

قراءة سوسيولوجية في بعض المخاطر المهددة لتجربة الانتقال الديمقراطي في تونس

عبد الرحيم بالحاج



منشورات مجمع الأطرش للكتاب المختص
تونس 2014

عبد الرحيم بالحاج

قراءة سوسيولوجية في بعض المخاطر المهددة لتجربة
الانتقال الديمقراطي في تونس

"نوعية وعي النخبة نموذجا"

مقدمة

ماذا يعني التفكير في المخاطر المهددة للتجربة الديمقراطية التي تعيشها تونس بعد 14-1-2011 ؟ سؤال تصعب الإجابة عنه بجواب قاطع نظرا لعدة أسباب.

الصّعوبة الأولى ترجع إلى النقاش الأزلي بين الذاتي والموضوعي. فبتعدّد الذاتيّات الطارحة لهذا التساؤل تتعدّد مقارباته، وما يبدو لهذه الذاتية أساسيا قد يبدو لذاتية أخرى ثانويا، وما قد يبدو لهذه الذاتية خطرا مهددا يمكن أن يكون في اعتبار ذاتيّة أخرى عاملا إيجابيا. ويدخل في الذاتي كلّ من التجارب الحياتيّة والانتماءات الإيديولوجية، وشبكة المصالح النفعيّة والطبائع المتشكلة في أذواق وحساسيّات. فكم من موقف نظّنه مؤسّسا موضوعيا بينما توجّهه حساسيّة أو مصلحة شخصية أو مبدأ إيديولوجي فقد مقتضياته الموضوعيّة .

الصّعوبة الثانية تتمثل في "نوعيّة الوعي" المتسائل. فالمتسائل عن المخاطر المهددة للتجربة الجمهورية التي يعيشها التونسيون حاليا، يمكن أن يكون من النوع الذي يطرح تساؤلات يستوجب الجواب عنها نوعية من الوعي، قادرة على تمثّل كلّ مكوّنات التساؤل بكل ثنائياته المتناقضة في كليتها حتى يكون قادرا على مشاهدة الصفة التي تدرج عبرها الجزئية في الكلية ويتفاعل ضمنها النقيض في النقيض. فالوعي الحسيّ بالأشياء غير الوعي الذهني، والوعي بالأشياء في ذاتها مع وجود وعي مستقل غير الوعي بالأشياء في ذاتها مع وعي مغترب، وانعدام الوعي بالأشياء

في ذاتها مع غياب الوعي المستقل غير انعدامه في الأشياء مع وجوده كوعي مستقل ... بديهيات تتبّع أطوارها هيغل ووقف عند دقائقها هوسرل وقلب هايدغر متطلباتها المعيشية الوجودية.

هذا الوعي كذلك يمكن أن يؤثر على نوعية الجواب المنتظر من التساؤل المذكور حسب درجة عمقه. فمكونات الواقع المراد فهمه متعددة، وكلّ منها له درجات أو مستويات من العمق يحدّد الوعي بها نوعية الإجابة على التساؤل على المخاطر التي تهدّده.

فسواء تناولنا "الوعي كنوعية" كما عند هيغل أو "الوعي كدرجة من العمق" كما عند غورفيتش فإننا نكون بإزاء نوعيات مختلفة من الأجوبة عن التساؤل حول المخاطر المهدّدة للتجربة الجمهورية أو التجربة الديمقراطية في تونس الآن.

الصّعوبة الثالثة التي قد تعوق قطعية الجواب عن هذا التساؤل تتمثل في الحقل المعرفي المنطلق منه في مقارنة هذا التساؤل. فالمخاطر المهدّدة لتجربة الانتقال الديمقراطي والتجربة الجمهورية التي يشهدها المجتمع التونسي لا تتركز ولا تتجلى ولا تتحدد خصوصياتها وأسبابها وتظهراتها لدى المختص في علم الاقتصاد بنفس التجلي والتمظهر الذي تبرز به للمختص في التاريخ، ولا تبدو للمختص في العلاقات الدولية بنفس الملامح التي تتجلى

بها للمختص في علم الاجتماع، ونفس الشيء بالنسبة للمختص في الفلسفة والمختص في التصرف في المؤسسات. كل من هذه الحقول المعرفية لها مواضيعها التي تحدّد لها مجالات اختصاصها، وكل من مجالات الاختصاص هذه له أدواته وتقنياته ومناهجه التي يحل ويفكك ويجزئ ويركب ويقارن ويفرق ويجمع ويماثل بواسطتها بين المسائل والإشكاليات الخاصة بمجال اختصاصه العلمي أو المعرفي .

الصّعوبة الرَّابعة التي تعترض التساؤل المطروح تتمثل في طبيعة الإطار التاريخي والاجتماعي الذي يتنزل فيه التساؤل والتميز بالسرعة الكبيرة التي يشهدها نسق الأحداث والكثافة المشكالية Kaléidoscopique التي تتسم بها التفاعلات والصبغة اللغافية Peleton التي تتسم بها شبكة الفاعلين المباشرين وغير مباشرين للتدافعات السياسية والاجتماعية التي يشهدها المجتمع التونسي الحالي. فكلما ظن الملاحظ أن الحقل السياسي-الاجتماعي استقرّ على عدد من الفاعلين، الذين بحصرهم وتعميق المعرفة بخصوصيّاتهم، يمكن الانطلاق في فهم وتحليل وتفسير الواقع الراهن، برز فاعل اجتماعي سياسي جديد يجبره على إعادة ترتيب فرضيّاته وتركيب منطلقاته وملاءمة تقنياته ومنهجيته. فالفاعلون المكونين لحقل التجاذبات والرهانات قبل 2011/10/23 ليسوا أنفسهم بعد هذا التاريخ. والفاعلون قبل انطلاق "الحوار الوطني" ليسوا أنفسهم بعده. في كل رهان

وكَلِّمَا تعلق الأمر بمسألة خلافية طفحت أو غابت نوعية من الفاعلين وطفحت أو غابت جهة أو جهات داعمة وأخذت الأحداث والوقائع صبغة اقتصادية- اجتماعية- سياسية- إعلامية أو أخرى.

كيف يمكن التساؤل في خضم كل هذه الصعوبات عن المخاطر المهددة للتجربة الجمهورية التي يتحسّس التونسيون معالمها والتجربة الديمقراطية التي يطمحون إلى إرساء مقوّمات نجاحها؟ ونقصد بذلك بطبيعة الحال، تساؤلا تتوفر فيه الحدود الدّنيا من الموضوعيّة والجدوى العلمية القدرة وحدها على إنارة الفعل وتوفير الشّروط الدّنيا للفهم. هذا هو الرّهان. إذ ما جدوى التساؤل إن لم تتوفر مقوّمات الإجابة؟ وما جدوى الإجابة إن لم تتوفر مقوّمات الفهم؟ وما جدوى الفهم إن لم يساهم في إنارة الفعل؟ كلّ هذه التساؤلات محورها رهان معرفيّ يتمثّل في طرح الأشياء بطريقة تتوفر فيها شروط العقلانية القائمة بدورها على الموضوعيّة والواقعيّة.

إلى أيّ مدى يمكننا القول بأنّنا التزمنا بمقتضيات الإجابة على هذا التساؤل؟ كيف يمكننا القول بأنّنا أسهمنا في الإجابة عنه وفق القواعد العلميّة والموضوعيّة المؤسّسة للتّنال العقلاني للظواهر؟ هذا ما لا يمكننا بحال الإجابة عنه. فتقييم أيّ عمل علميّ كما العمل الفنّي يخرج، بمجرد إنجازه، عن إطار منجزه ليوكل لقارئه. فالقارئ الذي يشارك الكاتب اهتمامه بالتساؤل هو الأقدر على قياس علميّة

وعقلانية البحث، نظرا لموقعه المنفصل عن البحث المنجز الذي يجعله أقدر على موضعيته objectivation. كلّ ما يقدر عليه الباحث عن الإجابة عن هذا التساؤل هو أن يقدم معالم التمشّي الذي توخّاه في طرحه للتساؤل والإجابة عنه. وقد كانت فيما يخص تساؤلنا المذكور كما يلي :

منطلق البحث

منطلق البحث والمدعاة لهذا التساؤل كان نتيجة انطباع حصل لدينا عبر ملاحظتنا للواقع الاجتماعي والسياسي سواء مباشرة عبر احتكاكنا وممارستنا اليومية أو بطريقة غير مباشرة عبر ما نشاهده في وسائل الإعلام. هذا الانطباع مفاده أنّ الفاعلين السياسيين المعنيين بالشأن السياسي التونسي الراهن يجهلون ما يخوضون فيه. فمنذ 14-1-2011 بدأنا نلاحظ أنّ جوّا سياسيا جديدا بدأ يسود البلاد والعباد.

فالتونسيون بعد 14-1-2011 صاروا كلّهم معنيون بالشأن السياسي. فنسبة الخوض في تفاصيل مباريات كرة القدم واستعراض أخبار الغير من "تقطيع وترييش" وتفحص مجالات "تدبير الرأس" بشتى أنواع المغامرات التجارية والصفقات المتنوعة وتجاذب أطراف الحديث العام والفضفاض مثل الحديث عن الطقس والأبناء وشؤون العائلة، كل هذه المواضيع تركت مكانها لموضوع فرض نفسه على جميع التونسيين وافتك منهم جميع المشاغل

كشاغل أساسي لا يقبل تشتت التركيز واقتسام الانتباه: هو شاغل السياسة .

إلى هنا الأمور عادية ومعقولة. فمن الطبيعي أن يهتم مجتمع بموضوع صُودر منه منذ عقود. ومن الطبيعي أن يهتم شعب بالسياسة عندما يرى نفسه فاعلا ومؤثرا فيها. والتونسيون بالنسبة لهذا الشاغل على أنواع وأصناف. منهم الناشط في حزب ومنهم الناشط في جمعية ومنهم من هو على غير ذلك. منهم المثقف ومنهم غير المثقف. منهم الجامعي ومنهم غير الجامعي. منهم من تابع دراسة جامعية في مجال القانون أو الإنسانيات ومنهم غير ذلك. منهم من هو فاعل في الانتاج الإعلامي ومنهم من هو مجرد مستهلك ... كلّ هذه الفسيفساء يمكن أن تقتصر منها على ثنائية واحدة: هنالك تونسيّون مباشرون للنشاط السياسي وتونسيّون غير مباشرين لها .

إلى هنا الأمور عادية كما في الملاحظة السابقة. فمن العادي أن يكون في كل مجتمع نصيب من المواطنين يباشر النشاط والفعل السياسيّ ونصيب آخر لا غرام ولا اهتمام له بذلك ويكتفي بالملاحظة والمقارنة والتقييم من بعيد. فلا يمكن بحال تصوّر مجتمع كل أعضائه في أحزاب وجمعيات وتجمّعات ومنظّمات سياسيّة. إلى هنا كل شيء عادي لا مدعاة فيه للتساؤل والاستغراب الدافعين إلى البحث والتحري.

مدعاة الاستغراب التي وضعت فينا بذرة التساؤل تتمثل في التالي: أثناء متابعتنا للأدبيات السياسية المكتوبة بعد الثورة، سواء كانت في شكل كتب أو مقالات صحفية أو من خلال متابعتنا لعيّنة من البرامج الوثائقية والحوارية والإخبارية فوجئنا بأن المباشرين للنشاط السياسي من المتحزبين والخائضين فيه من غير المتحزبين يقعون في أخطاء أساسية لا يمكن قبولها في ميدان العلوم السياسية والفلسفية والسوسيولوجية. فيم تتمثل هذه الأخطاء؟ هذه الأخطاء تتمثل في المفاهيم الأساسية التي أسست التفكير والفلسفة السياسية الحديثين. فالكّل يعلم أن مفهوم "الديمقراطية" ومفهوم "الجمهورية" ومفهوم "الدولة المدنية" ومفهوم "المجتمع المدني" إلى غير ذلك من المفاهيم المحورية التي يقوم عليها الخيار الديمقراطي والنظام الجمهوري وأسس الدولة المدنية، كلّ هذه المفاهيم تولدت وانبنت في إطار تفكير فلسفي عميق ومتواصل في إطار حقل معرفي خاص وقائم بذاته اصطلاح على تعيينه باسم "الفلسفة السياسية الحديثة"، ويؤرخ لها انطلاقاً من عمل هوبز Hobbes المعنون بـ Le Leviathan .

إلاّ أن مدعاة الاستغراب والدهشة يكمن في أنّ ما نسمعه من الفاعلين السياسيين المباشرين للفعل السياسي في تونس بعد 14-1-2011 عبر ما نسمعه منهم أو نقرؤه عنهم ولهم، يدل على جهل تام بآليات التفكير السياسي المؤسّس للأنظمة الديمقراطية والجمهورية.

فمفهوم الديمقراطية يرد على أنه مرادف لفقدان الضوابط؛ ومفهوم الحرية يستعمل كمرادف للتحريرية والإباحية؛ و"الدولة المدنية" نجدها تستعمل في إطار التقابلات الثنائية (دولة مدنية/ دولة عسكريّة) أو (دولة في قطيعة مع الدّين/ دولة تجعل من الدّين مرجعا من مراجعها)؛ و"المجتمع المدني" يستعمل لدى الكثير في إطار المقابلة الثنائية (مجتمع عصري/ مجتمع تقليديّ) أو (مجتمع متقدّم/ مجتمع متخلّف) أو (مجموعة المنظّمات والجمعيات الغير حكوميّة/ مؤسسات وأجهزة الدّولة) ... خلط كبير في المفاهيم وجهل واضح وفادح بالأفكار المؤسسة للتفكير السياسي الحديث.

قد يتساءل البعض: أين الإشكال في هذا؟ هل يجب على الناشط السياسي أو الفاعل في الأحداث السياسيّة والواقع السياسي أن يكون مختصّا في الفلسفة السياسيّة؟

سؤال طبيعي ومنطقي نقابله بسؤال لا يقلّ عنه طبيعيّة ومنطقيّة: كيف يمكن لمن كان يفعل ويباشر ويحاور ويناور في سبيل الوصول إلى شيء أن يصل إليه إذا كان يجهل ماهيّة وتفصيله؟ هل من الممكن أن نناضل ونجتهد للوصول إلى ما نجهل؟

تلك هي بالضبط الحالة التي انطلق منها تسألونا: كيف يمكن لمن كان يجهل الأسس العلميّة والعقلانيّة والمفاهيميّة التي أدت إلى تأسيس الأنظمة الجمهوريّة

والتجارب الديمقراطية أن يساهم بإيجابية في إرساء تجربة ديمقراطية في مجتمعه؟

قطعا، من العبث مطالبة كل الأحزاب وكل المنظمات وكل الجمعيات أن لا تقبل في قواعدها إلا من كان واعيا بتفاصيل الفلسفة السياسية والمفاهيم السياسيّة في تفصيلاتها والتفاصيل التي تهيك بنيتها، إلا أن ذلك لا يعني قبول فاعل سياسي أو هيكل إعلامي أو شخصية تقدم بصفتها "محل سياسي"، عندما يكون مبلغ أحدهم من العلم والوعي بعض القوالب الجاهزة وكميّة من الشعارات وكميّة من الحثيّاات والتجارب المقطّعة من هنا وهناك و"رصيد من النّفاة" لا يتجاوز ما تبثّه بعض البرامج التّلفزيّة وبعض المقالات الصّحفيّة !

هذا هو المنطلق الذي دعانا إلى التساؤل عن المخاطر المهدّدة للتجربة الديمقراطية التي يطمح إلى إنجاحها التونسيون بعد 14-1-2011.

إشكالية البحث والفرضية التي نحاول اختبارها

الإشكالية الأساسيّة التي حاولنا تفكيكها عبر هذه المحاولة التي حدّدناها في الفقرة السابقة: كيف يمكن لمن لا وعي ولا معرفة له بجوهر الديمقراطية ومبادئها ومفاهيمها الأساسيّة أن يساهم بإيجابية في إرسائها؟

هذه الإشكالية العامّة يصعب مقاربتها دون تفكيكها إلى جملة المشاكل الفرعية التي تكوّن بنيتها الإشكالية. لذلك

كان لا بدّ، للتأكد من تدنّي مستوى المعرفة والوعي بماهية الديمقراطية وجوهرها لدى الفاعلين السياسيين، أن نطرح على أنفسنا سؤال ما هي الديمقراطية وما هو جوهرها كما وردا في الفكر الذي أسّسهما في صيغتهما الحديثة؟

إثر النجاح في تحديد أجوبة واضحة وموضوعية على هذا السؤال، لابد من التساؤل عن الكيفية التي يمكن بها قياس درجة الوعي بالديمقراطية لدى الفاعلين السياسيين؟ ذلك أن هذا القياس وحده هو الذي يمكّن من التأكد من صحّة الانطباع الحاصل لدينا بانعدام المعرفة بجوهر الديمقراطية وماهيتها لدى الذين يعلنون سعيهم لإرساء تقاليد ديمقراطية في تونس بعد 14-1-2011.

الافتراض الذي قاد تفكيرنا في هذه الإشكالية، يتمثل أساسا في المقولة التالية: كل المخاطر التي يمكن أن تهدّد التجربة الديمقراطية في تونس، ترجع في جزء كبير منها إلى الجهل وانعدام الوعي. عندما نقول - جزء كبير - فإنه من الواضح أننا لا نعتني إلا بالفاعلين السياسيين الوطنيين والصّادقين في سعيهم لإرساء تقاليد ديمقراطية. واختبار الفرضيّة التي نقترحها في هذه المحاولة لا نسعى من خلاله إلّا لإبراز الكيفية التي يمكن بها لمن لا مصلحة لهم في ترسيخ الديمقراطية وتركيز الجمهورية في تونس، أن يستعملوا instrumentalisent فاعلين سياسيين مخلصين لكنهم عديمو العلم والوعي، في تحقيق نتائج تخدم أهدافهم الخفيّة

في إحباط المسار الديمقراطي أساسا عبر خلق الحساسيات Les phobies و زرع الفتن Les schismogenèses¹ . فمن كان منتفعا وذا مصلحة في النظام الاستبدادي تدعوه مصلحته لإرجاع مقومات الاستبداد وإجهاض الديمقراطية. ومن كان يعتبر الشعب التونسي جاهلا يجب إخضاعه بالقوة واستعمال الإعلام والتعليم لتغيير بناء الذهنية والثقافية قبل السماح له بالديمقراطية، لا مصلحة له في جوهر الديمقراطية بل لا يمكن لهذا الدافع إلا أن يجعله عدوا لها. ومن كان في مكاتب بعض السفارات يجتهد صباحا مساء لفرض نموذج تاريخي معيّن للديمقراطية وللحادثة باعتبارهما النموذج الأوحد الذي لا يمكن قبول نموذج مجانب له، هو كذلك لن يهدأ له بال حتى يرى التجربة الديمقراطية التونسية في نعش. كما لو أنه ليس للتونسيين حق في إرساء تجربة ديمقراطية خاصة بهم وتميزهم كما تتميز ديمقراطية الولايات المتحدة عن ديمقراطية كندا وديمقراطية هذه عن ديمقراطية إنجلترا وديمقراطية كلاهما عن

¹ العديد من الأحزاب السياسية تبدو في مواقفها و تفاعلاتها أقرب إلى مجموعات الضغط منها إلى الحزب السياسي، فغياب القراءة العميقة للأشياء والمرجعيات الإيديولوجية التابعة من وعي ذاتي وحرّ بالأفكار والنظريات، يجعلها مرتتهنة وتابعة لمن يمدّها بالقوالب الفكرية الجاهزة للتطبيق. حول الفرق بين الأحزاب السياسية ومجموعات الضّغط، انظر: Meynaud (Jean), Les groupes de pression, Paris, P.U.F., 196.

كذلك، وبخصوص الأحزاب السياسية، انظر: Jacques (Lagroye), Sociologie Politique, Presses de la fondation des sciences politiques, 1991.

ديمقراطية فرنسا و ديمقراطية هذه الأخيرة عن ديمقراطية البلدان الإسكندنافية وعن الديمقراطية الألمانية...

لذلك فإننا نفترض في هذه المحاولة أنّ غياب وعي بالذات وللذات² بصفة عامة ووعي بالديمقراطية يكونه الفاعلون السياسيون التونسيون بأنفسهم ولأنفسهم يمثل الخطر البنوي والمولد لجملة المخاطر التي يمكن أن تهدد طموحهم إلى الديمقراطية .

فبدون وعي عميق ومعرفة عميقة بالأشياء لا يمكن للفاعل السياسي أن يفرّق بين الصديق والعدوّ وبين الحليف والخصم. أكثر من ذلك، بدون الوعي اللازم فإن الفاعل السياسي، من حيث لا يشعر، ونظرا لانعدام علمه بالأشياء ووعيه بها يمكنه بسهولة أن يقوّض ما يظن أنه بصدد بنائه . هذه هي إذا الإشكالية التي خامرتنا في هذه المحاولة وتلك هي الفرضية التي حاولنا اختبارها وتفحص أركانها. فما هي المنهجية التي توخيناها في اختبارنا هذا؟

المنهجية التي اعتمدناها في هذه المحاولة

كيف يمكننا اختبار الفرضية المتمثلة في معرفة إن كان الفاعلون السياسيون الذين يتجاذبون أطراف الفعل السياسي في تونس بعد 14-1-2011 لتركيز التقاليد الديمقراطية بها، يحملون في طياتهم بذرة فشل المحاولة أم

² بالمعنى الهيجلي للكلمة.

لا؟ لاختبار هذه الفرضية انطلقنا من مسلمة تتمثل في البديهية المسلم بها في ميدان علم اجتماع الفعل sociologie de l'action : لا يمكن لفاعل اجتماعي أن ينجح في إنجاز ما يجهله .

إذا طبقنا هذه البديهية على ما نحن بصدد، فإننا نتحصل على هذه المسلمة: لا يمكن لفاعل اجتماعي سياسي جاهل بماهية الديمقراطية ومركزاتها المفاهيمية أن ينجح في إنجازها وإنجاحها في الإطار الاجتماعي والسياسي الذي فيه يتفاعل .

هذه البديهية الخاصة بعلم اجتماع الفعل sociologie de l'action وضعناها في معادلة مع الحقيقة المنشئة والمولدة للديمقراطية كما يُتعارف عليها في مجال الفلسفة السياسية الحديثة. مفاد هذه الحقيقة هو: أن الديمقراطية تمثل الحل الأمثل للمرور من حالة التوحّش وقانون الغاب إلى حالة "الجمهورية" و"الدولة المدنية" و"المجتمع المدني" .

هذه البديهية (لا يمكن لفاعل اجتماعي سياسي أن يعلن على إنجاح الخيار الديمقراطي إذا كان جاهلاً بماهيته) وهذه الحقيقة التاريخية-الفلسفية (منشأ الديمقراطية والداعي التاريخي لإنجازها هو - عند فلاسفة السياسة - الخروج من حالة العنف وقانون الغاب إلى نظام المؤسسات والقانون) يجب أن نضيف إليها الواقع المعيشي-الامبيريقى الذي كنا نلاحظه .

هذا الواقع المعيشي- الواقعي والفعلي الذي لاحظناه منذ نصف الخطوة الأولى في التوجّه الديمقراطي يتمثل في ما يلي: مباشرة بعد 23-10-2011، أي بعد نجاح أول انتخابات تتوفر فيها أدنى خصائص الممارسة الديمقراطية، وبعد أن قال الجزء من الشعب الناخب كلمته، بدأت مظاهر العنف والتوتر السياسي تتبلور تباعا من فاعلين سياسيين مختلفين، من المظاهرات إلى الاعتصامات إلى الإضرابات إلى العنف الجسدي إلى تجميع السلاح إلى الاغتيال السياسي ... كلّ مظاهر العنف والتفاعل الصّدامي وجدت ومورست وانطلقت ساعات بعد اللحظات الأولى في درب الديمقراطية .

مظاهر التوتر هذه كانت كلها تتم تقريبا مطابقة لهذا الرّسم أو هذه الآلية: 1- اختلاق واقعة. 2- تحويلها إلى مشكلة-قضية. 3- تكثيف المنتج الإعلامي حولها وتحويلها إلى حدث يستدعي التجيش والاستنفار. 4- الدعوة إلى إسقاط الحكومة المنتخبة .

لا يهّمنا كم من مرّة وقع تفعيل هذه الآلية: من أحداث السفارة الأمريكية إلى أحداث سليانة إلى أحداث الاتحاد العام التونسي للشغل إلى اغتيال القيادي في الجبهة الشعبية شكري بلعيد إلى ...

ما يهّمنا هو أن هذه الآلية رباعية الدفع تتوفر فيها خصائص الظاهرة الاجتماعية أو حتى نكون أكثر دقة تتوفر فيها أهم خصائص الظاهرة الاجتماعية: الضغط والإكراه والتواتر. وهنا تبدأ أجزاء وشتات السؤال الكامن في طياتها يتلملم

ويجمع تباعضه ليتكون كالآتي: ما الذي يمكن أن يفسّر أنّ فاعلين سياسيين مثقفين وحريصين ومجمعين على تحقيق الديمقراطية في تونس يلجؤون إلى ممارسات وأنماط من التفاعل مجهزة للديمقراطية؟ بتعبير آخر: كيف يمكن لفاعل سياسي ديمقراطي أن يتفاعل بأساليب مناقضة للديمقراطية؟

أجوبة عديدة يمكن إيرادها جوابا على هذا السؤال: الخوف من عودة الاستبداد في مظهر حزب أو حركة ذات قاعدة شعبية صعبة المنافسة كرقم انتخابي. الخوف من فقدان إنجازات يعتبرها البعض إنجازات إفتكتها الحداثة من "الدين" ويعتبرها آخرون في صلب الممارسة التاريخية للاجتهاد في "الدين" ويعتبرها آخرون مروقا عن تعاليم "الدين". التدخل الأجنبي عبر فاعلين خفيين. عدم قدرة بعض الأطراف الإيديولوجية على التأقلم مع المتطلبات البراغمية التي تفرضها المسؤولية في قيادة الدولة. عدم القدرة على تجاوز حساسيات ذوقية وكراهيات تجعل إمكانية التفاعل مع بعض الأطراف صعبا إن لم نقل مستحيلا، في الوقت الذي يقوم فيه التفاعل السياسي الاجتماعي على إبطال مفعول الذاتي والتضحية به لإنجاح الموضوعي ...

كلّ هذه الأجوبة ممكنة لتفسير وفهم: ما الذي يجعل فاعلا سياسيا ديمقراطيا يمارس أساليب مناقضة للديمقراطية ويسعى لإجهاض المسار الديمقراطي؟ إلا أنّنا، ومن كل هذه الأجوبة الممكنة، نقترح في هذه المحاولة اختبار الجواب القائم على الافتراض القائل بأنه في صورة توفر الرغبة

الصادقة لدى فاعل اجتماعي سياسي معيّن في إنجاح المسار الديمقراطي، فإن أكبر عائق وأكدى صعوبة يمكن أن تعوقه عن ذلك تتمثل في الجهل وغياب الوعي الحرّ: لا يمكن لمن يجهل ماهية الديمقراطية أن ينجح في إنجازها، خاصة وأن من وراء المعرفة بالديمقراطية تكمن رهانات أخرى تتمحور حول القدرة على ملائمة ماهيتها وثوابتها إلى الخصوصيات التاريخية والثقافية للمجتمع الذي يطمح إلى تنظيم نفسه انطلاقاً منها.

للتثبت من هذه الفرضية واختبارها لجأنا إلى ثلاث تقنيات من تقنيات السبر السوسولوجي: أ- تقنية "النموذج المثالي". ب- تقنية الحوار والاستجواب. ج- تقنية تحليل المحتوى.

أ - النموذج المثالي

تقنية النموذج المثالي، كما صاغها ماكس فيبير Max Weber في عمله "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme، تتمثل في النسيج النظري للفكرة أو الظاهرة المراد اختبارها ومساءلتها انطلاقاً من بناء مجموعة المفاهيم والحقائق المكوّنة لها بناءاً نظرياً يمكن استحضاره ذهنياً من طرف الباحث، ليكون مقياساً يقيس به مدى التطابق، التقارب أو التباعد بينه وبين ظاهرة أخرى، واقع آخر، أو ممارسة أخرى. هذه التقنية في البحث الاجتماعي ذات إجرائية كبيرة في سبر أغوار الفعل l'action وفهم العقلانية الموجهة لفعل

الفاعلين l'agir des acteurs وأشكال التفاعل والبنية التفاعلية التي تحكم تفاعلاتهم.

هذه التقنية هي التي اعتمدناها بالأساس في محاولتنا هذه. وطبقا لها، رجعنا إلى المصادر المؤسسة للتفكير الديمقراطي في الفلسفة السياسية الحديثة كما صاغه روادها الأساسيون: هوبز ولوك وروسو .

إثر ذلك، أي بعد أن حاولنا صياغة "النموذج المثالي" للديمقراطية كما صاغها مؤسسوها، وجدنا أنفسنا أمام مشكلة اقتطاع أنواع الفعل Types d'actions وأنماط الممارسات modes de pratiques ومختلف الفاعلين السياسيين Les différents acteurs politiques الذين نروم عرضهم على النموذج المثالي لقياسهم، حتى نفهم كيف وبماذا يمكننا تفسير واقع العنف والتصادم ومنطق القوة الذي خلقه فاعلون سياسيون ديمقراطيون، والحال أن الديمقراطية في جوهرها، نظرية وفكرة للخروج من العنف والصدام إلى التوافق والمؤسسات والتعاقد .

زيادة على ما سبق ولاقتطاع أنواع الفاعلين السياسيين وملاحظة ممارساتهم وتفاعلاتهم، لجأنا لتقنية "تحليل المحتوى".

ب- تحليل المحتوى

تقنية "تحليل المحتوى" ، كما هو معروف تتمثل في سبر أغوار ظاهرة من الظواهر انطلاقا مما قيل أو كتب

عنها في عيّنة من الأدبيات والمحتويات المكتوبة المسموعة أو المرئية، يتم اختيارها وضبطها مسبقاً.

هذه التقنية تستوجب، لضمان إجرائية قصوى لها، أن يكون محور التساؤل الدافع لمساءلة العيّنة مضبوطاً ومحدداً، حتى لا يقع الباحث في التشبّت في طيات المسائل الجانبية والمحاور الثانوية التي قد تكون أساسية في المدوّنة الممثّلة للعيّنة ولكنها ثانوية بالنسبة للظاهرة المراد فهمها أو الفرضية المراد اختبارها .

بالنسبة إلى محاولتنا، ركزنا مساءلتنا لطبيعة التفاعل السياسي الذي يميز الفاعلين السياسيين في تونس انطلاقاً من 23-10-2011 إلى 1-4-2013، على مدى ملاءمة فعلهم لأسس التفكير والتفاعل الديمقراطي كما ورد في الأفكار المؤسسة له في الفلسفة السياسية الحديثة. أما المحتوى الذي انطلقنا منه لقياس هذه الملاءمة فيتمثل في: 1- الصحافة المكتوبة في الفترة المذكورة. 2- البرامج السمعية البصرية بمختلف أنواعها وخاصة منها الإخبارية والحوارية والوثائقية.

في هذا الإطار لابد من الإشارة إلى أن استعمالنا لهذه التقنية يشكو من نقائص. هذه النقائص تتمثل في غياب جرد إحصائي واسمي لمجموعة الجرائد والمقالات والبرامج والقنوات التي كوّنت عيّنتنا.

ويرجع سبب هذه النقيصة بالأساس إلى أمرين: الأول حيز الوقت والإطار الموضوعي للبحث المتميز

بالسرعة القصوى لتدافع الأحداث، الشيء الذي يجعل الانضباط بقواعد تقنيات تحليل المحتوى شبه مستحيل. 2- إخضاع محتويات الصحافة المكتوبة والسمعية البصرية إلى المساءلة السوسيو- تاريخية يمكن أن يمثل في حد ذاته مبحثا مستقلا بذاته. لذلك ارتأينا الاقتصار على الفهم الحاصل لدينا من متابعتنا لمحتويات هذه المصادر دون تبويبها ومفهمتها ومساءلتها في ذاتها كما اقتصرنا على قياس فعلها بقواعد ومبادئ النظرية الديمقراطية كما صيغت في مصادرها. والسؤال الأساسي الذي ساءلنا به هذه المحتويات هو إلى أي مدى يساهم الفعل الإعلامي في دفع وتسهيل المسار الديمقراطي أو في إجهاضه وإلى أي مدى نجد في محتوى الصحف والبرامج الإعلامية وعيا ومعرفة بماهية الديمقراطية؟

لكن "تحليل المحتوى" بدا لنا غير كاف لقياس درجة الوعي والمعرفة بمقومات التفكير الجمهوري والديمقراطي. ذلك أنه لابد لتحقيق الحد الأدنى من الموضوعية لاختبارنا أن نتحسس هذا الوعي مباشرة لدى الفاعلين السياسيين المباشرين أو المعنيين بالفعل السياسي. لذلك كان لابد لنا من اللجوء إلى تقنية "الحوار" L'entretien والاستجواب Le questionnaire.

ج- الحوار والاستجواب

إنّ قياس مستوى الوعي والمعرفة بالقواعد النظرية للديمقراطية من خلال المحتويات المكتوبة أو المضامين المبنوثة عبر الإعلام غير كاف بالنسبة للتحسّس السوسيولوجي القائم أساسا على تشخيص "الفاعل-الاجتماعي- السياسي". لذلك كان لابد من إيجاد طريقة تمكّننا من سبر تساؤلنا في الأوساط الفاعلة والمباشرة للفعل السياسي مباشرة. وهنا بدأت تعترضنا صعوبات تطلبت منا إيجاد حلول لها.

الصعوبة الأساسية هي: شبه استحالة الوصول إلى محاورة واستجواب المسؤولين والمؤثرين في الأحزاب والجمعيات والمنظمات الناشطة في تونس في هذه الفترة التاريخية .

فالنسق السريع للعمل السياسي وكثرة الأحزاب الناشطة ووتيرة الأحداث وطبيعة موضوعنا الذي يستوجب أجوبة ملاصقة لنسق الوقائع وضيق الحيز الزمني المتاح لنا لإنجاز هذه المحاولة وصعوبة الحصول على الشخصيات السياسية المراد استجوابها، كل هذه العوائق منعتنا من تطبيق القواعد الأكاديمية لتقنيات الاستجواب والحوار والاستبيان. فضبط عيّنة صارمة للفاعلين السياسيين وضبط بروتوكول بحث ميداني يحدّد محاور أسئلة المحاورات وأسئلة الاستجابات وإخضاع أجوبة هذه الاستجابات للمعالجة الإحصائية تتطلب لوحدها إمكانيات مادية وفسحة زمنية كنا

عاجزين على توفيرها. إلا أن المتطلبات الموضوعية والمعرفية للبحث كانت تتطلب تعويضا لها، إذ لا معنى لبحث اجتماعي يتجاهل القياس الاجتماعي، أو على الأقل التحسس الاجتماعي انطلاقا من الميدان والفضاء الاجتماعيين. فكيف حاولنا تجاوز هذه العقبة؟

عمدنا إلى الأوساط المُفرزة للفاعلين السياسيين والناشطين في الجمعيات والمنظمات في تونس باعتبارها نماذج تدلّ على العناصر التي تتكون منها. فإذا عرفنا أن الأوساط الحقوقية وذوي التكوين في ميادين الأدب والإنسانيات وخريجي معهد الصحافة هي الأوساط الأكثر حضورا وفاعلية في تحديد وخلق المشهد التفاعلي-السياسي في تونس، وإذا عرفنا أن مرتادي المساجد ومرتادي شارع الحبيب بورقيبة وبطحاء محمد علي والمساهمين في التحركات الاحتجاجية من مظاهرات ووقفات احتجاجية وتجمّعات ... هم الأكثر حساسية والأكثر اهتماما بالفعل السياسي وتداعياته، أمكننا من خلال محاورة عيّات من المحامين ومن أساتذة الحقوق ومن المشاركين في المسيرات والتظاهرات ومن "ذوي علامات التدين الظاهرة" ومن طلبة الأقسام النهائية في اختصاصات العلوم السياسية والقانون والإنسانيات، أمكننا عبر محاورة عيّنة من هذه النماذج الممثلة لهذه الأوساط، تحسّس مستوى الوعي والمعرفة بماهية الديمقراطية لدى الفاعلين السياسيين الذين يتفاعلون لإرسائها في تونس منذ 2011-10-23 .

لذلك توجهنا إلى الأماكن والمقاهي والفضاءات التي يرتادها المحامون والطلبة والأساتذة لنطرح عليهم أسئلة من هذا القبيل :

- ما هو تعريف الديمقراطية؟
- من هم أهمّ المفكرين الذين ضبطوا مفاهيم وقواعد الديمقراطية؟
- ما هي المؤلفات الأساسية التي وضعت قواعد النظام الديمقراطي؟
- من هو هوبز وما اسم المؤلف الذي نظر فيه للدولة المدنية والجمهوريّة والديمقراطيّة؟
- من هو لوك وما اسم المؤلف الذي فكر فيه قواعد الديمقراطية؟
- من هو روسو وما اسم المؤلف الذي ناقش فيه مسائل وقواعد الديمقراطية؟
- أيّ من هذه المؤلفات قرأت؟
- حسب رأيك هل تتسجم الديمقراطية مع مبادئ التفكير الماركسي؟
- حسب رأيك هل تتسجم الديمقراطية أم تتناقض مع مبادئ الدين الإسلامي؟
- حسب رأيك هل تُعتبر من الديمقراطية المناداة بإسقاط حكومة منتخبة؟
- حسب رأيك هل يمكن للتونسيين أن ينجحوا في إرساء تقاليد ديمقراطية؟

- ما رأيك في المقولة التالية "العرب لا يمكن أن يحكموا إلا بالقوة والعصا"؟
- حسب رأيك، هل يوجد تطابق، من حيث الأهداف والقيم، بين الإيديولوجيا الماركسيّة والدين الإسلامي أم لا؟

هذه تقريبا الأسئلة التي طرحناها على أساتذة وطلبة ومحامين من خلال عيّات مفتوحة وغير محددة. النتائج التي حصلنا عليها كانت مفاجئة بالنسبة لنا. ذلك أننا لا نبالغ إن قلنا إننا لم نصادف ضمن عشرات المستجوبين من الطلبة والمحامين والأساتذة الذين تحدثنا إليهم من له أدنى اطلاع على قواعد ومبادئ الديمقراطية من مصادرها. بعض الشعارات وبعض المقولات العامة وبعض المعلومات المقتطعة من هنا وهناك هو كل ما يعرفه محاورونا عن الديمقراطية !

هل يمكن لفاعل سياسي جاهل بأسس ومنطق وتفكير ومقتضيات الديمقراطية أن ينجزها في الحقل الذي يتفاعل فيه ؟ ألا يجعل هذا الجهل الفاعلين السياسيين التونسيين عرضة لإملاءات مرجعيّات خارجية يعتبرونها أكثر منهم فهما وعلماء ؟ ألا تقود هذه الإملاءات إلى نوع من التوظيف instrumentalisation يعمد إليه خبراء الهيمنة تجاه الفاعلين السياسيين التونسيين للمحافظة على مستوجبات الإلحاق الثقافي والسياسي؟

هذه بعض من أسئلة حاولنا طرحها دون أي ادعاء للتّوقُّق في الإجابة عنها. فهدفنا من طرحها كان فقط وضع خطوة أولى في إطار ضبط أنواع الفاعلين السياسيين في تونس والآليات المتحكّمة في تفاعلاتهم وتوضيح معالم الحقل السياسي المهيكّل للواقع السياسي التونسي الراهن، بالمعنى البورديوزي Bourdieusien للحقل. ولذلك، جاءت هذه المحاولة وفق تبويب معيّن.

أبواب المحاولة

ينبغي القول، لا من باب البلاغة و لا من باب الاعتبار، إنّ هذه المحاولة هي التي بوّت نفسها. وقد يبدو هذا الأمر غريبا على المختصّين في الإنسانيّات من غير علماء الاجتماع. بل قد يبدو غريبا حتّى على علماء الاجتماع الذين لم يطرحوا ظواهر وإشكاليّات التّغيير الاجتماعيّ ومسائل الدّيناميّة الاجتماعيّة - la dynamique - . ذلك أنّ المؤرّخ و عالم النّفس والفيلسوف والنّاقد الأدبيّ، يمكن، إذا ما ضبط هاجسه و إشكاليّة بحثه و مدوّنته و مصادره و مراجعه، أن يرسم لنفسه معالم التّخطيط أو التّمثليّ الذي يراه صالحا لسبر موضوعه. فالفيلسوف لا يأتي بأفلاطون جديد وإنّما يأتي بفهم جديد لأفلاطون وعالم النّفس لا يأتي بنفس جديدة وإنّما يأتي بفهم أجدّ وأعمق للنّفس والمؤرّخ لا يأتي بحقبة جديدة أو بحدث جديد وإنّما يأتي بفهم جديد لهما.

الأمر يختلف عندما يتعلّق بالظّاهرة الاجتماعيّة، ذلك أنّ المجتمع في تجدد دائم. ويزداد الأمر حدّة عندما يتعلّق بالمجتمعات التي تشهد تحولات وتغيّرات عميقة الآثار³ وسريعة الوتيرة⁴. ويكون الأمر أكثر استعصاء لمن أراد

³ بالمفهوم الغورفيتشي للكلمة. انظر:

Gurvitch (G), La vocation actuelle de la sociologie, Paris, P.U.F., 1963.

⁴ بالمفهوم الدّركهايمي للكلمة. انظر:

Durkheim (Emile), Le suicide.

وانظر نفس المؤلّف في:

البحث، في خضمّ المجتمعات الشّاهدة لتغيّرات وتحولات عميقة، عن أشكال الفعل وآليات التّفاعل السّياسي. فلا تخطيط عندها ولا ضبط قبليّ للتّمشي و لا تبويب أوليّ للعناصر المكوّنة للبحث. فاللازم لهذا النوع من التّقصّي السّوسولوجي يقتصر على شيئين فقط: 1- حسن الإصغاء لكلّ تفاصيل الواقع. 2- عدّة منهجيّة ثريّة ومتنوّعة قادرة على مقارنة شتّى أنواع الظّواهر والإشارات. فالبحث السّوسولوجي يتحوّل في مثل هذه الظروف، كما أشار إلى ذلك نيتشه، إلى حرب أ و جري على بلاط مكسيّ بالزيت، والواجب على الباحث ألاّ يترك شيئاً من تفاصيل الواقع تفوته مع القدرة على التّمييز بين المهمّ منها والثّانويّ، الأصليّ منها والفرعيّ، البنيويّ منها والشكليّ. إلى ذلك لا بدّ للباحث في هذه الظروف أن يكون قادراً، عند بدوّ أو انبثاق *émergence* كلّ حدث أو فعل أو تجلّ، أن يعرف العدّة المنهجية والجهاز المفاهيمي الأنسب لسيره. هكذا تحدّدت أجزاء هذه المحاولة أو أقسامها. واقع التّفاعل السّياسي-الاجتماعي وأنواع الفعل الخاص بمختلف الفاعلين السّياسيين هو الذي حدّدها وقرّرها، فجاءت مكونة من خمسة أجزاء مرتّبة كما يلي:

1- جزء أوّل حاولنا فيه تحسّس الصّعوبات التي يمكن أن تعترض المقاربة السوسيوولوجيّة لمسألة الخيار الجمهوري و الدّيمقراطي في تونس بعد 14-1-2011.

2- جزء ثان حاولنا خلاله بناء المثال النّمودجي للخيار الجمهوري والدّيمقراطي والدّولة المدنية كما ورد في الكلاسيكيّات المؤسّسة لهم.

3- في الجزء الثّالث حاولنا الوقوف عند بعض المشاكل أو التّحدّيات التي يمكنها إجهاض التّجربة الدّيمقراطيّة في تونس.

4- هذه التّحدّيات وهذه المخاطر تطلّبت منّا التفاتة إلى المراحل التّاريخيّة والرّهانات الحاليّة للنّقاش حول مسألة الجمهوريّة والدّيمقراطيّة في بعض الدّيمقراطيّات الغربيّة.

5- انطلاقا ممّا سبق رجعنا إلى الرّهانات الحاليّة للنّقاش حول الدّيمقراطيّة والجمهوريّة والدّولة المدنيّة في تونس الآن.

هذا وإنّا قد حاولنا فهم الآليّات المحدّدة لبنية التّفاعلات وأشكال الفعل التي هيكلت المشهد السّياسيّ التّونسيّ من جانفي إلى أكتوبر 2011 في بحث خصّصناه لمعرفة البنية المولّدة للأحداث التي شهدتها السّنة الأولى من الثّورة⁵. وعبر

⁵ انظر: Belhadj (A), Essai de compréhension d'un vécu politique tunisien post-révolutionnaire :Wahla ou la tragédie de Hamadi Redissi, édition Regroupement Latrach des livres spécialisés, Tunis, 2013.

الأقسام الخمسة لهذه العمل الذي نحن بصدد سنحاول مواصلة الانتباه إلى البنية المولدة للأحداث ولأنواع الفعل والتفاعل المهيكلين للحقل السياسي التونسي منذ انتخابات أكتوبر 2011 إلى تاريخ تسليم مسودة الدستور من طرف رئاسة المجلس التأسيسي لرئاسة الجمهورية في جوان 2013. ومن خلال ما جاء الآن سنحاول الوقوف على واقع أهم المخاطر التي عرفت التجربة الديمقراطية التونسية في السنة الثانية لانبثاقها.

I. صعوبات المقاربة السوسيو-سياسية لـ "مسألة الجمهورية" في تونس ما بعد 14-1-2011

يقول موريس دو فارجييه Maurice Duverger: "علم الاجتماع كعلم هو يتابع تمشياً مماثلاً لتمشي بقية العلوم الأخرى. فهو مؤسس على ملاحظة الظواهر التي يحاول وصفها وتفسيرها حتى يمكنه استشرافها والتأثير عليها"⁶. من هنا نقف على الصعوبات المنهجية والإجرائية التي تعترض التفكير في "مسألة الجمهورية" في تونس الآن. ثلاثة صعوبات على الأقل تعترض التفكير في هذه المسألة من زاوية سوسيو- سياسية:

1. تحديد الظواهر المتعلقة بـ "مسألة الجمهورية": ذلك أن فكرة الجمهورية، يمكن أن تكون أساساً مهيكلاً لعدة ظواهر لا بدّ، لفهمها، من تفكيكها وتجزئتها حتى يتسنى للباحث ملاحظة كل منها على حدة، مخافة أن تختلط عليه التفاصيل المهيكلية لكل من البنى الخاصة بهذه الظواهر. فـ "فكرة الجمهورية" يمكن أن تكون وراء لجوء بعض المجموعات للتوافق مع مجموعات أخرى في إطار فض نزاعات قائمة

⁶ - Duverger (Maurice), Sociologie de la politique, Paris , P.U.F., 1973, p. 17.

بينها⁷. كما يمكن لفكرة الجمهورية أن تكون وراء ظاهرة تنظم بعض الناشطين في إطار أحزاب أو تجمع بعض الأحزاب في إطار ظاهرة التحالفات⁸. كما يمكن لفكرة الجمهورية أن تكون وراء ظواهر الصدام والتوتر والتشنج بين بعض الفاعلين السياسيين اللذين يتهم بعضهم بعضا بالحياد عن "مبادئ الجمهورية"⁹. ويمكن أيضا لـ "فكرة الجمهورية" أن تفرز ظاهرة التنوع في تطبيقاتها حسب خصوصيات المرحلة التاريخية التي تشهد ما التمهيد للاقتصادي-الاجتماعي-الثقافي في آن تاريخاني ما ...¹⁰. كل هذه الظواهر التي يمكن أن تدور حول مدار "فكرة الجمهورية"، تستوجب فصلا وتمييزا لبعضها عن البعض الآخر، حتى نتوصل إلى دقة أكبر في الملاحظة ونجاعة أحسن في تفكيك وتحديد الخصائص المميزة لكل منها على حدة.

وحتى نبقى في الإطار التونسي، فإن عدة ظواهر خاصة بالممارسة السياسية تثير تساؤلات تحيل حتما إلى "فكرة

⁷- وهو ما اقترحه هوبز في: Le Leviathan ، وواصل التفكير فيه لوك في: Essai sur le gouvernement civil.

⁸- كما نلاحظه في الولايات المتحدة عبر مختلف مراحل تطوّر حزب الجمهوريين وفي فرنسا عبر مختلف أنواع "التحالف من أجل الجمهورية" أو في تونس عبر الخطوات الأولى لـ "الحزب الجمهوري" و "المؤتمر من أجل الجمهورية".

⁹ وفق ما ميّز مختلف أطوار الحياة السياسيّة في فرنسا منذ فترة رُوبيسبيار إلى يومنا هذا.

¹⁰ عبر مفهوم التاريخانية، نقصد المنظور التّوراني Tourainien الخاص بأشكال التداخل بين الأنماط الاقتصادية المنتجة للخيرات والمؤسسات الموزّعة لها والثّقافة التي تنتجها أشكال هذا التّداخل.

الجمهورية"، إذ إلى أي مدى تطابق مواقف بعض الأحزاب القائمة على مبادئ الجمهورية هذه المبادئ التي عليها تقوم؟ كذلك هل يمكن لحزب مؤسس على فكرة الجمهورية أن يدعم أو يحالف أو يتبنى مواقف مجموعات أو منظمات أو أحزاب مناقضة مبدئياً وإيديولوجياً لفكرة الجمهورية؟ كذلك وفي إطار ظاهرة تقنين وضبط القواعد الشرعية للعبة الديمقراطية، كيف يمكن "للمبادئ المؤسسة لفكرة الجمهورية" أن تكون ضاغطة من الضواغط وضابطاً من الضوابط المنظمة لعلاقة مختلف الفاعلين السياسيين مع الدولة؟ الدرجة الصفر لكل مجتمع مدني منظم في إطار دولة مدنية¹¹.

2 - الصعوبة الثانية التي يمكن أن تشوش التفكير في الظواهر السوسيو-اجتماعية المتعلقة بـ"فكرة الجمهورية" تتمثل في مدى تأثر البحث بالاعتبارات الإيديولوجية ونعني بالإيديولوجيا "نسق ما من التفسير المعتمد لنقد أو تبرير إطار مجتمعي ما، ويستعمل كمنطلق لأي فعل يرمي إلى المحافظة أو لتغيير أو لتقويض هذا الإطار. فالليبرالية كما الماركسية أو أي من النظريات السياسية والاجتماعية تمثل إيديولوجيات"¹². ذلك أن الفرق بين التفكير العلمي والتفكير الإيديولوجي بخصوص أي ظاهرة سوسيو-سياسية يتمثل في

¹¹ - الذي بدونه، يستحيل الحديث عن مجتمع مدنيّ أو مجتمع مؤسّساتيّ متحضّر، باتفاق كلّ من هوبز ولوك و روسو.

¹² - Sociologie de la politique (المرجع السابق، ص21).

أن "النظرية العلمية لا تنطوي على أحكام قيمية، بينما تتضمن الإيديولوجيا نسقا قيميا. ومن ناحية أخرى، تقوم النظرية العلمية أساسا على وقائع وقع إخضاعها للملاحظة ويتم اختبارها علميا بينما الإيديولوجيا، وإن استوعبت هذه الوقائع، فإنها تتجاوزها وتبتعد عنها لترتكز أساسا على الانطباعات الذاتية كما الملاحظات السطحية والتأويلات المنحازة"¹³.

هذه الصعوبة الخاصة بكل العلوم الإنسانية، يمكن أن تؤثر سلبيا على أي بحث يتوق إلى معرفة إن كانت "فكرة الجمهورية" تتدخل أم لا في تحديد الفاعلين السياسيين في مجتمع ما وفي مرحلة ما من تاريخه، لأن البحث "المؤدلج" يوشك ألا يعنتي ويوجه قدراته الذهنية إلى "المقتضيات الوظيفية للنسق السياسي المدروس"¹⁴ و "القواعد التي تهيكّل التفاعل"¹⁵ بين مختلف المعنيين به أو إلى تفكيك "الخطاب السياسي" في علاقته مع "الهيمنة الشرعية" و"شرعية الأحزاب" القائمة على "مبادئ الجمهورية"، لكي يقتصر على تبريرات وإسقاطات تمليها عوامل ذاتية محضة. فالفرق هنا بين البحث العلمي والبحث الإيديولوجي يتمثل في أنّ الأول يسعى إلى معرفة حقيقة الأشياء ليخضع لها أفكاره

¹³ - نفس المرجع.

¹⁴ - بالمعنى الذي يحدّده Jacques Lagroye في عمله Sociologie politique (المرجع السابق).

¹⁵ - بالمعنى الذي يبيّنه Pierre Bourdieu للتفاعل ضمن حقل سياسيّ معيّن.

المسبقة وأهواءه الذاتية بينما يريد الثاني أن يطوع الحقائق أو أن يتغافل عنها حتى يمكنه إخضاعها إلى أفكاره وعقائده الخاصة. مما يجعل عملية النقد الذاتي أو التأمل الذاتي أو كما يسميه بورديو "موضعة الذات" أمرا لازما لكل من يريد لرصيده المعرفي وقناعاته العلمية ومحددات سلوكه أن تكون مبنية على أنوار العلم والمعرفة والعقل لا على أساس العقد والأهواء التي تنسج الذات عبر مختلف مراحل تَشَتَّتْها الاجتماعية وتجاربها الحياتية.

فالفرق بين "السياسي الإيديولوجي" و"السياسي العلمي" هو أن الثاني لابد له، ليستحق صفته كمنتم للحضرة العلمية، أن يمرّ عبر الإجابة عن أسئلة وجدانية يوضع بها نفسه وذاته حتى يكون هو السائس لهما، لا العكس. أسئلة من قبيل: ما الذي يجعلني أفكر هكذا؟ ما الذي يجعلني أرى الأشياء بهذا الشكل؟ هل هي حقيقتها أم نزعة منّي ورغبة ذاتيّة تدفعني إلى رؤيتها بهذا الشكل؟ ما الذي يجعلني أرتاح لهذا الاعتقاد وأمتعّض من نقضه؟ هل هي مرتكزاته الموضوعيّة أم ما يثيره فيّ من أحاسيس وذكريات وانطباعات ذاتية؟

كل هذه العقبات لابد لمن يريد التفكير موضوعيا في أي من المسائل السوسيو-سياسية أن يعيشها و يجابهها ويخضع لها أنه إن أراد أن يكون تفكيره بناء، يرتجي منه إضافة إلى رصيد "السوسيو-تقانة" la sociotechnie¹⁶.

¹⁶ - في كتابه Sociologie et Politique يعرف Emile Callot "السوسيو-تقانة" بأنها "معرفة الاستعمال الممكن للأشياء الاجتماعية من طرف

فالباحث في السوسيو-سياسي، عليه، حتى يكون جديرا بصفته العلمية، وإن كان ذا ميولات ليبرالية ألا يتخرج في تبني واستعمال وإثبات حقيقة وجدها في الحقل المرجعي الماركسي. كذلك الماركسي العلمي Le Marxiste Scientifique عليه ألا يتوانى في تعديل رأي بناء على قراءة ماركس للديانات البوذية واليهودية والمسيحية إذا وجد نفسه يوضع ديانة تؤدي موضعها، بنفس العدة المنهجية الماركسية، إلى نتائج مخالفة لتلك التي توصل إليها ماركس بخصوص الديانات التي درسها. إذ بهذا الموقف يمكن تذليل النوع الثالث من الصعوبات التي تعترض البحث السوسيو-سياسي عموما والتفكير في مسألة "الجمهورية في تونس اليوم" خصوصا، والتي تتمثل في صعوبات منهجية.

3 - الصعوبات المنهجية التي يجدها الباحث في مسألة الجمهورية والدولة التونسية بعد 14-1-2011 متنوعة وذات خصائص متعددة. منها أن التنظيم الجمهوري في إطار دولة لم يكن في تونس نتيجة حاجة طبيعية أُجئ إليها نتيجة مشاكل وصعوبات واقعية تنشد الحلّ مثلما كان الأمر في إنجلترا وأمريكا وفرنسا مثلا، حيث كانت الجمهورية حلولا عضوية لمشاكل فعلية ناتجة عن شدة الاصطدام والصراع على

الإنسان حتى يتمكن أن يؤثر في المجتمع القائم على أسس طبيعية وتحسينه. فالنتيجة حينئذ، لا تقتصر فقط على معرفة موضوعية خاصة أو عامة ملخصة في تعريفات وقوانين بل في "معرفة عملية" savoir pratique يضبط الإجراء والقواعد اللازمة للفعل والواجب تطبيقيها ". انظر. Callot (E), "Sociologie et politique", éditions Marcel Rivière e, Cie, Paris, 1973, p. 17.

السلطة¹⁷. بل تم تبنيه نظريا كمظهر من مظاهر الحداثة السياسية دون المرور بالمآسي والتناحر اللذان مثلا الواقع الموضوعي الذي جعل اللجوء إليه حتمية حياتية لا ترفا فكريا. مما جعل الوعي بقيمتها الوظيفية كمخرج وحل عقلائي لوضعية اجتماعية-سياسية، ضعيف إن لم نقل منعدم لدى عموم التونسيين.

منها كذلك أن الجمهورية لم تكن مبدأ من المبادئ التي تأسست عليها الأحزاب الناشطة في تونس منذ الاستقلال، ذلك أن جل الأحزاب التي عرفت الساحة السياسية التونسية منذ الاستقلال وإلى اليوم قائمة على أسس إيديولوجية تعتبر أن مسألة الجمهورية مسألة مفروغ منها، مما يجعل الباحث يصطدم عند استجاباته إما بعدم إلمام المستوجب بالرهانات الحقيقية التي أوجبت لجوء جزء من التجمعات الإنسانية إلى فكرة الجمهورية أو باستغراب ناتج عن التعجب من كون بديهية من قبيل "الجمهورية" تكون موضوع نقاش وتساؤل.

من الصعوبات التي تعترض قياس "الوعي الجمهوري" في تونس صعوبة اللجوء إلى المناهج الكمية لمعرفة آراء وقياس ثقافة القواعد الحزبية في تونس حول مسألة الجمهورية، ذلك أن الاحتراز والتخوف من الآخر لا يزالان يميزان السلوك

¹⁷ - هذه الحالة نجد لها وصفا ضافيا لدى توماس هوبز في كتابه Du citoyen.

السياسي العام في تونس، مما يجعل استعمال تقنية "الاستبيان" أو "المشاركة"¹⁸ شديدة الصعوبة.

تقنية تحليل المحتوى يمكن أن توفر عدة معطيات للباحث في مسألة الجمهورية في تونس. ذلك أن المقالات الصحفية المنشورة في الصحف المعبرة عن الأحزاب يمكن أن تكون مصدرا مهما لمن يروم التعرف على مواقف الفاعلين السياسيين من فكرة الجمهورية. ولكن الصعوبة تكمن في الهوة التي تفصل غالبا بين النظري والممارساتي. وبما أن الممارساتي هو ما يهم أساسا الاختصاص السوسيولوجي، فإن المحتويات النظرية على أهميتها لا تلبي حاجة الباحث في السوسيو-سياسة التونسية اليوم، لأن ما يهم هذا الأخير هو أساسا التجلي الفعلي للفكرة أو للمبدأ النظري في الواقع. وتنميط أنواع الفعل الذي يتولد عن مبدأ ما أو إيديولوجية ما لدى متبنيه وكذلك تصنيف أشكال التفاعل الذي يفرزه تبني هذه الفكرة أو تلك بين مختلف المتبنيين لها في ما بينهم من ناحية وبين المتبنيين لها والمناهضين لها من ناحية أخرى.

الخيار المنهجي الذي ارتأيناه لتجنب بعض هذه الصعوبات المنهجية دون تعريض محاولتنا هذه لفقدان الحد الأدنى من نجاعتها الواقعية، وحتى يتسنى لنا الحد الأدنى من الجمع بين النظري والواقعي في آن، يتمثل في الانطلاق من الأعمال الكلاسيكية الأولى المؤسسة لفكرة الجمهورية

¹⁸ المشاركة تقنية من تقنيات البحث الاجتماعي تعتمد مشاركة الباحث عينية بحثه في أنشطتها. لملاحظتها عن قرب وعند التفاعل.

لنستلهم منها النموذج المثالي لمفهوم الجمهورية كما ورد عند مؤسسيه.

الإجراء الثاني يتمثل في ملاحظة السلوك السياسي للمفكرين السياسيين في تونس بعد 14-1-2011 لمقارنته وقياسه بالنموذج المثالي للجمهورية كما ورد عند مؤسسيه. كما هو واضح إذا هي التقنية الفيبرية weberienne القائمة على صياغة "النموذج المثالي" للظاهرة المراد درسها واتخاذها مقياسا لسبر حقيقة الظاهرة المراد درسها، في تجلياتها الواقعية والحياتية الفعلية.

II النموذج المثالي لفكرة الجمهورية كما ورد في الكلاسيكيات المؤسّسة لها في الفلسفة السياسيّة الحديثة

كما هو معروف، ترجع بدايات فكرة الجمهورية إلى الفترات الإغريقية والرومانية. كلتا الحضارتين عرّفتا التفكير في الجمهورية كحل لتنظيم العلاقات السياسية وتقنين السلطة. لكننا في محاولتنا هذه، سوف نختار الانطلاق من الفكر السياسي الحديث كما ورد لدى ثلاثة من أعلامه: هوبز، لوك وروسو.

حسب جيرار ميري، "تماما مثل ديكارت ولكن بطريقة أخرى، هوبز هو الفيلسوف الذي أنجز في الميدان

السياسي والأخلاقي الثورة التي أنجزها ديكارت في ميدان الميتافيزيقا منذ خطاباته إلى تأملاته"¹⁹.

عاملان أساسيان تظاهرا لدفع هوبز إلى عمله المؤسس للفلسفة السياسية الحديثة: العامل الأول فكري، ويرجع إلى السياق المعرفي للفترة التي شهدها، حيث أن "اكتشافات غاليلي إثر الثورة الكوبرنيكية أدت إلى مراجعة شاملة للمعنى الذي كان متعارفا عليه إلى ذلك الحين لمفهوم الطبيعة"²⁰، الشيء الذي دفع هوبز إلى اعتبار "الفلسفة السياسية ذات بعد مؤسس، لأنها تنتج "مسلمات" وبديهيات تماما مثل الهندسة والفلسفة، مسلمات وبديهيات تمكن من استنباط عناصر وخصائص الموضوع السياسي من خلال إيجاده وتأسيسه"²¹.

العامل الثاني الذي دفع هوبز إلى إنجاز الفلسفي-السياسي، يتمثل في الظروف التي عاصرها والتي كانت تتسم بكثرة الاضطرابات وتقشي النزاعات السياسية، إذ كان "للاضطرابات السياسية الإنجليزية التي تسببت، إثر إعدام شارل الأول (1649)، في الثورة الثانية... عبر تجربة احتلال كراموال"²²، شديد التأثير على حمل هوبز على التفكير في الشأن السياسي بنفس الطريقة العلمية والموضوعية التي

¹⁹ - انظر تقديم Gérard Marinet لكتاب هوبز Du citoyen، الصادر عن Librairie générale française في 1996، ص 8.

²⁰ - نفس المرجع، ص 9.

²¹ - نفس المرجع، ص 13.

²² - نفس المرجع، ص 8.

