

مقتضيات الوطنية في خطاب النخبة المغربية خلال القرن 13هـ/19م

د. وداؤ بوغفالة

جامعة محسّكر

والجمهورية، التقليد والتجديد، الخلافة والوطنية، أي: الاندماج في العالم العثماني ومحاولة فك الارتباط منه، القوة الروحية والقوة المادية. وفي الوقت الذي مثلت فيه الأطراف الأولى للأزواج الأصول والقواعد التي انطلق منها الفكر الإسلامي الموروث والمحافظ حينئذ ودرج عليها في الذود عن هذا الوطن، مثلت الأطراف الثانية لهذه الأزواج الفكر المغربي المتفتح والواقع تحت تأثير المستجدات والمنخرط هو الآخر في المهمة نفسها. وإذا كان الاتجاه المحافظ قد برر

احتدم النقاش بين علماء المغرب العربي حول مسألة **الوطنية ومستلزماتها** بزيادة الاحتكاك مع الطرف الآخر الأوربي منذ نهاية القرن الثامن عشر، وظهرت خلال القرن التاسع عشر على وجه الخصوص مفاهيم جديدة ذاع صيتها وانتشر أنصارها ولفتت انتباه المفكرين المسلمين في المشرق والمغرب الإسلاميين.

ودفاعا عن مصلحة الوطن، ثار الجدل بين مجموعة من الأزواج المتقابلة في المفاهيم، منها مثلاً، القطعية والتقارب، النقل والعقل، التقيد والتحرر، الملكية

تزامهما. فالوطن الصغير جزء لا يتجزأ من الوطن الكبير، أي الوطن الطرابلسي أو التونسي أو الجزائري هو قسم من الوطن العثماني.

والذين ثاروا أو عارضوا، أو تحفظوا ولم يتحمسوا في هذا الاتجاه العام للمنطقة، إنما كان ذلك بسبب مناصرتهم للاستعمار (دعاة الاتحاد مع فرنسا)، أو كان هذا الموقف رد فعل تجاه حاكم معين (معارضة حكام الولايات) أو سياسة بذاتها (الضرائب، التهاون في استرجاع المناطق المحتلة). تاريخيا ومبدئيا لم يرفضوا الخلافة ليطرحوا الوطنية بديلا عنها، فمن رفض الانتماء العثماني قبل غيره في الأصل، ولم تتبلور لديه الوطنية التي تقتضي الاستقلال السياسي والمشروع الاجتماعي والوعي بالذات على غرار النموذج الأوروبي.

وحتى محاولات الاستقلال النهائي

مواقفه، عن طريق تقديم نصوص شرعية وفتاوى التراث، فإن الاتجاه التحديثي المتفتح عاد هو الآخر أيضا إلى هذه المصادر، وحاول التوفيق بين مقاصدها وبين ما تذهب إليه القيم الأوروبية، واجتهد لإزالة التعارض والاختلاف الظاهر بينهما.

الخلافة والوطنية : تناغم أم تناقض

تداخل مفهوم الخلافة (المفهوم الديني = التمثيل الشرعي) مع مفهوم الوطنية (المفهوم السياسي = الانتماء القطري) وتكاملا في فكر وموقف أغلبية ممثلي النخبة المغاربية. فلم تناقض الوطنية (أو القومية أحيانا) التي دافعوا عنها سيادة الخلافة العثمانية على الولايات المغاربية التابعة لها، ولم تلغ فكرة الخلافة والانتماء إلى العالم العثماني (الجامعة الإسلامية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر ميلادي فكرة الوطنية ولم

حالات الاصطدام والتناوش خاصة على الحدود الجزائرية. وتعتبر فتوى علماء فاس في هذا الموضوع هي أحسن مثال عندما طلب منهم ذلك السلطان مولاي عبد الرحمان (1859-1823)م.

