مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث

التجربة العلمانية وعلاقة الدين بالدولة في تونس

الدولة الحديثة في تونس من النظام السلطوي إلى المواطنة الفاعلة

قسم الدين والسياسة

احميده النيفر
أستاذ التعليم العالي - تونس

1- مدخل:

*- لماذا يمثل هذا الموضوع جزءا من مسألة محورية في بناء المرحلة الجديدة التي تمر بها البلاد العربية الإسلامية عامة، وتونس خاصة؟

للإجابة، نستحضر العناصر التالية:

- لقد مثّل الوصول إلى السلطة عبر الدين تحدّيا واجه الدول في العالم الإسلامي، إذ كانت الاستفادة من الدين الممر الآمن للاستقرار أو للثورة، مما جعله مصدرا للقوة السياسة أو لإضعافها، مما أدى إلى اعتماد مستمر للحاكم على السلطة الدينية واستفادته من هذه المرجعية طوال العهود.

- من ثم، لا نجد دولة في تونس تجاوزت هذه المعضلة قبل الفترة الحديثة،[1] وذلك انطلاقا من النموذج الذي اتخذ من الدين أيديولوجيا له كالدولة الفاطميّة وصولا إلى الدولة الحسينية. هذه النماذج لم تستطع حل هذه الإشكاليّة بصورة مختلفة، مما جعل التلاحم بين الديني والسياسي محورا لعموم التفكير الإسلامي والإنجاز السياسي على مدى العصور في خصوص السياق التونسي.

- هذا التلاحم جعل العلاقة بين الديني والسياسي قضية مصيرية تحكم حركة المجتمعات العربية الإسلامية إلى اليوم، مما فرض نمطا من المعالجات التوظيفية، سواء من قبل الساسة أومن قبل غالب القيادات والمؤسسات الدينية. لقد غلبت المعالجات الشكلية الترميقية على الموضوع، وذلك للاعتقاد بأن الممارسة السياسية والتحولات الاجتماعية كفيلتان بتجاوزها دون أية حاجة إلى مراجعات وقراءات تأسيسية جديدة تشمل الفكر الديني عموما والفكر السياسي في الإسلام بصورة خاصة.

* ما ضاعف من هذا القصور في إقامة علاقة فاعلة ومتوازنة بين الديني والسياسي هو أن رجال الفكر والنظر في الشأن الديني من علماء وفقهاء ومدرسين وقضاة وخطباء، لم يكونوا في الغالب على وعي برسالة الدين كما أسس لها الخطاب القرآني. لقد غلب عليهم الخطاب الدفاعي التبريري الذي أسهم في التشجيع عليه الاعتماد على آليات وعلى منهجية لا تتعامل مع رسالة الإسلام بما تعنيه من إعطاء معنى للحياة وللإنسان ولصيرورته.

[1]- تعاقبت على البلاد التونسية منذ الفتح سنة 27 هـ ست دول، هي: الأغالبة مدة الحكم قرن - الفاطميون 65 سنة - الصنهاجيون 125 سنة - الموحدون 49 سنة - الحفصيون 366 سنة، وانتهت بدخول الإسبان- ثم العثمانيون مباشرة أولا ثم حكم الدايات والمراديون والحسينيون (من 1705 إلى 1957م).

- ضمور أو انعدام هذه المعالجة هي التي جعلت حضور الدين في المجتمعات العربية الإسلامية قائما، لكن بصورة معيقة للإنسان ولاحتياجاته الحقيقة ومستلبة لإرادته. لهذا نلاحظ، أن جهود الإصلاح الديني والسياسي في تونس في الفترة الحديثة لم تحقق أهدافها. ذلك أن الطرف الإسلامي لم يقدر على تفعيل الرسالة الدينية الصميمية التي ترى في الدين إيمانا بمصير الإنسان، مما يجعل هذا الأخير من خلال وعي ديني متجدد عاملا أساسيا في بناء النظام الاجتماعي والتقدم المدني.

* كيف ينبغي أن نتعاطى مع هذا الموضوع الأساسي؟

وكيف ندرك طبيعة العلاقة بين الديني والسياسي في تونس في الفترة الحديثة؟

- للإجابة، فإننا نرى أن نتناول موضوع العلمانية وتجربتها في تونس في ضوء اعتبارين:

-*- الاعتبار الفكري الحضاري الذي يهتم بالنظر لما وقع إنتاجه من أفكار في تونس خاصة والمتصل بعلاقة الدين بالدولة، وذلك قصد معالجة واقع النظام الاقتصادي والسياسي الاجتماعي والثقافي الذي كان ينتظم المجتمع في تونس.

-*- الاعتبار التاريخي الوطني وما عرفه هذا الواقع المؤسسي من تحولات طوال فترة زمنية ممتدة من القرن الثامن عشر مع تأسيس الدولة الحسينية (1705) إلى استقرار النظام الجمهوري وما عرفه من حركة سياسية – اجتماعية وفكرية انتهت بتراجع واضح لخطابه التحديثي العلماني في سبعينيات القرن العشرين.

- توضيحا لهذين الاعتبارين، نطرح سؤالين:

متى بدأت الدولة الحديثة في تونس؟

ما هي خصائص علاقة الديني بالسياسي فيها؟

2– إضاءات على جذور الدولة الحديثة:

- الأحداث والأفكار:

* يمثل قيام الدولة الحسينية في تونس على يد حسين بن علي 1705 مرحلة مفصلية مهمة في تاريخ البلاد، إذ أنها تلت عقودا من الاضطرابات والحروب والأوبئة، انتهت بالاحتلال الإسباني سنة (1535) الذي

تمكن الفتح العثماني من تخليص البلاد منه سنة 1574 مقيما دولة الدايات ثم البايات،[2] معلنة بذلك نهاية العصر الوسيط.

