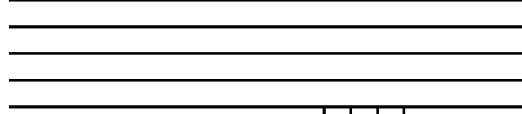
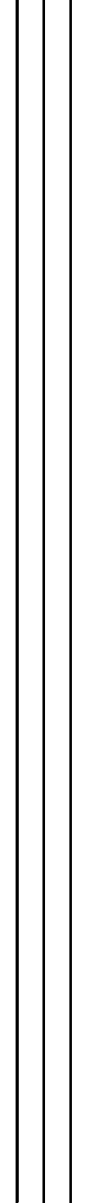


الباب الرابع
النص والحداثة والمجتمع

الفصل الأول



هاجس الحداثة
وازدواجية الوعي (لدى النخبة)



إن مجتمعنا قوامه الركود والتجزؤ حسب الفرضنة الانقسامية، لا يعرف تقدما ولا تجديدا لا سيما، وأن كل مستجد يؤول فى نطاق البنية الأصلية والمنظومة المتقدمة ذات السيورة الدائرية وهكذا فالخصوصيات التاريخية للمجتمع التقليدى أصبحت فى نظر بعض الدارسين والباحثين الأوروبيين تجسيدا للركود الاجتماعى واللاحركة.

بالتالى تصبح لحظة هيمنة وتفوق طيعى من خصوصيات مجتمع الحركة و"التضامن العضوى" ما دامت الآليات الداخلية للمجتمع المحلى غير قادرة ذاتيا على التحول والتطور. لكن أليس "ما ينعت به المجتمع فى إطار النظريات التحديثية من جمود و"استاتيكية" إنما أساسه الاستنزاف الذى تمارسه القطاعات الاقتصادية الجديدة على البنيات التقليدية"^(١).

ترى كيف تمثل الفكر المحلى مقولات الحداثة؟

وما هو صدى التحديث على آليات الحراك الاجتماعى والسياسى؟

أحدث الشئ أى أوجده بعد أن كان معدوما. فالحديث هو الجديد الذى خرج من العدم إلى الوجود. وشر الأمور فى المنظور الفقهي محدثاتها. إذ أن كل مستحدث بدعة. وكل بدعة ضلالة. لا سيما إذا خالفت التأويل الرسمى والعرف الاجتماعى. والإسلام الرسمى فى تاريخه الطويل كان يرفض كل التأويلات البعيدة والمستبعدة التى تهدف إلى تغيير وتبديل

١ - المختار الهراس: ملاحظات حول التقليد والتغيير فى المجتمعات العربية، الوحدة السنة

الخامسة، العدد ٥٧ جوان ١٩٨٩ ص ١١.

الأحوال. مثل رفض الدولة وفقهائها فى القرن التاسع عشر الدعوة الوهابية^(١) واعتبار أطروحاتها فتنه وضلالة.

والملفت للانتباه أن كل مظاهر التدخل والاحتلال التى عرفتھا المنطقة الإسلامية فى تاريخھا الطويل سواء حملات المغول والتتار أو غيرها من الحروب، لم تأت للمسلمين بجديد إذ سرعان ما انصهرت داخل الثقافة الإسلامية. غير أن الزاحف الوافد الذى بدأ باحتلال الجزائر سنة ١٨٣٠م كان يحمل معه أنماطا ثقافية جديدة تروم الهيمنة والسيطرة وتبديل الثقافات المحلية واحتوائها، مما شكل صدمة نفسية لدى العرب الذين استفاقوا على هذا النمط الحضارى المفارق للمألوف والذى لم ينبت فى تربتهم، بل اقتحم عليهم ديارهم. كالحملة الفرنسية على مصر سنة ١٧٩٨.

أما الحداثة فهى عبار عن رؤية فلسفية جديدة. تختلف عن الأطروحات القديمة. وتحمل تصورا جديدا لمنزلة الإنسان فى الكون والتاريخ. فهى جملة من التحولات التى عرفھا الإنسان الأوروبى خلال جدله المتواصل والعنيف مع تناقضات المجتمع والطبيعة.

١ - محمد بن عبد الوهاب يعتبر زيارة قبور الأولياء كفر وخروجا عن الدين. وأن الشفاعة لا تطلب إلا من الله فقط. ولا مجال للوسائط بين الله وبين المسلم. وأن العقل يعترف بوحداية الله. وأن زيارة الأولياء ترك للتوحيد، وترك لمبدأ الإخلاص لله، وإشراك كشرک الجاهلية. أما الشيخ إسماعيل التميمى فإنه يعتبر العبادة ليست إصلاحا لغويا فقط، بل هى اصطلاح شرعى. وأن النية هى التى تحدد طبيعة العبادة. والكفر لا يكون إلا فى العمل المتوجه لغير الله. فهو يخرج زيارة القبور من العبادات ويدخلها فى باب المعاملات. انظر د - جلول عزونة: الشيخ إسماعيل التميمى، الفكر السنة ٢٧ العدد ٢ نوفمبر ١٩٨٠ ص ٣٨.

وقد مكنت هذه المعقولية الجديدة من الارتقاء بالإنسان الأوروبي من:

- الجهل إلى المعرفة.
- الظلم إلى العدل.
- الاستغلال إلى الحرية.
- الضعف إلى القوة.
- الطبيعة إلى الحضارة.

فالحداثة فى عمومها هى حركة دائبة نحو الأفضل والأرقى والأسمى عبر المسائلة والطموح واستثمار المواهب الفكرية والعملية الخلافة والمبدعة.

