

# طائر الحرية الحبيب الجندالي



إشراف

سعاد محمد الصباح

تنفيذ:

هيئة التحرير

دار سعاد الصباح

للنشر والتوزيع



# طائر الحرية الحبيب الجنحاي

كتاب تكريمي تصدره دار سعاد الصباح للنشر والتوزيع

الإشراف

د. سعاد محمد الصباح



دار سعاد الصباح  
للنشر والتوزيع

طائر الحرية  
الحبيب الجناح

## **الناشر**

دار سعاد الصباح للنشر والتوزيع

ص ب: 27280 - الصفاة

الرمز البريدي: 13133

## **حقوق الطبع محفوظة للناشر**

لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله أو استنساخه أو ترجمته بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي مسبق من الناشر.

## **الطبعة الأولى 2017**

**الترقيم الدولي: 6-069-2-99906-978**

## **هيئة التحرير:**

نبيل بن زكري

لمياء الجاوي

سحر حلمي

عايد العنزري

## **مراجعة وتدقيق**

وائل أحمد حمزة

## **إدارة التحرير**

علي المسعودي

## **تصميم وإخراج وتنفيذ**

نايف بن شكر

**شكر وتقدير  
للدكتور الحبيب الجنحاني  
وأسرته الكريمة**

لتعاونهم معنا في إصدار هذا النتاج الأدبي الذي  
يحكي سيرة رجل من رجال الوطن العربي

**هيئة التحرير**





## الجناني.. على أجنحة الحرية

د. سعاد محمد الصباح



## الجنحاني.. على أجنحة الحرية

بقلم: د. سعاد محمد الصباح

تحط طيور الوفاء هذه المرة في أرض غالية من الوطن العربي.. أرض لها في النفس حديث ذو شجون.

"يوم الوفاء" تلك البادرة التي أطلقتها لتكون باقة ورد لا توضع على ضريح.. بل على قلب حي نابض وفكر فاعل.

وقد بحثنا طويلاً في شخصية هذا العام الجديرة بالتكريم والاحتفاء.. فكانت جهتنا تونس الخضراء.

إن للفكر فرسانه، وإن للكلمات مهندسيها، وما أجمل أن يمتد العطاء بالإنسان امتداد أنفاسه، ليقدم للإنسانية أولاً، ولأبناء أمته ثانياً ما ارتشفتة نفسه من رحيق العلم وثمار المعرفة وجنى الأيام.

أمدّ بصري جهة الغرب من القلب العربي النابض، لأرى قامة تملأ الأفق وتشغل الفكر وتشغل به، أرى اسماً يحمل مسمّاه، فيطير بأجنحة الفكر ويسمو على بساط العلم.

د. الحبيب الجنحاني.. ذلك العَلم الذي جمعني معه عمل طويل في مجال حقوق الإنسان، ومنتدى الفكر العربي، ومنتديات سياسية وقومية، فكان نعم الزميل المخلص والمحِبّ لعمله وللإنسان.

وإنني إذ أكتب مقدمة كتابٍ تكريميٍّ عن رجل بهذا العطاء، يحتوي شهادات

أصدقائه ومحبيه فيه، أجدني ممسكة بالقلم من حافظته كي لا يفيض الكلام ولا يندلق الحبر، فالمقام لا يتسع.. لذلك أترك ما تبقى لشهادات أصدقائه ومحبيه ومريديه.

وإذا كان المرء يُعرَف بأقرانه وبأصحابه، فهل يسأل سائل عن الحبيب الجنحاني وهو الذي نهل من أفكار الأقدمين والمحدثين، وأعاد صياغة بعضها بما يتسق والعصر الذي يعيش فيه، أو الظرف الذي يحيط!!

لا شك أن التواصل مع الحبيب الجنحاني في هذا التكريم يحقق صلة الرحم المعلقة منذ زمن بين الكلمتين العربيتين المشرقية والمغربية.

ومن مزايا هذا التواصل أن نرى أقلاماً مخلصاً تنبيري لتقريظٍ مستحق لهذا المفكر العلم، مثل د. فوزية بلحاج المزي، وأحمد الحمروني، وصلاح الدين الجورشي، وعزيز بن أبي المعز، والمنصف ثوجة.. وغيرهم.

تعود جذور التعاون بين دار سعاد الصباح ود. الحبيب الجنحاني إلى فبراير 1993، عندما تحولت الدار إلى مؤسسة حسب القانون المصري، وتضمنت أنشطتها النشر والتوزيع في كل من مصر والكويت، وخصصت صندوقاً لعلاج الأدباء، وقامت بتقديم المنح الثقافية للمبدعين، وتكريم الرواد من الأدباء ومنح الجوائز، بعد أن كان ذلك حكراً على الهيئات الحكومية.

وتكوّن مجلس أمناء للدار يومها من شخصيات عربية معروفة مثل د. عبد العزيز حجازي، ود. سعد الدين إبراهيم، ود. ثروت عكاشة، ود. سمير سرحان، وشاكر مصطفى، وحنّا مينا، ود. عدنان شهاب الدين، ود. سليمان العسكري، ود. حسن الإبراهيم، وكان منهم ومعهم د. الحبيب الجنحاني.. وآخرون.. ولا أظن أن هذه الأسماء السابحة في قمة فضاء الثقافة العربية تحتاج إلى تعليق أو إضافة، فهم النجوم التي أضاءت المنارة للدار ومحبيها.

ولم يقتصر التعاون على ذلك، فقد أصدرت دار سعاد الصباح للجنحاني

لاحقاً كتاباً يحمل عنوان (دفاعاً عن الحرية)، أهده إلى شهداء الحرية في العالم وإلى الشعوب العربية وإلى الشباب التونسي ليبقى يقظاً ذائداً عن ثورته، وكان الكتاب إسهاماً في تشريح النظام الاستبدادي ونشر الوعي في صفوف الأجيال الناشئة بأساليب مقاومه.

إن المبررات التي تدفع المرء إلى تكريم شخصية كالجناني أكثر من أن تحويها أسطر قليلة، فمسيرة هذا الرجل الممتدة عبر عشرات السنين تشهد له، وتسجل أنه لم يكن رقماً زائداً في تاريخ بلده، إنما هو ذلك الرقم الصعب الذي ناصر الإنسان في قضيته الجهرية؛ بأنه إنسان، ولاحق العلم منذ نعومة أظفاره في بلاده تونس ثم في تغربه الأوروبي..

وها نحن الآن نقول له شكراً على طريقة زملاء سلاح الكلمة، ونتمنى له دوام العافية وسلامة البال.. لينضم إلى الكوكبة التي قمنا بتكريمهم وهم على قيد الحياة:

1. الأستاذ عبد العزيز حسين (الكويت) 1995م.
  2. الشاعر إبراهيم العريض (البحرين) 1996م.
  3. الشاعر نزار قباني (سوريا) 1998م.
  4. د. ثروت عكاشة (مصر) 2000م.
  5. صاحب السمو الأمير عبد الله الفيصل (السعودية) 2001م.
  6. د. عبد الكريم غلاب (المغرب) 2003م.
  7. الأستاذ غسان تويني (لبنان) 2007م.
  8. د. صالح العجيري (الكويت) 2013م.
- ونعمل خلال العام المقبل بإذن الله على تكريم صاحب السمو الأمير الحسن بن طلال.

ونسأل الله التوفيق والسداد..





## الجناني يحيى سيرته الذاتية



## الجنحاني يحكي سيرته الذاتية

د. الحبيب الجنحاني

### تقديم

أتذكر الآن وأنا أشرع في كتابة هذا التقديم جملة الفيلسوف الإنجليزي النمساوي الأصل كارل بوبر: "ماذا أترك وماذا أبقى؟ هذه هي المسألة".

إنها حيرة ترتبط بالموضوعية وترتبط قبل ذلك بتحديد الهدف، ماذا أروي، وماذا أحذف مما يزدحم في الذاكرة من أحداث؟

لا مناص إذن من الغرلة والانتقاء، وبعد التردد اخترت التلميح إلى الأحداث التي تسهم في توعية القارئ العربي بالقيم التالية:

- الثورة ضد جميع مظاهر الظلم السياسي والاجتماعي.
- التمسك بمبادئ العقلانية والحدثة، وأعني الحدثة المطلقة علينا من عباءة عصر الأنوار.
- الإيمان بالحرية، والنضال في سبيلها حتى آخر رمق.
- قد يبادر البعض قائلاً: إنه حلم جديد يشبه الأحلام القديمة المتهالكة، ماذا تستطيع النصوص أن تؤثر في تحقيق هذه القيم؟
- النصوص هي التي تنير السبل وتبعث التفاؤل وبخاصة عندما ينتشر الظلام، وتزحف الخفافيش من جورها، إذ إن النصوص الهادفة ليست منعزلة عن بيئة أصحابها وعن حيرتهم المورقة.
- إن هذا النص هو سرد لذكريات معينة، وليس كتاب تاريخ، فمن الطبيعي أن تتداخل الأحداث لتتوالى أحياناً، وتنقطع أحياناً أخرى.

كان من الممكن أن يكون هذا النص أكثر تفصيلاً وأشمل في موضوعاته، ولكنه من النصوص التي تكتب في ظرفية تاريخية معينة محاولة الكشف عن شيء ما.

إن التكفير عن الذنوب لا يحتمل التأجيل، إنه تكفير عن ذنب تأييد نظم سلطوية معادية للحريات العامة، إنه إسهام متواضع في إمطة اللثام عن الوجه الحقيقي لجلوذة القرن العشرين.

ويندرج ضمن مسعى التكفير وضع صاحب النص تجربته النضالية في المجالين السياسي والنقابي تحت تصرف الأجيال الجديدة المناضلة في سبيل تثبيت قيم المواطنة والحريات العامة في التربية العربية.

## مرحلة النشأة

تأخر التحاق الفتى بالمرحلة الابتدائية للتعليم بسبب ظروف الحرب العالمية الثانية، وقد تحولت البلاد التونسية إلى ساحة ساخنة من ساحاتها بعد أن احتلها الألمان (خريف 1942 - ربيع 1943) لم يسمح هذا التأخر بالانتساب إلى المدارس الحديثة إذ حالت السن دون ذلك، وهي مدارس تابعة لإدارة التعليم العمومي الفرنسي، فلم يبق أمامه إلا باب وحيد هو باب التعليم الزيتوني التقليدي، وحدث ذلك أيام نضال طلبته من أجل تحديثه، وتطوير برامجه ليصبح منافساً للتعليم الذي تشرف عليه الإدارة الاستعمارية، وهو نضال عريق تعود جذوره إلى سنة 1910 لما نادى طلبته بالتحديث تأثراً بما حدث في مؤسسة الأزهر.

سعت الإدارة الاستعمارية منذ البداية إلى تنشئة جيل من المتعلمين التونسيين مؤيداً لها، ولا تتجاوز طموحاتهم العمل ك مترجمين بالدرجة الأولى ضمن الإدارة الاستعمارية الجديدة، وقد فشلت في سعيها كما أثبت ذلك تاريخ الحركة الوطنية التونسية.

لم يكن من مصلحة النظام الاستعماري أن تتحول الزيتونة إلى معقل من معاقل الفكر الجديد، ومن هنا جاءت معارضتها لحركات التجديد ولا بد من الإشارة إلى معارضة التيار المحافظ داخل الزيتونة نفسها، وبخاصة بعض أسر برجوازية العاصمة، وقد مثلت الزيتونة مركزاً خطيراً الشأن من مراكز نفوذها إلى جانب المحاكم الشرعية ومؤسسة الديوان الشرعي.

عاش الفتى المرحلة الأخيرة من مراحل نضال الزيتونيين في سبيل تحديث نظامهم التربوي قبل إلغائه وتوحيد التعليم غداة الاستقلال، وامتزجت هذه المرحلة بالمعركة الحاسمة في تاريخ الحركة الوطنية من أجل الحرية والاستقلال (1952 - 1956)، ومن هنا التحم النضال الطلابي بالنضال الوطني.

كان لهذه المرحلة أثر بعيد المدى في الوعي السياسي للفتى، وفي اهتمامه بالشأن السياسي وطنياً في البداية، ثم عربياً وعالمياً فيما بعد.

ونظراً لما تتميز به هذه الفترة من خطورة في تاريخ تونس المعاصر من جهة، ومن تأثيرها في رسم ملامح الدولة الوطنية من جهة أخرى، ينبغي الوقوف عندها قريباً، فقد ألمحت إلى أن النظام التعليمي الزيتوني لم يكن يسمح بتنشئة تربية حديثة تمتزج فيها الثقافة الوطنية بالثقافة العالمية عبر نوافذ اللغات الحية، وكان في طليعة الثائرين ضد هذا النظام الزيتونيون أنفسهم بدءاً بالزعيم عبد العزيز الثعالبي في نهاية القرن التاسع عشر إلى أولئك الذين نزلوا إلى الشوارع في مطلع خمسينيات القرن الماضي متحدين رصاص السلطة الاستعمارية فتأسست في نهاية الأربعينيات (16 / 2 / 1949) لجنة "صوت الطالب الزيتوني" للدفاع عن مطالب الزيتونيين، وتزامن تأسيسها مع مؤتمر (ليلة القدر)، ومع تأسيس الاتحاد العام التونسي للشغل (20 / 1 / 1946)، ومع بعث المنظمات الوطنية باعتبارها امتداداً للحركة السياسية الوطنية في مجال اختصاصها، وحظيت "صوت الطالب" بدعم قيادة الحركة الوطنية، واجتمع بها الزعيم الحبيب بورقيبة في شهر أغسطس 1950 وبرأها من الإشاعات التي روجت حول قيادتها يومئذ، وأذكر ذلك اليوم المشهود الذي جاء فيه الزعيم صالح بن يوسف الأمين العام للحزب الحر الدستوري التونسي الجديد إلى جامع الزيتونة، وخطب أمام الحشود الطلابية قائلاً: لو يشارك الحزب في حكومة تفاوضية فستتم عندئذ تلبية مطالبكم الستة عشر في أربع وعشرين ساعة.

وهكذا جندت قيادة الحزب الزيتونيين لإسقاط حكومة مصطفى الكعك. وقد خطبت في الجماهير المتظاهرة أمام مقر الجندرية الفرنسية بمدينة قليبية في ربيع عام 1950، متهماً مصطفى الكعك بالعمالة، ولم يتجاوز سني السادسة عشرة، وعلقت بي تهمة ثلب الوزير الأكبر، وكان الكعك عميلاً للإدارة الاستعمارية، ولما تم إسقاط حكومته تألفت في شهر أغسطس الحكومة التفاوضية برئاسة محمد شنيق، وتولى فيها وزارة العدل صالح بن يوسف، وتفاعل الزيتونيون، وحسبوا أن مطالبهم ستأخذ بسرعة طريقها إلى التنفيذ، ولعلمهم لم يدركوا يومئذ أن سلطة القرار لم تكن بيد الباي، أو حكومته التفاوضية، بل هي استمرت كالأمس بيد الفرنسيين، وهنا بدأ نضال

الطلبة يتصاعد: اعتصام الجوع، إضراب عن الدراسة، مظاهرات بالشوارع. وبلغ التوتر أشده يوم الصراع الدموي بينهم وبين ميليشيا الحزب الدستوري التونسي الجديد أمام قصر الباي بقرطاج في عيد العرش (مايو 1951)، وقمعت الميليشيا ليلة المعركة أمام قصر الباي مظاهرة طلابية حاولت الوصول إلى الحي الأوروبي عبر شوارع المدينة العربية.

ومن المعروف أن التوتر بين الحزب وصوت الطالب قد بلغ أشده بعد رسالة الحبيب بورقيبة إلى صالح بن يوسف في 24 / 5 / 1951، أي عشرة أيام بعد أحداث قرطاج، ثم أسس الحزب منظمة زيتونية مناهضة لصوت الطالب هي "الكتلة للدفاع عن المطالب الزيتونية"، وقبل أحداث عيد العرش تظاهرنّا أمام قصر الحكومة بالقصبة، واستطعنا اقتحامه، وحاصرنا الدكتور محمود الماطري في مكتبه يوم 23 / 1 / 1951، وكان وزيراً للدولة في الحكومة التفاوضية، وإليه يعود النظر في قضايا جامع الزيتونة.

وأرى من الضرورة هنا إبداء الملحوظتين التاليتين:

أ. روج الحزب إشاعات حول قيادة صوت الطالب، وأنها تحولت إلى نصل ناجع في أيدي شخصيات زيتونية مرموقة اتهمت بعلاقتها مع الإقامة العامة الفرنسية، ولا أدري حتى اليوم مدى صحة هذه الإشاعات. ولم تكشف وثائق أو شهادات نزيهة عن مدى صحتها، أو بطلانها فيما اطلعت عليه.

ب. عندما تقود قيادة وطنية ما معركة حاسمة ضد المحتل الأجنبي فإنها تكون حريصة على وحدة الصف الوطني، ولا تقبل أبداً الخروج عن السرب. هل كان تصدي قيادة الحزب لحركة صوت الطالب يندرج ضمن هذه الإستراتيجية الكلاسيكية المعروفة في تاريخ حركات التحرر الوطني، أو هناك أسباب أخرى خفية لم يمت عنها اللثام بعد.

إنني حريص في نهاية هذه الفقرة عن ظروف النشأة على الإشارة إلى النقاط التالية:

أولاً- قد لمحت إلى أن الظروف التاريخية التي عرفتها البلاد في مطلع

أربعينيات القرن الماضي قد حرمتني من الانتساب إلى مدارس النظام التربوي الحديث، وقد كان مزدوج اللغة، ولكنني أشعر اليوم بالارتياح قائلاً: الحمد لله أن تلك الظروف قد حالت دون انخراطي فيه، وانتسابي نتيجة ذلك إلى النظام الزيتوني، إذ إن شعلة الثورة قد دبت في عروقي منذ البداية، الثورة على نظام قروسطي لا علاقة له بالحياة الحديثة، وقد حفزني هذه الشعلة على الثورة، والإسهام في سن مبكرة في كل عمل ذي نفس ثوري وغاضب، فشارك في إضرابات الجوع وتظاهرات في الشوارع من أجل تحديث النظام التربوي الزيتوني، ثم مع السن والتجربة تحولت الثورة ضد الظلم السياسي والحيثف الاجتماعي وبخاصة ضد ذهنية الانغلاق ورفض الرأي المخالف وضد الرداءة بثتى أصنافها، وهكذا أصبحت أعتز بانتسابي إلى فئة الثائرين من الزيتونيين وفيها الزعيم السياسي، والمجدد في مجال الفكر الإسلامي، وحامل لواء التجديد في تاريخ الأدب العربي الحديث.

إن بذرة الثورة التي غرسها فيّ الشعور بعدم الرضا عن المنظومة التعليمية التي حشرتني فيها المصادفة جعلتني أساهم في العمل السياسي، وأشارك في مظاهرات صوت الطالب، وفي المظاهرات الوطنية مثل المظاهرة الشعبية التي خرجت من جامع الزيتونة متجهة إلى مقر الإقامة العامة الفرنسية مساء يوم 5 ديسمبر 1952 احتجاجاً على اغتيال الزعيم النقابي فرحات حشاد، بل انضمت في تلك الفترة المبكرة إلى مظاهرات اليسار التونسي، فقد شاركت في مظاهرة لجنة الحرية والسلم بقيادة الدكتور سليمان بن سليمان، وحاصرنا الشرطة أمام القنصلية البريطانية في مدخل المدينة العربية.

إن تلك البذرة هي التي جعلتني ألتهم الكتب ذات النفس الثوري، فقد نشرت عام 1954 في جريدة الصباح مقالات تحليلية لكتابي خالد محمد خالد "من هنا نبدأ" و"الديمقراطية أبداً" وقد كان لهما صدى بعيد المدى في الوطن العربي يومئذ.

إن الشعور بالتحدي جعلني أبحث عن منافذ الهجرة إلى الشمال لأنهل من منابع الفكر الحديث، وأسد ثغرات التعليم الزيتوني، وقد تعدد الهجرات شرقاً وغرباً، فأثرت تجاربي الإنسانية والفكرية، وتعرفت إلى أسس ثقافة جديدة متعددة المشارب والمدارس، وبخاصة لما تلاحقت الثقافة الفرنسية

بجارتها الثقافة الجرمانية. إن اللغة الألمانية مثلت دعامة صلبة ليس في ميدان اختصاصي الأكاديمي البحت: التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمجتمع العربي الإسلامي، وإنما كذلك في التعرف مباشرة إلى الفكر الفلسفي الألماني، فهي التي مكنتني من قراءة نصوص ماركس، ومن الاطلاع على أدبيات مدرسة فرانكفورت.

**ثانياً-** إن شعوري بماضوية التعليم الزيتوني منهجاً ومحتوى جعلتني أبحث في السنوات الأولى عن مناهل أخرى متصلة بثقافة العصر، وهنا برز تأثير مؤسسة (الخلدونية) في ظروف النشأة، فقد ترددت بانتظام إلى جانب الدروس النظامية على محاضرات رئيسها الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، وقد فتحت عيوننا على علاقة بلادنا بالبعد العربي الإسلامي، وسمعنا لأول مرة بأسماء شهيرة لرواد الحركات الإصلاحية في العالم الإسلامي مثل سراج الهند الدهلوي (1746 – 1824)، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وترددت في محاضراته مفاهيم جديدة بالنسبة لجيلنا، مثل مفهوم "الجامعة الإسلامية"، ومفهوم "العروبة"، و"القومية العربية"، ولما تحدث عن اتجاه الحركة الوطنية، وقد كان من أبرز رجالها، وصفها بأنها ذات وجهة قومية إسلامية خالصة، كما استعمل مفهومي العدل والحرية، وهما مفهومان أساسيان في كتاب "أقوم المسالك"، مشيداً بإصلاحات مؤلفه خير الدين الزركلي. إن الفتى مدين له، فقد قربه وشجعه وتعلم منه فن الخطابة وأسلوب الجدل، ومدين كذلك للراجلين حسن حسني عبد الوهاب، وعثمان الكعك في شغفه بتراث الحضارة العربية الإسلامية، فقد تعرف في المجلس المسائي اليومي للراحل حسن حسني عبد الوهاب إلى عدد من زواره من كبار المستشرقين، ومن مثقفي المشرق العربي مثل خير الدين الزركلي الدمشقي، وصلاح الدين المنجد الدمشقي، وتعلم من الأستاذ الكعك أسلوب البحث في المراجع الأجنبية المتخصصة في الحضارة الإسلامية، فقد سمع منه لأول مرة في مكتبة العطارين "المكتبة الوطنية اليوم" بدائرة المعارف الإسلامية، وبتاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان، وقد شجعه هذا الأفق الجديد على تأليف كتاب عن المقرري صاحب "نفع الطيب" ولم يبلغ بعد سن العشرين، واعتمد عليه طلبة شهادة "التحصيل" إذ إن المقرري كان من الشخصيات الأدبية المقررة يومئذ.

إن علاقة الفتى بهذه البيئة التراثية فتحت له أبواب التخصص في المخطوطات، وفن المكتبات، وعهد إليه بعمل متواضع في هذا المجال، وهو ما رشحه لبعثة فنية تدريبية إلى المكتبة الوطنية، ودار الوثائق الوطنية بباريس، ثم بعثة ثانية إلى دار الكتب الوطنية، ومعهد المخطوطات التابع للجامعة العربية يومئذ بالقاهرة.

إن علاقة الفتى بهذا الوسط الثقافي ذي البعد التراثي لم يُنسه أبداً الاهتمام بالشأن السياسي، ويعود الفضل في ذلك إلى مرحلة الصراع بين الحزب التونسي الجديد وصوت الطالب الزيتوني من جهة، وإلى مجالس المناضل الكبير الراحل محيي الدين القليبي في المرسى أو في مدينة قليبية في فصل الصيف من جهة أخرى.

**ثالثاً-** إن الحديث عن ماضوية النظام التربوي الزيتوني، والثورة عليه من أبناء الزيتونة أنفسهم ينبغي ألا يحجب عنا نبيل الرسالة الوطنية لهذه المؤسسة العريقة والمتمثلة أساساً في الذود عن الهوية الحضارية للشعب التونسي، فقد تزعم طلبة الزيتونة حركة تفكيك تمثال الكردينال "لافيجيري" (Cardinal Lavigerie) الذي أقامه الاستعمار الفرنسي حاملاً الصليب، ومتجهاً للمدينة العربية، رامزاً بذلك للحركة التبشيرية، وقد تزعمها في الجزائر، وفي القارة الأفريقية لما أسس حركة الآباء البيض، وقد تصدوا للحملة الصليبية السافرة لما استفز الاستعمار الفرنسي شعور التونسيين، وسمح بتنظيم المؤتمر الأفخاريسي عام 1930.

إنه من المعروف أن الهوية العربية الإسلامية للشعب التونسي مثلت الركيزة الأساسية لحركة التحرر الوطني، وقد تجاوز هذا الدور الحدود التونسية ليغذي مؤسسات المجتمع المدني الذائدة عن هوية الشعب الجزائري العربي المسلم، فقد تخرج عدد كبير من قادة الثورة الجزائرية في الزيتونة، وظلوا مشيدين بدورها في إنكاء شعلة هوية الشعب الجزائري الشقيق، ويكفي التذكير هنا بأن مؤسس "جمعية العلماء المسلمين بالجزائر" عبد الحميد بن باديس (1887 - 1940) قد تخرج في جامع الزيتونة، وأفاد من تيار الفكر الإصلاحية المستنير الذي عرف بعض شيوخه.

لا يمكن الحديث عن التعليم الزيتوني دون الوقوف عما آل إليه غداة الاستقلال.

إن للزعيم الحبيب بورقيبة مثالب كثيرة بدأت تكشف عنها بعض الدراسات الموضوعية التي نشرت بعد رحيله وفاجأت أبناء الجيل الذي ساندته، وتحمس لإصلاحاته، ولكن المفاجأة لم تجعل الشجرة تحجب عنا الغابة، فلكل الزعماء الكبار أخطاء تبلغ حد المساوي في حالات معينة، فهم بشر يصيبون ويخطئون، ولكن الذي يحز في نفوس من هتفوا باسمه طويلاً عندما يقرؤون اليوم نصوصاً وشهادات صادرة عن حواريه، وقد عرفوه عن كثب، شهادات يصعب علينا أبناء ذلك الجيل الذي تحمس "للمجاهد الأكبر" تصديقها، فقد استغربنا ونحن نقرأ الدراسات الجديدة: كيف شرع ذلك الزعيم الكبير الذي درس الحقوق فوق مقاعد جامعة السوربون لأساليب التعذيب في تاريخ الدولة الوطنية الحديثة، وأسس المحاكم الاستثنائية لمحاكمة المختلفين معه في الرأي، وكيف غدّى عاشق أو غست كونت، وروسو، وفولتير النعرة الجهوية في صفوف شعب حلم طويلاً أن تغرس الدولة الوطنية الحديثة قيم المواطنة.

هناك إشكالية كبرى قد حان الوقت لدراستها بكل موضوعية، وأعني بورقيبة الزعيم، وبورقيبة الحاكم بأمره، ومهما عددنا هنات الزعيم الكبير فيكفيه فخراً أمران:

- تحرير المرأة.

- إدراكه أهمية الرهان على نشر التعليم.

وله مآثرة أخرى لا يوليها الناس ما تستحقه من عناية، ألا وهي حذف المحاكم الشرعية، وتوحيد التعليم بإلغائه التعليم الزيتوني.

ومما يدعو إلى الاستغراب، ويبعث على الريبة أن بعض المسؤولين المقربين من بورقيبة، بل هو ولي نعمهم، بل قل يعدون من مواليه أصبحوا اليوم يتباكون على إلغاء التعليم الزيتوني، ولم نسمع لهم رأياً لا في هذه المسألة، ولا في مسائل أخرى لما كان بورقيبة ماسكاً بزمام السلطة، بل كتب بعضهم قائلاً: صلح الدهر للزيتونة!!

إن الولايات التي أفرزها التعليم الأصلي في الجزائر (كان نسخة من الزيتونة) أصبحت معروفة اليوم.

لو لم يلغ التعليم الزيتوني لاستمرت الثنائية المقيتة داخل صفوف النخبة التونسية، وإذا انصهرت هذه الثنائية، وتوارى خطرهما في مرحلة التحرر الوطني، فقد كان متوقفاً أن تطل برأسها غداة الاستقلال، ويستمر "جهاز البلاد الثقافي مشطوراً دائماً إلى شطرين"، كما وصف الشيخ الفاضل بن عاشور الوضع الثقافي قبل الاستقلال.

إن نرجسية الزعيم بورقيبة، وحرصه على تصفية حسابات قديمة مع الزيتونة منعت من التفكير في تسمية الجامعة التونسية الحديثة "الجامعة الزيتونية"، ويؤسس ضمنها مركزاً مرموقاً للدراسات الإسلامية يتخرج فيه حسب المناهج الحديثة كبار المتخصصين والمجتهدين في قضايا الإسلام، ويسد الفراغ الذي تعانيه البلاد اليوم، وبذلك تكون سياسة التحديث قد ارتبطت بسند تاريخي أشع طوال حقب من الزمان على المغرب العربي، والعالم الإسلامي كله.

إن إلغاء التعليم الزيتوني لا يقل شأنًا عن قرار تحرير المرأة، وسياسة نشر التعليم.

رابعاً- لما عادت بي الذاكرة إلى مرحلة النشأة وإسهامي أثناءها في أحداث وطنية بارزة، وما عرفته يومئذ من مغامرات مرحلة الشباب تذكرت ما كتبت في نقدي للمذكرات الرائعة التي نشرها المفكر الفلسطيني الشهير إدوارد سعيد قبيل رحيله، مندداً بما عاشه من حياة مترفة، ولكنها مخططة من الأبوين بدقة، وخاضعة لتربية مسيحية صارمة، فكان الحديث عن الجنس كبيرة لا تغفر، ولما سألت، وهو في بداية العقد الثالث عن كيفية ولادة الأطفال جاء جواب الأم بنت القسيس الإنجليزي: "كتبنا رسالة إلى يسوع فبعث إلينا بطفل".

تذكرت الفقرة التي علقت بها على وصفه أسلوب حياته أيام النشأة، غاضباً ثائراً كتبت: "لا شك أن كثيراً من المثقفين العرب البارزين من جيل إدوارد سعيد، والذين عاشوا في أحياء شعبية، وشاركوا في مظاهرات حركات التحرر الوطني العربية، وهم في سن المراهقة، ومارسوا تجاربهم الجنسية الأولى في مخادع بعض المراودات من نساء الحي اللواتي لم يستطع الزوج اللاهث وراء لقمة العيش من إطفاء جذوة الشبق فيهن، يشعرون اليوم بالنخوة، وهم يقرؤون هذه الفقرات من مذكراته، ويحمدون الله أنهم لم ينحدروا من أسر أرستقراطية، ولسان حالهم يقول: تبا لعيش رضي مترف، وما وفره في سن المراهقة من

تنس، وركوب خيل، وعزف على البيانو إذا كان الثمن الحيلولة دون مشاركة الشعب انتفاضته ضد المحتل، أو المعاناة من عقد الالتحام بالجنس الثاني، أو التقيط قسراً في مطلع العقد الثالث من العمر“.

## الهجرة الأولى

بدأ الفتى يعمل موظفاً صغيراً في حقل المكتبات، ولم يعرف من رشّحه لوزير التربية في حكومة الاستقلال الراحل الأمين الشابي، شقيق الشاعر الشهير "أبي القاسم الشابي"، فأرسله في بعثة تدريبية إلى المكتبة الوطنية، وإدارة الوثائق العامة بباريس، فركب السفينة في اتجاه مدينة مرسيليا، وهو نفس الطريق الذي عبره الطلبة التونسيون للدراسة في فرنسا منذ البعثة الأولى التي اختارها خير الدين من بين تلامذة المدرسة الصادقية ليتموا دراستهم، ثم يعودوا لمساعدته في تنفيذ البرنامج الحلم؛ تحديث البلاد، ولكن سرعان ما سقط الحلم، واحتل الاستعمار الفرنسي البلاد، وقد كان ضمن بعثة المدرسة الصادقية عدد من زعماء حركة الشباب التونسي الذين قادوا الحركة الوطنية في مرحلتها الأولى مثل البشير صفر وعلي باش حانبة.

وهكذا بعد سنوات قليلة من النضال الوطني الطلابي وجد الفتى نفسه بين ركاب الدرجة الثالثة على ظهر سفينة تمخر البحر في اتجاه ميناء مرسيليا، وتبدأ مع ذلك الهجرة الأولى خارج الوطن، وقد كانت إلى بلد رأسمالي عريق من بلدان أوروبا الغربية، أو بلدان العالم الحر، كما كانت تسمى أيام الحرب الباردة.

كان الانبهار كبيراً، والصدمة الحضارية عنيفة، إذ انتقل الفتى بين عشية وضحاها من قلب مدينة عربية إسلامية بأسواقها التي هي امتداد لأسواق المدينة العربية في العصر الوسيط، وبمؤسساتها التعليمية التقليدية إلى مدينة النور بباريس، وسرعان ما نسي المساجد، وحلقات القراء لتعوضها مقاهي الحي اللاتيني نهاراً، ونوادي موسيقى الجاز بكهوف الحي الباريسي الشهير سان جرمان الذي ما تزال تفوح منه روائح الوجودية.

ولم يذهب به الانزلاق بعيداً، فلم يهمل أمرين أساسيين: التردد على مناهل المعرفة، والعمل السياسي، وقد هيمنت الثورة الجزائرية في منتصف

الخمسينيات على المنابر السياسية الباريسية بشتى تياراتها، وتزامن ذلك مع العدوان الثلاثي على مصر، وتحول المطعم الجامعي الخاص بطلبة المغرب العربي بشارع سان ميشال رقم 115 إلى منتدى سياسي كبير تخرج فيه عدد كبير من رجال السياسة وبناء الدولة الوطنية في الأقطار المغاربية عادة استقلالها، وأصبح رقم 115 يرمز بالنسبة لأبناء المغرب العربي إلى مدرسة سياسية خطيرة الشأن طوال معارك التحرر الوطني، وتمحور الصراع الأيديولوجي السياسي من أعلى منبر هذه المدرسة حول تيارين أساسيين: التيار الوطني، والتيار الوطني اليساري، وهو تيار ربط بين حركات التحرر الوطني العربية وحركات التحرر في العالم من جهة، والنضال ضد الهيمنة الإمبريالية، وفي سبيل تحقيق العدالة الاجتماعية من جهة أخرى، وجاء مؤتمر باندونغ سنة 1955 ليعلن ميلاد حركة التضامن بين شعوب العالم الثالث.

اكتشف الفتى الزيتوني في باريس أنه كان ثائراً تحت العمامة لما انخرط في حركة النضال الطلابي في سن مبكرة، فشارك في المظاهرات من أجل تحديث التعليم الزيتوني، وضد النظام الاستعماري الفرنسي، إذ وجد نفسه شغوفاً بحركات اليسار الفرنسي دون أن يدرك يومئذ الفروق بينها، وأن يعرف موقفها من حركات التحرر الوطني، وبخاصة موقفها من الثورة الجزائرية، ومن القضية الفلسطينية.

كان لهذه الهجرة الأولى أثر بعيد المدى في نفس الفتى، وأصبح يتردد على مراتع باريس كلما سنحت فرصة لزيارتها، متخيلاً أولئك الذين سبقوه، وارتادوا نفس الأماكن بدءاً بفرنسيس مراه (1836-1873)، ورفاعة رافع الطهطاوي (1801 - 1873)، وخير الدين التونسي (1810 - 1890)، وأحمد فارس الشدياق (1804 - 1887)، وجمال الدين الأفغاني (1849 - 1902)، وأديب إسحق (1856 - 1885)، وفي مرحلة لاحقة زكي مبارك، وتوفيق الحكيم، وطه حسين، وكان يتذكر بصفة خاصة ذلك الشيخ الذي يتجول في باريس بعمامته الزيتونية، ويتحاور مع سيده وصديقه أحمد باي، وهما يتجولان في شارع شانزليزيه عام 1846 متحاورين حول مفهوم الحرية والأمان من الظلم لدى هذا الشيخ الزيتوني المستنير حدود الوطن، وما ارتبط به من هوية منغلقة، متمنياً أن تمتزج الأنا بهوية الآخر ليتنفس هواء الحرية في وطنه.

وتذكر الفتى في ترده على مكتبة مدرسة اللغات الشرقية شيخاً آخر مستنيراً عكف على تدارك ثغرات ثقافته الأزهرية بين جدران هذه المكتبة، وأعني بذلك رفاة الطهطاوي الذي حرص على تأليف رحلته "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" ليقدم للرأي العام العربي الإسلامي مظاهر التقدم في الغرب، وبخاصة في المجال السياسي، فأسهب الحدريث عن الفكر الديمقراطي للبرجوازية الفرنسية، وترجم دستورها، وهو موقف غير مباشر للتنديد بالحكم المطلق الاستبدادي الذي كان، وما يزال مسيطراً في العالم العربي الإسلامي. لما صدرت الطبعة الثانية من كتابه "مناهج الألباب المصرية في مهاج الآداب العصرية" (1912) كتب الشيخ عبد الكريم سليمان رئيس تفتيش المحاكم الشرعية بنظارة الحقانية قائلاً: "وأنه (يعني الطهطاوي) الرجل الذي ألقى بالبلاد الغربية عصا التسيار أعواماً طويلاً وقف فيها على أسباب التقدم وأسرار الارتقاء، ثم عاد ومصباح الغرب بإحدى يديه، ومفتاح الشرق باليد الأخرى".

إن من يدقق النظر في نصوص رحلات رواد الحركات الإصلاحية يدرك في يسر الغاية الأساسية من كتابتها، أي أنهم هدفوا إلى التعريف بأوجه التقدم في الغرب، محذرين من الخلط بين الوجه الاستعماري البشع الذي قاوموه في الداخل منذ الحملة الفرنسية ووجه التقدم السياسي والاقتصادي والعلمي، فليس من المصادفة أن يقف خير الدين في كتابه "أقوم المسالك" عند مفهوم الحرية طويلاً، موضحاً أن توفر الحريات العامة يمثل الدعامة الصلبة لتقدم الغرب، فقد تفتن بحكم الممارسة أن التقدم والتحديث لا يستقيمان من دون حرية حقيقية.

تطرح نفسها في هذا السياق فكرة محورية مخا تزال حرية بالمزيد من البحث والتدقيق انطلاقاً من نصوص الرحالة العرب، وأعني وعي الشرق لنفسه من خلال تصور الغرب له، وكذلك وعي الشرق لنفسه عبر تعرف أبنائه إلى تجارب الآخر.

يتذكر الفتى أسماء هؤلاء الرواد، وما رموا إليه من وراء كتاباتهم عن الغرب كلما ارتاد الأماكن التي تجولوا في شوارعها، ويتذكر في الوقت ذاته أصدقاء أذكيا ابتلعتهم باريس، وكاد يكون من بينهم، فباريس هي مدينة

النور، ولكنها هي أيضاً مدينة النار، فكثير ممن أقام فيها احترق، وآخرون أضأوا.

كاد الفتى يكون في زمرة الغرقى، إذ إنه انتقل من النقيض إلى النقيض دون مقدمات من حي الحقاوين، والأرزقة المجاورة لجامع الزيتونة إلى الحي اللاتيني، وسان جرمان، ومونبرناس، ولم يتقمص الغلاف الأوروبي شكلاً، وبقي فيه شيء من التزمت الزيتوني، بل إن ثورته على التعليم الزيتوني وما ارتبط به من قيم بالية جعلته يغرق إلى الأذقان في أحياء باريس المرححة، فهو لم يكن من طينة أحمد الصاوي محمد الذي سافر إلى باريس 1927 على نفقة هدى هانم شعراوي فقال عنه مصطفى أمين: "إنه كان صعيدياً في غلاف أوروبي، فقد كان متحرراً فيما يكتب، متزمتاً في بيته".

شرع الفتى في القيام بعمله في المكتبة الوطنية، وتتلذذ في مجال فهرسة الكتب العربية بالحروف اللاتينية على المستشرق المعروف مكسيم رودنسون، وكان مسؤولاً على القسم العربي، ولم يعرف يومئذ الدور الكبير لقاعة المطالعة الكبرى في تاريخ الفكر الفرنسي الحديث، فكان يمر منها، ويرى روادها أمام الكتب المتناثرة وهم يعملون في صمت، وكأنهم في صلاة، وكلما تكلم ليسأل المشرفين عليها قيل له: تكلم بهمس، ومن عاش في صخب المدارس الزيتونية واجتماعات صوت الطالب لا يتعلم الكلام همساً بسهولة.

اكتشف في زيارات لاحقة أن أولئك الرواد هم كبار المثقفين الذين أثروا تأثيراً بعيد المدى في الثقافة الفرنسية والعالمية في النصف الثاني من القرن العشرين، وكانوا ينعنون بـ "أطفال المكتبة الوطنية"، فهم يأتون قبل أن تفتح القاعة، ويغادرونها بعد عشر ساعات من العمل عندما يدق جرس الإغلاق.

كان عمله موزعاً بين المكتبة الوطنية ومكتبة مدرسة اللغات الشرقية، وفيها تعرف إلى الكاتب الفرنسي فريد غازي.

كان الفتى متلهفاً لتدارك الثغرات في دراسته بالزيتونة، فانتسب للمعهد الكاثوليكي بباريس، وللرابطة الفرنسية، وحاول أن يتعرف إلى مدرسة الاستشراق الفرنسية لعلها تيسر له الانتساب إلى السوربون، أو إلى معهد اللغات الشرقية، فزار المستشرق الكبير لوي ماسينيون ((L.MASSIGNON

1883-1962)) في منزله، ولم يفد منه كثيراً، إذ كان متقدماً في السن، ملازماً بيته، كان ماسينيون يؤمن بأولوية الحل الثقافي في الصراع بين الغرب والشرق، ونظر لذلك في مقالاته المنشورة عام 1952، ولكن أحداث النصف الثاني من القرن العشرين قد برهنت بوضوح أن الحل لا يكون إلا سياسياً، ويمكن للثقافة أن تساعد عندما تصدق النوايا.

إن "سوسة" السياسة التي نخرت عظام الفتى في سن مبكرة في خضم الأحداث الطلابية والوطنية في مطلع خمسينيات القرن الماضي لم تسمح له بالانصراف كلياً إلى التعلم والثقافة، فقد انشغل في باريس بقضايا الوطن الصغير والوطن الكبير، فقد كانت أخبار الثورة الجزائرية مسيطرة على أبناء المغرب العربي، بل هي مسيطرة يومياً على الرأي العام الفرنسي نفسه رغم محاولات التعطيم الإعلامي، وتزامن ذلك مع الاعتداء الثلاثي على مصر (أكتوبر 1956)، ولكن هيام الفتى بمعقلين من معاقل الثقافة والفنون في باريس: سان جرمان، ومونبرناس، إلى جانب تسكعه اليومي بالحي اللاتيني جعله يكتشف أهمية توفر مناخ الحرية في ازدهار الفكر والثقافة وتعدد مدارسهما.

انتهت مجالس تطلق أنصار الوجودية حول زعيمها سارتر، وصديقه سيمون دوبوفوار في مقاهي سان جرمان، وبخاصة مقهى "فلور"، ولكن غياب شيخ الحلقة لم يمنع المريدين من مواصلة ارتياد نفس الأماكن، فقد وجد الفتى الكاتبة الفرنسية الشهيرة فرانسواز ساغان ذات يوم جالسة تكتب في مقهى نابليون المحاذي لسكن سارتر قبل مغادرته الحي إثر انفجار قنبلة أمام منزله نظراً لمواقفه المؤيدة لثورة الشعب الجزائري، وأصبحت سنة 1956 مشهورة رغم صغر سنها، وذلك بعد صدور روايتها الأولى "صباح الخير أيها الحزن" (Bonjour tristesse عام 1954) (كان سنها يومئذ 18 عاماً).

كم مرة أنتساءل، وأنا أقرأ عما عاشته تلك الأحياء من ثورة ثقافية في نهاية الأربعينيات: كيف كان تأثيرها في التونسيين الذين انتسبوا يومئذ إلى الجامعة الفرنسية؟

لم أعثر على أثر يذكر فيما قرأته من نصوص البعض منهم، هل الانكباب على نيل الشهادة للعودة بسرعة إلى الوطن، والانتساب إلى سلك الموظفين

قد حال دون ذلك؟ أم أن تخصص جل من كتب منهم بعد ذلك اقتصر على اللغة والآداب العربية جعلهم أقرب إلى المدرسة الاستشراقية، وهي محافظة في جل الحالات إلى الحركة الفكرية ذات الطابع الاحتجاجي يومئذ.

وعندما أعود بالذاكرة اليوم إلى ظروف الهجرة الأولى أكتشف أن ما تعلمه الفتى في مقاهي باريس ونواحيها أكثر مما لقن فوق مقاعد الدراسة، ولم يندم في مرحلة النضج على ذلك.

أثرت الهجرة الأولى تأثيراً بعيد المدى في الرؤية الفكرية للفتى في مراحل لاحقة، وتصادف أن تفترن بهجرة من نوع آخر أضفت بعداً فكرياً آخر متنافساً، بل قل متصارعاً مع بعد الفكر الغربي الليبرالي، وحدث أن يرشح الفتى ليكون ضمن وفد طلابي يزور الاتحاد السوفييتي بدعوة من شبيبة الحزب الشيوعي السوفييتي (الكومسومول)، والترشيح لم يكن بريئاً، بل جاء من جناح اليسار ضمن فرع الاتحاد العام لطلبة تونس بباريس، ولعل أصحابه قد أملوا أن يكون ذلك خطوة أولى نحو كسب الفتى ليتحول من مناضل في صفوف الزيتونيين يتسكع بين مقاهي الحشاشين، ومقهى نهج الديوان بالمدينة القديمة، إلى مناضل في صفوف حلقات الماركسيين بمقاهي الحي اللاتيني، فهل نجحوا في ذلك؟ ربما، ولكن الإشكالية أشد تعقيداً، وأكثر تشعباً من الإجابة عنها في جمل معدودات، فقد يتضح الأمر عند الحديث عن الهجرة الثالثة.

ركب الفتى القطار ضمن وفد الاتحاد العام لطلبة تونس متجهاً إلى موسكو تلبية لدعوة منظمة "الكومسومول".

كان الاستقبال رائعاً، وكان كل شيء مخططاً بدقة، وهو أمر مرتبط بطبيعة النظام السياسي القائم، ومما أبهره وأبهر بقية الوفد، ذلك الاهتمام الكبير بالثقافة والفنون، فقد عاشوا ذلك عن كثب في السهرات الفنية التي ترددوا عليها، كما لمسوا ما يحظى به الشباب من رعاية، وهي جوانب القوة في نظم المعسكر الشرقي، وفهم الفتى فيما بعد أن هذه السياسة تمثل دعامة صلبة من دعائم الأيديولوجيا التي يقوم عليها النظام، وكان الانبهار كذلك شديداً، لما زار الوفد بعض الجمهوريات الإسلامية في الاتحاد السوفييتي؛ أذربيجان، وأوزبكستان، لما لمسه من مخططات دقيقة للقضاء على الأمية ونشر التعليم

والثقافة ليس في المدن الكبرى فقط، بل أيضاً في القرى والأرياف.

وحالت الإحاطة الكاملة بالوفد ومراقبة كل الخطوات دون الاستماع إلى نقد أو تلمل في صفوف السكان، وفهم الفتى فيما بعد أن الاختلاط بهم أمر يكاد يكون مستحيلاً، ولعله من المفيد في هذا الصدد الإشارة إلى أن هذه الزيارة قد جاءت بعد شهور قليلة من المؤتمر المشهور في تاريخ الحزب الشيوعي السوفييتي: المؤتمر العشرون فبراير 1956، وقد ندد فيه خروتشوف بجرائم ستالين والإبادة الجماعية، ونزل كالصاعقة على الحاضرين، ثم على قادة الأحزاب الشيوعية أولاً، وعلى قواعدها فيما بعد، وأحدث هزة عنيفة داخل الاتحاد السوفييتي، وفي كامل المعسكر الشرقي، وبقي التقرير الذي قدمه خروتشوف في المؤتمر سراً، ولم يرسل إلا إلى قادة الأحزاب الشيوعية الحاكمة في بلدان المعسكر الشرقي، وظفرت "الموساد" بالتقرير عن طريق أحد المسؤولين في قيادة حزب العمال البولندي، وبعد أن اطلع عليه بن غوريون أرسله إلى الرئيس الأميركي آيزنهاور، وتم نشره يوم 6 يونيو 1956 في "نيويورك تايمز"، ثم جريدة "لوموند".

لم يسمع الفتى أثناء هذه الزيارة حديثاً عن محتوى هذا التقرير، وعن أبعاده، بل سمع مجرد همس لم يفهم منه شيئاً نظراً لصغر سنه، وفي طريق العودة من موسكو إلى باريس نزل الفتى في مدينة فرسوفيا، وكانت تهزها أحداث كبرى عرف خفاياها في زيارة ثانية بعد سبع سنوات من الزيارة الأولى، فقد وجد نفسه ذات مساء ضمن مظاهرة عمالية حاشدة، رفع المشاركون فيها الأعلام الحمراء وصور كوملكا الأمين العام للحزب العمالي البولندي، وهو من ضحايا ستالين وسجن في عهده سنوات طويلة، وعاد إلى قيادة الحزب بعد المؤتمر العشرين، وكانت تلك المظاهرات مؤيدة له، وهو من قادة المعسكر الاشتراكي القلائل الذين عرفوا بالاعتدال، وقبول مبدأ الإصلاح.

لم أدرك خلفية تلك الأحداث التي كنت شاهد عيان عليها إلا بعد قراءتي الوثائق الرسمية التي أفرج عنها غداة سقوط الاتحاد السوفييتي.

أمر خروتشوف بالاجتياح العسكري لبولندا، وتحركت دبابات الجيش الأحمر تجاه الحدود البولندية، ثم نزلت طائرته فجأة في فرسوفيا، ودون اتفاق مسبق

مع المسؤولين البولنديين فاجتمع بكوملكا، وكان اجتماعاً متوتراً هدد فيه كوملكا بإعطاء الأمر إلى الجيش، وإلى الشعب لمقاومة دخول الجيش الأحمر إن لم يصدر أمر خروتشوف بوقف الزحف مقابل التزام بولندا بالبقاء عضواً في حلف فرصوفيا.

وأدرك الفتى فيما بعد أن التحام الجيش مع الشعب ضد الهيمنة السوفييتية له خلفية تاريخية تعود إلى الماضي السحيق، وبخاصة تلك التي ما زال الناس يتناقلون أخبارها، وهي المعركة التي أباد فيها النازيون المقاومة البولندية في إحدى معاركها والجيش الأحمر يتفرج على مرمى حجر منها دون أن يتدخل، وكذلك إعدام ستالين لعدد كبير من الجيش البولندي. أدركت القيادة السوفييتية أن هذه الانتفاضة قد تؤدي إلى سقوط النظم في بلدان المعسكر الشرقي، فبعد بولونيا يأتي دور ألمانيا الشرقية، وعندئذ يصبح الحلف الأطلسي على الحدود السوفييتية.

ولا بد من التذكير في هذا الصدد بانتفاضة عمال برلين الشرقية 1953 قبل ثلاث سنوات فقط من انتفاضة الشعبين البولندي والمجري، وقد احتل الجيش الأحمر شوارع برلين أسابيع طويلة.

وصل الفتى إلى برلين الشرقية أربع سنوات بعد انتفاضة عمالها، ولكنه لم يسمع عنها شيئاً، وبعث فيه ذلك التساؤل والاستغراب، ولكنه أدرك في سنوات النضج دقة وسائل التعقيم والإخفاء في النظم الاستبدادية، فعلى الرغم من تطور وسائل الاتصال الحديثة، فهناك أحداث كثيرة تقع في بلدان العالم الثالث، وفي مقدمتها بعض البلدان العربية، ولم يسمع سكانها شيئاً يذكر، فتلك هي سمة من سمات جمهورية الصمت.

إن الهزة العنيفة التي أحدثها المؤتمر العشرون قد تزامنت مع أحداث جسام في تلك المرحلة، من أبرزها انتفاضة الشعب البولوني، وبعد أيام قليلة انتفاضة الشعب المجري، واجتياح الجيش الأحمر مدينة بودابست، وقد شهد الفتى آثار التدمير عندما زار المدينة بعد سنوات قليلة، كما تزامنت مع الاعتداء الثلاثي على مصر أكتوبر 1956، والنتائج الأولى الكبرى التي حققتها ثورة الشعب الجزائري.

كل هذه الأحداث تركت تأثيراً بعيد المدى في المسيرة السياسية والفكرية للفتى، ولكن انغماسه فيها لم يحل بينه وبين مواصلة الاهتمام بالشأن الثقافي، فقد نزل في طريق العودة إلى باريس في ألمانيا، وزار المدينة الجامعية "توبينغن" ليطلع على المخطوطات العربية في مكتبتها.

ومن المعروف أن النازيين نقلوا في آخر سنوات الحرب العالمية الثانية قسماً من مخطوطات المكتبة الوطنية ببرلين إلى مكاتب مدن جامعية صغيرة، منها مكتبة "توبينغن" خوفاً من أن يصيبها القصف.

وكانت فرصة لزيارة المستشرق الألماني الشهير هارتمان، وهو من تلاميذ المستشرق الألماني تيودور نولديكه (1836 - 1930)، وكان هارتمان يتقن العربية، ودرّس بكلية الآداب بجامعة القاهرة، وأفدت منه في التعرف إلى بعض جوانب المدرسة الاستشراقية الألمانية.

## الهجرة الثانية

الهجرة الثانية لم تكن نحو الشمال، بل كانت نحو المشرق العربي، وبالتحديد نحو مصر، وقد جاءت مرتبطة بالأولى، فبعد الاطلاع على مناهج فن المكتبات في الغرب تقرر إرسال الفتى في بعثة تدريبية إلى كل من دار الكتب، ومعهد المخطوطات بالجامعة العربية، وكان المشرف على إدارتها الثقافية يومئذ طه حسين، وقد فوت صغر السن على الفتى السعي إلى مقابله، والتحدث إليه.

كانت إمكانات الدولة التونسية الفتية محدودة، فلم يمنح الفتى تذكرة سفر بالطائرة، فاضطر إلى السفر براً، وكان ممتعاً ومفيداً، فقد عاش أجواء مدينة طرابلس ذات النمط المعيشي الإيطالي يومئذ، وعبر الصحراء الليبية الكبرى، وقد تمنى أن تسنح يوماً ما فرصة بالتعرف على الطبيعة إلى المسلك الذي سلكته الجيوش العربية الفاتحة لبلاد المغرب، ولكن توتر العلاقة بين مصر الناصرية والنظام الملكي الليبي الخاضع للحماية البريطانية الأمريكية قد حال دون ذلك، فقد سمع الفتى بوجود مؤسسة جامعية في مدينة بنغازي، وهي كلية "الآداب والتربية" وكان عميدها أمريكياً من أصل عربي: مجيد قدوري، فذهب إليها، وتحدث إلى طلبتها، واقترح عليهم تأسيس منظمة طلابية ترشح فيما بعد للانضمام للاتحاد العالمي للطلاب في براغ، وبذلك يستطيعون المشاركة في المهرجان العالمي للشباب والطلبة، ويبدو أنه حدثهم عن زيارته لموسكو، ولم تمر إلا ساعات معدودات حتى أصبح مراقباً من البوليس السري، وقد اطمأن لما علم من إدارة الفندق أن إقامته ستستمر بضعة أيام، ومن حسن حظ الفتى أن وجد أحد المهاجرين من أنصار صالح بن يوسف، فساعده على السفر في مساء نفس اليوم على الخطوط المصرية: بنغازي - القاهرة، وضاعت الفرصة التي حلم بها طويلاً إلى الأبد.

علم فيما بعد أن البوليس قد أوقف عدداً من الطلبة الليبيين الناصريين العائدين في عطلة الصيف إلى بلادهم، وكان سكان بنغازي متعاطفين مع الخطاب الناصري.

عاش النظام المصري تحولاً جذرياً غداة مؤتمر باندونغ (أبريل 1955)، ثم إبرام صفقة السلاح التشيكية بعد ذلك بشهور قليلة، وقد توسط فيها الزعيم الصيني تشو لاي بين موسكو و عبدالناصر بمناسبة لقاؤهما في باندونغ، ثم جاء تأميم شركة قناة السويس (26 / 7 / 1956) فالاعتداء الثلاثي على مصر، وقد خططت له فرنسا بالدرجة الأولى رداً بالأساس على دعم عبدالناصر للثورة الجزائرية، وهكذا تحولت القاهرة إلى عاصمة لحركات التحرر الوطني في آسيا وأفريقيا، فلما وصل إليها الفتى في صيف 1957 كانت مركزاً سياسياً نشطاً عربياً ودولياً بالإضافة إلى البعد الأفريقي الذي اكتسب شأنًا بعيد المدى في السياسة المصرية بعد باندونغ. ولا بد من التذكير في هذا الصدد بأن رحلة الفتى إلى القاهرة قد جاءت بعد شهور من الاعتداء الثلاثي، وقبل شهور من إعلان الوحدة المصرية - السورية (1958)، فقد قرأ في الصحف المصرية أخبار تقاطر الوفود السورية، وكان أحدها برئاسة شكري القوتلي رئيس الجمهورية السورية، لإقناع القيادة المصرية بضرورة الموافقة على مشروع الوحدة، ويبدو أن عبدالناصر كان متردداً.

لم يشعر الفتى بالغربة في هذه الأجواء القاهرية، ولم يعتبر نفسه مجرد ضيف، لذا لم يشعر أنه غريب في القاهرة، أو مجرد ضيف أرسل في بعثة فنية يجب عليه التفرغ لها دون الاهتمام بما يجري حوله، كما هو الشأن في مثل هذه الحالات.

إن معرفته بالمساعدة الكبيرة التي حظيت بها حركات التحرر الوطني المغاربية، وبخاصة ما لقيته الثورة الجزائرية من دعم من جهة والحلم العربي الذي انتظر جيله تحقيقه من مصر الناصرية من جهة أخرى جعله يشعر أنه في بلده، فانغمس بسرعة في الأحداث وعني بما يدور من صراع سياسي وفكري لم يسمح صغر السن بالتعرف إلى تفاصيله وخفاياه.

لم يعرف الفتى شيئاً يذكر عن اليسار المصري قبل أن يحط الترحال بالقاهرة، ولكن سرعان ما وجد نفسه في صفوفه، ولا يذكر كيف كانت همزة الوصل، ولكنه يذكر أنه تعرف إلى المناضلين عبد العظيم أنيس، ومحمود أمين العالم بمناسبة زيارته لجريدة "المساء"، وكان لها صدى كبير يومئذ، وعرف في مراحل لاحقة أنهما من قيادة "الحزب الشيوعي المصري" المعروف باسم

”الراية“. وكان معهم فؤاد مرسي، وإسماعيل صبري عبدالله.

كانت ترى هذه الجماعة في تقييمها لثورة 23 يوليو 1952 أن هناك مجموعة اشتراكية في السلطة، وعلى رأسها عبدالناصر.

كانت ”المساء“ منبراً لكتّاب اليسار المصري، وقد طلب عبدالناصر من خالد محي الدين أن يؤسس هذا المنبر بعد عودته من المنفى في سويسرا نهاية 1955، وأميل إلى الاعتقاد أن ذلك لم يأت بمحض المصادفة، فقد جاء بعد ”باندونغ“، وبعد صفقة الأسلحة التشيكية في خريف 1955.

كان الاتحاد الدولي لنقابات العمال العرب مؤيداً لمرشحي اليسار في انتخابات صيف 1957، مجنداً الضيوف العرب للمشاركة في الاجتماعات الانتخابية، وهكذا وجد الفتى نفسه ذات مساء يخطب في تظاهرة انتخابية بحي العباسية مؤيداً عبد العظيم أنيس، ساهراً في إحدى الشقق التي يتجمع فيها الأنصار لينزلوا فجراً إلى كتابة الشعارات السياسية فوق الجدران، أو وسط الطريق، وقيل إن عبد الناصر أراد أن تكون هذه الانتخابات نزيهة، ولكنها زيفت، كما هو الشأن في كل الحالات العربية بالأمس واليوم.

كتبت منى أنيس تقول: إن الكاتب الكبير نجيب محفوظ كان أيام الحملة الانتخابية يذهب إلى سكان حي العباسية، ويحضهم على التصويت لفائدة والدها عبد العظيم أنيس، ومن المعروف أن العباسية من الأحياء التي سكنها نجيب محفوظ.

قد يكون عبد الناصر أرادها فعلاً أن تكون نزيهة ليضفي على ثورة يوليو طابعاً ديمقراطياً، ويتدارك النقطة السوداء في التجربة الناصرية، وقد أساءت إلى تجربته، ولكن الحقيقة المرة أنه أصبح أسير أجهزة المباحث التي شيدها. إن خبراء نظم المعسكر الشرقي هم الذين أرسوا أسسها، وبخاصة مخابرات ألمانيا الشرقية ”ستاسي“، وقد جمعوا بين دقة العمل الألماني التنظيمي، والإفادة في الوقت ذاته من المدرسة النازية والستالينية معاً.

إن هناك رواية تذهب إلى القول: إن عبدالناصر كان يؤمن بإجراء انتخابات حرة، وإن حزب الوفد سيعود إلى السلطة من خلال هذه الانتخابات.

اشتهر كل من محمود أمين العام ورفيق دربه عبد العظيم أنيس في الوسط الثقافي المصري، ثم العربي بكتابهما المشهور "في الثقافة المصرية" الصادر لأول مرة عن "دار الفكر الجديد" ببيروت عام 1955 مع مقدمة لحسين مروة، وهو ينتسب إلى نفس المدرسة، وقد أحدث ضجة لأنه ألقى أضواء جديدة على نصوص عدد من كبار الكتاب المصريين مثل توفيق الحكيم، والعقاد، وطه حسين، ونجيب محفوظ، وشوقي، والمازني، وحافظ إبراهيم، وعبدالرحمن الشرقاوي انطلاقاً من نظرية الأدب الواقعي، أو أدب الالتزام، وهي المقولة التي نظر إليها في أوساط المدرسة الماركسية.

إن المفكر أو الفنان، أو الأديب عندما يعبر إنما يختار مادته الخام من عناصر هذا المجتمع، ومن علاقاته المتفاعلة، أراد أو لم يرد، قصد هذا أو لم يقصد، وإن هذه العناصر والعلاقات تكشف في داخلها عن موقف محدد من هذا الإخطبوط الاستعماري الجاثم على وجداننا القومي المعرقل لعملياتنا الانتخابية الإبداعية، وعلى هذا فإن اختياره مادته الخام، ومعالجته لهذه المادة ستحدد صدقه في مواجهة هذا الواقع، وفي صياغة حركته والتعبير عنه" (ص23). انطلاقاً من هذه الرؤية تكون الثقافة عاملاً موجهاً وفعالاً في العملية الاجتماعية نفسها، وهي الرؤية التي حاولت عند إشرافي على ملحق "أدب وثقافة" لجريدة "العمل" التونسية، وقد مثلت هذه الرؤية في منتصف الستينيات رافداً من روافد التنظير لتجربة اشتراكية فاشلة؛ تجربة "الاشتراكية الدستورية".

لا شك أن الآراء النقدية الواردة في الكتاب قابلة للنقاش، وهي نفسها في حاجة إلى النقد، ولكن عندما ينزلها القارئ في ظرفيتها التاريخية يدرك سبب الصدى الواسع الذي وجدته في أوساط النخبة المثقفة العربية، وأصبح نص "في الثقافة المصرية" وثيقة ثمينة في التأريخ للحركة النقدية العربية الحديثة.

لما تعرفت إليهما لم أكن أعرف أنهما فصلا من الجامعة المصرية غداة أزمة مارس 1954 عندما طردت السلطة عدداً كبيراً من أساتذة الجامعة من الإخوان المسلمين، ومن اليساريين كان من بينهم عبد العظيم أنيس، ومحمود أمين العالم، وكانا في طليعة من اعتقلوا أيام موجة اضطهاد اليسار المصري 1959 (اعتقلا ما بين 1959 - 1964)، وقد دخلت الثورة المصرية منعرجاً خطراً. يحدثنا إدوارد سعيد عن هذا المنعرج عندما حاول بعد أربعة عقود من

الزمن أن يعرف حقيقة مصرع صديق الشباب في ظروف مؤلمة وغامضة، وهو طبيب فلسطيني سخر حياته بعد تخرجه في كلية الطب لخدمة قضية شعبه، موزعاً وقته بين علاج اللاجئين الفلسطينيين الفقراء في حي شُبرا ونشاطه السياسي السري، وبعد القبض على الطبيب فريد حداد في ديسمبر 1959 فارق الحياة في دهاليز أمن الدولة المصري.

لم تكن محنة 1959 الأخيرة في حياتهما، بل توالى المحن، وعرف محمود أمين العالم المنفى في باريس أيام السادات، ولكنهما ظلّا صامدين، ومن هنا جاء التقدير الكبير لهما حتى من أولئك الذين يختلفون معهما في الرأي اختلافاً جذرياً، إنهما يمثلان اليوم، وهما في منتصف الثمانينات، مثلاً راعياً من أمثلة صمود المثقف في وجه الاستبداد والظلم الاجتماعي.

تذكرت وأنا أكتب هذه الفقرة أن المناضلين من المثقفين المصريين، وقد عرفت الكثير منهم عن كثب، لا يتحدثون عن ماضيهم النضالي إلا إذا سئلوا عنه، وجلهم اعتقل، وعذب أكثر من مرة دفاعاً عن آرائهم، وتنديداً بالحكم المطلق الاستبدادي، بينما نجد في بعض البلدان الأخرى من يعتبر نفسه مثقفاً مناضلاً لمجرد طرده من السلطة، وسرعان ما يتحول إلى "زعيم" للتيار الديمقراطي لما كان داخل أجهزة السلطة، ولكن من حسن الحظ أن الناس يعرفون أنه كان مجرد بيدق بيدي الحاكم بأمره.

تعرفت في جريدة "المساء" على كاتب مصري من طينة كبار المثقفين المصريين هو الراحل محمد عودة (1920 - 2006)، وقد وصف في إحدى الصحف المصرية غداة رحيله بأنه "حارس بوابة مصر"، فقد كان مصرياً حتى النخاع. روى بعض أصدقائه أنه التفت إليهم، وهو في طريقه إلى المستشفى، سائلاً في دهشة: من يحرس مصر أثناء غيابي؟ وهو كذلك عروبي إلى آخر رمق في حياته، فلما عاد الوعي إلى توفيق الحكيم، وهو في الثمانينات من عمره، ونشر كتابه "عودة الوعي" غمزاً بعبد الناصر، ومتزلفاً للسادات، رد عليه عودة بكتابه "الوعي المفقود".

كتب مرة يقول: "لماذا بدا للشعوب، والقادة الوطنيين (ناصر، ونهرو، وماوتسي تونغ، وغيرهم) في الخمسينيات والستينيات، أن الاستقلال الوطني، والتنمية، والعدالة الاجتماعية قضية حياة أو موت؟ ولماذا راحوا يجربون السبل

المختلفة لتحقيق هذه الغايات في أسرع وقت؟ وكيف نجحت جهود، وأخفقت أخرى؟ والأهم من ذلك: هل عفى الزمن الآن على هذه الأحلام؟ أم أن الأحلام القديمة مازالت صالحة لأن تمدنا بطريق الفرج والخلص؟“.

ولا مناص في هذا الصدد من الإشارة إلى مسألة جوهرية لمستها لدى جل المثقفين المصريين، وبخاصة في أوساط اليساريين، وأعني نقدهم الموضوعي للتجربة الناصرية، فقد سمعت من يدافع عن جوانبها الإيجابية دفاعاً مستميتاً، وهو ممن طُرد من الجامعة، واعتقل في موجة اضطهاد اليساريين عام 1959، وهو من أولئك الذين يؤيدون أن التجربة تصنف ضمن أبرز تجارب العالم الثالث في الخمسينيات والستينيات، وأن عبدالناصر كان وطنياً صادقاً، مؤمناً بقيم العدالة الاجتماعية، ومخلصاً في دفاعه عن قضايا الأمة العربية، وكان قبل هذا وذاك نظيفاً، وهي صفة نادرة بين الحكام العرب.

ألمحت قبل قليل إلى أن النقطة السوداء في التجربة الناصرية هي غياب الحريات العامة.

أود الإشارة في هذا الصدد إلى أن المطلع على النصوص الناقدة للتجربة الناصرية يجد في طليعتها نصين كتبهما في مرحلة مبكرة مفكران بارزان هما أنور عبدالملك في كتابه ”مصر مجتمع عسكري“، وسمير أمين في نصه ”مصر الناصرية“، وقد أسعفهما الحظ فاستطاعا الخروج من مصر إثر موجة اعتقال الشيوعيين ابتداء من يناير 1959، وصدر النصان إبان ما يعرف بالسنوات الذهبية للمشروع الناصري (1955 - 1967)، وجاء النقد قاسياً، متهماً التجربة بأنها لا تتجاوز قرارات فوقية لا علاقة لها بقاعدة شعبية، أو بمخطط اقتصادي واجتماعي واضح، ولا علاقة لها برؤية فكرية واضحة، ولكن الكاتبين قد غيرا رأيهما فيما بعد حول الحقبة الناصرية، واعتبراها تمثل علامة مضيئة فيما عرفه العالم الثالث من تجارب تقدمية معادية للهيمنة الإمبريالية كما برهنت على ذلك التجارب التي مرت بها مصر فيما بعد.

وأود التذكير في هذا الصدد بأن السنوات الذهبية للمشروع الناصري شهدت أمرين بارزين:

- قرارات التأميم سنة 1961.

- تقديم المساعدة السخية للحركات الاستقلالية والتقدمية في الأقطار العربية والأفريقية، وقد ساعدها هذا العون على تحقيق استقلالها، والتصدي للقوى الاستعمارية، وتأتي الثورة الجزائرية في طليعة الحركات التحريرية التي أفادت من عون مصر الناصرية.

على الرغم من صدور عشرات الدراسات بالعربية، واللغات الأجنبية عن الناصرية فإن كثيراً من جوانبها ما تزال حريّة بالمزيد من البحث والتدقيق، وبخاصة عندما يسمح للباحثين بالاطلاع على جميع الوثائق الرسمية، ويكفي عبدالناصر فخراً أنه حوّل انقلاب 23 يوليو إلى ثورة تجاوزت حدود مصر لتشمل الوطن العربي كله، ولتصنف في التاريخ الحديث ضمن أبرز حركات التحرر الوطني التي عرفها العالم الثالث.

إن انغماسي في الحياة السياسية أثناء إقامتي بالقاهرة لم تحل دون الاهتمام بالحياة الثقافية، فقد أفدت من ترددي على دار الكتب، وبالخصوص على قسم المخطوطات فيها، وتعلمت الكثير من رئيسه الراحل فؤاد سيد، كما أفدت في هذا المجال من أحد كبار المحققين للنصوص التراثية الراحل محمود شاكر، وتعرفت في بيته إلى الشيخ أحمد حسن الباقوري وزير الأوقاف يومئذ، وقد نجحت الثورة في كسبه فابتعد عن الإخوان المسلمين، وكانا صديقين حميمين، ولكن موقفهما من عبدالناصر على طرفي نقيض، ولم يفسد هذا الاختلاف المودة بينهما، ولما كنت متشوقاً لمعرفة بعض الجوانب السياسية توجهت إلى الشيخ الباقوري ببعض الأسئلة، ولما حاول الإجابة أسرع صديقه قائلاً: "أنت هنا للعب الطاولة، وليس للكلام في السياسة".

كان مقهى "لاباس" من المقاهي التي يؤمها المثقفون والفنانون، ومن روادها يومئذ نجيب محفوظ، وميشيل عفلق عند زيارته القاهرة، وكان يلتقي فيها بمؤسسي الخلية المصرية لحزب البعث، وقد تأسست عام 1954، وكان من مؤسسيها جلال أمين، وعلي مختار، وتعرف إليه الفتى في زيارة لاحقة للقاهرة فوجده ضمن تيار اليسار المصري، ولم يشعر البتة أنه كان بعثياً.

وشاهد الفتى لأول مرة عبد الحليم حافظ في مقهى "لاباس"، وقد عرفه الجمهور سنة 1952 لينطلق بعد ذلك فيصبح صوت ثورة يوليو.

زرت الشيخ محمد الخضر حسين (1876 - 1958)، وقد تقدمتُ به السن، وكان في حالة وهن، فاقتصرت الزيارة على مجرد التحية، والإشادة بدوره الوطني، ثم العربي الإسلامي، وقد سمعت اسمه لأول مرة من الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، وهو صديق حميم لوالده.

كان لهذه الهجرة أثر بعيد المدى في الاهتمام فيما بعد بالقضايا العربية، وتجاوز القطرية الضيقة التي غرق فيها كثير من أبناء جيلي.

## الهجرة الثالثة

تكمن خطورة هذه الهجرة في التعرف إلى عالم جديد يختلف تمام الاختلاف عن عالمي الهجرتين الأولى والثانية، يختلف في مبادئ الأيديولوجية الرسمية التي يستند إليها النظام السياسي القائم، ويختلف كذلك في النمط المعيشي اليومي، إذ إنه استطاع أن يربي أجيالاً جديدة لها نظرة أخرى إلى الحياة، وإلى العالم.

