

**مراجعة كتاب د. عادل بن خليفة بلكحلة:
'الأشكال الجديدة للتدين في تونس بين الموقع داخل المثلث الغوثي
الموحدوي وميلاد التديّنات الجديدة'**

**Book review. Dr. Belkahla Adel Ben Khalifa
The new forms of religiosity in Tunisia between the "Ghuten
Mouahidi" Triangle and the birth of new religiosities**

د. عقيل البكوش

**كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
تونس**

okailbaccouche185@gmail.com



مراجعة كتاب د. عادل بن خليفة بلكلحة: "الأشكال الجديدة للتدين في تونس بين الموقع داخل المثلث الغوثي الموحدى وميلاد التديّنات الجديدة"

د. عقيل البكوش

1- المقدمة:

يُعدّ الباحث الأكاديمي عادل بن خليفة بلكلحة، أستاذ علم الاجتماع والأنثروبولوجيا بالجامعة التونسية، من أكثر الباحثين غزارة في الإنتاج. فبالإضافة إلى مقالات الرأي التي ينشرها باستمرار وتواتر، نشر الباحث عددا هاما من الكتب ونسق عددا آخر من الكتب الجماعية، كما بعث جمعية "منتدى التفكير في الحراك العربي" التي انبثق عنها فريق "نقد المدرسة التونسية".

وقد تناولت كتبه ومقالاته مختلف القضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية والفنية والتربوية عارضا بالتّحليل لجملة الإشكاليات التي طرحها الحراك الاجتماعي والسياسي العربي الذي انطلق من تونس (17 ديسمبر 2010)، مفكّرا في كميّات تجاوزت الأزمات والاستعصاءات التي نتجت عن هذا الحراك.

ويندرج نشره لكتابه الأخير: "الأشكال الجديدة للتدين في تونس بين المواقع داخل المثلث الغوثي-الموحدى وميلاد التديّنات الجديدة" والصادر في جوان 2021 عن "دار لطرش للكتاب المختص" في نفس سياق انشغالاته التي ذكرنا، مع تركيز خاص على التحوّلات الثقافية والحركة الاجتماعية في تونس والمغرب العربي والوطن العربي بصفة عامة.

في هذا الكتاب اشتغل الباحث على: «مدى قدرة رأس المال التوجيهي للتدين في تونس على التعبئة وعلى بناء حركة اجتماعية تستجيب للطّلب المجتمعي أو على تدبير الأزمة بالأقل»¹. ويقصد بذلك المرجعيّات الدينية والمذهبية التي توجّه الفاعلين في الحقل الديني التونسي و/أو الفاعلين الاجتماعيين، ومدى قدرة هؤلاء الفاعلين على توظيف تلك المرجعيّات في بناء حركة اجتماعية قادرة على تعبئة الأنصار وإيجاد حلول ومخارج للأزمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تعيشها البلاد في هذا المنعرج التاريخي الذي تلا الانتفاضة الاحتجاجية المطلوبة لسنة 2011. مفترضا أنّ الانضباط للموروث التديني، الذي أنتج حركات

1- بلكلحة (عادل بن خليفة)، 2021، الأشكال الجديدة للتدين بتونس بين المواقع داخل المثلث الغوثي - الموحدى وميلاد التديّنات الجديدة، دار لطرش للكتاب المختص، ص 17.

اجتماعية، مثل حركة الشَّيخ الصُّوفي أبي مدين شعيب، الملقَّب بالغوٲ¹، والتي تمكَّنت من إدماج بني هلال في النسيج الاجتماعي لدولة المُوَّجدين ومكَّنت مختلف الملل والنَّحل من التَّعاش في كنف التَّضامن الاجتماعي، يمكنه إنجاز الحركات الاجتماعية المعاصرة.

نحاول في هذه المراجعة أن نقدِّم فكرة عامَّة عن الكتاب، في شكله ومضمونه، كما نقدِّم ملاحظاتنا حول بعض الاستنتاجات التي وردت فيه.

2- في الشكل:

من حيث الحجم، بلغ عدد صفحات الكتاب 311 صفحة، منها 287 صفحة للمتن و 24 صفحة للإهداء وإسداء الشكر وفهرس المراجع والمصطلحية وفهرس العناوين.

يحتوي الكتاب على مقدِّمة تأطيرية، بلغ عدد صفحاتها تسعا، وثلاثة فصول:

- الفصل الأوَّل وعنوانه "الأران التولُّدي للاختيار المالكي المغربي" ويمتدُّ على 26 صفحة.
- الفصل الثَّاني وعنوانه "مواقع المُتملِّين للمالكية الرَّاهنين تجاه المثلث المالكي التقليدي / الغوثي - المُوَّجدي، ويمتدُّ هذا الفصل على 108 صفحات.
- الفصل الثَّالث وعنوانه "سياقات تديِّن غير معهودة: تديِّنات خارج معيار العلاقة بالمثلث الغوثي - المُوَّجدي، ويبلغ عدد صفحات هذا الفصل 139 صفحة.

كما ختم الباحث عمله بخاتمة عامَّة تتكوَّن من أربع صفحات.

يعكس عدم التَّوازن بين فصول الكتاب، تركيز الباحث على التديِّنات الجديدة، باعتبارها تعكس ظاهرة حادثة، غير معهودة استحققت منه شروحا مضافة، تجلَّت من خلال العرض السَّخي لمادَّتها العلمية المتمثلة في كثرة المقابلات مع فاعليها وإن بدا في بعضها تكرار لبعض الأفكار، تكرار ناتج عن نهل الفاعلين المستجوبين من منبع ايديولوجي واحد.

ولئن كان عدد صفحات الفصل الأوَّل، الذي عرض لأركيولوجيا التديِّن في تونس والوطن العربي من خلال نشأة وتولُّد المذاهب العقائدية والفقهية، أقلَّ بكثير من عدد صفحات الفصلين الثَّاني والثَّالث، فإنَّ أجزاء كثيرة من الفصل الثَّاني والثَّالث تعرَّضت، في معرض مناقشتها لآراء الفاعلين المستجوبين، إلى تفاصيل كثيرة شملت الآراء والمواقف والممارسات والعقائد والأفكار والسياقات التاريخية لسيرورة التديِّن، كان يمكن أن تُدرج في الفصل الأوَّل. ولكنَّ الباحث، ولرَّسبب بيداغوجية - ربَّما - أثر إدراجها في سياق تقييم ومناقشة وتقويم بعض الشهادات التي اعتبرها متناقضة أو غير متناسقة مع مرجعيَّاتها التي تُعلن عنها.

1- الغوث أحد الألقاب الذي يطلق على أئمَّة الصوفية.

3- في لغة الكتاب:

لئن اعتمد الباحث، وهو أستاذ علم الاجتماع لغة سوسولوجية، فقد نحت، في كتابه هذا، وفي جلّ كتاباته، لغة خاصة امتحها بشكل خاص من مقدّمة ابن خلدون.