وقد شكل هذا النموذج الجديد (طبيعة الوقت) حيرة وانشغالا لدى الفكر المحلى. لا سيما والدول الأوروبية تطوق الأوطان الإسلامية من كل جهة. وتترقب الفرص لإلحاق هذه الشعوب المجزأة والمتخلفة حسب زعمها إلى مصاف الدول المتحضرة. ومعلوم أن الفكر قبل الصدمة الغربية قد درج على عرف ثقافى ينظر إلى البحر كبوابة للزاحف الصليبي وإلى عدو داهم يجب ترصده ومحاربته. من ذلك أن أحمد سحنون وهو كاتب رسمى لباى الغرب الجزائرى (اعتبر الثورة الفرنسية قضية تهم الفرنسيين الكفار وحدهم. ودعى عليهم بأن يجعل الله كيدهم فى نحرم)^(١).

إذن فالحاجز الدينى بين دول المغرب الإسلامى وأوروبا قبل القرن التاسع عشر. كان أقوى من الحاجز التجارى والسياسى. وعلى سبيل ذلك نذكر

١ - أبو القاسم سعد الله: تاريخ الزائر الثقافى من القرن العاشر إلى القرن الرابع عشر الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ١٩٨١ - ١٥٩.

"استفتاء محمد بن عبد الكريم المغيلي علماء تلمسان وفاس على عدم بيع اليهود فى توات" (١).

فالفكر الإسلامى كان محتجبا وراء أسوار التاريخ. معتزا بتاريخه المجيد، غير أنه بما يدور حوله، لا سيما وهو على المحجة البيضاء للطرق الصوفية وأقطاب الأولياء. فى حين غيرهم من الأوروبيين يعيشون على الضلالة والجهالة والكفر. لذلك وبناء على هذا الاعتقاد الجازم فإن أول جولة لهذا الفكر خارج الإطار المحلى جعلته يسقط مغشيا عليه ومذهولا أمام مكتسبات الحداثة الغربية. من ذلك انبهار صاحب الإنحاف الذى يصف باريس "بالغانية الحسنة الباسم ثغرها فى وجوه القادمين والمشحونة بأعاجيب الدنيا الجامعة لأشتات المحاسن" (٢).

أما أحمد باى فإنه عند مشاهدته كل عجب يقول: "ليت هذا عندنا بالمحل الفولانى بتونس" (٣). إن هذا الإعجاب والانبهار بحضارة الآخر هو الذى نعى به هاجس الحداثة. أو بالأحرى التشنج والتوتر والتساؤل عن أسباب التخلف الحضارى. فالتقدم الأوروبى ولد فى نفوس المثقفين والسياسيين المسلمين حيرة عميقة وانشغالا كبيرا بهموم الذات. وشكل ازدواجا فى وعى "النخبة" بين الماضى المجيد الذى يمثل العصر الذهبى للإسلام، وبين حاضر الإسلام التعيس فى صورته المملوكية المثقفة بالخرافة والشعوذة، وبين واقع الآخر المتقدم. ومنذ هذه اللحظة التى احتك فيها الفكر

١ - انظر رحلة عبد الباسط بن خليل - مصباح الأرواح لمحمد بن عبد الكريم المغيلي -

تحقيق رابح بونار الجزائر ١٩٦٨ ص ٤٣.

٢ - الإنحاف ٤ / ١١١.

٣ - الإنحاف ٤ / ١٢٢.

المحلى بحضارة الآخر. تولد صراع لم ينته بعد حول أزمة الذات وسبل النهضة. "وأصبحت مقاييس الحكم على الأشياء مبادئ القرن التاسع عشر الكبرى: الحرية - التقدم والمدنية" (١).

والأمر الذى عمق من حيرة النخبة الإصلاحية هو أن المفاهيم الإسلامية ما زالت فاعلة ومؤثرة فى الذهن.

١ - ألبرت حورانى: الفكر العربى فى عصر النهضة - ترجمة كريم عزقول ١٩٦١ ص ٢٠٥.

١ - الوعي السلطاني (الباياتي):

شهد الفكر السياسي في مطلع العصر الحديث، أي منذ إدبار الحفصية إلى ما بعد منتصف القرن التاسع عشر جملة من التحولات العميقة التي تعبر عن خط بياني تراوحت الحركة فيه بين الانغلاق والتشدد إلى الانحلال والنكوص، بالانفتاح والتقليد. لذلك فإن حضور الآخر الأوروبي في الذهنية السياسية، ابتداءً صليبيًا، لا سيما بعد فشل الحملة الصليبية التاسعة سنة ١٢٦٨ / ٦٦٨ والتي ظفر المستنصر الحفصي من جرائها على "مال له بال وزعه على أهل الخواضر من المملكة"^(١). وتوسط هذا الفكر مستجيروا بالأجانب، كاستنجد السلطان الحفصي أبي العباس بالأسبان، فكان كمن فر من الموت وفي الموت وقع. وانتهى الفكر السياسي مسالما منهزما طالبا للحماية والنجدة، حتى فوض الأمر في الداخل إلى إشراف أوروبي ومحلى مشترك. وهو ما يعرف "بالكومسيون المالي"^(٢) وكان الفكر السياسي في هذه المرحلة "كمن فر من الموت إلى القتل"^(٣).

