

الفقيه والمثقف

إضاءات للتاريخ الثقافى الحديث في تونس

أ.د. احميده النيفر

(جامعة الزيتونة - تونس)

I مدخل

- **متى ولماذا وكيف ظهر المثقف في العالم العربي الحديث ؟**
من هذا السؤال انطلق عملي في هذه المداخلة التي اختارت التركيز على المجال المغاربي و التونسي بصورة خاصة.
ما توصلتُ إليه منذ طلب مني القائمون على هذه الندوة في مؤسسة مولاي هشام أكد لي ما كان لدي من تقدير ان تاريخنا الثقافى الحديث في المستوى الوطني و العربي محتاج إلى مراجعات حقيقية و مقاربات نقدية لأن تاريخنا الثقافى الحديث صيغ بصورة أقل ما يقال أنها متعسفة.
- **تاريخنا الثقافى الحديث هام ولكنه مهم أي مثير للقلق و مثير للتوقف خاصة في ضوء ما نعيشه اليوم عربيا. قضية " المثقف " في البلاد العربية، و النموذج التونسي الذي ركز عليه البحث مؤكدا لهذا، عنصر من العناصر الرئيسية ضمن مشروع كبير متعلق بتاريخ "النخب العربية الحديثة" و تطورها و بالتحويلات الفكرية و الاجتماعية المعاصرة و طبيعة الرؤية النقدية تجديدية التي تقتضيها اليوم.**

- هذا المشروع التقييمي و المستقبلي يتطلب تضافر جهود الباحثين في شتى مجالات العلوم الإنسانية والدراسات الاجتماعية. في هذا السياق تنتزل هذه المساهمة، في طرحها و إحالاتها، عملا على صياغة إشكالية تشاركية أكثر تفصيلاً وتوثيقاً وموضوعية.



II

- في تحديد "قضية المثقف" يمكن القول في البداية إن **المثقف**:
 - هو العنصر القاعدي الذي ميز التاريخ الثقفي الاجتماعي العربي الحديث.
 - و أن خصوصيته ووجهته ما تزالان فاعلتين إلى اليوم رغم تراجع واضح لحدود تأثيره.
 - وأنه ظهر في سياق مغاير للسياق الذي ظهر فيه المثقف في الغرب الأوروبي.ذلك أن المثقف لم يبرز في الغرب إلا في أواخر القرن التاسع عشر وفي فرنسا بالذات ولم يكن مفهوماً يتيماً بل كان امتداداً لما سمي في القرن 18 بفيلسوف الأنوار وفي بداية القرن 19 بالمنهبي أو الإيديولوجي. وقد ارتبط ظهوره بصراع فكري سياسي: و كانت قضية "الفريد دريفوس" في فرنسا هي التي أضفت على المثقفين شرعية التواجد كفتة نشيطة ومعارضة للسلطة بما يجعل "المثقف" ذلك المواطن الذي يثير القضايا التي تقطع مع كل الروتين الاجتماعي والضغط السياسي.
- ما نحتاج أن نلح عليه هو أن المثقف في الغرب كان يعمل و يؤثر في سياق له منظومة قيمية تبلورت من خلال عقد اجتماعي أنتجته مسيرة الحداثة الأوروبية أي أن المثقف كان يتحرك ضمن منظومة ذات نمط مجتمعي اتضحت العلاقات البينية فيها بين الفرد و المجتمع و الدولة و المرجعية الدينية، منظومة تعينت و أنتجت نظاماً سياسياً و نسقاً اجتماعياً حوله قدرا من التضامن و القبول.

في البلاد العربية و طوال عقود المنتصف الثاني للقرن الـ 19 و النصف الأول من القرن الـ 20 كانت المعالم المؤسسة لنموذج سياسي اجتماعي غير واضحة و لا متفق عليها بل كانت مثار تنازع كبير. ضمن هذا الوضع المهزوز ولد المثقف العربي حاجةً موضوعية واضحة لتعويض الفقيه و عالم الدين سعياً للخروج من وضع اجتماعي سياسي مخترق و مزلزل. هذا عن سؤال متى ظهر المثقف العربي؟

● أما عن سؤال لماذا؟ فقد ظهر المثقف العربي استجابة تاريخية لحاجة مجتمعية تتطلب توفير معالم و قيم و ضوابط جديدة يستقر عليها الاجتماع المدني بعد أن تبين أن " عالم الدين " و الفقيه لا يوفرائه. هذا ما يتيح القول بأن المثقف ظهر بديلاً للفقيه سعياً لتأسيس تعاقد اجتماعي و سياسي و قيمي جديد.

هذا الوضع المختل نتيجة زيادة مفوتة كان قسم من العلماء و الفقهاء على وعي بها و كانوا لذلك يعيشون مأساة يمكن أن نوجزها في العبارة القديمة التي أوردها الطبري في تاريخه عن مفصل تاريخي رئيسي قديم حين قال جماعة من قريش: " لسنا على شيء " ¹ أي أنهم ليس لاجتماعهم جذر قادر على رأب الصدوع و مرجع موحد يستندون إليه. مثل هذا المعنى تؤكد في العصر الحديث عبارات دالة و مواقف كاشفة سجلتها و ثائق رسمية و تاريخية كثيرة ما يقع إغفالها ² لما يمكن تسميته بالوعي بأنهم " ليسوا على شيء ".

● في حوار دالٍ دار سنة: 1319 هـ / 1901 م في اسطنبول بين الإمام "محمد عبده" مفتي الديار المصرية و بين مولانا "جمال الدين أفندي" شيخ الإسلام الأعظم بدار الخلافة نقرأ ما يلي :

¹ يورد ابن اسحاق خيراً مفاده أن مجموعة صغيرة من قريش اجتمعت لتتظفر فيما آل إليه و وضعهم الجماعي الذي أقامه قصي بن كلاب بن مرة (400-480 م) أشهر رئيس في قبيلة قريش فيما قبل الإسلام و هو الذي مكّنها من النفوذ و السيادة في مكة و أن المجتمعون من القرشيين انتهبوا إلى أن نظامهم مهدد بالانهيار " و أن الاجتماع القرشي بغير أساس و أنهم لم يبقوا على شيء من السيادة السابقة. انظر ابن الكلبي ، كتاب الأصنام و سيرة ابن هشام 79/1 و صحيح البخاري مناقب 9/ والعسكري في الأوائل.

² لا يخفي أحمد ابن أبي الضياف انزعاجه الشديد من موقف رجال الشرع عند انسحابهم من المجلس الذي عينه ملك تونس لتحرير نص "عهد الأمان" متعللين بأن " منصبهم الشرعي لا يناسبه مباشرة الأمور السياسية " مضيفاً " يسألهم (الله) يوم تبلى السرائر فوأسفا على العالم الصالح " راجع الإتحاف ج 4 طبعة كتابة الدولة للشؤون الثقافية تونس 1963 ص 248.

