الدين والدّولة في فترة زين العابدين بن علي: بين المصالحة والتوظيف

محمّد علي سلامة
طالب دكتوراه في العلوم السياسيّة
كلية الحقوق والعلوم السياسيّة بسوسة
جامعة سوسة

ملخص

تبنى نظام الرئيس الأسبق لتونس زين العابدين بن علي استراتيجيّة مزدوجة تجاه الموضوع الديني، فمن ناحية أعلن النظام مصالحة مع الدين، في إطار بحثه عن مشروعيّة سياسيّة ومقبولية شعبية تسمح له بالخروج من ظل نظام الرئيس الأوّل الحبيب بورقيبة، ومن ناحية أخرى وظف الدين الإسلامي في مواضع محددة في إطار صراعه مع الحركة الإسلاميّة مؤسسا «لإسلام رسمي» في مواجهة «الإسلام السياسي».

كلمات مفاتيح: دين، دولة، إسلام سياسي، تونس، زين العابدين بن علي.

Résumé

Le régime de l'ancien président de la Tunisie, Zine El Abidine Ben Ali a adopté une stratégie duale envers le religieux. Publiquement, il a affiché une réconciliation avec la religion afin d'acquérir une légitimité politique et un soutien populaire, cherchant à se distinguer de l'héritage bourguibien. Parallèlement, il a systématiquement instrumentalisé l'islam dans son conflit avec la mouvance

islamiste, promouvant un «islam officiel» pour contrer l'influence de «l'islam politique».

Mots-clés: Religion, État, Islam politique, Tunisie, Zine El Abidine Ben Ali.

Abstract

The regime of former Tunisian President Zine El Abidine Ben Ali pursued a dual-strategy toward religion. Publicly, it engaged in a reconciliation with religion to guarantee political legitimacy and popular support, seeking to distinguish itself from Bourguiba's legacy. Concurrently, it systematically instrumentalized Islam in its conflict with the Islamist movement, fostering a state-sponsored "official Islam" to counter the influence of "political Islam".

Keywords: Religion, State, Political Islam, Tunisia, Zine El Abidine Ben Ali.

مقدّمة

انطلقت الحركة الوطنيّة التّونسيّة، فور حصول البلاد على استقلالها في 20 مارس 1956، في جملة من الإصلاحات والإجراءات ذات الطابع السياسي، أهمها إعلان الجمهوريّة وإلغاء نظام حكم البايات في 25 جويلية 1957، إصدار أوّل دستور للجمهوريّة في جوان 1959، وغيرها من الإجراءات ذات الطابع الاجتماعي والاقتصادي، مرسية بذلك أركان الدّولة الحديثة، وقد تناولت هذه الإصلاحات تفكيك النظم القديمة وريثة الاستعمار الفرنسي وحقبة البايات عبر تغيير النظام السياسي، وتوحيد المؤسسة القضائيّة، فضلا عن حزمة من الإصلاحات الاجتماعيّة عبر إعادة بناء منظومة حقوق المرأة عبر إصدار مجلّة الأحوال الشخصية. والتي كان لها الصدى الأكثر أهميّة في مجموعة الإصلاحات التشريعيّة التي قامت بها جمهوريّة الاستقلال، إذ تم إلغاء تعدد الزوجات والزواج على غير الصيغ القانونيّة، فرض القيام بإجراءات الطلاق عن طريق القضاء، تعميم وإجباريّة الزواج المدني وإباحة التبني، وتعد هذه الإجراءات مخالفة لدى البعض

لمقتضيات الشريعة الإسلاميّة[1] ولدى البعض الآخر قراءة حداثية وعصرية للنص الإسلامي، ولم يخل ذلك من بعض من المعارضة، التي وقع تجاوزها[2] خاصة بفضل دعم عدد من الوجوه الدينيّة المهمة في البلاد[3].

تناولت جملة الإصلاحات تلك، المسألة الدينيّة أيضا، أي علاقة الدين والدّولة، وأخضعت السلطة السياسيّة الفضاء الديني لتحكمها عن طريق عدد من الإجراءات المبكرة، من بينها إلغاء نظام الأحباس ومصادرة الأملاك الواقعة تحته، وإلغاء نظام المحاكم المالكية والحنفية كما تجسدت إجابة السلطة السياسيّة إزاء المسألة، في شكل صياغة توفيقية وتوافقية على مستوى الخيارات الدّستوريّة، تجسدت في منطوق الفصل الأوّل من دستور الجمهوريّة التّونسيّة لغرة جوان 1959، والذي جاء فيه أن: «تونس دولة حرة، مستقلة، ذات سيادة، الإسلام دينها، والعربيّة لغتها، الجمهوريّة نظامها»، ورغم أن المتأمل في نص هذا الفصل، دون تعمق في سياقاته والنقاشات التي حفت به، قد يخلص إلى وصف الدّولة التّونسيّة بالدّولة الدينيّة، إلا أن اتّجاها لدى شارحي القانون ومفسريه، يدفع بأن هذه الصيغة لا تؤسس بأي حال لدولة ثيوقراطية، حتى وان لم تؤسس بدورها لدولة تفصل بشكل تام بين الدين والدّولة على الشاكلة اللائكية. بل أدت إلى جانب مجمل

(1) في خضم الصراع بين المؤسسة الدينيّة والرئيس الحبيب بورقيبة، أصدر الشيخ السعودي «ابن باز» فتوى بعنوان «بيان الأدلة على كفر من طعن في القرآن أو في الرسول عليه الصلاة والسلام وقد جاء فيها: «وقع في الكلام المنسوب إلى من قال ذلك ستة أمور شنيعة... الخامس: إنكار تعدد النساء وحجره ذلك على بعض الناس لأنه لا يناسب تطوّر المجتمع...» مضيفا»... وأما الاعتراض على تعدد الزوجات وتأييد الحجر على بعض الناس بالجمع بين زوجتين فأكثر والزعم بأنه فعل ذلك بالاجتهاد... فجوابه أن يقال: هذا من الغلط الكبير والجهل العظيم لأنه ليس لأحد أن يفسر كتاب اللّه بما يخالف ما فسره به رسول محمّد صلى اللّه عليه وسلم أو فسره به أصحابه رضي اللّه عنهم أو أجمع عليه المسلمون...»

للاطّلاع على نص الفتوى كاملة، انظر:

شكري المبخوت، تاريخ التكفير في تونس: الثعالبي والحداد وبورقيبة، مسكيلياني للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، مارس 2048، تونس، 315-330.

(2) Yadh Ben Achour, «Politique et religion en Tunisie», *confluences Méditerranée*, N° 33, printemps, 2000, p.99-100

(3) مثال ذلك فتوى الشيخ «محمّد الطاهر بن عاشور» في مسألة تعدد الزوجات، انظر: **محمّد إبراهيم بوزغيبة**، فتاوى الشيخ الإمام محمّد الطاهر بن عاشور، الطبعة الأولى، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، 2004، ص.364-365

الإصلاحات الأخرى إلى تأسيس نموذج «لائكية دولة بحكم الأمر الواقع»[4] laïcité de fait de l'Etat، أين يمارس فيه الدين الإسلامي أدوار محددة ضمن إطار الدّولة وحدها[5].

تبرز هذه الصيغة التوفيقية التي مكنت المشرع التأسيسي من تجنب الإقرار بعلمانية[6] الدّولة التّونسيّة من جهة أو اتّخاذ اتّجاه يجعل من الدّولة ذات طبيعة ثيوقراطية إسلاميّة من جهة أخرى، على مستوى مداولات المجلس القومي التأسيسي، إذ لم تثر هذه المسألة الكثير من الجدل ولم يأخذ النقاش حول الفصل الأوّل حيزا هاما من الزمن أو من الموضوع مقارنة بمسائل أخرى، ولكنه لم يكن جدلا شكليا حول الصياغة اللغوية بقدر ما كان حوارا بين المؤسسين حول الدور الذي تلعبه الهوية العربيّة والإسلاميّة في تونس المستقلة[7].

من جهة أخرى، لا يمكن أن يُختزل فهم علاقة الدين بالدّولة في تونس المستقلة في تناول النص الدّستوري بالتحليل والتأويل، إذ يتأكد إلى اليوم ثبات العنصر الديني في التشريع التّونسي في عدد من المجالات، حتى تلك التي شملتها إصلاحات أثارت حفيظة الجهاز الديني التقليدي، من بينها (وللمفارقة) مادة الأحوال الشخصية، التي ولئن تضمنت مقتضيات جديدة بروح علمانية، إلا أنها حافظت على وجود قوي للمصدر الإسلامي في مقتضيات أخرى لا تقل أهميّة، بل يمكن القول بان معظمها قد اعتمد على التشريع الإسلامي بشكل واضح ومباشر، كما يمتد هذا الاستنتاج ليشمل أيضا مجالات التقنين المدني المتعلّق بالالتزامات والعقود والأموال والحقوق العينية المتأثرة خاصة بالفقه المالكي[8].

(4) Yadh Ben Achour, *op.cit*., p.95

(5) *Ibid*., p.101.

(6) في العلمانية، انظر: **عزيز العظمة**، العلمانية من منظور مختلف، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 1992. **مراد وهبة**، الأصولية والعلمانية، طبعة أولى، دار الثقافة، القاهرة، 1995. **عادل ضاهر**، الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقي، الطبعة الثّانية، بيروت، 1998

(7) انظر: **عبد الجليل بوقرة**، المجلس القومي التأسيسي: الولادة العسيرة لدستور جوان 1959: دراسة تاريخية، سلسلة آفاق – برسبكتيف للعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، دار آفاق – برسبكتيف للنشر، الطبعة الثّانية، تونس، 2012.

(8) استمدت مجلّة الأحوال الشخصية عددا هاما من مقتضياتها ونصوصها من التشريع الإسلامي،

فضلا عن النصوص القانونيّة التي تمثل في نهاية الأمر الخيارات المعتمدة من قبل السلطة السياسيّة، حاولت عدد من الكتابات العلمية وغيرها تناول علاقة الدين والدّولة في تونس من خلال أبعاد أعمق من البعد النصي، وذلك من خلال دراسة سلوك السلطة السياسيّة نفسها إزاء تلك المسألة، وبشكل خاص تفاعل أوّل رئيس للجمهوريّة، الحبيب بورقيبة، مع القضية الدينيّة، إذ لا طالما مثلت علاقة الرئيس الأسبق بها موضوعا يسيل الكثير من الحبر، ومدعاة للتحليل والبحث المستمر[9].

ولئن لم ينص الدّستور التّونسي لسنة 1959 أو المجلّة نفسها على أي إشارة مباشرة لضرورة الاعتماد على الفقه الإسلامي والرجوع إليه في هذه المادة، أو اعتماده كمصدر من مصادر التشريع الوطني في كل المجالات، إلا أن الدارس حتى لمنظومة المصطلحات يجد اعتمادا صريحا للمعجمية الدينيّة في عدد من فصول المجلّة والمؤسسات القانونيّة المنبثقة عنها، انطلاقا من مفهوم العائلة نفسه وصولا إلى مصطلحات أخرى مثل «خيار الشرط»، «الدخول»، الفراش»، «الاستلحاق»، وعدد من موانع الزواج ووضعية الزوج في إطار المؤسسة كلها. تجنبت المجلّة من ناحية أخرى المساس بالأحكام المتفق في شانها والمتعلّقة بمنظومة الإرث من الشريعة الإسلاميّة، ونجد أثرا ثقيلا لهذه الأخيرة على مستوى المقتضيات والنصوص والمصطلحات المعتمدة خاصة فيما يتعلّق بنظام القسمة والأنصبة الشرعية، ولا نسجل في هذا السياق اختلافا واسعا أو معتبرا، بالرغم من الجدل الذي لا زال إلى حد اليوم حول هذه المسألة خاصة على مستوى الأحكام القضائيّة في مسائل أخرى مرتبطة بالمواريث من بينها موانع الإرث، يتجه رأي آخر يدعم قولنا السالف نحو تأكيد آثار هامة للفقه المالكي الإسلامي في أحكامها، باعتباره مصدرا ماديا لا شكليا، إذ» يبدو الحضور المالكي كمصدر أساسي صلب مجلّة الأحوال الشخصية قد اتّخذ مظهرين اثنين الأوّل يبدر من خلال تعدد النصوص التي استمدها المشرع صراحة من هذا الفقه...» والتي وقع فيها الاستئناس وأحيانا النقل من لائحة الشيخ محمّد عزيز جعيط للأحكام الشرعية من قسم أحكام الأحوال الشخصية.