لقد تحالفت الوطنية و الخلافة في الذهنية المغاربية خلال القرن 19م تحالفا منطقيا، فعندما أخذت الوطنية معنى الواجب الذي ترتبه الأوضاع المحلية ويستوجب الدفاع عن مصالح المنطقة، أخذت الخلافة معنى الجهة الشرعية والمؤهلة للقيام بهذا الواجب. وتعتبر المسألة الجزائرية والمسألة التونسية من المسائل التي أنتج بمناسبة خطاب النخبة المغاربية الصور التي تحالفت فيها الوطنية مع الخلافة وتجاوزتا فيما بينهما.

حيث ترأس الأمير عبد القادر الجزائري مع الدولة العثمانية وهو يقود معركة تحرير وطنية ضد فرنسا،

عن الدولة العثمانية التي أبداه بعض حكام الولايات في طرابلس (الأسرة القرامانلية)، وفي تونس (الأسرة الحسينية)، وفي الجزائر (الدايات الباشوات)، لم تكن تحمل معنى الوطنية التي تهدف إلى تحويل المملكة إلى وطن، و تحويل الرعية إلى مواطن يتمتع بكل حقوق المواطنة، أي إقامة الشراكة السياسية، وإثبات الحقوق الفردية و الحريات ورعايتها. ولم تتجاوز تلك المحاولات حدود الرغبة في الانفراد بالسلطة في كيانات سياسية محلية، ولم ترق إلى المستوى الذي بلغته مثيلاتها في أوروبا.

وإذا كان المغرب الأقصى قد تمتع باستقلاله عن الخطيرة العثمانية، وقدم هو من جهته نموذج الوطن والخلافة المتحدنين في قطر واحد، فإن العلماء به لم يمتنعوا عن الاعتراف بالخلافة العثمانية وتبعية الأوطان المغاربية الأخرى لها، رغم

. فإن قيل مال عندك المال وافر وإن قيل جيش عندك العسكر البحر».

ولم يقتصر نداء الوطنية للخلافة على العسكريين المحتاجين فقط، دون السياسيين المتفرغين، ولا على نخبة البلدان المحتلة فقط دون غيرها ومن هي في جوارها متحررة. وإنما حمل خطاب أغلبية النخبة في المغرب العربي هذا الانشغال وطيلة القرن التاسع عشر ميلادي كله قبل الاحتلالات وبعدها.

فلقد تعجب حمدان خوجة وديوان أحمد باي قسنطينة بعد احتلال الجزائر من الذين يفكرون في فصل الجزائر عن الدولة العثمانية، وعبر عن هذا الشعور الاتحادي كذلك من طرابلس إبراهيم سراج الدين بعد احتلال تونس ومصر، وكان واعياً بالتأمر الأجنبي على المنطقة حيث قال: «... الأجانب ... يكرهون تقدم الوطن تحت الراية

فاعترف بالخلافة العثمانية في رسالة له عام 1841م إلى السلطان عبد المجيد (1839-1861م)، وانتقد سياسة الأتراك بالجزائر وطلب النجدة. وهذا في رسالته المطولة التي استعرض فيها ظروف البلاد إذ قال: «... الينشارية الذين كانوا بالجزائر، لما خرجوا عن طاعة أمير المؤمنين والدك المرحوم عاقبهم الله... وسلط عليهم من لا يرحمهم العدو الكافر... فبدد شملهم... وملك القرى والمدائن، واستولى على الأموال والذخائر والخزائن... وحال الكافر والبحر بين المسلمين وبين سلطاتهم، مع شدة حاجتهم إلى من يقوم بهم، ويدافع عن حريمهم وأولادهم وأوطانهم... .. والمسلمون بهذا القطر لا ينظرون من غيرك افراج ولا لهم ملجأ يلجئون إليه غير حصنك العالي الادراج، فأبصارهم لإعانتك وإمدادك طامعة، وقلوبهم بمحبتك وذكرك طافحة

الطرف ومد جسور التعاون معه من أجل الوطن.

