Urgent and future tasks in the movement of contemporary political Islam: A study on the texts of Rashid Ghannouchi

Asist. Prof. Ammar Abdul-Kadhim Rumi (Ph.d)
University of Baghdad - College of Arts - Department of Philosophy
Ammar.a@coart.uodaghdad.edu.iq

DOI: https://doi.org/10.31973/aj.v2i144.4011

Abstract:

(Urgent and Future Tasks) is a partial title to one of Vladimir Lenin's books, which borrowed here for two reasons, the first reason being that the essence and content of my study already speaks about the priorities of theorizing and practice in political movements, and the original borrowing from the partial title discusses and poses the nature and Elements and pillars of organizational structures in terms of form at the ouAnd the second reason is the closeness, or more, to the congruence between the structural structure in the totalitarian left groups (models of movements and parties of Marxist thought) and the structural structure in the totalitarian right-wing groups (models of movements and parties of Islamic thought / example of the Ennahda movement in Tunisia from Through the vision and perceptions of the founder of the movement, Rashid Ghannouchi), and here it approaches in terms of content in formulating the organizational decision and the ideological decision in terms of substance. Regardless of the relationship or connection between the organizational formula of the political movement and the ideological content that it presents or attempts to express, and after I explained the reason for the Leninist metaphor, I moved on to analyzing the content of the study, and I say that this study of mine has divided it into three objectives, and each content deals with one of the tasks. Urgent tasks are tasks that cannot be postponed, and at the same time they express the original and real job for which Ghannouchi drafted his texts and fought his organizational and ideological struggles. Therefore, researching urgent tasks is searching for an attempt to answer the central questions in the contemporary Tunisian political Islam movement according to the Ghannouchi vision. The first central question was the question about the nature of the internal organization and the relationship of that nature to the ideo The first model was contemporary Egyptian political Islam according to the vision of Hasan al-Banna, and the second model is contemporary Pakistani political Islam according to the vision of Abu al-Ala al-Mawdudi, due to the precedence of the two experiences on the one hand and their depth on the other hand and their extension on the third hand, and the second central question which I will try to answer it, and it is also of the nature of urgent tasks is the question that deals with the organizational hierarchy, and in which I analyze the possibilities of continuity and continuity of the Ennahda movement in political work, in theory and in practice, logical content of the organization, through the

religious vision of the organization and the vision The position of the organization, and in order for me to reach that Ghannouchi vision, it was necessary to put forward previous fundamentalist models to be measured and judged by them, And the constant readiness to confront official and semi-official institutions, and this continuity explains the formation or establishment of the private organization/private apparatus in the Ennahda movement, which formulated Ghannouchi's basic nature through his texts of an organizational and guiding nature, and controlled it, and through which he was able to Complete control of the Ennahda movement, and the third central question is the possibility of answering about the organizational form between the leadership of the Ennahda movement and the popular bases of the movement. Which gave the Ennahda movement and its founder the ability to adapt, communicate and influence, and after trying to answer the central questions, which are the questions of urgent tasks, and it was an expression and translation of the deep structure of the perceptions of Ghannouchi and his movement, about the nature of the political organization, the structural structure and the organizational relationship Between the And it is the essential discourse that expresses the goals of the movement and the ideas of its founder. The search for future tasks was to search for ideas that try to answer commonalities that have an effective current in contemporary thought and contemporary society alike. The first question was about the concept of freedom. Between the vision of Western thought and the vision of Arab thought, and in these two visions, Ghannouchi's perceptions of the concept and its problem will be discussed. leadership of the Ennahda movement and its popular bases, it represented the answer to the important tasks, the answer to the second aspect of the movement and of Ghannouchi, and it is an imposed question that is proposed in the fundamentalist movement's possession of a bilateral political discourse or a dual discourse, a discourse that mimics the joined members, The goal of Western thought was to find a kind of balance between positive human tendencies and negative human tendencies, and this concept also resulted in Ghannouchi's observation and appreciation of the Western moral system, which depicts or proceeds from the subjective nature of man, so he presents a conception of freedom through an Islamic vision. Proposing a fundamentalist conception of freedom, and this fundamentalist conception does not originate from man and does not originate from natural right, but the source of fundamental freedom according to Ghannouchi's understanding, that it is a conception of an existential distance that transcends human existence, and the second question in the future tasks is the question about democracy in This question is trying to answer Ghannouchi's vision from the formal side of democracy and from the substantive side, Through Western and Arab thought, Ghannouchi indicates his dedication to the formal aspect of democracy or the procedural aspect with multiple functions of candidacy, the establishment of movements and parties, and the separation of powers, but he does not go along the line with the formal level, so it is assumed that

Which focus on the principles of Islamic law and harmonize and express the reality of Muslims, and the third question in the future tasks is the question about equality, that is, equality at the level of the text and equality at the level of reality, in two dimensions, the first of which is the presentation of Ghannouchi's vision about equality within Islamic law and Equality outside Islamic law, and this question was raised as a result of presenting and discussing Ghannouchi's conception from two different reference points, namely the reference of the Qur'anic text and the reference of Muhammad al-Taher bin Ashour, in which Ghannouchi assumes in this treatment, which he quoted from his references (the reference of the Qur'anic text and the reference Muhammad Al-Taher bin Achour) in benefiting from the generality of the divine discourse, which Ghannouchi established on equality at the level of the text, the integrated democratic vision is in isolation. Which he establishes between the material dimension and the spiritual dimension, and in order for Ghannouchi to address the relative weakness in Western democracy, he presents his conception of Islamic democracy or the issue of shura, which takes the formal dimension of Western democracy and takes into account the objective dimension of Islamic democracy. And equality at the level of reality, in two dimensions, the first of which is the presentation of Ghannouchi's vision about equality within Islamic law and equality outside Islamic law. And in which Ghannouchi assumes in this treatment, which he quoted from his references (the reference of the Qur'anic text and the reference of Muhammad al-Tahir bin Ashour), to benefit from the generality of the divine discourse, which Ghannouchi founded on equality at the level of the text. From which he proceeded to equality at the level of reality, and after discussing the central questions in the urgent tasks and the questions in the short-term tasks, I will move to a discussion of most of them, i.e. the argument of tasks, which is a complex discussion based on their origins, and I will search in this dialectical complex for Three realities, the first being the current, which is the currentness of political Islam, which represents the major circle in the debate of tasks. Different, and in this current, the focus is intensified on the founding thesis that Islam is a message and not a rule in contemporary Islamic thought, and it is the thesis of Ali Abdel Razek, which is the opposite of the thesis of Ghannouchi, which assumes that Islam is a religion and a state In the second current, the currentness of the Ennahda movement, which represents the middle circle in the debate of tasks, between the current political Islam and Rashid Ghannouchi, is discussed. In this context, I make a comparison between the political project of the Ennahda movement in light of the organizational structure and political participation under the electoral program. And in the third current, Rahnia Rashid Ghannouchi, the small circle will be analyzed in the debat of tasks, which is Ghannouchi's continuity at the level of influence and textual presence and at the level of influence and personal presence, and the reason behind this lies in the essential link between the fate of The founder of any fundamentalist organization and the fate of the

fundamentalist organization itself, because there is no separation in the fundamentalist organization between the personal dimension and the institutional dimension, it is linked to the personality of the founder, presence and absence, to a large extent.

Research hypothesis:

1- Although fundamentalist groups adopt a religious ideology, in the organizational and structural aspect they call and borrow the organizational structure of different ideologies.
2- Fundamentalist groups employ, with the structure of a double or bilateral discourse, a mobilizing public discourse, addressed to the public that is not officially affiliated with the group, consistent with the public order, the constitution and the law, and a private partisan discourse, addressed to members belonging to the group, consistent with the group's private system and the group's real goals.
3- Fundamentalist groups are fundamentally and intrinsically linked to their founder, both at the level of textual existence and at the level of personal existence, to the extent that this connection affects the existence of the fundamentalist group, present and future.

research aims:

1- Defining and analyzing the urgent tasks of the fundamentalist groups in the model (the Ennahda movement in Tunisia according to the text of Rashid Ghannouchi) by explaining its three component elements, which are (the nature of the internal organization, the organizational structure, and the relationship between the leadership and al-Qaeda).
2- Defining and analyzing the future tasks of the fundamentalist groups in the model (the Ennahda movement in Tunisia according to the text of Rashid Ghannouchi) by explaining its three constituent elements, which are (fundamentalist freedom, Islamic democracy and textual justice).
3- Defining and analyzing the controversy of the immediate and future tasks of the fundamentalist groups in the model (the Ennahda movement in Tunisia according to the text of Rashid Ghannouchi) by explaining its three component elements, which are (political Islam, the Ennahda movement and Rashid Ghannouchi.

Research Methodology:

1- Analytical method
2- The comparative method

keywords : The nature of the internal organization, the organizational structure, the relationship between the leadership and the rule, the consolidation of fundamental freedom, the consolidation of Islamic democracy, the activation of textual equality, the currentness of political Islam, the currentness of the Ennahda movement, the currentness of Rashid Ghannouchi.

المهام العاجلة والآجلة في حركة الإسلام السياسي المعاصر: دراسة حول نصوص راشد الغنوشي

أ.م.د. عمار عبد الكاظم رومي
جامعة بغداد – كلية الآداب – قسم الفلسفة
Ammar.a@coart.uodaghdad.edu.iq

(مُلَخَّصُ البَحث)

(المهام العاجلة و الآجلة) هو عنوان جزئي لأحدى مؤلفات فلاديمير لينين، استعرتها هنا لسببين هما: الأول أن جوهر دراستي ومضمونها يتحدث بالفعل حول أوليات التنظير والممارسة في الحركات السياسية، والاستعارة الأصلية من العنوان الجزئي تناقش وتعرض طبيعة البنيات التنظيمية وعناصرها وأركانه امن حيث الشكل ابتداء، بمعزل عن العلاقة أو الصلة بين الصيغة التنظيمية للحركة السياسية والمضمون الإيديولوجي الذي تعرضه أو تحاول التعبير عنه، والسبب الثاني هو الاقتراب أو أكثر من الاقتراب، من التطابق بين البنية الهيكلية في الجماعات اليسارية الشمولية (نماذج حركات و أحزاب الفكر الماركسي) وبين البنية الهيكلية في الجماعات اليمينية الشمولية (نماذج حركات وأحزاب الفكر الإسلامي/ مثال حركة النهضة في تونس من خلال رؤية وتصورات مؤسس الحركة راشد الغنوشي)، وهنا تقترب من حيث المضمون في صياغة القرار التنظيمي والقرار الإيديولوجي من حيث الجوهر انتهاء، وبعد أن أوضحت علة الاستعارة اللينينية، انتقل إلى تحليل مضمون الدراسة، فأقول إن دراستي هذه قد قسمتها إلى ثلاثة مقاصد، وكل مضمون يتناول مهمة من المهام، فكان موضوع المقصد الأول هو المهام العاجلة لحركة الإسلام السياسي من خلال رؤية الغنوشي، فطبيعة المهام العاجلة هي المهام التي لا تحتمل التأجيل، وهي في الوقت نفسه تعبر عن الوظيفة الأصلية والحقيقية التي صاغ من أجلها الغنوشي نصوصه وخاض صراعاته التنظيمية والإيديولوجية، لهذا فأن البحث في المهام العاجلة هو البحث عن محاولة الإجابة عن التساؤلات المركزية في حركة الإسلام السياسي التونسي المعاصر وفقا للرؤية الغنوشية، فكان السؤال المركزي الأول هو السؤال حول طبيعة التنظيم الداخلي وعلاقة تلك الطبيعة بالمضمون الإيديولوجي للتنظيم، عبر الرؤية الدينية للتنظيم والرؤية الوضعية للتنظيم، وحتى استطيع الوصول إلى تلك الرؤية الغنوشية كان لابد من عرض نماذج أصولية سابقه للقياس عليها، والحكم عن طريقها وكان النموذج الأول هو الإسلام السياسي المصري المعاصر وفقا لرؤية حسن البنا، والنموذج الثاني هو الإسلام

السياسي الباكستاني المعاصر وفقا لرؤية أبي الأعلى المودودي، وذلك لأسبقية التجربتين من جهة وعمقهما من جهة ثانية وامتداداهما من جهة ثالثة، والسؤال المركزي الثاني الذي سوف أحاول الإجابة عنه، وهو أيضا من طبيعة المهام العاجلة هو السؤال الذي يتناول الهرمية التنظيمية، والذي أحلل فيه إمكانيات تواصل حركة النهضة واستمرارها في العمل السياسي، تنظيرا و ممارسة، و الاستعداد الدائم لمواجهات المؤسسات الرسمية وشبه الرسمية، وهذا الاستمرار يفسر تشكل أو أنشاء التنظيم الخاص/ الجهاز الخاص في حركة النهضة، والذي صاغ طبيعته الأساسية الغنوشي من خلال نصوصه ذات الطبيعة التنظيمية والتوجيهية، وسيطر عليه، وتمكن من التحكم التام بحركة النهضة، والسؤل المركزي الثالث هو إمكانية الإجابة حول شكل العلاقة التنظيمية بين قيادة حركة النهضة والقواعد الشعبية للحركة، فهذا الشكل لم يكن على نسق واحد، وإنما نسق مرن ومتحرك مع الواقع السياسي المتغير ومع النمو المعرفي المتجدد، مما أعطى لحركة النهضة ومؤسسها الإمكانية في التكيف والتواصل والتأثير، وبعد محاولة الإجابة عن الأسئلة المركزية والتي هي أسئلة المهام العاجلة، وكانت تعبيرا وترجمة للبنية العميقة لتصورات الغنوشي وحركته، حول طبيعة التنظيم السياسي والبنية الهيكلية والعلاقة التنظيمية بين قيادة حركة النهضة وقواعده الشعبية في حين مثلت الإجابة عن المهام الآجلة، الإجابة عن الوجه الثاني للحركة وللغنوشي، وهي مسألة مفروضة مقترحة في امتلاك الحركة الأصولية خطابا سياسيا ثنائيا أو خطابا مزدوجا، يحاكي الأعضاء المنضمين، وهو الخطاب الجوهري والمعبر عن غايات الحركة وأفكار مؤسسها، فكان البحث في المهام الآجلة هو البحث في الأفكار التي تحاول الإجابة عن مشتركات تمتلك راهنية فاعلة في الفكر المعاصر والمجتمع المعاصر على حد سواء، فكان السؤال الأول حول مفهوم الحرية. بين رؤية الفكر الغربي ورؤية الفكر العربي، وفي هاتين الرؤيتين سوف تتم مناقشة تصورات الغنوشي من المفهوم واشكاليته، وفيه يعرض الغنوشي تصوره والذي يفترض فيه أن الفكر الغربي قد تعاطى مع الحرية من دون الارتكاز على أسس ثابتة، وكانت غاية الفكر الغربي إيجاد نوع من التوازن بين الميول الإنسانية الايجابية والميول الإنسانية السلبية، ونشأ عن هذا الفهم أيضا ملاحظة الغنوشي وتقدير المنظومة الأخلاقية الغربية والتي تصور أو تنطلق من الطبيعة الذاتية للإنسان، لذا فهو يعرض تصورا للحرية برؤية إسلامية مقدما تصورا أصوليا للحرية، وهذا التصور الأصولي لا يكون مصدره الإنسان ولا يكون مصدره الحق الطبيعي، ولكن مصدرية الحرية الأصولية على وفق فهم الغنوشي، إنها تصور عن بعد وجودي يتجاوز وجودية الإنسان، والسؤال الثاني في المهام الآجلة هو السؤال حول الديمقراطية في هذا السؤال أحاول الإجابة عن رؤية الغنوشي من الجانب الشكلي للديمقراطية ومن الجانب الموضوعي، عبر الفكر الغربي والفكر العربي،

يؤشر الغنوشي تكريسه للجانب الشكلي في الديمقراطية أو الجانب الإجرائي بوظائف متعددة من الترشيح و تأسيس الحركات والأحزاب وفصل السلطات، ولكنه لا يسير على طول الخط مع المستوى الشكلي، فيفترض أن الرؤية الديمقراطية المتكاملة تكون في العزل الذي يقيمه بين البعد المادي والبعد الروحي، وحتى يعالج الغنوشي الضعف النسبي في الديمقراطية الغربية، يعرض تصوره حول الديمقراطية الإسلامية أو مسألة الشورى، والتي تأخذ بالبعد الشكلي للديمقراطية الغربية وتأخذ بالبعد الموضوعي في الديمقراطية الإسلامية، والتي تتركز على مبادئ الشريعة الإسلامية وتنسجم وتعبر عن واقع المسلمين، والسؤال الثالث في المهام الآجلة هو السؤال حول المساواة، أي المساواة على مستوى النص والمساواة على مستوى الواقع، في بعدين، أولهما عرض رؤية الغنوشي حول المساواة داخل الشريعة الإسلامية والمساواة خارج الشريعة الإسلامية، ولقد عرض هذا السؤال نتيجة عرض تصور الغنوشي ومناقشته انطلاقا من مرجعيتين مختلفتين وهما: مرجعية النص القرآني ومرجعية محمد الطاهر بن عاشور، وفيها يفترض الغنوشي في هذه المعالجة والتي اقتبسها من مرجعياته (مرجعية النص القرآني ومرجعية محمد الطاهر بن عاشور) في الاستفادة من عمومية الخطاب الإلهي والتي أسسها الغنوشي على المساواة على مستوى النص، والتي انطلق منها إلى المساواة على مستوى الواقع، وبعد مناقشة الأسئلة المركزية في المهام العاجلة والأسئلة في المهام الآجلة، سوف انتقل إلى مناقشة جدلها، أي جدل المهام، وهي مناقشة مركبة قائمة على أصولهما، وسوف أبحث في هذا المركب الجدلي عن ثلاث راهنيات، وهي :الراهنية الأولى وهي راهنية الإسلام السياسي، والتي تمثل الدائرة الكبرى في جدل المهام، وسوف أناقش في هذه الراهنية، مسألة إمكانية الإسلام السياسي وقدرته على الاستمرارية والتواصل بتحليل دلالات النص الديني، والتي توظف في مجالات مختلفة، وفي هذه الراهنية يتم تكثيف التركيز على الأطروحة المؤسسة بأن الإسلام رسالة وليس حكما في الفكر الإسلامي المعاصر، وهي أطروحة علي عبد الرازق، و هي نقيض أطروحة الغنوشي، والتي تفترض أن الإسلام دين ودولة، وفي الراهنية الثانية تتم مناقشة راهنية حركة النهضة والتي تمثل الدائرة الوسطى في جدل المهام، بين راهنية الإسلام السياسي وراهنية راشد الغنوشي، في هذه الراهنية، أي راهنية حركة النهضة سوف تتم مناقشة إمكانية المشاركة السياسية لحركة النهضة وفقا لبرنامج انتخابي وليس وفقا للهيكلية التنظيمية، وفي هذه الراهنية أعقد مقارنة بين المشروع السياسي لحركة النهضة في ظل الهيكلية التنظيمية والمشاركة السياسية في ظل البرنامج الانتخابي، وفي الراهنية الثالثة، راهنية راشد الغنوشي سوف يتم تحليل الدائرة الصغرى في جدل المهام، وهي تواصل الغنوشي على مستوى التأثير والوجود النصي وعلى مستوى التأثير والوجود الشخصي، والسبب من وراء ذلك يكمن في الارتباط الجوهري بين مصير مؤسس أي تنظيم

أصولي ومصير التنظيم الأصولي ذاته؛ لعدم الفصل في التنظيم الأصولي بين البعد الشخصي والبعد المؤسسي، فهو مرتبط بشخصية المؤسس وجودا وعدما، إلى حد بعيد.

فرضية البحث:

١- على الرغم من أن الجماعات الأصولية تتبنى أيديولوجية دينية، إلا أنها في الجانب التنظيمي والهيكلي تستدعي الهيكلية التنظيمية للايديولوجيات المختلفة وتستعيرها .

٢- توظف الجماعات الأصولية، بنية خطاب مزدوج أو ثنائي، خطاب عام تعبوي، يوجه للجمهور اللا منتمي رسميا للجماعة، ينسجم مع النظام العام والدستور والقانون، وخطاب خاص حزبي، يوجه الى الأعضاء المنتمين الى الجماعة، ينسجم من النظام الخاص للجماعة والغايات الحقيقية للجماعة.

٣- ترتبط الجماعات الأصولية ارتباطا جوهريا وصميميا بمؤسسها، على مستوى الوجود النصي وعلى مستوى الوجود الشخصي، إلى حد أن هذا الارتباط يؤثر على وجود الجماعة الأصولية حاضرا ومستقبلا.

أهداف البحث:

١- تحديد المهام العاجلة للجماعات الأصولية وتحليلها في نموذج (حركة النهضة في تونس وفق نص راشد الغنوشي)عبر شرح عناصرها المكونة الثلاثة وهي (طبيعة التنظيم الداخلي ،والهيكلية التنظيمية ،والعلاقة بين القيادة والقاعدة).

٢- تحديد المهام الآجلة للجماعات الأصولية وتحليلها في نموذج (حركة النهضة في تونس وفق نص راشد الغنوشي) عبر شرح عناصرها المكونة الثلاثة وهي (الحرية الأصولية،والديمقراطية الإسلامية والعدالة النصية).

٣- تحديد جدل المهام العاجلة والآجلة للجماعات الأصولية وتحليلها في نموذج (حركة النهضة في تونس وفق نص راشد الغنوشي) عبر شرح راهنية عناصرها المكونة الثلاثة وهي (الإسلام السياسي ،وحركة النهضة ،وراشد الغنوشي).

منهج البحث:

١- المنهج التحليلي.

٢- المنهج المقارن.

الكلمات المفتاحية: طبيعة التنظيم الداخلي، الهيكلية التنظيمية، العلاقة بين القيادة والقاعدة، تأصيل الحرية الأصولية، تكريس الديمقراطية الإسلامية، تفعيل المساواة النصية، راهنية الإسلام السياسي، راهنية حركة النهضة، راهنية راشد الغنوشي.

المقصد الأول: المهام العاجلة (تكوين البنية الداخلية / البنية العميقة).

المطلب الأول: البعد الأول – طبيعة التنظيم الداخلي.

في هذا المطلب، سوف أحاول الإجابة عن سؤال مركزي ومحدد، ليكون مدخلا لتحليل البنية الداخلية للجماعة الأصولية، في أولى مهامها العاجلة، إلا وهو ما المقصود بطبيعة التنظيم؟ إذا كان التنظيم الداخلي في أبسط معانيه، بغض النظر عن الإيديولوجية التي يسعى التنظيم إلى تحقيقها ، يتضمن جملة من الأعضاء المنتمين إليه، والذين يتوحدون في الغرض والغاية، وتقترب آراؤهم و تصوراتهم إلى درجة التقابل والترادف، وهؤلاء الأعضاء تترتب الصلات بينهم على وفق مجموعة من القواعد التنظيمية ذات الطابع الثقافي والسلوكي، إذ يمكن تعريف التنظيم الداخلي في الجماعة الإسلامية على حد تعبير أبي الأعلى المودودي الذي ولد في عام ١٣٢١ من الهجرة الموافق عام ١٩٠٣ الميلادي بمدنية أورنك آباد إحدى مدن ولاية حيدر آباد الإسلامية في جنوب شبه القارة الهندية. وبدأ ينشر دعوته منذ عام ١٣٥٢ من الهجرة الموافق عام ١٩٣٣ الميلادي بتوليه إدارة مجلة ترجمان القرآن الشهرية. وأسس الجماعة الإسلامية عام ١٣٦٠ من الهجرة الموافق ١٩٤١ الميلادي، وتوفي رحمه الله عام ١٣٩٩ من الهجرة الموافق ١٩٧٩ الميلادي. (الترابي، ١٩٨٧، ص ٣٧)، بوصفه "الطريقة والمنهج". (المودودي، ١٩٨٤، ص ٥).

ويمكن تحليل هذا التعريف بالصورة الآتية يعرض المودودي تعريفه للتنظيم الداخلي، عبر تحليله لمفهوم الدين، فهو يجعل لمفهوم الدين معاني وامتدادات عدة ، تطلق لتشمل معاني متنوعة حول الملك ،والسلطان، والطاعة، والجزاء ،والمكافأة ،والحساب، والتي تستوعب المعنى الذي يضعه المودودي لتعريف التنظيم الداخلي، فهو الطريقة وهو المنهج، وهنا يكون التنظيم الداخلي الحاوي والإطار الموسع الذي يتضمن ويشمل الدين بكلياته، وهذا السياق في التعريف والمعنى يتفق مع تصور المودودي في جعل التنظيم منهج عمل وطريقة يومية، على مستوى التنظير والممارسة، وبهذا يحول المودودي مفهوم الدين إلى فكرة تنظيمية و نمط خاص من السلوك. في حين أن حسن البنا الذي أسمه بالكامل حسن أحمد عبد الرحمن محمد البنا الساعاتي، ولد في ١٤ اكتوبر ١٩٠٦ الميلادي/ ١٣٢٤ الهجري، وتوفي في ١٢ فبراير ١٩٤٩ الميلادي/ ١٣٦٨ الهجري، وهو مؤسس جماعة الإخوان المسلمين سنة ١٩٢٨ في مصر والمرشد الأول لها، ورئيس تحرير أول جريدة أصدرتها الجماعة سنة ١٩٣٣، نشأ في أسرة متعلمة مهتمة بالإسلام كمنهج حياة ،إذ كان والده عالما ومحققا في عالم الحديث، تأثر بالتصوف عن طريق احتكاكه بالشيخ عبد الوهاب الحصافي، شيخ الطريقة الحصافية الشاذلية في عام ١٩٢٣ وكان له أثر كبير في شخصيته.(غانم، ٢٠١٢، ص ٤١ – ٩٨).

يعرف التنظيم الداخلي بوصفه "الفكرة والمعنويات والعمليات". (البنا، ٢٠١١، ص ٧١).

ويمكن تحليل ذلك بالصورة الآتية ، فهنا يعرض البنا تصوره حول تعريف طبيعة التنظيم الداخلي، عبر معادلة التنظيم الداخلي من أجل التنظيم الداخلي، فهو يصيغ التعريف بوصفه أطروحة، وطريقا للخلاص، والتحرر من الوجود الأجنبي، ففكرة التنظيم تبحث في مطالب الاستقلال وتحقيق مصلحة الأمة ومصلحة الدين، فهنا لا انفصال أو تناقض في تعريف البنا، بين مصلحة الأمة ومصلحة الدين، ما دام أن التبعية الحقيقية لله وليس للوجود الأجنبي، وهنا الرأي السياسي يوضع في سياق عقائدي، من أجل التأسيس الواعي للجماعة الإسلامية هو تأسيس سياسي وذات غاية ربانية، كما يصورها البنا. وعند المقارنة بين صيغتي التعريف، بين المودودي والبنا، وعلى الرغم من أن الأصول في التفكير واحدة، فقاعدتهما الأساسية هي الشريعة بأصولها، ولكن الاختلاف واضح، لاختلاف المجال السياسي، الذي ينبغي للتنظيم الداخلي أن يعمل فيه ويوظفه لمصلحته، ويمارس فيه موضوع الجوهري في الدعوة والتأسيس، فإن الاتفاق في الأصول والاختلاف في المجال هو المدخل لفهم طريقة تفكير الغنوشي و"اسمه الكامل راشد الغنوشي ولد راشد الخريجي، ولد في ٢٢ يونيو ١٩٤١ بالحامة، وهو سياسي ،ورجل دولة، وحقوقي، ومفكر إسلامي، زعيم حركة النهضة التونسية ،ورئيس مجلس الشعب، منذ بداية مسيرته السياسية في ١٩٦٩، تعرض الغنوشي للاعتقال والتعذيب في الثمانينات، وحكم بالإعدام مرتين في التسعينيات، مما أجبره على البقاء في المنفى في لندن لمدة ٢١ سنة بين ١٩٨٩ و ٢٠١١، عندما عاد إلى بلاده إثر نجاح الثورة التونسية، يعد الغنوشي من أهم المفكرين المعاصرين في أوساط الإسلام السياسي، ومجددا في موضوعات الحريات والعلاقة بين الديمقراطية والإسلام، وله باع طويل في الكتابات الفكرية ،إذ نشر أكثر من عشرين كتابا، أدى الغنوشي دورا محوريا في مرحلة الانتقال الديمقراطي في تونس بعد الثورة، ولاسيما في أثناء الترويكا، ثم في مرحلة التوافق التي جمعته بالرئيس الباجي قائد السبسي. (الطيب، ٢٠١٥، ص ٢٧ –١٢٧)

فإن المجال السياسي التونسي، لا يلتقي مع المجال السياسي الباكستاني أو المجال السياسي المصري، ولنثبت أولا نقاط الاختلاف في صيغة التعريف للتنظيم الداخلي وما يتصل بهما من الاختلاف في المجالين السياسيين الباكستاني والمصري، وثانيا نحلل تعريف الغنوشي للتنظيم وما يترتب على ذلك من اختلاف المجال السياسي التونسي، فيمكن ملاحظة أن المودودي" يفكر في مجتمع يعيش صراعا عقائديا، تحت ظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية متغيرة، بوجود المستعمر البريطاني، الذي عمل على محاربة التقاليد والعادات، التي لا تتفق مع مصالحه، وإبقاء التقاليد والعادات التي تؤمن مصالحه وتقويتهما ، والرجوع والاحتكام إلى قوانينه الخاصة، وإقصاء أحكام الشريعة الإسلامية،وإن السياسة

التي اتبعتها بريطانيا في الهند قبل انفصال باكستان، أحدثت مزيدا من التناقضات بين الهندوس من جهة وبين المسلمين من جهة ثانية، فأدى ذلك إلى حدوث الصراعات المستمرة".(محسن، ٢٠١١، ص ٢٠-٥٠)

وكنتيجة لتلك التناقضات الدينية والثقافية والاجتماعية بين الطائفة الهندوسية والطائفة الإسلامية وسياسة المستعمر البريطاني، قدم المودودي فكرته حول التنظيم الداخلي للجماعة الأصولية (الجماعة الإسلامية) في باكستان دولة إسلامية منفصلة عن الأمة الهندية، فرجح مفهوم الدولة الدينية على حساب مفهوم الدولة القومية، وكانت من تبعات ذلك أن صيغة الدولة الدينية تتعارض مع أممية الدين هذا من جهة، وفكرة الانفصال هي تعبير عن روح انهزامية من جهة ثانية، وهي تبشر بظهور نماذج لدول إسلامية مستقبلا من جهة ثالثة. وفي الانتقال إلى تحليل طبيعة التنظيم عند البنا نجد أن المجال السياسي المصري، هو أقل تناقضا وأقل حدة في الصراع، فلم تبلغ تناقضات المجتمع المصري آنذاك بين المسيحيين والمسلمين، بمستوى التناقضات بين الهندوس والمسلمين في الهند، على الرغم من وجود العامل المشترك بين الدولتين (مصر والهند) وهو عامل المستعمر البريطاني، كما أن البنا في عرضه لصيغة التنظيم الداخلي للجماعة الأصولية (الإخوان المسلمين) يتفق مع دستور مصر النافذ الصادر في عام ١٩٢٣، والصياغات القانونية الخاصة بترخيص عمل الهيئات والمؤسسات والجمعيات،على وفق المادة ٢١ والتي تنص على" للمصريين حق تكوين الجمعيات، وكيفية استعمال هذا الحق يبينها القانون".(ابراهيم، ٢٠٢٠، ص ٣).