انظر: **نادر الزغل**، «تنازع المرجعيات في مجلّة الأحوال الشخصية: مسألة اختلاف الدين كمانع من موانع الإرث مثالا»، كتاب ستينية مجلّة الأحوال الشخصية *1956 – 2016*: مجلّة الأحوال الشخصية بعد ستين سنة من الإصدار: النص والجذور الفقهية، أشغال يوم دراسي منتظم في 22 أفريل 2017، مجمع الأطرش لنشر وتوزيع الكتاب المختص، الطبعة الأولى، نوفمبر 2017، تونس، ص.ص. 56-117. **لمياء القلالي**، محاضرات في قانون العائلة، كلية الحقوق والعلوم السياسيّة بسوسة، سوسة، السنة الجامعية 2018/2017. **محمّد عزيز جعيط**، لائحة مجلّة الأحكام الشرعية: قسم أحكام الأحوال الشخصية، مطبعة الإرادة، تونس. **فدوى القهواجي**، «التقرير الختامي لندوة القيروان»، المالكية ومجلّة الأحوال الشخصية في مجلّة الالتزامات والعقود، إشعاع الفقه المالكي على التقنين المدني في تونس، ندوة علمية بالتعاون مع كلية الحقوق والعلوم السياسيّة بتونس مخبر القانون المدني، جامعة تونس المنار، وزارة الشؤون الدينيّة، القيروان، فيفري 2019.

(9) حاولت عدد من الكتابات العلمية والبحثية وحتى السياسيّة تناول علاقة الرئيس الحبيب بورقيبة بالمسألة الدينيّة، ويمكن الاطّلاع على: **شكري المبخوت**، مرجع سبق ذكره.. **آمال موسى**، بورقيبة والمسألة الدينيّة، سراس للنشر، تونس، 2007. **لطفي حجي**، بورقيبة والإسلام: الزعامة والإمامة، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004.

والواقع أن علاقة بورقيبة، بوصفه الفاعل السياسي الرئيسي في تونس بعد 1956، مع المسألة الدينيّة كانت ذات طبيعة مثيرة لاهتمام خاص، إذ كانت مواقفه منها «لا تخلوا من التباس، وهو ما يجعل تصنيفه محيرا بعض الحيرة حتى بالنسبة إلى رفاقه في الكفاح»[10] حتى أنه مارس في بعض الأحيان ما يعتبر «استحواذ على نفس الآليات التي اعتمدتها الدّولة الإسلاميّة في مختلف العصور من توظيف للدين لخدمة مصالحها... لكن الفرق يبرز في أن بورقيبة نصب نفسه زعيما وفقيها في الآن نفسه واستنجد برجال الدين يسعى إلى أن يحتويهم لدعم تصوراته...»[11].

انطلاقا من هذا الاستنتاج في جزئه الأخير بشكل خاص، برز الرئيس الأوّل للجمهوريّة التّونسيّة في صورة «الزعيم والإمام» في ذات الوقت، حتى أن الأمر بلغ حسب «عدنان منصر» حد تمثله لزعامة تحمل هالة دينيّة عندما وقع تتبع نقاط التشابه بين مسيرته السياسيّة و«سيرتا موسى ومحمّد من خلال النص القرآني والمخيال الإسلامي»[12]، إلا أن علاقته بالهرمية الدينيّة التّونسيّة لم تكن دائما على ما يرام، والواقع أن قضية صيام رمضان بمناسبة خطابه بتاريخ 05 فيفري 1960. مثلت أوج صراعه مع جمهور المحافظين في البلاد، والتي تحولت إلى صراع خطابي ورمزي بين رئيس الجمهوريّة ومعارضيه والمناوئين لموقفه[13].

(10) **شكري المبخوت**، مرجع سبق ذكره، ص.259.

(11) **المرجع نفسه**، ص.264

(12) أتى بورقيبة في خطاباته في معهد الصحافة وعلوم الأخبار سنة 1973 على طفولته التي عاشها في حالتي اليتم والفقر، وكذلك كان الأمر بالنسبة إلى الأنبياء، كما أكد الرئيس على أنه ووجه بالرفض والأعراض واستطاع التأثير على الجماهير و«فتح بصائرهم»، كما يذكر بمواجهته للاضطهاد الشديد في سبيل التحرر، كل هذه الأشياء التي ذكرها بورقيبة عن نفسه مشابهة للسيرة الدينيّة للنبيين موسى ومحمّد. كما أكد بورقيبة انه وبفضله تم توحيد التّونسيين تحت راية دولة وطنيّة واحدة ومستقلة، بعد سنوات من الكفاح عاد فيها منتصرا بعد هجرته، مشيرا بشكل خاص لقطعه الصحراء متوجها إلى مصر لتبليغ للقضية التّونسيّة، هذه المعلومة الأخيرة بشكل خاص ومميز مشابهة لقصة الهجرة لدى النبيين محمّد وموسى أيضا الذين نتاجا لكفاحهما ونضالهما في سبيل نشر الدعوة قاما بتوحيد لفيف قبائل الجزيرة العربيّة (في حالة نبي الإسلام) وقبائل بني إسرائيل (في حالة النبي موسى).

انظر: **عدنان منصر**، دولة بورقيبة: فصول في الإيديولوجيا والممارسة (1956-1970)، الطبعة الأولى، كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة بسوسة، سوسة، 2004، ص.25 - 35.

(13) أسال هذا الخطاب الكثير من الحبر، ومثل بداية لصدام عنيف مع الهرمية الدينيّة التّونسيّة، ووجد مفتي الجمهوريّة محمّد العزيز جعيط نفسه في موقف محرج باعتبار ان الرئيس بورقيبة

يضاف أيضا لتحليل فترة بورقيبة معطى لا يقل أهميّة، وهو علاقته بالحركة الإسلاميّة[14] التي تراوحت بين الصراع أحيانا والتهدئة أحيانا أخرى. والواقع أن هذا الحيز لا يسمح بالتعرض لكافة المعطيات المتعلّقة بهذه العلاقة بين الطرفين، إلا أن تأثيراتها ستمتد للفترات اللاحقة من تاريخ البلاد، بل من الجائز القول بامتدادها إلى اليوم.

من ناحية أخرى، لم تحض فترة الرئيس الثّاني للجمهوريّة، «زين العابدين بن علي» بمثل هذا القدر من الاهتمام، ولئن يمكن فهم ذلك أو تفهمه، باعتبار وجود نقاط تشابه في سياسة كل من الرئيسين، وخاصة في علاقتهما بالإسلام السياسي، ولحداثة انهيار النظام المذكور (14 جانفي 2011)، غير أنّ هذه الحقيقة لا تنفي ضرورة التنقيب في فترة بن علي أيضا، حتى تكتمل الصورة التحليلية، بشكل يصبح فيه من الممكن استخراج الاستنتاجات الضرورية حول شكل العلاقة التي تجمع الدّولة والدين في حقبته خاصة في مراحلها الأولى.

يهدف هذا العمل، إلى تناول علاقة الدين بالدّولة في فترة الرئيس الثّاني للجمهوريّة التّونسيّة «زين العابدين بن علي» والذي امتدت فترة حكمه بين

قد نسب إليه استشارته في الخطاب، مما دفعه إلى إصدار فتوى رقم 20 حول الأعذار المبيحة للفطر في رمضان والتي نشرت في جريدة الصباح يوم 14 فيفري 1960 ويذكر في الفتوى: واهتم (اللّه تعالى) بأمر الصوم فجعله من دعائم الإسلام، ونص على فرضه القرآن والسنة، وانعقد الإجماع على وجوبه واشتهر ذلك فمصار من المعلوم من الدين بالضرورة يخرج منكر وجوبه من حظيرة الإسلام ويستحق المعتقد وجوبه المتخلف عن أدائه لغير عذر شرعي عقاب اللّه في الدار الآخرة، ذلك هو الخسران المبين» وقد واجه بورقيبة ردة الفعل هذه بشكل حاد
انظر: **شكري المبخوت**، مرجع سبق ذكره، ص.277-315.

(14) في سياق الحديث عن إرهاصات نشأة الحركة الإسلاميّة، يذكر «عبد اللطيف الحناشي»: «تفاعلت الساحة التّونسيّة مع كل تلك التحولات {في إشارة للتحولات الاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعيّة الداخليّة والدّوليّة والإقليمية} وتمكنت مجموعة من الأفراد من تجارب وأصول جغرافية وثقافية مختلفة ومتباينة من تأسيس ما اطلق عليه الجماعة الإسلاميّة سنة 1972 التي انتهت بعقد المؤتمر التأسيسي الأوّل في صائفة 1979... برز تنظيم الاتّجاه الإسلامي سنة 1981 الذي يعتبر أوّل تنظيم سياسي تونسي يستند إلى مرجعية دينيّة...».
انظر:
عبد اللطيف الحناشي، الدين والسياسة في تونس والفضاء المغاربي: بين الإرث التاريخي وإكراهات الواقع، الطبعة الأولى، سوتيميديا للنشر والتوزيع، تونس، 2018.

7 نوفمبر 1987، إثر قيامه بانقلاب أبيض أنهي حكم الرئيس الأوّل «الحبيب بورقيبة» إلى 14 جانفي 2011، إثر اندلاع احتجاجات شعبية طالبت بإسقاط نظام حكمه حتى اجبر على مغادرة البلاد وتفعيل مقتضيات حالة الشغور المؤقت[15] (في مرحلة أولى) ثم حالة الشغور النهائي[16] (في مرحلة ثانية) ونهاية هيمنة نظام الحزب الواحد (التجمع الدّستوري الديمقراطي) ودخول تونس في حقبة الانتقال الديمقراطي، مع تركيز أساسي على السنوات الأولى لفترته إلى حدود تسعينات القرن الماضي.

1 – في فرضية وإشكاليّة البحث

تفترض منهجية العلوم السياسيّة، اعتماد منطق «الفرضيات» التي تخضع بدورها للتحليل قصد النفي أو التأكيد أو ما بينهما، بالتالي يتركز المقال حول دراسة الفرضية التالية:

(15) الفصل 56 من دستور الجمهوريّة التّونسيّة لغرة جوان 1959 (كما نقح بالقانون الدّستوري عدد 51 لسنة 2002 المؤرّخ في 1 جوان 2002):
«لرئيس الجمهوريّة إذا تعذر عليه القيام بمهامه بصفة وقتية أن يفوض بأمر سلطاته إلى الوزير الأوّل ما عدا حق حل مجلس النواب. وأثناء مدة هذا التعذر الوقتي الحاصل لرئيس الجمهوريّة تبقى الحكومة قائمة إلى أن يزول هذا التعذر ولو تعرضت الحكومة إلى لائحة لوم. ويعلم رئيس الجمهوريّة رئيس مجلس النواب ورئيس مجلس المستشارين بتفويضه المؤقت لسلطاته».

(16) الفصل 57 من دستور الجمهوريّة التّونسيّة لغرة جوان 1959 (كما نقح بالقانون الدّستوري عدد 88 لسنة 1988 المؤرّخ في 25 جويلية 1988 وبالقانون الدّستوري عدد 51 لسنة 2002 المؤرّخ في 1 جوان 2002): «عند شغور منصب رئيس الجمهوريّة لوفاة أو لاستقالة أو لعجز تام، يجتمع المجلس الدّستوري فورا، ويقرّ الشغور النهائي بالأغلبية المطلقة لأعضائه، ويبلغ تصريحا في ذلك إلى رئيس مجلس المستشارين ورئيس مجلس النواب الذي يتولى فورا مهام رئاسة الدّولة بصفة مؤقتة لأجل أدناه خمسة وأربعون يوما وأقصاه ستون يوما. وإذا تزامن الشغور النهائي مع حل مجلس النواب، يتولى رئيس مجلس المستشارين مهام رئاسة الدّولة بصفة مؤقتة لنفس الأجل. ويؤدي القائم بمهام رئيس الجمهوريّة بصفة مؤقتة اليمين الدّستوريّة أمام مجلس النواب ومجلس المستشارين الملتئمين معا، وعند الاقتضاء أمام مكتبي المجلسين. وإذا تزامن الشغور النهائي مع حل مجلس النواب، يؤدي اليمين الدّستوريّة أمام مجلس المستشارين وعند الاقتضاء أمام مكتبه. ولا يجوز للقائم بمهام رئيس الجمهوريّة بصفة مؤقتة الترشح لرئاسة الجمهوريّة ولو في صورة تقديم استقالته. ويمارس القائم بمهام رئيس الجمهوريّة بصفة مؤقتة المهام الرئاسية على أنه لا يحق له أن يلجأ إلى الاستفتاء أو أن ينهي مهام الحكومة أو أن يحل مجلس النواب أو أن يتخذ التدابير الاستثنائيّة المنصوص عليها بالفصل 46.ولا يجوز خلال المدة الرئاسية الوقتية تنقيح الدّستور أو تقديم لائحة لوم ضدّ الحكومة. وخلال المدة الرئاسية الوقتية يتم انتخاب رئيس جمهوريّة جديد لمدة خمس سنوات. ولرئيس الجمهوريّة الجديد أن يحل مجلس النواب ويدعو لانتخابات تشريعيّة سابقة لأوانها وفقا للفقرة الثّانية من الفصل 63».