* مع قيام الدولة الحسينية (1705-1956)، شهدت البلاد التونسية تحولا نوعيا، تمثل في بروز نخبة من الأهالي لاحتلال مواقع سياسية بارزة، وكان من أفضل من يمثل هذا التحول هو أحمد ابن أبي الضياف الذي يتحدث عن انتصار نهائي لمصلحة "أبناء تونس" في التدخل المباشر في إدارة الشأن العام.

صاحب هذا التوجه الجديد ظهور اختيارات جديدة للدولة شملت علاقة السياسي بالمؤسسة الدينية التي كانت تتمتع بحضور بارز واستقلال واسع في القرن 18[3] **أدى هذا إلى وضع عناصر جديدة لشرعية المُلك**.

* لقد كان لشيوخ المؤسسة الدينية نفوذ حقيقي فرضوه على الحكام الأتراك خاصة في الفترة الأولى، باعتبارهم كانوا قادة عسكريين بالأساس، ولم يكونوا متدينين كثيرا كما أنهم لا يحسنون العربية أو لهجة أهل البلاد. من ثم تواصل نفوذ المؤسسة الدينية بصورة واضحة من خلال خطط الإمامة والإفتاء والقضاء والتدريس (وهي عماد المؤسسة الدينية)، والتي كانت تتمتع باستقلالية كبيرة، إن من حيث انتخاب القائمين عليها، أو من حيث مرجعية هؤلاء في التصرف أو في القاعدة المادية التي تقوم عليها مباشرة.[4]

* رحب رجال المؤسسة الدينية بمجيء "حسين بن علي" إلى الحكم، لأنه تمكن من إنهاء فترة توترات كبيرة في العلاقات بين آخر المراديين وإبراهيم الشريف،[5] وبين رجال الشرع الذين رأوا في "حسين بن علي" حاكما مناسبا ينبغي تدعيمه[6]. عمل هؤلاء الرجال على مواصلة تأطير المؤسسة الدينية لمختلف جهات البلاد

---

[2]- جاء العثمانيون إلى تونس سنة 1574 بأمر من السلطان سليم 2 وقيادة سنان باشا الذي دخل البلاد برا وبحرا، وحقق انتصارا على القوات الحفصية والإسبانية.

[3]- في القرن 18، أصبح في تونس 180 عالما يستحق أن يؤرخ لهم (ذيل بشائر أهل الإيمان ص 163-305 وأحمد عبد السلام المؤرخون التونسيون ص 38-53) وكان غالبيتهم ممن درس في البلاد، ومن المالكية مما أتاح لهم وزنا اجتماعيا وسياسيا كبيرا.

[4]- لقد أطّرت المؤسسة الدينية المجتمع في هذه الفترة عبر خمسة مكونات، هي: المجلس الشرعي – التعليم الزيتوني – الأوقاف – زوايا الأولياء والصالحين – الأشراف.

[5]- إبراهيم الشريف باي تونس بين عامي 1702 و1705 م، وهي الفترة المتأزمة التي تلت نهاية حكم المراديين وبداية حكم الحسينيين على يد حسين بن علي. وكان أمير جند البايات المراديين بتونس وآغا الصبائحية. قام بقتل مراد باي الثالث كما قضى على كافة أبناء حمودة باشا وأحفاده منهيًا بذلك فترة حكم المراديين بتونس. أعلنه جند الصبائحية بايًا، ثم عُيّن باشا من قبل السلطان العثماني، ثم صار دايًا ولكنه فشل في استعادة النظام نظرًا لأعمال الشغب والاضطرابات التي قامت منذ رحيل آخر البايات المراديين. وبعد هجوم جزائري على تونس عام 1705 م، عُزل من الحكم وأُسِر، وهو ما هيّأ لحكم الحسينيين بتونس.

[6]- رمضان باي (1696-1699)، أعدم أحد أشهر علماء العاصمة الشيخ محمد حموده فتاتة. أما مراد 3 (1699-1702)، فقد سلط على المشايخ ضغوطا كبيرة، وفرض عليهم أهواءه. أما إبراهيم الشريف (1702-1705)، فكان ضابطا تركيا لا يهمه إلا شأن الجند الترك.

وتوجيه قواه المجتمعية بصورة شبه كاملة. هذا ما أدركه الحسينيون، فعملوا على مسايرته بمختلف الوسائل، فكان جمعهم للعلماء كلما ظهر خطر داهم، مثلما حصل سنة 1708[7] كما كانوا يحرصون على مصاهرة العلماء من خارج العاصمة فضلا عن إحياء التقليد الذي أسسه حموده باشا المرادي بعقد سهرات مع العلماء لمناقشة مسائل قضائية ودينية وكذلك للأذكار). كل هذا لاكتساب تأييدهم واكتساب الشرعية من خلال ما يفتي به القضاة في المسائل الحياتيّة العامة كالجبايات والزكاة.[8]

في نفس الوقت الذي تمكّن فيه "حسين بن علي" أن يقدم نفسه لدى سكان البلاد حاميا للدين والعلم كان يصمم لسياسة مغايرة للدولة وطريقة إدارتها. لقد شرع في وضع عناصر جديدة للشرعية التي يقوم عليها الملك، وهي أول محاولة في تنويع أسس الشرعية التي يقوم عليها الحكم منذ دخول الأتراك إلى تونس. اعتمد الباي الحسيني الأول في ذلك على وسائل يعتبرها العلماء غريبة في غالبها عن الدين كما كان يمارس في البلاد من قبل. ستتواصل هذه السياسة مع ملوك الدولة الحسينية، مما سيضيّق تدريجيا من "استقلالية" العلماء في اعتمادهم مرجعية في الغالب، ليست إرادة الحاكم ولا رغبات المتنفّذين من حوله وكما ستقلص من "حريتهم"، خاصة فيما يتعلق بما ينهجونه من طرائق في التدريس وآراء في الإفتاء.