لا يمكن للقارئ أن يتملّ بيُسّر مضامين الكتاب إذا لم يتسلّح بقاموس خاص هو قاموس عادل بلكحلة. وقد كان الباحث على وعي بهذا الأمر. وهو ما جعله يفرد ثلاث صفحات لما أسماه المصطلحية (الصفحات 307 و 308 و 309). شرح فيها بعض العبارات والمفاهيم التي أوردها في بحثه.

يرفض بلكحلة محاولات التبيئة التي يقوم بها جمهوره من الباحثين لبعض المصطلحات الفرنسية والانجليزية. لذلك يستعيز عن كلمة استراتيجية بكلمة سَووق. ويفضّل كلمة أَران على كلمة ديناميكية، وكلمة رُبعة على مصطلح الاستقلال الذاتي autonomie والحِصّي على الفضاء الخاص territoire، والامتلاك تعبيرا على اتّخاذ الملمّة في الصّراع الاجتماعي السّياسي، وجمهرة للتعبير عن انسكلوبيديا، وهامّية للتعبير عن الشّيء الهام ولكنّه دون الأهمّ وغير ذلك.

ولئن مثّلت هذه المصطلحية بعض الصّعوبة بالنّسبة للقارئ الذي لم يأنس مثل هذه اللغة، ممّا قد يعيق فهمه لأفكار وأطاريح الباحث، فإنّها تُعبّر عن أنّ هذا الأخير يشتغل على مشروع معرفي ثوري متكامل، لعلّ من بين عناصره: اللّغة. وهو بذلك يعبّر عن امتعاضه بله رفضه لأن تكون اللّغة العربية لغة تابعة أو مينة أو عاجزة عن توليد المصطلحات وبناء المفاهيم. إنّه يشتغل من داخل سَووق (استراتيجية) معرفي يعمل على استعادة اللّغة العربية ريادتها وأرانها (ديناميكية) وربّعها (استقلالها الذاتي عن اللّغات الأخرى). ولعلّه من نافلة القول أنّ الثّورة المعرفية، في أيّ بلد في العالم وفي أيّ زمان، لا يمكن أن تنجح بلغة عاجزة أو مينة. إنّ أوّل قوانين الثّورة المعرفية إحياء اللّغة وتثويرها بحيث تستوعب جملة الأفكار والتصوّرات التي يمكن طرحها أو بناؤها.

4- في منهجية البحث وتقنياته:

يُحيل عنوان الكتاب "الأشكال الجديدة للتدين بتونس" إلى عنوان كتاب إيميل دوركهايم "الأشكال الأولى للحياة الدينية". وهو بهذه الإحالة الشكلية يُعبّر عن مرجعيته السّوسولوجية التي تمتح أطاريحها الراهنة من الأسس التي وضعها علماء الاجتماع مثل دوركهايم وفيير.

ففي كتاب دوركهايم المشار إليه، تتبّع أب علم الاجتماع، مسار الحياة الدينية منذ ولادتها إلى نشأتها إلى ما صارت عليه في أيّامه، منطلقا من أشكالها الأولى عند الشعوب المسماة بدائية في بوليفيا. هذه الأشكال الأولى هي ما يسميه عادل بلكحلة: الأران التولدي.

وكان ماكس فيير فعل نفس الشيء في كتابه "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية"¹ حيث تتبّع نشأة النّظام الرأسمالي معتبرا أنّ ممارسة التقشّف والروح الربحية التي تُعتبر إحدى أهمّ تعاليم المذهب

1- فيير (ماكس)، د. ت، الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية، ترجمة، محمد علي مقلّد، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان.

البروتستانتية هي التي وفّرت شروط إنتاج الرأسمالية. ولو استعزنا مصطلحيةً بلكحلة لقلنا أنّ الأران التولّدي للرأسمالية نشأ في ظلّ تعاليم البروتستانتية.

إلى جانب أركيولوجيا النشأة التي حذا فيها الباحث حذو مؤسسي علم الاجتماع، اعتمد على المنهج التفهيمي الذي دشّنه ماكس فيبر، فأجرى مقابلات مع الفاعلين واعتمد سيرهم ودرس محتويات الوثائق المتعلقة بهم (ما كتبوه أو ما كُتب عنهم)، من أجل «تحليل أنواع المنطق الاجتماعي التي يتضمّنها إنتاج المعنى»¹. وبذلك حصل على مادّة ثريّة كشفت له خلفياتهم العقائدية واستراتيجياتهم التغييرية وضمن لبحثه شروط النزاهة والموضوعية.

5- في مضامين البحث: في الأران التولّدي للاختيار المالكي المغربي:

عادة ما يفخر التونسيون بأنهم، على خلاف البلدان العربية الأخرى وخاصةً المشرقية، يتمتعون بميزة الانسجام المذهبي، حيث يعتقدون المذهب المالكي دون غيره. ويعتبرون أنّهم بذلك مُحصّنون ضدّ الحروب الطائفية التي ضربت النسيج المجتمعي في المشرق، كالحرب الطائفية بين السنة والشيعة في العراق، وبين مختلف الملل والنحل في سوريا.

هذا الأمر جعل الباحث يتساءل: كيف انتشر المذهب المالكي في تونس؟ وكيف أصبح المذهب الرّسيمي للتونسيين؟ وهذا ما عناه بلكحلة بـ «الأران التولّدي للاختيار المالكي المغربي». فالمقصود هو الأسس والأركان المنشئة والبنية للتدين المالكي في تونس.

اعتبر الباحث، من خلال حفره في التاريخ والتراث العربيين، أنّ تونس لم تتحوّل إلى المالكية، إلاّ مع الدولة الزييرية والتي تسمّى أيضا الدولة الصنهاجية (973 م - 1160 م)، نسبة إلى قبيلة صنهاجة الزييرية، حيث خلف زعيمها بلكين بن زيري المعز لدين الله الفاطمي، خليفة الفاطميين الذي نقل مقرّ حكمه إلى عاصمته الجديدة، بعد المهديّة: القاهرة.

كان الوالي الصنهاجي، المعز ابن باديس، قد أعلن انفصاله عن الدولة الفاطمية وولاه إلى الدولة العباسية في بغداد، في عام 1045م، وبذلك تحوّل المذهب الرّسيمي لدولة ابن باديس من المذهب الاسماعيلي (مذهب الدولة الفاطمية) إلى المذهب السني المالكي.