فكان التنظيم مرخصا بالعمل دستوريا وقانونيا، وفيما يتعلق بهذا الترخيص، يصرح البنا قائلا "إن الإخوان عاشوا عشرين عاما طوالا يزداد نشاطهم في ظل القانون، فلم يستطع أحد أن يعتدي إلا في غيبته، وسلاح الأحكام العرفية وهي سلطة استثنائية لم تمنح لمثل هذه الشئون والأحوال". (البنا، ١٩٤٩، ص١٦)

والقانون الذي يقصده البنا هنا في هذا النص هو دستور مصر النافذ لعام ١٩٢٣، وبهذا الدستور الذي أجاز للبنا وجماعته العمل الاجتماعي والتربوي، يخالف البنا في أفكاره التنظيمية حول جغرافية عمل الجماعة الأصولية، فيقرر البنا أن جغرافية الوطن هي أن "وجه الخلاف بيننا وبينهم فهو أننا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة وهم يعتبرونها بالتخوم الأرضية والحدود الجغرافية، فكل بقعة فيها مسلم يقول (لا اله إلا الله محمد رسول الله) وطن عندنا له حرمته وقداسته وحبه والإخلاص له والجهاد في سبيل خيره، وكل المسلمين في هذه الأقطار الجغرافية أهلنا وأخواننا نهتم لهم ونشعر بشعورهم ونحس بإحساسهم". (البنا، ٢٠٠٣، ص ١٤)

ومن تبعات هذا الفهم لجغرافية التنظيم وحدود الوطن، هو مخالفة مادة دستورية، في دستور مصر النافذ لعام ١٩٢٣ وهي نص المادة الأولى "مصر دولة ذات سيادة وهي حرة مستقلة" (إبراهيم، ٢٠٢٠، ص ١) ونص المادة الثانية " الجنسية المصرية يحددها القانون". (إبراهيم، ٢٠٢٠، ص ١) فالمستفاد من المادتين الدستوريتين هو أن المواد الدستورية تطبق على الإقليم المصري، أو عند وجود المصري (أي الحاصل على الجنسية المصرية) خارج هذا الإقليم بوصف الجنسية "رابطة قانونية وسياسية بين الفرد والدولة". (الاسدي، ٢٠١٨، ص ٢٤ – ٣٤)

هذا من جهة، والبنا أيضا بهذا الفهم قد هيأ الأرضية وهو في بداياته التنظيرية لنشوء الامتداد التنظيمي للجماعة الأصولية خارج جغرافية الاقليم المصري، فكان هذا التنظير مدخلا إلى تسويغ تأسيس مراكز التنظيمات الأصولية خارج حدودها الوطنية، مما انعكس على ظهور مفهوم تنظيم الخارج ومفهوم تنظيم الداخل أو التنظيم العالمي والتنظيم المحلي، من جهة ثانية. وبعد عرض تصوري المودودي والبنا حول طبيعة التنظيم والاختلاف بينهما وتبعات هذا الاختلاف، أقوم بعرض فكرة التنظيم في موضوعنا وتحليلها في شخص الغنوشي في جماعته الأصولية (حركة النهضة)، إذ يؤمن الغنوشي بأن وظيفة التنظيم داخل الجماعة الأصولية، "ما هو إلا في الأصل والأساس والمضمون، إن هو إلا ممارسة اجتماعية إسلامية وممارسة ثقافية إسلامية وممارسة سياسية إسلامية في المجال العام التونسي، وغرض التنظيم الأقصى (الاستراتيجي) هو في إعادة صياغة الفهم المعاصر والواقع المعاصر، صياغة أصولية، وذلك بواسطة القراءة السلفية للفهم والواقع معا" (الغنوشي، ٢٠٠٠، ص ١١ – ٢١)

وحتى يصل الغنوشي إلى هذا الهدف الاستراتيجي، فعليه أن يبدأ بخطوة فرض الجدار العازل الثقافي، أو يمكن تسميته بالابتعاد عن المؤثرات الخارجية، فيرى الغنوشي في تلك الخطوة بأنها ضرورية إلى درجة أن "تحرص الأمم في مرحلة تكوينها على أن يتم هذا التكوين بعيدا عن المؤثرات الخارجية، فتمارس نوعا من العزلة عما يحيط بها". (الغنوشي، ١٩٧٣، ص ٣٤)

فالبعد الاستراتيجي للغنوشي هو العودة إلى الجذور الأولى للتراث، وخطوته الأولى في ذلك هو العزلة بفرعيها، الفرع الأول – هو عزلة التنظيم عن الأمة التونسية، و الفرع الثاني – هو عزلة الأمة التونسية عن بقية الأمم، أن المجال السياسي التونسي يمكن عرضه عبر مراحل تشكله الأساسية الثلاث التي رافقت نمو (الجماعة الأصولية) ونضوجها وتطورها في هذا المجال وهي: المرحلة الأولى هي مرحلة الدعوة الدينية ،والمرحلة الثانية هي مرحلة دعوة

الإسلام الشامل والمرحلة الثالثة هي مرحلة دعوة الإسلام الديمقراطي. (ماكرثي، ٢٠١٨، ص ٦٠-١٢٠) (أبو دقه، ٢٠١٦، ص ٣٥ – ٤٢) (السيد، ٢٠٠٠، ص٨٩-١٠١).

واستجابة لتلك المراحل الثلاث عرض الغنوشي صيغته للتنظيم الداخلي والتي تعاني ثلاثة تحولات ذاتية، عكست تفاعل بنية التنظيم مع متغيرات الواقع، والجهد السياسي للإنسان المكلف الموجه في التكيف والاستمرار، والتي تنسجم مع مراحل المجال السياسي التونسي وهذه التحولات الذاتية الثلاث هي: أولا- التحول الإيديولوجي: وهو التحول الذاتي الأول، فإذا كانت الفلسفة المادية تفسر المسائل الميتافيزيقية تفسيرا اجتماعيا، لغرض إيجاد الحلول لها، فأن الفلسفة المثالية على النقيض من ذلك، تحاول تفسير المسائل الاجتماعية تفسيرا ميتافيزيقيا، فهو تحول الواقع إلى غيب، وهذا يتفق مع طبيعة عرض الجماعة الأصولية في مرحلتها الأولى في تحولها الأول، فهي تتعامل مع أهم مشكلة في الواقع التونسي وهي مشكلة التخلف، ولا ترجعها إلى عوامل مادية مباشرة بل ترجعها إلى ذهنية الإنسان التونسي نفسه، فيقول الغنوشي "والتخلف بناء على هذا ليس رقما يعين الدخل الفردي في أمة من الأمم، ليس هو قلة في المال وليس قلة في المصانع والآلات، والتخلف هو قبل كل هذا عقلية عاجزة، عقلية لا تبدع ولكنها تتكل في جميع شئونها على غيرها، عقلية جفت الآمال فيها ترى الحياة سهلة، وترى الغايات الكبرى مقصورة على الآخرين، فالآخرون يصنعون الحضارة ويقودون العالم، أما هي – تلك الأمة المتخلفة- فلا حق لها في ذلك". (الغنوشي، ١٩٧٣، ص ١٦)

فإذا هنا بحسب فهم الغنوشي تتخلى الإيديولوجية عن عناصرها المادية وآليات الممارسة، وتمسي نظرية بحتة، والتخلف الاقتصادي لا يتعلق بالرأسمال والرأسمالي والرأسمال المالي، إنما هو مسألة ذهنية مجردة.

وثانيا –التحول الأسلوبي: هو التحول الذاتي الثاني والذي رافق المرحلة الثانية من تطور الجماعة الأصولية التونسية، وفيها يظهر تبني الجماعة الأصولية لمشروع الإسلام السياسي خطابا وعملا، وفيها كانت الجماعة الأصولية الأقرب إلى تفكير الجماعات الجهادية والتي ظهرت بقوة في بداية سبعينيات القرن العشرين، ويشرح الغنوشي لنا تلك المرحلة في تحولها الذاتي قائلا في وصف المنهج الإسلامي السياسي الذي "انصب اهتمامه الأعظم على تحرير العقل والعقيدة من كل ما خالطها من آثار فلسفة اليونان، وغنوص الشرق ،وجدليات المتكلمين، وتلبسات التصوف الفلسفي كما عبرت عنه أعمال وشطحات ابن عربي ،والحلاج ،وابن سبعين أولئك الذين لاثو نبع الإسلام الصافي بلوث عقائد اليهود والنصارى، الملتاثة هي ذاتها بالثقافة اليونانية وبالا غنوص الشرقي". (الغنوشي، ١٩٩٩، ص ٧)

وهكذا يحدد الغنوشي طبيعة هذه المرحلة بسمات تفرغ الثقافة العربية الإسلامية من أدوات الحوار من فلسفية البعد الروحي وكلاميته وحضوره فيهما، في تعميم النقل على حساب التفكير العقلي.

وثالثا– التحول الانتمائي: إن هذا التحول الذاتي الثالث هو تحول يسير باتجاه تحقيق مبدأ ثبته المؤتمر العاشر لحركة النهضة في ٢٠١٦، وهو مبدأ الواقعية في التحليل الملموس للواقع المعاش والذي حفز على هذا التحول الذي ارتبط بالقرار الذي اتخذه الغنوشي في المؤتمر العاشر بعد دراسته وتحليله للواقع التونسي الجديد، والتي غادرت فيه الحركة مقاربة الشمولية الإسلامية وتبنت مقاربة الديمقراطية الإسلامية، مع بقاء ثوابت الشريعة من التمسك بالأصول العقائدية، والتحلي بالفضيلة، والتمسك بالسلوك الأخلاقي، وقد تم التوصل إلى ذلك عبر تبني" تصورا جديدا هو محاولة جادة لرفع التناقض الحاصل بين مستوى التوقعات المفرطة وبين مستوى الممكن تحقيقه". (ماكرثي، ٢٠١٨، ص ١٥٠– ١٦٠) وقد هيئ هذا التصور الجديد مدخلا للانتقال في مسؤوليات التنظيم من قيادات الصف الأول إلى قيادات الصفوف الأخرى.

المطلب الثاني: البعد الثاني – الهيكلية التنظيمية.

تشكل الهرمية التنظيمية أو الهيكلية التنظيمية البعد الثاني العميق في بنية الجماعة الأصولية، والتي تفسر بصيغة أساسية استمرار تلك الجماعة الأصولية في العمل والتنظير ومواجهة مؤسسات الدولة الرسمية والتنظيمات المخالفة لها. وجوهر هذا الاستمرار والتواصل والمواجهة هو وجود (الجهاز السري/الجهاز الخاص) داخل تلك الجماعة الأصولية. وتعد جماعة الإخوان المسلمين بوصفها التنظيم الأصولي (النموذج) هو صاحب الفكرة الأصلية في تأسيس الجهاز الخاص، فالبنا لا يرى أنه هنالك تناقضا بين أن يكون الإخوان المسلمين بوصفهم "دعوة سلفية وحقيقة صوفية". (البنا، ٢٠٠٣، ص ١٧٤ – ١٧٥) ومع ذلك يمتلكون تنظيما مسلحا مخولا بالقتل والتصفية المعنوية والجسدية، خارج القانون والدستور وهو الجهاز الخاص والذي وظيفته الأساس هي الاغتيال والتجسس على كل من يخالف المسلمين –أي جماعة الإخوان– في القول أو الفعل أو حتى في التفكير. (السعيد، ٢٠٠٤، ج١. ص ١٤٠ – ١٦٠)

فأراد البنا الجمع بين اتجاهين مختلفين ضمن نطاق جماعة الإخوان المسلمين، الاتجاه السلفي من جهة، والاتجاه الصوفي من جهة أخرى، بين اتجاه يقرأ النص والتراث قراءة حرفية، واتجاه يقرأ النص والتراث قراءة تأويلية، لتوظيف هذه الثنائية، في استيعاب هذه الثنائية وتفعيلها ، تنظيريا وسلوكيا، امتداد تنظيريا وسلوكيا، "لأنه أراد أن يوظف كلتا الدعوتين لمصلحة الإخوان "(منيب، ٢٠١٠، ص ٦١)

من خلال آليات التربية التي استعملها البنا داخل تنظيم الإخوان ،إذ "إنه لم يكن يسمح للإخوان المتعلمين أن يكثروا الجدل في الخلافيات أو المتشابهات من الأمور، أو يرددوا كلام الملاحدة أو الزنادقة أو المبشرين مثلا أمام العامة من الإخوان". (البنا، ٢٠١١، ص ٢٠) فعلى الرغم من هذا الأسلوب التربوي، القائم على أساس تضييق دائرة الحوار بين المتحاورين، وتجنب المناقشة في موضوعات معينة، إلا انه لا يرى تناقضا في إنشاء جهاز خاص، والذي يتعهد من يتسلم رئاسته "بألا يقدم على أية خطوة عملية إلا بالرجوع إلى لجنة القيادة ثم إلى المرشد شخصيا". (السعيد، ٢٠٠٤، ج١، ص ١٤٩)

وأما هذه الخطوات العملية التي لا يجوز لرئيس الجهاز الخاص أن يقوم بها، والتي ينبغي أن تحظى بموافقة التدرج التنظيمي أعضاء لجنة القيادة أولا، ثم موافقة المرشد وتصديقه وهو هنا البنا ثانيا وأخيرا، فالقرار هنا بالمحصلة هو قرار المرشد العام، والآن ما تلك الخطوات العملية؟ التي يقررها المرشد العام، وينفذها الجهاز الخاص رئيسا وأعضاء، من مناقشة أو جدل، فهم مأمورين بالسمع والطاعة، وهذه الخطوات العملية هي:

- يجوز اغتيال المشرك الذي بلغته الدعوة وأصر على العداء والتحريض على حرب المسلمين.
- يجوز اغتيال من أعان على قتال المسلمين سواء بيده أو بماله أو بلسانه.
- يجوز التجسس على أهل الحرب.
- يجوز إيهام القول للمصلحة.
- يجوز أن يتعرض القليل من المسلمين للكثير من المشركين.
- يجوز الحكم بالدليل والعلامة والاستدلال. (السعيد، ٢٠٠٤، ج١، ص ١٤٧)

ويمكن عد هذه الخطوات العملية في بعض جزئياتها العامة خطوات بريئة، لكن عند تحليل معنى بعض العبارات الواردة فيها يترتب عليها نتائج كارثية، فعبارة المسلمين لا تعني المسلمين عامة، وإنما تعني جماعة الإخوان، ويعدون هم فقط من يجسد الإسلام الأصيل، وفهمها هو الفهم السليم للنص الديني. وكانت تلك الخطوات التي تم تقريرها وإمضاؤها "في المؤتمر الدوري الخامس للإخوان في اليوم الثالث عشر من شهر ذي الحجة سنة ١٣٥٧ الهجرية، قرر جملة من القرارات أهمها: جعل يوم محدد من النشاط الأسبوعي هو يوم المعسكر، وهو يوم الجندية والتدريب والاستعداد المقدس، ذلك ما عني به الإخوان المسلمون كل العناية، ومنه يتكون الجيش الإسلامي، وبه يستطيع تحقيق الأمل، ويرفع اللواء عاليا بفكرة يوم المعسكر ثم التنظير لتلك الخطوات العملية، المسؤول على تنفيذها الجهاز الخاص". (البنا، ٢٠١١، ص ٢٢٤ – ٢٢٩)

إن ترجمة تلك القرارات حرفيا تبدأ من تأسيس الجهاز الخاص، والذي يمثل تنظيما مستقلا عن الجماعة الأصولية، ومتداخلا من حيث القيادة، في رأي البعض، أو هو متشابك ومتداخل من أعضاء وقيادة، على رأي البعض الآخر. إن فكرة الجهاز الخاص بكل حمولتها التنفيذية والإيديولوجية قد انتقلت من جماعة الإخوان المسلمين إلى جماعة حركة النهضة، في البداية كان هنالك مجرد حديث عام حول وجود الجهاز الخاص أو الجهاز السري في الحركة الإسلامية التونسية، من دون وجود أدلة مادية أو وقائع ثابتة أو قرائن موثقة، فقد كان الحديث يدور حول نشأة الجهاز من دون الحديث عن أي نشاط، أي في مرحلة نهاية سبعينيات القرن العشرين، و هذه الفكرة هي مجرد اقتباس للتجربة الإخوانية المصرية، و طبيعة عمل هذا الجهاز هو بعد الإنشاء هي التحرك نحو التمكين، أي تنفيذ الفكر الأصولي في أرض الواقع، والتجربة الإسلامية التونسية في تنظيم حركة النهضة قد تأثرت بثلاث تجارب إسلامية معاصرة متنوعة، وهي: التجربة الإسلامية الإيرانية ،والتجربة الإسلامية المصرية، والتجربة الإسلامية السودانية، و كانت المسألة المركزية في التأثر والاستفادة من هذه التجارب الثلاث هي في الوصول إلى أرض التمكين (أي لحظة تحريك خلايا الجهاز الخاص والسيطرة والاستحواذ على الهدف) تحديدا في تركيز حركة النهضة على مرحلة ثمانينيات القرن العشرين، والذي شهد تحولات في توظيف التجارب الإسلامية لفعالياتها في العمل الشرعي و التغيير العملي، فالتجربة الإسلامية الإيرانية قد تميزت بأن الصفة الغالبة في الوصول إلى لحظة التمكين هي "أنها ثورة شعبية، استطاعت فيها الجماهير غير المسلحة أن تواجه جيش منظم مسلح، جرى بناؤه بواسطة نظام بالغ القسوة والعنف، بحيث حمل مسؤولية المحافظة على أمن واستقرار أكثر المناطق قلقا واضطرابا، وإلى جانب الجيش يوجد جهاز السافاك هو جهاز الاستخبارات المسؤول عن أمن إيران، والذي يوصف بأنه أعتى الأجهزة وأشهرها في القمع والقهر". (هيكل، ٢٠٠٢، ص ٧-٣٥) (نجاري راد، ٢٠٠٣، ص ٦٩-٨٥)

فكانت استفادة حركة النهضة هنا من القوة التي تمتلكها الجماهير الشعبية في إحداث التغيير، لهذا عملوا على إنتاج خطاب مزدوج، خطاب تنظيمي، يكون موجها إلى الأعضاء المنضمين للحركة، وخطابا تعبويا موجها إلى الجماعات أو الأفراد غير الحزبيين، وهذا الخطاب التعبوي أو التحريضي، يهدف إلى توظيف الكتل الشعبية والثقل الجماهيري، في تحقيق برنامج الحركة في الانتشار، والسيطرة، والاستحواذ، إذ يصرح الغنوشي محفزا للحالة التعبوية لدى الجماهير الشعبية فيقول: "إن خطاب حركتنا الإسلامية يقوم على أساس تنظيم الشورى في كافة المسائل، والاعتراف بالرأي الآخر، وعدم التضييق على الرأي المخالف،

وحركتنا لا تدعي أنها الناطقة باسم الإسلام، وأنها تعمل على تمكين الجميع من الحرية سواء للحركة أو من هم خارج الحركة". (الغنوشي، ١٩٩٣، ص ٣١٢)

يوجه الغنوشي في هذا النص خطابه للرأي العام أي للجماهير الشعبية، وبالتأكيد أن الخطاب ينبغي أن يتفق وينسجم مع النظام العام والآداب العامة، فنراه يحرص على الالتزام بالمبادئ العامة للنظام العام عن طريق الاهتمام بمسألة الحريات والاعتراف بها للآخر، وبعد توجيه خطابه إلى الجماهير الشعبية يؤكد على مسألة "العلانية في الدعوة الإسلامية وممارسة النشاط السياسي، ويحفز على العمل بالحقل الثقافي والحقل الاجتماعي". (الغنوشي، ١٩٩٣، ص ٣١٣)

بعد تأكيد الغنوشي على مسألة الحرية، يؤكد الغنوشي على مسألة العلانية، وهو هنا يحاول الاقتراب من الفهم الغربي لاكتساب الحقوق، فهو يتحدث ويعرف انه يوجه خطابا إلى جماهير في معظمها مطلعة بشكل ما على المنجز الثقافي الغربي، وفي المسألة الثالثة يحاول الغنوشي "أن يؤثر على وعي الجماهير الشعبية هي أن الحركة –حركة النهضة– تعطي الأولوية في الاهتمام للجماهير على النخبة، وتعطي الأولوية للجماهير على الحزب". (الغنوشي، ١٩٩٣، ص ٣١٣)

في النص الأخير للغنوشي يحاول تغيير قناعات الجماهير الشعبية، في أن اهتمامه الشخصي والتنظيمي لهموم الجماهير وتطلعاتها أكثر من اهتمامه بالحزب، وإن أولياته هي أوليات شعبية وليست أوليات حزبية أو تنظيمية. وأما لحظة التمكين في التجربة الإسلامية المصرية فهي يمكن عرضها عن طريق تحليل هذه التجربة، ففي هذه التجربة جماعات أصولية عدة فضلا عن التأثير الأهم و الأكبر لجماعة الإخوان المسلمين، والتحليل هنا يقوم على التركيز على مرحلة نشوء الجهاز الخاص/الجهاز السري لحركة النهضة، فإن أكثر الجماعات الأصولية تأثيرا في حركة النهضة في مرحلة نهاية سبعينيات القرن العشرين الميلادي إلى منتصف ثمانينيات القرن العشرين الميلادي، وهي المرحلة الزمنية التي يرجح فيها نشأة الجهاز، هي جماعة الجهاد الإسلامي المصرية، إن العلامة البارزة أو الصفة الغالبة التي حاولت حركة النهضة فيها الاستفادة من الجماعة، هي فكرة التغيير بالقوة، وتظهر استراتيجية جماعة الجهاد الإسلامي عبر تقويم عام للنشاط السياسي المصري فتوصلوا إلى ضرورة التبني لمنهج "التغيير السياسي والاجتماعي والاقتصادي بالقوة المسلحة". (منيب، ٢٠١٠، ص ٧٥) (الزوبعي، ٢٠٠٥، ص١١١–١٢٧)

وهنا يمكن ملاحظة اعتماد الجماعة مبدأ شمولية الإسلام في أوسع نطاق، فهو يعتمد ويقرر سريانه و تطبيقه في المجال السياسي والمجال الاجتماعي والمجال الاقتصادي "وحتى يتم التوصل إلى ذلك ينبغي على جماعة الجهاد الإسلامي من السير بمجموعة من الخطوات

وصولا إلى عملية التغيير المرتقبة، والتي لن تتم إلا من خلال اختراق المؤسسة العسكرية، ويكون هذا الاختراق من قبل وسيلتين وهما: الأولى– تجنيد مجموعة من منتسبي تلك المؤسسة، والثانية– تشجيع طلبة الثانوية في التقديم إلى المؤسسة العسكرية أو تشجيع طلبة الكليات الأخرى في الانتقال من كلياتهم إلى الكليات العسكرية". (منيب، ٢٠١٠، ص ٧٩)

وكنتيجة لهذه التجربة فأن الجهاز السري بصفة خاصة وحركة النهضة بصفة عامة استفادت من تجربة جماعة الجهاد الإسلامي، والتي تختلف عن التجربة الإسلامية الإيرانية والتي تميزت باعتماد مبدأ التحرك الجماهيري الأعزل، فقد تميزت التجربة الإسلامية المصرية في نموذج جماعة الجهاد الإسلامي لاختلاف الظرف السياسي وطريقة التحليل، بفكرة التغيير بالقوة عن طريق اختراق المؤسسة العسكرية، وهنا يقول الغنوشي انسجاما مع فكر الجماعة، في التغيير بالقوة عن طريق الانقلاب العسكري، بواسطة تبني مبدأ الشمولية –شمولية النظام الإسلامي– وهذه الشمولية تقتضي المواجهة الكاملة على المستوى الثقافي والاجتماعي والاقتصادي، لأن طبيعة النظام السياسي الرسمي الشمولي، تستلزم قيام نظام سياسي معارض شمولي. (الغنوشي، ١٩٨٧، ص ٩٠ – ١٢٠)

وهذه المواجهة والصراع مع نظام سياسي شمولي؛ لغرض إحداث عملية التغيير التي تستوجب استعمال العنف الثوري، وينظر الغنوشي إلى "التغيير بواسطة اختراق المؤسسة العسكرية، بوصفه نوع من أنواع التغيير التي تؤدي إلى الوصول إلى السلطة، إضافة إلى الحل الديمقراطي والثورة الشعبية، فهنالك الثورة المسلحة، أي التغيير من خلال المؤسسة العسكرية". (الغنوشي، ٢٠١٥، ص ٢٠٠ – ٢٢٠)

إن لحظة التمكين التي أثرت تصور مسألة التغيير في الثورة المسلحة/الانقلاب العسكري، والتي صاغتها في تفكير منظر الحركة الغنوشي، هي لحظة جماعة الجهاد الإسلامي، بوصفها وسيلة من وسائل التغيير في استلام السلطة السياسية والاستحواذ عليها، لم تكن من ثوابت الحركة، التي لم تتعرض للنقد والتحويل، ولكنها أي فكرة التغيير بالثورة المسلحة، تصور للتجربة السياسية المصرية، فرضته طبيعة مرحلة نشوء الجهاز الخاص/الجهاز السري، والمجال السياسي التونسي،بوصفها نوعا من أنواع المعالجات، فهي أي فكرة التغيير بالثورة المسلحة تعاطت معها حركة النهضة، بوصفه حلا مرحليا في ظرف سياسي متغير، أي بمعنى آخر، إن حركة النهضة عبر الجهاز الخاص/الجهاز السري، لم ترفض هذا الحل أو المعالجة في تحقيق الغرض السياسي رفضا مطلقا، وأيضا لم توافق عليه على امتداده، ولكن تعاطت معه بوصفه نوعا ومعالجة، فهو في الخلاصة تكتيك عمل جزئي، ضمن منظومة استراتيجية شاملة. وأما لحظة الاستفادة من التجربة الإسلامية السودانية فأنها تظهر من أن ما يميز تلك التجربة هو في إمكانية التحول من الشكل

التنظيمي البسيط إلى الشكل التنظيمي المعقد، "فقد كانت الحركة في عهدها الأول تدير شأنها كله في محور واحد، وكان ذلك ممكنا، لضآلة وظائف الحركة، ومحدودية تدينها الفعلي، مهما ادعت الشمول، وكان ذلك أيضا تقديرا واجبا لضمان وحدة الحركة ونقائها، حين كانت غريبة موحشة في مجتمع فتنة، لكنها في عهود الانفتاح الدعوي والانشراح الحركي ألفت وظائفها متكاثرة لا يسع الجهاز القيادي المركزي أن يليها جميعا بكفاءة أو فاعلية تامة". (الترابي، ١٩٨٧، ص ٦٦ –٦٧)

إن هذا التحول في هذه الحركة سمة، اختلفت بها عن الحركات الأصولية الأخرى، التي عانت جمودا على مستوى القيادة و جمودا على مستوى القاعدة الشعبية، "وقد نجحت الحركة في أحداث هذا التحول من خلال تبني الحركة النظام اللامركزي في التوسع الأفقي والنظام اللامركزي في التوسع الرأسي". (الشنقيطي، ٢٠١١، ص ١٥٤ – ١٦٠)

وكان الغرض من وراء ذلك تمكين الأعضاء المنتمين للحركة من ممارسة الحوار الجاد وتوزيع المسؤولية في العمل عليهم والمساهمة في انتقال الخبرة التنظيمية والفكرية وتراكمها بين شيوخ الحركة وشبابها، لقد استفادت حركة النهضة من تلك الميزة في الحركة الإسلامية السودانية في تحول الحركة من الهيكلية البسيطة إلى الهيكلية التركيبية، عبر ترسيخ فكرة نشوء فكرة الجهاز الخاص/الجهاز السري، فكان التحول باتجاه تأسيس هذه الجهاز، لتصل الحركة بواسطته إلى شكل تنظيمي مركب، وهذا التعقيد أو التركيب، يأتي من أن الجهاز الخاص/ الجهاز السري، لا يوجد في الهرمية التنظيمية بين القيادة والقاعدة الشعبية ما يشير إليه في لحظات التأسيس الأولى، ولكن ثبت وجوده عن طريق التقارير الرسمية، مدعمة بالقرائن المادية والثبوتية الكافية، لإثبات وجود هذا الجهاز، ولكن بعد التغير السياسي في تونس، ووصول حركة النهضة إلى السلطة وتحديدا في عام ٢٠١١، تم التثبت عمليا من وجود الجهاز الخاص/الجهاز السري لحركة النهضة فقد "كشفت وزارة الداخلية التونسية عن عدد من القرائن حول وجود هذا الجهاز، بحيث أن التقرير المقدم من قبل وزارة الداخلية التونسية على أن عدد من أعضاء الجهاز الخاص قد اخترقوا مؤسسات الدولة المهمة ،وشغلوا وظائف عليا في الدولة، وكان تحرك الجهاز حول العقد الأساسية في الدولة، من قبيل مصلحة إدماج المعطيات للمركز الإعلامي الوطني ومكاتب الضبط المركزي للوزارات والمؤسسات (https://arabic.cnn.com>middle-east>article)". (https://www.qposts.com)

وتشير التقارير الرسمية المدعومة بالوثائق والقرائن المعتبرة الى اشتراك أعضاء من حركة النهضة على مستوى تنظيمي متقدم بمستوى قيادات في عمليات الاغتيال والتجسس، وهذا الجهاز الخاص يستند في انجاز تلك العمليات الى التمويل المالي عن طريق الفعاليات

الاقتصادية اللاقانونية، عبر فرض رسوم وضرائب، تدفع بتفويض من حكومة النهضة، لتسهيل القيام بفعاليات مالية موازية لمؤسسة الدولة الرسمية، فضلا عن الاشتراكات التي يدفعها الأعضاء، ودعم التنظيم العالمي لحركة الإخوان المسلمين، "ويواصل التقرير في تحليل مصادر تمويل حركة النهضة والتي بالنتيجة تمول بها نشاطات الجهاز الخاص/الجهاز السري، فهي من حيث الحجم تفوق ميزانية الدولة التونسية أو الأصح كما يعبر التقرير يفوق ميزانية دول عدة مجتمعة ."

(https://www.indepentarabia.com>noda) (https://hafryat.com>blog)

ويتحدث التقرير حول هيكلية تنظيم الجهاز الخاص/الجهاز السري بوصفها بنية عنقودية، والتي شكلها مجموعة من شبكات المخبرين الذين يؤدون مهام متنوعة للحركة والجهاز، والنتيجة التي يصل إليها التقرير هو أن الجهاز الخاص/الجهاز السري لحركة النهضة هو دولة داخل دولة.

المطلب الثالث: البعد الثالث – العلاقة بين القيادة والقاعدة.