عاش الفتى نتيجة هذه الهجرة ثمانية أعوام خلف ما سمي يومئذ بالستار الحديدي (خريف 1957 - ربيع 1965)، وتنتقل بين واجهتي النظامين: الاشتراكي والرأسمالي، فمن المعروف أن المعسكر الشرقي جعل من برلين الشرقية واجهة (فيترينة) لمزايا النظام الاشتراكي: ضمان الشغل، العناية بالثقافة والفنون، العناية بالشباب، تمكين أبناء العمال والفلاحين من دخول الجامعة، العلاج المجاني، وغيرها من مكاسب النظام، وجعل النظام الرأسمالي من برلين الغربية واجهة لمزايا النظام الرأسمالي، وخصص ميزانية ضخمة لتزيين هذه الفيترينة.

كان التنقل قبل بناء الجدار لا يكلف أكثر من عشرين مليماً، يؤم الفتى مساء "مقهى الصحافة" بشارع "فريد ريش" القريب من مقر البرلمان الألماني قبل الحرب، والمجاور للمخبأ الذي انتحر فيه هتلر بعد دخول الجيش الأحمر برلين، والقريب كذلك من مسرح برشت، ومن جامعة برلين القديمة التي انتسب إليها يوماً محمد علي الحامي غداة الحرب العالمية الأولى، ويسهر ليلاً بشانزليزي برلين الغربية (كورفورستن دام).

سمحت هذه الهجرة للفتى بالتعرف العميق إلى طبيعة النظام السياسي في هذه الأقطار، فقد كانت "جمهورية ألمانيا الديمقراطية" تمثل نموذجاً متميزاً بينها، ومنها تمكن من زيارة المدينة الساحرة بودابست، وسمع تفاصيل اجتياح الجيش الأحمر لها (1956)، وشاهد آثار الرصاص على واجهة العمارات،

وزار للمرة الثانية موسكو لحضور ندوة الطلبة التونسيين بأوروبا الشرقية، ولم يكن هذه المرة خاضعاً لبرنامج صارم، ومراقبة لصيقة. هذه الزيارة هي التي جعلت إيمانه بالتجربة الاشتراكية يهتز، ويشعر أن نظم المعسكر الشرقي ستتهوى يوماً ما، إن لم يبادر قادتها بالإصلاح، ويسمح لسكانها بهامش كبير من الحرية.

هذا الشعور هو الذي جعله من أوائل من كتب في العالم العربي عن حركة المثقفين المنشقين في الاتحاد السوفييتي سلسلة من المقالات بعنوان "ليس بالخبز وحده يعيش الإنسان".

كتب الفتى في أحد نصوصه عن هذه الزيارة، وعن مروره للمرة الثانية بالعاصمة البولونية وقال: "تمت الزيارة الثانية للاتحاد السوفييتي بعد مرور ثمانية أعوام على الزيارة الأولى، وتعمقت في هذه الفترة ثقافة الفتى السياسية، وأصبحت تجربته أكثر نضجاً، ولم تكن الزيارة رسمية يراقبها العسس من كل جانب، بل نظمت لحضور ندوة الطلبة التونسيين بدول أوروبا الشرقية، وعاش الفتى بعض الأحداث التي قد تبدو جزئية، ولكنها كانت كافية لتدخل القتامة على الصورة القديمة المشرقة، ولتتسرب الريبة إلى نفسه، ولم يصل الأمر في هذه المرحلة إلى حد خيبة الأمل، والحكم نهائياً على سلطة تزعم أنها اشتراكية، سيحدث ذلك لاحقاً.

ولا يسمح المقام هنا إلا بالتلميح إلى بعضها، فهو لم ينس تلك الصور التي عاشها بالرغم من مرور أربعين سنة، لم ينس ذلك الضجيج الذي سمعه فجر اليوم الموالي من وصوله إلى موسكو، وسكناه بأحد الأحياء الجامعية، وهو ضجيج أحد الطلاب السوفييت، وقد كان يستعد للعودة فجراً إلى أسرته بإحدى القرى فأخذ يحشو الخبز في جرابه حشواً دون أن يسأل عن هوية النائم بجواره، ولم يره من قبل، كما أن الفتى لم يلمح له وجهاً، وكان كل ما لاحظته تلك الحركة السريعة والمتوترة لحشو الخبز، وإخفائه في الجراب، ولما سأل الطلاب الأجانب المقيمين بالحي الجامعي عن سر ما لاحظته كان الجواب أن الخبز متوفر في العاصمة موسكو باعتبارها تمثل واجهة النظام، وتؤمنها وفود من الغرب، أما في القرى فهناك أزمة في الخبز تحدث من حين لآخر، فالتالب أراد الإفادة من عودته إلى أسرته ليتحفها بالخبز، وقد

أصبح الحصول عليه في مغازات الدولة أمراً صعباً، وهنا تذكر الفتى ما تعلمه نظرياً، وهو أن نقطة القوة في النظام الاشتراكي تتمثل أساساً في توفير الضروريات في المرحلة الاشتراكية من مواد غذائية، وسكن، وتعليم وعلاج مجانيين، ثم سأل يوماً ما عن سر ذلك الضوء المشع من غرفة صغيرة مقابلة للباب الذي سمح له بالدخول منه من أبواب جامعة موسكو، ولا يمكن الدخول إليها إلا بإذن، أو باستظهار هوية الإقامة فجاء الجواب: هنالك آلات تصوير تصور ليلاً نهاراً كل الداخلين من أبواب جامعة موسكو إلى برلين الشرقية، وفي نقطة المراقبة على الحدود السوفييتية البولندية لما دخل عون في زي مدني، وأشار إلى تفاحة كانت بجانب الفتى فظن أنه انتهى أن يأكلها فنأوله إياها فأخرج العون سكيناً، وشطر التفاحة شطرين بحثاً عن رسالة، أو ميكروفيلم أراد تسريبه أحد أعداء الثورة إلى الغرب، ومن هذه القصص تلك الأخبار المتواترة عن فتيات اختفين فجأة من الساحة الموسكوفية، وأرسلن لقطع الأشجار في غابات سيبيريا، وذبهن الوحيد أنهن وقعن في حب بعض الطلاب الأجانب، ورفضن أن يتحولن مخبرات عنهن، ومرة أخرى كان للعاصمة البولندية فرصوفا دور في بث الشكوك، وطرح التساؤلات، فمن المعروف أن لهفة دول شرق أوروبا على العملة الصعبة كانت كبيرة، واستتبطت الطرق المشروعة وغير المشروعة للحصول عليها فتفتقت أذهان المختصين في الاقتصاد السياسي الاشتراكي عن فكرة فتح مغازات في الفنادق الراقية التي ينزل فيها الوافدون من الغرب الرأسمالي تباع بالعملة الصعبة السجائر الرأسمالية، والقهوة الصافية، وليست المخلوطة المزيفة، وتباع فيها كذلك الفودكا الحقيقية المصنعة للتصدير إلى أسواق البلدان الغربية، وهي بضائع لا يجد لها المواطن العادي أثراً في مغازات الدولة، وإن وجدت فلا بد من الدفع بالعملة الصعبة، أما العملة الوطنية فلا تقبل في هذه الأسواق.

وكان الفتى ذات مساء بأحد هذه الفنادق، فرأى أحد المواطنين البولنديين يحملق في البضاعة المعروضة بمغارة الفندق، ثم جرى الحديث بينهما فقال له: إنني عامل بأحد المصانع هنا، وتحاول أبواق دعاية النظام يومياً أن تقنعنا بأن السلطة في بلادنا هي بيد الطبقة العاملة، وأمر أمام هذه الفنادق كل مساء لألقي نظرة على هذه البضائع، ولا أستطيع اقتناءها بالعملة الوطنية، وأرى بائعات الهوى يشترين بالدولار ما طاب لهن ولذ، فأسأل نفسي: هل السلطة حقاً بأيدينا معشر العمال؟ أشك في ذلك كل الشك.

لم يشعر الفتى في هذه المرحلة بخيبة الأمل، ولم تنهوا الأحلام، ولكن الشكوك اشتدت وطأتها، وبرز سؤال محوري: هل فعلاً هذه الممارسة السيئة هي تطبيق لما قرأ من نظريات جذابة ومتألقة؟ ثم ما قيمة هذه النظريات إذا كانت الممارسة بهذه الصورة من السطحية والرداءة؟

إن انتخاب الفتى أميناً عاماً لاتحاد الطلاب الأفارقة مكنه من زيارة بلغراد لحضور ندوة عن أفريقيا، وقد بدأ المعسكر الشرقي يوليها عناية خاصة بعد وصول بعض حركات التحرر الوطني الثورية إلى السلطة مثل النظام الجزائري الجديد، وما حدث في تنزانيا، وغينيا، وتجربة نكرومة بغانا، وما آلت إليه الأوضاع في الكونغو بعد سقوط لومومبا، وما يزال الفتى يتذكر حواراً دار بينه وبين "بوتكين" أحد كبار المتخصصين في شؤون القارة السمراء، وعضو أكاديمية العلوم بموسكو، وكان موضوع الحوار أن الفلاحين هم الذين يمكن أن يقودوا السلطة نظراً لغياب الطبقة البروليتارية في البلدان الأفريقية جنوب الصحراء، وكانت هذه الأطروحة قريبة إلى الرؤية الماركسية الصينية، ولكن "بوتكين" أصر على أن القيادة يجب أن تكون للطبقة العاملة، إذ إن وعي الفلاحين لا يؤهلهم لتسيير شؤون الدولة، ولما سأله الفتى: أين البروليتاريون في هذه البلدان؟ فضرب مثلاً بعمال السكة الحديدية في تنزانيا قائلاً: إنهم يمثلون نواة طبقة البروليتاريا!

هذا نموذج من نماذج كثيرة على التحجر العقائدي الذي شوه الفكر الاشتراكي، وشوه بالتالي التجربة الاشتراكية نفسها، فما دامت الرؤية اللينينية الستالينية تقول لا بد أن تكون القيادة بأيدي الطبقة العاملة فلا بد من العثور عليها، ولو في صفوف مئات من عمال السكة الحديدية!

ولا بد من الملاحظة أن هذا الموقف قد تطور في أوساط الماركسيين الذين تحرروا من المقولات الدوغماتية، وبدؤوا ينظرون لدور البورجوازية الوطنية التي قادت حركات التحرر الوطني، ثم تسلمت السلطة في البلدان الآسيوية والإفريقية قائلين: إنها قادرة على قيادة تجارب اشتراكية بالتحالف مع فئتي العمال والفلاحين، ومع قوى التقدم في صفوف النخبة المثقفة.

هذا التحول في تحليل قضايا العالم الثالث أبرزته ندوة إفريقية التأمّت بلندن، وحضرها الفتى ممثلاً لاتحاد الطلبة الأفارقة، والتقى فيها بالمناضل المغربي

الشهير المهدي بن بركة قبيل اختطافه في باريس عام 1965.

أود التلميح هنا إلى أن دور البورجوازية الوطنية قد حظي بالتنظير والدراسة من المفكرين الماركسيين، سواء كان ذلك من المتخصصين في قضايا العالم الثالث في المعسكر الشرقي يومئذ، أم من الماركسيين العرب، وتباينت الآراء حول دورها التاريخي، وفرض نفسه بحث الظاهرة بعد أن قادت حركات التحرر الوطني، وتولت السلطة غداة الاستقلال، فهناك من ذهب إلى أنها لا تستطيع أن تقود حركات التحرر، ثم قيادة مرحلة تصفية الإرث الاستعماري، بل سرعان ما تحولت في بعض الحالات إلى طبقة "كومبرادورية" تسهل الهيمنة الأمبريالية، وأيدت -انطلاقاً من التجربة الناصرية- التيار الذي رأى ضرورة دعم التجارب التقدمية التي تبنتها البورجوازية الوطنية، وتعميق التناقضات بينها وبين قوى الهيمنة الأجنبية، وأنها قد تنجح في بلورة تجارب اشتراكية جدية يمكن أن تقدم نموذجاً ثالثاً للسياسة التنموية (الطريق الثالث)، وقد أطلق عليه يومئذ مفهوم "الطريق اللا رأسمالي"، ومن المعروف أن تجارب الستينيات التنموية قد سقطت الواحدة تلو الأخرى وتولت قيادة المرحلة الجديدة طبقة اجتماعية ارتمت في أحضان الهيمنة الأمبريالية تحت شعار "النظام الاقتصادي العالمي الجديد"، ومن أبرز سمات هذه الطبقة التي تنعت نفسها زوراً وبهتاناً بالليبرالية اعتمادها على السمسرة والمضاربات، وعداؤها للفئات التي تؤمن بالدولة الوطنية، وتناهض خصوصاً الدولة لفائدة السماسرة، إنها فئة اجتماعية لا علاقة لها بمفهوم المصلحة العليا للوطن.

إن شعورها بأنها نبات طفيلي في مجتمعها جعلها تتحالف مع القوى الأجنبية، وتتوكل في الداخل على قوى الظلم والاستبداد، وهي تعرف جيداً أن الليبرالية الحقيقية التي عرفها المجتمع الغربي معادية بطبيعتها للنظم الاستبدادية، لأنها واعية بصواب مقولة ابن خلدون قبل ستة قرون "الظلم مؤذن بخراب العمران".

تمت الإشارة إلى أن الهجرة قد تركت أثراً بعيد المدى في التحول السياسي والفكري للفتى، ولكن هذا التحول تزامن مع الجانب المعرفي في حياته، فهو الذي مكنه من إتقان اللغة الألمانية، والدراسة في مدينة جامعية عريقة اشتهرت بتقاليد الطباعة العربية، ونشر عدد كبير من مصادر التراث العربي

الإسلامي، كما عرفت مدينة لايبزيغ برسوخ تقاليدھا الاستشرافية، وصادف أن يكون من العرب الأوائل الذين درّسوا في معهدھا الاستشرافي، وتعلّم عليه العربية عدد من المستشرقين الجدد الذين رعاھم النظام ليؤسس مدرسة استشرافية ماركسية، وقد نجح في ذلك إلى حد كبير، ولكن نقطة الضعف فيها تمثلت في إخضاع المنهج الجدلي الهيغلي الماركسي لمقولات لينينية، بل وستالينية كذلك، والغريب أن تأثير هذه مقولات تواصلت حتى بعد المؤتمر العشرين.

وسمحت له بالتعرف إلى رسوخ التقاليد الجامعية بالغرب، والتلمذ على أساتذة مرموقين اشتهروا بصرامة المنهج، وسعة الاطلاع، وعلاقة الاحترام والانضباط مع طلابهم، وكانت هذه الهجرة فرصة أيضاً للاطلاع على الثقافة الألمانية بجوانبها الفكرية والأدبية والفنية، فقد أصبح ذلك الفتى المتعلق حول شيوخ لا علاقة لهم في جل الحالات بالثقافة والفنون الحديثة من عشاق مسرح برشت في برلين، وهو مسرح يؤمه كبار القوم من النخبة الأوروبية.

كتب عام 1966 بمناسبة الذكرى العاشرة لوفاة برشت يقول: إن العمل المسرحي مناسبة لإخراج المناقشة وإبرازها لطرح المشكلات الاجتماعية بمفهومها الجديد، ذلك المفهوم الثوري الذي جاء لخدمة الطبقات الفقيرة، وفضح عيوب البرجوازية، ونقطة الانطلاق بزعامة برشت للثورة المسرحية المعاصرة تلك التي كتب عنها قائلاً: "عندما أصبحت صبياً تلفتُ حولي ونظرتُ إلى البيئة المحيطة بي فلم يعجبني الناس الذين أنتمي إلى طبقتهم، فهجرت تلك الطبقة وانضمت إلى طبقة الفقراء والمعدمين".

لا شك أن اهتمام الفتى بالإعلام، وعمله بالقسم العربي في إذاعة برلين ضمن برنامج (تعليم الألمانية إلى العرب) قد مكنه من تجاوز البيئة الجامعية البحتة ليولي الحياة الثقافية والفنية عناية، فأصبح يتردد على المسارح، وحفلات الموسيقى الكلاسيكية، وقد كان للمرأة الألمانية تأثير في ذلك دون ريب.

مكنته هذه التجربة كذلك من تجربة اجتماعية ثرية، فما يزال يذكر الأسابيع التي اشتغل فيها بأحد المصانع ليكتشف مفهوم الإنتاج والإنتاجية، وليدرك التأثير السلبي لإشراف الدولة مباشرة على تسيير العملية الإنتاجية، فقد تخلص النظام الجديد من الرأسمالية، ليعوضها برأسمالية الدولة، وليس بالمجتمع الاشتراكي

الذي بشر به طويلاً، فلما تجاوز دور الدولة الإشراف والتخطيط ودور الحكم بين القوى الاجتماعية المتنافسة، بل قل المتصارعة ليصبح التسيير المباشر تدهور الإنتاج وكسد السوق، هذا إلى جانب فقدان الحرية وما يرتبط بها من مبادرة ومغامرة.

خطب خروتشوف ذات يوم ببرلين في افتتاح مؤتمر الحزب الاشتراكي الموحد فقال مستغرباً: لماذا فريتز (اسم ألماني شهير) هناك، مشيراً إلى برلين الغربية، ينتج مرات أكثر من فريتز هنا؟!!

يكشف هذا التساؤل إلى أي مدى تستطيع التنشئة الأيديولوجية المتحجرة أن تؤدي إلى الانغلاق، فزعيم دولة كبرى لم يتقطن إلى أن السبب الأساسي يكمن في توفر الحرية هناك وغيابها هنا.

أدرك الفتى من تجربة عمله في المصنع أن العلاقات الاجتماعية في مؤسسة إنتاجية ذات طابع اشتراكي تختلف عنها في مؤسسة رأسمالية، وأدرك كذلك أن المساواة بين الرجل والمرأة في العمل قد حررت المرأة إلى حد بعيد لتفرض نفسها إنساناً قبل أن تكون جسداً، وهذه من نقاط القوة في ما كان يسمى بالمعسكر الاشتراكي يومئذ.

مكنت الهجرة الثالثة الفتى من التعرف عن قرب إلى مدى احتدام الصراع بين المعسكرين الشرقي والغربي، عاش ذلك في تنقله بين شطري برلين، ولمسه كذلك في محاولة منظمات طلابية غربية التأثير عبر أساليب مختلفة في إقناع الطلبة العرب والأفارقة بمغادرة جامعات أوروبا الشرقية، والالتحاق بالجامعات الغربية، والتنديد بالنظم السياسية القائمة فيها، وربما الإفادة منهم للحصول على معلومات، إذ إن الطلبة الأجانب لهم وحدهم حرية السفر بين الشرق والغرب، ولعل هذا ما يفسر وضعهم تحت مراقبة شديدة في البلدان التي يدرسون بها.

فمن المعروف أن الطلبة العرب والأفارقة ازداد عددهم في الستينيات، وأسس الاتحاد السوفييتي جامعة خاصة بهم؛ جامعة (لومومبا).

تلقى اتحاد الطلبة الأفارقة بألمانيا الشرقية دعوة من منظمة الشبيبة للحزب

الاشتراكي النمساوي للمشاركة في ندوة طلابية حول قضايا القارة الأفريقية التأمّت بمدينة (فيلاخ) بجنوب النمسا، فقاد الفتى وفد الاتحاد إلى الندوة، وهناك اكتشف مع رفاقه المخطط الحقيقي من وراء تنظيمها، ويتمثل أساساً في تنظيم ندوة صحافية بمدينة فينا يندد فيها المشاركون بالنظم السياسية في البلدان التي وفدوا منها، فرفض الفتى هذا المخطط، واتفق مع رفاقه على دعوة بعض ممثلي الصحف للكشف عنه، ومغادرة الفندق فوراً إلى محطة القطار قبل أن يبلغ الخبر منظمي الندوة.

إن القارئ قد تساءل دون ريب عن ظروف بداية الهجرة الثالثة، وبخاصة بعد أن أدرك مدى تأثيرها في صقل الملامح الفكرية للفتى؟

إن نجاح حركات التحرر الوطني في كثير من البلدان الأفريقية والآسيوية، وميلاد عدد من الدول الوطنية في منتصف الخمسينيات لفت انتباه القيادة السياسية في أقطار أوروبا الشرقية إلى أهمية هذه الظاهرة الجديدة، وضرورة ربط علاقات صداقة وتعاون مع الدول الناشئة، ولا شك أن هذا الاهتمام الجديد يندرج ضمن خطة الصراع بين المعسكرين: الاشتراكي والرأسمالي.

مثل إسناد عدد من المنح الجامعية حقلاً متميزاً من حقول التعاون الجديد، فهل فكرت القيادة في كسب أنصار لها ضمن النخبة الجديدة في هذه البلدان عبر تنشئة أجيال في جامعاتها، وحسب رؤيتها؟

إنني أميل إلى الاعتقاد بأن هذا التفكير قد راود المخططين، ولكن النتيجة جاءت عكسية في جل الحالات، وقد ذكرني هذا بمقولة صدع بها أحد القادة الأفارقة في الخمسينيات قائلاً: إذا أردت أن يعود ابنك شيوعياً فأرسله يدرس في الحي اللاتيني بباريس، أما إذا أردته أن يعود مرتداً عن الأفكار الشيوعية فأرسله يدرس في موسكو!

سلك إغداق المنح الجامعية مسلكين: مسلكاً رسمياً، أي إسنادها عبر التعاون الرسمي، ومسلكاً غير رسمي، وأعني تلك المنح التي أعطيت للمنظمات الطلابية، ولأحزاب الشيوعية في حالات معينة.

لما رشح الاتحاد العام لطلبة تونس الفتى للدراسة في موسكو انضم للمرة الثانية إلى فئة ركاب الدرجة الثالثة على ظهر سفينة متجهة إلى مرسيليا، ومنها إلى باريس، ثم إلى براغ مقر الاتحاد العالمي للطلاب.

طال الانتظار في براغ أكثر من شهرين دون أن يأتي جواب «الكومسومول»، وقد مكنت هذه الإقامة الفتى من التعرف إلى نمط العيش اليومي في مدينة فاتنة من مدن أوروبا الشرقية اشتهر سكانها بحبهم للثقافة والفنون، وعشقهم للحياة، وعرفوا بمقاومتهم الصامدة في وجه الاحتلال النازي دفاعاً عن الاستقلال والحرية.

تساءل في مرحلة النضج: كيف استطاع النظام أن يأسر شعباً بهذه الحيوية، وهذا الماضي الحضاري العريق؟

يأتي الجواب كلما طرح هذا التساؤل: إن النظم الاستبدادية تستطيع بأجهزتها القمعية أن تلجم شعوباً ذات تراث حضاري متألق، ولعل من سخرية التاريخ أن تبقى هذه النظم نقطة سوداء تلعنها الأجيال على توالي الزمن.

تجول الفتى صباح مساءً في الشارع الرئيسي بمدينة براغ، وتردد على مقاهيها ذات الطابع الأوروبي الشرقي، والمتأثر أحياناً بالتراث العثماني، وكان الفصل خريفياً متلبداً بالسحب فتزداد وجوه الناس المرهقين جهامة، أما المظهر الوحيد الذي كان يبعث في النفوس الحية البهجة والانشراح فهو جمال التشيكيات.

تذكر الفتى ربيع براغ 1967 لما أنزل الجيش الأحمر دباباته جواً، واحتل المدينة، وقبل ذلك بحوالي عشر سنوات اجتاح مدينة بودابست، وهدد قبلها باحتلال فرسوفيا، وقبل ذلك بثلاثة أعوام غزا شوارع برلين الشرقية. تساءل الفتى: أي نظام اشتراكي هذا الذي تستند شرعيته الوحيدة في السلطة إلى القوة العسكرية؟ ولماذا يفشل ذلك الجهاز الأخطبوطي، جهاز الأحزاب الحاكمة في حل المشكلات ليفسح المجال إلى دبابات الجيش الأحمر؟

فهم في مرحلة النضج أن الأحزاب الشمولية لا تستطيع أن تعيش وتصمد إلا إذا توكلت على أجهزة أمنية قمعية، وتأتي الأحداث لتكشف أنها نمور من

ورق، كما برهنت على ذلك أحداث عاشتها أقطار عربية في النصف الثاني من القرن العشرين.

كتب الفتى في أحد نصوصه المنشورة عن ربيع براغ قال: (ومن مفارقات التاريخ المعاصر أن اليسار الأوروبي لم يدرك إدراكاً عميقاً مأساة غزو بودابست عام 1956 إلا في حالات نادرة لم تتجاوز بعض المثقفين الذين لم يصدقوا خرافة القضاء على «الثورة المضادة» لإنقاذ الثورة الحقيقية، وقد وقع الحدث في خضم الحرب الباردة، وأنسته في بلدان العالم الثالث فورة حركات التحرر الوطني، ولكن الوضع قد تغير أيام خنق ربيع براغ في المهدي، فبرزت موجة الانشقاق والتصدع داخل أحزاب اليسار الأوروبي والعربي، وانطفأت حماسة المثقفين لمقولة «الالتزام»، ولم يتحول الالتزام إلى إلزام في أوروبا الشرقية فحسب، بل شمل كذلك أقطاراً عربية، فأصبح الحديث عن الحريات والديمقراطية خروجاً عن سياسة الإجماع التي مثلتها الأحزاب الشمولية).

إن كل من عرف عن كثب النظم السياسية في أقطار أوروبا الشرقية تواجهه قضيتان محيرتان:

- يمكن أن تتعدت القضية الأولى بإشكالية الماركسية والحرية: هل الخلل في النظرية نفسها، وبخاصة بعد أن حرفتها النظم، أم في التطبيق؟

- أما القضية الثانية فيمكن تلخيصها في السؤال التالي: كيف أمكن توظيف النظرية الفلسفية لكبت الحريات العامة، وسياق الناس إلى المعتقلات الستالينية؟

جاء جواب منظمة «الكومسومول» بالموافقة على منحة واحدة أسندت إلى رفيق الفتى في الرحلة الراحل المنصف سلامة، وقد تخرج طبيباً في جامعة موسكو، ولما طال انتظار الموافقة على المنحة الثانية اقترح رئيس الاتحاد العالمي للطلاب «بليكان» أن يغير الفتى وجهته، ويفكر في الذهاب إلى «ألمانيا الديمقراطية»، ذلك أن هدفه دراسة العلوم الإنسانية فيصبح تعلم الألمانية أكثر فائدة من تعلم الروسية، ولم تمر سوى أسابيع قليلة حتى جاءت موافقة منظمة «الشباب الألماني الحر».

لم ينس الفتى الشخصية القيادية اللامعة التي حظي بها بـ "ليكان"، كان قيادياً بارزاً في اللجنة المركزية للحزب الحاكم في براغ، وذا ثقافة واسعة، مجيداً إلى جانب الروسية أبرز اللغات الأوروبية، وقد ربطته علاقة صداقة بجماعة من قادة الاتحاد العالم لطلبة تونس.

كان من أنصار ربيع براغ فانشق عن الحزب بعد اجتياح الجيش الأحمر المدينة، ولجأ إلى إيطاليا فرشحه الحزب الاشتراكي الإيطالي للبرلمان الأوروبي ليصبح مدافعاً مستميتاً عن الحريات العامة والديمقراطية.

إن عدد مثقفي أوروبا الشرقية الذين تمردوا على النظم التي عملوا ضمن أجهزتها، وكفّروا عن ذنوبهم بفضح أساليبها القمعية ليس قليلاً، ولكن هذه الظاهرة نادرة في صفوف المثقفين الذين خدموا ركاب السلط القمعية التي عمت الوطن العربي بالأمس واليوم!

لم ينس الفتى ما سمعه منه، وهو يودعه في محطة القطار، لما قال: إنني شجعتك على الدراسة في ألمانيا رغم أنني أكره الألمان، وأبوح لك بسر، إن والدتي قد توفيت حرقاً أثناء الغزو النازي، ولكن هذا لا يمنع من اعترافي بتألق الفكر الإنساني في الثقافة الألمانية.

لم ينس الفتى هذا البوح، مفيداً منه في عدم الخلط بين الشعور العاطفي الشخصي، والمواقف الموضوعية.

وصل الفتى إلى «محطة الشرق»، في برلين، وهو أول طالب تونسي يصل إلى «جمهورية ألمانيا الديمقراطية»، فاستقبله نائب وزير التعليم العالي. لم يتجاوز يومئذ طلبة البلدان النامية بضع عشرات، ولذا كانوا محل رعاية كبرى، ولكن الأمر قد تغير بعد ذلك، واكتشف الفتى، لما تحمل مسؤولية الأمانة العامة في اتحاد الطلبة الأفارقة، أن «الأخلاق الاشتراكية» التي مثلت مقولة بارزة في الخطاب الأيديولوجي للنظام لم تنجح في التغلب على العنصرية، وبخاصة ضد الأفارقة.

امتدت هذه الهجرة ثمانية أعوام عاش أثناءها الفتى أحداثاً خطيرة ليس الهدف في هذا النص الوقوف عندها، فقد ألمح إليها في بداية هذه الفقرة،

ولكنه حريص على إبراز النقاط التالية:

**أولاً-** حافظت الجامعة الألمانية على تقاليدھا رغم التحول الذي عرفه النظام السياسي، واستمر الصراع الفكري الخفي بين أساتذة الجيل القديم الذي لم ينخرط في الحزب، وحاول أن يبقى وقيماً لتقاليدھ الجامعية، وتمثلت نقطة قوته الوحيدة في كفاءته العلمية، وبين الكوادر الجديدة الملتزمة سياسياً، وقد ساعدها النظام الجديد على تولي مناصب قيادية في الجامعة، وكانت نقطة الضعف في صفوف هؤلاء هزال الكفاءة العلمية في جل الحالات.

**ثانياً-** أما محاولة التأثير الأيديولوجي على الطلبة، وبينهم الطلبة الأجانب، فقد جاءت عبر تدريس «الماركسية - اللينينية» في المرحلة الأولى من التعليم الجامعي، وضرورة النجاح في اختباراتھا. لم يفد الفتى شيئاً من هذه الدروس في تعرفه إلى الفكر الماركسي الأصيل، فقد كانت شرحاً دوغماتياً لمجموعة من المقولات الدعائية الفجة. نهل الفتى الفكر الجدلي الماركسي من أدبيات المفكرين الماركسيين في البلدان الغربية.

**ثالثاً-** لم يشعر الفتى طوال السنوات التي عاشھا في ألمانيا الشرقية بسطوة جهاز المخابرات «ستاسي»، ولم يسمع عنه شيئاً، ولكن الجهاز المسيطر هو الجهاز الحزبي، خلاياه موجودة في كل مؤسسات الجامعة، وأعضاؤه من الأساتذة والطلبة مجبرون أن يحملوا شارتھ، وهي تنبئ بنفوذھم وحظوتھم بصرف النظر عن الكفاءة الجامعية، وهي ظاهرة عرفتها، وما تزال، النظم الشمولية في كل مكان. لا شك أن هذه الخلايا الحزبية كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بجهاز المخابرات، وأن أعضاء الحزب من الطلبة كانوا عيوناً على زملائھم من الألمان والأجانب في الوقت ذاته.

**رابعاً-** إن زيارة الفتى أكثر من مرة للمعتقل النازي «بوخن فالد» جعلته يدرك انطلاقاً من عالم الممارسة إلى أي مدى تبلغه النظم الاستبدادية في ابتكار أساليب التعذيب، والتنكيل بمعارضیھا، وجعلته يدرك أيضاً مدى قدرتها على تنشئة فئة من الزبانية يتحولون مع الزمن إلى فنيين في صناعة الموت، وقذف جثثھم في الأفران لتحرق، ويعودون مساء إلى منازلھم لتناول العشاء مع الأسرة، ثم يذهبون للنوم رفقة زوجاتھم!

كان من بين العاملين في «المحتشد» أطباء أسنان مهمتهم اقتلاع الأسنان المذهبة من قبل أن يقذف بجثث أصحابها في المحرقة.

جاء بالمعتقلين من جنسيات مختلفة، ولم يكونوا من اليهود فقط بل كان ضمنهم ضباط سوفيت وقوعوا في الأسر، مصير هؤلاء الإعدام حتماً، وكان بينهم معارضون ألمان كذلك.

كانت القيادة السياسية تنظم لضيوفها زيارات للمعتقل النازي، وقد حولته إلى متحف، كاشفة عن جرائم النازية، وعن تحالف الرأسمالية الألمانية معها، وهنا يتساءل المرء: ألم يكونوا واعين بحقيقة مرة أخرى تلقي ظلالها عليهم، وهم ينددون بجرائم النظام السابق، وأعني وجود معتقلات شبيهة بها في المعسكر الشرقي، ألم يكونوا على علم بالمعتقلات الستالينية التي لا تختلف أساليبها كثيراً عما عرفته المعتقلات النازية، أم أن شعار مقاومة «أعداء الثورة» يبرر كل شيء!!

إن أول ما تسعى إليه النظم الاستبدادية بالأمس واليوم هو إخفاء الحقائق وتزييفها، فقد زار الفتى أكثر من مرة المعتقل النازي «بوخن فالد» قرب مدينة الآداب والفنون «فيمار»، مدينة جوته وشيلر، وزار كذلك المعتقل النازي الشهير «أوشفيتس» قرب المدينة الجامعية العريقة «كراكوفيا»، واستمع إلى قصص النضال البطولي الذي خاضته قوى الحرية والتقدم في ألمانيا نفسها، وفي البلدان الأوروبية المجاورة ضد النظام النازي مع الإشادة بدور الاتحاد السوفيتي في إلحاق الهزيمة بالنظام النازي العنصري، وكلما سمع هذا الخطاب ازدادت حماسه لتأييد تجربة اشتراكية كان لها دور بعيد المدى في تحرير شعوب بأسرها من براثن نظام استبدادي فاشي، ولم يدرك يوماً أن معتقلات جديدة ذات طابع ستاليني هذه المرة قد فتحت أبوابها قبيل الحرب في الاتحاد السوفيتي، وبعدها في بقية بلدان أوروبا الشرقية، وكانت وسائل التعذيب فيها لا تقل وطأة وبشاعة عن المعتقلات النازية.

تساءل الفتى في مرحلة لاحقة: هل زعماء الأحزاب الشيوعية العربية كانوا على علم بالمعتقلات الستالينية، وكثير منهم كان يقضي عطلته السنوية على شواطئ البحر الأسود؟

سئل أحد قادة حزب شيوعي عربي في إحدى الندوات: هل سمعت بجرائم «الرفيق» ستالين؟ فأجاب: لم أسمع شيئاً قبل المؤتمر العشرين.

ولما يتساءل الدارس عن مواقفها بعد المؤتمر العشرين فإنه لا يجد جواباً واضحاً ومقنعاً.

لا شك أن تقرير خروتشوف قد أحدث هزة في صفوفها بلغت التصدع في حالات معينة، ولكنها مواقف ظلّت طي الكتمان، نظراً للسرية التي تحاط بها عادة أعمال الأحزاب الشيوعية.

يقع معتقل «بوخن فالد» في ضواحي مدينة الأدب والفن «فيمار»، مدينة جوته وشيلر، وهي المدينة التي حملت اسم جمهورية ألمانيا الاتحادية «جمهورية فيمار» (1919-1933)، وقد سقطت لما استولى النازيون على السلطة.

كان سكانها يشاهدون طوال النهار الدخان يتصاعد من مداخل الأفران دون أن يعلموا أنه دخان جثث بشرية تحترق!

شاهد الفتى وثائق وصوراً عن انتفاضات متعددة للمساجين رغم وسائل القمع الرهيبة فتأكد أن الإنسان قادر على الثورة ضد القمع مهما اشتدت قبضة الجلاوزة.

رمى النازيون في المعتقل بعدد كبير من رجال النخبة الألمانية المعارضة، ومن أبرز الأسماء المشهورة التي زج بها في المعتقل الكاتب المجري، الحائز على جائزة نوبل إيلي فيزل (Elie Wiesel)، وقد تحدث عن ذلك طويلاً في المذكرات المشتركة بينه وبين الرئيس الفرنسي السابق فرانسوا ميتران (Memoire a deux voix)، ورغم ثقافته العميقة، والتجربة القاسية التي عاشها في المرحلة النازية فإنه يقدم برهاناً على مدى تغلغل الأيديولوجية الصهيونية حتى بين كبار المثقفين المنحدرين من أصل يهودي، فهو يعرف جيداً أن أساليب القمع الإسرائيلية ضد الشعب الفلسطيني الصامد هي نسخة محدثة من الأساليب النازية، ورغم ذلك فإنه لم يندد بها، ولكن من حسن الحظ أن الدرس تلقاه من أبناء جلدته، وفي مقدمتهم المؤرخون الجدد الذين بدؤوا

ينسفون الأساطير التي تقوم عليها دولة إسرائيل انطلاقاً من أبحاث جديدة وجدية.

إن إيلي فيزل هو من أدرى الناس بالمفاوضات السرية التي كانت تدور في إسطنبول بين قادة الحركة الصهيونية والنازيين قبل أن يتخذ قرار التصفية النهائية (1942).

إن الأيديولوجية الصهيونية، والأيديولوجية النازية يلتقيان عند أس متين من أسسهما: التفوق العنصري، فالنازيون نظروا لتفوق العنصر الجرمانى الأري، والصهاينة يعتمدون في رؤيتهم على خرافة «شعب الله المختار».

ورد في أحد نصوصي المنشورة ما يلي: «ومن الموضوعات التي أخفق العرب في الإفادة منها لفضح الوجه الحقيقي للصهيونية تعاون قادتها مع النازيين على حساب اليهود الضعفاء، وهو تعاون لم يعد محل شك بعد أن كشفته الوثائق الثابتة، ونكتفي بالإشارة في هذا الصدد إلى أن كثيراً من الدراسات التي كتبها مؤرخون يهود، والمعتمدة أساساً على وثائق (الرايش الثالث) قد أثبتت تعاون قيادة الحركة الصهيونية مع النظام النازي، وذلك خلال الفترة الممتدة من 1933 إلى 1942، وهي السنة التي التأم فيها ببرلين المؤتمر النازي الذي قرر (الحل النهائي) للمسألة اليهودية، فقد بقيت المنظمة الصهيونية لليهود الألمان معترفاً بها رسمياً إلى سنة 1938، أي خمسة أعوام بعد وصول هتلر إلى السلطة، وقد سعت القيادة الصهيونية مقابل الاعتراف بها إلى مقاومة مقاطعة العالم الحر للنازية والفاشية، وقد جاء هذا التحالف نتيجة طبيعية للتشابه الأيديولوجي بين النازية والصهيونية، وكان الشغل الشاغل للقيادة الصهيونية هو تأسيس دولة إسرائيل في فلسطين قبل الاهتمام بضعفاء اليهود، فقد صرح بن غوريون في 7 ديسمبر 1938 قائلاً: «لو أعلم أنه من الممكن إنقاذ جميع أطفال ألمانيا (يعني اليهود) وترحيلهم إلى إنكلترا، أو إنقاذ نصفهم فقط، وترحيلهم إلى أرض إسرائيل فإنني سأختار الحل الثاني، ذلك أنه يجب علينا الأخذ بعين الاعتبار ليس فقط حياة هؤلاء الأطفال، بل أيضاً تاريخ شعب إسرائيل».

وكان بن غوريون من أبرز القادة الصهيونيين الذين تعاونوا مع النازيين إلى جانب مناحيم بيغن، وإسحق شامير، وموشي شاروت (كان اسمه يومئذ

موشي شرتوك)، و غولدا مائير، وليفي إشكول، وموردخاي رومكفسكي، وقد عينه النازيون بعد احتلالهم مدينة لودز البولونية عام 1939 رئيساً للمجلس اليهودي فيها.

استعملت مفهوم "تصنيع الموت"، وليس في ذلك مبالغة، فمن المعروف في تقاليد الصناعة الثقيلة في ألمانيا ربط مصانعها عبر شبكة حديدية خاصة بالشبكة الأم لتصل عربات القطار معبأة بالفحم وقوداً لأفران الحديد والصلب، ورأيت هذا التفرع لسكة الحديد التي تصل عربات القطار من شتى البلدان الغربية الواقعة تحت سيطرة النازيين، وهي محشوة هذه المرة بالبشر: أطفالاً، وشيوخاً، ونساء لتوقد بجثثهم أفران المحرقة بعد أن يمتطروا بالغاز القاتل في غرف محكمة الغلق.

كنت من أوائل العرب الذين زاروا معتقل "أوشفيتز" بالقرب من المدينة الجامعية البولونية "كراكوفيا"، وتثبت وثائق المعتقل، وقد تحول إلى متحف، أن الضحايا ينحدرون من فئات اجتماعية مختلفة، فمنهم العجزة، وأسرى الجيش الأحمر، وأعداء النازية في ألمانيا، وفي الأقطار الأوروبية الأخرى، ولكن الفئة الكبرى هي دون ريب فئة اليهود، ونحن نعرف أن ضحايا النازية من اليهود بلغوا بضعة ملايين، ونعرف كذلك أن هنالك من يشكك في العدد الرسمي المعلن، وهو موقف أقل ما يقال فيه إنه عاطفي ينبئ في حالات كثيرة عن موقف ديني، أو عنصري دفين، ذلك أن القضية مبدئية، والموقف هو موقف إنساني يجب أن يكون متعاطفاً مع ضحايا المحرقة سواء كان عددهم بضعة ملايين، أو بضعة آلاف، وينبغي التمييز تمييزاً واضحاً بين التضامن مع الضحايا ومع ذويهم، واستغلال الصهيونية لمأساة إنسانية لم يعرفها التاريخ من قبل لمآرب سياسية وأيديولوجية!

إننا معشر العرب في طليعة من ندد بالاضطهاد النازي، فالتعايش السلمي بيننا وبين اليهود تعود جذوره إلى قرون طويلة، وهو تعايش أسهم فيما حققته الحضارة العربية الإسلامية من تقدم وتألق. وقد سجل التاريخ فعلاً حالات ظلم وتوتر، ولكن لا علاقة لها لا بالدين، ولا بالجنس، وأسبابها سياسية بحتة.

لما كان عدد من الألمان والفرنسيين يسعون بالأسر اليهودية ليرسل بهم إلى المشانق كانت العائلات التونسية أيام الاحتلال النازي تحمي جيرانها اليهود،

وتخفيهم في منازلها.

هذه الحقائق الثابتة التي تحاول الصهيونية أن تطمسها اليوم، ويتحالف معها في ذلك النظام الغربي الرسمي، محاولاً أن يكفر عن ذنوبه الكبرى تجاه الأقليات اليهودية بالصمت عن مأساة أخرى يعيشها شعب شرد من أرضه ودياره، ويعيش الملايين من أبنائه في المنافي والشتات هو الشعب الفلسطيني الراح تحت الحصار، وسياسة التجويع، والخاضع لنفس الأساليب التي استعملها النازيون ضد اليهود.

كتبت نصاً في شهر يناير 2005 بمناسبة مرور ستين سنة على تحرير معتقل "أوشفيتز" عام 1945، وقد تم إحياء الذكرى في المعتقل نفسه الذي نددت فيه بالنظام النازي، وربطت بينه وبين الإمبريالية الاستعمارية، وقد مثلت دعامة الصلبة، وذكرت بتصفياتها ومحارقها الجماعية في الجزائر، وأكدت تضامن جميع القوى المعادية للعنصرية، وللنظم الاستبدادية، وفي طليعتهم القوى العربية، مع ضحايا المحرقة، ومع اليهود بالدرجة الأولى، وتوجهت في خاتمة النص إلى رؤساء الدول المشاركين في إحياء الذكرى قائلاً: هل هم قادرون على الربط بين المأساة التي يحيون ذكراها ومأساة أخرى يزرع الشعب الفلسطيني تحت نيرها، ويعاني يومياً من أساليبها القمعية، وهي شبيهة بالأساليب التي طبقت على ضحايا المأساة التي يحتفلون بذكراها!

فشلت السياسة العربية في التمييز أمام الرأي العام الدولي بين معاداة السامية ومقاومة الشعب الفلسطيني نظاماً عنصرياً إرهابياً (إرهاب الدولة) يلتقي في كثير من سماته مع النظام النازي، وهو عنصري وإرهابي (إرهاب الدولة).

إن العرب أبعد ما يكونون عن معاداة السامية، إن المفهوم نفسه قد تسرب إلى أدبيات الفكر السياسي العربي من اللغات الأوروبية.

**خامساً-** إن أبرز حدث عشته في مرحلة الهجرة الثالثة هو بناء جدار برلين، فقد جاءت صاحبة الفندق فجر يوم الأحد 13 أغسطس 1961 تقرر باب الغرفة بشدة قائلة: إن برلين أغلقت، فظننت أن حركة النقل بين شطري المدينة قد توقفت مؤقتاً، ولما خرجت مهرولاً للتأكد مما سمعته وجدت حشداً من الناس متجمعاً قرب محطة المترو مؤكدين أن الحدود قد أغلقت فجراً أمام

جميع وسائل النقل من برلين الغربية وإليها، وجلهم من سكان الغربية الذين سهروا ليلة الأحد مع خيالاتهم في الشرقية، وفي طريقي إلى مطار برلين الشرقية ظهر نفس اليوم شاهدت الجدار الجديد، وشاهدت النوافذ المشرفة على الغربية، وقد سدت، ولعل بعض الناس لا يعرفون أن بعض الشوارع مقسمة إلى نصفين: نصف تابع للغربية، والنصف الآخر تابع للشرقية، واضطر النظام إلى سد النوافذ لأن كثيراً من السكان قذفوا بأنفسهم منها لتتلقاهم شباك سكان الغربية، ثم سدت في الأيام الموالية جميع الثغرات، ومنها مجاري المياه، ومن أخطر ما شاهدت الدبابات السوفييتية المتجهة بصواريخها إلى الغربية، وقد أثبتت الوثائق والدراسات فيما بعد أن قيادة الكرملين قد استعدت لحرب مع القوى العسكرية المحتلة للقسم الغربي من المدينة قبل أن تعطي الضوء الأخضر لبناء الجدار (سقط الجدار أمام زحف الجماهير مساء يوم 9 / 11 / 1989، ومثل ذلك الإسفين الأول في نعش الاتحاد السوفييتي).

إن حدة الحرب الباردة التي خطط لها الغرب ضد ألمانيا الشرقية، وبخاصة في جوانبها الاقتصادية، قد بلغت مرحلة إما بناء الجدار، وإما سقوط النظام، وسقوط ألمانيا الشرقية يعني حتماً يوماً منذ سقوط النظام في فرسوفيا فتصبح قوى الحلف الأطلسي على الحدود السوفييتية، وقد أكدت الدراسات الإستراتيجية أن القيادة السوفييتية لم تكن مستعدة لحرب عسكرية كلاسيكية فحسب عندما سمحت ببناء الجدار، بل استعدت لرد فعل نووي.

إن الصراع بين المعسكرين في برلين مثل مقياس الحرارة الذي بلغته الحرب الباردة، ومن أبرز سماتها توقع اندلاع الشرارة الأولى في كل لحظة، كما حصل في قضية نصب الصواريخ السوفييتية بكوبا.

مطار برلين الشرقية لم يغلق، فاستطعت السفر إلى باريس على متن الخطوط الجوية البولونية، وكانت الوحيدة المسموح لها بالربط بين برلين الشرقية وبعض العواصم الغربية، وفي باريس ألغيت مواصلة السفر إلى البلاد، وعدت إلى برلين خشية أن تكون الأوضاع مضطربة في تونس فأمنع من السفر، وذلك بعد أن قرأت في الصفحة الأولى لإحدى الصحف المسائية الصادرة في باريس يوم 13 / 8 / 1961 خبر اغتيال الراحل صالح بن يوسف في مدينة فرانكفورت (اغتيال يوم 12 / 8 / 1961)، وتابعت خبر الاغتيال

في الصحف الألمانية، واتضح منذ الساعات الأولى أنه اغتيال سياسي، كما صرح بذلك مدير الشرطة بفرانكفورت، ونشرت الصحف الألمانية سيناريو الإيقاع به في الفخ نقلاً عن موظف الفندق الذي اغتيل فيه، فندق قيصر (قيزرهوف) على مرمى حجر من محطة القطار.

سئلت أكثر من مرة بصفتي شاهد عيان: كيف استطاع النظام أن يتكتم على مخططه، ودون أن يتسرب خبر بناء الجدار إلى الجواسيس، والمدينة بشطريها تعج بهم؟

إن مثل هذه المخططات لا تستطيع تنفيذها إلا الأحزاب الشمولية التي عرفها المعسكر الشرقي، وبخاصة ألمانيا الديمقراطية التي امتزج فيها الانضباط الألماني بالإيديولوجية. المخطط لم تنفذه الأجهزة الرسمية، جند الحزب خمسين ألفاً من أعضاء "الشبيبة الألمانية الحرة"، ووزعهم على أماكن مختلفة، وهم بطبيعة الحال لا علم لهم البتة بما سيقومون به، وإنما قيل لهم بعد أن غلقت عليهم الأبواب أنهم سيقومون بمهمة كبرى ذوداً عن دولة العمال والفلاحين، وسيخبرون بها عندما تدق ساعة الصفر.

**سادساً-** تساءلت في مرحلة النضج، وبعد أن اطلعت على عمق الثقافة الألمانية، وعلى تألق نخبتها: كيف يحكم بلداً مثل ألمانيا حكام من طينة هتلر، وفالتر ألبريشت؛ الأول ضابط صغير شبه معتوه، والثاني شبه أمي، وكلاهما لا علاقة له لا من قريب، ولا من بعيد بالفكر والتفكير؟

أجاب أحدهم ذات مساء قال: لا تستغرب من ذلك، فكثير ممن حكموا بلداناً ذات حضارة عريقة، وتعج بأصناف النخب ينتسبون إلى الصنف الذي أشرت إليه، فمن كانت طموحاته لا تتجاوز إدارة حكم محلي، ثم يُتاح له أن يحكم شعباً عريقاً في حضارته، فهل تنتظر منه أن يكون إنسانياً يتصرف بذكاء وحكمة، هم بطبيعتهم يعانون من مرگبات نقص، ويدركون أن الناس لا يحبونهم، ولا يحترمونهم، وإنما يرهبون زبانيتهم، ومن هنا تراهم يتفنون في أساليب الترعيب، ويحاولون التنقيب عما في صدور الناس من أسرار، وقد عاشت أمريكا اللاتينية هذه الحالات في مرحلة جمهوريات الموز.

ثم واصل صاحبي كلامه قال: اسمح لي أن أقص عليك في هذا الصدد

قصتين: الأولى من ألمانيا أيام حكم النازيين، فقد كان ممنوعاً الاستماع إلى الإذاعات الأجنبية، وكان كثير من الألمان يتابعون أخبار الحرب من الإذاعة البريطانية "BBC" فاخترع النظام آلة تسجيل تكشف عند وضعها في مدخل العمارة أن هنالك من سكانها من ينصت لإذاعة أجنبية معادية، ثم تأتي بعد ذلك محاولة التعرف إلى الشقة المشكوك فيها!

أما القصة الثانية فهي من بلد عربي، فقد اكتشفت شخصية بارزة بعد خمسة أعوام من الزواج أن امرأته ضابطة في المخابرات!

وأردف قائلاً: المشكلة ليست في هؤلاء الحكام الذين جاء بهم التاريخ سخرية وانتقاماً، ثم يقذف بهم في سلة المهملات، وإنما في أولئك "المتقنين" الذين يركضون لاهئين وراء ركبهم السلطاني، وقد عرف التاريخ هذا الصنف طوال حقه المتتالية.

وختم صاحبي قائلاً: أنت تعرف أنني شغوف بتاريخ المجتمع العربي الإسلامي، فلو استعرضنا أسماء من حكموه من تأسيس الدولة في المدينة إلى اليوم، وعددهم يتجاوز المئات، إذ لم يكن أكثر، فكم عدد أولئك الذين خلد التاريخ أسماءهم في باب سياسة العد، ومقاومة الظلم والطغيان حسب مقاييس عصرهم بطبيعة الحال؟

ثم أجاب: إنني لا أعرف إلا ثلاثة: العمران، عمر بن الخطاب، وعمر بن عبدالعزيز، وسلطة الحق علي بن أبي طالب!

أنا أعرف أنك من أنصار العقلانية والسببية، وترى بأن للتاريخ سنناً تتحكم فيه، ولكن اسمح لي أن أقول لك: إنني أصبحت بعد طول التجربة أو من بأن للتاريخ سخريته، وإلا فكيف تفسر أنه يرصع أسماء بعض قادة الشعوب نجوماً تتلألأ في السماء، ويقذف بالبقية في سلة المهملات؟

أجبت قائلاً: كيف تريد من مؤمن بالجدلية التاريخية أن يصدق مثل هذا الكلام!

## الهجرة الرابعة

امتزجت أحداث هذه الهجرة بأحداث أخرى عشتها في الوطن، فبالرغم من تواصلها ثلاثة أعوام (1966 - 1969) فقد كنت على علاقة وطيدة بما جرى في البلاد.

عدت في ربيع 1965 بنية الاستقرار، وطى صفحات الهجرة فعينت مساعداً بمدرسة الأساتذة المساعدين، وقد مثلت غرفة الانتظار للعبور إلى كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

كانت البلاد تعيش يومئذ أوج تجربة "الاشتراكية الدستورية" فانخرطت في صفوفها ولسان حاله يقول: بعد أن تهاوى الحلم الاشتراكي ذو الطابع الأممي ينبغي أن يتحول النضال من أجل دعم مبادئ العدالة الاجتماعية، وتجاوز الإرث الاستعماري الثقيل، والإسهام في بناء مجتمع حديث يحقق أحلام أجيال من المناضلين في سبيل الاستقلال، والحرية، والعدل الاجتماعي، فكانت البداية في المستوى المحلي برئاسة فرع "التضامن الاجتماعي"، وتمثلت مهمته الأولى في إسناد المنح الدراسية لأبناء العائلات الفقيرة، ثم تحملت مسؤولية سياسية في مستوى الولاية، فمكنتني هذه التجربة في المستويين المحلي والجهوي من التعرف إلى معاناة الناس من جهة، ومشكلات البلاد، ومدى ضعف بنيتها الاقتصادية والاجتماعية من جهة أخرى، وتعرفت بالخصوص إلى حماسة المواطن وتضحيته في سبيل الوطن عندما تكون السلطة نظيفة وقريبة منه، فقد تطوع المواطنون لبناء المدارس، ومقاومة الأمية، ومساعدة البلديات الجديدة ذات الإمكانيات المحدودة، وقد تعمقت هذه التجربة الاجتماعية عندما انتخبت رئيساً للمجلس البلدي بمدينة قليبية في مطلع سبعينيات القرن الماضي.

ولما عهد إليّ الإشراف على الملحق الثقافي "أدب وثقافة" لجريدة "العمل" (1965 - 1966) سعيت لأن أجعل منه رافداً ثرياً من روافد التجربة "الاشتراكية"، فحاولت التنظير لمقولة الالتزام في الثقافة والفن مع الاستفادة من تجربة بلدان

المعسكر الشرقي التي حولت الالتزام إلى إلزام فنشرت سلسلة من المقالات في الملحق بعنوان "ليس بالخبز وحده يعيش الإنسان" كشفت فيها عن حركة المثقفين المنشقين في الاتحاد السوفييتي، ومطالبتهم بالحرية.

إن تجربة "الاشتراكية الدستورية" كانت بالأساس ذات طابع براغماتي تواجه المشكلات المعقدة في عالم الفعل اليومي، ولكن زعيمها المناضل الكبير أحمد بن صالح شعر أنه لا بد أن يرافقها جانب فكري تنظيري، فأسس "لجنة الدراسات الاشتراكية" لتكون أول منبر فكري في المسيرة الطويلة للحزب الحر الدستوري التونسي الجديد، وقد تحمست رفقة عدد من الجامعيين للانخراط في أعمالها، وأصبحت مقررراً لها في مرحلة معينة، وعهد إلي إعداد العدد التجريبي من مجلة حملت عنوان "المجتمع الجديد"، ولم تر النور بعد ذلك، وأذكر أن أحد مقالاتها يحمل العنوان التالي "الملكية ووظيفة اجتماعية"، وهو عنوان يعبر فعلاً عن رؤية المتحمسين للتجربة، ومن بين محاولات التنظير للتجربة تعليق يومي في جريدة "العمل" بعنوان "تأملات اشتراكية"، استمر أكثر من سنتين، وتوقف عندما لم يبق من "الاشتراكية الدستورية" إلا تأملاتي بعد أن سقطت التجربة مع سقوط أوراق خريف 1969.

بدأت الهجرة الرابعة في خريف 1966 لما تم تعييني في نطاق التعاون الرسمي بين تونس وألمانيا الاتحادية أستاذاً بـ "معهد تاريخ وحضارة شمال أفريقيا" بجامعة "فيزن" مع التدريس في الوقت ذاته بالمدينة الجامعية المجاورة "ماربورغ"، وقد مكنتني هذه الهجرة من المقارنة في عالم الممارسة اليومية بين النظامين الألمانيين: النظام الشرقي والنظام الغربي، وتعرفت في الغربية إلى الفكر السياسي اليساري الألماني الحقيقي المتحرر من الدوغماتية التي رزحت تحت نيرها أثناء دراستي بالشرقية، تعرفت إليه عبر تأثري برواد مدرسة فرانكفورت، ويعد الفيلسوف الألماني المشهور اليوم "يورغن هابرماس" ممن تخرجوا على أيدي هؤلاء الرواد في الستينيات، وقد كان لها دور خطير الشأن في الإعداد الفكري لانتفاضات 1968.

لما عدت إلى الوطن غداة انتهاء عملي بجامعة "فيزن" شعرت بأن استمرار العمل السياسي في صفوف الحزب الحاكم أصبح يمثل مشكلة، ويدعو إلى الريية، وبخاصة بعد المحاكمات الطلابية 1968، وسقوط التجربة "الاشتراكية"،

ولكنه انسحاب تدريجي دون قطيعة، فاتجهت إلى العمل النقابي فأسست رفقة زملاء "نقابة التعليم العالي والبحث العلمي".

رحب بالفكرة المناضل النقابي المرحوم الحبيب عاشور، ولكنه طلب الحصول على الضوء الأخضر من مدير الحزب، وصادف أن مدير الحزب كان يومئذ من فئة الحمايم وما أقلهم! وهاجم المحافظون في مؤتمر المنستير 1971 الأمين العام للاتحاد بحجة أنه سمح بتأسيس نقابة من "الشيوعيين"، والنظام يتوجس خيفة من نقابات التعليم، فأجاب الحبيب عاشور بأن منسق الهيئة التأسيسية هو "دستوري"، مفيداً من نضالي داخل الحزب غداة عودتي من ألمانيا الشرقية.

إن نضالي النقابي فتح لي الباب لأعيش تجربة ثرية، وأتعرّف إلى طبيعة الصراع بين الاتحاد العام التونسي للشغل والسلطة، ولأقف على حقيقة ساطعة، وهي أن السلطة كانت دائماً مكرهة على التعاون مع الاتحاد حتى لا ينتفض الشارع، كما انتفض يوم الخميس الأسود (26 يناير 1978)، وقد عشت خضم أحداثه، وقد دبّرت بليل، وانتفض الشارع بعد سنوات قليلة فيما عرف بانتفاضة الخبز.

عاش الاتحاد في فترات معينة ضرباً من الغزل مع السلطة، ولكنه كان غزلاً ظاهرياً ومؤقتاً، أما في العمق فقد تواصل التوتر، وبخاصة في الحقب التي أصبح فيها للاقتصاد الطفيلي تأثير في صنع القرار السياسي.

وأود التأكيد في هذا السياق أن قدرة الاتحاد على الصمود رغم محاولات التصديع والتهميش تعود أساساً إلى التراث العريق للحركة العمالية التونسية من جهة، وإلى التضحيات الكبرى التي قدمها النقابيون في معركة الحرية والاستقلال، بل إن الاتحاد هو الذي قاد حركة التحرر الوطني لما حاول الاستعمار شل قيادتها في مطلع 1952.

نجحت بعد عنت شديد في أن أحضر يوماً من أيام المحاكمة المهزلة، محاكمة المناضل الكبير أحمد بن صالح، فأمعنت النظر في أحد فصول المسرحية الذي مثّل صباح ذلك اليوم: جلاوزة يجلسون فوق منصة القضاء، زاعمين زوراً وبهتاناً أنهم يدافعون عن قيم الجمهورية، ويقف أمامهم متهمٌ

بالخيانة العظمى، وذنبه الوحيد أنه اجتهد إلى حد التصوف في تطبيق برنامج إصلاحى للخروج بالبلاد من التبعية والتخلف. إن مأساة المناضل الكبير أحمد بن صالح هو إيمانه الذي يبلغ به حد التصوف.

ازداد عزوفي عن النشاط ضمن صفوف الحزب، وأصبحت أتعاون مع تيار جريدة "الرأي" إلى جانب العمل النقابي لأجد نفسي في مؤتمر المنستير الأول (أكتوبر 1971) متحمساً لنصرة التيار الديمقراطي، مؤمناً مع عدد من المناضلين بإمكانية تعدد المنابر داخل الحزب لنفهم في مرحلة لاحقة أن التعددية داخل النظم الشمولية خرافة.

إن انغماسي في العمل السياسي لم يبلغ حد الاحتراف من حسن الحظ، وبذلك استطعت أن أحافظ على هامش من الحرية، وأن أصدع بآرائى النقدية، ولم أضطر يوماً ما لأن أطيع الأوامر، وأطبقها دون نقاش، أو أسمع بداءة بعض حكام المجتمعات المتخلفة، كما بلي بذلك كثير من الراكضين وراء الركب السلطاني.

إنني أومن نتيجة التجربة بضرورة الإبقاء على شعرة معاوية، وبخاصة في المجتمعات العربية بشرط ألا ينزل النظام السياسي في إدارته لشؤون المجتمع تحت الخط الأحمر، قد يتساءل القارئ عن حدود هذا الخط الأحمر، إنها خطوط واضحة:

- أ. كبت الحريات، وتكميم أفواه الناس.
- ب. تفشي ظاهرة الفساد على حساب المصلحة العامة.
- ج. التبعية نحو الخارج للوصول إلى السلطة، أو للبقاء فيها.

لما سقط المشروع الوطني في المجالين التنموي والسياسي، وتلبدت الغيوم في أفق المشروع العروبي القومي، وتبوأ الصدارة في الوطن العربي زبانية السياسة، وسماصرة الاقتصاد اتضحت أهمية نشر الفكر الحداثي العقلاني، والتصدي لمظاهر الردة والرداءة التي بدأت تغزو الفضاء العربي ابتداء من ثمانينيات القرن الماضي، فحاولت أن أسهم إسهاماً متواضعاً في نشر قيم هذا الفكر عبر منبرين مؤثرين: منبر الندوات السياسية والفكرية العربية، ومنبر

الإعلام فكتبت في "الحياة"، وفي "الزمان"، وفي "الزمان الجديد"، وفي مجلة "العربي"، وكلها دوريات واسعة الانتشار، أما الندوات فقد التأمّت بتونس، والقاهرة، ودمشق، وعمان، والكويت، والرباط، والجزائر.

حاولت كذلك رفقة عدد من المثقفين العرب التأثير عن طريق مؤسسات المجتمع المدني فأسسنا "المجلس القومي للثقافة العربية" في باريس، و"منتدى الفكر العربي" في عمان، وكنا واعين أن نجاح هذه المشروعات سيكون محدوداً، ولكننا أردنا التعبير عن وجود قوى عربية لم تلق السلاح أمام ما يحاك ضد مصلحة الشعوب العربية في الداخل والخارج، وحاولت أن تصل كتبي إلى أكبر عدد ممكن من القراء العرب، فصدرت في تونس، والرباط، والقاهرة، وبيروت، ودمشق، وعمان، والكويت، وهي تتناول قضايا الفكر العربي الحديث، والمجتمع المدني، والعولمة، والحدثة، والحرية.

سعت للإفادة من وسائل الاتصال الحديثة لنشر القيم التي تذود عنها فئة واسعة من النخبة العربية بشتى نزعاتها، فأسست بمدينة عمان رفقة عدد من المثقفين العرب تيار "الديمقراطيون العرب"، وأصدر التيار النص التالي: "يعيش النظام السياسي العربي اليوم أزمة بنيوية خانقة تتجلى في التناقض بين بنية المجتمع التي تتطور وفق حركة موضوعية، وبنية سلطة ثابتة ومتخلفة في جل الحالات.

دفع هذا الوضع المتردي بقوى سياسية واجتماعية، ونخب فكرية لاتخاذ مواقف متنوعة تجاه هذا الوضع المتأزم، هادفة إلى إصلاحه. ولما كانت الديمقراطية مطلباً حقيقياً، وحاجة ضرورية لتجاوز ذلك التناقض بين السلطة والمجتمع التقت بمدينة عمان يومي الثامن والتاسع من مايو/ أيار 2006 مجموعة من الجامعيين، والمفكرين، والمثقفين، والإعلاميين، ورجال الأعمال العرب، وأعلنت تأسيس تيار فكري وطني ديمقراطي يسعى من أجل تحقيق الأهداف التالية:

**أولاً-** نشر الفكر العقلاني الحداثي، والتصدي لجميع مظاهر الردة والرداءة في الحياة الفكرية والثقافية العربية الراهنة.

**ثانياً-** ترسيخ أسس الفكر الديمقراطي، ودعم جميع التيارات الديمقراطية

الجدية، والمستقلة عن النظم العربية من جهة، وعن التبعية للخارج من جهة أخرى، ودعم الممارسة الديمقراطية.

**ثالثاً-** إحياء قيم النضال في سبيل الحرية، ومن أجل تأسيس الدولة المدنية الحديثة، وإحياء هذه التقاليد في تراث الفكر التنويري العربي، والعمل على نشرها عبر وسائل الاتصال الحديثة.

**رابعاً-** العمل على تثبيت المفاهيم التي أصبحت اليوم كونية مثل الديمقراطية، وحقوق الإنسان، والحريات العامة، وحقوق المرأة، والمجتمع المدني، والعدالة الاجتماعية في التربية العربية.

**خامساً-** ينبذ "الديمقراطيون العرب" جميع مظاهر تسخير المثقف العربي لأهداف سلطوية، ويعتبرون أن كل مثقف خدم ركاب سلطة سياسية مستبدة معادية للحريات العامة هو مثقف تنكّر لقيم الفكر الإنساني الحر، وسقط.

**سادساً-** يرفضون التعاون مع التيارات الفكرية ذات الصبغة العنصرية، أو الطائفية، أو النزعة العرقية.

**سابعاً-** يؤمنون بأنه لا بديل عن الحوار مع الآخر، ولكنهم يؤمنون في الوقت ذاته بأن الحوار الحقيقي ينبغي أن يتم بين مختلف التيارات السياسية، والفكرية، ويؤمنون كذلك بضرورة التعاون مع مؤسسات المجتمع المدني العالمية المعروفة باستقلالها عن النظم في بلدانها من جهة، وبتضامنها مع قضايا شعوب الجنوب من جهة أخرى.

**ثامناً-** يناهض التيار من موقعه الديمقراطي الهيمنة الأجنبية، ويتصدى بالخصوص للمشروع الأمريكي الصهيوني في الوطن العربي، ويقف مناصراً لقوى المقاومة العربية للاحتلال بشتى أشكاله.

ويتوجه بالنداء إلى جميع القوى المثقفة من كافة التيارات الوطنية، والتقدمية، والإسلامية المستنيرة للدفاع عن الحريات العامة، ورفض قوى التسلسل الداخلي، والعدوان الخارجي.

**تاسعاً-** يعلنون أن الانتساب إلى التيار مفتوح أمام كل المثقفين العرب

المؤمنين بالأهداف المذكورة، والذين تتوفر فيهم الشروط الدنيا التالية:

- أ. ألا يكونوا قد تحملوا مسؤولية في جهاز قمعي من أجهزة السلطة العربية.
- ب. ألا يكونوا من أنصار التطبيع مع الكيان الصهيوني، أو المتعاونين مع قوى أجنبية معادية للمصلحة الوطنية، أو القومية.
- ج. أن يكونوا من المؤمنين بالعمل الديمقراطي السلمي، وينبذون العنف بجميع أشكاله.

ويؤكدون في الختام أن جماعة "الديمقراطيون العرب" تمثل تياراً فكرياً مستقلاً عن جميع المؤسسات الرسمية، ومستقلاً كذلك عن الأحزاب السياسية، وهذا لا يمنع من التعاون معها في ظروف معينة، وحسب المعايير التي حددها بيان التأسيس هذا، مع الملاحظة أن التيار يبقى فكرياً دون هيكلية قانونية قد تعيق نشاطه، ويمكن أن يتعاون في مستوى التسيير، والتنسيق بين أعضائه مع أي منظمة ثقافية عربية عرفت باستقلالها عن السلطة، كما يعلنون أن طريقة التواصل بين المنتسبين إلى التيار ستتم عبر البريد الإلكتروني، وموقع الإنترنت.

إنني حريص في نهاية هذا النص أن أبدي الملاحظات التالية، وهي تتصل بالمرحلة البورقيبية في تاريخ تونس المستقلة:

أولاً- إن المرحلة ما تزال في حاجة إلى الدرس والبحث الرصين، وقد أن الأوان لتمكين الباحثين من الاطلاع على جميع الوثائق، وبخاصة الملفات القضائية، والملفات الأمنية.

لا يختلف اثنان من المواطنين حول الدور القيادي لبورقيبة زعيماً، ورجل الدولة، ولا يختلفان كذلك حول المكاسب التي حققها الشعب التونسي بقيادته، ولكن الأخطاء جسيمة، بل هي مفزعة في بعض الحالات، وبخاصة لما سخر أجهزة الدولة الوطنية لتنفيذ مخططات القمع.

أفاد الزعيم بورقيبة من زعامته لاتخاذ قرارات جريئة وريادية مثل مجلة الأحوال الشخصية، وقرار نشر التعليم وتوحيده، وتوحيد القضاء، وتصفية

الاستعمار الفلاحي، وجلاء القوات الأجنبية، ولكنه سخرها في الوقت ذاته ليؤسس نظاماً سياسياً تسلطياً قمع كل أصحاب الرأي المخالف، فهو الذي أسس المحاكم الخاصة، إذ لم تمض على توليه الوزارة الأولى حتى بعث المحكمة العليا (19 - 4 - 1956) ليحاكم رفاق الأمم، وهو الذي قمع الحركات الطلابية، وزج في السجون بأعداد غفيرة من خيرة الشباب الطلابي.

يحتفل الشعب الفرنسي هذه الأيام بذكرى مرور أربعين سنة على انتفاضة ماي الطلابية 1968، وتأثيرها السياسي، والثقافي، والاجتماعي في المجتمع الفرنسي، وصادف أن تسبقها انتفاضة طلابية تونسية لا تقل شأنًا وتأثيراً عن الانتفاضة الباريسية. ينشرون في ذكرى انتفاضتهم الكتب، ويخصصون لها الأعداد المتميزة من الدوريات، والبرامج الفضائية، أما الانتفاضة التونسية فالتعظيم عليها كامل.

إن انتفاضة مارس 1968 أسهمت إلى حد كبير في الدفاع عن الحرية، وفي إماطة اللثام عن الوجه القمعي للنظام.

عاش الفيلسوف الفرنسي الشهير ميشال فوكو أحداث انتفاضة تونس، وعبر في حوار مع "د. إريبون" (Didier eribon) عن تأثره بها، وربط بينها وبين الانتفاضات الطلابية التي عرفتها أوروبا في ربيع 1968.

عندما يحاول الدارس أن يتعرف إلى سمات الجهاز التسلطي البورقيبي، وبخاصة بعد صدور بعض الكتب المتضمنة لشهادات أسر من عذب وحوكم يقف على حقيقتين:

أ. الأحكام تملى على قضاة المحاكم الاستثنائية.

ب. كثير من المسؤولين في القمة، وبينهم أعضاء في الديوان السياسي كانوا لا يعرفون شيئاً كثيراً عما تعرض له كثير من المواطنين من تنكيل وتعذيب، وهذا لا يبرئهم من المسؤولية، فهم ضالعون إلى الأذقان فيما عرفته المرحلة من مظالم، وحتى أولئك الذين نشروا مذكرات لم يدينوا الظاهرة، ولم يكن لأكثرهم الجرأة والنزاهة الأخلاقية للقيام بنقد ذاتي، ولكيلا نعمم في أحكامنا، ونظلم أصحاب المواقف الوطنية الجريئة، فلا

بد من التذكير بمواقف أولئك الرواد الذين رفعوا أصواتهم في وجه الحاكم بأمره، وقالوا: لا للحكم الفردي المطلق، وهم قد عرفوا جيداً ماذا كان يدور في الزوايا من خبايا لأنهم كانوا قرييين من صنع القرار، وأسهموا في معركة الاستقلال، ثم في بناء الدولة الوطنية.

نذكر الأجيال الجديدة بأسماء بعض هؤلاء الرواد: أحمد التليلي، أحمد المستيري، راضية الحداد، حسيب بن عمار، الحبيب عاشور.

ينبغي على الدارس الموضوعي ألا يخلط في نقده للنظام السياسي البورقيبي، وبخاصة بين إبراز النقطة السوداء فيه: غياب الحريات العامة، والاعتراف بالدور التاريخي الكبير للزعيم، وقد لمحت إلى أن للزعماء الكبار من طينة الحبيب بورقيبة عثرات، وخصوصاً عندما لا يقررون الرحيل في الوقت المناسب.

المؤرخون والمحللون السياسيون يعددون قراراته السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ولكن المواطن العادي يتذكر شيئاً واحداً: هذا الزعيم الكبير الذي قاد حركة التحرر الوطني طيلة فترة قاربت ربع القرن، وأسس الدولة الوطنية الحديثة ليتزعمها ثلاثة عقود من الزمن: عاش فقيراً، ومات فقيراً، فقد رحل ولم يترك إلا نصيبه في إرث دار الجدود والآباء!

أما بالنسبة لأولئك الذين كانوا بعيدين عن صنع القرارات فقد آن الأوان لنا -معشر المنتمين إلى ذلك الجيل، وقد عاش في مرحلة الصبا نضال حركات التحرر الوطني، ثم تحمس لبناء الدولة الوطنية، وهتف طويلاً لتجاربها الصالحة والصالحة- أن نكون أكثر موضوعية، وأشد جرأة من بعض السياسيين فنقوم بنقد ذاتي، ونكشف بكل أمانة الأسباب التي جعلتنا نبارك تجارب سياسية وتنموية مفروضة، ونشارك في نحت الأصنام الجديدة.