- بذلك بدأت ملامح تحوّل تدريجي لطبيعة العلاقة القائمة بين المؤسستين من خلال بناء مشروعية جديدة لسلطة البايات قامت أساسا على أربعة توجهات: -1- "تدخل" المؤسسة السياسية في التعليم أحد أهمّ القضايا التي يجب العمل عليها فيما يتعلق بنظامها وانضباطها[9]. -2- إدخال رموز المؤسسة الدينية الرسمية والأهلية وعلمائها ضمن منظومة هرمية واحدة -3- توفير أوقاف واسعة ورواتب ومداخيل ومنح للمدارس والزوايا والجوامع تقرّرها وتدفعها المؤسسة الحاكمة وتشمل الشيوخ والطلبة. -4- صدور فتاوى وتآليف من شيوخ وعلماء فيها دعم واضح لسياسات الدولة بما يشجع هذه الأخيرة أن ترسم لنفسها مواقع إزاء الموروث الديني وإزاء رعاياها وإزاء السلطنة العثمانية.

---

[7]- 1708 مع قبودان باشا الذي جاء من البحر وفشل مخططه ثم مع ثورة ابن أخي حسين بن علي والتجائه إلى جبل وسلات، فكان موقف المشايخ منكرا لتصرفه والحكم عليه بالموت، وافتكاك أرزاقه وحتى في أمور غير خطيرة كان الباي يرجع إلى رجال الشرع ليغطي تصرفا غير ديني أو غير شعبي مثل سنة 1720

[8]- يمكن الرجوع في هذا المجال إلى الترجمة التي يوردها ابن أبي الضياف في الإتحاف عن الشيخ إبراهيم الرياحي، (راجع الإتحاف، الجزء 4، ص 81-82).

[9]- عمليا وبصورة ممنهجة سيبدأ ذلك مع الثلث الأول من القرن 19 ليتواصل بصورة واضحة. يبدأ بافتتاح مدرسة باردو الحربية 1256-1840 وجلب مدرسين أجانب لها مع تدريس علوم اللغة والقرآن. بعد ذلك يصدر الباي قانون إصلاح التعليم الزيتوني سنة 1842 – ثم بدأ التقليل من عادة الاجتماع مع المجلس الشرعي ثم الرجوع إليه ثم ضبط تراتيب العمل في دار الشريعة (الإتحاف ج 4 ص 220-223). كانت بعد ذلك مساواة مرتبات العلماء المالكية مع الأحناف، (انظر الإتحاف ج4 ص 34 و35).

- في هذا نتوقف عند أبرز أمثلة ثلاثة دالة على هذه الاستراتيجية الحسينية الجديدة. أولها صدور رسالة للشيخ محمد بن حسين بيرم المشهور بيرم الأول المتوفى (1214هـ/ 1799م) بعنوان رسالة في السياسة الشرعية.[10]

  - هذه الرسالة التي وضعها الشيخ بطلب من الباي حمودة باشا (1814-1872) تعبر من جهة عن انخراط واضح لأحد أعلام المؤسسة الدينية في مشروع تأطير "فئة العلماء" بما يجعل مصير المؤسسة الدينية ملحقا بالمؤسسة السياسية الحاكمة. من جهة ثانية تمهد هذه الرسالة إلى ما سيتركز لدى علماء الزيتونة الإصلاحيين في العقود الموالية، وخاصة فيما سيكتبه خير الدين وجماعة الإصلاح في أقوم المسالك من خلال تحديد معنى السياسة الشرعية، وهي القول بأنّها "ما يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولم ينزل به وحي"، وهي القول بأنّ "الأحكام لا تتقيد بتفسير النصوص حسب قواعد الأصوليين، بل تعتمد على تقدير الإنسان وتفكيره في السعي إلى تحقيق الأفضل مع عدم معارضة المبادئ العامة للشريعة ومقاصدها".[11] من هذه الناحية، فإن رسالة بيرم تعدّ خروجا عن المنظومة الأصولية المعروفة ودعوة للأخذ على الآخر المختلف بالتفاعل معه. من ثم أصبح من الممكن تقنين أحكام السياسة الشرعية باعتماد منظومات ومرجعيات ليس للشيوخ وثقافتهم ومرجعياتهم يد فيها.

تمثل هذه الرسالة مجهوداً فقهياً للتوفيق بين المبادئ الشرعية الثابتة ومتغيرات السياسة ومستجداتها من خلال الممارسات اليومية لأهل الحل والعقد في البلاد من الولاة والحكام، وفي مقدمتهم الباي وحاشيته وحلفاؤه في الخارج.

[10]- بيرم، محمّد بن حسين، (2002)، رسالة في السياسة الشرعيّة. (العسلي، محمد الصالح تحقيق. بن زغيبة، عز الدين. مراجعة وتقديم). دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث. ص 219

[11]- نقرأ في مقدمة الرسالة ما يلي: "إن الذي خلق الخلق، وسخر لهم ما في الأرض جميعاً، وأحوج بعضهم إلى بعض ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً، وجعلهم شعوباً وقبائل ليتعارفوا، نبههم على أن انتظام حياتهم في تعاونهم على البر والتقوى، وأن حسن تعاونهم في اجتماعهم، وأن تمام اجتماعهم في حسن سياستهم، وأن فلاح سياستهم يحصل بحسن اختيارهم لمن يتولى أمرهم، ويسوس مصالحهم، ويقوم على أحوالهم باستصلاح شؤونهم، وإقامة العدل بينهم، وإشاعة الأمن في أرضهم، وإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل".