توختها العلوم الطبيعية في زمنه. فما هي أهم الحقائق التي توصل إليها عبر منهجيته العلمية الوضعية في ما يخص مبحثنا الخاص بفكرة الجمهورية؟

« الطريقة الوحيدة، حسب هوبز، لتأسيس سلطة مشتركة قادرة على حماية الأشخاص من الاعتداء الخارجي ومن المظالم التي يمكن أن يمارسها بعضهم على البعض الآخر ولحمايتهم حتى يتمكنوا بفضل أعمالهم وبفضل منتوجات أرضهم من توفير القوت والعيش الرضي، تتمثل في إيداع كل سلطاتهم وكل قواهم لدى شخص واحد أو هيئة واحدة قادرة على جمع إرادتهم المتفرقة، في إرادة واحدة. بتعبير آخر، تعيين شخص أو هيئة تضطلع بتمثيل شخصياتهم بحيث يعترف ويقر كل شخص من هذه المجموعة بكل ما يفعله هذا الشخص أو هذه الهيئة التي تمثله. هذا يفوق بكثير الإجماع أو التوافق، إنه توحد حقيقي للكل في شخص واحد، توحد ناتج عن اتفاق الكل مع الكل، كما لو أنّ كل منهم يقول للآخر: أذن لهذا الشخص أو لهذا المجلس وأتنازل له عن حقي في تسيير الأمور بنفسه بشرط أن تتنازل له أنت كذلك وتجزئه في جميع تصرفاته من ناحيتك" بهذا تسمى المجموعة المتوحدة بهذا الشكل حول شخص واحد بالجمهورية *cevitas*»²³.

²³ انظر: Hobbes (Thomas), *Le Léviathan*, éditions Sirey, Paris, 1971, p. 177.

هذه الفقرة التي تلخص التعريف الهوبزي للجمهورية غير كافية لفهم التواصل المنطقي لتفكير هوبز في هذه المسألة إذ لابد من إثارة بعض المصطلحات التي عبرها تم لهوبز تأسيس تفكيره الجمهوري في مجال الفلسفة السياسية. باقتضاب يستوجبه مجال هذه المحاولة، نرى أن أهم المفاهيم التي عليها أسس هوبز فكرة الجمهورية بشكلها الحديث هي: مفهوم "قانون الطبيعة"، مفهوم "الكثرة"، مفهوم "الشعب"، مفهوم "السيادة" و مفهوم "المجتمع المدني". هذه هي أهم المفاهيم التي عليها نسج هوبز تفكيره في "مسألة الجمهورية".

بالنسبة لـ "مفهوم قانون الطبيعة"، الملاحظ أن هوبز يجد صعوبة أثناء تحليله في إيجاد العبارات التي يميز بها بين الطبيعة بما هي غرائز وأهواء وبين الطبيعة بما هي فطرة إنسانية ناتجة عن تدخل العقل لتعديل النزاعات الغرائزية. فكما لو كان لدى هوبز قانونان للطبيعة الإنسانية، الأول يدفع الإنسان نحو مقتضيات الغريزة والآخر يحمله على مقتضيات الفطرة العقلية : "السبب العادي الذي يجعل الناس يعتدون على بعضهم بعضا ويؤدي بعضهم الآخر، يقول هوبز، هو أن الكثير منهم يريد الحصول في نفس الوقت على نفس الشيء. وبما أنه في أغلب الأحيان لا يمكنهم جميعا الحصول على هذا الشيء ولا اقتسامه، وجب أن يكون هذا الشيء من نصيب الأقوى. أمّا الأقوى فلا يمكن تقريره إلاّ

عبر التصادم"²⁴. هذا القانون الطبيعي الغريزي في الإنسان يقابله قانون طبيعي فطري إنساني آخر مفاده أن الإنسان ينزع إلى المحافظة على حياته وأمنه : "في خضم كل هذه المخاطر التي تجعل أهواءنا الطبيعية عرضة لها في كل يوم، فإنه ليس من الغريب أن نكون متيقظين... ومنه استنتج، والقول لهوبز، أن أول أساس لقانون الطبيعة هو أن الكل يتوق للمحافظة على أعضائه وحياته قدر استطاعته"²⁵.

هذا التوق إلى المحافظة على السلام لتجاوز حالة الفوضى والتناحر هو ما يدفع الفطرة الإنسانية إلى إحداث المواثيق والاتفاقات التي تتمثل في "لجوء شخصين أو أكثر إلى الاتفاق فيما بينهم على حقوقهم"²⁶ حتى يتجاوزوا بحكم الفكر والعقل ما إليه يدفعهم منطق القوة والعنف.

هذا الاتفاق، حين يؤدي إلى إجماع مجموعة بشرية ما على شخص واحد أو هيئة واحدة تتولى تنظيم شؤونهم وضبط حقوقهم وواجباتهم، يؤدي إلى نشأة "المجتمع المدني" : «الإجماع الذي يحصل بهذه الطريقة يكون مادة الدولة أو مادة المجتمع أو فنقل شخصية مدنية لأن إرادة كل أفراد الجمهورية إذ تنصهر في إرادة واحدة فإن الأمر يكون كما لو أن الدولة هي رأسها الوحيد... لذلك أعرف المدينة فإنها

²⁴ انظر: Hobbes (T), Du citoyen, Librairie générale française, 1996, p. 63.

²⁵ نفس المرجع، ص 64.

²⁶ نفس المرجع، ص 74.

تستمد إرادتها بمقتضى الميثاق الممضى بين أفرادها من إرادة الأفراد المكونين لها ولذلك يمكنها توثيق قوى أفرادها وإمكانياتهم لمصلحة والأمن الجماعيين «²⁷».

أول أساس يقوم عليه "المجتمع المدني" المرادف عند هوبز لـ "الجمهورية" و "الدولة"، لأن مفاهيم "المجتمع المدني" و "الجمهورية" و "الدولة" هي عند هوبز مترادفات²⁸. أول أساس تقوم عليه "الجمهورية" بصفته اللحظة الصفر لـ "مجتمع المدني" هو "حق الأكثرية في إجبار الأقلية المخالفة لها": « Le droit que le plus grand nombre a de contraindre le moindre qui n'est pas de son avis est ce qui donne le premier commencement aux sociétés civiles²⁹ ».

بهذا الميثاق الموجب للاتفاق الجماعي والمكون للمجتمع المؤسس على الخيار الجمهوري في إطار دولة مقننة تضبط الحدود والقوانين الملزمة لكل أفرادها يمر الأفراد من صفة "الكثرة" -multitude- إلى صفة "الشعب" -peuple-. ذلك أنه قبل انبثاق "الجمهورية" من "الميثاق المؤسس للمجتمع المدني" لا يصح اعتبار متساكني رقعة جغرافية معينة "شعبا" وإنما مجرد "جمع من الناس".

²⁷ - نفس المرجع، ص 116-117.

²⁸ - انظر نفس المرجع، ص 167.

²⁹ - نفس المرجع، ص 121.

من هنا يأتي مفهوم "السيادة". فالسيادة بالنسبة لهوبز مرتبطة أساسا بالشخص أو الهيئة أو المجلس الذي عليه تمّ اتفاق الشعب بموجب إجماع الأكثرية : « من يقع حوله هذا الاتفاق يسمى "السيد" -le souverain- ونقول أنه يمتلك "القوة السيادية" وكل بقية الأفراد هم رعاياه"³⁰.

بالنسبة لهوبز يجب أن تكون سيادة الحاكم خاضعة إلى مبدأ واحد يلخص جميع واجباته تجاه شعبه. ويتمثل هذا المبدأ في أن يكون الحاكم في خدمة سلامة وأمن المواطنين : «كل واجبات الحكام تتلخص في هذا المبدأ وهو أن يكون أمن الشعب مبدؤهم الأقصى»³¹. ويحدد هوبز هذا الأمن في ما يلي «(1) حماية أفراد الشعب من الأعداء الخارجيين ، (2) أن يكون الأمن مستتباً في الداخل، (3) أن يسمح للمواطنين بالكسب في حدود ما تسمح به سلامة الجمهورية ، (4) أن يسمح لهم بحرية بريئة qu'ils jouissent d'une innocente liberté»³². إلا أن هوبز يعتبر أن الشخص أو المجلس الذي تم عليه الاتفاق على قاعدة الاختيار بالأغلبية لا يخضع لأيّ قانون أو ضغوطات : « واستخلص من هنا أن السيد le souverain

³⁰ - الفصل XVII من Le Léviathan ل: هوبز. ص 179. نفس المرجع.

³¹ Du citoyen ، نفس المرجع، ص 201.

³² - نفس المرجع، ص 203.

غير خاضع لأيّ من القوانين المدنية (لأنّه ملتزم تجاه نفسه)، كما أنّه لا يخضع لأيّ من مواطنيه»³³.

هنا تكمن الإضافة التي يركز عليها ثاني فلاسفة السياسة الحديثة جون لوك. ذلك أن بالنسبة لهذا الأخير وخلافا لسابقه هوبز «الملكية المطلقة التي يعتبرها البعض النظام الوحيد للحكم الممكن في العالم هي في الحقيقة متناقضة مع المجتمع المدني ولا يمكن البتة اعتبارها شكلا من أشكال الحكم المدني، لأنّ مكانة المجتمع المدني تتمثل في تجاوز العقبات الموجودة في حالة الطبيعة المتمثلة بدورها في كون كل شخص يمكنه أن يكون خصما وحكما في آن، مما يستدعي وجود سلطات عمومية شرعية يمكن لأيّ مواطن اللجوء إليها لثلب تعرض له أو خصومات ونزاعات ممكنة ويكون ملزما بطاعتها أينما وجد أشخاص لا يمكنهم اللجوء لهذا النوع من السلطات وإنهاء نزاعاتهم لديها فأنهم يظلون معتبرين في حالة الطبيعة بما فيهم الملك الذي لا يمكن مقاضاته»³⁴.

فما دام في الجمهورية شخص لا يخضع لطائلة القانون ولا يمكن مقاضاته، فإن المجموعة المحكومة بهذا النوع من الحكام وإن كانت متفقة فيما بينها، فإنها تبقى في حالة الطبيعة لأنها حينما تحسّ بظلم من يحكمها تجد نفسها

³³ - نفس المرجع، ص 130.

³⁴ - Locke (John), Essai sur le gouvernement civil, Grenier Flammarion, p. 244.

مجبرة على الانتفاض والثورة³⁵. لذلك من غير الممكن، حسب لوك، لأيّ « فرد أن يعتبر نفسه في أمان وراحة ولا أن يعتقد نفسه ضمن مجتمع مدني حتى يتم إرساء سلطة تشريعية تمثلها هيئة مكونة من مجموعة من الأشخاص يطلق عليها اسم برلمان أو مجلس شيوخ sénat أو ما شئت من الأسماء، يكون الكلّ بما فيهم الملك خاضعين لأحكامها وقوانينها»³⁶. بدوره يخضع المجلس التشريعي لسلطة الشعب الذي يحق له أن يحلّه كلما لاحظ أن هذه السلطة أو بالأحرى أن المجموعة الممثلة لهذه السلطة أخذت في التلاعب وتجاهل مصالح الشعب³⁷. ولكن بصفة عامة وبقطع النظر عن هذه الحالة فإنّه « في جميع الظروف وفي كل الأحوال الممكنة ترجع السيادة إلى السلطة التشريعية»³⁸.

العلم الثالث من أعلام الحداثة السياسية الغربية والذي لا محيد عنه لكل من أراد صياغة "نموذج مثالي" للنظام الجمهوري الحديث هو روسو.

كما لاحظته سفارتزنبيرغ³⁹، في تقديمه لـ "العقد الاجتماعي الروسي"، يمكن اعتبار التفكير السياسي الروسي بمثابة تنويع للثورة الثقافية التي أنجزها التفكير

³⁵ - نفس المرجع، ص 247.

³⁶ - نفس المرجع، ص 249.

³⁷ - نفس المرجع، ص 292.

³⁸ - نفس المرجع، ص 293.

³⁹ - انظر تقديم Roger-Gerard Schwartzenberg للعقد الاجتماعي لجان جاك

روسو في: Rousseau (J-J), Du Contrat social, éditions Seghers, Paris 1971.

الفلسفي السياسي الحديث في المجتمعات اليهودية-المسيحية في ميادين « نمط الحياة والحب والتربية والعقيدة »⁴⁰. حيث يحاول روسو صياغة نمط سياسي يعيد للإنسان تلاؤمه مع حريته الفطرية الطبيعية.

كما الأمر مع لوك، كان للتفكير السياسي الهوبزي تأثير معتبر على روسو الذي إلى جانب هوبز، استلهم في أعماله من اسهامات لوك ومونتسكيو والبارون هولباخ le baron d'Holbach. فإن كان روسو متبنياً لأعمال هوبز فإنه ينقده في ميله لنظام الملكية المطلقة وفي بعض آرائه الخاصة بالمؤسسة الكنسية. كذلك وإن كان موافقا لأفكار لوك حول الفطرة الإنسانية الناشدة للحرية والمساواة فإنه يرد عليه آراءه حول الملكية المقيدة.

فبالنسبة لروسو هناك اعتقاد حاصل لديه أنه في زمنه « وصل الناس إلى حالة لم يعد من الممكن لهم معها البقاء في حالة الطبيعة. مما يجعل استمرار هذه الحالة البدائية غير ممكن، لأنّ النوع الإنساني يوشك أن يهلك إن لم يغيرها »⁴¹.

للخروج من هذه الحالة، يرى روسو أنه لا بدّ من اصطلاح أو اتفاق أولي ومبدئي تبدأ فيه مجموعة بشرية ما في التنظيم بطريقة مخالفة للتنظم على مبدأ قانون الغاب. هذا

⁴⁰ - نفس المرجع، ص 33.

⁴¹ - Rousseau (J-J), Du contrat social, édition Seghres, Paris, 1971, p. 115.

المبدأ الأولي والمبدئي بالنسبة لروسو يتمثل في "الإجماع" l'unanimité « أي شيء يتساءل روسو يجبر الأقلية على الخضوع لاختبارات الأغلبية إذا لم يكن هنالك إجماع في الاختيار؟ وأيان لمائة تريد حاكما معينا أن تتوب عن عثرة لا تبغيه؟ هنا يمكن اعتبار قانون (الأكثرية) أغلبية الأموات قانونا مؤسسا للميثاق»⁴². هذه النقطة الصفر للعقد الاجتماعي الذي يعبر روسو عن وظيفته وصلوحيته كما يلي : «التوصل إلى صيغة للاجتماع تدافع وتحمي بكل قوتها الجماعية حياة وممتلكات كل أفرادها، صيغة، وإن اتحد عبرها الكل بالكل فإنه كل شخص يبقي فيها حراً وغير خاضع إلا لنفسه»⁴³.

هذه هي المعادلة التي في ظلها يكمن إسهام روسو. فكيف وجد روسو الحل لهذه المعادلة التي يمكن فيها لشخص أن يخضع فيها حريته لغيره دون قيد لحريته؟ في الطريقة التي حل بها روسو هذه المعادلة نجد أساس "فكرة الجمهورية" الروسية. فلنتأمل ما يقول : « إذا أزعجنا عن العقد الاجتماعي كل ما ليس من جوهره فيكون ممكنا إرجاعه إلى هذين العنصرين "كل واحد منا يضع شخصه وكل قوته تحت الإدارة العليا المتمثلة في الإدارة الجماعية، ونتقبل كل عضو من أعضائها باعتباره جزء من الكل، غير قابل للانقسام منه. عندها يحل محل الشخص الفردي لكل من

⁴² - نفس المرجع.

⁴³ - نفس المرجع، ص 116.

المتعاقدين، هيئة معنوية وجماعية مكونة من عدد أصوات الأفراد المكونين لهذه المجموعة هيئة تستمد وحدتها وأناها الجماعية كما حياتها وإرادتها من اجتماعها. هذه الشخصية العارية التي تتكون بتوحد كل الأشخاص الآخرين، كانت فيما قبل تسمى المدينة -la cité-، ونطلق عليها اليوم اسم "الجمهورية" أو الهيئة السياسية التي، يسميها أعضاؤها في حالة سكونها "دولة" و"السيادة" في حالة نشاطها و"سلطة" عندما يقارنوها بنظائرها. أما المشاركين في هذه الهيئة فإنه يطلق عليهم اسم "المواطنين" كتسمية جماعية، ويسمى كل منهم "مواطنًا" باعتبار مشاركته في السلطة السيادية l'autorité souveraine ومنظورا sujet باعتباره خاضعا لقوانين الدولة»⁴⁴.

هكذا يحل روسو معضلة الأفراد الذين يضعون حريتهم في صهريج الحرية الجماعية التي بدورها تحافظ على حرية كل من الأفراد المكونين لها دون أن تسلبهم ما استأمنوها إياه. وهذا الشكل الذي به حل روسو هذه المعضلة هو نفسه الذي عليه أسس فكرة "العقد الاجتماعي" و"فكرة الجمهورية". فلا يمكن لمجموعة عاجزة عن هذا التنظيم وهذا الاتفاق أن تستحق صفة "الشعب" ولا يحق لمن لم ينجح في "سياسة نفسه" لإخضاعها للإرادة الجماعية أن يسمى "مواطنًا" ولا يمكن لنظام تنفلت فيه الأهواء الخاصة وتتناحر

⁴⁴ - نفس المرجع، ص 117.

فيه الميولات والنزاعات الفردية على حساب "الإرادة الجماعية" أن يسمى جمهورية. فهذا هو إذا حسب روسو، النقطة الصفر للجمهورية.

إلى هذا الحد يبدو أن ليس هنالك اختلاف جوهري بين روسو وسابقه من فلاسفة السياسة الحديثين ولكن في حقيقة الأمر يتميز روسو عن هؤلاء في مسألة جوهريّة ذلك أنّه يجعل من مصدر السيادة وممارستها شيئاً واحداً غير قابل للانفصال. ذلك أنه يعتقد أن الشعب ليس فقط منبع السيادة والشرعية وأساسها الأوّل كما يتفق عليه هوبز ولوك وغيرهم من الموسوعيين مثل هلفيتوس Helvétius وهولباخ D'Holbach ولكن لابدّ أن تظل هذه السيادة وهذه الشرعية فيه وإليه راجعة⁴⁵. ومن ذلك اختلافه مع من يعتبرهم معجبين بالديمقراطية ولكن غير ديمقراطيين.

هؤلاء وإن كانوا يحرصون على مصلحة الشعب فإنهم يعتبرون من غير اللائق انتمائه على هذه المصلحة⁴⁶. "قاعدتهم في ذلك المبدأ الفولتاري القائم على التحرر من "العامّة المشوّشة" والتمييز بين الأشخاص الشرفاء الذين يفكرون والعامّة التي لا تتوفر فيها الكفاءة للتفكير"⁴⁷. هذا ما يجعل روسو رافضاً للملكية المطلقة التي يعتبر هوبز، أنها وإن كانت قائمة على الانتخاب الشعبي كما في حالة الملكية

⁴⁵ - Roger-Gerard Schwardzenberg، نفس المرجع، ص 42.

⁴⁶ - حسب تعبير شفارتزبرغ: نفس المرجع.

⁴⁷ - نفس المرجع.

الدستورية فإن للملك فيها سلطة على جانب كبير من الإطلاق. ولذلك يعتبره بعض مختصي الفلسفة السياسية، "فيلسوف الديمقراطية المحضة"، حيث يكون الحاكم مختاراً من طرف الشعب مع استمرار استشارة الشعب في إصدار القوانين واتخاذ القرارات.

هذه الديمقراطية المطلقة أو المحضة لا تخلو من معضلات كان على روسو حلها. إذ كيف يمكن لجمهورية ما أو هيئة تشريعية ما تطبيق هذا الرأي الروسي القائل بكونه « نظراً لكون القوانين من الإجراءات الإرادة الجماعية أصالة، فإن السلطة المخولة لا يمكنها التشريع إلا بحضور الشعب مجتمعاً »⁴⁸ ؟

هذا ما يجعلنا نعتقد أن روسو كان أكثر الديمقراطيين راديكالية في التمسك بحق الشعب في حكم نفسه. تمسكاً يذهب به إلى حدّ التشكيك في المصادقية الفعلية لفكرة النيابة عن الشعب وتفضيل الديمقراطية المباشرة على حساب الديمقراطية التفويضية عبر نواب الشعب « السيادة لا يمكن أن تكون ممثلة للسبب نفسه الذي يجعلنا نخاف ضياعها، فهي في جوهرها تتمثل في الإرادة الجماعية، والإرادة الجماعية لا يمكن النيابة عنها، فهي إما أن تكون أو أن لا تكون ، ولا وجود للوسط، فنواب الشعب إذا ليسوا ولا يمكنهم أن يكونوا ممثلين له، فما هم إلا مندوبون عنه، ولا يمكنهم إمضاء أي

⁴⁸ - روسو، نفس المرجع، ص 191.

شيء نهائيا دون الرجوع إليه. كل قانون لم يصادق عليه الشعب بنفسه لا يعتبر قانونا. وهو لا غ⁴⁹.

لذلك يشدد روسو على التفريق بين العقد المؤسس للجمهورية والقاضي بتنازل كل مواطن عن حقوقه في مباشرة تسيير شؤون الجمهورية للدولة وقرار تأسيس الحكومة: «القرار المؤسس للحكومة ليس بعقد أو ميثاق وإنما هو قانون. فالمؤتمنين على السلطة التنفيذية ليسوا سادة الشعب وإنما أعوانه وموظفوه، يمكنه تعيينهم وإقالتهم كلما أراد ذلك وهم إذ يقومون بوظائف الدولة فإنهم لا يملكون إلا القيام بواجبهم كمواطنين دون أن يكون لهم الحق في مناقشة شروط المواطنة»⁵⁰.

ولكن إذا كان من الممكن للشعب، تجنباً لحالة التوحش الطبيعي، وتجاوز المنطق القوة والعنف، أن يتفق على عقد اجتماعي يفوض من خلاله شؤون تنظيمه للجمهورية، فإن جزءاً منه قد لا يرضى بالحكومة التي أفرزتها الآليات الديمقراطية التي تعاقب مع الأجزاء الأخرى على التسليم لقوانينها، فيعتمد إلى التشويش على هذه الحكومة ويسعى إلى إسقاطها: «من الصعب في مثل هذه الحالات الملاحظة الدقيقة لكل الشكليات اللازمة للتفريق بين

⁴⁹ - نفس المرجع، ص 197.

⁵⁰ - روسو، نفس المرجع، ص 202.

فعل شرعي ومنتظم وهرج ومرج متمرّد، بين إرادة شعب كامل وبين مطالب طائفة من طوائفه»⁵¹.

في هذه الحالة لا يرى روسو بدءًا من الرجوع إلى الفكرة التي تميزه: الرجوع الدوري إلى الشعب. فبالنسبة إليه، إذا وقع اختلاف حول بقاء الحكومة أو تنحيها فالفيصل لا يمكن أن يكون آخر غير الشعب. ومن يمانع في ذلك فهو مخالف صراحة للقوانين وعدوّ للجمهورية. إذ أن هذا الرجوع للشعب هو الضامن لاستمرار العقد الاجتماعي. «اللجوء لهذه الاستشارات الشعبية التي غايتها المحافظة على الميثاق الاجتماعي، تتم دائما عبر اقتراحين لا يمكن تجاوزهما والذين يجب عرضهما منفصلين على التصويت. الاقتراح الأوّل "هل يحبذ الشعب الشكل الحالي للحكومة" والاقتراح الثاني "هل يريد الشعب الإبقاء على تسير الحكومة لدى المضطّلعين بها حاليا"⁵². هذه هي حسب روسو الطريقة التي تتأسّس بها الديمقراطية والجمهورية وهذه هي الطريقة الديمقراطية والجمهورية التي بها تقض النزاعات في الجمهوريات.

القاعدة في فض هذه النزاعات بالنسبة لروسو تظل دائما قاعدة الأغلبية: «أصوات الأكثرية العددية ملزمة دائما كل الآخرين وهذا من مستلزمات الميثاق نفسه»⁵³.

⁵¹ - نفس المرجع، ص 203.

⁵² - نفس المرجع، ص 204.

⁵³ - نفس المرجع، ص 209.

تبقى دقيقة من الدقائق التي وإن كانت أصلا وجوها للمجتمع المدني أي للخيار الجمهوري، فإنها تظل شديدة على النفس وصعبة القبول من الفاعلين السياسيين الذين يجدون أنفسهم ملزمين بقبول تبعات نتائج التصويت أو الاستفتاء : «كيف يمكن لإنسان أن يكون حرًا إذا كان ملزما بالخضوع إلى إرادة أخرى غير إرادته. كيف يكون المعارضون أحرارا مع خضوعهم لقوانين هم غير موافقين عليها؟»⁵⁴.

في الإجابة على هذا السؤال يكمن حسب روسو جوهر التحضر والتمدن وأساس الفكر الجمهوري: «أجيب بأن السؤال مطروح بطريقة سيئة. ذلك أن المواطن يوافق على القوانين حتى تلك التي تتم المصادقة عليها رغما عنه بل حتى تلك التي تعاقبه إذا خالف إحداها. فالإرادة الثابتة لكل أعضاء الجمهورية هي الإرادة العامة: بها يكونون مواطنين أحرارا. عندما تعرض قانونا للاستفتاء الشعبي فإن ما نروم معرفته ليس إن كانوا موافقين أو رافضين لهذا المقترح أو ذاك، بل إذا ما كان رأيه موافقا للإرادة العامة. فبالصوت كلٌّ يعطي رأيه، وبحساب الأصوات تستنتج الإرادة الجماعية. والحاصل من هذا أن الرأي المخالف لرأيي، إذا وقع عليه اختيار الأغلبية، لا يعني شيئا آخر سوى أنني كنت مخطئا إذ كنت أعتقد الأغلبية موافقة لرأيي... هذا يفترض في الحقيقة أن كل خصائص الإرادة العامة كامنة في

⁵⁴ - نفس المرجع، ص 209.

الأغلبية. فإذا ألغينا إرجاع هذه الإرادة الجماعية إلى مبدأ الأغلبية، فمهما كانت آراؤنا فإنها تنفي الحرية»⁵⁵. فما دامت نتائج التصويت تمس مشاعر من أقرؤا بقاعدة أغلبية الأصوات، لكون الإجماع وقع على أفكار مخالفة لأفكارهم، وما دام هؤلاء لم يعتبروا نتيجة التصويت بمثابة تصحيح لاعتقاد كان لديهم بأن الأغلبية موافقة لهم، فإن جوهر المبدأ الجمهوري يظل غير مستوعب. كذلك ما دام هناك ترفع من طرف من أدت نتائج التصويت إلى إرادة غير إرادتهم عن إدراج إرادتهم في إرادة غالبية الشعب والتسليم لها، فإن الخيار الجمهوري يظل مهتداً.

النموذج المثالي لخيار الدولة الجمهورية

تلك هي إذا ملامح الخيار الجمهوري كما تتضمنه أفكار مؤسسي الفلسفة السياسية الحديثة. وفي سياق الرجوع لهذه الأفكار يمكن التساؤل منهجياً عن شرعية الرجوع إلى مصادر الفلسفة السياسية لمن يتنزل بحثه في إطار علم الاجتماع السياسي.

الجواب عن هذا السؤال يكمن في الخيار المنهجي الذي اخترناه لتأمل بعض المشاكل التي يمكن أن تهدد التجربة الديمقراطية والجمهورية في تونس بعد 14-1-2011. ويقضي هذا الخيار باستعمال التقنية التي اعتمدها

⁵⁵ - نفس المرجع، ص 209.

ماكس فيبر في عمله حول دور الأخلاق البروتستانتية في نشأة الرأسمالية⁵⁶، حيث صاغ فيبر بنية كل من الأخلاق البروتستانتية والعقلية الرأسمالية، صياغة نظرية ليعمد فيما بعد إلى مقارنة كل منهما بالأخرى، ليستنتج الروابط والعلاقات التي بها وعبرها كان للبروتستانتية الإسهام البنيوي في نشأة الرأسمالية وتطورها.

حركتان ذهنيّتان هما إذا أساس هذا التوجه المنهجي الفيبري: بناء "النموذج المثالي النظري" لكلا الظاهرتين المراد دراستهما أو قياسهما أو تقييمهما لمقارنة كل من النموذجين أحدهما بالآخر.

هذه الاعتبارات تعتبر من نافلة القول لدى المختصين في علم الاجتماع. ونحن إذ نذكّر بها فإننا نريد فقط، تبرير رجوعنا إلى المصادر الفلسفية، لدى من يرون في الرجوع إلى المدونة الفلسفية إخلالا بالقواعد المبدئية الخاصة بعلم الاجتماع الذي يريده بعض الدركايميّين *durkhemians* وبعض الوضعيين *positivistes* قائما على القطع مع الفلسفة ومعتمدا فقط على الواقع الميداني-الإمبيرقي دون غيره، غافلين بذلك على أن الأهم في المقاربة السوسيولوجية هو الموضّعة الصائبة للظاهرة. وكل تقنية يمكن أن تعيننا على ضمان دقّة هذه الموضّعة، فلا يمكن إلا الترحيب بها في حقل علم الاجتماع.

⁵⁶ Weber (M), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, éditions Plon, Paris, 1964.

فكيف يمكننا الوصول إلى ملاحظة وقياس وتقييم تجليات فكرة ما في الواقع دون الرجوع إلى جذورها؟ وكيف يمكن للبحث السوسيولوجي مساءلة سلوكيات وتدافعات واختيارات ومواقف الفاعلين الاجتماعيين في الحقل السياسي دون إرجاعها إلى الأصول والمبادئ التي يعلنون تبنيها؟ وأي مقياس لمدى التزام أو تناقض فاعل سياسي بمبدأ ما، غير إخضاعه للمصادر النظرية لهذا المبدأ؟ هذه هي الاعتبارات التي حثمت علينا الرجوع إلى مصادر التفكير السياسي الحديث لنقتبس منه "المثال النموذجي" للخيار الجمهوري، حتى يتسنى لنا من خلاله تحديد بعض المشاكل التي يمكن أن تعوق التجربة "الجمهوريّة" "الديمقراطية" "المدنية" في تونس بعد 14-1-2011. ذلك أنه يستحيل علميًا، معرفة المشاكل التي يمكن أن تهدّد اختيارًا ما أو نموذجًا ما دون توفر المعرفة الصحيحة بهذا النموذج. فما هو إذا "النموذج المثالي" للخيار الجمهوري؟ وما هي العقوبات التي تهدّده وتوشك أن تحبطه؟

في ما يلي نحاول الإجابة عن السؤال الأوّل، على أن نترك الإجابة عن السؤال الثاني في الجزء اللاحق من هذه المحاولة.

من خلال القراءة التي اقترحناها لعينة من أمّهات مصادر الفلسفة السياسية الحديثة، يمكننا أن نخلص إلى "النموذج المثالي" التالي للجمهوريّة: هي 1- عقد أو اتفاق بين أعضاء مجتمع ما على أن يتخلى كل منهم عن إرادته في

ضمان حقوقه ومصالحه وفضّ نزاعته بنفسه وتبعاً لأهوائه ونزعاته لفائدة من ينوب عنه في ذلك، على أن يسلك كل أفراد المجتمع مسلكه. 2- يتم اختيار هذه المؤسسة بالتصويت، على أن يكون المتحصّل على العدد الأكبر من الأصوات هو النائب عن المجموعة التي تكتسب حينها صفة "الشعب" في تدبير شؤونها وتسيير مصالحها. 3- هذه المؤسسة نظراً لتمثيلها لإرادة الأغلبية واختيارها، تعتبر تمثيلاً ورمزاً للسيادة -la souveraineté- التي يحق لها بمقتضاها تصريف شؤون المجتمع وإبرام وإنجاز وتطبيق ما تراه صالحاً. 4- إلا أن هذه السيادة ليست سيادة بالأصالة ولكن سيادة بالنيابة عن الشعب الذي يبقى هو صاحبها للأصالة حيث تبقى له الكلمة الفصل في إبرامها أو نزعها عن من يريد. 5- لذلك لا بد من مواعيد دورية يخضع إليها أعضاء هذه المؤسسة لنظر وتقييم وإرادة الشعب حيث يقرر خلالها هذا السيّد الأصلي إن كان يريد تجديد ثقته في أعضاء هذه المؤسسة أو نزعها منهم لإعطائها لأعضاء آخرين. 6- كل تغيير لأعضاء هذه المؤسسة من طرف عناصر أو قوى لم يخولها الشعب يعتبر استيلاء على السلطة usurpation du pouvoir ويجعل العقد الاجتماعي المؤسّس لاغياً مما يؤدي إلى الرجوع إلى حالة قانون الطبيعة الذي كان سائداً قبل إنجاز "المجتمع المدني". 7- هذه المؤسسة الشرعيّة الحائز أعضاؤها وممثلوها على الجزء الأكبر من الإرادة الشعبية عبر مبدأ التصويت، تسمى "جمهورية" أو "دولة

مدنية" أو "دولة سيادية" أو "مجتمعا مدنيا". 8- لابد للحيلولة بين هذا النوع من الحكم والاستبداد أن يقع الفصل ضمن هذه المؤسسة بين شقيها التشريعي والتنفيذي حتى تبقى السلطة التنفيذية مجرد مسؤول أو موظف مكلف بإنجاز وتطبيق ما تقرّه السلطة التشريعية. 9- كلاً من هاتين السلطتين يبقى اختيارهما راجعا للشعب. فلا سيادة ولا صلوحيّة لواحدة منهما إن لم يكن الشعب هو صاحب الإرادة فيها.

هذه هي عناصر بنية "النموذج المثالي" للنظام الجمهوري الذي أجمع التونسيون بعد 14-1-2011 على تركيزه وتبنيّه والالتزام بمقتضياته. فما هي المشاكل والمعوقات التي يمكن أن تحبط هذا الطموح وتنقض هذا الإجماع؟

هذا ما سوف نحاول استطلاعه في هذا الجزء من هذه المحاولة.

III - بعض المشاكل التي يمكنها إجهاض التجربة الجمهورية في تونس ما بعد 14-1-2011

الحديث عن معوقات الديمقراطية والتجربة الجمهورية في تونس الآن، يستوجب من منظور التحليل السوسيولوجي، لحظتين أساسيين: الأولى تركز على الواقع ملاحظة وتحليلا واستقراءا وتقصّيا. أما الثانية فتحاول جمع مختلف التجليات المدركة في الواقع في كلّ مفهوميّ يلمّ شتات الوقائع ويفسرها في آن. لذلك سوف نعتمد في هذه

المرحلة من محاولتنا أن : 1- نبدأ في عرض بعض الوقائع والتجليات الفعلية التي شهدتها الساحة السياسية في تونس منذ 14-1-2011 والتي يمكن أن تهدد التجربة الجمهورية الناشئة بالانتكاس والإجهاض إلى تاريخ محاولتنا هذه. 2- أن نرجع هذه الأحداث والوقائع إلى مفهوم جامع يعيّنّها ويفسرّها.

في الحقيقة كل هذه الظواهر التي سنحاول تقييم عينات منها يستحق إفراده بدراسة على حدة. لذلك، ونظرا لضيق المجال، سوف يكون عرضنا لها سرديا وصفيا أكثر منه تحليليا.

1- عرض لبعض الظواهر المهدّدة للتجربة الجمهورية التونسية الحالية

أولا: من ضمن أوّل الظواهر التي برزت بعد الثورة نجد استغلال المواقع الإعلامية التي وقع تركيزها العقدين السابقين لأحداث جانفي 2011. ومن خلاله نلاحظ عبر قراءة لعينة من الصحف والبرامج السمعية البصرية هيمنة خطاب يرتكز على رؤيا للجمهورية مقتصرة على الشكل الجمهوري الذي أفرزته تجاذبات الفاعلين السياسيين الذين عرفهم الحقل السياسي الفرنسي انطلاقا من ثورة 1789⁵⁷.

Splendeurs et misères de la république, in: L'histoire, n° 155, -⁵⁷
Mai 1992.

لذلك نجد استنساخا لمفاهيم وتراكيب مغتربة⁵⁸ عن التاريخانية التونسية⁵⁹. مفاهيم مبنية على مقابلات غير إجرائية في المجتمع التونسي لأنها لا تعكس بنيته الحقيقية في روحها المفاهيمية والنسيج الذي منه نسجت مرجعيته الحضارية، من قبيل (دولة دينية/ دولة مدنية)، (الديني/ اللائكي)، (التقدم/ التخلف)، (الحداثة/ التقليد)...

ثانيا: هذه الظاهرة على غاية من الخطورة لأنها تجعل مبدأ السيادة في خطر. إذ يسعى إلى فرض نموذج جمهوري خاص بمجتمع ما ومعبر عن موازنات سياسية واجتماعية لتاريخانية ما على مجتمع له خصوصياته وموازناته وطبيعته الدينية والتاريخية والاجتماعية والاقتصادية والذهنية. فلا الدين كالدين ولا التاريخ كالتاريخ ولا المجتمع كالمجتمع ولا الاقتصاد كالاقتصاد ولا الذهنية كالذهنية. هذا في إطار المجتمعات الغربية في ذاتها التي عرفت نماذج عدة من التطبيقات الجمهورية والديمقراطية فكيف إذا تعلق الأمر بمجتمع متباين عنها بنيويًا؟

السؤال المطروح هنا هو الآتي: ما الذي يجعل المجتمعات الغربية حرة في بناء النماذج الجمهورية اللائقة بها بينما

⁵⁸ - بالمعنى الهيكلي للكلمة. انظر:

Hegel, Phénoménologie de l'esprit, Traduction de J-Pierre Lefebvre, (VI, BIa).

⁵⁹ - بالمعنى التوراني للكلمة، انظر: Touraine (A), Production de la société, éditions du Seuil, 1974.

يكون قدرنا نحن الاغتراب للنموذج الفرنسي⁶⁰؟ فإذا كانت جمهورية سويسرا لها خصوصياتها وجمهورية ألمانيا لها خصوصياتها وجمهورية الولايات المتحدة⁶¹ لها خصوصياتها والجمهورية الملكية البريطانية لها خصوصياتها بل الجمهورية الفرنسية ذاتها تسعى حاليا إلى التأقلم مع مقتضيات اتحاد جمهوريات أوروبا⁶². فلماذا لا يكون للتونسيين الحق في بناء نموذجهم الجمهوري الخاص بهم والنابع من خصائصهم التاريخية والحضارية والذهنية الخاصة؟ ألا يكون في ذلك خطر على المبدأ الأول للجمهورية القاضى باحترام خصوصية الشعب ورأيه⁶³؟

ثالثا: هذا التعسف على حق التونسيين في بناء نموذج جمهوري أصيل ومتأصل، يحيلنا مباشرة إلى مشكل أساسي وهو في الحقيقة غير خاص بالتونسيين فقط وإنما بمجتمعات العالم الحديث برمته. هذا المشكل هو مشكل الهيمنة الناعمة أو الهيمنة الخفية، أي الهيمنة التي تمارس على شعب ما دون أن تترك له مجالا للإحساس بأنه مهيمن عليه.

⁶⁰ - Agulhon (Maurice), Qu'est-ce qu'être républicain en France, in: Revue des sciences morales et politiques, 1998/ n° 4.

⁶¹ - Serge Berstein (sous la dir. de), Le modèle républicain, P.U.F., 1992.

⁶² - Valadier (P), L'idée de République en péril , in: Etudes, juin- 2004, n° 4006.

⁶³ - Joël (Roman), La fin du modèle républicain, in: Esprit, Septembre, 1990.

فلو قمنا باختبار وعي التونسيين مثلما فعلت هيلين ديبروس- بلوال Hélène Desbrousse-Beloille مع عينة من الفرنسيين⁶⁴ لمعرفة رأيهم في ما إن كان الإسلام منافيا للديمقراطية والجمهورية والحرية الفردية... لتبين لنا بشكل قطعي أن لا تناقض البتة في وعي التونسيين، حتى العاميين منهم بين الإسلام وبين كل هذه المفاهيم التي أفرزها الفكر السياسي الحديث.

فإذا اعتبرنا أنه يجب على « مبادئ الدستور، حتى تتشكل عملياً في الممارسات العملية وتتحول إلى قوى دافعة لمشروع إيجاد مجتمع من المواطنين الأحرار والمتساوين ان تكون راجعة إلى السياق التاريخي لأمة المواطنين بطريقة تضمن انصهار مبادئ هذا الدستور في دوافع وعقليات هؤلاء المواطنين »⁶⁵، انقدح أمامنا التساؤل التالي: إذا كان اعتبار العمق الحضاري والخصوصية الثقافية للشعب أساسا من الأسس اللازم اعتبارها عند تشكيل مؤسساته، فلم كلّ هذا الهرج والمرج الذي يطالعنا عبر ما اصطلح على تسميته "السلطة الرابعة"؟

هذا ما يجعلنا نسوق فرضية وجود إعلام مغترب منبث عن المادة التي ينصهر بها البعض في الكلّ في أي

⁶⁴ Desbrousse-Peloille (Hélène), Représentation de République- et de-démocratie-, in : Revue française de science Politique n° 3, 1984 et n° 6, Décembre 1984.

⁶⁵ Habermas (Jurgen), L'intégration républicaine, éditions Fayard, 1998, p. 77.

شعب من الشعوب وأي أمة من الأمم وهي مادة الثقافة والحضارة والتاريخ والهوية. إعلام ليس سيّد نفسه وإنما آلة طيّعة في يد مركزيات الهيمنة⁶⁶. ذلك أنّ « العلاقة بين السيد والعبد أو الخادم تبرز مفهوم الهيمنة بالمعنى الذي أقصده. فهذه العلاقة تعني أن المهيمن يمكنه التدخل كما يحلو له في اختيارات المهيمن عليه ... المهيمن يمكنه ممارسة هذا التدخل كما يريد ودون أن يخشى أي عقاب: هو ليس في حاجة إلى الاسترخاء ولا يوضع موضع المراقبة ولا الاتهام »⁶⁷.

الخطر في هذا الأمر أن المؤسسات والدساتير التي تنتج عن فعل وضغوطات قوى الهيمنة مآلها الاغتراب عن روح المجتمع المعنيّ. ممّا يؤدّي إلى تخرج بين الحقيقة والواقع، بين ما تحبّذه الأغلبية وما تتوصّل إليه "الطغمة" التي عبرها تنفذ الهيمنة برامجهما. وهو ما يجعل المجتمع في صراع دائم بين مكوناته. فكيف يمكن لقوى الهيمنة أن تجعل مجتمع ما تحت هيمنتها؟

رابعاً: هنا يأتي دور "مجموعات الضغط" les groupes de pression. فكما أن الشخص الذي يروم الضغط على شيء لابدّ له من عضو يضغط به كاليد والأصابع، وكما أن الحرفي الذي يريد أن يضغط أو يثبت شيئاً لابدّ له من آلة بها يضغط

⁶⁶ - بالمعنى الذي يحدده لها هايدغر.

⁶⁷ - Pettit (philip), *Républicanisme, une théorie de la liberté et du gouvernement*, éditions Gallimard, Paris , 2004, p. 41.

ويثبت كالملزمة أو الكلاية فإن القوة التي تروم الهيمنة على إرادة شعب ما لابدّ لها من أدوات وأعضاء بها تجبره على البقاء في فلك مصالحها وإرادتها وتوجهاتها. هذه الأدوات التي تستعملها قوى الهيمنة لاغتراب شعب ما عن إرادته تسمى في منظور علم الاجتماع السياسي "مجموعات الضغط"⁶⁸.

إذا كان من أهم محاور النقاش بين مختصي علم اجتماع السياسة يدور حول تحديد ما إذا كان موضوع هذا العلم يتعلق بظاهرة السّلطة Le pouvoir أو الدولة L'Etat.⁶⁹ فإن خطورة ظاهرة "مجموعات الضغط" تأتي من كون تأثيرها يتعلق بالسلطة كما بالدولة. بل يذهب البعض إلى « اعتبارها من أهم وسائل إلغاء الديمقراطية والقضاء عليها »⁷⁰.

فعبر "مجموعات الضغط" يمكن لقوى الهيمنة أن تستعمل طغمة ما أو مجموعة ما أو شخصية ما للإطاحة بحكومة نابعة من اختيار شعبي⁷¹ وتعويضها بأعوان لها، وذلك عبر عدة طرق يستعرضها جون ماينو J. Maynaud، مثل "رفض التعاون مع الحكومة"، "الضغط على الخزينة العامة واختلاق الأزمات المالية"، اللجوء إلى "التحريض"

⁶⁸ - Meynaud (J), Les groupes de pression, P.U.F, 1965.

⁶⁹ - Sociologie de la politique, op. cit., p. 22.

⁷⁰ - Les groupes de pression, op. cit. p. 5.

⁷¹ - نفس المرجع، ص 58.

واستعمال المواطنين في اختبارات مباشرة لاستعراض القوى *les épreuves de force*⁷². وتعتمد قوى الهيمنة لإحباط الخيار الجمهوري لشعب ما، إلى انتداب عناصر الضغط بعدة طرق يصنفها جون ماينو إلى صنفين: طرق فردية وطرق جماعية.

الطرق الفردية في انتداب عناصر الضغط، حسب ماينو، تتمثل في « شراء ضمائر بعض الأشخاص، الذي يتم عبره ربطهم وارتهانهم لمصالح مقتنيهم وذلك عبر تحويل رأسمال أو حتى صرف مرتب شهري قار »⁷³. كذلك تعتمد قوى الهيمنة إلى توريط بعض الأشخاص في أعمال وممارسات تجبرهم على الخضوع لهم في مقابل التستر عنهم وكتمان ما صدر عنهم⁷⁴. كما تعتمد قوى الهيمنة إلى « ممارسة أكثر دقة وفاعلية تجعلهم يتحكمون في تصرفات بعض الأشخاص بدون وعي منهم. البعض من هذه الممارسات يبدو بسيطا ولا قيمة له مثل هدايا آخر السنة، الإقامة في الأماكن الترفيهية لانتجاع في عطلة آخر الأسبوع، والاستدعاءات إلى مآدب الإفطار.... »⁷⁵. وهذه الأشكال على بساطتها لها شديد التأثير على جلب مودة وتعاطف الأشخاص وخاصة منهم ضعفاء الشخصية.

⁷² - نفس المرجع.

⁷³ - نفس المرجع.

⁷⁴ - نفس المرجع.

⁷⁵ - نفس المرجع.

طريقة أخرى تلجأ إليها قوى الهيمنة وهي الأدوات اللازمة لها لممارسة الضغط على إرادة الشعوب تتمثل في الفعل البيداغوجي والنفسي الممارس على النخب أثناء وعبر الدورات التكوينية les cycles de formation والملتقيات العلمية les colloques والحلقات الدراسية Les séminaires.

هذه الأطر شكّلت وتشكّل إحدى أهمّ الأدوات التي تجعل بعض عناصر "النخبة المثقفة" تغترب عن أصول ومقومات ثقافة وحضارة شعوبها لتتنصر في البنى المفاهيمية والبراديجمات التفسيرية التي تنتجها نخب إمّا نابعة عضوياً عن قوى الهيمنة⁷⁶ أو موظفة لديها. ففي الأجواء الوثيرة للنزول وقاعات الملتقيات وفي إطار مظاهر التمدّن والتّرف التي تحفّ الدورات وفي أشكال اللياقة ومظاهر التّرحيب التي يحاط بها المتدارسون وفي التّوجيه والتّركيز الممنهج لمحاور النقاش والتدريس، في كل ذلك تأثيرات نفسية هيكلية تجعل، من كان تكوينهم مهزوزا والعمق المعرفي لديهم معدوماً، يبتلعون لاشعورياً ما يُمضَع لهم⁷⁷. فعبر هذه الأشكال التي تبدو في ظاهرها محايدة لا شبهة فيها، يتوصّل مكرّسو الثقافة

⁷⁶ - بالمعنى الهيدغري للكلمة. انظر: Heidegger (M), L'époque des conceptions du monde, in: Chemins qui ne mènent nulle part, éditions Gallimard, Paris, 1951.

⁷⁷ - انظر: Leclerc (G), Lire l'agir pédagogique : une lecture épistémologique, in Revue des sciences de l'éducation, vol. XXVI, n° 2, 2000.

المُهيمنة إلى إعادة هيكلة ذهنيّة العديد من المثقّفين والإعلاميّين والمبدعين⁷⁸ بحيث يصيرون مغتربين عن العمق التاريخي والحضاري والسلوكي لشعوبهم ولاهجين بمزايا التقدّم والرقّيّ الظاهريّ كما يصوغه ويسوّق له أعوان ثقافة الهيمنة الذين يروّجون لنمط معين من الحداثة ونمط معيّن للإنسان⁷⁹ ولنمط معين للديمقراطية و"للمجتمع المدني" بالنسق الذي يفضلونه و"للمهورية" بالمعايير التي تضبطونها وللتربية والتعليم على الأسس التي يرتئونها وللاقتصاد على القواعد التي يضبطونها ول"المفاهيم الكونية" حسب النموذج الذي يثبت مصالحهم ول"النسق القيمي" بالمنظور الذي يضمن إعادة إنتاج مكوّنات هيمنتهم⁸⁰.

هؤلاء لا يهتمّهم إن كانت الأداة الملحقة⁸¹ إسلاميّة الأصول، ماركسيّة التوجّه، ليبراليّة النّزعة أو قوميّة المنزع. المهمّ لديهم هو توظيف أي من هذه التوجّهات توظيفاً يخدم مصالحهم، سواء كان ذلك بوعي من الأداة أو بدون وعي منها.

لنمرّ لقراءة بعض التهديدات التي يمكن أن تمثلها هذه الأدوات الضاغطة على التجربة الجمهورية بعد 14-1-2011.

⁷⁸ - انظر، Roulin (J-L) (coordinateur), Orientation de l'attention et processus sélectifs, in: Psychologie cognitive, Bréol, 1998.

⁷⁹ - انظر: Heidegger (M), Lettre sur l'humanisme.

⁸⁰ - هايدغر: Lépoque des conceptions du monde, op. cit.

⁸¹ - حسب تعبير سمير أمين.

خامساً: مما تقدم أردنا التنبيه إلى أن قوى الهيمنة تسعى، من أجل تأبيد هيمنتها، إلى زرع وخلق وإيجاد "مجموعات ضاغطة" يمكن عبرها تمزيق النسيج الاجتماعي للشعب الذي ترى أن من مصلحتها إخضاع إرادته إلى إرادتها. لنرى إن كان لهذا الافتراض "مصادقية إجرائية" لقراءة واقع المجتمع التونسي بعد 14-1-2011.

للتثبت من هذا الافتراض لابدّ لنا من مسلّمات منطقية نبني عليها تجريب افتراضنا القائل بـ« أن بعض "المجموعات الضاغطة" التابعة بوعي أو بغير وعي لتوجيهات قوى الهيمنة⁸² تسعى إلى إجهاض التجربة الجمهورية في تونس » .

المسلمة الأولى، ومرجعها النموذج المثالي لفكرة الديمقراطية والجمهورية، مفادها أن "المجتمع المدني" المنظم في شكل "دولة مدنية"، لا يمكن الوصول إليه إلاّ عبر اتفاق مجتمع ما على التسليم لـ "إرادة الأغلبية" لتجاوز تناحراته وصداماته والخروج من "حالة الطبيعة" إلى "حالة التمدن".

المسلمة الثانية تقضي باحترام "السيادة" التي خولها الشعب للهيئة أو المجلس أو الحكومة التي انتخبها.

المسلمة الثالثة مبنية على أساس أن هذه السيادة ليست نهائية وإنما يجب أن تخضع إلى اختبارات دورية،

⁸² - دائما بالمعنى الهایدغري.

تحدّد عبر اتفاق الشعب، ويقرّر الشعب خلالها إن كان يريد تجديد ثقته في من اختارهم لتسيير شؤونه واستبدالهم. فالسيادة الأصلية راجعة للشعب.

أما المسلمة الرابعة فتقتضي أن الشعب وحده هو المخول لإسقاط الهيئة أو الحكومة أو المجلس الذي انتخبه وتعويضها. وذلك عبر الاقتراع⁸³.

لنجعل هذه المسلمات، المستقاة من "النموذج المثالي" للخيار الجمهوري والمبادئ الديمقراطية، كما صغناه من المراجع المؤسسة لها في الفلسفة السياسية الحديثة أمام أعيننا وتحت انتباهنا، وللنزل للواقع الميداني بعد 1-14-2011 لنسائله ونستنتقه عن ممارسات مختلف الفاعلين السياسيين- التونسيين بعد 1-14-2011. ماذا نلاحظ؟

نقول "ماذا نلاحظ" لأننا لا ننوي التحليل العميق لفعل أي من الفاعلين السياسيين ولا صياغة بنية علاقاتهم وذهنياتهم وقراءة مرجعياتهم ولا قياس درجة اغترابهم عن مبادئهم. كل هذا يمكن أن يكون موضوع أعمال أعمق مما نحن بصده. نحن نريد فقط، انطلاقاً من ملاحظات ميدانية، استقراء دلالات هذه الممارسات في علاقتها مع "المبادئ الديمقراطية والجمهورية" و"مقومات الدولة المدنية"، حتى نقف على مدى ديمقراطية الفاعلين الذين يتسمون "ديمقراطيين" والجمهوريين الذين يتسمون "جمهوريين"

⁸³ - كما يتفق على ذلك كل من روسو ولوك و هوبز.

ونكون على وعي بما من شأنه إجهاض "التجربة الجمهورية والديمقراطية" في المهد.

إلى الأحداث والوقائع والواقع المعيش إذا.

سادسا أ- من أول الأحداث التي قسّمت التونسيين بعد 14-1-2011، ما حدث بعد عرض قناة تلفزيونيّة تبثّ في تونس شريط "برسيبوليس" حيث تعالّى صخب نوعية⁸⁴ من النخبة مدافعا عن حرية التعبير وحرية الرأي وحرية الفن، في وجه الشعب العامي وفي وجه نوعية⁸⁵ أخرى من النخبة تعالّى صخبها دفاعا عن الهوية والثقافة والحضارة الإسلاميّة.

ب- على هذا الإيقاع تمّت انتخابات 23-10-2011 وكانت ألوان التنافس، كما صاغها الإعلام وكما صاغتها استراتيجيات الفاعلين السياسيين، بين الإسلاميين من جهة وبين قوى الديمقراطية-الحداثيّة-التقدميّة.

ج- إثر الانتخابات وبعد أن فوّض الشعب سيادته لمن أراد نرى جزءا من الفاعلين السياسيين ورغم تسمّى بعضهم بالجمهوريين يرفضون التعاون مع الحكومة الوحيدة بينما المبادئ الجمهورية والديمقراطية تقضي عكس ذلك.

ح- في الأسبوع الأوّل الذي باشرت فيه الحكومة المنتخبة عملها، وقبل حتى أن يجلس بعض أعضائها على كراسيهم، نرى في مظاهرة للصحافيين، في إطار تداعيات شريط

⁸⁴ - بالمعنى الشوتزي للكلمة. انظر: Schutz (Alfred), *Éléments de sociologie phénoménologique*, l'Harmattan, Paris, 1998.

⁸⁵ - دائما بالمعنى الشوتزي للكلمة.

برسبوليس، بعض الصحفيين يرفع لافتة مكتوب عليها
الشعار التالي: "سندمر أعصابك يا جبالي"⁸⁶.

خ- إيقاع متواتر ميّز الفترة الفاصلة بين 23 نوفمبر 2011
وديسمبر 2012: (1) توالي الاحتجاجات والاعتصامات
ليؤدي إلى استنتاج بعض الفاعلين السياسيين بأن الحكومة
فشلت ويجب تعويضها. (2) تشتت التركيز اللازم لأعضاء
ولجان المجلس التأسيسي يؤدي إلى استنتاج بعض القوى
السياسية أن هذه الحكومة التي عجز المجلس التأسيسي في
ظلمها إلى إنجاز دستور البلاد في موعده فاشلة وغير شرعية
ويجب تعويضها. (3) إثر تعرض السفارة الأمريكية لعنف
ناتج عن احتجاجات بعض القوى السلفية على شريط يسيء
للمقدسات الإسلامية، تستنتج القوى السياسية أن الحكومة
عاجزة عن ضمان أمن البلاد ولذلك يجب تغييرها. (4)
مشاورات بين بعض القيادات المحلية لإحدى أعراض
المنظمات الوطنية التونسية⁸⁷ وبعض ممثلي موظفي الدولة
تتطور إلى احتجاجات شعبية تؤدي ببعض القوى السياسية
إلى المناداة بتغيير الحكومة وتعويضها بحكومة أخرى نظرا
لفشلها في إنجاز التنمية والتشغيل والمشاريع التنموية. (5)
تصادم بين مجموعات أفرزتها الحقبة الثورية⁸⁸ وبعض

⁸⁶ - حمادي الجبالي هو أول رئيس لأول حكومة منتخبة حسب قواعد النظام
الجمهوري الديمقراطي بعد 14-1-2011.

⁸⁷ - الاتحاد العام التونسي للشغل.

⁸⁸ - أطلق عليها اسم لجان حماية الثورة.

القوى المؤثرة في الاتحاد العام التونسي للشغل يتم على إثره إعلان إضراب عام يوم 13-12-2012. (6) اغتيالات سياسية (لطفي نقض، شكري بلعيد)

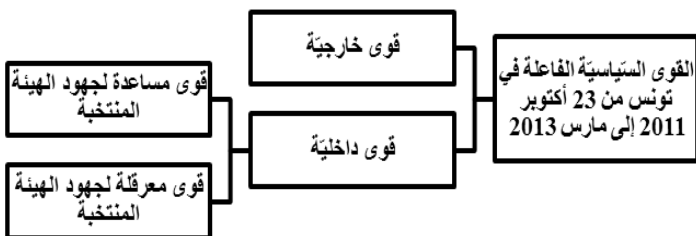
د- قراءة الشعارات المرفوعة، خلال الفترة المذكورة، من طرف الرافضين للحكومة المنتخبة شعبيا، تتلخص كلها في مطلب أساسي: إسقاط الحكومة المنتخبة. حيث تواترت شعارات من قبيل "الصدّام الصدّام حتّى يسقط النظام"، "الشعب يريد إسقاط الحكومة"، "لا تفاوض لا حوار مع حكومة العار" ...

ذ- في كل هذا الخضم وأثناءه يتواتر الحديث في أعمدة الصحف كما في الحوارات السمعية البصرية في وسائل الإعلام والأحاديث والشائعات الرائجة بين المواطنين في المقاهي والأماكن العمومية، عن تدخّل بعض السفارات الأجنبية والجمعيات الخفية لإسقاط الحكومة المنتخبة.

سابعاً: من كل ما تقدم يمكن تلخيص القوى السياسية التي هيكلت الإيقاع السياسي والاجتماعي من 2011/1/23 إلى مارس 2013 إلى قوتين: قوة تسعى إلى إنجاح مجهود الحكومة المنتخبة شعبيا وديمقراطيا وقوة تسعى إلى إحباطه. هاتان القوتان الداخليتان تنقسم بدورها إلى مجموعات: أ- بالنسبة للقوى الساعية لإنجاح مجهود الحكومة المنتخبة تتكون من حزب ذي مرجعية إسلامية⁸⁹ وحزب ذي مرجعية

⁸⁹ - حزب النهضة وبعض التيارات السلفية المعتدلة.

جمهورية⁹⁰ وحزب ذي مرجعية ليبرالية⁹¹ . بالنسبة للقوة الساعية لإفشال مجهود الحكومة المنتخبة نجد قوى وأحزاب ذات مرجعية إسلامية لكنها تعتبر الديمقراطية بدعة تعارضها⁹² وأحزاب ذات مرجعية ماركسية لم تتضح بعد المعالم الإيديولوجية والنظرية الضابطة لتوازنها بين الخيار الديمقراطي وخيار ديكتاتورية البلوريتاريا⁹³، وقوى ذات مرجعية ماركسية حسمت موقفها بتبني النموذج الديمقراطي وقوى ذات مرجعية جمهورية وليبرالية تقتصر على المرجعية النظرية للجمهورية الليبرالية والديمقراطية في نموذجها التاريخي الغربي⁹⁴، ثم كذلك قوى تسعى لتأمين وتأييد مصالح كانت لها مع البنية السياسية والإدارية للنظام السابق. بهذه الحوصلة نحصل على الرسم التالي:



⁹⁰ - المؤتمر من أجل الجمهورية.

⁹¹ - التكتل من أجل العمل والحريات.

⁹² - مجموعات السلفية الجهادية والسلفية الوهابية وحزب التحرير.

⁹³ - حزب العمال الشيوعي وحزب الوطنيين الديمقراطيين.

⁹⁴ - الحزب الجمهوري مثلاً.

2- المفتاح التفسيري لبنية المخاطر المهددة للتجربة الجمهورية في تونس بعد 14-1-2011

لابدّ، قبل مواصلة هذه المحاولة، من الإشارة إلى الطابع الوصفي والبياني schématique لهذا الرسم، القائم على ملاحظة الفعل السياسي المحلي من خلال تجلياته الوقائعية الفعلية. هذا الرسم البياني يحتاج إلى تعميق الرجوع إلى المرجعيات النظرية لمختلف الفاعلين المعنيين كما هو في حاجة إلى سبر دقيق لآراء ومواقف المنخرطين في توجهات كل من هؤلاء الفاعلين. لكن هذا يتجاوز الإطار الضيق لهذه المحاولة.

ما نرومه في هذه المحاولة المتواضعة، هو فقط الانطلاق من هذا الرسم البياني على بساطته لإرجاع المخاطر المهددة للتجربة الجمهورية والديمقراطية التونسية إلى مفهوم جامع لجميع المخاطر وجميع القوى المهددة بإجهاض التجربة الجمهورية التونسية الوليدة، مفهوم يكون بمثابة المفتاح -code- لبنية التدافعات والتجاذبات السياسية بين مختلف الفاعلين والمؤثرين في هذا الحقل. هذا المفهوم هو الاغتراب.

أ- تعريف مفهوم الاغتراب

إذ نقول "تعريف مفهوم الاغتراب" فإننا لانقصد الإلمام بكل التعريفات المنبثقة من هذا المفهوم في السياقات الفلسفية والسياسية والاجتماعية. فهذا المفهوم هو اليوم، طبقا لتعبير

Paul Ricœur ، "كلمة مريضة فهو يشكو من هذه العلة التي يسمّيها بعض المعجميين «الأثقال الدلالية»: فلكثرة دلالاته، يوشك ألا يعني شيئاً"⁹⁵.

فمن الاصطلاح اللغوي إلى المعنى القانوني ومن المعنى القانوني إلى الاستعمال السياسي ومنه إلى المفهوم الفلسفي ومن هذا الأخير إلى المعنى التحرري الذي تناولته القوى المناهضة للاستعمار إلى المعنى الديني لدى هيغل وفورباخ وصولاً إلى المعنى الاقتصادي-السياسي عند ماركس، تفرعت دلالات هذا المفهوم وتشعبت بحيث عاد من الصعب العثور لديه على الدقة الإجرائية التي ينشدها التحليل السوسيولوجي. لذلك لابدّ، للخروج بهذا المفهوم مما يوشك أن يعطل إجرائيته، من "حصره في دائرة دلالية معينة"⁹⁶.

فما هي الدوائر الدلالية التي نقترحها كأطر ضابطة للحقل الدلالي الذي نقترحه لمفهوم الاغتراب كـ"مفهوم مفتاحي" لبنية المخاطر التي تهدّد التجربة الجمهورية بعد 2011-1-14؟

- الحقل الأول الذي نقترحه هو الحقل المعجمي، وإن كان بدوره يتطلب توضيحاً، مفاده مدى قبول كلمة "اغتراب" للمعاني المترابكة على الأصل اللاتيني *alienatio*. فهل تؤدي كلمة "اغتراب" العربية نفس المعاني المتتابعة من to

⁹⁵ - Ricoeur (P), Aliénation, in: Encyclopédie universelle, T. 1, Paris, 2002, p. 817.
⁹⁶ - نفس المرجع.

give up الإنجليزية إلى aliéner الفرنسية إلى
entfremdung الألمانية؟

الرجوع إلى معاجم اللغة العربية⁹⁷، يفيد أن "الغرب" يعني الذهاب والتنحي وأن "الغربة" تعني النوى والبعد وأن "الاغتراب" و"التغرب" يعنيان البعد عن الوطن. والاغتراب افتعال من الغربة على صيغة افتعل.

كل هذه المعاني الكامنة في كلمات الغروب والغربة والاغتراب قادرة على حمل الدلالات المتضمنة في كلمة aliénation الفرنسية القاضية بتحوّل شيء من موقع إلى موقع آخر أو التخلّي عن الشيء لفائدة مستفيد آخر أو، كذلك، فقدان الشيء.