قال شيخ الإسلام: " لا شك أن أغلب المشتغلين بعلوم الدين تنقصهم الخبرة بأحوال الناس ويفوتهم العلم بما عليه أهل العصر ولو خبروا الزمان وأهله لأمكنهم أن يحملوا شرعه ويعلو شأنهم وشأن ملتهم مع أن العالم لا يكون عالماً حتى يكون مع علمه عارفاً والعارف هو الذي يمكنه أن يوفق بين الشرع وبين ما ينفع الناس في كل زمن بحسبه ومن كان بارعاً في العلوم الدينية لكن لا يعرف حال أهل عصره ولا يراقب أحكام زمانه لا يسمّى عالماً ولكن يسمّى متفتناً ... ولا يسمّى عالماً على الحقيقة حتى يظهر أثر علمه في قومه ولا يظهر ذلك الأثر إلا بعد العلم بأحوالهم وإدراكه لحاجاتهم".

يضيف الإمام: " جاء في كتب السادة المالكية تعريف العالم بأنه العاكف على شأنه البصير بأهل زمانه وهو تعريف للعالم بالغاية من علمه والعاكف على الشأن أن لا يضيّع العالمُ زمانه إلا فيما يفيد العامة لأن هذا هو شأن العالم الذي ينبغي أن يعكف عليه ولذلك اتبعه بالوصف الآخر وهو البصر بأهل الزمان لأن البصر بأهل الزمان إنما يدخل في الغاية من العلم لأنه وسيلة للتمكّن من العمل في أهل ذلك الزمان وقال صاحب هذا التعريف: من فرط في شيء من زمانه ولم يستعمله أو أساء استعماله بسبب جهله بأحوال هذا الزمان فهو ينثر المقال لا يبالي كيف يقع ... و من كان كذلك فهو خارج عن مفهوم العالم لا ينطبق عليه تعريفه وغاية ما يمكن أن يصل إليه إن عرف شيئاً من العلم أن يسمّى حافظاً"³.

● يفيدنا هذا الحوار - الشاهد استشعاراً كبار علماء نهاية الـ19 و بداية القرن العشرين بمأساة الفقيه و انهيار مكانته المجتمعية لكونه لم يعد قادراً أن يكون السند الروحي و القيمي و الموجه للنموذج الاجتماعي و السياسي القائم. وراء ذلك تتضح أزمة المعرفة الدينية و عدم محايتها للحدث الاجتماعي الخاص و للحراك الذي يفرضه فضلا عن الوعي بجدل النسق المحلي مع العام الكوني.

³ نشرت صحيفة "الحاضرة" التونسية نص الحوار كاملاً، راجع العدد 661 تاريخ 1901 ثم نشرت في تواصل مع نفس الموضوع في عددها الموالي مقالا منقولاً عن صحيفة "اللواء" المصرية فيه نقد للشيخين محمد عبده و الأفندي لكونهما لم يصنعا أي شيء لصالح المسلمين، الحاضرة عدد 662 سنة 1901.

ما دلنا بحثنا عليه هو أن مثل هذا الوعي بانقطاع الرابطة العضوية للفقير بمعضلات الواقع الذي تنتزل فيه معرفته الدينية كان حاضرا بقوة لدى رموز التيار الإصلاحية الحديث في البلاد العربية عموما و الجناح المغربي بصورة أخص. ذلك ما جعلهم يفتحون على شباب متعلم صاعد في علاقاتهم و أعمالهم و في منشوراتهم العديدة التي ستظهر مع نهاية القرن الـ 19 و التي ستظهر بعد ذلك إلى نهاية الحرب العالمية الثانية.



III

● إذا أردنا أن نجيب الآن عن سؤال: كيف ظهر المثقف العربي الحديث احتجنا أن نتابع الخطاب الديني في عموم بلاد المغرب و خصوصا تونس منذ نهاية القرن التاسع عشر. عندئذ نلاحظ تغيرا ملحوظا من ناحية الحرص على الإنتاج المكتوب و هو أمر جديد في ذاته و لافت من ناحية المضامين و القضايا المطروحة و اللغة المستعملة. عندما نتذكر أن شيخ الإسلام في تونس في أواخر القرن التاسع عشر قدم إلى الوزير الأول مذكرة يطلب منه فيها منع صحيفة " سبيل الرشاد " لعبد العزيز الثعالبي، الشاب، لأنها تتناول مسائل دينية لا يصلح أن تعالج في الصحف السيارة ندرك أن ما حصل بعد ذلك من قبل زيتونيين شبان و كهول مع نخب متعلمة كانت تساهم معها في إنتاج أدبيات في مجالات مثل السعادة العظمى أو الجامعة و انتهاء بالمجلة الزيتونية كان تحولا هاما و دالا⁴.

⁴ نقرأ في رسالة شيخ الإسلام أحمد ابن الخوجة إلى الوزير الأكبر محمد العزيز بو عتور ما يلي " انا التجئ بعد الله ورسوله اليك ايها الوزير الخطير ان تنصني من انسان يقال له عبد العزيز الثعالبي من بلاد الجزائر أحدث "جرذالا" أسماء سبيل الرشاد وفي الحقيقة هو سبيل الضلال تجراً فيه على مشيخة الإسلام و عرض به في عدده السابع ولم يزل متماديا على غيه و ما اتخذت الجرائد لذكر المسائل الشرعية سيما المحرفة عن مواضعها، وأخوكم يعرض عليكم ملاحظة وهي أن لا تصدر "كتيبة" لها تعلق بالديانة الا بعد عرضها على المشايخ النظار وإجازتهم لها كسائر الكتب التي تؤلف... ثم نؤكد على سيدي وأخي بتعطيل جريدة هذا الظالم الجاهل وإنصلي منه...". 15 شوال 1313 الموافق لـ 29 مارس 1896، خزينة الحكومة التونسية، سلسلة E ملف 3513.

تحدد هذا الانتقال مع مفكري الاصلاح في بلاد المغرب بصورة تجعله حرياً بالدراسة لأنه خطاب مغاير لما كان معتمداً و لأنه أتاح المجال لغير المختص في العلوم الشرعية أن يساهم في توسيع الوعي التاريخي معلنا بذلك ظهور هذا المتعلم الذي يمتلك رؤية للعالم معبرة عن المعنى الديني في سياق فكري و اجتماعي متجدد.

● بدأت ملامح هذا الضرب من الوعي الجنيني بتشخيص واقع عموم المسلمين بأنه مترد و متخلف بالنظر إلى ما كان عليه المسلمون في القرون الزاهية و العصر الذهبي. عندما نبحث فيما وراء ذلك من أسباب تخلف المسلمين تبرز مقولة " تفريطهم في دينهم " و أنه ليس هناك من حل إلا تثبيت أسس الايمان القوي حتى يمكن التصدي إلى حملات الغزو والاستعمار والاستلاب الثقافى.

وراء هذا العنوان العريض للفكر الاصلاحى المغربى نقف على خاصية هذا الوعي الأولي و الذي لم يتمكن من التوصل إلى " المعاصرة " الكاملة التي لا تنجم إلا حين يتحوّل الدين بصفته المستند الروحي و القيمي و المعرفى إلى وعيٍ موجّهٍ لنموذج اجتماعي و سياسى جديد، و ذلك ما سيتولاه المثقف العربى.