كتبت مرة عن فشل التجربة الاشتراكية، التي تحمست لها فقلت: كان لا بد أن تفشل، ليس لأنها أجهضت نتيجة تحالف قوى داخلية مع قوى خارجية، بل أساساً لأنها فرضت من فوق، واعتمدت في عالم الفعل والممارسة على جهاز بيروقراطي متعسف، وطبقت على الضعفاء فأسقطها الأقوياء قبل أن تمس مصالحهم.

كيف يمكن أن تنجح تجربة "اشتراكية" في ظل نظام الحزب الواحد، وهو نظام لا يختلف كثيراً عن ذلك النظام الذي تعرفت إليه عن كثب في بلدان أوروبا الشرقية.

لا بد أن أعترف بأنني أنتسب إلى فئة من المثقفين العرب التي ضحت بالحرية في سبيل التخلص من التبعية إلى الخارج، وتحقيق التنمية، والعدالة الاجتماعية فنتبين فيما بعد أننا دفعنا ثمناً باهظاً مقابل إهمال قضية الحريات، ودون أن نحقق التنمية المستقلة. وهنا يطرح نفسه السؤال التالي:

كيف التكفير عن الذنب؟

بمواصلة الدفاع عن الحريات العامة إلى آخر رمق.

## من الذكريات

### النشأة والتحوّلات:

ارتبطت النشأة بظروف الحرب العالمية الثانية، والانتقال من المدينة إلى الريف هروباً من قنابل الحرب، إذ لمدينة "قليبية" موقع إستراتيجي بحري كان له دور كبير في الحرب العالمية الثانية، فتجمع فيها الألمان المنهزمون في معركة "العلمين" محاولين الوصول إلى إيطاليا التي لم تزل تسيطر عليها قوى المحور، هذا التجمع فيها جعلها هدفاً أساسياً من أهداف الأسطول البريطاني الملاحق للأسطول الإيطالي، أما الطائرات فقد كان الصبيّة يتفرجون عليها تلتهب، ثم تسقط.

حرمّت ظروف الحرب الفتى من الالتحاق بالمدارس العصرية، وكانت تسمى يومئذ "المدارس الفرنسية - العربية"، وهي التي تؤمن تعليماً حديثاً، فأرسل إلى التعليم الزيتوني، وهو تعليم يغلب عليه الطابع الديني، وهكذا وجد نفسه، وهو دون الخامسة عشرة، يخوض معارك الزيتونيين من أجل تحديث التعليم الزيتوني ليغادر المساجد إلى مدارس عصرية يلقن فيها تعليماً حديثاً، فشارك في "اعتصاب الجوع" داخل جامع الزيتونة، وتظاهر أمام رئاسة الحكومة، وفي إحدى المرات سقط بعض الرفاق برصاص البوليس الفرنسي.

وتعود به الذاكرة اليوم، والبلاد تعاني من ردة مفزعة مهددة لجميع مظاهر التحديث إلى أبناء الزيتونة الذين سقطوا بالعشرات 1938 في نفس الساحة أيام معارك التحرر الوطني مطالبين ببرلمان تونسي، وإن أنس لا أنس، وأنا أتحدث عن المرحلة الزيتونية أن النشاط الطلابي كان ضمن جمعية "صوت الطالب الزيتوني"، وهي دعامة صلبة يومئذ من دعائم الحركة الوطنية بقيادة الزعيم الحبيب بورقيبة نظراً لانتشار الفروع الزيتونية في كامل البلاد، فقد وظفها الحزب لإسقاط حكومة موالية للفرنسيين عام 1950 لتحل محلها حكومة

للتفاوض من أجل الاستقلال، وكانت عاجزة عن الإيفاء بمطالب الزيتونيين، فالأمر بيد السلطة الفرنسية فتوترت العلاقة مع الحزب وتتمرت عليه الحركة، وقيل إنها وظفت من قوى أخرى، لم يدرك هويتها بحكم صغر السن، ولم يتضح له الأمر حتى اليوم.

تجدر الإشارة في هذا الصدد إلى تأثر الفتى بالمصلح التونسي الشيخ الفاضل بن عاشور، فقد كان من رواد دروس الجمعية الخلدونية، وكانت حول زعماء الإصلاحية الإسلامية مثل الأفغاني وتلميذه محمد عبده، والطهطاوي وغيرهم.

كانت الخلدونية في أهدافها وبرامجها قريبة من "الصادقية" في مرحلتها الأولى قبل أن تصبح خاضعة للسلطة الفرنسية، وقد هدف المصلح خير الدين من النص المنظم للتعليم الزيتوني أن تتقلص الشقة بين المؤسستين.

إنني حريص على التأكيد في هذا الصدد أن رواد الحركة الإصلاحية الزيتونية كانوا مقتنعين بضرورة إصلاحها إصلاحاً جذرياً لتصبح بحق منارة من منارات إصلاح الفكر الإسلامي، نجد في طليعة هؤلاء بيرم الخامس، ومحمد السنوسي، والشيخ سالم بوحاجب، وعبد العزيز الثعالبي، والظاهر الحداد لتقوم منظمة "صوت الطالب الزيتوني" بانتفاضتها في الخمسينيات من أجل تحديث التعليم الزيتوني.

هذه هي الزيتونة الرائدة التي حلم أبناؤها جيلاً بعد جيل ليكونوا في مقدمة قوى التقدم، وليست تلك التي وظفت غداة الرابع عشر من يناير 2011 لتعود بها إلى الوراء عقوداً من الزمن، ولتسلم لأيد لا علاقة لها بالزيتونة، ولا بأجيالها الوطنيين الثائرين الذين تغنوا بالقيم الكونية: الحرية والحدثة، فهذا أحد شيوخها ابن أبي الضياف يترنم بالحرية، وهو يتجول في شارع الشانزليزيه بباريس رفقة سيده أحمد باي عام 1846، ملتفتاً إليه قائلاً: إن هذا البلد يُنسى الوطن والأهل كما قال الشاعر:

ولا عيب فيهم غير أن نزيلهم      يعاب بنسيان الأحبة والأهل

إنني أعتز اليوم بعد هذه الرحلة الطويلة ذات الروافد المتنوعة أن أكون

منحدرًا من سلالة هذه الفئة من الزيتونيين.

ذات صباح وجد الفتى نفسه مبحراً في الدرجة الثالثة من تونس إلى مرسيليا ليصبح من رواد مقاهي الحي اللاتيني نهراً، وكهوف الجاز بسان جرمان ليلاً، وهي عابقة بالبقية الباقية من الحركة الوجودية وزعيمها سارتر وصديقه الكاتبة سيمون دوفوار بعد أن كان يهرول فجراً عبر أزقة حي الحركة الوطنية الحلفاوين ليؤدي صلاة الفجر في إبانها بجامع الزيتونة.

مثلت باريس يومئذ مركزاً مؤثراً لحركات التحرر الوطني المغاربية، فقد مر كثير من زعمائها بمطعم شمال أفريقيا بشارع سان ميشال في الحي اللاتيني.

لم يدرك الفتى إلا في سن النضج لماذا كانت صداقته أساساً مع الطلبة التونسيين الذين وقفوا على يسار اليسار فاكتشف بعد لأي أنهم منحرون من الحزب الشيوعي التونسي لينزلقوا في باريس نحو الترتسكية، وكانوا يتناقشون في جلساتهم ولا أفهم شيئاً كثيراً فمن أسلوبهم عدم الاستعجال في كسب الأنصار، ولكنني أعرف أنهم كانوا متألقين في دراستهم.

الانتقال من الحلفاوين إلى الحي اللاتيني - سان - جرمان كان تحولاً له أثر بعيد المدى في حياتي، لذا حرصت، لما أطل الخريف برأسه، أن أفرد بكتاب عنوانه "سمر على ضفاف نهر السان".

رشحني في خريف 1956 الاتحاد العام لطلبة تونس أن أكون ضمن الوفد الطلابي الذي زار الاتحاد السوفييتي بدعوة من منظمة الشباب "الكومسومول"، وقد تمت الزيارة شهوراً قليلة بعد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفييتي، وقد وجه فيه خروتشوف نقداً حاداً لستالين بلغ درجة اتهامه بارتكاب الجرائم.

شاع الخبر في باريس، أما هناك فيهمس به البعض همساً إن غاب عنك المترجم الحارس.

انبهرنا بمسارح الفن الشعبي، وبالمكتبات، وبما سرد على أسماعنا من الخطوات التي أنجزت لبناء المجتمع الاشتراكي الذي لا استغلال فيه، والناس

متساوون كأسنان المشط، ومساعدة حركات التحرر الوطني في العالم الثالث، فالهدف واحد، القضاء على الاستغلال، وتحرير العالم من جشع الرأسمالية.

حرصوا أن يشمل البرنامج زيارة الجمهوريات الإسلامية ليبرهنوا أنه لا تعارض بين الإسلام والماركسية، وفي مدينة طشقند دعينا لأداء صلاة الجمعة في المسجد الجامع، وأطلعونا على مصحف قديم تبدو فيه آثار دم، وزعموا أنه المصحف الذي قتل عليه الخليفة الراشدي الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه، وقبيل الصلاة دعانا الإمام لشرب القهوة في غرفة الإمامة، وقدم لنا الشوكولاتة، فاكتشفنا أنها محشوة بالفودكا، وهكذا أدينا الصلاة والفودكا الماركسية الإسلامية في حلوقنا، فالانبهار بمدينة طشقند جعلنا نسكت، ونقول لعل ذلك من اجتهاد الإمام الماركسي.

عاد الفتى لاهجاً بالتجربة الاشتراكية معتقداً أنها السبيل الوحيد لخروج العالم الثالث من التخلف، والتحرر من هيمنة الاستعمار الجديد.

ذلك هو التحول الثاني..

شاء الله أن يرسل الفتى بعد سنة إلى القاهرة في دورة تدريبية فامتزج الانبهار بالاتحاد السوفييتي مع التجربة في أكبر بلد عربي؛ مصر الناصرية التي أممت القناة، وأنجزت الإصلاح الزراعي وشيدت السد العالي، وناصرت ثورة الشعب الجزائري منذ اليوم الأول فدفعت ثمناً باهظاً؛ العدوان الثلاثي، فمذ اليوم الأول ارتبطت علاقته باليسار المصري عن طرق جريدة "المساء" التي ترأس إدارتها خالد محي الدين، ورأس تحريرها عبد العظيم أنيس، وتعرف في هذه الفترة إلى المفكر المناضل محمود أمين العالم، وتواصلت الصداقة بينهما حتى رحيله.

شهدت مصر في صيف 1957 انتخابات قيل لنا إن الزعيم عبد الناصر أرادها أن تكون ديمقراطية، ونزل الفتى الضيف مسانداً لعبد العظيم أنيس فحضر الاجتماعات، وخطب فيها، وأفسدت بالقوة شأن جميع اجتماعات "الديمقراطية"، في العالم الثالث، وانتصرت المباحث على أول تجربة ديمقراطية في بلد عربي كبير.

كان ذلك التحول الثالث ذا البعد العروبي هذه المرة..

رغم خيبة الأمل هنا وهناك لم يترك الفتى اليأس يسيطر عليه، مستنجداً بتيار ينظر إلى أنه من الخطأ الحكم على النظرية بأخطاء الممارسة والتطبيق، وبخاصة في نظم أيديولوجية لعل ذلك يعود إلى أخطاء الستالينية التي شوهدت النظرية بممارستها التي لا علاقة لها بقيم الاشتراكية، وقد عرف الوجه المفزع لما زار الاتحاد السوفييتي في مجال النشاط الطلابي، ولم تكن لهذه الزيارة علاقة بالأجهزة الرسمية قائلًا: إنها جرائم ستالين.

مرة أخرى لم يصبه القنوط، ولكن الهزة العنيفة، وانتصار الاعتراف بالفشل حصلت لما اهتز باب الغرفة صباح 13 أغسطس 1961 وصاحبة البنسيون ببرلين الشرقية تصرخ "برلين قد أغلقت"، قلت: إنها أضغاث أحلام عبوز تعوّدت على شراء القهوة والسجائر من الغربية، ولما خرجت إلى الشارع وجدت عددًا من سكان برلين الغربية مجتمعين قرب محطة القطار، ولم يعرفوا كيف يعودون إلى الغربية بعد أن قضوا ليلة الأحد في مخادع صديقاتهم بالشرقية، وليس بعيداً عنهم المدرعات السوفييتية موجهة صواريخها نحو الغربية، وقد كشفت الوثائق لاحقاً أن الوضع كان دقيقاً، منذراً بخطر نووي، فالضوء الأحمر أعطي من موسكو، إذ إن المسؤولية في برلين كانت غداة الحرب بيد القوى المنتصرة في الحرب.

قال الفتى متحدثاً مع نفسه: إن النظام الذي يحمي عاصمته بجدار، ويطلق الرصاص على المتسلقين هروباً من الجنة الموعودة آيل لا محالة للسقوط طال الزمان أو قصر، وقد سقط الجدار عام 1989 لتسقط نظم المعسكر الشرقي مثل أوراق الخريف.

كان ذلك التحول الرابع في نظرة الفتى العالمية..

### العودة إلى أرض الوطن:

بعد أن قضيت أكثر من عشر سنوات في المجتمعين "الاشتراكي" والراسمالي عرفت أثناءها نقاط القوة والضعف فيهما عدت إلى أرض الوطن لأنتسب إلى الجامعة التونسية، وأنضم إلى جيل بُناتها، وهو الجيل الذي سعى بكل قواه

لأن تكون قاطرة التقدم، وأن يحمل المتخرجون فيها رسالة التوعية، وأن يكونوا من الرواد المبشرين بالفكر الحدائث باعتباره الخطوة الأولى في طريق أية تجربة ديمقراطية، وأمن بضرورة توحيد الصفوف للتصدي ضد محاولات التوظيف السياسي، فكان المبدأ الأساسي هو الدفاع عن القيم الجامعية رغم تباين المشارب السياسية والفكرية، وقد سعيت في هذا الصدد إلى تأسيس نقابة التعليم العالي والبحث العلمي التابعة "للاتحاد العام التونسي للشغل"، وانتخبت عضواً في هيئتها الأولى، وقد كان لها دور بعيد المدى في الذود عن استقلالية الجامعة لما بدرت محاولات المس باستقلالها، إن التجربة النقابية قد جاءت بعد فشل تجربة أخرى عاشتها البلاد، ومثل فشلها مرحلة حاسمة في الحياة الوطنية، إنها تجربة "الاشتراكية الدستورية" التي تبنّاها النظام ابتداء من 1964، وقد كنت من المتحمسين، وحاولت التنظير لها في مقال أسبوعي بعنوان "تأملات اشتراكية" نشر بجريدة "العمل"، وتصنف هذه التجربة ضمن تجارب أخرى عرفتها بلدان عربية وأفريقية في ستينيات القرن الماضي مثل تنزانيا، وغانة، وغينيا، ومصر، والجزائر، ومن الطبيعي أن تفشل جميعها، فكيف تنجح تجارب تقودها نظم استبدادية، وتسيير بيروقراطي فوقي، والسؤال الذي طرحته بعد ذلك: كيف تحمست لتجربة من هذا النوع؟

إن خيبة الأمل من تجربة حسبها كثير من جيلي وقيّة لمسيرة كاملة لقيم التحرر والتقدم، وضحت من أجلها أجيال منذ عصر الأنوار جعلتني أتذكر مقولة "ما لا يدرك كله لا يترك جله...".

لعل تجربة اشتراكية وطنية تبحث عن طريق ثالث تنجح، لكن الأمل قد خاب مرة أخرى. ومن حسن الحظ أن النجاح لم يتأخر في حقلي التدريس والبحث العلمي، فالعمل السياسي والنقابي لم يمس البتة من الرسالة الجامعية بشطريها التدريس والبحث، فقد نشرت في تونس، وفي بيروت، وفي الكويت دراسات عن التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمجتمع العربي الإسلامي إيماناً مني بأنه لا يمكن فهم التاريخ الإسلامي إلا إذا أدركنا الخلفية الاقتصادية للصراع على السلطة، راجع عن مؤلفاتي الموقع ([www.habib-jenhani.com](http://www.habib-jenhani.com))، وسعيت رفقة عدد من الباحثين العرب لبعث مدرسة عربية تختص في هذا المجال مشرقاً ومغرباً، وتعاونت في ذلك مع المؤرخ العراقي الكبير المرحوم عبد العزيز الدوري، ولم يكن ذلك سهلاً نظراً لصعوبة المقاربة.

إنني أعتز اليوم أن بعض طلبتي قد ساروا في نفس الدرب، وكتبوا دراسات أصبحت اليوم مرجعاً في حقل اختصاصهم.

اقتنعت أن مؤلفات البحث العلمي لا يقرؤها إلا أهل الاختصاص، إن بقيت منهم اليوم في العالم العربي بقية، فتوقفت عن تأليفها منذ سنة 2000، وركزت على التأليف في الميدان الفكري فصدرت لي كتب عن "الحدائث والحريّة" و"عن العولمة" و"الفكر العربي المعاصر"، وعن "المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي" نشرت في الرباط، وعمان، ودمشق، وتونس.

قد يتساءل المرء عن الهدف من التركيز على القضايا الفكرية؟

أولاً- للإسهام المتواضع في نشر قيم الحرية والحدائث، وبخاصة بعد أن غزت المجتمع العربي مؤلفات الفكر الغيبي الأسطوري.

ثانياً- لأن ملامح عصر العولمة قد أوضحت أن الاستبدادية العربية أقل نجمها، وأشرفت على السقوط لتترك المجال لمرحلة تاريخية جديدة هي في أشد الحاجة إلى الفكر العقلاني.

ثالثاً- إن أي تغيير جديد سيؤول إلى الفشل إن لم يحمل رواده مشعل المعالجة العقلانية للقضايا الجديدة.

لهذه الأسباب آمنت منذ البداية بضرورة الكتابة الصحافية فكتبت في صحف تونسية واسعة الانتشار مثل "العمل" و"الصباح"، و"الشروق"، وكتبت خارج تونس في "الحياة" و"الزمان" و"الزمان الجديد"، وساهمت بانتظام في ركن القضايا الفكرية بمجلة "العربي" الكويتية، كما أسهمت في موقع "الأوان".

وشاركت في نفس الوقت في مؤسسات المجتمع المدني تونسياً، عربياً، ودولياً، فقد أسهمت في تأسيس اتحاد الكتاب التونسيين وانتخبت في هيئته الأولى، وترأست "الجمعية التونسية للتاريخ والآثار"، وانتخبت عضواً في اتحاد المؤرخين العرب، وكنت عضواً في اتحاد المؤرخين الألمان، وعضواً طوال سنوات طويلة في "منتدى الفكر العربي" وعضواً في "جمعية أصدقاء لوموند الديبلوماسية" (LES AMIS DU MONDE DIPLOMATIQUE)

هذا في مجال الممارسة، أما في مجال التنظير فقد نشرت نصوصاً عديدة عن الحرية والحداثة، والمجتمع المدني.

### الأخطاء:

بعد كل هذه الجهود المضنية التي بذلتها مع رفاق الدرب في سبيل تأصيل قيم الحداثة في التربة العربية يقف المرء على حقائق مرة من أبرزها:

أ- أننا حكمنا بالجزء على الكل، فحسبنا أن تلك الفئة السابحة فوق السطح قادرة على قيادة شعوب بأسرها نحو التقدم دون معرفة الفروق العميقة التي تفصلها عنها، وهي فروق جذرية وساحبة نحو الأسفل، وهو أسفل شديد التعقيد كما يتضح ذلك مما تعيشها الأقطار العربية غداة انتفاضة الشعب التونسي 2011 فأطلت برأسها العقلية الجهوية والعشائرية وداهية الدواهي المذهبية الدينية.

ب- أخطأنا كذلك لما حسبنا أن الدولة الوطنية قادرة على صيانة الأقطار من التفكك والسقوط، وظننا كذلك أن القوى السياسية قد تختلف وتتصارع، ولكنها تقف سداً منيعاً أمام جميع كل محاولات المس بسمعة الدولة وهيبته، فقد كشفت الأحداث أن مفهوم الدولة هشّ فعوضته مفاهيم القبالية والطائفية والمذهبية.

ج- كشفت الأحداث أن الدولة غير مدركة أن تدحرج الطبقة الوسطى نحو الأسفل يفقدها سلاحاً ناجعاً في المسك بالتوازن بين النقائص، فإذا اختل التوازن بينها عمت الفوضى، وبدأ عصر ظلمة تتلوها ظلمات، وليس أخطر على الشعوب من ظلمات الصراع الديني المذهبي.

إن المجتمع العربي الإسلامي قد دخل عصراً جديداً عصر الحروب الدينية المذهبية المدمرة، حرب تخاض اليوم بأحدث الصواريخ، وليس غريباً أن يستعمل فيها غداً السلاح النووي إن عجزت النظم عن إطفاء الحريق.



## المجرات الأربع

الجبب الجناني.. سيرة ثائر تحت العمامة

محمد أنور



## الهجرات الأربع الحبيب الجنحاني.. سيرة تائر تحت العمامة

محمد أنور<sup>1</sup>

في كتابه "سيرة ذاتية فكرية" الصادر عام 2008 يسرد الحبيب الجنحاني الذكريات من رحلته الحافلة، وحيث يعتبر الحديث في الكتاب "تكفيراً عن الذنوب لا يحتمل التأجيل"، ويعني التكفير عن تأييد نظم سلطوية تعادي الحريات العامة، وفي كتابه يتحدث الحبيب الجنحاني عن "الهجرات الأربع" في حياته، لكنه يبدأ أولاً بمرحلة النشأة.

### مرحلة النشأة:

يتحدث الحبيب الجنحاني عن تأخر التحاقه بالمدرسة الابتدائية بسبب ظروف الحرب العالمية الثانية، حيث كانت بلده تونس ساحة ساخنة من ساحاتها، ولم يسمح له ذلك بالانتساب إلى المدارس الحديثة، ولم يكن أمامه إلا باب واحد وهو التعليم الزيتوني، وهو نظام للتعليم الإسلامي كان قائماً بجامع الزيتونة وقامت الحكومة التونسية بإلغائه عام 1954.

ويلقي الحبيب الجنحاني الضوء على اشتراكه في مرحلة نضال الزيتونيين لتوحيد نظامهم التعليمي غداة الاستقلال، حيث التحم النضال الطلابي بالنضال الوطني، ويشير إلى دور هذه الفترة في وعيه السياسي، واهتمامه بالشأن السياسي تونسياً وعربياً وعالمياً.

وفي مرحلة النشأة يؤكد الحبيب الجنحاني أن عدم الرضا عن المنظومة التعليمية التي حشرته فيها المصادفة قد غرست فيه بذرة الثورة لكي يساهم

في العمل السياسي ويشارك في المظاهرات، ويشير الحبيب الجحاني إلى أن هذه الفترة جعلته يلتهم الكتب ذات النفس الثوري التهاماً، كما جعلته يبحث عن منافذ للهجرة إلى الشمال لينهل من منابع الفكر الحديث ويسد ثغرات التعليم الزيتوني، فتعددت هجراته شرقاً وغرباً.

### الهجرة الأولى.. باريس:

بعد أن أصبح الحبيب الجحاني موظفاً في حقل المكتبات تم ترشيحه إلى بعثة الوطنية الفرنسية في باريس، وكانت الهجرة الأولى له إلى فرنسا، وبعد سنوات من النضال الوطني يجد الحبيب الجحاني نفسه في سفينة تمخر البحر في اتجاه مرسيليا.

يتحدث الحبيب الجحاني عن هجرته الأولى وانبهاره والصدمة الحضارية التي أصيب بها في عاصمة النور باريس، لكن أضواء عاصمة النور لم تنسبه أمرين: مناهل المعرفة، والعمل السياسي.

ويقول الحبيب الجحاني عن هجرته الأولى إنه اكتشف أنه كان ثائراً تحت العمامة، وفي باريس وجد نفسه شغوفاً بحركات اليسار الفرنسي دون أن يدرك يومها الفروق بينها، وبخاصة موقفها من الثورة الجزائرية ومن القضية الفلسطينية.

في هجرته الأولى تردد الحبيب الجحاني على مراتع باريس متخيلاً الذين سبقوه إليها من رواد الحركة الإصلاحية، مثل: رفاعة الطهطاوي، خير الدين التونسي، جمال الدين الأفغاني، أديب إسحق، توفيق الحكيم، طه حسين، وغيرهم.

وبجانب عمله في المكتبة الوطنية انتسب للمعهد الكاثوليكي بباريس وللرابطة الفرنسية، وحاول التعرف على مدرسة الاستشراق الفرنسية لعلها تيسر له الانتساب إلى السوربون، أو معهد اللغات الشرقية.

خلال الهجرة الأولى التي يطلق عليها مرحلة النضج يتحدث الحبيب الجحاني عن زيارته لموسكو ضمن وفد الاتحاد العام لطلبة تونس ورؤيته المعسكر الشرقي عن كثب، ويشير الحبيب الجحاني إلى أن الدرس الذي

استخلصه من الهجرة الأولى هو أن ما تعلمه في مقاهي باريس ونواديها أكثر مما تعلمه على مقاعد الدراسة.

### الهجرة الثانية.. مصر:

كانت الهجرة الثانية للحبيب الجنحاني نحو المشرق إلى مصر، بعد تعرفه على مناهج المكتبات في الغرب أرسل في بعثة تدريبية إلى دار الكتب ومعهد المخطوطات بالجامعة العربية في مصر، ويشير إلى أن صغر سنه فوت عليه مقابلة المشرف على إدارتها الأديب طه حسين.

يتحدث الحبيب الجنحاني في هجرته الثانية عن مصر الناصرية، حيث تحولت القاهرة في صيف 1957 إلى عاصمة لحركات التحرر الوطني، وحيث لم يشعر بالغرابة واندماج بسرعة في الأحداث والصراع السياسي والفكري والذي لم تسمح له سنّه بالتعرف على خباياه وتفاصيله.

كما يتحدث الحبيب الجنحاني عن اليسار المصري ونضال المفكرين المصريين ونقدهم الموضوعي للتجربة الناصرية، كما يؤكد أن انهماكه في الحياة السياسية المصرية لم يمنعه من الاهتمام بالحياة الثقافية، ويؤكد في النهاية أن هجرته الثانية إلى مصر كان لها الأثر الكبير في اهتمامه بالقضايا العربية، وتجاوز القطرية الضيقة التي غرق فيها الكثير من أبناء جيله.

### الهجرة الثالثة.. المعسكر الشرقي:

كانت الهجرة الثالثة للحبيب الجنحاني إلى دول المعسكر الشرقي حيث يشير إلى أن خطورة هذه الهجرة تكمن في التعرف على عالم جديد يختلف تماماً عن عالمي الهجرتين الأولى والثانية، عالم يختلف في مبادئ الأيديولوجية الرسمية التي يستند إليها النظام السياسي القائم، كما يختلف في نمط المعيشة اليومي، إذ استطاع أن يربي أجيالاً جديدة لها نظرة أخرى إلى الحياة والعالم.

عاش الحبيب الجنحاني ثمانية أعوام في الهجرة الثالثة خلف ما سمي بالستار الحديدي (1957 - 1965)، وتنقل فيها بين واجهتي النظامين: الاشتراكي والرأسمالي، وحيث سمحت له هذه الهجرة بالتعرف على النظام السياسي في هذه الأقطار، وكان من أوائل الكتّاب العرب الذين كتبوا عن حركة المثقفين

المنشقين في الاتحاد السوفييتي في سلسلة مقالات بعنوان: "ليس بالخبز وحده يعيش الإنسان".

ويتحدث الحبيب الجحاني عن الممارسات السيئة في المعسكر الشرقي فيقول إنه لم يشعر بخيبة الأمل وتهاوي الأحلام، ولكن الشكوك اشتدت وطأتها وجعلته يتساءل: هل فعلاً هذه الممارسات السيئة هي تطبيق لما قرأ من نظريات جذابة ومتألقة؟ وما قيمة هذه النظريات إذا كانت هذه الممارسات بهذه الصورة من السطحية والرداءة؟

ويشير الحبيب الجحاني إلى أن هذه الهجرة الثالثة تركت أثراً بعيد المدى في التحول السياسي والفكري له، وأن هذا التحول تزامن مع الجانب المعرفي، فقد أتقن اللغة الألمانية كما كان من العرب الأوائل الذين درسوا في المعهد الاستشرافي لمدينة "لايبزيغ" مما سمح له التعرف على التقاليد الجامعية في الغرب والتلمذ على يد أساتذة مرموقين معروفين بصرامة المنهج.

كما شهدت الهجرة الثالثة اهتمامه بالإعلام وعمله في إذاعة برلين ضمن برنامج (تعليم الألمانية إلى العرب) وهو ما جعله يتجاوز البيئة الجامعية الحديثة ليولي عناية إلى الحياة الثقافية والفنية، فراح يتردد على المسارح وحفلات الموسيقى الكلاسيكية.

كما يتناول الحبيب الجحاني تجربته للعمل في أحد المصانع ليتعرف على مفهوم الإنتاج والإنتاجية، وهنا يدرك التأثير السلبي لإشراف الدولة على العملية الإنتاجية، حيث تخلص النظام الجديد من الرأسمالية ليعوضها برأسمالية الدولة وليس بالمجتمع الإشتراكي الذي بشر به طويلاً، لكنه يشير إلى أن تجربة العمل في المصنع جعلته يدرك إحدى نقاط القوة في المعسكر الشرقي، وهي تحرير المرأة لتفرض نفسها إنساناً قبل أن تكون جسداً.

### الهجرة الرابعة.. تونس - ألمانيا:

بدأت الهجرة الرابعة في رحلة الحبيب الجحاني في خريف 1966 حيث تم تعيينه في نطاق التعاون الرسمي بين تونس وألمانيا الاتحادية أستاذاً بمعهد "تاريخ وحضارة شمال أفريقيا" بجامعة "قيزن".

بعد عودته إلى الوطن يشير الحبيب الجنحاني إلى شعوره بأن استمراره بالعمل في صفوف الحزب الحاكم أصبح يمثل مشكلة، ويدعو إلى الريبة خاصة بعد المحاكمات الطلابية عام 1968، وسقوط التجربة الاشتراكية، لكنه يشير إلى الأمر على أنه انسحاب تدريجي وليس قطيعة، حيث أوجه إلى العمل النقابي فأسس برفقة زملائه "نقابة التعليم العالي والبحث العلمي".

ويشير الحبيب الجنحاني إلى أن نضاله النقابي فتح له الباب ليعيش تجربة ثرية ويتعرف على طبيعة الصراع بين الاتحاد العام للشغل والسلطة، ويقف على حقيقة ساطعة وهي أن السلطة كانت مكرهة دائماً على التعامل مع الاتحاد حتى لا ينتفض الشارع، كما يشير إلى قدرة الاتحاد على الصمود رغم محاولات التهميش بسبب تراثه العريق وتضحيات النقابيين.

خلال الهجرة الرابعة يشير الحبيب الجنحاني إلى إسهامه في نشر الفكر الحدائي العقلاني من خلال منبرين هما: الندوات السياسية والفكرية، ومنبر الإعلام بالكتابة في الصحف والمجلات العربية مثل: الحياة، الزمان، مجلة العربي الكويتية.

كما قام بالاشتراك مع مجموعة من المثقفين العرب بتأسيس "المجلس القومي للثقافة العربية" في باريس، و"منتدى الفكر العربي" في عمان، كما حاول أن تصدر كتبه لأكبر عدد من القراء العربي فصدرت من الكثير من العواصم العربية.

كما يتحدث الحبيب الجنحاني في نهاية حديثه في الهجرة الرابعة عن المرحلة البورقيبية حيث يؤكد أنها ما زالت تحتاج إلى الدراسة والبحث الرصين، ويؤكد دور بورقيبية كزعيم ورجل دولة حقق الكثير من المكاسب للشعب التونسي مثل توحيد التعليم والقضاء والأحوال الشخصية وتصفية الاستعمار الفلاحي، لكنه في نفس الوقت يشير إلى الأخطاء الجسيمة لنظام بورقيبية خاصة القمع السياسي لأجهزة الدولة.

وينتهي الحبيب الجنحاني كتابه بالإشارة إلى أنه أحد المثقفين العرب الذين ضحوا بالحريية من أجل التخلص من التبعية للخارج، وتحقيق التنمية، والعدالة الاجتماعية، فتبين له أنهم دفعوا ثمناً باهظاً مقابل إهمال قضية الحريات ودون أن تتحقق قضية التنمية المستقلة.

ويطرح الحبيب الجنحاني في نهاية سيرته السؤال الذي طرحه في البداية: كيف

التكفير عن الذنب؟ ويجب: بمواصلة الدفاع عن الحريات العامة إلى آخر رمق.

### السيرة الذاتية

- كاتب ومؤرخ وأكاديمي ومفكر سياسي تونسي.
- أصيل مدينة قليبية (ولد في المدينة المجاورة منزل تميم في 26 / 06 / 1934)، الجمهورية التونسية.
- دكتوراه في العلوم الإنسانية من جامعة لايبزيغ بألمانيا.
- باحث وأستاذ التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمجتمع العربي الإسلامي بالجامعة التونسية.
- حاضر في الجامعات التالية: الرباط، الجزائر، دمشق، هامبورغ، الجامعة الحرة برلين، لايبزيغ.
- أستاذ زائر: قيزن - ماربورغ، ألمانيا الاتحادية 1966 - 1969. طرابلس 1974 - 1975.
- نشر عدداً من الكتب في تونس، والرباط، والقاهرة، وبيروت، ودمشق، والكويت، وعمان.
- خبير غير متفرغ بالمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم سابقاً.
- تحصل على جوائز تشجيعية متعددة.

### الكتابة الصحافية:

- أولى منذ مرحلة الشباب الأولى عناية للكتابة الصحافية، فصدت مقالاته الأولى في جريدة الصباح عام 1954، وواصل الكتابة الصحافية منذ ذلك الزمن حتى تاريخ تأسيس الموقع الإلكتروني الشخصي، أكتوبر 2013، فلم ينقطع عن الكتابة الصحافية طيلة ما يقرب من ستة عقود (1954 - 2013).
- نشر مئات الدراسات والمقالات في الدوريات التونسية والعربية من أبرزها: "حوليات الجامعة التونسية"، "الندوة"، "الصباح"، "العمل"، "الحرية"، "الشعب"، "الرأي" (مكان الصدور تونس)، "عالم الفكر"، "العربي"، (مكان الصدور الكويت)، "الحياة"، "الزمان"، "الزمان الجديد" (مكان الصدور لندن).
- أشرف على ملحق "أدب وثقافة" لجريدة "العمل" 1965 - 1966.

- رئيس تحرير "الحياة الثقافية" سابقاً، من كتاب موقع "الأوان"، وموقع "جدل".

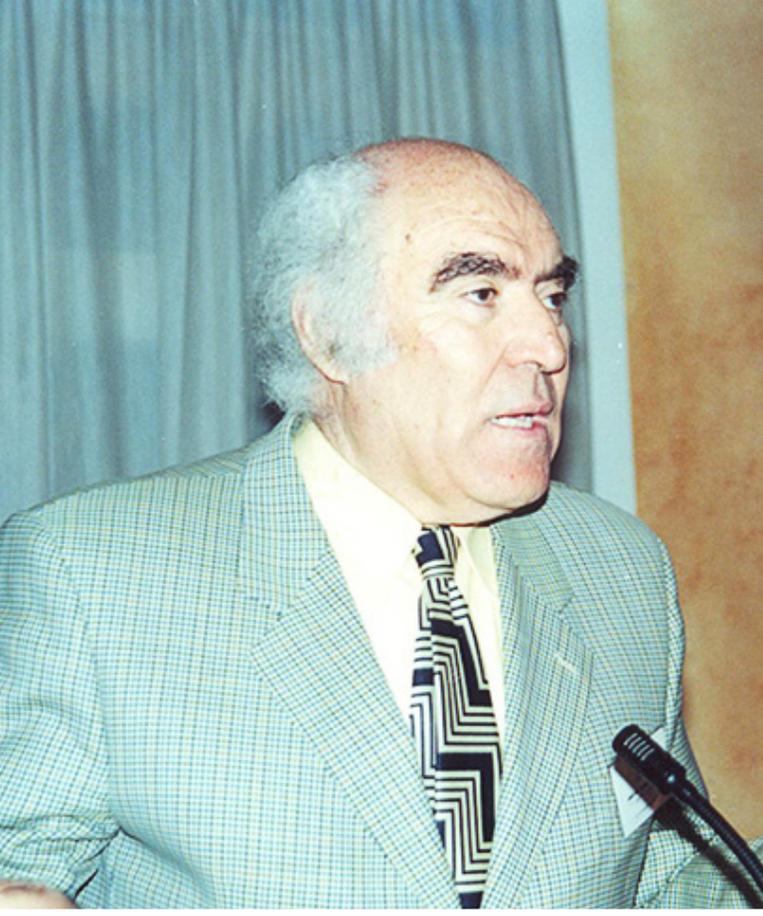
### العضوية في مؤسسات المجتمع المدني:

- عضو الهيئة التأسيسية لنادي القلم - تونس.
- مؤسس، وعضو الهيئة المديرة الأولى لاتحاد الكتاب التونسيين (1971/12/26).
- مؤسس، ورئيس الجمعية التونسية للتاريخ والآثار سابقاً.
- مؤسس، وعضو الهيئة الأولى لنقابة التعليم العالي والبحث التابعة للاتحاد العام التونسي للشغل.
- مؤسس، وعضو المكتب الدائم لاتحاد المؤرخين العرب (1975-1985)، بغداد.
- عضو عامل بمنندى الفكر العربي، عمان.
- عضو مؤسس للمجلس القومي للثقافة العربية، باريس 1984.
- عضو باتحاد المؤرخين الألمان.
- عضو "جمعية أصدقاء لوموند ديبلوماتيك" (Les Amis du Monde diplomatique) باريس.
- عضو منظمة "أتاك" (ATTAC) الفرنسية المناضلة من أجل عولمة بديلة.
- مؤسس تيار "الديمقراطيون العرب"، عمان، 2006.
- ساهم في حركة التحرر الوطني التونسية، وناضل سياسياً ونقابياً بعد استقلال تونس.

### المؤلفات:

- من قضايا الفكر، تونس 1975.
- المغرب الإسلامي: الحياة الاقتصادية والاجتماعية، تونس 1978.
- دراسات مغربية، بيروت 1980.

- التحول الاقتصادي والاجتماعي في مجتمع صدر الإسلام، بيروت 1985.
- دراسات في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الإسلامي، بيروت 1986.
- الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي (بالاشتراك)، بيروت 1987.
- محمد باش حانبه: رائد من رواد الحركة الوطنية التونسية، 1989.
- دراسات في الفكر العربي الحديث، بيروت 1990.
- العولمة والفكر العربي المعاصر، الرياض 2001، القاهرة 2002.
- الكويت بين الأمس واليوم، الكويت 2005.
- محرر (بالاشتراك) لمجلد الفكر التربوي العربي الإسلامي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس 1987.
- المجتمع العربي الإسلامي: الأسس الاقتصادية والاجتماعية، الكويت 2005.
- المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، تونس، سبتمبر 2005، نشر بتونس، والرباط، وعمان.
- دراسات في الفكر والسياسة، تونس 2006.
- الحداثة والحرية، تونس 2007 – عمان 2010.
- سيرة ذاتية فكرية، تونس 2008.
- سمر على ضفاف نهر السان، تونس 2009.
- القيروان: التأسيس والازدهار، تونس 2010.
- دفاعاً عن الحرية، تونس 2012.
- نصوص في الفكر والسياسة، تونس 2016.



## الحبيب الجناني المفكر النقدي والمثقف الحر

أ. د. زهير توفيق



## الحبيب الجنحاني المفكر النقدي والمثقف الحر

أ.د. زهير توفيق<sup>1</sup>

الحبيب الجنحاني مفكر نقدي لم تأسره الأيديولوجيات الجاهزة رغم جاذبيتها في مرحلة المد القومي واليساري، وظل طوال عهده واقفاً على مسافة كافية منها، للتعرف إليها دون الانخراط بها. وعاش حياته الفكرية مفكراً حراً، هاجسه الحرية والتحرر من دوغما العقائدية، التي أغلقت عقول المفكرين والباحثين العرب في تلك المرحلة. ورغم تكوينه التربوي والتعليمي الأوّلي التقليدي في مدارس الزيتونة؛ لكنه سرعان ما تمرد على وعيه التقليدي، وانخرط من عهد الصبا والشباب في الحركات الطلابية ودعوات الإصلاح والنضال ضد الاستعمار الفرنسي، والرجعية المحلية. وساهمت أسفاره للتدريب والدراسة في ألمانيا وفرنسا في توسيع آفاقه الفكرية، وتشرب تقاليد البحث العلمي الرصين، وساهم كل ذلك في القطع الكامل مع وعيه التقليدي، قطعاً معرفياً كاملاً، فانخرط في الجمعيات، والمنتديات الفكرية، والمطلبية والسياسية الداعية للحدثة والتحرر والعقلانية في تونس وخارج تونس.

فصل الحبيب الجنحاني بحساسية المثقف والمفكر، بين غرب الاستعمار وغرب الحدثة، وأدرك كغيره من رواد النهضة العربية في تونس والمشرق العربي، أهمية المنجز الغربي للتطوير والحدثة، وقد أصبحت قيماً كونية تعدت خصوصيتها الأوروبية، وأصبحت شرطاً مسبقاً للنهضة والتقدم، وعلى هذا الأساس ثمن تجربة الحبيب بورقيبة المجاهد الأكبر في تحديث تونس والحرص على عصريته البلد، وإصلاح أحوال المرأة، والتعليم، والقضاء، وعلمنة الحياة العامة، وهي المكتسبات التي أصبحت أهم مكاسب تونس؛ المجتمع والدولة، وحمت ثورتها من الصراع الأهلي وسهلت انتقالها الراهن

إلى الديمقراطية، ولأنه مفكر نقدي لم يغفل نواقص تجربة التحديث البورقيبي في قمع الاتجاهات التقدمية والأكثر جذرية أو الاستتار بالسلطة وندرجسية الزعيم.

تعددت اهتمامات الحبيب الجحاني الفكرية، فتنوعت أبحاثه، رغم تخصصه الدقيق بالتاريخ الإسلامي الوسيط، فكتب أبحاثاً قيّمة في الدوريات الفكرية المحكّمة وغير المحكّمة، العربية والأجنبية، ووقّر له إتقانه الألمانية والفرنسية التعرف عن كُتب على أهم المناهج والمصادر العلمية الحديثة، وأصدر كتباً في تاريخ المدينة العربية الإسلامية القيروان، وعن المغرب الإسلامي والتحول الاقتصادي والاجتماعي في مجتمع صدر الإسلام. كما أصدر أكثر من كتاب في الفكر العربي الحديث والمعاصر، وقضاياها المتشعبة كالحرية والعلومة والحداثة والمجتمع المدني، وساهم انخراطه بالصحافة والدوريات الفكرية والسياسية، وتحرير الملاحق الفكرية فيها، ورئاسة بعضها إلى التحول لكاتب مقالة فكرية على جانب كبير من الاحتراف والتميّز والجاذبية، وتعرف عليه القارئ العربي في المشرق والمغرب من صفحات مجلة العربي والزمان والحياة والصبح وغيرها.

انخرط الحبيب الجحاني في النضال الوطني والاجتماعي والمطلبي، وترجم مقولة الالتزام الماركسية الوجودية بطريقة خلاقة، فنهض مع الآخرين لتأسيس فرع نقابة العاملين في التعليم العالي، والجمعية التونسية للتاريخ والآثار، واتحاد المؤرخين العرب، ووصل به نضاله المطلبي إلى انتخابه رئيساً للبلدية في بلدة القليبية في سبعينيات القرن الماضي، فتعرّف عن كُتب على حاجات الناس، ومعاناتهم ومشكلاتهم، ودورهم الخلاق في التنمية والتقدم؛ فهم ليسوا مجرد موضوعات هامدة سلبية تنتظر النخب لإدارتها وتوجيهها وحل مشكلاتها؛ بل هي ذات العملية التنموية التقدمية، ومصدر الرهان بالفشل والنجاح، هو انخراطهم في بناء مستقبلهم وإدارة حياتهم ومبادراتهم الخلاقة، وهكذا وحد الجحاني النظرية والممارسة بفكره وعمله.

تعرف الجحاني في أسفاره ومهام عمله في المشرق العربي والمغرب الأوروبي على كبار الكُتاب والمفكرين، ويكفيه شرفاً العمل مع أهم المستشرقين في تلك الفترة، فعمل تحت إشراف مكسيم رودنسون في فرنسا، وتعرف على شيخ

الاستشراق ماسنيون، وأعلام الاستعراب الروسي والألماني، ومنهم هارتمان تلميذ المستشرق العظيم نولدكه، وانكبَّ بتخصصه كالمستشرقين في دراسة المخطوطات وحفظها، في معهد المخطوطات التابع لجامعة الدول العربية، وفيه طه حسين، وعمل في معهد المخطوطات في توبنغن في ألمانيا، أما في فرنسا فقد واطب ككبار الكُتاب والمستشرقين على التردد وقضاء الوقت الأطول في المكتبة الوطنية الفرنسية، ومكتبة اللغات الشرقية، وتعرف فيها على الكاتب التونسي فريد غازي، والكاتبة فرانسوا ساغان، وتردد على مقهى الفلور، مقهى سارتر وسيمون بوفوار ومريديهما.

أما عربياً فتعرف على خير الدين الزركلي، وصلاح الدين المنجد، والمناضل المهدي من بركة، ومحمود أمين العالم، وعبد العظيم أنيس، وأقطاب اليسار المصري من كبار الكُتاب والباحثين.

آمن الجحاني بالتعددية والاختلاف وثقافة الآخر، وفصل بين مأساة اليهود في زمن المحرقة النازية، وزار أهم معسكرات الاعتقال والمحارق في بولندا، لكنه لم يضعف وبقي بحسه التاريخي المرهف قادراً على التمييز والمقارنة، فذكر بمأساة الفلسطينيين الذي تحول إلى ضحية الضحية أو لنقل ضحية الصهيونية التي ربط بينها وبين السياسات الاستعمارية والأمبريالية في المنطقة والعالم، وقدم الأمثلة على تواطؤ الطرفين حتى على اليهود أنفسهم. (راجع كتاب الجحاني سيرة ذاتية فكرية).

آمن الجحاني بمشروع التقدم والاشتراكية، وانحاز إليه في فترة الاستقطاب، والحرب الباردة، لكنه خبر الأخطاء والتجاوزات التي ارتكبتها الأنظمة الاشتراكية، كأنظمة شمولية مارست الاستبداد وزورت إرادة الفرد ومارست الاشتراكية بالنسخة السوفييتية، على مستوى النظرية والممارسة ففرّغتها من مضمونها الإنساني، فوقف منها موقفاً نقدياً رافضاً، وهو المثقف الحر الذي اكتشف لاحقاً أن لا قيمة ترقى أو تتجاوز قيمة الحرية، ورفع شعاره الذي تردد في كل كتبه ودراساته "ليس بالخبز وحده يحيى الإنسان"، واستغرب الجحاني أكثر ما استغرب صمت المثقفين والمفكرين العرب اليساريين وضيق أفقهم عندما غضوا النظر عن تلك التجاوزات، وانضموا إلى جوقة التطويل والتزمير في الدعاية السوفييتية لكل ما هو سوفييتي في الحياة كما روج له

الإعلام الرسمي، بعكس اليسار الأوروبي الذي وقف موقفاً نقدياً من التجربة بحكم رسوخ التقاليد الديمقراطية والعلمية وحرية الفرد.

قدّم الجحاني رؤية نقدية لكل ما تناوله قلمه من أبحاث ودراسات في التاريخ الإسلامي، وبخاصة تاريخ المغرب العربي، أو في دراساته الفكرية المعاصرة.

ففي الندوة الدولية الموسعة التي عقدتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بعنوان ابن خلدون والفكر العربي المعاصر في تونس، سنة 1980، بالتعاون مع عدة جامعات عربية، وشارك فيها كبار المفكرين العرب: محمد عابد الجابري، وفهمي جدعان، وهشام جعيط، زميل الجحاني في الجامعة التونسية، وعلي أومليل، وعبد السلام المسدي، ومعن زيادة، وغيرهم.. قدّم الجحاني في تلك الندوة بحثاً مركزاً بعنوان "ابن خلدون والتطور العمراني في المغرب الإسلامي" قال فيه: "بالرغم من القرون الطويلة التي تفصلنا عن المقدمة، فإننا نشعر أثناء قراءة جديدة -نقدية وليست انبهارية- لبعض فصولها، بأن تلك الرؤية ما تزال تشدنا إلى كثير من جوانبها شداً قوياً. ولعل سر ذلك يعود إلى أن كثيراً من تلك القضايا ما تزال مطروحة بأسلوب ما حين نحاول اليوم تحليل المجتمع المغربي خاصة، والعربي الإسلامي عامة، فالرؤية الخلدونية للعمران ليست إذن رؤية ماضوية تراثية، بل هي رؤية تتسم بالديناميكية والاستمرارية، خلافاً لمن يرى فيها طغيان الجانب الميتافيزيقي، وروح الحتمية، فأنت تشعر لدى بعض الباحثين الذين تناولوا ابن خلدون بالدرس بشيء من الخلط بين منطقته العلمي الجدلي وتمثيله لثقافة عصره خير تمثيل من جهة، وإيمان المسلم بالحتمية القدرية من جهة أخرى، ولا تناقض بين هذه الحتمية، وذلك المنطق الجدلي في الرؤية الخلدونية".

ما اكتشفه الجحاني في بحثه التاريخي المقارن استمرار البنى الاجتماعية التي رصدها ابن خلدون في المغرب، وتأثيرها إلى اليوم في البنى التقليدية لدولة المخزن حتى القرن التاسع عشر "ولا غرابة في استمرارية تأثير هذه المظاهر في هياكل المجتمع المغربي المعاصر، وذلك بالرغم من التحول الذي بدأت تعيشه هذه الهياكل ابتداء من القرن التاسع عشر، ولكن هذا التحول لم يكن جذرياً وشاملاً ليتمكن المجتمع المغربي من قطع مرحلة تاريخية جديدة

تختلف كل الاختلاف عن عصر ابن خلدون، وبذلك يمكن أن يطغى الطابع التراثي على الرؤية الخلدونية لل عمران المغربي“.

وأشار الجحاني إلى أن رؤية ابن خلدون للظواهر العمرانية تشبه نظرتة إلى الظواهر الطبيعية، ولذا فلا بد من التدهور والهرم الحتمي بعد بلوغ الحضارة غايتها، ومن هنا كما يقول الجحاني ”جاء اتهام ابن خلدون بالتأثر بالمنطق السكوني، وعدم قدرته على الخروج من إطار المنظومة الأرسطية، فلا غرو إذن أن يكرر نفسه ويفسر التاريخ تفسيراً حلزونياً من جهة، وألا تكون له رؤية تطويرية مستقبلية ما دام (الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء) من جهة ثانية. إنها فعلاً نقطة الضعف المحيرة في الرؤية الخلدونية“.

وأخيراً يجد الجحاني مبرراً تاريخياً وموضوعياً لقصور النظرة الخلدونية وعدم قدرتها على اختراق زمنها التاريخي الذي أنتجها، وحدد شروط فاعليتها المحدودة في واقعها التجريبي التي خبرته بقوله ”وأخيراً ألسنا نحمل الرؤية الخلدونية ما لا تحتمل حين نطالبها باستشراف المستقبل، والتطلع إلى آفاقه، لأننا نطالبها بذلك حسب نظرة حديثة تبلورت معالمها نتيجة تقدم العلوم الاجتماعية ابتداء من القرن التاسع عشر بصفة خاصة، فهناك إذن عوائق إبستمولوجية، وبنية عقلية خاضعة لمعطيات عصرها“.

ومن أهم دراساته التاريخية كتابه المتميز ”المجتمع العربي الإسلامي؛ الحياة الاقتصادية والاجتماعية“ الذي نشره أولاً في تونس سنة 1978، وأعاد نشره بطبعة مزيده ومنقحة في سلسلة عالم المعرفة الكويتية عدد رقم 319 سنة 2005، أشار فيه للصعوبات التي تكتنف الدراسات التاريخية في هذا المجال، ومنها: أولاً ندرة الدراسات الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع العربي الإسلامي بمدنه وأريافه في المشرق والمغرب، وثانياً جزئية المعرفة، أي التركيز على سكان المدن علماً أن هؤلاء لا يمثلون إلا نسبة قليلة من مجموع السكان، وهي قضية لا تهم العصر الإسلامي فحسب بل اعترضت الدارسين للعصور القديمة مشرقاً ومغرباً، وثالث صعوبات ارتباط المدينة بالريف، وما نعرفه عن الريف كما يقول نعرفه عن طريق المدينة، وما قدمه الجغرافيون العرب عن أهل الريف والمدينة متواضع جداً، فقد تحدثوا عن الأحياء والمباني والبساتين ”أما أحياء طبقة العامة والنازحين من الريف فلا نعرف عنها شيئاً

يذكر، ورابع تلك الصعوبات ارتباط حياة المدن العربية الإسلامية بالتيارات المذهبية والفكرية "ولكن ما نعرفه من تيارات يعكس في نظرنا مذهبية الفئات الاجتماعية المسيطرة بالدرجة الأولى"، مع الإشادة بجهود الاستشراق الغربي الذي تناول هذه الموضوعات.

يعتقد الجحاني بضرورة وجود رؤية نقدية للبحث التاريخي، والحفر في المصادر "انطلاقاً من أن كل عمل تاريخي ذي طابع علمي شمولي، يحتاج إلى رؤية ما، لأن الاطلاع على المصادر لا يكفي وحده، مهما بلغت هذه المصادر من كثافة وتنوع.. فتصبح الأسئلة أهم من الأجوبة والطريقة أشد ثورة من النتائج".

درس الجحاني المدينة العربية دراسة أنثروبولوجية تاريخية، فما يهمله ليس معمارها ولا هندستها بل حياة الناس فيها، والمؤثرات البيئية والجغرافية والديمغرافية والمذهبية، ودور العصبية القبلية في علاقاتها الاجتماعية وتطور حياتها الاقتصادية. فمهد لبحثه المتميز بالحديث عن التحول الاقتصادي في المشرق العربي، وفي دولة الإسلام الفتية، وهو القسم الأول من الكتاب وتضمن الفصول التالية:

- التحول الاقتصادي والاجتماعي في مجتمع صدر الإسلام.
- التنظيم الاقتصادي والمالي في العصر الراشدي.
- التجارة في مجتمع صدر الإسلام.
- الزراعة في مجتمع صدر الإسلام.
- مظاهر التحول الاقتصادي - الاجتماعي.

فحلل ورصد في هذا القسم، موضوعات في غاية الأهمية، كعمليات إصلاح الأرض، وتطور الأسواق التجارية الدائمة والموسمية، وتبلور طبقة العامة، ودور التجارة الحاسم في نشوء الأرستقراطية العربية القرشية منذ العصر الراشدي، وطبيعة السياسة المالية التي وضع أسسها عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وسك العملة النقدية الجديدة، ومشكلة المياه، ودور شعوب البلدان المفتوحة في الإعمار والزراعة، وإحياء الأرض الموات، وتضخم سكان

الحواضر وبخاصة عاصمة الخلافة، ونشأة الإقطاع المختلف عن الإقطاع الأوروبي، والذي كان سبباً لظهور الثورات والانتفاضات الفلاحية والاجتماعية في الدولة الإسلامية. ورفض في الوقت نفسه دراسته ضمن نمط الإنتاج الآسيوي كما فعلت الماركسية الدوغماتية، وتحدث عن العلاقات التجارية بين المشرق الإسلامي والشرق الأقصى، من سواحل عُمان وغيرها إلى الصين والهند. وأخيراً رفض الجنحاني اختزال مجتمع صدر الإسلام بالصراع على السلطة؛ "إن القضية في نظرنا أعمق من ذلك بكثير، وما تشير إليه النصوص القديمة أحياناً من مظاهر التحالف القبلي وغيرها من القضايا هو في رأينا يمثل عوامل ثانوية جداً أمام الاختلاف الجذري بين اتجاهين رئيسين، بدأت تتبلور مميزاتها منذ خلافة عثمان".

وفي القسم الثاني وهو الأوسع والأكثر تفصيلاً اتخذ من المدن التالية وحدات تحليلية لوصف الحياة الاجتماعية والاقتصادية فيها وتقييمها، وهي: القيروان - سجلماسة - تاهرت - أودغست.

فدرس تطورها العمراني والسكاني، والأنشطة الاقتصادية التي تميزت بها مثل التجارة والزراعة والصنائع، والأسواق، والعملات المتداولة، وأسعار السلع، والحرف والمهن المختلفة، كما أشار للطبقات الاجتماعية، وطبيعة حياتها ومظاهر الفقر والغنى فيها في الريف والمدينة.

وفي القسم الثالث من الكتاب عالج موضوعات تاريخية مبتكرة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية ومنها: سياسة الخلافة الأموية تجاه المغرب، لا سيما في الميدان المالي | حركات الخوارج في المغرب ومنطقة الخليج في صدر الإسلام: الجوانب الاقتصادية والاجتماعية | السياسة المالية للدولة الفاطمية في المغرب | السياسة المالية للدولة المرابطية | نظام ملكية الأرض في المغرب الإسلامي | الإقطاع في المجتمع العربي الإسلامي: المفهوم والممارسة | الخلفية الاقتصادية للصراع الفاطمي الأموي في بلاد المغرب.

وهذا غيض من فيض دراساته التاريخية الغزيرة.

أولى الجنحاني كمؤرخ ومفكر نقدي ملتزم بقضايا وطنه العربي الكبير

قضايا العصر السياسية والفكرية الأهمية اللازمة؛ فبحث في الحداثة، وما بعد الحداثة، والمجتمع المدني، والحرية، والعولمة. وصنف فيها مقالات وأبحاثاً، ويمثل كتاب العولمة والفكر العربي المعاصر الصادر عن دار الشروق - القاهرة سنة 2002 إضافة نوعية للمكتبة العربية في موضوع إشكالي أنتج من الاستقطاب والأيدولوجيا أكثر مما أنتج من المعرفة، والسبب الوجيه لذلك كون العولمة مفهوماً ومرحلة ووضعياً أو تشكيلة اجتماعية نتاج الآخر؛ أي النظام الرأسمالي الغربي، الذي وصل بتطوره الشامل والثورة العلمية التكنولوجية، وصراعه مع الاتحاد السوفييتي والمنظومة الاشتراكية إلى العولمة، وانقسم المفكرون العرب كما يقول مؤلف الكتاب حسب اتجاهاتهم الفكرية إلى تيار ليبرالي مؤيد للعولمة، وتيار تقليدي معارض، وتيار ثالث حذر ومتحفظ، يستهدف فهم الظاهرة في أبعادها الشاملة، ومن المؤسف في موضوع العولمة طغيان الحديث عن السلبيات والهيمنة والأمركة واقتصاد السوق وغيرها من المقولات، التي سوغت كما يقول الجحاني رفض العولمة، ومساواتها بالهيمنة والتبعية، بينما الوجه الآخر للعولمة هو الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان، التي اكتسبت طابعاً شمولياً يهم العالم العربي الإسلامي كما يهم الآخرين، بعكس ما يتصور حسن حنفي الذي نقده الجحاني ونقد رؤيته في الفصل الثاني من الكتاب.

حملت العولمة كما يقول الحبيب الجحاني طابعاً متناقضاً، فقد مثلت بشكل أو بآخر "النظام والفوضى"، وتطلب ذلك ضرورة فهم الظاهرة في أبعادها الشاملة بعيداً عن الاختزال والأدلجة التي دفعت المفكرين العرب بغض النظر عن الاتجاهات والنوايا المسبقة إلى المواقف الراضة والمتحفظة للعولمة تحت حجج وذرائع لا تمت للموضوع بصلة.

ناقش د. الجحاني في الجزء الأول من الكتاب أبعاد العولمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، السلبية والإيجابية، للوصول إلى حكم موضوعي، يعتبر العولمة شيئاً إيجابياً يجب التعامل معه بجديّة، وإذا كان هناك من النواقص والأعراض ما يحول دون الاستفادة القصوى منها؛ فعلينا النضال ضد الهيمنة والفوضى والليبرالية الجديدة والبعد المالي أو رأس المال الطاغي على الاقتصاد. ولا تخفى سلبيات العولمة على د. الجحاني، فعلى مستوى اقتصادي، عملت الليبرالية الجديدة -التي ربطت نفسها بالعولمة وكأنها هويتها

وممثلها- على ضرب مكتسبات دولة الرفاه، ودفع الدولة الوطنية للتخلي عن مسؤولياتها الاجتماعية، والانسحاب من السوق والنشاط الاقتصادي، لإخلاء الساحة للشركات والاحتكارات العالمية لممارسة نشاطها دون حسيب أو رقيب.

أما على مستوى سياسي فقد اصطنعت الرأسمالية الليبرالية عدواً جديداً بدل الاشتراكية تمثل بالإرهاب الديني الذي أفرز وساعد على صعود اليمين الفاشي المعادي للأجانب والمهاجرين والمسلمين بمن فيهم المندمجون والمتجنسون نظراً لاختلاف ملامحهم وبشرتهم عن المواطن الغربي الأصلي تلقائياً، والرد الذي يقترحه الجحاني هو توسيع مدى الديمقراطية وصيانتها من التعدي. أما على مستوى اجتماعي فقد أشار المؤلف إلى الهجوم على العدالة الاجتماعية وإعادة التفاوت الاجتماعي إلى الواجهة، وضرب المكتسبات القديمة، وتسليع الفن وتهميش النقابات، وتفريغها من دورها المعهود بحماية حقوق العمال الذين يواجهون التسريح من العمل، وخفض الرواتب.

يناقش الجحاني في الجزء الثاني من الكتاب مواقف المفكرين العرب ومقارباتهم من العولمة، وقد تباينت مستويات التحليل والنائج حسب انتماءاتهم الفكرية وتخصصاتهم المعرفية، لكنها في المحصلة لم تدرك أبعاد العولمة على حقيقتها فبعضها رفض، وبعضها تحفظ، والبعض الآخر تهرب من الموقف النهائي. وأول المفكرين الذين عرض لهم الجحاني هو السيد يسين الذي يدعو إلى اتخاذ موقف إيجابي من العولمة، رافضاً في الوقت نفسه دعاة الانعزال ومواقف الرفض القائمة على العواطف والأيديولوجيا. أما المفكر المغربي عبد الإله بلقزيز فقد نقد الجحاني مقولاته المتحفظة والرافضة للعولمة، وتصوراتها لتأثير العولمة على الثقافة المحلية ودعوته لإعادة بناء الثقافة مع أوروبا الغربية لتشكيل جبهة مشتركة ضد الأمركة. ورغم الموقف النقدي الذي يقفه بلقزيز ممثلاً برفض الهيمنة والانغلاق والمواقف المسبقة من العولمة ومخرجاتها؛ إلا أنه يميل ويصطف إلى جانب دعاة التراث الذين تتباين مواقفهم بين الرفض والتحفظ!

أما صادق جلال العظم الذي استند إلى التحليل الماركسي وأشار إلى خروج نمط الإنتاج الرأسمالي من المركز إلى الأطراف، وهيمنته على معظم اقتصادات العالم؛ فقد اعترض عليه الجحاني، ورفض صفة العموم والرسمة

الشاملة، وأشار إلى أن ظاهرة العولمة بملاساتها وديناميكياتها أكثر تعقيداً من التصور الميكانيكي الذي طرحه العظم، وأكثر من ذلك، فليست العولمة مجرد اقتصاد حتى نغفل شمولها وتعدد جوانبها المختلفة.

أما إسماعيل صبري عبد الله صاحب مصطلح الكوكبة بدل العولمة، فقد اعتبر العولمة تتويجاً لآخر مراحل الرأسمالية، وركز على الجوانب الاقتصادية منسجماً مع تخصصه بالاقتصاد السياسي معتبراً أن طبيعة اقتصاد العولمة التركيز على العمليات المالية أكثر من العمليات الإنتاجية، وأشار بلغة خطابية قطعية بقدرة العرب على التصدي وتحدي العولمة ومخارجاتها، وهو ما نقده الجنحاني عليه.

وفي نقده للمفكر العربي المغربي محمد عابد الجابري الذي ركز على الثقافة والهوية الثقافية واعتبرها من المكونات الأساسية والقيم العليا المرتبطة بالوطن والأمة والدولة، وتعصب لها بلا مبرر، فاتحاً المجال كما يقول الجنحاني لتحويل خطاب الهوية إلى أيديولوجيا فاشية، وخلط الجابري برأي الجنحاني بين العولمة في حقيقتها ومظاهرها الطارئة كالهيمنة والاستغلال الأمريكي بتحقيق الأمركة، وتحول هاجس الجابري من الأمركة إلى خوف من الاختراق الثقافي، وهي المقولة التي راجت حديثاً بعد وراثة مقولة الاستعمار الثقافي. ويعتقد الجنحاني أن مقولة الاختراق هنا لا معنى لها، ولم تخدر النقد ولا الصراع الاجتماعي كما يعتقد الجابري، بل هي (العولمة) قد عملت على تعميمه وعولمته، أما الصراع الداخلي وظهور الهويات المحلية والفرعية فليست دلالة على فشل العولمة، بقدر ما هي فشل للدولة الوطنية، وستعمل العولمة على التوفيق في نهاية الأمر بين أهل الجمود والرفض، ودعاة العولمة والاختراق، بعكس تصور الجابري الذي يتوقع الانشطار بين الطرفين.

ينتهي الجنحاني في نقده لتصورات المفكرين العرب بنقد تصور حسن حنفي لقيم التنوير والحداثة التي يعتبرها قيماً كونية عالمية، بعكس تصور حنفي، أما العولمة فيستغرب الجنحاني استنتاج حنفي الذي اعتبر العولمة تاريخية موغلة بالقدم، وأما تصور حنفي للرد على العولمة التي تتهدد الشخصية والهوية الثقافية بالاستقلال السياسي والمقاومة العربية الإسلامية من الدول والحركات

الدينية وكأن المطلوب مواجهة عسكرية فليس له أي مردود حقيقي وما هو إلا من لغو الكلام.

وفي نهاية تحليله ونقده يدعو الجحاني إلى إعادة بناء الجهاز المفاهيمي الخاص بالعولمة ورفض الخلط بين المفاهيم، كما دعا إلى رد الدعوات المناهضة للتنوير، ورفض النزعات العاطفية والدعوات الشعبوية لقيام عولمة شرقية، رداً على العولمة الغربية، كما دعا إلى الانفتاح على العالم، وتوسيع أطر الهوية الذاتية، والاعتراف بتشكّل ثقافة عالمية كونها حقيقة وليست أسطورة، أو نسجاً من الخيال. كما دعا إلى إعادة بناء الطريق أو الخيار الثالث المتعثر والفاشل عربياً بين الرأسمالية والشيوعية، بعكس الوضع في أوروبا، حيث حقق الكثير من النجاح، كما دعا المفكر الجحاني إلى التركيز على الجانب الإيجابي، وهو الثورة العلمية والتكنولوجية؛ أحد أهم مظاهر وأسباب العولمة.

وفي كتابه "دفاعاً عن الحرية" الصادر في تونس سنة 2012 عن الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم بالتعاون والدعم المقدم من د.سعاد الصباح ودار سعاد الصباح للنشر والتوزيع، أشار إلى أن الحرية مشروع متواصل، وأن ما تحقق من إنجاز في تونس لا يعني نهاية المطاف في إنجاز مشروع الحرية، فما زالت قوى الثورة المضادة تتربص بالثورة، وأعداء الحرية ما زالوا فاعلين "من ذوي الذهنية العشائرية والطائفية والجهوية، أما أعداء الحرية التاريخيون فهم اتباع الأصولية الأيديولوجية، والأصولية الدينية"، ويتطلب هذا الأمر بناء أوسع جبهة شعبية لحماية مكتسبات الثورة.

تطلب الحديث عن الحرية عند الجحاني الحديث عن نقيضها المتجذر في الحياة العربية منذ تحول الخلافة الإسلامية إلى ملك عضوض، وقيام الكتاب والفقهاء أو كتاب السلطان بتسوية الاستبداد، أما الأنظمة القهرية العربية الحديثة فقد وظفت كل ما يمكن توظيفه من التراث والأساليب الاستبدادية الحديثة والمخترعات لقهر الناس، ومنع نشوب الثورة مهما كان الثمن، وتحالف الفساد مع الاستبداد، وتبادلا المنافع على حساب الوطن والمواطن، وانقسم الناس في ظل تلك الأنظمة إلى ثلاثة أقسام: الصامتين - المعارضين الشرفاء - الموالين، وهي الفئة التي أساءت للنخبة التونسية وتقاليدها العريقة.

وحدّ الجرحاني بين المواطنة والحرية، وهي القضية التي شغلت المفكرين النهضويين منذ القرن التاسع عشر على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية، "فلا مواطنة من دون حرية، كما أنه لا حداثة حقيقية من دون حرية"، وربط بين الحرية والقضايا التالية:

المواطنة وروح التضامن الجماعي.

المواطنة والكونية ومحتواها حقوق الإنسان أي المواطن العالمي.

والوطن والوطنية رابطة اجتماعية لا بديل عنها في ظل التعدد والاختلاف، ودعا إلى العلمانية، وأثر تسمية (الحداثيون الديمقراطيون) بدلاً عن (العلمانيون)، وجوهر دعوته للعلمانية وتحديث الفكر الإسلامي هو حماية الدين من الاستغلال وتغول السياسة والاستبداد فيه، فقد أتقنت النظم الاستبدادية العربية والإسلامية والأجنبية استغلال الدين، وادعت التدين حتى الأنظمة الدكتاتورية العلمانية منها، وأصبح الدين على يدها مسانداً للاستبداد رغم أن جوهر الإسلام كما يقول لا يتناقض مع الديمقراطية في مجال السلطة العليا". أما عن علاقة المجتمع المدني والدولة ويقصد دولة الحرية أو الديمقراطية، وهي الثنائية التي كثر الحديث عنها وكان أطرافها المجتمع المدني والدولة متناقضان، فرأي الجرحاني "أنه من الخطأ مقاومة الدولة باسم المجتمع المدني، إذ إن ضعف الدولة الليبرالية الحديثة يهدد المجتمع المدني، ويفتح الباب أمام القوى المناهضة بحكم أيديولوجيتها لقيم المجتمع المدني".

لقد فشلت مشاريع التحديث والتنمية الاجتماعية والاقتصادية في رأي الجرحاني، لأنها أغفلت شرط نجاحها وهو الحرية والتحديث السياسي؛ "إن جميع التجارب العربية والدولية قد برهنت بوضوح أن جميع مشروعات الحداثة التي لم يتزامن فيها التحديث السياسي، أي تحول الدولة من دولة استبدادية قامعة إلى دولة مدنية ديمقراطية، هي مشروعات مشوهة، ومجهضة، ومن الطبيعي أن تسقط طال الزمن أو قصر".

وفي كتابه الحداثة والحرية الصادر عن منتدى الفكر العربي في عمان سنة 2011 وهو بالأصل حوار مطول أجراه الباحث ناجي الخشناوي، أعاد التذكير فيه بجل طروحاته في الحداثة والتحديث، والحرية، فأرجع أسباب

التدهور، وفشل الدولة الوطنية ومشاريع التحديث إلى الاستبداد وغياب التحديث السياسي، وإغراق الدولة الوطنية ما بعد الاستقلال بالصراعات الفئوية والإثنية والطائفية، واعتبر قيم الحداثة الموروثة من عصر التنوير قيمة كونية صالحة لكل زمان ومكان لبناء الدولة الحديثة، وإقامة علاقة سوية بين الحاكم والمحكوم، وأشار إلى أن التيار الحداثي العربي يواجه التحديات والمهمات؛ "هذا التيار العربي المتمسك بحداثة عصر الأنوار يناضل على جبهتين: الأولى ضد الرأسمالية الجديدة المتطرفة، التي تحدثنا عنها، وهنا يلتقي مع تيارات عالمية، ويناضل في الوقت نفسه ضد النظم الاستبدادية في الداخل، المدعومة في غالب الأحيان من الخارج، والسلاح الأقوى في النضالين هو التمسك بقيم حداثة عصر التنوير بوصفها قيمة كونية".

أما موضوع ما بعد الحداثة وما تحتويه من نقض للحداثة، ومضمونها التحرري والعقلاني فيرفضها الجحاني، ويذكر بالتيار العالمي المناهض لها، وعلى رأسه الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، أما الإسلام السياسي ودعوات التقليد المضادة للحداثة فمصيورها الفشل، والرهان عليها كالرهان على حصان خاسر.

أما المناهج الفكرية الغربية الخاصة بقضايا الإنسان والمرتبطة بالحداثة التي كثر اللغط بشأنها، وبخاصة الدعوات الناتجة عن خطاب الأصالة الداعية لاستنباط مناهج عربية خاصة، فقد وقف منها الجحاني موقفاً حاسماً ومتشديداً بقوله: "هذا منطق لا يستقيم وتتكبر لمكسب مهم من مكاسب الحداثة، حداثة عصر الأنوار. لماذا لا نقول إن مكتسبات الحداثة في الميدان التكنولوجي، والعلمي والطبي، وغيرها، نشأت في بيئة أخرى، ويجب علينا أن نرفضها؟ هذا منطق غوغائي وشعراتي يجب علينا التصدي له ومقاومة منابعه، والكشف عن ألبه الأيديولوجي".