- الحقل الدلالي الثاني الذي نقترحه هو حقل الفلسفة السياسية الحديثة منذ اللحظة الهوبزية حيث يتخلّى المتعاقد « عن حقه الطبيعي...المتسبّب في الحروب وفقدان الأمان. وفي مقابل هذه الحرية الطبيعية المدمّرة، يحصل الفرد على الأمن والسلامة »⁹⁸. وقد بيّنّا أن ج.ج. روسو يتبنّى هذا المفهوم لـ "الاغتراب-العقد" مع هذا الفارق المتمثّل في أنه يعتبر « أن التخلّي لا يكون لفائدة سيّد معين وإنما لفائدة الإرادة الجماعيّة »⁹⁹.

⁹⁷ - لسان العرب على سبيل المثال.

⁹⁸ - بول ريكور، نفس المرجع، ص 819.

⁹⁹ - نفس المرجع.

- الحقل الدلالي الثالث لمفهوم "الاغتراب" الذي نقترحه يرتكز على مفهوم "الرأسمال الرمزي" الذي يمثل امتدادا لمفهوم "رأس المال" المادي والمالي، حاول من خلاله بورديو وصف الغربة الثقافية والممارساتية التي تجعل بعض التلاميذ والطلبة يخضعون لمقاييس مدرسية تُدرج ضمن معاييرها التقييمية نماذج فكرية وأشكال ثقافية وممارساتية غريبة عنهم¹⁰⁰. فكما طوّع ماركس مفهوم "الاغتراب" من حقله العرفاني -الفلسفي- المسيحي كما صاغه هيغل وفرباخ باعتباره فقدان الإنسان لجوهره عبر تجسّد الألوهية في الوجود وارتهان الإنسان المغترب عن أصله الإلهي لمقتضيات الوجود الحادث، إلى تحليل علاقة قوّة العمل بالبضاعة التي تنتجها ورأس المال الذي تخضع له والذي لا يهّمه من الإنسان إلاّ قوّة عمله التي بقدر ما يسهل اقتناؤها بقدر ما يتنامى نفوذ رأس المال ويغترب العامل عن جوهره الإنساني، طوع بورديو مفهوم رأس المال من مجاله المالي والمادي إلى المجال الفكري والثقافي. وبذلك يمكننا التساؤل حول الكيفية التي يعيد عبرها رأس مال رمزي معين إعادة إنتاج نفسه بالهيمنة على ثقافة وفكر مجتمع غريب عنه لأنه مختلف عن تاريخانيته وغير معبر عن بنيته.

- الحقل الدلالي الرابع لمفهوم الاغتراب المدرج في تشخيصنا للمخاطر التي يمكن أن تهدّد التجربة الجمهورية

¹⁰⁰ - انظر: Bourdieu (P), Les héritiers, éditions Minuit, 1964.

التونسية الحالية، راجعة للاستعمال الذي عرفه هذا المفهوم إبان الحقبة الاستعمارية، حيث يعني مفهوم الاغتراب « علاقة الهيمنة الخاصة بحقبة الاستعمار وما بعد الاستعمار »¹⁰¹. هذا الانتقال لمفهوم "الاغتراب" من "الوعي العمالي" إلى إطار "الوعي الوطني" يدرج نوعية أخرى من الاعتبارات « عندما يحسّ فرد أو مجموعة أنه عاجز على أن يكون سيّد اختياراته ورسم معالم هويته الفردية أو الجماعية »¹⁰². هذه هي الأطر الدلالية التي نقترح عبرها مساءلة الواقع الميداني التونسي الحالي، انطلاقاً من قراءة سلوكيّات ومواقف وتدافعات وتجاذبات أهم الفاعلين السياسيين.

ب- اغتراب بعض النخب وبعض الفاعلين السياسيين وبعض المجموعات الضاغطة كمصدر من مصادر الخطر الذي يهدد التجربة الجمهورية التونسية

- "النخبة" اصطلاحاً حسب "لسان العرب" هي خيار القوم والمختارون منهم، والمنتخبون هم المختارون والمنتقون من الناس. وحسب لاروس النخبة L'élite هي مجموعة صغيرة باعتبارها تمثل أحسن العناصر وأكثرهم تميّزاً. وهنا يطرح سؤال يتعلق بنسبيّة هذا المفهوم: ما هي

¹⁰¹- بول ريكور، نفس المرجع، ص 818.

¹⁰²- بول ريكور، نفس المرجع.

المقاييس التي يتم على أساسها اختيار هذه المجموعة وانتقائها؟ وأهمية هذا السؤال تأتي من الجهة التي ستكون هذه النخبة تعبيراً لمبادئها وخادمة لمصالحها وامتداداً لها. إذ هناك فرق شاسع بين نخبة تنتقيها وتكونها وتؤطرها وترسكلها وتمولها قوى وجهات وثقافات أجنبية ونخبة متجذرة في ثقافتها وتاريخها المحلي، نخبة يفرزها التفكير والتحليل والدّرس لرهانات واقعها وتاريخيتها وثقافتها المحلية في حدود قواعد العلم والفكر والعقلانية بعيداً عن كلّ أنواع اللاحق و التوظيف. الأولى تنتخب وتختار بوعي أو من غير وعي من طرف الآخر ولخدمة الآخر، بينما الثانية يرى الشعب فيها نفسه وتاريخه وثقافته بأزماتها ورهاناتها وتحدياتها. الأولى عضوية بالنسبة للآخر الثقافي والتاريخاني والثانية عضوية للثقافة والتاريخانية والرهانات المحليّة والوطنية.

- "الفاعلون السياسيون" نقصد بهم المجموعات المنظّمة في أطر عمل منظّم ومهيكل يساهمون عبره في التأثير في المشهد السياسي والاختيارات السياسية. الأحزاب والمنظمات والجمعيات والمؤسسات الإعلامية، كلّها يمكن إدراجها في هذا الإطار باعتبارها وسائل يمكن للناشطين فيها، الفعل السياسيّ عبرها.

- نقصد "بالمجموعات" الأشخاص الذين تربط بينهم فكرة عامّة، دون تعميق للوعي بمقتضياتها ورهاناتها وتاريخها وواقعها ومستقبلها وعلاقتها بغيرها من الأفكار

المطروحة في سوق البضائع الرمزية. لذلك نجد المجموعات تحركها الاعتبارات العاطفية والوجدانية في علاقتها مع الأفكار والثقافات أكثر مما يحركها الوعي والتدقيق الفكري. لذلك عادة ما تتسم هذه المجموعات بالتلقائية في تحركاتها والتأثر بالتوجيه والتهييج الإعلامي الموجّه.

فكيف يمكن لهذه "المجموعات" و"الفاعلين السياسيين" و"النخب" أن تكون مغتربة وكيف يمكن لاغترابها أن يهدّد التجربة الجمهورية في تونس اليوم؟

للجواب على هذا السؤال سوف نقصر على ثلاثة أنواع نراها تمثل أهم التيارات المتواجدة حاليا في الساحة الاجتماعية والسياسية. ودون أن ندقق في اسم الحزب أو المجموعة، نقترح الاختصار على نوع من التيارات الإسلامية ونوع من التيارات الماركسية ونوع من التيارات الليبرالية والديمقراطية أو بالأحرى التي تسمى نفسها بالديمقراطية، نظرا لكون الكل يدّعي هذه الصفة وإن لم يتسم بها.

ب 1 - بالنسبة إلى التيارات الإسلامية

يمكن للبعض منها أن يمثل تهديدا للخيار الجمهوري نتيجة اغترابه عن منطلقاته ومبادئه في حدّ ذاتها، كما يمكن أن ينتج ذلك عن اغترابه عن واقعه الذي فيه يعيش.

— بالنسبة لاغترابهم عن مبادئهم لا ندري كيف يمكن لبعض الإسلاميين تفسير التناقض التالي : يعتبرون الديمقراطية كفرا

وبدعة وخروجا عن تعاليم الإسلام في نفس الوقت الذي نجد فيه نصوصا في القرآن والسنة تؤكد على عدم الحكم بالإكراه والاستبداد به دون رغبة الرعية "ثلاثة لا يقبل الله لهم صلاة : إمام قوم ، وهم له كارهون [...] "¹⁰³. فإذا كان المبدأ في الإسلام عدم الإكراه { لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ } [البقرة: 256]، وإذا كانت التجارب الإنسانية أثبتت نجاعة تقنية الانتخاب وآلية الاقتراع لمعرفة ما إذا كانت الرعية كارهة أو رغبة في من أراد حكمها، فما هو المانع الشرعي الذي يمكن أن يحول دون الأخذ بهذا المبدأ إذا أثبتت فاعليته وحكمته قاعدة "الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ حَيْثُمَا وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا" (حديث: سنن ابن ماجه، موقع المكتبة الشاملة). اللهم إذا كان هؤلاء يريدون من القرآن ومن السنة توضيحات حول "أنواع الديمقراطية" و"أشكال الاقتراع" و "الهيئة المستقلة للانتخابات" وورود "اسم السيد كمال الجندوبي" في آية من آيات القرآن الكريم أو حديث من أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم.

- اغترابهم عن واقعهم الذي فيه يعيشون وعصرهم الذي يشهدون، راجع أساسا، حسب رأينا، إلى قيمتين سلبيتين هما الجهل والتطرف. أما الجهل فنجد على شكلين : الأول هو الجهل وعدم الإلمام بأصول الإسلام ومقاصده وعلومه والإلمام اللازم لمن أراد أن يتصدر للإفتاء والتنظير. فترى الواحد

¹⁰³ - صحيح ابن حبان، موقع المكتبة الشاملة.

منهم «يحفظ الآية والآيتين والحديث والحديثين ثم يفتي في مسائل لو سئل عنها أحد الصحابة لجمع لها أهل بدر»¹⁰⁴.
الشكل الثاني من الجهل ناتج عن عدم الاطلاع، كي لا نقول الإمام والاستيعاب، على المنتج الفكري والفلسفي والإيديولوجي المعاصر. الشيء الذي جعلهم يستهلكون المنتجات التكنولوجية والتقنية العصرية لتلبية حاجياتهم العملية leurs besoins pratiques دون أن يكونوا قادرين على ملاءمة تساؤلاتها الفكرية ومشاكلها الأنطولوجية ومناهجها في التحليل والتناول لمرجعياتهم ومنطلقاتهم للمساءلة والمقارنة وتطوير الخطاب وعصرنته.

القيمة السلبية الثانية التي تميّز بعض الإسلاميين هي لا فقط حصر الإسلام في مدرسة واحدة من مدارس الفكرية أو الكلامية أو الفقهية أو العرفانية بل الميل إلى إرغام الآخرين على الانحصر فيما فيه حصروا الإسلام. لذلك نرى بعضهم يكفر مسلمين مؤمنين فقط لأنّ مظاهر التدين لديهم والفهم الذي عندهم للدين يخالف الفهم والمظهر الذي يحسبوه الوحيد والمنفرد بالصحة. لذلك نراهم يحكمون على كل مظهر من المظاهر الحديثة بالبدعة، بينما نعرف أن البدعة يمكن أن تكون حسنة، ولا تكون سيئة إلا إذا كان فيها إضرار بمصالح الناس أو غيّرت أصلاً من أصول الدين أو قاعدة من قواعده. ودليل ذلك أنّ الصحابة تركوا الناس على أعرافهم وعوائدهم

¹⁰⁴ - حسب تعبير المختصّ في أصول الدّين السّوداني: حسن البشير.

في البلدان التي استقروا فيها ولم يجبروهم على أعراف وعوائد مكة والمدينة. كذلك لكل عصر مقتضياته وأعرافه ومستحدثاته ولا يمكن بحال حصر المنتجات التكنولوجية والفكرية والعرفية لعصر من العصور أو قرن من القرون في الواقع التكنولوجي والفكري والعرضي لعصر النبوة والصحابة. فكل محدثه بدعة إذا أريد بها تغيير قواعد شعيرة من الشعائر أو حكم من الأحكام أمّا إذا كان فيها خير للإنسان ومصلحة له فهي في صميم الدين (الْخَلْقُ كُلُّهُمْ عِيَالُ اللَّهِ، فَأَحَبُّ الْخَلْقِ إِلَى اللَّهِ أَنْفَعُهُمْ لِعِيَالِهِ¹⁰⁵)، فكيف إذا كانت هذه المنفعة تنقل الناس من حالة التوحّش والافتتال والاستبداد إلى حالة الأمن والأمان والحكم المدني؟ هل نحكم عليها بأنها بدعة ونجبر الناس على شكل في الحكم لا يرتضونه؟ الدين نفسه يقول أن الاختيار الثاني هو البدعة والمناقض للدين، ودليله أن الإمام مالك لما عرض عليه الخليفة المنصور أن يجعل من مذهبه المذهب الرسمي الوحيد ويكره عليه الناس، رفض الإمام مالك ذلك وأصرّ على الرفض وكانت حجّته في رفضه، أن صحابة نبيّ الإسلام انتشروا في جميع الأصقاع وكلهم على صواب.

هذا الاغتراب عن الواقع وعن أصول وحقائق مرجعياتهم في حدّ ذاتها يمكن أن تجعل بعض "المجموعات الإسلامية"

¹⁰⁵ - المعجم الكبير للطبراني (موقع المكتبة الشاملة).

الرائجة في تونس، تهدّد نجاح التجربة الجمهورية والانتقال الديمقراطي بها.

ب 2 - بالنسبة إلى بعض التيارات الماركسية

يمكن أن تمثل تهديدا لتجربة الانتقال الديمقراطي، لنفس الأسباب البنيوية التي تهيكّل نوع الاغتراب الذي يحكمها، والذي لا يختلف من حيث الشّكل عن الطريقة التي بها ينتج اغتراب المجموعات السلفيّة : اغتراب بالنسبة للمنهجية العلمية المؤسسة للإيديولوجيا الماركسية، واغتراب عن الواقع الاجتماعي التونسي. الشيء الذي يوشك أن ينتج اغترابا عن الصيرورة التاريخية في حدّ ذاتها ومن ثم عن المسلمات الإيديولوجية الماركسيّة نفسها التي تقوم على الدقّة المجهرية في تحليل تركيبة اجتماعيّة ما وتشكيلة تاريخية ما.

- بالنسبة للاغتراب عن الأسس العلمية للإيديولوجيا الماركسيّة، إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ «نظرية ماركس ولينين ليست صورا مصاغة في مكاتب الفلاسفة والسياسيين وإنّ ما تعكس القوانين الموضوعية لتطور المجتمع»¹⁰⁶، فإنّ هذا يعني أنها لا تقتصر على أفكار الفلاسفة ورجال السياسة والتأمّل النظري والفكري المحض وإنما منطلقها الأساسي هو الموضوعي-الفعلي كما يتجلى في آليات اشتغاله عملياً في الواقع.

Hoxha (Enver), L'euro-communisme c'est de -¹⁰⁶
l'anticommunisme, éditions Mentori, Tirana, 1980, p. 8

من هنا تطرح بعض الأسئلة على بعض التيارات الماركسيّة التي لا يمكنها الخروج من اغترابها عن واقعها ومرجعياتها دون الشجاعة اللازمة للإجابة عنها: 1- إذا كانت البنى التحتيّة والتطوّر التكنولوجيّ أدّى إلى قلب المعطيات الميدانيّة المؤسّسة لمفهوم البروليتاريا¹⁰⁷ بفقدان العناصر الواقعية التي أفرزته، ألا يكون من اللازم على كل ملتزم بالروح العلمية للمنهجية الماركسيّة أن يضمن ديمومة اليقظة الذهنية اللازمة للوعي بمقتضيات الواقع، أن يعيد صياغة المنتج النظريّ على أساس تطوّر هذا المتغير الميداني حتى لا تقع البروليتاريا كواقع في تخارج مع صياغتها كمفهوم؟ 2- إذا كان « اسم لينين وستالين وانجازاتها مقترنة بتركيز دولة ديكتاتورية البروليتاريا في الاتحاد السوفياتي وبناء الاشتراكية في هذا البلد »¹⁰⁸، ألا يجب الأخذ بعين الاعتبار السياقات التاريخية والاجتماعية والثقافية الخاصة بالمجتمع التونسي؟ ذلك أنه من الجليّ موضوعيًا وميدانيًا بالنسبة للمجتمع التونسي على الأقل، عدم صحة الرأي القائل بأنّ «المناهضين للشيوعية يسعون من خلال تهكّمهم على ستالين وعلى النظام الاجتماعي الذي عمل وناضل من أجله طول حياته، لا فقط إلى تقويض أكبر وأقوى قاعدة للاشتراكية بل كذلك إلى تقويض الحكم الشيوعي لمئات ومئات الملايين في

¹⁰⁷ - انظر أعمال كلّ من: Alain و Serge Mallet, Pierre Naville

Touraine

¹⁰⁸ - L'eurocommunisme c'est de l'anticommunisme, p. 10

العالم»¹⁰⁹. فالشيوعية الأوروبية¹¹⁰ لم تجد تعبيراً لبنيتها الموضوعية لا في النموذج الستاليني ولا في الشيوعية الصينية. كذلك بالنسبة لمجتمع التونسي، كان الوعي الشعبي التلقائي و"العقلانية العلمية"¹¹¹ لعامة التونسيين، تحسّ أن شيئاً ما يفصل بين مكونات البنى الفوقية التي ينتقدها ماركس في الإطار الحضاري الأوروبي-الآسيوي والبنى الفوقية التي نشأ في إطارها التونسي و تهيكلت عبرها بنيته الثقافية والمخيلية، ومن أهم مكونات هذه البنى الفوقية : الدين.

فالموقف من الدين يمثل محكاً من أهم المعايير التي يحكم بها على الماركسي بسلامة استعماله لأدوات المنهجية العلمية الماركسية في استنطاق واقع ما وصياغته الصياغة العلمية اللائقة به. فكما كان ماركس مستوعباً لأهم المناهج وتقنيات الملاحظة والتحليل العلمي الموضوعي المتاحة في عصره، من برادغمات التحليل الفلسفي وتقنيات الملاحظة الموضوعية والحقائق العلمية التي أفرزتها البيئة العلمية الخاصة بالحقبة التاريخية التي شهدناها، فكذلك لابدّ لكل ماركسي تونسي، لكي يصحّ انتماؤه للمقومات العلمية والمنهجية الماركسية، أن يكون منصتاً جيّداً لكل ما تنتجه حقبة من حقائق علمية جديدة وكل ما يفرزه واقعه من

¹⁰⁹ - نفس المرجع، ص 10.

¹¹⁰ - بالنسبة لأنور خوجة، الشيوعية الأوروبية ليست إلا تحريفاً وارتداداً عن المبادئ الشيوعية.

¹¹¹ - بالمعنى الإثنوميتودولوجي للكلمة.

تشكيلات وتمفصلات محدثة ومستوعبا لها حتى يمكنه مواصلة ما أنجزه ماركس والمتمثل أساسا في تفكيك الواقع إلى مكوناته الجزئية لصياغته في منتوج نظري يكشف مواطن الهيمنة والاستغلال ويبين آلياتها وينبّه إلى أعوانها وأدواتها. فبدون هذا الشرط يوشك الماركسيّ التونسيّ أن يرى في العدوّ صديقا وفي الصديق عدواً.

قد يبدو للبعض أن الكلام عن الخصوصيات المحليّة للشعوب فيه حياد عن كونيّة البراديعم النظري. ولكن يكفي الاطلاع على نص مثل "مساهمة في تاريخ مسألة الديكتاتورية"¹¹² لنرى كم أثرت الخصوصيات المحليّة في أشكال وأنواع الوعي العماليّ وكم تلوّنت وتعدّدت وتطورت أشكال الوعي البروليتاري بتنوع السياسات الاجتماعية للدول وتطوّر التكنولوجيا ودرجة إدماج مصلحة العامل في الدورة الاقتصادية ذاتها. الشيء الذي جعل الخروج من أزمت وصراعات الرأسمالية ممكن عبر آليات وقواعد أخرى غير قاعدة دكتاتورية البروليتاريا. ويكفي الاطلاع على نص مثل "بعض خصوصيات التطوّر التاريخي للماركسيّة"¹¹³، لنرى كيف أن الخصوصيّة الاجتماعية لروسيا جعلتها أنضج وأكثر استعدادا لاحتضان التجربة الاشتراكية رغم عدم وصول الرأسمالية بها للنضج اللازم الذي يجعلها متهيئة للتحوّل إلى

¹¹² - لينين، الأعمال الكاملة، ج 31، المنشورات الاجتماعية، باريس 1961، ص

352.

¹¹³ - نفس المرجع، ج 17، ص 33.

الاشتراكية. الشيء الذي جعل لينين يستشهد برأي إنجلز بخصوص الماركسية «نظريتنا ... ليست عقيدة، ولكنه دليل موجه للتصرف والسلوك»¹¹⁴ ويعلق عليه بهذه العبارات «هذه القاعدة المعروفة تبيّن بقوة وبطريقة جامعة بعدا من أبعاد الماركسية نتغافل عنه دائما فنجعل عندها من الماركسية مومياء مشوهة ومبتورة، مفرغة من روحها الحيّة، نقوّض أسسها النظرية الأصلية المتمثلة في الجدليّة ونظرية التاريخ كحركة مليئة بالتناقضات التي لا يخرج عنها أية جزئية و نضعف علاقتها بالمشاكل الراهنة والخاصة بفترة محدّدة وقابلة للتغير في كل منعرج»¹¹⁵.

فإذا عرفنا أن من أهمّ المواضيع التي أسّس عليها هيغل مفاهيم "الجدليّة" و"التطوّر التاريخي" و"الاغتراب"، أثناء تتبّعه لمغامرة التفكير الإنساني في حلقاته المتتالية، هو موضوع الدين، وإذا عرفنا أن تميّز ماركس يكمن في إنزال هذه المفاهيم من مجالها النظري والفكري إلى مجال الواقع المادي المعيش، يتجلى لنا عمق الاغتراب الذي يمكن أن يقع فيه ماركسي تونسي يسقط القراءة الهيجلية-الفرباخية- الماركسية للمسيحية على دين مختلف عنها جوهريا.

فإذا كان مفهوم الاغتراب ناشئا عند هيغل من قراءة "عرفانية" للمبدأ اللاهوتي المسيحي القائل باغتراب الله عن نفسه بتجليه في المخلوق، فإن المبدأ عند العرفانيين المسلمين

¹¹⁴ - نفس المرجع.

¹¹⁵ - نفس المرجع.

قائم على أساس « كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان ». وهذا يؤدي إلى موقعة مفاهيم "التناقض" و"احتواء الإيجابي على السلبي" و"المغايرة" و"الوعي الشقي" على أسس أخرى تؤدي إلى مطابقة أدق وأصح للمنطق مع الواقع وملاءمة أصوب للعقلاني مع العرفاني. نوع آخر من الاغتراب يميّز الماركسيين التونسيين. فزيادة على الأصول الضمنية للعرفان المسيحي فيما يسقطونه على الخصوصية العرفانية التي تميّز نوعيّة الدين الخاص بشعبهم، فإنهم يسقطون على خصوصيّتهم التاريخية والحضارية "مأزقا" و"حالة" لا موجب لهما في الإطار التاريخي لشعبهم. مما يزيد من غربتهم عن الشعب التونسي وعن أنفسهم وبالتالي عن واقعهم وتاريخهم.

- بالنسبة للاغتراب "الماركسي التونسي" عن واقعه فإن "المأزق" و"الحالة" اللذان نقترحهما وإن كانا ليسا الوحيدان في إنتاج اغترابه عن واقعه فإنهما على الأقل يساهمان إلى حدّ ما في تعطيل الفكر والواقع في تونس. فروح الماركسية تكمن في دقة قراءة الواقع أوّلا وأساسا لما في ذلك من تبعات على تمثله النظري وصياغته المفاهيمية وتحديدده فيما بعد للاستنتاجات العلمية والعملية¹¹⁶. فالماركسي الذي ينطلق من منتج فكري مؤسّس على صياغة نظريّة لواقع غير واقعه

¹¹⁶ - انظر الدّهَاب والإيَاب الدّهْني والجمع والتّفريق المنهجي والتّفكيك والتّركيب المفاهيمي الذي ينجزه ماركس في الإيديولوجية الألمانية للواقع والتّاريخ والدين والحضارة التي وقعت تحت مشرّحته.

يمكن اعتباره مطلقاً ملماً بالأدبيات الماركسية، دارساً لنصوصها، وعارفاً بمضامينها وأساليبها البلاغية؛ ولكن منهجياً وعلمياً، أي من حيث تطبيق تقنيات التحليل واستعمال منهجية التفكير، لا يمكن بحال من الأحوال اعتباره ماركسياً أو فنياً في استنتاج الواقع وتفسيره بالبراديغم الماركسي.

- بالنسبة "للمأزق" المتضمن في صياغة ماركس لواقع عصره، والذي يستورده "الماركسي التونسي" دون أي قراءة تأصيلية، نجد الحالة الناتجة في الغرب عن "الاغتراب الإلهي" والتي من نتائجها انقطاع "الصلة الموضوعية بالله" أي انعدام وجود "وثيقة موضوعية" "ثابتة الصلة بالله"، تحتوي على نصوص "ثابتة الصحة عن الله" تحمي الإنسان

من الوقوع في "الوعي الشقي" La conscience malheureuse والاضلال La déperdition و"استغلال الإنسان للإنسان" و"اغتراب الإنسان عن نفسه". في كلمة، وحسب تعبير ماكس شلر¹¹⁷، غياب "علم أخلاق موضوعي" une axiologie positive ثابت النسبة إلى الله¹¹⁸ وخالص

¹¹⁷ - انظر: Scheller (Max), Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs, Paris, Gallimard, 1955.

¹¹⁸ - في « Le manifeste philosophique de l'école historique du droit », المنشور ضمن أعمال ماركس الكاملة: « Œuvres, T. 3, éditions Gallimard, 1982 », يؤكد ماركس على سطحية وتهافت الذين يستعملون التحليل التاريخي في غير محله. « le 18^{ème} siècle n'a produit qu'une chose, dont le caractère essentiel est la frivolité, et cette chose unique, cette chose frivole, c'est l'Ecole historique ». p. 221.

من كل تدخل من طرف الأخلاقيين les moralistes ومحفوظ من كل تبديل وتغيير من طرف أي سلطة إنسانية مثلما حدث للنصوص الإلاهية السابقة¹¹⁹. لذلك يجد الملمّ بالمدونة الماركسيّة كما بالنصوص المؤسّسة للدين الإسلاميّ نفساً ماركسيّاً في القيم والأخلاق الإسلاميّة أو نفساً إسلاميّاً في الأخلاق والقيم الماركسيّة » {وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ

والنقد الأساسي الذي يوجّهه ماركس لمستعمل منهجيّة هذه المدرسة، يتمثّل أساساً في تجاهلها للفروق والخصوصيّات: « il ignore les differences...il emploie pour les peuples le même procédé niveleur »-ibid. p 23- وحسب رأينا هنالك طرق أخرى للتّثبيت من إمكانيّة نسبة نصّ من النصوص إلى الألوهيّة غير المنهج التّاريخي. ذلك أنّ النصوص الإلاهية تتوجّه في خطابها للإنسان ككليّة شاملة للكيان الإنساني ككلّ. فالإنسان كحسّ و الإنسان كنفس و الإنسان كقلب و الإنسان كعقل و الإنسان كروح و الإنسان كسرّ... كلّها أبعاد ومناطق ومراتب في الكائن الإنساني تجعل الواقف عند حدّ من حدودها عاجز عن سبر ماهيّة الذين يلونها. لذلك نرى الفلاسفة، في الحضارات المختلفة، يتّفقون على أنّ من أراد الخوض عقليّاً في المسائل الدّوقيّة كمن أراد أن يستعمل الإبرة للقصّ والمقصّ للخياطة. فالماقبل-سقراطيين مثل أفلاطون وفلاسفة المسلمين وفلاسفة الغرب إلى ديكرت و كانط و هيغل و هايدغر، كلّهم متّفقون على أنّه لا بدّ من توقّف "النظر القادر على إدراك النور" أو "النور المقذوف في القلب" أو "الشمس يهدي من النور الطّبيعي" أو " الذّوق الناتج عن استفاقة الرّوح" حتّى يكون من الممكن الولوج والخوض في الحقائق التي تستوجب أدوات أكثر شحذاً وأقدر على السّبر من تلك التي هي في متناول العقل. فإذا كان المنهج التّاريخي مجرد تقنية من ضمن تقنيّات السّبر العقلي، فكيف يمكن الحكم على من كان، ليس فقط عاجزاً على الحصول على الملكات المخوّلة لتناول كلّ ما يتعلّق بالكليّة الإنسانيّة في تكوينها الشامل الجامع، بل لا يمتلك من أدوات السّبر العقلي إلا المنهج التّاريخي. وحتّى هذا المنهج الأخير لا يعلم منه إلا ما علّمه إياه معلّمه الذين استنبطوه لمتطلّبات إشكاليّة خاصّة بأطر ثقافيّة وتاريخيّة متباينة أنطولوجيّاً مع الفردانيّة التّاريخيّة التي ينتمي إليها ؟¹¹⁹ - هذا الفرق واضح لدى سبينوزا في كتابه Traité éthico-politique و لدى هوبز في Le Leviathan حيث يتحدّث عن مهمة رجال الكنيسة في ضبط وتعديل الشعائر التّعبدية.

مَعْلُومٌ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ} [المعارج: 24، 25]»¹²⁰ «{وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ} [الأعراف: 85]»¹²¹، «عجبت لمن لا يجد القوت في بيته كيف لا يخرج على الناس شاهرا سيفه»¹²²، «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا»¹²³، «مَا أَمَنَ بِي مَنْ بَاتَ شَبَعَانًا وَجَارُهُ جَائِعٌ إِلَى جَنْبِهِ وَهُوَ يَعْلَمُ بِهِ»¹²⁴، «{وَيْلٌ لِلْمُطَفِّينَ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ}»¹²⁵، (الإخسار في الميزان في الآية تعبير مطلق لا يخص البضاعة فقط بل يتعداها إلى قيمة قوّة العمل الذي أنتجها. والمطلق يجري على الإطلاق إذا لم توجد القرينة المقيّدة). فالأطروحة الماركسية بخصوص الدّين، والتي صاغها ماركس انطلاقا من قراءة موضوعيّة لليهوديّة والمسيحيّة وبعض الدّيانات الطّبيعيّة، تتلخّص في "أنّ الدّين والأخلاق من وضع البشر. إذ في كل مجتمع وفي كلّ عصر تعدد الطّبقة المهيمنة على وضع قواعد ومبادئ تكرّس عبرها آليات هيمنتها تسمّيها دينا أو أخلاقا". النّفس نفسه نجده عندما

¹²⁰ - حق وليس هدية أو صدقة أو مزية أو عمل خيريّ.

¹²¹ - إلى حدّ كبير يمكن اعتبار "رأس المال" لماركس، تعرية وتحليل للكيفيّة التي بها يخس البرجوازيّ الرأسماليّ، البلوريتاريّ الكادح.

¹²² - قولة تنسب لأبي ذرّ الغفاريّ.

¹²³ - قولة للصحابي عمر بن الخطّاب.

¹²⁴ - المعجم الكبير للطبراني (موقع المكتبة الشاملة).

والمحتوى والأفكار والمبادئ الواردة في المتن كثيرة ومتواترة في القرآن والأحاديث وسيرة نبيّ الإسلام وأصحابه.

¹²⁵ المطفّفين: 1 - 3.

نقرأ « {إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ} [النجم: 23] ». كذلك عندما نقرأ « {قَوْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُوبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْسَتْ رُوحًا بِهِ تَمَنَّا قَلِيلًا قَوْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبْتَ أَيْدِيهِمْ وَقَوْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ} [البقرة: 79] » أو عندما نقرأ « {وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ} [الحديد: 27] » .

- كذلك الأمر بالنسبة "للحالة" التي عاينها ماركس وأخضعها لملاحظته وتحليله، والخاصة بالدين في شكله المؤسساتي والتنظيمي. فهل يمكن للماركسي التونسي سحب ما قاله ماركس وإنجلز بصدد "القساوسة" أو ما لاحظته لينين بصدد "الأساقفة" أو ما بيّنه هوبز بخصوص المؤسسة الكنسية¹²⁶، على "إمام الخمس" أو "إمام الجمعة" أو الفقيه أو المفسر للقرآن أو الحافظ للأحاديث النبوية أو المدرّس لعلوم الدين؟ يكفي الرجوع إلى بيوغرافيا الصحابة وأعلام الفقهاء العلماء في تاريخ الإسلام لنعرف كم هي لا واقعية ولا عقلانية المماثلة بين الإطارين وكم هو بنيوي الخطأ الذي يوشك أن يقع فيه أي ماركسيّ تونسيّ يريد أن يسحب منطق الكنائس على واقع المساجد ويسقط دور وتأثير ومصالح وتاريخ مؤسسة الكنيسة على نمط في الدين والتدين مدني ولا مُمأسس. أو بالأصحّ خاضع لنفس الشكل المؤسساتي الخاص بالمجتمع المدني؟ لذلك فلا بد لنا من "لينين تونسي" حتى

¹²⁶ - انظر: Le Léviathan (المرجع السابق).

يدرك أن «عدم مشاركة الإكليروس في الحياة السياسيّة هي من أكثر أنواع النفاق مضرّة، لأنّ الإكليروس كان دائماً يمارس السياسة في الخفاء ومروره إلى ممارسة السياسة بصفة مباشرة وواضحة لا يمكنه إلّا أن يكون مفيدا للشعب»¹²⁷.

هذا ما تفتن إليه ماركسيون عميقو المعرفة بالعلوم والمبادئ المنهجية الماركسية ومشبعون بالروح اللينينية. فليس من باب الصدفة أن يتقطّن فوكو إلى الفرق الهيكلي للعلاقة بين الدّين والسياسة في الإسلام والمسيحية، حيث يلاحظ: «مسألة الإسلام كقوة سياسية مسألة أساسية لفترتنا وللسّنوات القادمة. الشرط الأول لتناولها بأقل ما يمكن من الذكاء والفتنة يتمثل في ألا ننطلق في معالجتها من منطلق الكراهية»¹²⁸. وفي سياق ملاحظته لأحداث الثورة الإيرانية يتساءل فوكو: «ما الذي يجعل الإيرانيين يضحون بحياتهم في سبيل تحقيق ما ينسنا نحن من إمكانية حصوله منذ عصر النهضة والأزمات الكبرى التي عرفتها المسيحية: الروحانية السياسية. إنني أسمع منذ الآن فرنسيين يضحكون مني ولكني أعرف أنهم مخطئون»¹²⁹.

¹²⁷ - Lénine, Œuvres, T. 18, éditions sociales, Paris, p-p 314-315.

¹²⁸ - Foucault (M), Dits et écrits, T. 3, Paris, Gallimard, 1994, p.

708.

¹²⁹ - فوكو، نفس المرجع، ص 694.

والشيء نفسه بالنسبة لغارودي. فهل من باب الصدفة أن تتطوّر هذه النخبة الفكرية التي تعتبر من أكثر مفكري فرنسا تشبّعاً بالفلسفة الهيجلية والإيديولوجيا الماركسية اللينينية¹³⁰ الى تبني مبادئ الإسلام¹³¹؟ أليست "روح الماركسية-اللينينية"¹³² و"الهاجس الماركسي"¹³³ هما اللذان نسجا هذا التطوّر؟ أين هذا التطوّر من وعي الماركسيين-اللينينيين التونسيين؟ لا يجد المتابع للمنتوج النظري لدى الماركسيين التونسيين أي شيء من هذا العمق. فذوو التكوين التاريخي اقتصر عملهم على التفنّن في ملائمة الصياغة النظرية الماركسية للتشكيلات الاجتماعية التي عرفت أروبا عبر تاريخها للتناقضات والصراعات والمكونات الخاصة بالبنى الاجتماعية للعالم العربي الإسلامي. واقتصر ذوو التكوين الفلسفي منهم على اجترار مفاهيم الجدلية والصراع الطبقي والمادية الجدلية والاغتراب كما وردت عند مؤسسيها. مفرغة من مرتكزاتها الواقعية، مما يجعلها مادة للتلذذ الفكري أكثر منها أدوات وتقنيات إجرائية لمساءلة الواقع الموضوعي

¹³⁰ - إضافة إلى أن ترجمة أعمال لينين الكاملة تمت تحت مسؤوليته . انظر الصفحة الأخيرة لجميع أجزاء طبعة باريس لأعمال لينين الكاملة. يقول عنه أنور خوجة أنه « كان المنظر الأساسي للحزب الشيوعي الفرنسي»، انظر l'eurocommunisme c'est de l'anticommunisme، المرجع السابق.

¹³¹ - انظر: L'Islam vivant, Promesses de l'Islam, Appel aux vivants

¹³² - بالمعنى الهيجلي لكلمة "esprit".

¹³³ - بالمعنى الذي يحدده هايدغر لمفهوم "الهاجس" le souci في:

Être et temps', éditions Gallimard, Paris, 1986.

الخاص. واقتصر ذوو التكوين الأدبيّ منهم على تحويلها إلى نوع أسلوبيّ يتعشّقون جمال صياغته للجمل النقيّة والثوريّة ويسردون الفقرات التي صاغها ماركس وإنجلز ولينين من معادن وأنسجة الواقع الذي شهدوه، كما يسرد الشاعر أبيات قصيدة أو نثر بديع الإنشاء. لذلك نجد للألمان ماركسيّة تميّزهم وللصّينيين ماركسيّة تميّزهم وللفرنسيّين ماركسيّة تميّزهم وللنمسا ماركسيّة تميّزها ولروسيا ماركسيّة تميّزها وللولايات المتحدة ماركسيّة تميّزها بينما لا نرى من بين التونسيّين سوى مجترّين لما يُنتج لهم ومقلّدين لما يبدعه غيرهم. رغم أن التقاء الإسلام كمُرافق ومُوجّه للعقل في المواطن التي لا قدرة للعقل على ولوجها¹³⁴، مع الماركسيّة باعتبارها جهازا مفاهيميّاً وعدّة إجرائيّة لمساءلة الواقع وتحليله وفهمه يمكن أن يفتح آفاقا لا حدود لأعماقها ميادين الميتافيزيقا و الأنثربولوجيا والعلوم الإنسانيّة، أقلّها جبر التصدّع الناتج عن التناقض الأنطولوجي بين البعدين "العلمي" و"العملي" للعقل والعتور على "منبع صاف" للغة التي يحتاجها من يسمّيه هايدغر "صاحب الفتح" l'homme ek-statique.

نظرا لفقدان هذا المستوى من العمق والوعي فلا غرابة أن نرى الماركسيّين التونسيّون فريسة سهلة للتلاعبات والإغراءات والترويض من طرف الأعداء الأصليّين الذين

¹³⁴ - بالمفهوم الكانطي للكلمة.

قضى ماركس وإنجلز ولينين أعمارهم في التحذير من مخاطرهم ومكائدهم. فهل من قبيل الصدف أن نرى ماركسويّ تونسي يصرّح «كنت مخطئاً عندما اتجهت للماركسية»¹³⁵. وهل من الصدف أن نرى ماركسيّين- لينينين يتبنّون الشّكل نفسه والنّمط نفسه لمبادئ حقوق الإنسان، التي خصّص ماركس لنقدها نصوصاً بأكملها¹³⁶؟ وهل من الصدف أن نرى ماركسيّين- لينينين يتحالفون مع أنظمة مستبدّة لإبادة حركات اجتماعية جلّ قواعدها من الفئات الشعبيّة الكادحة، لذنّب وحيد وهو مرجعيّتهم الإسلاميّة؟¹³⁷.

صحيح أن ماركس ولينين رأيا في العنف الاستعماري تطويراً للمجتمعات البدائيّة والمجتمعات الماقبل- صناعية، حتى تتمكّن البورجوازية الأوروبيّة من تطوير البنية التحتيّة وإرساء الرأسمالية اللازمة لنشوء طبقة البروليتاريا التي لا بدّ

¹³⁵ - قالها السينمائي التونسي نوري بوزيد في حوار تلفزيوني مع الصحفي وليد التليلي. ونقصد بالماركسوي كلّ من كان نصيبه من الماركسية بعض الشّعارات والجمل الرنانة المقطوعة من هذا النصّ أو ذاك من النصوص ذات المرجعيّة الماركسيّة.

¹³⁶ - مفهوم "مراكز الهيمنة" يمكن اعتباره تطويراً وتحييناً للمفهوم الماركسي- اللينيني "الإمبريالية". كما يمكن كذلك اعتباره مثل هايدغر، مفهوماً محدّداً للمواقع والمؤسسات والأطر التي تستعملها قوى الهيمنة للهيمنة. و نجد في *Lettre sur l'humanisme* لهايدغر، نقداً لنموذج ونمط -حقوق الإنسان- الذي تروّج له مراكز الهيمنة الحاليّة.

¹³⁷ - الفرق بين المسلم والإسلامي حسب رأينا هو أن الأوّل يقتصر على البعد العقائدي والشّعائري للإسلام بينما يرى فيه الثاني "منظومة كاملة للوجود" *une vision du monde*. ومرجعيّة علميّة وإيديولوجيّة لتنظيم مختلف جوانب العيش والعلاقات الإنسانيّة.

منها كعامل مؤسس للمجتمع الاشتراكي. ولكن بغض النظر عن الحقبة الإستيمية الوضعية التطورية التي كانت سائدة في فترتهما وبغض النظر عما أدى إليه الاستعمار في تونس من القضاء على الرأسمالية المحلية التي كانت بصدد النشأة في تلك الفترة عوض تطويرها، فإن ما قصده ماركس عندما شجّع الاستعمار يتمثل أساسا في تصدير الثورة التقنية والصناعية البرجوازية حتى تنتج الأسباب الموضوعية لنشأة البروليتاريا. والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المجال: لو كان لماركس ولينين القدرة على الاطلاع على النصوص الإسلامية الأصلية هل كان موقفهما من الدين يكون هو نفسه الذي صاغه ماركس وإنجلز من خلال ما يعرفانه عن اليهودية والمسيحية ومن خلال ملاحظات بعض الأنثروبولوجيين والإثنولوجيين حول بعض الديانات البدائية؟ المشكل في هذا المجال بالنسبة للماركسيين التونسيين هو توفر بعض الخصائص التي يمكن أن تجعلهم يتحولون من مناهضين للظلم والاستغلال والاستبداد إلى أدوات تحركها قوى الهيمنة بواسطة نوع من المثقفين الغربيين الذين وإن تحفّوا بصفة "مثقي اليسار" *intellectuels de gauche* فهم ليسوا في الحقيقة إلا أعوانا للإلحاق الثقافي والتبعية الفكرية. إذ من السهل على من لم يتحرّر من مصالحه الشخصية وأطماعه المادية، إذا كان حظّه من الإيديولوجيا الماركسية الشعارات والقوالب الجاهزة، أن يتحول من مناهض للظلم والاستبداد إلى أداة من أدواته. و« للسياسات

الإمبريالية الاستعبادية والاستعمارية ألف خدعة ومكيدة»¹³⁸ للوصول لذلك. وإلا فكيف نفسّر اقتران الفساد في تونس من 1991 إلى 2011. بتواجد نخبة من المثقفين اللذين بحث حناجرهم في ساحات الجامعة التونسية، عندما كانوا طلبة، إشادة بالمبادئ الماركسيّة اللّينينية وبالماركسيّة الماووية وبالماركسيّة-اللّينينية-السّتالينية-الألبانية ومناهضة للظلم والاستبداد؟ وكيف يمكن أن نفهم تحوّل بعض الماركسيّين اللّينينيّين إلى مخبري شرطة يتلقّون التكوين على يد أمنيّين فرنسيّين معروفين بولائهم للصّهيوينيّة لينتشوا فيما بعد بصراخ الإسلاميين تحت التعذيب في الزنزانات؟ وكيف نفهم تنقّل بعض رموز الماركسية-اللّينينية التونسيين من مؤسسة إلى أخرى ومن منظمة إلى أخرى ومن حزب إلى آخر فقط للتصدّي للإسلاميين؟ وكيف يمكن أن نفهم هذا الكره الدفين لدى بعض الماركسيّين التّونسيّين للإسلاميين التونسيّين رغم الالتقاء والتقاطع النظري والموضوعي بين الإسلام والماركسيّة في جلّ المبادئ وأغلب القيم؟

من زاوية الاجتماع السياسي، وباستعمال تقنيات "محدّدات الفعل والسلوك" ونتائجهما على "أنساق الفعل الاجتماعي"، ثلاثة مخاطر توشك أن تمثّلها بعض التّيارات الماركسيّة على التّجربة الديمقراطيّة التونسية:

¹³⁸ - حسب تعبير أنور خوجة (Enver Hoxha) في: Les menées anglo-américaines en Albanie, éditions Mentori, Tirana, 1982, p. 7.

1- الأول يتمثل في ارتداد الوعي الإيديولوجي والعلمي الماركسي لديها إلى أفكار ونزعات كان قد حذر منها كلٌّ من ماركس ولينين¹³⁹، مظاهر تختلط فيها مظاهر الانحلال البورجوازي بمظاهر شعبيّة للحرية والعدالة لتعطي مزيجا من السلوك اللأمسؤول القائم على تدمير مؤسسات الجمهورية: « الثورة كما نفهمها تقوم منذ البداية على التدمير الجذري والكلي للدولة ولكل مؤسسات الدولة »¹⁴⁰. فبعض الأعمال الفنيّة التي عرضت في الأشهر الأولى بعد 14-1-2011 والأطوار التي أخذتها بعض الاحتجاجات الشعبيّة الحاملة للبصمات الماركسيّة اللينينيّة، تعبّر عن فهم للثورة يقف عند الحدّ الذي نبه منه ماركس. « نحن نفهم الثورة بمعنى انفلات ما يسمّى بالنزاعات الفاسدة وتدمير ما يتعارف عليه "بالنظام العام". نحن لا نخشى الفوضى بل نسعى إليها، متأكّدين أنه من هذه الفوضى أي من مظاهر الحياة الشعبيّة المنفلتة تتولّد الحرية والعدالة والنظام الجديد »¹⁴¹. الرجوع إلى المرحلة البدائية التي أرادت الفلسفة السياسية الحديثة الخروج منها عبر نظرية "المجتمع المدني" المنظم في شكل "الدولة المدنيّة" أو الجمهوريّة. هذا هو ما يخشى على بعض الماركسيين اللينينيين أن يؤول أمرهم إليه.

¹³⁹ - انظر نصوص ماركس حول الاشتراكية الفوضوية ونص لينين حول "المرض الطفولي للشوعية".

¹⁴⁰ - Guérin (Daiel), Ni Dieu ni maître, anthologie de l'anarchisme, Maspéro, 1972, T. 1, p. 224.

¹⁴¹ - نفس المرجع، ص 223.

2- الخطر الثاني يقوم على فهم خاطئ لمفهوم "دكتاتورية البروليتاريا" يبدو من خلاله هذا المفهوم كأنه مناقض للديمقراطية. وهذا خطأ. إذ لا تناقض بين "دكتاتورية البروليتاريا" و"الديمقراطية" في المنظور الماركسي. ذلك أن المورفولوجيا الاجتماعية في أوروبا الغربية في الفترة التي وقعت تحت ملاحظة ماركس وتحليله الميدانية، تبين أن الأغلبية في المجتمعات الصناعية هي من فئة العمال. وهذا المعطى كان زمن ماركس في تطوّر مطّرد، فمن الطبيعيّ إذا، بمقتضى المبدأ الديمقراطي الأساسي أن يتحوّل الحكم إلى الأغلبية الكادحة. إلّا أنه لما كان من الصعب أن يسلم أصحاب رؤوس الأموال الحكم إلى من هم عملة في مصانعهم، فإن هذا التحوّل إلى الديمقراطية يصعب أن يتمّ عبر تحوّل سلس للسلطة وإنما عبر ثورة تجبر فيها الأغلبية الكادحة الأقلية المالكة على الرضوخ للمبدأ الذي أسسته هي نفسها. وبذلك يكون ماركس أكثر التزاماً وراдикаليّة في الالتزام بأسس الديمقراطية.

نعرف أن بعض الماركسيين اللينينيين يرون في هذا الكلام تحريفاً للماركسية، ولكن المتشعب بفكرة ما هو وحده الذي يمكنه أن يجتهد فيها ويطوّرها ويبقى روحها حيّة عبر التاريخ، فماذا كان يمكن أن يكون رأي ماركس لو عاش عصر الرّوبطة la robotisation والآلية l'automatisation والاقتصاد الكينزي l'économie keynésienne، حيث تلاشت معظم مقومات "الكائن

البروليتاري" ؟ وماذا كان يمكن أن يكون رأي ماركس لو وقع اطلاعه على دين ليس بالأفيون وإنما منشط ومغذٍّ لإرادة القوة؟ من لا يرى في الماركسية إلا مفهوم "البروليتاريا" و"ديكتاتورية البروليتاريا" فإنّ المعطيات الموضوعية الآن، تفيد أن أشكالاً جديدة في "الانتاج" و"علاقات الانتاج" و"الاستغلال" و"الاضطهاد" و"حركة مرور المال ورأس المال" la circulation de l'argent et du capital عوّضتها. ومن كان يرى في الماركسية مناهج وتقنيات لاستقصاء وفصح الاستغلال والهيمنة والظلم حيث كان وبأي لباس تنكّر، فإن الماركسية تبقى من أكثر الأدوات والمنهجيات فاعلية وإجرائية في الدفاع عن الحقوق ومحاربة الظلم وكشف مختلف الأنواع التي بها يتفكّع "الاستغلال" و"الاستبداد".

3- الخطر الثالث الذي يمكن أن تمثّله بعض التيارات الماركسية على التجربة الديمقراطية والجمهورية التونسية يتمثل في قابليتها للتطويع والتحول إلى أداة من أدوات "الإسلاموفوبيا" وبوق من أبواقها. فليس أسهل على "مراكز الهيمنة" من استغلال تحاليل ماركس وإنجلز للديانات التي درسوها لاتخاذها منطلقاً لتجنيد بعض الماركسويين وتوظيفهم سواء بمقابل أو بدون مقابل، بوعي أو بدون وعي في إطار "استراتيجية الإسلاموفوبيا"، وبذلك تحوّل من يفترض فيهم أنهم مناهضون مبدئيون لكل أشكال الهيمنة

والاستغلال إلى حلفاء استراتيجيين إن لم تجعل منهم أدواتاً لها لإحباط أحلام الشعوب في التحرّر والانعتاق. فإذا كان فوكو بين أن الشرط الأساسي الذي يمكن المواطن الفرنسي من الاطلاع على ما يمكن أن يحتوي عليه الإسلام من « وعود للإنسانية »¹⁴² يكمن في « دراسته بموضوعية خالية من كل كره مسبق »¹⁴³ ، فإن الواقع يبيّن مدى نجاح الأطر البيداغوجية والإعلامية والأكاديمية لمراكز الهيمنة في انتداب مثقفين ماركسيّين لينينيّين تونسيّين وتحويلهم إلى منابر للدعاية الإسلاموفوبية¹⁴⁴ وآليات لتوليد الكره للإسلاميّين. وهو ما يوشك أن يجعل المجتمع التونسي يتحول إلى حلبة صراع لا مصلحة فيه إلا لقوى الهيمنة الإمبريالية. والسؤال المطروح هنا هو الآتي: إذا وقع اختيار أغلبية الشعب بمقتضى قواعد الحكم المدنيّ على تيّار سياسيّ معيّن، أيّهما يكون أنفع للمجتمع، إعانة من اختاره الشعب على إنجاز مهامّه أم الاجتهاد في ابتداع طرق ومخططات إسقاطه؟ ومن هذا السؤال يتولّد سؤال آخر: إذا نجحت مساعي إسقاط حكومة منتخبة حسب مقاييس الجمهورية

¹⁴² - حسب تعبير غارودي.

¹⁴³ - فوكو، المرجع السابق.

¹⁴⁴ - هي ظاهرة تحتاج في حد ذاتها لدراسات خاصة تتظافر فيها أدوات ومناهج "علم اجتماع المعرفة" و"علم اجتماع الثقافة" و"علم اجتماع الجماعات السريّة". والصعوبة في هذا المجال لا تتمثل في توضيح سطحيّة ولا علميّة أعمال مثل أعمال حمادي الرديسي، وعبد المجيد الشرفي، وعلي المزغني، الصعوبة، بل كل الصعوبة تكمن في تتبع الآليات النفس-اجتماعية والمعرفية والمؤسسية والبيداغوجية التي يتم بها هذا الاحتواء وهذا التوظيف.

وعوّضتها حكومة مصاغة في الكواليس الإمبريالية والكمبرادورية، فهل ستتطور المجهودات والمسااعي عندها إلى اكتشاف الوسائل الممكنة التي يمكن عبرها التشريع لشكل جديد من أشكال الاستبداد واللاديمقراطية حتّى لا نترك فرصة أمام الشعب ليكرّر مرّة أخرى خطأه باختياره مرّة أخرى للإسلاميين؟ سؤالان يصوّران الحلقة المفرغة التي تحكم على "النسيج المجتمعي التونسي" بالتّمزّق عبر فاعلين سياسيين يكيّد بعضهم لبعض ولو كان الثمن تأييد التّخلف والتّبعيّة. وفي هذا أكبر دليل على نجاح قرابة القرن من مخطّطات زرع أسباب الفتنة والانشقاق في إطار سياسة "فرّق تسد".

ب 3- بالنسبة إلى بعض التّيارات الليبرالية والجمهورية والديمقراطية

يمكنها كذلك أن تكون تهديدا للأهداف والمبادئ نفسها التي يفترض نظريّا أنها تكون في طليعة من يحافظ عليها ويكرّسها.

هذا التهديد ناتج حسب رأينا، كما في الحالتين السابقتين، عن اغتراب هذه التّيارات عن المرجعيّات التي تؤسّسها في حدّ ذاتها، كما أنّه ناتج عن اغترابها عن الواقع الاجتماعي والثقافي التي تنتمي إليه. فالاغتراب في الحالتين سبب بنيوي للخطر الذي يمكن أن تمثّله بعض القوى الديمقراطية- الجمهورية- التقدمية للتّجربة الجمهوريّة

التونسية. فكما أنّ غربة مجموعة ما، عن الأسس النظرية للإيديولوجيات التي تعتبر نفسها امتدادا وتعبرا لها، لا يمكن إلا أن تنتج "وعيا شقيّا"، فإنّ غربتها عن الأصول التاريخية والثقافية التي لا زالت فاعلة في الشعب الذي يطرحون أنفسهم كممثلين له، لا يمكن أن تفرز إلا "واقعا شقيّا".

- بالنسبة لإمكانية اغتراب التيارات الديمقراطية والجمهورية والليبرالية عن جوهرها النظري، لا ننوي أن نطيل الحديث فيه. ذلك أنه يكفي مقارنة بعض سلوكيات ومواقف الديمقراطيين والجمهوريين التونسيين بعد 14-1-2011 ومقارنتها بالنموذج المثالي للـ"فكر الديمقراطي" و"الدولة المدنية" كما صغناه في "النموذج المثالي" في أول هذه المحاولة، حتى نتبين ونقيس الاغتراب ودرجاته لدى مناصري "فكرة الجمهورية" و "فكرة الديمقراطية" في تونس. ذلك أنّ من مزايا تقنية "النموذج المثالي" الفيبيرية أنها توضّح بقدر ما تلخّص وتلخّص بقدر ما تشخّص. فلننتقل إذا لمساءلة إمكانية اغتراب أصحاب الإيديولوجيا الجمهورية- الديمقراطية-التقدمية عن واقعهم.

- بالنسبة للاغتراب الذي يوشك أن يقع فيه الديمقراطيون والجمهوريون التونسيون عن واقعهم فإنه يتطلب، حسب رأينا، بعض التفكير والتدقيق. فلا بدّ أن نفصل بين الأسباب التي يمكن أن تولّد هذا الاغتراب بين الفئات المجتمعية types sociaux التي تمثل العامل أو الأداة المكرّسة له والتي بها وعبرها يدوم هذا الاغتراب.

منهجياً هذا التفكير ضروري سواء لموضوعة l'objectivation ظاهرة تهديد الجمهوريين للجمهورية والديمقراطيين للديمقراطية أو لتفكيك هذه الظاهرة إلى عناصرها التي تهيكها وتنتجها. لنبدأ بالفئات المجتمعية التي توشك أن تلعب دور العامل المكرّس لغربة الديمقراطيين والجمهوريين عن واقعهم لنمرّ بعدها إلى الأسباب المنتجة لهذه الغربة.

◀ لمعرفة الفئات الاجتماعية التي يمكن أن تجد صعوبة في الخضوع إلى المبادئ المؤسسة للفكر الجمهوري والديمقراطي واحترام منطق الأغلبية وسلطة الشعب، لا بدّ من إلقاء نظرة ولو خاطفة على التاريخ التونسي المعاصر.

ذلك أنه لا بدّ لمن أراد معرفة بنية "النسيج الذهني" للمجتمع التونسي من الرجوع إلى أواسط القرن 19 حيث استقرت بتونس خلال هذا القرن جاليات أوروبية تعاظمت منها خاصة الجاليتان الإيطالية والمالطية فبلغت حوالي 11 ألف ساكن سنة 1856 تعيش أكثريتها بالعاصمة¹⁴⁵.

¹⁴⁵ - انظر: Ganiage (J) : Les origines du protectorat français en Tunisie, M.T.E,Tunis,1968, p. 41.

ففي السّتينات من القرن 19، وحسب بعض التقديرات، نجد بالعاصمة التونسية، إلى جانب الـ 60 ألف مسلم، 15 ألف يهوديٍّ وحوالي 10 آلاف أوروبيٍّ مسيحي¹⁴⁶.

هذا العدد ظلّ يتزايد ليصل عدد الأوروبيين سنة 1936، 213 ألفا و 255 ألف ساكن سنة 1956¹⁴⁷.

هذا المعطى السكانيّ، له أهميّة قصوى لا من ناحية المورفولوجيا الاجتماعية فقط، بل كذلك وخاصة من ناحية انبثاق مصدر مخياليٍّ ومعرفيٍّ جديد في صلب النسيج المعرفيٍّ والمخياليٍّ الأصليّ للتونسيّين.

فإذا ظلّت الثقافة والحضارة الإسلاميّة تهضم وتستوعب أغلب الوافدين على المجتمع التونسيّ طيلة ألف سنة فإن السكّان الأوروبيين الوافدين على المجتمع التونسيّ أواخر القرن التاسع عشر، قدموا على قطر يعيش مرحلة انحطاط اقتصاديٍّ وسياسيٍّ من قارّة هي في أوج نهضتها ونموّها. الشيء الذي جعل العلاقة بين الأوروبي والتونسيّ منذ أواخر القرن 19 تتجاوز التثاقف والتلاحق الثقافيّ إلى الاستيلاء والاعتراب¹⁴⁸.

¹⁴⁶ - انظر ، Ganiage (J) : La population de la Tunisie vers 1860 in: Etudes : magrébines. Mélanges Julien (Ch.André-Julien), P.U.F., 1964, p.177.

¹⁴⁷ - انظر، بلقاسم بن سالم، التعليم والتغيير الاجتماعي، المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية، عدد 113، سنة 1993.

¹⁴⁸ - بلقاسم بن سالم، المرجع نفسه، ص 47.

إذا أضفنا إلى هذا المعطى السكاني، معطى اجتماعي آخر يتمثل في تفشي "الزواج المختلط" بين التونسيين والأوربيين منذ تلك الفترة، فإن الأطفال التونسيين الذين يترّبون على يد أمّهات أوروبيات والأوساط العائليّة المحتكّة بالأوساط الأوروبيّة بحكم المصاهرة، كان له تأثير كبير ومباشر في ثقافة الأوساط الاجتماعية الأوروبية للأوساط التونسية التي كانت على صلة بها سواء بحكم النسب أو حكم العمل.

وهذه الأهمية تتزايد إذا أخذنا بعين الاعتبار أن أغلب الواقعين تحت هذا التأثير ينتمون إلى الأوساط المثقفة والناشطة في الأوساط الإدارية والسياسية والاقتصادية. نوع مجتمعي آخر مؤهل بدوره ليكون ضحية الاغتراب عن واقعه. هذا النوع يتمثل أساسا في المنتج التعليمي والإعلامي الذي تسهر على صياغته المؤسسات التربوية والقنوات الإعلامية. فلعدة عقود ظلّت المؤسسات التربوية تولي أهمية قصوى لتكوين مواطن يلبي حاجيات المؤسسات الاقتصادية والخدماتية مع تهميش البعد النقدي والحضاري والإنساني في تكوينه. الشيء الذي ساهم في إثثار البعد الماديّ على البعد الإنساني في تكوين التلاميذ والطلبة مما جعلهم يتّسمون بهشاشة كبرى تجاه شتى أنواع التوجيه والجلد الإعلامي.

هذه المعطيات تجعل طائفة لا يستهان بها من المتعلمين¹⁴⁹ التونسيين من خريجي الجامعات والمعاهد العليا التونسية، يجدون أنفسهم مجبرين على الخوض في النقاشات السياسية والإيديولوجية وتلقي ما تضحّه البرامج والحوارات الإعلامية بدون أن يكون لديهم العمق المعرفي والنقدي اللازم للتفاعل مع يتلقّونه. لذلك نجد أغلبهم يتحدث عن الديمقراطية مع الجهل التام بالمصادر والنصوص المؤسسة للتفكير الديمقراطي، في الإطار التاريخي الذي أفرزه ونوعية الصراعات التي واكبته، ويخوض في النقاشات الدائرة حول حقوق الإنسان دون أن يكون قادرا على هضم مختلف الرّهانات التي تتدافع في حقل الفكر الغربي حول الأبعاد والمقومات التي يجب أن تؤسس مقولة حقوق الإنسان¹⁵⁰.

كل هذه المعطيات تجعلنا إزاء فئة/نخبة لا يتجاوز تكوينها الفكري "الشعارات" و"المبادئ العامة" المقتطعة من جذورها التاريخية الأصلية والمسقطة على واقع تاريخي وحضاري غير ملائم لاستيعاب بذورها لإعادة إنتاجها.

¹⁴⁹ - نفضل استعمال لفظ "متعلم" أو "حاصل على شهادت مدرسيّة" على لفظ "متقف" لأسباب ليس هذا محل عرضها.

¹⁵⁰ - انظر مثلا التفريق الذي يركز عليه هايدغر بين "البعد الحيواني" للإنسان و"البعد الإنساني" للإنسان في: Heidegger (M), Lettre sur l'humanisme.

هذا ما يجعلنا نتساءل ولو بعجالة عن الأسباب العميقة التي تحكم على فئة معيّنة من الجمهوريين والليبراليين والديمقراطيين بالاغتراب عن واقعهم الذي يعيشون ضمنه.

◀ الأسباب العميقة لهذا الاغتراب لا يمكن الوصول إليها في رأينا إلا عبر التوقّف عند بعض المقابلات البنيوية المتحكّمة في المفاهيم التي نسجت التفكير في الأنظمة الجمهورية والأنسقة الديمقراطية كما هي عليه حالياً في المجتمعات الغربية، حتى يتسنى لنا معرفة ما إذا كانت هذه النماذج الديمقراطية والجمهورية التي تقترح نفسها كنماذج كونية هي الأشكال الوحيدة الممكنة للتنظيم والحكم المدني أم أنه بالإمكان بناء تجارب ديمقراطية وجمهورية قائمة على خصوصيات ومرجعيات أخرى يمكنها حتى، أن تقدّم حلولاً إيجابية لبعض الهنات التي تشكو منها بعض المرجعيّات الغربيّة نفسها. فالرجوع إلى هذه المقابلات البنيوية المولّدة للشكل الجمهوري والديمقراطي الغربي الحالي لا يمكّننا من فهم ديناميكيّة المجتمعات الغربية فقط بل يجعلنا قادرين على فهم بعض أسباب التّجاذبات السّياسية التي تشهدها التّجربة الديمقراطية التونسية بعد 14-1-2011، حيث نرى بعض الفاعلين السّياسيين التّونسيّين يناضل ويجتهد ويناور من أجل فرض مقولات ومبادئ تعتبر بالنسبة للفضاء الحضاري الإسلامي في نموذج التونسيّ، من نافلة القول ومن تحصيل الحاصل.