يؤكّد الباحث هذا الأمر، حيث يقول: «لم يكن المذهب المالكي مذهب الأكثرية الواضحة ولا مذهب السلّطة حتى ظهور السلّطة الزييرية، بل كان المذهب الحنفي مذهب الأكثرية الواضحة في بعض الأحيان»². ويضيف قائلا: «صار المذهب المالكي راكدا منذ العصر الصنهاجي حتى ظهور المذهب الحنفي بالسلّطة العثمانية (فالحسينية)»³. ويُرجع البواكير الأولى لانتشار المذهب المالكي بتونس إلى ما قام به الإمام

1- بوغام (سيرج)، 2012، ممارسة علم الاجتماع، ترجمة منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ص121.

2- بلكحلة (عادل بن خليفة)، الأشكال الجديدة للتدين بتونس، مصدر سابق، ص21.

3- المصدر نفسه.

سحنون¹، وسيدي بوعلي بالجريد²، وسيدي محرز³. فبعد تولّي الإمام سحنون القضاء بإفريقية، حرّم المناظرات على غير المذهب المالكي. ومنع بقية الفقهاء من إلقاء الدروس في جامع عقبة بن نافع بالعاصمة القيروان. وسجن القاضي الحنفي ابن أبي الجوّاد لأنّه معتزلي ولقوله بخلق القرآن معذباً إيّاه التّعذيب الشّديد⁴.

لم يربط الباحث فرض المذهب المالكي بالدولة الأغلبية (800 م - 909 م)، التي كان فيها الإمام سحنون قاضياً، مرجّحاً انتشاره على يد الدولة الصنهاجية، لأنّه يعتبر المذهب الحنفي هو المذهب الرّسمي للدولة الأغلبية، كما يعتبر أنّ مالكية سحنون وما قام به من تضيق على المذاهب الأخرى، يعود إلى تسامحية المذهب الحنفي، المذهب الرّسمي للدولة الأغلبية وقبوله بالاختلاف. فالدولة الصنهاجية هي من جعلت المذهب المالكي المذهب الرّسمي للدولة وهي من حاربت المذهب الحنفي والمذهب الإسماعيلي عاملة على اجتثاثهما من البلاد اجتثاثاً نهائياً. غير أنّ نسبته انتشار المالكية إلى الصنهاجيين تُغفل قصر عمر الدولة الصنهاجية بعد إعلان المعز ابن باديس انفصاله عن الدولة الفاطمية. فقد دمغهم الخليفة الفاطمي المستنصر بالله بقبائل بني هلال وبني سليم التي عاثت في البلاد فساداً وعجلت بنهاية الدولة الزيرية التي خلفتها الدولة الموحّدية بعد 45 عاماً فقط من إعلان المعز الانفصال. إنّ قصر عمر الدولة الزيرية بعد إعلانها تبني المذهب المالكي قد لا يرسّخ هذا المذهب في المخيال الشعبي ولا يبني رأس مال تديني يمكن أن يوجّه التديّنات اليوم.

قد يكون ترسّخ المذهب المالكي وتحولّه إلى رأس مال تديني مُوجّه للممارسات التدينية اليوم راجع إلى اندماج المالكية بالتصوّف واقعياً أو تمثلياً. فمحرز بن خلف الذي ذكره الباحث، فقيه ذو رمزية خاصة في المخيال الشعبي اليوم، حيث يعتبره هذا المخيال ولياً من أولياء الله الصالحين وهو "سلطان المدينة" ذو الكرامات والخوارق، وهو الذي أنقذ مدينة تونس ممّا كان سيحقيق بها بعد دعاء الولي الصّالح سيدي بنعروس⁵ الذي قال بعد أن فشل في تدميرها: «يخرزلك محرز يا تونس» (شفع لك محرز ابن خلف يا تونس). وكذلك الأمر بالنسبة لأبي علي السنّي أو النّفطي (نسبة إلى مدينة نَفْطَة بمنطقة الجريد بالجنوب الغربي التّونسي) الذي يلقّب بدوره بـ "سلطان الجريد" والذي لاحظ الباحث غرابية «أنّ الذّاكرة الجريدية تعيد كتابة

1- الإمام سحنون: هو أبو سعيد عبد السلام سحنون بن سعيد التنوخي (776 م - 854 م) أهمّ فقهاء المالكية في إفريقيا، تولّى القضاء في عهد الدولة الأغلبية، من أهمّ مؤلفاته: "المدوّنة الكبرى" التي جمع فيها مسائل الفقه على مذهب مالك ابن أنس.

2- سيدي بوعلي السنّي (1101 م - 1213 م) يُعتبر من أئمة الصوفية الذين تلمذوا على يد أبي مدين شعيب (الغوث)، له مقام في مدينة نفطة بمنطقة الجريد جنوب غربي البلاد التونسية. غير أنّ الباحث لا يعتبره كذلك ويؤكد أنّه أحد زعماء المذهب المالكي الذين يرجع إليهم فعل فرضه في تلك المناطق.

3- محرز بن خلف: أبو محمد محرز بن خلف بن زين (953 م - 1022 م) فقيه وعالم تونسي عاش في عهد الدولة الصنهاجية. يُعتبر من أعلام الأئمة الذين نشروا المذهب المالكي بإفريقية.

4- بلكلحة (عادل بن خليفة)، الأشكال الجديدة للتدين بتونس، مصدر سابق، ص 23.

5- سيدي أحمد بن عروس هو أبو العباس أحمد بن عبد الله الهواري ولي صالح وعالم دين تونسي (778هـ - 868هـ) إليه تنسب الطريقة العروسية الصوفية.

سيرة "سيدي بوعلي" لتُفرغها تماما من النزعة الإبادية ليُصبح ذا نزعة تصوّفية إنسانية، وليصبح "سيدي بوعلي" آخر تماما». بل إنّ الدّائرة الجماعية في منطقة الجريد تنسبه إلى علي ابن أبي طالب وتجعله من تلاميذ أبي مدين الغوث¹.

نحن إذن إزاء رأس مال تديني لم يتكوّن بالتّصوص الفقهية أو بالدّعوات العالمة وإنّما بالتّزواج بين تلك العناصر والمخيال الشعبي. لقد كيفّ المخيال تلك العناصر وألزمها قوانينه وانزاح بها من حقيقتها التاريخية إلى حقيقة ثانية تداولية². إنّ اندماج المالكية بالصّوفية وانصهارهما هو انزياح الدّائرة الجماعية والمخيال الشعبي من العقيدة والفقه، اللذان يعبران عن قراءات خاصة للقرآن والسنة، نحو مفاهيم وأفكار ومواقف ورموز تستجيب للحاجات الروحية والاجتماعية للجماعة المعنية، كالحاجة إلى الحماية والحاجة إلى الشفاء من الأمراض والحاجة إلى المطر وكلّ الحاجات المرتبطة بالاستمرار والسيطرة على الألم وإبعاد شبح القحط والعطش والجوع والخوف.

