



علاقة الحركات الإسلامية مع الأنظمة السياسية، الحالة التونسية، ١٩٨١ – ١٩٩١

عبد الحكيم أبو اللوز^(*)

باحث في علم السياسة - المغرب.

مقدمة

تندرج هذه المساهمة في إطار إغناء النقاش حول تجربة الحركات الإسلامية سواء من حيث السلوك السياسي، أو من حيث التنظير الفكري. وقد قمنا باختيار القطر التونسي، كمجال للدراسة، لاعتبارات موضوعية وعلمية. فمن ناحية، يتبين أن التيار الإسلامي التونسي دخل المجال السياسي بشكل مبكر، فأقدميته بالنسبة إلى نظرائه في المغرب العربي تماثل أقدمية التيارات المصرية بالنسبة إلى الحركات الإسلامية في البلدان العربية ككل. ومن ناحية أخرى، يرى دارسو هذا التيار بأنه مثل حالة نموذجية في الفترة ما بين ١٩٨١ و ١٩٩١، لكونه كان سباقاً إلى تجاوز العديد من المراحل التي كانت التيارات الأخرى تجهلها إلى عهد قريب، بل إنه تيار غير مسبوق من حيث الطفرة التي حققها على مستوى الممارسة السياسية والخطاب الفكري الذي أبان عن فاعلية كبيرة في التكيف مع الحقائق المحلية^(١). لذلك فإن مهمة هذه الدراسة هي تتبع مظاهر هذا التميز من خلال تقييم العلاقات التي جمعت الحركة الإسلامية، متمثلة في حركة النهضة والنظام السياسي التونسي.

فقد كان عقد السبعينيات مرحلة استغرقتها عملية البناء الداخلي للحركة الإسلامية بتونس سواء على الصعيد التنظيمي – من خلال التفاعلات التي شهدتها بُناها الداخلية وعمليات الانشقاق والتحالف التي جرت بين مختلف مكوناتها الفكرية – ، أو على صعيد الخطاب الفكري والسياسي – من خلال تفاعل الأفكار داخل الحركة – ، الشيء الذي ساعدها على بناء خطاب متميز وشديد التأثير بالظروف المحلية.

أما في مرحلة الثمانينيات، فقد أرادت الحركة ولوج المجال السياسي، فعلاوة على

aboullouz41@yahoo.fr.

(*) البريد الإلكتروني:

(١) فرانسوا بورجا، الإسلام السياسي: صوت الجنوب، ترجمة لورين زكري؛ مراجعة وتقديم نصر حامد أبو زيد (الدار البيضاء: النجاح الجديدة، ١٩٩٤)، ص ١٥٧-٢٤٥.

استفادتها من ظروف التقاطب الحاد بين النظام السياسي والاتحاد العام التونسي للشغل، فإن التفاعلات المتلاحقة للنسق السياسي في هذه المرحلة، ستدفع خطاب الحركة إلى إبداء مزيد من الرغبة في الانفتاح على المجال السياسي والتوافق مع مكوناته، خصوصاً أمام ما أبداه النظام من مبادرات عديدة ومؤشرات على بداية انفراج سياسي تخفف من حدة مركزيته وسلطويته.

ففي محاولتنا لكشف وتحليل الأشكال التي استقبل بها الخطاب الإسلامي مبادرات النظام المتكررة إلى فتح باب المشاركة السياسية، التي عرفتها الفترة الممتدة من ١٩٨١ إلى ١٩٩١، وموقفه من المصير الذي انتهت إليه هذه المبادرات، سيكون الإشكال الذي سيغفلنا هو معرفة ما إذا كانت استراتيجية التوافق التي عبّر عنها الخطاب في هذه المرحلة مجرد مناورة من أجل تجنيد الرأي العام لكسب الاعتراف القانوني بالحركة كحزب سياسي، تمهيداً لتحقيق غايتها الكبرى (إقامة الدولة الإسلامية)، أم كان اختياراً مبدئياً يهدف بالفعل إلى إقرار مصالح وطنية شاملة، والمساهمة في إنجاح محاولات الانتقال الديمقراطي في عقد الثمانينيات؟

ففي سعيه إلى التخفيف من مركزيته واحتكاره السلطة، كان النظام التونسي طيلة عقد الثمانينيات يعلن عن رغباته المتكررة في فتح باب التعددية السياسية والسماح بتشكيل أحزاب منافسة للحزب الحاكم.

وهكذا يمكن تقسيم مسلسل الانفراجات التي عرفها هذا العقد إلى ثلاث مراحل، امتدت المرحلة الأولى منها من ١٩٨١ إلى ١٩٨٤، فيما شملت المرحلة الثانية الفترة الفاصلة بين ١٩٨٤ و ١٩٨٧، حيث ساهم التغيير الذي حدث على مستوى السلطة في بداية فترة انفراج ثالثة امتدت إلى غاية ١٩٩١.

المرحلة الأولى، ١٩٨١ - ١٩٨٤

طبقاً لتوصيات المؤتمر الطارئ للحزب الدستوري الليبرالي المنعقد في ١٠ نيسان/ أبريل ١٩٨١، أعلن بورقيبة عن عدم معارضته إنشاء أحزاب سياسية، رابطاً السماح للهيئات السياسية بالعمل القانوني بعدة شروط، أهمها أن تعلن صراحة عن نبذها للجمود والتعصب المذهبي والديني، ثم عدم التبعية، أيديولوجياً أو مادياً، لأية جهة أجنبية.

ومباشرة بعد هذا الإعلان، بدأت الحركة الإسلامية تهين نفسها للدخول إلى المعترك السياسي، بإصدار مجموعة من البيانات تعلن فيها عن مجموعة من الإجراءات الهادفة إلى تكييف الحركة مع شروط النظام، وإعلان قبولها قواعد اللعب المحددة من طرفه.

يتضح من خلال الموضوعات التي اهتمت بها بيانات الحركة أن خطاب الحركة كان في مجمله عبارة عن ردود تجاه مبادرة السلطة، واستجابة لشروطها الخاصة بفتح باب التعددية السياسية. ففي مقابل شرط نبذ العنف، جاء الخطاب مخصصاً حيزاً هاماً لهذه النقطة، وكان أبرز ما جاء في هذا الاتجاه، هو ما نص عليه البيان التأسيسي للحركة من أن

هذه الأخيرة «ترفض العنف كأداة للتغيير»^(٢)، وتنادي بالمقابل بـ «تركيز الصراع على أسس شورية تكون هي الأسلوب الحاسم في مجالات الفكر والثقافة والسياسة»^(٣).

بالموازاة مع ذلك، اهتمت مواقف الغنوشي كثيراً بموضوع العنف وموقف الحركة الإسلامية منه. ففي تفسيره معنى الجهاد، اعتبر الغنوشي أنه «لا يزيد عن مجموعة من الأعمال السلمية التي يقوم بها الدعاة من أجل تحقيق الإسلام في أنفسهم، وتربية الجماهير بحقائقه وتنفيرهم من ألوان الظلم والاستغلال، وتجميع صفوف المؤمنين وتربيتهم على التحرر عن طريق عبادة الله وحده. وليس من عمل الدعاة هنا إقامة الحدود، وحمل الناس على قوانين الإسلام...»^(٤).