نظرا لضيق المجال، نقترح الاختصار على ثلاث مقابلات بنيوية أساسية هي حسب رأينا، العناصر الأساسية للتفكير الجمهوري والديمقراطي: (الحكم الفردي المطلق/ الحكم الديمقراطي الجمهوري)، (مجتمع الامتيازات الإقطاعية/ مجتمع المواطنة)، (المرجعية الدينية والمؤسسات الكنسية/ المرجعية العلمية والمؤسسات اللائكية).

هذه هي تقريبا أهم المقابلات البنيوية التي نسجت بنية المبادئ الديمقراطية والجمهوريّة كما نشأت وتطوّرت في الديمقراطيات الأوروبية بصفة عامة. فلنتناول كل منها على حدة لنرى إلى أيّ مدى يمكن اعتبار الفضاء الحضاري السائد في تونس منذ انتشار الإسلام، معنيّ بهذه المقابلات.

■ بالنسبة للثنائي (الحكم الفردي المطلق/ الحكم الديمقراطي الجمهوري)، من الواضح لكل متتبع لتاريخ أوروبا الحديث أن المرور من الملوكيّات الاستبداديّة إلى الأنظمة الدّستورية والديمقراطية كان مطلباً أساسياً قوامه القضاء على الاستبداد بالحكم والرأي: « لقد ولى ذلك الزمن الذي كنا نظنّ فيه أنّ من شروط ضمان سلطة القانون، إضفاء صبغة إلهية على إنسان »¹⁵¹. فجّل الأدبيات السياسيّة المعروفة في ق 17 وق 18 تتفق على أن المسافة بين الحكم الفردي والنظام

¹⁵¹ - من خطاب لـ Condeorcet بعنوان : - De la république ou un roi est-il nécessaire pour l'établissement de la liberté ' انظره في:

Le brun (F), 22 septembre 1792, le jour où la France est devenue libre », in: l'Histoire, n° 155, Mai 1992, p.11.

الاستبدادي قصيرة، الشيء الذي جعل جلّ المصادر المعروفة في الفلسفة السياسيّة سواء في بريطانيا أو في فرنسا تركّز على أقوم المسالك لتقييد السلطة التنفيذية وتقسيم السّطات على مؤسسات استشارية تحدّ من نفوذها.

هذا المطلب الذي مثل طموحا وهدفا سعت إليه النخب الأوروبية في عصرها الحديث والذي كانت مرجعيتها فيه نماذج الحكم والحياة السياسية في "سبارت" اليونانية والجمهورية الرومانية يجده التونسي أصلا من الأصول المبدئية في تراثه السّياسي النظري كما في مخياله السّياسي الشعبي. فالحديث النبويّ «لعن الله من أمّ قوما وهم له كارهون» ومطلع خطبة الصحابيّ أبي بكر الصديق «وليت عليكم ولست بخيركم» والآية التي تصف المسلمين «وأمرهم شورى بينهم» وحادثة المرأة التي خاطبت الصحابي عمر ابن الخطاب وهي توجه نحوه سيفها «لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناك بحدّ هذا السيف»... إلى غير ذلك من النّصوص والمواقف التي يعجّ بها التاريخ السّياسي الإسلامي، تأكّد أن المقابلة البنيويّة الأولى التي أسّست الانتقال الأوروبي إلى أشكال الحكم الجمهوري والديمقراطي، هي بالنسبة للثقافة السياسية والمخزون التراثي السّياسي التونسي، أمرا متأصّلا ومبدأ مفروغا منه.

لذلك نرى محمد عابد الجابري في قراءته السياسية لتاريخ ابن خلدون، يرى أن جدليّة العصبية والدّولة قائمة حسب وقائع التاريخ الإسلامي، على ردّ الحاكم، كلما انحرف

عن العدل ونزع إلى الاستبداد، نحو المبادئ والقيم الأساسية للحكم المثالي كما ورد في المراجع الأصلية لنموذج الحكم في الحضارة الإسلامية. يبقى أن اللجوء إلى الاقتراع بالصناديق عوض البيعة في الفضاءات العمومية، وتبني أشكال حديثة لتوزيع السلطات والاشتراك في الرأي عوض المجالس البسيطة في المنازل والمساجد والاجتماعات الشعبية، كلها جزئيات لا تمسّ بجوهر المبدأ الرافض لكل أشكال الاستبداد والانفراد بالرأي في المرجعية الثقافية والحضارية التي يختزنها التونسي.

■ **المقابلة الثانية التي ميّزت بنية الفعل السياسي والاجتماعي المؤسس للجمهوريات الديمقراطية الغربية الحديثة تتمثل في التناقض القائم بين طرفي الثنائي (مجتمع الامتيازات الإقطاعية/مجتمع المساواة بين المواطنين).**

هذا التضادّ الذي وصل أقصاه ببروز فئة البورجوازية المدينية القائمة على النشاط التجاري والحرفي جعل نظام الامتيازات الذي يتمتع به أصحاب النفوذ القائم على الملكية العقارية الإقطاعية يمثل عائقاً أمام نموّ النشاط الحرفي والمصنعي والتجاري الذي يتطلب حرية أكبر في تنقل اليد العاملة والسلع بين حدود الإقطاعات التي تتكون منها مختلف بلدان أوروبا¹⁵².

¹⁵² - انظر في هذا الشأن الأعمال المؤرخة للثورة الفرنسية مثل:

Soboul (A), Histoire de la révolution Française.

Michelet, Histoire de la France .

هذه الوضعية الجديدة جعلت الشعور بلا طبيعِيّة الامتيازات بين الأشخاص يتنامى والمطالبة بالمساواة أمام القانون تزداد قوّة، إذا لم يعد من الممكن لدى ورثة فلسفة التنوير الأوروبي بقبول الامتيازات القائمة على أسس القرابة العائلية أو الحظوة لدى البلاط بل صار مطلباً أساسياً تعويضها بمبدأ «تكريس الكفاءة والمعرفة في مقابل عامل القرابة والنسب»¹⁵³. فالوعي بأن الأصل في الأشياء هو المساواة بين كلّ أفراد الجنس البشري، وأن منطق الفطرة يجعل كلّ أفراد المجتمع متساوين في الحقّ والواجب مثّل مطلباً من أهمّ المطالب المحرّكة للوعي الجمهوري والديمقراطي في خطواته الأولى في التاريخ الأوروبي الحديث «أنا جمهوري وأكتب ضد الملوك. أنا جمهوري وكنت جمهورياً حتى قبل أن أولد. كلّ إنسان جمهوري بالفطرة، وله أن يساهم في الشّأن العام. لي الحقّ في الامتيازات السياديّة للشعب وسوف أدافع عنها»¹⁵⁴.

هذا المبدأ الأساسي في التفكير الجمهوري والديمقراطي بدوره، نراه مرسّخاً في المجال الحضاري والثقافي الإسلامي عموماً ولدى المواطن التونسي خصوصاً. فإذا كان مبدأ المواطنة كما صيغ في أدبيّات فكر التنوير

¹⁵³ -قوله Francis-Paul Benoit ذكرها Francis Balle في مقاله Le

libéralisme في Encyclopédie universelle, Paris 1990, p. 721.

¹⁵⁴ - Lavicomte في نصّ بعنوان « Du peuple et des rois » نشره في سبتمبر 1780 وذكره Lebrun (F) في المقال المذكور أعلاه، ص 9.

ومبادئ الثورة الفرنسية قائما أساسا على تساوي الجميع في الانتماء للجنس البشري، كما في الحقوق والواجبات، فإن النصوص المؤسسة للحضارة الإسلامية بصفة عامة وللثقافة التونسية بحكم التأصل في هذا المجال، تُعمّق الوعي في هذا الاتجاه: « { يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ } »¹⁵⁵، «إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ وَأَمْوَالِكُمْ وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ»¹⁵⁶، «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا»¹⁵⁷، «وَأَيُّمَ اللَّهِ لَوْ سَرَقْتُ فَاطِمَةَ بِنْتُ مُحَمَّدٍ لَقَطَعْتُ يَدَهَا»¹⁵⁸.

أضف إلى ذلك التأكيد القطعي الذي نجده في المرجعية الإسلامية على احترام الحرية الفردية « { وَلَا تَجَسَّسُوا } »¹⁵⁹، « { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا } »¹⁶⁰. والواقعة التي مفادها «أن عمر رضي الله تعالى عنه كان يعسّ بالمدينة، فسمع صوت رجل في بيت يتغني، فتسوّر عليه، فوجد عنده امرأة وعنده خمر، فقال : يا عدوّ الله أتظنّ أنّ الله تعالى يسترك وأنت على معصية؟ فقال : وأنت يا أمير المؤمنين لا تعجل عليّ، إن

¹⁵⁵ - الحجرات: 13.

¹⁵⁶ - صحيح مسلم (موقع المكتبة الشاملة).

¹⁵⁷ - قولة منسوبة للصحابي عمر ابن الخطاب.

¹⁵⁸ - سنن النسائي (موقع المكتبة الشاملة).

¹⁵⁹ - الحجرات: 12.

¹⁶⁰ - النور: 27.

كُنْتُ عَصِيْتُ اللَّهَ تَعَالَى فِي وَاحِدَةٍ فَقَدْ عَصَيْتُ اللَّهَ تَعَالَى فِي ثَلَاثٍ. قَالَ سُبْحَانَهُ: { وَلَا تَجَسَّسُوا } [الحجرات: 12] وَقَدْ تَجَسَّسْتَ. وَقَالَ اللَّهَ تَعَالَى: { وَأُتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا } [البقرة: 189] وَقَدْ تَسَوَّرْتَ. وَقَالَ جَلَّ شَأْنُهُ: { لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا } [النور: 27] وَدَخَلْتَ عَلَيَّ بِغَيْرِ إِذْنٍ. قَالَ عَمْرُ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ: فَهَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ خَيْرٍ إِنْ عَفَوْتُ عَنْكَ؟ قَالَ: نَعَمْ فَعَفَا عَنْهُ وَخَرَجَ وَتَرَكَهُ ¹⁶¹.

كل هذه الآيات وهذه الأحاديث وهذه المواقف نجدها مختزنة في لاوعي التونسي ومنقولة في مخياله بصفة تجعله يتعجب عندما يرى من ينشدها من مصادر تتهمه بجهلها وعدم معرفتها. ونفس الأمر نجده بالنسبة للمقابلة (المرجعية الدينية والمؤسسات الكنسية/المرجعية العلمية والمؤسسات اللائكية).

■ بخصوص المقابلة (الديني/ اللائكي) لابد من التساؤل قبل كل شيء عن الجهات والأجهزة التي تريد أن تصدر إلى المجتمع التونسي صراعات ونزاعات خاصة بالتاريخ والحضارة الفرنسية ولا مقوم لها في التاريخ والحضارة التونسية.

¹⁶¹ - تفسير الألوسي (موقع المكتبة الشاملة).

ذلك أن التّوتّر الذي يميّز مسار وتاريخ ما يسمّيه البعض "اللائكية الصّراعيّة"¹⁶² la laïcité de combat لا يعتبر غريبا عن الشخصية الحضاريّة التونسيّة فقط، بل حتى عن ثقافة بعض البلدان الأوروبيّة والمجتمعات الغربيّة: «في الكثير من دول أوروبا، لم يشهد استقلال السياسي عن الديني العلاقة المتوتّرة والصّراعيّة التي عرفتھا فرنسا. ففي العديد من البلدان اللوثرية بأروبا الشماليّة تطوّرت المجتمعات والكنائس الوطنيّة بنفس النّسق وبانسجام حميميّ ودون صراعات ممزقة»¹⁶³.

شرعية هذه الملاحظة تنبع أساسا من عدم ملائمة الأرضية الثقافيّة التونسيّة للتناقض بين الدّيني واللائكيّ. ذلك أن السّبب الأصليّ في وجود هذا التناقض القائم أساسا على وجود مجتمع ومؤسسات مدنيّة محاذية لمجتمع ومؤسسات كنسيّة لم يعرفه المجتمع التونسي منذ 14 قرن على الأقل. منذ استيعابه لمبادئ وقيم الحضارة الإسلاميّة. لذلك، وباعتبار «اللائكية ردّة فعل سلطة الكنيسة الكاثوليكيّة وعقيدة العصمة البابوية ومناهضتها لفكرة الجمهوريّة

¹⁶² - انظر التفريق بين Laïcité de combat و Laïcité apaisée في : Dominique (Borne), Laïcité, mémoire et exigence du présent, in: La documentation Française, Octobre 2005.
¹⁶³ - انظر Willaime (J-P), Les religions dans l'espace public européen, in: La documentation Française , op. cit., p. 89.

وإجماع الرأي العام»¹⁶⁴، فإن الحديث عن اللائكية في بلاد بلا كنيسة وبلا إكليروس ولا مكان فيها "للعصمة" و"الحق الإلهي" إلا فيما يتعلّق بالأنبياء والرّسل، يعتبر من قبيل اللّغو والاعتباط، إذ كيف يصحّ المطالبة بأمر حاصل؟ كذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار صرخة قمبتا Gambetta سنة 1872: «الكنسية le cléricalisme هي العدو ... هنالك تيار تعرفونه جيداً، تيار معاد لكل حرية، لكل تنوير ولكل استقرار لأنه عدوّ معنّى لكل شيء سليم، لكل شيء خير في تنظيم المجتمعات الحديثة، هذا العدو، كما سميتموه هو الكنسية»¹⁶⁵... إذا أخذنا بعين الاعتبار هذه الصرخة فإنه يصبح من الواضح أن المناضلين من أجل إرساء اللائكية في تونس يناضلون من أجل إرساء شيء مرسى ومرسّخ وتحول منذ قرون لدى التّونسيّين إلى حال و طبع hexis et éthos. ومن يناضل في تونس من أجل مناهضة الكنيسة فإنّه يناضل ضدّ شيء غير موجود. ومن كان يناضل ضدّ المسيحيّة، فكلّ المعطيات الأنطولوجيّة والميتافيزيقيّة والسوسيولوجيّة والتاريخيّة والجغرافيّة والأنثربولوجيّة تؤكّد أنّه أخطأ العنوان. ذلك أنّه إذا كان كل نضال يستوجب عدوّاً يُناضل ضدّه فإنّ الكائن الدّلالي الذي يدلّ عليه تعبير "عدو

¹⁶⁴ Costa (J-P), La conception Française de la Laïcité, in « Revue des Sciences sociale et politiques », 1994/ 2, p.167.
¹⁶⁵ Ponson (Ch), Laïcité en France : Les fondements non religieux du lieu Social, in: Bulletin de l'institut catholique de lyon », Juillet-Septembre, 1997, n° 118.

اللائكية" يبقى في تونس منطقة فراغ دلاليّ يسعى البعض لتعبئته بدلالات ورمزيّة لا تقبلها لا الأرضيّة المخيالّة ولا الأشكال المؤسّساتيّة ولا الأطر المعرفيّة التي انصهرت في قوالبها ثقافة التونسيّ.

فالمعروف في جميع المدن التونسية أن أئمة المساجد لا ينتمون لأيّ مؤسّسة، وإلى عهد قريب لم يكونوا يتقاضون على اضطلاعهم بإمامة الصلوات أي مرتّب، بل الأصل حسب تعاليم الإسلام فيما يخصّ تقاضي جراية ماديّة مقابل الوظائف الدينيّة هو الكراهة. وحتىّ المساجد فقد كان أمر تعهّدها موكولا إلى الشعب والمواطنين بأساليبهم الخاصة وتبرعاتهم. فكلّ الأئمة تجددهم تجّارا وأساتذة ومعلّمين وحرفيّين ومتقاعدین من الوظيفة العمومية. الشيء الذي يوافق المبدأ اللائكي القائل بأنّ « الجمهورية لا تعطي أجرا ولا تمولّ أية شعائر »¹⁶⁶.

أكثر من هذا نرى مبادئ كرّسها الإسلام في تونس منذ ما يزيد عن الألف سنة يتخذها لائكيو فرنسا أهدافا يناضلون من أجلها مثل مبدأ العيش السّلمي بين مختلف الدّيانات عبر تقليد "المؤلّفة قلوبهم"، الذي تسعى اللائكية لترسيخه عبر مبدأ "وحدة الشعب"¹⁶⁷، وكذلك مبدأ ضمان حرّيّة المعتقد وضمان الأمن لكل المواطنين، مهما كانت

¹⁶⁶ - Gazsi (M), Cent ans de laïcité à la Française , in: Label, n° 60, 4^e trimestre, 2005, p. 22.
¹⁶⁷ - نفس المرجع.

دياناتهم باعتبارهم في ذمة وتحت حماية الدولة بمقتضى مبدأ "أهل الذمة": «اللائكية تضمن الحماية الأساسية لكل المواطنين، وهي لا تضمن لهم فقط احترام معتقداتهم بل كذلك ألا تفرض عليهم معتقدات الآخرين في أي حال من الأحوال»¹⁶⁸. ومبدأ حرية الضمير: «لا يضرّكم من ظلّ إن اهتديتم»، «أفأنت تكره الناس حتّى يكونوا مؤمنين»...

خلاصة القول أن الثنائية (دين/لائكية)، بالقدر الذي أثبتت إجرائيتها في تفعيل الديناميكية الاجتماعية والسياسية للمجتمع الفرنسي وتطويره وعقلنته، فإنها تعتبر إسقاطا لا وظيفيا ولا تاريخانيا ولا عقلانيا على المجتمع لتونسي، تماما كما يفعل متطبّب شخص علّة لدى مريض واراد أن يداوي آخر بمقتضى تشخيصه للأول، اللهم إلا إذا أردنا باللائكية وعيننا بها مناهضة الدين بما هو معتقد ميتافيزيقي وحقائق علمية ورؤيا للكون والله وللوجود.

فلنلق نظرة ولو عابرة على هذا المنحى لنرى إن كان الإسلام والمسيحية قابلين لنفس الموقف من قبل "أنصار اللائكية حسب نموذجها الفرنسي" أم لا.

الملاحظة الأولى الجديرة بالانتباه في هذا المجال هو أن "الحاجة-إلى-اللائكية" بدأت تفرض نفسها كحاجة ملحة في المجتمعات الغربية منذ 1616 حيث تمّ اعتبار أفكار كوبرنيك مناقضة للنصوص المقدسة ومنذ أن وضع غاليلي

¹⁶⁸ - نفس المرجع.

تحت الإقامة الجبرية في آخر حياته باعتبار الحقائق العلمية التي توصل إليها منافية للحقائق الدينية. وقد كانت فعلا لحظة مصيرية في تاريخ العلم والعقلانية في الغرب: إما أن يخرص العلم لكي يستمر سرّيان الحقائق الدينية وإما أن يخرص الدين ليتمّ العلم مسيرته في اكتشاف ما في الكون من حقائق وأسرار. فلا عجب إذا أن نرى دركهايم، أحد أبرز دعاة اللانكية، يسمّي الدين الذي يقترحه مرجعا أخلاقيا وقيميّا للجمهورية الفرنسية الثالثة "دين العلم والعقل"¹⁶⁹. فالمسألة كانت مسألة حياة أو موت بالنسبة لتطور العلم وتقدّم الجنس البشري في طريق المعرفة والحقيقة، إذ كيف كان من الممكن للمعرفة والعلم أن يتقدّما إذا تمّ سجن وإعدام كلّ من أثبت علميّا وعقليّا سرّا من الأسرار التي تجلّى بها الله في ملكه؟ فهل يمكن سحب هذه الوضعيّة على المجال الحضاري الإسلامي؟

معرفتنا المتواضعة بتاريخ العلوم والعلماء في التجربة الحضارية الإسلامية لا تفيد بوجود إنجاز علمي أو اكتشاف عقلي أثبت شيئا أوردت النصوص المؤسّسة للدين الإسلامي نقيضه. و يكفي في رأينا الرجوع لدراسات مثل تلك التي أنجزها موريس بوكاي للإجابة عن هذا السؤال¹⁷⁰.

¹⁶⁹ - Durkheim (E) , « L'éducation morale », Paris, P.U.F, 1963.

¹⁷⁰ - Buccail Maurice , La Bible, le Coran et la science.

الملاحظة الثانية الجديرة بالانتباه في هذا السياق تتعلق بمشكلة عدم تطابق الأخلاق التي كانت تكرّسها الكنيسة مع مقومات الفطرة¹⁷¹ الإنسانية. فالمنطق يجعل من المفروض أن تكون الأخلاق التي يدعو إليها أيّ دين من الأديان في تلاؤم تامّ وانسجام كليّ مع مقومات الفطرة الإنسانية نظرا لأن الخالق يفترض فيه مبدئيّا أن يكون أعرف من يعرف وأعلم من يعلم طبيعة مخلوقه. إلّا أن الأخلاق التي كانت سائدة في الفترة التي شهدت صراع اللائكية مع الكنيسة كانت في أجزاء كثيرة منها تتناقض مع مقتضيات الطبيعة الإنسانية. ولعلّ أحد أهمّ مواقف اللائكية الفرنسية دلالة في هذا المجال، قانون ناكي *la loi naquet* حول الطلاق سنة 1901¹⁷²، الذي يعتبره متطرفو اللائكية من أهمّ انتصارات العقلانية على المسيحية والمؤسسة الكنسية، فيما لا يجد المتصفح لتاريخ التشريع الإسلاميّ أيّ تناقض أو صراع من هذا القبيل. وتبقى أعمال نيتشه في هذا المجال من أشمل المصادر المفسّرة للترابط الحاصل بين نقشي التفكير العدميّ *le nihilisme* في أوروبا، وغياب

¹⁷¹ - لا بدّ في هذا المجال من الإشارة إلى الفرق الذي يقرّه الفلاسفة المسلمون بين مفهوم "الفطرة" و مفهوم "الطبيعة" ومفهوم "الجبلة" ومفهوم "الغريزة" التي تعبّر كلّ منها، لديهم، على مرتبة من مراتب "النفس البشرية".

¹⁷² - *La conception Française de la laïcité*, article 170. précité , p.

أخلاق مُستَوْعة لحقيقة الطبيعية الإنسانية¹⁷³. إلى أي مدى يمكن تعميم هذه الوضعية على الشرائع والأخلاق الإسلامية؟ نعتقد أنّ الإنصاف الجيد للتقصي الذي أنجزه نيتشه يكفي في هذا المجال للوقوف عمق الخطأ الأنطولوجي الذي يستحم فيه دعاة اللائكية في تونس.

الملاحظة الثالثة التي يجب أخذها بعين الاعتبار في إطار الحديث عن الأسباب الموضوعية التي جعلت من اللائكية مطلبا حضاريا لازما لبعض البلدان الأوروبية، اعتقاد سائد لدى الكثير من المفكرين الغربيين أن أول مؤسس للفصل بين الدين والدولة هو سيدنا المسيح نفسه عليه السلام: «المسيح عيسى أول من أسس كنيسة منفصلة عن الدولة وأول من وضع مبادئ الفصل بين الروحي والدنيوي: "ذروا ما لقيصر لقيصر وذروا ما لله لله" (ماتيو IXX، 21)»¹⁷⁴. ولعل هذه الحقيقة التاريخية والبنوية هي التي جعلت روسو يلاحظ أنه «في هذه الظروف جاء المسيح ليركز على الأرض مملكة روحية، الشيء الذي فصل النّسق الديني عن النّسق السياسيّ وتسبّب في تصدّع الدولة وأنتج انقسامات داخلية بين المسيحيّين ما فتئت تولّد الاضطرابات بينهم»¹⁷⁵. هل يصح هذا الاعتبار بالنسبة للحضارة الإسلامية؟ لنترك

¹⁷³ - لا نظنّ من المفيد الإحالة إلى عمل معيّن من أعمال نيتشه بخصوص هذه المسألة، نظرا لكونه لا يكاد يخلو عمل من أعماله من هذا الهاجس.

¹⁷⁴ - Encyclopedie universelle, Paris 2002, 743. article « Laïcité », p.

¹⁷⁵ - انظر Rousseau (J-J), Du contrat Social, op. cit., p. 234.

الإجابة لروسو نفسه: « كانت أفكار محمد سليمة جدًا فقد وُحِدَ جيدا نظامه السياسي، وقد ظل نظامه مع خلفائه من بعده موحدًا وجيدًا في هذا المجال. ولكن العرب عندما صاروا في أوج حضارتهم مثقفين، مآدبين، مائعين وجبناء وقع اكتساحهم من طرف البرابرة »¹⁷⁶. نفس التشخيص الذي انتهى إليه ابن خلدون نجده عند روسو. كلاهما يرى أزمة الحضارة العربية-الإسلامية في المنتسبين إليها لا في مرجعياتها.

نظن هذا الحد كاف لتبيين هشاشة المقومات التي يعتمد عليها من يريد تقليد/استيراد/إسقاط المرتكزات البنيوية الموجبة لتكريس اللاتكية في بعض أقطار أوروبا الغربية على التاريخية الخاصة بالمجتمع والحضارة التونسية الحديثة والمعاصرة. فكل من المقابلات البنيوية الثلاث التي فكّناها تؤدي إلى اعتبار اللاتكية، في المجتمع والحضارة التونسية خاصة والعربية-الإسلامية عامة أمرا حاصلا. أكثر من هذا، كل ما تقدم يجعلنا نتساءل إن لم تكن اللاتكية الغربية خطوة تخطوها المجتمعات الغربية نحو مبادئ/تعاليم/حقائق الإسلام. إذ لا يخفى على أحد أنّ روسو، مثل فولتير

Voltaire ومثل قوته Goethe في ألمانيا وبيكون Bacon في إنكلترا كانوا دارسين جيدين للحضارتين الإسلامية كما

¹⁷⁶ - نفس المرجع.

اليهودية-المسيحية ومطلعين ولو بصفة عامّة على الفروق الأنطولوجي الفاصلة بينهما.

لكن هنالك مسألة لابدّ من إثارتها قبل المرور إلى الخطوة الموالية في هذا العرض. إلى أي مدى يجب اعتبار اللائكية قطعا مع أي مرجعية دينية مهما كانت؟ بعبارة أخرى هل من شروط اللائكية أن يقع القطع مع الدين لمجرد كونه دين، أم فقط لكونه مبادئه وتعاليمه مناقضة لحقائق العلم ومقومات الطبيعة البشرية ومستلزمات التنظيم الاجتماعي والسياسي السليم؟

عقليا ومنطقيا لا نظن التوقف عند هذا التساؤل أمرا لازما وذلك لبداية المسألة. ولكن لا بأس من الإشارة إلى أنّ، أي سعي لتعطيل الرجوع لأي مصدر من مصادر الحقيقة ولأي مرجع من المراجع المغذية للعقل البشري بالأفكار وللمنهج العقلاني بالفرضيات وللقدرة التشريعية بأنوار إضافية لتنظيم العلاقات الاجتماعية وللروح الإنسانية بمدد إضافي لتجويد مآكلتها الفنية و تقويتها فقط بتهمة مصدرها الإلهي، يضع المبدأ اللائكي نفسه في تناقض مع مكوناته ومنطلقاته نفسها.

ذلك أنها تقيد مصادر الحقيقة والتنوير بأداة أثبت أب التنوير نفسه أنها عاجزة عن اقتحام بعض المناطق

المعرفة¹⁷⁷. و تقضي باقتصار الإنسان على مكوّن واحد من مكوناته¹⁷⁸. وهو ما يجعل من اللائكية، إيديولوجيا خاصة، لا بالبعد الإنساني في كليته وشموليته، ولكن بالإنسان في بعده الحيواني فقط *l'homme animalis*¹⁷⁹ وبالضرورة في جانبها النقيّ-الأدواتيّ فحسب. لذلك وبهذا الاعتبار فإننا لا نعتبر الرجوع للقرآن أو لسيرة الأنبياء أو لآثار صحابة الأنبياء مناقضة لأي مبدأ من المبادئ العلمية والعقلية التي عليها قامت اللائكية. خاصة وأن أثر الأنبياء وتلاميذهم مندرجة في الحقائق الملهمة لجمهوريات أثينا وسبارت وروما¹⁸⁰ التي تمثل كما هو معروف، مرجعيّات ومثل يرجع إليها كل الجمهوريين والديمقراطيين منذ البدايات الأولى للفلسفة السياسيّة الحديثة.

في هذا المستوى من السبر يعترضنا سؤال ملح لأمجال لتفاديته: إذا كان الإسلام والفضاء الحضاري والمخيالي التّونسيّان غير معنّيين بنيويًا وأنطولوجيًا بأسباب الصّراع الذي عرفته بعض الدول الغربيّة بين مناصري

¹⁷⁷ - انظر Kant (E), la première section du deuxième chapitre de la Méthodologie transcendantale, in: Critique de la raison pure, Paris, Flammarion, 1987, p. 598.

¹⁷⁸ - حسب تعبير هربرت ماركوز. انظر: Marcuse (Herbert), L'homme unidimensionnel, Paris, Minuit, 1968.

¹⁷⁹ - انظر في هذا المجال: Lettre sur l'humanisme, op. cit.

¹⁸⁰ - انظر في هذا المجال: Nietzsche (F): La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque, Paris, Gallimard, 1938.

اللائكيّة والمناهضين لها، فكيف نفسر هذه الضجّة التي
تثيرها هذه المسألة في تونس منذ 14-1-2011 لدى بعض
النّخب؟

هذا السؤال يحيلنا إلى مسألة أخرى من المسائل التي
توجّه بصفة خفيّة النقاش الحالي حول مسألة الجمهورية
والديمقراطية في الغرب، وهي مسألة الرهانات.

IV- الرّهانات الحاليّة والمراحل التاريخيّة للنقاش حول مسألة الديمقراطية والجمهورية في بعض الديمقراطيات الغربية

المتابع للنقاشات الدائرة حول الجمهورية والديمقراطية في الغرب يلاحظ أن الواقع السّياسي-الاجتماعي والإنتاج الفكري-النظري يسيران بصفة متوازية، يساهم الواقع عضويا في إفراز الفكر ويساهم الفكر فعليًا في تحديد وتنظيم وتقنين الواقع. فواقع القوى الاقتصادية والإيديولوجية هو الذي يدفعها لمزيد من الاكتساحات والاجتياحات، وواقع ضحايا هذه الاكتساحات في أبعادها الثقافية والأنثروبولوجية هي التي تدفعه لكبح جماح انفلات النزعات المادية المحضة¹⁸¹.

لذلك فإنه يكون من المفيد التّوقف عند بعض المحطّات التي مرّت بها فكرة الجمهوريّة والديمقراطيّة في أوروبا عموما وفرنسا خصوصا- بحكم مباشرة التأثير-. كما نرى من المفيد التّوقّف عند بعض المفاهيم التي تنتج حاليا النقاش حول هذين المبدأين حتى نعلم أين يتموقع الواقع السّياسي التونسي في خضمّ هذا النقاش حول الجمهورية والديمقراطية. وحتى لا نكون مستهلكين سلبيين وبُلهاء لما

¹⁸¹ - حسب تعبير إيمانويل رفرزو ،انظر: Rivero (Emanuele), Le problème de la mondialisation », in: Revue Tunisienne des études philosophiques, n° 46-47, 2010.

تقترحه علينا بعض القوى من أطر نظرية ومفاهيمية وتنظيماتية صاغت لمصلحتها الخاصة.

أ- المراحل التاريخية للنقاش حول مسألة الديمقراطية والجمهورية

« الجمهورية ولدت ثلاث مرات في ظرف قرنين، المرة الأولى كانت ولادة صعبة في 22 سبتمبر 1792 في جو من العنف والتمزق الثوري وعلى إيقاع مدافع فاليمي. المرة الثانية... كانت ولادة بطيئة وطويلة من 1870 إلى 1889 بين سيدان sedan و بولنجي boulangier عندما استقرت ماريان Marianne في آخر الأمر... المرة الثالثة كانت سنة 1962 عندما نادى فئات واسعة من الشعب، إثر انتهاء حرب الجزائر، برئيس جديد »¹⁸².

هذا النص، من ضمن نصوص أخرى كثيرة، يبين وبأسلوب ينزع إلى الشاعرية أن الجمهورية الفرنسية ليست قالبا جاهزا وقع إرساؤه آليا، وإنما واقع تاريخي واجتماعي خاص ولدته خصوصيات وموازين قطرية وحضارية خاصة.

هذا ما تؤكدته أغلب الدراسات المختصة في تاريخ فرنسا الحديث والمعاصر إذ « لا يمكن اعتبار أي نظام سياسي نهائي وبمناى عن تغير المؤثرات التي أفرزته لأنه لا

¹⁸² - Rioux (J-P), « 1792-1992, Splendeurs et misères de la république », in: l'Histoire, n° 155, Mai 1992.

يعدو أن يكون جوابا يقدمه المجتمع للمشاكل التي تعترضه في فترة معينة من فتراته التاريخية»¹⁸³. وفي إطار هذه الفكرة يبيّن لنا سارج برتشتاين وأوديل رودال، كيف أن «نموذج الجمهورية الثالثة الذي كان يبدو لمناصريه كنموذج نهائي ومثالي، تبين أنه لا يعدو أن يكون مرحلة من المراحل التاريخية للجمهورية، مرحلة خاصة ببداية القرن 20»¹⁸⁴.

فالنظام الجمهوري ونوعية الديمقراطية التي تميزه لا تعدو أن تكون نتاجا لواقع ما وردّ فعل على أحداث معينة. و يكفي أن نطرح السؤال: هل كانت هاته الجمهورية أو تلك تكون بالوجه الذي هي عليه حاليًا بدون هذا الحدث أو ذلك من الأحداث التي عرفتها؟ حتى نقف على مدى تأثير الخصوصيّات الثقافية والقطريّة في تشكيل نوعيّة النظام السياسيّ. ويكفي في هذا الإطار، ذكر واقعة دريفوس l'affaire Dreyfus لنقف على مدى ارتباط الخصوصيّات المحليّة بنماذج الأنظمة السياسيّة المتولّدة عنها والمكرّسة لها: «الصراعات التي شهدتها الدراما الوطنية بين مناصري مراجعة الحكم على دريفوس ومناهضيهم

¹⁸³ - Bernstein (S) et Rudelle (O) (sous la dir. de), Un modèle politique opératoire et complexe, in: Le modèle républicain, P.U.F., Paris, 1992.
¹⁸⁴ - نفس المرجع، ص 8.

والانتصار النهائي لهؤلاء بقي منقوشا في الذاكرة الجمهورية
بمثابة الأسطورة المؤسسة التي لا تزال حية إلى الآن»¹⁸⁵.

لا يهمنّا الخوض في نقاش ما إذا كان هذا العسكري
الفرنسي اليهودي الأصل بريئا أم خاطئا ولا يهمنّا التساؤل
فيما إذا كان اليهودي أكثر ولاء لجذوره الجغرافية أم لجذوره
العرقية. ما يهمنّا في هذا الصدد، هو فقط التعرّض للكيفية
التي تُنتج بها الأحداث والخصوصيات أشكال الأنظمة
السياسية. «من حادثة دريفوس نشأت الفكرة القائلة بأن
السلطة تمثل خطرا طبيعيا لحقوق الفرد وأن النظام
الجمهوري الحقيقي هو الذي يفوّض نظاما سياسيا على أكبر
درجة من الضعف حتى يمكنه ضمان أكبر حيّز ممكن من
الحرية»¹⁸⁶.

هذا التوجّه الجديد في الخيار الجمهوري الفرنسي،
أدى إلى اكتساح الفكر الليبرالي لحيز كبير من الفضاء
المؤسّساتي والقانوني للتوجه الديمقراطي، ذلك أن التوازن
الجمهوري صار يقضي بإرساء مؤسسات ومنظّمات
وجمعيّات تحمي البعض من الخضوع التام للخيار
الديمقراطي الذي يقوم على مبدأ سيادة وسلطة الشعب: "طيلة
سنوات 1880-1885، وضع الديمقراطيون الليبراليون

Winock (M), Le mythe fondateur : L'affaire Dreyfus, in: Le -¹⁸⁵
modèle republicain , op.cit., p. 131.

Berstein (S), La culture républicaine dans la première -¹⁸⁶
moitié du XX Siècle , in: Le républicanisme, p.161.

الموجودون بالحكم، انطلاقاً من مؤسّسات الجمهورية الثالثة نظاماً سياسياً يجمع بين مبادئ الديمقراطية ومبادئ الليبرالية محقّقين بذلك نظاماً مميّزاً يتمثّل في نظام الديمقراطية الليبرالية. وقد أرسى بذلك فيري Ferry عبر مروره المتعاقب بالسلطة، الحريات الأساسية للصحافة، والاجتماعات، والمنظمات النقابية...¹⁸⁷.

هذه المحطّة الهامّة من محطات تاريخ الديمقراطية والجمهورية على غاية من الأهمية. ذلك أنها تؤدي إلى التساؤل حول التّوازن الذي يمكن أن تعرفه الجمهورية في صورة ما إذا تعرضت السيادة الشعبية وإرادة أغلبية شعبية معينة إلى تناقض مع مصالح طغمة أو مجموعة متحكّمة في أزمة التّوجيه عبر الإعلام والمنظّمات والنّقابات. الشيء الذي عبر عنه جورج مارشي Georges Marchais عندما تساءل عن « فعالية وواقعية نظام ديمقراطي حقيقي في فرنسا التي يحكمها ويتحكّم في القرار بها، خمس وعشرون عائلة¹⁸⁸ ».

إذا كانت حادثة دريفوس قد جعلت من مبادئ المناصرين لدريفوس المبادئ الأساسية للجمهورية في فرنسا، « بهذا اعتبر الدريفيوسيون les dreyfusards أن كل من عارضوا إعادة النظر في قضية دريفوس وضعوا أنفسهم

¹⁸⁷ - نفس المرجع، ص 163.

¹⁸⁸ - Hoxha (E), L'eurocommunisme c'est de l'anticommunisme, op. cit.

خارج الجمهورية. وهكذا انطلاقاً من سنة 1900، لابد لكل من أراد أن يكون جمهورياً أن يتبنى المبادئ الكبرى للدريفوسية le dreyfusisme ونموذج حقوق الإنسان التي دافع عنها من ساند مراجعة الحكم على دريفوس»¹⁸⁹، فهل يجب على كل تجربة ديمقراطية أن تخضع لتبعاتها؟

محطة تاريخية أخرى طبعت وربما بدرجة أكبر هذا التوجّه في تاريخ الجمهوريات الديمقراطية الحديثة. هذه المحطة تتمثل في مرور النازية والفاشية بالحكم في كل من ألمانيا وإيطاليا. ذلك أن ردة الفعل الانفعالية والعنصرية التي ميّزت سياسات النازية والفاشية، تجاه الفساد المالي والإداري والثقافي الذي قد يكون تسبب فيه السلوك المالي والنفوذ السياسي لبعض الشخصيات اليهودية المنتفذة في بعض بلدان أوروبا. ردة الفعل اللاإنسانية هذه أعطت مفعولاً عكسياً تماماً. ذلك أنه منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية صارت سلوكيات ومواقف النازية والفاشية سبباً وتعلّلاً في إضافة حماية مصالح اليهود والدفاع عن دولة إسرائيل كمبدأ من مبادئ الجمهوريات الغربية ومقوماً من مقومات التوجّه السائد في مقولة حقوق الإنسان. ويكفي في هذا الإطار، الرجوع إلى حجم النشاط الذي عرفته المنظمات الصهيونية في البلدان

¹⁸⁹ La culture républicaine dans la première moitié du XX
Siècle, op. cit, p. 161.

الغربية¹⁹⁰، والأولى المبدئية والقارة التي حظيت بها مصلحة الكيان الصهيوني في السياسات الداخلية والخارجية لمعظم الدول الغربية الشيء الذي جعل من هذه المصالح طقساً من الطقوس وشعيرة من الشعائر لكل رؤساء الولايات المتحدة الأمريكية حيث لا يكاد خطاب من خطاباتهم يخلو من ركن مخصّص لتأكيد وقوف الولايات المتحدة مع مصالح الكيان الصهيوني. فالصّعوبات الماليّة والأزمات الاقتصادية يمكن أن يتحمّل عبأها أيّاً كان في هذه البلدان إلّا الأرصدّة المخصّصة لدعم الاستعمار الصهيوني.

مناسبة أخرى كان لها تأثير كبير في تحديد طابع الجمهوريات والديمقراطيات الغربية الأوروبية، وهي مناسبة إنشاء الاتحاد الأوروبي ومناسبة ظهور أقليّات دينيّة في فرنسا لا تقع تحت المقاييس التي أنتجتّها اللائكية في تعاملها مع المؤسسات الكنسيّة.

ذلك أن المظاهر الخارجيّة للتدين الإسلاميّ، لا تعدو أن يكون إمّا موضة ورغبة شخصيّة في تجريب لباس معيّن أو اختياراً وجدانيّاً وروحياً لا يتجاوز منطقة الحرّيّة الفرديّة وحرّيّة اختيار نوعيّة اللباس أو نوعيّة العلاقة مع الرّبوبيّة. الشيء الذي يتطلب توازناً جديداً بين مقولات الحرّيّة الفرديّة

¹⁹⁰ - في مذكرات سمون دوبوفوار، نجد حديثاً عن الأنشطة الحثيثة التي ميّزت هذه المنظّمات من خلال كثافة الاتصالات التي تمّت مع سارتر لاستدراجه للنشاط ضمنها. انظر: Beauvoir (Simone de), *La force des choses*, éd. Folio.

وحقوق المجموعات الأقلية من جهة، ومقولات وحدة الأمة والثقافة الواحدة للشعب الواحد التي قامت عليها مبادئ الجمهورية اليعقوبية في مغامراتها الأولى¹⁹¹.

أضف إلى ذلك ما لمُتطلبات الاندماج في فضاء الاتحاد الأوروبي من تأثيرات على مقولة "الدولة-الأمة". ذلك أنه لا بدّ لكل من الدول المندمجة في الإطار السياسي والاقتصادي الأوروبي الموحد أن تنسب مقولة "السيادة الوطنية" la souveraineté nationale الذي طالما شكّل أحد أهمّ مرتكزات الجمهوريّة الفرنسيّة، للخضوع لضغوطات ووعود العولمة الاقتصادية¹⁹².

هذه الجولة عبر بعض محطات المغامرة الجمهورية، تبين مدى ترابط الخصوصيات المحليّة ونوعيّة المكونات الثقافيّة وطبيعة القوى الاقتصادية الموجهة للاعتبارات السياسيّة في تشكيل النماذج المختلفة للنظام الجمهوري والواجهات المختلفة للديمقراطيات ومقولة "حقوق الإنسان".

هذه العلاقة التوليدية الرابطة بين النموذج الديمقراطي والجمهوري الخاص بدولة من الدول

¹⁹¹ انظر: Remond (René), La laïcité n'est plus ce qu'elle était, in: Etudes, Avril, 1984.

¹⁹² انظر: Weydet (Jean), Modèle républicain contre europe, in: Projet, 1992, n°. 272.

Odon (Vallet), L'Etat peut-il encore être laïque ?, in: Projet, Juin, 1983, n° 176.

والخصوصية التاريخية والثقافية وميزان قوى الفاعلين السياسيين الخاصين بها، لا يمكنها أن تترك المجال المفاهيمي بمنأى عن نوعية الرهانات التي تعيشها مختلف الجمهوريات والديمقراطيات.

فلنلق نظرة على نوعية المفاهيم التي يدور حولها النقاش فيما يتعلق بالخيارات الديمقراطية والجمهورية.

ب- بعض المفاهيم المستقطبة للنقاش حول الديمقراطية والجمهورية

رأينا في العرض السابق كيف أن الجمهورية الثالثة الفرنسية رأت، مع جول فيري Jules Ferry، من اللازم مراقبة السيادة الشعبية وقوة الدولة بمؤسسات تمكن من التأثير على قرارات الدولة والتخفيف من سلطتها، بتشجيع منظمات ومؤسسات موازية لها.

هذا الخيار لا يتعلق بفرنسا فقط وإنما يتعداها إلى جلّ البلدان الغربية مثل ألمانيا والولايات المتحدة. هذا الأمر جعل «النقاش السياسي كما يوجد في الديمقراطيات المتطورة يتغير وينتقل بصفة دائمة... ويتشكل في شلال من النقاشات»¹⁹³.

¹⁹³ - Pettit (Philip), *Republicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Paris, Gallimard, 2004.

في خضم هذا السّيل من المحاور، نرى بعض المقولات تطفو وتستقطب محور النقاشات¹⁹⁴، مثل مقولات "المساهمة الديمقراطية" و"المواطنة" و "إرادة الشعب" و"الحقّ في الثورة الوطنيّة والعيش الكريم" و"أي مبادئ تؤسس لحقوق الإنسان".

هذه المقولات تكمن أهمّيتها في توجيهها لأنواع الخطابات التي يتّم عبرها إضفاء الشّرعيّة على هذا الخيار المؤسّساتي أو ذاك.

وإذا أردنا تحديد العنصر الطاغي في تحديد نوعيّة الخيارات السياسيّة في الديمقراطيات الغربيّة، نجد نوعيّة التّوازن الذي يعرفه النقاش بين النزعة الليبرالية والنزعة الديمقراطية هي التي تشكّل طبيعة النّظام الجمهوري السائد في فترة معينة من فترات أي نظام سياسيّ غربيّ. ما هو المفهوم الذي يتبناه هذا الفاعل السياسي أو ذاك للحرية؟ إلى أي حدّ يمكن أن تمتدّ مساحة الحرّيّة في مؤسسات جمهوريّة من الجمهوريات؟ ما هي الضّوابط التي لا يمكن لمختلف الأطياف السياسيّة والثقافيّة والإيديولوجيّة التي تكوّن مجتمعا من المجتمعات أن تتجاوزها؟ كل هذه الأسئلة ونوعيّة الأجوبة المقدّمة لها تجعل من مفهوم الحرّيّة محدّدا أساسيّاً لطبيعة مختلف الخطابات السياسيّة المتنافسة ومختلف الأنظمة الجمهوريّة الممكنة والمتاحة.

¹⁹⁴ - نفس المرجع، ص 18.

لذلك نرى مفاهيم مثل مفهوم "الحرية الإيجابية" و"الحرية السلبية" عند برلان Berlin¹⁹⁵ و"الحرية كعدم تدخل" و"الحرية كعدم هيمنة" لدى فيليب بتي Philip Pettit¹⁹⁶ و"الديمقراطية التفاوضية" عند هيرماس¹⁹⁷، تمثل مركز النقاش حول الضوابط التي يجب أن تنظم العيش الديمقراطي.

هذه المفاهيم، كما ينتجها الواقع السياسي والاجتماعي الغربي، تتولد وتتبلور عبر التنافس والنقاش بين الرؤيا الجمهورية والرؤيا الليبرالية للديمقراطية. ذلك أنه لكل من هذين التوجهين الديمقراطيّين تصوّره ورؤياه للمواطن و للقانون ولطريقة تكوين الإرادة السياسية ومصدر اكتساب الشرعية.

فعلى نقيض الفضاء الحضاري الإسلامي، حيث نرى المجال القيمي والأخلاقيّ محدّدا بنصوص واضحة وكثيفة تضيف صبغة موضوعيّة على الأطر المعيارية السائدة une axiologie positive¹⁹⁸ فإن غياب مثل هذه المادّة وفقدان المؤسسة الكنسيّة التي كانت تعتبر المسؤول الأول على

¹⁹⁵ - نفس المرجع.

¹⁹⁶ - انظر: Republicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement, op. cit.

¹⁹⁷ - انظر: Habermas (J), L'intégration républicaine, édition Fayard, Paris, 1998.

¹⁹⁸ - حسب تعبير ماكس شلر. انظر: Scheller (M) : Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs, Paris, Gallimard, 1955.

إنتاجها، لمكانتها في توجيه المعيش، ترك المجال واسعا وفارغا للنزعات المتنافسة وللمصالح المتصارعة التي تسعى كل منها عبر الفاعلين السياسيين الذين توظّفهم، إلى اكتساح أكبر موقع ممكن في مجال التوجيه السياسي والقانوني والقيمي¹⁹⁹.

في خضم هذا التجاذب والتنافس على التحكم في مواطن التوجيه والقرار، نجد الصراع على أشده بين مفهومين للحرية: الحرية السلبية والحرية الإيجابية.

بالنسبة للحرية السلبية التي يعتبرها البعض "الشكل الحديث للحرية" فإنها تقوم على أساس الغياب التام لأيّ حاجز من الحواجز المانعة لأي فعل من الأفعال التي يختارها الفرد « أنا أتمتع بحرية سلبية عند غياب أي إمكانية تعرّض لأفعالي من طرف أيّ شخص كان: أي عندما أتمتع بقدرة على الاختيار لا توشك أن تعطلّها أي ضغوطات »²⁰⁰. هذا المفهوم للحرية الذي يتبنّاه الليبراليون يجد أصوله في قراءات معينة لـ هوبز، بنتهام Bentham، ميل Mill، مونتسكيو Montesquieu، كونستون Constant وتوكفيل Tocqueville.

¹⁹⁹ - انظر في هذا المجال قراءة Yves Sintomer لأعمال Claus Offe في : « Claus Offe : une Sociologie de la citoyenneté ? », in: « Cahiers internationaux de Sociologie, Vol. CVII, 1999. »
²⁰⁰ - Pettit (Philippe), Republicanisme ..., op. cit., p. 29.

أما بالنسبة "للحرية الإيجابية"، فإنها تفترض أن الإنسان « يساهم بطريقة فعالة في مراقبة نفسه والتوصل إلى التحكم في ذاته وأناه: فالأنا الذي يمثل هويته، عليه أن يأخذ على عاتقه هذا الجزء من النفس الذي يتوق إلى الأسفل والذي يقبع في داخل كل شخص »²⁰¹. ويؤصل أصحاب هذا المفهوم للحرية تصوّره في أعمال الفرنسي روسو والألمان هردر Herder، كانط، فيشته، هيغل وماركس²⁰². للخروج من عمومية ومثالية هذين المفهومين للحرية، يرى فيليب بتي Phillip pettit أن الحرية كما يعتقدونها التفكير الجمهوري، تتمثل في الحدود التي تضعها الدولة لتنظيم العيش المشترك بين الأفراد المفوضين لها مسؤولية تقنين وضمان حسن سير المجتمع. فمفهوم "المفوض" و"المفوض له" يكتسيان أهمية كبيرة في التفكير الجمهوري نظرا لكون التفويض لم يتمّ اعتباريا وإنما على أساس أفكار تمّ على أساسها اختيار المفوضين لتطبيق ما على أساسه اختارهم المفوضون: « يتميز الموقف الجمهوري بأنه يعتبر الأفراد، شخصيين كانوا أم جماعيين، كمفوض mandant ويعتبر الدولة مفوضا mandataire أي أن الشعب يفوض الدولة

²⁰¹ - نفس المرجع.

²⁰² - نفس المرجع، ص 30.

لتسهر على ضمان احترام قواعد غير ذاتية وغير اعتباطية وغير استبدادية « des règles non arbitraires »²⁰³.

فضمان عدم الاستبداد بمعنى ضمان عدم الحكم حسب الأهواء الشخصية l'absence d'arbitraire بالنسبة للمنظور الجمهوري، يتمثل في كون الدولة لا تحصل على التفويض إلا من طرف الشعب الذي يمتلك حق التفويض لمن يراه أصح في تنفيذ إرادته، وهي في ذلك لا تتجاوز أن تكون منفذا لإرادة الشعب.

في هذا المستوى، وللتفريق بين المنظور الجمهوري والمنظور الشعبوي تبدو فكرة التفويض الشعبي للدولة كناية ومفوض لها أداة هامة للتفريق بين الفكر الشعبوي الذي يعتبر الشعب سيد يعامل الدولة معاملة العبد وبين الفكر الليبرالي الذي يعتبر الدولة موظف يضمن حسن سير أعمال الأشخاص مهما كانت هذه الأعمال حتى وإن ناقضت المصالح العامة: « إذا كانت الشعبوية تتصور الشعب في صورة سيد والدولة في صورة عبد، فإن التصور الجمهوري يفضل أن يرى في الأول مفوض وفي الثاني مفوض. وإذا أخذنا بعين الاعتبار التقسيم الذي يربط الفوضوية أو التحررية le libertarisme بتصور ثالث للعلاقة بين

²⁰³ - نفس المرجع، ص 26. يلاحظ أننا استعملنا، لترجمة لفظ arbitraire، الثلاثة مرادفات الممكنة لها في اللغة العربية. أي أننا خيّرنا التكرار، حتى نعطي أصح نقل ممكن للمعنى الأصلي.

الأفراد والدولة، فإن ليبراليو وسط اليسار يشاركوننا هم بدورهم هذا التصور»²⁰⁴.

هذا التحديد للتصورات الجمهورية والشعبوية والليبرالية، كما يقدمه Pettit يبرز توجهين للمنظور الليبرالي للحرية ولل علاقة بين الفرد والدولة. يعطي Pettit للمنظور الأول اسم "ليبرالية وسط اليسار" وهي تتفق مع المنظور الجمهوري ويعطي للثانية اسم "الليبرالية التحررية" *libéralisme libertaire*: «الذين يعتبرون أنفسهم "تحرريون" يعتبرون الشعب مجرد تجمع لفئات من الأفراد- تجمع مجرد من أية هوية جماعية - ويعتبرون الدولة لا تعدو أن تكون مجرد جهاز مؤيد ومعين لأشخاص يسعون لتحقيق أهداف خاصة بهم»²⁰⁵.

بذلك يرى Pettit أن النقاش السياسي في الديمقراطيات القديمة عموما وفي الولايات المتحدة وبريطانيا خصوصا، يدور حول أربعة تصورات للحرية ولل الدولة ولل علاقة بين السلطة والمجتمع بما تتضمنه من انعكاسات على الخيارات المؤسسية والتشريعية المنجرة عنها. هذه التصورات الأربعة يسميها: الشعبوية/الجمهورية/الليبرالية/التحررية. وإذا أخذنا بعين الاعتبار التوافق الحاصل بين التصور الجمهوري وتصور ليبراليو وسط اليسار فإن النقاش يصير

²⁰⁴ - المرجع نفسه، ص 28.

²⁰⁵ - المرجع نفسه.

منحصرا بين الثلاثي(الجمهوريون-الليبراليون، التحرريون و الشعبويون).

هذا الحدّ من عرض المفاهيم المستقطبة للنقاش حول الجمهوريّة والديمقراطيّة والليبرالية في بعض البلدان الغربية نراه كافيا ليجعلنا نتطرق لمحاولة فهم الواقع السياسيّ التونسي كما تشكّله تجاذبات مختلف الفاعلين السياسيين التونسيين سنتان بعد جانفي 2011.

فيجب أن لا ننسى، أنّ الغاية من "المفهوم" كما في التّحصيل النّظري والاستقراء التاريخي، بالنسبة للتحليل السوسولوجي، هي أساسا أدائيّة إجرائيّة opérationnelle. فلا معنى للمفهوم أو للنظريّة أو للمعلومة التاريخيّة إن لم تكن ذات وظيفة في فهم الواقع الاجتماعي وحلّ تركيبته وتفكيك مكوّنات بنيته²⁰⁶.

فلنمرّ إذا لاستقراء موقع التفكير الجمهوري والديمقراطيّ في خضمّ الوتيرة التي يتّبعها الواقع الاجتماعي-السياسي التونسي إلى حدود 2013 والإيقاع الذي يهيكله.

²⁰⁶ - انظر في هذا المجال: مقدّمة ابن خلدون وعمل بورديو : Le métier du sociologue

V-الرهانات الحالية للنقاش حول الديمقراطية والجمهورية في تونس

هذا الحدّ من التحليل يتطلّب منّا عودة إلى ما حاولنا إنجازه في أوّل هذه المحاولة ونقصد بذلك الرجوع إلى "النموذج المثالي" للبديل الديمقراطي والجمهوريّ للحكم كما يوجد في الأعمال المؤسّسة لهذين التوجّهين. ذلك أنّ الرجوع إلى "المقياس النظريّ" أو "الفكرة المؤسّسة" لمنهج معيّن أو توجّه معيّن هو وحده الكفيل بالحكم على الممارسة والفعل أو التفاعل الذي يريد/يدّعي مطابقته.

رأينا في بداية هذه المحاولة أن البديل "الديمقراطي" أو "الخيار الجمهوري" يقوم أساسا على "سبب" و"غاية" و"وسيلة" و"شرط"، أي بتعبير آخر يقوم على سبب معيّن جعل هوبز كما لوك وروسو يقترح الديمقراطية والنظام الجمهوريّ كمنهج لتنظيم العلاقات الاجتماعية والسياسية وهيكله مؤسّسات الدولة. هذا السبب جعل التفكير السياسي الحديث ينشد غاية معينة أو هدفا معينا يكون بمثابة البديل عن وضعية سياسية واجتماعية متأزّمة. هذه الغاية ككلّ غاية وككلّ هدف يتطلّب وسيلة أو طريقة للتوصّل إليه إلّا أن الوصول لهذه الغاية وحده غير كاف في غياب الضمانات اللازمة للمحافظة على هذه الغاية بعد إنجازها، أو الالتزام بهذا الهدف بعد تحقيقه، لذلك نجد فلاسفة السياسة الحديثة يتفقون على أن الخيار الديمقراطي لا معنى له ولا إمكانية له بدون شرطه الأساسي.

فما هو السبب المولّد لفكرة الرجوع إلى الحلّ الديمقراطي؟ وما هي الغاية من هذه الفكرة؟ وما هي الوسيلة التي اقترحها هوبز ولوك وروسو لتحقيق هذه الفكرة؟ ثم ما هو شرط نجاح هذه الفكرة البديل؟

كل هذه الأسئلة بيّناها وشرحناها وأجبنا عنها في بداية هذا العمل عندما حاولنا تركيب "المثال النموذجي" للتفكير الديمقراطي كما تبلور لدي من أسسوا له في شكله الحديث. إلّا أن السؤال الرابع المتعلق بالشرط اللازم لنجاح وتواصل الحلّ الديمقراطي والجمهوري وقع تأجيله لأسباب منهجيّة وهذا أوان طرحه وبسط الكلام فيه.

أسبقنا القول في أوّل هذا العمل أن البديل الديمقراطي والحلّ الجمهوري جاء من طرف فلاسفة السياسة الحديثة لوضع حدّ لمنطق الغاب الذي كان سائداً في بلدان أوروبا الغربيّة. حيث كانت الحقوق تفرض وتفتكّ، لا عبر القانون ولكن عبر منطق الأقوى. كذلك رأى أولئك الفلاسفة أنّه لا بدّ من وضع حدّ للحكم القائم على الذاتية والمزاجية التي يفرضها حكم الفرد الواحد الذي يستبدّ بالحكم وبالتّشريع كما بتسيير أجهزة الدّولة.

حالة الطّبيعة هذه، المحكومة بمنطق الغاب وهيمنة الأهواء الفرديّة والمزاج الشخصي، رأى فلاسفة السّياسة الحديثة أنّه لا بد من تعويضها بنظام حكم يقوم على سلطة القوانين والمؤسسات. ويقع اختيار من يحكم ومن يسنّ القوانين من طرف عموم الشّعب عبر الاقتراع أو الانتخاب حيث يعتبر

الفائز في الانتخاب ولو بفارق صوت واحد هو الممثل للسلطة والإرادة الشعبيتين.

هذا هو مجمل فحوى النموذج الديمقراطي والجمهوري في الحكم كما ورد لدى مؤسسيه فيما يتعلق بضبط العلاقة بين الدولة والمجتمع. وقد أسلفنا الحديث فيه ولكن ما هو الشرط البنوي لتحقيق هذا الخيار وضمان نجاحه؟ ذلك أن جوهر المشكل في الخيار الجمهوري والديمقراطي وأصعب ما فيه لا يكمن في الوعي بجذواه ولا في التغلّز بإيجابياته.

الصّعوبة كل الصّعوبة والرّهان كل الرّهان بالنسبة للبديل الديمقراطي والجمهوري يكمن في مدى توفر شروط نجاحه. أو لنقل الشرط الأساسي لنجاحه. فما هو هذا الشرط الذي بدونه تبقى الديمقراطية مجرد أقوال بلاغيّة وشعارات جوفاء لا وظيفيّة ولا عمليّة؟

1- "الاغتراب الإيجابي" كشرط أساسي في نجاح التجربة الديمقراطيّة

في سياق حديثه عن القوانين الطبيعية وعن العقود، في الفصل 14 من الـ Léviathan، يتناول هوبز الأسس الأولى التي تقوم عليها إمكانيّة "الحكم المدني" و"النظام الجمهوري"، ويعتبر اللبنة الأولى لهذا النظام قائمة على قبول المواطنين التنازل عن حقّهم في تنظيم مصالحهم والدّفاع عن أنفسهم باللجوء إلى قدراتهم الشخصية وقوتهم

الفردية، لصالح شخص أو مجلس أو مؤسسة:» وعندما يتخلى إنسان بطريقة أو بأخرى عن حقه، نقول أنه مجبر أو ملزم بعدم تعطيل من أوكل لهم هذا الحق. وعليه، لأن ذلك هو واجبه، عدم إلغاء الفعل الذي أنجزه باختياره، لأن هذا الإلغاء يعتبر ظلما واعتداء»²⁰⁷.

وبناء على هذا التفويض أو هذا التنازل عن الحق الشخصي، يعتبر هوبز « أن الجمهورية تُؤسس، عندما يتفق عدد كبير من الأشخاص ويتوافقون على ميثاق ينص على أنه مهما كان الشخص أو المجلس الذي اختارته الأغلبية لتمثيلهم جميعا، سواء من صوت لفائده أو من صوت ضده، فإن كل ما يبرمه هذا الشخص من أفعال وأقوال يعتبر كما لو كانت أقوالهم وأفعالهم جميعا »²⁰⁸.

هذا القبول بما اختارته الأغلبية والامتناع عن التعطيل والتّحريض على الاضطراب نزولا عند ما اختاره الشعب بأكبر عدد، هو الشرط الأول "للحكم المدني" ول"النظام الجمهوري" بالنسبة لهوبز.

هذا الشرط ليس بهيّن، إذ هو يستوجب استعدادا ذهنيا ونفسيا وقدرة على التحكم في النزاعات الطبيعية للأفراد الذين جاءت نتائج الاقتراع بمن لا يجدون فيه تعبيراً عن آرائهم وتصوّراتهم.

²⁰⁷ - هوبز: Le Léviathan, op. cit, p. 130.

²⁰⁸ - هوبز، نفس المرجع، ص 179.

لذلك نجد هذا الشرط المؤسس للديمقراطية مرتبطا بفعل وهذا الفعل بدوره مقترن بموقف تجاه الذات: (se dessaisir de)، (se dépouiller de)، (renoncer à)، كل هذه التعبيرات تدلّ على النزول عند رغبة كائن معنويّ يتسامى ويتعالى عن الرغبات الفرديّة والآراء الشخصيّة و المصالح الحزبية. وهذا النزول عند رغبة غير رغبتنا وتقبّلها فقط لأنها رغبة الأغلبية التي جاءت رغبتها مخالفة لرغبتنا، هذا الموقف الحضاري والمدني يحتوي على جزء كبير من "الغربة" إن لم نقل هو نوع من الاغتراب. وهو ما يفسّر شدّته على النّفس. هذا ما يعبر عنه صراحة ج.ج روسو.

فبعد أن يبيّن روسو أن الجمهوريّة والديمقراطيّة هي عبارة عن عقد: « التوصل إلى شكل مؤسّساتي يحمي ويدافع بكل قوّته الجماعية أشخاص وممتلكات كل المنتمين إليه، شكل مؤسّساتي يسمح لكل فرد أن يتّحد بالكلّ دون أن يفقد حريته الفرديّة، ويبقى محافظا على حريته كما في السابق، هذا هو المشكل الأساسي الذي يجد حلّه في العقد الاجتماعي»²⁰⁹.