عدة عوامل يمكن أن تفسر بطيء تطور ذلك الوعي من أبرزها خصوصية المنطقة المغربية الحديثة في الالتزام بالصراع مع الاستعمار الاوروبى في صيغته الفرنسية. لذلك فرغم ما سيعمل على بلورته الاصلاحيون المغربى من حاجة إلى وعي جديد و معاصر فإن مقاومة الاستلاب الفكرى و التغريب الثقافى اتجهت في الغالب إلى المستوى السياسى المُلح.

لكن الجهة الثانية من أزمة هذا الوعي الاصلاحى كانت كامنة في المقاربة الفكرية المعتمدة لدى رواد الإصلاح و التي تتمثل في اعتقاد سائد يرى أن تجاوز أزمات الواقع السياسى والاجتماعى تتطلب أساسا حماية الهوية الثقافية و حتمية إقامة " سلطة ما " تحصّن تلك الهوية.

لذلك فإن الذي أعاق التطور النوعى لذلك الوعي هو عدم طرح السؤال الحاسم و الذي ستطرحه بوضوح طلائع المثقفين العرب في بلاد المغرب في القرن العشرين هذا السؤال

هو : هل المكونات المعرفية و التصورية الذاتية مؤهّلة لتبدع بمفردها حلولا جذرية للمشكلات المطروحة على المجتمعات العربية و نخبها ومؤسساتها ؟

● بالعودة إلى رصد حركة "الوعي الإصلاحي" و علاقة هذا الوعي بظهور المثقف المغربي يتبين ما لرموز هذا التيار عربيا و مغاربيا على وجه الخصوص من مواقف دالة في خصوص تشخيص الوضع العام و للطرق التي تقدموا بها لمعالجته. إذا كان الطهطاوي قد تبنى أطروحة " المنافع العمومية " فقد ركز خير الدين على أطروحة " التنظيمات " غير أن الهاجس الأبرز لديهما و لدى الإصلاحيين هو أن عملهم لاستيعاب إيجابيات الآخر اقتضى الفصل العملي بين الثقافة الغربية و مبتكراتها التقنية و السياسية من جهة و بين السياسات الغربية تجاه العالم الإسلامي من جهة ثانية. لذلك أقرّ الإصلاحيون في فترة أولى بأن الحضارة الغربية حضارة عالمية و لا بد من الاستفادة 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.

من هذا الحرص ندرك ما ذهب إليه التوجه الاصلاحى القائم على تحالف موضوعي مع رجال عصر التنظيمات العثمانية ترمي إلى:

أ- إقامة منظومة فكرية جديدة تستوعب المتغيرات العالمية.

ب- التركيز على مواجهة فقهاء التقليد ومؤسساتهم التعليمية والقضائية.

ج- مقاومة معلنة للتصوف وما ارتبط به من معتقدات تقديسية للأولياء.

● تميزت هذه الجهود المكثفة بأنها انطلقت منذ الثلث الثاني من القرن التاسع عشر و تواصلت إلى أن استتب لها الأمر أواخر القرن التاسع عشر ليتواصل تأثيرها حتى العقد الثالث من القرن العشرين. في هذه الفترة الأخيرة ظهر تراجع في النظرة الإصلاحية للحضارة الغربية إذ أكد الجيل التالي من الإصلاحيين على وجود إشكال في العقلية الغربية وضمن بنائها الثقافى بالقول بأنها حضارة غير إنسانية و أنها تسترجع تبلورا تاريخيا طويلا فيه معاداة الإسلام باعتباره ظهر على حساب الآريين الفرس والبيزنطيين ثم تواصل مع الحروب الصليبية.

إلى جانب هذا فقد كان أبرز خصائص التيار الإصلاحى المنهجية هي أنه ظل محكوما بانتقائية لاتاريخية منطلقها تجريدي و صوري. كان الإصلاح بذلك واقعا في مفارقة واضحة فقد ظل رغم ما بذله من جهود فكرية و اجتماعية غير قادر على تأسيس وعي تاريخي انطلاقا من الداخل الثقلي الخاص و بتفاعل مع السياقات الكونية فكريا و اجتماعيا. ذلك ما سهل استبعاد التيار الإصلاحى في المجال السياسي والاجتماعي عن مشروع الدولة الحديثة القومية (تركيا) أو القطرية الوطنية (البلاد العربية عامة و مصر و تونس خاصة دون أي ممانعة من جيل من المثقفين العرب و المغاربة).

عند رصد حراك " الوعي الإصلاحى العربى " و المغاربي منه على وجه الخصوص يتبين أنه مهد بصورة موضوعية لتشجيع خطاب مختلف و نخب جديدة ستصنع مجالا ثقافيا مميزا سينفصل تدريجا عن التيار الإصلاحى مع من ساندوه من نخب متعلمة حديثة. هكذا انطلقت حركة توليد المثقف التحديثي القاطع مع تيار الإصلاح و المتجاوز لرؤيته الخاصة بمنهج الخروج من التخلف و المتعلقة ببناء المؤسسات المجتمعية الكبرى و بتأسيس المجال القيمي و الثقلي.



IV

● ما لا ينبغي أن نغفل عنه هو تعيين هذا التمهيد الموضوعي للإصلاحيين في إسهامهم الفاعل في التخلص من التقليد الفقهي و مقاومة الطرق الصوفية و كذا السلطة الدينية التي كانوا يشبهونها بهيمنة الكهنوت الكنسي. أساس هذا المسعى حرصُ الإصلاحيين في فتح باب الاجتهاد و التصدي للذهنية الخرافية لكن هذا الإسهام على أهميته لم يحقق فتح باب الاجتهاد المنشود فضلا أنه لم يحقق وعيا تاريخيا مطابقا. مقابل ذلك فقد سهل ظهور فصيل من المثقفين غير المرتبطين بالمؤسسة الدينية وبمرجعيتها الثقافية نظرا لما توفر منذ أربعينات القرن الماضي من مجال مفتوح تراجع فيه أثر المذهبية الفقهية و الطرق الصوفية و عموم المؤسسة الدينية.

عند تناول نماذج دالة من الإصلاحيين المغاربة تتبين ضراوة مواجهتهم للتقليد و مؤسساته مع منهج انتقائي لاتاريخي وهذا ما يتضح من الأمثلة التالية:

● محمد الطاهر ابن عاشور - ينطلق من مبدأ كلي عام يقول " إن المسلمين مرّوا من الرقيّ و النهضة الى التراجع والنكوص و السبب في الحالتين هو الدين فعند التمسك به تقدّموا و عند التخلي عنه تراجعوا والعود الى الكمال و الارتقاء في إصلاح أحوالهم يمرّ عبر الدين⁵ مثنيا بعد ذلك بالتأكيد " على أنّ اصلاح عقل الانسان هو أساس إصلاح جميع خصاله⁶. - نفس التوجه نجده عند عبد الحميد ابن باديس حين ينادي "بالفكر و التخطيط و التنظيم و الدقّة لكنّه عند تحديد العلاج يكتفي بدواء واحد هو القرآن قياسا على مجتمع الدعوة و مرحلة الخلافة الراشدة⁷.