عموما حركية الفكر السياسي في القرن التاسع عشر لم يعد يفصلها الحاجز الديني (الصليبي/الكافر) عن الآخر. فالتدحرج نحو الأسفل يعكس صعود الآخر وسيطرته على الساحة المتوسطة، حيث اختل التوازن بين القطبين. وأصبح الآخر هو القطب الجاذب والمؤثر. وفي الواقع هذا التدهور

١ - الإتحاف ١ / ٢٠٦.

٢ - الكومسيون المالي: لما كثر تشكى أرباب الديون الأجانب من تأخر خلاص ديونهم زاعمين أن ذلك من تقصير الدولة في حقوقهم، ظهر للباي دول أولئك الرعايا أن يفوض إدارة المال إلى كمسيون مالي (الإتحاف) ٦ / ١٣٧.

٣ - الإتحاف ٦ / ٢٤.

السياسى لا يخرج عن إطار الهزيمة الحضارية الشاملة التى وقع فيها المسلمون عامة فى غياب مركز سياسى قوى يجمع شتات المسلمين .

لكن كيف بدت اليقظة السياسية على الآخر؟

تأثر حموده باشا الحسينى كثيرا بشخصية نابليون الأول سلطان الفرنسيين، الذى نجح فى غزو مصر سنة ١٢١٣ / ١٧٩٨ وانتزاع الحكم من أيدي المماليك الغز. وكان يقول فى مجالسه: ليت للمسلمين سلطانا فى شجاعة نابليون وأوصافه^(١). كذلك المشير أحمد باى بدوره كان يستحسن أفعال نابليون الأول. وقد أمر " بترجمة حروبه ووقائعه باللغة العربى "^(٢).

فاليقظة السياسية لم تتجاوز مناط الإعجاب بشخصية الآخر الشجاع والقوى دون الوقوف على معرفة الأسباب المؤدية والتى صنعت هذه الشخصية السياسية. لذلك فإن العلاقات السياسية بين تونس والدول الأوروبية فى القرن التاسع عشر لم تتجاوز الزيارات الودية والتشريفات وتوزيع الهدايا، وسعى الأطراف المحلية إلى نيل رضا الدول الخارجية. وذلك لأن العلاقة غير متوازية ومتكافئة، فهى علاقة ضعيف بقوى.

أما الطرف الخارجى فكان يسعى من وراء سياسة القناصل ورحلات أبناء الملوك وزياراتهم إلى تونس إلى تمهيد التدخل الفعلى والمباشر فى البلاد. خلافا لذلك اعتبر ابن أبى الضياف هذه الرحلات تهديبا لأبناء العائلة المالطة "وعادة من أبناء الملوك فى أوروبا الثقل فى الأسفار لاكتساب المعارف "^(٣).

١ - الإتحاف ٣ / ٤٦ .

٢ - الإتحاف ٤ / ١١٧ .

٣ - الإتحاف ٥ / ١٠٨ .

لكن فى الحقيقة العلاقة تجاوزت مستوى التهذيب والمجاملة والاستطلاع إلى الخضوع والتسليم وإملاء الشروط، حتى أن أحمد باى بلغ به الأمر إلى "إطلاع القنصل الفرنسى والإنكليزى على مضمون رسائله للسلطة"^(١).

انطلاقاً من هذا الوهن السياسى والإعجاب بالآخرين، فإن مشاغل التحديث عند البايات وأفاقها لم تتجاوز التشبه بعظماء الملوك وصناعة القوة والقياس على الآخر مع وجود الفارق. وكان ديدن هذا المشروع التحديثى للسلطة هو المحافظة بكل الأشكال الممكنة والماحة على العرش الحسينى، أمانة السلف ووصية الأجداد. ولم يكن للسلطة رصيد دينى أو معرفى يمكنها من استيعاب مقولة الحداثة الغربية على أساس عقلانى، وإنجاز عمليات التحديث وفق المقتضيات الاجتماعية والسياسية المطلوبة. فقد تورطت مثلاً فى إنشاء دستور لم تستفد منه إلا المصالح الأوروبية.

فالنزعة التى كانت تستوطن الشخصية السياسية كانت عسكرية أكثر منها علمية. ومؤسس الدولة نفسه لم يكن عالماً أو فقيهاً، بل كان كاهية فى الجندية. فالدولة الحسينية بدأت كقوة عسكرية واستمرت على حالها إلى أن فقدت المناعة أمام التهديد الأجنبى.

وقد انعكست النزعة العسكرية على مشروع التحديث السياسى، حيث لم يتجاوز أفق الإصلاح الباياتى المؤسسة العسكرية، وهذا التوجه التحديثى لا يستغرب مأتاه "طالما ظلت مهمة الأمير الأساسية مهمة عسكرية قتالية بدرجة أولى لحماية بيضة المسلمين"^(٢) وهذا ما يفسر عجز الدولة عن تعاطى الحكم

١ - الإنخاف ٤ / ٩٧.

٢ - عبد الوهاب حفيظ: صورة للحراك الاجتماعى والسياسى - حالة تونس خلال العهد الحسينى - ص ٣٥.

آنذاك كونه مشروعا اجتماعيا وسياسيا منفتحا على المستقبل . والمجتمع المحلى كان قابلا بشرعية هذه الدولة العسكرية ما دامت حامية للوطن ومدافعة عن الدين ، لا سيما والتهديد الخارجى يترصد البلاد فى كل حين . إذن فشبح العدو الخارجى وإن أكسب السلطة الولاء . فإنه قد سلب من المجتمع الوعى بالانحراف الداخلى .

