ترجمات

ما بعد الإسلاموية والتطور الأيديولوجي و«تونسة» حزب النهضة

فرانشيسكو كافاتورتا وفابيو ميرون

ترجمة: محمد صلاح علي

مركز نهوض
للدراسات والبحوث

جميع الحقوق محفوظة 2021

All rights reserved © 2021

ما بعد الإسلاموية والتطور الأيديولوجي و«تونسة» حزب النهضة

فرانشيسكو كافاتورتا وفابيو ميرون[1]

ترجمة: محمد صلاح علي

(١) فرانشيسكو كافاتورتا: أستاذ العلوم السياسية بجامعة لافال، كيبيك، كندا.

فابيو ميرون: عضو الجماعة البحثية عن الشرق الأوسط وشمال أفريقيا بجامعة غنت، بلجيكا.

الفهرس

مقدمة المترجم 4

مقدمة 5

نصُّ الترجمة 5

أطروحة ما بعد الإسلاموية وصلاحيتها 7

التطور الأيديولوجي للنهضة 10

ما بعد تجربة النهضة 19

خاتمة 21

شكر وتقدير 23

مقدمة المترجم

«نتطلَّع إلى حزب نهضةٍ جديد، وإلى تجديد حركتنا، ودفعها إلى المجال السياسي، دون أيِّ اختلاطٍ بالدين. كنا نختبئ قبل الثورة في المساجد واتحادات الشغل والجمعيات الخيرية؛ لأن النشاط السياسي كان محظورًا. لكن يمكننا الآن أن نكون فاعلين سياسيين علنًا. فلماذا نشتغل بالسياسة في المسجد؟ يجب أن نشتغل بها علنًا في الحزب. إننا لم نخدع أحدًا باستخدام الدين لأسبابٍ سياسية، ويجب أن نستجيب لحاجات الناس ولا نخدعهم بعواطف دينية»[1].

بهذه العبارة أجاب زعيم حزب النهضة، راشد الغنوشي، على سؤال وُجِّه إليه عن رؤيته للتحوُّل الذي أحدثه الحزب بالفصل بين الدعوي والسياسي في عام 2016م، و«التخصُّص السياسي» الذي أعلنه البيان الختامي للحزب. ويبدو واضحًا التحول الذي يسعى إليه الغنوشي، والمتجسد في خروج حركة النهضة في ثوبٍ جديد، أي الخروج من «الإسلام السياسي» إلى «الديمقراطية المسلمة» بتعبيره.

تُسهم هذه الورقة إسهامًا مهمًّا في فهم هذا التحوُّل. إذ يسعى الباحثان إلى إعادة النظر في مفهوم «ما بعد الإسلاموية Post-Islamism» الذي سكَّه آصف بيات، ويقدِّمان مضمونًا جديدًا للمفهوم، لا باعتباره فشلًا للإسلام السياسي أو الإسلاموية، بل باعتباره تحولًا وتطورًا فكريًّا وأيديولوجيًّا للجماعات الإسلاموية جعلها تتكيَّف مع التطورات المجتمعية المحيطة بها. ويدرس حالة حزب النهضة تفصيلًا للبرهنة على جدوى هذا المضمون الجديد وصلاحيتِه.

---

(1) Rached Ghannouchi Q&A: Thoughts on democratic Islam, David Hearst and Peter Oborne, Middle East Eye, 13 June 2016. Available at: https://bit.ly/3rvaBEk

نصُّ الترجمة

ملخَّص: لقد أدى الصعود الانتخابي للأحزاب الإسلاموية بعد الانتفاضات العربية إلى مخرجاتٍ سياسية متنوِّعة في البلدان المختلفة، وهو ما أثار كمًّا كبيرًا من التفاعل النقدي مع مفهوم ما بعد الإسلاموية الذي نشأ منذ عشرين عامًا. تستكشف هذه المقالة مفهومَ ما بعد الإسلاموية، وتستخدم جانبًا مهمًّا من جوانبه لتفسير راهنية التفكير في السياسة الإسلاموية عبر عدسة الأيديولوجيا. فبدلًا من اعتبار قبولها للآليات الديمقراطية وتنازلها الظاهر عن بناء دولةٍ إسلامية فشلًا، يمكن النظر إلى الإسلاموية بوصفها أيديولوجيا متطورةً ما زالت تستلهم المصادر والتأويلات الدينية لإسباغ الشرعية على الدولة الإسلامية. وفي سعي المقالة لاستكشاف هذا الجانب من ما بعد الإسلاموية، تحلِّل بالتفصيل حالة حزب النهضة التونسي الإسلاموي.

مقدمة

لقد أعادت الانتصارات الانتخابية التي أحرزتها الأحزاب الإسلاموية التونسية والمصرية والمغربية بعد الانتفاضات العربية، مع الدور المركزي الذي لعبته أيضًا في ليبيا واليمن، أعادت الإسلامَ السياسي إلى مركز الجدل العلمي والجدل حول صنع السياسات[1]. فقد اتسمت الدراسات البحثية المتعلِّقة بالعالم العربي لفترةٍ قبل الانتفاضات بإهمالٍ متزايدٍ للأحزاب والحركات الإسلاموية وتغيراتها، مع بعض الاستثناءات البارزة[2]. وكان لهذا الإهمال المنتشر سببان: كان الأول أنْ بدأت أطروحة «التسلُّطية المُحدَّثة Upgraded Authoritatianism» الهيمنة على دراسات السياسة والمجتمع العربيَّيْن[3]، فكانت الأسئلة البحثية السائدة تدور حول الكيفية التي تمكَّنت بها النُّظُم العربية التسلُّطية من البقاء في السلطة في عصر الديمقراطية المعولمة، وما هي الآليات المخصوصة التي مكَّنتها من البقاء في وجه فقدان شعبي واسع للشرعية. واستأثرت الإجابة على هذه الأسئلة -على

(1) انظر على سبيل المثال:

S. Hamid, 'The rise of the Islamists', Foreign Affairs, 90(5) (2011), pp. 40–47.

(2) انظر على سبيل المثال:

M. El-Ghobashy, 'The metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers', International Journal of Middle East Studies, 37(3) (2005), pp. 373–395; B. Zollner, The Muslim Brotherhood (London: Routledge, 2009).

(3) راجع:

S. Heydemann, 'Upgrading authoritarianism in the Arab world', Analysis Paper, Brookings Institution 2007. Available at http://www.brookings.edu/papers/2007/10arabworld.aspx

قدر أهميتها- بقسطٍ كبيرٍ من انتباه الباحثين المهتمين بالمنطقة، مما صرف انتباههم عن المعارضين وما يمكن أن يكون قد وقع لهم من تغيراتٍ أيديولوجية وتنظيمية. أما السبب الثاني فكان بروز أطروحةِ ما بعد الإسلاموية -النابعة من كتابات آصف بيّات (Asef Bayat) وأوليفيه روا (Oliv-ier Roy)- بوصفها الإطارَ النظري الذي أعيد به تفسير السياسة والفعالية الإسلاموية بعيدًا عن الدراسات الأكثر تقليديةً التي تركِّز على الأحزاب السياسية والجماعات ذات الأهداف السياسية[4]. فتناولت الأسئلةُ البحثية الأساسية ما برزَ في المجتمع من التشكُّلات المتنوِّعة للإسلاموية، وما تختلف فيه عن الإسلاموية التقليدية المتمركزة حول الدولة التي تركِّز على إنشاء دولةٍ إسلامية والالتزام بالشريعة.

لقد أسهم هذان المساران البحثيان إسهامًا كبيرًا في فهم السياسة والمجتمعات العربية، لكنهما تعرضا للنقد منذ [ثورات] الصحوة العربية. إذ اتُّهِم نموذج «التسلُّطية المُحدَّثة» بأنه يفترض ضمنًا أن الحكم التسلُّطي في المنطقة لم يتعرض لأيِّ تحدٍّ جديٍّ لفترةٍ طويلة، ولكن أشارت الانتفاضات إلى فساد هذه الأطروحة في ضوء سرعة الثورات وكثافتها. نعم، قد يدعم الواقعُ أطروحة بقاء التسلُّطية، لكن لا شكَّ أن مصداقيتها قد تعرضت لهجومٍ كبير[5]. ومن ناحية أخرى، واجهت أطروحة ما بعد الإسلاموية في البداية مصيرًا مماثلًا؛ لأن المنتفعين الأساسيين من الانتفاضات الناجحة كانوا من الأحزاب الإسلاموية ذات التقليد الإخواني، بما يثبت في الظاهر أن الإسلاموية أبعد ما تكون عن الفناء، وأبعد ما تكون في جوهرها عن التشكُّل بصورٍ متعدِّدة. فقد فاز حزب النهضة التونسي بسبعةٍ وثلاثين في المئة (37%) من أصوات الناخبين، وحصلت جماعة الإخوان المصرية على سبعةٍ وثلاثين ونصف في المئة (37.5%)، ومن ثَمَّ فالسياسات الحزبية الإسلاموية كانت قائمةً ونشطةً، وأثارت نتائجُ الانتخابات وصعود الإسلامويين إلى السلطة قدرًا كبيرًا من البحوث التي تشكِّك في المعارف السابقة عن الإسلاموية والافتراضات المتعلِّقة بها[6]، ووقعت أطروحة ما بعد الإسلاموية تحت طائلة النقد العلمي.

