

البحوث والدراسات



الخطاب الديني ومصراع المرجعيات في تونس

أ.د. احميده النيفر



مركز نهوض
لدراسات والنشر
NOHOUDH CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS

"من علامات المأزق ألا يندثرَ"

القديم ولا يولد الجديد"

(فراشمي)



الفهرس: ◀

٣ الملخص
٥ في المفارقة التونسية الكبرى
٧ دولة الاستقلال والخطاب الجديد
١٠ على خطى الفكر الوضعي
١٣ الحسينيون وإرهاص الدولة الحديثة
١٧ في المغامرة والارتهان الديني
٢١ من أجل إنهاء الارتهان والتهيه
٢٦ مراجع البحث

المُلخَص: ◀

■ كان الشأن الديني في خمسينيات القرن الماضي مُهملاً يوشك ألا يُذكر نهائياً رغم ما يتوفّر عليه من رموزٍ ومواقفٍ ومؤسساتٍ لم تتمكّن من التصدي لتغييب فعل عناصرها عن حراك المشهد الوطني.

■ اليوم وبعد ستة عقود انقلب الوضع بصورة كاملة؛ إذ غدا حضور العنصر الديني بارزاً بصورة مركزية تركيبية لا تخطئه العين ولا يتخطاه أيُّ توجه أو نشاط رغم تشظّي المؤسسات والفعاليات والمشاريع والبرامج الخاصة به.

■ كيف حصل هذا الانقلاب الهائل؟ وكيف يمكن أن نفسر هذه المفارقة التونسية المعاصرة في المجال الديني؟ وعلى أيّ أساس تبين النُخب التونسية التحديثية هذا التحوّل المذهل وهي التي ظلت تعمل بكل ما أوتيت من نفوذٍ وجهدٍ في المجال السياسي والاجتماعي والمؤسسي ومنذ فترة ما قبل الاستقلال على الاستئثار بالسلطة ثم المثابرة على إقامة نظام لائكيّ في تونس؟

■ لذلك وسعيًا إلى تفسير حدوث هذا الانقلاب الهائل وغير المتوقع، فما سنعمل على تناوله في هذا البحث يتركز أساسًا على هذين الجانبين:

1. طبيعة "الخطاب الديني في تونس" وإلى أي حدّ كان فعلاً خطاباً "دينيًا"؟

2. الحفر في إمكان وجود علاقة ارتباطية بين ذلك الخطاب وبين ما أصبحت تشهده الحياة التونسية من تحوّلٍ صار بمقتضاه الشأن الديني مركزياً رغم كل جهود التهميش والاستئصال.

إن غايتنا من هذا البحث هي دراسة هذه المفارقة الكبرى التي يجسدها سؤال: لماذا لم تتمكّن الدولة التحديثية رغم طبيعتها السلطوية الشاملة واستتباعها الكامل لما بقي من "مؤسسة دينية" أن تنجح في سياستها "اللائكية" التحديثية، وأن تمكّن لفكرها الوضعي أن يكون فاعلاً حقيقياً في الحياة العامة.



◀ في المفارقة التونسية الكبرى:

أول ما يدفع إلى الاهتمام بالخطاب الديني في تونس هو ما تكشفه مقارنة خصوصية الوضع العام بين لحظتين تاريخيتين: اللحظة الراهنة التي تلت ثورة ١٧ ديسمبر ٢٠١٠ - ١٤ جانفي ٢٠١١، وإزاءها ما كانت عليه الأوضاع في عامي (١٩٥٥-١٩٥٦). عند اعتماد العنصر الديني في المقارنة بين الزمنين، يبرز فرق شاسع بين تلك السنوات الخوالي التي شهدت الإعلان عن الاستقلال السياسي للبلاد عن الحماية الاستعمارية الفرنسية وبين ما بلغه اليوم الوضع في تونس.

كان الشأن الديني في خمسينيات القرن الماضي مُهملاً يوشك ألا يُذكر نهائياً رغم ما يتوقّر عليه من رموزٍ ومواقفٍ ومؤسّساتٍ لم تتمكّن من التصدّي لتغييب فعل عناصرها عن حراك المشهد الوطني^(١).

اليوم وبعد ستة عقود انقلب الوضع بصورة كاملة؛ إذ غدا حضور العنصر الديني بارزاً بصورة مركزية تركيبية لا تخطئه العين ولا يتخطاه أيُّ توجه أو نشاط رغم تشطّي المؤسسات والفعاليات والمشاريع والبرامج الخاصة به.

كيف حصل هذا الانقلاب الهائل؟ وكيف يمكن أن نفسر هذه المفارقة التونسية المعاصرة في المجال الديني؟ وعلى أيّ أساس تبين النُخب التونسية التحديثية هذا التحوّل المذهل وهي التي ظلت تعمل بكل ما أوتيت من نفوذٍ وجهدٍ في المجال السياسي والاجتماعي والمؤسسي ومنذ فترة ما قبل الاستقلال على الاستئثار بالسلطة ثم المثابرة على إقامة نظام لائكيّ في تونس^(٢)؟

يندر أن نجد إجاباتٍ دقيقة عن هذه التساؤلات؛ لأنها تتطلّب مقارنةً تقييمية لتجربة الدولة الوطنية التحديثية خاصةً فيما يتعلّق بالشأن الديني وبخطابها وسياساتها المتصلة به. لقد ظلّ القائمون بمراجعاتٍ موضوعية لتلك التجربة في عمومها غير مهتمين بهذه المفارقة التونسية اللافتة. إنهم في الغالب الأعمّ بدوا وكأنهم اعتبروا أن مسألة "الشأن الديني" في تونس قد حُسِمَتْ بصورة نهائية، وأنه لا داعي لتقييم الاختيارات ومراجعة السياسات. فليس غريباً بعد

(١) هي مقولة الزعيم الحبيب بورقيبة مع شيوخ الزيتونة في سنوات الاستقلال الأولى التي اعتبر فيها أنه لا يراهن عليهم لأنهم جواد خاسر، انظر مقالنا الصادر بجريدة الصباح التونسية الجمعة ١٨-١٢-١٩٨٧.

(٢) انظر موقف الشباب الدستوري العائد من فرنسا (حامد القروي - عبد المجيد شاكر) في ندوة عُقدت في صيف عام ١٩٥٥، راجع: احميده النيفر، "الدولة الإسلامية حديثة وأكثر"، مجلة ٢١/١٥ عدد ١٦ سنة ١٩٨٨ ص ٨-١٤.

ذلك أن تلاحظ ندرة الوقوف للإجابة عن التساؤل الكبير الخاص بـ"الخطاب الديني" للدولة التونسية التحديثية في علاقته بما حدث من تحولاتٍ لافتة في المشهد السياسي الوطني وتجليّ فاعلية العنصر الديني منذ العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين^(٣).

لذلك وسعيًا إلى تفسير حدوث هذا الانقلاب الهائل وغير المتوقع، فما سنعمل على تناوله في هذا البحث يتركز أساسًا على هذين الجانبين:

٣- طبيعة "الخطاب الديني في تونس" وإلى أي حدّ كان فعلاً خطابًا "دينيًا"؟

٤- الحفر في إمكان وجود علاقة ارتباطية بين ذلك الخطاب وبين ما أصبحت تشهده الحياة التونسية من تحوّلٍ صار بمقتضاه الشأن الديني مركزياً رغم كل جهود التهميش والاستئصال.

إن غايتنا من هذا البحث هي دراسة هذه المفارقة الكبرى التي يجسّدها سؤال: لماذا لم تتمكّن الدولة التحديثية رغم طبيعتها السلطوية الشاملة واستتباعها الكامل لما بقي من "مؤسسة دينية" أن تنجح في سياستها "اللائكية" التحديثية، وأن تمكّن لفكرها الوضعي أن يكون فاعلاً حقيقيًا في الحياة العامة^(٤)؟

ما ننطلق فيه للإجابة يتمثّل في الفرضية التي ترجع الجانب الرئيس من هذا الفشل إلى طبيعة ذلك الخطاب الرسمي. بهذا يمكن أن ندّعي أن الدولة التحديثية في عقودها الستة

(٣) انظر على سبيل الذكر: محمود الذواودي، العلاقة بين شخصية بورقيبة وأزمة الهوية في المجتمع التونسي الحديث، مجلة دراسات عربية، عدد ١١-١٢، ٣٢ سبتمبر - أكتوبر ١٩٩٦، ص ١١٦؛ ومصطفى كريم، تأملات في شخصية بورقيبة، تعريب عبد الجليل التميمي، ضمن: "الحبيب بورقيبة وإنشاء الدولة الوطنية: قراءات علمية للبورقيبية"، منشورات مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، أفريل ٢٠٠٠، ص ١٣؛ وعدنان منصر، دولة بورقيبة (١٩٥٦-١٩٧٠)، صفاقس ٢٠٠٤؛ وعبد الرزاق الحمامي، الفكر الإسلامي في تونس (١٩٥٦-١٩٨٧)، مركز النشر الجامعي، تونس ٢٠٠٥؛ ولطفي حجي، بورقيبة والإسلام: الزعامة والإمامة، دار الجنوب للنشر، تونس ٢٠٠٤؛ وأمال موسى، "بورقيبة والمسألة الدينية"، دار سراس، تونس ٢٠٠٨. انظر أيضا:

Ben Salah Hafedh, Système politique et système religieux en Tunisie, Mémoire pour D E S en sciences politiques, 1973-1974 ; Ben Hammed Med Ridha, Laïcité et fondamentalisme en Tunisie R T D , 1985.

(٤) يعتبر الباحث الاجتماعي التونسي "عبد القادر الزغل" أن الدولة التونسية كانت أيام حكم الرئيس الحبيب بورقيبة لائكية، مستنداً باستتباعها مجالات التعليم والاجتماع والثقافة، وهو الموقف نفسه الذي ذهب إليه المؤرخ "هشام جعيط" الذي اعتبر بورقيبة لائكيًا غير معادٍ للإسلام، راجع: محمد الحبيب الهيلة، بورقيبة والإسلام، مشاركة في المؤتمر العالمي الثاني المتعلّق بتاريخ الفترة البوقيبية "بورقيبة والبورقيبيون"، نشر ضمن أعمال المؤتمر، إعداد وتقديم الدكتور عبد الجليل التميمي، مؤسسة التميمي، زغوان تونس، ٢٠٠٠.