وانطلاقا من وعي الباحث بأهمية هذا الاندماج، اعتبر أنّ لحظة بنائه كانت مع تحالف "حركة التّوّابين"، بقيادة أبي مدين الغوث، مع قيادة الدولة الموحّدية، الأمر الذي مكّن من اندماج المكوّن الهلالي (الذي كان سبب عدم الاستقرار) ومكّن بقية الملل والنحل من التعايش والتفاعل في كنف التسامح وقبول الآخر.

كان الموحّدون أمام مفترق طرق: إمّا تبني أفكار أبي الوليد ابن رشد الفلسفية والتي تركّز على دمج الاعتقاد الديني بالنظر الفلسفي الأرسطي أو تبني فكرة الغوث. «هنا، مرّ الموحّدون إلى الخطة الثانية، وكان قد عرضها الشيخ أبو مدين الغوث (1116 م – 1198 م) وحركته الاجتماعية التصوفية، إذ كان يحمل مشروعية اجتماعية هي هيمنته الانتحالية – الامتلائية موحّدة بلاد المغرب المفكّكة سياسيا وأمنيا، الفاقدة للسلام. كان ذلك ضمن مقرّرات المؤتمر السري لحركته بوجاية بعد سنة 570 هـ بأولياء بلاد المغرب، الذي قرّر مقايضة مشروعية الدولة الموحّدية الدينية في مقابل اعترافها بمثلث انتحالي توحيد للهوية المغربية: المذهب المالكي مصدرا اجتهاديا + المذهب الأشعري مصدرا اجتهاديا في النظر الاعتقادي + طريقة الجنيد السالك قاعدة للسلام الاجتماعي المغربي»³.

وقد مكّن هذا الحفر في تاريخ المغرب العربي الباحث من استنتاج أنّ أبا مدين الغوث هو باعث كيان مغاربي مفترض: «وبذلك يكون أبو مدين الغوث أبو الأمة المغربية الحديثة التي مازلنا نعيش فيها اليوم»⁴.

1- انظر مثلا هذا التعريف بأبي علي النفطي على الرابط: <http://zaherkammoun.com/2020/04/01/sidiboualinafti>

2- في هذا الصدد، يمكن مراجعة: Moscovici (Serge), 2004, la psychanalyse, son image et son public, PUF, 3ème édition,

3- بلكلحة (عادل بن خليفة)، الأشكال الجديدة للتدين بتونس، مصدر سابق، ص 27.

4- المصدر نفسه، ص 29.

6- في البحث الميداني:

انطلاقاً من خلفيته السوسولوجية والانثروبولوجية، اعتمد الباحث البحث الميداني ذي الخلفية التفهيمية الفيبرية، فأجرى مقابلات مع فاعلين اعتبر أنّهم يستجيبون للمنوال التحليلي الذي شرّحه في المدخل النظري، مصنّفاً إيّاهم إلى أربعة أصناف وفق الجدول التالي:

تمثلو ترسيخ المثلث المالكي الغوثي/الموحدّي بتوازن بين الأضلاع	اتجاه التخلّي عن "عقد الأشعري" بتسليف المالكية	اتجاه مركزية الضلع الجندي - التصوفي	تدنيات خارج معيار العلاقة بالمثلث الغوثي/الموحدّي
- الشيخ محمد مَشْفَرُ - الشيخ حسين العبيدي - الشيخ محمد فريد الباجي	- راشد الغنوشي - نور الدين الخادمي - بشير بن حسن - كمال المرزوقي	- مازن الشريف	- محمود الشبعان - نزار الفجّاري - صلاح الدين المصري - نعمان المغربي - حزب التحرير - التيار العربي - التقدمي بتونس

وبالرغم من صدور الاتجاهات الأربعة عن مرجعية واحدة هي المرجعية الإسلامية، إلا أنّ الباحث حرص على إبراز الاختلافات والتناقضات والتمايزات بينها، وخاصّة في مستوى الممارسات وتنازع النّفوذ حول الفضاءات الدّينية.

7- ممثّلو ترسيخ المثلث المالكي الغوثي/الموحدّي بتوازن بين الأضلاع:

سرد الكاتب وشرح حيثيات الصّراع بين الشّيخ حسين العبيدي شيخ جامع الزيتونة وبين وزارة الشؤون الدينية في زمن تولّي الوزير الإخواني نور الدّين الخادمي مقاليدها (2011 – 2014) وانتصار العبيدي للمذهب المالكي والعقيدة الأشعرية والتصوّف الجُندي في مواجهة سلطة الحكم الإخوانية المرتبطة بقطر التي تتبّع المذهب الوهابي التيموي. ورفضه ادخال محمّد حسان الشّيخ الوهابي المعروف إلى حى جامع الزيتونة. واعتباره «الوهابية هي صنّعة الاستخبارات الانكليزية»¹، والسلفيين «أكبر خطر على الإسلام. هم من سيخربون الأمة الإسلامية»².

1- المصدر نفسه، ص 56.

2- المصدر نفسه، ص 57.

لا تعبر سيرة الشيخ محمد مشفر عن اتجاه صدامي مع الإخوان المسلمين ولا مع غيرهم، على خلاف سيرة الشيخ العبيدي التي تعبر عن صدامية وجساسة في مواجهة الموجة الإخوانية – السلفية دفاعا عن الإرث الزيتوني في مثلثه المالكي – الأشعري – الجنيدي.

وقد كان الشيخ محمد فريد الباجي، أيضا، من المدافعين عن هذا الإرث ومن الذين واجهوا الاتجاه السلفي الإخواني، حيث اعتبر «ضرر المتطرفين السلفيين أكثر من ضرر المتطرفين العلمانيين»¹ كما اعتبر السلفيين الوهابيين «صناعة أمريكية في الأساس»².

8- اتجاه التخلي عن "عقد الأشعري" بتسليف المالكية:

لئن نادى الإخوان المسلمون بجعل المذهب المالكي مذهبا وحيدا للدولة التونسية، فإن فهمهم للمالكية هو فهم سلفي تيموي (نسبة الى ابن تيمية). ويرجع الباحث تسليف المالكية إلى أبي بكر بن العربي الذي كان يقود رأس المال الفاسي في ظلّ حكم الدولة المرابطية³. كما يرجعها أيضا إلى أبي زيد القيرواني الذي اعتبر العقيدة الأشعرية والعقيدة المعتزلية ابتداعتان⁴.

ويعتبر الباحث أنّ راشد الغنوشي زعيم حركة النهضة الإخوانية هو أحد ممثلي هذا التيار الذي يُغلب الضلع المالكي على بقية الأضلاع أي العقيدة الأشعرية والتصوّف. وينقل عنه قوله عن ابن تيمية: «من بين القدامى، أكبر القادة الإسلاميين الموجهين للحركة الإسلامية المعاصرة» وأيضاً قوله: «وكان أكبر العقول التي أحاطت الإسلام [...] هو شيخ الإسلام ابن تيمية»⁵.