تميزت فترة الرئيس الثّاني للجمهوريّة التّونسيّة «زين العابدين بن علي» بعلاقة يمكن وصفها بالـ«الخاصة» مع الموضوع الديني، إذ تراوحت بين اعتراف سياسي بالمكانة التي يلعبها المعتقد الديني الإسلامي تجسد في إجراءات عملية سعت للمصالحة معه على المستوى القانوني، المؤسساتي والخطابي، وبين توظيف ميكيافيلي في إطار استراتيجيا سياسيّة هدفت لمناهضة تصاعد نفوذ الإسلام السياسي المجسد أساسا في حركة الاتّجاه الإسلامي (حركة النهضة لاحقا).

ولهذا تكون الإشكاليّة موضوع هذا المقال:

أي علاقة للدين بالدّولة في فترة الرئيس الثّاني للجمهوريّة التّونسيّة زين العابدين بن علي؟

2 – في العناصر التحليلية

للإجابة عن الإشكاليّة سالفة الذكر، ومحاولة تحليل الفرضية المذكورة، سنتعرض إلى **الدين والدّولة في الحقبة المبكرة من عهد الرئيس بن علي: المصالحة الظرفيّة (أوّلا)** ثم في مرحلة ثانية إلى **الدين والدّولة بعد نهاية الفسحة الديمقراطيّة: دين الدّولة في مواجهة الدّولة الدينيّة (ثانيا)**

أوّلا: الدين والدّولة في الحقبة المبكرة من عهد الرئيس بن علي: المصالحة الظرفيّة

سنحاول التعرض إلى آليات عمل السلطة السياسيّة في الفترة المبكرة للرئيس زين العابدين بن علي وتفاعلها إزاء المسألة الدينيّة وذلك من خلال تحليل أحد أهم الوثائق السياسيّة التي مثلت إعلان النوايا الرئيسي للنظام وهو **الميثاق الوطني: إعلان سياسي يغازل المعطى الديني في تونس** (1)، إلا انه وباعتبار قصور النوايا السياسيّة الواردة في الميثاق عن تأكيد موقف السلطة إزاء المسألة الدينيّة، فلا بد من التعرض لخطوتين أساسيتين أقدم عليهما بن علي، تتعلّق الخطوة الأولى بإحياء الزيتونة، المؤسسة التي مثلت واحدة من النقاط التي انتقد من اجلها الحبيب بورقيبة خاصة من جمهور المحافظين، باعتبارها رمزا للتعليم

الديني، إذ اقدم بن علي على **إحياء منظومة التعليم الديني: خطوة سياسيّة في اتّجاه المصالحة مع المسألة الدينيّة** (2)، كما تدعمت خطواته عن طريق **دعم التأطير المؤسساتي الرسمي للموضوع الديني** (3).

1 – الميثاق الوطني: إعلان سياسي يغازل المعطى الديني في تونس

انطلقت فترة رئاسة زين العابدين بن علي بانفراجة سياسيّة مدروسة، وذلك في سعي من النظام الجديد لتوسيع قاعدته الشعبية وبناء مشروعيّة سياسيّة جديدة مختلفة عن تلك التي كان يتمتع بها الحبيب بورقيبة، وتجسد ذلك في حرص بن علي على تقارب سياسي حذر مع المعارضة والأخذ ببعض من مشاغلها الرئيسيّة، من بينها عدم تكرار تجربة مرت بها تونس تتعلّق بتأبيد الحكم (الرئاسة مدى الحياة التي تمتع بها الحبيب بورقيبة) وانطلق في حملة تدريجية لإطلاق سراح المعتقلين السياسيين بينهم منتسبين إلى الحركة الإسلاميّة، محاولا الظهور بمظهر الساعي نحو تحقيق الإجماع السياسي حول نظامه[17].

يتبين ذلك أوّلا من خلال إعلان 7 نوفمبر 1987 نفسه، والذي يمثل أحد الإعلانات السياسيّة الرمزية بنظام بن علي[18]، والذي مثل انبعاث الانقلاب إلى الفضاء العام، وخروجه من دائرة التخطيط إلى دائرة الإنجاز والإفصاح، غير أن هذا البيان، على أهميته، تدعم بإصدار وثيقة أخرى أكثر إسهابا وتفصيلا، إذ دعى الرئيس الجديد، القوى السياسيّة والمدنيّة التّونسيّة إلى إصدار ميثاق يؤسس لقواعد اللعبة السياسيّة، يحمل في طياته أسس العملية السياسيّة الجديدة، ولهذا نخص هذا الجزء من العمل بتحليل هذه الوثيقة لارتباطها بموضوع الدراسة.

(17) Anne Wolf, *Political islam in Tunisia: The history of Ennahdha*, Oxford University Press, New York, 2017, p.67

(18) على الرغم من أهميّة بيان 7 نوفمبر 1987 فإننا لن نتعرض له بتحليل منفرد، باعتبار ضعف المحتوى المتعلّق مباشرة بموضوع هذا البحث، غير أن ذلك لا ينفي أهميته بوصفه الإعلان المؤسس لانقلاب 7 نوفمبر 1987، وقد تضمن نصه مجموعة من العبارات الحمالة لنوايا سياسيّة مقتضبة وعدت بتغييرات على المستوى السياسي بشكل خاص، وأضحى هذا البيان واحدا من رموز نظام بن علي، إذ يقع الاحتفاء به كل سنة من 1988 حتى انهيار النظام في 2011.

صدر «الميثاق الوطني» بعد سنة واحدة من بيان السابع من نوفمبر، وتحديدا في 8 نوفمبر 1988، ومن حيث الشكل، قُسم إلى أربعة أجزاء رئيسيّة مثلت محاور الاهتمام الكبرى، وهي: الهوية، النظام السياسي، التنمية والعلاقات الخارجيّة[19].

انطلق الميثاق الوطني بديباجة هامة شكلا ومضمونا، تضمنت إحالات مباشرة على مسألة هوية الدّولة، مقرة بضرورة الاستلهام من ما يُعتبر وفق رؤية واضعيه إرثا حضاريا وتاريخيا عميقا للتّونسيّين، وإقرارا بدور رجالات الحركة الوطنيّة والمقاومين للاستعمار الفرنسي في تحرير البلاد، كما تضمنت، لما يمكن اعتباره اعترافا من النظام الجديد بالدور الريادي للحركة الإصلاحيّة التّونسيّة («رجال النهضة والإصلاح») فضلا عن مساهمة الآباء المؤسسين في تأسيس النظام الجمهوري، وربطت الديباجة بما ورد في بيان السابع من نوفمبر، الذي يمثل مرجعية الميثاق كاملا، مع التأكيد على أهميّة مبادئ جديدة مثل «الديمقراطيّة والتعددية وسيادة الشعب وسلطان القانون».

المثير للانتباه على مستوى الديباجة، تجنب واضعي الميثاق أي إشارة لشخص الرئيس الأوّل للجمهوريّة وإقرارا بالطابع المشترك والجماعي للجهود الإصلاحيّة على المستويات المختلفة أهمها المستوى السياسي والاجتماعي وخاصة في علاقة بحركة التحرر الوطني ضد الاستعمار الفرنسي، ويمكن تفهم ذلك في إطار رغبة النظام في جمع أكثر ما يمكن من التوافق والإجماع حول هذه الوثيقة، إذ تحول بورقيبة (خاصة في آخر سنوات حكمه) إلى شخصية مثيرة للجدل، خاصة مع تعمق أزمة النظام، وتنامي المعارضة السياسيّة خاصة من قبل الحركة الإسلاميّة، وتأزم الواقعين الاقتصادي والاجتماعي[20].

(19) للاطّلاع على نص الميثاق كاملا: انظر:
الهيئة العليا لحقوق الإنسان والحريات الأساسيّة، الميثاق الوطني، النصّ الذي وقع إمضاؤه بقصر قرطاج من قبل مكوّنات المجتمع المدني التّونسي في 7 نوفمبر 1988، 7 نوفمبر 1988، {نسخة إلكترونيّة}، تاريخ الزيارة: 31 أوت 2025، متوفر في:
http: //www.csdhlf.tn/references/references-tunisiennes/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%8A%D8%AB%D8%A7%D9%82-%D8%A7%D9%84%D9%88%D8%B7%D9%86%D9%8A/?lang=fr

(20) انظر:

لئن مثلت الديباجة، منطلقا لفهم الذهنية الجديدة المؤسسة للاتّفاق السياسي المذكور، إلا أن ما سيرد في بقية أقسامه يحيل بشكل أكثر وضوحا على ما يريد النظام الجديد بناءه مع القوى السياسيّة والمدنيّة الأخرى، وباعتبار تعلّق موضوع الدراسة بمسألة الهوية، فإن أوّل الملاحظات الشكلية التي نسوقها، هي ترتيب أجزاء الميثاق، والذي جاء فيه قسم الهوية في المرتبة الأولى، يعكس ذلك أهميّة المسألة الهوياتية بالنسبة إلى النظام من جهة ولبقية القوى من جهة أخرى، أما الملاحظة الثّانية فتتعلّق بالمضمون، إذ تضمن ذلك القسم اعترافا صريحا بأن هوية التّونسيين اللغوية والدينيّة هي هوية عربيّة إسلاميّة، وقد جاء المعطى اللغوي سابقا للمعطى الديني، كما شددت النقطة الأولى على مسألة الهوية «المتميزة» التي تصبو إلى القدرة على مواجهة «تحديات العصر».

المتأمل لهذه النقطة الافتتاحية في مسألة الهوية صلب الميثاق، يلاحظ الحذر في استعمال العبارات المستعملة، إذ تم التأكيد على أن الهوية اللغوية والدينيّة خاصة بالشعب التّونسي، وبالتالي لا تكون للدّولة بوصفها الجهاز المؤسساتي أي هوية رسمية، كما أنها هوية «متميزة»، تؤسس لها الدّولة لتكون قادرة على التفاعل مع مقتضيات الحداثة والعصر، أي إنها، وبقراءة معاكسة، تأسيس رسمي لهوية شعبية مشروطة بقدرتها على مجابهة الواقع الحديث، فهي أبعد ما يكون عن القراءات المؤسسة على الماضوية، وفضلا عن الإشارة للهوية العربيّة الإسلاميّة، يؤكد الميثاق تعدد الأصول الحضارية والتاريخية لتونس، ويرفض بشكل ضمني أي إشارة إلى بداية التاريخ مع الفتح الإسلامي فقط، فيشير للإرث البونيقي (قرطاج) والنوميدي (يوغرطة) بوصفهما مصادر فخر واعتزاز وطنيين، أما في علاقة بالمسألة اللغوية، فيقر مسؤولية «المجموعة الوطنيّة» في دعمها، شرط الاستجابة لهاجس الانفتاح، ووصفت اللغة العربيّة بـ«اللغة الوطنيّة» أي أنها لغة الوطن بقطع النظر عن أي انتماء فوق وطني آخر، وقد كانت الإشارة للوطن العربي والأمة الإسلاميّة، خفيفة ومقتضبة في نص الميثاق.

M. TOUMI, *la Tunisie de Bourguiba à Ben Ali*, Presses universitaires de France, Paris, 1989.

بمتابعة بقية بنود الميثاق الوطني ذات العلاقة بمسألة الهوية، تبرز نقطة هامة أخرى، هو إقرار مسؤولية الدّولة إزاء رعاية «حرمة القيم الإسلاميّة السمحة»، تؤسس هذه العبارة لاحتكار الدّولة تنظيم الموضوع الديني، فلا اعتراف لأي مكونات موازية أو وسيطة أو بديلة أو شريكة في تناول المسألة الدينيّة والتفاعل معها، كما حددت هذه العبارات المنظومة القيمية المتأثرة بالإرث الإسلامي التي يجب أن تتسم بالـ«السماحة» والانفتاح على «مشاغل الإنسانيّة وقضايا العصر والحداثة»، فنحن، مرة أخرى، إزاء فهم رسمي للهوية الإسلاميّة، يختلف في كنهه عن تفاسير أخرى، إذ يؤسس هذا البند لهوية إسلاميّة على الشاكلة التّونسيّة، أو لإسلام دولة (وليس دولة إسلاميّة)، والحال أن ذلك لا يختلف كثيرا عن سردية الفترة البورقيبة، ولئن كانت هذه الأخيرة أكثر إسهابا، إذ دعى بورقيبة، في مرات متعددة خاصة أثناء مواجهته للهرمية الدينيّة وجمهور المحافظين في تونس، إلى «فتح آفاق الفكر وتشجيع الناس على التفكير الحر وإقناعهم بأن اللّه عز وجل حباهم بالعقل ليجتهدوا وليبحثوا عن الخير...»[21]. وقد أتى الميثاق الوطني ليعيد صياغة هذه السردية بشاكلة أخرى» ليقر مسؤولية الدّولة في دعم «التوجه الاجتهادي والعقلاني وان تعمل على أن يكون للاجتهاد والعقلانية أثرهما البين في برامج التعليم ونشاط المؤسسات الدينيّة ووسائل الإعلام».