- علال الفاسي يدعو من جهته المسلمين إلى إعادة قراءة فكرهم وتجديده لتحقيق النهضة المرتقبة ومزاوجة ذلك بما حققه العصر من إنجازات " الإصلاح لا يكون مجزيا إن اقتصر على إحياء التراث دون الالتفات إلى الواقع الجديد" لكننا لا نجد صيغة للاقتباس والمزاوجة و لا تأسيسا فكريا و تاريخيا لهما⁸.

● هذه المزاوجة بين مقتضيات الدفاع عن الخصوصية و الشروع في نقد الواقع الفكري و الثقافى القائم نجدها لدى رجال الاصلاح المغاربة بارزة في خصوص مسألة العلم و المؤسسة التعليمية :

- ابن عاشور يؤكّد أن خطأ المسلمين في بحثهم عن الإسلام بما لا يتجاوز تعرّف عقيدته أو تفاريع أحكامه الخاصّة بذات المكلف أو المتعلّقة بمعاملاته... و ينسون تأثير روح الإسلام في تأسيس المدنيّة الصالحة⁹. هو لذلك يعتبر أنّ طلب العلم أساس ذلك الإصلاح لكنه يرى أنّ العلم هو العلم الدينيّ رغم وعيه بالفرق بين العلوم الشرعيّة و

⁵ أصول النظام الاجتماعي في الاسلام ، الشركة التونسية للنشر، تونس 1977.ص.5.

⁶ م.س. ص.45.

⁷ مجلة الشهاب جزء 2 مجلد 8 ص.57.

⁸ النقد الذاتي دار الكشاف بيروت القاهرة 1966 ص 129.

⁹ أليس الصبح بقريب الشركة التونسية للنشر، تونس 1967 ص.5 و 9.

العلوم الزمنية¹⁰. في ذلك خصص ابن عاشور كتابه " أليس الصبح بقريب " يكشف فيه نقائص التعليم بالزيتونة ويواجه من أجل ذلك مقاومة الشيوخ التقليديين مما سيدفعه للاستقالة ثلاث مرات من مهامه الإصلاحية¹¹.

- مثل ابن عاشور لا يرى ابن باديس إصلاحا للمجتمع دون إصلاح الفرد و عقائده فهو ينبه دائما من الشرك و خاصة الشرك الخفي لذلك هو يحارب الخرافات و البدع¹² حاملا في ذلك على الطريقيّة. مع ذلك لم يدع إلى الانغلاق بل إلى التوفيق بين إيجابيات الماضي و وسائل الحضارة الحديثة¹³. هو لذلك يعتبر أن المدرسة هي المخبر الذي ينشأ أجيالا ومنه يتخرج القادة وهي الفضاء الذي يمكن أن يتخلص فيه المسلم من شعوذة الطريقيّة ويتحرر من الجهل الذي تنشره¹⁴.

ما حرره ابن باديس في "الشهاب" و"المنتقد" و"البصائر" و"السنة" و"الصراط" و"الشريعة" يؤكد على استلهام أصول التربية من الإطار العام للتربية الإسلامية باعتبارها " تأدب النفس وتزكي الروح وتثقف العقل وتقوي الجسم".

أما علال الفاسي فيؤكد من جهته على ضرورة إحياء العقيدة وإعادة دور الاجتهاد ويجادل، إضافة إلى ذلك، "الماديين واللائكيين" مبينا كيف احترم الإسلام العقل والحرية وحث على العلم¹⁵. في كتابه النقد الذاتي يهتم الفاسي أيضا بالتربية والتعليم باعتبارهما أساس الإصلاح لكن الذي يبرز عنده هو أساس التعليم " العلم المصحوب بالعقيدة والخلق المتين خير ضمان لكل ما يسعى إليه الإنسان¹⁶. في نفس الوقت يهتم بما يسميه خلق المواطنة¹⁷ وضرورة الاهتمام بالذكور والإناث والأثرياء والفقراء.

¹⁰ م. س. ص 91.

¹¹ استقال ابن عاشور مرة أولى سنة 1912 من لجنة الإصلاح - و ثانية سنة 1932 من عمادة الجامع الأعظم وثالثة سنة 1952 من العمادة.

¹² ابن باديس حياته وآثاره، دار ومكتبة الشركة الجزائرية، ط1 1968 ص. 96.

¹³ في مقال " حافظ...وكن عصريًا": مجلة "الشهاب" عدد 49، أوت 1926) و يعود عند تفسيره للآية 79 من سورة الإسراء ليوسع هذه المسألة بحثنا فيجعل أن تقدم الأمم مرتبط بإعطاء قيمة للوقت، راجع تفسيره ص. 173.

¹⁴ "الشهاب ج 11 مجلد 10 عدد أكتوبر 1934) انظر خاصة الإسلام الذاتي والإسلام الوراثي]

¹⁵ يقول: إن الفكر الديني في الإسلام معناه الحرية الكاملة" النقد الذاتي ص 120 ويؤكد ذلك بقوله " إن جوهر الفكر الإسلامي هو الثورة على المجتمع الفاسد وتحرير العقل من سيطرة أي طغيان" م. س. ص 124.

¹⁶ النقد الذاتي ص 344.

¹⁷ النقد الذاتي ص 346.

● ليس من المبالغة القول تبعا لما سبق أن الإصلاحيين كانوا بنقدهم للماضي في فكره و مؤسساته و في انفتاحهم على العصر قد أتاحوا أن يظهر من رحمهم المجال الذي يتيح للمثقف الصاعد الاستفادة من منجزاتهم الفكرية و الاجتماعية و النمو من خلال ذلك. مع اشتداد عوده و من خلال وعي حضاري مختلف نوعيا انفصل المثقف عن الإصلاحيين بصورة أكيدة. ذلك جعل المثقف الذي أصبح تحديشا في مرحلة لاحقة غير معترض على استبعاد التيار الإصلاحي سياسيا بصورة كاملة من مشروع الدولة القومية و الوطنية الحديثة. لقد كان هذا المثقف مؤيدا لهذه الدول التي لم تكن تبحث عن مشروعيتها في مصادر إسلامية سواء أعلنت تلك الدول مواقف عدائية من الإسلام و تراثه أو استخدمت إسلاما تقليديا مزيحة بذلك الفكر الإصلاحي بصورة كاملة. هذا الاستبعاد للتوجه الإصلاحي سيدفع بفكره إلى الضمور و التراجع إلى مواقف محافظة و دفاعية تمجيدية لا تتمكن أن تبلور طروحات مواكبة للمستجدات الثقافية و السياسية.

