



جمعية تونس الفتاة ومؤسسة كونراد أديناور

عنا

حفريات في الهوية التونسية...

مختارات من أعمال ملتقى «جدلية الإسلام التونسي» (4 مارس 2017)

وملتقى «في الشخصية التونسية» (18 نوفمبر 2017)

تنسيق : حمزة عمر وسوسن فري

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن
اتجاهات تبناها جمعية تونس الفتاة أو مؤسسة كونراد
أديناور.

تقديم

حمزة عمر¹

لعلّ أحد أبرز نقاط ضعف النظام التعليمي في تونس أنّه لا يولي العلوم الإنسانية ما تستحقّه من أهميّة. ويتجلّى ذلك في المفاضلة المترسّخة بين التوجّه العلمي والتوجّه الأدبي، حيث يغلب ألا يتوجّه إلى الآداب إلّا من اضطرّ إلى ذلك، وحتى في هذا الإطار، فإنّ الطابع التلقيني لأساليب التدريس والسطحي لمضمونه يجعل من معارف الدارس ضحلة ومنعزلة عن واقعها.

هذا الضعف ينعكس بالأساس على إلمام التونسي بتاريخه، وبتراثه بصعفة عامة. فلئن سادت مقولات تمجيدية ترفع من شأن الدور الذي لعبته تونس، عبر رجالاتها، في التاريخ، فإنّها بقيت مقولات فضفاضة، عاجزة عن الإقناع، وغير ذات أثر لدى عموم المواطنين، وينطبق ذلك بصفة خاصة على مقولة «الإسلام التونسي».

إنّ حجر الأساس لأيّ إصلاح جوهريّ في المجتمع التونسي يجب أن يمرّ عبر بوابة التصالح مع ذواتنا. إذ لا بدّ ألا يبقى سؤال «من نحن؟» سؤالاً حائراً يترك طارحه نهبة لكل عابر... وقد حرصت جمعية تونس الفتاة في خطتها الاستراتيجية الأولى لسنتي 2016-2017 والمعنونة "لنبدأ بالتصالح مع ذواتنا"، وبدعم من مؤسسة كونراد أديناور، إلى المساهمة في تعميق معرفة المواطنين بتاريخهم بصورة موضوعية بعيدة عن المغالاة والتفريط وفي فهم أعمق للجوانب الرئيسية التي طبعت شخصية التونسي على مرّ العصور، بدءاً من ملتقى «قرطاجيون» (2016)² ومروراً بملتقى «حركة الإصلاح في تونس (1837-1934)» (2016)، إضافة إلى ملتقيين انتظما بتونس العاصمة في 2017. حمل أولهما عنوان «جدلية الإسلام التونسي» وثانيهما عنوان «في الشخصية التونسية».

¹ عضو مؤسس لجمعية تونس الفتاة.

² صدرت أعمال هذا الملتقى عن جمعية تونس الفتاة ومؤسسة كونراد أديناور في 2017.

اخترنا الاهتمام بـ «الإسلام التونسي» لما عرفته هذه العبارة من بعد الثورة من تضخم في استعمالها للاستدلال على تجذر المسلمين في تونس في الوسطية والاعتدال ورفضهم للانغلاق والتعصب، وأعد بعض المتفكّهين وثيقة أطلق عليها إسم «ميثاق علماء تونس» تعلن أنّ تونس مالكية المذهب، أشعرية العقيدة، جنيدية التصوّف. ويقدم جامع الزيتونة كرمز لهذا التوجّه. على أنّ هذا الطرح لا يخلو من ضعف وعدم دقّة. يكمن الضعف في أنّ هذه المقولة منعزلة عن الواقع الحالي للتونسيين حيث يكاد الانتماء المذهبي والعقدي والصوفي المذكور يخلو من أيّ صدى له في نفوس عموم المواطنين. أمّا عدم الدقّة، فتبدو في إغفال التعدّد المذهبي الذي عرفته تونس منذ الفتح الإسلامي إلى يومنا هذا. هذا التثبّت بخصوصية إسلام تونسي معتدل ومتسامح لم يمنع من اتّجاه قطاع واسع من الشباب التونسي نحو التطرّف الديني، بل ونحو ممارسة شتى أشكال الإرهاب داخل البلاد وخارجها، ممّا تتوجّه معه مسألة هذا الطرح الأحادي البعد للمسألة الدينية.

أما «الشخصية التونسية»، فعديدة هي الكتابات التي تناولتها بالطرح. ولئن كانت الكتابات التي تمّت في العقود الأولى من الاستقلال متميّزة في عدد كبير منها بتأثيرها بمشروع الدولة البورقيبية بما فيه من إذابة للاختلافات المحليّة وحرص على إبداء تميّز التونسي في منطقته العربية، فقد شهدت الكتابات تحرّرا في السنوات الأخيرة من هذا الهاجس. ولعلّ حدث الثورة شكّل منعرجا في التعامل مع الشخصية التونسية. فلئن عبّر التحرك الشعبي لإسقاط النظام عموما عن قدرة على الفعل والإمساك بزمام الأمور، فإنّ السنوات الست الأخيرة كشفت عن نوع من التشظي الذي يلزم هذه الشخصية.

إنّ مفهوم الشخصية القاعدية في ذاته إشكاليّ، باعتباره يتجاوز الفروق الموجودة بين الأفراد إلى القول بوجود خصائص معيّنة تطبعهم باعتبار انتمائهم إلى مجموعة. وفي الحالة التونسية، نجد أنّ تعاقب الحضارات على بلادنا أثر في إفراز مميزات عامة للشخصية التونسية تظلّ محلّ تساؤل، وخصوصا ما تعلق منها بمسألة الهوية في مختلف أبعادها، كعلاقته باللغة (وخصوصا مسألة

الازدواجية اللغوية) وتحديدده لانتمائه (بين الانتساب إلى جهة/عشيرة والانتماء إلى الوطن والانتماء إلى أمة أشمل...). وأمام انتشار عدد من الرؤى الجوهرانية التي تحدّ بشكل كبير من هامش التحرك الممنوح للتونسي وتحصره في صورة نمطية عاجزة عن التطوّر، كان من الهام أن يوضع مفهوم الشخصية التونسية على المحك بطريقة علميّة متعدّدة الاختصاصات تتناوله من زوايا نظر مختلفة: علم اجتماع، علم نفس، فلسفة، تاريخ، علوم الأدب واللغة...

نأمل أن تكون هذه «الحفريات» في الهوية التونسية التي خطّها يراع نخبة من الباحثين والأساتذة الجامعيين التونسيين منطلق أعمال أخرى تعمّق الوعي بضرورة الخروج عن الرؤى النمطية في علاقة التونسيين بمختلف جوانب هويتهم إلى رؤية أكثر موضوعية تقبل بالتعدّد والاختلاف.

جدلية الإسلام التونسي

التعدد المذهبي في تونس

بين التسامح والرفض

د. فتحي بوعجيلة¹

كالتقديم : قراءة في العنوان

من السهل أن يُفهم من اسم هذه الورقة، أنها تهتمّ بتعدد مذاهب المسلمين التونسيين، داخل أرض الوطن. وذلك التعدد لا يخفى على أحد. فغالبيتهم مالكيّة، أشعرية، جُنَيْدِيّة، وأقليّة منهم إِباضِيّة وهَبِيّة، في جربة، موطنهم، والعاصمة، مستوطنهم، ولا يغفل عن أقليّة شيعيّة، متناثرة هنا وهناك، من شمال البلاد، إلى جنوبها.

ولا مراء، في أنّ التعدد العقديّ التونسيّ، لا يقف عند هذا الحدّ، وإنما يتجاوزه، ليكون دينيّاً، كذلك. فمن التونسيّين، يهود، ومسيحيّون، وبهائيّة، وغير مؤمنين، البتّة، إلى أن نجد زمرة من عبدة الشياطين، إلخ..

ولترامي أطراف الموضوع، كان من الأنسب أن يُقيّد بالمقصود، الذي ذكرناه بقرينة «المذهبيّ». وسنزيد في تضييقه، لنكتفيّ بشكل التعامل، بين التونسيّين «السنيّين»، وبين مواطنيهم الإِباضِيّين : كيف يُنزّل بعضهم بعضاً، في سُلّم الإيمان، والهداية، وإصابة الحقّ ؟ وما آثار القطيعة، أو التواصل بينهم ؟

ولكن، قبل ذلك، من الأحسن، أن نقف عند كلمة «التسامح» الواردة في العنوان. ولعلّ معناها المقصود : القَبُول، وهو الأوّل، وما نجبّه. لكنّ، لا نتغافل عن أنّ عبارات «التسامح»، و«التقارب»، و«التصالح»، لا تخلو من دلالات «التفضّل»، و«التنازل» و«الحلم»، و«العفو عند المقدرة»، التي ترسّخ

¹ أستاذ بجامعة الزيتونة.

عقلية المفاضلة بين العقيدتين، ولا تنطلق من اعتقاد المساواة التامة، والاحترام المستحق، لا المتبرّع به.

وعلى كل، فعبارة «التسامح»، وما اشتق منها، بقدر ما هي خير ما يعبر عن صدق النية، وسلامة المقصد، فإنها قاصرة على أن يكون لها أي أثر إيجابي، في حياة أتباع المذاهب ومنظريهم، ومفتيهم، ومراجعهم، لأنها سطحية، وذات فاعلية محدودة، بما تستبطنه من عقيدة مذهبية متعالية، وفي الوقت نفسه، تتكلف التساهل.

وقد ناقش الإباضي علي معمر (ت 1400 هـ/1980)، بروح عالية، من السماح المرنة، وبتلخيص عجيب لأثر المذاهب الإسلامية، في الحضارة العربية، ادعاءات أصحاب المذاهب، الممتلئة بالترجيئية، والوهم. وانتهى إلى أن صنيّة الفرقية، والمذهبية، لن تتحطم بعناوين التسامح، وأخواته، وإنما، فقط، بثالوث: المعرفة، والتعارف، والاعتراف، للقضاء على ثالوث: التعامي، والتعالي، والتجافي².

الرافضة القدامى، وأثرهم الموضع

تجلى، من خلال كلام التيجاني (كان حيًا س 718 هـ/1308 م) عن البربر الإباضية، من أهل جربة، الموالاة بين الكاتب، والسياسي. فقد كتب رحلته في أوائل ق 8 هـ/14 م، لما صاحب أبا يحيى زكرياء بن اللحياني الحفصي (ت 749 هـ/1339 م). ومن المعلوم أن إباضية جربة، ذاقوا من الدولة الحفصية الأمرين. وقد كان توصيفه قاسيًا، ذا خلفيّة سلطانية.

ولئن غفل حسن حسني عبد الوهاب (ت 1388 هـ/1968)، عند إعادة طبع رحلة التيجاني، عن الإيماء، أو التنصيص، على ضرورة استيعاب خلفيات الأخبار، والشهادات، والأوصاف، المذهبية، والسياسية، والعرقية، وتنزيلها في سياقها

² راجع مقالنا: «من جهود المصالحة المذهبية إلى الثالوث الإباضي». مجلة الحياة الثقافية عدد 270،

أفريل 2016، ص ص 121-130

التاريخي، والثقافي، وظروفها الحاقّة، فإنّ مقدّيش (ت 1228 هـ/1813)، ولئن أقرّ، ضمّنًا، مثالب في سكان جربة القدامى، فإنه قد أحسن، حينما حذف من نُقوله، ما فيه قدح لأهل الجزيرة³، وقال : «وَحُكِي فِي نَزْهَةِ الْمَشْتَقِ، وَرَحْلَةِ التَّيْجَانِي، عَنْ أَوَائِلِ هَذِهِ الْجَزِيرَةِ، أُمُورًا لَا تَلِيْقُ، يَتَنَزَّهُونَ الْيَوْمَ عَنْ أَكْثَرِهَا. فَقَدْ اسْتَصْلَحُوا، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ، عَنْ تِلْكَ الرِّذَائِلِ. وَرُبْنَا يُوَفِّقُنَا وَإِيَاهُمْ وَعَامَّةَ الْمُسْلِمِينَ، لِمَا فِيهِ سَعَادَةُ الدُّنْيَا وَالْدِّينِ...»⁴.

وكان من المآخذ، التي سجّلها بعضهم على ابن خلدون (ت 808 هـ/1406 م) في وقفاته عند تاريخ البربر، وديانتهم، مطاعنه في سكان جربة، ووصفهم بالوحشية، والهمجية، والمروق عن الدين⁵.

ويمكن تلخيص ما وجدناه، عند ابن خلدون الأشعريّ، فيما يلي :
/الخوارج، والبربر، هم أصحاب بدعة، وبعيدون عن مقال أهل السنّة والجماعة⁶

/الإباضية، في خانة سائر الفرق الخارجيّة، كالصفرية، والأزارقة...
/تصانيفهم الدينيّة جيّدة، حيث يقول : «وتطير إلينا هذا العهد من تلك البلاد (يقصد جبال طرابلس وماجاورها) دواوين، ومجلدات، من كلامهم، في فقه الدين، وتمهيد عقائده. وفروعه مبينة لمناحي السنّة وطرقها بالكليّة، إلا أنها ضاربة بسهم، في إجادة التأليف، والترتيب، وبناء الفروع، على أصولهم الفاسدة»⁷.

³ مقدّيش، نزهة الأنظار وعجائب الأخبار. ج 1، ص 148 ها 283

⁴ م.س. ج 1 ص 142

⁵ راجع تاريخ ابن خلدون ص 692-693 / ص 1608 / ص 1614-1615 / ص 1769-1770

/ ص 1776-1777

⁶ تاريخ ابن خلدون ص 693

⁷ تاريخ ابن خلدون ص 693

ولذلك اعتبر الإباضيُّ بن يعقوب (ت 1408 هـ/1988 ابن خلدون، عالة على الإدريسي (ت 559 هـ/1166 م) والتيجاني، إذ جعل ما كتبه من طعن في سكان جربة، أصلاً، وقاعدة⁸.

ولم نَعثر على ما ذكره الإباضيُّ ابن تعاريت (ت 1355 هـ/1936)، من أنَّ ابن خلدون، أثبت أن الإباضية أقرب الفرق إلى الأشعرية⁹.

ولئن استطاب بن يعقوب مقاطع بعينها، في «نزهة الأنظار» لمقديش، واستدلَّ بها، وسكت عن أخرى، فإنَّ ابن تعاريت لم يكتفِ عتبه عليه، لـ «تسلطه على الوهبية، إذ نسب إليهم، في تاريخه، أشياء باطلة، وأقوالاً سقيمة، عاطلة»¹⁰.

وقد اعتبر أحمد عبدالسلام (ت 1428 هـ/2007) أن الصفحات، التي تحدّث فيها مقديش عن جربة، تُعتبر أحسن مقدمة، لدراسة انتشار المذهب المالكي، في هذه الجزيرة، وانتصاره على المذهب الخارجي، بتأييد من البايات المراديين والحسينيين¹¹. ولعلَّ في هذا التوصيف، مخلفات من الخلط التاريخي القديم، الذي يسعى الإباضيون، اليوم، ومنذ زمان، إلى تداركه، ألا وهو حشرهم ضمن الخوارج.

مسلمون . . ثم مواطنون تونسيون . . وكفى

أفصحت المشهدية الدينية التونسية، اليوم، عمّا بلغته العقلية المذهبية، من نضج باهر، أسهمت في حصوله، القيم المجتمعية الحديثة، من خارج، والقدرة على أخذ البقايا التراثية مأخذاً حسناً، من داخل.

فأنت ترى جامع الإباضيين، لا يبعد سوى خطوات قليلات، على جامع الزيتونة، في قلب المدينة العتيقة. وتجده غاصاً بمُصلِّين ليسوا جميعاً على عقيدة مؤسسي الجامع، أو القائمين عليه. وهؤلاء يُكلّفون، رسمياً، من قبل وزارة الإشراف،

⁸ بن يعقوب، تاريخ جزيرة جربة ومدارسها العلمية، ص 17

⁹ ابن تعاريت، المسلك المحمود، ص 430

¹⁰ ابن تعاريت، المسلك المحمود، ص 266

¹¹ عبدالسلام، المؤرخون التونسيون، ص 317

وتصرف لهم منحا قارة. وتكلف فوق ذلك، أحيانا حينما تقضي الضرورة، أن يؤمّ إباضي مالكيين في مساجدهم. ولا يجد الناس في ذلك حرجا، البتة. ولا حاجة بنا إلى ذكر المساجد الكثيرة، التي تزدحم بها أحياء جزيرة جربة، وجهاتها. وهي مختلطة بجوامع المالكية، ومشرية لصورة المعمار الديني في المنطقة.

ولا يخفى النشاط الجمعياتي الإباضي، المتنامي، في العاصمة، وجزيرة الأحلام، وتواكبه وسائل الإعلام، بأنواعها.

وإنّ في مقالات عدد من التونسيين، ما يساعد على تجذير هذه السلسلة المجتمعية، والقطع مع الإرث الفرقي المتطرّف، البغيض، والذي لا يخلو من جهل أو تجاهل.

فسعيد ابن تعاريت، يرى أنّ التمدّج الذي يُنذر بالخطر، هو الذي يؤدّي إلى «التنازع»، وهو مفهوم قرآني¹²، وهو الذي ينشأ بالتعصّب الشديد للرأي، واعتباره مطلق الحقيقة، والعمل على إلزام المخالف بالرجوع إليه، مع نفي الرأي الآخر، واعتباره مطلق الضلال، وإلزام صاحبه بالعدول عنه. وقد رافق هذا المنهج غير السويّ في الاعتقاد، عبر التاريخ، العنف والدمار والهرج. وإلى هذا أشار ابن تعاريت حينما قال: «متى تفرّق أبناء الدين الواحد تعس حالهم، وخاب مألهم، وتحكم عليهم شيطان الشقاق، وانحلت بينهم عرى الوفاق»¹³

ويرى أنّ من أسباب ما آلت إليه وضعية المسلمين من الانحطاط والذوبان:

— «المنافسة المذهبية، التي جعلها السدّج من فواكههم الطيبة المرضية، وما دروا أنّ كافة المسلمين أشقاء في الروابط الجامعة الإسلامية.. مع أنه في الحقيقة لا خلاف بينهم إلا في مسائل جزئية لا تؤثر في تعزيز رابطتهم الدينية»¹⁴،

¹² الأنفال(46/8)، وقد رصده أحد إباضية الجزائر في حياة الصحابة وفي عصره حيث لم يرجع الناس إلى

العقيدة الإباضية. أطفيش، تيسير التفسير، ج 5، ص ص 339-340

¹³ المسلك المحمود، ص 456

¹⁴ م. س، ص 454

- «الحمية المذهبية المفضية إلى وقوع الجدل، والبغض، والتنافر، والقتال»¹⁵ ويلفت الانتباه إلى أنّ الدعوة إلى الوفاق بين المسلمين والنصارى، وهو ممكن سير، أهمّ منها السعي إلى نبذ الخلاف بين سائر فرق المسلمين، وذلك «لاشترائهم في العمل بمقتضى قواعد الدين القويم، واتفاقهم في الإيمان بسيّدنا محمد عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم»¹⁶

وتتمينا منه للجهود المبذولة في التقريب بين المذاهب، ولمّ شتات الأمة الإسلامية، أثنى على الدولة العثمانية التي جمّعت جلّ الممالك الإسلامية تحت سلطنتها، وأحسنّت معاملة رعاياها على اختلاف مذاهبهم وتباين مشاربهم¹⁷، ونشرت «لواء الحرية في اتباع أيّ مذهب كان، وفي اقتفاء الشعائر الخصوصية لكلّ فريق من السكان، وأسست قانوناً متكفلاً بحفظ شرف كلّ أمة، دافعاً عنها سائر المعضلات المدلّهمة، وحاتاً كافّة الطوائف الإسلامية على التعاون والتعااض بحيث يكون الجميع كالشخص الواحد عملاً بقول الله تعالى : «واعتصموا بحبل الله جميعاً» (آل عمران، 103/3)، وبقوله (ص) : المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشدّ بعضه بعضاً، وقوله : المسلمون تكافأ دماؤهم ويقوم بذمتهم أدناهم وهم يد على من سواهم، وأسوة بما هو جار منذ أحقاب بالممالك المتمدّنة من عدم الخوض في المذاهب والأديان، لما فيه الفوائد الجمة...»¹⁸

ويفصح عن إعجابه بمنشور السلطان عبدالمجيد (ت 1278 هـ/ 1861) س 1272 هـ/ 1855، الذي عرف بـ «التنظيمات الخيرية»¹⁹، ووَرَدَ فيه : «وإنّ كل امرئ له الحرية التامة في دينه ومذهبه، فلا يمنع أحد من رعايا السلطنة عن عبادته ولا يُجبر على تبديل دينه أو مذهبه»²⁰.

¹⁵ م.س، ص 456

¹⁶ م.س، ص 456

¹⁷ م.س، ص 493

¹⁸ م.س، ص 455

¹⁹ انظر : أرتونا، تاريخ الدولة العثمانية، ص 7-91

²⁰ المسلك المحمود، ص 459-460

كما يذكر القانون الأساسي الذي أصدره السلطان عبد الحميد الثاني (ت 1336 هـ/1918) معاضداً للمنشور²¹.

ويؤكد ابن تعاريت، وهو ما نراه ذا نسبة محترمة من الوجاهة، على أن مذهبه، تأسس قبل الأربعة، وقبل الأشعرية، وإمامه قبل أئمتهم، وأنه الأقرب إلى زمان النبوة، وأنه يستلحق ما قرب منه من هذه المذاهب لا العكس²².

وقد نقل ابن تعاريت، بالرواية والسماع، تصريحاً شفوياً، لإبراهيم الرياحي (ت 1266 هـ/1850)، يُثبت فيه أن المذهب الإباضي، خالٍ من البدع، وأنه متصل الإسناد لا منقطع²³.

كما أورد اتفاق علماء تونس س 1120 هـ/1698 على تجويز شهادة العزابة الإباضيين، في العموم والخصوص، ولا سيما أهل الصلاح²⁴.

غير أننا نقول إنَّ مكابدة الإباضية، من التمييز لم تنته بعد هذا التاريخ، فقد وقع س 1169 هـ/1756، الطعن في شهادة جماعة، من أهل جزيرة جربة، من فقهاء طرابلس، عند قاضيتها في نازلة، وقالوا: أهل جربة، شهادتهم لا تجوز، لأنهم غير مالكيين. فألف المصعبي (ت 1188 هـ/1775) رسالة طويلة، في الردّ عليهم، وبعث بها إلى أحمد باشا قرمانلي، وتضمنت حقيقة جواز شهادتهم، وأنها لا يجوز ردّها لعدم التّهم، ونصوصاً من أقوال علماء سائر المذاهب، وتوضيحاً لعقيدة الإباضية، ولزوم قبول شهادة أهل القبلة، وعدم تحقيرهم، اعتماداً على أقوال علماء المالكية²⁵.

²¹ م. س. ص ص 462-464، وانظر:

أوزتونا، تاريخ الدولة العثمانية، ص ص 92-199

حزب، السلطان عبد الحميد الثاني آخر السلاطين العثمانيين الكبار

²² المسلك المحمود، ص 430

²³ م. س. ص، ص 430

²⁴ م. س. ص ص 433-434

²⁵ بن يعقوب، تاريخ جزيرة جربة، ص 144

كما كتب المصعبي، نفسه، رسالة إلى علي باشا (حكم بين 1153-1169 هـ / 1740-1756)، لَمَّا سمع أن أحد التونسيين، يشتم الإباضية. فبيّن له عقيدتهم الصحيحة، وذكر أيمتهم الأوّلين، ووصف سيرتهم الحسنة²⁶.

ولا يغيب عنّا، أنّ البايات، أبدؤا إجلالاً كبيراً، لمشائخ الإباضية. ومن ذلك ما يروونه من ثناء حمودة باشا (ت 1230 هـ/ 1814) على الوفد الجربيّ، الذي ترأسه المصعبي (ت 1207 هـ/ 1783)، ووفد على الباي، لَمَّا بعث إلى علماء جربة، طالباً منهم، أن يُرسلوا جماعة من أهل العلم ليختبرهم، بعد وشاية، نشرها علماء تونس، عنده، يذمّون بها الإباضية، ويعتبرونهم خالين من العلم، وأنهم أهل بدعة، وليسوا من السنّة في شيء²⁷.

ونقرأ من أوامر الأمير يونس بن علي باشا (حكم بين 1156-1164 هـ / 1743-1751):

/ «جدّدنا هذا الأمرَ للمكرم الفقيه العلامة المدرّس، بجامع بني ليمس، بجزيرة جربة، الشيخ عبدالله بن الشيخ سعيد بن يحيى بن أحمد الجادوي الآجيمي، وأوصينا باحترامه، وحفظ جنابه، وعدم الجسارة عليه، بحيث لا تُهتَكَ له حرمة، ولا يُهَضَم له جانب، ولا يطرقه أحد بسوء»، / «إلى حضرة الشيخ العالم المكرّم عبدالله الجادوي، أكرمه الله تعالى، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، هذا ولا زائد، إلا أنّي ألتمس منكم أن تلازم لنا بالفاتحة وصالح الدعاء، عقب كلّ صلاة، وبعد كل عمل صالح»²⁸.

لقد قرّر ابن عاشور (ت 1392 هـ/ 1973)، أنّ من حق المسلم، أن يكون سلفياً، أو أشعرياً، أو ماتريدياً، أو أن يكون معتزلياً، أو خارجياً، أو زيدياً، أو إمامياً. وقواعد العلوم، وصحة المناظرة، تُميّز ما في هذه النحل من مقادير الصواب والخطأ، أو الحق والباطل. فالمسلمُ مخيرٌ في اعتقاد ما شاء منه. ولا نُكفّر أحداً

26 بن يعقوب، م.س.، ص ص 137-141

27 بن يعقوب، م.س. ص ص 148-149

28 بن يعقوب، م.س.، ص ص 279-285

من أهل القبلة. وتفريق الآراء في التعليقات والتبسيّات لا بأس به، وهو من النظر في الدين مثل الاختلاف في أدلة الصفات، وفي تحقيق معانيها مع الاتفاق على إثباتها. وكذلك تفريق الفروع، كتفريق فروع الفقه بالخلاف بين الفقهاء مع الاتفاق على صفة العمل وعليّ مابه صحة الأعمال وفسادها كالاختلاف في حقيقة الفرض والواجب. فكلّ تفريق لا يُكفّر به بعض الفرق بعضاً ولا يُفضي إلى تقاثل وفتن، فهو تفريق نظر واستدلال وتطلّب الحقيقة بقدر الطاقة²⁹.³⁰

ويرى غراب (ت 1415 هـ/1995) أن الحركة الخارجية في المجتمع المغربي، سرعان ما أجبرتها الظروف على التلطيف من غلوّاتها، واقتربت من المذاهب السنيّة ببقائها ممثلة في فرعها الإباضيّ، وهو أكثر المذاهب الخارجية اعتدالاً، ثم في فرع الوهبيّة، وهو أكثر الفروع الإباضية تسامحاً وتآلفاً مع المذهب المالكيّ. واضطرتّ الإباضية رغم ذلك، للتقلص شيئاً فشيئاً والاستقرار خاصة في الأماكن النائية مثل جبال دمرّ ونفوسة وصحراء الجزائر وجزيرة جربة³¹.

وفي هذا الرأي ما يناقش، إذ أنّ «اعتدال» الإباضية لم ينشأ في المغرب، باعتباره خياراً ظرفيّاً، وإنما هو منزع، برز منذ فترة التأسيس. كما أن المناطق الإباضية المذكورة، لاسيما جربة، لا تعتبر «نائية»، بل كانت، ولا تزال، مناطق تحوّل، واستقطاب، وذات أهميّة اقتصادية.

وإذا كان المرزوقي (ت 1401 هـ/1981) قد ذهب إلى أنّ الإباضية، أقرب إلى أهل السنة، وفي الإمكان أن يساكنوهم ويسالموهم، بل تكاد أكثر الخلافات بينهم وبين أهل السنة، ترجع إلى مجادلات كلاميّة تتحامي الأصول³²، فإنّ المجدوب، قد اعتبر الإباضية، من المذاهب «السنيّة»، ونزعم أنه غير مسبوق في هذا التصنيف، إذ يقول: «تطهّرت أرض إفريقيّة بل كامل أرض المغرب من كل دخيل، وزالت المذاهب بأنواعها، وأمّحقت البدع، ولم يبق فيها غير المذاهب

29 ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 8 ص 194

30 ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 172

31 غراب، العامل الديني والهوية التونسية، ص 37

32 تقديم كتاب مؤنس الأحبة ص 50

السنيّة الصادقة، المالكيّ الصامد العتيد، والمذهب الإباضيّ المثاليّ خلقا وتديّناً، والمذهب الحنفيّ النظيف المنزّه عن الفلسفات والضلالات، وتعايش أتباع تلك المذاهب في جوّ من الإخاء والتعاون لم يكدّر صفاءه مُكدّر»³³، وفي موضع آخر : «ظهر منها أيّمة أفذاذ برزوا في العلم والدين حتى بلغوا درجة الاجتهاد، فسوّوا لحزبهم مبادئ وقواعد خاصة، وشرّعوا له فقهاً وأصولاً في العبادات والمعتقدات تحوّلت به من حزب سياسيّ، ومن مجرد فرقة دينيّة إلى مذهب سنيّ. وذلك لأنّ أتباعه حافظوا على صفاء الرسالة المحمّديّة في أصول مذهبهم، ولم ينحرفوا عن النهج القويم الذي كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلّم وصحابته البررة في سلوكهم وأمور معاشهم،...»³⁴.

ولا يمكن أن يُهمَل الباحث الإضافة المحدودة، التي قدّمها حسن حسني عبد الوهاب، حينما اكتفى بسرّد أسماء علماء وفقهاء إباضية تونسيّين، مقابل إغفالهم من قِبَل المصنّفين القدامى³⁵.

وإنّا لا نعدّ التراجم الإباضية الأربع والعشرين، التي عرضها محفوظ (ت 1408 هـ/ 1988) في كتابه، سوى عيّنة مختصرة، تحثّ القارئ على الالتفات، إلى ما صنّفه الإباضية في طبقات علمائهم، وسيرهم، وتاريخ مُدُنهم، وعواصمهم، ليقف على أسماء تونسية أخرى، كان لها أثر علميّ مُعتبر.

وقد أبدى محفوظ تعجّبه من إهمال المؤرّخين التونسيّين، الترجمة للإباضيين، والتنويه بهم، وليس وراء هذا، في نظره، وهو الحقّ، غيرُ التعصّب المذهبيّ المُغرض، المتبع الهوى، وهو الذي سار عليه بعض المعاصرين، كالقدامى، مكبّلين بأغلال من الماضي³⁶. وقد شخّص المصنّف أسباب الإغفال الذي عُومل به الإباضيّون، والإغلاظ الذي سلّط عليهم، بطريقة تضمّنت رسالة ثقافية إصلاحيّة.

33 المجدوب، الصراع المذهبيّ بإفريقية، ص 218

34 م.س. ص 110

35 عبد الوهاب، كتاب العمر، 1/955-81

36 محفوظ، تراجم المؤلّفين التونسيّين، 1/6

وإنَّ «تراجم المؤلّفين التونسيّين» لمحفوظ، لهوَ لبنة في صيانة التّنوّع، ورعاية الاختلاف، وإثبات لثراء الهويّة التونسيّة، وتأكيد على أنّ التعدّد، قد انصهر في الشخصية الوطنيّة خير انصهار، وشدّته الدولة المدنيّة خير تشذيب. وما يرفضه التونسيّون هو، فقط، ما كان غريباً عن أرضهم وتاريخهم، ويُريد أن يُخضعهم لسلطانه وجبروته.

وليست الإباضيّة بغريبة عن تونس، ولا أصحابها بغرباء في أرضهم. نعم هم أقلّيّة، ولكنّها عريقة أصيلة. وهم مواطنون مواطنة كاملة، لهم ما لساائر التونسيّين من حقوق، وعليهم ما على هؤلاء من الواجبات. ومنهم فريقُ علماء، وفقهاء، وأدباء، وشعراء، ومؤرّخين، أثروا المكتبة التونسيّة بثمرات أقلامهم وبنات أفكارهم.

فتونس الآن، كما كانت من قبل، بلاد مالكيّة وإباضيّة، وتاريخها كتبه مالكيّة وإباضيّة، وتراثها الفكريّ والدينيّ عقّبه مالكيّة وإباضيّة. وما على أرباب الشأن الثقافيّ اليوم إلّا أن يحفظوا موروثهم المالكيّ والإباضيّ، وواجبهم أن يُعرّفوا به هكذا منوعاً مُثنّى، وأن ينشروه بهذه التنويع المميّزة. وهم أحرار في أن ينقدوه أو ينتقدوه، وأن يمجّدوه أو يمجّوه، فليس عليهم من سلطان غير الموضوعيّة وتقديس النظر البحثيّ العلميّ.

وأما إشهار بعض منه، وإهمال بعض، فليس في نظرنا إلّا إساءة إلى الذاكرة الوطنيّة، وعبثاً بمقدّراتنا الحضاريّة، وتجاهلاً للذات والتاريخ.

في سبيل العلم، والحرّيّة للوطن

من أهمّ ما يلفت الانتباه، الصلة الوثقى بين إباضية تونس، والجزائر، وبين جامع الزيتونة. ويندر أن تقرأ سيرة أحد منهم، دون أن تطالعك أسماء، ثلّة من الشيوخ التونسيّين، مالكيّة، وأحنافاً، الذين تلقى عنهم صاحب السيرة.