إن خطاب القطيعة والحذر كان يتحدد كل مرة مع تجدد اعتداءات الأوربيين على العالم الإسلامي. فيستدعي هذا الخطاب الألفاظ اللازمة للتنبيه والتخويف، وللاستنفار والتعبئة، ويدعم لغته وبكل قوة بأمثلة الاحتلال. حيث كان الاحتلال الفرنسي لمصر عام 1798م هو المثال الأكثر حضورا في الاسطوغرافيا المغربية للقرن التاسع عشر ميلادي، وهذا بالنسبة للمنطقة المغربية ككل. وجاء المثال الثاني بعد ذلك من احتلال فرنسا للجزائر عام 1830م بمثابة الدليل القاطع على صدق الخطاب، والبرهان الساطع على حقيقة الطرف الآخر.

ولم تعد الدعوة إلى القطيعة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ميلادي في حاجة إلى تدليل على خطورة الأوربيين

العثمانية المنصورة ... » ، وأكد أعيان المنشية عام 1250هـ / 1835م أن ثورهم على يوسف باشا لا تستهدف فصل طرابلس عن الخلافة. أما من تونس وقبل احتلالها، كان ابن أبي الضياف يرى في الارتباط بالدولة العثمانية «قوة العصاة الإسلامية» ، وكان خير الدين يصر على بقاء تونس في العالم العثماني، لأن « الروابط التي تربطها بالخلافة العثمانية أمنع حصن يصونها من أطماع الدول الأوروبية المختلفة ... ».

بين الوطن والآخر: القطيعة أم التواصل:

فيما أعلن البعض من النخبة المغربية عن الحذر وعن القطيعة مع الغير «الآخر»، جزئيا أو كليا، صراحة أو ضمنا، أعلن البعض الآخر عن رفع هذه القطيعة وهذا التسفيه، وعن أهمية وضرورة الاقتراب من هذا

مشاعر المسلمين في كل مكان، وبدأت تعلو صيحات التحسيس بالخطر الداهم خاصة في المنطقة المغاربية. بل أصبح هذا الأمر برنامج عمل عند البعض، وهو ما اعتمدته إحدى الجمعيات الليبية في قانونها المسمى «فوائد ونصائح خيرية»، حيث جعلت من ضمن أهدافها التعريف بالأطماع الأوروبية، والكشف عن التحرشات الفرنسية على الإقليم، انطلاقاً من الجزائر وتونس. وبتدبير من أعضاء هذه الحركة، جاء في إحدى خطب الجمعة بطرابلس ما يلي: «... أنتم غافلون وتوقظكم حوادث الغرب والشرق وأنتم نائمون. أما علمتم بمن جزر الجزائر وهو إلى حاكم ساير، أما علمتم بمن سود وجه الخضراء وتفرغ إلى افتراس الأخرى، أما علمتم بمن شرب النيل وكيف تقلص في واديه ظلكم الظليل ...».

وبرز من المغرب الأقصى ما يماثل

على الأوطان وعداوتهم. وهذا بعد زيادة الضغوط الأجنبية والتدخلات الأوربية في طرابلس الغرب، على عهد الأسرة القرامانلية الحاكمة، وبعد هزيمة الجيوش المغربية أمام فرنسا في أيسلي عام 1844م، وأمام إسبانيا في تطوان عام 1860م، وسقوط تونس بعد ذلك عام 1881م في يد الاستعمار الفرنسي ومصر عام 1882م في يد الإنكليز.

لقد انتقل الخطاب المغاري إلى مرحلة التصعيد، بتوظيف تعابير المواجهة والتصدي للأوربيين «الجهاد»، وامتلاك الأدوات والصور التي تمكنه من ذلك وتعزز موقفه في مواجهة دعاة التقارب والتوفيق. ونادى أنصار هذا التوجه ومنذ وقت جد مبكر بالاعتناء بالجيوش وترقيتها، فهي ليست في مستوى المواجهة.

إن احتلال فرنسا للجزائر أثار

الناصرى على ما ادعاه هو قوله: « أن أهل المغرب أقل الأمم اختلاطاً بهم، فهم أرخص الناس أسعاراً وأرقهم معاشاً وأبعدهم زياً وعادة من هؤلاء الفرنج، وفي ذلك من سلامة دينهم ما لا يخفى، بخلاف مصر والشام وغيرهما من الأمصار فإنه يبلغنا عنهم ما تصم عنه الآذان ».