بعد أن يلخّص روسو جوهر "العقد الاجتماعي" في هذه الأهداف، نراه بنود هذا "العقد الاجتماعي" إلى بند أساسي: الاغتراب. « هذه البنود ترجع كلّها إلى بند واحد:

²⁰⁹ - روسو: Rousseau (J-J), Du contrat Social, op. cit., p. 116.

ألا وهو الاغتراب الكلّي لكلّ من المتعاقدين تجاه المجموعة. لأن شرط الرضوخ الكلّي مشروط على الجميع، وبما أنه مشروط على الجميع فليس من مصلحة أيّ طرف أن يفرضه على الآخرين»²¹⁰.

شرط الاغتراب أو القبول بما اتفقت عليه الأغلبية، أو النزول عند اختيار الأغلبية الشعبيّة نجده متواترا في التفكير الروسوي في "العقد الاجتماعي" وشروط الديمقراطية والجمهورية والحكم المدني، إلى درجة أن التوسير جعل منها الشرط البنيوي للعقد الاجتماعي الروسوي: «يعتبر روسو الاغتراب شرطا مبدئيا ولا مجال لتجاوزه لكل إمكانية تعامل»²¹¹.

هذا الاغتراب-الشرط المؤسس للديمقراطية، يسمّيه التوسير، "اغتراب جزئي". «فالعقد ليس فقط تبادلا بل إذا أردنا أن نستعمل بصدده مقولة الاغتراب، فهو اغتراب

²¹⁰ - حسب طبعة:

Seghers, 1971 : « Ces clauses , bien entendues, se réduisent toutes à une seule. Savoir, l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté. Car premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres ». op. cit., p. 116.

²¹¹ - في النص الأصلي:

« Rousseau pose donc, comme condition à priori de tout échange possible, cette aliénation totale, qui ne peut être payée d'aucun échange ». Althusser (L), Sur le contrat Social , Cahiers pour l'analyse, 8, Paris, 1970.p. 23.

جزئي: فالفرد لا يتنازل إلا عن جزء من حقوقه مقابل أمنه
«²¹².

يستعمل التوسير لفظ "الاغتراب الإيجابي"، ونقترح لفظ "الاغتراب الإيجابي". ذلك أن هذا النوع من الاغتراب المتمثل في النزول عند خيار أغلبية الشعب، كحل لتجاوز قانون الغاب ومنطق القوة، نحو منطق القانون والمؤسسات، هذا النوع من الاغتراب القائم على قبول الغير والتحكّم في الأنا واحترام السيادة الشعبية، وإن خالفت توجهاتنا وتصوراتنا، في سبيل إرساء حكم مدني، لا يمكن لهذا النوع من الاغتراب إلا أن يكون اغترابا إيجابيا.

ولكن هل يعني هذا أن الأطراف التي يتطلب منها الناموس الديمقراطي والجمهوري التسليم لمن اختاره الجزء الأكبر من الشعب، مطالبة بالاستسلام الكلي لقرارات واختيارات الطرف الذي وضع الشعب فيه ثقته لفترة معينة؟ هل يعني هذا أن النائب عن السيادة الشعبية لفترة انتخابية معينة حاصل على صكّ على بياض يتصرف بمقتضاه كيفما شاء؟

هذا التساؤل لم يكن خافيا على الفاعلين السياسيين في البلدان ذات التجربة الديمقراطية الطويلة. وقد تعرضنا فيما سبق أن زعماء الجمهورية الثالثة الفرنسية لجؤوا إلى تشجيع فكرة المنظمات والجمعيات والأحزاب حتى تضطلع

²¹² - نفس المرجع.

بوظيفة المعدّل للسلطة الشعبية. حيث يتمّ في إطار هذه المنظمات والجمعيات والمنظمات المدنية الموازية للمؤسسات السياسية وأجهزة الدولة، مناقشة قرارات الحكومات والتنبيه إلى التبعات الممكنة لبعض القرارات التي يمكن أن يتخذها مفوض السيادة الشعبية وطلب التوضيحات ومراقبة من أوكل له الشعب نيابته.

هذا التوجه نلمسه كذلك في وقتنا المعاصر لدى هابرماس، في ما يسمّيه بـ"السياسة التفاوضية" *la politique délibérative*²¹³ حيث يقترح "الفضاء العمومي" *l'espace public* ووسائل الإعلام كأدوات لإحاطة الشعب علماً بمضمون ورهانات وتبعات قرارات الساسة والمسؤولين. إلّا أنّ القاعدة في هذا تقوم على احترام القواعد الديمقراطية. إذ الفرق شاسع والبون كبير بين إعلام الرأي العام وإخباره بمختلف الرهانات السياسية وتمكينه من الاطلاع على اختيارات وتوجّهات وقرارات من أوكل لهم أمر نيابته في تسيير شؤونه، والانزلاق إلى خدمة مصالح لوبيات وقوى معيّنة. إذ عندها يتحوّل الأمر من خدمة الرّأي العام إلى التشويش عليه لتعطيل عمل من وضع فيهم ثقته.

ذلك أن السّعي إلى إقناع الرّأي العام بخطأ أطروحة ما وبخطورة قرار ما أو بعدم جدوى قانون ما، شيء، أما اللجوء إلى التحريض والدعوة إلى الاضطراب وتعطيل

²¹³ - Habermas (J), L'intégration républicaine : op. cit., p. 257.

السَّير العادي للحياة الاجتماعية وعمل المؤسَّسات فهو شيء آخر. الأول في صلب الحياة الديمقراطيَّة وقواعد العيش المدني فيما لا يؤدي الثَّاني إلَّا إلى الرَّجوع إلى نمط قانون الغاب وغلبة النِّزعات والمصالح ومنطق القوة: «كلَّما طغى الوضوح في المجالس-أو البرلمانات- أي كلما اقتربت الآراء من الإجماع والتوافق كلَّما كانت الإرادة الجماعية هي المهيمنة فالنقاشات المطوَّلة والانشقاقات والصَّخب تنبئ بهيمنة المصالح الشخصية وبزوال الدَّولة»²¹⁴.

فحسب روسو، «عندما يأخذ الرَّأي المخالف لرأيي الأغلبية فذلك يدلُّ على أنَّني أخطأت وأن ما كنت أظن أنه يمثل إجماعاً تبين لي أنَّه خلاف ذلك»²¹⁵. ومن حقي حينئذ أن أقنع الآخرين حتى يكون رأيي في مناسبة قادمة هو الحاصل على الإجماع. ولكن لهذه الغاية ضوابط وقواعد تفصل بين الفعل الديمقراطي والملتزم بقواعد "الحكم المدني" والفعل الفوضويِّ والتحريضي الذي يؤدِّي إلى عودة الاستبداد ومنطق الغاب. هذا من حيث المنطق الديمقراطي السِّياسي. أما من حيث المنطق الفلسفي فإن ذلك يمكن أن يكون مناسبة لمن تبين له أن غالبية الآراء لا تتشاطر تصوُّراته، أن يعيد النظر في ما كان يعتقده صواباً ويعيد التفكير في مقوِّماته النظرية كما في آراء وأطروحات ومعتقدات منافسيه.

²¹⁴- روسو، المرجع المذكور، ص 207.

²¹⁵- نفس المرجع، ص 209.

ملخص القول إذا، هو أن القدرة والنضج اللّازمين لتقبّل وممارسة تبعات "الاغتراب الإيجابي" هو عند مؤسسي الفلسفة السياسية الحديثة شرط أساسي لنجاح الخيار الديمقراطيّ. والرّهان كلّ الرّهان يتمثّل في مدى قدرة الفاعلين السياسيين، ومختلف الأطراف ذات الرؤى المجتمعية والإيديولوجية المتباينة، على استيعابه والتصرّف بمقتضى تبعاته.

هذا الرّهان يضعنا حتما أمام تساؤل هو امتداد منطقيّ له: ما هي العقبات التي توشك أن تحول دون خضوع مختلف الفاعلين السياسيّين التّونسيّين المنخرطين في إنجاح الاختيار الديمقراطيّ للقاعدة الأساسية في الديمقراطية التي هي "الاغتراب الإيجابي" بعبارة أوضح، ما هي المخاطر التي يمكن أن تجعل التّونسيّين بعد أن نجحوا في أول اختبار من اختبارات الديمقراطية وهو الاحتكام إلى صندوق الاقتراع، يوشكون أن ينتكسوا إلى لغة الغاب ومنطق التحريض والاضطراب واختبارات القوّة والعضلات؟ لأن «الديمقراطية لا تنجح في مجتمع لمجرد أنها تؤمّن انتخابات حرّة ونزيهة»²¹⁶.

الإجابة على هذا السؤال، أو بتعبير أقرب للصحة، محاولة الإجابة على هذا السؤال تحدّدتها نوعيّة المقاربة. فتناول المختص في الاقتصاد للمسألة يختلف عن تناول

²¹⁶ - عبد الإله بلقزيز، ثورات وخيبات، منتدى المعارف، بيروت، 2012، ص 38.

المختص في القانون، ونظرة المختص في الأدب تختلف عن منظور المختص في السياسة والاعتبارات التي تملي انطباع الشاعر تتباين مع المنطلقات التي منها يستقرئ مختصو علم الاجتماع...

لذلك، فلا بدّ لنا قبل محاولة الإجابة على سؤال: "ما هي العوائق التي يمكن أن تعرقل مختلف الفاعلين السياسيين التونسيين في إنجاح الخيار الجمهوري والديمقراطي؟" لا بدّ لنا قبل ذلك من ضبط بعض التحديدات التي نراها ضرورية حتى لا نقع في التشتت النظري أو الخلط المنهجي. لذلك نقول:

◀ سوف نحاول مقارنة هذا السؤال، أي ما الذي يمكن أن يمنع الفاعلين السياسيين التونسيين من الالتزام بالشرط المؤسس للديمقراطية و المتمثّل في "الاغتراب الإيجابي" القائم على مبدأ الخضوع للاختيار الشعبي، سوف نحاول مقارنة هذا السؤال من زاوية سوسيولوجية.

◀ بما أن التحليل السوسيولوجي يقوم أساسا على قراءة "الواقع الفعلي" وينطلق في دراسته للظواهر من تجلّياتها الخارجية لمتابعتها وتفكيكها إلى عناصرها وضبط آليات اشتغالها بغرض التوصل إلى الأجزاء التي تولّدها وتهيكّل نسق بنيتها، فإننا سوف لا ننطلق، في قراءتنا هذه، إلّا مما هو واقعي وفعلي.

◀ هذا "الواقعي" وهذا "الفعلي" يمكن أن يكون "واقعا ملاحظا مباشرة" ونقصد بذلك أي وقائع وأي أنواع من

"المعيش" التي وقعت تحت ملاحظتنا المباشرة. كما يمكن أن يكون "واقعا ملاحظا بطريقة غير مباشرة" ونقصد بذلك كلّ واقع وكلّ ظاهرة وكلّ معيش وصلنا عبر دراسات أو بحوث أو وثائق موضوعية. مثل ما لاحظته نيكولا بو Nicolas Beau في كتابه "صديقنا بن علي"²¹⁷ وسهام بن سدرين في كتابها "أروبا ومستبديها"²¹⁸.

◀ بالنسبة "للواقع الملاحظ مباشرة"، سوف نقتصر على التجاذبات السياسية التي ميّزت بعض الفاعلين السياسيين التونسيين سنة 2012-2013. أي سنتين بعد جانفي 2011.

◀ من خلال الملاحظة المباشرة، يظهر أن من أهمّ الفاعلين السياسيين تأثيرا في الواقع التونسي سنة 2012-2013، الأحزاب ذات المرجعية الماركسيّة والحزب الجمهوري.

هذان النوعان من الأحزاب اختارا عدم التعاون مع الحزب الذي أوصله أول اختبار ديمقراطي إلى السلطة، عكس أحزاب أخرى مثل "المؤتمر من أجل الجمهورية" و"التكتل من أجل العمل والحريات".

خاصية أخرى تجمع بين الحزب الجمهوري والأحزاب ذات المرجعية الماركسية- بكل تفريعاتها – تتمثل في أنهم لم يقتصروا على رفض المساهمة البناءة في فترة ما بعد

²¹⁷ Beau (N) et Tuquoi (J-P) , Notre ami Ben Ali, Edition La Découverte, 2^e edition, 2011.

²¹⁸ Ben Sedrin (S) et Mestiri (O), L'Europe et ses despotes, M^{ed} Ali éditions, Tunis, 2011.

انتخابات 2011-10-23، ولم يقتصرُوا على النّقد وتسجيل السّليبيات والأخطاء ومناقشتها وتوعية النّخبين بها، بل لجؤُوا إلى أشكال في الفعل قائمة على التحريض والاضطراب والدعوة الصّريحة إلى إسقاط قرار الأغليّة النّاخبة.

◀ بالنسبة إلى الملاحظة المباشرة، سوف لن نعتد تقنيات السّير والاستقصاء المعمول بها أكاديميا في البحث السوسيولوجي. ذلك أن ضبط بروتوكولات البحث الميداني وتمحيصها ومعالجتها إحصائيّا يتطلب وقتا ومتّسعا من الزمن لا تسمح به الوتيرة التي تسير بها الأحداث في تونس سنة 2012-2013 التي كانت من السّرعة بمكان. فكان لابدّ من التّأقلم مع خصوصيّة الميدان الشّديد الحراك.

لذلك سيقترن تمثينا الإمبيريقى على معطيات تم إذاعتها ويعلم بها كل تونسي له أدنى اهتمام بالشّأن السّياسيّ ثم على محتوى تصريحات بعض قيادات الأحزاب. ثم على ما استقدناه من محاورّة بعض المشاركين في المظاهرات والتجمّعات والاعتصامات التي تمّت أثناء السنة موضوع بحثنا، ثم على بعض المحاورات التي أجريناها مع بعض المساهمين في التحركات التي نظّمها أودعت لها هذه الأحزاب.

◀ بذلك وحوصلة لما تقدّم يكون اهتمامنا فيما يلي قابلا لهذه الصياغة: انطلاقا من نموذج التّفاعل السّياسى الذي ميز "الحزب الجمهورى" وبعض لأحزاب ذات المرجعيّة

الماركسيّة وبعض الكتل الديمقراطيّة بمختلف شرائحها سنة
2013، كيف يمكن أن يساهم هذان القطبان السياسيّان بوعي
أو بغير وعي في إجهاض التجربة الديمقراطية في تونس بعد
جانفي 2013؟

2 - الوعي والاستقلالية كشروط أساسية في نجاح التجربة الديمقراطية

«ليس هنالك ثورة في التاريخ ضامنة لانتصارها ولا لاستمراريتها لأنها فقط اندلعت أو لأنها بدأت المشي على الطريق. التاريخ البشري مليء بالثورات المجهضة والثورات المهدورة والثورات المخطوفة. الثورة التونسية ولدت بدون قيادة وهي تحاول الآن أن تفرز من يقودها واندلعت دون نظرية ولا برنامج وتحاول حاضرا أن تبلورهما»²¹⁹. هذا الحكم صادر عن تونسي مختص في التاريخ المعاصر وقد سقناه لأنه يؤكد ما قلناه. ويساعدنا في تدقيق تساؤلنا الذي طرحناه والذي نروم محاولة الإجابة عنه: إذا كان من المسلّم به أن مجرد نجاح إجراء من الإجراءات لا يضمن نجاح مسار قضية. أي إذا كان نجاح انتخابات أكتوبر 2011 لا يضمن نجاح التجربة الديمقراطية في تونس. فما هي الشروط الواجب توفّرها في الفاعلين السياسيين حتى يدفعوا المسار الديمقراطي نحو النجاح؟ ذلك أن لكل نجاح شروط فلا يمكن لمن قصد هدفا أن يبلغه دون الالتزام بشروطه وقواعده.

هذه المسلمة المنطقية : "لكل نجاح شروط لابدّ من توفّرها لتجنّب الذاتية والاعتباطية والتزام الموضوعية في

²¹⁹ عميرة عليّة الصغير، الثورة في عيني مؤرخ، المغربية للطباعة وإشهار الكتاب تونس، 2012، ص 127.

الإجابة عن سؤال: كيف يمكن أن تساهم الأحزاب ذات المرجعية الماركسية والحزب الجمهوري وبعض الأحزاب الديمقراطية في إحباط التجربة الديمقراطية في تونس؟ لأن المقياس الموضوعي هو شرط الحكم الموضوعي.

لذلك نقترح، بعد أن بينا النموذج المثالي للخيار الديمقراطي والنظام الجمهوري كما ورد لدى مؤسسيه، شرطان لقياس مدى مساهمة هذا الفاعل السياسي أو ذاك في إنجاح أو إفشال المسار الديمقراطي. وهذه الشروط هي: الوعي والاستقلالية.

أ - الوعي

ما نقصده بالوعي هو تمام إدراك الفاعلين السياسيين بذاتهم لمقتضيات المرحلة في ذاتها. فالفاعلون السياسيون الموجودون في الساحة يمارسون ويقررون ويفعلون انطلاقاً من محددات أساسية تملئ عليهم هذا الموقف أو ذاك، هذا القرار أو ذاك، هذا التوجه أو ذاك.

إلا أن هذه المحددات يمكن إما أن تكون نابعة من وعي ذاتي نابع من قراءة ذاتية ومعرفة ذاتية للواقع كما للمثال الذي نروم تحقيقه في الواقع، أو تكون نابعة من قراءة مغتربة للواقع يملئها علينا طرف خارجي عنا حسب مثال يكون نابعاً بدوره عن طرف خارجي عنا عوض أن نكون نحن من صغناه لأنفسنا.

فدقة الوضعية التي تمر بها تجربة الانتقال الديمقراطي في تونس تتمثل في هذه النقطة: هل نعبر إلى الديمقراطية انطلاقاً من خصوصياتنا التونسية وحسب المرجعية الوحيدة المتمثلة في مفهوم الديمقراطية كما نشأت ك فكرة لدى مؤسسيها الذين صاغوها كنموذج، أم نعبر إلى الديمقراطية باتخاذ التجارب الخصوصية والتاريخية للمجتمعات الأخرى كمرجعيات أساسية. وهل ننطلق، في مجهودنا للإنجاح التوجه الديمقراطي، من معرفة ووعي بماهية الديمقراطية والجمهورية في ذاتها ك فكرة وك مفهوم أم من مجرد آراء عامة وشعارات فضفاضة بخصوصهما؟

من حيث نوعية الوعي الخاص بهذا الحزب أو ذاك، يمثل هذا السؤال رهان هذه الفترة الحالية للانتقال الديمقراطي في تونس. ذلك أن من يستند في مواقفه وقراراته للحقائق التي تفرزها انعكاسات الأشياء على وعيه الذاتي، ليس كمن يستند فيها للحقائق كما يفرزها انعكاس الأشياء على وعي خارجي عنه. فالمعرفة كما يقول هيغل ليست سوى واسطة: « إذا اعتبرنا المعرفة واسطة، فإن تمحيصنا لها يقودنا إلى البحث عن قانون انعكاسها... ذلك أن المعرفة ليست سوى هذا الشعاع نفسه الذي تصيبنا الحقيقة عبره »²²⁰.

فعدم معرفة الفاعلين السياسيين بماهية الديمقراطية كما هي في ذاتها وبذاتها توشك أن تجعلهم عرضة للانخداع بأنواع

²²⁰ انظر ترجمة Jean-Pierre le Febvre -: Hegel, Phénoménologie de l'esprit, Aubier, Paris, 1991 p. 80.

من القشور المزيّفة التي تسعى بعض الجهات، خدمة لمصالحها، أن توهمهم بأنّها جوهر الديمقراطيّة. وبذلك تفرض عليهم أشكالاً من الممارسات تقتضيها مصالحهم الخاصّة. ذلك أنه، وكما يؤكد على ذلك هيغل، «إذا لم يكن هنالك للمثل وجود بذاتها وفي ذاتها فإنه من الممكن أن ننخدع بالوسائل التي نقاربها عبرها، في هذه الحالة لا تتعدى المعرفة ان تكون خدعة»²²¹.

تلك هي النتيجة التي يوشك أن يقع فيها كل فاعل لا يفكر الأشياء بنفسه بل يتبنى آلياً الرّؤى والتصورات التي تفرزها آليات أخرى وفي هذه الحالة نكون بإزاء فاعل اجتماعي أو سياسي لا وعي له، نظراً لكون «الوعي بصفة عامة يتمثل في علاقة بين أنا وموضوع»²²².

فكلاهما، الأنا كما الموضوع يتدخلان في تحديد طبيعة الحقيقة المراد فهمها باعتبار كلّ منهما واسطة للآخر. فالموضوع لا يعتبر موضوعاً إلاّ بموضعته من طرف أنا والفهم الحاصل لديّ حول موضوع معين لا يحصل إلّ بواسطة هذا الموضوع. «تأكدي من الشيء، حسب هيغل، لا يحصل إلاّ بواسطة شيء وهذا الشيء بدوره لا يُتأكّد منه إلاّ بواسطة أنا»²²³. هذا التّصوّر للوعي نراه أساسيّاً في تحديد

²²¹ - نفس المرجع.

²²² - Hegel, Propédeutique philosophique, éditions de Minuit, 1963, p. 15.

²²³ - Hegel, Phénoménologie de l'esprit: op. cit. p. 93.

نوعية الفاعلين السياسيين وتقييم نوعية تأثيرهم في الواقع التاريخي، خاصة وأنه ذو تأثير بالغ في تحديد درجة الحرية والاستقلالية التي يتميز بها هذا الفاعل أو ذاك.

ب- الاستقلالية

من البديهي أنّ الفاعل السياسي الذي تكون مواقفه وإرادته مبنية على تصوّرات وتمثّلات ناتجة عن وعيه الخاص به وقراءته الخاصة به، يكون أوفر حظا وأكثر ضمانا لحرية إرادته واستقلاليتها. ذلك أن حرية الإرادة كما يعرفها هيغل» تتمثل في عدم خضوع الأنا، أو تساوي الأنا مع نفسه. بمعنى أنّ الأنا لا يخضع لأيّ تحديد مّا دام لم يفحص هذا التحديد بنفسه ولم يتبيّنه بنفسه وباستقلال تام عن أي نوع من التحديدات»²²⁴. هذه الاستقلالية تعتبر ذات أهمية قصوى، سواء في متطلّباتها وشروطها أو في نتائجها وتبعاتها.

- بالنسبة لمتطلّباتها وشروطها، فنظرا لكون الاستقلالية والحرية تعتبران خاصيتين من خصائص السيادة، فإن الوعي السيّد-نفسه، لا يقبل إلّا ما أفرزه بنفسه لنفسه. وحيث ما ظهرت الحقيقة للسيّد فإنه يتبنّاها دون اعتبار لأي نوع من الضغوطات. فالسيّد هو من لا يتردّد، كلّما دعت الحاجة المعرفية إلى ذلك، أن يضع نفسه موضوعا للتساؤل. فهو في صراع دائم مع نفسه بمعنى أنه كلّما أخذت نفسه للاستقرار

²²⁴ - Propédeutique Philosophique: op. cit., p. 17.

في مستوى من مستويات المعرفة، وتجلّت له الحقيقة في مستوى أرفع منه أو مغاير له، أرغمها على الانتقال إلى المحلّ الذي لاح فيه تجلي الحقيقة أكبر: «هنالك وعي حرّ بالذات وهنالك وعي بالذات غير حرّ. ولكنه وعي بالآخر... فهما بمثابة وجهين متقابلين للوعي أحدهما يمثل الوعي المستقل حيث يكون جوهره هو وجوده لذاته، والآخر الوعي غير المستقل، حيث يكون جوهره الحياة أو الوجود بالآخر، الوعي الأول هو وعي السيّد والوعي الثاني هو وعي العبد

«²²⁵.

فما دام الأنا غير مستعدّ تماماً في سبيل الحقيقة للتّضحية بكل المصالح الحياتية والدنيوية من امتيازات وجرايات وإتاوات... فإنه يبقى مكبّلاً بكلّ هذه الاعتبارات للسيّد الذي بها يحكمه حتى وإن كان هذا السيّد جزءاً منه مثل النفس المكبّلة للروح أو الحسّ المكبّل للعقل أو العقل المكبّل للذهن.

- بالنسبة لتبعات الاستقلالية، فإنها تتمثّل أساساً في نوعية الممارسة المنجّرة عن نوع معين من الوعي. فالممارسة التي يفرزها وعي حرّ تختلف عن الممارسة التي يفرزها وعي تابع أو وعي مقيدّ.

Phénoménologie de l'esprit, op. cit.p. 154. -²²⁵

فالسُّلوك الخارجى والعلاقات مع الآخر كتحديد الحلفاء وتمييز الخصماء وتركيز المؤسسات وتشريع القوانين ليست سوى ترجمة خارجية عن نوعيّة الوعي المنتج لها. فالمجتمع بما هو مجتمع ليس سوى وجود فعلي لما ينتجه الأنا الواعي بنفسه ولنفسه. ذلك أن الوعي لا يبقى داخلاً في نفسه ومتوقعاً عليها وإنما يدخل في علاقة مع الكون الخارجى والآخرين المحيطين به لينفعل بعضهم ببعض ويفعل بعضهم في الآخر من خلال إنتاج أنواع شتى من الممارسات والمؤسسات.

وكلما كان الوعي حرّاً ومستقلاً أي مسؤولاً عن أفكاره وتصوراتهِ وتفكيره كلما كان مسؤولاً عن إرادته. أما الوعي المغترّب فإنه عادة ما يكون مجردّ منفذ لأفكار سيّده. لذلك تكون المسؤولية راجعة لمن يلقّنه الأفكار والفهوم التي ما عليه إلّا أن يتبنّاها ويستوعبها دون تمحيص ولا تدبّر. لذلك فإن هيجل لا يعتبر الإرادة مسؤولية، أو بتعبير آخر لا يقرّ بوجود مسؤولية الإرادة إلّا « 1 - بالنسبة لمن يحدّد إرادته بنفسه أي بالنسبة لمن يستمدّ قراره من ذاته: أنا أريد. 2 - عندما تكون الإرادة عالمة بالتّبعات التي قد تنجرّ عن قرارها أو التّبعات التي لها علاقة مباشرة وحتميّة مع هذه الإرادة »²²⁶.

²²⁶ - Propédeutique philosophique, op. cit., p. 17.

لذلك فإن من كانت إرادته غير نابعة من ذاته فإنه عادة ما يجهل الغاية القصوى والهدف الحقيقي للإملاءات التي يدبرها له سيّده. خاصّة وأن أصحاب الهيمنة عادة ما تكون أهدافهم الحقيقية مخفية بألف غطاء وألف خدعة.

لنتوقف الآن عند هذا الحدّ من الاعتبارات النظرية التي كان لا بدّ منها لوضع أصول ثابتة ومرتكزات متينة نبني عليها استشرافنا لبعض المخاطر التي يمكن أن تهدّد التجربة الجمهورية والديمقراطية في تونس بعد 14-1-2011. أما الآن فلنمرّ لاستنتاج الواقع الفعلي كما يفرزه تجاذب وتدافع الفاعلين السياسيين عبر مقولتي الوعي والاستقلالية.

فإلى أي مدى يمكن الحديث عن فاعلين سياسيين تونسيين واعين ومستقلين؟

3 - محاولة لقياس درجة الوعي لدى الفاعلين السياسيين التونسيين المعنيين بالتجربة الديمقراطية

القيام بهذه المحاولة، أي قياس وتحديد نوعيّة الوعي الخاص ببعض الفاعلين السياسيين التونسيين الذين عبّروا عن إرادتهم في إرساء نموذج تونسي للديمقراطية والجمهورية لم تكن وليدة الصدفة، بل كانت نتيجة انطباع حصل لدينا عند ملاحظة مواقف وردود أفعال وتفاعل مختلف الفاعلين السياسيين مفاده أن هؤلاء يمارسون ويفعلون عكس ما يهدفون إليه. فالهدف المعلن من حيث

التصريحات المجردة والعامة هو إرساء مجتمع ديمقراطي. أي "دولة مدنية" قائمة على مؤسسات جمهوريّة، بينما التصرف الفعليّ عند المواقف الميدانية، فالملاحظ أنّ هؤلاء الفاعلين يمارسون ويتصرفون على نقيض المبادئ والأفكار الديمقراطيّة والجمهوريّة.

هذه الملاحظة-الانطباع ولّدت لدينا افتراضا مفاده أن هؤلاء الفاعلين غير واعين بما يتوقون إليه وغير واعين بما يفعلون. ذلك أن إرساء الديمقراطيّة لابدّ لتحقيقه من شرطين: 1- أن نكون عارفين بماهية "الديمقراطية" و"الدولة المدنية" و"الجمهوريّة" في ذواتها. 2- وما تعنيه بالنسبة لنا نحن كخصوصيّة، طبعا دون أن تخرجنا هذه الخصوصيّة عن جوهر الديمقراطية بما هي في ذاتها وإنما فقط حتى يكون لنا وعيا خاصا بنا *une conscience pour soi* تجعلنا نتعامل مع جوهر الديمقراطية *la démocratie en soi* بحريّة وبمسؤوليّة تجعلنا محصّنين ضد أي إملاءات من طرف أي خصوصيّة من الخصوصيّات الخاصة بأي تجربة ديمقراطية أخرى تريد أن تلحقنا بها.

للتأكّد من هذه الفرضيّة، قمنا بتحسّس²²⁷ ميداني طرحنا من خلاله على مجموعة من الأوساط التي يفترض أن تكون الأوساط الأكثر وعيا مثل المحامين وناشطي

²²⁷ - نقول تحسّس ميداني لأنه لا تتوفر فيه خصوصيّات البحث الميداني المتعارف عليه في البحث الاجتماعي والقائم على تحديد العدد المكون للعينة وإخضاعه للتقييم العددي ومختلف عمليات الاختبار الإحصائي.

المجتمع المدني وطلبة السنوات النهائية في اختصاصات الحقوق وعلم الاجتماع والعلوم السياسية، الأسئلة التالية: ما هي المراجع المؤسسة لفكرة الديمقراطية والدولة المدنية والجمهورية؟ ما هو تعريف "الدولة المدنية"؟ ما هو تعريف "الجمهورية" وما هو تعريف "الديمقراطية" كما ورد في النصوص المؤسسة لهذه الأفكار؟.

النتيجة كانت مفاجئة ذلك أن في أغلب الحالات وبنسبة تقارب الـ 100% لم نجد لدى من تحسّسناهم سوى أجوبة عامّة وأفكار سطحيّة هي أقرب إلى التصرّو العاميّ sens commun منها إلى الوعي المتين المؤسّس على المعرفة العميقة بالأشياء.

فمن جملة المحامين والطلبة والناشطين الجمعياتيين الذين حاورناهم لا يوجد أيّ واحد منهم درس أو طالع أو حتّى اطلع على أحد العناوين المؤسّسة لـ "الجمهورية" و"الدولة المدنية" و"الديمقراطية" في الفكر السياسي الحديث. كذلك كانت إجاباتهم عن أسئلة ما هي الدولة المدنية؟ وما هي الجمهورية؟ ما هي الديمقراطيّة؟ كلّها تتسم بالعموميّة وبالغلط.

فعلى سبيل المثال حصلنا كإجابة على سؤال ما هي الديمقراطية حسب رأيك؟ على الجواب التّالي: « الديمقراطية هي أن كل إنسان حرّ يفعل ما يريد ». وحصلنا كإجابة على سؤال ما هي الدولة المدنية؟ وما هو المجتمع المدني؟ على ردود من قبيل: « المجتمع المدني هو الجمعيات الناشطة في

سبيل تحقيق بعض المبادئ « أو من قبل « الدولة المدنية هي الدولة التي يكون فيها الحكم للمدنيين لا للجيش » . أو من قبيل « الدولة المدنية هي الدولة التي تكون فيها حرية التعبير مطلقة » أو من قبيل « الدولة المدنية هي الدولة التي يركز فيها الحكم على المؤسسات والأفكار الحديثة لا على الدين » أو من قبيل «الدولة المدنية هي نقيض الدولة الدينية»

هذا الجهل بالأسس التي عليها تنبني المفاهيم وهذا الاطلاع السطحي على المفاهيم المؤسسة للأفكار وهذا الوعي العامي بالأفكار المؤسسة والمولدة للنماذج السياسية والاجتماعية والتاريخية التي يسعى الفاعلون السياسيون التونسيون الاقتداء بها، هذا الجهل لا يمكن أن يؤدي إلا إلى نتيجة واحدة: فاعلين سياسيين لا يعرفون ماذا يريدون. ولأنهم لا يعرفون ماذا يريدون فإنهم يمارسون في معظم الأحوال عكس ما يعتقدونه إرادتهم الذاتية فيكون الغالب عليهم التذبذب والتناقض والشك وانعدام الثقة في الآخر. فلأنهم لم يخضعوا الأفكار إلى وعيهم وتفكيرهم الحر²²⁸ فإن الآخر يملئ عليهم قراءاته الخاصة به كما شاء وكما تقتضيه مصالحه. وبذلك يعمل على إبقائهم في حالة الوعي الشقي.

²²⁸ - بالنسبة للتفكير الحر، يوضح هيجل ماهيته كما يلي: "بالنسبة للتفكير، أنا حر لأنني لست مسلوبا في الآخر، ولكن أبقى في موطني، ولأن جوهرى متجانس ومتطابق مع وجودي لذاتي، ومسيرتي المفاهيمية مسيرة ذاتية كامنة في أنا". فينومينولوجيا الفكر، نفس المصدر، ص 159.

هذا الوعي الذي يصفه هيغل بأنه «غوغاء غير واعية، دون رأس ولا ذنب، تذهب وتجيء من النقيض إلى النقيض، من الوعي الجامد إلى الوعي²²⁹ المعارض، الضبابي والمشوش» هذا الوعي الشقي، لأنه لم يتمكن من وعي الأفكار والأشياء بنفسه ولنفسه وبقي بعيدا عن معرفة الأفكار والأشياء في ذاتها، لذاته وبذاته، يصفه هيغل كما يلي: «عندما نظهر له التطابق فإنه يظهر لنا عدم المطابقة، وعندما نريه عدم المطابقة نفسها التي لم يلبث أن يريها إيّانا، فإنه يمر إلى إبراز المطابقة. فثرتته بمثابة خصام متواصل بين أطفال يقول أحدهم "أ" عندما يقول الآخر "ب" ويقول الآخر "ب" عندما يقول هذا "أ". أطفال ينشدون بأنفسهم نشوة الاختلاف في ما بينهم عبر تناقضهم مع أنفسهم»²³⁰.

هذه هي الحالة التي لمسناها عبر تحسّسنا الميداني للفاعلين السياسيين في تونس إلى حدود 2011-2012. وهذه هي الحالة التي يلاحظها المواطن العادي منعكسة على المنتج الإعلامي المكتوب كما السمعي-البصري: غياب كلي للوعي بأفكار الديمقراطية في ذاتها. غياب كلي لقراءات لأفكار "الديمقراطية" و"الجمهورية" و"الدولة المدنية"، قراءات تكون واعية بذاتها وبخصوصياتها. جدل متواصل، خصام لا يتوقّف و إنعدام ثقة كلي لفقدان الوعي بالأفكار في

²²⁹ - حسب ترجمة لوفافر : « conscience de soi identique à soi »

²³⁰ - Phénoménologie de l'esprit , op. cit. p. 164.

ذاتها، لأن بفقدان هذا الوعي تنعدم إمكانية قياس مدى صدق الآخر وينعدم المعيار الذي عبره يمكن تقييم مدى مطابقة المواقف والأفكار المختلفة للأفكار المرجعية. إذ كيف يمكن لمن لم يطلع على روسو ولوك وهوبز أن يتحدث عن "الديمقراطية" و"الجمهورية" و"الدولة المدنية" دون أن يكون تجسيدا فعليًا وترجمة حيّة للوعي الشقي؟

هذا هو الانطباع الذي يعطيه المتنوع لتجاذبات الفاعلين السياسيين في تونس بعد 14-1-2011 وبصفة خاصة سنة 2011-2012²³¹ : ديمقراطيون يريدون تحقيق الديمقراطية بطريقة غير ديمقراطية، جمهوريون يسعون لتقويض المؤسسات التي أفرزتها إجراءات اكتشافها ونظر لها مؤسسو التفكير الجمهوري، منادون بالحرية لا اطلاع لهم على مفهوم الحرية في ذاته مما جعلهم لا يفرقون بين الحرية والفوضى. وطنيون لا قدرة لهم على الإلمام بما هو كوني، في المفاهيم والأفكار والتجارب التاريخية، وما هو خصوصي منها، نظرا لجهلهم بما هو كوني في الكوني وخصوصي في الخصوصي. مناهضون للهيمنة المالية للإمبريالية الرأسمالية يدفعون، عبر التحريض المتواصل والمطلبية الملحة، بالبلاد إلى الإفلاس الذي لا يمكن أن يؤدي

²³¹ - إذا أردنا أن نحدد خصوصيات وفترات التفاعل السياسي في تونس بعد جانفي 2011، يمكن أن نقول أنها تميّزت، من جانفي 2011 إلى أكتوبر 2011، بالجدل القائم حول ثنائيات الحداثة/ ظلامية، تقدمية/ رجعية، حرية/ تحررية/ قمع... ومنذ نوفمبر 2011 صار الغالب على جدل الفاعلين السياسيين الوضع المالي والاقتصادي و"قفة المواطن" في إشارة إلى القدرات الشرائية للمواطن.

إلا إلى اللّجوء إلى الصناديق المالية الدّوليّة. إسلاميون يريدون إكراه الناس على نموذج في الحكم هم أنفسهم لا يفهمون ماهيّته في ذاته متناقضين بذلك مع مبدأ أساسي في مرجعيتهم القائلة بعدم الإكراه. نوع آخر من الإسلاميين يريدون من تونسيّ القرن 21 أن يعيش بنفس المؤسّسات وبنفس المظاهر التي عاش بها و عليها أجدادنا... كل هذه التناقضات يمكن أن تكون تجليات واقعية وتجسيدا للوعي الشقي الذي يميّز الكثير من الفاعلين السياسيين التونسيين في هذه المرحلة من تاريخهم.

إلى هذا الحدّ حاولنا التطرّق إلى نوعية الوعي المميّز للفاعلين السياسيين التونسيين بصفة عامة. وتوصّلنا إلى أن هذا الوعي يتميز بانعدام إدراكه للأفكار والأشياء كما هي في ذاتها وكما يراها هو بذاته ولذاته. أما الآن فلمزيد التأكّد من هذا التشخيص، نقترح الانطلاق من مثال واضح يجسّد هذا المرض الذي يعاني منه الكثير من المثقفين والفاعلين السياسيين التونسيين حتى يمكننا أن نقاربه في ذاته وفي تبعاته وفي المخاطر التي يمكن أن تنجرّ عنه.

4 - بعض مظاهر انعدام الوعي لدى النخبة والفاعلين السياسيين التونسيين

دراسة "تجربة الوعي"²³² أو أنواع الوعي الخاصة بالمتقف التونسي، تستحقّ في حدّ ذاتها بحثاً خاصاً من بحوث علم اجتماع المعرفة وعلم اجتماع الفاعلين السياسيين. أما في ما نحن بصده فالمجال لا يسمح لنا بتوسيع مجال العيّات وتكوين نماذج قائمة على عدد من الأمثلة تمكّن من تمثيلية عالية للوسط الثقافي والسياسي التونسي. لذلك سوف نكتفي بمثالين بسيطين اخترناهما بطريقة اعتباطية، من جملة قراءاتنا التي قمنا بها لملاحظة الوضعية الانتقالية التي يمر بها المجتمع التونسي لمعرفة خصائص وعي "المتقف" و"السياسي" التونسي في هذه المرحلة.

هذان المثالان هما: 1- حوار صدر في جريدة لابراس مع الباحث والجامعي محمد الشريف الفرجاني²³³. 2- كتاب شكري لطيف "المجلس الوطني لحماية الثورة وصراع الثورة والثورة المضادة في تونس"²³⁴.

من خلال هذين المثالين سوف نحاول الوقوف على خصائص الخطاب وخصائص الوعي الذي يميز ما صار

²³² - حسب تعبير: Denis.L.Rosenfield. انظر: Rosefield (D.L), La chose en soi et le reste posé par le philosophe, in: Revue de métaphysique et de morale, n° 2, 1986.

²³³ - انظر: La presse de Tunisie, Jeudi 21 Février 2013, p. 8.

²³⁴ - صادر عن دار سحر للنشر، تونس، 2013 .

متعارفا على تسميته في تونس بـ"المثقف اليساري" L'intellectuel de gauche. لا ندعي في هذه المحاولة البسيطة اللاهثة وراء الأحداث التعمق في « أشكال الرقابة والانتقاء والتنظيم والتوزيع، الخاصة بإنتاج الخطاب »²³⁵ العلمي أو الثقافي أو السياسي في تونس ما بعد جانفي 2011. هذا يستوجب عملا خاصا ينطلق من عينة أوسع وأشمل مما يتيح لنا المجال الحالي والظرف الذي نحن بصدده. كل ما نرومه، هو "القبض" على انطباعات حصلت لدينا لتثبيتها حتى لا تنفلت وتهرب من ذاكرتنا في خضم تتابع الأحداث السياسية والاجتماعية وفي خضم الاهتمامات والمشاكل اليومية. هذا التثبيت، عبر هذه المحاولة البسيطة، يترك إمكانية الرجوع لإفراد هذه الانطباعات بدراسة أعمق وأشمل، ممكنا وواردا. فكيف يبدو لنا وعي مثقفي اليسار التونسي من خلال هذين المثالين؟

أ - محمد الشريف الفرجاني وغياب الوعي بالشيء في ذاته ولذات محمد الشريف الفرجاني

في الحوار الذي أجراه محمد الشريف مع الصحفية هادية بركات، هنالك ثلاث إشارات تنبئ بنوعية الوعي بالديمقراطية لديه، الإشارة الأولى من خلال استعماله للمقابلة (برنامج إسلامي/ برنامج ديمقراطي) والإشارة الثانية من

²³⁵ - حسب تعبير فوكو في : Foucault (M), L'ordre du discours, LHP:/Foucault.50 Webp.com, p. 2.

خلال استعماله لكلمة (الدعوة الإسلامية La prêche)²³⁶ والإشارة الثالثة من خلال اعتباره دعوة حمادي الجبالي إلى حكومة محايدة مؤشّر على « نشأة قوة ديمقراطية في صلب حزب حركة النهضة»²³⁷.

* - بالنسبة للإشارة الأولى، نقرأ في الحوار المذكور « شيء مهمّ حصل عندما اكتشفت النهضة أن حزب التحرير والسلفيين صار لهم وجود مهمّ في المجتمع التونسي ويوشكون أن يتبنّون جزءا كبيرا من برنامجها الذي يتمثّل في برنامج إسلامي لا برنامج ديمقراطي»²³⁸.

بالنظر إلى "النموذج المثالي"²³⁹ لفكرة الديمقراطية كما ورد وتحدّد وتبلور لدى مؤسسيه، فإن هذه الإجابة من طرف باحث وجامعي في العلوم السياسية تعتبر من فوادر الأخطاء. ذلك أن وضع برنامج إيديولوجي وفكري خاص بحزب أو بحركة أو بتيّار اجتماعي يرى فيه حولا لمشاكل المجتمع وتحقيقا لإنسانية الإنسان، في مقابلة مع نموذج لتعايش مختلف الأحزاب والحركات والتيّارات في صلب الوطن الواحد، يعتبر خلطا كبيرا وخطأ فادحا.

²³⁶ - انظر الفقرة الأخيرة في الحوار المذكور.

²³⁷ - الفقرة قبل الأخيرة في الحوار المذكور.

²³⁸ - انظر آخر الجواب على السؤال السادس.

²³⁹ - بالنسبة للتمحيص والتدقيق في مجال البحث من وجهة نظر علم الاجتماع يمكن اعتبار "النموذج المثالي" مرادفا لـ "الشيء في ذاته" La chose en Soi كما وردت في الإجراء الدّهني الفينومينولوجي.

La démocratie en ذاتها²⁴⁰ soi لا تعدو أن تكون حلاً لمشكلة التوحش والفوضى والتناحر السياسي. هذا الحلّ يتمثل في احتكام مختلف الفرقاء الفكريين والإيديولوجيين والطبيعيين والدينيين... إلى منطق الرضا والخضوع لما وقع عليه اتفاق الجزء الأكبر من مواطني وطن معيّن.

فعندما يقابل محمد الشريف الفرجاني بين الإسلامي والديمقراطي فكأنما خلط بين الأنواع والأجناس فالإسلامي يعتبر حسب الواقع التاريخي الحالي للوضع في تونس: طرحاً من الأطروحات، توجهاً من التوجهات أو إيديولوجياً من الإيديولوجيات تتبناها مجموعة من المجموعات، حزب من الأحزاب أو تيار من التيارات. بينما الديمقراطية فهي حلّ من الحلول، مخرج من المخارج ونظام من الأنظمة قائم على قواعد وأسس²⁴¹ تنظّم تعايش وتنافس مختلف التيارات والأحزاب في لعبة الوصول إلى الحكم بطريقة شرعية تضبط مقتضيات شرعيّتها قواعد النظام الديمقراطي نفسه.

* - بالنسبة للإشارة الثانية يقول محمد الشريف الفرجاني في المقال المذكور « لدينا في تونس مجتمعا مدنياً ليبرالياً وقوة هذا المجتمع المدني هي التي سوف تدفع إلى التفريق بين

²⁴⁰ - كما وردت عند مؤسسيها.

²⁴¹ - انظر الجزء الأول من هذه المحاولة.

الدعوة Le prêche والسياسة، بين الإرث الثقيل لفكر الإخوان المسلمين وتبني المسار الديمقراطي»²⁴².

من المعروف من وجهة نظر علم الاجتماع أنه لا يمكن مقارنة فعل واحد بنفس التناول عندما لا يخضع لنفس الهدف²⁴³ ولا ينجز في نفس الإطار²⁴⁴. فكيف يمكن، من وجهة نظر علم الاجتماع السياسي، اعتبار ما يتم في أندونيسيا لدعوة معتنقي الديانات الطبيعية وبعض الديانات الآسيوية إلى اعتناق الإسلام، مماثلاً لما نلاحظه في تونس من دعوة للمسلمين التونسيين لتبني الإسلام كإيديولوجيا وكخيار سياسي واجتماعي؟

ألا يوجد هنا خلط بين الدعوة كفعل ديني والدعاية كفعل سياسي؟ وإذا تعمقنا لغويا في الفرق بين الـ Le prêche والـ Propagande، ألا يمكن اعتبارهما نوعين لجنس واحد كما يدلّ على ذلك رجوعهما لنفس المصدر في اللغة العربية "دعوة" و"دعاية" فتكون بذلك الدعوة جزءاً من أجزاء الفعل السياسي؟ وعندها فأى معنى لما يسميه م. ش. الفرجاني "التفريق بين الدعوة والسياسة؟" فباختبار الضوابط الديمقراطية يحقّ لكل فريق سياسي أن يدعو

²⁴² - انظر الجواب على السؤال الأخير من الحوار المذكور.

²⁴³ - حول أهمية التفريق بين أنواع الأهداف الموجهة للفعل انظر:

Weber (M), Economie et société, T. 1, Paris, Plon, 1971.

²⁴⁴ - حول أهمية معرفة الأطر التي ينجز فيها الفعل وتشخيصها، انظر:

Les cadres sociaux de la connaissance, Paris, P.U.F., 1966.

Gurvitch(G),

لأفكاره وأن تبشر ببدائله وان يعلم بآرائه حتى يخدم حظوظه في الحصول على صوت زائد في ثقب الصندوق، ما دامت تحترم قواعد "المجتمع المدني" الذي تعرفه الفلسفة السياسية الحديثة على أنه تنافس سياسي قائم على "الإقناع" و"العقد" و"الاتفاق" لا على العنف²⁴⁵.

*- بالنسبة للإشارة الثالثة فيمكننا ملاحظتها في سياق جواب م. ش. الفرجاني على السؤال الأخير من الحوار المذكور. كذلك من خلال اعتباره «مبادرة حمادي الجبالي لتكوين حكومة مستقلة، داعيا للمراهنة على نشأة قوة ديمقراطية في صلب حزب النهضة»²⁴⁶.

ماذا يعني هذا الخطاب؟ إذا ما سلّمنا بأن كل كلام خطاب، فإن الواجب يفرض التفريق بين نوعين على الأقل من أنواع الخطاب: الخطاب المتضمن لمعنى والخطاب الأجوف. وإذا اعتبرنا أنّ كل نظام ذا معنى وحامل لدلالة يخضع لنظام وهيكله ذاتية تؤسسه، فإن القواعد المرجعية والمفاهيم الأساسية للموضوع الذي أتى في سياقه الخطاب، تكون هي المرجع في الحكم على قيمته أو انعدام قيمته، جدواه أو عدم جدواه، وظيفته أو لا وظيفته²⁴⁷. وبما أن سياق كلام م. ش. الفرجاني يتعلّق بالديمقراطية، فما معنى اعتباره تخلي حزب اختارته مجموعة اجتماعية طبقا للظوابط الديمقراطية، عن

²⁴⁵ - انظر أول هذه المحاولة.

²⁴⁶ - انظر بداية الجواب على السؤال الأخير من الحوار المذكور.

²⁴⁷ - انظر: L'ordre du discours (نفس المرجع المذكور).

مسؤوليته تجاه المجموعة التي اختارته، مؤشرا على نشوء قوة ديمقراطية داخل هذا الحزب؟ كذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ هذا الحزب يأخذ قراراته بالتصويت والانتخاب داخل هيئاته ومؤسساته، وأنّ قرار الشخص الذي دعا إلى تكوين حكومة محايدة كان قرارا فرديا، ألا يعتبر هذا متناقضا مع الديمقراطية كما هي في ذاتها حسب تعبير الفلاسفة، أو مع الديمقراطية كما هي في "نموذجها المثالي" حسب تعبير علم الاجتماع؟

يمكن اعتبار موقف هذا المسؤول الحزبي مؤشرا على بؤادر انشقاق في حزبه ويمكن أن يكون مؤشرا على بؤادر تشكّل تجربة خصوصيّة في التفاعل الديمقراطي ولكن ليس هنالك أي مجال لتصنيفه كفعل ديمقراطي.

على ماذا يدل كلام م. ش الفرجاني إذا وماذا يمكن أن تكون دلالات خطابه؟

بالرجوع إلى المعيار أو المقياس الضابط للفعل الديمقراطي، لا يمكن لهذا الكلام أن يحمل أكثر من ثلاث معان: 1- إمّا جهل بالديمقراطية في ذاتها وهو ما يؤدي إلى وعي ضبابي ومشوّش حول الديمقراطية لا يمكنه أن يفرز إلّا خطابا مشوشا ومتناقضا كما أطنب في تبيانته هيغل عندما تحدث عن سلبيات فقدان الوعي بالشيء في ذاته. 2- إمّا عدم القدرة على التوصل إلى فهم ذاتي للديمقراطية خاص بـ م. ش الفرجاني كأنا مستقلة وواعية بذاتها Une conscience pour soi وهو ما يؤدي إلى خضوعه إلى كلّ أنواع

الإملاءات من الآخر.3- وإما لتناقض حاصل بين ما أفرزه الواقع وبين ما يتمناه م. ش الفرجاني أي أن م. ش الفرجاني حصل لديه انقسام بين توقه النظري للديمقراطية وبين النتائج الميدانية التي أدت إليها.

وهنا نكون تجاه عجز عما يسميه هيغل بالاعتراف La reconnaissance بالآخر كذاتية مختلفة، وعجز عن تحمّل تبعات الصدق مع المبادئ والحقائق الذي يتطلب القدرة على تجرّع تبعات الموت الرمزي، الذي يستوجب بدوره من الوعي، الرجوع إلى ذاته لوضعها موضع تساؤل، تكون فيه "إيجابية" الآخر حافزا على تطوّره عند تفاعلها مع العنصر السلبي فيه.

من غير هذا الاستعداد فإن الخطاب حول الديمقراطية لا يعدو أن يكون كلاما فارغا من أي معنى ولا يمكن أن يؤدي إلا إلى الشيء نفسه الذي جاءت الديمقراطية لتجاوزها: الفوضى والتناحر.

لا يسع المجال لتعميق النظر في أزمة الوعي بالأشياء في ذاتها وأزمة الوعي بالذات كما تبدو في كتابات م. ش. الفرجاني رغم أهمية التحقيق في هذا المثال²⁴⁸، لذلك نكتفي بهذا الحدّ لنمرّ لمساءلة العينة الثانية التي اخترناها.

²⁴⁸ يكفي في هذا الإطار الإشارة إلى الخطأ الوارد في كتاب Islamisme, laïcité et droits humains حيث يعتبر محمد الشريف الفرجاني هايدغر معاديا للحدّاة ومناديا بالرجوع إلى السلف الإغريقي. في حين أن هايدغر لا يعدو أن أشار إلى نموذج من الحدّاة يطغى فيه الجانب المادي والحيواني للإنسان L'homo animalis على حساب الجانب الإنساني في الإنسان L'homo humanis.

ب - الوعي الديني عند شكري لطيف أو وعي شكري لطيف بالدين في ذاته ولذات شكري لطيف

هي جملة أردنا أن ننطلق منها من بين الكثير من الجمل الأخرى التي يحتويها كتاب "المجلس الوطني لحماية الثورة وصراع الثورة والثورة المضادة في تونس"²⁴⁹

وهو كذلك كتاب بين كمّ كبير من الكتب التي كان بإمكاننا الانطلاق منها لغرض المسألة التي نحن بصددّها. أي الإشارة إلى غياب الوعي الحرّ العميق والمسؤول لدى نخبتنا كخطر من المخاطر، إن لم نقل خطراً لمخاطر أو الخطر البنيوي المولّد لبقية أنواع المخاطر التي يمكن أن يهدّد التجربة الديمقراطية في تونس

بالنسبة لمحمد الشريف الفرجاني انطلقنا من حوار أجراه مع صحفية، لنبيّن انطلاقاً من أجوبته الغياب الكلي لأيّ مؤشر للوعي بالديمقراطية في ذاتها فضلاً عن وعي ذاتي بالديمقراطية.

بالنسبة لشكري لطيف، سوف ننطلق من كلمتين، وردتا في كتابه المذكور. كلمتين وردتا في صيغة نعت ومنعوت. كلمتان خفيفتان قصيرتان واضحتا الدلالة والمعنى من حيث اللغة، لكنهما ثقيلتان عميقتان غامضتا الدلالة من جهة اعتبارهما الفلسفي والسياسي والإبتستيمولوجي. هتين الكلمتين هما: اليمين الديني.

²⁴⁹ - المرجع المذكور أعلاه.

ما معنى اليمين الديني؟ أو ماذا يقصد شكري لطيف باليمين الديني؟ سؤال قد يبدو للبعض منعدم القيمة وفارغا من أي محتوى إيجابي إلا أنه حسب رأينا أعمق مما يبدو. كيف ذلك؟

إذا رجعنا إلى السّياق الذي ورد فيه تعبير "اليمين الديني"، نجد الفقرتين التّاليتين: «إن جزءا كبيرا من مسؤولية هذا الواقع وتداعياته اللاحقة، يتحمّله تخلف الموضوعي والتنظيمي والسياسي من جانب الحركات السياسية اليسارية التقليدية بالأساس، عن الذاتي الثوري الشعبي المنتفض، وبقائها في وضع التّردّد والانتظارية وانحصارها لمُدّة سنوات حكم بن علي الأخيرة في أفق إصلاحي حقوقي مرتبط بشرائح البورجوازية الصّغيرة والمتوسّطة المدينيّة، ومعزول عن الطّبقات والشرائح الاجتماعيّة المفقرّة والمهمّشة في الأحياء الطّرفيّة داخل المدن وفي الجهات المحرومة. ويفسر كل ذلك عدم إقدامها على الاستقلال ببرامجها ومشاريعها وبدائلها عن برامج ومشاريع وبدائل القوى السياسية اليمينية الليبرالية أو اليمينية الدينيّة أو النقابية البيروقراطية المرتبطة كلّها بألف خيط بيت عنكبوت بالنظام النوفمبري وبمصالح حُماته الامبرياليين»²⁵⁰.
لنُخَصِّصَ ولندقّق.

²⁵⁰ - نفس المرجع، ص 9- 10 .

القارئ لهتين الفقرتين يفهم كما يلي: هنالك واقع سلبي وتداعيات سلبية، يحمل شكري لطيف مسؤوليته لـ "الحركات السياسية اليسارية التقليدية"²⁵¹.

فيم تتمثل مسؤولية "الحركات السياسية اليسارية التقليدية"؟ هذه المسؤولية تتمثل، حسب شكري لطيف، في "تخلف الموضوعي والتنظيمي والسياسي من جانب الحركات السياسية اليسارية التقليدية بالأساس، عن الذاتي الثوري الشعبي المنتفض وبقائها في وضع التردد والانتظرية وانحصارها... في أفق إصلاحيّ حقوقيّ مرتبط بشرائح البرجوازية الصّغيرة والمتوسطة المدينيّة"²⁵².

تخلف "الموضوعيّ التّنظيميّ و السّياسيّ الخاص بالحركات السّياسيّة اليساريّة التّقليديّة عن ذاتيّ الثّوريّ المنتفض وبقاؤها في وضع التّردّد و الانتظرية"، بدوره يفسره شكري لطيف بـ "عدم إقدامها على الاستقلال ببرامجها ومشاريعها وبدائلها عن برامج ومشاريع وبدائل اليمينيّة الليبرالية واليمينيّة الدّينية والنقابية البيروقراطية".

من هذا الفهم الممكن لكلام شكري لطيف، نريد أن نركّز على السؤال التالي: ما معنى "اليمينية الدينية" بالنسبة لمتقف يعبر عن أفكار حزب يسمّى "حزب العمال الشيوعي التونسي"؟

²⁵¹ - نفس المرجع.

²⁵² نفس المرجع.

هذا السؤال يكتسي أهمية بالغة على الأقل لسببين: 1- قياس وعي شيوعي تونسي بمدى وعيه بالأشياء في ذاتها ولذاته كشيوعي تونسي. 2- أهمية وعي الشيوعي التونسي في تحديد برامج المستقلة التي على أساسها يمكنه أن يحدّد تحالفاته واختلافاته وأهدافه انطلاقاً من وعي صحيح بالأشياء في ذاتها ولذاته كشيوعي تونسي.

لذلك، يعتبر تفحص مقصود شكري لطيف بكلمتي أو بتعبير "اليمينية الدينية" نوعاً من تعميق المعرفة بنوعية وعي الشيوعي التونسي بالأشياء.

تعايير "اليمين الديني" و"الأحزاب الدينية" و"الدولة الدينية" تعابير متواترة في الأوساط اليسارية التونسية. لكننا بصدد مساءلة يساري شيوعي تونسي. وعندما نقول شيوعي فإن ذلك يفترض مساءلة ذاتية تتخذ الفكر الماركسي مرجعية لها. والمرجعية تقتضي معرفة بروح الفكر الذي يؤسسها. معرفة عميقة بما هو جوهري في ذلك الفكر، لا معرفة قائمة على الشعارات والمقولات العامة المقطعة من هذه الناحية أو تلك من النواحي المكونة لكلية مدونتها المرجعية. فما معنى كلمة "يمين ديني" بالنسبة لماركسي تونسي إذا؟

إذا ساءلنا تاريخ بروز التصنيف يمين/يسار، سنجد أنفسنا حتماً في أفق تاريخي وفي حيثيات ووقائع فعلية خاصة بفاعلين تاريخيين وسياسيين أوروبيين داخل منظومة حضارية يهودية-مسيحية. وإذا كان الاسم أو التصنيف مرتبطاً أنطولوجياً بالمسمى أو بالصنف الذي يعينه فإنه من

الصعب أن نجد في التاريخ الاجتماعي والسياسي التونسي واقعا حداثيا أو تقاعلا واقعيا بين مكونات تاريخية فعلية يمكن على أساسها فهم المقابلة (يمين/يسار) كمقابلة وليدة لأحداث ووقائع تاريخية فعلية نابعة عن جدلية خاصة بفاعلين اجتماعيين تونسيين في إطار ما يسميه توران Alain Touraine "نسق الفعل التاريخي"²⁵³ *Système d'action historique*. وهذا ما يجعل هذا الاسم تعيينا لمسئلا وجود له في عمق الوعي التاريخي التونسي، مما يجعله أقرب للخواء الدلالي منه إلى التعبير عن واقع فعلي يهيكل البنى الاجتماعية والمخيلية والتاريخية للتونسي. وفي ذلك بعض التفسير لـ "تخلف الموضوعي التنظيمي والسياسي من جانب الحركات اليسارية التقليدية... عن الذاتي الثوري المنتفض"²⁵⁴.

لنأت الآن لكلمة "الديني" التي تمثل نعتا لنوع ثان من "اليمين" الذي ينادي شكري لطيف الحركات السياسية اليسارية بالاستقلال عنها. فبما أنه يعتبر فشل اليسار التونسي التقليدي راجعا إلى عدم استقلاله ببرامجه ومشاريعه وبدائله عن برامج ومشاريع وبدائل القوى السياسية اليمينية الدينية، فهذا يعني أنه يعتبر استقلال اليسار التونسي عن "اليمين الديني" التونسي شرطا من شروط «تقويم واستخلاص

Touraine (A), Pour la sociologie, éditions du Seuil, Paris, ²⁵³

1974.

²⁵⁴ - نفس المرجع، ص 9.

العبر من مسارات ومآلات الصراعات والمعارك الاجتماعية والسياسية التي شهدتها تونس خلال الفترة القريبة الماضية «²⁵⁵. ولكن ما معنى "اليمين الديني" بالنسبة للتونسي؟ أو حتى نبقى في إطار المسألة والإجراء الفينومينولوجي ما معنى تعبير "اليمين الديني" بالنسبة لوعي التونسي؟ أو، حتى نزيد الإجراء الفينومينولوجي دقة، ما معنى "اليمين الديني" بالنسبة لماركسيّ تونسي؟

كنا قد بيّنا أن كلمة "يمين" في السياق التاريخي والحضاري والاجتماعي التونسي تبقى فارغة من كل معنى كرمز أو كتعيين لحدث أو فاعل أو واقع تاريخي نابع من الحركيّة الجدليّة الخاصّة بالتفاعل الذاتي للمجتمع التونسي. بقي علينا مسألة معنى نعت "الديني" بالنسبة لوعي ماركسي تونسي أو شيوعي تونسي.

قد يبدو للبعض أن الكلام عن الماركسية والشيوعية يعتبر من باب استحضار الأرواح²⁵⁶ وإضاعة الوقت في كلام عن فكر وإيديولوجيا ثبت عجزها وعدم جدواها بسقوط حائط برلين واستسلام البوسترويك ورميها المنديل أمام الخيار الرأسمالي الليبرالي. ولكن هذا خطأ ويخطئ من يعتقد. ذلك أن المستوى الذي وصلته الإمبريالية ومصالح

²⁵⁵ - نفس المرجع، ص 8.

²⁵⁶ - بالمعنى اللغوي للكلمة لا بالمعنى الذي يعطيه إيّاها دريدا في نصّه حول ماركس: Derrida (J), Spectres de Marx, Editions Gallillié, Paris, 1993.

البارونات الماليّة وتداخل علاقاتها مع الصّهيونية وما يسميه هايدغر بـ"مراكز الهيمنة"، يجعل كل الناس "سواء أرادوا أم لم يريدوا عرفوا أم جهلوا كل الإنسانية الموجودة على المعمورة كلّهم ورثة لماركس وللماركسية"²⁵⁷.

كذلك أراد من أراد وأبى من أبى، تبقى العدّة المنهجية الماركسيّة و ترسانة المصطلحات والمفاهيم والتحليل الدقيقة الفائضة من انعكاسات واقع ماركس على وعيه، تبقى رصيда علميّا ساريا في أكثر من اختصاص وهذا الرصيد العلمي والمنهجي هو الذي تستمرّ فاعليّته في الدّربة على الوعي وقياس درجة نفوذ المعرفة في حقائق الأشياء وطبيعة العلاقات.