ما يوفره النموذج التونسي في خصوص العلاقة الملتسبة التي جعلت التوجه الإصلاحي يوفر المجال الفكري الداعم موضوعيا لنشوء صنف من المثقفين الذين سينفصلون عنه تدريجيا إلى أن يتمكنوا من أن يحتلوا مكانه بصورة كاملة بعد ذلك. هو نموذج هام و مميز لما تقدمه الحالة التونسية من عناصر فارقة للسلمات المؤسسة للمثقف الحديث و ما سيواجهه بعد ذلك بعقود مع الدورة الحضارية الجديدة التي ستشجع عليها رياح العولمة في تجاوزها لنسق الدول القومية و الوطنية و مقتضياتها الاجتماعية و التنموية.

● تؤكد قراءة ثلاثة آثار إصلاحية تونسية ظهرت في النصف الأول من القرن العشرين العناصر الفكرية و الثقافية و الاجتماعية التي أسست لهذه المفارقة الكبرى التي تولد منها المثقف في تونس.

❖ مجلة "السعادة العظمى" تجديد مهمة العلماء و خطابهم.

هي أول مجلة تونسية إصلاحية ظهرت سنة 1322هـ / 1904م لتكون مجلة علمية أدبية اسلامية معتنية بقضايا دالة عديدة من أبرزها:

- النخبة الزيتونية وتجديد مهمة العلماء.
- الفكر الاسلامي وجدلية الماضي والحاضر التي عالجت فيها أ- الموقف من المدنية الغربية و ب- الاجتهاد : منهج وتطبيقات و ج- المسألة الوجدانية الجمالية.
- التعامل مع النص الديني والتاريخ الاسلامي.

في هذه القضايا كانت تعمل من أجل ارساء منهج جديد ¹⁸ لأن "كنه حياة الامم ونفثة روح استفاقها من سنة الجهالة وفساد الاخلاق ليس إلا ببث الفضيلة وايقاظ العيون الى الواجبات والحاجات الاولية بعد حيرتها في ظلمات الشبهات التي غشيت ابصارها وخيلت لها جميع ما يحيط بها مهاوي تتخيل السقوط الى قعرها... اما ان ذهبت أفكر كيف يكون ايصال هذا المعنى الى أمة كاملة، فاني لا أجد مليقا بذلك غير لسانين : لسان التعليم... ولسان النشرات العلمية"¹⁹.

دعما لهذا المنهج أحدثت المجلة مقارنات متعددة بين ما كان عليه السلف من العلماء وما عليه الخلف لتنتهي من وراء هذه المقارنة الى أن دعوتها التجديدية هي احياء لصميم الوظيفة العلمية في كل عصر الداعية الى الاستفادة من انتاج الاسلاف بتطويره مع اضافات جديدة اذ أنه لا كلمة اضر بالعلم من قول القائل "ما ترك الاول للأخر شيئاً"، فمن صميم الوفاء لجهد الاسلاف اعتبارهم مجددين في عصرهم ما قطعوا الآمال عن زيادة العلم "فأقلامهم من القصب الذي تنحت منه أقلامنا ولا يحملونها الا بمثل أناملنا قوة وشكلا أما مدادهم فمن نوع ما نكتب به الحروف الهجائية لصبيان المكاتب، وأما محابرههم فليست الا تلك الظروف التي نبتاعها من

¹⁸ العلم أساس ترفع عليه قواعد السعادة ولا تنفتح كنوزه الا بتدقيق النظر ممن تصدى للافادة والاستفادة... (ان) العقل الذي

يقدر الاشياء حق قدرها ويسير بمعيار التدبر والإنصاف بعد غورها فلا ينسج الا على منوالها ولا يرسم حركاته الا على اشكالها باستفراغ الوسع بالسعي وراء نتائجها العظام". السعادة العظمى عدد 1 و 2 ص 6.

¹⁹ السعادة العظمى عدد 3 ص 30.

الزجاجيين... انهم رجال ونحن رجال" إلا أن الفارق هو انقلاب الوعي والإعراض عن كل افادة واستفادة.

غاية السعادة العظمى من هذا هو الأخذ بيد الخلف الى جوهر قوة السلف وليس في هذا انتكاسا أو رجوعا انما هو البدء في التحرك نحو اشراق العقل وإقامة مصالح الامة. وأول خطوة في هذا المسعى هي تحسيس النخبة الزيتونية بعمق أزمة التأليف والكتابة التي تعيشها والتي لا تعرفها نظيرتها في مصر التي ألفت في الفلسفة والكيمياء والتفسير بما يقارب حد الاعجاز."

أهم ما يلاحظ في هذا المسعى هو ظهور شباب من الكتاب الذين سيكون لعدد منهم أكبر الأثر في نشوء الجيل الأول من النخب المثقفة التونسية الجديدة²⁰ هذا فضلا عن طبيعة ما يقع تناوله من مسائل من قبلهم²¹.

● ذلك ما يتيح القول بأن هذه المجلة الرائدة ستتيح المجال لمثيالاتها على تحمل مسؤولية تغيير الأفكار والمعتقدات واقامتها على نهج جديد وتفكير غير تقليدي قوامها في ذلك احترام الافكار المتعددة وافساح المجال للجرأة العلمية. ذلك ان سقوط الامم حسب السعادة العظمى ينشأ من الاضطهاد الفكري والتشنيع على المجددين والمبدعين، بينما من أكبر أسباب تقدم الامم ان تشب على احترام الآراء."

²⁰ ساهم في الكتابة في المجلة عدد لاف من شباب تونس الجديدة هم: الصادق المحرزى محمد الحشاني، محمد الكامل بن عزوز، محمد يونس، ادريس الشريف، صالح السويسي، محمد الاكودي، علي بن رمضان، علي السوسي، محسن زكريا، محمد العزيز الشيخ، الأمين بو علاق، العربي الكبادي، محمد زروق، الطاهر بو دربال، عبد الحفيظ الباري، صالح صفر، أحمد بن سليمان.

²¹ اضافة الى هذه المحاولات كان لبعض المساهمات دلالة خاصة مثل سؤال الأستاذ حسن حسني عبد الوهاب عن صوت المرأة هل هو عورة أم لا؟ وكذلك مقالة مصطفى رضوان عن حياة أبي بكر بن العربي. اضافة الى هذا العدد الوافر من الذين ساهموا في دعم هذا المشروع العلمي فان الشيخ الخضر قد تحرى تناول جملة من المواضيع التي تدفع بطبيعتها الى الرد والمناظرة نذكر من أهمها: اصلاح الخطب الجمعية، التعريف بالاحاديث الموضوعية، اصلاح اللغة العربية من ناحية التركيب والمفردات، التحقيق في مسائل خلقية، الاعتناء بمقاومة البدع، عدم الاخذ بالقول المرجوح، في معنى التمدن والمدنية، في براءة القرآن من الشعر، في تقويم بعض مواقف الصحابة، وفي الاجابة عن عدد من الفتاوى مثل صلاة نصف شعبان ومثل تلقين الميت والاستخارة بالقرآن.

❖ مجلة "الجامعة" العالم و المثقف معاً.