نخلص إذا، إلى ملاحظة التغيرات الجوهرية على مستوى الخطاب السياسي المعتمد إزاء الموضوع الديني، خاصة وأن الأمر يتعلّق باتّفاق بين القوى السياسيّة المختلفة التي تتباين مواقفها (بشدة أحيانا) إزاء هوية الدّولة وعلاقتها بالدين الإسلامي[22]. ويبرز ذلك من خلال ثقل المعجمية الدينيّة المعتمدة في هذا الميثاق، بل وتخصيص قسم كامل منه من اجل تناول مسألة الهوية، مما يعد سلوكا جديدا بالمقارنة بالفترة البورقيبة، فوقع تجاوز الأدوار المحدودة جدا سابقا للدين

(21) **شكري المبخوت**، مرجع سبق ذكره، ص.293

(22) من ذلك الحركة الإسلاميّة ممثلة في حركة النهضة (الاتّجاه الإسلامي سابقا)، ويمكن الاطّلاع على أدبيات الحركة الإسلاميّة التّونسيّة عبر دراسة كتابات أهم وجوهها القيادية، مثل الشيخ راشد الغنوشي، انظر: **راشد الغنوشي**، مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، بيروت، 1999.

الإسلامي في المجتمع والفعل العمومي (خاصة السياسي منه) نحو الاعتراف بدوره الثقافي الهام بوصف الدّولة جزءا من «الأمة الإسلاميّة»، ولعل الملفت للانتباه أيضا إقرار تعهدات رسمية من السلطة نحو لعب أدوار أكثر تقدما وتفصيلا في الموضوع الديني واعترافا بدور جديد لهذا الأخير على مستوى التعليم والخطاب الإعلامي والمؤسسة الدينيّة فضلا عن اعتراف به كمصدر للإلهام والاعتزاز.

غير أن فهم التعهدات السياسيّة أيضا يقتضي تناولا لسياقاتها، والواقع هنا أننا إزاء سلطة لم يشتد عودها بعد حتى وان نجحت في إزاحة أوّل رئيس للجمهوريّة والذي كان يتمتع بمشروعيّة تاريخية ونضالية وإنجازيّة هامة، فضلا عن واقع تواجد تيار سياسي إسلامي يلعب أدوارا هامة في التأثير في الرأي العام، ونفهم حسب وجهة نظرنا وجود مجموعة من الهواجس للنظام الجديد[23].

يتعلّق الهاجس الأوّل، وبالنظر لمنطوق مختلف فقرات الميثاق الوطني، ببحث بن علي ونظامه عن المشروعيّة من خلال تجنب إعلان القطيعة السياسيّة الكاملة مع فترة بورقيبة، وتوسيع مجال ارتكاز هذه المشروعيّة لتشمل الحركة الإصلاحيّة والحركة الوطنيّة كاملة، حتى يظهر النظام الجديد في شكل القوة المجمعة للتّونسيّين ممن كانوا جزءا من حقبة بورقيبة وحتى ممن وقع إقصائهم من الرواية الرسمية أو الحد من أهميّة أدوارهم، كما يفهم من ذلك أيضا تجنب النظام إعلان مواجهة راديكالية مع الحرس القديم.

أما الهاجس الثّاني، فهو مقاومة النفوذ المتنامي للحركة الإسلاميّة ممثلة في الاتّجاه الإسلامي آنذاك، يمكن القول بأن النظام سعى لإدماجها صلب اتّفاق سياسي جامع مع بقية القوى السياسيّة، ولئن لا يمكن الجزم برغبته في التطبيع مع وجودها في الساحة (خاصة بالنظر لانطلاق فصل من فصول الصدام لاحقا)، ويكون السعي نحو الاعتراف بهوية التّونسيين رغبة من النظام في سحب البساط من المزاعم التي قدمتها الحركة الإسلاميّة الرافضة لما اعتبرته تغريبا للتّونسيّين

(23) انظر في نفس السياق:

R. MCCARTHY, «Re-thinking Secularism in post-Independence Tunisia», *The Journal of North African Studies*, Volume 19, Issue 5, 2014, 733-750.

ومهاجمة لمكوناتهم الهوياتية[24]، وقد يبرز ذلك أيضا من خلال الحرص على التأكيد على المكون الإسلامي بوصفه مكونا ثقافيا للشعب التّونسي، دون أن يقع الاعتراف صراحة بأي دور له على مستوى هوية الدّولة بوصفها المؤسساتي أو التشريعي باعتبار هذا الأخير أحد أهم وظائفها.

وشدد النظام الجديد على أهميّة إبقاء دور العبادة بعيدة عن التوظيف السياسي ونبذ الإكراه الديني ولعل التأكيد الوارد في قسم «النظام السياسي» خير دليل على ذلك، إذ «إن حماية الحريّات الأساسيّة للإنسان تقتضي ترسيخ قيم التسامح ونبذ كلّ مظاهر التطرّف والعنف وعدم التدخّل في معتقدات الغير وفي سلوكه الشخصي فضلا عن التفكير حتى يبقى الدين بلا إكراه لذلك فإنّه من أوكد الواجبات وقاية بيوت اللّه من الصراع السياسي وإثارة الفتن حتى تبقى المساجد لله وحده.» ويضيف الميثاق أيضا: «ولا يقلّ مبدأ المساواة أهميّة عن مبدأ الحريّة وهي المساواة بين المواطنين رجالا ونساء بدون تمييز بسبب الدين أو اللون أو الرأي أو الانتماء السياسي»[25].

أمضت أغلب القوى السياسيّة على الميثاق الوطني لنوفمبر 1988، بما فيها الحركة الإسلاميّة[26]، غير أنّ هذه الوثيقة افترضت أيضا اتّخاذ إجراءات فعليّة، وهو ما قام به نظام بن علي فعلا عن طريق عدد من الإجراءات التي يُفهم منها تغير لمواقف السلطة إزاء المسألة الدينيّة. غير أن المتتبع لعبارات الميثاق وكذلك الأمر بالنسبة إلى بيان السابع مع نوفمبر، يمكنه أن يلاحظ الحذر الشديد في استعمال المصطلحات وتوظيفها، إذ حرص النظام على رسم خطوط تمايز واضحة مع الحركة الإسلاميّة، فلم يغير من موقفه المتبنى منذ فترة بورقيبة حول مسائل مثل حياد الدور العبادة والأجهزة الحيوية للدّولة على المستوى السياسي، وأبقى على رفضه للعب المساجد أي أدوار غير الأدوار الدينيّة المعروفة للكافة،

(24) F, FREGOSI, «la régulation institutionnelle de l'islam en Tunisie: entre audace moderniste et tutelle étatique», CNRS, Université Robert Schuman, Mai 2004, p.19-25.

(25) الميثاق الوطني، مرجع سبق ذكره.

(26) **عبد اللطيف الحناشي**، مرجع سبق ذكره. ص.48.

كما فرض بن علي عن طريق هذا الميثاق قواعد لعبة سياسيّة متفق في شأنها تقصي الاعتبارات الدينيّة من الممارسة «الديمقراطيّة» التي ينوي توفيرها، في المحصلة، كان الميثاق الوطني إعلان نوايا حددت فيه الحدود ورسمت فيها الخطوط الحمراء التي لا يجب على القوى السياسيّة والمدنيّة تجاوزها، مع تركيز هام على تلك التي رسمت للحد أساسا من تنامي الحركة الإسلاميّة وتأثيراتها.

ما يؤكد ما سلف ذكره، المعجمية السياسيّة على مستوى خطاب رأس السلطة، يذكر بن علي بالخطوات التي تم اتّخاذها في علاقة بالموضوع الديني والمتتبع لحواره مع صحيفة الجزيرة في 08 مارس 1988 يلاحظ استعمال معجم ذو مرجعية إسلاميّة، إذ وظف الرئيس عبارات من قبل «رد الاعتبار إلى الدين الإسلامي» أي إحالة على إعلان قطيعة مع وضعية يرى النظام أن الدين كان مهمشا فيه، وإعلان عن العزم على «رعاية» الدين وإحياء شعائره وهو ما يعني ضمنيا إقرار من النظام الجديد أن الوضع كان مختلفا في الفترة البورقيبة، فضلا عن تصريح الرئيس بان الدّولة عازمة على «اتباع» التعاليم الدينيّة، مما قد يجعلنا نفكر للوهلة الأولى أن تونس قد تحولت إلى دولة إسلاميّة من الشكل والأصل خاصة باستعمال عبارة «التعاليم»[27].

يذكر الرئيس في نفس حواره أن الدّولة قد اتبعت في إطار هذا المسار الجديد مجموعة من المسارات واتّخذت عددا من القرارات مثل «إعادة الاعتبار للجامعة الزيتونية التي كان لها الفضل في تطوير العلوم الإسلاميّة وترسيخ اللغة العربيّة في المنطقة وظلت قرونا متوالية منارة للبحث العلمي والاجتهاد الديني وكعبة القصاد مغربا ومشرقا» وفضلا عن هذه الإشارة لهذا القرار الذي أتينا على ذكره سابقا، يضيف بن علي أن الدّولة قد ذهبت حتى المسائل الأخلاقية فيقول «قررنا القيام بحملة متواصلة لحماية الأخلاق الحميدة والتصدي للمظاهر المنافية للآداب الإسلاميّة سواء على قارعة الطريق أو في المحلات العموميّة» مجددا التزامه بالمواصلة على هذا النهج «في سبيل إعلاء كلمة الدين وتعاليمه السمحة»[28].

(27) **زين العابدين بن علي**، أقوال وآراء: 7 نوفمبر 1987 - 6 نوفمبر 1995، نشريات الوزارة الأولى: كتابة الدّولة للإعلام، إدارة النشر والتوزيع، تونس، ص.172.

(28) **المرجع نفسه.**

نستنتج في مرحلة أولى من مختلف هذه التصريحات المتقاطعة خاصة في السنوات الأولى لحقبة بن علي، استعمالا متواترا للعبارات ذات المعجمية الدينيّة، حاول الرئيس الظهور بمظهر التقي الورع الذي يمارس مهمة حامي الدين و، قداسته وشعائره على مستوى خطابه السياسي بل والتزم أيضا بتجسيد التعاليم خاصة ذات الطابع الإيتيقي الأخلاقي وتعميم ضرورة احترامها داخل المجتمع التّونسي وقد أصدر تعليماته لأجهزة الدّولة في ذات السياق[29]، ويغازل هذا الخطاب جمهور المحافظين في البلاد خاصة ممن كانت لهم مواقف سلبية إزاء ما يعتبرونه انحلالا أو تفسخا أخلاقيا ناتجا عن انفتاح البلاد على الحضارة الغربية.

غير أنّ المعجمية السياسيّة، على مستوى الخطاب السياسي، (والذي أخذنا بعض أجزاء منه)، وعلى مستوى الميثاق الوطني، لم تكن بأي حال كافية ليعبر النظام عن هذه المصالحة مع الموضوع الديني، وبالتالي تطرح الحاجة لترجمة النوايا إلى إجراءات، والتي تجسدت في مجموعة من الإجراءات ذات الطابع المؤسساتي، والتي تبرز الحذر الحقيقي في مستوى الخطاب القانوني للسلطة، فالخطاب السياسي دون أي إجراءات فعليّة لا يمكنه أن يقدم الصورة الحقيقية الكاملة لتفاعل السلطة مع المسألة الدينيّة. ويكون التحليل ممتدا على مستويين، يتعلّق الأوّل بعملية إحياء جامعة الزيتونة بعد الإجهاز سابقا على التعليم ذو الطبيعة الدينيّة، (وهي خطوة مثيرة للجدل أُنتقد من أجلها بورقيبة ولازال، خاصة من قبل التيار الإسلامي) وتمثل استعادتها خطوة رمزية هامة من قبل سلطة بن علي، أما المستوى الثّاني فيتعلّق بإعادة بناء التأطير الهيكلي الرسمي للموضوع الديني ودعمه.

2 – إحياء منظومة التعليم الديني: خطوة سياسيّة في اتّجاه المصالحة مع المسألة الدينيّة

يعتبر التعليم أحد أهم الأدوات التي تمتلكها الدّولة من اجل فرض تنشئة محددة للأجيال الصاعدة، فهي «الأداة الرسمية الأولى من أدوات التنشئة

(29) M, MOKHEFI, «Tunisie: sécularisation, islam et islamisme», *Histoire, monde et cultures religieuses*, n.34, 2015, p.39.

السياسيّة»[30]، ولتونس تاريخيا تقاليد عريقة في مأسسة النظام التمدرسي حتى قبل دخول الاستعمار الفرنسي سنة 1881، وقد كانت المنظومة في عهد البايات قائمة على عنصرين أساسيين، تعليم ديني شرعي ممثلا أساسا في المؤسسة التي جمعت مواصفات دار العبادة ودار العلم، أي الزيتونة، وتعليم حديث وعصري اختلط فيه العسكري عبر المدرسة الحربية بباردو بالمدني وانتهى لاحقا بتأسيس الصادقية سنة 1875[31].