ففي ترجمة ابن تعاريت، نجد من مشائخ الزيتونة :

/ مصطفى رضوان (ت 1322 هـ/ 1904)

وأخذ عنه، كذلك، الإباضيّ الجربيّ، سليمان الجادوي (ت 1371 هـ/1951).

/ أحمد بن مراد (ت 1359 هـ/1940)

/ إسماعيل الصفايحي (ت 1337 هـ/1918).

وأخذ عنه كذلك الجادوي

/ صالح الفايحي (ت 1329 هـ/1910)

/ محمد الصادق ابن القاضي (ت 1330 هـ/1911)

/ محمد بيرم (ت 1318 هـ/1900)

وفي ترجمة الجادوي نجدُ :

/ عثمان بن المكي التوزري (ت 1350 هـ/1931)

/ محمد بن يوسف (ت 1358 هـ/1939)

وأخذ عنه، كذلك، أبو اليقظان

/ أحمد بيرم (ت 1356 هـ/1937)

/ محمد النجار (ت 1332 هـ/1913)

وفي ترجمة سالم بن يعقوب نجدُ :

/ محمد الزغواني (ت 1399 هـ/1979)

ومن الجدير بالتنويه، رجوع ابن تعاريت على امتداد مادة كتابه، إلى أعلام البلاد التونسية، قدامى ومُحدثين، من غير الإباضيّين. فإلى جانب مَنْ ذكرنا، نجدُ :

/ سحنون (ت 240 هـ/854 م)

/ ابن الحدّاد (ت 302 هـ/915 م)

/ ابن أبي زيد (ت 386 هـ/996 م)

/ ابن ناجي (ت 839 هـ/1435 م)،

/ المهْدوي (ت 595 هـ/ 1199 م)

/ ابن عرفة الورغمي (ت 803 هـ/ 1400 م)

/ تلميذه الأبي الكافي (ت 827 هـ/ 1424 م)

/ الكواش (ت 1218 هـ/ 1804)

/ الطاهر ابن عاشور الجدّ (ت 1284 هـ/ 1868)

/ الباجي المسعودي التبرسقي (ت 1297 هـ/ 1880)

/ خير الدين التونسي (ت 1308 هـ/ 1890)

ولا شك في أن ذكر الإباضية لأسماء المخالفين، هو تعبيرٌ منهم عن اعتزازهم بهم، وتشرفهم بالتلقي، والنقل عنهم. وهو دليل على أن الاختلاف، في العقيدة، والمذهب، يتضاءل أمام حبّ العلم، والتعلّم، واحترام الآخر، والاعتراف به، والانشغال بالهاجس المعرفي، والوطنيّ الإصلاحيّ.

يقول الجادوي، معبراً عن إعجابه بقضاة جامع الزيتونة من أمثال بوعتور (ت 1323 هـ/ 1907) وجعيط (ت 1390 هـ/ 1970) : «.. أولئك هم نبغاء الجامع الأعظم الذين لم تعرف مناصب القضاء غيرهم قديماً وحديثاً، والذين تدرّجوا.. فبلغوا أسمى الدرجات، وازدانت بهم الوزارات، وساروا بالحكومة... سيّراً عرفه لهم رجال الحماية، وباهى بهم فضلاء الشرق أبناء الأزهر المعمور»³⁷.

لقد التحق ابن تعاريت بجامع الزيتونة س 1306 هـ/ 1888، وتخرّج منه بشهادة التطويع س 1312 هـ/ 1894. ولئن استقرّ، بعد هذه المرحلة، بمسقط رأسه، للتدريس، والإشهاد، فإنه ظلّ يتردّد على العاصمة، ليرتاد مكتبة العبدلية، ومكتبة الخلدونية، وليتابع محاضرات الجمعية الخلدونية، حيث تعرّف على نخبة، من أساطين الفكر، والثقافة، والسياسة، من أمثال حسن حسني عبد الوهاب، الذي أهداه نسخة من كتابه «بساط العقيق في حضارة القيروان وشاعرها ابن

37 الجادوي، الفوائد الجمّة في منتخبات مرشد الأمة، ص 193

رشيق» وكتب عليها : «تذكار الوداد والمبادلة العلميّة إلى الأستاذ المحترم بقيّة السلف الصالح سيدي سعيد بن تعاريت»³⁸، ومحمد الخضر حسين (ت 1377 هـ/ 1958) الذي أهداه نسخة من كتابه «الحرية في الإسلام»، وعبد العزيز الثعالبي (ت 1366 هـ/ 1944)، وقد سارع بالانخراط في حزبه الحرّ الدستوريّ، عامّاً واحداً، بعد تأسيسه، وبهذا الانخراط يُعتبر ابن تعاريت، عضواً عاملاً بالحزب.

وامتاز الجادوي، عميد الصحفيين التونسيين، بنشاطه السياسيّ، الذي ملأ فكره وعمره. وقد انتُخب عضواً في اللجنة التنفيذية للحزب الحرّ الدستوريّ، عند تأسيسه. وقد احتلّ الثعالبي، ذو الأصول الجزائرية، في قلوب الإباضية التونسيين والجزائريين مكانة سامقة، فهو رمز الجهاد ضدّ الاستعمار والاستلاب، وعنوان الثقافة الدينيّة الصافية، ورسول الوحدة العربيّة والإسلاميّة. وقد اعتبر الجادوي تأسيس الثعالبي الحزب الحرّ الدستوريّ «أجمل عمل قام به» في ذلك العهد، و«ألقت إليه الأُمّة التونسيّة مقاليد مسألتهما الوطنيّة عن رويّة واستبصار»³⁹، وكان مسلكه فيه وسياسته «مشتهرين معلومين، والأُمّة مجتمعة على تقديرهما، ومعرضة عن سخافات منازعيه»⁴⁰

ولذلك، كان من أشهر مقالات الجادوي : «الاحتفال العظيم بالإفراج عن الزعيم». وقال فيه : «من المعلوم وأن لسائر الأمم أعياداً ومواسم دينيّة ودنيويّة سياسيّة، وأنّ لها أياماً ملحقّة بها، شأنًا واعتبارًا... وعليه فلا غرو، إذا قلنا وأن من الأيام التي تؤخذ كعنوان على الاتحاد العامّ شعورًا ووطنيّة، وانتشار ذلك بكيفيّة مدهشة فيها على طبقات الأُمّة التونسيّة، هو يوم إطلاق الأستاذ الشيخ الثعالبي، معلنة فيه براءته من سجن سيق إليه إثر قيامه بمصلحة عامّة وخدمة وطنيّة مساقا لهما بوجدان صادق وخلوص ضمير، شأن كبار النفوس المسؤولين لشعوبهم وبلادهم بالسير بهم إلى الرقيّ والنهوض... نعم خرج الأستاذ في ذلك اليوم الجدير بأن يكون من بعض الأيام التي أشرنا إليها آنفاً... إن الاحتفال لم يكن

38 ابن تعاريت، المسلك المحمود، ص 474

39 م.س. ص 7

40 م.س. ص 491

قاصراً على الإفراج وإطلاق الزعيم ذاتياً لنعوته العالية، وفصاحته السحبانية، وصبره على الشدائد، بل كان أيضاً للمسألة التونسية التي تزعم أمرها حتى التفت حوله القلوب وأجلته إجلالها للدستور... وأهني الأمة في زعيمها مجدداً لها الحث على العمل ثم لها أن تتق بالمستقبل ما عملت في دائرة الهدو والصدق والإخلاص»⁴¹.

إنّ التونسيين لم ينظروا إلى الجادوي، إباحياً، وإنما وطنياً، علماً، مُبدعاً، فقط. وقد وصف الشاذلي خزندار (ت 1373 هـ/ 1954) الجادوي، بـ «أحد الإخوان الأفاضل، من ذوي الغيرة، والشرف.. ومن المؤسسين معنا للحركة المليّة، من كبار رجال التجارة في سوق اللّفة أيضاً، ومن خريجي جامع الزيتونة الأقدمين، والمناضل عن ذماره، والمجاهدين الأبطال، في كل ما يمسّ العقيدة وحرمة الدّين السمح»⁴².

وقدّمه الفاضل ابن عاشور (ت 1390 هـ/ 1970) بأنه : «أحد الستّة البارزين الممتازين، الذين سمّا فنّ المقال السياسيّ، على مطايا أعلامهم.. وأنه فارس الدفاع، في سبيل الفكرة الدستوريّة، الذي لا يتراجع، ولا يلين»⁴³.

وكتب عنه محمود بيرم التونسي (ت 1381 هـ/ 1961) بأسلوبه الطريف، مُعجّباً بالجرابة جميعاً : «...لو كان لجميع طوائف تونس، ما للجرابة، من النظر النافذ، والعزيمة الماضية، لما دخل إليها أيّ مستعمر. ليس من السهل أن نحصي، في هذه السطور القليلة، مزايا طائفة، غلبت جميع أقليّات الدنيا في الاحتفاظ بكيانها، والسبق إلى اقتناء مادة الحياة (أي الفلوس)... فأَيّ رجل هذا الذي يكون من صميم الجرابة ويحمل دمهم المركّب من مزيج فينيقيّ، بربريّ، عربيّ، تركيّ، ثمّ ينحرف عن جادّتهم، ويحترف صناعة الصحافة والأدب، في مثل هذا الزمن وفي بلادنا؟ إنه الشيخ سليمان الجادوي صاحب

41 الجادوي، الفوائد الجمّة، ص ص 511-514

42 راجع : بلحاج يحيى، الصحفي المناضل سليمان الجادوي، ص 159

43 ابن عاشور، الحركة الأدبية والفكرية في تونس، ص ص 147-148

جريدة : مرشد الأمة... الشيخ الجادوي في أشد الحاجة إلى جريدة، وهي وإن لم تُرشد الأمة، فحسبه أن ترشده وحده، وإن لم تنفعها فيكفيه أن ينتفع بها وحده.. إذ هو مع اشتغاله بالصحافة يشتغل بالتجارة، وعلى الأخص في التاي والسكر والمنتوجات الثمينة الخفيفة التي تأتي من الشرق، وله عملاء في الجزائر ومراكش وكل ناحية في إفريقيا الشمالية. يسلمهم بضائعه بطريقة تتعب في فهمها دواوين الجمارك وإدارة الباتينة. وبنفس الطريقة يستلم بضائعه. إذن فالجريدة تصلح في هذا الموقف، فتدافع عن الاقتصاديات التونسية، وتخيف الموظفين والمزاحمين. وعلى كل حال فالتاجر الذي يملك جريدة خير من التاجر الأعزل. قل معي مرة أخرى : تحسبها خرقاء وهي صناع»⁴⁴.

ووصفته جريدة «النديم» بـ «الأستاذ»، فقالت : «...إذا افتخرت الصحافة التونسية، بالقادرين من رجالها، كان الأستاذ في مقدمتهم غيرة قومية، وإحساساً شريفاً، وانحيازاً إلى جانب الحق في المواقف كلها»⁴⁵

وعده الجابري (ت 1430 هـ/2009) من بين كتّاب النقد السياسي، وسيف ديمقليس، مسلطاً على رأس الاستعمار في مطلع القرن العشرين⁴⁶.

وبحقّ، أمّحت في سليمان الجادوي، الفوارق العقدية، والمذهبية، وحلّت محلّها العبقرية الإبداعية، والروح الوطنية، التي تنظر إلى تونس وطناً واحداً، وشعباً واحداً.

خاتمة

إنّ عقلية التعدّد المذهبيّ التونسيّ، إلى هذا الحدّ، قد تطوّرت إلى الأفضل، عبر الأيام. وجوّدها التزامات المواطنة، وآدابها، وأحيتها روح الوحدة الإسلامية، وثقافة الدولة الوطنية. فتجلّت، بفعل ذلك، مكسباً حضارياً، ثميناً.

44 بلحاج يحيى، م.س، ص ص 141-143

45 الجابري، القصة التونسية، نشأتها وروادها، ص 65

46 الجابري، م.س. ص 50

ولعلّ الإباضيّة كانوا أحرصّ الناس على الوفاق، والتقارب، والتكتّل، تحت راية الإسلام، والوطن، بديلاً من التنازع، والوصم، والتمييز، لأنهم ذاقوا أكثر من غيرهم، مرارة التعصّب المذهبيّ، والتهميش، والإقصاء.

ولقد فهم التونسيون أنّ الإباضيّة، ليست بدعة في ثقافتهم، ولا حقّ لهم أن ينظروا إليها، نظرة تحقير، وازدراء. وما عليهم، إلّا أن يدافعوا، جميعاً، عن وحدة التنوّع، والاختلاف، سبيلاً إلى البناء، والتشييد.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أ- الكتب

عبد الوهاب (ح. ح.)، كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين،
مراجعة وإكمال : محمد العروسي المطوي والبشير البكوش/، تونس، بيت
الحكمة 1410 هـ/1990

التيجاني (أبو محمد عبد الله)، رحلة التيجاني، تقديم : ح. ح. عبد الوهاب، الدار
العربية للكتاب 1426 هـ/2005

مقديش (م.)، زهرة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، تحقيق : علي
الزواوي / محمد محفوظ، بيروت، ط1، 1408 هـ/1988

ابن خلدون (ع.)، العبر وديوان المبتدئ والخبر.. (ط. مصححة) بيت الأفكار
الدولية د.ت.

ابن الحاج يحيى (ج.)، الصحفي المناضل سليمان الجادوي، تونس، 1427 هـ
2006/

عبد السلام (أ.)، المؤرخون التونسيون في القرون 17 و18 و19 م، تعريب :
أحمد عبد السلام/عبدالرزاق الحليوي، تونس، بيت الحكمة، 1413 هـ/1993

أطفيش (ام.)، تيسير التفسير، غرداية - الجزائر 1423 هـ/2003

أوزتونا (ي.)، تاريخ الدولة العثمانية. تعريب : عدنان سليمان /مراجعة وتنقيح :
محمود الأنصاري، تركيا، 1409-1410 هـ /1988-1990

حرب (م.)، السلطان عبد الحميد الثاني آخر السلاطين العثمانيين الكبار،
دمشق، ط1، 1410 هـ/1990

بن يعقوب (س.)، تاريخ جزيرة جربة ومدارسها العلمية، تونس، سراس للنشر
تونس، ط2، 1427 هـ/2006

- ابن عاشور (م. ط.)، تفسير التحرير والتنوير، تونس-طرابلس، د.ت.
 أصول النظام الاجتماعي في الإسلام. تونس د.ت.
- غراب (س.)، العامل الديني والهوية التونسية، تونس، ط2، 1410 هـ/1990
 أبوراس (م.)، مؤنس الأحبة في أخبار جربة، تونس، 1380 هـ/1960
 المجذوب (ع.)، الصراع المذهبي بإفريقية إلى قيام الدولة الزيرية، تونس، ط2،
 ط 1405 هـ/1985
- قرين (أ.)، العلماء التونسيون 1873/1915، تعريب : حفناوي عمائرية/أسماء
 معلى، مصر، ط1، 1416 هـ/1995
- الطالبي (م.)، دراسات في تاريخ إفريقية وفي الحضارة الإسلامية في العصر
 الوسيط، تونس 1402 هـ/1982
- محفوظ (م.)، تراجم المؤلفين التونسيين، بيروت، ط2، 1414 هـ/1994
 الجادوي (سليمان)، الفوائد الجمّة في منتخبات مرشد الأمة، تونس 1323 هـ
 1925/
- ابن تعاريت (س.)، المسلك المحمود في معرفة الردود، تحقيق : فرحات
 الجعبري / علي بن سعيد ابن تعاريت، تونس، د.ت.
- ابن عاشور (م. ف.)، الحركة الأدبية والفكرية في تونس، تونس 1392 هـ
 1972/
- الجابري (م. ص.)، القصة التونسية، نشأتها ورواها. تونس، ط2، 1402 هـ
 1982/

ب - المجالات

مجلة الحياة الثقافية، عدد 270، أفريل 2016

التعليم الزيتوني من الجامع إلى الجامعة

د. منية العلمي¹

تمهيد :

بداية، الشكر لجمعية «تونس الفتاة» على ما تبذله من جهد علمي وثقافي مميز لأجل الارتقاء بالفعل الجمعياتي نحو الجراءة، والجودة، والإسهام البناء في تصحيح عديد المفاهيم والمسارات في تونسنا الفتاة. الشكر كذلك لمؤسسة «كونراد أديناور» على دعمها المتواصل للمجتمع المدني، لإيمانها بالدور الذي يمكن أن يؤديه لإحداث التغيير في بلد يتلمس خطاه نحو بناء ديمقراطية ملموسة.

وواقع أن ورقة تقديم هذا الملتقى قد وضعتنا في نوع من الإحراج، أو الإشكال المنهجي من حيث الالتزام الضمني بتصور إجابة عن سؤال : من نحن ؟ والذي ورد في إطار ردّ أو تفاعل على وثيقة «علماء تونس» من كون تونس مالكية المذهب، أشعرية العقيدة، جنيديّة التصوّف، في حين أنها تزخر بالتعدّد المذهبي منذ الفتح الإسلامي، وعليه تعتبر المسألة الدينية في خضمّ هذا الطرح عنصرا أساسا للإجابة عن السؤال المشكل : من نحن !؟

هذا الإطار يدفعنا لتمثّل موضوع هذه المداخلة عبر جملة من التساؤلات ربّناها كالتالي :

1/ مدى تمثّل الزيتونة لجذور الانتماء التونسي ؟ وبصيغة أكثر أكاديمية : ما علاقة الهوية الدينية بالمواطنة ؟

2/ هل تعتبر هذه المؤسسة الدينية التعليمية العريقة، علامة الجودة بالنسبة للإسلام في بلادنا ؟ وهل بإمكانها أن توفّر الأرضيّة المطمئنة عن وضع المسألة الدينية فيها ؟

3/ كيف تحولت الزيتونة من الجامع إلى الجامعة ؟ هل هو مسار تقويميّ إصلاحيّ، أم هو مسار سياسيّ إيديولوجي ؟

¹ أستاذة علوم القرآن والتفسير بجامعة الزيتونة

4/ هل انفصل الإسلام عن الزيتونة منذ تحوّلها من الجامع إلى الجامعة ؟ هل هي اليوم مؤسسة علميّة حارسة أم منتجة ؟

5/ من نحن ؟؟

1/ هل تُمثّل الزيتونة جذور الانتماء التونسي ؟ أو ما علاقة الهوية الدينية بالمواطنة ؟



* جامع الزيتونة المعمور سنة 1880

تثبت وقائع تأسيس «المسجد العتيق» إلى جانب مختلف الأدوار التي اضطلع بها، أنّ الزيتونة تستأثر بجذور الهوية الدينية للتونسيين كما تستأثر بانتمائهم الوطني في تمازج فريد بين الديني والمدنيّ.

فمع دخول الفاتحين الجدد بقيادة العسكريّ العربيّ الإسلاميّ حسان بن النّعمان سنة 73 هجري / 692 ميلادي، أنشئ الجامع في نسخته الأولى كما جرت عادة المسلمين في فتوحاتهم، حركة دينيّة/سياسيّة تصطبغ بها الفتوح ذات الطابع الإسلاميّ لتثبيت الهوية الجديدة للأراضي المفتوحة، وعليه فإنّ الخلاف بين المؤرّخين حول المؤسس الأوّل للجامع، يمكن تجاوزه إذا ما أخذنا في الاعتبار تاريخ وضع نواته الأولى، ثمّ توسعته، وإضافة عناصر معماريّة جديدة عليه مع عبد الله بن الحبحاب، فابن أبي الدّينار ومحمد بن الخوجة يسوقان ما مفاده أنّ جماعة المسلمين الأوّل بإفريقيّة لم يكن لديهم مسجد جامع للصّلوات في

ما بين قدوم حسان بن النعمان وولاية عبيد الله بن الحبحاب، ممّا ينفي دور حسان بن النعمان في التأسيس، في حين يعتبر محمد العزيز بن عاشور أنّ «دور ابن الحبحاب تحدّد في إتمام عمارة الجامع والزيادة في ضخامته، وربّما في طاقته الدفاعيّة إذ كان جامع الزيتونة مشرفاً على البحر المسيطر عليه وقتئذ أسطول الرّوم»، وعليه فإنّه من المرجّح أنّ ابن الحبحاب استعان في هذا العمل بخبرة الفنّيين الأقباط الذين أرسلهم إليه والي مصر بإذن من عبد الملك بن مروان قصد بناء «دار الصناعة»، وهو رأي ابن عذاري في كتاب «المغرب في ذكر إفريقيّة والمغرب»، والبكري في «المسالك والممالك».

فابن النعمان كان مؤسساً عسكرياً نواتياً محافظاً على عادة الفاتحين، وابن الحبحاب كان مؤسساً مدنياً مثبّتا لواقع الانتصار والاستقرار بإفريقيّة.

وبحسب الدكتور الصّولي - أستاذ الحضارة بجامعة الزيتونة - فإنّه يمكن القول أنّ هذا المعلم العريق - رمز مدينة تونس - شهد عدّة محطات تاريخيّة مفصليّة في تاريخه، يمكن تلخيصها على النحو التالي :

- أوّلها : سنة 73 للهجرة / 692 للميلاد، وهي سنة تاريخ فتح مدينة تونس على يد «حسان بن النعمان»، وبالتالي فإنّ هذه السنة شهدت تأسيس النّواة الأولى لهذا المسجد / الجامع في مكانه الحاليّ مع التأكيد أنّ حجم مساحته وضخامته قد تطوّر بمرور السنين.

- ثانيها : سنة 79 للهجرة / 698 للميلاد، وهو تاريخ التأسيس الجديد والرئيسي لجامع الزيتونة على يد نفس القائد العسكري الذي هيمن نهائيّاً على مدينة تونس بجيش جرّار .

- ثالثها : سنة 114 للهجرة / 732 للميلاد، التي شهدت توسعة الجامع، وإكمال ضخامته، وإتمام عمارته على يد الوالي «عبد الله بن الحبحاب» الذي تولّى إمارة إفريقيّة من سنة 116 هـ / 734 م إلى سنة 123 م / 741 م². وهذا التاريخ

2 وهو ما أشار إليه ابن أبي دينار، في كتابه المؤنس في أخبار إفريقيا وتونس، تحقيق وتعليق محمود شمام، تونس 1967، ص : 40. ورد بالمقال التالي : «الزيتونة : الجامع الأعظم والجامعة العريقة (التاريخ-المعمار-الزخرفة-النشاط العلمي)» «<http://atga-tn.org/ass/2017/08/05>

يؤيده البكري في رحلته، وهي النظرية التي سادت أكثر من غيرها حول تاريخ جامع الزيتونة.

- رابعها : سنة 141 للهجرة / 758 للميلاد، حيث ذكر الشيخ المصلح محمد بيرم الخامس في كتابه الموسوعة «صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار»³، أنَّ جامع الزيتونة هو أوّل جامع بني بالحاضرة، وكان تمامه سنة 141 هـ حسبما كتب على أقواس بيت الصلاة بالقوس المواجه لمحلّ المصحف، فنقش عليه تاريخه.

- خامسها : سنة 250 للهجرة / 864 للميلاد، وهي السنة التي شهد فيها هذا المعلم زيادات في بعض أهمّ عناصره المعماريّة وزخرفتها في العهد الأغلبيّ وبالتحديد في عهد «زيادة الله بن الأغلب الثاني»، من ذلك إقامة قبة المحراب على الطراز الأغلبيّ.

- سادسها : ما شهدته هذا المعلم من عناية فائقة وإضافات معماريّة، وزخرفيّة، وخدمائيّة، في العهد الحفصيّ، انطلاقاً من أواسط القرن السابع الهجري وبالتحديد سنة 648 هجري / 1250 ميلادي حين أجرى السلطان الحفصيّ «المستنصر بالله» (ت 675 هجري / 1277 ميلادي) قناة من ماء زغوان لسقاية جامع الزيتونة. كما أنَّ السلطان يحيي بن المستنصر كسا الجامع وحسّنه سنة 676 هجري - 1278 ميلادي. ثمّ أمر السلطان زكرياء بعمل عوارض وأبواب من خشب لبيت الصلاة، إضافة إلى تجديد السقوف وخاصّة سقف الرّواق الأوسط، وكذلك إنشاء المقصورة الشرقيّة التي بصحن الجنائز⁴.

هذه تقريبا أهمّ المحطات التي تعبّر عن الجانب التأسيسيّ، كما جانب العناية والتّحسين المعماريّ، الذي يدلّ وبصفة دقيقة على ما يمثله هذا الجامع من

3 محمد بن مصطفى بيرم، صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار، دار صادر، بيروت، د.ت، الجزء الأوّل، ص : 121-122. ورد بنفس المقال السابق.

4 هذه المقصورة التي كانت تأوي المكتبة العبدليّة قد أزيلت إضافة إلى السبيل الذي كان موجوداً تحتها عند آخر ترميم لجامع الزيتونة في العصر الحديث، أنظر حول ذلك محمد بن الخوجة، تاريخ معالم التوحيد في القديم والجديد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1985، ص 54.

رمزية تباشر الهوية الدينية والعلمية للتونسيين. غير أنه وخارج السياق التاريخي للتأسيس وما شابه من اختلاف، من المفيد أن نلاحظ أن الشعائر وفق قواعد المذهب المالكي لم تقم في جامع الزيتونة إلا نهاية القرن الثاني الهجري / نهاية الثامن ميلادي، حين أدخل العالم الفقيه الزاهد («علي بن زياد التونسي العبسي») المتوفى سنة 187 هـ / 799 م، موطأ الإمام مالك إلى إفريقيا وقام بتفسيره، ومنها انتشر في كامل بلدان المغرب العربي التي لم تكن تعرفه، فلقد ورد عن القاضي عياض في ترجمة علي بن زياد التونسي العبسي ما يلي : «قال أبو سعيد بن يونس : هو أول من أدخل الموطأ وجامع سفيان المغرب، وفسر لهم قول مالك، ولم يكونوا يعرفونه...»⁵

يفيدنا هذا المعطى الهام في تأكيد الهوية الدينية المذهبية المبكرة للمجتمع التونسي، كما يفيدنا في تأكيد التعددية المذهبية في تونس اليوم والتي تعود ربما لتاريخية المسألة، حيث أن المذهب المالكي لم يستقر في تونس إلا نهاية القرن الثاني مما يعني أن تونس قد عايشة التعدد لما يزيد عن قرن من تاريخ الهيمنة على المدينة إلى ما بعد تاريخ دخول الموطأ إليها.

يؤكد ذلك عبد العزيز مجذوب، حيث يوضح بدقة متناهية عدم انفراد المذهب المالكي بالوجود في تونس، معتبرا أسد بن الفرات فقيها حنفيا، حيث يقول : «أما الفقيه الحنفي التونسي فهو أسد بن الفرات (213 هـ / 828 م) الذي ارتحل بعد أن سمع مالكا بالمدينة إلى العراق، ولقي جماعة من أتباع أبي حنيفة وأخذ عنهم، ثم رجع أسد بعد وفاة مالك إلى مصر فأخذ عن أصحاب مالك كابن القاسم (191 هـ / 806 م) وعبد الله بن وهب (183 هـ / 799 م). وأشهب بن عبد العزيز (204 هـ / 819 م)، وجمع المسائل التي تلقاها في كتاب الأسدية. ثم رجع إلى القيروان، وكان قد اجتمع لديه كتب مختلفة من المدرستين المالكية والحنفية، فتولى تدريسها وقد كان كثيرا ما يثار الجدل والنقاش حول الآراء الموجودة بها، ثم جاء سحنون فهذبها، وحذف منها المسائل الحنفية

5 أبو عيسى المهدي الوزاني، المعيار الجديد الجامع المأرب عن فتاوي المتأخرين من علماء المغرب، تحقيق : محمد السيد عثمان، دار الكتب العلمية، ج 1، ص : 229.

في مدوّنته⁶، ومن تلامذة أسد بن الفرات، سليمان بن عمران (270 هـ/786 م) الذي صحب شيخه إلى أن استشهد بصقليّة. لقد اختصّ سليمان بدراسة الفقه الحنفي وتولى القضاء زمن سحنون وحكم بمذهبه، ومن أصحاب أسد الحنفيّين: أبو سليمان معمر بن منصور، كان فقيهاً قيروائياً على عهد العراقيّين، وهيثم بن سليمان بن حمدون (275 هـ/888 م) الذي كان فقيهاً على مذهب أبي حنيفة ومحمد بن عبد الله بن عبدوس (260 هـ/874 م) الذي قال فيه محمد بن حارث الخشني: «كان حافظاً لمذهب أبي حنيفة موثقاً، كاتباً للشروط والوثائق، وكان ذا هيبة جميلة عالية، ترك كتاباً أثنى عليه ابن حزم وقد اعترض فيه على بعض آراء الشافعي»⁷.

وتفيدنا ذات المصادر بتراجع ملحوظ لأتباع المذهب الحنفي إبان الحكم الشيعي الإسماعيلي، في مقابل ترسخ المذهب المالكي وذبّ علماء تونس عنه.

غير أنّه «وعندما قدم الأتراك الأحناف سنة 981 هـ/1574 م بقيادة سنان باشا الذي دخل تونس لتخليصها من الإسبان، بقي عدد من الجيش التركي بتونس لحفظ الأمن وحراسة البلاد، وبذلك تكوّنت جماعة حنفيّة تحتاج إلى من يقوم بأمورها الشرعيّة وفقاً لمذهب أبي حنيفة. وبالفعل كانت السّلطة المركزيّة بإستانبول ترسل فقهاء أحنافاً للقيام بتلك المهمّة، ومنذ ذلك العصر صار القضاء الرّسمي حنفيّاً، وأصبح منذ العهد المرادي القاضي المالكيّ نائباً لزميله الحنفيّ، وتوقّف أحكامه على مصادقة القاضي الحنفي.

وأوّل قاض حنفيّ أرسل إلى تونس هو أحمد أفندي. وذلك في أوّل المائة الحادية عشرة زمن عثمان داي، وعنه أخذ جماعة من أهل تونس منهم محمد

6 القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج، 3 ص: 298. ورد عند مجدوب، عبد العزيز، الصراع المذهبيّ بإفريقيّة إلى قيام الدّولة الزيريّة، الدار التونسية للنشر، تونس، 1985.

7 أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم التميمي المغربي الإفريقي (المتوفى: 333 هـ)، طبقات علماء إفريقيّة، دار الكتاب اللبناني، بيروت-لبنان، ص 193.

8 عبد العزيز المجدوب، الصّراع المذهبيّ بإفريقيّة إلى قيام الدّولة الزيريّة، الدار التونسية للنشر، تونس، 1985.

الغَمَاد (1704 م)، وأبو يحيى الرِّصَّاع (1624 م)، والشيخ محمد براو الذي عاصر يوسف داي، وهذه الطَّبعة هي التي ركّزت المذهب الحنفي ثانية بالبلاد التُّونسيّة، بعد أن كان ركّزه أسد بن الفرات زمن ظهور المدرسة الحنفيّة بالعراق. أمّا أوّل قاض حنفيّ انتصب بتونس بعد الحضور العثمانيّ فهو حسين أفندي. وكان القاضي يباشر مهمّته لمدّة ثلاث سنوات، ثمّ يعوّض بقاض آخر جديد من الأتراك، إلى أن تولى هذا المنصب محمد قارة خوجة المشهور ببرناز، وهو من أبناء تونس، وأبوه من رجال الفتح العثمانيّ، فكان أوّل قاض حنفيّ تونسيّ استُغني به عن تعيين قاض من التُّرك....

ولقد أسّس بايات تونس مراكز تدريس المذهب الحنفي، ومن أحناف تونس : يوسف برتقيز، الذي شرح مختصر القدوري الحنفيّ، قال حسين خوجة : « هذا الشّرح هو أوّل ثمار المجهودات التي بذلها الأتراك لنشر المذهب الحنفي.... ونظرا إلى كون القضاة الأتراك يجهلون اللّغة العربيّة وعادات أهلها، طلب علي باشا الأوّل سنة (1157 هـ/ 1744 م) تسمية القضاة من البلاد التُّونسيّة، ففوّض له الباب العالي أمر اختيار القاضي من علماء الحنفيّة بتونس، فكان أوّل قاض حنفيّ تونسيّ اختاره علي باي، الشيخ أحمد الطُّرودي. وتخلّص القضاء التُّونسي من الهيمنة العثمانيّة، استرجع القضاء المالكي مكانته قياسا بالقضاء الحنفي بإحداث مجلسين شرعيّين، ورغم ذلك بقي القضاء الحنفيّ يتمتّعون بعدّة امتيازات مادّيّة وأدبيّة دون القضاة المالكيّة، منها حقّ الأولويّة في الاستقبالات الرّسميّة، ولم تخفّ وطأة هذه الامتيازات منذ عهد أحمد باي الأوّل.