في البعد الثالث للبنية العميقة سوف يكون التحليل حول العلاقة التنظيمية بين قيادة حركة النهضة والقواعد الشعبية للحركة، إن الحركة الإسلامية التونسية في صيغتها المختلفة (الجماعة الإسلامية أو الاتجاه الإسلامي أو حركة النهضة)على الرغم من تغير التسمية وتحول النشاط (الديني السياسي) أو (السياسي الديني)، من الحالة العلانية إلى الحالة السرية، إلا أن من ثوابت تلك الحركة بصفة عامة شخصية الغنوشي التي لازمت قيادة تلك الحركة في تغير صيغها الأسمية وفي تحولاتها الدعوية، كثابت أول، وفقدان الهيكلية التنظيمية في لحظات التأسيس الأولى كثابت ثاني، واستعارة الهيكلية التنظيمية لتجربة أخوان مصر والجماعة الإسلامية في باكستان، في لحظات ما بعد التأسيس كثابت ثالث، ومحاولة التجديد على النموذج المصري والباكستاني والاختلاف معهما في لحظة ثالثة كثابت رابع، وحتى استطيع تحليل هذه الثوابت الأربعة، ينبغي التمييز بين مرحلتين في الحركة الإسلامية التونسية، وهي مرحلة العمل العلني ومرحلة العمل السري، وتتبع العلاقات التنظيمية في تلك المرحلتين، وصولا إلى تعيين شكل العلاقة التنظيمية بين قيادة التنظيم وقواعده الشعبية. ولنبدأ أولا بتحليل المرحلة الأولى وهي مرحلة العمل العلني، إن الحركة التونسية لم تكن في اللحظات التأسيسية الأولى، تمتلك صيغة خاصة تفترق بها عن الجماعات الأصولية الأخرى، ولم تكن تمتلك هيكلية تنظيمية معينة، ولكن كانت البداية في التمركز حول ردات فعل، يقوم بها أفراد الحركة الإسلامية ضد رؤية الفكر الغربي، وكانت تلك الردات تلقائية ولا تنطوي على أي تخطيط مدروس أو رد ممنهج، وكانت آليات تلك الردات في الفعل على طريقة التقليدية في نشر الأفكار عبر وسائل الدعوة وفهم الداعية، إن كانت ذات محتوى

متنوع في طابعه العام في توظيف التراث المغربي الإسلامي، متخذا من الجامعات والمساجد ومراكز البحث وحلقات الحوار منابر له". (الهرماسي، ١٩٨٥، ص ٨٠ –١٠٠) (الهرماسي، ٢٠١٨، ص ٩٠ – ١٢٠)

ومع تحقيق العمل الإسلامي العلني للجماعة الإسلامية بعض أهدافه في التأثير على الآخر، وإعادة صياغة الأفكار، تمت مناقشة إمكانية العمل على احتواء الآخر، وهنا بدأت خطوات بداية نهاية النشاط العلني وتحوله إلى نشاط سري، بمعنى أنه يوجد عاملان أساسيان وراء التحول في النشاط الدعوي والسياسي من مرحلة العلانية إلى مرحلة السرية، فالعامل الأول :هو أن "عناصر قيادية في الجماعة الإسلامية بدأت بالتفكير في احتواء الآخر من خلال هيكلية تنظيمية، تبدأ بتأسيس خلايا على مستوى المحليات والمناطق والقطر". (العمدوني، ٢٠١٥، ص ١٠٠– ١١٠)

ومن أهم تلك القيادات والتي حصدت فكرة التوسع عبر هيكلة النشاط الدعوي والسياسي هو الغنوشي، فأجبرت عمليا على ترك النشاط العلني عن طريق فرض الدولة التونسية عليه غلق "جمعية المحافظة على القرآن الكريم""[1] ومغادرتها . (الخنيسي، ٢٠١٨، ص٢٩)

بوصفه من أهم منابر النشاط العلني، ونتيجة لذلك كان لابد من التفكير في وسائل أخرى لممارسة الدعوة، فكان الرأي والقرار بالانتقال إلى العمل السري. والعامل الثاني :هو "الذي دفع الجماعة الإسلامية إلى التحول في ممارسة النشاط الدعوي والسياسي، من العلانية إلى السرية، هو المواجهة والمضايقات التي حصلت من قبل أجهزة الدولة الرسمية تجاه الجماعة الإسلامية". (العلاني، ٢٠١٤، ص ٤٠–٥٠)

وهنا يمكن قراءة هذا التحول من زاويتين، وهو من زاوية الجماعة الإسلامية، فهي ترى في هذا التحول مسألة ضرورة وجودية، فهي جماعة ثقافية في مواجهة سلطة سياسية شمولية، تعمل على حرمانها الجماعة الإسلامية من التمويل المالي وتفريغها من تراثها الديني. ومن زاوية السلطة السياسية، فهي تعاملت مع الجماعة الإسلامية بوصفها حركة سياسية تمارس نشاطا دينيا محظورا بحكم القانون والدستور التونسي، وهذا النشاط المحظور موجه ضد النظام السياسي والاجتماعي بشكل عام، ويعمل بالضرورة على تفكيك مؤسسات الدولة الرسمية، وتعطيل وظائفها المشروعة، ومن الملاحظ على هذه المرحلة، أي مرحلة النشاط العلني، إن الفاعل الأساس فيها على مستوى توظيف آليات الجمعية وصياغة بدايات الهيكلية التنظيمية هو الغنوشي، من حيث التقسيم الأولي للهيكلية وجعل الجامعات و المساجد مناطق لنشاط خلايا تنظيم الجماعة الإسلامية، و اتسمت حركة الغنوشي في تلك المرحلة العلنية من نشاط الجماعة الإسلامية "بالعمل على إنتاج خطاب إسلامي يتسق مع الغاية المعلنة للجماعة الإسلامية والتي تنسجم مع الظرف التاريخي المرحلي والواقع اليومي

التونسي، فكانت المحاور الأساسية التي جرى بحثها والتركيز عليها هي مسألة الانتماء إلى تونس ومسألة الهوية، والتي كُتب لهاتين المسألتين الصدارة في نشاط الجماعة الإسلامية، والمسألة الأخرى التي تم بحثها ومناقشتها في تلك المرحلة العلنية، هي مسألة التفاعل مع الموروث الغربي والابتعاد عن الموروث الإسلامي العربي، فكانت حركة الجماعة الإسلامية في تلك المرحلة ذات نشاط ثقافي، ينتمي إلى الخصوصية التونسية، أكثر من خطاب أصولي أممي". (الغنوشي، ١٩٨٧، ص ٣٠ – ٤٤) وفي هذا النص للغنوشي وسلوكه في تلك المرحلة يشير إلى طبيعة تفكير الغنوشي، فقد كان تفكير داعية نحو دعوة ثقافية، ولم يكن تفكيرا مرحليا، عبر ما اتصفت به بعض الجماعات الأصولية، من التفكير المرحلي، مثال جماعة الإخوان المسلمين في مصر ،والجماعة الإسلامية في باكستان، وذلك باتصافهما بذهنية العمل الوقائي، وإن هاتين الجماعتين قد تم استنساخ عقليتهما في الهرمية التنظيمية، في مرحلة العمل السري، و لكن ليس مرحلة العمل العلني، فلم تكن عملية التحول من مرحلة العمل العلني إلى مرحلة العمل السرية، مسألة اختيار لدى الغنوشي والجماعة الإسلامية، ولكنها كانت فرضا وجبرا، بفعل تغير الظرف السياسي، الذي أوجب البحث عن طريقة أخرى لممارسة الدعوة الإسلامية، وإن تلك اللحظة التي دفعت بهذا التحول هي المواجهة "مع أجهزة الدولة التي استهانت في البداية بالظاهرة الإسلامية أو الصحوة الإسلامية كما يعبر عنها أصحابها، مما جعل أعضاء المجموعة يتجهون إلى التفكير في الاتفاق على صيغة عمل سرية ومنظمة، وبالفعل كان لهم ما اتفقوا عليه". (الخنيسي، ٢٠١٨، ص ٢٩)

أن أهم ما يميز هذا النص الأخير هو الطريقة التي تعاطت معها المؤسسة الأمنية الرسمية مع الجماعة الإسلامية، والتي فوجئت بهذا الامتداد والاتساع في العمل الإسلامي من قبلهم، والاتفاق من قيادة الجماعة الإسلامية على بناء هيكلية تنظيمية ذات طبيعة سرية وبنية حزبية، ومن أهم القيادات التي نَظرت إلى هذا التحول هو الغنوشي، إذ إنه" كان رائد فكرة بعث التنظيم مستلهما ذلك من تجربته في مصر وسوريا واحتكاكه بالاتحاد الاشتراكي الناصري وعمله صلب تنظيمه وخلاياه، ثم اطلاعه على عمل الإخوان في سوريا وارتياد أنشطتهم و حلقاتهم من دون الانتظام فيها. (العلاني، ٢٠١٤، ص ٤٠ – ٥٣)

حاول الغنوشي الحفاظ على الحركة الإسلامية عبر المحافظة على تنظيم الجماعة الإسلامية، بالتحول إلى تنظيم سري، يتبع آليات العمل في التخطيط والهيكلية، واضعا خبرته التنظيمية والفكرية، نتيجة التفاعل مع تجربة الاتحاد الاشتراكي الناصري في مصر وتجربة الإخوان المسلمين في سوريا، ومن الملاحظ أن كلتا التجربتين كانتا نتاج اتجاهين سياسيين مختلفين في الرؤية الفكرية والمصالح الطبقية التي يعبر كل منهما عنها، مع الاختلاف في

بيئة العمل، بين مصر وسوريا، وهذا ساعد على تبني الجماعة الإسلامية نوعين من الخطاب، خطاب الجماعة الإسلامية في المرحلة العلنية مع البحث على إمكانية توفير الغطاء القانوني والشرعي للعمل الإسلامي، إذ إنه كان خطابا خليطا من السلفية والتصوف والمودوديات وشيئا مما كتبه مالك بن نبي. (الجورشي، ٢٠٠٠، ص٢٧)

فهذا الخطاب ما قبل المرحلة السرية، قد اتصف بتعددية المرجعيات الفكرية مما أعطى للجماعة الإسلامية الانسيابية اللازمة في العمل التنظيمي، وهذه الانسيابية جعلها تتحرك من الجامعة إلى الجامع أو بالعكس أو إلى مراكز البحث ،وحلقات النقاش ،ومراكز حفظ القرآن، لجعلها غطاء للممارسات الدعوية، فكانت تلك المرحلة هي مرحلة تحفيزية وتحريضية في الدعوة إلى الجوانب الروحية من ثوابت الشريعة، ولكن بعد التخلي الجبري عن النشاط العلني ،والتحول إلى النشاط السري، وبالتأكيد أن شكل الخطاب وموضوعه قد تغيرا أيضا، ولكن هذه التعددية، والمرونة والانسيابية في خطاب الجماعة الإسلامية قد تبدلت إلى خطاب فردي بمركزية شديدة، مع تحول الجماعة الإسلامية إلى النشاط السري، مع التبني النسبي لآليات العمل وأساليب التنظير لدى جماعة الإخوان المسلمين في مصر والجماعة الإسلامية في باكستان، مع بعض التعديل والإضافة والحذف، ويمكن تعليل ذلك التحول في الخطاب والممارسة والتبني إلى العامل الأول وهو عامل (داخلي/شخصي) وهو دور قيادة التنظيم، في ذلك وأهم تلك القيادات هي شخصية الغنوشي، فهو أول من دعا إلى تبني الهيكلية الإخوانية في التنظيم السري، و من أهمها على مستوى قرارات السلطة التأسيسية والتي قررها في مؤتمر الأربعين، والتي تتضمن ما يأتي:يعد المؤتمر أعلى سلطة قرار في الجماعة الإسلامية ،ويتولى تحديد السياسات الكبرى، وإفراز المؤسسات وتركيبها ومحاسبتها. وينتخب المؤتمر مجلس الشورى وهو بمثابة السلطة العليا لقرار الحركة بين المؤتمرين. وينتخب المؤتمر رئيس الحركة الذي يقترح ويقدم مكتب التنفيذي للتزكية والموافقة من مجلس الشورى كما يشرف رئيس الحركة على المكتب التنفيذي وعمال المناطق. (الغنوشي، ١٩٨٧، ص ٢٨٥– ٣٢٥) (عدنان، ٢٠١٤، ص ٢٨١-٣٠٢)

من نص الغنوشي الأخير، يمكن تسجيل النقاط الإيجابية التي تميزت بها هذه الهيكلية وإن كان ذلك على المستوى النظري، والنقطة الإيجابية الأولى هي: إن السلطة التأسيسية أو الهيئة التأسيسية للجماعة الإسلامية اكتسبت شرعيتها القيادية من المؤتمر الذي يعد على وفق نص الغنوشي صاحب السلطة العليا ، فهذه الشرعية القيادية متحققة لدى الجماعة الإسلامية، وهذه الشرعية القيادية تفتقدها التنظيمات الأصولية الأقدم والأسبق والأوسع انتشارا والأكثر تجربة، أو قد أخلت بها، مثال جماعة الإخوان المسلمين في مصر، والجماعة الإسلامية في باكستان، فجماعة الإخوان المسلمين قد نصت في نظامها الداخلي

وهي بصدد تحديد موقفها من السلطة التأسيسية/الهيئة التأسيسية، فنصت على أن "الهيئة التأسيسية وهي أعلى هيئة في الحركة، ومجلس شورتها ومرجعيتها من حيث الشرعية القيادية، وتتألف من الأعضاء المبادرين بتأسيس الحركة من الإخوان الذين سبقوا بالعمل لهذه الدعوة. (الشنقيطي، ٢٠١١، ص ١٢٩)

بناء على هذا النص يمكن ملاحظة إخلال جماعة الإخوان المسلمين بمبدأ الشرعية القيادية، وهذا المبدأ يفترض أن أعضاء التنظيم هم من يملكون القرار في اختيار أجهزة الجماعة وقادة الجماعة، وكل تنظيم لا يتضمن مبدأ شرعية القيادة والذي ينص على أن أعضاء التنظيم هم أصحاب القرار في تعيين القيادات وضبط توزيعاتها السلطة فيها، وكل تنظيم يفتقر إلى هذا المبدأ، فهو يقوم على أساس الجمود والتصلب والاستبداد، وهنا نجد أن النظام الأساس لجماعة الإخوان المسلمين نص على أن الهيئة التأسيسية تتكون من الإخوان الذين سبقوا في العمل على هذه الدعوة، ويمكن ملاحظة أن هذا النص غامض وساكت حول مصدر الشرعية القيادية، وعلى النهج نفسه سارت الجماعة الإسلامية في باكستان، ولكن مع بعض التعديلات، فكانت في مرحلة أميرها الأول المودودي الأقرب إلى هيكلية جماعة الإخوان، ولكن الجماعة بعد المودودي أصبحت الأقرب إلى النموذج التونسي، أي أن الجماعة الإسلامية في تونس استعارت هذا المعطى الإيجابي الأول من تجربة الجماعة الإسلامية الباكستانية حول مبدأ شرعية القيادة، فقد نصت بكليتهم على أن "الأمير هو رأس الجماعة وقائدها الأعلى، ينتخبه أعضاء الجماعة المنتظمين (الأركان) انتخابا مباشرا، لولاية مدتها خمس سنوات قابلة للتجديد عددا من المرات غير محصور". (الشنقيطي، ٢٠١١، ص ١٤١)

تجاوزت هيكلية الجماعة القصور في هيكلية الإخوان لوضوح شرعية السلطة التأسيسية، فنظريا توجد انتخابات لاختيار السلطة التنفيذية والسلطة الرقابية، وعملية الانتخابات هذه توافر مبدأ شرعية القيادة للجماعة الإسلامية الباكستانية. والمعطى الإيجابي الثاني في الهيكلية التنظيمية للجماعة الإسلامية التونسية، هو مبدأ توازن السلطات، فإن النظام الداخلي للجماعة الإسلامية التونسية نص على " أنه ينعقد المؤتمر كل ثلاث سنوات، يُنتخب في المؤتمر مجلس شورى الجماعة والذي يمثل أعلى سلطة قرار في المؤتمر، والذي يقوم بالموافقة والمصادقة على المكتب التنفيذي، الذي يرشح ويقدم من قبل رئيس الحركة" (الغنوشي، ١٩٨٧، ص ٨٠–١٠٠) (العمدوني، ٢٠١٥، ص٧٩–١١١) (العلاني، ٢٠١٤، ص٦٠–٧٤)

من النص الأخير يمكن استنتاج أنه يوجد توازن للسلطات، وهذا التوازن يخضع للتوزيع الدوري، الذي يجري في كل ثلاث سنوات، فنجد هنا ثلاث سلطات مختلفة، بأعضاء

مختلفين، فلا يوجد الجمع بين أكثر من سلطة بيد شخص واحد، وهذه السلطات الثلاث هي :السلطة الأولى وهي السلطة التأسيسية والتي تمثل المؤتمر، و تعبر عن أعلى سلطة قرار في الجماعة الإسلامية، والسلطة الثانية :هي السلطة التنفيذية والتي يمثلها المكتب التنفيذي، والذي يقوم بالإشراف على قرارات السلطة التأسيسية وتنفيذها في التقسيمات الإدارية كافة ، والسلطة الثالثة: هي السلطة الرقابية والتي يمثلها مجلس الشورى، والتي تقوم بالمصادقة على قبول ترشيح أعضاء مجلس الشورى وتقوم أيضا بمتابعة أعمال مجلس شورى الجماعة بعد المصادقة على الترشيح ومراقبتها، وعند مقارنة مبدأ توازن السلطات بين الجماعة الإسلامية في تونس وجماعة الإخوان المسلمين في مصر، نجد إخلالا واضحا بهذا المبدأ الحيوي من جماعة الإخوان المسلمين، إذ إنه "المرشد العام للإخوان المسلمين هو الرئيس الأعلى للهيئة، كما أنه رئيس مكتب الإرشاد العام والهيئة التأسيسية". (الشنقيطي، ٢٠١١، ص ١٢٩) وهذا يستتبع وجود خلل تنظيمي في هيكلية جماعة الإخوان، ومصدر هذا الخلل يرجع إلى أن رئيس السلطة التنفيذية هو رئيس السلطة التأسيسية وهو رئيس السلطة الرقابية، وهذه السلطات الثلاث تتمركز بيد شخص واحد هو شخص المرشد العام، فأصبح المرشد العام هو المدعي والمدعى عليه والقاضي، وكان من المعايير التنظيمية هو تحقيق مبدأ التوازن في السلطات، فتؤدي السلطة التأسيسية دورها في محاسبة السلطة الرقابية، وتقوم السلطة الرقابية بمحاسبة السلطة التنفيذية، وهذا المعيار التنظيمي الذي لم تأخذ به جماعة الإخوان المسلمين، وأخذت به الجماعة الإسلامية الباكستانية، وكانت الأقرب نموذجا لتجربة الجماعة الإسلامية التونسية، فقد استدعت الجماعة الإسلامية التونسية نموذج الهيكلية التنظيمية للجماعة الإسلامية الباكستانية، في مبدأ التوازن بين السلطات، ويظهر هذا التوازن عبر انتخاب أعضاء الجماعة المنتظمين والذي يسمون بالأركان الأمير انتخابا مباشرا، والذي هو بدوره يختار نوابه، أي نواب الأمير من ضمن أعضاء مجلس الشورى المركزي، والذي هو أيضا بدوره ينتخب من أعضاء الجماعة المنتظمون الأركان. (الشنقيطي، ٢٠١١، ص ١٤١)

يوجد توازن بين السلطات وعلى المستوى النظري، بين السلطات الثلاث في الجماعة الإسلامية، فلا تجتمع السلطات بيد شخص واحد أو أشخاص بعينهم، فالسلطة التأسيسية والمتمثلة بأعضاء الجماعة المنتظمين (الأركان) لهما وظيفة محددة هي انتخاب الأمير، وانتخاب مجلس الشورى المركزي، وسلطة المراقبة والتي يمثلها مجلس الشورى المركزي و وظيفته مراقبة سير أعمال الأمير ونوابه، و مراقبة بقية أجهزته التنفيذية، والسلطة الثالثة هي: السلطة التنفيذية والمتمثلة بالأمير ونوابه واللجان المرتبطة بهما على مستوى هيكلية الجهاز التنفيذي. والمعطي الإيجابي الثالث في هيكلية الجماعة الإسلامية في تونس هو

مبدأ تحديد مدة الصلاحيات، تحديدا مدة صلاحية الرئيس "فجعلت الجماعة الإسلامية من صلاحية الرئيس محددة عن طريق عدم النص على أنه يمثل سلطة عليا في الجماعة الإسلامية، وإنما السلطة العليا هي للمؤتمر ولمجلس الشورى، وأيضا التحديد من خلال أن تعيين رئيسا للسلطة التنفيذية عن طريق الانتخاب من قبل المؤتمر، إضافة إلى ذلك فأن مدة ممارسة الرئيس لصلاحياته محددة بثلاث سنوات فقط" (الغنوشي، ١٩٨٧، ص ٨٢ –١٠٢) (العلاني، ٢٠١٤، ص ٨١– ١١٣) (العمدوني، ٢٠١٥، ص ٦٢ – ٧٦)

وهذا يعني أن الجماعة الإسلامية التونسية قد تقدمت خطوة إلى الأمام باتجاه التداول الممنهج في المراكز القيادي عبر تحديد مدة الرئاسة بثلاث سنوات، والمرونة في الاختيار عبر الانتخاب المباشر عبر المؤتمر، ولكن على الرغم من هذا المعطى الإيجابي، إلا أن النظام الداخلي للجماعة لم يوضح الفرق بين رئيس الجماعة الإسلامية، والتي سماها بالحركة، ورئيس السلطة التنفيذية، فإن هذا الصمت يمكن تفسيره بأنه نظري قد ميَّز بين رئيس الحركة من جهة وبين رئيس السلطة التنفيذية من جهة أخرى، ولكن عمليا لا يوجد أي تمييز فأن رئيس الحركة هو رئيس السلطة التنفيذية، وبهذا المعطى الذي هو ايجابي على مستوى التنظير وهو معطى سلبي على مستوى الممارسة، وهذه السلبية بعيدة عن معايير التنظيمات السياسية، قد استنسخها من جماعة الإخوان المسلمين في مصر، إذ نصت هيكلية التنظيم على مدة صلاحيات الرئيس، والذي تطلق عليه جماعة الإخوان تسمية المرشد العام بأنه "يبايعه الإخوان في الشعب المختلفة عن طريق رؤسائهم، ويجددون بيعتهم معه لأول لقاء يجتمعون به فيه، و يقوم المرشد العام بمهمته مدى الحياة، ما لم يطرأ سبب يدعو إلى تخليه عنه". (الشنقيطي، ٢٠١١، ص ١٢٩)

وهنا يكمن أكبر خلل تنظيمي، فالأصل في أي تنظيم سياسي أنه ذو شخصية اعتبارية و ليس شخصية طبيعية، و لكن هنا مع ممارسة الصلاحيات المطلقة من خلال الموقع الأول في جماعة الإخوان، ومن دون انتخاب، بأي شكل من أشكال الانتخاب، سواء مباشر أو غير مباشر، وإنما عن طريق المبايعة، و التي لا تتم مباشرة، وإنما بواسطة رؤساء الشُعب، وهذا التفويض بممارسة الصلاحيات هو تفويض طوال حياة المرشد العام، وهذا التفويض أضر بالبنية الهيكلية، وعطل التنمية ،وأعاق التطوير، ولم تختلف الجماعة الإسلامية في باكستان عن جماعة الإخوان المسلمين في مصر في اعتماد هذا الخلل، إذ تشير بعض المصادر إلى أن المودودي تم انتخابه في البداية أمير مدى الحياة. (الشنقيطي، ٢٠١١، ص ١٤٣)

ومع الاختلاف في صيغة تسمية الشخص الأول في التنظيم، فالجماعة الإسلامية في باكستان أطلقت عليه تسمية (الأمير) بالمقابل أطلقت جماعة الإخوان المسلمين في مصر تسمية (المرشد العام) ومع الاختلاف في آلية الاختيار بين البيعة في حال جماعة الإخوان المسلمين وبين الانتخاب في الجماعة الإسلامية، فإن النتيجة الحتمية هي أيضا الإخلال في الهيكلية التنظيمية، والتي تنتج الآثار السلبية نفسها ، ولكن كان ذلك مؤقتا لدى الجماعة الإسلامية، إذ ارتبط هذا التأييد مع شخصية المودودي، وتم تعديله بعد غياب شخصية المودودي، واستمر التأييد مع جماعة الإخوان المسلمين، حتى بعد غياب شخصية البنا. وأما العامل الثاني في تعليل ذلك التحول في الخطاب والممارسة والتبني هو عامل (خارجي/موضوعي) وهو العامل الذي لا يتصل بالقيادات أو تحديدا لا يتعلق بشخصية الغنوشي، ولكن يتعلق بالحركة الإسلامية التونسية بشكل عام، لا يرتبط العامل الثاني بالجانب الشخصي للمؤسسين، تحديدا الغنوشي، الشخصية المحورية في حركة الإسلام السياسي التونسي، ولكنه يرتبط بالجانب الموضوعي، أي العامل الذي يتشكل بفعل مؤثرات لا يكونها الجهد الشخصي، فهي تختلف من حيث شكل التأثير ومداه وحجمه، وأول تلك المؤثرات الموضوعية المؤثر الإيديولوجي ،إذ كان التدين في تونس عند مطلع السبعينيات متقلصا ومتقوقعا، فالمساجد مقفرة أو تكاد، والنشاط الديني منعدما أو محدودا، وكان التدين يومها أنواعا، منها: التدين الرسمي المنحصر في شخص المفتي ونشاطه البروتوكولي والشكلي، فضلا عن إدارة تابعة للوزارة الأولى تعنى بشؤون المساجد، ومن جهة تدين شعبي أغلبه طرقي وخرافي، وهناك تدين زيتوني أزيح من الحياة الثقافية، واعتزل مشايخه الحياة العامة بعد إحالتهم على المعاش، ومن هذين الوسطين انحدرت العناصر المكونة للجماعة، الذين تكونوا في معاهد تعليم عصرية أريد منها أن يكون خريجوها (علمانيين)، فإذا بهم يشتبكون مع الأوساط العلمانية والزيتونية والطرقية، ويبحثون عن زاد معرفي من خارج الدوائر التونسية. (الجورشي، ٢٠٠٠، ص ٢٧)

ففي المؤثر الأول، المؤثر الإيديولوجي تمت صياغة التدين ضمن تصورات الدولة البورقيبية للدين والدولة، فالتصور البورقيبي يقوم على أساس ترسيخ نموذج الدولة الوطنية في إعطاء الخصوصية للأمة التونسية، بعيدا عن الامتداد الإسلامي والامتداد العربي، وكانت الآليات البورقيبية في ذلك جملة من الضوابط والتعليمات والتشريعات لبناء دولة النموذج الوطني، والتي تفرض من فوق، فالدولة تتمتع بكل الفوقية اللازمة لفرض سياسته التحديثية في مجالات الحياة كافة . (صايغ، ١٩٦٦، ص ٣-٢٨)

ونتيجة أيديولوجية الدولة البورقيبية الوطنية كانت طبيعة التدين أما تدينا رسميا وهو تدين مرتبط بمؤسسات الدولة أو تدينا شعبيا وهو تدين غير مرتبط بسياسة الدولة، ولكن هذا التعاطي الجبري مع التدين حرم نسبة كبيرة من الإسلاميين المشاركة في الحياة الثقافية العامة، فدفعهم هذا الحرمان إلى تبني أيديولوجية الجماعة الإسلامية بل أكثر من ذلك فقد كانوا مادته الأساس. والمؤثر الثاني هو المؤثر التنظيمي ،إذ شكل الإخوان المسلمون تجربة متكاملة اكتسبت إلى حد ما أهمية تاريخية، من حيث بنائها التنظيمي والإيديولوجي، وكانت في مرحلة سابقة تعد في مقدمة الحركات الإسلامية التي رفعت شعار (شمولية الإسلام) ،وحاولت تجسيده في صيغة تنظيمية شمولية، خلافا لدعوات أخرى ركزت جهودها على جانب من دون آخر. (الجورشي، ٢٠٠٠، ص ٢٧)

و هذه التجربة المتكاملة لم تكن لتبلغ هذه الدرجة من النضوج، لولا اتباع أسلوب العمل المرحلي، وصولا إلى تطوير الجانب التنظيمي والإداري، وإن جماعة الإخوان لم تدخل في مواجهة إلا بعد انتهاء الخطوات المرحلة والوصول إلى الخطوات الاستراتيجية، ومثال ذلك، يوضح ابتعاد الجماعة عن المواجهة في مرحلة البناء التنظيمي هو أن الإخوان قرروا ١٩٤٢ ترشيح البنا عن دائرة الإسماعيلية في الانتخابات التي أعلنت حكومة الوفد عنها، و بعد بضعة أيام من ترشيح الإخوان للبنا تلقى الأخير دعوة من رئيس الحكومة مصطفى النحاس بمقابلته، وتمت المقابلة وطلب النحاس من البنا أن يسحب الأخير ترشيحه، وإلا اضطر لاتخاذ إجراءات قاسية إزاء الجماعة، ومنها: حل الجماعة ومؤسساتها فعرض البنا الأمر على مكتب الإرشاد موضحا أنه يفضل أن يسحب ترشيحه على أن تتعرض الجماعة للحل، فاستقر الرأي على سحب ترشيح البنا وتفرغ البنا والجماعة للهدف المرحلي الأساس، هو استكمال أبنية الجماعة التنظيمية والإدارية في الداخل والخارج فاتسعت الجماعة في ذلك اتساعا يفوق في أهميته وجدواه التاريخية دخول البنا للبرلمان. (النفيسي، ٢٠١٤، ص ٣٠-٣١) وهذا التوازن والوعي في توظيف الآليات المرحلية لتحقيق الغرض الاستراتيجي، لا يمكن أن تكتسب باستنساخ تجربة جماعة الإخوان ، فتجربتهم كانت تتحرك في مجال تنظيمي وإداري مختلف ، و لكن الرغم من هذا الاختلاف فقد استدعت الحركة الإسلامية التونسية هيكليتهم التنظيمية و الإدارية . والمؤثر الثالث هو المؤثر الأخلاقي " كان الإخوان أيضا أكثر الحركات التي ألحت على القول بإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجب أن يتم ضمن جماعة تجعل الإسلام منهج حياة، وهو ما يقتضي تجاوز العمل الفردي المحكوم عليه بالفشل أو الانحصار داخل دائرة التأثير المحدود، وخلق آليات العمل الجماعي، بما في ذلك إعادة صياغة الأفراد وتربيتهم بحسب متطلبات الحياة الجماعية الجديدة. (الجورشي، ٢٠٠٠، ص ٢٧)

إن الالتزام الأخلاقي ضمن التنظيم الأصولي، يحقق المرونة والانسيابية المطلوبة في العمل التنظيمي، ولاسيما فيما يتعلق بفريضة السمع والطاعة، سواء للمرشد العام أو للأمير أو للرئيس، فكان التوظيف التنظيمي للالتزام الأخلاقي هو توظيف نفعي لغرض إنجاز أهداف التنظيم، ومن أهم صور الالتزام الأخلاقي هو الاختيار، وهذا الاختيار ينبغي أن يكون اختيارا إسلاميا "فإن الإخوان المسلمين يرون أن الشعب ليس حرا في اختيار نظام الحكم الذي يريده فالمواطنون معرضون للخطيئة ما لم يلزموا أنفسهم بحكومة تقوم على أسس دينية". (السعيد، ٢٠٠٤، ج٢، ص١٦٣)

إن تحديد الاختيار بأن يكون اختيارا إسلاميا، هو بالضرورة نفي أي اختيارات أخرى، فليس جميع المواطنين مسلمين، وليس جميع المسلمين هم مع الإسلام السياسي.

المقصد الثاني: المهام الآجلة – تكوين البنية الخارجية / البنية السطحية.

المطلب الأول: البعد الأول – تأصيل الحرية الأصولية.