بعد حصول تونس على استقلالها اتّجهت الدّولة وحكومتها نحو المسألة التعليمية متوخاة في ذلك السرعة القصوى، خاصة في علاقة بالزيتونة والتعليم الديني والذي يقتضي فهمها تتبع مسار شائك من الأحداث والتشريعات انطلق أوّلا بتأسيس الجامعة الزيتونية بمقتضى أمر علي في 26 أفريل 1956 يتعلّق بتنظيم التعليم بالجامع الأعظم وفروعه، والذي نص في فصله الثّاني على أنه: «الجامعة الزيتونية معهد عمومي له الشخصية المدنيّة يرجع بالنظر للشيخ العميد الذي يسمى بأمرنا والذي هو تابع مباشرة لوزير المعارف» فأضحت الجامعة الزيتونية وهي التسمية الجديدة للجناح الأكاديمي والتعليمي للزيتونة خاضعة لإشراف لصيق من قبل الحكومة ممثلة في وزير المعارف[32].

(30) **رضا محمّد هلال**، ّ التعليم والتنشئة السياسيّة في العالم العربي: نماذج البحرين، الأردن، الكويت، العراق، مصر، سلسلة دراسات، معهد البحرين للتنمية السياسيّة، 2015، ص.16.

(31) Noureddine Sraieb, «L'idéologie de l'école en Tunisie coloniale (1881-1945)», *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, Année 1993, p. 239.

(32) أصبحت تسمية العميد من مشمولاته، وحدد الفصل 2 أيضا مهام العميد واكد على أنها تتمثل في تسيير «القسم الإداري للجامعة الزيتونية ويراقب سلك التعليم بها ويشرف على تنظيم الدروس بها».كما اقتضى الفصل الثالث من الأمر العلي «يعين وزيرنا للمعارف بقرار منه شروط الانخراط في الجامعة وبرامج الدراسة فيها للتعليم العامة للتعليم بها»، أما عن فروع التعليم الزيتوني فقد أضحت «معاهد ثانوية للتعليم الزيتوني» وقد أكد الفصل 5 على أن «التعليم الثانوي الزيتوني بمرحلتيه الابتدائية والثّانية الموضوع تحت سلطة وزير المعارف يقع في معاهد يضبط وزيرنا للمعارف عددها ونظامها» ويتولى الوزير تعيين مدير المعاهد الثانوية الزيتونية فضلا عن تضمن الأمر إلغاء لكل الأوامر السابقة المخالفة له. كان هذا الأمر من أولى الخطوات التي أخضعت الزيتونة وتعليمها ذو الصبغة الدينيّة إلى الإشراف الحكومي، وهذا ما يعد سمة من السمات المميزة للسلوك السياسي لأي دولة علمانية أو متجهة نحو العلمنة، بالنظر لخطورة الهاجس التعليمي.

استمرت الخطوات نحو الإلغاء التام للمنظومة الزيتونية التي تمثل في ذهنية الدّولة الوطنيّة رمزا من رموز الماضي السحيق التي لا يمكنها أن تكون مكونا من مكونات البناء الجديد للدّولة التّونسيّة، وتحقق ذلك عبر توحيد النظام التعليمي وإخضاعه لمجموعة من البراديغمات التي تضمنها الفصل الأوّل[33] من القانون عدد 118 لسنة 1958 المؤرّخ في 4 نوفمبر 1958 يتعلّق بالتعليم والفصول 2 و3 أيضا، كما أكدت الفصول الموالية مبدأ التعميم لجميع الأطفال بداية من سن السادسة (الفصل2)[34] والمجانية والمساواة في الولوج إلى التعليم بقطع النظر عن كل الاعتبارات (الفصل3)[35]. وقد حدد هذا النص المرجعي مواقف المنظومة السياسيّة آنذاك من قضية التعليم متخذا سردية معلمنة وقومية بامتياز.

إن الدارس والمتفحص لهذا النص في فصوله الأولى يمكنه أن يستنتج براديغمات النظام التعليمي، أي بالأساس فلسفة السلطة الجديدة المستقلة حديثا، فنجد غيابا لأي إشارة لأي معطى ذو طبيعة دينيّة، إذ لم ينص هذا القانون على أن أحد الأهداف المرسومة للتربية والتعليم تنشئة الأجيال على منظومة قيمية أو ثقافية مرتبطة بمعطيات هوياتية محددة، حيث جاءت عبارة «الثقافة القومية» عامة غير مرتبطة بأي سردية محددة (عروبية أو إسلاميّة أو غيرها).كما تحيلنا عبارة «الثقافة القومية» على عدة تحليلات مختلفة الاتّجاهات، فهذه الثقافة

(33) «التربية والتعليم يهدفان إلى الأغراض الجوهرية التالية:
تزكية الشخصية وتنمية المواهب الطبيعية عند جميع الأطفال ذكورا أو إناثا بدون أي تمييز بينهم لاعتبار جنسي أو ديني أو اجتماعي.
المساهمة في العمل على ترقية العلوم وتمكين جميع الأطفال من التمتع بفوائد ذلك الرقي.
المساعدة على تنمية الثقافة القومية وتحقيق ازدهارها.
إعداد الطفل للقيام بدوره كمواطن وكإنسان وتكوين الإطارات الصالحة الكفيلة بنحو النشاط القومي على مختلف أوجهه وفي جميع الميادين»
(34) «أبواب التربية والتعليم مفتوحة في وجوه جميع الأطفال بداية من سن السادسة.
تضبط أحكام تصدر فيما بعد التاريخ الذي تبتدئ فيه بالنسبة إلى جميع الآباء وفي كامل التراب التّونسي إجباريّة تعليم الأطفال من السادسة إلى الثّانية عشر من العمر».
(35) «التعليم مجان في جميع درجاته والغرض من مجانيته تمكين جميع الأطفال من تكافؤ الفرص أمام التربية والتعليم وبالإضافة إلى ذلك تمنح كل الإعانة الممكنة للتلاميذ والطلبة الممتازين باجتهادهم أو بموهبهم واستعداداتهم والذين هم من أسر فقيرة بدون اعتبار للفوارق بينهم في العقائد الدينيّة أو الفلسفية أو السياسيّة».

القومية تتأكد في إطار دولة حديثة الاستقلال تسعى إلى التخلص تدريجيا من الآثار الاستعماريّة الفرنسيّة من بينها الآثار الثقافية، كما يفهم من هذه الإشارة إلى أن الدّولة ستكون هي الطرف المحدد في تحديد ماهية التعليم والعملية التربوية، وبالتالي كينونتها ومحتواها النظري.

يتدعم ذلك، بدراسة مترابطة مع العقل السياسي آنذاك، إذ نجد أن الموقف القومي الذي يجمع مصفوفة واضحة من العناصر الثقافية المتمحورة حول الفكرة القومية التّونسيّة هي ما يكون مفهوم السلطة وتمثلها للمسألة الهوياتية. فالهوية في تونس المستقلة حسب هذا النص، تتمحور حول انتماء قومي لتونس، هذا الانتماء تتحدد معالمه ومكوناته من قبل العقل السياسي للبلاد، ولا نستشف من ذلك إقصاء تاما للمكون الإسلامي أو العربي للبلاد، بل نقول أن هذه المكونات حسب ذهنية السلطة الجديدة يجب أن تصب كلها في صالح تعزيز الهوية القومية للبلاد، وقد جاءت عبارة «المواطن» و«الإنسان» في المطة الأخيرة لتؤكد التوجه العلماني في عملية التعليم بشكل خاص والعلماني في عقل السلطة السياسيّة بشكل عام، فمصطلحات ومفاهيم مثل المواطنة تعد أحد ركائز الفكر العلماني في مواجهة الاكليروس الديني خاصة في الغرب المسيحي، أين تلعب المواطنة الدور الرئيسي لتعريف الفرد وموقفه صلب المجتمع بقطع النظر عن انتماءاته العقائدية. وهي مفاهيم وقع استيعابها (بشكل مشروط) انطلاقا من الفضاء الحضاري الغربي من قبل التصورات الإصلاحيّة العربيّة والإسلاميّة[36] التي سعت إلى محاولة تشخيص حال الانحطاط التي يعيشها فضائنا وإيجاد الحلول له[37].

(36) Maher Charif, «L'idée de la citoyenneté dans la pensée des précurseurs de la Renaissance arabe (Nahda)», in *Traduire la citoyenneté, XIX^e^-XXI^e^ siècle: De la circulation des mots et des idées et des tourments du* traducteur, Ghislaine Glasson Deschaumes et Élisabeth Longuenesse (dir.), Presses de l'Ifpo, Beyrouth, 2022, p.85-137.

(37) يراجع في ذلك: **عبد الرحمن الكواكبي**، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، مؤسسة هنداوي، ونسدور، 2010. **قاسم أمين**، تحرير المرأة، الطبعة الثّانية، المكتبة الشرقية، القاهرة، 1905. **رفاعة رافع الطهطاوي**، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، مؤسسة هنداوي، ونسدور، 2010. وغيرها من المؤلفات لرواد النهضة العربيّة مثل البستاني وطه حسين ورواد الحركة الإصلاحيّة التّونسيّة مثل خير الدين وإبن أبي الضياف وغيرهم.

اتّخذ نظام بن علي منحا مختلفا، فحرص على تغيير الوضعية السابقة بعدد من الإجراءات أولها إعادة إحياء جامعة الزيتونة وتمتيعها بالشخصية القانونيّة واستقلالها المالي وذلك بمقتضى الفصل 96 من القانون عدد 83 لسنة 1987 المؤرّخ في 31 ديسمبر 1987 والمتعلّق بقانون الماليّة، والذي نص على أنه: «أحدثت بتونس جامعة تخضع للقانون عدد 80 لسنة 1986 المؤرّخ في 9 أوت 1986 المتعلّق بالجامعات يطلق عليها اسم «جامعة الزيتونة» وتشمل مؤسسات التعليم العالي الثلاث التالية: معهد الشريعة بتونس، معهد أصول الدين بتونس ومعهد الإرشاد الديني بتونس، وتتمتع جامعة الزيتونة والمعاهد التابعة لها بالشخصية المدنيّة والاستقلال المالي وتمارس نشاطاتها تحت إشراف وزارة التربية والتعليم والبحث العلمي وتحلق ميزانياتها ترتيبيا بميزانيّة الدّولة»[38].

ولم يفت بن علي أن يذكر دائما بهذا الأمر باعتباره واحدة من الإنجازات التي يرى أنها ميزت فترة حكمه، إذ أعلن: «لقد حرصنا على إعادة هيكلة الكلية الزيتونية والارتقاء بها إلى جامعة زيتونية لتساهم من جديد في دعم الإسلام في تونس وخارجها وتكون قبلة للطلبة المسلمين من كل أطراف الدنيا كما كان جامع الزيتونة المعمور عبر قرون طويلة»[39].

لم يكن إحياء الزيتونة الإجراء الوحيد الذي أقدم عليه نظام الرئيس بن علي في تفاعله مع الموضوع الديني، إذ أقدم على عدد من الخطوات الإضافية في علاقة بتنظيمه، على الصعيد المؤسساتي والهيكلي صلب مؤسسات الدّولة بصفة عامة، وقد كان لهذه الإجراءات دور في تدعيم مكانة الفعل العمومي على مستوى المسألة الدينيّة

3 – دعم التأطير المؤسساتي الرسمي للموضوع الديني

تمثلت أولى هذه الإجراءات في إحداث تغيير على مستوى الوضعية القانونيّة والإدارية لإدارة الشؤون الدينيّة، وذلك بمقتضى الأمر عدد 1311 لسنة 1987

(38) الرائد الرسمي للجمهوريّة التّونسيّة، عدد 91، السنة 130، 31 ديسمبر 1987، ص.1636.

(39) **زين العابدين بن علي**، أقوال وآراء: *7 نوفمبر 1987 – 6 نوفمبر 1995*، مرجع سبق ذكره، ص.174

المؤرّخ في 5 ديسمبر 1987 والمتعلّق بتنقيح الأمر عدد 118 لسنة 1970 المؤرّخ في 11 أفريل 1970 المتعلّق بتنظيم مصالح الوزارة الأولى الذي جاء فيه: «الفصل الأوّل: تصبح إدارة الشعائر الدينيّة إدارة عامة»، وبمقتضى الأمر خرجت الإدارة المكلفة بإدارة الشأن الديني التّونسي عن النظر الإداري لوزارة الداخليّة وتم إلحاقها بالجهاز الإداري للوزارة الأولى[40].

اللافت في هذا التغيير الأخير، أن الدّولة أخرجت الملف الديني من دائرة صلاحيات واختصاصات الوزارة المسؤولة بشكل رئيسي على الملف الأمني، ويعتبر ضمها لمصالح الوزارة الأولى خطوة في اتّجاه الترفيع من مكانة هذه الإدارة المسؤولة عن إدارة الشعائر الدينيّة والحقاها ضمن صلاحيات الوزير الأوّل الذي يعتبر المساعد الأوّل لرئيس الدّولة نظرا لطبيعة النظام الرئاسية آنذاك، بحيث يصبح الملف الديني في علاقة مباشرة بمؤسسة رئاسة الجمهوريّة (بالنظر لتبعية الوزارة الأولى لهذه الأخيرة في كل الحالات)، كما تدعم هذا الإجراء سنة 1989، بإنشاء كتابة الدّولة للشؤون الدينيّة، وهو من الإجراءات التي حرص بن علي على ذكرها بمناسبة خطابه السنوي في ذكرى السابع من نوفمبر أمام مجلس النواب[41].