فالتناقض بين المنهج الحركي الذي يؤمن به الاتجاه الإسلامي والعنف، حسب الغنوشي، ليس «تناقضاً ظرفياً ومصلحياً فحسب، بل هو تناقض مبدئي، فضلاً عن مردوده السيئ على الحركة، وتوفره الفرصة لأعدائها لتلويث المناخ السياسي والاجتماعي المهيأ لطرح مقولاتها ومبادئها في محاولة لإجهاض تطلعات الجماهير»^(٥).

وانسجاماً مع شرط عدم التعصب الديني، جاءت بيانات الحركة مركزة على الطبيعة الحزبية للتنظيم، ومن أهم تأكيدات ذلك ما جاء في البيان التأسيسي من أن «الحركة لا تقدم نفسها ناطقاً رسمياً باسم الإسلام في تونس.. فهي مع إقرارها بحق جميع التونسيين في التعامل الصادق والمسؤول مع الدين، ترى من حقها تبني تصور للإسلام يكون من الشمول بحيث يشكل الأرضية العقائدية التي ينبثق منها مختلف الرؤى الفكرية والاختيارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تحدد هوية الحركة، وتضبط توجهاتها الاستراتيجية ومواجهتها الظرفية»^(٦).

فمن مظاهر اهتمام الخطاب بتأكيد الطبيعة السياسية وليس الدينية للحركة، أن المهام المحددة في البيان التأسيسي ومسائل تنفيذ هذه المهام جاءت معبراً عنها في صيغ تجعل الحركة مجرد مساهم في عملية النهوض بالمكونات الحضارية للأمة التونسية، التي تتطلب في نظر الحركة القيام بـ:

– بعث الشخصية الإسلامية لتونس ووضع حد لحالة التبعية والاغتراب.

– تجديد الفكر الإسلامي في ضوء أصول الإسلام الثابتة وتنقيته من رواسب عصور الانحطاط.

– المساهمة في الكيان السياسي والحضاري للإسلام.

(٢) انظر: البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الإسلامي.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) راشد الغنوشي، «الإسلام والعنف»، الإصلاح، ١٩٨٨/٥/٢٠، نقلاً عن: المستقبل (تونس) (آذار/مارس ١٩٨١).

(٥) المصدر نفسه.

(٦) انظر: البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الإسلامي.

– إعادة الحياة إلى المسجد كمركز للعبادة والتعبئة الجماهيرية.

– تنشيط الحركة الثقافية.

– دعم العمل النقابي.

– بلورة الصورة المعاصرة لنظام الحكم الإسلامي...^(٧)

فالملاحظ من خلال هذه الصيغ التي تحدد الحركة فيها دورها في إنجاز هذه المهام (دعم – تنشيط – مساهمة..)، أنها حريصة على أن تقدم نفسها كطرف مشارك في تحقيقها، خصوصاً أن العديد منها كان يتصل بمسائل دينية يمكن تكييفها في إطار المسائل التي اشترط النظام عدم التعصب المذهبي والديني بصدها.

فمن خلال الإشارات العديدة التي احتوتها بيانات الحركة، على الخصوص بيانها التأسيسي، اعترفت الحركة بتعددية الإسلام المعيش^(٨)، وأبقت الباب مفتوحاً في وجه كل طرف يريد أن يساهم في إنجاز المهام الكبرى التي نص عليها (الإسلام)، وإن كانت له نظرة مختلفة بصدد هذه المهام.

وعلى الرغم من تأكيد الحركة طبيعتها الحزبية وعدم احتكار الإسلام، فإن النقاش السياسي الذي دار في هذه المرحلة يبين أن الإسلاميين قد أدخلوا فعلاً البعد الإسلامي في الحوار السياسي، ذلك أن بيانات الحركة وكتابات قياداتها كانت الوحيدة التي جاءت مركزة على إعادة الاعتبار إلى الهوية الإسلامية لتونس وبعث الكيان الحضاري للأمة، في حين غابت هذه الموضوعات عن خطابات باقي الفاعلين السياسيين^(٩).

فإذا كانت الدولة قد استمرت في الإحالة على مرجعيتها الأصلية، أي على مشروعها التحديثي بحلقاته الأساسية (المركزية – العقلانية – العلمنة)، مع محاولة إدخال إصلاحات سياسية – في اتجاه التخفيف من احتكار الحزب الحاكم للسلطة والسماح للهيئات السياسية بالمشاركة في الهيئات التمثيلية –، فإن الأحزاب السياسية الأخرى كانت على العموم تابعة للنظام تنظيمياً أو أيديولوجياً.

فقد استمر حزب الحركة الشعبية في مناداته بتدخل الدولة من أجل تحقيق العدالة الاجتماعية، عن طريق خطاب شعبي (Populiste) هدفه إقناع الجماهير دون الاستناد إلى أي تحليل واقعي.

وعلى الرغم من خروجها من رحم الحزب الحاكم، فإن حركة الديمقراطيين

(٧) المصدر نفسه.

(٨) A. Zghal, «Islam les janissaires et le desteur», dans: Michel Camau [et al.], *Tunisie au présent: Une Modernité au dessus de tout soupçon?*, connaissance du monde arabe (Paris: Edition du centre national de la recherche scientifique (CNRS), 1987), p. 382.

(٩) Michel Camau, *La Tunisie*, que sais-je?; 318 (Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 1989), p. 115.

الاشتراكيين والرابطة التونسية لحقوق الإنسان لم تحسما أبداً التوافق مع منظومة القيم والمعايير التي يتبناها الحزب الدستوري، فالحزبان يؤمنان – شأن بورقيبة – بعلمنة المجتمع وتكوين مجتمع صناعي متطور، ولكنهما يطالبان – وهذه هي نقطة اختلافهما – بمبدأ انتقالية المجتمع المدني وإرساء التعددية السياسية، ثم السماح بالوجود الشرعي للمجموعات^(١٠).

أما بالنسبة إلى الاتحاد العام التونسي للشغل، فقد أنهكت قواه بفعل المواجهات الحادة مع الحزب الحاكم في نهاية السبعينيات، حيث استعملت السلطة كل الوسائل، من طرد واعتقال تعسفي وقمع، حتى نجحت في النهاية في إحداث انشقاق في صفوف قيادته عملت على إثره على تكوين قيادة موالية لها، تجلت تبعيتها الواضحة في تحالفها مع النظام بمناسبة الانتخابات التي جرت في أول تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨١^(١١).