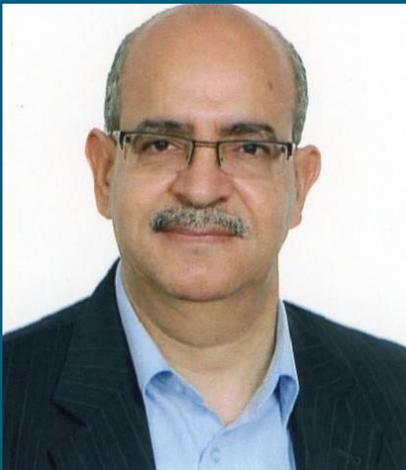
ورغم سوداوية الوضع العربي عشية الثورات والربيع المفاجئ وهو زمن الحوار والكتاب الذي نحن بصدده إلا أن الجحاني بقي على ثقته بقدرة الشعوب العربية ومجتمعاتها المدنية على التحرك وثقته بها ثقته بحركة التاريخ الصاعدة قدماً إلى الأمام "إن ما تتسم به الأوضاع العامة خاصة الوضع السياسي في بعض الأقطار العربية من روتينية قاتلة، وخنوع مهين، واستقالة

مفزعة، تبعث في النفوس القنوط، وتسهم في شل قوى الإبداع والتقدم..  
لكن التاريخ يعلمنا أن شعلة قوى الحرية والتحرر لا تنطفئ فقد تخفت حينما  
تهب عليها عواصف هوج لكنها تبقى متقدة، وإن واراها الرماد“. وهكذا كان،  
فقد انتفضت تونس والشعوب العربية وكانت رؤية الجنحاني وثقته بالمستقبل  
بمثابة النبوءة التي حققت ذاتها.



## الحبيب الجنحاني كما عرفته

صلاح الدين الجورشي





## الحبيب الجنحاني كما عرفته

صلاح الدين الجورشي<sup>1</sup>

يعتبر الحبيب الجنحاني من الأسماء التونسية التي فرضت نفسها منذ وقت مبكر. ولم يبق متوقفاً داخل دائرته المحلية، وإنما سرعان ما اخترق الحدود ليسجل حضوره على الصعيد العربي، واحتل موقعه ضمن قائمة المثقفين العرب الذين كان بعضهم ولا يزال إلى حد الآن يشاركون في تأنيث المكتبة العربية بإنتاجهم الفكري.

وقد كان الجنحاني أحد ممثلي النخبة التونسية في الحراك الفكري والأيديولوجي، وهو الحراك الذي ميّز الساحة العربية منذ الستينيات قبل أن تتراجع جذوته ويكاد يتعطل نتيجة التحولات الخطيرة التي تمر بها المنطقة.

لم أعرف سي الحبيب في وقت مبكر، وإنما ربطتنا علاقة عفوية خلال مرحلة التصحر الثقافي والسياسي التي مرّت بها البلاد التونسية خلال حكم الرئيس السابق زين العابدين بن علي. كنا نجلس من حين لآخر نتبادل المعلومات ونتحسر عما آلت إليه أوضاع تونس، وذلك بعيداً عن آذان وعيون الأمن السياسي الذي كان يغتصب كل الفضاءات العامة، ويلاحق بالخصوص المثقفين والنشطاء والمعارضين، أي كل الذين كانوا يزعمون راحة المستبد الذي لم يعبأ بالفكر وأصحابه، وكان ينقم بالخصوص على كل من يشكك في "مكاسب صانع التغيير".

لمست في شخصية سي الحبيب الوداعة واحترام من يخالفه الرأي، إذ على الرغم من اختلاف مسار كل واحد منا لكنّ القواسم المشتركة كانت عديدة بيننا. ومن المهم جداً أن تجد يومها من تؤسس معه ثقة متبادلة دون أن تقاسمه

بالضرورة كل أفكاره وانتماءاته.

وتكتسب هذه الخصلة مزيداً من الأهمية في مرحلة الدكتاتورية؛ حيث يهيمن التوجس من كل شيء، إذ من أدوات الاحتفاظ بالسلطة إرهاب المواطنين وإشاعة الشك في صفوف النخب حتى لا يلتقي الفاعلون منهم على كلمة سواء، لأنهم عندما يتحررون من الخوف وتعود لهم الثقة في أنفسهم يمكن أن يصبحوا بسبب ذلك مصدر تهديد لساكن القصر ولموازن القوى. وتشتد حالة التوجس وعدم الاطمئنان إذا كان أحدهم إسلامياً أو سبق له أن مرّ بهذه التجربة، فهؤلاء تعتبرهم الأجهزة الأمنية في المجتمعات المغلقة بمثابة الوباء الذي يجب على الجميع أن يتجنبوا الاقتراب منه، وقد عانيت شخصياً من هذه السياسة الإقصائية الممنهجة التي كانت السلطة تتبعها، وتجد من بعض الأعلام المأجورة كامل الدعم والحماس والانخراط.

ولعل مما ساعد على بناء ثقة متبادلة بيني وبين الدكتور الجحاني التقاءنا حول ثقافة مشتركة اكتسبناها ونحن في الطريق، وأقصد ثقافة حقوق الإنسان، التي تفرض على كل من نهل منها تجنب أسلوب التشكيك في النوايا أو محاكمة الآخرين بناء على قناعاتهم أو وفق ما يقال عنهم في أوساط خصومهم أو استناداً لتقارير البوليس.

كذلك احترمتُ في الصديق الجحاني متابعتة الجيدة لقضايا الفكر، وإطلاعه على مسائل التراث، ونزعتة النقدية لما يعتبر عند غيره من المسلمات، وهي صفات لم تعد متوفرة كثيراً لدى من يتصدرون المشهد الثقافي.

لهذا سيكون من الضروري التواصل مع الجيل الذي ينتمي إليه الجحاني، حتى يحصل التراكم والتجاوز، وهما آليتان ضروريتان لتجديد الثقافة العربية.



## الحبيب الجنحاني.. رائد من رواد الثقافة التونسية الحديثة

بقلم: محمد عيسى المؤدّب\*





## الحبيب الجنحاني.. رائد من رواد الثقافة التونسية الحديثة

بقلم: محمد عيسى المؤدّب<sup>1</sup>

الحبيب الجنحاني هذا الباحث والأستاذ الجامعي في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي يظلّ من رموز الثقافة والفكر في تونس والوطن العربي..

فقد أسهم أولاً في حركة التحرر الوطني ثم عرف مناضلاً سياسياً ونقابياً ثم تواترت كتاباته التاريخية والفكرية بشكل لافت أهله ليكون من رواد الفكر التنويري..

ويهمنا أن نعدّد أهمّ مؤلفاته التي أثرت المشهد الفكري والثقافي.. في التاريخ تطالعنا الكتب التالية: القيروان عبر ازدهار الحضارة الإسلامية تونس 1968، في المغرب العربي المغرب الإسلامي: الحياة الاقتصادية والاجتماعية تونس 1978، المجتمع العربي الإسلامي: الأسس الاقتصادية والاجتماعية، الكويت 2005، محمد باش حانبه: رائد الحركة الوطنية التونسية، تونس. 1989، دراسات مغربية، بيروت 1980...

في الفكر صدرت للحبيب الجنحاني الكتب التالية: من قضايا الفكر تونس 1975، دراسات في الفكر العربي المعاصر القاهرة 2002، المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي تونس 2005، دراسات في الفكر والسياسة تونس 2006 والحدثة والحريّة تونس 2007..

وتكريماً للحبيب الجنحاني نتوقف عند ثلاثة كتب من كتبه التي ميّزت مسيرته الفكرية الزاخرة بالعطاء تأصيلاً للحريّة التي ناضل طويلاً من أجل تكريسها..

## 1. الحداثة والحريّة:

كتاب الحداثة والحريّة يتضمن حواراً فكريّاً أجراه الكاتب التونسي ناجي الخشناوي مع المفكر والباحث الحبيب الجنحاني.. ويتناول الحوار عدداً من القضايا المتعلقة بمسألتَي الحداثة والحريّة في الوطن العربي، انطلاقاً من ضرورة النقد الذاتي والاعتراف بأنه لا تناقض بين برامج تهدف إلى نهضة اقتصادية واجتماعية، وصيانة الحريّات والدّفاع عنها.. فقد برهنت العديد من التجارب التي عرفتها كثير من البلدان شرقاً وغرباً على أن المشروعات التحديثيّة في المجالين الاقتصادي والاجتماعي تبوء حتماً بالفشل من دون مشروعات سياسية تحديثية أساسها صيانة الحريّات وحقوق المواطنة.

الكتاب مهمّ من زاوية قراءة المنحى الحداثي في تناول التحدّيات الاقتصادية والاجتماعية التي تعرفها البلدان العربية ومن زاوية الانتصار للحرية كمشروع إنساني مكتسب وغير مسقط..

## 2. القيروان.. التأسيس والازدهار:

تضمّن الكتاب خمسة فصول، اهتمّ الأوّل بالفتح العربي وتأسيس المدينة، وثانيها وضّح فيه الحبيب الجنحاني النظم السياسية التي حكمت القيروان من عصر الولاة إلى الإمارة الصنهاجية مروراً بإمارة الأغلبة والخلافة الفاطميّة، أمّا الفصل الثالث فأبرز فيه علاقة القيروان بفضائها الجغرافي والحضاري،

واعتنى الفصل الرابع بطابع الحياة الاقتصادية والاجتماعية.. أمّا الفصل الأخير فأكد فيه خصائص الحياة الدينيّة والفكريّة..

وما يميّز الكتابة التاريخيّة عند الحبيب الجنحاني استناده إلى مصادر نادرة باللغات الأجنبية وبخاصّة الألمانية منها التي طُبِعَ جُلّها في القرن التاسع عشر، كما يجمع الباحث بين سرد الروايات التاريخيّة وقراءة التاريخ نقديّاً..

## 3. سمر على ضفاف نهر السان:

تضمّن الكتاب العديد من المواضيع من أهمّها: الكويت بين الأمس واليوم وبعض الصور لشخصيات سياسية وعسكريّة وفلسفية..

يقدم الحبيب الجنحاني رؤيته الفكرية بقوله:

"إنني لم أعرف من كتب النمط المعيشي لأنصار الوجودية، خصوصاً ظاهرة التحام الفكر والسياسة بالحياة اليومية، أي بالحب والفن والحياة البوهيمية في سان جرمان، وكذلك مونبرناص، فما أدركته في منتصف الخمسينات لا يتجاوز تقليداً سطحياً لا يغوص على لبّ الحركة، فقد كان الناس يشاهدون غواني باريس متحلقات حول سارتر، ويكادون يرونه يومياً في سهراته الصاخبة في مطاعم الحي". فالكتاب من روح السيرة الذاتية، إذ يكشف الكثير من المواقف المتعلقة بالحياة وبخاصة الحرية التي ينتصر لها الحبيب الجنحاني في كل كتاباته، يقول:

"فقد تجاوز الشعور بالحرية أو الأمان من الظلم لدى هذا الشيخ الزيتوني المستنير ابن أبي الضياف، وهو يتجول في باريس قبل ما يربو عن قرن ونصف القرن، حدود الوطن، وما ارتبط به من هوية منغلقة، متمنياً أن تمتزج الأنا بهوية الآخر، ليتنفس هواء الحرية في وطنه".

الحبيب الجنحاني مهموم بالحرية ومفتتن بها أيضاً، لا تنأى أطروحاته عن تكريسها وتأصيلها لتكون سلوكاً لا معطى غريباً عن البلدان العربية.. وأهدى الحبيب الجنحاني الكتاب إلى كل من دفع ثمناً ذوداً عن الحرية.

الحبيب الجنحاني رجل فكر ومعرفة ورائد من رواد الثقافة التونسية الحديثة.. يستحق أن يجلس في ضوء المشهد الثقافي التونسي والعربي.. وما يعرف عنه وهو لافت، انتصاره لمواهب الشباب في الإبداع وتشجيعه لهم في العديد من الملتقيات التي انتظمت في تونس في فترة التسعينيات وما بعدها.. فهو رجل حرية وانتصار للحياة.





## الحبيب الجنحاني.. نضال جيل

أحمد الحمروني\*





## الحبيب الجنحاني.. نضال جيل

أحمد الحمروني<sup>1</sup>

يختزل الدكتور الحبيب الجنحاني في حياته العلميّة والعمليّة نضال جيله في تونس والوطن العربي، عبر المؤسّسات الجامعيّة والجمعيات الثقافيّة، مستنداً إلى الإعلام، على درب تحرير الأوطان وتنوير العقول.

لكم دافع عن هويّة دون مخاصمة الحداثة، وناهض العولمة دون تقوقع في الأصالة. كان موقفاً بين الأصل والعصر، مدافعاً عن القيم الإنسانيّة، مسانداً للقضايا العادلة، بدليل محاضراته ومقالاته وأبحاثه ومؤلفاته، وبشهادة سيرته المنشورة سنة 2008.

وفضله على الدراسات التاريخيّة في تونس في أنّه كان أوّل من لفت النظر في شعبة التاريخ بكلّيّة الآداب إلى دور الاقتصاد في توجيه السياسة والمجتمع. وتفطّنه لذلك ثمرة تتلمذه على أعلام المدرسة التاريخيّة الألمانيّة التي تقدّر العامل المادّي بقدر ما تقدّر المدرسة الفرنسيّة -مرجع أوائل الجامعيّين المغاربة- العامل المذهبي أي اللامادي.

غير أنّه لم يتورّط في المادّيّة الملحدة بفضل عصمته الزيتونيّة بروح الإسلام ومقاصد الشريعة وأنوار الإصلاح. فلا غرابة أن كان أوّل مؤلفاته عن "القيروان عبر عصور ازدهار الحضارة الإسلاميّة في المغرب العربي" سنة 1968، والثاني حول "قضايا الفكر" سنة 1975. والثالث عن "المغرب الإسلامي / الحياة الاقتصاديّة والاجتماعيّة" سنة 1978. ومثله ثلاثة عناوين متتالية، مع عودة إلى نفس المواضيع بعناوين محرّرة.

وإلى ذلك التاريخ ببعده الاقتصادي وأبعاده الأخرى استند برنامج الفكرى المعاصر المحمول بعدة إصدارات جامعة ليومياته المواكبة للأحداث بتأمل وتحليل ينأيان بها عن الابتذال والاجترار، سمّي الصحافة السيّارة. والفرق واضح بينه وبين الكثيرين ممّن يكتبون عن الحاضر ولكنهم يجهلون التاريخ.

ولئن قلّ حضوره وظهوره وقد تجاوز الثمانين فأني أرجو له دوام العافية والكتابة، وأمل أن أقابل أستاذي غير المباشر لأسأله: لماذا لا يحافظ بعضهم على العنوان الأصلي إذا لم تكن الطبعة الجديدة بالضرورة منقّحة أو مزيدة؟



## دور الأستاذ الحبيب الجنحاني في خدمة الإشعاع العلمي العربي

\* عبد الجليل التميمي





## دور الأستاذ الحبيب الجنحاني في خدمة الإشعاع العلمي العربي

عبد الجليل التميمي<sup>1</sup>

واكبتُ الأستاذ الحبيب الجنحاني منذ انضمامنا سوية إلى قسم التاريخ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالجامعة التونسية الأم، منذ سنة 1972.

وقد عرف عنه دفاعه المستميت عن الثوابت والمبادئ الحضارية للأمة العربية - الإسلامية، ولم يهادن مطلقاً من سعى إلى تقزيمها أو التقليل من شأنها، ولا شك أن دفاعه عن ملف التعريب حيث كان أحد أبطالها إلى أن تم الإقرار بعد صراع طويل ومرير بمبدأ تعريب التاريخ المغربي وحيث أمن تدريس تاريخ المغرب الإسلامي.

كما أن الأستاذ الجنحاني يعد أحد المدافعين الشرسين للدفاع عن حرية وحرمة الرأي المخالف، وكان من المؤسسين لنقابة التعليم العالي، وهذا على الرغم من قربه من الدوائر السياسية العليا للدولة، وقد تبنى مواقف مشرفة كمدافع عن زملائه اليساريين والإسلاميين والذين تعرضوا للمضايقات البوليسية المتكررة في عهد النظام البورقيبي المتشدد يومئذ.

ومن جهة كان الأستاذ الجنحاني يؤمن إيماناً راسخاً بتنشيط الحياة الجمعياتية والثقافية عندما ساهم في تأسيس وعضوية هيئات وجمعيات بتونس وبعض البلدان العربية، ويأتي على رأس هاته الجمعيات: اتحاد الكتاب التونسيين، والجمعية التونسية للتاريخ والآثار، والتي ترأسها في دورتين. كما كان عضواً في اتحاد المؤرخين العرب ببغداد ثم عضواً في المنتدى الفكري بعمان وبالشبكة العربية للمنظمات الأهلية والمجلس العربي للطفولة بالقاهرة

ثم المجلس القومي للثقافة العربية بباريس.

أما مجال النشر فقد تميز الأستاذ الجنحاني بنشر مئات البحوث والدراسات الهادفة في عدد من الدوريات المحلية والعربية. أما مؤلفاته فقد غطت عديد المجالات، مانحاً القيروان مكانة فاعلة في ازدهار الحضارة بالمغرب الكبير، وتم نشر هذا الكتاب منذ بدايات نشاطه الفكري في سنة 1968، ثم قام بتفعيل اختصاصه حول الحياة الاقتصادية والاجتماعية للمغرب الإسلامي ونشره سنة 1978، وتفاعل مع معطيات الأسس الاقتصادية والاجتماعية بالمجتمع العربي، وتم نشره في الكويت سنة 2005.

ونظراً للمتغيرات الجيوسياسية والعربية، فقد ساهم الأستاذ الجنحاني بمعالجة عديد قضايا الفكر العربي الجديد ثم العولمة ثم المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، وكما نشر كتابين حول الفكر والسياسة والحداثة والحرية.

لقد ارتبط الأستاذ الجنحاني بعلاقات قوية مع العديد من القيادات الفكرية مغرباً ومشرقاً، حيث ساهم معها في تعميم التوعية العامة الفكرية والثقافية لهاته الأمة وإبراز دورها المتألق في إثراء قاعدتها وبياناتها المختلفة.

وشخصياً أثنى عالياً دور دار سعاد الصباح للنشر في تكريم أحد رجالات تونس الأبرار.

وتلك مكرمة ذات دلالات عميقة وفاعلة عرفاناً لمن خدم ثقافة وتاريخ وحضارة الأمة العربية الإسلامية.



## همس الحرّية في زمن القمع

د. فوزية بالحاج المرّبي





## همس الحرية في زمن القمع

د. فوزية بالحاج المرزّي<sup>1</sup>

إنه لمن الممتع أن أدعى للكتابة عن الدكتور الحبيب الجحاني، لأنه من كبار قامات الفكر التونسي ومن أبرز من بحث في مفاهيم الدولة والديمقراطية والحرية.

وللمتعة خصوصيتان:

الأولى لأنّ هذا الكاتب تدرّج في تحصيل معارفه منطلقاً من مؤسسات معرفية اعتبارية بالبلاد التونسية، وهي مؤسسة جامع الزيتونة المعمور، والذي بقي معلماً رمزاً فيما يتعلّق بالفكر الإسلامي الحامل لراية العقل والاجتهاد والتّوير. ثمّ انخرط في المدرسة الخلدونية باعتبارها رافداً ومتنفساً للمنزع التّويري في الجامع، والذي لقي في فترة ما صعوبات في مساره.

ولكنّ الدكتور الحبيب الجحاني نهل من هذا الاختلاف، واستخلص منه النّسغ المغذّي لفكره النقدي الذي سيعرف فيما بعد تيقظاً خاصاً عندما اطلع وعاین التجارب الثقافية والسياسية الغربية في الاتحاد السوفييتي ثم في ألمانيا وفرنسا، أي في كلّ من أوروبا الشرقية والغربية.

والخصوصية الثانية التي تسم متعة الحديث عن الدكتور الجحاني هي أنّه في زمن القمع والتسلّط الدكتاتوريّ وفي زمن البكم الذي أصاب الإعلام وخنق الحريّات العامّة والخاصّة، اضطلع الحبيب الجحاني بالتفكير والبحث والكتابة، ونشر دراساته حول الحرية والديمقراطية والدولة.. أي أنّه استباح الممنوعات الأساسية والمحاذير التي تتوجّس منها الأنظمة الاستبدادية في

الوطن وفي عديد الأصقاع العربيّة.

وإن لم تطله يد المنع والرّقابة والقمع، فلذلك سبب أعتقد أنه كان محدّداً تستند كتابات الرّجل على فكر معمّق نهلّ، كما ذكرت آنفاً، من أصول المعرفة الدينيّة والتاريخيّة والثقافيّة والسياسيّة، ولم يكتف بها بل انخرط في التّحصيل الثقافي متطلّعاً إلى التّجارب الكونيّة، وكان في ذلك متشبّثاً بأعمق قيمة في الإنسان وهي مدنيّته، بقطع النظر عن الانتماءات الأخرى السياسيّة والعريقيّة والدينيّة.

ذلك ما قرّبه من المنظومة المدنيّة العالميّة وجعله ينخرط في منتدى الفكر العربي والجمعيّة التونسيّة للتاريخ والآثار واتحاد المؤرّخين العرب.

ولعلّ ما يميّز الحبيب الجحاني المؤرّخ هو تعامله مع التاريخ بشكل فلسفي ومُسائل ونقدي، لا يطمئنّ إلى ظاهر الحدث، ولكنه يغوص في أبعاده العميقة ودلالاته الخافية.



# الحيب الجناني.. علم الباحث والتزام المثقف

أ.د. حمادي صمود



## الحبيب الجحاني.. علم الباحث والتزام المثقف

أ.د. حمادي صمود<sup>1</sup>

الأستاذ الدكتور الحبيب الجحاني مؤرخ معدود من بين المتخصصين البارزين في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الإسلامي، والأنماط الاقتصادية السائدة في بلاد الإسلام، ولا سيما من مرحلة الإسلام المبكر إلى نهاية الدولة الأموية<sup>2</sup>.

وله في الوقت نفسه حرص قديم على المساهمة بالرأي في الصحف اليومية والمجلات في ما يجد في حياة الناس من قضايا في السياسة والمجتمع.

وهو في ذلك لا يعير المنبر الذي ينشر فيه كبير أهمية لأن المهم بالنسبة إليه أن يصل إلى الناس رأيه ويبادلونه الرأي في ما إليه ذهب. ولقد كان مفهوم "الحرية"، في مطلق معناها المحرك الفاعل في هذا الاختيار الذي قل أن توفّر لغيره من زملائه أصحاب الشهادات العليا في اختصاصهم. يعرف المتابعون للصحف التونسية مقالاته عن ظاهرة "الانشقاق" التي عرفتها أوروبا الشرقية والاتحاد السوفيتي في عنفوان هيمنة الأيديولوجية الماركسيّة وذلك في الملحق الثقافي لجريدة "العمل" جريدة الحزب الحاكم في الستينيات. كتب عن "سنيافسكي ودانيال" وكتب عن "ساخاروف".... ولم تخب جذوة هذا الحب المتمكن منه فعاد في فترات الاستبداد الخانق يلهج بالحرية ويحلم بمواطن يعيش موفور الكرامة في وطنه، متخلصاً من شعور الخوف من دهاليز السجون المظلمة والحيطة من زبانية النظام المنتشرين في كل مكان يعدّون على الناس أنفاسهم، وإن كان مارس ذلك تلميحاً وكناية وإيحاء

1- أستاذ في كلية الآداب والفنون والإنسانيات - جامعة منوبة - تونس

2- انظر خاصّة مؤلفه: دراسات في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان،

وبصنوف أساليب التمثيل والتعتيم عن الأزمنة والأمكنة، ولكن للقراء ما به يفكّون شيفرة هذه النصوص التي قد تفلت من أزمّة الماسك بها فتُسفر عن وجهها خاصّة عندما يلحّ صاحبها على جمع ما جاء تفاريق في الصحف، في كتاب لا بدّ أن يدفع صاحبه منه نسخة للرقابة. وقد أجازته الرقابة ونشر بين الناس. والغالب على الظنّ أن ذلك يعود إلى طريقة المؤلف الهادئة الرّصينة في تناول القضايا الساخنة بل قل المحرقة، وتغليفها بأشكال لغويّة تفلت من سيف القانون المسلول لما يبدو على صاحبها من إرادة الإصلاح والسّعي إلى ما فيه خير البلاد والعباد<sup>3</sup>.

كما ساهم مساهمة مهمّة في التعريف بما جدّ في العالم من أفكار وتصوّرات انتبه إلى خطورتها بالنسبة إلى البلدان التي لا تملك قوّة اقتصادية وليس لها رصيد صناعي وثقافي هائل لتقوى على المواجهة، نعني بذلك ما سمّي بالعلومة وبالمرفقات الأيديولوجيّة المروّجة لها وحمل الناس على الإذعان لشروطها<sup>4</sup>.

وعندما أتت حماسة جماهير المحتجّين الهادرة على النّظام القائم مطالبة بالحرية والكرامة وبحياة ديمقراطيّة يختار فيها الناس حاكمهم بكلّ حرية وشفافية، أدرك صاحبنا أنّ البلد مقبل على فترة تدعو إلى الحيطة والحذر من كلّ الفئات التي همّها أن تستفيد من الثورة وإن لم تساهم فيها، ومن أصحاب النوايا المبيتة، والمغامرين الذين لا رصيد سياسياً لهم ولكنهم قادرون بأموالهم على حشد النّاس واستمالتهم إلى صفوفهم، وهذا الوضع يقتضي الالتزام المطلق، والمتابعة اليوميّة لما يجري، وإبداء الرّأي فيه وتنبيه النّاس إلى كلّ ما ينجم من سلوك قد يضر بمصلحة البلاد ويهدّد مكاسب دولة الاستقلال ويدفع بالمجتمع نحو وجهة ليست الوجهة التي اختارها بُناته الأوائل وتربّت الأجيال في رحابها في توازن إيجابي بين الإرث التاريخي الهائل ومتطلبات الرّاهن. لذلك حرص منذ انطلقت الشرارة الأولى للثورة المجيدة وأُعلن رسمياً عن فراغ سدة الحكم وتسأل أقطاب البطانة المتنفّذة إلى خارج البلد، حرص على المساهمة بالكتابة وإبداء الرّأي في الحادث من المسائل يوماً بعد يوم ثمّ قوي الالتزام فأصبحت الكتابة منتظمة بمقال أسبوعيّ يصدر كلّ جمعة

3- انظر في هذا الموضوع كتابه: الحداثة والحرية، تونس، 2007 وكذلك: دفاعاً عن الحرية، تونس 2012.

4- انظر في هذا الموضوع كتابه: العولمة والفكر العربي المعاصر، دار الشروق، القاهرة 2002.

في صحيفة "الشروق" التونسية، عدا ما تدعو إليه الحاجة من مشاركة في منابر الحوار التي كانت تحرص منظمات المجتمع المدني أو بعض الحركات السياسية والأحزاب على تنظيمها.

وعن ذلك حصلت مادة غزيرة في مسائل شغلت الرأى العام طيلة السنوات التي كان فيها مصير البلد واختياراته السياسية والاقتصادية محلّ أخذ وردّ، وكان النظام الاجتماعي الذي ألفه مهتداً.

وللصّحة القائمة بيننا، ونظراً إلى معرفتي بما في أغلب الحلقات من مواضيع، وما يمتاز به صاحبها في طرحها من حنكة في تناول مسائل السياسة، وهدوء يسمح له بأن يسوق أكثرها إثارة للحنق وأبعدها إيغالاً في الحسابات السياسيّة المقيّنة في أسلوب ساخر يفضح فيه ما كان يظنّه أصحابه في منعة، لا تصل إليه معاول التحليل ولا تنتبه إلى وجوده الأذهان. لكلّ ذلك اقترحت عليه أن يجمع الحصييلة في كتاب يكون شهادة يعرف من خلالها القراء ما كان يقوم في الدّرب من أشواك، وما كان يجب التصدّي له بقوة وحزم من نوايا واختيارات لم تكن خالصة للوطن ولا للنموذج الاجتماعي الذي درج عليه الناس.

وعند إعداد المادة وتوزيعها على الأبواب بحسب ما فيها من مواضيع تبين أنّها تملأ كتاباً ضخماً تعب صاحبه في إعداده للنشر وتقديمه في صورة مصفّاة. وقد مكنني من المحور السادس ولعله يكون في ما سيصدر المحور الأخير وعنوانه: "توظيف الإسلام والاقتراء عليه"، وهو لا شك من أهمّ المحاور لأنّه يتناول تجربة في الحكم فاجأت بها الانتخابات كلّ التوقعات، وفتحت أمام ما يُسمى بـ "الإسلام السياسي" الباب على مصراعيه أو هكذا ذهب في روعه ليكشف عن نواياه الحقيقية التي أخفاها على الناس عقوداً أو أجبرته الأوضاع السياسيّة في البلاد على أن يخفيها ويطبّق المخطّطات التي حُلم بتنفيذها متى مكّنت له الأحداث من السّلطة، وحمل البلاد على تبنيها وانتهاجها. فكلّ المحور مخصّص للإسلام السياسي ولما طلع به على الناس من آراء وتصوّرات بعيدة كلّ البعد عن الآمال التي عقدها الناس على الثورة عندما قذفت به صناديق الاقتراع إلى سدّة السّلطة.

ولم يكن الردّ رداً على مقولات نظريّة استقاها من مؤلفات أصحابها وإنما

هو مسابرة لممارسة سياسية بالغة التعقيد هيأتها ملابسات تاريخية وعوامل جيو - إستراتيجية قامت فيها القوى الخارجية بدور رئيس، فدفعت بهم إلى سدة الحكم في بعض البلدان العربية مطلع العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين.

إنها كتابة ملتصقة بالواقع وبالأيوميّ يعلّق بها على الأحداث التي تطفو يوماً بعد يوم على الساحة، وتمثل موضوع نقاش يطرح في الغالب من المسائل ما لا عهد لتلك المجتمعات به، وينفض الغبار عن مفاهيم وتصوّرات طواها التاريخ في جملة ما طوى ولم يعد في العالمين من تحدّثه نفسه باستقدامها والزجّ بها في العصور الحديثة.

ونظراً إلى أنّ الحلقات المكوّنة للمحور كانت تعقباً للمسائل المهمّة المطروحة، وإبداء الرّأي فيها، والتّصدي لما فيها من مقترحات غريبة عن حياة النّاس، مخيبة لما كانوا ينتظرون من الثورة، بل مهدّدة لجل مكاسب دولة الاستقلال التي كانوا حريصين على التمسك بها، مطالبين بالسّير بها قدماً وتمتينها، لا بالنكوص عنها وتغيير منظومة قيمتها، ودفع البلاد في شعاب ومضايق لا يعلم أحدٌ من النّاس عواقبها، والوجه الذي ستكون عليه بلادهم، إن استتبّ لأصحاب السلطة الأمر، ولم يجدوا من يثنيهم عما إليه طمحووا وفيه رغبوا.

نظراً إلى كلّ ذلك فستحترم هذه الكتابة التي صاغها صاحبها على صفيح ساخن لتكون تنبيهاً إلى المخاطر المحدقة بالبلاد، والتحاقاً بصفّ الواقفين، بحزم وشجاعة، في وجه الكائدين لدولة الاستقلال الآتين بوصفات جاهزة لإرباك المسيرة وتحويل الوجهة، يكشفون للنّاس المضمّر وراء المظهر والخبيث المندسّ في الطّيب و"المهلكات" التي ألبسوها لبوس "المنجيات"، خصوصاً وقد "صلح الدّهر وأفل نجم التّقية"، وأصبح للمثقف الملتزم بقضايا بلاده المنصت إلى كل نبض خفيّ في كيانها، أن يحوّل ما كان يأتيه في ما مضى من الدّهر كناية وتلميحاً إلى تعيين وتصريح ورأي مبين فصيح.

نطرح ما جاء فيها محترمين زمان قولها لا ما آلت بها إليه المناقشات الساخنة، والمنابر الصحافية المتعدّدة، والجلسات الطويلة المضنية بين الكتل السياسية "المتجاذبة" في المجالس المعدّة لذلك، لأن الغاية من هذا العمل بيان قدرة الرّأي على إثناء إرادة السّياسي عندما يدافع عن قضايا عادلة، ويكشف

للناس ما يحاك لهم على غير مقاسهم ولا يهتدون إليه بخالص نظرهم ومجرد جهودهم.

كلّ نصوص هذا المحور وهي خمسة وعشرون تتناول ما يسمى بـ "الإسلام السياسي" وطريقته في إدارة شؤون البلاد عندما فاز في الانتخابات التونسية الأولى، وبنا مع حزبين آخرين ائتلافاً كان فيه القول الفصل له بحكم الأغلبية المريحة التي فاز بها. وهذا يعني أنها تغطّي فترة تناهز السنوات الثلاث، وهي الفترة التي كانت فيها السلطة لما عرف في تونس بالثلاثي أو "الترويكا"، وانتهت بطبيعة الحال في 21 ديسمبر 2014 تاريخ الانتخابات الرئاسية للجمهورية الثانية. واختار الكاتب لجملة هذه النصوص عنواناً بالغ الدلالة على محتواها هو "توظيف الإسلام والافتراء عليه". إذ يفتح هذا العنوان الباب على دلالات كثيرة بعضها يأتي من الاستعمالات القديمة وبعضها قرآني كالافتراء الذي اقترن إطلاقه نعتاً بالكذب والتقول وشهادة الزور وإخفاء الحق والصدع بالباطل، وتعلّق استعماله في سياقات مخصوصة بالافتراء على الله وما يرشح عن ذلك من مكابرة وتطاول وزيف عن الصراط "صراط الذين آمنوا".

ويأتي بعضها الآخر من استعمالات حديثة مشحونة بمعان سلبية. وقد جرى "التوظيف" في المتون السياسية الحديثة المكتوبة بالعربية ترجمة للمفهوم الفرنسي Instrumentalisation أو ما شابهه في لغات أعجمية أخرى. ويشير ظاهر لفظها إلى جعل الدين ومن ثمّ أصوله أداة تُركب لبلوغ مآرب لا علاقة لها بما يصل بين الله وعباده. وهو سلوك يمتهن قداسة الدين وينزله من عليائه إلى منزلة الآلة والأداة، يقضي بها حاجات ليست منه في شيء، فيصبح ما كان غاية في ذاته وللناس هداية يدعون إلى خدمته والعمل على التمكين له في القلوب والضمائر مذهباً في ترسيخ الإيمان به والقبول والتسليم، يصبح كما سبق أن قلنا، أداة في يد مستعملها يقضي بها مآربه ويصل عن طريقها إلى ما يُشبع عُجبه بنفسه والتمتّع ببطر السلطة التي تمكّن له في ما يرغب فيه من أبهة الملك ولين أسرته مع الإصرار نفاقاً على أنّ ذلك خدمة للدين وخوف عليه. وعند هذه النقطة يلتقي التوظيف بالافتراء.

كما يشير هذا العنوان إشارة صريحة إلى القسمين الكبيرين اللذين يحيطان

بأغلب نصوص هذا المحور. فأغلبها إذ لم نقل كلها يندرج ضمن هذين الفرعين: توظيف الدين والمزج بينه وبين السياسة لغايات دنيوية، والافتراء عليه بتأويله وفق تلك الغايات، والإيهام بأن ما يقولونه عنه موافق لروحه مطابق لما كان "السلف الصالح" يتبعون منه وينتهجون من مسالكه.

كما أنّ فيه تحديداً للمنهج المتبع في بناء المسائل وتقليب النظر فيها. فالإقناع "بالافتراء" وتأكيدده في أذهان القراء يقتضي المقارنة بين ما يتضمّن خطابهم من مسائل يلحقونها بالدين ويلقونها بأفهام "السلف الصالح" له وطريقة عيشهم إياه، وما وصلنا عن كلّ ذلك في مصادر تاريخ الحضارة الإسلامية وآدابها، ولا سيّما ما تناول منها علوم القرآن ومذاهب العلماء في تفسيره وتأويله، أو من تحدّث من الإخباريين عن كميّات حضوره في حياة الناس منذ فترة الإسلام المبكّر إلى العصور الحديثة مع بدايات حركات الإصلاح للنهوض بالمسلمين وإخراجهم من التأخر الذي وجدوا أنفسهم فيه.

والمؤلف بتاريخ الإسلام معرفة واسعة عميقة أتته من اختصاصه وتمرّسه بأمّهات النصوص الدائرة على الإسلام المبكّر وما طرح فيه من مسائل تعبدية وسياسية وعسكرية واقتصادية. كما أن له خبرة عالية في التعامل مع نصوص الأحكام السلطانية ومؤسسات السلطان في المشرق والمغرب.

يلمس القارئ هذه المعرفة في كلّ نصّ من نصوص المحور تقريباً، إذ يكاد بناء الحجّة فيها يقوم على ثنائية تبدو في الظاهر بسيطة ولكنها مفحمة، طرفاها: ما يقولون عن الإسلام وما تقول النصوص الأمّهات عنه، يصوغ المؤلف ذلك ببراعة الماسك بأمّهات مسألته وبثقافة سياسية غنمها من ترحاله بين الأنماط والأنظمة التي سيطرت على العالم طيلة القرن العشرين. فصاحبنا زيتوني منشق هو أيضاً اختار أن تكون وجهته لإتمام دراسته والتّمرس بقوانين اللعبة السياسية جامعة مشهورة في ألمانيا الشرقية هي جامعة "لايبزيغ" في زمن كانت الحرب الباردة فيه بين المعسكر الشرقي والمعسكر الغربي في أوجها. فكان أن تعلّم أنّ القاعدة الأولى في التناول السياسي للمسائل برودة الأعصاب، وكبح جموح النفس مع حنكة في إيراد الحجّة وغلّق مسارب النجاة والتقصّي دون الخصم، والتّعويل على أساليب السخرية والترقّق الحازم القاتل أحياناً.

أما عند التنبيه على خطورة قضية من القضايا كالمزج بين الدين والسياسة فإنّ النصوص القديمة تحضر بقوة شاهداً على المآسي التي جرّها المزج وألوان القسوة والظلم التي كان ضحيتها أناساً ذنبهم الوحيد أنّهم لا يفكرون كما يفكر أصحاب السلطان ولا يلتزمون بما يريدون للناس أن يلتزموا به من رأي واعتقاد.

ولا تقف معرفة المؤلف الواسعة عند حدود القديم كما ذكرنا، إذ له بحركات النهضة والإصلاح في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والثالث الأول من القرن العشرين صحبة وإلف. وقد سبق له أن كتب عن أطروحاتها وعن بعض أعلامها مقالات نشرت في منابر مختلفة<sup>5</sup>، وكثيراً ما احتجّ بجهدهم واجتهادهم على أنصار "الإسلام السياسي" والحركات المتطرّفة التي مدّت أعناقها عندما تولى أصحابه السلطنة. فلقد كان جيل المصلحين يفكر في أسباب التراجع الهائل الذي عرفته حركة المدّ الحضاري العربي الإسلامي، ويبحث عن "أقوم المسالك" للخروج من وضع التأخر واللاحق بالأمم الرّاقية. ولم تكن لا المسألة الدينية ولا مسألة الهوية تثنيهم عن الانفتاح على الغرب والمناداة بضرورة الاقتباس منه حتى نبعث في ما خبا من نار الحضارة جذوة تعيد لهيبها وبريقها. ورأى الكثير من كبار علماء الدين ضرورة الدّعوة إلى إعادة فتح باب الاجتهاد وبذل الجهد لرفع ما ران على معتقدات الناس من أوهام لا صلة لها بالدين، وأعاد بعضهم الآخر النظر في ما كان الإجماع قائماً حوله على أنّه من المسلّمات فأبانوا تهافته وتراجعه أمام العقول الراجحة السليمة.

هذه الجهود وقع التعتيم عليها من قبل من نصّبوا أنفسهم أوصياء على الدين بل اتهموا بعض أصحابها بالمروق ونادوا بمصادرة آرائهم وحجب كتبهم ومحاكمتهم متى اقتضى الأمر. هكذا كان شأنهم مع علي عبد الرّازق، وطه حسين بل مع الأفغاني وعبد.

لقد كان الأمل معقوداً على أن تتواصل حركات الاجتهاد والملاءمة بين الإسلام والعصور الحديثة، ويستمر جهد تطهيره ممّا علق به وليس منه، والسّير به قدماً حتى يكون معتنقوه في صلب حركة التاريخ لا على هامشها أو مقصيين منها، فإذا بهم يردّون حركة التاريخ على أعقابها، ويستدعون من

الماضي أحلك فتراتِه، ومن القراءات ما يسدّ أمامنا جميع الأبواب، ويحشرون دلالة النصّ في ركن يضربون حوله الأقفال متكررين لمقولة أنّه حمّال وجوه ونصّ جمع يتفق النَّاس منه على ما لا مجال للخلاف فيه ويتركون البقية مادة لتباين التّأويل وتنازع الاختلاف على قدر ما في السّاحة من فرق ومذاهب اختلفت أصول اعتقادها.

سبق أن أشرنا إلى أنّ هذا القسم السّادس قسم في الرّد على "الإسلام السّيّاسي" عندما اتضحت للنّاس طريقة أصحابه في ممارسته السلطة، وبيان تهافت مقالاتهم وما تقوم عليه من إيهام للعامة بجدواها في بناء مجتمعات تتوقّر على كلّ مقوّمات الانخراط في العصور الحديثة مع الحفاظ على ما يدعّم كيانها في تراثها. ولم تفت المؤلف الإشارة إلى أنّ الرّد عليهم ليس موقفاً مسبقاً ورفضاً مبدئياً. فعلى الرّغم من أنّصاف عملهم، منذ المنطلق، بشيء من العنف صرّفوه في الشّارع وصرّفوه في الجامعة من بداية السبعينيات فإنّ بعض النّاس ذهب إلى أنّ ذلك من المحاصرة المضروبة على حركات المعارضة ولاسيّما الحركات "الخارجة من عباءة الإسلام السّيّاسي فعاشت تُمارس عملها في السّرّ خوف الاضطهاد ممّا عزلها عن التفاعل مع التيارات السّيّاسية الأخرى من جهة وعن قوى المجتمع المدني من جهة أخرى"<sup>6</sup>.

وكان النّاس يأملون من خروج فعلها إلى العلن وتقلدّها أمور تسيير الشّأن العام وقيادة المجتمعات أن تستغلّ هذه الحركات الفرصة التاريخية النّادرة لتغيير خطابها السّيّاسي والانصهار في قوى المجتمع وتنخرط في النسيج السّيّاسي والمجتمعي، بل ذهب حسن الظنّ بالبعض إلى أنّها حركات "ستصبح بحكم ممارسة السّلطة مثل أحزاب المسيحية الديمقراطية في أوروبا" ولكن تلك الآمال المعقودة ذهبت أدراج الرّياح ولخصّ المؤلف ذلك تلخيصاً موجزاً عميق الدّلالة على خيبة الظنّ التي طالت أصحاب النوايا الحسنة قائلاً: "ولكن سرعان ما سقط الرّهان بعد أن سقط القناع"<sup>7</sup>.

ظهر الوجه الحقيقيّ الذي لم تزده نتيجة الانتخابات إلّا زهواً بما غنموا وإصراراً على ما عقدوا العزم عليه. وقد ذكر المؤلف تفاصيل ذلك من

6- نظراً إلى إنجازنا هذا العمل قبل صدور الكتاب فإننا مضطرونّ إلى أن نكتفي في الإحالة بالإشارة من المحور إلى عنوان

المقال المقتطع منه الشاهد. (المحور السّادس، الخطأ القاتل).

7- المصدر نفسه.

خلال تبسّطه في ثلاث قضايا كبرى هي مسألة الخلافة باعتبارها طريقة سنّها الاسلام في تصريف سياسة الأمة حسب زعمهم، وخط الدين بالسياسة، وأسلمة المجتمع.

ولا شك أنّ أولى القضايا التي استأثرت باهتمام هذا المفكر مرتبطة بظرف مخصوص عندما بشر رئيس الحكومة الأولى بعد الانتخابات الأولى التي فازت بالأصوات فيها حركة "النهضة" أنصاره بإحياء "الخلافة السادسة". فكانت خطأ فادحاً وبرهاناً ساطعاً على غياب كلّ حسّ سياسي وجهل ليس بعده جهل بطبيعة المجتمع الذي انتصب رئيساً لوزرائه. فهبّت الأقدام النيرة الحرّة تفضح غياب حرفيته، وجهله بأبسط جوانب حياة المسلمين في الفكر والسياسة، وشعور البطر والكبرياء الذي ملأ جوانحه من نتيجة الانتخابات فظنّ أن البلد أصبح طوع أمره يُعامله معاملة السبّايا. وكتب المؤلف مقالة عنوانها: "الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة"، وهو نصّ فكري تاريخي يعرض فيه ما يتوقّف في المصادر عن التجربة السياسية في مرحلة صدر الإسلام، وما أمكن بناؤه اعتماداً عليها من أسس الفكر السياسي في تلك المرحلة معتمداً أخباراً مستلّة من أمّهات كتب التاريخ ومدونات الفقه وكتب التفسير للتأكيد على أن الإسلام "ترك الحرية كاملة للمسلمين لاختيار النظام السياسي المستجيب لقضايا زمانهم". فالرسول لم يُشر، وهو يحتضر، إلى شكل في الحكم معيّن يدعو المسلمين إلى اتباعه، وكذلك فعل من جاء بعده من أصحابه فأحجموا على القطع في من يتولّى أمر المسلمين. هكذا كان شأن علي بن أبي طالب عندما سأله المسلمون وهو على فراش الموت إن كان يرى أن يبايعوا الحسن ابنه فقال: "لا أمركم ولا أنهاكم وأنتم أبصر".

وكلّ النصوص المتوقّرة في المصادر عن هذه الفترة لا تربط، في نظر المؤلف، السّلطة السياسيّة بالدين، وحتى ما ذهب إليه أبو بكر عندما قال إن العرب لا ترضى أن يكون هذا الأمر في غير قريش فإنّه قول لم يتولد عن أن أحد أبنائها حمل رسالة الدعوة الإسلامية وإتّما لمكانة لقريش قديمة أقرّ بها لهم الناس جميعاً.

ويعتمد على التاريخ الإسلامي كعادته في أزمنته المبكرة مباشرة بعد وفاة الرسول وتوليّ أبي بكر ثمّ عمر الخلافة ليؤكد أنّ السياسة الشاغلة للخليفين

ولا سيما عمر إنما هي الإسراع بمرحلة العمران الحضري لتتراجع الذهنية القبلية، وهو ما يفسر، في رأي المؤلف، حركة التمصير وإنشاء مدن جديدة تقيم بها قبائل متنوّعة تتجاوز وتتعايش حتى يهدأ الانتماء القبلي ويدبّ الشعور بالاستقرار في الحواضر. ويرى المؤلف أنّ "الثراء الحضاري والتنوّع العرقي والديني والمذهبي في الفضاء الإسلامي بعد الفتوحات الكبرى لا يمكن أن يثمر ويشعّ إلا ضمن مفهوم الأمة الجديدة"<sup>8</sup>.

لكنّ مفهوم الأمة هذا لم يعمر طويلاً بالتصوّر الذي حاول أن يبيّنه الرّسول وأبو بكر وعمر، ذلك أن مفهوم الملك بدأ يظهر على عهد عثمان ويبرز ذلك بصفة واضحة، حسب المؤلف، في ما قاله كاتبه مروان بن الحكم للشوار: "جئتم لتفتكوا منا ملكنا".

يرى المؤلف أنّه اختفى أو يكاد عندما ورّث معاوية الخلافة ابنه يزيد، وقام مكانه مفهوم "الكسروية" التي ذكرها عمر عندما رأى أبهة الاستقبال الذي أعده له معاوية عندما كان واليه على الشام.

وسيمثل توريث السّلطة على عهد معاوية منعطفًا خطيرا في تاريخ الإسلام وطريقة سياسة أمور العامة وسيصاب مفهوم الأمة بصدع لن يلتئم وفرقة لا اجتماع بعدها لا سيّما وقد أقدم على ما أقدم عليه عندما أحجم المسلمون في المدينة على عقد البيعة. وعلى مستوى الفكر السياسي ومفاهيمه سيتأكّد أنّ الخلافة مفهوم سياسي سلطوي لا علاقة له بالدين ذلك أن استعماله لم يتعدّ بعد وفاة الرّسول معناه اللغويّ أي التّالي في الترتيب وهكذا قالوا: "أبو بكر خليفة رسول الله وعمر خليفة خليفة رسول الله"، ورأى عمر أنّ المتواليّة ستطول ويتعدّر على النّاس استعمالها، فقال للناس أنتم المؤمنون وأنا أميركم، فعمل النّاس بذلك إلى أن ورّثت السّلطة وبدأ التنظير للخلافة. ويُنهى المؤلف هذه الجولة في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي بقوله: "وهكذا يتّضح انطلاقاً من استقراء الفكر السياسي الإسلامي أنّ الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة".

ويعترف المؤلف بأنّ من أراد معرفة مزايا الإسلام السياسي فعليه العودة إلى مصادر تراث الفكر السياسي الإسلامي وقراءته قراءة واعية ليكتشف

8- لا نحتاج في مثل هذه الحالة إلى إحالةٍ بما أن عنوان المقال من المحور. ذكر المتن وما استُئْت منه وضعناه بين ظفرين.

المحن التي رزحت تحت نيرها النخبة العربية الإسلامية.

ولأهمية هذه المسألة خصّها بفصل كامل مستقل وتحدّث عنها تفاريق في بقية الفصول وعنوان الفصل هو: "مأساة غيلان الدمشقي وفصل الدين عن السياسة".

ولا يفوت المتنبّع للخطابات المصاحبة للوقائع التي جدّت بعد الثورة أن يلاحظ حرص المؤلف في العنوان على الابتعاد عن مقولة أخرى كثيرة الجريان في أدبيات شقّ كبير من المستنيرين المنضوين تحت حركات سياسية أو المنتمين إلى المجتمع المدني يطالب أصحابها بفصل الدين عن الدولة بمعنى الفصل بين الفضاءات المخصّصة لعمل كلّ منهما، وباعتبار الدولة أيضاً تسهر بالتساوي على حقوق جميع رعاياها بما في ذلك حقهم في المعتقد. ولعل المؤلف يعتبر هذا النوع من المناداة في بلدان أغلب سكانها مسلمون أو هم مسلمون بإطلاق مغالاة وسوء تقدير قد تكون نتائجه مثبّطة لعمل التنوير وغاية الإقناع لما قد تثيره من ردّ فعل سلبي لأنّ تطوّر الموقف من الدين لم يقع عندنا بالنسق الذي وقع به في أصقاع أخرى.

كان غيلان الذي صُلب على أبواب دمشق سنة 106 هـ. شخصية مهمّة في عصره، عدّ من أعلام الوعّاظ الخطباء وعُرف عنه صلاحه وتقواه. كانت تربطه ببعض أعلام عصره علاقة صداقة متينة منهم مكحول الشامي (ت. 112 هـ) فقيه الشام في زمانه بل كانت له صداقة متينة بالخليفة عمر بن عبد العزيز (61 - 101 هـ) وفي بعض الروايات قيل إنّ قلده المظالم عدا ما كان يجري بينهما من حوار في قضايا شتى. أذن هشام بن عبد الملك (71 - 125 هـ) بقطع يديه ورجليه وتعليق ما بقي من جسده على أبواب دمشق ولم يكن له من ذنب إلا القول بغير ما كانت تروّجه السّلطة الأموية في مسألة الجبر والاختيار. كان القول بالجبر مذهب السّلطة ومبرّر كلّ ما اقترفت، وكان غيلان يقول بحرّية الإنسان، وبأنّ الإمامة لا تكون في قريش بالضرورة، ولا تثبت إلا بإجماع الأمة. ومن حيث لا يدري بل يدري قوّض الدعامتين الأساسيتين الحاملتين للسّلطة الأموية: الفهم الخاطئ للحديث القائل بأن الإمامة في قريش. وتوريث الخلافة وما كان من رفض شق من المسلمين مبايعة يزيد بن معاوية.

استدرج إلى مجلس ووضع له أحد فقهاء السلطان أسئلة فحاشاً سخيفة من قبيل "أمر الله بأمر حال دونه" أمره إبليس بالسجود لآدم ثم حال بينه وبين السجود، فلما صمت أمام هذه الترهات اتهم بالزندقة وبلغت منه إرادة السلطان مبلغها بتواطؤ من السلطة الدينية الرسمية.

وكان هذا مصير العشرات بل المئات من الذين أزهقت السلطة أرواحهم وأهدرت دماءهم.

وتبين مثل هذه المآسي، وعددها لا يكاد يحصى، خضوع السلطة الدينية الرسمية لإرادة الحاكم وتورطها في إطلاق يديه في أرواح الناس ودمائهم بإيجاد كل المبررات للإقدام على هذه الأفعال الشنيعة كما كان شأن غيلان الدمشقي مع هشام بن عبد الملك. ومن أبرز ما انتهى إليه الكاتب في مسألة توظيف الدين في المجال السياسي والفكري أنّ ذلك التوظيف "قد أسهم، إلى حد بعيد، في القضاء على تيارات التحرر والإبداع، وفتح الباب على مصراعيه أمام فرق الانغلاق والتطرف".

ويقف ليلاحظ طغيان الظاهرة الدينية على حياة الإنسان في العصر الوسيط ولذلك كانت أقرب طريق للإيقاع بالمعارضين أو بمن تحدّثه نفسه بالخروج عن السمت المرسوم والنهج المرسوم هي حُبك تهمة دينية يكون الجزاء فيها على ما يريد السلطان أن يبلغه من خصيمه "الزائغ المنتطع". وكان يجد دون أدنى تردد استعداداً من فقهاء بلاطه لتلفيق ما شاء من التهم وإلباسها لبوساً دينياً، وهم بذلك يقطعون الطريق أمام كل رد فعل مستقطع أو حتى مجرد قلق وتساؤل.

ولئن كانت هذه الممارسات غير مقتصرة في ذلك الوقت على دار الإسلام فإنّ الأمم الأخرى تخلّصت منها تحت وطأة الاحتجاج على ما كانت تقترفه الكنيسة في حق المفكرين والعلماء بينما لا يزال الأمر متواصلاً عندنا إلى اليوم. وقد زادت حدّته بما شبّ يمين الإسلام السياسي أو في أقصى يمينه من حركات تكفيرية نجحت نجاحاً منقطع النظير في التخويف من الإسلام وجعله رديفاً للقتل والذبح واستباحة كل شيء بما في ذلك تاريخ الإنسانية ومعالمه الكبرى، إلى يومنا هذا يلجم في ديارنا المعارضون السياسيون بل يطلقون من نسائهم ويقتلون بحجة الكفر أو المس بالمقدّسات.

كذلك كانت أغلب المحاكمات التي مسّت أصحاب الفكر الحرّ الذين أدلّوا بأرائهم في قضايا حارقة لا ترغب السّلطة في أن يتحدّث فيها النّاس على غير ما عوّدهم السّلطان عليه، وإن عزّ العثور على جرم يورّطهم عتمت على أسمائهم وعملت ما في وسعها على خمول ذكرهم وغبن حقهم. ذلك ما طال عبد الرّازق عندما قال ما قال في مسألة الخلافة وطال الكواكبي صاحب "طبائع الاستبداد" بل وطال عبده والأفغاني وطه حسين.

ولمّا كان ما يشغل المؤلف المفكّر مصير الدّولة ومآل التجربة التحديثية التي دشنتها البلاد غداة الاستقلال بالرّغم من النّقائص فإنّه أولى في مقالات ما يمسّ توظيف الدين لأغراض سياسيّة والمزالق القاتلة التي يمكن أن تُدفع إليها الدّولة ويقع في فخها المجتمع ويصيب عنها النّاس ضرّاً كثير، أولاه عناية خاصّة.

من ذلك دعوتهم إلى التنصيص في الدستور على مفهوم "المسّ بالمقدّسات" ولأهميتها أدرجها في المقال المخصّص لـ مأساة غيلان الدمشقي وفصل الدّين عن السّياسة.

وردّ المؤلف يقوم حجاجياً على ما يسمّى المسايرة بإرخاء العنان في البدء لسحب البساط من تحت أقدام واضع المسألة وإحراجه بالإجابة عن أسئلة لا يدري كنهها، وهذه مراحل بنية الحجّة.

- كلّ مسلم لا يقبل المسّ بالمقدّسات.

- المسّ بها مسّ بعقيدة الشعب.

- القوانين الوضعية تعاقب على ذلك.

- لكن (مؤذنة بانتهاء المسايرة).

- وضعها في الدّستور.

- جعلها فوق كلّ القوانين.

- جعلها فوق كل محاولات الاجتهاد.

والسؤال المحرج هو:

- من يخصّص هذه الكلمة العامة: "المقدّسات"؟

(إذ على هذا التخصيص والتحديد يتّسع باب الاتهام أو يضيق)

قد يتّهم مجتهد في نصّ ديني.

بل قد يتهم أستاذ يشرح نصاً من "رسالة الغفران" للمعرّي أو "خمريّة" من خمريات أبي نواس ولم لا يتّهم أستاذ يشرح قول الشابي:

إلى النور فالنور عذب جميل إلى النور فالنور ظلّ الإله.

وعلى هذا النحو "نفتح على أنفسنا أبواب جهنّم وقد بدأت تفتح" على حدّ عبارة المؤلف في خاتمة مقاله.

وفي الموضوع نفسه كتب المؤلف مقالاً بعنوان مثير هو "الدستور وحيل الفقهاء" متعمداً الجمع في العنوان بين مفهومين متباعدين بل متناقضين، أولهما مرتبط بأهم ما اهتمت إليه إرادة الإنسان في العصور الحديثة لبناء مجتمع يكفل لكلّ منتم إليه ما له من الحقّ، ويحمّله ما عليه من الواجبات، في توازن وتعايش يكون فيها الفيصل في القضاء بين الناس القانون الوضعي الذي ارتأته المجموعة نظام حياة ومعيار تعامل وسلطة لا تعلو عليها سلطة أخرى؛ وثانيهما ممارسة كان يأتيها بعض الفقهاء لتلبيّن عريكة النصوص وإيجاد المسالك التي تسمح بمجانبة ما فيها من أحكام دون أن تنجم عن ذلك نتائج تمسّ البقاء على السمت أو تريغ عن الشرع. وكان هؤلاء يسمّون عادة "فقهاء السّلطان" أو "فقهاء البلاط" يسخّرون "أقلامهم لخدمة السّلطة السياسية فوظّفوا النصّ الديني وأولوه لتبرير الاستبداد".

ومما هو من قبيل حيل الفقهاء، في سلوك الإسلام السياسي عند صياغة الدستور، الدّفع نحو متاهات لا مخرج منها كالذي جاء في توطئة الدستور في قول المشرّع: "وتأسيساً على ثوابت الإسلام ومقاصده" فيطرح السؤال نفسه الذي كان طرح في مسألة عدم المساس بالمقدّسات. فما هي أولاً ثوابت الإسلام ومن يحددها؟ ثمّ كيف يتسنّى الجمع في الجملة نفسها بين الثوابت

والمقاصد. فالثوابت شيء لا يمكن زحزحته ولا الاجتهاد فيه بينما المقاصد علم استنباطي يفتح الباب أمام الاختلاف في تحديد الجهة التي إليها قصد النصّ في عمومه أو في خصوصه؟

يرى المؤلف أنّه متى استثنينا المسائل التّعديدية وجدنا حول المسائل الأخرى، منذ العصر الرّاشدي، اختلافا كما يوجد، وراء الإجماع حول النصّ القرآني، اختلاف حول فهمه وتأويله. فكيف تحدد الجهة التي نعتبرها سلطة تأويلية ضامنة لصحة المعنى أو مطابقة لروح النصّ؟ وأكثر إخراجا ممّا ذكرنا أنك إذا حملت ما جاء في التوطئة على الفصل الثاني من الدستور وهو الذي ينصّ على أنّ تونس دولة مدنية وجدت نفسك أمام تناقض صارخ.

بناء على ذلك تصبح مسألة فصل الدين عن السياسة حتى لا يوظّف في مآرب دنيوية سلطوية تحت قناع المحافظة عليه والدّفاع عنه مسألة بعيدة الأهمية ومطلبا ملحا ذلك أنّ جميع التجارب "أثبتت أنّه كلّما حصل ذلك تفتت ظاهرة الضلالة والتضليل وأسيء إلى سمعة الإسلام، وما بعد العيان من بيان".

ومن الشواهد الدالّة على أنّ توظيف الدّين في مثل هذه الأحوال يصبح مركبا سهلا أنّنا رأينا في "غمرة الانتفاضات التي ذهبت بريح الحكّام المستبدّين" بعض الفقهاء يرفعون أصواتهم خدمة لسلطانهم ووليّ نعمهم بتحريم الخروج على وليّ الأمر ولو كان ظالما ظلوما، بل رأينا من الفتاوى ما يبيح تدخّل الحلف الأطلسي في الشؤون الداخليّة لشعوب مسلمة.

ومما يدعو إلى كثير من الرّيبة ويفتح أبواب الظنّ وربّما الاتّهام أنك لا ترى مسؤولا من المنتسبين لتيار الإسلام السياسي أو المحسوبين عليه يردّ الفعل على هذه الفتاوى ويحتجّ على التدخّل الأجنبيّ في دار الإسلام.

وفي مقابل هذا السّكوت المريب والتشددّ في النقاش على من لم ير موجبا للتوطئة التي تلحّ على التمسك بثوابت الاسلام ومقاصده لم نر واحدا يذكر من ثوابت الاسلام قيمتي الصّفح والعفو وهما من أهم القيم التي جاءت في القرآن في مواطن متعدّدة وفي سياقات تؤكد أنّه يجعل منها قيمة سامية يدعو إلى أن تسود. وتذكيرا بسلوك المسلمين الأوائل الذين كانت قلوبهم مليئة

بالإيمان لا تحدثهم أنفسهم بأن يسخروا ما عقدوا عليه قلوبهم ومهجم لفائدة دنيوية عاجلة ولا وظفوه لنيل حظوة أو قضاء مصلحة، خصص المؤلف مقالا ذكّر فيه بسلوك النبي القائد عند فتح مكة عنونه بـ"اللقاء وحكمة القيادة". فلقد كان سلوكه مع أهلها عكس ما تصوّر الناس هو الذي لحقه منهم ولحق أصحابه والملتقيين حول دعوته أذى أجبرهم على الهجرة وترك الأهل والديار: كان الناس يظنون أنه سيأخذ بثأره وثأر رفقة منهم فينكل بهم ويذيقهم سوء العذاب وإذا به يطلق سبيلهم بتلك القولة المشهورة: "من دخل المسجد فهو آمن ومن أغلق بابه فهو آمن ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن".

وأبو سفيان كان أشدّ أعدائه عليه وأشرسهم في معارضته وإيغار صدور أعدائه عليه، وزوجته هند بنت عتبة لاكتّ كبد عمّه حمزة بعد أن دبّرت من بقر بطنه في غزوة أُحد.

وهذه الحكمة في القيادة والعمل بقيم الصّفح والعفو يتّخذها المؤلف سندا لتشذيب ممارسات طلعت على الناس عندما تولّى أمر البلاد الائتلاف الثلاثي وعلى رأسه حزب "النهضة" الفائز الأكبر في الانتخابات وهي ممارسات هجينة ترتبط بحسابات سياسوية مكشوفة للعيان من ذلك التمسك بقانون "تحصين الثورة" حتّى أصبح متزعمو هذه الهيئة كابوسا مزعجا وسيفا مسلولا على رقاب الناس والوطن ونسي المتمسكون طبعا قيم الصّفح والعفو ولم يعدوها من ثوابت الاسلام، ولم تسلم المساجد نفسها من بروزها بل كانت ربّما فضاء بروزها الأمثل. فانقلب ما كان يجب أن يكون فيها من سكينه وهدوء إلى هرج ومرج وسبّ وشتم وتلاعن وكلّ ذلك باسم "تحصين الثورة" الذي أصبح يُفرّق، على أساسه بين المصلّين. والحقّ أن هذه المقالات وغيرها ساهمت في دفع البلاد في اتجاه التخلّص من هذه البطانات التي ألقت بها نضالات المفكرين والمجتمع المدني في سلّة المهملات.

والمؤلف يعلن بوضوح أنّه ضدّ الاقصاء الجماعي بنصّ دستوري لأنّ الناس ينتظرون من المجالس المنتخبة دستوراً وجهته الآتي وزمانه المستقبل، ثمّ لأنّ الصّفح والعفو والتسامح، وهي من القيم الاسلاميّة المهمة، لا تعني البتّة "عفا الله عمّا سلف" ولذلك لا مفرّ من محاسبة من شارك في القمع والتّعذيب ونهب المال العامّ ولكن عبر قضاء مستقل وعادل (...). ثمّ تأتي بعد ذلك مرحلة المصالحة.

وأما القضية الثالثة التي تناولها المؤلف بالتفكير والتحليل في هذا المحور السادس فهي "أسلمة المجتمع" ووجوب رده إلى الجادة بعد أن حاد به عن "الصراط المستقيم" الحاكم السابق وهم بذلك يشيرون إلى باني دولة الاستقلال وقد ذكروا على الشاشات المرئية أنهم يستكثرون عليه الدعوة له بالرحمة.

جاء الحديث عن هذه القضية في عدد من المقالات مركز ثقلها المقال الثالث والعشرون وهو بعنوان "الخطأ القاتل" وفيه يستبق المحلل العارف بطبائع مجتمعات المغرب الاسلامي وبمجتمعه التونسي على وجه الخصوص، والمدرّك، بمعارفه التاريخية وخبرته السياسية وانصاته الدقيق إلى نبض الشارع، "ما يمكن أن يمرّ وما لا يمكن أن يمرّ"، يستبق المآل الذي ينتظر معتنقي هذه المقولة، وفعلاً فقد كانت هذه المسألة في طليعة المسائل التي حركت الجماهير ومكونات المجتمع المدني لتقف صفّاً واحداً متراصّاً بمئات الآلاف من الناس لتستفزع هذا الذي تحدثهم به أنفسهم وليعلم هؤلاء الذين يدعون الحديث باسم الدين أنهم يجهلون أبسط المقدمات الضرورية لتصور هذه المسألة والحديث فيها. علّمهم أنّ كلّ دين، بما في ذلك الدين الاسلامي يقوم، متى استثنينا الاركان التعبدية الثابتة، على ثنائية لا مفرّ منها وهي ثنائية الدين والتدين. وهي مسألة مهمّة تتناول المسافة بين النصّ وكيفية عيشه وتأويله باعتبار الفوارق القائمة بين الأصقاع التي ينتشر فيها من حيث البنى الثقافية التحتية، والتاريخ، وما قامت في فضاءاته من حضارات متعاقبة. فدار الاسلام ديار بينها من الاختلاف ما يثني كلّ ارادة للتنميط والتخريج على منوال واحد. وهذا معنى من معاني قول بعض المفكرين في الظاهرة الاسلامية: "الاسلام واحد ومتعدّد" واحد من جهة النصّ ومتعدّد من جهة الطريقة التي يعيش بها الناس النصّ وفعل السياق، في معناه الواسع الشامل، في طريقة العيش تلك. ويتعيّن هنا الاهتداء إلى ما هو من الدين ولا بد من العمل به، وما هو من التدين الذي لا يمسّ جوهر النصّ وإنّما هو مذهب في تحيينه وعيشه.

ولا يتسنّى الاهتداء إلى ذلك إلا بالعلم والمعرفة التاريخية العميقة والمعرفة بالمجتمعات وبالابنية المترسبة التي تقوم عليها والابنية المجاورة التي لا مناص من التفاعل معها والأخذ منها وإعطائها، أمّا إذا رأيت العلماء يعوّضون بالدعاة يفتح أصحاب السّلطة لهم فضاءات البلد بل يدعى بعضهم إلى منابر هرم

السُّلطة فتأكد أن المسألة لا تعدو أن تكون توظيفاً للدين وتسخير عقيدة الناس لقضاء مصالحهم والتّمكن لهم من الدّنيا التي لا تخفى على أحد رغبتهم فيها واقبالهم عليها. ومن مظاهر "الأسلمة" المزعومة تبني مقولات ظاهرها ديني وباطنها زرع الفرقة والتناحر بين فئات الشعب بل قل داخل البيت الواحد، من قبيل ترويج صِنافة جديدة يصبح بموجبها الشعب الواحد قسامين "المسلمين والعلمانيّين". ولا يخفى على أحد ما في أدبيّاتهم من المعاني السّلبية التي يملؤون بها خانة العلمانيّين إذ يعتبرونهم أعداء مشروعهم وأعداء المخطّطات المصنوعة في أصقاع لا يمكن أن تريد بالبلد خيراً، وجلّها ليس صادق النية في ما يعرض ويقترح لأن صدق النية يقتضى من صاحبه ان يقدّم "صورة مشرقة عن الاسلام للعالم ينشر قيم الاجتهاد والتنوير والتشجيع على تجديد الفكر الدّيني وعدم القيام بهذا الجهد يعني من جملة ما يعني انك "تغذّي في الخفاء، لأسباب سياسية، حركات أصولية لا تؤمن بالوطن ولا بالدولة ولا معرفة لها بالمسيرة المشرقة والمتنوعة للفكر الاسلامي".

ومن مظاهر السّعي إلى أسلمة المجتمع الظهور للناس بمظهر من يدافع عن الدّولة المدنية ويؤمن بالنظام وينتصر لحقوق الانسان وهو مستلق في أحضان نظم سياسيّة لا علاقة لها بكل ذلك وليس في سلوك أولياء أمرها ما يدل على الجمهورية أو الدّولة المدنية. أمّا حقوق الانسان فحدّث ولا حرج.

ومن مظاهر محاولة أسلمة المجتمع البارزة أيضاً ما يكتنف مقترحات الاسلام السّياسي في المجال الاقتصادي من تناقض، وغياب رؤية واضحة وتغليب كلّ ذلك بإحياء مفاهيم ماضويّة لا قدرة لها على حلّ أبسط مشكل اقتصادي واجتماعي من المشاكل القائمة في البلدان التي وصل فيها إلى الحكم، وكانت المحرّك الأساسي للتحرك الجماهيري الغاضب الذي فتح أمامه الطريق إلى تقلّد السلطة.

معروف أنّ الاسلام السّياسي وجد، لمّا حُصر في مواطنه الأصل، في بعض بلدان الخليج، ملجأ مريحا أغدق على أصحابه من غير حساب وأحاطهم برعاية كان كلّ شيء فيها بحسبان، فاتخذوا من هذه البلدان نموذجهم في السّياسة والاقتصاد، وشبّوا على لبيبيريّة متطرّفة قرّبت بينهم وبين قوى عظمى تنزعم هذا النموذج الاقتصادي وتدافع عنه بشراسة.

ومن سوء حظّ الاسلام السياسي أنّه وصل إلى السّلطة في بلدان تترجح تحت وطأة الفقر والبطالة وقلة الموارد وصعوبة توفير "طعام لكلّ فم".

وكان النَّاس ينتظرون مقترحات الحكّام الجدد لمواجهة هذه الأوضاع المتفجّرة، وطال الانتظار ولم يظفروا في خطابهم بحديث عن مخططات تنموية قادرة على حلّ معضلة البطالة، وتحقيق العدالة الاجتماعية بتقليص الفجوة القائمة بين الفئات والجهات.

وتعويضاً لغياب رؤية اقتصادية حديثة تناسب نجاعتها تعقّد المشاكل في البلدان التي وصلوا فيها إلى الحكم وثقلها راحوا، إمعاناً في توظيف الدّين لغايات سلطوية، ينفضون الغبار عن مفاهيم ماضوية معطّلة لا يضمن لا العاقل ولا غير العاقل في قدرتها الاجرائية.

وهو ما حدا بالمؤلف إلى كتابة مقال عنوانه: "اقتصاد الزكاة والأوقاف والصّكوك الاسلامية" فضح فيه هذه المناورة وما فيها من توظيف للدّين باجتناث مفاهيم من سياقها وزرعها في سياقات أخرى تلفظها، ومن جهل أو تجاهل بعلاقة المفاهيم وعلاقة نجاعتها بالشروط التاريخية التي أنشأتها والأوضاع التي كانت مدعّوة لمعالجتها، ومن ضحك على ذقون الفقراء بإيهامهم بأنّها مفاهيم قرآنية صالحة لمعالجة كلّ الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، والتأقلم مع كلّ المذاهب بما فيها الاقتصاد الليبرالي المعلوم. ولفضح كلّ هذا الهراء والترّهات وما وراءه من نوايا مبيتة رجع كعادته إلى التاريخ يسأله دلالات تلك المفاهيم وكيفية إجرائها وتصريفها في النصّ وفي الحياة.

وفي لهجة قاطعة حازمة تستند إلى معرفة تاريخية واسعة بالحياة الاقتصادية في بلاد الاسلام مشرقاً ومغرباً يقول المؤلف سدّاً لكلّ تمحلّ وتحذلق:

"إنّ الإسلام دين هداية وتوحيد، ولم يُبشّر لا بنظرية اقتصادية ولا بنظرية تنموية، ومن يحاول أن يتحذلق ويدّعي أن للاسلام نظرية اقتصادية فهو يفترى على الاسلام وعلى التاريخ".

لذلك لا يمكن الحديث عن اقتصاد اسلامي وكلّ ما في الأمر أنّه وجدت أنماط اقتصادية عرفها المجتمع الاسلامي ولهذا السبب تجد المؤرّخين العارفين

بمسائل الاقتصاد يتحدّثون عن "النّظم المالية في الاسلام".