يرى الغنوشي أن تعاطي العقل الغربي المعاصر مع مفهوم الحرية، لا يرتكز على أسس راسخة وقواعد رصينة وأصول ثابتة، فإن هذا العقل، أي العقل الغربي المعاصر كان همه الأكبر هو إيجاد نوع من التوازن بين الميول الإنسانية الايجابية والميول الإنسانية السلبية، فعلى على أساس هذا الفهم تصدر المنظومة الأخلاقية الغربية من طبيعة الإنسان ذاته، فهي منظومة أخلاقية ذاتية، فيقول الغنوشي "إن إعلانات حقوق الإنسان عن الحريات في إطار الفلسفة المادية والمذاهب الرأسمالية لا تستند إلى مبادئ ثابتة مقدسة، بقدر ما هي تعبير عن موازين قوة متحولة، أثرها ضعيف في الحد من جشع الأقوياء ونزعاتهم العدوانية العابثة بالأخلاق والقانون، وإمعانهم في نهب جمهرة المستضعفين حتى من شعوبهم فضلا عن غيرها، وفي التدمير المتفاقم لمقومات الحياة المادية والروحية والاجتماعية، بينما التصور الإسلامي للحرية لا ينطلق من طبيعة للإنسان تنبثق عنها بذاتها حقوق طبيعية، كما تدعى الفكر الغربي". (الغنوشي، ٢٠١٦، ص ١٨) (السعدون، ٢٠٠٦، ص ٨٠-٩٥)

فهنا يؤشر الغنوشي التناقض بين الشكل الأخلاقي الغربي أو المنظومة الأخلاقية القلقة، الفاقدة لمقومات الديمومة والثبات في بعدها الإنساني، وبين فكرة الثبات وفكرة المقدس التي يفترض الغنوشي أنهما ولا بد أن يتواجدا في أية منظومة أخلاقية تريد أن يكتب لها الديمومة والاستمرارية والثبات، وصاغ الغنوشي ذلك من افتراض أن الحقيقة التي ينطلق باسمها كل شيء في هذا الكون، أن الله هو خالق هذا الكون ومالكه، وهو أعلم بمخلوقاته، فهو المشرع الأعلى والأمر والمستحق وحده للعبادة والخضوع والطاعة والاستخلاف، والجزاء والعقاب، وإن الإنسان قد خص من دون الكائنات بالاستخلاف، بما استحفظ عليه من أمانات العقل والإرادة والحرية والمسؤولية، والمنهج الإلهي المنظم. (الغنوشي، ٢٠١٦، ص

١٨) وعنصري الثبات والمقدس التي يفتقر إليهما الفكر الأخلاقي الغربي، والذي يتعامل مع مسألة الحرية على نحو ينطوي على نظرة فردية هي في جوهرها سلبية تماما، إنها النظرة بكل ما تحمله من التقليد الليبرالي لا ترى إلا إمكانية مقاومة الفرد لمتطلبات الجماعة أو إمكانية بقائه بعيدا عن متناول السلطة. (الغنوشي، ١٩٩٣، ص ٣٢-٣٣) (لابيار، ١٩٨٣، ص ١٠٤) إن التعاطي الغربي هنا مع مسألة الحرية ليس إيجابيا، بل أنه تعاطي آلي، وذلك ؛لأن معوقات الإرادة الإنسانية ليس بالضرورة تكون معوقات ذاتية، بل أنها من الممكن أن تكون معوقات موضوعية، وهذه المعوقات الموضوعية ترتبط بنمط العلاقات السياسية أو الاقتصادية أو الثقافية، وقد تكون أيضا داخلية، والتي ترتبط بالفرد ذاته بمستوى الفرد الثقافي أو الاجتماعي أو السياسي، وكذلك فإن هذا الفكر الغربي، وإن كان يرجع مسألة الحرية إلى ماهية الإنسان الواعية، أي إلى ذاتية الإنسان، فهو لا يتعاطى معه عبر هذا الوصف، أي –ذاتية الإنسان– ولكن يتعاطى مع مواطن وليس إنسان، ففي نقطة الارتكاز الأولى، إن الفكر الغربي يرجع تعريف الحرية إلى ماهية الإنسان، أي إلى ذاتية الإنسان، وفي نقطة الارتكاز الثانية، فإن هذا الإنسان هو المواطن الغربي وليس الإنسان الغربي، بوصفه إنسانا، وينتقد الغنوشي هذا الفصل قائلا "وحتى هذا الإنسان المواطن لا يحمل تكريما في ذاته، لأنه إنسان، وإنما تكريمه في انتمائه لنسق تاريخي واجتماعي وثقافي معين اسمه (الوطن) أو (الطبقة) أو (الجنس الأوربي)". (الغنوشي، ١٩٩٣، ص ٣٤)

لذلك يقدم الغنوشي مفهوما إسلاميا للحرية، لا يصدر عن ماهية الإنسان ولا يصدر عن حق طبيعي، ولكنه يصدر عن مصدرية تجاوزت البعد الوجودي للإنسان، أي الوجود المادي المحسوس، ولا يصدر عن الحرية بوصفها من مستلزمات ممارسة المواطن لحقوقه الثقافية والسياسية والاقتصادية والتزامه بالواجبات المقررة عليه، أو بوصفها حقا طبيعيا، من ضروريات وجوده الإنساني؛ لذا بحث الغنوشي عن مصدر خارج هذا الوجود وملحقاته، وهو تعليل وجود الحرية بالوجود الغيبي، ووفقا للغنوشي فإن الرؤية الإسلامية للحرية، والتي لا تنطلق من الإنسان ذاته ولا تعد الحرية حقا طبيعيا لها، والصياغة الإسلامية للحرية بحسب الغنوشي تقوم على أساس "أن آيات التسخير والتكريم وتحميل الأمانة أو الأمانات للإنسان، تدور حول المعاني المتقدمة، بما يؤكد المساواة بين الناس في أصل الخلق، والكرامة وأمام القانون، ويحرض على رفض الطغيان ومقاومته بكل الوسائل المتاحة، وذلك ما حدا ببعض علماء الإسلام إلى تلخيص الإسلام في انه ثورة تحريرية شاملة ضد كل الصور المادية و المعنوية لتسلط الإنسان على أخيه. (الغنوشي، ٢٠١٦، ص ١٩)

وعليه فالحرية لا تتخذ من الذات الإنسانية منطلقا للحرية، و لا تعتمد المحايثة في عناصرها، بل تعتمد المفارقة في عناصرها، فإن الرؤية الإسلامية للحرية، لا تتأتى من ذاتية الإنسان وإنما تتأتى من مبدأ أعلى ورائي، وهو الحقيقة الكونية وصانع هذه الحقيقة الكونية. فالحرية الإنسانية لا تأتي من طبيعة الإنسان أو من طبيعة هذا الوجود، و إنما تأتي من طبيعة الخالق وهي تأتي بهذه الصفة و لكنها مشروطة بمهمة الاستخلاف، فهي ليست حرية مطلقة، أو حرية بلا قيد أو شرط، فهي حرية مشروطة بتكليف الاستخلاف وهذا التكليف ضمن نسق كلي صاغته الطبيعة الإلهية، فيرى الغنوشي أن "تصور الإسلام للحرية لا ينطلق من طبيعة للإنسان تنبثق عنها بذاتها حقوق –كما ادعى الفكر الغربي– وتبين زيفه، وإنما الحقيقة التي ينطلق باسمها كل شيء في هذا الكون: إنه الله خالق هذا الكون ومالكه، وهو أعلم بمخلوقاته، فهو المشرع الأعلى والأمر– وإن الإنسان خص من دون الكائنات بالاستخلاف بما استحفظ عليه من أمانات العقل والإرادة والحرية والمسؤولية والمنهج الإلهي المنظم لحياته–. (الغنوشي، ١٩٩٣، ص ٣٧)

إن الإسلام ضمن وصف الغنوشي حركة تغيرية مطلقة، لمختلف جوانب الحياة الإنسانية، والله هو المشرع الأعلى ؛لأنه هو الخالق وهو المالك، فجعل الإنسان مسؤولا أمامه، عن أداء مجموعة من الأوامر الإلهية والتوصيات الربانية، وضعت ضمن خطوات ومراحل في النسق الإلهي، فالحرية هنا ضمن هذا التصور الغيبي، هي مفردة من مفردات النسق الغيبي، فضلا عن مفردات العقل والإرادة والمسؤولية، فلم تعد هنا الحرية ذات مصدرية طبيعية أو أنها تنبع من ذاتية الإنسان أو حتى أنه حق سياسي أو اجتماعي أو ثقافي، فهي مفردة غيبية ضمن نسق غيبي، أي أنها لم تعد محددة ضمن سياق تاريخي معين، بوقائع سياسية اجتماعية قانونية، لتكون حقا للإنسان المواطن، أن يمارسها، وواجبا على الدولة توفيرها، فالغنوشي يجعلها تكليفا دينيا، فلم تعد حقا، وإنما أصبحت واجبا دينيا، يخضع للتأويل الشرعي، لا للوقائع المحددة ضمن السياق المشخص، فيحولها إلى حرية ذات طبيعة خاصة، وهذه الطبيعة الخاصة يحددها الغنوشي، بحده الشرعي، فهي من أقسام الحكم التكليفي الشرعي، فيصفها أي "الحرية أن نمارس مسؤوليتنا ممارسة إيجابية، أن نفعل الواجب طوعا، بإتيان الأمر واجتناب النهي، فتستحق درجة الخلفاء وأولياء الله الصالحين". (الغنوشي، ١٩٩٣، ص ٣٨)

فحرية الإنسان مرتبطة بالالتزام بالتكليف الشرعي، إن مسار الحرية هو السير في طريق الامتثال للنصوص الدينية، وإن الطريق إلى الحرية الكاملة هو طريق الحرية المسؤولة، الناتجة عن التقيد بالسلوك الإلهي، أي التمسك بالتكاليف الشرعية، وبهذا يكون الفعل الإنساني هو فعل صادر عن مكلف، فالتكليف هو أصل الحرية ودليلها، فيحولها إلى

حرية إسلامية، ذات طبيعة مسؤولة، وحتى يعطي الغنوشي للحرية رصيدها الأمثل دعم هذا الرصيد بالنصوص القرآنية التي تجعل معاني الوظيفة الإلهية للإنسان مرتكزا لها. فيربط الغنوشي بين الحرية مفاهيم أخرى من مساواة وكرامة، ولكن هذين المفهومين يجعلهما في سياق الاستخلاف من جهة والمساواة من حيث أصل الخلق والكرامة، أمام القانون الإسلامي من جهة ثانية. فالحرية في تصور الغنوشي ضمن الرؤية الإسلامية هي حرية مقيدة بوظيفة الاستخلاف، وهي هنا تؤكد ما ذهب إليه مبكرا، إنها لا تنبع من طبيعة الإنسان الذاتية فهي ليست حقا بل تكليفا، فالحرية ضمن التصور الإسلامي هي تكليف وليست حق. فيربط الغنوشي بين أصل الخلق الإنساني ومجموعة من المفاهيم وهي مفاهيم التحرر والكرامة والمساواة والتي يلخصها بمقولة الحرية، فهو يتفق مع الرأي الذي يذهب إلى تعريف الإسلام بوصفه عملا تحرريا في مواجهة مظاهر الظلم والطغيان، فالحرية الإسلامية توظف من أجل الحركة والمواجهة وتحرير الإنسان من ظلم الإنسان، فالحرية بالصفة الإسلامية، تتحرك وتنجز ما عليها من واجبات، بوصفها تكليفا شرعيا ضمن الشريعة الإسلامية، التي يعبر عنها الغنوشي بأنها "ثورة شاملة على الطواغيت والظلمة، تحريرا لإرادة الإنسان من كل عبودية لغير الله، حتى جاز لدارسي الإسلام تلخيصه بأنه ثورة تحررية شاملة". (الغنوشي، ١٩٩٣، ص ٣٧) (الغنوشي، ٢٠٠٠، ص ٢٠)

فسياق تعاطي المشرع مع الحرية يختلف عن سياق تعاطي الوضعي مع الحرية، فالحرية مع الوضعي هي تصريح بفعل ما تشاء وترك عمل ما تشاء، ولكنها مع المشرع هي الامتثال عن وعي بالمنهج الإلهي والترك عن وعي بالمنهج الإلهي، فهي حرية مسؤولة، وهذه الحرية المسؤولة ليست مسألة جزئية في حياة الإنسان، بل تمثل كل الإنسان بتفاصيله الوجودية، فهي ليست مسألة مجردة أو إحساس معزول، بل هي تعبير عن وجود الإنسان بالمعنى الديني لهذا الوجود، بكل ما فيه من شمول وامتداد. (إقبال، ١٩٥٥، ص ٥-٧)

ولكن هذه الحرية المسؤولة بهذا المعنى لا تتفق مع الصيغة المتداولة لمفهوم الحرية، فالحرية المسؤولة توقف الحرية الإسلامية على شرط أو مجموعة شروط، فينتفي عن مفهوم الحرية على وفق الرؤية الإسلامية، أن يفعل الإنسان ما يشاء أو أن يترك ما يشاء. فهذا الفهم يتفق مع الرؤية الوضعية للحرية، ولكنه لا يتفق مع الرؤية الإسلامية، فالحرية هنا هي العمل الموجه من أجل الرسالة فهي حرية مسؤولة وحرية موجهة. فالحرية هنا هي التوجه عن قصد وعن وعي من أجل تنفيذ النصوص الدينية وطاعتها ، فهنا الحرية تكمن في الاستجابة للنص الديني وتنفيذه، لهذا يرى الغنوشي "إن استعارة مفاهيم من نسق حضاري مختلف له جذوره وأصوله الوثنية وقواعده المغايرة ليس كاستعارة ألفاظ عادية أو ترجمة مصطلحات ميكانيكية، زراعية أو صناعية أو وسائل وأدوات حضارية". (الغنوشي، ١٩٩٣،

ص ١٢) وفكرة الحرية تتمدد في الحياة العامة إلى الحياة الخاصة أو من الحياة الخاصة إلى الحياة العامة، وهذا الامتداد يأخذ طابعا تنظيميا وفقا للغنوشي، فلا نتيجة مباشرة ولكن النتيجة غير المباشرة أو المؤجلة تكمن في الآخرة. ومقابل الحرية بطابعها التنظيمي، في حالة عدم تنظيم الحياة في مجالها الخاص أو مجالها العام على وفق الحرية –حرية السمع والطاعة– وتتحرك الحرية على وفق الغنوشي في نطاق التنفيذ أو السمع والطاعة، فهي تتحول من مسألة تنظيمية، إلى مسألة معرفة المراد من النص الديني وتنفيذه عند الالتزام به، وقد قرر الغنوشي ذلك المراد من خلال ثلاثة عوامل وهي: "العامل الأول –أن الإنسان كائن مفكر. والعامل الثاني– أن الإسلام اهتم بقضية الفكر والعقيدة. والعامل الثالث– هذا الاهتمام المراد منه تغيير السلوك الإنساني. (الغنوشي، ٢٠٠٠، ص ١٥)

وعلى وفق ذلك يميز الغنوشي بين مفهوم الحرية في بعدها التكويني ومفهوم الحرية في بعدها الأصولي، فالحرية في حيزها الكوني لا يمكن أن تكون أو تقوم إلا على أساس إرادة حرة، فالإنسان هنا يستطيع أن يقوم بفعل ما بحرية،ويستطيع أن يترك إتيان هذا الفعل ما بحرية أيضا، ولكن الحرية في حيزها الأصولي هي فعل تكيفي، والذي يقوم على أساس اختيار الحكم الشرعي الملائم للواقعة أو للحدث وأصله ، فيقول الغنوشي في ذلك "إذا تقدمنا صوب المعاني التشريعية من أجل وضع إطار قانوني لحريات الإنسان أو لواجباته، وجدنا مفكري الإسلام المعاصرين يكادون يجمعون على تزكية الإطار الأصولي الذي وضعه العلامة الشاطبي في الموافقات، والمتلخص في اعتبار أن غاية الشريعة هي تحقيق المصالح الكبرى للبشرية، والتي صنفها إلى ضروريات وحاجيات وتحسينات، وقد حدد الصنف الأول في جملة المقاصد، حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال، على اعتبار أن الدين إنما جاء لتحقيق هذه المقاصد، فهي الإطار العام لحقوق الإنسان في الاعتقاد وحفظ الحياة وما تتحقق به من وسائل، وحفظ العقل وما يتعلق به من تعليم وحرية تفكير وتعبير، وفي حفظ النسب وما يقتضيه من حق في إقامة أسرة، وفي حفظ المال وما يترتب عنه من حقوق اقتصادية واجتماعية، إلى جانب ما يقتضيه تحقيق المقاصد الحاجية والتحسينات من حقوق الإنسان. (الغنوشي، ١٩٩٣، ص ٣٨–٣٩) من هذا الفهم لمفهوم الحرية، يرى الغنوشي أن الأصل في المفهوم هو الفعل في الإتيان أو الفعل في عدم الإتيان. ولكن هذا الأصل ينبغي أن يوضع ضمن نطاق التكليف الأصولي للإنسان، الذي هو المحدد الحقيقي لمفهوم الحرية لديه، أي أن الحرية الإسلامية هي حرية أصولية، تحددها الأصول أو التكليف الشرعي للمكلف، فهي على هذا الأساس حرية أصولية تخاطب مكلف ضمن احتمالات واختيارات اجتهادية أو تأويلات تدور بين الأدلة القطعية والأدلة الظنية، وليس له الاختيار خارج هذه الاحتمالات أو الاختيارات. وهذا المعنى الأخير الذي يمثل رسم الحرية في بعدها الأصولي

يخاطب مكلفين، وهو معنى موجه، يجعله الغنوشي يجسد القياس الشرعي للمكلف والقياس الأخلاقي للمكلف. فالحرية الأصولية هي الحرية التي يمكن إعطاؤها الطابع الشرعي والطابع الأخلاقي.

المطلب الثاني: البعد الثاني – تكريس الديمقراطية الإسلامية.

في هذا البعد من جهة أولى، فإن الغنوشي هو مع الديمقراطية الغربية في المستوى الشكلي والتقني، من قبيل الانتخاب والتعددية وفصل السلطات وتأسيس الأحزاب، ولكنه ضد المحتوى الغربي للديمقراطية، على أساس أن الفكر الغربي مبني على اعتقاد خاطئ هو في الفصل بين البعد الروحي والبعد المادي، القائم على مرتكزات الفلسفة الغربية، وهذا الفصل باعتقاد الغنوشي هو مكمن الخطأ في التصور الغربي للديمقراطية، ومن جهة ثانية يعتقد الغنوشي أن الديمقراطية مصطلح قابل للتأويل والتعديل والإضافة، وهو تكييف آليات تنفيذ الديمقراطية مع البيئة الثقافية؛ لذلك ظهرت ديمقراطية يهودية متكيفة مع الديانة اليهودية وظهرت ديمقراطية مسيحية متكيفة مع الديانة المسيحية، كما يمكن ظهور ديمقراطية إسلامية تتكيف مع الديانة الإسلامية. فكيف يتم ذلك؟ ويجيب الغنوشي عن هذا السؤال بقوله "إن أنظمة الحكم لا تتمايز بمؤسساتها السياسية والقانونية التي تدار من خلالها السلطات وتتخذ القرارات، رغم أهمية ذلك، بقدر ما تتمايز بنوع الأفكار والعقائد والقيم والقواعد التشريعية الرئيسية التي تمثل مضمون نظام معين وروحه العامة وتشكل الشخصية الفردية والعلاقات الجماعية لمؤسسي ذلك النظام وتصوراتهم عما هو عدل وحق وخير وعما هو ظلم وباطل وشر، وعما يجعل هذا العمل خيرا أو شرا، عدلا أو ظلما، حقا أو باطلا. (الغنوشي، ١٩٩٣، ص ٩٦)

يؤكد الغنوشي في هذا النص مسألتين مهمتين، وهما: البعد المادي أو البعد التقني في المسألة الديمقراطية والبعد الروحي أو البعد الأخلاقي في المسألة الديمقراطية، فالغنوشي لا ينكر أهمية البعد المادي أو البعد التقني، ولا يستطيع أحد إنكار ذلك؛ لأن هذا البعد يمثل آليات تنفيذ الديمقراطية، ولكن على الرغم من ذلك تأتي هذه الوسائل المادية في المرتبة الثانية من حيث الأهمية بعد البعد الروحي أو البعد الأخلاقي، و هي تمثل مجموعة القيم والأفكار والتصورات لأمة معينة أو حضارة ما، ومرجع هذا الفصل الذي يقيمه الغنوشي في المسألة الديمقراطية، فيميّز بين بعدها (المادي/التقني) وبين بعدها (الروحي/الأخلاقي) في قوله "يمكن نقل مؤسسات نظام معين من أمة إلى أخرى، أما نقل الروح العامة ونظام الأفكار وقواعد التشريع فأمر عسير، ولن يعمل نظام بنجاح دون روحه العامة. (الغنوشي، ١٩٩٣، ص ٩٣)ومرد ذلك عند الغنوشي إلى أنه يوجد سياق تاريخي ونسق فكري، يتم فيه التأسيس التاريخي لنمو المؤسسات وتطورها، فلا يمكن تأسيس التجربة التاريخية لأية مؤسسة

خارج السياق التاريخي المرحلي الذي نشأت فيه، وهذا التأسيس المؤسسي ضمن السياق التاريخي، بحاجة إلى عمليات تغيير موسعة على مستوى الفرد والمجتمع، يؤطرها الغنوشي في حدود المنهج الإسلامي "فمنهج الإسلام في التغيير هو البدء بالداخل، أي بالعقائد والقيم والمشاعر سبيلا لتغيير السلوك: (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) ولا يعني ذلك بحال أن تغيير الأفراد كاف لإحداث التغيير الاجتماعي، أو أن ذلك ممكن دون التصدي للشروط الاجتماعية التي تحيط بالأفراد، ولكن يبقى المنطلق هو الفرد والأسرة وصولا إلى مؤسسات المجتمع". (الغنوشي، ٢٠٠٠، ص ١٥)

لذلك يرى الغنوشي أن المسألة الديمقراطية ضمن عمليات التغيير على مستوى الفرد ومستوى المؤسسة، هي ليست في الأصل عملية ذاتية أو جهد نظري تراكمي، ولكنها نتاج تدرج مرحلي عملي على مستوى المؤسسة، ويقدم الغنوشي لذلك مثالا من التجربة السياسية الغربية، ويناقش هذا المثال تحليلا ونقدا، فيقول الغنوشي" إن النظام الديمقراطي ليس بناءاً مصطنعا من طرف منظرين أو قانونيين أو مفكرين سياسيين، إنه نتيجة تطور تاريخي بعيد المدى، استمدت قوانينه من الأنظمة السياسية التي سادت في أوروبا في القرون الوسطى ومن التراث الحضاري الإنساني، وتحولت تدريجيا حتى أصبحت أساساً لنظام جديد مستفيدة من عناصر قديمة بما يتفق مع منطقها". (الغنوشي، ١٩٩٣، ص ٧٥) إن النظام الديمقراطي هو ليس في الأصل نتاج تراكم جهد نظري، ولكنه نتاج تدرج مرحلي، تم التوصل إليه بفعل نماذج سياسية طبقت بالفعل في الفكر الغربي، ومن النموذج السياسي اليوناني، هذه التجربة الغربية والتجربة اليونانية التي سبقتها، تحولت في مرحلة تاريخية لاحقة، وأصبحت هي الأساس للنظام العالمي الجديد. ولم تكن لتلك التجربة الديمقراطية أن تسود النظام العالمي الجديد لولا وجود عوامل ساعدت على نضوج هذه التجربة ورسوخها، والتي ظهرت بواسطة مبادئ حقوق الإنسان في العصر الحديث، ولاسيما بعد أن تجسدت في مواثيق وإعلانات محددة أهمها الإعلان الفرنسي، والأمريكي والإنجليزي، والعالمي، والأوربي، المرجعية العليا والسلطة العليا الموجهة أو الملزمة لرجال التشريع، والقضاء، والأخلاق، والتربية، والسياسة، حتى زاحمت أو فاقت سيادة الدولة والجماعة القومية، أو أية سيادة أو مرجعية دينية أو وضعية. (الغنوشي، ١٩٩٩، ص ٢٤)

من هذا النص الأخير للغنوشي، يمكن ملاحظة من جهة أولى، أن آليات تنفيذ الديمقراطية الغربية، لم تكن أحادية المصدر بل كانت على الأقل ثلاثية المصدر، فهي نتاج التجربة السياسية الفرنسية والتجربة السياسية الأمريكية والتجربة السياسية البريطانية، وهذه التجارب الثلاث، لم تكن مجرد أفكار ورؤى وتصورات حول المسألة الديمقراطية، وإنما نتاج صراع مع الواقع، لغرض تغييره، بكل ما يحمل من الاستبداد السياسي والتسلط الديني والظلم

الاجتماعي، ومن جهة ثانية، فإن هذه المواثيق والإعلانات، أصبحت أممية التأثير ومعايير عالمية، وإن كانت هي في الأصل تعبر عن تجربة محدودة، تتصل بشعب معين، إلا أنها تجاوزت هذا الشعب، وتحولت من مرجعية الدولة القومية إلى مرجعية النظام العالمي الجديد، والذي من مميزات هذا النظام الأساسية على حد تعبير الغنوشي "التحررية والمساواة والتمثيل والتعددية والتنافس" (الغنوشي، ١٩٩٣، ص ٧٦)

وهذه المميزات تشكل الجانب الشكلي من الديمقراطية فلم تكن تلك المميزات الأساسية على سياق واحد، بل أنها تتغير مع تغير الوضع التاريخي، فقد سادت قيم المساواة والتعددية الحزبية والتنافس السياسي إلى مرحلة الحرب العالمية الثانية. ولكن هذا النظام العالمي لم يبق على هذا السياق، ولكنه تغير بفعل التحول الذي حصل في الجوانب الفنية والمالية وقواعد إدارة الصراع. فقد تغيرت وظيفة الدولة من الدور الحيادي إلى دور الدخول في إدارة التوازن المجتمعي، وقد حصل ذلك بفعل النقابات والأحزاب والحركات الشعبية. وهذا التغيير حصل على وفق رأي الغنوشي نتيجة جملة من عوامل التطور الاقتصادي والتقني والسياسي والاجتماعي لإحداث نوع من الثورة على ذلك النظام، فلم يعد دور الدولة حياديا في الصراع الاجتماعي الدائم، ومقتصرا على حفظ الأمن الداخلي والخارجي، بل اضطرت تحت الضغوط الجديدة المتنامية، للنقابات والرأي العام، والأحزاب المنظمة القوية، و الجماعات الأخرى المنظمة من أجل الحصول على توازن جديد إلى التدخل الفعال في الحياة الاقتصادية والاجتماعية". (الغنوشي، ١٩٩٣، ص ٧٦)

إن هذه العوامل التي عرضها الغنوشي في هذا النص قد عملت بحسب فهم الغنوشي على تجاوز المسألة الديمقراطية من مرحلة الشكلية إلى مرحلة الموضوعية، إذ تم التوصل إلى جوهر المسألة الديمقراطية، والتي لا تقف عند حدود المواثيق والإعلانات بل تتعدها، إلى وجود ضمان اقتصادي متحقق وضمان اجتماعي ملموس ومشاركة حقيقة في صنع القرار، إلا أن رؤية الغنوشي للديمقراطية الغربية قد تغيرت بفعل تأثير مالك بن نبي "الذي ولد في مدينة تبسة في عام ١٣٢٣هـ الموافق ١٩٠٥، وكانت أسرته فقيرة ،كفله عمه في مراحل التعليم، وبسبب حالة الاحتلال التي كانت تعيشها الجزائر في ذلك الوقت، لم يقبل بن نبي بعد انتهائه من المرحلتين الابتدائية والإعدادية في الثانوية، فدرس في معهد، وتخرج سنة ١٩٢٥م برتبة باش عدل أي مساعد في القضاء بعد سنوات الدراسة الأربع في مدرسته التي عدها –سجنا– يعلم فيه كتابة –صك زواج أو طلاق– ثم عمل متطوعا بسبب عدم وجود وظائف، توفي بن نبي في ٣١ اكتوبر ١٩٧٣ بالجزائر". (بن نبي، ٢٠١٢، ص ١٤ – ٥٦)

فقد أعطى بن نبي للديمقراطية بُعدا آخر، وعلى أساسه حدد الغنوشي موقفه من الديمقراطية واتجه إلى عرض البديل في الديمقراطية الإسلامية أو الشورى، فيقول بن نبي " أن نواة الديمقراطية هي في أنها برنامج تنموي شامل على مجمل المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والأخلاقية". (بن نبي، ١٩٨٣، ص ١٢-١٦)

ومن هذا الرأي لبن نبي، فإن الغنوشي كليا متفق مع البعد الشكلي في الديمقراطية، من قبيل الترشيح، والتعددية الحزبية، وتشكل البرلمان والانتخاب، وتأسيس الأحزاب ،وحرية التعبير، وتكوين النقابات، فيقول الغنوشي "إن النظام الديمقراطي شكل يتمثل في إعلان مبدأ سيادة الشعب، وأنه مصدر كل سلطة، وهي سيادة يمارسها عبر جملة من التقنيات الدستورية التي تختلف في جزئياتها بين نظام وآخر" (الغنوشي، ١٩٩٣، ص ٧٧) ولكنه مع البعد الموضوعي في الديمقراطي متفق ولكن جزئيا، فيقول "أما مضمون النظام الديمقراطي فهو الاعتراف بقيمة ذاتية للإنسان يكتسب بمقتضاها جملة من الحقوق الفعلية تضمن كرامته وحقه في المشاركة الفعالة في إدارة الشؤون العامة". (الغنوشي، ١٩٩٣، ص ٧٧)

ولكن هذه القيمة الذاتية للإنسان، التي تم التعاطي معها بوصفها المبدأ والغاية، قد اصطدمت مع الطبيعة البشرية التي هي طموحة بذاتها نحو الاستحواذ، واستغلال الآخرين، والسيطرة عليهم، إذ انعكس ذلك على رأي الغنوشي على جوهر الديمقراطية ومضمونها، أي أن المضمون الديمقراطي كما هو معبر عنه في الرأسمالية ينحسر يوما بعد يوم، فتتقلص الضمانات الاجتماعية ،وتحتكر وسائل الإعلام حتى لا يكاد يبقى لحرية التعبير –مثلا– فرصة للمزاحمة المتكافئة، والحق أنه لا شورى مع وجود الفوارق الشاسعة المفسدة للأخلاق المخربة للذمم، بين أغنياء مترفين وفقراء مدقعين". (الغنوشي، ١٩٩٩، ص ١٥)

وبواسطة النص الأخير للغنوشي فإنه يحدد النقطة السلبية في مضمون الديمقراطية الغربية، من خلال طغيان الشعور الفردي، وفساد الذمم، ويقدم معالجة ذلك عبر تبني الديمقراطية الإسلامية أو الشورى بوصفه بديلا نموذجيا مقترحا عن الديمقراطية الغربية، مع المحافظة على البعد الشكلي في الديمقراطية الغربية، فيقول الغنوشي "نحن الإسلاميين نرفض بشدة فتاوى أنظمة الأقليات المستبدة التي بلغ بها الاستهتار بشعوبها وإيغالها في النفاق إلى حد إصدار الفتاوى بتحريم النظام الانتخابي بدعوى رفض الابتداع وتقليد الغرب، متغافلين أن الحكمة ضالة المؤمن، وأنه حيث المصلحة والعدل فثم شرع الله، وأن الديمقراطية آلية ممتازة لتجسيد الشورى في إطار قيم الإسلام". (الغنوشي، ١٩٩٣، ص ٨٧)

في هذا النص، يرفض الغنوشي الفتوى السياسية التي تتعاطى سلبيا مع الفكر السياسي الغربي، فيعد الغنوشي أن الديمقراطية بوصفها نظاما أو آلية إنها تنطوي على تحقيق المصلحة العامة والعدالة الاجتماعية، وفي حال تحققهما فإنهما يجسدان الشريعة الإلهية،