فبالنظر إلى تشكيلات المجال السياسي بتونس، اتضح عدم وجود قوة سياسية قادرة على منافسة السلطة أيديولوجياً وتنظيمياً، ذلك أن العلاقات التي كانت تربط مختلف الأحزاب بالحزب الحاكم شككت – وما تزال – في إمكانية تصنيفها في إطار معارضة سياسية منظمة ومهيكلية بطريقة موازية للسلطة، ذات برنامج مغاير للخطاب الرسمي، بحيث لم تتمكن من كسب هوية مستقلة وإشعاع قاعدي^(١٢)، في حين كان الأمر مختلفاً مع حركة الاتجاه الإسلامي، حيث أن خطابها كان متميزاً مقارنة بالنظام أو بالتشكيلات السياسية الأخرى بفعل اهتمامه الكبير بمفهوم الهوية وتحديد المعايير لمفهوم الثقافة، حيث اعتبر الإسلاميون أنه لا يمكن مجابهة مشاكل المجتمع للتجرد من التراث الحضاري والثقافي والديني، كما لا يمكن حل أزمة المشاركة بمجرد إبداء الرغبة في الانفتاح السياسي، وبعيداً عن تأكيد الهوية في وجه الغزو الثقافي^(١٣).

وعلى عكس خطابات الأحزاب المعارضة، لم يكن خطاب الحركة الإسلامية وليد لحظة الإعلان عن فتح باب التعددية، بل حمل معه تجربة عقد من الزمن تميزت – في مرحلة أولى – بالانحصار في المساجد والدور الثقافية، و – في مرحلة ثانية – بالمشاركة في الصراع السياسي والتوسع في الجامعات والنقابات، مما مكّن الحركة من اكتساب قاعدة اجتماعية وتطوير خطابها الفكري في اتجاه امتلاك التنظيم والمفاهيم الحديثة التي كانت من احتكار اليسار^(١٤)، فصارت انتقاداتها للنظام في بداية الثمانينيات غير مقتصرة على إثارة قضية

(١٠) محمد عبد الباقي الهرماسي، *المجتمع والدولة في المغرب العربي*، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ١١٣.

(١١) K. Zamiti, «La Question syndicale, contradiction sociale et manipulation politique,» dans: Camau [et al.], *Tunisie au présent: Une Modernité au dessus de tout soupçon?*, p. 255.

(١٢) محمد العايدي، «دور رئيس الدولة في حل الأزمات السياسية،» (رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، كلية الحقوق، مراكش، ١٩٩٦)، ص ١١٧.

(١٣) الهرماسي، *المجتمع والدولة في المغرب العربي*، ص ١١٤.

(١٤) A. Hermassi, «L'Etat Tunisien et le mouvement islamiste,» dans: *L'Annuaire de l'Afrique Nord* (Paris: Edition du centre national de la recherche scientifique (CNRS), 1989), p. 297.

عدم انسجام توجهاته مع مقتضيات الأخلاق الإسلامية، ومن ثم مطالبته بإعادة الاعتبار إلى الإسلام كمكوّن أساسي للشخصية التونسية، بل أصبح ينتقده انطلاقاً من داخل مشروعه التحديثي نفسه، أي على خلفية تنكره لمبادئه وأهدافه العامة وغايته في إقامة مجتمع المساواة وبناء المواطن^(١٥).

وبعد الجهود المبذول من أجل وضع الحركة في وضعية قانونية إزاء شروط النظام الخاصة بالسماح بتأسيس الأحزاب السياسية، وكنتيجة أجواء الانفراج التي خلقتها مبادرة ١٩٨١، تقدمت الحركة بطلب ترخيص قانوني لإنشاء «الاتجاه الإسلامي» كحزب سياسي. والملاحظ أنه لم تتردد هذه المطالبة كثيراً في البيانات، ولعل الحركة كانت تتوقع ألا تثير مسألة الترخيص أي إشكال، خصوصاً أنها تمتعت بإمكانية عمل شبه رسمية في الفترة الماضية، لكن رد فعل السلطة كان عكس ما توقعته الحركة، حيث شنت حملة اعتقالات واسعة في صفوف أشخاص يفترض أنهم أعضاء في الحركة بتهمة الانتماء إلى جمعية غير معترف بها، كما حكم على زعيمها بالسجن لمدة ١١ عاماً، مما يؤكد أن إعلان النظام فتح باب التعددية لم يكن معبراً عن رغبة في خلق منافسة سياسية حقيقية، فافتتاح النظام لا يمكن اعتباره إلا قبولاً شكلياً بوجود أطراف جديدة على الساحة السياسية وليس في السلطة، مع ما يتطلبه ذلك من إقصاء أي خصم سياسي قادر على المنافسة الأيديولوجية والانتشار التعبوي^(١٦).

أما بالنسبة إلى الحركة، فبالرغم من أن بياناتها تشدد على التوافق كخيار يندرج في سياق رد إيجابي على مبادرة النظام بالسماح بالتعددية، فإن بعض الكتابات الأخرى تؤكد أن غاية التوافق لم تكن تتوقف عند حدود إنجاح التجربة، ولكن في استراتيجية عامة للحركة من أجل التغيير الإسلامي وإقامة الدولة الإسلامية، حيث نجد عند زعيم الحركة تمييزاً بين مرحلتين، **مرحلة بناء المجتمع المسلم**، «ومنهاج الدعوة في هذه المرحلة يتلخص في البلاغ المبين والصبر الجميل كما أوضحت الآيات القرآنية، والمرحلة المكّية من السيرة النبوية، حيث كان النبي (ﷺ) يصعد الحق في إبطال العقائد والمفاهيم الخاطئة وما ارتبط بها من مظالم اجتماعية ومفاسد خلقية واستبداد سياسي.. محتملاً بكل صبر ما يتلقاه من اضطهاد من القوى المضادة لحركة التغيير... فالتوجيهات النبوية لنبد العنف مع الحرص على الصعد بكلمة الحق تجد تفسيرها لا على أنها دعوة إلى الاستكانة، وإنما دعوة إلى تصحيح المفاهيم وتقويم الموازين مع التسلح بسلح الصبر الجميل، فإن أثمر عمل التوعية الإسلامية واستجابت الجماهير في قطاعها العريض هذه الدعوة، قامت للإسلام دولته، وكان على تلك الدولة أن تنفذ حكم الله وتمارس مهامه في نشر العدالة ومنع الظلم بين الناس»^(١٧). فالمناداة بالتوافق الديمقراطي، حسب المقولة السابقة، هو خيار فرضته

Camau, *La Tunisie*, p. 116.

(١٥)

(١٦) العايدي، «دور رئيس الدولة في حل الأزمات السياسية»، ص ١٦٩.

(١٧) الفنوشي، «الإسلام والعنف».

ظروف الثمانينيات، أي مرحلة بناء المجتمع المسلم، مما جعل منطق الحركة مجرد مطلب مرحلي يهدف إلى تغيير موازين القوى الحالية لفائدة الحركة، ثم التأسيس للدولة الإسلامية فيما بعد^(١٨).

ولما كان هدف إقامة الدولة الإسلامية مطمحاً يتجاوز الحدود القومية، فقد جاء هذا الهدف في الخطاب مقروناً بدعوة إلى إقامة جبهة توافقية أخرى تجمع هذه المرة الحركات الإسلامية ومختلف العاملين على الدعوة. فحسب الغنوشي، «لا مناص لرواد الحركة الإسلامية إذا أرادوا وضع حد للحرب الدائرة بينهم إلا توفير مناخ من التعايش السلمي يندرج نحو التعاون فيما بينهم فيما هو مشترك يطمح إلى الوحدة والاندماج»^(١٩)، كما يدعو الحركات الإسلامية إلى القيام بمناصرة بعضها البعض كما يقتضي الواجب الإسلامي ذلك، بقطع النظر عن الروابط الإدارية^(٢٠).