---

(4) انظر:

O. Roy, L'Echec de l'Islam Politique (Paris: Seuil, 1992); A. Bayat, Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn (Stanford, CA: Stanford University Press, 2007).

- ترجم نصير مروة الكتاب الأول بعنوان: «تجربة الإسلام السياسي»، أوليفيه روا، دار الساقي، بيروت، 1996م. [المترجم]

(5) انظر:

M. Pace and F. Cavatorta, 'The Arab uprisings in theoretical perspective', Mediterranean Politics, 17(2) (2012), pp. 125–138.

(6) انظر:

R. Wright (Ed.), The Islamists are Coming (Washington, DC: USIP Press, 2012).

وعلى نطاقٍ أوسع، أدى نجاح الأحزاب الإسلاموية ومركزيتها في بناء الترتيبات السياسية الجديدة إلى جهدٍ جماعيٍّ حاول إعادة النظر في السياسة الإسلاموية[7]. وتُعَدُّ هذه المقالة جزءًا من هذا الجهد المعرفي؛ إذ تحاول -عبر إعادة استكشافٍ نقديٍّ لأطروحة ما بعد الإسلاموية- تفسيرَ الآليات الداخلية التي تعاملت بها الأحزاب الإسلاموية مع التحديات الأيديولوجية المتعلِّقة بالمشاركة في سياسةٍ تعدُّدية. وعلى وجه الخصوص، نستعمل حالة حزب النهضة التونسي في مناقشة: كيف شكَّلت تجربة السياسة الانتقالية -بما تفرضه من إلزامات التنازل وبناء التحالفات- النقاشات الأيديولوجية داخل الحزب، وكيف أثَّرت هذه النقاشات بدورها في استراتيجية الحزب. وعلى الجانب العملي، أدت هذه النقاشات الداخلية بحزب النهضة إلى تبنِّي سلوكٍ استراتيجي دفع الحزب إلى الموافقة على دستورٍ لا يُنشئ دولةً إسلاميةً بالمعنى التقليدي، ولا يتضمَّن أية إشارة للشريعة. نزعم هنا أنه لا يجب أن يُفسَّر ذلك بوصفه فشلًا للإسلاموية، كما قد يشير أوليفيه روا على سبيل المثال، بل من الممكن أن يشير ذلك إلى الطبيعة المتغيرة للأيديولوجيات والالتزامات الأيديولوجية[8]، التي من الممكن أن تثير خلافاتٍ ومجادلاتٍ داخل الأحزاب والحركات نفسها، بما يوسِّع من آفاق الإسلاموية. وكما تبرز الورقة، فقد أسهمت المرجعياتُ الأيديولوجية المتغيرة لحزب النهضة التونسي في تأسيس تحوله التقدُّمي، وأسهمت في الوقت نفسِه في صعود أشكالٍ منافسة من الإسلام السياسي. ويبدو على وجه الخصوص أن هناك تركيزًا متجددًا داخل الإسلاموية على الاختلافات بين ذوي التركيز القطري وذوي التركيز العالمي الأصرح.

أطروحة ما بعد الإسلاموية وصلاحيتها

برزت أطروحة ما بعد الإسلاموية ردًّا على التغيرات التي شهدتها السياسة والنشاط الإسلاموي في التسعينيات. وهو إطار نظريٌّ برز في الأصل في كتابات آصف بيات، الذي سكَّ المصطلح نفسه، وكتابات أوليفيه روا. وللمفهوم تصوران مختلفان، وإن كانا متصلين. حيث يفترض مفهوم ما بعد الإسلاموية في التصور الأول أن التجربة السياسية للإسلاموية، بوصفها مشروعًا أيديولوجيًّا متماسكًا ومطلقًا للوصول إلى السلطة وتحويل السياسة والمجتمع عبر إصلاحاتٍ دينية الأصل- قد انتهت

(7) انظر:

E. Stein, 'Studying Islamism after the Arab spring', Mediterranean Politics, 19(1) (2014), pp. 149–152 and the programme 'Rethinking Islamist politics', Project of Middle East Political Science, Briefings, (24) (2014), pp. 3–57.

(8) انظر حول التفكير الأيديولوجي المتطور في العالم العربي:

M. Browers, Political Ideology in the Arab World: Transformation and Accommodation (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

دورةُ حياتها. ومن ثَمَّ، يفهم ميشيل بروورز (Browrs) من كتابات أوليفيه روا أن «الإسلاموية قد فشلت فكريًّا وسياسيًّا»[9]. ولذلك نتيجتان: فمن ناحية، انسحبت الإسلاموية إلى تشكلاتٍ جديدة للسياسة الإسلاموية بعيدًا عن التشبُّث بسلطة الدولة وفي اتجاه التعبيرات الخاصَّة عن التدين، كالنجاح الاقتصادي في اقتصاد السوق على سبيل المثال[10]. ومن ناحيةٍ أخرى، تشتَّتت في المجتمع على هيئة «لا حركة»، وهو فهم غير تقليديٍّ للتعبئة الشعبية ضد التسلطية؛ إذ فيه تقف التقوى الفردية تعبيرًا عن الغضب السياسي على السلطات[11]. أما التصور الثاني فلا يرى الإسلاموية فشلًا تامًّا، بل يدفع بأن منتصف التسعينيات مثَّل نهاية «الحقبة الثورية الخيالية» للإسلاموية، ويعدُّ وصول خاتمي إلى السلطة في إيران هو المثال النماذجي لفقدان المُحرك الثوري، وبدأت الإسلاموية في الانتقال تجاه الإصلاحية والوصول إلى تسويةٍ مع السياسة العادية، ومع الاشتغال السياسي وهو الأهم. فما بعد الإسلاموية في نظر آصف بيات هي «محاولة لقلب المبادئ الكامنة في الإسلاموية رأسًا على عقب، وذلك بالتشديد على الحقوق بدل الواجبات، والتعدُّدية بدل الصوت المرجعي الأوحد، والتاريخانية بدل النصوص الثابتة، والمستقبل بدل الماضي»[12].

وقد تعرضت صلاحية [مفهوم] ما بعد الإسلاموية للتشكيك من زاويتين أساسيتين: أولاهما أن الأحزاب الإسلاموية أثبتت طوال العقد الأول من القرن الحادي والعشرين أن جاذبيتها السياسية ما تزال قويةً، ولم تُستنزف سياسيًّا، وأن السلطة السياسية هي الغاية رغم ضرورة السَّير الحذر في مواجهة قمع الدولة[13]. فالقمع والقيود الشديدة في شروط الانتخابات لم تمنع جماعة الإخوان المصرية من تحقيق أداء جيد في انتخابات عام 2005م التشريعية، وكذلك أدى حزب العدالة والتنمية المغربي أداءً جيدًا نهاية التسعينيات وأوائل القرن الحالي، وكان قادرًا على إحراز المزيد من المقاعد لولا قراره

---

(9) انظر:

M. Browers, 'Rethinking post-Islamism and the study of changes in Islamist ideology', Project of Middle East Political Science, Briefings, (24) (2014), pp. 16–19.

(10) انظر:

P. Haenni, L'Islam de marche´: l'autre re´volution conservatrice (Paris: Seuil, 2005).

- ترجمت عومرية سلطاني الكتاب بعنوان: «إسلام السوق»، باتريك هايني، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، 2015م. [المترجم]

(11) A. Bayat, Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East (Stanford, CA: Stanford University Press, 2010).

(12) بروورز، مرجع سبق ذكره.

(13) N. Brown, Why Victory is Not an Option: Islamist Movements in Arab Politics (Ithaca: Cornell University Press, 2012).

الترشُّح في عددٍ محدودٍ من الدوائر كي لا يبدو مهدداً للملكية[14]، ويمكن إنزال النموذج نفسه على المملكة الأردنية. وفي الأنظمة السياسية مكتملة التحرُّر، وصلت الأحزاب الإسلاموية إخوانية التوجُّه إلى السلطة بأغلبياتٍ كبيرة، كما في حالة حزب العدالة والتنمية التركي وحركة حماس الفلسطينية. ويجب التشديد أيضًا على أن حزب الإصلاح اليمني كان عضوًا في الائتلاف الحاكم لعدَّة سنوات بسبب قوته الانتخابية. وبدا في أماكن أخرى من العالم العربي -مثل ليبيا والجزائر وسوريا وتونس- أن القمع وحده هو العائق أمام وصول الإسلامويين إلى السلطة السياسية. وحتى حزب الله اللبناني تحسَّنت نتائجه الانتخابية أخيرًا وحصل على مكانةٍ أكبر. ولذلك يبدو أن نعي أوليفيه روا للإسلاموية كان سابقًا لأوانه.