يشارك راشد الغنوشي مع نور الدين الخادمي والشيخ كمال المرزوقي في تسليف المالكية أي قراءة المالكية وتأويلها تأويلا سلفيا تيمويا. وينفرد الخادمي، حسب الباحث، بالاشتغال على «ملاءمة بين المدرسة النظامية والمدرسة الجوزية، بين الملة السلفية والتوجه الإخواني»⁶.

أما الشيخ كمال المرزوقي، فهو وإن كان يعتبر قراءة محمد بن عبد الوهاب للمذهب المالكي حملت «غُلُوا» فإنه لا يخرج عن قراءة ابن تيمية إذ يرى أن ابن تيمية هو الأقوم في التسليف⁷.

في نفس الضلع من المثلث، يُدرج الباحث الشيخ بشير بن حسن الذي يعلن أنّه مالكي المذهب، سلفي تيموي العقيدة. وهو بذلك يرفض التصوّف ويعتبره ابتداعا⁸. كما يُكفّر الشيعة ويعتبرهم «خارج العقيدة

1- المصدر نفسه، ص 71.

2- المصدر نفسه.

3- المصدر نفسه، ص 77.

4- المصدر نفسه، ص 80.

5- المصدر نفسه، ص 102.

6- المصدر نفسه، ص 110.

7- المصدر نفسه، ص 117.

8- المصدر نفسه، ص 120.

الصحيحة»¹. وقد انحاز بن حسن إلى الوهابية القطرية ضد الوهابية السعودية إلى درجة دعوته إلى وقف الحج لأن عوائده تذهب إلى أمريكا². متناسيا أن قطر، مثلها مثل الدول العربية الأخرى، تدور في الفلك الأمريكي.

9- اتجاه مركزية الضلع الجنيدي - التصوفي:

وعلى خلاف التوجه الأول الذي دعا إلى تبني المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية والثاني الذي دعا إلى تسليف المالكية، لم يجد الباحث في الضلع الذي يُركّز على التصوف، باعتباره حركة اجتماعية فاعلة، غير الشيخ مازن الشريف.

يبدأ الكاتب العنصر الخاص بالشيخ مازن الشريف بالتذكير بأنه لا يقصد بالتصوف ذلك المذهب المعتمد على الانزواء عن الناس وهجرانهم، وإنما الحركة الاجتماعية المنخرطة في قضايا المجتمع. ويضرب لذلك أمثلة حركة التوايين التي أسسها أبو مدين الغوث والتي أثمرت الأمة المغاربية، كما قال. وحركة أبي الحسن الشاذلي³ الذي قاوم الصليبيين بافريقيّة ثم بمصر. وحركة علي بن غداهم⁴ الذي قاد انتفاضة 1864 ضدّ جور البايات. ومقاومة عبد القادر الجزائري وعبد الكريم الخطّابي وعلي بن خليفة النّفّاتي⁵.

يعتبر مازن الشريف أنّ التصوف «هو أهمّ عامل لبناء فكر وفعل إسلاميين "سليمين" و"نافعين" بتونس والعالم الإسلامي اليوم وأنّه خير ترياق للخلاص من "المرض السلفي-الوهابي-التيموي الذي هو "مضاد" للأخلاقيّة الإسلاميّة-المحمّدية في تأكيده العنف اللفظي والمادّي والقتل»⁶.

التصوف عند الشيخ مازن الشريف، إذن، «منزع إصلاحي مقاوم للظلم، مناصر للمظلومين»⁷

تديّنات خارج معيار العلاقة بالمثلث الغوثي/الموحدّي:

يتدارك الباحث ما ذكره في منواله التحليلي من انضباط التدين في تونس للمثلث الغوثي-الموحدّي، سواء بالتركيز على التوازن بين أضلاعه أو بالتركيز على ضلع على حساب الضلعين الآخرين. ويعلن عن تعديل خطته البحثية، حيث ألقى وجوهاً أخرى للتدين في تونس خارج المثلث الذي بناه. وهو في هذا يتنازل عن صرامته المنهجية لصالح ما كشفته حقيقة الميدان له. وهي مرونة تُحسب له حيث انتصر للحقيقة على حساب الدغمائية المعرفية.

1- المصدر نفسه، ص 125.

2- المصدر نفسه، ص 123.

3- أبو الحسن علي بن عبد الله بن عبد الجبار الشاذلي المغربي (571 هـ - 656 هـ)، زاهد ومتصوف، إليه تنسب الطريقة الشاذلية.

4- علي بن محمد بن غداهم الماجري (1814م - 1867م)، ينتمي إلى قبيلة ماجر البربرية، قاد انتفاضة 1864 ضدّ حكم البايات في تونس.

5- علي بن خليفة النّفّاتي (1807 - 1884) ينتمي إلى قبيلة نفات، كان عامل الباي على منطقة الأعراس بالجنوب التونسي، جمع حوله القبائل وحارب الجيش الفرنسي المحتل وكانت له مواجهات مشهودة مع هذا المحتل.

6- بلحجلة (عادل بن خليفة)، الأشكال الجديدة للتدين بتونس، مصدر سابق، ص 142.

7- المصدر نفسه.

لقد كشف البحث الميداني للباحث وجود تديّنات جديدة وأفكار مبتكرة وتأويلات تجديدية وحرّاك فكري تديّتي واعد.

من بين الأفكار الجديدة، أفكار محمود الشُّبَّعان الذي قال عنه عادل بلكحلة: «مازال محمود الشُّبَّعان فرصة يواصل الفكر الديني التونسي في هدرها رغم أنّها جمعت "الضُّبط" و "التَّحقيق الاجتماعي" و"الحساسية" ولقد كانت تجربته التَّربويّة والمدرسيّة التَّقديّة أفضل ممّهد للفكر الديني المتميّز والحال للكثير من الجدّة النقديّة»¹. ويدعو الشُّبَّعان إلى تحطيم صورة الفقيه والتخلّص من القوالب المحتطّة: قوالب الفقهاء والمفسّرين.

في التديّنات الجديدة، أيضا، يدرج الباحث القاضي نزار الفجّاري الذي يدعو إلى فهم القرآن والروايات «على وقع اكتشافات الشّواهد الأركيولوجيّة والإتنوغرافيّة»².

منهج البحث لدى المفكّر نزار الفجّاري هو ما أسماه "المنهج الحنيف" «على ملّة ابراهيم حنيفا [...] وهو منهج معرفي جدلي يقوم على قوانين الجدل الثلاثة: الحركة والتغيّر المستمر والتأثير والتأثر، شاملا بذلك المادّة والإنسان في نشاطه العقلي المجرد»³.

