإسلامي يضبط سلطة الحاكم ويحاول إدخال ما سمي في الخلافة العثمانية بـ «التنظيمات»، أي أسلوب الإدارة في المصطلح الغربي ولكن في الإطار الإسلامي. تبلورت هذه الحركة على يد مُصلحٍ سياسي، كان هو

الوزير الأول خير الدين باشا أو خير الدين التونسي، الذي كتب كتاباً شهيراً اسمه «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» يعتبر مرجعاً مهماً في تاريخ حركة التحديث في العالم الإسلامي. وكان قد أعد المائة الدينية لهذا الكتاب مشايخ في جامع الزيتونة، لأن الرجل لم تكن له ثقافة دينية، بل كان سياسياً واقتصادياً قاد حركة التحديث في الإدارة التونسية. غير أن عناصر الفساد في الإدارة، والتي كانت متصلة بالنفوذ الأجنبي من خلال القناصل الغربية، دفعت إلى عزل خير الدين التونسي وقضي الاستعمار بذلك متعاوناً مع عناصر الدكتاتورية المحلية والفساد على حركة الإصلاح، وجاء الاستعمار كثمرة لإفشال عملية الإصلاح داخل الإطار الإسلامي.

لقد كان خير الدين إسلامياً شديداً الغيرة على الإسلام مؤمناً بصلاحية وعظمة شرائعه، وكانت حركة التحديث التي قادها تستهدف الدفاع عن الإسلام واستيعاب الثقافة الحديثة ولكن في إطار إسلامي. أما التحديث الذي فرضته فرنسا فكان على حساب الإسلام وتغرداً عليه وتخلصاً منه وعداءاً له. لقد كان التحديث الفرنسي أداة مخارية للإسلام، بينما كان التحديث الذي طلبه رجال جامع الزيتونة دفاعاً عن الإسلام، ولذلك طرح خير الدين مفهوم «الاعتباس» من الغرب، مقترحاً أن «نقتبس» من الغرب مادة نحيي بها مجتمعنا ونجدد بها حياتنا. فنجد مثلاً أن قضية إصلاح الأسرة التي يعدها رجال التحديث في تونس أهم إنجازات بورقيبة، والتمثلة في مجلة الأحوال الشخصية وإصلاح قوانين الأسرة، كان قد دعا إليها رجال في جامع الزيتونة معتبرون، منهم الشيخ عبد العزيز جعيط المفتي، وزير العدل في عهد الحماية الفرنسية، الذي ألف مجلة للأحوال الشخصية جمع فيها بين الفقه المالكي والفقه الحنفي وقتئذ فيها مسائل الطلاق ومسائل الزواج ودافع عن حقوق المرأة التي نصت عليها الشريعة.

وما المجلة التي أتى بها بورقيبة بعد سبع سنوات من ذلك التاريخ، وتعرف بمجلة الأحوال الشخصية ويعتبرها أنصاره التاج البورقبي وقمة الإصلاح، إلا امتداداً لتلك المجلة مع إدخال عناصر منوثة للإسلام فيها، مثل: إجازة التبني، والتسامح في إباحة العلاقات الجنسية خارج الزواج، والانتهاز عن اعتبار العلاقة الجنسية الحرة جريمة يعاقب عليها

القانون ما دامت تتم بالتراضي، وكذلك تشددها المتطرف في تضيق حق الطلاق من خلال الغرامات الباهظة التي تسلط على الراغب فيه والمضطر إليه، إلى درجة التفسير من الزواج والخوف منه. وكل ذلك تم تحت ضغط الانبهار بالغرب والروح الكاثوليكية وتحت ضغط زوجة الرئيس عليه، وتدخلها المفرط في شؤون الدولة بدون وجه قانوني.

وبعيداً عن لوائحها المتطرفة والمناخ الثقافي العام المتمرد على الدين الذي صاحبها وساهمت في إشاعته، تبقى مجلة الأحوال الشخصية في شكلها العام امتداداً لإصلاح طالب به الزيتونيون. ونذكر في هذا الجدل جهود بعض خريجي جامع الزيتونة مثل الطاهر الخداد، أديب تونس، الذي ألف كتاب: «اسرائيل بين الشريعة والمجتمع» انتقد فيه الظلم الواقع على المرأة وانتقد ما نتج عن التعمد من مصائب للنساء. ومع أنه كانت للمشايخ على هذا الكتاب مأخذ كثيرة، منها أنه تجاوز في بعض مواطنه الحدود الشرعية، إلا أن الكتاب يحمل دلالة واضحة على أن المجتمع التونسي، ومن داخل المؤسسة الدينية، كان يطالب بتحديث في الإدارة وفي الأسرة وفي نظام الدولة وفي الأدب واللغة (انظر شعراي القاسم الشابي وهو زيتوني، وأحد أبرز رموز التجديد الأدبي في الأدب العربي الحديث). ولكن على حين كان المجتمع التونسي يطالب بتحديث في إطار الإسلام جاء الاستعمار الفرنسي ليحول دونه، وليجهض تحديثاً أصيلاً لصالح تحديث دخيل هو التغريب وإلحاق تونس بما وراء البحار، وكانت البورقيلية امتداداً متفاقماً لهذا الانحراف.

نستطع أن نقول بأن الحركة الإسلامية المعاصرة في تونس، وبعد فترة من التلمذ على الفكر المشرقي، فتحت من جديد ملف التحديث، وبدأت تتعامل مع واقع مجتمعيها وتمدد جذورها إلى حركة التحديث الأولى التي بدأها رجل جامع الزيتونة وقادها المصلح خير الدين التونسي، من أجل استئناف المسيرة المهضمة على أيدي المستعمر وخلفائه البورقبيين. لقد سعت الحركة الإسلامية في تونس إلى وضع البورقبية بين قوسين وأن تميز بين التحديث وبين التغريب، فلذا هي قبلت الأول، بمعنى استيعاب العلوم والقيم الغربية في إطار ما يسمح به الإسلام ومن أجله، رفضت الثاني الذي يعني سلخ المجتمع التونسي عن هويته العربية الإسلامية ودمجه أو إلحاقه بفرنسا. ورفعت الحركة شعار نعم للتحديث بمعنى

عقلنة الإدارة وعقلنة الاقتصاد وعقلنة المجتمع وأساليب الحكم ومناهج التعليم، ولكن لا للتمرد على الأخلاقيات الفطرية وعلى التراث الإسلامي وعلى نظام الإسلام وقيمه، نعم لتحديث يعزز استقلال أمتنا وعزتها واستئنافها لحمل رسالة الإسلام الإنسانية، ولا لتحديث يرسخ التبعية للغرب والتذليل له.

إن التحديث الذي أنجزه بورقيبة في تونس، والذي زعم بأنه امتداد للتحديث السابق، تحديث مغشوش متطرف. والحقيقة أنه تجاوز التحديث السابق إلى أكثر مما كان يريد أهله الذين كانوا متمسكين بالإسلام. لقد كان التحديث بالنسبة لبورقيبة عملية إلحاق تونس بما وراء البحار. بل ليته كان تقليداً للغرب في كل شيء، إذن لكنا أسعد حالاً، ولكانت تونس العلمانية لم تخسر مؤسساتها الدينية وسائر مؤسسات مجتمعتها المدني والتقليدي، حيث كانت سلطة الدولة محدودة جداً.

لو كان تحديث بورقيبة تحديثاً حقيقياً وليس تحديثاً مغشوشاً لكانت تونس تنعم الآن بدولة ديمقراطية تعددية - على الأقل مثل تركيا الكمالية، على حين هي لا تزال تروّج تحت وطأة نظام فردي مطلق وأوليغارشيا فاسدة أشبه ما تكون بعصابة مافيا، الأمر الذي يجعل حداثة بورقيبة أشبه ما تكون من حيث غط الحكم وعلاقة الدولة بالمجتمع بحداثة «تساو شيسكو» أو «موسوليني» أو «هتلر»، ويجعل نموذج الحكم، وكذلك نموذج خليفته، أقرب انتماء لملوك وسلاطين عصر ما قبل الحداثة منه للنموذج الديمقراطي الحديث. إن حداثة بورقيبة تشبه مظهري بالغرب ليس إلا، لاسيما في مجال التمرد على الدين وقيمه والاعتقاد المطلق والمظهري في مثالية الغرب وحضارته، إنها أحلام «فولتير» و«ديدرو» و«جوليان» أو قراءة متخلفة لأدبياتهم، وإنزاعها في بيئة غريبة عنها. تلك هي البورقبيية والحداثة التونسية.

ومع ذلك لم نعد في الثمانينات نرفض البورقبيية رفضاً مطلقاً، ولم نعد نرفض المجتمع الحديث الذي في تونس رفضاً بالجملة، وإنما أصبحنا نقوم بعملية فرز، فنميز بين ما يمكن أن يجد له مكاناً في الإسلام، بين تحديث يمكن أن يتموقع في الإطار الإسلامي بلجتهل مرّ وإن يكن مرجوحاً، وبين تحديث مصادم لا يمكن الدفاع عنه في إطار الإسلام إلا بالتضحية بالنص الإسلامي، ونحن مسلمون قبل كل شيء.

وهذا يقودنا إلى أن بعضاً من خصوصية الظاهرة الإسلامية في تونس ناجمة عن خصوصية تعامل تونس مع الغرب، أو خصوصية شمال أفريقيا عامة إلى حد كبير في علاقته بالغرب من حيث القرب وشلة التأثير. فالإسلام هنا لا يستطيع أن يرفض الغرب جملة، إذ أن ضرورات التعامل مع الغرب اقتضت في هذه المنطقة بالذات أخذاً وعطاءً مع الغرب، ورفضاً وقبولاً له، بينما لم تشعر مناطق القلب الإسلامي في بلاد الشام ومصر والجزيرة العربية بهذه الضرورة لأنها محمية إلى حد كبير من الرياح الغربية. فالإسلام ليس مهدداً في مناطق القلب تلك، ولذلك يدور الصراع الثقافي هناك غالباً بين الإسلاميين من جهة والدولة والنخبة العلمانية من جهة أخرى. ليس بين إسلام وكفر وإنما بين مستويات من الإسلام. فالإسلام هناك مقبول حتى من العلمانية هوية ومصدراً للأخلاق وكثير من التشريعات، لكن لا على أساس أنه المصدر الأعلى الموجه لكل شيء كما يريد الإسلاميون.

بينما الصراع الثقافي في شمال أفريقيا كثيراً ما أخذ ويأخذ شكل صراع التناقض بين علمانيين متطرفين متأثرين بالنمط الفرنسي أو الماركسي للعلمانية يسعون لإقصاء الإسلام وتهميشه جملة عن أي دور توجيهي للمجتمع والدولة، وبين إسلاميين يكافحون من أجل عودة الإسلام ليحتل مكان الصدارة في الثقافة والتشريع على اختلاف بينهم بين مرن ومتشدد. إن الإسلام في الأطراف ومناطق الثغور مثل شمال أفريقيا شخصيته مهددة، ولذلك نرى فرقاً بين الاستعمار الذي خضع له شمال أفريقيا والاستعمار الذي خضعت له مصر مثلاً، سواء من حيث المدة الزمنية أو من حيث الغزو الثقافي.

فبينما يكون السؤال في حالة مصر: كم من المثقفين المصريين مثلاً يتكلم الإنجليزية ويستعملها في بيته وفي حياته؟ السؤال في شمال أفريقيا هو: كم من المثقفين لا يعرف الفرنسية، بل كم منهم من لا يستعملها في تعامله اليومي في بيته بين أولاده وفي عمله؟ فاللغة الإنجليزية هناك لغة وظيفية بالنسبة لأهل المشرق، وليست لغة إدارة وثقافة وعدادات وتقاليده. كما أن فرنسا لم تفعل في سوريا ولبنان ما فعلته في شمال أفريقيا بسبب عدم التعامل المباشر، وبسبب بعد المسافة بينها وبين مناطق القلب الإسلامي مقارنة بما بينها وبين بلدان الشمال الأفريقي.

حلّ تونسي!!

لقد أسفرت عملية التفاعل بين الفكر الإسلامي الوافد وبين الواقع التونسي عن بلورة ما يمكن اعتباره على نحو ما صيغة تونسية للفكر الإسلامي وللحركة الإسلامية، وتمخض ذلك عن حصول قناعة عامة في الوسط الإسلامي أن تونس لا يناسبها أن يستورد لها حلّ ثوري، وإنما هي بحاجة إلى حل يتفاعل مع البيئة التونسية ويطورها بالتدريج، لا حل يقلب الأوضاع رأساً على عقب. وذلك رغم أننا كنا قد تفاعلنا مع الأحداث الكبرى الداخلية والخارجية التي عصفت بالبلاد في نهاية السبعينات وأوائل الثمانينات مثل الثورة الإيرانية التي كان تفاعلنا معها شديداً، خاصة وأن اندلاعها تصادف مع مرور تونس في نهاية السبعينات بأزمة سياسية حقيقية تمثلت في انتفاضة العمال والفقراء سنة 1978 إثر الإضراب العام الذي نظمته في 26 جانفي (كانون الثاني) اتحاد الشغل، فشل الحركة في البلاد كلها، وانطلقت مظاهرات عارمة شارك فيها العمال والفقراء والطلبة ضد النظام القائم الذي أصدر أوامره بنزول الجيش إلى الشوارع وإطلاق الرصاص على الناس، مما أودى بحياة ما بين 400 - 500 متظاهر.

لقد أيقظتنا ثورة العمال هذه - والتي مثلت قمة التحرك اليساري في تونس - من غفلتنا ونهتتنا إلى أهمية المشكل العمالي وخطورة المشاكل النقابية والاجتماعية، وكنا قبل ذلك منشغلين بمسائل الدعوة والتبليغ وبالمسائل الفكرية البحتة، وكنا ننتقد السلطة نقداً خفيفاً لأننا بحكم تكويننا العقائدي السلفي كانت المسألة العقائدية هي المسألة الأساسية، وكان الشيوعيون هم عدونا المركزي، سواء في الجامعة أو في النقابات، ومع أن البورقبيية كانت عدواً أيضاً إلا أنها لم تكن في الترتيب العدو الأول. ولذلك كان اليساريون يشيعون ما اعتبروه حقيقة مسلّمة من أن الحزب الحاكم شجع ظهور التيار الإسلامي من أجل ضرب التيار اليساري، وهذا ما يركّنه اليساريون في مصر أيضاً من أن السادات هو الذي أطلق الإسلاميين من السجون وشجع التيار الإسلامي من أجل ضرب اليسار.

ما من شك بأن التيار الإسلامي ساهم في إضعاف التيار اليساري، ولكن من العبث

أن يصور ذلك على أنه خطة أو مؤامرة، فمثل هذا التصوير يندرج ضمن التفسير التأمري للتاريخ، بمعنى أن هذه الظاهرة الإسلامية الضخمة هي نتيجة مؤامرة أو لعبة أوجدتها الأنظمة وبالتالي يمكن لها أن تتخلص منها. والحقيقة أن الأنظمة يمكن أن تكون قد استفادت من ظهور التيار الإسلامي في إضعاف التيار اليساري ولكن الفرق شاسع بين أن نقول إن الأنظمة استفادت... وبين أن نقول بأنها هي التي خططت لظهور التيار الإسلامي أو رحبت به أو كان لها دور في ظهوره. هذا باليقين ليس صحيحاً ونحن في تونس لم تكن لنا أية علاقة مع الحزب الحاكم أو مع الدولة، بل كانت الدولة مطمئنة إلى أنها نجحت في القضاء على التيار الإسلامي حتى أن الدكتور عبد الباقي الهرماسي - وهو أستاذ مشهور في علم الاجتماع - أكد في محاضرة له عام 1969 على أن الحداثة في تونس بلغت من العمق والاتساع درجة لم يعد معها ممكناً ظهور تيار إسلامي.

وب شاء الله أن يظهر التيار الإسلامي في تلك السنة نفسها، ولكن لما كانت البورقبيية تفتقر إلى تجربة - كتجربة الناصرية في المشرق - في مقاومة التيار الإسلامي، لم تنبه إلى خطورته ظناً منها بأنه بعد الذي أنجزت من عملية التحديث - أي عملية علمنة تونس - أن الدولة أصبحت حرة من أي ضغط إسلامي على سياساتها في الاقتصاد أو في الإدارة أو في الفن أو في التشريع، وتشكلت لدى النظام قناعة بأن الدولة لم تعد مضطرة لتجامل الإسلام أو تقدم له التنازلات أو حتى تضعه في حساباتها. ونقصد بعلمنة تونس أن الدولة أصبحت تسلك في سياساتها ما تراه نافعاً مقلداً تقليداً يكاد يكون أعمى العلمانية الغربية الفرنسية في جوانبها الثقافية لا في نموذجها السياسي الديمقراطي، فانطلقت تنظم الإدارة والاقتصاد والتشريع بتحرر واستقلال كامل عن الدين.

وقد ساهم اطمئنانها ذلك في غفلتها عن تنامي التيار الإسلامي، لاسيما وأن الإسلاميين عندما نشأوا لم يركزوا على القضايا الحساسة، فلم يكن تقديم لسياسات الدولة مباشراً، وكان اليساريون هم الذين يتبوؤون الصف الأول في مقاومة الدولة وانتقاد سياساتها. وكان التيار الإسلامي يحكم تكوينه العقائدي والفكري يركز - إلى جانب بعض النقد المطلق للنظام - على نقد الأسس الفكرية للفلسفة المادية وصورتها الصارخة

المتمثلة في الماركسية. وكانت الدولة مطمئنة إلى أن الإسلام انتهى وأن هذه الممارسات الدينية لبعض الشباب لعب أطفال، معتبرة وجود مجموعات تصلي في المساجد ظاهرة من خلفيات التطور لا غير بتعبير داروين، فلم تلق لها بالاً حتى عام 1978 ولذلك استفاد التيار الإسلامي قرابة عشرية من العمل النؤوب في الجامعات والمدارس والمساجد دون إعاقات من الدولة تذكر. ولكن عندما كنا نظهر نشاطنا على السطح في تجمعات كانت السلطات تعيق هذه التجمعات كما حصل في سوسة سنة 1973 غير أنها كانت إعاقة محدودة لأن الدولة لم تكن معبئة ضد التيار الإسلامي بل كانت مشغولة باليساريين. غير أنها بعد أن فرغت من ضرب اتحاد الشغل سنة 1978 يعنف شديد موجّهة من وراء ذلك ضربة شديدة للتيار اليساري، وظهر التيار الإسلامي إلى السطح وتضخمت أعداده وظهرت سافرة بوادر خطابه المعارض لسياسات الدولة والمؤينة لاتحاد الشغل، تنبّهت الدولة لهذا الخطر الجديد الذي ملأ المساجد وراح يصارع الشيوعيين في الجامعة بكفاءة ويقوم اجتماعات جماهيرية كبيرة. ويندد بسياسات الدولة الداخلية والخارجية وينتهي إلى تأييد اتحاد الشغل.

عوامل التطوير

يمكن القول بأن العوامل التي ساهمت في تطوير فكر الحركة وبرز صيغة أو خصوصية تونسية للثقافة والحركة الإسلامية تمثلت: أولاً؛ في الصراع والصدام العنيف الذي حصل سنة 1978 بين النقابات وبين الدولة، وثانياً؛ في الصراع في الجامعة بين التيار الإسلامي والتيار اليساري مما أدى إلى أن يستوعب التيار الإسلامي خلال صراعه المرير مع اليسار كثيراً من مقولاته حول طبيعة الصراع في العالم وفي البلاد، ثم ثالثاً؛ تفجّر الثورة الإيرانية، ورابعاً؛ الفكر السياسي الاجتماعي للحركة الإسلامية في السودان، لاسيما فيما يتعلق بالفكر العملي (البراغماتي) والمشاركة الواسعة للمرأة في نشاط الحركة واجتماع، إلى جانب تأثرها بالتيار الليبرالي الديمقراطي الذي نشأ في تونس في النصف الثاني من السبعينات وازدهر في الثمانينات قبل الانقلاب عليه من طرف العسكر والبوليس بقيادة ابن علي في 1987/11/7، دون أن نغفل عن تأثير فكر مالك بن نبي في اعتماده المنهج الخلدوني في تحليل الظواهر الاجتماعية والحضارية.

أدرك طلابنا عندما خاضوا الصراع في الجامعات مع الشيوعيين أن أدواتهم فيه محدودة وأن بضاعتهم قاصرة، إذ كان الشيوعيون يخوضون في قضايا ليس في تكوين طلابنا ما يسعفهم للخوض فيها، مثل قضايا الصراع الدولي بين الإمبريالية وبين قوى التحرر في العالم وقضايا الصراع المجتمعي بين الطبقات. وإثر أحداث 1978 أصيب التيار الإسلامي بنوع من العقلة، إذ صدمتنا انتفاضة العمال. فكنا حينها نتساءل، كيف حصلت هذه الانتفاضة ونحن غائبون لم تشارك فيها ولم نتوقعها أصلاً؟ عندئذٍ فقط تنبهنا إلى المسألة الاجتماعية، مسألة الفقراء، وشعرنا أن هناك صراعاً آخر في المجتمع غير الصراع العقائدي بين الشيوعية والإسلام، صراع آخر لا يقل أهمية عنه، هو الصراع بين فقراء معلمين مستغلين وبين فئة قليلة مستغلة متحالفة مع الدولة، بل هي الدولة.

وقد تصادف تحولنا مع نشأة تيار ديمقراطي في نهاية السبعينات في تونس انشق أنصاره عن الحزب الحاكم يطالب لا بعدالة اجتماعية وإنما بالتعددية السياسية وبالحرية المدنية. وكان من زعمائه أحمد المستيري. بدأنا نتصل بهم وتنبيههم أيضاً لهذا البعد الآخر من الصراع، وسرعان ما بدأنا نعيد النظر في البضاعة الفكرية الوافدة من المشرق، والتي وردت إلينا من خلال كتابات سيد قطب الذي رسخ فكرة الصراع بين الحق والباطل والإيمان والكفر والجاهلية والإسلام، فأصبحنا نرى للصراع أوجهاً أخرى لم تستلهمها من الفكر المشرقي، فهناك وجه اجتماعي للصراع بين فقراء مُستغلين وأغنياء مُستغلين، هناك صراع على المستوى العالمي بين الرأسمالية الدولية والشعوب الفقيرة، وهناك صراع بين جماهير تريد الحرية والمشاركة في السلطة ودولة الحزب الواحد والزعيم المتأله. فمن هنا بدأت عملية نقد ومراجعة للنماذج الفكرية التي وفدت إلينا من باكستان ومن مصر والتي لم ترَ من الصراع إلا بعداً واحداً هو البعد العقائدي، ومن هنا بدأت التجربة التونسية عملية إثراء أو اكتشاف لأبعاد أخرى في الإسلام: الأبعاد الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والإنسانية للصراع من منظور إسلامي.

في سنة 1981، وفي سياق انتفاضة العمال سنة 1978 استيقظ وعينا الاجتماعي

فبدأنا نكتشف هذه الأبعاد الراسخة في نصوص الإسلام مثل النص القوآني الذي أحياه فكر الحميني «ونريد أن نمنّ على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين...» مصطلح جديد دخل خطابنا لأول مرة هو مصطلح «المستضعفين» في مواجهة «المستكبرين». كما بدأنا نكتشف نصوص أحاديث نبوية تؤكد على مناصرة الفقراء والمستضعفين ومقاومة الترف والاستغلال ، فبدأنا نبرزها في خطابنا مثل أحاديث: ﴿: «كاد الفقر أن يكون كفراً» ، «اللهم إني أعوذ بك من الكفر والفقير» ، «اللهم أحيي مسكيناً واميتي مسكيناً» . وعبرنا عن تلك المعاني ضمن البيان التأسيسي سنة 1981 الذي أعلن عن ولادة حركة سياسية (حركة الاتجاه الإسلامي) عبّرت عن التزامها الكامل بالفكرة الديمقراطية وعن انحيازها إلى صفّ الفقراء والعمال في صراعهم ضد طغيان الرأسمال.

وكانت تلك قفزة هائلة في سياق الفكر الإسلامي والحركة الإسلامية حيث كانت هذه الأبعاد ضامرة أو غائبة تماماً من الفكر الإسلامي. لقد عدنا من أجل إبراز البعد الاجتماعي في الإسلام إلى كتابات سيد قطب القديمة مثل كتابه: «العدالة الاجتماعية» وكتابته «الصراع بين الرأسمالية والإسلام». إلا أن هذه القضايا لم تعد كتب سيد قطب في المرحلة الثانية من فكره تلقى لها بالاً، فرجعنا فيها إلى فكر مالك بن نبي.

بدأ التيار الإسلامي يدخل النقابات ويزاحم اليساريين، وصرنا ندفع قاعدتنا للانتماء للحركة النقابية من منظور أن في اجتماع صراعاً حقيقياً بين الرأسمالية وبين جماهير الناس المسحوقة، وأن الإسلام ليس حيادياً وإنما منحاز إلى الطبقة الفقيرة. وسرعان ما حدث تحول في عملنا اليومي. كنا في المرحلة الأولى عندما يدعو اليساريون في الجامعة وفي النقابات إلى الإضرابات نعمل على كسرها وندعو إلى إفشائها على اعتبار أن عملاً يقوده شيوعيون كفار لا بد بالضرورة أن يقاوم. لقد تغيرت نظرتنا إلى الأمور وصرنا نعي أن الله لم يخلقنا لنقاوم الشيوعية!! وإنما لنحقق أهداف الإسلام التي قد تلتقي مع الشيوعية وأي مذهب آخر في بعض النقاط، وأن أهداف الإسلام الأساسية قيام العدل في العالم، فقيمة العدل هي القيمة الكبرى في الإسلام والعدل اسم من أسماء الله فكيف نتورط في معارضة الذين يكافحون

لأجل مصالح الفقراء والمستضعفين حتى لو كانوا يساريين. وأصلنا لذلك بما ورد في السيرة النبوية من أن الرسول ﷺ عندما هاجر إلى المدينة وجد اليهود يحتفلون بعاشوراء فسأهم عن ذلك، فقالوا إنه اليوم الذي نحي الله فيه موسى وأغرق فرعون فقل عليه الصلاة والسلام نحن أولى بموسى منكم، وسنُ صيام التاسع والعاشر. وعلى أساس ذلك قلنا إنه ما من قضية على إلا ونحن أولى بها من غيرنا. وسرعان ما أصبحنا ندعو للإضرابات سواء في الجامعة أو في الحركة النقابية وذهبنا نناصر القضية النقابية. وصدر أول بيان للحركة على الإطلاق بمناسبة أحداث 1978، أدنا فيه الحزب الحاكم واعتبرته المسؤول عن هذه الأحداث وأيدنا العمل ودعونا إلى قيام جبهة وطنية للتصني للاستبداد في العام الموالي.

الثورة الإيرانية

لقد جاءت الثورة الإيرانية في وقتٍ مهم جداً بالنسبة إلينا، إذ كنا بصدد التمرد على الفكر الإسلامي التقليدي الوافد من المشرق والذي يختصر عملية الصراع في المجتمع في بعدٍ واحد كنا متهمين لقبول فكرة وجود جبهات للصراع غير الجبهة العقائدية، مثل الجبهة السياسية والجبهة الاجتماعية، فجاءت الثورة الإيرانية لتعطينا بعض المقولات الإسلامية التي مكتنتنا من أسلمة بعض المفاهيم الاجتماعية اليسارية واستيعاب الصراع الاجتماعي في إطار إسلامي، إذ كان الماركسيون يلحّون على أن الماركسية هي التي اكتشفت طبيعة الصراع في المجتمع وأنها القادرة وحدها على أن تقدّم الحل من خلال مقولة الصراع الطبقي وانتصار الاشتراكية ضد الرأسمالية. رأينا في الثورة الإيرانية شيئاً معممّاً استطاع أن يقود ثورة المستضعفين ضد نظام مستبد عميل للإمبريالية وضد طبقة رأسمالية متعفّنة أهم ما قلّمته الثورة الإيرانية لنا كان مقولة الصراع بين المستضعفين والمستكبرين، وهي ترجمة أخرى للصراع بين الفقراء والأغنياء، للصراع الطبقي ولكن في إطار إسلامي أشمل وبمصطلحات إسلامية.

كان الفكر السياسي لسيد قطب في مرحلته الثانية يقوم أساساً على تفسيره لآيات المائدة ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾، ﴿ومن لم يحكم بما

أنزل الله فأولئك هم الظالمون»، «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون». فحلّص إلى تكفير الأنظمة وتكفير حتى المجتمعات التي ترضى بها. فلما جاءت الثورة الخمينية علّمتنا درساً آخر من الكتاب العزيز خُصّصه هذه الآية من سورة القصص: «ونريد أن نمنّ على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين ونمنّهم لهم في الأرض وننريّ فرعون وهامان وجنودهما ما كانوا يحلّون». وجدنا فيها الحلّ وكأننا نقرأها لأول مرة. وجدنا في هذه الآية الإطار الذي يستوعب الصراعات الاجتماعية. لقد كانت هذه الآية مفتاحاً ودواءً ونوراً، إذ أعطتنا هدياً إسلامياً في قضية الصراع الاجتماعي، فالإسلام يعترف بوجود صراع بين مستضعفين ومستكبرين، والإسلام منحازٌ للمستضعفين، بل هو ثورة لتحرير المستضعفين في العالم. وما جاء الأنبياء إلا لنصرة المستضعفين على المستكبرين. شعرنا كما لو أن الفكر الإسلامي من قبل لم يقرأ هذه الآية، وكأنما هي كشف خفي.

من هنا اشتد حماسنا للثورة الإيرانية وأصبحت وسائل إعلامنا تنشر صورة الخميني ودروسنا أصبح فيها نفسٌ جديد، نفس ثوري ينصر الثقابات، ينصر الفقراء، يتهم على المترفين، يتهم على علاقات تونس الخارجية المتذبذبة للإمبريالية. منذ تلك الساعة لم يعد نقدنا للدولة نقداً دينياً أخلاقياً وحسب كما كان سابقاً، ولا تكفيرياً اعتماداً فقط على أن الدولة لا تحكم بما أنزل الله، أي لا تلتزم بالشريعة الإسلامية، وإنما أصبح نقدنا للدولة أعمق، فلزادت اهوة بيننا وبينها اتساعاً، إذ أصبح للصراع معها - إلى جانب البعد الثقافي في أنها متعربة ضد هوية بلادنا الإسلامية العربية، وأننا مدافعون عن هذه الهوية، عن الإسلام مشروعاً مجتمعياً متميزاً - أبعاد اجتماعية، فهي في صف المستكبرين داخلياً وخارجياً ونحن نحيزنا إلى الصف المقابل، والدولة ديكتاتورية ونحن مع الديمقراطية. لقد جاءت الثورة الإيرانية في الوقت المناسب لتعطينا أدوات تحليلية إسلامية لصراعات لم تستطع بضاعتنا الثقافية التقليدية تأطيرها.

لقد أصبحت المساجد بعد أن ضرب اتحاد الشغل في يناير 1978 هي مأوى الثائرين

الغاضبين على الدولة، وتبنت المسجد القضايا الاجتماعية والسياسية في إطار إسلامي يرسخ الإيمان ويولد العاطفة الدينية ويحمي الموارث ويستقطب تأييد علة الناس، بينما اليساريون إذ تبنوا هذه القضايا ما كانوا قادرين على أن يجركوا بها العمق الثقافي بحكم عزلتهم عن الثقافة الإسلامية حفلت المسجد بالدروس الجماهيرية وصار آلاف من الناس يذهبون إليها، واستقطبت اجتماعات الطلبة الحشود المائلة من الشباب، وتحولت الثانويات إلى ما يشبه المراحل، وصار الطلبة يجيئون ذكرى أحداث جانفي (يناير) كانون (2) 1978 في كل عام.

وفي سنة 1980 احتفلت الحركة في الأول من ماي (أيار) لأول مرة بعيد العمال في أكبر المسجد في تونس، وحضر الاحتفال حوالي 5000 شخص. وألقى رئيس الحركة محاضرة كانت ذات شأن حول طبيعة الملكية الزراعية في الإسلام، أصّلت مقدمات مهمة حول المسألة الاقتصادية ووضعها في الإطار الإسلامي، وفي المسألة الزراعية أكدت أن الملكية ذات طبيعة اجتماعية ووظيفتها أن تكون في خدمة المجتمع وأن القانمين عليها إذا لم يستخروها لخدمة المجتمع يمكن انتزاعها للمصالح العام من طرف المجتمع ممثلاً في الدولة التي عليها أن تنتزع الملكية التي لا تخضع للمصالح العام، وأن الأرض كلها - التونسية وأرض العرب - هي في الأصل أرض فتوحات والحكم فيها أنها ملك للأمة، وأن المالكين فيها ليس لهم إلا حق الانتفاع وفق سياسات الدولة، وتالياً يمكن للدولة أن تنتزعها إذا أساء المنتفعون استخدامها. ثم أكدت على مبدأ الارتباط بين الملكية والعمل، فالطرف الوحيد الذي له حق أن يجني الثمرة في الأرض هو العامل فيها. إن العمل في الإسلام هو أصل القيمة، ولذلك فإن تأجير الأرض والمزارعات وكل المعاملات التي تعطي لمن يدعي ملكية الأرض حقوقاً فيها دون أن يقوم بأي عمل فيها كلها باطلّة. فالطريق الوحيد لاستغلال الأرض هو العمل فيها.

وفي مايو الذي تلاه (1981) احتفلنا أيضاً بتلك المناسبة، وقُدمت محاضرات حول حقوق العمل في الإسلام في كافة المساجد التونسية، فالتزمت الدولة عندئذ ما يمثله الاتجاه الإسلامي من خطر على المصالح الرأسمالية التي تحميها. ولم يمر بعدها غير شهرين ونيف

حتى جاء هجومها علينا كاسحاً، فاعتقلت القيادة وحوالي خمسمائة من أعضاء الحركة. وانفتح باب الصراع المكشوف بين التغريب والتعريب، بين الأسلمة والعلمنة، بين الحرية والاستبداد، بين السكان الأصليين ثقافة ومصالح وارتباطات وبين الأقلية المتغربة المتنفذة وريثة مشروع الاحتلال وهذا الصراع الذي لم تنجح في تخفيف حدته كل ما عبرت عنه الحركة من اعتدال ودعوة إلى التعايش وذلك بسبب الطبيعة الإقصائية والاستثنائية اليعقوبية⁽¹⁾ لمشروع التغريب في تونس. وبسبب الخسار الشعبي وإفلاس مشروعه وتضاعف الطلب على التغيير في إطار هوية البلاد وعلاقتها العربية والإسلامية، فقد تصاعدت نزعات العنف لديه حتى أسلم أمره للجهاز الأمني فكشف مشروع التغريب عن طبيعته التسلطية القمعية وريثة الاحتلال بعد أن مزقت الحركة الإسلامية أقمعته الحداثية المزيفة من ديمقراطية وحقوق إنسان وحرية المرأة.

من الشمولية إلى التعددية!

أما بالنسبة لما جَذَبَنَا في الثورة الإيرانية، فنظراً لعدم وجود شيعة في تونس تعاملنا مع الثورة على أنها ثورة إسلامية، ولم نلقِ بالألْبُعْدَا الشيعي الذي مثل حاجزاً بينها وبين المسلمين في المشرق، بل تعاملنا معها بانفتاح. ولكن الملفت أن تَبَيَّنَا للثورة الإيرانية لم يكن تَبَيُّناً مطلقاً وإنما ضمن الإطار التونسي، فقد استفدنا من أبعادها الاجتماعية دون تبني نهجها في التغيير. بل أعلَّنا في سنة 1981 في أوج الحماس للثورة عن تكوين حزب: «حركة الاتجاه الإسلامي»، وأكدنا في البيان التأسيسي لهذا الإعلان على الأبعاد الديمقراطية، ولم يكن مسبوقاً في الحركة الإسلامية ذلك التَّبَيُّن للتعددية وللتداول على السلطة عبر الانتخاب وعدم استثناء أي طرف، بما في ذلك الطرف الشيوعي، أي اعتبار العملية الانتخابية هي أصل الشرعية، والالتزام بأنه إذا اختار الشعب التونسي الشيوعيين حكماً عن طريق عملية انتخابية نزيهة فسنعتبر حكمهم قانونياً، وليس علينا إلا أن نتوجّه إلى الشعب لإقناعه بالتراجع.

(1) نسبة للبعافة الذين تسلموا زمام السلطة بعد الثورة الفرنسية (1789) وعرفوا بدمويتهم الشديدة.

وما أن أسفر هذا التوجّه الديمقراطي للحركة عن نفسه حتى انتقدنا الإيرانيون بعد أن كانوا قد استبشروا بتأييدنا العام لهم، فشنت بعض دورياتهم مثل دورية «الحرس الثوري» علينا هجوماً إذ رأوا في هذه الأبعاد الديمقراطية «تأثراً بالقيم الغربية الزائفة»، فرددنا بأننا وإن كنا نعتبر الثورة الإيرانية ثورة عظيمة ونساندها ولكننا لا نعتبرها نموذجاً ولا نرى حقاً لها في أن تمارس على المسلمين وصاية، بل انتقدنا اعتبارها نموذجاً وحيداً للتغيير، فنحن نرى أن نماذج التغيير غير محدودة، وكل بلد عليه أن يبحث عن أسلوب التغيير الذي يناسبه، ثم انتقدنا ما تخللها من أبعاد طائفية، وانتقدناها في تبسيطها للصراع الدولي واقتصاره على صراع مع الأمريكان فيما سُمّي بالشیطان الأكبر، فهناك أبعاداً كثيرة للصراع الدولي لا تقتصر على هذا البعد الواحد وأنه لا يضر الإسلام أن يلتقي بكل قيمة إنسانية نافعة كالديمقراطية، فلحكمة ضالة المؤمن يلتقطها أتى وجدها.

وكما رفضت الحركة الإسلامية في تونس الفلسفة المادية للماركسية، رغم أنها تبنت بعض أبعادها الاجتماعية في إطار الإسلام، رفضت كذلك التجربة الإيرانية كمشروع مغلق مطلوب تمثله في حين استفادت من بعض جوانبها ضمن إطار عملية إصلاح وتطوير المجتمع الإسلامي التونسي تطوراً تدريجياً. فتقدمنا في أوج حماسنا للثورة الإيرانية بطلب لاعتمادنا كحزب سياسي في تونس معلنين التزامنا كاملاً بالديمقراطية نظاماً ومنهجاً للتغيير، وهو ما كان مرفوضاً في أوساط الحركة الإسلامية في ذلك الزمان، إمّا باعتباره نوعاً من الاعتراف بالسلطة الحاكمة وبشرعية الدولة القائمة، أو باعتباره تقليداً للغرب، ولذلك أنقذنا بسببه في المشرق، إذ لم يكن حزب إسلامي قد عبر بوضوح عن مثل هذا التوجه ولا سيما في البلاد العربية.

وقد ظلت الحركة الإسلامية التونسية متنتلة رغم أن الحركة الإسلامية عامة سارت في نفس ذلك الاتجاه ولكن على جرعات، كلما ضغط عليها الواقع تتناول جرعة من ذلك الشراب الذي تناولته حركتنا سنة 1981 دفعة واحدة. ورغم ذلك التحوّل على المستوى العام للحركة الإسلامية، ظل هناك نوع من الحساسية والشعور بأنّمة زعامة تونسية تنافس الزعامة المركزية، وأن هذا الفرع من الحركة الإسلامية ليس منسجماً انسجاماً مطلقاً مع

الأصل، على افتراض أنه ينبغي أن ينبعث التطور من الأصل إلى الفروع. لكن الذي حصل هو انبعث التطور من الأطراف إلى المراكز المركزية.

وأذكر في هذا المجال بأنني كنت في الفترة بين 1979 و1980 قد التقيت بالشيخ عمر التلمساني رحمه الله، وهو رجل رباني مهيب، معتدل في فكره، رصين في مواقفه، وقفت، وكنت شاباً يتدفق حماساً، أمام الشيخ أناقشه بحمّة على علاقة مزاج أهل المغرب في موضوع التعددية السياسية ملحاً عليه في أن يتقدم الإخوان بطلب للاعتراف بهم كحزب وفي أن يتحالفوا مع أحزاب المعارضة الأخرى. فاعتبر هذا كلاماً فارغاً وأمرأ غير وارد، فالإخوان في نظره حزب فوق الأحزاب وجماعة فوق الجماعات، بل وأكبر من أن يكونوا حزباً، وبالتالي كيف يمكن أن يتحالفوا مع هذه الجماعات العلمانية أو الفاسدة. ولكن ما أدهشني وأنا في السجن في سنة 1982 أو 1983 أن بلغني أن الإخوان تحالفوا مع حزب الوفد، فأدركت بأنه لولا أن يسّر الله هذا القائد بفكره القانوني الحي ما كان لهم وبعد خمسين سنة أن ينفكوا عن فتوى مؤسّسهم العظيم الرافضة للتعددية رغم ملاساتها المعروفة.

فقد اعتبروا مخالفة الإسلام للديمقراطية التعددية مسلّمة ورثوها عن أسلافهم، وبالذات عن الشيخ المؤسس حسن البنا، وهو صاحب فكر سياسي حي ومجدّد، ولكنه وقف ضد الأحزاب، ويمكن تفسير تلك النزعة لديه بظروف مصر وطبيعة الأحزاب السياسية في ذلك الوقت وبنظرة هو للصراعات الدولية. كما يمكن أن يُعزى ذلك في تقديري إلى تأثره بالأحزاب الشمولية كالفاشستية والشيوعية.

وقد يستهجن البعض أن نقول بأنه تأثر بتلك الأحزاب، و الحقيقة أنه في الأربعينات والثلاثينات لم تكن سمعة مثل هذه الأحزاب سيئة كما هي اليوم، بل على العكس كانت هي الملمح الأكبر لزعماء الحركة الوطنية في العالم الثالث، فكلهم كانوا يتصورون أن الطريق إلى مقاومة الاستعمار وبناء النهضة يمر بتكوين حزب للأمة يجمع كل طاقاتها لمواجهة الاستعمار وقضايا التنمية، وأن التعددية، تالياً، هي تفريق للصنف في وقت يستلزم الهجوم على الأمة تجميع قواها لا تشتيتها. وليس صحيحاً أن البنا طالب بحل الأحزاب لفسادها، كما يحاول البعض تفسير وتبرير موقفه معتبرين أنه كان يؤمن بالتعددية

وأنه إنما كان ضد تلك الأحزاب لفسادها. لا، بل هو لم يؤمن بالتعددية أصلاً لأنه كان يرى بأن التعددية ستفرق الصفوف وتبليبل الأفكار وتضيع الأوقات.

وجاء عبد الناصر لينفذ وصية شيخه البنا ويحقق غرض الإخوان ولكن على طريقته الخاصة وحسب المزاج السياسي السائد، فأول ما عمله بعد استلامه للسلطة هو حل الأحزاب والاستعاضة عنها بحزب واحد يعنى صفوف الشعب في تقديره من أجل البناء والنهضة الشريفة وتوحيد أمة العرب وتحرير فلسطين ومواجهة الأعداء...

لقد كانت النصرية امتداداً لفكر الإخوان من هذه الناحية، ويمكن القول بأنها حققت النموذج الإخواني في عدة مستويات. أولاً: حل الأحزاب، دون الإخوان المسلمين، وتكوين حزب للأمة. وثانياً: تطبيق جانب كبير من البرنامج الاجتماعي للإخوان مثل برنامج الإصلاح الزراعي، وبما في ذلك التأميم، الذي قاله عبد الناصر وكان قد دعا إليه الإخوان أصلاً، وثالثاً: أيديولوجيا توحيد العالم العربي وتحرير فلسطين هي في الأصل أيديولوجيا إخوانية احتواها عبد الناصر أو استولى عليها، ولكنه أراد أن يحققها في إطار علماني دكتاتوري، لاسيما بعد أن تأمر عليه الغرب واستهدفه فاضطرَّ للانجلاء إلى الطرف المقابل، إلى المعسكر الشيوعي. وكان لهذا التوجّه تأثيره الكبير على علمنة المشروع الناصري وترسيخ تصادمه مع الحركة الإسلامية دون أن يتحوّل الرجل إلى عدو للإسلام، بل ظل الوجه السياسي هو الغالب على صراعه مع الإخوان.

خلاصة القول في هذا النطاق أن الحركة الإسلامية في تونس نشأت متعلمة على الحركة الإصلاحية المشرقية ولكنها لما نمت وتفاعلت مع التحديث التي طرحها المجتمع التونسي، وخاصة تحديث التحديث والصراع الاجتماعي السياسي، اكتشفت أن بضاعتها المشرقية لا تسعفها في قيادة عملية التغيير المطلوبة في مجتمعاتها الأكثر تغرباً من مجتمعات الشرق، وفي استيعاب إرث الحداثة فيه والأبعاد الأخرى للصراع غير البعد الثقافي. وعلى هذا الصعيد استفادت الحركة الإسلامية في تونس بلا شك في تطورها من الثورة الإيرانية، ومن إرث اليسار والحركة الديمقراطية، كما استفادت من بعض المفكرين المجددين من مثل محمد فتحي عثمان ومالك بن نبي، ومن المنهج الأصولي التجديدي والبراغماتي لحسن

التراخي، من أجل صناعة نموذج تونسي للحركة وللتفكير بحسب أنه كان نموذجاً متقدماً في الحركة الإسلامية على الصعيد العالمي، وقع امتصاصه على جرعات من طرف الحركات الإسلامية الكبرى ولا يزال مرفوضاً بالكامل من طرف بعض التيارات الإسلامية التي لا تزال تفكر بمنطق مبسط.

وكما تطوّرت الحركات الشيوعية في أوروبا إلى حركات ديمقراطية، كذلك تطورت الحركة الإسلامية التونسية من فكرٍ شمولي إلى فكرٍ تعلّدي، وهذا التطور يحصل الآن في معظم الحركات الإسلامية في العالم، إنه تطور من الفكر الشمولي الذي يلخص الصراع في أنه صراع بين حق وباطل، وأنا على حق و الآخر على باطل، إلى فكر فيه جرعات من النسبية، أي الاعتقاد بأننا على حق ولكن بشكل نسبي. فالإسلام وحده هو الحق المطلق، أما ما نفهمه نحن من الإسلام فهو حقيقة نسبية، وتالياً، هناك تعددية داخل الإسلام انطلاقاً من مبدأ الاجتهاد، وللأمة مكانتها في الإسلام انطلاقاً من مفهومَي الاجماع والشورى، وبهذا وقع إحياء جملة من المفاهيم المكنونة في الإسلام من خلال الصراع مع الغرب واستيعابه. من الواضح هنا أن هذا المسار هو استئناف جاد لمشروع الحركة الاصلاحية بقيادة جمل الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وعبد العزيز الثعالبي وحسن البنا الذين كان هدفهم الأساسي نهضة الأمة من خلال استيعابها لمكاسب الحضارة الغربية على شروط الإسلام ومصلحته قبل أن ينحرف به تيار التغريب ونموذجه بورقية وشاه إيران وأمان الله خان وأتاتورك. فتحوّلت عملية الإصلاح والانفتاح على الغرب إلى عملية انبهار به وتقليد أعمى له ورغبة في الانصهار فيه تحت شعار اللحاق بركب الأمم المتقدمة.

أما التيار الثاني فهو تيار الحركة الإسلامية الذي انكمش على نفسه تحت وقع الضربات ومال إلى التشدد والالتفات إلى الماضي حكماً على الحاضر لاسيما مع تصاعد الخط الغربي الأمر الذي كادت معه حركة الاجتهاد التي انطلقت مع حركة الإصلاح أن تتوقف جملة تاركة مكانها لمفاهيم التميّز والجاهلية والمفاصلة والاستعلاء وتحريم الديمقراطية ومشاركة المرأة.

ولا شك أن كتاب «الحريات العامة في الدولة الإسلامية»⁽¹⁾ يمثل تكثيفاً وتأطيراً لهذا التطور، الذي لا يزال يحتاج إلى جهد كبير حتى يستكمل مراحله، استيعاباً للحدثة في إطار الإسلام، والمقصود استيعاب مكتسبات العقل الغربي وتجاوزها في إطار اجتهاد إسلامي حديث. وبذلك أن يكون المشكل كيف نقضي على الحداثة أو كيف نقضي على منجزات العقل الغربي باعتبارها مصادمة للإسلام، وبذلك تبني مفهوم التقدم كما تبلور في الغرب من خلال السؤال الذي تم الانحراف به عن معناه الإيجابي لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ يصبح المشكل كيف نستوعب مكاسب وقضايا عصرنا ونرسم أهدافنا الخاصة وفلسفتنا في الحياة في إطار ذاتية الإسلام وأسس وفي إطار هويته المستقلة تماماً كما استوعب الإسلام الإرث الديني الذي سبقه، وكما استوعبت الحضارة الإسلامية مكتسبات الحضارات اليونانية والهندية والفارسية، وكما فعل الغرب مثل ذلك في عصر نهضته في علاقته بالحضارة الإسلامية.

إن التحدي اليوم لا يكمن في كيف نتصادم مع الحضارات - والحضارة الغربية بالذات - وإنما في كيف نستوعبها ونتجاوزها. ليس المشكل كيف نهرب من العصر الذي يوظفه الغرب وإنما كيف نعيش في العصر مسلمين كما ذكر ذلك العلامة الشيعي السيد حسين فضل الله، على حين كان مشروع التحديث البورقيني وأمثاله يدور حول كيف ننخرط بأسرع ما يمكن في الحياة الغربية وننعم بخيراتها وهو ما يجعل من الإسلام وتراثه عبء لا بد من إزاحتها أو الاحتيل عليها. إنه الثمن الوحيد في نظر "حداثي العرب" حتى تتم عقلنة السياسة وعقلنة الاقتصاد وحتى نحكم على الأشياء بنتائجها وبأسبابها، بمقاييس موضوعية، وتصبح المصلحة بمعناها المادي مقياساً أساسياً في الحكم على مصلحة الفرد ومصلحة الأمة، ويمكن النهوض بالاقتصاد وتحرير السياسة من سيطرة النخبة وتحويلها إلى مصلحة الجماهير ويتم استيعاب التقنيات المعاصرة وتحقيق مشاركة المرأة في الحياة الاجتماعية والسياسية. إن الحركة الإسلامية الحديثة هي المشروع الذي يؤكد أن كل ذلك

(1) العنوشي، راشد. الحريات العامة في الدولة الإسلامية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى،

أب/أغسطس 1993)

يمكن ولكن في إطار إسلامي يحفظ الأسرة ولا يهدمها. بل إن ذلك غير ممكن خارج هذا الإطار، إذ لا تجديد جدير بهذا الاسم لا يتأسس على النص الإسلامي ولا يكون مشعباً إيماناً يخلصه وجدارته. إن الإسلام روح هذه الأمة، فأنى لتحريكها وتعبئتها لمشروع دون المرور بالإسلام الذي أطلق للعقل العنان وحرره من كل وصاية.

التجربة السودانية

وعلى ذكر المرأة، فقد نشأت الحركة الإسلامية في تونس متأثرة في هذه القضية وغيرها بالأدبيات المشرقية التي تنحو في عمومها إلى مهاجمة وضع المرأة في الغرب، وخطر ذلك الوضع على الأسرة والمجتمع، مكتفية في الإسلام بالتأكيد على دور المرأة كأم وزوجة وربة بيت منتقلة لكل اختلاط لها مع مجتمعات الرجل، والحق أن الأدبيات الأولى للحركة الإسلامية كما صاغها البنا كانت في هذا الشأن وغيره أكثر انفتاحاً ومرونة، ولكن أدبيات الخنة واشتداد تأثير منطقة الخليج تحا بقطاعات من الفكر الإسلامي في بعض المراحل صوب التشدد والضيق وبسبب التحدي البورقيي للإسلام وهجومه عليه انطلاقاً من موضوع تحرير المرأة والإيجاء الدائب بظلم الإسلام للمرأة وإنقاذ بورقية لها، وبسبب رد الفعل ضد منتخات التحلل التي فشلت في المجتمع، فقد انصب خطاب الحركة في هذا الباب خلال العشرية الأولى على مهاجمة الموقف البورقيي في مسألة منعه للتعبد وتجريمه لفاعله، وفي إبلحة الزنا وفي فرض الاختلاط في المدارس.

وفي هذا السياق غدا حتى موضوع تعليم المرأة حسب منزعتها في تلك المرحلة غير مرغوب فيه، وإن كان ولا بد منه فليكن بلحد الأدنى الضروري الذي يرفع الأمية عن المرأة دون حاجة إلى مواصلتها التعلم، بل من الأفضل تزويجها مبكراً والحد من كل فرصة للاختلاط، غير أنه ومع فشو مناخ النقد للوافد المشرقي، ومع زيارتي الأولى للسودان سنة 1979 ومشاهدتي لنموذج آخر غير الذي قلتمته الأدبيات المصرية الباكستانية السائنة في مرحلة نشأتنا في السبعينات التي تأثرتنا بها في موضوع المرأة، بدأت نظرتنا تتغير. وكان النموذج السوداني متميزاً باتساع مشاركة المرأة في المجهود الإصلاحي والدعوي وعفوية

علاقتها بالرجل ووجودها الكثيف في مناشط مشتركة كثيرة في الجامعة وفي الندوات والرحلات. وأذكر أن اتحاد الطلبة نظم رحلة نيلية (نسبة إلى نهر النيل) ليوم كامل شارك فيه عدد من الطلبة والطالبات وكنت أنا والشيخ حسن الترابي والشيخ المرحوم محمد صالح النيفر رحمه الله ضيوفاً في تلك الرحلة. وكان الشباب من الجنسين يشاركون بكل عفوية وبراعة في كل المناشط مثل إلقاء الكلمات والأسئلة والإنشاد وإعداد وتقديم الطعام والتنظيف. فمثلت هذه المشاهد نموذجاً إسلامياً أثير متميزاً في العلاقة بين الرجال والنساء كان له أثر كبير في تطوير موقف حركتنا من المرأة على نحو يسر تفاعلها (أي حركتنا) مع مجتمعها الذي نالت فيه المرأة حظوظاً كبيرة من التطور المحمود وغير المحمود تصديتاً لها بدافع رد الفعل دون تمييز، والجدير بالملاحظة أن اكتشاف التجربة السودانية وتميزها عن بقية التجارب الإسلامية السائدة على صعيد الفكر والعمل مثل مصدرها مهماً من مصادر تطوير فكر الحركة الإسلامية في تونس.

وأذكر أنني أُلقيت سنة 1980 بمقر مجلة "المجتمع" بساحة المنجي بالي بالعاصمة محاضرة حول المرأة بعنوان "وضع المرأة في الحركة الإسلامية" قمت فيها بنقد ذاتي شديد لمواقفنا السابقة داعياً إلى تجديد في الموقف بالنهج تأكيد مبدأ المساواة بين الجنسين وضرورة المشاركة الفاعلة للمرأة في كل نشاط اجتماعي وسياسي يتجاوز دورها في البيت مع التأكيد على هذا الدور الحيوي وعدم إلغائه بدعاوى تحررية زائفة وما يقتضيه ذلك من إعداد علمي لها يتجاوز مستوى رفع الأمية إلى تشجيعها على بلوغ أعلى المراتب العلمية، والتأكيد على حاجة النهضة الاجتماعية إلى عملها وأن يكون مقياس توزيع العمل بحسب الكفاءة والافتقار. كما أكدت اغضرة على ضرورة الحاجة إلى زعامات نسائية إسلامية تجسم قيم الإسلام من أجل نهضة عامة شاملة ومن أجل التصدي لزعامات نسائية علمانية بورقراطية لا تعدو كونها زينة في صالونات المدن والأوساط المترفة. والتأكيد كذلك على أن الاختلاط البريء ليس ممنوعاً، وأن تعند الزوجات ليس فريضة في الإسلام حتى نجعل منه قضية من قضايا الدعوة. ولقد ساهم هذا النقد في تطوير علاقة المرأة التونسية بالحركة فزاد إقبالهن على الحركة وتضاعفت مشاركتهن في مناشطها سواء أكن يرتدين الزي الإسلامي أم لا !!

وظهر ذلك في تعزيز الصف الطلابي في الجامعة وفي تعزيز موقف الحركة وفوزها بأغلبية ساحقة في الانتخابات التشريعية سنة 1989 التي تورط النظام في تزيفها على نطاق واسع جاكماً على وعود (7 نوفمبر) بالإفلاس دافعاً البلاد إلى الجبهول كما أتى هذا الموقف إلى إعلان الحركة في 1988/7/17 قبولها اعتبار مجلة الأحوال الشخصية إطاراً صالحاً في عمومته لتنظيم شؤون الأسرة يجد في عمومته سنته الديني. وكذلك أتى إلى وجود عناصر نسائية في كل مستويات القيادة منذ مؤتمر 1981.

وهذا التطور يعود بنا إلى جذور الحركة الإصلاحية في القرن التاسع عشر كما نشأت مع خير الدين التونسي ورفاعة الطهطاوي وعبد العزيز الثعالبي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. هؤلاء جميعاً كانوا مخلصين للإسلام شديدتي الإيمان به، وكانوا متألمين لما حققه الغرب من تقدم في كافة المجالات بينما المسلمون متخلفون، وكان مشروعههم كيف يقتبسوا - بلغة خير الدين - من الغرب مائة تفيد المسلمين، وكيف يستوعبون مكاسب التقدم الغربي دون التضحية بالإسلام، لأن المشروع الذي كان يطرحه الغرب وتلاميذه عليهم لسان حاله: لا سبيل لكم أيها المسلمون لتحصلوا على بركات التقدم وخيراته إلا بالتضحية بالإسلام أو على الأقل بأبعاده الاجتماعية، أي أن تحيدوا الإسلام وتقصوه عن مهماته ورسالته في توجيه الحياة كلها، أي أن تعلمنوه كما علمن الغرب مسيحيتهم. ولئن كانت المسيحية في الأصل متهيئة لذلك (دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله)، فإن الإسلام لا يقبله، بل ينبغي أن تمتد توجيهات الله وأنواره في كل أرجاء الفكر وميادين العمل، ولكن دون وصاية من سلطة دينية، إذ أن السلطة في الإسلام مدنية من كل وجه، أي من صنع البشر باجتهادهم وفهمهم وخدمتهم ومسؤولية أمامهم.

مالك بن نبي

لقد كان لمالك بن نبي تأثير في المجموعة الإسلامية التونسية، التي استفادت كثيراً من "ملتقيات الفكر الإسلامي" التي كانت تنعقد مرة أو أكثر كل سنة في الجزائر خلال السبعينات، وكانت مجموعتنا - التي تضم الشيخ عبد الفتاح مورو والفاضل البلدي وصالح

بن عبد الله وحميله النيفر و راشد الغنوشي - تذهب في كل سنة في الأعوام 1970، 1971، 1972 من تونس إلى الجزائر لحضور تلك الملتقيات حيث نلتقي بمالك بن نبي، الذي كان يخصصنا باللقاء والمحاضرة والحوار والتوجيه. وكنت ولا أزال شديد الإعجاب به، وأعتقد أنه يمثل عنصراً من عناصر الثقافة الإسلامية المعاصرة لم يشغل نفسه بشرح مفاهيم الإسلام في المطلق وإنما سلط أدوات التحليل العلمي والمعرفة المعاصرة على واقع المسلمين والواقع الدولي عامة لتبصير المسلمين بحقائق هذا الواقع والقوى المتحركة فيه وعوامل تطوره بما جعله بحق - من دون غيره - الامتداد الطبيعي لمدرسة ابن خلدون.

ومما أتذكره جيداً خلال لقائي الأول مع هذا العلامة وكان ذلك في طريق عودتي من فرنسا إلى تونس صائفة 1969 مروراً بالجزائر، أنه - رحمه الله - وجه انتقادات شديدة لسيد قطب، رحمه الله، الذي ذكر في أحد كتبه أن الحضارة هي الإسلام أو الإسلام هو الحضارة، وأنه حين كان في أول عهده يعتقد مثل ما كان يعتقد "كاتب جزائري"، كان يكتب عن الإسلام «إن الإسلام شيء والحضارة شيء آخر» في إشارة إلى مالك بن نبي دون أن يذكر اسمه. ويبدو أن مالك بن نبي اعتبر ذلك تحقيراً من شأنه، فوجد في نفسه على سيد رحمهما الله، وقد انحزت إلى موقف مالك بن نبي واعتبرت أنه أعمق فهماً للحضارة من سيد قطب.

ذلك أن الحضارة هي تحرك الإنسان بالفكرة في الواقع، حركة تفهم الواقع وتغيره وتوظفه لمصلحة الإنسان. أما الإسلام مجرداً فهو منهاج، هو هداية، هو مشروع للحضارة، وليس حضارة نلجزة. وإنما يصبح حضارة عندما يفهم على حقيقته ويطبق التطبيق الجيد من خلال تحرك معتنقيه به في الحيلة الحركة المؤثرة في "الإنسان والتراب والزمن" التأثير الإيجابي الفاعل. وعليه، نقول بأن المسلمين يمكن أن يكونوا متحضرين كما يمكن أن يكونوا متخلفين. وأما سيد قطب فمقتضى موقفه أن الإنسان متحضر إذا كان مسلماً ومتخلف إذا كان غير مسلم، وهذا يقود في النهاية إلى التكفير، مثل اعتقاد الخوارج بأن المسلم هو الإنسان الكامل لأن الإسلام هو الكامل، ولا يكون الإنسان مسلماً بزمعهم حتى يتماهي مع هذا الكامل. وتالياً، كفر الخوارج الناس بالعاصي والذنوب لأنها تتناقض مع صفة الكامل. كذلك طور سيد قطب هذه الفكرة المثالية للخوارج وطبقها على موضوع

الحضارة، ومقتضى ذلك أنه لا يكون الإنسان متحضراً إلا إذا كان مسلماً تماماً، وتالياً، فإن مجتمعاتنا جاهلية غير مسلمة لأنها غير متحضرة، ومن هنا أتت فكرة الجاهلية ويكون غير المسلم بالضرورة بدائياً متخلفاً وهو ما لا يشهد عليه الواقع. بل يشهد أن الحضارة دول «وتلك الأيام نداولها بين الناس» تماماً كالصحة والمرض والفقر والغنى، وهو ما يتساق مع شهادة التاريخ والواقع. فتكون الحضارة - وفق مالك بن نبي - شيئاً آخر غير الإسلام، وأن المسلم يمكن أن يكون متحضراً إذا أحسن فهم الإسلام وتفاعل به مع الواقع فغيره. وأما إذا لم يحسن الفهم والتطبيق حتى مع اعتقاده في الإسلام، فهو مسلم ولكنه مسلم متخلف أو ظالم. وتالياً، يمكن أن نتصور مسلماً متحضراً وآخر متخلفاً، ومسلماً عادلاً وآخر ظالماً، تماماً كما يمكن أن نتصور كافراً ظالماً وكافراً عادلاً. فالكافر الذي يحسن زراعة حقله متحضر في الزراعة، بينما المسلم العابد الذي يقوم الليل لكن لا يحسن الفلاحة أو يهمل زراعة الحقل فهو مسلم متخلف في الزراعة. وسيكافئه الله على قيامه الليل يوم القيامة ولكن لن يرفع من مستوى إنتاجية حقله المتدنية، ولن يحرم الكافر من ثمار حقله التي استحقها بجهده لا بسبب كفره. وكما أن الفلاح المسلم لا يكفر ولا يخرج عن الإسلام مجرد كونه فلاحاً بدائياً أو فاشلاً، فكذلك الحاكم المسلم الذي لا يعقل لا يخرج ظلمه بالضرورة من الإسلام مع أنه سيقى به متخلفاً ظالماً، على حين أن نظيره الحاكم الغربي وإن يكن كافراً بالعقيدة لكنه ما عطل في حكمه بين الناس أو أحسن توظيف الطاقات البشرية في اكتشاف كنوز الكون وتسخيرها لمصالح الناس فهو متحضر ومستحق لشمار جهده في الدنيا انتصاراً وازدهاراً.

وقديماً، تحدث علماء الإسلام مثل ابن تيمية عن العادل الكافر والمسلم الظالم فقالوا إن الله ينصر الحاكم العادل وإن يكن كافراً ولا ينصر الحاكم الظالم وإن يكن مسلماً، فكان تفكيرهم أقرب إلى الاعتدال والمعاصرة وروح الإسلام من كثير من مناهج التكفير الراجحة في أوساط من الحركة الإسلامية المعاصرة التي لا تخلو من ادعاءات النطق باسم الحقيقة الإسلامية المطلقة واحتكار تمثيل جماعة المسلمين والفرقة الناجية، وهو تفكير تكفيري متشدد مصادم للتعددية الإسلامية ولنطق الإسلام السمح، إنه "الكنيسة الإسلامية" المعاصرة،

أو الانحطاط الإسلامي المعاصر الذي مثل نكوصاً بالفكر الإسلامي عما كان عليه في زمن الأفغاني وعبدل وورشيد رضا والتهالي وابن باديس والبنّا... إلخ، إنه زحف الصحراء على المدن في زمن انكماش دور الحواضر الإسلامية الكبرى التي كانت معروفة.

لقد أضاف مالك بن نبي بعداً آخر إلى تكويننا هو البعد التاريخي الاجتماعي، أو البعد التحليلي للظاهرة الاجتماعية والسياسية والتاريخية، فلم نعد نتعامل مع نظريات إسلامية، مثل المرأة في الإسلام أو الاقتصاد في الإسلام أو الحكومة في الإسلام كما هو سائد في الأدبيات الإسلامية، وإنما أصبحنا نتعامل مع واقع المسلمين سواء الواقع القائم الآن أم الواقع التاريخي، على ضوء مفهوم الحضارة والتخلف والعدل والظلم والديمقراطية والديكتاتورية وليس فقط على ضوء مفهوم الإيمان والكفر.

ذلك أن معادلة السلوك الإنساني فرداً وجماعة لا تتقوم بعنصر واحد على أهميته هو عنصر الإيمان. وهو ما يتساق مع منطق القرآن في تعامله مع الأمم الأخرى حيث الأداة المستخدمة غالباً ليست أدوات التعميم مثل كل، وإنما أدوات التبعض: ﴿ليسوا سواء من أهل الكتاب...﴾، وهذا المنطق التحليلي النسبي يجعل غير المسلمين ليسوا كتلة صماء واحدة معادية، بل منهم العدو ومنهم الحايذ ومنهم الصديق وكل حين له أحكامه الخاصة في التعامل (سورة الممتحنة 7)، والمسلم ليس مبرأً من الظلم وصدور العدوان عنه مما يوجب في رده عن غيّه ولو بمقاتلته (سورة الحجرات). لقد منحنا ابن نبي أدوات أخرى للتحليل فوسّع من آفاقنا. فأصبحنا نرى أنه من الخطأ أن يظل المجتمع والسلوك البشري يختلف بتعقيداته يحلّل على ضوء مفهوم واحد مبسّط مثل مفهوم الإيمان والكفر، لأن السلوك البشري أكثر تعقيداً من أن يستغرق في مفهوم واحد - كما تقدم -.

ثم بعد ذلك جاء الحميني ليضيف إلى تكويننا في نهاية السبعينات بعداً آخر وأداة تحليلية أخرى هي الاستكبار والاستضعاف، وهي أداة تحليلية مفيدة في فهم السلوك البشري، فالتناس لا ينقسمون فقط إلى مؤمنين وكافرين، بل ينقسمون أيضاً إلى متحضّرين ومتخلفين، وعادلين وظالمين، ومستكبرين ومستضعفين.

وأنه في الصراع الدائر بين هؤلاء وأولئك يوجب الإسلام على المسلم الوقوف مع مواقف التَّحَضُّر ضد التخلف ومواقف العدل ضد الظلم، ومع صف المستضعفين ضد صف المستكبرين، ومع أنصار الحرية والديمقراطية ضد الطغاة والمتجبرين، مع موسى ضد فرعون بقطع النظر عن الجانب العقدي لهؤلاء وأولئك. فلحق أحق أن يتبع وهو ليس منحصرًا في المؤمنين، قل تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا، اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ (المائدة 7).

من ثمار تعدد التجارب والمرجعيات:

هياتنا هذه الأدوات التحليلية لخوض الصراع مع الحركة اليسارية في الجامعة. وكانت حركة أصولية تكفيرية بالمعنى الاجتماعي أو الفلسفي، ذات بعد واحد تسعى جاهلة لاختزال حركة التاريخ وصراعات المجتمع ومسالك الأفراد في بعد واحد هو العنصر الاقتصادي.

لقد بدأنا نستوعب الصراع في تعقّداته، ونذكر أن الله لم يخلقنا غاربة الشيوعيين، بل خلقنا غاربة الظلم والظالمين، والظلم قد يصدر من المسلم وقد يصدر من الكافر، وإنما جاء الإسلام بالعدل ولذلك ينبغي أن تدافع عن العدل وحيثما العدل فثمّ شرع الله وحيثما الظلم فثمّ أعداؤنا.

بعد هذا التوجّه أصبحنا في طليعة المدافعين عن الحركة النقابية في الثمانينات بعد أن استوعبنا قضايا الحرية والعدل ومنها أننا أصبحنا نحن الذين نقود الاضرابات وقد احتوينا قضايا العمال في الإطار الإسلامي، وأصبحنا نحن الذين نقود النضال ضد الظالمين وأوليائهم، ضد الحكومة والرأسماليين الجشعين. وأصبحنا نؤكد على المحيازنا للمستضعفين لا تأبيدًا لصراع اجتماعي بين العمل وبين رأس المال، إذ ليس في المجتمع المسلم المثالي ظلم يحجب يؤدي إلى انقسام المجتمع وإلى صراع بين الطبقات.

مجتمع الإسلام مجتمع أخوة، مجتمع عدل وتضامن وتعاون، وتقارب في مستويات

العيش. ولكن مادام الظلم والانقسام والصراع قائماً فالحركة الإسلامية ينبغي أن تتحازز للمظلومين وأن تقف في وجه الظالم المتمثل في رأس المال ودولته.

نحن مع المظلوم في الصراع بين الاستكبار والاستضعاف، بين الرأسماليين المحتكرين والشعوب المستضعفة إن على الصعيد اقليمي أو على الصعيد الدولي. فكما لا ينبغي لنا أن نقف مع الظالم لا يجوز لنا أن نظل حياديين، بل يفرض علينا ديننا أن نقف مع المظلومين والمستضعفين من أهل ملتنا أو من غيرهم على حد السواء.

نقلتنا هذه المقولات من المعارضة الآلية ذات البعد الواحد للدولة إلى المعارضة المؤسسية على مبادئ وقيم إنسانية تجد أسسها ومكانها في الإسلام، بل إن مكانها الأساسي في الإسلام، وكان خطأ أن ضيقنا إطار الإسلام فاختزلناه في بعد واحد من أبعاده هو البعد العقلي، أي معيار الإيمان والكفر.

لقد استوعبنا حقيقة أن الإيمان بالله الحق العدل الرحيم تجلياته تبلى في المجتمع كفاحاً ضد الظلم ونضالاً من أجل العدل وحقوق المستضعفين، بينما الكفر في أحلك صورته هو الظلم. وفي ضوء ذلك يمكن أن يفهم المرء قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (العنكبوت 12). وفي هذا المنظور الواسع للإسلام أمكن يسر لحركتنا استيعاب قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان ومناصرة ثورات التحرر في العالم في جنوب أفريقيا وأمريكا اللاتينية، فضلاً عن القضية الفلسطينية حتى عندما كانت تقودها منظمة التحرير العلمانية، فقد ناصرناها على حين كانت حركات إسلامية أخرى متحرجة.

وكذلك كان حالنا في قضية تحرير المرأة، فكما عارضنا في الأول مفهوم الاشتراكية أو العدل لتلبسه بالشيوعية عارضنا "تحرير المرأة" لأن جماعة بورقوية هي التي رفعت رايته. ولكن في نهاية السبعينات، عندما استيقظ الحس الاجتماعي فينا تحت وطأة حركية المجتمع مستفيدين من تجربة التحرر النسوي في السودان، وهي تجربة متميزة في الحركة الإسلامية المعاصرة، تبين لنا وجود ظلم حقيقي للمرأة في المجتمع الإسلامي التقليدي، وكان العلمانيون هم الذين يرفعون لواء الدفاع عنها حتى وإن كان ذلك تأثراً بالنمط المجتمعي والحضاري

الغربي وليس امتداداً مع تراث الحركة الإسلامية الإصلاحية، تماماً كما أن ضحايا الرأسماليين من المظلومين حمل لواء الدفاع عنهم الشيوعيون وهي بالأساس قضية إسلامية دافع عنها محمد علي الخاسي والظاهر الحداد وسيد قطب من موقع الإسلام. أدركنا أن ذلك لا يبرر ولا يميز بل أن نتخلى عن قضية نحن أولى بها منهم، بل مطلوب منا أن نتفاعل مع كل قضية عدل. بل ينبغي على المسلم إزاء كل قضية عدل أن يعتبر نفسه أولى بها من غيره، ولقد أخطأ بعض المسلمين فهم ما يجري في المجتمع والعالم بسبب تضيقهم للجهاز التحليلي مما أفقدهم القدرة على استيعاب القضايا الإنسانية مثل قضية الديمقراطية وقضية مبادئ حقوق الإنسان ودعم سلطة المجتمع المدني ومؤسساته إلى ما سواها من القضايا العادلة التي هي من جوهر إسلامنا، ولا يضير المسلم أن يكون قد حمل لواء الدفاع عنها غيره، بل إن في ذلك ما يحمله على الشعور بالذنب والتقصير، وما يدفعه إلى الاستدراك واللقاء مع القائمين يناضلون على أي جبهة من تلك الجبهات للشد من أزهرهم وتنسيق الجهد معهم في اتجاه توحيد الجهد والتحالف.

ومما يؤسف له أنه لا يزال قطاع من المسلمين يماري في الدفاع عن هذه القضايا العادلة ويعتبر أنها جاءتنا من الغرب والمتغربين وأنه ما دام قد حمل لواءها الأمريكيان والغربيون فينبغي أن نحافها أو نعارضها أو نتحفظ على الأقل في استخدام مصطلحاتها، وذلك على غرار الشيوعيين الذين ظلوا ناصبوا الديمقراطية وحقوق الإنسان العداً واعتبروها بضاعة امبريالية بورجوازية ولكنهم بعد أن روّضتهم نحن وعركتهم التجارب لم يكتفوا بالانتماء إليها وإنما عمدوا إلى احتكارها واتخذوها سيفاً مسلطاً على رقاب الإسلاميين كما فعلوا مع مفهوم المجتمع المدني، مع أن الأصل أن كل ما هو خير فالإسلام أولى به، أليست الحكمة ضالة المؤمن، وهل بعث النبي ﷺ إلا ليتمم مكارم الأخلاق، أو ليس الإسلام هو مجتمع الأسماء الحسنى؟؟ ﴿ولله الأسماء الحسنى﴾.

لكل هذه الاعتبارات التي أسلفنا نحسب أن مشروع الحركة الإسلامية في تونس رغم أنه أقصي بالقوة والعنف، إلا أنه لا يزال يمثل أملاً، لا للتونسيين فقط وإنما لغيرهم، في الحوار والتعايش بين التيارات والأحزاب وحتى بين الحضارات كالإسلام والغرب.

ولذلك لا عجب أن يجد هذا المشروع - الذي أخذت الحركة الإسلامية العلمية تستوعبه بالتدرج بوعي أو بدونه دون أن تسميه في كثير من الأحيان بعد أن كانت في السابق ترفضه وتتل من دعائه - صدىً كبيراً متعاضداً، إذ كان له دور كبير في الحوارات الوطنية بين الإسلاميين وبقية الأحزاب وفي التحالفات والمشاركات الإسلامية في الحكم، وفي إقامة العلاقة مع القوميين والمبادرة بالحوار معهم مما تمخض عنه في النهاية تكوين مؤسسة تجمع بين القوميين والإسلاميين، كما وكان له دور مهم أيضاً في الحوار مع الغرب، حتى غدا كثير من الغربيين الآن يؤكدون على أهمية هذا الفكر الذي يقدم أرضية مشتركة ويطرح الحوار والتعاون بديلاً عن حتمية الصراع. كما كان لهذا المشروع الفكري دور في الدفاع عن صورة الإسلام في العالم، وهي تتعرض لحمولات منظّمة من طرف أعتى وأمضى أجهزة الفكر والإعلام الغربية وامتداداتها بقيادة الأخطبوط الصهيوني الذي نصب الإسلام غرض على إثر سقوط الاتحاد السوفياتي وخشيته من فقدان الدور والأهمية والتمويل والدعم. فتفخ في كبر العداء للإسلام والتهويل من خطره. حتى كادت صورة الإسلام تقترن بكل ما تبغض النفوس، واعتباره الخطر الأعظم المهدد لكل منجزات الانسانية، فكان لفكر الوسطية الإسلامية وما ألقاه من علاقات مع الأوساط العلمانية التحريرية إن في الوطن العربي أو في الغرب دور مقدّر في التخذيل عن الإسلام وفي المساعدة على اكتشاف مشروعه الإنساني العظيم. وكان من ذلك "حلقة الأصالة والتقدم" التي تأسست من طرف عدد من المفكرين الإسلاميين والغربيين من بلاد مختلفة منذ سنة 1996 وعقدت ندوتين حتى الآن.

كلمة أخيرة:

هذه الجولة في مشاهد من حياتي الشخصية في تفاعلها مع البيئة الأولى التي نشأت فيها ومع عدد من البيئات الأخرى التي ساقنتي الأقدار إليها ثم واقع الكيان الفكري والحركي الخاص: "الحركة الإسلامية في تونس"، الذي يبدو من السياق وكأن الخاص قد

ذاب في العام وفقد تماماً ذاتيته لا سيما والكيان يخوض منذ عقدين من الزمان معارك لإثبات الوجود أي دفاعاً عن الوجود، تفاعل خلالها مع أحداث البلاد والمنطقة والعالم.

غير أن ما تجدر ملاحظته أن هذه السيرة الذاتية إذا صح التعبير كانت بطلب من الأستاذ عزام التميمي خلال إعداده لأطروحة دكتوراه بجامعة واشنطن منسّرة بلندن حول «الفكر السياسي للغنوشي»⁽¹⁾، فلم تكن هذه السيرة إذن مبادرة شخصية مني، ولم تكن وافية بمقتضيات السيرة الذاتية بقدر ما كانت وافية بغرض الباحث لا سيما في تغطيتها لعشرينين من الحقبة لأن ذلك لم يكن مما يهم الباحث بقدر ما كان يهمه تتبع أطوار النشأة والعوامل التي أثّرت في توجهاتي وتوجهات الحركة التي كان لي شرف الإسهام في تأسيسها بفضل الله وهي في كل الأحوال وثيقة أخرى للتعريف لا بكتابها، بقدر ما هو تعريف بأطوار من الحركة الإسلامية التونسية كظاهرة اجتماعية تسري عليها سنن التطور الاجتماعي وربما يجعل الحكم عليها مستعصياً دون وضعها في سياقها التاريخي والاجتماعي وتفاعلها مع جملة مؤثراته المحلية والخارجية■.

(1) الفكر السياسي عند الغنوشي: رسالة بحث تحت إشراف أستاذ العلوم السياسية الشهير جون كين ، ودال بها الأستاذ عزام التميمي درجة الدكتوراه من جامعة واشنطن منسّرة وهي تحت الطبع في منشورات أكسفورد.

حلّ تونسي!!

لقد أسفرت عملية التفاعل بين الفكر الإسلامي الوافد وبين الواقع التونسي عن بلورة ما يمكن اعتباره على نحو ما صيغة تونسية للفكر الإسلامي وللحركة الإسلامية، وتمخض ذلك عن حصول قناعة عامة في الوسط الإسلامي أن تونس لا يناسبها أن يستورد لها حلّ ثوري، وإنما هي بحاجة إلى حل يتفاعل مع البيئة التونسية ويطورها بالتدريج، لا حل يقلب الأوضاع رأساً على عقب. وذلك رغم أننا كنا قد تفاعلنا مع الأحداث الكبرى الداخلية والخارجية التي عصفت بالبلاد في نهاية السبعينات وأوائل الثمانينات مثل الثورة الإيرانية التي كان تفاعلنا معها شديداً، خاصة وأن اندلاعها تصادف مع مرور تونس في نهاية السبعينات بأزمة سياسية حقيقية تمثلت في انتفاضة العمال والفقراء سنة 1978 إثر الإضراب العام الذي نظمته في 26 جانفي (كانون الثاني) اتحاد الشغل، فشل الحركة في البلاد كلها، وانطلقت مظاهرات عارمة شارك فيها العمال والفقراء والطلبة ضد النظام القائم الذي أصدر أوامره بنزول الجيش إلى الشوارع وإطلاق الرصاص على الناس، مما أودى بحياة ما بين 400 - 500 متظاهر.

لقد أيقظتنا ثورة العمال هذه - والتي مثلت قمة التحرك اليساري في تونس - من غفلتنا ونهتنا إلى أهمية المشكل العمالي وخطورة المشاكل النقابية والاجتماعية، وكنا قبل ذلك منشغلين بمسائل الدعوة والتبليغ وبالمسائل الفكرية البحتة، وكنا ننتقد السلطة نقداً خفيفاً لأننا بحكم تكويننا العقائدي السلفي كانت المسألة العقائدية هي المسألة الأساسية، وكان الشيوعيون هم عدونا المركزي، سواء في الجامعة أو في النقابات، ومع أن البورقيبية كانت عدواً أيضاً إلا أنها لم تكن في الترتيب العدو الأول. ولذلك كان اليساريون يشيعون ما اعتبروه حقيقة مسلّمة من أن الحزب الحاكم شجع ظهور التيار الإسلامي من أجل ضرب التيار اليساري، وهذا ما يركّنه اليساريون في مصر أيضاً من أن السادات هو الذي أطلق الإسلاميين من السجون وشجع التيار الإسلامي من أجل ضرب اليسار.

ما من شك بأن التيار الإسلامي ساهم في إضعاف التيار اليساري، ولكن من العبث

أن يصور ذلك على أنه خطة أو مؤامرة، فمثل هذا التصوير يندرج ضمن التفسير التأمري للتاريخ، بمعنى أن هذه الظاهرة الإسلامية الضخمة هي نتيجة مؤامرة أو لعبة أوجدتها الأنظمة وبالتالي يمكن لها أن تتخلص منها. والحقيقة أن الأنظمة يمكن أن تكون قد استفادت من ظهور التيار الإسلامي في إضعاف التيار اليساري ولكن الفرق شاسع بين أن نقول إن الأنظمة استفادت... وبين أن نقول بأنها هي التي خططت لظهور التيار الإسلامي أو رحبت به أو كان لها دور في ظهوره. هذا باليقين ليس صحيحاً ونحن في تونس لم تكن لنا أية علاقة مع الحزب الحاكم أو مع الدولة، بل كانت الدولة مطمئنة إلى أنها نجحت في القضاء على التيار الإسلامي حتى أن الدكتور عبد الباقي الهرماسي - وهو أستاذ مشهور في علم الاجتماع - أكد في محاضرة له عام 1969 على أن الحداثة في تونس بلغت من العمق والاتساع درجة لم يعد معها ممكناً ظهور تيار إسلامي.

وب شاء الله أن يظهر التيار الإسلامي في تلك السنة نفسها، ولكن لما كانت البورقبيية تفتقر إلى تجربة - كتجربة الناصرية في المشرق - في مقاومة التيار الإسلامي، لم تنبه إلى خطورته ظناً منها بأنه بعد الذي أنجزت من عملية التحديث - أي عملية علمنة تونس - أن الدولة أصبحت حرة من أي ضغط إسلامي على سياساتها في الاقتصاد أو في الإدارة أو في الفن أو في التشريع، وتشكلت لدى النظام قناعة بأن الدولة لم تعد مضطرة لتجامل الإسلام أو تقدم له التنازلات أو حتى تضعه في حساباتها. ونقصد بعلمنة تونس أن الدولة أصبحت تسلك في سياساتها ما تراه نافعا مقلداً تقليداً يكاد يكون أعمى العلمانية الغربية الفرنسية في جوانبها الثقافية لا في نموذجها السياسي الديمقراطي، فانطلقت تنظم الإدارة والاقتصاد والتشريع بتحرر واستقلال كامل عن الدين.

وقد ساهم اطمئنانها ذلك في غفلتها عن تنامي التيار الإسلامي، لاسيما وأن الإسلاميين عندما نشأوا لم يركزوا على القضايا الحساسة، فلم يكن تقديم لسياسات الدولة مباشراً، وكان اليساريون هم الذين يتبوؤون الصف الأول في مقاومة الدولة وانتقاد سياساتها. وكان التيار الإسلامي يحكم تكوينه العقائدي والفكري يركز - إلى جانب بعض النقد المطلق للنظام - على نقد الأسس الفكرية للفلسفة المادية وصورتها الصارخة

المتمثلة في الماركسية. وكانت الدولة مطمئنة إلى أن الإسلام انتهى وأن هذه الممارسات الدينية لبعض الشباب لعب أطفال، معتبرة وجود مجموعات تصلي في المساجد ظاهرة من خلفيات التطور لا غير بتعبير داروين، فلم تلق لها بالاً حتى عام 1978 ولذلك استفاد التيار الإسلامي قرابة عشرية من العمل النؤوب في الجامعات والمدارس والمساجد دون إعاقات من الدولة تذكر. ولكن عندما كنا نظهر نشاطنا على السطح في تجمعات كانت السلطات تعيق هذه التجمعات كما حصل في سوسة سنة 1973 غير أنها كانت إعاقة محدودة لأن الدولة لم تكن معبئة ضد التيار الإسلامي بل كانت مشغولة باليساريين. غير أنها بعد أن فرغت من ضرب اتحاد الشغل سنة 1978 يعنف شديد موجّهة من وراء ذلك ضربة شديدة للتيار اليساري، وظهر التيار الإسلامي إلى السطح وتضخمت أعداده وظهرت سافرة بوادر خطابه المعارض لسياسات الدولة والمؤينة لاتحاد الشغل، تنبّهت الدولة لهذا الخطر الجديد الذي ملأ المساجد وراح يصارع الشيوعيين في الجامعة بكفاءة ويقوم اجتماعات جماهيرية كبيرة. ويندد بسياسات الدولة الداخلية والخارجية وينتهي إلى تأييد اتحاد الشغل.

عوامل التطوير

يمكن القول بأن العوامل التي ساهمت في تطوير فكر الحركة وبرز صيغة أو خصوصية تونسية للثقافة والحركة الإسلامية تمثلت: أولاً؛ في الصراع والصدام العنيف الذي حصل سنة 1978 بين النقابات وبين الدولة، وثانياً؛ في الصراع في الجامعة بين التيار الإسلامي والتيار اليساري مما أدى إلى أن يستوعب التيار الإسلامي خلال صراعه المرير مع اليسار كثيراً من مقولاته حول طبيعة الصراع في العالم وفي البلاد، ثم ثالثاً؛ تفجّر الثورة الإيرانية، ورابعاً؛ الفكر السياسي الاجتماعي للحركة الإسلامية في السودان، لاسيما فيما يتعلق بالفكر العملي (البراغماتي) والمشاركة الواسعة للمرأة في نشاط الحركة واجتماع، إلى جانب تأثرها بالتيار الليبرالي الديمقراطي الذي نشأ في تونس في النصف الثاني من السبعينات وازدهر في الثمانينات قبل الانقلاب عليه من طرف العسكر والبوليس بقيادة ابن علي في 1987/11/7، دون أن نغفل عن تأثير فكر مالك بن نبي في اعتماده المنهج الخلدوني في تحليل الظواهر الاجتماعية والحضارية.

أدرك طلابنا عندما خاضوا الصراع في الجامعات مع الشيوعيين أن أدواتهم فيه محدودة وأن بضاعتهم قاصرة، إذ كان الشيوعيون يخوضون في قضايا ليس في تكوين طلابنا ما يسعفهم للخوض فيها، مثل قضايا الصراع الدولي بين الإمبريالية وبين قوى التحرر في العالم وقضايا الصراع المجتمعي بين الطبقات. وإثر أحداث 1978 أصيب التيار الإسلامي بنوع من العقلة، إذ صدمتنا انتفاضة العمال. فكنا حينها نتساءل، كيف حصلت هذه الانتفاضة ونحن غائبون لم تشارك فيها ولم نتوقعها أصلاً؟ عندئذٍ فقط تنبهنا إلى المسألة الاجتماعية، مسألة الفقراء، وشعرنا أن هناك صراعاً آخر في المجتمع غير الصراع العقائدي بين الشيوعية والإسلام، صراع آخر لا يقل أهمية عنه، هو الصراع بين فقراء معلمين مستغلين وبين فئة قليلة مستغلة متحالفة مع الدولة، بل هي الدولة.

وقد تصادف تحولنا مع نشأة تيار ديمقراطي في نهاية السبعينات في تونس انشق أنصاره عن الحزب الحاكم يطالب لا بعدالة اجتماعية وإنما بالتعددية السياسية وبالحرية المدنية. وكان من زعمائه أحمد المستيري. بدأنا نتصل بهم وتنبيههم أيضاً لهذا البعد الآخر من الصراع، وسرعان ما بدأنا نعيد النظر في البضاعة الفكرية الوافدة من المشرق، والتي وردت إلينا من خلال كتابات سيد قطب الذي رسخ فكرة الصراع بين الحق والباطل والإيمان والكفر والجاهلية والإسلام، فأصبحنا نرى للصراع أوجهاً أخرى لم نستلهمها من الفكر المشرقي، فهناك وجه اجتماعي للصراع بين فقراء مُستغلين وأغنياء مُستغلين، هناك صراع على المستوى العالمي بين الرأسمالية الدولية والشعوب الفقيرة، وهناك صراع بين جماهير تريد الحرية والمشاركة في السلطة ودولة الحزب الواحد والزعيم المتأله. فمن هنا بدأت عملية نقد ومراجعة للنماذج الفكرية التي وفدت إلينا من باكستان ومن مصر والتي لم ترَ من الصراع إلا بعداً واحداً هو البعد العقائدي، ومن هنا بدأت التجربة التونسية عملية إثراء أو اكتشاف لأبعاد أخرى في الإسلام: الأبعاد الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والإنسانية للصراع من منظور إسلامي.

في سنة 1981، وفي سياق انتفاضة العمال سنة 1978 استيقظ وعينا الاجتماعي

فبدأنا نكتشف هذه الأبعاد الراسخة في نصوص الإسلام مثل النص القوآني الذي أحيه فكر الحميني «ونريد أن نمنّ على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين...» مصطلح جديد دخل خطابنا لأول مرة هو مصطلح «المستضعفين» في مواجهة «المستكبرين». كما بدأنا نكتشف نصوص أحاديث نبوية تؤكد على مناصرة الفقراء والمستضعفين ومقاومة الترف والاستغلال ، فبدأنا نبرزها في خطابنا مثل أحاديث: ﴿: «كاد الفقر أن يكون كفراً» ، «اللهم إني أعوذ بك من الكفر والفقير» ، «اللهم أحيي مسكيناً وامتي مسكيناً» . وعبرنا عن تلك المعاني ضمن البيان التأسيسي سنة 1981 الذي أعلن عن ولادة حركة سياسية (حركة الاتجاه الإسلامي) عبّرت عن التزامها الكامل بالفكرة الديمقراطية وعن انحيازها إلى صفّ الفقراء والعمال في صراعهم ضد طغيان الرأسمال.

وكانت تلك قفزة هائلة في سياق الفكر الإسلامي والحركة الإسلامية حيث كانت هذه الأبعاد ضامرة أو غائبة تماماً من الفكر الإسلامي. لقد عدنا من أجل إبراز البعد الاجتماعي في الإسلام إلى كتابات سيد قطب القديمة مثل كتابه: «العدالة الاجتماعية» وكتاب «الصراع بين الرأسمالية والإسلام». إلا أن هذه القضايا لم تعد كتب سيد قطب في المرحلة الثانية من فكره تلقى لها بالاً، فرجعنا فيها إلى فكر مالك بن نبي.

بدأ التيار الإسلامي يدخل النقابات ويزاحم اليساريين، وصرنا ندفع قاعدتنا للانتماء للحركة النقابية من منظور أن في اجتماع صراعاً حقيقياً بين الرأسمالية وبين جماهير الناس المسحوقة، وأن الإسلام ليس حيادياً وإنما منحاز إلى الطبقة الفقيرة. وسرعان ما حدث تحول في عملنا اليومي. كنا في المرحلة الأولى عندما يدعو اليساريون في الجامعة وفي النقابات إلى الإضرابات نعمل على كسرها وندعو إلى إفشائها على اعتبار أن عملاً يقوده شيوعيون كفار لا بد بالضرورة أن يقاوم. لقد تغيرت نظرتنا إلى الأمور وصرنا نعي أن الله لم يخلقنا لنقاوم الشيوعية!! وإنما لنحقق أهداف الإسلام التي قد تلتقي مع الشيوعية وأي مذهب آخر في بعض النقاط، وأن أهداف الإسلام الأساسية قيام العدل في العالم، فقيمة العدل هي القيمة الكبرى في الإسلام والعدل اسم من أسماء الله فكيف نتورط في معارضة الذين يكافحون

لأجل مصالح الفقراء والمستضعفين حتى لو كانوا يساريين. وأصلنا لذلك بما ورد في السيرة النبوية من أن الرسول ﷺ عندما هاجر إلى المدينة وجد اليهود يحتفلون بعاشوراء فسأهم عن ذلك، فقالوا إنه اليوم الذي نحي الله فيه موسى وأغرق فرعون فقل عليه الصلاة والسلام نحن أولى بموسى منكم، وسنُصليام التاسع والعاشر. وعلى أساس ذلك قلنا إنه ما من قضية على إلا ونحن أولى بها من غيرنا. وسرعان ما أصبحنا ندعو للإضرابات سواء في الجامعة أو في الحركة النقابية وذهبنا نناصر القضية النقابية. وصدر أول بيان للحركة على الإطلاق بمناسبة أحداث 1978، أدنا فيه الحزب الحاكم واعتبرته المسؤول عن هذه الأحداث وأيدنا العمل ودعونا إلى قيام جبهة وطنية للتصني للاستبداد في العام الموالي.

الثورة الإيرانية

لقد جاءت الثورة الإيرانية في وقتٍ مهم جداً بالنسبة إلينا، إذ كنا بصدد التمرد على الفكر الإسلامي التقليدي الوافد من المشرق والذي يختصر عملية الصراع في المجتمع في بعدٍ واحد كنا متهئين لقبول فكرة وجود جبهات للصراع غير الجبهة العقائدية، مثل الجبهة السياسية والجبهة الاجتماعية، فجاءت الثورة الإيرانية لتعطينا بعض المقولات الإسلامية التي مكتنتنا من أسلمة بعض المفاهيم الاجتماعية اليسارية واستيعاب الصراع الاجتماعي في إطار إسلامي، إذ كان الماركسيون يلحّون على أن الماركسية هي التي اكتشفت طبيعة الصراع في المجتمع وأنها القادرة وحدها على أن تقدّم الحل من خلال مقولة الصراع الطبقي وانتصار الاشتراكية ضد الرأسمالية. رأينا في الثورة الإيرانية شيئاً معممّاً استطاع أن يقود ثورة المستضعفين ضد نظام مستبد عميل للإمبريالية وضد طبقة رأسمالية متعفنة أهم ما قلمته الثورة الإيرانية لنا كان مقولة الصراع بين المستضعفين والمستكبرين، وهي ترجمة أخرى للصراع بين الفقراء والأغنياء، للصراع الطبقي ولكن في إطار إسلامي أشمل وبمصطلحات إسلامية.

كان الفكر السياسي لسيد قطب في مرحلته الثانية يقوم أساساً على تفسيره لآيات المائدة ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾، ﴿ومن لم يحكم بما

أنزل الله فأولئك هم الظالمون»، «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون». فحلّص إلى تكفير الأنظمة وتكفير حتى المجتمعات التي ترضى بها. فلما جاءت الثورة الخمينية علّمتنا درساً آخر من الكتاب العزيز خُصّصه هذه الآية من سورة القصص: «ونريد أن نمنن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين ونمكن لهم في الأرض ونريّ فرعون وهامان وجنودهما ما كانوا يحلّون». وجدنا فيها الحل وكأنا نقرأها لأول مرة. وجدنا في هذه الآية الإطار الذي يستوعب الصراعات الاجتماعية. لقد كانت هذه الآية مفتاحاً ودواءً ونوراً، إذ أعطتنا هدياً إسلامياً في قضية الصراع الاجتماعي، فالإسلام يعترف بوجود صراع بين مستضعفين ومستكبرين، والإسلام منحازٌ للمستضعفين، بل هو ثورة لتحرير المستضعفين في العالم. وما جاء الأنبياء إلا لنصرة المستضعفين على المستكبرين. شعرنا كما لو أن الفكر الإسلامي من قبل لم يقرأ هذه الآية، وكأنما هي كشف خفي.

من هنا اشتد حماسنا للثورة الإيرانية وأصبحت وسائل إعلامنا تنشر صورة الخميني ودروسنا أصبح فيها نفسٌ جديد، نفس توري ينصر النقابات، ينصر الفقراء، يتهم على المترفين، يتهم على علاقات تونس الخارجية المتذبذبة للإمبريالية. منذ تلك الساعة لم يعد نقدنا للدولة نقداً دينياً أخلاقياً وحسب كما كان سابقاً، ولا تكفيرياً اعتماداً فقط على أن الدولة لا تحكم بما أنزل الله، أي لا تلتزم بالشريعة الإسلامية، وإنما أصبح نقدنا للدولة أعمق، فلزادت اهوة بيننا وبينها اتساعاً، إذ أصبح للصراع معها - إلى جانب البعد الثقافي في أنها متعربة ضد هوية بلادنا الإسلامية العربية، وأننا مدافعون عن هذه الهوية، عن الإسلام مشروعاً مجتمعياً متميزاً - أبعاد اجتماعية، فهي في صف المستكبرين داخلياً وخارجياً ونحن نحيزنا إلى الصف المقابل، والدولة ديكتاتورية ونحن مع الديمقراطية. لقد جاءت الثورة الإيرانية في الوقت المناسب لتعطينا أدوات تحليلية إسلامية لصراعات لم تستطع بضاعتنا الثقافية التقليدية تأطيرها.

لقد أصبحت المساجد بعد أن ضرب اتحاد الشغل في يناير 1978 هي مأوى الثائرين

الغاضبين على الدولة، وتبنت المسجد القضايا الاجتماعية والسياسية في إطار إسلامي يرسخ الإيمان ويولد العاطفة الدينية ويحمي الموارث ويستقطب تأييد علة الناس، بينما اليساريون إذ تبنوا هذه القضايا ما كانوا قادرين على أن يجركوا بها العمق الثقافي بحكم عزلتهم عن الثقافة الإسلامية حفلت المسجد بالدروس الجماهيرية وصار آلاف من الناس يذهبون إليها، واستقطبت اجتماعات الطلبة الحشود المائلة من الشباب، وتحولت الثانويات إلى ما يشبه المراحل، وصار الطلبة يجيئون ذكرى أحداث جانفي (يناير) كانون (2) 1978 في كل عام.

وفي سنة 1980 احتفلت الحركة في الأول من ماي (أيار) لأول مرة بعيد العمال في أكبر المسجد في تونس، وحضر الاحتفال حوالي 5000 شخص. وألقى رئيس الحركة محاضرة كانت ذات شأن حول طبيعة الملكية الزراعية في الإسلام، أصّلت مقدمات مهمة حول المسألة الاقتصادية ووضعها في الإطار الإسلامي، وفي المسألة الزراعية أكدت أن الملكية ذات طبيعة اجتماعية ووظيفتها أن تكون في خدمة المجتمع وأن القانمين عليها إذا لم يستخروها لخدمة المجتمع يمكن انتزاعها للمصالح العام من طرف المجتمع ممثلاً في الدولة التي عليها أن تنتزع الملكية التي لا تخضع للمصالح العام، وأن الأرض كلها - التونسية وأرض العرب - هي في الأصل أرض فتوحات والحكم فيها أنها ملك للأمة، وأن المالكين فيها ليس لهم إلا حق الانتفاع وفق سياسات الدولة، وتالياً يمكن للدولة أن تنتزعها إذا أساء المنتفعون استخدامها. ثم أكدت على مبدأ الارتباط بين الملكية والعمل، فالطرف الوحيد الذي له حق أن يجني الثمرة في الأرض هو العامل فيها. إن العمل في الإسلام هو أصل القيمة، ولذلك فإن تأجير الأرض والمزارعات وكل المعاملات التي تعطي لمن يدعي ملكية الأرض حقوقاً فيها دون أن يقوم بأي عمل فيها كلها باطلّة. فالطريق الوحيد لاستغلال الأرض هو العمل فيها.

وفي مايو الذي تلاه (1981) احتفلنا أيضاً بتلك المناسبة، وقُدمت محاضرات حول حقوق العمل في الإسلام في كافة المساجد التونسية، فالتزمت الدولة عندئذ ما يمثلته الاتجاه الإسلامي من خطر على المصالح الرأسمالية التي تحميها. ولم يمر بعدها غير شهرين ونيف

علاقتها بالرجل ووجودها الكثيف في مناشط مشتركة كثيرة في الجامعة وفي الندوات والرحلات. وأذكر أن اتحاد الطلبة نظم رحلة نيلية (نسبة إلى نهر النيل) ليوم كامل شارك فيه عدد من الطلبة والطالبات وكنت أنا والشيخ حسن الترابي والشيخ المرحوم محمد صالح النيفر رحمه الله ضيوفاً في تلك الرحلة. وكان الشباب من الجنسين يشاركون بكل عفوية وبراعة في كل المناشط مثل إلقاء الكلمات والأسئلة والإنشاد وإعداد وتقديم الطعام والتنظيف. فمثلت هذه المشاهد نموذجاً إسلامياً أثير متميزاً في العلاقة بين الرجال والنساء كان له أثر كبير في تطوير موقف حركتنا من المرأة على نحو يسّر تفاعلها (أي حركتنا) مع مجتمعها الذي نالت فيه المرأة حظوظاً كبيرة من التطور المحمود وغير المحمود تصديتاً لها بدافع رد الفعل دون تمييز، والجدير بالملاحظة أن اكتشاف التجربة السودانية وتمييزها عن بقية التجارب الإسلامية السائدة على صعيد الفكر والعمل مثل مصدرها مهماً من مصادر تطوير فكر الحركة الإسلامية في تونس.