● ظهرت مجلة " الجامعة " في تونس العاصمة سنة 1356هـ / 1937م لتعلن بوضوح عن ضرورة تفاعل مسالك المعرفة المختلفة التي تقرر في جامع الزيتونة من جهة و في المعهد الصادقي من جهة أخرى حرصاً على وحدة النخب من خلال توحيد الغاية. هي في ذلك تلتزم بالمؤسسة الزيتونية لكونها ترى فيها أكثر من مركز للعبادة و التعليم، بقدر ما هي رمز وطني جامع مهما اختلفت مناهج التكوين. لقد كانت رمزا بكل ما تحمله هذه الكلمة من معاني القيمة المرجعية الموجهة التي تضبط مجال العلاقات حضاريا دينيا ثقافيا و إنسانيا.

بهذا المعنى افتتحت " الجامعة " عددها الأول مؤكدة عملها من أجل " وحدة نرجو يمينها توفره طائفة من الذين درسوا على المنهج الشرقي و طائفة من الذين درسوا على المنهج الغربي على توحيد غاية رأوا من الخير أن يتساندوا لتحقيقها تجمع من طرائف الدراساتين في لغة الضاد ما قد يكون فيه للمطالع إرشاد و بيان أو متعة و لذة أو ذكرى و إيقاظ"²².

هذه الغاية التي تتعين في وحدة العمل بين أبناء القطر لا تتوقف عند هذا الحد المحلي بل غاية "الجامعة" قطرية و عربية لأن العضلة عامة. من ثم يتضح أن هذه المجلة حين اتخذت من الزيتونة رمزا و رائدا فإنما فعلت ذلك حرصاً على أن تكون الزيتونة معلما للاستنارة و حاملا لدلالات تحدد وجود الكائن، فيها مؤشرات لحركة الذهن

²² انظر افتتاحية مجلة "الجامعة" المجلد الأول العدد 1 ربيع الثاني 1356 جويلية 1937.

الفكرية فهي أداة تساعد على فهم العالم و صورة الإحساس و إنتاج للفكر و أداة للتواصل.

● من هذا المعنى ندرك قيمة "الجمع" الذي عمل على تحقيقه رجال من قبيل الشيوخ محمد الصالح النيفر و محمد العنابي محمد الطاهر النيفر إلى جانب الأساتذة علي البلهوان و أحمد بن ميلاد و صلاح الدين بوشوشة و الطاهر الخميري و الصادق مازيغ. إنه جمع يتجاوز مجرد الانحياز لمواجهة الفرقة المسيئة بقدر ما هو ثقة في وسط ثقافي و فكري و اجتماعي جديد له مقومات و قيم وإمكانيات لها من سمات السمو و الرفعة و لها من القدرة على التطور و الارتقاء ما ليس متاحا لغيره. ذلك ما عبرت عنه مجلة " الجامعة " قائلة: " و إذا قدر لمختلفي المشارب العلمية أن يظهروا تحت لواء " الجامعة" يعملون في نظام الدين و بلسان العربية فقد قدر إذا لبرامجها نجاحا بعيد المدى متواصل الحلقات...متى كانت آثارهم في دائرة العقل و الكرامة" ²³. من ثم يتبين أن المسعى من العلم أيا كانت خلفيته هو إنتاج ثقافة و أدب و اجتماع و أن ذلك لا يتحقق إلا بالإقبال على مجال الاستماع و الحوار و التواشج ضمن الثقافة الجامعة و اللغة الواحدة مع انفتاح على الإنسانية.

● هو اتجاه يعتبر أن البعد الجامع بين رمزية الزيتونة و الدلالة الحضارية للتكوين الحديث يتطلب أن لا تكون كتابات مجلة "الجامعة" في سياق قطع مع التاريخ الخاص للجماعة الحضارية و الدينية و اللغوية كما أنها ترفض مسار القطع مع العالم و مقتضياته الفكرية و الإبداعية. ذلك ما تعرفه "الجامعة" بالتجديد في

²³ م. س. المجلد الأول العدد 1 ربيع الثاني 1356 جويلية 1937.

الإسلام الذي رفضه "بعض المتحجرة عقولهم الذين سدوا باب الاجتهاد و بعض الجهلة المغرورين الذين فتحوه على مصراعيه يدخله حتى من في قلبه مرض و في عقله خلل..... و ترى مجلتنا حقا عليها أن تقيم الأدلة على أن التجديد الجدي و التشريع الحكيم الصادر عن الخلق القويم و العقل السليم هو من صميم الإسلام و أن كل خور و مرض لغرض إنما هو من الجهل بتعاليمه و مماشاة الهوى" ^{٢٤}.

● كانت "الجامعة" بذلك رفضا لحالة الاستقطاب الفكري و الثقايف بالعمل من أجل حركة و عي فكري جامع تتيح معرفة العصر و تحديد متطلباته بشكل يجعل المنظومة الفكرية الخاصة في شروط تبرز قدراتها و تنتج حلولاً ليست مستنسخة من الماضي و ليست مفروضة من الخارج لأنها تتمثل المنجز التاريخي و الأسس الحضارية الفاعلة فيه و تترجمهما بدائل حضارية و واقعية جديدة بتجاوز الفكر الأحادي. ذلك ما نجده في القضايا العديدة التي حرصت المجلة على تناولها و التي نجد أمثلة عنها في العناوين التالية: - الأخلاق - الشعر و الفلسفة - أحاديث عن الأدب العربي الحديث بمصر - الأفغان - من حياة عظمائنا- محمد ابن تومرت - رسالته في حياة المرأة العربية - الطباعة العربية في تونس ^{٢٥} - الأهلية الحقوقية للمرأة في الشريعتين الإسلامية و الفرنسية- حول قصة الفلسفة اليونانية و الحديثة - الفريد دي موسي - عبد الله بن المعتز - جامعة القرويين ^{٢٦}.

²⁴ م. س. المجلد الأول العدد 1 ربيع الثاني 1356 جويلية 1937.

²⁵ م. س. المجلد الأول العدد 1 ربيع الثاني 1356 جويلية 1937.

²⁶ م. س. المجلد الأول عدد 2 جمادى الأولى 1356 أوت 1937.

● ما يتضح من مجمل ما تناولته " الجامعة " هو ضرورة الوعي بخطورة الفجوة الهائلة التي أصبحت تفصل فكر النخب المختلفة فيما بينها من جهة مما يجعلها عديمة التأثير في عموم فئات المجتمع من جهة ثانية. تجاوزا لهذا الشرخ الثقيل المزدوج و العميق بين نخب حديثة التكوين و بين نخب زيتونية بمكوناتها المختلفة كانت " الجامعة " تعمل على تكريس أولوية الثقافى على ما سواه لمعالجة قضايا الفكر و الأدب و الاجتماع.

❖ " المجلة الزيتونية " في النضال الثقافى الوطنى.