فهناك إذن نزعة أممية إنسانية شاملة، تضع على عاتق الحركة مهام شمولية وكونية أكبر من حجمها التنظيمي، وتمثل إعادة صياغة مفهوم الوحدة الإسلامية العابر للقوميات، دون الوقوع في ثنائيات دار الإسلام ودار الحرب التقليدية التي تسود الخطاب الإخواني في المشرق، مما يعكس تأثراً بمفاهيم الثورة الإيرانية.

هكذا كانت إقامة الدولة الإسلامية والأممية الإسلامية، كمرحلة لبناء تلك الدولة، غايات دينية سعت الحركة إلى تحقيقها بواسطة ممارسة سياسية توافقية، وهذا يعني أن الديني كان متحكماً في السياسي في الخطاب خلال هذه الفترة. فعلى الرغم من النزعة التجديدية التي تميزت بها بيانات الحركة وتصريحات قيادتها، إلا أنها كانت، وبفعل الانغماس في العمل السياسي، نزعة مبشرة وعامة وما زالت في طور البناء والتأسيس. فطابعها الرسالي التبشيري جعلها مفتقدة لثرات نظري مفصل يشتمل على تنظير لعموميات الخطاب وتوجهاته الكبرى.

المرحلة الثانية، ١٩٨٤ - ١٩٨٧

إثر الأزمة الاقتصادية الحادة التي عرفتتها تونس بسبب قرار الحكومة زيادة أسعار الخبز عام ١٩٨٤، حاول النظام التونسي تلطيف الأجواء بإعلانه فتح باب التعددية السياسية من جديد، وتحقيق انفراج سياسي كانت من أبرز معالمه إطلاق سراح المعتقلين الإسلاميين.

(١٨) من السياقات الأكثر دلالة على هذا التوجه، «سينتقل الإسلام خلال هذا القرن من موقف الدفاع إلى موقف الهجوم، وسيحصل على مواقع جديدة، سيكون هذا القرن قرن الدولة الإسلامية» تصريح للغنوشي عام ١٩٧٩. نقلاً عن: بورجا، الإسلام السياسي: صوت الجنوب، ص ٣٥٨.

(١٩) راشد الغنوشي، من تجربة الحركة الإسلامية في تونس: بحوث في معالم الحركة مع نقد ذاتي (الخرطوم: دار القلم، ١٩٩١)، ص ٧٩.

(٢٠) انظر حوار راشد الغنوشي، في: الإصلاح، ١٥/١٢/١٩٨١.

وفي سياق التجاوب مع هذه الخطوة، أعلنت الحركة عن رغبتها في إنجاح التجربة الجديدة ونيتها في المشاركة السياسية. وقد عبّر الغنوشي عن هذه الرغبة في البرنامج السياسي الذي نشره بمناسبة الذكرى الثالثة لنشأة الحركة قائلاً: «إنها فرصة فريدة من نوعها في تونس إذ قامت الحركة – لأول مرة في تاريخها – بالتعبير عن تأييدها بدون تحفظ لمبدأ الديمقراطية، فهي تتعهد بالاعتراف بحكومة نابعة من الانتخابات حتى ولو كانت شيوعية»^(٢١).

من الناحية التنظيمية بدأ يلاحظ الطابع اللامركزي الذي أصبح يطبع الهيكل التنظيمي للحركة بشكل يجعلها بعيدة عن صرامة التنظيم الحزبي، كما لوحظت لامركزيتها على مستوى التخصص من خلال توزيع المهام بين الأعضاء داخل الحركة، فلامركزية الحركة وعدم تخصصها هما نتيجة مباشرة لفكرة الفصل المنهجي، لا الفلسفي، بين الدين والسياسة، التي توجب توزيع النشاط وعدم حصرها في مستويات محددة وجامدة. وبهذا التنظيم تتخذ الحركة وضعية نسق فرعي (Sous système) داخل المجتمع، مما يجعلها قادرة على مواجهة متطلبات المرحلة واحتمالات وجود مواجهة قادمة مع النظام^(٢٢).

كما أثرت أجواء التوافق الجديد في خطاب الحركة، فعلى إثر حملات التشكيك في نوايا الحركة لقبول العمل الشرعي والقبول بالتعددية التي قادها النظام في الفترة السابقة، وارتكازه على هذه الشكوك لعدم الترخيص لها، جاء خطاب الحركة في هذه الفترة في صيغة ردود على هذه الاتهامات، مركزة هذه المرة على مسألة الاعتراف القانوني والمطالبة به، انطلاقاً من تأكيد دعم الحركة التام للحرية العامة وقبولها العمل على احترام القوانين الجمهورية، بالإضافة إلى مطالبتها المتكررة بإطلاق سراح المعتقلين السياسيين.

بالمقابل، تراجع الحديث عن الثقافة الإسلامية ومسألة الهوية، فانخرطت الحركة في المجال السياسي ومراوحة وضعية قيادتها بين إطلاق السراح والسجن لم يوفرا لها وقتاً للاهتمام بالمسائل النظرية والأيدولوجية، بالإضافة إلى أن الاهتمام بالثقافة الإسلامية في هذه الفترة لم يعد حكراً على الحركة، بل أصبح يردده معظم التشكيلات السياسية، بما في ذلك الحزب الحاكم^(٢٣).

كما لم تعد الإشارة إلى الدولة الإسلامية كأولوية من أولويات الحركة تتردد كثيراً، مما يمكن معه من اعتبار سنة ١٩٨٤ بمثابة السنة التي سجل فيها الخطاب الإسلامي التونسي قطيعة مع المرجعية الإخوانية ومع مفاهيم الثورة الإيرانية، ليصل إلى درجة عالية

(٢١) بورجا، الإسلام السياسي صوت الجنوب، ص ١٩٢.

(٢٢) Souhaur Belhassen, «L'Islam contestataire en Tunisie», *Jeune Afrique* (14 mars 1979), p. 82.

(٢٣) A. Zghal, «Le Retour du sacré et la nouvelle demande idéologique des jeunes scolarisés: Le Cas de la Tunisie», dans: *L'Annuaire de l'Afrique Nord* (Paris: Edition du centre national de la recherche scientifique (CNRS), 1979), vol. 18, p. 57.

من التكيف مع الخصوصيات المحلية، حيث يمكن الحديث في هذه الفترة عن نسخة تونسية حقيقية للحركة^(٢٤).

وفي مقابل تراجع الكتابات الأيديولوجية، اكتفت الحركة بإصدار العديد من البيانات المؤكدة تجاوبها مع رغبة النظام في الانفتاح على التنظيمات السياسية، وقبولها الصريح للديمقراطية وحق التعبير والتنظيم لجميع الأحزاب، رغم ما قد يكون بينها وبين الحركة من خلافات أيديولوجية.