وأذكر أنني أُلقيت سنة 1980 بمقر مجلة "المجتمع" بساحة المنجي بالي بالعاصمة محاضرة حول المرأة بعنوان "وضع المرأة في الحركة الإسلامية" قمت فيها بنقد ذاتي شديد لمواقفنا السابقة داعياً إلى تجديد في الموقف بالنهج تأكيد مبدأ المساواة بين الجنسين وضرورة المشاركة الفاعلة للمرأة في كل نشاط اجتماعي وسياسي يتجاوز دورها في البيت مع التأكيد على هذا الدور الحيوي وعدم إلغائه بدعاوى تحررية زائفة وما يقتضيه ذلك من إعداد علمي لها يتجاوز مستوى رفع الأمية إلى تشجيعها على بلوغ أعلى المراتب العلمية، والتأكيد على حاجة النهضة الاجتماعية إلى عملها وأن يكون مقياس توزيع العمل بحسب الكفاءة والافتقار. كما أكدت اغضرة على ضرورة الحاجة إلى زعامات نسائية إسلامية تجسم قيم الإسلام من أجل نهضة عامة شاملة ومن أجل التصدي لزعامات نسائية علمانية بورقبيية لا تعدو كونها زينة في صالونات المدن والأوساط المترفة. والتأكيد كذلك على أن الاختلاط البريء ليس ممنوعاً، وأن تعند الزوجات ليس فريضة في الإسلام حتى نجعل منه قضية من قضايا الدعوة. ولقد ساهم هذا النقد في تطوير علاقة المرأة التونسية بالحركة فزاد إقبالهن على الحركة وتضاعفت مشاركتهن في مناشطها سواء أكن يرتدين الزي الإسلامي أم لا !!

وما أن أسفر هذا التوجّه الديمقراطي للحركة عن نفسه حتى انتقدنا الإيرانيون بعد أن كانوا قد استبشروا بتأييدنا العام لهم، فشنت بعض دورياتهم مثل دورية «الحرس الثوري» علينا هجوماً إذ رأوا في هذه الأبعاد الديمقراطية «تأثراً بالقيم الغربية الزائفة»، فرددنا بأننا وإن كنا نعتبر الثورة الإيرانية ثورة عظيمة ونساندها ولكننا لا نعتبرها نموذجاً ولا نرى حقاً لها في أن تمارس على المسلمين وصاية، بل انتقدنا اعتبارها نموذجاً وحيداً للتغيير، فنحن نرى أن نماذج التغيير غير محدودة، وكل بلد عليه أن يبحث عن أسلوب التغيير الذي يناسبه، ثم انتقدنا ما تخللها من أبعاد طائفية، وانتقدناها في تبسيطها للصراع الدولي واقتصاره على صراع مع الأمريكان فيما سُمّي بالشیطان الأكبر، فهناك أبعاداً كثيرة للصراع الدولي لا تقتصر على هذا البعد الواحد وأنه لا يضر الإسلام أن يلتقي بكل قيمة إنسانية نافعة كالديمقراطية، فلحكمة ضالة المؤمن يلتقطها أتى وجدها.

وكما رفضت الحركة الإسلامية في تونس الفلسفة المادية للماركسية، رغم أنها تبنت بعض أبعادها الاجتماعية في إطار الإسلام، رفضت كذلك التجربة الإيرانية كمشروع مغلق مطلوب تمثله في حين استفادت من بعض جوانبها ضمن إطار عملية إصلاح وتطوير المجتمع الإسلامي التونسي تطوراً تدريجياً. فتقدمنا في أوج حماسنا للثورة الإيرانية بطلب لاعتمادنا كحزب سياسي في تونس معلنين التزامنا كاملاً بالديمقراطية نظاماً ومنهجاً للتغيير، وهو ما كان مرفوضاً في أوساط الحركة الإسلامية في ذلك الزمان، إمّا باعتباره نوعاً من الاعتراف بالسلطة الحاكمة وبشرعية الدولة القائمة، أو باعتباره تقليداً للغرب، ولذلك أنقذنا بسببه في المشرق، إذ لم يكن حزب إسلامي قد عبر بوضوح عن مثل هذا التوجه ولا سيما في البلاد العربية.

وقد ظلت الحركة الإسلامية التونسية متنتلة رغم أن الحركة الإسلامية عامة سارت في نفس ذلك الاتجاه ولكن على جرعات، كلما ضغط عليها الواقع تتناول جرعة من ذلك الشراب الذي تناولته حركتنا سنة 1981 دفعةً واحدة. ورغم ذلك التحوّل على المستوى العام للحركة الإسلامية، ظل هناك نوع من الحساسية والشعور بأنّ ثمة زعامة تونسية تنافس الزعامة المركزية، وأن هذا الفرع من الحركة الإسلامية ليس منسجماً انسجاماً مطلقاً مع

الأصل، على افتراض أنه ينبغي أن ينبعث التطور من الأصل إلى الفروع. لكن الذي حصل هو انبعث التطور من الأطراف إلى المراكز المركزية.

وأذكر في هذا المجال بأنني كنت في الفترة بين 1979 و1980 قد التقيت بالشيخ عمر التلمساني رحمه الله، وهو رجل رباني مهيب، معتدل في فكره، رصين في مواقفه، وقفت، وكنت شاباً يتدفق حماساً، أمام الشيخ أناقشه بحمّة على علاقة مزاج أهل المغرب في موضوع التعددية السياسية ملحاً عليه في أن يتقدم الإخوان بطلب للاعتراف بهم كحزب وفي أن يتحالفوا مع أحزاب المعارضة الأخرى. فاعتبر هذا كلاماً فارغاً وأمرأ غير وارد، فالإخوان في نظره حزبٌ فوق الأحزاب وجماعة فوق الجماعات، بل وأكبر من أن يكونوا حزباً، وبالتالي كيف يمكن أن يتحالفوا مع هذه الجماعات العلمانية أو الفاسدة. ولكن ما أدهشني وأنا في السجن في سنة 1982 أو 1983 أن بلغني أن الإخوان تحالفوا مع حزب الوفد، فأدركت بأنه لولا أن يسّر الله هذا القائد بفكره القانوني الحي ما كان لهم وبعد خمسين سنة أن ينفكوا عن فتوى مؤسّسهم العظيم الرافضة للتعددية رغم ملاساتها المعروفة.

فقد اعتبروا مخالفة الإسلام للديمقراطية التعددية مسلّمة ورثوها عن أسلافهم، وبالذات عن الشيخ المؤسس حسن البنا، وهو صاحب فكرٍ سياسي حي ومجدّد، ولكنه وقّف ضد الأحزاب، ويمكن تفسير تلك النزعة لديه بظروف مصر وطبيعة الأحزاب السياسية في ذلك الوقت وبنظرة هو للصراعات الدولية. كما يمكن أن يُعزى ذلك في تقديري إلى تأثره بالأحزاب الشمولية كالفاشستية والشيوعية.

وقد يستهجن البعض أن نقول بأنه تأثر بتلك الأحزاب، و الحقيقة أنه في الأربعينات والثلاثينات لم تكن سمعة مثل هذه الأحزاب سيئة كما هي اليوم، بل على العكس كانت هي الملمح الأكبر لزعماء الحركة الوطنية في العالم الثالث، فكلهم كانوا يتصورون أن الطريق إلى مقاومة الاستعمار وبناء النهضة يمر بتكوين حزبٍ للأمة يجمع كل طاقاتها لمواجهة الاستعمار وقضايا التنمية، وأن التعددية، تالياً، هي تفريق للصنف في وقت يستلزم الهجوم على الأمة تجميع قواها لا تشتيتها. وليس صحيحاً أن البنا طالب بحل الأحزاب لفسادها، كما يحاول البعض تفسير وتبرير موقفه معتبرين أنه كان يؤمن بالتعددية

وأنه إنما كان ضد تلك الأحزاب لفسادها. لا، بل هو لم يؤمن بالتعددية أصلاً لأنه كان يرى بأن التعددية ستفرق الصفوف وتبليبل الأفكار وتضيع الأوقات.

وجاء عبد الناصر لينفذ وصية شيخه البنا ويحقق غرض الإخوان ولكن على طريقته الخاصة وحسب المزاج السياسي السائد، فأول ما عمله بعد استلامه للسلطة هو حل الأحزاب والاستعاضة عنها بحزب واحد يعنى صفوف الشعب في تقديره من أجل البناء والنهضة الشريفة وتوحيد أمة العرب وتحرير فلسطين ومواجهة الأعداء...

لقد كانت النصرية امتداداً لفكر الإخوان من هذه الناحية، ويمكن القول بأنها حققت النموذج الإخواني في عدة مستويات. أولاً: حل الأحزاب، دون الإخوان المسلمين، وتكوين حزب للأمة. وثانياً: تطبيق جانب كبير من البرنامج الاجتماعي للإخوان مثل برنامج الإصلاح الزراعي، وبما في ذلك التأميم، الذي قاله عبد الناصر وكان قد دعا إليه الإخوان أصلاً، وثالثاً: أيديولوجيا توحيد العالم العربي وتحرير فلسطين هي في الأصل أيديولوجيا إخوانية احتواها عبد الناصر أو استولى عليها، ولكنه أراد أن يحققها في إطار علماني دكتاتوري، لاسيما بعد أن تأمر عليه الغرب واستهدفه فاضطرَّ للانجلاء إلى الطرف المقابل، إلى المعسكر الشيوعي. وكان لهذا التوجّه تأثيره الكبير على علمنة المشروع الناصري وترسيخ تصادمه مع الحركة الإسلامية دون أن يتحوّل الرجل إلى عدو للإسلام، بل ظل الوجه السياسي هو الغالب على صراعه مع الإخوان.

خلاصة القول في هذا النطاق أن الحركة الإسلامية في تونس نشأت متعلمة على الحركة الإصلاحية المشرقية ولكنها لما نمت وتفاعلت مع التحديث التي طرحها المجتمع التونسي، وخاصة تحديث التحديث والصراع الاجتماعي السياسي، اكتشفت أن بضاعتها المشرقية لا تسعفها في قيادة عملية التغيير المطلوبة في مجتمعاتها الأكثر تغرباً من مجتمعات الشرق، وفي استيعاب إرث الحداثة فيه والأبعاد الأخرى للصراع غير البعد الثقافي. وعلى هذا الصعيد استفادت الحركة الإسلامية في تونس بلا شك في تطورها من الثورة الإيرانية، ومن إرث اليسار والحركة الديمقراطية، كما استفادت من بعض المفكرين المجددين من مثل محمد فتحي عثمان ومالك بن نبي، ومن المنهج الأصولي التجديدي والبراغماتي لحسن

التراخي، من أجل صناعة نموذج تونسي للحركة وللتفكير بحسب أنه كان نموذجاً متقدماً في الحركة الإسلامية على الصعيد العالمي، وقع امتصاصه على جرعات من طرف الحركات الإسلامية الكبرى ولا يزال مرفوضاً بالكامل من طرف بعض التيارات الإسلامية التي لا تزال تفكر بمنطق مبسط.

وكما تطوّرت الحركات الشيوعية في أوروبا إلى حركات ديمقراطية، كذلك تطورت الحركة الإسلامية التونسية من فكرٍ شمولي إلى فكرٍ تعلّدي، وهذا التطور يحصل الآن في معظم الحركات الإسلامية في العالم، إنه تطور من الفكر الشمولي الذي يلخص الصراع في أنه صراع بين حق وباطل، وأنا على حق و الآخر على باطل، إلى فكر فيه جرعات من النسبية، أي الاعتقاد بأننا على حق ولكن بشكل نسبي. فالإسلام وحده هو الحق المطلق، أما ما نفهمه نحن من الإسلام فهو حقيقة نسبية، وتالياً، هناك تعددية داخل الإسلام انطلاقاً من مبدأ الاجتهاد، وللأمة مكانتها في الإسلام انطلاقاً من مفهومَي الاجماع والشورى، وبهذا وقع إحياء جملة من المفاهيم المكنونة في الإسلام من خلال الصراع مع الغرب واستيعابه. من الواضح هنا أن هذا المسار هو استئناف جاد لمشروع الحركة الاصلاحية بقيادة جمل الدين الأفغاني ومحمد عبلة ورشيد رضا وعبد العزيز الثعالبي وحسن البنا الذين كان هدفهم الأساسي نهضة الأمة من خلال استيعابها لمكاسب الحضارة الغربية على شروط الإسلام ومصلحته قبل أن ينحرف به تيار التغريب ونموذجه بورقية وشاه إيران وأمان الله خان وأتاتورك. فتحوّلت عملية الإصلاح والانفتاح على الغرب إلى عملية انبهار به وتقليد أعمى له ورغبة في الانصهار فيه تحت شعار اللحاق بركب الأمم المتقدمة.

أما التيار الثاني فهو تيار الحركة الإسلامية الذي انكمش على نفسه تحت وقع الضربات ومال إلى التشدد والالتفات إلى الماضي حكماً على الحاضر لاسيّما مع تصاعد الخط الغربي الأمر الذي كادت معه حركة الاجتهاد التي انطلقت مع حركة الإصلاح أن تتوقف جملة تاركة مكانها لمفاهيم التميّز والجاهلية والمفاصلة والاستعلاء وتحريم الديمقراطية ومشاركة المرأة.

ولا شك أن كتاب «الحريات العامة في الدولة الإسلامية»⁽¹⁾ يمثل تكثيفاً وتأطيراً لهذا التطور، الذي لا يزال يحتاج إلى جهد كبير حتى يستكمل مراحله، استيعاباً للحدثة في إطار الإسلام، والمقصود استيعاب مكتسبات العقل الغربي وتجاوزها في إطار اجتهاد إسلامي حديث. وبذلك أن يكون المشكل كيف نقضي على الحداثة أو كيف نقضي على منجزات العقل الغربي باعتبارها مصادمة للإسلام، وبذلك تبني مفهوم التقدم كما تبلور في الغرب من خلال السؤال الذي تم الانحراف به عن معناه الإيجابي لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ يصبح المشكل كيف نستوعب مكاسب وقضايا عصرنا ونرسم أهدافنا الخاصة وفلسفتنا في الحياة في إطار ذاتية الإسلام وأسسها وفي إطار هويته المستقلة تماماً كما استوعب الإسلام الإرث الديني الذي سبقه، وكما استوعبت الحضارة الإسلامية مكتسبات الحضارات اليونانية والهندية والفارسية، وكما فعل الغرب مثل ذلك في عصر نهضته في علاقته بالحضارة الإسلامية.

إن التحدي اليوم لا يكمن في كيف نتصادم مع الحضارات - والحضارة الغربية بالذات - وإنما في كيف نستوعبها ونتجاوزها. ليس المشكل كيف نهرب من العصر الذي يوظفه الغرب وإنما كيف نعيش في العصر مسلمين كما ذكر ذلك العلامة الشيعي السيد حسين فضل الله، على حين كان مشروع التحديث البورقيني وأمثاله يدور حول كيف ننخرط بأسرع ما يمكن في الحياة الغربية وننعم بخيراتها وهو ما يجعل من الإسلام وتراثه عبء لا بد من إزاحتها أو الاحتيل عليها. إنه الثمن الوحيد في نظر "حداثي العرب" حتى تتم عقلنة السياسة وعقلنة الاقتصاد وحتى نحكم على الأشياء بنتائجها وبأسبابها، بمقاييس موضوعية، وتصبح المصلحة بمعناها المادي مقياساً أساسياً في الحكم على مصلحة الفرد ومصلحة الأمة، ويمكن النهوض بالاقتصاد وتحرير السياسة من سيطرة النخبة وتحويلها إلى مصلحة الجماهير ويتم استيعاب التقنيات المعاصرة وتحقيق مشاركة المرأة في الحياة الاجتماعية والسياسية. إن الحركة الإسلامية الحديثة هي المشروع الذي يؤكد أن كل ذلك

(1) العروشي، راشد. الحريات العامة في الدولة الإسلامية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى،

أب/أغسطس 1993)

يمكن ولكن في إطار إسلامي يحفظ الأسرة ولا يهدمها. بل إن ذلك غير ممكن خارج هذا الإطار، إذ لا تجديد جدير بهذا الاسم لا يتأسس على النص الإسلامي ولا يكون مشعباً إيماناً يفاصله وجدارته. إن الإسلام روح هذه الأمة، فأنى لتحريكها وتعبئتها لمشروع دون المرور بالإسلام الذي أطلق للعقل العنان وحرره من كل وصاية.

التجربة السودانية

وعلى ذكر المرأة، فقد نشأت الحركة الإسلامية في تونس متأثرة في هذه القضية وغيرها بالأدبيات المشرقية التي تنحو في عمومها إلى مهاجمة وضع المرأة في الغرب، وخطر ذلك الوضع على الأسرة واجتماع، مكتفية في الإسلام بالتأكيد على دور المرأة كأم وزوجة وربة بيت منتقلة لكل اختلاط لها مع مجتمعات الرجل، والحق أن الأدبيات الأولى للحركة الإسلامية كما صاغها البنا كانت في هذا الشأن وغيره أكثر انفتاحاً ومرونة، ولكن أدبيات الخنة واشتداد تأثير منطقة الخليج تحا بقطاعات من الفكر الإسلامي في بعض المراحل صوب التشدد والضيق وبسبب التحدي البورقيي للإسلام وهجومه عليه انطلاقاً من موضوع تحرير المرأة والإيجاء الدائب بظلم الإسلام للمرأة وإنقاذ بورقية لها، وبسبب رد الفعل ضد منتخات التحلل التي فشلت في اجتماع، فقد انصب خطاب الحركة في هذا الباب خلال العشرية الأولى على مهاجمة الموقف البورقيي في مسألة منعه للتعدد وتجريمه لفاعله، وفي إبلحة الزنا وفي فرض الاختلاط في المدارس.

وفي هذا السياق غدا حتى موضوع تعليم المرأة حسب منزعتها في تلك المرحلة غير مرغوب فيه، وإن كان ولا بد منه فليكن بلحد الأدنى الضروري الذي يرفع الأمية عن المرأة دون حاجة إلى مواصلتها التعلم، بل من الأفضل تزويجها مبكراً والحد من كل فرصة للاختلاط، غير أنه ومع فشو مناخ النقد للوافد المشرقي، ومع زيارتي الأولى للسودان سنة 1979 ومشاهدتي لنموذج آخر غير الذي قلتمته الأدبيات المصرية الباكستانية السائنة في مرحلة نشأتنا في السبعينات التي تأثرتنا بها في موضوع المرأة، بدأت نظرتنا تتغير. وكان النموذج السوداني متميزاً باتساع مشاركة المرأة في المجهود الإصلاحي والدعوي وعفوية

علاقتها بالرجل ووجودها الكثيف في مناشط مشتركة كثيرة في الجامعة وفي الندوات والرحلات. وأذكر أن اتحاد الطلبة نظم رحلة نيلية (نسبة إلى نهر النيل) ليوم كامل شارك فيه عدد من الطلبة والطالبات وكنت أنا والشيخ حسن الترابي والشيخ المرحوم محمد صالح النيفر رحمه الله ضيوفاً في تلك الرحلة. وكان الشباب من الجنسين يشاركون بكل عفوية وبراعة في كل المناشط مثل إلقاء الكلمات والأسئلة والإنشاد وإعداد وتقديم الطعام والتنظيف. فمثلت هذه المشاهد نموذجاً إسلامياً أثير متميزاً في العلاقة بين الرجال والنساء كان له أثر كبير في تطوير موقف حركتنا من المرأة على نحو يسر تفاعلها (أي حركتنا) مع مجتمعها الذي نالت فيه المرأة حظوظاً كبيرة من التطور المحمود وغير المحمود تصديتاً لها بدافع رد الفعل دون تمييز، والجدير بالملاحظة أن اكتشاف التجربة السودانية وتمييزها عن بقية التجارب الإسلامية السائدة على صعيد الفكر والعمل مثل مصدرها مهماً من مصادر تطوير فكر الحركة الإسلامية في تونس.

وأذكر أنني أُلقيت سنة 1980 بمقر مجلة "المجتمع" بساحة المنجي بالي بالعاصمة محاضرة حول المرأة بعنوان "وضع المرأة في الحركة الإسلامية" قمت فيها بنقد ذاتي شديد لمواقفنا السابقة داعياً إلى تجديد في الموقف بالنهج تأكيد مبدأ المساواة بين الجنسين وضرورة المشاركة الفاعلة للمرأة في كل نشاط اجتماعي وسياسي يتجاوز دورها في البيت مع التأكيد على هذا الدور الحيوي وعدم إلغائه بدعاوى تحررية زائفة وما يقتضيه ذلك من إعداد علمي لها يتجاوز مستوى رفع الأمية إلى تشجيعها على بلوغ أعلى المراتب العلمية، والتأكيد على حاجة النهضة الاجتماعية إلى عملها وأن يكون مقياس توزيع العمل بحسب الكفاءة والافتقار. كما أكدت اغضرة على ضرورة الحاجة إلى زعامات نسائية إسلامية تجسم قيم الإسلام من أجل نهضة عامة شاملة ومن أجل التصدي لزعامات نسائية علمانية بورقبيية لا تعدو كونها زينة في صالونات المدن والأوساط المترفة. والتأكيد كذلك على أن الاختلاط البريء ليس ممنوعاً، وأن تعند الزوجات ليس فريضة في الإسلام حتى نجعل منه قضية من قضايا الدعوة. ولقد ساهم هذا النقد في تطوير علاقة المرأة التونسية بالحركة فزاد إقبالهن على الحركة وتضاعفت مشاركتهن في مناشطها سواء أكن يرتدين الزي الإسلامي أم لا !!

وظهر ذلك في تعزيز الصف الطلابي في الجامعة وفي تعزيز موقف الحركة وفوزها بأغلبية ساحقة في الانتخابات التشريعية سنة 1989 التي تورط النظام في تزيفها على نطاق واسع جاكماً على وعود (7 نوفمبر) بالإفلاس دافعاً البلاد إلى الجبهول كما أتى هذا الموقف إلى إعلان الحركة في 1988/7/17 قبولها اعتبار مجلة الأحوال الشخصية إطاراً صالحاً في عمومته لتنظيم شؤون الأسرة يجد في عمومته سنته الديني. وكذلك أتى إلى وجود عناصر نسائية في كل مستويات القيادة منذ مؤتمر 1981.

وهذا التطور يعود بنا إلى جذور الحركة الإصلاحية في القرن التاسع عشر كما نشأت مع خير الدين التونسي ورفاعة الطهطاوي وعبد العزيز الثعالبي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. هؤلاء جميعاً كانوا مخلصين للإسلام شديدي الإيمان به، وكانوا متألمين لما حققه الغرب من تقدم في كافة المجالات بينما المسلمون متخلفون، وكان مشروعههم كيف يقتبسوا - بلغة خير الدين - من الغرب مائة تفيد المسلمين، وكيف يستوعبون مكاسب التقدم الغربي دون التضحية بالإسلام، لأن المشروع الذي كان يطرحه الغرب وتلاميذه عليهم لسان حاله: لا سبيل لكم أيها المسلمون لتحصلوا على بركات التقدم وخيراته إلا بالتضحية بالإسلام أو على الأقل بأبعاده الاجتماعية، أي أن تحيدوا الإسلام وتقصوه عن مهماته ورسالته في توجيه الحياة كلها، أي أن تعلمنوه كما علمن الغرب مسيحيتهم. ولئن كانت المسيحية في الأصل متهيئة لذلك (دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله)، فإن الإسلام لا يقبله، بل ينبغي أن تمتد توجهات الله وأنواره في كل أرجاء الفكر وميادين العمل، ولكن دون وصاية من سلطة دينية، إذ أن السلطة في الإسلام مدنية من كل وجه، أي من صنع البشر باجتهادهم وفهمهم وخدمتهم ومسؤولية أمامهم.

مالك بن نبي

لقد كان لمالك بن نبي تأثير في المجموعة الإسلامية التونسية، التي استفادت كثيراً من "ملتقيات الفكر الإسلامي" التي كانت تنعقد مرة أو أكثر كل سنة في الجزائر خلال السبعينات، وكانت مجموعتنا - التي تضم الشيخ عبد الفتاح مورو والفاضل البلدي وصالح

بن عبد الله وحميله النيفر و راشد الغنوشي - تذهب في كل سنة في الأعوام 1970، 1971، 1972 من تونس إلى الجزائر لحضور تلك الملتقيات حيث نلتقي بمالك بن نبي، الذي كان يخصصنا باللقاء والمحاضرة والحوار والتوجيه. وكنت ولا أزال شديد الإعجاب به، وأعتقد أنه يمثل عنصراً من عناصر الثقافة الإسلامية المعاصرة لم يشغل نفسه بشرح مفاهيم الإسلام في المطلق وإنما سلط أدوات التحليل العلمي والمعرفة المعاصرة على واقع المسلمين والواقع الدولي عامة لتبصير المسلمين بحقائق هذا الواقع والقوى المتحركة فيه وعوامل تطوره بما جعله بحق - من دون غيره - الامتداد الطبيعي لمدرسة ابن خلدون.

ومما أتذكره جيداً خلال لقائي الأول مع هذا العلامة وكان ذلك في طريق عودتي من فرنسا إلى تونس صائفة 1969 مروراً بالجزائر، أنه - رحمه الله - وجه انتقادات شديدة لسيد قطب، رحمه الله، الذي ذكر في أحد كتبه أن الحضارة هي الإسلام أو الإسلام هو الحضارة، وأنه حين كان في أول عهده يعتقد مثل ما كان يعتقد "كاتب جزائري"، كان يكتب عن الإسلام «إن الإسلام شيء والحضارة شيء آخر» في إشارة إلى مالك بن نبي دون أن يذكر اسمه. ويبدو أن مالك بن نبي اعتبر ذلك تحقيراً من شأنه، فوجد في نفسه على سيد رحمهما الله، وقد انحزت إلى موقف مالك بن نبي واعتبرت أنه أعمق فهماً للحضارة من سيد قطب.

ذلك أن الحضارة هي تحرك الإنسان بالفكرة في الواقع، حركة تفهم الواقع وتغيره وتوظفه لمصلحة الإنسان. أما الإسلام مجرداً فهو منهاج، هو هداية، هو مشروع للحضارة، وليس حضارة نلجزة. وإنما يصبح حضارة عندما يفهم على حقيقته ويطبق التطبيق الجيد من خلال تحرك معتنقيه به في الحيلة الحركة المؤثرة في "الإنسان والتراب والزمن" التأثير الإيجابي الفاعل. وعليه، نقول بأن المسلمين يمكن أن يكونوا متحضرين كما يمكن أن يكونوا متخلفين. وأما سيد قطب فمقتضى موقفه أن الإنسان متحضر إذا كان مسلماً ومتخلف إذا كان غير مسلم، وهذا يقود في النهاية إلى التكفير، مثل اعتقاد الخوارج بأن المسلم هو الإنسان الكامل لأن الإسلام هو الكامل، ولا يكون الإنسان مسلماً بزعيمهم حتى يتماهي مع هذا الكامل. وتالياً، كفر الخوارج الناس بالعاصي والذنوب لأنها تتناقض مع صفة الكامل. كذلك طور سيد قطب هذه الفكرة المثالية للخوارج وطبقها على موضوع

الحضارة، ومقتضى ذلك أنه لا يكون الإنسان متحضراً إلا إذا كان مسلماً تماماً، وتالياً، فإن مجتمعاتنا جاهلية غير مسلمة لأنها غير متحضرة، ومن هنا أتت فكرة الجاهلية ويكون غير المسلم بالضرورة بدائياً متخلفاً وهو ما لا يشهد عليه الواقع. بل يشهد أن الحضارة دول «وتلك الأيام نداولها بين الناس» تماماً كالصحة والمرض والفقر والغنى، وهو ما يتساق مع شهادة التاريخ والواقع. فتكون الحضارة - وفق مالك بن نبي - شيئاً آخر غير الإسلام، وأن المسلم يمكن أن يكون متحضراً إذا أحسن فهم الإسلام وتفاعل به مع الواقع فغيره. وأما إذا لم يحسن الفهم والتطبيق حتى مع اعتقاده في الإسلام، فهو مسلم ولكنه مسلم متخلف أو ظالم. وتالياً، يمكن أن نتصور مسلماً متحضراً وآخر متخلفاً، ومسلماً عادلاً وآخر ظلاماً، تماماً كما يمكن أن نتصور كافراً ظلاماً وكافراً عادلاً. فالكافر الذي يحسن زراعة حقله متحضر في الزراعة، بينما المسلم العابد الذي يقوم الليل لكن لا يحسن الفلاحة أو يهمل زراعة الحقل فهو مسلم متخلف في الزراعة. وسيكافئه الله على قيامه الليل يوم القيامة ولكن لن يرفع من مستوى إنتاجية حقله المتدنية، ولن يحرم الكافر من ثمار حقله التي استحقها بجهده لا بسبب كفره. وكما أن الفلاح المسلم لا يكفر ولا يخرج عن الإسلام مجرد كونه فلاحاً بدائياً أو فاشلاً، فكذلك الحاكم المسلم الذي لا يعقل لا يخرج ظلمه بالضرورة من الإسلام مع أنه سيقى به متخلفاً ظلاماً على حين أن نظيره الحاكم الغربي وإن يكن كافراً بالعقيدة لكنه ما عطل في حكمه بين الناس أو أحسن توظيف الطاقات البشرية في اكتشاف كنوز الكون وتسخيرها لمصالح الناس فهو متحضر ومستحق لشمار جهده في الدنيا انتصاراً وازدهاراً.

وقديماً، تحدث علماء الإسلام مثل ابن تيمية عن العادل الكافر والمسلم الظالم فقالوا إن الله ينصر الحاكم العادل وإن يكن كافراً ولا ينصر الحاكم الظالم وإن يكن مسلماً، فكان تفكيرهم أقرب إلى الاعتدال والمعاصرة وروح الإسلام من كثير من مناهج التكفير الراجحة في أوساط من الحركة الإسلامية المعاصرة التي لا تخلو من ادعاءات النطق باسم الحقيقة الإسلامية المطلقة واحتكار تمثيل جماعة المسلمين والفرقة الناجية، وهو تفكير تكفيري متشدد مصادم للتعددية الإسلامية ولنطق الإسلام السمح، إنه "الكنيسة الإسلامية" المعاصرة،

أو الانحطاط الإسلامي المعاصر الذي مثل نكوصاً بالفكر الإسلامي عما كان عليه في زمن الأفغاني وعبدل وورشيد رضا والتهالي وابن باديس والبنّا... إلخ، إنه زحف الصحراء على المدن في زمن انكماش دور الحواضر الإسلامية الكبرى التي كانت معروفة.

لقد أضاف مالك بن نبي بعداً آخر إلى تكويننا هو البعد التاريخي الاجتماعي، أو البعد التحليلي للظاهرة الاجتماعية والسياسية والتاريخية، فلم نعد نتعامل مع نظريات إسلامية، مثل المرأة في الإسلام أو الاقتصاد في الإسلام أو الحكومة في الإسلام كما هو سائد في الأدبيات الإسلامية، وإنما أصبحنا نتعامل مع واقع المسلمين سواء الواقع القائم الآن أم الواقع التاريخي، على ضوء مفهوم الحضارة والتخلف والعدل والظلم والديمقراطية والديكتاتورية وليس فقط على ضوء مفهوم الإيمان والكفر.

ذلك أن معادلة السلوك الإنساني فرداً وجماعة لا تتقوم بعنصر واحد على أهميته هو عنصر الإيمان. وهو ما يتساق مع منطق القرآن في تعامله مع الأمم الأخرى حيث الأداة المستخدمة غالباً ليست أدوات التعميم مثل كل، وإنما أدوات التبعض: ﴿ليسوا سواء من أهل الكتاب...﴾، وهذا المنطق التحليلي النسبي يجعل غير المسلمين ليسوا كتلة صماء واحدة معادية، بل منهم العدو ومنهم الحايذ ومنهم الصديق وكل حين له أحكامه الخاصة في التعامل (سورة الممتحنة 7)، والمسلم ليس مبرأً من الظلم وصدور العدوان عنه مما يوجب في رده عن غيه ولو بمقاتلته (سورة الحجرات). لقد منحنا ابن نبي أدوات أخرى للتحليل فوسّع من آفاقنا. فأصبحنا نرى أنه من الخطأ أن يظل المجتمع والسلوك البشري يختلف بتعقيداته يحلّ على ضوء مفهوم واحد مبسّط مثل مفهوم الإيمان والكفر، لأن السلوك البشري أكثر تعقيداً من أن يستغرق في مفهوم واحد - كما تقدم -.

ثم بعد ذلك جاء الحميني ليضيف إلى تكويننا في نهاية السبعينات بعداً آخر وأداة تحليلية أخرى هي الاستكبار والاستضعاف، وهي أداة تحليلية مفيدة في فهم السلوك البشري، فالتناس لا ينقسمون فقط إلى مؤمنين وكافرين، بل ينقسمون أيضاً إلى متحضّرين ومتخلفين، وعادلين وظالمين، ومستكبرين ومستضعفين.

وأنه في الصراع الدائر بين هؤلاء وأولئك يوجب الإسلام على المسلم الوقوف مع مواقف التَّحَضُّر ضد التخلف ومواقف العدل ضد الظلم، ومع صف المستضعفين ضد صف المستكبرين، ومع أنصار الحرية والديمقراطية ضد الطغاة والمتجبرين، مع موسى ضد فرعون بقطع النظر عن الجانب العقدي لهؤلاء وأولئك. فلحق أحق أن يتبع وهو ليس منحصرًا في المؤمنين، قل تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ آلَا تَعْدِلُوا، اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ (المائدة 7).

من ثمار تعدد التجارب والمرجعيات:

هَيَّأَتْنَا هذه الأدوات التحليلية لخوض الصراع مع الحركة اليسارية في الجامعة. وكانت حركة أصولية تكفيرية بالمعنى الاجتماعي أو الفلسفي، ذات بعد واحد تسعى جاهلة لاختزال حركة التاريخ وصراعات المجتمع ومسالك الأفراد في بعد واحد هو العنصر الاقتصادي.

لقد بدأنا نستوعب الصراع في تعقّداته، ونذكر أن الله لم يَخْلُقْنَا غارقة الشيوعيين، بل خلقنا غارقة الظلم والظالمين، والظلم قد يصدر من المسلم وقد يصدر من الكافر، وإلّا جاء الإسلام بالعدل ولذلك ينبغي أن تدافع عن العدل وحيثما العدل فثمّ شرع الله وحيثما الظلم فثمّ أعداؤنا.

بعد هذا التوجّه أصبحنا في طليعة المدافعين عن الحركة النقابية في الثمانينات بعد أن استوعبنا قضايا الحرية والعدل ومنها أننا أصبحنا نحن الذين نقود الاضرابات وقد احتوينا قضايا العمال في الإطار الإسلامي، وأصبحنا نحن الذين نقود النضال ضد الظالمين وأوليائهم، ضد الحكومة والرأسماليين الجشعين. وأصبحنا نؤكد على المحيازنا للمستضعفين لا تأبيدًا لصراع اجتماعي بين العمل وبين رأس المال، إذ ليس في المجتمع المسلم المثالي ظلم يحجب يؤدي إلى انقسام المجتمع وإلى صراع بين الطبقات.

مجتمع الإسلام مجتمع أخوة، مجتمع عدل وتضامن وتعاون، وتقارب في مستويات

العيش. ولكن مادام الظلم والانقسام والصراع قائماً فالحركة الإسلامية ينبغي أن تتحازز للمظلومين وأن تقف في وجه الظالم المتمثل في رأس المال ودولته.

نحن مع المظلوم في الصراع بين الاستكبار والاستضعاف، بين الرأسماليين المحتكرين والشعوب المستضعفة إن على الصعيد اأخلى أو على الصعيد الدولي. فكما لا ينبغي لنا أن نقف مع الظالم لا يجوز لنا أن نظل حياديين، بل يفرض علينا ديننا أن نقف مع المظلومين والمستضعفين من أهل ملتنا أو من غيرهم على حد السواء.

نقلتنا هذه المقولات من المعارضة الآلية ذات البعد الواحد للدولة إلى المعارضة المؤسسة على مبادئ وقيم إنسانية تجد أسسها ومكانها في الإسلام، بل إن مكانها الأساسي في الإسلام، وكان خطأ أن ضيقنا إطار الإسلام فاختزلناه في بعد واحد من أبعاده هو البعد العقلي، أي معيار الإيمان والكفر.

لقد استوعبنا حقيقة أن الإيمان بالله الحق العدل الرحيم تجلياته تبلى في المجتمع كفاحاً ضد الظلم ونضالاً من أجل العدل وحقوق المستضعفين، بينما الكفر في أحلك صوره هو الظلم. وفي ضوء ذلك يمكن أن يفهم المرء قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (العنكبوت 12). وفي هذا المنظور الواسع للإسلام أمكن يسر لحركتنا استيعاب قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان ومناصرة ثورات التحرر في العالم في جنوب أفريقيا وأمريكا اللاتينية، فضلاً عن القضية الفلسطينية حتى عندما كانت تقودها منظمة التحرير العلمانية، فقد ناصرتها على حين كانت حركات إسلامية أخرى متحرّجة.

وكذلك كان حالنا في قضية تحرير المرأة، فكما عارضنا في الأول مفهوم الاشتراكية أو العدل لتلبسه بالشوعية عارضنا "تحرير المرأة" لأن جماعة بورقوية هي التي رفعت رايته. ولكن في نهاية السبعينات، عندما استيقظ الحس الاجتماعي فينا تحت وطأة حركية المجتمع مستفيدين من تجربة التحرر النسوي في السودان، وهي تجربة متميزة في الحركة الإسلامية المعاصرة، تبين لنا وجود ظلم حقيقي للمرأة في المجتمع الإسلامي التقليدي. وكان العلمانيون هم الذين يرفعون لواء الدفاع عنها حتى وإن كان ذلك تأثراً بالنمط المجتمعي والحضاري

الغربي وليس امتداداً مع تراث الحركة الإسلامية الإصلاحية، تماماً كما أن ضحايا الرأسماليين من المظلومين حمل لواء الدفاع عنهم الشيوعيون وهي بالأساس قضية إسلامية دافع عنها محمد علي الخاسي والظاهر الحداد وسيد قطب من موقع الإسلام. أدركنا أن ذلك لا يبرر ولا يميز بل أن نتخلى عن قضية نحن أولى بها منهم، بل مطلوب منا أن نتفاعل مع كل قضية عدل. بل ينبغي على المسلم إزاء كل قضية عدل أن يعتبر نفسه أولى بها من غيره، ولقد أخطأ بعض المسلمين فهم ما يجري في المجتمع والعالم بسبب تضيقهم للجهاز التحليلي مما أفقدهم القدرة على استيعاب القضايا الإنسانية مثل قضية الديمقراطية وقضية مبادئ حقوق الإنسان ودعم سلطة المجتمع المدني ومؤسساته إلى ما سواها من القضايا العادلة التي هي من جوهر إسلامنا، ولا يضير المسلم أن يكون قد حمل لواء الدفاع عنها غيره، بل إن في ذلك ما يحمله على الشعور بالذنب والتقصير، وما يدفعه إلى الاستدراك واللقاء مع القائمين يناضلون على أي جبهة من تلك الجبهات للشد من أزهرهم وتنسيق الجهد معهم في اتجاه توحيد الجهد والتحالف.

ومما يؤسف له أنه لا يزال قطاع من المسلمين يماري في الدفاع عن هذه القضايا العادلة ويعتبر أنها جاءتنا من الغرب والمغربين وأنه ما دام قد حمل لواءها الأمريكيان والغربيون فينبغي أن نحافها أو نعارضها أو نتحفظ على الأقل في استخدام مصطلحاتها، وذلك على غرار الشيوعيين الذين ظلوا ناصبوا الديمقراطية وحقوق الإنسان العداء واعتبروها بضاعة امبريالية بورجوازية ولكنهم بعد أن روّستهم الحن وعركتهم التجارب لم يكتفوا بالانتماء إليها وإنما عمدوا إلى احتكارها واتخذوها سيفاً مسلطاً على رقاب الإسلاميين كما فعلوا مع مفهوم المجتمع المدني، مع أن الأصل أن كل ما هو خير فالإسلام أولى به، أليست الحكمة ضالة المؤمن، وهل بعث النبي ﷺ إلا ليتمم مكارم الأخلاق، أو ليس الإسلام هو مجتمع الأسماء الحسنى؟؟ ﴿ولله الأسماء الحسنى﴾.

لكل هذه الاعتبارات التي أسلفنا نحسب أن مشروع الحركة الإسلامية في تونس رغم أنه أقصي بالقوة والعنف، إلا أنه لا يزال يمثل أملاً، لا للتونسيين فقط وإنما لغيرهم، في الحوار والتعايش بين التيارات والأحزاب وحتى بين الحضارات كالإسلام والغرب.

ولذلك لا عجب أن يجد هذا المشروع - الذي أخذت الحركة الإسلامية العلمية تستوعبه بالتدرج بوعي أو بدونه دون أن تسميه في كثير من الأحيان بعد أن كانت في السابق ترفضه وتتل من دعائه - صدىً كبيراً متعاضداً، إذ كان له دور كبير في الحوارات الوطنية بين الإسلاميين وبقية الأحزاب وفي التحالفات والمشاركات الإسلامية في الحكم، وفي إقامة العلاقة مع القوميين والمبادرة بالحوار معهم مما منحض عنه في النهاية تكوين مؤسسة تجمع بين القوميين والإسلاميين، كما وكان له دور مهم أيضاً في الحوار مع الغرب، حتى غدا كثير من الغربيين الآن يؤكدون على أهمية هذا الفكر الذي يقدم أرضية مشتركة ويطرح الحوار والتعاون بديلاً عن حتمية الصراع. كما كان لهذا المشروع الفكري دور في الدفاع عن صورة الإسلام في العالم، وهي تتعرض لحمولات منظّمة من طرف أعتى وأمضى أجهزة الفكر والإعلام الغربية وامتداداتها بقيادة الأخطبوط الصهيوني الذي نصب الإسلام غرض على إثر سقوط الاتحاد السوفياتي وخشيته من فقدان الدور والأهمية والتمويل والدعم. فتفخ في كبر العداء للإسلام والتهويل من خطره. حتى كادت صورة الإسلام تقترن بكل ما تبغض النفوس، واعتباره الخطر الأعظم المهدد لكل منجزات الانسانية، فكان لفكر الوسطية الإسلامية وما ألقاه من علاقات مع الأوساط العلمانية التحريرية إن في الوطن العربي أو في الغرب دور مقدّر في التخذيل عن الإسلام وفي المساعدة على اكتشاف مشروعه الإنساني العظيم. وكان من ذلك "حلقة الأصالة والتقدم" التي تأسست من طرف عدد من المفكرين الإسلاميين والغربيين من بلاد مختلفة منذ سنة 1996 وعقدت ندوتين حتى الآن.

كلمة أخيرة:

هذه الجولة في مشاهد من حياتي الشخصية في تفاعلها مع البيئة الأولى التي نشأت فيها ومع عدد من البيئات الأخرى التي ساقنتي الأقدار إليها ثم واقع الكيان الفكري والحركي الخاص: "الحركة الإسلامية في تونس"، الذي يبدو من السياق وكأن الخاص قد

ذاب في العام وفقد تماماً ذاتيته لا سيما والكيان يخوض منذ عقدين من الزمان معارك لإثبات الوجود أي دفاعاً عن الوجود، تفاعل خلالها مع أحداث البلاد والمنطقة والعالم.

غير أن ما تجدر ملاحظته أن هذه السيرة الذاتية إذا صح التعبير كانت بطلب من الأستاذ عزام التميمي خلال إعداده لأطروحة دكتوراه بجامعة واشنطن منسّرة بلندن حول «الفكر السياسي للغنوشي»⁽¹⁾، فلم تكن هذه السيرة إذن مبادرة شخصية مني، ولم تكن وافية بمقتضيات السيرة الذاتية بقدر ما كانت وافية بغرض الباحث لا سيما في تغطيتها لعشرينين من المحنة لأن ذلك لم يكن مما يهم الباحث بقدر ما كان يهمه تتبع أطوار النشأة والعوامل التي أثّرت في توجهاتي وتوجهات الحركة التي كان لي شرف الإسهام في تأسيسها بفضل الله وهي في كل الأحوال وثيقة أخرى للتعريف لا بكتابها، بقدر ما هو تعريف بأطوار من الحركة الإسلامية التونسية كظاهرة اجتماعية تسري عليها سنن التطور الاجتماعي وربما يجعل الحكم عليها مستعصياً دون وضعها في سياقها التاريخي والاجتماعي وتفاعلها مع جملة مؤثراته المحلية والخارجية■.

(1) الفكر السياسي عند الغنوشي: رسالة بحث تحت إشراف أستاذ العلوم السياسية الشهير جون كين ، ودال بها الأستاذ عزام التميمي درجة الدكتوراه من جامعة واشنطن منسّرة وهي تحت الطبع في منشورات أكسفورد.

الفصل الثاني

العناصر الفكرية المكوّنة

للحركة الإسلامية بتونس^(١)

مقدمة

كثيراً ما لجأ خصوم الحركة الإسلامية في تونس وأمثالها إلى التفسير التأمري، متّكئين عن المنهج العلمي كلما فاجأهم مواقفها الفكرية السياسية بتفاعلها الإيجابي مع قضايا طالما اعتبروها خصوصيات لهم، ومرفوضة بالضرورة من طرف الحركات الدينية حسب ما قرؤوا عنها في علم الاجتماع الديني. وذلك من مثل ضم صوتها إلى كل الأحرار في مقاومة الديكتاتورية والتبشير بالحكم الديمقراطي، ودفاعاً عن حقوق متساوية لكل الجنس البشري مهما اختلفت مللهم وأجناسهم.

ويهمّني هنا أن أتناول الظاهرة الإسلامية في تونس من زاوية أخرى، أعني زاوية الأصول الفكرية المكوّنة لهذه الظاهرة - فتلك جهة أخرى قيمة بأن تقدّم للدارس عوناً كبيراً في عمله التفسيري لخصوصية النزعة الإسلامية التونسية، في تفاعلها مع بيئتها وزمانها.

تعتقد الظاهرة الإسلامية

والتقرب إليهم على الرغم مما قد يبدو من تلاؤم بين مختلف ضروب النشاط الإسلامي من حيث اتجاهاها نحو هدف واحد هو الإحياء الإسلامي والمجتمع الإسلامي

^(١) ورقة من كتاب: الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية).

والحكم الإسلامي مما يغري بالانحياز إلى بساطة الظاهرة، إلا أنه ظن خادع. فالظاهرة معقدة وهي - في ظننا - ثمرة تفاعل وتفاعل لعناصر ثلاثة أثمر تفاعلها واشتراكها تكوين الظاهرة بدرجات وأنصبه متفاوتة، ولم يكن تفاعلها يسيراً، ولا تأثير كل منها مساوياً دائماً لتأثير الآخر، بل كان مركز الثقل منتقلاً بينها من مرحلة إلى أخرى، وكئن الصراع الظاهر أو الخفيّ بينها قائماً دائماً بوعي أو من غير وعي.

العنصر الأول: التدين التقليدي التونسي ويتكوّن من عناصر ثلاثة متألّفة التقليد المذهبي المالكي والعقائد الأشعرية والتربية الصوفية. تلك العناصر التي صاغها الفقيه المالكي ابن عاشر: في عقد الأشعري وفقه مالك؛ وفي طريقة الجنيد السالك - أي المذهب المالكي والعقائد الأشعرية والتربية الصوفية.

العنصر الثاني: التدين السلفي الإخواني، الوارد من المشرق، وهو بدوره تألف بين العناصر التالية:

1. المنهجية السلفية التي تقوم على محاربة البدع في مجال العقائد ورفض التقليد المذهبي في المجال الفقهي، والعودة في كل ذلك إلى الأصل: الكتاب والسنة وتجربة الخلفاء والأصحاب والتابعين، ومحاربة الوسائط بين الخالق والمخلوق بتقديس الأضرحة ومحاربة الطرقية والبدع في الدين، وتقوم هذه المنهجية أساساً على أولوية النص المطلقة على العقل.

2. الفكر السياسي والاجتماعي الإخواني والقائم على تأكيد شمولية الإسلام، ومبدأ حاكمية الله سبحانه، ومبدأ العدالة الاجتماعية.

3. منهج تربوي يركز على التقوى والتوكل والذكر والجهاد والجسامة والاستعلاء الإيماني والأخوة، والتقليل من الدنيا وتحريّ السنة، حتى في الجزئيات.

4. منهج فكري يضمّ الجانب العقائدي الأخلاقي على حساب الجوانب السياسية والاجتماعية، و يقيس الأوضاع والجماعات بمقياس عقلي، مما ينتهي معه الأمر إلى تقسيم الناس إلى إخوة وأعداء، ويغلب جانب الرفض في تعامله مع الواقع والثقافات الأخرى.

وحتى مع المدارس الإسلامية الأخرى، فهو أحادي النظرة، ويكاد يشكّل منظومة مغلقة.

العنصر الثالث: التدين العقلاني: وهذا العنصر، وإن لم يعبر عن نفسه بشكل واضح، إلا في مرحلة متأخرة نسبياً في النصف الثاني من السبعينات، إلا أنه كان موجوداً منذ وقت مبكر من دون وعي كاف بنفسه، وقد جرفته في النصف الأول من السبعينات موجة التدين الإخواني السلفي العاتية، فسار في طريقها فترة، ولكن لم يلبث أن توقف متحيراً متسائلاً، بلحاً عن نفسه حتى اكتشفها على مراحل اكتملت مع نهاية السبعينات وبداية الثمانينات. ويتألف التدين العقلاني من الأجزاء التالية:

1. **التراث العقلاني الإسلامي** الذي عمل أيضاً أنصار هذا التيار بعد الوعي بأنفسهم، على إحيائه والدفاع عنه، بإعادة الاعتبار إلى المنهج الاعتزالي في التعامل مع الإسلام، حسب فهمهم لهذا المنهج، وبالقدر الخفق لمطالبهم في التحرر من ظواهر النصوص، وفق منظومة فكرية محدثة، كالتوحيد والحرية العدل والإنسانية، وكذلك إعادة الاعتبار للمعارضة السياسية في التاريخ الإسلامي، كالحوارج والشيعة والزنج وللتيارات المناوئة للسلفية وأهل السنة عموماً.

2. **النقد الجذري للصارم للإخوان**، ومن هم على شاكلتهم في فهم الإسلام ممثلين للسلفية في هذا العصر، نقداً لا يرى في الإخوان غير كونهم أكبر غائق في طريق نهضة الإسلام.

3. **إعادة الاعتبار للممارسة الإصلاحية**، التي اجتهد "الإخوان"، أو أكثر كتابهم المقروء لهم، في الخط من شأنها، باعتبارها منهجاً حرّف الإسلام وأوله، بما يناسب المدنية المعاصرة، مثل عبته والكواكي والأفغاني والطهطاوي وقاسم أمين.

4. **اعتماد الفهم المقاصلي للإسلام** بدل الفهم النصي، فالنصوص ينبغي أن تفهم وتؤوّل في ضوء المقاصد "العدل، التوحيد، الحرية، الإنسانية...". ونصوص الحديث يحكم على صحتها أو ضعفها، لا حسب منهج المحدثين في تحقيق الروايات، وإنما حسب موافقتها أو مخالفتها للمقاصد.

5. إعادة الاعتبار للغرب وللتيار اليساري فيه بالذات، فخلافاً للفكر السلفي الإخواني الذي لا يرى في الغرب إلا مدنية مادية منحلّة متداعية إلى السقوط، لا مجال للاستفادة منها إلا في جوانبها العملية والعلمية والتقنية البحتة، نال هذا التيار بضرورة الاستفادة من الغرب - أيضاً - في تنظيماته وثقافته وعلومه الإنسانية.

6. وفي مقابل اعتماد التدين الإخواني المقياس العقيلي في تقسيم الناس إلى مؤمن وكافر، اعتبر التدين العقلاني ذلك تهميشاً للصراع الحقيقي، إذ التقسيم الحقيقي ينبغي أن يكون على أسس سياسية واجتماعية ووطني وخائن، ثوري ورجعي، فلاح وإقطاعي إذ يمكن أن يكون مسلماً عميلاً وماركسياً وطنياً.

7. إعادة الاعتبار للمدرسة الإصلاحية في تونس (خير الدين، الحداد...) ولمنجزاتها في امتدادها الحديث، من خلال ما أنجزته البورقيلية، مثل تحرير المرأة والعقلانية في التعليم. قلنا أن هذا التيار لم يكن واعياً بنفسه في النصف الأول من السبعينات، إلا من خلال القلق وعدم الرضى على واقع الحركة، بل كان أحياناً أكثر حساساً في الدفاع عن المواقف السلفية الإخوانية، وكان لا بد لنزوعه العقلاني من حواجز الاكتشاف نفسه، فكان لما شهدته ساحة البلاد في النصف الثاني من السبعينات من تطورات ولموقع أهم رموزه في مجلة "المعرفة" الذي أتاح لهم فرصاً أكبر من الاحتكاك بمصادر كثيرة للتلقي، ومنها إن لم يكن أهمها المصدر الغربي، وبعض تيارات التقد الإسلامي في المشرق العربي مثل تيار مجلة: «المسلم المعاصر» وما نادى به فتحي عثمان وحسن حنفي من فكرة "اليسار الإسلامي". وبسبب ضعف البنية والبضاعة الدينية في المجتمع التونسي عموماً - بعد إغلاق الجامعة الزيتونية - كانت الحصانة من الاختراق لدى دعة التدين العقلاني محدودة، وكذا قدراتهم على الاستيعاب المستقل للبضاعة الوافدة بما يميز ما يجوز أخذه مما يتواءم مع البيئة الإسلامية بما لا يجوز.

ولا شك أن صورة هذا النمط من التدين، لم تتبلور بالشكل الذي عرضناه إلا مع نهاية السبعينات.

تفاعل هذه التكوينات

ولم يكن لقاء هذه التيارات في صلب الجماعة الإسلامية في تونس ممكناً من دون القيام بتنزلات متبادلة بينها، سواء أتمت بوعي أم من غير وعي... فكيف تم ذلك اللقاء وما هي نتائجه؟ فالتدين التونسي، ولئن حافظ على المذهبية المالكية والعقائد الأشعرية - إلى حد ما - كما حافظ على ما ترسّب في المجتمع التونسي من عادات وأدبيات دينية كالاحتفال بالمولد النبوي والأناشيد الصوفية فدخلت تلك المكونات في صلب « الجماعة » كلها، قد تخلّى أمام هجوم الموجة السلفية العاتية عن تقليد الأضرحة ووساطة الأولياء، وعن الالتزام بالطرق الصوفية، كما قبل مبدأ الشمول والتسييس ومبدأ الحاكمية، وهي عناصر ليست غريبة عن المذهبية المالكية الأصولية. أما النزعة السلفية، ولئن حافظت على هجومها العنيف على عناصر الخرافة والتقليد الجامد في التدين التونسي ودعوة العودة إلى الأصول فإنها خففت من غلواتها أمام ضغط الواقع وخشية العزل، فخففت تقدها للتقليد المذهبي المالكي وللمشايع وللطرق الصوفية، وتركت جملة التعرض لمسألة التوسّل بالنبي ﷺ وذلك منذ أواسط السبعينات فما بعد، لدرجة تفكير قيادة الجماعة في أواخر السبعينات في التبنّي الرسمي للمذهب المالكي كأسلوب في التعبد، بما له من دلالة واضحة على استمرار فاعلية المجتمع التقليدي ومقاومته للوافد واتجاهه إلى استيعابه، وتأسّل نزوعات الإصلاح فيه بعيداً عن التطرف والغلو في أي اتجاه.

أما النزعة العقلانية، فقد وُلدت متأزمة، لأنها لم تكن منذ البداية على وعي بنفسها، فتجلت بداياتها في شكل تبرّم بواقع الحركة، ومسخط متزايد على الأفكار السائدة والرموز والهيكل والأساليب، مما جعل استمرار رموز هذا التدين ضمن تنظيم الجماعة مع نهاية السبعينات، أمراً لا تتحمله البنية التنظيمية. فلقد كان نزوع الهدم والغلو في النقد يحكم تلك الولاية المتأزمة دوغماً تميز رشيد متعقل بين ما ينبغي أن يهدم في التدين الإخواني السلفي والتدين التونسي التقليدي، وما هو إيجابي ينبغي الاحتفاظ به، وبين ما يمكن أن يهدم الآن وما يمكن تأجيله. وسرعان ما تطور الهجوم على الإخوان إلى الهجوم على السلفية، من دون تحديد دقيق للسلفية المراد هدمها ولا وقوف دقيق على منجزاتها على

صعيد النهضة والإصلاح في المشرق، أو على صعيد التحديث في المغرب.

وتدرج الهجوم الشامل إلى نقد مدرسة أهل السنة جملة، مما جعل إمكان التعايش والتفاعل مع بقية مكونات الظاهرة، مع اقتراب الثمانينات أمراً غير ممكن. فقلدت رموز الدين العقلائي حركة انشقاق لم تلبث أن عبرت عن نفسها في تيار دُعي باسم اليسار الإسلامي، ثم اختر صفة الإسلاميين التقدميين، وتعتبر «مجلة 21/15» لسان حالهم.

ولكن ذلك لم يمنع استمرار التفاعل في صلب "الجماعة الإسلامية" التي ظلت الإطار الذي يضم القطاع الأوسع من الإسلاميين التونسيين، وفي منتصف عام 1981 عبرت "الجماعة الإسلامية" عن نفسها في تنظيم سياسي تسمى باسم "حركة الاتجاه الإسلامي". مع ذلك ظل التفاعل في صلب الاتجاه الإسلامي بين عناصر التركيب الثلاثة السابقة رغم ظاهرة الانشقاق التنظيمي، التفاعل عبر الصراع الخفي والمكشوف، ذلك أن الدين السلفي الإخواني - مثلاً - ولئن استمر عتصراً فعالاً في التركيبة ربما أكثر قوة من العتصمين الآخرين. إلا أن دوره مع اقتراب الثمانينات أخذ يتراجع لمصلحة الواقع، وتحت ضغطه، أي لحساب العقلائية على حساب التعامل المثالي أو التاريخي مع الإسلام. فلقد لما النقد داخل الحركة، وكان للعقلانية دور مهم في ذلك إضافة إلى ضغوط الواقع والشعور بعزلة الحركة، نتيجة للانكسارات التي أحدثتها في علاقة الفرد مع وسطه حتى غدا التوتر والعزلة سمتين لأغلب العاملين من أبناء الحركة في علاقتهم بمجتمعهم، نتيجة لعنف المنهاج الإخواني السلفي في تعامله وغريته مع الواقع.

ومن جهة أخرى، فإن الدين التقليدي رغم ما تعرضت له مؤسساته التاريخية من تلمير على يد النظام القائم هب أمام هجوم الدين السلفي يدافع عن نفسه من خلال بقية رموزه، فتنامي النقد تحت ضغط الواقع لمناهج الفكر وأساليب الحركة مما هو وارد علينا من المشرق، وبلغ الضغط على القيادة إلى درجة أن التوجيهات التي أخذت تصدر من قيادة الحركة ومؤسساتها إلى القواعد لم تعد تقتصر على دعوة القواعد إلى الانصراف عن التعرض بالنقد للمذهبية والصوفية، بل تجاوز ذلك إلى التفكير في اعتماد المذهب المالكي

ورغم أن الدعوة إلى الالتزام بالذهب المالكلي لم تصبح موقفاً رسمياً، إلا أنه ساد الاعتقاد في أن الحركة زجت بنفسها في كثير من المعارك المأشوية، فلم تنته السبعينات إلا وقد تخلت أغلبية العاملين في الحركة عن الخوض في تلك القضايا، ومالوا في ممارستهم للعبادات كالصلاة إلى التساوق مع النموذج السائد، فانقطع الكثير منهم مثلاً عن حركات الرفع في الصلاة في غير تكبيرة الإحرام، وبعضهم عن القبض في الصلاة، وانقطعوا جملة عن الخوض في مسألة التوسّل والتعرّض للصوفية، بل قطعت الجماعة خطوة أبعد فعملت على تخفيف التوتر مع المشايخ والصوفية، وأخذت في تنظيم لقاءات مع هؤلاء، وأولئك، ليس فقط في اتجاه المصالحة معهم، بل تجاوز الأمر إلى محاولة ضمهم للجماعة، دون الوصول إلى ذلك لأسباب سياسية. وكان ذلك بمثابة الحد من غلو الوافدين قاطعة بذلك مع التدين السلفي الوارد علينا من المشرق، في صيغة كتابات للشيخ ناصر الدين الألباني وجابر الجزائري. ولكن دون أي تنازل في مستوى صفاء العقيدة من الخرافات والبدع ومظاهر الشرك القبوري. ودون أي تنازل كذلك في مستوى الحرص على الرد إلى الكتاب والسنة في كل ما يعرض من مسائل وذلك بحسب المنهج السلفي في الالتزام بقواعد تصحيح الحديث، ولكن دون الوصول إلى التورط في اللامذهبية والمعارك بين المذاهب. غير أنه مع تنامي دور الجناح الطلابي وحجمه في قاعنة الحركة ومؤسساتها مع نهاية السبعينات، وهو جناح اضطره موقعه في مهبط المعارك الأيديولوجية والسياسية في الجامعة إلى تقديم الإسلام لا كدعوة، بل كروية أيديولوجية علمية، غما بفعل ذلك، وبفعل التطور السريع للمواقع الاجتماعي السياسي غما الطلب على التدين العقلاني من أجل التعامل مع التيارات الطلابية اليسارية التي كانت تطرح محاور للتنافس لم يكن التدين السلفي الإخواني قد وعى بها أصلاً أو مستها أدبياته مثل قضايا الصراع الطبقي في المجتمع وقضايا الصراع الدولي، وقضايا التحرر في العالم، والديمقراطية وحرية المرأة، الأمر الذي ألفينا معه طلبتنا يتكلمون لغة غير معهودة في أدبياتنا، ولا يكاد يفقهها أحد من مؤسسي الحركة.

ولقد جاءت جملة من التطورات في البيئة التونسية وخارجها ترجّح جانب التفاعل مع الواقع على حساب المثالية الإسلامية المسقطّة على الواقع من خارجه، كما صورتها

السلفية الإخوانية ممثلة في فكر سيد قطب والمودودي والألباني. وقد ذلك إلى إعادة نظر تدريجية في جملة مفردات الدين الذي نشأت عليه الحركة وتصوراتها للواقع وأساليب التعامل معه، وذلك على أسس التمييز الواضح للإسلام من الفكر الإسلامي كتمييز مواطن الثبات في الإسلام ومواطن الاجتهاد. وكان من الطبيعي أن تنتهي المراجعة الطويلة إلى اعتبار الوافد الديني المشرقي مع التدين الإخواني السلفي، مجرد صورة من صور التدين وليس هو النموذج الملزم، فهو مجرد اجتهاد إسلامي وليس هو الإسلام ذاته. وبما أعيد النظر فيه الرؤية التي كانت سائدة عن الغرب، وقضايا كثيرة أخرى كانت من نتيجتها نحو الحس السياسي والاجتماعي في التعامل مع الواقع، بذلك الاقتصار على الرؤية العقائدية المسقطه من فوق على المجتمع. فكانت الاتصالات مع المعارضة لدرجة التفكير في التحالف معها، مع أنها تتكون من علمانيين وملحدين، والحوار معها والاتجاه نحو التنسيق معها لمواجهة خصم مشترك هو السلطة المستبنة، وذلك على خلفية سياسية وليس عقائدية، أعني الدفاع عن الحريات العامة وكذلك إعادة النظر في بعض القضايا الاجتماعية كقضية الأسرة والمرأة والملكية، ورفض العنف أسلوباً في الصراع الفكري.

ولقد هيأ هذا النقد الداخلي للتدين السلفي الإخواني

أ - للتفاعل العميق مع الثورة الإيرانية في نهاية السبعينات، على نحو يختلف نوعاً ما عن تفاعل الحركات الإسلامية السلفية البهتة، فلقد بلغ الحماس هنا لهذه الثورة أوجاً لم تر مثله أية حركة إسلامية أو غير إسلامية في البلاد. وكان لهذا التفاعل أثره الكبير في تحذير الفكر السياسي والحركي للجماعة، مع ما قد يكون فيه من تجاوز لمقتضيات المصلحة. وكان من أهم نقاط الجاذبية والتأثر بالثورة الإيرانية، إبرازها للبعد الاجتماعي للصراع في العالم وفي مجتمعاتنا. الصراع بين المستضعفين والمستكبرين. ورغم أنه واضح في القرآن، إلا أن أحداً قبل الحتمي لم يندك عليه كما هو بين في سورة القصص: ﴿ونريد أم نحن على الذين استضعفوا ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين﴾ فالصراع ليس فقط من طبيعة عقائدية دائماً، انه كثيراً ما تكون أسبابه سياسية اجتماعية، وهو ما يعطي للإسلام على

الصعيد المحلي والدولي قدرة على الحوار والتعاون، وعقد التحالفات مع المقيمين على اختلاف عقائدهم. وكان من نتيجة اكتشاف هذا المفهوم، البعد الجماهيري للثورة الإيرانية وتحريكها لقوة الشارع وتنويعها بالجماهير وبسطها الناس، كطاقة تغير بينما غلب على الفكر الإسلامي التزهيد في الكثرة واحتقار الجماهير، العامة، الدهماء، وكذلك دور المرأة ومشاركتها في الثورة، وحملة الخميني على الإمبريالية. كل ذلك أسهم في تيسير تفاعل الاتجاه الإسلامي مع ما كان يعتمل في أحشاء المجتمع التونسي من تحولات.

ب - للتفاعل مع التجربة السودانية، وهي محاولة من داخل الحركة الإسلامية السنية لتجاوز الرؤية المعاصرة للسلفية، وإقامة نوع آخر بين السلفية الأصولية وبين الواقع الحضاري المعاصر. فقد كان للتجربة السودانية تأثير فعل في تطوير الجماعة الإسلامية في تونس، على المستوى الأصولي والاجتماعي، وعلى المستوى الطلابي، وعلى المستوى الإداري، وعلى مستوى المكانة المتميزة التي تحتلها المرأة في الحركة والمجتمع. وإليها يعود أساساً تفوق تلك الحركة في مجتمعها على حركات أعرق منها.

ج - للتفاعل الإيجابي مع اختيار التعددية، إذ لم يمحض على إعلان النظام إقرار التعددية غير شهرين تقريباً حتى أعلنت الجماعة الإسلامية تكوين حركة سياسية "حركة الاتجاه الإسلامي" - حزيران/ جوان 1981 - ولا يمكن تفسير ذلك وقبول الحركة منذ 1978 الجلوس جنباً إلى جنب مع أحزاب شيوعية وعلمانية والحوار معها من أجل دعم الحريات في البلاد، إلا بتراجع الدين السلفي الإخواني - بالصيغة التي ارتسمت في أذهاننا - وتحت تأثير ضغوط الواقع وحركة النقد الذاتي التي دفع إليها الدين العقلاني.

د - ولم يقتصر التفاعل بين الدين السلفي والعقلاني مع الواقع بضغوطه واحتياجاته وتياراته وبخاصة التيار الليبرالي بزعامة أحمد المستيري والنيار اليساري - رغم الصراع المبرر مع هذا الأخير - على الصعيد السياسي من خلال إعلان موقف إيجابي من التعددية، في حين كان الفكر السلفي الإخواني منذ نهاية الأربعينات قد أصل مع الشيخ حسن البنا موقفاً سلبياً من التعددية، واحتاج الإخوان قرابة نصف قرن حتى يتحرروا من ذلك الموقف. وكان البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الإسلامي وثيقة خير مسبوقة في الفكر

الإسلامي الحديث من جهة تبنيها الكامل للديمقراطية منهجاً في التغيير وفي الحكم. ثم الإعلان عن حركة سياسية، هي حركة الاتجاه الإسلامي، بل تجاوز ذلك إلى التفاعل على صعيد الفكر السياسي والاجتماعي، فتمت في صفوف الحركة، وبخاصة في جناحها الطلابي، القراءات الاجتماعية ومحاولة الاستفادة من كل التجارب الثورية الاجتماعية في فهم التناقضات والصراعات الدولية واخلية بين فئات مجتمعا ... تلك الصراعات والتناقضات التي تزداد حدة بين المستضعفين والتحالف الإقطاعي الرأسمالي السلطوي. فكان ذلك دافعاً آخر لتجاوز المواقف التقليدية السائدة في قطاع عريض من الحركة الإسلامية المعاصرة، ولكن مع الحرص كله أن يكون هذا التطور لا حركة هدم متازمة، وإنما احتفاظاً مع التجاوز، وأن يتم في إطار سلفية أصولية، أي في حدود ما تسمح به النصوص من إمكانات، حتى وإن أدى الأمر إلى مخالفة اجتهادات سادت قديماً أو حديثاً.

وكان من مظاهر ذلك التحول تحول النظرة إلى النظام من مجرد نظرة عقيدية تركز على تكفيره، إلى نظرة اجتماعية سياسية عقيدية شاملة تدين ديكتاتوريته وعماله واغترابه واستغلاله. وهو في الحقيقة ليس تحولاً، وإنما هو تطور.

وكان من مظاهر ذلك التحول: تحول الموقف من اتحاد الشغل، من التصدي للإضرابات بحجة أن الشيوعيين هم الذين يقودونها وكان الله إنما خلقنا لمقاومة الشيوعيين، إلى الدعم القوي لقضية العمال وإعلان تحيزنا إليهم لأننا منهم، وعدونا هو ذاته التبعية في كل أشكالها واتفاقياتهم على حمايتها و" التمتعش " منها، وكان أول بيان أصدرته الحركة في تاريخها دشن في دخولها الحياة السياسية، انصب على تحديد موقفها من أحداث 26 كانون الثاني / جانفي 1978 ودان بكل شدة النظام الحاكم وحمله مسؤولية كل ما حدث، وتالت بعد ذلك مواقف الدعم لقضية العمال والنضال من أجل إطلاق سراح قيادتهم.

ومنذ عام 1980 غدا الاحتفال بعيد العمال في أول ماي (أيار) في المساجد وتقديم حلول الإسلام للمشكلات العمالية، تقليداً معروفاً في الحركة، يقام في عموم القرى والمدن في المساجد. ففي عام 1980 ألقى بتلك المناسبة، في احتفال حاشد في جامع صاحب الطابع، ضم ما يزيد عن خمسة آلاف مناضل، مجموعة من الشيوخ أضواءً على حقوق العمل في

الإسلام. وفي المناسبة نفسها والمكان نفسه في السنة الموالية قدم رئيس الحركة محاضرة حول الملكية الزراعية في الإسلام، ومقترحات تطبيقية لإعانة توزيعها على أساس الربط بين العمل والملكية.

أما التدين العقلاني، فهو من جهته حد من غلوائه، وخفف من حدة هجماته، سواء أكان ذلك بفعل ضغط الواقع، واقع التدين السلفي والتقليدي الغالب على القاعدة الإسلامية، أم خشية منه أن تستغل مواقفه في التشهير به بخاصة بعد أن أصبح وضعه خارج التنظيم يعرضه لمخاضة شديدة ويجابهه برفض مسبق لمواقفه. فلم يعد يجاهر بمواقفه من بعض القضايا الحساسة، واتخذ تناوله لرجال الحركة الإسلامية وأقطاب السلفية المعاصرين والقدامى طابعاً أكثر جدية، وأبعد عن تهمة الهزل والتحقير التي كانت سائدة في طرحه عند تناول القضايا والأشخاص المنتسبين إلى الحركة الإسلامية. كما تخلّى عن مقولة اليسار الإسلامي، والاستعاضة عنها باسم أقل إثارة للحساسية السلفية "الإسلاميون التقدميون" ولكنه ظل يحتفظ برويته الأساسية حول أولوية العقل على النص، وإن صاغ هذه العلاقة صياغة جديدة: العلاقة الجدلية بين العقل والنص، وهي صياغة لا تغير من العلاقة السابقة شيئاً كبيراً. جلّ ما في الأمر أنها تجعلها في منزلة واحدة - مما لا يمكن للأصولية الإسلامية قبولها بحال - وظل هذا التيار محافظاً على موقفه من تطوير الشريعة، بما يتلاءم مع تطور الواقع من دون تمييز بين مجال التطور والثبات في الشريعة، حتى وإن أدت مقتضيات التطور إلى تجاوز ظواهر النصوص القطعية وتعطيلها تحقيقاً للمقاصد. كذلك اتخذ العقل لا النص مقياساً.

ولكن الهجوم على السلفية، وإن خفّت حدته بعض الشيء، فإنه استمر مهمة رئيسية للتدين العقلاني ومقابل ذلك، بلّد هذا التيار أقصى جهته للتقرب من اليسار واليسار الماركسي بالذات على مستوى الفكر والممارسة، سواء بتبني الموقف الماركسي من السلفية القديمة والحديثة أو في الموقف من الملكية، أو على الصعيد السياسي. ففي استجواب مع مجلة جون أفريك Jeune Afrique - إثر إعلان حركة الأتجاه الإسلامي - أجاب أشهر رموز هذه العقلانية عن سؤال، هل سيصوّت لمصلحة الأتجاه الإسلامي أجاب

أنه سينتخب الحزب الشيوعي لأنه يملك برنامجاً وفي الجامعة تحالف الطلبة الثقلانيون الإسلاميون مع الجبهة المضادة لهذا الاتجاه.

ومع كل الصراعات التي حدثت، استمر التفاعل بين عناصر تركيب التيار الإسلامي التونسي في تونس: التدين التونسي والسلفية الإخوانية والعقلانية، أو بين التراث والنص والواقع، ولكنه تفاعل صعب.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن: ماذا بقي في بداية الثمانينات، بل في بداية القرن الخامس عشر الهجري، ماذا بقي في تركيب "الاتجاه الإسلامي" من عناصر يمكن نسبتها إلى التدين التقليدي أو السلفي، وذلك بعد المواقف التي اتخذها الاتجاه خلال مؤتمره الاستثنائي "نيسان / أبريل 1981" مثل إقرار التعددية والإعلان عن حركة سياسية ودفع العلاقة مع المعارضة في اتجاه التحالف، والاعتراف بإمكانة المرأة على قدم المساواة في الجماعة، فكان لها تمثيل معتبر في مؤتمر 1981 وانتخب اثنتان لعضوية مجلس الشورى، وكذلك التطلع إلى توزيع للثروة يخالف جل المواقف التقليدية السلفية والتدين التونسي، وعدم التحرج من نقد التجارب الإسلامية المعاصرة وغيرها، وتجاوز البعد الطائفي في التعامل مع الثورة الإسلامية في إيران؟

ويبدو أن الذي بقي من التدين التونسي التقليدي هو احترام خصوصياته، احترام المذهبية المالكية كأسلوب في ممارسة العبادات واحترام العادات الدينية في الاحتفال بالمواسم والأعياد، مع تخفيف التوتر إلى أقصى حد تجاه بعض البدع في التوسل والممارسات الطرقية، واعتبارها جزئيات لا تستأهل شن الحرب ضدها، ولا تمنع اللقاء والانتماء للحركة مع ترك حركة التطور الطبيعي تفعل فعلها وهي بالتأكيد ليست لمصلحة مثل تلك الممارسات...

أما ما بقي من التدين الإخواني السلفي، فمنهج أكثر منه تطبيقات ونتائج ويتمثل هذا المنهج في أمرين:

أ - اعتبار أن الملزم بالنسبة إلى المسلم هو نصوص الكتاب والسنة من دون تأويل متعسف أو تعطيل جانر. واعتبار العقل ليس منشأ للحكم الشرعي، وإنما كاشف عنه إما

مباشرة في حالة صحة النص في وروده ووضوح دلالاته اللغوية وعدم خصوصيته، أو عن طريق ضرب من ضروب الاستنباط المعروفة، وذلك لأن المشرع كما هو إجماع المسلمين هو الله تعالى على اعتبار الشريعة ثابتة بينما الفقه ينبغي أن يتطور بتطور أحوال المجتمعات، وأن المسلم الذي بلغ درجة الاجتهاد؛ أو لولي الأمر أن يختار من المواقف الفقهية قديمها وحديثها ما يناسب أوضاعه بلا اعتراض مشروع من أحد وأن يستنبط من الأصول، إذا كان من أهل الاستنباط، وأنه مع تطور العلوم والمعارف وتعدد مشكلات الواقع لا يبقى مكان لاجتهاد معتبر غير الاجتهاد الجماعي: *اجتهاد المؤسسات*.

ب - الإيمان بشمولية الإسلام: طولاً: كل الزمان، وعرضاً: كل البشر، وعمقاً: كل خاصيات الإنسان وطموحاته في عالمي الغيب والشهادة.

- ضرورة العمل الجماعي المنظم من أجل تحويل المنهج الإسلامي إلى نظام فعلي للحياة والحضارة. أما ما بقي من العقلانية فعناصر منتجة في مكونات الاتجاه الإسلامي.

- ضرورة التحرر من التقليد للتراث واعتبار أن النماذج الاجتماعية التي عرفها التاريخ الإسلامي ليس فيها ما هو ملزم لنا، وأن الملزم هو النص وتفاعله مع الواقع، عن طريق الاجتهاد لاستنباط نماذج جديدة للمجتمع والحضارة.

- ضرورة استيعاب الواقع المحلي والعالمي بكل تطوراتهما ومكاسبهما، وتوظيف كل المكاسب الإنسانية في عملية البناء الجديد بعقل منفتح وروح متحررة.

- إقرار حق الاختلاف في ما يجوز الاختلاف وواجب وحدة الصف.

الخلاصة:

إن الحركة الإسلامية في تونس برزت في السبعينات في أعقاب احتراز الثقة في المشروع الوطني بأثر انهيار المشروع التنموي وبروز ظواهر التصدع في المجتمع وفي عناصر الهوية الإسلامية العربية. برز التيار الإسلامي استجابة للطلب على الهوية واستعادة الرباط الاجتماعي والمعنى الوجودي والقيمة الخلقية. فكان الإحياء العقلي والديني والتصني

للعناصر المعنوية للهوية، وإحياء المساجد في الجامعات والثانويات، ثم في المصانع والإدارات والأحياء، مراكز لإنعاش الروح ومحاضن للأخوة من مجتمع يتمزق. كان ذلك مركز الاهتمام خلال السبعينات، حيث غلب المكوّن الشرقي السلفي الإخواني على أدبيات تلك المرحلة إلا أنه في نهاياتها ومع اتساع العدد وتعقد مشكلات الواقع، دب القلق في صفوف حجة الحركة بأثر عجز البضاعة الوافدة عن فتح مسارات أمام تطوّر الظاهرة واصطدامها بأوضاع جديدة تقتضي مواقف مستحدثة، فاشتد تيار النقد للبضاعة الوافدة لصالح الانتماء في الواقع، متوسلاً بأدبيات إسلامية قديمة وحديثة لتسويق تيارات الفكر الحديث. وبفعل أصالة الفكر الإصلاحية منذ منتصف القرن الثامن عشر من حيث هو إصرار على استيعاب الحداثة الغربية وتوظيفها لإحياء الإسلام. دون أينما تنازل عن مقوم من مقوماته، فقد أمكن للظاهرة أن تتحرّر إلى حد كبير من وطأة البضاعة الوافدة لصالح التفاعل مع التحديات المطروحة في البيئة لتنتهي إلى معادلة مركبة من عناصر تكوينها الأولى السلفية، التدين التونسي، العقلانية، بما شكل أساساً متيناً لبناء فكري سياسي إسلامي، التفت عليه قطاعات واسعة من الشباب التونسي الحديث وقطاعات من المجتمع القديم، أمكن لها على تلك الأرضية المرنة المؤسّلة أن تقاوم كل عوامل تمزّقها واحتوائها، كما أمكن لها - بفضل الله - أن تستمر في التطور واستيعاب الجديد وممارسة النقد الذاتي للتحرر أو على الأقل للتقليل من أثر الأخطاء واستمرار الحوار والتنوع والاختلاف في إطار مؤسسات الحركة بما يحفظ وحدة صفها وتطورها وتفاعلها المستمر مع الواقع، الأمر الذي رسخ تيار الحركة لأن يشكل القوة الاجتماعية الرئيسة في البلاد ■.

الفصل الثالث

دروس من

تجربة الحوار في تونس⁽¹⁾

مقدمة:

يفترض الحوار وجود اختلاف بين طرفين أو أكثر وليس المقصود هنا أساساً الاختلاف الطبيعي بين البشر وهو مركوز في أصل الخلقة، قال تعالى ﴿ ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم ﴾ [هود: 71] وإنما قصدنا يتجاوز ذلك فينصب على الاختلاف في الأسس والمنطلقات والتصورات والفلسفات حول الكون والإنسان ومناهج الحياة، وعلى هذا الصعيد فإن ما يميز أمة أو جماعة عن أخرى في مضمون الرقي ويحدد مصيرها هو قدرتها على الحوار والوصول إلى وفاقات وحلول سلمية لاختلافاتها وذلك هو لعمري الحد الفاصل بين مجتمعات التقدم والحضارة ومجتمعات التخلف والاحتطاط. فما هي الأطوار الأساسية للاختلاف وما أفرزته من حوارات في تاريخ تونس منذ الفتح الإسلامي وحتى إدارتها سلمياً؟

1- الطور الإسلامي الخالص

تاريخياً، لم تكن تونس ومنذ أكرمها الله بالإسلام وتحولت إليه بالكامل وتوحدت على مذهب إمام دار الهجرة على رواية ابن القاسم وشرح الإمام سحنون وعلي بن زياد عدا

⁽¹⁾ محاضرة أقيمت في محبة "جمعية المهاجرين التونسيين بلنانيا" - مدينة فولدا جويلية (ألمانيا) 1998.

أقلية إباضية محدودة جداً... لم تكن أرضاً خصبة للحوار فلم تزدهر في جامعتها (عقبة والزيتونة) الدراسات المقارنة والمناظرات الفقهية والكلامية. لقد تباور وساد منذ وقت مبكر تحالف بين مذهب مالك كما صاغه علي بن زياد وسحنون وابن أبي زيد القيرواني (الرسالة) وبين السلوك الصوفي والمذهب الأشعري :

”في عقد الأشعري وفقه مالك وفي طريقة الحنيد السالك“⁽¹⁾

وبقدر ما ساهم ذلك في انتزاع سيادة مطلقة للإسلام وصياغة الشخصية الدينية المغاربية الأندلسية صياغة موحدة مبسطة تضيق بالاختلاف ولا ترتاح له، ربما يحتاجها الوضع الجغرافي والسياسي للمنطقة باعتبارها ثغوراً مهددة باستمرار في مواجهة الغرب بما يجعل الاختلاف ترفاً لا يتحملة الوضع وربما يمثل خطراً وجودياً، بقدر ما كان عامل ركود ومبعث تعصب ضاق بالمخالف من خارج المذهب حتى خنقه كما فعل بمذهب ابن تومرت والخوارج والاعتزال ومذهب الفلاسفة والظاهرية. ومن ذلك تباطل التنافي الاستصالي بين أتباع مذهب مالك وأتباع مذهب الشيعة الإسماعيلية. ومن ذلك الأسلوب اللفظي الذي ردت به رسالة ابن عبد الوهاب من طرف بني تونس بمشورة من العلماء، بل إن الاختلاف لم يُحمَلْ حتى داخل المذهب. ومن ذلك إحراق كتابات ابن رشد وابن حزم وما لاقه العلامة ابن خلدون من محاصرة على يد مشيخة الجامع بقيادة العلامة ابن عرفة، الشيخ الأعظم لجامع الزيتونة الأمر الذي حمل مبدع علم العمران على الرحيل إلى المشرق حيث نبهوا مقلداً محموداً، ومثل ذلك كان مصير الشيخ خضر ابن حسين الذي اضطرت له هو الآخر العقول الضيقة لمشيخة الجامع إلى الهجرة حيث سطع نجمه شيخاً أعظم للأزهر.

2- مرحلة الإصلاح الفاشل

لقد عرفت تونس ما قبل الاستعمار ومنذ ثلاثينات القرن الماضي مشروعاً للتحديث أي تطوير أنظمة الإدارة والإنتاج والدفاع استعماراً لتفانم اختلال التوازن بيننا وبين

⁽¹⁾ مقطع من ميثاق ابن عاتر في الفقه المالكي.

الأجانب لاسيما بعد غزو مصر ووقوع الجزائر تحت مصيبة الاحتلال. وفي هذا السياق نشأ معهد ياردو العسكري بمناهج ومدربين غربيين فتغيرت أزياء العسكر ولغة التدريس وتنظيم الجيش، ثم نشأت الصداقية لتعليم العلوم الحديثة في إطار عربي إسلامي وجرت ضغوط أجنبية لفتح أسواق البلاد وتمتيع الجاليات الأجنبية بامتيازات، تفاعل ذلك مع مطالب داخلية هي ثمرة حوارات داخل نخبة الحكم والدين في اتجاه الحد من السلطان المطلق للبلي ما أدى إلى سن دستور 1861 الذي هدف إلى تقييد سلطة البلي لكنه فتح أبواب البلاد أمام البضائع الأجنبية وتغلغل النفوذ الأجنبي وتدخلات القناصل ففسد الأمر الذي فجر أكبر ثورة شعبية في تاريخ تونس الحديث ثورة علي ابن غداهم، التي تظاهر عليها البلي بالأساطيل الأجنبية وبالسلطان المعنوي للخلافة فجهز عليها وبذلك فشلت موازين القوة الداخلية في إيقاف مسار التدهور المدعوم بميزان قوة مائل لصالح أعداء الأمة، وكانت النتيجة وقوع البلاد تحت وطأة الديون فالسقوط تحت الاحتلال الأجنبي المباشر بعد أن أفضل التدخل الأجنبي متعاوناً مع النخبة الفاسدة في الداخل محاولة أخرى للنهوض وقطع الطريق على الاحتلال الأجنبي !!

والمقصود تلك المحاولة التي قادها المصلح خير الدين عن طريق تحديث الإدارة والحكم ووسائل الإنتاج عبر الاقتباس من الغرب تقنياته في إطار الاعتزاز بالذاتية الإسلامية والتي يمكن أن تنفذ البلاد من الوقوع في قبضة الاحتلال لولا التدخل الأجنبي الذي أطلح بالمحاولة ونصب قيادات فاسدة وسّعت الهوة بين الشعب والدولة بفعل ما مارسه من عنف على الناس واجلة الدعم الوفير من الدول الغربية وحتى من دولة الخلافة، وظلت الهوة تتسع حتى انتهت علاقة تسلطية.

لا شك أن هذه التحولات وبعضها ثمرة مطالب داخلية بالتحديث (كتاب أقوم المسالك لخير الدين) وبعضها ثمرة ضغوط أجنبية لم تفلح في ظل توازنات دولية مختلة لصالح الأجنبي في إنقلا البلاد لا شك أيضا أنها فرضت محاور جديدة للاختلاف والحوار غير مسبوقة في تاريخ البلاد تبلورت كما هي العادة في ثلاث جبهات كما سيأتي.

3 - مرحلة الاحتلال المباشر

نظراً للطبيعة المتميزة للاستعمار الفرنسي في استهدافه لمقومات الهوية الوطنية للبلاد المستعمرة ونظراً لما أورثته مرحلة الإصلاح الفاشل من تهيئة واعداد للتفاعل مع أوضاع الاحتلال من جهة والتفاعل من جهة أخرى مع ردود الأفعال على احتلالات مشابهة في المشرق العربي وهو يمثل العمق الطبيعي والملجأ للإسلام التونسي وقبلته فإن البلاد لم تلبث تحت الاحتلال زمناً طويلاً حتى تفجرت فيها تيارات متناقضة دبت فيها ردود أفعال مختلفة تجاه الاحتلال.

أ- دعاة الإصلاح داخل جامع الزيتونة

لقد دبّ شعور سرعان ما اتسع في الأوساط الزيتونية بالخطر المحدق بمستقبلهم ومستقبل البلاد أمام اتساع التعليم الفرنسي الذي أخذ يُخرج جيلاً معدداً للخدمة المدنية التي اتخذت اللسان الفرنسي مركباً للثقافة والتعامل مع إدارة المحتل وشركائه، بما جعل الزيتونيين يشعرون بخطر التهميش وبالخطر علي هوية البلاد العربية الإسلامية وفي هذا الصدد جاءت زيارتا محمد عبده إلى تونس 1883 و 1903 في اتجاه التبشير بأسلمة الخدانة من خلال إصلاح التعليم الديني، وذلك بعد أن "غرّبت البلاد وظلت الزيتونة مشرقة"⁽¹⁾.

وفي هذا الصدد جاء الدفاع عن اللغة العربية (مؤتمر اللغة العربية 1933). كما جاء تطوير جامع الزيتونة إطاراً للتحديث بالموازاة الصادقية والخلدونية. وفي رحم هذا الجهد من التحديث في إطار هوية البلاد العربية الإسلامية ودفاعاً عنها تشكلت لحجة الحركة الوطنية. وكان من رموزها البشير صفر والأخوان باش حاميهم والشيخ عبد العزيز الثعالبي الذي تزعم الجناح المعرب من حركة الشباب التونسي ثم آلت إليه زعامة الحركة الوطنية، ولكن لأن موازين القوة لم تكن لصالح تحديث في إطار تراث البلاد العربي والإسلامي فسيتم الانقلاب على الزعامة التاريخية للحركة الوطنية وعلى التيار العربي الإسلامي وتهميشه وافتكاك زمام قيادة البلاد من أيديهم لصالح تيار التغريب والعلمنة والاستلاب الحضاري ثمناً

⁽¹⁾ العبارة للأستاذ عياض بن عاشور في محاضرة له بنادي الطاهر الحداد سنة 1979 حول "الاتحاد الإسلامي".

للاستقلال. غير أن تيار الهوية لئن اكتسحه الموج العاتي فكمن، فإنه لم يلبث أن انبعث مجدداً مع بداية فشل المشروع التنموي في إطار التغريب، انبعث في نهاية الستينات ممثلاً في الحركة الإسلامية باعتبارها الامتداد الطبيعي والوريث للمدرسة الإصلاحية ومشروعها النهضوي في إطار هوية البلاد وتراثها؛ مقابل مشروع التغريب والإلحاق الحضاري ليتأجج الصراع الثقافي مجدداً أحرّ ما يكون.

ب- تيار العصرية

لقد أفرز مشروع التحديث على النمط الغربي ممثلاً في المعاهد الفرنسية ومنذ بداية القرن العشرين اتجاهاً آخر أخذ يتفاقم غشاة الثقافة الفرنسية وغط حية الفرنسيين. ورغم أن حركة الشباب التونسي هي امتداد لحركة الشباب التركي JEUNE TURQUE المفتون بالتمط الغربي، فإن أكثرهم بدموا حياتهم على ولاء للخلافة وللجامعة الإسلامية ولكن لم يلبثوا مع انهيار الخلافة وتغريبها أن انحدروا مع الخيار الثقافي الفرنسي الذي تربوا عليه، وسيسكّلون النواة الأولى لتغريب تونس الحديثة بعد أن مالت موازين القوة في الحركة الوطنية لصالح تيار التغريب فلمكن تهميش الجناح العربي في حركة الشباب التونسي المؤسس الرئيسي للحركة الوطنية بقيادة الثعالبي، باعتباره امتداداً لحركة الجامعة الإسلامية بقيادة محمد عبده وجمال الدين الأفغاني كما كان الامتداد الطبيعي لمشروع خير الدين التونسي الإصلاحية المجهض.

ورغم أن هذا الجناح هو الذي أنشأ الحركة الوطنية والحزب الدستوري التونسي بقيادة الثعالبي إلا أنه تم تهميشه من خلال انقلاب جيل المدرسة الفرنسية الذي قاد انشقاقاً خطيراً وشكّل قطيعة مع تونس العربية المسلمة من خلال سيطرة تيار التغريب في الحزب الدستوري الجديد بقيادة بورقيبة وتهميشه بالتدرج للتيار العربي الإسلامي إلى أن تم له الاستيلاء على الحركة الوطنية والانحراف بها عن أصولها العربية الإسلامية ممثلة في: مشروع خير الدين، مشروع الجامعة الإسلامية لصالح الارتباط المصري بالمشروع الفرنسي التغريبي ومعنى ذلك أن الحوار بين المدرستين لم يكن منتجاً لأنه كان رافضاً للتعذية؛ إذ كان انقلابياً مدفوعاً بنزوع توحيدي حلولي هيمني تبسّطي يدفع في اتجاهه الواقع الثقافي الحداثي

الفرنسي الهيمني بقطانعه المعروفة كما أنه استمد من الموروث السياسي السلطاني الثيوقراطي المبسط سنداً، الأمر الذي ساهم في بلورة مفهوم للوحدة القومية سيتولى نقل مركز السلطة من معادلة الحكم التي حكمت منذ سقوط الخلافة الراشدة وحتى قيام دولة التحديث وريثة الاحتلال، المعادلة الممثلة في التحالف بين الفقيه والسلطان على خلفية المذهبية المالكية كما صاغها الفقيه المغربي ابن عاشر في "عقد الأشعري وفقه مالك وطريقة الجنيد السالك". نقل مركز السلطة من تلك المعادلة إلى معادلة مختلفة تماماً، حيث يستمد الحكم شرعيته شكلياً من الإرادة العامة وفق الدستور وواقعياً من شرعية قيادة حركة التحرير والتحديث حتى إذا تم اهتراء هذه الشرعية حلت القوة السافرة بديلاً. إنها الدولة المركزية المتماهية أو الخالة في الحزب والزعيم. ومطلوب من المواطنين أن يتماهاوا مع مركب الدولة - الحزب الذي تملأ في النهاية مع الزعيم الأمر الذي سيؤسس مشروعاً للتعنف باسم التحديث لتفكيك المجتمع القديم وإعادة تركيبه والقضاء على اندفاعاته وحنينه إلى افضوية والعدالة. انه نفس المنطق الاستعماري ومبرراته نقل الحضارة الى المتخلفين وإجراء ما يلزم من الجراحات ومصادرة ما هو ضروري من الحريات تحقيقاً لتلك الغاية النبيلة.

ج- تيار المحافظة:

ويتشكل ممن همشتهم الحداثة أو أجهزت عليهم بالكامل (شيوخ، طرق، قبائل) وما يدعمهم من قيم ومؤسّسات كالوقف والمسجد والعصية والدين.

وكانت أهم محاور الحوار في هذه المرحلة تدور حول موضوع الهوية بما هي لغة عربية وإسلام، وكان موضوع المرأة قد احتل حيزاً كبيراً من الحوار منذ صدور كتاب الطاهر الحداد «امراتنا في الشريعة والمجتمع».

اتسمت العلاقة بين هذه التيارات والاتجاهات وأثبط الحوار بينها بالتوتر وتبادل الاتهام، ورغم أن التيار الشعبي كان لصالح أنصار الهوية إلا أن أنصار التغريب نجحوا في حسم المعركة الثقافية لصالحهم من خلال انتصارهم في المعركة السياسية، فقد استطاعوا مزوّدن بثقافة سياسية معاصرة مكتسبهم من إجابة التعبئة الشعبية والتأطير الجماهيري.

ومخاطبة الناس في مدنهم وقراهم وفي أريافهم بخطاب واضح حامل للآمل العريضة في المستقبل تعلوه غلالة رقيقة من الدين والترات، أن يتزعوا راية الدفاع عن القضية الوطنية وحمل شعار الاستقلال، انتزعوها من دعة الهوية ووجد الاحتلال فيهم الخيار الأقل سوء لأنه بهم يمكن أن يحفظ الإرث الثقافي الفرنسي والمصالح الفرنسية مقابل خيار أنصار الهوية الحامل لراية الاستقلال الثقافي، والارتباط بمركز حضاري محوره الوطن العربي الإسلامي. لقد مارس دعة التغريب كل فنون السياسة بما في ذلك الخديعة والمناورة والقمع إلى حد التصفيات الجسدية والإقصاء والازدواجية. ومن ذلك موقفهم من الحجاب إذ دافعوا عنه خلال مرحلة الكفاح ضد الاستعمار ثم شنوا عليه الحزب عندما تمكنوا.

ومن ذلك ما رويانا عن الشيخ سيدي محمد الصالح النيفر من قصة الخلاف بين الشبان المسلمين وبين حزب الدستور في كثير من المناطق منها منطقة قربة حيث ترجّحت كفة الشبان المسلمين حتى همشوا دعة الحزب، فلما رفع الأمر إلى قيادة الحزب تم ترتيب لقاء بين القيادتين حضره من جانب الحزب الهادي نويرة ومن جانب الشبان المسلمين الشيخ محمد الصالح النيفر رحمه الله، تم الاتفاق في نهاية الحوار على تقاسم الأدوار بين المنظمين بمقتضاه يتفرغ الشبان لشؤون الدين ويتفرغ الحزب لشؤون السياسة بما يعيد للأذهان حوار أبي موسى الأشعري وعمرو بن العاص. وكما هو منتظر وفي الطرف الإسلامي بالاتفاق ولم يبادل الطرف الآخر الوفاء. لقد كان حزب الدستور رافضاً للتعدّد وعمل كل شيء من أجل تحقير وحصر وتشويه خصومه في المعارضة مثل الحزب الدستوري الأصلي أو منظمة صوت الطالب الزيتوني وسائر مؤسسات المجتمع المدني كالصحافة التي كانت مزدهرة واتحاد الشغل، وما إن تمكن الحزب الفاشي حتى دمرها أو احتواها، ولقد لاقى الثعلابي مؤسس الحركة الوطنية صنوفاً من الكيد والتحقير وصلت إلى حد رميه بالظماطم المتعفنة في الأسواق. وبعد أن كان الرجل زعيم البلاد مات شبه متبوذ - رحمه الله -.

الخلاصة: إن الحوار بين أنصار الهوية ودعة التغريب لم يكن منتجاً بسبب افتقاره المرجعية المشتركة وبسبب عدم إيمان طرفه التغريبي بالاختلاف والتعدّد تأثراً بالنموذج اليعقوبي والفاشي فانتصر الوافد مستنصراً بدعم الأجنبي بحكم أنه الخيار الأقل سوءاً هرباً

من شيع "أصحاب العمام أعداؤنا وأعداؤكم"^١ أن يكونوا الوارث.

4- مرحلة الاستقلال

لم يضع بورقيبة وقتاً بل يادر منذ أيامه الأولى في الحكم وحتى قبل أن يتولى رئاسة الدولة باستخدام جهاز الدولة لحسم موضوعات الحوار لصالحه. ومن ذلك أنه أصدر من موقعه كوزير أول في حكومة الباي باسم هذا الأخير الحاكم الشكلي «مجلة الأحوال الشخصية» انتصاراً لوجهة نظره محدثاً أكبر هزة في خلية المجتمع الأولى، من دون أن يسبق ذلك حوار وطني موسّع في مسألة على هذه الدرجة من الأهمية، يربطها بتراث البلد حتى لا تتخذ سبباً لتقافة التمرد على الدين من خلال ربط تحرر المرأة بالتحرر منه، إذ الخطر في المجلة، ليس أساساً في نصوصها الأصلية وكثير منها كان مطلباً لرجل حركة الإصلاح وحتى من إعدادهم (المشروع الأصلي للمجلة كان من إعداد الشيخ عبد العزيز جعيط رحمه الله) بقدر ما كان في الروح التغريبية التي حملها الاستقلال في عمومها.

ومن ذلك أيضاً إقدامه على التقرير في مسألة خطيرة ذات اتصال وثيق بتاريخ البلاد وهويتها أعني المسألة التعليمية، مسألة نظام التعليم الزيتوني، فتحت لافتة توحيد التعليم في إطار المدرسة الغربية ثم شطب أعظم قلاع التعليم الإسلامي في إفريقيا بعد الأزهر خرجت أجيالاً من فطاحل العلماء ممن هم فخر تونس وارتثها الوحيد من ابن خلدون إلى الشابي وابن عاشور وامتدت فروعها في كل أرجاء البلاد بعد أن نقض عنها الغبار مشروع الإصلاح وانفتحت على العلوم الحديثة وتهيأت لتكون إطاراً لتحديث البلاد وتحت نفس لافتة التوحيد ألغيت المحاكم الشرعية وتم احتواء المؤسسة القضائية وأفرغت من كل سلطة كما صودرت أعظم مؤسسة شعبية مثلت في تاريخنا العمود الفقري لسلطة المجتمع وهي الوقف. وبذلك انفسح المجال واسعاً أمام التسلط الفردي وتزييف الإرادة الشعبية، حتى

^(١) هذه الكلمة جمعها من شيعنا المرجوم محمد صالح المقر ورواها له رغبة الشهاب علي البليهي - رحمه الله - نقلها عن

«نقيم العرس».

كانت آخر انتخابات نزيهة تلك التي جرت في عهد البهي خلال انتخاب المجلس التأسيسي وبذلك دشّن بورقية مرحلة جديدة للحوار لم تبق أدواتها الأساسية الصحافة والمنتديات والكتب كما كانت في العهد الاستعماري ومن قبله ، وإنما الدولة عبر الحملات الإعلامية الرسمية ضد الخصم لتشويكه وتجريه وتخوينه وتكفيره ببلغة السياسة وحتى الدين تمهيداً للقضاء عليه وتهميشه عبر المحاكم والسجون والتعذيب والحرمان من الشغل وحتى من مغادرة البلاد ومطاردته بلا هراقة إذا تمكن من الإفلات خارج البلاد من أجل القضاء عليه معنوياً وحتى جسدياً إذا أمكن.

هكذا حسم الحبيب بورقية ثم خليفته الخلافات داخل الحزب مع اليوسفيين ومع بقايا الحزب القديم ومع الحزب الشيوعي ومع النقبائين، ثم مع اليساريين وأخيراً مع الإسلاميين من خلال توظيف جهاز الدولة القمعي والوضع الجيوسياسي إلى أقصى الحدود في محاولة لإلغاء الآخر نهائياً الأمر الذي حمل بعض الخصوم على اللجوء إلى العنف في شكله الشعبي (اليوسفيين)، أو من خلال تدبير الانقلابات كما حصل سنة 1961 بقيادة بعض شيوخ الزيتونة متحالفين مع بعض العسكريين والمقاومين القدامى ولم يكتب لهم النجاح. ومستكرر المحاولة مرة أخرى بعد أكثر من ربع قرن بسبب انسداد قنوات الحوار وأساليب التغيير السلمي الأمر الذي عرض البلاد لهزات دموية دورية وفرت سنة 1987 فرصاً لأكثر من محاولة نجحت منها واحدة بقيادة ابن علي ولا ضمان لعدم تكرّرها في أشكال مختلفة منها الانتفاضات الدموية التي تلوح نُثرها أمام الإصرار على شلة مركزة الدولة وتحويلها قطاعاً خاصاً ومزرعة لبضعة عوائل والإعراض صفحاً عن الاعتراف بالآخر وبالمساواة وحقوق المواطنة، وبالحوار طريقاً لقيام وفاق ومساومات بين النخب من أجل تأسيس عقد جديد لحكم ديمقراطي. والخشية حقيقية أن لا يستمر الاستئصال الرسمي وإنما من معارضة من نفس جنسه، وبعض ذلك قائم في أشكال كثيرة من بينها ورتة المقولة

(1) رويبا عن شيخنا محمد الصادق البكر - رحمه الله - من حيايات الحكم بالإعدام على الشيخ الرحوي رحمه الله في القضية التي اشتهرت بسدّ الزمامة "أي محاولة القتل" 1961 من حيايات الحكم بالإعدام التي أوردتها المذبح العام في مرافعة عبد الشيخ: "و جرت أن إليهم فتح لفسه أن يلزم القرآن على خلاف ما فسرته فحامة الرئيس..."

الستالينية "لا حرية لأعداء الحرية" في مواجهة خصومهم ولا سيما من أنصار الهوية.