فماذا يعني بمنظور ماركسي استعمال ماركسي تونسي لنعت "الديني"؟

لا ندري إن كنا قادرين أن نعبر عن مقصدنا من طرح هذا السؤال في هذا الحيز الضيق الذي نريد تخصيصه للمخاطر التي تهدّد التجربة الديمقراطية عندها. ذلك أن معالجة هذا السؤال يحتاج إلى مبحث تفكيكي مستقلّ بذاته في إطار بحث مستقلّ بذاته.

ماذا يعني بمنظور ماركسي استعمال ماركسي تونسي لنعت "الديني" ؟

²⁵⁷ - دريدا، نفس المرجع، ص 149.

للإجابة على هذا السؤال لابد أن نتفق على ثوابت في جوهر الفكر الماركسي. اتفاق على بديهيات أكسيومية axiomatices لا يكون الإجراء أو المقاربة ماركسية إلا بإقرارها. وأول هذه البديهيات تتمثل في قطع ماركس مع التقليد الفكري والفلسفي السائد في أوروبا عموماً وفي ألمانيا خصوصاً والقاضي بالفصل بين النظري الفكري والواقعي العملي المعيشي²⁵⁸. لذلك أسس ماركس تقليداً جديداً في التفكير لا يقتصر على متابعة مغامرة أو تاريخ تجليات الوعي في منطقة التفكير المجرد المعزول عن قاعدته الحياتية المادية بل كانعكاس وكنتيجة تولّدها وتنتجها طبيعة العلاقات المعيشة فعلياً وواقعياً بين أفراد ومجموعات وطبقات المجتمع: « ليس الوعي هو الذي يحدد الحياة بل الحياة هي التي تحدد الوعي. الطريقة الأولى في تناول الأمور، ننطلق من الوعي باعتباره الفرد الحيّ، وفي الطريقة الثانية في اعتبار الأمور ننطلق من الأفراد الواقعيين الممارسين لحياتهم بأنفسهم ونعتبر وعيهم فقط هو الوعي²⁵⁹ ».

²⁵⁸ - انظر الفقرة التي يشهد فيها إنجلز بدور ماركس في ضبط قواعد المادية التاريخية في: Marx et Engels, L'idéologie allemande, Editions Sociales, Paris, 1968, p. 8.

هذا المبدأ يعتبر أساس الثورة التي أنجزها ماركس في منهج البحث الفلسفي والاجتماعي، ولذلك لا يكاد يخلو منه تحليل من تحاليه أو عمل من أعماله. وهذه الإحالة إنما نسوقها على سبيل المثال لشمولها وبلاغتها.

²⁵⁹ - نفس المرجع، ص 51.

ثاني هذه البديهيات هو أن ماركس في انسجام تام مع الضوابط المنهجية التي أقرّها لنفسه وتأكّدت لديه نجاعتها، لا يتعامل إلاّ مع الأشياء التي عالجها وفحصها بنفسه كما هي في ذاتها وكما هي في الواقع وكما بدت له كوعي دارس ومحلّ للأشياء: «المسلّمات التي ننطلق منها ليست قواعد اعتباطية ومبادئ مجردة، هي قواعد واقعية لا يمكن تجاوزها وغضّ النظر عنها إلاّ في الخيال. هم الأفراد الواقعيون كما هم في الواقع، أعمالهم والظروف المادية لوجودهم، تلك منها التي وجدوها سابقة لهم وتلك التي تولّدت عبر أفعالهم. هذه الأسس إذا هي أسس قابلة للفحص بوسائل تجريبية»²⁶⁰. لذلك لم تكن آراء ماركس بخصوص الدّين مبنية على مجرد آراء سطحية وانطباعات عابرة حول الدّين كמقولة عامة، وإنما كانت مبنية على فحص دقيق للأديان التي أتيح له الاطلاع عليها أو التي كانت سائدة في واقعه»²⁶¹.

إذا استثنينا آراء ماركس حول الأديان الطبيعية والأديان الآسيوية لنبقى في حدود الدّيانات المنزلة، نجد

²⁶⁰ - نفس المرجع، ص 45.

²⁶¹ - في الصفحة 47 من الجزء السادس من *Œuvres philosophiques* وفي معرض تتبّعه لفينومينولوجيا هيغل يصنّف ماركس الأديان إلى: أديان طبيعية، وأديان مصنّعة، وأديان منزلة.

لماركس نقاشات مطولة في مواقع متعددة من مدوّنته حول الديانات المسيحية²⁶² والديانة اليهودية²⁶³.

بالنسبة للديانة المسيحية، يمكن إرجاع الانتقادات التي يوجهها إليها ماركس إلى نقطتين أساسيتين: انفصالها الكلي عن الواقع ومساهمتها بذلك في تكريس اغتراب الإنسان عن مستلزماته وحقوقه وضروريّاته المادية. وهذا ما أدى بماركس إلى الإحساس بضرورة إيجاد فكر يتسم بـ "الإنسانية الواقعية". فكر يكون بديلاً أو معدّلاً لـ "المثالية النظرية": « ليس للإنسانية الواقعية في ألمانيا، عدوّ أخطر من التجريد أو المثالية النظرية التي تضع عوض الفرد الإنساني الواقعي الـ "الوعي" أو "الفكر" وتقول كما يقول الإنجيلي: الروح هي التي تحيي والجسد لا يصلح للشيء »²⁶⁴. هذا النفي التام للعنصر المادي في الإنسان هو الذي جعل ماركس يرى في المسيحية مجرد مادة نظرية صالحة إمّا للتّرف الفكري أو لتسكين الأوجاع. فإذا كان الإنسان كوجود فعليّ مكون من مكونات مادية عضويّة فعليّة وله حاجيات ماديّة فعليّة وواقعيّة فعدم الإقرار بها ونفيها ينفي عن الدين أي أهمية واقعية فعلية ويجعله مجرداً من أي

²⁶² - مثل المواطن التي يناقش فيها أطروحات فورباخ وتلك التي يناقش فيها فينومينولوجيا هيغل وموسوعته أو تلك التي يستعرض فيها أفكار المثالية الألمانية.

²⁶³ - مثل تفكيكه لجوهر وأساس الديانة اليهودية في "المسألة اليهودية". انظر: Marx (K), Œuvres philosophiques, Editions Alfred Costes, Paris, 1959.

²⁶⁴ - Marx(K), Œuvres philosophiques, T. 2, Editions Alfred Costes, Paris, 1947, p. 9.

مصلحة في توعية وتنظيم ونقد الواقع المادي والوعي به:»
بخلاصة، يقول ماركس متهمًا على آراء فورباخ حول
المسيحية، الأخلاق التي يتحدث عنها فورباخ، مثل سابقتها
لا يمكن تطبيقها في أي مكان، وتبقى عاجزة أمام العالم
الواقعي تمامًا مثل الواجب الكانطي»²⁶⁵. فأمام الاكتساح
الوحشي الذي لا يعترف بأي قيمة غير قيمة المصلحة وبأي
ضابط غير ضابط الربح المادي، الذي يميّز طبيعة النظام
الرأسمالي في صيغته الأوربية التي عاينها ماركس وأمام
الخواء الكلي للدين المسيحي من كل مبادئ وأخلاق قادرة
على ترويض هذا الاكتساح وإجباره على احترام حدود
إنسانية الإنسان، لم يفعل ماركس سوى أن أقرّ بحقيقة فعلية
وموضوعية مفادها أن المسيحية كدين وكأخلاق عاجزة أمام
الواقع. ولم يقف ماركس عند حدّ المضمون الأخلاقي
والتشريعي للمسيحية بل طرح حتى أسئلة تخص أنطولوجيا
اللاهوت المسيحيّ عندما يتحدث عن التعريف الذي تعطيه
المسيحية للإلاه: «الدين الوحيد الذي يدرسه فورباخ بجديّة
هو المسيحيّة، دين الغرب المؤسّس على الإلاه الواحد ويبين
أن الإلاه المسيحيّ ليس سوى صورة رائعة وانعكاس
للإنسان. ولكن هذا الإلاه نفسه هو نفسه نتيجة مسيرة طويلة

Marx (K) et Engels (F), Etudes philosophiques, Editions²⁶⁵
Sociales, Paris, 1961, p. 41.

من التّخمينات ومن الجواهر المستخرجة من آلهة عديدة لقبائل و أمم سابقة»²⁶⁶.

من تحصيل الحاصل حينئذ، في حقل حضاري وتاريخي يتّسم بالتخارج بين الواقع الفعلي والأخلاق الدينية وبغيباب تعريف للإلاه يكون مصدره الله نفسه، من تحصيل الحاصل أن لا يجد ماركس هذه النّسخة من الدّين ما يلبي حاجة الإنسان الكلّي. هذا الفهم الماركسيّ للمسيحية، هو الذي ولّد رؤيته وقراءته للدين. قراءة فرد، فيلسوف، عالم اقتصاد وعالم اجتماع غربي ألقاه الواقع الاجتماعي- السياسي الغربي الذي عاصره وقضى حياته في البحث عن حلول ومخارج وآفاق بديلة عنه.

بديهي إذا في مجتمع لا يملك الدين قواعد عمليّة لتنظيم وترشيد علاقات الفاعلين والأفراد الذين يعتنقونه أن يجد الإنسان نفسه مجبراً على التّعويل على نفسه في وضع قواعد عقله العمليّ وتشريعاته وأخلاقه وحتى الشعائر التّعبدية من صلاة وصوم وجميع أنواع العبادات²⁶⁷. فلا عجب إذا أن نرى ماركس يقرّ، لا من باب التّخمين الفلسفي ولا من باب الافتراض النظري ولكن من باب الملاحظة الإمبريقية للواقع الفعلي، بأنّ « إنتاج الأفكار والتصورات الخاصّة بالوعي هي بالدرجة الأولى على علاقة بالنشاط المادي

²⁶⁶ - نفس المرجع، ص 37.

²⁶⁷ - رجال الدين والكنيسة هم الذين يضبطون شكل وقواعد الشعائر التّعبدية في الديانة المسيحية. انظر: Le léviathan (المرجع السابق).

والمعاملات المادية للناس، وهو لغة الحياة الفعلية. التصور والتفكير والتعامل الروحي بين الناس يظهر هنا أيضا كتعبير مباشر عن مواقفهم المادية. الشيء نفسه فيما يتعلق بالإنتاج الروحي كما يظهر في اللغة، في السياسة في القوانين، في الأخلاق، في الدين، في الميتافيزيقا... إلخ، الخاصة بشعب من الشعوب»²⁶⁸.

أي شيء أكثر معقولة من هذا؟ في غياب دين حيث يعرف الإلاه بنفسه لابد أن يتولّى غير الإلاه القيام بهذه الوظيفة. في غياب اخلاق متناغمة مع الفطرة الإنسانية، وفي تناغمها دليل أنطولوجي على ألوهية مصدرها، من الطبيعي أن يتولّى الإنسان هذه المهمة. وبما أنّ الطبقة الأقوى مادياً والأنفذ مؤسساتياً هي التي تمتلك المستلزمات اللوجستية للاضطلاع بهذه الوظيفة، فإنّها هي التي تحتكر هذه الوظيفة في مجتمع مؤسّس على مبادئ دين منقطع الصلة بالله. إذ كلّما انقطعت الصلة بالله الخالق الفعلي، نصّب الإنسان نفسه خالقا لله. وماركس، لم يفعل سوى وصف وتحليل البنى الفوقية الناتجة عن علاقات إنتاج وعلاقات اجتماعية وسياسية يتولى فيها الإنسان إنتاج دينه وإلاهه وأخلاقه وقوانينه بنفسه ولنفسه.

نفس الأمر فيما يتعلق باليهودية: «المسيحية، يقول ماركس، هي أعلى درجات التفكير اليهودي، اليهودية هي

²⁶⁸ Marx (K), Œuvres philosophiques, T. VI, éditions Alfred Costes, 1953, p. 157.

تطبيق عامّي للمسيحيّة، ولكن هذا التّطبيق لم يكن ليعمّ إلاّ عندما صيرت المسيحيّة، بصفتها دين كامل، نظريًا على الأقل، صيرت الإنسان غريبًا عن نفسه»²⁶⁹. فبالنسبة لماركس نظرا للأصول الواحدة من حيث النّصوص المؤسّسة للمسيحية واليهودية فإن السّلب في المسيحيّة المتمثّل في تجاهل ونفي المادي الجسدي الواقعي والفعلية والاقتصار على الروحي التجريدي الفكري هو الذي ترك المجال فارغا لكل أنواع استئثار اليهودية بالمجال العملي الواقعي، تفرض فيه هيمنتها وتصوراتها وقوانينها كما اتفق مع مصالحها الجشعة: «المسيحي هو اليهودي المنظّر واليهودي هو المسيحي العمليّ، المسيحي العمليّ آل به الأمر أن صار يهوديًا»²⁷⁰. بالتحريف المتواصل والتغيب المتواتر للنصوص الموحى بها فعليا للنبي موسى وللنبي عيسى و بالاضطهاد المتواصل لأنبياء بني إسرائيل الذين أثثوا الفترة الفاصلة بين النبيين، ساهم اليهود في تغيب المحتوى الموضوعي والنصّ الأصلي المؤسّس للديانات الموسويّة والمسيحية الصّحيحة الصّلة بالله . وبذلك بقي المجال فارغا لكل أنواع الإفrazات الدّينية الناتجة عن نوعيّة العلاقات وموازن القوى الخاصة باللحظة الاجتماعية-التاريخية-الاقتصادية للحضارة الغربية.

²⁶⁹ - انظر المسألة اليهودية: Marx (K), Œuvres philosophiques, éditions Alfred Coster, Paris, 1952, p. 212.
²⁷⁰ - نفس المرجع.

ما هو المهم في كل هذا بالنسبة لماركسي شيوعي تونسي؟ المهم، حسب رأينا من هذا الانعكاس الفينومينولوجي لحقيقة الدين هاته على وعي ماركس، يكمن في أربعة نتائج: 1- درس في عدم الاقتصار على النظري المجرد في فهم الأشياء وتأسيس حقّ الواقع المادي في نصيبه من الفهم والاستقراء عبر إرساء جدلية تفكّك بنية الوعي من خلال المُعطى الأمبيرقي وتفكّك الإمبيرقي من خلال العلاقات الماديّة الواقعيّة الفعليّة المكونة له 2- درس في منهجية تفكيك الواقع كما في تفكيك ومساءلة منتوجه النظري والمؤسّساتي. 3- تمرين أو تطبيق فعلي أو تطوير لفينومينولوجيا هيغل بالتركيز على الجانب الواقعي والمادي للتفاعل الجدلي بين مكونات الواقع التاريخي والاجتماعي²⁷¹. 4 - في كل ما كتبه ماركس عن الدين بصفة عامة وعن الأديان المنزلة بصفة خاصّة، لا نجد أيّ أثر يدلّ على معرفة ماركس بطبيعة وخصوصيّات وماهية - L'être - الدين الإسلامي. كل ما لدينا من ماركس عن الإسلام، هو ملاحظات وانطباعات حصلت لديه إثر زيارته للجزائر وبعض الآراء المتفرّقة هنا وهناك في رسائله²⁷².

²⁷¹ - على مستوى المنهجية الفلسفية يبقى ماركس مطبّقاً واعياً للمشروع الهيغلي القاضي باعتبار الفلسفة علماً ذا منهجية خاصّة.

²⁷² - انظر على سبيل المثال مجموعة الرسائل الموجودة في "نقد التربية": Marx (K) et Engels (F), Critique de l'éducation, Paris, Maspéro.

هذه النقطة لها أهميّة قصوى بالنسبة للمثقف التونسي الماركسي، إذ ما هو الواجب فعله على ماركسيّ تونسي وجد نفسه أمام موضوع لم يَموضعه ماركس؟ ما هو المطلوب من مثقف تونسي وجد نفسه أمام فكريّ وتراث دينيّ لم يعمل فيه ماركس فكره؟ سؤال وجوديّ وعمليّ على غاية كبرى من الأهمية والمسؤولية. لنحدد أكثر ولدقق أكثر السؤال: باعتبار ماركس أسس رأيه في وقراءته ل ووعيه بالدين انطلاقاً من الدّينانات الطّبيعية والمصطنعة artificielles والدّينانتين المسيحيّة واليهوديّة، هل يكون من الصواب، بالنسبة لماركسي تونسي مسلم، أن تكون له نفس الرؤيا والموقف من الدين التي لماركسي التونسي اليهودي أو الماركسي التونسي المسيحي أم عليه أن يتحمّل مسؤوليته في خوض أعباء الرسالة العلميّة la vocation scientifique لماركس، بالتّفكير في ما لم تُنَحّ لماركس فرصة التفكير فيه، بإخضاعه إلى المقاييس العلمية والضوابط المنهجية الماركسية؟

إذا استحضرنا روح التمشّي الماركسي كما روح التمشّي الخاص بإنجلز، نكون في حيرة إذا أردنا أن نختار من خطابهما ما يؤكّد على ضرورة الانطلاق، لفهم الأشياء، من معطيات موضوعية مادية فعلية وإخضاعها إلى الوعي والفهم والقراءة الذاتية للمثقف. وذلك راجع لكثرة نصوصهما وتواترها في هذا المعنى: «وأنا أتوجه طبعاً إلى قرّاء يريدون أن يتعلموا شيئاً جديداً ويريدون بالتالي أن يفكروا

بأنفسهم»²⁷³. نفس الرّوح نجدها عند إنجلز عندما يقول في "البيان الشيوعي" متحدّثاً عن تفسير التاريخ انطلاقاً من المكوّنات الماديّة لفتراته وفاعليه: « هذه الفكرة التي حسب رأيي أنا، سوف تمكّن علوم التاريخ من نفس التقدم الذي مكنت منه نظريّة داروين العلوم الطبيعيّة، قاربناها نحن الاثنان شيئاً فشيئاً لعدّة سنوات قبل 1845»²⁷⁴.

كلّ المسؤوليّة، أو بالأحرى الجزء المهمّ من مسؤوليّة المثقّف الجدير بهذا التّصنيف، المثقّف الواعي القادر على إدراك الأشياء في ذاتها بذاته، تمرّ عبر هذين السّريّن أو هذين المفتاحين: "بأنفسهم" و "حسب رأيي أنا". عندما يقول ماركس "يفكروا بأنفسهم" فهو يتضمن "مثلاً أفكر أنا بنفسي وأخضع الأشياء لفهمي أنا". فلا يعتبر ماركسياً من لم يكن له فهم على درجة من العمق والاستقلالية والذاتيّة المموضعة تجعله يقول انطلاقاً منها "فهمي أنا" و"رأيي أنا".

والثمين في هذا هو الثّقة في الذات المفكّرة أو الأنا الواعية مع استمرار التساؤل والاستعداد لتعديل النظرة ومراجعة القراءة كلّما استوجبت المعطيات الموضوعيّة ذلك: « إنني أرحب بكل رأي يوحى به نقد علمي حقاً، أما

²⁷³ - ماركس (كارل)، رأس المال، المجلد الأول، ترجمة محمد عيتاني، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، ص 6.

²⁷⁴ - انظر توطئة إنجلز لـ "البيان الشيوعي" : Marx (K) et Engels (F), Le manifeste du parti communiste, Union générale d'édition, Paris VI, 1962, p.16.

تجاه الأفكار المسبقة لما يُسمّونه الرأي العام، هذا النوع من الرأي الذي لم أتنازل لفائدته عن أيّ من أرائي فشعاري تجاهه أولاً وآخراً، كلمة الشاعر الفلورنسي العظيم: سر في طريقك، ودع الناس يقولون ما يقولون»²⁷⁵.

بكل هذه الاعتبارات، ما هو المنتظر من ماركسي-تونسي-مسلم، لم يجد في قراءة ماركس للأديان ما ينطبق على الدين الذي يخص تجربته التاريخية والخصوصية الحضارية التي ينتمي إليها؟ ف"الآن" الخاص بماركس وإنجلز ليس هو نفسه "الآن" الخاص بماركسي-شيوعي-تونسي في 2013. و"هنا" الخاص بماركس وإنجلز فيما يخص موضوع الدين، ليس هو "هنا" الذي يضع الماركسي-الشيوعي-التونسي أمام مسؤولية التفكير في الدين الإسلامي. فهو بإزاء "هنا" لم تتح لماركس وإنجلز فرصة التفكير فيه²⁷⁶.

"الآن" الخاص بالقرن 19، أن المانوفكتورة والآلة البخارية وجيوش العمال والبروليتاريا، والآن الخاص بالقرن

²⁷⁵ - رأس المال، نفس المرجع، ص 10.

²⁷⁶ - ما نقصده بالآن والهنا هو نفسه الذي يعنيه هيغل عندما يتحدث عن الخصوصيّ والكونيّ في الآن وفي الهنا، حيث يفرّق بين الآن الكوني باعتباره مقولة من مقولات العقل والآن الخصوصي الذي يهم شخصاً معيناً في وقت معين. كذلك يفرق هيغل بين "الهنا" باعتباره مقولة عقلية يفهمها كل الناس ولكل لغة طريقة بالتعبير عليها و"الهنا" الخاص بشخص معين في وقت معين. فـ"الهنا" بالنسبة لي يمكن أن يكون منزلاً بينما بالنسبة لآخر يمكن أن يكون شجرة. انظر: «la certitude sensible ou le ceci et le point de vue intime», in: «phénoménologie de l'esprit», op. cit.

21 هو أن الروبطة والمكننة و"العامل ذو القميص الأبيض"²⁷⁷. الآن الخاص بالإطار الفكري والنظري المهيمن في القرن 19، تسوده مقولات ومسلمات الفكر الوضعي والنظرية التطورية، بينما الآن الخاص بالفكري والنظري للقرن 21، "أن" يختزن كل الأبعاد الثقافية والرمزية والنسبية والأنثروبولوجية والوجودية في التفكير. "أن" تهرأت فيه المقولات الوضعية وصارت التطورية مجرد أثر من آثار التفكير الإنساني.

كذلك "الهنا" الخاص بماركس وإنجلز بخصوص الموضوع الذي نحن بصدده، هو هنا يخص الدين الطبيعي والديانات الآسيوية والدين اليهودي والدين المسيحي و يتميز بغياب كلي للدين الإسلامي. فما هو الواجب فعله بالنسبة لماركسي- شيوعي-تونسي؟ هل يتحمل مسؤوليته ويتم مشوار التفكير الموضوعي المادي الماركسي، أم يوهم نفسه بصحة اندراج حقيقة الإسلام في حقيقة اليهودية وحقيقة المسيحية؟ من الواضح فيما يبدو، أن الخيار الأول خيار ماركسي قلبا وقالبا. أما الخيار الثاني فلا نرى فيه إلا سقوطا فيما منه حذر ماركس: الأفكار المسبقة. وذلك بإسقاط الحقائق التي لدينا عن دين أو أديان على دين يختلف عنها أنطولوجيا.

²⁷⁷ انظر أعمال Alain Touraine, Serge Mallet, Pierre Naville ... حول تطوّر وضعية الطبقة العاملة والتغيّر البنيوي الذي طرأ على مكوّنات وخصائص و طبقة البروليتاريا، الشيء الذي يجعل الملاحظات التي بنى عليها ماركس تحاليله بخصوص هذه الفئة الاجتماعية غير مطابقة لوضعيتها الحالية.

من المعروف أن وضع النعمة أريح وأقلّ قلقاً وإرهاقاً. ولكنه خالياً من كل حرية ومن كل وعي بالذات للذات ومن كلّ مسؤولية.

ماذا كان يكون رأي ماركس لو اطلع على دين يحتوي من ضمن أوامره وزواجره "ولا تبخسوا الناس أشياءهم" وهو الذي أنجز نظرية "فائض القيمة" ليفضح الآلية التي كان يبخر بها أصحاب رؤوس المال مجهود وقوة عمل العمال؟ ماذا كان يكون رأي ماركس لو اطلع على دين، من شروط الانتماء إليه إعطاء 2,5 % من رأس مال المؤمن به لفائدة المحرومين؟ ماذا كان يكون رأي ماركس لو اطلع على دين يعتبر إعطاء الغني جزءاً من أمواله للفقير، ليس من باب الصدقة أو المزية، بل من باب الواجب « والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » ؟ ماذا كان يكون رأي ماركس لو اطلع على دين تأخذ فيه الأنانية حجماً يجعلها أقرب للزوال « ليس منّا من بات شبعاناً وجاره جائع » ؟ ماذا كان يكون رأي ماركس لو اطلع على دين لا ينصح المحروم بالخنوع والاستسلام بل يشجعه على المطالبة بحقه « عجبت لمن بات جائعاً ولم يخرج شاهراً سيفه » ؟ ماذا كان يكون رأي ماركس لو اطلع على دين، الله هو الذي يعرف بنفسه فيه وهو الذي يوضح فيه الكيفية التي يريد أن يعبد بها ويفصل فيه ما يحبّه وما يكرهه، دين ليس من صنع البشر؟ ماذا كان يكون رأي ماركس لو اطلع على دين لا يقتصر على توضيح خريطة طرق السماء وإنما إلى

جانب ذلك يعطي مفاتيح فهم النفس الإنسانية والكون الطبيعي وتتدخل تعاليمه في كل أجزاء الواقع المادي والجسدي للإنسان من كيفية إبرام العقود إلى فن الجماع بين المرأة وزوجها؟ ماذا كان يكون رأي ماركس في دين فيه توضيح ونصح وإرشاد وتوجيه لكل مقتضيات العيش المادي والنفسي والروحي والجسدي» «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً» ؟ ماذا كان يكون رأي ماركس لو اطلع على دين يؤيده ويوافقه في فضحه لمن "يُفبرك" اعتقاداً أو عقيدة أو ديناً ثم ينسبها لله: «إن هي إلا أسماء سمّيتوها أنتم وآباؤكم ما أنزل اله هبها من سلطان»، «الذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً، فويل لهم ممّا كتبتم أيديهم وويل لهم ممّا يكسبون»؟

كل هذه الأسئلة، لا يصح لماركسيّ تونسيّ وشيوعيّ تونسيّ، أن يتكلّم في الدين كما تكلم عنه ماركس، إلا بعد أن يخضعها لنفس ما أخضع إليه ماركس تساؤلاته ومساءلاته لليهودية وللمسيحية. وإلا فإن ادّعاءه للماركسية وللشيوعية وللتفكير العلمي يبقى من قبيل المجاز والادعاء. وكلامه عن الدين يبقى من قبيل الخواء الدلالي الناتج عن الخلط بين مدلولات لا تقع تحت نفس الدلالة وأشكال لا تتكون من نفس المحتوى وأنواع لا تنتمي لنفس الجنس. ماذا كان يكون رأي ماركس لو اطلع على دين تقاسم فيه معتنقوه فيما بينهم أموالهم تآزرًا وتعاونًا بينهم، منجزين فعليًا وواقعيًا وعن

طيب خاطر، فعلا من الأفعال الطافحة بالقيم التي من أجلها نادى وينادي الشيوعيون؟ ماذا كان يكون رأي ماركس؟...، وماذا كان يكون رأي ماركس؟....

نكتفي بهذا القدر من الأسئلة وإن كان اطلعنا على المتواضع على تراثنا الديني الإسلامي يغري بالمزيد، ويجعلنا مندهشين من شدة التقارب بين ما ناضل من أجله ماركس وإنجلز وما سعي إلى تحليله وتوضيحه من جهة وبين مبادئ وعقائد وقيم وأخلاق الإسلام. كما يجعلنا مندهشين من شيء عجيب على قدر كبير من الغرابة من وجهة نظر علم اجتماع المعرفة ويتمثل في السؤال التالي: كيف يمكن تفسير ظاهرة غياب أي محاولة لمتقّف ماركسيّ تونسيّ لمساءلة المدوّنة الماركسيّة حول الدين بمنظور إسلاميّ ومساءلة الإسلام بالعدّة المفاهيميّة والهاجس الفكري والمنهجي الماركسي؟

انتشر الفكر الماركسي، وتكونت الأحزاب الشيوعية، وعرف العالم تطبيقات ونجاحات وانتكاسات للتجارب التطبيقية للشيوعية والماركسية، والمتقّف الماركسي التونسي يكتفي بدور البيغاء يعيد ما تنتجه قراءات أسياده في محيط الجامعات الغربية أو في الساحات السياسية لبعض البلدان التي عاشت تجارب خاصة في تطبيق الإيديولوجيا الماركسية.

لنترك هذا السؤال معلقا رغم أهميته من وجهة نظر علم اجتماع المعرفة ومن وجهة نظر معرفة الآليات

المتحكمة في الإنتاج الفكري والإيديولوجي في تونس منذ ما بعد الاستعمار المباشر، لنمرّ إلى محاولة الإجابة عن السؤال التالي: إذا كان الماركسي التونسي عاجزا عن التعامل مع الإسلام تعاملًا علميًا ماركسيًا لتعميق فهمه بواقعه التاريخي والاجتماعي والسيّر بتبصّر في طريق فهمه لذاته بذاته، فما عساها تكون تبعات ذلك؟

5 - تبعات غياب وعي المثقف "اليساري" التونسي بخصوصيته

عندما نقول خصوصيته، فإن ذلك لا يعني نفي الكونية بالعكس تماما. عندما نناقش تعبير "اليمين الديني" لدى مثقفي اليسار التونسي، فإننا لا نفعل شيئا آخر سوى التنبيه إلى خطر الخلط بين ما هو كوني وما هو خصوصي على إمكانية توفر "الوعي بالذات" ودقة الوعي بالأشياء. فالكوني في ما نحن بصدده هو ""الدين". فلا أحد ينكر أن الشعور الديني أو "الدين" كماهية، شيء كوني موجود عند الإنسان في كل الحقب التاريخية وفي كل المناطق الجغرافية لكن محتوى الدين يختلف من دين إلى آخر. فكونية "الدين" كشيء مطلق أساسها الإنسان ككائن كوني. فالإنسان في تركيبته العضوية والنفسية كوني لا فرق فيه بين أبيض وأصفر. ولكن اختلاف المحتويات الثقافية واختلاف التجارب الاجتماعية واختلاف العلاقات مع الطبيعة ومستويات تطور الثقافة هو الذي يخلق الخصوصيات، بالضبط كما عبّر عن

ذلك هيغل: « نحن نُكوّن "الوسيط الكوني" تتحدد هذه اللحظات وتتكون في ذاتها »²⁷⁸. فالدين كوني، والأديان كالأديان الطبيعية والاصطناعية والمنزلة خصوصيات. والأديان المنزلة التي تمثل خصوصية في الكوني تتفرّع بدورها إلى خصوصيات، فاليهودية ليست الإسلام، والإسلام يختلف عن اليهودية. شيء بديهي ومن يريد القفز عليه فإن الصبغة العلمية لمقاربتة تنتفي تماما لمجرد نفيه لـ "حدث" تاريخي وأنطولوجي منفرد وهو "الرسالة المحمدية" المؤسسة للدين الإسلامي. فالدين عنصر ثابت في الكيان الإنساني. عنصر كوني. والإسلام خصوصية لا يمكن للبحث العلمي أن يقبل بتعليقها في عبارة "اليمين الديني" لأن العلم أساسا تدقيق في فهم "الحدث" وتدقيق في فهم الخاص في علاقته بالعام والعام في علاقته بالخاص: « عندما يظهر الثابت في مظهر خصوصي فذلك يعتبر بكل بساطة "حدث" »²⁷⁹. حدث وأي حدث هو حدث الرسالة المحمدية. حدث حرر المسيحية من اليهودية في جزء كبير من الشرق الأوسط وشرقي أوروبا وشمال إفريقيا. حدث فهم بعض أبعاده الأنطولوجية بعض مثقفي اليسار الأوروبي مثل فوكو وغارودي فانتبهوا لإيجابيته، وفهم آخرون مخاطر نفس هذه الأبعاد فعرفوا حجم مخاطرها على مصالحهم فأعدّوا لها استراتيجية "الإسلاموفوبيا" ورصدوا لها مليارات

²⁷⁸ - Hegel, Phénoménologie de l'esprit, op. cit. p. 109.

²⁷⁹ - نفس المرجع، ص 167.

المليارات. فعندما نتحدث عن ضرورة ألا يميل "مثقّف اليسار التونسي" إلى الكسل الفكري باستيراد ما فكره آخرون حول موضوع الدين باعتبارهم فحصوا وحلّلوا وساءلوا الأديان التي كانت سائدة في محيطهم، وأن يتحمل مسؤوليته في وعي محيطه بذاته وبنفس المناهج العلميّة، وحتى تلك التي هي أكثر منها تطورا، التي استعملها ماركس وورثته²⁸⁰، فليس ذلك من باب نفي الكونية وإنما من باب الوعي بجذلية الكوني والخصوصي.

فخصوصية "المثقّف اليساري التونسي" قد تكون تحمل في طياتها مهمة تاريخية. مهمة كونية. تتمثل في وعيه من، خلال خصوصية الدين السائد في محيطه التاريخي والحضاري، بأن ما هو سلبي في الديانات المنزلة التي فحصها ماركس غير موجود في الديانة المنزلة التي أتيحت له هو فرصة فحصها. فيقترح هذا السلبي الغير موجود في محيطه الديني على الموجود أي الموجب في الديانات المنزلة الأخرى، فيساهم بذلك في تحرير الآخر المغترب عن بعده الرّوحي من اغترابه الناتج عن تخارج العقلي مع الأنطولوجي في كلّ ما يتعلق بالروحي والأخلاقي²⁸¹. وبذلك يكون "المثقّف اليساري التونسي" في هذا المجال المهيكّل

²⁸⁰ - حسب تعبير دريدا. انظر: Derrida(J), *Spectre de Marx*: op. cit.

²⁸¹ - هذا التناقض والتخارج يعتبر أساس ومحور أعمال كل من رفض إيهام نفسه، عبر تخريجات عقلية ومنطقية متفاوتة الحجّة والمقبوليّة، بصحة أديان لا مركّز لها في الفطرة الإنسانية مثل ماركس ونييتشه، أو نبهوا لخطر الاقتصار على المتطلبات الحيوانية في الإنسان على حساب متطلباته الإنسانية مثل هايدغر .

لبقية المجالات، يناقش باعتباره سيدا، أو ذاتية²⁸² حرّة وواعية تحاور ذاتيّة أخرى حرّة وواعية أو كذلك فكرة تحاور فكرة²⁸³. بدون هذا يبقى "المثقف اليساري التونسي" مجرد تابع لخصوصيّة مختلفة عن خصوصيّة، مغتربا عن ذاتيّة شعبه وخصوصيّة هويّته، لا لأنه أوعى منها وأرقى منها ثقافة وعلم²⁸⁴ وإنما لأنه يخضعها لنتائج واستنتاجات غريبة عن طبيعتها ومختلفة ومتباينة مع عمقها الأنطولوجي

ليس هذا فقط. هنالك تبعات أخرى لاستمرار غياب وعي "المثقف اليساري التونسي" بخصوصيته. تبعات كثيرة قد لا تكفي حدود هذه المحاولة لتعدادها. ولكن لا بأس من الإشارة ولو على سبيل العدّ لا الحصر إلى البعض منها مثل "الاغتراب الثقافي" و"الاستبلاء" و"التوظيف". في كلمة واحدة كل التبعات المنجرة عما يسميه سمير أمين "الإلحاق"

²⁸² - بالمعنى الهيدغيري للمفهوم. انظر Heidegger (M), Ce qui fait l'être : essentiel d'un fondement ou « raison », in: Chemins qui ne mènent nulle part, Paris, Gallimard, 1951.

²⁸³ - بذلك يساهم في تحقيق حلم طالما تمناه نيتشه و غوته Goethe، ولمح إليه فوكو ومضى فيه غارودي أشواطاً، وهو حلم قطع الارتباط "اليهودي-المسيحي" للتطور نحو الارتباط "المسيحي-الإسلامي"، وهي الوظيفة المنوطة بعهدة آخر الديانات المنزلة والمتمثلة في تصحيح ما وقع تحريفه والتذكير بما وقع نسيانه. بعبارة أخرى: شذب المناطق التي تلبس فيها الإلهي-الصافي بالمُضاف- الإنساني، ممّا استوجب على أعلام الفلسفة الحديثة اعتبار اليهوديّة كما المسيحيّة تركيبة من صنع البشر.

²⁸⁴ - يكفي الوقوف عند قولة غوته Goethe التي يصدر بها غارودي كتابه « Nous devons, tôt ou tard, professer un islam : L'islam vivant raisonnable ».

مع هذا الفارق في أن سمير أمين تناول تجليات "الإلحاق الاقتصادي" بينما نهتم نحن بـ"الإلحاق الثقافي والحضاري". وما هذا إلا الأصل في ذلك .

أ - "الإلحاق" الثقافي كنتيجة من نتائج غياب الوعي بالذات وللذات لدى "المثقف الماركسي التونسي"

التونسي الذي يكون التزامه بالماركسيّة التزاما بالتمشّي العلمي الماركسي ومنهجه التحليلي وآلياته في صياغة المفاهيم انطلاقا من الوقع الموضوعي الإمبيريقى ورفضه الانطلاق من أي معطى نظري منفصل عن الواقع المادي الذي يولده، "المثقف الماركسي التونسي" هذا، يجد نفسه في وضعية صعبة جدا في إطار الجوّ الثقافي التونسي الحالي ونوعية العلاقات السائدة بين المثقفين التونسيين والفاعلين السياسيين التونسيين في هذه الفترة من تاريخ تونس.

شيء يشبه العزلة والاضطهاد أو الإقصاء يتعرض له من قبل الفاعلين في الحقل الثقافي والسياسي التونسي. إصراره على اضطراره بمسؤوليته في قراءة وتحليل خصوصيته التاريخية والحضارية قراءة ذاتية وحرّة، تجعله عرضة للاتهامات بالرجعية والانحراف عن بعض النتائج التي توصل إليها ماركس إثر تفكيكه وتحليله ونقاشه للعقائد وللميتافيزيقا والمؤسسات اليهودية-المسيحية judéo-chrétiennes فيما يجعله استعماله لمنهج التحليل المادي التاريخي من جملة المناهج والبراديغمات المتاحة في ميدان

العلوم الإنسانية والاجتماعية، عرضة للاتهامات بالإلحاد أو بعدم صحة عقيدته الإسلامية . قراءته وتفكيكه وتحليله الخاص الذي بموجب تطبيق منهج التحليل المادي، يريه الواقع العربي الإسلامي خصوصية *singularité* لا تقع تحت التصنيف *les catégories* التي ترجم بها ماركس الواقع المسيحي اليهودي، تجعله عرضة للاتهام من طرف بعض مثققي اليسار الماركسي التونسي بأنه كافر بالبعد الكوني أو العالمي للإيديولوجيا الماركسية. بينما يجعله إيمانه بكونية المبادئ والقيم الماركسية، كرفض الاستغلال ورفض الهيمنة وعدم قبول الباطل وتزييف الحقائق ومحاربة الاغتراب وتشيي الإنسان وأسبقيتها على الخصوصيات القومية والعرقية والجغرافية، عرضة للاتهام بخيانة قضايا "القومية العربية". الأمر صعب وغير مريح وفي غاية من الإحباط خاصة إذا ما اعتبرنا الكمّ الهائل من الشتائم والتصانيف والنعوت التي أنتجت أديبات وخطابات اليسار الماركسي التونسي واليسار القومي العربي التونسي والإسلام السياسي التونسي: "فكر تقليدي"، "رجعي"، "يميني ديني"، "يساري" تائب"، "خائن للشعب"، "فاشي"، "كلياني مغلق"، "متمركس"، "ملحد"، "كافر"، "منافق"، "وعي مسطح"، "تحريفي"، "خائن للبروليتاريا"، ترسانة من التصنيف والنعوت تشتدّ وطأتها خاصة عندها تنهال من جهات شتى ومرجعيات متعددة .

هذه الوضعية تزيد صعوبة عندما نروم مساءلة الواقع الفعلي، بعيدا عن الجدل النظري والافتراض التجريدي، عن وقائع فعلية ومؤشرات ملموسة تعبّر عن مدى مساهمة اللاوعي في ضمان استمرار "الإلحاق" و"التبعية" الفكريتين .

مصطلح الإلحاق كما هو معروف، نحت في إطار بحوث المختصّين في الاقتصاد السياسي، المنتمين إلى بعض بلدان "العالم الثالث" أو البلدان "النامية" واقترن خاصة بأعمال سمير أمين حول "التطور اللامتكافئ". هذا المصطلح نراه على حد كبير من الإجرائية فيما نحن بصدد، إذ كما أن "الإلحاق الاقتصادي" أو "التبعية الاقتصادية" ناتجة عن خضوع اقتصاديات بلدان العالم الثالث إلى مصالح وبُنى ورؤوس أموال البلدان المصنّعة، فإن "الإلحاق الثقافي" و"التبعية الفكرية" يتمثلان في إلحاق التفكير والإبداع والثقافة في البلدان الغير أوروبية أو بصفة أدق الغير غربية إلى مفاهيم وصياغات وبراديجمات أنتجها الغرب في مسيرته في وعيه بذاته انطلاقا من واقعه وعبر نقاشاته وصراعاته الخاصة به التي دارت بين مختلف مفكره ومنظريه ومؤرخيه وفلاسفته من مختلف المذاهب الفكرية والتوجهات الإيديولوجية والمدارس الفلسفية .

وبالضبط، كما أن "اقتصاد المركز" قائم في بنيته على ضرورة تبعيّة اقتصاديات "المحيط"²⁸⁵ له، فإن ضمان إعادة إنتاج التبعيّة يتطلّب "أعوان ثقافيين" des agents culturels يضمنون استمرار وتواصل وتدعيم الارتباط الفكري والثقافي للمحيط بالمركز. فلا يجوز البتّة على مفكري المحيط أن يخرجوا من ربقة ما يفكره لهم منظرو المركز.

لنقترب أكثر من الواقع الفعلي الحثيائي .

المنتبّع لتاريخ الأحزاب الشيوعية في البلدان العربية، يلاحظ- ليس دون بعض التّعجب المستوجب للتساؤل- أن كل مؤسّسي الأحزاب الشيوعية في البلدان العربية هم من اليهود²⁸⁶ . فمؤسس الحزب الشيوعي الفلسطيني 1919 وهو اليهودي الروسي "روزنشتان". والحزب الشيوعي المصري كذلك أسسه اليهودي الروسي جوزيف روزبيرغ سنة 1921 بالإسكندرية، والحزب الشيوعي السوري- اللّبناني أسسه اليهوديّ "جاكوب مائير".

نفس الشيء نجده في تونس حيث يلاحظ عبد الجليل بوقرة في عمله حول تاريخ اليسار التونسي أن "الحضور

²⁸⁵ - مصطلح المركز والمحيط، يستعمله سمير أمين للتعبير على طبيعة العلاقة الرّابطة بين البلدان المصنعة والبلدان ذات الاقتصاد النامي .

²⁸⁶ - هذه الملاحظة يمكن الوقوف عندها عند مطالعة الأعمال التي تتناول تاريخ الأحزاب الشيوعية العربية مثل كتاب قدرى قلعي: تجربة عربي في الحزب الشيوعي .

الأوروبي واليهودي بهيكل الحزب الشيوعي أثر إلى حدّ كبير في مواقف الحزب من المسألة الوطنية في ثلاثينات وأربعينات القرن العشرين"²⁸⁷.

هذا الأمر على غاية من الأهميّة. فلحظة التأسيس تبقى فاعلة ومؤثرة إلى حدّ كبير في وعي وخيارات وتوجّهات وتحالفات الأحزاب والمجموعات الإيديولوجيّة. فمذ نشأته، كانت سمة التبعيّة جليّة في توجّهات الحزب الشيوعي التونسي مثل ما حصل سنة 1936 إثر وصول الجبهة الشعبيّة إلى السّلطة في فرنسا، حيث يلاحظ ع. بوقرة أنه « بعد وصول الجبهة الشعبيّة إلى السّلطة في فرنسا سنة 1936 تخلّى الشيوعيون التونسيون عن مطلب الاستقلال وتمّ استبداله بشعار "الجبهة المعادية للفاشية" »²⁸⁸.

فالملفت للنظر من خلال هذه المحطّة التاريخيّة أن حدثين خاصّين بالواقع الفرنسي خاصّة والواقع الأوروبي عامّة يؤديان بحزب تونسي إلى التخلي عن مطلب الاستقلال وسيادة التونسي في وطنه واستبداله بشعار أو مطلب لا أساس له في واقعه ولا امتداد له في تاريخه .

من الممكن أن تفهم إمكانية حصول هذا، أي تأثر مواقف الحزب الشيوعي التونسي بمواقف حزب فرنسي أو أوروبي يقاسمه مرجعيته الإيديولوجية. ومن الممكن تفهم هذا

²⁸⁷ - عبد الجليل بوقرة، فصول من تاريخ اليسار التونسي، دار آفاق للنشر بتونس،

2012، ص 47.

²⁸⁸ - نفس المرجع ، ص 44.

الأمر كذلك إذا كان الحزب الشيوعي التونسي مكوّنا من مناضلين فرنسيين وإيطاليين أو مالطيين. إذ لا يكونون عندها مطالبين- وإن كانت الصّرامة العلمية تستوجب ذلك- بإخضاع التاريخ التونسي والدّيانة السائدة في تونس وطبيعة العلاقات السائدة في تونس وطبيعة الصّيرورة التاريخية الخاصّة بتونس²⁸⁹ إلى آليات المساءلة والتحليل التي وضع ماركس أجزاءها ومفاهيمها وتراكيبها والتي تقوم أساسا على الانطلاق من الواقعي والمادي والفعلي والتاريخي لبناء النظري والإيديولوجي .

لكن أن يبتلع مثقف ماركسي أو شيوعي تونسي كل ما يصاغ من طرف المثقف الماركسي أو الشيوعي الأوروبي فهذا يكون مناقضا على الأقلّ لمقتضيات وقواعد علم اجتماع المعرفة وتناسي لما يسميه غورفيتش "الأطر الاجتماعية للمعرفة"²⁹⁰. فمن وجهة النظر العلميّة، تكون النتائج مرتبطة دائما بالمعطيات المخبريّة التي أنتجتها. فلا يمكن بحال من الأحوال سحب النتائج الخاصّة ب"فردانية تاريخية" *individualité historique*²⁹¹ على "فردانية

²⁸⁹- نموذج "جدلية العصبية والدولة" الذي استنتجه ابن خلدون من خلال قراءته للتاريخ الوسيط لبلدان المغرب العربي يتسم بجدلية "الرجوع الأبدي" *l'éternel retour* النيتشوية أكثر منه بسمة جدلية الصراع الطبقي. انظر أطروحة محمد عابد الجابري : "العصبية والدولة"، دار الطليعة، بيروت.

²⁹⁰- انظر: Gurvitch(G), Les cadres sociaux de la connaissance: op. cit.

²⁹¹- بالمعنى الذي يعطيه إياها وليام دلتاي. انظر:

Dilthey (Wilhelm), L'édification du monde

تاريخية أخرى" ولا القراءة الخاصة بـ"نسق للفعل التاريخي"²⁹² système d'action historique على "نسق للفعل التاريخي" مختلفٍ عنه. وإلا فليس على علمي التاريخ والاجتماع فحسب، وإنما على كلّ العلوم الإنسانية السلام. ولا عجب إذا تعطلّ هذه العلوم في ربوعنا.

فلا غرابة إذا أن نلاحظ أثناء مؤتمر الحزب الشيوعي الخامس في ماي 1956 «رفض الشيوعيين للتوجهات العربية الإسلامية.... لاعتبارات إيديولوجية»²⁹³ وأن نقرأ في التقرير الختامي لهذا المؤتمر الخامس «إن لتونس شخصيتها القومية... وليس لها مصلحة في الانخراط بجامعة الدول العربية»²⁹⁴. بمعنى أن الشيوعي التونسي في سنة الاستقلال عليه أن ينسلخ عن ويتنكر لثلاثة عشر قرناً من تاريخه العربي الإسلامي بدعوى أن لتونس شخصيتها القومية. إلا أن السؤال الذي يطرح نفسه هو التالي: ماذا يبقى من الشخصية القومية التونسية إذا حذفنا 12 قرناً من الحضارة العربية الإسلامية؟ الجواب طبعاً هو الحضارة والثقافة ما قبل عربية إسلامية أي

historique dans les sciences de l'esprit, éditions du cerf, Paris, 1910.

²⁹² - بالمعنى الذي يعطيه إياه توران. انظر: Touraine (A), Production de la Société: op. cit.

²⁹³ - فصول من تاريخ اليسار التونسي، المرجع المذكور، ص 50.

²⁹⁴ - نفس المرجع. ما يهمنا هنا، هو البعد الرمزي لهذا الرفض، بقطع النظر عن جدوى وفاعلية هذه المنظمة الخاضعة لنفس الهيمنة ولكن بأشكال وطرق و قنوات أخرى.

اليهودية-المسيحية. واضح إذا أن منذ ذلك الحين والمتقف الماركسي الشيوعي التونسي ملحق بإيديولوجيا وبقراءة حضاريّة وبرؤيا للثقافة والتاريخ، مؤسسة على بنية إشكاليّة لا تعنيه ولا تعني الثقافة التي انقطع عنها ونفى انتماءه لها لأسباب غير كامنة فيها بل متّهمة بها انطلاقا من سلبيّات ونقائص وتناقضات ثقافة أخرى وأديان أخرى .

منذ البذرة الأولى إذا كانت الشجرة الماركسية الشيوعية التونسية حاملة لكل خصائص التبعية الفكرية والإلحاق الحضاري، ومناقضة لأهم مبادئ الاشتراكية العلميّة الماركسية القائمة على مساءلة موضوعيّة وواقعيّة للذات التاريخي الخاص. زرعت البذرة بأيدٍ تنتمي إلى فضاء حضاري وثقافي وديني يهودي مسيحي مثل صباغ وميمون وجاليكو وفالنسي ولونا وكافيا...²⁹⁵. ولم يبق إلا انتداب من يواصل تعهّدها من التّونسيين ذوي الأصول العربية الإسلاميّة بعد ما يقع إخضاعهم إلى التهيئة البيداغوجية والرّسكلة الثقافيّة والتعبئة الديماغوجيّة اللازمة .

لذلك لا نوافق عبد الجليل بوقرة عندما يرى في سعي الشيوعيين التونسيين في أواسط الثلاثينات إلى تونس قيادة حزبهم، مفارقة حيث يقول: «ومن مفارقات هذه المرحلة المتميّزة بالتبعية للفرع الشيوعي بفرنسا وللأهمية الثالثة بموسكو، مسعى الشيوعيون بتونس إلى تونس قيادة

²⁹⁵ - نفس المرجع، ص 45.

فرعهم»²⁹⁶. إذ لا مفارقة في الأمر فبعدما وُضعت أسس الإلحاق والتبعية لمقتضيات حضارية وثقافية وتاريخية يهودية-مسيحية لم يبق إلا إيجاد من يحمل أعباء استمرارها من الأهالي العرب المسلمون فهم أدرى ببيئتهم وأقدر على التفاعل مع أبنائها .

تأسس الفكر الماركسي وتفرّع ونُقد واستُلهمت منه تجارب سياسية وأُسست عليه إيديولوجيات دول عرفت نجاحاتها وإخفاقاتها... ولم نر ماركسيًا شيوعيًا تونسياً واحداً يتساءل عما إذا كانت قراءة ماركس للثقافة والدين والتاريخ اليهودي-المسيحي تنطبق على الثقافة والتاريخ والدين الإسلامي. انتشر الفكر الماركسي وتفرّع إلى مدارس ومشارب وقراءات، كلّ منها تنطلق من الماركسية في ذاتها لتستخرج منها ما يعينها على الوعي بذاتها... ولم نر قراءة ماركسيّة تونسيّة واحدة تتساءل عما يمكن أن يحدث لو تطوّرت الحضارة اليهوديّة- المسيحيّة إلى حضارة مسيحية- إسلامية. كل تاريخ الماركسية التونسية لا يحمل في طياته إلا "الاغتراب" و"الإلحاق" و"التبعية": يفكر الماركسي أو الشيوعي الفرنسي أو الصيني أو الروسي واقعه ورهاناته وتناقضاته وما على الماركسيّ التّونسيّ إلا الاستهلاك. وهذا الاستهلاك عادة ما يمرّ عبر مصفاة الماركسيين الفرنسيين. تبعيّة تصل في بعض الأحيان حدّ الاستبلاء.

²⁹⁶ - نفس المرجع، ص 44.

ب - "الاستبلاء" و "التوظيف" كنتيجة لغياب الوعي بالذات وللذات لدى "المثقف الماركسي التونسي"

المتأمل في تاريخ اليسار الماركسي التونسي يلاحظ بعض الجزئيات التي قد تبدو عديمة الأهمية، لكنها في الحقيقة تكتسي، من حيث تأثيرها البنيوي التوليدي، أهمية بالغة في ضبط الخيارات الإيديولوجية والتوجهات السياسية ونوعية التحالفات الممكنة . وخاصة من حيث فينومينولوجيا تحديد القرارات والمواقف.

◀ الجزئية الأولى تتمثل في عدم إنجاز الماركسيين التونسيين، كما أسلفنا القول، لأي قراءة عميقة ذاتية ومستقلة للخصوصيات الحضارية والثقافية للشعب التونسي. فالمشروع الذي أعلنته واعتزمته مجموعة "برسبكتيف" في افتتاحية العدد الثاني من مجلته الصادر في فيفري 1964 والقاضي برفض الانطلاق « في الصياغة المذهبية أو العمل الثوري دون معرفة صحيحة للواقع... بالمغرب العربي.. وبالإمكانات الحقيقية لشعبنا إلا بعد صياغتها بواقعية قصوى وبصفاء يمكننا من أخذ موقف تجاهها وصياغة الحلول الممكنة »²⁹⁷، هذا المشروع بقي إلى يومنا غير منجز في أبعاده وآفاقه العميقة. بمعنى أن النقد الموجّه من قبل ماركس للحضارة اليهودية- المسيحية والجدلية المادية الخاصة

²⁹⁷ - افتتاحية العدد الثاني من مجلة "برسبكتيف"، فيفري 1964، ذكرها عبد الجليل بوقرة في عمله الذي سبقت الإحالة عليه: ص 205.

بالتاريخ اليهودي-المسيحي، لم تقع مساءلته انطلاقاً من الخصوصية التاريخية الحضارية *la singularité historique* العربية الإسلامية. وفي هذا تناقض صارخ مع المسلّمات المنهجية والعلمية الماركسية كما مع ما طرحته مجموعة برسبكتيف في تلك الفترة على نفسها.

◀ الجزئية الثانية تتمثل في أن التناقض مع قواعد التفكير الماركسي القاضي باستمرار التصاق النظري بالواقعي المادي، لم يشمل فقط قراءة الماركسيين التونسيين للخصوصيات الثقافية للشعب التونسي بل تعدّاه إلى تحليلهم لخصوصيات علاقات الإنتاج والخصوصيات الطبقة التي تميز الفترة التاريخية التي شهدوها. ذلك أنه في الفترة التي كانت الماركسية الأوروبية تُخضع انعكاسات تطوّر الواقع التقني وعناصر قوى الإنتاج في النصف الثاني من القرن العشرين إلى التحليل لتلاحظ التغيرات العميقة التي طرأت على واقع وخصائص ومكوّنات "طبقة البروليتاريا" على إثر اكتساح "الأئمة" و"الرّوبة" للمصانع الأوروبية واستبدال العمل المرتكز على الجهد البدني بالعمل القائم على الخبرة والتّقانة، مما جعل جل الأحزاب الشيوعية والتيارات الماركسية في أوروبا تراجع مفهوم "ديكتاتورية البروليتاريا" كمفهوم إجرائي لفهم الواقع الفعلي لعلاقات العمل في أوروبا

في الستينات²⁹⁸، في تلك الفترة نرى مجموعة برسبكتيف تتبنى سنة 1966-1967 مبدأ دكتاتورية البروليتاريا²⁹⁹.

◀ الملاحظة الثالثة أن علاقات الإنتاج في تونس في تلك الفترة لم تكن تتوفر فيها أي من الخصائص التي لاحظها ماركس في أوروبا القرن 19. فلا وجود لبورجوازية ورأسمال صناعي ولا لطبقة عمالية ذات خصائص بروليتارية. فأغلب القطاع الصناعي كان يركز على مشاريع حكومية علاقتها بالعمال أقرب منها إلى الإنجاز الاجتماعي القائم على التشغيل وخلق مواطن الشغل منه إلى تباين المصالح واستغلال قوة العمل من طرف طبقة لطبقة أخرى. فالماركسيون التونسيون في الستينات كانوا « رافضين لتضخيم دور البورجوازية الوطنية في مرحلة ما بعد الاستقلال »³⁰⁰، رغم أن السياق الماركسي يدعو إلى حتمية المرور إلى تطور رأس المال الريعي والعقاري والتجاري إلى رأسمال صناعي الذي وحده يمكنه خلق طبقة عمالية واعية بذاتها.

²⁹⁸ - في هذا الصدد انظر أعمال : Mallet (S), La nouvelle classe ouvrière, Paris, Seuil, 1963.

Touraine (A), La conscience ouvrière, Paris, Seuil, 1966.

Naville (P), L'automation et le travail humain, C.N.R.S., Paris, 1961.

²⁹⁹ - فصول من تاريخ اليسار التونسي: مرجع سابق، ص 205.

³⁰⁰ - أساسا خلية الحزب الشيوعي التونسي بباريس.

كذلك كان جزء من الماركسيين التونسيين رافضين لمساندة التجربة الاشتراكية التي خاضها أحمد بن صالح وعوض أن يساندوا هذه التجربة باعتبارها محاولة ذاتية منبثقة من المعطيات الموضوعية الخاصة بالتركيبة الاجتماعية والطبقية للمجتمع التونسي، فضلوا مناوئتها والتشويش عليها³⁰¹.

وبعدها كان للماركسيين التونسيين دور كبير في إحباط التجربة الليبرالية التي حاولها الهادي نويرة في السبعينات. وقد أثمرت فكرة إيف يونس القائلة باختراق الاتحاد العام التونسي للشغل وأعطت نتائجها بتحويل الاتحاد إلى أداة يعطل بها تونسيون التنمية الاقتصادية في تونس.

فكلما وُجدت خطة تنموية تستوجب الوفاق والتوحد لخلق ثروة وطنية قادرة على دفع التنمية، وُجدت مجموعات من اليسار التونسي تحوّل دون الذهاب بالتجربة إلى نهايتها وتساهم في إجهاضها قبل إنجازها.

صحيح أنّ الجوّ الخانق لنظام الحزب الواحد قد ساهم كثيرا في ردود الفعل هذه، إلّا أنّ الفرق يظلّ شاسعا بين النضال من أجل إرساء الديمقراطية أو النضال من أجل التعريف ببدائل إيديولوجية والعمل على إحباط الجهود التنموية،

◀ الملاحظة الرابعة تتمثل في التأثير الكبير للتونسيين من غير العرب المسلمين على التوجهات الإيديولوجية والفكرية

³⁰¹ - نفس المرجع، ص، 236 - 240.

اليسار التونسي. فكلّ المواقف الجوهرية لبعض فروع الحزب الشيوعي التونسي ولحركة برسبكتيف، مثل الموقف من السلطة و الموقف من الدين والتاريخ والخط الإيديولوجي اللازم تبنيه... كانت تسطرّها إمّا شخصيات من أصول يهودية أو يتم اتخاذها خارج الوطن وبالتحديد في فرنسا، من طرف مجموعات أكثر ارتباطا بالواقع السياسي والاجتماعي والثقافي الفرنسي منه بالواقع والثقافة والتاريخ التونسي. فخلية باريس المسماة بـ"المجموعة الماركسيّة" والتي كانت تُصدر جريدة "الكفاح" هي التي كانت رافضة لتضخيم دور البورجوازية الوطنيّة. والعنصر المؤثر في الجزء الذي دافع عن فكرة التفاعل الإيجابي مع تجربة التعاضد هو تونسي من أصول يهودية³⁰². والذي ناهض هذه الفكرة وحسم الجدل حولها في مجموعة برسبكتيف هو كذلك تونسي من أصول يهودية³⁰³. وهو الذي اقترح كبديل لمساندة التجربة الاشتراكية التونسية فكرة "التسرّب إلى الاتحاد العام لطلبة تونس والاتحاد العام التونسي للشغل" وتبنّى

³⁰² - جبار نقاش هو الذي دافع عن هذه الفكرة في مقالة حول اليسار التونسي والاشتراكية الدستورية، نشرت في: Perspectives, n° 9, Juin, 1966. انظر فصول من تاريخ اليسار، المرجع السابق، ص 238.

³⁰³ - إيف يونس Yves Younes هو الذي حسم هذا الجدل في مقاله بجريدة: Perspectives n° 10, Novembre, 1966. انظر فصول من تاريخ اليسار التونسي (مرجع سابق).

برسبكتيف للتوجّه الماوي كذلك، كان بتأثير من الماوي الفرنسي جون كلود شابار³⁰⁴.

وفي هذا الإطار لابدّ من التنبيه والتشديد على أن هذه الملاحظة حول التأثير البنيوي للعناصر التونسية ذات الأصول اليهودية على توجّهات اليسار التونسي أبعد ما يكون عن التمشي السياسي الإيديولوجي القائم على التمييز الإثني أو الديني. بل هو من باب الدقّة العلميّة التي يستوجبها البحث التاريخي والاجتماعي الذي يقضي بربط القراءة والموقف والتوجّه بالذاتية المنتجة لها وبالكينونة La transcendance التي ولدتهم³⁰⁵.

فلا الأخلاق اليهودية تشبه الأخلاق الإسلامية ولا التراث اليهودي يشبه التراث الإسلامي ولا الذاتية اليهودية تشبه الذاتية الإسلامية ولا الكينونة اليهودية Transcendance Juive تشبه الكينونة الإسلامية و لذلك فإن من باب التناقض مع مقومات العلميّة الماركسيّة أن نرى الماركسيّ التونسيّ يضع في نفس السّلة وتحت تعبير فضفاض مثل تعبير "اليمين الديني" أنواع من الدّين ومن التّدين تختلف فيما بينها اختلافا بنيويًا وأنطولوجيًا³⁰⁶.

304 - المرجع نفسه، ص 272.

305 - في هذا الإطار انظر العلاقة التي يضبطها هايدغر بين "المشروع"، "الذاتية" و"الكينونة" في: "Ce qui fait l'être essentiel d'un fondement.....".

op. cit.

306 - جدير بالملاحظة أن القراءة الماركسيّة للمسيحيّة وللإهوديّة والديانات الطّبيعية تلتقي إلى حدّ كبير مع القراءات التي نجدها في النصوص المؤسسة للديانة الإسلامية.

◀ الملاحظة الخامسة من الملاحظات التي تلفت نظر المتتبع لتاريخ اليسار في تونس هو معدّل أعمار المنتميين إلى تنظيماته، فبالنسبة لبرسبكتيف يلاحظ بوقرة أنّ "لقاء صلامبو" أفرز لجنة مركزيّة معدّل أعمار أعضائها لا يتجاوز الـ 28 سنة³⁰⁷. وهذا له دلالات غلى غاية من الأهمية إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ في هذه السن يكون المنتمي أو المنتدب الجديد في الحركات اليساريّة لا يزال مزاولا لدراسته ولا يزال مفتقرا إلى الأرضيّة النظريّة والنقدية والمنهجية لتوفر الحد الأدنى من التماسك العلمي والموضوعي الذي يخوّل له تلقّي ما يقدم له في الحلقات التكوينية الخاصّة بهذه التنظيمات تلقّي نقدي عميق. الشّيء الذي يجعل شروط إلحاقه بالنواة الذاتية الخاصة بال لحظة التأسيسية لليساّر التونسي، القائمة على "كينونة-يهودية-مسيحية" *une transcendance Judéo-chrétienne* تحظى بكل مقومات النجاح.