ويعدّ استدعاء مثل هذه المفاهيم صخباً مُصمّماً لتغطية غياب الحديث في الخطاب السّياسي والاقتصادي للسلّطة الثلاثية عن سنّ منوال تنموي قادر على مواجهة الأوضاع. فالحديث عن صندوق للزكاة وعن احياء منظومة الأوقاف وعن اصدار صكوك إسلامية باعتبارها حلولا سحرية لقضية البطالة والتنمية هو من قبيل المسكّنات التي لا "تزيد الوضع إلا تأزّماً" لأنّ "منوال التنمية لا يمكن أن يؤسس الآ على أسس الاقتصاد الحديث" لأنّ "النموذج الاقتصادي الرّيعي أو الخراجي الموروث عن العصر الاسلامي لا يحلّ المشكلة". ورفض المؤلف أن تبني هذه المقترحات منوالاً للتنمية لا يعني أنّه لا يرى لها أيّ دور وإنّما يريد ارجاعها إلى أصل معناها، وإلى الوظيفة التي علقت بها في تاريخ الدّولة الاسلاميّة. معروف أنّ الرّسول كان يدعو الموسرين من صحابته وعلى رأسهم عبد الرحمن بن عوف (ت. 32هـ) إلى إقراض الله، فلمّا سألوه مستغربين عن مفهوم الاقراض هنا أشار عليهم بإطعام المسكين وإعطاء السائل وإضافة الضيف، وهو سياق انساني تضامنيّ مليء بالترّاحم فيه ينبغي تنزيل مفهوم الزكاة حسب المؤلف، أمّا أن نجعل منها نظرية اقتصاديّة اسلاميّة تحلّ المشاكل الاقتصادية القائمة فهو ادّعاء وافتراء بدليل أنّها لم تستطع في البلدان النّفطية أن تحل مشكلة البطالة. فلا تعدو إذن أن تكون من واجبات المسلم يؤدّيها إلى أصحابها حسب ضميره وبما يُرضى ربّه و"لا علاقة لها من قريب ولا من بعيد بالاقتصاد الحديث".

كذلك الوقف، إذا نظرنا إليه خارج الملابس التي حفّت بالتصرّف فيه، مورد مهم يمكن أن تستفيد منه المؤسسات التي يتطلّب عملها دخلاً ثابتاً مستمراً كالمدارس، والمستشفيات، ومراكز كفالة فاقد السند وصبيان الكتّائب من حفظة القرآن ومنشدي المولديّة... يمكن لهذه المؤسسات أن تستفيد من ذلك ونجد إلى اليوم صوراً شبيهة به في البلدان الغربيّة لدعم مراكز البحث والجامعات الأهلية والخاصّة.

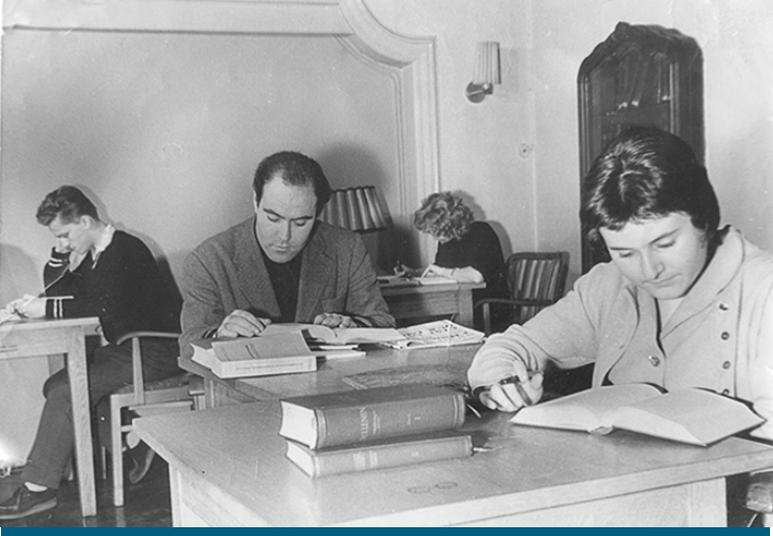
لكنّه ارتبط عندنا للأسف بوجوه من التصرّف ملتبسة بل كان مدخلاً من مداخلك أكل أموال الناس بالباطل. وقد استفاد منه على وجه الخصوص علماء الدين الموالون للسلّطة. فلقد كانوا يستجيبون لرغباتها مقابل غضّ نظرهما عن

تصريفهم أموال الوقف. فإذا تولّى أمر القضاء قاض متشدّد في المحاسبة كال له المتلاعبون بأموال الناس ما أرادوا من الشتم وغلّظ القول، ودبّروا طريق التّخلص منه أو اجباره على التّخلى عن المنصب. كذلك كان شأن ابن خلدون الذي تحدّث في "التعريف" عن الفساد الموجود بين القائمين على الأوقاف في مصر الذين "غالّبهم مختلطون بالأمرء، معلّمون للقرآن، وأئمة في الصلوات (...). فأعضل داؤهم وفشت المفاصد بالتّزوير والتّدليس وفشا في ذلك الضّرر في الأوقاف، وطرق الغرر في العقود والأموال"<sup>9</sup>.

أما في مسألة الصّكوك الإسلامية فقد اكتفى المؤلّف بالتذكير أنّه ليس من أهل الاختصاص في هذا المجال ولكنّه، في سخرية لاذعة، قال إنّهُ كلّما سمع التّطويل لهذا الصّنف من البنوك يكتفي بالإشارة إلى التجربة المصريّة أيّام السّادات عندما "لهف النصابون اللّصوص أموال الغلابة" الذين انطلت عليهم حيلة التبشير برأسماليّة الفقراء.

9- أخذناه من مقال المؤلّف (المحور السّادس، اقضاء الزّكاة والأوقاف والصّكوك الإسلاميّة).





## هل نحن أحياء؟ ثم بعد ذلك هل كُنَّا أحياء؟

أ.د. لطفي عيسى



## هل نحن أحياء؟ ثم بعد ذلك هل كنا أحياء؟

أ.د. لطفي عيسى<sup>1</sup>

يشكل عنوان هذه العروض التي نفردها للمساهمة في تكريم الأستاذ الجليل الحبيب الجحاني مقتظفاً من خطاب توجّه به أشهر شعراء ألمانيا يوهان فولفغونغ فان غوته (Johann Wolfgang Goethe 1749 - 1832) للشباب، قاصداً حثّه على تعهد مساره الشخصي بالاختبار والمراجعة والحرص على الانخراط في نبض الحياة والعمل على مضاعفة الجهد قصد إدراك المعنى الحقيقي للتحرّر والانعقاد وعدم التسليم لجميع دواعي الاحباط والخنوع<sup>2</sup>.

ويندرج اختيارنا لهذه المقولة المقتطفة من خطاب أثير عن شاعر الحداثة الألمانية ضمن تصوّر تركيبي نأمل أن تنجلي مختلف محاوره على عميق مدلول ما صاغته عارضة المحقّقى به، عاكسة جوانب من مسار حافل لرجل فكر ومعرفة تونسي، لم ينقطع عطاؤه رأياً ونضالاً ومعرفة منذ ما يزيد عن الست عشرات، آتية نقدياً على بعض الجوانب التي نعتقد أن في استحضارها تجاوزاً لفرادة المسار وإحالة على حقيقة التحوّلات العاصفة التي طالت واقع النخب العربية مشرقاً ومغرباً منذ أواسط القرن التاسع عشر وحتى فجر الثورات العربية في مطلع العشرية الثانية من القرن الواحد والعشرين.

1- أستاذ في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية / جامعة تونس

2- وردت هذه الصيغة التي ارتضيها عنواناً لمختلف العروض المتصلة بالقراءة في جوانب من مسيرة الأستاذ الجحاني ضمن افتتاحية ملحق "أدب وثقافة" الصادر يوم الجمعة 20 أغسطس من سنة 1965 التي اختار المحقّقى به تخصيصها لترجمة مقتطفات من خطاب "غوته" إلى الشباب. وهو خطاب أدرجت ترجمته الفرنسية ضمن كتاب يحمل عنوان:

Goethe (Johann Wolfgang von), Poésie et Vérité, souvenirs de ma vie, trad. Pierre du Colombier, Aubier, Paris 1992.

## استطلاعات الشرق والغرب:

لم يفتأ الأستاذ الجحاني وضمن العديد من مؤلفاته ("سيرة ذاتية فكرية" أو "سمر على ضفاف نهر السان")<sup>3</sup> أو مقالاته الكُثر التي بدأ في نشرها منذ أواسط خمسينيات القرن الماضي، عن استعادة ذكريات "هجرته [كذا]"<sup>4</sup> المتعددة التي طوّفته بين باريس والقاهرة وبرلين وليبزيغ وغيرها من حواضر الشرق والغرب. وتعرض تلك الذكريات إلى جوانب من مساره تحيل على سنوات التحصيل الأولى بالمؤسسة الزيتونية التي أمّها خلال سنوات المخاض العسيرة لما كانت البلاد تتهيأ لاسترداد السيادة بعد صراع مرير مع الإدارة الاستعمارية. حيث تبدو النخب الزيتونية وعلى ما جُبلت عليه من تقليدية وانغلاق جد مؤمنة بضرورة النضال من أجل تطوير مناهج التدريس، فضلا عن التحام كبار رموزها وفي مقدمتهم الشيخ الفاضل بن عاشور بالحركة الوطنية برافديها الدستوري والنقابي، وذلك بفضل الدور الذي لعبته منظمة "صوت الطالب الزيتوني" التي أنشأت في أواخر أربعينيات القرن الماضي.

ولم يكن من السهل الخروج من دوامة الصراع المكتوم الدائر بين شقي الحزب في شخص رئيسه الحبيب بورقيبة وأمينه العام صالح بن يوسف، ولا سيما أنه ثبت أن لكل واحد منهما قنواته الخاصة التي أمّنت اتساق تواصله مع عدد من وجوه تلك النخبة الزيتونية، أملا في انحيازها لصفه حالما تدق ساعة الحسم. ضمن هذا المخاض الصعب الذي عاشته البلاد التونسية في بداية خمسينيات القرن الماضي، تواسج التحصيل بالنضال الوطني والمعرفة التقليدية العالمية بما وقّرته منابر الثقافة العصرية. فقد شكّل التعرّف على كتابات دعاة تجديد الفكر الإسلامي على غرار الشاعر الهندي سراج الدين الدهلوي والمصلحين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده والفيلسوف محمد إقبال، مناسبة لإدراك مدلول "الجامعة الإسلامية" و"القومية العربية"، وغيرها من المفاهيم التي التبس في تعريفها القديم بالمُحدث. كما ساهم الاطلاع على محتويات دائرة المعارف الإسلامية وكتابات أساطين الاستشراق وعلمائه في مزيد التدقيق في الرصيد التراثي العربي الإسلامي الضخم وفي الاطلاع على

3- الجحاني (الحبيب)، سيرة ذاتية فكرية، الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم، تونس 2008. سمر على ضفاف

السان، الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم، تونس 2009.

4- سيرة ذاتية... م س، ص 26

آدابه عبر العودة إلى أعمال كارل بروكلمان (- 1868 Carl Broeckelmann) وشارل بيلا (1914 - 1992) Charles Pellat وغيرهما.

لذلك ليس كثيرا في حق هذا الزيتوني المنفتح على عصره أن نعتبره من المنحازين معرفة ونضالا وفكرا إلى التوجهات الحداثية التقدمية، وهو ما لا تُخطئه كل عين فاحصة حال الاطلاع على مسار استطلاعاته شرقا وغربا، فضلا عن مواقفه المستغربة -باعتبار الوسط المعرفي الذي انحدر عنه- من توجهات الدولة الوطنية وإصلاحاتها، حيث أشاد صراحة بتوحيد بورقبية لمناهج التحصيل تونسيا تقاديا للسقوط في مأزق الانفصام الذي عاشته النخب التقليدية الزيتونية ونظيراتها العصرية أو الفرنكو - عربية، قاطعة بذلك الطريق أمام تعاضم سلبيات "التعليم الأصلي" الذي قاست منها العديد من الدول الوطنية العربية وفي مقدمتها الجارة الجزائرية الأمرين، بسبب ترددها في اتخاذ مثل تلك الخطوة الحاسمة الجسورة. على أن يعتبر وهو محق تماما في ذلك أن تعاضم نرجسية الزعامة هو ما حال دون استكمال ربط التعليم الزيتوني نهائيا بالتخصصات الأدبية والحضارية والإنسانية والاجتماعية بالجامعة التونسية، وسحب اسم الجامعة الزيتونية عليها تأسيسا بما أنجزته الكثير من البلدان المتحضرة حال فصلها الدقيق بين الحاجيات المتنافرة للتفكير الديني ولتعلم الشعائر والأحكام العبادية<sup>5</sup>.

لم تمض سوى أيام قصيرة على التحاق خريج الجامعة الزيتونية والمعهد الخلدوني بالعمل بقسم المخطوطات بالمكتبة الوطنية بتونس حتى توفرت للطالب المستزيد فرصة للتربص في علم التوثيق بباريس. وهي مرحلة عقد لها الأستاذ الجحاني فصلا ضمن سيرته الذاتية الفكرية، قبل أن يتوسع في تمثلها والاحاطة بعميق دلالاتها ضمن مؤلف مفرد وسمه بـ "سمر على ضفاف نهر السان".

فقد عرض المؤلف إلى الأجواء السياسية والفكرية المتقلبة لمدينة باريس في بداية خمسينيات القرن الماضي، مسترجعا ذاكرة مختلف الأماكن التي أمها أعلام النهضة الإصلاحية التونسيين والمشاركة منذ القرن التاسع عشر وحتى بدايات القرن الذي يليه، مستعرضا مضمون الحوار الذي دار بين

المؤرخ التونسي ابن أبي الضياف و"الأمير" الحسيني أحمد باشا باي (1837 - 1855) حول مدلول الحرية والكفّ عن الظلم، وتنديد "رفاعة رافع الطهطاوي" المبطن بالاستبداد من خلال ما ضمته دفتا مؤلفه "مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية"، الذي عرض ضمنه مبادئ الفكر الحر، مترجما محتوى الدستور الفرنسي. كما عرج وفي ذات السياق على مواضع نزول "خير الدين" و"أحمد فارس الشدياق" و"جمال الدين الأفغاني" و"أديب إسحاق" و"البشير صفر" و"علي باش حانبه" و"زكي مبارك" و"توفيق الحكيم" و"طه حسين" خلال جولاتهم الباريسية<sup>6</sup>.

تزامن حضور الحبيب الجنحاني بباريس بتقلبات مرحلة تصفية الاستعمار عربيا وإفريقيا، وعلمت الحرب القذرة الدائرة في الجزائر مواقف النخب الفرنسية التي شكّل أعلام الفكر الوجودي المنحاز إلى تصوّرات يسارية معلنة تدين الاستعمار، أولئك الذين تحلّقوا حول جان بول سارتر (1905 - 1980) Jean-Paul Sartre وسيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir (1908 - 1986) بمقهى "Café de Flore" بحي سان جرمان، أبرز منسّطها.

وإذ يستغرب مؤلف هذه السيرة وهو على تمام الصواب من عدم اكترات أغلبية المقبلين على التحصيل بالجامعات الفرنسية من التونسيين ممن جايلوه، بذلك الغليان الفكري والسياسي بل وتجاهله بالكامل ضمن ما قدر لبعضهم أن يخطّه من ذكريات، فإنه يعزو ذلك إلى الطابع الوظيفي لمساراتهم التي قصرت همتها على الجوانب التقنية للتحصيل، ولم تنفتح مع الأسف الشديد على ما سواها<sup>7</sup>.

تعود ذكريات الأستاذ الجنحاني إلى وقائع رحلته الثانية التي أخذته ضمن تربص مشابه إلى حاضرة المشرق العربي القاهرة، حيث تطفو الشواغل السياسية مجدّدا على المضامين والوقائع المستجابه لتقمننا في سياقات واقع المشرق العربي بعد استحكام الفكر الناصري سنوات قليلة بعد انقلاب الضباط الأحرار على النظام الملكي بمصر في الـ 23 من شهر يوليو من سنة 1952.

6- نفسه، م. س، ص 31.

7- نفسه، م. س، ص 39.

وهو أمر منطقي استشعر المؤلف سطوته لدى مروره برا بالتراب الليبي وقبل أن يصل إلى مدينة القاهرة. فقد امتد اشعاع الفكر الوجودي الناصري ليغزو حواضر الجارة الشرقية، حيث بدا واضحا أن جانبا كبيرا من متعلميها قد انشد بعدد إلى ذلك الفكر، وتعقّبتة عيون مخابرات النظام الملكي الليبي.

عاشت القاهرة على وقع توصيات مؤتمر باندونغ -conférence de Bandung المنعقد بأندونيسيا من 18 إلى 24 أبريل 1955، فقد اتضح للعيان انحياز زعماء "الثورة المصرية" إلى المعسكر الشرقي ووقوفهم في صف حركات التحرر الإفريقية وفي مقدمتها حركة التحرير الجزائرية. فقد تم اتخاذ قرار تأميم القناة أواخر شهر يوليو من سنة 1956 وأعقب ذلك اعتداء ثلاثي (فرنسي وانجليزي وإسرائيلي) على السيادة المصرية، وذلك في انتظار استكمال المشهد بإعلان وحدة اندماجية مصرية سورية سنة 1958.

يستجلب الأستاذ الجحاني وضمن استطلاعاته الشرقية نثارا من أخبار اليسار المصري تحيل على لقاءاته بعدد من زعماء ذلك التيار على غرار عبد العظيم أنيس ومحمود أمين العالم بمقر صحيفة "المساء"، تلك التي أسسها خالد محي الدين بإيعاز من جمال عبد الناصر. ويستعيد بهذا الصدد انغماسه بمعية نجيب محفوظ في أجواء الحملة الانتخابية لمرشحي اليسار المصري في صائفة سنة 1957، مبرزاً فضل سعة الثقافة والولوع بالأدب الواقعي الملتزم سياسيا بقضايا المجتمع من خلال التوقف عند الجدال الذي أثاره صدور كتاب "في الثقافة المصرية" الذي شكل في الأساس ردا على مؤلف طه حسين "مستقبل الثقافة في مصر"، عرض ضمنه عبد العظيم أنيس ومحمود أمين العالم أن عرضا نقديا لجوانب من الأعمال الإبداعية لتوفيق الحكيم وعباس محمود العقاد وطه حسين ونجيب محفوظ وأحمد شوقي وحافظ إبراهيم وعبد القادر محمود المازني وعبد الرحمن الشرقاوي، وصدرت أولى طبعاته إثر فصلهما التعسفي من العمل، عن دار الفكر الجديد ببيروت سنة 1955 بتقديم للمناضل اليساري اللبناني حسين مروّة<sup>8</sup>.

فقد واجه المؤلفان سيلاً من النقد اللاذع وتم اتهامهما بالانتساب إلى الفكر الشيوعي وبالإلحاد، بل وبالسداجة وعدم الفهم من قبل بعض أولئك الأعلام

الذين لم يتحمّلوا "تجرو" شابيين يساريين على أساطين الأدب المصري، ليسمّا توجهاتهم الأدبية بالاجترار والتقليدية. لقد شكّل هذا الأثر، وعلى حد ما أورده المؤلفان في تصدير طبعته الثانية سنة 1988، "ابنا شرعيا لمرحلة الغليان والإبداع النقدي الأدبي والفكري في بداية خمسينيات القرن الماضي"<sup>9</sup>، حيث أسهم بلا مباحة وبقطع النظر عن انتماء واضعيه المعلن لفكر اليسار، في تجديد مفاهيم النقد الأدبي العربي. لذلك اعتبر الأستاذ الجنحاني أن تلك التصورات المناضلة هي التي قادته زمن إشرافه على ملحق "أدب وثقافة" الصادر بجريدة العمل الناطقة باسم الحزب الاشتراكي الدستوري التونسي بين 1965 و1966، معرّجا على محنة اليسار المصري إبان تصلّب الناصرية ودخولها مرحلة الاستبداد سنة 1959 واضطرار منشطي التيارات الثقافية اليسارية للخروج عن بلادهم وقبول العيش خارجها لعشريات مديدة، مع التمسك بمواقفهم النقدية من السلطة القائمة بعد الانقلاب الجليّ على مبادئ "عدم الانحياز" التي كان لنهرو (1889 - 1964) Nehru وماوتسي تونغ (1893 - 1976) Mao Tsé-Toung وعبد الناصر (1918 - 1970) وغيرهم دور أساسي في تشكيلها.

وليس من باب المجازفة مطلقا إدراج الاحترافات التي عبر عنها بوضوح أنور عبد الملك (1924 - 2012) ضمن مؤلفه: "مصر: المجتمع العسكري"<sup>10</sup> ضمن نفس السياق، حتى وإن عدّ هو وسمير أمين موقفيهما من ذلك لاحقا، معتبرين الخط الناصري تجربة فارقة في نضال بلدان العالم الثالث ضد الامبريالية.

تَحْمَلْنَا ثالث استطلاعات الأستاذ الجنحاني إلى بؤرة التوتر بين المعسكرين الشرقي والغربي أوروبا ونقصد مدينة برلين، حيث قضى الطالب المستزيد ما لا يقل عن ثماني سنوات (خريف 1957 - ربيع 1965) خلف ما وُسم بـ"الستار الحديدي"، متنقلا بين الواجهتين الشرقية والغربية للمدينة، لكي تتبين له بشكل مبكّر مساوى الدغمائية ويسجّل ضمن واحد من مقالاته الصادرة

9- أنيس (عبد العظيم) العالم (محمد أمين)، في الثقافة المصرية، دار الأمان، الرباط 1988 (انظر مقدمة الطبعة الثانية بقلم المؤلفين).

10- ، 1962، Abdel-Malek (Anouar)، Égypte، société militaire، Paris، Le Seuil. كما يمكن الرجوع أيضا إلى مؤلف نفس الكاتب: عبد الملك (أنور)، المجتمع المصري والجيش 1952 - 1967، نشر كتاب المحروسة، القاهرة 1968.

بالمحقق الثقافي لجريدة العمل الذي عادت له مسؤولية الاشراف عليه أنه "ليس بالخبز وحده يعيش الإنسان"<sup>11</sup>.

فقد فتح الانتساب إلى اتحاد الطلبة التونسيين بالخارج وتحمل مسؤولية الأمانة العامة لاتحاد الطلاب الأفارقة الباب أمام الطالب المهاجر لحضور أشغال العديد من الندوات التي عقدت للتداول حول قضايا استكمال تصفية الاستعمار إفريقيا، ومكنته من الالتقاء بمختصّي المعسكر الشرقي في هذا الشأن ومحاورتهم بخصوص العديد من التجارب الاشتراكية الواعدة التي انطلقت بعد تصفية الاستعمار بالعديد من بلدان القارة مثل غانا وغينيا وتنزانيا والجزائر<sup>12</sup>. وأسعفه ذلك في مزيد فهم الدور المحوري الذي كان بوسع البرجوازية الوطنية أن تلعبه في تشييد الدولة الاشتراكية ورسم معالم نموذج ثالث للسياسة التنموية لدى الاقتناع للشرائح العمالية أو "البروليتارية" أو ضعف حجمها البشري وتركيباتها الاجتماعية، شريطة النجاح في مقاومة نوازع الهيمنة الأجنبية والانتباه من مغبة فتح باب السمسة والمضاربات الرخيصة والحفاظ على الدولة الوطنية وسدّ أبواب الانزلاق نحو الاستبداد واحترام الحريات العامة والخاصة تساوفا مع منطوق البيان الخلدوني من أن "الظلم مؤذن بخراب العمران".

ولعل أبرز ما توقّرت عليه محصلة هذه الرحلة الدراسية الثالثة هو تعمق مسيرة التحصيل بالانتساب إلى جامعة "لايبزيغ" والتعرّف على طروحات مدرسة الاستشراق الألمانية والاطلاع على المناهج المجدّدة، حتى وإن اتسم سياق التحصيل باتكاء جانب كبير من المحسوبين على ذلك الوسط الجامعي على تصورات إيديولوجية حرّكتها نوازع لينينية وستالينية دغمائية لا يمكن أن تخطئها كل عين بصيرة.

كما ساهمت رحلة التحصيل في الانفتاح على ضروب من الفنون الملتزمة الراقية على غرار التردّد على مسرح "برتولت براشت 1898 - Bertolt Brecht 1956" المطبوع بالالتزام والولوع بعروض الموسيقى الكلاسيكية، فضلا عن توسيع دائرة الفضول الثقافي من خلال العمل بالقسم العربي في إذاعة برلين<sup>13</sup>.

11- العمل افتتاحية ملحق أدب وثقافة بتاريخ الجمعة 10 ديسمبر 1965.

12- عيسى (لطفى) بن خليفة (رياض) بن يدر (كريم)، البعد الإفريقي في السياسة الخارجية التونسية 1956 - 1986. نشر

المعهد العربي لحقوق الإنسان، تونس 2016.

13- سيرة ذاتية، م. س، الهجرة الثالثة، ص 68 - 120.

تعود الذكرى مجدداً إلى مقاعد التحصيل لتقف عند انقسام المنتسبين إلى الوسط الجامعي إلى صنفين: تمسك أحدهما بطبيعة تكوينه الكلاسيكي الجيد محاولاً مقاومة جميع استراتيجيات التحيز والانتماء الحزبي، تلك التي اتخذ منها الشق الثاني وسيلة للاستفراد بجميع مواقع صناعة القرار والإشراف على تنفيذها جامعياً. كما انفتح وعي الطالب المجد على فضاة ما ارتكبه النظام النازي من جرائم تجاه مختلف معارضيهِ وتكيله بيهود أوروبا، وانغماسه في التعرف على كارثية المحرقة المقترفة ضد اليهود حال زيارته لمحتشد "بوخن فالد Buchenwald" المجاورة لمسقط رأس غوته وشيلر بمدينة "فايمر"، ومحتشد "أوشفيتز Auschwitz" المجاور للمدينة الجامعية البولونية "كراكوفيا"، وثبوت تورط العديد من زعماء الصهيونية على غرار "بن غوريون" و"مناحيم بيغن" و"إسحاق شامير" و"موشي شاروت" و"غولدا مائير" و"ليفى إشكول" وغيرهم، في التقرب مع النظام النازي مقابل عدم اعتراض هذا الأخير على إنشاء وطن لـ"شعب الله المختار" على "أرض الميعاد" بمجرد أن تضع الحرب الكونية الثانية أوزارها. والمحير في جميع هذا، وفقاً لما أعرب عنه مؤلف هذه السيرة وهو على تمام حق، أن العديد من الأنظمة العربية ومن المناضلين في الحقل السياسي لم يتجهوا إلى التشهير بانغماس الفكر الصهيوني في العنصرية ولم يستغلوا بما فيه الكفاية خلوة تاريخ المسلمين مشرقاً ومغرباً من شبهة معاداة السامية وتوظيف جميع ذلك في خدمة القضية العادلة للشعب الفلسطيني.

وحتى إن استقر الرأي على المكوث في البلاد نهائياً مع حلول ربيع 1965 بعد الانضمام إلى صفّ المدرسين والانخراط في الحياة السياسية المحليّة والاطلاع على المشاكل اليومية لمواطني الدولة الناشئة والالتحاق بـ"لجنة الدراسات الاشتراكية" والإشراف على ملحق "أدب وثقافة" بجريدة العمل الناطقة باسم الحزب الحاكم والتكفل بتحرير تعليق يومي حمل عنوان "تأملات اشتراكية" بعد تلاشي الأمل في إصدار دورية تحمل عنوان "المجتمع الجديد، دعماً للتجربة الاشتراكية الوليدة وتعميقاً لمعاني النضال والالتزام ضمن سياق بدأت تتعالى خلاله الأصوات المنددة بانحرافات الستالينية سوفيتية، فإن إغراء عرض الالتحاق بمعهد تاريخ وحضارة شمال إفريقيا المرتبط بـ"جامعة قيزن أو يوستوس لايبزيغ- université de Gießen ou université Justus-Lieb-ig de Giessen الألمانية مع إمكانية التدريس عرضياً بـ"جامعة ماربورغ

فكر اليسار بالجاراة الألمانية الغربية والانفتاح على مناهج مدرسة فرنكفورت الاجتماعية والسياسية، تلك التي تمخضت عنها أبحاث "يورغن هيرماس - Jürgen Habermas" الفارقة حول تحولات المجال العمومي، والاعداد لاحقا لاندلاع الاحتجاجات الطلابية سنة 1968 بجامعات ما وراء المحيط الأطلسي أولاً، ثم بالجامعات الأوروبية لاحقا. حيث انطلق الاحتجاج من جامعتي "بيركلي Berkely" و"سان دياغو Saint Diego" على الساحل الغربي للولايات المتحدة الأمريكية وهما جامعتان درّس بهما الفيلسوف الألماني "هربارت ماركوز Herbert Marcuse" تلميذ "هيسرل Husserl" و"هيدغير Heidegger" الذي تأثر فكره النقدي بتوجهات مجايليه الألمان المنتسبين إلى مدرسة فرنكفورت على غرار "فروم Fromm" و"أدورنو Adorno" و"هيرماس Habermas" و"هوركهيمر Horkheimer".

فقد وجدت توجهات ماركوز الفكرية الناقدة، تماما مثلما كان عليه الحال تونسيا مع توجهات ميشال فوكو Michel Foucault، صدى مذهلا بين الطلبة بعد أن وُفق كلاهما في التوليف بين الماركسية والفرويدية، وتمكنا من كشف مخبر إعادة إنتاج القيم الناظمة لما سبق أن وسمناه بـ"المواضعات الاجتماعية" ضمن الفضاء المشترك، ورصيفه الشخصي موضع تفتق التصوّرات المتّصلة بالتساؤل حول الوجود<sup>14</sup>. فقد جسّد كتابا "الشبق والحضارة - Eros et civilisation" الصادر سنة 1954 و"الإنسان الأحادي البعد - L'Homme unidimensionnel" الصادر سنة 1964، طريقة فهم "هربارت ماركوز" العميقة لـ "أخلاق الرفض" وتشهيره بما وسمه بـ "الكليانية التكنوقراطية الجديدة Totalitarisme néo-technocratique" المضخمة للشعور بالاستلاب والتي تملك قدرة لا تمارى على التلاعب بالذهنيات وخلق حاجيات تُوهم عملية تلبيتها وتوسيع قاعدة استهلاكها بالتوافق مع المدلول الفاضل لخدمة الصالح العام.

تعود ذكريات الأستاذ الجنحاني إلى بناء جدار برلين في الليلة الفاصلة بين 12 و13 أغسطس 1961 بوصفه شاهد عيان على حصول ذلك الانقلاب الحاسم الناجم عن توتر العلاقات بين المعسكرين ودقّ أول إسفين في نعش

14- عيسى (لطفي)، "مايو 1968: أي أفق للحريات الشخصية إزاء ربكة المواضعات الاجتماعية"، موقع الأوان الثلاثاء 6

المعسكر الشرقي، متعرّضا وبالتزامن مع ذلك تونسيا إلى فاجعة اغتيال الزعيم العربي صالح بن يوسف (1907 - 1961) بـ"نزل كيزر هوف - Hotel Kai-serhof" بمدينة فرنكفورت الألمانية وثبوت تورّط أعدائه السياسيين الموالين للشق البورقيبي من بين المحسوبين على العائلة الدستورية في اقتراح مثل تلك الجريمة السياسية الشنعاء. حيث ليس هناك أشع من ممارسات الأحزاب السياسية ساعة سقوطها في الشمولية وامتزاج الانضباط الحزبي داخلها بالتمت الايديولوجي. وهو ما سهّل على المعتوهين وأنصف الأميين وأشباه العسكريين احتكار السلطة والتحكّم في مصائر العباد واستتجاب من أعماهم الطمع من "المتقفين" لتزيين سوءاتهم وتحسين سقطاتهم، وذلك من سخرية التاريخ على الحقيقة.

### في الدفاع عن حرية الكلمة:

يندرج الحديث عن التجربة الصحافية التي خاضها الأستاذ الجنحاني خلال الفترة الفاصلة بين الجمعة 9 يوليو 1965 تاريخ صدور أول ورقات ملحق "أدب وثقافة" الأسبوعي بجريدة العمل التونسية لسان حال الحزب الدستوري الحاكم والجمعة 7 أكتوبر من السنة الموالية 1966 موعد صدور آخر أعداد تلك الورقات<sup>15</sup>، ضمن تصوّر حاول الدفع باتجاه تفادي الوقوع في ما كنّا بصدد عرض سياقه من مزلق في تجارب بلدان المعسكر الشرقي الاشتراكية، أو ضمن التجارب السياسية الوليدة للدول الوطنية عربيا وإفريقيا بعيد تصفية الاستعمار، وهو ما أدرجناه في معرض حديثنا عن رحلاته أو استطلاعاته آنفا.

فقد بدا لنا من خلال تصفّح مختلف تلك الأعداد أن الهوية المعنوية لهذه المبادرة الثقافية تنبع من إيمان جيل من الأدباء والكتاب والمثقفين والجامعيين التونسيين بدور "الكلمة الحرة" في ترسيخ ثقافة وطنية مسؤولة تدافع على حق مختلف الانتماءات الجامعة للتونسيين في الحضور ضمن مشروع الدولة

15- كنت قد اقترحت على الأستاذ الجنحاني العودة إلى هذه التجربة الصحافية لأواسط ستينيات القرن الماضي والمتمثلة في إشرافه على هذه الورقات الثقافية من خلال تقديم محتوياتها واستخلاص التوجهات التي قادتها والمبادئ أو التصوّرات التي دافعت عنها أو ناضلت من أجلها. وهو ما شاركني الافتتاح بجدواه وأمدي مشكورا بمختلف الأعداد التي يمتلكها من هذا الورقات الأسبوعية وجملتها ستون 60 عددا، غطت 17 منها فترة الستة أشهر الممتدة بين 9 يوليو و24 ديسمبر 1965، في حين شملت بقية الأعداد الـ 43 التسعة أشهر الممتدة بين 7 يناير و7 أكتوبر 1966.

الوطنية التونسية الفتية، مستكشفة بطريقة مستحدثة غير مسبوقة، الهوية الجماعية لمجتمع ما بعد الاستقلال تونسياً.

فقد وضعت تلك الورقات ضمن أهدافها الأساسية ووفق ما أشارت إليه افتتاحية أول أعدادها: الاسهام بتواضع في حصول نهضة فكرية حقيقية، قصد التحوّل تدريجياً إلى "ملتقى أسبوعي لرجال الثقافة في جمهوريتنا [التونسية] وصدى للفكر العالمي... [مع] معالجة شؤون الفكر العويصة [بالقدر الكافي من] الدقة والصراحة والجرأة والإيمان بجدوى المعارك [كذا] الفكرية، [وخاصة] حين تكون موضوعية وعميقة..."<sup>16</sup>.

يعود واضع افتتاحية العدد الموالي الصادر في الـ 23 من شهر يوليو 1965 إلى نفس الموضوع، معتبراً أن الطبيعة التقليدية والنخبوية للثقافة تونسياً لا بد لها من تجاوز شواغلها الفئوية أو "الطبقية" الضيقة لكي تلتحم بالجمهير الواسعة للمجتمع المتعطشة إلى ثقافة تونسية أصيلة قادرة على الارتقاء بمستواها حتى تبلغ مصاف الآداب والفنون العالمية، وهو أمر ليس بالمستحيل تحقيقه إذا ما "تغير ما بنفوس المثقفين" وصحّ العزم منهم على الابتكار والخلق والتجديد<sup>17</sup>.

وحتى يكون للخلق موقع على أديم وطن التونسيين، عرضت أعداد الملحق بالتعريف والنقد إلى مختلف الآثار الأدبية والمعرفية المنشورة على غرار ديوان مصطفى خريف "شوق وذوق"، وكتاب أبي المؤرخين التونسيين حسن حسني عبد الوهاب "ورقات عن الحضارة العربية بإفريقية التونسية"، ومؤلف محمد البهلي النبال الموسوم بـ "الحقيقة التاريخية للتصوّف الإسلامي"... معرفة نقدياً بأهم المؤلفات الصادرة بكبريات حواضر الشرق والغرب.

ومن الطريف في هذا الباب عثورنا ضمن العدد الصادر بتاريخ الجمعة 20 أغسطس 1965 على ترجمة لخطاب توجه به أعظم شعراء ألمانيا "فولفكونك

16- صحيفة العمل، الملحق الأسبوعي "أدب وثقافة" افتتاحية العدد الأول بتاريخ الجمعة 9 يوليو 1965 بقلم الحبيب الجناحي.

17- نفسه، العدد 2 بتاريخ الجمعة 23 يوليو 1965. ليس بنا رغبة في السجال بخصوص الأهداف التي كانت وراء صدور مثل هذا الملحق الثقافي بجريدة العمل الناطقة باسم الحزب الحاكم. فقد بدا واضحاً حضور تلازم بين السياسة المثبّعة من قبل القائمين على الشأن الثقافي تونسياً وعلى رأسهم الشاذلي القليبي والدور الفكري والتعبوي السائد الذي عاد لهذا الملحق تحديداً.

فان غوته (1749 - 1832) "Johann Wolfgang Goethe" إلى معشر الشباب المولعين بقرض الشعر، داعيا إياهم إلى "مواكبة مسيرة الحياة واختبار النفس من حين إلى آخر، بمساءلتها: هل نحن أحياء ثم بعد ذلك هل كنا أحياء؟"<sup>18</sup>.

تنوّعت أغراض بقية أعداد هذه الورقات الأدبية والثقافية التي غطت بقية أشهر خريف سنة 1965، متعرّضة إلى الروابط الوثيقة التي شدّت مسيرة التنمية بتونس المستقلة بتطوير المعرفة التاريخية، وذلك على هامش انعقاد المؤتمر الدولي الثاني عشر للمؤرخين بعاصمة النمسا فيينا. حيث غطّت تلك الورقات الثقافية مساهمة الجامعة التونسية في الإعداد لأشغال ذلك المؤتمر عبر إجراء حوار مع نائب رئيس الجامعة المؤرخ أحمد عبد السلام (ت 2007)، الذي توقف مطوّلاً عند طبيعة الأشغال التمهيدية المتّصلة بمحور "مساهمة الطبقات الشعبية في الحركات التحررية شرقاً وغرباً"، إذ دعت الجامعة التونسية جميع المشتغلين على ذلك المحور للاجتماع بتونس. كما شدّت على نتائج أشغال تلك الورشات وتشجيع رئيس الدولة لتك المبادرة من خلال استقبال المؤتمرين بالقصر الرئاسي والتعرّض في الكلمة التي ألقاها للترحيب بهم إلى مضمون التجربة النضالية التونسية والثناء على منظمي تلك الورشات التمهيدية التي أعقبتها مساهمة المؤرخين التونسيين أحمد عبد السلام ومحمد الهادي الشريف في أشغال مؤتمر فيينا.

خُصّصت ورقات آخر أسابيع شهر سبتمبر وبداية شهر أكتوبر من سنة 1965 للوقوف عند تجربة أبي الطيب المتنبي (915 - 965م) الشعرية وذلك بمناسبة ذكرى مرور ألف سنة على وفاته، وهو احتفاء شارك فيه كل من محمد العروسي المطوي والبشير العريبي والحبیب الجحاني وأبو القاسم محمد كرو بمقالات عكست جوانب غير مبذولة من مسيرة أكبر الشعراء العرب وأوسعهم صيتاً وشهرة، على غرار تعريف الأستاذ الجحاني بمخطوطة نادرة لأبي القاسم الاصفهاني تحمل عنوان "الواضح في مشكلات شعر المتنبي"<sup>19</sup> عكف على تحقيقها طيلة سبع سنوات ولم تسعفه ظروف السفر والتحصيل

18- نفسه، ملحق "أدب وثقافة" الجمعة 20 أغسطس 1965، مقتطفات مترجمة من خطاب "غوته" إلى الشعراء

الشبان" ترجمها من الألمانية إلى العربية الحبیب الجحاني.

19- نفسه، ملحق أدب وثقافة، الصادر بتاريخ الجمعة 24 سبتمبر 1965 انظر مقال الحبیب الجحاني "مصدر جديد

عن المتنبي".

في الخارج بنشرها. وتكمن أهمية ذلك المصدر النقدي المهم في تصويب تفسير ابن جني لشعر أبي الطيب، مما ينهض حجة على متانة التكوين الأدبي لمنشط الورقات الذي خطّ افتتاحية العدد بعنوان "من قضايا الفكر"، متوقفا عند موقع المتنبي في الفكر العربي المعاصر، مبيّنا ندرة الدراسات النقدية المحكّمة الموضوعية بشأن مسيرته أو بخصوص تجربته الشعرية الفذة، إذا ما استثنينا ما خطّته أقلام مدرسة الاستشراق على علّاته الكثر من أبحاث صدرت عن بعض المستعربين مثل "ريجيس بلاشير" Régis Blachère (1900 - 1973 و"فرانشيسكو غبريالي" Francesco Gabrieli 1904 - 1996) ، واعتناء أعلام أدب المغرب الوسيط بتجربته الشعرية على غرار صاحب "العمدة" ابن رشيق ومؤلف "رسالة الانتقاد" ابن شرف، وكذا اهتمام العديد من أمراء بلاد المغرب بشعره مثل المعز بن باديس الصنهاجي بإفريقية وداعية الموحدين عبد المؤمن بن علي بالمغرب الأقصى<sup>20</sup>.

توقّفت بقية أعداد الملحق الصادرة حتى موفى شهر ديسمبر 1965 عند ملفات لها صلة وثيقة بمزيد التعريف بخصوصيات الثقافة التونسية وتوضيح المؤشرات المنبئة بحقيقة انبعاث حركة ثقافة تونسية مجدّدة وفقا للتقييمات الصادرة عن المشرفين على ملحق "أدب وثقافة". فقد تعرض الأستاذ الجحاني ضمن افتتاحية حملت عنوان "القيم التونسية أو لا"<sup>21</sup>، وفي معرض تعليقه عن مقال صدر بنفس العدد للمؤرخ هشام جعيط يحمل عنوان "أمراض الفكر التونسي"، إلى هذا الموضوع معتبرا أن السجال الدائر بين عدد من المثقفين التونسيين حول معضلتي "التمشّرق أو التمشّرب [كذا]" في الفعل الأدبي أو الثقافي والفكري التونسي حاضرا مسألة مبالغ فيها. فواقع الحال يُنبئ وعلى عكس ما عاينته قرون انتشار الإسلام الأولى مغربا من انحياز واضح للشرق وعدم اكتراث بالأداب المغربية ضمن آثار ابن بسام والرقيق القيرواني على سبيل المثال لا الحصر، أو التشبّه بالغرب في كل شيء توافقا مع محصلة التكوين والذائقة الأدبية والفكرية الغربية، قد حلّ محلّهما إثر تركيز دولة الاستقلال التونسية ما وسّمه صاحب الافتتاحية دائما بـ"الإيمان بالقيم التونسية"، حتى وإن ترسّخت في أذهان التونسيين دونية مزدوجة تجاه الشرق كما تجاه الغرب، ولم يروا لأنفسهم فضلا على أولئك يرتقي بأعمالهم وأيامهم إلى موقع الريادة.

20- نفسه، ملحق أدب وثقافة، الصادر بتاريخ الجمعة 1 أكتوبر 1965.

21- نفسه، ملحق أدب وثقافة الصادر بتاريخ الجمعة 24 ديسمبر 1965.

وهو نفس ما أوماً إليه مقال هشام جعيط لما شدّد على ما أسماه بكارثية "المقدرة التكنيكية [للتونسيين] على مؤامرات الصمت و غرض الطرف على جهود الغير وانتقاصه والخطّ منه"، ومطالبتهم أبناء وطنهم المتوقّرين على "استعداد لأنوار العبقرية [كذا]" بأكثر مما يطالب به غيرهم شرقاً وغرباً: "فعلّهم أن يكونوا مثل فريدريش هيغل (1770 - 1831) Friedrich Hegel لتسحب عليهم منزلة جيل لا شيليه (1832 - 1918) Jules Lachelier وأن يكونوا مثل جان بول سارتر لتمنح لهم منزلة سيمون دي بوفوار"<sup>22</sup>.

كما حاولت تلك الأعداد تقييم مسيرة المجلة الثقافية الشهرية "الفكر" بمناسبة احتفال هذه الأخيرة بمرور عشر سنوات عن صدورها، متفحّصة مجالات تطوّر الفعل الإبداعي شعراً وقصّة ومسرحاً ملتزماً أو "مسرحاً حاكياً" وفقاً لعبارة "برتولت برشت" الراقئة، تجاوزاً لمعضلة الفصل بين النخبوي والشعبي.

كما توقفت عند تطوّر التجارب التشكيلية من بوابة التعريف برسوم جيل جديد مثله مجموعة الستة le groupe des six تلك التي ضمّت بين أعضائها نجيب بالقاضي ولطفي الأرنؤوط وفاييو روكجاني 1925 - 1967 fabio roccheggiani<sup>23</sup>. وفتحت ملف الملكية الفكرية المعقّد تونسياً، كاشفة عن صعوبات الواقع المعيش للمبدعين التونسيين وضرورة الدفع باتجاه استنباط أفضل السبل التي تكفل لهم حياة كريمة وتسمح لعباقرتهم بالتفرّغ للنشاط الفكري والإبداع الفني<sup>24</sup>.

خاضت الأعداد الصادرة خلال أشهر سنة 1966 في العديد من المسائل على غرار توضيح دور المسرح في بناء المجتمع التونسي الجديد، وذلك من خلال الاحتفاء بصدور أطروحة عالم الاجتماع الفرنسي "جون ديفينييو (1921 - 2007) Jean Duvignaud الموسومة بـ "سوسيولوجية المسرح..."<sup>25</sup> واستعراض آراء عدد من المثقفين التونسيين العارفين بهذا الشأن كالشاذلي

22- نفسه، ملحق أدب وثقافة الصادر بتاريخ 24 ديسمبر 1965. هشام جعيط، "أمراض الفكر التونسي".

23- نفسه، ملحق أدب وثقافة الصادر بتاريخ 19 أكتوبر 1965 ويحمل عنوان "الاتجاهات الجديدة في مدرسة الرسم

التونسية".

24- نفسه، ملحق أدب وثقافة الصادر بتاريخ 10 ديسمبر 1965 وتحمل افتتاحيته التي خطها الأستاذ الجحاني عنوان: "ليس بالفكر وحده يعيش الكتاب"

25- Duvignaud (Jean), Sociologie du théâtre. Essai sur les ambres collectives. Paris Presses Universitaires de France 1965 (thèse principale ès lettres)

القليبي والمنجي الشملي والمنصف شرف الدين ومحمد عزيزة<sup>26</sup>.

كما خاضت في علاقة القصة بالتجديد الأدبي، مخصّصة مجالاً واسعاً لتحيّة الكاتبة الجزائرية الأصول المتمرّدة على التقاليد البورجوازية في مرحلة ما بعد تصفية الاستعمار "ألبرتتين سرزان 1937 - 1967" *Albertine Sarrazin*، وذلك بمناسبة حصولها على جائزة لجان التحكيم الأربعة المنعقدة بتونس عن أثرها الأتوبيوغرافيين المبدعين "لاكفال ولستراغال et l'Astragale La Cavale".

كما أشاد ملحق أدب وثقافة بانفتاح المثقفين التونسيين على الآداب الزنجية واطلاعهم على تجاربها الطريفة والمجددة من خلال الإقبال على مطالعة مؤلفات "ليوبولد سيدار سنغور 1906 - 2001" *Léopold Sédar Senghor* الفكرية وقصائده الشعرية، واعتناء دارسي علوم المجتمع والأنثروبولوجيا بثقافة الزوج وفنونهم<sup>27</sup>.

وعلى خلفية مقاضاة المحاكم السوفييتية بداية من شهر فبراير 1966 للكاتبين المنشقين أندري سينيافاسكي 1925 - 1997 *Andrei Siniavsky* ويولي دنيال 1925 - 1988 *Youli Daniel Markovitch* بتهمة نشر جانب من أعمالهما الإبداعية على غرار نشر "يولي دنيال" مجموعته القصصية "هنا موسكو Ici Moscou" تحت اسم *Nikolaï Arjak* المستعار بدور نشر ليبرالية غربية<sup>28</sup>، خطّ الأستاذ الجحاني ما لا يقل عن أربع افتتاحيات متعاقبة للوقوف على ضرورة احتفاظ الفكر بحريته كاملة حتى يتحوّل الأدب إلى فعل مبدع ويساهم النقد في تطوير الفكر المجدّد<sup>29</sup>. وترسم تلك الافتتاحيات صورة عن القناعات الفكرية لمنشط هذا الملحق الذي هزت كيانه وهو العارف بواقع بلدان المعسكر الشرقي التوجّهات الدكتاتورية المتشدّدة، تلك التي اكتشف بنفسه العديد من المؤشرات الدالة عن ثقافتها قبيل عودته للاستقرار بتونس

26- نفسه، ملحق أدب وثقافة العديدين الصادرين بتاريخ 21 و28 يناير 1966 وتحمل افتتاحيته العدد الأول عنوان "المسرح فلسفة ورسالة" حيث يذكر ضمنها الكاتب بمقولة "برشت" المشهورة "إن المسرح أصبح يقدم فرصة للفلسفة، ولكن ليس للفلسفة الذين يشرحون العالم وإنما لأولئك الذين يرغبون في تغييره".

27- نفسه، ملحق أدب وثقافة العديدين الصادرين بتاريخ 16 مارس و4 أبريل 1966.

28- نفسه، ملحق أدب وثقافة، العدد الصادر بتاريخ 29 أبريل 1966 مقال بعنوان "سنيافسكي ودانيال أمام قضائهما".

29- نفسه، ملحق أدب وثقافة الأعداد الصادرة بتاريخ 15 و29 أبريل و6 و13 مايو 1966.

بعد رحلة استطلاع وتحصيل دامت ثماني سنوات.

فقد حذر الحبيب الجحاني المهتمين بالشأن الثقافي والقائمين عليه في البلدان النامية ومن بينها بتونس، من مغبة السقوط في الفهم الخاطيء للالتزام ودخول معركة النماء من بوابة تبرير تدخّل البيروقراطية الثقافية في الفعل الابداعي ومراقبتها لشروط انتاجه بوضع قيود أمام حرية التعبير، وهو ما من شأنه أن يُضفي على أزمة الفعل الابداعي مظهرا سياسيا. فقد تيقن ومن خلال متابعة مجريات محاكمة المثقفين السوفييتيين أن "أزمة النخبة المتعلّمة ببلدان المعسكر الشرقي ليست بالأزمة النفسية السلبية، بل هي [وبالأساس] أزمة انسجام وتوفيق: توفيق بين الالتزام بالفكر الحرّ والبيروقراطية الثقافية، بين طليعة واعية بمسؤولياتها الفكرية والتاريخية ومأسر ارتكبت باسم الحرية والديمقراطية الحقيقية"<sup>30</sup>.

فقد بات متأكدا أن الحرص على بعث ثقافة ثورية ذات توجهات إنسانية رفيعة تنتجها نخب ملتزمة يتعارض مع الاكتفاء برفع الشعارات الفضفاضة وادعاء الصدور عن أهداف سامية مفصولة عن الواقع وعن المشاكل التي يفرضها وعن فلسفته الخاصة التي يُملئها على أصحاب النظريات"<sup>31</sup>.

واصل محبّر تلك الافتتاحيات المشيدة بـ "حرية الكلمة"، التوقّف عند السياقات الخصوصية التي وسمت علاقة الفئة الثورية المثقفة بالأرستقراطية العمالية الحاكمة بالاتحاد السوفييتي وبلدان أوروبا الشرقية، معتبرا أن المعضلة تكمن في إصرار الحكّام الجدد على تدجين المثقفين أو تجبيرهم خدمة لمصالحهم الشخصية الضيقة، وذلك وفقا لرؤية لا تختلف عن تلك التي عبر عنها نابليون بونابرت بخصوص تماثل الدور المناط بعهدة الشاعر والجندي والمتمثل -بزعمه طبعاً- في التفاني بخدمة الدولة، حتى وإن تعارضت توجهاتها مع الرسالة الفكرية النبيلة التي قام عليها مشروع الثورة وراحت القيم السامية التي قامت من أجلها خدمة للإنسان وصونا لحرّيته أدراج الرياح، منقابة إلى شعارات جوفاء ترفض أي تفكير نقدي وتكتفي باجتراح مضمون خُطب زعماء الأرستقراطية الحاكمة. وهو ما ساهم بلا جدال في تعميق أزمة تلك

30- نفسه، ملحق أدب وثقافة، افتتاحية عدد 29 أبريل 1966 "حرية الكلمة" 2.

31- نفس الملحق والمقال.

الأنظمة ووسّع في دائرة التملل بين المثقفين، فاستشرى القمع وامتدت أيادي زبانية "الستالينية" على مدى المجال الخاضع للمعسكر الشرقي للانتقام من المخلصين للتوجهات الفكرية الأصيلة للثورة<sup>32</sup>.

ونستشف ذلك ببسر بعد الاطلاع على محتوى الجزء الأخير من رباعية "حرية الكلمة" الذي تعرض إلى جرعة الأمل المؤقتة المترتبة عن انعقاد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفييتي سنة 1956 وذهاب الوعود بفتح المجال أمام الفكر الحرّ شذر مذر، بعد أن برزت مساوئ الانزلاق مجدداً في ما وسمه واضع تلك الافتتاحية بـ "عبادة الخروتشوفية"<sup>33</sup>.

والبيّن بعد جميع ما ذكرنا أن حرص فريق تحرير الملحق على نشر محتوى محاضر استنطاق القضاة لـ "يولي دنيل" و"أندي سينيافسكي" التي أوردت تفاصيلها صحيفة "لوموند" البارسية، وأصرت هيئة تحرير الورقات على ترجمتها من الفرنسية متسلسلة ضمن أعمدتها، قد شكّل في تصوّرنا ما يشبه الرسالة المشفرة التي وجّهت لصانعي القرار تونسيا أولئك الذين بدت علامات التكلّس الحزبي والتمسك المرضي بالسلطة وعبادة الزعامة تحتل موقعا محوريا في تصوراتهم الفكرية وممارستهم السياسية، مُنبئة بوشوك سقوطهم بالكامل في الانغلاق، ذلك الذي حوّل بلدان المعسكر الشرقي إلى ما يشبه السجون المفتوح.

فقد أورد محتوى استنطاق المثقفين السوفييتيين "سينيافسكي" و"دنيل" إصرار هذا الأخير وفي رده عن سؤال قضاة التحقيق بخصوص الأطراف المدانة في الدفع باتجاه التحجّر الايديولوجي، على أن: "الجميع متورّط في صناعة عقليّة عبادة الأشخاص"، وإرغام الرافضين للشخصنة بالقبول بذلك في صغار، أو تحويلهم إلى كبش فداء على مذبح الانغلاق الفكري والتزمت الأيديولوجي. وهو ما ينهض حجة على أن "كل فرد في المجتمع مسؤول عمّا يجري فيه". كما صرّح سينيافسكي حال استنطاقه من قبل قضاة المحكمة أن الواقعية الاشتراكية ليست وهماً خادعاً كما يدعي الغرب، فالإنسان كائن هدّاف بالمعنى التليولوجي *téléologique* للكلمة، تتمثل غايته المعنوية في تحقيق السعادة

32- نفسه، ملحق أدب وثقافة الصادر بتاريخ الجمعة 6 مايو 1966 من قضايا الفكر "حرية الكلمة 3".

33- نفسه، ملحق أدب وثقافة الصادر بتاريخ الجمعة 13 ماي 1966 من قضايا الفكر "حرية الكلمة 4".

لجميع، وهي غاية ما بعدها من غاية، لأنها تعكس سموّ الذكاء البشري. إلا أنه اعتقد أيضاً أنه لكي يتحوّل الاشتراك في السعادة إلى ممارسة، لابد من صدوره عن التزام حقيقي بالفضيلة في مدلولها الأخلاقي. فلئن شكّلت الشيوعية غاية نبيلة في حد ذاتها فإن الممارسات التي نأتيها يومياً لا تسعف بالضرورة في التدرّج باتجاه تكريسها على أرض الواقع، وخاصة لما يتّضح لنا حصول انزلاق باتجاه عبادة الأفراد وتأليه الزعامات. فـ"الينين" إنسان في المقام الأول لم يدّع الألوهية، وهو ما يصدق على "ستالين" أيضاً، حتى وإن استحكم على مزاجه وبتشجيع ظاهر من جهاز الحزب الحاكم حبّ السيطرة واستسهال الانزلاق باتجاه الاستبداد<sup>34</sup>.

ومهما يكن من أمر فقد توقّف الخوض في علاقة الفكر المستتير بحضور الحرية فجأة، حتى وإن وعد محبر تلك النصوص بتخصيص افتتاحية جديدة لتوضيح "أسباب تقويض موجة تحرّر الفعل الثقافي والأدبي بعد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفييتي". وأشار في ثنايا التعليق على الموقف الذي أعلن عنه الكاتب الصيني كوو مو- جو Kouo Mo-Jo 1892 - 1978 من أعلى منبر برلمان بلاده أن جميع ما كتبه لا يساوي شيئاً لأنه فشل في استيعاب فكر "موتسي تونغ"، إلا أن ركن "حرية الكلمة" سيعود بالتحليل إلى هذا التصرف الغريب الذي لا يعكس أزمة نفسية شخصية فحسب، بقدر ما يحيل أيضاً على أزمة النخبة الفكرية الصينية بشكل عام<sup>35</sup>.

وتعود افتتاحية عدد الجمعة 24 يونيو 1966 لنفس الموضوع وذلك بمناسبة تغطية انعقاد المؤتمر الرابع والثلاثين لنادي القلم العالمي بنيويورك الذي أشرف عليه الكاتب والروائي الأمريكي الذائع الصيت "آرثر ميلر 1915 - 2005 Arthur Miller"، لتؤكد على ضرورة توفر مناخ منعتق وحرّ، كي يعرف الفعل الأدبي والفكري قفزة نوعية ترتقي به إلى مصاف الابداعات العالمية والكونية.

والحاصل بعد جميع ما تخيّرناه من مواد هذه المدونة الطريفة التي مثلها

34- نفسه، ملحق أدب وثقافة الصادر بتاريخ الجمعة 6 مايو 1966 الجزء الثاني من تغطية استنطاق يولي دنيل وأندري سينيافكسي المنقول عن صحيفة "لوموند" البارسية الصادرة بتاريخ 19 أبريل 1966. "سينيافكسي ودنيال أمام قضاتهما" تعريب رؤوف الإمام.

35- نفسه، ملحق أدب وثقافة الصادر بتاريخ الجمعة 27 ماو 1966. "الكاتب الصيني الشهير كوو-جو".

ملحق "أدب وثقافة"، أن ما شدَّ انتباهنا لهذه التجربة التي خاضها الأستاذ الجنحاني بوصفه مشرفاً على ملحق أدبي وفكري حاول خطّه التحريري إثبات بروز هوية ثقافية خصوصية لدولة الاستقلال الناشئة، هو تواشج العديد من تصوراته مع تجربة لاحقة، كُتب للأستاذ أن يخوضها بمجرد طيّ مرحلة الاستبداد تونسياً، ونُشرت مقالاتها أسبوعياً ضمن صحيفة الشروق اليومية، على أن يُفرد المؤلف للبعض من نصوصها المتألّفة كتاباً حمل عنوان "دفاعاً عن الحرية" صدرت طبعته الأولى سنة 2012<sup>36</sup>.

### "الفجر فجران صادق وكاذب..."

في شهر يوليو من سنة 2012 مهد الأستاذ الجنحاني للطبعة الأولى من أثره الموسوم "دفاعاً عن الحرية" بتصدير حمل عنوان "ويتواصل النضال"<sup>37</sup> شدّد من خلاله على أن معركة الحرية تحتاج إلى طول نفس، وهو ما يسهل إدراكه من خلال العودة إلى تاريخ الثورات الكبرى وفي طليعتها الثورة الفرنسية. مُضيفاً أن للحرية أعداء تقليديين مثلهم من وسمهم بـ"الطغاة والانكشارية والسماصرة وفقهاء البلاط والمتاجرين بالدين وأصحاب الأقلام المأجورة"، أولئك الذين التحق بهم في البلدان النامية دعاة العشائرية والطائفية والجهوية والأصولية الدينية والأيدولوجية. في حين يُنتظر أن يحمل الكتاب الجديد الذي هو على وشك الصدور تقديمًا يحمل عنوان "هل سقطت الأحلام"<sup>38</sup>، حاول من خلاله المؤلف العودة إلى الواقع المعقّد للبلاد التونسية بعد مرور ما يزيد عن خمس سنوات عن اندلاع انتفاضة 14 يناير 2011، معتبراً أن الغاية الحقيقية التي نشدها من جَمع تلك النصوص ونشرها في كتاب مفرد قد تمثلت في المساهمة في توعية شرائح الوسطى للمجتمع التونسي بوصفها المتضرّرة الأبرز من انخراط الاستقرار السياسي والتدهور الاقتصادي لأوضاع البلاد، والحال أنها هي التي شكّلت على الدوام دعامة

36- الجنحاني (الحبيب)، دفاعاً عن الحرية، نشر بالتعاون مع دار سعاد الصباح للنشر والتوزيع - الكويت، الطبعة الأولى 2012.

37- نفسه، ص 7 - 8.

38- أصر الأستاذ الجنحاني مشكوراً على مدّي بنسخة ما قبل النشر من تقديمه للكتاب الجديد، وكأنه أدرك ما عقدت العزم على انجازه ضمن المحور الثالث والأخير من هذه العروض، تأملاً لما آلت إليه الثورات العربية. وهو ما تومئ إليه الاستعارة التي وضعناها كعنوان لهذا القسم "الفجر فجران صادق وكاذب"، استعارة على ما ورد على لسان زعيم ثورة المردين بالأندلس أيام المرابطين ابن قسي حال القاء القبض عليه وعرضه أمام الخليفة المرابطي، وهو ما سنفضّل القول فيه ضمن بقية محتويات هذه المساهمة.

مشروع الدولة الوطنية الذي توشك الأمواج العاتية للترزمت الديني والاصرار الطوباوي على استعادة زمن إسلام التأسيس على نفسه بالكامل والتفريط في أمن البلاد وتحويلها إلى مرتع لجميع الوصوليين والمحسوبين على الشبكات الغامضة للفساد والوصولية. وهو واقع يؤذن بوضع حدّ لكل نفس سياسي تحديثي وواد كل محاولة جادة للنضال الاجتماعي.

يدين المؤلف وضمن محور استهلاكي خصّصه لما وسمه بـ"الاعترافات" استشرء الممارسات الاستبدادية، معتبرا أن مشاعر الاجلال يتعين أن تذهب في المقام الأول لمن وقفوا ضد تلك الممارسات دافعين من جراء ذلك ثمنا باهظا. كما يعترف بأن زهده في مواصلة البحث المعرفي المحكّم منذ بداية الألفية الثالثة مرتبط بالتزامه بالإسهام في معركة الدفاع عن الحريات ونشر المبادئ الحدائية للفكر الإنساني. وليس أبلغ من ترصد عيون السلطة لتحركاته وتضييقها على نشر كتاباته، من توصل رقبائها إلى رصد ما يعتمل تحت سطورها من تصوّرات تدين عسكرة السلطة ونسف قيم الجمهورية وعدم احترام الحريات العامة والشخصية والاحتكام إلى المبادئ التي تسير على هديها الأنظمة الديمقراطية، معتبرا أنها تخفيه وراء محتويات عدد من النصوص التراثية الكبرى على غرار "عبر" ابن خلدون و"مقدمته" و"إغاثة الأمة" و"خطط" للمقرزي، أو توجّهه لإتمام ترجمة بعض النصوص العالمية الفارقة التي ساهمت في تشريح الأنظمة الاستبدادية على شاكلة "أصول الاستبداد" لحنّه أرنت Hannah Arendt 1906 - 1975، هي التي جعلته يتهيّب من كل تورط في شد أزر الأنظمة الاستبدادية ويرفض الحصول على أوسمتها، مدينا وضمن أكثر الصحف العربية انتشارا ومقروئية كـ"الحياة" اللندنية و"الزمان" و"الزمان الجديد" والمجلات الالكترونية المناضلة على غرار موقع "الأوان"، تعويل تلك الأنظمة على الحلول الأمنية في تعاملها مع الاحتجاج السياسي ذي الطابع الديني، معتبرا أن تناول مثل ذلك الملف المعقّد لا يمكن أن يكون إلا سياسيا بامتياز.

وجميعها مواقف تنسجم بالكامل مع المبادئ التي دافع عنها منذ صدور أول مقالاته بصحيفة "الصباح" التونسية، وهي مقالات توقفت نقديا عند مؤلفات الشيخ الأزهري خالد محمد خالد (1920 - 1996) وفي مقدمتها عناوين فارقة قلّ ما حفلت بعروضها القيمة أجيال متعاقبة من المناضلين العرب أو المسلمين

كـ "من هنا نبدأ" و"الديمقراطية أبداً" و"هذا أو الطوفان"<sup>39</sup>.

قسم المؤلف عروضه الموالية إلى أربعة محاور أو أقسام تناولت تباعاً تعارض الاستبداد مع المواطنة والحرية وتوضيح استحقاقات ما بعد الثورة وشروط النجاح في تخطي مرحلة الانتقال الديمقراطي بسلام وضرورة التجديد الديني للإسلام ودرء مغبة التورط في تسييسه تحت غطاء الاحتجاج الاجتماعي.

فقد أفرد الأستاذ الجحاني قرابة الثلاثين صفحة من كتابه "دفاعاً عن الحرية" للتشهير بممارسات الأنظمة الاستبدادية وتشريح ما وسمه بـ"النظام الاستبدادي العربي". وشملت تلك العروض ثماني مقالات هي على التوالي "تشريح النظام الاستبدادي العربي" و"قصص فوق الخيال" و"جدران تفصل بين أبناء الشعب الواحد" و"الاستبداد والنخبة" و"المتقف والسلطة" و"الظلم مؤذن بخراب العمران" و"المواطنة والحرية" و"رسالة مفتوحة إلى العقيد معمر القذافي"<sup>40</sup>. وتخدم مختلف العروض والأمثلة المستجلبه من النصوص التراثية، أو تلك التي تم استحضارها بالعودة إلى تجارب معيشة وشخصية، هدفاً رئيساً تمثل في: "فضح الممارسات الاستبدادية وزرع روح الكراهية الثائرة في نفوس المواطنين" وتحويل نوازح الاستبداد إلى ما يشبه "طاعونا أسود" يتعين التوقّي من استشرائه الكارثي بدوام الحيطة وعدم السقوط في اللامبالاة، حتى لا تتمكّن قوى الشدّ إلى الوراء من الوصول إلى السلطة وتفتح الأبواب مجدّداً أمام عودة الاستبداد ومقاومة السقوط في الاستكانة والخنوع عبر التحلّي باليقظة وعدم الكفّ عن النضال بغرض احترام الحريات وتوسيع مجالها.

ويبدو جلياً أن تعويل المؤلف على أسلوب حوارى جذاب هو ما أسعف في تجاوز المضامين التقريرية الجافة لعروضه، مسهّلاً عليه استعراض أمثلة حيّة عن مسارات مناضلي معركة الحريات من داخل البلاد التونسية أو من خارجها، مع التماس الاعذار في حق البعض ممن وقف في صف السلطة حال التهيب من تصرفات المدافعين عن "الثورة المضادة"، وهو عين ما لجأ إليه "أندري مالرو 1901 - 1976" خلال فترة حكم الجنرال

39- دفاعاً عن الحرية، م. س، ص ص، 15 - 16.

40- نفسه، ص ص، 19 - 51.

ديغول (يناير 1959 – أبريل 1969) أو ما قام به منظر الاشتراكية السوفييتي "ميخائيل سوسلوف 1902 - 1982 Mikhaïl Andreïevitch Souslov" أيام حكم "نيكيتا خروتشيف 1894 - 1971 Nikita Sergueïevitch Khrouchtchev" عند خمسينيات القرن الماضي. وقس على ذلك بالنسبة لعدد من أعلام الفكر والثقافة المحسوبين على جيل المؤلف ممن اعتقدوا خطأ أن النجاح في معركة النماء يجيز إرجاء خوض معركة الحريات، والحال أن الحزب الدستوري الحاكم في تونس قد أضع منذ مؤتمر "الوضوح" المنعقد سنة 1971 فرصة تاريخية للتدرّج في تكريس مبادئ الديمقراطية الحزبية. لذلك وجب التفريق بين من توهم خطأ من المثقفين خدمة المشروع الوطني طوال ستينيات القرن الماضي، ومن ثبت استئجارهم لخدمة الاستبداد وتشريع التصرفات المشبوهة والتحليل المفصوح طوال السنوات العشر التي سبقت اندلاع "ثورة التونسيين".

تعود الذاكرة بالأستاذ الجنحاني إلى سنوات تحصيله لما فُدر له أن يكون شاهداً صبيحة يوم الأحد 13 أغسطس 1961 على تشييد جدار الفصل ببرلين، معتبراً أن الكتمان الذي حفّ بمثل ذلك الحدث الفارق مرده اعتقاد الشيبية الاشتراكية تضليلاً أن قوى الغرب الرأسمالي مُقدّمة على اكتساح بلدان المعسكر الشرقي والقضاء نوويًا على شعوبها وأنظمتها. ممّا يثبت وفق ما ألمح إليه المؤلف "قدرة الانظمة الاستبدادية الرهيبة على تسخير التحشيد"<sup>41</sup>. إلا أن كشف ذلك النظام عن وجهه القميء هو ما أشعل النار تحت الرماد، فتداعى "جدار العار" مثل قصر من الورق. غير أن المحتفلين بذكرى مرور عشرينيتين على سقوط ذلك الجدار لم يدركوا أن جدران أخرى قد شيّدت بفلسطين لفصل ما لا ينبغي أن يفصل، وأن تصرفاً على تلك الشاكلة لا يقل خزيًا عن ذاك الذي عاينته مدينة برلين طيلة أربع عشرينيات من تاريخها المعاصر<sup>42</sup>.

يطرح الكاتب بإلحاح سؤال غياب النخبة التي عُرفت بمساهمتها في بناء الدولة الوطنية عمّا عاينته البلاد التونسية وغيرها من البلدان العربية من حراك فارق، معتبراً أن جانباً من تلك النخبة قد تورط حقيقة في دوامة

41- نفسه، ص 32 "جدران تفصل بين أبناء الشعب الواحد".

42- Glissant (Edouard) Chamoiseau (Patrick). Quand les murs tombent. L'identité nationale hors-la-loi ? Galaade Editions. Paris 2007.

الاستبداد، وخاصة بعد أن استحكمت التركيبة الانتهازية لشبكات المصالح الغامضة وعودت التركيبة القبلية القديمة. فقد انقسمت النخب إلى ثلاثة فئات: الصامتة، والمعلنة عن احتجاجها أو ممانعتها، والمتواطئة التي وقفت في صف الاستبداد ولم تتورع عن تزعم جوق "المناشدين".

ويستحضر المؤلف ثقافته التراثية العربية الإسلامية ليستعيد بمعية قرائه وقائع دالة بخصوص انقسام خاصة المسلمين إلى من وسمهم بـ"فقهاء البلاط" و"فقهاء المسجد"، متعرضاً إلى وقوف "سعيد بن المسيب"، وهو من التابعين ومن كبار علماء الدين، ضد توريث عبد الملك بن مروان السلطة لابنيه الوليد وسليمان، وانتقام والي المدينة اشنع انتقام منه، مستغرباً من مواقف العديد من مثقفي البلدان العربية الذين انحازوا لأنظمة متهاوية ولم يكلفوا أنفسهم نقد تصرفات حكامها أو الاستقالة من المناصب التي كانوا يشغلونها تعبيراً عن معارضتهم لزهق أرواح الناس بالباطل. وهو ما تقطن له مؤلف الإتحاف قبل قرن ونصف لما اعتبر تأسيساً بما ورد ضمن مقدمة ابن خلدون أن "الاستبداد مؤذن بخراب العمران" وأن السلطة المقيدة بقانون أجلب للمصلحة وأدنى لتطبيق مبادئ الحرية والعدل من أي سلطة سواها. وهو ما استوعبه أيضاً رواد النهضة الفكرية مشرقاً ومغرباً مثل رفاة الطهطاوي وفرح أنطون وأديب إسحاق وسلامة موسى ولطفي السيد وطه حسين، بعد اطلاع جميعهم على آراء منشطي حركة الأنوار الأوروبية وتأملهم في مضمون كتابات "روسو" و"إيمانويل كونت" التي رفعت القداسة عن الفعل السياسي، معتبرة بضرورة الربط بين العقلانية والانعقاد من التأثير المدمر للخرافات والأساطير أو الاعتقاد في أي حتمية مسبقة. إذ ليس بعيداً أن يكون "تأميم الدولة والمجتمع"<sup>43</sup> وفقاً للتصوّر الذي انتهى إليه فكر الأستاذ الجحاني، سبباً محورياً في فشل مرور الدول الوطنية عربياً إلى ممارسة المواطنة السياسية المسؤولة والسقوط أولاً في هيمنة "العسكر ونظام الحزب الواحد"<sup>44</sup>.

يعرض المؤلف إلى الاستحقاقات الجديدة لمرحلة ما بعد "الثورات العربية"، متوقفاً عند أفضل السبل للتصرف بعقلانية وترشيد تخطي مرحلة "الانتقال الديمقراطي"، موضحاً أن انهيار الأنظمة المترتبة عن تصفية الاستعمار متصل

43- نفسه، ص 45.

44- نفسه، ص 46.