وفى تعريف صاحب الإتحاف لأحد البايات الحسينيين ندرك القصور السياسى والصحالة الفكرية لدى الشخصية الحاكمة . حيث يقول عن عثمان باى شقيق حموده باشا الحسينى : " ولم يحرك فكره فى شىء من مواقع القياس ولا فيما يقتضيه الحال ، شأن المستضعفين فى جمودهم على التقليد المحض " (١) .

فالفكر السياسى كان عاجزا عن الاجتهاد وفقه الظروف الطارئة ، بالتالى لافتحديث لا يكون خارج فكر وتصور ، ولا ينتج خارج شروطه المعرفية . فالفكر الغربى لما وجد الشروط الموضوعية أنتج وأحدث إنجازات معرفية وتقنية كبرى رغم الحاده . بينما الفكر الإسلامى عندما فقد الظروف الملائمة لم ينتج ، واستمر فى التخلف والجهل رغم إيمانه . وفى هذا المجال يقول ابن أبى الضياف كلاما مقتبسا عن الشاطبى الكافر إذا كان حافظا للسياسة الاصلاحية أبقى وأقوى من السلطان المؤمن العدل فى نفسه والمضيع للسياسة الشرعية (٢) . إذن فكر ينتج حسب اهتماماته ومشاغله ، وما دامت اهتمامات الفكر السياسى الباياتى لم يتجاوز الجندية والجباية ، فإن التحديث لا يكون خارجا عن نطاق

١ - الإتحاف ٣ / ١٢٣ .

٢ - الإتحاف - طبعة (١٩٦٣ / ١٩٦٥) - ٥ / ٤٥ .

هذه المواضيع وفعلا فقد سافر أحمد باى إلى فرنسا. "وأهم الانطباعات التى رجع بها إلى بلاده ما شاهده فى فرنسا من استعراضات عسكرية وعظمة الجيش. أما الحياة الفكرية والتقدم الاجتماعى ومؤسسات الحكم فقد لفتت انتباه بعض مرافقيه^(١). فالباى لم يجلب انتباهه إلا مظاهر التقدم العسكرى حيث وجد ضالته فى فرنسا. وكانت هى المصلحة التى سافر من أجلها. وهو تكوين جيش عتيد قادر على الصمود أمام التهديد العثمانى، لتثبيت استقلاليتها وتدعيم نفوذه المطلق بالبلاد، لا سيما و"الرجل ينظر بعين الغيرة لانتصارات وقوة براشا مصر محمد على^(٢). لذلك بعد عودته من فرنسا رتب مكتبا حريبا سنة ١٢٥٦ / ١٨٤٠ بباردو، وجعله فى صرايته التى انتقل منها إلى قصره الجديد.

إذن نلاحظ أن لحظة اليقظة السياسية كانت على النظام العسكرى. وهو الشغل الشاغل آنذاك. ولم يشمل وعى السلطة إصلاح النظام السياسى والاقتصادى. وإنشاء مدرسة حرية على النمط الأوروبى الحديث ليس عيبا، "إنما المشير بدأ من حيث يجب أن ينتهى^(٣). لأن اقتصاد البلاد قد عجز فعلا عن تمويل هذا المشروع العسكرى. ومشكلة تمويل الجيش عكرت الوضع المالى، وأدت إلى إفلاس بيت المال لا سيما، "وقد ابتلع وحده ثلثى مداخيل الدولة^(٤).

١ - الحبيب الجنتحاني: الحركة الإصلاحية من عهد المشير أحمد إلى فرض نظام الحماية على البلاد التونسية - حوليات الجامعة التونسية عدد ٦ - ١٩٦٩ ص ١١٧.

2 - (J) GANIAGE: les origins du protecteat francaise en tunisieP.15.

٣ - الحبيب الجنتحاني: الحركة الإصلاحية ص ١٢٠.

٤ - المصنف الشنوفى: تقديم أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك ص ٤٦.

ومن سيئات هذه المدرسة، أنها اتسمت بطابع النخبة، حيث كان التعليم موجهاً بها إلى طبقة معينة من فئة المماليك. ولم تفتح المدرسة أبوابها أمام أبناء الطبقات الشعبية الذين تحملوا أثقالها الجبائية.

فالحقيقة التي استبانَت من تأسيس هذه المدرسة، لم تكن الرغبة الإصلاحية الاجتماعية والتربوية المتردية، بقدر ما هي تعبير عن رغبة الباي السياسية ليستمر في الحكم المطلق وليحافظ على العرش الحسيني. ثم "ما الفائدة في بقاء عسكر محبوس في قشلة، تصرف عليه المملكة مع نقص عمله منها" ^(١)؟ وما الفائدة من تحويل الفلاح إلى جندي؟ في ظرف لا تقتضيه الحاجة. فبعد أن كان الناس "يعمرون الأرض بشيء من الزراعة والصناعة كل على حسب قبوله واستعداده، صاروا حلفاء السلاح والتأهب لما تذرهِ الرياح" ^(٢).

بين ابن أبي الضياف أن لا فائدة من عسكر يستهلك ولا ينتج. وأن العمران لا يقتضى تغيير الفلاحة والصناعة بالخدمة العسكرية. فهو يريد أن يقول ليس المهم أن نقتبس من الغرب، لكن أن نعرف ماذا نقتبس؟ أو كيف نقتبس؟

إذن السلطة وحدها تقدر الحسن والسيء. وتملك مشروعية التحديث فهي صاحبة الأمر والنهي لا سيما أن سياسة الإطلاق لا تسمح بالمشاركة الفعلية لغيرها إلا بالاستحسان وإبداء عين الرضا مثل مباركة محمد بيرم رئيس المجلس اشرعى أمر عتق المماليك دون أن يحرر ما بيده من العبيد إلا

١ - الإتحاف ٤ / ٢٨٣.