وإنها أي الديمقراطية كآلية هي الطريق الأمثل لتطبيق مضامين الشورى، ولكن ضمن مبادئ الشريعة الإسلامية. في ممارسة الحريات السياسية، والتي تتعلق وفقا للغنوشي "بحق المواطن في المشاركة في الشؤون العامة انطلاقا من المبدأ العظيم (وأمرهم شورى بينهم) (الشورى: ٣٨)، أي أن السياسات الكبرى المتعلقة بالشؤون العامة لا يحل أن يكون التقرير فيها اختصاصا لفرد أو مجموعة، وإنما هي موضوع للمناقشات العامة في للحصول على إجماع يكون حكما، ويترتب عن ذلك الحق في تكوين الأحزاب، وحرية الصحافة، والمشاركة في الانتخابات العامة، وتولي المسؤوليات، والتداول على السلطة، عبر انتخابات نزيه، فلا حكم إلا ببيعة حقيقية، ذلك أن الأمة هي مصدر كل السلطات التي تتمتع بها الحكومة، وذلك في دائرة أحكام الشريعة. (الغنوشي، ١٩٩٩، ص ٢٣)

يبين الغنوشي في هذا النص، الخطوط العامة في الديمقراطية الإسلامية أو الشورى، ويبدأ في تعامله مع الفاعل الأساس في هذه الديمقراطية الإسلامية، وهو الفرد والذي يسميه الغنوشي هنا بالمواطن، وبذلك يخرج الغنوشي الإنسان الإسلامي من دائرة التكليف إلى دائرة المشاركة، وهذه التسمية تنسجم مع الأفكار الأخرى الواردة في هذا النص، من قبيل أن السياسة شأن عام وليست شأن خاص، وبذلك فهي ليست حكرا على فرد أو جماعة محددة، وانها هي متاحة لجميع المواطنين؛ لأنها تتصل بحياتهم ومستقبلهم جميعا، ويؤسس الغنوشي أدوات المشاركة السياسية وهي الأحزاب ،والصحافة ،والانتخاب، ولكنه يضع قيدا لذلك أو شرطا لازما، وهو قيد أو شرط البيعة، بوصفها محددا جوهريا من محددات العمل الإسلامي، فضلاً عن محدد الشورى بوصفه قيمة سياسية إسلامية ومحدد البيعة بوصفها قيمة سياسية إسلامية، يدعو الغنوشي إلى تفعيل القيم السياسية الإسلامية الأخرى من قبيل الإجماع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيقول الغنوشي "يمكن ان تتم عملية تفعيل القيم السياسية التي جاء بها الإسلام كالشورى ،والبيعة، والإجماع ،والأمر بالمعروف ،والنهي عن المنكر، أي التعاليم التي أنما جاءت لإقرار العدل وتحقيق السعادة البشرية، إذ يمكن للآليات الديمقراطية مثلما هو الأمر مع الآليات الصناعية باعتبارها إرثا إنسانيا أن تعمل في مناخات ثقافية وعلى أرضيات فكرية مختلفة". (الغنوشي، ١٩٩٣، ص ٨٨)

يحاول الغنوشي وهو بصدد تأسيس الديمقراطية الإسلامية أو الشورى، أن يميز بين الآليات الحتمية في الشريعة وهي البيعة، والشورى، والإجماع ،والأمر بالمعروف ،والنهي عن المنكر، وبين الآليات الاحتمالية في الفكر السياسي الغربي، والتي أشار إليها في نصه الأخير، بوصفها (إرثا إنسانيا)، فهذا الإرث وهو التداول السلمي للسلطة والانتخاب والأحزاب والصحافة، هي كما وصفها قد نشأت في بيئات ثقافية مختلفة، وأنتجت ديمقراطيات مختلفة، ومثال على ذلك، فإن هذه الآليات الاحتمالية تفاعلت مع البيئة الثقافية اليهودية، فأنتجت

الديمقراطية اليهودية، وهذه الآليات الاحتمالية أيضا، قد تفاعلت مع البيئة المسيحية، فأنتجت الديمقراطية المسيحية، وعندما تتفاعل هذه الآليات الاحتمالية مع البيئة الإسلامية، فسوف تنتج بحسب رأي الغنوشي ديمقراطية إسلامية، أساسها العدل الإلهي، وأدواتها هي ذات الأدوات الاحتمالية في العقائد المتنوعة، والمذاهب الفكرية، فيقول الغنوشي "إن العدل الإلهي يتجلى على الصعيد الاجتماعي في الدعوة إلى إقامة مجتمع إنساني حر مفتوح تملك جميع العقائد والمذاهب والآراء أن تعيش في ظله". (الغنوشي، ١٩٩٣، ص ٤٧)

فهذا المجتمع الإنساني الحر، هو مجتمع وارث لمعظم التجارب الإنسانية السابقة، والتي يصل إليها عن طريق الاختيار، وهذا المجتمع، هو مجتمع إنساني، وليس مجتمع مكلفين، يمارس فيه الأفراد فعاليتهم بوصفهم مواطنين، ضمن تنوعهم الفكري، فهنا يحول الغنوشي مفهوم العدل الإلهي من مفهوم يبحث في صفة من صفات الذات الإلهية، إلى مفهوم سياسي، يحاول عن طريقه أن يكون القاعدة التي يؤسس عليها الغنوشي تصوره للديمقراطية الإسلامية، ولكن هذه الديمقراطية تستعير آليات إنفاذ الديمقراطية الغربية، أي الوسائل التقنية كما هو الحال في الديمقراطية اليهودية والديمقراطية المسيحية، من انتخاب، وتعددية حزبية ،وترشيح، وانتقال دوري للسلطة ،وتأسيس للنقابات ،وحرية التعبير، ولكن ضمن البيئة الثقافية الإسلامية؛ لغرض إنتاج ديمقراطية إسلامية.

المطلب الثالث: البعد الثالث –تفعيل المساواة النصية.

في بُعد المساواة النصية، يعرض الغنوشي هذه المساواة على مستويين، هما: مستوى أول– يبحث مسألة المساواة داخل الشريعة الإسلامية بين الرجل والمرأة، ومستوى ثاني– يبحث مسألة المساواة خارج الشريعة الإسلامية بين غير المسلم والمسلم. ولنبدأ أولا بالمستوى الأول، ينطلق الغنوشي في تقرير تصوراته حول مسألة المساواة النصية بين الرجل والمرأة من مرجعيتين فكريتين المرجعية الأولى :هي مرجعية النص القرآني، والمرجعية الثانية :هي مرجعية محمد الطاهر ابن عاشور الذي" ولد في تونس في عام ١٢٩٦هـ/ ١٨٧٩م وتوفي في عام ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، عالم وفقيه تونسي، أسرته منحدرة من الأندلس ترجع أصولها إلى أشراف المغرب الأدارسة تعلم بجامع الزيتونة ثم أصبح من كبار أساتذته". (ابن عاشور، ٢٠١١، ص ١٥– ٣٥)

فبخصوص مرجعيته الأولى، فإنه يتخذ من النص القرآني في قوله تعالى "يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء (أول آية من سورة النساء)". (الغنوشي، ٢٠٠٠، ص٨) الأصل الذي يحدد تصورات الغنوشي حول مسألة المساواة النصية، والتي يرجعها إلى مسألة الخلق، فيقول الغنوشي "إن مسألة النوع الإنساني من أكثر المسائل التي شغلت ولا تزال تشغل الفكر البشري منذ أقدم العصور،

وذهبت فيها مذاهب شتى اختلطت فيها الحقيقة بالأسطورة لدرجة يصعب التمييز بينها". (الغنوشي، ٢٠٠٠، ص ٨) ويؤكد الغنوشي من استناده إلى هذا النص القرآني على أهمية المسألة؛ لأنها من المسائل التي شغلت التفكير الإنساني، واحتلت مساحة كبيرة من تفكيره، ولأهمية هذه المسألة، تنوعت واختلفت التفسيرات حولها، وقد وردت في النصوص الدينية السابقة، من مثال النص التوراتي والنص الإنجيلي، فتداخلت فيها الآراء بين الواقع والخيال وبين الصحيح والخاطئ؛ لذا ينبغي تفعيل المرجعية الأولى أي مرجعية النص القرآني، لغرض اكتساب القدرة المعرفية في الفصل والتمييز بين الأخبار والروايات التي تتفق مع جوهر الشريعة وبين تلك التي لا تتفق، وينص ابن عاشور في تفسير أول آية من سورة النساء قائلا "جاء الخطاب بيا أيها الناس: ليشمل جميع امة الدعوة الذين يسمعون القرآن يومئذ وفيما يأتي من الزمان، فضمير الخطاب في قوله: خلقكم عائد إلى الناس المخاطبين بالقرآن، لئلا يختص بالمؤمنين –إذ غير المؤمنين حينئذ هم كفار العرب– وهم الذين تلقوا دعوة الإسلام قبل جميع البشر؛لأن الخطاب جاء بلغتهم، وهم المأمورون بالتبليغ لبقية الأمم، وقد كتب النبي صلى الله عليه وسلم كتبه للروم وفارس ومصر بالعربية لتترجم لهم بلغتهم، فلما كان ما بعد هذا النداء جامعا لما يؤمر به الناس بين مؤمن وكافر، نودي جميع الناس، فدعاهم الله إلى التذكر بأن أصلهم واحد". (ابن عاشور، ١٩٨٤، ص٢١٤)

ويوظف الغنوشي هنا مرجعيته الثانية، أي مرجعية ابن عاشور لديه في فهمه النص القرآني، في تعميم الخطاب الإلهي في صدوره للناس كافة ، أي أنه موجه لجميع المخاطبين الآن وفي المستقبل، وهذا التعميم يشمل النساء كما شمل الرجال، مؤكدا على مسألة جوهرية وهي مسألة الأصل الواحد للنوع البشري، فيقول الغنوشي "فالأصل إذن في الخطاب القرآني عموم الرجال والنساء". (الغنوشي، ٢٠٠٠، ص٧)

إن أصل التوظيف لدى الغنوشي هو أن ابن عاشور في فهم الآية الأولى من سورة النساء بوصفها خطابا للمتلقين من المسلمين وغيرهم كافة ، وزمان تلقي الخطاب الإلهي، المخاطبين بصورة مباشرة، أي لحظة تنزيل النص أو قراءة الخطاب، والمتلقين مستقبلا، ولكن الغنوشي على الرغم من تأثره بفهم ابن عاشور للخطاب الإلهي، ولكنه قرأ الخطاب بذات فهم ابن عاشور مع إضافة جزئية ضمن فهم ابن عاشور الكلي، فقد قرأ الغنوشي الآية الأولى من سورة النساء بوصفها أن الأصل الواحد للنوع الإنساني، يمكن أن يفهم بوصفه أنه لا تمايز بين الرجل و المرأة، وكلا الفهمين، أي فهم ابن عاشور وفهم الغنوشي، لا تقاطع بينهما، فحين لاحظ ابن عاشور عمومية الخطاب القرآني، لاحظ الغنوشي أنه ضمن هذه العمومية في الخطاب الإلهي، يوجد أثر مترتب على هذه العمومية، هو أثر المساواة بين الرجل والمرأة، فيقول الغنوشي "فأصل البشر زوجان مخلوقان من جنس واحد أو مادة واحدة،

فكأن الآية حسب هذا التفسير ابتغت أن تبرز فكرة التماثل والتساوي، وتضرب فكرة التمييز والمفاضلة بين شقي الإنسانية وتستبعد في نفس الوقت كل تفكير عنصري يقوم على تفضيل جنس أو شعب أو لون على جنس أو شعب أو لون آخر اعتمادا على مجرد هذا الوصف". (الغنوشي، ٢٠٠٠، ص ٩) والمبدأ الذي يعتمده الغنوشي في تقرير المساواة بين الرجل والمرأة، والذي يستقيه بالاستناد إلى نص الآية الأولى المتقدمة من سورة النساء، وبالاستناد أيضا إلى نص ابن عاشور، الذي يقول فيه إن "الناس أبناء أب واحد". (ابن عاشور، ١٩٨٣، ص ٢١٥)

فيستنتج أن المرجعتين أي (مرجعية النص القرآني ومرجعية نص أبن عاشور) لديه، تشيران إلى أنهما مخلوقان من أصل واحد أو مادة واحدة، فبما أن الأصل واحد، فلا تمايز في أصل الخلق بينهما، لهذا فإن الغنوشي يقررعلى وفق هاتين المرجعتين، أن الخطاب الإلهي في هذه الآية، قد تقرر فيه فرض سياق التماثل والتساوي واستبعد سياق العنصرية والتمايز، وبالانتهاء من المستوى الأول في تقرير المساواة النصية، والذي تم فيه تقرير المساواة بين الرجل والمرأة من خلال مبدأ أصل النوع الإنساني، سوف يتم الانتقال إلى المستوى الثاني في تقرير المساواة، وهو تقرير المساواة بين غير المسلم والمسلم من خلال مبدأ المواطنة، نقطة البداية في تقرير المستوى الثاني من هذه المساواة النصية، فهي في تحديد مرجعية الغنوشي الفكرية في هذا المستوى، وصولا إلى معرفة رأيه بهذه المساواة، فأن الغنوشي في مرجعيته الفكرية الأولى، التي تعامل بها مع مستوى المساواة بين الرجل والمرأة، والتي هي مرجعية النص القرآني، ولكنه استبدل بالمرجعية الثانية، مرجعية ابن عاشور، بمرجعية النص النبوي، وعلى هذا الأساس، فإن الغنوشي حدد رأيه حول مسألة المساواة بين غير المسلم والمسلم، عبر مرجعية أولى هي مرجعية النص القرآني ومرجعية ثانية هي مرجعية النص النبوي، فكانت نقطة التأسيس الجديد نحو إقرار المساواة بين غير المسلم والمسلم، في استناد الغنوشيالى الآية الثالثة عشر من سورة الحجرات، فيقول الغنوشي "جاء الإسلام دعوة للناس كافة لأن يقيموا العلاقات بينهم على أساس الأخوة والتعاون على الخير ونبذ الشر، فالهم واحد خلقهم من نفس واحدة، فلا مبرر لأي حاجز يقيمونه بينهم من لون أو جنس أو لغة أو موطن، فكان الخطاب الإسلامي بذلك أول دعوة عالمية لإقامة مجتمع إنساني على الحوار والتعارف والتعاون على معرفة الحق والعمل به والتنافس في عمل الخير والبر والعدل والإحسان. يأيها الناس إنا خلقنكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقكم– سورة الحجرات". (الغنوشي، ١٩٩٣، ص٥٣)

بما أن خالق الناس واحد، وهو خلقهم من نفس واحدة، فلا مسوغ شرعي أو عقلاني، لتأسيس العلاقات على نمط اللون أو نمط الجنس أو نمط الموطن أو نمط اللغة، ولكن الشرعي أو العقلاني هو تأسس العلاقات على نمط الأخوة ونمط التعارف والتعاون، فعلى صعيد النص القرآني، قد أسس نظريا للمجتمع الإنساني العالمي، الذي ترتكز علاقاته على شروط أن الأصل الواحد في الخلق مسألة مقررة شرعا والتنوع الاجتماعي ضروريا لتبادل الخبرات الحياتية والمعرفية ومسار الوصول إلى الله مسار خاص وداخلي يحدده السالك وحده، والمرجعية الثانية التي يعتمدها الغنوشي في تعيين رأيه في مستوى المساواة بين غير المسلم والمسلم، هو النص النبوي الشريف، فيقول الغنوشي في شرحه للنص النبوي "مما يجعل المجتمع الإسلامي وإن يكن مجتمعا عقائديا فهو مجتمع مفتوح لكل العقائد والأجناس يتمتع فيه الجميع بحقوق المواطنة إما بعقد الإسلام أو بعقد الذمة أي المواطنة أو الجنسية، وإذا كان واضحا أن الانتماء إلى الإسلام مع الانتقال إلى الإقليم يجعل صاحبه بشكل طبيعي عضوا في المجتمع الإسلامي، فإن وضعية غير المسلم لا تتمتع بهذا القدر من الوضوح، فما هي الذمة، ومن لهم حق التمتع بها وما هي الحقوق المترتبة على هذا العقد؟ وما هي الواجبات. يقول الرسول عليه الصلاة والسلام: ((من آذى ذمياً فأنا خصمه ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة))". (الغنوشي، ١٩٩٣، ص ٥٦)

فالجميع في المجتمع الإسلامي مواطنون، وهم أعضاء في المجتمع الإسلامي، فالمسلمون مواطنون وهم أعضاء طبيعيون في المجتمع الإسلامي، وغير المسلمين هم أيضاً مواطنون، ولكنهم أعضاء ليسوا طبيعيين في المجتمع الإسلامي؛ لأنهم ارتبطوا مع المجتمع الإسلامي بعقد الذمة وليس عقد الإسلام، لهذا قام الغنوشي بعرض مفهوم يوافق متطلبات المجتمع الإسلامي المعاصر في تفسير معنى الذمة، فيرى الغنوشي "إنه يوجد تقابل بين مفهوم الذمة ومفهوم الجنسية، أي المواطنة التي تجعل المتمتع بها عضواً في دار الإسلام " (الغنوشي، ١٩٩٣، ص ٥٦)

ولكن هذه العضوية التي افترضها الغنوشي واجهت نوعين من التصنيف، تصنيف أول يقصر منح هذه العضوية على أصحاب الديانات السماوية الأخرى من اليهود والنصارى، فيقول الغنوشي في ذلك "هنالك اتجاه في الفقه الإسلامي يرى في اقتصار عقد الذمة على أتباع الديانة اليهودية وأتباع الديانة المسيحية". (الغنوشي، ١٩٩٣، ص ٨٩-١٠٦)

وبهذا يكون أتباع هاتين الديانتين من اليهود والنصارى والذين ارتبطوا بالمجتمع الإسلامي، من خلال أنهم ضمن نفوذ الدولة الإسلامية وسيطرتها ، فهم بالنتيجة في حماية هذه الدولة، والتصنيف الآخر والذي يوسع من دائرة أهل الذمة، فيضيف إلى أتباع الديانة اليهودية وأتباع الديانة المسيحية، أتباع الديانات الأخرى، فيقول الغنوشي "هنالك اتجاه آخر

في الفقه الإسلامي لا يكتفي بتحديد مفهوم أهل الذمة على اليهود والنصارى، ولكنه يعمل على شمول أصحاب الديانات الأخرى، بهذا المفهوم". (الغنوشي، ٢٠١٦، ص٦-٢٨)

والذي يمتاز به هذا الاتجاه الثاني في الفقه، فضلاً عن أن رأيه الفقهي الذي هو أكثر عمومية وشمولية، من حيث إضافة أتباع الديانات الأخرى إلى أتباع الديانة اليهودية وأتباع الديانة المسيحية، إلا أنه أمتاز بالتأكيد على أن مسألة حماية أهل الذمة لا تقتصر على الدولة الإسلامية فحسب، وإنما تشمل أيضا مسؤولية المجتمع الإسلامي، أي مسؤولية المجتمع بصفة عامة ومسؤولية الأفراد أو الفرد، بصفة خاصة، وهذا الاتجاه الفقهي قد أخذ بالدلالة الحرفية للنص النبوي، والذي اعتمده الغنوشي هنا، وأيد الرأي الفقهي لهذا الاتجاه الثاني؛ لأنه أخذ بالنص النبوي دليلا قطعيا ؛لكونه يمثل المرجعية الثانية لدى الغنوشي والذي استند إليه في تقرير مستوى المساواة بين غير المسلم والمسلم، في توسيع دائرة مفهوم أهل الذمة، والذي ينص على ((سُنّوا بهم سنة أهل الكتاب)). (الغنوشي، ١٩٩٣، ص ٥٦) (بن مالك، ٢٠١٦، ص ٢٧٨) وذلك لغرض إيجاد حل للخلاف الفقهي بين فقهاء الاتجاه الأول وفقهاء الاتجاه الثاني، في اقتصار أهل الذمة على الديانتين اليهودية والمسيحية، أو توسيع دائرة أهل الذمة، لتشمل أتباع الديانات الأخرى فضلا عن أتباع الديانتين اليهودية والمسيحية، فرجح الغنوشي الرأي الثاني في الاتجاه الفقهي الثاني، عبر تبنيه الغنوشي مبدأ إنساني عام، يؤكد فيه السمة الإنسانية للشريعة الإسلامية، فيصيغها الغنوشي في عبارته التي يقول فيها "جواز عقد الذمة لكل من طلبها والتزم بشروطها". (الغنوشي، ١٩٩٣، ص ٥٧) ويكون بهذا الغنوشي قد أعطي لهذا الرأي الثاني في الفقه الإسلامي تفسير عقليا، فضلا عن الأدلة النقلية الشرعية من النص القرآني والنص النبوي، والذي يهدف الغنوشي من ورائه الإشارة إلى حضور النزعة الإنسانية في الدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي، بوصفهما نتاح دعوة إنسانية عالمية، في فرض تقرير المساواة بين غير المسلم والمسلم.

المقصد الثالث: جدل المهام العاجلة والآجلة.

المطلب الأول: البعد الأول- راهنية الإسلام السياسي.

تعرض الراهنية بوصفها الثبات على حالة معينة، الآن وفي المستقبل، ومع توقع جملة من الاحتمالات، وهي تقدم كذلك في المطاليب الثلاثة من هذا المقصد، فعليه يرتكز الإسلام السياسي على إمكانية توظيف النص الديني لتحقيق مصالح مختلفة، قد تكون دينية وقد تكون دنيوية، أو قد تكون وسائل دينية لتحقيق مصالح ومنافع دنيوية، من خلال الاعتقاد بان الإسلام دين ودولة؛ لذا سوف يتم تحليل تصورات الغنوشي الحاصلة عن نتاج تحول نصوص الغنوشي إلى واقع عملي، وما يستنبط من هذا الواقع العملي من نصوص، فهو عملية متداخلة بين جدل النص في الواقع، وما ينتج هذا الجدل من أفكار ورؤى في

نصوص، فعلى هذا الأساس (الأصل) فان الغنوشي بالتأكيد لا ينتمي إلى أو يصنف ضمن الإسلام الحضاري التاريخي، أي الإسلام الرسمي أو التقليدي، الذي يوظف القراءة التأويلية للنص، والذي يؤمن بفصل الدين عن الدولة، وإن الإسلام رسالة لا حكم، وبالمقابل فإن الغنوشي، ينتمي ويصنف ضمن الإسلام السياسي، الذي يوظف القراءة الحرفية للنص، والذي يؤمن بان الإسلام دين ودولة، من نصوصه وانتمائه السياسي، ويمكن تحليل راهنية الإسلام السياسي كاختيار استراتيجي لدى الغنوشي، بواسطة مناقشة رأي الغنوشي لأطروحة علي عبد الرازق " الذي ولد في عام ١٨٨٨م، في قرية أبو جرج بمحافظة المنيا في أسرة ثرية تملك ٧ الأف فدان، حفظ القرآن في كتاب القرية، ثم ذهب إلى الأزهر حيث حصل على درجة العالمية، ثم ذهب إلى جامعة أوكسفورد البريطانية، وعقب عودته عين قاضيا شرعيا، اصدر عام ١٩٢٥ كتاب الإسلام وأصول الحكم الذي يدعو إلى فصل الدين عن السياسة". (عبد الرازق، ٢٠١٢، ص٢٠-٦٥)

وهذه الأطروحة التي ظهرت في الربع الأول من القرن العشرين في مرحلة تاريخية حاسمة وهي مرحلة انهيار الخلافة العثمانية، والتي ارتكزت على ضرورة فصل الدين عن الدولة والسياسة، والتي تكتسب أهمية فكرية وإيديولوجية على مستوى الإسلام السياسي، بصفة عامة، وعلى مستوى الإسلام السياسي التونسي (موضوع البحث)، متمثل في وجود حركة النهضة وفكر الغنوشي، بصفة خاصة، فيعرض الغنوشي نقده لأطروحة عبد الرازق عن طريق مستويين، وهما: المستوى الأول–يطلق عليه الغنوشي، تسمية الدليل التاريخي، والمستوى الثاني هو دليل الإجماع، ولنبدأ أولا بعرض المستوى الأول أي مستوى الدليل التاريخي عند الغنوشي؛ لكونه الأساس الأول في نقد الغنوشي لأطروحة عبد الرازق، فنقطة البداية تكون مع رؤية عبد الرازق لتصوره حول فصل الدين عن السياسة، ،إذ يناقش عبد الرازق الخلافة أو الرأي في الخلافة قد تم الأخذ بهما بعيدا عن النص القرآني والنص النبوي، فيقول عبد الرازق "إنه لعجب عجيب أن تأخذ بيديك كتاب الله الكريم، وتراجع النظر فيما بين فاتحته وسورة الناس، فترى فيه تصريف كل مثل، وتفصيل كل شيء من أمر هذا الدين ((ما فَرَّطْنَا في الكتَاب منْ شَيء)) ثم تجد فيه ذكرا لتلك الإمامة العامة أو الخلافة، أن في ذلك لمجالاً للمقال، ...، ليس القرآن وحده هو الذي أهمل تلك الخلافة ولم يتصد لها، بل السنة كالقرآن أيضا، قد تركتها و لم تتعرض لها". (عبد الرازق، ٢٠١٢، ص ١٦)

يرجع الغنوشي رأي عبد الرازق في عدم اعتماد المتكلفين للإمامة أو الخلافة النص القرآني أو النص النبوي إلى تأثر عبد الرازق بالعقلية الغربية في البحث، والتي تؤمن بالعلمانية، أي فصل الدين عن الدولة، وجعل الإسلام هو الذي يتحمل تبعات التدهور الحاصل عند المسلمين كمجتمع ودولة، فيقول الغنوشي "ونتيجة سيطرة الغرب على بلاد

المسلمين، فقد برزت في الوسط التعليمي الغربي الذي أسسه المستعمرون مبادئ فصل الدين عن الدولة وتحميل الإسلام وسياساته مسؤولية الانحطاط، ولكن المعاهد الإسلامية التقليدية، هي نفسها، قد انطلقت منها بعض الأصوات الداعية إلى التفكير العلماني نفسه من مثل الشيخ علي عبد الرازق". (الغنوشي، ١٩٩٣، ص ٨٩)

إن قراءة الغنوشي لرؤية عبد الرازق من تأويله لعرض عبد الرازق بأنه مجرد رؤية متأثرة بالعقل الغربي، لم تجب على الإشكال الأول الذي عرضه عبد الرازق على القائلين بالخلافة أو الإسلام السياسي، وهو عدم اعتماد القائلين بها دليلا من النص القرآني أو دليلا من النص النبوي، بل على خلاف ذلك نجد الغنوشي عند مناقشته لرؤية عبد الرازق يؤكد هذه الرؤية في عدم اعتماد الغنوشي أي دليل من النص القرآني أو النص النبوي، فيسوغ الغنوشي رأيه بأن الإسلام نظام حكم، عبر الاستناد الى ما اسماه بالدليل التاريخي قائلا "ويتمثل في أن أحدا لم يعد قادرا على إنكار حقيقة أنه قد قام بعد الهجرة في المدينة مجتمع سياسي متميز مستقل برقعته الترابية وبنظامه القانوني الموحد وقيادته.. تربط أفراده وشائج ومواثيق وأهداف مشتركة". (الغنوشي، ١٩٩٣، ص ٩٠)

يرسخ الغنوشي في نصه الأخير ما عرضه عبد الرازق من افتقاد القائلين بإن الإسلام نظام حكم، إلى دعم هذا الرأي بنص من القرآن والسنة، هذا من جهة، فضلا عن أن تحليل عبد الرازق لمجتمع المدينة، في نفي السياسة من الدين، هذا من جهة ثانية، ولنتعرف على رأي عبد الرازق من مناقشة المسألة الأولى الواردة في نص الغنوشي الأخير لمجتمع المدينة السياسي على حد تعبير الغنوشي، وهي مسألة النظام القضائي، وهي المسألة الأولى في مستوى الدليل التاريخي عند الغنوشي، فإن مجتمع المدينة السياسي قد قام بكل وظائف الدولة بخصوص مسألة وجود نظام قضائي، وبالرجوع إلى رأي عبد الرازق فإنه يفسر ذلك الوجود، فيقول عبد الرازق "لا شك في أن القضاء بمعنى الحكم في المنازعات وفضها، كان موجودا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، كما كان موجودا عند العرب وغيرهم، قبل أن يجيء الإسلام، وقد رفعت إلى النبي صلى الله عليه وسلم خصومات فقضى فيها". (عبد الرازق، ٢٠١٢، ص ٣٩)

إلا أن عبد الرازق يرى أن ذلك القضاء كان فيه نوع من عدم اكتمال الصورة الواضحة منه، والسبب في ذلك هو قلة النصوص الواردة حول ذلك، فيقول عبد الرازق "وفي التاريخ الصحيح شيء من قضائه عليه السلام فبما كان يرفع إليه، ولكننا إذا أردنا أن نستنبط شيئا من نظامه صلى الله عليه وسلم في القضاء نجد أن استنباط شيء من ذلك غير يسير، بل غير ممكن، لأن الذي نقل إلينا من أحاديث القضاء النبوي لا يبلغ أن يعطيك صورة بينة لذلك القضاء ولا لما كان له من نظام، إن كان له نظام". (عبد الرازق، ٢٠١٢، ص٤٠)

ويمكن استنتاج عبر النصين الآخرين لعبد الرازق، أن القضاء النبوي قد كان في صورة ليست واضحة، أو بشكل نظام قضائي كما في رأي الغنوشي، ولكن كانت بشكل إشارات عامة لا توضح السياق الكلي، والمسألة الثانية التي يعرضها الغنوشي في تقريره أن الإسلام دين ودولة، وهو في سبيل مناقشة عبد الرازق ونقد أطروحته ، فيقول الغنوشي "وإن ذلك المجتمع قد قام بكل وظائف الدولة من دفاع". (الغنوشي، ١٩٩٣، ص ٩٠)

في هذا النص يعد الغنوشي من مميزات مجتمع المدينة السياسي، فضلاً عن سمة أو مسألة النظام القضائي، هو وجود سمة أو مسألة الدفاع، أي فريضة الجهاد، والتي هي المسألة الثانية في مستوى الدليل التاريخي عند الغنوشي، والتي هي من شروط الحكومة الإسلامية، على رأي الغنوشي، ولكن عبد الرازق يقرأ هذه الفريضة أو هذا الشرط، بشكل مختلف فيقرر "وأول ما يخطر بالبال مثالا من أمثلة الشؤون الملكية، التي ظهرت أيام النبي صلى الله عليه وسلم، مسألة الجهاد، فقد غزا صلى الله عليه وسلم المخالفين لدينه من قومه العرب، وفتح بلادهم، وغنم أموالهم وسبى رجالهم ونساءهم، ولا شك في أنه صلى عليه وسلم قد امتد بصره إلى ما وراء جزيرة العرب واستعد للانسياب بجيشه في أقطار الأرض وبدأ فعلا يصارع دولة الرومان في الغرب، ويدعو إلى الانقياد لدينه كسرى الفرس في الشرق، ونجاشي الحبشة، ومقوقس مصر "(عبد الرازق، ٢٠١٢، ص ٥٢)