من الناحية العملية، بدت مؤشرات التوافق واضحة عندما استقبل محمد مزالي، الوزير الأول السابق، قيادة الحركة، وظهر أن فرص إعطاء هذه الأخيرة الترخيص القانوني أصبحت كبيرة. فالنظام اعترف بالقوة الفريدة المتوفرة لدى الحركة والقدرة على المقاومة، وبأن وجودها أصبح واقعاً لا مفر منه، على عكس الموقف السابق الذي لم يكن يرى في الحركة إلا «عنصراً هامشياً في الاضطرابات الاجتماعية». فالحركة أصبحت - رغم جميع أشكال القمع - تياراً سياسياً لا يمكن تجاهله، كما ازداد اقتناع النظام بأن الاستمرار في طريق المواجهة إنما يقوم بدفع المناضلين إلى قدر أكبر من الراديكالية، ويزيد من قدرة هذا النشاط على إثارة القلق^(٢٥).

لكن النخب استمرت في تقديم الاتجاه الإسلامي في صورة الخطر الأول للنظام، مما دفع هذا الأخير، إلى رفض طلب ترخيصها، معتبراً أن «هناك حزباً (يقصد حزب التجمع الدستوري) له شرعيته وتاريخه، فإذا أراد الإسلاميون المساهمة فيه فهناك وسائل للتوصل إلى ذلك، أما إذا أرادوا أن يحلوا محله، فلن يحدث ذلك في القريب العاجل»^(٢٦).

ورغم هذا الرفض الضمني لطلب الترخيص، استمرت الحركة في العمل السياسي بشكل غير رسمي، كما استمرت بياناتها في الصدور دون أن تواجه باعتقالات من طرف النظام، الشيء الذي وفّر للحركة فرصة لتحقيق طفرات في مجالي الاستراتيجية والتكتيك، فالحرية النسبية التي تمتعت بها سمحت لها باختبار مسلماتها وخياراتها العملية لمواجهة متطلبات النشاط الشرعي الذي ظلّ محتملاً طيلة الفترة الممتدة من ١٩٨٤ إلى ١٩٨٧.

فمن بين أوجه العمل السياسي الذي قامت به الحركة، نذكر المظاهر التالية:

— مفاوضات مع النظام حول إمكانيات العمل السياسي وحول إطلاق سراح المعتقلين الإسلاميين.

— عقد العديد من المؤتمرات الخاصة بالحركة.

— المطالبة بإجراء حوار قومي حول قانون الأحوال الشخصية.

Hermassi, «L'Etat Tunisien et le mouvement islamiste», p. 228.

(٢٤)

(٢٥) بورجا، الإسلام السياسي صوت الجنوب، ص ١٩٣.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٩٤.

– تحالفات مع المعارضة الشرعية، كان أبرز معالمها إعلان المقاطعة الجماعية للانتخابات التشريعية التي جرت في سنة ١٩٨٦.

وقد أبدت الحركة طيلة هذه المرحلة مرونة كبيرة إزاء المماثلة التي أبداها النظام بخصوص الاعتراف الرسمي بها، فرغم ما حققته الحركة من نجاحات على مستوى امتدادها الاجتماعي، فإن قيادتها أبدت تقديرات معقولة للوضع السياسي القائم، خصوصاً في ما يتعلق بعلاقة الحركة بالسلطة السياسية والنخب المرتبطة بها، حيث حذر الغنوشي من التقدير الخاطئ لقوة النظام وقدرته على المواجهة قائلاً: «لا بد أن يدرك الإسلاميون أنه رغم ما حققته الحركة الإسلامية من نجاحات، فإن موازين القوى ليست لصالحهم، بل هي لصالح النظام والقوى العلمانية، وهنا ينبغي الوعي بأن الانفراد بالحكم قد لا يكون للحركة الإسلامية طائلة به، وقد يكون الأمثل، طالما ظلت موازين القوى على ما هي عليه، المشاركة في الحكم والسعي إلى المحافظة على المواقع التي وصلت إليها الحركة...»^(٢٧). ويمكن القول إنه رغم الأزمات الاقتصادية والاجتماعية واتساع وتيرة المظاهرات الاحتجاجية، فإن الحركة كانت واعية بأن أي نزوع نحو استغلال جو الانفراج لتعميق هذا الوضع قد يكون بالنسبة إليها «هدية مسمومة».

من جهة أخرى، ونظراً إلى انخراط الحركة بقوة في العمل السياسي، وتأثرها بالتفاعلات السريعة التي شهدتها المجال السياسي التونسي، فإن قيادة الحركة لم تعط اهتماماً كبيراً لتأسيس مبادراتها للتوافق مع النظام على قاعدة نظرية، فالتوافق مع قوى تعتبر في منطق الخطاب الإسلامي «علمانية ودنيوية»، كان شيئاً جديداً على الساحة الإسلامية. واعتباراً للعداء الأيديولوجي الذي اتسمت به العلاقة بين الاتجاهات الإسلامية والتيارات العلمانية، كان على الخطاب الإسلامي التونسي – وهو يعبر عن رغبته في الانفتاح على هذه القوى – أن يجد للتوافق تبريراً نظرياً من داخل مرجعياته الإسلامية، أي أن يؤسسه على قاعدة دينية، وهو ما لم يتحقق إلى حدود هذه الفترة.

هكذا ظلّ جميع التعبيرات عن ضرورة المصالحة الوطنية والقبول بالتدرج الديمقراطي في هذه الفترة مجرد إعلانات سياسية وبيانات وتصريحات صحفية يعوزها التأسيس النظري والتبرير الأيديولوجي، مما ينبئ أن الرغبة في التوافق لم تكن إلا مبادرة مؤقتة هدفت من خلالها الحركة إلى بناء جبهة وطنية قادرة على منافسة النظام وتكريس عزله^(٢٨)، مما يسمح بالقول إن قيادة الحركة تبنت مفهوماً للتوافق يكون معه هذا الأخير نمطاً مرناً يقوم على المصالحة بين الآراء على اختلافها، في محاولة لكسب المواقع والانتشار الأيديولوجي.

هذا الموقف من التوافق حكم أيضاً مبادرات النظام، ذلك أن الإعلان عن فتح باب

(٢٧) انظر: راشد الغنوشي في: الشعب، ٨/٧/١٩٨٥.

Hermassi, «L'Etat Tunisien et le mouvement islamiste», p. 300.

(٢٨)

التعددية لم يكن يعبر عن إرادة للسير بخيار التوافق إلى حدوده المنطقية، وإنما السماح فقط بهامش من المشاركة في المؤسسات التمثيلية للأحزاب المعترف به، وتوفير هامش من العمل السياسي بالنسبة إلى الحركة الإسلامية يسمح للنظام بمتابعة تطورها عن قرب، وتمنحه فرصة لتقييم النتائج التي قد تترتب عن إضفاء طابع الشرعية عليها^(٢٩).

