

الفصل الثاني



المفهوم بين التأويل
والمماثلة الصعبة



لقد فرضت الحداثة على المثقف التونسي في القرن التاسع عشر أن يعيش بين قطبين متعارضين. أحدهما جاذب وآخر دافع.

فالقطب الجاذب يتأقظ إلى فرعين:

- المدنية الغربية ونموذج الأوروبي المتطور.

- العصر الذهبي لمجتمع الصدر المتقدم من السلف الصالح وكذلك النص القرآني باعتباره كتابا خالدا يتجاوز نسبية الزمان والمكان.

أما القطب الدافع فيتمثل في:

- رداءة الواقع الراهن " واقع التخلف والانحطاط والتدني الحضاري عن الآخر.

- التراجع عن مستوى السلف والمدنية الإسلامية.

وقد حاول المثقف السياسي آنذاك صياغة الفكر الإصلاحى انطلاقا من مرجعية النص والشرع وتأويل المفاهيم الإسلامية لمماثلة مفاهيم النموذج الغربى. فالخطاب الإصلاحى سعى إلى توحيد المفهوم وتأسيس مقاربة شرعية بين المصطلحات. وذلك لإزالة التوتر النفسى الناتج عن التصادم والتعارض المرجعى بين المفاهيم. لإضفاء الشرعية على المجهود التنظيرى والإصلاحى. "فالقضية التى شغلت الطهطاوى وخير الدين وإن عبر كل منهما بشكل مختلف تدور حول السؤال التالى: كيف يمكن للمسلمين أن يصبحوا جزءا من العالم الحديث دون أن يتخلوا عن دينهم" (١).

١ - ألبرت حوراني: الفكر العربى فى عصر النهضة ص ١٢١.

لكن أليس فى الخطاب الإحيائى والتماثلى والتوفيق بين المصطلحات هو مجرد تمثل "إيديولوجى" للوافد والموروث، وإغفال لديناميكية الواقع المتغير؟ ثم إلى أى حد يصدق الجمع بين ابن خلدون ومتسكيو والموردى وجون لوك؟

١ - وهم المؤاخاة بين المفاهيم:

اعتمد أحمد ابن الضياف فى قراءة المفاهيم الجديدة على أسلوب المقابلة وتناسب الإيقاعات الفكرية بين المنظومة الفكرية الغربية والمنظومة الإسلامية. إذ كلما استحسن أمرا لدى الأوروبيين إلا وأرجع أصوله إلى الفكر الإسلامى. محاولا إزالة النفرة وإثبات الشهادة والبيئة على معقولية المفهوم انطلاقا من النص الشرعى وتجربة السلف. من ذلك الموازنة بين القانون أو "الدستور" عند الدولة الفرنسية وبين قانون الملك الإسلامى. يقول: "وشاهدنا أمم الإفرنج وأمصارهم التى ترقى فى سلم الحضارة إلى منتهاها. . . ما ذاك إلا لجريان العدل فى بلدانهم على قانون معقول تنقاد إليه الخاصة والكافة. . . وناهيك بالدولة العثمانية فإنها فى المائة السادسة من العمر يتجدد لها الشباب بتجدد القانون الذى أساسه الشريعة الإسلامية"^(١) لكن أليس فى المطابقة بين السياسة العقلية والسياسة الشرعية هو جمع بين مصدرين متناقضين للمعرفة؟ فمجال العقل ليس الوحي أو الغيب، بل ربما العقل الغربى اكتسب مشروعية العلمية فى نفى الحضور الغيبى ذاته عن مجال إدراكه. والعقلانية بمدلولها الحرفى هى وليدة الفلسفة الأوروبية الحديثة، التى تحلوت من العقل الأرسطى التأملى إلى الفعل التجريبي. فهى بناء المعرفة

١ - الإتحاف ٢ / ٣٠.

والحقيقة على أساس العقل الإنسانى وحده. ومنطلق هذا المفهوم بدأ مع الفيلسوف الفرنسى ديكارت الذى يرى أن المعيار الأخير للحقيقة ذاتها هو الذات الإنسانية.

فالقانون الفرنسى وباعتراف ابن أبى الضياف " غالب ما فيه ليس فى كتاب الله ولا فى سنة رسول الله ﷺ " (١).

معنى هذا أن القانون الشرعى الذى يعتمد على تعاليم لسماء لم يعد يتفرد بالتشريع لوحده، إذ أن العدل والإنصاف والتعمير، بل الترقى فى سلم الحضارة أصبح من إنتاجات السياسة العقلية أيضا. بالتالى يسقط الحكم الذى جاء فى الخط الشريف العثمانى ويفقد قيمته عندما يصرح " أن الممالك التى لا تدار بالقوانين الشرعية ليس لها بقاء " (٢). لكن أليس فى المماثلة بين المصدر الأرضى والسماوى اعتراف ضمنى بالسياسة العقلية لدى الدولة الليبرالية وتحويلها إلى مرجع شرعى من الدرجة الثانية بعد المرجع الإسلامى؟ وكذلك تنزيه للعقل وإخراجه من حدود النسبة. بالتالى لا ضير على المسلم إن أراد العدل والإنصاف أن يأخذ بأحد النظامين. " لأن العمران البشرى . . لا يتم إلا بقانون شرعى أو عقلى " (٣). وتتجلى أزمة المقاربة التوفيقية من خلال هذه المماثلة التى تجمع بين محاسن التراث ومحاسن الحداثة فى خلق صيغة متوازنة بين قيم التراث وقيم الحداثة:

- الشورى = الحكم النيابى .