الظهور المجدد لأنصار الهوية:

ما كان خيار التعريب المتغطرس الهادف في جموح حلولي إلى تدمير الهوية واحتواء المجتمع وتآليه الدولة والحزب والزعيم واحتكار الثروة لاسيما وقد بلغ حد الاستهتار بأقدس عناصر الهوية: وقُدس أقداسها الله -جلّ جلاله- والرسول والجنّة والنار والقرآن إلى جانب انتهاك حرمة الصيام والحجاب والمساجد ما كان لكل ذلك أن يمر دون مقاومة. وكما يحصل علنة بدأت ضروب من المقاومة الفردية ممثلة برموز المؤسسة الدينية الرسمية مثل مفتي الديار التونسية، فلقد قادت معارضة كل من المفتي الحنفي والمالكي لاستهتار رئيس الدولة بفريضة الصيام إلى عزفهما سنة 1961، كما عبرت المعارضة الدينية عن نفسها من خلال خطب جمعية لبعض الأئمة؛ مثل: الشيخ عبد الرحمان خليف الذي اعتقل وطالبت النيابة بإعدامه غير أنهم اكتفوا بالحكم عليه عشرين سنة مع الأشغال الشاقة تعرّض خلالها لضروب قاسية من النكل، كما احتج بعض القضاة في جربة وتعرّضوا للانتقام، وجرى بإغلاق جامع الزيتونة ما يشبه مذبح واسعة شملت عشرات الآلاف من الطلبة والمدرّسين في سياق انقلاب حضاري شامل، اضطرت أمام وطأة عنفه والرياح التاريخية المواتية له، إلى حالة من الكمون في انتظار انكسار الموجة. ومع بدء تكشف المشروع عن حقيقته وما يحمله من أخطار على هوية البلاد، ومن عنف ودجل وزيف أخذت المقاومة تظهر على السطح في أشكال مختلفة سياسية واجتماعية وثقافية.

وكان من جملة المقاومة الثقافية مبادرة بعض المشايخ ومنذ النصف الثاني من الستينات إلى نفوذ الغبار على بعض الكتابات لتعليم القرآن. وتطوّرت هذه المبادرات في بداية السبعينات إلى تأسيس جمعية المحافظة على القرآن الكريم. ولم تلق السلطة -مفعمةً بنشوة الانتصار- بالاً لتلك المبادرات البسيطة فتطوّرت إلى حركة إحياء ديني تحت أخذت تجتذب الشباب إلى المساجد ثم أخذت طريقها إلى الثانويات فجامعة.

كما أن محور التعريب ظل أبداً مطروحاً على استحياء في الستينات وأصبح مطلباً

نقابياً وشعبياً في السبعينات بعد إلغاء شعبة "أ" المعربة التي وعدوا في البداية أنها ستكون الشعبة الأساسية التي ستؤول كل الشعب المفروسة إليها ولكنهم انتهوا إلى إلغائها. ولقد كان للجامعة دور مهم في ولادة "الأحرار" الذي مثل الاستقلال مشروعاً لإبادة ضمن حلولة فاشية رهيبة. لقد انطلقت منذ أواخر الستينات من مناقشات طلابية معارضة للدولة كان أبطالها طلبة اليسار والقوميين المعارضين للخيارات الاقتصادية والسياسية للنظام البورقيبي. ولم يكن الخيار الثقافي مطروحاً على اليساريين فهم يقفون على نفس الأرضية تقريباً. ولقد قُتعت هزيمة العرب في فلسطين سنة 1967 المناسبة لتفجير النقمة المتراكمة ضد خيارات النظام فشهدت البلاد تحركات عارمة في الشوارع. وكان للجامعة دورٌ طلائعي في قيادة الجماهير.

وكانت عناصر الهوية وشعور الانتماء إلى الأمة حاضرة ولكن من غير تميز ووضوح إلا أن هذه التحركات السياسية الاجتماعية مهدت إلى جانب بدايات الإحياء الديني. ولولادة الحركة الإسلامية في بداية السبعينات بعد أن أسفر المشروع البورقيبي عن هويته المعادية للأمة لدينها ولغتها ولقيم العدالة والحرية وارتباطها بالأجنبي، كما مثلت خيبة الأمل في وعود الاستقلال بالازدهار والعدل والحرية إلى جانب تنامي عوامل الخوف على الهوية، وبواعث الطلب عليها وعلى من يرفع رايتها ويذب عنها لا سيما مع ما أخذ يتفاقم من ظهور فشل مبادرات الاستقلال وخبية الأمل في المشروع الوطني، فكانت الحركة الإسلامية أقوى وأشمل الاستجابات لنداءات الضمير الوطني وأشواقه في الحرية وخوفه من ضياع الهوية.

الحركة الإسلامية ومراحل الحوار:

لم يشكل التراث الإسلامي المحلي المكون الأساسي في بنية الحركة الإسلامية التونسية وإن كان حاضراً من خلال بعض شيوخ الزيتونة ومن تتلمذ عليهم لكنه لم يكن المكون الأهم وإنما كان الفكر الإصلاحية المشرقي كما انتهى إليه بالخصوص عند الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية في باكستان، وعلى نحو ما فكر مالك بن نبي، وهذا التنوع في مصادر

التكوين فرض داخل المجموعة الشبابية المؤسسة نوعاً من الاختلاف ونوعاً من الحوار اقتضته المرجعيات الدينية المختلفة. وبسبب ضعف المكون المحلي في تشكيل المجموعة المؤسسة كان حوارها مع البيئة صعباً متسماً بقدر غير قليل من التوتر إنكاراً على نمط التدين القائم وما خالطه من تحريف وجمود وعلى المذهبية السائدة.

لقد كان النظر السائد إلى الناس داخل المجموعة الأولى في بدايات التأسيس أوائل السبعينات من القرن المسيحي (العشرين) محكوماً إلى حد كبير بفكر سيد قطب في موضوعة المجتمع الجاهلي مما يجعل دور الحركة الإسلامية دعوته إلى الإسلام عبر إنشاء ما يسميه - رحمه الله - "بالقاعدة الصلبة" المتطهرة التي ستحتوي المجتمع نهاية.

أولاً: الحوار داخل المجموعة

بسبب اختلاف المكونات والروافد الفكرية للمجموعة فقد نما واتسع الحوار داخل مجتمعاتها اختلافاً حول قضايا لم تكن مطروحة في الأول مثل نقد فكر الإخوان المسلمين. وتأتى ذلك إلى نقد فكر السلفية وانتهى إلى طرح أصولي حول مسائل: علاقة النص بالعقل وما هو الملزم من الشريعة من غير الملزم وكان حواراً صعباً لأن معظم إشكالياته ناهيك بحلها لم تكن مستوعبة في قاعدة الجماعة وحتى لدى مجتمعاتها ولم يكن طرحها متأنياً بما جعل الحوار غير منتج ولا معززاً للوحدة، بل كان متعجلاً ضعيف المحتوى والمنهجية، ولا مستوفاً بمرجعية هي محل اتفاق فكانت نتيجة المحتمة حصول أول وأهم انشقاق في الحركة الإسلامية الناشئة بخروج الرمز الذي بدأ طرح تلك الإشكاليات د. حميدة النيفر وعدد من الإخوة الذين تفاعلوا معه مشككين المجموعة التي عرفت بالإسلاميين التقدميين أو اليسار الإسلامي، وكان ذلك تعبيراً عن فشل تجربة الحوار وعدم رسوخ تقاليد في إدارة الاختلاف في ثقافة "الجماعة" وفي الثقافة الإسلامية عامة ومع ذلك كان الحوار بالنتيجة مفيداً وعاملاً مهماً في تطوير الجماعة من خلال إدخال الروح النقدية إلى صفوفها وتحصينها بفكر جديد وترويضها على التعامل مع الاختلاف وتوسيع فضاءات تفكيرها الأمر الذي هيأها لحسن التفاعل مع مرحلة التعددية السياسية والإعلامية التي كانت على الأبواب وإن تكن شكلية. وأعطاهما كذلك حماية بعد ذلك من أي انشقاق في شكل مجموعة، عدا مجموعة الشيخ عبد الفتاح

مورو وكان انشغالها لم يسبق بأي اختلاف جاد وإنما تم في ظروف قاهرة خاصة جداً يمكن تحريكها على مخرج الضرورة الشرعية. أما انشغلي مجموعة الحبيب الأسود فلم يكن ثمة خلاف فكري ولا استراتيجي بقدر ما كان تعبيراً عن هوى متبع وطيش شباب وطموح خطير لم يسلك في التعبير عنه المسالك الشرعية التنظيمية وإنما اتخذ شكل الاختراق والخيلة والكمون داخل التنظيم للتمكّن منه.

والخلاصة ؛ أن الحركة الإسلامية في تيارها العريض - الجماعة - الاتجاه - النهضة قد استوت على منظور فكري وسطي قادر على استيعاب كل خلاف فكري يمكن أن يجد له سنداً من الشريعة في أوسع تأويلاتها شريطة الالتزام نهاية بمقتضيات العمل المنظم المؤطر في مؤسسات شورية، الأمر الذي يجعل الحوار داخلها ليس عسيراً من الناحية النظرية أما من الناحية العملية فهناك صعوبات حقيقية بعضها فرضته وضعية الحنة وبعضها أملاه ضعف الفكر والتربية وتقاليد السرية الأمر الذي جعل بعض الحوارات غير منتج لأنها غير ذات جدوى وغير ذات موضوع غير الشخصية والمعارضة فأنا مع هذا الرأي تجرّد أن فلانا ضله أو معه أن ضعف عنصر الجدية والنزاهة كضعف الأساس الثقافي خطر على كل حوار.

ثانياً: الحوار مع الآخر الإسلامي

وهو في البيئة التونسية غير معقد جداً كتضاريسها: هناك مجموعات صوفية وهناك جماعة التبليغ وهناك مجموعة حزب التحرير وهناك مجموعة "الجهة الإسلامية" وهناك بقايا رموز التدين التقليدي وكل هذه المجموعات لا تمثل منافساً حقيقياً للحركة ولكنها موجودة وجرت حوارات معها أعسرها الحوار مع مجموعة حزب التحرير بسبب انغلاقه الفكري الذي أفضل تجربة الحوار بينما حققت التجربة نجاحاً لا بأس به مع رموز التدين التقليدي ومعظمهم أصدقاء للحركة مدافعون عنها بما هو متاح لهم بما في ذلك أغلب أفراد الجهاز الديني الرسمي. كما حصلت حوارات مع جماعات صوفية ومع جماعة التبليغ قديماً ولا توجد تناقضات حقيقية، بل علاقة بين عموم وخصوص وهو ما يجعل الحوار ممكناً مع كل المجموعات - عدا التحريريين اللهم إلا أن يشهدوا تطوراً انفتاحياً يكسر جمود الفكر

المؤسّس وردود الفعل على تحجّر وانغلاق وعنف الدولة لصالح التفاعل مع البيئة واعتدال مبرراتها.

ثالثاً: الحوار مع مؤسّسات المجتمع المدني

1. اتحاد الطلبة، النقابة

الجامعة كانت الرحم الذي أمد الحركة بالطاقات الجديدة والمخير الذي ساهم في فرض التطوير على خطابها في اتجاه التماهي مع هموم المجتمع والقضايا التحرّرية في العالم. لقد ساهمت الجامعة غالباً في تقديم صورة جيّنة عن الإسلام، صورة الانفتاح السياسي بسبقها إلى رفع شعار (الحرية في الجامعة وخارجها للجميع) والانفتاح النقابي من خلال تنظيمها للأسابيع الثقافية ودعوتها للحوار بين الجميع وبذلك أمكنها أن تسحب البساط من تحت أقدام الحركة اليسارية وتهميشها إلى حد بعيد بسبب رفضها للآخر وإصرارها على ممارسة العنف لإقصاء حتى الرفق الماركسيين المعتنقين لتفسير أخرى غير أنّه قد عيب على الحركة الطلابية عامة ومنها الإسلامية التسيّس المفرط متابعة للنهج الماركسي الأمر الذي ضار الثقافة والدراسة والمطلب النقابي. أما فشل مسعى توحيد الإطار الطلابي النقابي فعائد أساس إلى انغلاق الحركة اليسارية ورفضها للتوحّد تحبّباً لظهورها بمظهر الأقلية بالقياس للتيار الطلابي الإسلامي بما يشكل رفضاً منها مبرّراً لمنطق الديمقراطية يشهد عليه فشل لكل محاولات توحيد اليسار داخل الجامعة أو خارجها وحتى التنسيق أو التعاون وأحسب أن باب الحوار الطلابي يجب أن يظل مفتوحاً في اتجاه استئناف المسعى لتوحيد الحركة الطلابية أخذاً بعين الاعتبار حالة الضعف والتشرذم التي انتهت إليها الحركة الطلابية بأثر قمع الدولة الوحشي للحركة الإسلامية من ناحية وضعف المقاومة الطلابية نتيجة للتشرذم من ناحية أخرى.

2. الحوار مع أحزاب اليسار

رغم أن اللقاء مع الحركة اليسارية عبر الحزب الشيوعي تم من وقت مبكر منذ أواخر السبعينات وتمت أعمال مشتركة ضمن "لجنة الاتصال" التي جمعت الحركة مع كل أحزاب

المعارضة فإن الحوار لم يمض بعيداً بسبب انغلاق الفكر الماركسي ونزوعاته الاستثنائية.

ومع أن الحركة الإسلامية قد سبقت كل الحركات الإسلامية والعلمانية على حد سواء إلى تبني موقف إيجابي مبني من الديمقراطية منذ لحظة الإعلان عن حزبها : "حركة الاتجاه الإسلامي" في 1981/06/06 مؤكدة أنها ستحترم إرادة الشعب وتمضي معها إلى النهاية حتى في صورة حصول الحزب الشيوعي على الأغلبية - وهو مجرد افتراض لم يحصل قط في بلد إسلامي - إلا أن هذا الحزب بالذات اتسمت مواقفه عموماً بالعداء لكل ما هو ديني وباللامبديّة، بل قل الانتهازية، إذ سرعان ما انتقل من طور التنسيق مع الإسلاميين إلى طور تقديم مطلق الدعم لدولة البوليس على أمل أن تخلصه من المنافس الإسلامي بينما هو لم يرفض العمل المشترك معهم قبل ذلك، حتى إذا أعلنت السلطة الحرب اصطف إلى جانبها أداة من أدواتها.

وليس كذلك شأن كل الحركة اليسارية فمجموعات منها وشخصيات كانت مبدئية في دفاعها عن الحريات وشجب عنف الدولة بل والمطالبة بإطلاق سراح المساجين الإسلاميين. ولقد اتسمت علاقة الحركة مع بعض الأحزاب اليسارية منذ نهاية السبعينات مثل حركة الوحدة الشعبية بزعامة ابن صالح والتجمع الاشتراكي التقدمي بزعامة أحمد نجيب الشابي إلى جانب حركات يسارية أخرى بما يشبه التحالف. غير أن معظم التيار اليساري قد ملّ خلال الحقبة الأخيرة إلى جانب السلطة بسبب المخاوف الوهمية مما سمي بالخطر الأصولي و بسبب شيء من تقصير الحركة في الاتصال والإعلام والتشاور فضلاً عن التنسيق مع زميلاتها من حركات المعارضة قبل اتخاذ قرار المواجهة⁽¹⁾ وبسبب الظرف الدولي. وما من شك في أن موقف التواطؤ مع السلطة على الحركة الإسلامية ومع دولة البوليس لئن كانت له أسبابه فإنه يبقى موقفاً لا أخلاقياً، فضلاً عما جلب من كوارث على الحياة السياسية جملة ليس أقلها تغوّل السلطة وتقرّم المعارضة وتردّها في نظر الشعب.

ومع ذلك فإن الخط العام للتطور يتجه إلى جبر الكسور وعودة ميله التواصل إلى

(1) حركة النهضة في الذكرى الخامسة عشرة لتأسيسها: دروس الماضي وإشكالات الحاضر، وتطلعات المستقبل -

لندن في 6 جوان (يونيو - حزيران) 1996 .

مجاريتها وتجاوز وأثار الحنة التي نالت من الجميع⁽¹⁾، ورأب الصدع بين الحركة الإسلامية والحركة اليسارية ومع المعارضة الوطنية عامة.

3 - الحركة النقابية:

الانفتاح على النقابة وإن تخرّ بسبب الرواسب الفكرية الإسلامية العدائية المتبادلة مع اليسار فإن أحداث جانفي 1978 مثلت تحولاً جذرياً في علاقة الحركة مع المؤسسة النقابية ورموزها وتاريخها من خلال إصدار الحركة لأول بيان لها على الإطلاق ألقى بالمسؤولية الكاملة فيما جرى من أحداث دامية على الحزب الحاكم ودعا كل التيارات الوطنية إلى الحوار في اتجاه تشكيل جبهة ضد الطرف الذي يرفض الحوار. ولقد نما بسرعة نشاط الإسلاميين في الحركة النقابية منذ أواخر السبعينات كما تمنتت علاقتهم مع العاشوريين حتى هدد ذلك بتشكيل كتل قوي يهشم اليسار المتطرف لولا تدخل النظام في مؤتمر

⁽¹⁾ رغم استمرار وجود بعض الاستعماريين في التيار اليساري المعارض - ودعاه من المنابر الذين انتقلوا فجأة من الماركسية إلى معارضة الإمبريالية وعملوا إلى أدوات طيبة في خدمتها خلال أقرس هجماتها على كل مرات النضال الاجتماعي ومكافحة - فإن عموم اليسار اليساري قد أقام على إدخال تعديلات أساسية في موقفه من "قائمة" الديمقراطية في العام رفض سياسات السلطة وفك تحالفه معها، معلناً لديه لأهول نظام ديمقراطي التي لا تستلبي أحداً مدافعاً عن كل صاحب النفع مما في ذلك الإسلاميين. ولعل آخر من أعلن عن مثل هذا الموقف حوزة العمال الشيوعي، بينما كان التجمع الاشتراكي التقدمي برعاية الأستاذ أحمد نجيب الشابي من أركان من فعل ذلك. وفي البصد الثاني من التسعينات التحقت حركة التيقظ طين الاشتراكيين برعاية السيد محمد موعود وجميل المساري، ولأنك عرفت بغير كل. بينما شخصيات لدراسة ويسارية وحقوقيّة علمانية قُسمت أبدأ مدينة في دفاعها عن الديمقراطية وحقوقي الإنسان، ورفض كل أشكال الإقصاء، ومساندة كل صحوة للتجمع. وهم واحد لا يسوا بقله، منهم على سبيل الذكر لا الخضر المنصور، منتصف المروقي والسيدة سهام بن مديري والسيد عمر المسيري. والأستاذة راضية القيسراوي والأستاذ محمد الطائي... الخ. إلا أنه من المؤسف أن بعض مناضلي اليسار المعارض لم يتجاوز موقفهم من منظمة الإسلاميين - وهي بلا نظر كيف وكما في تاريخ تونس الحديثة - المستوى الحقوقي. بل والزم البعض الآخر منهم القمصان هذه المنظمة.

⁽²⁾ انظر بعض البيان كما نشر في صحيفة "الأخبار" الحكومية في 17 فبراير 1978 تحت لائحة "الجبهة الإسلامية انقلابية"، وهي الوجهة الإسلامية الوحيدة التي كانت على السطح يومئذ. والوثيقة تفضي كل الصورة التي عسدت مسحة في أوساط بعض الدارسين لأحداث جاللي 1978 والتي تصف عادة موقف الإسلاميين بالسلبية من الحركة النقابية اعتماداً على تعليق ورد في «مجلة المعرفة» بإمضاء الأستاذ حمادة البشير في تدخل للبيان الرسمي المذكور.

سوسة 1988 بالتهديد والإغراء لإقصاء التيار الإسلامي، بينما كان لأنصار الحركة في مؤتمر 1984 أكثر من 100 نائباً من بين 400 وهم جملة المشاركين تقريباً. ولقد كان إقصاء التيار الإسلامي من الحركة النقابية المقلّمة الضرورية لتدجين المنظّمة النقابية جملة، تماماً كما هو الشأن مع الحركة الديمقراطية، ففي محنة النقابة سنة 1986 كان واضحاً جداً للحركة أن ضرب النقابة هو الخطوة التمهيدية الضرورية لضرب المعارضة كلها وسائر قوى المجتمع المدني وأساساً الحركة الإسلامية. ولذلك عملت الحركة على أكثر من صعيد للدفاع عن المنظّمة النقابية سواء أكان ذلك من خلال محاولة إقناع السلطة بالعدول عن مواصلة ما ابتدأته من الهجوم على النقابة، وذلك بمناسبة لقاء قيادة الحركة الوزير الأول محمد مزالي سنة 1986. أم كان من خلال لجنة التنسيق بين حركات المعارضة حيث قدمت الحركة مشروعاً متكاملًا للدفاع عن الحركة النقابية يبدأ بحملة إعلامية تنتهي بالدعوة لإضراب عام تضامني في البلاد، غير أن حركة الديمقراطيين والحزب الشيوعي لم يوافقا على التحرك إذ ربطا الموافقة عليه بتبني القيادة النقابية له ممثلة في الطيّب الكوش، وهذه كانت متواطئة ضد الحبيب عاشور، فلم تتبنّى المشروع فسقط.

4- الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان

مثل الانبعاث المبكر هذه المنظمة العتيقة أرضية لقاء مهمة بين النخبة العلمانية المسيّسة ليبرالية أو يسارية (وهي صاحبة المشروع)، وبين التيار الإسلامي الذي تولّت الرابطة الدفاع عنه في بسالة في أكثر من مناسبة ما شكل عامل توتر مستمر بينهما وبين السلطة التي تمحّضت مع إقلاصها الفكري والتنامي المتواصل للتيار الإسلامي تيناً رهيباً استمرراً القمع ولحق الدم. ولقد كان للتيار الإسلامي الرئيسي (حركة الاتحاد الإسلامي) منذ سنة 1984 وإلى بداية مواجهة 1990 ممثلٌ داخل قيادة الرابطة: الشهيد سحنون الجوهري ثم الأستاذ بن عيسى الدمني.

وكانت الحركة الإسلامية صاحبة مبادرة وريادة على صعيد تأصيل مبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية وتلّين الجفاء الحاصل المنبعث من وراء الخلفية العلمانية الغربية لشعاري الديمقراطية وحقوق الإنسان، وكانت عائدات ذلك على طرفي

العلاقة: العلمانيون والإسلاميون مهمة جداً إن على صعيد توسيع القاعدة الشعبية المتفاعلة إيجابياً مع المشروع الديمقراطي والحقوقى، أو على صعيد تعبئة المنظمات الحقوقية المحلية والدولية لمناصرة قضايا الإسلاميين، وإن لم تخلو مواقف بعض مناضلي الرابطة من تأثر بخلفياتهم الأيديولوجية المعادية للإسلاميين أو بمنطلقاتهم الحزبية المنافسة بما جعل دفاعهم عن مظلمة الإسلاميين أحياناً بارداً ومتردداً دافعه أحياناً مجرد رفع العتب إزاء المنظمات الدولية. ولقد وصل في بعض الأحيان إلى حد التواطؤ. إلا أن الموقف العام كان مقبولاً إن لم يكن جيداً بالقياس إلى الأخطار المخدقة والضغط الرهيبة المسلطة. ولا شك أن موقف الدكتور المرزوقي من بين الزعامات التي تداولت على الرابطة كان الأكثر مبدئية وجراً في وجه طوفان هستيريا الدولة دفاعاً عن قيم حقوق الإنسان دون تمييز.

5- الحوار مع الأحزاب السياسية:

حصل ذلك في مرحلة مبكرة قبل أن تبرز الحركة الإسلامية على السطح كحركة سياسية أي منذ 1977 وكانت البداية مع حركة الديمقراطيين الاشتراكيين وهي في طور تشكيلها بزعامة الزعيم أحمد المستيري ثم بزعامة خليفته الأستاذ محمد موعلة. ولقد تطوّرت العلاقة على خلفية المنظور الثقافي العربي الإسلامي الديمقراطي المنفتح للحركة. وكانت الحوارات المبكرة مع السيد أحمد المستيري هي بذاتها عاملاً مساعداً على تنضيج الخيار الديمقراطي داخل التيار الإسلامي، ولقد تطوّرت اللقاء الفكري والسياسي مع حركات المعارضة نحو القيام بنشاطات مشتركة على صعيد الحريات بدءاً بالديمقراطيين الاشتراكيين وانتهاءً بالحزب الشيوعي ضمن علاقات تعاون ثنائي مع كل أحزاب المعارضة ولا سيما حركة الوحدة الشعبية وحزب التجمع القلمى.

ولقد تأتى هذا المسعى إلى انبعاث مؤسسة للعمل المشترك بين التيار الإسلامي وجملة من أحزاب المعارضة "لجنة الاتصال" التي أصدرت في الثمانينات بيانات مشتركة ونظمت ندوات مشتركة ومسيرات مشتركة في إطار الدفاع عن الحريات. وبعض تلك البيانات بلغت في انتصارها للحريات إلى حد مناصرة حرية المساجد وحرية المرأة التونسية في اختيار لباسها بما يعني في السياق التونسي الدفاع عن "النزي الإسلامي". ومن المسيرات

ما كان احتجاجاً على العدوان الأمريكي على ليبيا ولا سيما سنة 1986 . وهي المسيرة التي أدت إلى اعتقال كل زعماء المعارضة. وكان من بين الأعمال المشتركة التحرك لنصرة القيادة الثقابية سنة 1986 وكانت الحركة الإسلامية الأكثر حماساً وراديكالية في الدفع نحو أعمال ميدانية لنصرة الحركة الثقابية. ولقد عرف زعماء الثقابة للحركة الإسلامية صنعها فتوافدوا على بيت رئيس الحركة يهتفون بمناسبة إطلاق سراحه سنة 1984 و 1988⁽¹⁾ وتوطدت العلاقات الميدانية مع التيار العائوري خاصة، ورغم تسلط تيار التخلخل والانتهاز على الحركة الثقابية وتحالفهم مع سلطة القمع خلال أحلك السنوات التي مرت بها الحركة الإسلامية خاصة والحركة السياسية والثقابية عامة فإن الثقابيين الأصليين لم يتورطوا في موبقات الانتهاز. ومن ذلك رفض السيد الحبيب عاشور أن يبعث بريقة تأييد للسلطة في حملتها الوحشية على الحركة الإسلامية بمناسبة حدث باب سويقة مبدياً شكوكاً حول الجهة الحقيقية المسؤولة عن هذا الحدث الفع⁽²⁾.

ولا يزال المستقبل مفتوحاً على علاقات متقلّمة والحوار بين الحركة الثقابية الحقيقية المدافعة عن العدالة وحقوق المستضعفين وبين الحركة الإسلامية الحاملة للواء العدل الإسلامي. كما أن تجربة الحركة الديمقراطية العلمانية المريرة في تحالف معظم فصائلها مع السلطة ضد الزميل المعارض الإسلامي كانت عواقبه وخيمة على الجميع، ما قاد تيار الوسط إلى مذخيوط اللقاء والحوار مجدداً على نفس الخلفية السابقة: الدفاع عن الحريات

(1) كان من بينهم: إسماعيل السحاني وعبد السلام جراد ومحمد الطر المسلي.

(2) هذا الحادث الأليم الذي ذهب ضحيته ثلاثة تونسيين علي الأفل، حارس أحد مقرات الحزب الحاكم وشابان لقيد فيهما حكم الإعدام رجمهم الله جميعاً ورغم ما لا يزال يخيظه من عصوص كما كشف عن ذلك تقرير لجنة من القضاة برئاسة العميد شقرون. ورغم استنكار الحركة له فقد اتخذته السلطة حجة قاطعة لا تجرد بذات الشك المتهمين بارتكابه وإحكام عليهم بالأقصى، وإنما تجاوزت ذلك إلى تحريم الحركة كلها واستخدمت أحدث وسائل التأثير على الرأي العام الداخلي والخارجي لتعبئة ضدها لتنفيذ خطة الاستئصال المقررة سلفاً ضد أقوى طرف في المعارضة حسب لتسايح انتخابات 1989 كما صرحت بها السلطة ذاتها. وكانت تلك الخطوة الخامسة التالية بعد تزييف انتخابات 1989 الإحجاز على الأمل في التعبير الديمقراطي الذي بشر به بيان 7 نوفمبر وحذفه الناس، ويرجحة قاطعة أننا أمام مشروع لتجديد آليات السيطرة وليس مشروعاً للتغيير.

وقوة واستقلال مؤسسات المجتمع المدني والضغط الفاعل من أجل التحول الديمقراطي المجهض. في هذا الاتجاه تتطور الأحداث متسارعة صوب متنى ديمقراطي أو جبهة وطنية ديمقراطية يلتقي فيها الجميع لغرض التغيير.

مشروع الميثاق الوطني

في إطار الأمل الخُلْبّ التي بعثها 11/7 انطلق مسعى إرساء أرضية فكرية وسياسية للقاء بين التيارات الرئيسية في الحركة السياسية والنقابية وسائر مؤسسات المجتمع المدني تشمل أحزاب المعارضة بما في ذلك الحركة الإسلامية والحزب الحاكم والنقابة والرابطة. واتخذت هذه الأرضية المشتركة صفة الميثاق الوطني الذي أنضت عليه كل التشكيلات المذكورة بما في ذلك الحركة الإسلامية. رغم ما افصح عنه هذا الميثاق من استهداف صريح للحركة الإسلامية يكاد يفرض عليها فرضا الاختيار بين إسلامها وبين الانخراط في إطار العمل القانوني. ولما فوتت الحركة بإمضاءها على تلك الوثيقة فرصة إقصائها لم يجد الحكم البولييسي مؤيدا بفريق من اليسار الاستنصالي مشحون بالعداء للإسلام والحركة الإسلامية وكان قد أنجز نقلة شاملة من طور المعارضة الراديكالية للسلطة إلى طور التحالف معها، لم تجد دولة البوليس سبيلا غير المبادرة بالهجوم الشامل على الحركة. وخيل للبعض في انتهازية قميّة أنها الفرصة الذهبية لإزاحة منافس "خطير" ما تبدو الوسائل السياسية والفكرية مجدية في الحد من تصاعد شعبيته، فاندفع في غير تبصّر وفي دعر وطمع يضع كل أرضته المعرفية وتجاربه النضالية تحت تصرف جلادين طلنا اكنوى بسياطهم إلا أن المخطط ما لبث أن أسفر عن طبيعته من حيث هو مخطط شامل لتصفية المجتمع المدني بكل مكوناته من أجل الاستفراد بالسلطة والتهام المجتمع. لقد ندم الكثير ممن تورط بوعي أو بغفلة في مخطط القمع وانسحب من الشراكة الأتمة فاتجه المسار عوداً إلى الحوار والتلاقي بين المعارضة الجلة والحركة كما قلنا.

الحوار مع الدولة وحزبها:

ولأن الدولة المكون الأساسي في البنية التونسية ولا سيما في زمن الخدائات حيث

أخذت على عاتقها مهمة تفكيك المجتمع قيمياً ومؤسسات لإعانة تربيته وفق النموذج اليقظوني الفاشي، بما اتجه بالدولة قديماً صوب الانفصال المتسارع عن المجتمع والاستعلاء عليه والوقوف منه موقف من التقنيات الإعلامية والإدارية والأمنية من وسائل الضبط والتطوير وبسبب رؤيتها الأحادية البعقورية التغريبية المتأففة، لأن هذه طبيعة دولة الاستقلال فقد مثل التعامل معها أكبر تحدٍّ أمام كل المعارضات ومكونات المجتمع المدني وأمام الحركة الإسلامية على الخصوص. لقد مرت علاقة الحركة الإسلامية بالدولة بالمراحل التالية:

أ- في السبعينيات: مرحلة التجاهل والخنز.

ب- في نهاية السبعينيات مرحلة التعبئة العدائية المتبدلة 1977-1981 بسبب تطورات داخل الحركة واجتمع وفي العالم أدت إلى تضخم نشاط الإسلاميين، وانبعاث كيان ظن أن التحديث قد حسم معه إلى الأبد⁽¹⁾. ولقد جاءت أحداث قفصة (جانفي 1980) لتؤخر بعض الوقت الهجوم على الحركة الإسلامية الذي بدأت آلة القمع الإعلامي الرسمي تمهد له مباشرة بعد ضرب الإتحاد في جانفي سنة 1978.

ج- 1981 - 1984: المواجهة الجزئية.

د- 1984 - 1986 : بداية للحوار مع السلطة ممثلة بالوزير الأول السيد محمد مزالي أجهضها تطرف بورقية.

هـ- الهجوم الشامل على الحركة.

و- 1988 - 1990 : الهدنة والبحث عن مصلحة من طرف الحركة، والتطمين وسحب البسطة وإعانة ترتيب الأوضاع استعداداً للمواجهة من الطرف الآخر: السلطة.

⁽¹⁾ لقي أن الأستاذ عبد الباقى فرماسي قد حاضري في كلية الآداب ببوليس سنة 1969 مستحضراً الحالة البوليسية يومئذ من جهة فعل التعديلات فيها لينتهي إلى تقرير مفاده أن هذا الفعل قد بلغ من العمق والانتساع حد الأمن من حطير البعات الثورات التي عدها. وإذا صحت هذه التروية تكون أمام مفارقات غريبة تؤكد أن الحقوق الأولى لصحوة الإسلام قد بدأت في المس تلك السنة. وثانياً أن عام الإحصاء ذاته سيكون الدارس الأول الذي تلقى انشوا كفاشقة ومتحسنة.

من 1992 إلى 1995 استمرار خطة الاستئصال وتخفيف يتابع الإسلام من جهة ووقف التعبئة من الجهة الأخرى.

1995. النهضة تتبني في مؤتمرها نهج المصالحة الوطنية الشاملة بينما تستمر السلطة في خططها الاستئصالية. غير أنه لم يكن من حوار في كل هذه المراحل إلا في المرحلتين (د) و(و)، لأن الحوار يقتضي طرفين مستعدين للتعايش أو يبحثان عنه. بينما سلطة الاستقلال لم تتدخل الأخر قط في استراتيجيتها وفكرتها التأسيسية. وربما لم تحاور على مضض ولفترات محدودة جهة أخرى غير اتحاد الشغل. وفيما عدا ذلك فإن الآلية الثابتة في التعامل مع الأخر هو القمع والاحتواء وذلك عائد إلى اغترابها الثقافي والاجتماعي عن المجتمع بما يجعلها في حالة توجس أبدي من حركته وقواه فتراهن على السيطرة للانفراد وليس على الحوار المفضي للاشتراك، بينما سلطة ما قبل الاستعمار قلتن كانت على نحو أو آخر فردية مستقلة إلا أن اغترابها عن المجتمع وانفصالها عنه محدود بسبب الاشتراك الثقافي ووجود وسائط من العلماء وأرباب المهن ورؤساء القبائل ومشايخ الطرق الصوفية تحدد من الانفصال، فضلاً عن تخلف تقنيات الاتصال والتأثير بما يجعل سلطة الدولة محدودة جداً وما هو قائم منها لا يتم غالباً بشكل عمودي مباشر وإنما يتم من خلال الوسائط المذكورة التي جاء التحديث لتدميرها تاركاً الناس في العراء أفراداً معزولين في مواجهة دولة مغترية عنهم متوجسة منهم بيدها كل وسائل السيطرة والقمع والتأثير.

1- مرحلة محمد مزالي: فشل الحوار بسبب التطرف العلماني للسلطة ممثلة في بورقيبة حاصل مشروع التحديث السلطوي التغريبي

2- فشل الحوار لنفس السبب إذ السلطة لا تزال رافضة للأخر لا سيما بعد أن أصبح على رأسها رجل أمن لا يحسن لغة السياسة وإنما لغة رجل الأمن وقد أحاطت به أكثر العناصر راديكالية ضد الإسلام وأخرى متورطة في القتل والتعذيب ونهب الأرزاق، فضلاً عن التحالفات الدولية المعادية للعرب والمسلمين التي عقدها. وكان يمكن للحركة

هنا كما هو في المرة الأولى أن توجّل الصدام أو تخفّف من خسائره - وإن كان ذلك لن يغيّر من الاتجاه العام للأحداث - لو أنها توفرت على فكر تصلحي أكثر رسوخاً وعلى رؤية سياسية للواقع المحلي والدولي أكثر نضجاً. ولكن لأن الحكم القائم ليس سلاحه الكلمة والثقافة، بل تقفلة الضعف، فلم يكن منتظراً منه عند التحقيق أن يفسح أي مجال للسياسة والفكر حتى مع العلمانيين قبل الآخرين مع الإسلاميين اللهم إلا أن يبلغ الاهتراء الداخلي للدولة درجة الإنهك وتطور من الجهة الأخرى قوى المجتمع ودفاعاته بما يؤلّد توازناً معقولاً بين الداخل والخارج بين الدولة والمجتمع يؤسّس لحوار جاد بحثاً عن معادلة جديدة للحكم البلاد غير المعادلة القائمة (غالب ومغلوب).

إن سبيل ذلك المقاومة أولاً والمقاومة أخيراً، وما يتطلبه ذلك من نفس طويل وصمود وتجميع لقوى المقاومة وتحذير لفكر الحوار والاختلاف واحترام الإرادة الشعبية والثقة في الناس في الشارع: قوة التغيير وصاحب المصلحة فيه. وذلك بعيداً عن كل منزع إقصائي أو أسلوب عنيف أو ادعاء مغرور بالانفراد بامتلاك الحق وقلوب النجاة، لأنه إذا كان هناك من سبيل للنجاة فلن يكون وحلّ نحينا على ما هي عليه من تمزّق واستهداف لن يكون خارج إطار الاعتراف المتبادل بين كل الفرقاء على أساس المواطنة وسائر الحقوق الديمقراطية، ومنها حق الاختلاف والحوار بما يجعل الوطن منظوراً إليه حسب توجيه النبي القائد ﷺ سفينة قد أبحر فيها الجميع وارتبطوا بمصير واحد وليس أمامهم لتجنب التنازع المهلك غير الحوار والاحترام والبحث عن تسويات تاريخية يعترف فيها الجميع بالجميع وتفرز معادلة جديدة أو عقداً جديداً يحكم الشعب يستوعب كل قواه وتياراته كبيرها وصغيرها من دون أي إقصاء بما يضع حداً لمعادلة الحكم القائمة (غالب ومغلوب).

ومن دون التوصل إلى هذه المعادلة سينتهي أمرنا إلى أن نكون مغلوبين جميعاً للحاكم والحكوم في عولة تتجه إلى الهيمنة والتسزيق !!

إن منظور النجاة لا يتأسّس على المنطق الفرعوني: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ أو ﴿مَا أَرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى﴾ وإنما على المنطق القرآني الغمدي: ﴿وَأَنَا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هَدًى أَوْ

في ظلال مبين» و«الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه».

الخلاصة: لئن لم تكن البيئة التونسية وربما المغاربية عموماً تاريخياً بيئة خصبة جداً للحوار، ربما لموقعها الجيو-حضاري من حيث كونها ثغوراً متقدمة في مواجهة القوى الأوروبية الكبرى: إسبانيا وإيطاليا وفرنسا، بما حتم الحرص على وحدة مذهبية مطلقة تصلح لتعبئة كل القوى لمواجهة الخطر الخارجي المترص على الأبواب.

ولذلك تمت تصفية الديانات والمذاهب الأخرى - تقريباً - فإن ما أدخله التحديث عبر الغزو على هذه البيئة منذ قرن ونصف من أفكار وقيم وأساليب قد زلزل بنيانها القيمي والفكري والاجتماعي، وشق أختلايد عميقة بين النخب التقليدية والحديثة من جهة، وبين النخب الحديثة التي احتلت رأس هرم اجتماع وبين قاعدة المجتمع العريضة التي ظلت مخزونة للإسلام.

إن ما أحدثه هذا التحديث بسلبياته وإيجابياته من تأثير فاعل على النخب وعلى مؤسسات اجتماع المدني وقيمه وعلاقاته، في ظل هيمنة غربية جعل الحوار والتفاهم فضلاً عن الوفاق والتسوية أساساً لمعادلة حكم جديدة تقوم على التراضي بين الحاكم والمحكوم وبين النخب في ما بينها أمراً غاية في التعسر ولا سيما في المنطقة المغاربية التي كان حظها الابتلاء بالجنائح صيغة متطرفة من العلمانية الغربية أعني العلمانية البعثية الفرنسية بتراتها الأنثروبي المتوتر الحامل لقطائعه المشهورة بين الأرض والسماء وبين الروح والعقل. الأمر الذي جعل التناقض في هذه المنطقة بالذات بين الإسلاميين والحداثيين ولا سيما في الجزائر وتونس هو الأشد في المنطقة العربية كلها.

وإن ما حدث من عنف وحشي صارخ في الجزائر وصامت في تونس - ليس إلا تعبيراً عن حجم الهوة والقطيعة بين نخبة الحداثة التي تحولت مع إفلاسها الفكري في قطاع عريض منها إلى عصابات مافياوية وقواعد للنفوذ الغربي والصهيوني ورصيلاً لأجهزة الاستخبارات، وبين الحركة الإسلامية ممثلة للثقافة الغلبة المطعنة باقتباسات حداثية والمدعومة بقوى حداثية تزينة لم تتمرغ في أوحال الفساد السلطوي واستكفّت خلافاً

للاغلبية من القيام بدور شاعر البلاط التاريخي أو دور ساحر لفرعون أو رجل الاستخبارات.

وأمام رياح العولة التي تحتاج الأمة لا تبدو هناك من فرصة جادة للمقاومة فضلاً عن النصر من دون الرهان على الحوار الجاد الصبور بين النخب العلمانية الوطنية الجادة وبين الإسلاميين في اتجاه التواصل إلى وفاق وتساويات تنهض عليها معادلة جديدة للحكم بعيداً عن كل أساليب العنف والإقصاء والتهميش والتميع. ﴿ تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله. فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأئنا مسلمون ﴾ (آل عمران).

إن ثقافة التعالي عن الشعب وثقافته والرهان على تفكيك قيمه ومؤسسته عبر توظيف أجهزة الدولة إرضاء لنموذج الدولة اليعقوبية الفاشية حول الدولة إلى تتين رهيب وجزيرة معزولة عن الناس يزداد ارتباطها يوماً بعد يوم بحسور ضخمة مع الخارج بما في ذلك المشروع الصهيوني احتواء من السكان الأصليين وعن طريق التطوير المتواصل لأجهزة القمع والتأطير والتدمير لكل صوت معارض بدافع أو هام التحديت وتصدياً لأخطار يتناسل بعضها من بعض. والحقيقة أن الاستبداد لا دين له بل هو في حد ذاته دين ومستعد لأن يوظف كل أيديولوجيا ودين من أجل ضمان استمراره ولا مناص أمام ضحاياه غير رص صفوفهم لمواجهة وتفكيك آله الضخمة عوداً إلى نموذج الدولة التقليدية البسيطة بنقل معظم سلطاتها إلى المجتمع ومؤسساتها وسلطاته المدنية المحلية حتى لا يكون المشروع المعارض لدولة الاستبداد دولة أشد استبداداً. إن تفكيك هذا التتين عبر التبشير بنموذج آخر للحكم بسيط ؛ يُعلي من شأن الفرد وكرامته ومن شأن الوحدات الاجتماعية الصغيرة ويؤسس لفكر الحوار والمساواة بين الناس وللوفاق والمساواة شروط ضرورية لوضع حد لتداول الاستئصال والانفراد والتسلط. ■

الفصل الرابع

دروس وعبر

من تجربة انتخابات 2 أفريل 1989⁽¹⁾

مثّلت الانتخابات التشريعية التي جرت في تونس في 2 أفريل (نيسان) 1989 القاعدة المؤسسة لشرعية حكم الرئيس الخالي ابن علي على إثر انقلابه على حكم بورقيبة. وقد صاغت هذه الانتخابات ولا تزال الحيلة السياسية من حيث علاقة الدولة بالمجتمع السياسي والمدني. ولقد تناولت الدكتورة الكندية Lise Garon أستاذة العلوم السياسية بالتحليل والدراسة هذه الانتخابات ضمن كتابها:

« Le Silence Tunisien, Les alliances dangereuses au Maghreb » حول ما سُمّي بالإسلام السياسي في المغرب العربي، وفي هذا الإطار سنتناول هذا الحدث بالعرض والتحليل والاستنتاجات.

في صمت تام مرّت الذكرى العاشرة لحدث نوعي مثل منعرجاً خطيراً لا تزال آثاره تحكم الحيلة التونسية على كل صعيد، أعني صدمة الانتخابات التشريعية في 2 أفريل 1989

1- فما هو السياق التاريخي الذي جرت فيه تلك الانتخابات؟

2- ما هي الترتيبات التي سبقتها؟

(1) كتبت هذه الدراسة بمناسبة مرور عشر سنوات على الانتخابات التشريعية الأولى في عهد الرئيس أحسنائي والسبق تباركت فيها النهضة من خلال دعم فوائده المستفيدين التي حصلت على نتائج فاعلت كل الملاحظين رغم ما عجزت الانتخابات من تزييف شامل.

3- كيف جرت هذه الانتخابات، وما هي نتائجها؟

4- كيف تفاعلت مختلف القوى الوطنية مع هذه النتائج؟

5- ما هي آثار تلك النتائج على جملة الحياة التونسية؟

ما هي الدروس المستخلصة؟

1 - السياق التاريخي:

على إثر مؤتمر الحزب الاشتراكي الدستوري سنة 1986 الذي حكم البلاد دون انقطاع ولا مشاركة منذ استقلالها سنة 1956، أصدر الرئيس بورقيبة على غير انتظار قراراً بعزل "ابنه البار" وزيره الأول محمد مزالي، وعندما زاره هذا الأخير في الغد لتوديعه لم يعتب عليه سوى أمر وحيد، إذ أفهمه أن سبب عزله هو برنامج الثابت في التعريب والذي كان قد عزل من قبل من وزارة التربية بسببه. وسرعان ما انعقدت برئاسة الوزير الأول الجديد رشيد صفر لجنة ضمت وزير التربية الجديد محمد الصباح الذي قدّم برنامجاً لمقاومة ما دعاه بـ: "الظلامية" كما ضمت زين العابدين بن علي وزير الداخلية في ذلك الوقت، وكان انعقاد هذه اللجنة بناءً على توجيهات الرئيس. وكان ممّا ورد في كلمة بورقيبة التوجيهية لمؤتمر الحزب (تعلّمون الفلسفة بالعربية ثم تقولون من أين أتى "الاخوانجية".. علّموهم بالفرنسية كما تعلمت أنا). وبسرعة البرق تم التراجع عن الخطوات المتواضعة في برنامج التعريب. وكانت تلك هي الخطوة الثانية بعد عزل محمد مزالي على طريق الحرب الشاملة ضد الحركة الإسلامية التي أعلنتها بورقيبة خلال اجتماع اللجنة المركزية للحزب في نفس السنة 1986. فلقد حدّد رئيس الدولة طموحه في أنه يريد أن يخرج من الدنيا وليس في تونس أكواخ ولا "اخوانجية" (أي إخوان مسلمين ويقصد بهم الإسلاميين)!!

أما الخطوة الثالثة فتمثّلت في فرض الرقابة المشدّدة على حركة الاتجاه الإسلامي وإخضاع رئيسها للرقابة المباشرة ومنعه من كل نشاط في المساجد حتى إذا تمسك بحقه في التدريس على اعتبار أن القانون آنذاك لم يكن يمنع ذلك، تم إيقافه ومورست عليه ضغوط للامتناع عن التدريس بقطع النظر عن موضوع الدرس، وقد كان موضوع سلسلة الدروس

التي استأنفها بجامع ابن عروس " فضائل العلم والعلماء وأدب المتعلم في الإسلام". وذلك كما وردت في الباب الأول من موسوعة حجة الإسلام الإمام الغزالي المعروفة (إحياء علوم الدين). غير أن السلطة وبقطع النظر عن موضوع الدرس صممت على منعه وأمام إصراره تقرر اعتقاله، حيث كانت تلك الخطوة الرابعة. وبسبب عدم وجود تهمة يحاكم عليها القانون وجهت له السلطة تهمة تكوين جمعية غير مرخص فيها وذلك ما قاد إلى شن حملة شاملة ضد أعضاء وقيادات حركة الاتجاه الإسلامي (النهضة حالياً) باعتبارهم أعضاء في تلك الجمعية. وكان ذلك يوم 9 مارس 1987. وخلال بضعة أشهر من انطلاق الحملة الشاملة والرد عليها من طرف الإسلاميين بالمسيرات تحولت البلاد إلى ما يشبه ساحة حرب أُذِن فيها لأعوان الأمن بإطلاق الرصاص على المتظاهرين فسقطت عشرات الأرواح رمياً بالرصاص أو تحت التعذيب، وامتلات السجون بأكثر من عشرة آلاف سجين إسلامي.

وكان الصيف هو موسم الحصاد فانعقدت محكمة أمن الدولة حيث تواتر النقل عن بورقيبة أنه طلب رأس ثلاثين قيادياً من حركة الاتجاه الإسلامي وجهت لهم اتهامات بالتخطيط لتغيير نظام الدولة وطلب الرئيس وتهم أخرى، كما وجهت تهمة القيام بأعمال عنف مخلّعة إلى شايبين صدر بعد ذلك حكم بإعدامهما ونفذَ فيهما رجمهما الله⁽¹⁾ غير أن المحكمة رغم لا دستورتها بشهادة رجال القانون في تونس ورغم الأحكام الجائرة التي أصدرتها إلا أنها لم تلبّ كل رغبات الرئيس بورقيبة الذي كان متعطشاً للدماء ممّا دفعه إلى طلب إعادة المحاكمة، إذ اكتفت بإصدار أحكام بالسجن المؤبد على قيادات الاتجاه الإسلامي وذلك ما جعله يتفجر غيظاً فأصدر أمراً إلى البرلمان بتشديد القوانين وأمر بتشكيل هيئة أخرى للمحاكمة وكان مقرر أن تنعقد المحاكمة مجدداً في يوم 9 نوفمبر 1987 لتصدر أحكاماً بالإعدام وتنفيذاً حالاً⁽²⁾، لولا أن انقلاباً أطاح به يوم 7 نوفمبر مستبقاً انقلاباً آخر خطط له عدد من الضباط الوطنيين الشبان إلا أنهم بالذروا - لما رأوا المهمة قد أُنجزت حسب ما

(1) أمما الشهيدان: حمزة بودقة، وبولادة دحيل.

(2) وهي الرواية التي أشاعها جماعة 7 نوفمبر نوعاً من التسريع لانقلابها لإبعاد البلاد من مذبحة قد تطوّر فيها في ليلة غمياء. وهي رواية لا تزال في حاجة إلى التمهيط.

صرّحوا به أمام حاكم التحقيق العسكري - بإلغاء مشروعهم الذي كان يستهدف فقط إبعاد رئيس قد خُرف ودفع البلاد إلى الكارثة. وكانت تلك الخطوة الخامسة في مخطط تهينة الظروف المناسبة لمواجهة شاملة للحركة الإسلامية لن تتجلى معلنها إلا فيما بعد، على يد وزير الداخلية القوي في حكومة بورقيبة زين العابدين بن علي رئيس الاستخبارات العسكرية السابق، وهو أول عسكري يدخل حكومة بورقيبة الذي لم يكن يرتاح لأصحاب هذه المهنة لولا أن غيظه على الإسلام والحركة الإسلامية أعماه فاستقدم جنرالاً قنر أنه مجرد عصا غليظة لاستعمالها في تنفيس أحقادها فكانت القضية.

لقد نجح الرئيس الجديد بسرعة فائقة في إشاعة مناخ من الأمل مستفيداً من ضيق الناس من حكم بورقيبة وخوفهم أن يكون الانتقال مكلفاً جداً، فما يبدو أن عيناً واحدة قد ذرفت دمعة عليه. بل قد تنفس الناس الصعداء وغلبوا جانب الأمل على الشك في نوايا رجل الاستخبارات العسكرية والمدنية الذي لم يعرفوا عنه غير الحزم والقمع، ولكن ما يدريك أنه إنما كان يفعل ذلك تنفيذاً لتعليمات بورقيبة وللظفر بثقته، لا سيما والرجل قد باذر بإعلانات تؤكد استجابته لمطالب المعارضة في حية ديمقراطية لا ظلم فيها ولا إقصاء وأنه سيعيد الاعتبار للعروبة والإسلام!! ولم تنتظر المعارضة على اختلاف توجهاتها أفعالاً من الرجل حتى تبايعه على أساسها وإنما اكتفت بما صدر عنه من نوايا حسنة فتبارى الجميع تقريباً في تأييد غير مشروط. ولم تشذ الحركة الإسلامية التي كانت شديدة الإرهاق بمخلفات مادية ومعنوية ثقيلة جداً من العهد السابق. لا سيما وهي تشهد قائد الحملة الوحشية ضدها يترفع على العرش!

لقد عمّت الفرحة كل أرجاء البلاد، وذبح الذبائح في استقبال أكثر من عشرة آلاف سجين غالبيتهم من الإسلاميين. وكانت السلطة خلال ذلك تراقب عن كثب وتستكمل قوائمها⁽¹⁾ ولقد تعززت الفرحة بما باذر إليه الرئيس من الإعلان عن إلغاء محكمة أمن الدولة، وإلغاء الرئاسة مدى الحياة، وإمضائه على الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، كما

¹ Lise Garon: "Le silence Tunisien, Les alliances dangereuses au Maghreb" page 59 L'Harmattan 1998- France.

أعلن عن تكوين مجلس إسلامي أعلى ستعرض عليه القوانين للتحقق من مطابقتها للشريعة الإسلامية، وتوَجَّ ذلك بالقيام بعمرة أمعت وسائل الإعلام وخصوصاً التلفاز في إعادة بث صورها. وفي خطوة تالية أعلن عن إعادة التعليم في جامعة الزيتونية الذي تعطل منذ بداية الاستقلال. وفي الذكرى الثانية لتسلمه السلطة استقبل ابن علي رئيس حركة الاتجاه الإسلامي ووعده بالاعتراف بالحركة.

وقام بمبادرة أخرى في اتجاهها تمثلت في الاعتراف بحركة طلابية قريية منها. ولقد سبق ذلك الدخول في مفاوضات مباشرة مع الحركة أفضت إلى الاتفاق على طي كل الملفات التي كانت لا تزال عالقة واستعادة حقوق المسرحين من السجن والاعتراف بالحركة نهاية في إطار القوانين القائمة ومنها قانون الأحزاب الذي سنّ في العهد الجديد والذي يحظر تكوين الأحزاب الإسلامية ؛ إلى جانب قوانين الجمعيات والصحافة والمساجد وكلها ذات طبيعة زجرية سلّحت الدولة بأسلحة فتاة وهيئاتها مادياً ومعنوياً لمواجهة خصومها، خصوصاً الإسلاميين مواجهة أكثر فعالية مما سبق بما نعتبره كسراً للعمود الفقري للمعارضة.

2- الإعداد المباشر للانتخابات

لقد أتمت السلطة عملية هيكلة وضعها وترميم جدرانها وتهيأت لخوض معركة الشرعية الدستورية عبر انتخابات تعددية تضيفي على انقلاب ابن علي شرعية ديمقراطية هو حريض عليها فهو لم يظهر قط أمام الجمهور بثوبه العسكري. لقد بدا حريضاً على احتواء برنامج المعارضة الذي أرقق بورقية والذي يتمحور حول الديمقراطية والهوية العربية الإسلامية. لقد اطمأن ابن علي إلى أن جملة تلك الإجراءات على صعيد المطلب الديمقراطي ومطلب الهوية قد أعادت للدولة ولرئيسها وحزبها - ما أضاعا من هبة في العهد السابق وأن البسلط قد تم سحبه من طرف كل من الحركة الديمقراطية والحركة الإسلامية. وكان هذا هو عنوان خطة المقاومة (سحب البسلط) قبل بدء المواجهة مع الحركة الإسلامية لتحل محلها مع بدء المواجهة خطة تخفيف الينابيع والخيار الأمني الشامل.

إنه لم يبق غير الترتيبات الجزئية الضرورية وكان من بينها:

طرح مشروع الميثاق الوطني في إطار الجبهة الانتخابية :

لقد تعامل ابن علي بحذر شديد شأن أي رجل أمن مع أول تجربة انتخابية في عهده، لقد كان شديد الحرص على ضبط كل شيء سلفاً بما لا يبقى معه مجال للمغامرة والمفاجأة فعمد إلى اقتراح ميثاق وطني على أحزاب المعارضة شاركت في مناقشته هيئات من المجتمع المدني مثل الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان واتحاد النقابات. لقد وضع الميثاق الوطني إطاراً عاماً مشتركاً لتلتقي حوله الأحزاب. ولأن واضعي الميثاق كانوا من غلاة العلمانيين⁽¹⁾ الذين هالهم خروج الحركة الإسلامية منتصرة من معركتها مع بورقية النبي راهن على استئصالها فقاومته بلا هوادة حتى سقط مخزباً وخرجت هي منتصرة تستقبل القرى والمدن أبناءها في احتفالات حاشدة.

لقد جاء المضمون التقائي للميثاق موعلاً في العلسة الإقصائية للإسلاميين، فلم يكتف في موضوع قانون الأسرة مثلاً بإدراجه ضمن مقومات الهوية الوطنية وهو في ذاته تحكم يعطن في تونسنة الأجيال السابقة، بل نص على ضرورة التزام الجميع بالدفاع عنه. معنى ذلك أنه لا يكفي الإسلاميين أن يقبلوا بهذه الحملة إطاراً عاماً لتنظيم الأوضاع الأسرية غاضبين -مصلحة الوفاق- الطرف عما تضمنته من مغالطات شرعية كتشريع التبني وعدم توازن الحقوق والواجبات بين الزوجين واعتبار التعلد لأي سبب استثنائي جريمة يعاقب عليها القانون، بينما الزنى بالتراضي مباح، بل له مؤسساته الخمية بالقانون والتي تحمي منها الدولة المضرائب كسائر المؤسسات الاقتصادية. كما أن هذا الميثاق الوطني اعتبر الحدود الشرعية مساً بالحرمة البدنية للإنسان تتناقض مع حقوقه الطبيعية.

أما ما تعلق بالمضمون الديمقراطي للميثاق رغم أن محرريه ظلوا تبجحوا بالانتساب للديمقراطية لدرجة ادعاء احتكارها، فإن الميثاق جاء خالياً من أي حديث عن جوهر الديمقراطية وهو تداول السلطة عبر انتخابات نزيهة.

⁽¹⁾ أوضاع مسودة الميثاق الوطني محمد السريفي عسائي فريكفوي منظر وشويغي، قاد الحرب في مجال التعليم ضد الإسلام والإسلاميين والثقافة العربية عامة عندما شغل حطة وزير للتربية وله كتاب تحت عنوان : "الإسلام وأخرى: سوء التفاهم التاريخي".

ولقد مثل هذا الميثاق محنة حقيقية للحركة الإسلامية التي كانت شديدة الحرص على الوفاق الوطني باعتباره شرطاً للتحوّل الديمقراطي واكتساب الشرعية لسدّ الطريق أمام القوى المعادية لها والمصمّمة على استدراجها للصدام مجدداً حتى لا تتمتع بالوقت الكافي لتضميد جراحاتها واستثمار نضالاتها.

وتأسيساً على فقه المصالح والضرورات، أمضت على الميثاق المذكور الذي نُصِبَ لها فتحاً وذريعة للإشهاد عليها لا سيما والحركة لم يكن تمثيلها رسمياً بسبب عدم تمتعها بالاعتراف الذي كان يتمتع به الشيوعيون والاشتراكيون والليبراليون والقوميون. بما جعل المطلب الرئيسي للحركة في تلك المرحلة ومنذ أعلنت عن نفسها حزباً سياسياً سنة 1981 طلب الاعتراف بها على أساس القوانين القائمة وكانت تلك سابقة متقدّمة في الحركة الإسلامية العربية على الأقل ولكن الجواب كان دائماً الرفض ثم الهجوم على الكيان في سعي لاستنصاله باعتباره نباتاً غريباً!! بينما أهله أبناء السكان الأصليين. وحتى تتجنب السلطة كل مفاجأة أو مغامرة حرصت متأثرة بعقليتها الآسنة الحذرة على ترتيب الأمور بأقصى ما يمكن من الضبط. ولقد بلغ هذا الحرص حد دعوة المشاركين إلى الاتفاق على النسبة التي ستسند لكل حزب. وواضح أن ذلك سيفرغ العملية الانتخابية من كل محتوى ويجعلها تمثيلية هزيلة. ويزيد الأمر سوءاً أن المعروض من طرف حزب السلطة لم يكن ليصل في كل الأحوال إلى ثلاثين مقعداً من بين عدد مقاعد المجلس المائة وأربعين، وذلك حتى لا يفكر نواب المعارضة مجتمعين في أن يرشّحوا أحدهم للرئاسة خلال الانتخابات القادمة، إذ يشترط الدستور على المترشح تركية ثلاثين نائباً برلمانياً.

أ- موقف الحركة الإسلامية لم تكن مشغولة بعدد المقاعد التي ستحصل عليها في هذه الانتخابات وذلك بسبب تقديرها أنها انتخابات غير جادة وأن البرلمان حتى مع فرض الوصول إليه مفرغ من السلطة لصالح الرئاسة، فضلاً عن أن همّها الأول كان منصّباً على الظفر بالاعتراف بها وهو ما تلقت به وعداً من الرئيس مباشرة منذ بضعة أشهر فقط خلال اللقاء مع رئيس الحركة في 6 نوفمبر 1988. وإذن فلا حاجة بعدد المقاعد التي ستحصل عليها. حسبها أن تمثل في البرلمان ولو بأربعة أو خمسة مقاعد، بما يعد نوعاً من

الاعتراف بها يدراً عنها تحرش خصومها واستدراجها مجدداً إلى الصراع. بل إن الحركة كانت ترى أن الوضع في البلاد وما حول البلاد من قوى مؤثرة لا تسمح في كل الأحوال بحصولها على أكثر من بضعة مقاعد. ولقد أرسلت قيادة الحركة رسالة بهنه المعاني إلى رئيس الدولة لطمأنته والتأكيد له على تفهم الحركة للموازن القائمة، وأنها لا تية لديها في الإحلال بها لأن وطنيتنا تمنعنا من ذلك حتى وإن بدا ذلك "صالحاً لحزبنا". وتأسيساً على هذه الاعتبارات فقد أعلن مندوبونا في هيئة الميثاق الذي جاء تدخله متأخراً عن قبوله بخيار التوافق المسبق على تقسيم الأنصبة، فكان لذلك وقع سيئ جداً على الأستاذ أحمد المستيري - فيما يبدو - بسبب أنه لم يكن ينتظر مثل هذا الموقف الخاطئ له. وهو على حق في ذلك.

ب- موقف الديمقراطيين الاشتراكيين: يعتبر الأستاذ أحمد المستيري زعيم حركة الديمقراطيين الاشتراكيين من أبرز زعماء الحركة الوطنية شغل مناصب عليا في الدولة وعرف بنزعة الليبرالية كما أنه بلا منازع رائد الفكرة الديمقراطية في البلاد بعد عمره المبكر على خيار الحزب الواحد مستقياً من كل مسؤولياته في الحزب والحكومة منذ بداية السبعينات احتجلاً على تدخل الرئيس لصالح ابن قريته الهادي نوير، التدخل الذي أفسد عملية تطوير الحزب من داخله في اتجاه الديمقراطية. فما كان من المستيري إلا أن جمع حوله ثلة من النخبة حملت على عاتقها مهمة تطوير فكر ومؤسسات ديمقراطية كان من بينها أسبوعية «الرأي» التي كان لها دور ريادي في تشكيل رأي عام ديمقراطي ضد وحدانية السلطة والحزب والزعيم والدعوة إلى حياة تعددية ودعم مؤسسات المجتمع المدني والدفاع عن ضحايا القمع.

ج- وكانت جريدة الرأي تحت إشراف ليبرالي آخر هو السيد حسيب بن عمال الذي له دور مقدّر في الدفاع عن الحركة الإسلامية. وكان من ثمار الدعوة الديمقراطية أيضاً الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان التي كانت لها الريادة في إفريقيا والوطن العربي كافة في هذا النوع من الاهتمام والتأسيس. ولقد أفصحت هذه الدعوة في نهاية السبعينات عن تأسيس أول حركة معارضة في تونس هي "حركة الديمقراطيين الاشتراكيين" بزعامة السيد أحمد المستيري. ولقد كان اتصالنا نحن الإسلاميين مبكراً بالسيد

المستيري ثم خليفته السيد محمد موعلة والسيد حمودة بن سلامة والسيد بولحية، كما كانت لنا اتصالات مع السيد حسيب بن عمار. ومن المؤكد أن كان لهذه العلاقة المبكرة بين اسلاميين وديمقراطيين معظمهم علماني أثر مقدر في تفاعل حركتنا الإيجابي مع الفكر الديمقراطي والعمل على تأسيسه وتأصيله في الفكر الإسلامي. ولا شك أن دور السيد المستيري في هذه العلاقة معتبر ومقدر بحكم اختلاف السن والمكانة والثقافة. فلقد كان جم التواضع والأدب والنزاهة. وربما يكون لأسرته الدينية الوطنية العريقة أثر في ما يمكن عده نوعاً من التبنّي للحركة الإسلامية، وربما كان يرى فيها بيئته الأصلية التي نشأ فيها وربما كان يرى فيها حليفاً صالحاً قوياً في مواجهة تيارات الإلحاد والعلمانية المتطرفة، حتى أنه أسرّ للشيخ الغنوشي مرة أنه قد راهن عليه.

ولقد نمت علاقات عمل ومودة بين الإسلاميين والديمقراطيين منذ نهايات السبعينات بعضها كان في إطار ثنائي وبعضها كان في إطار عمل التنسيق بين أحزاب المعارضة الستة بما فيها الحزب الشيوعي، تنسيق انطلق منذ نهاية السبعينات على خلفية الدفاع عن الحريات في مواجهة تسلط الدولة. ولقد تجاوزت تلك العلاقة إصدار البيانات المشتركة وعقد الندوات الصحفية المشتركة إلى قيادة مسيرات مشتركة في عدة قضايا وطنية وقومية مثل الهجوم الأمريكي على ليبيا والدفاع عن الحركة النقابية سنة 1986. ومع أن الديمقراطيين الاشتراكيين لم يكونوا الحزب الأقرب إلينا من جهة الموقف الراديكالي من السلطة بل كانت حركة التجمع الاشتراكي التقدمي بزعامة الأستاذ نجيب الشابي وحركة الوحدة الشعبية بزعامة الأستاذ أحمد بن صالح إلا أن العلاقة مع الديمقراطيين الاشتراكيين ظلت ثقافياً وميدانياً الأمتن، وإن كانت العلاقة مع المنتظم الوسطي المعارض جيدة حتى أنه خلال محاكمتنا سنة 1981 وقفت كل الأحزاب ومحموها تدافع عنا بقوة فبلغ عدد المتطوعين من الخامين ومعظمهم ينتمون إلى أحزاب المعارضة ("أكثر من مائة محام) وكذلك الأمر خلال محاكمتنا الكبرى سنة 1987. ولم تتردد خلال انتخابات 1981 التي كانت تجري ونحن في اخاكم من دعوة إخواننا إلى دعم حركة الديمقراطيين الاشتراكيين، وجاء دعم الاخوة لهم حاراً فاعلاً مؤثراً في التأييد الشعبي الواسع والنتائج الباهرة التي حصلت عليها الحركة والتي قد

تكون قاربت الأغلبية إن لم تكن فاقتها لولا ما أدمنت عليه السلطة منذ الاستقلال من عادة التزييف وشهادات الزور.

لقد تمكّنت السلطة الجديدة من استقطاب عدد من أقطاب الحركة الديمقراطية كما استولت على شعاراتها ولا يبعد أن يكون السيد المستيري أمرك منى حساسية ابن علي من الرموز السياسية في العهد السابق وتصميمه على إبعادها من المسرح الوطني، كما فعل مع الزعيم النقابي الحبيب عاشور - رحمه الله - وكما فعل مع العدد الأوفر من زعماء الحزب الحاكم مثل السيد الهادي البكوش والسيد محمد المصمودي والظاهر بالخوجة الخ؛ فبادر في لقاء مع الرئيس إلى التأكيد له أنه لا ينوي أبداً منافسته على الرئاسة.

وكان المستيري يظن أن ذلك يكفي لتطمين ابن علي على موقعه فيفسح أمامه والمعارضة مجال حرية المنافسة على ما دون ذلك. غير أنه سرعان ما ستكشف له الوقائع عن خطئه فيستيقن مبكراً من طبيعة مشروع الجنرال التي تقتضي الهيمنة على كل مجالات الحياة كبيرها وصغيرها وتلدجين الآخر في كل صوره وأحجامه أو تدميره. وحتى المساحة الضيقة التي كانت متاحة في العهد السابق سيضيق بها خليفته ويستهدفها بالتأطير. ولذلك كانت صدمة المستيري كبيرة وهو يستمع إلى عرض ممثل الحزب الحاكم خلال اجتماع لجنة الميثاق يقترح توزيع مقاعد البرلمان قبل حصول العملية الانتخابية نفسها. فلم يتردد في رفض العرض السخيف المفعم بالروح الديكتاتورية. ولقد عبر المستيري من خلال هذا الموقف عن شجاعة سياسية مقدرة وعن تحيز حقيقي لمبادئ الديمقراطية التي تحمل من أجلها وطأة معارضة سلطة أبوية ديكتاتورية في أوج سطوتها طالما رفضت الديمقراطية التعددية فلما اضطرت في صورتها الجديدة إلى قبولها هاهي تعمل على إفراغها من كل محتوى تأبيداً لما أدمنت عليه من الغش واستبعاد الشعب صاحب الشرعية الحقيقي والاكتفاء بالانوار والتمويه. لقد وضع المستيري برفضه المشروع السلطة في مأزق حقيقي، بل وضع شعارات ابن علي في التحول الديمقراطي التي رفعها مبرراً لانقلابه على بورقية بدعوى فشل هذا الأخير في الاستجابة لهذا المطلب الذي اجتمعت عليه النخبة، وضع تلك الشعارات أمام الامتحان: هل سيقبل أصحابها مبدأ المنافسة الحرة فيشهدون على صلق إعلاناتهم؟ أم أنهم

سيسارعون إلى الولوع في مستنقع التزييف السافر كما سبقهم، فيفتضح أمرهم بسرعة ويدخل نظامهم "الحديد" في مأزق دون إبطاء. وذلك ما حصل.

3- كيف جرت العملية الانتخابية؟؟

حديثنا يقتصر على الانتخابات التشريعية أما الرئاسية فرغم أنها كانت تجري في نفس الوقت فلم تكن مثار أي إشكل على اعتبار أن المرشح الوحيد هو "صانع التغيير" وأي تغيير!!! والحقيقة أنه لم تكن به حاجة لذلك الإنفلق الدعائي السخي الذي غطى جدران البلاد بصورة الضخمة من أجل حصوله على التسمات المعروفة في هذا النوع من الأنظمة، التسمات التي غدت عنواناً وماركة مسجلة لأبشع صور الغش والكذب والديكتاتورية، لا يختلط أمرها على ذي بصر مهما كان حسيراً. فكيف قبلت النخبة التونسية مجرد المشاركة في هذه المهزلة؟؟

لقد شاركت في الانتخابات إلى جانب الحزب الحاكم أحزاب المعارضة المعترف بها أما النهضة فقد كان الاعتراف بها موضع أخذ ورد بينها وبين السلطة وقطاع واسع من متطري العلمانية الذين كانوا يرفضون ذلك ولقد تقدمت قبل الانتخابات بطلب آخر من أجل اعتمادها حزباً سياسياً على غرار بقية الأحزاب بعد أن أقدمت على تغيير اسمها من "الاتحاد الإسلامي" إلى "النهضة" تلاؤماً مع القانون. وجاء الرد بالرفض لحيثيات علرضة تمثلت في أن بعض أفراد الهيئة لا تتوفر فيهم الشروط القانونية باعتبارهم محاكمين سابقين، فلم يبق أمام الحركة من سبيل غير الإعلان عن عزمها على المشاركة ضمن قوانين مستقلة. في انتظار عقو تشريعي عام كثر الحديث عنه يزيل هذه الأسباب المعارضة. غير أن الحركة لم تكن متمسكة بالمشاركة ولا هي رافضة للتفاوض مع السلطة بحثاً عن بديل هي أحرص عليه ألا وهو الاعتراف بها.

لقد تم عقد لقاء مطول مع ممثلي السلطة حضره عنها الدكتور حمودة بن سلامة صديقنا القديم الذي شغل بعد ذلك منصب وزارة الشباب والرياضة في حكومة ابن علي وتولى من موقعه تصفية العناصر الإسلامية، والأستاذ عبد الرحيم الزواري مدير الحزب

الحاكم. وحضره من طرف الحركة رئيسها وأمينها العام الأستاذ عبد الفتاح مورو والمهندس حمادي الجبالي رئيس المكتب السياسي. لقد اقترح ممثلو السلطة على الحركة أن تكون مشاركتها في شكل تأييد حزب الرئيس باعتباره "صانع التغيير".

وقدّم ممثلو الحركة مقابل ذلك عدة مقترحات بعضها مجرد الإحراج مثل الدخول مع الحزب الحاكم في قوائم انتخابية مشتركة تقبل فيها بأي نصيب. ومنها الانسحاب من السباق الانتخابي مقابل الاعتراف بالحركة حالاً بما يضع في أيدينا شيئاً نقنع به جماهيرنا التي عبأت صفوفها لخوض الانتخابات. ولكن ممثلي السلطة رفضوا المقترح الأول وطلبوا تأجيل النظر في المطلب الثاني إلى ما بعد الانتخابات. وقبلوا على مضض مشاركة رمزية في بضعة دوائر بما لا يمثل إخلالاً بالتوازنات القائمة. غير أنهم وعدوا بالنظر في المقترحين الذين تقدمنا بهما بما يعني أن القرار الأخير بيد الرئيس. وهكذا نقل ممثلو الحركة إلى مجلس الشورى الذي كان مجتمعاً نتائج تفاوضهم مع ممثلي السلطة وغادر رئيس الحركة المجلس ليهاتف السيد ابن سلامة لمعرفة موقف السلطة النهائي من المقترحات المقدمة فكان الجواب نفسه الرفض. وانتهى المجلس بعد الاطلاع على الوقائع المذكورة إلى إقرار المشاركة في الانتخابات في قوائم مستقلة على أن لا تتجاوز أربع أو خمس دوائر من جملة الدوائر الانتخابية الخمس والعشرين. ولكن هذا القرار جاء متأخراً، فلقد تعبأت قواعد الحركة وهي التي طلق كبتها وقهرها، تعبأت لخوض المعركة رغم أنها لم تأخذ مسألة الانتخابات مأخذاً جاداً أي إنها لم تتصور أن النتائج ستكون نزيهة، وإذا كان الأمر كذلك حسب تقدير القيادات الوسطى لماذا تحرم أنفسنا من فرصة الاتصال بالجماهير وتدريب كوادرنا على العمل السياسي وعرض قضايانا وبلورة برامجنا فكان الأمر مجرد عملية استعراضية. أما القيادة فقد انحدرت هي الأخرى في هذا المهرجان الاحتفالي.

وبسرعة مذهلة انطلقت ماكينة انتخابية ضخمة على الصعيد المركزي والجهوي تحشد الأنصار والأموال وتصوغ البرامج الانتخابية والشعارات وترشح أعضاء ورؤساء القوائم ومعظمهم من المتعاطفين، في توليفة عجيبة جمعت إلى المشايخ حملة العمائم ممن همّشتهم الحداثة بالعنف فلم تبرز طيلة عهد الاستقلال عمامة واحدة على مسرح السياسة

والعمل الاجتماعي، كوادر حديثة من المهندسين واغلمين ورجال الأعمال والتقنيين.

وانطلقت الماكينة بقيادة شباب من الجنسين ممتلئى حماسة وتصميماً على النصر فما كاد يبقى بيت على امتداد البلاد لم يستقبل زيارة ولا أحد ممن له غيرة إسلامية أو رغبة تغييرية أو كره للحزب الحاكم إلا وقد تطوع للمساهمة في هذا الخفل. فلا عجب أن تكون حتى المبالغ المالية البسيطة التي خصّصت للحملة الانتخابية لم يحتاج إلا للقليل منها بسبب تطوع الناس. فقد كان التجار يرفضون ثمناً للأقمشة التي يقدمونها للأخوة لاستخدامها في كتابة الشعارات وكذا باعة الورود.

لقد كان الفصل ربيعاً وكان كل حزب قد اختار لوناً يميّزه. أما القوائم المستقلة فكان لونها الأساسي المميّز هو اللون البنفسجي، فكان البلاد وكان الفصل ربيعاً قد لبست ثوباً بنفسيجياً ملابس الأخوات وغطاه رؤوس الأخوة والزهور واللافات كلها تلونت بهذا اللون. لقد عاشت البلاد عرساً حقيقياً لم يكذ يبقى في النهاية على ركحه تقريباً غير طرفين أساسيين: السلطة وحزبها الحاكم من جهة والإسلاميون من جهة أخرى. أما الأحزاب الأخرى فقد سقط بعضها قبل الدخول في المعركة مثل الحزب الشيوعي التونسي الذي عجز في كل الدوائر حتى عن جمع نصاب الترشح وهو تركية سبعين مواطناً في دائرة انتخابية. وعجز البعض الآخر عن عقد أي لقاء رغم أن السلطة منعت اللقاء في الفضاءات المفتوحة كالملاعب وأصرت على تحديد أماكن مغلقة.

لقد ظهر جلياً أن لا منافس حقيقياً للحزب الحاكم غير الإسلاميين. وأنه إذا كان دعم الإسلاميين يأتي أساساً من فئات الشباب المتعلّم خاصة وأهل المدن فإن دعم الحزب الحاكم يأتي من الأوساط الريفية بما تمارسه الإدارة من ضغط مادي ومعنوي لدرجة تصبح معها البطاقة الانتخابية المؤينة للحزب ليست السبيل الوحيد للحصول على المعونات الاجتماعية وحسب، بل حتى للحصول على دفتر العلاج الخجاني وكل توظيف. لقد ظهرت لأول مرة في تاريخ الحزب منذ ظهوره سنة 1934 علامات الشيخوخة بارزة عليه وهو يواجه حزباً يتدفق شباباً وحماساً. لقد ظهر بجلاء مدى حاجة هذا العنّجوز للدولة متكاملاً وسلاحاً لا غنى عنه في معركة البقاء في السلطة والاحتفاظ بامتيازاته. لقد كانت نفس القاعات تتداول

عليها نظرياً كل الأحزاب، أما عملياً فكان التداول يكاد يقتصر على القوائم الإسلامية والحزب الحاكم. وكان كل ملاحظ يستطيع بكل جلاء أن يرى كم ونوع اتصال كل من القوتين. فقد كانت "بورصة الشغل" (١) مثلاً تفيض بروادها حتى تمتلئ الساحات المحيطة، وكان واضحاً أن عنصر الشباب من الجنسين وأقاربهم هو الغالب على أنصار الحركة الإسلامية بينما كان العنصر الريفي المحلوب في سيارات مجانية من الأرياف القرية الفقيرة من العاصمة كسجنان، ومن ذوي الأعمار المتقدمة هو الغالب بالنسبة للحزب الحاكم. لقد ظهرت علامات الشيخوخة بارزة على الحزب كما لم يحصل من قبل. لقد كان ممثله في الساحل مثلاً وهو الدكتور القروي يطوف قرى ومدن الساحل ولا من يجيب. وكان وزير الخارجية بالشيخ رئيس قائمة الحزب في الدائرة الأولى يجوب الأسواق في محاولة لاستثارة غيرة النساء مخبراً من أن الخواجبة سيعيدون لهنّ تعدد الزوجات فتجيبه إحداهن: وهل تركتم للرجل من مال حتى يتزوجوا واحدة أصلاً، بينما كان منافسه الشيخ محمد الإخوة «رحمه الله» يصحب إلى قاعة البلدية خمسمائة امرأة لتزكية ترشحه على حين كانت الآلة الإعلامية المضادة تركز حملتها على موقف الإسلاميين من المرأة وتحثّر من مصيبة العودة إلى تعدد الزوجات! ..

لقد استخدم الحزب الحاكم إلى أقصى مدى نفوذه الإداري للتأثير في الناخبين ولا سيما في الأرياف وقد بلغ الأمر في بعض قرى تطاوين إلى حد أن فرض "العملة" على السكان حالة منع التجوّل والبقاء في بيوتهم لمنعهم من مجرد مشاهدة وفد القائمة المستقلة. أما يوم الاقتراع فقد كان يوماً مشهوداً انطلق فيه الشباب من الجنسين منذ الصباح الباكر يحرص ويساعد الناس على الخروج إلى صناديق الاقتراع ويتولى حراستها ومراقبة إحصاء الأصوات وختم محاضر التقارير وموافة المكتب المركزي بالنتائج فوراً. ولم يمنع ذلك قطعاً من التأثير في النتائج ولكنه حدّ من ذلك كثيراً. لقد تلاعبت البلديات بموضوع تسجيل الناخبين فقامت بفوز أولي أسقطت بمقتضاه حوالي ثلث الناخبين المصنّفين عندها من غير الموضي عنهم، كما تم استخدام القوة لإبعاد كثير من المراقبين الإسلاميين، ولكن الثابت أن

(١) قاعة تتعدّد فيها كثير من اللقائات والتبادلات قد لا تتسع لأكثر من 500 فرد.

المشاركة كانت واسعة جداً وأنه لأول مرة ينبعث في الناس الأمل في التغيير عبر صناديق الاقتراع. وأن أنواع التزييف التي لجأت إليها السلطة قبيل الاقتراع من مثل إسقاط قوائم تعسفاً وغير ذلك لم تكن بالحجم المؤثر في النتائج تأثيراً حاسماً نظراً لقوة الاندفاع نحو صناديق الاقتراع بفعل التعبئة الإسلامية وما أشاعه حدث "7 نوفمبر" من أمل في التغيير والتصالح مع كل مكونات المجتمع ولا سيما الإسلاميين الجهة التي غدت منذ سنوات العنصر الأساسي في الحراك السياسي في المجتمع بعد ضرب النقابات.

4- نتائج الانتخابات

على خلاف ما هو معتاد في مثل هذه المناسبة حيث يبدأ إعلان النتائج خلال نفس يوم الانتخابات ليلاً تذاع في الإذاعة والتلفزة تبعاً ويستمر الناس ساهرين يترقبون النتائج، ورغم أن التلفزة هيأت الرأي العام لهذه السهرة، فإن انتظار الناس طوال الليل ظلّ بلا طائل، إذ لم يخرج أدنى خبر عن النتائج وذلك رغم ولع نظام ابن علي بالكمبيوتر وما أدخله من تطوير مشهود في هذا القطاع. ولم تظهر النتائج الأولية إلا حوالي العاشرة من صبيحة اليوم الموالي. بينما كانت نتائج المكاتب جاهزة منذ إغلاقها. ولقد حصلنا على الكثير منها من خلال أعضائنا المراقبين. ولولا أن السلطة طردت الكثير من المراقبين وحالت والبعض دون الوصول إلى مكاتب الاقتراع لكانت النتائج بأيدينا بعد ساعة واحدة من إغلاق المكاتب. لقد ظل هذا التأخير لغزاً لم نفسره غير أخبار غير موثوقة تتلخص في أن الرئيس وأركانها قد انشغلوا بأمر إعادة ترتيب النتائج التي اختلفوا حولها. ولم يكن موضوع الخلاف هل تعلن النتائج بأمانة أم لا؟ فالكل متفق على تعديلها. وإنما الاختلاف كان حول حجم هذا التعديل وطريقة تقسيم الأنصبة على الأحزاب. ولأن القوائم المستقلة كانت هي الفائزة كما سنبين ذلك، ولأن قانون الانتخاب كان يعتمد طريقة الأغلبية المطلقة بما يجعل كل قائمة تفوز بالأغلبية تحصد كل مقاعد الدائرة، فقد كان على السلطة إذا أقدمت على الصلح ولو مرة واحدة في تاريخها أن تقبل فوز الإسلاميين بدوائر بكاملها.

ومهما كان عند الدوائر التي ستحرمهم منها سيتم تسليمها مناطق بكاملها وهذا أمر

لا يطلق لا سيما وهؤلاء المستقلون لم يعترف بهم بعد فكيف يقبل أن يصبح الحزب غير المعترف به صاحب أغلبية في البرلمان أو حتى في مناطق معينة بينما الأحزاب المعترف بها لم تخرج بشيء؟؟

إن ذلك سيمثل شهادة "بديكورية" هذه الديمقراطية وقضاً لها، وسيجعل من الاعتراف بالإسلاميين أمراً مفروضاً، بل إن ذلك سيمثل تحولاً ديمقراطياً حقيقياً لم تكن كل خطط السلطة بل "7 نوفمبر" ذاته إلا لاستبعاده واعتباره نوعاً من انقلاب آخر في البلاد من شأنه أن يخل بكل التوازنات وهو أمر مفروض قد يعرض السلطة الجديدة التي أرادت أن توّطد شرعيتها بالانتخابات في وضع مهتز ومضطربة لأن تدخل في شراكة حقيقية مع الإسلاميين بالذات وهي لم تقبل يوماً قط شراكة مع أحد وإن يكن من داخل الحزب الحاكم أو المعارضة العلمانية الضعيفة؛ فكيف تقبلها مع الإسلاميين وهي إنما جاءت لإقصائهم ومواصلة الحرب عليهم بشكل الجمع ولتجند قوة الدولة التي وهنت زمن بورقيبة وكادت تسقط بأيديهم؟ لقد انتهى الجدل الذي استغرق ليلة بكاملها وكانت ليلة ليلاء في تاريخ تونس الحديثة انتهى إلى قرار تاريخي نق أعظم مسمار في نعش مشروع "التحول نحو الديمقراطية" المزعوم الذي بشر به ابن علي؛ وهو ما سيفتح أبواب البلاد على مصراعيها أمام الأحوال والكوارث، ومما سيمثل أخطر امتحان وتحدٍ للنهضة.

لقد فكروا وقننوا ثم فكروا وقننوا...! فما وجدوا لهم من مخرج غير إعلان فوز حزب الدستور بكل المقاعد بما حصل عليه من نسبة ثمانين بالمائة بينما حصلت القوائم المستقلة على 17.70 بالمائة موزعة على مختلف الدوائر الواحد والعشرين التي شاركوا بها. وبلغت في العاصمة وفي بعض مدن الساحل 30 بالمائة ولكن بسبب النظام الانتخابي الساري لم يكن لهذه النسبة العالية أي مقابل في مقاعد البرلمان، ورجعت حليلة لعادتها القديمة تحتل كل مقاعد البرلمان تماماً كما كان عليه الوضع منذ الاستقلال.

أما الرئيس فبالكداد خسر بعض الأصوات الشائنة وكاد يتجاوز المائة بالمائة لولا أنه تواضع واكتفى بالتسععات الأربع عنواناً لديمقراطيته وهو العنوان الذي غدا وصفاً لا يتطرق إليه الخطأ في الحكم على طبيعة الأنظمة المعروفة بهذه النسب. وهذه النسبة 80% التي

"المحذر" إليها الحزب الحاكم ورغم أنها منحت له فقد كانت الأولى من نوعها في تاريخه، أما النسبة التي انحدروا بها للإسلاميين 17,70 فقد جعلت منهم رغم بعدها كثيراً عن الحقيقة، الحزب الثاني بالبلاد والحزب الأول في المعارضة، لأن أحزاب المعارضة العلمانية مجتمعة لم تكد تحقق 3 بالمائة.

إلى أي مدى يمكن اعتبار هذه النتائج حقيقية؟ الحقيقة أن سجل حزب الدستور لم يتوفر على صفحة واحدة من الصلح والأمانة والأخلاق السياسية، ورغم احتكاره السلطة ورفعته في انتخاباته شعارات "لا إفساك ولا تشطيب" إلا أن تزيف الحقائق على كل صعيد ديدن عام له لم يجد عنه قط حتى عندما حكم البلاد بانفراد فكيف وقد عرته الشيخوخة وغدا مهووسا من المعارضة هلعاً من مشاركتها على مصالحه فرقا من الغاشية والاحتكام للناس. لقد كانت النتائج في الحقيقة مفاجئة للجميع، للسلطة والمعارضة والإسلاميين أنفسهم، أعني النتائج الحقيقية سواء منها أتلک التي نقلها مراقبو صناديق الاقتراع مباشرة على إثر إحصاء محتوياتها وتسجيلها في محضر وقعوا عليه، وكانت تلك النسبة تتراوح بين الأربعين والخمسين والستين والثمانين بالمائة، أم تلك التي تسربت من القنوات الإدارية الموجودة في إدارات المحافظات أو في وزارة الداخلية. لقد نقلت تلك القنوات صوراً من التقارير التي رفعها الولاة إلى رئيس الدولة بطلب منه أن يوافق بالنتائج الحقيقية التي حصلت عليها القوائم المستقلة. لقد تراوحت دوائر العاصمة التي شارك فيها الإسلاميون بثلاث من أربع دوائر بين 80 بالمائة للشمالية و85 بالمائة للجنوبية و92 بالمائة في دائرة تونس المدينة برئاسة الشيخ محمد الأخوة رحمه الله، كما أن سوسة بلغت النسبة قريباً من ذلك وقابس حوالي 55 بالمائة .

المؤكد أن هذه النتائج لم تكن مذهباً للسلطة وحسب بل كانت مذهباً للإسلاميين لدرجة أن ذهب بعضهم إلى تفسير ذلك بمنطق المؤامرة: إن بعض الجهات المعادية لهم في السلطة - وكانوا يتهمون يومئذ الوزير الأول الهادي البكوش ظلماً - بالكيد لهم من خلال

(1) Lise Garon: Le Silence Tunisien, les alliances dangereuses au Magreb-

Harmattan, France, page 58

ترقيق نتائجهم بشكل مذهل من أجل رفع وتيرة الخوف والرعب منهم والتشيس من إمكان احتوائهم فلا يبقى مجال للتعايش معهم بله الاعتراف بهم. وهو تفكير سخيف أملاه ضعف الوعي بمدى رغبة الشعب في التغيير وبغضه للحزب الحاكم وحسن ظنه في الإسلاميين. لقد كتب رئيس النهضة ذاته في سجنه سنة 1984 تقديراً عاماً للموقف السياسي العام وموقع الإسلاميين فيه خلاصته أنه في انتخابات نزيهة لا ينتظر أن تتجاوز حصة الإسلاميين 30 بالمائة وذلك بناءً على أن الريف وهو يمثل حوالي نصف السكان واقع تحت سيطرة الحزب الحاكم طوعاً أو كرهاً. أما المدن فهي مجال الصراع والتنافس بين الجميع: الحكم والإسلاميين والمعارضة العلمانية. وهو تقدير أثبتت التجربة خطؤه وذلك بسبب الحذر معظم أبناء الحركة الإسلامية ومعظمهم يومئذ شباب تلمذي أو جامعي من الأرياف⁽¹⁾ ويمثل زهرتها ومعقد أمل أبنائهم وثقتهم. ولقد عاد أولئك الشباب إلى قراهم وبواديههم خلال الحملة الانتخابية وعبأوا آباءهم لصالح الإسلاميين. وبقي الريف رغم كل الضغوط مستودع الإسلام ورصيده الاحتياطي. وذلك ما لم يحسن الإسلاميون تقديره بما له دلالة على الطبيعة الحدائية لهم هم أنفسهم، بما يجعلهم كغيرهم من نخبة الحدائة قليلي الثقة في جماهير الناس، فهي عندهم غارقة في الخرافة وعند العلمانيين متخلفة وفي كلتا الحالتين محتقرة ورعاع ينبغي الرهان على تغييرها ولو بالقوة بلد تمثيل إرادتها!!

كما أن حسابهم لقوة المعارضة العلمانية كان مبالغاً فيه جداً صحيح أنها لا يكاد يلحظ لها وجود في الأرياف ولكن وجودها في المدن هو ذاته محدود ومتضائل فهي تشكو حالة الشيخوخة والترهل والتمزق صوتها العالي يحكم تموقعها في مراكز الإعلام والنقابات ودورها الثقافي والأدبي مبعث للإيهام بالشعبية، بينما اعتمادها الأساسي على السلطة أي على الموقع بما يكون معه مفهوماً ارتعاه الكثير منهم في أحضان الدولة التي طالما عارضوها واتهموها بأفطع التهم ولكنها في النهاية مع أنها قد بلغت من أوصاف الرذيلة كالتبعية للإمبريالية الأوج هاهو قطاع عريض يرمي في أحضانها وكان الإمبريالية قد انتهت

(1) عبد الباقي القرماصي: «الإسلام الإحتجاجي في تونس»، دراسة منشورة ضمن كتاب: الدين في المجتمع العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية - الطبعة الأولى 1990)

مع سقوط الاتحاد السوفييتي ولم يستفحل أمرها، أو أنهم كانوا يقاومونها لحساب الاتحاد السوفييتي لا لأنها جديرة في حد ذاتها بالمقاومة بقطع النظر عن وجود أو عدم وجود الاتحاد السوفييتي.

5- كيف كانت ردود الأفعال على النتائج وتأثيرها؟

المؤكد أن هذه الانتخابات مثّلت منعطفاً خطيراً في مستقبل البلاد من حيث علاقة الدولة بالمجتمع، وعلاقة الإسلاميين بالدولة، وكان الظن أن انقلاب 7 نوفمبر سيصلح ما تصدع في المستويين المذكورين. كما كان لهذه الانتخابات انعكاسات خطيرة على علاقة المعارضة العلمانية بالدولة وعلاقة الإسلاميين بالعلمانيين كما كان تأثيرها بالغاً داخل أطراف اللعبة الأساسية: الدولة، الإسلاميين، الديمقراطيين الاشتراكيين.

أ- علاقة الدولة بالمجتمع:

جاء ابن علي وقد بلغت الدولة طوراً متقدماً من الترهّل انعكاساً لتهرّل الوضع الصحيّ ل رئيسها الذي طُلّ به المرض والعمر حتى تعفن وأسن واشتدّت الخشية من اتّجه البلاد إلى التمزّق والتحارب، والتصادم العام مع الدولة. لقد بشرّ ابن علي رغم ماضيه الذي ليس فيه عند التحقيق ما يحمل على الظن ولو البعيد أنه سيكون رجل المصلحة والانفتاح، ولكن ما يتركها بشر بذلك وأقدم على بعض المبادرات الرمزية المهمة في هذا الاتجاه، لعله يكون صادقاً! ولقد كانت الانتخابات أول اختبار لمنى صلق ما بشرّ به 7 نوفمبر من شعارات وآمل.

لقد حل المأتم في شهر العسل ذاته. فكانت انتخابات 2 أبريل ويا ليتها لم تكن بوابة الشر التي انفتحت على البلاد مجدداً قاطعة مع أيام العرس القصيرة. ولا تزال البلاد محكومة بتلك الخيبة. وبات بالفشل كل اغاولات التي جاءت بعد ذلك من داخل السلطة وخارجها من أجل تجاوز ذلك اليوم المشؤوم.

ولقد كان لحظة الاستئصال التي اختطتها الدولة تجاه الإسلاميين كنتيجة من نتائج الانتخابات كما سيلي تأثير حاسم في علاقة الدولة مع جملة مكونات المجتمع في اتجاه

التعويل المتزايد على سلطة البوليس في إدارة شؤون البلاد كافة وإسلام أمرها نهاية إلى المافيا.

بـ علاقة الإسلاميين بالدولة:

بادر الإسلاميون شأن معظم القوى السياسية في البلاد إلى إبداء التأييد لابن علي يوم إعلانه عن إزاحة العجوز الديكتاتور واعادة الاعتبار للديمقراطية وللعروية والإسلام!! فكتب له رئيس الحركة من سجنه: " إن كنت جئت لمواصلة طريق بورقيبة باعتبارك وزير داخلية الذي الذي أصبح رئيساً فليس بيننا وبينك إلا الحرب، أما إذا جئت كما تقول لإنقاذ البلاد والمصلحة بين أبنائها وبين دولتهم فسوف تجد منا كل عون ومساندة".

ويدا أن الرئيس وكأنه قد فهم الرسالة وأخذها ملتحذ الجد إذ بادر إلى فتح باب التفاوض مع رئيس الحركة في سجنه ثم أطلق سراحه ليواصل معه التفاوض الذي انتهى إلى إفراغ السجون والتمهيد- حسب الظن - لمصلحة وطنية شاملة كانت بها تونس لو تمت مهية قبل شبيهاتها إلى تقديم نموذج متميز في التصالح بين الإسلاميين والعلمانيين واحتوائهم من طرف الدولة قوة من قواها بلك أن يكونوا سببا في وهنها لا سيما وإسلاميو تونس كما اعترف ابن علي نفسه في حديث الى جريدة لبراسيون Liberation الفرنسية^(*) " ليسوا مثل غيرهم" من جهة اعتداهم ونبذهم للعنف. ولقد بلغت حماسة بعض رجال الحركة الوطنية مثل السيد محمد مصمودي الموقع على وثيقة استقلال البلاد لمشروع المصلحة بين الحكم والإسلاميين لما يعرفه من ميزات الإسلاميين التونسيين أن عرض نفسه على ابن علي مستشارا على أن يكل له أمر معالجة الملف الذي يخشى أن يؤول التعامل الأمني معه الى إهدار التجربة كلها والعودة بالبلاد الى أتون الصراع. ولكن لم يجد الاستجابة^(**)

Liberation: 20-03-1989 -France *

^(*) الشيخ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، م س، ص 278 (نقل عن السيد محمد المصمودي القول: أنه إذا كانت تونس قد حققت الاستقرار ولحقت من العنف فليس ذلك عائد إلى قوة ونفوذ رجال الشرطة بقدر ما هو عائد إلى حكمة الإسلاميين). : فليس أيسر من الإحلال بأوضاع بلد يقوم اقتصاده على السياحة لو كان ذلك -

ولقد بذل المسلمون من أجل تنظيم الرئيس حداً بعيداً في تخفيض سقف مطالبهم وتقديم التنازلات التي طلبت منهم أو هم رأوها ضرورية، فهم لم يرفعوا أبداً شعار إقامة الدولة الإسلامية مثلاً، ولا تطبيق الشريعة رعاية للأوضاع. وأقدموا على حسم مسألة الصراع المزمع حول قوانين الأسرة فاعتبروها بوجه عام إطاراً مقبولاً لتنظيم شؤون الأسرة وأمضوا على الميثاق الوطني رغم ما حفل به من فخاخ للإيقاع بهم كما أقدموا على تغيير اسمهم بحذف الوصف الإسلامي من عنوانهم ولم يترددوا في تأكيد الولاء للرئيس وفي تأييد تركيته مرشحاً وحيداً للرئاسة. كما ساهموا من خلال مواقعهم المؤثرة في التعليم والنيابات عامة وعلى الصعيد الشعبي في تهدئة الأوضاع. صحيح أن الدولة قابلت ذلك بإطلاق سراح المساجين بما في ذلك المتهمين في قضايا أمنية. وأنها اعترفت بمنظمة طلابية ذات ولاء إسلامية. وأنها مكنت الحركة من المشاركة في الميثاق الوطني وأنها حولت للحركة في وقت متأخر إصدار جريدة أسبوعية. ولكن هذه الإجراءات كانت دون كثير مما تصبو إليه حركة عملاً شعبيتها الألفى وترى أنها هي التي أنضجت مناخات التغيير، فلا أقل من أن تسوى بغيرها من الحركات.

لقد راهنت قيادة الحركة على انتزاع الاعتراف بها وأفلحت من أجل ذلك على تقديم التنازلات الضرورية لذلك رغم معارضة قطاع من النخبة والقواعد التي كانت متشككة في صلق السلطة وتراها في سلوكها اليومي منهكة في محاصرة الحركة وإعداد الملفات حولها. لقد وضع رئيس الحركة ثقله في الميزان ووظف إشعاعه المهائل الذي خرج به من السجن - وكأنه الشهيد الخي - في تأطير الحركة في هذا الاتجاه، فلما جاءت النتائج على ذلك النحو كانت خيبة شديدة وما لبث أن ضاقت نفسه ببلاذ يزداد فيها اختناقاً يوماً بعد يوم فلا هو مسموح له بالتدريس في المساجد ولا له حرية الاتصال بالناس، بل هو أبداً محاط بالأمن. لقد اشتد به الشعور بالضيق والإحباط بعد الانتخابات فخرج من البلاد يستنشق هواءً نظيفاً من خلال تلبية دعوة جمعية طلابية فلسطينية بألمانيا لإلقاء محاضرة. وكان مقرراً

- ضمن تخطيطهم وتكديدهم حسب ما كثره السيد محمد القمودي في أحد اللقاءات مع ابن علي لاقائه بالراجع عن فتح الاستقلال.

للرحلة ثلاثة أيام إلا أنها مع تهاطل الدعوات من الشرق والغرب امتدت الرحلة وكان الوضع بالبلاد يتسارع تطوره خلال ذلك في اتجاه مزيد من التعقيد وبدأت السلطة حريصة على عودته من خلال رفضها تجديد جوازه. ولم تلبث المواجهة أن اندلعت فكانت النتيجة كما هو عنوان مسرحية قوتيه "خرج ولم يعد".

أما عن رد فعل الحركة على نتائج الانتخابات فلم يكن حاداً ولا غاضباً جداً ربما لأنها لم تكن تعقد عليها آمالا كبيرة ولا هي صدقت أنها ستكون انتخابات نزيهة. ولذلك لم تتعامل جماهير الحركة وقيادتها مع الانتخابات أكثر من كونها مناسبة احتفالية وتنقيساً للمكبوت وإظهاراً للفتوة والقوة. اجتمع مجلس الشورى وتداول الرأي في الأمر فأدان ممارسة السلطة واعتبر النتائج "لا تعبر عن إرادة الشعب، بل إن هذه الإرادة تعرضت للتزييف على نطاق واسع". ولقد خضعت العبارة الأخيرة لمناقشة واسعة بين منافع عن إدراجها وبين دافع للاستعاضة عنها بتسجيل مجرد حصول تجاوزات، شأن ما فعلته بقية الأحزاب وذلك بسبب ما لا تزال تتمتع به السلطة يومئذ من هيبة، وما يعلق عليها من أمل وربما من قبيل "من يهن يسهل الهوان عليه"، والشئ من مأثله لا يستغرب.