وبعد ثلاث سنوات من الانفراج، الذي خلقت مبادرة النظام في سنة ١٩٨٤، وعلى إثر أعمال عنف شهدتها البلاد، قامت السلطة بحملة اعتقالات واسعة في صفوف الحركة، حكم على إثرها على قادة الاتجاه الإسلامي بالإعدام، فكان ذلك نهاية المرحلة الثانية من التوافق، وبداية تقاطب حاد بين الحركة والنظام السياسي^(٣٠).

المرحلة الثالثة، ١٩٨٨ - ١٩٩١

بدأت المرحلة الثالثة من التوافق بين الحركة الإسلامية والنظام السياسي بعد التغيير الذي طرأ على مستوى هرم السلطة، بإعفاء بورقيبة من مهامه كرئيس للجمهورية، وتولي زين العابدين في ٧ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٧.

فبعد تسلمه السلطة، أصدر الرئيس الجديد مجموعة من البيانات أعلن من خلالها رغبته في إقرار مصالحة جديدة مع مختلف الهيئات السياسية، وعلى الخصوص مع الحركة الإسلامية، حيث كانت مبادرته تهدف إلى تخفيف التقاطب بينه وبين الحركة عبر مجموعة من الإجراءات منها:

- معاودة الارتباط بالمجال الدلالي التقليدي بطريقة ترضي الإسلام السياسي^(٣١).
- تعديلات دستورية تسير في اتجاه إعلاء سيادة القانون وإقرار تعدد الأحزاب ومشروعيتها التي لا تقبل المناقشة.
- إطلاق سراح حوالي ٦٠٠ سجين عضو في حركة الاتجاه الإسلامي.
- إصدار ميثاق وطني، باشتراك مختلف الفاعلين، ينص على دعم الديمقراطية

(٢٩) رغم أن حركة الاتجاه الإسلامي لم تحصل على التأشيرة القانونية، فقد نجحت في عقد ٧٠ إلى ٨٠ تجمعاً سياسياً ما بين ١٩٨٤ و ١٩٨٧.

(٣٠) من أخطر هذه الأحداث التفجيرات التي تعرضت لها فنادق في سوسة والمنستير، وقد شمل حكم الإعدام كلاً من راشد الغنوشي، علي العريض، فاضل البلدي ومحمد الطرابلسي.

(٣١) A. Larif Béatrix, «Changements dans la symbolique du pouvoir en Tunisie», dans: *L'Annuaire de l'Afrique Nord* (1989), pp. 141-151.

وقد صرح بن علي في هذا الاتجاه: «إن ما نحتاج إليه هو التوفيق في آن واحد بين مجتمعنا وهويتنا الثقافية والثقافة الجغرافية والسياسية لبلادنا، ما زالت الديمقراطية التي تظهر كمر ضروري لانفتاح نخبة جديدة مكرسة لخدمة قضية التقدم، وقادرة على القيام بواجباتها بكفاءة وإتقان، شرطاً للتوافق الوطني، وهذا مشروع يستلزم أيضاً إعادة بناء نظام من القيم لا نستطيع دونه أن نثبت وجودنا وتطورنا في عالم اليوم والمستقبل». مقتطف من حديث الرئيس التونسي أمام مؤتمر الإنقاذ الخاص، نقلاً عن: الهرماسي، *المجتمع والدولة في المغرب العربي*، ص ١٤٠.

وهوية تونس العربية والإسلامية، ويعتبر التعريب مطلباً حضارياً، ويلزم الدولة باحترام القيم الإسلامية^(٢٢).

وعلى الرغم من أن الاتجاه الإسلامي لم يكن طرفاً في إعداد الميثاق، فقد جاءت بياناته مؤكدة تضامنه المطلق ومساندته لمحتوياته، كما تعهدت قيادته بالعمل من أجل إقرار «المصالحة الوطنية عبر وفاق يحده الميثاق الوطني، من أجل تعميق الهوية العربية الإسلامية والتعددية الديمقراطية واحترام مبادئ حقوق الإنسان»^(٢٣). وفي بيان آخر، أعلنت الحركة عن «استعدادها للإسهام في كل خطوة تقدم المبادئ والأهداف المحققة للوفاق الوطني»^(٢٤).

ورداً على البيان الذي أصدره رئيس الجمهورية بعد تسلمه السلطة، اعتبر زعيم الحركة أن تغيير ٧ تشرين الثاني/نوفمبر «وَقَر لتونس فرصة لأن تتحول من حكم مهترئ طاغوتي إلى حكم يبشر بالديمقراطية، ذلك أن الإعلان تضمن جملة من القيم والأهداف التي ناضلت من أجلها الحركة الوطنية بمختلف مكوناتها... فمهمتنا إذن في هذه الفترة هي دعم التحول، وتحويل الشعارات المعلنة إلى واقع معيش، وهذا الأمر يحتاج إلى نضال وتفاعل رشيد حتى لا ينعكس الوضع، ونجد أنفسنا أمام وضع كالذي عشناه في السنوات المنصرمة»^(٢٥)، فعلى الحركة الإسلامية إذن «أن تعترف بهذه الحكومة، وأن تعترف الحكومة بالحركات الأخرى المخالفة لها حتى ينتهي نفي الآخر، لأن نفي الآخرين هو نفي للذات، ثم نفي للوطن في النهاية»^(٢٦).

ودائماً في سياق التجاوب مع النظام السياسي، أعلن الغنوشي امتناع حركته عن المشاركة في الحكم حتى ولو استطاعت الحصول على الأغلبية في الانتخابات المقبلة، حتى لا يعيق مجهود بن علي في إنجاح عملية الاندماج، ذلك أن «الانتقال من مجتمع استبدادي انفرادي إلى مجتمع ديمقراطي شوري بمضمون إسلامي ليس عملية سهلة، وإنما عملية تحتاج إلى نضال ناصب ومجاهدات كبيرة ولا شك»^(٢٧).

(٢٢) لا يكتسي هذا الميثاق أية صيغة قانونية، بل هو مجرد عمل سياسي تقدمت به الحكومة من أجل تجسيد الوفاق الوطني لإقناع الأحزاب السياسية بالمصادقة عليه، وقد نص على أن الهدف الأساسي من العمل السياسي هو تدعيم الدولة كأداة لتحقيق طموحات الشعب التونسي الوطنية والقومية والإسلامية، كما أكد الميثاق ضمان الدولة للحريات الأساسية وكذا قيام الديمقراطية على التعددية في الرأي وفي التنظيم. وتهيئ متطلبات التنافس على الحكم والتقيد بإرادة الشعب التي يعبر عنها في انتخابات نزيهة، الميثاق الوطني. انظر: **مجموعة النصوص المتعلقة بالتنظيم السياسي والحريات العامة**، ط ٣ (تونس: المطبعة الرسمية، ١٩٩٢).

(٢٣) انظر: البيان الصادر عن حركة الاتجاه الإسلامي بتاريخ ٢٣ نيسان/أبريل ١٩٨٨.

(٢٤) انظر بيان حركة الاتجاه الإسلامي بتاريخ ١٥ تموز/يوليو ١٩٨٨.

(٢٥) انظر راشد الغنوشي، في: **الإصلاح**، ١٩٨٩/٣/٣.