على صعيد آخر، تعلّقت الإجراءات المتخذة من قبل الرئيس بن علي بهيكل آخر من هياكل الجمهوريّة معني مباشرة بالمسألة الدينيّة، وهو المجلس الإسلامي الأعلى الذي تم إحداثه في فترة الرئيس بورقيبة بمقتضى الأمر عدد 663 لسنة 1987، المؤرّخ في 22 أفريل 1987 في خطوة عدت الأولى من نوعها في تاريخ تونس المستقلة، نص أمر الإحداث على خصائص هذه الهيئة ومجال نظرها، فهي هيكل استشاري لا وظيفة تقريرية له، ينظر في المسائل التي تعرضها عليه الحكومة فلا يتعهد بأي ملف تلقائيا، وتتعلّق هذه المواضيع خاصة بالمسائل

(40) الرائد الرسمي للجمهوريّة التّونسيّة، عدد86، السنة 130، 11 ديسمبر 1987، ص.1514

(41) «...ولقد كان الإسلام ملاذنا في مواجهة التحديات وحصننا المنيع في كل المعارك من اجل بقائنا، شعبا وحضارة. إن ديننا هو دين التسامح والاجتهاد وعلى علمائنا أن يواكبوا قضايا العصر ومكتسبات الحداثة والتقدم حتى يكونوا في مستوى تفتح الإسلام على قضايا الإنسانيّة ومشاغلها. ولإعطاء الفاعلية اللازمة لرعايتنا للإسلام، قررنا إحداث كتابة دولة تعنى بشؤون الدين ومقدساته ومؤسساته...».
زين العابدين بن علي، خطاب بمناسبة الذكرى الأولى للتحول، باردو، 7 نوفمبر 1988.

المرتبطة بتطبيق الفصل الأوّل من دستور 1959 المتعلّقة بدين الدّولة، مسائل الفقه والأخلاق و«يقترح كل ما من شأنه أن يحصن الأمة في دينها من التفسخ والانغلاق ومن كل ما يؤثر سلبيا في مقومات أصالتها»[42].

كما يعرض المجلس الإسلامي أعلى رأيه الاستشاري على الحكومة في المسائل المتعلّقة بسير المؤسسات الدينيّة والتعليم الإسلامي وتكوين الإطارات الدينيّة والمسجدية كما سمح النص لهذا المجلس بالقيام «بنشاط في ميدان التأليف والنشر» والمساهمة في المنتظمات الدّوليّة والوطنيّة شرط موافقة مسبقة من الوزير الأوّل[43].

المتأمل في هذا النص بالتحديد، يجد حرصا من صانع القرار السياسي (والقانوني نتاجا لذلك) على تحديد واضح وصريح وصارم لمجالات نظر المجلس وأهداف أعماله، وقد وردت هذه الأخيرة مرتين على الأقل في النص، سواء على مستوى الفقرة الثّانية من الفصل الثّاني، والتي حددت للمجلس مجال نظر يهدف لتحصين «الأمة في دينها» من متناقضي التفسخ والانغلاق، وتنظيم التعليم الإسلامي لتكوين «المواطن التّونسي المسلم» وتكوين الإطار الديني قصد «تحليل مشاكل العصر دون انحلال أو انغلاق»، تحيلنا هذه العبارات على فهم للأدوار التي يجدر بالمكون الديني لعبها، وهي أدوار تحيل على المعطى الأخلاقي بالأساس مع غياب تام لأي إشارة لما يمت بالمجال السياسي (بمعناه الواسع) بصلة، وحرص على التشديد على ضرورة مقاومة ما تعتبره السلطة انغلاقا وتطرفا، وإشارة واضحة لتصورات النظام حول المسألة القومية، فالانتماء للمواطنة ولتونس أوّلا ثم التأكيد على المعطى العقائدي الإسلامي للفرد المستهدف بأعمال وصلاحيات المجلس، ويبرز ذلك واضحا وجليا من خلال الترتيب المعتمد («مواطن تونسي مسلم») كما أكد النص على محدودية الأدوار التي يلعبها هذا الهيكل بتحديد طبيعته الاستشارية أوّلا، وإخضاعه بشكل

(42) الرائد الرسمي للجمهوريّة التّونسيّة، عدد31، السنة 130، 28 أفريل – 1 ماي 1987، ص.574-575.

(43) **المرجع نفسه.**

تام لهيمنة الحكومة والسلطة السياسيّة خاصة في شخص وصفة الوزير الأوّل باعتباره معاون رئيس الجمهوريّة، فضلا عن تسليم رئاسته لمفتي الجمهوريّة وهو في نهاية المطاف رئيس مؤسسة تتبع السلطة التنفيذيّة بشكل تام، مع احتكار الدّولة تعيين أعضاء هذا المجلس إلى جانب أولئك الموجودين نتاجا لصفتهم (مفتي الجمهوريّة رئيسا، عميد الكلية الزيتونية ومدير الشعائر الدينيّة)

بعد تولي بن علي الحكم، صدر الأمر عدد 87 لسنة 1988 مؤرّخ في 26 جانفي 1988 لتنقيح أمر إحداث المجلس الإسلامي الأعلى[44]، وأصبح للمجلس دورا استشاريا وجوبيا في المسائل المتعلّقة ببرامج جامعة الزيتونة وبرامج التربية الدينيّة في المؤسسات التعليمية الأخرى، ويتابع الأئمة والوعاظ ويتابع طرق تعهدهم، وفضلا عن منحه حق المشاركة في التأليف والنشر منح صلاحية الإشراف على نشر مجلّة ذات محتوى ديني وهي «الهداية»، كما رصدت بمقتضى النص ميزانيّة مخصوصة لهذا الهيكل لمعاضدته على مهامه، أما على مستوى التركيبة فتم توسيع تركيبته لتصبح إثني عشر عضوا عوضا عن سبعة أعضاء فقط.

يستشف من هذا التنقيح رغبة نظام بن علي لا فقط في توسيع صلاحيات المجلس، بل قصد تحقيق هدفين أساسيين، يتعلّق الأوّل بتوسيع مجال تدخل الدّولة في الموضوع الديني قصد مزيد أحكام السيطرة عليه، فالمجلس ورغم تلك التعديلات بقي هيكلا تابعا للسلطة التنفيذيّة، خاضعا لها حتى وان منح صلاحيات إضافية، فوقع الإبقاء على رئاسته لمفتي الجمهوريّة لصفته، كما تم الإبقاء على عضوية كل من رئيس الجامعة الزيتونية ومدير الشعائر الدينيّة، كما تكون العضوية للبقية بمقتضى أمر حسب معايير «الاختصاص والتمكن من العلوم الإسلاميّة»، واستمر حرص النظام على عدم الإشارة لأي دور ذو طبيعة سياسيّة باستثناء ما ذكره أمر 1987 المتعلّق بحق المجلس في إبداء الرأي في المسائل المتعلّقة بالفصل الأوّل للدستور شرط طلب الحكومة ذلك، أما الهدف الثّاني فتمثل على وجه الافتراض في بعث رسالة للداخل التّونسي أساسا مفادها

(44) للاطّلاع على النص كاملا:
الرائد الرسمي للجمهوريّة التّونسيّة، عدد9، السنة 131، 2 فيفري 1988، ص.146-147

وجود تغييرات حقيقية على مستوى جوهر الاختيارات السياسيّة والأيديولوجية للنظام في علاقة بالمسألة الدينيّة.

رغم كل بوادر هذه المصالحة بين السلطة من جهة، وبين المسألة الدينيّة من جهة أخرى، إلا أن الأوضاع سرعان ما ستتغير بتغير السياق السياسي، فبعد الانفراج السياسي المدروس اثر انقلاب 7 نوفمبر 1987، انطلق فصل جديد من فصول التاريخ السياسي للبلاد غلب عليه الصراع والاحتقان وأغلق أثنائه الفضاء العام معلنا نهاية فترة «الانفتاح» الديمقراطي، مما اثر بدوره على علاقة سلطة بن علي بالمسألة الدينيّة.

ثانيا: الدين والدّولة بعد نهاية الفسحة الديمقراطيّة: دين الدّولة في مواجهة الدّولة الدينيّة

يقتضي تناول هذا الجزء، مقدمّة سياقية ضرورية لفهم دوافع التغيير على مستوى العلاقة بين الدين والدّولة في فترة الرئيس بن علي، ولذلك سننطلق في **تناول انتخابات** 1989: **النقطة الفاصلة في علاقة بن علي بالشأن الديني: في مواجهة الحركة الإسلاميّة** (1)، وهي الظروف التي أدت إلى متغيرات على مستوى **الزيتونة: إعادة تشكل التأطير القانوني لملائمة سياق المواجهة مع الإسلام السياسي** (2) فضلا عن التحولات الملاحظة على مستوى الخطاب السياسي بما يقتضي تعرضا لـ **الخطاب السياسي: تناقض راديكالي للرؤى بين موقفين من علاقة الدين بالدّولة** (3)

1 – انتخابات 1989: النقطة الفاصلة في علاقة بن علي بالشأن الديني: في مواجهة الحركة الإسلاميّة

قرر الرئيس بن علي الدعوة لانتخابات تشريعيّة ورئاسية مبكرة سنة 1989، وفي الأثناء دفعت الحركة الإسلاميّة بعدد واسع من المرشحين للانتخابات التشريعيّة من اجل السيطرة على الأغلبية البرلمانية وذلك عن طريق قائمات مستقلة وقد مثلت نتائج الانتخابات مؤشرا على تصاعد نفوذ الحركة السياسي، بشكل قد فاق حتى الأرقام الرسمية المصرح بها وفق عدد من الباحثين، وكانت هذه الانتخابات

النقطة الفاصلة في العلاقة بين بن علي والإسلاميين، إذ أنهت فترة التعايش أو كما سمته «آن وولف» «شهر العسل» السياسي بين الطرفين[45]، وانطلقت بعدها فترة من الصدام بين الطرفين، إذ رفض النظام منح الحركة الإسلاميّة مقاعد بالبرلمان التّونسي، كما رفض النظام أيضا كل ادعاء بتزوير الانتخابات كما اعلن النظام بشكل أكثر صراحة هذه المرة، غداة هذه الانتخابات» عن موقفه إزاء الجمع بين الدين والسياسة، إذ صرح الرئيس بن علي في خطابه بمناسبة الذكرى الثّانية لـ7نوفمبر سنة 1989: «وفي هذا المجال، فإن الواجب يدعو إلى توضيح الأمور، بشأن ما أعلناه دائما، من ضرورة عدم الخلط بين الدين والسياسة. إن السياسة هي مجال التنافس حول القيم النسبية، القابلة للاختلاف والتفاوض. أما الدين فهو جملة القيم الخالدة التي لا تفاوض في شأنها. والإسلام هو دين الجميع، ولا يمكن أن يكون موضوع تنافس أو مزايدة، أو أن يستعمل مطية لبلوغ الحكم. إنه لا حامي لدين التّونسيين غير دولة كل التّونسيين، تصونه وترعاه، وتتولى شؤونه، وتستلهم قيمه السمحة. لذلك نقول للذين يخلطون بين الدين والسياسة، إنه لا سبيل لأي حزب ديني»[46].

اتّخذت المواجهة أبعادا أكثر حدة، فقرر بن علي تسمية عدد من المقربين لنظامه في مواقع هامة وحساسة تتعلّق أساسا بالملفات الأمنيّة (مثل عبد اللّه القلال الذي اصبح وزيرا للدفاع وعبد الحميد الشيخ كوزير للداخليّة) كما تنامت حملة الاعتقالات اثر تعرض طالب منتم للاتّحاد العام التّونسي للطلبة (الذراع الطلابي للحركة الإسلاميّة بالجامعة) إلى طلق ناري في سبتمبر 1990، وقد اندلعت اثر هذه الحادثة تحركات احتجاجية متنامية فضلا عن تتالي أحداث أخرى مثل حادثة «باب سويقة»، قضية مجموعة «براكة الساحل»، اقتحام مقر

(45) Anne Wolf, *op.cit.*, 2017, p.71.

(46) **زين العابدين بن علي،** خطاب الرئيس زين العابدين بن علي بمناسبة الذكرى الثّانية للسابع من نوفمبر، 7 نوفمبر 1989، (نسخة رقمية) تاريخ الزيارة: 28 أوت 2025 متوفر على شبكة الإنترنت على العنوان التالي:
https: //web.archive.org/web/20080226051253/http: //www.changement.tn/arabe/index.php?option=com_content&task=view&id=187&Itemid=264

الاتّحاد العام التّونسي للطلبة ومزاعم النظام حول العثور على أسلحة داخله مما نتج عنه صدور قرار بحل المنظمة الطلابية[47].