فلقد غدا التزييف عادة متحكممة في كل انتخابات، الحزب الحاكم طرف فيها حتى وهو في مرحلة قوته وشبابه. وفي التصويت في مجلس الشورى انتصر خيار التصريح بعبارة "التزييف"، مما أغضب السلطة فدعي رئيس الحركة إلى مكتب وزير الداخلية وكان يومئذ التفاتني، فأبلغه استياء رئيس الدولة من هذا الموقف، وأن "الدولة لا يمكن أن تتحمل مثل هذه المواقف غير المسؤولة"، فأجاب رئيس الحركة بلطف "إن هذا أبسط ما يمكن الرد به ولولا أن الحركة وضعت ثقلها في التهدة لتحرك الشارع احتجاجاً"، والحقيقة أن ذلك كان هو الواجب للدفاع عن الثقة التي وضعتها الجماهير في أعناق الإسلاميين لولا وجود عائق أساسي في النخبة التونسية: أنها تغلب ما يراعى أمامها من حساب مصلحة الشخص أو المنظمة أو الحزب على حساب مصلحة الجماهير التي كآته يراد منها أن تكون مجرد أداة لخدمة الشخص أو الحزب وأداة للضغط، وبحسب ذلك يريدون ضبط أجندتها بدل أن تضبط كل أجنحة بحسبها. بينما عباسي مدني -فرج الله كربه وإخوانه- طالما رسخ في نفوس

الجماهير وهو يعدها لمعركة الانتخابات أنهم إذا زيفوا إرادة الشعب فسيعلن الجهاد وهو يعني الخروج العلان إلى الشوارع. ومثل ذلك رفته الزعيم آيت أحمد خلال الانتخابات التشريعية الأخيرة أنه سيجعل من الجزائر (براع) إذا زيفوا إرادة الشعب!! لقد تعامل الإسلاميون مع المعركة الانتخابية لا بمنطق أنها معركة على امتلاك أكبر موقع للنفوذ والتأثير وتحديد مصير البلاد وأنها مسألة أخلاق ومصادقية وإنما هي مجرد احتفالات استعراضية فلم يعدوا لها عدتها، فكانت مجرد استعراضات احتفالية، فما أعدوا لها إلا ما يعد للاحتفالات من مظاهر زينة واحتشاد مع شيء من الزاد المضموني.

ورغم أن العهد كان لا يزال في أوله؛ إلا أن قبول دخول المعركة الانتخابية هو تبعة لا يحيد لمن أقدم عليها من تحمل تبعاتها؛ أي تهينة الناس وقيادتهم إذا تجرأ أحد على هدر إرادتهم إلى مواجهته. أما من انس في نفسه العجز عن ذلك فخير له أن يحترم نفسه ومؤيديه فلا يتورط في هذا المأزق.

قلت، رغم أن الجماهير لم تكن مهية للصدام إلا أن النظام يومئذ كان لا يزال ضعيفاً لا سند له غير شرعية الانقلاب والقوة؛ فكان الوقت أنسب لمواجهة من شأنها أن تطعن في شرعية لا تزال بصدد التخلق هي شرعية التسلط والاستبداد والانفراد بالأمر، وذلك من أجل قضية عامة لا تخص حزبا معيناً وحتى لو اضطهدت الحركة بسبب ذلك فسيكون الأمر جلياً واضحاً مبرراً بينما المواجهة التي حصلت بعد ذلك وتلحرت عن وقتها جاءت رغم نبل أهدافها (فرض الحريات) في الوقت الغلط بعد أن اكتسب النظام شرعية ديمقراطية قبلها الجميع وبعد أن عززها بموقف شعبي قومي في قضية الخليج، بما جعل المواجهة بلا شرعية ولا زمن مناسب ولا مبرر لها غير رد الفعل والدفاع عن النفس والثأر لها.

أما السلطة وحزبها فقد درسا نتائج الانتخابات في ضوء النتائج الحقيقية التي حملتها تقارير الولاة واستخلصت منها نتيجة حاسمة أنه لا مجال لاحتواء الإسلاميين ولا طاقة على منافستهم ديمقراطياً فلم يبق سبيل للتعامل معهم إلا من طريق المضي في خطة استئصالية شاملة تتولى الدولة فيها تسخير كل أجهزتها وتؤلب عليهم كل "القوى التقدمية" في

حرب شاملة ضد الظلامية⁽¹⁾! وفي خطاب للرئيس في شهر نوفمبر من نفس السنة أعلن رئيس الدولة أنه لا مجال لاعتراف بحزب ديني. فكان جواب الحركة بسيطاً: "إننا لسنا حزباً دينياً". وحسبت أن ذلك ربما يغير شيئاً من إرادة سلطوية قد صممت على الشر، لن تنتهي الكلمات التي لم تحدد أحداً غير أصحابها الذين عادوا فتلثموا على إثر تورط السلطة في جريمة التزييف بطلب اعتمادهم حزباً فرفضت السلطة مجرد تسليم المطلوب.

ج- تأثير الانتخابات على قوى اليسار:

تعد تونس من البلاد العربية الإسلامية القليلة التي أمكن فيها للإسلاميين واليسار المعتدل تطوير علاقات حوار إيجابي وصل إلى حد التعاون على صعيد دعم الحريات والتصدي للهيمنة الأمريكية والصهيونية على المنطقة وذلك رغم الصراع الفكري المتحتم ولا سيما مع منطوقه إلى حد تبادل العنف في الجامعة بسبب إصرارهم على احتكار الكلمة وإقصاء الآخرين بالعنف وتأييد سيطرتهم على الجامعة، ولكن مع بداية الثمانينات مالت الكفة لصالح الإسلاميين فازداد غيط القوى العلمانية المتطرفة ومع ذلك ظل تيار اليسار الديمقراطي عامة يتعاون مع الإسلاميين ويدافع عنهم حتى إذا خاضت الحركة صراع التنافي مع بورقوية فسقط وخرجت منتصرة وتعززت شعبيتها وظهرت وكأنها أخذت تنتهياً لتكون بديلاً عنه، تصاعد الشعور بالخطر لدى قوى اليسار والقوى العلمانية عامة على ما تعتبره مكاسب الحداثة فطرح على نفسها ضرورة الاختيار بين الإسلاميين وبين الدولة القائمة التي ظهرت لفريق واسع منهم أنها وحدها القادرة على إيقاف زحف هؤلاء على المجتمع والدولة. وكان جانب كبير من هذه المناقشات تجري على أعمدة الصحف بين مؤيد متحمس ومعارض⁽²⁾.

غير أنه قد ترجحت كفة المؤيدين!! وبذلك أمكن لأول مرة في تاريخ تونس الحديث للدولة أن تلف حولها القطاع الأوسع من القوى اليسارية التي أمضت ما يناهز العقدين في معارضتها والتحريض على الثورة ضدها باعتبارها رأسمالية تابعة. وتشكلت على أساس

⁽¹⁾ انظر حلة لطيف السباع في كتاب: "تونس: الإسلام الجريح" للأسناد اعمامي الشيخ محمد الحادي الزمرمي.

⁽²⁾ يمكن في هذا الصدد مراجعة مجلة المغرب العربي لسنة 1988-1989.

ذلك جبهة علمانية واسعة يقودها أقصى اليسار بفكره العلمي المتطرف، بما أعطى للدولة كما لم يحصل قط من قبل قوة اندفاع رهيبه صوب القمع الشرس والتدمير الشامل استناداً إلى خطاب إيديولوجي يعقوبي يذكر بخطاب اليعاقبة الفرنسيين غداة الثورة، وبالتراث الماركسي الستاليني في أوج عنفوانه، بما نخّل معه أن هذا اليسار قد أصابه من الجنون أو دوخة بآثر سكرة عاصفة أذهلته عن هويته الحقيقية المناضلة ضد القوى الإمبريالية الهيمنية في وقت كانت فيه تلك القوى بصلد تحقيق أعنى مدّها في العالم وزحف رهيب على مكاسب التضاللات العمالية في بلادنا والعالم قاطبة، فاندفعت في حالة من الهستيريا والخوف المرضي قطاعات واسعة من اليسار واضعة كل إمكاناتها الفكرية والتعبوية لصالح مشروع الدولة الاستثنائي للإسلاميين فمخروطوا في صفوف الحزب الذي طالما أشبعوه لعناً وحتى في صفوف أجهزة القمع مشكلين بذلك العمود الفقري لالة الحرب الإعلامية والإيديولوجية والأمنية. فكان بلاؤهم في ذلك رهيباً حتى كانت أذهانهم هي التي تفتقت عن الخطئة المعروفة بخطة تخفيف الينابيع من خلال عملهم في لجنة التفكير بالحزب الحاكم.

وهكذا انحدرت الدولة وقطاع واسع من نخبة الحداثة في معركة صليبية الدفاع عن المجتمع المدني⁽¹⁾ ومكاسب الحداثة في وجه الخطر الأصولي الذي طرح على الساحة الدولية في أعقاب حرب الخليج وسقوط الحرب الباردة كبديل عن الخطر الشيوعي ومسّ تشحذ عليه الأسلحة، وبذلك وضعت الدولة نفسها ضمن الموجة الدولية المعادية للعرب والمسلمين في إحياء سافر لجوهر الإيديولوجيا البورقينية مع دفع لها إلى أقصى، بما يجعل العلاقة مع الإسلاميين علاقة تناف من كل وجه بل غدا هذا التوجّه إيديولوجيا عامة تحكم سياسات الدولة الداخلية والخارجية. لقد بدا اليسار المصاب بالذهول من جرّاء تساقط القلاع الشيوعية كأوراق الخريف هلعاً من صعود المد الإسلامي؛ ما أقفله وعيه التاريخي فهيمنت عليه الأحقاد واستبدت به المطامع الشخصية وسيطرت عليه الأرواح الشريرة فما عاد له من مشروع غير السلب، أي هدم المشروع الإسلامي.

⁽¹⁾ عبد القادر الزغل، المجتمع المدني ودوره في تحقيق الديمقراطية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993).

وليتحالف من أجل ذلك مع أشد أعدائه بالأمس، وليجعل نفسه في خدمة البوليس وفي خدمة المؤسسات الرأسمالية التي انطلقت منذ نهاية العهد البورقيبي لتلتهم مكاسب الشعب ونضالاته. لقد خيل إليه في لحظة الدوخة أنه يمكن أن يحتل المواقع التي سيخليها البوليس من الإسلاميين وصدق وعود السلطة في اقتسام المغام عندما يتم الانتصار النهائي على القوى الظلامية!! وأن الديمقراطية ستعرف عندئذ ربيعها!! ولم يخل الأمر ولا شك من قدر غير قليل من الانتهازية التي حوّلت مناضلين من أجل الحرية إلى أعوان للبوليس لا سيما وقد تقدّم بقطاع منهم العمر وتفاقمت المطالب المادية ويكادون يخرجون من الدنيا ولما يحصلوا منها على شيء، فهامي الفرصة قد حانت فليزجوا جانباً أحلام وخيالات الشباب وليكونوا واقعيين وليأخذوا نصيبهم من المتاع، وليجعلوا من شعار الحرب ضد الظلامية والدفاع عن مكاسب الحداثة واجتمع المدني وحرية المرأة ستاراً لمواراة نزوعات الانتهاز ورواء العطش!!

غير أنه مما لا يجوز إخفاؤه أنه ليس كل اليسار ولا كل العلمانيين قد تورطوا ووقعوا في هذه الدوخة أو جرفهم تيار الطمع والانتهاز فلقد ظلت في هذه الساحة أبداً قوى صالحة ومناضلة إلى حدّ الفدائية فرفعت أصواتها بالاعتراض ونهت من خطر هذه السكر، وللذكر فقط لا الحصر نذكر بإكبار عدداً من الجامعيين المحترمين جداً من أمثال د. خليل الزميطي، والأستاذ عبد اللطيف الهرماسي، والأستاذ هشام جعيط، والدكتور الهاشمي العياري والدكتور أبو يعرب المرزوقي والدكتور أحمد المناعي والدكتور مصطفى بن جعفر الخ. ناهيك عن الزعماء الكبار أمثال الحبيب عاشور رحمه الله، والزعيم أحمد بن صالح، وأبطال الدفاع عن حقوق الإنسان وفي طليعتهم الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان وعدد من المناضلين الكبار أمثال الدكتور المنصف المرزوقي، والأستاذ نجيب حسني، والسيدة سهام بن سدرين، والأستاذة راضية نصراوي... الخ. هذا إلى عدد هام من الخامين أبطال الدفاع عن الحرية كالعميد محمد شقرون والأستاذ بلقاسم خميس والمناضل الكبير الأستاذ بشير الصيد والمناضل القومي الإسلامي الصديق الأستاذ محمد مسعود الشابي والأستاذ حسن الغضبان... الخ. إضافة إلى عدد آخر من الشخصيات غير اليسارية التي

صمدت منذ البداية معارضة على هذا المنهج الاستصالي؛ أمثال: السيد محمد مزالي والسيد محمد المصمودي والسيد الهادي الكوش. والجدير بالذكر أن كثيراً من القوى اليسارية التي انسأقت في البداية مع خطة النظام أدركتها في الطريق حالة من اليقظة فراجعت نفسها في شجاعة مسارها ولا سيما بعد أن مسها بأس السلطة مثل مناصلي حزب العمل الشيوعي وفي سنة 1996 وعلى إثر توالي خيبات أنصار ما يسمى بالمعارضة المساندة انشق عن ركب الخائرين أو المغترين أهم طرف في المعارضة الرسمية ممثلاً في حركة الديمقراطيين الاشتراكيين الذين ذاقوا ذرعا باستغلال السلطة لهم فرفعوا صوتههم بالاحتجاج فشملتهم بركات قمعها وأحققتهم بإخوانهم الإسلاميين وأنصار حزب العمل الشيوعي في السجون، وذلك ما حرم السلطة إلى حد بعيد من غطاء إيديولوجي عزيز عليها إلا أنها لم تحسن الحافطة عليه فانقلب ضدها يعمل فيها فضحاً وتشهيراً في الداخل والخارج. وبذلك أخذ قوس انتخابات 89 المشؤومة طريقه نحو الإغلاق. ولا شك أن مسؤولية اليسار في الذي أصاب البلاد بما تبرع به من غطاء إيديولوجي لقمع السلطة مسؤولية غير قليلة.

ولربما يكون الإسلاميون قد ساهموا دون وعي في الإضرار بأنفسهم مادياً والإضرار باليسار معنوياً، إذ يضر بيوعات المخاوف والأطماع والأحقاد وردود الأفعال في اتجاه الكارثة وذلك بسبب ما أظهره الإسلاميون من زهو واستعلاء على القوى الأخرى وإعجاب بالنفس واستعراض للقوة والاستغناء عن شركائهم بالأمس في المعارضة وأنصارهم في ساعة العسرة، فلم يعودوا يحسبون لهم اليوم حساباً وقد خرجوا من مخنتهم منتصرين بعد "7 نوفمبر" وكأنهم، ما عاد بهم حاجة إلى تبكّل الرأي والمشورة مع زملائهم في المعارضة حول أوضاع البلاد بل ربما يكونون قد ساهموا في القضاء على أبرز معارض هو بلا منازع أبو الديمقراطية التونسية إذا صحّ التعبير السيد أحمد المستيري.

الثابت أن الظهور القوي للنهضة على المسرح السياسي بما أوحى أنها البديل المحتمل سواء أكان في آخر عهد بورقيبة أم في عهد خليفته وخاصة خلال الانتخابات دفع إلى إحداث فرز داخل نحية اليسار على أساس الموقف من الصراع بين السلطة والإسلاميين، بين الانتهازيين والمبدئيين، أعداء الله وأعداء الشيطان، بين الذين اعتبروا قضيتهم العظمى

كماركسيين مقاومة الإمبريالية وحليفها الصهيوني فأروا في الإسلاميين حلفاء ضدّ عدوّ مشترك : الإمبريالية الزاحفة كظلام الليل على أمتنا، وأولئك الذين اعتبروا قضيتهم الأعظم الإخاد والبعداء للإسلام والتحالف مع الشيطان تحت ستار غرق من المبررات الكاذبة هي أعجز من أن توارى مطامع تعلن عن نفسها لكل إنسان، فأروا في الإمبريالية والصهيونية الخليف والنصير. ولربما يكون قد غلب لدى بعضهم بغضهم للإسلام على كل اعتبار آخر معتبرين الإخاد جوهر الماركسية وليس التصلي لقوى الاستغلال مهما اختلفت راياتها.

د- تأثير الانتخابات على الدييمقراطيين الاشتراكيين:

حتى انتخابات 1989 وربما حتى الآن يعتبر هذا الفصل الأهم في المعارضة الوطنية العلمانية والرائد كما ذكرنا في التبشير بالتحوّل الديمقراطي ومعظم عناصره القيادية انشقت عن الحزب الحاكم ثم انشق بعضها عن البعض. وقد سلك منذ ولادته نهج المعارضة المعتدلة المبدئية والحادّة في مشروعها للتحوّل الديمقراطي. كما كانت معتدلة في نهجها الثقافي من حيث اعترافها بالهوية العربية الإسلامية للبلاد. وكما قدّمنا فقد قدّمت ما تعتبره كافياً من التوضيحات والتنازلات من أجل أن تحتلّ موقعاً مناسباً في المسرح السياسي غير أن النتائج جاءت مخيبة لآمالها.

ويبدو أنّه بسبب أن كلّ خيبة لا بدّ لها من ضحايا فقد كان الأمين العام وهو زعيم الحركة ورائد الدعوة الديمقراطيّة هو الضحية لسياسة ابن علي التي استهدفت استبعاد الشخصيات السياسية والاجتماعية الكبرى ذات الشرعية الشعبية حتى يخلو له المجال فينفرد بتشكيل المشهد السياسي على قياسه من خلال اللعب مع المستوى الثاني أو الثالث أو العاشر من فعاليات النخبة. لقد جاءت استقالة السيّد المستيري من الأمانة العامة لحزبه، في جويلية من نفس السنة ثم استقالته من عضوية الحركة جملة، تعبيراً لا عن أزمة في النخبة القيادية لحركته إثر الانتخابات التشريعية، بل أيضاً عن دخول البلاد في أزمة جبراً إجهاض انتخابات أبريل 1989 للأمل في التغيير. لقد حمل السيّد المستيري من طرف نخبة قيادته مسؤولية تفويته على الحركة فرصة دخولها لأول مرة البرلمان عبر الصفقة المضمونة التي

اقترحها ابن علي المعارضة وأفشلها المستيري. كما أن نخبة قيادته ربما قد حملته أيضا تفويت فرصة سابقة على الحركة صائفة 1986. فقد اقترح "الانجلى الإسلامي" مثلاً في الشيخين مورو والغنوشي على المستيري خلال زيارتهما له بضاحية رادس أن يقبل رئاسة تكتل للمعارضة يطرح نفسه بديلاً عن سلطة بورقية الأتلة لا محالة إلى السقوط. ومبرر ذلك أن استمرار تدهور صحة بورقية ونضج عوامل التغيير في غياب البديل الديمقراطي ليس من شأنه إلا أن يسهل مهمة جنرال مغامر في الانقضاض على السلطة، فيجهز على الحركة الديمقراطية ومؤسسات المجتمع الأهلي. لقد أكد الشيخان أن التغيير قد أن أوانه فإما أن نصنعه نحن فيكون لصالحنا والشعب عامة أو يفرض علينا من طرف حملة السلاح فيكون لا محالة على حسابنا. والحقيقة أن الحركة الإسلامية بسبب تأثرها بلذيات الغنة الاخوانية في مصر التي تلخص في أن مصر شهدت في نهاية الأربعينيات وضعاً سياسياً مشابهاً، إذ بلغ النظام السياسي حداً بعيداً من الاهتراء ولم يجرؤ على تغييره قادة الحركة الشعبية بسبب قلة وعي أو حسابات شخصية صغيرة منعتهم من التجمع وشغلتهنم بالنزاعات الصغيرة في ما بينهم عوض التوجه إلى المرض الرئيسي، فانفسح الجبل واسعاً أمام العسكر للانقضاض على الحكم، ملوحيين بشتى الوعود المعسولة حتى إذا استتب لهم الأمر انقضوا على القوى الشعبية وكان الإخوان أهمها فاعملوا فيها خناجرهم من أجل إشباع نهمهم للانفراد. لقد كان هذا الهاجس حاضراً أبداً وحكم كثيراً من سياساتنا من أجل طرده.

ولكنه للأسف ظل يلاحقنا كظلنا أو كالصواريخ الموجهة التي لا تنفك عن ملاحقة هدفها حتى تنقض عليه. ومقابل ذلك كان إعجابنا كبيراً بالطريقة التي توفقت إليها المعارضة الفلسطينية في تلك الأيام في وضع مشابه من التخلص من ديكتاتور وفتح البلاد أمام التغيير الديمقراطي وذلك من خلال اجتماع المعارضة الفلسطينية حول سيلة لم يكن لها من علاقة بالسياسة غير كونها زوجة لزعيم للمعارضة اغتاله الديكتاتور. وبذلك نجحت الفليبين من بديل عسكري. ولقد استهوانا في الانجلى الإسلامي هذا النموذج حتى أننا أرسلنا الى السيلة أكيو مهنئين. وتحدث الشيخان بكل ذلك لأمين الديمقراطيين مرغبينه في قبول العرض لما قلعتنا من أسباب ولما يحظى به من قبول دولي ومحلي. بينما الإسلاميون

ليسوا مهينين لذلك، ولكن لا يعني ذلك بحال أنه لا يهتمهم نوع الجالس في قرطاج، إنهم مهتمون بهذا الأمر وحريصون على أن لا يخلف ديكتاتوراً مدنياً دكتاتور عسكري، ولذا فهم مستعدون ليند ما هو ضروري من التضحيات من أجل بديل معقول يحترم الحقوق والحريات في إطار تكتل وطني، وهم يعلمون أن نصيبهم من التضحيات في الشارع سيكون أضخم ولكنهم مستعدون للتزول إلى الشارع ودفع الثمن. وإذا كان الأستاذ المستيري يخشى على نفسه من بأس السلطة بعد إعلانه زعيماً للمعارضة فليهاجر إلى بلد قريب كالجيزة حيث كان قد شغل سقيراً. ولكن الرجل كان حاسماً في رفض المشروع مؤسساً رقبته القطعي على أن عوامل التغيير لم تنضج بعد! وأن الحكم لا يزال قوياً وأن المعارضة ضعيفة. وهكذا خرجنا يائسين من الرجل بينما كانت هذه الاستشارة جزءاً من جسننا الساحة السياسية ودراسة احتمالات التغيير وذلك ضمن إعدادنا لاستراتيجية للحركة ستكون جزءاً رئيسياً من مؤتمر كان سينعقد في بداية 1987 وكانت تتصارع خلال الإعداد أطروحتان: سياسية تتمحور حول مسلمة "نضج التغيير" ولا بد من تشكيل معادلة مدنية معقولة له تساهم فيها الحركة؛ وذلك مقابل استراتيجية دعوية اجتماعية تنطلق من أن الوضع الشعبي ليس مهياً ولا بد من الانتظار وتركيز الجهد على توسيع القاعدة الاجتماعية عبر نشر الدعوة الإسلامية وتأطير المجتمع عبر دعم مؤسساته الاجتماعية...

ورغم أن المكتب السياسي الذي كان يضم الجبالي والغنوشي ومورو والنور والجهوري رحمه الله، قد أعد مشروعاً يدافع عن الخيار الأول إلا أنه فشل وانتصر الخيار الآخر الذي يجعل المواجهة مع النظام حلاً استثنائياً دفاعياً. وكان من أسباب فشل الخيار السياسي عدم توفر مشروع واضح للتغيير بعد رفض المستيري. ولم تقض الخطة الدعوية ومحورها المسجد بعيداً حتى اصطدمت بالسلطة واتخذتها ذريعة لشن هجمة استئنافية للقوة الشعبية الرئيسية المتبقية بعد ضرب الاتحاد العام التونسي للشغل سنة 1986. غير أن هذه المواجهة على شراستها أفضت إلى إنضاج مناخ التغيير ولكن من دون خطة لهذا التغيير فتحرك الشارع بكثافة واستمرت حركته طيلة سبعة أشهر دون توقف حتى سقط بورقيبة في "7 نوفمبر 1987".

وهذه الظاهرة أي المقاومة الشعبية المتواصلة لمدة سبعة أشهر هي الأولى من نوعها في تاريخ البلاد من حيث طول نفس التحرك، إذ المعتاد في البلاد أن تكون مثل هذه التحركات قصيرة الأجل سواء أكانت تحبوية تقودها جهة منظمة، أم كانت عفوية شعبية ففي الحالين تنقضى عليها الدولة وسرعان ما تنتهيها، بينما كان هذا التحرك طويل النفس بسبب تنامي الشعور بالحاجة للتغيير وبسبب الروح الفدائية الدينية لأولئك الشباب المؤمنين الذين كانوا يقودونه، أولئك الذين كانوا يغتسلون ويودعون أهاليهم قبل الخروج للشارع. ورغم أن ذلك التحرك كان باهظ التكاليف إلا أنه لم يكن يحمل مشروعا للتغيير، بل كان مجرد حركة احتجاجية على عسف النظام حتى كان الشعار المركزي المبرمج هو الدعوة لإطلاق سراح المساجين السياسيين (شادين شادين في سراح المساجين - أي مصرّون على إطلاق سراح المساجين) وهي بحق مأساة. وحتى شعار "لا إله إلا الله بورية عدو الله" فرغم أنه ليس شعاراً سياسياً فإنه كان عفويّاً أطلقه بعض الشباب ولم يكن مندرجاً ضمن خطة المنظمين، الأمر الذي جعل من هذا التحرك النوعي في المحصلة مجرد وقود لتسخين الأجواء، ما أفسح المجال أمام الانقلابات. ذلك أن الإسلاميين كانت تسيطر عليهم فكرة أن تونس بلد صغير لا ينهض بعبء دولة بله كونها إسلامية وأنهم مرفوضون غربياً فلا فائدة من المغامرة، وأن مركز الثقل في المنطقة هو الجزائر وليس تونس. وذلك ما دفعهم إلى البحث عن بديل ديمقراطي مقبول رأوه ممثلاً في السيد المستيري غير أن هذا الأخير كبكب ولم يُقدّم فكان البديل كما هو معتاد المؤسسة العسكرية المنظمة وكانت الكارثة.

ولقد أبدى عددٌ من قياديي الديمقراطيين أسىً وغضباً على تقويت زعيمهم الفرصة المعروضة كما اعتبروه قد قوّت عليهم مرة أخرى فرصة أخرى تلك التي عرضها عليهم ابن علي في اجتماع هيئة الميثاق فكانت استقالته نتيجة طبيعية لتحمله مسؤولية تضييع الفرص ولا سيما الفرصة الأخيرة، ودليل ذلك من جهة تسلسل الأحداث أن المشروع الذي أفضله المستيري: توزيع الأندية قبل الانتخابات رغم أنه لا يبقى للعملية الانتخابية من وظيفة غير الإخراج لما سطرته مسطرة الرئيس هو عينه الذي وافق عليه خلفاؤه وجملة قوى المعارضة المدججة في انتخابات 1994 التشريعية فلقد جرت انتخابات 1994 وما بعدها في

غياب النهضة والمستيري على أساس نظام "الكوتا" الفاضح الذي رفضه المستيري وخرج من السياسة وقيلته النهضة ولم يُجد عنها شيئاً. لقد قبلوا أن توزع عليهم السلطة بضعة مقاعد (تسعة عشرة مقعداً) كانت معلومة للجميع بينما أعلن الرئيس عن ترفيعها في الانتخابات الموالية القادمة، حيث قرّر أن يرفع سهم أو منحة المعارضة ثمن صمتها إلى الخمس (عاملهم كالحُماسة أو المرتشين).

كما قرّر أن يسمح لرجلين من أحزاب السناقر أن يناقسه في الانتخابات ليقوما بدور التّياس الذي يحلّل الحرام، أو تبيض العملة الوسخة. إنه في كل الأحوال منطلق رجل الأمن الذي يحرص على الضبط والدقة وعدم ترك الفرص للمفاجآت. لقد كان الرجل واضحاً صارماً حازماً مصمماً على إدارة البلاد بطريقة فردية بحجة كوميبيوتر وعصا، وما تبقى فليس غير ما يقتضيه الإخراج من زينة وتزيين أما معارضوه فهم بين غافل وضعيف وحالم ومتناقض انتهازي. فأما الغافلون والحالمون فستدركهم الواحد بعد الآخر بقطة تحت وقع السيلط. وأما الانتهازية فداء لا يخلو منه معسكر فلا يرجى له دواء.

6- تقويم موقف السيد أحمد المستيري:

فهل يكون المستيري الذي يادر بكل جدية وحزم رفض القاعدة الرئيسية التي يتأسس عليها حكم ابن علي قاعدة التسلط والانفراد والتحكم المطلق المسبق في الحياة السياسية عبر الغش والتكليف والاحتواء والقمع الاستثنائي وهو ما ينسجم مع التكوين النفسي والخبرة المهنية لرجل التغيير، هل يكون بموقفه الحاسم في رفض عرض ابن علي قد ارتكب خطأ استراتيجياً أجهض مشروعا متدرجاً صوب التحول الديمقراطي؟ أم أنه كان سباقاً بحكم خبرته السياسية إلى إدراك الطبيعة الهيمنية البوليسية الفردية لمشروع ابن علي المناقض لكل معاني الديمقراطية واحترام رأي الشعب وقيم الأخلاق؟ وبالتالي، لا مجال لأن يلحقه لوم أو إدانة وحتى عتاب، بل هو جدير بكل إكبار وتقدير واستحقاق للوصف الديمقراطي وللأخلاق السياسية، وأن الحري بالملامة وحتى الإدانة والتشهير هم من سؤلت لهم أنفسهم طرح مثل هذا المشروع السخيف الحقير المستهتر بكل خلق ومعنى للديمقراطية

المستخف بالشعب وبالمعارضة، ثم أولئك الذين قبلوا المشروع ولم يقدفوا به في وجه من عرضه عليهم احتقاراً لهم؟

ورغم أن الإسلاميين بالذات يمكن لمن يريد التماس العذر لهم أن ينسب إلى أنهم لم يكن لهم من هم يفوق مداواة جراحاتهم التي تغطي كل جسمهم وتثبت شرعيتهم فكيف ينتظر منهم والحالة هذه أن ينتصبوا منذ البداية معارضين لمشاريع سلطة حذرة منهم، بينما هم يسعون لتطمينها على أمل الظفر منها بالشرعية كضمان لعدم العودة إلى المواجهة؟ نعم ذلك ممكن إلا أن التنازل على المبائى من مثل القبول بالتزيف المسبق لإرادة الشعب أو السكوت على التزيف تالياً وعدم الاحتجاج على ذلك بأقوى أدوات السياسة للخروج إلى الشوارع يعد خطأ كبيراً شنيعاً في مجل السياسة ولا سيما السياسة الإسلامية التي تقدر قيمة الصلوة وتكاد تسلب الإيمان أصلاً عن الغشاشين « من غشنا فليس منا » وقوله ﷺ « المؤمن لا يكذب » قال ذلك تفسيراً لقوله تعالى « إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ». لا سيما وأن هذه الشرعية المتلهف عليها لا تساوي شيئاً في نظام ديكتاتوري مصمم على احتواء وتطويع كل شيء من أجل الأفراد بالسلطة وملا جنت الأحزاب المعترف بها مما يمكن أن تحسد عليه غير اتخاذها مثلة وديكوراً زائفاً وأداة تضليل وتبييض للعملة الزائفة!!!!

الحقيقة أن السياق التاريخي للأحداث شهد لصفاء وعمق ومبدئية الحس السياسي الديمقراطي للسيد المستيري بما أبداه من حزم وتصميم في رفض الاستمرار بشكل أفدح من ذي قبل في المشاركة في تزيف الحياة السياسية. لقد دفع المستيري ثمن ذلك الرفض: انسحابه من الحياة السياسية. ربما لم يكن وضعه الخاص يسمح له بأكثر من ذلك.

ولقد نقل عنه في تبرير اعتزاله الحياة السياسية تقديره بعد الانتخابات إنه لم يعد هناك مجال للعمل السياسي عن طريق أدوات السياسة المعروفة وأنه ليس مستعداً لغيرها، أي لوسائل العنف (الخيفري، حسب التعبير التونسي المنقول عنه) ولقد نقلت عبارة أخرى مشابهة عن سياسي آخر محنك هو السيد إبراهيم حيدر الذي أعلن في تلك الفترة

عن "موت السياسة".

والذين حسبوا من خلفاء المستيري وبقية المعارضة الرسمية وحتى النهضة التي قدمت بعد تلك الفضيحة بأكثر من سنة مطلباً آخر لاعتمادها حزباً سياسياً كانوا في واقع الأمر إنما يبيعون لقواعدهم وللشعب عامة الأوهام لحساب سلطة القمع، ويمنحونها ما تحتاجه من وقت لترتيب أوضاعها حتى تنقض عليهم لافتراسهم أو تلجيتهم الواحد بعد الآخر. أما المستيري فقد رأى المشهد على حقيقته فرفض مهمة التماس السياسي والمشاركة في منكر التمثيل على الشعب رغم أن رفضه كان بلخداً الأدنى، أي عدم المشاركة وليس أكثر من ذلك. وهو أمر مهم في تلك المرحلة. ولك أن تقارن هذا الموقف المبني العظيم بالمواقف المصلحية أو بعبارة أوضح الانتهازية التي أدمنتها أكثر المعارضات الرسمية العلمانية وحتى الإسلامية في بعض البلاد العربية، حيث رأينا جماعات علمانية وأخرى إسلامية قد انهزمت أمام صناديق الاقتراع تندفع لا تلوي على شيء تتنافس على القيام بدور الساتر السياسي للمنقليين على الديمقراطية واستمرت على ذلك حتى الآن رغم اقتضاح اللعبة. وما أدري كيف يمكن لقيادة من هذا النوع أن تحفظ وحدتها وتمسك قواعدها فلا تتمزق.

وهكذا فإن تكريم السيد المستيري حق على أنصار الديمقراطية بعد هذه السنوات المريرة التي حكمتها لحظة أولى هي إعطاه الشرعية لابن علي يوم انقلابه قبل أن يستبين أمره مجرد كلمات وبعض أعمال قليلة صدرت عنه قابلة للتراجع. ولحظة تورط ثانية هي أشنع وهي قبول مقترح السلطة في تزييف الحياة السياسية المقترح الذي رفضه المستيري ما اضطر السلطة للتورط في التزييف السافر. ولكن المعارضة لم يكن احتجاجها بمستوى الجريمة المقترفة، بل يبدو أنها ندمت على فوات الفرصة وحملت المستيري ذلك وعادت في أول مناسبة لتكرع من السم الزعاف وتقدم للسلطة الغطاء السياسي والفكري للانقضاض على أقوى طرف في المعارضة وبذلك تمهد السبيل أمام السلطة للانقضاض على الحياة السياسية برمها وعلى المجتمع المدني بكل مكوناته، وذلك من قبيل: أكلت يوم أجل الثور الأبيض.

7 - تقييم مشاركة الإسلاميين الواسعة:

والسؤال الثاني الجدير بالتوقف عنده ودار حوله كلام كثير وخلاصته أنه إذا لم يكن السيد المستيري مذبذباً في حق الديمقراطية عندما رفض نظام الحصص "الكوتا" الذي اقترحه ابن علي مفسداً عليه مشروعه في التستر على تزيف الحياة السياسية، المشروع الذي وجد بعد ذلك رواجاً عظيماً في سوق المعارضة بما تألّى بها في النهاية إلى حل الهامشية وفقدان المصداقية إزاء الشعب وحتى السلطة ذاتها. إذا كان المستيري حرباً بالتكريم فهل تكون النهضة من خلال مشاركتها الواسعة في الانتخابات هي المذبذبة في حق الديمقراطية وظللة نفسها بما عرضت له نفسها من محن وبما قدمت للسلطة من مبرر لمصادرة الديمقراطية بتعلّة حماية مكاسب الحداثة من الخطر الأصولي الزاحف؟

إن الأمر يتعلق هنا بمسألة غاية في الأهمية هي مسألة الشرعية وهي جوهر الحياة السياسية. هل للدولة مصدر لشرعيتها غير ما تلتقه من شعبها من تفويض حقيقي غير عملية اقتراع حقيقية؟ أم أن لتلك الشرعية مصدراً آخر غير ذلك التفويض الحقيقي؟

الثابت أنه حيثما يكون هناك حديث عن تزيف للإرادة الشعبية فلا مجال للحديث عن الشرعية. وإذا كان الشعب هو المصدر الوحيد للشرعية فكل حديث أيضاً عن نوع من الوصاية تمارسه نخبة معينة على الشعب باسم التدرج في تحويله حريته في الاختيار وكأنه مريض أو قاصر أو أحمق لا يحسن الاختيار ليس إلا تنويعات وصيغاً مختلفة للديكتاتورية. إن "ديمقراطية القطرة قطرة" أو "جرعة جرعة" ليست سوى التميويه والموت البطيء غصّة بعد غصّة، أي إنها ضرب من التحيل على الإرادة الشعبية وتسويق لتزييفها، لا سيما وأنه لم تثبت تجارب التحول الديمقراطي التي تمت في العالم خلال العشر سنوات الأخيرة أن بلداً واحداً مارس هذا الأسلوب قد أنجز في نهاية المراحل التي تبرمجها النخبة استعادة سلطته وثروته وقراره. بينما الأمر واضح في أوروبا الشرقية وفي أمريكا اللاتينية وفي بعض البلاد الإفريقية مثل جنوب إفريقيا ومالاوي وغانا والسنغال، حيث استوعبت العملية الديمقراطية كل مكونات المجتمع دون إقصاء لأي طرف مهما صغر، بله الطرف الأكبر كما اعترف

للشعب بحق التناوب على السلطة وتم ذلك فعلاً. إنه يمكن لهواة البحث عن تسويات زائفة يحسبوننها كقيلة باستبعاد تكاليف مواجهة المتسلطين حتى يسلموا بحق الشعب المطلق في حكم نفسه يمكن لهم أن يتهموا عباسي مدني وبلحاج وإخوانهم بالتطرف والغلو إذ طمحووا إلى السلطة عبر تفويض حقيقي يأخذ فيه كل طرف ما يحوله له الشعب من نصيب، فتخافوا بذلك قادة الجيش والنخبة العلمانية وأعطوهم فرصة الانقلاب على الديمقراطية !! ولكن كيف يمكن هؤلاء أن يفسروا فشل زعامات المعارضة العلمانية نفسها رغم كل التطمينات التي أعطتها للمتسلطين ضماناً لمصلحتهم في إقناعهم بالتسليم بحق الشعب أن يختار من يحكمه وفق قوانين اللعبة التي تولوا هم أنفسهم تنظيمها؟ إنه التسلط مهما اختلفت الأسباب والمسوغات وهو النقيض من كل وجه للديمقراطية. إنه في كل التجارب الناجحة للتحول الديمقراطي تم القضاء على أسلوب الوصاية على الشعب وادعاء طرف الحق في الاستقلال بتكليف الحيلة السياسية وفرض نظام الكوطة وتقديم زيد وتأخير عمر وإقصاء محمد، بل تم القبول بمشاركة كل القوى المكونة للجماعة في تقرير مصائر البلاد. حتى المعارضة المسلحة تم احتواؤها في الديمقراطية بعيداً عن شعارات المزايلة مثل شعار "لا حوار مع الإرهاب"، لأن ترجمته في كثير من الأحوال تعني الحكم بالتقاتل الأبلي. وهامي الجزائر تقر بالحوار مع "الإرهاب" مقدمة للمصلحة الوطنية كما حصل في تجارب أمريكا اللاتينية. في نيكاراغوا والتشيلي والسلفادور حيث تحولت جماعات مسلحة من الغابات إلى أحزاب سياسية ممثلة في البرلمانات والحكومات. وهو عينه ما حدث في جنوب إفريقيا.

أما في تونس فالأمر وإن اختلف في تفصيله فهو يخضع لنفس القانون: التسلط على الشعب وإصرار عصابة الحكم على حقها المطلق في تكليف الأوضاع وفق هواهم ومصلحتهم ورفض أي شراكة في ذلك. ولأن الزمن زمن ديمقراطية فلا بأس من الأخذ بطلاء منها. وعندما كانت السلعة الرائجة الاشتراكية لم يترددوا في صبغ الحيلة بحمرة مع تنويع في درجة التركيز حسب الحاجة. ولو أن الإسلام راج سوقه لما تردّدوا في إطلاق بحوره. إنه التسلط في كل حال. ولا علاج له غير دواء واحد هو المقاومة الشعبية في صف وطني موحد بلا كلل ولا ملل بما يغير موازين القوة لصالح الجماهير ويتم الاعتراف بحقوقها في الاختيار

أما الظن بأن مجاملة الاستبداد ومسايرته وتطمينه إلى حسن نوايانا يمكن أن تمثل سبيلاً ناجعاً لاخترافه وتحويله من داخله قيد أئمة فمحض الوهم. وتقدم سيرة رجلين واحد في أقصى المشرق والآخر في أقصى المغرب نموذجاً تطبيقياً في أيامنا هذه على خطئ هذا الوهم: تحويل الدكتاتورية من داخلها، أعني سيرة الشيخ محفوظ في الجزائر والأستاذ أنور إبراهيم في ماليزيا، كلاهما اعتمد نفس المنهج وقدم خدمات جليلة لنظام فاسد مع اختلاف في الدرجة على أمل إصلاحه والتمكين لهما وكانت النتيجة واحدة: أقصى الأول متهماً في وطنيته معرضاً لجماعته للتفتت، والإسلام ودعائه لسوء السمعة. وأقصى الثاني متهماً في نقاء سيرته، مع أن حظ الثاني يبدو أفضل لأنه تحول إلى ضحية ورمز وطني. إن الأساسي الذي يغفل عنه هؤلاء الطيبون أن رأس المال السياسة ليس الشطارة والمناورة وإنما ميزان القوة. فإذا كان ميزان القوة لصالح خصمك وفشلت أو لم تحاول أصلاً ولم تصبر وتصابر لتغييره أو تعديله على الأقل لصالحك من طريق المقاومة، فكل حوار أو مناورة أو تكتيك هو في هذه الحالة ضرب من الخبل ومضيعة وقت.

وطالما تبين أولئك الطيبون هذه الحقيقة ولكن بعد قوات الألوان وضياح الجهود فإن أركز جهدي على أن أبذل معتدلاً في نظر منافسي أو أن ألتجح في إقناعه بطبيعتي وأني لا أريد به شراً، بل أن أركز جهدي على تغيير موازين القوة بما يقتضيه أنه سيلحقه من وراء عدم التعامل معي والاعتراف بي أذى أكبر، هو مجرد أمانني وألعب بهلوانية ليست هي بحال العنصر الأساسي المخذ في السياسة ألا وهو « ميزان القوة ».

فهل تكون " النهضة " إذن مسؤولة عن فشل عملية التحول الديمقراطي المزعومة في تونس مسؤولية عباسي عن مثيلتها في الجزائر بسبب البروز الشديد والمطالبة بالحق كاملاً عوضاً عن سياسة التطمين وتصغير الحجم (تحجيم الذات)؟ كلاً. بل إنها بذلك اللخول القوي والمشاركة الفاعلة في العملية الانتخابية ساهمت في الكشف السريع عن الطبيعة الفردية البولييسية الدكتاتورية " لرجل التغيير " ومزاعمه الديمقراطية، بينما لو أنها سارت ما رغبت فيه السلطة من تأييد حزب " رجل التغيير " أو أنها اكتفت ببضعة مقاعد كما

كانت قد خططت فتشارك في عملية التزييف ما كان ذلك لوغير شيئاً من طبيعة مشروع ابن علي، وإنما كل ما كان يمكن أن يحصل: هو تطويل زمن الغش قبل أن يفتضح أمره.

إن خطأ « النهضة » لم يكن هناك وإنما في إحسانها الظن ابتداءً بجلاد طلما اكتوت وأحرار تونس بناره، وذلك رغم جراحاتها التي كانت تنزف وتحتاج إلى تضميد والنقاط نفس، لا سيما وقد أثقلت كاهلها قضايا كبيرة. وخطأ المعارضة العلمانية هنا أكبر إذ لم يكن وراء مبايعتها غير قصر النظر أو الطمع أو الكيد، رغم ما قد يعتذر لها بخشيتها من الفزاعة الإسلامية التي نفخت في بوقها أجهزة الإعلام الغربي، وهناك من حرك هذا الكابوس بالتذكير بما حصل في السودان من تحالفات. خطأ النهضة - والمعارضة أيضاً - يتمثل في القبول باليثاق الوطني مجرداً من روح الديمقراطية رغم أنه كان من إنشاء رمز من رموز النخبة الانتهازية يزعم الأستاذية لنفسه في الديمقراطية هو "محمد الشرفي". وبذلك تحققت استمرارية الرئاسة المؤبدة في شكل جديد وتمت مبايعة ملك على تونس⁽¹⁾.

تمثل خطأ الإسلاميين والمعارضة بعد ذلك في عدم تهيئة قواعدهم لاحتمال تزييف الانتخابات وتعبئتها للاحتجاج بأقوى أساليب الشارع في الاحتجاج بكل الاكتفاء بمجرد اعتراض كلامي على ما سَمَّه البعض تلطُّفاً تجاوزات وتجراً الإسلاميون على ذكر وصفه الفاحش: " بالتزييف " دون أن يتجاوز أحد هذا المستوى الضعيف في استنكار جريمة لا تفوقها في السياسة جريمة غير الخيانة العظمى.

خطأ الإسلاميين أيضاً أنهم واجهوا في الوقت الخطأ كما سلموا في الوقت الخطأ، غير ملقين بالألحاح الشعب ومدى استعدادهم للمواجهة ودون أي مشاور مع المعارضة، بما جعل التغيير المراد حزبياً، عماده العضلات العارية، بينما كان يسعهم الصبر والانتظار رغم أن خصمهم مصمم في كل الأحوال على تحجيمهم على الأقل، ولكنه لو فعل ذلك دون تقديم الذريعة له... صحيح أن ذلك لن يره عن غيه ولكنه في هذه الحالة يخسر قدرته على تجنيد الشاهد أي نخبة المعارضة والشعب والرأي العام الداخلي والخارجي لصالحه إلى حد كبير

(1) المازري حناؤ: مقال بالفرنسية في جريدة Liberation الفرنسية بتاريخ: 23-03-1994.

ولو إلى حين. إنه من المهم جداً إذا لم تكن في موقع المنتصر أن تكون في موقع المظلوم المعتدى عليه، الذي لئن خسر المعركة في الميدان فلا يخسر معها مظلوميته وهو ما كاد يحصل لنا لولا لطف الله. وكان خطأ المعارضة العلمانية أو قسم كبير منها مع النهضة هو قبول فضيحة تزيف الإرادة الشعبية سلفاً من خلال القبول بفكرة تقاسم المقاعد وهو ما انفرد المستيري بشرف رفضه، خطؤها بعد ذلك أنها انسأقت في قطاع عريض منها إلى القبول بنتائج الانتخابات وما انبثق عنها من شرعيات، بل توأطأت مع السلطة على إقصاء طرف رئيسي في المعارضة أعني الإسلاميين ما شجعها وجراها على الزحف الشامل بعد ذلك على كل قوى المجتمع المدني.

وكل ذلك يكشف عن قدر غير قليل من ضعف الوعي السياسي إلى حد السذاجة وضعف المبدئية والأخلاقية إلى حد الانتهازية بما جعل السياسة تبدو وكأنها مجرد ميدان مناورات وليس مجالاً محكوماً بقوانين صارمة أهمها قانون ميزان القوة ومبادئ العدالة والمصلحة الوطنية العليا. وأن المقاومة والصمود وطول النفس والتعويل بعد عون الله على الجماهير وما تحتزنه من قوى هائلة أولاً وأخيراً بلد التعويل على إقناع الحكام الفاسدين المتسلطين بحسن نوايانا وأتينا لا نريد بهم ولا بكراسيهم سوءاً أو مزاحمة و﴿الله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء وهو العزيز الرحيم﴾. وعد الله لا يخلف الله وعده ولكن أكثر الناس لا يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم في الآخرة هم غافلون﴾ صلق الله العظيم.

الخلاصة

إن الانتخابات كما جرت وليس كما أريد لها من تكييف قد كشفت مبكراً عن الطبيعة الانفرادية الاستبدادية المتأصلة في دولة الاستقلال كما أرساها بورقيبة والتي زادت بها توسيعاً وتعميقاً شخصية خليفة له لا يملك من رصيد للشرعية وللسياسة غير خبرته الأمنية. إن تجاهل هذه الطبيعة والتركيز بعد ذلك على جزئيات هي في أسوأ الأحوال مجرد

انخراط في الأداء كالظهور بكثافة في مسجد أو في جمعة أو نقابة أو شارع أو في انتخابات واعتبار ذلك سبب المواجهة وليس ذريعتها لدى إدارة مصممة على التسلط والانفراد وإقصاء الشعب بكل فئاته، والنيل من حقه في الحكم والاكتفاء بشعارات ومظاهر ديمقراطية زائفة والتعويل على تظمين تلك الإدارة المنسلطة بذل التعويل بعد عون الله بقوته على تعديل موازين القوة عبر المقاومة المستمرة والالتحام بقضايا الجماهير وحسن الظن فيها، والعمل على تكتيل قوى المقاومة في وجه الديكتاتور على اعتبار ذلك اللغة الوحيدة التي يفقهها.

إن في تجاهل كل ذلك تكمن الجذور العميقة والقوية لقيام الديكتاتوريات واستمرارها، ولا سيما في وضع دولي مناسب. ذلك هو درس انتخابات 2 أبريل 1989 التي أهدت الشرعية للديكتاتورية. الحق أنه بقدر ما كانت السلطة حاسمة مصممة على تكييف المجتمع وإعادة تفصيل مؤسساته وقوانينه وأفكاره وعلاقاته وفق ما يناسب غرضها في فرض سيطرة مطلقة عليه عبر آلية القمع للتدجين أو للإقصاء وللإستئصال بما أوكل انتخابات إلى مجرد عملية استطلاع أمني للتعرف على الأحجام الحقيقية لكل القوى لوضع خطة أمنية للتعامل معها فكانت آلات التصوير جاهزة لالتقاط كل شيء عن تلك الانتخابات وضبط قوائم المؤيدين على نحو أخرج الانتخابات من كونها آلية لإعادة توزيع السلطة؛ إلى كونها فخاً لاصطياد الخصوم والمعارضين وتمهيد السبيل لمعاقبة الفائزين وسوقهم وأنصارهم بعد حين إلى مراكز الاعتقل ومعسكرات الإبادة وإخضاعهم لشتى صنوف التعذيب وأقسى الأحكام. وكان أسعدهم حظاً من كان نصيبه الطرد من وظيفته وحرمانه من حقوقه المدنية⁽¹⁾.

ذلك كان شأن انتخابات 2 أبريل في تونس وانتخابات ديسمبر 1991 في الجزائر. والدرس المستخلص من ذلك أنه ليس على حركات التغيير أن تعرض عن سبيل الانتخابات لعلمها المسبق أنه ليس طريقاً للتغيير في ظل أنظمة سلطوية وإنما تصرّ عليه

(1) وليد تويهي: «عندما تكون الانتخابات فخاً: تحليل الانتخابات تونس 1989 والانتخابات الجزائر 1991» «عريفة الحياة المدنية»، 1992. وانظر أيضاً: Lise Garon: مصادر سابق.

أكثر، ولكن عليها أن لا تكيف وضعها وفق إرادة الطاغية وما يحدده لها من سهم أو "كوتا" فأشرف لها إذن أن تربأ بنفسها من المشاركة في جريمة التزييف، إذ الديمقراطية وكل ضروب التكيف والتزييف نقيضان. وإنما أن تحشد كل قواها أمام صناديق الاقتراع وأن تعد نفسها أتم الإعداد لأقوى صور الجهاد السلمي ضد جريمة التزييف، فإذا فعلها كان الرد سريعاً حاسماً عبر المقاومة الشعبية ذات النفس الطويل وعبر تكتيل كل القوى الوطنية بعيداً عن كل أغراض حزبية ضيقة بما يجعل تصميم القوى الشعبية على فرض التغير وفرض الحرية عبر المقاومة الشعبية السلمية الجبهوية المستميتة لا يقل عن تصميم الطاغية احتكار السلطة إلى الأبد والاكتفاه بعمليات تحميل ومناورة لتكليف وتفصيل الخارطة السياسية والاجتماعية على هواه، إنه صراع إرادات والجماعير هي الطرف الأقوى فيه إذا تسلّحت بثقافة المقاومة والجهاد السلمي ووثق فيها زعمائها ومضوا معها إلى الجهاد بعيداً عن كل منزع انتهازي أو فتور أو مساومة.

إن إرادة الأمة من إرادة الله وإرادة الله لا تقهر ﴿إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد﴾ ﴿إنه لا يفلح الظالمون﴾ ﴿وقد خاب من حمل ظلماً﴾، ﴿يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون﴾.

إن للحركة سياسة معينة أن تقدر حجم مشاركتها المحتمل ضمن موازين القوة الداخلية والخارجية، ولكن من الخطأ القاتل أن تشارك على أي وجه في تزييف الإرادة الشعبية.

ذلك هو درس انتخابات 2 أفريل (نيسان) 1989 في تونس ■.

لندن في 9 محرم 1420

الموافق لـ 26 أفريل (نيسان) 1999

في الذكرى العشرين لتأسيس

"حركة الاتجاه الإسلامي"

1981 - 2001

﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [إبراهيم 24]

﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة 142]
 ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا﴾ [طه 110] ﴿فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا وَنَرَاهُ قَرِيبًا﴾ [المعارج 5 و6 و7] ﴿حَتَّى إِذَا اسْتَيْسَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا﴾ [يوسف 10].

توطئة:

بينما أزمة السلطة وقمعها يستفحلان، ووظلة سياساتها "الانتموية" يشتد خناقها على غالبية الناس، والسجون لا تزال تزدهم بأكثر من ألف سجين سياسي هم من خيرة رجال الإسلام وشباب تونس وأبطال الحرية قد أخضعوا منذ أكثر من عشرة سواداء لحظة تلميع نفسي وبدني واجتماعي، ومع ذلك لا تزال احتجاجاتهم عبر الاضرابات عن الطعام تتوالى كما هو حالهم اليوم⁽¹⁾، بل البلاد كلها تحولت إلى سجن رهيب ولا سيما على الاف من

(1) عرفت السجون التونسية خلال العشرة الماضية وإلى اليوم اضرابات عن الطعام خاصة المساجين السياسيين إما لحسين أو مضاعفهم أو مطالبة بإطلاق سراحهم في إطار غفر عام.

المساجين السابقين نهضويين خاصة وغيرهم. وبينما أصوات الاحتجاج تتصاعد وصفوف المعارضة الجادة تتقارب على خلفية النضال من أجل فرض الحريات ؛ بدءاً بإصدار عفو تشريعي عام ورفض الدكتاتورية والنهب والفساد... وبينما تستشرف البلاد بسبب كل ذلك نهاية مرحلة ضرب المعارضة بعضها ببعض والابتزاز والتخويف والانتهاز والخنوع والتحالف مع الشيطان وبداية مرحلة جديدة من الكفاح المعارض الفاعل ضد الدكتاتورية ينقلها من الهجوم إلى الدفاع - وهو ما بدأ يحصل - ويفرض عليها احترام إرادة الشعب في التحرك الديمقراطي ومنه إطلاق المساجين وسائر الحريات ورفض الرئاسة المؤبدة في إطار هذا المشهد العام الذي تمثل انتفاضة الأقصى المباركة ناره الملتهبة ومركز قيادته بعد انهيار مشاريع التسوية المذلة التي هروا فيها نظام 7 نوفمبر ..

تمرّ هذه الأيام الذكرى العشرين لتأسيس حركة الاتجاه الإسلامي 6 جوان (حزيران) 1981 وهو حدث هام جداً في تاريخ تونس الحديث، بل في مسار الحركة الإسلامية عامة، مثل ذلك معطى أساسياً في جملة التطورات التي مرتّ بالبلاد، وعجز حجم العنف الهائل الذي بذلته الدولة وحلفاؤها من أجل تهميش هذا المعطى وتجاوزه وتنظيم الحيلة بمعزل عنه ولكن دون جدوى. فلا يزال هذا المعطى "الغائب" رسمياً هو الأشدّ حضوراً من كل الحاضرين والمكوّن الرئيسي من مكونات التطور والحراك السياسي والاجتماعي، والهّم الرئيسي للسلطة الذي يؤخذ بعين الاعتبار في كل سياسة تتخذها. وحتى عندما تعلن - كما فعلت إثر إطلاقها سراح بعض مساجين هذا الغائب الحاضر - أن هذا الإجراء لا يمثل تغييراً في موقف السلطة من الحركة الأصولية التي أغلقت ملفها نهائياً، وإنما هو مجرد عمل إنساني، فهي لم تفعل إلا أنها اعترفت بصيغة ملتوية أن الحزب "المنحل" - باللغة الجزائرية - موجود، وأن المشكل لا يزال هناك برمته همّاً للسلطة بالليل والنهار، ومحوراً رئيسياً للجدل داخل كل معارضة حتى ليكاد يشقّها ويعيد تصنيف كل القوى على أسس الموقف من مظلمة هذا الغائب الحاضر، وموقعه السياسي. وبهمّنا ونحن نقف على مشارف عقدين من تأسيس المشروع السياسي لحركة الاتجاه الاسلامي (النهضة حالياً) أن نرفع أولاً نجمة إكبار وتقدير وعرفان لأبطالنا في السجون، الأسود الرابضون منذ أكثر من عشرة

عصبية وراء القضبان يتحملون في ثبات منقطع النظر وصبر ويقين انعكاسات خطة موت بطيء منظم مسلط عليهم وعلى أسرهم الشبهة. كما نحى آلافاً ممن غادروا السجن الصغير إلى السجن الكبير من دون أن يشهد وضعهم أي انفراج، بل استمرت معهم خطة الحصار والتجويع والتدمير لهم ولأسرهم.

نحيتنا ودعواتنا إليهم بالليل والنهار موصولة، مع تحديد العهد معهم على أنه لن يهدأ لنا بل ولن ندخر جهداً حتى تعود اليسمة إليهم جميعاً وإلى أسرهم الكريمة ومواقعهم في الدعوة. وإلى الإسلام والحرية. كما نحى كل الضمائر الوطنية والإنسانية والإسلامية التي وقفت معنا في محنتنا محنة الوطن والحرية والإسلام.

وثانياً، نهتبل هذه المناسبة لإلقاء أضواء على سياق التطورات التاريخية التي ولدت فيها حركة الانجلاء الإسلامي في 6 جوان 1981 وجملة من المعطيات التي مهّدت لهذه النقطة الهامة بالحركة الإسلامية التونسية من كونها مجرد مشروع دعوي على هامش الصراعات الاجتماعية إلى مشروع حضاري عام يعود به الإسلام بعد تهميش طويل إلى قلب الصراع الاجتماعي مكوناً رئيسياً من مكوناته، سنداً قوياً لسلطان المجتمع بإزاء تفوُّك الدولة، وحاملاً أصيلاً لأشواق الحرية وعدالة الإسلام وكرامة المواطن وهوية البلاد وامتدادها وارتباطها الأبدى مع بلاد العروبة والإسلام. كما يهمننا بهذه المناسبة أن نلقي أضواءً على كسب عقدين من الجهاد الناصب لهذا المشروع وأفق تطوره في سياق تطوُّر البلاد والمنطقة.

1- مَقَدِّمَاتُ التَّأْسِيسِ:

لقد استمرت مرحلة التمهيد لهذا التحوُّك من المشروع الدعوي اغتدود إلى المشروع الحضاري الشامل حوالى أحد عشرة سنة بما يجعل المئة التي تفصلنا عن انبعاث بداية الصحوة في سنة 1969 تشارف الثلاثة عقود شهدت خلالها تونس أجبية أحداثاً جساماً انتقل معها المشروع الوطني بزعامة حزب بورقيبة من مرحلة الأمل والشرعية الشعبية إلى مرحلة القلق بالغضب ونفض اليد بما جعل الدولة تتطور في اتجاه الانكفاء المتصاعد على أجهزة القمع بالقدر الذي تتأكل به شرعيتها، حتى أن هذه الأجهزة تضاعفت ما لا يقلّ عن

ست مرات أعداداً وميزانية في عهد ابن علي، وذلك تعويضاً للشرعية ومحافظة على مصالح الطبقة الجديدة الصاعدة وقمع أصوات الاحتجاج ومطالب التغيير الشبابية (في الجامعة منذ نهايات الستينيات بقيادة اليسار) والعمالية النقابية (منذ النصف الثاني من السبعينيات) ليتراكم من كل ذلك الغضب الشعبي ضد المظالم وينفجر في نهاياتها (جانفي 2-1978) فتتلقى الدولة أول أكبر صدمة لكبريائها واجهتها بأشد ما يتوفر عليه جهاز الحداثة البورقبيية من أحقاد على المجتمع وإمكانات قمع (مئات من القتلى). غير أن ذلك لن أوهرن قوى؛ فإنه قد استدرج إلى ساحة النضال الاجتماعي قوى أخرى جديدة على رأسها الحركة الإسلامية التي ظلت حتى ذلك التاريخ مركزة جهدها على العمل الدعوي الهادئ إلا أن جناحها الطلابي النشط في الجامعة اضطرت دكتاتورية اليسار الهيمنية العنيفة إلى الدفاع عن وجوده فالتحط في أتون معارك فكرية وسياسية واجتماعية متجاوزاً اهتمامات الحركة التقليدية مما كان له إسهام معتبر في تهيئة التيار الإسلامي عامة للدخول في طور جديد من التفاعل مع التحولات الاجتماعية والسياسية التي تواجه البلاد وما لبث أن عبر عن انحيازه الكامل إلى صفوف المستضعفين والقوى التحررية والديمقراطية في مواجهة المتاجرين بالمشروع الوطني بزعامة بورقبيية وحزبه ودولته (والكل واحد).

ولقد كانت مساهمة الثورة الإسلامية في إيران التي كانت تملأ الساحة يومئذ مقدرة في تطوير الفكر السياسي والاجتماعي للتيار الإسلامي التونسي خاصة وتأهيله لاحتواء مفردات الصراع الاجتماعي: اليمين واليسار، الكلاحيين البرجوازيين الرجعيين والتقدميين، فلقد تلقف الطلبة الإسلاميون من الأدبيات الإيرانية تنويرها بقوة المستضعفين التغييرية وحربها على المستكبرين والاستكبار العالمي. فتعلموا منها الانحياز إلى الحركة النقابية والاصطفاف معها ضد المعسكر المقابل، بينما كانت هذه القضايا حكرًا على اليسار.

كما كان للفكر الاجتماعي السوداني ولا سيما في التعامل مع المسألة النسائية على أساس التخصيل الإسلامي لفكر المساواة والمشاركة، سهمٌ معتبرٌ في إخراج التيار الإسلامي مما كان واقعاً فيه من مأزق على هذا الصعيد متأثراً بالأدبيات الإسلامية المحافظة وبرود الأفعال على تيار التغريب والتفسيخ الثقافي الذي قاله بورقبيية، فكان للأدبيات السودانية والإيرانية

في المسألة النسوية دور في تأهيل التيار الإسلامي التونسي لخوض المعركة مع النفق البورقيبي وتعبئته من تيجان الخدانة الزائفة التي يستر بها وجهه السلطوي الرجعي متحرراً من منطق ردود الأفعال. ولم يخلُ الأمر أيضاً من بعض تأثر بالبراغماتية المميزة لفكر الترابي، بما خفف من ثقل وكثافة النزوعات المثالية المجنحة التي وسم بها فكر سيد قطب طور النشأة.

كما كان حركة النقد التي نشأت منذ بداية النصف الثاني من السبعينيات واشتدت في نهاياتها تأثير غير قليل في تأهيل التيار الإسلامي للتفاعل الإيجابي مع المتغيرات النوعية التي حدثت داخل البلاد وخارجها وذلك من خلال الامتحان الشديد الذي تعرضت له جل مسلمات النشأة الأولى حتى كادت أن تطيح جملة بالكيان وتلغي جوهر المشروع الإصلاحية الإسلامي منذ نشأته في العشرينيات والمتمحور حول رفض فكرة العلمانية واعتبار المشروع السياسي ممثلاً في استعادة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة بهدف النهائي للصحة الإسلامية. فلقد تطوّر نقد مجموعة اليسار الإسلامي من التركيز على سلبيات حركة الإخوان وأمثامهم، إلى نقد السلفية إلى التأسيس لفكرة إلغاء الشريعة وفكرة الدولة الإسلامية على اعتبار أن الملزم للمسلم هو العقائد والشعائر والأخلاقيات أما نصوص الشريعة المتعلقة بأنظمة الحياة فالمُلزم منها هو مقاصدها كالعقل والحرية!!

ومع أن هذا الأمر قد حسم في مؤتمر 1984 بنص «الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي لحركة الانحياز الإسلامي»⁽¹⁾ فأغلق هذا الباب الذي كاد يطيح بالحركة واقتصرت الخسارة على بضعة أنصار إلا أن الوجه الإيجابي لذلك الحوار، أو قل الصراع الداخلي هو من الأهمية التي لا يسوّغ إغفالها على صعيد تمييز ما هو ثابت من نصوص الشريعة قطعية الوجود والدلالة مما تلبس به واستعار قدسيته من اجتهدات وتقاليد متأثرة بأحوال عصر وبيئة معينين يؤخذ منها ويترك حسب الحاجة ومقتضيات مقاصد الشريعة في تحقيق المصالح ودرء المفاسد. فكان لهذا التمييز بين الإسلام والفكر الإسلامي؛ بين الثابت والمتطور؛ أثر

(1) يمكن الاطلاع على الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي لحركة الانحياز الإسلامي الواردة في ملحق هذا الكتاب ص: 325.

آخر معتبر في تحرير فكر الحركة وانعناقه من ربة التقليد، وتأهيله للتفاعل الإيجابي مع تحديات البيئة والعصر وقضايا مثل قضية الديمقراطية، وحقوق الإنسان، وحرية المرأة، والمجتمع المدني، والعدالة الاجتماعية، والصراع الدولي ضد قوى الهيمنة، وكذلك قضية التجزئة في أمتنا وما تتطلبه من دعم لكل مسعى وحدوي.

2 - طور جديد

ولقد صبّت كل هذه الجداول التطورية رحيقها في ساحة الحركة فأعدت صياغتها صياغة جديدة أهلتها لتفاعل رشيد- ما كانت مرشحة له من دون تلك التفاعلات- مع جملة المتغيرات التي تستشرها البلاد والمنطقة والعالم، فتخلّصت من عزلتها النسبية عن حقائق البيئة ومن انكماشها وسلبيتها إزاء الآخر وإزاء مطالب الجماهير الواسعة وإزاء قيم التحرر والثورة في العالم. لقد ساهمت بفعالية جملة هذه المؤثرات في توطيد الحركة في بيئتها وعصرها فبدأت تتصل بخصوصيات وهموم هذه البيئة وتراث الحركة الإصلاحية التونسية في القرن الماضي بقيادة الوزير خير الدين ومن حوله من كبار مشايخ الجامع مثل الشيخ سالم بوحاجب ويرم التونسي من أجل استيعاب الحداثة في إطار الإسلام وليس على أنقاضه. كما هو جوهر المشروع الاستعماري الذي تبنّاه بورقيبة في تنكّر صميم لأساسيات المشروع الإصلاحي كما رسم معلمه خير الدين ورفاقه من علماء الجامع والإداريين والعسكريين.

والحقيقة أن ذلك المشروع الذي نحن الامتداد الموضوعي له، لم تكن على وعي كامل بكل أبعاده شأن سائر التراث الإسلامي التونسي الطارف منه والتلبد (القديم والجديد) وكأنّ الإسلام إنما بدأ عمله في البلاد معنا وكأنّ البلاد لم تتشرف بريادة إصلاحية جعلت منها في القرن الماضي مركز إشعاع نهضوي رائد كان يرشّحها- لو لم تنحرف عنه بفعل الاختراق الاستعماري ورجال السلطة المفسدين- للنجاة من الوقوع في براثن اغتال وشق طريق متميز في النهضة عاجله اغتال بالإجهاض، ليتسلم من بعده مهمة مواصلة عملية الإجهاض والمسخ والتغريب والقمع خلفاؤه البورقيبيون فأبلوا عظيم البلاء في استكمال عملية؛ بل جريمة تفكيك المجتمع وتركه حصيداً «كأن لم يُغن بالأمس» عمقاً بين هويته

وعصره ؛ بين دولته المتغيرة ونسبجه المسلم.

لقد أهلت جملة العوامل السالفة الحركة الإسلامية لتضع أرجلها على أرض تونس فتأخذ العقول طريقها صوب التعرف على هموم البلاد وعلى القوى الداخلية والخارجية المؤثرة فيها دون أن ينل ذلك من استمرار انجذاب القلوب إلى السماء وامتلانها يقيناً بعظمة الإسلام وتفوقه على كل مذهب ودين.

وبأثر جملة هذه التطورات شهدت فعالية الحركة في محيطها نمواً متسارعاً فأتسع إشعاعها الفكري والسياسي وامتدّ إن على الصعيد القطري أو على الساحة الإسلامية العامة. كما نمت علاقاتها مع التيارات الديمقراطية الوطنية ومع التيار القومي ومع سائر القوى التحررية والحقوقية بدرجات مختلفة، فأتسعت دائرة الاستماع لها والتجند في صفوفها ولا سيما في أوساط الشباب والعمال، فكان لذلك أثره على صعيد رؤيتها لمتيج التغيير فحسن ظنّها في الناس وثقتها في وعيهم وقدراتهم التغييرية الهائلة والحاسمة وذلك على أنقاض الفكر التقليدي المشبع بتحقير الجماهير من خلال الأوصاف التحقيرية المتوارثة: الدهماء، والعلامة، والرعا، والغوغاء، والسوقة، مع عدم التحرّج من وصم الجماهير بالغباء والجن والتفلق أو التهور واللاعقلانية!

أما على صعيد السلطة التي هزت أحداث جانفي المجيلة شرعيتها بقوة فقد اضطرت من أجل تجديد الشرعية إلى القيام بتنزلات شكلية موهمة بانتقالها من الحكم باسم شرعية التحرير إلى الحكم باسم شرعية الديمقراطية من خلال إعلان بورقية في أفريل (نيسان) 1981 عن عدم ممانعته الاعتراف بالتعدّد الحزبي، فلم تضيق الحركة وقتاً طويلاً في التردّد والتفكير والأخذ والرد فقلقت هيئاتها التطورات السابقة إلى حسن التفاعل مع المتغيرات الحاصلة. وعلى الضدّ ممّا هو متوقع من رد فعلها إزاء ما كانت قد ابتليت به من انكشاف أنني يدفع عاة إلى الإمعان في السرية فقد اتجهت الحركة بتأثير ما تراكم في ثقافتها من عناصر التضج إلى الإعلان عن نفسها حركة سياسية مستعلة للعمل في إطار القانون، وفي إطار الرؤية السياسية والفكرية التي حملها بيانها التأسيسي الذي مثل خطوة متقدمة جداً على صعيد الفكر السياسي الإسلامي العالمي بما عبّر عنه من حسم في مسائل هامة جداً؛

كمسألة القبول غير المتلعم بالخيار التعدي الكامل، ويرفض العنف أداة لحسم الصراعات الفكرية والسياسية، وبصندوق الاقتراع مصدراً وحيداً للسلطة، وبمشاركة المرأة على قدم المساواة والانخياز إلى صفوف المستضعفين ودعم العمل النقابي، ومناصرة حركات التحرر في العالم، ومقاومة التمييز العنصري... الخ. وهي مسائل لا يزال بعضها أو كثير منها موضع أخذ ورد لدى كثير من الأوساط الإسلامية بعد قرابة عقدين، وما قبل منها تم غالباً تحت مظارِق الواقع القاهر ولم يستند إلى تأصيل وقاعدة فكرية.

3 - موقف السلطة

ولقد كان يمكن للسلطة التي طالما اعتزّت بانتمائها لعالم الحداثة أن ترحّب بهذا التطوّر النوعي للتيار الإسلامي في اتجاه اللقاء بالحداثة لو أنها فعلاً كانت جديرة بذلك الانتساب. أما والحال أن انتماءها لعالم الحداثة موغل في الزيف والضلال فقد أفرعها هذا التطور الذي لم تر منه غير جانب المنافسة السياسية المتمثل في تصاعد نسبة سامعي الحركة وشعبيتها من خلال جملة هذه التطورات، فقد صممت على الشر ومسلكت القمع سياسة ثابتة لا هواة فيها في التعامل مع تيار قد حقّق نقلةً بعيدةً على طريق لقائه وتناغمه مع العصر واستيعاب مكاسبه واكتشافها في أرض الإسلام. ولم تمض على إعلان 6 جوان 1981 أكثر من شهرين حتى أعطي الإذن لطلحونة القمع بدوران رهيب، ما يكاد يهدأ لوّقت قليل حتى يعاود هديره أشدّ مما مضى، ولكن ذلك لئن نل من جسم الحركة نبلاً عظيماً تحسبه عند الله ولنختره رصيذاً عظيماً للمستقبل وصحائف خالديات في سجل كفاح شعبنا العظيم ضد الطغيان والظلم والتفسيخ!! فقد كان نبيله من شرعية الدولة أعظم، بما لا يكاد يشهد له تاريخ البلاد مثيلاً من حيث عزلة الدولة وخوفها من الناس وخوف الناس منها واعتمادها أدوات القمع الغليظ مصدراً للشرعية عبر إسلام البلاد والعباد لسلطة البوليس وللنفوذ الخارجي ولعصابات المافيا والنهب. وصلّى الله العظيم إذ يقول :

﴿ وَلَا تَهِنُوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ، إِنَّ تَكُونُوا تَلْأَلُونَ فَإِنَّهُمْ يَلْأَلُونَ كَمَا تَلْأَلُونَ وَتَرْجُونَ مِنْ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ ﴾ [النساء 102]

فهل يمكن لمن يفقه شيئاً في سنن الاجتماع البشري أن يعتبر ذلك نصراً للدولة وهزيمة للحركة ولشعب تونس الأبّي الذي قدّم ولا يزال يقدّم عبر الحركة وعبر أوسع قطاعات تحبه وجاهريه صوراً متميّزة من الاحتجاج والتضحيات والصمود والمقاومة؟ كلا، إنّ ثبات آلاف من خيرة رجال ونساء تونس في وجه آلة القمع الرهيبة داخل البلاد وخارجها لا تنحني لهم هامة لغير الذي فطر السماوات والأرض، ولا تلين لهم قنلة ولا سيما خلال هذه العشرية الأخيرة؛ هو بحق فضل من الله وتعبير مشرف جداً عن أصالة وقوة هذه الحركة المباركة وهي أثر من أصالة وقوة شعب تونس المسلم وقواء الجاهلية والتحرّرية على اختلاف توجّهاتها.

لقد كان إسهام هذه الحركة رائداً على صعيد إعادة الإسلام إلى القلب من عملية الصراع السياسي والاجتماعي والثقافي، نصيراً للهوية وسلطة الشعب وحقوق الإنسان، وذلك بعد أكثر من عقدين من التهميش، وكذا إعادة الاعتبار للهوية البلاد العربية الإسلامية محوراً أساسياً لكفاح المعارضة ومقوماً أساسياً من مقومات المشروع الوطني، فلا أحد اليوم في البلاد يجزأ على إنكاره، بينما لم يكن يلاقي الحديث عن إسلام تونس وعرويتها غالباً قبل ظهور الحركة الإسلامية غير التهميش أو المقاومة والاحتقار حتى أن الخطاب الطلابي في الجامعة بين مختلف التيارات المتصارعة لم يكن يستخدم غير الفرنسية، إلا أنه لم تلت نهاية السبعينيات حتى كانت الضاد لغة الجميع، وغدا الانتساب - على نحو أو آخر - إلى الهوية العربية لتونس قاسماً مشتركاً بين مختلف التيارات الفكرية والسياسية. كما كان للحركة دور ريادي على صعيد التصني لتيارات الغزو الفكري وموجات الإلحاد التي مثّلت على حد سواء أيديولوجية الدولة وأيدلوجية المعارضة اليسارية وهي المعارضة الفاعلة والنافذة في أوساط نخبة الفكر والسياسة ومؤسسات المجتمع المدني. وشهدت بقوة لحجّة الإسلام وأعلت رايها في مستوى الفكر والممارسة، وقدمتها متفاعلة مع الفكر المعاصر ومع هموم الناس، كما كانت لها ريادة معتبرة على صعيد نقد الحداثة الغربية واستيعاب مكاسبها في الوقت ذاته في إطار الإسلام، وأمكن لها بذلك أن تجسّر العلاقة بين الإسلام والعصر، بين الإسلام

والنضال من أجل العدالة والحرية والديمقراطية والمجتمع المدني والوحدة العربية ومشاركة المرأة والدفاع عن المستضعفين والحرب ضد الدكتاتورية والاستغلال وأهينة الدولة والتجزئة. وبذلك مثلت مكسباً مهماً جداً، ليس على الصعيد المحلي وحسب، بل أيضاً على صعيد الحركة الإسلامية عامة، وعلى صعيد علاقات التيارات العلمانية بالتيار الإسلامي وعلى صعيد علاقات الحوار بين الإسلام والغرب.

ولم يكن سهمها في مقاومة السلطة الدكتاتورية الأحادية للزعيم ولحزبه وطبقة المصالح المستفيدة بالقليل، بل كان بلاؤها الأعظم بسبب العمق الشعبي لخطابها وحدثاته، فكان التفاعل معها في معركة زلزلة نظام بورقيبة وفي معاركها الانتخابية ودفاعها عن مصالح الجماهير الشعبية والطلابية والعمالية ليس بالقليل الأمر الذي جعل من استهدافها خطوة لا مناص منها بعد استهداف اتحاد الشغل لترسيخ أقدام الاستبداد والفساد والزج بتونس دون مقاومة في أتون العوامة الاقتصادية والثقافية والتطبيع، وكان في الوقت ذاته استهدافاً، بل فضحاً للدعوى الديمقراطية التي موّه بها بورقيبة وخليفته وكلاهما راهن على ديمقراطية مكيفة أو ديمقورية لا أثر لها في تغيير علاقات الحكم. غير أن ثقل الحركة ظل دائماً فيتو ضد خزعبلات السلطة خلاصته: لا ديمقراطية بدون الحركة الإسلامية؛ بينما كان رهان السلطة وقطاع من النخبة تحقيق ديمقراطية بدونها. ولقد كشف الواقع المر أن ديمقراطية من دون إسلاميين هي محض الزيف والدكتاتورية، وحكم المافيا، وتلميز المجتمع المدني، والتفسيخ والنهب. لقد أزيح بورقيبة من أجل تجنيد شرعية الدولة من طريق تجريب أدوات في القمع أخيت وأشد فتكاً وجربوا ذلك ولكن كانت النتيجة واضحة أن ازدادت شرعية الدولة تهلهلا وأعاد صمود الحركة ومبدئيتها في نضالها من أجل الحرية والإسلام الاعتبار لها طليعة للوسطية الإسلامية، والاعتدال والديمقراطية.

ولم يكن خارجاً عن ستن الله في الاجتماع البشري أن تأتي حركة شابة كالنهضة تخوض معركة وجود مع قوى عريقة في القمع وممارسته بصورة منهجية قدرأ غير قليل من الأخطاه التكتيكية، أي هي متعلقة بفن إدارة المعركة بما يقلل من الخسائر، وليست هي من قبيل: ما يمس بقيم الدين والوطنية ونبل الأهداف والشرف ويسود الصحائف ويورث

الأجيال الإسلامية القادمة أزمات وفصائح ترهق الضمائر وتعيق التقدم وتحتاج إلى التماس الأعذار.

إن ملف الحركة الجهادية هو بفضل الله لوحة شرف وصفحة ذهبية في تاريخ تونس التضالي من أجل الإسلام والحرية بما قدمت من أمثولات نضالية ونماذج في الصمود والمبدئية من طرف رجالها ونسائها تتمثل أرسنة عظيمة لمستقبل الجهاد من أجل الإسلام والحرية يبنى عليها بما يجعل سيرة هذه الحركة المباركة بفضل الله أنقى من الثلج.

ولا يمنع ذلك وجود أخطاء في الأداء، فذلك شأن البشر. ولقد تكفلت دورات التقويم التي غدت تقليداً مميزاً لهذه الحركة المباركة بمهمة الحفر في تضاريسها وتقصي حثيات تلك الأخطاء للوقوف على السنن التي حكمت مسارها والبناء عليها بعد الكشف عن الأخطاء لتجنب تكرار الوقوع فيها مجدداً.

5- إن المتأمل في الأهداف والوسائل التي أعلنت عنها حركة الاتجاه الإسلامي صبيحة 6 جوان 1981 لا يملك إلا أن يؤخذ بهذه الولادة الكاملة للمشروع الإسلامي الذي اكتمل نضجه في معمله الرئيسية، سواء أكان من جهة الانتماء الكامل لقيم الديمقراطية حسماً مع النظام الأحادي ومع كل صورة من صور الإقصاء والاستثناء لخصوم العقيدة من الشيوعيين مثلاً، فأصحاب الإعلان كانوا حاسمين عندما سنلوا في ندوة الإعلان هل تقبلون بحكم الشيوعيين إذا جاءوا عن طريق الانتخاب؟ أجابوا: نعم وليس أماناً إلا إقناع الشعب بالتراجع عن خياره، أم أن ذلك من جهة تبني العمل المشترك مع المعارضة، أم كان من جهة الدفاع عن مشاركة المرأة على أسس من المساواة، أم كان من جهة الدفاع عن المنظمة الشغيلة وسائر المؤسسات المجتمع المدني وجمهور المستضعفين، أم كان من جهة الدعوة للتصدي لقوى الهيمنة وموازرة كفاح الشعوب المناضلة من أجل التحرر في فلسطين وجنوب إفريقيا. لقد مثل مشروع الإعلان انبعاثاً جديداً للمشروع الإصلاحية المجهض منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، واستيعاباً على أرضية الإسلام لمكاسب الحداثة. وقد كان ذلك ضرباً من الشنود في السياق العام للحركة الإسلامية والفكر السياسي السائد الذي شهد خلال العقدين الأخيرين خطوات تطورية مهمة في اتجاه اللقاء مع العصر

والأخذ بما ينكره على جماعة الأخوة الإسلامي.

ومع أن الممارسة الإسلامية للتعددية لدى التيار الإسلامي الوسطي حينما يتيسر له لا تستثني أي تيار سياسي إلا أن التنظير الفكري لا يزال في حرج من التيارات العلمانية في نوع من تبادل الإقصاء النظري رغم أن الممارسة التعددية للتيار الإسلامي النهضوي التونسي يكاد يكون وحده في بسطه لأرضية فكرية إسلامية تعددية لا تقصي صاحب فكرة ما دام يتنافع عنها سلمياً. ولذلك لم يكن عجباً إسهام هذا التيار المعتر في ندوات ومؤتمرات الحوار مع القوى العلمانية على الصعيد الخلي والعربي ومع القوى التحررية الغربية.

6 - التاريخ ينتج إلينا فلنسرع الخطى في اتجاهه!

إننا ونحن نتملأ في سجل هذه الحركة المباركة وما قدّمه عشرات الآلاف من خيرة أبناء وبنات تونس من تضحيات جسام لم ييخل فيها الناس من أجل دينهم وعزة شعبهم وكرامتهم - وكل ذلك دين - ببذل الروح والدم والمال والعيش الهنيء ودفء الأسرة والبيت والعشرة وهم: سواء أكانوا وراء القضبان وتحت سياط الجلادين و سائر ضروب القهر والتشكيل والتجويب، أم كانوا في السجن الكبير يتخطفهم العدو ويتفنن في حصارهم وخنقهم، أم كانوا قد نجوا بجلودهم في أوسع هجرة سياسية عرفها تاريخ البلاد، فها هم على وجوههم في عالم مشحون بالعداء ضدهم فتعاونت أجهزة دولية مدبرة على رصدتهم والتضييق عليهم في محاولة للبحث عن أدنى ذريعة لوضع القيود في أعناقهم⁽¹⁾ أو على الأقل حرمانهم من لحظة هدوء يستردّون أنفسهم ليستأنفوا مسيرتهم. إنهم في كل أحوالهم التي اختارها الله لهم صابرون مصابرون عاشقون على دينهم وعهدهم بالنواجذ لم يقلّ في عضلهم تهديد ولا وعيد ولا ترغيب صامدون كالأسود في وضع اختلال رهيب لميزان

(1) عشرات من مهاجري الحركة أمضوا أياماً وظهرت عصبية في غيابهم السجنون والمعتقلات في عشرات من الأقطار بسبب ملاحقات أجهزة الأمن التونسية وما أفضته ضدهم من قضايا إعدام مزيفة، وما بلّغته من رشاوى وإغراءات شلّلتها من الأجهرة، تحت في استلام عشرات من مناضلي الحركة من بلاد مختلفة، كان آخرهم شحات هسارون مشارك الطالب في جامعة لافال الكندية. وقد تعرّض بعد تسليمه للتعذيب وحكم ب 12 سنة سجناً.

القوى بينهم وبين عدوهم لصالحه.

إننا ونحن نتملّى في هذا السجّل المشرف ونلقي نظرة على سبيل التطوّر في بلادنا وما حولها نرى بجلاء كيف أخذت تنكسر شوكة الباطل وتفتضح سيرته وتتسارع حركة انقضاخ حلفاء الأمس من حوله بعيداً عنه ومقاومة له. إن مسافة المعارضة التي يقطعها كل معارض للسلطة تقرّبه بالقدر ذاته من النهضة، لا سيما مع تسارع سقوط حاجز الخوف من قلوب الناس لترتفع أصوات احتجاجاتهم وتتحرك ألسنتهم بالنكته والعريضة والمقالة والإضراب والمسيرة. ويوشك أن يكون لهذه الشرارات ضرام، كما عودنا شعب تونس الأبيّ بمفاجآت المذهلة للطغيان، قد لا يراها سجناء الواقعة. إن المؤشرات تتعاظم عن تساقط شرعية السلطة ونهايتها وتساعد مطالب التغيير الجريئة ومن أعظمها انتهاك الشعب وغبه مقدّساتها في ثلاث مستويات:

الأول: عودة النهضة ومساجينها للتداول في أشكال مختلفة أقلّها المطالبة بالعفو التشريعي العام.

الثاني: إعلان يشبه الإجماع من طرف قوى النخبة عن رفض التجديد لابن علي سنة 2004.

الثالث: التصريح المتضافر بما تمارسه عائلة الحكم من نهب للمروات.

وكانت هذه المستويات الثلاثة الخارقة لهيبة السلطة موضوع إجماع حملة العرائض التي صدرت منذ مارس 2001 وكان من بينها وأجرأها البيان المشترك بين حركة الديمقراطيين الاشتراكيين وحركة النهضة. ولا شك أنه كان لثورة الاتصال عبر القنوات الفضائية مثل «الجزيرة» وعبر شبكات الانترنت مثل: «الزيتونة» و«تونس نيوز» و«تونس 2000» و«CHRT»... إلخ دور مقدّر في هتك السجّن عن «القولاع» التونسي أو البوسنة الصامتة. وجاء المؤتمر السابع للحركة في سياق هذه المنلحات المبشرة بالنهوض التونسي فيما يشبه انتفاضة المجتمع المدني وعودة مدّ الصحوة إلى المساجد وتقارب صفوف ومطالب المعارضة الجاعة لبفرض كل ذلك عزلة شبه كاملة للسلطة تضعها أمام الخيارات

الصعبة: التنازل اعترافاً بمطالب الشعب، أو الوقوع في مهب رياح التغيير والانتفاض الجارفة: «إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصَّبْحُ؛ أَلَيْسَ الصَّبْحُ بِقَرِيبٍ؟؟».

معادلة جديدة:

ولا يخفى علينا ونحن نتملأ في سبر العالم من حولنا كيف أخذت تنكسر حلقات الحصار على محيطنا الجغرافي تلك الحلقات التي كانت مساهمتها معتبرة في توفير الشروط الضرورية لخلق شعب تونس وفرض الإرهاب عليه: إن ما حصل من تطور في المغرب الأقصى وفي ليبيا وعلى نحو ما في الجزائر وما حصل من اتجاه الغرب نحو سياسة تصالح مع إيران ومع السودان واندلاع انتفاضة الأقصى المباركة وما أحدثته من رجّة في جملة أوضاع المنطقة طورت أو كادت كارتة التسوية والتطبيع وأصابا أنظمة الهزولة ومنها النظام التونسي بحية أمل وفشل الرهان. فضلاً عما تحقّق في لبنان من انتصار ساحق للمقاومة وتنامي اتجاه استيعاب الحركة الإسلامية في المنتظم القانوني على أنقاض سياسات الاستئصال التي تولّى كبرها النظام التونسي بتشجيع صهيوني سافر. إضافة إلى تجدد مؤشرات على عودة التوتر لعلاقة الغرب مع روسيا (في البلقان)، ومع الصين ومع أوروبا نفسها. بالإضافة إلى انهيار ما سمي بمشروع التسوية والتطبيع الذي كان فيه نظام تونس من المهزولين المراهتين على نجاحه؛ ما جعل المنطقة على شفا الحرب وفرض وقف التطبيع السافر وأعاد الاعتبار لحركات المقاومة (حما، حزب الله، الجهاد) طليعة للأمة كما أعاد الاعتبار لحركة الشارع التي ظن بها الموت. بينما هي اليوم تمثّل كابوساً للأنظمة مرشحاً لقيادة حركة التغيير، لا سيّما مع تصاعد موجة المعارضة الشعبية على الصعيد العالمي لخيارات العولمة ونهب مؤسسات الرأسمالية لأقوات الشعوب وتدمير اقتصادياتها وتدمير البيئة ذاتها. كل ذلك يؤشّر على إرهابات لمرحلة جديدة على الصعيد المحلي والإقليمي والدولي تختلف عن تلك التي سادت خلال هذه العشرية التي في ظلها تمتّع نظام ابن علي بفترة سماح وفرض جيّلة لقمع شعبه في ظروف مواتية جداً. نحن نؤمن إيماناً عميقاً أن الله سبحانه لا يضع أجر من أحسن عملاً، وأن العقوبة - مهما بدا الأمر على غير ذلك -

للمتقين ، وأن الثبات على الحق والصمود في ظل موازين غير متكافئة هو بحمد ذاته نصر كبير طالما نُوِّهت به آيات ربنا (سورة البروج مثلاً) وأنه لا يسع المؤمن مع استمرار ميزان القوة لصالح عدوه إلا الثبات والصبر والصمود وبذلك مستطاعه، فذلك تكليفه في انتظار رحمة الله ونصره، كما هو وعده الثابت سبحانه لعباده ﴿إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الإشهد﴾ اغاثر 150.

إننا عندما نطلق لأرواحنا أشواقها معتبرين بسنن الله في مداولة الأيام بين الناس وتفاقم فعل الترف والظلم في إنهاك حكم الظالم وتوارد إشارات غضب الضحايا واتساع صفهم، إلى جملة من المتغيرات في الإقليم والمنطقة والعالم ليست لصالحه، إنه ما نحالنا إلا في المزيج الأخير من الليل الذي قد يشتد فيه الظلام أكثر قبل أن ينبلع صبح الحرية وتشرق شمس الإسلام على أرض الخضراء وأمة الإسلام والعالم، وليس أماناً إلا أن نستعين بالله ربنا وبالحشوع في الدعاء والصلاة فنصبر ونصابر ونواصل الصمود والعطاء. ﴿واصبر وما صبرك إلا بالله ولا تحزن عليهم ولا تكن في ضيق مما يمكرون. إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾ 1 النحل 127. ولا تخفى علينا ونحن نعيش هذه الذكرى وحالنا ما تذوقون من البلاء وما تعلمون من سنّة الله في الظالمين وأن عين الله ليست عنهم غافلة وأن إمهاله لهم سبحانه إلى أجل لا ريب فيه وهو ما يجعل نفوسنا يزدهم فيها الألم عما يعانیه شعبنا وأسوده وراء القضبان وأبطاله الصامدون في الميدان على اختلاف اتجاهاتهم، وشبابه المتحفز للانتفاض ومهاجروه المنتشرون في أكثر من خمسين قطراً... إن الآلام تتجاوز مع الإعجاب بصمود هذا الشعب والاعتزاز بالانتماء إليه وبمحنته وتجربته النيرة في مقاومتها الديكتاتورية وتربّص الدوائر بها في انتظار لحظة فيضان الموج وهديره، ولكم فاجأ شعبنا البطل الطغاة والفساديين المفجآت المذهلة. ﴿ولا تحسبن الله غافلاً عما يعمل الظالمون﴾. وأن وعد الله لعباده ما استقاموا أت لا ريب فيه. فلتصبروا ولتحتسبوا أيها الإخوان ولا تندموا عن عمل عملتموه في سبيل الله وألا تستكثروا عن ربكم تضحية، وأن توطئوا النفس على مسيرة قد تطول ولكن نصر الله قادم وقد يكون أسرع من كل ما تخيلنا

فنحن في زمن تسارعت فيه حركة التاريخ وانداحت المعلومات والأخبار فما عاد ممكناً للفرعون أن يقول لشعبه: ﴿ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى ﴾ بعد أن أسقطت ثورة الاتصال من انترنيت وقضايات أسوار الحديد التي طالما احتجز الطغاة وراءها شعوبهم. الثابت المستيقن أنه لا يفلح الظالمون. وأنه قد خاب من حل ظلماً وأن العقابية للمتقين وإن بدا الأمر إلى حين أن الأمر على خلاف ذلك فإنما هو محض الابتلاء ثم تشرق الشمس، شمس الإسلام والحرية. اليس الصبح بقریب؟ نعم غداً تشرق شمس الإسلام والحرية والعدالة فينتطلق شعب تونس الأبيي المسلم في موجة عارمة في شوق إلى الله مستدرِكاً ما فرط في جنبه، معيداً الأمور إلى نصابها فتضج بالفرح المساجد والمصالحف والشوارع وأصوات الحرية، ويتعانق في شوق الأحباب، وتحنس الشياطين وقد جاء الحق وزهق الباطل ﴿ لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء وهو العزيز الرحيم وعد الله لا يخلف الله وعده ولكن أكثر الناس لا يعلمون، يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة غافلون ﴾ الروم 1-15

فإن كان ذلك كذلك واحتفلنا بالذكرى الواحدة والعشرين على أرض الخضراء فهو فضل من الله ومنة، وإن تأخر نصر الله أكثر فللهم أن لا تحل تلك الذكرى إلا ونحن صامدون عاصون على ديننا وعلى عهد أخوتنا بالنواجذ كادحون في مرضة ربنا بنصرة دينه في أنفسنا وأهلنا وفي الأرض ولا سيما في البلد المحصور كلها ملتحمون أكثر مع آلام شعبنا وقضاياه ولحجته المناضلة في جبهة وطنية عريضة لفرض التغيير الديمقراطي، مستبشرون بمستقبل الإسلام والحرية متفائلون مستيقنون أن نصر الله ورحمته قريبان من العباد نناجي ربنا مع قائدنا ومعلمنا وشفيعنا عليه السلام: « اللهم إن لم يكن بك غضب علي فلا أبالي ».

الثابت في كل الأحوال أن البلاد تستشرف طوراً جديداً من كفاحها الدائم ضد الدكتاتورية، فلنكن حاضرين!!

« والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون » ■.

لقد دقت ساعة التغيير في تونس

توطئة:

وجهة النظر الشخصية التي تروم هذه المقالة إثباتها: أن معادلة الحكم والاستقرار التي قام عليها نظام "7 نوفمبر"، ومنها تدجين النخبة وأحزابها ومؤسسات المجتمع المدني، لاستخدامها في مشروع استئصال الإسلاميين باعتبارهم القوة الرئيسية في المعارضة والسيطرة عبر ذلك على المجتمعين السياسي والمدني نهائياً، مع ضمان النجاح في رهان التنمية لقطع الطريق أمام كل حركة احتجاج شعبي وخاصة في مناطق الظل، واستخدام الشيخ الجزائري وهاجس الرعب الدولي من "الخطر الأصولي" لضمان صمت القوى التحررية في الداخل والخارج إزاء ما تقتضيه خطة الاستئصال من جرائم، ولضمان تدفق التمويل الخارجي غزيراً. والهدف الدولي الكبير من وراء تمويل هذه الخطة الإجرامية هو إزالة كل عقبة من طريق دمج تونس في السوق الرأسمالي الدولي واستخدامها في استراتيجية الدفاع الغربي في مواجهة ما يسمى "بالخطر الأصولي" ..

ترغم هذه الورقة أن تلك الأسس التي حكمت بها البلاد منذ 7 نوفمبر 1987 غير قابلة للتواصل وهي بسبيلها إلى التناغم، فاسحة الطريق أمام تشكل معادلة التغيير: وهي نقطة اللقاء بين حركة الشارع وتحجير العلاقة مجدداً بين جناحي الحركة الوطنية: الإسلاميين والعلمانيين؛ مع اهتزاز تماسك السلطة. فإذا انضاف لذلك نضج البديل المدني المقبول محلياً

وخارجياً كان التغيير الديمقراطي الحق أي انتقال السلطة إلى الشعب لأول مرة منذ الاستقلال، وتداولها عبر انتخابات نزيهة وإلا كان الانتقال شكلياً من شخص إلى آخر داخل نفس المعادلة والعصية والمصالح والارتباطات. تزعم هذه الورقة أن معادلة الاستقرار قد أصابها قدر كبير من الاهتراء وأن عناصر التغيير بأحد معنييه آخذة طريقها إلى التكامل بأسرع من كل التوقعات. وهو ما سيجعل التغيير محتملاً سواء أتم ذلك عبر انفتاح سياسي تقدم عليه السلطة الحالية وهو احتمال وارد ولكنه ضعيف جداً إن لم يكن معدوماً. أم تم عبر تحييد من داخل الأجهزة كما حصل في نهاية عهد بورقيبة دفاعاً عن المصالح الخارجية والداخلية التي تقوم الدولة على خدمتها⁽¹⁾، أم تم من خارجها في حل عجز الطرفين السابقين عن المبادرة ونجاح المعارضة في تشكيل معادلة جديدة للحكم تحقق التعايش بين القوى الفاعلة في البلاد، بما يشبه المشهد الإندونيسي أو الفلبيني في عهد ماركوس، أو المشهد اليوغسلافي.

سياق التطور:

لأسباب كثيرة ترسّخت في تونس أقدام وتقاليد دولة شديدة المركزية، ابتلعت في أحشائها كل ما كان يتوقّر عليه المجتمع التقليدي من تعدّد وتنوع واستقلال عنها، من خلال بنيتها القبلية والدينية الطرقية والتعليمية والاقتصادية، وما وفّره الوقف الذي كان يغطي قرابة ثلث الملكية الزراعية من تمويل شعبي لتلك البنية⁽²⁾. ولقد عملت دولة الاستقلال مأخوذة بالنموذج المركزي للدولة الحديثة ولا سيما اليعقوبية الفرنسية والتجارب الفاشية والشيوعية التي مثّلت يومئذ قطب جذب لنخبة الحداثة في العالم الإسلامي كأسرع طريق للتنمية، عملت على تقويض تلك البنية التقليدية بما في ذلك نموذج العائلة الممتنة، بغرض

(1) راجت أخبار كثيرة عن دور الخارج في القلاّب 7 نوفمبر 1987.

(2) محمود عبد القوي، L'UNIVERSITE ZEITOUNIANE ET LA SOCIÉTÉ TUNISIENNE - CENTRE NATIONALE DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE, TUNIS, 1971.
مصطفى كسريم، LA CLASSE OUVRIÈRE TUNISIENNE ET LA LUTTE DE LIBÉRATION NATIONALE (1939-1952), PRESS DE L'IMPRIMERIE DE L'UCTT, TUNIS 1980.

السيطرة عبر تفكيك تلك البنية، وإرساء بديل خليط من الليبرالية الثقافية، والاشتراكية الاجتماعية، والفاشية السياسية وراث دولة البايات المطلقة، مع مسح من الإسلام للتسويق الشعبي، وكان من الطبيعي أن يفضي هذا الخليط الغريب عن ثقافة المجتمع وتقاليد، وفي غياب أي سلطة رقابية، إلى دكتاتورية سياسية، تتمحور حول عبادة الزعيم، وهيبة الدولة والحزب الواحد، وإلى تهيمش متزايد لقطاعات شعبية واسعة، وإلى اغتراب ثقافي، وفساد في نخبة الحكم متفاقم حولها مع مرور الزمن نوعاً من المافيا، وتمزيق للنسيج الاجتماعي واهتزاز متفاقم للرموز والقيم والمؤسسات الثقافية والخلقية. ونتج عن كل ذلك تغوّل الدولة وتفاقم عزلتها عن المجتمع، بما جعلها تشبه دولة البيض الهالكة في جنوب إفريقيا، أو دولة الاحتلال في علاقتها مع الناس وغربتها عنهم، واستعداداتها لقمعهم، وهو ما تمّ في المجتمع الطلب على العدل والحرية والوفرة، فكان الجواب ظهور وتنامي تيارات مجتمعية ثلاثة: التيار الاشتراكي اليساري، والتيار الليبرالي الديمقراطي، والتيار العربي الإسلامي، وهي التي تمثل اليوم في البلاد العمود الفقري للمعارضة، والتي تبلورت منذ نهاية السبعينيات وعرفت قدراً من التعاون والتنسيق بموازاة ما عرفته من الصراع.

ولقد جاء سقوط بورقية ثمة من ثمار ذلك التنسيق الذي فرض العزلة على نظامه، وقدم للحركة الإسلامية وهي التي قادت الشوط الأخير من الحرب ضد دكتاتوريته الدعم والتأييد، غير أنه بسبب أن التنسيق لم يصل إلى حد الاتفاق على بديل مجتمعي، وعلى زعامة بديلة، فقد حدث فراغ أتاح الفرصة للعامل الخارجي أن يوظف مؤسسة البوليس - وهي الأكثر تنظيمًا، والأقرب يومئذ إلى قلب الدكتاتور اجنون بأوهام الحداثة وتحرير البلاد من التخلف! - قى خطف ثمار أنضجتها نضالات تلك التيارات لصالحها، فقامت من خلال رئيسها وزير الداخلية الجنرال ابن علي بجني ثمار نضالات الجميع، مكتفية من التغيير بتبني شعاراته كالديمقراطية وحقوق الإنسان واحترام الهوية العربية الإسلامية، مع الحرص على إفراغها من كل محتوى، والتصميم على إعادة هيكلة الدولة بما يسد كل الثغرات التي فتحها في جدار هيكلها السلطوي كفاح المعارضة بتياراتها الثلاثة خلال ربع قرن. فكانت فرصته لتفكيك ما نشأ بينها من روابط، بل نجح في ضرب بعضها ببعض مستخدماً آلية التخويف

مما يسمى "بالخطر الأصولي"، مستغلاً بعض أخطاء هؤلاء في إدارة المعركة وتوقيتها، وأخطاء أطراف من المعارضة انطلت عليها خطة السلطة، أو غلب عليها الطمع أو الحقد الأيدولوجي فكادت تجمع على مباركة خطة استئصال طرف في المعارضة، حليف الأمم بعد تصويره بُعْبُعاً ووحشاً ضارياً صائلاً على حديقة راقلة بالنعيم! وكان الظرف الدولي المشحون بالعداء للإسلام ملياً لحاجة الحكم وهو يواجه أشد أعدائه، إلى مزيد من الدعم الرأسمالي في خضوع كامل لشروطه، ممثلاً بمؤسسة البنك الدولي، التي يقتضي إنفاذ سياستها القضاء على كل التيارات ذات الامتداد الشعبي وظهر ذلك سافراً في الهجمة على اتحاد الشغل سنة 86. وكان واضحاً لدينا أنه السد الذي إذا انهيار سيعم الطوفان المجتمع كله، فدعونا المعارضة إلى الوقوف صفاً واحداً في مساندته خلال ندوة صحفية انعقدت ربيع 86 بمقر حركة الديمقراطيين الاشتراكيين، لكن للأسف، لم يستجب لدعوتنا بحجة "أننا لا يمكن أن نكون ملكيين أكثر من الملك"، يعنون بذلك قيادة الاتحاد بزعماء الطيب البكوش التي كانت متخالفة في مناصرة زعيمها التاريخي السجين الحبيب عاشور (رحمه الله).