١ - الإتحاف / ١ / ٦٠ .

٢ - الإتحاف / ١ / ٥٢ .

٣ - الإتحاف / ١ / ٦١ .

- أهل الحل والعقد = النواب .

- التمدن = التقدم .

- الوازع الدينى = العقل .

إذن أحمد بن أبى الضياف كغيره من المنظرين "السلفيين" فى القرن التاسع عشر، سقط فى وهم "إيديولوجى" كبير. وذلك من خلال قراءة مفاهيم التراث والدين من منظور المفهوم الغربى ومن زاوية حاجات العصر، وإضفاء صفة الجدة والحدثة على المصطلح القديم. هكذا تصبح الحدثة فى الفكر السلفى مقارنة إحيائية وقياسية على الآخر. ويصبح التجديد مطابقة ومسايرة وتكيف مع إبداعات الآخر.

ونتيجة هذه المقاربة هو تأويل للمفهوم وتطوير معناه، يقول أحمد عبد السلام: "وخير الدين يحاول أن يوفق بين المشورة وبين تشريك المجالس فى الحكم التى أظهرت تجارب الدولة الأوروبية فائدتها. وفى كلتا الحالتين لا يحيط اللفظ الاصطلاحي بما أريد أن يحيط به إلا بالتوسع فى مدلوله وتطوير معناه تطويرا يكاد يكون تحويلا وتبديلا"^(١).

وأحسب أن نفى التمايز بين المفاهيم عند ابن أبى الضياف وغيره من جيل عصره. هو مجرد تعزية للذات المنهزمة وتأكيد على أن العرب المسلمين كانوا السابقين إلى المدنية والتحضر. ومن سلبيات المماثلة عند المؤرخ عزل المفهوم عن سيورورته التاريخية وإغفال لمنطقه الداخلى وجهل بديناميته. من ذلك مصطلح الحضارة فى تعريفه، فإنه لا يستوى مع مفهوم الحضارة فى

١ - أحمد عبد السلام: دراسات فى مصطلح السياسة عند العرب: الشركة التونسية للتوزيع

١٩٧٨ ص ١٤١.

المنظومة الفكرية الأوروبية. فالمفهوم ينتمى إلى مجال معرفى مخالف ويعبر عن خصوصية ثقافية. فمفهوم الحضارة عند الرجل يتفرع إلى عدة مستويات:

* الحضارة بمعنى طاعة السلطان:

يقول عن أفراد قبيلة زواوة البربرية التى استعانت بها الدولة الحسنية فى القرن التاسع عشر وبوأتها الوظيفة المخزنية: . . . إلا أنهم أبعد الناس عن أخلاق الحضارة من السياسة وحسن الترتيب وطاعة الأمراء" (١).

* الحضارة بمعنى الثروة والغنى:

اعتبر ابن أبى الضياف مدينة القيروان من المدن القديمة والعتيقة التى "لم تتفق فيها أسواق الماجر لبعدها عن البحر وعن الأنهار المنبثة للأشجار وهى الآن أقرب للسذاجة من الحضارة ولذلك كانت أقل ثروة من بلدان إفريقية" (٢).

* الحضارة بمعنى المدينة:

أى الانتقال من البادية إلى الحاضرة. وهو التفسير الخلدونى لمعنى التحضر، يقول عن أحد المماليك الذى عينه الباي لولاية دريد: "ونزل بمناجعتهم نازعا عن أخلاق الحضارة إلى سذاجة البداوة" (٣).

* الحضارة بمعنى الثقافة:

يقول أحد أعيان قبيلة أولاد عون الذى خدم فى فرسان الصبايحية: كان

١ - الإتحاف ٣ / ١٥٧ .

٢ - الإتحاف ٣ / ٢٣٩ .

٣ - الإتحاف ٨ / ٥٧ .

جديا وجيها ملازما لأخلاق السذاجة العربية، لم تؤثر الحضارة فى أخلاقه^(١).

* الحضارة بمعنى الحرية:

يقول أحمد باى الذى أصدر أوامره بعثق الممالك: ولهذا الباي فى ظاهر حاله شىء من الميل بطبعه إلى الحضارة التى اساس وملاك أمرها الحرية^(٢).

* الحضارة بمعنى الدولة الأوروبية:

برر الكاتب تحزب العامة عند التعدى على حقوقها قائلًا: . . . وغير ذلك من نتائج تحزب العامة ولو فى أمم الحضارة كما وقع بفرنسا أواخر القرن الثامن عشر^(٣).

إذن كل هذه المستويات وغيرها بمدلول الحضارة تعكس توسع المفهوم وتطور معناه عن التحديد الخلدونى، إذ لم تعد الحضارة هى الخروج من حالة التوحش بالبوادرى إلى المدن والتحلل الثقافى بسبب الترف وتضخم الثروة المفضية إلى الفساد فحسب، بل أصبحت تعنى فى ذهن المؤرخ الكياسة وحسن السياسة والحرية والتقدم. وهذه الإضافات تعكس تأثير المدينة الأوروبية على الفكر التقليدى والتى تصنف الناس إلى متحضرين وبرابرة متخلفين. لكن توظيف هذه المفاهيم القديمة والحديثة فى القرن التاسع عشر يكشف عن تراكم المفاهيم واختلاطها حتى أصبح الفكر التقليدى مرتبكاً وغير

١ - الإتحاف ٨ / ٩٦ .

٢ - الإتحاف ٤ / ٩٧ .

٣ - الإتحاف ٦ / ٤٤ .