وكانت خطّة شيخ الإسلام خاصّة بعلماء الحنفيّة، أمّا المجلس الشرعي المالكي، فإنّ رئيس أهل الشُّورى هو الذي يمثّله ولم يلقّب رئيس الفتوى المالكي بلقب شيخ الإسلام إلّا سنة 1351 هـ/ 1932 م، وأوّل من أسند إليه هذا اللقب هو الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور. ومن العائلات العلميّة الحنفيّة بتونس عائلات خوجة، وابن خوجة، وبلقاضي، وبوشناق، وبيرم، وبرناز، ولصرم، والبارودي، والترجمان، وابن مراد، وكريم، وابن محمود. وكان أوّل مفت على المذهب الحنفيّ بعد الظهور العثمانيّ الشيخ رمضان أفندي وأوّل من لقّب

بشيخ الإسلام الحنفيّ هو علي الصّوفي بعد عودته من مهمّة رسميّة بالأستانة. ومن أبرز العائلات الحنفيّة التي هيمنت على المناصب الشرعيّة مدّة طويلة عائلة بريم بداية من محمد بريم الأوّل (1219 هـ/1800 م) إلى شيخ الإسلام أحمد بريم ثمّ خلفتهم عائلة ابن خوجة، وآخر من تولّى خطة شيخ الإسلام الحنفي هو محمد عبّاس، وذلك إلى أن استقلّت البلاد وألغيت المحاكم الشرعيّة سنة 1375 هـ/1956 م. وبقي المذهب الحنفيّ موجودا بالبلاد التّونسيّة حتّى بعد استقلال البلاد. ولقد تقلّد الشيخ محمد الهادي بن القاضي الحنفيّ (ت 1979 م) خطة مفتي الجمهوريّة التّونسيّة. ورغم قلة أتباعه بتونس فإنّ هذا المذهب يعدّ من أوسع المذاهب الفقهيّة انتشارا في العالم الإسلامي، وخصوصا في الشّرقين الأوسط والأقصى.⁹

لقد قصدنا إيراد هذه التّوضيح المطوّل والذي ساقه الأستاذ المجذوب لدحض أسطورة المذهب الواحد، والتي يقع التّرويج لها باستمرار في غفلة عن الوقائع التاريخيّة، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، لتأكيد أنّ الزّيتونة لم تكن ترخر بغير علماء المذهب المالكي، ذلك أنّ المذهب الحنفي مدعوم من الدّاخل ومن الخارج، ومن المغالطة الحديث عن وحدة مذهبيّة في الجامع الأعظم، فإلى حدود استقلال البلاد، تولّى خطة شيخ الإسلام محمد عبّاس الحنفي، ونحن في هذا السّياق لا تعيننا نسبة انتشار المذهب، بقدر ما يعيننا إثبات التعدّد المذهبيّ في الزّيتونة درسا، ومنصبا، وسلطة.

فإنّ تنازعت الزّيتونة في فترة من الفترات الحاسمة التي مرّت بها البلاد، سلطة المذهبيين، فإنّ ذلك يؤكّد كونها تمثّل فعلا جذور الانتماء التّونسيّ، ذلك أنّ الانتماء لا يتدعّم بالوحدة بل بالتعدّد.

إضافة إلى أنّ الزّيتونة من جانبها الوظيفيّ كانت لا تقتصر على المعلم والإشعاع الدّيني، بل كان لها أداء سياسيّ واجتماعيّ في الحقبة الاستعماريّة، تمظهر خاصّة داخل جامع الزّيتونة وبين صفوف الطلبة من خلال بعث

⁹ المصدر السّابق.

«الشبيبة الزيتونية» و«صوت الطالب الزيتوني» وكذلك «جمعية الطالب التونسي»، ولقد ساهم جميعهم في المظاهرات والكفاح ضدّ المستعمر. نستعرض في هذا الصدد مواجهاة الطلبة الزيتونيين للمدّ الاستعماري ولما يصاحبه من تقويض لمقومات الهوية التونسية سواء كانت دينية، أو ثقافية، أو اجتماعية، أو فكرية.

تحدث الحبيب الهيلة في هذا الإطار عن منظمة صوت الطالب الزيتوني التي تأسست في غضون 1950 والتي انخرطت في المشهد السياسي آنذاك لتهتمّ بالقضية الوطنية عبر مواجهة الاستعمار الفرنسي والتصدّي للممارسات الاستعمارية على غرار المؤتمر الأفخارستي¹⁰، وحركات التجنيس¹¹، وكل

10 تعود جذور حركة التجنيس إلى سنة 1923 تاريخ سن الإدارة الاستعمارية لسلسلة من القوانين كان آخرها قانون 20 ديسمبر من نفس السنة الذي يفتح الأبواب واسعة أمام اعتناق الجنسية الفرنسية من طرف الأجانب والتونسيين. وقد أثار اعتناق تلك الجنسية من قبل بعض التونسيين جدلا عميقا في الأوساط الدينية وإصدار فتاوى مضادة لهذه العملية لعل أبرزها الفتوى التي أصدرها مفتي بنزرت الشيخ «إدريس الشريف» التي أقر فيها أن : «المتجنس مرتد والمرتد لا يصلى عليه ولا يُدفن في المقابر الإسلامية». وشهدت سنة 1932 رفض دفن المتجنسين في مقابر المسلمين في بنزرت وفي غيرها من المدن في قفصة، والجريد وصفافس والساحل وتونس، وهو ما جعل الإدارة الاستعمارية تدفع بعض المشائخ إلى إصدار فتاوى ترد بها على مفتي بنزرت ولتن إعتبرت تلك الفتاوى أن المسلم المتجنس مرتد إلا أنها تركت الباب أمامه مفتوحا لإعلان التوبة والعودة إلى الحضرة الإسلامية، إلا أن ذلك قد سارع من وتيرة الحركة الاحتجاجية التي يقودها طلبة الجامع الأعظم في شكل إضرابات ومظاهرات.

– أنظر حول ذلك : حفيظ الطباي، «صراع الهوية-الزيتونة والزيتونيين في معترك النضال الوطني والاجتماعي» ضمن أعمال الندوة الدولية الحادية عشر حول الزيتونة : الدين والمجتمع والحركات الوطنية في المغرب العربي، منشورات المعهد العالي لتاريخ الحركة الوطنية، تونس، ص : 422

11 انعقد بقرطاج في شهر ماي من سنة 1930، وهو خير مثال على الهجوم الاستعماري على الهوية العربية الإسلامية نظرا إلى ما يرمي إليه من إعادة إحياء المسيحية بتونس لتحل محل الإسلام. وقد وقع الاختيار على قرطاج لأنها تحتوي على أقدم الكنائس بإفريقيا، هذا علاوة على احتوائها جثمان لويس التاسع قائد الحملة الصليبية الثامنة على تونس في القرن الثالث عشر ميلادية. إلا أن انعقاد المؤتمر التصيري في تونس قد فجر حركة احتجاجية بدأت بالعرائض التي تطالب بالانسحاب من الرئاسة الشرفية للمؤتمر، مروراً بالتحركات التي شهدتها الجامع الأعظم بالاشتراك مع تلاميذ معهد كارنو والصادقية والعلوية، انتهاء إلى المظاهرات والإضرابات والتجمعات التي شهدتها المؤسسات التعليمية والدينية حيث وقعت المطالبة بإعلان الجهاد مما أدى إلى امتزاج الديني بالوطني في مقاومة الاستعمار. أنظر نفس المرجع بالهامش السابق، ص-ص : 433-434-435

ما هو محاولات لطمس الهوية التونسية الإسلامية، فمن الثابت أن كل القوى الوطنية في النضال الوطني والكفاح ضد الاستعمار، قد تكتلت في عمل جهوي أفرز نضالا مشتركا جمع بين الزيتونيين والتقابيين والفلاحين والعمال... وذلك بهدف استرداد الحرية والخروج من رزح الاستعمار. فلقد كان للزيتونيين دور بارز في كل المحطات الكفاحية، والتحريرية، والحركات الاحتجاجية ضد الاستعمار، ومنها المشاركة في كل الوقائع انطلاقا من واقعة «الجلاز» ومواجهة المستعمر في فترات العشرينات إلى الخمسينات.¹²

ذكر تفاصيل ذلك المؤرخ عبد الجليل التميمي في معرض حديثه عن الجامعة الزيتونية ورجالاتها مستخدما عبارة «الجندي المجهول» لبيان الدور المنسي للزيتونيين في مختلف مراحل تطور النضال التحرري للتونسيين في مواجهة الاستعمار الفرنسي، فهو يعتبر أن فضل الزيتونة وغيرها من المؤسسات التربوية التي أنتجت حضارة العصر الوسيط، كبير على البلاد عامة في طبع شخص تونس بطابع العروبة والإسلام، والحفاظ على مرّ القرون على وحدتها المذهبية والانسجام العقدي لسكانها، بل والحفاظ على التراث المكتوب الذي كان جانبا منه مادة للتدريس... فإنّ ما لا ينبغي أن ينكره أيّ دارس موضوعي، هو ما أمكن للزيتونة أن تفرزه من نخبة من رجال الفكر والثقافة الذي تميّزوا بطرحهم المتميز وتبنيهم لمفاهيم التنوير داخل الحقل المعرفي العربي/الإسلامي»¹³.

ويواصل مضيفا: «حينما حلت ظلمة الاستعمار الحالكة وطفق تهديده لهوية الشعب التونسي، انبرى الزيتونيون في الدفاع عنها وعن كيان الدولة التونسية، وكان لهم بالدّاخل حضور مرضي، حيث شكل الفضاء الزيتوني مجالا لالتقاء مختلف التيارات الفكرية والسياسية وللتدافع بينها، وبالخارج كان للزيتونيين التصاق بقضايا الأمة الإسلامية، وهي تصارع ويلات الهجمة الاستعمارية.

¹² تابع حول ذلك فعاليات ندوة «مساهمة الزيتونيين في تحقيق الاستقلال الوطني» التي نظمتها جمعية قداماء جامع الزيتونة وأحبائه في 19 مارس 2017. منشور على موقع باب بنات. <https://www.babnet.net/cadredetail-140130.asp>

¹³ حسين بن عيسى، سجلات الزيتونيين مع الاستعمار ودعاة التغريب - 1881/1981، مجمع الأثرش للكتاب المختص، تونس 2018، (بتصرّف) <http://www.cdsd-center.com/old/archives/10962>

فالدور الذي اضطلع به هذا المعلم الديني/التعليمي بطلبته وخرّيجيه، يميّط اللثام عن فعالية حضوره في شتى المجالات التربوية والثقافية والاجتماعية والسياسية، هذا إضافة للرّصيد الايجابي للزيتونة في الذاكرة الجمعية للتونسيين، باعتبارها شكلت منارة لنشر العلم والثقافة منذ العصر الوسيط في افريقية وفي بلاد المغرب، بل وشمل إشعاعها أيضا إفريقيا والعالم العربي، ممّا أسهم في تجذير الهوية العربية/الإسلامية لشعوب المنطقة، هذا إضافة إلى كونها مثلت الحاضنة التي تخرّج منها أعلام النخبة التونسية من رواد الحركة الإصلاحية خلال القرن التاسع عشر، وخيرة ما أنجبت تونس من علماء ورجال فكر وسياسيين خلال الفترة الاستعمارية¹⁴.

وانطلاقا من هذه الشّهادات التي تثبت مكانة الزيتونة والزيتونيين في المشهد السياسي والثقافي والوطني، فإنّه لا مجال للتشكيك في علاقة الهوية الدينية بالمواطنة وبالانتماء القومي والعربي في تونس، فالزيتونة بما هي رمز تلك الهوية، ما انفكت تعكس علاقة انسجام بين الديني، والقومي، والثقافي، والوطني.

فلقد ورد في خطاب الشيخ محمد الفاضل بن عاشور في مؤتمر ليلة القدر يوم 23 أوت 1946 ما يلي : «من يومئذ انطبعت الروح الشعبية في تونس بطابع مصوغ من مادّة الروح الثقافية للجامعة الزيتونية، فهي مادّة الرابطة القومية الواسعة والحرص على الالتزام مع الأمم الإسلامية الشرقية، وخاصة الأمة العربية، فأصبح الإتجاهان السياسي والثقافي يسيران على خطّة واحدة، هي خطّة طلب الذاتية القومية التونسية، ومقوماتها في الاندماج في العالم العربي، وأصبحت الجامعة العربية باعتبار ناحيتها الثقافية والسياسية، الغاية التي يتّجه كلّ عمل فكري واجتماعي في تونس إلى تحقيقها.»¹⁵

كلّ ذلك، شكّل عامل طمأنينة واستقرار لدى غالبية التونسيين، ممّا يدفعنا إلى القول بأنّ حركة المقاومة ضدّ الاستعمار التي خاضها الزيتونيون بكلّ شجاعة

14 نفسه ويتصرّف.

15 محمد الفاضل ابن عاشور، الحركة الأدبية والفكرية في تونس، الدار التونسية للنشر، ط. 1983، 3،

ص-ص : 213-214

واقترار، هي إثبات لمواظبتهم ولانتمائهم المدني الذي عكسه فهم مستنير، معتدل ومقاصدي للإسلام وللشريعة الإسلامية، بالرغم من وجود تيارات محافظة داخل الزيتونة، وتلك مسألة أخرى. ويكفي في هذا الصدد التذكير بأن الشيخ عبد العزيز الثعالبي لم يؤسس حزبا ذا مرجعية دينية إسلامية، بل أسس حزبا ذا توجه مدني حداثي، إلى جانب أن الشيخ محمد الفاضل بن عاشور تحمل مسؤولية الاتحاد العام التونسي للشغل عقب مؤتمره التأسيسي في جانفي 1946، وهو الذي يؤكد أن: «الزيتونة قد مثلت مركز الضمير الجمعي، ورمز الهوية الحضارية العربية الإسلامية، كما أن هذه المؤسسة لعبت دورا في تأطير مختلف شرائح المجتمع»¹⁶.

ومن جهة أخرى فإن وجود الزيتونة لم يقف عائفا أمام وجود أقليات وطوائف دينية في تونس المتجانسة حضاريا، ودينيا، ومذهبيا، والتي عرفت على امتداد تاريخها الطويل طوائف مختلفة كاليهود، والمسيحيين، والأمازيغ، والإباضيين والشيعية وغيرهم.. ومع ما مرّ بها من تقلبات وأزمات سياسية واقتصادية عديدة، إلا أنها لم تشهد عنفا دينيا أو مذهبيا أو طائفيًا، ولعل ذلك ما يميز هذه البلاد عن غيرها من الدول العربية الإسلامية، ومرجع ذلك بلا شك ما جذرته الزيتونة في التونسيين من مبادئ الشريعة السمحاء، ومن هذا المنطلق يمكن لنا الحديث عن إسلام تونسي بمعنى إسلام مؤثر ومتأثر، فالإسلام بلا شك واحد، ولكنه يمتزج بالأعراف والعادات المحمودة للمجتمعات التي يحل فيها، فيصاغ من هذا المزيج فهم متشدد، أو وسطي معتدل، كما هو شأن الإسلام «التونسي».

2/ كيف تحولت الزيتونة من الجامع إلى الجامعة ؟ هل هو مسار تقويمي إصلاحي، أم هو مسار سياسي إيديولوجي ؟

اعتبره العلامة عبد الرحمان بن خلدون، طليعة المؤسسات التعليمية في المغرب الإسلامي خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين، وذلك ما أكدّه المؤرخ حسن حسني عبد الوهاب حين ذكر : «إن جامع الزيتونة هو أسبق

¹⁶ نفس المصدر، ن. ص

المعاهد التعليمية للعروبة مولدا وأقدمها في التاريخ عهدا)، ولقد كانت تدرّس فيه إلى جانب العلوم الشرعية والأدبيات، الفلسفة وعمامة العلوم العقلية والرياضية، وكذلك الطب والفلك والرياضيات. وعليه فإن الزيتونة هي أعرق مؤسسة تعليمية في العالمين العربي والإسلامي، بل أعرق جامعة في العالم، ذلك أنّ تقديم الدروس في رحابها كان قد بدأ باكرا، وتحديدًا منذ سنة 120 هـ، ولقد استمرت الزيتونة في أداء ذلك الدور قرابة ثلاثة عشر قرنا متتالية دون انقطاع يذكر.

ومن المعلوم تاريخيًا أنّ المؤسسة التعليمية ما انفكت تخضع للمناخ السياسي الذي يحيط بها وبمدى اهتمام السلطة القائمة بالعلم والعلماء، ولقد شهد التعليم بالزيتونة أوجه مع قيام الدولة الحفصية أوائل القرن السابع للهجرة وبالتحديد من سنة 628 هـ/1230 م إلى غاية 942 هـ/1535 م، حيث اعتنى سلاطينها بالعلم والعلماء وتأسيس المدارس العلمية¹⁷، وتخصيص جرايات للمدرّسين وطلبة العلم، وذلك إلى جانب اعتنائهم الفائق بجامع الزيتونة «حيث رسخ تدريس العلوم وتشعّشت أنوارها وأخذ حالها في الانتظام بسبب ما وقّفه أهل البر والإحسان من الأرزاق»¹⁸.

وبعد تفكّك الدولة الحفصية أواسط القرن العاشر الهجري/السادس عشر ميلادي، واحتلال الإسبان للبلاد، وتدهور الأوضاع بها، شهد التعليم بالزيتونة فترات انتعاش ومراحل أقول، إلى أن استقرّ الأمر في عهد أحمد باي الأول¹⁹

17 مثل المدرسة العقبة والمدرسة الجديدة، والمرجانية، والشماعية والحفصية، والمنتصرية وغيرها كثير بمدينة تونس وبكامل تراب البلاد التونسية من باجة إلى الجريد...

ورد بـ: الزيتونة: الجامع الأعظم والجامعة العريقة (التاريخ-المعمار-الزخرفة-النشاط العلمي)، م.س.

18 محمد بن الخوجة، تاريخ معالم التوحيد في القديم والجديد، تونس 1358 هـ/1939 م، ص: 37.

بتصرّف

أنظر كتاب محمد الطاهر ابن عاشور، أليس الصبح يقرب، نشر الشركة التونسية للتوزيع 1967، ص: 86.

ورد بـ: الزيتونة: الجامع الأعظم والجامعة العريقة (التاريخ-المعمار-الزخرفة-النشاط العلمي)، م.س.

19 هو أحمد بن مصطفى باي، عاشر بابايت/ملوك الأسرة الحسينية الحاكمة لتونس، ولد سنة 1806 م

وتوفي في ماي 1855 م. وقد حكم تونس من سنة 1837 م إلى تاريخ وفاته عام 1855 م. قام بإصلاحات

كبرى في تونس، لعل أبرزها إنشاء المدرسة الحربية بباردو في 5 مارس 1840 م، وإصدار أول قانون منظم

للتعليم الزيتوني، يُعرف بمعلّقة باب الشفاء، لأنّه كُتب بماء الذهب، وعلّق بباب الشفاء من جامع الزيتونة

المعمور، في سنة 1842 م، وإلغاء الرقّ وعتق العبيد في جانفي 1846 م/محرم 1262 م،

1253-1271 هـ/1837-1855 م، إذ انتعشت الحركة العلميّة من جديد بمبادرة المشير أحمد باي في غرة ديسمبر من سنة 1842 م، عندما عمد إلى تحبّيس رواتب ثلاثين شيخاً مُدرّساً بالزيتونة من « دخل بيت المال من إرث من لا عاصب له، وكتب ذلك في منشور بالذهب، وختمه بطابعه، وعلّقه عند باب الشفاء من الجامع الأعظم»²⁰. كما قام هذا الملك بتحبيس مكتبة عظيمة²¹، عمّر بها جامع الزيتونة²².

ولما اضطلع الوزير المصلح خير الدين باشا²³، بخطة الوزارة الكبرى (من سنة 1873 م-1877 م) سعى إلى تشكيل لجنة تتولّى تحرير «قانون الصادقية» وتخطيط

²⁰ أحمد خالد، أعضاء من البيئة التونسية على الطاهر الحداد ونضال جيل، الدار التونسية للنشر، مارس 1985، ص 26.

²¹ محمد بن الخوجة، «صحيفة من تاريخ تونس، كيف نشأت خزائن الكتب لدراسة العلوم بجامع الزيتونة المعمور»، ج2، المجلة الزيتونية، الجزء الثالث، تونس في رمضان عام 1355 هـ / نوفمبر عام 1936 م، المجلد الأول، ص-ص: 136-139

²² أمر أحمد باي في رمضان 1256 هـ/1840 م بإخراج المكتبة الموجودة بالقصر، وإتاحتها لعامة الناس، من خلال وضعها في جامع الزيتونة. وقد تولّى طابور من العسكر بنقلها من قصر البايات إلى جامع الزيتونة، فوضعت بمشاركة كبار شيوخ الزيتونة في عشرين خزانة على يمين المحراب وشماله. ورتّب لهذه المكتبة وكيلين، وسمح بإخراج الكتب لمدة عام فقط للانتفاع بها. فكان على حدّ قول عبد الحفيظ مصور: تسهيلا لطريق العلم على الفقراء. عبد الحفيظ مصور، فهرس مخطوطات المكتبة الأحمدية (خزانة جامع الزيتونة)، دار الفتح للطباعة والنشر، بيروت، 1969، ط1، ص2. وقد تحدّث محمد بن الخوجة في المقالة الأنفة الذكر عن إضافات أحمد باي المتتالية لمكتبته بجامع الزيتونة، وما تضمّنته من كتب نادرة ومخطوطات نفيسة كانت لدى الشيخ إبراهيم الرياحي والوزير الأكبر مصطفى خزندار والمؤرّخ أحمد بن أبي الضياف. ورد عند: الصحبي منصور، «الحركة الإصلاحية والتعليم الزيتوني»، مجلة القلعة الصّغرى، ديسمبر 2015،

²³ الوزير السياسيّ المصلح، وُلد سنة 1822 م، وتوفي سنة 1890 م، أصله من بلاد القوقاز، وصل إلى تونس عن طريق سوق الرقيق ونشأ في بيت أحمد باي فيما بين سنتي 1837 و1855 م، ودخل المدرسة العربية التي أسّسها أحمد باب سنة 1840 م. وفي سنة 1856 م تسلّم وزارة الحربية على عهد محمد باي الثاني فنظّمها، وفي سنة 1869 انتخب رئيساً للجنة المالية ورئيساً مباشراً للحكومة وتحت إشرافه وقعت تصفية الحساب وضُبطت الديون التي على الدولة، ثم انتخب سنة 1873 م وزيرا أكبر فتمكن من تطبيق أفكاره الإصلاحية الواردة في كتابه «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» وأعادت الإصلاحات التي أجراها في دواليب الإدارة الاحترام والهيبة إلى الحكومة، غير أنّ ذلك لم يرق لمصطفى بن إسماعيل، فاختلفا على صلاحيّات المجلس، فاختر خير الدين باشا الانسحاب من الميدان السياسيّ فاستأذن للسفر إلى اسطنبول حيث أسندت له رئاسة الوزارة، وتوفي هناك.

انظر: عمر رضا كحالة، معجم المؤلّفين، ج: 4، ص: 133.

برامج التعليم الزيتوني وترتيبها على درجات علمية مضبوطة بامتحانات، لم تكن موجودة من قبل، وتوصل خير الدين لإصدار قانون إصلاح التعليم الزيتوني مُتضمنًا 67 فصلا صدر بها الأمر العلي المؤرخ في شهر فيفري 1276²⁴، وهو الأمر الذي أعطى دفعا جديدا للتعليم الزيتوني، غير أنه بقي غير مفعّل بالنسبة إلى تدريس العلوم العصرية التي أراد خير الدين إدماجها في برامج التعليم الزيتوني وذلك بسبب معارضة بعض كبار شيوخ الزيتونة المحافظين.

وبعد انتصاب الحماية، حرصت السلطات الاستعمارية - طوال فترة سيطرتها على تونس (1881-1956) - على فرض سياستها التربوية على الزيتونة وإخضاع برامجها التعليمية للمراقبة، وذلك قصد تهميشها وإخماد صوتها، باعتبارها معقلا من معاقل المقاومة الثقافية ضدّ التسرب الاستعماري والتأثير الفرنسي في البلاد. ولقد استهدفت بالأساس عرقلة مشاريع إصلاح التعليم الزيتوني بالتحالف مع الجناح التقليدي المحافظ من الزيتونيين، كما سعت إلى الحد من الاستقلالية المادية للتعليم الزيتوني والأهلي عامة، عبر الاستحواذ على الأوقاف.

والواقع أنّ نية الإصلاح كانت سابقة لقرار العرقلة، وذلك ما باح به مشروع الفرنسي لوي ماشويل : «بعد تسعة شهور من تسمية خير التعليم الفرنسي «لوي ماشويل» مديرا للتعليم العمومي بتونس، تأسست في آخر شهر ديسمبر 1883 إدارة التعليم العمومي بالإيالة التونسية، ركز فيها هذا المسؤول الفرنسي جهوده على بلورة سياسة تمكين استعماري، تقوم على الانتصار للترميم بدل التخريب، وعلى التطوير عوضا عن التدمير، وعلى انتهاج سياسة الإحاطة بدل السيطرة المباشرة.²⁵

لأجل هذا نلاحظ أنّ لوي ماشويل، الذي يسم فضاءات التعليم بالجامع الأعظم بـ «المؤسسة الجامعية الزيتونية»، يُنبّه المقيم العام الفرنسي في مُذكرة - وجهها إليه - إلى أنّ «كلّ شيء في تونس يُشير لنا بأن نتجنّب الهفوات، التي أرتكبت

24 محمد بن الخوجة، صحيفة من تاريخ تونس، م.س، ص : 26-27.

25 مختار العياشي، الزيتونة والزيتونيون في تاريخ تونس المعاصر (1883-1958)، مركز النشر الجامعي، تونس، 2003، ص 31.

في الجزائر، وأن لا نجرح الشّعور الإسلامي في هذا الجانب، ولا نمسّ من سُمعة المؤسسة الجامعية الزيتونية، التي تُمثّل فخرهم، بل بالعكس إعانة الوطنيين على تطوير أهميّة مؤسّستهم وإصلاح تعليمهم»²⁶.

ذلك أنّ لوي ماشويل قد عاين ضيق أفق التّعليم بالزيتونة، فعمل على تداركه بالإصلاح، وهو ما سوف يثير بعد عقود لاحقة، غضب غلاة الاستعمار الذين سيُعبّون عن رفضهم لكافة أشكال التّرقية العلميّة، وبالتالي المهنيّة للتونسيين، حتى لا يثوروا عليهم أو يُزاحموهم في الوظائف والخطط بمؤسّسات الدّولة، خاصّة أنّهم يرون «أنفسهم جنسا مُتفوّقا على الجنس العربي المغلوب»²⁷، وينعتون الشّرائح التونسيّة المتعلّمة بـ «جماعة من التونسيّين الفاشليين» / Des déclassés، و«بروليتاريا ثقافيّة» / Proletariat intellectuel، لا أمل لها في وظائف عموميّة، كانت وفقا على الفرنسيين، فلم يبق لها إلا الوظائف الهامشية، مثل الترجمة الإدارية والحجابه أو بعض المهن الحرّة مثل الطب والمحاماة للمحظوظين»²⁸.

وقدّر لوي ماشويل - وهو من غير الفرنسيّين الغلاة - من منطلق إيمانه بضرورة فتح أبواب التّعليم العصري أمام الأجيال التونسيّة الصّاعدة، حتى لا تضطرّ فرنسا مستقبلا إذا لم تعدّهم لمختلف الوظائف «إلى انتداب الأجانب لعدم توفّر العناصر الفرنسيّة»²⁹، أنّ الجامعة العريقة أي الزيتونة، تُعدّ (وسطا رجعيّا متخلفا)³⁰، ممّا جعله يتوخّى نهج الحذر في تمرير إصلاحاته «خوفا من ردود الفعل السليبيّة لزعماء الدّين»³¹.

26 نفس المرجع، ص: 32.

27 أحمد خالد، أضواء من البيئة التونسية على الطاهر الحدّاد ونضال جيل، م.س، ص 92.

28 نفس المرجع، ن.ص

29 نفس المرجع، ن.ص، أنظر

L. Machuel, L'enseignement Public en Tunisie 1883 - 1906, Tunis 1906, pp. 2-4.

30 مختار العياشي، الزيتونة والزيتونيّون، م.س، ص 34. صرّح ماشويل بهذا الرأي عند شرحه للمقيم العام «بول كامبون» سبل تحرير الأفكار الإصلاحية لـ: «رفع مؤسّسة الجامع الأعظم إلى مستوى أولى الجامعات العصريّة في الوطن العربي الإسلامي».

31 نفس المرجع ص: 35. هذا ما ذكر به كاتب عام الحكومة بومبار في مذكرة إلى لوي ماشويل بتاريخ 6 جوان 1886. أنظر الأرشيف الوطني، سلسلة: 1-261-E.

وكان هذا طبعا قبل أن تتغير السياسة الفرنسية إزاء نظام التعليم في تونس، بعد إعراب غلاة الاستعمار عن مخاوفهم «من أن تفتح عقول أهل البلاد على معاني الحرية والمساواة، فيتناولوا على إدارة الحماية»³² وتناديا لصدمة الإصلاح ورفض السلطة الدينية التونسية المتمسكة بأفكارها التقليدية المحافظة، لأيّ إصلاح للتعليم الزيتوني، تم تشكيل لجنة الدراسات العربية برئاسة الوزير الأكبر لحكومة الباي وعضوية أعيان تونس ومشايخ جامعها الأعظم.

وقد اعترف الوزير الأوّل محمد العزيز بوعتور³³، خلال أوّل اجتماع تعقده هذه اللجنة «بأنّ برامج التعليم ومناهج الزيتونة في حاجة إلى تطوير نظرا للوضع الراهن لما هي عليه، وذلك حتى تكون أكثر نجاعة، لأنّ تدريس العلوم الدينية والقانونية وكذلك اللغة والآداب العربية في الجامع الأعظم لا تعطي في الحقيقة الرغبة في متابعتها»³⁴. وتوجّه محمد العزيز بوعتور للحضور مُستنكرا جمودهم في مواجهة الخلل الحاصل في نظام التعليم التقليدي، وقصورهم عن مواكبة العصر، قائلا : «وهل أنا في حاجة لأقول لكم إلى أيّ مدى معرفة العلوم الصحيحة ضرورية في العمل بالإدارات العمومية وكذلك في المهن الحرة»³⁵.

كما توجّه لوي ماشويل خلال نفس الاجتماع، حاثّا قادة التعليم الديني ومشايخ الإسلام على الانخراط في مشروع الإصلاح التعليمي بالقول : «إن كان التعليم الزيتوني مُتطوّرا فإنّه سوف يكون أفضل في محتواه وفي مناهجه، وبهذا

32 أحمد خالد، أضواء من البيئة التونسية على الطاهر الحداد ونضال جيل، م.س، ص 92.

– ورد عند : الصّحبي منصور، “الحركة الإصلاحية والتعليم الزيتوني”، مجلة القلعة الصّغرى، ديسمبر، 2015

33 محمد الفاضل ابن عاشور، الحركة الأدبية والفكرية في تونس، م.س، ص 56. علما أنّ محمد العزيز بوعتور (1825 م – 4 فيفري 1907 م) تقلد وزارة المالية انطلاقا من سنة 1866 م وانتقل منها إلى وزارة القلم في سنة 1878 م. ثم تقلد الوزارة الكبرى لمدة خمس وعشرين سنة، حتى وافته المنية.

34 مختار العياشي، الزيتونة والزيتونيون، م.س، ص : 37. أنظر محضر جلسة اللجنة الأولى للمجتمعة يوم

10 ماي 1998، الأرشيف الوطني. سلسلة 13 – 262 – F.

35 نفسه، ص : 37

الشَّرط فقط يُصبح سُكّان الإيالة في المستوى الثقافي والمعرفي لسُكّان البلدان المُتَحَضِّرة في أوروبا»³⁶.

لكن تضافرت العوامل على إفشال مشروع لوي ماشويل بسبب تعارضه مع مصالح المعمّرين من جهة، ومع امتيازات الطبقة الزيتونية المستفيدة من بقاء الوضع التعليمي على حاله من جهة أخرى، ونرى في المقابل خطأ إصلاحياً جديداً للزيتونة يحمل وجهة نظر مغايرة، ويتحرّك في ضوء أسلوب نقديّ جريء.

ولا يفوتنا في هذا المقام، التّنويه بالبرنامج الإصلاحي المتكامل الذي سعى إلى تطبيقه واحد من أبرز رجالات الزيتونة وهو الشيخ محمد الطاهر بن عاشور.

فلقد كان ابن عاشور واعياً بتأخّر التعليم الزيتوني، ولقد أفادته تجربة تدرّسه بالصادقية في إدراك ذلك، إذ كان المنهج المتّبع في تلك المدرسة غير المنهج الزيتوني، والعلوم المتلقّاة غير العلوم الزيتونية، وحتى التلاميذ مختلفون.

فعلى الأرجح أنّ ابن عاشور قد تلقّى تعليماً تقليدياً، فهو يقول: «إنّي على يقين أنّي لو أتيح في فجر الشّباب التشبّع من قواعد نظام التعليم والتّوجيه، لاقتصدت كثيراً من مواهبي ولاكتسبت جمّاً من المعرفة، ولسلمت من التطوّح في طرائق تبين لي بعد حين الارتداد عنها»³⁷. لكن مع هذه النظرة النقدية للتعليم الزيتوني، فإنّه يبدو أفضل حال من التعليم الأزهرّي، هذا ما سلّم به محمد عبده بقوله: «إنّ مُسلمي تونس سبقونا إلى إصلاح التعليم، حتّى كان ما يجرون عليه في جامع الزيتونة خيراً ممّا عليه أهل الأزهر»³⁸.

فحركة الإصلاح التي انطلقت مع أواخر القرن التاسع عشر، جاءت في الواقع كردّة فعل على حجم الهوة التي باتت تفصل بين العالمين العربي والأوروبي

36 نفسه، ص: 38

— ورد عند: الصّحبي منصور، م س

37 محمد الطاهر بن عاشور، أليس الصبح بقريب، م.س، ص: 11.