وهكذا تمكن الحكم بقيادة ابن علي الفعلية من تصفية اتحاد الشغل، فاتحاً الطريق أمام مواجهة استئنافية للحركة الإسلامية، مزيلاً عقبة أخرى كداء - بعد اتحاد الشغل - من طريق الزحف الرأسمالي المموّل الرئيس، وصاحب المصلحة الأكبر من خطة ضرب الإسلاميين، إلى حد الاستئصال وتحقيف المتابعين، ذلك الزحف كان قد بدأ طوراً جديداً من الهيمنة الدولية على إثر انتهاء الحرب الباردة والانتصار الأمريكي في حرب الخليج.

وكانت الهجمة الرأسمالية قد وصلت إلى أوجها في تونس في عهد ابن علي، حيث تمّ تدجين المؤسسة النقابية، وتدمير الكيان التنظيمي للحركة الإسلامية سبيلاً ضرورياً لوضع اليد على المجتمع المدني والسياسي، طريقاً ضرورياً لشل مقاومة الجسم الاجتماعي وخضوعه الكامل لمبضع الجراح الدولي وإملاءاته الضرورية القاسية المبرجة.

وهكذا انتهى الأمر، لا فقط بإخراج الإسلاميين -ولو إلى حين- من المعادلة السياسية، وإنما إلى إخراج ممثلي التيارين الآخرين اليساري والليبرالي.

ودع عنك أمر كلاب الحراسة.. كما دعاهم اجتماعي مشهور⁽¹⁾.

غير أنه ما إن قضت السلطة وطرها حتى استبدت بالأمر كله رافضة اقتسام الغنيمة مع أي كان، فبدأت تفسو في غالبية أهل المعارضة مشاعر القلق والتذمر والتعبير عن التسخّط ونقد سياسات السلطة حتى جاء ردّها حاسماً إذ يادأتهم بالقمع، فاجتمع في السجون والمناقي وفي ساحات التهميش ممثلو التيارات الثلاثة، وكان درساً قاسياً يعد أن تحوّل البلاد إلى سجن كبير خانق، وجمهورية للرعب، وأرض تحت الاحتلال أشد من الفرنسي، وغدوج لتطبيق وصفة أنظمة التمييز العنصري بل أشرس، وعمر دولي للحشيش، وتبييض الأموال، وذلك في صمت دولي رهيب.

لقد أطلقت يد البوليس في أموال الناس نهياً، وفي أعراضهم وأبدانهم وكرامتهم استباحة، وفي مؤسسات المجتمع وقيم الدين والأخلاق احتواءً وتديراً، وفتحت أبواب البلاد على مصراعها أمام أشنع صور العولمة: نهياً وفساداً واختراقاً صهيونياً في العمق للأمن الوطني والقومي العربي. وكان ذلك للأسف بمساعدة مقدّرة من طرف لحب عاشت أحلام شبابها وهي تقاوم أشكالاً من الرأسمالية بسيطة جداً وإذا بها في كهولتها وشيخوختها تتحوّل خادماً مطيعاً لأخطبوطها الأشدّ عتواً.

صحوّة:

غير أنه منذ النصف الثاني من التسعينيات، توقفت أو كادت الهرولة في اتجاه دولة البوليس، وصحاح من اغتر بوعودها، وما بقي في صف الحكم من النخبة غير نهّاز، أو سلّج. وبدأت الرحلة في الاتجاه المعاكس اتجاه المعارضة الجافة: انشغلاً عن الدولة ورقعاً لصوت الاحتجاج على عسفها، ولا سيما بالإسلاميين، خاصة وأن هؤلاء - بفضل الله سبحانه - أمكن لهم من خلال: مسك أنفسهم عن الاستدراج إلى رد عنف الدولة بمثله⁽²⁾، وثباتهم

(1) د. خليل الرمضي، مجلة «حقائق» (1992).

(2) شهد د. منصف المرزوقي في حوار أجرته معه صحيفة الحياة اللبنانية، قال: «الله من حدّ تونس أن فيها حركة إسلامية رفعت أن ترد على عنف السلطة بمثله»، (أنظر جريدة الحياة اللبنانية حوار 2000)، كما ذكر الزعيم محمد-

على نهجهم الديمقراطي، وصمودهم الألفا في غياهب السجون والمهاجر، وإقدامهم على تقويم صارم لتجربتهم. ونشره، مسجلين على أنفسهم ارتكاب أخطاء تكتيكية في إدارة المعركة من مثل عدم تشاورهم مع شركائهم في المعارضة لما عزموا على إنفاذ خطتهم في "قرض الخريبات" عبر ضغوط الشارع⁽¹⁾ أمكن لهم بعد محن تشيب من هولها الولدان من إفراغ اتهام السلطة لهم بالإرهاب من كل محتوى حقيقي، ما سهّل على المعارضة الوطنية الجادة مدّ خيوط التواصل مجدداً مع قضيتهم دفاعاً عن مظلمتهم ومساجينهم، باعتبارهم في نظر قطاع من المناضلين الحقوقيين والسياسيين قضية إنسانية، بينما هم في نظر القطاع الأوسع أكثر من ذلك، إنهم طرف سياسي ومكوّن رئيسي من مكوّنات المنتظم السياسي، كادت تغدو الحيلة السياسية في غيابه مواتاً، بل إن الجرأة وتعذيب الضمير لدى بعض المناضلين العلمانيين النزهاء بلغنا إلى حد عدم التردد في القيام بنقد ذاتي، سجل أصحابه على أنفسهم التورّط في أخطاء استراتيجية. إذ استدرجتهم سلطة بوليسية، فاسلة متوحّشة إلى التحالف معها ضد طرف رئيسي في المعارضة، بل رفيق كفاح بالأمس القريب في تعام كامل عن مقتضيات الأخلاق السياسية، وعن كون السلطة القائمة هي النقيض من كل وجه لكل تراث نضالي لتلك النخبة وأحلام شبابها!

كل ذلك بداعية الحرب المقدّسة ضد عدو مشترك: "الخطر الأصولي" المزعوم، في تجاهل لكونه طرفاً رئيسياً في المعارضة طالما مثل مع اتحاد الشغل سداً في وجه سيل قمع السلطة. وكان ذلك ولا شك مسلكاً كارثياً على البلاد والعباد، فضلاً عن تضادّه الصريح مع كل مبادئ الديمقراطية والأخلاق، ما أعطى السلطة الفرصة للانفراد بالاجتماع وقمع كل رأس يرتفع نهاية.

غير أن صحوة قطاع واسع من النخبة عن صمت أو تورّط قد قدّم دعماً مهماً جداً،

« المسمودى أنه إذا كان في تونس استقرار فالفضل ليس عائداً إلى قوة أجهزة الأمن وإنما إلى تعقّل الإسلاميين. » (أنظر في هذا الصدد كتابنا: الخريبات العامة، ص ١٠).

(1) أنظر البيان الشامل الذي أصدرته حركة النهضة سنة 1996 لتقوم هذه المرحلة واستخلاص دروسها، وقد نشرت في كتابه، ص ١٠.

ليس فحسب للإسلاميين، وهم الطرف الرئيسي في المعارضة الذي دارت عليه رحي السلطة في أشرس "حملة قمع عرفها تاريخ البلاد"⁽¹⁾ ولا لفصيل محدود جداً من النخبة لم يتورط منذ البداية مع خطة الاستدراج وتعرض لقدر غير قليل هو الآخر من الاضطهاد مثل مجموعة المرزوقي وابن جعفر وعدد من الشخصيات الأكاديمية، بل مثلت تلك الصحوة منطلقاً لصحوة مجتمعية وظوراً جديداً للمعارضة وإعادة التوازن المحتل منذ "7 نوفمبر" بين الدولة والمجتمع لصالحها. ولقد تعززت هذه الصحوة السياسية بقطاعات رئيسية في المعارضة مثل جماعة حزب العمال الشيوعي و"حركة الديمقراطيين الاشتراكيين" و"اتحاد الطلبة" والتجمع الاشتراكي التقدمي وجمعية المحامين الشبان واتحاد المحامين والنساء الديمقراطيات وأمثالهم.

لقد مثلت هذه الصحوة دعماً مهماً جداً لأهم من ذلك دعماً للجسم الرئيسي للمجتمع وقاعه المختق والمذاس والمسحوق تحت قهر البوليس وأخطبوطه المتمدد عبر شبكة الحزب ولجان الأحياء وسائر جهاز الدولة الذي تحوّل في عهد ابن علي إلى مافيا رهيبة وكابوس متربص بالناس يرقب خطاهم ويعد أنفاسهم ويعيث فساداً في أموالهم وكراماتهم وأعراضهم، ويشلّ جسمهم عن إبداء أي مقاومة لمبضع الجراح الرأسمالي العولمي الرهيب. لقد قلّمت صحوة النخبة الدعم الذي لا بديل عنه من أجل تحريك ذلك القاع المتلصّظ وقواه المختنقة، ولا سيّما بعد أن تخلّى اتحاد الشغل عن دوره التاريخي في الدفاع عن ذلك القاع وتخلّت عنه النخبة وتم إقصاء الإسلاميين، فخرس ذلك القاع وهو النبع الرئيس لمد التغيير لما لم يجد له صوتاً يصوغ خطابه ويدافع عنه.

بدأت أصوات الاحتجاج النخبوي في احتشام، متخلفة عنه أشكل منها العرائض، في تحدّ لسلطة ابن علي المطلقة. ولقد تمثّل أبرز تمظهر لهذه الصحوة السياسية في ترشّح المرزوقي والهاني في انتخابات 94 ثم جاءت رسالة السيد موعدة الشهيرة التي أفضت إلى خروج الديمقراطيين الاشتراكيين بزعامة موعدة والشماري من التحالف مع السلطة. وتنامي أصوات معارضين من داخل المؤسسة النقابية. ومن داخل المنتظم القانوني بروز

(1) شهادة تقرير المجلس الوطني للحرريات بتاريخ 15 مارس 2000.

التجمع الاشتراكي التقدمي بخطاب ناقد لسياسات السلطة. وكانت مجلة "الموقف" أول صوت في البلاد تجرأ على لسان أحد رموزة: الباحث المقتدر عبد اللطيف الهرماسي على التشكيك في أهم مسلمة في إيديولوجية سلطة القمع: أن الإسلاميين حقيقة واحدة بسيطة بلا تنوع ولا تعقيد هي الإزهاب والظلامية!! وكل ما عساه يبدو فيها من تنوع ليس إلا من باب الخداع وتنويع الأدوار للإيهام. غير أن دراسة عبد اللطيف كشفت بما لا يدع مجالاً للشك عن تاريخية الظاهرة الإسلامية وخضوعها شأن كل الظواهر لقانون التطور في علاقة لا تنفصم مع بيئتها، بما يفرض تمايزها من موقع إلى آخر. وكان مفهوماً بسبب ذلك أن يعاقب هذا الفصيل بالإقصاء من وليمة البرلمان⁽¹⁾.

ولقد قدّم التيار المنتلبي للتمرد النخبوي على الدولة بمختلف تشكيلاته - ما ذكرنا وما لم نذكر - السند لقاع المجتمع المقهور، وبدأ التحرك كالعادة بالحركة الطلابية التي غدا فيها اليسار وجهاً لوجه بعد إقصاء الطرف الطلابي الإسلامي مع جهاز الأمن وذراعه الأمني في الجامعة: الطلبة الدستوريين الذين استأسدوا في غياب الإسلاميين وحماية البوليس. ومع ذلك أمكن لليسار الطلابي رغم انقساماته المؤسفة أن يصمد ويوالي المحاولات الجريئة في الاستبقاء على الحد الأدنى من التراث النضالي التليد إغيد للحركة الطلابية التونسية فيقود سلسلة متوالية من الاحتجاجات توجت في ربيع 99 بإضراب عام دام أسبوعين هو الأول من نوعه منذ تم اجتياح الجامعة والبلاد من طرف مد 11/7 القمعي بدءاً بكسر أهم أجنحة الحركة الطلابية: «الاتحاد العام التونسي للطلبة» الذي مثل ظهوره في تاريخ الحركة الطلابية طوراً مهماً جداً من النضج والرشد قطع مع مراوحة ثورية طالت وكانت نتائجها كارثية إن على مستوى التحصيل الدراسي أو على مستوى إدارة الحوار مع الإدارة مما كان يعتبر خطيئة كبرى، أو على مستوى التعايش بين مختلف الاتجاهات اليسارية ذاتها بله مع غيرها، وذلك بأثر ثقافة العنف الثوري السائدة وسط اليسار والتي استغلّمت على أوسع نطاق ضد المخالف حتى من داخل التيار اليساري فضلاً عن خارجه، لقد تمكّنت الحركة الطلابية الإسلامية من تطوير الفكر والممارسة في اتجاه الاعتدال والقبول بالآخر والاحتكام

(1) جريدة الموقف العدد الأول.

لآليات الديمقراطية في حسم الاختلافات ولا سيما بعد أن ترجّحت الكفة في الثمانينات لصالحها وبعد أن تحرّرت هي الأخرى من هذه الثورة المراهقة، فرفعت شعاراً مهماً جداً: "الحرية في الجامعة وخارجها للجميع"، وأدخلت نفساً ثقافياً على مناهل التوتّر السياسي من خلال إقامة الأسابيع الثقافية والدعوية، وأخذت على عاتقها مهمة الدفع إلى إعادة بناء الحركة الطلابية التي انقلب عليها الحزب الحاكم في بداية السبعينيات لما اتجهت صوب اليسار، وعجز الفكر اليساري بشروياته المتطرفة أن يعيد بناءها فتشرذمت.

بينما الإسلاميون قد طرحوا في مواجهة تحكّم اليسار بما سمّاه "الهياكل النقابية المؤقتة" شعاراً: "إعادة التأسيس"، وقبلوا مقترح بعض الفصائل اليسارية في عقد مؤتمر عام يعيد بناء الحركة الطلابية وحسم في كل المسائل الخلافية المطروحة، إلا أن التيار اليساري السائد رفض أي عمل مشترك من شأنه أن يظهر حقيقة وزنه أنه أقلية وهو لما تتطور في ثقافته قيم الديمقراطية إلا أنه رغم فشل مشروع الإسلاميين في بعث حركة طلابية موحدة، فقد نجحوا في القطع مع مرحلة التشرذم فانتمت الحركة الطلابية في منتظمين بعد عقد ونصف من الشتات. وكان ممكناً لولا تراجع السلطة عما اعترفت به وتصميمها على فرض سيطرتها البوليسية على الجامعة ضمن خطتها الشاملة في السيطرة على المجتمع أن يتم تجاوز هذا الاستقطاب الثنائي في الحركة الطلابية واستعادة وحدتها وهي الأصل لا سيما إذا ساعدت على ذلك النخبة العاقلة من الطرفين. وهو هدف لا يزال ممكناً في المستقبل. وهو الرأي الذي كنت عبّرت عنه في سجن بيج الرومي سنة 1982 وأبلغته أبنائنا الطلبة، بما يعيد للحركة الطلابية وحدتها، باعتبارها إلى جانب النخبة أهم صوت معبر عن قاع المجتمع مع التلاميذ والعمل والقطاعات الهامشية.

فهذه القطاعات هي وحدنا التي إذا تحركت مجتمعة مثّلت "الجيل التونسي" الذي لا يمكن للدولة إلا أن تراجع أمانه إذ يذكرها بوجود المجتمع، بل يفرض عليها التنازل ولو الظرفي له بعد أن يكون قد صنع توازناً جديداً معقولاً لا تحدّ معه الدولة مناصاً من قبول التغيير: "رجعنا فين كنّا" بلغة بورقوية فيما يتعلق بسعر الخبز جانفي 1984. وذلك يوم تحرّك قاع المجتمع صانعاً جبلاً في وجهه، لولا أن النخبة لم تكن جاهزة لتقدّم للتغيير سداه

ومشروعه وشعاراته وقيادته، بل كانت حلوة منه منتشية بمكاسب صغيرة، فضاعت فرصة أخرى وأمكن للدولة أن تحتوي بيسر المد الشعبي ومطالب التغيير.

انتخابات 1999:

لقد أشرت لطور جديد من المعارضة بما سبقها وصاحبها ولحقها من أحداث تمرکزت حول فضح السلطة ورفع قدر من الغطاء الدولي عنها وذلك عن خلال ما فتحه تطور وسائل الاتصال ولا سيما عبر الفضائيات من ثغرات في "الغرفة التونسية المظلمة" وفي جدار الصمت الذي احتسى به القمع طويلاً. وكان لقناة «الجزيرة» في المستوى الشعبي وللإعلام الفرنسي ولشبكة الانترنت في مستوى النخبة الدور الريائي في رفع الغطاء عن قمامة السلطة وتعريف العالم بنضالات النخبة التونسية وإيصال أصداها للشعب وللعالم.

ولا شك أنه كان "للمجلس الوطني للحريات" مساهمة معتبرة في هذه المرحلة في تعبئة السلطة خارجياً، وبلورة خطاب سياسي جاد في فضح سياساتها، وهو الخطاب الذي ربما يكون كما ذكرنا قد قدّم لقاع المجتمع وقطاعاته الشبابية التلمذية خاصة بعض مبررات الانتفاض والخروج إلى الشارع، وهو ما مثل أعظم حدث خلال العشرية العنصرية المنصرمة، على اعتبار أن الشارع هو أهم محرك للسياسة، فلا تخشى السلطة شيئاً، بعد هاجس رفع الغطاء الخارجي عنها كما تخشاه وتتهبأ لمواجهته. وإذا كان لكل شعب أسلوبه المناسب لحملة أوضاعه في التصدي للظلم إذا حاق به وبلغ مداه، وكان الشعب الجزائري - مثلاً - كما ذكر الأستاذ عبد الحميد مهري⁽¹⁾، قد اعتاد عندما تنسد في وجهه كل السبل ويشتد خنق الظلم عليه أن يخرج إلى الجبال، فإن الثابت أن المكافئ لجبال الجزائر في تونس هو الشارع، الشارع وحده في تونس هو الذي تشيد فيه وبه الجماهير جبلاً في وجه السلطة. ربما هي عبقرية الجغرافيا كما يدعوها بعض المفكرين. ولذلك مثل خروج الشبيبة التلمذية خلال شهر فيفري (شباط) من العام الحالي (2000) في مناطق كثيرة من الجنوب وانتقل التحرك كالعادة بعد فترة وجيزة إلى العاصمة، أجل مشهد لأصالة شعب تونس النضالية وذكائه

(1) في محاضرة ألقاها في لندن سنة 1988.

وحيويته، والرأسمل الرمزي المتبقي في حياة اشتد بؤسها حتى كاد يشيع اليأس من شعب تونس لولا نقاط مضيئة، منها صمود المساجين في أحلك الظروف وصحوة متزايدة للنخبة، هذه الانتفاضة الشبابية المباركة التي تميزت عن سابقات أضخم منها بما وجدته هذه المرة من دعم لحبوي واسع خلافاً لانتفاضة سنة 1984 . فكانت الدقات الأولى لساعة الحقيقة في تونس وبداية بطلان السحر والتعبير البليغ عن أن شعب تونس البطل لم يقض نحبه، بل لا يزال هنا وهناك تنبض شرايينه بالحياة، ولم تفقد عبقريته قدرتها على صناعة الجبل في وجه دولته المتغولة المستظهرة عليه بوضع دولي مختل بالكامل لصلحها. وبذلك عادت السياسة أي حركة الشارع سبيلاً وحيداً لتعديل ميزان القوة بين الدولة والمجتمع. وإذا أمكن للسلطة أن تتكتم على بداية ظهور الجبل في "أدغال تونس" التي احتاج اكتشافها أكثر من أسبوعين حتى تمكن صحفي مغامر هو ابن بريك ومناضلة حقوقية جريئة هي السيئة سهام بن سدرين من اقتحام تلك الأدغال البوليسية لينقلا إلى العالم قصّة الانتفاضة التلمذية المجيدة التي كانت في بعض مواطنها من القوة أنها لم تترك رمزاً من رموز الاستبداد إلا آتت عليه، فإنها قد باءت بالفشل في إخفاء الجبل لما ظهرت طليعته أشد بروزاً في العاصمة، حيث أضعف النور قدرة اللصوص على التستر على جرائمهم.

دلالة هذه التطورات:

لقد حملت هذه التطورات دلالات بالغة على اتجه التاريخ بتونس:

- 1- ظهور الملك في الداخل والخارج عارياً في صورته الحقيقية: نظاماً بوليسياً فردياً متوحشاً وفاسداً، وذلك بعد أن أسقط صمود المساجين ونضال النخبة وضغوط الخارج الإعلامية والسياسية، مع انتفاضة الشارع الحلل الزائفة التي طالما خدع بها الناس. وذلك ما أفقد خطابه تونس كل مصداقية حتى غدت مضغة في أفواه كل المؤسسات الحقوقية والقوى التحررية في الداخل والخارج. وكانت بطاقة التوقيف التي أصدرها القاضي السويسري ضد عبد الله فلان خلال استشفائه بجنيف ولم يفلت منها إلا بالفرار وقناني الدواء مربوطة إلى عنقه، كانت كافية إلى جانب عرائض الاحتجاج للقوى الحية في الداخل وتحركاتها الميدانية

للتدليل على مدى تدهور سلطة ابن علي، كما تجلّت سافرة وحشية السلطة البولييسية وطبيعتها الأوليغارشية وخواء مؤسساتها من الشرعية ونهبها للثروات، وانفضحت السياسة الثقافية التفسخية المتحللة من كل خلق ودين المصادمة لكل فكر جاد.

2- عودة الشارع كما تقدم بعد انسحاب طويل حتى ظن به الموت، وذلك باعتباره العامل الرئيسي في تحريك السياسة كما قدمنا، والمرآة التي تنعكس عليها حالة الناس، والحرار الذي تقاس به علاقتهم بالسلطة وتصورهم لمدى قوتها وضعفها وتماسكها وعلاقتها بالعالم. إذ الشارع يختلف عن النخب التي قد تحركها المبادئ أو الحسابات الخاطئة، بينما البحر لا يتحرك أمواجه ولا تشتد إلا بتوفر جملة من العوامل، فما دام الناس يندركون - بحسبهم العميق وتجاربهم المتراكمة - أن السلطة لا تزال قوية متماسكة فمهما بلغ بطشها بالنخبة لا يتحركون رغم تلّهم لها بل يتركونها لمصيرها، فإذا تحركوا فذلك مؤشر لا يخطئ على حصول تحولات نوعية في علاقتهم بها، وإدراكهم لما دخل عليها من وهن ولما تعانيه من ضغوط خارجية ولبلوغ وظائفها عليهم حداً لا يطلق فتنتلقى الستهم بتقدمها وتحريكها فالسخرية منها سرّاً ثم علناً، فإذا أحسّت النخبة بنبض الناس وصاغت الأهم في خطاب معارض قوي تكون قد فتحت الطريق أمام قطاعاتهم الأكثر إحساساً بالظلم، أعني الشباب لتبدأ مسيرة التخلّي وصناعة الجبل: أي الخروج للشارع، مقيمين توازناً جديداً مبشراً بالتغيير، معيداً الحيلة للسياسة، مقدّماً السند للنخبة، وهو ما قد بدأ فعلاً، من خلال انتفاضة التلاميذ في الثالث الأول من سنة 2000 التي وضعت مؤشرات شك عميق حول معجزة التنمية المدّعة والتي يلوح بها سحرة الفرعون كلما وُجِّهوا بنقد ملف السلطة السياسي والحقوقى.

المعتاد في السياق التونسي أن يتسارع نحو تيار الاحتجاج شعبياً وفي مستوى النخبة بثلاقي جناحيها العلماني والإسلامي في اتجاه بروز الجبل وارتفاعه، حتى يغدو التغيير محتملاً. وهو ليس بعيداً، لا سيما مع وجود مؤشرات على تملل اتحاد الشغل وضيق شديد بتراجع مستوى عيش العمال أمام التهاب الأسعار. منتظر ألا يطول الوقت أكثر قبل التحلق اتحاد الشغل بقوى التغيير فتكون شروط التغيير قد أخذت طريقها إلى الاستكمال، إذ التغيير هو

نقطة اللقاء بين انفصال النخبة عن الدولة وتقارب جناحيها في معارضتها، لتصنع خطاب التغيير + حركة الشارع + انفصال اتحاد الشغل عن الدولة + رفع غطاء الدعم الخارجي + عزلة عن الوضع العربي + انتفاء الفيتو الأجنبي⁽¹⁾

3- تطور مهم في وسط النخبة، فقد تسارع تيار انشقاقها عن السلطة بل تنافسها في الجراءة على نقدها سياسات ورموزا وانتهاك محرماتها حتى طل الأمر رأس الدولة ذاته على ما يحيط به ذاته من قدسية ورعب. فلم تقف الجراءة عليه عند حد ارتفاع الأصوات بما يشبه الإجماع داعية لإنهاء مهمته سنة 2004 بل تجاوزت ذلك المطالبة برحيله الآن (مقل ابن بريكذابن علي 13 سنة باسطة). والجدير بالملاحظة في هذا الصدد أنه بقدر ما يكون الخطاب النقلي للسلطة أجراً بقدر ما تكون شعبية صاحب الخطاب أرفع.

كما تنامي الاتجاه لانتهاك محرمات الدولة في مجال آخر لا يقل قدسية عن شخص ابن علي أعني به موضوع الإسلاميين: دفاعا عنهم ولقاء بهم والحديث عن التعاون معهم. بينما ظل هذا- أيضاً- طوال عشر سنوات خطاً آخر أحمر، بل خطاً للثأر. من اقترَب منه عرض نفسه لكل أسلحة السلطة ونهش كلاب حراستها. ومع ذلك فالإنجاء ثابت، بل مسارع صوب الدفاع عن مظلمتهم في شكل المطالبة بالعفو التشريعي الذي غدا مطلباً وطنياً والدعوة للقاء بهم استيقاناً بأنه لا ديمقراطية مع الإقصاء ولا تغيير من دون الإسلاميين. ولقد بلغ الاجترار على السلطة وتركي صورتها في الداخل والخارج درجة لم يعرفها العهد

(1) ذكر المناصير، منتصف المروقي تعقيباً على نجاح القائمة المستقلة القريبة من المجلس الوطني للحرريات في حظها السياسي في انتخابات رابطة حقوق الإنسان: لقد تحررت اليوم إحدى أهم مؤسسات في المجتمع المدني من قبضة السلطة وسنأصل من أجل تحرير المؤسسة الثانية "اتحاد الشغل". وكان طرد أمية العام إسماعيل السحباي والرج به في السجن محاولة لاحتواء سطح القاعدة الثغرية ونقلها على القيادة المتدنية للسلطة وضعفها المتضاعف من أجل التغيير ولكن جهات. ولما صافت السلطة ذراعاً بالقيادة الجديدة للرابطة وفشلت في احتراقها بأي عنصر أقدمت في حماقة وهنع على حثها غير أن قيادتها الشرعية المتحذرة تعادلت ذلك القرار وأعلنت مواصلة مهامها، غلق المروقي: أن الرابطة بذلك تنتهج النهج الصحيح الذي اتبعه المجلس الوطني للحرريات مهتداً بشعار "حارس حرّيات ولا نقاب لها" وهو في الحقيقة صيغة أخرى لشعار "قرص الخريبات" الذي صكته الحركة لمركبتها مع السلطة سنة 1990-1991. إذ الحقوق تنزع النزاعاً وما هي هدية يعود لها سلطان.

البورقوبي حتى في أشد حالات ضعفه ومرضه.

4- اشتداد وطأة الاختيارات الاقتصادية الخاطئة والنهب المنظم للثروة الوطنية لصالح العائلات المرتبطة بابن علي مما غدا حديث الخاص والعام وتشكّي رؤوس الأموال الوطنية بسبب انعدام الشفافية في عملية الخصخصة مثلاً، حتى غدت الثروة العامة ملكاً خاصاً وكلاً مستباحاً لعائلة ابن علي وحاشيته. إن اشتداد وطأة هذه الخيارات الاقتصادية العولمية المتحالفة مع المافيا وتسارع ظهور آثارها السلبية على جمهور الناس: بطالة وإفلاس لقطاع واسع من المؤسسات الوطنية الاقتصادية وتفاقم المديونية والرشوة والفساد والافتقار الموازي والصفقات المشبوهة ولد مزيداً من النعمة على الدولة، وغلّي الاستعداد للاحتجاج والانتفاض والهجرة إلى الخارج وخاصة في أوساط الشباب حتى غدت تجارة تهريب الشباب للجزر الإيطالية عبر قوارب الموت من أنشط التجارات. وهو ما يسفه مرة أخرى دعاوى المعجزة الاقتصادية إذ الرهان على تنمية في إطار نظام بوليسي لا يقل وهماً في مثل هذه الحالة عن الرهان على ديمقراطية دون إسلاميين.

5- ظهور بوادر ارتباط السلطة والإيهام بالتراجع: وذلك تحت وقع تنامي إحساسها بسقوط جدار برلين من قلوب الناس، جدار الخوف بعد أن بلغ سيل ظلم الحاكم الزبّي وأنس الناس منه بوادر الوهن واضطراره لتقديم بعض التنازلات تحت وقع الضغوط. وكان تعامله مع قضية ابن بريك وأخيه الزغلامي وحديثه المباشر عن حق المواطن في جواز السفر وإن يكن عارياً كالعادة عن كل مصداقية هو بعض مؤشرات هذا التراجع أمام الضغط الفاعل، ما دل على خطأ ما يروّجه عن نفسه أنه من القوة بحيث لا يتراجع تحت أي ضغوط. وجاء ذلك على إثر تحرك الشبيبة مدعومة من عامة الناس ومن النخبة ومن الخارج، وبلغت جرأة الناس حد رفع الأمهات أصواتهن بالزغاريد تشجيعاً لانتفاضة تلاميذ المدارس. وإلى حد غدا معه رمز الدولة المخيف: الشرطي، موضع السخرية ولا سيما بعد ترنّد رئيسه وتفكيره ولو إلى حين في التنصل من المسؤولية وإشاعة التخلص من رؤوس كبيرة في جهازه في حال من الاضطراب والخوف من الناس لا يحسد عليها، فتساقطت بسرعة إلى حد ما حالة الرهبة منه لا سيما مع تفشّي الارتشاء في أوساطه. وبلغ من المهانة أن غدا أحياناً معرضاً

لردود أفعال المواطنين على عجزه وظلمه اشتد به القلق والاضطراب والخوف من المستقبل وهو يرى حجم النهب الذي يقوم به رؤساؤه، ويلمس غضب الناس ويسمع ويرى كيف أن رئيسه بدأ يتملص من مسؤولية براكين الغضب ليحيلها عليه، شأن ربان السفينة، إذا اتجهت إلى الغرق رمي بأهون مقتنياته عليه. ولقد كشفت أحاديث ابن علي شبه المباشرة لأول مرة في تاريخه -ويقطع النظر عن مدى رشاقته- كشفت للناس بما لا يدع مجالاً للشك حقائق مهمة جداً ناطقة بشعور الحاكم بانهايار وضعه وتقلصه من المسؤولية مما اجترح ويجترح أعوانه من انتهاكات منهجية للقانون والأخلاق. وهو بذلك لم يفعل شيئاً غير أنه زاد في توهين أجهزته وأذرعه القمعية وتركها ولو لوقت قصير في العراء وجهاً لوجه أمام الناس متلبسة بمخالفة القانون، في حل من الارتباك، فأنى لها بعد ذلك أن تواصل ما اعتادته من القمع والدوس على القانون والصمود في وجه مواطن قد أخذ يخلع عنه رداء الخوف ويجد "التشجيع" من الرئيس على المطالبة بحقوقه. باختصار إنه بقطع النظر عما في تلك الأحاديث من هزال خطابي! فإن الثابت أنها كشفت عن اضطراب السلطة، وهلعها وتحولها من موقع الهجوم على المجتمع، إلى موقع الدفاع لرد هجومه المتصاعد. صحيح إنه مجرد كلام مزاجي للاستهلاك فارغ من كل محتوى إلا عتوى واحداً بداية اضطراب الدولة ومرادونها فكرة رفع الغطاء عن أعوانها تملصاً وبحثاً عن مهرب للنجاة من الغرق.

6- انفجار ثورة الاتصال التي جعلت الستار الحديدي الضروري لكل ديكتاتورية بلا معنى. كما أكد ذلك فرعون لقومه أنه لا حق لهم أن يروا إلا ما يأذن لهم به ﴿ ما أرىكم إلا ما أرى وما أهديكم إلا سبيل الرشاد ﴾. إن انفجار ثورة الاتصال كسر احتكار الديكتاتور لأذان الناس بعد أن انفتحت على مختلف الأصوات. وما من شك في أن دور الفضائيات ولا سيما "الجزيرة" بالنسبة لعموم الناس وخاصتهم ودور الانترنت في أواسط المتعلمين ذو فعالية بالغة في تسريع حركة التغيير وفك قبضة الطاغية عن رقاب الناس، حتى أنه يمكن التأريخ لمراحل تطور الأحداث في البلاد ببعض برامج قناة الجزيرة.

7- ظهور بوادر قلق لدى كثير من الأوساط الحكومية في مؤسسات تنفيذية وقضائية

وأمنية وإعلامية وحزبية أمام تدهور الأوضاع وارتفاع وتيرة الغضب والضغط من الداخل والخارج، مقابل ذلك تضيق دائرة القرار أكثر فأكثر وانفراد ابن علي وحاشيته الخاصة بالتقرير في الكبير من الشؤون والحقير على حد سواء، ما جعل من الوزراء مثلاً ناهيك عن مجلس باردو لا يختلفون كثيراً من جهة المساهمة في تقرير سياسات الدولة بما فيها سياسات وزاراتهم عن حجابهم. وكثيراً ما تلقوا التعليمات من عناصر مافياوية لا تحمل أي صفة رسمية.

ولقد شهد الصحفي ابن فضل أن مسألة ابن بريك مثلاً، كانت تدار من القصر مباشرة، ناهيك عن مسائل تافهة من مثل توزيع العلف على الفلاحين وبنه بيت لعجوز في قرية نائية أو شق طريق ريفي، أو التقرير في شأن الملف الاجتماعي الصحي لزوجته معارض، بل صندوق الضمان الاجتماعي.

8 - تزايد عزلة السلطة وحلفائها داخليا وخارجيا:

أ- داخليا: من خلال تسارع حركة المعارضة التخويبة عنها وتساعد تبرم الناس من أعوانها ووطء سياستها وتفاقم نهب الأرزاق، وخنق كل صوت معارض والتعويل أكثر فأكثر على أجهزة الأمن والمافيا في التعامل مع كل الملفات ما نقل التبرم إلى حالة غليان وجراة على النقد والسخط، بلغ حد الخروج إلى الشارع، كما تقدم، مما هو منذر ومبشر بقرب خروج البحر.

ب- خارجيا:

في المستوى الإعلامي: اشتد الشجب لسياساتها وتجاوز حدود المنظمات الحقوقية بما فيها التابعة للأمم المتحدة ليمتد إلى المستوى الإعلامي في شكل حملة تشهير واسعة لسياساتها المتعلقة بمسألة حقوق الإنسان والحريات، على الصعيد الأوروبي - ولا سيما في فرنسا، وذلك بعد دخول السلطة فيما يشبه معركة كسر عظم مع إعلام هذا البلد الناقد و على الصعيد العربي: ولا سيما الصحافة الجزائرية، وقناة الجزيرة وهي أعظم جهاز إعلامي عربي اليوم، ما شكل ضغطاً على صناع السياسة الغربيين واضطّرهم إلى التعبير

عن تبرمهم من مستوى انغلاق شريكهم وتضاعفه مع كل معيار لنظام حديث، ومطالبتهم إياه رسمياً بالانفتاح، لا سيما وقد ارتفع شبح ما يسمونه "الخطر الأصولي" الذي أحرس أصواتهم والعدد الجرم من النخبة عن الهمس بلخف كلمة احتجاج خلال إعمال الموضع في الجسد الإسلامي، إلى أن امتدت الضربات الموجعة لتصل إلى الديمقراطيين، ولا يبعد اليوم إن لم يكن قد حلّ فعلاً الذي يغدو فيه ابن علي عبناً ثقيلاً على نفس المصالح والجهات التي أتت به، بعد استيقانها من تحجره وعجزه عن الاستجابة للحد الأدنى المطلوب من نظام حديث شريك لأوروبا كفيل بتحقيق الاستقرار.

- ولقد زاد من عزلة السلطة في المستوى الديني وأفضل سياساتها في تخفيف يتابع الإسلام وثقافته ما تقوم به الفضائيات العربية من توعية دينية من خلال عدد من رموزها المشهورين مثل الشيخ القرضاوي الذي ما فتى يتبّه إلى ظاهرة التطرف العلماني في تونس بما لا نظير له في أي بلد آخر في عالم اليوم. وكما مثل كتاب: «صديقنا الجزائر ابن علي» للصحفيين الفرنسيين تيركو ونيكولا بو ضربة موجعة جداً لصورة السلطة الخارجية في المستوى السياسي والحقوق، فقد مثل كتاب الشيخ محمد الهادي الزمزمي: «تونس الإسلام الجريح»، وأحدث كتاب للشيخ العلامة القرضاوي: «التطرف العلماني في مواجهة الإسلام» نموذج تونس وتركيا⁽¹⁾، خطوة متقدمة في فضح التطرف اللائكي للسلطة في علاقتها العدائية بدين البلاد وتراثها مما كانت له مساهمة معتبرة في عزلها في المستوى الإسلامي. وتفجير موجة متعاطفة من التدين في كل المستويات، وبالأخص في مستوى الشباب كأثر لتلك التوعية التي مثلت استجابة مناسبة لطلب متعشش على الهوية وعلى المعنى والقيمة، بما يحفظ الحد الضروري مما يحتاجه مجتمع مسلم.

9- تفاقم شذوذ صورة السلطة: ولقد زاد من العزلة النسبية للسلطة وتفاقم وضعها الاجتماعي وشذوذ صورتها السياسية التطوّرات الحاصلة على الصعيد الإقليمي والعربي والإفريقي:

(1) القرضاوي، يوسف، «التطرف العلماني في مواجهة الإسلام: نموذج تونس وتركيا»، (لندن: المركز المغربي للدراسات والدراسة، الطبعة الأولى، 1421-2001).

أ- على الصعيد المغربي ظلت تونس طيلة عشرية التسعينيات العصبية ينظر إليها على أنها واحة استقرار وازدهار في محيط من الزلازل، فافادت من ذلك أيما استفادة أكان من جهة تهافل الدعم الخارجي عليها لمنع انتقال "العدوى" إليها وحتى تبقى دعامة رئيسية للأمن الأوروبي في المنطقة، أم كان من جهة تحوّلها رئة وحيطة تنفس بها ليبيا، ومركز التّضّيع الرئيسي للجارين. أما وقد ارتفع الحصار عن الليبيين، فقد انقطع هذا المورد الهام جداً دفعة واحدة محدثاً ضرراً فادحاً باقتصاد الدولة وموارد الناس وبخاصة في منطقة الجنوب بكاملها. وكان لانتفاض شبّيته العارمة شهر فيفري (شباط) عام 2000 علاقة بحالة الاختناق التي آلت إليها المنطقة بعد انقطاع مورد الغذاء الطرقي، وحالة الجفاف، لا سيّما والليبيون لم يكتفوا غضبهم على الطريقة غير الكريمة التي عوملوا بها في مخيمهم، والتي بلغت حد الإهانة، والإذلال طيلة سنوات حصارهم، ولذلك سارعوا إلى فرض التأشيرة على آلاف التونسيين الغادين والرائحين على ليبيا كل يوم بحثاً عن مورد رئيسي لعشرات الآلاف من العائلات. ورغم أن التأشيرة رفعت إلا أن الغضب والرغبة في الثأر لم ترتفعا، وكان أثرهما واضحاً على تضييق حجم التباطؤ، ومنع شركة تونس الجوية بالذات لعدة أشهر من الرسو في المطارين الرئيسيين، طرابلس وبنغازي.

والأمر لا يختلف كثيراً فيما يخص الجزائر: فمن جهة انتقل هذا البلد الكبير المؤثر في وضع تونس من سياسة الاستئصال إلى سياسة الوئام الوطني حتى مع إسلامييه المسلّحين، ما أفقد الاستنصاليين التونسيين سنداً قوياً جداً. ومن جهة أخرى، فإن نفوس الجزائريين في مناطق الحدود خاصة تفيض بالنقمة على الحكم التونسي، بأثر ما عانته عشرات بل مئات الآلاف منهم، من فظاظة وغطرسة الأمن التونسي، شأن اللّثيم عندما يشعر بالانتصار ويأنس من الكبير ضعفاً فيستأسد، ولا يقرأ لتبدّل الأيام حساباً.

ولم يكتفِ الرئيس بوتفليقة، وهو يتلقى مرّ الشكاوى، كلما زار الولايات الشرقية الحاذية لتونس غضبه على السلطة التونسية، حتى بلغ حد التهديد. وهكذا استبداد لا تعرف شروره حدوداً: فهاهو يفتح جروحاً في علاقة بلادنا مع جيرانها، بينما الحكم لا يزال يتحدث بفجاجة عن وحدة المغرب العربي بنفس الصفاقة التي يتحدّث بها عن الديمقراطية

لقد تأصل في ثقافة التونسيين أنهم الأكثر تنقفاً في المنطقة، والأحق تبعاً لذلك بنظام أفضل، وكان واقع الحال خلال سنوات مديدة مقنعاً للتونسي، حتى إذا انطلقت مسيرة الديمقراطية في الجزائر أواخر الثمانينات صاروخية ضاقت النظام التونسي ذرعاً وارتفع سقف مطالب المعارضة وتجاوز الإسلاميون بحماسهم الحدود ولم يستعد نظام تونس توازنه ويتنفس الصعداء إلا بانهيار التجربة، فاقنعت التونسي على مضض بأن حاله على تعاسته أقل سوء من جيرانه، إلا أن هواجس السلطة عاودتها وهي ترى الجزائر تتعافى وتعرف إعلاماً حراً وانتخابات إلى حد ما تنافسية ورئيساً مقنعاً، ناهيك عن الخطوة الهامة التي قطعها المغرب في اتجاه الديمقراطية، وتسويته للملفات الحقوقية، واستيعابه لكل مكونات مجتمعه، بما في ذلك الإسلاميين في ظل نظام التناوب. كل ذلك ليس من شأنه إلا أن يرفع منسوب التوتر والاعتراب لدى الحكم في تونس كما يرفع منسوب القلق لدى الناس وسقف مطالبهم وأساليب احتجاجهم وهم يرون العالم من حولهم يتقدم وهم يتراجعون.

ب- وعلى الصعيد العربي ظلت مسألة ما سمي بالتسوية محور الأساسي للسياسة، وتوزع العرب بين متحفظين حذرين من التسوية مع العدو الإسرائيلي وبين مهزولين وكان الحكم في بلادنا للأسف في طليعة الزمرة الثانية، تحت ضغط الأمريكيان وضغط النفوذ الصهيوني، المتصاعد في البلاد، بسبب حجة السلطة إلى هذا النفوذ اقتصادياً وسياسياً وأمنياً. وكان الظن أن مسار التسوية ماض قدماً بلا رجعة، ففقر نظام ابن علي إلى مقدمة الركب يقدم لنفسه، ظناً منه أن قطار التسوية أقبل ولن يتوقف فليكن فيه رأساً فتبادل التمثيل مع الكيان الصهيوني، فلما تباطأ وتعثّر مسار التطبيع حتى توقف وجدت السلطة نفسها في حرج شديد، لا سيما بعد أن توترت الأجواء واشتدت عجرفة يهود وقرر العرب تجميد حركة التطبيع، فارتبكت السلطة ولجأت إلى الكذب والمناورة، بالإعلان حيناً عن سحب بعثتها من إسرائيل لكن اليهود يسارعون إلى التكذيب مؤكدين استمرار مكتبهم بتونس. وما إن تبدو بوادر عودة مسار التفاوض مع الفلسطينيين حتى تعلن السلطة عن استئناف التمثيل بزعم مساعدتها للفلسطينيين مع ما يحدثه ذلك من شرخ في التضامن

العربي وخذلان للسوريين والفلسطينيين واللبنانيين، ولمصر بالذات التي تشعر أنها مستهدفة بالحصار والعزل من وراء خطة التطبيع الإسرائيلية الرامية إلى تمزيق الصف العربي، وتزعم إسرائيل للمنطقة بديلا عن مصر وعن الدول العربية اغورية في المنطقة: سوريا والسعودية والجزائر. باختصار إن رهان السلطة على خيار التطبيع والحرولة جعل علاقتها مع أهم الدول العربية في حالة تؤثر مكتوم، لا تغطيه غير ضرورات المجاملة الدبلوماسية.

ج- أما على الصعيد الإفريقي، فإن تطور الحزام الإفريقي المغربي في اتجاه الديمقراطية من خلال تنظيم انتخابات تعددية على قدر معقول من النزاهة حققت على نحو ما جوهر الديمقراطية: التداول السلمي للسلطة. ولعل أقرب بلد إفريقي فرانكفوني لتونس، لما به صلات خاصة هو السنغال. لقد حقق هذا البلد رغم تخلف مستويات التعليم والدخل عن تونس تنمية سياسية مهمة جدا إذ انتقلت السلطة فيه بشكل سلمي من زعيم إلى آخر ومن حزب حاكم إلى حزب معارض، وحصل ذلك في بلدان إفريقية أشد فقرا مثل مالي والنيجر وغامبيا وتزانيا والمالوين. فضلا عن جنوب إفريقيا ونيجيريا بما يسفّه مقولة الارتباط الختمي بين الديمقراطية والازدهار الاقتصادي، إلا من جهة أن غياب الديمقراطية منذ بناتها اقتصادية ولو بعد حين بسبب غياب الشفافية والمحاسبة وفساد الفساد في الأنظمة الدكتاتورية. إن الفقير يمكن أن يكون نشطا ونزيها وباخضلة ديمقراطية ومرشحا للشراء بينما الغني المستبد هو بالضرورة فاسد مرتش بما يجعل غناه مهندا.

10- فشل أهم ركن في أيولوجية السلطة والمتمثل في استئصال الإسلاميين وعزلهم نهائيا وتجريمهم وإبادةهم نهائيا من خلال تحويل الدولة كلها أداة قمع شاملة لهم. أمنيا وقضائيا وثقافيا وديبلوماسيا واقتصاديا⁽¹⁾ والتعاون في المستوى الخارجي مع كل الأجهزة الأمنية والدبلوماسية لمطاردة العناصر الإسلامية وملاحقتها عبر الانترنت بالجرائم المفتعلة، والتجريض في كل مكان على الإسلاميين لربطهم بالإرهاب وإخراجهم في صورة واحة

(1) انظر دراسة الاقتصادي التونسي محمد بن رمضان حول تحليله لاتفاقيات الشراكة وحلفائها الدبلوماسية المتمثلة في القضاء على الأصولية من خلال القضاء على حيز الفقر.

مبسطة هي "الظلامية" و"الإرهاب" و"طاعون العصر" الذي يجب أن تشن عليه الحرب المقدسة. ومع ذلك فقد صمد بفضل الله آلاف من خيرة شباب تونس ورجالها ونسائها في مواجهة سلطة متوحشة تجدد دعماً هائلاً من قبل قوى دولية مهيمنة حاققة على الإسلام وأهله، في ظروف مناسبة لها جداً. وصمدت أسرههم تحت القصف الرهيب، كذا صمد خطابهم الإسلامي الديمقراطي الأصيل، وكانت عشرية عصبية لم يكذب يعرف لها تاريخ تونس مثيلاً. وهامي الرياح التاريخ تهب في الاتجاه المعاكس صوب عزلة السلطة، من خلال فشل خيار الاستئصال الذي لم تدخر وسعاً خلال عشرية بكاملها في تسويقه للعالم وللدول العربية والإسلامية على أنه الخيار الوحيد الممكن واليسير في التعامل مع الإسلاميين. وكان سعيها المحموم يعيد للذاكرة قصة بطرس التناك صاحب الخمار الذي عرف زمن الحروب الصليبية بسيره في كل أرجاء أوروبا منتقلاً على ظهر حماره محرضاً على حرب المسلمين. أما بطرس التونسي (ابن يحيى) وزملاؤه فقد كانوا يعبرون القارات أسرع من الزوابع والغربان وظلام الليل نافخين في طبول الحرب ضد الإسلام والإسلاميين، غير أن اتجاه الرياح قد تغير بعد أن اكتوت الجزائر بنار الاستئصال وجنحت معظم الأطراف إلى السلم والوئام واتجهت إيران إلى الاعتدال في تفوق ديمقراطي على كل محيطها وأثبت إسلاميو تركيا فساد ما روجه الاستئصاليون عن استعمال الإسلاميين للديمقراطية مجرد أغراض الوصول للسلطة ثم يتركونها ظهرياً، فلقد حكموا ديمقراطياً ثم تركوا السلطة تحت ضغط العسكر العلماني دون أن يتنادوا إلى السلاح.

وفعل قريباً من ذلك إخوانهم في الأردن واليمن ولبنان وغيرهم، بما شهد على تطوّر وتنوع وتعدد واختلاف الظاهرة الإسلامية من قطر إلى آخر، بل في نفس القطر، وذلك حسب نوعية التعامل معها ونوعية الاجتهاد الإسلامي الذي تأثرت به. غير أن الوسطية والاعتدال هما سمت العام في مجرى التيار الإسلامي وليس التشدد والعنف.

ويمثل حدث دخول الإخوان المسلمين البرلمان المصري قاعة لحركة المعارضة وطرفاً أساسياً في المجتمع المدني، بداية لمسار جديد - إن شاء الله - لا في علاقة أقوى دولة في المنطقة بأقوى وأعرق حركة إسلامية فحسب وإنما في علاقة التيار الإسلامي بغيره من التيارات

وبالحكومات الوطنية، وذلك بسبب المكانة القيادية لمصر في المنطقة. ولقد برهن الإخوان مرة أخرى على مستوى عث من الحكمة السياسية والغيرة الوطنية والحرص على استقرار البلد وتضامن قواه أشد من حرصهم على الانفراد بالنفوذ والاستحواذ. وهو ما تحتاجه مرحلة التحول التي تمر بها أوطاننا: التعاون والتضامن والتشارك بئد التغالب والصراع المفتوح.

أما حزب الله فقد ضرب مثلاً رائعاً إن في مستوى التعامل مع الاحتلال، فصرغ في الرغم أنف الجيش الذي لا يقهر سواء أكان على مستوى فدائيه العالية وتقنياته الراقية التي دوخت جنرالات الجيش الذي لا يقهر! أم كان في مستوى ممارسته الوطنية الديمقراطية الراقية مع شعبه ودولته. وهو مثا آخر ينضاف إلى أمثلة عديدة منها حركة حماس في فدائيتها العالية ورفضها المطلق الاستدراج إلى حملة الفتنة والتقاتل الداخلي مهما سلطت عليها من مظالم ذوي القربى. وليس من شأن كل ذلك إلا أن يسقط عاجلاً أو أجلاً ما يروجه الاستصاليون عن نمطية الحركة الإسلامية وإرهابيتها وأوهام فشلها وسقوطها بينما كل الشواهد دالة على أن الإسلام الأكثر جاذبية والأسرع نمواً وانتشاراً بين كل المعتقدات والمذاهب التي تشكو جميعاً حالة شيخوخة وترهل.

وهكذا بدأ الغيم حول الحركة الإسلامية الذي تلبّد في أعقاب حرب الخليج واستفاد الاستصاليون في تونس والجزائر من استخدامه لفرض هيمنتهم على المجتمع كله، بدأ ينقشع. ومقابل ذلك بدأت مظلمة حركة النهضة يزداد الاقتناع بها داخلياً وخارجياً، بعد أن تبين الرشد من الغي؛ وفشل الرهان على "ديمقراطية" السلطة وإقصاء الإسلاميين. ومؤشرات هذه الصحوة واضحة: من مثل اتساع المطالبة بالعفو التشريعي العام كما تقدم، والدعوة إلى الاعتراف بكل الاتجاهات السياسية دون استثناء، والظعن في قانونية الأحكام التي أصدرتها محاكم استثنائية ضد الإسلاميين، فضلاً عن الشجب المتزايد لللف السلطة الحقوقي داخلياً وخارجياً ومعظم ضحاياه إسلاميون. كما يبدو هذا المسار في أشكاله العليا بادياً في اللقاءات المتكررة بين الحركة الإسلامية ورموز المعارضة الوطنية العلمانية. وكان

نموذجها البيان المشترك الذي صدر بإمضاء حركة الديمقراطيين الاشتراكيين والنهضة⁽¹⁾ ومثل وثيقة مهمة جداً إن في مستوى الدلالة السياسية على خطوة متقدمة على طريق وحدة مضامين النضال الوطني وإنهاء مرحلة تشردم المعارضة وضرب بعضها ببعض للسيطرة نهائية على الجميع واغتيال السياسة، بما يعنيه ذلك أيضاً من توفير مقوم أساسي من مقومات التغيير ألا وهو ردم الهوة بين جناحي الحركة الوطنية العلماني والإسلامي ووضع اللبنة الضرورية لجهة وطنية تقود التغيير وتقدم البديل وتعيد التوازن المختل بين الدولة والمجتمع وتضع حداً نهائياً لسياسات الإقصاء والاستئصال. ولا شك أن البلاد أحوج ما تكون لهذه الخطوة رغم الثمن الباهظ الذي يمكن أن يدفعه الطرفان ولكنها خطوة في اتجاه التاريخ كما ذكر الصديق الأستاذ محمد مراعاة، بما يجعل أي تضحية مجزية المردود.

ولا يبعد وقد فشلت خطة إقصاء النهضة وضرب المعارضة بعضها ببعض أن تلجأ السلطة إلى البحث عن بدائل مزيفة عن النهضة تهرباً من الحقيقة، التي لا يمكن الاستمرار في إنكارها إلا بالاستمرار في رفض السياسة والرهان على القمع والإقصاء مما غدا باهظ التكاليف وغير قابل للاستمرار بعد أن أخذت عناصر التغيير تتجمع.

وللتذكير فإن الموقف من مظلمة النهضة مثل محوراً أساسياً لتصنيف المعارضة بين معارضة مدججة أثبتت خطة الاستئصال للإسلاميين ومثلت يومها غالبية النخبة في المعارضة والمجتمع المدني، وبين معارضة وفيه لما تدعو إليه من الديمقراطية وحقوق الإنسان، من دون تمييز وانتهازية، فاستنكرت الهجمة الوحشية على النهضة رغم أنها كانت يومئذ مجرد أقلية.

وبعد عشر سنوات لا يزال هذا المحور أساسياً في تصنيف المعارضة إلى معارضة مؤسّسة وإلى معارضة جادة، أو قل معارضة ديمقراطية بحق، ومعارضة اقصائية استئصالية إلا أن ميهاً كثيرة خلال ذلك مرت في النهر غيرت مجراه: فعلى حين تقزمت وانحسرت المعارضة "المساندة" للسلطة انتعش تيار المعارضة الديمقراطية الجادة بقدر ارتفاع صوتها في معارضة سياسات السلطة القمعية ولا سيما إزاء الإسلاميين واقترابها من نبض الجماهير وهمومها.

(1) انظر البيان الصادر بتاريخ 19 مارس 2001.

لا شك أن صمود هذا الفصيل من النخبة الديمقراطية الجافة الذي كان أقلية في بداية التسعينيات، وغدا اليوم تياراً واسعاً همّش جماعات الاستئصال والانتهاز في النخبة، يشكّل اليوم أهم رصيد للمعارضة وأرضية اللقاء المبشرة بقيام جبهة ديمقراطية واسعة، تعيد الالتحام بين تياري المعارضة العلمانية والإسلامية وتعيد الحركة الجافة إلى مشروع التحول الديمقراطي الذي توقف منذ سنة 1986.

خلاصة المشهد الدولي: إن المحيط الدولي من حول تونس إقليمياً وعربياً وإفريقياً، بل وأوسع من ذلك يشهد تحولات مهمة بالقياس إلى الوضع الذي تلا حرب الخليج وأتسم بالهجوم الرأسمالي الوحشي على العالم وبالأخص على الأمة وقوى المقاومة فيها وبالهرولة في اتجاه إسرائيل رهاناً على نجاح التسوية وفرضاً للحصار والعزلة والخنق إلى حد الموت على القوى التي اعتبرت متمردة وعلى رأسها الحركة الإسلامية وإيران وليبيا والعراق والسودان. وفي هذا السياق جاء انكسار التحول الديمقراطي في الجزائر ووضع خطة: "تخفيف الينابيع" والاستئصال وما يسمى بالإصلاح الهيكلي والشراسة موضع التنفيذ في تونس، وذلك من أجل إفساح الطريق أمام انطلاق مشروع العولمة الرأسمالية في هجومه الكاسح على أنه قدر العالم ونهاية التاريخ، والذي اندرجت فيه السلطة من وقت مبكر منذ 1986 وفي سياق جاء مشروع استئصال الإسلاميين، واحتواء اتحاد الشغل، والتخويف بالإسلاميين لاحتواء النخبة العلمانية وتوظيفها، وفرض سيطرة ثانية على المجتمع، وإعدام كل أمل في تحول ديمقراطي جاد.

غير أن مسار العولمة والتطبيع وما يقتضي تجلحه من استئصال واحتواء لقوى المقاومة قد أخذ يشهد كما أسلفنا، في تونس وخارجها بدءاً بالنصف الثاني من التسعينيات تعثرات متزايدة وصموداً في الأقل من طرف القوى المستهدفة، تطوّر إلى حركات مقاومة شعبية في أكثر من مكان في العالم. فلم تسقط دولة واحدة من التي استهدفت بالحصار (إيران والسودان وليبيا والعراق وأفغانستان وكوبا وكوريا الشمالية) - وذلك بقطع النظر عن موقفنا من أسلوبها في الحكم - وتعثر مسار التسوية بعد إن تجلّت حقيقتها: أنه مشروع لفرض هيمنة وزعامة إسرائيل على المنطقة بدءاً بالاحتواء الدول العربية الصغيرة لتهميش

وإضعاف الدول العربية المهمة. فانتطلق منذ 1994 تحرك مصري سوري سعودي لكبح جماح الهرولة، معيداً الحياة إلى قدر من التضامن العربي المطلوب أمريكياً وإسرائيلياً دفنه إلى الأبد. وهو المشروع الذي انتهى إلى اللقاء بإيران وقدم الظهير السياسي واللوجستيكي المعتبر للمقاومة اللبنانية الباسلة التي والت الانتصارات على طليعة مشروع العولمة ورأس حربتها في المنطقة: إسرائيل، وفي هذا السياق انهار مشروع الشرق أوسطية وانهزم الغزو الإسرائيلي للبنان وتوالت انسحاباته لينتهي إلى انتصار مدو للمقاومة اللبنانية بزعامة حزب الله لم يتحقق مثله منذ تم زرع الكيان اللقيط في المنطقة لينسحب الجيش الذي "لا يقهر" تحت جنح الظلام كالفران المدعورة.

وصمدت الحركة الإسلامية في وجه مخططات استئصالها محققة نقاطاً هنا وهناك متفاعلة مع عصرها وهموم أمتها في الديمقراطية وحقوق الإنسان والدفاع عن لقمة عيش الفقراء في وجه تصاعد النهب الدولي وماфияاته المحلية، متعاونة مع تيارات النخبة العلمانية التي لم تستدرج إلى مخططات العدو. وفي هذا السياق تأسس " المؤتمر القومي الإسلامي" الذي غدا يستقطب أوسع قطاعات أعظم تيارين في الأمة: الإسلامي والقومي، باعتبار الجامع بينهما من فكر وتحديات وأهداف مشتركة.

وبسبب ظهور الآثار المدمرة للعولمة على البيئة وعلى لقمة عيش الفقراء المتزايد عدهم في أرجاء المعمورة حتى داخل مركز العولمة في الولايات المتحدة، فقد تصاعد مدح حركات المقاومة الشعبية على الصعيد العالمي ضد رموزها مثل منتلى دافوس وبنوكها وأذرع نهبيها متمثلة في الشركات العملاقة على حساب جمهرة الناس لصالح شريحة قليلة نهممة مفصلة شريكة لمؤسسات النهب الدولي. وليست الانتفاضات الشعبية في سياتل ودافوس وتايلاند وأندونيسيا ومنتلى الليغاري بالبرازيل وغيرها سوى بدايات لتيار الرفض العالمي المتزايد لخيارات العولمة المدمرة.

وفي هذا السياق على الصعيد التونسي تندرج انتفاضة الشبيبة المدرسية في أشد المناطق خصاصة، لا سيما بعد أن فاحت حتى زكمت الأنوف قصص عبث حفنة من العوائل المحيطة بابن علي بشروات البلاد ووضعها اليد على القسم الأعظم منها. وكان من

حظ هذه الانتفاضات المعبرة عن مدى قلق وسخط أوسع القطاعات الشعبية على سياسات النهب السلطوي والتفسيخ أن وجدت الدعم المعتبر هذه المرة وخلافاً لانتفاضات سابقة من طرف قطاع واسع متزايد من النخبة بما يشهد على بدايات حقيقية لانهايار النموذج تنموي بقيادة نظام بوليسي شمولي يستمد مشروعيته ويتمول من وظيفته في السيطرة على المجتمع لدخجه قسراً في مؤسسات النهب الرأسمالي الدولية وسياسات التطبيع، وما يقتضيه ذلك من تدمير خصوصياته الثقافية العربية الإسلامية وهدر أي قدر من تنمية مستقلة تقوم ضمن تجمع إقليمي، وتدمير لأية قوة شعبية يمكن أن تشكل عنصر مقاومة للعملة المتوحشة والنهب والتطبيع وتحويل البلاد مسرحاً لها. إن هذه التطورات اخلية والدولية تجعل السلطة في مواجهة استحقاقات جديدة لمرحلة جديدة وهي ترى تعثر مشروع التسوية والانهايار المريع للجيش الذي لا يقهر أمام المقاومة الباسلة لحزب الله كانهيار جيش العملاء في بضع ساعات مجسداً صورة بشعة صارخة لكثير من الأنظمة العربية وما ينتظرها من مصير مماثل بعد أن تصاعدت أصوات الاحتجاج ضد سياسات العملة وما جرته من كوارث. ثم الاتجاه المتنامي إلى التخلي عن المناهج الشمولية في الحكم لصالح خيار التحول الديمقراطي. وكذلك إلى التخلي عن سياسات الاستئصال في التعامل مع الإسلاميين لصالح خيار الاستيعاب في إطار المنتظم القانوني كما هو حاصل في المغرب واليمن ولبنان وماليزيا وإندونيسيا وتركيا ومصر وعلى نحو ما الجزائر، وهو ما تنصح به بعض تقارير مراكز دراسات غربية ضماناً للاستقرار، مما لا يبدو أن أهل الحكم في تونس، بل قل صاحب السلطة، على وعي بهذه التحولات بله التأقلم معها، وهو ما يرجح اتجاه بلادنا صوب الاندراج في منطقة الزلازل ويضعها على قائمة التغير سواء أتم إنجازها بواسطة السلطة ذاتها إذا هي وعت بها وكان بها بقية من حيلة لم تتكلس، وهو احتمال مرجوح. أم تم من خارجها وعلى أنقاضها وهو الأرجح.

احتمالات التطور:

الثابت أن البلاد دخلت كما قلنا منطقة الزلازل وغدا التغير لمناهج الحكم ومضامينه يقطع النظر عن الأشخاص أمراً لازماً، سواء أتم ذلك بيد الحاكم القائم اليوم إذا هو اقتنع

أو حمل على الاقتناع باستحالة تواصل ما اعتاد من نهج أم تم بتغيير من داخل المنتظم كما تم سابقاً للحفاظ على نفس المصالح بوجوده جديدة؟ أم تم التغيير من خارج المنتظم إذا أظهرت النخبة من النضج والقدرة على التوصل إلى وفقى على بديل مقبول ومعقول أشخاصاً ومضامين⁽¹⁾. وعلى كل حال فالتغيير لا مناص منه. وذلك بعد أن اهتزت أركان استقراره من خلال:

أ- حركة الشارع وإن تكن في بدايتها، ولكنها كالعادة ستتسع ويشد مدّها إذا واصل ابن علي نفس السياسات والأساليب، بما يوسع دائرة التمر من عجرة وفظافة زبانيته ومن نهبهم للأرزاق وتخريبهم للثمن، وتفسخهم للدين والأخلاق. ولقد بلغ التمر والسخط الشعبي أوجههما في انتفاضة الشبيبة المدرسية شهري فيفري وأفريل.

ب- الانحلال المتسارع من طرف النخبة صوب الانشقاق عن السلطة ومعارضتها إلى درجة التحلي بعد أن تنامي وعيها برّك السلطة وإحساسها بالغليان الشعبي، وتصاعد التعاطف مع مظلمة الإسلاميين بعد الانكشاف السافر لاستخدام السلطة شبح الخطر الأصولي لقرض سيطرة مطلقة على المجتمع واستيلاء كرامة وأرزاق الناس بما جعل البلاد على أبواب الانفجار وفرض التغيير بعد أن تهلّلت السلطة ورموزها وسقطت هيبتهم، وتهاوى إلى حد كبير جدار الخوف منهم. وهذا الوعي لدى النخبة في كثير من مواقعها في المجتمع المدني والسياسي أتى إلى التناهي إلى تجميع الصفوف وتوحيد الكلمة ورفع الصوت والاحتجاج ورفض سياسات السلطة ومنها توظيفها لقضية الإسلاميين، والمطالبة بوضع حد للمظلمة المسلطة عليهم - على الأقل كقضية إنسانية - رافعة مطلب العفو التشريعي العام، ورفع كل القيود عن الحريات العامة والخاصة وإرساء نظام تعدّي حقيقي، وهو ما مثل سندا قويا لحركة الشارع، مضافاً إلى ضغوط الخارج وهو ما افتقدته انتفاضة 1984 مثلاً

(1) كما حصل في الفلبين بطريقة دستورية في عهد استرادا أو عن طريق الانتفاضة الشعبية كما قد حصل في نفس البلد على عهد ماركوس عندما أمكن للمعارضة أن تجتمع على مشروع للتعبير الديمقراطي وعلى رمز قيادي مع عدم وجود قيود خارجي. أو كما حصل في إندونيسيا حيث قاد الطلاب الإسلاميون انتفاضة شعبية أبداها المعارضة لتطرح بأكبر دكتاتور في المنطقة وفي العالم الإسلامي، ومثل ذلك ما حصل في يوغوسلافيا أخيراً.

فضاعت. ولقد بلغت النخبة من جرأتها على السلطة حداً لم تبلغه في أشد عهد بورقيبة ضعفاً، مما يدل على وعيها بتدهور الأوضاع وارتباك السلطة وحجم الضغط الخارجي عليها. ج- ارتباك السلطة في معالجتها للملفات المطروحة ومنها مطلب الحريات واحترام الحد الأدنى من حقوق الإنسان.. وكان التعامل مع مسألة ابن بريك وجواز المزدوقي ووضعية المديقراطيين الاشتراكيين، نموذجاً لهذا الاضطراب الدال على إمعان ابن علي في الانفراد والعزلة والارتباك إلى ظهور بوادر تشقق في السلطة وصلت إلى حدّ التصفيات الجسدية (مثل ابن فضل) وهو أفق من الترتي لم تصله السلطة قط.

كما أن إعلان السلطة عن هجوم مسلحين جزائريين على حدودنا بما هو مرجح الافتعال وحتى على فرض حصوله دلالة خطيرة على أن السلطة غدا همها الأول الحروب من مازقها حتى من طريق إشاعة أنباء العنف بما هو مهّد للعمود الفقري لاقتصاد البلاد اليوم: السياحة. وقد يكون مؤشراً على تفكيرها في دفع الأمور إلى نهاياتها بإعلان حالة الطوارئ مثلاً، لوضع حد للطلب المتزايد على الحرية وتوفير آلية فاعلة لقمع الاحتجاج، والتمهيد لتسوية ملف تجاوز العائق الدستوري في تجديد الولاية والتعظيم على معسكر النهب والفساد.

د- تنامي التملل والغضب في اتحاد الشغل وكثير من النقابات واتجاهها نحو الاستقلال والاحتجاج.

هـ- تصاعد الضغط الخارجي على السلطة لحملها على الانفتاح، وذلك تحت ضغط الإعلام والمنظمات الحقوقية وجزء متزايد من المنتظم السياسي (الخضر، أقصى اليسار)، ولكن دون الوصول حتى الآن فيما يبدو إلى حد وضع فيتو على ابن علي أو التشجيع على تغييره، ربما بسبب عدم ظهور بديل مقبول حتى الآن عنه. فهل بقي لنظام ابن علي رغم كل ما بدا عليه من ارتباك، واقتتال الحد الأدنى من المرونة للتفاعل مع المتغيرات اقليمية والإقليمية والدولية والاستجابة للحد المعقول من مطالب الشعب والنخبة، فيكبح نهب المافيا المحيطة به لأرزاق الناس، ويصدر عفواً علماً ينفس به حالة الاحتقان. ويكبح سلطة

البوليس المتغوّلة، ويلغي ترسانة القوانين المكبّلة للحريات العامة والخاصة: حرية التعبير وتأسيس الجمعيات والأحزاب ورفع يده عن مقومات ورموز الهوية العربية الإسلامية كالساجد والحجاب والثقافة العربية. وكذلك القبول بتنظيم انتخابات مبكرة تحت إشراف محايد مجلس تأسيس؛ يعيد تأسيس الجماعة الوطنية وفق عقد جديد يقوم على أولوية الحرية وحقوق المواطنة المتساوية وسلطة الشعب وحكم المؤسسات وتوزيع السلطات بين المركز والمناطق وإقرار تعددية حقيقية وانبثاق الشرعية من صناديق الاقتراع وحدها في انتخابات نزيهة، بما يلغي كل القوانين الخائفة للحريات، وذلك في إطار قيم وطننا الإسلامية العربية. فهل ترى يملك حاكم البلاد اليوم من الوعي والجرأة والقدرة، للإقدام على ذلك؟ ذلك مستبعد بالقياس إلى تكوينه وسيرته في الحكم ومحيطه. وعلى فرض أنه استجاب لسيناريو التفاوض مع المعارضة الديمقراطية فلنرجح أن تكون الاستجابة محدودة وشكلية، وليس من شأنها إلا أن تغري الناس بطلب المزيد والجرأة على السلطة، بما يقوّي تيار الاحتجاج لدى النخبة والشارع، ويضع البلاد على طريق الاحتمال الثاني: تغيير من داخل مؤسسة الدولة. أو السيناريو الثالث إذا تحمّلت المعارضة على نفسها فتمكنت من تجاوز عوائقها التشرقية والترجسية واتفقت على مشروع وطني وإطار للتنصل المشترك وشكل للقيادة كما حصل في يوغسلافيا، وهو محتمل وقد لا يكون مرجّحاً. ومما يسهّل هذا الاحتمال وهو الأوفق للبلاد والعباد ويضع حداً لحياة سياسية أسنت وتعتفت خلال قرابة نصف قرن من حكم حزب واحد هو الأطول في العالم من دون انقطاع:

أ. بذلك أقصى الوسع لإنجاح مشروع التقارب بين جناحي الحركة السياسية الديمقراطية بتجاوز محنة الشرخ الذي حدث بين العلمانيين والإسلاميين، باعتباره الشرخ الذي دخل منه الانهيار، وما جرّه من كوارث على البلاد، والسير نحو جبهة وطنية تقود عملية التغيير وتكون بديلاً للحكم، وهو ما يقتضي الاتفاق على مشروع للحكم، وليس هو بالعسير: فعموده الفقري الخيار الديمقراطي من دون إقصاء إلا لداعية عنف وإقصاء، واحترام هوية البلاد العربية والإسلامية، ووضع حد لسياسة نهب الأرزاق وسياسة تنموية عادلة توفر ضمانات اجتماعية معقولة في التشغيل والحياة الكريمة للجميع. وسياسة إعلامية

تحرّر هذا القطاع من هيمنة الدولة. وسياسة تعليمية تخفف من سيطرتها ولا سيما الأيديولوجية والإدارية والأمنية، بما يعيد للجامعة خاصة حرمتها عبر تحريرها من سلطة رجل الأمن والتحكم المركزي في كل أشكاله، وعبر انتخاب الإطار المشرف، من عمداء ومديرين. وسياسة إدارية لامركزية تخفف من هيمنة المركز على المناطق وتؤسس السلط الإدارية على أساس الانتخاب الشعبي للسلط الجهوية مثل الوالي والمعمد الخ، إلى جانب سياسة تخرص على إنجاز الاتحاد المغربي والتضامن العربي والإسلامي، ومنع الاختراق الصهيوني لوطنتنا.

وبديهي أن تكون الفترة الأولى في مشروع المعارضة تصفية مظالم العهد السابق مع محاولة جبر أضرار الضحايا ووضع إطار يضمن عدم تكرّر تلك المظالم. ولا يكتمل المشروع من دون الاتفاق على زعيم للمعارضة لم يعرف بالإقصاء والاستئصال والتورط في الانتهاز والعداء للهوية، ويحظى بالقبول من طرف أوسع قطاع في الثيارين أو على الأقل لا يكون محل اعتراض مطلق من أحدهما. هو وصف موفور في أكثر من شخصية معارضة. فإن لم يكن ذلك ممكناً اليوم فليكن الاتفاق على إطار قيادي تداولي.

ولا يبدو خادماً لهذا التوجه التحويلي للمعارضة العود إلى منلحات الحرب الباردة بين الإسلاميين واللاتنيين من خلال الحديث عما يسمى بالقطب الثالث⁽¹⁾، فهو يحمل ولو من دون قصد التلويح بما سمي "بالخطر الأصولي" العصا التي استخدمتها السلطة لضرب الجميع، بينما تبين للجميع أنه خطر موهوم لصرف النظر عن الخطر الحقيقي المترص بلجميع وهو الاستبداد. وهو ما يفرض على كل أنصار الحرية والديمقراطية على اختلاف اتجاهاتهم توحيد صفوفهم من أجل مواجهة ذلك الخطر الحقيقي بلبل تشيئت الصفوف، والتلهي عن أمهات المشاكل وأصول الداء.

ب ١ ومن المقتضيات الأولية لهذا الخيار أن تتبادل قوى التغيير الديمقراطي بمختلف أطرافها الاعتراف عبر سيثاق يلتزم فيه الجميع بمقتضيات العمل الديمقراطي بعيداً عن

⁽¹⁾ هذا مفهوم كان قد طرحه في أول عهد أمين علي بعض أهل اليسار. وعاد البعض خلال الفترة الأخيرة إلى طرحه ولكنه لم يجد صدى يذكر بما يؤكد ترسخ الوعي بضرورة وحدة الصف المعارض شرطاً لقرض التغيير. على اعتبار السياسة هي الساحة الرئيسية للمعركة وعدو الجميع فيها الاستبداد فنضامن الجهود لإنهاء عهده.

اللجوء إلى أي صورة من صور العنف الرسمي أو المعارض والإقصاء والتحريض عليه.

ج ١ إنه لئن كان من حق الإسلاميين المبدئي على قدم المساواة مع غيرهم التنافس على السلطة بوسائل ديمقراطية، فإنهم تقديراً منهم لجملة الظروف المحيطة ببلادنا ولمصلحة مشروع الديمقراطية - وهو مصلحة للجميع - من أجل انتزاع أداة من أدوات التخويف من التغيير (الخطر الأصولي) - طالما استخدمتها السلطة بحيث لإعاقة التغيير الديمقراطي - يعلنون متطوعين أنه ليس من خططهم في المدى المنظور وضمن جملة الظروف الدولية والإقليمية والتجزئية القائمة السعي لأي صورة من صور الاستحواذ وهيمنة لا على الحياة السياسية ولا على مؤسسات المجتمع المدني عبر أي طريق بما في ذلك صناديق الاقتراع!!

لأن من شأن ذلك أن يستدعي مجلداً مناحات الحرب الباردة ويعيق حركة التغيير ويدعم تأييد سلطة الفرد وهيمنة الدولة على المجتمع، كما يعطي فرصة لمزيد من تذييل الداخل للخارج بحجة الاحتماء من الخطر المشترك.

إن أقصى طموح معقول للحركة الإسلامية ضمن الظروف القائمة في المدى القريب والمتوسط لا يتجاوز المشاركة الرمزية وليست التنافسية كشريك ليس هو الأكبر حصة، فالسياسة عندنا في مثل أوضاع التجزئة والاختلال بين الدولة والمجتمع، بين الداخل والخارج التي تمر بها بلادنا وأمة العرب والمسلمين ليست أساساً في اتجاه الدولة بقدر ما هي في اتجاه المجتمع والأمة، لتحصينهما في مواجهة الاختراق الخارجي والاستبداد المحلي. وهذه سياسة رسمية للحركة اليوم التفت عليها مختلف توجهاتها خلال مؤتمرها الأخير، في عدم جدوى، بل من ضرر طلبها للسلطة ضرراً يلحق بها وبالبلاد أشد الأخطار.

د ١ من أهم مجالات الإعاقة للمعارضة اليوم عدم توفرها على صوت إعلامي فاعل ينقل خطابها للجماهير والعالم ويبلور مشروعها ويعرف بزعاماتها وخياراتها. وهو أداة ضرورية للتغيير، ويمكن أن يمثل ساحة لقاء وتقارب بين مختلف تيارات المعارضة ما يجعل بعثه خطوة هامة جداً على طريق التغيير وبلورة البديل، وفي هذا الصدد من الحيوي جداً العمل على إرساء قنة فضائية تنطق باسم مشروع التغيير المقصي والخاص، فتمثل تطويراً

مهماً ورافداً معتبراً لجملة أدوات الإعلام التي بيد المعارضة اليوم، يكون لها إسهام في إنضاج المشروع والتعريف برموزه، وتهيئة الشعب لمهام التغيير وفرض حق الرأي الآخر المُقْصَى إن على المستوى السياسي أو على المستوى الثقافي.

هـ ١ نؤيد كل هيكل يعمل على تجميع كلمة المعارضة سواء أكان في شكل جبهة ديمقراطية أم منتدى ديمقراطياً أم مؤمراً ديمقراطياً يضم قوى التغيير الديمقراطي الفاعلة على أساس المساواة في حقوق المواطنة، على أن يعقد مؤتمر التأسيس داخل البلاد إذا أمكن أو خارجها إذا تعدد ذلك داخل البلاد إن أمكن أو خارجها، وذلك في أجل قريب، من أجل الاتفاق على تصوّر مجتمعي ديمقراطي بديل ينطلق من هيكل دستوري يقطع على حد سواء مع الإقصاء ومع عهد الحكم الفردي المركزي الذي حكم البلاد منذ الاستقلال، ويوزع السلطات أوسع ما يكون. بما يعيد للسلطتين القضائية والتشريعية استقلالهما الكامل.

وكذلك استقلال الإعلام والثقافة والتعليم لاسيما من جهة وضع البرامج والإشراف، فيترك ذلك لأهل المهنة يختارون اللجان والمديرين والعمداء من دون أي تدخل، تأسيساً لنظام تعددي حقيقي، هو إلى النظام النيابي أقرب منه إلى النظام الرئاسي، دعماً لسلطات المجتمع المدني وترجيحاً لجانبها. كما يؤسس ويدعم السلطات الإدارية الجهوية، ويقيمها على أساس من الانتخاب الحر، وهو ما من شأنه أن يقوّض مرتكزاً أساسياً للاستبداد المركزي. ويقتضي ذلك شطب كل القيود التي كبل بها الدستور والقوانين، التي يحيل عليها لشنق الحقوق والحريات؛ مثل قانون الصحافة وقانون الجمعيات، والانتخاب والمساجد والجوازات. وذلك من دون حرص على استبدالها بآخرى، على اعتبار أن الحرية هي الأصل وأن القوانين الجزائية العامة كافية لحماية المصالح العامة والخاصة : يتبنى المؤتمر أو الندوة أو الجبهة المطالبة بانتخابات تشريعية مبكرة لمجلس تأسيسي يتولى إقرار دستور جديد يضبط إطاراً واضحاً ومفصلاً لنظام ديمقراطي تعددي لا مركزي لا مجال معه لتفوّق سلطة الفرد والدولة على المجتمع، فضلاً عن الرئاسات الملكية، وذلك في إطار هوية البلاد الإسلامية العربية والقيم الإنسانية المتعارفة، بما ينقذ البلاد من حالة العجز والتفكك وسيرها الخبيث صوب الصدام، الذي يقود الحكم الحالي البلاد إليه.

ويمكن أن تكون بداية السير لتأسيس هذه الجبهة الديمقراطية التي ينبغي ألا تقتصر على لون سياسي أو فكري واحد، بل تتسع لكل القوى التي تقبل مبدأ أن تونس لكل أبنائها بالتساوي ورفض العنف مهما كان مآته سبيلاً للحكم أو للبقاء فيه أو لفرض فكرة أو التهديد بذلك. سواء أكانت هذه القوى سياسية أم ثقافية أم مهنية أم شخصيات ذات وزن...

قلت يمكن أن يبدأ السير بإصدار بيانات وعرائض تصدر بشكل ثنائي بين أحزاب وتجمعات مهنية وثقافية وشخصيات معتبرة تشخيصاً للوضع ومقترحات في العلاج كما هو حاصل الآن وتتوج بمؤتمر الوفاق والبنديل الديمقراطي على غرار ميثاق روما للمعارضة الجزائرية، أو ميثاق ليلة القدر في تاريخ الحركة الوطنية التونسية.

ولا يبعد أن تكون العرائض التي صدرت وتصدر والبيانات المشتركة بمضامين متقاربة تمثل خطوات جادة على الطريق ما أمكن لكل الأطراف تجاوز الحساسيات والترجيسات والتمركز حول مصلحة الوطن في التغيير الديمقراطي...

ولذلك فإن حركة النهضة تسعدها كل خطوة تقطع على هذا الطريق وترحب بكل مبادرة وتمتد يدها للتعاون مع كل القوى السياسية والاجتماعية من أجل تحقيق طموحات شعبنا التي ظلنا أجهضت رغم التضحيات الجسام من أجل أن تكون تونس حرة ولكل أبنائها عبر "برلمان تونسي" ومؤسسات ممثلة تمثيلاً حقيقياً!

وهي موقنة بأن شعبنا بأصالة مجاهداته ومعدنه وموارثه النضالية التحررية ونخبته الواعية، إنما ظل يطرح هذه المهام على نفسه ويوالي منذ قرن ونصف عبر مختلف قواه وتياراته، التضحية من أجلها حتى لم تكد تشغل سجونهم قط من رواد طليعة من الطلائع، صامدين كالجبل الرواسي تعبيراً عن أصالته وعن أن هذه الطموحات مشروعة وقابلة للتحقق.

﴿إِنَّمَا يُؤَفِّي الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ ■.

حق الاختلاف وواجب وحدة الصف⁽¹⁾

تقديرنا أن التخلف والتخضر ظاهرتان لا ترتبطان وجوداً أو عدماً بعقيدة معينة كالإسلام أو النصرانية أو المادية، بقدر ما ترتبطان بمدى احترام هذه الديانة/الفلسفة أو تلك لكرامة الإنسان وحرية؛ ومدى قدرتها على إبداع أنظمة حياة تقسح المجال أمام ملكاته للتفتح والنمو والإنتاج والتطور والتطوير، بعيداً عن القمع والكيّ والتخويف. بما يجعل الحضارة فضاءً مفتوحاً لاستقبال الكفاءات العالية وتوفير فرص النمو والتكامل وتبادل التأثير، فيما التخلف مزبلة طاردة لكل المخلوقات الجميلة لا تمسك ولا ينجذب إليها غير الجراثيم والعناصر الضارة.

لم يختلف السمت العام للفضاءات الحضارية في أثينا أو بغداد أو شيراز أو قرطبة أو سراييفو عن أمثلها في لوس أنجلوس وباريس وفرانكفورت وأمستردام أو استوكهولم، لم يختلف سميتها العام باختلاف عقائد أهلها أيام تحضرها من جهة ما كانت تنسجم به الأنظمة التي حكمت تلك المدن أيام حضارتها من قبول الاختلاف والتعدد وتمازج للألوان والألسن والديانات، وإعلاء مكانة العقل والحوار والمناظرة، والعلم والعلماء، والمفكرين والفلاسفة، فلجذبت إليها العقول الكبيرة وتلاقحت وفأثرت الحضارة علوماً وفنوناً وصناعات، بينما أقفرت شجرة الحضارة من تلك الطيور الجميلة وثمّاض روائها وعقمت عن أن تنتج ثمرة وذوّت أوراقها وما عادت تصلح إلا وقوداً للحطابين.

⁽¹⁾ كُتِبَ أصل هذه الورقة في سجن برح الرومي في تونس سنة 1983، والتأثير هنا متفحّ.

أنبل ظاهرة، ولكن!!

تلفَ عالم الإسلام غيوم قائمة حاکتها أيادي الاخطاط وتجاوب التجديد الفاشلة المرتبکة أورتت المسلمين سلسلات من المصائب والنکبات، وضروباً من الاستبداد والفساد والتمزق والتفرق واغن المتکررة تکاد النفوس الخيرة تریکن معها إلى اليأس من إمكانية تجنب الواقع البائس والمصير المهلك بعد أن أحاط بها أعداؤها. إلا أنه في خضم هذه الظلمات الکلیفة انبثق قیس من النور اشرابت إلى النفوس الخيرة یحدوها الأمل أن لا یكون ذلك فجراً کاذباً، بل فجراً صادقاً... تلك هي أنبل ظاهرة في عالم المسلمين الظاهرة الإسلامية التي ولدت وانتعشت على أنقاض الهزائم المتکررة التي منیت بها أيديولوجيات الیمین والبسار على المستوى العسكري، حيث قلدت الهزائم إلى الاستسلام المتکرر للإمبریالية الصهيونية وحلفائها. وعلى المستوى السياسي غدا الاستبداد والقمع كأنهما قدر هذه الأمة، وعلى المستوى الاقتصادي ترسخ الارتباط المثل بالقتصاد الرأسمالي، وتفقیر الشعوب رغم الثروات الطائلة، وعلى المستوى الأخلاقي والثقافي، فكان انتعاش العمل الإسلامي واندلاع ثورات الإسلام في ایران ولبنان وفلسطين وانتشار الصحوة أنبل ظاهرة انبثقت من ليالي اليأس الطويلة.

إلا أن هذه الظاهرة بقدر الامال التي عَقَدَتها الجماهيرُ عليها فسارعت إلى الالتفاف حولها، وبقدر الأخطار المكددة بها من کل مكان، بقدر ما يشقها من أزمت حادة من خصام وتوتر وعطالة وعنف وارتباك وتآكل. وهي ظواهر لئن اختلفت حدتها من جماعة إلى أخرى إلا أنها تمثل فاسماً مشتركاً بین الجميع مما شكّل المعوق الأساسي لنموها وفعاليتها وقدرتها على مواجهة تحدياتها والتصدي لخصومها، مما بدت معه للبعض خشية إجهاض ذلك الأمل أمراً وارداً جداً إذا لم يقع الوقوف على حقيقة الأزمة الداخلية التي تعيشها الحركة الإسلامية وإيقاؤها حقها من التحليل والدرس من أجل التشخيص الجاد وتحديد العلاج النافع.

ونلتقي ضمن الإطار المحدود بظروفنا هنا - في دار الغرب - بإلقاء أقباس من الضوء على أهم أسباب ظواهر الاختلاف والتمزق والعطالة - داخل الحركة الإسلامية وتقديم

وصفة علاجية جاعلين واقعا القطري نصب أعيننا. إن للآزمة أسباباً مباشرة وأخرى غير مباشرة. وتتلخص الأسباب المباشرة في:

المحنة!!

إن المحنة في حد ذاتها تعدّ مرحلة مهمة في تاريخ حركة ما - لأنها تمثل مرحلة متقدمة من مراحل نموها إذ تمر حركات المقاومة والمعارضة مع عدوها عبر خمس مراحل:

1- مرحلة اللامبالاة بها. 2- مرحلة السخرية بها وتحقيرها. 3- مرحلة السب والتشويه. 4- مرحلة الاضطهاد. 5- مرحلة النصر.

فالاضطهاد - كما أكد غاندي وآخرون - مرحلة تسبق النصر مباشرة، إلا أنها مرحلة خطيرة إذ يضع الحركة في مفترق طريقين - بحسب أسلوب مواجهته - يقود أحدهما إلى التشتت والانقسام والتلاشي بفعل غياب قياداتها التاريخية، وتأثير الدعاية المضادة التي يقوم بها النظام والأطراف السياسية المنافسة، وعمليات الاستقطاب الداخلية والخارجية التي تقوم بها حتى الحركات التي تشترك معها في نفس الأيديولوجية «الحركات الإسلامية الأخرى في صورة الحل». وترتكز محلات التشكيك على القيادات والمنهج توصلاً للنتيجة التالية: إن الاضطهاد ما كان ليحصل لولا أخطئه القيادة وعدم جدوى الأيديولوجية الفكرية القائمة عليها والخط الاستراتيجي. غاضة الطرف عن أنه حتى مع افتراض صحة ذلك فإن العدو بحكم خوفه على مصالحه واستماتته في الدفاع عنها لا يمكن أن يترك المجال فسيحاً لحركة نموها مطرد في اكتساح مواقعه. دون أن يحرك ساكناً.

ويقود الطريق الآخر إلى النصر عندما تنجح الحركة في توظيف ذلك الاضطهاد في تعرية معائب النظام وفضح ممارساته وارتباطاته ومظلمته حتى تلجئه إلى وضع الدفاع عن نفسه لتبرير القمع الذي يقوم به. ومن ثم تجعل حركات المعارضة السياسية الاضطهاد جزءاً من استراتيجيتها فتعتمد إلى دفع النظام دفعاً إلى ارتكاب هذا الخطأ "الاضطهاد" فتورطه بذلك شعبياً ولا سبيل إلى تعريته وعزله جماهيرياً دون توريطه في العنف - دون أن تتورط فيه - فيعدو الاضطهاد أقرب طريق للدعاية لفائدة الحركة وإيقاع النظام في التناقض بين

مظاهر الديمقراطية التي يحرص على الاتصاف بها في الداخل والخارج، وبين تورطه في العنف ضد حركة سلمية، مما يجعله في وضع محرج ويحرص معه على توريث الحركة ولو في حادثة واحدة للعنف كما أشار إلى ذلك مؤلف كتاب: "Gandi contre mecheavel" إن الاضطهاد فرصة الحركة لإيجاد ميزان جديد للقوى، يقول "شافاز": "إن السجن جزء فعل في استراتيجية اللاعنف". ولا عجب أن نرى أبواب السجون في كثير من وقائع التاريخ القديم والحديث تفتح على أبواب الحكم، شرط أن تنتج الحركة في مواجهة تحدي الاضطهاد فتحافظ بإصرار واع وعتيد على وحدتها وعلى تصاعد نضالها باستمرار وممارسة الشورى في داخلها على أوسع نطاق مهما كانت الظروف - ولقد ذكر لي أكثر من واحد من رجال الحركة الوطنية أنهم كانوا يستفزون فرنسا بمختلف وسائل الاستفزاز لتوريثها في ممارسة العنف.

أما بالنسبة لحركتنا فرغم الظواهر العريضة التي سوف نتناولها - فقد أحدثت تجربة الاضطهاد تحولات إيجابية لصالح الحركة على صعيد الرأي العام والقوى السياسية - ظاهراً أو حقيقة - والمنظمات الإنسانية اghلية والدولية حتى غدت قضية الاتجاه في مركز اهتمام الرأي العام ولم تجد القوى السياسية المناقصة لنا بدأ من إعلان مساندتها للامشروطة لنا وإدانتها المطلقة للنظام، بينما كانت بيانات تلك الحركات قبل الحقبة وحتى في بدايتها تعلن مساندة متحفظة مشككة في أهداف ووسائل الحركة مما يؤكد أنه في إمكان حركة مضطهدة أن تحمل تكاليف كل يوم سجن وتشريد ضرره على خصمها أضعافاً مضاعفة بالقياس إلى ضررها هي.

ولئن دفع ضغط الرأي العام وحركات المعارضة إلى إعلان تأييد ظاهري فقد بذلت أقصى الجهد في استغلال وضعنا للحصول على مكاسب من النظام بتخويفه المستمر من الشبح الإسلامي وبالتحالف معه «الانتخابات التشريعية التي تمت خلال محاکمته، تألب الشرائع الطلابية - الماركسية خاصة - في الجامعة في محاولة لاستئصاله معنوياً وجسدياً في غياب قياداته التاريخية بين سجن وتشريد». ولقد استهدفت حملة التشكيك التي تعاونت فيها قوى النظام مع قوى المعارضة سراً - وحتى في العلن { تصريح المستيري لمجلة المغرب

وتصريح عاشور لنفس الجلة { - فضلاً عن محاولات الاستقطاب والتشكيك التي يقوم بها إسلاميون منافسون تحت سحابة ممزقة من التأييد، بهدف استغلال الموقف وإحداث التمزق والتشرد داخل الانحله . ولا يستبعد - إذا لم تقع مواجهة الوضع الداخلي بكثير من الحزم والحكمة - أن تتل تلك المحاولات التي يقوم بها خصوم ومنافسون إسلاميون وغيرهم في الداخل والخارج بغاية الاستقطاب بعض النجاح في إحداث الخلل والتمزق.

والخلاصة ؛ أن الحنة ليست هي بذاتها سبباً في إحداث ما حصل من خلل واختلاف واضطراب - رغم المكاسب التي حصلت من ورائها - بل أن الأسباب السابقة عنها، وهي أسباب عميقة ربما كان يجد من تفجرها بساطة المشاكل التي كانت مطروحة على الحركة قبل مرحلة التسبب وعدم الحاجة عندئذ إلى مواجهة الواقع ببدايل واضحة، ووجود القيادات المؤسّسة للحركة عاملة في الساحة، ورغم ذلك فقد حدث الانشقاق مما يوجب مواجهة المشاكل الحقيقية بجد أكبر من أجل التحديث. ولا تحدي في ذلك المعالجات الجزئية المستعجلة وتهذنة الأوضاع آنياً عن طريق استعمال النفوذ المعنوي الشخصي لبعض القيادات للقيام بمصلحات مفتعلة، فقد حصل ذلك وما كان له غير مفعول وقي وجزئي.

ولا يجدي كذلك إحلال قيادة محل قيادة أخرى لأن أسباب الداء عميقة وهيكلية، وقد برزت في أوقات مختلفة لدى جماعات إسلامية كثيرة في أقطار متباينة مما يقطع أن البنيان الفكري والتربوي والتنظيمي هو السبب العميق الذي لم يعدم مفعوله وجود زعامات كبرى على رأس تلك الحركات، وهو بنيان لئن حصلت فيه بعض التعديلات الجزئية أو السطحية أحياناً بتأثير حركات الإصلاح فجذوره مترسّخة في أعماق التراث.

تأثير التراث

التراث الإسلامي هو مجموعة التفاعلات التي حدثت بين الإسلام والواقع وما أثمرته من طرائق للتفكير وأساليب وأنظمة للحياة ومسالك وأذواق وآداب للأفراد والجماعات - وهي آثار لا تزال تمارس تأثيراتها الإيجابية حيناً أو السلبية أحياناً، تمارسها حتى على أشد الناس إنكاراً لها وعداء، ولها قدرة هائلة على الحكم بالنجاح والفشل على تجربة لتغير

الواقع بحسب الموقف المتخذ منها. ونكتفي في إبراز أثر التراث على واقعنا بالتركيز على بعض الأحداث والقضايا المهمة في ذلك التراث.

أ- قضية الاستبداد

إن الإجهاض المبكر لتجربة الحكم الشوري في الإسلام وبروز المطلق القبلي « قريش دون الأوس والخزرج من الأنصار - وبنو أمية دون سائر قريش وبقية المسلمين - وبنو هاشم العباسيون دون سائر العرب والمسلمين الخ الصراعات القبلية في ظل الإسلام » كان له أبلغ الأثر ولا يزال على جميع شُعَب الحياة الإسلامية على تعددها، فقد غدا الاستبداد طابعاً مميزاً لها جميعاً، بل غدا مؤسسة تعيد إنتاجه في مستويات مختلفة. على المستوى السياسي: أبعدت الجماهير عن السلطة ولا يؤتي بها إلا لأداء مراسم بيعة شكلية طوعاً أو قهراً.. والخصر الخلاف الفقهي في ذلك الصدد الذي يمكن أن تتعقد به البيعة حتى وصل الأمر إلى اعتبار الحكم شرعياً إذا بايعه شخص واحد قياساً على عقود البيع والتجارة .. ولم تطرح قضية مدى شرعية الحكم الوراثي حتى من طرف كبار الفقهاء!.

وعلى المستوى الثقافي العقائدي سيطرت البحوث الكلامية التي ركزت عقلية الجبر وسلب الإنسان كل إرادة واختيار لصالح الألوهية بزعمهم فسادت الأشعرية وهي جبرية مغلفة بأقنعة غامضة. وعلى المستوى التربوي ساد التصوف الذي عزف طويلاً أنشوفة الفناء كهدف أعلى للتدين فسحر الناس وطوّح بهم في عالم الأوهام.. وعلى المستوى الأسرى تركّزت عقلية الاستبداد وإفناء شخصية الزوجة والأولاد حتى غدت الأسرة أفضل مؤسسة في مجتمع الاستبداد تمثيلاً وإنتاجاً له. وعلى المستوى الاقتصادي عبثت أيدي أسراء الجور بالقطاع العام وهو كل أرض الفتوحات "أرض السواد أو العنوة" وأقطعوها لعمالهم وأقاربهم وقاعة جندهم فظهر أسلوب الخماسة والرباعة.

ب - الإغراق في القضايا اللاهوتية الغيبية التي شغلت الأمة ببحوث ما وراثية لا طائل من ورائها "علاقة الذات بالصفات، خلق القرآن، مكان وجود الله في جهة أم في غير جهة؟ الله يرى أم لا يرى؟ كيف أسري بالنبي ﷺ بالروح فقط أم بالروح والجسد؟ إلخ.." وهي

بحوث كان طبيعياً أن تنشأ في ظل الاستبداد وتشجيع منه لصرف الجماهير والمفكرين عن واقعهم البائس. وكان من الطبيعي أن يضلّ العقل المسلم في متاهة تلك البحوث وأن لا يصل فيها إلى وفاء لتجاوزها لحمل العقل. فكان ذلك سبباً آخر إلى جانب التمزّق والانشقاق على المستوى السياسي أن يقع التمزّق على المستوى العقائدي وتظهر عشرات من الفرق كل منها يزعم أنه يمثل الحقيقة المطلقة وينفيها عن الآخر. وكان ذلك النفي الفكري مرحلة للنفي الجسدي للآخر "الصراع الدموي بين السنة والمعتزلة وبين السنة والشيعة... وبين السنة والخوارج وبين المذاهب السنية نفسها" فكان ذلك كله أسباباً عميقة لتجذير التشردم في البيئة الإسلامية حتى عصرنا هذا !!

ج - سيطرة التقاليد وغياب الاجتهاد وهو ثمرة لتضخم الماضي على حساب الحاضر - وهو ثمرة من ثمار مجتمع الاستبداد حيث تحول الجماهير إلى قطعان تساق من طرف سياسي وشيخ الطريقة وفقه المذهب تساق بدون وعي، مشدودة إلى الماضي - فهناك الانتصارات العسكرية الرائعة والازدهار الفقهي والعلمي حيث تكوّنت المدارس الفقهية والكلامية الكبرى. فلماذا للحاضر أن يضيف أو يعدل وقد اكتملت الحقيقة في الماضي، غير بذلك أقصى الجهد في فهم تلك الآثار ومحاولة إيجاد مشبهة، كلما عرضت حادثة جديدة، بينها وبين حادثة مرّت في الماضي وتناولها فقيه لنقل أحكامه وتطبيقها على الواقعة الحاضرة. فلا عجب أن تواجه بعد ذلك كل فترة جديدة بمحملات من التشويه "حرق كتابات ابن حزم والغزالي وابن تيمية الخ..." لإجهادها بالانصراف عن مناقشتها بجد ومهاجمة صاحبها لرضيه بالجهل بالدين وسوء القصد والجرأة على الساقط العلماء وحتى بالعمالة للأعداء، بذلك التوجّه إلى الفكرة وتمحيصها والعمل على تطويرها وإثرائها. وأتى للقوى اغلاظة أو المستفيلة من استقرار الأوضاع أن تدرك جديداً في تلك الفكرة وهي مشدودة بقوة إلى الماضي مُستَلَبَة لحسابه، أبسط أساليب مقاومتها للمجتدين: سخرتها بهم بأنهم "علماء آخر الزمان".

إنها تشيد بالماضي لقمع الحاضر وترفع أعلام الماضي لتقزيم أعلام الحاضر، ولعجزها عن مصادمة الفكر تصادم الشخص وإذا تناولت الفكرة أثارت حولها زوابع من الانفعالات

ومن الطبيعي مع سيادة التقليد أن يختفي الفكر وأن يختفي الإبداع وأن يستعاض بالمشاكل الحقيقية الواقعية بمشكلات وهمية "الصراع بين السنة والشيعه المذهبية واللامذهبية الخلف أم السلف؟ علي أم معاوية؟" ويختفاء الفكر تحتفي إمكانية الحوار الجاد

فشل المسلمين في إدارة الحوار بينهم

إن الإسلام اعتبر الخلاف أمراً طبيعياً بين البشر أراد الله ليؤتي وظيفة معينة في حياتهم هي تمتعهم بالحرية وتحمل مسؤولية وجودهم وإثراء الحياة بمواقفهم المختلفة، فالله إذ جعل الإنسان خليفة فما يمكن أن تتحقق تلك الخلافة بدون حرية وإرادة وعقل أنط بها مسؤولية الإنسان، فكان الاختلاف والتميز بذلك حقاً شرعياً للإنسان، ومنعه بأي ضرب من ضروب الإكراه اعتداءً فحشاً على الكيان الإنساني ومصادمة لغرض أساسي من أغراض الخلف ﴿ولو شاء الله لجعل الناس أمة واحدة﴾ ولكنه لم يشأ أن يجعلهم رأياً واحداً وعقيدة واحدة وقالياً واحداً ونسخاً متطابقة، بل أراد أن يتميز كلهم بشخصية متفرقة بخصائصها تساهم من موقعها في إثراء الحياة ﴿ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك، ولذلك خلقهم﴾ - كما يقول الشيخ الطاهر بن عاشور - للتعليل، لأنه لما خلقهم على جبلّة قاضية باختلاف الآراء والنزعات وكان مريداً لمقتضى تلك الجبلّة كان الاختلاف علّة غائية "ولذلك خلقهم". ولكن الله سبحانه وتعالى - كما يعلّق الشهيد سيد قطب - يجب أن تبقى هذه الاختلافات المطلوبة داخل إطار واسع عريض يسعها جميعاً هو التصوّر الإيماني الصحيح الذي يفسخ حتى تضم جوانحه شتى الاستعدادات والمواهب والطاقات فلا يقتلها ولا يحجبها ولكن ينظمها وينسقها ويدفعها في طريق الصلاح. ومن ثم لم يكن بدّ أن يكون هناك ميزان يفتنون إليه ﴿فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب والحكمة ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه﴾ ويغير هذا الحق الواحد وبغير الانتهاك إلى حكمه بلا

محاكمة ولا اعتراض، بغير هذا كله لا تستقيم الحيلة ولا يقوم في الأرض السلام^(١).