المتوالية وبما أرسلته مما كانت تعتبره خطاباً دينياً رسمياً، قد مهّدت السبيل لانقلاب الأحوال بصورة كاملة جعلت مُهمشي الأمس واليوم - سواء أكانوا من أبناء وأحفاد الزيتونيين القدامى أم ممّن درسوا في المؤسسة التعليمية الرسمية - رواداً حاملين رسالة الهوية الإسلامية، محتلين بذلك صدارة المشهد السياسي رغم كل جهود التشويه والرفض. وفي كلمة موجزة، فإن فرضيتنا في هذا العمل يمكن صياغتها في التساؤل التالي: هل "براقش" قد جنت على نفسها؟ وهل معضلة "الخطاب الديني" الرسمي كامنة فيه وراجعة إلى طبيعته ونوع النظام الفكري الذي كان ينتجه ويُلزم به؟

◀ دولة الاستقلال والخطاب الجديد:

نحتاج لبحث هذه الفرضية إلى بيان ما نعنيه بـ"الخطاب"؛ لأن المقصود يتجاوز المعنى اللغوي السائد والبدال على الكلام الموضح لقضية شائكة، والذي قد يكون في نصوص أو في خطب. إن خصوصية المعنى الذي نعتمه من "الخطاب" هي مفهومه الاصطلاحي الحديث^(٥)، الذي يدلُّ على الفكر المتجسّد في كامل منتجاته ونصوصه، أي فيما يريد الكاتب أو المتكلّم أن يقدمه من وجهة نظره، وفيما يتلقاه القارئ من الأفكار كما استخلصها أو اختارها من النص أو من مقول القول. فالخطاب يشتمل على مقول الكاتب وقراءة القارئ، وهو بذلك نسيجٌ أكثر ثراءً باعتبار أن المعنى في الخطاب ليس متناظراً ولا مكافئاً للمفردات. إنه بناء قائمٌ على مختلف مواد النص حين تُفهم في تكاملها، وبعد قراءة تركيبية لها فيها تقديمٌ وتأخير وإبراز وإخفاء.

على هذا، فـ"الخطاب الديني" في تونس الحديثة والمعاصرة يطرح أكثر من قضية ضمن إشكالية كبرى تتعلّق بطبيعة هذا الخطاب، وفيما اعتمده من رؤى ومرجعية، سواء أعلن عنها صراحةً أو ظلت من المسكوت عنه.

(٥) يعرف "ميشال فوكو" الخطاب بأنه "النصوص والأقوال كما تعطي مجموع كلماتها ونظام بنائها، وبنيتها المنطقية، أو تنظيمها البنائي"، ويعرفه "هارتمان" و"ستورك" بأنه "نص محكوم بوحدة كلية واضحة يتألف من صيغ تعبيرية متوالية تصدر عن متحدّث فرد يبلغ رسالة ما". أما الفرنسي "أوليفي روبول" فيرى أن المقصود بالخطاب عدّة معانٍ: المعنى الشائع وهو مجموعة منسجمة من الجمل المنطوقة والمعنى اللساني المختزل الذي يدلُّ على جمل متوالية مشكّلة لرسالة، أما المعنى اللساني الموسع فيدل على مجموعة من الرسائل بين أطرافٍ مختلفة تعرض طبائع لسانية مشتركة.

تبعًا لهذا، فإن من أول ما يتبدى للباحث في المفارقة التونسية هو ما يظهر على "الخطاب الديني الرسمي" مما يمكن اعتباره نوعًا من الالتباس. فما تبنته النخبة التونسية الحاكمة في جملة من مواقفها الكبرى وسياساتها التعبوية والتربوية والاجتماعية والثقافية التي واجهت بها تحديات الواقع الاجتماعي والذهني وما صاحبهما من أمية وتصورات، كان يُعبر صراحةً عن احتكار التغيير والعمل على فرضه بالقانون، لكنه كان يوحى في الوقت ذاته بافتقار إلى عناصر الوضوح والاتساق والإقناع.

لهذا كانت سياسات سنوات الاستقلال الأولى تبدو - في المجال الديني - فاقدةً لخيطةٍ ناظم ورؤيةٍ موحدة. وكانت لذلك مُتأرجحةً بين الصرامة الظاهرة الدالة على الوثوق بأن الشأن الديني قد حُسم أمره بصورة نهائية لا رجعة فيها، وبين نوعٍ من عقلنة الاختيارات الرسمية المرتبطة بالمجال الديني مع إظهار قدرٍ من التسامح والمهادنة لمن كان غير موافقٍ عليها.

ما يُفهم من عموم الأداء الرسمي هو أن دولة الاستقلال في "خطابها الديني" اختارت سياسة اليد الصارمة ذات القفاز المخملي. لقد كانت واثقةً من أن انتصارها السياسي حاسمٌ وممتدٌ للأجيال القادمة؛ ولذلك لم تتردد في استيعاب بعض العناصر التقليدية، والتغاضي عن سياساتٍ غير تحديثية لدعم خطها السياسي الجديد.

وعند التمعّن في السياسات اليومية، نلاحظ أن اليد الحديدية قد انطلقت في خطتها الحاسمة الإقصائية مُبكرًا، فلم يمضِ على توقيع وثيقة استقلال تونس في ٢٠ مارس ١٩٥٦ أكثر من خمسة أشهر حتى اتخذت الحكومة برئاسة الحبيب بورقيبة قراراتٍ جريئة متعلّقة بالأحوال الشخصية ونظام الأسرة^(٦). وبعد سنة أُلغي نظام الأوقاف العامة والخاصة، وأقرّ توحيد القضاء والتعليم بما أدى إلى إلغاء التعليم الزيتوني والقضاء الشرعي بمجلسيه المالكي والحنفي^(٧).

وقد حدث كلُّ هذا دون أيّ نقاشٍ أو تداولٍ في شأن المؤسسة الإسلامية ومستقبلها، وكأن القيادة الرسمية الجديدة لم تكن محتاجةً للتباحث فيها مع ممثلي المؤسسة العريقة وبيان مسوغات اختياراتها. ولذلك ظلّ التساؤل قائمًا عن طبيعة الحكم الجديد في علاقته بعموم

(٦) خفايا وأبعاد الاستقلال: ترأس الطاهر بن عمار حكومة التفاوض وأمضى الاتفاق الحاسم.

<http://www.turess.com/alchourouk/7742>

(٧) أُلغي نظام الأقباس الخاصة والمشاركة قبل إعلان الجمهورية في تونس، وقد كان بناءً على قرارٍ من الوزير الكبير الحبيب بورقيبة وموافقة محمد الأمين باشا باي صاحب المملكة التونسية، راجع: الأمر العلي المؤرخ في ١٨ جويلية ١٩٥٧ (٢٠ ذي الحجة ١٣٧٦) (الرائد الرسمي، عدد ٥٨، بتاريخ ١٩ جويلية ١٩٥٧).



موضوع الإسلام واستتبعاته التي صارت أقرب إلى مسائل تراثية. ولقد ظلَّ هذا التساؤل الشاكَ في طبيعة الخطاب الرسمي مُلحًا، مُنتهيًا إلى صمتٍ رافضٍ لاختيارات القيادة الجديدة وتوجهاتها الدينية وما يمكن أن تحقِّقه سياسيًا واجتماعيًا وثقافيًا.

مثل هذا الوضع لم يكن خافيًا على قيادة دولة الاستقلال؛ ولذلك حرص رئيس الجمهورية الحبيب بورقيبة ومنذ الفترة الأولى أن يخاطب "الأمة"، بمناسبة المولد النبوي ومن أعلى منبر جامع عقبة بن نافع بالقيروان، ليؤكِّد رؤيته "التحرُّرية" و"الاجتهادية" التي يتبنَّاها في العلاقة بالإسلام. وفي ذلك يقول الرئيس: "هذا محمد صلى الله عليه وسلم لا يزال قائمًا فينا، لا فقط بالإجلال والمحبة وبالذكرى العاطفية، بل بفيض مثاله الفعَّال، وبسيرنا على ضوء ما أبلغ من وحي ربانيٍّ، وما علَّم من حكمة إلهية، وما دعا إليه من عملٍ وجهادٍ في سبيل رفع منزلة البشر واكتمال العقل والروح فيهم"^(٨). ثم يضيف: "وقد استوحيتُ من سيرته الزكية صلى الله عليه وسلم ومن تعاليمه الطاهرة النقية ما جعلته هديًا لي في قيادة هذا الشعب أيام كفاحه قبل الاستقلال وفي سياستي لشؤونه بعد تحرُّره واسترجاعه لمقاليده أموره"^(٩).

كيف نفسّر مراوحة الخطاب السياسي الرسمي إزاء المسألة الدينية بين "علمانية عملية" وبين توظيف سياسيٍّ حريص على تقليص حجم التوتُّر بين الدولة الجديدة ورموز التدين ومؤسساته^(١٠)؟ وهل يمكن اعتبار أننا إزاء خطاب رسميٍّ واحد؟ لماذا هذا الحرص على الاجتهاد بالوكالة عن أيِّ جهد مؤسسيٍّ مع اعتماد مواقف حدية قاطعة^(١١)؟ وكيف يمكن أن نقيّم هذه السياسة المتقلِّبة بين الصرامة والملاينة، والتي حرصت في عدَّة مواضع على التوصل إلى تسوية؟

(٨) راجع خطاب الحبيب بورقيبة "الإسلام دين الحياة" في ٣ سبتمبر ١٩٦٠، نشر كتابه الدولة للأخبار والإرشاد ١٩٦٥، المطبعة الرسمية تونس، ص ٥.

(٩) المرجع السابق. مثل هذا لم يمنع في مناسباتٍ تالية أن يقول سنة ١٩٧٤ في الرسول عليه الصلاة والسلام كلامًا مناقضًا، مما يدلُّ على أن الخطاب الديني الرسمي فيه اضطراب ويعسر نعته بالديني، انظر رسالة بن باز:

<http://www.binbaz.org.sa/mat/8204>

(١٠) راجع خاصة موقف الرئيس بورقيبة في مناقشات المجلس القومي التأسيسي (١٩٥٦-١٩٥٩) المكلف بوضع دستور دولة الاستقلال وكيف حسم الخلاف بين الكتلتين المختلفتين بخصوص أسس الدولة الحديثة ومرجعيتها، انظر: عبد الجليل بوقرة، المجلس القومي التأسيسي، شهادة الكفاءة في البحث، مرقونة، تونس سبتمبر ١٩٨٦.