أمّا في حالة صلاح الدّين المصري، نجد أنفسنا، كما يقول الباحث: «أمام تديّن "البراكسيس" الثّوري السّلمي الجماعي اعتمادا على تقنيّات النّضال النّقابي الذي علّمه كيف يدخل النّضال الحقوقي ومن ثمّة البحث الدائم عن "كتلة نضال وطني" وعن "عالميّة المقاومة»⁴.

من جهة أخرى، يدعو نعمان المغربي إلى تدبّر القرآن. تدبّر لا يقتصر على التّخبة فقط وإنّما يشمل الجميع. ويشترط القيام ببحث قاموسي عميق فيما يفترضه مقولات قرآنيّة.

ما يثير الغرابة في تقديم الكاتب للتديّنات الجديدة هو ادراجه حزب التّحرير ضمن هذا الصّنف من التديّن. وقد برّر الباحث ذلك بأنّ أطروحة حزب التّحرير لا تندرج ضمن أضلاع المثلث الذي بناه في المنوال التحليلي. فحزب التّحرير لا يتبّئ الفقه المالكي وهو بعيد كلّ البعد عن العقيدة الأشعريّة والتصوّف الجنيدي. فشعار الحزب هو "الإسلام على منهاج النبوة" وهو شعار سلفي باعتبار أنّ منهاج النبوة هو ما أورده الأسلاف. كما برّره بأنّ حزب التّحرير تأسّس حديثا على يد تقي الدّين النّهاني. لكن ألا ينطبق هذا الأمر على الإخوان المسلمين أيضا، الذين تأسّس تنظيمهم حديثا (1928)؟

بعد شرحه وتحليله لحالة حزب التّحرير، يقدّم حالة أخرى خارجة عن المثلث الغوثي الموحد هي حالة التّيّار القومي التّقديمي في تونس الذي يمتحّ أطروحته، خاصّة، من خطابات جمال عبد الناصر وتنظيرات المفكّر القومي عصمت سيف الدولة.

1- المصدر نفسه، ص 166.

2- المصدر نفسه.

3- المصدر نفسه، ص 167.

4- المصدر نفسه، ص 177.

ويلاحظ الباحث أننا نجد اليوم لدى منتسبي التيار القومي التّقدّمي في تونس «تنوعاً كبيراً في الرؤى الدّينية والممارسات التّدينيّة للقوميين بتونس، بين التّمذهب الطّقسي (مع تغليب للمذهب المالكي) وبين تأويليّة نسبيّة وتأويليّة جذريّة»¹.

ويدرج في هذا الإطار الحاج محمّد البراهمي الذي قال عنه بأنّ له ميولات تصوّفية مع تغليب للممارسة المقاومة للاستعمار والصّهيونيّة وللظلم والقهر الاجتماعي وللتجزئة القطرية العربيّة. ويُدّرج أيضا الحاج عبد اللّطيف الصّغيري الذي يرى «أنّ المسألة الدّينيّة هي مسألة جوهرية، بل هي التي تؤدي بنا إلى كلّ المسائل الجوهرية. والقضية الجوهرية في الدّين الإسلامي في مقولتي "العدل والظلم". فمن لا يقوم بالعدل ظالم لنفسه وللمجتمع في ديننا، فالعدل فرض من فروض الدّين "إن الله يأمر بالعدل"².

ويرى الحاج عبد اللّطيف أن «البرلمانات الحقيقيّة لأمتنا هي المساجد والأسواق والسّاحات»³. كما يرى أنّ «الإسلام بُني على أربع: الأخلاق أولاً والحريّة ثانياً والعدل ثالثاً والمقاومة المثمرة أو الإيجابية رابعاً»⁴. وهو يعتبر أنّ الثّورة الاجتماعيّة والسياسيّة مستحيلة دون ثورة في الفكر الدّيني الإسلامي⁵.

إضافة إلى من سبق ذكره من منتسبي التيار القومي في تونس، يُعرّج الكاتب على أفكار مصباح الشيباني وعقيل البكوش، معتبرا أنهما وصلاح الدين المصري ونعمان المغربي «محاصرون بالخطر الكلاسيكي للأحزاب ولرأس المال الكمبرادوري، وتلك الأحزاب متعالية عليهم، فعوض أن تقبل توجيهم (وتوجيه غيرهم من المثقفين) للفعل التاريخي، نجدتها إمّا تريد تبعيهم الانضباطية أو تقمعهم أو تعزلهم [...] وستبقى أطروحاتهم التدينيّة خارج الإمتثال الجماهيري على عكس المثقفين العضويين في التجربة التاريخية التّونسيّة»⁶.

هذا بالنسبة للمثقفين القوميين، غير أنّ التيار القومي التّقدّمي في تونس أفرز أئمّة خطباء، من بينهم سامي بلحاج علي وحسن فتحي القاضي ومحمد التّاوي الصّالحي. فسامي بلحاج علي يؤمّ المسلمين المالكيّة والإباضيّة معا. وهو يرى أنّ الاجتهاد الإسلامي اليوم تتصدّره دعوات ثلاث: «أولها: الاجتهاد الشعبي بأن يكون كلّ مواطن فقيه نفسه وثنائهما: الاجتهاد النّخبوي بالبحث عن مرجع ديني وفقهي يلتزم بفتاواه، وثالثهما: الاجتهاد العصري بمشاريع فكريّة لأقلام علميّة انكبّت على تقديم خطاب جديد في الدّين» وهو يؤيّدّها جميعاً لأنّها «تحرك دوائر الفكر وتوصّل صراع الأفكار والمشاريع المجتمعيّة» ولكنّه يدعو إلى اجتهاد رابع «وهو الاجتهاد المؤسّسي لمراكز بحثيّة تجيب عن أسئلة العصر ورهانات التغيّر والتطور»⁷.

1- المصدر نفسه، ص 246.

2- المصدر نفسه، ص 252.

3- المصدر نفسه.

4- المصدر نفسه، ص 254.

5- المصدر نفسه، ص 256.

6- المصدر نفسه، ص 267.

7- المصدر نفسه، ص 269.

لا يعدم التّيّار القومي التّقديمي في تونس التنوّع في نظرة منتسبيه إلى الدّين والتدين، حيث نجد الأستاذ بلقاسم بن جابر ذا نفس عرفاني تصوّفي في كتاباته المنشوره وحتى في ممارساته الطّقسيّة وتجنّسه «الصّعود إلى القرية الجبليّة، قرية سيدي عبد السّلام بن مشيش شمال المغرب الأقصى بحثا عن بعض أسرار "هذا الشّيخ العظيم" من خلال المكان»¹.

كما نجد أيضا أوّل صوت نسائي في التّيّار القومي: صوت النّاشطة آمال سويسي التي تتبّى الكثير من أطروحات المفكّر السّوري محمّد شحرور وخاصة منهجه في التفسير اللّغوي للقرآن.