ويقرر عبد الرزاق في هذا النص، أن وجود بعض مظاهر السلطة لا يعني أن الإسلام قد أقر الحكومة السياسية في الإسلام، وتفسير عبد الرازق لذلك هو ضرورة عملية الفصل والتمييز بين أن يكون الجهاد دعوة دينية لتثبيت الإيمان، أو يكون الجهاد دعوة سياسية لتثبيت السلطة، فيقول عبد الرازق " دعوة الدين دعوة إلى الله تعالى، و قوام تلك الدعوة لا يكون إلا البيان، وتحريك القلوب بوسائل التأثير والإقناع، فأما القوة و الإكراه فلا يناسبان دعوة يكون الغرض منها هداية القلوب، وتطهير العقائد، وما عرفنا في تاريخ الرسل رجلاً حمل الناس على الإيمان بالله بحد السيف، ولا غزا قوما في سبيل الإقناع بدينه، وذلك هو نفس المبدأ الذي يقرره النبي صلى الله عليه وسلم فيما كان يبلغ من كتاب الله". (عبد الرازق، ٢٠١٢، ص٥٢-٥٣)

فيقرر عبد الرازق من النصين السابقين أن الدعوة النبوية، هي رسالة، كرسالة الأنبياء السابقين، قوامها الحوار والمناقشة، وليس من وسائلها استعمال العنف، فإذا كان تم توظيف العنف في بعض الحالات، فإن الغرض منه لم يكن هو الدعوة إلى الدين، وإنما كان الغرض مرحليا ووقتيا، وليس استراتيجيا ودائما، ولكنه كان يتصل بتصريف الأعمال ولا يتصل بجوهر الدعوة النبوية. والمسألة الثالثة في مستوى الدليل التاريخي عند الغنوشي، يقررها في نصه، قائلا "وإبرام معاهدات وابتعاث سفارات". (الغنوشي، ١٩٩٣، ص ٩٠)

فيفترض الغنوشي بناء على نصه الأخير، في بحث المسألة الثالثة، أن طبيعة هذه المسألة تفرض وجود نظام إسلامي محدد في الحكم، يتطلب اتفاقا بين مجموعة من الأطراف، وإرسال الوفود و الأشخاص إلى مناطق مختلفة، والغرض من ذلك إقامة علاقات سياسية واقتصادية، وهذا هو من صميم عمل الدولة، ونظامها على حد فهم الغنوشي في نقده لأطروحة عبد الرازق، ولكن عبد الرازق قد كان قد عرض مسألة المعاهدات والسفارات بشكل مختلف تماما، عن تحليل الغنوشي لهذه المسألة، فقال عبد الرازق "ولم يكن شيء من ذلك مطردا، وإنما كان يحصل لوقت محدود، كما ترى فيمن كان يستعملهم صلى الله عليه وسلم على البعوث والسرايا، أو يستخلفهم على المدينة إذا خرج للغزو". (عبد الرازق، ٢٠١٢، ص٤٥)

وفي نص عبد الرازق يمكن ملاحظة أن عمليات الابتعاث والاستخلاف، كانت وقتية، ترتبط بالبيئة الداخلية للحدث، من حيث مكان الحدث وزمانه ، فلم تكن حالة عامة، الغرض منها التعميم، وإنما هي نتيجة من نتائج العمل الإداري أو المالي النبوي، والتي لا تتصل بجوهر الدعوة النبوية، على حد فهم عبد الرازق. وبعد الانتهاء من نقد الغنوشي لأطروحة عبد الرازق في مستوى الدليل التاريخي، والآن انتقل إلى تحليل نقد الغنوشي لأطروحة عبد الرازق في مستوى دليل الإجماع، يعرض الغنوشي تصوره حول دليل الإجماع، والذي رفضه عبد الرازق، فيقول الغنوشي "فقد ثبت أن علماء المسلمين وعقلائهم لم يشاورهم في كل عصورهم ريب في ضرورة نصب الإمام ((الحكم الإسلامي)) لإنفاذ الشريعة وخدمتها، عملا بقاعدة أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فإذا كانت الأمة كافة مأمورة بإقامة الشريعة، وهي جملة النظام الإسلامي الذي اختاره الله لحياة البشر وهو واجب النفاذ". (الغنوشي، ١٩٩٣، ص ٩١)

يقيم الغنوشي رأيه حول دليل الإجماع على خلاف الأساس الذي أقام عليه عبد الرازق نقده لهذا الدليل، فتصور عبد الرازق يستند إلى عدم واقعية الفكرة التي تفترض "أن الأمة قد أجمعت على نصب الأمام، فكان ذلك إجماعا دالا على وجوبه". (عبد الرازق، ٢٠١٢، ص٣١)

ويقرأ عبد الرازق دليل الإجماع، قراءة تاريخية، وذلك عبر استدعاء النصوص التاريخية حول تولي السلطة، ويتضح من خلال النماذج التاريخية التي يعرضها عبد الرازق، أنه لا تخلو مرحلة سياسية من وجود أكثر من اتجاه سياسي وأكثر من رأي في هذا الاتجاه، فأين الإجماع المستعمل كدليل؟ ويعرض عبد الرازق ذلك السؤال الاستفهامي وجوابه، قائلا "لو ثبت عندنا أن الأمة في كل عصر سكتت على بيعة الإمامة، فكان ذلك إجماعا سكوتيا، بل ثبت أن الأمة بجملتها وتفصيلها قد اشتركت بالفعل في كل عصر في بيعة الإمامة واعترفت

بها، فكان ذلك إجماعا صريحا، لو نقل إلينا ذلك لأنكرنا أن يكون إجماعا حقيقيا، ورفضنا أن نستخلص منه حكما شرعيا، وأن نتخذه حجة في الدين. (عبد الرازق، ٢٠١٢، ص٣١)

ثبت عبد الرازق رؤيته في هذا النص الأخير تضعيفه لدليل الإجماع، على أمور عدة منها: أنه لا يعتد بالإجماع إذا كان مبنيا على القوة و العنف في توجيه الآخر، وفرض الرأي، وأخذ البيعة منه قسرا، ويضيف إلى ذلك أن الواقع العملي لم يدون سكوتا عموميا لدى المسلمين، فيستنتج من ذلك وجود إجماع سكوتي، فإن الواقع العملي على خلاف ذلك، ولم يدون الواقع العملي أيضا، المشاركة التامة والكاملة من عموم المسلمين، حتى نستنتج إجماعا صريحا، فمع تضعيفات عبد الرازق لدليل الإجماع، فقد دليل الإجماع حجيته، ويتبع ذلك وعلى أثر ذلك فقد القائلون بحجية دليل الإجماع راهنية مشروعهم السياسي القائم على دليل الإجماع.

المطلب الثاني: راهنية حركة النهضة.

أبحث في هذه الراهنية، المشاركة السياسية لحركة النهضة وتقييم هذه المشاركة البرنامج الانتخابي لحركة النهضة، والذي يحدد موقف حركة النهضة في هذه المشاركة السياسية، فينص على أن" حركة النهضة وهي تستعد لخوض هذا الاستحقاق الانتخابي تستشعر حجم تطلعات التونسيين وتقدر درجة المسؤولية التي تحملها على عاتقها كأحد أهم الفاعلين الوطنيين المعنيين بإنجاح المسار الانتقالي الديمقراطي وتأمين وصول تونس إلى إرساء تجربة ديمقراطية تعطي الأمل في المستقبل وتحقيق النهوض الاقتصادي المرجو إن طريق تونس الثورة إلى المستقبل يمر عبر تثمين وتدعيم ما حققناه متكاتفين ومتعاضدين من نجاحات في بعض المسارات وتجاوز جوانب الضعف في مسارات أخرى". (الغنوشي، ٢٠١٤، ص٧) من خلال خطاب حركة النهضة في برنامجها الانتخابي، إذ أصبحت لغة الخطاب موجهة للتونسيين كافة ، وليس فقط موجه إلى أعضاء حركة النهضة، وفي هذا الخطاب أيضا فيه اعتراف حركة النهضة بالحركات السياسية التونسية الأخرى المشاركة في الاستحقاق الانتخابي، وهي تحمل مسؤولية هذه العملية الانتقالية وتحملهم أيضا هذه المسؤولية، وفي خطاب الحركة أيضا تعبير عن إيمان الحركة بالديمقراطية كشكل سياسي نموذجي لتحقيق تطلعات الشعب التونسي، وفيه أيضا الاهتمام بالبعد الاقتصادي، وهذا البعد هو الذي مهد الطريق للواقع، الذي عن طريقه يتم تحويل الأهداف المجردة إلى واقع عملي ملموس، كما تم التأكيد بعد الاعتراف بالحركات السياسية الأخرى على المشاركة في هذا الاستحقاق الانتخابي على العمل الوحدوي، فعن طريق الوحدة يتم تجاوز عوامل الضعف والنقاط السلبية وصولا إلى عوامل القوة والنقاط الايجابية، وحتى تستطيع حركة النهضة تحقيق أهدافها في المشاركة السياسية والخطاب الموجه للتونسيين كافة، والاعتراف بالعمل

مع الآخر السياسي المختلف ،وتأمين التجربة الديمقراطية، وتحقيق الطموح الاقتصادي، وانجاز الوحدة مع الأحزاب السياسية الأخرى، حددت حركة النهضة المسار السياسي للحكومة التي سوف تشكلها حركة النهضة بعد الانتخابات، وهذا المسار يقوم على هذه الأسس، الأساس الأول هو: "تأمين البلاد من مخاطر الفوضى والانقلاب وضمان استمرار الدولة والمرافق العامة وحفظ السلم الاجتماعي، وحماية التجربة الديمقراطية الفتية عبر الحوار والتوافق وحتى التنازل عن السلطة لإنجاح المسار الانتقالي وحمايته من الانتكاس". (الغنوشي، ٢٠١٤، ص ٨)

في الأساس الأول من برنامج حركة النهضة الانتخابي تؤكد الحركة على وجوب حماية المرحلة الانتقالية، عبر الوعي الإسلامي بهذه المرحلة، بتقديم ضمانات لهذه الحماية بتوظيف آليات المناقشة لصيانة الممارسة الديمقراطية الجديدة، وفي هذا الأساس الأول عالجت حركة النهضة المعوق الأول الذي حدده الغنوشي، بوصفه المعوق الذي يقيد الحركة في ممارسة نشاطها السياسي، فينص الغنوشي متحدثا عن تلك المعوقات، وقد بدأ بأول تلك المعوقات قائلا :إنه "يمكن اعتبار الجهل بالإسلام أعظمها سواء بين المسلمين– وفيهم قطاع حتى من أبناء الصحوة الإسلامية– أو من بين غير المسلمين، الجهل بالإسلام ودعك من التجاهل، هو الذي ما يزال يورط كثيرا من الطيبين، مسلمين أو غير مسلمين في مواقف مناقضة لطبيعة الإسلام، من مثل النظر إليه على أنه خطر، خطر على كل المعاني والقيم التي ناضلت البشرية من أجلها، كالحريات الخاصة والعامة، حرية الاعتقاد والتفكير والتعبير والتنقل، وحرية الفن والإبداع، والحريات العامة كتكوين الأحزاب والصحف والجمعيات، وحق الشعوب في اختيار حكامها عبر صناديق الاقتراع واعتبارها مصدر السلطة". (الغنوشي، ٢٠٠٠، ص٦-٧)

يعد الغنوشي أن قلة الوعي الإسلامي أو انعدام الوعي الإسلامي من أول المعوقات التي تجعل عمل الحركة الإسلامية تشوبه صعوبات، وهذه الصعوبات تنعكس على اتخاذ مواقف متناقضة، في مجالات تمس مستوى الفرد في تصرفاته الشخصية وعلى مستوى المجتمع من قبيل ممارسة الأفعال ذات الطبيعة الجماهيرية، والأساس الثاني الذي يقدمه البرنامج الانتخابي هو سن دستور توافقي يجمع بين قيم الإسلام والحداثة، ويضمن الحقوق والحريات، ويؤمن المستقبل للأجيال القادمة، ويؤسس لنظام جمهوري ديمقراطي تشاركي يدعم مدنية الدولة، وسيادة الشعب ،واستقلال القضاء ،والعدالة الاجتماعية ،والمساواة بين المواطنات والمواطنين، ويمنح الجهات سلطة تديرها مجالس منتخبة في إطار اللامركزية كما يضمن الدستور تركيز عدد من الهيئات الدستورية المستقلة". (الغنوشي، ٢٠١٤، ص٨)

فعرضت الحركة في هذا الأساس الثاني، فكرة صياغة دستور جديد لتونس، يجمع بين ثوابت الشريعة الإسلامية، وبين ما توصل إليه العقل الحداثوي، والذي يحقق للمواطنين الحقوق السياسية والحريات الشخصية، ويكون فيه النظام السياسي، نظاما جمهوريا تعدديا، رافضا فيه فكرة الحزب الواحد الحاكم، يكون في هذا الدستور الجديد، فصل واضح للسلطات في ظل وجود دولة مدنية، وليست دولة دينية، والانتقال من المركزية الإدارية والسياسية إلى اللامركزية الإدارية والسياسية، وفي هذا الأساس الثاني الذي عرضته حركة النهضة في برنامجها الانتخابي، هو لغرض معالجة المعوق الثاني، الذي عرضه الغنوشي، والذي يقيد الحركة الإسلامية في أداء رسالتها على حد تعبير الغنوشي؛ لذلك يحدد الغنوشي ذلك المعوق، فيقول هو "الاستبداد السياسي الذي يرزخ تحته العالم الإسلامي، ومطلوب من أبناء الصحوة الإسلامية أن يخطو –بحسب الوسع– جهادا لا هوادة فيه ضد الطغاة، حتى وأن رفعوا المصاحف، فشر الاستبداد ما تسربل بالمعاني الجميلة، كالإسلام والديمقراطية وحقوق الإنسان والوحدة الوطنية". (الغنوشي، ٢٠٠٠، ص٧)

فإذا الغنوشي قد وضعه على أس المشكلة السياسية والدكتاتورية في ممارسة السلطة، المتمثل في دكتاتورية الحزب الواحد، والتي يجب الوقوف ضدها، حتى لو رافق سياستها مفاهيم أو أفكار تضمنت مبادئ في الشريعة أو مبادئ إنسانية عامة، فإن البرنامج الانتخابي لحركة النهضة، قد حول هذه الفكرة التي عرضها الغنوشي حول أس المشكلة السياسية إلى معالجة واقعية من خلال تغيير الدستور التونسي وليس تعديله، وبهذا يكون للتعددية السياسية سندها القانوني والشرعي في دستور تونس الجديد، والأساس الثالث الذي قدمته حركة النهضة في برنامجها الانتخابي هو "المحافظة على الحريات العامة والخاصة وعلى نمط المجتمع والعمل على دعم المجتمع المدني والشراكة معه". (الغنوشي، ٢٠١٤، ص٨)

في هذا الأساس الثالث من برنامجها الانتخابي فإن حركة النهضة عرضت مسألة حقوق الإنسان التونسي في ممارسته الحريات العامة وحرياته الخاصة، حتى يتفق هذا العرض مع المجتمع المدني الذي تريد الحركة إنشاءه، وهذا الأساس الثالث هو محاولة لتجاوز المعوق الثالث الذي عرضه الغنوشي قبل الانتخابات التونسية، وهو معوق تحقيق مفاهيم وقيم الشريعة عن طريق التأسيس للعدالة الإسلامية، والتي ترتكز على المسؤولية في التعامل مع الآخر، ضمانا وحماية لإنجاز الحريات، فيقول الغنوشي في تحديده للمعوق الثالث إنه "تحتم على أصحاب المشروع الإسلامي في أي قطر أن يكونوا على أتم الوعي والمسؤولية، أنهم مسؤولون أمام الله سبحانه على أمانته، أن يُزهدوا فيها الخلق من سوء فهمهم، أو حتى شدة حرصهم وقلة صبرهم وتعجلهم، أن عليهم أن يدركوا أن المشروع

الإسلامي ليس ملكا لحركة معينة حتى تتصرف فيه كما تشاء، وأنما ملك للأمة بل للإنسانية كلها". (الغنوشي، ٢٠٠٠، ص٨)

في نص الغنوشي الأخير، حدد ثلاثة عوامل جوهرية في المعوق الثالث، وهو معوق إمكانية منح الحريات وضمانات إنجازها، وهذه العوامل الثلاثة، التي ينبغي على الحركة الإسلامية –حركة النهضة– الانتباه إليها وهي :عامل سوء الفهم، وعامل المبالغة في التفكير والممارسة ،وعامل التسرع في إصدار الحكم، في ضرورة مراجعة تلك العوامل الثلاثة، فكانت استجابة حركة النهضة لمعالجة هذا الرأي من قبل الغنوشي في تحويله إلى أساس ثالث في برنامجها الانتخابي. والأساس الرابع الذي قدمته حركة النهضة في برنامجها الانتخابي هو " مقاومة الفساد ،ودعم الهيئات ذات العلاقة ،وإنشاء القطب القضائي المالي ،والبدء في استعادة الأموال المنهوبة". (الغنوشي، ٢٠١٤، ص٨)

في هذا النص الأخير الذي يحدد الأساس الرابع من برنامج حركة النهضة، يتجه لتعيين أولياته الاقتصادية في مكافحة الفساد الاقتصادي ،وسوء الإدارة، وتأسيس تنظيم قضائي متفرغ في متابعة ،وتدقيق المسائل المالية عبر هيئات قضائية تعمل على هذا الأساس، ويرجع هذا الأساس الرابع إلى تصور الغنوشي حول المعوق الرابع والذي يعرضه في نصه الذي يقرر فيه أن السياسة الاستعمارية في تقويضها للاقتصاد المجتمع الإسلامي من خلال الاستحواذ والسيطرة على الوقف الإسلامي بوصفه المصدر الأساس للدخل أو على أقل تقدير أحد مصادر الدخل الأساسية لذلك المجتمع ويحدد الغنوشي ذلك قائلا إنه "قد عمل الاستعمار الغربي ودول الاستقلال العلمانية التي خلفته على إضعاف المجتمع الإسلامي لصالح هيمنة الدولة العلمانية المستبدة وتغولها، وذلك من خلال تقويض فكر ومؤسسات المجتمع المدني الإسلامي، مثل مصادرة الوقف الذي كان يمثل العلماء، ففي تونس على سبيل المثال، بلغ حجم الأراضي الموقوفة على خدمة الصالح العام ثلث الملكية الزراعية، ولم يبق منها اليوم شيء لكي تتمكن الدولة من السيطرة المطلقة على المجتمع. (الغنوشي، ١٩٩٩، ص٤٣)

لقد استفادت حركة النهضة في أساسها الرابع من البرنامج الانتخابي من المعوق الرابع الذي عرضه الغنوشي محللا فيه ضرورة إعطاء الأولوية للاقتصاد الإسلامي، المرتكز على الاستقلالية من التبعية الاستعمارية، فحولت حركة النهضة هذه المعوق من خلال تصور الغنوشي إلى أساس رابع للعمل من خلال برنامجه الانتخابي، توظيفه في حكومة حركة النهضة الائتلافية، وكذا صاغت حركة النهضة برنامجها الانتخابي، مستفيدة من تصورات الغنوشي حول معوقات عمل الحركة الإسلامية، ومعالجتها عمليا. فعلى المستوى النظري من المشاركة السياسية لحركة النهضة لم تتخل عن تصورات الغنوشي التي أطلقها قبل

الانتخابات التونسية وصاغها في نصوص، واصفا بأنها معوقات عمل الحركة الإسلامية، والتي تمت صياغتها كأسس عملية في برنامج حركة النهضة الانتخابي، لتطبق في حكومة حركة النهضة الائتلافية، ومن منظور تقييم هذه المشاركة السياسية، فإنه في مشاركة حركة النهضة الإسلامية في انتخابات المجلس التشريعي في عام ٢٠١٤ "لم تخضع حركة النهضة لشهوة الحكم بل الجمتها بلجام العقل ومصلحة البلاد، فإن تنازلها عن الحكم من أجل حفظ مؤسسة الدولة والكيان السياسي لتونس واتجهت نحو خيار مصالحة وطنية شاملة". (أبو دقة، ٢٠١٦، ص ٩٤)

كنتيجة أولية للمشاركة السياسية فإن حركة النهضة كان غرضها الأساس تحقيق ثلاثة أهداف جوهرية الأول: هو الحفاظ على مؤسسات الدولة، والثاني :هو تأمين النظام السياسي الجديد، والثالث :تحقيق المصالحة الوطنية العامة، وقد توصلت حركة النهضة إلى هذه الأهداف الجوهرية والتي هي في غاية التجريد والإحساس العالي بالمسؤولية السياسية؛ لأنهم على حد وصف المراقبين السياسيين لهم فأنهم يصورون حركة النهضة كجيش تسير قواته في انسجام تام. (ماركس، ٢٠١٤، ص ١٢١) إن هذه المشاركة السياسية أفرزت ضرورة تحتم على حركة النهضة ملاحظة، وهي إجراء موازنة بين المبدئية الشرعية للحركة ومتطلبات المشاركة السياسية، لذا كان على الحركة حل التناقض الجديد الحاصل بين قيادة الحركة وقواعده الشعبية، وذلك في إعادة تحليل الأصولية الشرعية والواقع السياسي المتغير.

المطلب الثالث: راهنية راشد الغنوشي.

أبحث في راهنية هذا المطلب، راهنية الوجود الفكري والتأثير الشخصي للغنوشي من نصوصه، بواسطة القراءات حوله، وما شكله ويشكله الغنوشي كنص وكشخص، من مركز ثقل في حركة الإسلام السياسي المعاصر، تحديدا في تونس، وتحديدا أكثر في حركة النهضة. فهنالك أربعة تصورات تعرض حول هذه الراهنية، التصور الأول :هو التصور الذي يرتكز على "أن جذور الحركة الإسلامية التونسية ترجع إلى ستينيات القرن العشرين والتي قد بدأت بشكل ملموس وواقعي مع رجوع راشد الغنوشي من سوريا وإكمال دراسته الفلسفية، وبالمقابل قد حدثت تحولات في تونس، وهذه التحولات كانت نحو تدعيم فكرة علمانية الدولة وعلمانية المجتمع". (الشيباني، ٢٠٠٥، ص١٥٦-١٥٧)

فتم العمل من الدولة التونسية بواسطة السلطات الرسمية على عزل الثقافة الإسلامية ومحاصرتها واقصائها من التعليم الأكاديمي و من الواقع التونسي، على أساس أن الفرائض الدينية تتعارض مع تقاليد الدولة الحديثة أو الدولة العلمانية، فكان الرد على هذه السياسة كما هو في "مواجهة المشروع التغريبي للدولة العلمانية، من خلال تأسيس الخلية الأولى للحركة الإسلامية، والتي تتألف من صالح بن عبد الله وصالح كركر والفاضل البلدي

والهاشمي العامدي وعبد الفتاح مورو والحبيب المكني وعلي نوير، وقيادة راشد الغنوشي لهذه الخلية الأولى". (الشيباني، ٢٠٠٥، ص ١٥٧-١٥٨)

فكان هذا الرد على مستوى الوجود الشخصي للغنوشي، أما على مستوى الوجود النصي فأن حركة النهضة قد بالغت في إنتاج الصياغات النظرية الثقافية، حتى شاع الاعتقاد بأن العامل الثقافي والنتاج الفكري هو هاجس الحركة الأول والأهم، والتفسير الوحيد ؛لذلك يكمن في نصوص الغنوشي ذات الأصول الفلسفية، فيعتقد الشيباني أن ذلك واضح في بيان الحركة، إذ إن "بيانها التأسيسي ثم طروحات مفكريها وخاصة راشد الغنوشي الذي أثرت دراسته للفلسفة في كتاباته". (الشيباني، ٢٠٠٥، ص ١٦١)

وكنتيجة لذلك استطاع الغنوشي، توظيف حركة النهضة كوجود مادي متعين وواقعي، وتوظف الأفكار الفلسفية، كوجود ذهني مجرد، من الجمع بين التجربة السياسية للحركة الإسلامية وخصائص التفكير النقدي للفلسفة، ويعرض رؤية شمولية قائمة على المراجعة العقلانية. أما التصور الثاني، فهو التصور الذي يوضح أنه إذا كانت الحركة الإسلامية التونسية قد ظهرت نتيجة الفشل الذي أصاب التجربة الاشتراكية وتحمل السلطة الرسمية التونسية والمجتمع التونسي تبعات هذا الفشل ، وهذا التصور يقوم على أساس ظهور مجموعة صغيرة من الأفراد بأحد مساجد العاصمة التونسية، وبدأت النواة الأولى للحركة الإسلامية، تشق طريقها بخطاب أيديولوجي يتميز بالبساطة والوضوح. (الجورشي، ٢٠١١، ص٢٦) ونتيجة لهذا الخطاب لم تستطع السلطة التونسية الرسمية أن تقيم تأثير الخطاب في المجتمع التونسي؛ لان القراءة الأولى للسلطة كانت تفترض انه مجرد خطاب ثقافي، لا يتعرض إلا للمسائل الشكلية في المجتمع، من دون التفكير في المسائل الجدية فيه، وقد أخطأت السلطة تقدير الموقف، وتحركت باتجاه تعديل المسار مع الحركة والغنوشي، فبدأت على حد تعبير الجورشي مرحلة المحاكمات في اثناء الثمانينيات، وكذلك المواجهة المتكررة مع السلطة. (الجورشي، ٢٠١١، ص٢٩)

ولكن الحركة بقيادة الغنوشي تكيفت مع الوضع الجديد، وواصلت النشاط السياسي الإسلامي بأسلوب مختلف وعنوان مختلف. أما التصور الثالث فيقدم ثلاث سمات جوهرية في حركة الإسلام السياسي التونسي وهي السمات التي تعاطت مع حالة التفكير السياسي لدى السلطة التونسية الرسمية تجاه الحركة، فالسمة الأولى هي التي تتحدث حول أن الحركة كانت معزولة دوليا، فلم تتمتع الحركة بأي دعم أو تأييد خارجي، والسمة الثانية هي حالة الانغلاق السياسي في نظام الحكم التونسي، والتي عكست تعاملا بالغ الحساسية تتعامل به مؤسسات الدولة مع الحركة، والسمة الثالثة وهي التي تفترض وجود بعد اجتماعي للحركة فضلا عن البعد السياسي. وضمن هذا التصور فأن قراءة الغنوشي هي الأصوب فقد اعترف

الشيخ راشد الغنوشي بأن انتفاضة سيدي بوزيد هي تعبير عن فشل النظام السياسي، وفشل المعارضة السياسية في قيادة التغيير، إذ عد اندلاع الانتفاضة في الشارع التونسي الغاضب من بنقردان إلى بنزرت، ضد الفساد والاستبداد، وضد القائمين عليهما، والمطالب بالتغيير، دليل على عجز النظام السياسي وشهادة على سفاهة المعجزة التونسية التنموية وضلالها . (التليدي، ٢٠١٢، ص٢٥)

وهذا يفسر أيضا عدم قدرة المعارضة التونسية على استيعاب المد الجماهيري وغضبه، وتوجيه ضد النظام السياسي التونسي، مما دفعه إلى شيوع ظاهرة الاستبداد السياسي من السلطة الرسمية ،وحظر أي نشاط سياسي بالمقابل من الحركة الإسلامية. وأما التصور الرابع فانه يعرض التعددية في الاتجاهات الفكرية في حركة النهضة، وعدم الانسجام الواضح فيها، والدور الأساس الذي قام به الغنوشي في تحويل هذه التعددية الفكرية إلى وحدة فكرية وانسجام عضوي بين مثقفي القيادة وقواعدها الشعبية، ويمكن وصف حركة النهضة والدور المركزي للغنوشي فيها بأنها تحمل إيديولوجيات عدة على الرغم من أن فكر راشد الغنوشي القائم بذاته هو الذي منح انطباعا بأن للحركة فكرا واضحا، ولكنها احتوت على تيارات تستعمل مرجعيات من نوع مرجعيات حسن البنا ،وسيد قطب ،وعلي شريعتي، وباقر الصدر، وتضمن أيضا تيارات يسارية وذلك في نقاشها مع التيارات العلمانية القومية واليسارية. (بشارة، ٢٠١٢، ص١٧٣)

إن حركة النهضة ومن خلال قيادة الغنوشي ونصه قد عملت على رفض العلمانية، وقامت بتبني القضايا الإسلامية ،وتعاملت بشكل سلبي مع مفهوم القومية العربية من خلال رفض أطروحة الدولة القومية، وقد تمت صياغة ذلك من خلال تأسيس الغنوشي للرؤية ما بعد الإخوانية في التيار الإسلامي، والذي تقوم فيه هذه الرؤية على إجراء تحويل في معاني المقاصد الشرعية وتطبيقاتها، بعيدا عن الإسلام السياسي، والعمل على استيعاب الدولة الوطنية وانجازاتها وقوانينها، وتجاوز الطرح الإخواني في تطبيق الشريعة. (بشارة، ٢٠١٢، ص ١٧٣-١٧٧)

حاولت هذه الرؤية الغنوشية للتيار الإسلامي الاستفادة من الرؤية الاردوغانية، في عدم التعاطي الحرفي للمقصد الشرعي، والعمل على الأخذ في الحسبان لشروط الدولة الوطنية ومتطلباتها واستيعابها للتيار الإسلامي وليس العكس، مما يعبر عن تطور في حركة النهضة ونضجها من فهم الغنوشي للمرحلة السياسية الراهنة التي تخوضها حركة النهضة في الدولة التونسية المعاصرة.