38 محمد صالح المراكشي، تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار: 1898/1935، الدار التونسية للنشر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس 1985 م، ص: 602.

إثر ما حققه هذا الأخير من تقدّم هائل على المستوى العلمي والصناعي بالخصوص، وكانت أن وجدت صدًى واسعاً لها بالبلاد التونسية، إذ أثمرت تلك الدّعوات إلى الإصلاح الديني والإصلاح العملي، إنشاء المدرستين : الخلدونية والصادقية، اللتين اهتمتا بتعليم اللغات والعلوم العصرية، إضافة إلى العلوم الشرعية، وأدت أيضاً إلى تنظيم التعليم الزيتوني سنة 1876 م، ثم في سنة 1898، وإنشاء المكتبة العبدلية التي ساهمت في تكوين النهضة الفكرية، فضلاً عن تشجيع الطباعة والنشر، وتأسيس جريدة «الحاضرة» سنة 1855 م.

كما أن ابن عاشور، كان قد تأثر من الداخل بالدّعوات الإصلاحية لشيوخه الذين كان من أبرزهم : سالم بوحاجب، وهو من «أوائل المندّدين بما أصبح عليه متأخرو الفقهاء من التمسك بظواهر النصوص والإعراض عن تحقيق المناط، وصار من أشهر الدّعاة إلى مراعاة مقاصد الشريعة وتطبيقها في الأحوال الحاضرة»³⁹. وكان يدعو إلى الإقبال على علوم الحياة باعتبار تلازمهما مع الدين⁴⁰.

ثم إن لقاء ابن عاشور بمحمّد عبده، إثر زيارة هذا الأخير الثانية لتونس سنة 1903 م، خلف في نفسه وفكره أثراً بالغاً، سيما وأن تونس كانت من أوائل البلدان التي رحّبت بالحركة الإصلاحية في المشرق.

فقد شعفت نخبها المثقفة وفي طليعتها مشائخ الزيتونة المتفتّحين بالدعوة السلفية الجديدة، بعدما هاجر رائد الإصلاح في تونس الوزير خير الدين باشا⁴¹ مُتخلياً عن السلطة والإصلاح إلى تركيا سنة 1878 م، فسقطت تلك النخبة في فراغ إيديولوجي عام، وحوّلت وجهة اهتمامها نحو الدعوة الجديدة، تلتهم صُحفها «العروة الوثقى» ثم «المنار» «حتى أن العدد الواحد من مجلة المنار

³⁹ محمد الفاضل ابن عاشور، أعلام الفكر وأركان النهضة بالمغرب العربي، مركز النشر الجامعي، تونس،

2000، ص : 169.

40 ن.م، ن.ص.

41

كان يُدار على عشرات الناس»⁴². حسب ما أكّده محمد الفاضل ابن عاشور نقلاً عن صاحب المنار نفسه⁴³.

ويبدو واضحاً تأثر ابن عاشور بالدعوة الإصلاحية الجديدة من خلال تأثره بفكر محمد عبده بالخصوص، إذ لازمه خلال زيارته الثانية لتونس، وألقى أمامه خطاباً، وحضر جميع مجالسه، ووثق ما دار فيها، حتّى أنّ محمد عبده اعتبره سفير الدعوة في جامع الزيتونة⁴⁴.

توجه ابن عاشور بعد ذلك مباشرة إلى الإصلاح التربوي والاجتماعي من خلال كتابي «أليس الصبح بقریب»، الذي شرع في تأليفه في السنة نفسها لزيارة محمد عبده، وقدم فيه مشروعاً لإصلاح التعليم والعلوم، ثمّ كتاب «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام»، الذي دعا فيه إلى الإصلاح الاجتماعي.

ولقد سعى نحو تفعيل نظراته التجديدية تلك حالما تولّى الإشراف على جامع الزيتونة سنة 1944 م، إذ أحدث في عهده إصلاحات هامة على مستوى تنظيم التعليم، منها:

إحداثه لنظام التفقّد.

إرشاد شيوخ الزيتونة وتوجيههم نحو تحديث المناهج والأساليب بما يتناسب وتطوّر العصر.

التقليل من الإلقاء والإكثار من الأشغال التطبيقية.

كما تمّ على يديه إحداث فرعين للتعليم بتونس، هما: الجامع المرادي والجامع الحسيني، وأنشأ داخل البلاد فروع المهدية والمُنستير ثمّ باجة وبنزرت ومدنين.

42 المنصف الشنوفي، «مصادر عن رحلتي الأستاذ الإمام محمد عبده إلى تونس»، حوليات الجامعة التونسية عدد 3، سنة 1966، ص: 96.

43 محمد رشيد رضا، المنار، 14 فيفري 1903، م5، ج: 22، ص: 800.

44 المنصف الشنوفي، م.س، ص: 96.

كما عمل ابن عاشور على استبدال الكتب المدروسة وإصلاح أساليب التدريس، وكون من أجل ذلك لجان من شيوخ الزيتونة، شجّعته على تحقيق هذا الغرض. وفي عهده وقع الاعتناء بنوع من الفنون والعلوم، كانت درجة العناية بها محدودة، مثل فن الإنشاء وعلم التاريخ وعلوم الحساب، وقسم التعليم الزيتوني إلى قسمين:

قسم شرعيّ يُعنى بتعليم الأحكام الشرعية، وأدلتها وأصول العقيدة ومقاصد الشريعة وأسرار التنزيل وتقوية ملكة الترجيح ومعرفة طرق الاستدلال.

قسم يهتم بتعليم الأدب الصحيح وتربية الذوق وتوسيع دائرة التفكير لدى الطالب وتقوية ملكة نقده، والوقوف على أسرار اللغة ودقائق التعبير.

فأفاد ابن عاشور التعليم الزيتوني بجملة هذه الإصلاحات وقدّم له دفْعاً على كلّ المستويات ومن كل الجوانب، بما يناسب مقتضيات العصر وأصول التربية الإسلامية. فابن عاشور يمثل أوج ما انتهى إليه السند الزيتوني في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر من حيث جمع أعلام الزيتونة بين التطلع في علوم الدين وتعاطي الأدب شعراً ونثراً من أمثال إبراهيم الريحاني وابن أبي الضياف⁴⁵، وسالم بوحاجب.

تواصلت بعد ذلك وتيرة المطالبة بإصلاح التعليم بالجامع الأعظم وقد صدرت مجموعة من التراتيب تلبية لمطالب الحركة الوطنية، أهمّها :

45 أحمد بن الحاج محمد بن عمر بن أبي الضياف، الوزير العالم، المؤرخ، الأديب، وُلد سنة 1802 م، بمدينة تونس، وتوفي بها سنة 1874 م، وهو أول من كتب للدولة الحسينية باللغة العربية، وحرّر قانون عهد الأمان الذي يُعدّ أول دستور في العالم العربي، سافر سنة 1846، إلى فرنسا صحبة المشير الأول أحمد باي، وقد وصف في تاريخه هذه الرحلة وصفاً دقيقاً وسجّل انطباعاته تسجيلاً أميناً سنة 1860 م، انتخب عضواً في المجلس الكبير، وهو أحد المجالس المنبثقة عن قانون عهد الأمان، وفي سنة 1870 م سمي مستشاراً بالقسم الثالث من الوزارة الكبرى، وكان من أبرز الأدباء في عصره ومن أنصار الجنرال خير الدين وأعضاءه. من مؤلفاته : «إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان» في 4 مجلدات، و«رسالة في المرأة».

انظر : عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، م.س، ج : 1، ص : 255. راجع ترجمته كذلك عند : محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الكتاب العربي، بيروت، 1349 هـ، ص : 394.

سبتمبر 1912 : ترتيب جديد ينظّم التعليم الزيتوني ويقسّمه إلى ثلاث مراحل :
- المرحلة الابتدائية : تنتهي بشهادة الأهلية.

- المرحلة المتوسطة : تنتهي بشهادة التحصيل.

- المرحلة العليا : تنتهي بشهادة العالمية.

أفريل 1933 : تطوير برامج التعليم مع تغيير تسمية شهادة التطويع بالتحصيل في العلوم.

أفريل 1951 : بعد ما قدّمه الزيتونيون من نضالات عديدة لتدارك النقائص الهيكلية التي تراكت طيلة أزمنة طويلة، وذلك عبر هياكلهم المطبعية المؤطرة، سواء للمدرّسين أو للطلبة على غرار صوت «الطالب الزيتوني»⁴⁶، قيّض للزيتونيين قطف ثمار نضالاتهم ببروز الشعبة الزيتونية العصرية سنة 1951». ⁴⁶ والتي أسفرت عن إحداث شهادة التحصيل العصرية في جزئين شبيهة بشهادة البكالوريا. غير أنّ هذه الشعبة العصرية الزيتونية أخذت في التراجع بشكل ملحوظ منذ السنة الدراسية 1959/1960، تبعا لتوسّع نظام التعليم الثانوي الموحد الذي شرعت الحكومة التونسية في تنفيذ برامجه تدريجيا بداية من أكتوبر 1958.

وإثر استقلال البلاد، صدرت في شأن مؤسسة الجامع الأعظم الأوامر التالية :

26 أفريل 1956 : بعث الجامعة الزيتونية.

30 جوان 1958 : الإعلان عن إصلاح التعليم العمومي وتوحيد برامجه، أصبحت بمقتضاه الفروع الزيتونية مدارس إعدادية مُدمجة في صلب التعليم الثانوي العمومي. وبعد تأسيس الجامعة التونسية في 31 مارس 1960، التي أصبحت تضمّ معاهد عليا وكليات عديدة، تمّ في 1 مارس 1961 بعث «الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين» (خلفا للجامعة الزيتونية) التي أصبحت إحدى مكونات الجامعة التونسية.

27 أكتوبر 1961 : تمّ ضبط برامج الإجازة في الشريعة وأصول الدين.

⁴⁶ نفسه.

15 فيفري 1980 : تم ضبط مهام الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين وتنظيم الدراسة بها في المراحل الثلاث⁴⁷.

إنّ كلّ ما سبق من معطيات تاريخيّة، كان له إسهام في رسم خطى الزيتونة مرحلة بمرحلة، ممّا يجعلنا نؤكدّ عديد المسائل لعلّ أبرزها :

أنّ المسار الإصلاحيّ ما انفكّ يرتبط بالزيتونة كهيكّل تعليميّ، وكمنهج وفكر. - أنّ الزيتونة وباعتبار رمزيّتها الدينيّة والثقافيّة/الاجتماعيّة، ما انفكت تخضع لرغبات السّاسة في الإصلاح والبناء أو في التّهميش والتّضعيف، وحتّى الإهانة والتّحقير (كما فعل الإسبان) وفقا لمدى اهتمام هؤلاء بالعلم وبالعلماء في أجنداتهم السياسيّة الاستعماريّة، وكذلك اهتمامهم بالزيتونة كمرکز للإشعاع الدينيّ والثّقافي.

هذا فضلا عن إشكالاتها الداخليّة ممثلة بالخصوص في الصّراع الدائم بين المحافظين - الذين يستمدّون شرعيّتهم العلميّة والثقافيّة/الاجتماعيّة، من حراسة واحتكار المنهج النقليّ التّقليديّ - والمصلحين المجدّدين الذين يسعون بالزيتونة جاهدين نحو الانخراط بها في نهضة فكريّة وعلميّة فرضتها التحوّلات المجتمعيّة والسياسيّة في القرن التّاسع عشر بالخصوص، ممّا كشف حجم الضّعف والانحدار والجهل الذي تعاني منه - ولا زالت - الشّعوب العربيّة/الإسلاميّة.

فما من سبيل للتّشكيك إذا، في ارتهان الزيتونة طيلة مراحل إصلاحها بالشّرطين الهوويّ/الثقافيّ، والسياسيّ/الإيديولوجيّ، ما ظهر خصوصا بعد استقلال البلاد والذهاب في الاختيار المدنيّ الحداثيّ الذي اقتضى تحويل الزيتونة إلى معلّم جامعيّ خاضع للتّعليم العموميّ ولإصلاحاته، من خلال نظرة آحاديّة له، في الجمهوريّة الناشئة، ما اعتُبر عند عدد من التّونسيّين تقليصا مُمنهجاً لحضور العلوم الشرعيّة في المشهد التعليميّ الجديد.

⁴⁷ موقع جامعة الزيتونة: نبذة تاريخيّة. <http://www.uz.rnu.tn/ar/>

3/ جامعة الزيتونة اليوم، قراءة من الداخل :



تضمّ جامعة الزيتونة اليوم أربع مؤسسات للتّعليم العالي والبحث العلميّ، هي :

- المعهد العالي لأصول الدّين بتونس.
- الأعلى للحضارة الإسلاميّة بتونس.
- مركز الدّراسات الإسلاميّة بالقيروان.
- المعهد العالي للخطابة والإرشاد الدّيني بالقيروان

وتحرص هذه المؤسّسة الدينيّة التعليميّة العريقة، على تدريس كافة العلوم الشرعيّة إلى جانب عدد من اللغات كالفرنسيّة والإنكليزية بصفة خاصّة وحتىّ الفارسيّة والتركيّة والعبريّة - في وقت من الأوقات - كما نجد ضمن موادّها : الفلسفة والأنتروبولوجيا والتّاريخ والمعمار الإسلاميّ والمليميديا والإعلاميّة، وغيرها من الموادّ، هذا إلى جانب عنايتها بتدريس منهجيّة البحث والبيداغوجيا.

غير أنّ الرّهان الأكبر في الزيتونة اليوم، يُطرح من جانب منهجيّة التدريس على وجه الخصوص، والتي يختلف فيها أساندة الزيتونة بين متمسك بالنقل والتقليد، وبين متّبع للمنهج النّقدي والذي يقترب أكثر للصّبغة الأكاديميّة للجامعة، ممّا جعل مواقف الجامعة في القضايا المجتمعيّة المعاصرة، كما

في مسألة «المساواة في الميراث» التي طرحها رئيس الجمهورية التونسية في صائفة 2017، تُقابل بتشجيع من طرف غالبية الزيتونيين، وذلك عندما يعبرون عن مواقفهم بمنطق حرّاس المعبد، عوض الانخراط في حوار مجتمعي هادئ يدرس المسألة بأسلوب شرعي أكاديمي جامع لكافة التحوّلات والسيّاقات، داعم للثوابت المقاصدية للمسألة، فالبيان المنسوب للزيتونة في هذه القضية، لا يمثّل مواقف كافة أسانذتها من ناحية كفيّة التعاطي مع الموضوع، وليس من ناحية الذّهاب فيه من عدمه، فتلك مسألة أخرى يعود الحسم فيها إلى مختلف الحساسيات المؤثّرة في استشراف وجهة المجتمع التونسي ومنها أساتذة علم الاجتماع، والقانون، وكذلك المختصّين في الدين، وفي مرتبة أولى بالنسبة لمثل هذه المسألة ذات العلاقة بالقرآن الكريم وبكيفية تمثله على مستوى الواقع وتبدّلاته.

ذكرنا هذا المثال لنبيّن أنّ جامعة الزيتونة تشهد مخاضات فكرية متنوّعة يمتزج فيها الأكاديمي بالموروث في نظرة نقدية لدى شقّ من أسانذتها، ونظرة متمسّكة بتمثيلية دائمة للإسلام والمسلمين لدى شقّ آخر يمثّل الأغلبية، مرتكزين في ذلك على عراقة المؤسّسة وسبقها في تدريس العلوم الشرعيّة.

والواقع أنّ الصّراعات الفكرية في الزيتونة هي صراعات دائمة مستمرة تقوى وتضعف وتيرتها وفق القضايا المطروحة، ووفق المصالح أيضا، مثل ما يحدث أثناء الحملات الانتخابية بالجامعة مثلا، ومثل ما حدث في السابق مع المحافظين أثناء الفترة الاستعمارية⁴⁸. ولقد سبق ونّدّد الشيخ المصلح سالم بوحاجب بما أصبح عليه متأخرو الفقهاء - في زمانه - من التمسك بظواهر النصوص والإعراض عن تحقيق المناط، ووفق ما ذكره الشيخ محمد الفاضل بن عاشور : «صار من أشهر الدّعاة إلى مراعاة مقاصد الشريعة وتطبيقها في الأحوال الحاضرة»⁴⁹. كما ذهب الحدّاد إلى تصوير ما يعانيه المصلحين

48 أنظر المحور السابق.

49 محمد الفاضل ابن عاشور، أعلام الفكر وأركان النهضة بالمغرب العربي، مركز النّشر الجامعي، تونس 2000، ص : 169.

والمجدّدين مستغرباً معاناتهم في عصره بقوله : «إلى اليوم يجب أن لا يتظاهر أحد بأفكار ينسبها إلى ذاته ليعارض بها أقوال العلماء السابقين ومجرّد توّهم هذا المقدار على شخص يُفضي إلى الإنكار عليه ورمي عقيدته بتهم الزّيف والاعتزال بالرّأي».⁵⁰

ولعلّ ارتباط الزّيتونة بتدريس العلوم الشرعيّة هو ما يعلّل وجود تلك التّجاذبات بين من يحمل فكراً مقاصديّاً مستثيراً، وبين من يتصوّر أنّه من واجبه، ومن دوره التّشبّث بالموروث دون عرضه على الفحص والتّمحيص قصد إيجاد معالجات لمستجدّات الواقع، تتوافق مع روح النصّ وتجعل الزّيتونة في قلب الحراك المجتمعيّ منظرّة وفاعلة.

وبين هذا وذاك تبقى الزّيتونة سيفسأ تونسّيّة أصيلة من التعدّد والتنوّع الذي يصنع ميزتها الفريدة، والذي يعكس الهوية الدينيّة والمذهبيّة للمجتمع التونسيّ في جانب غالب منه على الأقلّ، فالزّيتونة هي حالة تونسّيّة بامتياز تعدّد، وتنوّع، وتختلف، ولكنّها واحدة في وسطيّتها وسماحتها وتعايشها مع الاختلاف.

فمن الجامع إلى الجامعة، تعيش الزّيتونة مخاضاتها، ويسعى أبناؤها اليوم إلى صناعة فكر «أكاديميّ شرعيّ» وذلك ليس بالأمر اليسير بعد عقود يعتبرها بعضهم عقود تجفيف منابع العلوم الشرعيّة.

50 الطاهر الحدّاد، التّعليم الإسلاميّ وحركة الإصلاح في جامع الزّيتونة، الدّار التونسيّة للنّشر، 1981، ص : 62.

الاختيار المالكي في تونس اليوم : نقاط تفكير في علم اجتماع التدّين

د. عادل بن خليفة بالكحلة¹

مقدمة :

تعيش الحمويات² الدينية التقليدية بالعالم اختراقات شديدة وتحولات عميقة، تتفاقم بتطاول العقود وتعدد السّواق³ التعبوية العالمية.

وضمن هذه الرؤية الأرائية، سنحاول مقارنة الحموية المالكية الراهنة بالبلاد التونسية ضمن أفق تاريخي - عالمي - نقدي. فالنّحية الانتحالية المالكية التي تكرّست منذ قرون عديدة، أصبحت مهدّدة بمكان ضعف داخلية ومهدّدة خارجية، رغم أن بعض المثقفين المالكية يحاولون انتزاع سواقٍ دفاعية متفاوتة النجاعة.

معطيات بدّئية :

أولاً : لم يكن هناك مالكيّ واحدٌ ببلاد المغرب، ولا بالحجاز نفسها، قبل بلوغ مالك بن أنس حوالي أربعين سنة، أي قبل اكتمال مذهبه الفقهي.

ثانياً : لم يكن مالك بن أنس «مالكيّاً» قبل اكتمال رؤيته الفقهية (مرحلة دراسة ابن القاسم عليه). وهل كان مالك بن أنس ليس «مسلماً كما يجب»، قبل أن يصبح «مالكيّاً»؟!

ثالثاً : لم تكن بلاد المغرب مالكية قبل ظهور أول تلاميذه المغاربة جزئياً، وقبل فرض سحنون له إجماعياً.

1 باحث في الأنثروبولوجيا، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، تونس

2 الحمى : هو المكان في سياق إضفاء المعنى الاجتماعي عليه. الحموية : أَرَأُ النسق الحموي عبّر تراتبيه الاجتماعية، وعبر تَمَيُّسِه النزاعي والتفاوضي من أجل الحيّزة الرمزية والمادية.

3 «السّوق» في لغة ابن خلدون، هو ما يُقَابَله في اللغات الأوربية : «الاستراتيجية» (ج. سواق).

فهل كانت بلاد المغرب غير «مسلمة كما يجب»، قبل وصول الاجتهاد المالكي، بل قَبْلَ هيمنته على الأكثرية ؟

رابعا : مالك بن أنس لم يكن عالم طبيعيات ولا فيلسوفا ولا عالم إنسانيات. فهل إن مذهبه - بناءً على ذلك - « ناقص » نسبيًا ؟ فالحُكم الشرعي يتطلب إحاطة بالطبيعيات والإنسانيات (لمعرفة الواقع البشري) ونظرية المعرفة.

خامسًا : لم يكن مالك بن أنس أشعريًا، لأن الإمام الأشعري ظهر بعده. فهل عقيدته «غير صحيحة» و«ابتداعية»؟! والمالكية لم يكونوا أشعرية قبل فرض المذهب الأشعري بعدة قرون بُعد سحنون. فهل كانت عقيدة سحنون «غير صالحة» لأنها ليست أشعرية!!؟

الإمام الأشعري نفسه لم تكن عقيدته عقيدة «أشعرية»، فالعقيدة الأشعرية اكتملت وتخلصت من نقائص الاجتهاد الأشعري مع الجويني والباقلاني والغزالي... فهل الأشعري عقيدته «فاسدة»!!؟

هذه الأسئلة المتعقّلة تجعلنا أحرص على أن نكون «مالكيين» فغلاً، أي متطورين مثل مالك بن أنس، ومجددين إبستمولوجيًا في البحث عن الحكم الشرعي.

2. «مذهب أهل المدينة» : فكرة إثنوغرافية في البحث عن الحكم الشرعي :

لن نصل إلى حقيقة الرسول يقينًا، لا عن طريق الأقوال، التي أقرب واحد من القائلين بها كوفي أو بَصْري (أي بعيدٌ عديد الكيلومترات، علاوةً على عديد السنوات، عن النبي)، أو تركي من آسيا الوسطى ؛ أو إيراني (بمعنى أنه فارسي أو كردي) لم يتعلم العربية إلا تعلمًا، ولا ندري بوجه الدقة إمساكه بها.

لتجاوز ذلك، ومن أجل الوصول إلى الحقيقة التشريعية المحمدية اختار مالك بن أنس طريقًا إثنوغافيًا، أي البحث عن آثار الرسول في الهَايْتُوس⁴ الذي ترسّخ في مجتمع المدينة المنورة.

4 «الهائيُتوس» هو نَسَقٌ من الاستعدادات المكتسبة امتثاليًا وجسديًا يحدّد الرؤية من العالم والتفاعل مع الأعوان الآخرين.

Bourdieu (Pierre), Questions de sociologie, Minuit, Paris, 1980, P134.

مالك بن أنس سَبَّاقٌ إلى «الإثنوغرافيا»، ولكنها كانت لديه «إثنوغرافيا» أداة، أي وسيلة للتعبّد. وحتى الكثير من الإثنولوجيات المعاصرة أدوات وليست أهدافاً لذاتها في أكثر الأحيان «إثنولوجيا» من أجل تسهيل التغلغل الاستعماري، وأخرى من أجل التبشير، وأخرى من أجل حوار الثقافات، وأخرى من أجل تكريس الهوية أو البحث عن الذات، وأخرى من أجل تَسْبِيح السكان...

ولكن لم تصلنا منهجية مالك في هذا البحث الإثنوغرافي غير المقصود لذاته. فهل هو مذهب أهل المدينة بمعنى مذهب كل السكان الحاضرين في حياة مالك؟ أم هل هو مذهب السكان الأصليين (أو الأنصار فقط)؟ هل هو مذهب المنضبطين دينياً أكثر أم مذهب الأقل انضباطاً (كمّاً؟ كيفاً؟ المصلون دائماً؟ المصلون أحياناً؟ الملتزمون بصلاة الجمعة أم غير الملتزمين؟)؟ هل أقصى ابن أنس، اليمانيّ أصلاً، المنحدرين من عائلات يهود الأوس والخزرج وعائلات المنافقين حيث الأب والأم منافقان، وعليه فلا يربّيان ابنهما على الانضباط الطّقْسي (الصلاة، الصوم، الزكاة...)؟ هل أقصى أبناء الرافضين لما تمخض عنه مؤتمر السقيفة (أبناء سعد بن عباد، وأبي أيوب الأنصاري وحذيفة بن اليمان...؟ هل اكتفى بمذهب «علماء» المدينة فقط دون غيرهم؟ أم هل اكتفى بمذهب العلماء غير المتورطين في الثورات والمعارضة أم العكس؟ كل ذلك لا نعرفه بدقة!! وهل إن اليمانيّ - أصلاً - يستطيع امتثال كل الهايتوس⁵ الثريبي المختلف نسبياً عن إرثه اليماني؟ فانتقائية تلاميذ ابن أنس فقد جعلتها لا تُدمج السياسيّ - المالكي في النسق المالكي. (معارضته للسلطة، ثم مهادنته لها). ذلك ما حوّر في صورة الإمام مالك. فابن أنس السياسيّ - الاجتماعيّ غير موجود، أما أقواله الإفتائية (أي الحديثية) فهي الموجودة.

* * *

ماهو هامّ، أن أخلاف مالك بن أنس، عوض أن يكونوا منتمين لمنهجية الإثنوغرافية، ناقدين لها من أجل تطويرها، في البحث عن الحكم الشرعي

⁵ «الهايتوس»: هو نسق من الاستعدادات المكتسبة امتثاليّاً وجسديّاً يحدّد الرؤية من العالم والتفاعل مع الأعوان الآخرين.

وتطبيقاته في أحمية العالم الإسلامي المختلفة أنظمةً وانتحالاً وبيئةً طبيعيةً، كانوا منتسبين إلى نتائجه القابلة للنقد من منهجيته نفسها، وإلى نصّه الحديثي المخالف لمنهجه الأصلي أحياناً.

3. أهمية التعددية المذهبية :

لم يكن المذهب المالكي مذهب الأكثرية الواضحة ولا مذهب السلطة حتى ظهور السلطة الصنهاجية، بل كان المذهب الحنفي مذهب الأكثرية الواضحة في بعض الأحيان⁶. كان وجود أكثر من مذهب (مالكي، حنفي، إباضي، إسماعيلي) فرصة تاريخية جعلت المذهب المالكي أكثر خصوبةً من بقية مراحل التاريخ. فالتعدد المذهبي مُخَصَّبٌ للاجتهاد. وقد عاد المذهب المالكي راكداً منذ العصر الصنهاجي حتى ظهور المذهب الحنفي بالسلطة العثمانية (فالحسينية).

كرّس القضاء الأحناف التعددية المذهبية (أسد بن الفرات وتلاميذه مثلاً)، بينما سعى زملاؤهم المالكية (كتلميذ ابن الفرات : سحنون) إلى الأحادية المذهبية. وقد أوعز رأس المال الحرفي والتجاري الفاسي للسلطة الصنهاجية (وغيرها من سلطات المغرب المعاصرة لها) بتجفيف منابع كل المذاهب الموازية (الحنفي، الإباضي، الإسماعيلي، الشافعي...) في الوقت نفسه. فلا يمكن الحديث عن مَجَازِر، جسدية ورمزية، ضد مذهب وحيد، بل ضد عدة مذاهب في الآن نفسه (العصر الصنهاجي وعصر سيدي بو علي في بلاد الجريد، مثلاً).

والغريب أن الذاكرة الجريدية تعيد كتابة سيرة «سيدي بو علي» لتُفرغها تماماً من النزعة الإبادية ليُصبح ذا نزعة تصوفية إنسانية، وليصبح «سيدي بو علي» آخرَ تماماً. وكذلك ذاكرة مدينة تونس عن «سيدي محرز»، ليصبح دون علاقة بطائفة أدخلها إلى حمى المدينة ودون علاقة بطائفة أبادها تماماً.

6 بالكحلة (عادل)، «إمكانية الذات الأمازيغية بين التماثل والتنوع»، ضمن : حَفِظ (عبد الوهاب)، أي دور للترية والتنشئة والثقافة ؟ مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، تونس، 2007، ص 167 و168.

4. قراءة سلفية لعقيدة مالك تفترض التوهب في بداية القرن الواحد والعشرين :

القراءة الوهابية المكثفة لعقيدة الإمام مالك في التحمية السلفية المكثفة للإنترنت العربي تجعله ذا عقيدة تيموية (الجلوس، الاستواء...). وهناك قراءة أخرى تجعله أشعرياً قبل الأشاعرة : ((الكيف مجهول)) أم «الكيف غير معقول»؟!... ولكن حجم مقالات القراءة الوهابية أكبر في الإنترنت، ممّا قد يومي للشباب الإنترنتي بوهابية مالك بن أنس. وليس هناك مسعى من الحريصين على بقاء المذهب المالكي على بيان عقيدته تفصيلاً وبموضوعية... وما المشكل إذا لم يكن مالك بن أنس أشعرياً مثلما أنه لم يكن «مالكيّاً» قبل نُضج رؤيته للمالكية؟! والأشعري نفسه لم يكن «أشعريّاً»، فالأشعري - فعلاً - هو الجويني والباقلاني والغزالي.

وسليّة ورثة المذهب المالكي من الزيتونيين في إنتاج المعرفة الدينية وفي التّحميّة الإنترنتيّة، جعلت الكثير من المراهقين والشّبان، المنخرطين من مدرّسة محمد الشرفي غير المهتمة بالمعرفة الدينية أصلاً والمعادية لها، يقبلون بسهولة «وهابية» مالك بن أنس. ومن ثمّة كان الإقبال الواعي وغير الواعي على الإيديولوجيا السلفية، فالتسلف «الجهادي».

5. وضعية حُرْجَة أمام التقليد المالكي في العقدين الأوّلين من القرن : 21

إحساس ذوي الأصول الحنفية - العثمانية ضعيف بهويتهم المذهبية : «نحن تُرك» فعبد الحميد رجب ذو الاتجاه الفقهي والهاشمي حمزة والبشير التركي ذوا الاتجاه التأملي لا يؤكدان مسألة الانتماء الفقهي ولا العقبة المأثرية⁷.

7 بالكحلة (عادل)، «التدين الحنفي بتونس»، ضمن مجموعة مؤلفين : الحالة الدينية في تونس : 2011 - 2015، المجلد الثالث، مؤمنون بلا حدود، الرباط، 2018.

مذهب السلطة (الحنفي) سقط بسقوط السلطة، على عكس حنفية العصر الوسيط التي سقطت بالتهديد... أما المذهب المالكي فهو قائم بالدعاية، أكثر مما هو قائم بالفعل.

حسب إحصائية أجريتها في ماي 2011، اكتشفت أن : 70% من الشباب التونسيين من ممارسي الصلاة اليوم لا يمارسونها وفق التقليد المالكي التونسي، بل وفق :

التقليد الحنبلي دون وعي : 61%

التقليد الحنبلي بوعي : 19%

التقليد الحنفي دون وعي : 20%

لقد أثر نقل الصلاة الحنبلية - السلفية مباشرة من مكة والمدينة ليصنع تقليداً بصرياً غير واع⁸. وكذلك يسرّب الحج إلى الحرمين الحجاج الخاضعين إلى تحمية مليّة حنبلية - وهابية. كما مارست المواقع الإنترنتية لكثيراً من الإيحاء النفسي للشباب، الذي يعانون من تفريغ ديني بمدرسة بن علي - الشرقي، بأن الإسلام والتسلف أمرٌ واحدٌ باسمين. وقد مارست الملحقة الثقافية السعودية بتونس دوراً تسليفيّاً هاماً طيلة سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته، لأساتذة التربية الإسلامية وبعض ناشطي الحركة الإخوانية الناشئة آنئذ. وبعضهم أصبحوا أساتذة وباحثين بالتعليم العالي في تونس وقطر والمملكة السعودية والإمارات العربية منذ عقدين.

كما تعود سهولة ذلك إلى ضعف المؤسسة الزيتونية معرفياً وعدم حداثيتها/تبرير إصلاحية الدولة وعدم إنتاج الإصلاحية مبادأة... وقد تعمق ذلك بحكم عدم انخراط المؤسسة الزيتونية في اليومي والاستعماري وفي مشكلات الفقر.

وبحكم انخراطها وتعاليتها عن تأطير كفاح الجماهير (أحزاب، نقابات) فقد كان دخول الشيخ محمد الفاضل بن عاشور ضمن خاصة تعبئة شعبية مارسها

⁸ يغورُ الحزب الإسلامي التركستانيّ تخلى عن المذهب الماتريدي وعن الصلاة الحنفية ليمارسوا الصلاة الحنبلية-السلفية لأنها «أقرب إلى السنة» (انظر متتاليات اعماق).

فرحات حشاد. فنخبة مدينة تونس التقليدية المهيمنة عليها، أقصت «الآفاق» عن السلطة المعرفية والإصلاحية... كل ذلك جعل الشعب لا يعطف على هذه المؤسسة لأنها لم تعطف عليه...