- من هذه الناحية، يعدّ هذا التأليف إسهاما كبيرا في تغيير التوازنات القديمة بين الديني والسياسي بإضفاء شرعية التوسع السياسي الذي سيتأكد بصورة واضحة مع أحمد باشا باي في أربعينيات القرن 19 بإصلاحاته الكبرى التي هي في جانب منها استباحة أكيدة للمجال الديني.[12]

- يبرز المثال الثاني مع الحادثة المشهورة المتعلقة بإلغاء الرق سنة 1846 التي يتبين فيها من جهة عدم اقتناع علماء الزيتونة بهذا القانون، وعدم تأصيلهم للمسألة، وأنهم أرغموا على قبوله. لقد كانوا يرون في المسألة تأثيرا أكيدا للمجموعة المحيطة بالباي التي دفعت إلى إصدار هذا القانون حرصا على الإصلاح على المنوال الأوروبي وانخراطا في مصالحه.

- يوضح المثال الثالث التحولات بين السلطة السياسية والمؤسسة الدينية، ويتمثل في موقف المجلس الشرعي من إصدار عهد الأمان 1857، وهو أول دستور سيصدر في تونس منتصف القرن الـ 19[13]. ينص نص العهد الأمان أنّه لجميع سكان تونس مهما كانت دياناتهم وأجناسهم وجنسياتهم، فجاءت مادته الأولى قاضية بـ: "تأكيد الأمان لسائر رعيتنا وسكان إيالتنا على اختلاف الأديان والألسنة والألوان في أبدانهم المكرمة وأموالهم المحرمة وأعراضهم المحترمة إلا بحق يوجبه نظر المجلس بالمشورة ويرفعه إلينا ولنا النظر في الإمضاء أو التخفيف ما أمكن أو الإذن بإعادة النظر".

يقول بن أبي الضياف عن هذا النص، أنه قرأ على الشيوخ القاعدة الأولى من عهد الأمان، فاستحسنوه حتى قال شيخ الإسلام: "يمكن لي أن أخطب يوم الجمعة بشرح هذه القاعدة وأصلي بعدها الجمعة، إذ هي ملاك أمر الدين والدنيا وطلب الوزير خير الدين الحاضرين من الفقهاء أن يكتب كل واحد على قواعد عهد الأمان ما يراه، فأجابوه لطلبه فكتبوا وتقاربوا في المرمى وجلّى شيخ الإسلام فيما كتبه بشهادتهم... لكنهم، طلبوا بعد ذلك الاستعفاء من المشاركة في الأعمال المتصلة بعهد الأمان".[14]

---

[12]- هكذا انتقلت السياسة الشرعية من طور الإبداع كما كان الشأن لدى الماوردي وابن خلدون وشروح ابن الأزرق إلى طور التقليد والتوظيف في مرحلة لاحقة، لكن على الرغم من ذلك نرى أن أهمية هذه الرسالة تكمن في المجهود الفقهي للتوفيق بين المبادئ الشرعية الثابتة ومتغيرات السياسة ومستجداتها من خلال الممارسات اليومية لأهل الحل والعقد في البلاد ومنهم الباي، وتمثل هذه الرسالة مشروعاً أولياً لمجلة متخصصة في الإجراءات القانونية،

[13]- كتب الباي إلى الجماعة ما نصه: إلى العلماء الأعلام الفقهاء الأعيان الجلة الفضلاء من أهل مجلسنا الشرعي شيخ الإسلام سيدي محمد بيرم والشيخ سيدي أحمد بن حسين باش مفتي مالكي..

[14]- انظر الإتحاف ج 4، ص 248

- أهم ما ينبغي أن نتوقف عنده من خلال هذه الأمثلة هو هذا التراجع الكبير للمؤسسة الدينية الذي لا يعبر عن قدرة على تطوير الفكر الاجتهادي. لقد تأكد أنّ المؤسسة الدينية لم تتمكن من ملء الفراغات الشاغرة داخل الحقل الفقهي، مما زاد من عزلة تلك المؤسسة اجتماعيا وتراجع مكانتها العلمية والسياسية.[15]

- ما لا ينبغي أن نذهل عنه هو ما عرفته الأوضاع الدولية في القرن 19 من تغيرات نوعية في خصوص الملاحة في البحر الأبيض وفي علاقة البلاد الأوروبية بالعالم العربي والإسلامي. لقد كانت تلك التحولات معبرة عن توازن مخلّ بمصالح الإرادة السياسية الوطنية لصالح الضغوط الخارجية التي لا يعنيها إصلاح سياسي أوديني أو تطوير للعلاقة بين المجالين.

❖ بعد بيرم الأول وابن أبي ضياف سيتواصل مع خير الدين ورجال الإصلاح في القرن الـ 19 تقليص موضوعي لسلطات المؤسسة الدينية، تمهيدا للحظة فارقة ثانية، تجذر توجه الحسينيين بصورة نوعية. في هذا الطور الثاني الذي امتد منذ بداية القرن 19 وإلى حدود الربع الأول من القرن العشرين ظهرت أفكار وتطلعات إصلاحية عدّة، في كتابات ومواقف من قضايا وتشريعات وبرامج وتحركات اجتماعية مصاحبة، ستكون صاحبة أثر بارز في ظهور وتبلور الحركة الوطنية. لقد أنتجت تلك النقاشات والمعارك الفكرية أجيالا وتيارات سياسية كان لها دور حاسم في الحراك الاجتماعي الذي ستتمخّض عنه دولة الاستقلال وتصدّر النخبة الوطنية لسلطات القرار في تونس.