أما النقطة الثانية فهي أن الصحوة العربية قد أثبتت بجلاءٍ أن الأحزاب الإسلاموية كانت الفاعل الحقيقي في الحياة السياسية، ويبدو أن الافتراضات التي قامت عليها فكرة «اللاحركات» قد بُولغ في أهميتها. فبمجرَّد التحرُّر السياسي، كان الفاعلون الحقيقيون على الساحة هم الأحزاب الإسلاموية إخوانية التوجُّه، ثم تلاها سريعًا في بعض الدول سلفيون ذوو نشاطٍ سياسيٍّ متزايد. فقد تحركت الأحزاب الإسلاموية سريعًا وتمكَّنت من ملء الفجوة المؤسسية بفاعلية، ونظَّمت حملات انتخابية ناجحة بشكلٍ كبير. وعلى وجه الخصوص، حشدت جماعة الإخوان المسلمين في مصر وحركة النهضة في تونس أعضاءً ومُحبين وناخبين بالطريقة المعتادة للأحزاب السياسية: بناء هياكل واضحة في جميع أنحاء البلاد، والتخطيط لحملاتٍ إعلامية، واختيار مرشحين، والتركيز على وضع برنامج سياسي.

ينشأ عن هاتين النقطتَيْن أن فكرة ما بعد الإسلاموية ذاتها قد فَقَدت كثيرًا من جاذبيتها، وبدأ التشكيك في صلاحيتها ونفعِها. لكن لا يجب أن يصرفنا هذا النقد الموجَّه لما بعد الإسلاموية عن رؤيةٍ عميقةٍ مفادها أن الأحزاب الإسلاموية قد تخلَّت تدريجيًّا عن العديد من مطالبها الأساسية، وتصالحت -خاصةً بعد الربيع العربي- مع ضرورة التنازلات ومقتضياتها في بيئةٍ سياسية تعدُّدية. وفي الماضي، ظلَّت المعضلة الأساسية المتعلِّقة بكيفية عمل الأحزاب الإسلاموية في مناخٍ سياسيٍّ منفتحٍ معضلةً نظريةً إلى حدٍّ كبير؛ ولكن بعد انتفاضات عام 2011م، سنحت الفرصة أمام الباحثين وصنَّاع السياسات لاختبار فرضياتهم. فبدلًا من استمرارها في التمسُّك بالمبدأ الأيديولوجي المطلق بأن «الإسلام هو الحل»، اضطُرت الأحزاب الإسلاموية إلى العمل على اكتشاف نمطٍ أكثر براجماتيةً في ممارسة السياسة. وفي حين أن أوليفيه روا ربما كان متسرعًا وقاطعًا في اعتباره المشروع السياسي الإسلاموي كله فاشلًا، فإن الحيوية الإصلاحية التقدُّمية التي اتسمت بها الإسلاموية لما لا يقل عن عقدين، والتي تجسَّدت في التصور الثاني لمفهوم ما بعد الإسلاموية، تُعَدُّ أداةً مفيدةً جدًّا في فهم

(14) M. Willis, 'Morocco's Islamists and the Legislative Elections of 2002: The strange case of the party that did not want to win', Mediterranean Politics, 9(1) (2004), pp. 53–81.

السيرورة التطورية للإسلام السياسي. وبدلًا من أن تكون أداتية أو تقع رهينة لأطروحة «الدمج والاعتدال»[15] التي تصبُّ تركيزها كلَّه على فكرة البراجماتية المشروطة، كانت هناك سيرورة نشطة من المراجعة الأيديولوجية الأساسية في قطاعاتٍ كبيرةٍ من الإسلاموية إخوانية التوجُّه. فعلى سبيل المثال، لا مصادفة في أن تتطور الإصلاحية الإخوانية في الوقت ذاته الذي تلتقط فيه سلفية مسيَّسة بشكلٍ متزايدٍ شعار «الإسلاموية» الأصيلة[16]. ومن ثَمَّ، يُعَدُّ تطور الإصلاحية الإخوانية حوارًا جدليًّا بين الممارسة والتجديد الأيديولوجي، اللذين يؤثِّر بعضهما في بعض بأشكالٍ تعتمد على السياقات القطرية إلى حدٍّ كبير.

التطور الأيديولوجي للنهضة

لقد كان الاعتدال السياسي لدى حزب النهضة التونسي الإسلاموي من الموضوعات التي أثارت جدلًا حادًّا في دوائر الأكاديميين وصنَّاع السياسات منذ تقنين الحزب في مارس من العام 2011م بعد انهيار النظام التسلُّطي[17]. ففي سياق المناقشات التي دارت حول الدور الذي ستلعبه النهضة في التحول الديمقراطي التونسي، سُوِّي بين الاعتدال وبين قبول الآليات الديمقراطية واحترام الحريات الأساسية وقانون الأحوال الشخصية والدعم الرسمي المطلق لتأسيس دولةٍ مدنية حقيقية، وهو ما كان له أهمية محورية في البيئة التونسية. ويرى بعض الباحثين أن الحزب تحت قيادة راشد الغنوشي -وهو بذاته مفكر ومثقف إسلاموي بارز- قد اعتدل إلى حدٍّ جيدٍ بالفعل قبل الانتفاضات العربية، في الوقت الذي كانت إمكانية وصوله إلى السلطة لا تراود إلَّا عددًا قليلًا [من المراقبين][18]. ومن ثَمَّ، رغم بعض التشكُّك الداخلي والدولي، لم يكن مستغربًا أن الحزب أبدى ميلًا قويًّا تجاه التسويات وقبول حلولٍ إجماعية بعيدة عن

(15) للمزيد عن أطروحة الدمج والاعتدال فيما يتعلَّق بالأحزاب الإسلاموية، انظر:

J. Schwedler, 'Islamists in power? Inclusion, moderation, and the Arab uprisings?' Middle East Development Journal, 5(1) (2013), pp. 1–18; J. Schwedler, 'Can Islamists become moderates?' World Politics, 63(2) (2011), pp. 347–376.

(16) انظر على سبيل المثال:

K. al-Anani and M. Malik, 'Pious way to politics: the rise of political Salafism in post- Mubarak Egypt', Digest of Middle East Studies, 22(1) (2013), pp. 57–73.

(17) M. Marks, 'Convince, coerce of compromise? Ennahda's approach to Tunisia's constitution', Analysis paper, Brookings Institution, 2014. Available at: https://brook.gs/2YSebfq

(18) A. Tamimi, Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islam (Oxford: Oxford University Press, 2001);A. Allani, 'The Islamists in Tunisia between confrontation and participation: 1980–2008', Journal of North African Studies, 14(2) (2009), pp. 257–272.

مبادئـه الأيديولوجيـة الإسـلاموية الأصليـة. فالفـترة التـي قضاهـا حـزب النهضـة في الحكومـة والمجلـس الوطنـي التأسـيسي منـذ فـوزه في انتخابـات أكتوبـر مـن عـام 2011م، كانـت فـترةً مثـيرةً للجـدل، وبلغـت أحيانًـا حـدَّ المواجهـة المبـاشرة مـع الحـركات والأحـزاب السياسـية العلمانيـة، لكنـه أدى في النهايـة إلى الإتمـام المُثمـر للمرحلـة الأولى مـن الانتقـال [الديمقراطـي] التونـسي.

ورغـم النجـاح الـذي أحـرزه الحـزب في الانتخابـات، فقـد مـرَّ بسـيرورة صعبـة لاكتسـاب الشرعيـة السياسـية. وكان النجـاح السـياسي للإسـلامويين مُشـكِلًا للغايـة، بالضبـط كـما جـرى نهايـة عـام 1989م عندمـا بـدأت عمليـة انفتـاح سـياسي مؤقتـة تحـت نظـر بـن عـلي، الرئيـس الجديـد سـاعتها. إذ أشـار النجـاح الانتخـابي النسـبي سـاعتها إلى أن الحـزب يمثِّـل قطاعًـا كبـيرًا ومهـمًّا مـن المجتمـع، لكـنَّ أداءه الجيـد في الانتخابـات قـد أخـاف المعسـكر العلـماني والنظـام كليهـما، فـكان مـن المحتـوم غالبًـا وقـوع حملـة قمـع، وهـو مـا جـرى في وقتـه المتوقَّـع بـأن قمعـت الدولـة التسـلُّطية كلَّ أشـكال الإسـلام السـياسي، ثـم وسَّـعت في النهايـة مـن إجراءاتهـا القمعيـة لتشـمل قطاعـات المجتمـع الليبراليـة والعلمانيـة، التـي دعمـت ضمنيًّـا الاغتيـال السـياسي للإسـلامويين[19]. وقـد أثـارت انتخابـات عـام 2011م والقـوة الانتخابيـة لحـزب النهضـة مخـاوفَ مماثلـة، لكـن غيـاب القيـود التسـلُّطية سـمح بممارسـة السياسـة الحزبيـة والعلاقـات بـين الدولـة والمجتمـع في منـاخٍ سـياسيٍّ أكـثر حريـة، وهـو مـا أدى بالطبـع إلى مواجهـاتٍ ولحظـاتِ تـأزُّم، أهمهـا كان بعـد اغتيـال سياسـيَّيْن يسـاريَّيْن بارزَيْـن في عـام 2013م، لكـن أدى في النهايـة إلى دمـج الإسـلامويين في السـاحة السياسـية والمؤسسـات الوطنيـة وإضفـاء الشرعيـة عليهـم[20]. ويمثـل الدسـتور الجديـد -الـذي أُقِـر في ينايـر مـن عـام 2014م- إشـارةً إلى نجـاح المرحلـة الأولى مـن التحـوُّل الديمقراطـي التونـسي، ويرجـع النجـاح في جـزءٍ كبـيرٍ منـه إلى حقيقـة تخـلي النهضـة عـن مبادئهـا الإسـلاموية المركزيـة وقبولهـا اللعبـة الديمقراطيـة الليبراليـة وقواعدهـا. ويعتـبر قـادة الحـزب أن الفـترة بـين أكتوبـر مـن عـام 2011م وصيـف عـام 2013م كانـت الفـترة التـي مـارس فيهـا الحـزب «مسـؤوليته الوطنيـة». فلـم يقتـصر الحـزب عـلى السـماح بسياسـة الائتلافـات وقبـول التنـازل عـن السـلطة باسـم المصلحـة الوطنيـة، للسـماح بتشـكيل حكومـة وحـدة وطنيـة تكنوقراطيـة، بـل قَبِـل أيضًـا بفكـرة الدولـة المدنيـة وإدخـال حريـة المعتقـد في الدسـتور. وإن أضفنـا أن الحـزب لم يشـكِّك في صلاحيـة قانـون الأحـوال الشـخصية الحامـي لحقـوق المـرأة، وقَبِـل بغيـاب الإشـارة إلى الشريعـة في النـص النهـائي للدسـتور، فإنـه يبـدو بجـلاءٍ أنـه لم يبـقَ شيء