● تعتبر " المجلة الزيتونية " أشهر النشرات الإصلاحية في تونس و في عموم بلاد المغرب في الفترة الحديثة و يعود ذلك إلى عدة عوامل حققت بها تواصلًا للخطاب الإصلاحى الوطنى بتجاوز معوقات قديمة كانت تحول بين علماء الزيتونة بتونس و بين الإسهام في البناء الفكرى و المؤسسى الحديث. مع هذه المجلة التى ظهرت سنة 1355هـ / 1936م و تواصلت في الحضور لتتوقف سنة 1375هـ / 1955م تمكن علماء الزيتونة أن يعبروا بصورة قاطعة على تجاوزهم للموقف التقليدى الرافض للإصلاح و التجديد اللذين يستدعيهما السياق الحضارى الخاص. تحقق ذلك من خلال الرهان على الإسهام في إيجاد رأي عام متفاعل مع خطاب يعتمد الصحف و المجلات الناشرة للمعرفة و الوعي اللذين تسهر على إنتاجهما نخب وطنية محلية. كانت هذه هي الجبهة الأولى التى قامت " المجلة الزيتونية " من أجل التصدي لها وهي الالتزام بإنتاج معرفة ووعي ذاتيين بعد أن ظلت النخب الزيتونية لفترات طويلة مستهلكة لما يرد عليها من المشرق الحديث أو مرده لما حفظته من تراث علمى قديم. لقد أدرك القائمون على " المجلة الزيتونية " أنه لا مناص لهم من أن يعملوا معا في إنتاج علمى مميز و أن يتأبروا في ذلك من خلال اهتمامات بالمسائل العلمية الشرعية المطروحة بأسلوب و في أفق يأخذ بعين الاعتبار الوضع الاجتماعى الثقافى الذى كانت تعيشه البلاد في الثلث الثانى من القرن العشرين.

● هذا ما عملت حياة من مدرسي جامع الزيتونة أن تقوم به بعد ما رأت من العوامل العديدة الحافزة على ذلك. كان في مقدمة هذه العوامل داعي التيار الإصلاحية الداخلي في المؤسسة الزيتونية الذي ظل يعمل لأجل دعم خطاب جديد بصورة جلية منذ عقود. إلى جانب هذا كانت هناك دواعي الإصلاح الذي ظهر في الجزائر^{٢٧} و المغرب^{٢٨} فضلا عما أثبتته شيوخ الإصلاح في المشرق و ما أثبتته تيار مجلة "المنار" من انتشار و إقبال في مصر و في عموم البلاد العربية. لذلك اعتنت المجلة بإحياء ما اندثر من أسس الإيمان بما يتطلبه ذلك من نشر للمعرفة الدينية المحققة و خطاب إصلاحية مقاوم للبدع و لما ظهر من نزعات معادية للدين أو حركات تعصب ديني أو مذهبي. يتأكد هذا بالنظر إلى أبواب المجلة و المواضيع التي تعالجها و الأسلوب المعتمد في ذلك كله مما يثبت طبيعة الرؤية العامة التي تنتظم مسعى هذه المجلة و الذي عبرت عنه بوضوح منذ فاتحة عددها الأول. فبعد الحديث عن مزية العلم و الإعلاء من شأن المنتسبين إليه يذكر الشيخ المختار ابن محمود رئيس التحرير أنه: " إذا تأملنا حالة المسلمين في هذا العصر من كل قطر و مصر وجدناهم قد نبذوا تعاليم الإسلام ظهريا و تجافوا عنه كبرا و عتيا.....فكان لزاما على علماء الدين في جميع النواحي أن يشمروا على ساعد الجد و ينفقوا كل ما لديهم من مال و جاه و كد..."^{٢٩}

● من ثم فلا غرو إن كان شعار "المجلة الزيتونية"، كما ذكرت في مطلع أعدادها، هو " الإصلاح الديني في جميع أعمالها و في مختلف أطوارها"^{٣٠} وهو ما سيدفع بها إلى الاعتناء بإصلاح التعليم عموما و تعريبه و إصلاح التعليم الزيتوني خصوصا و إلى جانب قضايا النهضة العربية و تنظيم الأوقاف و الشؤون الإسلامية و

²⁷ انظر ما كتبه على سبيل المثال الشيخ عبد الحميد ابن باديس و هو الزيتوني المعترف بثقافته و هويته في خصوص ظهور " المجلة الزيتونية "...لكن الله الذي أرانا فنونا من لطفه ...أطلع علينا " المجلة الزيتونية " من سماء تلك الديار مشرق الشمس مطلع الأقمار و قد ازدادت غررتها بأسماء أربعة من خيرة شباب العلماء العاملين ... انظر ابن باديس حياته و آثاره جمع و دراسة ذ عمارة الطالبي الجزء 3 دار الغرب الإسلامي بيروت لبنان ط2 - 1403هـ / 1983 ص ص 125-129.

²⁸ من بين الكتاب المغاربة الذين أسهموا في النشر بالمجلة الزيتونية نذكر بالخصوص محمد الحجوي و محمد عبد الحي الكتاني و عبد الرحمن زيدان.

²⁹ المجلة الزيتونية الجزء الأول المجلد الأول ص 2.

³⁰ م. س. ص 5.

مسألة الحجاب و المرأة مع اهتمام خاص باحتلال فلسطين إلى جانب عناية واضحة بتاريخ تونس سواء ما اتصل بمعالمها أو أحداثها أو رموزها و قياداتها.

من جملة هذه الاهتمامات يتبين أن الإصلاح الديني في منظور القائمين على " المجلة الزيتونية" و إن شمل علوم القرآن و الحديث و التشريع و المقاصد فإنه له مرمى آخر أشمل و أوسع لكونه يتصل بالجبهة الثانية التي تتصدى لها المجلة. هي جبهة النضال الثقيل الذي يقتضي لا محالة معالجة قضايا واقع المجتمع المعيش سلوكا و فكرا و قيم و أخلاقا مع تعيّن أن يكون أهل العلم هم أول من يتحلون بمكارم الأخلاق بأجلى مظاهرها³¹. بهذا يكون الإصلاح الديني مطية لرأب صدوع الهوية الوطنية التي تتطلب معالجة نوعية تتصدى بها للمساعي الاستعمارية العاملة على تفكيك نسيجها و طمس معالمها الثقافية و الاجتماعية فضلا عن السياسية.

● ما يلفت النظر في "المجلة الزيتونية" أنها في سعيها المثني المتصل بالجبهتين الخاصتين بالتجديد المعرفي و تحصين بناء الذات الوطنية اختارت أن لا تنغلق على المعارف الشرعية بل تجاوزتها إلى اهتمامات ثقافية و فكرية و أدبية و نقدية. هذا ما جعلها تستقطب إلى جانب العديد من شيوخ الزيتونة على اختلاف اختصاصاتهم العلمية ثلثة من الكتاب المدرسين الذين نشروا فيها بصورة قارة. هذا ما أتاح لمحمد ابن الخوجة و عثمان الكعاك و حسن حسني عبد الوهاب و محمد صالح المزالي و أحمد مختار الوزير و المهدي بن ناصر إلى معالجة مسائل تاريخية و فكرية و أدبية و قانونية ضمن خطة المجلة في إفساح " المجال للشبان من المتعلمين حتى يجدوا مجالاً لنشر أفكارهم و بث معارفهم" قصد التعرف على الحركة العلمية و الأدبية في تونس و في الشرق و قصد التعرف على جديد الكتب و مقتضيات الصحة و المخترعات الحديثة³².