متسق مع منظومته الثقافية نتيجة هجمة المفاهيم الوافدة هجمة واحدة. فالحرية مثلا كانت من صفات البداوة وليست من مميزات الحضارة.

كذلك لم يعهد الفكر الإسلامى تحديدا جغرافيا للأمم والشعوب على أساس التحضر والتخلف. ومدلول التقدم progress عند العرب الحديث لا يعدو فى تاريخنا العربى الإسلام أن يكون إلا التقدم فى الصفوف أثناء المعارك. إذن فالمؤرخ والمثقف السلفى عامة فى القرن التاسع عشر كان فى محاولة دفاعه عن ذاتية الحضارة سواء بالتبنى أو التأويل يعكس عن غير وعى الدفاع عن نموذج المدنية الغربية و "إيديولوجية" الآخر. وفى ظل هذه المؤاخاة بين المفاهيم اختلطت الحقيقة بالوهم وألبس المصطلح العربى حلة المعاصرة بدعوى المماثلة. لكن تبقى هذه المطابقة نشازا عن عقيدة المجتمع وثقافته التاريخية لأن آليات الحراك داخل المنظومة لم تنتجها ولا تملك لها تعريفا.

٢ - الحداثة والأداة غير الواعية للتاريخ؛

لعبت الحداثة الأوروبية دور الأداة غير الواعية للتاريخ فى الفكر العربى والإسلامى فى القرن التاسع عشر، وذلك من خلال الاعتراف الضمنى والصريح بالتفوق الحاسم للآخر وعجز الآليات التقليدية والذاتية عن المنافسة أو المقاومة. بالتالى تعمقت الهوة فى مستوى التطور بين المجتمع الإسلامى تحول الفكر المحلى دون وعى منه إلى أداة وظيفية وفعالة تبشر بالرسالة الحضارية للفكر الغربى المسيحى. أى أن الأطروحات الفكرية للآخر تسربت إلى الفكر قبل أن تدخل الجيوش الغزية للوطن. فالمصلحون أو المحدثون أرادوا تجاوز العوائق الذاتية فى السياسة والمجتمع كالحكم المطلق والتخلف عبر تبنى مفاهيم التحرر السياسى والاجتماعى للآخر. وهكذا يلتقى التنوير فى الفكر المسيحى بالتبشير فى الفكر الإسلامى. لكن هل يعنى هذا أن الفكر الإسلامى لم يعد قادرا على التجدد والتطور؟

إن ابن أبى الضياف ومن عاصره من المحدثين لم يعملوا إلا على ترويج الإسلام بالفكر الآخر حيث ألبسوا المؤثرات الغربية المصطلح الإسلامى. وأصبح الإسلام يمثل أحد الأشكال النموذجية للوعى الإيتلافى^(١). فالفكر التقليدى لم يعمل على إعادة صياغة الإصلاح من داخل أفق الشرع الإسلامى. وتجاوز الاجتهادات السابقة بإعادة تأويل المفهوم عبر إعادة النظر فى النص، باعتبار أن الوعى لا يمكن القول فيه مرة واحدة، وذلك لتغير

١ - يوردان بيف صوفيا: النفوذ الأوروبى فى المجتمع العربى والفكر الدينى، حركة الإصلاحيين والتنويرين خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر. المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية - العدد ٧٢ / ٧٥ السنة ٢٠ أكتوبر ١٩٨٣ ص ١١٣.

الأحداث وتطور الوقائع إنما عمل هذا الفكر المتأثر بمدينة الآخر على إعادة تفسير النص والاجتهاد انطلاقاً من مقولات الحداثة الغربية. إذن عاد الاجتهاد بعد أن أقفل بابه في الحضارة الإسلامية، لكن فتح هذا الباب لم يرتبط بالإطار الدينى للمجتمع ومشاكله الحياتية القائمة، بل ارتبط بعلوم الدنيا فى الفكر الأوروبى المسيحى .

وعلى هذا الأساس لم يؤول النص بل وقع تأويل العلوم الدينوية عند المسلمين وموازنتها بدنيا الآخر. وهكذا وقع أحماد الحياة التقليدية والتضحية بالواقع الاجتماعى والسياسى. الذى لا يزال يفتقر إلى إعادة التفسير والتصحيح دون تشويه أو غلو فى التشبيه والقياس. وفى هذا المجال يقول الباحث المغربى عبد الله العروى عن دولة التنظيمات: لو أصلحت على يد أمراء مسلمين وتحقق فيها من جديد العدل، وانتشر العمران وأقيمت معالم الشرع، لأصبحت أمامه شرعية كما طالب بها الفقهاء منذ قرون. لكن هذه الأمنية لم تتحقق حيث لم يقم أركان العدل فى البلدان العربية فى القرن الماضى إلا على إدارات أجنبية أوروبية^(١).

إذن لم يطرأ أى تغيير فى حركة الإصلاح، حيث وقع تطعيم السياسة الشرعية بالسياسة العقلية. لكن تطوير المفهوم فى ذاته وربطه بواقعه التاريخى لم يحدث. وظلت الهوية قائمة بين الدينى والسياسى، حيث لم تتحد القاعدة القانونية بالضمير الخلقى، وبقيت الرابطة الوجدانية خارج الرابطة السياسية (للدولة)^(٢).

١ - عبد الله العروى: مفهوم الدولة: المركز الثقافى العربى - الدار البيضاء المغرب ط ٤ -

١٩٨٨ ص ١٣٨ .

٢ - نفس المرجع ص ١٣٩ .