فالاختلاف في طبيعة البشر أصيل وهو مراد من الله في استخلاف الإنسان ولكنه يغدو مهتداً لوحدة البشرية وسلامها بالتمزق والدمار إذا لم يلتزم بالإطار العام للإسلام وهو يتألف من أصول الدين - مما لا يجوز الاختلاف فيه - وهي جملة عقائده وتشريعاته وقيمه مما هو صريح معلوم من الدين بالضرورة، صرحت به نصوص الكتاب صريحاً واضحاً، تستوي في إدراكه العقول السليمة. أما التشابه وهو ما التمس معناه فيرد إلى الراسخين في العلم ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ - فالاختلال إذا حق يعد كل انتقاص منه من أجل حمل الإنسان على رأي واحد أو مذهب واحد اعتداءً على الطبيعة الإنسانية وإفقاراً للحيلة وتشتيئاً للطاقات.

ولكن إذا كان الاختلاف حقاً ثابتاً فوحدة الصف واجب بأمر مباشر من الله سبحانه ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ فالنجاح في مواجهة التحذيرات لا يتحقق إلا بصف موحد وإن اختلفت اجتهاداتهم في فروع الدين وأساليب التطبيق، فهم ملتقون على أصول الدين مما هو صريح الكتاب ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسَتْ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ والاختلاف إذا تحقق الالتزام بما هو صريح واضح في الدين لا يشكل أبداً عقبة في طريق وحدة الصف الإسلامي، بل هو ثراء له.

إنها وحدة في تنوع وتنوع في وحدة مما يجعل مثل هذا الاختلاف رحمة إذ تجتمع - بقبوله - شتى الطاقات وتساهم كلها بإتلاف مواهبها في إثراء الحيلة وتقدمها، فيغدو المختلفون وكأنهم يتنافسون في لعبة متفقين على قواعد بعيداً عن كل تمذهب صلب وتعصب أعمى وفرض ألوهية مذهبية أو حزبية أو قومية.

﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مِنْ رَحْمِ رَبِّكَ﴾ فليس كل اختلاف مذموم، فهناك

(١) سيد قطب، تفسير الطلال، ص 215 إلى 216.

مختلفون مطرودون من رحمة الله أولئك الذين قادهم اختلافهم إلى أن أصبحوا شيعاً متعدية متنابهة، وهناك مختلفون مرحومون أولئك الذين لم يحل اختلافهم دون توحيدهم واجتماع كلمتهم ضمن إطار الحرية: إطار أصول الإسلام وتعاليمه الثابتة، وما أوسع من إطار، لو التزموا في ذلك الإطار بأداب الحوار الإسلامي.

إنه ليس غريباً أن تختلف، بل من الغريب والخسار أن لا تختلف وقد تنوعت وتعقدت مشكلاتنا وحاجتنا - والناس كانوا أمة واحدة لا اختلاف بين أفرادها في العهد البدائي عندما كانت حاجاتهم بسيطة - فلماً تعقدت مشكلاتهم بتطور علومهم وحاجاتهم لم تعد الفطرة كافية في هدايتهم لحل تلك المشكلات فبعث الله النبيين لهدايتهم إن المشكل هو أن يهدد اختلافنا وحدتنا ويمنع اتفاقنا ويشل قدرتنا على التقرير في أمهات قضاياها وأن يتعكر حتى صفو علاقاتنا الشخصية، علاقات الأخوة الإسلامية.

اختلف المسلمون وكان في خلافتهم من جهة ثراء كبير لحضارتهم، ولكن من جهة أخرى ولأسباب كثيرة منها - سرعة إجهاض تجربة الحكم الشوري وقيام الملك العضوض، وتكون الثقافة الإسلامية في ظل الحكم الاستبدادي - فشلوا إلى حد كبير في إدارة الحوار بينهم .. نجحوا في السقيفة في إدارة حوار رائد أرسى على أساسه نظام الخلافة الشوري، ولكن مبدأ الشورى لم يؤطر ولم يقنّ فظلّ يمارس على نحو تغلب عليه العفوية ويعتمد إلى حد كبير على نوعية الحكم، لا على تنظيمات ومؤسّسات ولذلك ما أن تغيرت نوعية الحكم - على عهد سيدنا عثمان - بسبب ضعف الرجل وتعقد المشاكل خلال الفترة الثانية من حكمه حتى عجزت العفوية عن مواجهة الأمر وسهل في فترة لاحقة على المستبدّين أن يفرغوا الشورى من محتوياتها ويبعدوا الجماهير عن الحكم. ومنذ عهد مبكر استبدلت الشورى، أي حكم الشعب كأساس، بالقوة كأساس للحكم، وغدا السيف هو أسلوب الحوار واضطرت المعارضة إلى أسلوب السرية والعنف، وقامت المذاهب الكلامية تبرّر في كثير من الأحيان غمط الحكم القائم وتكفر معارضيه، وتفعل المعارضة نفس الفعل. وكان لمواريت القبائل من عصبية وعنف كما للمواريت الإمبراطورية السائلة في العالم أثر بالغ في إجهاض النموذج النبوي الراشد للحكم الشوري.

وكان من أسباب فشل الحوار عدم تفريق المتحاورين في كثير من الأحيان بين الحق الواحد المتمثل في الإسلام وبين الفكر الإسلامي وهو مجموعة الفهوم التي يستنبطها البشر من خلال الدولة يعتبر دولته تجسيدا للحق فمعارضوها مارقون كفرة، وصاحب المذهب الكلامي يعتبر مذهبه هو الحق فيميل إلى تفسير أو تكفير الآخرين، ولقد أورثت تلك الصراعات بين الدول والمذاهب وتنافيها المتبادل صراعات مختلفة داخل المجتمع الإسلامي بين القبائل والطرقيات، صراعاً هو باستمرار تنافٍ مشترك تمارس فيه كل الأساليب اللاأخلاقية والعنصرية وكل ضروب الدهاء والتآمر والعنف، واستقرت في ظل مجتمع الاستبداد ثقافة للاستبداد خلاصتها: أنت نسخة مني أو طوع أمري وإلا فأنت عدوي، ولا وسط بين قوتي التنافي .. فلا عجب وقد نجحت الحركة الإسلامية المعاصرة في استقطاب جماهير غفيرة وأن تغدو أملها في العزة والحرية، أن تفشل في إجراء الحوار داخلها لأنها إلى حد كبير استمرار لمجتمع الاستبداد حيث غدا الحوار شحنات انفعالية تنهياً لتصفية بعضها على الجبهة وأن يأخذ مسار تطورها اتجاهاً واحداً من الوحلة إلى التشّت - خلافاً لمسار التطور الغربي من التشّت إلى مزيد من التوحد - فالقبائل في أوروبا تطوّرت نحو الوجود القومي وتطوّرت هذه نحو الوحلة الأوروبية ووجدت المجتمعات الليبرالية ووحلة الغرب قاطبة بالمعنى الحضاري ضد الشعوب الأخرى... وذلك هو مسار العقل وأسلوب عمله: سير متواصل من الكثرة إلى الوحلة، إلى وحدات أرقى "قانون نيوتن في الميكانيك الحرارية - نسبة أنشتاين كقانون القوانين".

ذلك هو شأن التطور عندما يحكمه العقل حول مضامين فكرية، أما عندما يحل الانفعال محل العقل بسبب غياب الفكر والاكتفاء بترديد الماضي أو رفع شعارات، فإن الانفعال هو أسلوب الحوار، والسباب والشتم والترشق بالشعارات والانتصار لهذا الزعيم أو ذاك أو لحزب أو ثورة ضد حزب أو ثورة أخرى هو مضمون الحوار، عندئذ كيف يمكن للحوار أن يثمر غير مضمون الحوار، عندئذ كيف يمكن للحوار أن يثمر غير وجع الرأس والتنفيس عن الأحقاد والكبت والمزيد من تمزيق الصف والتناحر المتواصل والإسراع إلى الحلول السهلة القاتلة: حملات التشهير والافتراء والطرود والتجميد ورفع

أعلام جديدة والتنويه بشيوخ جلد للقبائل الجديدة وتهيم الجميع لساعة الحسم.

غاب الحوار - كما يقول حسن حنفي - وأصبح الخلاف في الرأي انشقاقاً وأصبح التصلب سمة في الممارسة وجرت العلة على تصنيف الآخرين في قوالب جامدة يستحيل معها الحوار بالرغم مما كان هذه الجماعات المغلقة من شعبية .. وغلب الحوار الديمقراطي الحر فسهل الانشقاق عليها من أجنحتها المختلفة فتذهب الطاقات في الدفاع عن الشعارات أو الأشخاص أو النماذج ولو كانت علاقتها بالواقع المراد تغييره بعيدة الشبه، ويغدو الفكر مجرد عواطف وجدانية تتطير فوق الواقع وتحجبه، وعلة ما يكون الحوار دفاعاً عن النفس أو المذهب ورغبة في الشهرة ومزاينة وإعلاناً عن الذات، والدفاع يرتبط بالجلد والمهاترة والانفعال. الجدل لا يهدف إلى الوصول إلى الحقيقة بل يهدف إلى الانتصار على الخصم، ويبدل أن تتوحد جهود الجميع في عمل مشترك تتعارض وتتنافر ويلغي بعضها بعضاً. الجدل لا يفكر بل يريد هزيمة الآخر ولو كان على حساب موضوعه ومنطقه. الجدل لا يفكر بل يعارك ويحارب فيضيع العقل وتسود العاطفة بسبب غياب الفكر.⁽¹⁾

وصاحب الفكر - كما يقول أحمد أمين - في «فيض الحاضر» هائى مطمئن يدلي برأيه يعرضه عرضاً منطقياً مستنداً إلى العقل والبرهان، ويستمع إلى المعارضة بانتباه شديد ورغبة أكيدة في أن يجد لديه تصحيحاً لرأيه وتمحيصاً له، ليقينه بمحدودية علمه وعقله ونسبية رأيه، بينما صاحب العقيلة متحمس منفعل لا يرى الحق في غير عقيدته فمن يجادله فيها هو عدوه الألد وخصمه المبطل. وما انفعالاتنا إلا تعبيراً عن خطأ كبير هو تحوّل "أراؤنا" - إن لم تكن شعاراتنا - في نفوسنا إلى عقائد هي عندنا الصورة الوحيدة للحق، وتحوّل محاورنا أو مخالفتنا إلى عدو وخصم لا إلى رفيق في الطريق. كثيراً ما يتحوّل ذلك المخالف لنا - في مجرد وجهة نظر لا عقيدة تتعلق بكفر أو إيمان - يتحوّل في أعيننا إلى صفحة سوداء كالحة لا نور ولا خير فيها، فنصب عليها جام غضبنا وحققنا وكبتنا وكل ما في جعبة تخلفنا من اتهامات في الدين والخلق : إنه مائع أو عميل أو متطرف أو فاسق أو خائن وحتى سارق، وتنسى في سكرة

(1) حسن حنفي، التراث والتجديد، ص 115-116

الانفعل وحضرة الجدل أخلاقيات الإسلام في التعامل التي تمنع اعتماد الظن وإن يكن غالباً في الحكم على الأشخاص والتشهير بهم أو اغتيالهم وإن كانوا مخالفين، وبعضهم يدل الرفق بهم وإعانتهم على الشيطان والتوجه الخالص في صلواتنا إلى أن يهدينا وإياهم إلى الحق وأن يبارك في إخواننا وأن يقضي ما نعلم وما لا نعلم من حوائجهم وأن نسعى عملياً في ذلك، كما تنسى في غمرة الشيطان الجدلية المتخلفة أن اليأس من الإنسان يصادم منهج الإسلام ودعوته كما يصادم كل منهج ثوري، فأنخص ما يميز الثوريين على الطغاة الثقة في الإنسان، في الشعب، وقدرته باستمرار مهما بلغ فساده على التحول: «اللهم اهد قومي فإنيهم لا يعلمون».

إن اليأس من الإنسان والمراهنة على تحطيمه من منهج يتعارض مع كل فلسفة للدين أو للثورة، وإنما هو ثمرة غياب الفكر وارث من موارث مجتمعات الاستبداد، إذ اليأس من الإنسان هو الخطوة المباشرة لإعدامه وتصفيته جسدياً والجسم معه، واليأس من الإنسان هو سلاح القوى الرجعية والحافظ والمستبدلة تقمع الجماهير وتمارس العنف المادي والمعنوي وتراهن على الأساليب العسكرية والبوليسية لقهر الجماهير وفرض حجة القوة على المخالفين لتقييم حكم القوة على أنقاض حكم العقل والشرع. واليأس من الناس هو يأس من رحمة الله وشك في قدرته: «إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ» "حصلتان حبيبتان للرحمن: حسن الظن في الله والثقة في الناس" كما ورد في الحديث، وكيف يراودنا الأمل في هداية نصراني أو يهودي أو شيوعي واللقاء معه في صف الإيمان والنضال... ويستبد بنا اليأس حتى أن مجرد إمكانية الحوار فضلاً عن اللقاء مع إخوان لنا تجمعنا وإياهم محبة الإيمان؟ هل من يقظة أيها الناس؟

الانفصال عن الواقع

وإن من أسباب فشل الإسلاميين في إدارة الحوار بينهم اغترابهم عن الواقعية يهيمون مرة وراء مثاليات تاريخية وغماذج تراثية يحلمون ببعث رفاتها وقد مضت وتخلت في رميم، ويندوبون مرة حد الفناء في تجارب وغماذج كان أهم سبب لنجاحها قدرتها على فهم

واقعها وحسن التفاعل مع معطياته، ولكن نجاحها يغري المتحمسين لحاكااتها شبراً بشبر وفزاعاً بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لم نتردد في دخوله. ويتجذب آخرون انجذاباً صوفياً نحو عالمية مجنحة لا تعدو أن تكون طموحاً أو حنيناً إلى خلافة منقرضة وليس لها من الأسس الموضوعية ما يؤهلها للتطور والفعالية. وتحاول تلك العالميات أو التجارب الجذابة، بل يحاول أصحابها جهدهم إسقاطها على واقع مختلف دون دراسة علمية لذلك الواقع الذي نالهم وينال الكثير بسبب طموحهم إلى تغييره، فكان حرياً بهم أن يجعلوا ذلك الواقع منطلقهم، تحدد أوضاعه ومصلحه نمط علاقتهم مع كل التجارب والنماذج والعالميات. لقد هامت قبلنا وراء العالميات حركات معارضة كثيرة فما تقدمت خطوة نحو الواقع وفهمه والتفاعل به وتغييره، وما زادها هيامها وراء النماذج العلمية غير مزيد من التمزق والتشتت والصراع الداخلي وتهميش كيانها، والواقع من حولها يتطور وحركات أخرى تبرز وهي مشغولة بالدفاع عن تلك العالميات ومحاولة إسقاطها على الواقع، يغني كل منهم على ليله. ولكنهم تنبهوا أخيراً إلى أن تغيير ظاهرة لا يتم إلا بمعرفة قانونها وذلك لا يتم إلا بتحليلها وفهمها بعيداً عن كل أفكار مسبقة، فكثفت دراستها للواقع التحامها به فكان ذلك عاملاً فعالاً في إعادة الاعتبار لها واتجاهها نحو توحيد صفوفها واعتبار العالميات كلها مجرد تجارب للاستفادة وليست نماذج للإقتداء.

إن الفكر الفعّال لا يولد إلا من خلال تفاعله مع الواقع، وإنه لا وحلة إلا على صعيد الواقع، إعطاء حلجاته ومقتضياته الأولوية لا ينازعها أولويتها إلا صريح الوحي، ولا أسل في بناء أيديولوجي استراتيجي إسلامي إلا من خلال استيعاب كامل لمعطيات ذلك الواقع ■.

رمضان 1403 - جوان 1983

جانفي 1984 ... وانتصرت الجماهير¹

﴿يَقْلَبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ﴾

﴿حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازْبَيَّتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنِ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾

« من مات دون ماله فهو شهيد » (حديث شريف)

إن أكثر المجالات إيقاظاً للعقل البشري ودفعاً له للتأمل لتفهم وكشف لعلاقات البيئة والسيطرة، ما يحدث من تحولات وتقلبات على صعيد الطبيعة والنفس والاجتماع. فعلى هذا التأمل والدروس تعود الاكتشافات العلمية وما تولّد عنها من تطوّر تقني هائل، وإلى هذا التأمل تُعزى الثورات الاجتماعية الكبرى التي حدثت في التاريخ. وليست الحضارة الإسلامية - وهي من أكبر التحولات في التاريخ البشري - إلا ثمرة للرجة العنيفة التي

¹ لهذا تعليق على انتفاضة جانفي 1984 كتبه في سبعين بروج الرومي، وبعد معادلي السجن ثم الاندفاع مع خمسة "حفائض" على مله وجعل منه عنوان علاقته إلا أن قيادة الحركة يومئذ ابن كمال حريضة على نسوية ملف الحركة مع السلطة حسبت أن يعكّر نشر مقال على مشروع النسوية، فندّست في آخر لحظة لدى انطلاقة المدحورة للإلغاء مع التعويض لها عن الخسائر المادية، وكان الأمر كذلك. وهكذا لم ينش هذا المقال إلا ضمن الكتاب الأبيض الذي نشرته الحركة وسارعت السلطة إلى مضادته.

أيقظ بها القرآن العقول من غفوتها ودفعها للتأمل في ما حدث ويحدث من تقلبات كبرى على صعيد الطبيعة والمجتمع. وكان الانحطاط بالمقابل النتيجة الطبيعية لانقطاع التفاعل بين العقل المسلم وبين تقلبات الطبيعة والمجتمع ففقد السيطرة عليها وتحولت دعوة القرآن للملاحظة والتأمل والتفاعل مع الواقع للسيطرة عليه إلى ما ورد مكرر يجترّ في حلقات الذكر أو عقار في يد السلطة وقهائها لتخدير العقل.

وإن ما حدث في بحر الأسبوع الأول من شهر جانفي وخاصة يوم 1984/1/3 لجدير جدارة تصل حد الواجب بأن يُولي أقصى الاهتمام التأملي من كل ذي لب وطموح للتغيير.

فماذا حدث وماهي أسبابه؟ وماهي النتائج ومواطن العبرة؟

الحدث!

منذ الاعلان في آخر سنة 1983 عن تسعيرة الخبز الجديدة حتى انطلقت مجموعة من التحركات الشعبية في مناطق الجنوب التونسي: قبلي، والحامة، وقفصة، والقصرين... الخ. وكان إعلان السلطة عن سقوط ارواح فيها مؤشرا على ضخامتها، تلاه تصعيد هائل في قوتها وشموها عمّ البلاد كلها - تقريباً - يوم الثلاثاء 1984/01/03، فشهدت المدن الكبرى وخاصة العاصمة و صفاقس سيولاً بشرية جارفة اكتسحت في طريقها قوات القمع، وقد ذكرت صحيفة "العمل" في افتتاحيتها يوم 84/01/04 أنها تحمل شعارات سياسية ودينية وتحرق في طريقها السيارات والحافلات العمومية والمؤسسات العامة والخاصة وجاست خلال بعض الأحياء المترفة تفتحتم حتى البيوت إتلافاً وإفساداً واعتداء. فاستنجدت السلطة بالجيش وأعطت أمرها بإطلاق النار وأعلنت حالة الطوارئ في آخر اليوم (الثلاثاء)، ولكن استمرت الأحداث في بعض المناطق بحجم أقل، رغم حالة الطوارئ. ويوم الجمعة صباحاً أعلن بورقيّة عن العودة عن قرار الدعم عن أسعار الحبوب واعتبار الأمر كأن لم يكن. وفي مساء اليوم نفسه نُظمت مظاهرات تهتف بحجة بورقيّة وسقوط مزالي!!

أعلنت وسائل الاعلام التونسية عن ندوة سيعقدها وزير الداخلية وقتها" إدريس

قِيَّة" ثم ألغيت وراج أن سيناريو قد أعد لتحميل الإسلاميين مسؤولية ما حدث. ودعم ذلك حملة الاعتقالات التي شنت ضد عناصر معروفة بانتسابها للاتجاه الإسلامي، وتم اعتقال البعض في منازلهم، مما يؤكد نوايا النظام المبيّنة غير أن بورقية بدا أكثر ذكاء من أعوانه لأن نسبة هذا التحرك الهائل للإسلاميين في قضية مسّت أوسع قطاعات الشعب يعد أكبر خدمة تقدّم للإسلاميين، فأعلن أنه لن يحاكم إلا من تورّط في جرائم حق عام: الحرق والنهب، الخ. لوحظ أن مظاهرات الطلبة صبيحة الثلاثاء كانت منظّمة لم تتورّط في إفساد، وأن الطابع الإسلامي، خاصة من خلال كثافة المناضلات الإسلاميات كان بارزاً مما ترك انطباعاً أن الإسلاميين كانوا منطلق الأحداث. وخلافاً لذلك كانت مظاهرات المساء مدمرة. ومع امتعاض الكثير من المتفرجين فقد كانت هناك شجاعة عامة وشعور - خاصة بعد تراجع النظام - أنه لم يكن مجدياً إلا هذا الأسلوب بعد أن فشلت الأساليب السليمة في الضغط على هذا النظام.

الأسباب:

يبدو أن السبب المباشر هو الزيادة الفظيعة في عُن العجين والخبز بالذات وكأن هذه الزيادة أفاضت كأس الغضب الشعبي بعد موجة الزيادات العامة في بقية المواد، مما جعل هذه الزيادة تلخذ مظهراً استفزازياً صارخاً لقطاع عريض من الشعب وشعوراً باستهانة النظام بأحوال الجماهير المتردية وضعها في موضع الاختيار بين حلّين قد يؤديان لنفس النتيجة: إما الموت صمتاً وجوعاً وإما الموت في الساحة، ففضّلت الأخير رغبة في الثأر والتنفيس والموت العزيز مع أمل ضئيل في النصر.

• تفاقم أزمة البطالة ثمرة لاختيارات التبعية وتقلّص الاستثمارات الداخلية واضطرار كثير من المؤسسات إلى غلق أبوابها، ولما يسود رأس المال المحلي من عدم الاطمئنان، ثم انعكاس الأزمة العالمية على الوضع الداخلي، وغلق أبواب الهجرة إلى أوروبا وتركز مشاريع الاستثمار الأجنبي على قطاعات لا تشغل يدأ عاملة وافرة كالسياحة أو الفلاحة الصناعية. ومع تزايد النسل - وإن كان محدوداً - وفي ظل برنامج تعليمي انتقائي

موروث من العشرية السابقة (السبعينات)، مع كل ذلك اتسعت القوارق الاجتماعية بين المرفق (السلطة وحلفاؤها: وسطاء، صناعيين، إقطاعيين... الخ) وعالم المحرومين المتسارع النمو، حتى كاد ينعدم مفهوم المواطنة بين هذين العنلين، ونجد أنفسنا أمام أكثر من تونس.

• فقدان الخطاب السياسي للسلطة مصداقيته بعد استرجاع شيء منها في بداية عهد محمد مرالي إظهاره بمظهر المجدد المنتقد للسياسة السابقة معتمداً على قدراته البلاغية خاصة بعد الترضيات التي قدمها لبعض المعارضين ولذوي الثقافة الغربية.

لقد شكل ركود المعارضة والمنظمة الشغيلة أهم عامل لاستقرار الوضع منذ ثلاث سنوات كان فيها النظام متفرداً تماماً لقمع الإسلاميين، رغم أن هذه السنوات شهدت من جهة أخرى هجمة رأسمالية شرسة للسيطرة على اقتصاد البلاد وتحذير تبعيتها للنظام الدولي تحت عناوين كثيرة وتحت إشراف المؤسسات الرأسمالية كالبانك الدولي، كما شهدت البلاد خلال هذه المدة مزيداً من نمو القطاعات الهامشية كقطاع الخدمات، والسليحة، ووسائل على حساب قطاعات أساسية استمر تدهورها كقطاع الفلاحي، مما زاد الوضع الاقتصادي والاجتماعي تدهوراً وفقدت الجماهير من يصدقها القول ويعبر عن همومها رغم كثرة الخطباء في صف السلطة والمعارضة والنقابة وفقهاء السلطة، والجميع يعزفون لحن التناقض ويتفتنون بمحاسن الديمقراطية والتفتح والاستقرار على مرأى ومسمع طوابير الجائعين:

فَمَنْ لِلصَّحَايَا يُوَاسِي الْجَرَاحَ ... ويرفع رأيتها من جديد؟؟؟

ليس عجيباً أن يحدث ما حدث وإنما العجيب أن يتأخر حدوثه حتى الآن. يقول الإمام عمر رضي الله عنه: "عجبت لمن يدخل بيته ولا يجد قوت عياله كيف لا يخرج شاهراً سيفه على الناس؟". وأي حقوق يملكها مجتمع على أفراد إذا ضمن عليهم بضروريات العيش الكريم مقابل ما يمنحه للحاكم وملئه من نعيم كافر وترف فاجر واندفاع نحو الاستهلاك التظاهري؟ ومن الطبيعي أن يورث هذا الترف الفاجر وثقافة التغرب والميوعة انحلالاً للقيم الاجتماعية والخلقية والدينية وأن يتضاءل أو ينعدم الانضباط في السلوك والقول ويتولد جيل الضياع. لقد تساءل أحد علماء الاجتماع: أليس طبعياً أن يكون أكثر اجتماعات العربية تقدماً هو

أقلها انضباطاً (يقصد تونس)، لَكَمْ رَدَّدَ مُدَّعي الديمقراطية والتفتح وهو ينظر للظالم مقوله ابن خلدون: الظلمُ مُؤَذِّنُ بحرابِ العمران.

ومما يلحق بالتناقض بين الأقوال والأفعال في الخطاب السياسي - رسمياً كان أو حتى معارضاً- رفع الشعارات الفضفاضة البراقة وإلقاء الخطب "البليغة" حول الديمقراطية مع ممارسة أبشع أنواع الإرهاب، مما لم تكن تشهد له البلاد نظيراً بالقياس إلى طول المدة (ثلاث سنوات) شهدت محاكمة أربعة تنظيمات، خاصة وقد اتجه القمع هذه المرة أساساً لا إلى نخبة مثقفة معزولة عن ثقافة الجماهير وإنما إلى أناس معروفين بأشخاصهم في قراهم ومدنهم بالاستقامة والصلق والتقوى، عرفوا بأشخاصهم حتى قبل أن يعرفوا بانتماثلهم إلى تنظيم معين. ومما يزيد الظاهرة عجباً أن عملية القمع تتم تحت راية الديمقراطية، وأنه في الوقت الذي يُقمع فيه الإسلاميون، يمكن آخرون من حق العمل القانوني وتمكن أحزاب أخرى وتعطى صحف لأخرى وتعقد المؤتمرات والانتخابات وتبادل تهاني الديمقراطية.

وحتى منظمة الكادحين لم تكن في مستوى الحدث وقد قبلت الدخول مع النظام في مفاوضات لتمديد التعويض الذي سيدفعه هذا الأخير لأصناف من الشغاليين! فمن لنصف المليون من البطالين والمليون من الطلبة والتلاميذ الذين تنتظرهم البطالة؟ من لصوتهم من مبلغ ولاستغاثتهم من مستجيب؟ وأي حكمة أعظم في هذه المناخ من:

ما حك جلدك غير ظفرك \ فتول أنت جميع أمرك !!

دلالة الأحداث:

إن هذا الحدث محطة كبرى لا بد لراغب في فهم هذا المجتمع أو تغييره من الوقوف عنده طويلاً من أجل إعادة ضبط مساره واختيار إلى أي مدى هو في الطريق السليم، متسلحاً بقدر كاف من الجرأة لخامسة نفسه والاعتراف بأخطائه - إن كان مخطئاً- غير مستكف من الإقدام على إجراء أي تعديل يكشف عنه تحليل الوضع من خلال الحدث ودلالته.

إن الملاحظ الحايد، فضلاً عن المواطن، لا يملك إزاء قوة الاندفاع الجماهيري والمندّ الثوري لهذا التحرك الذي اكتسح في طريقه كل أدوات القمع المادية بعد أن اخترق ببصره

التألف وحسَّه المرحف كل الغيوم الداكنة المضلَّلة التي ما فتئت النخب الثقافية والسياسية المتغربة متحالفة مع رأسمِل عميل تبَّنها على نطق واسع، لا يملك إلا أن يرفع تحية إكبار الجماهير شعبنا وأن يفيض قلبه كُناةً على الله تعالى أن جعله مواطناً في هذه البلاد وإبناً من أبناء هذا الشعب، فليس عادياً أن يخاصر نظام مسلَّح بأدوات قمع هائلة من طرف جماهير عزلاء وأن تحمله في سرعة هائلة وبفعالية نادرة على الخضوع لقرارها. نعم قد تراجع هذا النظام في مرات سابقة ولكن على مراحل، أما هذه المرة فلم تترك الجماهير مجالاً لسياسة المراحل تحفظ ماء الوجه، فكان الانتصار بالضربة القاضية وليس بالنقط، وهي دلالة حرية يطرده بعض الوسواس التي قد تراود بعض المناضلين حول وعي الجماهير وفعاليتها مغترين بما يروِّجه الأعداء المتخاذلون الذين يشيعون صورة زائفة عن هذه البلاد: إنها بلاد الرخاوة واللين، وربما حتى الميوعة. وقد يكون في دماعة التوحيبي ولطفه ما يغري بذلك. ولكم اغترَّ بذلك طغاة ولكنهم فوجئوا بما قلب موازينهم في مناسبات كثيرة. ولذلك فإنه حريٌّ بالمناضلين بليل أن ينهالوا على الجماهير تحقيراً وتزديلاً واتهاماً أن يراجعوا أنفسهم، هل كانوا في مستوى طموحات الجماهير فحملوا بصنق وشجاعة قضاياها..؟ أم هم مترددون لم يجسموا أمرهم، يرضون هذا مرة وذاك أخرى؟

ولا ينقص من أهمية وروعة الحدث ما حدث من إفساد لا يرضاه المؤمن ولكنه يفهمه، وتجريد الرقائع من إطارها مجرِّفها ومغنعاها من فهمها... فما حدث كان انفجاراً لشحن هائلة من الغيظ والكمد والحرمان واليأس. هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية فإن اندفاع الجماهير في حالة شديدة من المقت والغضب مع غياب التأطير كفيل بتوفير مناخ للسلوك اللامسؤول، فضلاً عن احتمال تسرُّب نواتات مخربة من مليشيات أقصى اليمين أو أقصى اليسار استغلَّت التحرك لتحقيق مآرب خاصة وتصفية حسابات أو توريط بعض الأطراف وإلباسها التهمة.

وغياب التأطير يطرح على القوى السياسية الحية، بل يُلقي عليها وقوعها في مستوى من الوعي والطاقة النضالية والثقافية هو دون مستوى وعي الجماهير وثقافتها ومصالحها بسبب غربتها عن الجماهير مصليحياً وثقافياً. إنه لمؤسف حقاً وقوع القطاع الأوسع من

فئات شعبنا المسحوقة خارج كل تنظيم، فما جدوى شعارات فضفاضة يحملها هذا التنظيم أو ذاك إن لم يؤطر ذلك التنظيم فكره وخططه ويربط مصيره ربطاً نهائياً صادقاً بمصالح الجماهير وهمومها وتطلعاتها المستقبلية؟

إن هذه الأحداث تُعدّ مؤشراً مهماً جداً على القطيعة الهائلة بين شريحة المثقفين الذين يمارسون القيادة على الصعيد الثقافي والاقتصادي والاجتماعي والسياسي مما جعلها عاجزة عن تأطير الجماهير التي لا تنتمي لا إلى الفئة المثقفة المستعجمة ولا إلى الطبقة العاملة وإنما تنتمي أساساً وفي معظمها إلى الشباب، شباب المدارس والجامعات والعاطلين عن العمل الذين يملأون شوارع وأزقة الأحياء الشعبية والأرياف، هذه القوة الجديدة التي ستأبى بعض المؤرخين بـ "البروليتاريا الرثة" نجحت في التحكم شبه الكامل في الشارع التونسي من الشمال إلى الجنوب، ولقد حملها وضعها المهيمن وبأسها من المستقبل أن تندفع لا تلوي على شيء متحدية الموت... وهل لها من حيلة ترجع على الموت وهي تعيش المأزق واليأس والذل؟!

لقد اندفعت تحطم كل شيء في طريقها، ولماذا تحافظ على عمران قائم على الظلم؟ ولماذا تغار على رفله هي محرومة منه؟ ولماذا تحترم أخلاقاً تخديرية قامت على أساس تدمير كل خلق إنساني؟ إنه ليس من حق مجتمع أن يطالب أفراده بالدفاع عنه إذا لم يقم بواجبه نحوهم في توفير العيش الكريم وأقل الواجب في عهد الأزمات الاقتسام بالسوية، ألم يُثنِ رسول الله ﷺ على الأشعرين وهم قبيلة عينية لأنهم إذا أرملوا (افتقروا) جمعوا أقواتهم فاقسموها بينهم بالسوية، فقل: «فأنا منهم وهم مني»⁽¹⁾.

لقد خلق بقصور الترف التي شيدت تحت ظل هذا النظام بدماء وعرق الكادحين وهو بعض ما يحق بالظالمين: «وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً»، وليس ينتظر البلاد في ظل الجور السائد إلا المزيد من التدمير، وإنما هذا تحليل وليس تبريراً.

[1] رواد الحزبي و صدام و هم هما

لطلنا فخر النظام بأنه وحد البلاد وقضى على القبليّة ولكن الواقع يشهد لكل في سمع أو بصر أنه لم يفعل في النهاية سوى قيادة البلاد إلى حرب الكل ضد الكل. فلي وحدة قومية يتغنّى بها بين قصور، "المنزّه"، و"قمرّت"، و"قوطاج" وبين: "الملاسين" و"السيلة"، و"لاكانيا" و"المثاليث" و"ابن عروس"؟

وأي أخوة بين المدن الساحلية التي تتمتع بالقسم الأكبر من خيرات البلاد حتى جلبت إليها معظم الأنهار الشمالية على بعد مئات الكيلومترات وبين مدن الشمال الغربي والوسط والجنوب. وحتى أن المسؤوليات الكبرى في البلاد لا يبعد أن يكون نصيب منطقة الساحل منها يزيد على 80 ٪، بل ربما أكثر من ذلك.

هل من عجب أن تنطلق شعارات الثورة من الجنوب الذي كثيراً ما يعاني من الجفاف؟ ولم تكن المظالم الاقتصادية هي السبب الوحيد، إذ كان رفع الدعم عن الحبوب هو الشعرة التي قصمت ظهر النظام أو كادت. فلقد ضاقت النفوس ذرعاً بتواصل سياسة الدجل والتناقض بين الشعار الذي يرفعه النظام والواقع، فمنذ هذه السنوات التي تكثف فيها الحديث عن الوحدة المغربية والعربية والإسلامية شهدت البلاد تفاقمًا خطيرًا وإغراقًا كبيرًا لسياسات التبعية والتغريب والاستغلال الدولي، فكانت أحداث جانفي تعبيراً صارخاً عن بلوغ الغضب حده الأقصى بعد أن تجمعت أسبابه الاقتصادية والثقافية والسياسية المختلفة وعبرت الجماهير - رغم بعض الممارسات المفهومة والمؤسفة في بعض الأحيان والتي تدخلت فيها بعض عناصر أيلدي النظام نفسها - عن مستوى راقٍ من الوعي والتضحية ممزقة شرّ ممزق الصورة الزائفة لتونس "الاعتدال والتسامح" التي اجتهد النظام في غرسها...

إنّ النفس لتمتليّ اعتزازاً بالانتماء إلى تونس الحقيقية... تونس المستضعفين، تونس الثورة، تونس الأصالة التي برهنت مرة أخرى وبشكل رائع أنها أكثر صلابة من كل محاولات التمييع، وأكثر ثورية من كل ضروب الاحتواء البرجوازي الاستكباري، وأكثر أصالة من كل فقايع النخب الثقافية المغرّبة الطافية على السطح. إنها تونس الباحة عن نفسها عن هويتها بكل حلة وعنف واحتجاج صارخ رافضة كل الوجوه الملوثة بلوثة

التبعية والتغريب - على تعددها - لقد بدأت تجد نفسها منذ سنوات حيث رفعت الجماهير لأول مرة شعار: "لا إله إلا الله" بورقية عدو الله "و" الشعب مسلم ولن يستسلم". رغم أن تحركات جانفي هذه السنة كانت العفوية هي طابعها العام فهل يرتفع الإسلاميون إلى مستوى طموح الجماهير ويدفعوا الثمن وعياً وإخلاصاً ووحدة صف وتضحية بلا حدود؟ ذلك هو أمل تونس!

من هو وراء الأحداث؟

لقد عودنا النظام على السير في ممارساته اللاشعبية حتى إذا تورط طَافِقٌ يبحثُ عن "الأيدي الأثمة" والتي حرّضت "الشعب" د. وهو نمك في المغالطة والسُّفَه وكأنّ هذا الشعب بمجموعة بهائم لا بد لها من عصا تسوقها لتتجه في أية جهة.

إن هذا السؤال يغلب عليه الطابع البوليسي وينطوي في كثير من الأحيان على تجاهل وتحقير.

تجاهل لوجود دوافع حقيقية وصالحة للتحرك الجماهيري في أشكال كثيرة، قد يكون ما حدث هو من أدنى مستويات التحرك الممكن.

تقولون هناك عنف ولكن أيهما أعنف: الفعل الصادر عن النظام أم رد الفعل الصادر عن الجماهير؟ من لطخت يده بالدماء: النظام أم الجماهير؟ فلم التجاهل وقلب الحقائق؟

أما ما ينطوي عليه السؤال من تحقير للجماهير فيتمثل في النظر إليها وكأنها قاصرة بلهاء إن لم تكن دمية إذا تحركت فبتأثير جهة خارجية عنها، تحركها من وراء ستار. إنه المنطق الدائم لهذا النظام منذ ما ينيف عن ربع قرن: "الشعب معنا لولا أن هناك شرذمة تضلّله" أو بتعبير "مدعي التفتح و الديمقراطية": "فئات تتلاعب به وتدفعه إلى المذبة لتحقق مآربها" أنه منطق الطغاة، منطق الكبر والاستعلاء والتجاهل. كفى عموبها.

بعض الناس يأسفون لما أصبح عليه الشعب من تعلق بالخبز وما أبداه من استعداد للموت في سبيله ولم يفعل ذلك مع قضايا أهم من ذلك مثل قضية فلسطين، والحرية،

والديمقراطية، والإسلام وهو مأخذ يبدو للوهلة الأولى حاملاً لمصداقية، ولكن شيئاً من التأمل في الأوضاع الضئيلة التي تعيشها فئات واسعة من شعبي تذهب بكل هذه الدعاوى. ألم يقرن الفقر في ابتهالات رسول الإنسانية بالكفر: «اللهم إني أعوذ بك من الكفر والفقر»؟ ألم يستعذ من غلبة الدين وقهر الرجال؟ فما بالك إذا اجتمعاً على أخذ الفقر والديكتاتورية أو الفقر بجوار الترف القاهر المتكبر؟ ألم يجعل الله سبحانه الجهاد في سبيله مقترناً بالجهاد لإنقاذ المستضعفين من الترف والقهر: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ؟﴾ أليس مُلْفِتاً أن تكون هذه الأصناف ذاتها من المستضعفين هي التي تحركت فقهرت المستكبرين: العملة، والفقراء، والبطالون، والنساء، والشباب؟

هذا من جهة، ومن ناحية أخرى فإن التحرك من أجل قضية معنوية (الحرية، والدين...) لا يتم إلا إذا ارتبطت تلك القضية بمجموع الكيان الثقافي والمعنوي للإنسان والجماهير، ويقدر ما يقوى ذلك الارتباط بقدر ما يكبر العطاء والغداء، والعكس بالعكس. فمن ذا الذي بذل جهداً أو جعل من استراتيجيته ربط قضية تحرير فلسطين بثقافة المسلم وتراثه ودينه؟ بل الذي حدث هو العكس، بذلت أقصى الجهود من أجل فصل القضية عن إطارها التاريخي وأساسها الثقافي طرْحاً غريباً منبئاً مؤلماً. والمقارن بين عطاء الجماهير لهذه القضية سنة 1948 حيث تذكر الوثائق التاريخية⁽¹⁾، "أنه سافر على الأقدام 2500 تونسي للجهاد في فلسطين" وبين رد فعل الجماهير سنة 1982 و1983 حيث امتد التلميع الاستعماري أكثر تمزيقاً في كياننا الثقافي، يدرك سر يرود الجماهير تحه كل البرامج السياسية والاقتصادية والثقافية والعسكرية التي تطرح عليها من طرف أنظمة العمالة والتبعية.

والملفت للنظر أيضاً أن مئات الأرواح التي أزهقت من يتحمل مسؤوليتها؟ إن ممتلكات الدنيا لا تعوّض نفساً واحدة. فمن الأمر بذلك؟ لا مناص من أن يحاسب.

ولكن هؤلاء الذين نفذوا الأمر بالدقة المطلوبة أي أناس هم؟ في أي بيئة نشأوا؟

(1) مصطفى كرم: الثقافة والحركة الوطنية.

أليس لهم أبناء أو إخوة أو أخوات؟ أما كان لهم أن ينفذوا الأمر شكلياً فلا يصوبون نحو الهدف أو إن اضطروا في أسوأ الحالات أن يتجنبوا المقاتل؟ يبعد أن يكون هؤلاء تربوا في عائلة تونسية، قد يكونوا هم أيضاً ضحايا وثمر من ثمار الفساد غرست سنة 1956 فأثمرت هذا الزقوم أنه لا بد من تربية تعيد للإنسان اعتباره وبغير ذلك فلا حرية ولا ديمقراطية.

وباختصار أن هذا التحرك يمثل مرحلة متطورة من نضالات الشعب تبشر بكل خير ورفض وإدانة لسياسات التبعية، وإدانة للعبة الديمقراطية المكيفة التي أرادها النظام، وإدانة لخطاب فقد مصداقيته، إدانة لديمقراطية ليس لها من مضمون اجتماعي أو ثقافي عدا الترميم⁽¹⁾، إدانة للتحالف الموضوعي بين النخبة السياسية والثقافية، ومن ناحية أخرى هو إدانة للنقابة التي سارعت إلى تفجير التناقضات الداخلية، وهي مرحلة متطورة من نضالات شعبنا نحن شديداً الاعتزاز بها ■.

(1) وفي ذلك دلالة إلى ثانوية القضية السياسية بالنسبة للقضية الاجتماعية، إذ هجوم العيش هي التي تشغل القطر الأوسع من اهتمامهم، والمتهمون هم الذين يملأون فراغهم بالحدث عن الديمقراطية البرجوازية الخاوية من كل مضمون اجتماعي أو ثقافي.

الفصل التاسع

حوار مع الشيخ راشد الغنوشي

في الذكرى الخامسة عشرة لتأسيس حركة الاتجاه الإسلامي (النهضة حالياً)^(١)

السؤال الأول: تشكلت إثر عودتكم من المشرق نواة غير رسمية للعمل الإسلامي في تونس بينكم وبين الشيخ عبد الفتاح مورو، ما هي خلفيته وأهداف هذه المبادرة؟ وكيف تنظرون الآن للحفظة التأسيس؟

■ إن الحمد لله حمّله ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه. أحمد لتونس الشهيدة جهدها في المساهمة في إحياء هذه الذكرى الطيبة، هذا المعلم المهم في تاريخ تونس الحديثة، أعني تأسيس حركة الإنجلاء الإسلامي أو الحركة الإسلامية في تونس في تشكيلاتها المختلفة.

الحركة الإسلامية في تونس بمعنى إحياء ما اندرس من عقائد الإسلام، إحياء المفاهيم

^(١) آخر حوار مع مجلة «تونس الشهيدة» ، عدد خاص بمناسبة الذكرى الخامسة عشرة لتأسيس حركة الإنجلاء الإسلامي (النهضة حالياً) حوار (يونيو/ جويلية) 1996 .

الإسلامية وصنع الحية بصيغة الإسلام وتشكيل تيار إسلامي يسهر عليه ويوجهه تنظيمياً وقيادة هذا الذي نعنيه بلحركة الإسلامية في تونس، هذا التجديد في الفكر الإسلامي، هذا التحرير للعقائد الإسلامية مما أحاط بها من خرافات وأوهام، والعودة للعقائد الصافية، الربط بين الحداثة وبين الإسلام، على حين أن الحداثة في تونس، أو ما يسمّى الحداثة، نجحت إلى حد كبير في تهميش الإسلام، تهميش دوره، وتركيز النظر إليه على أنه عقبة في طريق أي تقدم وأي تحرر وأي دخول إلى العالم الحديث. هذا الذي نعنيه بلحركة الإسلامية. أما مطلق الإحياء الإسلامي فهذا لم ينقطع. ظل هناك باستمرار محاولات لإحياء العقائد الإسلامية، لإحياء التعليم الإسلامي، رغم أن تونس قد تعرضت لما لم يتعرض له أي بلد عربي آخر في الاعتداء على الإسلام والعمل القسري المخطط من طرف السلطة لتهميشه، حتى أن السلطة إذ تذكر الإسلام تذكره على أنه عقبة، وهي إذ تشهد بعض مناسباته فإنما لدور تهمة الإلحاد عنها. ومع ذلك ظلت هناك كما ذكرت محاولات فردية لإحياء الإسلام، سواء تلك التي كان ينهض بها الشيخ محمد صالح النيفر أو غيرها، وكان هذا الشيخ رحمه الله قاد محاولة مهمة على صعيد التثقيف، وعلى صعيد الإصلاح الاجتماعي والتعليمي في تونس الحديثة ما قبل الاستقلال مؤسساً لجمعية « الشبان المسلمين » التي مثلت الإطار الذي سبق الإنعاش الإسلامي. في زمن مقاومة الاحتلال تركّز جهد الشبان المسلمين على العمل الشعبي، على العمل مع الناس على صعيد التثقيف الإسلامي والدفاع عن المفاهيم الإسلامية على صعيد التعليم والكشافة وإيجاد مدارس للبنات ومدارس للبنين. وإن كان قد تخلّى عن الجانب السياسي للحزب الدستوري في ذلك الوقت كنوع من تقسيم الأعمال. ولما نهضت الحركة، لما نهض هذا التوجّه الجديد، كانت هناك جهود فردية قام بها الشيخ بن ميلاد رحمه الله. فبعد أن انقطع التعليم في جامع الزيتونة في نهاية الستينات أحى الشيخ بن ميلاد - رحمه الله - حلقة تعليمية في جامع الزيتونية هي إملاء وتفسير للقرآن الكريم. أيضاً الشيخ الحلياري - رحمه الله - كانت له جهود... وآخرون كانت لهم جهود فردية تشبه أن تكون جهوداً يائسة بالنظر إلى التيار العام.

كان التيار العلماني في أوج انتصاراته ساحقاً للإسلام مستيقناً أن الإسلام جزءاً من

تراث الماضي وليس شيئاً غير ذلك في هذه المنحلات تأسس عمل جماعي من نواة صغيرة تشكّلت من عدد من الشبان معظمهم كانوا طلبة، منهم الشيخ عبد الفتاح مورو، الأخ صالح بن عبد الله، الفاضل البلدي، والتحق بهذه المجموعة الأولى بعد سنة، في سنة سبعين (1970) تقريباً الأخ صالح كركر. هذه المجموعة كان نشاطها في المساجد دعوة على طريقة جماعة التبليغ، وهي أول تجربة تعرّفت عليها أنا شخصياً خلال دراستي في فرنسا إذ قد عدت من سوريا بثقافة إسلامية ولكنها غير مصحوبة بتجربة عملية في العمل الإسلامي.

كانت أول تجربة حركية عملية مع جماعة التبليغ في باريس سنة 1969 فتعلّمت منهم مخاطبة عامة الناس.. كنا نذهب للمقاهي، إلى الحانات في الحقيقة، محاولين استنقاذ العمل المغاربة الذين لم يكن لديهم أي توجيه إسلامي. إخوة التبليغ أرسوا نواة في باريس للعمل الإسلامي أدركتها أنا عندما التحقت بباريس سنة 1969، وكان لنا مسجد صغير في "بل فيل"، وهناك كانت لي أول تجربة في العمل الإسلامي وفي مخاطبة عامة الناس وتحويل النظريات الثقافية إلى واقع حركي. بهذه التجربة عدت إلى تونس. عدت بثقافة إسلامية مصادرها الأساسية كتابات الإخوان وكتابات المودودي ومالك بن نبي إلى جانب الثقافة الفلسفية التي تكوّنت بها.

إذن تعايشنا وتعاملنا وتفاعلنا مع واقع مُعلّم، مع واقع مغرور، مع واقع مفتون، مع واقع يسّس الناس من عودته للإسلام. لقد كانت القطيعة كاملة تقريباً بين عالم الحداثة بما هو مدارس وجامعات وإدارات وصحافة. هذه كلها قد استقلت بها العلمانية وانفردت بها، وهمّش فيها الإسلام تماماً، وبين بقية إسلامية تعيش في عالم قديم، عالم يختصر، عالم المسنين، بقية الزيتونيين الذين همّشوا، بقية من الصوفية، بقية من المواريت... يعني كانت هناك قطيعة كاملة، ولذلك لم يكن هنالك شاب في الجامعة ولا دارس ولا إداري ولا امرأة حديثة تتحجّب. حتى بقية جامع الزيتونة في الستينات انتقلت إلى معهد ابن خلدون وانتقلت بعد ذلك إلى الجامعة التونسية. كان هنالك حوالي ثلاثة آلاف طالب من بقية الزيتونيين لم يكن يصلّي منهم سوى أربعة أو خمسة. وهذه المؤسسة الزيتونية احتضرت وانتهى أمرها وخلفها تعليم علماني محت.

في هذا المناخ بدأت نواة صغيرة من الشبان ذوي تجربة محدودة يدعون إلى الله سبحانه وتعالى انطلاقاً من بعض المسجدين مثل جامع سيدي يوسف ويطوفون على القرى المجاورة لتونس وحتى البعثة، على طريقة جماعة التبليغ، يذهبون إلى القرى ويتوزعون على المقاهي والشوارع يدعون الناس إلى الصلاة، يدعونهم إلى المسجد، وهناك ينتصب الواعظ يذكرهم بعقائد الإسلام وواجباتهم تجاه دينهم، ويصحح المفاهيم، ويدعوهم إلى أداء الصلاة. أيضاً كان لهذه النواة نشاط مع جمعية: «حفاضة على القرآن الكريم» ويتمثل هذا النشاط في دعوة الشبان وخاصة الذين هم في السنوات المتقدمة كالباكالوريا، إلى حلقة نقاش.

وقد تأسست سنة 1970 أول حلقة نقاش في جامع سيدي يوسف تضم حوالي ثلاثين أو خمس وثلاثين شاباً معظمهم كانوا تلاميذ عندي في الباكلوريا في معهد ابن شرف، فاتفقنا على أن نبحث على مكان للنقاش.. للحوار، ولم نجد مكاناً غير المسجد، فقبل هؤلاء الشبان أن يذهبوا إلى المسجد لأداء الصلاة وإنما لمواصلة النقاشات الفلسفية التي لم يكن الفصل الدراسي يتسع لها، لأن الفصل الدراسي ملتزم ببرنامج.

مستوى ثانٍ للنشاط، هو انتقال هذه المجموعة من جامع سيدي يوسف إلى جمعية حفاضة على القرآن الكريم. فكانت مساء كل سبت تقام ندوة وتختتم بنوع من الأناشيد الدينية مثل الصين لنا واهند لنا وأمثل هذه الأناشيد. غير أنه لما انعقد مؤتمر جمعية الحفاضة على القرآن الكريم، وكان المؤتمر الأول والأخير سنة 1970، استطاع هذا التيار أن يدخل للجمعية بقوة ويفرض توجهها جديداً فيها. فكتب في 4 أبريل (نيسان) 1970 فيليب هرمان، أظن مراسل جريدة لوموند في ذلك الوقت، كتب عن تيار ثوري إسلامي يدخل جمعية الحفاضة على القرآن الكريم، بينما الأسواق المجاورة لم يكونوا على علم بهذا الأمر. وقد كانت جمعية حفاضة على القرآن الكريم ما زال مقرها في سيدي ابن عروس يعني في قلب المدينة العربية (العتيقة) وحتى التجار المجاورون لم يكونوا يعلمون، ومراسل «لوموند» لم يخفى عنه رصد هذه الظاهرة، وربما يسجل لجريدة لوموند أنها أول أداة إعلامية رصدت ظهور الحركة الإسلامية في تونس. ولم تلبث وزارة الداخلية أن تدخلت وضغطت على مؤسسي الجمعية، على مشائخها: الشيخ بن سلامة والشيخ المستاوي، والشيخ الشاذلي

التيفر رحمهم الله. ضغطت عليهم لطرد هذه المجموعة فرجعنا إلى المسجد، ولم نقطع في الحقيقة عن طريقة التبليغ، وإنما كنا اتخذنا لفترة الجمعية منطلقاً لعملنا التقيفي هذا المتجه نحو الشبان والدارسين، ولعملنا التبليغي المتجه نحو عامة الناس. فرجعنا بهذا العمل إلى المسجد ولم يكن هنالك تضيق على المساجد في ذلك الوقت لأن السلطة لم يكن أمامها مشكل. المسجد قد احتظر بنفسه ولم يكن في حاجة إلى أن توضع له قوانين تضبط عمله وتضع الحدود. في السبعينات كانت هناك فسحة واسعة في المساجد نظراً لأن النظام التونسي اطمأن إلى أنه قد أجهز على الإسلام.

ويذكر أنه سنة 1969 في نفس السنة التي ولدت فيها النواة الأولى لحاضر أستاذ لعلم الاجتماع مشهور هو عبد الباقي المرماسي راصداً تطور ما أنجزه التحول العلماني في تونس من آثار على الدين في مجتمعنا لينتهي إلى أن اجتمع التونسي قطع في طريق العلمنة أشواطاً لم تعد معها خشية من العودة للماضي.

كان لتلك المجموعة نشاط على مستوى آخر هو الجامعة، فالشيخ عبد الفتاح ومجموعة من الإخوة كانوا طلبة في الجامعة. فكانت هناك فرصة للانتقال بالفكرة الإسلامية من الجامع إلى الجامعة وأول مسجد تأسس في مبيت باردو وقد كان مبيتاً (سكناً جامعياً) للبنين في ذلك الوقت. مجموعة من الشبان الأتراك أسسوا أول مسجد في الجامعة، وهم طلبة كنت قد تعرفت عليهم في باريس أرسلتهم الجامعة التركية لتونس لأجل أن يتدربوا في معهد بورقيبة للغات الحية، أن يأخذوا دروساً في العربية. ونظراً لكونهم أتراك فقد اضطرت إدارة الديوان القومي للشؤون الجامعية لما طلبوا مسجداً، ستراً لما الوجه وحتى يبرز أن في تونس وجه إسلامي سمح لهم بذلك على أساس أنهم سيقون سنة وتنتهي هذه الظاهرة. فلا أحد كان يتصور أن شاباً يمكنه أن يصلي. وأهم منشط كان لاتحاد الطلبة في ذلك الوقت هو تنظيم حفلات الرقص ليلة الأحد وتنظيم رحلات مختلطة يراق فيها الحياء وتهرق فيها الخمر.

لم يكن الأتراك فقط يصلون، كان المسجد كبير وكانت لنا فسحة لتقيم الندوات ونحكي المناسبات كالولاد وسائر المناسبات، ولم تكن هناك معارضة تذكر لأن الإسلام لم ينظر

إليه على أنه يمكن أن يشكل خطراً في ذلك الوقت. النظام التونسي لم تكن له تجربة في مقاومة الحركة الإسلامية، كان منشغلاً بمقاومة اليسار، لا سيما وأن الحركة الإسلامية لم تطرح نفسها طرحاً سياسياً، وإنما كانت تطرح نفسها طرحاً ثقافياً اجتماعياً عقائدياً. إذن فبحكم أن النظام لم تكن له تجربة، وبحكم الطرح الذي تطرحه هذه المجموعة، كان ينظر إليها على أنها نوع من الموضة كسائر الموضات ما ينبغي أن يلقي لها بال، غير أنه لما رجعت المجموعة الطلابية سنة 1971 وجدت أن المسجد قد أغلق لأن مجموعة الأتراك قد عادوا إلى بلادهم ففاضلت الجماعة حتى استعادت مسجدتها. وتأسس بعد ذلك مسجد آخر في رأس الطابية وبدأت عملية دخول الإسلام إلى عالم الحداثة !!.

نوع من الفتح الإسلامي لمؤسسات العلمنة ظل يكتسح بسرعة كبيرة نظراً لما أحدثته العلمنة من استفزاز للهوية وتحدٍّ للشعور الديني، ما أحدثته من فراغ. فكان هناك نوع من التعطش، نوع من الشوق نوع من الحنين للإسلام، ولا سيما من طرف الشبان الريفيين الذين كانوا يأتون للعاصمة وكانوا يعيشون في حالة من الاغتراب فقدمت لهم الحركة الإسلامية معنى لحياتهم، وقدمت لهم محضناً ووسطاً يعيشون فيه دفء الإيمان والتراحم والتعاون. على حين أن الشاب الذي يأتي من "قبلاط" أو من "توزر" أو من "غار الدماء" كان يشعر كأن هذه المدينة ليست مدينته، كأن هذه البلاد ليست بلاده، ويجد نفسه بين أمرين، بين أن يخلع عنه ثوب الحياء والتربية التي تلقاها وينسلخ من جلله، وبين أن ينكفي على نفسه. الحركة الإسلامية قدّمت أمام هؤلاء الشبان جسراً يعبرون من خلاله إلى العالم الحديث مؤطراً في إطار إسلامي.

كان يجمع بين أولئك الشبان نظراً للإسلام يمكن أن نسميه: الإسلام الشامل أو النظرة الشمولية للإسلام ؛ على أنه عقيدة وحية وسياسة وأخلاق ودين ودولة وحضارة. كانت تجمعهم رؤية سلفية في العقيدة. فكانوا ثائرين على مظاهر البدع والخرافات والإسلام الإحيائي، النظرة الإحيائية وضروب الشرك التي كانت تتلبس بعبادة عامة الناس. فكان للحركة جهد في تحرير العقائد من الخرافات والأوهام واللوان البدع، وهو نوع من الإيقاظ العقلي. أيضاً كان يجمع هؤلاء الشبان رؤية في الواقع على أن هذا الواقع القائم

ليس إسلامياً، هذا التأطير السياسي والتربوي والثقافي الذي فرض على البلاد هو تأطير ليس إسلامياً، هو تأطير علماني. كان يجمع بين هؤلاء الشبان أيضاً رؤية في العمل الإسلامي تنطلق من ضرورة العمل الجماعي، ولذلك كانت النواة الأولى تنظيمية.

منذ البداية كنّا مؤمنين أن العمل الإسلامي ينبغي أن يكون عملاً جماعياً وأن الإصلاح لا يمكن أن يتم إلا في إطار جماعة، لأن المشروع العلماني ليس مشروعاً فردياً وإنما هو مشروع منظّم تشرف عليه مؤسسات... مقاومته لا يمكن أن تتم إلا بأداة مشابهة، فكانت فكرة الجماعة فكرة أساسية في النواة الأولى، ولذلك لم تكن هذه النواة من دون قيادة يوماً.

منذ البداية كانت هناك قيادة. بدأت قيادة الأمر الواقع، القيادة التي يقبلها الناس من دون ترتيبات، يعني تفرض نفسها كأمر واقع يجدها وبمكانياتها وينظر الناس إليها واحترامها، ولكنها لم تلبث أن تطوّرت إلى قيادة واعية منتخبة منذ السنوات الثلاثة الأولى... أيضاً كان يجمع بين هذه المجموعة نظر في ترتيب الأولويات، على أن الأولوية لإصلاح المجتمع وليس لمواجهة الدولة. كانت هذه الرؤية تنطلق من قراءة في السيرة النبوية على صاحبها أزكى الصلاة وأفضل التسليم، أن النبي ﷺ بدأ بإصلاح العقائد، وأنه بدأ بإصلاح القاعدة لإصلاح المجتمع، وأنه حتى عندما عرض عليه مشركو قريش المُلْك أو الرئاسة أو الدولة فقد رفضها، حتى لا يظل مشروعه فوقياً وتلاعب به النخب القريشية. ينبغي أن يؤسّس قاعدة يقوم عليها المجتمع، وتقوم عليها الدولة. وتالياً، كنّا رافضين للمشاريع الانقلابية. لم تكن نرى بأن تغيير جهاز الدولة كافٍ لتحقيق المشروع الذي نريد، بل كنّا نصرّ على أن مشروعتنا يمرّ عبر تكوين قاعدة شعبية إسلامية مؤمنة بالمشروع الإسلامي وتناضل من أجله، ولذلك لم تكن نتناول السياسة تناولاً مباشراً وإنما نتناول السياسة في أبعادها الثقافية.

السؤال الثاني أنتم تلقيتكم تثقيفكم الإسلامي في دمشق وهي حاضرة تعج بالنشاط الإسلامي في تلك الفترة. وكان معكم من المؤسسين مجموعة من الشباب، ماهي مصادر التلقي الإسلامي لبقية المجموعة.. الشيخ عبد الفتاح مورو والأخ صالح بن عبد الله وغيرهما؟

■ في الحقيقة أن التكوين الذي عدتُ به من دمشق لم يكن تكويناً ذي اتجاه واحد، وإنما كان غمازجاً بين مجموعة من الاتجاهات، بين الاتجاه الإخواني وخاصة فكر سيد قطب، الذي كان له وقع كبير في تلك المرحلة، وأيضاً الفكر السلفي وقد كان يمثل في دمشق في ذلك الوقت الشيخ ناصر الدين الألباني الذي تتلمذتُ في حلقاته، وأيضاً كنا متأثرين بكتابات مالك بن نبي، وفي طريق عودتي من باريس إلى تونس مررت بالجزائر، مررت بالأندلس، وزرت قرطبة ومسجدها الكبير، وتأثرت بالغ التأثير بمسألة الإسلام في الأندلس، هذا التراث العظيم والمدنية العظيمة التي قُضيَ عليها، فانخرست تجربة الأندلس في نفسي بما لا يُنسى.. وعدتُ في الطريق كما قلت مررت بالجزائر، وكنت قد قرأت كل كتابات مالك بن نبي، فكنت في أشد الشوق إلى التعرف على الرجل مباشرة فزرتُه في بيته، وتوثقت علاقة مجموعتنا بعد ذلك بهذا العلم والأستاذ الكبير. لثلاث سنوات سنة 1970، 1971، 1972 كانت المجموعة الأولى تزور الجزائر، تغتنم فرصة انعقاد مؤتمر الفكر الإسلامي الذي ينعقد كل سنة. وكان أول مؤتمر حضرته في قسنطينة، ثم بعده مؤتمر الجزائر ثم وهران ثم تلمسان. كانت مجموعتنا تنتقل إلى الجزائر فكانت هناك فرصة للقاء أعلام يأتون من المشرق، ثم اللقاء خاصة بمالك بن نبي في حلقاته. عندما عدت إلى تونس إذن عدت بهذا المزيج الثقافي مضافاً إليه تجربة التبليغ. بدأنا مبلغين ولكن بمضمون ثقافي يتجاوز التبليغ إلى رؤية شمولية. وواصلنا على هذا النهج لمدة ثلاث سنوات إلى أن تعرضت لنا السلطة سنة 1973.

تصدت السلطة للقاء عقدناه في الجامع الكبير بسوسة ضم تقريباً حصيلة من جمعتهم الحركة الإسلامية مجموعة أتت من تونس العاصمة، ومجموعة أتت من القيروان حيث كنت أدرس، ومجموعة أتت من قفصة، وقد كان فيها "التيجاني السماوي" الذي أصبح بعد ذلك من غلاة التشيع، ومجموعة من الإخوة من الساحل. حوالي ثمانين فرداً اجتمعنا على غط عمل المبلغين، وكنا نتجهز لتتوزع على كل قرى الساحل بنوع من الرغبة في أن نفتتح منطقة الساحل في يوم واحد، فوزعنا الأمراء، وقسمنا المجموعات عشرة عشرة، وكل مجموعة على رأسها أمير ومتكلم، وبمجرد ما انتهينا من هذا العمل حتى أحاطت بنا الشرطة وحملتنا على أن نذهب إلى مركز "الكوميسارية"، ولما رأيت من الشباب

حاساً كبيراً، والناس تجمهموا حول المسجد، اكتفوا بأن أخذوا من بدا لهم أنهم الرؤوس، فأخذوا الشيخ عبد الفتاح والعبد الفقير وحيلة النيفر وظلوا يحققون معنا من أنتم؟ ما هو الحزب الذي تنتمون له؟ فكان رد الشيخ عبد الفتاح نحن ننتمي لحزب الله فقالوا له متى تكون؟ قل لهم منذ أربعة عشر قرناً.. بعد ذلك قرروا أن يجلونا في تلك الليلة من منطقة الساحل كلها فمنا من رجع في تلك الليلة، سخرت له حافلة للعودة إلى القيروان ومنا من حُبل إلى القطار للعودة إلى العاصمة، والمجموعة الوحيدة التي لم تنتظر هي التي معها السماوي، فبمجرد أن رأى الجو قد سخن حتى انسحب منفرداً وكان ذلك آخر يوم نلتقي به.

المهم أن مصادر التثقيف لمجموعة الشبان كانت متقاربة ولكنها لم تكن متحيزة، يعني لم يكن هنالك نهج دقيق فكري وتربوي يجعل هؤلاء الشبان نسخاً متطابقة. فمثلاً كان للشيخ عبد الفتاح تكوين صوفي. تكون في الطريقة المذنية وتقدم فيها أشواطاً... كان مرشحاً لأن يكون المقدم في تلك الطريقة. ظل مع المجموعة وفي نفس الوقت مع الصوفية يجمع بينهما لفترة إلى أن انحاز إلى المجموعة بالكامل وترك الصوفية بعد سنة أو سنتين من التعرف عليه. ولكن المجموعة لم تر بأن الجمع بين الأمرين.. لم تمارس ترتيبات تنظيمية فتحمل الأخ على أن يترك الانتماء للصوفية، وإنما تركت عملية التطور تجري بدون تعسف إلى أن ترك الأخ الطريقة الصوفية من دون أن يصدر قرار من المجموعة في هذا.

لا شك أنه وقع تبادل تأثير. فجماعة السلفية طامنوا من سلفيتهم مثلي أنا بمعاصرة الشيخ عبد الفتاح، ولا شك فأصبح قدر من التصوف مقبول في الحركة مثلاً القوائد الصوفية... فالشيخ عبد الفتاح حافظ على قصائده، وكانت تمثل لونا من ألوان التثقيف في الحركة في مناسباتها، في الأفراح وفي المخيمات.. كانت هذه المادة الصوفية مادة مقبولة. وأيضاً الشيخ عبد الفتاح لم يكن عنده تصوف غل، كان تصوفه تصوفاً سنياً، وكان من قبل مطلعاً على كتابات سيد قطب وجملة من الكتابات الإسلامية الحديثة، فكانت هناك لغة مشتركة بيننا. كان بعض الشبان الآخرين ينتمون للصوفية، لا مجل لذكرهم الآن لأنهم لم يُحاكموا.. كانوا ينتمون للصوفية وابتعدوا عنها من دون تعسف و دون أن يصبحوا خصوصاً للتصوف.

ذكرتُ في نص من النصوص أن الحركة الإسلامية التونسية هي تمازج بين مجموعة من الألوان الثقافية. كانت الحركة الإسلامية وفقاً بين مجموعة من الألوان الثقافية الإسلامية، الأمر الذي طبعها منذ البداية بطابع الحوار، ولم تكن العلاقات بين المجموعة الأولى علاقات شيخ بمريد، وإنما كان هناك نوع من التقارب في السن وفي المستوى الثقافي، ولم يكن هنالك شخص يزعم بأنه هو المؤسس، وبأنه هو الشيخ وبأنه ربّي على صورته المجموعة، وكان معترفاً منذ البداية بحق التنوع وحق الاختلاف وضرورة الحوار وأن يكون القرار شورياً وثمره وفق وليس ثمرة إملاء من شيخ إلى مريد.

وقد مثل الشيخ محمد صالح النيفر دوراً مهماً في توجيه هؤلاء الشبان، فكانت حلقاته في باردو ذات تأثير كبير في المجموعة الأولى. هو نفسه كان يعاملنا ليس كشيخ مع مريد. هو شيخ الشباب كان يرتاح له الشباب، وكان يتواضع لهم ويحاورهم ويسمح لهم بمخالفته. لقد كان ظاهرة شاذة في جامع الزيتونة.

كان يسمى "مهبول" آل النيفر. تكون في علاقة مع الشباب. كان رئيس جمعية الشبان المسلمين هو والشيخ عبد القادر سلامة بارك الله له في عمره⁽¹⁾ ... كان هذا الثنائي فريداً من جملة المشايخ في التواضع، وفي العلاقة مع الشباب، وفي العلاقة مع عامة الناس، مخالطة عامة الناس، لأن جانباً من تراث جامع الزيتونة إلى حد كبير كان تراثاً ارسطوالياً، بمعنى أن المشايخ كانوا يمثلون نوعاً من الطبقة. جهاز معزول عن الأرياف وعن حياة عامة الناس، بينما كان الشيخ محمد صالح النيفر يعيش من الفلاحة، له بستان في طبرية يشتغل فيه لأنه يؤمن بأنه لا ينبغي أن يبقى عائلة على الحكومة، عائلة على الدولة. وكذلك الشيخ عبد القادر سلامة أيضاً رغم أنه شيخ في جامع الزيتونة لكنه تعاطى التجارة. كان يتاجر في الزيت، ثم بعد ذلك اتخذ له بستاناً يشتغل فيه بنفسه. هذا أتاح لهما حرية إزاء الدولة. وأيضاً تعايشاً وإطلعاً على حياة الناس، فكانت علاقتهما بالشبان علاقة متميزة. مثلت العلاقة مع الشيخ النيفر والشيخ سلامة والشيخ ابن ميلاد والشيخ عبد الفتاح تفاعلاً مع تراث التدين التونسي، فاللواريث التي أتت من المشرق لم تتمكن من أن تنفرد بسلطة

(1) الشيخان اجليلان توقفاهما الله بحلال الغد المصير ، رحمهما الله رحمة واسعة.

التوجيه في تكوين المجموعة الأولى.

السؤال الثالث: في كتاب أصدره «مركز دراسات الوحدة العربية» بعنوان "الحركة الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي" ذكرتم أن هناك ثلاثة عناصر أساسية مكوّنة للظاهرة الإسلامية أولاً: العنصر الإخواني، ثانياً: العنصر الأشعري المالكي الذي يمثل الموروث الفقهي المحلي، والعنصر الثالث هو التقليد العقلاني المعتزلي. كيف تعايشت هذه العناصر التي تبدو متباينة على الأقل في ظاهرها؟ وأي العناصر تعتبرونه أرحح في صياغة هذه الظاهرة؟

■ ليس عندي ميزان أستطيع أن أزن به. والذي أكدت عليه أن الظاهرة هي تفاعل بين هذه المكونات. أي هذه المكونات كان سهمه أوفر في هذه الشركة؟ أنا ذكرت أن البداية كانت للوارد بما حمله من قوة دفع وحماس. كان له التأثير الأقوى. العنصر الإخواني السلفي في المرحلة الأولى كان هو المؤثر الأكبر، ولكن بعد ذلك تفاعل مع البيئة، وتبين أن البيئة ليست طينة طيعة يمكن تشكيلها كما نشاء. في الأول بدأنا بهجوم سلحق على كل التراث اخللي بما هو تراث جامع الزيتونة والتراث الصوفي..

نقدُ شاملٌ !! ، ولكن بعد مدة تبين بأن للمجتمع كلمته ورد فعله وأنه ليس عجيبة طيعة، وأن الشعب التونسي الذي يبدو مائعاً ليّناً، في الحقيقة له ثوابت وهم بورقية عندها غرته شعبيته وزعامته أنه يمكن أن يشكّل بكل حرية، أن يعيد تشكيل هذا الشعب، ولكن لما سقط بورقية بعد أكثر من نصف قرن من معاشرته للمجتمع التونسي لم تبكه عين.. لفظه المجتمع التونسي لفظاً كاملاً. الحركة الإسلامية ذاتها في الأول دخلت بقوة كأن ليس في البلد إسلام سابق، وكأنها فاتح جديد يريد أن يعيد تشكيل الإسلام في تونس تشكيلاً كاملاً. ثم تبين بعد ذلك أن هنالك تراثاً إسلامياً في تونس... صحيح أنه في حالة كمون ولكن له ثوابته، سواء ما يتعلق بالفقه المالكي مثلاً...

في الأول بدأنا بنزعة اللامذهبية متأثرين بالتراث السلفي، خاصةً لنصر الدين الألباني. صحيح أن المذهب المالكي ضعّف، ولكنه ليس بالهشاشة التي كنّا نظن. وكذلك

الصوفية بدأنا بهجوم كاسح عليها، ولكن تبين أن بعداً من أبعاد التدّين التونسي هو الصوفية، والحركة اضطرت، لا سيما عندما استيقظت أجناد الشرّ وبدأت تهاجم الحركة بقوة، اضطرت الحركة إلى أن تعيد ترتيب أولوياتها وخصوماتها وتدرّك ما هي الخصومات الأساسية وما هي الخصومات الثانوية التي يمكن تجنبها. ففي نهاية السبعينات بدأت عملية مصالحة مع الحركة الصوفية، وعند من الصوفيين إما أنهم دخلوا الحركة أو تركوا مناكفتها وأصبحوا أصدقاء لها. مثلاً ذكرت من الصوفيين الأول الشيخ عبد الفتاح ومجموعة أخرى من الشبان ولكن توالّت عملية استقطاب الحركة لعناصر صوفية. ومن العناصر الصوفية الفاعلة المهمة جداً أحمد الأبيض ومحمد بن سالم. كانا أيضاً في الطريقة المذنية. فالرحلة من التدّين التقليدي، سواء كان تدّين جامع الزيتونة، المشايخ، أو التدّين الصوفي، الرحلة لم تنقطع رغم أن الحركة ظهرت في البداية وكأنّها خصم، كأنها لا اعتبار عندها لهذا التراث، ولكنها بعد ذلك أصبحت تلقي له بالاً وتفسح لأهله أن يكون لهم دور في الحركة، ولذلك فإنّه في نهاية الثمانينات عندما دخلت الحركة أول معركة انتخابية كان على رأسها مجموعة من مشايخ الزيتونة...

لم يكن ذلك صدفة، وإنّما كان ثمرة تطوّر، ثمرة تفاعل بين البضاعة الموائمة وبين التراث الإسلامي المحلي، وثمرّة تفاعل أيضاً مع الحركة العلمانية في تونس، فحركة التحديث لا نستطيع أن ننكر أنه كان لها تأثير على الحركة في ما يمكن تسميته العقلانية. الجامعة كانت مركزاً مهماً في التأثير في الحركة على مستوى الانفتاح على الفكر العالمي.

كان شباننا خاصة في وسط السبعينات وفي نهاية السبعينات قد وصلوا إلى مرحلة لم يعد التفاهم معهم ممكناً. لقد أصبحوا يتكلمون لغة غير اللغة المعهودة لأن خصومتهم مع اليسار في النهاية أثّرت لغة مشتركة بينهم وبين اليسار لم تعد نفهمها، من مثل تحديد طبيعة المعركة في العالم ما هي؟. هذا ليس مطروحاً في الفكر الإسلامي.. هنالك معركة بين حق وباطل، إيمان وكفر، بينما أصبحت هناك محاور أخرى مطروحة في الجامعة.. معركة ضد الامبريالية العالمية، وقوى تحرّر في العالم.. في النهاية الصراع مع اليسار أيضاً كان له دور في الانفتاح على الفكر الإسلامي العالمي، على طبيعة الصراعات الدولية. والحركة اضطرت إلى

أن نحدد مواقف من الصراعات الدولية. لا شك أن الثورة الإيرانية كانت عاملاً مساعداً على استيعاب التراث العالمي وعلى استيعاب الصراعات الدولية خاصة في إطار مقولة الصراع بين المستكبرين والمستضعفين. أيضاً القضية الاجتماعية، تفاعلت الحركة مع العمل النقابي والتراث النقابي في تونس... الموروث الديني في تونس كالتوافد الديني المقدم من المشرق ما كان مهيباً ليتفاعل مع تراث الحركة النقابية في تونس. ولذلك احتاج الأمر إلى وقت حتى تمكنت الحركة من أن تستوعب البعد الاجتماعي، الصراع الاجتماعي في تونس، ثم تستوعب الصراع السياسي في تونس. معركة الديمقراطية والاستبداد، معركة الرأسمالية ضد العمال. جملة هذه المعارك لم تكن الحركة مهينة في البداية للتفاعل معها، ولكن ربما بفعل تكوينها الانفتاحي وغير الحزبي حيث لم تكن منذ البداية تياراً واحداً، كانت حوارية، كانت تلاقياً بين مجموعة من الاتجاهات... هذا هيئاً لها لأن تواصل عملية الانفتاح والحوار مع بقية مكونات محيطها.

السؤال الرابع: قلتم في حديثكم بأن الحركة انفتحت على الموروث الثقافي التونسي مثل المذهب المالكي، التصوف... ولكن يلاحظ أن الحركة بقيت في قطيعة مع الفكر الإصلاحي التونسي مثل كتابات خير الدين باشا. أيضاً ذكرتم في بعض مقالاتكم أنكم لم تقرأوا للشيخ محمد الطاهر بن عاشور إلا في الثمانينات. لم يرجع ذلك؟

■ ربما يعود إلى أن الحركة لم تكن تشعر، لم يكن مستقراً في الأذهان أنها امتداد لتراث إسلامي في تونس، لأن هذا التراث لم يكن حيناً لم نتلمذ في الحقيقة، لم نبدأ متلمذين على آباءنا، على من سبقنا. حتى هؤلاء المشايخ في الحقيقة ليسوا هم الذين أتوا إلينا وأطرونا نحن ذهبنا إليهم وأعدنا عندهم الأمل. الشيخ محمد صالح النيفر رئيس من تونس وذهب للجزائر مهاجراً، ولما قدم إلى تونس في سنة 1972 قدم زائراً ليعود لأنه نفّض يده من تونس، فلما التقى بنا "خلاص يعني"، لما التقى بنا قرر أن يستقر. فنحن

ذهبنا نعرض أنفسنا على المشايخ.. عرضنا أنفسنا على الشيخ الفاضل بن عاشور⁽¹⁾ ذهب
إليه أنا والشيخ عبد الفتاح وقد كان عميد كلية الشريعة ودعونه. قلنا له نحن شبان صغار
ليس لنا فقه في الدين يؤهلنا لأن نفقد مشروعاً إسلامياً، لأن نفقد مشروعاً إصلاحياً. أنت
ممتلئ علماً، وشهرتك تملأ الأفق داخل البلاد وخارجها، ولك شرعيتك اghلية والدولية
فتزعم! نحن ندعوك إلى أن تزعّم هذا التيار الإسلامي، ونحن من ورائك لكن الشيخ -
رحمه الله- أجابنا بكل أدب ونواضع قائلاً أن ذلك غير ممكن له وأنه لا يملك مورداً للحيلة
غير ما يتلقاه من مرتّب. يتلقّى في ذلك الوقت حوالى أربع مائة دينار وهي تعادل دخل وزير.
قل ليس له أي مورد آخر، ولا يستطيع أن يعيش إلا بهذا المستوى، وقل - رحمه الله - بأنه في
سن متقدمة ولا يستطيع أن يتحمّل ثلاثة أيام سجنًا بحيث أنه كان مدرّكاً ما ينتظر من
يتصدّى لهذا المشروع، ولكن شجّعنا ودعا لنا بخير.

ذهبنا أيضاً لشيخ آخر كان مدير الشعائر الدينية في ذلك الوقت هو الشيخ التارزي.
أيضاً أجابنا بمثل هذا، قل لعلكم شيان، لعلكم أقوى إيماناً منا، لعلكم غير متزوجين "ما
عندكمش مسؤوليات".. توكّلوا على الله

كنا نشعر بالحاجة الماسّة إلى مراجع دينية، فالتراث التونسي لم نجد منه استجابة. يعني
كنا نحمل نوعاً من النقمة في الحقيقة على المشايخ الذين كنّا نعتبر أنهم لم ينهضوا بالأمانة
وفرطوا في البلاد وأسلموها للعلمانية، "سلموا فيها لبورقوية وخلّاص"، بينما هم يوماً من
الأيام كانوا يقودون الحية. جامع الزيتونة كان يقود الحية.. لماذا؟.. كان عندنا سؤال مهم لماذا
استطاع بورقوية أن يهضمّ جامع الزيتونة؟ الجواب كان عندنا أن هذه العائلات الدينية لم
تقم بواجبها في قيادة الناس.. انعزلت عن الناس.. رضيت بلحية اللبنة، وتخلّت عن الأرياف
وتخلّت عن جماهير الناس، وتركت الفرصة لبورقوية أن يطوف في الأفق، أن يذهب للقري
والمدن ويجتد الناس، ويحاصر جامع الزيتونة، يحاصره ويحاصر جماعته بحيث لم تنظر إلى الطبقة
الدينية المتبقية على أنها نموذج يحتذى به.

(1) هو نجل الشيخ العلامة محمد الطاهر بن عاشور صاحب: التفسير (الشهر) (الشعر) و (التوير)، مشارك بكتابات قيمة
مثل «ومضات فكر في بقايا عصر»، «لوفي قبل والده سنوات معدودة في السبعينات». (المحرر)

كنا ننظر لسيد قطب، البنة المودودي.. أن هؤلاء شيوخنا، لأنهم حملوا اللواء، لواء الإصلاح الإسلامي.. لكن ما الذي يجعلنا نحترم رموز الموروث الديني الموجودين في بلادنا. فإذا أنا أقرأ «الظلال»، ولكن ما الذي يجعلني أقرأ «التحرير والتنوير». أنا كنت أبحث في سني، لم أكن أبحث عن العلم كعلم.. المكتبات مملوءة بالعلوم الدينية.. كنت أبحث عن رمز.. عن أداة نضالية عن من أقتني به كمصلح يخوض المعركة ضد العلمنة وضد الفساد، على حين أنني كنت أرى هؤلاء المشايخ كلهم.. أفضلهم طريقة انزوى مثل الشيخ شلي، وآخرون هاجروا مثل الشيخ محمد صالح النيفر، وآخرون اندمجوا في خطة الحكومة فأصبحوا مسؤولين في فترة ما كان عدو كبير من العاملين في الحزب، من المسؤولين في لجان التنسيق الحزبي هم بقية الزيتونيين.. مائة بنى بها النظام الجديد ملكه، فكان منهم رجال الشرطة، وهؤلاء هم الطبقة الدنيا من الزواتنة، كانوا هم رجل الشرطة والخرس.. فئة أخرى معلمين، فئة أخرى قضاة.. الذين حاكمونا وترأسوا محاكماتنا كانوا زواتنة.. العدالة كلها تقريباً كانت من جامع الزيتونة.. "ضربهم بورقية بعضا للثأ"، فلم تكن ننظر إليهم بتوقير واحترام على أنهم نماذج.. قد نبحث لهم، قد نلتمس لهم الأعذار من تكوينهم الذي لم يؤهلهم لكي يخوضوا المعركة مع العلمانية.. يعني هم ضحايا وضع تاريخي، فلا ينبغي أن نسرف في الإدانة.

إذن أنا لم يكن عندي أي دافع لأن أقرأ «التحرير والتنوير»!!.. كنت أقرأ وأكاد أحفظ عن ظهر قلب «الظلال» لأنه عندما أقرؤه كان يملأني حماساً، كنت أشعر بأنه يعطيني نظرات أنظر بها إلى هذا العالم، وأحلل بها الواقع العلمي، ولكن ماذا يعطيني التحرير والتنوير غير ما يعطيني إليه الرازي وابن كثير؟.. يعطيني مادة لغوية، يعطيني فهماً لا شك.. يعطيني رؤية عن إسلام ليس هو الذي أعيشه، يعطيني رؤية عن عالم ليس الذي أحياه، وإنما يعطيني رؤية عن عالم إما معزول، هكذا قرآن معلق وليس قرآناً يمشي على الأرض.. غير أنه لما تقدمت بنا التجربة وتقدم بنا العمر وأدركنا أنه لا يمكن لأي مكون في أي بيئة أن ينمو دون أن يتفاعل مع عناصر تلك البيئة.. بدأنا نراجع ما في الجعبة، ما في هذه البلاد ما عندنا من تراث.. وبدأنا نقرأ للفاضل بن عاشور ونقرأ لوالده الشيخ الطاهر بن عاشور رحمه الله وجدنا فيه علماً كثيراً وفوائد جمة لا شك.. أيضاً تراث الحركة الإصلاحية الذي ذكرت.

تراث خير الدين، لم تكن مؤهلين في المرحلة الأولى لأن تتفاعل معه التفاعل الإيجابي لأن بورقيبة استطاع أن يستولي على تراث الحركة الإصلاحية بغير وجه حق. فالبورقيبة قُلِّمت لنا، وقُلِّمت نفسها على أنها امتداد لجهود الحركة الإصلاحية في القرن التاسع عشر.. جهود خير الدين والفئة التي رافقت خير الدين ومعظمها من رجال جامع الزيتونة، وحتى الحزب القديم هُمِّش رغم أنه امتداد للحركة الإصلاحية.

إذن القراءة البورقيبية الرسمية شوَّهت الحركة الإصلاحية، إذ استولت عليها وصيغتها بصيغتها. وعندما أتحت لنا في السجن فرصة أن نراجع، أن ندرس، لأنه في الحقيقة لم يكن عندنا الوقت الكافي للتأمل والدراسة في تاريخ تونس وفي تراثها، وإنما جئنا ببضاعة من الخارج فتفاعلنا بها مع الواقع التونسي في اتجاه واحد، اتجاه أن نملي على الواقع التونسي ما نريد، ولكن تبين أن الواقع التونسي لا يُملَى عليه فقط.. نعم مستعد أن يستمع ولكن له كلمته أيضاً، فوجدنا مقاومة إذن من المجتمع التونسي اضطررتنا في النهاية إلى أن نسعى للفهم. لتأمل في تاريخ الحركة الإصلاحية، في تاريخ تونس، وبدأنا نكتشف أن الجهود الإصلاحية لم تتوقف، وأن الحركة الإسلامية هي امتداد لتلك الجهود، وأن عمل خير الدين وأصحابه كان مشروعاً إسلامياً من منطلقات الدفاع عن الإسلام.. لم يكن خير الدين ينظر إلى أن الإسلام على أنه عقبة أو أن الإسلام ينبغي تهميشه وسنابقته، وإنما كان عمله في اتجاه استيعاب الحداثة لخدمة الإسلام.. ما كان يسمّيه الاقتباس.. أن نقتبس من الغرب عناصر تنظيمية خاصة، تنظيم الحكم والإدارة من أجل إحياء الإسلام.

على حين أن بورقيبة لم تكن هذه نظرتها.

كان ينظر إلى الغرب على أساس أنه المثل الأعلى، ولا سيما الغرب الفرنسي والغرب في بعده الثقافي، في نظره للدين، في رؤيته العالمية، وليس في رؤيته السياسية والتنظيمية، في رؤيته الكونية، في رؤيته الثقافية، في تحليله الفلسفي. ولذلك كان يرى الإسلام عقبة. يمكن أن نعطي بعض التنازل لأنه لا يمكن إلا ذلك فمن هنا بدأت المراجعة والاستيعاب المتواصل لتاريخ تونس. ولا شك أن الحركة لا تزال محتاجة إلى استيعاب التراث التونسي، والتميز فيه بين العناصر الإيجابية، العناصر التي يمكن أن نؤسّس مشروعنا عليها،

وبين العناصر التي ينبغي محاصرتها وتطهير الضمير التونسي والثقافة التونسية منها.

السؤال الرابع: كيف تفسرون حدث انفصال مجموعة أولى عن الحركة أعنى بذلك المجموعة المعروفة بمجموعة اليسار الإسلامي، هل يعود ذلك إلى فقر الفكر السائد داخل الحركة وعدم تلبية الحاجة هذه العناصر، أم أن ذلك راجع إلى ضعف الثقافة العلمانية السائدة في البلد؟

■ أنا قد كتبت ورقة مفصلة حول ظاهرة الانشقاق في الحركة الإسلامية في تونس. درست هذه الظاهرة من جانب الوقائع كيف تمت؟ ثم خلفياتها الفكرية. وعلى الصعيد الثاني كانت ورقة تحليل العناصر المكونة للظاهرة الإسلامية في تونس، كان هذا هو الجزء الثاني من تقييم موضوع الانشقاق وخلاصتها في ما أفهم أن هذا الانشقاق تم في منعطف لتطور الحركة الإسلامية في تونس. بعض أجزاء هذا الجسم خلال منعطف التطور ذهبت شظايا، ولم تتمزق الحركة، وإنما فقدت بعض عناصر مهمة فيها. تقديرنا أن هذه العناصر لم تصبح على ضرورات التطور.. الحركة كانت بصدد أن تتطور من حركة، تستطيع أن تقول مستورفة، جسم أجنبي مزروع في المجتمع التونسي إلى حركة تونسية. خلال مرحلة التطور هذه انفلتت بعض الشظايا، بعض الأجزاء من الجسم، الجسم لم يستطع أن يحافظ عليها، وهي لم تستطع أن تصبح على ضرورات التطور، وحكمت على الجسم بالإعدام، أنه غير قابل للتطور، بينما ثبت بعد ذلك أن هذا الجسم قابل للتطور. ولكن هي لم تصبح على ضرورات التطور، وأصبحت تزايد عليه وتسرف في اتهامه وتحذاه. هذا التحدي أيضاً كان له مفعول إيجابي.. هذا التحدي الذي مارسته هذه العناصر للجسم كان له دور في تطويره.. كانت التهمة أنه لا يتطور، فكان لابد للجسم أن يثبت العكس..

هذا ساهم في تطوير الجسم، لكن من جهة أخرى لم تقف هذه العناصر عند حد حيث أن التطور في إطار هذا الجسم انضبط بمحدود.. هي ما تطيقه النصوص.. ما يطيقه منهج تفسير النص الإسلامي الذي تواطأ عليه المسلمون، وخلاصته بأن التطور ينبغي أن يتم في إطار المعلوم من الدين بالضرورة، فما هو ثابت نصاً يقينياً، ما هو يقيني في موره واضح في معناه من النصوص لا ثلك أمامه إلا التسليم.. يمكن أن لا نطبق بعضه الآن لأن ظروف

التطبيق غير متوفرة، ولكننا لا نستطيع أن نحوله عن اتجاهه. ولا فائدة هنا في ضرب بعض الأمثلة القليلة في هذا الصدد للتدليل على فساد هذا المنهج، لأن المنهج البديل أن نعطي لعقولنا إمكانية التحرر من النص بتخريج مقاصدي، أن النصوص كلها جاءت لتحقيق مقاصد.. هذا في النهاية يلغي سلطة النص.. يلغي سلطة الوحي هنا!! على هذا افترقنا.

ضرورات التطور لم تكن تقتضي الانشقاق، كانت تقتضي الاختلاف، وكان الاختلاف يمكن أن ينمي الحركة دون أن يحدث فيها انشقاقاً. هؤلاء الاخوة -فسرت أنا- تحت ضغط الواقع العلماني التونسي، وهو ضغط غير يسر، مارس عليهم وعلينا، ولا يزال يمارس ضغوطاً شديدة رهيبية تحت ضغط هذا الواقع العلماني وتحت ضغط الواقع الأمني.. تحت ضغط المناكفات الشخصية أيضاً، وهذه العوامل أيضاً ليست مبرراً.. خسرت الحركة عدداً من عناصرها الأساسية، والتي كان لها دور في التأسيس وفي التطوير. ولكن هذه العناصر التي كان يمكن أن تصنع بديلاً، بل رشحت نفسها بديلاً عن الحركة، وأن الحركة جسم ميت لن يتطور.. الذي حصل أن الحركة أثبتت أنها تتطور وأن البديل عنها لم يتماسك وتذّر. لذا لأن القاعدة الفكرية الأصولية التي انطلق منها غير قادرة على أن تؤسس رباطاً جماعياً، فأن تتخذ المنهج العقلي في تفسير النصوص، المنهج المقاصدي أساساً للنجم ستنتهي لا إلى جماعة واحدة وإنما تنتهي إلى جماعات، فالعقول مختلفة وتباين وفي النهاية لا تستطيع أن تؤسس جماعة من خلال التفسير المقاصدي. يمكن أن تؤسس جماعة غير دينية أصلاً، ولكن أن تؤسس جماعة دينية بمنهاج تفسيري للنصوص لا ينضبط بضوابط منهج تفسير النصوص، في النهاية حتى لو جمعت الناس ستجمعهم في حركة علمانية وليست حركة دينية. فهذه الظاهرة أيضاً ظاهرة مركبة أثمرها تفاعل الحركة الإسلامية مع واقعها التونسي.

السؤال الخامس: هل معنى هذا أن الاتجاه الإسلامي أو النهضة حركة دينية وليست حركة سياسية؟

■ لا شك أنه هي حركة دينية بالمعنى الإسلامي وليست حركة دينية بالمعنى المسيحي، بالمعنى الكنسي. هي حركة دينية بمعنى أن اختياراتها تنطلق من الإسلام. فهي حركة

إسلامية. هي جزء من المشروع الإسلامي. ولكنها ليست حركة دينية بمعنى أنها ترفض العقل وترفض الاجتهاد وترفض سلطة الرأي العام.

ليست حركة دينية تنصب سلطة فوقية على الناس. لا تجعل من نفسها مؤسسة فتوى. هي ليست مؤسسة للإفتاء ولا هي مشيخة. مشيخة إسلام. ليست هي لجنة فتوى ولا هي سلطة دينية بمعنى أنها لا تترك مجالاً للرأي العام ولا تترك مجالاً لاجتهادات العقول. بالمعنى الإسلامي الدين والسياسة لا يفرقان ولكن ليس بالمعنى الكنسي الذي يجعل من نفسه كنيسة أو مؤسسة فوق المجتمع.

السؤال السادس: انتقلتم من «الجماعة الإسلامية» إلى «الإتحاد الإسلامي» إلى «النهضة» ما هي وجوه التحول ووجوه الاستمرارية؟

■ من الجماعة الإسلامية إلى الإتحاد الإسلامي إلى النهضة.. هي تحولات مهمة ربما نحن لم نكن واعين بها الوعي الكامل، لأن أي تفاعل مع الواقع لا بد أن يثمر ثمراته على المستوى الفكري، على المستوى النفسي، على المستوى الثقافي والتنظيمي. فانتقل الحركة من الجماعة الإسلامية إلى الإتحاد الإسلامي كان انتقالاً في الحقيقة من الفكر إلى السياسة، من الحلقات التكوينية الداخلية إلى الخارج. ربما لم نكن واعين بضخامة هذه النقلة. كنا نظن أننا سنظل أسيد الموقف. ولكن تبين بأنك عندما تضع رصيذاً في السوق فإنه لن يبقى بإمكانك أن تتحكم فيه بالكامل. فالإعلان عن أنفسنا في الحقيقة هو دخول في علاقة جديدة مع الواقع ومع الناس ومع العالم ومع السلطة. ربما لم نكن مهئين التهيؤ الكامل لهذه النقلة. دفعتنا إليها ظروف أهمها الوضع الأمني للبلاد. كنا نعيش داخلنا، داخل بيتنا فتقحم علينا أجنبي، نحن ننظر إليه على أنه أجنبي، هو عنصر من المعادلة..

تقحم علينا منزلنا رجل أمن. كان ممكناً أن نتجه في تلك اللحظة.. رد الفعل الأولي هو أن نحل التنظيم لإقصاء الذين عرفوا وتكوين تنظيم سري آخر، وهذا هو رد الفعل الذي يحدث في الحركة الإسلامية عادة أو أي حركة سرية، عندما تنكشف تجدد تنظيمها، يعني تأتي بعناصر غير معروفة، وهذا هو الذي فعلته في البداية، ولكن أدركنا أن هذا لا يسعنا

ولذلك ينبغي أن نخفي أبعد من هذا وقد تفحّم علينا هذا الشرطي، تفحّمت علينا الدولة منزّلنا فلنخرج بلد أن نعوض في طبقة سرية أخرى في داموس آخر .. هناك شاعر عربي يقول:

"فإن لم تك تستطيع دفع مني فدعني أبارها بما ملكت يدي"

فطلما أن الأمر قد انكشف واتضح فلنخفي معه ولنعلنه.. لذا الدولة فقط هي التي تعلم أننا ننظيم؟ المجتمع وهو المعني بالأمر، لماذا لا يعرف؟ هل عندنا ما نخفيه عن الناس؟ لماذا نحن نلزم السرية فلنعلن عن أهدافنا؟ وكانت تلك أول محاولة لصياغة أنفسنا صياغة ليست لنا وإنما صياغة للعالم، صياغة للناس. هذه الصياغة التي كانت للناس بدت أنها مقبولة للناس ولكن في الداخل أصبحت تتناقض مع كثير أو قليل من القناعات في الحركة. وهنا ظلّ هناك حوار متواصل بين قناعات الداخل وبين الخطاب السياسي. ليست هناك من حركة في العالم ليس عندها خصوصيات، ولكن كل ما يتعلق بالفكر ينبغي أن يكون علينا. أصبح إذن للتفاعل مع الواقع تأثير كبير في فكر الحركة. هذا شيء كنا واعي به. وقد برز في أول تقييم أن الإعلان فيه بُعدٌ تكتيكي أو بعد ظرفي استجابة لظروف طارئة، ظروف أمنية. ولكن أيضا فيه أبعادٌ استراتيجية. هناك قضايا كثيرة ظللنا نعدُّ بأننا سننجزها، سيكون لنا برنامج، ولكن الحيلة في إطار السرية منعتنا. إذن فلنلقي بأنفسنا إلى الساحة، وهي كفيلة بأن نحملنا حملاً على أن نجيب على ما نحن متردّون في الإجابة عنه، أو أن نجيب على ما لا نشعر بضرورة الإجابة عنه طالما ظللنا في الخية السرية. يعني البعد الاستراتيجي يتعلق بأن ننشئ مع الواقع علاقة تضطّرنا لأن نتطوّر وأن نخرج من القوقعة. وفعلاً هذه العلاقة مع الواقع ساهمت في تطوير نظرتنا للمعارضة ونظرتنا للمرأة ونظرتنا للعمل النقابي وللصراعات الدولية. تبين فعلاً أن أخطر حدث في تاريخ الحركة كان الإعلان، لأنه نقلها من طور إلى طور كما ينتقل الفرخ في البيضة من طور الداخل إلى أن يكسر هذه الأطواق وأن يتفاعل مع الهواء ومع الشمس ومع العالم.

أما الانتقال إلى النهضة من الإنجليز الإسلامي لم يكن بهذه الخطورة كان الدافع إليه

أساساً دافع ترتيبي قانوني لأن القانون فرض علينا أن نتخلى عن الاسم الذي عرفنا به. صدر قانون يمنع تكوين حزب ديني، وعند التمهيد ماذا يعني الحزب الديني بالنسبة للسلطة، أن الصفة الإسلامية عندما تتخذها عنواناً لك تحمل صفة الاحتكار وإقصاء للآخر، فورية في الحاجة أقدمنا على تغيير الاسم. أنا الآن مقتنع شديد الاقتناع بأن ذلك القرار كان قراراً صائباً وكان ينبغي لنا أن نتخذه دون ضغط من السلطة. يعني لو استقبلنا من أمرنا ما استدبرنا لاتخذنا صفة «النهضة» أو أي اسم آخر لا يحمل صفة الإسلام منذ أن أعلننا عن أنفسنا. لماذا؟ لإبعاد هذه الشبهة وأن الإسلام تحوّل في بلد معين إلى حزب. الإسلام ما ينبغي فعلاً أن يتحوّل إلى حزب. الإسلام ينبغي أن يكون الروح العالمة التي تسري في كل حزب يدعي أنه حزب وطني. حتى الدستور ينص على أن هذه الدولة إسلامية فال مطلوب أن يكون لكل حزب حظ من الإسلام. فإضافة إلى ما يحمله هذا التغيير من قدرة كبيرة للمحاجة هو أيضاً يحرّر الإسلامي نفسه من أن حمله هذه الصفة يعطيه ميزة انتخابية. المقروض أن الذي يعطيه ميزة انتخابية هو البرنامج الذي يحمله. البرنامج الذي تحمله للناس هو ميزتك، هو هويتك، هو الذي يحكم لك أو يحكم عليك فالرغبة في التوضيح وعدم إدخال أي مظهر من مظاهر الغش في الحياة الإسلامية، جيد أن يكون الناس يتطلقون من أرضية مشتركة، فلا يحمل واحد منهم صفة التراث، صفة الموروث العام. فالعلمانيون رغم أنهم واجهونا بحجة قوية هم لم يكونوا صادقين قطعاً وإنما هم واجهونا بنزعة إقصائية. واجهونا بهذه الحجة فكان لزاماً أن ننزع منهم هذه الحجة. الآن هذا مطروح في الجزائر، هذه الحجة التي تجاوزتها الحركة الإسلامية عندما أقدمت من تلقائها على تغيير اسمها الآن مطروحة في الجزائر على الأحزاب الإسلامية.

السؤال السابع قد يفهم من كلامكم أن الرجل البوليس أو للقمع تأثيره المهم في تطوير الحركة. بماذا تعلقون على ذلك؟

■ لا شك أن القمع الذي تعرضت له الحركة منذ بداية الثمانينات، والحقيقة أن الحركة لم تكن في وفاق مع السلطة يوماً، بل نشأت حركة معارضة راديكالية. معارضة للمشروع الثقافي كله، للمشروع البورقوبي ولم تكن لها صلة قطّ بالنظام الحاكم. ومن

السفاهة التي تحولت إلى حقيقة علمية لدى عدد من الدارسين اليساريين، أن الحركة هي مؤامرة اتخذها النظام لمقاومة المشروع اليساري. الغريب أن عقول علمية تزعم اتباع المنهج العلمي لا تتورع عن ممارسة الديماغوجيا وتزييف التاريخ وإهمال قواعد التحليل التاريخي ودراسة الظواهر الاجتماعية دراسة علمية. هؤلاء الناس ينظرون للتاريخ وكأنه سلسلة من المؤامرات!!