بالتحام شبكات الفساد بالجهاز الاستبدادي للسلطة والتوجّه نحو توريثها، مما طعن في كرامة المواطنين وجعلهم يتلمظون مرارة الذل والاحتقار. مضيفاً أن هبوب نسائم الحرية هو الذي حل عقدة الألسن والأقلام الداعية إلى إرساء دولة مدنية ديمقراطية تؤمن بالتداول السلمي على السلطة واحترام الحريات العامة وفصل الدين عن السياسة، حتى وإن ترصّدت مثل ذلك المسار تونسياً أخطار حقيقية تمثلت في بروز العشائرية والجهوية و"الصراع الطبقي الفوضوي" الفاقد لكل وعي سياسي وانشطار المجتمع إلى محافظين وحدائيين، فضلاً عن وصول "الإسلام السياسي" إلى السلطة عبر انتخابات حرة، وتعامل الغرب بانتهازية مكشوفة مع الواقع الجديد بعد أن استعدى الإسلام، مساهماً في تعميق اللبس بينه وبين "الإرهاب"، عاملاً على تحويله إلى ما سبق لواحد من كبار دعاة حركة الإخوان المسلمين ومؤسسيها، تسميته بـ "الإسلام الأمريكي"<sup>45</sup>.

وتحليل سياقات الثورة التونسية وفق ما انتهى إليه تفكير المؤلف على ما عاينته بعض البلدان الأوروبية الشرقية وخاصة ثورة الشعب برومانيا وثورة الشباب بألمانيا الشرقية، باعتبارهما ثورتين مدنيتين توصلتا، من دون حاجة إلى قيادة، إلى اسقاط نظامين دكتاتوريين بغيضين تظافر ضمنهما ترهيب حزب شمولي وجهاز مخابراتي اخطبوطي. على أن ما انفردت به "الثورة التونسية" التي يستقيم في رأي الكاتب دائماً أن تحسب على الموجة الثالثة من ثورات الزمن المعاصر بعد تحولات بلدان المعسكر الشرقي وأوروبا وبلدان أمريكا اللاتينية، هو انبثاقها من رحم الفئات المهمشة العاطلة عن العمل المتحدّرة في معظمها من جهات مُكثّفة تضرّرت كثيراً من استئراء الفساد. وهو ما أدركته حدسا بعض كوادر المركزية النقابية دون أن يتجذّر لدى جميعها وعي حاسم بذلك.

وليس بعيداً أن يكون لهذا السياق الخصوصي أصرة وثيقة بالتخبط السياسي الذي عاينته المرحلة الأولى لما بعد "الثورة" ووقوع القائمين على أوضاع البلاد في هفوات مضحكة أنبأت عن صعوبة استيعاب النسق السريع للانقلاب الشامل الذي عاينته أوضاع البلاد، دون السقوط في شرك الخلط بين الدولة ونظام الحكم، والتمسك بالأساليب السلمية في مواجهة عسف النظام و"رصاص

الطغاة بصدور عارية"<sup>46</sup>، والاعتبار بأن أوكد الأولويات لا تتمثل في اللهث وراء قطف ثمرات لم يحن زمن نضجها، والتورط تبعا لذلك في أتون استحكام الفوضى، بل في اعتبار الجميع بأن الحفاظ على أمن البلاد وتجاوز التسطّيح واللغو السياسي هو من أوكد أولويات "الثورة".

يورد الأستاذ الجحاني في ذات السياق مقالا طريفا في ضربه قاصدا الاعتبار والمقارنة بين واقع ما بعد الثورة تونسيا، وما كانت عاشته بعض بلدان الربيع العربي من انفجار مفاجئ لأوضاعها السياسية، من خلال استعراض ذكرياته المبهجة حول الدور النضالي لمن وسمهن تلطفا بـ "شقائق النعمان" من "مُضريات" و "عدنانيات" اليمن السعيد، متعرّضا إلى حلقات طريفة من تاريخ هذا البلد المعاصر المعروف بشدة اكتنافه ومحافظه سكانه أيام انتشار الفكر الماركسي المناضل واتيان النوازع القبلية على جميع أحلام أتباعه الوردية، تماما مثلما انتصرت ثوابت البداوة على تقاليد الحضّر مغربا.

أما بخصوص القضايا التي طرحتها مرحلة "الانتقال الديمقراطي" فيعرض المؤلف إلى النتائج المترتبة عن الاصطاف الايديولوجي الرامي إلى تفكيك الهياكل الممثلة للمجتمع المدني والإطاحة بمؤسسات الدولة وتحويل الصراع من مضمونه السياسي والفكري إلى ساحة الصراع الديني، والحال أن "الدين لله والوطن للجميع"، معتبرا أن الفوضى التي اجتاحت الساحة العامة بشقيها السياسي والمدني وغرق الساحة الاعلامية في التفاصيل، مكتفية بالإثارة الرخيصة والتفاهة المعممة، لا يتعين أن تلهي الجميع على ضرورة تقديم مصلحة الوطن على ما سواها، فالحرص على سلامته يقتضي تحييده على جميع أشكال السِجال والمناكفة.

يُشيد الأستاذ الجحاني في سياق تعرضه لخصوصيات مرحلة "الانتقال الديمقراطي" بالدور الطلائعي الذي لعبه المجتمع المدني بوصفه فاعلا محوريا في عملية إعادة تنظيم الساحة العمومية Espace public وفقا للشروط المُحدثة للتنوّع، مشدّدا في نفس الصدد على هشاشة الظاهرة بجميع بلدان "الربيع العربي" والتباس التصوّرات المتّصلة بها لدى الحكّام الذين يؤثرون التركيز على الطابع الأهلي أو الخيري لتلك الهياكل تهيبا من جميع أشكال الفضح

والمراجعة، ولدى المحكومين الذين لا يرون لغير المحسوبين على التيارات الحداثية ومن بينهم المنتسبون إلى الفكر الأصولي أو الديني أي حظ في الاسهام في أنشطة مؤسسات المجتمع المدني أو هياكله وتنظيم واقع التنوع الذي تحوّل إلى حقيقة ماثلة على ساحة النضال المدني تونسياً<sup>47</sup>.

والمهم أن يدرك الجميع أن "المجتمع المدني والدولة ليسا مفهومين متقابلين، بل هما مفهومان متلازمان فلا يمكن أن ينهض المجتمع المدني.. دون دولة قوية.. كما أنه من العسير تصوّر دولة وطنية قوية.. دون مجتمع مدني يسندها"<sup>48</sup>. يعتبر الأستاذ وهو على أتمّ الصواب في ذلك، أنه "من الخطأ مقاومة الدولة باسم المجتمع المدني"<sup>49</sup>، لأن ذلك من شأنه أن يفتح الباب أمام جميع القوى المناهضة للمبادئ والقيم الفاضلة والمتحضرة التي يقوم عليها ذلك المجتمع، مشيدا في هذا الصدد بالدور التاريخي لنقابات العمال التونسيين، مُدِينا بقوة التصرفات الرعناء للقوى السياسية المحافظة التي وضعت انتخابات 2011 أمر تصريف الشأن العام بيديها، وامتعاضه من مستنقع التفاهة والرداءة الذي غرقت فيه نخب "الإسلام السياسي" من خلال المساجلات حول "النقاب" و"الزواج العرفي" و"ختان البنات" و"المأذون الشرعي"، وذلك بغاية التضليل على الحملة الشعواء التي شننتها تلك الأطراف "المتأسلمة" ضد المضمون الاقتصادي والاجتماعي الذي طبع الثقافة السياسية التونسية والتزام أعرق المنظمات النقابية ممثلة في الاتحاد العام التونسي للشغل بمتابعة الشأن السياسي الوطني وتحمل مسؤوليته كاملة تواملا مع ما قام به في معركة الاستقلال وأثناء بناء الدولة الوطنية. وهو ما لم يمثل على فرادته ضمن المجال العربي الإسلامي خاصيةً تونسية بحته بالنظر لما عاينته فرنسا من التحام من أجل حماية النظام الجمهوري ضد التطرف اليميني بعد النتائج الكارثية للدور الأول لانتخابات سنة 2002 الرئاسية، وما خاضته نقابة "تضامن" ضد النظام الدكتاتوري البولوني وما تخوضه النقابات اليونانية حاضرا من نضال سياسي بغية تلافى إفلاس الدولة ومزيد تأذي الفئات العمالية والشرائح الوسطى بوصفها قد شكلت قاطرة المجتمع اليوناني المعاصر على الدوام.

47- كرو (محمد)، "نحن نسير قدما نحو وضع ما قبل سياسي"، حوار أجره لطفي عيسى وشكري المبخوت صدر ضمن

مجلة الفكر الجديد عدد مارس 2015.

48- دفاعا عن الحرية، م. س، ص 98.

49- نفس المرجع والصفحة.

يعقد الأستاذ الجحاني وضمن القسم الأخير من مختارات مقالاته الصادرة ضمن يومية الشروق التونسية، فصلا ضمن مؤلفه "دفاعا عن الحرية" خصّصه لتوضيح علاقة الإسلام بالسياسة وتفسير حاجتنا إلى تجديد الفكر الديني حاضر<sup>50</sup>. فقد وضّح وضمن فحوى ما لا يقل عن أربعة عشر مقالا وجاهة القول بفصل الدين عن السياسة، متعرّضا إلى مميزات العلاقة التي تربط الإسلام حاضرا بالغرب وبالديمقراطية وبالداستاتير وبالذولة المدنية. كما تعرّض إلى مسألة إصلاح الفكر الديني وكرائية التشبّث المرضي بالماضي وضرورة الاجتهاد في المسائل الدينية وتطوير مؤسساتها التقليدية العريقة مثل الأزهر مشرقا والزيتونة مغربا، شارحا بعض مظاهر رداءة الفكر الإسلامي المحافظ راهنا، وتحمّس بعض الأنظمة العربية المتخلفة في السرّ والعلانية للقضاء على كل دواعي التجديد والانقلاب على القديم، وسجّالات بعض شيوخها المضحكة مرارا وتكرارا حول جملة من المسائل الدينية عفى عليها الزمان منذ قرون.

وتخوض التحاليل التي اقترحها الكاتب ضمن توجّه عمل على الكشف عن الأساليب الملتوية التي اعتمدها دعاة الفكر الديني بعد قيام "الثورات" العربية بغرض التعمية أو المغالطة بخصوص مسألتين محوريّتين هما: ربط العلمانية بالكفر ودحض مطالبها المتصلة -بزعم معارضيهما طبعاً- بالفصل بين الدين والدولة، مبيّنا أن معظم الحدائين التونسيين لا همّ لهم في الحقيقة سوى الدفاع عن مدنيّة الدولة وعن حرية الضمير، وأنهم لم يكفّوا عن النضال من أجل فصل الدين عن السياسة تفاديا للوقوع في شرك التوظيف ودرءا للتحالف "بين الدين والسياسة والمال"<sup>51</sup>.

كما فتح المؤلف نافذة على مسائل الاجتهاد الديني خلال القرون الخمسة الأولى من انتشار الإسلام، معتبرا أن نوازع التجديد التي اتسم بها فكر عدد من مجتهدي الإسلام أو أئمة خلال المرحلة اللاحقة أو حال احتكاكهم بالحضارة الغربية أثناء القرن التاسع عشر وفي بداية القرن الذي يليه، ليس لها أي اتصال بظاهرة الإسلام السياسي السني حاضرا. وهي ظاهرة سقط قناع المدافعين عنها أو المحسوبين عليها بعد اسرافهم في المحافظة واعتقادهم

50- نفسه، القسم الرابع "الإسلام بين التسييس والتجديد الفكري"، ص 109 - 189.

51- دفاعا عن الحرية، م.س، ص 113.

في جدوى "النضال" دفاعاً عن تصوّر وهمي لـ"الصحة الإسلامية"، ينبني على رفض مدنيّة الدولة داعياً إلى إحياء الخلافة الإسلامية بوصفها مؤسسة دينية، والحال أن في الأمر مغالطة مكشوفة ليس لها من سند ضمن مختلف ردهات التاريخ الإسلامي سوى تحويل وجهة السلطة إلى حكم وراثي وتوظيف النص القرآني مع حزمة من الأحاديث الموضوعية خدمة لذلك الغرض. فالكل مدرك أن الدولة قد تحوّلت إلى مؤسسة مدنية بمجرد رحيل النبي عن عالم الشهادة والناس، وأن صحابته مهاجرين كانوا أم أنصاراً لم يحتجوا في أمور السلطة وتصريف الشأن العام بالدين، بل صدروا في ذلك عن حجج سياسية توافقت بالكامل مع حاجيات عصرهم، داعياً إلى ضرورة الإقلاع عن ربط الفكر السياسي الإسلامي بمفاهيم الخلافة والإمامة والإمارة والسلطنة، منادياً بضرورة تجديده باعتماد أحدث ما بلغته مناهج البحث ونبذ الانكفاء والانغلاق والاستنارة بتجارب الإصلاح الديني الذي أنجزته الحضارات المتقدمة. لأن المعضلة لا تكمن في التناقض بين الديمقراطية والإسلام في مجال تصريف الشأن العام، بل في تعقّد النظرة إلى الإسلام باعتباره دعوة دينية تفرّعت عنها منظومة تشريعية<sup>52</sup> يحسن أن نعهد بقراءتها فكرياً إلى هياكل جامعيّة وبحثيّة راقية متعدّدة التخصصات، يُنجز المنتسبون إليها أبحاثهم في ضوء أحدث المناهج وبمناى عن جميع الضغوط والمشاحنات، حتى نتمكن من فتح أبواب الاجتهاد التي أوصدها دعاة فضائيات الإسلام السياسي خلال عشرينات مديدة، ونفرّق بشكل لا يحتمل اللبس بين النص الديني والفكر الديني الذي هو نتاج تراكم واجتهاد بشري قابل للقبول والنقض.

شدّد مؤلف كتاب "دفاعاً عن الحرية" ضمن مساهمة حملت عنوان "الشرعية والدستور"<sup>53</sup>، وكتبت بالتزامن مع السجال الحاصل تونسياً حول مناقشة أعضاء المجلس التأسيسي للفصل الأول من الدستور التونسي الجديد واعتبار جانب منهم بضرورة التنصيص على أن الشريعة الإسلامية هي مصدر التشريع الأساسي، على أن في ذلك مغالطة مفضوحة تحرّكت من وراء ستار، لأن الجميع مدرك تباين الآراء بل وتناقضها قديماً وحديثاً بخصوص تأويل النصوص الدينية بين المشرّعين حتى ضمن المذهب الواحد، فما بالك بتعدّد تلك التأويلات حالما يتعلق الأمر بمذاهب شتى ومدارس متنوعة وسياقات زمانية وتباينات في

52- نفسه، "الإسلام والديمقراطية"، ص 122.

53- نفسه، "الشرعية والدستور" ص 142 - 153.

المكان أيضاً، يتعارض جميعها مُطلقاً مع دواعي التماثل. وتمثّل سنده في جميع ذلك في نضال نخبة من مصلحي أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن الذي يليه من الزيتونيين وغيرهم، الذين لم يتجنّبوا التعرّض إلى مثل تلك المسالك المغلقة و"عالجوا قضايا زمانهم وعيونهم ترنو إلى المستقبل"<sup>54</sup> مجدّدين بذلك العهد مع اجتهادات المسلمين واجتهادات غيرهم. فقد قاموا بطبع مقدمة ابن خلدون لتسهيل تداولها بين أوسع القراء وترجم الطهطاوي مؤلف مونتسكيو Montesquieu "تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*"<sup>55</sup>، "مدركين [بذلك] أن الوعي بأسباب التدهور يمثل خطوة ضرورية لـ[تجاوز المعوقات و] تحقيق النهوض [مجدّداً]<sup>56</sup>. وهو ما عمد إلى انجازه الجنرال حسين (1828 - 1887) تونسياً لما تصدّر لترجمة سيرة "نابليون بونابرت 1821 - 1769 Napoléon Bonaparte إلى اللغة العربية، وتوجّ ذلك أحمد فارس الشدياق بتأليفه لـ "كشف المخبأ من فنون أوروبا"<sup>57</sup>، عارضاً على قراء أثره البهيج صورة تفصيلية دقيقة عن الحضارة الأوروبية وعن أشهر أعلامها وآثارهم القيّمة وأضخم معالمها وأهم الأحداث التي عاينتها، بعد أن قضى ربع قرن في التنقل بين مختلف بلدان تلك القارة وممالكها المتقدمة وتدبّر أسباب أحوالها الناهضة. وبقدر ما انكب السلف من المصلحين على فهم أسباب تأخر المسلمين وتجاوز ركودهم الحضاري بالاحتكام إلى العقل والبحث عن مواطن التحديث والتجديد، انشغل خلفهم حاضراً بما وسمه المؤلف بـ"الثنائيات المفزعة" التي ما انفكت قنوات البترو- دولار المبشرة بـ"إسلام أمريكي" ذي منزع وصوليّ مفضوح يحذق اللعب على الذقون ويروج للسجال حول مسائل تافهة لا تخرج عن إطار الإثارة الرخيصة مثل الغزو والجاهلية الجديدة، والديمقراطية والشورى، والدولة المدنية وتطبيق الشريعة، والعلمانية والإسلام، والدولة والخلافة، والنظام البنكي الربوي والصيرفة الإسلامية، وهو ما استتبعه زرع لبذور الرداءة والفتن ونسف لمؤسسات الدولة

54- نفسه، ص 154،

55- Montesquieu (Charles), *Considération sur les causes de la grandeur des Romains et leur décadence*. Première édition, Amsterdam 1762.

56- دفاعاً عن الحرية... م س، ص 155.

57- الشدياق (أحمد فارس)، كشف المخبأ عن فنون أوروبا، طبعة دار الكتاب المصري ومكتبة الإسكندرية ودار الكتاب

اللبناني 2012. (صدرت الطبعة الأولى سنة 1866)

وتدبير بليل لما أسماه بـ"بلقنة" العالم الإسلامي<sup>58</sup>.

وليس بعيدا بعد جميع ما ذكرنا أن مؤلف مختلف هذه النصوص وغيرها من بين تلك التي نأمل أن تعرف قريبا طريقها إلى النشر، قد بقي وفيّا، وبعد رحلة طويلة لا زالت تحفل بنتائج أيامه وأعماله وتكشف عن كفاءته النادرة في استيعاب تشعبات عصر ما بعد الحداثة، لزخم مدرسة الإصلاح العربية الإسلامية الحداثيّة، مستلهما في جميع ذلك تلك المقولة المأثورة التي وردت ضمن فاتحة مؤلفات من تصدّر هو نفسه وبُعِيد سنوات المراهقة الأولى لتقديم عصارة فكره لقراء الصحف اليومية تونسيا عند أواسط خمسينات القرن العشرين، ونقصد المفكر الأزهري "خالد محمد خالد" (1920 – 1996):  
 "الإسلام لم يأت ليعلّمنا أخلاق الصوامع.. بل ليعلّمنا أخلاق المدينة"<sup>59</sup>.

58- دفاعا عن الحرية...، م س، ص 158 – 159.

59- خالد (خالد محمد)، من هنا نبدأ، نشر دار الكتاب العربي، القاهرة 1950. (الطبعة الأولى).



## الاستقباليّة - التأسيس في فكر الحبيب الجنحاني

أ.د. منصف الوهايبي



## الاستقبالية - التأسيس في فكر الحبيب الجحاني

أ.د. منصف الوهايب<sup>1</sup>

### 1 - الاستقبالية - التأسيس حدًا ومفهومًا

تتسع مقولة "الاستقبالية" في فكر الأستاذ الجحاني، وتحديدًا في مصنفيه اللذين أستاذس بهما في هذه المقاربة "الحدائثة والحريّة" و"المجتمع المدني والتحوّل الديمقراطي في الوطن العربي"؛ لتفيض على حوافّ المنظومات المعرفيّة التي ما فتئت تستصفي هذه المقولة ميزة جوهرية تجاذب بها كلّ واحدة غيرها، بوجه حقّ حينًا، وبغير وجه حقّ حينًا. وما أشبه الأحيان بالأحيان، لولا "النصّ" يبين عمّا يصل بين النصوص وعمّا يفصل. وما أكثر ما تتشاكل المنظومات وتتجانس، لولا فسحة التأويل تسوّغ الاستئناس بمقولة التأسيس في هذه المنظومة، وتستنكر إقحامها في تلك. على أنّ مصطلح التأويل نفسه ذو سياق مضلّ مراوغ، وقد يكون قرين "التأصيل"، إذا نحن أخذنا بالاعتبار جذر كلّ منهما: (أ.و.ل) و(أ.ص.ل).

ويمكن، من ثمة، أن يلتبس أمر "الاستقبالية" بالتأسيس من حيث هو استحداث لصيغ وجود وصيغ معرفة غير مألوفة أو هي متخارجة عن السنن والتقاليد، بأمر التأصيل من حيث هو عود إلى "أصل" و"مبتدأ" و"جوهر"، أو عود عليها. وقد لا تهدأ الأخلاط، فمنذ أن انبرى خطاب الحدائثة بمفهومه المعرفي والأخلاقي الأشمل يثبت مقولة التأسيس، وشتّى النظريات والمذاهب تسحب هذه المقولة على مضامينها ومنجزاتها. بيد أنّه ليس من مقاصد هذه المقاربة فرز الأخلاط، وما ينبغي لها. وإنما قصارها تدارك بعض ما تسعى إليه من أمر التأسيس، وما يدور بخلدّها، إن جوّزنا على الاستعارة أن تكون ذات خلد، أن لا رأي مستوثق، ولا تصوّر متناضح حدّ الإفحام، في شأن التأسيس. وكلّ

1- أستاذ في كلية الآداب والعلوم الانسانية بسوسة - تونس

تفكير معقود على هذه المقولة، تميد من تحته المراجع ويضطرب التنظير. فالتأسيس لم ينقطع عن الوجود فعلا مادام الإنسان موجودا، ولم يكن أصلا معدوما، ليستحدث من بعد. إنَّ التأسيس الذي نقصده هو ذلك الذي "تبلور" مفهوم لحظة الحداثة - وما أكثر الحداثات ولحظاتها - وإنما نعني تخصيصا لحظة الحداثة الفلسفية، طالما أنَّها هي التي استوعبت -في ما يتهيأ لنا من قراءتنا- قران النقد والتأسيس، وعقدت مهمة هذا، مثلما عقدت مهمة ذلك على العقلانية دون سواها.

ليس شأننا إذن أن نبحث عن أصل، فمثل هذا البحث "لا يؤسس، إنه يربك ما ندرکه ثابتا، ويحرك ما نفترضه ساكنا، ويجزئ ما نراه موحدًا، ويفكك ما نعتبره متطابقًا. تقصي الأصول والحالة هذه هو التقويض الدائم لهويتنا، ذلك أنَّ الهوية التي نسعى للحفاظ عليها وإخفائها تحت قناع، ليست هي ذاتها إلا محاكاة ساخرة: فالتعدّد يقطنها ونفوس عدّة تتنازع داخلها والمنظومات تتعارض فيها ويقهر بعضها البعض. لذلك يؤكّد صاحب الجينيالوجيا: "عندما ندرس التاريخ فإننا، على عكس الميتافيزيقيين، نسعد لا لما نكشفه من نفس خالدة ترقد فينا، وإنما لما نحمله بين جنبينا من أنفس فانية". وليس شأننا أن نؤسس مجددًا لمفهوم التأسيس، فقد يكون التأسيس غير التأسيس، وقد يكون سنة راسخة تناست الذاكرة لحظة ميلاده.

إنَّ شأننا في السياق الذي نحن به، أن نستكشف في فكر الأستاذ الجحاني؛ فسحة أخرى للمعرفة. وفي تقديرنا لا يتسنى لنا ذلك إلا إذا أمكن أن ننفذ من خلال النقد المعزّز بالعقلانية في كلّ مؤلفاته؛ وإن اقتصرنا هنا على اثنين منها، عسى أن نحفظ لهذا المقال بنسقيته. والعقلانية هي ما هي مصدر للتأسيس، وهي ما هي ضمان لاستمراره، وهي ما هي فضاء له.

يتعلّق فكر الأستاذ أكثر ما يتعلّق بـ"الاستقبالية" من حيث هي علم يدرس في الظاهر الأسباب العلمية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي يمكن أن تتحكّم في تطوّر العالم، أو هي استشراف أساسه تهيئة الحاضر أو "الحال" كما كان يسمّيه أسلافنا، للمستقبل. هي ليست تنبؤًا كما قد يقع في الظن للوهلة الأولى. ربّما هي مسعى أو سيرورة أو طريقة ما في إعداد مختلف الإمكانيات القابلة للتحقق. ولهذا يفترض فيها أن تكون من المكرور المعاد، إذ

هي تنهض على إكمامات وتراتييب وإصلاحات تجري في الزمن على نحو ما تجري مختلف مفارقات الوجود البشري.

وثمة موقفان ومقاربتان، كلما تعلّق الأمر بالاستقبالية، هما:

- موقف محكوم بسيناريوهات أو احتمالات.

- موقف أساسه الحدس أو المعرفة الحدسية.

ولعلّ في هذين الموقفين ما يؤكّد أنّ الاستقبالية رؤية مستقبلية أو مشروع نبدأ في تحقيقه في الحاضر، أو هي تمثّل للعالم وقدرة على السياحة في المستقبل المتعدّد، لاختبار ما يمكن أن نفعله: هنا/الآن.

إنّ البعيد زمانا يخدم القريب زمانا، ويمنحه أفقا ويضفي عليه معنى. وكلّ فعالية مستقبلية تعني أنّ المستقبل إنّما هو صنيعنا نحن البشر مثلما هو صانعنا.

أمّا المقاربتان اللتان يتوخّاهما الأستاذ الجحاني فهما: استكشافية تروم أو تسبر أفقا، وتضيق وتتسع بحسب الموضوع الذي تعالجه. ومعياريّة أو براغماتيّة ذات غايات، لعلّ من أظهرها تخطّي الواقع الراهن إلى مستقبل منشود. والمستقبل في نظر الأستاذ الجحاني هو انخراط العرب التام في الكونية، بالمعنى الذي نوضّحه في ما يأتي.

## 2 - تأميم الفكر السياسي: من سلطة الدولة إلى دولة السلطة

تعرّفت إلى أستاذنا المفكّر الحبيب الجحاني، وأنا طالب ثمّ أستاذ، وكنت أقدّر دائما حضوره المتميّز في المشهد الثقافي التونسي والعربي، وجرأته في طرح الأسئلة التي يتحاشاها كثيرون؛ لأنّهم يدركون أنّ الأجوبة الصادقة عنها، يمكن أن تجرّ عليهم من الويلات ما لا طاقة لهم به. ونحن نعرف أنّ غياب المثقف أو انسحابه شبه التام من المشهد الثقافي بل السياسي بالمعنى الواسع والعميق للكلمة، سمة تكاد تكون ملازمة لأكثر مجتمعاتنا العربية؛ وكأنّ هذا المشهد في غنى عن نظر المثقف ورأيه، أو هو لا يستحقّ التفاتة منه، برغم أننا نقف جميعا على تخومه، ونرى من حافته الهوة الفاعرة التي تنتظرنا والتي يمكن أن تنغلق علينا في لحظة ما؛ وخاصّة في هذا المنعرج التاريخي الحاسم الذي يكاد يكون صورة من سايس بيكو جديدة، أو محاولة

في "فلسطين" البلاد العربيّة. كان البعض يتذرّع بأنّ هامش الحرية المتاح في سائر البلاد العربيّة، يضيق بالرأي والرأي المخالف أو المختلف. وقد يذهب في تسويغ انسحابه، إلى أنّ أساس الداء إنّما هو القمع والاستبداد والتخلف، وما إلى ذلك ممّا اعتدنا قراءته أو سماعه كلّما تعلّق الأمر بموضوع كالذي نحن فيه. والحقّ أنّ في هذا الرأي مقداراً من الصواب لا يخفى، ولكنّ المسألة الثقافية أعمق من أن تختزل في العلاقة بين الحاكم والمحكوم، أو في "السياسي" بالمعنى الحزبي الضيق للكلمة فهذه أمور لها منابرها وفضاءاتها.

يقول الأستاذ الجحاني: "عندما نعود إلى التعمّق في دراسة طبيعة النظم العربيّة، نجد العلاقة بينها وبين النخبة المثقّفة متوتّرة في جلّ الحالات؛ والسبب الأساسي لهذا التوتّر كبت الحرّيات ابتداءً من حرّية الرأي والتعبير والنشر، فالسلطة عوض أن تفيد من ثقافة النخبة وعقلائيّتها، ومعرفتها بالتجارب التاريخيّة قديماً وحديثاً، فإنّها تسعى في كثير من الأحيان إلى تحييدها بالترغيب والترهيب.."<sup>2</sup>.

ولقد أفضى الترغيب إلى ظهور فئة المثقّفين الذين يسمّيهم الأستاذ بـ"حملة المباخر" الذين يدورون في فلك السلطان الجائر- وتحولوا بعبارة- إلى خبراء في إضفاء الشرعيّة على سلطة غير شرعيّة؛ دون أن يكون لهم حقّ المشاركة في صنع القرار السياسي.

كيف يُحلّ هذا الإشكال؟

يرى الأستاذ أنّ الحوار لا يكون ناجعاً، إلّا إذا جرى في اتجاهين مترابطين: حوار المثقّف الحرّ مع السلطة، خدمة لمصلحة المجتمع، ومساندة المجتمع المدني له: "فلا جدوى ولا قوّة لحوار المثقّف مع السلطة باعتباره يعبر عن رؤية معيّنة إلّا إذا ساندته قوّة اجتماعيّة صلبة من قوى المجتمع المدني.."<sup>3</sup>.

ويفضّل الأستاذ القول في طبيعة الفروق بين دور المثقّف في المجتمعات الغربيّة حيث قوّة المجتمع المدني المؤثرة، ودوره في البلاد العربيّة حيث لا يسمح نظام الحزب الواحد أو المؤسسة العسكريّة بظهور قوى سياسيّة تؤمن

2- المجتمع المدني والتحوّل الديمقراطي في الوطن العربي، ص.11

3- المجتمع المدني والتحوّل الديمقراطي في الوطن العربي، ص.13

بالتعددية السياسية والفكرية<sup>4</sup>.

وعلى إقرارنا بصواب نظرة الأستاذ في أنّ موقف السلطة العربية من الحريّات هو السبب الجوهرى في توتّر علاقتها بالمتقف الحرّ، فإنّه ليس لنا أن ننتظر من دول مثل دولنا، أن تقوم على ذات المبادئ الأوروبية في الحرية والديمقراطية والمساواة أو أن نطالبها بذلك، في ظرف زمنيّ قياسي. وقد أشار المفكّر الحبيب الجحاني، إلى أنّ هذه المبادئ كانت في أوروبا حصيلة تراكم حضاريّ انسانيّ واجتماعي وثقافي واقتصادي، وأنّ أوروبا حققت قفزتها المعرفيّة النوعيّة دون أن يكون هناك ما يعوق نهضتها من أشكال الاستعمار أو التدخّل الأجنبي. بل لقد تحوّلت هي نفسها أو بعضها إلى دول استعماريّة قامعة بعد أن اتخذت من "الأخر" موضوعاً لتصورها، ولذلك فإنّ موقف المتقف الليبرالي الذي يدعو إلى تبني النموذج الغربي، كثيراً ما يكون محكوماً بالحذف والاختزال والتضخيم؛ إذ هو يسكت عادة عن الجانب الاستعماري في هذا النموذج لأنّ استحضاره من شأنه أن يفضح ما هو مُبعد مقمّوع في خطابه، أو هو يغفل الأسباب التي أفضت إلى فشل الدولة الوطنيّة الحديثة، في حماية استقلالها، ونقل شعبها لا إلى مجتمع الوفرة أو الرخاء فحسب، وإنّما إلى مناخ من الديمقراطية والحرية هو الأقدر وحده على صيانة هذا الاستقلال، وما تحقّق من إنجازات ومكاسب. وكلنا يدرك أن الطابع الغالب على ما نسميه مجازاً "روح العصر" هو البعد الثقافي. وليس أدلّ على ذلك من تغليب قيمة الاستعمال على قيمة التبادل، بما يمنح القرار الاقتصادي نفسه والقرار المجتمعي بشكل عامّ، مرجعيته الثقافيّة. وهو ما يقتضي تطوير المفاهيم الثقافيّة بحيث نتجنّب النظرة "الثقافية" المبتورة التي تؤدي عادة إلى تقسيم المدينة الواحدة إلى مدينتين والبلاد الواحدة إلى بلادين: واحدة مندمجة بشكل فاعل في العمل الثقافي الحضاري أو تكاد، وأخرى من الأطراف المهمشة التي لا تنتج إلا ثقافة الرصيف.

يبين الأستاذ الجحاني أنّه، بالرغم من بعض الإنجازات التي لا تنكر في البلاد العربيّة أنّ من أظهر أسباب الفشل ما هو خارجي؛ فالقوى الاستعماريّة غيرت أساليبها بحكم تغيّر الظروف الدوليّة؛ وانتقلت من الاستعمار المباشر إلى الاستعمار الجديد الذي يتمثّل في مساعدات اقتصاديّة مصحوبة بضغوطات

## اقتصادية وعسكرية.

وما هو داخلي -وهو الأخطر- أي غياب التحديث السياسي للمشروعات التحديثية التي حاولت الدولة الوطنية إنجازها. فقد كانت هناك تنمية اجتماعية واقتصادية، ولكن من دون تحديث أساسه قيم التعدد السياسي والتحرر الفكري. ومرد ذلك في تقديره إلى سيطرة الأحزاب الشمولية أو المؤسسة العسكرية، غداة الاستقلال. ومثل هذه النظم الاستبدادية في تقديره "لا تؤمّم الدولة فقط؛ بل تؤمّم المجتمع برّمته"<sup>5</sup>.

والأخطر من هذا كلّه تأميم الفكر السياسي، الأمر الذي أفضى إلى الانتقال من سلطة الدولة إلى دولة السلطة، وأصبح النظام هو الدولة فيما هو في المجتمعات المتقدمة، مظهر من مظاهر الدولة.

يقول الأستاذ الجحاني، بنبرة قد لا تخلو من ذلك الشجن المعقود على النفس حدّ الضنى؛ وهو يرى خيباتنا المتتالية: "فبعد أن حلمت أجيال متعاقبة بوحدة عربية تقوم على قيم العقلانية، واحترام قيم المواطنة؛ مهما تعددت الرؤى الفكرية، أو تنوّعت الانتماءات الإثنية والطائفية؛ وجدت الأجيال الجديدة أنفسها في خضمّ صراع طائفي ومذهبي مقيت، يشغل الشعوب العربية عن قضاياها المصيرية"<sup>6</sup>.

### 3 - الحداثة - الكونية: "العولمة هي البنت الشرعية لحداثة عصر الأنوار"

أليس السؤال المطروح علينا جميعاً هو: كيف نتعامل مع هذا الواقع في كآبته تعاملًا نقديًا يعيد إليه تاريخيته ويضمن له انسجامه ونسبته؟

قد لا يجادل أحد في أن هذا التعامل النقدي المنشود رهان محكوم بهذه المعادلة التي يطرحها المفكر الحبيب الجحاني: الحداثة والحريّة.

يقول الأستاذ الجحاني إنّ المشروع الحداثي متواصل منذ أن بدأه رواده الأوائل من أمثال الطهطاوي وخير الدين وفرح أنطون وعلي عبد الرزاق فاللاحقون عليهم من أمثال محمود أمين العالم وعبد الله العروي حسن حنفي

5- نفسه ص.22

6- الحداثة والحريّة، منتدى الفكر العربي، عمّان - الأردن ص.19

وسمير أمين وبرهان غليون، والجنحاني نفسه. على أنه يميّز بين مشروعات التحديث الرسمية التي أخفقت، للأسباب التي شرحها، وبين الرؤى الفكرية التحديثية التي ظهرت في القرن التاسع عشر، وتواصلت فيما بين الحربين العالميتين، ولاتزال مستمرة إلى اليوم. ويخلص إلى إجابة واضحة لا لفّ فيها ولا دوران، والوضوح الفكري من أهمّ ميزات أستاذنا في كل كتاباته ومواقفه. يقول: "إنني أوّمن بضرورة أن تسعى النخبة المثقفة العربية إلى تبني قيم الحداثة الكونية التي خرجت من عباءة عصر الأنوار. فهي التي تسمح بغرس قيم الحريات العامّة، وقيم العقلانية والمواطنة، وفصل الدين عن السياسة؛ ومن ثمّ التمهيد لتجارب ديمقراطية حقيقية وعميقة في الفضاء العربي"<sup>7</sup>.

المعادلة صعبة لا شكّ، ويمكن أن تتفرّع عنها جملة أسئلة: كيف تقام الدولة بالديمقراطية؟ وكيف تقام الديمقراطية بالدولة؟ ذلك أنّ الإخلال بأحد هذين الشرطين أي ترسيخ كيان الدولة بكلّ ما يتطلبه ذلك من أمن واستقرار من جهة، وتغييرها بالديمقراطية والحريّة والتعددية، من جهة أخرى، لا يمكن إلا أن يبذر بذور الفتنة والعنف والاستبداد. وهذا الرهان إنّما هو مسؤوليّة الانسان "فهو الذي يقرّر مصيره، وليس هنالك أيّ قوّة أخرى تؤثر فيه في هذا السياق. فهو الذي يقرّر مصير المجتمع الذي يعيش فيه، ويختار السلطة التي يجب أن تحكم هذا المجتمع. وهذه من أبرز مكاسب عصر الأنوار"<sup>8</sup>.

والانسان هنا إنّما هو المثقف قبل السياسي، ومسؤوليته تعني من ضمن ما تعني المشاركة الوطنية في الثقافة أي معرفة عمق تاريخنا وأرضنا والأخذ بأسباب العالمية من باب المواطنة اللغوية والثقافية المنفتحة. ونحن إنّما نقصّر في حقّ وطننا؛ اذا قلنا إنّنا وطننا فحسب، فهذا كما كتب سارتر تعبير غائم. فالوطن، هو بالأحرى حظّنا ونصيبنا أيضا.

كان لا بدّ عندئذ من استدعاء الذات كلّما تعلّق الأمر بهذا "الانسان" الذي من حقّه وواجبه أن يقرّر مصيره باعتباره صاحب الفعل. لكن على أيّ نحو يتمّ استدعاء مقولة الذات؟ لعلّ ما يسوّغ سؤالاً كهذا أو طرحاً كهذا، هو كون الذات تمثّل على أنحاء عدّة: تمثّل حدّاً فلسفياً لعلاقة الإنسان بالعالم وبالأخر،

7- نفسه ص.25

8- نفسه ص.25

وتمثل كيانا بسلوكولوجيا يميز فردا أو جماعة، وتمثل هوية لتخصيص فرد أو جماعة من جهة قانونية أو اجتماعية أو غير ذلك.

وقد لا نماري في أنه على رأس هذه الأنحاء يبرز الحدّ المعرفي الذي يخصّ الذات من حيث هي هوية منفتحة في فكر الأستاذ الجحاني؛ بقدره على الوعي تخصيصا، بما يعدّ من أظهر الأمارات الدالة على تدشين الإنسان لأفق الحداثة؛ في علاقة منوطة بذات محمولة على حدّ الوعي، وبتعبير أدقّ على حدّ الإدراك، وعلى تأسيس المفاهيم.

إنّ مسألة الذات على النحو الذي يطرحه الأستاذ، تظلّ شرط إمكان المشاركة في الكونية.

ولا بدّ لها هنا من وقفة على المصادرة التي يأخذ بها ونطمئنّ إليها. فمقولة "الكونية" كما نفهمها من طرح الأستاذ، تقف على طرف النقيض، من مقولة "العولمة". فالأولى أفق محمود يجدر بنا نحن العرب أن ننخرط فيه. والكونية قيمة إنسانية تتناسب وثراء الوجود الإنساني أو غناه؛ لأنها لا تلغي الاختلاف والتعدّد؛ بل تسعى إلى إدماجهما في سياق من التناغم؛ فيما العولمة، على نحو ما يصرّفها أهل السياسة وتقنيو الاقتصاد العالمي تقوم على المجانسة والتنميط، ومحو تاريخ طويل صرفت فيه الشعوب حياتها، وأفنت مصائرهما من أجل إغناء تنوّعها وتطوير اختلافها، وخلافها أيضا. وهو ما ينبغي التصدي له، ولكن ليس ضمن فضاء العولمة بل ضمن فضاء الكونية الذي لا يحوّل الاختلاف إلى خلاف وإنما يجعله شرط إمكان الحوار.

وباختصار، مخلّ لا ريب، فإنّ الكونية أفق وجود والعالمية استيطان مقنّع في أرض الآخر. وهذا إنّما يتمثله عند الأستاذ الجحاني أمران أو وجهان: أحدهما أنّ الكونية بمعنى الحداثة ثمرة تطوّر حضارات انسانية متعدّدة؛ الحضارة الصينية والحضارة الفرعونية واليونانية، ثمّ الحضارة العربية الإسلامية. فقد استفادت النهضة الأوروبية من تطوّر هذه الحضارات لتصل إلى قمّتها في القرن الثامن عشر مع مطلع عصر الأنوار. لكنّ الغرب كعادته استغلّ هذه الظاهرة الإيجابية الكونية، ونسبها إلى نفسه، وادّعى أنّ الحداثة الكونية هي

حداثته الخاصّة، ولا تستطيع الشعوب الأخرى أن تنتجها أو تتبّع منهجها...<sup>9</sup>.

والوجه الآخر هو العمق الأخلاقي أي الأخلاق باعتبارها قيما إنسانية تدور مدار الحرية والمراهنة على السعادة وليس من جهة كونها آداب سلوك. ولذلك ينبّه الأستاذ إلى أنّ رفض قيم الحداثة من شأنه أن يوقعنا في فخّ الغرب.

والحقّ لا بدّ هاهنا من العودة إلى كتاب الأستاذ الجحاني "العولمة والفكر العربي المعاصر"، دار الشروق - القاهرة 2002، على أنّنا فضلنا انسجاما مع ما ذكرناه سلفا، من أنّنا نستأنس بمصنّفه: "الحداثة والحرية" و"المجتمع المدني"، أن نتمثّل بما ساقه في المصنّف الأوّل. فهو يقرّ بتواضع العالم أنّ كتابه الصادر بالقاهرة، وإن شكّل مبادرة في مجال الفكر العربي، لمعالجة ظاهرة العولمة، فإنّه لا يحيط بهذه الظاهرة من مختلف جوانبها؛ خاصّة أنّها لا تزال في تطوّر، ولا يزال كثير من خفاياها طيّ الكتمان أو هو لم يُدرس بما فيه الكفاية حتى في الغرب نفسه. ولا يرى غضاضة في الاعتراف بأنّه تحمّس في البداية للعولمة من حيث هي ظاهرة إيجابية، مثل غيره، ثمّ صار له موقف نقديّ منها<sup>10</sup>. وهو ما يعيننا في السياق الذي نحن به.

أمّا الإيجابيّي في ظاهرة العولمة، فيتّسع لجملة عناصر مثل إسقاط الحدود، وإزالة المسافات بين الفضاءات الجغرافيّة، والتقريب بين الشعوب وثقافتها المتنوّعة، وتمكين الناس بواسطة الصورة من التحوّل عن بعد.. وهذه العولمة هي في تقدير الأستاذ محصّلة طبيعيّة للثورة الإلكترونيّة؛ بل هي بعبارة الطريفة "البنّت الشرعيّة لحداثة عصر الأنوار"<sup>11</sup>.

أمّا السلبيّي في الظاهرة، فهو استغلالها من قبل الليبراليّة الجديدة المتطرّفة. وهذا شبيه في تقديره، بتبنيّ الرأسماليّة ذات الطابع الإمبرياليّ التوسّعي، الثورة الصناعيّة الثانية في القرن التاسع عشر؛ الأمر الذي مكّنها من بسط نفوذها على شعوب الجنوب واستنزاف خيراتها وثرواتها. على أنّ خطأ غير يسير وقع في بعض النصوص العربيّة التي لم تميّز بين إيجابيّات الظاهرة وسلبيّاتها؛ من ذلك مثلا خلط الأستاذ حسن حنفي بين العولمة والعالميّة، وهو

9- نفسه ص. 25 و26

10- نفسه ص. 51

11- نفسه ص. 52

الذي يعتبر بحكم مرجعيته الدينيّة، أنّ الإسلام سبق في عالميّته، وأنّه "لا فرق بين أن يتمّ تحرير الأرض باسم الخصوصيّة، والجهاد في سبيل الله، والإذن بقتال المظلومين للظالمين؛ وبين أن يتمّ دفاعا عن الحريّات العامّة للأفراد والشعوب، كما هو الحال في فلسفة التنوير". فهذا في نظر الأستاذ الجحاني، وهو محقّ، دليل على خلط فادح لا يميّز صاحبه بين خطابين متباعدين بل متناقضين بالجملة: خطاب إسلاميّ تعبويّ وخطاب فلسفة التنوير.

إنّ العولمة في نظر الأستاذ لا تنفي التعدّدية الثقافيّة ولا تلغيها، وهذه التعدّدية كانت دوما في تاريخ الحضارات إغناء وتلاقحا؛ ولم تنجم عنها أيّة هيمنة؛ ف"المدرسة الرشديّة في مجال الفلسفة، كانت منارة بارزة في تطوّر الجامعات الأوروبيّة... فالإرث الرشدي والخلدوني وابن سينا، هو القاسم المشترك؛ يلتقي فيه أيضا إرث فولتير وروسو وهيجل"<sup>12</sup>.

#### أ - تعقيب: الثقافات لا تُغتصب

نعرف من أسطورة "قدموس" وأخته "أوروبا" التي اختطفها الإله "زوس"، أنّها تقوم على أساس من حقيقة تاريخية إذ لا يعثر قدموس على أخته خلال رحلته من الشرق إلى الغرب، وهي التي انصهر جسدها في أرض أوروبا. فثمة رمزيّة عميقة الغور أو صورة استعارية للقاء بين الشرق والغرب، أساسها العلم وتبادل المعرفة. وفيها يتم اللقاء بين آسيا وإفريقيا والمتوسط وأوروبا، عبر بحث لا ينقطع ولا يمكن إيقافه تتظافر في صياغته شعوب شتى.

ولقد أفضى إلى أنماط جديدة من الحضارة وتلاقح بين الاجناس والثقافات، يمكن أن نرصد فيها التحولات الغامضة حيث يتشكل المستقبل، وتحقق رؤية بنيوية للكون فلا شرق ولا غرب؛ وإنما الواحد في الكلّ والكلّ في الواحد. وهذا ما يجعل المتوسط ترنيمة للحرية؛ وأمثلة للحب. وما على المتوسطي إلا أن يستخدم حريته في اختيار دوره الاسطوري في طقوس الحب هذه، وأن يتعلم كيف يخضع الزمن لإرادة الانسانيّة ويدرك أن للمتوسط إيقاعه؛ والإيقاع إنما هو انتصار الانسان على الزمن التاريخي وسبيله إلى جعل الزمن يرقص على نغم إنساني.

في هذا السياق نلاحظ أنّ قوى اليمين في الغرب تكذب منذ سنين عدة

وهي تعيد وتكرّر أنّ الغرب لا يدين للجنوب بشيء، وأنّ الجنوب هو هكذا "متخلف"؛ لأنه عاجز عن أن يكون غير ذلك. وليس بمقدوره أن يعيش في أنظمة ديمقراطية وأن يكون له اقتصاد فعّال أو أن يكتسب ذكاء الغرب العلمي أو خبرته التكنولوجية. فضلا عن أن يعيش حياته في أمن وسلام. وعلى أساس من هذه المزاعم يخوّل الشمال لنفسه حق التحكم في الجنوب بشتى الوسائل بما في ذلك التدخل العسكري لحماية المصادر الحيويّة لاقتصاد البلدان الأغنى. بل إنّ الجنوب، حسب هذه المزاعم، هو الذي يتهدّد الشمال، ويسعى بجيشه من المحرومين؛ إلى غزو الغرب والنيل من حضارته وثرواته. فمن الطبيعيّ إذن أن يحرس الشمال حدوده بالأسلحة ويسيجها بالقوانين.

الحقّ أنّ هذه الايديولوجيا لا تفسّر علاقات الهيمنة شمال جنوب فحسب، أي تلك المنظور إليها من زاوية الأقوى، وإنّما هي تنال من العلاقات بين المناطق الغنيّة والمناطق الفقيرة داخل البلد الواحد. وبحسب هذه "اللامعقولية المعقولة" فقد كان على إيطاليا مثلا بعد الحرب، إنّ هي أرادت ألا تنزلق نحو ماضيها الخاص، أن تفسّر فتوحات الحداثة كما لو أنّها إقصاء لها من البحر ومن مياه ثقافتها. ومن ثمّ فإنّ المعادلة المتوقّعة كانت ولا تزال جنوب البحر الابيض المتوسط:

المتوسط = الماضي

الماضي = التخلف

أوروبا = حداثة

وبالتالي صار لزاما على الشعوب أن تبادر بقطع الصلة بنماذجها الثقافية الخاصة وأن تنخرط في نماذج الأخر. أي التخلي عن نظام العلاقات الاجتماعية وتقنيات الانتاج وتقاليده المعرفة كما لو أنّها فقدت الجدوى أو هي لا تؤمّن الحياة الحديثة.

يقول الكاتب والشاعر الإيطالي غيوفريدو ساخرا إنّ على إيطاليا إن هي أرادت أن تكون جزءا لا يتجزأ من "نادي الاغنياء" أن تتأى بنفسها عن المتوسط، بحيث تمحو جزءا منها هو جنوبها المنشدّ إلى كل ما هو عاطفي

أو وجداني، والى تاريخ المتوسط وثقافته.

نحن مدعوون جميعا إلى أن نتعلم أنّ الثقافات لا تُغتصَب ولا يمكن إخضاعها لأي نوع من التلقيح القسري. فقد تلاققت في الأندلس ثقافات شتى ذات أصول إسلامية ومسيحية ويهودية... في أفق من «عالمية» رحبة قائمة على التنوع، حتى إن البعض يجد في الأندلس نواة تاريخية ونموذجا مكملا لثقافة المستقبل وامتدادا للإطار الكوني في جذوره الأقدم في فينيقيا واليونان. فقد كانت الأندلس ولعلها لا تزال أشبه بكرة باسكال.. كرة مركزها في كل مكان ومحيطها ليس في أي مكان.. صورة لعالم رحب، مركزه في كل نقطة على سطح الكرة الأرضية، ومحيطه في كل نقطة على هذا السطح.

### ب - تعقيب: ابن رشد نموذج الثقافي المتعدّد

إنّ هذه الإشارات الذكيّة إلى التعدّدية الثقافية التي يسوقها الأستاذ الجنحاني، قد تستدعي بعض إفاضة في القول. ولئن ساقها أحيانا في خطف كالنبض، فمردّد ذلك إلى أنّ هذا المصنّف محاورة وليس تحليلا. ومع ذلك نجزر لأنفسنا أن نعقب ونحن نستعرض لمحات من فكر الأستاذ الجنحاني، أن نذكّر بجوانب من سيرة ابن رشد وما كان له من أثر في إغناء الفلسفة في الغرب؛ عسى أن نيسر للقارئ فهم السياق الذي يدور فيه كلام الأستاذ.

ما يشدّنا في سيرة هذا الحكيم الفذّ، إنّما هي مفارقة لا أخالها إلا مثيرة، في تاريخ الفلسفة عندنا، عندما استحكم الخلاف بين الحكمة والشريعة، أو عندهم، على الضفة الأخرى من المتوسط، في تاريخ الفلسفة المدرسية (السكولاستيكية)، عندما احتدم النزاع بين أنصار الرشدية وخصومها واضطرت الكنيسة عام 1271م وعام 1277م، إلى إصدار لائحة تدين الطروح الفلسفية "الرشدية" التي تعارض العقيدة المسيحية أو تناقضها، أي تلك الحاصلة من تأويل ابن رشد وأتباعه من الفلاسفة المدرسيين في الغرب اللاتيني، لفلسفة أرسطو. من كان يتصوّر أن ينهض ذلك المسلم المالكي، بدور رائد، في فلسفة الغرب ومعتقداته الدينية خلال القرن الثالث عشر (م)، على نحو لم يكتب إلا لأرسطو؟

إنّها مفارقات التاريخ الذي لا تنقضي عجائبه وغرائبه، فقد عبرت الرشدية

المجازة العبرانية منذ أن قبلت طائفة من فلاسفة اليهود في اسبانيا على جمع المخطوطات الفلسفية العربية النادرة بسبب مناهضة الموحدين للفلسفة وعلى ترجمتها ودراستها؛ حتى إنهم اضطروا أحيانا لصونها من التلف والاحتراق إلى نقل الأصل العربي بحروف عبرية. ثم جازت الرشدية إلى الغرب اللاتيني فنهض مايكل سكوت بترجمة شروح ابن رشد على أرسطو خلال الثلث الأول من القرن الثالث عشر، ثم تبعه هرمان الألماني فأتى بعضها الآخر. ولم يحلّ منتصف القرن الثالث عشر حتى كان القسم الأعظم من شروح ابن رشد قد نقل إلى اللاتينية. أمّا مصنفاته الأخرى (الحجاجية) مثل "تهافت التهافت" وهو رد على نقد الغزالي للفلسفة و"فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" و"الكشف عن مناهج الأدلة"، فلم يحفل بها النقل إلى اللاتينية، باستثناء "تهافت" الذي ترجم إلى اللاتينية عام 1328م.

لكأن الاسم الذي اشتهر به ابن رشد في الغرب اللاتيني "أفرويس" وهو ليس الا تحريفا للاسم العربي يتمثل المفارقة التي نحن بصدها كأجلى ما يكون حتى لكأننا إزاء شخصيتين لا شخصيّة واحدة فقد كانت الرشدية شرخا في الفلسفة المدرسية اللاتينية مع "سيجارد وبرابانت" المنتصر لابن رشد دون تحفظ و"توما الإيكوين" في كتابه "وحدة العقل أو الردّ على الرشديين"، ثم مع غيرهم من كبار فلاسفة العصور الوسطى؛ إذ تواصل الأثر الرشدي في مدرسة "بادوا" في ايطاليا إلى أواسط القرن السابع عشر وربما تعدّاه إلى القرن الثامن عشر، على ما يقرّره أهل الفلسفة؛ من أنّ بعض فلاسفة الألمان (مندلسون ولسينك) نهجوا نهجا رشديا في تدبر العقائد الدينية من حيث هي متفقة في الجوهر، وإن اختلفت من حيث التمثل الجمهوري للحقيقة.

على حين أنّ آثار ابن رشد مرّت في الشرق دون أثر يذكر بالرغم من أنّ ابن رشد، وهو ليس فيلسوفا فحسب وإنّما هو طبيب وقاض أيضا وعالم بالشعر والرياضيات والفلك، ولم يقدّم الفلسفة أو الحكمة على الشريعة، على قدر ما أحكم الصلة بينهما. وهو يعرف أنّ الأمر في كليهما، يتعلّق بحقيقة واحدة.

#### 4 - الهوية - الإصلاح في منظور الجنحاني

تعيدنا الأحداث والحوادث المتعاقبة التي تنفجر فيها ألغام الماضي، سواء عندنا أو عندهم أهل الضقة الأخرى من المتوسط، إلى هذه القضية / الإشكالية: الهوية. وهي تؤكد كلها أنّ الماضي غموض لا ينضب، وأننا إنما نبذل بذلاً ضائعاً، ونسعى سعياً خائباً؛ كلما حاولنا النفاذ من الحاضر إلى غواشي الماضي أو منها إليه، فقد لا نظفر بأكثر من فروض ينسجها السراب التاريخي وأوهامه الخادعة. وهذه الحوادث -على غرابتها- ليست كلها صورة منعكسة من ماضٍ أو من تاريخ قلق مجهود، ولا هي نوتٌ أو فترتٌ في فترات من التاريخ، ضربت فيها الفوضى، أو جرت فيها الحياة رضيةً مذبذبةً أو لم تجر. وقد تكون الحكمة كلّ الحكمة، أن تكون لنا براعة البهلوان؛ حتى نمرّ أو نقفز بين اللغم وانفجاره، كما يقول شعرنا الشعبي التونسي. ومع ذلك فلا أحد بميسوره، أن ينأى بنفسه عنها؛ ونحن لا نكاد نصوب في ناحية منها؛ حتى تلوح لنا أخرى أشدّ غرابة وقتامة. ولقد تزاومت علينا، وتكاثرت كما:

تكاثرتِ الطباءُ على خِراشٍ      فما يدري خِراشٌ ما يصيدُ

يلاحظ الأستاذ الجنحاني أنّ رفض التعددية وهي على ما بيّنا قائمة في تراثنا، ومثالها الأجلّى ابن رشد، لم يبرز إلا في ظلّ نُظم كلياتية مطلقة. والرأي عنده أنّ الذي يرفض التعددية الثقافية يرفض حتماً التعددية السياسية<sup>13</sup>. وهذا ممّا يثير قضية الهوية ومفهومها. ونذكر نحن أنّ المفهوم عمل الفكر الفلسفي التجريدي، وليس كالمصطلح الذي هو عمل التواضع الجمعي - "يحتوي منذ البداية على عوامل متحوّلة وعوامل ثابتة، وحتى الثابت يمكن مع مرور الزمن أن تتغيّر، وتصبح متحوّلة"<sup>14</sup>. والسؤال الذي ينشأ: من الذي يحدّد العوامل المتحوّلة والثابتة في مفهوم الهوية؟

وهو سؤال مشروع، فقد شاهدنا كما يقول الأستاذ بعض النُظم توظّف مفهوم الهوية من أجل قمع قوى التحرّر والدفاع عن المواطنة. ويكون الخطر أشدّ حينما يربط بعضنا الهوية بمفهومَي الأمة والدولة على نحو ما نجد عند محمّد عابد الجابري.

13- نفسه ص.76

14- نفسه ص.77

ويستأنس الأستاذ الجنحاني بالتاريخ، فيحيل على قضية الهوية في المنظومة الاشتراكية بقيادة الأتحاد السوفييتي؛ حيث لم يكن مسموحا البتة بطرحها؛ فقد كان الأصل أو الشعار "أممية الطبقة العاملة". على أن الأدبيات التي أجز نشرها في بولونيا وتشيكوسلوفاكيا والمجر، تبين عن شعور بالهوية حاد. وفي أوروبا الغربية نفسها، وظفت الهوية من أجل مقاومة الاحتلال النازي. ثم اختفت ثم عاودت الظهور مع ظهور الاتحاد الأوروبي، وبلوغ مرحلة عملة أوروبية موحدة، ومع سعي تركيا الدائب إلى الانضمام إلى هذا الاتحاد.

أما في البلاد العربية فإن الهوية "كانت نصلا ناجعا في مقاومة الاحتلال الأجنبي، سواء أكان ذلك في المستوى الوطني أم القومي"<sup>15</sup>.

أما مصطلح "الإصلاح" فقد شاع في كتابات المصلحين العرب منذ أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين خاصة، ثم تحجر بريقه في فترة ما، بعد أن حلت محله مصطلحات أخرى مثل "الحداثة" و"الحداثة" و"ما بعد الحداثة" التي يمكن النظر إليها على أنها معارضة أو ردة فعل ضد إصلاح لم يؤت بعض أكله إلا في بعض البلاد العربية التي استطاعت أن تستوعب بعض مقوماته، وبخاصة ما تعلق منها بحقوق الفرد عامة والمرأة تحديدا.

واليوم قد يكون من المفيد لنا في تونس وفي سائر البلاد العربية أن يُعاد الاعتبار ثانية إلى هذا المصطلح.

إن الاعتراض على الإصلاح والتحديث في فكر الأستاذ الجنحاني، بدعوى أن مصدره خارجي، وليس داخليا لا يقوم له سند من واقع أو تاريخ. فقد تقوّضت الحدود والفواصل بين "الخارج" و"الداخل" في عالم اليوم؛ واستطاعت "الحداثة" من حيث هي مظلة فكرية عامة، أو ممارسة عملية أن تغنم مساحات شاسعة سياسية واقتصادية وتربوية واجتماعية وثقافية؛ ولم يعد بميسور العرب ولا غيرهم من شعوب العالم الإسلامي أن ينزروا في شوارب من ثقافتهم أو في أساليب من العيش والتقاليد، لا تناسب الانقلابات المذهلة في عالم اليوم. وليس هناك نصّ صالح لكلّ زمان ومكان يمكن أن يحلّ مشاكلنا. والاعتراض الحقّ ليس على الإصلاح، وإنما على الوجه الاستعماري للغرب،

وعلى نموذج من التنمية؛ ما انفكّ المستنيريون من مثقفي الغرب يكشفون عن نقائصه وسلبيّاته وهو الذي جلب على البشرية مشكلتين عسيرتين: إحداهما تفاقم الحيف الاجتماعي واتساع الفجوة بين أثرياء العالم وفقرائه. والأخرى الضّرر الفادح الذي طال موارد الأرض الأساسيّة ولم يعد بالإمكان إبطال أثر بعضه أو التخفيف منه. وكلّ هذا يجري على أساس من معادلة حسابية انتقائية تضرب بجذورها في منطق التوسع الرأسمالي والتقليد الكولنيالي على تغيّر الوسائل والوسائط حيث الهيمنة تتخذ اليوم أشكالاً أشدّ مروعة وفاعلية. وقد أشار إليها الأستاذ غير مرّة.

لعلنا اليوم أحوج ما نكون إلى إعادة تأصيل للأصول نفسها والاستدراك عليها بحيث نضيف إلى قيمة استعمال السلعة وقيمة تبادلها في مجتمع استهلاكي مثل مجتمعاتنا، قيمة ثالثة هي قيمة التبادل الرمزي، عسى أن نستعيد البعد الثقافي داخل عملية التبادل الاقتصادي ونذكر أنّ الحوار الذي ننشده ذو قيمة رمزية دلالية محورها منظومة من الرموز يُفترض أن تكون مشتركة بيننا.

ولكن ما يعيننا في السياق العربي المستجدّ أنّ هناك ثنائيات تتحكم فيها، مثل الثنائيّة القانونيّة حيث المواطن هو في الوقت نفسه مشرّع وموضوع تشريع، والثنائيّة السياسيّة حيث المواطنة تكون في ذات الآن مبدأ وممارسات، والثنائيّة التاريخيّة حيث المواطنة مؤسّسة وضرورة، والثنائيّة الجيو-مؤسّساتيّة حيث المواطنة تتطوّر على الصعيدين المحلي والكومي، والثنائيّة المؤسّسة أو المنشئة لفكرة المواطنة.. فهذه كلّها جديرة أن تؤخذ بالاعتبار في مشروعنا الجديد. فالمواطن هو من جهة شخص "مجرّد" أي هو يتولّى تجريد خصوصيّاته التاريخيّة والإثنيّة والاجتماعيّة والجنسيّة من أجل المساهمة في إنتاج قانون أو اتخاذ قرار يلبي المصلحة الكونيّة، والمواطن يمارس السلطة في الجمهوريّة لأنّه يرتقي إلى مستوى مصلحة الشأن العام. ومن جهة أخرى فإنّ هذه الممارسة تجري دائماً في إطار شروط مخصوصة وفي وسط مخصوص. ذلك أنّ المواطن ينخرط بالضرورة في ممارسات اجتماعيّة، وفي صيرورات تاريخيّة مفردة أو مخصوصة. وهذه الثنائيّة المتعلّقة بالكومي والخصوصي غير قابلة للاختزال؛ فهي تميّز المواطنة من حيث هي فعل استئصال من الخصوصيّات أو الإقليميّات ومن حيث هي جهود يتوق إلى الكومي. لعلّ رهاننا في عالم اليوم إنّما يتعلّق بإعادة تعريف هذه المواطنة "الجديدة".

## ج - تعقيب: السياسة / الأخلاق

كثيراً ما نقرأ هنا أو هناك أن التعارض بين السياسة والأخلاق قائم في أكثر من مستوى. وهو على ما يبدو من منظور الأستاذ الجحاني، تعارض شائخ كاذب طال أكثر من اللازم وإن كان له ما يبرره أو يسوّغه. فقد شهد النصف الثاني من القرن العشرين خاصة من التغيرات والانقلابات في حقول العلم والمعرفة وفي الأوضاع الاجتماعية والسياسية والثقافية، ما جعل الفجوة بين السلوك وأنساق القيم تتسع، وتعبّر تعبيراً صريحاً أو مضمرًا عن شك عميق في فاعلية القيم المتوارثة وفي جدواها. وذلك بدءاً بنهاية عصور الاستعمار القديم وثورة الزوج والطلبة والنساء على كل أشكال السطوة والتسلّط... فسقوط المعسكر الشرقي وحلول مرحلة جديدة من الإمبريالية أو الكولونيالية، وارتفاع الأصوات المنادية بالحرية والديمقراطية، وسيادة التفكير العلمي العقلاني، برغم أنّ التفكير الغيبي لا يزال يحتفظ بقدر غير يسير من سطوته وفتنته على نحو ما نلاحظ في سائر البلاد الإسلامية. وهذا وغيره مما لا يتسع المجال لذكره، إنما يذكر الحاجة إلى قيام نسق من القيم الجديدة، حتى لا تكون "نهاية التاريخ" المزعومة نهاية الأخلاق، على نحو ما نرى في خضمّ هذه الحروب التي تُشنّ هنا أو هناك، بذرائع مختلفة، وانكشاف أكاذيب صنّاع القرار في الغرب. مع العلم أن ظاهرة الحرب لا توجد في مملكة الحيوان إلا عند بعض أنواع النمل والفئران. فهي اختراع الانسان ذئب الانسان.

صحيح أنّ القيم -كما نفهم من رؤية الأستاذ الجحاني- لا تنشأ إلا بفعل الإرادة الذاتية الواعية، وأنه من السذاجة أن نأخذ بذلك التصور الذي كان يأخذ به القدامى في اعتقادهم أن الناس على دين ملوكهم، بحيث تنوّهم أن مشكلة مجتمعاتنا في سلوك الحاكم الأخلاقي وليست في نوع الحكم القائم، أي في التنظيم السياسي حيث يسري القانون على الجميع من هرم السلطة إلى رجل الشارع. فالأخلاق، فيما يُفترض، مُدمجة في العادات والأعراف والتقاليد. وهي بمثابة "مستودع" تستمدّ منه السياسة أفكارها. من ذلك أن العدالة والمساواة والحرية والإخاء كلها قيم أخلاقية، ولكن يُفترض فيها، عندما تنتقل إلى السياسة، أن تتحول إلى قوانين ملزمة.

وأكثر مجتمعاتنا لم تقلح منذ الخمسينيات، في بناء مؤسساتها وتحريـر

أنظمتها من الاستبداد والفساد، ومن هذا "العقل السياسي" المتوحّش الذي لا يزدهر إلا بمصادرة حقوق الناس في الحرية والديمقراطية؛ حتى لكانّ جلّ ما بنيناه كان على جرف هارٍ.

هذا ما نكتشفه في مصنّف الأستاذ "المجتمع المدني والتحوّل الديمقراطي في الوطن العربي". وليس هدفي عرض فصوله، وكلّ منها يصلح أن يكون محورا فكريًا قائمًا بذاته؛ وهو غنيّ بهوامشه وإشاراتة التي بمثابة روافد لمسالك في البحث، وثقها الكاتب كأفضل ما يكون التوثيق؛ وإنما أعرض ما يعيننا منه اليوم، ونحن نرى بأمّ أعيننا -على ضرورة تنسيب الحكم، فالأنظمة العربيّة ليست كيانات متجانسة- انهيارَ مشاريع التحديث السياسي والتربوي والثقافي، والفساد والتكلس البيروقراطي والجبروت البوليسي، وتسلب الطوائف الدينيّة التي أخذت تحلّ محلّ سلطة الحزب الأوحد، والشباب العاطل أو المعطلّ، والخطاب الديني المتخلف، وما إلى ذلك ممّا أصبح قاسما مشتركا بين العرب جميعهم: الوحدة في التخلف وفي مقارعة الإرهاب.

العالم الإسلامي -وهو ليس الإسلام من حيث هو دين- لا يمثّل كلّ معارضة للديمقراطية وحقوق الانسان وحقوق المرأة تحديدا، أو تهديدا للسلام العالمي، أو لاقتصاد السوق الرأسمالي. وكلّ ما في الأمر أنّ هذا العالم يتأرجح في تاريخه بين أوضاع وحالات شتّى: انعزال نسبيّ أو شغف بالتقاليد إلى حدّ الهوس، وانفتاح قويّ إذ هو مُشرع على العالم الغربي منذ قرون؛ وكان ذلك بواسطة العربيّة التي لاتزال تتردّد فيها أصداء التراث الثقافي الشرقي واليوناني والروماني، وعلى رواج البضائع والسلع والمنتجات الصينيّة، فإنّ معظم البلدان الإسلاميّة؛ لم تنهياً لها بعد فرصة تعديل ساعتها، والسير في اتجاه الصين. ونحن نعرف أنّ لا مسوّغ للحكم بالتفوق الثقافي للغرب، والقطع به؛ خاصّة أنّ الإرهابيين ممّا اليوم يذكّرون الغربيين بمآسي الحرب العالميّة الثانية وحرب فيتنام، وبمسؤوليّتهم عن التطوّرات السلبية في الشرق الإسلامي حيث عمليّة السلام "المتفائلة" بين اسرائيل وفلسطين؛ ما انفكّ يتهدّدها الفشل والإخفاق، بسبب تأييد الغرب المستمرّ لإسرائيل شريك الولايات المتّحدة العسكري في الشرق الأوسط، وبالسؤال الذي يقضّ مضاجعهم، فهل تمّ حقّا استئصال العنف، وعدم التسامح في المجتمعات الغربيّة؟ نعرف من واقع اليوم -وكان الأستاذ الجحاني قد نبّه إليه بالأمس في سياق رؤيته الاستشرافية- أنّ

عودة اليمين في الغرب إلى إذكاء تيار معاداة الأجانب (المهاجرون من البلدان الفقيرة في المقام الأول) من جديد، وبشكل حاد؛ هي من "الأعراض" التي تفضي إلى تنامي شعور بالهوية الثقافية "منغلق على نفسه"، كما هو الشأن في البلدان الإسلامية أيضا. وهذا قد يكون أخطر بكثير من تنافس الحضارات أو صدامها. وواضح من شتى مؤلفات الأستاذ الجنحاني أنه يعترض على ص.هنتغتون ونظريته التي تشد في الشعور الجمعي، في الحاضر، رماد التناقض القديم بين الشرق والغرب، وما يعتبره اختلافا جوهريا بين الحضارتين الغربية والإسلامية، وحقيقة ثابتة لا تتغير؛ فهذان في تقديره عالمان منفصلان، خاصة أنه يصنّفهما إلى مجتمعين مختلفين متعارضين في السجايا والخصال والقيم الجوهريّة.

صحيح أنّ الصورة الماثلة للعيان مليئة بتناقض العالمين الإسلامي والغربي، وهي مع ذلك تكشف من منظور تاريخي، عن تقارب بينهما؛ فالديانات الثلاث اليهودية والمسيحية والإسلام "متوازية" على نحو لافت. وأساسها أو فكرتها المركزية خلاص الانسان، بالرغم من أنّ الإسلام يرى في التثليث وميراث الإثم أي خطيئة آدم التي ترى المسيحية أنّ البشر توارثوها، معتقدات غريبة عنه. والإسلام يتركز أساسا في العلاقة المباشرة بين الله والانسان، ويكاد لا يعبأ إلا بالقليل من المسائل والقضايا اللاهوتية مقابل كثرتها في المسيحية. وهذا يحيلني شخصيا على رأي برتراند رسل وهو يقارن بين الإسلام والبلشيفية ويرى أنّ العقدين الأولين للإسلام قد تميّزا بحسّ يعقوبي لا يخفى، ويجد كليهما "عمليين اجتماعيين يخلوان من الروحانية" إذ شغلا بالفوز بامبراطورية عالمية، في حين كانت المسيحية في طورها الأول ديانة شخصية تأملية، ولكنّها ما إن استوت بالقسطنطينية دينا لامبراطورية منتصرة، حتّى أخذت تترسم النمط المألوف نفسه. ويشير البعض في هذا السياق إلى أنّ لغة محاكم التفتيش الاسبانية العنيفة، مشابهة على نحو عجيب للغة المحاكم الاستعراضية الستالينية في ثلاثينيات القرن الماضي. وهذا وغيره ينبغي ألا يحجب عنا أوجه الائتلاف بين الديانات الثلاث، كما يتمثلها الفن والشعر خاصة. ولو كان في المقال فسحة لسقت شواهد غير قليلة تعزّز من وجهة هذا الطرح. ومثال ذلك شعر دينيس ليفرتوف الذي يذكرنا في نماذج منه، ببعض مآثوراتنا، وإن كان لا أصل لها مرفوعا، وهي التي اشتهرت وجرت على الألسنة في الأزمنة المتأخرة: "مهما يكن ما تطولهُ يدك، فاصنعه بعزمك/ لأنه لا يوجد عمل ولا

استنباط/ ولا معرفة ولا حكمة/ في القبر حيث تذهب/ استعدّ للعالم "كأنك تموت غدا"/ بدا يقول سفر البهجة/ استعدّ لهذا العالم "كأنك تعيش أبدا" (من ديوان تذوق وانظر 1964).

ربّما لا غرابة في هذا "الائتلاف" الذي لم نعد نلتفت إليه، وقد نسينا تحت وطأة العنف الأعمى، مثلما نسوا؛ أنّ الإسلام يستند في مرجعيّته كما هو في الديانتين الأخرين إلى ابراهيم، وأنّ الإرث اليوناني كان رابطا قويا بين الثقافتين الشرقيّة والغربيّة، في ما يتعلّق بإشكالات الدين وما عداها، مع ابن سينا وابن رشد وموسى بن ميمون، وما إلى ذلك ممّا تمثّله الأستاذ الجحاني في أكثر كتبه.