وعلى هذا الأساس لم ينتج ابن أبى الضياف وغيره من المصلحين فى القرن التاسع عشر نظرية فى الدولة أو فى المجتمع، لأن التطور الحاصل لم يتجاوز الإطار الإصلاحى اللغوى إلى القطاع الاجتماعى والسياسى. فالمقاربة لا تسبق الوعى التاريخى. واللفظ أو الكلمة غير قادرة على تطوير آليات الجدل التاريخى للذات الاجتماعية والسياسية. فابن أبى الضياف مثلاً وظف المصطلحات الفقهية إلى جانب الحكم الفارسية والمأثورات اليونانية وكذلك مفاهيم المدنية السياسية الحديثة من أجل صياغة مشروع الدولة وتأسيس نظام سياسى مقيد^(١).

فالتجربة السياسية قديمة أو حديثة أضحت حقيقة واحدة، حيث لا فرق بين حكمة الفرس وعدالة عمر وقانون فرنسا السياسى.

فالمؤرخ عمل على توظيف الحكم والعبر من أجل الإصلاح. وهذا الأسلوب الوعظى فى الأدب السياسى فى القرن التاسع عشر الذى يوحد بين التجارب السياسية فى إطار الحكمة والعبرة مهما اختلفت الملل والنحل، يبرر شرعية الاقتباس والاقتداء ما دامت أحوال الأمم أخبارها وآثارها والملوك المنقولة إلينا أوائل أيامها وأواخرها متقاربة^(٢).

والأدب السياسى الفقهى يندرج ضمن باب النصيحة وتدعيم سلطة

١ - انظر قوله: ذكر ما ورد فى العدل والمشورة وصفة الإمام العادل وغير ذلك مما تحسن به محاضرة الملوك. الإتحاف ١ / ٨٩ - ٩٥.

٢ - على أومليل: ملاحظات حول مفهوم المجتمع فى الفكر العربى الحديث - دراسات مغربية - جمعية البحث فى العلوم الإنسانية، المركز الثقافى العربى للنشر والتوزيع الدار البيضاء - المغرب ط ٢ (١٩٨٧) ص ٨٨.

العلماء إزاء الدولة وليس لتدعيم الحقوق الاجتماعية. بالتالى لا يمكن أن نستقى منه معرفة واقعية لا بالمجتمع ولا بالسياسة^(١).

فالتاريخ السياسى عند ابن أبى الضياف صور المجتمع وفق معيارية مجردة لا يحدها مكان أو زمان. ولكنها تقوم على أساس سلطتى الشرع والعقل، لكن ليس عقل الشريعة وإنما هو عقل الحداثة. وعدم الفصل بين العقل والشرع فى تراثنا الإسلامى يعكس عدم وجود موضوع مجتمعى مستقل عن القصدية الأخلاقية أو الدينية حتى يكون مادته لدرس علمى^(٢).

ولعل المدنية الحديثة التى أنتجها العقل الغربى هى التى ردت الاعتبار لهذه الملكة المغمورة والمكبوتة فى التراث الإسلامى. وهذا ما يفسر احتقار الفقهاء وموظفى البلاط للأحداث الاجتماعية والسياسية وعدم إيلائها المكانة الجديرة، حيث ينظرون إليها كمجرد تمردات ظرفية عن السلطان سرعان ما تختفى بقتل أذعيائها "الأشقياء" و"الأجلاف" و"المفسدين" وابن أبى الضياف رغم تنويهه بثورة العربان تسيرا وتنظيما وهدفا فإنه اعتبرها دون منزلة الثورة الفرنسية بكثير حيث يقول محتقرا تحزب العامة سنة ١٨٦٤: وأين فرنسا من أعراب الخيام بإفريقية فى الحضارة والتمدن^(٣). قهل يعنى هذا أن مطالب العربان دون مستوى الحضارة؟ أم أن الحركة البدوية والفلاحية للعربان لا تضاهى ثورة الفلاحين بفرنسا؟ مع أن الجامع المشترك واحد وهو مكافحة الاستغلال والظلم والاستبداد. لكن ربما المبرر فى كل هذا هو أن المدنية

١ - المصدر السابق ص ٨٨.

٢ - نفس المرجع ص ٩١.

٣ - الإتحاف ٦ / ٤٥.

الغربية أصبحت تشكل النموذج المطلق فى فكر الأوساط المثقفة، إلى درجة احتقار الذات والإحساس بالنقص والدونية إزاء الآخر. لذلك لما أخذ ابن أبى الضياف مصطفى صاحب الطابع عند قوله للمشير: أى شىء تشتهى سيادتكم مستنكرا عليه استعمال لفظ الشهوة. أجابه صاحب الطابع قائلا: أترى خدمتنا مقصورة على المصلحة وما يقتضيه العقل والتجربة من غير اعتبار لشهوة الملوك؟ أترى نفسك فى فرنسا أيها الشيخ^(١).

لكن هل يعنى هذا أن الاجتماعى والسياسى لا يضاهى المقولات الفكرية حول المجتمع والسياسة فى أوروبا؟ بالتالى تكون التجربة المحلية دون مستوى العقل والحضارة، فهى قيم لم تتجاوز مستوى الغريزة والانفعالات الشخصية. وهذا الموقف قد يلتقى مع الدراسات الاستعمارية التى تصف الخصوصية الاجتماعية والسياسية بالبداءة والتسيب والتخلف والطقوس الفولكلورية.

وهكذا تصبح الحداثة أداة غير واعية لا تريد المثقف التونسى فى التاسع عشر إلا استيلا با واغترابا عن واقعه التاريخى.