❖ في هذا الطور الثاني، حيث كانت النخبة الإصلاحية بزعامة خير الدين (المتوفى سنة 1890) وسالم بوحاجب ومحمود قابادو ومحمد السنوسي، تتحدث عن الملكية المقيدة بدستور على النمط الأوروبي، باعتباره النموذج الأوحد الذي سيحل مشاكل الحياة السياسية. كانت النخبة الإصلاحية تقول في نفس الوقت"... الغرض أن نتخيّر من الوسائل التي أوصلت الممالك الأوروباوية إلى ما هي عليه من المنعة والسلطة الدنيوية، (و) أن نتخير منها ما يكون بحالنا لائقا، ولنصوص شريعتنا مساعدا وموافقا".[16]

[15]- رغم هذا، فإن التيار الإصلاحي في تونس في القرن التاسع عشر سيكتب عن رسالة بيرم الأول حجة على أن الشريعة تأخذ مبدأ الاستصلاح، وتقول بضرورة مجاراة تغير العصر، وأنّ من جهل المفتي جموده على المنصوص عليه في الكتب، غير ملتفت إلى تغيّر العرف.

16_ التونسي، خير الدين، (1990)، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تونس: نشر بيت الحكمة، خطبة الكتاب، ص 12

❖ خصوصية هذه النخبة، أنها تحيل للمؤسسة الدينية مكانة رمزية داعمة بما ستعمله من فتح عيون المثقفين التونسيين على المدنية الأوروبية، إذ تدعوهم إلى ضرورة الأخذ منها فيما لا يتصل بالمعتقد والخلق. لهذا، فإن النخبة الإصلاحية لم تسع إلى تجديد أو إصلاح للخطاب الديني ومؤسساته، بل اعتنت بتركيز أطروحة "التنظيمات" وضرورتها والفصل نظريا وعمليا بين الثقافة الأوروبية ومبتكراتها التقنية من جهة، وبين السياسات الغربية تجاه العالم الإسلامي من جهة ثانية. لذلك، قال الإصلاحيون بأن الحضارة الغربية حضارة عالمية، ولا بد من الإفادة من منتجاتها في كل المجالات. كان الهدف من هذا التوجه الرامي إلى الاستفادة من المنجزات الحضارية هو الوصول إلى ندية يمكن بها مواجهة السياسات الغربية المعادية للمسلمين.

❖ انتهت هذه المرحلة الأولى بـ:

*** **في العلاقة بين السياسي والديني يتبين أن القرن التاسع عشر** في تونس انطلق ضمن حالة من الاستتباع والمراقبة الواضحتين من المؤسسة السياسية للخطط الدينية والتعليمية والقضائية، بما يتيح القول إن المؤسسة الدينية فقدت بشكل نهائي صبغتها المستقلة التي كانت وراء تأثيرها الواسع في المجتمع بمختلف مؤسساته؟ وقد أصبح الجسم الذي تشكله فاقدا لأبسط القواعد؛ أي الحد الأدنى من التضامن بين أعضائه (قضية علالة بالزاي 1879)؟ إلى جانب ذلك، فإن الجهد الإصلاحي في الفكر الديني كان بعيدا كل البعد عن المطالب الاجتهادية، وخاصة فيما يتصل بإعادة النظر في التراث الفقهي والفكري وفي قراءة للنص المؤسس. أبرز ما تأكد في نهاية القرن 19 مع الدولة الحسينية هو إعادة ترتيب العلاقة بين سلطة السياسي مع المجتمع في ضوء إعادة ترتيب العلاقة بين الشرق والغرب.

من هذا الموقع الجديد المتراجع الذي ستحتله المؤسسة الدينية في تونس، تشكلت صورة مغايرة للدولة والمجتمع، وهو ما سيؤثر بصورة أكيدة في الفترات اللاحقة على الاختيارات السياسية والاجتماعية والثقافية وعلى مشروع الدولة الحديثة برمته.[17] ما تلا لم يكن إلا تأكيدا وبلورة للتحولات العميقة التي شملت مفاهيم الجماعة والنخبة والسلطة في تلك الحقبة. لقد أصبحت المؤسسة الدينية، منذ ذلك الحين، صورة من صور التشكل السياسي العاجز عن الانفصال عنه. من حالتي الاستتباع السياسي للمؤسسة الدينية وتكريسه لخطاب

[17]- ما سيتحقق في هذا الخصوص في فترة الحماية الفرنسية كان مزيدا من تركيز هذه الوضعية الاستتباعية / الفاقدة للوظيفة الاجتهادية / والخاضعة لعلاقة اللاتوازن بين الشرق بالغرب.

ديني محافظ في غالبه لم يعد عسيرا، والحال تلك، فهم مواقف المؤسسة الدينية اللاحقة من عدد من القضايا التي عاشها المجتمع في سبيل تكريس هويته، وتعديل جملة مطالبه.

3– الدين والدولة في المرحلة البورقيبية:

- تركيز المشروع السلطوي الحديث:

* في خمسينيات القرن العشرين وقبل أن تحقق البلاد التونسية استقلالها السياسي، كانت العلاقة بين الديني والسياسي مطروحة من خلال ما كان تقدمه النخب الصاعدة من رؤية جديدة وثقافة عصرية ضمن مشروع تحديثي للمؤسسات وللمجتمع. خصوصية هذا المشروع كان متحددا فيما يمثله من طريقة جديدة في إدارة الشأن العام، وما تعنيه تلك الرؤية الجديدة بالنسبة للقائمين على الشأن الإسلامي في تونس وفي كيفية تصورهم لمعالجة تلك العلاقة.