لعلّ أهمّ ما في مشروع الأستاذ الجحاني التنويري، دعوتنا إلى التحرّر من أوهامنا عن الآخر "الغربي"، وهو الذي يمتلك قدرة فائقة على "استنزاف" العمق الحضاري للثقافات الأخرى وتمثّلها، وعلى مراجعة نفسها باستمرار، خاصّة أنّ ثقافته ثقافات وحدثاته أحداث. ولا ينبغي أن نقع في وهم الإقرار بتجانسها أو اقتصارها على نموذج واحد حيث الآخر هو الآخر بإطلاق. فقد أنجبت هذه الثقافة قيما على قدر بالغ من الحساسيّة الإنسانيّة، وإليها تنتسب أقلام حرّة وضامر حيّة تندّد بالجزء المتعفن العنيف العنصري. وهذه أقلام تتصدّى له إدانة وفضحا، وليس أدلّ على ذلك من هؤلاء الأوروبيين بمن فيهم من اليهود المتنوّرين. لنتذكّر أنّ النهضة الأوروبيّة ما كانت لتتحقق لولا فضل العلوم المنقولة من الشرق الإسلامي والترجمات العربيّة والعبريّة، كما ذكر الأستاذ في غير موضع.

### خاتمة: الجحاني ورهان الحرّية

يراهن الأستاذ الجحاني على الحرّية مقصدا لكل ما كتبه، فهذا أمر يكاد يرتقي إلى مستوى البداهة باعتبار المعرفة عنده تحمل هذا الرهان شعارا ملازما لها. لكن يتعيّن قبل اختبار هذا المقصد أن ننبّه إلى الفضاء المرجعيّ الذي تنتزل ضمنه هذه المسألة. وهو فضاء متعدّد المستويات وغير ثابت بالضرورة نظرا إلى كوننا نستطيع ضمنه أن نستند إلى بعض تمفصلات تاريخ الفلسفة. ونظرا إلى كوننا نستطيع ضمنه أن نقفز على بعض هذه التّمفصلات وأن نستنطق مباشرة العلاقة بين مقولتي "الفلسفة" و"الحرّية".

ولكن مهما يكن من أمر مرجعيّات هذه المسألة فلا غنى، في تقديرنا، عن الانطلاق من هذا السؤال: بأيّ معنى يراهن الفكر على الحرّية؟ وهو سؤال يفضي بدوره إلى مساءلة بعض النظريّات الفلسفيّة عمّا إذا كانت غاية الحرّية فيها معقودة على ما هو نظريّ أم على ما هو عمليّ. وبهذا المعنى يمكن أن نتساءل أيضا: ما منزلة الحرّية من الفكر إجمالا؟ وقبل ذلك: ما الوضع الذي يُفترض أنّ الفكر يتحرّر أو يحرّرنا منه؟

إنّ مقارنة كهذه تنبني على تداول مقولتي الفكر والحرّية لا بدّ أن تكون منذ البداية، معقودة على وضع إشكاليّ نظرا إلى كون هذين المفهومين يُشكّلان على الفكر إذا رام تحديدهما بدقّة حتّى إنّهُ قد يكون من قبيل التكرار المبتذل أن نذكّر بالخصومات الدائرة حول صعوبة تحديد ماهية الفلسفة وبالجدال المتعلّق بالتباس معنى الحرّية نظرا إلى أسباب أضحت شائعة في الأدبيات الفلسفيّة قديمها وحديثها.

ومما يزيد هذا الإشكال حدّة الوضع العالمي المعقّد، وظهور الإسلاموفوبيا. والإسلام كما جاء في خطاب الرئيس الألماني السابق رومان هرتسوج في 15 أكتوبر 1995 هو "أحد التحدّيات التي تواجهنا [الغربيّون]" في حين أنّ اليهوديّة "هي رفيقنا طوال ألف عام من التجارب الإيجابيّة والسلبيّة... ووسائل الإعلام الألمانيّة محقّة عندما تؤكّد أنّ ذكر كلمة "الإسلام" تعني في أذهان كثيرين الربط بينها وبين العقوبات الشديدة مثل الإعدام وقمع المرأة والتعصّب الديني والأصوليّة المتشدّدة".

ولكنّ في هذا الربط قصرَ نظر؛ ذلك أنّ تاريخ العالم "شهد تنويرا إسلاميا هو النهضة التي حافظت للغرب على قسم كبير من أصول المعرفة اليونانيّة الأصليّة..". فضلا عن أنّ العالم الإسلاميّ "لا يمثّل وحدة واحدة مثل العالم الغربي، وهو ليس أصوليا على الإطلاق". وهناك إسلام في أندونيسيا، ليس هو الإسلام في إيران، ولا في دول آسيا الوسطى المسلمة التي وضع ساستها مبادئ للحكم من بينها العلمانيّة، كما جاء في نصّ الخطاب. على أنّ أهمّ ما يسترعي انتباهنا في هذا الخطاب المرجع، اعتراف صاحبه بأنّ تاريخ أوروبا "الدموي والوحشي الطويل" ممّا يعلّم الأوروبيين ألا يعارضوا حقوق الإنسان، وأهمّها الحرّية، وكذلك الإشارة الذكيّة إلى أنّ مفهوم الأصوليّة "الذي نتشكّق

به بسهولة" كثيرا ما يقود إلى الخطأ؛ فما هو أصولية "ليس إلا أداة سياسية للتعبير عن المشاعر الدينية، أو التحوّل إلى الشمولية". وسؤالنا هو لِمَ يتخذ بعضنا من الدين أداة حيث تكون الحاجة الاجتماعية أو الاقتصادية وفقدان الحقوق هي التربة المناسبة للسيطرة على الناس أو على "المغلوبين" منهم؟ وهو سؤال تتفرّع عنه أسئلة شائكة، نحاول أن نأتي على بعضها، ولكن دون أن نقطع فيها برأي.

هل يستوفي الخطاب الديني -وهو المهيمن اليوم في العالم الإسلامي- مسار التحرّر إذ يتوسّل بمناهج تراوح بين التّقد والشكّ والتّأسيس لبدائل معرفيّة؟ أليس هذا الخطاب، حتّى وهو يراجع مضامينه نقدياً، خطاباً مغرقاً في التّنظير بحيث تكون الحرّية المنشودة لديه حرّية مفارقة للواقع؟

إنّ ما يدعو إلى مثل هذا التّساؤل هو الإحراج الذي نصادفه عندما نراجع بعض المقاربات الفكرية أو السياسية التي تعتبر الحركات الدينية قد أوغلت في التّعالي وشطّت حتّى إنّها نسيت الأفق الواقعي للإنسان. ذلك أنّ عنايتها بالإنسان لا تتجاوز تمثله في صورة مجردة تعكس في الأصل ما تطمح إليه هذه الميتافيزيقيا الدينية؛ وليست الصّورة الفعلية للإنسان. فهي إذن واهمة في ما يخصّ رهان التّحرّر لديها ما دامت تتغافل عن مقومات أساسية لوجود الإنسان ذات أبعاد واقعية أو مادية أو فيزيائية حاملة لقيم تسهم في تشكيل ملامح الإنسان، منها على سبيل التّمثيل فقط الحضور الجسدي للإنسان وما يشتمل عليه من انفعالات حيوية وإرادة مباشرة للحياة، فإذا بتحرير العقل (بمعنى اليقين) على حساب الجسد دليل على اغتراب الوعي؛ على نحو ما نرى في التّكامل البشع بالجسم البشري، عند طوائف من المستبدّين الدينيين أسوة ببعض الحكّام. ولعلّ ذلك من معاني التّحرّر التي يمكن أن نظفر بها لدى بعض أهل الفكر من الذين اشتغلوا على تحرير الوعي من طابعه التّجريدي. ولا يتسنّى له، على هذا النحو أن يتحرّر ما لم يحرّر إرادة الجسد ممّا علق بها من قيم دونية. أي لا بدّ، بتعبير نيتشه، من التّفلسف بـ"المطرقة" فيهبوي بها الفيلسوف على كلّ الأوهام التي شطرت الإنسان إلى نفس وجسد وحبسته في ثنائية متفاضلة. وعلى هذا الأساس فلا بدّ لفعل التّحرّر أن ينقلب أولاً ضدّ الفلسفة نفسها بما أنّها لم تفعل غير نسيان الحقائق وتزييفها، وهي لا تتوانى عن تسمية أوهامها حقائق. على أنّ مثل هذا الموقف ينبّهنا إلى كون

رهان التّحرّر يسقط في الوهم عندما يتّبع رهانا أحاديّ الاتجاه. فإذا عاودنا التّفكير في آليّة الشكّ من حيث هي آليّة تحرّر فإنّه يمكن التّفطن إلى كونها آليّة قطعت، في الحقيقة، صلتها بالتّحرّر عندما حبست فكرة العقل في ما تسمّيه "اليقين". إذ إنّهُ يمكن إجراء الشكّ على نحو مغاير يبيّن كون الخطاب الميتافيزيقي يقع، إذا تعلّق بما تصوّره الحقيقة في حدّ ذاته، في مفارقة؛ إذ في التعلّق باليقين إخفاء لتناقض بين الفكر والواقع. ومن ثمّة فلا حرّية للفكر، أو هي حرّية مزعومة، طالما كان الصّدام بينه وبين الواقع قائما.

وعلى أيّة حال فهذا ممّا عالجه الأستاذ الجحاني، وهو ينبّهنا إلى مسار آخر يتعيّن على الفكر أن يقطعه باتجاه الحرّية، ألا وهو مسار الوفاق بين الفكر والواقع؛ وليس بالضرورة أن يتمّ ذلك على نحو تبريريّ على نحو ما نجد عادة عند كثير من الأصوليين، وإنّما يمكن أن يتمّ ذلك على نحو جدليّ. فبأيّ معنى يمكن أن نراهن على الحرّية ضمن هذا الأفق الديالكتيكيّ؟

قد لا يتسنّى لنا أن نترح إجابة مناسبة لهذا السّؤال ما لم ننتبه إلى كون مراهنه الوعي على التّحرّر إنّما هي مراهنه محكومة بمنطق التّطوّر التاريخيّ، أي أنّه لا يجوز للوعي أن يقفز على متطلّبات الواقع، بل يتعيّن عليه أن يستغرق فيها استغراقا يجعله يحيط بقوانين الواقع وحيثيّاته. ولا أحد كما يقول ميرلوبنتي، بميسوره أن يعرف ما تستطيع الحرّية أن تفعل، ولا أن يتخيّل ما قد تؤول إليه العادات والعلائق البشريّة في حضارة لا يراودها هاجس التّنافس والضرّورة. ونقدّر أنّه تبعا لذلك فإنّ وعيا لا يتفطن إلى حركة الواقع الجدليّة بما هي حركة تاريخيّة نوعيّة؛ قد يقع في ظنّه أو وهمه مباشرة؛ أنّه يمكن الظفر بالحرّية في كلّيتها، والحال أنّ التّطوّر التاريخيّ يجعل العلاقة بين الوعي والتّحرّر علاقة تتقدّم هي أيضا في تناسب جدليّ.

غير أنّنا بهذه الطّريقة نحيل إلى مبدأ "الحنميّة التاريخيّة". فإذا كانت هذه تفيد معنى الضرّورة العقليّة حيث "الحرّية هي وعي الضرّورة" على نحو ما يقول هيغل؛ وإذا كانت المادّية الجدليّة تجعل حركة التّاريخ معقودة على الصّراع الطبقيّ؛ وأنّه لا تحرّر دون تحرّر اجتماعي؛ فإنّ ما نقصده لا هذا ولا ذاك؛ وإنّما هو كيف نوقّق في المراهنه على الحرّية المستندة إلى ضرب من العلاقة بين الوعي والممارسة، بل إلى تحويل الوعي نفسه إلى مراس؛

حيث التحرر صراع ضدّ الأوهام والأخطاء والظنون، وتجذير لإرادة الحياة وانخراط في الواقع المعيش ومساهمة في الحركة الحضارية. وهذا لا يتسنى إلاّ باعتماد الثالث الذي أثبتته الأستاذ في مصنّفه "المجتمع المدني": "الحرية وحقوق الانسان والديمقراطية [تمثّل] الدعامة الصلبة والشرط الضروري لكلّ عمل سياسيّ وفكريّ يسعى في الوطن العربي اليوم، من أجل إعداد تربة خصبة لقيام نهضة عربيّة جديدة"<sup>16</sup>.

وفي الجملة فإنّه ليس لمقاربة كهذه أن تنغلق على أفق واضح لرهان الحرية بالنسبة إلى الفكر ما دام هذا الرهان مطلوباً باستمرار. ولكن يمكن أن تكون عنواناً أو مدخلاً للتفكير في مفارقات أخرى قد يجوز تلخيصها في مفارقة واحدة هي مفارقة التحرر والاعتراب على صعيد أنطولوجي، ولكن على أصعدة أخرى أيضاً ذات بعد عمليّ نلامسه ضمن دوائر العمل والسياسة والأخلاق.. وبخاصّة في مجتمعاتنا العربية والإسلاميّة عامّة حيث التحدّي الحضاري بين الغرب والإسلام كما يروّج له الأصوليون وفئات غير قليلة من الغربيين؛ أشبه بمعادلة رياضيّة أو مشكلة تتعلّق ببنية كلّ منهما.

على أنّ آلة هذا الرهان عند الأستاذ الجنحاني إنّما هي النقد وبتعبير آخر فإنّ عقلاً لا يحرّر نفسه من أوهامه عن ذاته لا يكون حرّاً. وما أكثر أوهامنا عن ذاتنا! وهل لذلك من معنى سوى أنّ انفتاح العقل على التجربة هو الذي يحرّره من أوهام كبريائه.



## الدكتور الحبيب الجنحاني من رواد مدرسة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي

أ.د. محمد حسن



## الدكتور الحبيب الجنحاني

### من رواد مدرسة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي

أ.د. محمد حسن<sup>1</sup>

لما التحقتُ بقسم التاريخ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية سنة 1970، وهي حالياً كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، حضرتُ دروس الأستاذ الحبيب الجنحاني، وكانت وقتذاك الوحيدة التي تدرّس التاريخ باللغة العربية. فكنا نجد فيها متنفساً، لأنه كان يراودنا سؤال: لماذا يدرّس التاريخ العربي - الإسلامي بلغة أجنبية؟

وقد تزامنت تلك الحقبة مع إصداره أول مؤلفاته في التاريخ المغربي الوسيط حول القيروان. ولم يغب كثيراً عن الأنظار، إذ شاء الله أن اختار نفس التخصص وأصبح مدرّساً بنفس المؤسسة. لقد عرفتُ آنذاك الرجل عن كثب، وكانت مواقفه جلية من بعض القضايا التي عرفتُها الجامعة في هذه الحقبة الممتدة بين سنتي 1980 و1995، وكان يتلقّى أحياناً بعض المقترحات بروح هزلية خفيفة ومعبرة.

ولئن لم يغب عن مشاغله هاجس العمل الفكري، فقد انكبّ طوال هذه الحقبة التي قضاها بالجامعة على تجسيد خطة واضحة، وهي الإسهام في كتابة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي. ولم يمض وقت طويل حتى بلغ صدى هذه الكتابات مشرق البلاد ومغربها. لقد ذكر لي أحد المؤرخين المغاربة أنّ تأثير مؤلفاته كبير لدى الطلبة والباحثين في بلاده، وقد حثّم ذلك على التخصص في هذا الميدان. وهكذا اكتسبت الاعتراف في الأوساط العلمية والفكرية العربية، وأقرّ بها أهل الدار، ولم يجد بداً من ذلك علماء ما وراء البحار.

1- أستاذ في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة تونس

ولم يكن الأستاذ الحبيب الجحاني مجرد مؤرخ بعيد عن مشاغل وطنه الصغير؛ تونس، ووطنه الكبير؛ العربي، بل على العكس من ذلك أفرد للمنتديات الثقافية والفكرية العربية مجالاً فسيحاً. وإذ يجرنا ذلك بعيداً عن موضوع هذا التقديم، فإننا نودّ التركيز أولاً على دراسة محتوى كتابه الموسوم بـ"المجتمع العربي الإسلامي.. الحياة الاقتصادية والاجتماعية" ومكانته في الدراسات الاقتصادية والاجتماعية. على أن تقديم هذا المصنّف، يطرح علينا قبل كلّ شيء تنزيله في إطاره التاريخي، والتعرّض، ولو كان ذلك باقتضاب، إلى وضعيّة البحوث التي أنجزت في تاريخ المغرب، وتطوّرها في علاقة مع الظرفية التاريخية التي كتبت فيها.

### أولاً- الدراسات المتعلقة بالمغرب الاقتصادي والاجتماعي:

1- تطوّر المدرسة الاستشراقية ومنعرجاتها: كان لأطروحات المدرسة الأوروبية، وخصوصاً منها الفرنسية والهولندية، منذ نهاية القرن التاسع عشر الأثر الكبير على ما سيكتب بعدها، إذ اقتصر جلّها على التاريخ السياسي، وركّز بعضها على دراسة القبيلة البربرية<sup>2</sup>، دون إيلاء مكانة خاصّة للجوانب الاقتصادية والاجتماعية الأخرى.

وامتدّت هذه الكتابات على حقبة تزامنت مع الاحتلال الغربي لبلدان المغرب والمشرق وتواصلت بعده. وشملت شتى المواضيع، مركّزة على المجموعات التي يعتقد أنها كانت أقلّ تأثراً من غيرها بالعوامل الخارجية، مثل بلاد القبائل والأوراس والمزاب بالجزائر وجبال الأطلس والريف بالمغرب الأقصى وجبال وسلات ودمر ونفوسة بتونس وليبيا وغيرها. ففضلاً عمّا كتبه "ماسكري" عن نشأة القرى والتجمّعات السكنية بالجزائر، فقد كتب "روبار مونتاني" (-1893 1954) عن "البربر والمخزن بجبال الأطلس"، وكان أنموذجاً للضابط المعتمى بالبحث "الإثنولوجي". سعى في كتابه إلى إبراز خصوصيات القبيلة البربرية المستقرّة بالأطلس الكبير، على خلاف القبائل العربية البدوية، متخلّصاً إلى توصيفها بتسمية "الجمهوريات البربرية" التي يتحكّم في تسييرها قانون الصفّ أو اللفّ، بمعنى الثنائيات المتنافسة والمتنازعة داخل نفس القبيل. واعتمد

2- Fournel. H., Les Berbères, étude sur la conquête de l'Afrique par les Arabes d'après les textes arabes imprimés, 2T., Paris 1875 et 1881. Gautier, F., Le passé de l'Afrique du Nord, Paris 1937 ( n.lle éd. 1952).

في ذلك على ما ذكره "ماسكري" من قبل حول نظرية اللفّ في المغرب الأقصى أو الصفّ في الجزائر.

وتنتمي هذه القبائل في رأيه إلى بلاد السّيبية (السّائبة) التي لا تخضع للمخزن (أو الدّولة)، مع تميّزها بثقافة يسيطر عليها الشّفوي والعرف الجاري، فيما تختصّ المدينة بالحضارة الكتابيّة وبالتّشريعات الفقهيّة. وهكذا تميّزت المعطيات التي قدّمها بوجود عنصرين أساسيين: السّلطة المركزيّة (المخزن) والقبائل البربريّة.

كما عوّل بعض الدّارسين، مثل "قوتيي"، على التّفارقة بين طرف وآخر، مبرزاً دور القبائل المستقرّة منها، مثل صنهاجة وكتامة ومصمودة، فيما عالج تاريخ القبائل البدويّة مثل زناتة بكيفيّة مغايرة، متوصّلاً إلى تكريس رؤية سلبية لتاريخ هذه القبائل، سواء منها البربريّة أو العربيّة.

ورغم هذه الهنات، ظهرت عدّة دراسات مهمّة، نذكر من ذلك فيما يخصّ هذه الحقبة: إسهامات "جورج مارسسي" في دراسة تاريخ هذه الحقبة وآثارها<sup>3</sup>، وأطروحة "ليفي بروفنسال" حول تاريخ الأندلس، فضلاً عن إعادة نشره "للبيان المغرب" لابن عذاري<sup>4</sup>.

أمّا الدّراسات التي كتبت بعد استقلال بلدان المغرب، فإنّها خرجت من هذه الدّائرة الضيّقة في بعض جوانبها، بل تعرّضت إليها بالنقد، ولم تقتصر على تناول المواضيع التّقليديّة، إنّما جدّدت في المنهج وفي المصادر، نذكر من ذلك مقاربات "جاك بارك" السوسيوولوجيّة. إلا أنّ هذه الصّورة ظلّت في الغالب نمطيّة موروثّة في جانب منها، ولم تتعرّض إلى عديد القضايا التّاريخيّة.

ومنذ نهاية القرن الماضي، اجتاحت العالم أزمة اقتصاديّة حادّة، رافقتها "مراجعات" ذات صبغة ارتجاعيّة، وقد انعكست دون شكّ في دراسات بعض الباحثين المنتمين إلى المدرسة الأنجلو - سكسونيّة، إذ أضحيّ ديدنهم التّشكيك في صحّة المصادر التي نعتمدها، وتقديم صورة مختلفة للوقائع والأحداث،

3- Marçais, G., La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Âge, Paris 1946.

Ibid. « Sidi 'Uqba, Ab-l-Muhajir et Kusaila », C.T., 1953, pp. 11-17.

4- ليفي - بروفنسال، "نصّ جديد عن فتح العرب للمغرب"، نقله إلى العربيّة حسين مؤنس، ص 239-193.

غير بعيدة عن إسقاطات الزمن الراهن<sup>5</sup>. وإذ لا يتسع المجال لتناول هذه الدراسات بالدقّة المطلوبة، نقدا وتقييما، فإننا نقتصر على القول إنّها أصبحت مرتبطة بمقتضيات العولمة السياسيّة والفكريّة وإكراهاتها.

2 - في سبيل بلورة رؤية الدّراسات العربيّة: أنجز باحثون من بلاد المغرب بواكير الدراسات الأكاديميّة بجامعة "السّوربون" حول تاريخ إفريقيّة السياسي والمؤسّسي خلال الحقبة الكلاسيكيّة، فنشرت أطروحة د. محمّد الطّالبي حول "الإمارة الأغلبيّة" سنة 1966، ومقالات د. هشام جعيط حول "ولاية إفريقيّة"، وقد تعرّض فيها للتاريخ العام وتاريخ النّظم والمؤسّسات سنة 1967-1968<sup>6</sup>.

وقد مثّل هذا العقد، خصوصا بعد سنة 1967، زمنا حاسما في "عودة الوعي" لدى النخبة العالميّة العربيّة وفي مراجعة الأطروحات السّابقة الغربيّة منها والعربيّة على حدّ سواء. وليس مصادفة أن يهتمّ عبد الله العروي بتقييم الكتابة التّاريخيّة السّابقة، وبالّدعوة إلى إعادة كتابة التّاريخ المغربي، فيما قدّم عبد الحيّ شعبان قراءة جديدة للتّاريخ الإسلامي، سعيا إلى تخليصه من الأطروحات التّقليديّة، إذ "كثيرا ما كانت أحداث هذه الفترة تحلّل على أساس المنافسات القبليّة الوهميّة أو النّزاعات الشّخصيّة غير المعقولة"<sup>7</sup>.

فلئن اعتبر "قوتيي" مسألة القبيلة معطى قاعديّا في تاريخ المغرب، فقد نظر إليها كلّ من العروي وشعبان نظرة ريب. فهي بالنّسبة إلى الأوّل لا تعدو أن تكون ردّ فعل المجتمعات المحليّة ووسيلة مقاومة للغزو الخارجي في بلاد المغرب<sup>8</sup>، وبالنّسبة إلى الثّاني، فإنّ ظاهرة الثنائيّة القيسيّة اليمينيّة التي كانت غائبة في أغلب فترات التّاريخ الإسلامي، باستثناء الحقبة الأمويّة، ليست تعبيراً عن صراع قبلي، بقدر ما تجسّد نزعات سياسيّة متباينة، بين المناصرين لحروب الفتح من القيسيّة والدّاعين إلى اتّباع سياسة أكثر مرونة مع السكان الأصليين، المعتنقين للإسلام، لغرض إدماجهم<sup>9</sup>.

5- Donner F. The early islamic conquest. Princeton 1981. p. 267-271. Crone P. Slaves on horses. Cambridge University Press 1980. cités par M. ....Aillet.C. « Islamisation et arabisation dans le monde musulman médiéval », éd. D. Valérian, p. 11

6- ينظر خصوصا: هشام جعيط، الغرب الإسلامي في عصر التأسيس، بيروت 2004

Talbi, M., L'Emirat aghlabide, Histoire politique, Paris 1966

7- عبد الحيّ شعبان، صدر الإسلام والدّولة الأمويّة، بيروت 1983- ص 11. وهو ترجمة لكتاب:

Shaban, M.A., Islamic History, 600-750. A new interpretation, Cambridge, 1971

8- Laroui, A., L'Histoire du Maghreb, un essai de synthèse, Paris 1970, p. 6, 75-76

9- عبد الحيّ شعبان، ن م، ص 125 - 140. وهي فكرة سنتعرّض إليها لاحقا.

على أن هذه العقود الأربعة التي تفصلنا عن تاريخ ظهور هذه الأفكار شهدت، إلى جانب التحولات العالمية الكبرى، إيلاء المغاربة مكانة متزايدة لتاريخهم، وذلك بالتدقيق في تفاصيله، على ضوء المناهج الحديثة. فقد انصرف الجيل الذي عقب السبعينيات إلى الاهتمام بالتاريخ الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، عوضاً عن السياسي، وإلى التركيز على التاريخ المجهرى والآثار بدلاً من التاريخ العام، متأثراً في ذلك بالمدارس التاريخية الأوروبية، وخصوصاً بمدرسة الحوليات الفرنسية. وهو أمر أفضى دون شك إلى تدقيق في كثير من المسائل العالقة، وإلى إنارة الدروب المظلمة، وإلى مراجعة أطروحات بالية.

وبعد أن أخذت النظريات التي ركزت على دراسة المؤسسة العسكرية وحركة التعمير و"الرومنة romanisation" وانتشار الديانة المسيحية نصيب الأسد في الدراسات التاريخية التقليدية، جاء دور البحوث التي عرفت بالتفوق في زاوية نظر قريبة من السكان الأصليين والقبائل الواقعة خارج التّخوم الرومانية، متميزة بتناول مباشر للقضايا الجوهرية للتاريخ المغربي في كلّ الحقب، بما فيها السابقة للعصر العربي الإسلامي<sup>10</sup>.

وتناول بعض الباحثين مثل صالح أحمد العلي وعبد العزيز الدوري جوانب مهمة من التاريخ الإسلامي المبكر، وخصوصاً التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والعمراني للمشرق، متعرضين بالنقد للأطروحات التقليدية.

أمّا المحاولات التي سعت إلى النظر إلى تاريخ العرب عموماً والمغرب خصوصاً نظرة تأليفيّة مفسّرة لأهمّ التطوّرات، مع الوقوف عند المنعطفات التاريخية، فقد قدّمت رؤية جديدة، لكنّها وقفت دون بلوغ مأربها، في ظلّ محدودية المصادر والمراجع المعتمد عليها<sup>11</sup>. وفي الجملة، تفاعلت الكتابات التاريخية العربية مع تطوّر المناهج الحديثة من ناحية ومع مقتضيات العصر الراهن. وقد استطاعت أحياناً شقّ طريق البحث، في منأى من علاقات التبعية الفكرية، ورسم مناهج متقدّمة وناجعة.

وفي هذا الإطار من الصحوة العلمية الحاصلة في مختلف أرجاء البلاد العربية، تنتزّل إسهامات الدكتور الحبيب الجنحاني في كتابة تاريخ المغرب الاقتصادي والاجتماعي.

10- ينظر مثلاً دراسات عمّار المحجوبي ومحمد حسين فنظر وأحمد مشارك.

11- ينظر مثلاً دراسات حسين مروّة والطيب تيزيني.

## ثانياً - قراءة في كتاب "المجتمع العربي الإسلامي":

وفق المؤلف في اختيار إشكالية محورية تتعلق بتاريخ المغرب الاقتصادي والاجتماعي في العصر الوسيط، وتحديداً خلال القرون الخمسة الأولى، إذا ما استثنينا الفصل المخصّص لابن خلدون. وحرّر الكتاب في 398 صفحة، واحتوى على ثلاثة أقسام، تفرّعت بدورها إلى عدّة فصول، وهي التالية:

- التحوّل الاقتصادي والاجتماعي في مجتمع صدر الإسلام: أربعة فصول.

- المدينة العربية - الإسلامية: ستة فصول.

- دراسات في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي: ثمانية فصول.

وقد سبق أن نشر البعض منها في مجلات علمية أو مؤلفات أخرى، إلا أنّه أدخل عليها بعض التعديلات، وتضمّنت في الغالب مواضيع مستجدة ومتناغمة فيما بينها، تناولها المؤلف بلغة سلسة وبأسلوب علمي صارم، خال من الاستطرادات والحشو، ركّز فيها على أمّهات القضايا، متوخّياً الحذر في أحكامه، وكان حريصاً على الإحالة الدقيقة على المصادر والمراجع. وممّا يلفت الانتباه أنّ الهوامش حرّرت بعناية فائقة وتضمّنت مادّة غزيرة وقيّمة، وهي لا تقلّ أهميّة عن المتن.

ولم تكن هذه الدراسات مجردّ تجميع وتحليل للظواهر الاقتصادية والاجتماعية، إذ لم تعدم التعرّض بالنقد الرصين لعدد الأطروحات والنظريات، وتقديم رؤية بديلة تنمّ عن وعي فكري متقدّم في كتابة التاريخ العربي عموماً والمغربي خصوصاً، بعيداً عن التقليد من جهة والتبعية الفكرية من جهة ثانية، متّبعا منهجا راوح بين تجذير الأصول التاريخية والانفتاح على مختلف المدارس الأجنبية.

وقد مهّد للكتاب بتقديم تعرّض فيه للمقاربة المنهجية المعتمدة وشتّى المحاذير المتخذة، مشيراً إلى ضرورة وجود رؤية واضحة في تناول هذه القضايا الكبرى في تاريخنا. ولكي نقدّم فكرة واضحة حول محتوى الكتاب، فضّنا البدء بتتبّع هذه الفصول بالتدرّج.

## 1- القسم الأول:

تطرق في هذا القسم إلى إسلام التأسيس بالمشرق. فقدّم في فصل أول قراءة تأليفيّة حول التنظيم الاقتصادي والمالي في العصر الراشدي، اعتماداً على المصادر الأساسيّة، متخلّصاً إلى أهميّة هذا النظام في وضع اللبنة الأولى للمؤسّسات.

وخصّص الفصل الثاني للتجارة في مجتمع صدر الإسلام، مبيناً أنّها اتبعت مسالك متعدّدة، في اتجاه الصين وإفريقيا الشرقيّة والمغرب، مولياً عناية خاصّة بالطريق البحري الصين - عُمان. كما طرح في الفصل الموالي القضايا الأساسيّة المتعلّقة بالزراعة.

واختتم هذا القسم بدراسة مظاهر التحوّل الاقتصادي والاجتماعي بالمشرق الإسلامي.

## 2 - القسم الثاني:

بدأ هذا المحور بالتعرّض للتجارة في المغرب، معتبراً أنّ المجتمع الإسلامي مجتمع مدن بالأساس، وأنّ الازدهار الاقتصادي تجسّد في التجارة، وخصوصاً الخارجيّة منها، وقد ارتكزت على بضاعتين مهمتين؛ الرقيق والذهب، اللتين شملتا القارات الثلاث: إفريقيا وأوروبا وآسيا. وفي هذا الصدد، وقع استعراض أهمّ النظريات والأطروحات المتعلّقة بالمسألة، متعرّضاً إليها بالنقد والتقييم. وشدّت إحدى الإشكاليات اهتمام الباحث، وهي سبب فشل "الماركنتياليّة" العربيّة في الانتقال إلى اقتصاد رأسمالي.

وفي الفصل المخصّص لمصر القيروان، رابعة الأمصار العربيّة، و"المدينة العظمى" على حدّ تعبير اليعقوبي، فضّل عدم الاهتمام بالتاريخ السياسي والتركيز على النشاط التجاري بالمدينة، وخصوصاً على العلاقة مع بلاد السودان، ثمّ تعرّض لدراسة الأسواق والعملة والحرف والحماية داخل المدينة، متخلّصاً إلى رصد مميّزات الجانب الاجتماعي بالمدينة.

أمّا المدينة الثانية التي حظيت باهتمامه، فهي تاهرت، قاعدة الإمارة الرستميّة بالمغرب الأوسط، وقد وُقّق المؤلف في تقديم صورة مكتملة عن

تاهرت من شتى الجوانب العمرانية والسياسية والاقتصادية والفكرية، معتمدا في ذلك على مختلف المصادر، السنوية منها والإباضية. ولئن خلا البحث من الاستطرادات، فإنه لم يفته التعرّض بالنقد للآراء السابقة وتصويبها. وبرزت في هذا الفصل عديد الأفكار المستجدة حول المجموعات المستوطنة بالمدينة، مثل العجم ونفوسة والجند وأهل الذمة والقبائل وغيرها. وككلّ مرّة، تميّزت هذه الرؤية بالتركيز على الأدوار الكبرى وبرزت المدينة بمجالها المغربي والعربي الإسلامي والإفريقي.

ويندرج في ذات السياق العام والخاص دراسة سجلماسة، مشيرا إلى مكانة التجارة الصحراوية في ازدهارها العمراني، دون أن يتغاضى عن دور الزراعة في ذلك. وهو ما وقع التأكيد عليه في الدراسات المغربية اللاحقة. وقد أثار هذا الموضوع المتعلق بمكانة كل قطاع جدلا بين المؤرخين. وعلى أيّ حال، عرفت سجلماسة اقتصادا نقديا تجلّى في أكثر من ميدان، في ضرب الدنانير السجلماسية الجيدة وفي التعامل بالصكوك بين سجلماسة وأودغست لاستخلاص مبالغ طائلة. إلا أنّ هذا الاقتصاد النقدي تفاوتت أهميته من جهة إلى أخرى، وكان أقلّ بروزا في أودغست التي اعتمدت أساسا على المقايضة في تجارتها. ولم تكن هذه المدينة في منأى عن تأثير سياسات الدول المغاربية المتعاقبة وخصوصا الفاطميين الذين اتبعوا سياسة صحراوية نشيطة، فسيطروا على سجلماسة وسعوا إلى تكوين محور تجاري يربط بين الواجهتين الصحراوية والمتوسطية، كما سعوا إلى كسب ولاء صنهاجة الشمال بعد ثورة أبي يزيد مخلد بن كيداد اليفرني.

واختتم هذا القسم بملاحظات مهمّة حول الجدلية بين المدينة والمجتمع الريفى، وصولا إلى طرح مسألة أنماط الإنتاج السائدة، وصعوبة الحسم فيها، نظرا إلى تعددها في علاقة مع المعطيات التاريخية والجغرافية المتباينة.

### 3 - القسم الثالث:

استهل هذا القسم الموسوم بدراسات في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي بفصل يخصّ سياسة الخلافة الأموية تجاه المغرب، ولا سيّما في الميدان المالي. وقد تناول فيه أهمّ الإشكاليات المتعلقة بسياسة الأمويين ببلاد المغرب، وتطوّرها من حقبة إلى أخرى، متخلّصا إلى نفي الطرح المتداول لدى مؤرّخي

المدرسة الاستعماريّة، وهو أنّ طبيعة الصراع ليست إثنيّة عرقيّة بين العرب والبربر بقدر ما هي اقتصاديّة، ناجمة عن سياسة الخلفاء الأمويين الماليّة الجائرة في بعض الفترات، ممّا أدّى إلى ردود فعل وانتفاضات في المشرق والمغرب.

وقد نبّه الباحث في الفصل المتعلّق بحركات الخوارج في المغرب وفي منطقة الخليج إلى نقطتين منهجيتين مهمّتين، وهما: دور العامل الاقتصادي الاجتماعي في قيام هذه الحركات، وإن حصل أحيانا تداخل مع العامل الديني، ومن جهة ثانية ضرورة دراسة مقارنة بين حركات الخوارج في المشرق ومثيلاتها في المغرب، لتجاوز التفسيرات التي ترى في هذه الحركة صراعا بين العنصرين العربي والبربري ومقاومة السكّان الأصليين للعرب الدخلاء.

تجاوزا للتفسيرات التقليديّة التي لجأت إلى العوامل السياسيّة والمذهبيّة والقبليّة، أبانت دراسة السياسة الماليّة للدولة الفاطميّة عن مدى أهميّة العامل الاقتصادي، وتحديدًا تجارة الذهب، في تفسير الصراع الفاطمي - الأموي. فقد وّفّق الباحث إلى كفيّة تجميع المعطيات المتفرّقة وإعادة بنائها بناء محكما، والتوصّل إلى استنتاجات حريّة بأن تكون منطلقا لإعادة النظر في هذا الجانب من التاريخ الفاطمي.

كما خصّص الفصل الأخير من كتابه لمزيد التعمّق في مسألة الخلفيّة الاقتصاديّة للصراع الفاطمي - الأموي في بلاد المغرب، متعرّضا إلى مدى الترابط بين الواجهتين، البحريّة والصحراويّة. وفي خط مواز، فإنّ الصراع بين زناتة وصنهاجة ليس صراعا قبليّا بحتا بقدر ما يندرج ضمن تنازع المحورين، الأندلسي والفاطمي، حول السيطرة على المسالك الكبرى. وقد انتهى في طور أوّل ببسط الفاطميين نفوذهم على المدينة، ممّا مكّنهم من تجميع أموال طائلة نقلت إلى مصر. ونعتقد في هذا الصدد أنّ قائمة ابن حوقل لقبائل زناتة وصنهاجة ليست سوى صورة معبّرة عن هذه الثنائيّة المميّزة للأوضاع الاقتصاديّة والسياسيّة.

ولمّا وقع النظر إلى قيام الدولة المرابطية من زاوية سياسيّة ومذهبيّة بحتة، فقد نبّه الباحث إلى سطحيّة هذه المقاربة، فيما اكتسى المحور التجاري الممتدّ من غانة إلى قرطبة أهميّة في تفسير امتداد هذه الدولة، وفي انتقال مركز

التقاء القوافل من سجلماسة إلى مراكش. وعرف النظام الجبائي لدى الملتهمين تطوّراً، في تناغم مع اقتصاد الحرب السائد، تيسيراً لتمويل حملات الأندلس العسكرية.

ورغم إيلاء التجارة مكانة مهمّة في هذه المقاربة الاقتصادية، فإنّ التفسيرات التي قدّمها أبعد من أن تكون "تجارية" بحتة أو "ماركنتيلية"، مثلما قد يخيل إلى البعض، وذلك خلافاً لأطروحة "موريس لومبار" مثلاً. فقد كان الباحث على وعي تامّ بأهميّة الفلاحة، بل إنّه بيّن مدى تأثيرها على الواجهتين التجاريّتين الصحراوية والبحريّة، واعتبرها محدّدة أكثر من غيرها لنمط الإنتاج السائد في بلاد المغرب عصرذاك. وخلافاً لآخرين تسرّعوا في تحديد المنظومة الإنتاجيّة، فقد رافق الجهد التنظيري الذي قدّمه كثير من الحذر، اقتناعاً منه أنّه لم تحن بعد الإجابة عن مثل هذه الأسئلة الخطيرة، إذ أكّد غموض الوضع العقاري في بلاد المغرب، خصوصاً أثناء الحقبة التأسيسية. ولمّا تميّز المغرب بمواصفات تاريخيّة وجغرافيّة معيّنة، فإنّه يعسر تطبيق أنماط الإنتاج المعروفة في المشرق مثل الإقطاع على هذه البلاد. إلا أنّ ذلك لم يمنع من رصد الأصناف السائدة للملكيّة آنذاك، وهو ما تعرّض إليه في هذا الفصل المهمّ حول نظام الملكيّة.

ونظراً إلى أهميّة المسألة، فقد أفرد فصلاً كاملاً للإقطاع في المجتمع العربي الإسلامي، وهو في تقديري من القضايا العسيرة في التاريخ الاقتصادي. فقد دعا الأستاذ الجحاني إلى التريّث في تناول هذا الموضوع، وذلك إلى أن يحصل مزيد من التعمّق في دراسة الجانب الاقتصادي. وانطلق من تحليل خاصيات الإقطاع العسكري البويهّي والسلجوقي لتفسيره أولاً، إذ تزامن مع التدهور الاقتصادي والعمراني، بعد أن أضحت المدينة نهبا للجند. وعلى ضوء هذه المعطيات، سعى إلى تناول الإقطاع ببلاد المغرب، متخلّصاً إلى نفي وجود الإقطاع العسكري في هذه البلاد. وهكذا فتح الباب واسعا لتناول هذه الإشكاليّة الكبرى في تاريخ الغرب الإسلامي.

ولمّا كان الدكتور الحبيب من المولعين بدراسة مقدّمة ابن خلدون، سواء عند تدريسه للطلبة أو في بحوثه، فإنّه قد أفرد فصلاً لقضية ابن خلدون والتطور العمراني. وتشبي هذه القراءة بمعرفة دقيقة بخصائص كتاب المقدّمة. فقد نفى

أن يكون ابن خلدون ذهب إلى تفسير حلزوني للتاريخ، لأنه اقتصر في هذا الباب على تحليل ظاهرة تداول الدول، وهو تحليل متطور في عصره، لم يغب فيه المعطى "الديموغرافي" والمناخي. وإذ أدرج ثنائياً العمران البدوي والعمران الحضري ضمن إشكالية تطور نمط الإنتاج، فقد طرح تساؤلاً عن كيفية الانتقال من طور إلى آخر. وتخلل هذا الفصل عدّة نقاط تعلقت بقيمة العمل داخل المدينة والعدل الاقتصادي والاجتماعي المنافي للظلم، والعلاقة بين السياسي والاقتصادي. وفي الجملة، تميّز هذا الفصل بقراءة نقدية للمقدمة وبطرح عديد التساؤلات دون ضرورة الإجابة عنها في الوقت الراهن.

ثالثاً- إسهامه في كتابة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي:

### 1- بلورة رؤية جديدة:

لقد مثل جوهر هذا الإسهام في النظرة إلى التاريخ المغربي من زاوية كثيراً ما وقع التغافل عنها، أو التلميح إليها دون الغوص في تفاصيلها، وهي التاريخ الاقتصادي والاجتماعي. وكان بهذا متّبعا لرؤية تاريخية ثابتة، لا تقتصر على اجترار ما ورد في المصادر حول الجانبين السياسي والعسكري، إنّما الحفر في مظانّ المصنّفات التاريخية لرصد الأسباب الاقتصادية والاجتماعية العميقة المفسّرة للتحوّلات التاريخية. واعتبر من بين رواد هذا المنهج الجديد في البلاد العربيّة، إذ سعى إلى إرساء معالم لكتابة هذا التاريخ، مفضّلاً البدء بطرح الإشكاليات الكبرى، دون التوقّف عند المسائل الثانويّة، حتّى يتمكّن من عرض أهمّ القضايا، سواء الخاصة بالحقبة الأولى في العصر الوسيط أو الأخيرة، وإن مال اختياره إلى مرحلة التأسيس والبناء.

ولا مرأى أنّ دراسة المجتمع المغربي لا تقتصر على التعرّض للمدن، لأنّ البادية اكتست أهميّة كبرى في جغرافية المغرب الكبير وتاريخها. فكانت المزيّة الأخرى وليست الأخيرة أنّ الباحث أولى اهتماماً خاصاً بالأرياف، بقدر ما اهتمّ بالمدن والحوضر الكبرى، سعياً منه إلى تقديم صورة حقيقية غير منقوصة عن المجتمع الوسيط. وهكذا مثّلت هذه الفصول باكورة الدراسات حول الريف والبادية المغربيّة. وقد كانت مثل هذه المواضيع عسيرة التناول نظراً لندرة المادة التاريخية المتوفرة.

## 2 - المراجعة بين الخاصّ والعام:

خلافًا لمقاربات غرقت في الإقليمية والمحلية الضيقة وقدمت صورة مبتورة عن تاريخنا، فقد تفتن إلى ضرورة القيام بدراسات مقارنة بين المشرق والمغرب، نظرا إلى العلاقة المتينة بين جناحي البلاد العربية الإسلامية. ولم يكن تاريخ القارة السمراء جنوب الصحراء وكذلك تاريخ أوروبا المتوسطية بعيدا عن هذا الهاجس المنهجي، إذ الترابط قوي بين الواجهتين الصحراوية والبحرية.

## 3 - الفكر النقدي:

ومما زاد هذه الرؤية نضجا أنّ هذه البحوث تسلّحت بالفكر النقدي، إذ سلّطت مناهج النقد الداخلي والخارجي على النصوص والوثائق المعتمدة، وأحاطت بالمناهج المعاصرة، وكانت على وعي بمختلف التيارات الفكرية الموجودة، سواء أكانت عربية أم أجنبية. ولئن تفتحت على الدراسات الغربية، فإنها لم تكن من صنف الكتابات التي لم تتمكّن من الخروج من تأثير دوائر الهيمنة الفكرية والثقافية، بل على العكس من ذلك تعرّض إلى أطروحات المؤرّخين العرب والأجانب بالنقد والتصويب، ساعيا إلى البحث عن الحقيقة التاريخية بكلّ موضوعية.

وقد مكّنت هذه القراءة الجديدة لمصادر التاريخ الإسلامي، وخصوصا منها المغربية، بنظرة ثاقبة، من إنارة دروب مظلمة في تاريخ هذه البلدان، باعتبار أنّ التحوّلات الاقتصادية والاجتماعية تفسّر في كثير من الأحيان التطوّرات السياسية والفكرية. ولم يكن يقوده في ذلك نظرية "دغمائية" مسبقة، إنّما أبدى اطلاعا واسعا على مختلف المقاربات والمناهج، وتشبّث بالأحرى بتجريبية وواقعية ناجعة.

## خاتمة

يعدّ الدكتور الحبيب الجحاني من رواد المؤرخين العرب الذين اهتموا بالتاريخ الاقتصادي والاجتماعي، وقدّموا رؤية ثاقبة وذكّية عن أمّهات القضايا، وهي كثيرا ما تغريك بمزيد الاطلاع والتنقيب، لما تضمّنته من أمانة علمية واعتدال في المواقف ووعي حضاري. واعتقد أنّ الجيل الذي أنتمي إليه وجيل طلبتي وطلبة طلبتي قد استفادوا كثيرا من هذه المقاربة المنهجية الصائبة، وواصلوا درب الدراسات في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي.

وإذ ننوّه بهذا الجهد الذي بذله الدكتور الحبيب الجحاني في مجال التاريخ العربي - الإسلامي، فإنّنا نتمنّى له مزيدا من الإبداع والتألق ودوام الصحة والعافية.





## البعء الاقصادي والاجتماعي في البحوث التاريخية للأستاذ الحبيب الجنحاني

أ.د. عمر بن حمادي



## البعد الاقتصادي والاجتماعي في البحوث التاريخية للأستاذ الحبيب الجنحاني

أ.د. عمر بن حمادي<sup>1</sup>

لقد كان لي شرف الجلوس أمام الأستاذ الحبيب الجنحاني كطالب في قسم التاريخ في كلية العلوم الإنسانية بتونس في سبعينيات القرن الماضي. وقد أوكل للأستاذ آنذاك تدريس ساعتين للغة العربية لطلبة المستوى الذي كنت فيه والذي كانت كل مواده ومساائله تُدرّس باللغة الفرنسية. وإنني أذكر كم انجذبت آنذاك إلى تلك الساعتين، وذلك أولاً لما فيهما من خروج عن أجواء المواد الأخرى من حيث رتبة اللغة وبرودتها—ولم يكن بوسع الحال إلا أن يكون كذلك. فهي مواد تاريخ تُدرّس بصرامة علمية عالية، لا مكان فيها للمحسنات اللفظية والاستطراد، فضلاً عن الحشو والخيال—والدخول في أجواء مخالفة لا تخلو من سحر وذوق عال لا أعتقد أن لغة أخرى كاللغة العربية قادرة على تأمينها وأنا الصادقي القديم المُتسبّع بأسرار تلك اللغة وخصائصها.

لكن كان هناك عامل ثانٍ ساهم في ذلك الانجذاب وهو المتمثل في الطريقة التي كان الأستاذ الحبيب الجنحاني يُؤمّن بها تلك الحصّة. فهو قد تفتّن إلى أن تدريس ساعتين للغة العربية لطلبة في قسم التاريخ لا يعني فقط تذكيرهم بقواعد النحو والصرف، وتلقينهم شيئاً من فنّ الكتابة أو حتى أسرار البلاغة؛ ولا يعني أن يكون ذلك بصفة تلقينية مباشرة. بل هو يعني كل ذلك، إلا أنه قد يكون أكثر نجاعة إذا ما تمّ بطريقة غير مباشرة. وهذه الطريقة وجدها الأستاذ وطبقها، وكان مدارها اعتماد النصوص "القديمة"، فكان يختار لنا نصوصاً تاريخية من ابن عذاري وابن خلدون، ولكن كذلك نصوصاً من كتب الجغرافيا وكتب التراجم بأصنافها. فكأننا في آن ندرس العربية كلغة

1- أستاذ في كلية الآداب والفنون والإنسانيات - جامعة منوبة - تونس

ونتذكّر قواعدها ونتوقّف عند بلاغتها المبنية أساسا على اختصار الكلام مع تراحم المعاني - وهو لعمرى ما تريده لغة المؤرخ- وفي نفس الوقت نبحت في قضايا تثيرها تلك النصوص سواء من حيث الموضوع الذي تتعرّض له أو من حيث الكيفيّة التي تتناوله بها.

فهذا وحده كان يجعل من تلك الحصّة غاية من الأهميّة ومن الإفادة. إلا أن الأستاذ الحبيب الجحاني كان حريصا على أكثر من ذلك. فقد لاحظت أن اختياره للنصوص لم يكن جزافا، أو خاضعا لاعتبارات ظرفية قد تتعلّق مثلا بتوقّر هذا المصدر أو ذلك، بل كان مُراعيا في ذلك الاختيار لاعتبارين اثنين جلبا انتباهي آنذاك.

فقد كان حريصا من ناحية أولى على أن تكون تلك النصوص مُسايرة لمسألة من المسائل التاريخية التي ندرسها آنذاك، سواء كانت من التاريخ الوسيط الإسلامي أو التاريخ الحديث أو التاريخ المعاصر. فكنا نجد في تلك النصوص ما يُفيد تلك المسألة ويكملها، وينأى بنا خاصة عن معضلة ترجمة النصّ القديم، المأخوذ من مصدره الأصلي، إلى اللغة الفرنسية، كما كان يحدث غالبا في إطار المسائل الأخرى التي كانت تُدرّس كما ذكرنا باللغة الفرنسية.

كذلك كان حريصا من ناحية ثانية على أن تكون تلك النصوص في أغلب الأحيان نصوصا ذات بُعد اقتصادي واجتماعي، وهو ما تكرر كثيرا رغم ندرة تلك النصوص وصعوبة العثور عليها، وكنا آنذاك في زمن لم يقع فيه بعد الاهتمام بنوعيّة من المصادر ستُبرهن البحوث التاريخية على أهميّة ما تُقدّمه من الناحية الاقتصادية والاجتماعية، وأقصد كتب الفقه بمختلف أصنافها؛ فكان الاعتماد أساسا على كتب التاريخ والجغرافيا والتراجم.

وهذه المصادر ذات مادّة معروفة، وإذا ما استثنينا منها كتب الجغرافيا، فهي تهتمّ أساسا بالتاريخ الوقائي وبالأحداث السياسية أو بالتراجم ومناقب "الرجال"، ممّا يجعلها جدّ شحيحة من حيث المعلومات ذات الطابع الاقتصادي والاجتماعي، أو هي مُتطلّبة لجهود كبيرة من حيث جمع ما تشتت فيها من معلومات قيّمة، وهو ما لا يمكن تقديمه للطلبة في شكل نصوص ليقع شرحها، بل في شكل مقالات ودراسات جزئية.

وقد قَدَّرْتُ فيما بعد أهميّة الجهد الذي كان يبذله الأستاذ الحبيب الجنحاني ليعثر على نصوص تُثير مواضيع اقتصادية واجتماعية، وتُحقّق ما تبين لي أنها كانت أهدافه من تلك الحصّة. وهما في الواقع هدفان رئيسيان؛ الأول منهما هو بالطبع التذكير بقواعد اللغة العربية والتأكيد على الاختلافات الموجودة بين كتابة المؤرخ وكتابة غيره من الباحثين. أمّا الثاني فهو معالجة قضية تاريخية هي في أغلب الأحيان قضية من تاريخ إفريقيا وبلاد المغرب وتتعلّق بناحية ذات بعد اقتصادي واجتماعي.

وقد كانت الحصّة ناجحة إلى أبعد حدّ. وأحد أدلّة نجاحها بالنسبة إليّ ما علّق بذهني إلى وقتنا هذا مما تلقّيته خلالها حول بعض النصوص وبخاصّة منها نصّان اثنان اكتشفت فيما بعد أهميتهما القصوى على صعيد البحث التاريخي ومدى النّجاح الذي كان يحيط باختيارات الأستاذ، وذلك بتوجهه نحو نصوص أساسية لا يمكن البحث بعمق في الفترة التاريخية التي تُثيرها دون استغلال ما ورد فيها.

والنصّ الأوّل (انظر الملحق رقم 1) هو نصّ مشهور ورد عند ابن عذاري في كتابه "البيان المغرب"، ويحمل عنوان "ثورة الدراهم على إبراهيم بن أحمد". فهو نصّ تقف عوامل كثيرة - رغم قصره - لتجعل منه واحدا من تلك النصوص الرئيسيّة التي لا يمكن لباحث في تاريخ إفريقيا في العهد الأغلبي أن يتجاهله.

فقد تناول أحداثا تفرّد ابن عذاري بالحديث عنها. وهي أحداث تتعلّق بموضوع ذي بُعد اقتصادي واجتماعي بامتياز، وتتمثّل في ردّة فعل أهل القيروان أمام ما هو في جوهره "إصلاح نقدي" لجأت إليه السّلطة في العهد الأغلبي مع الأمير إبراهيم بن أحمد، المعروف كذلك بإبراهيم الثاني (حكم بين 261هـ / 875م - 275هـ / 889م) سنة 275هـ / 889م. وقد جعلنا الأستاذ الحبيب الجنحاني نتوقّف عند نواح عديدة جالبة للانتباه في هذا النصّ، دَوّنت الكثير منها وكان منها خاصّة:

(1) ما تعلّق بتفرّد ابن عذاري بهذه المعلومات ومدى القيمة التي يمكن أن ننحها لها عندئذ خاصّة في غياب ذكره لمصدره فيها، وهو ما مثل فرصة للحديث عن ابن عذاري وعن أهميته كمؤرخ ذي مصداقية عالية تجعل منه

أهم مؤرخ يمكن الاعتماد عليه في بحث كل ما يتعلّق بتاريخ إفريقية وبلاد المغرب في عهدها الإسلامية حتى منتصف القرن السابع الهجري / منتصف القرن الثالث عشر ميلادي.

(2) حول الكيفية التي كُتِبَ بها النصّ وذلك سواء من حيث الأسلوب الذي قارب، أو يكاد، أسلوب القصّة القصيرة؛ إذ بدأه ابن عذاري قائلاً: «وذلك أن إبراهيم بن أحمد ضرب الدّراهم الصّحاح، وقَطَعَ ما كان يُتعامَلُ به من القِطْع. فأنكرت ذلك العامّة، وغلّقوا الحوانيت وتألّفوا، وصاروا إلى رقادة...». ليواصل ابن عذاري حديثه عن تطوّرات الأوضاع وما آلت إليه في النهاية، أو من حيث استعماله لجُملة من العبارات بلغ بعضها درجة المصطلح المتعارف عليه والذي يحتاج إلى تفسير، مثل مصطلح: "العامّة". وقام بعضها بتلخيص معطيات وأحداث كثيرة كان لا بد من التعرّض إليها والبحث فيها لفهم النصّ، مثل: "ضرب الدّراهم الصّحاح" أو "القِطْع"، وغيرها من العبارات ذات الاتّصال الوثيق بـ"صميم الموضوع" أو أخرى "جانبيّة" في النصّ لكن في حاجة إلى التوقّف عندها كـ"رقادة" -التي لم يمض على بنائها سوى عشر سنوات تقريباً- أو "سماط القيروان".

(3) ما تعلّق بالقضيّة التي يطرحها النصّ والمُتمثّلة في الأزمة التي قامت بين أهل القيروان والسّلطة الأغلبية والتي انطلقت مع قيام هذه السّلطة بضرب ما سمّاه النصّ "الدراهم الصحاح". فكانت الملاحظة الأولى للأستاذ في ذلك هي ما تنبّيته من اهتمام يوجّهه النصّ أساساً إلى تطوّرات القضيّة والمظاهر التي صاحبته والتي كان منها الاستعداد للمواجهة العنيفة بين أهل القيروان وجُنْد السّلطة لينفرج الوضع بدخول الطرفين في "مفاوضات" آلت في النهاية إلى نوع من الحلّ. لكن في نفس الوقت -ورغم هذا الاهتمام- يُهمل النصّ جانبين رئيسيين في القضيّة. أمّا الأوّل فهو المُتعلّق بأسباب الأزمة في جوهرها، أي ليس فقط لماذا لجأت السّلطة إلى "قطع" الدّراهم الفاسدة. بل لماذا تكاثرت هذه الأخيرة وما هي الأطراف المستفيدة من وجودها، ولماذا تعلّق الأمر بالنقود الفضيّة وليس بالنقود الذهبيّة؟ أمّا الثّاني فهو المُتعلّق بمضمون المفاوضات التي تمّت والتي كان من نتائجها تطبيق "الإصلاح" الذي أطلق الأزمة. فما الذي أرضى العامّة وأهل القيروان؟

4) ما تعلق بظاهرة التفاوض في حد ذاتها وبالشخصيات التي لعبت الدور الأول فيها. فرغم بلوغ التوتّر ذروته وجد الفريقان - أهل القيروان من ناحية، والسلطة الأغلبية من ناحية ثانية - طريقهما إلى التفاوض وحلّ الأزمة، ممّا يُفيد قبول الطرفين لتنازلات مهمة. وقد أكّد الأستاذ أن ذلك يُعطي مثالا نادرا، لم يتكرّر كثيرا في مثل الظروف التي وصفها النصّ والتي بلغ فيها التوتّر درجة عالية من الحدّة.

أمّا الشخصيات فهي في الواقع شخصيتان رئيسيتان: إبراهيم الثاني من ناحية، وفقهه قيرواني زاهد وجد نفسه يلعب دور المتكلم باسم العامّة وأهل القيروان، هو أبو جعفر أحمد بن مغيث، الذي "فاوض" إبراهيم الثاني «فكان بينهما - يقول ابن عذاري - كلام كثير».

فالتطوّرات التي يستعرضها النصّ وركون هذا الأمير إلى التفاوض يدفعنا إلى التفكير مليا في شخصيته. فقد أكّدت المصادر كثيرا شدّته وغطرسته وسفكه للدماء. وقد كان هذا الأمير - زمن الأحداث - متربعا على رأس السلطنة منذ أربعة عشر عاما.

أمّا الفقيه فهو هنا يُؤدي دور الواسطة بين فئات اجتماعية غاضبة من ناحية والسلطة من ناحية ثانية مما يفتح مجالات لتساؤلات كثيرة، منها خاصة ما يتعلّق بالكيفيّة التي انتصب بها هذا الفقيه الزاهد للعب هذا الدور، ومن ثمة حول إحدى القضايا الكبرى في المجتمعات الإسلامية - والتي سيهتمّ بها الأستاذ بعمق أكبر فيما بعد - وهي المتعلّقة بالمتقّفين وعلاقتهم بالسلطة ودورهم في هذه المجتمعات.

إلى جانب هذه الملاحظات الرئيسيّة - ولا شكّ أنه قد وُجدت أخرى فاتتني - سجّلت جوانب أخرى أكّدها الأستاذ، ومنها خاصّة إشارته إلى ضرورة الاهتمام بتحقيق النصوص. فقضايا كثيرة تتولّد عن الإخلال بذلك وعدم النّجاح فيه، ومن أكثرها وقوعا هو الالتباس الذي يحصل حول بعض العبارات. والنصّ يقدّم لنا مثالا على ذلك. فقد وردت فيه عبارة "تألّفوا" والتي قد تكون بالفعل هي العبارة التي استعملها ابن عذاري، لكن من الممكن كذلك أن تكون العبارة هي "تألّبوا"، إذ فيها تماش أكثر مع المعنى المطلوب، ونظرا للالتباس المألوف بين حرفي "الباء" و"الفاء" إذ كثيرا ما كُتب هذا الحرف الأخير

بنقطه في أسفله.

وكما ذكرت آنفا، فإن الملاحظات الواردة في شأن هذا النصّ تعلّقت بذهني لسنوات كثيرة، ثم وجدت نفسي أراجع ما دونته منها وأستفيد منه أيما استفادة نظرا لاهتمامي بفئة الفقهاء وأدوارها المختلفة، إذ أصبحت جزءاً من ملفّ يتعلّق بالفقهاء في العهد الأغلبي، وهو ملفّ احتلّ فيه الفقيه الزاهد أبو جعفر أحمد بن مغيث مكانة رئيسية نظرا لهذا الدور الذي نبّهني إليه هذا النصّ الذي اختاره الأستاذ الحبيب الجحاني والذي إن كان هدفه منه هو التأكيد على النواحي الاقتصادية والاجتماعية التي يُثيرها -والتي تُمثّل المحور الرئيسي الذي يدور حوله النصّ- فهو لم يُهمل فيه الجوانب الأخرى كدور هذا الفقيه والذي أصبح فيما بعد أحد مراكز اهتمامي، مع أمثلة أخرى شبيهة تكاثرت خاصّة في عهدي المرابطين والموحّدين، وهما العهدان اللذان ركّزت عليهما جلّ بحوثي.

أمّا النصّ الثاني الذي شدّني كثيرا نظرا لطرافته ونظرا لأهميّة الملاحظات التي أبداهها الأستاذ الحبيب الجحاني حوله، والتي شعرتُ آنذاك بأن الأستاذ كان يُبديها بحماسة تجاوزت ما اعتدناه منه، فقد تعلّق بتاريخ مدينة تاهرت والسلطة الرستمية التي قامت فيها عقب أحداث سنة 141هـ/759م، وهي الأحداث التي نجح معها الجيش العبّاسي بقيادة محمد بن الأشعث الخزاعي في استرجاع إفريقية من أيدي إباضية مناطق طرابلس الذين كان يقودهم أبو الخطاب عبد الأعلى بن السّمح المعافري. وقد كان العنوان الرئيسي لذلك النجاح هو سيطرة العبّاسيين على القيروان وإخراج الوالي الأباضي الذي كان عليها وهو عبد الرحمن بن رستم الذي فرّ غربا نحو المغرب الأوسط حيث حطّ رحاله في المناطق التي ستظهر فيها مدينة تاهرت وستُقام فيها السلطة الرستمية.

والنصّ يَعدّ أربعة عشر سطرا تقريبا (انظر الملحق رقم 2)، وقد اقتطف من مدوّنة ابن الصغير المعروفة باسم "أخبار الأئمة الرستميين"؛ وهو متعلّق ببدايات مدينة تاهرت وبدايات السلطة الرستمية فيها زمن عبد الرحمن بن رستم. وهو يهتمّ بالتحديد بجملة التحوّلات التي طرأت سريعا على المدينة في الفترة ما بين قدوم وفد أوّل أرسله الأباضية من أهل البصرة محمّلا بالأموال

لإخوانهم في تاهرت، وقدم وفد ثانٍ لنفس الغرض. والمصادر لم تُحدّد لنا تاريخ قدوم هذين الوفدين، لكن ذلك كان بلا شكّ في منتصف السنوات السّتين من القرن الثاني للهجرة/القرن الثامن للميلاد، بين سنة 161هـ/778م التاريخ المُرجّح لظهور تاهرت، وسنة 168هـ/785م تاريخ وفاة عبد الرحمن بن رستم.

ويُفيد السّياق العامّ للنصّ بأن أهل تاهرت قبلوا الأموال التي أرسلت إليهم مع الوفد الأوّل ممّا أوجد حركة اقتصادية كبيرة في ظرف سنتين أدت سريعاً إلى تطوّر الحياة العامّة في المدينة وإلى توافد التّجار عليها من كل الأصفاع وخاصة من الكوفة والبصرة والقيروان، دون أن يُغيّر ذلك من سيرة أميرها -عبد الرحمن بن رستم- المبنية على الاستقامة والعدل والتّقشّف. وقد احتوى النصّ إشارة سريعة إلى هذا الموضوع الثاني وكان اهتمامه موجّهاً أكثر إلى جوانب اقتصادية مختلفة تولّد الكثير منها عن استثمار تلك الأموال.

فقد سمحت تلك الأموال -يقول النصّ- بالشّروع «في العمارة والبناء وإحياء الأموات (كذا) وغرس البساتين وإجراء الأنهر واتّخاذ الأرحاء والمستقلات (كذا) وغير ذلك». كما أنه في الأثناء «استعملت -يقول ابن الصغير- السّبل إلى بلاد السودان وإلى جميع البلدان من مشرق ومغرب بالتجارة وضروب الأمتعة».

وقد كان النصّ بسيطاً، مثّل فرصة للتذكير بجملة من القضايا اللغوية، وقضايا التّحقيق، لكنه كان فرصة لإثارة قضايا تاريخية كثيرة دَوّنت الكثير ممّا قاله الأستاذ الحبيب الجحاني حولها. ووجدتُ جُلّها محلّ دراسة بعمق أكبر فيما كتبه الأستاذ فيما بعد حول تاهرت وحول الدولة الرستميّة إذ مثّل تاريخ هذه المدينة أحد محاور اهتمامه الكبرى لمُدّة لا بأس بها.

ومن أبرز هذه الملاحظات:

(1) ما تعلّق بأهمية المصدر الذي اقتطف منه النصّ -أي مدوّنة ابن الصغير- وذلك ليس فقط بالنسبة لتاريخ الدولة الرستميّة بل لتاريخ الأباضية وتاريخ بلاد المغرب عامّة في القرن الثاني والثالث الهجريين. فهو مصدر ذو مميزات عديدة تجعل منه أحد مصادرنا الأساسيّة، وذلك خاصة لمعاصرتة للكثير ممّا

كتبه، ولنوعية المعلومات التي دونها والتي تجاوز فيها الاهتمام بالشأن السياسي نحو الاهتمام بالنواحي الاقتصادية والاجتماعية والثقافية – المذهبية.

(2) أهمية البحث في تاريخ المدن من حيث النشأة والتطور لما في ذلك من إثارة لمواضيع مختلفة منها الجغرافي والاجتماعي والاقتصادي. وستؤكد أبحاث الأستاذ الحبيب الجحاني أهمية هذا النوع من البحوث ونجاعة مقاربة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لمناطق العالم الإسلامي من خلال دراسة المدن واستغلال ما يتوفر حولها في المصادر – وهو كم لا بأس به – مُذكراً دائماً بأن «المجتمع الإسلامي – وهذه عبارته – هو مجتمع مدن بالدرجة الأولى» وسيكتب قائلاً: «قد أصبح من المعروف أن لتاريخ المدن الإسلامية أهمية كبرى في إلقاء أضواء جديدة على كثير من الجوانب التي ما تزال غامضة في تاريخ الحضارة العربية – الإسلامية. فتاريخ المدن مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمعرفة الخطط بدقة، وبالمسالك التجارية البرية والبحرية منها، وبالعلاقات التبادل بين المدينة والريف.. ويتطور الحركة العمرانية، وما يتصل بها من فنّ معماري وصناعات يدوية وبمدى تقدّم الحركة الفكرية، وتكاد تنحصر فيه إمكانية التعرف في جلاء إلى الحياة الاقتصادية والاجتماعية؛ وإبراز صورة بيّنة عن حياة المجتمع الإسلامي بشتى فئاته الاجتماعية، وتناقضاته ومعالمه المميّزة».

(3) قيمة الإشارات الواردة في النصّ والتي لها مساس بالنواحي السياسية في حياة المدينة، وهي تتعلّق خاصة بسيرة أميرها عبد الرحمن وكيفية ممارسته للسلطة ومدى تماشي ذلك مع ما هو مطلوب في هذا الشأن عند الأباضية؛ وهو ما كان فرصة للحديث عن مواصفات الحاكم المثالي في تصوّرات المسلمين.

(4) ما تعلّق بالنواحي الاقتصادية والاجتماعية التي يُثيرها النصّ والتي يكشف بعضها وبصفة مباشرة واضحة عن الحركية الاقتصادية المهمة التي أوجدتها تلك الأموال وبخاصّة من حيث تأثيرها على النشاط الفلاحي، ممّا سمح بإحياء الأراضي الموات والاعتناء بموضوع المياه وغرس البساتين وإقامة الأرحاء. كما نبّه الأستاذ أن النصّ يُشير وبصفة ضمنية إلى جملة من خصائص المدينة – ومنها خاصّة ما تعلّق بموقعها الجغرافي – مكنتها من أن

تكون مركزا تجاريًا مهمًا، سواء مع بقية مناطق العالم الإسلامي أو خاصة مع بلاد السودان، أي في إطار تجارة عابرة للصحراء.

وقد أكد الأستاذ الحبيب الجحاني كثيرا على هذا الموضوع -موضوع التجارة عامة، والتجارة الصحراوية خاصة والتي كانت مهتمّة أساسا بجلب العبيد والذهب- وما كان لها من تأثير على بلاد المغرب، بل وعلى الاقتصاد العالمي. وقد اكتفى الأستاذ الحبيب الجحاني آنذاك بملاحظات عامة كثيرة -نظرا لاتساع الموضوع- عاد إليها فيما بعد في عدد من أبحاثه.

أما ما أكدّه خاصة في حصّتنا تلك فقد تعلق أساسا بانعكاسات التجارة مع بلاد السودان على النواحي العمرانية وظهور عدد من المدن ارتبطت ارتباطا وثيقا بها أو استفادت كثيرا من مردودها، مثل تاهرت وسجلماسة من ناحية والقيروان وفاس من ناحية ثانية. كما أكدّ الدور الذي أخذت تلعبه مدن أخرى جنوب الصحراء لضمان سير هذه التجارة ومنها خاصة أودغست وكاوكاو.

وقد توقّف الأستاذ كثيرا عند تأثيرات هذه التجارة الصحراوية على مدينة تاهرت. وهي تأثيرات أشار النصّ إلى بعضها، وخاصة ما تعلق منها بالنواحي الاجتماعية وكثرة الوافدين على المدينة، أو ما تعلق بالنواحي العمرانية وحركة البناء فيها؛ وأكدّ أن تاريخ مدينة تاهرت ارتبط أيّما ارتباط بسير هذه التجارة وتأثيراتها المختلفة، لافتا الانتباه إلى أن مصادر كثيرة -ومنها ابن الصغير في مواقع أخرى من كتابه- أكدت الأهمية التي أولاها الرستميون لها، ومنها خاصة توطيد علاقتهم بمدينة أخرى رئيسية في هذا النشاط وهي مدينة سجلماسة، وكذلك السعي إلى ربط علاقات قوية مع السلطات القائمة جنوب الصحراء.

فهذه المصادر تحدّثنا مثلا عن إزماع ثالث أمراء الدولة الرستمية -وهو أفلح بن عبد الوهاب بن عبد الرحمن- الذهب، وهو لم يتولّ الإمارة بعد، نحو بلاد السودان، وهو أمر لم يتحقق له، لكنه تحقق في عهده مع شخصية تاهرتية أخرى أصبحت مقربة من العائلة الرستمية، وهي شخصية محمد بن عرفة الذي ذهب إلى بلاد السودان وتحصل على صيت كبير وعلى ثروة هائلة مكنته من أن يكون زمن الأمير الرابع أبي بكر بن أفلح التوارجي الحاكم الفعلي في تاهرت. وقد نبّه الأستاذ بأن ابن الصغير يمدّنا بتفاصيل

مهمة حول هذا الموضوع.

وإني أعترف أن ما وقع تناوله في إطار هذا النصّ مع الأستاذ الحبيب الجحاني آنذاك ساهم في سدّ ثغرات كثيرة كُنّا نشكو منها كطلّابة وذلك من حيث التكوين واتّساع الزّاد المعرفي إذ لم يكن يوسع المسائل التي يقع التّعريض إليها في إطار كل فترة تاريخية من الفترات الأربع التي بُني عليها -وما يزال- نظام التّدريس في قسم التاريخ إن تتعرّض -والأمر عادي- لكلّ العهود، ولكلّ القضايا التاريخية.

كما أعترف أن ما وقعت إثارته من قضايا في إطار الحديث عن التجارة مع بلاد السودان وما لها من أهميّة في تاريخ بلاد المغرب -وبخاصّة على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي- وكذلك من أهمية في تاريخ بلاد السودان -وبخاصّة من النواحي الدينيّة والثقافية والسياسية- كان بالنسبة لي شخصياً أحد المحفّزات المهمّة للتفكير في توجيه اهتماماتي نحو هذه المنطقة الأخيرة والبحث في تاريخها في إطار دراسات قد أقوم بها في المستقبل؛ وهو ما عملت على تحقيقه -بدفع ورعاية من الأستاذ محمد الطالبي- في إطار الاهتمام بتاريخ المرابطين المتّصل أيّما اتّصال ببلاد السودان وبتجارة الذهب.

وبنتبّع الأبحاث والدّراسات التي أنجزها الأستاذ الحبيب الجحاني فيما بعد تبين لي أن اختياراته في تلك النصوص التي كان يتناولها معنا كانت خاضعة، من ناحية، لجملة الاعتبارات التي ذكرتها في الأسطر السابقة، لكن كذلك لنوعية القضايا التي كان ينكبّ عليها آنذاك كمؤرّخ وباحث منتمٍ إلى الجامعة التونسية، ثم وخاصة كباحث ملتزم.