كما القت السلطات الأمنيّة القبض على عدد من وجوه الصفوف المتقدمة من حركة النهضة، إذ أعلنت السلطة «اكتشاف مؤامرة جديدة لقلب نظام الحكم»، ونتج عن ذلك حملة من الاعتقالات أدت إلى القبض على 400 شخص «من بينهم ما يقارب المئة من الجناح الإسلامي الأصولي داخل المؤسسة العسكريّة» فضلا عن بعث «أخطار دولي لملاحقة عشرة من زعماء حزب النهضة في 24 ماي 1991 من بينهم «راشد الغنوشي» و«صالح كركر»»[48].

نفى الإسلاميون بشكل قطعي تورطهم في أي محاولة لقلب نظام الحكم، معتبرين أن «مسؤولية المحاولة هذه تقع على عاتق الأجهزة السرية»، والواقع انه لا يمكن أن نؤكد صحة هذه المزاعم الرسمية من عدمها[49]، فلازال الجدل حول ذلك محتدما ومستمرا بين فريقين، الأوّل ينفي وقوع مثل هذه الأحداث ويرى تورط النظام سواء في تضخيمها أو فبركتها، وفريق آخر يرى أن هذه المزاعم صحيحة فعلا وان الحركة الإسلاميّة آنذاك تورطت في أحداث عنف ومحاولات لتفجير الأوضاع في البلاد. وتبقى الإجابة عن هذا السؤال في تاريخ البلاد من اختصاص الباحثين في التاريخ السياسي لتونس.

ساهم تتالي الأحداث في تعميق القطيعة السياسيّة بين نظام بن علي والحركة الإسلاميّة، وأنهت فترة من التعايش والحوار بينهما، وأفضت إلى دخول البلاد في مرحلة أكثر انغلاقا وتسلطية، وأعلنت نهاية لا فقط «شهر العسل» السياسي بين القوتين، بل أيضا الإجهاز النهائي على فترة الانفراج السياسي. إذ انطلق النظام في حملة سياسيّة أمنيّة أنهت كل معارضة حقيقية، وشمل ذلك القوى اليسارية مثل حزب العمال الشيوعي التّونسي (بقي تنظيما محظورا)، عندما القت السلطة

(47) Anne Wolf, *op.cit.*, p.73-75.

(48) **توفيق المديني**، تاريخ المعارضة التّونسيّة من النشأة إلى الثورة: الأحزاب القومية واليسارية والإسلاميّة، مسكلياني للنشر، الطبعة الأولى، ماي 2012، تونس، ص.371.

(49) **المرجع نفسه**، ص..371

القبض على عدد من الطلبة اليساريين، وإحالتهم على أنظار المحاكم التي أصدرت أحكاما تراوحت بين الـ6 أشهر و9 سنوات[50]. كما طالت آلة القمع السياسي، حركة الديمقراطيين الاشتراكيين، حين تم إصدار أحكام سجنية بحق «محمّد مواعدة» بـ11 عاما ونائبه بـ5 أعوام، (قبل إطلاق سراحيهما بشكل شرطي)، مما مثل تأكيدا لعودة المحاكمات ذات الطابع والخلفية والمسببات السياسيّة[51]. ولم تكن هناك حياة ديمقراطيّة حقيقية وتعددية في تونس منذ عقد التسعينات وصولا إلى 2011 تاريخ سقوط نظام الرئيس بن علي، إذ استمرت هيمنة الحزب الواحد على مفاصل الحكم، وبقي المجتمع المدني تحت رقابة لصيقة ومشددة من قبل الأجهزة الأمنيّة.

والواقع أن ما حصل لتلك التجربة أو «الفسحة» الديمقراطيّة قصيرة الأمد، هو نتاج طبيعي لنموذج «الديمقراطيّة الفوقية والمراقبة»، الذي قسم الفضاء التّونسي إلى مساحتين في وضعية تناقض، بين الفضاء الحاكم الذي كان يضم الحزب الحاكم والأحزاب «المعارضة» أو الموصوفة بالـ«القابعة على الخط الفاصل بين الدّولة والمجتمع» و«فضاء الشعب»، هذا الانقسام الذي عززه ضعف المجتمع المدني لأسباب داخليّة أو خارجيّة[52]، أسس لوضعية ساهمت في تمتين الاستبداد السياسي لفترة بن علي وأغلقت الفضاء العام وأنهت كل وضعية تداول طبيعية داخله، وتجسيدا لإجهاض العملية الديمقراطيّة بشكل عام، وفي علاقة بالموضوع الديني بشكل خاص، وخاصة في علاقة مع الحركة الإسلاميّة، اتّجهت السلطة لتفعيل آلية المواجهة عبر مستويين، يتعلّق الأوّل بإعادة تشكيل التأطير القانوني لمؤسسة الزيتونة، في اتّجاه أكثر حدة، فضلا عن خطاب سياسي مؤسس للقطيعة والمواجهة.

(50) **المرجع نفسه**، ص.262
(51) **المرجع نفسه**، ص.199
(52) **المرجع نفسه.**

2 – الزيتونة: إعادة تشكيل التأطير القانوني لملائمة سياق المواجهة مع الإسلام السياسي

لئن أقدم نظام الرئيس بن علي، على إعادة بناء التأطير القانوني للزيتونة عن طريق التخفيف من حدة الإجراءات البورقيبية – التي ألغت فعليا التعليم الزيتوني– وإحياء الزيتونة في مرحلة أولى، فإنه ما فتئ أن أصدر نصا جديدا وهو الأمر عدد 865 لسنة 1995 والمؤرّخ في 8 ماي 1995 الذي حدد فيه مهام جامعة الزيتونة وبشكل خاص تحديد مبادئ تسييرها وبريدغمات محتواها الأكاديمي، وقد جاء ذلك بشكل خاص في محتوى الفصل الثّاني الذي جاء فيه: «يهدف نظام الدراسة بجامعة الزيتونة في نطاق الأهداف العامة للتعليم والبحث العلمي ومهام الجامعات وفي إطار الهوية الوطنيّة التّونسيّة، والشعور بالانتماء الحضاري العربي والإسلامي والوعي بواجب الإسهام في إثراء الحضارة الإنسانيّة إلى تحقيق عدد من الغايات[53] الأساسيّة.

حدد هذا الأمر بكل وضوح براديغمات أو فلسفة التدريس بجامعة الزيتونة بعبارات تحيل على الأيديولوجيا الرسمية للنظام التّونسي مع بن علي في علاقة بمسألة التعليم الديني، إذ لم يقع هذه المرة الاتّجاه نحو الإلغاء، بل تم تأطيره وفق مسلك فكري محدد المعنى وواضح الهدف، فانتماء تونس للفضاء العربي والإسلامي انتماء حضاري بالأساس، وهو ليس بالانتماء السياسي أو

(53) ضمان تكوين معرفي يؤهل المتعلم في اكتشاف ما في قيم الإسلام عقيدة وفكرا وحضارة من أسباب الارتقاء بالذات البشرية إلى مصاف الشخصية الحرة المسؤولة المقتدرة على الجمع بين الوفاء لنبل مقاصد الدين وضرورة الاستجابة السليمة لمقتضيات الحياة. ترسيخ الوعي بأن الفكر الإسلامي، في كل أبعاده، هو ثمرة الجهد الذي بذلته أجيال العلماء المبدعين والمجتهدين. لذلك يدعو واجب الانتماء إلى الحضارة العربيّة والإسلاميّة إلى الأخذ بأسباب عبقريتها، وإلى الحرص على الاجتهاد للتقدم بالمعرفة تقدما يضيف إلى ما أبدع أعلامها. ترسيخ الوعي بأن جامعة الزيتونة رمز يختزل مدرسة فكرية دينيّة قوامها تسامح دائم ونظرة متجددة إلى الدين والتاريخ، وتوق إلى حياة روحية خصبة، وعمل دؤوب لخير الإنسانيّة. تمكين المتعلم مما يؤهله للتفاعل المعمق مع الثقافات والحضارات وإثراء الفكر الإسلامي والإنساني، وإضافة عبقرية المحدث إلى فذاذة الموروث وذلك يجعله يحذق أفنان المعرفة الحديثة التي تتيح له فرصة الاطّلاع على إنتاج الفكر الكوني اطّلاعا مباشرا. للاطّلاع: الرائد الرسمي للجمهوريّة التّونسيّة، عدد40، السنة 138، 19 ماي 1995، ص.1128.

الأيديولوجي بما يحيل على القطع مع أي تصور يحيل على أن يكون من بين أهداف التعليم العالي الزيتوني بناء كوادر ونخب أكاديمية تدين للأمة الإسلاميّة بمفهومها السياسي بالانتماء. ويحيل ذلك على عدم اعتراف السلطة بأي انتماء أخر ذو طبيعة فوق-وطنيّة، وبشكل خاص الانتماء العربي والإسلامي، وفي ذلك تمايز واضح مع الأيديولوجيات والتيارات السياسيّة التي ترى أن تونس ليست إلا جزءًا من كل، هذا الأخير يمثل لدى القوميين العرب الأمة العربيّة ولدى الإسلام السياسي الأمة الإسلاميّة.

أما الهدف الثّاني فيتعلّق بتحويل التعليم الزيتوني إلى أداة تجعل من الفرد راغبا في الارتقاء لـ«مصاف الشخصية الحرة» الملتزمة بما يعبر عنه بمنطوق النص «مقاصد الدين» وهو ما يحيل إشارة على التناول المقاصدي للإسلامي، وتتأسس المقاصدية على ما يعبر عنه بفقه المقاصد، وهو فقه إسلامي كان الطاهر بن عاشور أحد أبرز رواده والمدافعين عنه، ويقول بن عاشور في هذا السياق: «إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلاميّة الدالة على مقاصدها من التشريع، استبان لنا من كليات دلائها ومن جزئياتها أن المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان. ويشمل صلاحه صلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه»[54].

لكن المشرع التّونسي هنا قد اجتنب استعمال مصطلح «مقاصد الشريعة الإسلاميّة» بل عوضها بعبارة «مقاصد الدين»، ومن هنا يفهم رغبة واضع النص في أن يتجنب الإشارة إلى أي دور تشريعي للمكون الديني، فتكون الحاجة والغاية من التعليم الزيتوني هنا هو التنشئة على أساس مقاصد الدين وفق شرط ما تعتبره السلطة الاستجابة السليمة لمقتضيات الحياة، وما يحدد سلامة هذه الاستجابة من عدمها هي الدّولة. وليس تعليما يربط بالضرورة مع وجود للشريعة الإسلاميّة أو اعتراف باحتلالها مكانة خاصة، كما اغلق النص من ناحية أخرى أي تأويل

(54) **محمّد الطاهر بن عاشور**، مقاصد الشريعة الإسلاميّة، الطبعة الثّانية، دار النفائس، عمان، 2001، ص.273.

يسمح بأن تتحول الزيتونة إلى مدرسة تقدم مادة علمية راديكالية أو محافظة تنفي العقل وتقدم النقل كما يقر نص الفصل فهما سياسيا للسلطة القائمة آنذاك للتاريخ العربي الإسلامي وخاصة فصول الازدهار فيه على أنها نتاج للاجتهاد لا للتزمت أو القراءة الراديكالية للنص الديني وعلى أنها نتاج للانفتاح لا للانغلاق.

قام نص الأمر أيضا بمنح بعد رمزي للزيتونة، فوقع تمثلها على أنها مدرسة دينيّة وتفكيرية قائمة على التسامح والتجديد في النظر إلى الدين والتاريخ، ويستشف من ذلك رغبة السلطة في قطع للطريق أمام تحويلها إلى منبر للدعوة للأصولية الدينيّة، في حين تركزت المطة الأخيرة على طابع التكوين المزدوج الذي رأت السلطة ضرورة توفره في منظومة الدراسات الزيتونة الذي يجمع بين دراسة ما له علاقة بالموروث (ونرى هنا اجتناب استعمال عبارة الفقه الإسلامي) وبين ما يرتبط بـ«المعرفة الحديثة».

نختم بالإشارة إلى أن أهم معطى في هذا النص هو تاريخ إصداره، أي منتصف التسعينات، وهنا تبرز مميزات وخصائص السياق السياسي العام للبلاد حتى نفهم الدواعي السياقية التي صدر في إطارها أمر 1995 وخاصة ما احتواه من لهجة تحدد بدقة أهداف التعليم الزيتوني وفق نظر السلطة آنذاك، ويقتضي ذلك، المرور على الخطاب السياسي لرأس السلطة آنذاك، بما يمكن من فهم السياق السياسي المتميز بالتوتر آنذاك خاصة في علاقة بالحركة الإسلاميّة.