- منذ ثلاثينيات القرن الماضي كان الزعيم بورقيبة وعموم النخب الشابة الصاعدة التي انخرطت في العمل الوطني قد اتخذت لنفسها ثقافة سياسية حداثيّة ذات مرجعيّة غربيّة. لكن هذا لم يكن يعني أنها كانت مناهضة للتراث والقيم العربية الإسلامية. هذا الاستئناس بالثقافة الخاصة كان حاضرا بقدر نسبي يتفق في بعض الحالات مع مقتضيات حماية الهوية الوطنية. في هذا السياق، تتنزّل مواقف الزعيم بورقيبة من بعض التعبيرات الاجتماعية كالحجاب والشاشيّة ودفن المتجنّسين من التونسيين في المقابر الإسلامية.[18]

لكن هذا الوضع سيتغير نوعيا بعد استلام مقاليد السلطة تكريسا لحداثة أكثر تجذرا،[19] وهذا ما سيتأكد بوضوح منذ استلام النخب الوطنية السلطة في 1956.

❖ قبل ذلك بقليل، طرح الشباب الوطني موضوع العلمانية لأول مرة بصورة علنية وقاطعة. حصل ذلك ضمن ما أثير عندئذ في شأن بناء أول حكومة وطنية. أعلن أعضاء الجامعة الدستورية للطلبة التونسيين في فرنسا المجتمعين في الحي الزيتوني في العاصمة بين 22 و25 جويلية 1955 أنه: "بعد البحث الدقيق في المشكلة الناتجة عن علاقة الدولة بالأديان نقترح ثلاثة أمور - وضع نظام تونسي خاص لائكي – إبقاء النظم

[18]- لقد أحدثت المقالتان التي أصدرها بورقيبة في تلك الفترة حول الحجاب والشاشيّة ضجّة في صفوف النخب التونسية عامة والنخبة الاشتراكية خاصة، والتي اعتبرت ذلك مناقضا للتحديث.

[19]- انظر النيفر، احميده، (1993)، الشيخ محمد النخلي العالم الشاهد. المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية. عدد 113، ص 80

التشريعية الخاصة بكل دين على أنه يمكن لكل تونسي في نطاق القانون الاختيار بين هذه النظم – لا يمكن متابعة أي شخص ولا اضطهاده لجنسه أو فكره أو اعتقاداته.

* واصل هذا الخطاب رئيس اتحاد طلبة تونس عبد المجيد شاكر على نفس المنهج، وإن سحب العبارات الخاصة باللائكية قائلا عن الدستور المرتقب: لا يمكن لهذا الدستور أن يكون ذا فاعلية إلا إذا كان مرتكزا على إدارة منظمة منسجمة جديدة الاتجاه والتوجيه، سهر عليها أفراد أكفاء نزهاء.... وأن يضمن الدستور الحريات الأساسية للأفراد والجماعات...داعيا إلى تكوين وزارة للتربية للسهر على مصالح الشباب، حيث يكون التعليم إجباريا عصريا يتماشى وحاجيات البلاد، وموحدا يتضمن وحدة التفكير والعقلية.[20]

* إثر هذه التصريحات التي أثارت رد فعل قوي، كان أبرز من عبر عنه شيخ الإسلام المالكي في خطابه بمناسبة عيد الأضحى أمام كل البلاد، حين قال: "نعلن إنكارنا ومقاومتنا لإقحام اللائكية فيما عسى أن يحدث من نظم لهذا البلد...ونسجل أمام هذا الجمع أن إهمال التنصيص في دستوره أن حكومته إسلامية تدين بالإسلام، وتسجل أن لائكية النظام باعث قوي على التفرق والانقسام ومثير لفتنة مشتعلة"[21]. في نفس هذه الوجهة تحدث المنصف المستيري، الزعيم السياسي المناهض للخط البورقيبي عن عموم هذا التوجه، وخاصة ما أعلن عنه رئيس جامعة الموظفين التونسيين في الجهر بالإفطار يوم 1 ماي 1955 أثناء خطاب له في البلفدير، وما حصل من مطالبة عدد من تلاميذ الفصول النهائية بمدرسة "صادقية خزندار" في العاصمة، أثناء نفس شهر رمضان، الإدارة بتهيئة الطعام لهم عند الزوال.

أثارت هذه الردود تراجع قياديي الحزب الدستوري من أمثال صالح بن يوسف وعلي البلهوان، فأعلنوا مناهضتهم لمشروع "اللائكية" معللين أن ما دعا إليه الشبان الدستوريون المزاولون تعليمهم في فرنسا، إنما يقصدون به ما قصده الإسلام نفسه من عدل وإنصاف بين جميع البشر، ومن حق كل كتابي في اتباع دينه من غير أن يكون مضطرا إلى التقاضي حسب الشرع الإسلامي".[22]

* بعد ذلك كان العمل عى تحرير دستور البلاد مناسبة أخرى، لطرح قضية طبيعة الدولة الجديدة وهوية البلاد. بهذه المناسبة التي أطلق عليها البعض "الولادة العسيرة لدستور 59" التي انتهت بأن تضمّن الفصل

[20]- خطاب 18 أوت 1955
[21]- خطاب 2 أوت 1955
[22]- خطاب 24 أوت 1955

الأوّل من الدستور أنّ "تونس دولة حرّة، مستقلّة، ذات سيادة، الإسلام دينها، والعربيّة لغتها، والجمهورية نظامها" وقد شهد هذا الفصل نقاشا مستفيضا قبل إقرار هذه الصياغة.[23]

❖ ما تميز به بعد ذلك النظام الجمهوري كان يقوم على أساسين: 1- غياب الدين كمصدر فكري وتراثي من مصادر بناء الدولة الوطنية الحديثة التي كانت لائكية في تكوينها ليبرالية في توجهاتها 2- أن للدولة مضمونا ثقافيا، وهو المضمون الأوحد الذي يجب إتباعه.

بناء على هذين الأساسين، مورست السلطة في الدولة الحديثة مستعملة في ذلك، حتى العنف لتفرض هذين الأساسين.