(١١) لم تتردّد تلك السياسة في البطش ببعض مشايخ الزيتونة ممَّن ووجهوا بالعزل والإبعاد والإيقاف والإهانة، ذلك ما جرى مثلاً للشيخ المختار بن محمود والشيخ عبد الرحمن خليف والشيخ محمد البشير النيفر.

◀ على خطى الفكر الوضعي:

للإجابة نسارع بالقول إننا أمام "خطاب" يحرص أن يكون واحدًا ومُتسقًا، إلا أنه كان في حقيقته ترميقًا (Bricolage) أو تليفيقًا؛ لأن النظام الجمهوري الجديد كان مُسارعًا في خط سيره وفيما يريد تحقيقه في المجال الديني. لذلك لم يجد بُدًّا من الاستفادة من الخطاب السياسي السابق له، الذي اعتمد في المملكة التونسية إبان العهد الحسيني^(١٢). وستزرع هذه الاستفادة أول جذور الالتباس في الخطاب الرسمي الذي ركزته دولة الاستقلال في علاقتها بالمؤسسة الدينية المحلية. ويكمن مصدر هذه الإعاقه في أن الخطاب الرسمي له من جهة سَلَم أولويات تحديثي مميز في المستويين السياسي والاجتماعي، لكنه في الوقت ذاته كان يعيد إنتاج ما كان عليه الشأن الديني من استتباع في علاقته بالدولة الحسينية.

إلى جانب هذه الإضاءة الأولى للسياق الموضوعي والتاريخي، لا بدّ من التأكيد على المحددات الإيديولوجية للنُخب الجديدة الحاكمة التي أدّت إلى مؤثراتٍ مغايرة لذلك السياق الموضوعي. إزاء هذا وذاك، مثّلت الخصائص الفكرية والعلائقية لعموم رجال الشرع الإسلامي في تونس الحديثة عنصرًا ثالثًا لم يزد جذور الالتباس إلا حدّة.

لهذا وعند السعي للوقوف على أولويات دولة الاستقلال في خطابها الديني الرسمي، ينبغي أن نولي المسألة النظرية الإيديولوجية للنُخب الحاكمة عنايةً خاصّة من خلال مسعاها "الوضعي" الذي قاد خطتها الثلاثية في هذا المجال. ففي مستوى أول من هذا التوجه الإيديولوجي، هناك استدعاء لمبدأ الاجتهاد باستفادة الحاكم منه. وفي هذا يقول الحبيب بورقيبة: "إن الدين الإسلامي قابلٌ للتطور وصالحٌ لكل زمان ومكان، وإن ما جاء على لسان الفقهاء والمجتهدين في صدر الإسلام من تأويلٍ لأصول الدين قد لا يكون متماسكًا مع العصر الحديث"^(١٣). وفي مستوى ثانٍ تستعيد أطروحة الدولة الحديثة ما كان اعتمده رجال الإصلاح في القرن التاسع عشر من مقولة "المنافع العمومية" التي تفصل نظريًا وعمليًا بين الثقافة الغربية ومبتكراتها التقنية من جهة، وبين السياسات الغربية تجاه العالم الإسلامي من جهة ثانية.

(١٢) تُنسب الدولة الحسينية التي حكمت تونس إلى مؤسسها حسين بن علي من سنة ١٧٠٥ إلى سنة ١٩٥٧. وللتذكير، فقد تعاقبت على تونس (أو إفريقية قديمًا) منذ الفتح الإسلامي إلى قيام الدولة الحسينية ستُّ دول، وكانت أطول فترات الحكم التي شهدتها البلاد مع دولة الحفصيين ثم تليها الدولة الحسينية.

(١٣) خطب الحبيب بورقيبة، ١٩٥٦، ج ٢/ص ٢٦٢.



يضيف الخطاب الرسمي في تونس المستقلّة إلى المبتكرات العلمية والتقنية التي أقرّ الإصلاحيون الأخذَ بها النُظْمَ الاجتماعية والسياسية والفكرية للحضارة الغربية. وفي هذا نقرأ للحبيب بورقيبة قوله: "نحن نعتقد أن الأديان جاءت لتحقيق مصالح البشر، وخاصةً الدين الإسلامي الذي هو صالح لكل زمان ومكان، ولا تتعارض أحكامه مع أيّ عمل يؤدي إلى المدنية ورفع مستوى الأمم"^(١٤). وبناءً على ذلك، نصل إلى المستوى الثالث الخاص بشرعية الدولة والمؤكد للمفهوم الوضعي للقانون. وفي هذا نقرأ أنه: "طالما أن للدين أهدافاً دنيوية منفعية مماثلة لأهداف القانون، فإنه لا منافاة بين ما جاء به القانون الجديد والقرآن"^(١٥).

إن نقطة الارتكاز في هذه الخطة الثلاثية المؤسسة للنظام الجديد بقاعدته الفكرية "الوضعية"، تتمثّل في تثبيت شرعية الدولة وأساس بنيتها القانونية. وفي هذا الخصوص يقول مؤسس الدولة الحديثة: "لا جدال في أن القانون ينبغي أن يساير ظرفنا الحاضر ويتطور تبعاً لما بلغه المجتمع في طوره الانتقالي"^(١٦).

من ثمّ أمكن القول إن جوهر الخطاب "الديني" الرسمي اعتمد خطةً تحديثية متدرّجة قائمة على تجاوز سريع للمؤسسة الدينية العريقة؛ لاعتقاده أنها لا تنفك متشبثة بفهم تجاوزه الواقع لتعاليم الإسلام بخصوص طبيعة الحكم من أجل تركيز مرجعية جديدة للدولة عبر المفهوم الوضعي للقانون.

لذلك كانت الغاية من جملة الخطب والمواقف والقرارات الرسمية التي أقرتها الدولة بحزم في المجالات الاجتماعية والسياسية والثقافية، هي القطع مع مقومات المرجعية الدينية السائدة في الحكم. وأساس هذا التوجّه هو اعتبار القانون ظاهرةً حياتية لا تختلف عن أيّ ظاهرة طبيعية؛ ولذلك أصبح تعبيراً عن إرادة المشرّع، أي الدولة بمؤسساتها، وحسب ما تقتضيه العوامل الواقعية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

إن مؤدى هذا الفكر "الوضعي" هو تحوّل شرعية سنّ القوانين من المصدر الديني ونصوصه وعلمائه ومؤسساته إلى القائمين على شؤون الدولة الجديدة في رفضهم بالاعتراف بالأفكار المسبقة للقانون، أو المبادئ والقيم الخالدة. وفي عبارة جامعة: أصبحت الدولة

(١٤) م. س، ص ٣٨.

(١٥) م. س، ص ٤٠.

(١٦) الحبيب بورقيبة، خطب ١٩٦٥-١٩٦٦، ج ٢١/ ص ١٣٦.

الحديثة في تونس هي المصدر الأوحده للقاعدة القانونية؛ إذ لا تلتزم فيما تصدره من قوانين وتنظيماتٍ إلا بسلطتها التشريعية.

ما لا ينبغي أن نخفله بخصوص سُلّم الأولويات الذي اعتمده القائمون على نظام الحكم الجديد، هو أنهم كانوا في فكرهم السياسي يتمثلون بوضوحٍ خصوصية التجربة الفرنسية في حكم جمهوريتها الثالثة^(١٧). لقد عايش الشاب الحبيب بورقيبة وأقرانه فترة تعلمهم العالي في فرنسا عشرينيات القرن العشرين النموذج المميز لتلك الجمهورية الثالثة بخصائصها المحورية الصميمة الأربع: تركيز رابطة الهوية الوطنية - استقرار النظام الجمهوري بصورة غير مسبقة - صدور القوانين التأسيسية للتعليم العمومي المجاني واللائقي - تحقق تحولات اجتماعية مهمة. من هذا النموذج الرباعي انبثق المشروع السياسيّ التحديثي، وعنه صدر الخطاب الرسمي الذي لم يكن دينياً بالمعنى الدقيق الذي يحيل على مرجعية شرعية وخلقية ومؤسسية للإسلام، بقدر ما كان خطاباً جمهورياً لتأطير الإسلام في تونس الحديثة.

ضمن هذا التوجه الرسمي، الفكري والتشريعي والمرجعي، كان بُناة الدولة الحديثة يدعمون المشروع الجديد في الحكم بسياسة دعائية واسعة وكاسحة. وقد اعتمدوا في ذلك بصورةٍ معلنة ومكثفة على نشاط أساتذة وأدباء وإعلاميين تونسيين قاموا بحملة ممتدة ضمن حراكٍ توعويٍّ مرّكز في المؤسسات التعليمية والثقافية والإذاعية ثم التلفزيونية. ومن أبرز الأسماء التي دعمت هذه الحملة نذكر في المقام الأول الأديب محمود المسعدي الذي نقل توجهات الدولة الجديدة لحيز التطبيق في مجال التعليم الرسمي الموحد بمشروعه الإصلاحية الذي انطلق مع مفتتح السنة الدراسية ١٩٥٨/١٩٥٩ وظل قائماً عليه في وزارة التربية القومية لأكثر من عشر سنوات، وهي أطول فترة تولى فيها وزيرٌ شؤون تلك الوزارة. إلى جانبه كان الأستاذ المفكر محبوب بن ميلاد بدروسه ومحاضراته ومنشوراته في الفلسفة والفكر الإسلامي، من أكبر دعائم سياسة الحبيب بورقيبة الذي كان يصفه بأنه: "محرر الأمة التونسية... وباني كيانها في ضوء العبقرية العقلية"^(١٨)، والذي اشتهر ضمن تلك الحملة بالتشهير المتواصل بإفلاس الفقهاء. في هذا الخضم برزت أيضاً الكاتبة المناضلة، اللبنانية المولدة والتونسية الإقامة، ناجية ثامر التي تألقت في مجال

(١٧) تميزت الجمهورية الثالثة في فرنسا (١٨٧٠-١٩٤٠) بكونها فترة حراكٍ سياسيٍّ حادٍّ رغم أنه بعيد عن كل نزوعٍ ثوريٍّ، مما جعل المؤرخين يصفونها بأنها فترة نشوء فكرة "فرنسا أمة سياسة". راجع:

Jean-Marie Mayeur La Vie Politique sous la IIIe République, éd. du Seuil, 1984.