(19) لدراسة موسَّعة حول التاريخ السياسي التونسي، انظر:

C. Alexander, Tunisia: Stability and Reform in the Modern Maghreb (London: Routledge, 2010).

(20) N. Marzouki, 'The politics of religious freedom: Nahda's return to history', 30 April 2012. Available at: http://blogs.ssrc.org/tif/2012/04/30/nahdas-return-to-history/

إسلاموي لدى الحزب الإسلاموي. ومن ثَمَّ، قد تصحُّ نقطة أوليفيه روا عن الفشل السياسي والأيديولوجي للإسلاموية في حدود أن ما في تونس اليوم ما هو إلَّا حزب إسلاموي في الاسم لا الممارسة؛ لأنه قد قَبِل -ببساطة- بالمقولات السياسية للديمقراطية الليبرالية. وإن كان المعيار هو الدولة الإسلامية المرفوعة حد المثال في سبعينيات القرن الماضي، فلا شكَّ أن نقطة أوليفيه روا يجب اعتبارها؛ لأنها تشير صادقةً إلى الفقر المعرفي والسذاجة الأيديولوجية القائمة على فهومٍ مستلهَمةٍ من الدين عن بناء الدولة والمؤسسات. وباختصار، ربما كانت المقولات الدينية مفيدةً لبناء مشروعٍ سياسي شعبوي حين المعارضة، لكنها كشفت عن لا جدواها وافتقارها للجاذبية عندما يواجه أي حزب إسلاموي الوقائع الأقسى في الاشتغال السياسي والتسويات اليومية في بيئةٍ تعدُّدية.

لكن سيكون سطحيًّا طرحُنا أن الإسلاموية التي تحملها النهضة التونسية ما هي الآن إلَّا قشرة بلا لُبٍّ، وأن الحزب لا صلة له بالإسلاموية. فتفسيرٌ كهذا سيسدُّ الباب أمام فكرة التطور الأيديولوجي التي يمكنها -إن طُبقت بمعايير وإحالات مناسبة- أن تؤكد إمكانية بقاء درجةٍ من الاتساق الأيديولوجي مع مشروع إسلاموي سابق[21]. فالأيديولوجيات ليست جامدةً، وتتفاعل دومًا مع البيئة السياسية والاجتماعية التي تنشأ وتتجدَّد فيها، مما يشير إلى أن أيَّ التزام عقيدي جامد ما هو إلَّا استثناءٌ في الغالب. وإن اعتبرنا أن [مفهوم] ما بعد الإسلاموية يعني الإصلاح لا الفشل، سنتمكَّن من تأمُّل وتمحيص المواقف والتصريحات الأيديولوجية التي أطلقها بعض أعضاء حزب النهضة حول خياراتهم السياسية المتماسكة والسياق الأيديولوجي التي اتخذوها فيه. إن التجديد هنا يكْمُن في وضع الأيديولوجيا والادعاءات الأيديولوجية وتطورهما في مركز التحليل عند دراسة حركة النهضة الإسلاموية التونسية لتفسير تطورها، بدلًا من الالتزام الكامل بـ [فكرة] تأثير البراجماتية السياسية لأجل الحصول على السلطة أو البقاء فيها. نعم، من الجليِّ أهميةُ التشديد على القيود المؤسسية والسياسية، وكذلك على وسيلية الخيارات والسلوكيات السياسية المحددة التي وسمت أحيانًا الفعل السياسي لحزب النهضة منذ الثورة، لكن هذه الخيارات لم تجر في فضاءٍ أيديولوجيٍّ. نعم، هناك حوار يجري حيثما تؤثر القيود السياسية التي يفرضها الواقع الذي ينشط فيه الحزب في مواقفه الأيديولوجية وتطوره، لكن درجة قبول هذا الواقع هي نتاج نقاش أيديولوجي داخلي، وهذا النقاش بدوره يجعل هذه الخيارات ممكنةً ومقبولةً في سياق صورة الحزب عن ذاته وتمثيله لنفسه بوصفه حزبًا إسلامويًّا.

(21) C. Lussato's interview with Francois Burgat, 'Tunisie: le retarit d'Ennahda n'est pas l'e´chec de l'Islam politique', Le Nouvel Observateur, 29 October 2013. Available at: https://bit.ly/3q3Hqru

ورغم زعم النقاد -خاصةً الائتلاف السلفي الذي أصبح قوةً اجتماعيةً شديدةً في البلاد[22]- أنه لم يتبقَ شيء «إسلاموي» في النهضة إلَّا القليل، فإنه ينشأ عن فحص خطاب قيادة الحزب أن المرجعيات الإسلاموية ما تزال قويةً وعلى حالها. فعلى سبيل المثال، زعم الغنوشي أن التنازل عن النص على الشريعة في الدستور لا يحدِّد درجة «إسلاموية» الحزب؛ لأن مهمة أي حزب إسلاموي اليومَ هي تحقيق مقاصد الشريعة، وهي العدالة والحرية بالأساس، وأن هناك بلدانًا عربية أخرى نصَّت على الشريعة في دساتيرها وتشريعاتها، لكن الإسلام غير مطبَّق فيها؛ إذ لا عدل ولا حرية. وفي نظره، تُعَدُّ تونس اليومَ أقربَ للدولة الإسلامية الحقيقية التي تحقِّق وعد العدالة والحرية، من دول الاستبداد العربية التي يتبدى التزامها الخطابي بالشريعة باطلًا بغيابهما[23].

يسهُل إهمال هذه التصريحات بوصفها ذرائعية ونفعية محضة، وتستهدف استرضاء أعضاء الحزب الذين ما زالوا مرتبطين بمثالٍ إسلاموي جسَّده الحزب لفترةٍ طويلة، ويزعم نقاد الحزب السلفيون أن النهضة قد باعت إسلامويتها بالفعل[24]. لكن هذه التصريحات يمكن ويجب رؤيتها بوصفها النتيجة الفلسفية لسيرورةٍ معقَّدة من المراجعة الأيديولوجية والبحث عن الذات باستخدام مقولاتٍ دينية وعبر مجموعة من العلماء لإضفاء الشرعية على سيرورة التطور. وتؤثر هذه السيرورة -كما ذكرنا أعلاه- في الاشتغال السياسي اليومي وتتأثَّر به. ويثور السؤال إذن حول الكيفية التي تطوّرت بها النهضة أيديولوجيًّا في اتجاه ما يمكن تسميته بالإصلاحية الإسلاموية.

تاريخيًّا، نجد في الحزب الإسلاموي التونسي توجُّهين أيديولوجيَّيْن متعايشين: التوجُّه الإخواني والتوجُّه التونسي. وليس هذان التوجهان فصيلين حزبيَّيْن على النحو المعتاد، لكنهما فهمان مختلفان للطريقة التي يمكن ويجب أن تُسهم بها الإسلاموية في خلق مجتمعٍ إسلاميٍّ جديد، ومختلفان لدرجة أن مصادر الإلهام الفكرية للسلوك السياسي تستند إلى تأويلاتٍ وخطاباتٍ قد يصطدم بعضها ببعض، خاصةً في لحظات الأزمات الجوهرية التي تستلزم اتخاذ قرار شجاع. وتغزو هذه الانقسامات بشكلٍ ما كلَّ الأحزاب الإسلاموية في المنطقة، ومن بينها جماعة الإخوان المسلمين[25]، والجبهة الإسلامية

(22) F. Merone and F. Cavatorta, 'Salafist movement and sheikh-ism in the Tunisian democratic transition', Middle East Law and Governance, 5(2) (2013), pp. 308–330; M. Marks, 'Youth politics and Tunisian Salafism: understanding the Jihadi current', Mediterranean Politics, 18(1) (2013), pp. 104–111.

(23) مناضلو النهضة، حوار مع المؤلفَيْن، تونس، 15 نوفمبر 2012م.

(24) محمد خوجة، رئيس حزب جبهة الإصلاح السلفي التونسي، حوار مع المؤلفَين، تونس، 24 أكتوبر 2012م.