٢ - الإتحاف ٤ / ١٦١.

بعد صدور الأمر من الباي . فالسلطة هي التي تملك شرعية الاجتهاد والتنفيذ .
بالتالى لم ترع المصلحة الاجتماعية فى خياراتها الإصلاحية . لأنه " لما وقع
تحرير العبيد صار للباي موقع عظيم فى أمم الحرية . . . فمن نظر إلى الحنان
والرأفة أطال لسانه بالمدح كشيخ الإسلام . . . ومن نظر إلى ضياع ماله وعسر
حاله كأهل جربة وغالب العربان وأهل الفلاحة أطال لسانه بالقدح " (١) .
فالمصلحة الاجتماعية والاقتصادية لم تكن تحظى بالاعتبار السياسى من لدن
البايات . واتجاه الدولة نحو التحديث والإصلاح لا يعنى تميز الفكر السياسى
واستنارته عن فكرة النخبة المثقفة ، ولا ينم هذا المسعى عن استشعار الدولة
وحدها لخطر التخلف والتأخر الاجتماعى . إنما أهلية التحديث وسياسة
الإصلاح كانت تفرضها " رغبة سلطانية جامحة زيادة حصة الضرائب ونفقات
الدولة . ورغبة التجار والوجهاء من الأقليات المختلفة . وهذا الحلف كان هو
القاعدة الأولى للانتقال نحو الدولة الحديثة " (٢) . وعلى سبيل ذلك نذكر
مشروع جلب الماء من زغوان . ورغبة الباي فى بيع الماء للرعية . فقد تم
اقتراح وترغيب من القنصل الفرنسى وكذلك المهندس الفرنسى " كولان " الذى
" تردد على الباي تردد السمسار الملح " (٣) .

لم تتم عمليات التنمية والتحديث حسب الرغبات الشعبية ومصالح
العامة . بل أسست طبقاً لرغبات البايات من التجار الأوروبيين وأثرياء اليهود .
فالتحديث السياسى كان محكوماً بشهوة السلطان و " إيديولوجية " الآخر . وقد

١ - الإتحاف ٤ / ١٠٠ .

٢ - برهان غليون: المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات - دار سينا للنشر ١٩٨٨ - ص ٣٨ - ٣٩ .

٣ - الإتحاف ٤ / ٢٨٩ .

عبر الكاتب عن خيبة هذا المسعى عند رجوع المشير من باريس " بيد فارغة وأخرى لا شىء فيها" ^(١). وقد كانت الدولة تتوجس خيفة من كل إصلاح أو جديد يستورد من أوروبا، قد ينقص من شأنها أو ينزع عنها وقارها، مثل تشدد الباي فى إعلانة عن أحداث مطبعة تونسية سنة ١٨٦٠ قائلا: " لا يطبع إلا ما ينفع الناس ولا ينافى السياسة والآداب الإنسانية على قدر حضارة المملكة واستعداد غالبيتها" ^(٢). وكأن الباي يقول: لا مجال لثقافة تطرح التساؤل والتأمل وتدعو إلى التحرر. هكذا " فإن أخوف ما يخافه المستبدون أن يعرف الناس حقيقة أن الحرية أفضل من الحياة" ^(٣). فليس من صالح المستبد أن تتنور الرعية بالعلم وتعرف ما لها وما عليها. ولقد رد صاحب الإتحاف على تخوف السلطة قائلا: " ولا يخفى أن المطابع تنطق بلسان ممالكها واختلاف حالاتهم فى التمدن والحرية" ^(٤). فالثقافة هى تعبير صادق عن الواقع سواء كان متقدما أو متخلفا. إذ لا يمكن للفكر أن يقفز فوق واقعه وينتج خارج وعى المجموعة. كما أن الناس على دين ملوكهم. لأنه لا يمكن أن تكون الرعية متقدمة ومتحضرة، ويكون أميرهم متخلفا. " فالثقافة التى تسود هى ثقافة النظام الذى يسوده" ^(٥).

ومن المشاغل الأخرى التى كانت تحرك أذهان البايات، إلى جانب الجندية، هو التفنن فى ابتكار النياشين والتألق فى الكراسى والأبنية الضخمة،

١ - الإتحاف ٦ / ٢١.

٢ - الإتحاف ٥ / ٣٧.

٣ - عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد - النسخة القديمة المكتبة الشرقية مصر (د - ت) ص ٣٧.

٤ - الإتحاف ٥ / ٣٧.

٥ - محمد بن الخوجة: صفحات من تاريخ تونس ص ٣٠٩.

وغير ذلك مما يدعوه ترف الحضارة، حتى أضحي الإسراف ملكة موروثة من باى إلى آخر.

إن الشخصية السياسية فى القرن التاسع عشر لم تتوصل إلى فقه الواقع وإدراك التحولات والتفاعل مع المستجدات. فمحمد باى مثلاً كان "قريباً من الأمية تشق عليه الكتابة والقراءة لعدم مزاولته الكتب"^(١). بالإضافة إلى رفضه للتجديد والتأقلم مع طبيعة الوقت ومقتضيات العصر. حيث تشبث بإبقاء الرق فى بيته مخالفاً بذلك سياسة أحمد باى ابن عمه وقال فى هذا المجال: "يبقى المنع عليكم وأنا ملك"^(٢). إذن سلطة الباي تكون فوق الأمة وفوق القانون.