١ - الإنحاف ٨ / ١٢٠.

٣ - المفهوم والواقع الاجتماعى (نموذج الحرية):

أ - الخصوصية التاريخية للمفهوم فى القرن التاسع عشر:

لم تتجاوز الحرية فى القرن التاسع عشر الوظيفة الاجتماعية والتاريخية التى تألف عليها المجتمع الإسلامى منذ قرون خلت من السنين . أى أنها لم تتحول من العرف الاجتماعى والشعبى إلى الدولة كمقولة سياسية تنظم العلاقات الاجتماعية فى إطار فقهى أو قانونى . إذ أن القطاع الرسمى والنفسانى هو الذى استمر فى السلوك الاجتماعى . وهذا ما يفسر ذهول بعض المفكرين والمحدثين من نخبة القرن التاسع عشر الذين اصطدموا بمقولات الحرية السياسية والتجارية والمدنية التى فرضتها الدولة الحديثة (الأوروبية) على المجتمعات العربية الإسلامية . ويذهب المؤرخ المغربى أحمد الناصرى إلى حد الطعن والتشكيك فى هذه المقولة، حيث يقول: وأعلم أن هذه الحرية التى أحدثها الإفرنج فى هذه السنين من وضع الزنادقة قطعاً لأنها تستلزم قطعاً إسقاط حقوق الله وحقوق الوالدين وأعلم أن الحرية الشرعية هى التى ذكرها الله فى كتابه وبينها رسول الله لأئمة وحررها الفقهاء^(١).

هذا الموقف التقليدى يعكس الخوف من أحداث البدع وتشويه الشريعة، وذلك لأن المجتمع الإسلامى كان يعيش الحرية فى نمط سلوكه وإنتاجه وتعامله كسلوك شرعى مقنن وفق تعاليم القرآن والسنة وحسن الجوار . لكنه لم يحول هذه المقولة إلى إطار المفكر فيه، ولم يعطها أبعاداً جديدة تتجاوز إطار الشعور الفردى إلى إطار المسألة والموضوع . إنما الاصطدام بالآخر الذى

١ - أحمد الناصرى: الاستقصاء فى خبر المغرب الأقصى . الدار البيضاء (١٩٤٥) - ٩ /

يرجع سب رقيه وتقدمه إلى الحرية هو الذى حول التفكير فى إطار الشعور الصوفى إلى إطار المفكر فيه "الاجتماعى والسياسى". من ذلك موقف ابن أبى الضياف من الاصلاحات العثمانية المتمثلة فى التنظيمات الخيرية حيث يقول: تحقق أن صبح الحرية المحبب لكل موجود بدأ انتشاره من المشرق فى آفاق الوجود^(١). والحرية المقصودة هنا هى جملة من البنود السياسية والاجتماعية التى جاءت للحد من مظاهر الاستبداد السياسى والتعدى على حقوق الرعية. فمفهوم الحرية قبل إجراء التنظيمات الخيرية وقبل النهضة الأوروبية كان يتمثلها المجتمع بشكل رمزى وطقوسى وليس قانونيا. ومن مظاهر هذا التمثيل الأخلاقى للحرية نذكر المستويات التالية:

* العبادة:

من خلال التعبد والائتمار بأوامر الشرع يسعى الفرد المسلم إلى تغليب جانب العقل والحكمة على الجانب الغريزى والحيوانى. فهو يعيش عبر مبدأ التقوى صراعا مستمرا للتحرر من أسر النفس الأمارة. فالائتمار بالشرع هو تحرير للعقل من قيود الجسم وارتقاء طبيعة سفلى إلى طبيعة عليا^(٢). كذلك التصوف باعتباره تجربة فردية تنم عن شعور جائش فى تمثل الحرية المطلقة بعد الانسلاخ عن كل المؤثرات الخارجية. فالإنسان الروحانى يعيش حركة معراج مستمرة إلى الله ولا يتقيد فى إحساسه الجوانى بزمان أو مكان أو قانون. فهو الذى يضع زمانه ويكيف المحيط حوله حسب المبادئ التى تغمره داخليا.

١ - الإتحاف ٤ / ٧٨.

٢ - عبد الله العروى: مفهوم الحرية، المركز الثقافى العربى - الدار البيضاء المغرب ط ٤

(١٩٨٨) ص ٢٠.

والمجتمع التونسي فى القرن التاسع عشر تأثر كثيرا بالظاهرة الصوفية المتمثلة فى حركة الصلحاء وشيوخ الطرق، حتى أنه لا يوجد عشيرة أو قبيلة أو أمير لا ينتمى إلى إحدى الطرق.

وقد أكد الباحث المغربى عبد الله العروى على التلازم بين ازدهار التصوف وانحطاط الدولة من جهة أخرى كظاهرة تاريخية متواترة فى التاريخ الإسلامى. فالاستبداد الذى يثقل كاهل المجتمع هو الشرط لكى يتطلع الفرد إلى حرية تامة لا مشروطة... ومن التصوف إلى حرية وجدانية مطلقة داخل الدولة المستبدة^(١). لذلك كان البعض من مشائخ الطرق يشاركون فى الثورات والتمردات، مثل مشاركة الحاج مبارك صاحب الزاوية بتالة فى ثورة ١٨٦٤. فقد كان الرجل بشعار التصوف يسعى مع كل قوم ويهب مع كل ربح^(٢).