وقد كان الإسلام الإخواني بديلاً شعبياً عندما كان اجتماعياً - اقتصادياً⁹ قبل أن يصبح منتعياً - صراحةً - إلى الليبرالية المطلقة التابعة للقطب الرأسمالي العالمي. وقد انخرط، بواسطة أئمة الجماعة والجمعة المنضوين فيه، ضمن الحرب على المذهب المالكي - ضمنيًا، منذ عام 2011 حتى يوم حظر جمعية أنصار الشريعة، في دعم المذهب السلفي ذي الوجهين : الوجه الاعتقادي والوجه الفقهي. فأصبح حوالي 72% من المصلين يصلون بالمذهب السلفي: حركات وتوقيتاً في المغرب والصبح (إلى حد تمطيط الوقت بعد أذان المغرب رُبع ساعة حتى يتوافق توقيت الصلاة مع الضبط السلفي. وكانت من قبلهم دعاية واسعة للحرب على «النظام الكافر» في سوريا (فكل الأنظمة العربية ليست بـ «كافرة» حسب ما يلزم هذا الحصر). وكانت بعض اللقاءات التَّعبويَّة، ببعض المراهقين والشبان تتمُّ بعيداً صلاة العشاء، بعيداً عن أنظار الآخرين، من أجل تنظيم سفرهم إلى سوريا عبر ليبيا فتركيا. وجُلُّ هؤلاء المسافرين من المتديّنين الجدد عام 2011، وكلهم على المذهب السلفي، فهو «الإسلام الحق» دون غيره من المذاهب الإسلامية الأخرى.

وإذا كان الإسلام الإخواني ليبرالياً على مستوى الدولة والبرلمان والوزارة، فإنه سلفي - إقصائي في كل المحلّات (مُدن، قرى، أحياء)، وإذا كانت هناك جمعيات ومنظمات جامعة لإخوانيين وغيرهم في بداية عام 2011، فإنه قد دُبِّرَت فيها «انقلابات» و«تصفيات» قانونية لـ «كفار» كانت لهم أفكار مضادة لإسقاط الدولة السورية وتخريبها، حتى وإن كانت الجمعيَّة بيئية أو تنموية، أي لا علاقة لها تماماً بـ «سوريا» والسياسي.

⁹ انظر : الهرماسي (عبد الباقي)، الإسلام الاحتجاجي في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1984، ص 83 [كانت فتاوى راشد الغنوشي الاقتصادية أقرب لليسار في ثمانينيات القرن العشرين، قبل أن ينتصر للوهابية القطرية].

خاتمة :

رغم وجود جمعيات مهتمتها الدفاع عن المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية، إلا أن المذهب السلفي - الحنبلي ما زال هو المهيمن في الممارسة الصلواتية، وفي معتقدات درس التربية الإسلامية والتفكير الإسلامي بالمدرستين الابتدائية والثانوية وجامعة الزيتونة. فقد التبتت العقيدة السلفية - الوهابية منذ عقود عديدة، ترجع إلى عهد رئاسة الحبيب بورقيبة، بالعقيدة الأشعرية.

وهنا نتساءل : ما الذي يعيق جمعيات تدريس المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية عن النجاعة واكتساب ثقة السواد الشبابي ؟ وهل نحن في حاجة إلى أن نكون مالكيين وأشاعرة في كل مسألة، في حين أن مالك ابن أنس لم يكن مالكيًا قبل لحظة معينة من سيرته ولم يكن أبو الحسن الأشعري أشعريًا جُملة ؟! ألا نحتاج اليوم إلى أن نكون «شريفيين» (نسبة إلى مازن الشريف) وباجيين (نسبة إلى محمد فريد الباجي) وجعيطيين ؟! أليس التقليد - أصلا - هو للمجتهد الحي لا للمجتهد الذي مات منذ قرون ولا يعرفنا، سواء كان هذا المجتهد فردًا أو مؤسسة ؟

في الشخصية التونسية

الشخصية التونسية والتدين

غوص في محددات وتمظهرات الديني لدى التونسي

د. الطيب الطويل¹

في البداية من الضروري تحديد الفرق على المستوى اللغوي بين الدين والتدين، ومع أن السوسيولوجيا لم تقدّم تحديدا مفاهيميا للدين واضحا ومتعارفا عليه، رغم عمق الدراسات التي قام بها دوركايم وفيبر وموس وغيرهم.² بيد أنه يمكننا أن نلخص الدين في أنه الإيمان بوجود أمور ما ورائية تقف وراء هذا الكون المحسوس. أما التدين فهو على وزن تفعل وهو كما ورد في شرح ابن عقيل دلالة على التكلف،³ كما في حديث عمر بن الخطاب : هاجروا ولا تهجروا، أي أخلصوا الهجرة ولا تشبهوا بالمهاجرين على غير صحة منكم، فهذا هو التهجر، أي كقولنا للرجل : هو يتحلم وليس بحليم، ويتشجع وليس بشجاع، أي أنه يظهر فيه ذلك وليس فيه⁴ وهنا يمكننا التمييز بين الدين باعتباره إخلاصا وإتباعا لمنهج ونظام حياة، وبين التدين بما هو تكلف أو ادعاء، أو اتباع لتمظهرات وأشكال دينية دون اتباع الجوهر في حد ذاته. أي في البداية يجب علينا التمييز بين الدين بما هو إلهي ومطلق، والتدين بما هو بشري ونسبي.

وفي تناولنا للظاهرة الدينية لدى التونسي، لا يمكننا أن نغفل عن الفكر الدوركايمي الذي يعتبر مؤسسا لعلم اجتماع الأديان عبر التفريق بين المقدس والديني في كتابه «الأشكال الأولية للحياة الدينية»، حيث يعتبر دوركايم أنه حيثما يوجد مقدس بما هو مختلف عن الديني يوجد دين. وحيث يعتبر أن المجتمع

¹ باحث في علم الاجتماع بجامعة تونس.

² Alain Caillé, «Qu'est ce que le religieux», *Revue du MAUSS*, N° 22, second semestre 2003, pp. 6-7.

³ عبد الله بن عقيل، شرح ابن عقيل، الجزء الأول، دار القلم، بيروت ص 509

⁴ أبو عبيد الهروي، غريب الحديث، تحقيق حسين محمد شرف، المطابع الأميرية 1984، ج2، ص 60.

يحظى بالأولوية على الفرد، وأنه يمارس على الفرد نوعاً من الإكراه عن طريق التنشئة الاجتماعية.

فالدين حسب دوركايم يمثل نسقا متماسكا من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأشياء مقدسة، وهي معتقدات وممارسات تجمع الأفراد ضمن ضمير جمعي واحد.⁵ ويكون الدين ملزما للأفراد على التوافق حول معتقد مشترك ويشكل مرجعية لهم في التفكير وفي الفعل الاجتماعي حسبما يسميه دوركايم «القهر أو الإكراه الاجتماعي» ويزيد من التضامن العضوي Solidarité Organique بينهم، هذا التضامن الذي يحفز الشباب خاصة المهمش منهم على الدخول في جماعات ذات أساس ديني يبنني على مفاهيم تضامنية مثل «أخي في الله» والدخول في شبكة علائقية تيسر من اندماجه الاجتماعي وتحسس المنضم إليها بأنه محمي من طرف «جماعة» وثانيا تحسسه بالانتماء إلى سياق ما، بعد أن كان يحس بالهامشية والتّرك من قبل مجتمعه أو أسرته.

1 - محدّدات التدين لدى التونسي

الإسلام العائلي المتوارث أو الإسلام الشعبي

الدين، العشيرة والعائلة تمثّل أطر انتماء وتنشئة اجتماعية تمكن الأفراد من تكوين معاييرهم الاجتماعية، ومن الحصول على مرجعيات تصوراتهم وتمثلاتهم الثقافية، والدين يمثل إطارا مرجعيا لرموزه الاجتماعية ولضوابطه السلوكية والقيمية، ويمثل أساسا لنسق محوري يحدد ضوابط حدود المعطيات الثقافية.⁶

ويعتبر الإسلام الشعبي المتوارث شكلا من أشكال تكوين الهوية الدينية للمجتمع التونسي عبر الأجيال، حيث يكون التدين الشعبي مازجا بين الطقوس الدينية الرسمية كالصلاة والصوم وغيرهما وبين الطقوس الشعبية التي يتم

⁵ Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, 2008, p. 65.

⁶ Rahma Bourqia, «Valeurs et changement social au Maroc», *Quaderns de la mediterrania*, N° 13, 2010 p. 106.

تناقلها وتوارثها من جيل إلى آخر عبر التنشئة الاجتماعية، حيث تمثل العادات الاحتفالية بالمولد، أو بعاشوراء أو غيرهما من الأعياد ذات الصبغة الدينية شكلا من أشكال التدين المتوارث. والذي ساهم في تكوين إسلام شعبي مختلف عن الإسلام الرسمي.

وحتى طريقة الصلاة التي نؤديها اليوم هي من ضمن أشكال الإسلام المتوارث، حيث يذكر المفكر محمد الطالبي أنه يصلي وفق الطريقة التي رأى والدته تصلي بها، كما أن أمه قد تعلمت طريقة الصلاة عبر التوارث، لا عبر قراءتها للكتب.

وهنا نشير إلى ما أسماه محمد أركون «سوسيولوجيا التلقي والاستقبال»، وهي الكيفية التي تتلقى بها الفئات الاجتماعية المختلفة التراث الديني والثقافي،⁷ وتتكوّن به الهوية الدينية الشعبية للتونسي عبر تلقّي الطقوس والمظاهر والقيم الدينية.

ومع التغيرات التي تطرأ على المجتمع التونسي، خاصة بعد قيام الثورة التي ساهمت في تغيير مجتمعي ومعياري للمجتمع، وساهمت حتما في تغيير أو محاولة تغيير بعض أشكال ومظهرات التدين، ولكن دون المقدرة على المساس والتأثير في جوهر الدين.

وأَي ما يقول مارشال شالينش المختص في أنثروبولوجيا الأديان «كلما تغير الدين بقي على حاله»⁸ وهو ما يشير إلى أن الديناميكية التي نراها على المستوى الاجتماعي عبر التغير الاجتماعي ووسائل التواصل الاجتماعي تشير إلى ديناميكية على مستوى الفهم الديني والطقوسية الدينية حسب السياق الاجتماعي والديني، ولكن في حقيقة الأمر يبقى فهم الفرد للدين وعلاقته ميالا إلى الثبات وعدم التغير.

⁷ محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 1996، ص 37.

⁸ Lionel Obadia, L'anthropologie des religions, La découverte 2007, p92

ومن أهم أسباب التغير في أشكال التدين هو أن التدين لدى التونسي ولدى مختلف الشعوب العربية هو في الغالب تدين دون معرفة دينية حقيقية، حيث يمثل تدينا شكليا أكثر من كونه تدينا معرفيا، فالمتدين كما أسلفنا يعتمد على المتوارث الشعبي، وعلى المعلومات التي يكتسبها عبر السماع في محيطه الاجتماعي في الأسرة أو الجامع أو عبر وسائل الإعلام الرسمية أو الغير رسمية، وبالتالي تكون معرفته الدينية سطحية وسريعة،⁹ وقابلة لإعادة التشكيل وقابلة للأدلجة. كما لا ننسى أن نشير إلى أن السن والنوع والمنزلة الاجتماعية والدور والوظيفة، كل منها يساهم في تحديد المعرفة والسلوك الدينيين.¹⁰ وهو ما يفسر مثلا ارتفاع نسبة المحجبات في منطقة وانخفاضها في منطقة أخرى، وارتفاع نسبة المستقطبين من طرف الإرهاب في منطقة وانخفاضها في أخرى.

الإسلام الرسمي

اتخذت الدولة التونسية منذ الاستقلال سياسة دينية واضحة، وضعت فيها الدولة فوق الدين، وجعلته حكرا على مؤسسات الدولة وتابعا لتصوراتها، وصورت رئيس الدولة باعتباره المسؤول الأول عن التصور الديني للبلاد بمنحه ألقابا مثل «المجاهد الأكبر» مع ما لمصطلح الجهاد من بعد ديني، و«حامي حمى الدين» وفي كليهما تعويض للقب الديني المرجعي «أمير المؤمنين» وهو ما يحيل إلى أن الدين هو حكر على رئيس الدولة وعلى مؤسساتها وهياكلها. ولا يمكن للعامة أن يكون لها رأي أو سلوك ديني خارج الإطار الرسمي.

فالإعلام الرسمي منذ الاستقلال وحتى اندلاع الثورة، كان يسوق لصورة الزعيم باعتباره رمزا دينيا، كما أنه كان يسوق للإسلام باعتباره دينا للتسامح والتعايش، ويركّز على الجانب الانفتاحي والعلمي للإسلام باعتباره محفزا على العلم والحب والتآزر وغير ذلك من الأمور الأخلاقية والقيمية.

⁹ عكاشة بن مصطفى، الإسلام ممارسا : تجديد النظر في معايير التدين، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2015، ص 15.

¹⁰ سهام الدبابي الميساوي، إسلام الساسة، سلسلة الإسلام واحدا ومتعددا، دار الطليعة، بيروت، 2008، ص 5-6.

وباندلاع الثورة تغيرت مركزية الرمزية الدينية من مؤسسات الدولة إلى الأحزاب، وأصبح للعامل الإيديولوجي الذي تتبناه أحزاب الإسلام السياسي دورا في تشكيل الهوية الدينية للتونسي، وفي تحديد مستوى تدينه وتمظهرات هذا الدين. «فمع اندلاع الثورات العربية عادت المسألة الدينية إلى صدارة الاهتمامات، وسبب ذلك صعود الحركات الإسلامية إلى مسرح السياسة والسلطة.»¹¹

وبعيد الثورة أصبحت الأحزاب تمارس الدور الديني الذي كانت تقوم به الدولة سابقا، عبر فرض إيديولوجيا دينية يتم التسويق لها عبر الإعلام والخطاب السياسي، من أجل تغيير النمط المجتمعي أو البيئة المجتمعية وطبيعة العلاقات الاجتماعية بين الأفراد.

فالسلمة السياسية كانت ولا تزال توظف العامل الديني لتركيز شرعيتها وسطوتها. أي كما يقول بورديو إن الدين ليس سوى شرعة رمزية للهيمنة الرمزية، ولهذا فإننا عندما نحاول تحديد معالم السلوك الديني لدى التونسي أو تمظهرات الديني لديه نشير إلى أن هناك اختلافا جذريا بين تمظهرات التدين لدى التونسي قبيل الثورة وبعدها، مردّه ارتفاع التداخل بين الديني والسياسي، واعتماد الديني كورقة مريحة لكسب السلمة، عبر توظيف إيديولوجي براغماتي.

الإسلام العالمي

للقنوات الفضائية وشبكات التواصل الاجتماعي دور كبير في إعادة تشكيل الهوية الدينية للتونسي، خاصة في الفترة التي سبقت الفترة والسنوات التي تلتها، حيث وجد المد المتشدد صدها في تونس، وساهم في إعادة تشكيل التدين التونسي، الذي وجد في بعض الدعاة أمثال وجدي غنيم وغيره القدوة التي كانوا يفتقدونها.

حيث شكل الخطاب المتشدد لهؤلاء الدعاة قاطرة قوية أولا لإعادة تشكيل التصور الديني للشباب التونسي، وتغيير الصورة المسالمة التي كان ينقلها الإسلام

11 عبد الإله بلقزيز، الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي، سلسلة السياسة والدين، منتدى المعارف، بيروت 2015، ص 9.

الرسمي عبر المناهج الدراسية في المدارس والمعاهد الثانوية، وعبر الإعلام الرسمي، وثانيا لاستقطاب وتجنيد أكبر عدد ممكن من الشباب التونسي نحو الإسلام السياسي والذي ينتهي في أغلب الأحيان إلى الإرهاب.

فالإسلام العالمي يركز كذلك على وسائل التواصل الرقمية، حيث اعتمدت الشبكات الإسلامية السياسية العالمية مجموعات تواصلية مغلقة سرية، أو صفحات شخصية للدعاة أو لمجموعات مفتوحة مرة¹² وذلك لاستقطاب أكبر عدد ممكن من الشباب التونسي لاستغلاله في محرقة الإرهاب.

2 - معالم السلوك الديني عند التونسي

تمظهرات الديني

يجب الإشارة أولا إلى أن أشكال وتمظهرات الدين لا علاقة لها بأساس الدين، أي إنّ تمظهرات الديني يحكمها السياق المجتمعي والسياسي، ولهذا نرى أن تمظهرات الديني لدى التونسي اختلفت اختلافا جذريا بين أشكالها قبيل الثورة وأشكالها بعدها. حيث حاولت القوى السياسية بعيد الثورة اللعب على الجانب الديني لكسب مواقع ومغانم سياسية. وبالتالي ساهمت في «تفكيك وإعادة تكوين الظاهرة الدينية»¹³ في تونس حسب علم الاجتماع الديني.

حيث كان المظهر الخارجي للمتدين قبل الثورة يتمثل في المظهر الرسمي المتمثل في الجبة والعمامة الزيتونية، مع انحسار للظهور الأثوي في الاحتفالات الدينية الرسمية التي يكون فضاؤها العمومي هو الجامع.

أما بعد الثورة فقد تغير الإطار المكاني لممارسة الشعائر الدينية، حيث أصبح ممكنا أن نرى الصلاة مقامة في الشارع، كما أن الفضاء المخصص لصلوات

¹² محمد الحاج سالم، «من أجل مقارنة نفسية اجتماعية للظاهرة السلفية في تونس»، ضمن السلفية الجهادية في تونس، الواقع والمآلات، المعهد التونسي للدراسات الاستراتيجية، تونس 2014، ص 156.

¹³ انظر دانيال هيرفيه ليجيه، جان بول ويلام، سوسيولوجيا الدين، ترجمة درويش الحلوجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2005، ص 14.

الأعياد تغيرت من الجوامع إلى الساحات العمومية، وأصبحت المرأة عنصرا حاضرا بقوة في المظاهر الاحتفالية الدينية بلباسها الجديد الذي كان ممنوعا في الفترة السابقة.

أصبح التونسي في الفترة التي مال فيها الحكم إلى حركة النهضة يحاول إظهار تدينه ومبالغا في ذلك، عبر إظهار ممارسة الصلاة في الفضاءات العامة حتى وإن كان غير ممارس فعليا، وعبر إحداث مصليات داخل الجامعات والإدارات، واعتمد التونسي إبراز الديني في سلوكاته ولباسه وأقواله، مثل ارتفاع استعمال التونسي للجمل ذات العمق الديني في سياق كلامه مثل «استغفر الله» أو «سبحان الله»، والحرص على أداء الصلاة في الجامع، وذلك من أجل التأكيد على انتماء الفرد إلى السياق الإيديولوجي السائد بصعود حركة النهضة، وهذا الجنوح إلى إظهار الانتماء إلى التيار الصاعد لحظة صعود الإسلام السياسي في تونس، والمبالغة في إظهار ذلك في أحيان كثيرة، يعود إلى رغبة التونسي أولا في إعلان انتماءه لمجموعة سياسية ومجتمعية قوية تحميه وتسندة، وثانيا محاولة إبراز الديني كمر للتحصول على ميزات في العمل أو في السياسة أو غيرها. وهذا يرجع إلى طبيعة شخصية التونسي التي يصفها د. منصف وناس بأنها نفعية، لديها خاصية المرونة والقدرة على الانصهار، وتعتمد على الواقعية القصوى ولديها القابلية على التماثل حسب المصالح.¹⁴

ويمكننا اعتبار أن هناك أنواعا براغماتية من التدين، مثل التدين المناسباتي، أي في المناسبات الدينية أو أيام الجمعة، والتدين التظاهري، والتدين الإكراهي الذي يحس فيه الفرد نفسه مجبرا على إتباع السياق الديني للمجتمع أو التدين العاطفي الانفعالي الذي يكون تدينا سريعا وكردة فعل على شعور بالنقمة أو الغبن، أو على خطاب ديني مؤثر قد استمع إليه، وهذه الأنواع من التدين تعتمد على إظهار تمظهرات دينية خارجية باعتبار أن المتدين الحديث غير قادر على استكناه جوهر الدين فهو بالتالي يعتمد على ظواهره كاللباس والحجاب واللحية.

¹⁴ المنصف وناس، الشخصية التونسية: محاولة في فهم الشخصية العربية، الدار المتوسطة للنشر، تونس 2011، ص 98-123.

- الحجاب

تحول «الحجاب» بعد الثورة في تونس إلى ظاهرة اجتماعية، ورغم عدم توفر إحصائيات إلا أننا بالملاحظة المباشرة نلاحظ ازدهار ارتداء الحجاب في تونس، ولكن هل يمثل الحجاب تمثلاً دينياً صرفاً؟ أم أن له تمثلات ووظائف أخرى للفتاة أو للمرأة المتحجبة؟

في دراسة ميدانية قامت بها الباحثة آمال بالحاج حول الشباب والتدين في تونس سنة 2013 في إطار أطروحة دكتورا توصلت إلى أن قرابة ربع نسبة الشابات المحجبات في عينة بحثها لا يمارس شعائر الصلاة الشيء الذي يؤكد على أن هذه الممارسة ليست دليلاً على الالتزام الديني الحقيقي¹⁵ ولقد توصلت الدراسة إلى أن جانباً هاماً من المحجبات عندما سُئل عن سبب وضع الحجاب أجاب «من أجل الحفاظ على السمعة» أو أنهن كن مجبرات على ذلك.¹⁶ وهو ما يشير إلى حالة من التآزم النفسي والقهر الاجتماعي التي تعانيها فئة من النساء كما تقول آمال قرامي أنهن منشطرات بين الطاعة والعصيان، بين الانصياع والتحكم، هذا مع شيوع حالة الخوف بين النساء¹⁷ ووجودهن في مجتمع ذكوري يكون فيه الذكر المهيمن على مختلف الأصعدة، يتم فيها تذكير المرأة بأنها موضوع جنسي من الضروري تحجيبه، وهو تعبير تاريخي عن إيديولوجيا التغطية والمنع التي تتحجج بحماية النساء وتربط العلاقة بين الجنسانية والمقدس في مجتمعات الهيمنة الذكورية، أو تعبير ضمني عما وصلت إليه الأنثروبولوجيا في دراسات عديدة من أن الرجل في عديد المجتمعات يرى أنه روحياً وجسدياً أعلى مقاماً ومنزلة من الأنثى.¹⁸

¹⁵ آمال بالحاج موسى، موقع الدين في المعيش التونسي اليومي، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس 2013، ص 295

¹⁶ نفس المرجع، ص 297-296.

¹⁷ آمال قرامي، «الجسد الأنثوي والعلامة: قراءة فيما وراء الحُجب»، الحوار المتمدن، العدد: 2214، 2008.

¹⁸ حسني عبد العظيم، «الجسد الأنثوي بين المعتقد الشعبي والمعتقد الديني، رؤية أنثروبولوجية»، مجلة رؤى، العدد 29، ليبيا، خريف 2017، ص 6.

لعل هذا ما يشير إلى أن جانبا هاما من المحجبات يقوم بهذا التمثّل الديني عبر نوع من الإكراه الاجتماعي، فهو أمر تقوم به المحجبة أحيانا مرغبة غير مختارة، تحت تأثير دافع خارجي يفرضه عليها المجتمع¹⁹ التونسي الذي اتجه بعد الثورة إلى إعادة تشكيل الديني في المجتمع التونسي على مختلف المستويات، خاصة على المستوى الوظيفي حيث أصبحت للديني وظيفة شرعية السلطة بعد أن كان الديني ذائبا في السلطة، وكذلك إعادة تشكيل الديني على مستوى الخطاب، وعلى المستوى اللباسي.. الخ..

وارتداء الحجاب لم يقتصر عند بعضهن على عمقه الديني بقدر ما يمثل لديهن تعبيرة عن فردنة المتحجبة وميلها نحو إحداث قطيعة وإعادة بناء حسب دراسة أخرى قام بها الباحث فؤاد غربالي سنة 2013 حيث كانت المستجوبات يُجبن بأنهن كن غير راضيات عن أنفسهن، وأنهن لم يكن يشعرن بثقة في أنفسهن قبل ارتدائه²⁰. حيث يكون الحجاب تعبيرا عن قطيعة قيمة مع نظام سياسي ومع نسق اجتماعي كامل كان يحكم قبل الثورة، أي أنه يمثل تعبيرا سياسيا إيديولوجيا قبل أن يكون تعبيرا عن الطقوسية الدينية.

ونشير أيضا إلى أن الحجاب يمثل أيضا شكلا من أشكال الموضة اللباسية التي يظهر فيها تأثير الثقافات التركية والإيرانية والخليجية في مجتمعنا التونسي المفتوح على التأثير والتقليد. وهو ما يمكن إدراجه في إطار الإسلام العالمي، فيما يسمى بـ «عولمة الحجاب» أي أن الحجاب هو عالمي وليس حكرا على مجتمع دون غيره²¹.

فالحجاب صار بعد سنوات من الثورة لباسا اجتماعيا عاديا، وممارسة يومية طبيعية في سياق اليومي المعيش التونسي، وهو وإن كان له دلالة دينية في

19 يوسف شلحت، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، دار الفارابي، بيروت 2003، ص 31-32.
20 فؤاد غربالي، «الشباب والدين في تونس: دراسة للأشكال الهوية الجديدة لدى الشباب التونسي»، مجلة إضافات، العددان 23-24، صيف وخريف 2013، ص 34-39.

21 Mohamed Kerrou, Hijab: Nouveaux voiles et espaces publics, Cérés Editions, Tunis, 2010

الظاهر، ولكنه تحول في نهاية الأمر إلى لباس اجتماعي يومي يهدف إلى التعبير عن انتماء حامله إلى سياق اجتماعي معين أكثر من انتماءه إلى السياق الديني.

- اللحية والقميص :

بالنسبة إلى الذكور تمثل اللحية وأيضا القميص التغير اللباسي الذي يقيم القطيعة مع الماضي بمختلف أشكاله وأنماطه، خاصة وأن اللباس الديني في العهد الذي سبق الثورة يتمثل في الجبة التي يحضر بها الأعيان والساسة في الجوامع، ولهذا مثل القميص أو الجلباب اللباس الديني الشعبي الجديد الذي يظهر مرتديه عبره تصوره الجديد للإسلام وللمجتمع الجديد الذي يراه.

فالقميص أو الجلباب لا يمثل لباسا اجتماعيا كما هو الأمر بالنسبة إلى الحجاب، وإنما هو لباس ديني بامتياز، وذلك باعتبار أن مرتديه هو بالضرورة ممارس للصلاة ومرتاب لدور العبادة. والقميص واللحية لدى الذكر هما في الغالب رديفان للنقاب لدى المرأة، أي معبر عن انتماء لفكر ديني معين يكون فيه الديني هو المتحكم في حياة الفرد، يضع فيه الفرد حياته وماله في منزلة ثانوية أمام منزلة الدين وإشغاعه ونجاحه حسب تقديره ونظرته الإيديولوجية.

فهو تميّز لباسي وتميز في الشكل الخارجي يحاول من خلاله الفرد التعبير عن رغبته في التميز عن الآخر، والتعبير عن تجاوز مشاعر الوصم والتهميش التي يعيشها الشاب في إطاره المجتمعي.

فالقميص الإسلامي يقدم من طرف حامله تصورا جديدا للإسلام، عبر محاولة اختلافه عن باقي الأفراد في المجتمع، وإعلان انتمائه لفكر أو جماعة معينة، أي الانتماء إلى مجتمع مصغر يمكنه عبره أن يشعر بقيمته ووظيفته التي لم يكن يشعر بها ضمن المجتمع الكبير.

- الانتماء لجماعات والصلاة في الجامع

يمثل الانتماء إلى جماعات شكلا من أشكال تدين التونسي بعيد الثورة، حيث يحاول الشاب الانعزال عن المجتمع التونسي الذي يقصيه وبهمشه ولا يتبنى أفكاره، ويحاول الدخول في مجموعات مغلقة. هذه المجموعات المغلقة أو

المجتمعات السرية، يكون لها عاداتها وطقوسها وسلوكياتها ورموزها ونمط عيشها الخاص حسب تعبير جورج زيمل²²

ولقد اعتمد منظرو ومستقبطو الإرهاب على النفسية الهشة للشباب التونسي الميَّال إلى التدين بعد الثورة، لتجنيد أكبر عدد ممكن من الشباب، مستغلين هشاشتهم النفسية العائدة إلى تنشئة اجتماعية مختلة وخلل في الاندماج الاجتماعي إضافة إلى التكوّن الديني الضعيف لهم، حيث بينت دراسة قام بها المعهد التونسي للدراسات الاستراتيجية، أن شخصية السلفي هي شخصية عصابية تتسم بالقلق والوهن النفسي والاكتئاب التفاعلي (التمثل خاصة في ردود الأفعال المتشنجة) والتفكك، وتقوم شخصيته على أربعة محاور أساسية هي القلق والاكتئاب والتبعية وعدم تقدير الذات.²³

لهذا يختار الفرد، وخاصة المتدين حديثاً أن ينتمي إلى جماعات وذلك لإيجاد عزوته وسنده وإحساس بقيمته وسط مجتمع مواز بعد أن لفظه المجتمع الحقيقي وجعله يعيش على التخوم والهوامش.

ويمثل الجامع الفضاء الخاص بهؤلاء الأفراد، فهو يعبر عن سطوتهم ويمكّنهم من الالتقاء ومزيد الاستقطاب، ولهذا أصبح المتدين التونسي في الأغلب ميّالاً إلى الصلاة في الجامع، حيث تغيرت رمزية الصلاة أيضاً من طقس تعبدية خاص إلى طقس استعراضي فرجوي، له لباسه ومظهره وجمهوره، وهو الفضاء الذي له المقدرة على إعادة تشكيل وإنتاج لأفكار المرتادين وتوجهاتهم، أي القيام بتنشئة اجتماعية ودينية أخرى، أو ما يسميه البعض «غسل الأدمغة».

فارتفع مرتادي الجامع بعد الثورة مرتبط بإحساس الفرد بالحاجة إلى الانتماء والتفاعل الاجتماعي والقيام بعلاقات اجتماعية، في غياب المؤسسات الاجتماعية والرسمية القادرة على تأطير الأفراد وخاصة الشباب منهم وإدماجهم

22 Georg Simmel, *Sociologie: Etudes sur les formes de la socialisation*, Paris, P.U.F, 1999. P. 345

23 العربي النفاتي، «عامل العصابية في الشخصية السلفية في علاقته ببعض المتغيرات»، ضمن السلفية الجهادية في تونس الواقع والمآلات، المعهد التونسي للدراسات الإستراتيجية، 2014، تونس، ص 258-262.

في مجموعات ثقافية أو اجتماعية وهو الأمر الذي استغله المستقطبون للإرهاب عبر استغلال هؤلاء ممّن يبحث عن الانتماء أو ممّن يبحث عن الارتقاء النفسي أو الوجداني أو المادي. فتوفر لهم هذه الإيديولوجيا هذا الارتقاء على المستويين الاجتماعي والنفسي. أمّا نفسياً فعبر إحساس الفرد بالانتماء إلى أمة عظيمة، وتحوله من مجرد فرد عادي على هامش المجتمع إلى رافع لراية الإسلام، وجندي من جنود الله إلى غير ذلك من الألقاب العظيمة.

وأما على المستوى الاجتماعي فيتحوّل الفرد من شخص منزو داخل إطاره المجتمعي الضيق، إلى جزء من منظومة كاملة تشد أزره مادياً ومعنوياً، فالفرد يتحوّل من إنسان عادي إلى «أخ» لعدد كبير من الشباب والشابات، يعينونه مادياً في شدته، ويحسسونه بأنه لم يعد وحيداً وإنما ضمن نسق كامل.²⁴

3 - التونسي والرموز الدينية

تكونت الرموز الدينية للتونسي عبر تراكمات أكثر من أربعة عشر قرناً، تم خلالها ربط بعض الأمكنة والألبسة والطقوس الاحتفالية بالمقدس، تشكّلت بها الخصوصية الدينية للتونسي أو ما يمكن أن نسميه بمعالم الهوية التونسية. حيث يستبطن المجتمع التونسي تاريخيته عبر احترام الديني، وكما قال «بيار أنصار» فإنّ المجتمعات تنتج دوماً متخيلات «des imaginaires» لتعيش بها وتبني من خلالها رموزها وصورها عن نفسها وعن الأشياء والعالم، وبواسطتها تحدد أنظمة عيشها الجماعي ومعاييرها الخاصّة.²⁵

فالرموز أو الطقوس الدينية هي معبرة عن معنى وعن توجّه وعن رمزية ما. ولهذا نلاحظ النزوع إلى تغيير الرموز الدينية للتونسي في الفترة التي تلت الثورة، وهي الفترة التي تمت فيها محاولة تغيير النمط الفكري والمجتمعي للشعب التونسي عبر محاولة إعادة تشكيل الرموز الدينية عبر التداخل بين الديني والسياسي.

24 انظر مقالنا: «الإرهاب: تأمل في الأسباب وطرائق الاستقطاب»، مجلة رؤى، العدد 29، ليبيا، خريف

2017، ص 21-20.

25 Pierre Ansart, *Idéologie, conflits et pouvoir*, Paris, PUF, 1977, p. 21.

حيث لاحظنا وجود محاولات كبرى لتغيير الرمز الديني لدى التونسي، وذلك من أجل التأسيس لمعنى جديد فمثلا تحويل مركزية المكان المقدس في فترة ما من جامع الزيتونة إلى جامع الفتح، ومحاولة تغيير الرموز الدينية اللباسية التي كنا قد تحدثنا عنها آنفا، كما تمت محاولة القطع مع الطقوس المعتادة سواء في الاحتفال أو في الموت للمجتمع التونسي ومحاولة إعادة بناء طقوس جديدة، مع ما في ذلك من رمزية وتمثلات لمجتمع جديد بمفهوم وتصورات جديدة عن الدين.