١ - الإتحاف ٤ / ٢٩٥.

٢ - الإتحاف ٤ / ٢٥٠.

٢ - وعى النخبة المثقفة:

لقد تفاعلت النخبة المثقفة مع ظاهرة الحداثة، لا سيما منهم المحدثين وذلك انطلاقاً من المضمون الروحي والثقافي للدين الإسلامى. أى أنهم قالوا نعم للحداثة بشرط عدم تضاربها مع مبادئ الدين الإسلامى.

فالتحديث يجب أن يكون فى كنف الانسجام بين مقتضيات العصر والشرعية. وقد أعلن خير الدين صراحة "أن الشريعة لا تنافى تأسيس التنظيمات السياسية المقوية لأسباب التمدن ونمو العمران"^(١).

لكن هذا التحدى الحضارى فى عمومته، كان قد صدم وعى النخبة التقليدى وجعل مواقفها ردود أفعال وانفعالات أكثر منها مواقف مترنة، فأدى ذلك إلى عرقلة نمو عقلى منسجم. بالتالى سقط فكر النخبة فى تمجيد الماضى وأسبقيّة المسلمين نحو الحضارة. وهكذا فقد صهروا المستحدث بالموروث الدينى. وسكتوا عن التناقض القائم بين الثقافتين. أى "أن نظرتهن كانت إلى ظواهر الحضارة الغربية، ولم ترتبط فى معظم الأحيان بالأسس الفلسفية والمواقف الوجدانية التى نبعت منها تلك الظواهر"^(٢).

فالنخبة المثقفة بشرت بالحداثة كمعطى جاهز للتقليد والمحاكاة، دون اعتبار السيورة التاريخية لمنظومة الحداثة، من ذلك دعوة محمد بيرم الخامس المسلمين إلى ضرورة التحديث:

١ - المصنف الشنوفى: تقديم أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك ص ١٧.

٢ - نازك سابيارد: الرحالون العرب وحضارة الغرب فى النهضة العربية الحديثة مؤسسة نوفل

بيروت لبنان ١٩٨٧ ص ٤٥٧.

يا أمة الإسلام صونوا عزكم يتعاصد وتمدن وتنافس
يا أمة الإسلام أحيوا ذكركم بتآلف وتودد وتأنس
يا أمة الإسلام نموا صيتكم بمصانع ومعارف ومجالس
يا أمة الإسلام عوا واستيقظوا إن الهلاك مسارع للناس^(١)

فالنخبة العاملة لم تقرب من الحداثة إلا شعريا، مثل فريدة المختارات
لمحمد السنوسي فإنها كانت نشيدا للعلم ودعوة لحماية هوية الشعب^(٢).
ومن سلبيات وعى النخبة هو عدم تحررها من المقولات التاريخية المدونة في
الكتب، سواء في الفقه أو الاجتهاد والتاريخ. أى أن الفكر في عمومها لم
يتحرر من المترسب. ولم يعيش لحظته التاريخية من حيث التفاعل بين النص
والواقع وما يقتضيه الحال. من ذلك عدم قطعهم مع ما جاء في اكتشاف
إصلاحات الفنون للتهانوي الذي يرى "أن العلماء تكون على الخاصة في
بواطنهم لا غير. أى لا تكون على العامة لأن إصلاحهم مبني على الشوكة
الظاهرة والسلطة القاهرة"^(٣).

فالتقليص من صلاحيات العلماء في التغيير أدى إلى قعودهم عن
إصلاح شؤون العامة ومعرفة ما يقتضيه حالهم. بالتالي ترك العلماء موافقهم
الإصلاحية للسلطة التي استبدت بالأمر دون الالتفات إلى القطاع الاجتماعي
والعمل على تنميته. إذ لا سبيل للإصلاح والتحديث خارج التناقضات

١ - محمد بيرم الخامس: صفوة الاعتبار الجزء الخامس - ملحق (ي - أ).

2 - CHABBI: L'image de l'occident chez les intellectuelles tunisiennes dans la seconde moitié du XIX siècle de doctorat de 3 eme cycle. Université de. Juin 1983 1/ 140

٣ - انظر اكتشاف إصلاحات الفنون للتهانوي ١ / ٦٦٥.

الاجتماعية والظروف الاقتصادية، لأن التمدن كما أشار إلى ذلك محمد بيرم الخامس يقتضى التودد السياسى للرعية والتأليف بين الفئات الاجتماعية والتنافس فى المعارف والمجالس والصنائع .

إن النخبة المثقفة قد بشرت بسياسة التحديث دون إدراكها لمعنى الحداثة ومقولاتها الفكرية والفلسفية . لذلك يمكن اسيراد التحديث لكن لا يمكن توريد الحداثة، لأنه "من المحال نقل مؤسسات بلد إلى بلد آخر حيث تكون فيه طبائع البشر مغايرة وكذا أخلاقهم وتربيتهم وظروف مناخهم"^(١) . وتأكيد خير الدين على خصوصيته المؤسسة والطباع من بلد إلى آخر يعنى الإقرار بالخصوصية التاريخية الإسلامية وعدم تمشيها الكلى مع ثقافة الآخر . لذا فبناء المؤسسات والتحديث الاجتماعى والاقتصادى لا يمكن أن يكون سليما إلا انطلاقا من ثقافتنا وتجاربنا التاريخية المستقة . أما الخلط بين الثقافات فهو كالخلط بيم الماء والزيت وهما لا يختلطان . وفى هذا الإطار يقول محمد إقبال : " أن مشعل الحياة لا يستضاء من الغير بل ينبغى لكل فرد أن يوقده بنفسه فى هيكल ذاته "^(٢) .