* البداوة:

اخرنا معاينة ظاهرة الحرية عند البداوة، لأنها تمثل أغلب الساكنة فى القرن التاسع عشر، ولأن الصراع السياسى فى تلك الفترة كاد ينحصر كليا بين البوادر والعروش وبين الدولة. إذ أنه من أبرز أسباب ثورة العربان سنة ١٨٦٤ هو رفض سكان البوادر والقبائل لسياسة الممالك، لما حل بينهم من نسيان طعم الحرية^(٣).

فالحرية قيمة متأصلة فى طباع البدو. فالطبيعة القاسية التى يعيشها البدوى فى الصحارى والجبال ترمز إلى الشجاعة وإبادة الضيم والمدافعة من

١ - نفس المرجع، ص ٢٢.

٢ - الإتحاف / ٦ / ٣٧.

٣ - الإتحاف / ٥ / ١٤٨.

أجل البقاء. فالبطولة كوجه للسمو النفسى والتعالى على الغرائز والوفاء لمثال الحياة الحرة هى المميزات الرئيسية للبداءة. لذلك لا مجال داخل البوادر لفرض أمر سلطانى أو تقييد حريتهم. فالعربان والحرية صنوان كما يقول ابن أبى الضياف. وهذا ما يفسر أن دعوات الحرية والليبرالية ليست سوى لواقع المجتمع المدينى الواقع تحت ضغوطات الاستبداد السياسى المباشر. وليس واقع الريف المستقل والتحرر من قيود الدولة^(١). فالبدوى حر لا يخضع لأى إكراه سياسى ويلتقى مع الصوفى فى تشكيل سلطة مطلقة موازية للاستبداد السياسى. وهذا يبرر المقاومة العنيفة التى مارستها الدولة الحسينية إزاء العربان فى القرن التاسع عشر، وذلك لإقرار سيطرة المركز على الأطراف. وهكذا كلما اتسع مفهوم الدولة ضاق مجال الحرية^(٢).

وإلى جانب هذا التمثيل الدينى والاجتماعى لمفهوم الحرية فى المجتمع التقليدى على مستوى العبادة والعشيرة أو البادية، هناك أبعاد أخرى تندرج ضمن الممارسة الأخلاقية وهى عتق العبيد أو الممالك وإعفاء بعض الناس من الضرائب.

ب - وعى ابن أبى الضياف بحرية الآخر:

وعى ابن أبى الضياف وإطلاعه على مفهوم الحرية عند الآخر المتحضر، كان يعكس وضع الاستبداد السياسى والفراغ الحقوى الذى يعيشه المجتمع التونسى فى القرن التاسع عشر، لا سيما وحركة القناصل الأجنبية لم يهدأ

١ - عبد الوهاب حفيظ: صورة للحراك الاجتماعى والسياسى - حالة تونس خلال العهد الحسينى ص ٣٤.

٢ - عبد الله العروى: مفهوم الحرية ص ٢٣.

روعتها من أجل حماية رعاياها والسهر على ضمان حقوقهم بما فى ذلك حقوق وحرىات اليهود، وحتى المستخدمين من الأوروبيين الممالىك فى قصر البای. فالمملوك إذا لم ىرد الخدمة وىطلب حرىته تحمیه قناصل الإنجلىز أو الفرنسىین أحب الملك أو كره، عند ذلك أجر البای أناسا من أبناء المملكة واستخدمهم بالصراىة، یشج أحدهم فلا یرثى له أحد ولا يؤمل إلا غیرة الواحد الأحد^(١).

فأبناء البلاد ولادة لا سند لهم یحمیهم من غطسة البایات وظلم الممالىك إلا الله سبحانه وتعالى. ففى خضم مطالبة القناصل باحترام حرىات وحقوق رعاياها تبلور الوعى الوطنى الحاد بهموم الأخوة الأشقاء الذین یعاملون معاملة العبید. فالوعى بالحرىة عند المؤرخ أفرزه الشعور الوطنى لضرورة حماية أخوة الوكن والعشیره. فالدولة الحسینیة فى القرن التاسع عشر كانت ترفض مطلقا تمثل مبدأ الحرىة. وقد كاد أحمد بن أبى الضیاف یلقى حتفه لما تفوه بكلمة "حر" أمام البای حسین باشا فى المسألة التى ذكرناها سلفا حول المستخدمين فى قصر البای:

- قال أحمد بن أبى الضیاف: یا سیدى الضرب غیر مدخول علیه فى الإجازة لأنه أمر مجهول وهؤلاء أحرار.

- قال البای مستنكرا: أیقال فى حضرتى لفظ حر^(٢).

وللتأکید على ارتباط الوعى بالحرىة عند المؤرخ بالإحساس الوطنى نذكر حواراه مع المشیر أحمد باى وذلك لما مرا یوما أثناء زیارتها إلى بارىس بالمهیع المعروف بشأن زلزى ومعناه (ممشى الجنة).

١ - الإتحاف ٣ / ٢٣٧.

٢ - الإتحاف ٣ / ٢٣٥.

- قال ابن أبي الضياف مستحسننا الممشى المذكور: كاد أن يوافق الاسم المسمى.

- أجاب الباي: ما أشوقني إلى الدخول من باب عليوة وأشتم رائحة الزيت من حانوت الفطايري داخله.

- قال ابن أبي الضياف: وأنا أتنفس من هواء الحرية وأراد من مائها وقدمای بأرضها.