(١٨) راجع: محبوب بن ميلاد في سلسلة "تحريك السواكن: في سبل السنة الإسلامية"، دار بوسلامة للطباعة والنشر، تونس ١٩٦٢.



الرواية والإذاعة والتوعية الاجتماعية فضلاً عن عضويتها في الاتحاد النسائي التونسي، واتحاد الكتاب التونسيين^(١٩).

هذه العوامل - على أهميتها البالغة - لا ينبغي أن تنسينا الوجه الآخر من معضلة الخطاب "الديني" في تونس، وهو الوجه المتعلق بالإرث الحسيني في تعاطيه مع الشأن "الديني" من جهة، وبالنظام الفكري الذي استقرَّ عليه عموم رجال الشريعة التونسيين من جهة ثانية. وبناءً على هذا التركيب الثلاثي، عملت دولة الاستقلال على إرساء خطاب رسميٍّ للدين مقطوع عن أية حاضنة مؤسسية ومجتمعية؛ قصد الحسم لصالح التوجُّه التحديثي الوضعي.

◀ الحسينيون وإرهاص الدولة الحديثة:

في فصلٍ من كتابه "تحريك السواكن: في سُبُل السُّنة الإسلامية"^(٢٠) الذي جمع فيه نصوصاً كان بعضها قد صدر قبل الاستقلال بسنوات، يتناول محجوب بن ميلاد حالة العطالة التي يزرع تحت وطأتها حاضر عالم المسلمين، فيؤكِّد أن عوامل ذلك الجمود وإن كانت عديدة فإن أهمها هي "عقلية الانكفاف أو الجبن العقلي"^(٢١). ولتفسير هذه الإعاقة، يقول صاحب "تحريك السواكن": "إنه الانكماش وعقلية الجبن أمام المغامرات الفكرية والنخوة الفكرية والسلطان الفكري"^(٢٢). ثم يواصل محددًا المقصود بأهل الانكماش فيقول: "لذلك قرَّر أقزام فقهاء الانحطاط إغلاق باب الاجتهاد وإعلان الحرب على الفلسفة ومطاردة منتحليها كما لو كانوا من أبناء الشياطين"^(٢٣). ثم يسترسل المؤلف بعد ذلك في هذا المسلك مُدينًا فقهاء "قرون انحطاط الشرق الإسلامي" وما ينشرونه من فتاوى وكلام هو "الباطل الصرف والمنطق السقيم"^(٢٤).

(١٩) لناجية ثامر عددٌ من المؤلفات الأدبية، منها: المرأة والحياة ١٩٥٦، وعدالة السماء ١٩٥٦، وأردنا الحياة ١٩٦٤، وسمر وعبر ١٩٧٢، وحكايات جدي ١٩٧٧ (قصص للأطفال)، والتجاعيد ١٩٧٨، ومعاناة ١٩٨٤ (مسرحية). كما كان لها عددٌ كبير من التمثيليات الإذاعية فضلاً عن مشاركتها في عددٍ من برامج التلفزيون التونسي خاصةً برنامج "مسرح الحياة".
(٢٠) الصادر في تونس عام ١٩٦٢.

(٢١) انظر: محجوب بن ميلاد، "تحريك السواكن" المذكور سابقًا، ص ٣٠١.

(٢٢) م.س.

(٢٣) م.س، ص ٣٠١-٣٠٢.

(٢٤) نفسه.

عند النظر في هذا الموقف، يُفيدنا ابن ميلاد بأنه يرمي إلى إحياء ما يسميه "السنة الإسلامية" المُفضية إلى المدنية التي تندفع معها النفس إلى ما هو "أبعد وأسمى وأنبل، فتطير من فتح إلى فتح وتنشد في كل آونة وحينٍ نشيداً علوياً جديداً يرقص له العقل، ويخفق له القلب، ويومض له الوجدان، وتنقذ به نار الشوق في العزيمة، ويُدوّي الوجود بأسره بنغمه، وتنضاف إلى آيات إبداع قديم آيات إبداع جديد، وينبجس في السماء نجم جديد، وينفذ في الكون الأمر الرباني"^(٢٥). في هذا التععيد الفكري سعيٌ لتأسيس سياسة تحديثية ناشئة ومحتاجة - في نظر محجوب بن ميلاد - إلى التحرر من الخط "السلطاني الفقهي". ومقتضى ذلك ضرورة تجاوز لكل مرجعية معرفية ومؤسسية لها قدرة اجتهادية مستقلة عن الدولة الجديدة.

قريب من هذا نجده في صياغاتٍ أخرى ومن مداخل مغايرة عند محمود المسعدي^(٢٦) وعند الشاذلي القليبي^(٢٧) وغيرهما من النخب الصاعدة والقريبة من مركز القرار في تونس المستقلة. عند هؤلاء يمكن القول إن التأسيس للدولة التحديثية في تونس قد استفاد من الحرص المبرر على تجاوز الفهم الحرفي لتعاليم الإسلام، لكنه كان لا يسعى إلا لغاية سياسية وفكرية هي تركيز مرجعية جديدة وحييدة للدولة عبر المفهوم الوضعي للقانون. إذ لم يكن في ظاهر هذا المسعى تطاول معلنٌ على الإسلام أو إعلان عن رفضٍ عدائيٍّ له، لكنه لم يكن في الوقت نفسه معنياً في الحقيقة بتطوير خطاب دينيٍّ أو تجديده بتوفير مجالات تجديده من داخله وفي استقلالية عن مؤسسة الدولة وخطتها. وما كان يقال عن "الاجتهاد" وعن "صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان" وعن "إحياء السنة الإسلامية" تجاوزاً لـ "فقهاء التقليد وجمودهم الفكري"، لم يستتبعه أي عمل مؤسسيٍّ حديثٍ لتحقيق تلك القضايا وتجاوز ذلك السكون. لقد كان تقدير النخب الجديدة أن الضرورة التاريخية هي التي اقتضت ذلك القول فحسب. إنها الـ "براغماتية" السياسية التي لا ترمي إلا لحسم الصراع على مرجعية الدولة بانتزاعها بصورة كاملة من أيدي "الفقهاء" المناوئين الذين يستنجدون بالقوى المحافظة لتحسين مواقعهم ولمناهضة المشروع التحديثي الجمهوري.

(٢٥) م. س، ص ٣٠٥.

(٢٦) من أبرز مؤلفاته: "السد" الصادر عن دار الجنوب للنشر سنة ١٩٥٥، و"حدّث أبو هريرة قال" تقديم توفيق بكّار الصادر عن دار الجنوب للنشر تونس ١٩٧٣، و"تأصيلاً لكيان" الصادر عن دار ابن عبد الله تونس ١٩٧٩. وانظر: محمود طرشونة، الأدب المرديد في مؤلفات المسعدي، ط ١ تونس ١٩٧٨. وراجع الحوار الذي نشره حسن بن عثمان بعد وفاته: مجلة الحياة الثقافية، عدد ١٦١، جانفي ٢٠٠٥.

(27) • Orient-Occident : La paix violente avec Geneviève Moll, éd. Sand, Paris, 1999 • Habib Bourguiba : radioscopie d'un règne, éd. Déméter, Tunis, 2012



وفي نظر بُناة الدولة التونسية، كانت كلُّ تحديات التقدُّم والنهوض تستجيب لتلك الضرورة التاريخية القاضية بتغيير الواقع السياسي والاجتماعي للبلاد من خلال إقامة نظام تكون مرجعية الدولة الوطنية فيه مدنية وضعية وأحادية. ومن ثمَّ كانت بؤرة التركيز عند القائمين على الخطاب السياسي التونسي الجديد، هي "مرجعية الدولة" التي لا مرجعية أخرى سواها، باعتبار أن أهمَّ قضايا الحياة السياسية والاجتماعية ينبغي حسمها عبر القانون وما يستلزمه من المؤسسات الجديدة.

ومؤدى ذلك أن طبيعة الخطاب الرسمي للدين في تونس كانت على مقتضى النظام السياسي الجديد المستند لـ"فلسفة" وفكر غير مفهومين أو مؤسسين لدى الجمهور، بل كانا مغايرين لما كان يتوفر عليه انتظام الدولة والمجتمع سابقاً. وما زاد من حالة الالتباس أن العمل على توفير الشروط والاختيارات والمواقف التي يتحقَّق من خلالها ذلك الفكر الجديد، لا يعني - ضرورةً - موقفاً راديكالياً من الدين الإسلامي. والأمر المؤكَّد والواضح في عموم المشهد الجديد، هو أن يصبح الشأن الديني أداةً وظيفية محقَّقة لفاعلية الدولة وعنصرًا من عناصر هندسة المجتمع وإعادة تشكيل فكره ورؤيته.

عند هذا الحد لا بدَّ من التساؤل عن الدواعي التي يسَّرت للُّخب الجديدة الحاكمة في تونس أن تُرسي هذا المنهج، وأن تنتج له هذا النوع من الخطاب الذي لا يمكن وسمه بالديني؛ لكونه خطاباً سياسياً مُستلباً للدين وفاعليته الاجتهادية والمجتمعية.

ولمعرفة كيف انتهى الشأن الديني في تونس المستقلة ليكون مُرتَهناً للدولة بصورة كاملة، نحتاج إلى تحليل الضرورة التاريخية المشار إليها آنفاً، والتي جعلت هذا الارتهان أمراً ممكناً ومقبولاً، بل يعسر تجاوزه إن لم يكن من المتعدِّد العدول عنه في ذلك السياق مع الدولة الجديدة وخلفيتها الفكرية.

بالعودة إلى شروط تلك "الضرورة التاريخية" المنتجة لخطابٍ للدين يكون على مقتضى احتياجات السياسة، يتبيَّن لنا ارتباط تلك الضرورة بالواقع السياسي المحلي والدولي، وما لازمه من بناء فكريٍّ لدى عموم علماء الشرع في تونس.