فسنّ الشّباب يجعل المناضل اليساري التونسي أقرب إلى التأثير بالشعارات والأفكار العامّة والنزعات المعارضة للسائد والثائرة على المألوف والحساسيّة للموضات الفكرية

مما يجيز لنا القول، ولو على سبيل الفرضية القابلة للتعميق والفحص، أن الماركسية من حيث ماهيتها وهاجسها – بالمعنى الهايدغري للهاجس- تتطوي، دون وعي من مؤسسيها، على نفس النقد الذي نجده في النصّ القرآني للذّيانات التي فحصها ماركس وإنجلز. كما أن الإسلام، كفكرة جامعة ومبادئ عامة ومنظومة قيمية، يتقاطع في نقاطه الأساسيّة مع القيم والمبادئ الموسويّة والمسيحية الأصليّة، قبل تعرّضها لما حدّثنا عنه سبينوزا في *Traité éthico-politique* من تحريف.

³⁰⁷ فصول من تاريخ اليسار، ص 275.

والتقليعات الإيديولوجية من النظر النقدي العميق القائم على المقارنة والتمحيص القائمين بدورهما على التكوين العلمي المتين. ومتطلبات العمل النضالي والنشاط الحركي الذي تستوجبه الدعاية والتّحريض يجعل الشّابّ المناضل عاجزا عن العمل - بالمفهوم الهيجلي للعمل- الفكري الصّبور والدؤوب الذي وحده يجعله قادرا على تقبّل الأفكار والأنسقة الفلسفيّة والتيارات الإيديولوجية تقبلا سيادياً³⁰⁸، يتلقّى "الأنا" الآخر بصفته "أنا" حرّة وينشد وجه الحق في الأشياء بصفته ذات وكيونة قادرة على وعي الأشياء بنفسها ولنفسها. ذلك أن العمل الفكري العميق لا بدّ له من حد أدنى من التركيز والتفرّغ الذي يجعله النشاط الحركي والنضاليّة التّحريضية غير ممكن.

◀ الملاحظة السادسة، وهي نتيجة منطقيّة للملاحظة التي سبقتها، تتمثّل في أنّ الشّباب اليساري التونسي والمتقف الماركسي التونسي يوشك نتيجة لغياب هذا النوع من الوعي أن يكون عرضة للتوظيف والاستبلاّه من طرف الذاتية أو الكيونة التي ألحقته بها .

وهذا الاستبلاّه يتجلّى في عدّة مجالات لا بأس بذكر بعضها وإن كانت تجلّيات استبلاّه اليسار التونسي وتوظيفه من قبل اليسار الفرنسي خاصة، واستبلاّه اليسار الفرنسي بدوره من

³⁰⁸ - بالنسبة لهيجل، التّعويل على النّفس في العمل والمثابرة والاجتهاد هو وحده الذي يمكن التّابع من الحصول على مقومات السيّد الحرّ.

طرف يهود فرنسا المتغلغلين فيه، يستدعي لوحده دراسات تفرده بالنظر والدّرس.

فعلى سبيل المثال، عندما أصدرت مجموعة برسبكتيف سلسلة من النصوص لتمكين مناضليها من الثقافة الماركسية الأساسية والاطلاع على أعمال لينين وماوتسي تونغ³⁰⁹، نجد أطرها البيداغوجية والتكوينية تتعامل مع التراث الماركسي لا على أنه أدوات منهجية تمكّن من تحليل الواقع وفهم مكوناته، بل تستوعب المنتج النظري والتحليل الخاصة بالمجال الحضاري الأوروبي والثقافة والتاريخ والمجتمع السوفييتي والصيني على أنه منتج مُعدّ للاستهلاك والتطبيق والإسقاط على الواقع الحضاري والتاريخي والاجتماعي التونسي وبذلك « منعت كما يلاحظ بوقرة، القيود الإيديولوجية وتداعياتها من تماهٍ مع مواقف الشيوعيين الفرنسيين والسوفييات والصينيين والألبانيين، اليسار التونسي من أن يكون تونسياً في كلّ الأوقات ومن أن يكون براغماتياً قادراً على التآلق مع مقتضيات مختلف الظروف »³¹⁰.

مثال آخر ذو دلالات هامة في توظيف اليسار التونسي من قبل اليسار الفرنسي وهيمنة الذاتية والكيونة

³⁰⁹ - انظر : Apprenons le marxisme, in: Perspectives tunisiennes, n° 19, 1968 et n° 20, Avril 1969 et n° 21, Septembre 1969 et n° 22, Janvier 1979.

³¹⁰ - فصول من تاريخ اليسار التونسي: نفس المرجع، ص 362.

اليهودية-المسيحية " la transcendance et la subjectivité judéo-chrétiennes على الذاتية والكينونة العربية الإسلامية المطموسة للمثقف اليساري الماركسي التونسي، تتمثل في تبني محتوى "الكراس الأصفر" من قبل بعض عناصر اليسار الماركسي التونسي، حيث يقع التساؤل حول إذا ما كانت تونس تتميز بخصوصية ثقافية عربية إسلامية أم لا. وهل القضية الفلسطينية هي قضية حقّ شعب في استرجاع سيادته على أرضه والتحرّر من الاستعمار الصهيوني الذي انتصب على أراضيه في أوائل القرن 20، أم أن الواجب أن يتحالف البروليتاري الفلسطيني مع البروليتاري الإسرائيلي لتحقيق الثورة البروليتارية حيث تنتفي مقومات الهيمنة والاستغلال؟³¹¹

مثال آخر لتبعية اليسار الماركسي التونسي وارتعانه لـ"المنظور الماركسي الغربي، وتحديدًا للمنظور الماركسي اليهودي-الفرنسي، في قضايا أساسية بالنسبة إلى تونس كقضايا التنمية والموروث الثقافي والموقف من الدين"³¹²، نلمسه عندما نلاحظ أن التوجّه الذي تأخذه أطروحات اليسار التونسي كلما طرحت مسألة الخصوصية الثقافية وضرورة تعميق تحليل تجليات وبنية اختلافها عن الخصوصيات الثقافية الغربية والصينية والسوفياتية، كلما طرحت هذه المسألة نرى اليسار التونسي يشهد انشقاقات ويفرز

³¹¹ - نفس المرجع، ص 308.

³¹² - نفس المرجع، ص 362.

مجموعات جديدة في اتجاه ديمومة الاغتراب عن الخصوصيات التي تميز "نسق الفعل التاريخي"³¹³ الخاص به. فمن الماركسية اللينينية إلى الترتسكية ومن الترتسكية إلى الماوية ومن الماوية إلى- وهذه هي الغرابة حقا- أيديولوجيا حقوق الإنسان. ونقول هذه هي الغرابة حقا لأن أيديولوجيا حقوق الإنسان التي آل إليها أمر الكثير من مثققي اليسار الماركسي التونسي، هي نفسها التي طالما نقدها ماركس ونييتشه وهایدغر ونبّهوا إلى كونها مبنية على رؤيا للإنسان يطغى فيها اعتبار الإنسان ككائن حيواني مادي على الإنسان بما هو جوهر إنسانيّ .

فكيف مرّ العديد من مثققي اليسار التونسي من الأطر الإيديولوجية- الماركسية اللينينية والترتسكية والماوية... إلى رؤية للإنسان والإنسانية مبنية على نظرة للإنسان تستوجب ذوبان الإنسانية في الرؤيا التي تنتجها "مراكز الهيمنة"³¹⁴ و"الإيديولوجيا العدمية Le nihilisme"³¹⁵ التي، في غياب المعرفة اللازمة بجوهر الإنسان وحقيقته، آل بها الأمر إلى نقاش إمكانية التشريع لأنواع جديدة من الأسرة يكون فيها الزوجان من نفس الجنس؟ وكيف لم نر أيا منهم يتأثر أو يُعيد قراءته للأشياء بعد

³¹³ - بالمعنى الذي يعطيه آلان توران لهذه الكلمة .

³¹⁴ - حول هذا المفهوم انظر:

Heidegger (M) , L'époque des conceptions du monde: op. cit.
³¹⁵ - لا نبالغ إن قلنا أن محور تفكير نييتشه هو التنبيه إلى خطر الـ nihilisme وطرق تجنب استفحاله.

التساؤلات التي طرحها فوكو إثر متابعته للثورة الإيرانية وإثر التطور الفكري الذي عرفه الكاتب العام السابق للحزب الشيوعي الفرنسي غارودي ؟ وكيف يمكن تفسير استمرار تبعيّة هؤلاء لما يفكره لهم "لوك فرّى" و"هالة الباجي" و"صوفية بسيس" و"سارج عدّة" و"جزال حليمي" و"إيف يونس"؟ سؤال لا يخلو من أهميّة من وجهة نظر علم اجتماع المعرفة والأطر الاجتماعية المولّدة لها.

مرة أخرى نجد أنفسنا مجبرين على التأكيد على أن الدافع من هذه التّحديدات ليس وراءها أي فكرة عرقية أو إثنيّة أو مناهضة للسّاميّة. فكيف لمن كانت له أصول ساميّة أن يكون مناهضا لها. فعندما نقول اليسار التونسي أو اليسار الماركسي التونسي فإن صفة التونسي تنسحب على العربي المسلم التونسي كما تنسحب على اليهودي العبري التونسي. إلا أن ذلك لا يمنع، خضوعا لمتطلّبات الدقّة وبغاية ضمان حد أدنى من الفهم الموضوعي، من الوقوف عند الجزئية القاضية بأن "الموقف من الدين" لا يمكن أن يكون هو نفسه عندما نسائل دينا من صنيعة بشر أو وليد تغييرات بشرية طرأت عليه وعندما نسائل دينا محض صنع إلهي. مصادر ه باقية على صفائها الأوّل دون تبديل ولا تغيير: « { إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ } »³¹⁶ كذلك، من وجهة النظر الفينومينولوجية وقواعد علم اجتماع المعرفة، لا يمكن بحال

³¹⁶ - الحجر: 9.

التعامل بنفس التمشّي وسحب نفس النتائج على إله هو الذي يعرف نفسه بنفسه ويصف نفسه بنفسه وإله يترك هذا الجانب الأنطولوجي مفتوحاً لللاهوتين والرهبان والأخبار. ثم إنه لا يمكن بحال من الأحوال اعتبار "الأخلاق" والأكسيولوجيا l'axiologie - المرتكزة أساساً على توجيهات ونصائح وتحديدات وتوضيحات وأوامر ثابتة الاتصال بالخالق بنفس الاعتبار الذي تُتناوَلُ به في أديان يكون اختصاصُ تشكيل الأخلاق وضبط القيم فيه موكلاً للمخلوق. هذا هو الداعي العلمي والمعرفي الذي نراه سبباً في التساؤل حول ما إذا كان ممكناً، من وجهة النظر الماركسيّة أن يقتسم الماركسيّ التونسيّ المسلم والماركسيّ التونسي اليهودي- المسيحي نفس الموقف من الدين .

هذا التساؤل تزداد أهميته إذا أخذنا بعين الاعتبار الأهميّة القصوى التي يأخذها الموقف من الدين في تحديد مصادر القرار وتوجيهه ونوعية التحالفات وأطرافها وتشخيص الأعداء وخصائصهم. كلّ ذلك في إطار موقع اليسار الماركسيّ التونسيّ، في مرحلة دقيقة من تاريخ تونس، يتلمّس فيه التّونسيّون طريقهم نحو إرساء تقاليد ديمقراطية خاصة بتجربتهم. لنأخذ مثلاً دقيقاً على ذلك.

عندما نقرأ لمثقف ماركسيّ تونسيّ ما يلي: « ولم تكد سنة واحدة من مسك السلطة تمرّ، حتى كانت كافية وزيادة لإبراز مدى ضيق صدر اليمين الديني بحرية الإعلام وباستقلال القضاء، وبمدى معاداته لحرية الفكر والإبداع

ومقته للثقافة والفنون وإطلاق كتائبه لمنعها وتعطيها ومهاجمة تظاهرتها، وبالمدى اللامتناهي للكره المرضي للمرأة الذي بلغ حدّ تسويغ وتبرير اغتصابها على يد أعوان البوليس، وأخيرا للحقد الدفين تجاه العمال والكادحين»³¹⁷.

عندما نطالع هذه الفقرة، لا يمكن للقراءة الموضوعيّة، من منطلقات علم اجتماع الثقافة وعلم اجتماع المعرفة، أن تمرّ دون طرح بعض التساؤلات: 1- ما معنى اليمين الديني؟ وعن أي دين يتحدث شكري لطيف؟ هل يمكن أن نتحدث عن كره مرضي للمرأة بالنسبة لدين يبيّن فيه مصدره الأصلي: « اتّقوا الله الذي خلقكم من نفس واحدة»، « إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتّقاكم». ونجد فيه على لسان نبيه « النساء شقائق الرجال في الأحكام»؟ ألا يوجد في مرجعيّة المسلمين وتراثهم الفكري ومخيالهم وتصوّرهم الجماعي، جواب النّبيّ لمن سألّه عن تقبيل الصّائم لزوجته: « لا بأس ريحانة تشمّها»؟ أليس هو النّبيّ الذي آمن به التّونسيّون منذ 15 قرنا هو القائل: « حُبب إليّ من دنياكم ثلاث، الطّيب والنّساء، وجُعِلت قرّة عيني في الصّلاة»؟ فكيف لدين تُشبّه فيه المرأة بالريحانة وتكون فيه من أحبّ الأشياء، أن يُتحدّث بصدده عن كره دفين للمرأة؟

³¹⁷ - شكري لطيف، المجلس الوطني لحماية الثورة وصراع الثورة والثورة المضادة في تونس، دار سحر للنشر، 2013، ص 18.

ما هي المرجعية التي انطلق منها شكري لطيف ليتحدث عن "حقد دفين للدين تجاه العمّال والكادحين" والحال أنّ ما نجده في النصوص المؤسّسة للدين الإسلامي يدلّ على عكس ذلك مثل قول النّبّي « أعطوا الأجير أجره قبل أن يجفّ عرقه » وتقيله يد كادح يداه بها شقوق من آثار الكدّ والعمل قائلا لأصحابه « تلك يد يحبّها الله ورسوله »؟ كيف يمكن لدين يكره الفقراء والمعدمين أن يكون ركنا من أركانه يتمثل في اقتطاع نصيب من أموال الأغنياء للفقراء و يجعل للفقير حقّ في مال الميسور» والذين في أموالهم حقّ معلوم للسائل والمحروم ؟»

في مثل هذه الوجوديات³¹⁸ les existentiels فقط عبر الوجوديات الفعلية يمكن للباحث أن يلمس حجم ارتباط الخطاب النظري للمثقف اليساري الماركسي التونسي بالمنطلقات اليهودية-المسيحية التي ولّدت الموقف من الدين لدى مثقفي اليسار ذوي الأصول اليهودية والمسيحية. فلا وضع المرأة في المرجعية اليهودية يشبه وضع المرأة في المرجعية الإسلامية ولا الموقف تجاه المال والعمل يشبه الموقف تجاه المال والعمل في هذه المرجعية وتلك .

هذه الاعتبارات لها نتائج حتمية على المثقف اليساري الماركسي التونسي: - أول هذه النتائج هي القطيعة والجفوة بينه وبين شعبه. فالوعي العامي الشعبي بماله من

³¹⁸ - بالمعنى الهايدغري للكلمة .

ملكة عملية *raisonnement pratique* وبالفطرة الطبيعية المودعة في كل إنسان، بهذا القاسم المشترك بين كل الإنسانية والمتمثل في ملكة الإحساس التلقائي والإدراك الحدسي البديهي للأشياء، يجعل أي تونسي يدرك بتلقائية الطبيعة المودعة فيه، أن ما يعتقد وينتجه المثقف اليساري الماركسي بصدد "الدين" لا ينسحب على "الإسلام"³¹⁹. و عوض أن يأخذ المثقف اليساري التونسي هذه الحقيقة مأخذ الفرضية الدّاعية لتعميق التّساؤل وتنسيب النتائج، نراه يصرّ على اعتبار الشعب جاهلا وعديم الوعي و في حاجة إلى التّوعية والتّثوير.

– النتيجة الثانية التي يوشك أن يتحمّل المثقف الماركسي اليساري التونسي تبعاتها تبعا لارتدائه للإسقاطات الإيديولوجية اليهودية المسيحية، هي ديمومة الجفوة بين متطلّبات البحث العلمي الموضوعي العميق وبين تصوراته التي من وجهة النظر المخبرية، لا تصح ولا يمكن سحبها إلا

³¹⁹ - حول تفوق "التحليل العملي" العامي *le raisonnement pratique* على "تحليل المثقفين" انظر أعمال الإثنوميتودولوجيين *les ethnométhodologues*

وحول أهمية الفطرة والطبيعة الإنسانية في إدراك حقائق الأشياء، انظر أعمال لوك و هيوم حول: *l'entendement humain* وأعمال:

Jung(C-G), *La racine de la conscience*, éd.Buchet/Castel, Paris,1971.

Vigotsky (L.), *Théorie des émotions*, Paris, l'Harmattan, 1998.

على تجارب تاريخية مختلفة أنطولوجيا عن التجربة التاريخية والثقافية التونسية .

– النتيجة الثالثة التي يجدر بالمتقف الماركسي اليساري التونسي إيلاءها بعض الأهمية تتمثل في خلطه بين "الدين الرسمي" و"الدين الشعبي" أو بتعبير آخر بين المبادئ والقيم الأصلية للدين الإسلامي وبين العادات والتقاليد التي اقتطعتها منه الممارسات والعلاقات الشعبية العامة وشكلتها في عادات وتقاليد موازية وهو ما عبر عنه بورديو Bourdieu بالفرق بين الأخلاق l'ethique والعرف ethos³²⁰ . فتغلغل الأخلاق والآداب الإسلامية الرسمية لم تتم بنفس الكيفية ونفس العمق والصفاء في جميع مناطق وجهات البلاد التونسية، حيث نجد في عدة أماكن ومجموعات استمرارا وتواجدا لعادات ومعتقدات ما-قبل-إسلامية. وعدم الأخذ بعين الاعتبار لهذا العامل السوسيو-تاريخي يوشك أن يجعل الباحث ينسب للإسلام ما جاء الإسلام لتغييره.

– النتيجة الرابعة التي يوشك أن يقع فيها المتقف اليساري الماركسي التونسي، إذا كانت تصورات مغتربة عن واقعه وطروحاته مرتكزة على الخواء المفاهيمي تتمثل في بقائه محكوما بالشعارات العامة واصطباغ خطابه بالشتائم والسب وقطيعة عن فاعلين ثقافيين هم في الحقيقة يقاسمونهم نفس

³²⁰ انظر: Bourdieu (P), Raison pratique. Sur la théorie de l'action, édition du Seuil, Paris, 1994.

الغايات ونفس الأهداف فيجعله ذلك يرى في الصديق عدوًا وعدوًا في الصديق .

– والنتيجة الخامسة والأخيرة التي لا بد من الإشارة إليها تتمثل في سهولة وقوع المثقف اليساري الماركسي التونسي، إذا لم يأخذ على عاتقه وعيه الأشياء بذاته ولذاته، أن يكون أداة طيعة ولا واعية يستعملها ويوظفها مثقفو "مراكز الهيمنة" كما بدا لهم وحلى³²¹، فتقتصر إنجازاته على الأعمال التحريضية وأقصى ما يمكن أن يحققه من إنجازات عندها، يوشك أن ينحصر في الدعاية وتعبئة أجزاء من الشعب ضد أجزاء أخرى منه لضرب المنظومة الإنتاجية وجعل التنمية وخلق الثروة الوطنية مستحيلًا. فيساهمون بذلك فيما يعلنون عكسه وهو إجهاض التجربة الديمقراطية، وإرجاع البلاد إلى الوكر الذي كانت فيه: أحضان القوى الصهيونية التي يظن أنه يحاربها.

³²¹ - حول تجليات هذا التوظيف انظر محاولتنا: Belhadj (A), Essai de compréhension d'un vécu politique tunisien postrévolutionnaire, édition Regroupement Latrach des livres spécialisés, Tunis, 2013.

ج - كيف يمكن أن يساهم "اليسار التونسي"، ونتيجة غياب الوعي بالذات وللذات، في إجهاض التجربة الديمقراطية

سؤال على غاية من الأهمية. ذلك أن القارئ لمحاولة شكري لطيف على سبيل المثال والعينة، يلاحظ تواتر استعمال كلمة "الثورة المضادة" وكثرة التنبيه من مخاطر وجدّية محاولات "الثورة المضادة" في إجهاض انتفاض التونسيين على نظام سياسي معيّن دام من 7-11-1987 إلى 14-1-2011.

فنظريًا ومنطقيًا، يفهم من كلام شكري لطيف، تخوف فصيل من فصائل اليسار التونسي من نجاح قوى "الثورة المضادة" في الرجوع بالتونسيين إلى البنية السياسية التي كانت متحكّمة في النّمودج السياسي الذي هيمن قبل 2011/1/14. وهذا يؤدي بنا، منطقيًا، إلى التساؤل عن أركان ومقوّمات النّظام السّياسي السّابق لـ 2011/1/14 والفاعلين السياسيين والاجتماعيين والثقافيين الذين كان يعتمد عليهم. ذلك أنه، منطقيًا، يكون من مصلحة من كانت مصلحتّه في نظام سياسي منقضٍ أن يعمل علي عودة هذا النّظام الذي كانت له فيه مصلحة . لأن عودته تضمن استمرار مصلحته. فإذا توصلنا، حسب هذا المنطق، إلى الكشف عن الركائز التي كان يقوم عليها النظام السياسي التونسي قبل 2011/1/14 فإننا نتوصل بالتالي إلى معرفة من هم الفاعلون السياسيون والاجتماعيون والثقافيون الذين

يخططون "للثورة المضادة". وإذا نجحنا في التوصل إلى حد أدنى من تشخيص من هم الفاعلين السياسيين والثقافيين الذين لهم مصلحة في "الثورة المضادة" فإن معرفتنا وفهمنا بـ ول الكثير من الأحداث والتجاذبات والتدافعات التي حصلت منذ 2011/1/14 تكتسي صبغة أكثر وضوحا ودقة. هذا من حيث الإجراء المنطقي. فماذا عن تجلّي هذا المنطق وظلّه في الواقع؟

للإجابة على هذا السؤال، أي لتشخيص الفاعلين السياسيين الذين كان يقوم عليهم نظام ما قبل 2011-1-14، سوف نقتصر على عناصر من التاريخ الفعلي والواقعي لتونس في الفترة الواقعة بين 1987-11-7 و 2011-1-14، لعلّ هذه الوقائع والأحداث والمواقف التاريخية ترشدنا إلى الفاعلين الذين كان يركز عليهم النظام الاستبدادي الذي ميز تلك الفترة .

إثر خروج الرئيس السابق من تونس يوم 1-14-2011 لاحظنا أن الخطاب الإعلامي والتعليق والوثائقيات الصحفية تتوقف كلّها، عند حديثها عن نظام الفساد ونظام الاستبداد، عند الرئيس بن علي وأصهاره. لم نلاحظ تحليلا واحدا أو خطابا سياسيا تقييما واحدا يتساءل ويدفع التحليل ويعمّق النظر للبحث والتساؤل عن: من وضع بن علي في طريق الاستبداد والفساد؟ ومن كان يؤطر أصهاره ومن كان يهيمن على الأجواء في قصر قرطاج ويحظى بالثقة التامة

من طرف حاكم وحاكمة قرطاج في الفترة الممتدة بين 7 نوفمبر 1987 و14 جانفي 2011؟ .

أسئلة هامة ومصيرية. لأن الفرق شاسع بين أن يكون بن علي هو مصدر الاستبداد والفساد في فترة حكمه وبين أن يكون مجرد "أداة" صنعها فاعلون آخرون . ذلك أنه في الحالة الثانية، يكون على التونسيين ملازمة الحذر من أمر على جانب كبير من الأهمية. ويتمثل في أنه ليس أسهل على السبب الأصلي في الفساد من استبدال "أداة" بـ"أداة".

أسئلة هامة ومصيرية كذلك من وجهة النظر التاريخية والاجتماعية والسياسية والاستراتيجية، لأن بقاء الفاعل الأساسي والمسؤول الأول عن الفساد والاستبداد إن لم يتوصّل إليه تكون إمكانية استبداله لـ"أداة" بـ"أداة" أخرى، عملية سهلة وممكنة ولا تتطلب إلا مجرد الوقت الكافي لتدبير مكيدة للديمقراطية والانقلاب عليها. فمن يكون صنع بن علي وأصهاره يا ترى؟ ومن نراه الآن يعمل ليلا نهارا ليجعل التونسيين يندمون على ثورتهم ويبحث لهم عن "أداة" جديدة يعوّض بها الـ"أداة" التي عليها ثاروا؟

سؤال يضعنا في صلب المخاطر المحدقة بالتجربة الديمقراطية التي تشهدها التجربة الجمهورية التونسية بعد جانفي 2011 .

للإجابة على هذا السؤال، أو بالأصحّ لمحاولة الإجابة على هذا السؤال، سوف نحاول تقديم بعض الملاحظات أو المعطيات الواقعية على سبيل الملاحظات،

كما فعلنا عندما حاولنا التساؤل عن الفاعلين السياسيين والموّلدين الحقيقيين للمعنى وللتأويل وللإستراتيجيات في صلب اليسار الماركسي التونسي.

الملاحظة الأولى تتمثل في الدّعم العضوي الذي ما فتئ يلاقيه نظام بن علي من طرف بعض الأطراف الأوروبية: « في الوقت الذي كنّا مخنوقين بالاضطهاد الذي كان يخالط حتى الهواء الذي ننتفّسه، كم كنا مستائين من الصّورة التي كان يعطيها عن بلدنا بعض الأجانب. كما لو كانوا يتحدثون عن بلد آخر غير الذي نعرفه. استيأؤنا كان يزداد عندما كان شكر هؤلاء للنظام التونسي يأتي من أشخاص مطلّعين تماما على واقع التعسّف السائد في تونس. هؤلاء كانوا يتحدّثون عن المكاسب التي حققتها تونس في ميادين (التنمية وحقوق المرأة والتربية) كما لو كانت من إنجازات نظام بن علي. يتحدّثون عنها كما لو كانت تكفي لتبرّر سلب حرّية التونسيين»³²².

هؤلاء الذين كانوا يمثلون مرتكز نظام 1987-2011، كانت محاربة التيارات السياسية الإسلامية بالنسبة لهم خيارا إستراتيجيا. وتتمثّل هذه الإستراتيجية في مزج مصلحة أوروبا مع مصلحة إسرائيل كما ورد في أفكار هارلد مولر-Harald Müller - « الذي يربط الحرية وحقوق الإنسان بـ"مصالح الغرب"، ويذهب إلى حدّ اعتبار

³²² - Ben Sedrine (S) et Mestiri (O), L'Europe et ses despotes, Editions la découverte, 2004.

الاحتجاج ضد الاستعمار الإسرائيلي تطرفا»³²³. الشيء الذي يلفت الانتباه إلى المشابهة الكبيرة بين هذا الطرح وبين ما ورد في "الكراس الأصفر" الذي أصدرته جهات في حركة برسبكتيف اليسارية التونسية حيث يعتبر بعض الماركسيين التونسيين أن من يطالب باستقلال الشعب الفلسطيني وخروج الاستعمار الإسرائيلي شبيها بمن يطالب بخروج الأوروبيين من أمريكا واسترجاع "الهنود الحمر" لأراضيهم أي أن الفلسطيني المنتمي لحضارة تاريخية ولشعب تاريخي ولأرض تاريخية هو بالنسبة لهم لا يعدو أن يكون "إنسانا بدائيا" لا حق له ولا قيمة لحضارته ولتاريخه ولتراثه.

هذا التماثل بين أطروحات هارالدمولر ومحتوى "الكراس الأصفر" يلفت نظرنا أكثر عندما يصّرح أحد المسؤولين عن الشؤون التونسية في باريس سنة 1994 : «اليهود أقرب إلينا من الفلسطينيين الذين آويناهم والذين لم يكن لهم أي احترام لبلادنا»³²⁴. وفي الوقت الذي كانت فيه رائحة الزنزانات والسجون التونسية تعبق بأنواع التعذيب وفنون التنكيل بمناضلي الإسلاميين وحزب العمال

³²³ - هذه الفقرة من المرجع نفسه لسهام بن سدرين وعمر المستيري، ص 53، وهما يرجعان في هذه الفقرة إلى ما ورد في : Müller (H) , Terrorisme, prolifération: une approche européenne de la sécurité, cahiers de Chaillot, n° 58, Mars 2003.

³²⁴ - Beau (N) et Tuquoi (J.P), Notre ami Ben Ali, Editions Med Ali, Tunis, 2011, p.176.

الشيوعي، نرى فيليب سوغان Philippe Seguin يصرح « بن علي رجل سياسة حداثي... وهو يدافع بقوة على مبادئ الإنسانية والحرية »³²⁵.

وفي الوقت الذي كان فيه « الإسلاميون يسحقون ويقبع الآلاف منهم في السجون إن لم يموتوا تحت التعذيب »³²⁶، كانت جمعية "اليهود ذوي الأصول التونسية" ترتب زيارة كبير الأحرار اليهود في فرنسا جوزاف ستروك Joseph Sitruk إلى تونس ومقابلة الرئيس التونسي في قصر قرطاج. وعند الزيارة، « كان الرئيس التونسي يضع أصحن الكسكسي بنفسه، ويتجول اليد في اليد مع الحبر الأكبر في أجنحة قصر قرطاج »³²⁷.

الملاحظة الثالثة الجديرة بالتمحيص، تتمثل في الرابطة القويّة بين النظام السياسي التونسي بين 1987-2011 و"اليسار التونسي" فالمتتبع لتفاصيل ودقائق الأعمدة والأسس التي كان يقوم عليها هذا النظام يتبين حجم الترابط بين "اليسار التونسي" و"اليهود الفرنسيين ذوي الأصول التونسية" أو اليهود التونسيين الحاملين للجنسية الفرنسية. مما يجعل الملاحظ يستنتج أن ما يسمى بـ"نظام الفساد" أو بـ"نظام بن علي" ليس إلا النظام السياسي والاجتماعي والثقافي والاقتصادي الذي صاغه ووضع أعمدته فأعلان

³²⁵ - نفس المرجع، ص 170.

³²⁶ - نفس المرجع، ص 15.

³²⁷ - نفس المرجع، ص 177.

رئيسيان يتمثلان في عناصر من اليسار الماركسي التونسي، سواء ظلت على ماركسيّتها بأي شكل من أشكالها أو تدرجت نحو النموذج الصّهيوني لحقوق الإنسان، وعناصر من اليهود التونسيين أو اليهود الفرنسيين من ذوي الأصول التّونسيّة .

فعندما يلاحظ بعض المهتمّين بالشأن التونسي أن « "اليسار الكافيار" la guche Caviar له تمثيليّة كبيرة في تونس، على غرار جيزال حليمي Gisèle Halimi المحامية ذات الأصول التونسية التي كانت دائماً مستعدة ولا تتوانى على مساندة نظام بن علي باعتباره حصناً ضد التطرف»³²⁸ ، وعندما نقرأ لهالة الباجي Helé Béji اليهوديّة التونسية حول النظام التربوي والتعليمي الذي وضعه بعض رموز اليسار التونسي: « كان لابدّ لتركيز هذا الإصلاح التربوي من التّقاء رجلين عظيمين: محمد الشرفي وزين العابدين بن علي »³²⁹ ، وعندما نعرف أن أحد أهمّ الرّكائز التي كان يعتمدها النظام الإعلامي لـ"نظام بن علي"، السيد منصف قوجة «المناضل السابق في إحدى المنظّمات اليساريّة المتطرّفة الماركسية اللينينية والذي - أي منصف قوجة - التّحق في 1987 بنظام الجنرال بن

³²⁸ - نفس المرجع، ص 173.

³²⁹ - مقال هالة الباجي : Béji (Hélé), La pédagogie des lumières ou la réforme du système éducatif Tunisien, in: Chartouni-Dubarry, May et Kodmani-Darwich Bassma (sous la dir. de), Les Etats arabes face à la contestation islamique, Paris, A.Colin, 1997.

علي «³³⁰ و كان من الكوادر الأساسية المعتمدة في ضبط السياسات الإعلامية لذلك النظام. وعندما نعرف كم كان اليهود الفرنسيون من أصول تونسية يتفانون في تبرير نظام الاستبداد وتلميع صورته مثل سارج عدّة Serge Adda صاحب قناة Canal Horizon الذي كان يجتهد في « كبح جماح مناضلي الرابطة التونسية لحقوق الإنسان وإعادة تأطيرها بتعلّة التوجّهات الديمقراطيّة للرئيس بن علي »³³¹، وعندما نعرف أن أغلب الوزراء والمسؤولين الذين اعتمدتهم بن علي في تركيز سياسته أو بالأحرى، وهو الأصحّ، أهم الوزراء الذين اقترحهم "اليسار اليهودي الفرنسي من أصول تونسية" على الرئيس بن علي ليصوغوا له سياسته هم شخصيات معروفة في اليسار التونسي على غرار منصر الرويسي، عبد الباقي الهرماسي، محمد الشرفي، أحمد السماوي، سمير العبيدي، منصف قوجة....

عندما نأخذ بعين الاعتبار كل ما سبق، فإنه يكون من باب الوقوف عند منتصف الحقائق إرجاع "منظومة الفساد" إلى شخص الرئيس بن علي وأصهاره.

صحيح أن بن علي وأصهاره تتوفّر فيهم كلّ المواصفات التي ينشدها الاستعمار يون الجدد لبسط نفوذهم وهيمنتهم من وراء حجب وأستار تبقيهم بعيدا عن الأعين والأضواء، حيث يوكلون مهمة الاستبداد والقمع إلى أعوان

³³⁰ - « Notre ami Ben Ali »: المرجع السابق، ص 168.

³³¹ - نفس المرجع، ص 180.

يصنعونهم ويُدمغونهم ويؤطرونهم وإن لزم الأمر يشترون ضمايرهم لينوبوا عنهم في تنفيذ برامج الإلحاق والتبعية. لكن اعتبارهم المصدر الأوّل والدرجة الصفر لمنظومة الاستبداد والفساد، يبدو لنا من وجهة نظر علم الاجتماع البنوي والتوليدي، مجانب للصواب. ويكفي للبرهنة على ذلك أن نعرف أن كل أموال بن علي وأصهاره كانت تودع في بنوك يُعرف أصحابها بالممولات الصهيونية مثل بنك روتشيلد³³² ويكفي كذلك، للبرهنة على ذلك، أن نعرف أن من عينه بن علي أمينا على صندوق 26-26 بفرنسا، هو يهودي فرنسي من أصول تونسية، كما تمّ انتخاب يهوديّ تونسي لمنصب نائب رئيس منظمة الأعراف التونسيين. «تمّ تعيين، حسب نيكولا بو-ج-ب تواكوا، طبيب يهوديّ تونسي من مونتروي Montreuil خازنا لصندوق 26-26 في باريس، وقد كان عند زيارته إلى تونس يقع استقبال كأنه المسيح الموعود، حيث توضع على ذمّته سيارة وسائق، كما وقع انتخاب يهودي تونسي كنائب رئيس منظمة الأعراف»³³³.

³³² - في الأيام الأولى بعد 14-1-2011 أنتجت القناة الوطنية التونسية برنامجا وثائقيا، لم يلبث أن وقع تحويل وجهته، عن "دولة الفساد". في هذا البرنامج ظهرت وثائق خاصّة بتحويلات مالية باسم الرئيس بن علي تحمل خاتم "بنك روتشيلد". ومن وجهة نظر الاقتصاد السياسي، إذا ما لاحظنا أن أموال الرؤساء الذين أزيحوا في فترة الربيع العربي وأموال عائلاتهم وأموال المقرّبين منهم، كلّها مودعة في بنوك يعرف أصحابها بدعهم اللامشروط للصهيونية، فإنّ أفكارا جديدة تلوح لنا حول أزمة التنمية في البلدان الفقيرة كما حول الأزمات الاقتصادية والمالية في البلدان المصنّعة.

³³³ - Notre ami Ben Ali : المرجع نفسه، ص 177.

مرة أخرى نجد أنفسنا مجبرين على التأكيد على أنه ليست لدينا أية نية لأي توجه مضاد للسامية، وليست لدينا أي آراء مسبقة ضدّ مكوّن من مكونات المجتمع التونسي المتمثل في عنصر اليهود التونسيين. كل ما في الأمر هو أننا، ومن باب تحليل الفاعلين السياسيين المؤثرين في المشهد والواقع السياسي التونسي قبل وبعد 14-1-2011، نرى من الضروري علمياً ومنهجياً فحص مواقع ومواقف وتصرفات كلّ الفاعلين الذي لهم دخل في تشكيل الواقع السياسي التونسي، لأن إبقاء أي عنصر من هذه العناصر خارج بنية العناصر المكوّنة فعلياً للمشهد في كليته، يحكم بالفشل على أي مقارنة تتوخى منهج البنيوية التوليدية. إذ لا يمكن بحال لمن أراد أن يخضع الواقع السياسي التونسي للقراءة والتساؤل السوسيولوجيين، أن يتجاهل أن الموقف من المسألة الوطنية في صلب الحزب الشيوعي كانت من صياغة يهود وأن الموقف من الخيارات البورقبيية لدى بعض الأوساط اليسارية التونسية كانت من صياغة يهود وأن الموقف من القضية الفلسطينية – الكراس الأصفر- في أوساط حركة برسبكتيف كان من صياغة يهود وأن الموقف الرفض للتعاون مع تجربة بن صالح كانت من صياغة يهودي- إيف يونس- وأن هذا الأخير هو من اقترح على اليسار التونسي فكرة اختراق الاتحاد التونسي للطلبة والاتحاد العام التونسي للشغل. وأنه كلّما طرحت مسألة قراءة ذاتية للخصوصيات الحضارية التونسية داخل

الأوساط اليساريّة التّونسيّة تمّ التّشويش عليها بتوجهات إيديولوجية يقترحها كل مرة عناصر يساريّة يهودية مثل التّوجّهات التّرتسكيّة والتّوجهات الماويّة³³⁴. وأنّ اليهود الفرنسيين من أصول تونسية هم الذين كانوا يمثلون الدّعمة الأساسيّة التي يستند إليها نظام بن علي، الذي لا يعدو في حقيقة الأمر أن يكون نظامهم. هم الذين صاغوا جلّ مقولاته وتفاصيله وأوكلوا الإشراف على تنفيذها إلى تلاميذهم الذين ينتمون في معظمهم إلى الأوساط اليسارية التونسية، بيئتهم الطّبيعيّة التي عبرها ينتدبون وفيها يؤطّرون.

فالارتباط بين اليسار التونسي وبين اليهود التونسيين أو اليهود الفرنسيين من أصول تونسية له أهمية كبرى ولا يمكن تجاهله من طرف كلّ من يهتمّ بالواقع السياسي التونسي قبل وبعد 14-1-2011. فهذا الارتباط تهذا الفاعل السّياسي أو ذاك، ونوعيّته ودرجة قوّته وتبعيّته هو الذي سيحدّد مستقبل الانتقال الديمقراطي في تونس ونوعيّة العلاقة ودرجة التّوافق أو التّوتر بين مختلف الفاعلين السّياسيين التّونسيين. ويكفي للتأكيد على ذلك أن نسترجع موقف أحد رموز اليسار ودوره في الانتكاسة التي عرفتھا محاولة ديمقراطية البلاد إثر انتخابات 1989 حيث أظهرت الممارسة الديمقراطية حجم الشّعبية التي يحظى بها الإسلاميون. إثر الانقلاب على تلك التجربة كان جلّ إن لم نفل كلّ اليساريين

³³⁴ - انظر، فصول من تاريخ اليسار التونسي، المرجع المذكور.

التونسيين يعيدون كلام اليهود الفرنسيين من أصولتونسية: الإسلاميون لا يمكنهم تطبيق الديمقراطية... الإسلام يتناقض مع الديمقراطية. كلام يصل إلى حد «العنصرية اللبقة... التي تؤكد على أن البلدان المتقدمة لم يستحقوا الديمقراطية إلا بفضل ثورات دامت قرون»³³⁵، داعين بذلك التونسيين «إلى الإذعان والخضوع والرضا بهذا النظام- نظام بن علي- واعتباره نوعا من الديمقراطية الناشئة»³³⁶.

ويكفي في هذا الإطار أن نذكر تصريحات محمد الشرفي لمجلة "لاكروا" الذي أوردته جريدة "الصباح" حيث يتبنّى رأي من يدافع إثر انتخابات 1989، على الرأي القائل بـ «التخلص من منافس سياسيّ أظهر تفوّقا واضحا على الميدان وخاصة في الأحياء الشعبية»³³⁷ ويقول «إن الإسلاميين يشكلون خطرا على الديمقراطية ومن واجب الديمقراطيين في رأيي أن يعملوا على إزالة هذا الخطر»³³⁸. نفس الموقف ونفس التصور نراه يعاد ويروج من طرف رمز من رموز اليسار التونسي مطابقة للتوجهات الاستراتيجية لبعض رموز اليسار الفرنسي التي يعبر عنها آلان شّنال بقوله «منطق النسق La logique du

³³⁵ - L'Europe et ses despotes: المرجع السابق، ص 63.

³³⁶ - نفس المرجع .

³³⁷ - نفس المرجع، ص 60.

³³⁸ - جريدة الصباح ليوم 13-7-1991.

systeme يتمثل في الاستقطاب الثنائي المطلق: إمّا نحن وإمّا الإسلاميون»³³⁹.

هذان التصريحان على اقتضابهما يختزلان كل الخصائص السياسية والمعرفية التي تشكّل الوضعية التاريخية التي تعرفها، لا فقط الساحة السياسية التونسية، بل جل بلدان العالم العربي الإسلامي.

فبالنسبة لتصريح ألان شونال "إمّا نحن أو الإسلاميون" لا يمكن أن نطالعه دون التساؤل عن طبيعة الـ"نحن". فهل يعبر هذا "النحن" على رأي كافة اليسار الاشتراكي الفرنسي أم هو خاص بصنف من أصناف الاشتراكيين الفرنسيين الذين يجمع بينهم الولاء للصهيونية؟ ثم ألا يوجد فرق بين هذا "النحن" و"النحن" الخاص بصنف آخر من رموز اليسار الفرنسي مثل غارودي وفوكو وعشرات الماركسيين الذين أدى بهم التفكير الحرّ إلى التعاطف مع بعض الأطروحات الإسلامية إن لم نقل إلى تبنيها بالكامل؟ نفس الشيء بالنسبة لتصريح محمد الشرفي. ماذا يعني أن يدعو يساري ديمقراطي تونسي إلى القضاء على الفئة السياسية أو الحزب السياسي الذي حاز أغلبية الأصوات في الانتخابات؟ تكفي عرض هذا الموقف على "النموذج المثالي" للتفكير الديمقراطي كما صاغه مؤسّسوه

³³⁹ - ألان شونال Alain Chenal في مذكّرة للكتابة الوطنية للحزب الاشتراكي الفرنسي بتاريخ أكتوبر 1991 : ذكره نيكولا بو في المرجع المذكور سابقاً، ص 173.

وكما بيّنناه في أوّل هذه المحاولة لنعرف موقعه من الديمقراطية وفي أيّ خانة من خانات حقوق الإنسان يَتَمَوَّضَع.

لقد بيّنا في أول هذه المحاولة من خلال "النموذج المثالي" للفلسفة الديمقراطية كما صاغها فلاسفة السياسة في العصر الحديث، أن الديمقراطية هي حلّ توصل إليه هؤلاء لإرساء "الدولة المدنية" و"الجمهورية"، حيث يمكن الحكم دون اللجوء للعنف والتناحر والإقصاء. فبأي منطق وانطلاقاً من أية مرجعية يمكن تبرير الدعوة إلى القضاء على "آخر" لا تشاركه الرؤى والتوجهات؟

كل تصريحات وكتابات محمد الشرفي تدلّ على أن معرفته بالديمقراطية لا تتجاوز الشعارات والأفكار العامة الملتقطة من هنا وهناك. لا شيء في كتاباته - القليلة والنادرة بالنسبة لعمره الجامعي والأكاديمي - يبيّن أو يدلّ على معرفته بالديمقراطية في عمقها الفكري والفلسفي والتاريخي. كلّ ما هنالك وكل ما تدلّ عليه مواقفه وكتاباته هو التبني الكامل للتجربة التاريخية السياسية الفرنسيّة. التّبني الكامل لمقولة الصراع الكنسي-اللائكي الخاص بالتجربة الفرنسيّة وبالفاعلين السياسيين وبالتاريخانية الفرنسية التي تتميز وتختلف حتى عن بعض البلدان الأوروبية والديمقراطيات الغربية فما بالك بفضاء حضاري وتاريخي وثقافي على تمام النقيض. وهنا يكمن الخطر على تجربة الانتقال الديمقراطي الفتية التي تشهدها تونس بعد 14-1-2011.

ذلك أنه إذا كان اليسار التونسي لازال على اعتقاده في ضرورة "القضاء على الإسلاميين" مردداً بذلك عقيدة واستراتيجية شريحة من شرائح اليسار الفرنسي القائلة بأنه "إما نحن وإما الإسلاميون". وإذا كان مثقفو اليسار التونسي لا يرون فائدة من تعميق المسألة الفينومينولوجية والأنطولوجية للأديان المسيحية والإسلامية واليهودية حتى يساهموا بذلك في ترسيخهم لوعيهم بالأفكار في ذاتها ولذواتهم، وإذا كان الفاعلون السياسيون التونسيون يخوضون تجربة إرساء الخيار السياسي الديمقراطي، دون وعي وعلم بماهية الديمقراطية في ذاتها وطبقاً لواقعهم، فإن التجربة الديمقراطية التونسية الفتية سوف لن تستدعي منا الكثير من التفكير للتكهن بمآلها : مساهمة اليسار التونسي وجزء كبير من الفاعلين السياسيين الذين يطلقون على أحزابهم وحركاتهم نعت أو صفة الديمقراطية والجمهورية، مساهمة هؤلاء الديمقراطيين وهؤلاء الجمهوريين في إجهاض تجربة الانتقال الديمقراطي في تونس. والإجهاض الفعلي لما يظنون أنفسهم مناضلين من أجله. وهذا الإجهاض سوف يكون الفاعل الأساسي فيه ما يسميه نيكولا بوشبكة الداعمة للنظام التونسي في فرنسا Les réseaux pro-tunisiens³⁴⁰ en France أو مناصري ما تسميه سهام بن سدرين وعمر المستيري "الاستبداد المحمود" Le desptisme

³⁴⁰ - نفس المرجع، ص 172.

bon teint³⁴¹ أو ما يسمّيه أحمد المناعي "قواعد النظام
البوليسي التونسي في فرنسا"³⁴².

فكل هذه التسميات التي هي في الحقيقة دالة على
فاعل سياسي واحد، نرى تجلياتها وآثارها في الساحة
السياسية التونسية ساعية إلى قطع الطريق على التجربة
الديمقراطية التونسية وجعل الانتقال الديمقراطي في تونس
مستحيلا.

كيف تبدو آثار هذه التطبيقات الواقعية لإجهاض
عملية الانتقال الديمقراطي في تونس؟

للإجابة على هذا السؤال، لابد للملاحظة
السوسيولوجية أن تجمع بين البعدين النظري- الفكري و
الواقعي- الميداني، لإدراك نوعية الفعل-العامل- على-
إجهاض-التجربة-الديمقراطية في تونس في علاقته
بالمرجعية الفكرية المؤسسة له.

³⁴¹ L'Europe et ses depotes, op. cit., p. 63.

³⁴² Manaî (A), Suppliee tunisien, le Jardin Secret du général
Ben Ali, Edition a Decouverte, Paris, 1995.

وما دمنّا بصدد الحديث عن محاولة أحمد المناعي لا يسع المطلع على توجّهات
اليسار التونسي إلا أن ينسّب ولا يعمّم، ذلك أن درجة الوعي والصدق والاستقلالية
والعمق تختلف من مثقف يساري تونسي إلى آخر.

د- اغتيال شكري بلعيد كنموذج للفعل المراد به إجهاض الانتقال الديمقراطي في تونس: أسسه النظرية، أشاره في الواقع وغياب الوعي الحرّ بالذات وللذات كشرط أساسي لحصوله

اغتيال وجه من وجوه اليسار التونسي وصوت من أصواته الأكثر حضوراً على الساحة السياسية التونسية هو قبل كل شيء حدث سياسي. وبالنسبة للبحث السوسيولوجي، هذا الحدث يتلخّص في كونه "فعل" action. وكلّ "فعل"، من وجهة نظر علم-اجتماع-الفعل، لابدّ له من "فاعل" acteur ومولّد لهذا الفاعل. أي الأسباب الموضوعيّة المولّدة لهذا النوع من الفاعل les facteurs générateurs de ce type d'acteur. إلى جانب الفاعل الاجتماعي ومسبّبات وجوده، لا بدّ لكلّ فعل، من منظور علم اجتماع الفعل، من هدف أو سبب un but ou une cause من أجله يُنجز الفعل، ومن خطّة يتوخّاها الفاعل الاجتماعي-السياسي لإنجازها une stratégie d'acteur.

المحطات النظرية التي تناولت تحليل أنواع "الفعل" وصلته بأنواع "الفاعلين الاجتماعيين" Les acteurs Sociaux متعدّدة. وقد شهدت هذه المحطات منذ دراسات ماكس فيبر حول "أنواع الفعل"³⁴³ إلى تلكوت بارسنز Talcott Parsons في دراساته حول كيفية تأثر الفعل

³⁴³ انظر: Weber (Max), Economie et société, Paris, Plon, 1971.

وتتنوعه بانتظارات الفاعلين فيما بينهم وبنوعية الفعل نفسه³⁴⁴ ودراسات ألفرد شوتز Alfred Schütz حول انعكاسات فعل "المُتفاعل معه" على وعي الفاعل وتأثير نوعية "النتائج المرجوة من الفعل" على تحديد "نوعية الفعل" الذي يقع عليه اختيار الفاعل، شهدت هذه المحطات تطويرات وتدقيقات في مناهج وتقنيات تحديد وتحليل "الفعل" وأنواع "التفاعل".

فكل "فعل" له نوعيته الخاصة به وله هدفه المتسبب في إنجازه وله عقلانيته المتحكمة في طريقة إنجازه وله "فاعل" ينجزه ودوافع متحكمة في هذا "الفاعل" أو ذاك و معطيات يتعامل معها كل "فاعل" لضبط نوعية فعله وفاعلين يعارضونه أو يشاطرونه أو يراقبونه حتى يتفاعلون مع فعله الذي أنجزه. كذلك يتأثر "الفعل" بالإطار الدلالي الذي تحكمه معايير ومخيال الثقافة السائدة في أوساط "الحقل الدلالي" الذي يشهد إنجاز الفعل³⁴⁵. كما أن لكل "فعل" أصداء وتعينات رمزية تجعله قابلاً للاستثمار الرمزي... كل هذه الاعتبارات النظرية الخاصة بمدارس ومناهج دراسة "الفعل الاجتماعي" معروفة لدى المتابعين لتطور البحث

³⁴⁴ كما نجده عند بارسنز في: Parsons (Talcott), *Eléments pour une théorie de l'action*, Paris, Plon, 1955.

³⁴⁵ كما يبيّنه مستعملو أدوات التفاعل الرمزي. انظر: Mead (George) Herbert, *L'esprit le soi et la société*, Paris, P.U.F., 1963.

الاجتماعي، وليس هذا مجال التوسّع فيها والتّدقيق في عرض مضامينها.

ما يهّمنا في ما نحن بصددّه، هو فقط محاولة التّساؤل، في إطار الحديث عن المخاطر المهدّدة لتجربة الانتقال الديمقراطي في تونس، عن اغتيال شكري بلعيد "كفعل". أي بصفته "فعل-اجتماعي-سياسي" *une action socio-politique*

عندما نقول "فعل اجتماعي- سياسي" فإنّ مقاربتنا لهذا "الفعل" تبدأ في التّموّج والتحدّد بصفة آليّة. فبما أنّ ما يهّمنا من اغتيال شكري بلعيد هو كونه "فعل اجتماعي-سياسي" فإنّ اعتباره "فعل إجرامي" سوف يتجاوز نوعية القراءة التي يمكننا اقتراحها لهذا الفعل. وعندما نقول أنّ اعتباره "فعل إجرامي" يتجاوز نوعية القراءة التي ننوي اقتراحها، فإنّ هذا لا يعني البتّة نفينا للطّبيعة الإجراميّة لهذا الفعل. فنحن بإزاء "فعل إجرامي" من أقدر الأنواع التي يمكن أن تكتسيها الجريمة كفعل و"كخيار تفاعلي".

غاية ما في الأمر هو أنّ التّفريق بين مختلف مكوّنات الفعل وخصوصياته تجعل قراءته أكثر دقة وأرجى فهماً. فاعتبار اغتيال شكري بلعيد من زاوية "الفعل-الاجتماعي- السياسي" تحيلنا إلى أبعاد ودلالات و دوافع وأهداف في هذا الفعل يصعب أن تدخل في حقل اهتمامات المقاربة القانونيّة. ذلك أنّ ما يهّم رجل القانون والمقاربة القانونيّة في عملية اغتيال شكري بلعيد هو تشخيص الجريمة

ومعرفة القاتل ومعرفة الفصول القانونية التي يدخل تحت طائلتها هذا "الفعل" والتوصل إلى الجهات التي تسببت في هذا "الفعل" للبحث في الإجراءات والفصول القانونية التي يجب اعتمادها لردعه وعقابه. في حين أن البحث السوسيولوجي، يجد نفسه عاجزا عن التوصل إلى "الفاعل" المسؤول عن مباشرة هذا "الفعل". فالتحري الجنائي غير التحري السوسيولوجي مقارنة ومنهجاً وأداة. فالفرق شاسع بين أن نبحث عن "أصل الفعل" في الشخص الذي أطلق النار وبين أن نبحث عنه في "النوع الاجتماعي" الذي وظفه و"الشبكة" التي ينتمي إليها هذا "النوع الاجتماعي" أو ذاك والأهداف الفعلية التي يسعى إليها من له مصلحة في هذا "الفعل" والأسس النظرية والمنظمات الإيديولوجية التي تترك بصماتها على هذا "الفعل" أو ذاك .

فكما أن المختصّ في علم الإجرام يبحث عن آثار "الفاعل" في بصمات أصابع الفاعل، فإن الباحث في "الفعل الاجتماعي" يتقصاها في "نمطية الفعل الاجتماعي la typicalité des actions . وكما أن المختص في الجريمة Le criminologue يتقصّى الفاعل في شبكة علاقاته ومواقع تحرّكاته وتنقّلاته وارتباطاته، فإن المختص في البحث الاجتماعي يتقصّى خصائص "الفعل" في "الأنماط الاجتماعية" وتاريخ "الأنواع الاجتماعية" و"نوعية الثقافات" و"أنواع الشبكات" و"أنواع الرهانات" و"المرجعيات" الخاصة بهذه الشبكة أو تلك وبهذا الصنف

الاجتماعي أو ذاك و"نوعية المصالح" و"العادات" و"الثقافة" الخاصة بكل فاعل من الفاعلين المعنيين بالفعل، في متابعة أهدافه وتحقيق مصالحه....

هنالك فرق آخر بين تحريات المختص في الجريمة وتحريات المختص في البحث السوسيولوجي. ذاك أنه إذا كان هدف البحث البوليسي مَدْفُوعٌ أساسا بالتوصل إلى "الفاعل" المسؤول عن الجرم والشبكة التي ينتمي إليها فإن البحث السوسيولوجي يبقى هاجسه الأساس فهم البنية الاجتماعية التي شهدت "الفعل" وتصنيف مختلف الفاعلين الاجتماعيين المعنيين "الفعل" وفهم الدوافع والأهداف والعقلانيات المختلفة في علاقاتها بالأنماط والفاعلين الاجتماعيين المعنيين من جهة وبنوعية "الأفعال" التي قد ينتجونها أو قد يكونون مسؤولين عن إنجازها، من جهة أخرى. والغاية من كل هذا بالنسبة للبحث السوسيولوجي، هي المعرفة الدقيقة بالفاعلين الاجتماعيين- السياسيين، معرفة الأهداف الحقيقية لتجاذباتهم، أساليبهم في متابعة أهدافهم والشكل الذي يتبلور في إطاره التغيير الاجتماعي في لحظة من لحظاته التاريخية. كل ذلك في إطار قياس درجات وعي الفاعلين ونوعية ارتباطاتهم ومصلحتهم .

فكيف يبدو لنا كل هذا إبان الفترة التي شهدت فيها الساحة السياسية اغتيال القيادي اليساري التونسي شكري بلعيد؟

من الواضح أن هذا السؤال يتطلب مبحثاً منفرداً، إذا من الصّعب تقلّيبه واستقصاؤه كجزء من أجزاء تساؤل عن المخاطر التي يمكن أن تهدّد التّجربة الدّيمقراطية. لذلك سوف نكتفي 1- بذكر بعض الفاعلين المؤثرين في المشهد السياسي التونسي في الفترة التي شهدت الاغتيال. 2- ذكر الهدف الأساسيّ والحقيقي في "فعلهم" أو "أفعالهم" لمعرفة إلى أي مدى يساهم "فعل الاغتيال" في تحقيق أهداف هؤلاء الفاعلين الاجتماعيين- السياسيين.

د. 1 - بعض الفاعلين المؤثرين في المشهد السياسي التونسي في الفترة التي شهدت اغتيال القيادي شكري بلعيد

الهدف من التعرّض إلى هؤلاء الفاعلين يتمثل فقط في جعلهم حاضرين في الذهن لحظة التفكير فيمن أنجز "فعل اغتيال شكري بلعيد". ذلك أن "فعل- اغتيال- شكري بلعيد" يخضع إلى نمطية أو نوعية³⁴⁶. ينقدح في الذهن نموذجها بمجرد ذكر بعض الأحداث أو بعض القوى الفاعلة في الساحة السياسيّة العالميّة و المحليّة في:

اغتيال السويدي أولوف بالم Olof Palme.
واغتيال الرئيس الأمريكي كينيدي John Fitzgerald
Kenedy.

واغتيال الشهيد التونسي فرحات حشاد.
واغتيال الرئيس اللبناني رفيق الحريري.
واغتيال الملك السعودي فيصل بن عبد العزيز.
واغتيال الإيطالي ألدو مورو Aldo Moro
وموت فوكو Michel Faucault على إثر مرض مفاجئ
بُعِيد مواقفه وآرائه حول التدين السياسي الإسلامي .
واغتيال الرئيس الجزائري بوضياف.
كل هذه الاغتيالات، التي نستحضرها الآن وغيرها كثير،
إذا ربطناها بـ:

³⁴⁶ - لا ندري أيهما أدق في ترجمة La typicalité التي يلجأ إليها شولتز Schultz في تحليل بعض أنواع الفعل الاجتماعي وفهمها (انظر: شولتز، المرجع السابق الذكر). إلا أننا نميل إلى ترجمة هذا المفهوم بـ "النوعية". ويعتبر شولتز أن لكل فعل خصائص ونعوت وتَجَدُر وانتماء يجعلونه يكتسي نوعية تحيل إلى خصائص "الفاعل".

- تصريحات رئيس الوزراء الإسرائيلي الذي أوردته جريدة الصّباح "سوف نضغط على الحكومة التونسية في اتجاه التطبيع مع إسرائيل"³⁴⁷.

- المقال المنشور بجريدة "يدعوت أحرّوت" الإسرائيلية «لقد تمّ تركيز خلايا للموساد في تونس»³⁴⁸.

- الأنشطة الحثيثة للسفارات الفرنسية والإنجليزية والألمانية بتونس³⁴⁹. وخاصة الاتصالات الحثيثة بين موظفي السفارة الفرنسية وبعض الشخصيات "الحداثيّة" التّقدميّة" التونسية.

- وجود ما سمّاه نيكولا بو "الشبكات اللافقرية Les réseaux invertés" ³⁵⁰ والتمثّلة في مجموعات وشخصيّات يهوديّة فرنسيّة من أصول تونسيّة لا تدّخر جهدا في مساندة و دعم و ضمان استمرار نظام الاستبداد.

³⁴⁷ - في أحد أعدادها الصادرة في شهر أفريل 2011.

³⁴⁸ - في أحد أعدادها الصادرة في جانفي 2013.

³⁴⁹ - أنشّطة بعض السفارات الدّول الغربيّة بتونس يستحقّ في حدّ ذاته بحثا خاصا للإجابة على السّؤال التّالي: "هل تخدم السفارة الفرنسيّة في تونس مصلحة الفرنسيين بصفة عامّة أم هي فقط في خدمة التّوجه الصهيوني- الماسوني؟ هذا التّساؤل تزداد أهميته إذا أدركنا، كما تدلّ على ذلك الكثير من الدّراسات الوصفية للواقع السّياسي الفرنسي، أن كلّ الأحزاب الفرنسيّة من يمينها إلى يسارها مخترقة بالعناصر الصهيونيّة والماسونيّة. مما يجعل التّساؤل حول جدوى تعدّد الأحزاب وحدود الاختلافات الإيديولوجيّة والسّياسيّة مطروحا بجديّة. وربّما يفسّر هذا الواقع التّماتل بين مختلف الحكومات والأحزاب الفرنسيّة المتداولة على السّلطة في سياساتها وإنجازاتها.

³⁵⁰ - Notre ami Ben Ali ,op.cit.p.165.

- الانقلاب المفاجئ للدبلوماسية الفرنسية والإعلام الفرنسي أو بالأحرى "شبكات الإعلام الفرنسي" تجاه تونس مباشرة بعد 14-1-2011. ففي فترة حكم بن علي، يحدّثنا نيكولا بو عن «تعامي سفير فرنسا عن الممارسات اللامحدودة لجماعة الطرابلسي»³⁵¹. وبعد إجراء انتخابات اختار فيها التونسيون هيئة شرعية³⁵² بدأت الدعاية الإعلامية والمواقف الدبلوماسية الفرنسية تتبلور حول فكرة آلان شونال Alain Chenal: "إما نحن أو الإسلاميون"³⁵³.

هذه الاعتبارات والوقائع المتفرقة تغنى عن مزيد الإشارات والعلامات الدالة على وجود فاعلين سياسيين كانت لهم مصلحة حيوية في النموذج السياسي السابق لـ 14-1-2011. وهذه المصلحة الحيوية التي كانت لديهم في النموذج السياسي السابق لـ 14-1-2011 هي التي تفرض عليهم العمل دون هوادة وبلا كلل أو ملل لضمان وجود نموذج سياسي بعد 14-1-2011 يكون قائما على نفس الأسس ونفس المبادئ والأهداف التي كانت تؤسس للنموذج السياسي السابق لـ 14-1-2011.

فما هي هذه الأهداف وهذه المبادئ التي كانت تضمن لـ "مستبدي أوروبا"³⁵⁴ دعم وإعانة أصدقائهم

³⁵¹ - نفس المرجع، ص 240.

³⁵² - بالمعنى المؤسس لدى فلاسفة السياسة الحديثة.

³⁵³ Notre ami Ben Ali, op. cit., p. 173.

³⁵⁴ - حسب تعبير سهام بن سدرين وعمر المستيري في عملهما المشترك: L'Europe et ses despotes: op. cit.

الأوروبيين؟ وبصفة أخص دعم وإعانة أصدقائهم من اليهود
الأوروبيين المعروفين بأنشطتهم الصهيونية . بصفة أدقّ ما
الذي كان يضمن لبن علي مُسَانَدَة " les amis de Ben
"Ali؟

د. 2 - الهدف الأساسي من محاولة إجهاض التجربة الديمقراطية ومن اغتيال القيادي شكري بلعيد

الكلّ في تونس يعلم أن النظام السياسي قبل 14-1-2011
كان يضمن لقوى الهيمنة مصالح استراتيجية ثلاث
على الأقل: 1- تحويل الأموال إلى بنوك أوروبية تابعة في
أغلبها إلى بارونات مالّية صهيونيّة 2- تركيز أنظمة تربويّة
وإعلامية تمثل امتدادا لخياراتها التربويّة والإعلاميّة القاضية
بتهيّة الأرضيّة النفسيّة والذهنيّة والثّقافيّة الغير معادية
للصّهيونيّة. 3- الانصياع التام للقرارات الدولية التي تقرّها
هذه القوى وخاصة فيما يخصّ الموقف تجاه الاستعمار
الصّهيوني وإرغام شعوبها عليها.