مثلا محاولة القطع مع الاحتفال بالمولد، واعتباره بدعة، وإيجاد خصوصيات أو طقوسية جديدة ومختلفة في حالات الزواج حيث يمكن التمييز بسهولة بين احتفالية زواج الفرد العادي واحتفاليات المنتمين إلى فكر ديني متشدد.

وقد تغيرت رمزية الصلاة أيضا من طقس تعبدي خاص إلى طقس استعراضي فرجوي، مع الحرص على الصلاة في الجامع، وارتداء اللباس الخاص بالمصلين، وبعد أن كانت الصلاة أمرا يخص الفرد فحسب، صارت الصلاة في الجامع بمثابة الجواز الاجتماعي لإثبات الانتماء إلى الإسلام، أو الانتماء إلى جماعة معينة. هذه الجماعة التي يمكنها أن تدمج الأفراد داخلها اجتماعيا عن طريق الإحاطة والتمويل المالي، وهي كذلك قادرة حتى على إدماج الفرد بعد موته، حيث يكون لها القابلية على مباركة موت الفرد عند وفاته أو تهميشه وإخراجه من الملة إذا ما ارتأت ذلك. إذ لاحظنا التغيير في الرموز الدينية أثناء طقوس الموت، عندما يجد الفرد نفسه في الوضعية الأقرب إلى الله، وهي الوضعية التي يفصح فيها الفرد بطريقة لا واعية عن تصوره للدين ولله وعن دوره المتخيل داخل المجتمع.

والتونسي في مأتمه غالبا ما يكون عاطفيا، جياش المشاعر، يمنح للمتوفى كل مشاعره الإنسانية والدينية، ويكون الميت محورا للاهتمام العاطفي في كل الطقوس التوديعية، ويتم فيه احترام الأعراف الدينية من غسل ودفن وصلاة الجماعة مهما كانت سيرة الميت في حياته. ونرصد كذلك أن عددا كبيرا من أقارب الموتى وخاصة الأبناء يحترمون المناسك الدينية في أسبوع الوفاة، فيقبلون

على الصلاة حتى وإن كانوا من غير الممارسين وتبدو عليهم علامات الالتزام الديني في تلك الفترة.

لكن مع تغيّر النمط السلوكي والتدني لبعض الشباب الذين صاروا ميالين إلى التشدد أصبحت حالة موت الأب أو الأم معبرا عن تمثل الشاب للدين أو تصوره لعلاقته بالله وبالمجتمع، فرأينا أبناء يرفضون الصلاة على آبائهم بحجة أنهم لا يصلون. وهو ما يشير إلى أن المتشدد الديني يرى في نفسه فعلا خليفة لله، وقادرا على أخذ وظائف الإله، من أهمها تحديد المسلم من الكافر وأخذ المكان الإلهي في أكثر الأوقات رمزية دينية، أي في مشهد الموت.

وكما يقول مارسال موس فإنّ المقدس باعتباره مجموع الممارسات والتمثلات الاجتماعية والدينية لا يكشف عن نفسه وعن وظائفه بسهولة على الرغم من حضوره اللافت في المجتمع، وإنما على عالم الاجتماع أن يقدم وظائفه المختلفة والمضمرة في كثير من الأحيان.²⁶ فإن محاولة تغيير بعض الرموز الدينية بعيد الثورة التونسية، وتغيير بعض الممارسات الطقوسية لهما بعد سياسي سلطوي، حيث كان الهدف الأساسي هو الحكم والسيطرة على المجتمع التونسي والمسك بتلابيبه، خاصة مع إعادة إحياء مفاهيم جديدة مثل الخلافة التي يحس عبرها الفرد بسلطته وبأنه خليفة لله، ومثل كلمة «الأخ» التي يحس عبرها الفرد أنه ذو سند اجتماعي.

فالدين كما يرى فيبر إضافة إلى أنه يؤدي وظيفة التماسك والتضامن الاجتماعيين فهو يؤدي وظيفة المحفّز على إحداث التغيير الاجتماعي، ولهذا نلاحظ أن محاولة تغيير المجتمع التونسي كانت عبر الاعتماد على الجانب الديني، ومحاولات تغيير صورة الديني عند التونسي برموزه وتمثلاته وتمظهراته السلوكية والطقوسية والاجتماعية.

²⁶ Marcel Mauss, *Œuvres 1, Les fonctions sociales du sacré*, Présentation de Victor Carady, Les éditions de Minuit, Collection : Le sens commun, Paris, 1968, p. 25.

خاتمة :

عند تناولنا للظاهرة الدينية عند التونسي نصل إلى أن التداخل بين الديني والسياسي كان ولا يزال محددا لتشكيل وإعادة تشكيل الديني في تونس، باعتبار أن الثورة التونسية أحدثت تحولا عميقا في نمط عيش التونسي، وساهمت في إبراز شخصيته القاعدية المتسمة بالقابلية على التغير والتمطط حسب الوضعيات السياسية والاجتماعية، فيتحول الديني إلى تعبيرات ظاهرية والتمظهرات الخارجية، واستغلال الفضاءات العمومية يهدف من خلالها الأفراد إلى الكسب المادي أو الغنم السياسي أو التمتع أو الهروب من التهميش وإيجاد معنى للذات.

ولم يكن لهذا الخلط بين السياسة والدين سوى النتائج السلبية على المجتمع التونسي وغيره من المجتمعات، وذلك عبر إدخال المصالح الشخصية والبراقماتية الضيقة في مفاهيم كونية وتحويلها إلى إيديولوجيات أوجعت مجتمعنا وأدت إلى تخريب أوطان بأكملها. ومن الضروري وضع المسافة الفاصلة بين الديني والسياسي، فكل منهما مجاله وسياقه وأبعاده ووظائفه المختلفة، فللدين وظائفه النفسية والروحية والاجتماعية، وللسياسة وظائفها الاقتصادية والاجتماعية المختلفة تماما.

وفي تقديري إنّ في فصل الديني عن السياسي تميّنا للدين ولعلويته ولعمقه الروحي والوجداني، حيث ننأى به عن التجاذبات والتقاطعات المصلحية الضيقة. كما أن تمازج الديني بالسياسي يساهم في تغيير الرموز والتمثيلات الدينية النقية ذات العمق التاريخي والروحي لكي تتغير برموز جديدة مستوردة ومحدثة تقدم تمثيلات لمجتمعات أخرى متخلفة ومكبلة.

فالدين الإسلامي أشمل وأعمق من أن يكون ورقة انتخابية أو وقود حرب، وهو أعظم من أن يكون تمظهرا لباسيا أو تدينا مناسباتيا تكون له وظائف نفعية. فمن المفيد ترك السياسي لما هو اجتماعي ومنح الدين صبغته الروحية الخالصة، أي أن يكون الإسلام طريقا نحو الحرية والانعتاق لا نحو التكبيل والتخلف، ودعنا نستعير في الختام مقولة محمد الطالبي : «الدين هو الحرية.»

الشخصية التونسية وإعاقة اللغة الوطنية

د. محمود الذوادي¹

مفهوم الشخصية القاعدية

ينشئ كل مجتمع شخصية جماعية عامة ذات بعض السمات الخاصة يشترك فيها أفراد المجتمع ع. تُسمّى العلوم الاجتماعية الحديثة مجموع تلك السمات الشخصية القاعدية، أي المعالم العامة السائدة والبارزة في شخصية أفراد المجتمع. إن تلك السمات هي حصيلة لعوامل اجتماعية وثقافية واقتصادية وسياسية في المجتمع. وهذا يعني أن الشخصية القاعدية ظاهرة تُكتسب سلوكياتها ومعالُمها النفسية خاصة من ثقافة المجتمع. وبالتالي، فهي ليست ظاهرة متواجدة بالفطرة لدى المواطنين. وهكذا، فحتى المجتمعات المتجاورة والمتشابهة في تلك العوامل طالما تبرز فيها شخصيات قاعدية مختلفة قليلا أو كثيرا عن بعضها البعض كما هو الحال، مثلا، في الاختلافات بين الشخصيات القاعدية المغاربية في الجزائر وتونس والمغرب. لقد سبق لي أن وصفنا أحد معالم الشخصية القاعدية التونسية بأنها شخصية مستنفرة (الذوادي 2006 : 65-88). وقد وقع استجوابي عليها في عهد الرئيس زين العابدين بن علي حول أفكارها من طرف حاكم الناحية بتونس العاصمة في 1999.

علاقة الشخصية التونسية باللغة العربية

أركز في هذا البحث على معلم كبير في الشخصية القاعدية التونسية وهو ما أسميه هنا إعاقة اللغة العربية/الوطنية. أي أن السلوك اللغوي لهذه الشخصية طالما يؤدي إلى إعاقة لغته الوطنية/العربية بسبب عدم استعمالها بالكامل في كل

¹ باحث في علم الاجتماع

شؤون الحياة الفردية والاجتماعية لدى معظم التونسيات والتونسيين². ويمكن القول بالتحديد إن ظاهرة إعاقة اللغة العربية في المجتمع التونسي تأتي من عاملين رئيسيين: 1 - استعمال لغة أجنبية (الفرنسية) بدل العربية في الحديث والكتابة و2 - مزج اللغة العربية الفصحى أو الدارجة العربية التونسية بكلمات وجمل اللغة الفرنسية (الفرنكوأراب) المنتشرة أفقياً وعمودياً لدى القاعدة والقمة في المجتمع التونسي الحديث بعد الاستقلال وبعد «الثورة». يحدث العاملان بالتأكيد وبطريقة حتمية إعاقة للفصحى وللعامية العربية التونسية لأن اللغة كائن حيّ يُصاب بالإعاقة إن لم يُستعمل بالكامل في الحديث والكتابة. تساعد منهجية التصنيف على كسب رهان فهم وتفسير أفضل للظواهر سواء كانت تلك التي تدرسها علوم الإنسان والمجتمع أو العلوم الطبيعية. وأبنى هنا طرحاً تحليلياً يُولي أهمية كبيرة إلى تأثير العوامل الثقافية وفي طليعتها الخطاب اللغوي على هندسة الشخصية القاعدية للشعب التونسي. يرجع هذا التوجه البحثي إلى سببين: أ - تأكيد مقولتي الفكرية على أن الإنسان كائن لغوي/ثقافي بالطبع وب - مناداة علماء الأنثروبولوجيا على الخصوص بأن ثقافات المجتمعات، وفي مقدمتها اللغة، تلعب دوراً مركزياً في تشكيل الشخصيات القاعدية فيها.

الفساد اللغوي لدى القمة والقاعدة

رغم كثرة الحديث عن ظاهرة الفساد بعد «الثورة»، فإن هناك صمماً شبيهاً كاملاً لدى الشعب التونسي حول ما نسميه هنا بالفساد اللغوي منذ الاستقلال في هذا المجتمع الذي يبدأ في القمة وينتهي في القاعدة. بدأ الفساد اللغوي لدى القمة، إذ ركز بورقيبة ونساء ورجال نظامه على التحرر من الاحتلال المادي للمستعمر الفرنسي: الجلاء العسكري والفلاحي والسياسي. لكنهم رحبوا ببقاء الاستعمار الفرنسي المعنوي/الرمزي متمثلاً في اللغة الفرنسية وثقافتها على حساب اللغة العربية وثقافتها. فالصمت عن الفساد اللغوي والاستعمار

2 نقدم كلمة التونسيات على كلمة التونسيين في هذا البحث بسبب الملاحظات المتكررة التي تفيد أن التونسيات المثقفات والمتعلّقات على الخصوص هن أكثر ميلاً من نظرائهن التونسيين في الرغبة في استعمال اللغة الفرنسية

اللغوي الثقافي الفرنسي الاستيطاني بالأمس واليوم يُشكك في مستوى الذكاء الحقيقي للتونسيات والتونسيين. يعني عندنا مصطلح الفساد اللغوي فقدان المجتمع التونسي للتطبيع الكامل لعلاقاته مع اللغة العربية، لغته الوطنية بعد الاستقلال. ويُقصد بالتطبيع الكامل أن تصبح اللغة العربية هي اللغة الوحيدة للتواصل الشامل كتابة وحديثا بين كل التونسيات والتونسيين وفي كل القطاعات. والأمثلة على الفساد اللغوي من القمة إلى القاعدة لدى الجنسين لا تكاد تُحصى.

1- عُرف في العهد البورقيبي أن محاضر اجتماعات الوزراء في حضور بورقية أو في غيابه لطالما كانت تُكتب بالفرنسية.

2- خاطب رئيس الجمهورية السيد الباجي قائد السبسي في 2016 عادل إمام باللغة الفرنسية وتحدث قبل ذلك أيضا للحضور بهذه اللغة - لا اللغة العربية/ اللغة الوطنية - في قصر قرطاج (رمز السيادة التونسية) أثناء زيارة رئيس النمسا له. بينما خاطب هذا الأخير الحاضرين من التونسيات والتونسيين والأجانب بلغته الوطنية/الألمانية.

3- تعامل جل البنوك التونسية باللغة الفرنسية مع حرفائها التونسيات والتونسيين حتى يومنا هذا في الإجراءات المكتوبة.

4- يتمثل الفساد اللغوي في انتشار موقف جماعي تونسي غير متحمس وغيور ومدافع عن اللغة العربية الأمر الذي يجعل الباحث يشعر وكأن اللغة العربية هي لغة ثانية أو ثالثة لدى الجمهور التونسي العريض وفي طليعتهم كثير من النخب المثقفة التونسية.

5- لا تكاد التونسيات تستعمل إلا اللغة الفرنسية في الحديث عن ألوان ومقاييس الملابس.

6- لا تكتب الأغلبية الساحقة من التونسيات والتونسيين صكوكها المصرفية/ شيكاتها إلا باللغة الفرنسية بحيث أصبح يُنظر لمن يكتبها باللغة العربية بأنه منحرف ومتخلف.

7 - تفيد الملاحظات المتكررة أن عددا من الأساتذة الجامعيين التونسيين المتخصصين في اللغة العربية وآدابها (خاصة خريجي جامعة السربون) يمارسون في الماضي والحاضر سلوكيات في غير صالح اللغة العربية.

8 - يتمثل رد فعل التونسيين على التونسي الذي يدافع على اللغة العربية في أنه لابد أن يكون أستاذ عربية. ويعني هذا أن أجيال ما بعد الاستقلال تربت في أسر ومدارس ومؤسسات وجامعات وفي ظل قيادات سياسية ونخب فكرية لا تعطي اللغة العربية المكانة الأولى في تسيير شؤون المجتمع التونسي. وهكذا جاءت تلك الأجيال غير مبالية وأحيانا معادية لاستعمال اللغة العربية في الحديث والكتابة.

9 - لا يكاد يستعمل التونسيات والتونسيون إلا اللغة الفرنسية في الحديث عن أرقام الأشياء. وهذا ما يشهد به، مثلا، حديثهم عن شبكة المترو بتونس العاصمة.

10 - نظمت جمعية النساء الديمقراطيات لقاء في 28 جانفي 2012 بيت الحكمة لتحدث فيه بعض النساء المثقفات في العلوم الإنسانية والاجتماعية عن وضع المرأة بصفة عامة وفي المنطقة العربية الإسلامية على وجه الخصوص.. اخترن جميعا اللغة الفرنسية في القيام بمدخلاتهن أمام الجمهور التونسي رغم أن مكانة المرأة في القرآن والحديث ولدى الفقهاء كانت الموضوع الرئيسي لمداخلتهن.

الشخصية التونسية المعاقة لغويا

تشير أمثلة السلوكيات اللغوية التونسية العشرة إلى أننا مع شخصية تونسية قاعدية تعيق استعمال لغتها الوطنية في الصغير والكبير ولدى القمة والقاعدة إلى درجة أن استعمال اللغة العربية أصبح ضربا من السلوك المنحرف أو المتخلف عند الكثيرين كما ذكرنا. وبعبارة أخرى، فبسبب شدة الإعاقة اللغوية وتصلبها صارت هذه الشخصية القاعدية التونسية تنظر إلى السلوكيات اللغوية برؤية «مقلوبة» تفيد الملاحظات المتكررة أن كثيرا من النخب التونسية «الحدائية»

وغيرهم من عديد التونسيات والتونسيين يغلب عليها اغتراب لغوي كما تشهد على ذلك الأمثلة المذكورة. وقد شَخَّص بدقة فائقة طبيعة معالم هذا الاغتراب اللغوي الثقافي كتابُ العقل العربي 1983 باللغة الإنكليزية للمؤلف رفايال بتاي حيث يبرز الآثار السلبية للتعليم الثنائي اللغة والثقافة في مجتمعات المغرب العربي لصالح الفرنسية وثقافتها. فوجد أنها تؤدي عموما إلى الأعراض التالية لدى خريجي نظام هذا التعليم : 1 - الانتماء إلى ثقافتين دون القدرة على تعريف الذات بالانتماء الكامل لأي منهما. 2 - التذبذب المزدوج يتمثل في رغبتهم كسب علاقة حميمة كاملة مع الغرب ومع مجتمعهم في نفس الوقت دون النجاح في أي منهما. 3 - يتصف خريجو ذلك التعليم بشخصية منفصمة ناتجة عن معاشة عاملين قويين متعاكسين : الارتباط باللغة العربية وثقافتها والانجذاب إلى اللغة الفرنسية وثقافتها 4 - عداء سافر للاستعمار الفرنسي يقابله ترحيب كبير بلغته وثقافته.

ورغم هذا التشخيص السلبي لهذا الباحث الغربي، فإن سواد الشعب التونسي وفي طليعتهم العديد من النخب «الحداثية» ينظرون إيجابيا إلى الثنائية اللغوية والثقافية. لكن حتى التعليم الصادقي الذي يُعتبر أفضل نظام تعليمي متزن الثنائية اللغوية والثقافية، نجده متحيزا إلى اللغة الفرنسية وثقافتها على حساب اللغة العربية وثقافتها. فهم، مثلا، ينشرون في الغالب مؤلفاتهم باللغة الفرنسية. ومن هنا يجوز وصف أنظمة التعليم التي تتعرض فيها اللغات والثقافات الوطنية إلى التهميش والإقصاء هي أنظمة تعليم «مقلوبة» أو في الاتجاه المعاكس. أي أن تلك الأنظمة التعليمية تفرز قواعد سلوكية عامة تتعارض مع ثوابت هوياتها اللغوية والثقافية. ولذلك بالطبع أثار سلبية مختلفة على الأفراد والمجتمع كما أكد على ذلك مؤلف الكتاب أعلاه. نكتفي هنا بذكر البعض منها فقط.

القواعد اللغوية المقلوبة في المجتمع التونسي

ولتوضيح مفهوم القواعد الثقافية المقلوبة أكثر أضرب مثلا لغويا يعرفه ويمارسه معظم التونسيات والتونسيين : يُلاحظ ميدانيا اليوم أن الأغلبية الساحقة من

التونسيات والتونسيين تكتب صكوكها المصرفية (شيكاتها البنكية) باللغة الفرنسية. ورغم تناقض هذا السلوك الجماعي مع ما تتطلبه أعراف اللغة الوطنية، فإنه أصبح قاعدة ثقافية عامة في المجتمع التونسي اليوم. وكنيجة لذلك، فلا تُوجد إلا أقلية صغيرة جدا تكتب صكوكها باللغة العربية. وهي تُعتبر أقلية منحرفة من طرف الأغلبية المتأثرة بالقواعد الثقافية العامة المقلوبة. يجوز القول إن معظم التونسيات والتونسيين لم ينجحوا بعد في عهد الاستقلال منذ 1956 في تغيير القواعد اللغوية والثقافية المقلوبة لصالح كتابة الصكوك المصرفية باللغة العربية حتى تصبح كتابتها باللغة الفرنسية سلوكا منحرفا في الحياة الاجتماعية التونسية العامة.

ميلاد المفاهيم حول إعاقة الشخصية التونسية للغتها

أدت دراساتي المتواصلة للعلاقة غير السليمة بين المجتمع التونسي ولغته العربية إلى ميلاد عدد من المفاهيم لديّ التي ترسم طبيعة الإعاقة اللغوية في اللغة الوطنية/العربية التي تشكو منها الشخصية القاعدية التونسية المعاصرة. وقبل التعرف على هذه المفاهيم، دعنا نلقي أولا بعض الأضواء على معانيها.

معاني المفاهيم

نقدم هنا باختصار حصاد أهم المفاهيم التي توصلنا إليها وقمنا بابتكارها في العلوم الاجتماعية نتيجة لجهودنا المتواصلة من البحث والتفكير والاجتهاد في فهم وتفسير الظواهر اللغوية والثقافية والنفسية والاجتماعية. إن تزويد كل من العلوم الاجتماعية والطبيعية برصيد مفاهيم جديدة ثرية يمثل مساهمة قيمة للدفع بمسيرة تطورها ونضجها وازدياد مصداقيتها وتأهلها للفهم والتفسير والتنظير في مجال تخصص دراساتنا. وهذا ما نأمل أن تقترب من تحقيقه مفاهيمنا لصالح علوم الإنسان والمجتمع خاصة في البلاد التونسية والوطن العربي بصفة عامة.

يجب التوقف الآن عند المعاني والدلالات المتعددة التي تترن بكلمة مفهوم *concept*. فالبعض يرى أن هذا الأخير هو عبارة عن فكرة مجردة أو مفهوم عام

مثل مفهوم فكرة التطور (Oxford English References Dictionary, 1995): (298-99). وهناك من يعتبر المفهوم أداة فكرية تسمح بإدراك العلاقات الموجودة بين بعض الظواهر. مثلاً، فالقرد الذي تعلم إطفاء النار في المنزل بواسطة ماء الحنفية ولكنه لم يستعمل ماء البحيرة للقيام بنفس الشيء، فإنه ينظر إليه على أنه لم يستوعب مفهوم الماء بصفة عامة وعلاقته بإطفاء النار (Sillamy, 1998: 63). ويذهب البعض الآخر إلى اعتبار المفاهيم نوعاً من المادة الغروية الذهنية glue التي تربط تجاربنا الماضية بتفاعلاتنا الحاضرة مع العالم، إذ أن المفاهيم نفسها مرتبطة ببنيات معارفنا الرحبة (1: Murphy, 2004). ونختتم هذه التعريفات لمصطلح المفهوم بما جاء في موسوعة علم الاجتماع حول هذا الموضوع. تقول هذه الموسوعة إن المفهوم يشير إما إلى علاقات الأشياء أو إلى وصف خاصياتها. إن المفاهيم ليست أقوالاً جازمة ومن ثم، فهي لا تتصف لا بالصواب ولا بالبطلان. فمن جهة، تعطي المفاهيم بكل بساطة مجموعة من المفردات اللغوية تحتاجها نظرية ما. كما تحدد المفاهيم، من جهة ثانية، موضوع البحث نفسه. وعندما تترابط المفاهيم في إطار ما يكون ذلك إشارة إلى بداية ميلاد نظرية (55: Encyclopedia of Sociology, 1974). ولعل هذا التعريف السوسولوجي للمفهوم هو الذي سوف تتجلى معالمه أكثر في مفاهيمنا التالية :

الفرنكوارب الأنثوية

لقد شددت انتباهنا كثيراً ظاهرة استعمال اللغة الفرنسية في ثلاثة أقطار من المغرب العربي وهي تونس والجزائر والمغرب. والأكثر من ذلك، فقد لفت نظرنا بشدة على الخصوص السلوك اللغوي النسائي مع اللغة الفرنسية في هذه المجتمعات الثلاث. فأطلقنا على ذلك مفهوم الفرنكوارب الأنثوية المتمثلة في استعمال النساء المغاربيات لعدد أكثر من الكلمات الفرنسية في حديثهن بالدارجة العربية مقارنة بنظرائهن من الرجال. كما أن النساء يتفوقن على الرجال في نطقهن حرف r الفرنسي بنبرة باريسية تشبه نطق حرف ر العربي. ومن ثم، يجوز القول إن خطاب الفرنكوارب الأنثوية هو معلم للشخصية القاعدية للمرأة

التونسية، وهو ما جعلنا نقدّم ذكر التونسيات على التونسيين في متن هذا البحث كما ذكرنا (الذواوي : 1981 : 124-137).

التخلف الآخر

يتمثل هذا المفهوم أساسا في مستويين :

أ - التخلف الثقافي

ب - التخلف النفسي

أما التخلف الثقافي فله ثلاثة ملامح :

1 - التخلف اللغوي الذي يتمثل عادة في عدم استعمال لغة المجتمع وذلك لانتشار استعمال لغة أجنبية محلها في كثير من الميادين خاصة العصرية منها. إن منافسة اللغة الفرنسية للعربية وإقصاءها بالمجتمع التونسي اليوم في حالات متعددة مثال على ذلك.

2 - التخلف الثقافي الذي يمس ما يمكن تسميته بالزاد المعرفي الذاتي- الوطني (في العلوم الدقيقة والعلوم الإنسانية والاجتماعية) للمجتمعات التونسي ومجتمعات العالم الثالث. ففي العصر الحديث أصبحت هذه المجتمعات تعتمد إلى حد كبير على الزاد المعرفي الغربي في كل هذه العلوم. فعلى سبيل المثال، طالما يُهمّش فكر ابن خلدون العمراني في أقسام علم الاجتماع بالجامعات العربية فيخرج الطلبة العرب جاهلين كثيرا بالأسبقية المعرفية لصاحب المقدمة في علم العمران/ الاجتماع. وبالتالي، تسود تلك الأقسام ما سماها عالم الاجتماع الماليزي فريد العطاس ظاهرة التبعية الأكاديمية للعلوم الاجتماعية الغربية بين كل من أساتذة وطلبة الأقطار العربية المتخصصين في تلك العلوم.

3 - أما الصنف الثالث من التخلف الثقافي فيتمثل في ما تعرضت له قيم مجتمعات العالم النامي كنتيجة لاحتكاكها في العصر الحديث بالغرب الغالب المستعمر والمهيمن مما سمح بانتشار قيمه بين الشعوب المغلوبة خاصة قيم التحديث والعصرية. ومن ثم، تلاشت بعض القيم التقليدية من جهة، ودخلت،

من ناحية أخرى، بعض القيم في صراع مع القيم الغربية الغازية. ومن هنا جاء تصوّرنا للتخلف كعملية تهميش وإقصاء حتى للقيم الأصيلة (الذاتية-الوطنية) للمجتمع التونسي ومجتمعات العالم الثالث.

وباختصار، فإن هذه الأصناف الثلاثة للتخلف الثقافي تمثل في النهاية إفقارا (تخلفا) لهذه العناصر الثلاثة وهي اللغة والمعرفة الثقافية والعلمية والقيم الثقافية. وكل هذه العناصر هامة جدا في منظومات ثقافات مجتمعات العالم الثالث.

إن هذه الملامح الثلاثة للتخلف الثقافي تحدث بدورها ظاهرة ما نطلق عليه مصطلح التخلف النفسي. ويتجلى هذا الأخير في شكلين :

1 - ظاهرة الشعور بمركب النقص لدى شعوب العالم الثالث إزاء المجتمعات الغربية. ويرجع هذا الأساس وفقا للتحليل الفكري إلى تأثيرات ملمحي (1 و2) من التخلف الثقافي المشار إليهما سابقا.

2 - إن النوع الثالث «3» من التخلف الثقافي (التخلف على مستوى القيم) المذكور آنفا يمكن أن يؤدي في المجتمع التونسي وبقية مجتمعات الوطن العربي والعالم الثالث إلى ما أطلق عليه علماء الاجتماع المعاصرون بالشخصية المضطربة (disorganized personality) التي يمكن أن تبدو عليها أعراض نفسية مرضية. يوجز رسمنا التالي ما ورد في تحليلنا هذا :

التخلف الثقافي-النفسي (التخلف الآخر)			
(أ) ملامح التخلف الثقافي	1 - التخلف اللغوي ← - التخلف المعرفي-الثقافي ←	1 - الشعور بمركب النقص إزاء الغالب → (الغرب)	(ب) ملامح التخلف النفسي
	- التخلف على مستوى القيم ←	الشخصية المضطربة وأعراض نفسية مرضية	

واستنادا على المعطيات التشخيصية لمفهوم التخلف الآخر أعلاه هناك مشروعية قوية لوصف الشخصية القاعدية التونسية بأنها حَمالة للتخلف الآخر بكل معالمه وفي طبيعتها التخلف اللغوي (فقدان علاقة سليمة مع اللغة الوطنية/العربية) كما يتجلى في الرسم (الذواوي 2002).

الثنائية اللغوية الأُمارة

يعني مفهومنا للثنائية اللغوية الأُمارة تلك الثنائية اللغوية التي لا تكون فيها للغة الأم/الوطنية المكانة الأولى في قلوب وعقول واستعمالات معظم ثنائيات وثنائي اللغة. أي أن اللغة الأم/الوطنية لا تحتل المرتبة الأولى عند أغلبية هؤلاء على عدة مستويات. إن أصحاب هذه الثنائية اللغوية تجدهم غير متحمسين كثيرا للذود عن لغتهم الأم/الوطنية وغير مباليين إزاء عدم استعمالها في شؤونهم الشخصية وفي ما بينهم في أسرهم ومؤسسا تهم بحيث تصبح عندهم في حالات عديدة لغة ثانية أو ثالثة. مما لا ريب فيه أن الكثير من التونسيات والتونسيين يتصفون بهذا النوع من الثنائية اللغوية. وبالتالي فالشخصية القاعدية لهؤلاء هي شخصية حاضنة للثنائية اللغوية الأُمارة (الذواوي 2013).

الثنائية اللغوية اللوامة

بكل بساطة يعني مصطلح الثنائية اللغوية معرفة الشخص للغتين: اللغة الأم/الوطنية ولغة ثانية. وينتظر في الظروف العادية أن يكون للغة الأم/الوطنية المكانة الأولى في قلوب وعقول واستعمالات مواطني المجتمع. فهذا الصنف من الثنائية اللغوية يجعل الناس ومجتمعهم يغارون على لغتهم ويتحمسون للدفاع عنها. وبالتالي، يلوم بعضهم البعض حتى على ندرة عدم احترام البعض منهم للغة البلاد. نسمي هذا النوع من الثنائية اللغوية بالثنائية اللغوية اللوامة. فهذه الأخيرة تحرص كل الحرص وبحماس كبير على المحافظة على مناعة اللغة الأم/الوطنية وتطورها ونموها متخذة من أجل ذلك كل السبل الضرورية من أجل توعية مجتمعية باللغة الوطنية كرمز وطني مقدس أكثر من علم البلاد ومن المطالبة بتبني سياسات لغوية تصون اللغة الأم/الوطنية من انحدار مكانتها نفسيا واجتماعيا إلى المرتبة الثانية

أو الثالثة بين أهلها وذويها. واعتمادا على هذا التعريف لمفهوما للثنائية اللغوية اللوامة الذي نحتناه من واقع السلوك اللغوي لمعظم التونسيات والتونسيين، فإن هذه الثنائية اللغوية مفقودة بقوة في صُلب الشخصية القاعدية لهؤلاء (الذوادي 2013).

التعريب النفسي

يؤكد اطلاقنا على كثير من أدبيات الدراسات في الوطن العربي حول وضع اللغة العربية أن مصطلح «التعريب النفسي» غائب بالكامل فيها. فعلى سبيل المثال، فالبيان الذي نشرته مؤسسة الفكر العربي بعنوان «لننهض بلغتنا» في مجلة العربي (يناير 2013) لا يكاد يتطرق للجوانب النفسية في المجتمعات العربية التي لا تعمل لصالح استعادة اللغة العربية لمكانتها المشروعة في نفوس وقلوب وعقول واستعمالات مواطني ومؤسسات تلك المجتمعات ناهيك عن استعمال مصطلح التعريب النفسي تحديدا. لقد اقتصرت فقرات هذا البيان على الحديث عن إجراءات مادية لحماية اللغة العربية والارتقاء بها مثل تمويل دعم اللغة العربية وتكريس يوم واحد (غرة شهر مارس) في السنة للغة العربية وسنّ القوانين لصالحها ووجوب استعمال اللغة العربية الفصيحة الميسرة في وسائل الإعلام الخاصة والعامة... يشير هذا الصمتُ عن الجوانب النفسية لقضية اللغة العربية إلى أن المشاركين في كتابة بيانهم يغلب عليهم الرؤية التقليدية في التعامل مع وضع اللغة العربية. وبعبارة أخرى، فقد أهملوا الإشارة على الأقل إلى دور العوامل النفسية في التأثير سلبا أو إيجابا على علاقة المواطنين باللغة في المجتمع. ويعني مفهوم التعريب النفسي عندنا المعالم التالية : حب اللغة العربية والغيرة عليها والتحمس لها والدفاع عنها واستعمالها. وعلى ضوء هذا التعريف البسيط لمفهوما للتعريب النفسي، يجوز القول إن حضور هذا الأخير بين الكثير من التونسيات والتونسيين ضعيف أو ضعيف جدا. أي أن ضُعف التعريب النفسي هو معلم بارز في الشخصية القاعدية لهؤلاء (الذوادي 2015 : 9-20).