- أجا به الباي: لا سامحك الله - لم لا تحملني على حب الوطن لذاته وعلى أى حالاته^(١). هذه المداعبة المرحية من قبل المؤرخ إنما تكشف عن زيف وطنية البايات، لأن الوطن والحنين إليه لا يقتضى تسخير أهله عبيد جباية واستحمار كينونتهم البشرية، ومعاملتهم كما تعامل البهائم. إذن فلا وطن بلا حرية ولا حرية بلا وطن. هذا هو التحول الجديد فى فكر المثقف التونسى فى القرن التاسع عشر. وهو الانتقال من المفهوم المجرد والمطلق للحرية إلى مفهوم سياسى مدنى. وكذلك الانتقال من حدود العشيرة والبادية إلى حدود الوطن. بالتالى فابن أبى الضياف يبشر بعهد جديد يتمثل فى تأسيس علاقة المواطن بالدولة. وهذا هو جوهر الحرية الذى اشرق مع عصر النهضة الأوروبية. ومن أهم مميزات مفهوم الحرية عند الغرب التى ذكرها صاحب الإتحاف، نلاحظ ما يلى:

* الحرية ضرورة طبيعية:

شبه المؤرخ الحرية عند الغرب بالماء والهواء اللذان لا تستقيم الحياة دونهما، وبذلك تكون حقاً مشاعاً بين جميع الناس دون استثناء. قال ابن أبي الضياف في هذا المجال: ويقال أن اليهود بباريس لما بلغهم ما حل بأخيهم في الديانة وهم يردون من مياه الحرية ويتنفسون من هوائها... (١).

* الحرية تحصيل شعبي:

الحرية لم تمنح إلى المجتمع الأوروبي، بل جاءت بعد مدافعة شديدة للظلم والاستغلال الذي كرسه الإقطاع والتسلط الديني، لا سيما وقد فقد الإنسان يومئذ كل معايير وجوده في ظل القنانة الإقطاعية والتملك المطلق للبر (الأرض) وللشخص (قوة العمل). لذلك فالحرية في فرنسا أشرق صبحها بعد حروب جرت فيها أودية الدماء حيث قاتل الناس من ظلمهم واستعبدهم واستطابوا طعم الموت حتى ظفروا بالحرية (٢).

* الحرية بمعنى سلطة الشعب:

لقد سعى الشعب الفرنسي مثلاً إلى الحفاظ على حريته التي اكتسبها بالمدافعة والقتال من كل تهديد سياسي يروم العودة إلى السياسة الملكية المطلقة. لذلك تم خلع السلطان نابليون الثالث إثر احتلال الجزائر، وذلك لأنه رام بهذا السلوك الاستبداد على ديوان مشورته. فلما لاحت بوارق ضميره نادى الناس باقتلاعه من سيوره. وأقاموا من توسموا فيه حب الحرية (٣).

١ - الإتحاف ٤ / ٢٦ .

٢ - الإتحاف ١ / ٤٤ .

٣ - الإتحاف ٣ / ٢١٩ .

* الحرية بمعنى الحقوق المدنية:

المقصود بالحرريات المدنية هو احترام حقوق الإنسان الفطرية والمكتسبة التي تجسد الإرادة الحرة وسلطة الفرد على ذاته، مثل احترام حرية الرأي. فمن القواعد التي أصبحت مسلمة عند العرب هو التصريح بأن الرأي حر^(١). والاعتراف بحرية الرأي هو دعوة إلى التأويل الحر والابتكار، ورفض الآراء المسبقة المسطرة على الفكر. يقول جون جاك روس: أن ماهية العقل أن يكون حرا ولو أراد أن يخضع لسلطة الغير لما تسنى له ذلك^(٢).

* حرية التعبير والاختيار (الفردية)

تتجلى هذه القيم من خلال ما رآه ابن أبي الضياف وما سمعه عند حضوره مع الباي في "تياثرو" بستان السلطان بباريس. وموضع المسرحية هو إصرار فتاة فرنسية على الزواج من رجل ليس من نسلها ولا طبقته الاجتماعية. ولما هددتها أمها بتدخل السلطان ومنعها عن رغبتها قالت البنت: بأى شرع يتصرف السلطان فى أرواحنا بالقهر ونحن أحرار... آنذاك قام السلطان مستحسنا وشفق بيديه^(٣).

فالفئة لم تكن تخشى بأس السلطان، لأنها تتمتع بحرية التعبير والاختيار. ولم يعد للملك سلطة شرعية يصادر بها مشاعر الناس وإرادتهم الحرة.

١ - الإنخاف ١ / ٢٨.

٢ - جون جاك روسو: رسائل من الجيل ضمن الأعمال الكاملة - باريس (١٩٠١) - ٣ / ١٣٦.

٣ - الإنخاف ٤ / ١١٦.

خلاصة القول، أن أصناف هذه الحريات التي استحسنها المؤرخ عند أمم الإفرنج وخاصة فرنسا تمثل المضاف الواعى للفكر التقليدى الذى بدأ يستشعر المكبوت الاجتماعى والسياسى الذى يعيشه فى ظل سياسة الإطلاق.

ج - المثاقفة^(١) واللاوعى:

المقصود بالمثاقفة فى هذا المجال هى المثاقفة المفروضة على المجتمع التونسى نتيجة الغلبة والتفوق الحضارى للآخر. فهى حصيلة وعى الآخر "المستعمر" وليس "المتحضر" الذى يملأ على المجتمع المحلى فى شكل تهديد مباشر ضرورة تمثل مبادئة ومحاكاة قيمه دون رغبة الأنا واستعدادها. وهذا هو التناقض بين المفهوم والواقع الذى لم تع خطره النخبة المثقفة فى القرن التاسع عشر. فالنخبة لم تنتج نظرية فى السلطة أو فى المجتمع، إنما أعادت إنتاج مفهوم الآخر معزولا عن سيرورته التاريخية.