ضمن الوعي بتلك الشروط التاريخية، انخرط بُناة الدولة التحديثية فيما كان يتوفر في تونس من "نسق تنافذي" يكون التأثير فيه متبادلاً بين السياسي والديني دون خروج الساهرين على المؤسسة الدينية، عمَّا يحرص عليه القائمون على الدولة المركزية السائدة قبل الاستقلال. وهذا

ما جعل القائمين على المؤسسة الدينية العنصرَ الأبرز - إلى جانب العسكر والتجار - الذي استند إليه المملوك الحسينيون في تثبيت حكمهم إزاء جملة من المصاعب الداخلية^(٢٨)، فضلاً عن المخاطر الوافدة. بذلك كان رجال الشرع يوقِّرون مشروعياً لحكم الحسينيين في أطوارهم الأولى من خلال ما يتعيَّن بفضلها في الفضاء الحضاري المعرفي والروحي والقانوني من توازنٍ يقلِّص من غلواء درجة الانقسامية التي اختصَّ بها المجتمع في تونس.

لقد كان الدين مُمأسَّساً يصنع عامل الوحدة المعيارية التي لا غنى للدولة عنها على أرضية مجتمع انقسامي، ما جعل المملوك الحسينيين ينخرطون في نسق تفاعليٍّ مع تلك المؤسسة بصورة جليَّة^(٢٩). وقد تواصل هذا النمط من العلاقة ليشهد تحولاً تدريجياً طوال القرن التاسع عشر، بما أخرج مشروعية الدولة من سياق "النسق التنازلي" إلى سياقٍ جديدٍ بنمطٍ مغايرٍ يوفر "نسق الدولة" الذي يمكِّن للدولة شرعيةً تصبح فيه المؤسسة الدينية تابعةً وغير قادرة على غير ذلك^(٣٠).

انطلقت سيرورة "الضرورة التاريخية" التي انتقلت معها قيادات الدولة الحسينية بصورة تدريجية لتتواصل بصورة جليَّة معهم مطلع القرن التاسع عشر، ولتتأكد من خلال ما كرَّسه التنظير الفقهي والمواقف التي تلت ذلك من قبل علماء الزيتونة وشيوخ الطرق الصوفية حين تفاقم سوء الوضع السياسي مع أواخر المملوك الحسينيين، ممهداً لقيام الحماية الفرنسية.

للتعريف بهذا التحوُّل، نذكر أولاً العامل السياسي الداخلي. لقد انطلق هذا الطور مع خامس بايات تونس حمودة باشا (١٧٥٩-١٨١٤) بما تحقَّق في عهده الممتد من استقرار داخليٍّ بفضل التحالف مع الأعيان المحليين وشيوخ العروش، وبما واكبته من نهضة اقتصادية

(٢٨) انظر: محمد عبد الباقي الهرماسي، المجتمع والدولة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان ط١، بيروت ١٩٨٧، الفصل الأول: إرث الدولة المخزنية.

(٢٩) كان انتظام المجتمع التونسي قائماً بصورة شبه كلية عبر المؤسسات والرموز والرؤى والفكر الديني، مما جعل الحسينيين الأوائل يسعون تركيزاً لنفوذهم إلى أن يشرعنوا لسلطتهم من خلال هذا النظام المُمأسَّس؛ ذلك أنه لم يكن للحاكم السياسي موقع مركزيٍّ في حياة المجتمع، انظر مثلاً: ابن أبي الضياف، خاصة ما تعلق بعلاقة الباي بالشيخ إبراهيم الرياحي واستقلال هذا الأخير، انظر: أحمد بن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان بتاريخ تونس وعهد الأمان (ثمانية أجزاء) نشر وزارة الثقافة، تونس ١٩٦٣-١٩٦٦، ج ٣/ص ١٨٦ و ص ٢١١.

(٣٠) انظر مثلاً ما قام به المشير أحمد باشا باي سنة ١٨٤٢ في استلحاق المشايخ بالدولة: الإتحاف، ج ٤/ص ٦٥-٦٦.



واجتماعية، فضلاً عما تحقّق في عهده من انتصارات عسكرية لافتة أكدت استقلال البلاد السياسي والاقتصادي إزاء أوروبا وإزاء الدولة العثمانية^(٣١).

إقليمياً وفي القرنين نفسيهما (الثامن عشر والتاسع عشر)، برز العامل الثاني الذي تأكّد معه تراجع الإمبراطورية العثمانية في حضورها الأوروبي والعربي الإسلامي، وتزايد الضغوط الداخلية والخارجية عليها، مما أجبرها على القيام بالإصلاحات المعروفة بالتنظيمات (١٨٣٩-١٨٧٦). والمهم في هذا السياق الإقليمي الذي مثله خاصة القرن الرابع عشر هجري والذي وافقت بدايته سنة ١٨٨٣، هو ما شهدته من بروز الدول القطرية الجديدة وتزايد النزوع الاستقلالي عن الإمبراطورية في مناطق أخرى من العالم الإسلامي.

ففي هذا القرن بدأ الإعلان الضمني عن نهاية المشروعية الدينية للدولة الإمبراطورية وما تكرسه من خط "سلطاني فقهي اتباعي" وبزوغ حدود الشرعية التي لا يحكمها إلا الإطار السياسي الجديد للدول الراغبة في الاستقلال والتحديث.

◀ في المغامرة والارتهان الديني:

كان القرن التاسع عشر قرناً حاسماً بالنظر إلى دلالاته السياسية والدينية^(٣٢). إنه لم يكن شاهداً على التحولات السياسية الإقليمية والمحلية الهائلة فحسب والمشار إليها آنفاً والتي آذنت ببداية اضمحلال الإمبراطوريات الكبرى القديمة في القارة الأوربية وخارجها. ضمن هذا التحول التاريخي، ما كان للإمبراطورية العثمانية أن تقاوم هذا التغيير الذي لم يقتصر الأمر فيه على البُعد السياسي التنظيمي الذي كرّسه مؤتمر فيينا^(٣٣). لقد تركّز معه ما عُرف في أوروبا بالنظام

(٣١) حكم حمودة باي بين عامي ١٧٨٢ و١٨١٤، ومن أهم ما حققته سياسته الخارجية حربه على البندقية عام ١٧٨٤ لاعتمادها على التجارة البحرية التونسية وانتصاره عليها سنة ١٧٩٢، وحربه على طرابلس عام ١٧٩٣ بعد هجوم الوالي العثماني علي برغل على جزيرة جربة واحتلالها، وقد انتهت هذه الحرب سنة ١٧٩٤ بهزيمة الوالي العثماني وهروبه لمصر وتنصيب حاكم موالٍ للمملكة التونسية على طرابلس، هو أحمد بيك القرملي. يضاف إلى ذلك انتصار باي تونس على الجزائر عام ١٨٠٧. انظر: رشاد الإمام، سياسة حمودة باشا في تونس، منشورات الجامعة التونسية، ١٩٨٠.

(٣٢) يوافق القرن التاسع عشر الميلادي القرن الثالث عشر من التاريخ الهجري: سنة ١٨٠١ = ١٢٤١.

(٣٣) شارك في هذا المؤتمر الذي انعقد بفيينا فيما بين سبتمبر ١٨١٤ إلى جوان (يونيو) ١٨١٥ وزراء وسفراء خاصة الدول الأوروبية الكبرى آنذاك والمنتصرة على حملات نابليون التي أدخلت القارة في دوامة حروبٍ ونزاعاتٍ مدمرة. ومن أبرز نتائج هذا المؤتمر توقّف النزاعات بين الدول الأوروبية لفترةٍ قرنٍ كاملٍ وانطلاق الحملات الاستعمارية خارج أوروبا.

المحافظ المتجاهل للدوافع الوطنية التحريرية التي أبرزتها الثورتان الأمريكية والفرنسية، والذي سيُلقي بظلاله على العالم الإسلامي انطلاقًا من الحملة على الجزائر ثم مصر وتونس.

أما بالنظر في خصوص ما كان يعتمل داخل العالم العربي الإسلامي، فيتضح بجلاء في هذا القرن الأداء السياسي الانحداري للدولة العلية التي قامت مكرهًا بالإقرار بالتنظيمات الإصلاحية لمؤسسات الدولة والمجتمع^(٣٤). وما يعيننا من هذه التحولات هي دلالتها المثناة: من جهة كان الباب العالي، نتيجة ما واجهه من مصاعب داخلية إضافة إلى الضغوط والإكراهات الأوروبية، يعبر عن تزايد ضعفه في كل طورٍ من أطوار أدائه التراجعي بما قلّص بصورة جلية نفوذه السلطاني. ومن جهة أخرى، انحسرت سلطة رجال الشرع الإسلامي وانكشف تهافت خطابهم بما أقعدهم عن أية مشاركة حضارية. ولذلك لم يتمكن القائمون على المجال الديني في الدولة العلية - رغم أهميتهم العددية، ورغم المواقع التي كانوا يحتلونها مؤسسيًا واجتماعيًا - من تمثّل مقتضيات السياق الجديد، سواء في بُعد السياسي أو في بُعد الحضاري الاجتهادي. لقد كشفوا عن عجز بين في تشخيص الوضع العام الذي انخرط فيه العالم والسلطنة، بما حال بينهم وبين التوصل إلى وعي يجسد إرادة التحوّل الفكري والحضاري المنشود. لقد تعيّنت أفهامهم ومواقفهم من التحولات الكبرى، ولما وقع إقراره من إصلاحات ضمن فضاء الريب والرفض. ذلك كان شأنهم مع المرسوم الهمايوني للإصلاحات الصادر سنة ١٨٥٦، والقاضي بتكوين هوية جماعية توحد مختلف مكونات متساكني الإمبراطورية العثمانية. وقد نجم عن ذلك اعتراف مجموعة من الحقوق للأقليات الدينية في الدولة العثمانية، الأمر الذي مكّن من تدبير شؤون الجماعات الدينية بمعزل عن المؤسسة الإسلامية وأحكامها وفكرها^(٣٥).

ما ينبغي الالتفات إليه هو: كيف تمثلت النخبة الحاكمة في تونس هذا الانقلاب العثماني الضخم، وكيف انعكس هذا السياق الجديد على المؤسسة الدينية التونسية وعلى خطابها

(٣٤) عملت "التنظيمات" (١٨٣٩ - ١٨٧٦) على تحديث الجيش والتربية والإدارة والاقتصاد، كما شهدت هذه الفترة حرب القرم (١٨٥٣-١٨٥٦) بين الإمبراطورية الروسية والسلطنة العثمانية المسنودة ببعض حلفائها مثل مصر وتونس والمدعومة بصورة استثنائية بالبريطانيين والفرنسيين الذين كانوا يخشون من التوسع الروسي.