الاستعمار الاستيطاني الآخر

يقتصر الاستعمار التقليدي المادي للناس والشعوب باحتلال أرضهم وفرض هيمنة المستعمر عسكريا وسياسيا وفلاحيا أو تهجيرهم منها وإبادتهم فيها أو بعيدا عنها. لكن هناك، من ناحية أخرى، نوع ثاني من الاستعمار الاستيطاني الذي يتمثل في الاستعمار غير المادي للشعوب الذي يمس لغاتها ودياناتها وقيمها وأعرافها الثقافية. قد يلجأ المستعمر إلى فرض استعمال لغته على السكان المستعمرين ومنعهم من استعمال لغتهم كما فعل الاستعمار الفرنسي في الجزائر في فترة معينة من احتلاله لها. وهي عملية إبادة أو حصار للغة العربية تشبه عملية إبادة السكان بقتلهم أو بمحاصرتهم في مخيمات خاصة كما فعل المستعمرون البيض مع السكان الأصليين في استراليا والقارة الأمريكية. وقد لا يقع القضاء بالكامل على لغات البلدان المستعمرة من طرف الاحتلال، لكن يتبنى هذا الأخير وهو مقيم بينهم سياسات تجعل السكان يهجرون استعمال لغاتهم شفويا وكتابيا. يقوم المستعمر بذلك لإطالة عمر استعمار له اللغوي بعد رحيله من المجتمعات المحتلة. ومما يزيد في استمرار بقاء لغة المستعمر بعد رحيله هو قرار الكثير من قادة ونخب البلدان «المستقلة» استعمال لغة المستعمر عوضا عن لغاتهم. تمثل هذه السياسة اللغوية دعما لبقاء الاستعمار اللغوي الاستيطاني الذي يشبه الاستعمار الاستيطاني للشعوب الذي يبيد الشعوب أو يهجرهم عن أرضهم. فحكام المجتمع التونسي ونخبه بعد الاستقلال ساهموا في ترسيخ أقدام الاستعمار الاستيطاني الآخر في هذا المجتمع حتى في أبسط الأشياء مثلما هو الحال اليوم. يُلاحظ مثلا أن أغلبية التونسيات والتونسيين لا تستعمل حروفا عربية في كتابة صكوكها/شيكاتها المصرفية ولا تكتب رسائلها الهاتفية باللسان العربي ولا ينطق معظمها أرقام شبكة المترو بالعربية في العاصمة التونسية. وهكذا يصح وصف الشخصية التونسية بأنها شخصية تستمر في احتضان الاستعمار اللغوي الاستيطاني بعد «الاستقلال» و«الثورة» (الذواوي 2018 : 15).

ميثاق العلاقة الطبيعية مع اللغة

إن أي نقاش حول تردي وضع اللغة العربية في المجتمع التونسي - كما رأينا ذلك في علاقة الشخصية القاعدية التونسية بلغتها الوطنية/العربية - يكون دون فائدة كبيرة ما لم يوضع في إطار فكري واقعي وصحيح يستند على أبجدية ما نسميه هنا «إقامة علاقة طبيعية/ سليمة» مع اللغة الأم أو اللغة الوطنية ألا وهي اللغة العربية. تلك العلاقة هي العمود الفقري الذي يضمن سلامة وضع اللغات في مجتمعاتها في الحاضر والمستقبل القريب والبعيد. وبعبارة أخرى، فهذه العلاقة ينبغي أن تكون القاعدة الكبرى الثابتة والراسخة في حياة الأفراد والمجتمعات ودساتيرها وأعرافها الثقافية وقوانينها. فبدون الالتزام الكامل ببنود ميثاق إقامة العلاقة الطبيعية/ السليمة مع لغاتها، تفشل المجتمعات في الشرق والغرب في المحافظة عليها. فالنقاش الجاري أخيرا في مصر حول سنّ قوانين لحماية اللغة العربية والذي يثار من حين لآخر في المجتمع التونسي ينبغي أن يستفيد من بنود ذلك الميثاق. فما هي يا ترى تلك البنود ؟

اللغة والعلاقة الطبيعية معها

نطرح هنا نظريتنا اللغوية التي تركز على أبجديات بسيطة لإقامة الناس لعلاقة طبيعية أو سليمة مع لغاتهم. نستعمل في هذا البحث كلمتي طبيعية وسليمة كعتين مترادفين. نعتقد أن أبجديات منهجيتنا تتضمن معالم جديدة في الطرح تسهل الحكم بشفافية وبساطة على وجود أو فقدان علاقة سليمة للناس والمجتمعات مع لغاتهم. تؤكد وتقول هذه الأبجديات إن العلاقة الطبيعية بين الناس ولغاتهم تتمثل في ثلاثة معالم تدرج في ما يسميه العلماء القوانين الطبيعية. يتمثل سلوك الناس والانتظام الطبيعيين في التعامل الطبيعي مع اللغة الأم أو الوطنية في سلوكيات الناس اللغوية التالية : 1 - استعمالهم لها شفويا وفي الكتابة في كل شؤون الناس الشخصية والاجتماعية. 2 - من المسلمات أن استعمال اللغة بطريقة سليمة يتطلب معرفتها الوافية والمتمثلة في معرفة مفرداتها والإلمام بقواعدها النحوية والصرفية وغيرها لاستعمالها بطريقة صحيحة في الحديث

والكتابة 3 - تنشأ عن هذه العلاقة الطبيعية التفاعلية مع اللغة ما نسميها «العلاقة الحميمة» مع تلك اللغة والتي تتجلى أساسا في الموصفات النفسية والسلوكية التالية : حب للغة والغيرة عليها والدفاع عنها والاعتزاز بها قبل أي لغة أو لغات أخرى يمكن أن يتعلمها الأفراد في مجتمعاتهم.

وبناء على تلك المعالم يسهل التعرف على نوعية العلاقة التي يمارسها الناس مع لغاتهم. فالذين يلبون بالكامل تلك المعالم الثلاثة مع لغاتهم هم قوم يتمتعون بعلاقة طبيعية أو سليمة معها. أما الذين لا يلبونها، فهم أصناف متنوعة حسب مدى تلبيتهم لأي عدد من المعالم الثلاثة في التعامل مع لغاتهم الأمر الذي يؤدي إلى إعاقه ما للغات. تسمح لنا بسهولة المعطيات المذكورة في الصفحات السابقة بتشخيص حال اللغة العربية الفصحى والدارجة العربية في المجتمع التونسي وذلك ببيان درجات فقدان العلاقة السليمة مع الفصحى والدارجة بين المواطنين والمواطنين التونسيين اليوم. يلخص عنوان هذا البحث نوعية تلك العلاقة لدى الشخصية التونسية القاعدية. والعنوان هو : الشخصية التونسية وإعاقه اللغة الوطنية.

أبجدية العلاقة الحميمة مع اللغة

يساعد منظور علم اجتماع المعرفة على فهم العلاقة الحميمة التي تربط الناس باللغة إن هم استعملوها هي فقط بالكامل شفويا وفي الكتابة (1) في كل شؤون حياتهم الفردية والجماعية منذ الطفولة وعرفوا مفرداتها وقواعدها النحوية والصرفية وغيرها (2). يجوز القول بكل بساطة إن تلك العلاقة الحميمة (3) مع اللغة الأم أو اللغة الوطنية هي نتيجة لعملية التفاعل/الاستعمال المكثف معها ولها الذي يُتَظَر أن ينشئ مثل تلك العلاقة النفسية القوية التي تخلق علاقة وثيقة ومتينة، أي حميمة مع اللغة. كل ذلك هو حصيلة لتنشئة لغوية اجتماعية طبيعية منذ الصغر تقتصر على استعمال لغة الأم أو اللغة الوطنية على المستويين الشفوي والكتابي ووفقا لمفرداتها وقواعدها النحوية والصرفية الصحيحة في كل شؤون الحياة الفردية والجماعية في المجتمعات. يمكن صياغة مقولة أطروحتنا

النظرية بخصوص العلاقة مع اللغة في معادلتين شبه حسابيتين : 1 - الالتزام الكامل بالمعالم (1+2+3) = علاقة سليمة مع اللغة و 2 - الالتزام الجزئي أو عدم الالتزام الكامل بالمعالم (1+2+3) = علاقة غير سليمة كثيرا أو قليلا أو ما بينهما مع اللغة.

الخلاصة :

إن تطبيق المعادلتين المذكورتين على علاقة التونسيات والتونسيين مع اللغة العربية، لغتهم الوطنية يبرز أن الأغلبية تنتمي إلى تشخيص المعادلة رقم 2 وأن أقلية صغيرة جدا تصدق عليها معطيات المعادلة رقم 1. وخلاصة القول مما سبق بيانه بكثير من الأمثلة والمفاهيم والتفاصيل يمكن التأكيد أن الشخصية القاعدية في المجتمع التونسي لا تمارس علاقة طبيعية/سليمة مع لغتها الوطنية. يمثل ذلك بكل شفافية ومصادقية إعاقا للغة العربية. إذ اللغة كائن حي ينمو ويتطور بالاستعمال الكامل، من جهة، ويصيبها الضعف والهزال، من جهة ثانية، إذا لم تُستعمل بالكامل من طرف أهلها في مجتمعتها. ولهذا الوضع بالطبع انعكاسات سلبية على الهوية العربية للشعب التونسي لأن العلاقة بين اللغة والهوية علاقة عضوية بامتياز (الذواوي 2018).

المراجع :

محمود الذواودي، المجتمع التونسي واحتضانه لمأزق الاستلاب : إعاقة اللغة وارتباك الهوية، تونس، مجمع الأطرش، 2018.

محمود الذواودي، أسبوعية الشارع المغاربي، تونس 2018/01/23

محمود الذواودي، «ضُعب التعريب النفسي بالمجتمع التونسي وغيره من المجتمعات المغاربية»، مجلة علم النفس، العددان 104 و105، يناير-ابريل، 2015.

محمود الذواودي، التخلف الآخر: عولمة أزمة الهويات الثقافية في الوطن العربي والعالم الثالث، تونس، الأطلسية للنشر، 2002.

محمود الذواودي، الازدواجية اللغوية الأمانة : ارتباك الهوية وتصدعها @ المغرب والمشرق.com، تونس، تبر الزمان، 2013

محمود الذواودي، «في مخاطر الازدواجيات اللغوية والثقافية على اللغة والهوية الجماعية»، الفكر العربي، السنة السادسة عشر، العدد 80، 1995.

محمود الذواودي، «في محددات الهوية الجماعية وإشكالياتها : المجتمع التونسي الحديث نموذجاً»، المستقبل العربي، عدد 217، آذار/مارس، 1997.

محمود الذواودي، الوجه الآخر للمجتمع التونسي الحديث، تونس، تبر الزمان، 2006.

محمود الذواودي، «الفرونكواراب الأنثوية بالمغرب العربي»، شؤون عربية، 1981.

محمود الذواودي، «الفرونكواراب الأنثوية المغاربية كسلوك احتجاجي على فقدان المساواة مع الرجل وكرمز لكسب رهان الحداثة»، دراسات عربية، العدد 4/3، كانون الثاني/شباط 1996.

Encyclopedia of Sociology, Guilford, Connecticut, The Dushkin Publishing Group, Inc, 1974.

MARCUSE (H.), *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Beacon Press, 1964.

MURPHY (G.), *The Big Book of Concepts*, Cambridge, The MIT Press, 2004.

PEARSALL (J.) and TRUMBLE (B.), (eds), *Oxford English Reference Dictionary*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

SILLAMY (N.), *Dictionnaire de Psychologie*, Paris, Editions Larousse, 1998.

الشخصية التونسية والعنف

د. إقبال الغربي¹

مدخل عام لإشكالية العنف

يعتبر العنف ظاهرة ملازمة للحياة الإنسانية، وهو اليوم يشكل تحديا للبشرية وتهديدا لبقائها إذا أخذنا بعين الاعتبار التحديات التكنولوجية والتهديدات العسكرية والنووية التي نواجهها.

وقديما اعتبر العنف تعسفا في استعمال القوة، وبهذا المعنى فهو يحيل إلى الفعل أو التصرف «ضد القانون» أو «الإخلال بالاحترام الواجب للشخص» وقد حدد الإغريق العنف باعتباره إفراطا في القوة، فالعنف هو تعسف في القوة وتدنيس للطبيعة وخرق للنواميس والأعراف المقدسة.

فما هو العنف وماهي أهم تعريفاته وأشكاله؟

يعرّف ابن منظور في كتابه «لسان العرب» العنف بكونه الخرق والتعدي. نقول عنف أي خرق بالأمر وقلة الرفق به.

ويعرّف أندريه لالاند في معجمه العنف كما يلي :

هو استعمال غير مشروع أو على الأقل غير قانوني للقوة. ويضيف قائلا : عندما نكون، نحن الذين نعيش في ظل قوانين مدنية، مكرّمين على إبرام عقدٍ ما لا يقتضيه القانون، نستطيع، بموجب القانون، أن ننقلب على العنف.

ويمكن أن نسلّم بصفة أولية أن العنف يوجد كلما كان هناك إلحاق للأذى بالغير بصفة جسدية أو نفسية، سواء أخذنا الغير كفرد أم كجماعة أو مجموعة بشرية.

¹ أستاذة بجامعة الزيتونة.

والسؤال الذي يؤرّق الجميع منذ القدم - وهنا نستحضر المراسلات الشهيرة بين مؤسس التحليل النفسي فرويد وعالم الفيزياء اينشتين - هو : لماذا العنف والحرب والعدوان ولماذا لا يسود الحب والتعاطف بين الأفراد والمجموعات ؟

لقد حاولت النظريات الفكرية والمدارس المعرفية تحليل العنف والبحث عن جذوره النفسية والاجتماعية. وكان السؤال المطروح : هل أن العنف يشكل ماهية الإنسان ؟ هل الإنسان كائن عنيف بطبعه شغوف بالتدمير ؟ هل العنف غريزة في طبيعة الإنسان ؟ وهي تساؤلات تطرح نفسها بالنظر إلى قدم الظاهرة واستمرارها عبر التاريخ البشري.

إن الدارس لإشكالية العنف يلاحظ أن المقاربات لهذه الظاهرة متعددة ومتباينة، ولعل أهم المقاربات في هذا المجال هي :

- مقارنة الفلسفة السياسية

- المقاربة السيكلوجية

- المقاربة البيولوجية

ما هو موقف الفلسفة السياسية من العنف ؟

يقر طوماس هوبز بوجود العنف في الحياة الإنسانية عندما يحاول كل واحد فرض وجوده وسيادته على الطبيعة وعلى غيره من الناس بواسطة اللجوء إلى القوة والمكر والحيلة، وفي هذه الحالة يكون الإنسان مهياً لخصوص الحرب ومواجهة الغير واستخدام أكبر وأخطر الوسائل ليوفر الأمن ويفرض اعتراف الآخرين به، وهكذا فإن العنف حسب هوبز كامن في الطبيعة الإنسانية ويعود اللجوء إليه حسب هوبز إلى ثلاثة دوافع متأصلة في أعماق النفس البشرية :

■ أولها المنافسة والعداوة

■ ثانيها الحذر

■ ثالثها الأنفة والاستكبار

وفي هذا الصدد، يقول طوماس هوبز في كتابه «اللفيتان» أن أول هذه الأشياء يضمن للناس المهاجمة بقصد منفعتهم، وثانيها من أجل أمنهم، وثالثهما بقصد سمعتهم، فهم يستخدمون العنف في الحالة الأولى ليصبحوا أسبادا على أشخاص آخرين وعلى زوجاتهم وأبنائهم وممتلكاتهم، ويستخدمونه في الحالة الثانية لحماية هذه الأشياء، ويستخدمونه في الحالة الثالثة من أجل سلوكات غير مهمة، إذ يحصل العنف مثلا بفعل كلمة أو ابتسامة أو رأي يخالفهم أو بفعل أية إشارة استخفاف قد تصيبهم مباشرة وتنعكس عليهم وهي في الأصل موجهة إلى ذويهم وأصدقائهم ووطنهم.

وبالتالي فالعنف ميل متأصل في الطبيعة الإنسانية وحتى بعد الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة الدولة فلا يمكن القضاء عليه، بل يصبح هو وسيلة الحاكم الذي تضمن الأمن والاستقرار والسيادة في ضبط الرعايا وحفظ النظام.

من جهته اعتبر الفيلسوف الايطالي ماكياجلي أن المجال السياسي له قواعده وقوانينه الخاصة به. ولا علاقة لهذا المجال بالقيم السائدة في المجال الديني والأخلاقي.

وبالتالي يرى ماكياجلي أن الفاعل السياسي - أي الأمير - من حقه اللجوء إلى العنف الذي يعد من المكونات الأساسية لكل عمل سياسي يصبو إلى النجاعة والفاعلية.

يرى الفيلسوف الفرنسي روني جيرار أن الإنسان هو كائن راغب، تُوجّه تفكيره وسلوكه مجموعة من الرغبات، مواضعها تكاد تكون مشتركة بين جميع الناس.

وهو ما ينتج عنه - في اغلب الأحيان - التنافس والتدافع. ويتحول الأمر إلى النزاع والصراع ثم إلى حربٍ دائمة، ولا يتوقف العنف بين بني الإنسان إلى الأبد، نظرا لعدم انقضاء الرغبة المرتبطة بالموضوع المتنازع حوله من جهة، ونظرا لظهور سيكولوجية الانتقام الجماعي المؤجل من الخصم من جهة ثانية. على خلاف الحيوانات التي يخمد الصراع بين أفرادها بمجرد الغلبة وخضوع الأضعف للأقوى.

ويؤكد لنا جيران أن العنف الإنساني عنف مُعد : فهو ينتشر في الجماعة من فرد إلى فرد، ويمكن أن يؤدي إلى قيام إبادات جماعية، إلا أن هناك افتراضا يفيد أن الإنسان انتبه إلى وسيلة لتجاوز الصراع والعنف والانتقام، تسمى : الفدية أو الفداء أو الأضحية، من أجل درء وإيقاف دورة العنف بين الطوائف المتقاتلة... ومن ثمّ جاءت تسمية : كبش فداء.

وبالعودة إلى النظرية الماركسية نجد ماركس يدافع على أن ظاهرة العنف في التاريخ ناتجة عن الصراع الطبقي الذي هو المحرك الأول لحركة التاريخ؛ والذي عرف دوما حروبا لا تتوقف بين فئة مستغلة ومضطهدة من جهة، وفئة مستغلة ومضطهدة من جهة أخرى. وهذه الحروب والصراعات هي التي تولد أشكال العنف المختلفة، والتي يكون لها أثر فعال على مستوى تغيير أشكال الحياة الاجتماعية.

وهذا الصراع الاقتصادي والاجتماعي في جوهره هو الذي يولد أشكالا مختلفة من العنف والاعترا ب والاستغلال الذي تمارسه الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج المادي على الطبقة العاملة. وقد يتخذ هذا الصراع طابعا فرديا لا يعيه الفرد ذاته، كما قد يتخذ طابع صراع نقابي أو سياسي أو إيديولوجي واضح.

وفي نفس هذا السياق وفي كتابه «تأملات حول العنف» يعتبر جورج سورال أنّ علينا أن نميز بين العنف الثوري والعنف الرجعي. فالعنف بالنسبة له هو بناء جماعي واعى يهدف إلى التغيير والثورة.

وللعنف تجليات عديدة عند ميشل فوكو. إذ أنّ كتاباته : تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، تاريخ الجنس، المراقبة والعقاب، الكلمات والأشياء الخ... تدل على أن العنف متواجد في عدة مستويات وله مظاهر مختلفة، وكثيرا ما يرتبط بالسلطة (أيا كان نوعها) وبالسياسة وبالظروف التاريخية : فهناك عنف في المعرفة والخطاب، وعنف في القوانين، وعنف في المؤسسات الطبية والملاجئ، وعنف في السجون، على أن العنف الذي يحمل دلالة خاصة بالنسبة للمجتمع الحديث هو ذلك الذي يتجلى في مؤسسات السجون. فيتعرض الإنسان في السجن لأفطع أشكال التعذيب الجسدي والنفسي.

ويعتبر فوكو أن تقنيات الإقصاء والعزل تهدف أساسا إلى ترويض الأجساد وتطويع العقول وغرس الرعب في النفوس، قصد تصفية كل نزوع إلى العصيان والتمرد والقضاء بصفة نهائية على كل روح نقدية. ولما يفرج عن الإنسان يكون فاقدا لذاته ولوعيه الاجتماعي، وفي اغتراب تام.

أما بيير بورديو فهو يعتقد أن من مظاهر العنف، العنف الرمزي، ويقصد به كل أشكال العنف غير المادي، وهي فاعلة ومؤثرة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وفي كل أشكال السلوك الإنساني يحدد أشكال العنف في العنف غير المادي والعنف غير المرئي، الصامت

إن هذا النوع اللطيف والمهذب من العنف، تجعل ضحاياه يتقبلونه بل ينخرطون في الخضوع لإكراهاته دون مقاومة، إن الإنسان في إطار الحياة الاجتماعية يتقبل عددا من القيم والمعتقدات كبديهيات ومسلمات تفرض نفسه بسهولة وتلقائية، عبر اللغة والكلام وكل أشكال التواصل، أو التربية والعنف الذهني، وكل أشكال الإقناع الصامتة والسرية التي تتم بفعل النظام العادي للأشياء.

إن العنف الرمزي يمارس على الفاعلين الاجتماعيين بموافقتهم وتواطئهم. ولذلك فهم غالبا ما لا يعترفون به كعنف ؛ بحيث أنهم يتشربونه كبديهيات أو مسلمات من خلال وسائل التربية والتنشئة الاجتماعية وأشكال التواصل داخل المجتمع. ومن هذه الزاوية يمكن، حسب بورديو، فهم الأساس الحقيقي الذي تستند إليه السلطة السياسية في بسط سيطرتها وهيمنتها ؛ فهي تستغل بذكاء التقنيات والآليات التي يمرر من خلالها العنف الرمزي، والتي تسهل عليها تحقيق أهدافها بأقل تكلفة وبفعالية أكثر، خصوصا وأن هناك توافقا بين البنيات الموضوعية السائدة على أرض الواقع وبين البنيات الذهنية الحاصلة على مستوى الفكر.

ورغم ثراء هذه المقاربات والنظريات بقيت الفلسفة السياسية عاجزة عن تفسير العنف الأقصى أو الشر المطلق، وهو ما انكب على دراسته كل من إيمانويل كانط وحنا أرندت.

إذ كيف يمكن تفسير العنف لما يصل إلى أقصاه، إلى حدود غير متوقعة إلى ما اعتبر شراً الراديكالي أو الشر المطلق؟ كيف يمكن تفسير الإبادة والتقتيل الجماعي؟ في هذا الإطار من الضروري الانتقال إلى حقول معرفية أخرى للإجابة على هذا التساؤل.

يمكننا كذلك تقديم تحليل آخر لظاهرة العنف في التاريخ، هو ذلك الذي يقوم به فرويد حيث يربط العنف بطبيعة الجهاز النفسي للإنسان كسلوك إنساني وبالأساس كـرغبة تدميرية، حيث نجد «الهو» كسلطة من سلطات الجهاز النفسي يميل إلى تحقيق دوافعه الغريزية، والتي تستهدف تحقيق اللذة والمصلحة الذاتية بشتى الوسائل بما فيها تلك التي تعتمد على العنف. هكذا يعتبر فرويد أن الإنسان كائن عدواني وشرس بطبعه؛ فهو كائن تدرج العدوانية لديه بالضرورة ضمن معطياته الغريزية. ولذلك فالإنسان ينزع إلى تلبية حاجاته العدوانية على حساب الآخر، وإلى استغلاله وإهانته وإنزال الآلام به واضطهاده وقتله. ولذلك لا يمكن سوى قمع العنف وكبح جماحه دون التمكن من القضاء عليه نهائياً، ما دام يعاود الظهور حينما يتم إلغاء الزجر والكبت في فترات الحرب. هكذا يرى فرويد أن هذه العدوانية المتجذرة في الإنسان هي الذي تولد أشكال العنف المختلفة في التاريخ، وتهدد العلاقات القائمة بين الناس داخل المجتمع. فالمبدأ العام عند فرويد هو أن الصراع بين الناس تتم تسويته بواسطة العنف.

أما النظرية الفيزيولوجية في تفسير سلوك العنف والعدوان فلها منحي مختلف.

يفسر الاتجاه الفيزيولوجي سلوك الإنسان بالرجوع إلى تشريح جسمه، لإبراز وظائف مختلف أعضائه. فـجسم الإنسان يتكون من جهازين يعملان على تحديد قدرة الفرد على إدراك بيئته والتكيف معها، وهما الجهاز العصبي والغدد الصماء. ومن هنا فالاتجاهات الفيزيولوجية تفسر سلوك العنف والعدوان بإرجاعه إلى أحد العوامل التكوينية وليس إلى البيئة التي يمكن أن تكسبه للشخص. وهناك العديد من الباحثين الذين يرجعون هذا السلوك إلى عوامل فطرية.

ومن المذاهب المفسرة لهذه الفطرة اتجاه الطبيب الايطالي لومبروزو (1836-1909). إذ يبين أن هذا الباحث في مؤلفه الشهير "الإنسان المجرم" إن الشخص العنيف والعدواني يولد بهذه الخاصية ولا يكتسبها في بيئته فهو اذن "مجرم بالولادة".

- وذهبت بعض البحوث إلى وجود علاقة بين المورثات أو الكرموزومات التي لدى الشخص وبين سلوكه المتمسم بالعنف أو الجنوح أو الجريمة.

كما ظهرت نظريات تؤكد وجود ملكة عدوانية وتدمير موقعها في الدماغ واعتمدوا على تجارب عديدة لتحديد نشاط كهربائي شاذ لدى أشخاص لهم تاريخ إجرامي معروف ووجدت أن إثارة بعض الأجزاء الدماغية تنتج سلوكيات عدوانية لدى الحيوانات.

كما أكد البعض وجود علاقة بين هرمون التستسترون والعدوانية.

إذن يمكننا أن نقول بالنسبة لجينيالوجيا العنف أننا نجد أطروحتين

- الأطروحة الأولى ترى أن العنف مرتبط بالطبيعة الإنسانية وبنوازع شريرة متأصلة في الطبيعة البشرية.

- والأطروحة الثانية ترى أن العنف هو إنتاج النظام الاجتماعي القائم وتناقضاته تسببه عوامل اجتماعية واقتصادية وثقافية وتنظيمية مُتداخلة تدفع الفرد إلى ممارسة العنف وتبرره له.

فما هي العوامل التي تؤدي إلى العنف في تونس ؟

ترسخت منذ سنوات في الصورة المثالية عن الذات مقولة الهوية التونسية الوسطية واللاعنفية والمسالمة.

وتتميز تمثلات هذه الشخصية القاعدية على حد تعبير كرينار بالتسامح والاعتدال وهما البديل عن العنف والحرب الأهلية.

وقد ساهم في نحت هذه الشخصية القاعدية عدة عوامل نذكر منها

– العامل الجغرافي

سكان الشواطئ عادة متسامحون لان البحر يعلمهم الانفتاح وقبول الآخر التاجر قديما والسائح حديثا فقيما قليل ولا يزال يقال : إذا حضرت التجارة غابت الحرب.

– التونسي من سكان السهول الذين يدفعون الضرائب إلى الدولة لأنهم ليس لهم جبال يلجؤون إليها في حالة عصيانهم ومواجهتهم للسلطة المركزية.

والتونسي دافع الضرائب منضبط ومسالمة.

– العامل الديني وإسلام الزيتونة المعتدل.

يقر الجميع أن الإيديولوجيات من بين الشروط المجتمعية التي تشجع على العدوان. فهناك بعض الإيديولوجيات التي تحمل ضمن تصوراتها ما يشجع الميولات العدوانية ويمنحها نوعاً من المشروعية، من حيث إنها تبرز لمعتنقيها أن العنف الممارس في حق الغير يكون من أجل إقرار حق مطلوب أو دفعاً لشرٍّ صادر عن الغير. وقد شكل إسلام الزيتونة المعتدل مناعة فكرية مضادة للتطرف العنيف..

حلت تونس في المرتبة العاشرة عربياً ضمن التقرير السنوي لمؤشر الجريمة العالمي لعام 2017، المنشور على موقع موسوعة قاعدة البيانات ”ناميبو“، وحصلت على المراكز الخمسة الأولى في الدول الأعلى في مستويات الجريمة في الشرق الأوسط كل من: سوريا التي حلت في المرتبة الأولى، تليها الصومال، ليبيا، العراق، وفي المرتبة الخامسة مصر.

وعلى المستوى العالمي، جاءت فنزويلا في مقدمة الدول لتعتبر الدولة الأعلى في معدلات الجريمة في العالم، تليها في المركز الثاني دولة غينيا الجديدة، وفي المركز الثالث الهندوراس، ودولة جنوب السودان في المركز الرابع، ثم جنوب إفريقيا في المركز الخامس.

كشفت دراسة أعدها المعهد التونسي للدراسات الإستراتيجية التابع لرئاسة الجمهورية عن تنامي ظاهرة العنف الحضري بشكل مفرغ في مختلف مؤسسات الدولة وفي الطريق العام وفي الملاعب الرياضية وفي المدارس والمعاهد والجامعات والمستشفيات وكذلك في التحركات الاجتماعية والسياسة وحتى داخل الأسرة وفي الأحياء السكنية، إحصائيات مفرغة من شأنها أن تهدد السلم الاجتماعي والعيش المشترك..

وقد بينت هذه الدراسة أن إحصائيات العنف في تونس تؤكد أن مجموع القضايا من سنة 2011 إلى سنة 2017 قد ارتفع إلى 600000 قضية مسجلة وهو ما يرفع مؤشر العنف والعدوان في بلادنا. ولا تأخذ هذه الإحصائيات بعين الاعتبار الانتحار ومحاولات الانتحار والمغامرة في الهجرة السرية والأمراض النفسية والعقلية.

فما هي الأسباب الذاتية والموضوعية لاستفحال ظاهرة العنف في تونس ؟

(1) التنشئة الاجتماعية السقيمة

أبرزت تجربة كورت لوين المجراة سنة 1938 مدى تأثير الأجواء السائدة في الفضاءات التربوية في بناء الشخصية السوية. وقد قدمت لنا هذه الأعمال عدة تجارب تتمحور حول ثلاثة أساليب تربوية:

– الأسلوب الديمقراطي

– الأسلوب المتسلط

– الأسلوب الفوضوي

وقد اتضح تفوق الأسلوب الديمقراطي القائم على مبدأ النقاش وقبول الاختلاف مع تفهم الآخر على الأنماط التربوية الأخرى.. وفي ظل هذا المناخ القائم على الاختلاف يكون القرار في النهاية بتراضي الجميع وهكذا يكون أمر الناس شورى بينهم فعلا ولا قولاً. وهو ما يرتبط بالعلاقات القائمة بين جميع التلاميذ وما إذا كانت تتصف بالدفء الإنساني وتبادل الاحترام والدعم الأمن الذي يوفره كل واحد منهم للآخر.

وهكذا ترتبط ثقافة العنف بالبنى الذهنية التسلطية التي مازالت تعيق التواصل الإيجابي، وأساليب التربية القاسية، ومناهج التعليم، التي تقتل في الطفل مقومات إنسانيته وتجفف إحساسه مما يحول دون تكريس ثقافة الاختلاف والسلام وقبول الآخر والتربية على العيش المشترك. وفي هذا السياق يؤكد المحلل النفسي مصطفى صفوان أن البنية العائلية للمجتمع تؤثر في سلوك مواطنيه فرادى أو جماعات. إذ أن المجتمع العربي ظل أسيرا لنمط القبيلة والعشيرة، أي الجماعة المغلقة والمتلاحمة، ولم يعرف نمط الأسرة النووية التي يطلق عليها اسم الثلاثية الأوديبية. هذه الأسرة الثلاثية التي سادت في أوروبا منذ القرن الثامن عشر لم يعرفها العالم العربي إلا حديثا. وهنا يلاحظ الدكتور صفوان أن «الانتقال من الانتماء القبلي كوحدة متكاملة للمجتمع إلى الثلاثية الأوديبية قد يولد عنفا هائلا لا حيلة لنا أمامه».

(2) الاستبداد السياسي.

ومن نتائج تدمير المجتمع وتقليص قدراته الدفاعية وعزوف الشباب عن العمل السياسي والجمعياتي..

وهنا نذكر أن ركائز الاندماج الجمهوري المتفق عليها من طرف علماء الاجتماع هي المدرسة والأحزاب السياسية والنقابات والمؤسسة الدينية التي تلعب دورا مهما في تأطير الشباب وتدريبه والإحاطة به.

وهكذا أدى الاستبداد السياسي إلى تدمير الفضاء العام بوصفه فضاء سياسيا بامتياز وظيفته بناء إرادة سياسية بطريقة أفقية هدفها صناعة التوافق والتلاقي والتواصل على حد تعبير الفيلسوف الألماني هابرماس.

(3) التحولات في علاقات الإنتاج

تواجه الفئات الشبابية اليوم تحولات عالم الشغل الذي أصبح مرنا وأدى إلى بروز ما يسمى بالعمل الهش الذي يفضي إلى نوع من الهشاشة النفسية والعلائقية، حيث تعيش الفئات الشبابية تزامن وتتابع بين فترات البطالة وفترات العمل الهش غير المستقر الذي يعيق بناء مسار مهني واضح ومنزلة اجتماعية ثابتة.