الخاتمة:

تناولت في دراستي هذه البنية العميقة للتنظيم الأصولي، تحديدا حركة النهضة في تونس، وبشكل أساس في نصوص مؤسسها راشد الغنوشي، بالمقارنة مع النموذج المؤسس الأول لحركة الإسلام السياسي في مصر (جماعة الإخوان المسلمين) والنموذج المؤسس الثاني لحركة الإسلام السياسي في باكستان (الجماعة الإسلامية)، وكانت تلك البنية الفاعل الأول في العمل التنظيمي والعمل الإيديولوجي للحركة، ولم يكن ذلك يوصف بأنه بصمة فارقة، فمعظم التنظيمات الأصولية تفصل بين الهيكلية التنظيمية والأيديولوجية التي تعبر عنها، هذا الفصل الذي يأخذ في الحسبان أحيانا التحليل الديني لمفهوم التنظيم الأصولي، فهو يجعل مفهوم التنظيم بموازاة دلالات المعاني الميتافيزيقية وأحيانا أخرى يأخذ في الحسبان أن التنظيم الأصولي هو منهاج عمل وضعي، وليس تصورات أو رؤية دينية، وفي هذا المنهاج تنتج دلالات مختلفة عن الدلالات الدينية. وفي كلتا الحالتين فأن التنظيم الأصولي هو الآلية الفاعلة على وفق رؤية الغنوشي، في ترجيح مصطلح الدين ومصطلح الأمة، فلا انفصال بين المصطلحين في فكر الغنوشي وممارسته ؛ لذلك رافقت عملية التوعية السياسية، عملية التوعية العقائدية، والتي تجعل من تحقيق الغرض الإلهي هو الغاية. ولكن هذا التحديد للغاية عند الغنوشي، لا يعني أن مجال نشاط التنظيم الأصولي هو عمل نشاط واحد، و لكن على العكس من ذلك، هو مجال حيوي ومتنوع، تكون قاعدته الأساسية الشريعة الإسلامية، ولكن كانت ممارسات حركة النهضة وتفكير الغنوشي تمثل الاستجابة للمصلحة والغاية السياسية، وعلى الرغم من الاختلاف في البنية السياسية والبنية الأيديولوجية بين تونس وحركتها الأصولية، وبين مصر وحركتها الأصولية جماعة الإخوان المسلمين من جهة وبين الباكستان وحركتها الأصولية الجماعة الإسلامية من جهة ثانية، إذ حاولت حركة النهضة ومؤسسها الاستفادة من التجربتين على الرغم من الفارق والاختلاف من مثال الصراع العقائدي والظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المتغيرة والأولوية في البناء والتأسيس للدولة الدينية على حساب الدولة القومية أو بالعكس، وهذه الاستفادة قد دفعت باتجاه التركيز على تماسك التنظيم الأصولي عن طريق عرض الإشكاليات التنظيمية والإشكاليات الأيديولوجية على مستوى الحوار والمناقشة بين أعضاء حركة النهضة، وتأكيد قيم ومبادئ السمع والطاعة والبيعة داخل التنظيم الأصولي. وفعل الغنوشي هذا الغرض في نصوصه التنظيمية والأيديولوجية، والتي حاول فيها إعادة صياغة الواقع السياسي الإسلامي التونسي بما يتفق واستراتيجية حركة النهضة واستمرارية الغنوشي في التخطيط والمتابعة والتنفيذ. لهذا بدأ الغنوشي أول ما بدأ في فرض سياسية الجدار العازل الثقافي، وأيضا يمكن تسميته ب (أبعاد المؤثرات الخارجية) وقصد الغنوشي من وراء ذلك تعميم هذا المبدأ، هو

الرجوع إلى الجذور الأولية للتراث، فلهذا عرض الغنوشي العزلة على ثلاث مراحل أو التدرج المرحلي في العزل الثقافي، وهي عزلة حركة النهضة عن بقية الحركات السياسية ،وعزلة حركة النهضة عن المجتمع التونسي وعزلة المجتمع التونسي عن المجتمع الدولي. لقد كانت غاية الغنوشي من عرض التصور الثلاثي للعزلة الثقافية هو المقاربة بين الدعوة الإسلامية في مراحلها الثلاث وبين العزل الثقافي في مراحله الثلاث. وتفاعلا واستجابة لتلك المراحل الثلاث قدم الغنوشي صيغته للتنظيم الأصولي، والتي تشكلت ؛نتيجة تحولات ذاتية ثلاثة، و التي تنسجم مع الواقع السياسي التونسي، وهذه التحولات الذاتية الثلاثة، والتي تنسجم مع الواقع السياسي التونسي، وهذه التحولات الذاتية الثلاث هي: التحول الذاتي الأول وهو التحول الإيديولوجي، وهو التحول الذي يعمل على تفسير الأشياء والوقائع تفسيرا مثاليا، فهو يحول الواقع إلى غيب، وفيها تعرض حركة النهضة حلا لأهم مشكلة تواجه المجتمع التونسي وهي مشكلة التخلف الاقتصادي، بوصفها مشكلة تتصل بذهنية الإنسان التونسي، وكانت تلك طريقة تفكير الحركة الإسلامية التونسية في مرحلتها الأولى، والتحول الذاتي الثاني: هو التحول الأسلوبي وهو التحول الذي تبنت فيه الحركة أطروحة الإسلام السياسي، وفي هذا التحول أصبحت فيه حركة النهضة قريبة من تفكير الجماعات الأصولية، وفيها يقدم الغنوشي تصورات يراد منها سيادة التفكير النقلي على التفكير النقدي، في غياب واضح لآليات الحوار والمناقشة والجدل، والتحول الذاتي الثالث: هو التحول الإنتمائي، والذي يمكن فيه ملاحظة نوع من النضوج والواقعية في سلوك حركة النهضة، وتفكير الغنوشي في تقرير واعتماد مبدأ الواقعية في العمل السياسي، والتي ظهرت من التحليل الواقعي للمجتمع التونسي المعاصر، وتبني الديمقراطية الإسلامية كبديل عن الشمولية الإسلامية، وهذه التحولات الثلاثة (التحول الإيديولوجي ،والتحول الأسلوبي ،والتحول الإنتمائي) لم يكن ليحدث لولا وجود الهيكلية التنظيمية في حركة النهضة، والتي هي الصيغة المادية الملموسة لتصورات الغنوشي، فقد كانت الهيكلية التنظيمية، لحركة النهضة التونسية هي نتاج تأثير فكر الغنوشي بثلاث تجارب إسلامية سابقة، وهي :التجربة الإسلامية الإيرانية ،والتجربة الإسلامية المصرية ،والتجربة الإسلامية السودانية، ولم تكن هذه الاستفادة و هذا التأثير نوعا من الاستنساخ للتجربة أو التقليد السطحي لها، ولكن كانت نوعا من التوظيف الواعي للعوامل الإيجابية في تلك التجارب الثلاث، فعلى سبيل المثال، استفادت حركة النهضة من طبيعة الثورة الشعبية في التجربة الإيرانية في مواجهة أجهزة الدولة الرسمية، في حين استفادت حركة النهضة من التجربة المصرية من فكرة التغيير بالقوة من خلال تبني استراتيجية جماعة الجهاد الإسلامي، بالمقابل استفادة حركة النهضة من التجربة السودانية، فكرة إمكانية التحول من الشكل التنظيمي البسيط إلى الشكل التنظيمي المعقد. فأن الحركة

الإسلامية التونسية في صيغها المختلفة، وتحول نشاطها من العلني إلى السري، فقد رافق هذا التحول، وجود ثلاثة ثوابت في تلك الحركة، وهي ثابت وجود شخصية الغنوشي، و من ثوابت تلك الحركة، هو ثابت انه في لحظات التأسيس الأولى كانت فاقدة للهيكلية التنظيمية، و من ثوابت الحركة أن لحظات التأسيس الأولى تبنت حركة النهضة للهيكلية التنظيمية لجماعة الإخوان المسلمين في مصر والجماعة الإسلامية في الباكستان، وعن طريق هذه الثوابت تم الفصل والتمييز بين مرحلتين في الحركة الإسلامية بين مرحلة النشاط الديني السياسي العلني ومرحلة النشاط الديني السياسي السري، وتم أيضا الفصل تبعا للعلاقات التنظيمية في المرحلة العلنية وفي المرحلة السرية، ومن خلال هذا التتبع توصلت إلى تحديد وتعيين طبيعة العلاقات التنظيمية بين قيادة الحركة والقواعد الشعبية للحركة، ومن خلال ذلك التحديد والتعيين تم تسجيل ملاحظة أولية أن الحركة الإسلامية التونسية في لحظة التأسيس الأولى، كانت تمثل ردة فعل على الفكر الغربي فحسب، فلم تكن تمتلك أية هيكلية تنظيمية أو تستنسخ أية تجربة تنظيمية، وكانت ردات الفعل تلك تلقائية وليست منهجية وليست مدروسة، وكانت آليات الحركة في تلك المرحلة تقتصر على قدرة الداعية الإسلامي في إيصال الفكرة، ولكن هذه المرحلة العلنية لم تستمر، بل تخلت الحركة عن النشاط العلني وتحولت إلى النشاط السري، وكان الدافع من وراء ذلك عاملين، هما: العامل الأول– والعامل الذي يؤشر أن بعض قيادة الحركة الإسلامية التونسية ومن ضمنهم الغنوشي، قد بداؤا بالتفكير باحتواء الآخر من خلال بناء هيكلية تنظيمية. والعامل الثاني– هو العامل الذي يشير إلى ممارسة المواجهة وغلق الجمعيات والمساجد من قبل السلطة الرسمية التونسية تجاه الحركة الإسلامية التونسية. وأما المرحلة السرية للحركة الإسلامية التونسية، فقد كان التحول إليها هو تحول اضطراري، وليس تحول اختياري، فهو تحول من أجل المحافظة على وجود الحركة وعدم تلاشيها، فهي في الأصل جماعة ثقافية دعوية في مواجهة دولة تمتلك كل إمكانيات السلطة الشمولية تحديدا في مرحلة الدولة البورقيبية، والتي تعاطت مع الحركة بوصفها جماعة تمارس نشاطا سياسيا محظورا على وفق القانون التونسي والدستور التونسي النافذ. وفي المهام الآجلة، قد تم بحث ثلاثة أبعاد أساسية في حركة النهضة من منظور الغنوشي، وهي: أبعاد (الحرية الأصولية والديمقراطية الإسلامية و العدالة النصية)، ففي الحرية الأصولية توصلت إلى أن رؤية الغنوشي للحرية تختلف عن رؤية الفكر الغربي للحرية، فإن الحرية وفقا للفكر الغربي لا تصدر من أسس ثابتة مقدسة، ولكنها تصدر عن أسس ذاتية متحولة، بخلاف الفكر الإسلامي، فأن الحرية تصدر عن أسس ثابتة و مقدسة، لا تتصل بالطبيعة الذاتية للإنسان، وإنما تتصل بماهية الوجود وأسباب تتصل بما وراء هذا الوجود، وبحثت في الديمقراطية الإسلامية الفارق بين الجانب الشكلي للديمقراطية والجانب

الموضوعي للديمقراطية، وتوصلت إلى تبني الغنوشي للجانب الشكلي للديمقراطية من خلال رؤية الفكر الغربي، ورفضه للجانب الموضوعي للديمقراطية على وفق التصور الإسلامي والذي استنتجه الغنوشي من أن طبيعة الديمقراطية تنسجم و تتلاءم مع البيئة الثقافية التي أنتجتها. وفي المساواة النصية توصلت من خلال نصوص الغنوشي الى أن الخطاب القرآني هو خطاب عام لجميع المتلقين، وهو على وفق هذا التصور لا يفترض الفصل أو التمييز بين متلقي الخطاب، فإن جوهر الخطاب هو المساواة، وهذه المساواة تتحقق على مستوى متلقي الخطاب في أثناء التنزيل المباشر للنص، أو متلقي الخطاب مستقبلا. وبعد الانتهاء من مناقشة المهام العاجلة والمهام الآجلة وتحليلهما، ناقشت جدلهما وما ينتج عنهما، فتوصلت إلى وجود ثلاثة أصناف من الراهنية، في الراهنية الأولى: كان التحليل حول راهنية الإسلام السياسي، من خلال استناده إلى تفعيل النص الديني وتوظيفه ؛بغية الوصول إلى نتائج مختلفة، وقد تم فعل ذلك بواسطة أعمال نصوص الغنوشي، وقد شكلت تلك الراهنية الدائرة الكبرى لجدل المهام. وفي الراهنية الثانية ناقشت راهنية حركة النهضة، بوصفها الصيغة العملية لتحقيق أفكار الغنوشي، والتي توزع هذا التحقيق بين مرحلة بناء الهيكلية التنظيمية والنشاط السري على وفق رؤية الغنوشي، وبين مرحلة المشاركة السياسية والنشاط العلني، على وفق رؤية الغنوشي أيضا، وشكلت هذه الراهنية، الدائرة الوسطى في جدل المهام. وفي الراهنية الثالثة ناقشت راهنية راشد الغنوشي، وتوصلت إلى استمرارية الوجود النصي للغنوشي، على مثال الوجود النصي للبنا والمودودي، وأيضا الوجود الشخصي للغنوشي، يتصل ويرتبط بالبيئة التونسية، والتطورات التي قد تحدث فيها، وقد شكلت تلك الراهنية، الدائرة الصغرى في جدل المهام.

النتائج:

١- يعرض مفهوم التنظيم الداخلي، ضمن تصور أول وفيه يوازي مفهوم التنظيم الداخلي مفهوم الشريعة الإسلامية، وهو بهذا التصور يعد التنظيم الداخلي امتدادا لمفهوم الشريعة الإسلامية، وفي هذا التصور يكون التركيز على البعد الاجتماعي في الدين، وفي تصور ثاني يعرض مفهوم التنظيم الداخلي بوصفه المعادل الموضوعي لحركة الاستقلال من الوجود الأجنبي، وفي هذا التصور يكون التركيز على البعد السياسي في الدين.

٢- يتشكل التنظيم الداخلي نظريا من مجموعة من الأعضاء المنضمين إليه، والذين يتبنون فيه إيديولوجية معينة، تعبر عن أهدافهم، والغرض من تأسيس هذا التنظيم، والذي يخضعون فيه لجملة من القواعد التي تنظم آليات العمل.

٣- بنية التنظيم الداخلي تختلف بين تصورين، تصور أول – يتحرك فيه التنظيم في واقع متناقض عقائديا، مضطرب اقتصاديا، وغايته هو تأسيس دولة إسلامية مستقلة عن

الدولة الأم، وبين تصور ثاني – يتحرك فيه التنظيم في واقع، أقل تناقضا وأكثر استقرار اقتصاديا، وغايته هو تأسيس دولة داخل الدولة الأم.

٤- إن من أدبيات التنظيم الداخلي هي فرض على العضو المؤدلج، أي المنتمي إلى الإيديولوجية نفسها ، القناعة والعمل بامتداد هذه الإيديولوجية لهذا التنظيم خارج حدود الإقليم الجغرافي لهذه الإيديولوجية، إيمانا من التنظيم بأممية ايديولوجيته، وهذا التصور لا يتفق مع طبيعة الدستور والقوانين النافذة، والتي تأخذ بمبدأ إقليمية القوانين. أي أن الجماعات والحركات السياسية تعمل ضمن حدود إقليمها الجغرافي وليس خارجه.

٥- إن الرؤية الأممية للشريعة الإسلامية التي يتبناها التنظيم الخاص للجماعة الأصولية، قد هيأت الأرضية المناسبة لظهور التنظيم الداخلي للجماعة الأصولية والتنظيم الخارجي للجماعة الأصولية، أو التنظيم المحلي للجماعة الأصولية والتنظيم العالمي للجماعة الأصولية، مما كان له الأثر الفاعل في ظهور إشكالية شرعية القيادة في الجماعة الأصولية.

٦- يؤمن الغنوشي بأن مهمة التنظيم الداخلي في الجماعة الأصولية هي قراءة النص بوعي سلفي وقراءة الواقع بوعي سلفي أيضا، فتكون غاية التنظيم هو العمل على إعادة صياغة النص المعاصر والواقع المعاصر، من خلال صياغته صياغة أصولية تستبطن البعد الاجتماعي والبعد السياسي في الشريعة.

٧- يرى الغنوشي بأنه لا يمكن للجماعة الأصولية تحقيق أهدافها على مستوى التنظيم الداخلي وعلى مستوى توظيف هذا التنظيم خارجيا، ما لم تعمل على عزل أعضاء الجماعة الأصولية عن العالم الخارجي، فعزل الجماعة الأصولية عن المجتمع التونسي، وعزل التنظيم الخاص عن تنظيم حركة النهضة، والمقصود بهذا العزل، ليس العزل الاجتماعي ومنع الاختلاط و التفاعل مع المجتمع، ولكن المقصود هو العزل الثقافي، فتكون مصادر معرفة العضو المنتمي الى حركة النهضة، مصادر معرفية إخوانية خالصة، فتتشكل رؤية للآخر بواسطة تلك المصادر المنتقاة .

٨- إن طبيعة التنظيم لم تكن طبيعة جامدة، بل كانت على ثلاث صور، مرنة ومتكيفة ومتغيرة مع الواقع، لهذا فعكست هذه الطبيعة ثلاثة تحولات جوهرية، على وفق تصور الغنوشي، وهي:

١- التحول الأول هو التحول الإيديولوجي: هو التحول الذي يقرأ الواقع، قراءة مثالية أو غيبية، فتتحول هذه القراءة عن تحليل الواقع ودراسة إشكالياته عبر إرجاع تلك الإشكاليات إلى مجرد مسائل ذهنية مجردة.

٢- التحول الثاني هو التحول الأسلوبي: في هذا التحول قطع التنظيم طريقه للوصول من صيغة التنظيم الأصولي، إذ تم العمل على صياغة ووضع منهج تطبيق استراتيجية التنظيم الأصولي.

٣- التحول الثالث هو التحول الانتمائي: هو التحول الذي عملت فيه الجماعة الأصولية على التحليل الملموس للواقع الملموس، فقد تبنت حركة النهضة / الجماعة الأصولية مبدأ الواقعية السياسية أو الواقعية في العمل السياسي.

٩- حتى تستطيع الجماعة الأصولية البقاء والاستمرارية في مواجهة مؤسسات الدولة المختلفة، فأنها قد جعلت من الهيكلية التنظيمية الأساس في بنيتها، التي تمكنها من تحقيق أهدافها، والذي تخضع فيه الهيكلية لتصورين، تصور أول – هو تصور تنظيمي يوضح فيه توزيع الأعضاء والمهام، وتصور ثاني – هو تصور تكون المعلومات عنه محدودة وأعضاء مجهولين، عن بقية أعضاء التنظيم المعروفين، إلا عن المسؤولين المباشرين على الجهاز وهم أعضاء التنظيم الخاص.

١٠- منحت هيكلية الجماعة الأصولية للجهاز الخاص صلاحيات مطلقة في التعاطي مع الآخر، الآخر من الجماعة الأصولية، والآخر من خارج الجماعة الأصولية، فهم أدوات التنظيم في التعامل مع الآخر المختلف، والآخر المحايد ،والآخر المحايث، وهم يمارسون ذلك ضمن تصور ثابت في اعتقادهم، أنهم وحدهم يمثلون الحقيقة ،ويحتكرونها ويعبرون عنها.

١١- إذا كان النقاش والحوار والنقد محرما أو ممنوعا داخل الجماعة الأصولية، فأنه ضمن التنظيم الخاص يكون أكثر حرمة أو أشد منعا، والغرض من ذلك هو عدم الاطلاع على رأي الآخر أو معرفة تجربته، فبناء العضو في الجماعة الأصولية يقوم على أساس السمع والطاعة، وليس النقد والنقد الذاتي.

١٢- لأهمية المهام التي يكلف بها الجهاز الخاص، فهو مقيد التصرف إلا بعد حصول الأذن من مجلس الشورى، الذي يعطي بدوره هذا الأذن من لجنة القيادة، وهذه اللجنة تعطي الأذن بدورها من المرشد العام، وهذا يعني ضمن الهيكلية التنظيمية أن المرشد العام هو المسؤول الأول، ثم لجنة القيادة، ثم مجلس الشورى، ثم الجهاز الخاص، فهم مساهمون أصليون بالأعمال والمهام التي يكلف بها الجهاز الخاص كافة ، وليسوا مساهمين تابعين.

١٣- لغرض ضمان بقاء الجماعة الأصولية نظريا وعمليا، فأنها تعتمد تبني هيكلية تنظيمية، تمكنها من إيجاد وإنتاج مؤسسات وأجهزة رديفة لمؤسسات الدولة الرسمية وأجهزتها .

١٤- القرار في الجماعة الأصولية، هو قرار فردي، والمناقشات التي تحصل ضمن لجنة القيادة أو لجان الشُعب، هي نقاشات على موضوعات ثانوية وليست مصيرية ، فلا يتعلق النقاش بالمسائل الاستراتيجية للجماعة، فلا تطرح عليهم أية موضوعات تتعلق بالقضايا الاستراتيجية، فالقرار بالنتيجة هو قرار المرشد العام أو الأمير أو رئيس الجماعة.

١٥- ضمن الهيكلية التنظيمية فأن الجماعة الأصولية تضع لها اعتبارات في العمل، تستدعيها من فهمها للتراث، وهذا الفهم يخول أعضاء الجماعة مراقبة وتضليل الآخر أو الرأي العام وتشكيل مجالس تحقيقية ومحاكم شرعية.

١٦- على الرغم من الاعتبارات الواردة في النتيجة (١٥) هي اعتبارات لا تتحدث عن شروط بناء الدولة الحديثة، والتي من مستلزماتها أن الدولة هي التي تحتكر وسائل العنف، وهي التي تصف فعلا ما بأنه جريمة ومن ثم تفرض العقوبة على وفق ما هو مقرر قانونا في محاكم رسمية، إلا أن الجماعة الأصولية تختزل التشريع والشريعة فقط في عناصرها، وتجرد الآخرين من وصف الشريعة.

١٧- في الهيكلية التنظيمية للجماعة الأصولية لا يتم تأسيس الجهاز الخاص في ابتداء المراحل الأولى لنشأة الجماعة الأصولية، و تأتي في مرحلة نضوج الجماعة الأصولية وتمرسها في العمل الدعوي والسياسي، وهذا ما حصل في حركة النهضة، إذ لم يعرف وجود الجهاز الخاص في حركة النهضة إلا في المراحل المتأخرة من تطور هذه الحركة، مع وجود الأدلة الثبوتية على وجود هذا الجهاز.

١٨- استفادت التجربة الإسلامية التونسية المتمثلة في حركة النهضة من ثلاث تجارب إسلامية، هي التجربة الإيرانية ،والتجربة المصرية ،والتجربة السودانية، والنقطة المركزية في هذه الاستفادة هي في إمكانية تحريك خلايا التنظيم الخاص وصولا إلى تحقيق أهداف الجماعة الأصولية بواسطة ذراعها العسكري (الجهاز الخاص).

١٩- لقد تعمقت التجربة السياسية لحركة النهضة من خلال تجربتها الخاصة مع النظام السياسي التونسي، ومن الاطلاع على عوامل تحقيق الحركة السياسية في التمكين السياسي من التجارب الإسلامية الأخرى، فعلى سبيل المثال، فالظرف التاريخي يتطلب استدعاء توظيف الجماهير الشعبية وأحيانا يتطلب استدعاء الجهاز الخاص وأحيانا أخرى يتطلب استدعاء الخبرات التنظيمية.

٢٠- لا تطرح الجماعة الأصولية خطابا أحاديا، في التثقيف والتوجيه والتعبئة، ولكنها تستعمل على الأقل خطابا مزدوجا، وهو السائد في الخطاب السياسي التنظيمي، فتوجه خطابا تعرض فيه أفكارا ضمن الصيغ التنظيمية الحزبية، وفيه أفكار تعبوية

وتحريضية، موجهة إلى العناصر المنتمين للهيكلية التنظيمية، وتعرض خطابا فيه أفكار أكثر اقترابا إلى الفهم المثالي للأشياء، موجه للعناصر اللامنتمية للهيكلية التنظيمية.

٢١- وظفت حركة النهضة، استعمال أسلوب المد الشعبي أو الضغط الجماهيري في مواجهة قوات نظامية مسلحة، للحصول على المكاسب السياسية، وفي هذا الأسلوب طبقت حركة النهضة، نموذج التجربة الإسلامية الإيرانية.

٢٢- وظفت حركة النهضة أ لوصول حركة النهضة إلى القدرة على تحريك الجماهير، تبنت الحركة من خلال نصوص الغنوشي خطابا مزدوجا، الخطاب التنظيمي وهو الخطاب الموجه إلى أعضاء الحركة المنضمين وهو خطاب تعبوي وهو الخطاب الموجه إلى عامة الجماهير في الخطاب التنظيمي يعرض الغنوشي الأهداف الحقيقية لحركة النهضة، كأية حركة سياسية وفي الخطاب التعبوي يقدم الغنوشي الأهداف التي تنسجم مع تطلعات الجماهير الشعبية.

٢٣- عندما تخاطب حركة النهضة الجماهير بواسطة نصوص الغنوشي، فإنها تعرض نوعين من القضايا، قضايا موجهة إلى أعضاء التنظيم، وفيها تعرض مسائل تخص التنظيم، وهي مسائل محددة بالولاء والسمع والطاعة، واتباع إجراءات الهيكلية التنظيمية، وقضايا موجهة إلى الجماهير تعرض فيها الحركة مسألة الشورى بديلا عن الديمقراطية أو البديل الإسلامي عن الديمقراطية، ويقابل هذه تحقيق الديمقراطية شيوع الحرية، وهذه الحرية ليست مقتصرة على أعضاء حركة النهضة فحسب، وإنما للشعب التونسي كافة .

٢٤- إن الخطاب الذي يوجه حركة النهضة من خلال نص الغنوشي لا يمكن أن يكون خطابا سريا وإنما من المنطقي والمعقول أن يكون خطابا معلنا، وهذا الخطاب المعلن، بما أنه خطاب تعبوي فهو خطاب لا يعالج الأمور التفصيلية حتى لا يحدث الاختلاف والتفرقة، وإنما يعرض الأمور بشكل عام، بعيدا عن أي تفصيل أو تخصيص.

٢٥- إن تعاطي حركة النهضة مع القضايا العامة التي توجه عبر خطابها للجماهير، تراعي فيه أيضا الرأي العام العالمي، وذلك ؛لغرض اكتساب المشروعية الخارجية والدعم الخارجي من خلال موقف الحركة من قضايا السلم والحرب العالمية والمسائل الحيوية في المجتمع الدولي.

٢٦- استفادت الحركة الإسلامية التونسية من الناحية التنظيمية من التجربة الإسلامية المصرية في تنظيم جماعة الإخوان المسلمين، وتحديدا في تأسيس الجهاز الخاص

في تنظيم حركة النهضة، على مثال الجهاز الخاص في تنظيم جماعة الإخوان المسلمين.

٢٧- الفكرة الأصلية التي استفادت منها حركة النهضة من التجربة الإسلامية المصرية هي فكرة توظيف القوة، وقد تبنت الحركة في ذلك استراتيجية حركة الجهاد الإسلامي، عن طريق دراسة الوضع المصري وتحليله وإمكانية نقل التجربة المصرية إلى الواقع التونسي.

٢٨- تبنت حركة النهضة التونسية استراتيجية جماعة الجهاد الإسلامي المصرية، في آليات اختراق المؤسسات الرسمية وشبه الرسمية، من خلال اعتماد أسلوبين، الأسلوب الأول – يكمن في العمل على تجنيد منتسبي تلك المؤسسة أو بعض أفرادها، والأسلوب الثاني – يكمن في تحفيز طلبة المرحلة الثانوية إلى الدخول إلى الكليات العسكرية وطلبة الكليات الأخرى في الانتقال إلى الكليات العسكرية.

٢٩- ميّز الغنوشي بين التجربة الإسلامية الإيرانية في لحظة تمكين الحراك الجماهيري، وبين التجربة الإسلامية المصرية في لحظة العمل العسكري، وارجع ذلك التمييز إلى اختلاف طبيعة النظام السياسي القائم، واللحظة التاريخية والإمكانيات المتوافرة لدى المعارضة وعناصرها.

٣٠- يقترح الغنوشي أنه في لحظة التبني التام لاستراتيجية حركة الجهاد الإسلامي في استراتيجية التغيير بالقوم، تتطلب هذه الاستراتيجية المواجهة الشاملة مع مؤسسات الدولة الرسمية، بمستوياتها الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية كافة ، وهنا يضع الغنوشي شرطه على هذا التغيير بفرضية أن يكون النظام المستقبلي هو نظام سياسي شمولي، حتى ينسجم مع تبعات التغيير التي أحدثها والتي سوف يوجدها.

٣١- استفاد الغنوشي من التجربة الإسلامية السودانية في إمكانية العمل في شكل تنظيمي بسيط وإمكانية العمل في شكل تنفيذي مركب، وذلك عبر دراسة شروط الانتقال في العمل السياسي من مهام محددة ووقتية إلى مهام شاملة ودائمة، مع الحفاظ على استراتيجية التجربة ووحدتها ومرونتها.

٣٢- الملاحظة المركزية التي سجلها الغنوشي على الحركة الإسلامية السودانية هي تبني هذه الحركة اللامركزية على مستوى القيادة واللامركزية على مستوى القواعد الشعبية، من خلال مرونة عمل القيادات والقواعد واستبدالها ، ولكنها كانت مجرد ملاحظة، لم تتحول إلى صيغ عملية مع حركة النهضة، وذلك لاختلاف الموقف الجوهري بين تصورات الحركتين السودانية والتونسية حول الموقف من التنظيم الخارجي للإخوان المسلمين.

٣٣- سجل الغنوشي ملاحظة اضافية حول الحركة الإسلامية السودانية، وهي تبني الحركة استراتيجية الحوار كاستراتيجية عمل على المستويات القيادية كافة وعلى مستوى القواعد الشعبية، واقتصر الغنوشي تلك الاستراتيجية على إقرار الحوار على مستوى القيادة فحسب، وعلى موضوعات مختارة وموجهة أيضا، ولم يكن الحوار بالموضوعات كافة وعلى المستويات كافة .

٣٤- توصلت حركة النهضة التونسية إلى أنه لا يمكن التحول من الهيكلية التنظيمية البسيطة إلى الهيكلية التنظيمية المركبة، إلا عبر تنوع مهام التنظيم الأصلية ،وتبني فكرة تحويل (التنظيم الخاص) الجهاز الخاص من مفهوم مجرد إلى واقع عملي، وتطوير هذا الواقع، بل يصبح هذا الجهاز من شعبة داخل التنظيم إلى شعبة تقود التنظيم، في مرحلة تبني الاختيار الجهادي أو مرحلة استلام قيادة النظام السياسي التونسي.

٣٥- لا تغيير في استراتيجية حركة النهضة، في النشاط السياسي في الحكم، أو بعد المشاركة السياسية في الحكم، ولكن التغيير الحاصل في الخطوات المرحلية، أي في التفاصيل الجزئية، ولكن أي تغيير في الإطار الاستراتيجي، لم يحدث؛ لأنه يقيد الحركة ويقوض وحدتها وشرعيتها الداخلية وشرعيتها بالقياس إلى التنظيم الخارجي.

٣٦- على الرغم من تنوع صيغ الحركة الإسلامية التونسية في نشاطها الديني السياسي / الديني السياسي، وتحولها من الظاهرة العلنية إلى الظاهرة السرية، إلا أنها تميزت بمجموعة من الثوابت، يمكن عرضها على وفق التسلسل الآتي:

١- الثابت الأول: هو شخصية الغنوشي التي رافقت تحولات الحركة الإسلامية التونسية في صيغتها من الاتجاه الإسلامي إلى حركة النهضة.

٢- الثابت الثاني: عدم وجود بنية هيكلية واضحة المعالم في لحظات التأسيس الأولى للتنظيم الأصولي، ولكن هذه البنية التنظيمية، قد أصبحت أكثر وضوحا في لحظات التأسيس اللاحقة.

٣- المحاولة الفكرية والتنظيمية التي قامت بها حركة النهضة بواسطة نصوص الغنوشي، في الإضافة والتجديد على النموذج المصري التنظيمي والنموذج الباكستاني التنظيمي.

٣٧- اختلف تكتيك الحركة الإسلامية التونسية ، في مرحلة النشاط العلني عن مرحلة النشاط السري ، باختلاف آليات و وسائل السلطة التونسية في التعاطي مع الحركة الإسلامية التونسية ، ففي مرحلة النشاط العلني ، لم تكن الحركة الإسلامية تمارس الدعوة الإسلامية ، من خلال بنية هيكلية تنظيمية منجزة ، فقد مارست الدعوة

الإسلامية و النشاط السياسي بواسطة توظيف المسجد و الجامعة و مراكز البحث، و لكن آليات السلطة دفعتها إلى تغيير أسلوب الدعوة ، فتحولت إلى ممارسة الدعوة عبر تبني و استدعاء الطريقة السرية في الدعوة و النشاط .

٣٨- لم يكن الضغط السياسي الذي مارسته السلطة التونسية هو الدافع الوحيد وراء التحول من النشاط العلني إلى النشاط السري ، و لكن يوجد هنالك أيضا دافعان و هما: الدافع الأول – تقييم الحركة الإسلامية التونسية في وجود – الاتجاه الإسلامي – أنه في موضوع تقرير المصير و الوجود ، و لأهمية الوعي بذلك ، فأنها بالتأكيد لن تستطيع البقاء و الصمود أمام مؤسسات الدولة الرسمية الأمنية و العسكرية ، و الدافع الثاني – أن السلطة الرسمية التونسية ، تعاملت مع الحركة الإسلامية التونسية كشخصية اعتبارية خارجة عن القانون و مخالفة للدستور ، و عناصرها كشخصيات طبيعية خارجين عن القانون و مخالفين للدستور .