على هذا يمكن القول، إن النظام الجمهوري في الفترة التأسيسية كان يعمل برؤية سلطوية علمانية هجينة تتعامل مع المسألة الدينيّة بصورة توظيفية، حيث تستعمل الثقافة الإسلامية إذا كانت متماشية مع خطتها وبرامجها بادعاء التشبث بالهوية دون أن يمنعه ذلك من مواجهة نفس تلك الثقافة، بل مقاومتها في مناسبات أخرى باسم التحديث الذي يعمل على تركيزه.

يتجلّى هذا التمشي العلماني الهجين من خلال النماذج الثلاثة التالية:

النموذج التعليمي / النموذج التشريعي / النموذج المدني /

<u>في النموذج التعليمي:</u>

يذكر أن مؤسسة الزيتونة تعرضت منذ الفترة الأولى من بناء الدولة الوطنية إلى عمليّة إبادة مدروسة، لطمس دورها والقضاء على مهمّتها وقد آلت هذه العملية إلى تحوّل الزيتونة من رمز ثقافيّ إنساني وإسلامي تاريخي وحضاري إلى مجرّد بيت للصلاة.

[23]- استمر نقاش هذا الموضوع مطولا، لينتهي إلى صياغتين صياغة أولى ساندها الشيخ الشاذلي النيفر، ثمّ تراجع عنها عند التصويت ترمي إلى التنصيص على أن تونس دولة عربية إسلامية، وصياغة ثانية ساندها كلّ من الحبيب بورقيبة والباهي الأدغم تنصّ على أن الإسلام دين للدولة وعلى أن العربية لغة لها، وهي الصياغة التي تمّ إقرارها في النهاية. المعلوم أن بورقيبة كان يريد تجاوز هذا الاشكال القائم لأن ما يشغله كانت قضايا أخرى من أبرزها النظام الرئاسي. لقد قرر بورقيبة مذكرا أن النقاش حول هذه القضايا لمدة طويلة سيلهي النخبة السياسية عن معالجة المسائل التاريخية والاجتماعية والسياسية المهمة، وكذلك مواجهة التطورات في الساحة العالمية التي كانت تشهد في تلك الفترة تصاعدا في الهجمة الاستعمارية وصراعا مريرا بين الشرق والغرب. بذلك انتصر التوجه التوفيقي السياسي، وهذا ما جعل خصوم بورقيبة يذعنون. مع ذلك، فقد ظهرت تأويلات لاحقة للفصل الأول من الدستور عبر عنها بعض رجال القانون التونسيين من أن الفصل الأول يؤسّس لنظام لائكي.

نتج عن ذلك، أن الدولة الحديثة أصبحت المصدر الوحيد للمعرفة الدينيّة والعلميّة لا ينافسها في ذلك أحد. غير أن توحيد التعليم، وإن كان قد حقق انتشاره ودمقرطته؛ فقد كان سلاحا ذا حدّين. لقد أنتج من ناحية نخبا متشبّعة بنفس المضمون الفكري والمنهجي الحداثيّ، لكنها من ناحية أخرى أفرزت فئة متواكلة ترى الدولة مصدرا وحيدا للمعلومة وللثقافة ثمّ للرزق. لقد صاحب توحيد مصدر المعرفة في الدولة الحديثة تجاه النخب المتعلمة إلى الدولة، لتشغّلها في دواليبها أساسا، وبذلك تمّ القضاء على المبادرة والإبداع.[24]

في النموذج القضائي:

قامت الدولة الحديثة بإلحاق القضاء بدواليبها، فغدت إدارة شؤون الناس مناطة بعهدة مؤسسة قضائيّة رسمية. كان ذلك بإلغاء الدور القديم للمفتي الذي كان يتقاضى أجره من الأوقاف، فأصبح موظّفا عند الدولة مع اعتبار أن مهمته إدارية تخضع إلى سقف عمري، مما يمكن إحالته على التقاعد. بهذا التوجّه، أصبح الإفتاء خطة رسميّة، فلا يفتي إلاّ استجابة لطلب من السلطة الحاكمة ولا صلة له بما عداها. بذلك أصبحت الخطة امتيازا لا يناله إلا من عبّر عن الولاء الكامل للسلطة.[25]

فيما يتعلّق بدور القاضي وحدود حريتّه وعن المصادر التي يعتمدها أثناء أدائه لوظيفته؛ فقد انخرطت الدولة الوطنية الحديثة وبتدخل مباشر من بورقيبة في إعادة النظر في هذه الخطة أيضا بعد توحيدها. وتمّ التخلّص تدريجيا من القضاة خريجي المؤسسة الزيتونية، وذلك بتقليص مهامهم وحصرها فيما يسمى بالقضايا الشرعية.

النموذج المدني وزوال الأوقاف:

تكمن أهميّة الأوقاف في أنّ الجزء الأكبر من الثروة العقاريّة، كانت تابعة للأوقاف التي كانت تضمّ مئات آلاف من الهكتارات بالإضافة إلى العقارات المبنية. لذلك كانت الأوقاف تقوم بمهمة اقتصادية واجتماعية مهمة؛

---

[24]- من جهة أخرى، فإن إلغاء بورقيبة للدور الزيتوني التعليميّ رسّخ مغالطة ذات وجهين مفادها:

أنّ الصادقيّين من ناحية هم الذين ناضلوا من أجل تعصير التعليم والحال أن عدد الصادقيين كان محدودا للغاية، وأن زعماء الإصلاح كانوا من خارج الفضاء الصادقي الذي كان متفاعلا مع أولئك الرموز الذين كان من أبرزهم في تلك الفترة الشيخ عبد العزيز الثعالبي.

أنّ الزيتونيّين من ناحية أخرى، رفضوا التعصير والحال أنهم ناضلوا من أجل إدماج العلوم كالفيزياء والرياضيات إلى برامج التعليم الزيتوني. كان هناك سعي لطمس هذا النضال والتعتيم على مظاهرات 1910 التي عملت على فرض الإصلاح في المؤسسة الزيتونية.