(٣٥) اعترف المرسوم بالمساواة بين جميع رعايا الدولة العثمانية على اختلاف مذاهبهم وأديانهم، كما جرّم كلّ تعبير فيه تحقير للمسيحيين، إلى جانب أنه نصّ على تجنيد هؤلاء في الجيش العثماني، وإلغاء الجزية عنهم، وأن يكون للمسيحيين في الولايات والأقضية تبعًا لأعدادهم ممثلون في تلك المناطق. وخارجيًا، تحصلت فرنسا بعد معاهدة باريس على امتيازات في الأماكن المقدسة المسيحية دون غيرها من الدول، بناءً على تعاقد ثنائي بين الدولة العثمانية ذات السيادة على هذه الأماكن وبين فرنسا منفردة.



ومرجعيتها؟ وهل كان تعامل علماء تونس مُوحَّدًا إزاء هذه التحولات؟ ثم كيف أثر كلُّ هذا في المشهد الديني بعد ذلك، خاصةً عند تأسيس دولة الاستقلال وبعد ذلك؟

للإجابة نذكر أولًا: أنه ما كان للنُخب التونسية الحاكمة أن تصمَّ آذانها عما كان يعتمل في الخارج عثمانيًا وأوروبيًا. ففي هذا تأكدت صبغة القابلية للانفعال والتأثر بالتقلبات الخارجية، وهي الصبغة المميّزة لحكّام القطر التونسي مقارنةً بنظرائهم مغربيًا. ثم إن هذا النزوع الاتباعي التقى موضوعيًا مع مصالح حكّام تونس في سعيهم منذ فترة إلى التحرُّر من تبعية النظام السلطاني. وفي مستوى ثالث، نجد اتساقًا لعاملي الانفتاح والحرص السياسي على الانعتاق مع الجهود التوسعية الفرنسية ومطامعها، وما كان يدأب عليه القناصل والممولون والتجار الأوروبيون من تشجيعٍ على فكِّ الارتباط مع الخلافة العثمانية.

نجم عن كلِّ هذا تعاظم خشية حكّام تونس خاصةً في عهد أحمد باشا باي (ت ١٨٥٥) من أن تُنهي الدولة العليّة حكم الأسرة الحسينية كما أنهت حكم آل القارمانلي في طرابلس الغرب. فكان السعي حثيثًا للبحث عن دعمٍ لاستقلال القطر ظنًا من حكّام تونس أنهم سيجدون في فرنسا السند الحامي لذلك النزوع دون الالتفات إلى الأطماع الفرنسية الواضحة^(٣٦).

ثانيًا: الأهم من ذلك هو أن القرن التاسع عشر شهد تحولًا لافتًا شمل المجال الديني خاصةً. فقد تغيّر السياق الذي عرفته الربوع التونسية في القرن الثامن عشر مع إقامة الدولة الحسينية؛ لكونه أتاح للمجال الديني قدرًا كبيرًا من الانتظام عبر المؤسسات والرموز والرؤى والفكر. وقد مكّن ذلك نفوذًا حقيقيًا على الحكام الأتراك؛ لكونهم من القادة العسكريين بالأساس، وأنهم لم يكونوا متدينين كثيرًا، كما أنهم لا يحسنون العربية أو لهجة أهل البلاد. ولا غرابة عندئذ إن عمل أصحاب السلطة السياسة - لتكريز نفوذهم - على تكريس شرعية سلطانهم من خلال النظام الديني المُأسس المتمتع باستقلالية كبيرة، إن من حيث انتخاب القائمين عليه أو من حيث مرجعية هؤلاء في التصرف وفي القاعدة المادية والاجتماعية والفكرية التي يمتلكونها.

ضمن هذا الانتظام نفسه، كانت الطرق الصوفية تشكّل - بمشايعها وزواياها وحضورها الكامل في المدن والقرى والأرياف وبما تمتلكه من إمكانيات والتزام - نسيجًا واقفيًا وفاعلاً في حياة الأفراد والجماعات إزاء سطوة الحاكم وضرورات الحياة.

(٣٦) لم يدرك أحمد باي مخاطر سياسته المقبلة على فرنسا والمعرضة عن إسطنبول إلا بعد فوات الأوان. فقد تجسّد المكر الفرنسي عندما خاطبه قنصل فرنسا قائلاً: "أنت لا تقدر على فعل شيءٍ من سياسة بلادك إلا بإذن دولة فرنسا". انظر: أحمد بن أبي الضياف، الإتحاف، ج ٦ / ١٢١.

إلى جانب ذلك، مثَّلت المؤسسة التعليمية بمركزية جامع الزيتونة والمدارس والزوايا الملحقة به وما يتلقَّاه الطلبة والتلاميذ من تكوينٍ في اللغة والعلوم الشرعية وما يتيح من ارتقاءٍ في السلم الاجتماعي - العنصرَ الداعم لنفوذ المؤسسة الدينية ولأثرها المجتمعي.

مع هذا وذاك، توجَّ المجلسُ الشرعي - بما ارتبط به من خطط الإمامة والإفتاء والقضاء والتدريس، سواء في العاصمة أو سائر المدن والقرى، وما تشمله أنظاره من قضايا عدلية مختلفة - مكونات السلطة المعرفية الاجتماعية التي ما كان لأصحاب النفوذ السياسي أن يتعدوها بسهولة. وفي قَمَّة هذا الانتظام المتكامل والمُؤمَّس، نجد "الأشراف" الذين تجمعهم هيئة "نقابة الأشراف" القائمة على أمورهم الاجتماعية والمادية والرابطة إياهم بنظرائهم من الأشراف في خارج البلاد التونسية بما يجعلهم يتمتعون بسلطة رمزية ونفوذ معنويٍّ واسع.

دفع هذا السياق الخاص المؤسس للشأن الديني والمؤطر للواقع الذهني والمجتمعي بالقائمين على الدولة الحسينية قبل القرن التاسع عشر إلى التقرب من الشيوخ والعلماء وإلى تجديد مقامات الأولياء والاعتناء بجامع الزيتونة وبناء المدارس القريبة منه، كما اعتنوا بالأشراف خاصة عند ظهور الأوبئة تبرُّكاً بتلاوتهم للقرآن الكريم. وكان الملوك كذلك يحضرون دروس العلماء ويقبلون فتاواهم المتعلقة بالمسائل الحياتية العامة، كالجبايات والزكاة والأوقاف، بل بلغ الأمر ببعض الملوك أن صاهر العلماء أحياناً، في حين أرسل بعض النُبهاء منهم في المهام السياسية الدقيقة، بينما استصحب آخرون معهم الأولياء في المعارك^(٣٧).

ثم كان القرن التاسع عشر مؤذناً بطور جديد مختلفٍ نوعياً؛ إذ تحقَّق فيه "ارتهان الديني للسياسي"، بحيث لم تبق مشروعية الدولة موصولةً بالدين ومؤسسته بقدر ما نشأ التباين بين الإسلام والسلطة السياسية.

(٣٧) تجسدت عناية البايات فيما كان عليه الوضع قبل القرن التاسع عشر في الاعتناء بجامع الزيتونة وإعادة بنائه وبناء جامع سيدي محرز والاعتناء بالمدارس المحيطة. ونجد أيضاً تحول البايات إلى مقام سيدي بن عروس للقيام بإعدام أحد المعارضين والتمثيل به. ونذكر أيضاً محاولة اغتيال علي باشا في مقام سيدي محرز بن خلف وقتل المعتدي في زقاق المقام. وكذلك قام البايات عند تدشين قصر باردو بدعوة أحد الأشراف تيمناً به، وقد كان هذا الأخير أول الداخلين للقصر، فضلاً عن سير البايات في تشييع جنازة شيخ الطريقة الشاذلية وحمل النعش بنفسه، أو لبس البايات رداء الولي "سيدي عمر عباده"، واستقباله للأعيان يوم عيد الأضحى وهو يرتديه تيمناً وتبرُّكاً بهذا الشيخ، وذلك بعد شفائه من داء الفلج. وفي القرن الثامن عشر أصبح لتونس ما يقارب ١٨٠ عالماً يستحق أن يؤرخ لهم، كانوا في غالبيتهم من المالكية مما أتاح لهم وزناً اجتماعياً وسياسياً كبيراً. انظر: حسين خوجة، ذيل بشائر أهل الإيمان، تحقيق وتقديم الطاهر المعموري، الدار العربية للكتاب، تونس ١٩٧٥ ص ١٦٣ - ٣٠٥؛ وكذلك أحمد عبد السلام، المؤرخون التونسيون، ص ٣٨ - ٥٣.



بدأ تحوّل المشهد بصورة أكيدة مع حمودة باشا (١٧٨٢-١٨١٤) خامس الملوك الحسينيين^(٣٨)، وبلغ مع عاشرهم أحمد باشا باي (١٨٣٧-١٨٥٥) مداه، فلم يبقَ للحضور الديني تلك القوة في المجال المجتمعي والسياسي. فلم يعد الباي محتاجًا للاستنجاد بالمؤسسة الدينية لكسب الثقة والدعم الاجتماعي وللتقليل من حالة الخوف عند اشتداد الضغط المزدوج عليه من طرف الدولة العثمانية من جهةٍ والفرنسيين من جهةٍ أخرى.

من سياق المغامرة الجديد الذي أسس لعلاقة رخوة أتاحت ارتهان الديني لصاحب السلطة السياسية بتجاوز ما يمكن تسميته بالواحدية السياسية والإيديولوجية. إنه الإعلان الصريح عن نهاية الفكر الديني الموحد^(٣٩)، وبناء تجربة للدين لا يمثّل الإسلام فيها إلا رافعة يمكن استعمالها من قبل الفاعلين السياسيين الجدد لدعم مشاريعهم السياسية المميزة.