إن هذا الالتزام أمر ذو أهميّة قصوى في مسيرة الأستاذ الحبيب الجحاني، وهو في حاجة إلى شيء من التوضيح. فقد كان الأستاذ ملتزماً فكرياً وأيديولوجياً، وهو ما اعترف به دائماً وأعلنه -على عكس الكثيرين- صراحةً وعالياً. وهذا الالتزام كان في إطار النضال عن مبادئ الاشتراكية والعدالة الاجتماعية مع تشبث شديد بمشاعر الانتماء إلى الوطن والعروبة، والإيمان بالقيم الكونية العليا كالديمقراطية وحقوق الإنسان.

وقد انخرط الأستاذ مبكراً في هذا النضال وتجاوز فيه حدّ الحماسة والاندفاع

— وهو حدّ كان متوفرا عند الكثيرين لكنه كان يبقى في مستوى الكلام وحتى  
الثرثرة— إلى حدّ العمل الميداني الفعلي من ناحية والكتابة من ناحية ثانية.

لذلك كانت للأستاذ آنذاك —ومنذ مدّة— أنشطة أخرى كثيرة ومتنوعة وقد  
كان منها ما يحمل طابعا ثقافيا أو اجتماعيا، ولكن منها ما كان ذا طابع نقابي  
وسياسي. هذا فضلا عن نشاطه العلمي الأكاديمي. فكان يتحرّك ويكتب في  
جميع هذه الأطر.

وغني عن القول أن كل واحد من تلك الاهتمامات كان يتطلب أسلوبا معيناً  
من الكتابة حتى يستطيع الكاتب إيصال أفكاره إلى القراء. ولئن كان كل  
أسلوب منها له شروطه —وهي مختلفة عن الآخر— فإن جميعها يُوضع  
في جهة وأسلوب الكتابة التاريخية يوضع في جهة أخرى. فهذه الكتابة لها  
شروطها الخاصة، وفي مقدماتها اعتماد الوثائق والعمل على تنويعها، والتحليل  
الرصين، والموضوعية إلى غير ذلك ممّا أتقنه الأستاذ وعمل على تطبيقه.  
فهذا وجه أوّل من الالتزام: وهو الالتزام بالمنهجية التاريخية.

لكن هذا الالتزام كان له وجه آخر، وهو البحث والتخصّص في قضايا  
تتماشى والالتزام الأيديولوجي والفكري، وبالتالي لم يكن بوسع الاشتراكي  
الملتزم الذي كان عليه الأستاذ إلا أن يندفع في نشاطه الأكاديمي وراء البحث  
في قضايا تاريخية ذات الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية التي تمسّ العالم العربي  
الإسلامي عامّة، وبلاد المغرب خاصّة. فهذا ما كان يريد إبرازه دائماً. وهذا  
ما ينعكس في جلّ الدّراسات الأكاديمية التي أنجزها الأستاذ الحبيب الجحاني  
إن لم نقل كلّها.

فهو يؤكّد أنه سعى مبكّرا إلى أن يكون «اختصاصه الأكاديمي البحث»  
—وهذه عبارته— هو «التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمجتمع العربي  
الإسلامي». وهو يصرّ دائماً على تقديم نفسه أنه أولاً وقبل كلّ شيء «باحث  
وأستاذ التاريخ الاقتصادي والاجتماعي بالجامعة التونسية».

أمّا الدّراسات فهي كثيرة، وهي تهتمّ بقضايا اقتصادية واجتماعية مختلفة  
ذات قيمة عالية من حيث الدفع بالبحث التاريخي، وقد التزم فيها الأستاذ  
بمقاربة معيّنة نوّه في عدّة مرّات بنجاحاتها في فهم تلك القضايا.

وللإحاطة ولو سريعا- بمحتوى تلك الدراسات، وبعده من خصائص المقاربة التي تشبّث بها الأستاذ في تناوله لها يمكن التوقّف عند أربعة من الكتب التي صدرت له والتي لم يخلُ واحد منها من ذكر عبارتي "الاقتصاد" و"المجتمع" في العنوان الذي يحمّله:

(1) أوّل تلك الكتب هو ذلك الذي صدر سنة 1978 وكان بعنوان: «المغرب الإسلامي: الحياة الاجتماعية والاقتصادية في القرنين الثالث والرابع للهجرة/ التاسع والعاشر للميلاد». فهذا الكتاب جالب أوّلا للانتباه بسبب هذا العنوان نفسه خاصة عندما نضعه في الإطار الزمني الذي صدر فيه. فهو من الدّراسات الأولى -إن لم يكن أولها بالفعل- التي يُصدرها باحث من الجامعة التونسية، يهتمّ بالتاريخ الإسلامي عامّة وتاريخ بلاد المغرب خاصّة، ويُعلن صاحبها بشكل واضح وصريح أنه يهتمّ فيها أساسا بالبحث في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، ولا أذكر شخصا وجود كتاب سبق في الجامعة التونسية كتاب الأستاذ الحبيب الجحاني في تناول مثل هذا الموضوع بهذا القدر من الوضوح المُعلن، إذ مازالت دراسات الجامعيين التونسيين في أغلبها آنذاك -وخاصّة ما تعلّق منها بالعصر الوسيط- منكبّة على الاهتمام بالتاريخ الوقائعي والسياسي، وفي أقصى الحالات تُحاول تتبّع تاريخ المؤسسات. أمّا الإفصاح صراحة عن نيّة تناول المواضيع الاقتصادية والاجتماعية فكان يُعدّ من باب المجازفة.

إن هذه المجازفة أقدم عليها الأستاذ الحبيب الجحاني؛ وكان شاعرا بصعوباتها. وقد صمّم على خوض غمارها متسلّحا بعدّة ضوابط تقيد بها من حيث التمشّي -وقد تحلّى فيه بالوضوح والحذر وتوخّي الأسلوب العلمي الرّصين والمنهجية التاريخية الصارمة- ومن حيث المقاربة التي عملت على تناول النواحي الاقتصادية والاجتماعية في القرون الأربعة الأولى من تاريخ الغرب الإسلامي من خلال البحث في تاريخ المدن الرّئيسية التي ظهرت فيه خلال تلك الفترة والتي شكّلت في الواقع عواصم سياسية واقتصادية لسلطات محلية مستقلّة بذاتها، مُوجّها اهتمامه في المقام الأوّل إلى البحث -من ناحية أولى- في مختلف أوجه نشاطها الاقتصادي وخاصة التجاري منه، والذي نملك حوله معلومات لا بأس بها تمدّنا بها مختلف أنواع المصادر، ومن ناحية ثانية البحث في علاقتها بالسلطة وخاصة ما تعلّق بالجباية والسياسة

المالية وضرب السكّة ومختلف أشكال التوتّرات المرتبطة بهذه القضايا والتي لم تكن قليلة.

وقد صدر الكتاب في 281 صفحة وفق تقديم وخمسة فصول وقد أكّد التّقديم على نقاط أساسيّة منها الحديث عن دواعي البحث في هذا الموضوع وحال ما وصلت إليه الأبحاث فيه، والأهداف التي يرمي إليها صاحبه ومختلف الصعوبات التي اعترضته.

أمّا فصول الكتاب الخمسة، فقد كانت في الواقع ذات منحنيين، وإن كانا غير متساويين. فقد اتّخذ واحد منهما، وهو الأوّل، منحى تنظيرياً تناول خاصّة أهميّة النّشاط التجاري بصفة عامة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية لبلاد المغرب في القرنين الثالث والرابع للهجرة. أمّا الفصول الأربعة الأخرى فاتّخذت منحى -إن شئنا- تطبيقياً تمثّل في تناول أربع مدن رئيسيّة تمكّنا المصادر من دراسة الحياة الاقتصادية والاجتماعية فيها وإبراز أهميّة الأدوار التي كانت لها على هذين الصعيدين، وهي كل من القيروان، وتاهرت، وسجلماسة وهي مدن شمال الصحراء. وأودغست، المدينة الرئيسيّة في التّجارة والتي هي جنوب الصّحراء.

ولإبراز أهميّة الكتاب يجب وضعه -كما ذكرنا- في إطار الفترة الزمنية التي ظهر فيها، وهي أواخر السبعينيات والتي كان لها عديد الخصائص ومنها تلك التي أشرنا إليها حول قلّة المجازفين في تناول قضايا التاريخ الاقتصادي والاجتماعي فكان ذلك وحده دافعا إلى قبول الكتاب والتّرحيب به. لكن كان هناك أكثر من ذلك.

فقد تناول الكتاب مواضيعه بطريقة واضحة، سهلة المآخذ عملت على استغلال النّصوص المتوقّرة آنذاك وعلى الاستناد إلى ما توصّلت إليه الدّراسات الحديثة، وكان جُلّها بلغات أجنبيّة فتوقّرت في الكتاب شروط علميّة جعلته محلّ ثقة الباحثين وترحابهم.

ثم وخاصّة تناول الكتاب مواضيعه مُستعملا اللغة العربية وهو أمر كان نادرا جدا عند المؤرخين التّونسيين، وهو ما أضفى على الكتاب وجها آخر من الأهميّة. بل إن هذا الوجه تزايدت أهميته إذ صادف تطوّراً مهمّاً طرأ

على كَيْفِيَّةِ التَّدْرِيسِ فِي قِسمِ التَّارِيخِ بِالْجَامِعَةِ التُّونِسيَّةِ وَذَلِكَ بِدُخُولِهِ فِي تَوْجِّهِ جَدِيدٍ تَمَثَّلَ فِي اسْتِعْمَالِ اللُّغَةِ العَرَبِيَّةِ لِتَدْرِيسِ بَعْضِ المَسْأَلِ وَخَاصَّةً مِنْهَا مَا تَعَلَّقَ بِالتَّارِيخِ الإِسْلَامِيِّ. فَكَانَ مَا كَتَبَهُ الأَسْتَاذُ الحَبِيبُ الجَنْحَانِي جَاهِزًا فِي الوَقْتِ المُنَاسِبِ لِيَقَدِّمَ خِدمَةَ جَلِيلَةٍ لِلطُّلُبَةِ إِذْ وَقَّرَ لَهُمْ مَرَجَعًا يَعودونَ إِلَيْهِ وَفِي مَتَنَاوَلِ أَيْدِيهِمْ. بَلْ هُوَ مَرَجِعٌ حَوْلَ قِضَايَا صَعْبَةِ التَّنَاوَلِ وَيُرْجَى الإِقْبَالُ عَلَى البَحْثِ فِيهَا.

(2) الكِتابُ الثَّانِي: هُوَ بِعَنْوَانِ «دِرَاسَاتُ فِي التَّارِيخِ الإِقْتِصَادِيِّ وَالجَمَاعِيِّ لِلْمَغْرِبِ الإِسْلَامِيِّ» وَقَدْ صَدَرَ فِي طَبْعَةٍ ثَانِيَّةٍ سَنَةَ 1986 عَنِ دَارِ المَغْرِبِ الإِسْلَامِيِّ بِبِيروْتِ بَعْدَ أَنْ نَفَدَتْ طَبْعَتُهُ الأُولَى الَّتِي صَدَرَتْ سَنَةَ 1980 عَنِ دَارِ الطَّلِيعةِ لِلطَّبَاعَةِ وَالنَّشْرِ بِبِيروْتِ، وَقَدْ كَانَ الإِقْبَالُ عَلَيْهِ كَبِيرًا نَظَرًا لِأَهْمِيَّةِ المَوَاضِيَعِ الَّتِي تَنَاوَلَهَا وَالَّتِي سَدَّتْ ثَغْرَاتٍ كَثِيرَةً كَانَ البَاحِثُونَ يَتَعَطَّشُونَ لِمَلئِهَا -وَخَاصَّةً فِي المَشْرِقِ- نَظَرًا لِقَلَّةِ مَا يَصِلُهُمْ عَنِ البَاحِثِينَ فِي بِلَادِ المَغْرِبِ وَالمُهْتَمِّينَ بِمِثْلِ المَوَاضِيَعِ الَّتِي يَتَعَرَّضُ لَهَا الكِتابُ، وَالَّتِي كَانَتْ كَلِّهَا ذَاتَ بَعْدِ إِقْتِصَادِيٍّ وَاجْتِمَاعِيٍّ كَمَا يُمْكِنُ تَبْيِينُهُ مِنْ عَنَاوِينِ فِصُولِهِ التَّسْعَةِ، وَالَّتِي عَالَجَهَا الأَسْتَاذُ الحَبِيبُ الجَنْحَانِي وَفَقَّ التَّرْتِيبَ التَّالِيَّ:

- سِيَاسَةُ الخِلافةِ الأُمُويَّةِ تَجاهَ المَغْرِبِ وَلا سِيَمًا فِي المِيدَانِ المَالِيِّ.

- حَرَكَاتُ الخَوَارِجِ فِي المَغْرِبِ وَفِي مَنطِقَةِ الخَلِيجِ خِلالَ العَصْرِ الإِسْلَامِيِّ الأَوَّلِ: الجَوَانِبُ الإِقْتِصَادِيَّةُ وَالجَمَاعِيَّةُ.

- السِّيَاسَةُ المَالِيَّةُ لِلدَّوْلَةِ المَرابِطِيَّةِ.

- نِظامُ مَلَكيَّةِ الأَرْضِ فِي المَغْرِبِ الإِسْلَامِيِّ.

- ابْنُ خَلْدُونِ وَالتَّطَوُّرُ العِمْرَانِيُّ فِي المَغْرِبِ الإِسْلَامِيِّ.

- الخِلفِيَّةُ الإِقْتِصَادِيَّةُ لِلصَّرَاعِ الفَاطِمِيِّ - الأُمُويِّ فِي المَغْرِبِ.

- كِتابُ طَبَقَاتِ المَشايخِ لِلدَّرَجِينِيِّ مَصْدَرٌ لِلتَّارِيخِ الإِقْتِصَادِيِّ وَالجَمَاعِيِّ المَغْرِبِيِّ.

- العِلاَقَةُ الجَدليَّةُ بَيْنَ المَدِينَةِ وَالمَجْتَمَعِ الرِّيفِيِّ المَغْرِبِيِّ فِي العَصْرِ الوَسِيطِ.

(3) الكتاب الثالث: هو بعنوان «التحوّل الاقتصادي والاجتماعي في مجتمع صدر الإسلام»، وقد صدر سنة 1985 عن دار الغرب الإسلامي ببيروت، والذي اهتمّ فيه الأستاذ الحبيب الجحاني - كما هو بيّن من العنوان - بقضايا مشرقية مما يفصح عن عمق نظره في البحث والذي أدّى به إلى قناعة أدركها كبار الباحثين في تاريخ بلاد المغرب، إلا أن هناك من قبلها وتبناها وانساق وراءها وبالتالي أنجز أبحاثاً في إطارها، وهناك من أدركها، لكنه توقف عندها وتحوّل إلى أبحاث أخرى. وهذه القناعة بسيطة في الواقع تتمثّل في الاعتقاد بأن القضايا المغربية - ذلك على الأقلّ حتى سقوط الخلافة العباسية في منتصف القرن السابع الهجري/الثالث عشر ميلادي - لا يمكن فصلها بالمرّة عن التطوّرات التي كانت تحدث في المشرق، بل هي مرتبطة بها ارتباطاً عضوياً، وبالتالي فإنّ التعمّق في بحث القضايا المشرقية والكشف عن خفاياها والإلمام بها شرط أساسي لفهم القضايا المغربية والتعمّق فيها. وعندئذ لا يمكن لمؤرّخ ملتزم بالمنهجية التاريخية وفق قواعدها الكبرى إلا أن يعتقد بأن الأولوية في هذا المجال يجب أن تُعطى لبحث القضايا المتعلقة بالأوضاع الاقتصادية والاجتماعية. فمن دون التعمّق فيها وتبيّن حقيقة ما كانت عليه لا يمكن التوصل إلى رؤية واضحة حول بقية القضايا ذات الطابع السياسي وحتى الديني والثقافي عامّة.

وقد آمن الأستاذ حبيب الجحاني بكلّ ذلك. فهو قد كتب مثلاً في تقديمه للكتاب ما يلي: «إنني أؤمن عميق الإيمان بأنه لا يمكن فهم القضايا السياسية الكبرى التي عاشها مجتمع صدر الإسلام بدون التعرّف إلى التطوّر الذي عرفته الحياة الاقتصادية، وما رافق هذا التطوّر من تحوّل عمراني، سكاني، اجتماعي كان له أثر بيّن في تاريخ المجتمع العربي الإسلامي».

وفصول الكتاب الخمسة تقوم شاهداً على أهميّة المواضيع التي تناولها الأستاذ، وعلى مبلغ المجازفة التي خاضها نظراً لانتساع تلك المواضيع وصعوبة البحث فيها. وقد كانت الفصول على النحو التالي:

- التنظيم الاقتصادي والمالي في العصر الرّاشدي.

- التّجارة في مجتمع صدر الإسلام.

- الزراعة في مجتمع صدر الإسلام.
- مظاهر التحوّل الاقتصادي والاجتماعي.
- التيّار المعارض لمظاهر التحوّل.

4) الكتاب الرابع: هو كتاب بعنوان «المجتمع العربي الإسلامي: الحياة الاقتصادية والاجتماعية»، وقد صدر سنة 2005 في إطار سلسلة "عالم المعرفة". وهي سلسلة الكتب الثقافية التي يُديرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت. ولئن جمع الكتاب جملة الدراسات التي نشرها الأستاذ الحبيب الجحاني في ثلاثة كتب سابقة فإن مزاياه تبقى كثيرة وأبرزها يتمثل في:

(أ) إعادة نشر دراسات ظهرت منذ مدّة ونفدت نسخها من الأسواق، مما يجعلها من جديد بين أيدي الباحثين.

(ب) الجمع بين دراسات تتعلّق بالشرق وأخرى تعلّق بالمغرب مما يُضفي شمولية أكبر على النّظر إلى القضايا الاجتماعية والاقتصادية للعالم العربي الإسلامي ككل في فترة محدّدة زمنياً، هي إجمالاً القرون الهجرية الستة الأولى.

(ج) مُراجعة الهوامش التي كانت قد صاحبت الإصدار القديم للكتب الثلاثة وتحيين الكثير منها من حيث المصادر والدراسات.

(د) إضافة فصل جديد لم يتضمّنه أي كتاب من الكتب الثلاثة المذكورة وهو بعنوان «الإقطاع في المجتمع العربي الإسلامي: المفهوم والممارسة» (ص 252-239). ويحتلّ موضوع ظهور الإقطاع العسكري أهمية خاصة في تحليلات الأستاذ الحبيب الجحاني للتطوّرات الاقتصادية والاجتماعية إذ يرى أن من جملة تأثيراته هو ذلك الدور الحاسم الذي لعبه في تراجع تأثير القبيلة في المجتمع العربي الإسلامي، خاصّة في المشرق.

كما صدر للأستاذ الحبيب الجحاني في سنة 2010، كتاب مُستقلّ حول القيروان أحاط فيه بتاريخ المدينة منذ تأسيسها (سنة 50هـ/670م) حتى نهاية العهد الأغلبي (سنة 296/909م).

وكما ذكر المؤلف نفسه فإن الكتاب هو إعادة نشر للدراسة التي كان أنجزها حول هذه المدينة منذ سنة 1968 لكن مع تحويرات وفصول جديدة (ص 6) إضافة إلى مُلحقين.

وهذان الملحقان يكتسيان أهمية بالغة فقد حمل الأول منهما كعنوان: «القبيلة والدولة والاقتصاد» (ص 196-177). وحمل الثاني كعنوان: «القيروان كما وردت في كتب الجغرافيين العرب» (ص 210-197).

والمُلحق الثاني - كما نلاحظ - يَبقى مُتماشياً مع الهواجس التي سيطرت على الأستاذ الحبيب الجحاني منذ بداياته في البحث العلمي الأكاديمي، والمُتمثلة في الاهتمام بالشأن الاقتصادي والاجتماعي. كما نلاحظ تواصل "الجرأة" عنده في تناول القضايا المتعلقة بهذا الشأن؛ وهو ما يظهر في هذا العنوان الذي يجمع بين عناصر ثلاثة تُشكّل قضايا كبرى في التاريخ العربي الإسلامي وتحيط بها تعقيدات كثيرة تجعل من البحث فيها أمراً مستعصياً.

فالأستاذ الحبيب الجحاني جعل إذن من القضايا الاقتصادية والاجتماعية ميدان بحثه الرئيسي في أعماله الأكاديمية كمؤرخ. وهو بذلك قد برهن على عمق فهمه لما يُحرّك التاريخ ويصنعه ألا وهو الواقع الاقتصادي والمعيش اليومي للناس واللذان يحدّدان الواقع الاجتماعي وتفاعلاته، ويُساهم الكلّ عندئذ في خلق "الأجواء" السياسية المناسبة سواء من حيث المؤسسات أو من حيث ممارسة السّلطة في توجهاتها وآلياتها مع ما يُصاحب كل ذلك من بناء ثقافي. فهكذا "يُصنع" التاريخ كما يرى ذلك جلّ المؤرخين.

إلا أنه في كل ذلك بقي الأستاذ الحبيب الجحاني "خلدونياً"، لا لنزعة شوفينية وهو المؤرخ المعترّ بانتسابه التّونسي والعربي بل لما يراه من حصافة في تحاليل ابن خلدون التي أعانته كثيراً على فهم عديد القضايا. فإضافة إلى استشهاده في مناسبات لا تحصى بما قاله ابن خلدون، فإنه -مِثْل هذا الأخير- مقتنع في دراسته بأهمية الدّور الذي لعبته القبيلة في المجتمعات العربية الإسلامية وبأهمية الوسط البدوي والريفي في التّأثير على الأحداث، وخلق المدن، والنزوع إلى الحضّر، وما يصاحب كل ذلك من تطوّرات.

كما أن الأستاذ الحبيب الجحاني مفتون بعبارة ابن خلدون التي تقول إن

«الظلم مؤذن بخراب العمران»، ويُصرّ دائما على التذكير بأن الظلم مفهوم واسع، يتجاوز الظلم الجبائي، أو الظلم من حيث عدم الإنصاف في القضايا الشخصية ليشمل -يقول الأستاذ الحبيب الجحاني متبنيًا في ذلك عبارات ابن خلدون- «احتكار التجارة من نوي السلطان، واغتصاب أموال الناس عن طريق سياسة التّغريم.. ويشمل بالخصوص تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق». ونحن إذا ما حولنا هذا الكلام إلى عبارات أكثر حداثة لقلنا إن الظلم هو استعباد للناس، وكبت لحرّياتهم وعدم اعتراف بحقوقهم، وتجاهل تامّ لكل أنواع تلك الحقوق سواء ما كان منها حقوقا عرفية محلية، أو شرعية دينية، أو طبيعية كونية.

ونحن إذا ما تمعنا في سيرة الأستاذ الحبيب الجحاني نلاحظ أنها تجاوزت سيرة الباحث الأكاديمي لتكون كذلك سيرة المناضل الملتزم بمقاومة الظلم في كلّ أشكاله. ونحن نلاحظ كذلك، أنه في البدايات، لم يكن للمهتمّ بالشأن الاقتصادي والاجتماعي إلا أن يكون أوّلا مقاوما للظلم الاجتماعي وساعيا وراء تحقيق العدالة الاجتماعية، لكن تبين له أن ذلك غير ممكن دون إطلاق للحرّيات وتشريك حقيقي وفعلي لمختلف الفئات الاجتماعية في كلّ ما يتعلّق بالحياة العامّة ورفض لكلّ أشكال الانغلاق.

فهذا ما أوصلته إليه تجربته النضالية الطويلة والتي عاش مراحلها في ظلّ اقتناع شديد بما يفعله لكن كذلك في ظلّ نقد متواصل للذات حاول معه دائما أن يتدارك النقائص ويتفطن إلى الأخطاء ويتطّلع إلى الإصلاح مع حرص شديد على تجنّب كل ما يفقده حرّيته الشخصية ويُعطل ملكة النقد لديه: فلا غرو عندئذ إذا ما لاحظنا أن الأستاذ الحبيب الجحاني أصرّ على أن ينهي "السيرة الذاتية" التي كتبها لنفسه قائلا: «لابدّ أن أعترف بأنني انتسب إلى فئة من المثقّفين العرب التي ضحّت بالحرّية في سبيل التخلّص من التبعية إلى الخارج، وتحقيق التنمية والعدالة الاجتماعية؛ فتبين فيما بعد أننا دفعنا ثمنا باهظا مُقابل إهمال الحرّيات، ودون أن نحقق التنمية المستقلة. وهنا يطرح نفسه السؤال التالي: كيف التكفير عن الذنب؟» يجيب الأستاذ الحبيب الجحاني مباشرة: «بمواصلة الدّفاع عن الحرّيات العامّة إلى آخر رفق».

لقد كتب الأستاذ الحبيب الجنحاني هذه الكلمات سنة 2008 أي قبل ثلاث سنوات من انطلاق "الربيع العربي" من تونس.

## ملحق رقم 1:

### ثورة الدراهم على إبراهيم بن أحمد

وذلك أنّ إبراهيم بن أحمد ضرب الدراهم الصّاح، وقطع ما كان يُتعامَل به من القطع. فأنكرت ذلك العامّة، وغلقوا الحوانيت، وتألّفوا، وصاروا إلى رُقادة، وصاحوا على إبراهيم؛ فحبسهم في الجامع. واتّصل ذلك بأهل القيروان؛ فخرجوا إلى الباب، وأظهروا المدافعة. فوجّه إليهم إبراهيم بن أحمد وزيره أبا عبدالله بن أبي إسحاق؛ فرموه بالحجارة وسبّوه. فانصرف إلى السلطان إبراهيم بن أحمد؛ فأعلمه بذلك. فركب إبراهيم إلى القيروان، ومعه حاجبُه نصر بن الصّمّامة في جماعة من الجند؛ فناصره أهل القيروان القتال. فتقدّم إبراهيم بن أحمد إلى المصلّى؛ فنزل، وجلس، وكفّ أصحابه عن قتالهم. فلمّا اطمأنّ به مجلسه، وهدأ النَّاس، خرج إليه الفقيه الزاهد أبو جعفر أحمد بن مُغيث؛ فكان بينهما كلام كثير. ودخل أبو عبدالله بن أبي إسحاق الوزير مدينة القيروان مع أحمد بن مُغيث؛ فشقّ سِماطها وسكّن أهلها. فرجع إبراهيم بن أحمد إلى رُقادة، وأطلق المحبوسين بالجامع. وانقطعت النُّقود والقطع من إفريقية إلى اليوم؛ وضرب إبراهيم بن أحمد دنائير ودراهم سماها العاشريّة، في كلّ دينار منها عشرة دراهم.

## ملحق رقم 2:

### نص ابن الصغير

ثم شرعوا في العمارة والبناء وإحياء الأموات وغرس البساتين وإجراء الأنهر واتّخاذ الرحاء والمستقلات وغير ذلك، واتسعوا في البلد وتفسحوا فيها، وأنتهم الوفود والرفاق من كلّ الأمصار وأقاصي الأقطار، فقال ليس أحد ينزل بهم من الغرباء إلا استوطن معهم وابتنى بين أظهرهم لما يرى من رخاء البلد وحسن سيرة إمامه وعدله في رعيته وأمانة على نفسه وماله حتى لا ترى دار إلا قيل هذه لفلان الكوفي وهذه لفلان البصري وهذه لفلان القروي وهذا مسجد القرويين ورحبتهم وهذا مسجد البصريين وهذا مسجد الكوفيين، واستعملت السبل إلى بلد السودان وإلى جميع البلدان من مشرق ومغرب بالتجارة وضروب الأمتعة، فأقاموا على ذلك سنتين أو أقل من ذلك أو أكثر والعمارة زائدة والناس والتجار من كلّ الأقطار تاجرون (كذا).



## عاشق البحر

المنجي الشعار



## عاشق البحر

المنجي الشعار<sup>1</sup>

يشرفني أن أسهم مساهمة متواضعة في هذا الكتاب التكريمي الذي خصصته الدكتورة سعاد الصباح عبر دارها للنشر والتوزيع في "يوم الوفاء" للصديق المحترم الأستاذ الدكتور الحبيب الجحاني تتويجاً لمسيرة طويلة وثرية من العمل الجامعي، والبحث العلمي، والإنتاج الإعلامي وصولاً إلى العمل في مؤسسات المجتمع المدني، وبخاصة فيما يتصل منه بالعمل الإنساني، وسأركز بالخصوص في هذه الكلمة القصيرة على ذكريات تتطرق من انتسابنا إلى مدينة تاريخية تمتد جذورها إلى المرحلة البونيقية، وتحظى بعناية كبرى في تاريخ تونس البونيقية، وعلاقته بالصراع بين قرطاج ورومة، ويعود ذلك إلى موقعها الاستراتيجي، وإلى جانب موقعها فهي تمتاز بجمال شواطئها، وبمبانيها للصيد البحري الذي يذكر بتقاليد الصيد البحري، وصراع البحارة الأبدى مع الأمواج العاتية بحثاً عن رزق الأطفال.

قام الصديق الحبيب طوال مسيرته الطويلة بنشاط متعدد ومتنوع منذ المرحلة الأولى من الشباب، وقام بهجرات متعددة؛ فهاجر أولاً إلى باريس، وكانت الهجرة الثانية إلى الشرق الأوروبي فتعرف إلى نظام زعم أصحابه يومئذ أنه "اشتراكي"، واستقر في باريس للدراسة قبل الانتقال إلى ألمانيا فدرس بجامعة لايبزيغ، وهاجر إلى القاهرة أيام الزعامة الناصرية للعالم العربي.

وبعد هذه الهجرات المتعددة عاد إلى مدينتنا، مدينة النشأة الأولى، وسرعان ما ساهم في العمل الاجتماعي الإنساني، فجنده ينضم إلى جانب مهمته التدريسية، وعمله في مجال البحث العلمي والنشاط النقابي الجامعي إلى مؤسسات المجتمع المدني فبدأ برئاسة فرع التضامن الاجتماعي، ورسالته

النبيلة الإنفاق على تلامذة المدارس المنحدرين من أسر محدودة، وكانت مهمته الأساسية دفع كلفة مبيتات المدارس، وقد تخرج في هذه المدارس كوادر عليا في الدولة التونسية، ثم انتخب رئيساً للمجلس البلدي، وكانت هذه فرصة سمحت له بالتعرف من قريب على القضايا الاجتماعية المعقدة التي يعيشها المجتمع التونسي، وحاول أن يشارك في تطور مدينة النشأة، وهنا ارتبط من جديد ارتباطاً عميقاً بالبحر، وتأثيره في حياة الرسامين والأدباء، وبخاصة تأثيره العميق في حياة الناس، فلا نستغرب أن نجد اليوم الصديق الجحاني متعلقاً بالبحر باحثاً عن مكان في شواطئ قليبية يتيح له فرصة الإمعان في حركة سفن البحارة، وصراعهم مع البحر منذ الأزل.



## الأستاذ الحبيب الجناني والملاسمات الخفيفة

عبد الواحد براهيم



## الأستاذ الحبيب الجحاني والملاسمات الخفيفة

عبد الواحد براهيم<sup>1</sup>

الأستاذ الحبيب الجحاني مثقف كبير بذل جهداً عظيماً في العمل الصحافي والنشاط الجمعياتي، وكان أقدر أبناء جيله على إنجاز مشروع فكري متكامل يناقش في المنتديات العلمية والجامعات، مثلما فعل علماء آخرون ليسوا أرفع قيمة منه ولا أغزر علماً كعابد الجابري أو جلال العظم أو حامد أبو زيد. وكلما أنجز مؤلفاً ازددنا تأكداً من رسوخ ثقافته وتنوع مصادرها التي اجتمعت فيها ثلاثة روافد هي كالتالي:

أولاً- تدرسه المتنوع، فهو زيتونيّ تشبّع بقواعد اللغة العربية واستوعب تشعبات العلوم الشرعية وما تدرّج فيه الفكر الإسلامي سموّاً عند البداية ثم انحداراً "غداة تقلص دينامية المدينة العربية الإسلامية وسيطرة ظاهرة الإقطاع العسكري من جهة والمذهب السنّي الأرتودكسي أي الأشعرية من جهة ثانية"، وتلك مرحلة جعلته يطّلع على أصحاب الفكر التجديدي من أمثال ابن رشد الحفيد في مجال الفلسفة وحازم القرطاجني في فنون البلاغة والنقد وابن خلدون في الفكر السياسي والتاريخ وتلميذه المقرئزي في الإنسانيات.

ثم انتقل إلى ألمانيا لاستكمال دراسته العليا، وهناك اطّلع على مشارب ثقافية جديدة توسّعت بها مداركه وازدادت معرفته بمشكلات أوروبا المعاصرة. ومن المصادفات الغريبة وجوده في برلين ليلة بناء الجدار الذي قسمها نصفين فيصف الحدث: "تساءل الناس منذ الساعات الأولى كيف استطاع النظام أن يبني جداراً على آلاف الأمتار في ساعات معدودات دون أن يتسرّب الخبر في مدينة تعجّ بالعسس والجواسيس. فقد سهرت مسارحها وملاهيها الليلية في

مرح وهدوء، فلم أشعر في طريقي إلى منزل السيّدة شमित بعيد منتصف الليل بأيّة حركة غير عاديّة، ولم ألحظ إلا السّكاري والعشاق. إنّها نقطة القوّة في النّظم الاستبداديّة بالأمس واليوم: التّعظيم".

ثانياً- للأستاذ الجحاني اطلاع واسع على التّاريخ العربي الإسلامي وإحاطة بمراجعته، وهو يروي لنا من أحداثه ما يراه جديراً بالاعتبار، فيعود حيناً لمراجعة آراء الإمام ابن تيميّة ودحض ما لحقها من تشويهات، وحيناً آخر يفضح انشطار النّخبة العربيّة إلى: "فهاء البلاط هم الذين نظّروا للإمامة والحكم الوراثي كما نقرأ في الأحكام السّلطانيّة للماوردي، ويقابلهم فقهاء المسجد الذين عارضوا السّلطة الاستبداديّة ورفضوا الحكم الوراثي مطالبين بأن يختار المسلمون الأفضل بينهم لتسيير شؤونهم". ويضرب مثلاً على ذلك بحادثة معبّرة من التّاريخ السّياسي الإسلامي جرت للتّابعي سعيد بن المسيّب إذ طلب منه والي المدينة مبايعة ابني الخليفة عبد الملك بن مروان ليرثا الحكم بعد أبيهما فرفض فأمر الخليفة الوالي بعقابه "حتى لا يتجرأ النّاس علينا" كما قال. فجرّد سعيد من ثيابه وجلد وأوقف في السّوق يتفرّج عليه النّاس.

ثالثاً- تكوّن لدى الكاتب من تجارب حصلت في وطنه، أو من مشاهداته خلال جولاته العربيّة أو العالميّة واطّلاعه على الأحداث في كليهما رصيد ملاحظات واستنتاجات بثّها في كتبه، وبعضها لا يخلو من طرافة كاجتماعه بمناضلات اليمن الجنوبيّ المنقّبات، أو كالتقائه بالبوليس السريّ الذي كان يراقب صندوق بريده.

وإذ يرصد مواقف النّخبة التّونسيّة بحكم معاشته لها فإنه يراها انقسمت عبر الأيّام إلى ثلاث فئات: فئة الصّامتين وفئة المعارضين وفئة الموالي. ويبيدي تخوّفاً كبيراً من فشل الثّورة التّونسيّة لعدم تركيز قواها على الأولويّات الأساسيّة والانشغال بقضايا ثانويّة. وينقل إلينا في إحدى كتاباته جواب لاش فاليزا زعيم حركة التضامن "صوليدارنوش" التي قادت الثّورة البولونية لما قيل له وهو يقارن بين الثّورتين البولونية والتّونسيّة: نأمل أن تزور تونس قريباً، فأجاب: "أرجو أن يتمّ ذلك قبل اندلاع الثّورة الثّانية (عارفاً) أنّ الثّورات لا تتكرّر بسهولة وإنّما الذي يتكرّر هو الفوضى".

وقد صنّف الأستاذ الحبيب الجحاني الباحث في التاريخ الاقتصادي

والاجتماعي للمجتمع العربي الإسلامي كتباً كثيرة في مجال اختصاصه، وتناول بالإضافة إلى ذلك بعض القضايا المتعلقة بالحرية في شكل ملاسمات خفيفة جنبته التصادم مع القوانين التي تحرم تناول هذه المواضيع فما بالك التوسع فيها، فنشر ثلاثة كتب هي: دراسات في الفكر والسياسة (2006)، الحداثة والحرية (2007)، سيرة ذاتية فكرية (2008).

وإنما وصفنا تلك الأعمال بالملاسمات الخفيفة لأن الكاتب لم يكن قادراً على ما هو أجراً منها، إما لانتمائه أيام بورقيبة إلى الحزب الدستوري وإشرافه على بعض منشوراته، وبالتالي ليس باستطاعته الخروج عن خط الانتماء، وإما لأنه مجبر في عهد التغيير على شدة الاحتراس من نقد النظام وإلا تلقفته المحاكم والسجون، وهذا سبب مواجهة الكاتب لنفسه بنقد ذاتي نشره على غلاف أحد كتبه -وبه يؤيد رأيي- فيقول: "لا بد أن أعترف بأنني أنتسب إلى فئة من المثقفين العرب ضحت بالحرية في سبيل التخلص من التبعية إلى الخارج وتحقيق التنمية والعدالة الاجتماعية، فبتبين فيما بعد أننا دفعنا ثمناً باهظاً مقابل إهمال قضية الحريات، ودون أن نحقق التنمية المستقلة. هنا يطرح السؤال التالي: كيف التكفير عن الذنب؟ أقول: بمواصلة الدفاع عن الحريات العامة إلى آخر رمق".

ولا أظن أن الظروف كانت مؤاتية دوماً ليقوم الأستاذ الجحاني بواجب الدفاع عن الحريات، وحتى إن سمحت فبقدر ضئيل وثمان باهظ، لذا لم يصدر منه إلا ما سمّيته سابقاً بالملاسمات الخفيفة. أما اليوم وبعد قيام الثورات العربية فإنه يستعيد أنفاسه ليصرح بعد أن كان يلمح، بل وأن يسترد الشجاعة التي غابت عنا طويلاً ويتصدى للدفاع عن الحريات التي كما قال: "تبقى مهددة إذا لم تتواصل يقظة أنصارها، وغفلت عن سدّ الأبواب والنوافذ التي يتسلل منها أعداؤها".





## الحبيب الجنحاني.. المثقف الضوي

عيسى البكوش



## الحبيب الجنحاني.. المثقف العضوي

عيسى البكوش<sup>1</sup>

أن يحمل المرء القلم بيد والمعول بالأخرى فذاك هو في تقديري المثقف العضوي كما أبانه الفيلسوف والزعيم الإيطالي أنطونيو قرامشي (1891 - 1937).

هذا المرء أليس هو الأكاديمي والأديب الحبيب الجنحاني الذي تجمعي به صداقة تجاوز عمرها الأربعين عاماً منذ أن كنا نحضر سوياً اللقاءات الفكرية حول الاشتراكية الدستورية بـ"إمامة" الرجل الذي كان سابق ظلّه أي أحمد بن صالح.

بيني وبين الأستاذ الحبيب عديد الوشائج إذ جمعت بيننا ولو بصفة غير متزامنة مواعيد متتالية على درب النضال في مختلف المحطات، منذ فترة الشباب والانخراط في الحراك النقابي داخل الاتحاد العام لطلبة تونس، ثمّ زمن تحمل أمانة مدينتينا قليبية وأريانة واتحاد الكتاب التونسيين مروراً بأهم المحطات أي مدينة الأنوار - باريس الحسنة وفاتنة الحواضر والتي كتب في حضانها "سمر على ضفاف نهر السان" وكتبت أنا "ومن المدن ما فتن" فكلانا متميم بمدينة يفوح فيها أريج الحرية.

ذلك هو ديننا وتلك هي رايتنا.

في تقديم لأحد مؤلفاته كتب الجنحاني بأن في أوليات القيم التي تسهم في توعية القارئ العربي "الثورة ضد جميع مظاهر الظلم السياسي والاجتماعي والإيمان بالحرية والنضال في سبيلها حتى آخر رمق".

1- كاتب وباحث خريج جامعة السربون بباريس.





## قيم الوفاء في يوم الوفاء

عزيز بن أبي المعز



## قيم الوفاء في يوم الوفاء

عزیز بن أبي المعز<sup>1</sup>

سيتساءل كل من سيصل إلى يديه هذا الكتاب التكريمي قائلاً: ما المغزى أن يحتفى بالأستاذ الحبيب الجنحاني في يوم عنوانه الأسمى والأسنى "يوم الوفاء"؟

لما أعلمني بالمناسبة قال لي: أنت تعرف جيداً أنني لا أعير مثل هذه المناسبات كبير اهتمام، ولكن الأمر يختلف هذه المرة جذرياً:

- أولاً لأنك تعرف إيماني بقيم الوفاء ورسالتها في تقدير الأجيال اللاحقة للأجيال السابقة، وهذا يمثل علامة مضيئة في حياة الشعوب المتقدمة، فهي تبقى وقيّة لمن أسس وطور، ويتضح ذلك جلياً في تاريخ تعاقب الأجيال في شتى الحقول، ويعيش المرء حالات لافتة في المجال السياسي بصفة أخص لما يسمع إشاراتهم بنضال من سبقهم وعاصرهم، وإن اختلفوا معهم في الرأي، وربما وصل الاختلاف درجة الصراع السياسي، ولكن هذا لا يعني البتة جحود جهودهم، والتنكر لما أسهموا به كما يحدث ذلك في مجتمعاتنا في أغلب الأحيان، وكم من حالة يتنكر البعض لمن تعلم عليه، وأخذ بيده مضيئاً له سبل المعرفة.

وتصنف هذه الظاهرة ضمن أبرز مظاهر التخلف الفكري والأخلاقي التي يعاني منه المجتمع العربي الإسلامي، ملاحظاً في الوقت ذاته أنها تتناقض تماماً مع تراث الفكر العربي أيام ازدهار الحضارة العربية الإسلامية فقد أخلص المریدون لشيوخهم، وبقوا أوفياء لهم، وعُدَّ الوفاء منارة ساطعة في أخلاقهم، وبلغ التمسك بها درجة جعلتهم يرون أن التنكر لها يعد سبباً من

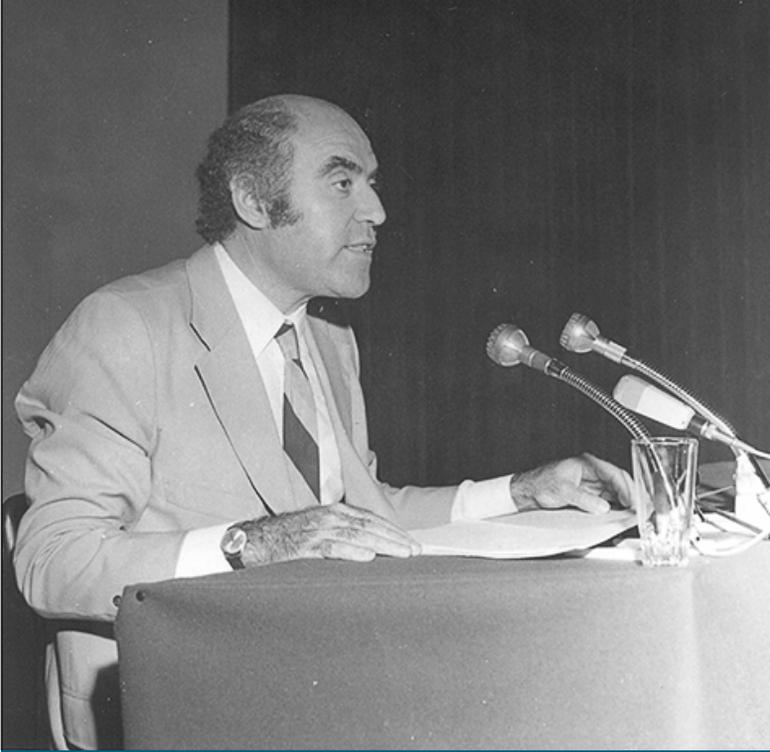
أسباب التجريح في نزاهة الرواة، وإن كانوا من رواة الحديث، وهنا يسمو الوفاء ليلتحم مع قيم الخلق القرآني، وليمتزج في العصر الحديث بالقيم الكونية، ومتى كان الفكر العربي الإسلامي في أصالته وتجديده بعيداً عن القيم الكونية.

قالت العرب قديماً: "كل شيء بلغ تمام الكمال فهو وفي"، ومن معانيه عندهم الخلق الشريف العالي الرفيع، فهل نستغرب بعد ذلك أن يعتبروا المتكرر للوفاء غادراً.

ليس من المصادفة إذن أن تكون قيم الوفاء في أخلاق مَنْ كُرِّموا في هذه المناسبة الرائدة للاحتفاء بهم في يوم الوفاء سجية متأصلة، ذلك أنهم عرفوا بوفائهم لأوطانهم، ولحضارتهم، ولأصدقائهم مهما تشعبت سبلهم السياسية والفكرية من طينة عبد العزيز حسين، ونزار قباني، وثروت عكاشة، وعبدالكريم غلاب، والأمير عبدالله الفيصل، وإبراهيم العريض، وغسان تويني، وعالم الفلك صالح العجيري.

اليوم ينضم إلى هذه الكوكبة المتألقة في سماء الثقافة العربية الأستاذ الحبيب الجنحاني. وأخيراً يتساءل المرء: من يعترف لهؤلاء بالوفاء إن لم يبلغ هو نفسه قمة الوفاء، واشتهر به فكراً وممارسة.

وقبل كل هذا وبعده يبقى السؤال المحوري مطروحاً: من هو القائم أمام قلعة الوفاء مستضيفاً تلك الكوكبة تباعاً، وقد تباطأت خطاهم؟



## الجناني.. بين مساءلة الماضي وسؤالَي الحاضر والمستقبل

المنصف ثوجة



## الجنحاني.. بين مساءلة الماضي وسؤال الحاضر والمستقبل

المنصف ثوجة<sup>1</sup>

الحبيب الجنحاني هو أحد المثقفين المخضرمين الذين جادت بهم الثقافة العربية الإسلامية في القرن العشرين وأوائل القرن الواحد والعشرين.

يمكن من خلال قراءة نقدية تاريخية لمؤلفات الحبيب الجنحاني أن نفهم تطور النخبة التونسية التي نهلت من منابع الثقافة التقليدية العربية الإسلامية واطلعت على أبرز آثارها؛ كما نهلت من أهم مصادر المعرفة الحديثة التي تدرس في الجامعات الغربية والتي أفرزها الفكر الإنساني الحديث، وحاولت أن تستنتج منها مقولات أساسية ليست فقط معرفية بل كذلك سياسية واجتماعية وثقافية.

لقد حاول الحبيب الجنحاني في كل كتاباته تسليط الأضواء على ما خفي من تاريخنا الفكري والسياسي وإخضاعه لقراءة نقدية وعلمية سواء كان ذلك فيما يخص إسلام البدايات، أو فيما تعيشه مجتمعاتنا من مخاض اجتماعي وسياسي وفكري، وقد نجح في حوصلتها في الإشكاليات الكبرى التي طرحت منذ البداية وإلى حد القرن الواحد والعشرين في استقطاب اهتمام جل المفكرين والمثقفين.

ولئن اختار الحبيب الجنحاني عدم البقاء في الأبراج العاجية للباحث الأكاديمي والجامعي التقليدي، وخاض مع الجدل السياسي حول المقولات الأساسية التي تركز عليها المجتمعات الحديثة كمقولات الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان وحقوق الأفراد والجماعات فإنه حاول أن يستنبط منها ما هو صالح

لمجتمعاتنا، وأن يقتبس جزءاً منها بهدف تطبيقه في واقعنا السياسي المتغير بسرعة رغم صعوبة هذه المهنة المحفوفة بالمخاطر، وبخاصة تلك التي تهدد كيان الدولة الوطنية الحديثة، والتي يمكن أن تعصف بجملة المكاسب المجتمعية الحديثة، وتجندنا خارج التاريخ.

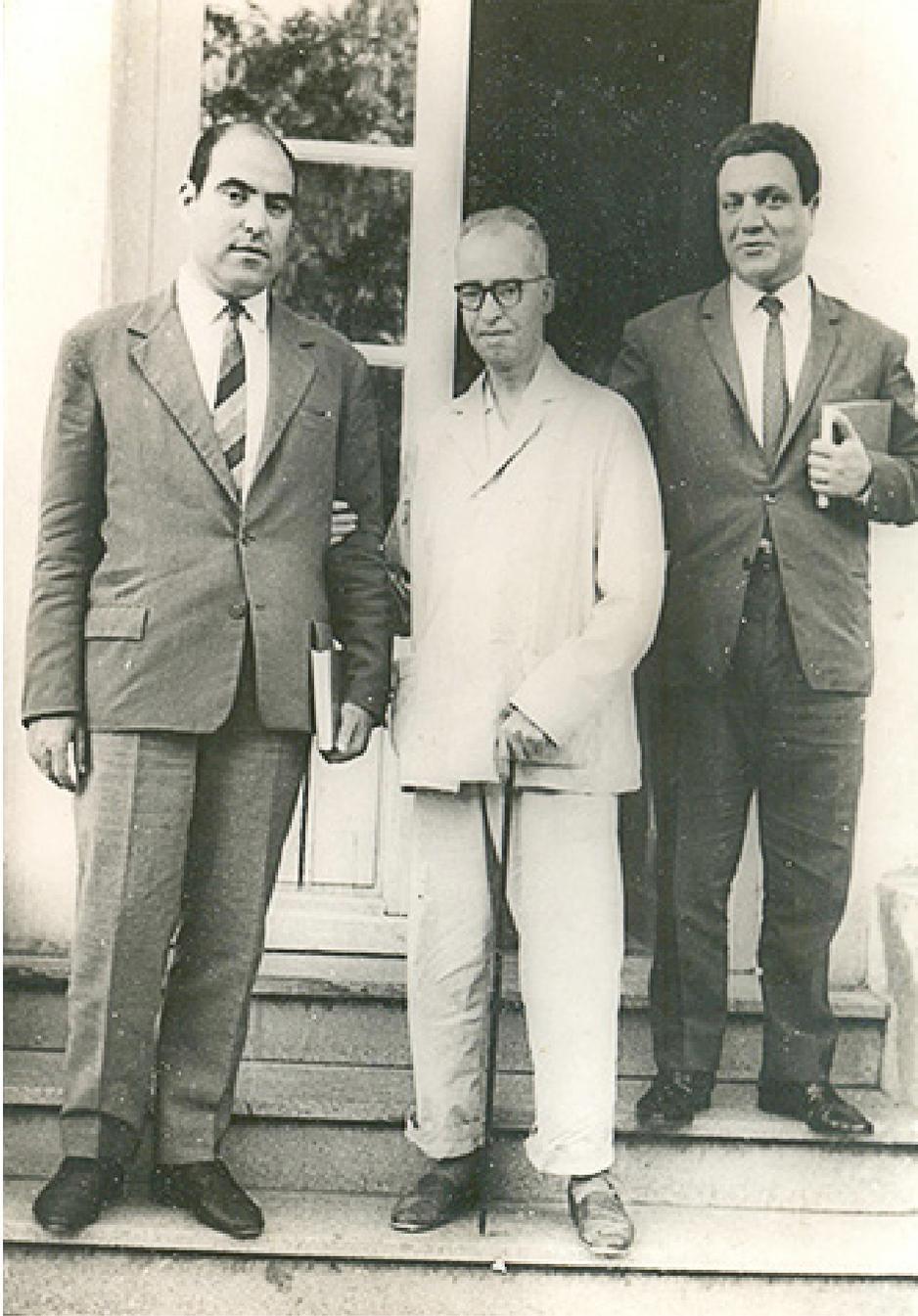
يمكن أن نعتبر الحبيب الجحاني مثقفاً وباحثاً شاهداً على العصر غير أنه لم يكتف بالشهادة بل أراد أن يكون فاعلاً في تغيير المشهد السياسي، وهو يذكرنا بمقولة ماركس الشهيرة: "لم يفعل الفلاسفة إلا تفسير العالم بينما المطلوب هو تغييره".



## ذاكرة الكاميرا



في الحي اللاتيني بالقرب من حديقة لوكسمبورغ  
برفقة طالبات وطلبة تونسيين سنة ١٩٥٦



زيارة إلى الشاعر التونسي مصطفى خريف بالمستشفى قبيل وفاته



في مقهى "كابولاد" بالحي اللاتيني (منتصف الخمسينيات)



صورة من نشاطه الإعلامي بإذاعة برلين



في إحدى الندوات التاريخية، وعلى يمينه الأستاذ الراضي دغفوس



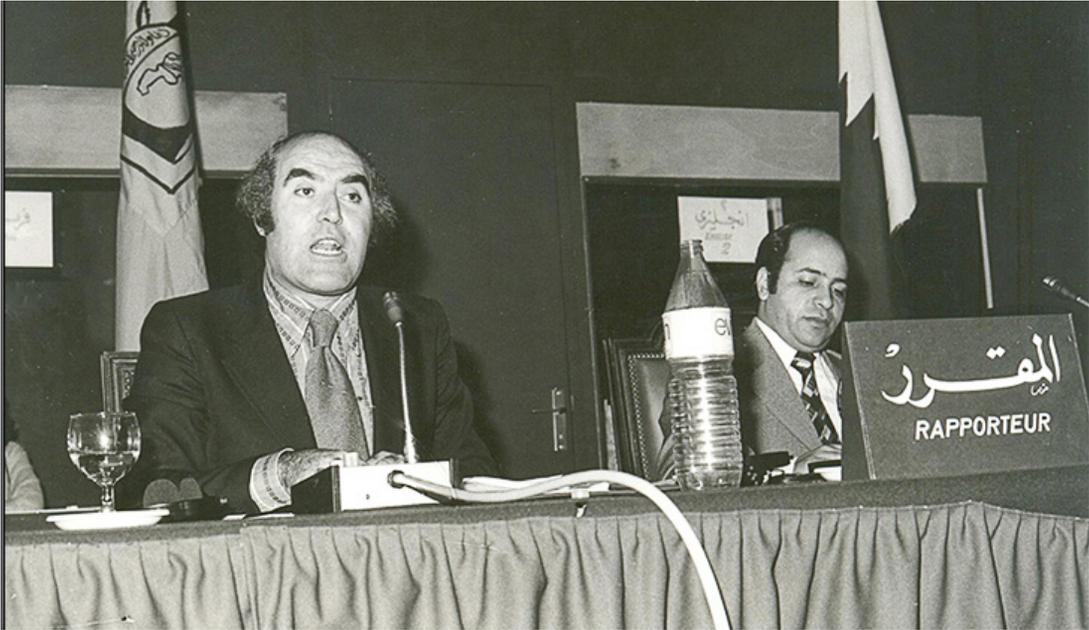
يلقي محاضرة فكرية بإحدى الندوات التونسية



في مكتب عمله



يحاضر في مقر اتحاد كتاب المغرب بالرباط، وعلى يمينه رئيسه يومئذ الروائي المغربي محمد برادة



في إحدى ندوات اتحاد المؤرخين العرب



في المؤتمر القومي بتونس، وبجانبه المفكر القومي الراحل منح الصلح



يرأس إحدى الجلسات بندوة عربية



في المؤتمر القومي الأول بتونس، وبجانبه الكاتب والمفكر القومي  
الراحل محمد أحمد خلف الله



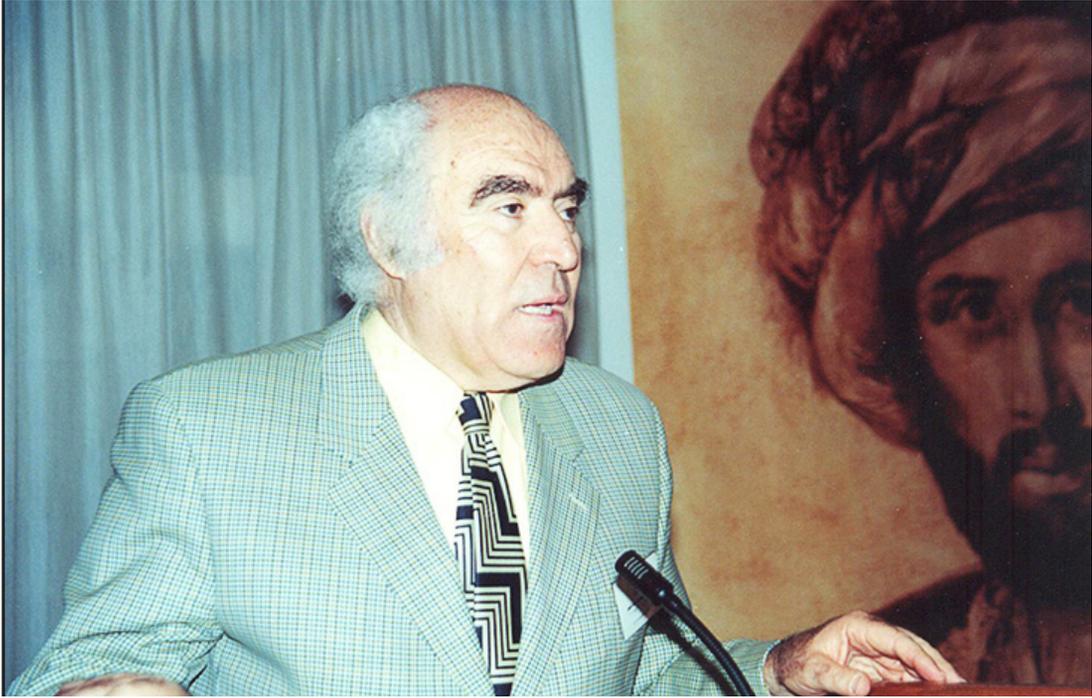
يتحاور مع الكاتب الفلسطيني صالح أبو إصبع، ويظهر في آخر الصورة طيب  
تيزيني وهشام بوقمرة



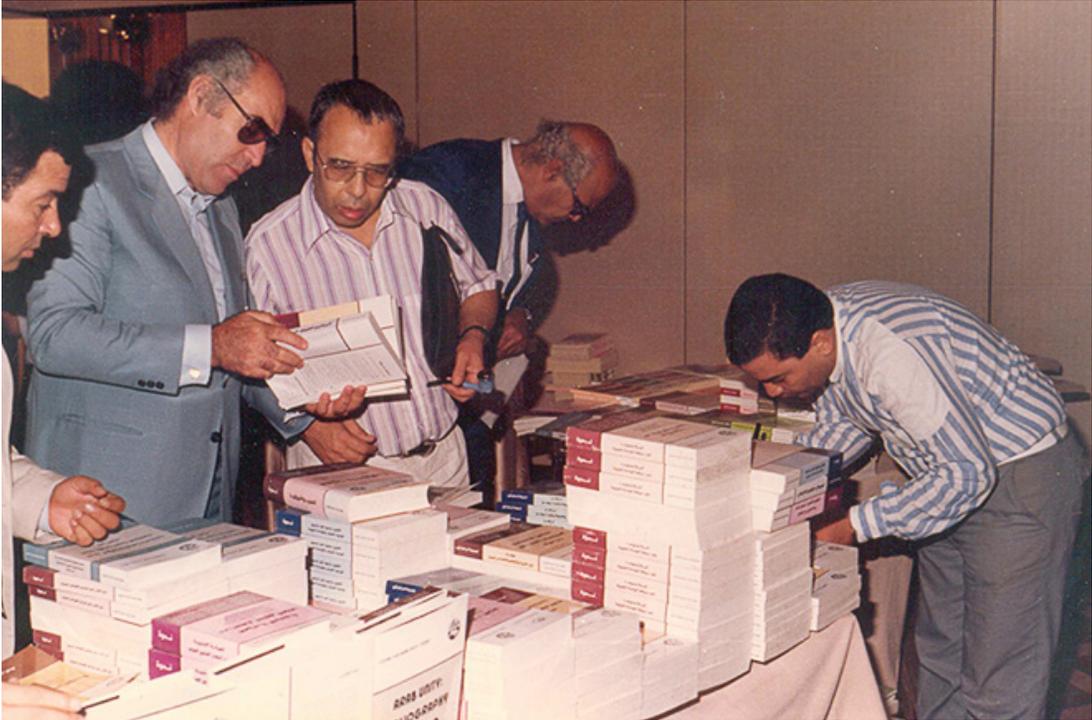
في إحدى الندوات الفكرية بالكويت ومعه الشاعر الكويتي المعروف خليفة الوقيان



في ندوة بالمركز الثقافي الألماني بتونس يتحاور مع الكاتب التونسي عز الدين المدني والشاعر السوري عادل قراشولي والإعلامية التونسية فوزية المزي



يلقي بحثه بالقاهرة في ندوة عن المصلح رفاعه رافع الطهطاوي بمناسبة مرور  
قرنين على ميلاده



في إحدى ندوات مركز دراسات الوحدة العربية بالقاهرة



في ضاحية قمرت مع الناقد التونسي حمادي صمود والناقد المصري عبدالمنعم  
تليمة ومع الكاتب التونسي العفيف الأخضر



يسلم جائزة الشاعرة الكويتية سعاد الصباح إلى الشاعر التونسي مجدي بن عيسى



في نادي الطاهر الحداد الثقافي مع عدد من الشعراء والكتاب التونسيين



يتحاور مع الجامعي ورئيس الحكومة الأردنية سابقا عدنان بدران في إحدى ندوات منتدى الفكر العربي



مع الأستاذ الشاذلي العيادي في ضيافة الأمير الحسن بن طلال رئيس منتدى الفكر العربي بعمان



في إحدى الندوات بالمجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة متلقيا الترحيب من الناقد المصري صلاح فضل



في ندوة فكرية بمدينة عمان في الأردن



في مقهى فلور بحي سان جرمان بمناسبة احتفاله بيوم ميلاده السبعين



في ساحة مومارتر



أمام مقهى فلور في فرنسا



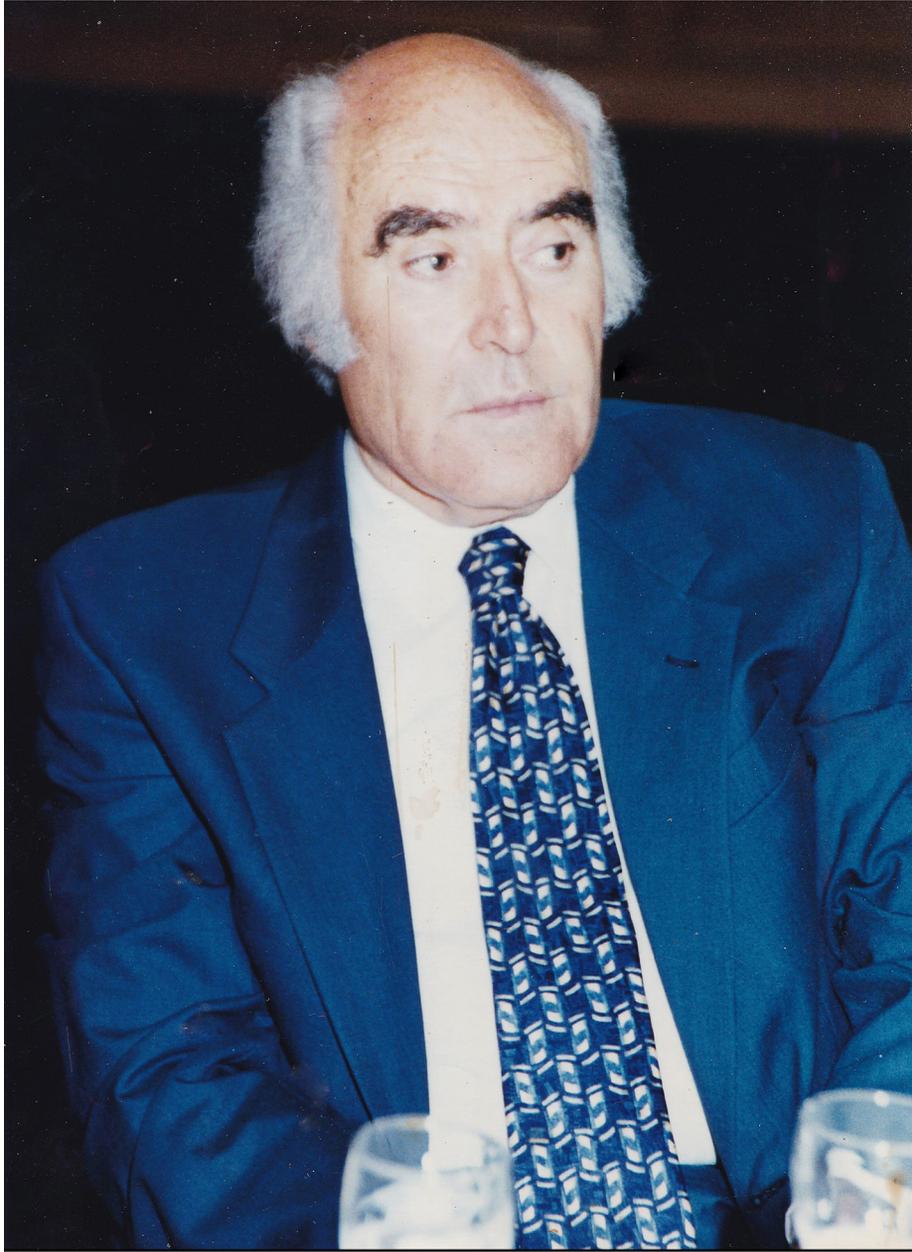
يقف ممعنا النظر في بعض مخطوطات "فولتير" بالمقهى الأدبي الباريسي الشهير "بروكوب"



في مدخل كولاج دو فرانس

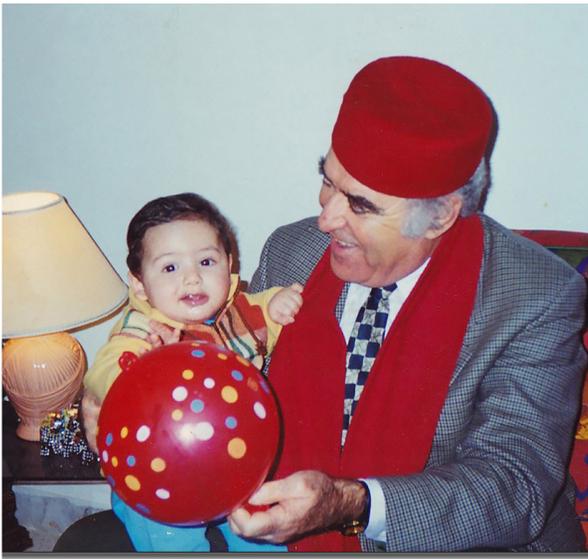


في ساحة السربون في فرنسا

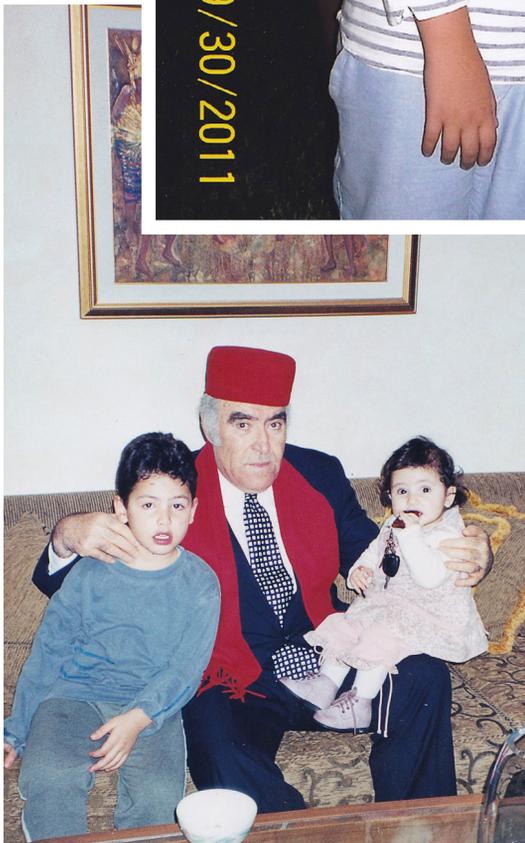
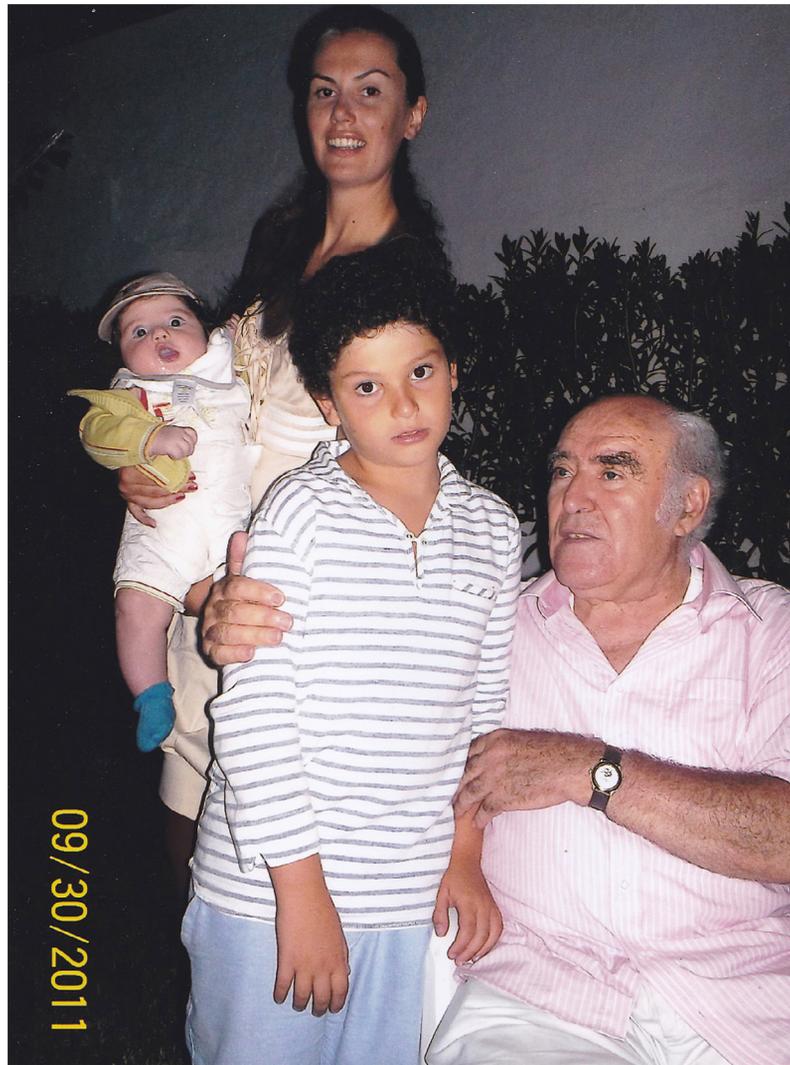


في إحدى ندوات منتدى الفكر العربي بعمّان

الحبيب الجنحاني في  
لحظات أسرية يداعب  
أحفاده



03/04/2007 19:24



## المحتويات

7	الجنحاني.. على أجنحة الحرية.....
13	الجنحاني يحكي سيرته الذاتية.....
81	الهجرات الأربع الحبيب الجنحاني.. سيرة تائر تحت العمامة.....
91	الحبيب الجنحاني المفكر النقدي والمثقف الحر.....
107	الحبيب الجنحاني كما عرفته.....
111	الحبيب الجنحاني.. رائد من رواد الثقافة التونسية الحديثة.....
117	الحبيب الجنحاني.. نضال جيل.....
121	دور الأستاذ الحبيب الجنحاني في خدمة الإشعاع العلمي العربي.....
125	همس الحرية في زمن القمع.....
129	الحبيب الجنحاني.. علم الباحث والتزام المثقف.....
153	هل نحن أحياء؟ ثم بعد ذلك هل كنا أحياء؟.....
185	الاستقبالية - التأسيس في فكر الحبيب الجنحاني.....
211	الدكتور الحبيب الجنحاني من رواد مدرسة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي.....
227	البعد الاقتصادي والاجتماعي في البحوث التاريخية للأستاذ الحبيب الجنحاني.....
249	عاشق البحر.....
253	الأستاذ الحبيب الجنحاني والملامسات الخفيفة.....
259	الحبيب الجنحاني.. المثقف العضوي.....
263	قيم الوفاء في يوم الوفاء.....
267	الجنحاني.. بين مساءلة الماضي وسؤالَي الحاضر والمستقبل.....
271	ذاكرة الكاميرا.....

---

## كتاب تكريمي تصدره دار سعاد الصباح للنشر والتوزيع بمناسبة "يوم الوفاء"

---



للفكر فرسانه، وللكلمات مهندسوها، وما أجمل أن يمتد  
العطاء بالإنسان امتداد أنفاسه، ليقدم للإنسانية أولاً، ولأبناء  
أمته ثانياً ما ارتشفتة نفسه من رحيق العلم وثمار المعرفة  
وجنى الأيام.

أمّ بصري جهة الغرب من القلب العربي النابض، لأرى قامته  
تملأ الأفق وتشغل الفكر وتشغل به، أرى اسمها يحمل  
مسمّاه، فيطير بأجنحة الفكر ويسمو على بساط العلم.

وإنني إذ أكتب مقدمة كتاب تكريمي عن رجل بهذا العطاء،  
يحتوي شهادات أصدقائه ومحبيه فيه، أجدني ممسكة بالقلم  
من حافته كي لا يفيض الكلام ولا يندلق الحبر، فالمقام  
لا يتسع.. لذلك أترك ما تبقى لشهادات أصدقائه ومحبيه  
ومريديه.

د. سعاد محمد الصباح