(25) انظر على سبيل المثال:

A. Mura, 'A genealogical inquiry into early Islamism: the discourse of Hasan al-Banna', Journal of Political Ideologies, 17(1) (2012), pp. 61–85.

للإنقاذ في أوائل التسعينيات في الجزائر، بما تحمله هذه الأخيرة من روحٍ قومية جزائرية مُشبعة بممارساتٍ اجتماعية سياسية محلية، مع روحها الأكثر عالميةً ذات الصلة بالجمود الذي اتسم به مشروع الدولة الإسلامية المطلقة[26]. لقد كانت الحركة الإسلاموية في تونس -في مراحلها الأولى- إخوانيةً في الغالب؛ إذ كان أعضاؤها معجبين للغاية بجماعة الإخوان العالمية وعلمائها الكبار[27]. وفي الواقع، كان كل إسلامويي المنطقة في ذلك الوقت مفتونين بأعمال المفكرين الإخوان، وأبرزهم سيد قطب، وإن لم يكن اعتناق الإسلامويين التونسيين لرؤاه اعتناقًا كليًّا أو رسميًّا[28]. ولسيد قطب أهميةٌ مركزيةٌ؛ لأنه أصبح -في محاولته تحديث الإسلاموية- الشخصيةَ الرمزية لما يُمكن تسميته بالعاطفة الإخوانية. لقد شخَّص سيد قطب المجتمع بوصفه مجتمعًا غير عادل، أي مجتمعًا «جاهليًّا» بالتعبير الديني[29]، وعلى الجماعة -في فكره- فرضُ إعادة المجتمع إلى صراط الإسلام القويم. لقد استخدمت حداثةُ قطب لغةَ القرآن المألوفة للغاية لدى المسلمين لأجل تأويل خيبة أمل المسلمين -لا المصريين فحسب- في الدولة العربية ما بعد الكولونيالية. فأصبحت الدولة والنُّخب الحاكمة هم الطاغوت، وانحدر داعموهم من المسلمين إلى مرتبة المرتدين، مما جعل من الجهاد أمرًا حتميًّا لإعادة بناء المجتمع[30]. ثم توسَّع تطبيق تحليل قطب وحلوله المطروحة لعلل المجتمع المصري ليشمل -بشكلٍ أوسع- الدول العربية كلَّها، ومن ثَمَّ أصبح كون المرء إخوانيًّا يعني انتسابه إلى مشروعٍ سياسيٍّ عابرٍ للقوميات بأيديولوجيا عالمية تقوم على فكرة الأمة الإسلامية الواحدة. وفي هذا السياق، تصبح الاختلافات القومية -ومن ثَمَّ كيان الدولة القومية نفسه- مجرَّد منتجاتٍ تاريخية طارئة يمكن ويجب نقضُها في مرحلةٍ ما لصالح مشروعٍ سياسيٍّ سيؤدي في النهاية إلى خلق سلطةٍ سياسيةٍ واحدة، أي دولةٍ إسلامية جامعة تحكم فيها الشريعة. ولا يعني ذلك وجود برنامجٍ سياسيٍّ واضحٍ يقصد تحقيق ما ظلَّ مجرَّد طموحٍ على نحوٍ جليّ، لكنه يشير إلى تطبيقٍ جامدٍ في أصله لمتطلبات الدولة الإسلامية في كل الدول العربية، دون اعتبارٍ للبيئة القومية، لا على المستوى السياسي ولا

(26) انظر على سبيل المثال:

M. Willis, The Islamist Challenge in Algeria: A Political History (New York: New York University Press, 1997); S. Labat, Les Islamistes alge´riens. Entres les urnes et le maquis (Paris: Seuil, 1995).

(27) قابلنا في أثناء عملنا الميداني أعضاءً في الحزب يمكن وصفهم بالحرس القديم. فعلى سبيل المثال، أخبرنا عبد الفتاح مورو (الرجل الثاني في الحزب) أن الحركة تنتظم في إطار جماعة الإخوان المسلمين المصرية وتأثيرها الأيديولوجي. حوار مع المؤلفَين، 7 نوفمبر 2012م.

(28) اعترف صلاح الدين الجورشي، أحد القادة البارزين في الجماعة الإسلامية التونسية الأولى، أنه انجذب للغاية لسيد قطب (حوار مع المؤلفَين، 12 نوفمبر 2012م).

(29) R. Euben, Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

(30) J. Calvert, Sayyid Qutb and the Origins of Rradical Islam (New York: Columbia University Press, 2010).

الاجتماعي، ولا حتى المستوى الديني شديد الأهمية. لكن لا يعني ذلك أنه يمكن القول بأنّ سيد قطب هو كل التوجُّه الإخواني؛ لأن أثر حسن البنا أو حسن الهضيبي في التطور الأيديولوجي للجماعة كان أثرًا جوهريًّا إلى أقصى درجة. فالجهود العلمية التي اضطلع بها الهضيبي لتخفيف حدَّة جذريَّة سيد قطب يمكن الإشارة إليها -على وجه خاص- باعتبارها المحاولات التالية لتحويل الجماعة إلى فاعلٍ سياسي مصري قومي[31]. لكن رغم ذلك، لا يجب التقليل من شأن أثر سيد قطب في المنطقة؛ لأن حسن البنا أيضًا لم يكن متعاطفًا إلى حدٍّ كبيرٍ مع ما يمكن تسميته بالقطرية الضيقة[32]. وعلى أية حال، كانت أفكار سيد قطب بالنسبة إلى العديد من الناشطين الإسلامويين في السبعينيات، هي الأفكار الإخوانية عمومًا، ومن ثَمَّ اعتُمِدت مبادئ هذه الأفكار الأساسية في جميع أنحاء المنطقة، وفي ذلك تونس. لكن المشكلة أن سيرورة الأخونة هذه قد أدت -إلى حدٍّ ما- إلى تهميش تأويلاتٍ أكثر محليةً لما يعنيه أن تكون إسلامويًّا في سياقٍ وطنيٍّ خاص، ولاختيار الفهم الواجب الامتثال له عند استعمال الفروض الدينية في التعبئة السياسية. ففي تونس، كان أبرز الشخصيات في التوجُّه «التونسي» هو أحميدة النيفر، ابن عائلةٍ من «شيوخ الزيتونة» التقليديين، الذي أثار بالفعل السؤال حول الخصوصية التونسية في السبعينيات في نقاشات ثريَّة، وموثَّقة في غالبها[33]. وقد ترك النيفر الحركة الإسلاموية في نهاية الأمر، لكن ظلَّ السؤال يدور حول أي نوعٍ من الإسلاموية يجب أن تلتزم به الحركة، ثم الحزب بعد ذلك. ومع الوقت، أدَّت الضرورات السياسية ورفض قطاعات كبيرة من المجتمع التونسي [للتوجه القطبي] وتأثيرات ثقافية جديدة إلى تحويل الحزب عن توجُّه قطب الإخواني إلى التوجُّه التونسي؛ أي نحو **التونسة**، التي -للمفارقة- عَمِل بورقيبة على بنائها منذ الاستقلال، وهو العدو التقليدي للإسلاموية في تونس. لكن تونسة الإسلامويين تختلف عن تلك النزعة الحداثية القومية التغريبية التي روَّج لها بورقيبة؛ لأن الإسلاموية في قبولها للتعدُّدية والحداثة تستند إلى التراث الديني للبلاد لا إلى ما تعتقده أفكارًا فرنسية مستوردةً. ومن ثَمَّ، ينشأ عن ذلك أنه لا حاجة للاعتماد على نماذج أجنبية للحصول على حداثة فعَّالة، ويمكن تحقيق ذلك لأن بذور هذه الحداثة التعدُّدية -وما تستتبعه حتمًا من نظامٍ سياسي ديمقراطي- بذرها المفكرون الإسلامويون حتى قبل وصول الفرنسيين بـ «مهمتهم التحضيرية». وبمعنًى ما، أصبح تطور خطاب الحزب إلى سردية قومية مشتركة ذات مسحةٍ دينية خفيَّة شرطَ النجاح في توحيد المشهد السياسي القومي. وتقبَّل إسلاميو النهضة فكرة حس الانتماء التونسي لأُمَّة قوميَّة، لا يمكن بسهولةٍ استبدالها بمشروعٍ عابرٍ للقوميات يقوم على فكرة **الأمة الإسلامية** فحسب؛ إذ يجب استيعاب

(31) زولنر، مرجع سبق ذكره في الهامش رقم (2).

(32) X. Ternisien, Les Fre`res Musulmans (Paris: Fayard, 2005).

(33) F. Burgat, L'Islamisme en face (Paris: La De´couverte, 2002).

الهويات المتعدِّدة لدى عوام التونسيين. وباختصار، أدت المراجعات الأيديولوجية الداخلية بالحزب إلى اعتناق ما يمكن تسميته بالإصلاحية التونسية.