◀ من أجل إنهاء الارتهان والتبیه:

لم يتردّد الرئيس الحبيب بورقيبة وهو يعرف بطبيعة المشروع التحديثي في تونس في القول: "لقد صنعتُ من سَفَلَة الأفراد ورواسب القبائل والعشائر الخاضعين والمستكينين في جبرية مهينة شعبًا من المواطنين"⁽⁴⁰⁾. ما يعيننا في هذا القول إلى جانب ما يفيد من إفراطٍ في الثقة بالنفس^(٤١)، هو التجاهل الكامل لحقيقة تاريخية متعلّقة ببناء الدولة الحديثة وبخطابها الرسمي ومؤسساتها المجتمعية. ذلك أن ما وقع إرساؤه بعد الاستقلال ما كان لينجح لولا تمثُّله واستفادته خاصة مما كان قد توفّر قبل ذلك بعقودٍ عديدة ضمن النظام الملكي الحسيني؛ لأنه

(٣٨) عرف عهد حمودة باشا في تونس ازدهارًا واستقرارًا بفضل نهضة اقتصادية واجتماعية إلى جانب ازدهار نشاط القرصنة والتجارة البحرية والصناعة التونسية المحلية التي كانت تصدّر لأوروبا وباقي الحوض المتوسطي.

(٣٩) أسس دولة الموحدين أتباع حركة محمد بن تومرت، وقد استطاع عبد المؤمن بن علي الكومي بعده أن يحكم المغرب الأقصى والأوسط بعد القضاء على المرابطين في مراكش عام ١١٤٧م، ومنها اتسع سلطان الموحدين إلى كامل إفريقيا والأندلس. ويدعو الموحدون إلى توحيد الله توحيدًا قاطعًا، ويعملون على تنقية العقيدة من كل الشوائب.

(40) D'une poussière d'individus, d'un magma de tribus, de sous tribus, tous courbés sous le joug de la résignation et du fatalisme, j'ai fait un peuple de citoyens.

(٤١) يعود تاريخ هذا التصريح إلى سنة ١٩٧٣، وهو مؤشر على مرض الهوس الاكتئابي (syndrome maniaco-dépressif) الذي يؤكد الباحثون إصابة الزعيم به شأنه شأن سياسيين آخرين به. انظر: <http://www.frm.org/dossiers-161.html>

وكذلك <https://www.webteb.com/mental-health/diseases>

من المستحيل انتقال تونس من التذرُّر والخضوع واللاادولة واللامجتمع إلى منظومة شعبٍ من المواطنين في بضع سنواتٍ وبفضل جهود زعيمٍ أُوحد.

والمؤكَّد أن ما تحقَّق من نجاحٍ للتجربة التونسية في عملها التأسيسي التحديثي إنما كان ثمرة عدَّة عوامل من أبرزها أن الحركة الوطنية استطاعت أن تكون مجسدةً لسيرورة سياسية بدأت قبل الحماية وتواصلت في أثنائها ملتحمةً مع فاعلية نسيج مجتمعيٍّ فعَّل ثقافته وقيمه ومؤسساته من جهة ثانية.

ونتيجة لهذا الحراك المجتمعي، تقلصت "حرية رجال الشرع"، خاصةً فيما يتعلَّق بما ينهجونه من المضامين والطرق التدريسية وآراء في الإفتاء والرؤى، وتأكَّد انهزامهم في معركة مرجعية الدولة بصورة كاملة عند قيام دولة الاستقلال.

هذا ما استشعره شيخ الإسلام المالكي قبيل الاستقلال حين أعلن في خطاب رسميٍّ أمام آخر بايات العائلة الحسينية أنه مُنكرٌ ومقاومٌ لإفحام اللائكية فيما عسى أن يحدث من نظم في هذا البلد... لأنها [اللائكية] باعث قويٌّ على التفرُّق والانقسام ... وهل من شكر نعمة الاستقلال تنكَّرنا لديننا الذي هو مقام ذاتنا... " (٤٢).

كان الشيخ مُدرِّكاً أن معركة المرجعية على وشك أن تُحسم، وأن مقتضى الواقع الموضوعي لم يكن إلى جانب توجهه، بما يوحي بأن الأوان قد فات. لقد تأكَّد أن أُسس شرعية الدولة صارت قائمةً على ما تسميه العلوم السياسية التغيرات بين مرجعية الإسلام والسلطة السياسية. وهو تغيُّر يقوم على الفصل والوصل في الوقت ذاته: فصل مرجعية الدولة عن التراث الإسلامي عامةً والسياسة الشرعية خاصةً، ووصل عبر ما توفره قيم الإسلام وعموم تعاليمه من رافعة يقع استعمالها وُفق الحاجة السياسية. ليس هو الفصل التام بين الديني والسياسي، بل توظيف الأول واستتباع له بما يتجاوز ما كان رجال الشريعة في تونس يطمحون إليه من واحدية إيديولوجية للدولة أو رجوع إلى النسق التنافذي القديم.

إن أبرز ما في هذا الوضع أن الأمر لم يقف عند هذا الحد، بل تجاوز حدَّ سيطرة الفكر الوضعي للدولة الجديدة ولما تسنَّه من قوانين، ليلبغ مدىً أبعداً متمثلاً في إرادة الاستيلاء على مرجعية المجتمع نفسه.

(٤٢) ألقى الشيخ عبد العزيز جعيط خطابه هذا أمام الباي محمد الأمين بمناسبة عيد الأضحى، راجع جريدة الزهرة ١٩٥٥-٨-٢ وانظر بحثنا: الدولة الإسلامية، حديثه وأكثر، مجلة ٢١/١٥ عدد ١٦ جوان ١٩٨٨.



لم يبق الصراع الجديد ضمن إطار أن تكون الدولة هي صاحبة السلطة التشريعية فحسب، بل تحوّل الاختيار في امتلاك الدولة مضموناً فكرياً وثقافياً يكون هو الأوجد والواجب اتباعه وفرضه بكل الوسائل.

ضمن هذه المعركة الضارية سخّرت إدارة الدولة المستقلّة المدرسة والفنون والاجتماع والاقتصاد فضلاً عن القوانين والتشريعات لفرض "هندسة" جديدة للمجتمع.

وقد تواصل هذا المشروع التحديثي لإعادة بناء ثقافة المجتمع اعتماداً على مقولة "الأمة التونسية" والإنسان التونسي الجديد الذي لا صلة له بالواقعية الاجتماعية التاريخية التونسية. ولم يبقَ عندئذ مسوعٌ لمفهوم الشعب والمجتمع بما يعنائه من مهمّة تاريخية يلتقي فيها التواصل مع الماضي بالرغبة في البقاء تحقيقاً لإرادة الفعل في الواقع. هذا ما جعل الخطاب الرسمي يُعلي من شأن "الأمة التونسية" و"القومية التونسية" إثباتاً لعلاقة خارجة عن كل دلالة تاريخية ومستقبلية للمجال العربي الإسلامي فيما يحمله من جذورٍ ومعنىٍ وقيمٍ ومآلٍ.

في هذا الخطاب الرسمي نفسه لم تُعد ثقافة المجتمع كائناً حياً قادراً على أن يتشكّل في نُظمٍ مختلفة باختلاف الأزمنة والبيئات والنُظم الإنتاجية والسياسية بما يشتمل عليه من عناصر رمزية واعتقادية وأخلاقية وعملية. وهذا ما جعل الخطاب الرسمي يعتبر أداء بعض الشعائر الإسلامية تبيدياً للثروة وإضعافاً للفاعلية الاقتصادية^(٤٣). وقد تواصلت الحملة التحديثية دون

(٤٣) كان ذلك شأنه مع الأضحى وأداء فريضة الحج التي اقترح الرئيس بورقيبة بخصوصها رصد الأموال التي تنفق لأدائها لصندوق التضامن الاجتماعي أو إقراضها للدولة مضيئاً: "من شاء التبرك فإنه يستطيع زيارة قبر أحد أصحاب رسول الله كأبي زمة البلوي دفين القيروان". وتمثلت أبرز مراحل هذه الحملة في الدعوة للإفطار في رمضان بحجّة مقاومة التخلف الاقتصادي. وحدث ذلك في مدينة القيروان في أثناء الاحتفال بذكرى المولد النبوي الشريف، تذكيراً بما وقع من تصريح بضرورة الإفطار في شهر رمضان السابق. وفي ذلك يقول الرئيس بورقيبة: "لم نتردّد بمناسبة حلول شهر رمضان الأخير في الدعوة إلى التوسّع في باب الرخص وإعمال الرأي في فهم المقصد والنتائج من عبادة الصوم التي زاغ فيها الناس عن الأصول القارة والسنن الجوهرية"، راجع خطاب القيروان ألقى في ٣ سبتمبر ١٩٦٠، وقد سبقه رفض الشيخ عبد العزيز جعيط تقديم فتوى تجيز الدعوة للإفطار في رمضان، مما أدى إلى عزله من منصب الإفتاء الذي بقي شاغراً سنتين إلى أن عُيّن فيه الشيخ الفاضل بن عاشور، راجع: آمال موسى، في: بورقيبة والمسألة الدينية المذكور آنفاً.

بعد ذلك توالى المسائل الصدامية لتشمل الدعوة إلى المساواة في الإرث بين الذكر والأنثى، التي لم يتوصل النظام إلى تحقيقها، وإلى إقرار برنامج لتحديد النسل عبر جملة من الحلول مع مقاومة صريحة للحجاب الشرعي باعتباره أنه "لا دخل للدين الإسلامي في مسألة الحجاب"، المرجع السابق، ص ٢١٤. أما في المجال الاقتصادي فقد عبرت القيادة الرسمية للدولة عن إباحة الربا بناءً على ما تقتضيه ضرورة التعامل المادي والتعاون بين الأفراد لتحصيل "كسب جديد تمكن قسمته وتوزيعه على المساهمين" راجع: الخطاب الرسمية، الجزء الثاني عشر، نشرات وزارة الإعلام، ص ٢٨٦.

هوادة، مؤكّدة أولوية الاستحواذ على مرجعية المجتمع في شئى المناحي، وقصد التغيير القسري للبنية الذهنية للفرد والمجتمع.

من هذه المسائل ومن غيرها^(٤٤)، يتضح أن الصراع على مرجعية المجتمع كان سبيله "دولنة الدين"، وأن الخطاب الرسمي استند في ذلك إلى قاعدة منهجية متمثلة في التركيز على قيمة العقل وحدة دلالية وسلطة مرجعية لكل فعل اجتماعي وسياسي مسدد^(٤٥).