الحركة الإسلامية لم تكن مؤامرة وإنما كانت ثمرة لتراث ثقافي وحضاري تونسي وقع إهماله ووقع التصلي له وقمعه فجاءت الظروف المناسبة ليعبر عن نفسه فهو استجابة لمطلب الهوية، ولم تكن هذه الظاهرة مؤامرة من الحزب الحاكم ضد خصم، ولا هي ظاهرة تونسية أصلاً. بعض السفهاء للأسف في مصر وفي تونس وفي غيرها، ويلتخذ بعض الأجانب عنهم، يقولون أن الحركة الإسلامية مجرد أداة استخدمت لمناكفة وضرب منافس سياسي. الحركة الإسلامية في تونس كما ذكرت منذ البداية، سنة 1973 وقع حشر كل المجموعة إلى مركز الشرطة، ووقع اعتقالنا مرة أخرى في نابل. فإذا لم يكن هنالك تصد للحركة الإسلامية فليس بسبب التوافق مع السلطة، وإنما بسبب أن السلطة لم تكن لها تجربة في مقاومة الحركة الإسلامية. أيضاً السلطة كانت مطمئنة إلى ما أُنجزت من تهميش الإسلام.

السلطة كانت منشغلة بتيارات معارضة أخرى. الحركة الإسلامية لم تطرح نفسها بديلاً سياسياً. إذن هذه عوامل كانت كافية لتصرف السلطة عنها. وبمجرد أن أضافت الحركة للمشروع الثقافي، للمشروع الاجتماعي، فعارضت المشروع الاجتماعي البورقوبي وانحازت للعمل في أول معركة لهم كبيرة سنة 1978 وبدأت تناصر الحركة النقابية ثم ناصرت الحركة الديمقراطية فتصدت للمشروع السياسي، حتى استدار لها النظام بمداخعه وواجهها.

قلتُ إذن: رغم أن الحركة الإسلامية ولدت خارج رحم النظام، فإن معركتها الكبرى، المواجهة مع النظام إنما بدأت في الثمانينات وليس في السبعينات. هذه المواجهة كان يمكن أن تنقل الحركة نقلة نوعية من مستوى الحركة الثقافية الاجتماعية المعتدلة إلى الحركة الراديكالية الثورية العنيفة نتيجة الاضطهاد. وربما كان النظام يتمنى ذلك ولا يزال يسوؤه

أنه لم يستطع أن يستدرج الحركة إلى ميدان تفوقه. لا تزال الحركة تتحداه في موقع قوتها أنها حركة تحمل مشروعاً فكرياً، تحمل مشروعاً اجتماعياً مقابل الافلاس الذي انتهى إليه المشروع البورقبي والذي تحول إلى عصا وإلى مجموعة مافيا. لماذا لم تتطور الحركة تحت سيطر الجلاديين. عشرات الآلاف من أبنائها ومن قواعدها وقياداتها زج بها في السجون وعشرات منهم لقوا ربهم شهداء ومع ذلك عندما حوكمنا سنة 1987 وقد كانت نذر الموت تظلل المحكمة، وكل شيء في البلاد كان ينطق بأن مجزرة يعد لها بورقبيّة، ورؤوس قد أينعت وحن قطفها، كانت آخر وصيّة في المحكمة نوصي بها إخواننا هو أن يمتنعوا الامتناع الكلي عن ممارسة الثأر العنيف مؤكدين على أن دماءنا إذا أريقت فستتب أزهاراً في البلاد، فينبغي أن يمتنعوا عن أي رد عنيف.

لماذا الحركة الإسلامية في تونس لم تنتهج نهج العنف مع أن النظام قد أتى من الأسباب السياسية والثقافية وحتى الدينية والشرعية ما يمكن أن يبرر العنف وإعلان الجهاد؟ ما ترك سبيلاً للاستفزاز وللقمع إلا أنه. لكن نحن لم نعتبر أن منهجنا ينبغي أن يتحدّد رد فعل ضد الآخر. لن بسطت إليّ يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك، فلننهج الحركي ما ينبغي أن ينطلق من ردّ الفعل.. أنهم ظلمونا وعذبونا وقمعونا وفعلوا الأفاعيل فلم يبق إلا سَلّ السيوف. نحن إذن لم ننتهج هذا النهج لأننا لم نقتنع بأنه قادر على أن يحلّ مشكل تونس، بل ظلّ يغلب على ظننا باستمرار رغم أن الإغراء بممارسة العنف ظلّ قائماً داخل الحركة.

يعني الفكرة ظلّت قائمة، كلّما كرّر علينا النظام بعنفه وظلمه وفساده إلا وتأتي الفكرة الأولى: لماذا لا نردّ الصاع صاعاً واحداً "موش حتى صاعين" نصف صاع، ربع صاع؟... يعني هذا الدفاع الذاتي قانون طبيعي وأقرته القوانين الدولية، لكن ظلّ صوت التعقّل، صوت المحكمة، بعد النظر يقاوم هذا النزوع الذي ظلّ في الحركة باستمرار نتيجة القمع المسلّط عليها، ولكنه لم يشكّل أغلبية، وإنما ظلّت الرغبة في المحافظة على منهج الحركة السلمي والتوجّه لعامة الناس والسير مع عامة الناس، بلد سير النخبة المعزولة التي تشبه العصابة أو الجماعة السريّة التي تدّعي أنها ستنبؤ عن المجتمع في تحريره، ظلّ الحذر من

هذه الفكرة قائماً. والمؤثر الأخير في الحركة حسم الأمر على قدر كبير من الوضوح.

لماذا الحركة لم تتجه صوب هذا الاتجاه؟ أنا أظن أن بعض ذلك يعود للثقافة التي نشأت عليها الحركة، إلى مستوى وعي تحيتها... بعض الناس يعتبرون أن طبيعة المجتمع التونسي والثقافة السياسية في تونس لا تيسر رد الفعل الجماعي العنيف، ربما، ولكن الخطر ظل قائماً من أن الدخول إلى ساحة العنف عمل يسير ولكن الخروج منه مجهول. ومن هنا يكون الدخول إلى ممارسة العنف هو تقصم في المجهول لم تقدم عليه الحركة، فضلاً عن أن الذي يصل إلى السلطة عن طريق العنف، هذا إذا وصل، وإن كانت أغلب الحالات التي مورس فيها العنف لم يوصل إلى السلطة.

الناس عادة لا يذكرون إلا الأمثلة، كما يقول المفكر الاستراتيجي الأستاذ منير شفيق، يقول: الناس لا يذكرون إلا الحالات القليلة في التاريخ التي نجح فيها العنف الشعبي أو الذي تمارسه مجموعات، نجح في أن يغير نظاماً، وهي حالات قليلة، لكنهم لا يذكرون مئات الحالات التي فشلت وقادت إلى كوارث. هذه لا يذكرها الناس، عندما يستسهلون تقصم التغيير العنيف، لا يضعون أمامهم إلا الأمثلة الناجحة وهي أمثلة قليلة جداً بالقياس إلى مئات الحالات في أمريكا اللاتينية وفي أفريقيا وفي آسيا التي انكسر فيها الثوار وأعطوا فرصة للسلط بأن تحققهم محققاً دون أن تبكي عليهم عين.

لقد قال الأستاذ محمد المصمودي في كلمة له مذكورة إذا كان هنالك هدوء اليوم في تونس فالفضل فيه - بعد الله سبحانه وتعالى - لا يعود إلى قذرات الأمن التونسي الرهيبة وإنما يعود إلى تعقل الحركة. وفي شهادة لعبد الإله بلقزيز يقول لقد جنبّ النهضةيون في تونس كما فعل إخوانهم في حماس الفلسطينية، جنبوا حركتهم وبلادهم الدخول في مأزق وحافظوا على عناصرهم واستبقوا بذلك استثماراً للمستقبل.

السؤال الثامن: قد يبدو تاريخ حركة الاتجاه الإسلامي - النهضة من زاوية نظر معينة تاريخاً للصدام مع الدولة. ما حدود مسؤوليتكم عن ذلك؟ وما حدود مسؤولية الطرف المقابل؟

■ نعم اتسم الجزء الأكبر الآن من تاريخ الحركة بالصدام. بل يمكن أن نعتبر تاريخ الحركة كله صداماً. في السبعينات كان الصدام ثقافياً، واتسع مجاله بعد ذلك ليشمل الثقافي والسياسي والثقافي ونشاط الشباب وكل ميادين المجتمع. حتى في المستوى الرياضي كانت الحركة تكون مجموعات رياضية تأتي السلطة لتلغيها. في المستوى الفني كانت الحركة تكون مجموعات إنشاد، ناس يغنون في الأعراس، تأتي الدولة لتمنعهم من الغناء، لأن الدولة تمنع الناس أن يغنوا إلا على طريقتها.

ما مسؤولية الحركة؟ ما هي المبررات الموضوعية؟ هل كان هذا الصدام حتمياً؟ أما كان يمكن إلغاؤه... تخفيفه؟ هناك عوامل موضوعية في هذا الصدام وتتمثل في التباين بين مشروعين. ما هما؟ قد يتبادر إلى الذهن أنهما المشروع الثقافي للحركة والمشروع الثقافي للنظام، وأنا لا أقول بهذا رغم أن التباين شديد. التباين على أشده بين مشروع الحركة الثقافي الذي يستند إلى المرجعية الإسلامية وبين المشروع الثقافي للنظام الذي يستند إلى اتباع الهوى، إلى الموضوعية، بنوع من التجوز تقول العلمانية، وإن كان النظام لا يستحق أن نصفه بأنه علماني.. هذه الصفة أكبر منه.. ولا يستحقها. يمكن -إلى حد ما- أن نعتبر نظام بورقيبة علمانياً، لكن النظام القائم كثير عليه كلمة علمانية، لأنك تسبه للثقافة بينما طبيعته أمنية وهو أميل إلى أنخط العصابات منه إلى الدول الحديثة.

على كل حل لو كان التباين ثقافي، وهو موجود، لا يمكن إيجاد حل له، فالمشروع الإسلامي في تركيا تعيش مع المشروع العلماني الحاكم، مع أن المشروع العلماني في تركيا هو علمانية صريحة بحرسها الجيش وبحرسها الدستور، بينما تونس دستورياً ليست دولة علمانية، ومسؤولوها يرتادون المساجد ولو مرة في العام، يحملون أوصافاً دينية. حلمي حمي الدين، بورقيبة وصل به الأمر أن حاكم بعض المشائخ بتهمة أنهم سمحوا لأنفسهم بأن يفسروا القرآن خلافه. الشيخ الرحويني أعدم سنة 1961 في ما يسمى بالمؤامرة بحبيبات، حيث كذا وحيث كذا، وحيث أن المتهم سمح لنفسه أن يفسر القرآن على خلاف ما فهمه فخامة الرئيس. ليس هناك مستوى للتدين أكثر من هذا، هذه ولاية الفقيه في أعلى صورها. لو كان التباين ثقافياً لا يمكن إيجاد حل له، الحركة الإسلامية في أكثر من موقع تعيشت

تعايشاً سلمياً مع السلطة، في الأردن تعايشت سلمياً في الكويت، في ماليزيا، في تركيا إلى حد كبير، في المغرب، في فرنسا، في إنجلترا، في ألمانيا.

الحركة الإسلامية تتعايش مع أنظمة علمانية صريحة فلماذا في تونس هناك مشكلة؟ إذن ما يذكّي التصادم ليس هو التصادم الثقافي؛ وإنما هو المشروع السلطوي. طبيعة السلطة في تونس طبيعة انفرادية.. التأله، تأليه الدولة في تونس، وتأليه القائم على الدولة ورموز الدولة و"شواش" الدولة، هو الذي يجعل معارضة الدولة انتحاراً.. عارضتها من موقع إسلام، من موقع نقابي، من موقع يساري.. المشكل ليس مشكلة النهضة، ليس مشكلة الحركة الإسلامية مع الدولة.. هو مشكلة المجتمع التونسي مع الدولة، وهذا يظهر الآن يوماً بعد يوم.. أي مجموعة لم تقمّع في تونس؟ الآخر هو الجحيم في تونس.. الآخر معدوم.. هذا الثالث المرفوع الذي يسمى في المنطق.. الثالث المرفوع في تونس هو الآخر، هو من يرفع صوته بالمعارضة أو يتوهم منه ذلك، لذلك تاريخ النظام التونسي الحديث هو تاريخ القمع.. قمع معارضيه داخل الحزب الحاكم وخارج الحزب الحاكم.. وكوّن نصيب الحركة من القمع ربما كان أشدّ فليس ذلك بسبب أنها إسلامية وإنما بسبب خطورة معارضتها.. أن معارضتها كانت هي الأعمق وكانت هي الأوسع وكانت هي الأكثر تهديداً للنظام، لأنه لأول مرة في تاريخ تونس الحديثة بظل الشارع التونسي يتحرك لمدة سبعة أو ثمانية أشهر.. لأول مرة تنتقل المعارضة مع الحركة الإسلامية إلى الشارع.. هذا تحول.. لأول مرة المعارضة تصبح في الريف، أبناء الريف يصبحون مؤطرين تأطيراً سياسياً بينما ظلّت المعارضات الأخرى محصورة في النخب المثقفة، في النقابة، في الجامعة.

فمن هنا أدرك النظام أنه أمام خصم حقيقي، أمام خصم منبث في قلوب الناس وظمائرهم وأريافهم ومؤسساتهم وأنه سيلتهم السلطة كلها، فإذن للتسويق فقط يقول النظام أن معركته مع الحركة، أنه يريد استئصالها لأنها أصولية، ولكنه لم يكن أنفٍ وطلة لا على اليساريين ولا على النقابيين ولا على كل من عارضه، ولكن لكل مقام مقال، وعلى قدر أهل العزم تأتي العزائم.

ويمكن القول نصيبك من القمع إنما يتحدد بحسب حجمك في المجتمع، بحسب

حجمك في المعارضة. فيا أبناء (النهضة) إذا شعرتُم بأن نصيبكم من القمع كان هو الأشد فابشروا. معنى ذلك أنكم الأوسع حظاً والأوفر مكانة في قلوب الناس ومؤسساتهم فتحملوا هذه الضريبة. هذا هو العامل الأساسي إذن. الصدام ليس حدثاً طارئاً في علاقة النهضة بالدولة وإنما هو جزء من طبيعة هذه الدولة فلا تسرفوا على أنفسكم يا أبناء النهضة في جلدِها، وأنكم أنتم الذين تسببتم، تطرّفكم، تشلّدكم، راديكاليتم، استفزازكم للنظام، تطرّف قيادتكم هو الذي قاد إلى هذا التصادم... ممكن شيء من ذلك. هل كان يمكن التخفيف من هذا الصدام؟ كان ممكن التخفيف من هذا الصدام لا شك. كان ممكناً تقوية أكثر من فرصة للصدام وعندما تأتي الضربة كان ممكن أن تكون أخف. لكن نحن كحركة شابة ثقافتنا السياسية جعلتنا كلّما وجدنا نفساً، كلّما وجدنا من أنفسنا قدرة إلا وقلنا لا ينبغي أن نبت على الضيم.

الشعار: إذا كانت هناك من مئة فلنمت واقفين وليس هاربين. إذا كان ولا بد من ضربة فلنكن في الجبين وليس في القفا. ليس دائماً هذا المنهج صائب.. الحياة لا تتسع لهذه الحرفية في العمل الحركي ولذلك النبي ﷺ قال: « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه »⁽¹⁾. معنى ذلك أن المنهج الحركي متّسع، فلماذا هذا التضييق؟ من قصّدك بمكرهه فادفع عن نفسك بما استطعت. فكان ممكناً في أكثر من مرة أن نفوّت فرصة الهجمة علينا أو أن نخفّف من ذلك وربما كانت الحسابات، كان فهمنا للواقع، بل المؤكّد أن قدرتنا على استيعاب واقعنا وعلى استيعاب الواقع الشعبي وعلى استيعاب الواقع الاقليمي والدولي، هذه لم يكن لها اعتبار كبير في منهجنا الحركي وإنما كانت المعادلة بسيطة أنه مصمّم على استئصالنا، هاجم علينا، هجم علينا ينبغي أن نرد. هذا منهج مبسّط لا يستطيع أن يلبي مطالب الحياة المعقّنة. نحن اليوم التزمنا منهج التغيير السلمي فينبغي أن نكون بمرونة كافية وأن نكون بصلاية كافية حتى نتمسك بهذا المنهج ولا نستلجج بسهولة مهما بلغ الاستفزاز.

الخلاصة أن للصدام عوامل موضوعية تتمثل في طبيعة الدولة، وله عوامل ذاتية هي

(1) حديث منقول عنه.

عوامل ثانوية كان يمكن أن تتدخل للتخفيف ولكنها علة تتدخل للتعقيد ولمزيد من التآجيج والتصيد.

السؤال التاسع: تتحدثون اليوم على قبولكم بالتدرج الديمقراطي في معالجة أزمة الشرعية في تونس، وفي الوطن العربي والإسلامي، وتدعون الحركة الإسلامية للقبول بحصة أدنى من حصتها الحقيقية لترسيخ الخيار الديمقراطي وتطمين الأنظمة والنخب حتى تتدرج ضمن هذا الخيار. ولكنكم لم تلتزموا بذلك في تجربتكم السياسية، حيث ترشح أنصاركم في انتخابات 2 أفريل 1989 في أغلب الدوائر، ومنذتم المنتظم القائم بـ "انقلاب" ديمقراطي. كيف تبررون التباين بين الخطاب والممارسة؟

■ من إيجابيات هذه الحركة ومن السنن الحسنة التي سنتها وأسأل الله سبحانه وتعالى أن يكتب الأجر للعاملين، هي سنة التقويم، المراجعة، المحاسبة: حاسبوا أنفسكم قبل أن تُحاسبوا». المحاسبة الأخيرة كشفت أن هناك أخطاء، انزلاقات أعطت فرصة للخصم أن يستخدمها لضرب الحركة، ومن ذلك الحدث الانتخابي سنة 1989. كانت الحركة واعية بموازن القوى القائمة وواعية أنه ليس من مصلحتها ولا من قدرتها أن تغير تلك الموازين في ذلك الوقت، ومن ثم كان ينبغي أن تدخل بحجم انتخابي لا يهدد تلك الموازين. هذا كان واضحاً لدينا، ولكن عند التطبيق وقع انزلاق الإخوة في كل مناطقهم وُسِّحوا متعاطفين مع الحركة تقديراً منهم أن هذه الانتخابات كما هو معتاد في تونس لن تأتي بجديد، وإذا ن قلماذا لا تكون فرصة للدعوة الإسلامية، للتعرف على الناس، لإبراز قيادات.. ولكن الانتخابات ليست لعبة، هي معركة على أعلى شيء في هذه الدنيا، في عالم الناس، الذي هو الحكم، هي ليست لعبة. من هنا جاء هذا الانزلاق في التطبيق. وبصفة عامة أنا مقتنع أن من مصلحة أوطاننا اليوم أن تجري فيها مصلحة بين التيارات، بين الشعوب والحكام، بين الحكومات، لأن الهجوم علينا خاصة من المشروع الصهيوني هجمة شاملة وتسعى إلى تكريس التمزق في الوطن العربي والوطن الإسلامي، وإغراء الجميع بقتل الجميع حتى يمكن للعصاية الصهيونية أن تسيطر على المنطقة وتضرب بعضها ببعض. رد الفعل المناسب إذن ليس تفجير التناقضات، وإنما هو حل الخلافات وإجراء المصلحات.

قد لا تكون الديمقراطية علاجاً لهذا الواقع، بمعنى أن الأغلبية تحكم والأقلية تعارض، لأن هذا يكون في الأوضاع المستقرة، التداول على السلطة في شكله الطبيعي يتم في أرضية من وفاق، هو داخل عائلة ثقافية، داخل مشروع مجتمعي وقع الاتفاق عليه. هنا يمكن أن تجري هذه العملية. حكم الأغلبية ومعارضة الأقلية، لكن مجتمعنا هو بصدد البحث عن مشروعه المجتمعي، ومن هنا في هذه اللحظة التاريخية، هذه الانعطافة لا يمكن المرور بسلام، لا يمكن التحول من حكم القبيلة وحكم العائلة والحزب الواحد والعصبة والجزرالات إلى حكم الشعب إلا عبر وفاق وطني تتوزع فيه الحصص ليس بحسب الأحجام والأعداد وإنما بحسب ضرورات الوفاق. فقد يقبل الأكثر أصواتاً أن يتنازل للأقل أصواتاً. انهم أن تُقاد أمتنا في مثل هذه الأوضاع بإنتلافات وطنية تمثل كل التيارات وكل الأحزاب لأن أي تيار يشعر بالإقصاء حتى يرغمي في أحضان العدو. حكم الأغلبية ماذا يعني بالنسبة للأقلية الآن؟ عندما تحكم الأغلبية الإسلامية معنى ذلك بالنسبة للأقلية اليسارية والشيوعية والقومية تعتبره عملية إبادة وإعدام. هذا الأمر سيدفعها إلى الارتقاء في أحضان العسكر، إلى الارتقاء حتى في أحضان الصهيانية والقوى الأجنبية.

فلا بد من عملية تطمين.. الحركة الإسلامية وهي تمثل الأغلبية في الشارع تحمل رسالة تحمل أمانة أن تحافظ على الأوطان، أن تحمي الكيان الوطني والكيان القومي والإسلامي من استغلال التناقضات الداخلية. هناك إذن تخوف من الحركة الإسلامية بأنها ستستأصل الجميع وتقضي الجميع.. مطلوب من الحركة الإسلامية أن تقنع الناس وتطمئنهم بالسلوك وبالفكر إلى أنها تؤمن بالتعددية، فالله خلق الناس مختلفين، وديننا اعترف بالرسالات الأخرى، وختم النبوة معناه خلافة الإنسان وحرية العقل في الاجتهاد، ومطلوب في هذه المرحلة أن نؤكد على أهمية المصالحات الوطنية والوفاق الوطني وأن الحركة الإسلامية تشعر بمسؤوليتها على هذه الأوطان فلا تهمسك بحقها كاملاً، وإنما يكفيها أن يُعترف لها بالحق ولكنها تنازل طائفة عنه فتقبل بأقل من حصتها، أظن بأن هذا حكمة بالغة في هذا الزمان، ومن هنا كان عملنا خاطئاً إذ فهمت منه سنة 1989 بأننا نريد أن نعتمد

على الأغلبية في الشارع من أجل أن نستولي على السلطة رغم أن ذلك من الناحية الديمقراطية لا غبار عليه، لكن من الناحية السياسية نحن غير مؤهلين أن نأخذ حصّة ربما نفقدها كلّها. ربما الحرص على أن نأخذ حصّتك كلّها يفضي إلى أن تفقدها كلّها.

السؤال العاشر: يتهمكم بعض خصومكم بأن علاقة حركتكم بالمعارضة لم تتجاوز التوظيف الآني في المعارك السياسية ضد الدولة، كيف تنظرون لهذا الأمر؟

■ نحن لا نزعم بأن نظريتنا مكتملة، نحن تعلمنا من غيرنا ولا نزال مستعدين لأن نتعلّم ونرى أنه من التفاهل ومن الكثير ومن الغرور الكلمة التي يردّها عند المسؤولين التونسيين نحن غير مستعدين أن نأخذ دروساً من أحد. بل نحن كلّنا أذّان وكلنا استعداد لأن نأخذ الدروس من الصديق ومن العدو، هذا هو منهجنا الإسلامي.. فنحن لا نزعم إذن أن نظريتنا قد اكتملت وإنما هي تتكامل على مرّ الزمن، ونظن بأن القمع الذي تعرضت له الحركة الإسلامية حرّمها، بل حرّم المجتمع التونسي، بل حرّم الوضع العربي كما يقول الدكتور خير الدين حسيب: أن الإقصاء الذي تعرضت له حركتكم لم يحرم تونس فقط، وإنما حرّم الوضع العربي كله من أن يرى نموذجاً متقدماً في الحركة الإسلامية، نموذجاً يحقق صورة حيّة في التعايش بين الإسلاميين وبين خصومهم.

هل نحن صادقون في ما نعلن من اقتناع بالتعلّدية السياسية، وبحكم الشعب، والتداول على السلطة عبر الاقتراع، والاستعداد أن نأخذ حتى أقل من حصّتنا من أجل الحفاظ على أوطاننا؟ يعني ما هو مقياس الصلح؟.. الحكم على الحركات يكون بأمرين، ليس بما في القلوب فهذا لا يعلمه إلا الله سبحانه وتعالى، وأن نصبح في النهاية لمجلس على كرسي الاعتراف.. واقسم على أنك تؤمن بالتعلّدية، أقسم على أنك تؤمن.. طيّب يمكن أن يقسم حائثاً، "يعني إيش في النهاية"؟؟

الذي يؤكّد على هذا لا يؤمن بالحوار، لأنك إذا بدأت بالشكّ في نوايا الآخر معني ذلك أنك تتهمه وترفض الحوار معه. هذه التهمة إذن لا تصدر عن محاورين وعن ديمقراطيين، وإنما تصدر عن إقصائيين استئصاليين يبحثون عن مبررات إعدام الآخر وليس

مبررات الحوار معه. بينما نحن قلّمنا ما يكفي من مبررات الحوار معنا. ماذا قلّمنا؟.. وهذا الذي يحكم به على أيّ سياسي يحكم على أيّ سياسي بفكره، بخلفيته الثقافية، بخطابه، بالقيم التي يشر بها. ونحن في هذا واضعون.. منذ سنة 1981 منذ خرجنا من القوقعة، منذ خرجنا إلى العالم، خرجنا ببيان تأسيسي منذ 1981 ونحن ما زلنا متمسكين به، بل يمكن القول أن كلّ أقوالنا هي شرح لذلك البيان التأسيسي الذي هو فهمنا الذي هدانا الله إليه في كتابه العزيز وسنة نبّه الكريم ﷺ ، فنحن نؤكد منذ ذلك الوقت ولا تزال على أننا لسنا أوصياء على الإسلام ولسنا أوصياء على الشعب وأنا نحمل وجهة نظر في الإسلام، وأنا نحمل برنامجاً نريد أن نقدّمه إلى الناس وأن الصفة الإسلامية حتّى عندما كنّا نحملها في حركتنا فسّرناها على أنها صفة تغليب وليست صفة احتكار. الآخرون هم المدعوون لأن يبيّنوا لنا ثقافتهم في التعددية. لبيّن لنا اليساريون من أين أتوا بهذه التعددية، هل من ماركس، هل من لينين، أم من الأمية الأولى والثانية أم الثالثة؟ يعني ما هي مراجعهم؟ نحن أجرينا تقييماً لأنفسنا ولم نسمع بأن هؤلاء اليساريين قيّموا تجربتهم، وقالوا كنّا على خطأ، والآن لنا مرجعية أخرى. أيضاً ما يسمى بالحركات الوطنية أو الأنظمة الحاكمة التي تحكم الإسلاميين وتتهمهم بأنهم انتهازيون غير صادقين. ما هي مراجعها؟ ما هي مراجع الحزب الدستوري في تونس في التعددية عندما يتحدث عنها. هل هي خطب بورقيبة؟ ما هي مراجعها. سلسلة المحاكمات، شعارات: لا إمسك ولا تشطب؟

طيب.. إذن يحكم على الحركات ببضاعتها، بخلفيتها بالقيم الثقافية التي تروّجها، وهذه كلها في حركتنا تؤكد على هذه المعاني.. معاني التعددية خصوصاً يبحثون عن تصريح، كلمة من هنا وكلمة من هناك وهذا بحث أمني وليس بحثاً ثقافياً لأن البحث الثقافي لا يقرأ في القرآن (ويل للمصلين) حتى ينتهي إلى أن الصلاة ممنوعة، ولا يقرأ (ولا تقربوا الصلاة!!) هذه قراءة شيطانية!! إذن ينبغي أن ننظر لأي خطاب في سياقه العام وعبر فترة زمنية كافية. وخطابنا متميز بشهادة كل الدارسين الموضوعيين سواء كانوا عرباً أو أجانب بأن الحركة الإسلامية التونسية مثّلت إضافة حقيقية طوّرت الفكر السياسي الإسلامي المعاصر. وعندما أخرجنا البيان التأسيسي في 1981 وأكّدنا فيه على رفض العنف، وأكّدنا

فيه على التعنّدية، لم يكن هناك فكر إسلامي في ذلك الزمن، ولا ممارسة إسلامية تستند إلى فكر إسلامي في هذا الإنحلال. ونحن نشعر اليوم بأن التيار الإسلامي الذي يؤمن بهذا الفكر هو التيار الأغلب في الحركة الإسلامية، فلماذا الجحود؟ لماذا يرفض التونسيون أن يسجل لتونس أنها أنتجت حركة إسلامية ساهمت في تطوير الفكر الإسلامي؟ لماذا هذا الجحود؟ أنا أتألم لجحود النخبة التونسية وعدم اعترافها بأن هذا رصيد لتونس.. مؤلم حقيقة! ولكن الحمد لله ليست كل النخبة التونسية بهذا الجحود.

المستوى الثاني الذي يحكم به على أي حركة إسلامية هو الممارسة، ما هي ممارستنا؟ نحن لم نحكم حتى يُحكم علينا الذين حكموا ولا يزالون سجّلهم يقدم وثائق كافية للحكم عليهم، لكن أيضاً نحن لنا ممارسة في العلاقة مع الآخر. لنا ممارسة في الجامعة حيث كان الإنحلال الإسلامي في الجامعة القوة الرئيسية لأكثر من عشرة سنوات، ومارس فعلاً التعددية، ودافع عن حق الآخر، ولأول مرة الجامعة التونسية يُسمع فيها لصوت الآخر، ويصبح التعليق حق لكل فصيل، وإقامة الاجتماعات حق لكل فصيل، والمساهمة في الانتخابات حق للجميع.. لأول مرة كان ذلك في ظلّ هيمنة «الإنحلال الإسلامي».

الحركة الإسلامية كان لها وجود في النقابات، ومارست أيضاً التحالفات مع الآخرين. كانت لنا علاقة فعلية بالمعارضة على الساحة السياسية في تونس. قمنا بأعمال مشتركة لم يكن يحملنا عليها فخر، لم تكن مقهورين دائماً إذ كانت لنا علاقة مع المعارضة، بل مارسنا ذلك وكنا الأغلبية، قد كنا الأغلبية في الشارع وقبلنا أن نجلس مع خصومنا العقائديين، مع الحزب الشيوعي والإشتراكي، وما كان لنا طمع في أنهم سينصروننا بجيش ينقلوننا به من السلطة، بل الحزب الشيوعي في تونس لم يُعرف عنه أنه ناصر الحركة الإسلامية، ومع ذلك لم ندع يوماً لإلغائه. هو ظلّ يدعو لإلغائه.

ما الذي يخيفنا من الحزب الشيوعي؟ أسهل ما يكون في تونس أن نجند الناس ضد الحزب الشيوعي.. شيخ واحد في تونس شنّ حملة على الحزب الشيوعي فضجّ، حيث أعلن أن الشيوعيين كفار ولا حقّ لهم أن يدفنوا في مقابر المسلمين، فتصوّر لو أن الحركة الإسلامية هي التي تبنت هذه الدعوة. ما الذي كان يخيفها؟ نحن لم نحمل حتى شعار إلغاء الحزب

الدستوري رغم أنه ظل في المعارضة وفي السلطة حزباً إقصائياً لم ندع إلى إقصائه لأننا لا نحمل منهج أهل جهنم ﴿كَلِمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ آخَتَهَا﴾. طيب ماذا يبقى بعد ذلك للتدليل على أننا لا نستغلّ علاقتنا مع المعارضة. إلا أن مجلس على كروسي «البياض» ويأتوا لنا بالبياض الديمقراطي حتى نعرف أماله ونقسم أماله على أننا ديمقراطيون.

السؤال الحادي عشر: هناك أصوات داخل الحركة الإسلامية تثير اعتراضات على الخط الفكري والمسلكي السياسي التي انتهجتها حركة النهضة من خلال تبنيها لمقولات الديمقراطية والتعددية، ومبرر ذلك هو الخشية من تفسخ الخط الفكري والسياسي للحركة الإسلامية التونسية لصالح الفكر الليبرالي الغربي فما ردكم على ذلك؟

■ محاسبة المسلم لنفسه ينبغي أن تظل قائمة باستمرار. حذر المسلم من أن يسلب الإيمان، من أن يتزلق إلى الضلال.. هذا الحذر ينبغي أن يكون قائماً لأن مسلماً يقرأ حديث النبي ﷺ: « يَصْبِغُ الرَّجُلُ مُسْلِمًا وَيَمْسِي كَافِرًا » : كافي بأن يخرج به عن حالة الطمأنينة البليغة: الغفلة، فالقلب « بين إصبعين من أصابع الرحمن يقبله كيف يشاء » ، فمطلوب من المؤمن أن يظل باستمرار على حذر وأن يظل سماعاً للنصيحة لا يقبل أن يتدرج في الفتنة المعنية بقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسِبْهُ جَهَنَّمَ ﴾.

فمنطق: أنني لا أقبّل درساً من أي أحد هو كلام شيطاني، هو غرور وجهل.. المؤمن متواضع مستمع للنصيحة حذر من أن يسلب الإيمان، من أن ينأى مسلماً ويصبح كافراً. غير أن هذا لا ينبغي أن يصل إلى حد الوسوسة والانهام اغتاني الرخيص.. فبمجرد أن تعلن رأياً يخالف القطع، يخالف الرأي العام، يخالف المؤلف، حتى تنالك السهام. كثير من الآراء التي أعلنها سنة 1981 وكانت مستنكرة من عموم التيار الإسلامي هي الآن مثبتة.. معنى ذلك أن هناك آراء أخرى ما زالت يمكن أن نعلنها أو يعلنها غيرنا وتشدّ على الرأي العام وتُسْتَكْر ولكنّها تقبل بعد ذلك. ما هو المقياس؟ ما هو المدار؟ ما اعتصمنا بكتاب الله وسنة رسوله، ما اعتصمنا بما هو معلوم من الدين بالضرورة، ما اعتصمنا بالثابت وروداً والواضح معنى في الدين فنحن في سلامة إن شاء الله وفي حفظ وصيانة من أن نتزلق، ولذلك ينبغي

أن نعتصم... ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾..

ينبغي أن ندور مع الكتاب حيث دار، ولكن ينبغي أن يخرج المسلمون من حالة الوسوسة وحالة الإفراط في منهج سدِّ الدرائع، بل ينبغي أن نفتح الدرائع كما يقول بعض المفكرين المعاصرين، لأن عصور الاخطاط تتسم بكثرة الخلل والانكماش والانغلاق. مطلوب إذن أن تفتح طرقاً جديدة اليوم للتفكير لأننا أمام واقع يتجدد باستمرار ويهرب منا باستمرار. إذن إطلاق الاتهامات ميمناً وشملاً ورمي كل من يخرج برأي جديد بالليبرالية وبالعلمنة وبالتميع ليس عدلاً ولكن مطلوب ممن يمارس الفكر الإسلامي خاصة، ممن يمارس التفكير والتجديد في الإسلام، مطلوب منه أن يتق الله وأن يكون على حذر شديد من أن يسن في الإسلام سنة سيئة، من أن يستدع بدعة لا أصل لها في الدين.

أن يدخل على المسلمين فتنة تفرق صفوفهم.. ينبغي أن يظل العلم الإسلامي مرتبطاً بالله سبحانه وتعالى. أن يظل قلب المسلم معلقاً بالله يراقبه سبحانه وتعالى، يعلم أن الله مطلع عليه، وأنه ملاقيه، وأنه محاسبه. ﴿ما ينطق من قول إلا لديه رقيب عتيد﴾.

السؤال الثاني عشر: بعد 15 سنة من الإعلان السياسي علي تأسيس حركة النهضة الإسلامي في 6 جوان 1981 أصبحت الحركة تمثل تياراً عريضاً ومتنامياً داخل الساحة الإسلامية، وأصبح إشعاعها يتجاوز حجم تونس البلد الصغير. ولكن حركتكم فقدت الأرض التي تقف عليها بسجن أو تهجير قياداتها ومعظم أعضائها. كيف تنظرون لمستقبل هذه الحركة؟

■ نحن مطمئنون أن المستقبل للإسلام، أن المستقبل للحرية، أن المستقبل للشعوب.. المستقبل للحق وللعدل. مستيقنون أن هذا الكون لا يسير سهلاً، وإنما تحرسه إرادة حكيمة لم تخلق الكون عبثاً. لم تخلق هذا الكون ليكون ساحة صراع عبثي. هذا الكون لم يخلق ليكون مقبرة ولا ليكون مركز دعاة، ولا ليكون موبدة فساد وساحة تظالم.. نحن ابتلينا بالظالمين وبالمفسدين. ﴿الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾!

فإن يوجد ظلم في العالم واستبداد وشرٌ فذلك لاستفزاز الإرادات الطيبة، الإرادات

المؤمنة حتى تفكر وتستيقظ وتقاوم وتنظم وتعيد الأمور إلى نصابها. مستقبل تونس أو حركة الإسلام في تونس جزء لا يتجزأ من مستقبل العالم، من مستقبل المنطقة الإسلامية، من مستقبل أمة الإسلام. والآن نحن لا ننظر إلى تونس على أنها جزيرة معزولة عن محيطها. بورقية كان ينفخ هذه النفخة، أن تونس أمة وأنها مركز دولي بينما هذا مجرد كلام. هو في الحقيقة كان تابعاً بسيطاً لبائيس ولواشنطن ولأقل من ذلك، ولكنه ينفخ هذه النفخات في التونسيين ويتقوى في الحقيقة على جيرانه، يتقوى على الجزائر ويتقوى على مصر.. يتقوى على محيطه العربي. كان يدرك بأنه لا يستعلي على محيطه العربي ويفصل تونس عن هذا المحيط إلا بقدر ما يتذلل للخارج. نحن إذن نعتقد بأن المستقبل للإسلام نصاً، نطقاً بذلك النصوص الصريحة في أن نور الله سبحانه وتعالى لا يمكن أن ينطفئ وأنه كما وعدنا النبي ﷺ: «لن يبقى على ظهر الأرض بيت وبر ولا مدر إلا أدخله الله سبحانه وتعالى كلمة الإسلام»..

هذا هو النص، وهذه هي العقيدة. والواقع يشهد على ذلك، بأن العلمانيات، بأن البدائل التي قُلمت على الدين جملة وعن الإسلام.. هذه البدائل هي في حالة انحسار، منها ما انهزم جملة كالشيوعية، والشيوعية مثلت أكبر تحدٍّ للفكرة الدينية قاطبة، وإذا كانت الشيوعية مثلت قمة العلمنة فالإسلام مثل قمة الدين، ولذلك كان الصدام على أشده وعلى كل الواجهات، وكان للإسلام الدور الأعظم في محاصرة الشيوعية في العالم وهزيمتها.

يصف "أرنست غيلنر" القرن العشرين بأن فيه حدثين هما سقوط الشيوعية وظهور الإسلام. فإذن إذا انهضت العلمنة في أعلى شكل من أشكالها، فلا حديث عما دون ذلك من أشكال العلمنة، فكلها تعيش أزمت متلاحقة، وليست الرأسمالية إلا صورة أدنى من العلمنة، وأزمتها ليست بالقليلة، وكذلك التيارات القومية والوطنية التي اتخذت العلمنة أي تنظيم الحياة بمعزل عن الدين، باستقلال عن الله سبحانه وتعالى.. هذه المشاريع كلها تعاني حشجة، تعاني أزمت، ومقابل ذلك تنامي الإسلام في كل مكان ظاهرة لا تحظى العين وتونس لن تكون جزءاً معزولاً. هذا أولاً، وثانياً الحركة الإسلامية ليست غائبة في تونس.. إلا من وجهة نظر قليلي الإيمان. أنا لا أقول من وجهة نظر رجل الأمن لأن

الحركة حاضرة عند رجل الأمن في تونس وحاضرة عند رجل الدولة في تونس كأكبر هم،
ينام عليه ويستيقظ عليه. ما الذي يفسر هذا التشنج الأمني في تونس؟ الحركة الإسلامية
غائبة.. إذن فلماذا هذا الهلع!

في الحقيقة الغالب الحاضر في تونس هو الحركة الإسلامية، حاضرة أكثر من أي شيء
آخر.. حاضرة في قلوب الناس كامل يتقدم من التحلل والفساد والظلم، وأمل حتى لدى
الفئات العلمانية التي تحالفت مع النظام ضد الحركة الإسلامية، وأصبحت اليوم تدرك بأنها
أكلت يوم أكل الثور الأبيض، والآن تسمى عودة الحركة الإسلامية لتصد عنها هذا الصائل
الذي لم يبد بأحد بعد ضرب الحركة الإسلامية. لا يمكن اعتبار أن ربع قرن من جهد الحركة
الإسلامية في توعية الشباب خاصة، وفي أسلمة الحداثة، وإدخال الإسلام إلى قلب عالم
الحداثة - وهذا أكبر إنجاز تحجزه الحركة الإسلامية أنها نقلت الإسلام إلى عالم الحداثة
ونقلت الحداثة إلى عالم الإسلام. جسرت العلاقة بين هذين العالمين الذين ظنّ أنهما لا
يتصلان -، لا يمكن لعصا الأمن أن تقضي على مثل هذا الإنجاز !!!

عشرات الآلاف من المهندسين ومن الأطباء ومن العمال والمستكئين والمثقفين على
كل الواجهات، أين هؤلاء الآن؟ آلاف منهم في السجن وبقيتهم متبثرون في جسم المجتمع
التونسي الآن. إذا كان القمع اضطرهم إلى الكمون فلا يغرنك همود النار فهي لا تنتظر إلا
الظرف المناسب حتى تتأجج، وفي أعماق المجتمع التونسي الآن نارٌ متلججة وستنفجر.
وتقديري.. يقضي في الله سبحانه وتعالى وفهمي للتجارب القديمة والحديثة يجعلني مطمئناً إلى
أن موجة إسلامية عارمة ستنبعث في تونس بلا سابق، بلا نظير لها في العهود السابقة نتيجة
أن حجم القمع الذي تعرض له المجتمع التونسي اليوم.. القمع السياسي والاقتصادي
والثقافي والأخلاقي لم يكن له نظير في السابق. وإذا كان عهد بورقيبة لم يشهد حجماً مماثلاً
من القمع، وإذا كان بورقيبة رجل له تاريخ سياسي وشرعية تاريخية ومشروع ثقافي، إذا كان
كل ذلك لم يستطع أن يقضي به على بقايا الإسلام التي كانت كامنة في المجتمع في تونس
والحركة الإسلامية هي تعبير عن ذلك. بعد عشرين سنة من حكم بورقيبة الحركة الإسلامية
همشت بورقيبة على المستوى الشعبي في انتخابات 1989 فأخرج عاصه، فالآن العصا هي

التي تشتغل في تونس، والعصا لا يمكن أن تحكم الشعوب.

تجربة الاتحاد السوفياتي دليل قاطع على أن هويات الشعوب أعمق، ولا يمكن أن تُستأصل بالعصا. ففي الحقيقة أنا أتألم جداً إذ أستمع لبعض الظنون تصدر عن بعض الإحوة، يخافون بأن تراث الحركة في تونس قد اندثر وأن خصومنا قد انتصروا وأنا قد هُجرنا إلى الأبد.. وأنه لم يبقَ للحركة الإسلامية مكان. هذا فيه سوء ظن بشعبكم، الشعب التونسي شعب أصيل.. شعب رغم ما يبدو على سطحه من قشور مائعة عفنة، لكن العمق عمق صحيح. تسجل «مجلة الكنيسة» بحيرة شذيلة أنه بعد أكثر من قرن ونصف من التبشير في تونس لم يستطيعوا أن يظفروا ولو بعشرة تونسيين (متنصرين) "حايرين ليش ها الشعب اللي هو مايع وتعلمن ومع ذلك الكنيسة ما مشاتش فيه. ضربت ضربت وسلمت"، ناسين أن هذه أرض جامع الزيتونة، أنه هذا تراث.. أن تونس قلعة من قلاع الحضارة الإسلامية.. كم هناك من قلعة للحضارة الإسلامية على مستوى تونس؟! فلا يمكن لهذه القلعة الإسلامية أن يُتجاهل تراثها وأن يُظنّ الظنون بشعبها، فلا تسيؤوا الظن بشعبكم والظن بربكم، المولى سبحانه وتعالى قل: ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم إن الله بالناس لرؤوف رحيم﴾.

الآن هناك عامل استفزاز آخر في تونس لا سابق له وهو سياسة الصهينة التي يمارسها النظام. ليس هناك ما يجمع التونسيين اليوم في تقديري مثل البغض للصهينة. النظام التونسي يتورط بما لم يتورط فيه سابقوه. تورط في استفزاز أعمق ما في الضمير التونسي الذي هو بغضه للصهينة وحبه لفلسطين وأهل فلسطين، ولذلك نتوقع أن رد الفعل، أن تراكم الغضب، التراكم المتواصل للاستفزاز والغضب سيثمر انفجاراً إسلامياً واسعاً إن شاء الله، والذي أخشاه ليس أن لا يقع هذا الانفجار فهو سيقع لا محالة. أراه رأي العين، وإنما خشيتي أن لا تكونوا حاضرين، أن لا تكون الحركة الإسلامية في الموقع المناسب حاضرة، متوقعة ما سيحدث ومستعدة لحسن التعامل مع ما ستجود به الأقدار في تونس، فلا تخشوا على الإسلام في تونس وإنما ينبغي أن تخشوا على أنفسكم؟

فكرة المطالحة الوطنية الشاملة^(١)

نهج المصلحة والصلح والاصلاح في الاسلام نهجٌ أصيل مادته ومحتواه منبثان في مختلف أرجاء الكتاب العزيز والسنة المطهرة وسير الانبياء والدعاة، وذلك مقابل مناهج الافساد سواء أكانت عبر التعجل في تحصيل المطالب دون رعي لطبائع ظاهرات الاجتماع البشري واستعدادات النفوس فهضم الجديد أم عبر التبسيط المخل لمنطات التغيير ومفرداته بما يغري بأن الشورور المستحكمة يمكن أن تحسم بضربة ماضية تأتي على الداء من أساسه، بينما تلهم الظاهرات شديدة التعقيد وجفرها ضارب مستكن في حنايا الضلوع، أم عبر مناهج الغلو التي لا ترى عادة في الآخر غير وجه كالح مرباد وشر محض مستطير بينما هي لا ترى في الذات غير المباحج المشرقة والخيرات المستفيضة، فأثى لفكر و ثقافة الصلح أن تضفر لها بموطئ قدم في ساحة مثل هذه الثقافة ؟

إن ثقافة الصلح والاصلاح تنطلق إذن من فكرة التواضع وترك الغرور و الرغبة في التعلم من الآخرين والجراة والصرامة في نقد الذات من طريق تربية وإنعاش نفسنا اللوامة التي أقسم بها بارئها تنويهاً بها وذلك على حساب النفس الشحيحة المغرورة ﴿فلا تزكوا أنفسكم﴾. كما تنطلق ثقافة الصلح والاصلاح من رعي مبدل التدرج والأناة والصبر والمصابرة على عوج الخلق وعدم نفص اليد جملة، من السعي لإصلاح حالهم لأنهم بين أخ لك في الانسانية وأخ لك في الملة، لا سيما وأن الخير هو الأصل في الناس والشر سطح

(١) رسالة وجهها رئيس حركة النهضة الشيخ راشد الغنوشي إلى لجنة إعداد المؤتمر السابع حركة النهضة في إطار التوضيح النظري لفكرة: « المصالحة الوطنية الشاملة ».

عارض ومريض ملم. والطبيب الأريب ما يسارع إلى انتضاء مريض الجراحة في التعامل مع مرضاه إلا كحل استثنائي بعد استفاد كل سبيل للعلاج بالطرق الأخرى.

كما يؤكد منهج الإصلاح قيمة التواصل بين الأمم وبين الحضارات ومراحل التاريخ وبين أجيال الأمة وبين الماضي والحاضر بما يحدث تراكمًا في تراث البشر و يمنع القطيعة والانبثاق. إن التواصل هو بالتأكيد النقيض من كل وجه ل منهج القطيعة. وإن من مؤشرات انحرام النظام الكوني و علامات الساعة التلاعن بين أجيال الأمة: « **وإن يلعن آخر هذه الأمة أولها** » كما أخبر الصالح المصدوق عليه وعلى آله وصحبه السلام. ومما نقل القرآن من مشاهد ومصارع أهل الجحيم تلاعن أجيالهم: « **كلما دخلت أمة لعنت أختها** ».

بينما أجيل أمة الاسلام يستغفر بعضهم لبعض:

﴿ **ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالايمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا** ﴾ (الحشر). وهذا التواصل والتراكم المعرفي واضح في هذا التوجيه القرآني المتعلق بفلسفة التاريخ الديني: « **قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والاسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون** » (البقرة: 135)

ولقد رسم خاتم النبيين ﷺ صورة لهذا التواصل في تاريخ النبوة على شكل قصر متيف شادته أجيال من الأنبياء والدعاة وما بقي في القصر غير موطن خلل جاءت رسالة المصطفى ﷺ لتستلح محقة التواصل والتكامل والصحة للبناء.

وإذا كانت المصلحة بين الأمة وتاريخها من أجل تواصل أجيالها ركنًا أساسيًا في أي مسعى جديد لنهوضها فإن هذه المصلحة بينها وبين ربها سبب وجودها ومنبع خيرها من باب أولى: توبة وإنابة ومجاهلة للنفس فيما يرضي الخالق عز وجل، حتى يدرك المؤمن مقام الرضوان:

﴿ **رضي الله عنه ورضوا عنه** ﴾ (البينة: 8).

إن جهوداً ومساعي بذلت ولا تزال من أجل إنهاء حالة التحارب والقطيعة بين الأمة وربها ونبيها وكتابتها وتاريخها وبين شعوبها وتياراتها ولكنها حتى الآن رغم ما حققته على بعض الجبهات من إنجازات لا تزال في الجملة مخدوفة لا سيما على صعيد السياسة وفيه موطن الخلل الرئيس في البنية الإسلامية وفي تاريخ الممارسة السياسية حيث ساد معظم تاريخنا، ليس نهج التصالح والبحث عن الوفاق وإنما نهج التغالب وإرادة التسلّط على خلفية احتكار الحق وتضليل وتفسير وتكفير المخالف بما يشرّع هدر دمه واستباحة حرّماته. وهو النهج الذي ترك الأمة مزعاً وأشتاتاً وأضعفها وأسلمها لقمة سائغة في أفواه الأعداء، الذين فرضوا علينا مزيداً من الشتات والتمزق على خلفية ما نقلوا إلينا وأشاعوه فينا من ثقافة الدولة القطرية وما رفعته هذه من أسوار قطيعة عالية سمكة بين أجزاء الجسم الواحد الذي ظل في أسوأ عصور تخلفنا وشتاتنا واحداً بالفكر والتاريخ والجغرافيا يسير الراكب في أرجائه الواسعة منتقلاً من دولة إلى أخرى دون أن يعترضه سور أو يقف في طريقه حرس بطال بهجواز وتأشيرة، فكانت أمة الاسلام واحدة متواصلة متصالحة حتى وإن تعدّدت إماراتها واختصمت.

وليس التقاطع والتحارب اليوم في أمة العرب والمسلمين قاصراً شره على العلاقة بين الكيانات المصطنعة الحاشنة جيوشها على حدود بعضها البعض وليس على حدود الكيان الصهيوني، وإنما مثل ذلك وأشد منه قائم داخل كل كيان من تلك الكيانات: بين الدولة والمجتمع، وفي داخل هذا الأخير، فكثيراً ما كانت الحرب أشد بين تيارات اجتماعية وسياسية في صلب المجتمع. ومكمن الخطر ليس في وجود خلاف فالناس مفطورون عليه، وإنما الخطر يكمن في ضعف ثقافة الحوار والتصالح والتفاوض بحثاً عن وفق وصلح تضع به الحرب أوزارها، انطلاقاً من القبول بحق الاختلاف وواجب وحدة الصف والاشترار على قدم المساواة في امتلاك الوطن وواجب سعي الجميع لتحقيق خيرهِ وازدهاره واستقراره.

وليس لذلك من سبيل قبل اعتراف الجميع بالجميع واندياح ثقافة الاعتراف بالآخر وحقوقه كاملة مهما اختلف عنا في احترام ذاته وحرية التعبير وتكوين الجمعيات والانتظام في هيآت سياسية للتنافس السلمي على خدمة البلاد وإدارة الحكم والمشاركة فيه.

وتوفّر قضاء مستقل عادل يقف الجميع إزاءه في مستوى واحد بقطع النظر عن الجنس واللون والدين والمكانة الاجتماعية، إنه العمل الذي لا يقتصر على ساحة واحدة من سوح النشاط البشري وإنما ينبسط ليغطي كل مجالات الحياة الثقافية والاجتماعية فلا يجوع ويعمرى أو يضجى بلا سكن أو يعتل ولا دواء أو يسمح للامية بمكان في مجتمع العمل ما توفّر في المجتمع إمكان يمكن الافادة منه في دفع شر منها عن محتاج.

إن المدخل لهذا الاصلاح والمصلحة الشاملة كلمة واحدة هي الحرية التي ملاز الله بها هذا الخليفة وحمله بها امانة السماوات والارض والجبل. ومع أن الله سبحانه يعلم أن هذه الحرية قد تفقد هذا الخليفة إلى أن يسفك الدماء ويفسد في الارض وهو ما اعترضت به الملائكة عن استخلافه وخصه بهذا الشرف إلا أنه سبحانه علم ما لم تعلم الملائكة مما أودع في شخصية هذا الكائن الانساني من أسرار وملكات تمكّنه إن هو أحسن استعمالها من التغلب على مواطن الضعف في شخصيته فيحسن قيادته سفينته بكل حرية ومسؤولية وفق مراد الله منه بما يحقق سعاده في الدنيا والآخرة.

وكان إرسال النبوات تفضلاً من الله سبحانه على هذا المخلوق الجريح عوناً له على حسن استعماله للملكات العقل والحرية. إذن، فالحرية نعمة عظيمة حتى وإن دخلت من بابها بعض الشرور فإنها تظل خيراً ونعمة لأنه من نفس الباب ما ظل مفتوحاً سيدخل خير كثير في أشكال متنوعة في الدعوة والتبصير والايقاظ.

المهم أن تتأسس هذه القيمة العظمى وتنشر ثقافة علمة في المجتمع تولد احترام الآخر باعتباره حراً مثلي فأحترم حريته ورايه واختياره ومن باب أولى أن أحترم خيار مجموع الناس الذين أعيش معهم وأبذل معهم أقصى الوسع في البحث عن الحق والمصلحة عبر الحوار والجدل والتي هي أحسن والتذكير بمرجعية الوحي الجامعة والقبول نهاية بالاحتكام إلى سلطة الرأي العام بما يندأ أفة الاستبداد التي سادت الحياة السياسية معظم تاريخنا ولا تزال دون التواطؤ على آليات يحكم إليها في النهاية وتعود بها مياه التصالح بين المختلفين إلى مجاري الوحدة والتضامن.

إنّ تضافر قيمة الحرية في ثقافتنا على اختلاف تياراتنا وغيب أطر الحوار من صحافة ونواد وجمعيات وأحزاب وآليات لحسم الاختلاف مثل الاحتكام لسلطة الرأي العام في إطار مثل وقيم مشتركة هو الخلل الأعظم في الذي ورثته جيلاً عن جيل فما استطعنا حتى الآن الخلاص من شرك وآفة ومصيبة وكرثة الاستبداد والتحكم، وهو ما أطاح أرضاً بكل محاولات نهوضنا خلال القرنين الأخيرين، إذ استمرت ثقافة التغلب بدلاً عن ثقافة الشورى والحوار والتفاوض والبحث الناصب عن الوفاق والتصالح.

ولا شك أن تدخل القوى الاستعمارية وهي لا تريد لأمتنا خيراً ولا نهوضاً زاد الطين بلة إذ كثيراً ما أجرت الميلاء إلى سواقي المستبدّين.

غير أن تبار التحرر اليوم تيار كوني بعد أن أطلحت أدوات التواصل بالحدود أو كادت ما يجعل الاستبداد بلا مستقبل والديمقراطية بما هي حريات الإنسان الأساسية وحق الشعوب في اختيار أنظمتها وحكامها أو عزلهم من خلال آليات سلمية، مصيراً محتماً إن شاء الله.

فلنضع أنفسنا وبلادنا في سياق التاريخ، سيق تتزلات فيوض الرحمة الإلهية عبر تأسيس ثقافة الحرية والإيمان واحترام الإنسان خليفة الله في الأرض والثقة في فطرته واختيار الناس. وعدم نفخ اليد منهم مهما بدا من ضلالتهم والسعي الكلاخ المصير عبر الحوار والتشاور بحثاً عن وفاق وتصالح:

تصالح مع أنفسنا: صدقاً في البحث عن الحق والالتزام به «عرفت فالزم» والتصالح مع قيمة الحرية باعتبارها الطريق إلى معرفة الحق، معرفة الله سبحانه، وتصالح مع شعبنا: ثقة وقبولاً باختياره واحتراماً لإرادته. وتصالح مع القانون أي مع العدل ومع الحق، إذ على الظلم والباطل لا يتأسس قانون ولا ينهض حق.

وتصالح مع عصرنا استيعاباً لعلومه وتقنياته ومذاهبه وأفكاره في اعتزاز شامخ - ولكنه متواضع - بلحق الذي على قلب محمد خاتم النبيين ﷺ أنزل مع حسن التفقه وبذلك الوسع في التمثيل للرحمة المهداة ونقلها إلى العالم.

وكذبح ناصب لا يفتر في تبصر وعقل للتصالح قبل كل ذلك ويعلمه ومعه مع من بيده
ملكوت كل شيء وإليه ترجع الأمور الله جل جلاله:
﴿إِنْ أَرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ
وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ (هود) ■.

نندن في 10 جويلية 2000

ملحق الكتاب

الملحق (1)

بسم الله الرحمن الرحيم

البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الإسلامي

توطئة

يشهد العالم الإسلامي - وبلادنا جزء منه - أبشع أنواع الاستلاب والغربة عن ذاته ومصالحه فمئذ التاريخ الوسيط وأسباب الانحطاط تفعل فعلها في كيان امتنا وتدفع بها إلى التخلي عن مهمة الريادة والإشعاع، طوراً لقائلة غروب مستعمر وآخر لصالح أقليات داخلية متحكمة انفصلت عن أصولها وصالمت مطامع شعوبها.

وكان المستهدف الأول طوال هذه الأطوار كلها هو الإسلام، محور شخصيتنا الحضارية وعصب ضميرنا الجمعي، فقد عزل بصورة تدريجية بطيئة، وأحياناً بشكل جريء سافر عن مواقع التوجيه والتيسير الفعلي لواقعنا. فهو رغم بروزه عاملاً محلياً في صنع الجوانب المشرقة من حضارتنا وفي جهاد بلادنا لطرد المستعمر، قد بات اليوم أو يكاد مجرد رمز تحنق به المخاطر ثقافياً وأخلاقياً وسياسياً نتيجة ما تعرض له في المرحلة المعاصرة والأخيرة خاصة من إهمال واعتداء على قيمه وعلى مؤسساته ورجاله.

وإضافة إلى هذه المعطيات الحضارية التي تشترك فيها بلادنا مع سائر بلاد العالم الإسلامي، عرفت تونس في أواخر الخمسينات وطيلة عشريني الستينات والسبعينات - رغم حصولها على النمو الشامل - وقد تكرر هذا الوضع نتيجة أحادية الاتجاه السياسي المتحكم "الحزب الدستوري" وتدرجه المتصاعد نحو الهيمنة على السلطة والمؤسسات والمنظمات الجماهيرية من ناحية، ونتيجة ارتفاعية الاختبارات الاقتصادية والاجتماعية وتقلبها وارتباطها بمصالح دولية تتعارض مع مصالح شعبنا الوطنية من ناحية أخرى.

في هذا المناخ ظهر الاتجاه الإسلامي بتونس في بداية السبعينات بعد أن توفرت له كل أسباب الوجود، وتأكدت ضرورته، وقد ساهم هذا الاتجاه من مواقعه في إعادة الاعتبار للإسلام فكراً وثقافة وسلوكاً، وإعادة الاعتبار للمسجد كما ساهم في تنشيط الحياة الثقافية والسياسية فدخل عليها لأول مرة نفساً جديداً في اتجاه تأصيل الهوية والوعي بالمصلحة وتأكيد التعدد بتجسيمة واقعيًا.

وقد عبر الاتجاه الإسلامي من خلال نشاطه ومواقفه العديدة عن التحامه بذات أمته وتجسيده أمل شعبيه وتطلعاته فالتفت حوله قطاعات عريضة من المغرومين والشباب والمتفقين. وكان نموه السريع مجلبة لاهتمام الملاحظين وترصد القوى والأنظمة السياسية في الداخل والخارج. ورغم سعيه الرصين المتعقل لتلمس أنجع سبل التطور والتغيير فقد تعرض هذا الاتجاه إلى سلسلة من التهم الباطلة والحملات الدعائية المغرضة نظمتها ضده السلطة الحاكمة ووسائل الإعلام الرسمية وشبه الرسمية، بلغت هذه الحملات حد الاعتداء تعسفاً على وسائل إعلامه قصد منعه من إبلاغ صوته وتطورت بعد ذلك إلى أشكال أشد قهراً فقدمت عناصره إلى المحاكمات وتكثفت ضد أفرادها التتبعات والتحقيقات وفتحت أمام شبابه السجون والمعتقلات حيث الضرب والتعذيب والإهانة.

إن استمرار أسباب تخلف الوضع السياسي والاقتصادي والثقافي في مجتمعنا يرسخ لدى الإسلاميين شعورهم المشروع بمسؤوليتهم الربانية الوطنية والإنسانية في ضرورة مواصلة مساعيهم وتطويرها من أجل تحرر البلاد الفعلي وتقدمها على أسس الإسلام العادلة وفي ظل نهجه القويم.

وقد يذهب البعض إلى أن هذا العمل هو من باب إقحام الدين في دنيا السياسة، وأنه مدخل إلى احتكار الصفة الإسلامية ونفيتها بالتالي عن الآخرين!

إن هذا الفهم فضلاً عن كونه يعبر عن تصوّر كنسي دخيل على ثقافتنا الأصلية، يكرّس استمرارية "حديقة" لواقع الضياع التاريخي الذي عاشته أمتنا.

على أن "حركة الاتجاه الإسلامي" لا تقدّم نفسها ناطقاً رسمياً باسم الإسلام في تونس ولا تطمح يوماً في أن يتسبب هذا اللقب إليها. فهي مع إقرارها حق جميع التونسيين في التعامل الصافق المسؤول مع الدين، ترى من حقّها تبني تصوّر للإسلام يكون من الشمول بحيث يشكل الأرضية العقائدية التي منها تنبثق مختلف الرؤى الفكرية والاختيارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تحدد هوية هذه الحركة وتضبط توجهاتها الاستراتيجية ومواقفها الظرفية.

وبهذا المعنى تكون "حركة الاتجاه الإسلامي" واضحة الحدود محدّدة المسؤولية غير ملزمة بكل صنوف التحركات والمواقف التي قد تبرز هنا وهناك - إلا ما يقع تبنيها منها بصورة رسمية - مهما أضفى أصحاب هذه التحركات على أنفسهم من براقع التدنّي ورفعوا رايات الإسلام.

ونأكيداً لهذا الوضع من ناحية، وتكافؤاً مع جسامه المهمة ومقتضيات المرحلة من ناحية أخرى، فإنه يتعيّن على الإسلاميين دخول طور جديد من العمل والتنظيم يسمح لهم بتجميع الطاقات وتنوعيتها وتربيتها وتوظيفها في خدمة قضايا شعبنا وأمتنا، ولا بدّ هذا العمل أن يكون ضمن حركة مبلورة الأهداف، مضبوطة الوسائل، ذات هياكل واضحة وقيادات ممثّلة.

إن "حركة الاتجاه الإسلامي" التي حالت بينها وبين جماهيرها المسلمة العريضة ظروف القهر والإرهاب، لتأمل أن تكون مساهمة جماهيرها أعمق وأشمل في مستقبل الأيام.

تعمل هذه الحركة على تحقيق المهام التالية:

أ - بعث الشخصية الإسلامية لتؤنس حتى تستعيد مهمتها كقاعدة كبرى للحضارة الإسلامية بأفريقيا ووضع حد لحالة التبعية والاعتراب والفضال.

ب - تجديد الفكر الإسلامي على ضوء أصول الإسلام الثابتة ومقتضيات الحياة المتطورة وتنقيته من رواسب عصور الانحطاط وآثار التغريب.

ج - أن تستعيد الجماهير حقها المشروع في تقرير مصيرها بعيداً عن كل وصاية داخلية أو هيمنة خارجية.

د - إعادة بناء الحياة الاقتصادية على أسس إنسانية وتوزيع الثروة بالبلاد توزيعاً عادلاً على ضوء المبدأ الإسلامي "الرجل وبلاؤه، الرجل وحاجته" أي (من حق كل فرد أن يتمتع بثمار جهته في حدود مصلحة الجماعة وأن يحصل على حاجته في كل الأحوال) حتى تتمكن الجماهير من حقها الشرعي المسلوب في العيش الكريم بعيداً عن كل ضروب الاستغلال والدوران في فلك القوى الاقتصادية الدولية.

هـ - المساهمة في بعث الكيان السياسي والحضاري للإسلام على المستوى المحلي والمغربي والعربي والعالمي حتى يتم إنقاذ شعوبنا والبشرية جمعاء مما تروّدت فيه من ضياع نفسي وحيف اجتماعي وتسلط دولي.

الوسائل

لتحقيق هذه المهام تعتمد الحركة الوسائل التالية:

- إعادة الحياة إلى المسجد كمركز للتعبّد والتعبئة الجماهيرية الشاملة أسوة بالمسجد

في العهد النبوي وامتداد لما كان يقوم به الجامع الأعظم، جامع الزيتونة، من صيانة للشخصية الإسلامية ودعماً لمكانة بلادنا كمركز عالمي للإشعاع الحضاري.

- تنشيط الحركة الفكرية والثقافية، من ذلك: إقامة الندوات، تشجيع حركة التأليف والنشر، تجنيز وبلورة المفاهيم والقيم الإسلامية في مجالات الأدب والثقافة عامة وتشجيع البحث العلمي ودعم الإعلام الملتزم حتى يكون بديلاً عن إعلام الميوعة والنفق.

- دعم التعريب في مجال التعليم والإدارة مع التفتح على اللغات الأجنبية.

- رفض العنف كدأة للتغيير، وتركيز الصراع على أسس شورية تكون هي أسلوب الخصم في مجالات الفكر والثقافة والسياسة.

- رفض مبدأ الانفراد بالسلطة "الأحادية" (UNIPARTISME) لما يتضمنه من إعدام لإرادة الإنسان وتعطيل لطاقت الشعب ودفع البلاد في طريق العنف.

وفي المقابل إقرار حق كل القوى الشعبية في ممارسة حرية التعبير والتجمع وسائر الحقوق الشرعية والتعاون في ذلك مع كل القوى الوطنية.

- بلورة مفاهيم الإسلام الاجتماعي في صيغ معاصرة وتحليل الواقع الاقتصادي التونسي حتى يتم تحديد مظاهر الخيف وأسبابه والوصول إلى بلورة الحلول البديلة.

- الانحياز إلى صفوف المستضعفين من العمال والفلاحين وسائر المحرومين في صراعهم مع المستكبرين والمترفين.

- دعم العمل النقابي بما يضمن استقلاله وقدرته على تحقيق التحرر الوطني بجميع أبعاده الاجتماعية والسياسية والثقافية.

- اعتماد العمل النقابي بما يضمن استقلاله وقدرته على تحقيق التحرر الوطني بجميع أبعاده الاجتماعية والسياسية والثقافية.

- اعتماد التصور الشمولي للإسلام، والتزام العمل السياسي بعيداً عن اللانكية

والانتهازية.

- تحرير الضمير المسلم من الانهزام الحضاري إزاء الغرب.

- بلورة وتجسيم الصورة المعاصرة لنظام الحكم الإسلامي بما يضمن طرح القضايا الوطنية في إطارها التاريخي والعائدي والموضوعي مغرباً وعربياً وإسلامياً وضمن عالم المستضعفين عامة.

- توثيق علاقات الأخوة والتعاون مع المسلمين كافة في تونس وعلى صعيد المغرب والعالم الإسلامي كله.

- دعم ومناصرة حركات التحرّر في العالم. ■

تونس في 6 - 6 - 1981

الملحق (2)

من مواقفنا ..

«مقتطفات من الندوة الصحفية الأولى للحركة»

حرية الفكر

س - لماذا تتميز هذه الحركة عن الحركات الأخرى وما هو برنامجها؟

ج - إن البيان الذي بين أيديكم يقدم فكرة عامة عن الحركة، مبررات وجودها، أهدافها، مما يشكل هوية هذه الحركة أو بطاقة تعريف لها، فهو بيان وليس برنامجاً... وليس الجدل هنا للدخول في تفاصيل لبرنامج الحركة وإن حركتنا تعمل جاهلة من خلال ندواتها ولجانها الدراسية ومواقفها لتحديد وبلورة اختياراتنا في جميع المجالات، رغم المضايقات التي تلقاها من طرف النظام القائم الذي عطل صحافتها وندواتها في محاولة مأكرة لعرقلة سير تطورها.

س - ما هي أوجه الاختلاف بينكم وبين غيركم من التجمعات الإسلامية الأخرى

مثل حركة الإسلاميين التقدميين؟

ج - إن أهم ما يميز الإسلام الأهمية الكبرى التي تحتلها قيمة الحرية في بنائه مما خول للمسلمين حق التعامل الحر الصادق ومنع ظهور كنيسة تحتكر الحديث باسم الإسلام وتكفر من لا يتفق معها في النظر أو العمل. وكان من الطبيعي في ظل حضارة الإسلام أن تتنوع الرؤى والمذاهب وطرائق العمل في إطار الدائرة الإسلامية الواسعة، ويكفي أن تلقى اليوم نظرة واحدة على رقعة العالم الإسلامي لنشاهد ما لا يحصى من الجماعات والتنظيمات

والأحزاب الإسلامية التي تبذل وسعها في خلمة الإسلام بحسب رؤاها للإسلام ولطرق العمل ولكنها وإن اختلفت في جزئيات أو كليات مع إخوانها فهي تلتقي في الساحة الإسلامية الكبرى، ونحن وإن كنا نؤمن بأهمية وحلة العاملين للإسلام فإننا لا ننكر حق غيرنا في حرية الفكر والعمل.

التعددية

س - هناك إشاعة مفادها أن هناك تنظيمات معينة سيقع الاعتراف بها وليس من ضمنها حركتكم فما قولكم؟

ج - هذه الإشاعات من المضحكات الميكيات - كما يقل - لأنه في الوقت الذي يعترف فيه النظام بالتعددية يحاول حصرها في نطاق يتولى هو تحديده. إنه ليس لأحد أن يحكم لفائدة حركة أو عليها دون الشعب.. لقد ناضلت حركتنا ولا تزال لرفع كل وصاية عن الشعب. إن هناك أطرافاً سياسية تعمل على الساحة منها الحزب الدستوري فبأي منطق يجوز هذا الأخير لنفسه حق الفرز بين هذه التنظيمات وتنصيب نفسه حكماً.

إن الاعتراف بمبدأ التعددية ليس هو الذي سيوجد الأحزاب لأن الأحزاب موجودة قبل ذلك. إن القانون لا ينشئ الأحزاب، أي لا ينشئ الواقع ولكنه يقره أو ينكره إذ على القانون أن يعترف بالواقع ويتولى تنظيمه ولذلك فإن المقياس الوحيد الذي نصرّ عليه هو التواجد على الساحة. وحركتنا إن لم نقل هي أكثر الحركات تواجداً على الساحة، فإن وجودها لا يقل واقعية عن غيرها فبأي مقياس يعترف القانون بوجود زيد وينكر وجود عمرو وهل أن إنكار الوجود يعدم الوجود؟

ومن ثم فإن إنكار وجودنا الصارخ هو محض تعسف يتحمل مسؤوليته كاملة من يقدم عليه.

الانتخابات

س - ما هو موقفكم من الانتخابات التشريعية؟

ج - لقد أجبنا عن هذا السؤال في مجلة "المغرب" ولا بأس من إعادة التأكيد على نقطة، وهو أن وجودنا كحركة سياسية على المستوى الفعلي ليخرج هذا إلى المستوى القانوني ليس المقصود منه هو الانتخابات. ربما هذه الانتخابات هي عارض في الطريق، نحن لا نريد التواجد القانوني كطريق سياسي نجرّد الدخول في الانتخابات وإنما لإثبات الشرعية القانونية، وإيجاد شيء من الحرية في العمل. فعملنا يريد النظام تعطيله نجرّد نقص الشرعية القانونية، ولذلك نريد أن نرفع عن أنفسنا هذا الكابوس الذي أصبح النظام يلوح به في الفترة الأخيرة وهو أن الإسلاميين أناس فوضويون لا يتحملون تبعات أعمالهم، وغير واضح الهوية ولا يعترفون بالقانون ولا يريدون العمل في إطار القانون وهم أناس خارجون على القانون، أبداً، نحن أناس محدودوا الهوية، وأقدمنا على تقديم المطلب لإثبات رغبتنا في العمل ضمن الإطار القانوني، وقضية الانتخابات كنا أعطينا في شأنها رأياً وإن كنا لم نتداول فيه الرأي كما ينبغي ولكن على كل كراي مبدئي عام يعبر عن اتجاهنا، .. فلحزب الدستوري له وجود 45 سنة وهو يحكم البلاد منذ 25 سنة وهو ماسك بزمام السلطة ويسير دفات الأمر حتى أصبح الشعب في أكثر من مكان لا يفرّق بين ما هو حزب أي تنظيم سياسي مستقل وبين ما هو سلطة وقانون وإدارة، فما يفرّق بين الشعبية والمعتمد في السلطة، وبين لجنة التنسيق الحزبي وبين الولاية، فمن باب التعجيز وسوء النية أن تدخل المعارضة في صراع غير متكافئ مع الحزب الحاكم، وقضيتنا ليست مع أشخاص الحزب الحاكم ولكن القضية قضية برامج واختيارات، فنحن ضد برامجه وضد اختياراته ولنا تنافس في زيد أو عمر، ولكن لا بد لنا من إعداد برامجنا وتمكيننا من الاتصال بالشعب حتى نعرض عليه اختياراتنا.

فنحن محرومون من الوجود القانوني متابعون ومضايقون، وإعلامنا معطل تعطيلاً تعسفياً فكيف الدخول إلى معركة الانتخابات؟ فحتى بياناتنا في بعض الأحيان ندور بها على الجرائد ولا نستطيع إخراجها، وعلى كل فقد كنا بيننا رأينا في بعض الأحيان في إحدى الندوات التي نظمت حول كيفية التعدّد بأنه حتى الاعتراف القانوني بالأحزاب لا يحل المشكلة، فلا بد أولاً من حرية إعلامية حتى تتمكن كل الأطراف من التعريف بنفسها

وعرض أطروحاتها وبرامجها وتقديم بدائلها، وإلا فيصبح الأمر مجرد مناورة لا أكثر ولا أقل.

العمل السياسي

- العمل السياسي بالنسبة لنا لا يستهدف مجرد الحصول على مقعد في البرلمان أو مقاعد بين الوزراء، إنه عندنا أعمق من هذا كله، إنه في هذه المرحلة يستهدف توفير مناخ من الحريات من خلاله نستطيع أن نجتهد هدفنا الكبير. العمل السياسي ينطلق أساساً من الحرية الفكرية والحرية الثقافية. ونحن كحركة إسلامية نعتبر أن التضل أساساً هو قبل كل شيء تضل في الميدان الفكري الاجتماعي الثقافي قبل المستوى السياسي بالمفهوم العام، فضلاً عن أننا قد بينّا أن نظرتنا السياسية هي في الأخير تعبير عن نظرتنا الفكرية والثقافية، وبالتالي فالتضل على المستوى الثقافي والفكري بما يعيد لأمتنا هويتها وبما يعيد للإنسان اعتباره وشخصيته وبما يربط العمل السياسي بضمير الأمة وتاريخها، هذا هو العمل السياسي بالنسبة لنا وليس مجرد جري وراء مقاعد البرلمان أو الحصول على كراسي في الحكم.

س - إذن لماذا قلتم طلباً للحصول على تأشيرة؟

ج - قلنا أن العمل السياسي يستهدف توفير هذا المناخ الفكري الذي يتسع لنا ولغيرنا أن يقدم رؤاه الفكرية والثقافية والسياسية والاجتماعية وليس صراعاً سطحياً على كراسي ومناصب.

س - لي مجموعة من الأسئلة أريد أن أطرحها مرة واحدة.

1- هناك تناقض بين بيانكم وبين ما تقولون ففي الوقت الذي يرفض البيان اللائكية تقولون أنتم مجيئاً تعدد الأحزاب.

2- نخاف أن تفرضوا وصاية أخرى على الآخرين فاللائكي لا يستطيع أن يجد مكاناً عند حكمكم.

3- البيان غير واضح من ناحية الاختيارات فأطلب توضيحاً في ذلك كما أرجو أن

4- هل ترون التحالف مع تيارات أخرى؟

س - في نفس الإطار أن المعروف عن الأستاذ راشد محاربته للديمقراطية ورفض المعارضة، واتهامها بالتحالف ضد الإنجلي الإسلامي فهل ما زلتم على هذا الرأي؟ وهل تسمح حركة الإنجلي الإسلامي بوجود حزب سياسي آخر في المجتمع الإسلامي؟

الحكومة

ج - بياننا تضمن رفض مبدأ اللائكية، وهو من حقنا كما هو من حق كل الأطراف أن تحدد أرضية عقائدية تنطلق منها في عملها السياسي وما يحدّدنا هو أن الإسلام يمثل بالنسبة لحركتنا الأرضية الأيديولوجية والعقائدية التي منها نحدّد رؤانا واختياراتنا في المجال الثقافي والاقتصادي والاجتماعي الخ... وتصورنا هذا اللائكية لا يجب أن يفهم على أنه تصوّر يسعى لتحديد سلطة معينة للفكر ولا إلى محاربة أي تصور مخالف لتصورنا الفكري بطريقة العنف.

وأريد أن أؤكد منذ البداية بأن هناك من هو قادر على أن ينتصّب نفسه وصياً باسم الإسلام باسم الله، أو ناطقاً رسمياً لهما يحدّد للناس فهماً معيناً ويجبرهم عليه. لذلك فنحن سنقدّم اختياراتنا ورؤانا وسوف لا نلزم بها أحداً، كما نغيرنا أن يقدم رؤاه، وأن يتعامل مع الإسلام كما يريد ولكن بشرط واحد هو أن يكون هذا التعامل صادقاً ومسؤولاً، فتصورنا لنظام الحكم ليس تصوراً ديمقراطياً ولكنه تصوّر شورى نقلّمه إلى قواعد الشعب وللشعب أن يحكم لنا أو نغيرنا دون انحراف أو ضغوط، وهذا مبدأ إسلامي لا تراجع عنه والقواعد في النهاية هي التي تختار لزيد أو لعمرو.

وتقدمنا نحن يكون في إطار ديمقراطي كامل نقي، يعني أن تتمكّن كل الأطراف الأخرى من أن تدلي بدلوها وتقدّم أطروحتها، وتتمكّن القواعد من الاختيار، فالعلاقة بيننا وبين الإسلام ليست راسية نتلقّى بمقتضاها التصور من الله ونسلطه على الشعب سواء باعتبارنا حركة أو باعتبارنا بعد ذلك سلطة سياسية، وإنما نحن نؤمن بأن الله هو المصدر،

والإسلام هو المصدر، وبذلك قضية اللائكية بالنسبة لنا غير واردة في أرضيتنا العقائدية لكن من الذي يقرّر الشرعية السياسية هذه الأرضية العقائدية؟

بالضرورة لسنا نحن كسلطة سياسية، ولكن نحن نلزم بعد ذلك، بعد أن نقدم مشروعنا وتقر له القواعد بالشرعية، فالعلاقة التي نتصورها في الحكم الإسلامي بين الله أي الوحي الذي هو مصدر أيديولوجي أساسي، هذه العلاقة تمر بالشعب، ثم بعد ذلك تمر بالحكم الذي يلزم بتطبيق البرنامج الذي اختاره الشعب، فنحن لا نعارض ألبتة أن يقوم في البلاد أي اتجاه من الاتجاهات، ولا نعارض ألبتة قيام أي حركة سياسية وإن اختلفت معنا اختلافاً أساسياً جذرياً، بما في ذلك الحزب الشيوعي، فنحن حين نقدم أطروحتنا نقدمها ونحن نؤمن بأن الشعب هو الذي يرفعنا إلى السلطة ليس إلا.

ولذلك ليس لنا الحق أن نمنع أي طرف من أن يقدم برنامجه، وهذا الموقف هو من منطق مبدئي إسلامي، أصولي، شرعي، فنحن لا نعتبر المنع من حقنا أبداً، بل هو من حق الشعب. لا خير فينا كطرف من جملة الأطراف السياسية إن لم نكن قادرين كغيرنا على الدفاع عن أطروحاتنا وبرامجنا واختياراتنا وإقناع غيرنا بها حتى تتبناها القواعد، سواءً على مستوى المعارضة أو على مستوى السلطة السياسية، وقد بينّا ذلك على مستوى ممارستنا اليومية مع المعارضة.

- هذه الإجابة تتضمن إجابات عن أسئلة الأخ، فنحن نرى أنه من التناقض الكبير لحركة من حركات المعارضة تمنّ بالحرية وتسعى لتجسيّمها أن يلقى عليها هذا السؤال: هل تسمح بوجود غيرها أو لا تسمح؟ من نحن حتى نعطي لأنفسنا هذه الصفة؟ أن نسمح أو لا نسمح؟. إننا نناضل ضد الوصاية على أبناء شعبنا وعلى الشعوب الإسلامية جملة، ومن ثم فنحن لا نريد أن نرفع وصاية لتقيم إلى أنقاضها وصاية أخرى وإنما نتقدم إلى الشعب فإذا اختار البرنامج الإسلامي فلي سلطه تستطيع أن تحول بينه وبين اختياره هذا؟ إلا إذا صودرت حريته، وكذلك إذا اختار الشعب البرنامج الشيوعي، أو إذا أراد وفق أي مبدأ معين فمن في إمكانه أن يمنع الشعب من ذلك اللهم إلا عن طريق الديكتاتورية التي ما جاء الإسلام إلا ليحرّر البشرية منها. الإسلام نأى: ﴿لا إكراه في الدين﴾. ولكن مشكلتنا نحن

هي أن الآخرين يريدون أن يكرهونا على مبادئهم وعلى تصوراتهم فقضية الديمقراطية إن كانت تعنى تمكين الشعب من أن يحدد مصيره فإنما نادى الإسلام بهذا ورفض أن يفرض أي شيء على الشعوب بواسطة القوة - وما أحسب أن النقول التي نقلت إلى الأخ في شأني هي نقول أمانة - أما لقائنا مع المعارضة فقد تجاوز المستوى النظري إلى المستوى العملي، فنحن لنا علاقات مع المعارضة، وبالتالي، لا ضرورة للتأكيد على أننا مستعدون للتعامل مع كل المعارضة الوطنية في البلاد لأن هذا اللقاء هو من منطق مبدأ إسلامي ثم هو ممارسة بالنسبة لنا، وهذا لا يعني أبداً أنه ليس بيننا وبين المعارضات الأخرى تناقضات واختلافات وإلا لكاننا نناضل في إطارها، هناك تناقضات وهناك اختلافات بيننا وبين المعارضات وذلك هو الذي يبرر وجود تنظيمات مختلفة في البلاد، وهذه الخلافات ليست مانعاً من التعاون معها على المستوى السياسي بشرط أن لا تنفي وجود غيرها في البلاد وتنصب نفسها وصية.

الغرب!!

- هناك قضية نريد أن نرفع عنها بعض الالتباس وهي قضية حساسة جداً تتمثل في موقف الحركة من الغرب عموماً قد وردت في البيان حتى لا نفهم فهماً لم يقصده البيان. نريد أن نؤكد أن القضية ليست قضية موقف من الغرب وإنما هي قضية تحليل للواقع الحضاري إذ أنه من أسباب المخطط وتخلّف الأمة الإسلامية هو موقفها الانهزامي في المستوى الشعوري، موقف المنسحق الضعيف إزاء الغرب وتجاه الغير مجرد أن هذا الغير يختلف علينا ببعض الإنجازات في مستوى الفكر والعلم والصناعة والتقنية، فالقضية تحتاج إلى تحليل تباعي كبير - فنحن كما ورد في البيان نريد أن نحرر الضمير المسلم من هذا الشعور المنهزم تجاه الغرب ولنا دعة رفض كل ما ينتج من الغرب، ولنا دعة رفض للأجنبي أو الغير مجرد أنه أجنبي ولنا من الراضين لكل إنتاج الغرب الفكري والعملي والصناعي، ولكن نحن نعتقد أن هذه تهمة يريد البعض إصاقها بالحركة الإسلامية لتثويبها، وأراد من سعى إلى إثبات هذه التهمة أن يوصف هو بالأخذ بالحضارة الغربية، وبالتالي، أن يوصف بالتقدم

والنظور ويصف غيره بالجمود والرجعية، مع العلم أن هؤلاء ينتسبون إلى الغرب قولا فقط على مستوى الخطاب، ويتهمون الحركة بأنها غير غربية فهم ليسوا غربيين بالمعنى الصحيح للكلمة. نحن نعتقد أن هؤلاء سواء كانوا مفكرين أو سياسيين لم يأخذوا من الغرب إلا جوانب معينة هي الجوانب الشكلية الثانوية، وليس القيم والمبادئ التي تركزت وأصبحت تقاليد تمارس في بلدان أوروبا كضمان الحريات ووجود الديمقراطية، فنحن مع هذه التقاليد السياسية. ونحن لسنا مع الاستيراد السلبي الأعمى ولكن مع التلاقح الحضاري التقليدي والأخذ التقليدي البصير، القصد منه التفاعل والاستفادة انطلاقاً من أصولنا الفكرية والعقائدية لتتِم قدراتنا الفكرية والعملية مما يعد من الجوانب المشرقة من الحضارة الغربية، وضد الجوانب السلبية لهذه الحضارة وللسانح الأوائل الذين أثبتوا هذه الجوانب السلبية، بل أساطين الغرب المفكرين كغارودي وكاريل وغيرهما أثبتوا هذه الجوانب السلبية.

الوضع العالمي وإيران

س - نظرتكم للوضع العالمي وموقفكم من الوضع في إيران؟

ج - نحن لا نرى أن العالم ينقسم هكذا إلى غرب رأسمالي وشرق اشتراكي "سياسي واقتصادي" وبين عالم يسمى بالعالم الثالث أو الهامشي، ولكن العالم ينقسم إلى قوى مهيمنة وقوى مُهَيَّمَنٌ عليها، إلى عالم مسيطر وعالم مسيطر عليه، والمسيطر يسيطر مرة باسم الرأسمالية ومرة باسم الشيوعية وهناك عالم آخر مقهور ومغلوب على أمره وهو بالمصطلح الإسلامي عالم المستضعفين ونحن نناضل من أجل تحريره. ونحن وقفنا مع الثورة الإيرانية باعتبارها ثورة المستضعفين ضد المستكبرين لتخليص عالم المستضعفين من هيمنة القوى الاقتصادية والسياسية المركزة على هيمنة ثقافية واجتماعية، وهذا لا يعني أننا على اتفاق على كل ما يجري الآن في إيران، فإيران الآن في طور حرج، طور الخروج من المؤسسات الاستعمارية إلى إرساء مؤسسات شعبية بديلة. هذه التقليدية من الطبيعي أن يقع فيها الارتباك

ككل عمل بشري يمكن أن نبارك بعضه وأن نتحرز من البعض الآخر أو ننكر، فتأييدنا للثورة هو تأييد مستبصر، وأنه لمن الطبيعي عند قيام عالم بديل أن تحصل بعض السلبيات فليس من السهل إنشاء مجتمع جديد على أنقاض مجتمع منقرض خاصة في هذا العصر وملاساته. فإيران الآن قد هدمت المؤسسات الرجعية وتحاول أن تنشئ مؤسسات تناسب والضمير الجمعي للمجتمع الإيراني ومع تاريخ هذا الشعب ومصالحه.

س - قضية المهام والوسائل ... يؤسفني أن لا أرى في هذه المهام موقعاً للعروبة والقضية الفلسطينية بالخصوص. وما هو رأيكم في التحركات الإخوانية على أرض البلاد العربية؟ موقفكم من "... قضية الملكية؟

العروبة

ج - موقفنا من القضايا نستمله من نظرة الإسلام كما نفهمه لا كما فهمه غيرنا، بالنسبة للعروبة هي قضية دارت حولها صراعات بسبب وجود الطوائف في الشرق وتعدّد الأعراف، وهو سبب الصراع في الشرق بين العروبة والإسلام - أما عندنا في المغرب فالمشكلة غير مطروحة فعندما نقول عربي نعني مسلم وعندما نقول مسلم نعني عربي. ونحن نخشى أن بعض مشكلات الشرق تنتقل إلينا بالمغرب "...

إذن نحن نتحدث عن العروبة.

نخشى أن ندخل في صراع فلسفي في مفهوم العروبة في حين أنه حتى أنصار العروبة أنفسهم لم يحدّدوا مفهوماً موحداً لكلمة العروبة. لذلك لا نريد الدخول في فلسفة سياسية لتحديد مفهوم العروبة، لأن العروبة إن قصد بها معطى واقعياً فأقول أنا عربي ولغتي العربية، فهذا أمر واقعي لا يستطيع أن ينكره أحد لأنه معطى واقع، أما أن تكون العروبة فلسفة اجتماع وفلسفة اقتصاد فعلى أصحاب هذه الفلسفة أن يحدّدوها، وهم لم يحدّدوها إلى الآن بدقة، وهم مختلفون أشد الاختلاف في تحديد مضمون العروبة. إن المضمون الأيديولوجي للعروبة قد اختلف فيه الفكر العربي الأول. ونحن لا نستطيع أن نعطي رأياً

واضحاً في مسألة الاختلاف فيها على أشده.

أما القضية الفلسطينية ورغم حساسيتها وأهميتها في تحديد مستقبل الشرق ومستقبل العالم العربي، فهي قضية من جملة القضايا العربية، ونحن نعتبرها مظهراً من مرض الأمة. القضية الفلسطينية هي تقهقر حضاري عرفته أمتنا، وأنه ما لم يوضع حد لهذا الضياع الحضاري، وما لم يستعد الإنسان العربي كرامته ووجوده فلن تحرر فلسطين.

إن الأنظمة التي تعيش اليوم في العالم العربي، هي التي كرست الوضع الذي نعانيه اليوم، والإنسان العربي الذي يعيش في فلسطين المحتلة لا يختلف وضعه كثيراً عن الإنسان العربي الذي يعيش في مصر أو سوريا أو في أي قطر من الأقطار العربية، لأنه إنسان مضطهد الشخصية، لا يملك حريته لا يتمتع بأي ضمان من الضمانات.

الملكية

"... نحن لم ننف الملكية في الإسلام، ولكننا قدمنا مفهوماً للملكية، الملكية المفهمها، وليس من الضروري أن يفهمها الآخرون كما نفهمها، إنها ليست ملكية ذات، وليست ملكية رقة، الأرض هي ملك الله والإنسان يملك حق الانتفاع من الأرض، فإذا رفع يده عنها لم يعد له عليها أي حق. ولقد عقدنا في هذا الشأن ندوات لنؤصل هذا المفهوم المنطلق من حديث النبي ﷺ في شأن الأرض: «الأرض لمن يزرعها» وأن النبي ﷺ نهى عن كراء الأرض واعتبر أن كراء الأرض هو نوع من التعامل الربوي ... أي ربحاً بدون مقابل. فنحن لم ننف الملكية ولكن قدمنا مفهوماً آخر للملكية فهي ملكية إنتاجية أي ملكية انتفاع. أما العلاقة بالإخوان المسلمين فهي علاقة ككل العلاقات مع سائر القوى الإسلامية في العالم الإسلامي، نحن نتعامل معها من منطلق إسلامي، فالذي يربطنا بالإخوان المسلمين إذن هو الذي يربطنا مع سائر المسلمين في العالم، نتعامل معهم كما نتعامل مع غيرهم تعاملًا حرًا على ضوء الإسلام كما نفهمه وعلى ضوء مصالحنا ومعطيتنا الوطنية المحلية.

الشريعة

"... إنما القضية ليست قضية المرأة، فقضية المرأة جزء من أجزاء القضية وإنما موقفنا

نحن من مجموعة من الأحكام الشرعية ما يسميه كثير من الفقهاء في الشريعة الإسلامية ما هو معلوم من الدين بالضرورة وكثيراً ما تقدّمت الحركة الإسلامية في كل العالم - ولعل هذا أمر كانت الحركة الإسلامية في كثير من البلدان مسؤولة عنه فكثيراً ما تقدم على أنها ترغب في تطبيق الشريعة الإسلامية. وإن هذه الشريعة الإسلامية بالتالي هي تامة منتهية ومفهومة فهماً ثبوتياً لا إمكانية لتجديده، ولا يخص هذا فقط الجانب المعلوم من الدين بالضرورة، بل حتى القابل للتجديد أما حركتنا هذه فهي تتعامل مع الفكر الإسلامي تعاملاً يريد أن يحدّد كثيراً من جوانبه القابلة للتجدّد ولذلك هناك مجموعة من الأمور المعلومّة من الدين بالضرورة والتي هي أصول الإسلام الثابتة لا تدخل في مهمتنا، إن مهمتنا أن نحدّد فهماً على ضوء ما هو ثابت من الشرع الإسلامي، وعلى ضوء ما هو متحوّل ومتغيّر من مقتضيات الحياة.

نحدّد فهماً في شكل برنامج اجتماعي واقتصادي، نسطّه على هذا الشعب والشعب هو المقرّر وهو الذي يختار لنا أو علينا من خلال برامجنا!!

لكن هذا متى يكون؟ نحن لا نتصور أن الشريعة الإسلامية جاهزة حاضرة للتطبيق، وإنما نحتاج إلى تجديد أساسي وإلى فهم إسلامي معاصر ونحتاج إلى صياغة سياسية في إطار برنامج سياسي، ونحن لم نحدّد بعد البرنامج السياسي المكتمل الشامل، وإنما نحن بصدد تحديد مهام أساسية كبرى لهذه الحركة، ووسائل عمل أساسية كبرى لهذه الحركة، البرنامج سيقدم في المستقبل. وقبل الوصول إلى هذه المرحلة لا بد من تهيئة المناخ السياسي والاجتماعي والإنساني الكفيل بأن تطبق فيه هذه الأحكام أي أن يطبق فيه برنامج الإسلام الشوري أو برنامج حركتنا في الحكم بعد صياغته.

س - نرى أن هذا التحليل وخاصة الموقف من الشريعة الإسلامية يتطابق مع فهم وموقف بعض الإسلاميين الذين يسمون أنفسهم بحركة الإسلاميين التقدميين أو اليسار الإسلامي! فما هو الذي يحدّدكم ويميّزكم عن هذا الاتجاه؟ أطلب توضيحات في ذلك وما هو موقفكم من هذا التيار؟

ج - إن حركتنا لم تتصل في هذا الموضوع وغيره بوثيقة أو نص من هذه الحركة يحتوي هذا التحليل أو غيره، ولا يمكن أن نأخذ موقفنا من حركة لم توضح أطروحاتها وبرامجها ومشاريعها على مستوى الطرح الفكري وعلى مستوى العمل السياسي.

س - ما موقف الاتجاه الإسلامي من اتحاد الطلبة خاصة وأن موقف الإسلاميين داخل الجامعة فيه شيء من الرفض وشيء من الضبابية هذا من ناحية، وموقف حركة الاتجاه الإسلامي من اتحاد العمال خاصة أن هذه التشكيلة صدرت عن مؤتمر ممثل؟

القضية الطلابية!

ج - بالنسبة لقضية الطلبة نحن ببساطة في أكثر من موقف أن الذي يتحمل المسؤولية الكبرى والأساسية في شأن الأزمة الطلابية هو النظام؛ للوصاية التي أراد أن يفرضها على الطلبة وعطل التجربة الديمقراطية إذ نصب عملاء من الطلبة وأزاح الممثلين الحقيقيين للطلبة، ومن ذلك الوقت ظلت الأزمة الطلابية تتصاعد إلى أن وصلت ذروتها. وأراد النظام أن يطرح هذه السنة برنامجاً ضمن تجربة التفتح هذه إدانة صريحة لموقف النظام إزاء الطلبة وطلب منهم أن ينتخبوا منظماتهم بكل حرية وبكل استقلالية. إذ للطلبة تجربة غزيرة وثيرة مع هذا النظام من عدم ثقة به وعدم تصديق لمشاريعه واعتبار أن ما يصدر عنه لا يعدو أن يكون مجموعة مناورات لأن لهم تجارب مع هذا النظام أكثر من مرة.

قلت أن الطلبة تعاملوا تعاملات مختلفة مع هذا المشروع فإذا كان النظام قد طرح مشروعاً فقد طرحت هيئات طلابية مشاريع أخرى، منها الاتجاه الإسلامي طرح مشروعاً وغيره أيضاً طرح مشروعاً، وهذه المشاريع لا نعتبر أن الكلمة النهائية والأخيرة قد قيلت فيها، بل نعتبر أن الكلمة الأخيرة فيها هي للقاعدة الطلابية، وأن الاتجاه الإسلامي في الجامعة ملزم بموقف القاعدة الطلابية، فهو قد طرح مشروعاً من جملة المشاريع والرأي النهائي هو للقاعدة الطلابية، ونحن مبدئياً مع حرية العمل النقابي في سائر الميادين حتى يقوم بمهام التحرر الوطني في أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية.

الإمامة

س - في إيران الصراع قائم بين المسار التقليدي والحوار بطريقة الإمامة فهل تتبنون الحوار الديمقراطي كما هو موجود في نظرية الإمامة والإمام لا يناقش وبالتالي لا يصبح النظام نظاماً حراً؟

ج - رغم اعتقادنا بأن الإمامة في إيران لأنها كانت إمامة واعية، وفي مستوى المرحلة، قامت بدور كبير في إنجاح الثورة، فنحن نرفض الإمامة مبدئياً كجزء من العقائد الإسلامية ونعتبر أنه لا وصاية على الشعب بل أي اسم من الأسماء. والإمامة تنطلق من بعض المعطيات التاريخية نحن نرفضها ونؤكد على حق الشعب في أن يختار إمامه وقائده، وأن هذا القائد لا يستمد أي مشروعية من سلطة غيبية خارجية، بل يستمد مشروعيته من الشعب الذي يمثله ويحكمه، والنبي أكد مبدأ أن الله يلعن إنساناً يؤم قوماً وهم له كارهون، فلا يجوز لرجل أن يؤم أناساً وهم له كارهون سواء كانت هذه الإمامة إمارة صلاة أو إمامة حكم فالمشروعية تستمد من الشعب.

- بالنسبة للأنظمة العربية لا نعتبر أن هناك نظاماً عربياً يمثل إرادة المحكومين، ولذلك نرى الإنسان العربي مهما اختلفت الشعارات المرفوعة في مختلف الأنظمة مسروق ومضطهد. فمهما تعددت أسماء هذه الأنظمة وتعددت شعاراتها فهي لا تمثل إرادة الشعوب بقدر ما تمثل إرادة القوى الدولية التي تدور في فلكها.

س - ما هي العلاقات بمن اعترف بكلمب دافيد بما فيه العلاقة مع الإخوان المسلمين والعنف في سوريا؟

ج - مبدئياً العنف هو ظاهرة اجتماعية لا تولد إلا في مناخ مهيباً لها، فإن يولد العنف في سوريا أو أن يولد في السلفادور أو في أي مكان من الدنيا فيتما لوجود المناخ الملائم له.

س - هل كان يمكن اللجوء إلى أسلوب آخر؟

ج - قضية الحرية قضية مبدئية أساسية ... نحن نؤمن بأن يكون الصراع الملائم هو الصراع الديمقراطي.

- نحن ضد من يعترف بكمب دافيد.

س - الإخوان المسلمين في مصر ضد وجود أي حزب وضد من يتقدم بطلب حزب
فهل توافقونهم؟

ج - نحن خالفنا هذا الموقف بالممارسة.

التسمية

س - يقول أحد الدساترة، أن كل البلاد إسلامية ولا يمكن أن يحتكر ذلك من طرف
حزب واحد أريد رأيكم في هذا؟

ج - نحن بينا في التوطئة رداً على هذا أن النظام بصدد تهيئة الرأي العام لمنعنا من
حقنا من الوجود القانوني عن طريق ترديد هذه المقولة أن الإسلام حق مشترك لكافة
المسلمين وليس من حق أي طرف أن يحتكر هذه الصفة الإسلامية مع أننا نحن قلمنا رؤيتنا
في التعريف بأنفسنا بأننا لسنا ناطقين رسميين باسم الإسلام ولا باسم المسلمين، وأنه على
كل فئة في البلاد أن تطرح رؤيتها وتدافع عنها، وحينما نقول أن هذه حركة الاتجاه الإسلامية
لا يعني أن الاتجاهات الأخرى اتجاهات كافرة، هذا مصطلح علمي، على نفس النسق حين يقال
الحزب الحر، فهل معنى ذلك أن سائر الأحزاب الأخرى أحزاب عبيد، وهل حين يقال أن
هذا الحزب يسمى الحزب الديمقراطي هل معنى ذلك أن غيره من الأحزاب هي أحزاب
ديكتاتورية، إن اسم علم، فأنت تطلق على نفسك الاسم الذي تختاره، فأنا أسمى حركة
إسلامية، وأنت تسمي حركتك ديمقراطية وهذا يسمى حركته حركة حرة!

اللائكية

س - أخاف أن أناضل معك اليوم باسم الديمقراطية وغداً تنفرد بالسلطة تتعسف
ضلتي وتقاومني - أنا الذي أؤمن باللائكية - باسم الديمقراطية والتمثيلية الشرعية؟

ج - أنا أشكر الأخ طرحه السؤال مرة أخرى، إن المشروع الإسلامي عندما يقبله

الشعب أو أي مشروع ما، عندما يقبله الشعب فيختار مشروع "س" لينظم حياته فليس معنى ذلك أن يحكم على مشروع "ز" و "ط" بالإعدام بل على أصحاب هذه المشاريع أن يواصلوا الإقناع فأقلية اليوم هي أغلبية الغد وأغلبية اليوم هي أقلية الغد، ولذلك في التاريخ الإسلامي رغم انحرافه كانت قضية الحرية إلى حد بعيد محتومة في هذا الشأن، فقد عاش المسيحيون بمختلف طوائفهم في ظل المجتمع الإسلامي وعاش حتى الملحدون بل كان هناك مناظرات بين علماء المسلمين والمليدين في المساجد يناقشون وجود الله.