ولعل موقف شيخ الإسلام بيرم الثالث من اهتمام ابنه بالأدب يكشف لنا عن مميزات وعى النخبة العاملة ومحدوديته فى القرن التاسع عشر، وعن حقيقة موقعها الاجتماعى وطموحها الفكرى . حيث قال لابنه يوما :

١ - المنصف الشنوفى : تقديم أقوم المسالك ص ٦٩ .

٢ - محمد إقبال : نقلا عن (انبعاث الإسلام) فى كتاب دراسات إسلامية مجموعة بحوث - ترجمة بإشراف نقولا زياد - بيروت ١٩٦٠ ص ٢٩٠

"إن الزمان الذى تفنيه فى الأدب يراه أهل النهى من جملة اللعب
فاصرفه فى شرف ترجى عواقبه تأتيك أثاره تنهل كالسحب" (١)
وموقف الشيخ بيرم من خلال هذه النصيحة لابنه يعكس طبيعة فكر
المثقف التونسى فى القرن التاسع عشر الذى يتميز بالصفات التالية:
- ضيق أفق الفكر الذى لم يتجاوز اهتمامته العلوم الشرعية . والفقهاء
منذ القديم لا يروق لهم الأدب . ويستجنون الاشتغال به باعتباره
إضاعة للوقت وبضاعة كاسدة.
- الأدب لا يطعم خبزا كالفقه الذى تعد سوقه نافقة فى المجتمع ، لا
سيما والأدباء فى التاريخ الإسلامى تكلفوا طلب الفقه لتحصيل
الرغيف.

إذن استمر الحاجز التاريخى إلى القرن التاسع عشر بين الأدب والفقه
وذلك حسب معايير العلوم الشريفة والصنائع المذمومة . وهذا الفصل حال
دون تمثل الفقهاء والأدباء والشعراء لأزمة الفكر التقليدى فى القرن التاسع
عشر ، لأنه فى الوعى بالتناقض يكمن الداء . لذلك تحجر الفكر وسادت
الحرفة وتراجع الإبداع ، وصارت الخطة الشرعية وظيفة لدى الدولة للانتفاع
بريع الأوقاف . أما الأدب فطفق يتغنى بكمالات الأغوات وجلال المتصوفة .
وبذلك تراجعت قسما الحضارة الإسلامية . وللتذكير فإن الثورة الفرنسية قد
سبقتها حركة أدبية وفلسفية ، اهتمت بهوم الإنسان ومشاكله ، وعبرت عن
طموحاته التى يجب أن تسود ، حتى أصبحت قيما منشودة . ولا يعنى هذا

التعويل على الأدب وأبعاد الدين . فمحمد إقبال يقول معبرا عن تلازم الدين والأدب كشرطين لحفظ الذات وصيانتها فى هذه الحياة:

كم أمة تحت هذه الشمس قد خزيت إذا جانب الذات الدين والأدب^(١).

إضافة إلى العوامل التاريخية وتحكم الموروث، فأغلبية العلماء فى القرن التاسع عشر، باستثناء النزر القليل، لم تكن لهم إحاطة بما يجرى خارج البلاد، ولو أن خير الدين ذهب أكثر من ذلك وعمق من جهلهم حتى بالأمور الداخلية حيث يقول عنهم: "ومعرضين عن استكشاف الداخلية وأذهانهم عن معرفة الخارج خلية"^(٢).

إن المؤسسة الفكرية بالوسط الحضرى، لم تلتحم بالسلطة التحاما إصلاحيا ولم تقترب من القوى الشعبية المدنية لخلق مناخ اجتماعى تسوده قيم الأمن والعدل والازدهار. وفشلها يعلل بالجمود والتحجر وعدم التحرر من المقولات الفقهية والسابقة، إلى جانب ارتباطها مباشرة بالسلطة من جهة والإقطاع^(٣) والتجارة من جهة ثانية. بالإضافة إلى عدم اصطدامها بنظم فكرية مفارقة لما درجت عليه من العرف الثقافى. لذلك فسؤال الحداثة لم تطرحه النخبة على نفسها كضرورة للتغيير والتجاوز وكمساءلة عن أسباب

١ - عبد الوهاب عزام: محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره - دار القلم القاهرة (١٩٣٧) - ١٩٦٠ ص ٢٠٠.

٢ - المنصف الشنوفى: تقديم أقوم المسالك ص ١٢١.

٣ - إبراهيم الريحى الذى عجز لقلّة ذات اليد فى السنوات الأولى التى تولى فيها التدريس عن مغادرة الغرفة التى كان يسكنها فى مدرسة بئر الأحجار. فقد أصبح أيام أحمد باى يملك الضيعات، ويشكو من معاملة عمال الباي لأعوانه فى تلك الضيعات.

انظر أحمد عبد السلام: المؤرخون التونسيون فى القرون ١٧ و ١٨ و ١٩ ص ٩٠.

التخلف الفكرى والحضارى. بل " أن الأحداث وضغوطها هى التى دفعتهم نحو التفكير فى التحديث " (١).