إن أساس هذه القاعدة هو الذرائعية التي تُعنى بالنجاعة والفعالية، وتتمثل في أن الدولة هي رمز الحكمة وبؤرة التدبير، وأنها تحتل المكانة العليا في سلم القيم، وأنها مُشخّصة برئيسها لا محالة^(٤٦). ثم تتمظهر هذه القاعدة في احتلال هذا الرئيس مكانة الإمام الذي يضاهاى "المجتهد المطلق" الذي يسمح لنفسه أن يطوّر الأحكام "بحسب تطور الشعب وتطور مفهوم العدل ومط الحياة"^(٤٧).

عند هذا الحد يمكن العودة إلى سؤال الانطلاق المتعلّق بالمفارقة الكبرى بين ما كان سائداً في خمسينيات القرن الماضي وستينياته، وبين ما آلت إليه الأوضاع في السنوات الأخيرة حين افتقد خطاب دولنة الدين في تونس مصداقيته.

لقد أثبتت العقود التحديثة هشاشة خطابها والتباس نظامها الفكري والسياسي، مما أدى إلى تهاوي خطابها الرسمي "للدين"؛ لأنه كان في ظاهره دينياً في حين كان في حقيقته خطاب سيطرة واستتباع. إن معضلة هذا الخطاب فيما أوجده من حالة فراغٍ هائلٍ مكن لبروز عنصر إسلامي، احتجاجي ودعوي، لكن ضمن مشهد مجتمعيّ اختلّ نسقهُ الداخلي فعّداً مُتَشَطِّياً مفتقداً لمؤسساته وفاعليته.

(٤٤) نذكر في هذا الصدد إصدار مجلة الأحوال الشخصية، وإلغاء التعليم الزيتوني؛ لأنه أصبح قوة تعطلّ دولة الاستقلال حسب الرؤية الرسمية، إضافة إلى إلغاء اعتماد التاريخ الهجري في الوثائق الرسمية، وإباحة الإجهاض، راجع: عبد الرزاق الحمامي، الفكر الإسلامي في تونس، مركز النشر الجامعي تونس ٢٠٠٥.

(٤٥) الجزء السابع عشر من خطب الحبيب بورقيبة، نشرات وزارة الإعلام والشؤون الثقافية، المطبعة الرسمية ١٩٨٠، ص ١٩١. لقد ركّز الخطاب الرسمي على أن العمل في الدنيا هو ضربٌ من الجهاد للتحرُّر الديني بالأساس، وهي إشادة بأولوية الديني التي تكسب العمل في الدنيا ومن أجلها مكانة مستقلة عن الدار الآخرة التي لا يراها الخطاب الرسمي مستقر سعادة المسلم وغاية اهتمامه. هذا ما نجده واضحاً في الخطاب الرسمي المنكر للزهد في الدنيا طمعاً في "خيرات الدار الآخرة ... فلا يريد بيع دنيانا بأخرتنا لتكون صفقة رابحة في الدار الآخرة ... م. س، ص ٨٠.

(٤٦) م. س، الجزء الثلاثون ص ١٦٥.

(٤٧) م. س، ص ١٦٣.



ما نستخلصه من هذا الوضع هو ضرورة التنبُّه إلى الدلالة الحقيقية للمفارقة التونسية الكبرى؛ ذلك أن الفرق الذي يبدو شاسعاً بين ما عرفته سنوات تأسيس دولة الاستقلال من غياب العنصر الديني وبين ما عرفه اليوم من حضور لذلك العنصر - لم يكن فرقاً نوعياً؛ لأنه لم يُنبئ بتحوُّلٍ في طبيعة الخطاب.

ما تثبته العقود الماضية أن تجربة دولة الدين في سعيها لاحتواء المجتمع والتسلُّط على ثقافته قد واصلت رحلة التيه، فلم تسهم في تكريس الدولة التحديثية، ولم تُكسب خطابها المصدقية اللازمة من جهة، كما أدَّت إلى تسطيح المجال الديني وانسحابه من تطوير الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي من جهةٍ أخرى.

لقد ظلَّ الخطاب الديني أسيرَ مثلثِ إحدائيات الارتهان والانكفاء والاحتجاج، مما أذكى صراعاً عقيماً للمرجعيات، مُعطلاً كل جهود الإصلاح؛ إذ وجَّهها وجهةً سياسية سلطوية. إن انضواء الإسلاميين اليوم في إعادة بناء الدولة دون التفاتٍ لتجديد الوعي الديني المؤسس لنهضة حضارية في مستوى الفرد والمجتمع، إنما هو مواصلة في استلاب المجتمع وإفقاده قدرته على الفاعلية والإبداع.

وسيعيد تواصلُ خطاب السلطة المقطوع عن خطاب المعرفة والاجتهاد إغراقَ الدولة والمجتمع في دائرة التجاذب السياسي والإيديولوجي وإذكاء صراع المرجعيات وتنافيها. وهو تأبيد للحظة خمسينيات القرن الماضي، ومواصلة الدوران في حلقة مُفرغة لا تحقِّق أيَّ تحوُّلٍ نوعيٍّ في معالجة إشكالية الهوية الدينية بتجاوز مأزق مرجعيتها التاريخي الذي تعاني منه تونس خاصةً والبلاد العربية عامةً.

لقد مثَّل مشروع "الدولة- الأمة" مرحلةً تاريخيةً أفضت إلى استلاب المجتمع والدين عوض أن تكون فيه الدولة مركزاً للحياد الإيجابي إزاء الشأن الديني، بحيث تكون راعيةً لقانونية تنظيم نشاطه وحسن إدارته الذاتية وتمكينه من التطوُّر والتجديد. ومع ذلك، فإن المشروع قد اقتصر على انتشار عقلانية شكلية غير نافذة، بما جعل آفاق الخطاب الديني منحصرَةً في ثقافة السرية وأحادية الإجابة واحتكار المعنى.

وهذا مما يؤكِّد ضرورة تجاوز صراع المرجعيات بما يقتضي التمييز بين أن يكون للإسلاميين "سلطة" تسيِّج الوعي الديني، وبين أن يسهموا في بناء مرجعية علمية وتعليمية وفكرية يستجيبون بها للحظتهم التاريخية ومستلزماتها المنشودة في العلم والسياسة والفكر التاريخي والديني.

تلك هي اللحظة المنشودة لنشأة خطاب حضاريٍّ أساسه تكريس مرجعية دينية منتجة لرؤية معاصرة واجتهاد متفاعل مع طبيعة سلطات المؤسسات القائمة ومع احتياجات المجتمع في الفاعلية والتحرُّر.

◀ مراجع البحث:

- أحمد بن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان بتاريخ تونس وعهد الأمان (ثمانية أجزاء) نشر وزارة الثقافة، تونس ١٩٦٣-١٩٦٦.
- احميده النيفر، "الدولة الإسلامية حديثة وأكثر"، مجلة ٢١/١٥ عدد ١٦ سنة ١٩٨٨م.
- آمال موسى، "بورقية والمسألة الدينية"، دار سراس، تونس ٢٠٠٨.
- حسن بن عثمان: مجلة الحياة الثقافية، عدد ١٦١، جانفي ٢٠٠٥.
- حسين خوجة، ذيل بشائر أهل الإيمان، تحقيق وتقديم الطاهر المعموري، الدار العربية للكتاب، تونس ١٩٧٥
- خطاب الحبيب بورقية "الإسلام دين الحياة" في ٣ سبتمبر ١٩٦٠، نشر كتابة الدولة للأخبار والإرشاد ١٩٦٥، المطبعة الرسمية تونس.
- خطب الحبيب بورقية، نشرات وزارة الإعلام والشؤون الثقافية، المطبعة الرسمية ١٩٨٠.
- رشاد الإمام، سياسة حمودة باشا في تونس، منشورات الجامعة التونسية، ١٩٨٠.
- عبد الرزاق الحمامي، الفكر الإسلامي في تونس (١٩٥٦-١٩٨٧)، مركز النشر الجامعي، تونس ٢٠٠٥
- عبد الرزاق الحمامي، الفكر الإسلامي في تونس، مركز النشر الجامعي تونس ٢٠٠٥.
- عدنان منصر، دولة بورقية (١٩٥٦-١٩٧٠)، صفاقس ٢٠٠٤م
- لطفي حجي، بورقية والإسلام: الزعامة والإمامة، دار الجنوب للنشر، تونس ٢٠٠٤م
- محجوب بن ميلاد في سلسلة "تحريك السواكن: في سبل السنة الإسلامية"، دار بوسلامة للطباعة والنشر، تونس ١٩٦٢.
- محمد الحبيب الهيلة، بورقية والإسلام، مشاركة في المؤتمر العالمي الثاني المتعلق بتاريخ الفترة البوقبية "بورقية والبورقيبيون"، نشر ضمن أعمال المؤتمر، إعداد وتقديم الدكتور عبد الجليل التميمي، مؤسسة التميمي، زغوان تونس، ٢٠٠٠.



- محمد عبد الباقي الهرماسي، المجتمع والدولة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان ط ١، بيروت ١٩٨٧، الفصل الأول: إرث الدولة المخزنية.
- محمود الذوادي، العلاقة بين شخصية بورقيبة وأزمة الهوية في المجتمع التونسي الحديث، مجلة دراسات عربية، عدد ١١-١٢، ٣٢ سبتمبر - أكتوبر ١٩٩٦
- محمود طرشونة، الأدب المرید في مؤلفات المسعدي، ط ١ تونس ١٩٧٨
- مصطفى كريم، تأملات في شخصية بورقيبة، تعريب عبد الجليل التميمي، ضمن: "الحبيب بورقيبة وإنشاء الدولة الوطنية: قراءات علمية للبورقيبية"، منشورات مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، أفريل ٢٠٠٠
- موقف الشباب الدستوري العائد من فرنسا (حامد القروي - عبد المجيد شاكر) في ندوة عُقدت في صيف عام ١٩٥٥

- Ben Salah Hafedh, Système politique et système religieux en Tunisie, Mémoire pour D E S en sciences politiques, 1973-1974 ; Ben Hammed Med Ridha, Laïcité et fondamentalisme en Tunisie R T D , 1985.
- Jean-Marie Mayeur La Vie Politique sous la IIIe République, éd. du Seuil, 1984.
- Orient-Occident : La paix violente avec Geneviève Moll, éd. Sand, Paris, 1999
Habib Bourguiba : radioscopie d'un règne, éd. Déméter, Tunis, 2012.



مركز نهوض

للداسات والنشر

NOHOUDH CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS