

فكرة التقدم في بلاد المغرب في النصف الأول من القرن العشرين

بقلم محمد الناصر النفزاوي

الفصل الأول : فكرة التقدم في تونس .

1. فكرة التقدم عند الثعالبيين السلفيين : محمد الطاهر بن عاشور (1879-

1973) نموذجا

2. فكرة التقدم عند النقابيين : محمد علي الحامي (1890 - 1928)

والطاهر الحداد (1899 - 1935) نموذجين متشابهين .

ما كتب محمد الطاهر بن عاشور تأثرا بالمصري محمد عبده (1849 - 1905)
(يدرجه ضمن الأخذين بالسلفية في تونس المرادفة في فرنسا لـ "فلسفة
الانحطاط" اذ هم يرون يرون فيها العلاج الذي يمكنهم من تجاوز وضع الانسان
« المغلوب على أمره » من دون أن يعي كثير منهم ظروف نشأة هذا المفهوم
في بلاده الغربية الأصلية . ويعد محمد الطاهر بن عاشور (1879-
1973) واحدا من مؤسسي هذه " الفلسفة " في تونس بدليل ما كتب في مقالاته
المبكرة في مجلة "السعادة العظمى" التي صدرت في العقد الأول من القرن
العشرين، أي في هذا العقد الذي لم تكن فيه مطالب التونسيين تتجاوز المساواة
بالفرنسيين و "المشاركة" أي كانت دفاعية عند "التونسيين الفتيان" آباء الحركة
الوطنية و"وقائية" عند الزيتونيين 1 و لذلك انشغلوا جميعا بفكرة "التقدم" و
"الترقي" علّهم يجدون فيها بلسما لجرحهم الحضاري .ومفهوم الترقّي أي
التقدم هو مفهوم استعملته المدرسة العقلانية ممثلة في مفكّرّي عصر الأنوار
وامتداده عند هيقل (ت.1831) على سبيل المثال والمدرسة الوضعية ممثلة

في أوغست كونت (1798-1857) والمدرسة التاريخية الماديّة ممثلة في
ماركس (ت.1883) ومن هنا نحوه في التفكير السياسي . هذا الصراع الفكري
السياسي بين مختلف هذ المدارس في أوروبا الغربية كان حادا طيلة النصف الثاني
من القرن التاسع عشر و حتّى بداية الحرب الكبرى (1914 – 1918) بسبب
اختلاف المواقع الاجتماعية، أثر عن طريق قنوات مختلفة إمّا قليلا أو كثيرا و
بشكل مختلط و غير صاف في عدد من المفكرين العرب و المسلمين ممّا جعل
من المستحيل تقريبا تحديد ما يقصدون بفكرة " التقدّم " التي كثيرا ما تختلط
بـ"نظرية الانحطاط " في المفهوم الغربي الفرنسي خاصة الذي لا يري في
تجربة قيام الدولة العربية الاسلامية في القرن السابع الميلادي في أحسن
الحالات أكثر من خطوة أولى في مسار فكرة التقدم من دون اطلاع كاف
على مسار هذه الفكرة في أوروبا مما جر الى اختلاط سيء في المفاهيم عند
من تناول هذه المسألة خاصة عند من لم يكن منهم مطلّعا بما فيه الكفاية على
مفهوم فكرة "التقدّم" عند كلّ مدرسة من هذه المدارس الغربيّة الثلاث.

في أوروبا والولايات المتحدة وروسيا الخ. التي شهدت تجاوز المسائل التي
تسببت في الخلافات بين هذه المدارس اذ حلت عوضا عنها مسألة العولمة
وعلاقتها بـ"الخصوصيات القومية " بسبب تطور المجتمعات المتقدمة حضاريا
ما زالت مطروحة في البلدان التي ننتمي اليها طوعا أو كرها ومنها بلدان الشمال
الأفريقي مما يفسر اهتمامنا بهذه المسألة اذ يستحيل احراز تقدم في مختلف
الميادين ان لم يحصل اتفاق ولو متقارب حول مختلف المفاهيم التي تحكم
تفكيرنا. ان صعوبة الفصل بين مختلف المفاهيم عرفتها لأوروبا في القرن التاسع
عشر وما تلاه ولكنها ما زالت متضخمة عندنا وخاصة عند من من نعتبرهم "
مصلحين " بالمعنى "الفضفاض " للكلمة مما يبرر حديثنا عن رجل دين تونسي
هو محمد الطاهر بن عاشور الذي يعتبر ممثلا للسلفية التونسية في نشأتها الأولى
مقدمين للموضوع بتحديد معاني نظريات " الدور " و"الانحطاط " وما تقوم
عليه "نظرية التقدّم" من مقوّمات. وسنحاول في هذا الجزء من الفصل أن نتبيّن

ما يقوم عليه تفكير الطاهر بن عاشور عندما كان في العقد الثالث من عمره ،أي عندما كتب مقالاته في " السعادة العظمى" ، أي عندما كان حسب ما تبين لنا يحذو حذو محمد عبده (ت.1905) في التفكير موزعين هذا البحث على محورين:

محور أول عنوانه: " ابن عاشور و جيله"

ومحور ثان عنوانه: تحديد ملامح تفكير الطاهر بن عاشور في مقالاته في " السعادة العظمى" من دون أن نقتصر عليه في الحديث عن السلفية اذ تناولنا كذلك " أباه الروحي" فكريًا سياسيًا ، نقصد محمد عبده لأنهما يقولان معًا ب"النظرية السلفية "

محمد الطاهر بن عاشور وجيله :

بدأت تظهر منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر في بلاد الشام و مصر و في الآستانة عاصمة الدولة العثمانية مفاهيم **التقدم و الترقّي** حتى وصل الأمر إلى قيام حزب عثماني كامل يسمّى ب"الاتحاد و الترقّي" كما ظهرت مفاهيم الحرية و **"التساهل"** في مقابل مفاهيم مضادة مثل مفهوم **"الاستبداد"** و **"التعصب"** من دون تحديد لمنزلة كلّ مفهوم من هذه المفاهيم ضمن هذا الفيض من المفاهيم الجديدة أي من دون تحديد لما ينتزّل منها منزلة مركزية ولما يقرب منها في منزلته من منزلة المفهوم النتيجة.

ولقد سبق أن بيّنا في أكثر من موضع سابق أنّه إذا كانت كل المدارس الفكرية الحديثة تقوم على فكرة مركزية هي فكرة التقدم (على عكس المدرسة الأفلة التي تقول بالزمن الدائري ومن أشهر من يمثلها عندنا الشاعر المفكر أبو العلاء المعري لأنه لا يقول بفكرة التقدم) فإنّها تختلف في ترتيب بقية المفاهيم انطلاقًا ممّا تعتبره الفكرة المركز.

غموض هذه المسألة في أذهان كثير من المفكرين العرب دفعهم إلى استعمال اللفظ نفسه و لكن بمضمون خاص على القارئ أن يجتهد في الوصول إليه و مثال ذلك استعمال محمد عبده الذي يقوم تفكيره على الفلسفة السلفية لفظ " الخشونة " الذي يستعمله خصمه أديب اسحق(1854-1884) الذي يقوم تفكيره على الزمن الخطي أو فكرة التقدم المعادية للسلفية ممّا قد يقود عددا من الدارسين إلى اعتبارهما معا آخذين بالوضع الكوننتية و الحال أن محمد عبده ليس يمكن لتفكيره أن يندرج ضمن القائلين بالزمن الخطّي أو القائلين فكرة التقدم .

كتب محمد عبده:

"قد ولّت أزمنة كان التحارب فيها بالأخشاب و النّبال و السهام و خزف الجبال و ما أشبه ذلك ممّا كان يمكن استحصاله بزهد القيم و حضرنا زمان نضطر فيه إلى المراكب المدرّعة و مدافع "المتراليوز" و "الكروب" و بنادق الإبرة و غير ذلك من الأسلحة التي تجددت و ستتجدّد فيما بعد"¹.

أمّا أديب اسحق فقد كتب واصفا عصر "الخشونة" هذا وصفا قريبا من وصف محمد عبده:

"لقد ذهبت الخشونة برجالها و البداوة بأبطالها وأقبل الاختراع بقوته و العلم بسطوته فدع أحاديث من كان يخترق بسيفه الصفوف و يبدد برمحه الألوف و يرغم بإقدامه الأنوف. إنه لو وجد في هذا العصر لهزمه هنري مارتين ببندقيته (...). فلا يطمعن الشرقي في مقاومة الغربي بالفارس المقدام و البطل القزّام فتلك أمة قد خلت وإنّما نحن في عصر تغلّب فيه من كثر اختراعه و طال في الخلافة باعه
....."²

¹ -محمد عبده، "الأعمال الكاملة"، حققها و قدّم لها محمد عمارة، بيروت، ط. 2، 1980، ص.20.

² -أديب اسحق، "الكتابات السياسية و الاجتماعية"، جمعها و قدّم لها ناجي علوش، بيروت، 1978، ص.109.

في الشاهدين حكمان قاطعان على زمن ولّى فهل هما يعبران عن نظرة خطيّة واحدة إلى التاريخ؟ ظاهر النصين يوحي بذلك ولكن من يلاحظ أنّ حكم محمد عبده اقتصر على الجانب التقني في الماضي الذي يتحدث عنه و هو ماض يندرج ضمنه الإسلام نفسه و لم يشر إشارة واحدة إلى حملة النبال و السهام من أمثال النبي محمد و كبار قادة الفتوحات الذين يحملون قيما خالدة في نظره و يمثلون العصر الذهبي في التاريخ جميعه، من يلاحظ ذلك يدرج محمد عبده ضمن القائلين بنظرية الانحطاط بالمفهوم الغربي أي بالسلفية عندنا ،فكرة **"التخلف"** عنده لا تمسّ الأصل و هو الدين و لكنها تتصل بالعلم الطبيعي و التقني و هو علم يقع في مرتبة تابعة للدين وخدمة له.

هذا الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى أديب اسحق أستاذ فرح أنطون "الروحي" إذ سوى في كلامه عن "الخشونة" و "البداءة" بين السيوف و حملتها و مستوى التقنية القديم و ما يلائمه من قيم و بذلك اندرج نهائيا ضمن القائلين بالتقدّم تقنية و قيما، بل ضمن هذا الشق الراديكالي من الوضعيين الذين يقولون بالعلموية (بكسر العين).

هذا التقابل بين القائلين بنظرية الانحطاط و نظرية التقدم أي الزمن الخطي في وجهه العقلاني المثالي تظهره الخصومة الشهيرة بين محمد عبده و فرح أنطون و هي خصومة يمكن تخيل خصومة مماثلة لها في تونس بين محمد الأصرم (1858-1925) و محمد الطاهر بن عاشور لذلك ركّزنا في هذا المحور على الطاهر بن عاشور الذي اعتبرناه امتدادا لمحمد عبده من دون أن نغفل الإشارة إلى محمد عبده أو فرح أنطون، إذ الغاية هي تقديم نموذج من قضية شائكة.

و فعلا فقد ورث الجيل الذي تلا جيل محمد عبده و أديب اسحق ما بيّنّا من اختلافهما في النظرة إلى الزمن. إنّه الجيل المولود في سبعينات القرن التاسع عشر و الذي ضمّ أمثال الطاهر بن عاشور و عبد العزيز الثعالبي (1874-1944) و عبد الجليل الزاوش (1873-1947) و علي باش حانبة (1876-1918) في تونس و العربي

الأرثوذكسي اللبناني فرح أنطون في مصر و يوسف أجبورا في الأستانة عاصمة الدولة العثمانية الاتحادية: و كلّ هؤلاء سوف يطرحون السؤال المحيّر:

"لماذا تأخّر المسلمون و تقدّم غيرهم؟".

غير أنّ طرح سؤال واحد و محدد لا يعني إجابة واحدة إذ تتحدد إجابة كلّ "مصلح" بانتمائه إلى مدرسة فكرية معينة، ف"المصلح" التونسي محمد الأصرم مثلا أبان في مداخلته في مؤتمر أفريقيا الشمالية الذي انعقد في المدرسة الحرّة للعلوم السياسية في باريس بين 6 و 10 أكتوبر 1908 والذي شارك فيه عدد من "التونسيين الفتيان" أمثال البشير صفر (1856-1917) و عبد الجليل الزاوش و الصادق الزمرلي، قلنا أبان الأصرم في مداخلته أنّ فكرة التقدّم ترادف فكرة العلم بمعنى التعلّم على أساس من المنهج السليم و ذلك لإيمانه أنّ القضية تحكم مجموعة المطالب الاجتماعية السياسية و الثقافية، فإذا كان الأصرم رئيس الخلدونية من القائلين بالإبقاء على الزيتونة لأنها منبت للإطار القائم على الشعائر و كذلك للإطار القائم على القضاء فإنّه دعا إلى أن يتأسّس إلى جانب هذه الجامعة الدينية :

« جامعة إسلامية عصرية تضطلع بتكوين جيل جديد على أساس من العلوم الغربية فتكون أكثر قدرة على الصراع الاقتصادي و على تقدير عمل فرنسا التمديني حق قدره و في الآن نفسه أكثر وعيا بحقوقها وواجباتها " (1)

أمّا "المصلح" الصادق الزمرلي التونسي فقد خصّص مداخلته في المؤتمر لـ"تعليم المرأة المسلمة" منطلقا في دعوته تلك من قراءة "متنوّرة" (من عصر الأنوار وما تضمّن من فهم لفكرة التقدم) للإسلام. وإذا كانت فكرة "التقدّم" عند من ذكرنا من المصلحين التونسيين تكاد تنحصر في العلم و التعلّم و مناهج التدريس فإنّ عددا من المشاركين في المؤتمر لم يغفل الأساس الاقتصادي الذي يجب أن يقوم عليه "التقدّم" و الزاوش مثلا لم يكتف بتعداد وجوه الوضع السلبي

الذي كانت عليه الأغلبية الساحقة من التونسيين ممثلة في صغار المزارعين بل طالب بتعليم هؤلاء و أبنائهم تعليماً تقنياً يمكن من ظهور نوع جديد من الفلاحين. قضية واحدة لم يتناولها من ذكرنا من "المصلحين التونسيين" و هي القضية السياسية إذ كان مطلب الجماعة الأساسي هو "المشاركة" و مساواة التونسيين بالفرنسيين و لكن غياب المطلب السياسي في العقد الأول من القرن العشرين، لا يقلل من مساهمة التونسيين الفتيان في توسيع مفهوم فكرة التقدم، إذ رأينا أنها أصبحت تلامس و إن باحتشام، القضية الاجتماعية (وضع المرأة) و القضية الاقتصادية (وضع صغار الفلاحين) و لم تعد محصورة في قضية التعليم.

هل كان هؤلاء التونسيون شواذ في توسيع مفهوم فكرة التقدم؟ أي هل كانوا رواداً؟ أمّا إجابة من تلقوا تعليماً تقليدياً فهي متقاربة كذلك أي تدخل ضمن مدرسة كاملة آخذة بما يسمّى بنظرية الانحطاط أي المتشعبة بالقيم ما قبل الرأسمالية التي تهدف إلى الإبقاء على ركائز المجتمع التقليدي و تقوم على فهم غير خطي للزمن، و ضمن هؤلاء يندرج محدد الطاهر بن عاشور موضوع دراستنا.

لقد كان محمد الطاهر بن عاشور طالباً زيتونياً ثم أصبح مدرساً بالجامعة الزيتونية و بالمدرسة الصادقية و كان يحسّ بأزمة التعليم التقليدي إحساساً مرّاً إذ لم تذكر المراجع التي تناولته بالدراسة ما يخالف ذلك و لكن هذا الإحساس مردهً أولاً إلى إيمانه بأنّ كلّ إصلاح اجتماعي مشروط بإصلاح تعليمي في دائرة النظرة التقليدية إلى الأشياء، أي بما لا يذهب بدور رجال الدين أو يقلص من تأثيرهم، نتيجة ما يدعو إليه محمد الأصرم مثلاً، ذلك أنّ الشعور بالتخلف والإيمان بضرورة الأخذ بفكرة التقدم هما أمران إذا كان يشترك فيهما الأصرم و الطاهر بن عاشور فإنّ بين "المصلحين" التونسيين اختلافاً حول مضمون الإصلاح: هل يكون هذا المضمون على أساس من فكرة التقدم بالمعنى السائد عند المتأثرين بالوضعية و التي تقود

اجتماعيا و سياسيا إلى تهميش دور رجال الدين(مثال الأصرم) أم على أساس من
" فكرة تقدّم " مخصوص " لا يقود إلى كسر أسس المجتمع التقليدي أي يندرج
ضمن "نظريّة الانحطاط"؟

لتوضيح هذه المسألة (مسألة فكرة التقدّم المخصوص في إطار المجتمع التقليدي)
يمكن أن نقرأ لمحمد عبده ما يفيد إحساسا بالتخلف الحضاري و بضرورة الأخذ "
بفكرة تقدّم " تبقي على دور رجال الدين أي على هذه"الطائفة الشريفة التي تعدّ
بمنزلة الروح لهذه الأمة، فإنهم إلى الآن لم ينظروا إلى أنفسهم و لا إلينا بعين
الرحمة، و لم يروا لهذه العلوم{يقصد الدنيوية} فائدة تعود عليهم أو على أبناء ملّتهم
بفائدة و لكن اشتغلوا بما ربما كان أليق بزمان قد أفلت كواكبه " 3

"قد يبدو في هذا النصّ أن محمد عبده يؤمن بفكرة التقدّم بالمعنى الوضعي للكلمة
عندما يعدّد فوائد العلوم و التقنيات و لكن فكرة التقدّم عنده مازالت(وستبقى) قائمة
على أساس من المنطق الثنائي: علوم و تقنية من ناحية و ثقافة إسلامية من ناحية
ثانية : و هذا هو السبب الذي يفسّر أنّه يطلب من رجال الأزهر(الطائفة الشريفة)
أن يتبنّوا نظريته الثنائية التي تبقي على دور هؤلاء. فالمؤسسة الدينية تبقى ضرورية
للمجتمع ضرورة الماء للنبات " 4

هل يختلف فهم الطاهر بن عاشور لـ" فكرة التقدّم " عن فهم محمد عبده المعتمد على
الثنائية و الذي مكّنت له العبارة المطلوب:

"نقتبس من الغرب علومه و تقنياته و نحافظ على ثقافتنا"؟

3 - محمد عبده ، "الأعمال الكاملة"، مصدر سبق ذكره،ص.20.

للإجابة عن هذا السؤال علينا أن نتتبع مفهوم العلم عند الطاهر بن عاشور، أي هل هناك علم واحد أم علمان 5 و هل يتساوى هذان العلمان إن قال بوجودهما معا؟

يفصل الطاهر بن عاشور، تماما، مثلما يفعل محمد عبده، بين العلم كما يفهمه علماء الطبيعة أي العلم المتمثل في ضبط ما بين الأشياء والوقائع و الأحداث من علاقات حتمية علمية و قوانين موضوعية⁶ و الثقافة.

مثل هذا العلم هو الذي قاد حسب رأيه إلى ما يشهد الناس من تطور أوروبا الغربية و هو الذي دعا إليه محمد عبده ، في فصل تام بين العلم و الثقافة ، مثلما ذكرنا قبل الآن و هذا العلم المادي يجب أن ترفع عنه كل القيود: "{الغاية من العلم هي الوصول إلى معرفة الأشياء على ما هي عليه بحيث لا يحتمل نقيضا و لا يؤثر فيه تشكيك المشككين و لا اعتراض أو سخط الواهمين"⁷

و يستعمل الطاهر بن عاشور عندما يتناول هذا النوع من العلم ألفاظا أصبحت شائعة في جيله و في الجيل السابق لجيله مثل "التقدم " و "التنور و"الاختراع" ممّا يزيد في اعتقادنا أنه يتحدّث عن العلم كما يفهمه علماء الطبيعة و أنه يشترط لتقدّم هذا النوع من العلوم الحرية الفكرية المطلقة:

"من أكبر الأسباب في تقدّم الأمة بعلمها و قبولها لرتبة التنور و أهليّتها للاختراع في معلوماتها أن تشبّ على احترام الآراء على الوجه الذي وصفناه من قبل"⁸

و مما هو قريب من هذا العلم كما فهمه علماء الطبيعة و المتمثل في التفسير يضيف الطاهر بن عاشور بعض العلوم الإنسانية مثل علم السياسة و هو العلم المتمثل في الفهم أي فهم سلوك الإنسان و نواياه و مقاصده (من دون الحاجة) إلى مفهوم العلية

5 - دمجت الهيجلية بين الله و التاريخ فتوحّد العلم.

7 - محمد الطاهر بن عاشور، مقالة "السعادة العظمى" عدد 16، 4 صفر 1422، ص.12.

8 - محمد الطاهر بن عاشور، مقالة في "السعادة العظمى" عدد 18، 16 رمضان 1422، المجلد الأول، ص.278.

و الحتمية إذ أنّ مثل هذا العلم هو مزيج معقدّ من التفسير و الفهم لذلك ليس في إمكانه أن يتطور إلاّ في بيئة فكرية محكومة بفكرة التسامح أو التساهل حسب تعبير فرح أنطون.

يشترط الطاهر بن عاشور هنا و مثلما فعل عندما تعلّق الأمر بالعلوم الطبيعية سيادة فكرة التسامح أي على حدّ تعبيره "احترام الآراء" إذ :

"الرأي هو ملاقة الآراء و تقادحها حتى قيل ما بين الرأيين رأي"⁹.

و لكن هذه الآراء التي يتحدّث عنها الطاهر بن عاشور هي آراء يجب أن تتجرّد حتى في العلوم السياسية من صبغتها "الإيديولوجية" حتى لا يضطهد أصحابها.

هذا الشرط "المستحيل" أوقعه في مشكل حقيقي فهو من ناحية يدعو أصحاب هذه الآراء إلى "توعية" المجتمع حتى يكونوا "أهلاً لإدراك أمورهم"¹⁰

"فيسهل عليهم مطالبة الحكّام بتقويم أمورهم و إصلاحها"¹¹ و هو يلوم من ناحية ثانية السلطة السياسية عندما تضطهد هذه الأفكار:

"لما وازناً بين هذه المصلحة النادرة و بين المفسدة الكبرى التي كانت و لا زالت (...). من اضطهاد الأفكار السامية باسم التحقيق (...). لأنها لا توافق الرغبات و لا تجاري الشهوات حكمنا للأفكار باحترامها و جعلنا البحث و النقد معياراً يميّز به خبيثها من طيّبها فلا يلبث الحق أن يهزم الباطل"¹²

إن الذي أوقع محمد الطاهر بن عاشور في المشكل سالف الذكر هو مثاليته إذ هو لا ينطلق من مفهوم صراع المصالح بين حملة الأفكار و الدولة بل من مفهوم الصراع

⁹ - محمد الطاهر بن عاشور، مقالة في "السعادة العظمى" عدد 16، 4 صفر 1422، المجلد الأول، ص.45.

¹⁰ - محمد الطاهر بن عاشور، المصدر سالف الذكر، ص.48.

¹¹ - محمد الطاهر بن عاشور، مقالة في "السعادة العظمى" عدد 18، 16 رمضان، المجلد الأول، 1422، ص.276.

¹² - محمد الطاهر بن عاشور، المصدر سالف الذكر، ص.276.

النفسي و كأنّ مفاهيم الحسد و الجشع و المكابرة هي الدافع الأساسي إلى هذا الصراع و بالتالي يمكن إجلاؤها بتبني "حكمة".

متعالية عن المصالح المادية بها" نسلم من افتضاح حبّ التشفي و الانتقام لإطفاء ثوائر الحسد و الغلّ"13.

إن مثل هذا التفكير المخالف لتفكير الوضعيين جميعا هو التفكير الوحيد القادر، لأنّه يستند إلى "فكرة تقدم" خاصة أي قريبة من "نظرية الانحطاط"، على الإرادية إذ بمجرد الإرادة (النفسية) يمكن للمصلح "الحديث" أن يتجاوز ما يفرّق بين الناس و بين المذاهب إذ " ألم يكن الأشعري يعرف بفوائد المعتزلي و السنّي يتعلّم من القدري"14؟

لقد رأينا كيف تناول محمد الطاهر بن عاشور فكرة التقدّم فدعا في ميدان العلوم الطبيعية إلى الأخذ بما تحقق في الحضارة الغربية الرأسمالية و إلى تحرير العقل تحريرا كاملا و السؤال الذي نطرحه الآن هو هل يمكن الفصل التام بين العلمي و التقني من ناحية و الثقافي و الديني من ناحية ثانية ؟

كتب كلود دلماس في استحالة هذا الفصل ما يلي:

"إن القرن السادس عشر كان قرن الاستيحاء، (...)، و معظم أرباب القرن الحديث كانوا من فئة متشعبة بعاطفة التدين (...) إن كريستوف كولومبس و أعوانه عندما اكتشفوا القارة الأمريكية لم يدر بخلدهم محاربة تعاليم توما، و لكن مع هذا طعنوا الإنجيل طعنة نجلاء، ذلك أنّ الإنجيل و أرسطو كانا يجمعان كلّ المعرفة الإنسانية وهذه المعرفة كانت تجهل وجود أمريكا " (منقول عن تاريخ الحضارة الأوروبية ، طبعة دمشق)

13 -- محمد الطاهر بن عاشور، المصدر سالف الذكر، ص.277.

14 - محمد الطاهر بن عاشور، المصدر سالف الذكر، ص.278.

و كتب محمد عبده في ضرورة هذا الفصل ما يلي:

"إياك أن نعتقد ما يعتقد بعض السذج من أنّ فرقا بين العقل و الوجدان (القلب) في الوجهة (...) فهما عينان للنفس تنظر بهما، عين تقع على القريب و أخرى تمتدّ إلى البعيد"¹⁵.

مما يعني أنّ " العين {التي} تمتدّ إلى البعيد " هي الأساس و أنّ "العين {التي} تقع على القريب" تنزل، مقارنة بالأولى ، منزلة وضيعة و المقصود بالقريب علوم الطبيعة، و المقصود بالبعيد الغايات ضمن فلسفة تقوم على العلية و الحتمية. و لا تشكّ البتة في أنّه "لا بدّ أن ينتهي أمر العالم إلى تأخي العلم و الدين على سنة القرآن و الذكر الحكيم (...) و ليس بينك و بين ما أعدك به إلاّ الزمان الذي لا بدّ منه في تنبيه الغافل، و تعليم الجاهل، و توضيح المنهج و تقويم الأعوج، و هو ما تقتضيه السنة الإلهية في التدرّج"¹⁶ و ترفض ، شأنها في ذلك شأن كلّ إيديولوجية تقول بالحتمية¹⁷، الاعتراف : "إنّها تقع معرفيا ضمن ما يسمّى بالحكم الإشكالي و هو حكم يمكن أن يكون صحيحا كما يمكن أن يكون خاطئا لكن الباحث لا تتوفر له الأدلّة لإثبات الصحّة أو لإثبات الخطأ"¹⁸

و ينجرّ عن هذا الفهم تقييم جديد للعلم "الإلهي" سواء على مستوى المنزلة التي ينتزل فيها (وهي سامية) أو على مستوى فكرة التسامح إذ يرى محمد عبده، عندما يتعلّق الأمر بهذا النوع من العلم، وجوب : "التزام القصد و الوقوف في سلامة الاعتقاد عند الحدّ (...) و أقول إنّ كثيرا من الغلوّ إذا انتشر بين العامّة أفسد نظامها و اضطرب أمنها كما كان من آراء الحلاج و أمثاله فتضطرّ

¹⁵ - محمد عبده، "الإسلام و النصرانية بين العلم و المدنية"، الجزائر، 1987، ص.147

¹⁶ - محمد عبده، المصدر السابق ، ص.148، و هذا الشاهد دليل قاطع على أخذ محمد

¹⁷ - مثل العقلانية و الهيجيلية و الماركسية و الوضعية.

السياسة للدخول في الأمر لحفظ أمن العامة فتأخذ صاحب الفكرة، لا لأنه تفكر و لكن لأنه لم يرد أن يقصر حق الحرية على شخصه بل أراد أن يقيد غيره بما رآه من الحرية لنفسه، مع أنّ غيره في غنى عما يراه هو حقا له، و تخشى الفتنة إذا استمرّ مدّعي الحرّية في غلوائه، فلهذا يرى حفاظ النظام أنّ أمثال هؤلاء يجب أن يُنقىّ منهم المجتمع صوتنا له عما يززع أركانه"19

هكذا يتقلّص مجالاً الحرية و التسامح عندما ينتقل محمد عبده من الحديث عن العلم الطبيعي أساساً كذلك لفكرة التقدّم . فما سبب ذلك و هل سلك الطاهر بن عاشور مسلكه في التفسير؟

إن سبب ذلك هو تنزيل الطبيعي منزلة وضعية و تابعة للعلم الإلهي ، هذا هو ما نعثر عليه بشكل جليّ عند الطاهر بن عاشور فالعلم الطبيعي تابع:

"لو اقتصروا عليه لفسد نظام الكون كما لو اقتصروا على غيره"20

أمّا علم الدين فهو " أكبر شيء تحتاج له الأمة"21 "إذ لا يكون لها أن تعرف كنه شرعها الذي هو مستودع آدابها و تعليماتها القانونية و الأخلاقية و ملاك تقدمها إلاّ به"22.

و عبارة "ملاك تقدمها" بما تتضمّن من لفظ التقدّم تؤكّد بما لا يدع مجالاً للشكّ أنّنا إزاء وجهين من "التقدّم" لا يتساويان: تقدّم يحقق "سعادة صغرى" و هو التقدّم المادي و "تقدّم" يحقق "السعادة العظمى"23 و هو التقدّم الروحي الذي تضطلع بتحقيقه قلة قليلة هي "رجال الدين" أي "الحزب الديني" المعارض لـ "حزب"

19 - محمد عبده، "الإسلام و النصرانية"، مصدر سبق ذكره ، ص.108-109.

20 - محمد الطاهر بن عاشور، مقالة في "السعادة العظمى" عدد 16/4 صفر 1422، المجلد الأول، ص.44.

21 - محمد الطاهر بن عاشور، المصدر السابق، الصفحة نفسها.

22 - محمد الطاهر بن عاشور، المصدر السابق، الصفحة نفسها.

23 - عنوان المجلة التي يكتب فيها الطاهر بن عاشور.

الفتيان التونسيين من المدرسين و خاصة منهم من أكملوا دراستهم في فرنسا و تابعوا دروسا في المدرسة الحرة للعلوم السياسية:

"عزيت بالحاجة أن يتوقف في حوض لجة الحياة بدون ما احتاجت إليه.فذلك العلم الذي يطلب منها {يقصد الأمة} في مرتبة فرض الكفاية.و هذا في كل زمان يتحول مع المحافظة على الأصل الذي نصّ الله عليه،وهو الذي لا يتحول إلا إذا ما تحوّلت الأمة كلها"²⁴

إنّ محمد الطاهر بن عاشور لن يطالب صراحة،مثلما فعل محمد عبده،عندما يتعلق الأمر بالعلم الديني،بالجام حرية الفكر و لكنه يتخذ ضمنيا موقفا شبيها بموقف محمد عبده من "تسييس" الدين ف"يستخدم اختلاف الآراء آلة للتشيع السياسي حتى أذنت الدولة العربية و الجامعة الإسلامية بالانحلال و الاختراق اللذين تركا من الآثار ما نحن نتخبط في مصائبه و(كلمة حُذفت من المجلة) حتى اليوم"²⁵

تحفظ محمد الطاهر بن عاشور إزاء السياسة شبيهه بتحفظ محمد عبده إزاءها،

على الرغم من أنّ "المصلح" المصري كان غارقا فيها،لذلك نرى ابن عاشور يرد انحطاط المسلمين إلى خلطهم بين الدين و السياسة:

"لما استخدمت الآراء السياسية و شاعت المداهنة بين الناس و ضعفت الكبراء عن الحجة،يومئذ ساد اضطهاد الأفكار و الضغط عليها كي لا تسود على مخالفيها القاصرين في مظاهر العلماء المحققين"²⁶

مما يدفع بقرائه إلى التساؤل عن إمكانية الفصل، في الإسلام،بين الديني و السياسي و إلى التساؤل،إن كان الجواب بالفصل، عن

24 - محمد الطاهر بن عاشور، مقالة في "السعادة العظمى" عدد 16/4 صفر1422، المجلد الأول، ص.46.

25 - محمد الطاهر بن عاشور، مقالة في "السعادة العظمى" عدد 16،18، رمضان، المجلد الأول،1422،ص.279.

26 - محمد الطاهر بن عاشور، المصدر السابق،الصفحة نفسها.

الفترة الإسلامية التي لم يتعال فيها الدين عن السياسة بداية من القرن السابع الميلادي و إلى اليوم؟

إن تفسيرنا لهذا الموقف العاشوري بسيط: فالطاهر بن عاشور يميّز في تاريخ الإسلام بين فترتين: فترة صفاء و فترة كدر و فترة الصفاء هي الفترة التي كان فيها الدين في نظره، موجّهاً للسياسة، أما فترة الكدر فهي الفترة التي أصبح فيها الدين خادماً للسياسة بل للسياسوية أي:

يقرن سياسة الدول في تصرفاتها و أغراضها بسياسة الأشخاص المسيطرين في هوائهم وربما كان القسم الثاني أشدّ على الأفكار لكثرة دواعيه ووفرة مُنتحليه²⁷ أين ينزل محمد الطاهر بن عاشور نفسه: في منزلة رجل الدين المُسيّس أم في منزلة رجل الدين الخالص؟

إن ما نختم به كلامنا عن محمد الطاهر بن عاشور يفيد أنه اختار المنزلة الثانية، منزلة الداعية الحكيم:

"هذا أيها الناشئون على النقد، الباحثون عن الحكمة، نبراس مبين أقمناه بين أيديكم ليضيء لكم مستقبلاً نيراً و عسى إن اهتديتم بضياءه و احتفظتم عليه من عواصف الأهواء و الشبهات"²⁸

حكمة، نبراس، ضوء، نور، إنها كلمات تذكّر بعصر ولى هو عصر ما قبل فترة الشكّ التي سكنت معاصري فرح أنطون فتساءلوا في رفض كامل لكل فلسفة

²⁷ - محمد الطاهر بن عاشور، المصدر السابق، الصفحة نفسها.

غائية بنظرة تقليدية سلفية مُدمنة على استهلاك الماضي في حين أنّ "الإفراط في استهلاك التاريخ مضرّ بالأحياء".

-ابن عاشور (محمد الطاهر)، مقالات في "السعادة العظمى" ، عدد 18 و عدد 16،
صفر و رمضان 1422 ، المجلّد الأوّل.
- اسحق (أديب)، "الكتابات السياسية و الاجتماعية"، جمعها و قدّم لها ناجي
علوش، بيروت، 1978.

-عبد (محمد) ، "الإسلام و النصرانية بين العلم و المدنية" ، الجزائر ، 1987
"الأعمال الكاملة" ، حقّقها و قدّم لها محمد عمارة، بيروت، ط. 2 ، 1980
- Goldstein(Daniel), Libération ou annexions aux chemins
chemins croisés de l'histoire tunisienne ' Tunis , M.T.E ,
1978 .

ب . فكرة التقدم عند النقبانيين التونسيين

يمثل النقبانيين التونسيان محمد علي الحامي (1890- 1928) والطاهر الحداد
(1899 - 1935) وهما معا جنوبيًا المنشأ والمسار، مصدر التفكير السياسي
التونسي في وجهه الأخذ بفكرة التقدم ذات المنحى الاجتماعي المختلف تماما عن
فكرة التقدم مثلما فهمها المنظرون الفرنسيون ومن حذا حذوهم من المثقفين
الوطنيين التونسيين أمثال القلاطي والزاوش وفي ما بعد الحبيب بورقيبة وهذا هو

ما يفسر تبني النقابي فرحات حشاد (1914 - 1952) تفكير محمد علي الحامي في المسألة الاجتماعية واعراضه عن الأخذ بالتجربة الفرنسية في هذا المجال .

لقد كان تفكير محمد علي توطينا تونسيا لما كان يقول به المفكر الألماني أوغست مولر (1873-1947) الذي تابع الحمامي عددا من دروسه عندما كان طالبا حرا وعندما تمكن لأسباب لا نعرفها من التسجيل طالبا في جامعة فريدريش ولهم بربلين سنة 1921 بعد أن " سجل أربع مرات على التوالي ضمن (صفة طالب) وكانت آخرها في 17 أكتوبر 1921 قبل أن يتم تسجيله بعد بضع أسابيع وتحديدا في 7 نوفمبر كطالب مرسم بشعبة العلوم الاقتصادية " (محمد علي في برلين مؤسسة فريدريش ايبرت . دراسة أعدها جير هارد هوب وأشرف على نشرها واتمامها جو هو روبرتس وكاترين وينلير . نقلها الى العربية محمد المنجي عمامي ، ديسمبر 2016)

لقد ارتبط محمد علي الحامي ارتباطا وثيقا بمن هاجر من جماعة تركيا الفتاة الى ألمانيا عقب سقوط الدولة الاتحادية العثمانية مثل أنور باشا (1881- 1922) وناظم باشا(1879- 1924) اللذين كانا يتكفلان بتقديم العون السخي لأنصارهم في المهجر الألماني ولذلك كان الحامي يقيم منذ 25 ماي 1920 في مساكن في الأحياء الراقية في برلين لأن التضخم في البلاد كان يساعد على ذلك وهذا ما مكن محمد علي الحامي من أن يتابع دروسا حرة لمدة أربع سنوات كاملة لا مشاغل معيشية يمكن أن تنغص عليه حياته المادية اضافة الى شبه استحالة الحصول على شغل في ألمانيا ذاك الزمن .

تابع محمد علي الحامي سواء عندما كان طالبا حرا أو عندما التحق بالجامعة دروسا في الاقتصاد السياسي وتأثر بأوغست مولر(1873- 1947) الناشط في الحزب الاجتماعي الديمقراطي الألماني SPD الذي كان يدعو في محاضراته

خاصة في السادسة الصيفية لسنة 1921 الطلبة الى " ايلاء الأهمية العاجلة والمستقبلية للتعاونيات " وكان "يصف في كتاباته الحركة التعاونية الألمانية بأنها الاقوى في العالم" وكان يلح على " تنوع وتعدد الوظائف السياسية الاجتماعية للتعاونيات . وحسب رأيه فان للتعاونيات دورا تحريريا في المقام الأول " (محمد علي في برلين ، ص 33)

هذه هي الأفكار المركزية في تفكير مولر التي أثرت في تفكير محمد علي ولذلك أورد نص خطاب محمد علي الحامي حول هذه الأفكار المركزية في الخطاب

الذي ألقاه في تونس في 29 جوان 1924 عند عودته اليها بعد شطبه من قائمة الطلبة في جامعة برلين بسبب عجزه عن مواصلة تعليمه فيها لنضوب امكاناته المالية :

" اخواني الكرام ،

أرى نفسي اليوم سعيدا حيث وصلت الى درجة يمكن لي بها أن أخدم بلادي وأمتي (...) وكان سبب خروجي من بلادي اندفاعا لاحساساتي الاسلامية (ف) عزمت على مجارة أولئك الرجال العاملين الذين لم يصلوا الى الدرجة التي أدهشتني الا بالاقبال على درس العلوم والتخصيص فيها فاشتغلت في تركيا بالدرس والمطالعة ولم أترك لحظة من اقامتي فيها تذهب سدى الى نهاية الحرب الكبرى فسافرت اذاك الى ألمانيا (1920) لأبشر الدراسة بها وأخذ من أساتذتها لأكلل تاج معلوماتي الشرقية بما يعوزني من أنوار المعارف الغربية فدخلت الى جامعة برلين ولكنني احترت ولم أدر ما هي العلوم التي يتسنى لي بها أن أخدم أمتي وبلادي فاستدلتت من الجرائد التونسية التي كانت ترسل الي أن بلادنا متقهقرة من حيث حالتها المادية الاقتصادية ، مفتقرة الى جميع المشاريع الحيوية (صص 53-54) ورأيت أن الأمم الأخرى لم ترق وتبلغ الذروة القاصية التي تبهر العقول الا من اهتمامها بفلاحتها وصناعاتها وتجارها وهذه الفروع هي الأساس لعلم الاقتصاد" (كل ما نورده في هذا الفصل منقول عن محمد علي الحامي في برلين الذي نشر سنة 2016 في تونس باشراف باحثين ألمان)

هذا هو الخطاب الذي ألقاه الحامي وفيه يمكن لكل باحث أن يتلمس تأثير الأستاذ مولر فيه ذلك أن هذا التفكير يخالف تماما ما كان عليه التفكير الفرنسي والراديكلي منه على وجه الخصوص . وهذا هو ما يفسر موقف النقابات الفرنسية الناشطة في تونس وكذلك موقف المقيم العام لوسيان سان (1867 - 1938) ، وهو من رؤوس الراديكالية الفرنسية التي تولت الحكم في فرنسا ، مثلما أثبتته سياسته في تونس أولا وفي المغرب الأقصى بعد ذلك ، اذ كان من أهم مشاغله السياسية التصدي لكل تيار " تشم " منه رائحة ألمانية . وهذه الرائحة عثر عند محمد علي الحامي على أثر منها . ولقد صدق " أنفه " في هذا المجال ذلك أن محمد علي الحامي اختار بعد اعتقاله في فيفري في 5 فيفري 1925 وصدور الحكم بنفيه أن يتجه الى تطوان المغربية الأقصوية محاولا ، من دون نجاح ، الالتحاق بثورة محمد بن عبد الكريم الخطابي المشرفة على الانطفاء .

ما أقوله هنا هام في ما يتصل سواء بمحمد علي الحامي أو الطاهر الحداد ذلك أن الرجلين وان كانا يندرجان عموماً ضمن النقابيين التونسيين الآخذين بفكرة التقدم فانهما يختلفان في تحديد مجال نشاطهما الفكري السياسي . فالحامي كان نتيجة تجربته العثمانية الاتحادية ينشط في فضاء واسع على عكس الطاهر الحداد الذي كان يقتصر على الفضاء التونسي اجتماعياً وسياسياً . وبقدر ما يصعب على المرء أن يجد في ما نعرف من تفكير الحامي على مشاغل تونسية في تلك الفترة فإنه يلاحظ انطاب الطاهر الحداد في الحديث عنها .

ملاحظة ثانية حول اختلاف ثانوي بين هذين المفكرين السياسيين التونسيين وتتعلق بمصادر تفكيرهما . فالحامي لا يكاد يتجاوز ما هو متعارف عليه في أسباب رقي أمم وخذلان أخرى لأنه حصر اهتمامه خاصة بالتجربة الألمانية وتأثره خاصة بأوغست مولر ، وهو من الناشطين الفكريين السياسيين في الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني SPD الذي لا يقول بـ "الثورة" و "الثورية" ولكن باصلاح ينطلق من دور النقابات الألمانية . أما الطاهر الحداد فكان حريصاً على التأكيد على مسار الأمم تقدماً بدءاً بالإنسان الأول وصولاً إلى الثورة الفرنسية التي أطلقت العنان لمفكريها من ذوي النزعة النقابية مما مكنهم من الوصول إلى ما وصلت إليه فرنسا اليوم . ومثل هذا التفكير أظهره عند عدد من خصومه الفكريين السياسيين في تونس محارباً للسلفية في مختلف وجوهها بل ميالاً إلى "المادية التاريخية" .

ملاحظة أخرى لا بد من ابدائها وهي تتعلق بمسار محمد علي الحامي الدراسي في برلين مثلما تحدث عنه الطاهر الحداد :

قال الحداد عن هذا المسار انه انتهى بحصوله على شهادة من كلية ألمانية في حين يؤكد من أشرفوا على نشر " محمد علي في برلين " أن الحامي لم يحصل على أي شهادة اذ انقطع عن الدراسة لأسباب مالية ضاغطة :

(...سؤال ورد على لسان رفيق درب محمد علي الحامي أحمد بن ميلاد (1902 - 1994) ، الطبيب الشيوعي والنقابي التونسي وليد باب الجديد وأحد مؤسسي النادي الأفريقي) هو "كيف أمكن لمحمد علي العيش لمدة خمس سنوات متتالية في عهد جمهورية وايمار وفي فترة تهاوى المارك وفي ظل الحركات الاجتماعية الشيوعية؟" (محمد علي الحامي في برلين ، مرجع سبق ذكره) .

هل حصل محمد علي على شهادة جامعية ألمانية ؟

الجواب هو لا مثلما أكد مؤلفو " محمد علي في برلين " :

" لم يكن من قبيل الصدفة (...) أن ينقطع محمد علي عن الدراسة وأن يعود الى بلده مباشرة اثر اقرار الرنتمارك في ألمانيا (وهي عملية انتقالية ألمانية تم اعتمادها

وتداولها لمواجهة التضخم الحاد الذي شهدته ألمانيا ما بين 1919 و 1923 أي مع

نهاية التضخم . ويمكن أن توضح ملاحظة Unfleib وتعني " قلة الانضباط والمثابرة " التي اعتمدت لشطبه من قائمة الطلبة في 24 جانفي 1924 ، الحالة التي بلغها محمد علي والتي أرغمته على البحث عن لقمة العيش طوال السنة السابقة وحرمته من الوقت الكافي لمواصلة الدراسة " (محمد علي في برلين ، المرجع سالف الذكر)

وإذا فان "حاسة شم" سلفيبي تونس الفكرية السياسية لم تخطئ عندما ميزت بين الحامي والظاهر الحداد واكتشفت في الحامي ناشطا " اسلاميا " وفي الحداد تعبيراً تونسيا صرفاً عن النظرة التاريخية المادية التي سار عليها في كتاب "العمال التونسيون " اذ بدأ كتاب " العمال التونسيون ونشأة الحركة النقابية " (1927) بالعبرة التالية :

" يلوح لي أن الانسان الأول كان ماديا بحثا تعاون لانتاج حاجته . فلما شعر بضعف أخيه نفذ منه الى حيازة مرتزقه بدعوى التفوق عليه عقلا وجسما وأن هذا التفوق يجب أن لا يذهب ضحية حب المساواة التي لم تثبتتها الطبيعة" (ص 16 من " الطاهر الحداد ، العمال التونسيون ، صفاقس-تونس ، دار صامد ، 1997 ط. أولى).

هذا الشاهد المكتنز مضمونا فكريا سياسيا يلخص كل مضمون كتاب " العمال التونسيون " لأنه يعني رفض نظرية الانحطاط الروسوية في فرنسا أي " السلفية " عندنا فلا أثر فيه للحنين الى ماض مشرق في زمن مضي . وكل ما يتصل بمجال النشاط الانساني يخضع لل"حاجة " . وكل "تحسن" و " ترق " ، وهما من مقومات فكرة التقدم ، مشروط بالحاجة أي الضرورة المادية :

" خلق الانسان محتاجا لبناء ذاته من معاش يقاته . ومع مرور الزمن فان العقل أثبت تميزه عن سائر الحيوان فسعى بالتدريج في تحسين الانتاج المادي الطبيعي ومن هنا شعر بلزوم الآلات يستعملها لتحسين الانتاج وتوفيره وهي رأسمال العمل "

الانسان عموما لا الانسان الخاص في أمة معينة ، التدرج ، ، قوة العقل ، التحسين ، الانتاج الطبيعي : كل هذه الكلمات والعبارات مأخوذة من قاموس " فكرة التقدم " فلا أثر فيها للأدبيات الروسية أي السلفية في فضائنا التي تقول ب" الخصوصية التي تميز أمة عن أمة " ذلك أن التمييز الحقيقي لا المتخيل يجب أن ينبني على اساس العقل الذي عليه أن يقرب " بتفاوت الانسان قوة وضعفا في العقل والجسم (لانه) شيء لا مفر منه " .

هذا التفكير قاد الطاهر الحداد الى قراءة لتاريخ البلاد الغربية منذ القرن التاسع عشر في فرنسا خاصة وتاريخ بلاده تونس مثلما كان عليه وضعها الاجتماعي السياسي سنة 1927 .

ما هو سبب النهضة الفرنسية في القرن التاسع عشر ؟

تحققت "نهضة أوربا العلمية الاقتصادية بما تيسر لها من وسائل الانتاج والتوزيع (الذي كان) أعظم باعث على استثمار(ص ص16-17) العمال واطافة أقسام من الناس اليهم كانوا يعيشون في صناعاتهم الصغرى باستقلال فجرهم رأس المال الكبير في معاملهم ومناجمه قهرا حيث لا يقوون على مجاراته في الانتاج والترويج الذين أخذوا في النمو من يوم الى يوم بعد أن انفتحت أبواب المسالك للتعامل بينها بعقد المعاهدات التجارية ومسالك المواصلات وتقريب المسافات بوسائل النقل السريع وبالأخص قد ازداد جد رأس المال ونشاطه في المملك الأوروبية بعد ان انكشف ذلك الظلام القديم عن العالم القديم فصيره سوقا عامة للترويج بما أدى الى التزاحم بينها تزاوحا قويا أفضى الى التسارع لحيازة هذه البلدان العاطلة حرصا منها على الاستئثار بالمنفعة طبق قاعدة الحيازة . لقد أقيمت المؤتمرات العديدة لتعديل قسمة البلاد الشرقية والأفريقية كل على قدر قوته واحتياجه منعا للحروب وفصلا للنزاعات القائمة بينها غير أنه بالرغم من ذلك فان التزاحم بين هذه الممالك لا يزال ينمو مع الأيام " (العمال ، ص 17)

لا اشارة في هذا الشاهد الى "فلاسفة الأنوار " ودورهم التغييرى لأنهم في نظرة الحداد المادية التاريخية هنا ليسوا أكثر من مجرد تعبير " فوقي " عن صراع

أكثر ايغالا في عمق المجتمعات الأوروبية . واذا كانت هذه هي الحال بالنسبة الى مجتمعات أوروبية " أنتجت " قوى دفاعية مضادة لرأس المال تمثلت في النقابات العمالية وفي مناضلين اجتماعيين فكيف كانت الحال في تونس التي تنتمي الى "البلدان العاطلة " التي لم تعرف ثورة تشبه الثورة الفرنسية؟.

كتب الطاهر الحداد عن وضع تونس سنة 1927 :

" ان هذه الحالة بجمالها (أي حالة العطالة) هي التي ولدت لنا جسما مريضا هو المجتمع التونسي الذي استطاع الاستعمار الفرنسي أن يخترقه بسهولة يفرض عليه من الفروض ما شاء ويصدر عليه من قوانينه ما أراد فازدادت هذه الحالة اضطرابا فوق اضطراب وقل عمل الانتاج الصناعي وافتقر كثير من أصحاب الحرف وأفلسوا فانضم جمهور منهم الى البطالة وانضم اليهم سكان الجنوب والعروش التي زحزحت من أراضيها للاستعمار الفرنسي "

"(ف) ما أتعس الحياة التي نقطعها اليوم ! ويظهر أنها لا تزال تنمو مع الأيام الى أفطع مما نعانيه اليوم ، فلقد عض البؤس بأنيابه المسمومة روح الأمة وجسمها المنهوك فلا ترى الا منظرا أسود يملأ العين حزنا وغما وجوها مصفرة تعلوها كآبة خرساء وهيكل شاحبة أحناها الجوع وضعف مواد العيش الذي يقتاتونه)

(44-43)

من المسؤول عن هذا الوضع الذي يعاني منه الرجل والمرأة التونسيان على حد سواء سنة 1927 :

" يعتقد جمهور الشعب أن الأمة والسقوط الملم به متأت له بالأصالة من السلطة التي تحكمه " (ص 43)

ولذلك التجأ جمهور الشعب الى الحزب الدستوري الثعالبي السلفي للدفاع عن مصالحه فألف تلخيصا لمطالبه في " تونس الشهيدة " من دون تحديد جدي لمضمون هذه " الشهادة " ذلك أن هذه الكلمة الفضفاضة تحمل في طياتها وجوها متعددة تعدد المواقع الاجتماعية السياسية لمحريها اذ فيهم من يقول بنظرية الدور ومن يقول بنظرية التقدم ومن يقول بنظرية "الانحطاط " بالمفهوم الفرنسي خاصة الذي يعني عندنا "السلفية " .

فلنفصل القول ، اذا ، في هذه النظريات ، بايجاز ، لأنه توجد رابطة عضوية بين كتابي الحداد " العمال التونسيون " و" امرأتنا في الشريعة والمجتمع " (1930) لم

يتفطنها الكثيرون ممن كتبوا في هذا الموضوع وأنا شخصيا تساءلت عن هذه الرابطة لأمر بسيط هو أنني أو من أولا أن لا قيمة لأي كتاب اذا كان مؤلفه يتصف بصفة التناقض لأنها مخلة بما يكتب وثانيا أنني أو من بأن الحداد هو مؤلف حقق شرط التعادلية بين القول والنشاط الفكري السياسي .

ماذا ترى نظريات الدور والسلفية والتقدم في مسألة المرأة التي اهتم بها الحداد ؟

تقول نظرية الدور ان " طباع المرأة " ليس في الامكان تغييرها من وضع الى آخر في أي بلد من البلدان أو زمن من الأزمان ومهما كان وضعها الاجتماعي السياسي فصورة المرأة " الجارية " باقية سواء أكانت في تونس أو الولايات المتحدة الأمريكية . ومن العبث الصرف محاولة تغيير هذا الأمر. والمثل عندنا في تونس وفي أغلب بلدان أفريقيا الشمالية التي لا نتحدث عن غيرها يقول :

" كب القدر على فمها ترجع الطفلة لأمها " .

نظرية الدور هذه رفضها الحداد رفضا تاما مثلما سبق أن رفضها الشبان التونسيون منذ بداية القرن العشرين وسيكرر رفضها الحبيب بورقيبة في مجلة " الأحوال الشخصية " التونسية ولكنها ما زالت الى اليوم تغذي نقاشا " بيزنطيا " بسبب فشل محاولات التنمية الاقتصادية أساسا .

نظرية الدور هذه وبقدر ما وقع الحسم فيها نظريا على الأقل ما زالت تشغل في تونس كثيرا من الناس لارتباطها، وان بشكل معقد لا بد من تحديده ، بنظرة السلفيين الى المرأة . والسلفيون بقدر يرون في محمد مثلا أعلى فهم يرون في زوجه عائشة (توفيت 678) وبقية زوجاته مثلا أعلى كذلك من دون أن يتساءلوا كثيرا عن دور هذه المرأة في شق صفوف مسلمي القرن السابع الميلادي باتخاذ مواقف سياسية لم تقدر عواقبها .

وقد نستغني عن القول ان هذه النظرة هي نظرة جالبة للأعداد الغفيرة من الشمال أفريقيين بغض النظر عن اختلاف مستويات التعليم بينهم ذلك أن الأمر يتعلق بالبنى الفكرية السياسية عميقة الجذور التي لا يمكن تغييرها بمجرد اصدار قوانين في هذا الشأن.

ومما لاحظته في تونس التي أعرفها أكثر مما أعرف بلاد " الواقواق " أن أغلب من يقولون بالنظرة السلفية من المرفهين اقتصاديا يتخلون عنها كلما تعلق الأمر

بأنائهم وبناتهم فهم لا يبعثون بهم للدراسة في الكليات وكليات الشريعة ولكن يسجلون أبناءهم وبناتهم في المدارس الفرنسية والكليات الفرنسية والعالمية في مستوى التعليم العالي مما يبين حدة هذا التضارب بين التفكير والممارسة عند هؤلاء المثقفين.

ما كتبنا عن الحداد في ما يتعلق بالمرأة يثبت أنه يقول بفكرة التقدم وهذا الأمر لا يتضح بمجرد قراءة " " امرأتنا في الشريعة والمجتمع " ولكنه يتضح بصورة تامة بقراءة " العمال التونسيين " و " امرأتنا في الشريعة والمجتمع " معا .

ان الحداد وصف المجتمع التونسي ب " أنه مجتمع مريض " و " عاطل " وهذا كلام عام يتفق فيه الجميع وعندما أظن في الحديث عن " بؤس " المجتمع التونسي " فهذا أيضا حديث عام لا يجادل فيه أحد.

الحداد يميل الى التعميم فهو يتحدث عن الانسان عموما ولكن هذا الانسان ومن ثم نظرتة الى الأشياء تتلون بتلون وضعه الاجتماعي السياسي ومن ثم الثقافي مما يمكن الحداد من التمييز بين الشعوب " العاطلة " والشعوب " الخلاقة " ومن ضمن الشعوب " الخلاقة " الشعب الفرنسي الذي كان له دور حاسم في التغيير في كل شيء ومنه النظرة الى المرأة ودورها ولكن هذه المرأة الفرنسية تختلف صورتها عن المرأة الانكليزية والمرأة الروسية والمرأة التونسية....

وعندما استعمل معارضو السياسة الفرنسية عبارة " ماريان اللعوب " لوصف الجمهورية الفرنسية فهم كانوا في الحقيقة يتحدثون عن سمة غالبية عليها بما فيها المرأة ومستوى تدخلها في سياسات البلاد وهو تدخل حاسم أورثته كل البورجوازيات التي حكمت مستعمراتها القديمة بعد الاستقلال ومنها البورجوازية الصغيرة التونسية المحصورة في العاصمة تونس والمرسى والتي لا تتجاوز هذا المجال الى الجهات التونسية مثل نفاوة والشمال الغربي و جهات أخرى مثل القصرين مما ينتج عنه أن " امرأة " الحداد " لا تعكس صورة المرأة عموما بدليل أن المرأة التونسية في الجنوب التونسي على سبيل المثال تميزت عموما بصفات فيها قدر من الاستقلالية والتعويل على الذات لأسباب معيشية سبق لابن خلدون أن تحدث عنها ولذلك لم تعرف الحجاب الذي هو انتاج مديني بحت أي طبقي .

صفة هذه المرأة الجنوبية هي نفسها صفة المرأة " الخماسة " التي تشتغل أكثر من طاقتها سواء في الحرث أو الحصاد أو غيرهما وهذه هي المرأة التي يمتدحها

الحداد ضمنيا لأنها تلائم نظرتة الى قيمة العمل والشغل باعتبارهما محددتين أساسيين لقيمة النشاط البشري .ومن هنا تبدو معاداته الضمنية لصورة المرأة " الرخوة " أو المرأة العاطلة والادعائية في نفس الآن الموروثة عن " ماريان اللعوب " الفرنسية التي كرستها الراديكالية الفرنسية التي تظهر المرأة دائما عارية الثديين .

صورة المرأة التي تنسجم مع تفكير الحداد المتأثر بتفكير الحامي بعيدة عن صورة امرأة راديكاليي فرنسا لأنها أكثر "رصانة " وأقرب الى صورة المرأة الألمانية . وهذا هو بالذات مايفسر سبب تحفظه ازاء نشاط زوجة لوسيان سان التي شجعت تعليم البنات في " المرسي " التونسية في نطاق ما يسمى بالأعمال الخيرية في مستعمرة تونس .

بهذا الفهم وحده يمكن النفاذ الى حقيقة تفكير الطاهر الحداد في ما يتعلق بمسألة المرأة وهو تفكير سمته الخلو من التناقض وهو الوحيد القادر على ربط تفكير الحداد في " العمال التونسيين " و " امرأتنا في الشريعة والمجتمع " .

انني لن أنهي هذه المقالة الا بالتساؤل عن قرارات الرئيس التونسي الباجي قائد السبسي (ولد في المرسي سنة 1926) في كل ما يتصل بالمرأة وبالانجازات المتعلقة بها وتركيزه على أعداد الحاصلات على شهادات عليا وهي نسبة عالية تثبتها الاحصائيات ولكن كل هذه الاحصائيات تعتمد تعتمد الكم . وهذا الكم ليس في امكانه أن يفسر لم تمكنت ألمانيا من " انتاج " الفيزيائية أنجيلا ميركل (ولدت 1954 وبقيت مستشارة منذ 2005 الى اليوم) في حين عجزت فرنسا عن "انتاج " امرأة مشابهة ؟ ان هذا الأمر يمس الجذور البعيدة للبنى العميقة في المجتمع ولست مؤهلا للحديث فيها .