هذه المصالح الاستراتيجية التي كان يكرّسها النظام
السياسي في تونس شهدت بعض الاضطرابات والتهديدات.
فالبلاد التونسية كانت تسير بتؤدة، لكن بخطى ثابتة، نحو
الاستلاب المادي والحضاري. البورجوازية الكمبرادورية
تمصّ خيرات البلاد لتحولها إلى بنوك روتشيلد وأبناء
عمومته. الإعلام التونسي يأتي بنماذج إعلامية وتنشيطية
جاهزة من عند شركات "مردوخ" و "كعباشي" لتفعل في

المواطن التّونسيّ نفس الفعل الذي نجح فيه هؤلاء في تدجينهم المواطن الأوروبي. كذلك التربية والتعليم تم صياغة كل مكوناتهما من البرامج إلى نظام الامتحانات مروراً بالنظام التأديبي، حتى يكون منتجا لجيل تسوده "العدميّة" و"اللاقيمة" و"الانحلال"³⁵⁵ والتّطرف. إلى ذلك سياسة خارجيّة دون سيادة. سياسة خارجيّة طيّعة ومطبعة ولا موقف لها سوى الموقف الذي تريده قوى الهيمنة لها .

هذه هي الخطوط الاستراتيجية التي كان يضمنها النظام السياسي التونسي قبل 14-1-2011 وهذه هي الخطوط الاستراتيجية التي تحاول القوى التي كانت تكرّسها ضمان استمرارها بعد 14-1-2011. وفي سبيل ضمان هذه المصالح فإن كل شيء جائز بالنسبة لقوى الهيمنة. كلّ الممارسات وكل المناورات وكل أنواع التعبئة والمغالطة متاح وجائز حتى ترجع تونس وخياراتها الاستراتيجية إلى الوكر الذي كانت فيه قبل 14-1-2044 .

أما الوكر الذي كان يحوي التونسيين قبل 14-1-2011 فقد بيّنه ووضحه وتفكيك آلياته، التراث الفكري الغربي الذي، منذ ماركس ونييتشه إلى هايدغر، برهن أنّ أزمة الفكر والفلسفة الغربية تتمثل في أنّ النموذج السائد في الغرب

³⁵⁵ - نييتشه كان أول من نبه إلى هذا الخطر الذي استقر في أوروبا في فترته : «ماذا تعني العدمية ؟ أن القيم العليا تفقد وزنها وتفقد الأهداف والمقاصد ولا يوجد جواب على سؤال "ما الفائدة؟" » Nietzsche (F), La volonté de puissance, T. 2, Paris, Gallimard 1948, p. 43.

للذين وللأخلاق وللغيبيات Le suprasensible لم يعد يقنع، الشيء الذي أدى بالتاريخانية الغربية إلى وضعية العبثية أو العدمية Le nihilisme. وفي هذه الوضعية، فإن المجموعة الأقوى ماديا هي التي تفتك وظيفة الإلاه في التشريع والتوجيه وتنظيم العلاقات وتبين الغيبيات وخلق القيم³⁵⁶. فالعبثية تتمثل في أن « الفعل الخلاق الذي كان في السابق من مشمولات الإلاه التوراتي، يصير من وظائف الفعل البشري، الذي يؤول بدوره إلى مالكي الأسهم وأرباب الأموال »³⁵⁷.

فالعدمية كما هي ليست جديدة على التاريخانية الغربية فهي حاضرة في كل لحظة يغيب فيها الله الأصلي والحقيقي ويحرف فيها كلامه وخطابه وتتولى فيها فئة من الفئات أو طبقة من الطبقات أو مجموعة من المجموعات مهمة إفراز الآلهة والأديان و وضع القواعد الأخلاقية وتأسيس القيم وضبط مجالات الحرية .

حسب نيتشة وهایدغر، لابدّ من التأكيد على أمرين هامين وأساسيين: 1- الأمر الأوّل أو الحقيقة الأولى، تتمثل في أن مقولة « موت الإله تعني بصفة خاصة الإلاه المسيحي... ولكنها تعني كذلك أن أسماء "الله" و"الإلاه

³⁵⁶ - للتوسّع أكثر في العلاقة بين العبثية Le nihilisme والتاريخانية الدينية والميتافيزيقية الغربية انظر: Heidegger (M), Chemins qui ne mènent nulle part, Paris, Gallimard, Paris, 1962, p. 173 – 219.
³⁵⁷ - لفظة- أرباب الأموال- إضافة منا. انظر المرجع السابق ص 182.

المسيحي " يستعملهم نيتشة للتعبير عن "عالم الغيب" بصفة عامة. فالله بالنسبة له يشمل ميدان الأفكار Les idées والمثل Les idéaux³⁵⁸. 2- الحقيقة الثانية الناتجة عن استئصال العبثية الناتجة بدورها عن موت الإله، تتمثل في استحواذ الإنسان على ميدان علم الغيب Le suprasensible وميدان تأسيس القيم وميدان وضع الأخلاق « إذا كان الله، كسبب غيبي وكغاية لكلّ واقع، قد مات، إذا كان الأصل الغيبي للأفكار Le monde suprasensible des idées قد فقد كلّ قوّته الإلزامية وخاصة كلّ قوّة التّيقّظ والرّفعة، فإنّ الإنسان يضلّ ولا يدري لأيّ وجهة عليه أن يتوجّه. ولا شيء عندها يصبح قادرا على توجيهه »³⁵⁹.

هاتان الحقيقتان الخاصّتان بالتاريخانية اليهودية-المسيحية، المتمثلتان في تعريف العبثية Le nihilisme كنتيجة مسار تاريخي أدّى إلى لحظة فارقة مفادها أن العقل الغربي لم تعد تقنعه التعريفات المحرّفة للألوهية والأسس المحرّفة للأخلاق وللقيم، وتعريف تاريخ الميتافيزيقا الغربية على أنّه تداول لأنسقة فلسفية ولأنواع من الأديان تعوّض الله في وظائفه، هاتان الحقيقتان يعبرّ عنهما هايدغر مجازيا، على أن الأمر يتعلق، فيما يخصّ الميتافيزيقا الغربيّة، بمن يشغل مكان الله : «إذا كان الله (بالمعنى المسيحي للإله)

³⁵⁸ نفس المرجع، ص 178.

³⁵⁹ - نفس المرجع، ص 179.

غادر مكانه في ميدان العلوم الغيبية، فإن هذا المكان، رغم شغوره، يبقى موجودا... وبما أن المكان الشاغر يستوجب من يشغله من جديد ويتطلب معوّضا للإلاه الذي غادره، فإنه وقع تأسيس مُثُل جديدة»³⁶⁰.

هذه المُثُل وهذه القيم الجديدة والمبادئ الجديدة، كما بينه ماركس ونييتشة وهايدغر هي دائما من إنتاج القوى المهيمنة وهي كما يبين نييتشة، غير ممكنة إلا في ظل غياب مصدر أصلي وتعريف أصلي للإلاه ومصدر إلهي للأخلاق وللقيم. ذلك أن الخالق الأصلي هو وحده العارف باللائق بالمخلوق. وفي غياب أنطولوجيا يعرف فيها الخالق بنفسه وبمخلوقاته، فإن المخلوق يسعى دائما أن يضع ميتافيزيقا تخدم مصالحه وتأبّد هيمنته.

هذه الهيمنة في قراءتنا هذه، هي في أيدي مالكي الأسهم وأصحاب البنوك وأرباب الأموال. تقريبا لم يطرأ شيء جديد في هذا المجال على التشخيص الماركسي- النييتشي، سوى أن مصلحة قوى الهيمنة في استفحال العدمية صار أوضح وأبرز. فكلّ القيم وكل المبادئ والمثل التي تعمل قوى الهيمنة على تكريسها واستفحالها من "نموذج حقوق الإنسان"³⁶¹ إلى "نموذج الحرية" إلى "العلاقة بالمال" و"حدود الربح" إلى "الموقف من الصهيونية"، كل هذه القيم وهذه المبادئ التي يعمل بارونات المال والإعلام على تكريسها وتأبيدها تصبّ

³⁶⁰ - نفس المرجع، ص 189.

³⁶¹ - انظر: Heidegger (M), Lettre sur l'humanisme: op. cit.

في إطار تعميم العدميّة التي تولدت وتطوّرت في إطار التاريخانية اليهودية-المسيحية. وهذا هو الإطار الذي يجب أن نأخذه بعين الاعتبار عند تأملنا في "فعل" اغتيال شكري بلعيد.

لا نقول أنه الإطار الوحيد، ولكننا نقول أنه بالنسبة لعلم "اجتماع الفعل" La sociologie de l'action يوفر أقصى درجة من درجات الشّمول اللازم للحصول على أدنى درجات الوضوح لمعرفة الفاعلين الذين من مصلحتهم استمرار أزمة الميتافيزيقا في الغرب و العمل على نشر مقوّماتها في المجتمعات التي تختلف مقوّماتها الأنطولوجيّة عن مقوّمات الميتافيزيقا اليهودي-المسيحيّة. ذلك أن القاعدة في فهم كل "فعل"، والتي بدونها تتحول كل محاولة لفهم "الفعل" إلى نوع من العدمية، تتمثل في أن لكل فعل هدف أو مصلحة أو استراتيجية تؤسسه وتعبّر عن غاياته. وأي غاية وأي هدف أعجل وأؤكد من ضمان تناحر التونسي-الإسلامي مع التونسي- الماركسي بالنسبة لقوى الهيمنة الإمبريالية؟ وأي هدف أؤكد وأعجل من إبراز الإسلامي في صورة الإرهابي؟ فبالنسبة لخبراء السفارة الفرنسية³⁶²، لا

³⁶² - لا بد من لفت النظر إلى مسألة على غاية من الأهميّة وهي أن العديد من السفارات الغربية بينت إثر أحداث الثورات العربية أنها لا تخدم مصالح بلدانها بصفة عامة، ولا مصالح مواطني بلدانها بصفة خاصّة، وإنما أساسا مصلحة من يهتمهم أمن وانتشار الأهداف الصهيونية. فالمتابع للمناورات والاتصالات الجارية بالسفارات والبعثات الثقافيّة الفرنسية، الألمانيّة و الإنجليزيّة، لا يمكنه إلا أن يتساءل عن مصلحة الفرنسي العادي في إجهاض التجربة الديمقراطية في تونس وتكريس الواقع

مجال للسّماح لأي توجّه ماركسي يتساءل عن مدى صحة سحب القراءة الماركسية للديانة اليهودية وللديانة المسيحية على الإسلام. كذلك لا مجال لأي توجّه إسلامي لاستعمال أدوات التحليل وتقنيات المساءلة المتبلورة في حقل المنهجية الماركسية على الخصوصيات السياسية والاقتصادية والتاريخية للمجتمعات الإسلامية. فالخلط بين الإسلام كدين وأخلاق إلهية المصدر بالإسلام كتجارب اجتماعية وشعبية، يجب أن يبقى ملتبسا حتى تبقى إمكانية المشابهة بين الإسلامي واليهودي- المسيحي واردة. ليس هذا فقط بل وحتى تبقى إمكانية التحول من اليهودية- المسيحية إلى المسيحية-الإسلامية مستحيلة. ويكفي لتلمّح ذلك أن نعرف كيف أدت ملاحظة فوكو حول خصوصيات "الروحانية السياسية الإسلامية" *Spiritualité politique islamique* وتسأؤلاته حول "معنى إمكانية حدوث ثورة دينية" كيف أدت هذه الملاحظات إلى تنظيم وتركيز استراتيجية كاملة قائمة على "الإسلاموفوبيا".

العدمي Le nihilisme وإذكاء التناحر بين مختلف الفاعلين السياسيين في تونس . كل شيء في الأنشطة الخفية لبعض السفارات الغربية، يذكر الملاحظ لنوعية تفاعلها مع الوضع في تونس، بكلام Gilles Perrault في تصديره لكتاب "Notre Ami Ben Ali" حيث يقول: « Le crime perdue à cause d'une complicité internationale où la France joue ... un rôle preponderant ... vieille histoire ... au nom d'un réalisme à courte vue, en vertu d'un économisme qui sacrifie la liberté des hommes au libéralisme pour les entreprises, les dirigeants politiques français, de gauche comme de droite, tolèrent, encouragent et même subventionnent une dictature des plus crasseuses ». p.9.

اغتيال شكري بلعيد كفعل سياسي المراد به تحقيق هدف استراتيجي، أدى إلى عدّة نتائج. ولازال يعدّ بالمزيد من النتائج. أول نتائجه تمثّلت في تعميق الكره لدى الوسط السياسي الماركسي التونسي تجاه الأوساط السياسيّة الإسلاميّة التّونسية. فرفض العديد من الشخصيات السياسية في حزب الجبهة الشعبية مجرّد قبول العزاء من شخصيات حركة النهضة تعتبر محرّرا لقياس عمق الكره الذي نجح فعل اغتيال شكري بلعيد في ترسيخه وتعميقه بين مكوّنين من مكوّنات المجتمع التونسي .

ثاني نتائجه بدأت تلوح عندما لاحظ التّونسيّون كيف تمّ اكتساح مواقع إشهارية، راجعة لطرف سياسي- إعلامي معلوم الصّلة ببرلسكوني وبقناة نسمة، لمعلّقات تحمل صورة القيادي الفقيد وعليها عبارة "يلزمنا ناقفو لتونس". الشيء الذي جعلنا نطرح جملة من التساؤلات حول السرعة التي ظهرت بها فكرة هذه المعلّقات الإشهارية؟ كيف أمكن تصوّرها وصياغتها، قبل حتى أن تجف دماء الفقيد؟ ألا يدلّ ذلك على إعداد مسبق للاغتيال في إطار خطة متكاملة لإجهاض التجربة الديمقراطية في تونس عبر خلق الفوضى وإرجاع التونسيين إلى أحضان "أروبا ومستبدّيها" حسب تعبير سهام بن سدرين وعمر المستيري؟ عندما نقرأ في هذه اللافتات الإشهارية عبارة: "يلزمنا ناقفو لتونس"، ألا جعلنا ذلك نتساءل عن الآليّة التي يتمّ عبرها تحويل "لافتة إشهارية" إلى "أداة فعل وتحريض سياسي"؟ ثمّ ألا جعلنا

ذلك نتساءل من هو هذا "النحن" الذي يدعونا للوقوف لتونس؟ ونتساءل كذلك، في وجه من يدعو هذا "النحن" جزءا من التّونسيّين للوقوف في وجه جزء آخر ؟ ألا يعتبر هذا "النّوع من الفعل" المليء بالشّحن والتّهييج والتّحريض، دعوة للتّونسيّين إلى الرجوع إلى الحالة التي جاءت الفلسفة السّياسيّة الحديثة لتجاوزها؟

ثالث نتائج اغتيال الفقيد شكري بلعيد تتمثّل في تركيز محطة دائمة لضخّ وتكرير التصدّع والانشقاق والفرقة بين الفاعلين السّياسيّين التّونسيين في وقت هم أحوج ما يكونون فيه إلى الوفاق. فاغتيال شكري بلعيد، يمكن تحويله إلى مناسبة أسبوعيّة أو شهريّة أو سنويّة لإذكاء الحقد والكراهية وخلق أسباب التّوتر السّياسيّ والإعلامي لتعميق التفرقة بين مختلف الأجزاء المكونة للمجتمع التونسي.

رابع النتائج الممكنة لاغتيال القيادي شكري بلعيد يمكن أن تكون بكل بساطة إجهاض مجهود الانتقال الديمقراطي في تونس. ذلك أن بعد حادثة اغتياله، وجدت أصوات تقول أنه لا انتخابات رئاسية ولا انتخابات برلمانية ولا انتهاء من صياغة الدستور قبل التّوصّل إلى قاتل شكري بلعيد.

خامس النتائج التي أدّى إليها فعل الاغتيال هذا، يتمثّل في لجوء بعض الفئات المكوّنة للمجتمع التونسي إلى الاستنجااد بالدولة الفرنسيّة حتى تتدخّل مباشرة في فرض هيمنتها على الفاعلين السّياسيين التّونسيين وذلك بحماية "القوى التّقدمية-الحداثيّة- الديمقراطيّة" ضد "القوى الظلاميّة- الرجعيّة-

الإرهابية". بلغة أخرى دعوة القوة الأجنبية التي دفع آلاف التونسيون أرواحهم للتحرر من هيمنتها للرجوع من جديد، وتقديم تونس "هدية في طبق" لإعادة مباشرة استثمارها حماية لبعض التونسيين من بعضهم الآخر.

وفي هذا الإطار لا يخفى التناقض الداعي للتساؤل عن نوعية هذه الديمقراطية الداعية إلى التخلص من "فاعل سياسي" انتخب ديمقراطياً. كما لا يخفى الركن الذي وفّره "فعل الاغتيال" حتى يمكن الربط بين الخصم السياسي- المراد- توريطه ونعته الإرهاب وبين العلة الموجبة للاستنجد بالتدخل الاستعماري.

كلّ هذه النتائج التي انبثقت في الساحة السياسية التونسية تجعل معرفة من له مصلحة من اغتيال شكري بلعيد، أو بتعبير آخر، من له مصلحة في ألبنة تونس أو عرققتها؟ من له مصلحة في تمزيق الجسم الاجتماعي التونسي؟ من له مصلحة في إرجاع النظام السياسي التونسي إلى حجر "أصدقاء بن علي"؟ أوضح بعض الشيء .

شيء آخر ينبّهنا إليه اغتيال شكري بلعيد، ويتمثّل في طبيعة المجموعات التي صار يصطلح على تسميتها بـ"المجموعات الإرهابية". هذه المجموعات التي يتميز ظاهر عناصرها بالصفات الخارجية أو الصفات الشكلية للتدين.

هذه المجموعات تحيلنا هيئة عناصرها وخطاباتهم وسلوكياتهم إلى عدّة مرجعيّات هيئتيّة وسلوكيّة وعقائديّة.1-

فصورة البعض منهم تحيلنا إلى صورة المجاهدين الأفغان كما كنّا نشاهدهم عبر الإعلام وهم يجاهدون لردّ الاكتساح الروسيّ لأفغانستان، ثمّ وهم يحاربون الاكتساح الأمريكيّ. 2- و صورة البعض الآخر منهم تحيلنا إلى صورة المجاهد الفلسطيني الذي لم يبتلع جرعة "الكرّاس الأصفر" ولم تقنعه أيّ من الخطابات التي تحاول قلب المآهيات بجعل الاستعمار حقّ من الحقوق والنضال من أجل التّحرّر إرهاب وباطل. 3- وصورة آخرين منهم نجد فيها صورة عناصر "حزب الله" وهي تدحر الجيش الصّهيوني عن التّراب اللّبناني. 4- وصورة البعض الآخر من عناصر هؤلاء تحيلنا خطاباتهم وسلوكيّاتهم و هيئاتهم إلى نموذج "الدّاعية الوهابيّة" المروّج لنوع من التّدين ولرؤيا للإسلام وضّح بطلانها وظلالها كلّ علماء الإسلام في شتى البلدان الإسلاميّة منذ نشأتها الأولى في القرن 18، نوع من التّدين والتّدين على مقاس الصّهاينة الذين هندسوا "حلف نجد"، بالنسبة لهؤلاء، يحسّ المسلم المتشبع بروح الإسلام ومقاصده، كما لو كان هناك حكم صادر على الإسلام منهم، بالتّحجّر والجمود في الأطر المؤسّساتيّة والمفاهيميّة والإبداعيّة التي أنتجها المسلمون في المراحل الأولى من التّاريخانيّة الإسلاميّة. حكم يختزل الإسلام في نقاب ولحية و "كركوبة" في الجبين.

هذه التّعابير المتشابهة في مظاهرها تقدّم نفسها للملاحظة الموضوعيّة تحت مسمّيات متعدّدة. السّلفيّة

الجهاديّة، السّلفيّة العلميّة، القاعدة، أنصار الشّريعة، حزب التّحرير، الإسلام الحداثيّ.... وهنا تكمن الصّعوبة في التّناول السّوسيولوجي لمختلف هذه التّعبير. ذلك أنّ اغتيال شكري بلعيد كفعل، يحيل آلياً إلى الأوساط والمجموعات والأحزاب ذات المرجعيّات الإسلاميّة. ولكنّ السّؤال المطروح من وجهة نظر علم الاجتماع بصفة عامّة ومن وجهة نظر علم-اجتماع-الفعل وعلم-اجتماع-المعرفة، يتمثّل في الآتي: إلى أيّ مدى وهل يمكن علمياً و موضوعيّاً وضع كلّ هذه التّعبير وكلّ هذه المظاهر وكلّ هذه المجموعات في نفس السّئلة ؟ هل يمكننا إخضاع مختلف أنواع الحركات و المجموعات الإسلاميّة، لفهم أسباب وجودها و رواجها، نفس التّفسير ونفس الفهم؟

عندما نسأل الواقع الميدانيّ، نلاحظ تواتراً لوقائع وأنواعاً من الخطاب والممارسات التي تفرض على البحث السّوسيولوجيّ حدّاً أدنى من التّمييز والتّفريق والتّصنيف الذي بدونه، يفقد صفته العلميّة الموضوعيّة و يسقط في التّعميم والانفعالية والذاتيّة. ذلك أنّ التّفكيك والتّصنيف والتّفريق بين المتخالفات والجمع بين التّماتلات يمثّل جوهر العمل العلميّ. فإذا لاحظنا أنّ المنتمين لحزب التّحرير يخوّنون المنتمين لحركة النّهضة بسبب "مسألة الخلافة"، والمنتمين لحركة النّهضة يجرّمون مجموعة "أنصار الشّريعة" بسبب تكفيرهم لمن خالف رؤيتهم وقراءتهم للدين، وعناصر بعض الجماعات الإسلاميّة تختار الجبال والكهوف إطاراً والألغام

والتفجيرات خيارا وسلوكا ويعتبر قتل المسلم للمسلم جهادا في سبيل الله والبعض الآخر يختار كإطار لنشاطه، المؤسسات وكوسيلة لبلوغ أهدافه الحوار والتعبير والإقناع..... كل هذه الفروقات تجعل البحث السوسيولوجي مجبرا على إجراء تصانيف وتمييزات تعينه على الوصول إلى حقيقة الآلية المنتجة للتباين والاختلاف البالغ حدّ التصادم بين مختلف التيارات الإسلامية.

آليات إنتاج التفرقة والتنازع بين التيارات الإسلامية المختلفة يستوجب لوحده بحثا خاصا لا يسعنا مجال هذه المحاولة طرحه. ذلك أن غاية ما نرومه فيما نحن بصدد، هو التوصل إلى حدّ أدنى، في التمييز بين مختلف التيارات والحركات الإسلامية، يجعلنا قادرين على الحصول على حدّ أدنى من الوضوح، للنفاذ إلى المجموعة الإسلامية أو التيار الإسلامي الذي تتوفر في أتباعه، القسط الأوفر من "الاستعدادية" لاقتراف فعل اغتيال المناضل شكري بلعيد.

من المعروف أنّ عملية التصنيف تستوجب أصلا يرجع إليه فيه. فلا بدّ لكلّ تصنيف من مقياس بمقتضاه يقع تصنيف الأشياء *le critère*. عمق الوعي، عمق المعرفة، أشكال التفاعل، طبيعة التحالفات، شكل السلوكيات، الموقف من الآخر ومن الذات، حجم المصالح الشخصية والمادية، الجهة الممولة... كل هذه المقاييس يمكن اعتبارها قواعد في التمييز بين مختلف الحركات والمجموعات الإسلامية.

أمّا فيم يخصّ موضوعنا، أي معرفة أيّ جماعة من الجماعات الإسلاميّة يمكن أن تكون مسؤولة عن "فعل" اغتيال شكري بلعيد، فالمقياس الأكثر إجرائيّة، أو بالأحرى، من ضمن المقاييس الأكثر إجرائيّة، هو التساؤل عمّن له مصلحة في إجهاض الانتقال الديمقراطي في تونس.

إذا ربطنا هذا "السؤال-المقياس" بالنتائج الخمس التي ترتّبت على "فعل الاغتيال" والتي ذكرناها آنفاً، يتّضح لنا بشكل على حدّ أدنى من الواضح، أنّ هنالك نسبة لا يمكن تجاهلها من الترابط بين "فعل-اغتيال- شكري- بلعيد" و "إرادة-إجهاض-الانتقال-الديمقراطي" الذي ينشده التّونسيّون. من حيث الجهات التي تنشئ و تكوّن و تموّل وتستعمل بعض الجماعات الجهاديّة، وتخرق وتوجّه وتوظّف بشتّى الطّرق بعضها الآخر، لازال يطرح على الباحث في مجال "علم اجتماع الجماعات السريّة" السؤال تلو السؤال .

هذه الأسئلة التي تطرحها هذه المجموعات الإرهابيّة- المتخفيّة تحت صفة الجهاديّة، تستوجب في حد ذاتها مبحثاً خاصاً. مبحثاً علمياً خارج أطر التشكيل والبلورة التي يصيغها الإعلام الغربي. هذه الأسئلة تكتسي أهميّة قصوى لكل من أراد توضيح معالم الفاعلين السياسيين المؤثرين على مشهد التدافع السياسي والاجتماعي والإعلامي في تونس. ذلك أن الأحداث في تونس بعد 14-1-2011 تدل على أن هذا الصنف أو هذا النوع من الإسلاميين يتميز بكل مواصفات الفاعل السياسي، وباعتبار تأثيره على المشهد

السياسي التونسي وباعتبار إدخاله للوسط الاجتماعي التونسي لمظاهر وتقليعات لم يعهدها التونسي طيلة تاريخه الاجتماعي والثقافي . مظاهر وتقليعات، أول إحساس تبعته في نفس متلقيها، الامتعاض التائق للكره.

لا ننوي، البتّة، في إطار هذه المحاولة المقتضبة، الإلمام بكل تفاصيل هذه الظاهرة، ولكننا نرى من الضروري طرح بعض التساؤلات حولها نظرا للعلاقة الظاهرة بينها وبين "فعل-اغتيال" شكري بلعيد .

هنالك خاصيّة تختصّ بها تونس، تجعل أعقد المؤامرات وأخفى المكائد التي قد يُيأس من الوصول إلى حقيقتها في بلدان ومجتمعات أخرى، ينفضح وينكشف من تلقاء نفسه ودونما عناء كبير. هذه الخاصيّة هي صغر الحجم الجغرافي ووحدة الثقافة والتجربة التاريخية. أضف إلى ذلك شدة تداخل العلاقات بين التونسيين فيما بينهم واستمرار أشكال الارتباط العضوي بين مختلف التونسيين. ففي الأحياء الشعبية وفي المدن الصغيرة والقرى والأرياف التونسية، الكلّ يعرف الكلّ والكلّ على صلة بالكلّ. فجلسة في المقهى إثر يوم العمل وقبل الرجوع إلى المنزل تجعل التونسي يلتقي بأصدقاء وأصحاب يعملون في إدارات شتّى ويقطنون بأحياء وضواحي مختلفة. هذه الجلسة في المقهى أو على عتبة دكان أو رصيف في حي من الأحياء، حيث يختلط تدخين النرجيلة مع لعب الورق مع تبادل الأخبار مع تحليل الأحداث الجديدة مع التعليق على البرامج الإعلامية وتشريحها، يختلط فيها

التنافس حول من هو أقدر على فهم الأحداث وفكّ شفرتها مع
التنافس حول من هو الأقدر على تطوير قواعد "الشكبة" و
"الرّامي" و"البيلوت" للظفر بالـ"الطّرح". أثناء هذه اللقاءات،
في نفس الوقت الذي لا يترك فيه "النّبارة" أيّ جزئية من
جزئيات اللّعب تمرّ دون تحليل وتعليق، فنفس هؤلاء النّبارة
لا يتركون شاذا ولا فاذا من الوقائع والأخبار الحاصلة من
بن قردان إلى بنزرت إلّا وقلّبتها وفحصتها وقارنت بين
حقيقتها في ذاتها ومختلف "الطّبخات" و "التركيبات" التي
يجتهد الإعلام في تجريعهم إيّاها. كلّ ذلك بالطريقة الخاصة
بالتونسي الذي يصفه Gilles Perrault في تصديره لعمل

: Jean-Pierre Tuquoi و Nicolas Beau

« ... le tunisien dont la finesse d'esprit et
le sens de l'humour font l'admiration de tous
ceux qui ont le privilège de le fréquenter »³⁶³.

ومن هذه المحاورات، ومن هذه "التحاليل العملية" les
raisonnements pratiques³⁶⁴ سوف نورد بعض
التساؤلات وبعض الوقائع التي سمعناها من تونسيين عاديّين
بتلقائيّة التفكير العامّي الذي يتناول الأحداث دون أيّ غرض
أو غاية، يتناولها ويقلّبها ويحلّلها فقط لينتصر على خفاياها

³⁶³ انظر : 8 p. : "Notre ami Ben Ali" op. cit.,

³⁶⁴ بالمعنى الذي يعطيه الإثنوميتدلوجيون لهذا المفهوم. انظر :

Garfinkel (H), Recherche en ethnométhodologie, Paris, P.U.F.,
2007.

وحتى يعرف من يحاوره أو يجالسه أنه لا يجب أن تنطلي عليه الألاعيب وأن حلقه يجد صعوبة في بلع الخدع والمكائد.

1- بعض التونسيين يتحدثون عن أشخاص أوروبيين، بصفات أوروبية ولكنة أوروبية التقوا بهم في بعض المساجد، وقدموا إليهم أنفسهم على أنهم على أنهم سويسريون أو ألمان اعتنقوا الإسلام ويحبون الجهاد في سبيل الله، لبيدوا بعد ذلك في إقناعهم بفضائل الجهاد في سبيل الله ودعوتهم لاستصحابهم إلى بعض المراكز المنتشرة في أوروبا وآسيا للاستعداد لذلك. 2- نظرا لكون الإسلام عكس الأديان الأخرى لا يترك مجالا للأحكام الاعتبارية وبيّن ويعرّف جلّ الأشياء الدينية منها والدنيويّة. فإن غالبية التونسيين يجدون تناقضا واختلافا بين مواصفات الجهاد وشروطه بين ما يجدونه في النصوص الدينية وبين ما تدعو إليه هذه المجموعات. 3- إثر ذلك يتساءل التونسي العامي، كيف يمكن أن يدعي هؤلاء الجهاد في الوقت الذي لم تراهم يوما استهدفوا أهدافا صهيونية، فالضحايا دائما مسلمون أو مسيحيون. الذين يموتون يوميا في العراق من المسلمين الشيعة أو من المسلمين السنة. ونفس الشيء في بقية البلدان العربية والإسلامية. فأى جهاد هذا الذي يستهدف باستمرار مسلمون يُشهِدُون ويُوَحِّدُون؟ 4- البعض من التونسيين يعتقدون التالي: إثر النتائج التي أدت إليها العمليات الانتحارية لمجاهدين حقيقيين في لبنان، أدّت تضحياتهم إلى إخراج الجيش الصهيوني من لبنان، أسرع الصّهاينة إلى

التفكير في تحويل هذه القدرات على التضحية والاستعداد للشهادة في سبيل الله، التي يتميز بها المسلم، لفائدتهم، وفي هذا الإطار وضعت برامج لاختراق بعض المجموعات الإسلامية وإنشاء مجموعات أخرى و توظيفها لمصالح وأهداف ومخططات مراكز الهيمنة الصهيونية. وبذلك يكون الشباب المسلم مجرد آلة يستعملها الصّهاينة في تنفيذ بعض مخطّطاتهم التي يمكنهم تحقيقها عبر ضرب المسلمين بالمسلمين. 5- عادة ما يتساءل التّونسيّون في أحيائهم ومقاهيهم و الدّكاكين التي يتّخذونها مجالس عن هذا أو ذاك من الذين عرفوا لديهم إلى حدّ قريب بـ"الانحراف" و"البذاءة"، كيف وجد الوقت لإطالة لحيته و أيّ وسيلة استعمل للحصول على "نطعة" في جبينه. أو عن هذا وذاك من الذين عُرفوا الى حدّ قريب بقلة ذات اليد ثمّ تغيّبوا مدّة ليرجعوا بأموال ومظاهر ثراء مجهولة المصدر يوظّفونها في استدراج الشباب ودمعجتهم وإرسالهم قرابين إلى الحرب السّورية.

نكتفي بهذا القدر من الآراء والقراءات والتّصورات التي يوردها التونسي العامّي حول ظاهرة المجموعات الإرهابية المتفشية في العالم العربي الإسلامي.

ما يهمّنا في هذا هو تدقيق التّشخيص في ما يخص طبيعة مختلف الفاعلين السياسيين المعنيين بالمشهد السياسي التونسي بعد 2011/1/14. وفي هذا الإطار يتّضح لنا أنّ "الفاعل السياسي" المؤثر في المشهد السياسي التونسي اليوم:

1- يمكن أن يكون ظاهرا ومباشرا للفعل كما يمكن أن يكون خافيا أو متخفيا ومقتصرا على تحريك الفاعلين المباشرين. 2- يمكن أن يكون واعيا بكل أبعاد وأعماق الفعل السياسي المنجز، كما يمكن أن يكون غير واع بما يراد له فعله. في كلا النوعين من الفاعلين السياسيين نجد أنفسنا بإزاء خاصيتين من الخصائص: 1- فاعل سياسي على درجة كبيرة من الوعي بالذات وللذات تتوفر فيه كل مكونات الذاتية الحرة الواعية بمصالحها وأهدافها ووسائل تحقيقها. 2- فاعل سياسي يتميز بغياب الوعي بالذات وللذات مما يجعلها قابلة ومستعدة لكل أنواع الدمغة والاستيعاب والتوظيف .

وهاتان الخاصيتان نجدهما في شرائح واسعة من الإسلاميين وشرائح واسعة من القوميين وشرائح واسعة من الماركسيين التونسيين حيث نرى البعض من النوعية الأولى يكتفي بحفظ الآية والآيتين والحديث والحديثين وبإطلاق اللحية ولبس الجبة فيظنّ بذلك أنه تحوّل إلى نبيّ أو صحابيّ فتنتفخ "أناه" ويتضخّم اعتباره لنفسه فيتصوّر أنّ ما يعرفه هو لا يعرفه أحد سواه وسوى من دمغه. وحيث نرى البعض من النوعية الثانية يتصورون الانتماء القومي ووحدة اللغة والتاريخ الخاصين بقوميةٍ ما قادرة لوحدها لتحقيق وعي بالذات وللذات. وحيث يتصوّر البعض من النوعية الثالثة أن الوعي بالذات وللذات قابل للاستنساخ فيُقَضّون أعمارهم وينفقون طاقاتهم في محاولة تركيب وإسقاط قراءة وصياغة ومفهمّة صاغها أبناء حضارة أخرى للوعي

بتاريخانيتهم وبواقعهم وبحضارتهم، على تاريخانية وواقع
وحضارة مختلفة عنها أنطولوجيا وبنويوا، مقتصرين بوعي
الآخرين بذاتهم ولذاتهم عن إنتاج وعي حرّ ومستقلّ، تكون
علاقة الخصوصيّ بالكونيّ فيه، قائمة على أسس علميّة
وموضوعيّة لا على أساس إلحاق ذاتيّة بذاتيّة.

فأي نتيجة موضوعية ترجى وتنتظر من فاعلين سياسيين
بهذه الخصائص سوى القابلية للتوظيف والاستعمال و"الفعل-
القديم-الوعي"؟ خاصة إذا كان المحرك واحد ولكنه ذو قدرة
على التناكر تحت وجوه شتى؟ وأي نجاح للتجربة
الديمقراطية يُرتجى من فاعلين سياسيين يجهلون ماهيّة
الديمقراطية كما تشكّلت وتبلورت في أطر الفلسفات السياسية
التي أسستها كما يجهلون مختلف التطبيقات التي عرفتها
البلدان المختلفة التي تبنتها؟ وأي علاقة تُنتظر بين فاعلين
سياسيين لا يُنتجون وعيهم وتصوراتهم بأنفسهم بل يطبقون
وينفذون متطلبات وعي وتصورات تُصاغ تُتصور لهم ثم
تُقدّم لهم في شكل منتج جاهز للاستعمال والتطبيق du-
prêt à porter؟

أسئلة بنويوية لا يمكن للملاحظة في خصوص الشأن
السُوسيُوسياسي التونسي الحالي ألا تطرحها، كما لا يمكنها
أن تطرحها دون الأعمدة العميقة Les paliers en

³⁶⁵profondeurs التي يقوم عليها، إذا أرادت أن تفهم دلالات "فعل-اغتيال" شكري بلعيد في أبعاده العميقة، كفعل ناسف لإمكانية نجاح التونسيين في العبور إلى مصاف الدول "الديمقراطية" والأنظمة "الجمهورية" و"المجتمعات المدنية"³⁶⁶.

³⁶⁵ - بالمعنى الذي يعطيه غورفيتش لهذا المفهوم، انظر : Gurvitch (G), La sociologie en profondeur, in : La vocation actuelle de la sociologie, T. 1, Paris, P.U.F., 1963, p. 66 – 118.

³⁶⁶ - بالمعاني التي يعطيها رواد الفلسفة السياسية الحديثة لهذه المفاهيم والتعينات.

خاتمة

ذكرنا في مقدمة هذه المحاولة أننا انطلقنا، لتحسس الوعي والمعرفة بالديمقراطية لدى الفاعلين السياسيين التونسيين بعد 14-1-2011، من أوساط يفترض فيها الإلمام بالأسس التي تنبني عليها مبادئ ومفاهيم "الجمهورية" و"الدولة المدنية" و "الديمقراطية" التي يسعون لتحقيقها. وذكرنا كذلك أننا فوجئنا بتدني إن لم نقل بالغياب الكلي بالوعي بهذه المفاهيم. بل أكثر من هذا، فوجئنا بانعدام للوعي، لدى بعض الفاعلين السياسيين، حتى بروح وأصول المنطلقات الإيديولوجية التي يتبنونها ويرون فيها حلولاً لمعضلات وأزمات التلاد والعباد. إسلاميون لا يعرفون من الإسلام إلا بعض القشور المفصولة عن الروح والمقاصد. وماركسيون لا يعرفون من الماركسية إلا جُمْل رنانة مفصولة عن الدافع العلمي والمفاهيمي والسياق التاريخي التي في إطاره أنتجت. وديمقراطيون تقتصر معرفتهم بالديمقراطية في مقولة "أنا حر أفعل ما بدا لي".

"أسمع جعجة ولا أرى طحينا"، "يخبط خبط عشواء"، "أخوى من الطبل".... مقولات لم نتذوق أبعادها البلاغية مثلما تذوّقناها ونحن نتابع خطابات الفاعلين السياسيين التونسيين ونلاحظ أشكال التدخّل الصحفي والإعلامي في التفاعل مع الواقع وصياغته، مقولات وتعابير

لم نلمس دقة تخلّلها لمدلولاتها مثلما لمسناه ونحن نستجوب ونحاور من يفترض أنهم يكوّنون نخبتنا .

لا ندعي أن هذه المحاولة تخرج عمّا أحسّسنا به ونحن نتابع ونلاحظ ونحاور الموضوع المؤسس لها. فما أحسّسنا به ونحن نسائل ونحاور ونحلل مضامين ومحتويات المواقف والخطابات التي ينتجها الفاعلون السياسيون موضوع هذه المحاولة، قد يحسّ به أي قارئ لها. فتبدو له بدورها نوع من "الهراء" النظري و"الترامي" السوسيولوجي Bricolage Sociologique . قد يكون. فذلك ممكن وله ما يبرّره. ذلك أن الحجة والاستدلال السوسيولوجي argumentation Sociologique تتطلب الدقة في القياس، فما يبرهن عليه التّرقيم والتحديد الكميّ قد تعجز عنه الاستدلالات المنطقية الأكثر صرامة. ولكن كما يبين ذلك بورديو Bourdieu في "مهنة عالم الاجتماع" Le métier du Sociologie، ما جدوى اللجوء إلى الاقتحام عندما يكون الباب مفتوحاً؟ فاللجوء إلى الترقيم والاختبار الإحصائي وتحويل الفرضية إلى أسئلة والأسئلة إلى علاقات وروابط كمية قابلة للقياس لا معنى لها إلا في حالة الغموض والضبابية التي قد تميز العلاقة بين المنطلق النظري والأرضية الميدانية التي يرام فهمها وسبر أغوارها. عندها، فإن البرهنة السوسيولوجية تكون لا معنى لها دون تقنيات التفكير الدقيق للأجزاء الميدانية المعنية بتشكيل الظاهرة المراد دراستها. أما إذا كان اختبار مقومات التساؤل

والفرضية التي تمّ بحثها، اختبارا ميدانيا، واضحا وصارخا و بإمكان أي كان، حتى الملاحظ العامي، الحاجة إلى تعديد التقنيات تكون عندها من باب الاستعراض.

عدم الدقة التي تميزت بها عينات محاولتنا، عدم لجوئنا للإجراءات الإحصائية، وعدم اعتمادنا على أرقام ونسب مضبوطة قد يقلل من القيمة العلمية والموضوعية لمحاولتنا. وقد يجعل تلقينا صعبا من جهة المختص في البحث الاجتماعي كما من جهة غير المختص فيه. فالمختص في البحث السوسيولوجي المتطرف للبرهان الإحصائي كركيزة أساسية لاختبار البرهان المفاهيمي، قد يرى في محاولتنا قراءة لا تتعدى مستوى المساءلة والتفكير الممهد للبحث السوسيولوجي الحقيقي *une pré-enquête* وعدم المختص في البحث السوسيولوجي إن كان من ذوي الاختصاص الأدبي، إن لم يفرق بين النص المرتكز على المفردة اللغوية والنص الذي تكون مفرداته ذات طبيعة مفاهيمية، قد يجد نفسه مجبرا على إعراب جملة إعرابا لغويا تغيب فيه أبعاد الدلالات المفاهيمية، فلا يعي التبعات الاستدلالية لمفاهيم "النموذج المثالي" و"الاغتراب" و"الدولة المدنية" و"الديمقراطية" و"الجمهورية" فيبدو له عملنا من قبيل العمل الصحفي الجّعبيّ .

نفس الشيء بالنسبة للمختص في التاريخ. كيف يمكن لمن يقوم اختصاصه المعرفي على تحليل واختبار "الوثيقة" أو بالأحرى "الوثيقة الموضوعية" أن يجد قيمة في عمل

عار من كلّ وثيقة من هذا النوع إذا لم يكن يولي اهتماما بالأسس النظرية للسؤال؟ فالوثيقة لا تعدو أن تكون مرتكزا موضوعيا وماديا يدعّم الجواب الذي يقدّمه المؤرخ على سؤال معين. والذي يفرق بين مؤرخ وآخر ليس فقط القدرة على تقصي "الوثيقة الموضوعية" ومساءلتها، بل، وخاصة، السؤال وعمقه ومدى إجرائيته في فكّ شفرة واقعة ما أو حدث ما أو منظومة ما أو حقل اجتماعي ما لفترة تاريخية ما. قد تبدو محاولتنا هذه إذا، لكّل هؤلاء كما بدا لنا خطاب الفاعلين السياسيين المكونين لنخبتنا: خاوٍ وقد يكونون محقّين في ذلك، إلا أنّ ذلك لا يمنع من بعض النتائج التي حصلت لنا عبرها والتي ما كنّا لنتوصل إليها لو لم ننجزها.

أول هذه النتائج تتمثل في تحسين معرفتنا بكيونة الديمقراطية *l'être de la démocratie* وتوضيح قرطاس المفاهيم الذي يهيكلها، وذلك عبر محاولتنا لبناء "النموذج" المثالي للديمقراطية والنظام الجمهوري. ثاني هذه النتائج يتمثّل في الإسهام، ولو قيد أنملة، في تفكيك وتشخيص مختلف الفاعلين السياسيين المؤثرين في الواقع السياسي التونسي الرّاهن. فبالنسبة للبحث السوسيولوجي لا معنى لقراءة تهتم بـ "التغيير الاجتماعي" و "الاجتماع السياسي" ما لم تسائل "الفعل السياسي" ولا إمكانية لفهم "الفعل السياسي" ما لم تُعرف خصائص ودوافع ومرجعيات ومنطلقات "الفاعل السياسي" ولا جدوى من معرفة "الفاعل السياسي"

دون تنزيله في "حقل التفاعل السياسي" champ d'action politique الذي يتنزل في هيكلته .

تشخيص بنية "الحقل السياسي" بمختلف الفاعلين فيه ومختلف أنواع المؤثرين والفاعلين والموجهين والمهّدين والمشجعين والمخترقين، عملية لا تنتهي. في كل "لحظة بنويّة" وفي كل "مرحلة استراتيجية" وفي كل نوعية من الرهانات، تتفكك وتتحد ليغيب فاعل أو آخر، ويظهر فاعل أو آخر. ليتترك هذا التفاعل مكانه لذاك. فتأخذ استراتيجيات الفاعلين هيكله جديدة. فتتغير التحالفات والتبانيات بتغير الوعي ونوعية المصالح ودرجة التبعية ونوعية الولاء... وحسبنا في هذا الخضم أن نكون أسهمنا بمثقال ذرة في فهم وضبط وتقصى أنواع الفاعلين وأنواع ودرجات الوعي الذي يميّزهم .

ثالث هذه النتائج يتمثل في المساهمة، ولو بأبسط النسب وأيسرها، في توضيح معالم بعض الصعوبات وبعض المخاطر التي يمكن تهديد طموح التونسيين في ديمقراطية بلادهم وترسيخ العلاقات والمؤسسات الجمهورية بها .

فالمعروف في دائرة بعض الأطروحات وبعض المختصين في العلوم السياسيّة أن هنالك اتجاهات نظرية تقول بأن الديمقراطية غير ممكنة في البلدان العربية الإسلامية لأن جوهر الإسلام يتناقض مع جوهر الديمقراطية. كذلك هنالك قوى في بعض هذه الدوائر تعتقد أنه من غير الممكن للبلدان العربية الإسلامية التحول إلى

الديمقراطية دون دفع الضريبة التي دفعتها الدول الغربية للوصول إليها، فلا بد من سنوات من الصّراعات والتّناحرات والمشانق المنصوبة قبل النجاح في تحقيقها. في نفس هذه العائلة الفكرية، هنالك إجماع على أن أفضل وسيلة للوصول إلى الديمقراطية في البلدان العربية الإسلامية، هي إبقاؤها تحت حكم استبدادي لمدة كافية لتغيير أفكار ومعتقدات وعادات هذه الشعوب عبر الفعل فيها إعلاميا وتربويا حتى تترسّخ فيه نماذج وتصورات وأذواق ومخيال النموذج الغربي للحدثاء وللديمقراطية وعندها فقط يمكننا أن نسمح لها بالتحكم في مصيرها الديمقراطي .

أما وقد فاجأت أحداث 14-1-2011 الكثير من الحسابات والكثير من رعاة الاستبداد في بلدان العالم الثالث عامّة وفي تونس خاصة، فإنه من البله الاعتقاد أن مراكز الهيمنة في البلدان الغربية سوف تترك الشعب التونسي يخرج بسهولة عن طوعها، ويختار حاكميه بنفسه. فعرقلة المسار الديمقراطي في كل زوايا "الربيع العربي" هدف لكل القوى المستفيدة من منظومات الفساد التي كانت سائدة فيها .

من السّطحية بمكان بل من قبيل البله إرجاع ما اصطلح على تسميته ب"منظومة الفساد"، إلى الرئيس بن علي أو إلى أفراد عائلته أو عائلة أصهاره. فمن يعتقد ذلك، يصعب عليه إقناعنا كيف يمكن لتقني في المسائل العسكرية أو لشخص لم يحصل على مستوى الثانوي أن يتمكّن من وضع نظام سياسي بكلّ اختياراته الاقتصادية والتربوية

والإعلامية وعلاقاته الخارجية وسياساته الاجتماعية... فالرئيس بن علي تقني في المسائل العسكرية والأمنية ودائرة عائلته وعائلة أصهاره لا يتوفر فيها المستوى اللازم لذلك. فعلى من وبمن كان يقوم نظامه؟ من كان يوجهه إلى الفساد ويقترح عليه ويؤمن له ويؤسس له مقومات نظام الفساد؟ من البله والسطحية بمكان الوقوف عند بن علي. فالبحث التاريخي الجاد والتقصي السوسيولوجي المجدي والتحليل السياسي الاستراتيجي يبدأ عبر الإجابة على هذا السؤال: ما هي القوى والمرجعيات التي كانت تمدّ بن علي بالخيارات التربوية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والإعلامية التي تقوم عليها منظومة الفساد التي ميزت الخيارات السياسية في تونس من 7-11-1987 إلى 14-1-2011؟ عندها فقط يمكننا تلمّح بعض تضاريس الصعوبات التي يمكن أن تهدّد التجربة الديمقراطية التي يحاولها التونسيون. عندها فقط يمكن التمييز بين الأيدي الممدودة للتونسيين تدّعي مساعدتهم. فكلمة فرنسا وإيطاليا أو إنجلترا وأمريكا في إطار التّعامل والتفاعل لا يعني شيئاً. فنحن لا نشك لحظة في أن الشعب الفرنسي والشعب الإيطالي والشعب الألماني والشعب الإنجليزي والشعب الأمريكي كلّهم صدق في تمني النجاح والرفاه والنماء للشعب التونسي. إذ في نجاح الديمقراطية في تونس نجاح للتّمية. وفي نجاح التّمية حدّ من الهجرة ومساهمة في النمو الاقتصادي العالمي وإثراء للوجهات السياحية الممكنة. لا شكّ لدينا في تعاطف الشعوب

الغربيّة مع الشّعب التّونسي في توقه للتّنمية والديمقراطيّة. لكن المشكل يتمثّل في تلك اللّوبيات وتلك الجماعات السّرية وتلك المجموعات المهيمنة في كلّ من هذه الشعوب. هذه اللّوبيات وهذه المافيات التي تعمل ليلا نهارا ودون كلّ ولا فتور على واحد من هذه الخيارات الثّلاث: إما أن تظلّ شعوب العالم العربي الإسلامي تحت سيطرة دكتاتوريات تعمل تحت ولائها أو أن تتجزّ فيها ديمقراطيات مستنسخة منها ولا تخرج عن طوعها أو أن تندكّ تحت وطأة الحروب والصّراعات المذهبيّة والإيديولوجيّة والطّائفيّة.

إذا كان الأمر خلاف ذلك فكيف نفهم أن نفس المكاتب ونفس الكراسي ونفس القاعات التابعة لبعض السفارات الغربيّة التي كانت تشهد اللقاءات والحوارات والمساندات المبرّرة والمآزرة لنظام الفساد، نفس هذه الأروقة تشهد اليوم نشأة La genèse ووضع L'installation الآليات المعثرة للمسار الديمقراطي بشتّى أنواعها³⁶⁷، من زرع الانشقاقات وتعميق الفتن وتعطيل التوافقات وتأييد الاحتجاجات وعرقلة الاقتصاد وتوتير العلاقات وخلق الأسباب الموضوعية للاضطرابات...

فإحباط الثورات فنّ وزرع الفتن فنّ وتعطيل الاقتصاد فنّ وتمزيق النسيج الاجتماعي فنّ. كلها فنون تمثل فروعاً علمية قائمة بذاتها، كلها فنون لازمة للمهيمنة الإمبرياليّة،

³⁶⁷ انظر: Notre ami Ben Ali, op.cit.

يتقنها من تقوم شروط وجودهم على الهيمنة والطغيان،
فالمؤكد لدينا أن المختصين من هؤلاء في الشأن التونسي
يتركز تفكيرهم حاليا في الإجابة على السؤال التالي: كيف
يمكننا أن نجعل الثورة التونسية يؤول أمرها إلى ما آلت إليه
ثورة 1848 بفرنسا والمتمثل في إفلاس الدولة وسقوطها
طبعة ممثلة في حجر وزير مالية يهودي ؟ (انظر تجربة
ثورة 1848 في فرنسا كما يقرأها ماركس في البيان
الشيوعي حيث يبين ماركس كيف آلت وزارة المالية إثر
إعلان إفلاس الدولة وقتها إلى اليهودي فولد Fould) .

فجزء كبير من التوتّرات والتّجاذبات السياسية التي يعيشها
التونسيون في هذه المرحلة من تاريخهم لا يمكن أن تفهم
دون تشخيص القوى والفاعلين السياسيين الذين يحدّد فعلهم
هدف محوري يتمثل في رفع هذا التحدي: كيف يمكن إبقاء
الشعب التونسي والدولة التونسية والاقتصاد التونسي تحت
هيمنة من أسماهم نيكولا بو بـ « Les amis de Ben Ali »
ومن أسمتهم سهام بن سدرين وعمر المستيري بـ
« Les despotes de l'Europe ». بلغة أخرى كيف يمكنهم،
بعد ذهاب بن علي، المحافظة على نظام سياسيّ يضمن لهم
استمرارية ما كان يضمنه لهم بن علي. إذ الأشخاص لا تعني
لهم شيئا. كلّ ما يعنيههم هي المواصفات والاستعدادات les
prédispositions et la configuration. شخص أو
حزب أو قوّة تضمن لهم ما كان يضمنه لهم بن علي، هذا كلّ
ما تسعى إليه قوى الهيمنة. وفي هذا تستوي الشعوب العربيّة

والشعوب الغربيّة، مع هذا الفارق المتمثّل في أنّ قوى الهيمنة أكثر كرماً وأطلق يداً مع الشعوب الغربيّة منها مع بقيّة شعوب العالم.

ما حاولناه في هذا العمل المتواضع المحكوم بسرعة التغيرات وتتابع الأحداث وتشتت المعطيات وتداخل الفاعلين وضبابية الهدف الأصلي للفعل، هو الوصول إلى بعض المخاطر التي يمكن أن تهدّد توقّ التونسيين في إرساء مؤسّسات وتقاليد قادرة على العبور بهم إلى أجواء العلاقات الديمقراطية والحكم الجمهوري والدولة المدنية. ديمقراطية وجمهورية تكون خاصة بهم وبتشكيلتهم الثقافية والحضارية والتاريخية. ديمقراطية وجمهورية خاضعة لقواعد ومبادئ الفلسفة السياسية الديمقراطية والجمهورية دون الذوبان في تجربة تاريخية خاصّة ببلد من بلدان أو بنموذج من النماذج فرنسيّاً كان أو إنجليزيّاً أو أمريكيّاً. ديمقراطية وجمهورية تستفيد من تجارب الغير دون استيراد نقائصهم وتستلهم من الحلول التي وجدوها لمشاكلهم دون استيراد خصوصيات مشاكلهم.

ما تبين لنا في أثناء هذه المحاولة هو أن أكبر المخاطر التي يمكن أن تتسبب في إجهاض محاولة التونسيين في الانتقال الديمقراطي بل الخطر المهيكل لبنية المخاطر كلّها ينقسم إلى قسمين: (1) إما التبعية التامة والعمل الواعي من طرف فاعلين سياسيين مباشرين أو غير مباشرين لإجهاض التجربة الديمقراطية وتعطيل مسارها بناءً على

تعليمات وتوجيهات جهات خارجية لا تتقاطع مصالحهم مع مصلحة الشعب التونسي في إنجاح الديمقراطية، وهذا موضوع يتجاوز قدراتنا في الرصد والمتابعة والتحليل. (2) أو جهل الفاعلين السياسيين الصادقين في نواياهم في إنجاح الانتقال الديمقراطي بماهية الديمقراطية وماهية المفاهيم الأساسية التي تقوم عليها .

ما توصلنا إليه من نتائج في هذه المحاولة يعتبر منطّاقاً أكثر منه نتيجة فهو لا يعدو أن يكون منطّاقاً لتساؤلات جديدة ودعوة لمزيد تدقيق الملاحظة وتشخيص أنماط الفاعلين السياسيين ودراسة خصائصهم وأشكال تفاعلهم وبنى علاقاتهم وولاءاتهم. فالمجتمعات في تغير دائم وإن بدت راكدة فما بالك حينما تكون في غليان .

مكونات هذا الغليان وأنواع الفاعلين فيه يختلفون من مرحلة إلى أخرى ففي الفترة الفاصلة بين 2011/1/14 و 2011/10/23 كان المكوّن الأساسي المستعمل لـ"تغلية" المشهد السياسي وتوتيره هو مقولات الحداثة والتقدمية وقد حاولنا تفكيك بنيته في عملنا Essai de compréhension d'un vécu politique en Tunisie post-révolutionnaire³⁶⁸. والعامل الأساسي المستعمل في غليان الواقع السياسي من 2011/10/23 إلى حدود الفترة التي أنجزنا فيها محاولتنا هذه أي إلى حدود

³⁶⁸ - المرجع المذكور سابقاً.

1/6/2013 يدور حول عجز الحكومة المنتخبة وضرورة إسقاطها وتعويضها بحكومة أخرى.

الواضح والجليّ في هذه الفترة، هو أنّ الأدوات الأكثر فعاليةً لتوتير الحقل السياسي التونسيّ يتمثّل في أربعة أنواع من الفاعلين السياسيّين: 1- بعض التيارات الإسلامية المتطرّفة، 2- بعض التيارات الماركسيّة المتطرّفة، 3- بعض المتبنّين للأنيّة المتطرّفة و المعروفة في الأوساط التي شهدت نشأتها بـ "la laïcité de combat"، 4- بعض المنتفعين من النظام السّابق.

ألا يوجد قاسم مشترك بين كلّ من هؤلاء الفاعلين؟ ألا ترجع مختلف الخيوط التي توظّفهم إلى يد واحدة ومحرك واحد يحركهم طبقاً لمواصفات الواقع السياسيّ-الاجتماعي-الاقتصادي الذي يروم نسجه و مواصفات الحقل السياسيّ الذي يريد هيكلته وميزان القوى الذي من مصلحته إرساءه؟ كيف ستكون ملامح الغليان السياسي الذي ستعرفه تونس سنة 2014 بين هذه المكوّنات الأربعة لكيმიائها السياسيّة؟

تصريحات بعض المعنّيين بالشؤون التونسيّة، مثل "إرون زيلين"، خبير الشؤون التونسيّة بمعهد الشرق الأوسط لسياسات الشرق الأدنى، تنبئ بـ «مواجهات قريبة بين السلفيّين والحكومة»³⁶⁹. وبعض المتنبّعين للإعلام الإسرائيلي يلاحظ أنّ: «إسرائيل تتوقّع نهاية العرب قريباً

³⁶⁹ جريدة الصّحافة اليوم، الصّادرة يوم 29-5-2013.

عبر حروب داخلية تأخذهم إلى الخراب الكامل³⁷⁰». المطلع على مثل هذه التصريحات، إذا ما أضاف إليها نوعية الوعي السائد حالياً لدى مختلف الفاعلين والنخب السياسية التونسية، لا يسعه إلا التكهّن بمزيد الصراعات والفتن بين مختلف المكوّنين للحقل السياسي التونسيّ وسببه أساساً: إذكاء التوتر والصراع والفتن بين الأطياف الإسلامية فيما بينها. وبذلك يضاف إلى الغليان الموجود بين الإسلاميين واللا-إسلاميين غليان يغذيه الصراع البين-إسلاميين. فكيف ستكون ملامح الفاعلين فيه؟ وهل تكون سنة 2014 سنة "البئنة" أو "عرققة" تونس عوض "دمقرطتها"؟ هذا ما لا يمكن التنبؤ به. غير أن ذلك لا يمنع من طرحه كسؤال مستنفر للملاحظة المتتبّعة والسّابرة لشبكة العلاقات بين الفاعلين السياسيين وبنية مرجعياتهم ووعيهم وولاءاتهم الضابطة لاستراتيجياتهم باعتبار كلّ منها مؤثراً هاماً على الوجهة التي، بوعي أو دون وعي، يتّجهون إليها بالبلاد.

ماي 2013

³⁷⁰ نقلاً عن بعض المصادر الإعلامية الغربية. أوردته جريدة "المجهر" الصادرة يوم 2013-6-21.

فهرس العناوین

1	مقدمة
5	منطلق البحث
9	إشكالية البحث والفرضية التي نحاول اختبارها
12	المنهجية التي اعتمدناها في هذه المحاولة
16	أ - النموذج المثالي
17	ب- تحليل المحتوى
20	ج- الحوار والاستجواب
25	أبواب المحاولة

I. صعوبات المقاربة السوسيو-سياسية لـ"مسألة الجمهورية" في تونس	29
ما بعد 2011-1-14	

II النموذج المثالي لفكرة الجمهورية كما ورد في الكلاسيكيات المؤسسة لها في الفلسفة السياسية الحديثة	37
---	----

III - بعض المشاكل التي يمكنها إجهاض التجربة الجمهورية في تونس ما بعد 2011-1-14	58
1- عرض لبعض الظواهر المهددة للتجربة الجمهورية التونسية الحالية	59
2- المفتاح التفسيري لبنية المخاطر المهددة للتجربة الجمهورية في تونس بعد 2011-1-14	74
أ- تعريف مفهوم الاغتراب	74
ب- اغتراب بعض النخب وبعض الفاعلين السياسيين وبعض المجموعات الضاغطة كمصدر من مصادر الخطر الذي يهدد التجربة الجمهورية التونسية	78
ب 1 - بالنسبة إلى التيارات الإسلامية	80

- ب 2 - بالنسبة إلى بعض التيارات الماركسية _____ 84
 ب 3- بالنسبة إلى بعض التيارات الليبرالية والجمهورية
 والديمقراطية _____ 104

IV-الرهانات الحالية والمراحل التاريخية للنقاش حول مسألة الديمقراطية والجمهورية في بعض الديمقراطيات الغربية _____ 128

- أ- المراحل التاريخية للنقاش حول مسألة الديمقراطية
 والجمهورية _____ 129
 ب- بعض المفاهيم المستقطبة للنقاش حول الديمقراطية
 والجمهورية _____ 136

V-الرهانات الحالية للنقاش حول الديمقراطية والجمهورية في تونس _____ 144

- 1- "الاغتراب الإيجابي" كشرط أساسي في نجاح التجربة
 الديمقراطية _____ 146
 2 - الوعي والاستقلالية كشرط أساسي في نجاح التجربة
 الديمقراطية _____ 158
 أ - الوعي _____ 159
 ب- الاستقلالية _____ 162
 3 - محاولة لقياس درجة الوعي لدى الفاعلين السياسيين التونسيين
 المعنيين بالتجربة الديمقراطية _____ 165
 4 - بعض مظاهر انعدام الوعي لدى النخبة والفاعلين السياسيين
 التونسيين _____ 172
 أ - محمد الشريف الفرجاني وغياب الوعي بالشيء في ذاته
 ولذات محمد الشريف الفرجاني _____ 173
 ب - الوعي الديني عند شكري لطيف أو وعي شكري لطيف
 بالدين في ذاته ولذات شكري لطيف _____ 180

5 - تبعات غياب وعي المثقف "اليساري" التونسي بخصوصيته

- 202 _____
أ - "الإلحاق" الثقافي كنتيجة من نتائج غياب الوعي بالذات
وللذات لدى "المثقف الماركسي التونسي" _____ 206
ب - "الاستبلاء" و"التوظيف" كنتيجة لغياب الوعي بالذات
وللذات لدى "المثقف الماركسي التونسي" _____ 215
ج - كيف يمكن أن يساهم "اليسار التونسي"، ونتيجة غياب
الوعي بالذات وللذات، في إجهاض التجربة الديمقراطية _ 233
د- اغتيال شكري بلعيد كنموذج للفعل المراد به إجهاض الانتقال
الديمقراطي في تونس: أسسه النظرية، آثاره في الواقع وغياب
الوعي الحرّ بالذات وللذات كشرط أساسي لحصوله _____ 249
د. 1 - بعض الفاعلين المؤثرين في المشهد السياسي التونسي
في الفترة التي شهدت اغتيال القيادي شكري بلعيد _____ 254
د. 2 - الهدف الأساسي من محاولة إجهاض التجربة
الديمقراطية ومن اغتيال القيادي شكري بلعيد _____ 258

279 _____ خاتمة

293 _____ فهرس العناوين