وأبرز وجوه الإصلاحية التونسية هو محمد الطاهر بن عاشور، الذي طوَّر علم المقاصد الإسلامي[34]. ويستهدف هذا التخصُّص العلمي تفسير الشريعة الإسلامية بعيدًا عن جمودها المعياري التقليدي وتشديده على الحرفيَّة، نحو فهمٍ أكثر مرونةً تكون فيه المقاصد الإسلامية الأعلى هي المبادئ الحاكمة. والعدالة والحرية هما أهم هذه المقاصد، وهو ما طرحه الغنوشي نفسه في تصريحاته حول إنجازات الحزب في المرحلة الانتقالية بعد بن علي[35]. إن «التعارض» القائم بين التفكير السياسي الإخواني، والآخر التونسي الخصوصي المرتبط بالإنتاج المعرفي في شمال أفريقيا، يبرز بجلاءٍ في الخطاب العام للحزب، الذي يروجه -على سبيل المثال- على صفحاته في وسائل التواصل الاجتماعي[36]. ولا يقتصر هذا التطور الفكري على الغنوشي وحده، بل يدخل في ذلك الإصرار على الأهمية الجوهرية التي تشغلها المقاصد في التراث المغاربي بوصفها ركنًا من أركان تقليدٍ «يقومن» الإسلاموية التونسية، وحسبما يشير برنامج الحزب الأيديولوجي أيضًا[37]. يتلاءم دور رؤى الطاهر بن عاشور حول المقاصد مع أعمال محمد عبده، أشهر العقلانيين في حركة [الإصلاح و] النهضة الإسلامية التاريخية. فقد كان هذا المفكر المصري مهمومًا بثورةٍ عقليةٍ وتجديدٍ ثقافيٍّ للعالم الإسلامي أكثر من خليفته وتلميذه رشيد رضا. حيث رأى عبده أن الحضارة الإسلامية أثبتت تاريخيًّا استعدادها للانفتاح على «الخلط»، وقدرتها على استعمال **العقل**، ووضعَ العقلَ في مقابل التيار السائد من تكييف الحياة الاجتماعية والسياسية مع **النقل** والتكرار السلبي لآراء الفقهاء في حل المشكلات اليومية. ونجد بشكلٍ ما نقدًا صريحًا للتراث الفقهي الذي «خنق» الفكر الإصلاحي الإسلامي، حتى فَقَد قدرته على الإبداع وعانى في البحث عن اجتهاداتٍ جديدةٍ في تطوره التاريخي. وكأن الأمر يمثل بشكلٍ ما عودةً إلى التاريخ الإسلامي وإعادة فتح النقاش الكلامي، عندما كانت العلاقة بين العقل والنقل سؤالًا مركزيًّا في جدلٍ فلسفيٍّ وكلاميٍّ أقدم. ففي رأي سامي إبراهام، أحد المثقفين الإسلامويين التونسيين البارزين، فإننا «نحتاج إلى إعادة فتح

(34) Mohammad al-Tahir ibn Ashour, Treatise on Maqasid al-Sharia, International Institute of Islamic Thought (IIIT), 1st ed., December 5, 2006.

محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (القاهرة وبيروت: دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، 2011م). [المترجم]

(35) وفقًا لعبد المجيد النجار، النائب عن حركة النهضة والمتخصص في المقاصد، حوار مع المؤلفَين، مدينة باردو، 16 أبريل 2014م.

(36) انظر على سبيل المثال موقع الحزب وبالأخص المواد المصوّرة: http://www.ennahdha.tn/

(37) صُوِّت على الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي للحركة في المؤتمر التاسع المنعقد في عام 2012م.

النقاش» لأجل البحث بجديةٍ أكثر عن «إصلاح إسلامي» بطرقٍ تستلهم حركة الإصلاح البروتستانتية الأوروبية[38]. تسمح استعادة الطاهر بن عاشور بهذه الطريقة لحزب النهضة بأن يصبح جزءًا من حوارٍ تاريخيٍّ يجري داخل الإسلاموية وعبر مقولاتٍ دينية، ومن ثَمَّ يشير إلى أن ما بعد الإسلاموية يجب النظر إليها بوصفها تطورًا لا فشلًا. لكن بالطبع نرى بُعْدًا نفعيًّا في عملية إعادة الاكتشاف المعرفية هذه؛ لأنها تُعَدُّ وسيلةً لدعم استراتيجية سياسية يعارضها كثيرٌ من أعضاء الحزب. وكذلك، لا تصدّق قطاعات كبيرة من المجتمع التونسي العلماني أصالة عملية إعادة الاكتشاف هذه، ولا أنها تُحدث فرقًا فيما يرونه محاولةً من النهضة لأسلمة مؤسسات الحكومة والمجتمع. نعم، هناك جزءٌ من الحق في هذا الأمر، والخوف من الخطاب الإسلاموي المراوغ خوفٌ حقيقيٌّ غير مصطنع، لكن يجب الاعتراف أيضًا بأن الخطوات الفعلية التي اتخذتها النهضة منذ سقوط النظام تعضدُ زعم الحزب بأن تحوُّله نحو السياسة التعدُّدية والتزامه بدولةٍ ديمقراطية مدنية هو زعم حقيقيٌّ. فعلى سبيل المثال، صرّح الحزب قبل انتخابات أكتوبر من عام 2011م أنهم سيسعون لتشكيل حكومةٍ ائتلافية بغض النظر عن النتائج، وأنهم لن يسعوا للنص على الشريعة في الدستور، وأنهم أخيرًا لن يطرحوا مرشحًا رئاسيًّا في انتخابات عام 2014م لتجنُّب أي هيمنةٍ ممكنةٍ في المجلس التشريعي إن فازوا بالانتخابات البرلمانية والسلطة التنفيذية، مما قد يشعل مواجهاتٍ مثيرةً للمشاكل مع الحركات السياسية الأخرى والمجتمع الدولي. وصدقوا في كل ذلك.

ومن كل ذلك ينتج أن الاهتمام المتجدد بالطاهر بن عاشور لدى الحركة الإسلاموية في تونس ومركزيته لديها كان له أيضًا آثار مهمَّة على تطوُّر ما يُمكن تسميته بالديمقراطية الإسلامية؛ لأنها تسمح بـ «تطبيق» الشريعة المُلزِمة لكل مسلم، بطريقةٍ فلسفية وأخلاقية بقدر ما تتناغم مع العدالة والحرية، وهما أسمى مقاصد الإسلام. وهذا، لدى الغنوشي، هو أساس قبول الآليات الديمقراطية والحريات الليبرالية بوصفها إسلاميةً في جوهرها. فحرية الإنسان لا تنبثق من حقوقٍ طبيعيةٍ كما في التراث الغربي، بل هي حقوق أنعم عليه بها الوحي[39].

وأخيرًا، هناك مستوًى ما من القوة الرمزية في الاستناد إلى الطاهر بن عاشور إلى حدٍّ ربط عمله بخصوصيةٍ تونسية، تُعَدُّ بدورها جزءًا من خصوصية مغاربية أكبر. فقد أعاد الطاهر تنشيط تراثٍ فكريٍّ نابعٍ من التجربة التاريخية الأندلسية، التي تمثل تجربةً إسلاميةً فريدةً من نوعها. فالشاطبي -أبو المقاصد بمعناها الحديث- كان أندلسيًّا، وابن خلدون -أول مفكر مسلم تكلَّم عن العالم الإسلامي باعتباره سيرورة تاريخية وسوسيولوجية- وُلد في الجزائر ودرس في جامع الزيتونة

(38) حوار مع المؤلفَين، مدينة المرسى، 12 مارس 2013م.

(39) راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993م).

بتونس؛ وأخيرًا وليس آخرًا، تبرز الإشارة لأعمال مالك بن نبي، الذي يعتبره الغنوشي «ابن خلدون العصر الحديث»[40]. ومالك بن نبي هو مفكر جزائري اشتهر في منتصف القرن العشرين بكتاباته عن الاستعمار والإسلام والديمقراطية والتعدُّدية، وفي حين يمكن اعتباره إسلامويًّا، إلا أنه تبنَّى موقفًا إيجابيًّا تجاه الديمقراطية. ولم يكن اهتمامه جوهريًّا بإجراءات الحكم الديمقراطي وآلياته، بل بحقيقة أن الديمقراطية ذهنية وروحٌ قومية يجب بناؤها؛ لأن احترام تعدُّدية المجتمع أمرٌ أصيلٌ في الإسلام. وكذلك كانت معارضته لسيد قطب مركزيةً في شهرته، ومن هنا تمثل إعادة اكتشاف مالك بن نبي الإطارَ الديني الضروري لوضع مسافةٍ معتبرةٍ بين المشروع السياسي لسيد قطب -مشروع الإخوان المسلمين ضمنيًّا- وبين المشروع الذي ترعاه النهضة في تونس. فعلى الرغم من إعجاب مالك بن نبي بموقف سيد قطب الأخلاقي تجاه التسلُّطية ودفاعه عن حقِّه في إعلان آرائه الجذرية عن التغيير السياسي، فقد عارض تفسيره لحالة العالم العربي الحديث معارضةً شديدةً. فالمزيد من الديمقراطية والتعدُّدية -في رأي مالك بن نبي- أَوْلَى من مجرَّد الدعوة لتطبيق الشريعة، وبالفعل جعل تلك الأولى أهمَّ من الثانية. لم تكن رؤى بن نبي ذائعةً بين الإسلامويين في جميع أنحاء العالم العربي، الذين كانوا منشغلين ساعتها عن اتخاذ موقفٍ إيجابيٍّ من الحكم الديمقراطي، في حين أن عمله عن الاستعمار وضده ظل مهمًّا لدى جميعهم. لكن الحوار النقدي اللاذع بين قطب وبن نبي كان مؤثرًا إلى حدٍّ كبيرٍ في الدوائر الثقافية في شمال أفريقيا، وأشار الغنوشي وحزب النهضة بطرقٍ عديدةٍ إلى أعمال بن نبي في طرحهم أن الديمقراطية والتعدُّدية ضروريتان وفعَّالتان في الدفاع عن الإسلام والهوية العربية الإسلامية ودعمهما[41]. وبالطبع يجب النظر إلى أعمال بن نبي في سياقٍ أوسع يُجمع فيه مفكرون آخرون قريبون من التجربة «الأندلسية»، ليدعموا تفرُّد التجربة الإسلاموية التونسية، فتصبح موسومةً بالتسامح مع الهويات المتعدِّدة[42].