(٢٦) انظر راشد الغنوشي، في: **العالم اليوم**، ١٩٩٢/٩/١٣.

(٢٧) المصدر نفسه.

فبعد الأجواء المشحونة التي خلقتها اعتقالات ١٩٨٧، وبفعل تفاعلها مع الأحداث اللاحقة، أخذت الحركة تغير استراتيجيتها من جديد، فإذا كان التوافق المعبر عنه سابقاً يهدف إلى جمع شروط الاستعصاء وتكريس عزلة النظام، فإن الخطوة الجديدة أخذت طابعاً إيجابياً، حيث استبدل شعار الاستعصاء بشعار جديد هو «استجماع الشروط من أجل فرض الحريات»^(٣٨)، وذلك عن طريق استعمال مختلف الإمكانيات التي وفرها التغيير في هرم السلطة، واستغلال الهامش من الحرية الذي توفر من أجل مواصلة الانتشار الأيديولوجي والتعبئة الجماهيرية.

وفي إطار التكيف مع المناخ الجديد ومع الشروط القانونية التي تطلبها النظام من أجل السماح للأحزاب بالعمل القانوني^(٣٩) - خصوصاً ما يتعلق بعدم الاستناد إلى الدين باعتباره من مكونات الهوية الوطنية -، أقدمت الحركة على تغيير اسمها، فأصبحت تحمل اسم «النهضة الإسلامية»^(٤٠)، لتأكيد أنها امتداد للتقليد الإصلاحي الذي عرفته تونس مع خير الدين التونسي والثعالبي والطاهر الحداد.. وهي الأصول نفسها التي يحيل عليها النظام السياسي. كما أعلن البيان الصادر بهذه المناسبة عن دعم حركة النهضة النظام الجمهوري وأسس، وصيانتها المجتمع المدني تحقيقاً لسيادة الشعب وتكريساً لمبدأ الشورى.

بتتبع النقاش السياسي الذي دار في هذه الفترة، كان موضوع المرأة أحد أبرز محاور هذا النقاش، حيث أعلن الرئيس الجديد تبنيه لمجلة الأحوال الشخصية التي كان معمولاً بها من قبل، وقد صرح بهذا الخصوص: «لن نعيد النظر فيما حققته تونس لصالح المرأة ولن نتخلى عنه، إن قانون الأحوال الشخصية إنجاز نرى ضرورة التمسك به والالتزام به، إننا نفخر به ونستمد منه زهواً حقيقياً»^(٤١). ولم يتأخر رد الحركة على هذا الخطاب، حيث أعلنت على لسان زعيمها: «أن المدونة تشكل بشكل عام إطاراً ملائماً لتنظيم العلاقات العائلية»^(٤٢).

(٣٨) البيان الذي أصدرته حركة الاتجاه الإسلامي بمناسبة الذكرى ١٥ لتأسيسها، انظر: **الرأية**، الأعداد ٢١١ - ٢١٣ و ٢٤١ (١٩٩٧).

(٣٩) انظر: **القانون الأساسي لحركة النهضة الصادر في ٣ آذار/مارس ١٩٨٨**. (انظر الملاحق).
(٤٠) وردت هذه الشروط في قانون الأحزاب الذي صدر بتاريخ ٣ أيار/مايو ١٩٨٨ لتنظيم التعددية الحزبية، وتتعلق بوجوب الاعتراف بالنظام الجمهوري، والعمل في إطار الشرعية الدستورية والقانونية ونبد العنف والتطرف، كما اشترط القانون عدم اعتماد الأحزاب السياسية في مبادئها أو نشاطها أو برامجها على الدين أو العنصر أو الجنس أو اللغة أو الجهة. وسعيًا إلى تجنب مساوئ التعددية المفرطة، نص القانون على أنه لا يجوز تكوين أي حزب سياسي إلا إذا كان في مبادئه وبرامجه يختلف عن مبادئ واختيارات الأحزاب الأخرى المعترف بها قانوناً. انظر: **مجموعة النصوص المتعلقة بالتنظيم السياسي والحريات العامة**.

(٤١) بورجا، **الإسلام السياسي صوت الجنوب**، ص ٢٣١.
(٤٢) لم يكن موقف راشد الغنوشي واضحاً بالشكل الكافي في هذه النقطة، بحيث تراوحت آراؤه بين قبول المدونة واعتبارها مندرجة في سياق تأويل مشروع للنصوص الدينية، واعتبار القانون غير مستهدف من قبل النهضة، بدعوى أن المشاكل التي تتعرض لها الأسرة في تونس أكبر من أن تحل بمجرد قانون، وإنما بتغيير عقليات وثقافات وقيم. حول هذا الموقف الأخير، انظر راشد الغنوشي، في: **الإصلاح**، ١٥/١٢/١٩٨٩.

وهنا نلمس انعطافاً حاداً للخطاب الإسلامي بشأن هذه المسألة، فقد غيّر الغنوشي رأيه بشأن القانون المحجر لتعدد الزوجات تغييراً بيّناً، فبعد أن كان يدعو إلى إجراء حوار قومي بصدد المدونة، مما كان ينم عن معارضته لفلسفتها العامة وبالتالي لمضامينها القانونية، أصبح يعتبرها تأويلاً ممكناً للنصوص القرآنية. وإذا أضفنا إلى هذا العامل اعتبار أن الغنوشي وإلى حدود سنة ١٩٩١ لم يوضح على أية قاعدة نظرية مارس من خلالها هذا التأويل، فإن ذلك يدفعنا إلى الاستنتاج بأن التأويل الجديد ما هو إلا حصيلة التغيير السياسي للسابع من تشرين الثاني/نوفمبر، وبالتالي فهو موقف ينطوي على إخضاع ما هو ديني لما هو سياسي، في غياب أي تأصيل نظري لم تتوفر للقيادة فرصة القيام به، نظراً إلى انخراطها الكبير في الممارسة السياسية^(٤٣).

من الناحية العملية، فإنه على الرغم من البيانات المتكررة التي هدفت من خلالها الحركة إلى وضع نفسها في وضع شرعي إزاء القوانين المنظمة للتعددية، فقد أقصيت من حركة الاعتراف بالأحزاب التي شهدتها هذه الفترة، الشيء الذي دفعها إلى المشاركة في الانتخابات التشريعية التي جرت سنة ١٩٨٩ بمرشحين مستقلّين، حيث أظهرت النتائج الرسمية أن الحركة هي القوة الثانية بعد حزب الرئيس^(٤٤).

لقد كانت نتائج الانتخابات مفاجئة بالنسبة إلى السلطة وأحزاب اليسار؛ فعلى عكس أجواء التوافق التي سادت فترة ما قبل الإنتخابات، أصبحت العلاقة بين الحركة الإسلامية والفاعلين السياسيين تتجه شيئاً فشيئاً نحو التقاطب. بل حتى قبل إجراء الانتخابات وخلف الإعلانات الصادرة، كانت هناك حرب بين الاتجاهات.