وتقليد الآخر والتماهى مع مقولاته، أفضى إلى الاستيلاء والاغتراب عن الواقع المحلى، لأنه لا سبيل لمفهوم شائع مطلق يتجاوز حدود الزمان والمكان. فالحرية فى الثقافة الإسلامية، لا تعنى تجاوز العقل للمقدس والتأويل الحر للشرائع على غرار التأويل البروتستانى للكتاب المقدس. فالنخبة لم تدرك الأبعاد التوظيفية و"الإيديولوجية" للمفهوم. وقد برر عبد الله العروى فكر

١ - يذهب علماء الأنثروبولوجيا إلى أن المثاقفة نوعان:

- المثاقفة المطلوبة المنشودة - acculturation demandée .

- المثاقفة المفروضة - acculturation imposée .

فالأولى هى التى تسعى للحصول عليها من يحتاجها فى ذاته لتحقيق التقدم ورقى المجتمع. أما الثانية فهى التى نتجت عن الغلبة، وكانت حصيلة التفوق، حيث يرضها المستعمر أو الحضارة المسيطرة. انظر - المثاقفة وبناء الذات من خلال أقوم المسالك، مأوية خير الدين - ديسمبر ١٩٩٠ - تونس ص ٣.

النخبة المثقفة فى القرن التاسع عشر الذى واجه منظومة مليئة بالعناصر المتناقضة وكان من الصعب عليه أن يتلقاها بعقل ناقد كما نتلقاها نحن الآن^(١).

ومن مظاهر الثقافة فى مفهوم الحرية نذكر ما يلى :

* الحرية السياسية:

لقد فرضت الدول الأوروبية وخاصة إنجلترا على دولة البايات فى القرن التاسع عشر إنشاء دستور للبلاد يكفل حقوق الرعايا وحررياتهم، واستعملت فى ذلك سياسة التهديد والقوة. من ذلك موقف أمير الأسطول الفرنسى الذى حل بالبلاد سنة ١٢٧٤ / ١٨٥٧ حيث قال الباي: إنى عن إذن سلطانى أتيت بهذه القوة لإعانتك على ما يخالف أمرك فى إعطاء الحرية لرعيك^(٢).

لكن فى الحقيقة لم تهد الحرية من قبل للفرنسيين على طبق من ورد بل انتزاعوها انتزاعا. ثم ما هى الحرية التى سيمنحها الباي فى مجتمع مسلم يعتبر نفسه حرا لا كنسة ولاصكوك غفران، وفى أرض عتبر أرض الله وليس أرض الإقطاعيين، وفى فضاء اجتماعى بدوى متحرر من كل قيد سياسى. فالمفهوم المسقط على المجتمع لا يعتبر إلا عن رغبة واضعية، لا سيما وحركة التغيير والتحول لا تكون خارج المنطق الداخلى للنسق الاجتماعى والسياسى.

أما فيما يخص موقف المؤرخ فإنه تماهى مع حركة الثقافة المفروضة. ولم يكن واعيا بحقيقة الوجه الآخر للمفهوم، وذلك لقلة وعيه بالداخل وتأثره الشديد بالوافد، حتى أنه ظن بمجرد المصادقة على بنود عهد الأمان قد

١ - عبد الله العروى: مفهوم الحرية ص ٤٢.

٢ - الإتحاف ٣ / ٢٦.

توطدت قيم الحرية والأمن والعدل. كذلك موقفه من إجراء التنظيمات الخيرية التي جاءت لتدعم الرعايا الأجانب والتي كانت من إملاء الدول الأوروبية التي وقفت إلى جانب السلطة في حرب القرم، حيث يقول: تحقق أن صبح الحرية المحبب لكل موجود بدأ انتشاره من المشرق في آفاق الوجود^(١).

* الحرية الاقتصادية:

فرضت الدولة الفرنسية على البلاد التونسية وذلك بعد احتلال الجزائر أن لا نتجر ولا تختص بمتجر في شيء^(٢). حيث تكون التجارة مباحة لكل أحد. وهذه الحرية التجارية تجعل البلاد سابلة آمنة لكل التجار والسماسرة اليهود. أما المؤرخ فقد استحسّن شروط عهد الأمان بما في ذلك التسوية بين التونسيين وأهل الذمة في ملكة وشراء الربع والعقار. بل أكثر من ذلك علل ما حل بالقطر من النقص في الأموال والأنفس والثمرات بظلم أهل الذمة في البلاد^(٣).

إن الفكر التقليدي في القرن التاسع عشر إذن. لم يكن قادرا على التمييز بين المفهوم والممارسة بين المصطلح و"إيديولوجية" المفهوم. فالمفهوم الغربي لا يتطابق مطلقا مع الواقع الاجتماعي الإسلامي. كما أن المفهوم الإسلامي لا يتماثل مع الواقع الغربي. وإجراء التماثل بين المفاهيم عند بعض المحدثين هو الذي أدى إلى إعاقاة المنظومة الثقافية على الإنتاج والتجديد. فالتداخل بين التقليدي والعصري أدى في بعض المجالات إلى تشويههما معا^(٤).

١ - الإتحاف ٤ / ٧٨.

٢ - الإتحاف ٣ / ٢١٨.

٣ - الإتحاف ٣ / ٢٨٨.

٤ - المختار الهراس: ملاحظات حول التقليد والتغيير في المجتمعات العربية ص ١١.