10- على سبيل النّقد بقصد الإثراء:

كتاب الباحث الاجتماعي والانثروبولوجي عادل بلكلحة، كتاب هامّ من حيث الموضوع الذي تناوله والحفر الذي قام به والعمق الذي تحلّى به وتقديمه حقيقة ميدان البحث على التوجّهات الأوّليّة التي اختطّها لنفسه. لكنّه، في نظرنا، يحتاج بعض الملاحظات التّقديمية التي تروم إثراء العمل. وهي ملاحظات عامّة لا تنوي الغوص في التفاصيل.

أولى هذه الملاحظات حول استنتاجه أنّ حركة التّوّابين هي باعثة الأمة المغاربية، وهو استنتاج نرى فيه مبالغة شديدة وعدم إحاطة بالمعاني والمعايير الواجب توقّفها في الكيانات الاجتماعية المسماة أمم. فليس بإمكان أي حركة اجتماعية أن تنشئ أمة. إنّ نشأة الأمم تكون عادة على أنقاض كيانات اجتماعية واقفة على أعتاب انسداد تاريخي وحضاري. فتوقّف لها الأدوات والوسائل التي تنقلها من التذرّر إلى الوحدة. وتحققها بعناصر تمكّنها من الإستمرار أمة واحدة، مثل اللّغة الواحدة والتّاريخ الواحد والعادات والتّقاليد الواحدة والرّموز الواحدة. فعناصر وحدة الأمة واستمرارها لا تكون في القيادة السياسيّة التي توحدّها وإنّما في العناصر الرّمزيّة التي تجعلها كيانا حضاريا واحدا، لا ينفصم حتى لو مرّقته الانقسامات السياسيّة. فكثير من الكيانات السياسيّة التي وحدتها الحركات السياسيّة، لم تلبث أن انقسمت من جديد بعد غياب القيادة الموحّدة (كلّ الامبراطوريّات في التّاريخ). ولكنّ الكيانات التي وحدتها حركة التّاريخ ذات المدى الطويل عاودت الوحدة بعد أن قسّمتها قيادات سياسيّة أو حركات استعمارية.

لم تكن حركة أبي مدين شعيب مؤثّرة إلّا في حدود الزّمان والمكان اللّذان وُجِدَت فيهما. ولا يعرف النّاس شيئا عن هذه الحركة. ولا نجد غير إشارات نادرة إليها في بعض كتب المختصّين، فكيف نقول عنها أنها باعثة أمة إلى الوجود؟ لماذا كانت حركة التّوّابين باعثة للأمة المغربيّة، ولم تكن حركة أبي عبد الله الشيعي، مثلا، التي دامت سبع سنوات من الدعوة، انتهت بتركيز الدولة الفاطمية، هي الباعثة لهذه الأمة (إن وُجِدَت)؟ أليست رياح التّصوّف التي وظّفها أبو مدين قادمة من الشرق العربي؟ ألم يكن التّصوّف استجابات فرديّة واجتماعيّة لواقع اجتماعي عربي غير منصف انطلق من مركز الدولة العربيّة الاسلاميّة في دمشق وبغداد؟

1- المصدر نفسه، ص 280.

ألم تكن مكة والمدينة قبله المتصوّفين من المغرب والمشرق (محيي الدين بن عربي مثلا) ألسنا، في هذه الحالة، إزاء حركة اجتماعية عربية إسلامية وليست فقط مغربية؟

وإذا كان الباحث يعتبر أنّ الكيانات التي انصهرت من خلال حركة الغوث هي الأمازيغ والهلاليون، و«لولا حركة التّوابين وعبقرية القيادة الغوثية، لبقينا اليوم شعبين متميزين تمزقهما عصبيتان (عصبية أمازيغية وعصبية صعيدية) ونمطا حياة (نمط أمازيغي نسي الفلاحة وتبدّى بالجبل، ونمط هلالي حراي تخريبي)»¹، فماذا عن الهلاليين الذين استقروا في الجزيرة العربية أو في مصر أو السودان؟ هل سيكون تهذيبهم وإدماجهم في تلك الفضاءات التي لم تصلها حركة أبي مدين مختلفا؟

ثاني الملاحظات تتعلّق بعلاقة المذهبي بالسياسي، فالباحث يعترف بعودة المذهب الحنفي مذهباً رسمياً للسلطة انطلاقاً من هيمنة العثمانيين على افريقية بعد انهيار الدولة الحفصية، لكنّه لا يعتبر أنّه كان مؤثراً خاصّة وأنّ السلطنة الحسينية ساوت بين المذاهب².

في مقابل ذلك يشير الباحث إلى دور الأندلسيين في المحافظة على المذهب المالكي وترسيخه في افريقية. فالأندلسيون هم ورثة الدولة الأموية في الأندلس. وكانت الدولة الأموية على مذهب مالك ابن أنس. بينما كانت غريمتها العباسية على مذهب أبي حنيفة، وفي بعض مراحلها على عقيدة المعتزلة. ولعلّ "محنة ابن حنبل" علامة بارزة على الصّراع بين الدولة العباسية الناشئة وقلوب الأمويين الذين يمثلهم ابن حنبل. فالصّراع لم يكن عقائدياً، كما قد نتوهم، ولكنّه سياسي بامتياز³. وينقل الجابري عن الطبري نصّ رسالة المأمون إلى واليه والتي يقول فيها عن خصومه: «ثمّ هم الذين جادلوا بالباطل فدعوا إلى قولهم ونسبوا أنفسهم إلى السنّة... ثمّ أظهروا مع ذلك أنّهم أهل الحقّ والدين والجماعة، وأنّ من سواهم أهل الباطل والفكر والفرقة، فاستطالوا بذلك على النّاس وغرّوا به الجهّال... حتّى مال قوم إلى موافقتهم عليه تزيّناً بذلك عندهم وتصنّعاً للرئاسة والعدالة فيهم... وكان ذلك غايتهم التي إليها أجروا وإياها طلبوا»⁴.

لم يكن الصّراع، إذن، عقائدياً. وإنّما كانت الغايات السياسية تتلبّس بالمسائل العقائدية لتتسلّل إلى عقول العامّة فتعبّتهم للمعارك السياسية. ولم يكن الأمر في المغرب العربي إلاّ استتبعات أو ميراثاً، واعياً أو غير واع، لتلك الصراعات التي تدور في المركز: الشّرق. فلم تكن غير إعادة إنتاج لها.

ثالث الملاحظات تتمثّل في أنّ التّصنيف الذي وضعه المؤلّف للفاعلين السياسيين بالرجوع إلى المثلث الغوثي الموحد هو تصنيف يتغافل، في رأينا، عن المتغيّرات السياسية والاجتماعية ودور الإعلام ووسائل النّشر والنّشاط الجمعياتي والتمويل السّخي وما شابه، التي تحدث في أيّامنا هذه حيث لم يعد لرأس المال التوجيهي للتدين في تونس أو في غيرها قدرة على توجيه ممارسات الأفراد والجماعات. لم يعد التدين سوى

1- المصدر نفسه.