أما أحمد بن أبى الضياف فقد تميز عن جيل عصره بنظرة ثاقبة - ناقدة ولم يسارق استبداد السلطة ومشاريع التحديث الوهمية التى زادت فى تعميق أزمة التخلف والانحطاط. فالمؤرخ لم يسع إلى تحسين العيوب كما فعل غيره من جنس عصره بل كشف العيوب وبيّن ما أصاب الأمة من خطوب. وكان يحركه فى ذلك وعى حاد بضرورة التحديث واللاحاق بالمجتمعات المتقدمة. وذلك بتكريس قيم الأمن والعدل والحرية التى لا يمكن لمجتمع أم ينهض بدونها. ويرى أن التخلف الحضارى يعود إلى اغتراب الإنسان وفقدانه لمقومات الذات البشرية فى ظل الحكم المطلق القهرى. ومثله الأعلى الذى تأثر به كثيرا هو المجتمع الأوروبى، مجتمع الحضارة والعدل والحرية والجمال. يقول عن فرنسا ومناهجها: " والسالك فى تلك الطرق ويشاهد معنى العمران وصورة التقدم فى ميادين الحضارة، ونتيجة الأمن والأمان، لا تكاد تجد موضعا يشاهد معطلا من نفع شجرة أو حرث أو كلاً مستنبت يسقى جميعها بغيوث العدل " (٢).

فالأمن والعدل شرطان لقيام العمران. وكل مجتمع لا يستوى على سوقه إلا بغيوث العدل ودفء الأمان. لذلك عدل بواى الخيام عن بناء المسكن وغرس الأشجار لتوقع العدوان القائم.

وإلى جانب قيم الأمن والعدل يطرح الكاتب قيكة الحرية باعتبارها من شروط البناء الحضارى ويضرب مثلاً فى ذلك قصة الفتاة الفرنسية التى أصرت

1 - Monef CHABI: I, image de l, occident chez des intellectuelles tunisiens 1/3

على الزواج برجل من نسبها وطبقتها الاجتماعية. ولما هددتها أمها بتدخل السلطان ومنعها عن فعلها. قالت الفتاة: "بأى شرع يتصرف السلطان فى أرواحنا بالقهر ونحن أحرار. وأقسمت أن تتزوج الرجل إظهارا لحريتها"^(١).

إذن فتحديث المجتمع وتحقيق الرخاء الاقتصادى والازدهار الحضارى حسب المؤرخ يتوقف على تحصيل هذه القيم الاجتماعية التى كانت مثالا رائعا لازدهار الآخرين. وأن تنمية الذات لا يكون إلا بالوفاء لهذه القيم لا سيما وأن الحضارة الإسلامية لم تغرب إلا بعد غروب هذه المبادئ ويؤكد ابن أبى الضياف على أن هذه القيم لامركزية لها باعتبار "أن الملك يبقى مع العدل ولو كان صاحبه حبشيا ولا يبقى مع الجور ولو كان صاحبه عباسيا"^(٢). ويعتبر هذه القيم من خصائص الثقافة الإسلامية. وأنها لا تتضارب مطلقا مع الشريعة الإسلامية.

والتواصل مع مقومات الواقع الحضارى يتوقف على إعادة الاعتبار للقيم الإسلامية التى وقع تجاوزها من قبل النظام القائم باعتبار أن قيم العدل والشورى والعقل والاجتهاد (الذى لا ينقطع) كفيلة بتحقيق النهضة والتقدم. إذن برهن المؤرخ على وفائه للشريعة الإسلامية وحرصه على تحديث الآليات المعرفية الذاتية وعدم إهمالها. فهو يسعى إلى إنارة الحاضر المظلم بالماضى المضيء معتبرا فى ذلك القيم الاجتماعية الغربية نماذج إسلامية نبتت فى أرض غير أرضها، "تلك هى البشارة التى يتجاوز بها المؤرخ حدود الشهادة إلى مرحلة الرسالة"^(٣).

١ - الإنحاف ٤ / ١١٥.

٢ - الإنحاف ١ / ٣٤.

٣ - شكرى غالى: الثقافة العربية فى تونس - الفكر والمجتمع - الدار التونسية للنشر ١٩٨٦

لكن التجذر الأصيل فى التاريخ الحضارى الإسلامى . لم يمنع الرجل من الوقوع فى بعض التناقضات . من ذلك تنويهه بفوائد نظام الإقراض فى أوروبا ودعوته إلى تكوين نظام تونسى على غرارة تستفيد منه البلاد وقت الحاجة . ومعلوم أن نظام الإقراض تعارضه الشريعة الإسلامية التى تحرم الربا .

إن "الإيمان بالحدثة أحال على الأصالة حتما وجعل هؤلاء المفكرين يتناولون تراثهم لا على أساس التمجيد والتقديس . بل على أساس إعادة القراءة والدراسة والاستلهام"^(١) . وهذه باكرة من بواكير الوعى لدى المثقف التونسى فى القرن التاسع عشر . إذ نسجل الالتفات إلى الواقع أو الظروف كما يسميها محمد بيرم الخامس الذى يقول : "إن تطبيق الشريعة الإسلامية لا يقتضى معرفة النصوص فحسب بل معرفة الظروف التى على ضوئها يجب تطبيق النصوص"^(٢) .



١ - المصنف الجزائر: تطوير البنية الفكرية عند النخبة فى القرن التاسع عشر - مجلة الإتحاف

س ١ - عدد ٥ - (١٩٦٨) ص ١٨ .

٢ - محمد بيرم الخامس: صفوة الاعتبار ٢ / ٦٥ .