وإجمالًا، عندما أثبت التوجُّه الإخواني المستلهِم لسيد قطب أنه جامدٌ وغير نافعٍ للحركة الإسلاموية التونسية، انطلقت سيرورة إعادة اكتشاف لمصادرَ أكثر محليةً للالتزام الأيديولوجي بالإسلاموية. وعندما تبدأ هذه السيرورة، يتغيَّر مشروع الإسلاموية حتمًا ويكتسب المرونة اللازمة لتسويغ وتصحيح خياراتٍ سياسية كانت لتصبح مثيرةً لإشكالياتٍ أكبر بكثيرٍ لو كانت في سياقٍ إخواني. وبتعبير النائبة البارزة عن حزب النهضة، سلمى صرصوط، فإن القيادة فسَّرت الموافقةَ على الدستور وفقًا لتطبيق مقاصد الشريعة، وقالت إن فرصة إثارة نقاش داخل الحزب حول

(40) عزام التميمي، مرجع سبق ذكره في الهامش رقم (18).

(41) انظر على سبيل المثال تلخيصًا لهذا الحوار النقدي اللاذع في الرابط التالي: https://bit.ly/3aHkrfz

(42) انظر لأعمال بن نبي:

M. Bennabi, Vocation de l'Islam (Beirut: Dar al-Bouraq, 2006).

كيف يكون [الحزب] إسلاميًّا في هذه الأيام تتضمَّن توجهًا أيديولوجيًّا جديدًا[43]. ويعني ذلك أن قرار الموافقة على الدستور لم يكن قرارًا براجماتيًّا حَكَمته قيودٌ خارجية، بل نشأ عن تفاعلٍ طويل الأمد مع الأسس الأيديولوجية لإسلاموية متجدِّدة، اختلطت بعمقٍ مع إشاراتٍ إلى خصوصية **التونسة**، وإلى التراث الفكري المغاربي بدرجةٍ أقلَّ. ومن ذلك يجب ألَّا يستغرب أيُّ مراقب خارجي للحزب الإسلامي بعد الآن من اكتشافه أن النهضويين متوافقون إلى حدٍّ معتدلٍ مع تراث بورقيبة الحداثي، الذي قام على إحياءٍ مماثلٍ لمصادر أصيلة لإضفاء الشرعية على مشروعه القوموي العلماني، ولا يصبح بورقيبة -في هذا الإطار الأيديولوجي- مُنشئ الحداثة والإصلاحية التونسية التي سمَّاها بالتونسة، بل مجرَّد مؤولها العلماني[44]. ومن الممكن -بل ومن الضروري- أن تنشأ تأويلاتٌ أصلح، وخاصةً إن كانت أكثر تعدُّدية وديمقراطية، ومنسجمةً مع ما يريده عوام التونسيين.

ما بعد تجربة النهضة

تجسد تجربة التطور الأيديولوجي لحزب النهضة التونسي نموذجًا لإسلام سياسي لم يفشل، بل على العكس، أثبت ثراءَ مقولات المصادر الدينية وتأويلاتها التي يمكن بعثُها والنقاش حولها لتنفيذ مشروعٍ سياسيٍّ ما زالت نسبته إلى الإسلام ممكنةً. ولا يجب أن نكون داعمين للمحافَظة الاجتماعية أو الليبرالية الاقتصادية التي ينادي بها الحزب كي نعترف بما بذله من جهدٍ دائمٍ للالتزام الصادق بإنشاء دولةٍ إسلامية، مع قبوله التعدُّدية الاجتماعية والسياسية التي اتسمت بها تونس على الدوام. وفي النقاش الواسع الدائر حول أطروحة ما بعد الإسلاموية، يمكن لحالة حزب النهضة أن تُجلِّي بعض اتجاهاتٍ ومنعطفاتٍ أوسع للإسلام السياسي، ما تزال تمثل مقولةً نافعةً لوصف وتحليل ظاهرة المشاركة السياسية عبر مرجعيات دينية.

لقد كان لإعادة النظر في السياسات الإسلاموية لدى الأحزاب الإسلاموية الأساسية أثرٌ كبيرٌ في أيديولوجيتها وفي المرونة التي تعاملت بها مع وقائع داخلية مختلفة، ورفعت من قوة الفكرة التي تقضي بأنه من الممكن -بل والواجب- ممارسة السياسة عبر مقولاتٍ دينية. وزادت هذه القوة المتجدِّدة أيضًا بفعل إعادة تموضع الأحزاب الإسلاموية وتحولها إلى مصادر فكرية دينية مختلفة. ومن ذلك ينشأ أن هذا التطور الأيديولوجي فتح مساحةً كبيرةً أمام «مبادرين» سياسيين دخلوا الساحة عبر الزعم بأنهم الممثلون الحقيقيون للإسلاموية. ففي الوقت الذي أبدت فيه الأحزاب الإسلاموية إخوانية الاستلهام مرونةً أيديولوجيةً كافيةً

(43) حوار مع المؤلفَين، مدينة حمام الأنف، 4 أبريل 2014م.

(44) بن عيسى الدمني: عضو قديم في النهضة، حوار مع المؤلفَين، مدينة رأس الجبل، 11 يوليو 2013م.

للتكيف مع الظروف السياسية المتغيرة، برزت السلفية بوصفها بديلًا أيديولوجيًّا قويًّا، ومن ثَمَّ ما زال لمقولة الإسلاموية أهمية معتبرة. ويمكننا القول على وجه الخصوص إن التطور الأيديولوجي للإسلامويين قد أثار معارضةً حادةً في الدوائر الإسلاموية لدرجة أن هذا التطور فُسِّر -للمفارقة- بكونه فشلًا، أو أسوأ من ذلك، بكونه خيانةً لغايات الإسلاموية الأولى، وهي بناء دولةٍ إسلامية وتطبيق الشريعة. وفي حين أن حزب النهضة ما زال يزعم أنه حزب إسلاميٌّ يمكنه تحقيق المشروع الإسلامي عبر الالتزام بنظامٍ سياسيٍّ يعزز الحرية والعدالة، برز فاعلون آخرون -أبرزهم الأحزاب والحركات السلفية- على الساحة يزعمون أن «الحرية» و«العدالة» اللتين تستعملهما النهضة ما هما إلَّا صور زائفة. وبالطبع، لا تقتصر هذه المواجهة على النهضة وتونس، بل هي ظاهرة منتشرة يمكن رؤيتها في مصر واليمن وليبيا وسوريا. فعلى سبيل المثال، مثّل تشكيلُ حزب النور السلفي في مصر تحديًا للصدارة السياسية والأيديولوجية للإخوان المسلمين، وفي اليمن برز في الساحة السياسية حزبُ اتحاد الرشاد، وهو حزب سلفي، لا ليواجه الأحزاب العلمانية وحدها، بل حزب الإصلاح إخواني الاستلهام أيضًا. لكن المثير ملاحظته هنا هو أن المواجهة هذه المرة لا تنبع من النزاع التقليدي بين الإسلامويين والسلفيين حول مفهوم الحزبية أو تقسيم المجتمع عبر السياسة الحزبية. فسابقًا، كان السلفيون معارضين شديدين للإخوان المسلمين بسبب قرارهم دخول المعترك السياسي على حساب أمور عقديَّة مهمَّة، وما زال ذلك صحيحًا في بعض السياقات؛ إذ يرفض سلفيون الاندماج في النظام السياسي والمشاركة في لعبة السياسة الحزبية المؤسسية. ولكنْ هناك تسييس متزايد للسلفية، وهو تطور مثير، وبروز عددٍ من الأحزاب والحركات السلفية على الساحة تزعم أن لها تمثيلًا سياسيًّا. وينتقل ذلك بالمواجهة مع الأحزاب إخوانية الاستلهام من الجدل العقدي إلى المستوى السياسي الذي لم يعتده السلفيون.

يثبت التسيُّس الأوَّلي للسلفية[45] أهمية الأيديولوجية وراهنية مفهوم ما بعد الإسلاموية بوصفه مقولةً تحليليةً لتطور الإسلام السياسي وتغيراته الداخلية. فالأحزاب السلفية عندما تدخل المعترك السياسي، لا تدخل على أساسٍ عقديٍّ، بل على أساسٍ سياسيٍّ وأيديولوجيٍّ. ومن الناحية الأيديولوجية، يدور الاختلاف الأساسي بين الأحزاب السلفية والأحزاب الإسلاموية حول تصور الدولة الإسلامية. فوفقًا للرؤية الإسلامية التقليدية، يجب إجبار الدولة على تطبيق قواعد وتشريعات على المجتمع مستلهمةٍ من الدين، باسم الدفاع عن الأمة، ونجد أيضًا مثالَ تجاوز كيان الدولة القومية

(45) R. Meijer, 'Conclusion', in F. Cavatorta and F. Merone (Eds) Salafism after the Arab Awakening: Contending with People's Power (London: Hurst, 2015).