[25]- عندئذ حصل الانقطاع وزال التواصل المرغوب بين المواطن المسلم والمفتي، ووجد المواطن نفسه مجبرا على استفتاء غير مؤسسة الإفتاء الرسمية، وهو ما ولّد مراكز أخرى يُرجَع إليها في هذه المهمّة رغم ما يعتريها من هنات منهجية ومعرفية.

فزيادة على أن جمعيات الأوقاف كانت تتيح لمواطن الشغل، كما تمكن أصحاب الحاجات من الإعانة التي تحميهم من الخصاصة إلى جانب إعانة الطلبة المعوزين، إلى جانب ذلك كانت الأوقاف تمكّن الدولة من الاقتراض أحيانا من مداخيلها، بإلغاء الأوقاف مع بداية الاستقلال تمّ القضاء أوّلا على الدور المدني الجمعيّاتي المناط بعهدتها، وثانيا القضاء على روح المبادرة والمشاركة.

هكذا جعلت الدولة من نفسها المصدر الوحيد للتعليم والقضاء والإفتاء ثمّ الرزق، وكرّست توغّلها الشامل في كلّ دواليب المجتمع عوض تعصير مؤسسات المجتمع، وترسيخ مفهوم المواطنة لا الرعيّة المتواكلة.

كانت هذه خصوصية المرحلة التأسيسية للدولة الحديثة: التي حولت الدولة من راعية للقانون والحرية إلى دولة استحواذية موظفة رؤية علمانية مغشوشة من أجل فرضها وهندسة المجتمع في ضوئها.

بعد هذا الطور التأسيسي، جاءت سبعينيات القرن الماضي، لتتراجع حدة الخطاب السياسي الرسمي لعوامل اجتماعية وشخصية، ليصبح الخطاب السياسي أكثر تصالحا مع المؤسسة التقليدية الدينية وخطابها ومتراجعا عن اختياراته العلمانية الكلية من أجل علمانية مهادنة وغير قادرة على الإسهام في بناء علاقة ندية مع المؤسسة والفكر الديني الرسمي.

4- الدين والدولة:

- رهانات المواطنة الفاعلة:

- من الثابت اليوم أن انطلاق الثورة في تونس كان إيذانا لتحرر طاقة جبارة لقطاعات واسعة من المجتمع من أسر منظومة الفساد والخوف والولاء، ولكن مثلت أيضا توقا إلى نمط أفضل من العلاقة بين الدولة والمجتمع لم تتحدد بعد كل معانيه وأبعاده. ما ظهر إلى حد الآن هو توق إلى تحقيق ما عجز عليه المجتمع والفرد في ظل نمطية سلوك الدولة القديم الموسوم بعلمانية هجينة.

- لقد لعبت الدولة بتأطيرها الضيق واللصيق للمجتمع من خلال جهازي الحزب والبوليس دورا كبيرا في تنميط علاقتها بالمجتمع، حيث جعلت من الدولة آلة ضخمة لإنتاج الجزاء للمحابين والموالين والعقاب للمناوئين والمخالفين، كيفما كانت انتماءاتهم الاجتماعية، وكيفما كانت مشاربهم الفكرية والسياسية.

- لاشك أنه كان من النتائج المباشرة لهذه العلاقة التي فرضتها الدولة على المجتمع أن خلقت، زيادة على شبكات من الزبائن المدينة بالولاء ولكن المستفيدة في نفس الآن من الدولة والمحتمية بظلالها الوارفة، قطاعات واسعة من المجتمع وخصوصا الشابة والمتعلمة منها المتوثبة لأخذ نصيبها في الحراك والصعود الاجتماعيين، ولكن عاجزة عن فعل ذلك نظرا لتحكم شبكات الفساد الملتفة حول الدولة في قنوات الصعود والارتقاء الاجتماعيين.

- إن انسداد الآفاق أمام قطاعات واسعة من المجتمع، جعل شعورها بالغبن الاجتماعي يتعاظم نظرا لكونها وجدت نفسها مطالبة بأن تقبل في آن بركودها الاجتماعي، وأن تدين بالولاء لدولة لا تستفيد منها في كل الأحوال.

- لا شك، ختاما، في أن عنف الدولة بما يختزنه من خوف وسكوت عن الظلم الصارخ، كان هو العامل المعول عليه للسيطرة على التناقض الذي يعاني منه المجتمع، لكنه كان في نهاية المطاف عنصرا حاسما في انطلاق مسيرة الثورة المتجاوزة للخطابات التعبوية المنغلقة التي تدعي التفرّد بامتلاك البدائل الجاهزة. من ثم انفتح أفق حضاري جديد يتناول الشأن العام في أبعاده النظرية والقيمية والعملية بما ينمي اختيار المواطنة الفاعلة. ذلك هو الاختيار الصعب القائم على التواصل بين مكونات المجتمع المتعددة وبما يحقق الفاعلية الحضارية الفردية والجماعية التي قام عليها التاريخ الحضاري الخاص، باعتبارها الشرط اللازم لأي اجتماع مدني منشود. رهان المواطنة الفاعلة قائم على الانعتاق من إطار الدولة المحتوية للمجتمع بالتسلط عليه، وذلك بالشروع في تأسيس إطار مغاير تقوم الدولة فيه على التعايش المتوازن مع المجتمع، وعلى حماية الحريات وإنفاذ القانون.

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث

قسم الدين والسياسة

زنقة غابس – الرباط المدينة
الرباط، المغرب
ص.ب: 10569
الهاتف: 00212 5 37 73 04 50
الفاكس: 00212 5 37 73 04 08
info@mominoun.com
www.mominoun.com

MominounWithoutBorders

@Mominoun_sm

mominoun