فبالنسبة إلى أحزاب اليسار، التي كانت دائماً تشكك في نوايا النهضة، وتجتهد في إخراج تناقضات خطاب قيادتها، لم يكن القبول بالتعددية وشعارات المصالحة التي أطلقتها الحركة، بالنسبة إليها، سوى نوايا تكتيكية. فاليسار كان دائماً ينظر إلى الإسلاميين ليس فقط كخطاب معارض، وإنما كقوة يمكن أن تحصد نتائج سنوات كثيرة من النضال خاضها اليسار ضد السلطوية البورقيلية، وهو الشيء الذي ترجمه عملياً تراجعهم أمام الإسلاميين في الجامعات والنقابات^(٤٥).

(٤٣) ومن بين المواقف المشابهة، إعلان عبد الفتاح مورو، أحد قياديي النهضة، أن الحركة لا ترى مانعاً من أن يورّع كتاب آيات شيطانية توزيعاً حراً في تونس، في وقت كان فيه الكتاب ممنوعاً في تونس، انظر، عبد القادر الزغل، «الاستراتيجيات الجديدة لحركة الاتجاه الإسلامي: مناورة أم تعبير عن الثقافة السياسية التونسية؟»، ورقة قدمت إلى: الدين في المجتمع العربي (ندوة) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ٣٤٢.

(٤٤) حسب النتائج الرسمية حصل حزب التجمع الدستوري الديمقراطي على ٨٠ بالمئة من المقاعد، وحصلت القوائم المستقلة المدعومة من حركة النهضة على ١٧ بالمئة، كما حصلت بقية أحزاب المعارضة على ٣ بالمئة، وقد طعنت الحركة الإسلامية في هذه النتائج بدعوى التزييف. انظر: «تونس على طريق التغيير»، مذكرة أصدرتها حركة النهضة بتاريخ ٧ كانون الثاني/يناير ١٩٩١.

(٤٥) الهرماسي، المجتمع والدولة في المغرب العربي، ص ٨٨.

أما بالنسبة إلى السلطة، فقد رفضت الاعتراف بالنهضة كحزب سياسي بحجة أن زعماءها ما زالوا تحت طائلة الأحكام التي أصدرتها في حقهم محكمة أمن الدولة سنة ١٩٨٧، وبحجة خلو مشروعهم من أي توضيح بشأن العديد من المسائل الحضارية الأساسية، وعدم تعهدهم باحترام مساواة المواطنين والمواطنات في الحقوق والواجبات^(٤٦)...

وباستناده إلى هذه المبررات في رفض طلب الترخيص القانوني الذي تقدمت به حركة النهضة، يكون النظام قد اقتنع بمخاوف كلا الاتجاهين الليبرالي واليساري، وبدأ بعد كل أشكال التنازلات وأشكال التكيّف السياسي على مدى عقد الثمانينيات، أن النسق السياسي عاجز عن خلق قاعدة من الإجماع والفاعلية. فقد ظلّ الفارق محسوساً بين خطاب سياسي منفتح نسبياً، وهياكل النظام السياسي الذي استمر في تبني النموذج الاحتكاري للحكم، مما يدل على أن ساعة المشاركة السياسية لم تَجِن بعد^(٤٧).

خاتمة

في نهاية هذا البحث، نخلص إلى أن مسار الخطاب السياسي للحركة وقيادتها، طيلة الفترة الممتدة بين ١٩٨١ و ١٩٩١، لم يكن مساراً تصاعدياً يخضع لقناعات ثابتة تُدعّم وتُطوّر في كل فترة، وإنما كان متأرجحاً وخاضعاً لتكوين العناصر العليا والتحوّلات السياسية التي يعيشها التيار في علاقته مع النظام السياسي، مما أدى إلى تخبّط البعد السياسي للخطاب من خلال:

– سيطرة لغة البيانات والتصريحات الصحفية الصادرة من القيادة على حساب الكتابات الأيديولوجية.

– الغايات التي كان يطمح الخطاب إلى تحقيقها كانت ذات طبيعة سياسية (المطالبة بالاعتراف – دعم الحريات العامة – إنجاح الانتقال الديمقراطي...)، على حساب الانحصار التدريجي للغايات الدينية (إقامة الدولة الإسلامية – الأُمّية الإسلامية – مسألة الهوية...).

تأسيساً على الملاحظة الأخيرة، وفي ما يخص تفاعل السياسي بالديني في متن الخطاب الإسلامي التونسي، نلاحظ الاتساع التدريجي للنزعة البراغمية في أفكار قيادة الحركة. فسبقاً كانت تنتقد النظام على خلفية استيراد النموذج الغربي في الحكم، الذي يفصل في نظرها بين الدين والسياسة، وتنادي في المقابل بإدخال البعد الإسلامي، والاعتراف به كمكوّن من مكوّنات الهوية الوطنية. وفي مرحلة تالية، وبعد انخراط الحركة في الممارسة السياسية وقبولها شروط النظام السياسي، أصبحت تناور بالأدوات التنظيمية

(٤٦) بورجا، الإسلام السياسي صوت الجنوب، ص ٢٣٧.

Camau, La Tunisie, p. 118.

(٤٧)

والمفاهيم الحديثة التي كانت من احتكار النظام والأحزاب اليسارية. فقبول الحركة بهذه الأرضية، وغياب محاولة تنظيرية للتأسيس عليها انطلاقاً من الأسس العقائدية والأصولية للحركة، إنما هو قبول بوجود مجال سياسي مختلف في مكوناته ومفاهيمه عن مجال الدين، بل الأكثر من ذلك، فإن المناورة في بعض الشؤون المتصلة بالقضايا العقدية (مدوّنة الأحوال الشخصية مثلاً) في الممارسة السياسية، إنما هو إخضاع ما هو ديني لما هو سياسي.

هذه الخلاصة تؤكد الملاحظة التي سبق أن خرج بها الباحث أوليفيه روي (Olivier Roy) في دراسة حول أفغانستان، حيث خلص إلى أنه «رغم رفض المفاهيم الأساسية الغربية عبر رفض التوفيقية التي ميّزت بعض إصلاحيين القرن الماضي، فالرجوع إلى هذه المفاهيم يخلق فضاء سياسياً جديداً ومستقلاً، وعلينا أن نتذكر أن مساهمة الفكر الغربي لم تكن مفاهيمية، بقدر ما كانت في وضع فضاء جديد للسياسي يكون فيه مستقلاً عن جميع المجالات الاجتماعية الأخرى»^(٤٨).

وبعيداً عن تفسير انعطافات الخطاب واختلاف علاقة السياسي بالديني داخله بكونها مناورة، نقول: إن الشروط السياسية التي حكمت الحركة الإسلامية بغيرها من الفاعلين السياسيين في هذه المرحلة هي التي تفسر ورود الخطاب بالشكل الذي أوضحناه، فخطاب الحركة بكل متناقضاته، ما هو إلا نتاج لتناقضات واستراتيجيات باقي الفاعلين داخل الحقل السياسي التونسي ■

Olivier Roy, *L'Afghanistan: Islam et modernité politique*, collection esprit (Paris: Seuil, 1985), (٤٨) p. 106.