3 – الخطاب السياسي: تناقض راديكالي للرؤى بين موقفين من علاقة الدين بالدّولة

أطلق بن علي العنان لموقف النظام الرسمي حول الإسلام السياسي، مؤسسا لتمايز بين نوعين من المسلمين، مسلم حقيقي ومسلم «مستغل للدين لأغراض سياسيّة»، معبرا عن رفضه لاستخدام الدين لأهداف ذات طابع سياسي مقرا مسؤولية الدّولة وحدها عن حماية ورعاية الدين و«إشاعة تعاليمه وقيمه السمحة وتربية الناس عليها ويمكنها الاستعانة بالجمعيات[55].

(55) **زين العابدين بن علي**، أقوال وآراء: 7 نوفمبر 1987 – 6 نوفمبر 1995، مرجع سبق ذكره، ص.175.

أسس الخطاب السياسي لبن علي لإسلام رسمي على الطريقة التّونسيّة آنذاك، فهو إسلام ثقافي بالأساس، وأخلاقي بدرجة أقل، وهو منظومة قيمية تأخذ الدّولة منه ما تشاء، إما دعما لتصوراتها، حفظا للنظام العام أو لمغازلة قطاع واسع من التّونسيين الذين يلعب المعطى الديني دورا محوريا في حياتهم اليومية ومنظوماتهم القيمية، ولم يفت النظام أن يؤكد أنّ هذا الإسلام رسمي بالأساس، أي انه من مهام الدّولة وواجباتها، وهو من مجالات نظرها حد احتكارها، فلا تسمح بمن ينازعها في هذا الاختصاص، أما عن الأجسام الوسيطة التي تريد لعب أدوار في هذه المسألة، فهي الجمعيات التي اعترف النظام بإمكانيّة الاستعانة بها، استعانة تعني أن أدوارها هامشية مقارنة بمحورية دور جهاز الدّولة والنظام الحاكم آنذاك.

لم يخل الخطاب الرسمي أيضا من عبارات تحيل على رؤية أحادية سعت الدّولة لنشرها بوصفها الرؤية المشروعة الوحيدة، فنلاحظ استخداما متواترا لعبارات مثل «غريب»، «السامية»، السمحة»، «المسلم الحقيقي»، «أغراضه الصحيحة»، سمح النظام لنفسه عن طريق استخدام مثل هكذا عبارات، بان يحدد ماهو جائز وما هو محظور، ماهو صحيح وما هو خاطئ، ماهو مألوف وما هو غريب، على الرغم من الضعف على مستوى تفسير أو تأصيل هذه التصورات أو التفكير فيها[56].

ذهب النظام حد توجيه الاتهام بالإرهاب للحركة الإسلاميّة، واصفا إياهم بالأصوليين، و»العناصر الإرهابية» بل وانتصب الوجه المدافع عن الديمقراطيّة في وجه أعداءها، كما تضمن معجم الاتهامات الأخرى مفردات حادة مثل اتهامهم بالرجعية وعزمهم على العودة بالبلاد إلى الفترة القروسطية، مصرحا بأنه مادام رئيسا للدّولة فإنه سيناهض وجود أحزاب دينيّة، كما لم يفت أن يوجه أصابع الاتهام لفرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة الأمريكيّة بسبب تقديمهم للجوء السياسي لعدد من الفارين من الحركة الإسلاميّة ويقول: «فباسم الحرية والديمقراطيّة يمنح اللجوء إلى أعداء الحرية والديمقراطيّة»[57].

(56) **المرجع نفسه**، ص.175-183.

(57) **المرجع نفسه**، ص. 182.

كما نصب النظام نفسه، كمحدد لمعايير التمييز بين ما يعتبره «الهوية الإسلاميّة الحقة» وبين «نوازع الشر التي تعمل على توظيف الدين للإجرام والإرهاب»[58]، وينسجم ذلك مع سياق الصراع المفتوح ضد الحركة الإسلاميّة، يشكل وظفت فيه السلطة كيانها المؤسساتي الممثل في أجهزة الدّولة وقدرتها على إنتاج الخطاب السياسي لتحديد ما يكون ممكنا أو غير ممكن، ما يدخل في بوتقة الإسلام الرسمي وما يخرج عنه، هذا الأخير يكون ضرورة مخالفا للرواية الرسمية، بل ويدخل في دائرة الإرهاب والإجرام.

لم يفت النظام أن يوضح ويؤكد موقفه إزاء الإسلام السياسي حتى أثناء انعقاد المنتظمات الدّوليّة، مؤكدا موقفه الرافض «للانحراف المناقض» للجوهر الديني الإسلامي الذي نتج عن «استغلال سلبي» لظاهرة «الصحوة الإسلاميّة» – في إشارة غير مباشرة للإسلام السياسي– واللافت في الأمر دعوته للدول الإسلاميّة لاتّخاذ موقف مشترك وجماعي إزاء ذلك من أجل محاصرة ما يعتبره تحريفا لأهداف الصحوة الإسلاميّة من اجل صون مصالح الأمة الإسلاميّة «وامنها واستقرارها» مذكرا بضرورة «التمسك بتعاليم ديننا والوفاء لقيمه السامية التي تنبذ العنف والفتنة»[59]، مستحضرا في ذلك هاجس الأمن والاستقرار، وكذلك الأمر بمناسبة خطابه في أحد المؤتمرات «مجلس وزراء الداخليّة العرب» في 03 جانفي 1992، حينما أكد على ضرورة «مواجهة الظواهر ذات الخطورة الكبرى على مجتمعاتنا الإسلاميّة... مثل الإجرام المنظم ولا سيما منه إرهاب العصابات المستترة بقناع الدين...»[60].

يستشف مما تقدم ذكره، أن الخطاب السياسي لبن علي، تضمن إعلان حرب مفتوحة ضد الحركة الإسلاميّة، وقد زاوجت اللغة الرسمية، بين اللعب على

(58) **المرجع نفسه**، ص. 179.

(59) **زين العابدين بن علي**، «خطاب سيادة الرئيس زين العابدين بن علي بمناسبة انعقاد القمة الإسلاميّة: داكار 10 ديسمبر «1991، في: خطب، بيانات، كلمات: *7* نوفمبر *1991* – *6* نوفمبر *1992*، نشريات الوزارة الأولى: كتابة الدّولة للإعلام، المطبعة الرسمية للجمهوريّة التّونسيّة، 1992، ص.102-103.

(60) **المرجع نفسه**، ص. 128.

الهاجس الأمني، بربط شبه آلي بين الإسلام السياسي والإرهاب، بشكل أضحى فيه أساسا خطابيا يرتكز عليها النظام لشرعنة تحركاته، وبين توظيف المعطى الديني، لتقديم إسلام رسمي في مواجهة إسلام سياسي، وتوضيح خطوط التمايز بينهما، ولم يفت النظام تأسيسه لهذه الرواية الرسمية، على استنهاض الجانب الثقافي والأخلاقي للمعتقد الإسلامي في مواجهة الشحنة السياسيّة لهذا المعتقد، وهي أساس الفكر السياسي للتيار الإسلامي.

هذه المقاربة التي قامت على ثنائية التوظيف والمصالحة، هي السمة المميزة لخطاب الرئيس بن علي، فبين التذكير بما يعتبره النظام «إنجازات» تتعلّق بالمسألة الدينيّة، وبين توظيفه للمعتقد كسلاح يهدف لسحب البساط من المعارضة الإسلاميّة، تكمن المفارقة موضوع هذا التحليل.

الخاتمة

جمع بن علي في مقاربته للدين الإسلامي وعلاقته بالسياسة أدوارا متعددة ووجوها مختلفة، فهو رجل الأمن ذو الخلفية الأمنيّة والعسكريّة الواضحة في تعامله مع الحركات الإسلاميّة، وهو رئيس الدّولة المدنيّة التي يرى محورية قيم مثل المواطنة والديمقراطيّة وحرية ممارسة الشعائر الدينيّة، وهو رمز «حركة» داخل النظام نفسه، أنقذت البلاد من الانهيار والسقوط في فخ التفكك، وهو أخيرا الإمام، الذي انتصب ليطلق أحكاما ذات طبيعة دينيّة استهدفت خصوم نظامه من الحركة الإسلاميّة، فقد جمع، مثل الرئيس الأوّل للجمهوريّة، بين الزعامة والإمامة، ولئن كان ذلك بشكل أقل حدة.

استمر بن علي في نفس الخطاب على خطى الرئيس الأوّل الحبيب بورقيبة، لكن مع فوارق جوهرية تتعلّق بمدى متانة التأصيل والجرأة أيضا، فلم يصرح بمواقف مثيرة للجدل إزاء عدد من المسائل الدينيّة، ولم تبرز في خطابه دلالات تثير على رغبة في علمنة المجتمع والدّولة، إذ تعامل مع الموضوع تعاملا براغماتيا محددا خطوط تماسه ومواجهته فقط مع الحركة الإسلاميّة في تمثلها السياسي دون أن يطرح القضية الدينيّة في أبعاد أكثر عمقا مثل محاولات بورقيبة،

ولئن لعب بن علي دور الإمام في ذلك الخطاب وغيره، إلا انه لم يكن بنفس القوة التي كانت عليها الحالة البورقيبية، فقد تأسس خطاب السلطة على «إعادة بناء لمفهوم محدد للدين» قائم على محورية فكرة «الاجتهاد» الإسلامي والتي هدفت لبناء حالة من الإجماع على النظام، ولعل المتتبع للصحافة الحزبية أو القريبة من السلطة يمكنه أن يلاحظ سعي السلطة التبشير بإسلام «أصيل، موحد، رمز للتسامح وقوة تطوّر» وبالتالي فهو إسلام رسمي يوحد التّونسيين ولا يفرقهم، ولا يمكن أن يكون موضوع مزايدة سياسيّة أو استقطاب حزبي، وقد ترجمت السلطة خطابها الإعلامي عن طريق عدد من الممارسات، من بينها مؤتمرات عامة وخطابات علنية أو فعاليات نظمها الحزب الحاكم تحت إشراف مؤسسات خاضعة للهيمنة الحكومية التامة أهمها مؤسسة الإفتاء التّونسيّة، يرى «روري مكارثي» *Rory McCarthy* أن هذا التوظيف كان محاولة لبناء «واجهة رمزية» (symbolic facade) تميزت ببناء غامض وعام بهدف للحد من الأدوار التي كان من الممكن أن يلعبها الدين الإسلامي في عملية صنع القرار السياسي التّونسي[61]، هذا الاستنتاج المؤسس على تناول الدين بوصفه واجهة رمزية نتفق معه بشكل تام، ونرى أن الأدلة والبراهين المذكورة في جزء منها في هذا المقال تؤكد هذا الاستنتاج.

هذه الواجهة الرمزية الرسمية، التي تؤسس لإسلام الدّولة، وقع توظيفها في مواجهة الإسلام السياسي، بشكل تأسست فيه روايتين مختلفتين، ومتناقضتين، الرواية الرسمية التي تؤسس لمنظومة دينيّة تعترف بالبعد الثقافي والأخلاقي دون أي دور سياسي متقدم من جهة، ورواية الإسلام السياسي التي وقع اتهامها بالارتباط بالعنف والإرهاب من قبل نظام بن علي، ترى في أدوار أكثر تقدما للإسلام بوصف دينا ودولة من جهة مقابلة.

تمثل هذه الدراسة محاولة أولية لتناول علاقة الدين بالدّولة في فترة بن علي، إلا أن لها حدودا يجب ذكرها، أهمّها أنها تناولت بالأساس الفترة المبكرة للعهدة

(61) R. MCCARTHY, *op.cit.*, p.743.

الرئاسية الكاملة للرئيس الأسبق والتي امتدت منذ 1987 إلى 2011، إذ طرأت على العلاقة بين المكون الديني والدّولة أحداث هامة ومتغيرات أخرى خاصة في السنوات الأخيرة للنظام، خاصة في علاقة بالمتغيرات الإقليمية والدّوليّة، بما يستوجب الإقرار بان دراسة مستفيضة للمسألة المطروحة تقتضي تناولا يشمل الفترات اللاحقة للحقبة الزمنية موضوع هذه الدراسة، حتى تُستخلص الاستنتاجات الضرورية والمكتملة حول كامل فترة الرئيس الأسبق بن علي، يفترض ذلك مزيدا من البحث والتمحيص في علاقة الدين بالدّولة أثناء تلك التفرة، خاصة وان النقاش حول ذلك استمر لما بعد سقوط نظام بن علي في 14 جانفي 2011، ودخول تونس في مسار انتقال ديمقراطي عسير مازال مستمرا إلى اليوم، فلم تُحسم المسألة إلى اليوم بشكل نهائي، بين علمانية الدّولة أو ثيوقراطيتها، أو في وضعية المنزلة بين المنزلتين، علمانية بحكم الأمر الواقع، أم دولة يدين شعبها بالإسلام مع جهاز مؤسساتي يفصل بين الموضوعين، أو مجتمع يعيش مخاض التحديث في اتّجاه إقرار الفصل التام بين الدين والدّولة، أو العكس.