2- المصدر نفسه، ص 40.

3- الجابري (محمد عابد)، 2000، المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، بيروت، لبنان.

4- المرجع نفسه، ص 72.

واجبة برّاقة لعملياتٍ سياسيةٍ يُراد تمريرها. فالمجتمع العربي وغيره من المجتمعات الموسومة بالمتخلفة تعيش تحت كلال التّوجيه غير المباشر وتوظيف الدّيني والقبلي والعشائري وغيره. هذا ما يؤكّده المثال اللّبي اليوم حيث نجد سلفيين بقيادة عبد الرّؤوف كاره ضمن حكومة طرابلس وسلفيون من أمثال محمود الورفليّ في القوّات الخاصّة لحكومة برقة بل وصل الأمر إلى حدّ تقاتل السلفيين إبان حرب طرابلس. فهل يكفي تصنيف "سلفي" للتعبير عن تيارٍ سياسيٍ وايدولوجيٍ واحد أم أنّ معايير أخرى مستحدثة تحدّد نوع التصنيف؟

رابع الملاحظات تخصّ تديّن منتسبي التّيار القومي التّقدّم في تونس، حيث لا نجد اختلافات كبيرة بين هؤلاء المنتسبين سواء كانوا مثقفين أو أئمة أو فاعلين سياسيين. ذلك أنّ التّيار القومي برمّته مبني على فكرة مقاومة الاستعمار والتخلف. هذه المقاومة تمرّ عبر تخليص الأمة من رواسب الماضي التي تشدّ إلى الوراء. إنّ الخصوصيّة التي يميّز بها التّيار القومي في تونس عن غيره في الدّول العربيّة الأخرى، هو تبنيّه فكر المفكّر عصمت سيف الدولة. وقد قدّم سيف الدّولة إضافات مهمّة في تأويل النصّ الدّيني. تنطلق إضافات المفكّر النّاصري من مقولته المعروفة «لا كهانة في الإسلام»¹ وقد فتح بذلك المجال أمام تأويل النصّ الدّيني دون ضغط التّأويلات الماضيّة ولا امثاليّة لآراء الفقهاء القدامى. فهو يعتبر أنّ اجتهاداتهم تلك، كانت تخصّ الاشكاليّات المطروحة في الزّمان والمكان الذي وُجدوا فيه. وأنّها لا تنسحب على عصرنا. وهو ما يعني أنّ علينا أن نبيّ اجتهاداتنا في ضوء ما يطرحه علينا واقعنا من اشكاليّات. من أجل ذلك نجد القوميّين متحرّرين من الولاء للماضي واجتهاداته، عاملين على إيجاد صيغ متلائمة مع النّصوص الدّينيّة وفي نفس الوقت تستجيب لما يطرحه عليهم واقعهم من اشكاليّات وما تتطلّبه تنمية مجتمعهم من تأويلات. فالإسلام جاء لتخليص البشريّة من الظلم والقهر والمعاناة. الإسلام دين الحريّة ولا يمكن أن يكون سجنا داخل تأويلات مالك أو أبي حنيفة أو ابن تيمية أو غيرهم.

11- خاتمة:

مقاربة مهمّة لإشكاليّات واقعنا تلك التي قاربها عادل بلكحلة في كتابه "الأشكال الجديدة للتديّن في تونس". وتأتي أهمّيّتها من رصانتها العلميّة والجهد الكبير الذي بذله الباحث في الحفر تحت الطبقات الظّاهرة للوعي الجمعي. حفر لأمس الطبقات الدّنيا للشخصيّة الجمعيّة الموجّهة لممارسات اليوم والتي تقود الكيفيّات التي يستجيب بها مجتمعنا لحاجاته ويحلّها استعصاءاته ويقارب بها مشكلاته.

إنّ ملامسة هذه الطبقات الغائرة في الشخصيّة الجمعيّة والكشف عن النّتوءات والتعرجات والأورام التي تختفي تحتمها والتي توجّه استجاباتنا اليوم بما يُمكن من معالجتها وتعديل تلك الاستجابات بما يجعلها استجابات عقلانيّة لا استجابات انفعاليّة لاعقلانيّة إجماعيّة، هو بداية الطّريق نحو النّهضة العربيّة الحقيقيّة. وهو التوجّه الذي اتّبعه المؤلّف. وهو توجّه عقلائي مفيد جدّا لمجتمعنا. إلّا أنّ المشكل، في

1- سيف الدولة (عصمت)، د.ت.، عن العروبة والإسلام، ط 3، دار البراق، تونس، ص5.

تقديرنا، أنّ قوى قادرة سبقت إلى تقليب تلك الطبقات وتهيئتها لاستجابات تخدم مصالحها. إن الذّاكرة الجماعيّة، القريبة والبعيدة، تحتوي عناصر نزاعيّة وأخرى انسجاميّة. وقد سبقت القوى التي ذكرنا، إلى طمس العناصر الانسجاميّة وإبراز العناصر النزاعيّة بما يخدم استراتيجيّة التفكيك التي تُبقي مجتمعنا في حالة انحدار وتخلّف. يضاف إلى ذلك ما يُغدق من أموال لشراء الذّمم في مجتمع استهلاكي يسهل فيه شراء الناس فيما يستعدّ كثير منهم لبيع ذممهم. الأمر الذي يجعل رأس المال التّوجيهي للتدين في تونس متلاعبا به أو معروضا للبيع لمن يدفع أكثر. إن شرط إمكان اشتغال رأس المال التّوجيهي هو حرّيّة الإرادة والفعل. أمّا ومجتمعنا متخلّف فإنّ رياح الدّعاية والمال قادرة على التلاعب بهذا المخزون التوجيهي وتغيير اتّجاهاته بما يخدم القوى التّفكيكية. إن المعرفة حرّيّة والجهل عبوديّة.



12- المراجع:

- 1- بلكحلة (عادل بن خليفة)، الأشكال الجديدة للتدين بتونس بين المواقع داخل المثلث الغوثي – الموحيدي وميلاد التديينات الجديدة، دار لطرش للكتاب المختص، تونس، 2021.
- 2- بوغام (سيرج) ، ممارسة علم الاجتماع، ترجمة منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان. 2012.
- 3- الجابري (محمد عابد)، المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، بيروت، لبنان، 2000.
- 4- سيف الدولة (عصمت)، عن العروبة والإسلام، ط 3، دار البراق، تونس، د. ت.
- 5- فيبر (ماكس)، الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية، ترجمة، محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، د. ت.
- 6- Moscovici (Serge), *la psychanalyse, son image et son public*, PUF, 3^{ème} Edition, 2004.