31 م.س.

32 المجلة الزيتونية الجزء الأول المجلد الأول ص 5.

● من هذا العرض المركّز لما بذله الإصلاحيون المغاربة عموما و التونسيون خصوصا من جهود تغييرية لطبيعة " الخطاب " يتبيّن أنهم صنعوا بذلك حاضنة داعمة لظهور نوع جديد من التساؤلات و القضايا و الرهانات التي أفسحت المجال بصورة أكيدة لولادة المثقف. انبعثت هذه الظاهرة متجاوزة ما كان سائدا من خطاب تقليداني و لما كان يظهر بين الحين و الآخر من استهانة بالذات الوطنية المنفتحة على العالم و مستجداته.

ما حصل بعد ذلك هو أن التشخيص الذي سيعتمده المثقفون الصاعدون من رحم الإصلاح في تشخيص واقع مجتمعاتهم سيتخذ وجهتين: وجهة المثقف الإصلاحي التي تعتمد منهجا يحيل على تراث تلك المجتمعات مع انفتاح على العلوم الحديثة و وجهة ثانية للمثقف التحديتي التي يستند فيها إلى مناهج العلوم الاجتماعية و الإنسانية الحديثة لتطبيقها على الواقع العربي الخاص.

ما يفيدنا به إنتاج التيار الإصلاحي في تونس خصوصا في علاقته بمسيرة المثقف هو أننا صرنا نتيجة خيارات فكرية و سياسية أمام صنفيين من المثقفين و ضربين من الثقافة:

● نوع غالب فرضه المثقف التحديتي الذي امتلك وعيا نقديا و شموليا يسمح بإثارة قضايا تتجاوز اختصاصه الضيق بطرح بدائل و تبني مواقف تساهم في الحراك الاجتماعي و في الضغط السياسي لكنه يبقى موسوما بسمات ثلاث أساسية:

- الإعلاء الكامل لقيمة الفرد والضمور الشديد لمكانة المجموعة تصورا و بدائل .
- لا تمايز في مواقف المثقف التحديتي و اختياراته بين الثقلي و السياسي.
- أنتج تراجعا لقيمة المواطنة الإيجابية مع تعاضم لثقافة الفرقة الناجية.

ببروز هذا الضرب من الثقافة التي انخرط فيها عدد من النخب المغاربية و التونسيين على وجه الخصوص أصبح القطع مع الماضي عنصرا مميزا لهذا التيار باسم " توحيد الثقافة" ³³.

من هنا غدا المثقف التحديثي أداة فاعلة لإرساء تطورات فكرية نوعية أدت إلى تحقيق تحولات اجتماعية غير موصولة بتغيرات سياسية و ثقافية حقيقية. بذلك كان بروز هذا المثقف في البلاد العربية عموما و المغاربية خصوصا بوعيه النقدي والشمولي إعلانا عن:

- نهاية أثر الفقيه و عالم الدين في المجالات الاجتماعية و السياسية.
- لكن هذا البروز لم يسهم في بروز المثقف العضوي و معه تركيز لثقافة التعدد و إرساء مجتمع التضامن.

مثل هذا الخلل وأد من جهة الإصلاحية الثقافية و أفضى إلى فراغ ثقافي كبير عبرت عنه هيمنة وحدة الثقافة أو ثقافة "الفرقة الناجية" التي يصنعها هذا المثقف الذي أنتجته أنظمة التعليم و التثقيف و التكوين التي تؤهله لأدوار معينة قائمة على التلقين سواء من الموروث التقليدي أو الغربي الحديث مما يجعله في الحالتين بعيدا عن الهموم الاجتماعية و الحضارية للمجتمع.

● لقد ضمرت بتعاضم حضور مقولته " وحدة الثقافة" التي جسدها "المثقف الحدائي" حظوظ ثقافة التعدد التي ينهل منها المثقف العضوي الذي تربى لديه وعي ذاتي بالاتجاهات العامة في حضارته و الذي له من المعارف الجديدة التي تُقدّره على ان يختار بينها ويقف موقفا نقديا منها.

بذلك خفتت إمكانيات مثقف الوصل و الفصل الرفض لفكر القطيعة و هو ما جعل القسم الغالب من مثقفي العرب يمارسون نفس نمط اللاتسامح الذي تراجع من أجله

³³ لعل أفضل مثال تونسي عن هذا الصنف القاطع مع الجذور الإصلاحية نجده فيما كتبه الدكتور محجوب بن ميلاد حين قال محتفيا بالعقلية التونسية الجديدة: هناك مبدأ مقدس في علم " أصول التربية" هو مبدأ توحيد الثقافة في المجتمع و هو مبدأ تجب المحافظة عليه لأن الثقافة تسهر على بث روح واحدة في الأمة الواحدة فتعدد الثقافات في الأمة الواحدة خطر من شأنه أن يهدد كيان الأمة و من شأنه أن يمزق شملها شر ممزق"راجع كتاب الدكتور محجوب بن ميلاد، تونس بين الشرق و الغرب تونس 1956 ص ص 58-67.

الفقيه و العالم بالدين حين أضحوا في عصور التقليد و الانغلاق منكرين لقيمة التعدد و لا يرون فيها سوى التهديد لسلامة الجماعة و الهوية. أدّى تراجع حضور هذا المثقف العضوي المدرك و الملتزم بالتفاعل بين قيمتي الفرد و الجماعة إلى جعل التيار الإصلاحى هامشياً بعد أن عمل على إثراء قيمة التعدد و بما أتاحه هذا التعبير من تغطية كامل المجتمع و تجسيد لتطلعاته و حاجياته الحيوية من خلال ما يرتاده من مجالات الفكر و الخيال و الوجدان.

● تلك هي الفرصة التاريخية الضائعة التي جعلت ثقافة التعدد للإصلاحيين العرب و المغاربة مقصاة و غير قادرة عن إتمام مهمة تجاوز خطاب التقليد بأنواعه. من ثم لم تتمكن المجتمعات العربية من كسر الحلقة المفرغة التي نراها اليوم أسراً للنخب العربية المعاصرة و التي جعلت المثقف التحديثي بديلاً عن الفقيه و هي التي تتيح اليوم للفقيه أن يعود بديلاً عن المثقف التحديثي. هكذا تتجلى المفارقة الكبرى التي يكشفها المثقف العربي المعاصر، مفارقة العجز عن الخروج من معضلة " الساعة الرملية" التي لا ينبني معها تقدم و تراكم في الفكر و الزمن و القيم و العمل. مع ذلك يبقى الوجه الآخر لهذه المفارقة و هو تأكيد أنه من المتعذر القطع مع الماضي وأن الخروج من الحلقة الثقافية المفرغة لا يتحقق إلا بنقد بنائي لهذا الماضي قصد إيجاد تعاقد جديد ثقافي اجتماعي يصلح مرجعية لمقاييس أحكام المجتمع و خياراته على حركته الثقافية بما يجعله متحكماً في مصيره و مساهماً بفاعلية في المسار الإنساني.