- يبدو أن الذي ورد في البيان في هذا الشأن لم يفهم على الوجه المراد به، نحن نعلم أن هناك قاعدة مسلم بها في البلاد وهي أن الدين في واد والسياسة في واد آخر.

نحن ندخلنا الميدان السياسي لسببين اثنين:

1- أن هناك قاعدة مسلم بها وهي أن الدين والسياسة "أي اللائكية" أن نناضل من أجل تمكيننا من حقنا بأن نحدث جمعاً بين الدين والسياسة. وليس معنى ذلك أن نفرض على غيرنا من أن يجمع بين الدين والسياسة.

2- نرى النظام يقول أن هؤلاء الناس يجمعون بين الدين والسياسة وأن هم أغراضاً سياسية ويتسترون بالدين... كأن الأمر سبباً وعاراً وكان ذلك يشكل جريمة نحن نريد أن نتخلص من الأشكال وهذا الاتهام ونعلن للناس أننا نريد أن ندخل السياسة بعمائنا ولحانا هذه.

س- أنت قلت أنك ضد اللائكية؟

ج - لا أبداً نحن ضد اللائكية في أنفسنا وليس في غيرنا، فلا يهمنا في غيرنا. ليعتقد ما يريد ولكن أيضاً لنا أن نعتقد ما نريد وندعو لما نريد، فالرجاء مراجعة البيان. فأي طرف في البلاد يريد أن يعمل السياسة بالشكل الذي يراه فله ذلك أما نحن نريد أن نعمل السياسة مزجاً مع الدين بعيداً عن اللائكية التزاماً بالخلق الإسلامي، بعيداً عن الانتهازية والميكافيلية. غيرنا يريد أن يعمل بخلاف ذلك نحن لا ندخل لنا فيه.

فالرجاء مراجعة البيان كلمة "التزام" واضحة أي التزام حركتنا وليس إلزام غيرنا.

المعارضة

س - المعروف أن للاتجاه الإسلامي اتصالات بالمعارضة والمعروف عن المعارضة أنها تحاول تغييب وجود بعض المعارضات الأخرى المتواجلة على الساحة، فهل الاتجاه الإسلامي يرى من مبدئه تشريك جميع قوى المعارضة من التمكن من حقها في التعبير أو يختصر الأمر على المعارضة التي أعلنت عن نفسها في لقاء مع بعضها في إحدى الجرائد؟ وهل طالب الاتجاه الإسلامي داخل تشكيلة المعارضة هذه بتمكين سائر الاتجاهات من تمثيلها داخل تكتل المعارضة، باعتبارها مرحلة سقاية تهتم كل القوى الوطنية في البلاد؟

ج - نعم حصل هذا في الاجتماع أن أكدنا على أن حركة الاتجاه الإسلامي ليس عندها أي تحفظ تجاه أي طرف سياسي آخر سواء كان هذا الطرف إسلامياً أو غير إسلامي، إننا لم نقدم أنفسنا على أننا نمثل الإسلام في ذلك الاجتماع، ولكن لنا رؤية للإسلام كما لغيرنا رؤيته ولا نرى مانعاً من تمثيله معنا فإذا كانت أطراف أخرى لها تحفظات إزاء أطراف أخرى فحركة الاتجاه الإسلامي ليس لها تحفظ إزاء أي طرف آخر يقبل الحوار ويقبل الصراع الديمقراطي في البلاد ولا ينفي وجود غيره ■.

بيان: التعددية حق والجمهور هي المحدد لشروط ممارستها

عرفت البلاد التونسية التعددية السياسية والثقافية والاجتماعية منذ أوائل القرن. حتى إذا استتب الأمر للحزب الدستوري الجديد أصدر مجموعة من القوانين "قانون الجمعيات والصحافة" ساهمت مساهمة كبيرة في تعطيل حركة التطور الاجتماعي والسياسي وفي إثارة سلسلة من الأزمات والانفضاض وما نتج عنها من محاكمات لم تكد تخلو منها سنة، وبلغت أوجها في أحداث جانفي 87 وجانفي 80 وفيري 81.

وأمام الأزمات المتتالية اضطر الحزب الحاكم إلى الاعتراف بالتعددية ورخص لقوى المعارضة في إمكان وجودها القانوني حسب شروط حددها، و"الاتجاه الإسلامي" بعد درسه هذه المعطيات المستجدة يرى:

- 1- أن التعددية حق مشروع ظلنا ناضل الشعب بمختلف طلائعه من أجل استرجاعه، خاصة وأن قيمة الحرية متجذرة في ثقافتنا الإسلامية التي تاهضت ولا تزال كل أشكال الاستعباد وأعلنتها صريحة: "متى استعبدتكم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟"
- 2- إذا كانت الحرية "والتعددية السياسية فرعها اللازم" حقاً طبيعياً وشرعياً اعترف به دستور البلاد فلا معنى لاشتراط توفّر صفة "النضج" في الشعب حتى يمارس هذا الحق ممارسة الحرية ومعاناتها، فضلاً عن أن مقولة النضج هذه هي مقولة لتبرير الاستبداد وظاهرة تعال على الشعب وتكريس للوصاية.
- 3- إذا كان الشعب هو صاحب الحق والمصلحة في ممارسة الحرية في إطار التعدد فليس لأحد أو لطرف أن يفرض عليه شروطه الخاصة أو تصوّره الخاص لإطار ممارستها هذا الحق وإنما الشعب من خلال منظماته وتشكيلاته السياسية وصحافته الحرة هو الذي يحدد

شروط ممارسة ذلك الحق، فلا بد أن تتاح الفرص لطلانعه المعارضة للتعبير والحوار حتى تعرف بنفسها وتحدد تصورها للديموقراطية وتدفع الشبهات التي كيلت لها جزافاً في مرحلة ما قبل التعددية كي لا يظل أرشيف وزارة الداخلية وما يزرع به من اعترافات ووثائق يبعد جداً أن تكون معبرة عن الموقف الرسمي لطلانع المعارضة من كثير من القضايا، هو السيف المسلط على رؤوسنا والمقياس الوحيد بيد النظام للقبول أو الرفض أو الاستثناء.

4- إن ما ورد في وثائق ومؤتمر الحزب الدستوري من تأكيد على استبعاد المنظمات السياسية المرتبطة أيديولوجياً ومادياً بالخارج مما اعتبرته بعض الصحف العلنية موجهاً إلينا نحن لا نعتبر أنفسنا معنيين به من أي وجه من الوجوه إلا إذا اعتبرنا الإسلام وهو إطارنا وموجهنا العقائدي بضاعة مستوردة من الشرق أو الغرب وليس تنزيلاً من العزيز الحكيم والمكون الأساسي لثقافتنا و ثقافتنا.

أما الاتجاه الإسلامي كتنظيم فمستقل في نشأته وفي قراره، لا يلزمه إلا إطاره العقائدي وقراره الشوري الذي تملبه قواعده، مع أننا نعتبر أنفسنا جزء لا يتجزأ من الأمة الإسلامية نعمل مع بقية المسلمين في العالم على تحقيق وحدتها ونهضتها. ونحن من ناحية أخرى لا نعتقد أن أحداً هو في موقع يسمح له بتوجيه تهمة العمالة إلينا.

5- والاتجاه الإسلامي يذكر في الأخير بأن ما تعرضت إليه صحافته من مصادرة وما تعرض ويتعرض إليه مناضلوهم من إيقافات تعسفية وفنون من التعذيب لا يتفق بحال مع ما تعلن عنه المواقف الرسمية من توجهات ديموقراطية ويؤكد أن ذلك وأكثر منه ليس بقادر - بعون الله - على أن يعطل مسيرة شعبنا نحو الالتحام بذاته وتحديد مصيره. وسنعتصم بالثبات والصبر الجميل في مواجهة شتى ضروب الاضطهاد والاستفزاز التي يراد من ورائها دفعنا إلى ردود أفعال عنيفة لا يعلم خطورة عواقبها إلا الله - سبحانه - ﴿والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾. صلى الله العظيم ■.

عن الاتجاه الإسلامي تونس في 12 جمادى الثانية 1401 هـ 17 افريل 1981م

راشد الغنوشي - عبد الفتاح مورو

ملحق (4)

إننا نطالب بالحريات للإنسان

ولكل الفئات السياسية^(*)

تلقي مجلة «المجتمع» بالأستاذ راشد الغنوشي رئيس حركة الاتجاه الإسلامي في تونس وحدث تونس الآنبي .. حيث اعتقل معظم أفراد حركة الاتجاه الإسلامي وزجوا في السجون وعلى رأسهم الأستاذ راشد ويبلغ من العمر 40 عاماً ويعمل أستاذاً للفلسفة في مدارس تونس .. من مواليد مدينة «حلمة قابس».

شخصية شعبية معروفة عند أوساط المصلّين. وفي حديثه هذا يطرح قضايا خطيرة تتميز بالجرأة والتأصيل والعمق. ورغم أن مجلة «المجتمع» لا تنبئ بعض ما يطرحه الأستاذ راشد إلا أننا نؤمن بأن الحوار المفتوح هو أحد السبل السليمة للخروج بفهم شامل متغلوب للإسلام في الحركة الإسلامية.

• المجتمع: ليس في تونس فقط ولكن في بقاع العالم الإسلامي تستغرب الفئات السياسية غير الإسلامية تدخل الإسلام بالسياسة، وتتساءل عن علاقة المتدينين بالسياسة فما ردكم على ذلك؟

• الغنوشي: إننا إذا تلقينا هذا السؤال على أساس الاستفهام الاستنكاري فذلك هو العجب العجائب حيث يحمل الدلالة على عدم فهم الواقع الذي نعيشه. وإذا كان لا بد من التوضيح، فتجدر الإشارة إلى أن تنامي شغل المواطنين بالسياسة إنما هو الظاهرة الصحية التي تشير إلى مدى اهتمام الناس بسير الأحداث واتجاهاتها وأسبابها في بلادهم. وهذا يدل تالياً على أن البلاد قد قطعت خطوة ما في طريق الخروج من التخلف على أن وطننا العربي الذي يعاني مشكلات حادة على المستوى الاقتصادي والثقافي والاجتماعي

^(*) لقاء مجلة «المجتمع» الكروية بالأستاذ راشد الغنوشي - صائفة 1981 قبل اعتقاله.

والسياسي، فإن أغلب المواطنين فيه صارو متضررين بسبب انتشار الديكتاتوريات التي تفرض على المسلم عدم الاهتمام بالسياسة لأنه مسلم على حد تعبير البعض حيث يصرون على سحب حق المسلم بالمواطنة من خلال هذه المقولة التي تفرق بين ما هو ديني وما هو سياسي وعلى الرغم من أن إسلامنا لا يسمح لنا أن نعيش بغيوبة ترسم لنا، فإن الديكتاتوريات السياسية تحاول اجتزاء الفهم الإسلامي وتكريسه في الأطر العبادية فقط، ونحن نقول هؤلاء دحضاً لمقولاتهم: لو رجعنا إلى القرآن الكريم لوجدنا تصويراً واضحاً للمناخات والأجواء التي انطلق فيها عمل الفئة الإسلامية الأولى، والقرآن الكريم ليس كتاب دين بالمعنى التقليدي بل هو نظام حياة نزل لينظم حياة البشر على أساس فلسفة معينة تربط الإنسان بربه وتنتظر إلى صلاحية الكون على أساس من الارتباط بالتوجيه الإلهي. وقد قدم الرسول ﷺ صورة حياة عن الوضع المثالي للمسلم الذي يتحسن سير الزمن على حين أن كثيراً من الطقوس البادية اللا إسلامية تدخل المرء في غيبوبة تبعده عن مجريات الزمن، بينما تصرّ العبادة الإسلامية على الارتباط بالزمن.

وهكذا جاء رسول الله ﷺ بنظام جديد نظم الزمان والمكان وعلم المسلم أن يكون حاضراً في دورة الزمان والمكان بحيث ينتظم كل شيء بإرادة إسلامية تشمل تنظيم كل مجالات الحياة الإسلامية. ومن هنا فإن تنظيم الإسلام هو سياسة الكون بأجمعه.

• المجتمع: يرى بعض الإسلاميين أن العمل الإسلامي في تونس لم ينطلق من منطلقه الصحيح الذي يقوم أصلاً على العمل التربوي وتكوين القواعد القوية حيث يعتقد البعض أن العمل في تونس انطلق في البدء إلى مواجهة الحزب الحاكم ومناقشة الأحزاب الأخرى سياسياً دون الارتكاز إلى قاعدة تربوية روحية صلبة. وبهذا قد يحكم الاتجاه على نفسه بالانتحار فما رأيك؟

• الغنوشي: يعتقد بعض الإسلاميين أن العمل السياسي يجب أن يكون مسبقاً بمراحل ثلاث - الأولى مرحلة التكوين العقائدي، الثانية: مرحلة التكوين التربوي، والثالثة: مرحلة الترابط الأخوي، ثم تأتي المرحلة السياسية كمرحلة نهائية تتوج العمل الإسلامي، وهذا تنظير خاطئ للإسلام، ذلك أنه يفصل العقيدة عن الحياة، نحن نعتقد أن هذا الطرح

هو أثر من آثار عصر الانحطاط حيث كان الفصل بين الدين والسياسة هو الأساس وإن لم يكن منظراً. لكن الغرب جاء بتصوّراته فيما بعد فنظر ذلك بفصل الدين عن السياسة وهذا أمر وقع فيه بعض الإسلاميين عندما رأوا أن السياسة هي مرحلة متأخرة من مراحل العمل الإسلامي وهذا يعني عملياً ممارسة الفصل بين الدين والسياسة، أما أن نتصور بأن التكوين العقائدي يجب أن يكون في المرحلة الأولى بعيداً عن العمل السياسي فهذا تصور خاطئ. ولعل هذا أثراً مباشراً لعلم الكلام الذي قدّم العقائد الإسلامية من منظور يوناني، وجرد العقيدة عن واقعها. إن القرآن المكّي قدّم التوحيد متفاعلاً مع حركة التاريخ ولم يقنّمه أبواباً جامدة: الباب الأول التوحيد، والثاني الإيمان بالرسول، والثالث الإيمان باليوم الآخر... إن هذا التقديم جرد التوحيد عن حركة الكون ولقد كان له أثر كبير في انحطاطنا ويجعل المسلم غائباً عن واقعه وعلينا أن نتجاوز هذا التنظير الكلامي للعقائد الإسلامية.

• المجتمع: لنفترض أن رأيكم صحيح. فهل تعتقدون أن الاتجاه الإسلامي في تونس يعمل بأن واحد لإيجاد وعي عقلي تربيوي سياسي. أم أنه انطلق مبتدئاً بالمطالب السياسية دون نشر الوعي الإسلامي بين الناس؟

• الغنوشي: حتى الآن لم يطالب الاتجاه الإسلامي في تونس بالدولة الإسلامية. ولا ترى أن هذا هو مطلب الحركة اليوم.. وتحقيق الدولة الإسلامية يجب أن يتم عن طريق الاتجاه الإسلامي. فمن الخطأ أن نطالب غيرنا من الأحزاب بتحقيق أهدافنا وتطبيق الإسلام.. ويقدر ما ترتبط حلول مشكلات الناس بالإسلام بقدر ما تقترب من الحكم الإسلامي.. عندما يصبح العمل الإسلامي هو النضال من أجل السياسة ومن أجل تحقيق العدالة الاجتماعية والنضال من أجل الاستقلال عن المعسكرات الدولية بقدر ما تقترب من أهدافنا. لذا فنحن دخلنا الحياة السياسية في تونس من أجل تحقيق الحريات وليس من أجل إقامة حكم إسلامي.. وهذا المطلب هو القاسم المشترك الذي جمعنا مع بقية المعارضة السياسية رغم التناقضات الكبيرة.. لكن هناك تعاون وعمل مشترك.

• المجتمع: إذا كان الأمر كذلك فهل تعتقدون أن المعسكرين الغربي والشرقي المهيمنين على لعبة النفوذ في العالم واللذين يتبادلان المصالح سيتركون جو الحريات السياسية

مفتوحاً للإسلاميين. وإذا كنتم لا تعتقدون هذا، فهل سلكتم مسلكاً للوصول إلى هدفكم؟

- الغنوشي: من الطبيعي أن يكون للإسلام أعداء. لكن وجود الأعداء لا يجوز أن يكون مبرراً لهزائمنا. فللصائب التي جاءتنا يفندنا القرآن بقوله: ﴿ قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ ﴾ والقوم لأن ذلك جاء من الصليبية أو اليهودية هو تبرير قاصر. ونحن نعتقد أن القوى العدو ليست قادرة على مواجهتنا إذا توفرت لدينا أسباب ولادة المشروع الإسلامي وعدم ولادة دولة إسلامية لا يعود سببه إلى وجود معسكرات دولية. وإنما يعود إلى عدم نضجنا بعد، حيث أن المعوقات هي داخل فكرنا الإسلامي.

أما بالنسبة إلى موقف الأعداء من حرية العمل الإسلامي، فإن الحرية لا توهب لأنها نضال ونحن ننضل من أجلها. والديمقراطيات التي يتمتع بها الغربيون هي ثمرة نضال طويل، لذا فإن رفع الأغلال الفكرية والنفسية والاقتصادية والاجتماعية مهمة أساسية من مهماتنا، والنضال من أجل الحرية هو من جوهر النضال من أجل الإسلام، وإذا اعتبرت الحركة الإسلامية أن الحرية ليست قضية جوهرية فذلك سقوط رهيب والذي أخشاه أن تكون الحرية قضية ظرفية بالنسبة لنا نطالب بها عندما يكون الأمر مناسباً لنا ونطالب بمصادرتها وحل الأحزاب عندما يكون الأمر غير مناسب لنا. وهنا يكون السقوط الرهيب.. إننا نطالب بالحرية للإنسان أياً كان.

- المجتمع: إن ما ذهبت إليه يذكرنا بضربات الإخوان عام 1948، وعام 1955، والتجارب التي أفرزت نظرية تقول أن المدرسة الجماهيرية ذات العمل النقابي والتي مارسها الإمام حسن البنا لم تصل إلى النتائج المطلوبة وكان نتيجة نقد المدرسة الجماهيرية بروز المدرسة التربوية التي تبلورت في كتابات الأستاذ سيد قطب. ما نريد أن نقوله أنكم عديم تمارسون نفس التجربة الجماهيرية للإمام حسن البنا وأن انتقادات المدرسة التربوية ما زالت قائمة مع العلم بأن الظروف الجوهرية لم تتبدل كثيراً.. ألا ترون أنكم قد تصلون إلى نهاية شبيهة بتجربة الإخوان عام 1948؟

- الغنوشي: سؤال مهم.. ولعلني لن أستطيع الإجابة عليه إجابة تجلّي نقاط

الغموض وهي كثيرة. إنني سأحدث عما استقر في نفسي من قناعات وقد أصيب وقد أخطئ. وهو موضوع حساس لأنه يتعلّق بتقييم التجربة الإسلامية وهو كمبدأ ما زال مرفوضاً خوفاً من الحساسيات وخوفاً على حركتنا أن تظهر عوراتها وهذا دافع يجعل البعض يحافظ على الماضي بتقديس لرجالها. وخوفاً من منافسة الجماعات الأخرى التي يفرضها واقع الحزبية المكرّس في العمل الإسلامي. وأنا أعتبر هذه الاعتبارات الخطاطية ومعوّقة للعمل الإسلامي.

والآن.. هل ما سمي بالتجربة الجماهيرية في العمل الإسلامي قد فشلت ومطلوب منا ألا نعود إليها؟؟ وأن نتوخّى ما يسمّى « بالقاعدة الصلبة » كما سماها الأستاذ سيد قطب.. وهو ما مثل العمل الانتقائي النخبوي والانصراف عن الجماهير؟؟ علينا أن نحدّد ما المقصود بالجماهيرية!! .. إن الجماهيرية لا نتخذ بالكم رغم أن الكم أساسي فيها. فالصوفية قد تستقطب في لحظة من الزمان أغلب من في المجتمع ومع ذلك لا نصنّفها بالجماهيرية. الكثرة هي أحد شروط الجماهيرية ولكنها ليست كل الشروط. فمن شروط الجماهيرية مضامين الحركة. فإذا كانت مضامين الحركة متجّهة إلى هموم الجماهير السياسة والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وغيرها. كما أن من شروط الجماهيرية لأية حركة اعتبار الجماهير هي أداة التغيير ومن خلالها تتم معالجة مشاكل الجماهير.. فالحركة التي تعتمد الأساليب العسكرية الانتقالية في تغيير الواقع لا تنقّ بقدرة الجماهير.. من خلال هذه المقاييس نستطيع أن نقيّم حركة البنا وجماهيرتها.

فحركة البنا اتجهت إلى القطاعات العريضة من الناس واستقطبت الطبقات الدنيا منهم والمحرومة كالعمال والطلاب. وحركة البنا اهتمت بالقضية الوطنية والتحرّر من الاستعمار بدرجة تفوق الاهتمام بقضية قيام الدولة الإسلامية حتى أننا نستطيع أن نقول أن حركة البنا كانت حركة تحرّر وطني بالدرجة الأولى.

أما الاهتمام بالقضايا الاجتماعية وهموم المواطن فلم تكن حركة البنا على درجة كبيرة من الاهتمام بها. بل حصرت اهتمامها بالقضية الأخلاقية والتشهير بالميوعة والخمور والزنا. لقد كانت حركة البنا تولي اهتماماً بالغاً للقضايا التربوية والأخلاقية والعقائدية

بلدرجة لا تقارن مع الاهتمام بالقضايا الاجتماعية والقضايا السياسية.

كما أن هناك خطأ سياسياً شنيعاً ارتكبه حركة البنا ولا يزال متواصلاً وهو أن الحركة الإسلامية تقدم نفسها وصياً على المجتمع وليس طرفاً سياسياً أو فكرياً يستمد مشروعيتها من قوة الحجّة وإقناع الجماهير ببرامجها. إن الحركة الإسلامية ما زالت تستنكف بشدة أن تعتبر نفسها كغيرها من بقية الأطراف السياسية - شيوعية أو اشتراكية أو ديمقراطية - طرفاً في المجتمع .. ومن هذا المنطلق طلبت حركة البنا محل الأحزاب وما زال ضمير الحركة الإسلامية - في وعيه أو لا وعيه - يستنكف أن يكون حزباً ويشمئز من قضية الأحزاب ويصرّ على أن يكون ناطقاً رسمياً باسم المجتمع، باسم الإسلام، باسم المسلمين.

وكما أن حركة البنا لم تعتمد الجماهير أداة في التغيير في الإطار الديمقراطي كذلك فهي لم تعتمد الجماهير أداة للتغيير في الإطار الثوري الشعبي. فهي لم تكن تؤمن بالثورة، بل كانت تداري الحاكمين على نحو يميع التوتر الشعبي ويضرب الرؤيا.

كل هذا جعل حركة البنا بعيدة عن أن تكون حركة جماهيرية كاملة. بل كانت منقوصة .. وأنها بعد البنا تراجعت كثيراً وأهملت البعد الوطني. كما أنها احتقرت الجماهير واتجهت إلى الأسلوب النخبوي الانتقائي أو ما يسمى بالقاعدة الصلبة.

• المجتمع ألا ترى أن هذه مثالية نظرية لا يمارسها أحد من الأحزاب في عالمنا الإسلامي.. فاليسار عندما يصل إلى الحكم يصبح ديكتاتورياً. وأتباع الاشتراكية الغربية كذلك وحل تونس شاهد على ذلك .. وأتباع الاشتراكية الشرقية كذلك. الجميع لا يتعامل مع هذه المثالية، بل يحتكر السلطة ويحتكر معها التعبير عن الرأي؟

• الغنوشي: إن أهم ما يميز مجتمعات التخلف هو الاستبداد وسحق كرامة الإنسان .. وإذا أرادت الحركة الإسلامية أن تقدم نفسها نقيضاً للتخلف والاضطط. وإذا أرادت أن تكون خطوة لتجاوز هذا الواقع فلا بد أن تعبّر عن إرادة هذه الأمة في تجاوز هذا الاضطط. إن الاستبداد ليس حديثاً ولم يأت عن طريق العملاء الغربيين. إنه عميق في تاريخنا وتفكيرنا وثقافتنا. لقد بدأ منذ الانقلاب الأموي الرهيب ليستمر في انحراف تاريخي رهيب

كُرس وصاية طغاة كراسي الأنظمة الوراثية وبرّره. وهذه الوصاية سحقت شخصية المسلم وأدت إلى حرف المفهوم السياسي والثقافي.. ولذا ولدت هذه الوصاية الخطاطم في العقيدة كُرسها عقائدياً أمام عقيدة الجبر، وإرادياً أمام رجال الصوفية، وفكرياً أمام رجال المذاهب..

وما زال الاستبداد مكرساً في الحركة الإسلامية فالأفراد مسحوقين أما زعماء الحركة أو أمير الجماعة.. إنّا ثمة مجتمع متخلف لهذا المنظور، ورغم عهر الإنسان الغربي وقسائه إلا أنه متقدّم علينا يعيش تجربة حضارية رغم ما فيها من ألوان الانحدار.. إن الفئات السياسية بكل شرائحها في العالم الإسلامي ثمة التخلف والاستبداد.. وإنّا إذا كنّا مثاليين فلأننا نعيش مع أناس ديكتاتوريين متخلفين.. وإذا أردنا أن نكون مثلهم فإننا نريد الانحطاط أن يستمر.. ملازمت أؤكد أن تحقيق أهدافنا يجب أن يمرّ عبر الجماهير التي تصوّت لبرنامجنا.. كما يجب أن نحترم إرادة الجماهير إذا اختارت منهجاً غير منهجنا فنحن لا نمثّل وصاية على المجتمع فإذا اختار مجتمعنا أن يكون يوماً ما ملحداً أو شيوعياً فمآذنا مثلك نحن؟.

• المجتمع: كيف تبرّر قيام أبو بكر الصديق ﷺ بمخلوبة أهل الرنة وإرجاعهم بالقوة إلى سلطان الدولة الإسلامية؟

• الغنوشي: أبو بكر الصديق لم يشنّ حرباً ضد حركة فكرية أو سياسية وإنما شنّ حربه ضد عمرد عسكري لم يقمّ فيه مسيلمة الكذاب فكرةً أو برنامجاً، ذلك أن الإسلام لا تخيفه البرامج. فاعداؤنا لا يمكن أن يهلّدونا بالأفكار وإنما لديهم الذي يهلّدونا به فقط وعلينا نحن أن نجبرهم إلى ساحة المعركة الحقيقة التي هي ساحة المعركة بالحجة والبرنامج.

• المجتمع: ألا ترى أن الجاهلية كانت تمثّل منهجاً وبرنامجاً سياسياً ومع ذلك لم يسمح لها رسول الله ﷺ بالبقاء في الجزيرة العربية حيث أن الإسلام أصر على ألا يتواجد في الجزيرة العربية ديناً؟

• الغنوشي: المثال الإسلامي للمجتمع النموذجي هو مجتمع المدينة الذي قام على أسس الميثاق بين الجماعة الإسلامية والفئات السياسية الأخرى يهودية كانت أو مشركة والنبي ﷺ لم يشنّ عليها حرباً إلا بعد أن نقضت الميثاق ولجأت إلى العنف.

• المجتمع: الذي نعتيه هو أن الإسلام لم يسمح في النهاية بتواجد منهج آخر في الجزيرة، بل لم يعط الحق للإنسان العربي أن يظل مشركاً. والإسلام عامل النصارى واليهود من خلال التاريخ كقنات أقلية ليس لها كامل حقوق المواطنة. فكانوا يميزون بملابسهم ولا يحق لهم تسلّم المناصب الحساسة في الدولة أو دخول الجيش.. بل يجب أن يتّصفوا بالدّلة والصّعار عند دفعهم الجزيرة. كما ورد في الحديث الذي يأمرنا أن نضيّقهم في الطريق ونضطرّهم إلى الضيق.

• الغنوشي: هذه الصورة تنفّر الناس.. وتلك النصوص ينبغي أن ينظر بها أولاً من حيث السرد التاريخي والرواية والسند فإن ثبت صحتها وجب تأويلها على النحو الذي ينسجم مع ما ثبت في المجتمع المدني الذي نعرفه من خلال الممارسة وليس من خلال النصوص.

• المجتمع: في مجتمع المدينة لم يسمح لفئة المنافقين بالتعبير عن الرأي أو معارضة السلطة!

• الغنوشي: المنافقون كانوا أولي مصالح ولم يكن لهم نظرية متكاملة في الكون أو السياسة أو الأخلاق لذا فقد رأوا في نموذج الإسلام ما يتجاوز ما عندهم من فكر ووسيلة حيث استقطب الناس. فأكل الحسد قلوبهم فكادوا للإسلام لأنهم لم يتمكنوا من الوقوف أمامه بالحجة فلجأوا إلى النفاق ومشكلتهم هي مشكلة نفسية وصفها القرآن الكريم بقوله تعالى ﴿في قلوبهم مرض﴾ وليسوا أصحاب مشكلة فكرية. ■

الإسلام والعنف

على اعتبار أن الاتجاه الإسلامي حركة تغيير شامل للواقع بالإسلام لبناء مجتمع إسلامي، فلا مناص لكي نحدد موقفه من قضية العنف، أن نحدد نظريته للإسلام ومنهج التغيير كما مارسه الأنبياء عليهم السلام، وللواقع الذي هو مجال هذا التغيير، ثم نتبع هذا الجانب النظري من الموضوع بتتبع تاريخي لهذا الاتجاه وواقعه.

ماذا نفهم من الإسلام؟

إن الإسلام منهج شامل للتحرر أو هو ثورة تحررية شاملة، أنه تحرير البشرية من الطاغوت، طاغوت الشهوة والخرافات والاستبداد والاستغلال، وهو دعوة إلى التوحيد وما ينتج عنه من معاني المساواة والعدل والأخوة والحرية وحب الحق. إنه منهج شامل للحياة يوجب على المؤمنين ليكونوا صادقين في إيمانهم أن ينظموا حياتهم الخاصة ويعملوا على تنظيم الحياة عامة وفق إرادة الله التي كانت دعوة النبي العربي محمد ﷺ آخر وأشمل تعبير عنها، والمتمثلة في القرآن والسنة.

مبررات الدعوة للإسلام في مجتمعنا

تنطلق هذه المبررات أساساً من التناقض الصارخ الذي يحس به المؤمن إحساساً حاداً بين الصورة المشرقة للإسلام التي تغمر كيانه وبين الواقع الأسن الغارق في الوحل، ميوعةً وانحلالاً وتغريباً ثقافياً وحيافاً اجتماعياً واستبداداً سياسياً، ولاء لا لله ولرسوله وللمؤمنين وإنما للأهواء والمصالح والعصبيات والقوى الدولية الشيطانية. باختصار أن المسلم غريب وأن غربته في هذا المجتمع تزداد على قدر غموم معارفه الإسلامية وانعاقفه من الاستلاب الثقافي. ولأن الإسلام يقتضي من معتقيه أن يكونوا فعالين، إيجابيين، أصحاب رسالة، خلفاء

لأمر الله في دعم قضية الحق والعدل والخير في العالم ومطاردة الظلم والكفر كان لزاماً على هؤلاء أن يجتمعوا على هذه الدعوة ويتفقوا على منهاج في تقويم أنفسهم وواقعهم فكان الاتجاه الإسلامي.

منهاج الدعوة إلى الإسلام

إذا كان الإسلام ربانياً فمنهاج الدعوة إليه في عمومته لم يترك للاجتهاد الشخصي وإنما تولى الرحي والبيان النبوي تحديد ذلك المنهاج. ويتلخص هذا المنهاج في مرحلتين:

1- مرحلة بناء المجتمع المسلم أو إعادة بنائه أو إصلاحه. ومنهاج الدعوة في هذه المرحلة يتلخص في "البلاغ المبين والصبر الجميل" كما أوضحته عديد الآيات والمرحلة المكية من السيرة النبوية حيث كان النبي عليه الصلاة والسلام يصدع بالحق في إبطال العقائد والمفاهيم الخاطئة وما ارتبط بها من مظالم اجتماعية ومفاسد خلقية واستبداد سياسي، ويدعو إلى عقائد الإسلام مبشراً بشمارها في سيادة العدل والمساواة والحرية والسعادة في الدارين محتملاً بكل صبر ما يلقاه من اضطهاد من القوى المضادة لحركة التغيير، رافضاً كل محاولة من أصحابه لرد العنف بالعنف داعياً إياهم لمواصلة الهجوم الفكري على رموز الجاهلية مع تحمل الأذى، والآيات في ذلك كثيرة منها: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ ﴿فاصدع بما تؤمر﴾ ﴿لا إكراه في الدين﴾ ﴿إن عليك إلا البلاغ﴾ ﴿فصبر صبراً جميلاً﴾.

فكان حرص النبي ﷺ وكل الأنبياء شديداً على أن لا تلتبس دعوتهم في هذه المرحلة بأي تهمة عنف أو إكراه تكريساً لمبدأ حرية المعتقد والرأي، وحرّموا بذلك القوى المضادة من أن يقوموا بأي ممارسة عنيفة تستغلّها في التشهير بهم فتقيم حواجز بينهم وبين الرأي العام ووصفهم بالإرهابية والتأمر، وكان امتناعهم عن مجابهة القوة يمثلها وهم قادرون على ذلك تفويهاً للفرصة على الخصوم من ناحية، وآية على صدقهم من ناحية أخرى إذ لا يصبر على البلاء والعذاب إلا صاحب عقيلة. فكانت مشاهد التعذيب المسلطة عليهم وهم صامدون في تحدي قوى البغي بمثابة المفجّر اللوعي الشعبي والقناعة بأن وراء قوة السلاح

والمال قوة أعظم هي قوة الإيمان، فيتحرك الرأي بدافع الإعجاب بالبطولة والثبات في وجه الطغيان وبما فطر عليه الإنسان من كره للظلم إلى متعاطف مع أولئك الدعاة ومع ما يؤمنون به، ناظم على مضطهديهم، مستهين بسطان الجور أمام قوة الحق... وبديهي أن صبر الدعاة على الأذى ليس دافعه استمالة الجماهير وإنما انتظار الأجر من الله على الالتزام بنهجه.

لقد كان الأنبياء حريصين أن تجرد دعوتهم من كل تهمة إلا تهمة الإيمان:

﴿ وما نقموا منهم إلا أن يؤمنوا بالله العزيز الحميد ﴾.

﴿ أنقتلون رجلاً أن يقول ربي الله ﴾

وهي تهمة تخرج القوى المضادة للتغيير لأن الجماهير ترفض بفطرتها اضطهاد صاحب المبدأ المجرد إيمانه مبدأً ودعوته إليه، ما تجنب استخدام القوة. فإذا كانت هذه الجماهير إسلامية، ولو من غير وعي، كان ذلك من باب أول، وعندنا ترى القوى المضادة للإسلام - ولو كانت ملحنة - تحرص على إظهار احترامها للإسلام، فكيف تضطهد الدعاة إلى الله، إنه لا بد من رميهم عندئذ بأية تهمة عدا أنهم دعة للإسلام، ومن ثم فكم تكون فرحة تلك القوة عظيمة بتورط الدعاة أو بعضهم في ورطة العنف فتلك فرصتهم الذهبية، وكم يكون ضرر الدعاة بدعوتهم فلاحاً.

فهكذا كان شأن الأنبياء في منهلهم لإنشاء المجتمع المسلم وهكذا تكون إعادة البناء كما أكد ذلك الإمام مالك: « لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها » وفي هذا الإطار تجد كثيراً من التوجيهات النبوية الداعية لتجنب استعمال العنف مع الحرص على الصدق بكلمة الحق إذا فسدت أحوال المجتمعات...

تجد تفسيرها لا على أنها دعوة للاستكانة وإنما هي دعوة إلى تصحيح المفاهيم وتقويم الموازين مع التسليح بسلاح "الصبر جميل" حتى يستعيد الشعب وعيه.

2- مرحلة قيام المجتمع المسلم: فإذا أثر عمل التوعية الإسلامية استجابة الجماهير في قطاعها العريض لهذه الدعوة، فرضيت بتحكيم الإسلام في حياتها، قاست للإسلام دولته التي من واجبها أن تنفذ حكم الله وتغارس مهامها في نشر العدل ومنع الظلم بين رعيتهما.

وكثيراً ما ترد شبهة الجهاد عند الحديث عن انتشار الإسلام والدعوة إليه مما يوهم بأن انتشار الإسلام وانتصاره لم يتم إلا باستعمال القوة.

والحقيقة أن القوى المضادة للإسلام، لأنسانيته وعدله ورحمته لم تستغل مبدأ في تشويه هذا الدين وصرف البشرية المضطهدة عنه كما فعلت ذلك مع مبدأ الجهاد، ولقد ساهم المسلمون في استقرار هذه الشبهة إماً بعدم القيام بالبيان المبين من هذه المسألة أو بقيامهم بأعمال غير واعية وغير مسؤولة تتيح لخصومهم الفرصة في تصويرهم على أنهم إرهابيون مع أنهم في الواقع ضحايا الإرهاب فكان يكفيهم أن يبينوا للناس معنى الجهاد وهدفه. فلجهاد هو بئس الجهد في نصرة الإسلام، فكل جهد لنصرة الإسلام في أنفسنا أو واقعنا يراد به وجه الله هو جهاد.

والجهاد يتنوع بحسب المرحلة التي تمر بها الدعوة الإسلامية، ففي مرحلة بناء المجتمع الإسلامي أو إعادة بنائه - كما هو حالنا - لا يزيد الجهاد عن مجموعة الأعمال السلمية التي يقوم بها الدعاة من أجل تحقيق الإسلام في أنفسهم وتوعية الجماهير بحقائقه وتغييرهم عن المفاهيم الخاطئة وما يرتبط بها من ألوان الظلم والاستغلال، وتجميع صفوف المؤمنين وتربيتهم على التحرر من عبادة العباد لعبادة الله وحده وليس من عمل الدعاة هنا إقامة الحدود وحل الناس على قوانين الإسلام طالما أن الناس لم يسلّموا قيادتهم للإسلام، فإذا رضيت الجماهير في قطاعها العريض تحكيم الإسلام فقامت للإسلام دولته، مارست تلك الدولة سيادتها ونفذت أحكام الله فنشرت العدل ومنعت الظلم والاستغلال والفساد ولو بالقوة.

وعلى اعتبار أن الدولة الإسلامية تقوم على رسالة أممية كان عليها أن تعمل على نشر الإسلام عن طريق "البلاغ المبين" فإذا قامت في طريق الدعاة قوى طاغوتية تستبد بشعوبها وتحول بينها وبين ممارسة حرياتهما، ومنها حرية المعتقد، كان على دولة الإسلام أن تزح تلك الكيانات المستبدة ولو باستعمال القوة لا لغرض فرض الإسلام على تلك

الشعوب وإنما لتمكينها من فرصة التعرف على الإسلام فتقبله عن بينة أو ترفضه عن بينة بدون أي إكراه، فهنا ينضاف إلى معنى الجهاد معنى آخر هو القتل من أجل كسر القوى المهيمنة في العالم وتمكين الشعوب من حق تقرير مصيرها بما فيه الموقف العقائدي.

لقد كانت حركة الجهاد بكل معانيه ثورة ضد الاستبداد والاستغلال ودفاعاً عن مبدأ عظيم لم يعترف به العالم إلا في هذا القرن هو مبدأ حرية المعتقد والدعوة إليه. ولقد عاشت في ظل الدولة الإسلامية شعوب شتى ومذاهب شتى لم تحمل على التكرار لعقائدها أو لغاتها.

الاتجاه الإسلامي

إن العمل الإسلامي منذ انطلاسته في بداية السبعينات إلى يوم الناس هذا وهو يستوحي المنهج الإسلامي في الدعوة إلى الإسلام اقتصر عمله على توعية الجماهير بحقائق الإسلام مقنناً حجج الإيديولوجيات المناقضة للإسلام، ناقداً صور التدين الموروثة من عصر الانحطاط متوسلاً إلى ذلك بمختلف أدوات الثقيف والنشر المتاحة له.

ولقد أثمرت بفضل الله الجهود المتواضعة التي بذلتها الحركة فتنامي الإقبال على المساجد التي كانت قد أفقرت إلا من عجوز مدنف !.

واشتد الإقبال على المنشورات الإسلامية، وسرت روح جديدة في مجتمعنا، فتسارعت حركة بناء المساجد في المؤسسات التربوية والإدارات والأحياء والمدن، وتذكر التونسي بعد سنوات طويلة من الجذب أن له رباً واحداً هو الله ينبغي أن يعبد وحده وأن له ديناً يقتضي منه التزامات وتضحيات وليس مجرد النطق بكلمات، وأن دينه يمثل أول منهج لحياة البشر فما باله يهيم على وجهه في درب الحضارات ويبحث عن ذاته، تذكر أن حاله كالعيس في البيداء يقتلها الظمأ والماء من فوق ظهورها محمول.

فصحا وهاله ما عليه واقعه من تفلت وانبتات وميوعة والخلال ومظالم شنيعة يأبأها الدين الخفيف فانطلق إلى متاهل الإسلام يرتوي من معينها وإلى شخصيته يعيد صياغتها

وإلى مجتمعه يحاول تصحيح مساره المنحرف مبشراً بتعاليم "الدين الجديد" كما لو كان جديداً حقاً.

وكان من الطبيعي أن تصطدم هذه الحركة التغييرية بمقاومة من المجتمع شأن كل مجتمع يدافع عن نفسه ضد كل تغيير. ومقاومة أشد من طرف النظام شأن كل نظام يبحث عن الاستقرار والبقاء ومن طرف القوى الطامحة للتغيير ولكن في اتجاهات أخرى. ولقد استطاعت القوى الفاشية والراسخالية من داخل النظام أن توظف إشاعات الثورة الإيرانية وما حملته من رياح التغيير في العالم العربي والإسلامي فكانت حملة الحزب وهو يعد لمؤتمره سنة 1979 ضد الحركة الإسلامية، تلك الحملة التي توجت أواخر 79 بإيقاف مجلتي الاتجاه "المعرفة" و"المجتمع" واعتقل عدد من وجوه العاملين للإسلام وإيقاف نشاطهم المسجد.

ثم جاءت في بداية 80 هزة قفصة فغيرت الموازين والممارسات والرجال والشعارات ولكن الموقف المتوجس من تنامي التيار الإسلامي لم يتغير واستمر الجور على تعطيل الإعلام الإسلامي بل أضافوا ضحية أخرى: "جريدة الحبيب" وسلسلة اعتقالات متتالية. وكان من الطبيعي أن يتفاعل الاتجاه الإسلامي مع مرحلة التحولات وتفاقم الأزمات التي يمر بها مجتمعنا وشعور الاضطهاد يتجذر عنده يوماً بعد يوم.

فكان للاتجاه الإسلامي من موقعه المتنامي في القاعدة الشعبية المتضررة من المنهاج المتبع في تسير البلاد مواقف معارضة.

صمود ضد الاستدراج إلى العنف

إن الإسلاميين باعتبارهم جزء من القاعدة الشعبية المسحوقة يعانون مجموعة من التوترات والاضغوط يشتركون مع غيرهم في مجموعة منها ويختصون بمجموعة أخرى تنطلق من إحساسهم الحاد بالتناقض بين الصورة المشرقة للإسلام وبين الواقع المتردي بما فيه واقع الدين التقليدي الذي يمثل هو الآخر مصدر ضغط إضافي عليهم، فضلاً عما يلاقيه الشاب المسلم من ضغط عائلي بسبب انتمائه لحركة معارضة متجذرة، فإن خرج إلى الشارع أو إلى المؤسسة وجد قمعاً آخر في شكل سخرية به وبمظهره خاصة إذا كانت فتنة، ويصل الأمر إلى

تسليط مختلف العقوبات كالزجر والطرْد لا شيء إلا لأن هذا العنصر يمثّل سلوكه نموذجاً يخالف النموذج المألوف، فإذا كان هذا القمع على مختلف المستويات يجد دعماً ضمناً أو صريحاً من قبل الأجهزة الرسمية وجد الشعور بالاضطهاد مجاله الواسع للتغلغل في شخصية المسلم الملتزم.

فإذا أضفنا إلى هذا القمع الاجتماعي والسياسي الرسمي ما تمارسه بعض فصائل المعارضة بدافع الغيرة والخسدة والخوف من تنامي الاتجاه الإسلامي، ما تمارسه من دسّ وإغواء للصدور، بل من عنف ضد كل منافسيها السياسيين الذين استطاعت بأساليبها الإرهابية أن تصفّهم تقريباً وتخرجهم من حلبة الصراع - حتى إذا جرّبت ذلك مع الاتجاه الإسلامي تصدّى لها دفاعاً عن الحرية في الجامعة وحق كل اتجاه في خدمة قضاياها والدفاع عنها والتعرّف بها.

إذا وضعنا كل ذلك في الحساب أدركنا حجم التوتّرات التي تتفاعل في نفس كل تونسي وكل معارض بشكل خاص وفي صفوف الاتجاه الإسلامي بشكل أخصّ والتي تفسّر استعداد هذا الاتجاه، بل كل اتجاه معارض، بل القاعدة الشعبية عامة للعنف، لا ضد النظام فحسب بل حتى ضد بعضها بعضاً.

ولكن السؤال الذي ينبغي أن يطرح كيف استطاع اتجاه سياسي معبأ عقائدياً تتسلّط عليه كل هذه الضغوط أن يمسك زمام نفسه طوال هذه المدة فلم يتورّط في أعمال العنف المتجدّد والمتصاعدة في مجتمعاتنا، فما دفعت الجماهير من المساجد المكتظة يوماً تحرق أو تكسر أو تضرب؟ الذي يفسر هذا الصمود في وجه العنف هو المنهاج الحركي الذي يؤمن به هذا الاتجاه والذي يتلخص في: "البلاغ المبين والصبر الجميل"، وهو يتناقض مع العنف أساساً تناقضاً لا ظرفياً أو مصلحياً فحسب، بل مبدئياً - كما سلف - فضلاً عن مردوده السيئ على الحركة وتوفيره الفرصة لأعدائها أن يلوّثوا المناخ السياسي والاجتماعي المهيم لطرح مقولاتها ومبادئها في محاولة لإجهاد تطلّعات الجماهير نحو الإسلام رائداً منقاداً.. فالعنف فضلاً عن كونه يتناقض مع مبادئنا ومناهجنا لا يخدم غير مصلحة أعدائنا، أعداء الإنسانية.

نحن نثق في الإنسان، وفي قدرة تفاعل هذا الدين مع طبيعته في جو من الحريات والصراع الديمقراطي فمما نتجني حركة مثلنا من العنف غير الخسار؟

إن رفض الانتحار الإسلامي للعنف هو الذي يفسر المقاومة الشديدة التي أبدتها قواعد في الثانويات للتصني لأعمال التخريب التي يغذيها شعور الفتيل بالحيرة والقلق وغموض المستقبل وديكتاتورية الإدارة، كما تغذيها أطراف سياسية من داخل النظام وخارجه تتبنى العنف منهجاً. ورغم ما اجتهد بعض الحاقدين ممن لا أخلاق لهم في إلباس الانتحار الإسلامي لبوس العنف في الأحداث المدرسية الأخيرة، فإنني أؤكد - وسيكشف التاريخ ذلك - أنه لولا تصني الانتحار الإسلامي في المدارس لأعمال التخريب لما بقي شيء قابل للكسر أو للحرق لم يكسر ولم يحرق، ولو صلق رجل الإدارة في المدارس لأدوا هذه الشهادة وكشفوا المسؤولين عن ظاهرة الفساد والتخريب الذي يؤمن المسلم أنه من أعظم الإثم.

والانتحار الإسلامي لم يتردد في إدانة أعمال العنف سواء تلك التي حصلت في المدارس أو في الكليات أو في المؤسسات، وإذ ندين أعمال العنف والتخريب من موقع مبدي وسيلة في معركة تحديد مصير تونس، فنحن نحمل المسؤولية الكبرى في ذلك لاختيارات النظام ثم لأولئك الذين ينظرون للعنف من داخل أجهزة الحكم ولسان حالهم يقول: "التوني ما يمشي إلا بالقوة" ولأجهزة القمع التي تسير بخطى حثيثة في طريق تقريب صورة السفك لأذهان التونسيين. ويقابلهم في صفوف المعارضة أولئك الذين يرفعون جهاراً شعار العنف الثوري ضد ما أسموه بالرجعة، منادين "لا حرية للرجعية" أولئك الذين يشكل العنف القاعدة الأساسية في منهجهم للسيطرة على البلاد والعباد.

ونحن إذ نبين هذه الحقائق لا نفعل ذلك من موقع الكيد لأحد أو الخوف من أحد فنحن قوم لا نفتأ نروض أنفسنا على العمل من منطلق الإيمان إنه ﴿لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا﴾ وإنما ذلك جزء من واجب البلاغ الذي تقوم به ليتحمل الجميع مسؤوليتهم عن وعي ونحن نذكر في الأخير ما أكنه الفكر الإسلامي "جودت سعيد" بأننا: "نريد أن نساهم في بناء مجتمع جديد لا تشيع فيه رائحة الدم والتلمظ للثأر ومضغ روح الانتقام والعدوان" ■.

الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي لحركة الاتجاه الإسلامي بتونس

مقدمة

إن حركة الاتجاه الإسلامي بتونس تتخذ متطلقاً لها العقيدة الإسلامية المباركة: القاعدة المركزية في التفكير الإسلامي، التي إليها يعود تحديد المواقف والرؤى إزاء قضايا الوجود عموماً والوجود الإنساني بصفة خاصة.

وترى أن أي عمل تغييرى نحو الأفضل، وأي منهاج للحياة، يجب أن ينبثق عن جملة تصوّرات واضحة لمنزلة الإنسان ووظيفته في هذا الوجود وعلاقاته ببقية عناصر الكون، لأن هذا المعنى به ترتبط كل الحياة.

وانطلاقاً من مبدأ التعامل الصادق والمسؤول مع ديننا الحنيف، واعتماداً على مبدأ الشمول في فهم الإسلام بشكل لا يحصره في مجال العقائد والشعائر، بل يتعداه ليشمل إلى جانب ذلك الحيز الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، نرسم في ما يلي الأسس العقائدية والأصولية لحركتنا، حيث تكون معالم نلتقي حولها وجعلها متطلقاً نبي عليه عقيدتنا، وننتفاعل به مع الواقع فكراً وممارسة.

ولا يفوتنا أن نشير أننا لا نؤسس عبر هذه الأسس عقيدة جديدة ولا تصوراً مقطوع الجذور، وإنما هو رصد لمنهج التقى عليه أبناء هذه الحركة، ينطلق من كتاب الله العزيز، ويسترشد بالفكر الإسلامي عبر مساره الطويل. ونحن نقدر أن هذه الأسس العقائدية والأصولية، حقيقةً بأن تستنهض همم الكافة للتفاعل معها بكل رشد وإيجابية، وللتعامل

من خلالها معنا ككيان واضح الأسس متحد المعالم.

وتتضمن هذه الأسس محورين رئيسيين:

- محور عقائدي .

- محور أصولي منهجي .

المحور العقائدي:

تنبؤا العقيدة مكانة مركزية ضمن النسق الإسلامي العام، فهي الأساس الذي تنساب منه بقية التصورات والأفكار والأحكام. وعليه، كلما صحت العقيدة وسلمت من الشذوذ والانحراف، كلما استقامت صور الحية واندفعت نحو الأفضل والأكمل. ولما كان للعقيدة مثل هذا الدور في حياة الإنسان وصلاح الكون، اقتضى ذلك انبعاثها على اليقين الذي لا يرتقي إليه احتمال، ولا يداخله ظن.

وإن عقيدتنا لنستقي أركانها من القرآن الكريم والسنة المتواترة، وتستقي فروعها من ظواهر الكتاب المعضلة بما صح من أحاديث نبوية مجتمعة.

وأركان العقيدة ستة، وهي: الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقضاء والقدر. وقد ورد ذكرها جميعاً في آيات محكمات. قل تعالى: ﴿أَمِنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ، كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نَفَرَقَ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ البقرة 285. وقال أيضاً: ﴿قُلْ لَنْ يَصْيبِنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (التوبة 51)

1- الإيمان بالله تعالى

إن عقيدة المسلم تقتضي الإيمان والتصديق الجازم بوجود الله، كما أخبر سبحانه وتعالى بذلك، وهو اطمئنان القلب وسكون النفس إلى ذلك بحيث لا يبقى في القلب أدنى

مرض وظلمة، ولا في العقل أقل شبهة أو ريبة في وجود الله جل جلاله، فلو ضل الناس جميعاً عن الإيمان به، ثبت هو على ذلك الإيمان.

والإيمان بأن الله واحد ليس كمثله شيء، قديم لم يزل ولا يزال، هو الأول والآخر، عليم حكيم عادل حي قادر سميع بصير، ولا يوصف بما توصف به المخلوقات، وأنه خالق كل شيء ومدبر أمره: ﴿إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغشي الليل الليل النهار يطلبه حثيثاً، والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين﴾ [الأعراف: 54] وأن وجوده مبين تمام المبانيّة للوجود الكوني ذاتاً ووضعا.

ونؤمن أن له ذاتاً سبحانه، وصفاتاً بذاته، وهو المتّصف بكل صفات الكمال، والمنزه عن كل صفات النقص: ﴿فاطر السماوات والأرض، جعل لكم من أنفسكم أزواجاً ومن الأنعام أزواجاً ينزّلونكم فيه، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى: 11]

وهو الغني عن الشريك في الذات والصفات، وأن الوجدانية من أخص خصائص الألوهية والربوبية المطلقة.

ونؤمن بما وُصف به نفسه من غير تحريف ولا تعطيل، ومن تكليف ولا تمثيل ولا تشبيه، فليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وهو المنزه عن المشابهة بخلقه، وعليه فإن ألفاظ النصوص المفيدة للتشبيه لا تفهم على ظواهرها، بل نضعها في إطار التنزيه المطلق.

ونؤمن بأنه المتفرد بالحكمية المطلقة وبالعبادة له دون سواه: ﴿والله يحكم لا معقب لحكمه وهو سريع الحساب﴾ [الرعد: 41] ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحداً لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون﴾ [التوبة: 31]

2- الإيهان بالملائكة

إلى جانب إيماننا بعالم الشهادة فإننا نؤمن بعالم الغيب، والملائكة أحد عناصر هذا

العالم، كما أخبر بذلك القرآن الكريم والرسول ﷺ ، وهم مخلوقات من نور غيبية مُحَضَّه
الله تعالى للخير والعبادة وتنفيذ أمره القاهر.

وأن الإيمان بالملائكة لِيُجِي في النفس البشرية من المعاني ما يجعلها تستوحي أكثر
فأكثر صور الخير والرحمة والعدل أثناء سعيها إلى الاكتمال والقيام بأعباء الأمانة، كما يترك
شعور الأنيس والاطمئنان أثناء مجاهدة قوى الشر المختلفة.

3- الإيهان بالكتب

إن إيماننا بالله يقتضي الإيمان بأنه سبحانه قد أنزل على رسله عليهم الصلاة
والسلام، كتباً مقدسة هداية للناس والتشريع لهم، وإن ما بقي منها اليوم بين أيدي أهل
الكتاب هي كتب حرفها المفسدون منهم، فلا تعتمد لاختلاط الحق بالباطل فيها، وأن القرآن
الكريم جاء مهيمناً عليها وملغياً لاعتبارها، فكان هدى خاتماً وحجة قائمة على الناس كافة
إلى قيام الساعة.

والقرآن هو كلام الله الأزلي الذي نزل به الروح الأمين على قلب رسوله محمد ﷺ
بألفاظه العربية ومعانيه الحقيقية من الله عز وجل، وهو مصدر هذه الشريعة الأول ومرجع
كل أدلتها، والأصل الذي تنفرع عنه كل ما جاء به محمد ﷺ ، فهو ينبوع الحكمة وآية
الرسالة.

وقد تكفل الله سبحانه وتعالى بحفظه من التحريف والتزييف ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا
الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر 9]

4- الإيهان بالرسول

وهو الاعتقاد الجازم بأن الله - رافة بعباده ورحمة بهم - قد بعث في كل أمة منهم
رسولاً، وهم بشر اصطفاهم المولى سبحانه من بين عباده، وخصَّهم بالوحي، وعصمهم دون
سائر الناس من النقائص، وحفَّهم بالرعاية والعناية الربانية.

والوحي هو تلقي نبأ مقطوع بمصدره الإلهي بغير السنن والطرق المعهودة عند البشر،

وإننا نؤمن بجميع رسل الله الذين ورد ذكرهم في القرآن أو لم يرد، دون تفریق بينهم، فنشهد لهم جميعاً بالرفعة والعصمة والأمانة والصدق والتبليغ، وإن كنا نقرّ تفاوت منازلهم عند الله تعالى.

مرتبة الطلب، فلا يقبل عمل إذا لم يكن وراءه هذه العقيدة كدافع للعمل وواقع حسبما تقتضيه هذه العقيدة. فإن اختلّت العقيدة أو فسدت أو كانت باطلة أو لم تتضمن أصولها كان العمل فاسداً أو غير مقبول، وبقدر رسوخ معالم العقيدة وأصولها في النفس يكون العمل ثقیلاً في ميزان الحساب.

وعليه، فإننا لا نكفر مسلماً أقر بالشهادتين وتوابعها بما سبق ذكره، وعمل بمقتضاها وأتى الفرائض، برأي أو معصية، إلا إن أقرّ بكلمة الكفر أو أنكر معلوماً من الدين بالضرورة، أو كذب صريح القرآن أو فسره على وجه لا تحتمله أساليب اللغة العربية بحال أو عمل لا يحتمل تأويلاً غير الكفر.

إن العقيدة في التصور الإسلامي ليست مجرد معرفة تجريدية طبيعتها التأبّي عن معالجة الواقع وبحث قضاياها، بل هي نظام كامل متناسق في حياه الإنسان والكون، وهي توحيد الطاقات والقوى والميولات والنوازع في اتجاه الخير والعزل والحق، ولها صور عملية واقعية وأبعاد في حياه الفرد والمجتمع.

وأن النسق العقائدي يستمد موازينه وقيمه ومفاهيمه من أفراد الله سبحانه وتعالى بالالوهية والربوبية والعبادة والسيادة على ضمير الإنسان وسلوكه، ويقدم للإنسان رؤية متكاملة ينظر بها إلى الكون والحياة، ونهجاً شاملاً في تصرف الإنسان، سواء في سياسة نفسه فرداً أو مجتمعاً أو في تعامله مع الكون أو في صلته بخالقه، وبذلك يكون التوحيد في التصور الإسلامي هو مسار للطبيعة وکائناتها، وغاية لإبداع الكون، وهدفاً للحياة، ووسيلة لبناء الحضارة وتحقيق العدالة الاجتماعية، وليس نظرية ذهنية أو لفظة تتردد على الألسن من دون محتوى أو منهج يحدّد العلاقات الكونية والاجتماعية: ﴿ولقد أرسلنا رسلنا وأنزلنا معهم الكتاب والميزان﴾ [الحديد 25]

وعلى هذا الأساس من التوحيد، فنحن لا نفرّق بين التوجه لله بالشعائر والتلقّي منه في الشرائع، لا نفرّق بينهما بوصفها من مقتضيات توحيد الله وإفراده سبحانه بالألوهية والحاكمية، ولا نفرّق بينهما لأن الانحراف عن أي منهما يخرج صاحبه من الإيمان والإسلام قطعاً.

وبذلك فالتصوّر الإسلامي يعلن تحرير الإنسان من نوازع الهبوط والارتكاس وظلمات الشرك والجهل والخرافة والخوف، ويعلن تحرير العلاقات الاجتماعية من كل ألوان التسلّط ومهاوي الهلاك والسقوط في المظالم ومحقّ الكرامة الإنسانية: ﴿ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم﴾ [الأعراف 157]

ويقوم التوحيد في فهمنا، على دفع الإنسان إلى منطقة الفعالية والتأثير واقتحام الكون ثقة واطمئناناً، لمنع أي ضرب من ضروب الظلم والاستغلال والتفكك المعيقة لدور الإنسان في الخلافة والعمارة:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة 29]

إن العقيدة الإسلامية في فهمنا تقضي على كل العوائق القائمة على تجميد طاقات الإنسان وإهدار إمكانياته وكرامته، وتركّز معاني المسؤولية للنهوض بأعباء الأمانة في ممارسة دور الخلافة عبادة لله، وبذلك يجسّد الإنسان ضمن هذا التصوّر معاني الاستخلاف والاقتراب من الله والكدح المستمر:

﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ [الانشقاق 6]

وهذا التجسيد للاختلاف يبدأ بتحرير النفس من آثار العبودية لغير الله تعالى، والثورة العامة على عوامل الخوف والسلبية، ويدعو إلى الجهاد في سبيل إحلال العلاقات الاجتماعية والسياسية القائمة على أساس قيم الحرية والخير والعدل.

وإن حَمَلَةَ التوحيد وهم يقدّمون للبشرية هذا التصوّر الجديد، يقيمون معه منهجاً كاملاً للحياة، يقوم على تكريم الإنسان وعلى إطلاق يديه وعقله وضميره وروحه من كل عبودية،

وعلى إطلاق كل طاقاته لينهض بالخلافة عن الله في الأرض، عزيزاً كريماً كما أراحه خالقه، وفي نهوضه بالخلافة وهو حرٌ كريم يملك أن يقدم إضافة حضارية وهو في أوج حريته وفي أوج كرامته وعزته، حتى تتخلص الإنسانية من الضياع والتيه عبر بناء صرح الأمة الإسلامية الموحدة، وإقامة دولة الحق والحرية والقوة والعدل، التي تأخذ بيد الإنسانية نحو طريق العبودية لله وحده، وتنصر المستضعفين في الأرض.

المحور الأصولي المنهجي:

إن قضية العقل والنص يجب أن توضع في سياق التأسيس المنهجي والعقدي والمعرفي، حتى لا تطرح ببساطة وانتبات، فهذه المسألة فرع من تصور عقدي شامل يتعلق بمنظومة متكاملة، وإذا كان الهدف من دراسة هذه القضية ومن معالجة العلاقة بين العقل والوحي هو تحديد ما لكل منهما من دور في إنجاز مهمة الإنسان في الوجود، فإن السياق يقتضي أن تطرح هذه القضية ضمن تأصيل عقائدي.

منزلة الإنسان في العقيدة الإسلامية

تفسر العقيدة الإسلامية الوجود على أنه يشمل طرفين: الأول هو الله جل جلاله والثاني ما سواه من عناصر الكون جميعاً.

والإنسان كائن ينتمي إلى الوجود العاللي ضمن الطرف الثاني، ولذلك فهو يشترك مع سائر المخلوقات في مظاهر واحدة مثل الاشتراك في المآتي:

﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [غافر: 62]

والاشتراك في المصير:

﴿وَلِلَّهِ مَلِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ [المائدة: 18].

والاشتراك في بعض عناصر التكوين:

﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي

على رجلين، ومنهم من يمشي على أربع» [النور 45]

غير أن الإنسان في وحدته مع عناصر الكون، يمتاز عنها بالرفعة في مظهرين هما: التكريم والتسخير. وقد ظهر تكريم الإنسان في أول لحظة من وجوده بسجود الملائكة إليه - وهي أشرف المخلوقات - مؤذن بتراجع ما دونها. ويتكوّن من عنصرين أساسيين لم يستجمعهما أي مخلوق آخر هما: العنصر الترابي المادي والعنصر الروحي العقلي وهو ميزة الإنسان على غيره، إذ من آثاره:

• القدرة على استيعاب العالم الخارجي استيعاباً معرفياً يسهّل له الإشراف عليه: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة 31]. وذلك بما يجمع الإنسان في تكوينه من عنصري المادة والروح الذين تفرّقاً في الكون.

• حرية الإرادة والاختيار، فقد خلق الإنسان مزوداً بملكات واستعدادات يميز بها بين الحق والباطل في العقائد، وبين الخير والشر في الأفعال، وبين الصلح والكذب في الأقوال: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان 3] ﴿وهديناه النجدين﴾ [البلد 10]

وقد يسّر الله عز وجل للإنسان سبل ذلك التمييز بما أرسل به رسله من بينات لقوم الناس بالقسط، ويتبع هذه الحرية مسؤولية في تحمل تبعات الأعمال: ﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾ [المدثر 18]. فيكون الحساب في اليوم الآخر حسب تلك الأعمال وهو مقتضى العدل الإلهي الذي وسع كل شيء.

ومن شأن إدراك هذه المسؤولية والإيمان بما يتبعها من ثواب وعقاب، أن يجعل الحياة الإنسان غاية سامية هي التعلّق بالخير وفعله ونيل الشر وتركه وتحقيق خلافة الإنسان على الأرض.

ويظهر تميّز الإنسان في هذا الوجود تميّز رفعة عن بقية عناصر الكون في تسخيرها له بما يحوّل له توظيفها في مصلحته وفق منهج الخلافة في الأرض:

﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجنانية 13]

ويبدو هذا التسخير فيما صنع عليه من هيئة تتلاءم مع المهمة التي أنيطت بعهدة الإنسان وهي مهمة الخلافة، ونحن إذ نوّكد على هذه المعاني العقائدية إنما نبرز أبعادها الأخلاقية على سلوك الإنسانية، إذ يؤدي الاعتقاد بوحدة الإنسان والكون إلى تحقيق الشعور منه وينفي مشاعر الخوف والعداء له، ويؤثّر شعور الرفعة بالتكريم والتسخير إلى اقتحام الكون واستثمار موارده.

﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ [الملك 15]

كل ذلك يعتبر إطاراً مساعداً لأداء الإنسان وظيفته كما ارتضاها له خالقه سبحانه وتعالى، وهي الخلافة في الأرض، على معنى أن يكون خليفة في الكون ينجز تعاليمه بما يؤثّر إلى تحقيق مصلحه التي يستجمعها ترقّيه فرداً ومجتمعاً، عبر التفاعل مع الكون وعمارة الأرض، وفيما جاء في آية الخلق:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ﴾ [البقرة 30] من تسمية الإنسان بهذه الوظيفة دلالة على محورية هذه الوظيفة للوجود الإنساني ومنهج تحقيق هذه الخلافة وهو العبادة.

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات 56] وهذا المدلول للعبادة يتدرج فيه كل السلوك الإنساني فهو عبادة إذا كان مستجيباً للأمر الإلهي.

وبهذا المعنى للعبادة يتوجّه الإنسان إلى الله بكل خاطرة في الضمير، وكل حركة في الجوارح، وكل سعي في الحياة، توجّهاً خالصاً متجرداً من كل شعور آخر، ومن كل معنى غير معنى الخضوع لله.

وبهذا التوجّه يتحقّق معنى العبادة، فيصبح العمل كالشعائر، والشعائر كعمارة

الأرض، وعمارة الأرض للجهاد في سبيل الله، وهذا كله تتضمنه وظيفة الخلافة التي تقتضي القيام على شريعة الله في الأرض.

إن أداء هذه المهمة الوجودية كما رسمتها العقيدة الإسلامية يضيف على الوجود الإنساني قيمة عظيمة تتحقق بها العزة والكرامة لأنها مهمة بعينة الهدف، مما يجعل الإنسان وهو يسعى إلى تحقيق ذلك الهدف البعيد: « مرضاة الله بتحقيق أوامره في ترقية الذات وعمارة الأرض ». يستصغر كل الأهداف الصغيرة التي من شأنها أن تبدد جهله وتعطل من سعيه إلى الكمال. وقد جاءت الرسائل السماوية بواسطة الرسل الكرام عليهم السلام تتابع الواقع الإنساني في تطوراتهِ وتقلباتهِ لترشيد الإنسان إلى هذه الوظيفة ومنهج تحقيقها ثم جاءت النبوة الخاتمة تحدد المنهاج النهائي للخلافة، ليكون الوجه الأبدى للإنسان، فيما ينبغي أن يعتقد من حقيقة الوجود وفيما ينبغي أن يسلك في تصرف الخلية. وقد زود الله هذا الإنسان بالعقل وجعله أساساً للتكليف بالخلافة لما ركب فيه من قدرة على إدراك الحق وتحمل الأمانة.

فكيف يكون تعامل العقل مع الوحي في سبيل استجلاء مضمون المنهج الخلافي أولاً، وفي سبيل تنزيله في الواقع ثانياً؟

الوحي والعقل

لقد انتظمت أنظار الفكر الإسلامي في هذه القضية في قطبين:

قطب نصي اعتبر المنتمون إليه أن تعاليم الوحي هي المحدد الوحيد في كل الأزمان للمنهج الخلافي، دون أن يكون للعقل سوى دور التنزيل المباشر لظواهر النصوص، وقد ترددت هذه الوجهة بين درجات من الحرفية المتفاوتة، مثلتها الحشوية والظاهرية ونفاه القياس.

قطب عقلي قام على التأويل والمقاصد، وترددت هذه الوجهة بين إهدار الدلالة اللغوية وبين القول بالطرفية الزمنية للأحكام النصية، وقد مثلها الباطنية وغلاة المؤولة.

وانتهى الأمر في القضية إلى اختزال لدور العقل إلى ما يقارب الإلغاء، واختزال لدور الوحي إلى ما يقارب الإهدار.

ولعلّجّة هذه المسألة ينبغي التعرض لحقيقة وخصائص كل من الوحي والعقل:

1 - حقيقة الوحي وخصائصه:

الوحي "السمع أو النقل أو النص" هو جملة التعاليم الهادية التي جاء بها النبي محمد ﷺ مبلياً إيّاها عن ربه، ومنضبطة في النص القرآني ونصوص الحديث الشريف: ﴿قل إنما أنذركم بالوحي ولا يسمع الصمّ الدعاء إذا ما ينذرون﴾ [الأنبياء 45] وللوحي خصائص منها:

• إن مصدر الوحي هو الله ولا مدخل لذات النبي فيه، فالقرآن إلهي المصدر لفظاً ومعنى، والحديث القدسي إلهي المصدر في معناه دون لفظه، كما أن الحديث الشريف لا يخرج عن كونه وحياً لقوله تعالى:

﴿وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى﴾ [النجم 4]

• خطاب الوحي كلي عام للناس كافة إلا ما جاء دليل بتخصيصه، وذلك لأن الإسلام جاء يخاطب كل البشر:

﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً﴾ [سبا 28]

• خطاب الوحي شامل يتناول مظاهر الحياة جميعاً:

﴿ونزلنا عليك الكتاب تبيّناً لكل شيء﴾ [النحل 89]

• حقائق الوحي مطلقة، لأنها صادرة عن علم إلهي مطلق بما ينبغي أن يكون في حياة الإنسان، ولذلك فهي غير خاضعة للتعقيب الإنساني في ذاتها، سوى العمل العقلي لاستجلاء أحكام الوحي: ﴿والله يحكم لا معقب لحكمه وهو سريع الحساب﴾

• حقائق الوحي لا تنافي حقائق العقل ومبادئه وإنما هي جارية على مقتضاها، لأن مناط

التكليف هو العقل، وإذا افتقد العقل ارتفع التكليف أصلاً.

• أحكام الوحي راجعة غالباً إلى الحكم على أجناس الأفعال، كحلية البيع وحرمة الربا، وبالنظر العقلي الخالص يتم إخلق أفراد الأفعال بأجناسها حسب الزمان والمكان.

• إن الوحي إذا كان في مجالي العقيدة والعبادة فإنه يحدّد مبادئ وأحكاماً تفصيلية نهائية لا مجال لتغييرها عملاً بالقاعدة الأصولية: «لا يعبد الله إلا بما شرع». وإذا كان الوحي في مجال التشريع الاجتماعي والسياسي، "أو ما يسمى فقه المعاملات" فإنه عدا بعض الاستثناءات المخلدة - يكفي بوضع أصول كلية ورسم قواعد عامة تفتح أمام العقل البشري مجالاً متسعاً يمكنه من الاجتهاد في استنباط ما لا نهاية له من التطبيقات العملية لتلك الأصول، وتحويلها إلى تشريعات تفصيلية متصلة بواقع الحياة تسمح كامل جوانبه، ومتلائمة مع مستلزمات كل تطوّر يمر به المجتمع والإنسانية عامة.

فالوحي لا يقدم مبادئه التشريعية للحياة بوصفها علاجاً موقوتاً أو تنظيمياً مرحلياً يجتازه التاريخ بعد فترة من الزمن إلى شكل آخر من أشكال التنظيم، ولكن بقلّمها دائماً باعتبارها الصورة النظرية الصالحة لجميع العصور، والقادرة على التكيف وفقاً لظروف مختلفة.

وعلى هذا الأساس ترك الوحي منطقة فراغ في الصورة التشريعية التي نظم بها الحياة، لتعكس العنصر المتحرّك وتواكب تطوّر العلاقات وتدرأ الأخطار التي تنجم عن هذا التطوّر المتنامي على مر الزمن. إن منطقة الفراغ تعبر عن قدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة، لأن الوحي لم يترك منطقة الفراغ هذه بالشكل الذي يعني نقصاً أو إهمالاً، وإنشأ حدّاً للمنطقة أحكاماً تمنح كل حادثة صفاتها التشريعية الأصلية، مع إعطاء المجتهدين صلاحية منحها صفة تشريعية ثانوية بحسب الظروف الملء ذلك الفراغ.

• يشتمل الوحي على نصوص قطعية الدلالة، لا تحتلّ إلا معنى واحداً ونصوصاً ظنية الدلالة يتردّد معناها بين وجوه محتملة تتسع لها أساليب العرب في القول كالتردّد بين الحقيقة والجاز، وبين الإطلاق والتقييد، وبين العموم والخصوص.

كما يشمل نصوصاً قطعية الورد وهي القرآن والحديث المتواتر، ونصوصاً ظنية الورد وهي أحاديث الأحاد.

2 - حقيقة العقل وخصائصه:

العقل وسيلة إنسانية للإدراك والتمييز والحكم، فهو قوة إدراكية معيارية حمل على أساسها الإنسان أمانة الخلافة وخوطب على أساسها بالوحي ليتحملة فهماً وتطبيقاً، ومن خصائص العقل:

• أنه وسيلة بوسعها إدراك الحقيقة إذا التزمت بالموضوع والمنهج، وقد جعل الله إعماله موجبا للوم والتقريع:

﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾ [الملك 15]

• إِنَّ له دوراً هاماً في إثبات قضايا العقيلة بالنظر في الآيات الكونية، ودوراً هاماً أيضاً في استيعاب الوحي المجرد من جهة، وتفرغ ما تركه للتفصيل بحسب المتقلبات المستمرة في الحية من جهة أخرى، والنظر في منهج تطبيق هذا أو ذلك على الواقع الإنساني من جهة ثالثة.

• إِنَّه لا يصل إلى الحقيقة مباشرة، وإنما يسلك طريقاً أساسها النظر أو الفكر. وهذا الطريق يتصف بالمرحلية والتدرج والترابط، فهو طريق المقياس والموازنة والانتقل بين المقدمات للوصول إلى النتائج.

وفي هذه المراحل من الأخطار ما يهدد بإعاقة العقل عن إصابة الحق، فالإنسان خلق عجولاً مما قد يعرضه لتعجل المراحل في النظر العقلي، وركب على نزعات من الهوى قد تشوش عليه ترتيب تلك المراحل، كما أنه اكتسب في خضم حياته الانشداد إلى موروث الواقع والعادة مما قد يؤدي به إلى الغفلة عن مراحل النظر.

• إِنَّ العقل الإنساني محكوم بظروف المادة زمانياً ومكانياً، لأنه يعتمد معطيات الحس، وهذه المعطيات لا تمكن من إصابة الحق المطلق في تقدير ما ينبغي أن تكون عليه الحية الإنسانية فعلاً وتركاً، وغاية ما في الأمر أنها تمكن العقل من

3 - تحديد قيمة الأفعال الإنسانية بين الوحي والعقل:

تنطوي الأفعال الإنسانية على أوصاف تقويمية لها ذاتية فيها غير مضافة عليها من خارجها، وإن نفي هذه القيمة يؤدي إلى حرج عقلي وحرج ديني عظيمين، إذ العقل يأبى دعوى التناقض في قيمة الشيء الواحد، والشرع يأبى التسوية بين المتناقضين كالسجود لله والسجود للطاغوت.

إن القيمة الذاتية للأفعال الإنسانية تندرج ضمن ما ركب الله عز وجل عليه الكون من سنن وعلل وأسباب، فهذه القيمة ليست مستقلة عن ذلك التدبير الإلهي.

• الوحي هو المصدر الأول الذي يكشف عن تلك القيمة ويخبر عنها ويقدر الأفعال على أساسها، ذلك أن الله هو صاحب العلم المطلق بماضي الإنسان وحاضره ومستقبله، فهو أعلم بما ينطوي عليه كل فعل من خير للإنسان أو شر.

خلق الله في الإنسان عقلاً وحيه لأن يكون على قدرة للكشف عن قيم الأفعال وتقديرها، وهذا بذليل جعله مناطاً للتكليف، كما أن الشرع لم يتكلم في كثير من تفصيلات ما يصل إليه العقل، وهذا ما يعطي للعقل دور تتبع المستجدات من أفعال الإنسان وإسناد قيمة لها على ضوء روح الشريعة ومقاصدها.

للعقل حدود في تقدير الأفعال الإنسانية، إذ أنه يتحرك في معطيات الزمان والمكان المحدودة، فإذا كان دور الوحي الإخبار بقيم الأفعال، فإن دور العقل استيعاب ذلك الخبر وتمثل التقدير الشرعي.

والحقيقة العلمية الثابتة لا تصطدم بحقيقة شرعية ثابتة، ويأول الظن منهما ليتفق مع القطعي، فإن كانا ظنيين فالنظر الشرعي أولى بالإتباع حتى يثبت العقلي أو ينهار.

وإذا لم يرد الوحي بتقدير بعض الأفعال فإن للعقل أن يقدرها وذلك على ضوء روح الشريعة ومقاصد المصلحة العامة، وما مشروعية الاجتهاد إلا إقرار بهذا الدور للعقل.

منهج التعامل مع الوحي فهماً وتطبيقاً:

إن "حركة الاتجاه الإسلامي" انطلاقاً من التزامها بمبادئ الإسلام في عملية إحداث التغيير الاجتماعي الشامل، تعتمد في إطار تعاملها مع نصوص الوحي من الأصول والقواعد ما يلي احتياجات الحيلة المتجددة، لتحقيقاً لمصلحة الإنسان دون إهدار أو تعطيل لنصوص الكتاب والسنة، ودون إلغاء لدور العقل في فهمها وتنزيلها في واقع الحيلة. هذا المنهج ذو مرحلتين: مرحلة الفهم، ومرحلة التطبيق الواقعي.

1 - منهج فهم الوحي

إن موضوع مرحلة الفهم هو البحث عن مراد الله تعالى فيما أمر به ونهى عنه في نصوص الوحي، وهذا البحث يعتمد أساساً تهدي إلى الفهم ويؤدي إهمالها إلى التعسف على تلك النصوص.

أولاً: الأساس اللغوي

نفهم نصوص الوحي طبقاً لمنطق اللغة العربية وقواعدها وأساليب استعمالها وضعيف تراكيبها في البيان وقت التنزيل، ويجب في ذلك الاعتماد على حقائق الألفاظ والتأكد من حدود المعاني المقصودة بها والوقوف عندها، كما يجب الاحتراز من الخداع اللفظي، فالعبرة بالمسميات لا بالأسماء.

ثانياً: الأساس المقاصدي

ونفهم نصوص الوحي على أساس المقاصد الشرعية وهي المعاني والحكم والغايات التي وردت في التشريع، سواء نص عليها الشارع في الوحي أو أشار إليها، أو ما استقرئ من مجموع تصرفات الشريعة في أدلتها وعللها وأحكامها.

وهذه المقاصد تتعلق بالإنسان وترجع في عمومها إلى تحقيق مصلحته الشاملة وضمان سعادته في الدنيا والآخرة، ومن المهم أن نلاحظ أن هذه المقاصد ليست بمعان خارجة عن نصوص الوحي حتى نطلب إدراكها من جهة غير جهة تلك النصوص.

ومقاصد الشريعة تنقسم بحسب اعتبارات ثلاثة:

• فهي بحسب اعتبار أثرها في قوام أمر الأمة ثلاث أقسام: مصالح ضرورية ومصالح حاجية ومصالح تحسينية.

• وهي بحسب اعتبار تحقق الاحتياج إليها فعلاً في قوام أمر الأمة أو الأفراد. مصالح قطعية ثابتة ومصالح ظنية ومصالح وهمية باطلة.

• وهي بحسب تعلقها بعموم الأمة أو جماعاتها وأفرادها: مصالح كلية. مصالح جزئية. وتقدير الصلاح والفساد راجع إلى الشريعة نفسها، فللمصلحة في الشريعة الإسلامية ليست متروكة للاضطراب واعتماد الأمزجة والأهواء في تقديرها. وللمصلحة ضوابط في كشفها وتحديدتها وهي:

- اندراجها في مقاصد الشريعة.

- علم معارضتها للكتاب العزيز.

- علم معارضتها للسنة الشريفة.

- علم معارضتها للقياس.

- علم تقويتها لمصلحة أهم منها.

ثالثاً: الأساس الظرفي

ونفهم نصوص الوحي قرآناً وسنة على أساس معرفة ما صحّ من مناسبات النزول التي تحمل من مقتضيات الأحوال ومن القرائن ما يكون ضرورياً في فهم المراد من النصوص، وقد تؤثّر الغفلة عن ذلك إلى صرف المعنى إلى غير محله، كان يُصرف حكم في المؤمنين وقد نزل في الكفار أو العكس.

رابعاً: الأساس التكاملي

ونفهم نصوص الوحي على أساس التكامل بين أحكام الشريعة، في التناقض فيها

محل، كما نراعي في ذلك توقف بعض النصوص على بعض في تبين المراد الإلهي منها، فرب آية قرآنية ناسخة لحكم آية أخرى، ورب آية يفهم منها حكم عام وقد وقع تخصيصه في آية لاحقة.

خامساً: الأساس العقلي

ونفهم نصوص الوحي على أساس ما توصل إليه العقل الإنساني من معارف وحقائق علمية، إذ أن النص القطعي الثبوت الدلالة لا يناقض الحقيقة العلمية الثابتة، فإذا كان في النص احتمال لأكثر من معنى، وجاءت الحقيقة العلمية ترجيح إحدى الاحتمالات، تعين في هذه الحالة فهم النص بما وافقها.

وبناءً على هذه الأسس نجتهد في فهم المراد الإلهي، غير أن هذا الاجتهاد في الفهم يتنوع باختلاف النص ذاته، من حيث ثبوته ودلالته، قطعية كانت أم ظنية.

فالنصوص القطعية وروداً ودلالة ينحصر عمل العقل في فهمها في إدراك المعاني التي تدل عليها واستيعابها وتمثلها كتمثل الحدود والكفارات.

والنصوص الظنية إما أن تكون ظنية من حيث الدلالة بحيث يمكن أن يفهم منها أكثر من وجه واحد من وجوه المعاني، كالمشترك من الآيات القرآنية مثلاً، أن تكون ظنية الثبوت بحصول تردد في نسبتها إلى مصدر الوحي كبعض الأحاديث النبوية.

فإذا كان الحديث ظني الثبوت، كان من عمل العقل التحقق في نسبته إلى الرسول صلى الله عليه وسلم بطرق من النقد معروفة في علم الحديث سنداً وممتناً.

وإذا كان النص ظني الدلالة كان عمل العقل متحققاً في الاجتهاد في مختلف الاحتمالات التي هي مظنة أن تكون مراداً إلهياً لترجيح إحداها بقرينة معتبرة شرعاً

وإذا كان سبب الظنية في دلالة النص غموض وإيهام به، فإن التأويل هو طريق الخروج منه بصرف المعنى الأصلي إلى المعنى المجازي، غير أننا نقيد التأويل بشروط تحفظ من الزيف، إذ كثيراً ما يكون التأويل مدخلاً إلى التحلل من بعض التزامات الشريعة، وأهم هذه الشروط:

• أن يكون التأويل في مجال النصوص ظنية الدلالة.

• أن يقوم على دليل قوي يبرره.

• أن يكون في اللغة ما يسعه منظوقاً أو مفهوماً أو مجازاً.

• أن لا يتعارض مع نص قطعي أو أصل شرعي.

ومن المهم أن نتساءل في هذا الصدد عن القيد الزمني لهذه الأفهام العقلية، فهل هي أفهام مطلقة عن الزمن على معنى أنها مستمرة فيما بين السابق واللاحق على نفس الوضع دون أن يصيبها تغيير بتغير الزمن؟ أم أنها أفهام تتلخا قيود الزمن على معنى أن كل جيل من الناس بحسب تغاير الزمان والمكان له أن ينشئ أفهاماً قد تخالف السابقين وتكون هي بدورها عرض لأن تخالفها أفهام اللاحقين؟

إن الأفهام العقلية لنصوص الوحي تتنوع في هذا الخصوص إلى نوعين: أفهام قد يتلخا التغيير بتغير الزمن، وأفهام ثابتة على مر الزمن لا يمكن أن يتلخا التغيير بين السابق واللاحق.

* فالأفهام القابلة للتغيير: هي تلك الأفهام التي نشأت من النظر في نصوص ظنية في ثبوتها أو دلالتها ما لم يرد فيها إجماع من الصحابة، إذ قد تكون الأدلة والقرائن التي انبثت عليها تلك الأفهام محل نظر جديد بناء على معطيات جديدة يتفطن إليها العقل أو تكشفها حقائق العلم، فيؤتي هذا النظر إلى العدول عن أدلة الترجيح وقرائنه القديمة إلى أدلة وقرائن أخرى ترجح احتمالاً آخر، فينشأ فهم جديد.

* وأما الأفهام التي تتصف بالإطلاق الزمني فهي على ضربين: الأفهام الناشئة من النظر في نصوص ظنية ولكنها حظيت بإجماع الصحابة عليها، فهذا الإجماع من الصحابة يسبغ على فهم النص الظني ديمومة زمنية ولذلك كان الإجماع أصلاً من أصول التشريع عند سائر المسلمين، على معنى أن الفهم الذي يحصل بالإجماع يصير أصلاً ثابتاً تبنى عليه الأحكام. وفي المسألة خلاف في الاعتبار بين إجماع الصحابة وإجماع المجتهدين.

الأفهام الناشئة من النظر في النصوص القطعية، فهذه النصوص لما كانت الدلالة

فيها منحصرة في وجه واحد من المعاني، كان الفهم فيها منحصراً في ذلك الوجه دون أن يناله التغير على مر الزمان.

فهذه الأفهام الثابتة لا تتعرض للتغير بحسب الأزمان، ونحن لا نفرق بين مقاصد الوحي وبين الأساليب التي جاء الوحي للأمر بتحقيقها في حياة الإنسان، ونحن نتمسك بالسالك والأساليب واتباع الوسائل المخذة في النصوص، فلا يمكن الفصل إذن بين المقاصد الشرعية وبين الأساليب والأشكال، على معنى أنها لا تتحقق إلا بتلك الأساليب المنصوص عليها.

ونحن نؤمن بعمومية الخطاب التشريعي ولا نرى اختصاص النص بظروف نزوله وأسبابه، فمحتاج الخلافة الذي جاءت نصوص الوحي لتحديد مسالكه، لم يكلف به قوم دون قوم، ولا أهل زمن دون أهل زمن آخر، فإن عمومية الخطاب بالوحي تقتضي أن يتعامل المكلفون به في كل زمن مع مقتضيات اللسان العربي الذي جاء في ضبط التكليف بما يفيد العموم إلزاماً للإنسان مطلقاً عن الزمان والمكان، ولا يقوم دليل قط - لا عقلي ولا نصي - على أن هذه النصوص يخص بالتكليف من تعلقت به ظروف نزولها دون غيرها، إلا أن تكون حالات معدودة ورد فيها تنصيب جلي على التخصيص. لذلك ورد إجماع الأصوليين على القول: بأن العبرة في الخطاب بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

ونحن نرى أن الأوضاع السائدة بقيمتها ومفاهيمها لا تحدد أوجه الفهم في النصوص القطعية "كالتعدد في الزواج، الحدود، منع الربا... إلخ"، فلا يتأسس عندنا الفهم العقلي على معطيات الواقع الإنساني فحسب.

ونحن نعتبر الاجتهاد في الفهم مفتوحاً باباً وليس قصراً على جيل دون جيل ولا زمن دون آخر إذا توفرت شروط الاجتهاد. وليس معنى الاجتهاد أن نهمل الفقه الموروث أو نغض عن قيمته، وإنما المقصود من ذلك أن نعيد النظر في تراثنا الفقهي العظيم بمختلف مدارسه ومذاهبه وأقواله المتبعة في شتى العصور لاختيار أرجح الأقوال فيها وأليقها بتحقيق مقاصد الشريعة وإقامة مصالح الأمة في عصرنا في ضوء ما جد من ظروف وأوضاع.

كما أننا نعنى بالاجتهاد العودة إلى منابع الأصلية وهي نصوص الوحي الثابتة والتفقه فيها على ضوء المقاصد العامة للشرعية، كما نعنى بالاجتهاد أيضا استنبط الأحكام المناسبة في ضوء الأدلة الشرعية للمسائل والأوضاع الجديدة التي لم يعرفها فقهاؤنا الماضون. وأما على مستوى الاستدلال وهو طلب الدليل الشرعي للتوصل بالنظر الصحيح إلى الحكم الشرعي، فنحن نقول أن أدلة الأحكام بمعنى أصول التشريع ومصادره ليست كلها في مرتبة واحدة، بل هي متفاوتة المراتب في الاستدلال بها. فالأدلة نوعان:

أ- أدلة أصلية:

وهي القرآن والسنة. ولا تتوقف دلالتهما على الأحكام على دليل آراء. والدليل الأول هو الكتاب أو القرآن، وهو كلام الله تعالى الذي نزل به جبريل الأمين على محمد صلى الله عليه وسلم باللفظ العربي المنقول إلينا بالتواتر المكتوب بالمصاحف المتعبد بتلاوتها، المبدوء بسورة الفاتحة والمختوم بسورة الناس.

فالقرآن الكريم هو المصدر الأول للتشريع، ويجب العمل بما ورد فيه والرجوع إليه لمعرفة حكم الله تعالى، ولا يجوز العدول عنه إلى غيره من مصادر التشريع إلا إذا لم يقف العالم على الحكم في القرآن الكريم، فهو أساس الشريعة الإسلامية وأصلها ومعتمدها في العقيدة والعبادة والأخلاق والتشريع، وإنه المرجع الأول في كل ذلك وإنه المحتكم إليه عند الاختلاف.

والدليل الثاني هو السنة المطهرة، وهي ما نقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير، فالسنة الصحيحة الثابتة التي صدرت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بقصد التشريع حجة على المسلمين وهي حجة كاملة في ثبوت الأحكام، وهي مصدر تشريعي مستقل تأتي في الدرجة الثانية بعد القرآن الكريم.

ب- أدلة ثابتة

وتتوقف دلالتها واعتبارها على سند شرعي، وأهمها الإجماع والقياس، وقد زاد أصوليون أنواعا أخرى مختلف فيها بين الأئمة كالأستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع

ومع هذا الاختلاف في العد والاعتبار، فالقرآن الكريم والسنة المطهرة مرجع كل مسلم في تعرف أحكام الإسلام، فهما المصدران الأساسيان اللذان تراجع إليهما كل المصادر الأخرى، وأن كل نزاع أو خلاف فمرده إليهما، بل إن كتاب الله هو أصل الأصول ومصدر المصادر وهو الحكم في كل شيء، ثم يجيء بعد الكتاب والسنة الإجماع، إن تحقق ونقل نقلاً صحيحاً، ثم الرأي والاجتهاد الذي يتنوع إلى أنواع.

2 - منهج تطبيق الوحي.

ونحن إذ نؤكد على أهمية مرحلة الفهم التي تصل أحكام الوحي بالعقل تصوراً واستيعاباً للمراد الإلهي، فإننا نعتبرها مرحلة أساسية تمهد لمرحلة التطبيق التي تصل الأحكام بالواقع الإنساني بغاية الانسجام بينهما، ذلك أن الوحي لم ينزل مجرد الاستيعاب والتمثيل في العقل فحسب، وإنما نزل بغاية إجراء أفعال الإنسان على أحكامه بما يحقق مصلحته الشاملة.

وهذه الغاية تتحقق بالتزام منهج في تطبيق أحكام الوحي على الواقع يُحقق صلاح نظم الشريعة لكل زمان ومكان، ذلك أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدة، وإنما أتت بأمور كلية وأحكام عامة تتناول أعداداً لا تنحصر من الأعمال في الواقع، لذلك وجب الاجتهاد في إخلق الأفعال وجزئياتها بأناسها كحركة الربا والظلم ووجوب الشورى والعدل.

ونحن نقدر هذا العمل الاجتهادي حق قدره، إذ أن تطبيق أحكام الوحي تطبيقاً آلياً بدون وعي بمقاصدها وطبيعة الواقع المنزلة فيه قد يؤدي إلى فوات مصلحة أو إخلق ضرر بالناس من حيث قصد الشارع تحقيق النفع لهم، ولذلك فإننا نقيم منهج تطبيق الوحي على أساسين رئيسيين هما: العلم بعلم الأحكام، والعلم بالواقع المنزلة عليه الأحكام.

أ - العلم بعلم الأحكام: إننا كما نفهم نصوص الوحي على أساس مقاصدها فإننا نتقصى علل الأحكام في التطبيق، ذلك أن هذه العلة هي مقاصد قريبة تنتهي إلى تحقيق

المقصد العام، والعلة هي وصف ظاهرة منضبطة مناسب أنط الشارح به الحكم، والأحكام تناط بعلمها وتدور معها وجوداً وعدمًا، وهذه العلل يجتهد العقل في ترتيبها وتنقيحها وتحقيقها، فمنها ما هو واضح نصيصاً أو إشارة بالوحي، ومنها ما يستلزم البحث والتقصي على ضوء المقاصد العامة للشرعية، ولا سبيل لأن يقل على هذا الأساس بتعطيل حكم شرعي اعتماداً على مقصد فرعي مع إهمال مقصد كلي، ذلك أن المقصد العام مقدّم على المقصد الخاص. لذلك فإننا نعمل على تحريّ مقاصد الأحكام في نصوص الوحي قدر الطاقة باعتباره أصلاً في تنزيل الأحكام على الوقائع.

ب - العلم بالوقائع: انطلاقاً من وعينا بتطوّر المجتمعات وعدم ثباتها على نسق واحد، فإننا نؤمن بأن تطبيق الأحكام الشرعية على الواقع يجب أن يسبق بعلم واسع بواقع الأفعال الإنسانية المعينة، يشمل مختلف أحوالها وأسبابها ودوافعها وتأثيرها وتأثيرها، ونستخدم في ذلك جملة من وسائل المعرفة الباحثة في هذا الواقع مثل علوم النفس والاجتماع والإحصاء والاقتصاد ونهدف بهذا البحث في الواقع إلى تحديد ما إذا كان الفعل يتدرج تحت الحكم المعين ليطبق عليه أو يتدرج تحت حكم آخر. وتقدير ما إذا كان هذا الفعل مستجمعا للشروط التي تجعل تطبيق الحكم عليه مؤدياً إلى تحقيق المقصد القريب فيطبق، أو غير محقق فلا يطبق، ونحن نقدر كذلك أن الجهل بالواقع الإنساني في تطبيق أحكام الوحي قد يفضي إلى فوات مصلحة الإنسان وحصول الضرر.

وعبر هذين الأساسين ينطلق العمل الاجتهادي بهدف الملائمة بين التكاليف الواردة في الأوامر والنواهي، وبين المقاصد الشرعية وبين صور وأشكال عملية لأفعال الناس، نظراً إلى تعدّد واختلاف الأفعال الإنسانية في جزئياتها بحسب تغيّر الأزمنة والأمكنة، فإن هذا العمل الاجتهادي لا يداخله التقليد بوجه من الوجوه إلا أن يكون استثناءً بأحكام سابقة من المفتين والعلماء طبقوها على أحداث ووقائع مشابهة، وهذا يقتضي أن يحدّد النظر الاجتهادي في كل وضع واقعي جديد، سواء تكلّف في حالات فردية أو في مظاهر عامة.

وبناءً على هذا يتحدّد منهج الحركة في تصوّر التراث، فهي تعتبر ماضي الأمة متشابكاً مع حاضرها، فالفكر الإسلامي إنما ينمو ويتكامل بإضافة اللاحقين إلى ما بنه

السابقون، لا يهلمه أو تركه جملة. وهذه الإضافة قد تتخذ شكل التهذيب والتنقيح أو الانتقاء والترجيح أو التصحيح والتعديل أو التكميل والتجديد.

فلا تلغي الحركة ثراء تراثنا، بل تعتبر أن فهم كثير من القضايا يمر عبر فهم التراث واستيعابه بدرجة أولى بلد إهماله أو احتقاره، كما أن الحركة لا تعتبر ما لا يتدرج ضمن التشريع من ذلك نموذجاً يجب احتذائه وإسقاط قيمه وأشكاله العملية على الواقع على وجه الالتزام "كاشكل الحكم التي سادت أساليب توزيع الثروة، علاقة الرجل بالمرأة، الملكية..."

بل لقد كان تاريخ الأمة حقلاً لتجارب بشرية في مجال الفكر والاجتماع والسياسة، تفاعلت مع الإسلام بطريقتها الخاصة والمثيرة بخصوصيات الظروف التاريخية، مما طبع كل تصوراتها وأوضاعها بطابع قد لا يتحمّله الحاضر، ومن باب أولى المستقبل. ونحن نتعامل مع هذه التجارب من منظور تحليلي نقدي يفهم عوامل التخلف والاحتطاط فيها - وهي كثيرة - ويستلهم من جوانبها الإيجابية ما يؤصل هويتنا ويطور واقعنا ويثري نهضتنا.

ونحن واعون تمام الوعي بالفرق الجوهرية بين هذا التراث بتطبيقاته التاريخية وبين الوحي بنصوصه المطلقة، إذ الوحي جاء بغاية أن يصبح حياة للناس، وأن تكون أوامره ونواحيه سيرة عملية للخلق. وفي طبيعة خطابه المتصفة بالعموم والشمول والإطلاق فسحة للاجتهاد في تنزيل الأفهام على واقع الحياة؛ تبياناً لما يتدرج تحت كل حكم من وقائع، وثبتاً من استجماع الوقائع للشروط التي تخول تنزيل الأحكام عليها.

فلقد حصل خلط عند البعض بين مستويين في تعامل العقل مع الوحي: مستوى الفهم ومستوى التنزيل، وجعلت تبعاً لذلك الإمكانية المطلقة للتطبيق الفعلي في كل الأزمان قيمة على أصول الفهم، فيكون الفهم بذلك تابعاً لإمكانية التطبيق. ويتوهم هؤلاء أنهم يحاكون عمر بن الخطاب رضي الله عنه، والحق أن فهمه رضي الله عنه لبعض الأحكام لا يُعد تعطيلاً ولا تغييراً، ولكنه رأى أن شروط التنزيل على الواقع أصابها خلل - اجتهداً منه في التطبيق وليس تعطيلاً في فهم النص القطعي. ■

الشيخ راشد الغنوشي

الشيخ راشد الغنوشي من مواليد سنة 1941 مدينة قابس بالجنوب التونسي، تلقى تعليمه الابتدائي في جهة قابس، ثم انتقل إلى العاصمة ليتم تعليمه الزيتوني، انتقل إلى مصر لمواصلة دراسته، خصوصاً وأنه كان من المعجبين بتجربة عبد الناصر، لكنه لم يستقر بها طويلاً وانتقل إلى دمشق في سوريا، حيث درس بالجامعة وحصل على الشهادة الجامعية في الفلسفة الإسلامية، وهناك بدأت تبلور المعالم الأولى لفكره الإسلامي. انتقل الغنوشي بعدها إلى فرنسا وهناك بدأ نشاطه الإسلامي في بعض المساجد مع بعض الشباب العربي، كما تعرف على جماعة الدعوة والتبليغ.

في منتصف الستينات عاد الشيخ راشد الغنوشي للبلاد، وكان التقاؤه مع مجموعة من الشباب الإسلامي من بينهم الشيخ عبد الفتاح مورو، فكانت هذه المجموعة النواة الأولى للجماعة الإسلامية التي أعلنت في بداية الثمانينات تأسيس "حركة الاتجاه الإسلامي" (النهضة حالياً)، التي يشغل الآن رئيساً لها.

حوكم الشيخ راشد الغنوشي العديد من المرات وكانت أهمها:
سنة 1981: إحدى عشرة سنة سجنًا.

1987: السجن مدى الحياة

1991: السجن مدى الحياة

عرف الشيخ راشد بكتاباته منذ السبعينات وصدّرت له منذ ذلك الحين العديد من

المكتب:

• حق الاختلاف وواجب وحدة الصف

• القضية الفلسطينية في مفرق الطرق

• المرأة بين القرآن وواقع المسلمين

• مقالات

• حقوق المواطنة في الدولة الإسلامية

• حوارات

• الحريات العامة في الدولة الإسلامية

• القدر عند ابن تيمية

• مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني

• الحركة الإسلامية ومسألة التغيير

• من تجربة الحركة الإسلامية في تونس

ترجمت بعض من كتبه إلى لغات أجنبية، كالإنجليزية، والفرنسية، والتركية و

الفارسية.

إضافة إلى ذلك للشيخ راشد الغنوشي إسهامات علمية وفكرية متميزة في العديد من

الدوريات الأكاديمية الأجنبية والعربية، كما أنه أحد مؤسسي "حلقة الأصالة والتقدم"

التي تُعنى بالحوار الإسلامي المسيحي والتي تضم كبار المفكرين الغربيين والأمريكيين.

يقيم الشيخ راشد الغنوشي حالياً في لندن ويلقي العديد من المحاضرات كما يساهم

في العديد من الندوات الفكرية والسياسية التي تنظم في الدول الأوروبية. كما أنه

عضو مؤسس في المؤتمر القومي الإسلامي.

من إصدارات:

المركز المغاربي للبحوث و الترجمة

(تأمن في ريع 1999)

- مقاربات في العلمانية و المجتمع المدني
الشيخ راشد الغنوشي - 1999.
- القدر عند ابن تيمية
الشيخ راشد الغنوشي - 1999.
- الديمقراطية و العلمانية في التجربة الغربية
الأستاذ منير شفيق - 2001.
- المرأة بين القرآن و واقع المسلمين
الشيخ راشد الغنوشي - 2000.
- التطرف العلماني في مواجهة الإسلام: تونس و تركيا
نموذجاً.
الإمام يوسف القرضاوي - 2001.
- الحركة الإسلامية و مسألة التغيير
الشيخ راشد الغنوشي - 2000.

تحت الطبع:

- الحريات العامة في الدولة الإسلامية
(طبعة ثالثة مزيدة و منقحة)
الشيخ راشد الغنوشي