٣٩- صاغ الغنوشي بدايات الهيكلية التنظيمية من حيث تقسيم الجامعات والمساجد والمدن المهمة والقرى، كمناطق لنشاط خلايا حركة النهضة، عبر صياغة خطاب يتفق وطبيعة المرحلة العلنية، مع التماهي مع المرحلة التاريخية وأساليب الضغط التي تمارسها السلطة الرسمية التونسية ضد الحركة وأعضائها.

٤٠- مارس الغنوشي في بداية تنظير العمل الإسلامي أسلوبا ذا طابع ثقافي، ولم يكن ينتج خطابا وقائيا، إلا في المرحلة السرية ،إذ عمد الغنوشي إلى الاستدعاء التام للهيكلية التنظيمية للحركات الشمولية، مع التعديل البسيط للتنظيمية الهرمية المصرية والتنظيمية الهرمية الباكستانية.

٤١- تغيير أسلوب العمل، فقد عملت حركة النهضة على التكييف مع التغير الحاصل في الظرف السياسي من خلال التنوع في الممارسة بين العمل السياسي العلني والعمل السياسي السري.

٤٢- لم تقدر المؤسسة الأمنية الرسمية التونسية حجم الامتداد الفعلي حركة الاتجاه الإسلامي التونسية قبل أن تتحول إلى العمل السري، وعدم المعرفة الحقيقية بهذا التأثير المترتب على حجم الامتداد قد دفع الحركة الإسلامية التونسية إلى تبني الهيكلية التنظيمية السرية.

٤٣- لم يكن التنظير إلى تأسيس الهيكلية التنظيمية في الحركة الإسلامية التونسية بصيغتها حركة النهضة قد جاءت من فراغ، بل من تصورات الغنوشي المستخلصة والمستنتجة من تجربته السياسية في سوريا ومصر، من خلال التفاعل مع قضايا الإخوان المسلمين في سوريا وقضايا الاتحاد الاشتراكي الناصري في مصر.

٤٤- إن التحول في الحركة الإسلامية التونسية من العمل السياسي المعلن إلى العمل السياسي السري، قد كان لغرض المحافظة على الحركة من التشتت والضياع والزوال، وقد خطط لهذا التحول الغنوشي مستثمرا خبرته التنظيمية والفكرية، من تجاربه الحياتية والفكرية السابقة.

٤٥- أمتاز خطاب الحركة الإسلامية في مرحلة العمل السياسي المعلن بأنه كان خطابا يتحرك في غطاء دستوري وقانوني نافذ للدولة التونسية، وينسجم مع التصورات الدينية السائدة مع إعطاء الفكر الصوفي والسلفي مكانة في استراتيجيته الخطابية المعلنة.

٤٦- لم يقتصر خطاب المرحلة العلنية للحركة الإسلامية للجماعة الأصولية على مرجعية فكرية أحادية أو ثنائية، بل كان خطابا متعدد المرجعيات، وهذا التعدد المرجعي قد أعطى للجماعة الأصولية المرونة التامة في العمل السياسي المعلن، حقق فيها غرضها في التعبئة السياسية اللازمة جنبا إلى جنب مع الدعوة الصوفية والتقليد السلفي.

٤٧- انهارت التعددية المرجعية في خطاب الجماعة الأصولية في لحظة التحول إلى المرحلة السرية في العمل السياسي، إذ تبنت الجماعة الأصولية خطابا مركزيا، واستعادة مع الخطاب المركزي المتبني أساليب التعبئة والهيكلية والتنظيم لدى جماعة الإخوان المسلمين في مصر والجماعة الإسلامية في الباكستان.

٤٨- يعد الغنوشي الشخصية التونسية الأولى التي دعت الحركة الإسلامية التونسية إلى تبني الاستراتيجية الإخوانية في الهيكلية التنظيمية للتنظيم السري، والتي كانت نتاج التجربة السياسية المصرية، والتي ركزت على أهم المسائل التنظيمية، وهي:

١- يعد المؤتمر أعلى سلطة تنظيمية في حركة النهضة.

٢- يحدد المؤتمر السياسات الكبرى.

٣- يحدد المؤتمر المؤسسات وتركيبها ومجالسها.

٤- ينتخب المؤتمر مجلس الشورى.

٥- يعد المؤتمر السلطة العليا في قرار حركة النهضة.

٦- ينتخب المؤتمر رئيس حركة النهضة.

٧- يقترح رئيس الحركة أعضاء المكتب التنفيذي.

٨- مجلس الشورى يزكي ويوافق على اقتراح رئيس الحركة بتسمية المكتب التنفيذي

٩- يشرف رئيس الحركة على المكتب التنفيذي وعمال المناطق.

٤٩- إن السلطة التأسيسية هي الهيئة التأسيسية لحركة النهضة، والتي اكتسبت شرعيتها القيادية عبر المؤتمر الذي يمثل السلطة العليا على حد تعبير الغنوشي، فالشرعية القيادية موجودة ومتحققة في تنظيم حركة النهضة ولكنها منعدمة ومفقودة في جماعة الإخوان المسلمين في مصر وفي الجماعة الإسلامية في باكستان.

٥٠- في الوقت الذي لم تخل حركة النهضة التونسية بمبدأ الشرعية القيادية الداخلية على وفق النتيجة رقم (٤٩) فأن الحركات التنظيمية الأخرى، قد أخلت بهذا المبدأ، مثال ذلك، فجماعة الإخوان المسلمين في مصر، وهي تحدد موقفها من السلطة التأسيسية أو الهيئة التأسيسية، فتحدد صلاحيتها بالمسائل الآتية:

أ - أعلى هيئة في جماعة الإخوان المسلمين.

ب- مجلس شورى الإخوان المسلمين.

ت-الهيئة التأسيسية هي المرجع لمجلس الشورى.

وبعد هذه الصلاحيات الشاملة لكل جوانب التنظيم، تحصر الهيئة التأسيسية بالإخوان الذين سبقوا إلى الدعوة، وهذا أخلال واضح بمبدأ شرعية القيادة الداخلية.

٥١- أخلت الجماعة الإسلامية الباكستانية في مرحلة أميرها الأول المودودي بمبدأ الشرعية القيادية الداخلية، ولكنها بعد مرحلة أميرها الأول، قد عملت على إعادة التوازن إلى مبدأ شرعية القيادة الداخلية، فقد نصت على المسائل الآتية:

١- الأمير هو رأس الجماعة الإسلامية.

٢- الأمير هو القائد الأعلى للجماعة الإسلامية.

٣- ينتخب الأمير أعضاء الجماعة الإسلامية والذين يسمون ب (الأركان) انتخابا مباشرا.

٤- مدة ولاية أمير الجماعة الإسلامية الباكستانية هي خمس سنوات، قابلة للتمديد مرات عدة وليست محددة.

ويمكن ملاحظة أن هيكلية الجماعة الإسلامية الباكستانية قد أخذ تعديلا مهما بمبدأ شرعية القيادية، وعدم الاقتصار على المؤسسين، وإنما الانتخاب متاح للعضو المتدرج في التنظيم (الأركان) والتعديل الآخر هو إقرار مبدأ الانتخاب وليس البيعة، والتعديل الثالث هو تحديد مدة ولاية الأمير بخمس سنوات.

٥٢- تجاوزت عمليا حركة النهضة التونسية عقبة شرعية القيادة في هيكلية الإخوان المسلمين المصرية وهيكلية الجماعة الإسلامية الباكستانية، فهنالك توازن بين الهيئة التأسيسية والهيئة التنفيذية وهيئة الرقابة، فهنالك مؤتمر ينعقد كل ثلاث سنوات، إذ ينتخب أولا رئيس الجماعة، وبعدها ينتخب مجلس الشورى والذي يكون رئيس

الجماعة عضوا فيه ورئيسا، ويرشح رئيس الجماعة التنفيذي، لتتم المصادقة عليه من مجلس الشورى، أي أنه تقريبا يوجد توازن في السلطة، لا خضوع السلطة للتوازن الدوري.

٥٣- على المستوى التنظيري فحركة النهضة التونسية تمتلك شرعية داخلية في القيادة بالمقارنة بين التنظيمين المؤسسين للإسلام السياسي مثال نموذج الإخوان المسلمين في مصر و مثال نموذج الجماعة الإسلامية في باكستان ، وهذا واضح من امتلاك حركة النهضة التونسية ثلاث سلطات منفصلة واضحة المهام ، في قراراتها و هيكليتها تقريبا ، مثال السلطة التأسيسية و هي المتمثلة بالمؤتمر، و السلطة الثانية هي التنفيذية و المتمثلة بمجلس شورى الجماعة، و السلطة الثالثة السلطة الرقابية ، و تتوزع المهام بالصورة الآتية: تختار السلطة التأسيسية رئيسا للحركة ، و الذي بدوره يرشح مجلس شورتها ، و تختار السلطة التأسيسية رئيسا للمجلس ، و الذي هو بالتأكيد رئيس الحركة، ويعين رئيس الحركة المجلس التنفيذي ، الذي يعرض على مجلس الشورى لغرض المصادقة عليه ، والذي هو أيضا رئيس المجلس التنفيذي ، و بالتأكيد يحصل على الموافقة .

٥٤- يوجد إخلال ملموس في مبدأ توازن السلطة في جماعة الإخوان المسلمين ، إذ إن المرشد العام هو رئيس السلطة التأسيسية و هو رئيس السلطة التنفيذية وهو رئيس السلطة الرقابية ، فهذه السلطات الثلاث تتركز في يد المرشد العام ، و هذا التمركز لم يراعي المعايير التنظيمية في البنية الهيكلية للحركة الأصولية ، فهنا المرشد العام هو المدعي و المدعى عليه وهو القاضي ، فالذي يتفق ومعايير العمل التنظيمي في الحركة السياسية هو تحقيق التوازن والفصل فيما بين السلطات ، فمسؤولية السلطة التأسيسية هو دورها في محاسبة سلطة الرقابة ، و تؤدي السلطة الرقابية دورها بمراقبة و السلطة التنفيذية ومتابعتها ، و لكن في الواقع هذا الذي لم يتحقق .

٥٥- عرضت حركة النهضة التونسية أنموذجا أكثر مرونة في الهيكلية التنظيمية من جماعة الإخوان المسلمين المصرية والجماعة الإسلامية الباكستانية، عبر تحديد مدة الرئاسة بثلاث سنوات، والمرونة في الاختيار عن طريق الانتخاب المباشر في المؤتمر.

٥٦- على الرغم من التقدم الظاهري في الهيكلية التنظيمية عند حركة النهضة، إلا أنها لم توفق في توضيح الفرق بين رئيس حركة النهضة ورئيس السلطة التنفيذية، ولكن من الجانب الواقعي لا يوجد فصل في مهام رئيس حركة النهضة أو رئيس السلطة

التنفيذية، فمهام رئيس حركة النهضة تشتمل على مهام متعددة، منها:مهام رئيس السلطة التنفيذية والذي هو ذاته رئيس حركة النهضة.

٥٧- أعطت حركة النهضة بتحديد مدة رئاسة حركة النهضة دليلا ايجابيا ومعطى عمليا، قدمته لغرض إنضاج ممارسة الحوار الداخلي ضمن الهيكلية التنظيمية، ولكن هذا الدليل والمعطى هو ايجابي على مستوى التنظير فحسب. ولكن على مستوى الواقع هو معطى سلبي، وقد استدعت حركة النهضة ذلك النموذج الهيكلي من جماعة الإخوان المسلمين المصرية حصرا.

٥٨- يوجد تعديل في المصطلح المعرفي المتداول في التنظيم السياسي بين حركة النهضة التونسية و جماعة الإخوان المسلمين المصرية ، على مستوى تحديد رئيس الحركة أو الجماعة ، في الوقت الذي وضعت فيه جماعة الإخوان المسلمين المصرية الآلية لتعيين رئيسها ، تسمية البيعة ، حددت حركة النهضة تسميته بآلية الانتخاب ، و على الرغم من أن جوهر الآلية على مستوى الممارسة هو واحد ، في مركزية القرار التنظيمي و السياسي ، إلا أنه على مستوى التأصيل مع النمو المعرفي الحاصل في الأدبيات الحزبية ، كانت حركة النهضة التونسية أكثر انسجاما مع الواقع الثقافي الحزبي المعاصر ، بالمقارنة مع اصطلاح البيعة بكل حمولاته المعرفية و الأيديولوجية إلى اصطلاح الانتخاب بكل حمولاته المعرفية و الأيديولوجية أيضا .

٥٩- وقعت حركة الإخوان المسلمين المصرية في خلل تنظيمي جسيم ، و هو عدم الفصل بين النموذج الطبيعي و النموذج الاعتباري (هذا الفصل الذي كرسته حركة النهضة التونسية ، عبر عدم شخصنة الحركة ، وربطها بمصير شخصية الغنوشي) ، فإذا كان الطبيعي يحاكي الطبيعة البشرية للإنسان ، فإن النموذج الاعتباري و يحاكي طبيعة المؤسسة أو الحركة السياسية ، هذا الفارق لم يؤخذ في الحسبان ، فقد تم ربط مصير جماعة الإخوان المسلمين المصرية و هي حركة دينية ذات نشاط سياسي ، بمصير مؤسسها البنا ، و هذا أفقدها عناصر التطور و الشرعية و التداولية و المشروعية ، و شروط التنمية الضرورية للمحافظة على التنظيم بوصفه مؤسسة ذات طبيعة تنظيمية سياسية .

٦٠- لا يخضع اختيار مرشد عام جماعة الإخوان المسلمين المصرية لأي نوع من أنواع الاختيار الحقيقي، (بخلاف رئيس حركة النهضة التونسية، والذي يخضع اختياره لآلية الانتخاب عبر المؤتمر الذي تعقده الحركة كل ثلاث سنوات)، وإنما هو بيعة، وهذه البيعة تكون عند اللقاء، فلا مدة محددة لتحديد البيعة، ولا تكون هذه

البيعة مباشرة أو غير مباشرة لكل أعضاء التنظيم، وإنما مقتصرة على رؤساء الشعب فحسب، وهي تقتصر على تجديد منح الصلاحيات المطلقة لمدى الحياة.

٦١- يوجد فارق في منح شرعية تجديد رئاسة الجماعة الأصولية ، بين جماعة الإخوان المسلمين المصرية والتي أبقت على ذات التعاطي مع مرحلة البنا، فاكتسب المؤسسون اللاحقون ذات صفة التأييد ، بالمقابل فإن الجماعة الإسلامية الباكستانية حدث فيها تحول بعد وفاة المودودي ، إذ إن مرحلة المودودي تم انتخابه مدى الحياة ، و لكن بعد ذلك بالمؤتمر هو الذي يحدد المدة المحددة و ليست المدة تكون مدى الحياة ، بالمقابل فأن حركة النهضة التونسية ، قد مارست النموذجين معا ، فلم تعلنها صراحة أن الغنوشي هو رئيس حركة النهضة مدى الحياة ؛ لأن طبيعة الهيكلية التنظيمية لا تقر ذلك ، و لكن الواقع ، يفرض التجديد المتواصل ، عند عقد المؤتمر ، من خلال رسم خط مختلف ، فهو لا يتبع آلية البيعة ، وإنما يضع آلية الانتخاب المباشر لرئيس الحركة ، و لا يجعلها مدى الحياة ، فاستعارت حركة النهضة التونسية من تجربة جماعة الإخوان المسلمين المصرية ، خاصية الشخصنة و التأييد ، و استعارت من تجربة الجماعة الإسلامية الباكستانية خاصية آلية الانتخاب كبديل عن البيعة .

٦٢- يعد الدافع / المؤثر الأيديولوجي من الدوافع المحفزة على نشوء الحركة الأصولية التونسية، فقد كان النشاط الديني منقسما بين تدين رسمي يمثل النشاط الديني للمفتي، وهذا النشاط تابع للعمل الوزاري، ونشاط ديني شعبي، يمزج بين الطرائق الصوفية وبعض التقاليد، ونشاط ديني علمي، يرجع إلى جامعة الزيتونة، وهذا النشاط الأخير هو النشاط الذي تم استبعاده من الحياة العامة ، فهذه الإزاحة جعلت معظم أساتذة جامعة الزيتونة يخرجون متقاعدين ، فتوجهوا إلى المعاهد الدينية ودخلوا في الحياة العامة بشكل آخر، فساعد ذلك في نشر الأفكار الإسلامية في طبقات اجتماعية مختلفة عبر هذا النشاط نتجت أصول الإسلام السياسي التونسي.

٦٣- كانت لحظة صياغة الدافع / المؤثر الأيديولوجي للحركة الأصولية التونسية في المرحلة البورقيبية، والذي كان يحمل نمطا معينا للدين والدولة، يرتكز على أساس التمايز بين نموذج الدولة الوطنية وبين نموذج الدولة الإسلامية، هذا التباين يعمل على إعادة ترتيب الأولويات وفقا لفلسفة الدولة البورقيبية، وهذه الفلسفة تعتمد الأهمية أو الأولوية هي للخصوصية التونسية بأبعادها على الخصوصية العربية الإسلامية ،بامتداداتها، بحسب تصورات الدولة البورقيبية وموقفها من الحركة الأصولية التونسية كافة .

٦٤- إن طبيعة الآليات التي رافقت نشوء الدولة الوطنية واستمرارها التي سعت المرحلة البورقيبية الى ترسيخها ، قد رافقه اتجاه التعامل مع مؤسسات الدولة و قطاعات الشعب من فوق ، و هذه الفوقية لم تستثن حتى البعد الروحي للدين أو المؤسسة الدينية ، مما حدد التدين في إيجاد آلية مسيطرة عليه و موجهة ضد رؤية نموذج الدولة الوطنية ، مما دفع هذا الأسلوب ، فكان لهذا الأسلوب الجبري في التعامل الفوقي مع النشاط الإسلامي، في الاتجاه الإسلامي إلى الرفض العملي لهذا التصور البورقيبي ، و تبني استراتيجية شاملة رافضة جديدة هي استراتيجية الأصولية الإسلامية .

٦٥- بحث الغنوشي عن مصدر لمفهوم الحرية خارج هذا الوجود وملحقات هذا الوجود، عبر عرضه لمفهوم إسلامي حول الحرية، لا يصدر عن ماهية الإنسان، ولا يصدر عن حق طبيعي، ولكنه يصدر عن مصدرية تجاوزت البعد الوجودي للإنسان، أي الوجود المادي المحسوس، ولا يصدر عن الحرية بوصفها من مستلزمات ممارسة المواطن لحقوقه الثقافية والسياسية والاقتصادية، أو التزامه بالواجبات المقررة عليه، أو بوصفها حقا طبيعيا من ضروريات الوجود الإنساني.

٦٦- يتفق الغنوشي في تصوراته حول الديمقراطية الغربية مع البعد الشكلي فيها من قبيل الانتخاب والتعددية وفصل السلطات وتأسيس الأحزاب، ولكنه لا يتفق مع مضمون أو جوهر الديمقراطية الغربية، ومرجع ذلك عدم الاتفاق هو يكمن في الفصل القائم في العقل الغربي بين البعد المادي والبعد الروحي، الذي يرتكز على أصول العقل الغربي هذا، فضلا عن أن تنفيذ الديمقراطية لا يكون باستنساخ التجربة الغربية تماما، ولكن من الممكن إحداث تعديل أو إضافة في التنفيذ يتناسب مع البيئة الثقافية العربية.

٦٧- يبحث الغنوشي مسألة المساواة عن طريق الاحتكام إلى النص، ويرجع في فهمه النص إلى مرجعية النص القرآني، بدرجة أولى، ومرجعية الطاهر بن عاشور، بدرجة ثانية، ويحلل المساواة في مستويين، أولهما وهو مستوى المساواة داخل الشريعة الإسلامية بين الرجل والمرأة، ومستوى ثاني هو مستوى المساواة خارج الشريعة الإسلامية بين المسلم وغير المسلم.

٦٨- يعضد الغنوشي أطروحته في تدعيم تصورات الإسلام السياسي عن طريق اعتماد الدليل التاريخي أو فهمه لهذا الدليل، ففي الوقت الذي يصوغ الدليل التاريخي كلية التصورات وجملتها، بعد إهمال أو إغفال أية مسألة حيوية وجوهرية في

الشريعة، إلا أنه يهمل مسألة الإمامة أو الخلافة، فيعلل الغنوشي ذلك بتأثير القائلين بالدليل التاريخي بالعقلية الغربية في البحث أو في التعاطي مع النص القرآني.

٦٩- قرأ الغنوشي دليل الإجماع، قراءة نصية من أجل اعتماده دليلا قويا على إثبات أطروحته حول الإسلام السياسي، بالمقابل الرأي الآخر تحديدا بشخص عبد الرازق، قرأ الدليل قراءة تاريخية مما أضعف الدليل، وبالنتيجة أضعف حجيته في الدلالة على أطروحة الإسلام السياسي، وذلك عبر مناقشة فكرة الإجماع الحاصل في كل مرحلة تاريخية.

٧٠- يفترض الغنوشي وجود شكل محدد للحكم في النظام الإسلامي، وهذا الشكل المحدد يستلزم إقامة علاقات سياسية واقتصادية، وهذه العلاقات هي جوهر عمل أي نظام للحكم، فالإسلام على وفق تصور الغنوشي دين ودولة.

المصادر:

١. إبراهيم، يحيى: ٢٠٢٠. دستور مصر عام ١٩٢٣، منشورات قانونية، القاهرة – مصر، الطبعة الأولى.
٢. ابن عاشور، محمد الطاهر: ١٩٨٤. تفسير التحرير والتنوير – الجزء الأول – الكتاب الأول. الدار التونسية للنشر، تونس العاصمة – تونس. الطبعة الأولى.
٣. أبن عاشور، محمد الطاهر: ٢٠١١. مقاصد الشريعة الإسلامية، تقديم: حاتم بوسمة، دار الكتاب المصري، القاهرة – مصر، دار الكتاب اللبناني، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى.
٤. أبو دفة، بشار جميل عودة: ٢٠١٦. تجربة الحكم لحزب الحرية والعدالة المصري وحركة النهضة التونسية – دراسة تحليلية مقارنة – رسالة ماجستير، أشراف: د. عبد الناصر محمد سرور، مقدمة إلى أكاديمية الإدارة والسياسة للدراسات العليا، جامعة الأقصى، القدس – فلسطين.
٥. إقبال، محمد: ١٩٥٥. تجديد التفكير في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة – مصر، الطبعة الأولى.
٦. الأسدي، عبد الرسول عبد الرضا: ٢٠١٨. القانون الدولي الخاص، مكتبة السنهوري، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى.
٧. بشارة، عزمي: ٢٠١٢. الثورة التونسية المجيدة – بنية ثورة وصيروتها من خلال يومياتها – المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى.
٨. البنا، حسن: ١٩٤٩. قضيتنا ودعوتنا، مكتبة فور ريد، القاهرة – مصر، الطبعة الأولى.
٩. البنا، حسن: ٢٠٠٣. مجموعة رسائل الأمام الشهيد حسن البنا، مكتبة أنوار دجلة، بغداد – العراق، الطبعة الأولى.
١٠. البنا، حسن: ٢٠١١. مذكرات الدعوة والداعية، مؤسسة أقرأ، القاهرة – مصر، الطبعة الأولى.
١١. بن أنس، مالك: ٢٠١٦. الموطأ، دار التأصيل، القاهرة – مصر، الطبعة الأولى.
١٢. بن نبي، مالك: ١٩٨٣. الإسلام والديمقراطية، ترجمة: راشد الغنوشي ونجيب الريحان، مطبعة تونس – تونس العاصمة – تونس، الطبعة الأولى.
١٣. بن نبي، مالك: ٢٠١٢. مشكلات الحضارة – وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، تقديم: عمار الطالبي، دار الكتاب المصري، القاهرة – مصر، دار الكتاب اللبناني، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى.
١٤. التليدي، بلال: ٢٠١٢. الإسلاميون والربيع العربي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى.
١٥. الترابي، أليف الدين: ١٩٨٧. أبو الأعلى المودودي – عصره، حياته، دعوته، مؤلفاته، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت العاصمة – الكويت، الطبعة الأولى.
١٦. الترابي، حسن: ١٩٨٧. الحركة الإسلامية في السودان، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت العاصمة – الكويت، الطبعة الأولى.
١٧. الجورشي، صلاح الدين: ٢٠٠٠. الإسلاميون التقدميون في تونس، تقديم: أحميدة النفير، ورضوان السيد، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة – مصر، الطبعة الأولى.

١٨. الخنيسي، زينب خليل: ٢٠١٨. التطور السياسي لحركة النهضة التونسية منذ بداية السبعينات، رسالة ماجستير، أشراف: د. خيري محمد عمر، مقدمة إلى جامعة سكاريا – معهد دراسات الشرق الأوسط، أنقرة – تركيا.
١٩. الزوبعي، طلال: ٢٠٠٥. المعارضة في الإسلام، بحث منشور في جامعة بغداد، مجلة العلوم السياسية، العدد ٣٠.
٢٠. السعدون، حميد حمد: ٢٠٠٦. الإسلام والغرب: صراع أم حوار، بحث منشور في جامعة بغداد – مجلة كلية العلوم السياسية، العدد ٣٢.
٢١. السعيد، رفعت: ٢٠٠٤. الإرهاب المتأسلم – الجزء الأول، دار أخبار اليوم، القاهرة – مصر، الطبعة الثانية.
٢٢. السيد، فكرت رفيق: ٢٠٠٠. الاختلاف حول مفهوم (الجماعة) لدى بعض الحركات الإسلامية المعاصرة، بحث منشور في جامعة بغداد، مجلة كلية العلوم السياسية، العددان ٣٨-٣٩.
٢٣. الشنقيطي، محمد بن مختار: ٢٠١١. الحركة الإسلامية في السودان – مدخل إلى فكرها الاستراتيجي والتنظيمي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى.
٢٤. الشيباني، رضوان أحمد شمسان: ٢٠٠٥. الحركات الأصولية الإسلامية في العالم العربي – دراسة تحليلية، مكتبة مدبولي، القاهرة – مصر، الطبعة الأولى.
٢٥. صايغ، فايز: ١٩٦٦. حفنة من ضباب – بحث في مفاهيم البورقيبية وشعاراتها، مركز الأبحاث، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى.
٢٦. الطيب، عيساوي: ٢٠١٥. تجربة حزب حركة النهضة في تونس وتطوره وفكره السياسي بين التنظير والممارسة – دراسة تاريخية تحليلية، رسالة ماجستير، أشراف: د. محمد الطاهر الميساوي، مقدمة إلى الجامعة الإسلامية العالمية، كوالامبور – ماليزيا.
٢٧. عدنان، طارق عبد الحافظ: ٢٠١٤. مدة تولي رئاسة السلطة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، بحث منشور في جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، العدد ٤٨.
٢٨. العمدوني، لطفي: ٢٠١٥. الحركة الإسلامية في تونس، أطوار من النشأة والمحاكمات السياسية الكبرى ١٩٦٥ – ١٩٨١، دار تونس للنشر، تونس العاصمة – تونس، الطبعة الأولى.
٢٩. العلاني، علية: ٢٠١٤. الإسلاميون التونسيون من المعارضة إلى الحكم، النشأة، التطور، الأفاق، مطبعة نوفا برنت، تونس العاصمة – تونس، الطبعة الأولى.
٣٠. غانم، إبراهيم البيومي: ٢٠١٢. الفكر السياسي للإمام حسن البنا، مركز مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة – مصر، الطبعة الأولى
٣١. الغنوشي، راشد: ٢٠١٥. ارهاصات الثورة، دار المجتهد للنشر والتوزيع، تونس العاصمة – تونس، الطبعة الأولى.
٣٢. الغنوشي، راشد: ٢٠١٤. البرنامج الانتخابي لحركة النهضة، تونس العاصمة – تونس، الطبعة الأولى.
٣٣. الغنوشي، راشد: ٢٠٠٠. الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، لندن – بريطانيا، الطبعة الأولى.
٣٤. الغنوشي، راشد: ١٩٩٣. حقوق المواطنة – حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا – الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الثانية.
٣٥. الغنوشي، راشد: ١٩٩٣. الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى.
٣٦. الغنوشي، راشد: ٢٠١٦. الحرية نحو تأصيل لمفاهيم معاصرة، تونس العاصمة – تونس، الطبعة الأولى.
٣٧. الغنوشي، راشد: ١٩٩٩. القدر عند أبن تيميه، المؤسسة الإسلامية للطبعة والنشر، بيروت – لبنان، الطبعة الثانية.
٣٨. الغنوشي، راشد: ٢٠٠٠. المرأة بين القرآن وواقع المسلمين. المركز المغاربي للبحوث والترجمة، لندن – بريطانيا، الطبعة الثالثة.
٣٩. الغنوشي، راشد: ١٩٩٩. مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني، المركز المغاربي للترجمة والنشر، لندن – بريطانيا، الطبعة الأولى.
٤٠. الغنوشي، راشد: ١٩٨٧. من تجربة الحركة الإسلامية في تونس، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، لندن – بريطانيا، الطبعة الأولى.
٤١. الغنوشي، راشد: ١٩٧٣. من الفكر الإسلامي في تونس، دار القلم، الكويت العاصمة – الكويت، الطبعة الأولى

٤٢. لابيار، جان وليام: ١٩٨٣. السلطة السياسية، ترجمة: الياس حنا الياس، منشورات عويدات، بيروت – لبنان، الطبعة الثالثة
٤٣. ماركس، مونيكا: ٢٠١٤. أي أسلوب اعتمدته النهضة أثناء عملية صياغة الدستور التونسي – الإقناع، الإكراه أو تقديم تنازلات؟، مركز بروكنجز الدولي، واشنطن – الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى.
٤٤. ماكرثي، روي: ٢٠١٨. حركة النهضة التونسية من الداخل، ترجمة: ابراهيم كرشيو، مطبعة جامعة كمبرج، لندن –بريطانيا، الطبعة الأولى.
٤٥. محسن، كاظم جيلان: ٢٠١١. كشمير دراسة في التاريخ السياسي للصراع الهندي الباكستاني (١٩٤٧ – ١٩٤٩)، دار الفراهيدي للنشر والتوزيع، بغداد – العراق، الطبعة الأولى.
٤٦. المودودي، أبو الأعلى: ١٩٨٤. الدين القيم، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى.
٤٧. منيب، عبد المنعم: ٢٠١٠. دليل الحركات الإسلامية المصرية، مكتبة مدبولي، القاهرة – مصر، الطبعة الأولى.
٤٨. نجاري راد، تقي: ٢٠٠٣. منظمة السافاك ودورها في تطور الأوضاع الداخلية في إيران في عهد الشاة، ترجمة: محمود علاوي، مراجعة وتقديم: محمد السعيد جمال الدين، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة – مصر، الطبعة الأولى.
٤٩. النفيسي، عبد الله: ٢٠١٤. الفكر الحركي للتيارات الإسلامية، مكتبة أفاق، الكويت العاصمة – الكويت، الطبعة الثانية.
٥٠. الهرماسي، عبد اللطيف: ١٩٨٥. الحركة الإسلامية في تونس، اليسار الاشتراكي، الإسلام والحركة الإسلامية، دار بيرم للنشر، تونس العاصمة – تونس، الطبعة الأولى.
٥١. الهرماسي، عبد اللطيف: ٢٠١٨. المجتمع والإسلام والنخب الإصلاحية في تونس والجزائر – دراسة مقارنة من منظور علم الاجتماع التاريخي -، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، تونس العاصمة – تونس، الطبعة الأولى.
٥٢. هيكل، محمد حسنين: ٢٠٠٢. مدافع آية الله – قصة إيران والثورة -، دار الساقي، القاهرة – مصر، الطبعة السادسة.