لصالح المشروع السياسي العابر للقوميات، أي أن يخضع كل المسلمين لسلطةٍ سياسيةٍ واحدةٍ تستمدُّ شرعيتَها من الدين. وبدوره، يجب أن يصبح هذا النظامُ السياسي الضامنَ لتطبيق الشريعة، التي يمكن لكل المسلمين أن يحيوا في كنفها مؤمنين حقًّا. ومن ثَمَّ، هناك تعارض مع المتطلبات الحالية للعيش في دولةٍ ليبرالية حديثة. لقد تمكَّنت الأحزاب الإسلاموية -كحزب النهضة- من تجاوز هذه الرؤية التقليدية، لا عبر الالتزام بالمعايير الديمقراطية الليبرالية وبحقوق الإنسان بوصفها حقوقًا طبيعية، بل بإحداث تطورٍ أيديولوجيٍّ يسمح لهم بالحديث عن المواطنة والحرية والديمقراطية في إطارٍ إسلاميّ. فتطبيق الشريعة يصبح سببًا للمشاكل، لا لكونه معارضًا لليبرالية، بل لأنه -من منطلقٍ دينيٍّ- لا يحقق مقاصد الإسلام العليا، أي العدالة والحرية للجميع.

ويبرزُ التسييس الأولي للسلفيين -بوصفهم الإسلامويين التقليديين الجدد- كيفَ أن مقولة ما بعد الإسلاموية -بوصفها تطورًا أيديولوجيًّا- مقولةٌ مهمَّة وضروريَّة؛ لأن كل أنواع التيارات المختلفة «تنقل» وتحوّل أركانها الأيديولوجية استجابةً للصحوة العربية. وفي هذا السياق، من المثير للاهتمام فحص عالم الإسلاموية الواسع بوصفه خطًّا مُتصلًا يقع فيه السلفيون المسيّسون على حافة الرؤية السياسية التقليدية للدولة الإسلامية، وتقع أحزاب كالنهضة على أقصى طرف التطور الأيديولوجي في سعي نحو التوفيق بين الديمقراطية الليبرالية والإسلاموية، وتقع أحزابٌ كجماعة الإخوان المسلمين المصرية عالقةً في مكانٍ ما في المنتصف، يجذبها من ناحية السعي نحو اعتناق الديمقراطية التعدُّدية، ومن ناحية أخرى السعي نحو تجديد الالتزام بالدولة الإسلامية التقليدية والشريعة اللازمة لها.

خاتمة

إنه من المُعيق إلى حدٍّ ما الحديث مرةً أخرى عن فشل الإسلاموية أو نهايتها. فإزاحة الإخوان المسلمين من السلطة في مصر بانقلاب عسكري لا يعني أن الإسلاموية في مصر قوة واهنة. وفي المقابل، لا يجب تفسير التطور الأيديولوجي لحزب النهضة التونسي ودعمه لوثيقةٍ دستوريةٍ لا تتضمَّن نصًّا على الشريعة ولا تدفع في اتجاه بناء دولةٍ إسلامية تقليدية، بوصفه استسلامًا حتميًّا للديمقراطية الليبرالية. فما يُستنبط من هاتين التجربتين أن المرجعيات الدينية -مع تفاوت نظر الفاعلين السياسيين فيها- لا تزال مركزيةً في السياسة العربية.

يشير أحد جوانب فكرة ما بعد الإسلاموية إلى أن هذه المرجعيات الدينية إمَّا لا طائل من وارئها، وإمَّا أنها تنحرف عن معناها الحقيقي لتصبح غير ذات صلة بالسياسة، لكنْ هناك جانب آخر يلمح إلى إمكانية التطور الأيديولوجي والقدرة عليه، وهذا الجانب الثاني هو الذي برز بقوة عند إعادة النظر في السياسة الإسلاموية. وبالتحليل العميق لحالة حزب

النهضة، برز بقوة أن النقاشات الأيديولوجية التي جرت داخل الحزب أسهمت في تشكيل ردود الفعل السياسية على تحديات المرحلة الانتقالية التونسية. وفي الواقع، أبدت النهضة درجةً عاليةً من المرونة والبراجماتية، لدرجة أن البعض اعتبر أن الحزب لم يعُد إسلامويًّا، ومن أبرزهم الناشطون والباحثون السلفيون. لكن بالتحليل العميق، يثبتُ عدم دقَّة هذا التفسير؛ إذ إن النقاش الأيديولوجي هو ما سمح للحزب بالتكيف مع الظروف المتغيرة والبقاء إسلاميًّا إلى حدٍّ معقول. ومن ثَمَّ، ربما لا تكون رؤية راشد الغنوشي، التي تقضي بأن تونس الآن دولةٌ إسلاميةٌ لأنها تحقق الحرية والعدالة -وهما مقاصد الإسلام الاجتماعية الأساسية- مجرَّد وسيلة خطابية لإقناع مَن يشعر من أتباع الحزب بأنه تنازل عن النضال الحقيقي لأجل تأسيس دولةٍ إسلامية، بل يمكن تفسيره بوصفه نتاجًا لتطورٍ مهمٍّ جرى في أثناء إعادة النظر في المقولات الدينية، وقام على تراثٍ صلبٍ وقديمٍ من المشاركة السياسية الإسلاموية، مع تركيزٍ خاصٍّ على الفكر المغاربي.

إن إعادة اكتشاف فكرٍ كهذا مع تراثٍ «أندلسي» لهو أمرٌ مهمٌّ في سياق التجربة التونسية التي يُنظر إليها بوصفها نموذجًا للإلهام فيما يتعلَّق بالاندماج الناجح لحزبٍ إسلامويٍّ في نظامٍ سياسيٍّ تعدُّدي. فوفقًا لستيفن هايدمان، فإن الراجح أن التجربة التونسية هي حالة التحوُّل الديمقراطي الناجحة الوحيدة بعد الصحوة العربية[46]، ويرجع ذلك في رأي ستيبان إلى «التسامح المزدوج» بين الإسلامويين والعلمانيين[47]. وهذا هو السبب الذي دفع فاعلين سياسيين في أنحاء المنطقة إلى اعتبار تونس نموذجًا يُستلهم في حل المأزق السياسي الذي يعاني منه العالم العربي المأزوم. ولا يصدق ذلك فحسب في حالة النواحي العملية للتحول التونسي كتشكيل جمعيةٍ تأسيسية أو ميثاق وطني لحل الأزمة التي عصفت بالبلاد في أواخر عام 2013م، بل يمتدُّ ليشمل التطور الأيديولوجي لحزب النهضة، والسبب أن دمج أي حزب إسلامي يمثل اليوم -كما كان في الماضي- أكبر تحدٍّ أمام أي نظامٍ سياسيٍّ تعدُّدي مستقر. وفيما يتعلَّق بذلك، قد يكون من المثير الإشارة إلى أنه منذ بروز الإسلام السياسي الحديث على الساحة، اتجهت كلُّ البحوث الأكثر اتصالًا بموضوع العلاقة بين الدين والسياسة للانتقال من المشرق إلى المغرب. لكن التركيز على التجربة التونسية قد يؤدي إلى عكس الاتجاه، بما يسمح للفكر المغاربي -لدى الجزائري مالك بن نبي والتونسي الطاهر بن عاشور والمغربي عبد السلام ياسين- أخيرًا بممارسة تأثيرٍ قويٍّ على بقية العالم العربي. فالأيديولوجيا والتطورات الأيديولوجية تمثل جانبًا مهمًّا في الكيفية

(46) S. Heydemann, 'Syria and the future of authoritarianism', Journal of Democracy, 24(4) (2013), pp. 59–73.

(47) A. Stepan, 'Tunisia's transition and the twin tolerations', Journal of Democracy, 23(2) (2012), pp. 89–103.

التـي تنظـر بهـا الأحـزاب السياسـية والحـركات الاجتماعيـة لدورهـا في المجتمـع وفي النظـام السـياسي الـذي تنتمـي إليـه. وفي هـذه المرحلـة الحرجـة مـن تاريـخ العـالم العـربي، يصبـح المغـرب العـربي هـو مصـدر الابتـكارات التـي تبـدو ناجحـةً في الجمـع بـين الإسـلاموية وبـين دولـةٍ قوميـة حديثـة مـا بعـد كولونياليـة وتعدُّديـة بحـقّ.

شكر وتقدير

يشـكر المؤلفـان المحكمـين المجهولـين عـلى تعليقاتهـما التـي حسَّـنت المقالـة، ويعـبران عـن امتنانهـما لمؤسسـة جـيردا هينـكل Gerda Henkel لتمويـل هـذا البحـث في إطـار برنامـج «مـن التهويـل إلى التهويـن: منعطـف الإسـلام السـياسي في خمـس دول مـن الـشرق الأوسـط وشـمال أفريقيـا».

جميع الحقوق محفوظة © 2021

All rights reserved © 2021