وكذلك يتزايد لدى الشباب التونسي الشعور بالإحباط، وخيبة الأمل، وانعدام المعنى وعدم الثقة في المؤسسات الرسمية نتيجة عجز سوق الشغل عن استيعاب خريجي الجامعات الذين يجدون أنفسهم في قلب تجربة البطالة التي يعيشونها بطريقة دراماتيكية.

فضبابية علاقات الإنتاج وتفاقم البطالة وآثارها النفسية المدمرة تحتم إيجاد استراتيجيات فردية للتمكن من إدارة حالة اليأس واللايقين إزاء المستقبل المجهول. وهنا تلعب استراتيجيا العنف والعداونية أداة لتشكيل الذات وتأكيدا في الفضاء العام، بحثا عن الاعتراف الايجابي وعن قيم ثابتة، ومتأكد منها وعن كرامة مفقودة.

وقد سبق ان فسرّ أميل ديركايم، عالم الاجتماع الفرنسي ظاهرة استفحال العنف بخضوع المجتمع لحالة طارئة سماها «لا معيارية» (Anomie) وهي تفيدُ عجز المجتمع على فرض احترام قواعده الأخلاقية والقانونية على جمع أفرادهِ، ممّا يعني عيشه مُؤقتا في حالة من الفوضى الناتجة عن غياب القواعد المنظمة أو عدم الالتزام بها.

4) الفقر والتهميش

لقد عرفت تونس حركة نزوح من الأرياف اقتلعت الآلاف من بيئتهم الأصلية، فاستقروا في الأحياء الشعبية الفقيرة في أحزمة المدن التونسية، عاجزين عن التحول إلى بروليتاريا صناعية بحكم عجز المنظومة الرأسمالية عن إدماجهم في دوائر اقتصادية عصرية، وعن تعويض آليات التضامن الآلي التقليدي بآليات التضامن العضوي والعصري التي وصفها لنا دوركايم، كما حدث في مرحلة «الثورة الصناعية» التي عرفتها الدول الرأسمالية الغربية (الضمان الاجتماعي المعمم ومأوي العجز والمحاضن ورياض الأطفال الدولية الخ).

فالأجيال الجديدة للعائلات النازحة فقدت كلّ ارتباط بالعائلة الموسّعة، وتحديدًا بالعشيرة وبالقبيلة التقليدية التي كانت تلعب دور الحماية والمساندة المادية والرمزية. وفي المقابل قوضت برامج التحرر الاقتصادي أنظمة الرعاية الاجتماعية

القائمة وألغيت ضمانات التوظيف في القطاع العام من دون أن تقيم على أنقاضها بدائل إجرائية. كما أدى انعدام الفرص الاقتصادية وضعف نظام الرعاية الاجتماعية إلى اللجوء إلى أطراف أخرى بديلة عن الدولة والقطاعات الاقتصادية القانونية. ونتيجةً لذلك تضاعف نمو اقتصاديات الظل الموازية وتفاقمت مشكلة البطالة بين الشباب حيث تصل نسبة الشباب العاطل عن العمل إلى 29%، كثيرون منهم حائزون على شهادات جامعية.. وفي بحث سوسيولوجي، تناول ملفّات 1208 من المحكومين سابقاً في قضايا السلفية الجهادية، تبين أنّ 89 في المئة منهم شباب، وأنّ 70 في المئة منهم إمّا عمال (ذو دخل محدود) أو تلاميذ وطلبة (لا دخل ثابت لهم عموماً). ويشير الخبير في الجماعات الإرهابية عبد اللطيف الحناشي إلى أنّ أغلب المشاركين في «خلية سليمان» الجهادية (نهاية 2006 – بداية 2007) أتوا من المناطق الداخلية الفقيرة والمهمشة. هذه الشريحة الاجتماعية التي عجزت عن الاندماج في المجموعة الوطنية، وعن تبني قيم الحداثة، تبنت العنف كنتيجة منطقية لتنامي الشعور بالغبين الاجتماعي، والحدق الطبقي، والتهميش المستديم، يدفعهم إليه غضبٌ عارمٌ من جرّاء حربهم على المجتمع التونسي نفسه، وغياب أدنى شعور بالانتماء إلى الدولة التونسية التي عجزت عن احتوائهم وتلبية حاجياتهم الأساسية. ويؤكد الخبير الفرنسي في الجماعات الإسلامية فرحات كشوفاران السمة المشتركة بين الجهاديين التكفيريين هي استبطان كراهية المجتمع والحدق عليه مع تلبس دور الضحية والقناعة باستحالة إمكانية اندماجهم في المعايير السائدة والقوالب المهيمنة أي عمل قار ومنزل وعائلة.

لا تزال كل المشاريع الفلسفية والسياسية ترغب في مكافحة العنف بجميع تجلياته، من ظلم واستبداد وقمع وتسعى إلى أن تحد من ظهوره ونموّه، وتعمل أيضاً على زواله. ومن الضروري اليوم تفعيل استراتيجيات تؤسس جملة من المبادئ والقيم والسلوك والأفكار التي تهدف إلى تحقيق مبدأ التعايش مع الآخر، نبذ العنف، تفضيل اللجوء إلى وسائل سلمية وقانونية لحل النزاع، الإحساس القوي بالمواطنة والانتماء إلى مجتمع. هذا الشعور بالانتماء هو الذي سوف يؤمن مناعة المجتمع ويدعم دفاعاته ضد العنف والعدوانية.

المراجع

- ابن منظور، لسان العرب، مكتبة المعارف، بيروت، 2008.
- لالاند (أندريه)، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، 2001.
- المعهد التونسي للدراسات الاستراتيجية، العنف الحضري، تونس، أكتوبر 2017.
- عبد اللطيف الحناشي، «التيارات السلفية المدرسية في المغرب العربي»، الموقع العلمي للدراسات الوهابية، 2014، متوفر على الرابط : <http://www.alwahabiyah.com/ar/Article/View/24727>
- مصطفى صفوان، لماذا العرب ليسوا احرارا، دار الساقى، بيروت، 2013
- BOURDIEU, (P.), *La domination masculine*, Seuil, Paris, 1998.
- CUSSON(M.) et OUI MET (M.), *Les violences criminelles*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 1999.
- DURKHEIM (E.), *Le Suicide. Étude de sociologie*, PUF, Paris, 1969 [1897].
- FOUCAULT (M.), *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris, 1972 [1961].
- *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1975.
- FREUD (S.), *Totem et Tabou*, Payot, Paris, 1947.
- FREUD (S), *L'avenir d'une illusion*, rééd. PUF, Paris, 1971.
- GIRARD (R.), *La violence et le sacré*, Grasset, Paris; 1972.
- HOBBS (T.), *Léviathan*, Collection Folio histoire, Gallimard, Paris, 2000.
- MACHIAVEL (N.), *Le Prince*, Poche, Paris, 2000
- MARX(K.), ENGELS(F.), *Manifeste du Parti communiste*, Flammarion, Paris, 2004.

الشخصية التونسية والجسد :

«حرب الآلهة منزوعة السحر»

خولة الفرشيشي¹

لم تكن الثورات في المنطقة العربية بمعزل عن الهواجس التي تثيرها الإشكاليات الثقافية والحضارية، فكما أنها أحدثت تغيرات نسبية في بنى السلطة، فقد ساهمت كذلك في فتح المجال العمومي على الأسئلة والسجلات المتمحورة حول مشكل الجسد وإحراجاته.

فتحت «الثورات العربية»، لاسيّما «الثورة التونسية»، إمكانات أوسع لمساءلة وتفكيك «ذهنية التحريم» من خلال التجرؤ المعرفي على تلك الثنائية التي حكمت «العقل الإسلامي» طويلا والمتمثلة في الدين والسياسة والجنس.

وبناء على هذا التحول السياسي بدأ تناول الجسد موضوعا لإرادات فردية وجماعية تناضل من أجل «التحرر» من ضوابط «الضمير الجمعي» وإكراهات المنظومة القيمية المهيمنة. في ظل هذا السياق غدا للجسد حضور لا فقط كموضوع وإنما كدعامة احتجاج لفاعلين في الفضاء العمومي تأخذهم الرغبة الملحة في تأكيد ذاتيات وهويات مقموعة.

لا يعني هذا أنّ الجسد في السياق التونسي قد صار متحررا من جميع آليات «المراقبة والعقاب» ؛ لكن «الثورة» قد جعلته يفلت مؤقتا من «جحور الآلهة القديمة»، فالجسد المتطابق مع «الهَم» بعبارة «هيدغير»، أي مع ثقافة الحشود المتداخلة مع البنى السياسية المتسلطة، جسد تمحى منه الفردية والخصوصية الذاتية.

في هذا الصدد يرى عالم الأنثربولوجيا الفرنسي دافيد لوبروتون أن الجسد يصبح بمثابة الطاقة الجماعية «في المجتمعات التي لا تزال طائفية وتقليدية، من خلاله

¹ باحثة في علوم التراث.

يُدمج كل إنسان في الجماعة²». لهذا فحضور الجسد في سياق ما قبل الثورة كان ضمن الحدود التي ترسمها السلطات الاجتماعية والدينية والسياسية.

في السياق التونسي الجديد الموسوم بالتحول والطفرة والمفتوح على مآلات حركة واسعة تبعاً لـ «إحتراق الجسد» كأداة للإنتفاض، غدا الجسد موضوعاً للصراع السياسي بين هؤلاء الذين يراهنون على تكريس نزعة أخلاقية تستند على البنى الاجتماعية المحافظة من أجل مزيد من الضبط الاجتماعي والسياسي للجسد وبين الإيديولوجيات الحداثية التي تريد منحى أكثر تحرراً للجسد من أطره الضيقة ليغدو جزءاً من الفضاء العمومي الجديد.

كي نفهم الرابطة التي يقيمها «الفرد التونسي» مع جسده، ربما يكون مهماً تتبع علاقة «الجسد الجديد» بـ «الجسد القديم» من خلال مونوغرافيا تأخذ بعين الاعتبار التحولات التي حفت بموضوع الجسد ضمن السياق التونسي الجديد.

الجسد في دولة الاستقلال : رهان للتحديث

إبان الاستقلال عملت «النخب الجديدة» التي أسست الدولة الوطنية على تحديث البنى التقليدية للمجتمع التونسي وخلق «مجتمع جديد» و«إنسان جديد». استندت تجربة التحديث التونسية «المستتيرة» بالفكر التحديثي على الإرث الإصلاحية الذي ميز تونس خلال القرن التاسع عشر، وتمثل الرهان الأساسي لتجربة التحديث التونسية، رغم نزعتها الإسقاطية الفوقية والسلطوية، في تحرير المجتمع من سطوة التقاليد ومن ثمة تحرير الجسد.

في هذا السياق كان الجسد العام في فترة الاستعمار يعكس خصائص مجتمعه بصيغة رمزية، مجتمع بطيركي، تلعب فيه «الهيمنة الذكورية» دور الآلية المركزية في محو الحضور الجسدي للمرأة في المجال العام عبر ضبط ما يسميه مارسال

2 دافيد لوبروتون، سوسيولوجيا الجسد، ترجمة عياد أبلال وإدريس المحمدي، روافد للنشر والتوزيع،

موس «بتقنيات الجسد». ويضفي المجتمع التقليدي بحسب عبد الوهاب بوحدية على المرأة صفة الشبقية ينقل جسدها وصورتها الظلية وصوتها إلى الدار التي تعيش فيها محاطة بالسرية³؛ مما يعني أن الجسد الأنثوي يتمثل جنسيا في المخيلة الذكورية وهو ما يعني أنه يجب أن يراقب ويضبط من أجل الحفاظ على «النظام الأخلاقي» المهيمن. ذلك أن تحرير الجسد هو مجازفة للتمرد على الأسس الدينية والاجتماعية للسلطة السياسية.

بالعودة إلى المدونة الفقهية نجد أن سلطة الفقهاء قد لعبت دورا في تكريس الإيديولوجيا الذكورية المهيمنة. والاستثناء الوحيد تقريبا يكمن في ما دعا إليه الطاهر الحداد، أحد الآباء المؤسسين للحركة الإصلاحية الوطنية في تونس، إذ أشاد بتحرر المرأة في الغرب منوها بريادتها في أعمال مازالت تعتبر ضمن المحرّم والممنوع في تونس الراضحة تحت نير الاستعمار، حيث ينطلق في حديثه من المقدس الإسلامي قائلا «أرى أن الإسلام في جوهره لا يمانع في تقرير هذه المساواة من كامل وجوهها متى انتهت أسباب التفوق وتوفرت الوسائل الموجبة⁴». وقد جوبهت نزعة تحرير المرأة بفرض رسمي، جامع الزيتونة فضلا عن الرّفّض الشعبي، فلم يرغب المجتمع أن يتخلى عن خصوصيته الثقافية المهيمنة، أي الذكورة المتفوقة مقابل أنوثة ضعيفة ولا تملك سبل تحررها.

تذهب بعض القراءات إلى أن مشاركة النساء في الحركة الوطنية ومقاومتهن للمستعمر تمثّل تعويضا رمزيا عن الخنوع والاستكانة دون أن تعكس هذه المشاركة الصورة العامة للمجتمع.

أمّا «نخبة الإستقلال» فقد راهنت على «تحرير المرأة» من أجل تحرير المجتمع وبناء دولة حديثة حيث أنّ إرادة إلغاء «الخصوصية الذكورية» كمنظومة ثقافية لم تكن خيارا مجتمعيا، بل كانت نتيجة لموقف كانت تتبناه «نخبة علمانية»

3 عبد الوهاب بوحدية ، لأفهم : جدليات المجتمع والثقافة والدين، سراس للنشر، تونس، 2002

ص 157

4 الطاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس الطبعة الخامسة،

2014 ص 32

حكمتها عدّة معطيات تاريخية من بينها أنّ أغلب نخب التحديث قد تكوّنت في الجامعات الغربية واطّلعَتْ على إرث فلسفة الأنوار، وليس بعيدا في الذاكرة التونسية الإعتراض الذي لقّيته حركة نزع «الحجاب» التي أقدم عليها الحبيب بورقيبة.

وتبعا لذلك، تمّت خلخلة البنى التقليدية على نحو ينكأ جرحا ما زال بعد لم يندمل. وذلك ما أفرز تغيرات سوسيولوجية عميقة ممّا جعل من تجربة التحديث في تونس تجربة مميزة وأكثر عمقا مقارنة بتجارب التحديث التي عرفتها المنطقة العربية.

لعل أهم ما يميز تجربة التحديث التونسية هو إتاحة إدماج المرأة كفاعل ضمن عملية التغيير الاجتماعي؛ فكان أن جعلت صيرورة التحديث هذه من المسألة النسوية رهانا أساسيا يتم عبر مواجهة القوى المحافظة داخل المجتمع. وبغضّ النظر عن الاستخدامات السياسية للمسألة النسوية فإنّ تحرر المرأة التونسية على المستوى الخيارات الفردية والذاتية هو مدخل أساسي لفهم ما بات يعرف «بالاستثناء التونسي».

يستحضر الجميع في تونس تلك اللحظة المشحونة بالدلالات، التي يقوم خلالها الزعيم الراحل الحبيب بورقيبة بنزع حجاب امرأة أمام الملا وأمام الكاميرا. واضح أنّ بورقيبة كان يرمي من وراء تلك الحركة ذات المضمون السياسي إلى أن يحطم الذهنية القديمة، ويفتت الأسس التي تحكم «مجتمع غبار الأفراد»، حركة لم تنهي السجال بل أجّجته في حركة رفض لاحقة لـ «الهيّيز» من شقّ واسع داخل حركة «برسبكتيف» بدعوى تعارضها مع مقومات الهوية التونسية.

كانت تلك الحركة الرمزية تأصيلا للخيار البورقيبي للخروج من «حالة التخلف» وهو خيار تم التعبير عنه ضمن مجلة الأحوال الشخصية التي قدمت الضمانات القانونية لخيار تحرير المرأة، لكنها لم تنهي صراع ثنائية «تخلّف/تقدّم» بل زادت بسبب عموديّة عملية التحديث ذات الخلفيات السياسية من تعميق «المثنويّة». وتعتبر هذه المجلة نصا قانونيا تأسيسيا رغم الثغرات والتلفيقات

التي تعتريه والتي تعكس «عدم راديكالية» الخيار البورقيبي خاصة فيما يتعلق بمسألة المساواة في الإرث.

ثنائية «تخلف/تقدم» عزلت موضوع التحرّر بصفة عامّة وموضوع تحرير الجسد بشكل خاص عن جوهر التحرير/التنوير ليبقى معلقاً بين عمودين يحدّان مجال «إيتيقا الفضاء العام» متمثلان في الأخلاق (الثقافة المحلية) والسياسة/الإيديولوجيا (الثقافة الوافدة).

ضمن صيرورة التحديث هذه بدأت «الشخصية التونسية» تتشكل تاريخياً وفق مقتضيات مقولة «الأمة التونسية» بما هي إرادة جماعية للخروج من التخلف. في هذا الصدد تمّ فرض الاختلاط بين الجنسين في المدارس. وكان خروج المرأة للعمل أحد مميزات هذه التجربة التحديثية. ومن ثمة صار للجسد الأنثوي حضور في الفضاءات العامة (الجامعات، المدارس، الشارع، إلخ). لكن مع ذلك ظلت تجربة التحديث في تونس تجربة معطوبة وهشة. فالتحديث لم يشمل كل القطاعات وهو ما خلق «شخصية تونسية» ممزقة بين سجلات التقليد ومقتضيات الحداثة. وهذا ما تؤكده «عودة الهويات القاتلة والمجسدة على نحو خاص في الأصوليات الدينية التي تطرح تصوراً مختلفاً لحضور الجسد في الفضاء العمومي، من جهة أخرى لا تزال الثقافة الشعبيّة في عمقها محافظة» حيث لا يزال الجسد الأنثوي يُتأوّل أخلاقياً؛ فهو جسد اجتماعي بامتياز. من ذلك أنّ العذرية ترمز في المخيلة الجماعية إلى الشرف وإلى الانضباط للنظام الأخلاقي والقيمي القائم.

وعليه، فإنّ تحرير الجسد تونسياً يبدو منقوصاً على مستوى البنى الذهنية القائمة، فالتحديث الاجتماعي المنجز إجراءً فوقيّ مسقط ترتّب عنه حادثة قشرية. ومفاد ذلك أنّ التحديث في تونس هو بمثابة الطبقات الجيولوجية التي بمجرد أن تتحرك أثناء الأزمات يطفو من تحتها المكبوت والمقموع؛ فيحاصر الجسد الأنثوي في كل مرة. ومقابل ذلك تتولد مقاومات تحتية تحاول فرض صوت الجسد الأنثوي وتأكيد أحقيته الوجوديّة وجدارته الإنسانيّة.

ولا يمكن في هذا السياق التاريخي السّهو عمّا كان عليه الجسد في فترة نظام بن علي؛ فقد كان مراقبا على نحو جعله جسدا محاصرا داخل إيديولوجيا الحداثة وهو ما حال من الإصغاء لذوات أخرى مثل جسد الحجاب، جسد المثليين. فهذه الهويات كانت مختزلة في بعد واحد ينفي التنوع والتعددية والاختلاف.

الجسد في سياق السينما :

وظفت السينما التونسية ذات التمويل الأجنبي الجسد كحامل لمضامين وقيم الحرية حيث أغلب الأفلام تدور حول فكرة الحرية انطلاقا من الجسد؛ «فهي سينما تحتفل دوما في كل مشهد من مشاهداتها بتعبيرية الجسد، سينما تحيي وتعيد في ذاكرة جمهورها فلسفة نيتشه وأدب محمود المسعدي⁵». لقد كان الجسد هاجس السينما التونسية ومحورها، في عشرات الأفلام التي ناقشت من خلال حضوره قضايا الحرية الجنسية، والاغتصاب، والبكارة، وقهر النساء، وغيرها من المواضيع الحارقة ؛ ولكن بطريقة تعارضت مع قنوات كثير من التونسيين الذين لم يرحّبوا بالسينما التونسية واعتبروها منبئة عن مهدها الأصلي لكمّ المشاهد الصادمة والخادشة للحياء» نقل مشاهد جنسية كاملة أو العري في الحمّامات وغيرها من المشاهد التي استفزت القطاعات المحافظة داخل المجتمع التونسي معتبرين إياها خرقا للمنظومة الأخلاقية المتفق عليها رغم تناول هذه الأفلام لقضايا كبرى.

فأفلام مثل «الستار الأحمر» 2002، و«الدواحة» 2009، لرجاء العماري وغيرها من الأفلام التونسية قد جوبهت برّد فعل رافضة وعنيفة من الجمهور التونسي الذي استطاع من خلال رفضه أن يخلق قاعدة سوسيولوجية تستثمره الحركة الأصولية لمضاعفة المزايدة ليضحى الجسد في حدّ ذاته مغترا زمانيا ومكانيّا بين ثقافتين واحدة محلية/محافظة وأخرى وافدة تصارع لفرض توطين نفسه في مجتمع لا زال يشكو عللا ليس آخرها طبيعة التحديث والمخيال العام وطبيعة الشخصية التونسية.

⁵ سمير الزغيبي ،جماليات السينما، نقوش عربية، تونس، الطبعة الأولى 2010 ص 7

فقدت السينما في العموم، مع استثناءات قليلة، جمهورها التونسي واكتفت بجمهور أجنبي، حتى وإن ناقشت بعض المواضيع الحرجة والتي تتصل بهموم وقضايا الشعب باحتشام بالغ فإنّها لم تبلغ الرسالة ولم تلعب دورا كبيرا في تحريك المياه الآسنة وتقجير حالة من الجدل والنقاش في مواضيع هامة باستثناء التظاهرات الثقافية الكبرى كأيام قرطاج السينمائية مثلا.

في مقابل الرفض الشعبي المعلن لمضامين السينما التونسية، فإنّ قاعات السينما في البلاد كانت فضاء لتنشيط الهوّامات الجنسية إذ تحوّلت هذه القاعات إلى «لوكال*» يرتاده المكبوتون للتنفيس عن غرائزهم المقموعة في الفضاء العام رغم حركة التحديث، كما إستثمرت عاملات الجنس غير القانونيات أجسادهنّ للترويج عن «الزبائن» مقابل مبلغ زهيد، الحديث في هذا الموضوع لا يتعلق بعملية جنسية كاملة بل عملية شكلية تنتهي عند «الجنس الفموي» وهو ما يكشف حالة «الشيزوفرنيا» للشخصية التونسية التي لم تتعاطى براديكالية مع مبدأ التحديث ولا مبدأ التأصيل.

على عكس السينما لم يتخلّ جزء من المسرح التونسي عن دوره الريادي نظير تجربة الفاضل الجعايي التي تُعدّ نموذجا في أعماله مثل «خمسون»، و«يحيى يعيش» فقد طرحت مواضيع هامة في انزياح واضح عن كلّ أشكال السلطة المتغلغلة في المشهد الفني.

تحركّ الجسد، إذن، فوق الخشبة متصلا بقضاياه الأصلية ونحت فوقها همّ التونسي خارج دائرة الفعل السلطوي، والاستبداد ليؤدّي الجسد المسرحي دورا هاما لم يلعبه الجسد العام خارج خشبة المسرح.

الجسد المعارض :

في ظل طغيان الصورة القاتمة وانعدام الحريات السياسية تحركّ الجسد خارج أطره المرسومة وواجه الاستبداد في إضرابات الجوع، إضراب 2005 بمناسبة قمة المعلومات، أو بقية الإضرابات التي خاضتها النخب السياسية من أجل حقوق سياسية ؛ فقد كان الجسد السياسي الذي جُوع اختياريا، في حركة

نضاليّة، جائعا ومتعطشا للحرية والديمقراطية ليصل الغضب إلى حدّه ويحترق كليا فيقلب المشهد برمته ويعيد صياغة مشهد جديد منفصل تماما عن السابق.

جسد الثورة : جسد ذو مشروعية ثورية يبحث عن خصوصية ذاتية

كانت الثورة التونسية طوفانا عرّى الجميع؛ فلم تنجُ المسلمات القديمة بحيث تم تذويبها تماما وتمّ هدم فكرة الجسد العام كنقطة ارتكاز النظام، أي ذاك الجسد العام الذي كان يرمز إلى تناغم المجتمع التونسي كوحدة ثقافية وسياسية.

تفتت الجسد العام إلى أجساد كثيرة كانت تعيش في العتمة مغيبة تماما عن الفضاء العام؛ فطفت على السطح بعد سقوط نظام بن علي، أحاديث عن الجذور الأمازيغية لتونس، وأخرى تطالب بحقّ السود، فضلا عن بعض الأحاديث التي تنادي بالاعتراف بأقليات جنسية.. وقد وجدت، في معظمها، أطرا قانونيّة للنشاط، كما برزت مجموعات أخرى بقوة كالشيعة البهائية وعبدّة الشيطان وغيرها...

يمكن أن نخترل فكرة تفتت الجسد العام من خلال ثنائية صادمة ومتناقضة : «فيمن والجسد العاري» والمجموعات الأصولية المتطرفة «النقاب نموذجاً» مظاهر جديدة لم تعرفها تونس سابقا إلا في الخفاء ولم تتحرك إلا في أطر محددة منعزلة عن السياق العام للمجتمع.

خرجت هذه الثنائية المستحدثة عن سيطرة المجال الثقافي التونسي ليكشف هذا الصراع الجديد والمحتدّ، وإن كان يحدث على هامش السياق العام الثقافي للمجتمع، عن ضعف أطروحات التحديث المستبد الذي خاضته الدولة منذ 1956 أي سنة استقلالها، مقابل ظهور بوادر تأصيل مستبد تخوضه هذه المجموعات الأصولية والتي ظهرت بعد الثورة التونسية والتي تتغذى من مشروعية القمع الذي تعرضت له في العهود السابقة وضعف الدولة.

في ظل هذا الوضع تفشل القوى التقدمية والديمقراطية في فرض رؤاها وتصوراتها وظلت على الهامش فاقدة في الجملة لأية قاعدة اجتماعية تقريبا، ومن هنا، يمكن أن نعتبر أنّ ردّة فعل «أمنية فيمن» بمثابة الصدمة التي واجهت

النهج التأصيلي المستبد بتعرية جسدها ؛ فقد كان الجسد العاري احتجاجا سياسيا على المشهد العام وعلى هيمنة المجموعات المتطرفة على الشارع.

لقد خرج الجسد الأنثوي عاريا مجردا من قدسيته ليوافق الجميع من جديد في ظل عجز القوى الكلاسيكية القديمة واكتفائها بالتنديد والاستنكار في البلاتوهات التلفزية وعلى صفحات الجرائد ليعود المجتمع إلى حالة الوسطية التي ترفض كلتا الحالتين المتطرفتين «النقاب وفيمن».

أدى نزع السحر عن المشروع الوطني بعارة «هالة الباجي» إلى فتح الباب واسعا أمام صعود هويات ذاتية ؛ فبتنا في السياق التونسي إزاء صراع جديد هو «صراع القيم» أو «حرب الآلهة منزوعة السحر» بعارة ماكس فيبر.

خاتمة :

يشكل الجسد مدخلا لكشف مفارقات تجربة التحديث في تونس وتعرية تناقضاتها ؛ ومن ثمة فهم آليات الهيمنة وتكريس الأسس الثقافية للتسلط الديني والاجتماعي الذي يتجلى في رسم حدود متنوعة للجسد في الفضاء العام. بدءا من التشريعات القانونية التي تمنع النزوع الفردي بتعلة «حماية الأخلاق» وصولا إلى المحاكمات التي تطال المثليين وكل من يعبر عن ذاتيته في الفضاء العمومي.. في سياق هذا تتمدد الأصوليات الدينية والاجتماعية محاولة «احتلال المعيش» بعارة هابرماس فيظل الفرد التونسي فردا في منتصف الطريق ممزقا بين قوى التحديث وقوى التقليد المتنازعة على الفضاء العام.

الفهرس

3	تقديم.....
	حمزة عمر
7	جدلية الإسلام التونسي.....
9	التعدد المذهبيّ في تونس بين التسامح والرفض.....
	د. فتحي بوعجيلة
28	التّعليم الرّيتوني من الجامع إلى الجامعة.....
	د. منية العلمي
54	الاختبار المالكي في تونس اليوم : نقاط تفكيرٍ في علم اجتماع التدين.....
	د. عادل بن خليفة بالكحلة
63	في الشخصية التونسية.....
65	الشخصية التونسية والتدين.....
	د. الطيب الطويلي
80	الشخصية التونسية وإعاقة اللغة الوطنية.....
	د. محمود الذوادي
97	الشخصية التونسية والعنف.....
	د. إقبال الغربي
110	الشخصية التونسية والجسد : «حرب الآلهة منزوعة السحر».....
	خولة الفرشيشي
119	الفهرس.....



جمعية تونس الفتاة

تونس الفتاة هو إسم أطلق على حركة وطنية في أوائل القرن العشرين، عرفت كذلك بإسم حركة الشباب التونسي، وكان من زعمائها عبد العزيز الثعالبي وعلي باش حانية وغيرهم.

تأسست الجمعية يوم 5 ماي 2012، وهي ذات أبعاد ثقافية وتربوية.

أهداف الجمعية

- تحفيز الشباب على المشاركة الفعالة في الحياة العامة وعلى كافة أشكال الإبداع.
- الدعوة إلى مجتمع تعدّدي يقبل بمختلف الآراء شرط أن لا تدعو إلى العنف.
- الدعوة إلى قيم المواطنة والحدّثة مع التمسك بالهويّة العربية الإسلامية.

الهاتف : (+216) 58 528 732

الموقع : www.tounesaf.org

البريد الإلكتروني : taf@tounesaf.org

الصفحة على فايسبوك : www.facebook.com/tounesalfatet

الصفحة على تويتر : www.twitter.com/tounesalfatet

لقد ظلت مؤسسة كونراد أديناور، منذ ما يربو عن الثلاثين سنة تنفذ أنشطتها في منطقة الشرق الأدنى والبحر الأبيض المتوسط، تحدوها في ذلك رغبة في دعم الديمقراطية والحرية والعدالة. وتسعى المؤسسة، وهي إحدى أبرز المؤسسات السياسية في ألمانيا، من ناحية، إلى تحقيق أهداف ذات صلة بالسياسة الاجتماعية والاقتصادية بغية المساهمة في تحقيق اندماج أفضل وإنشاء شبكات لتوثيق الروابط فيما بين ألمانيا وبلدان الشرق الأدنى، ومن ناحية أخرى، إلى النهوض بالحوار الأوربي العربي. وفي نطاق وفاتها الذي تعتز به للمبادئ التي دافع عنها المستشار الأول لألمانيا ما بعد الحرب، ألا وهو كرناد أديناور (1876-1967)، فإن مؤسسة كونراد أديناور تعمل في تعاون وثيق مع شركائها المحليين على دعم :



- « الديمقراطية ودولة القانون والمؤسسات،
- « تنمية اقتصاد السوق الحر ذي البعد الاجتماعي،
- « الحوار الأورو متوسطي،
- « الحوار بين الثقافات والديانات.

إنّ عالمنا اليوم يشهد تحولات سياسية واجتماعية واقتصادية تتجاوز الحدود الوطنية وتمتد تأثيراتها لتشمل المستوى الوطني والإقليمي والدولي. ووعيا منه بهذه الحقيقة واستكمالا لأنشطة مكاتبه الوطنية، فإن برنامج مؤسسة كونراد أديناور الإقليمي للشرق الأدنى والأوسط يولي، بالتعاون مع شركائه، أولوية بالغة لمتابعة التعاون الإقليمي والوطني في مجال التنمية وتشخيص هذا التعاون والنهوض به. ومن خلال عرض المشاريع الوطنية والممارسات الجيدة التي يمكن أن تمثل نماذج للمنطقة بأسرها، ونشر هذه المشاريع والممارسات، فإن المؤسسة تجشع التبادل الإقليمي اعتمادا على المقولة التالية : «أن نفكر عالميا وأن نتحرك محليا». وتحقيقا لهذا الهدف، فإن مؤسسة كونراد أديناور تقوم بتنظيم ندوات ولقاءات وورش عمل وأعمال بحث وبرامج إعلامية في ألمانيا وفي أوروبا. كما تقدم المؤسسة دعما للطلبة الواعدين من خلال توفير منح دراسية. وتعتمد مؤسسة كونراد أديناور في كافة أنشطتها مبدأ الشراكة، وذلك في كنف احترام مبادئها الأخلاقية والسياسية ومن خلال قناعتها بأن الإصلاحات المبتكرة والأفكار الجديدة لا يمكن أن تتطور بشكل مستديم ما لم تكن قد وقعت بلورتها وتنفيذها من طرف صنّاع القرار والمواطنين المعنيين. وهكذا، وفي توافق مع مبادئها، فإن مؤسسة كونراد أديناور قد تخيرت أن تجعل من شركائها قوام أنشطتها. وهي تقوم، بالتعاون مع شركائها، الذين يشملون الوزارات والبرلمانات والجامعات ومجموعات التفكير والمنظمات غير الحكومية واتحادات الصناعة والتجارة ووسائل الإعلام والأحزاب السياسية، بتصور البرامج التي ترمع تنفيذها في المنطقة وصياغتها وإنجازها وتقييمها.

مؤسسة كونراد أديناور

مكتب تونس

27، نهج جزيرة زميرة - ضفاف البحيرة II

تونس / الجمهورية التونسية

الهاتف : 71 018 080 (216)

الفاكس : 71 018 089 (216)

Info.Tunis@kas.de / www.kas.de

إنجاز و طبع : سبأكت - تونس

ISBN :