إن القطيعة في مفهوم السلاوي، يجب أن تتم أو لا بتقليص وتحجيم عدد الأوربيين الوافدين كتجار وسواح إلى العالم الإسلامي عامة، وإلى المغرب الأقصى خاصة. وهذا لتفادي التأثيرات القوية لهؤلاء والحاصلة في المجتمع الإسلامي، وللحفاظ على أسباب الحياة وعلى مظاهرها المقبولة فيه. وهو يلاحظ التغيرات التي طرأت على أحوال الناس، قدم السلاوي نموذج المغرب في الفترة السابقة كأحسن مثال على نجاعة سياسة العزلة. وقدم بعد ذلك نموذج

هذا الخطاب ويشبهه، عند غالبية رموز النخبة. فمع الوزير محمد ابن إدريس (ت 1264هـ / 1848م) الذي أنشد بمناسبة الحرب في ايسلي أبياتا شعرية، ظهرت الدعوة إلى الجهاد، وترادفت معاني التحذير من الفرنسيين في الجزائر.

ومع الناصري السلاوي في «الاستقصا...» تكرر نفس النداء وأكثر من ذلك حذب الناصري القطيعة الشاملة مع الغير، وتأسف على أوضاع المغرب الأقصى في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ميلادي، التي كان يراها في نظره قد تدهورت تدهورا خطيرا، على مستوى الأخلاق والاقتصاد والتجارة والعمل والمداحيل، والسبب عنده هو: «ملازمة الفرنج وغيرهم من أهل الأربا للناس وكثرة مخالطتهم لهم وانتشارهم في الآفاق الإسلامية، فغلبت أحوالهم و عوائدهم على عوائد الجليل وجذبتهم إليها جذبة قوية». والدليل الذي قدمه

وعى أطر التقارب والتوفيق وآليتهما وشروطهما، ثم النتائج المترتبة عنهما، فإن البعض الآخر قد غاب عنه ذلك واندفع وتحمس للموضوع. فتورط هذا الفريق الثاني تاريخيا واستغل في الدعاية للاستعمار الفرنسي خاصة. إما من خلال مواقف سياسية ناصر فيها الإدارة الاستعمارية وإجراءاتها، بشكل أو بآخر، من حيث يقصد أو لا يقصد ذلك، وإما من خلال مواقف فكرية لجأ فيها وبحسن النية غالبا، إلى التلفيق أكثر من التوفيق.

لقد اهتم محمد بن عثمان الحشاشي بعدة مواضيع في دراساته المتعددة، غير أن موضوع التقارب هو المسألة التي أولاهها اهتماما خاصا وقبل مجيئ الفرنسيين: «أما المسألة التي تعلقت بها أكثر من غيرها فهي دراسة الطرق الكفيلة بتقريب الشقة بين الفرنسيين والعرب، وقد كانت شغلي الشاغل

مصر والشام وغيرهما كأقرب مثال على تفكك بنية المجتمع من جراء عدم التحفظ في الاندماج مع الآخر.

استثناء فقط، كان يرى البعض من دعاة هذا الخطاب، خاصة المعتدلين منهم، رفع هذه القطعية جزئيا عندما تقتضي ذلك الضرورة، كمرعاة مصلحة الدين وجلب المنفعة للأمة من خلال العلاقة مع هذا الآخر. ومثال ذلك مسألة تحديث الجيش، وجواز التعاون في هذا الإطار مع الأوربيين «الكفار» مادام ذلك ممكنا. وهذا ما كان ابن العنابي يؤمن به ويدعو له، وفي نفس الوقت يرد على أقوال خصومه ويفند آراءهم: «وأنه إذا لم يمكن استعلام ذلك إلا من قبلهم، وجب استعلامه منهم، لأنه مستطاع لنا».

أخذ عدد لا بأس به من أقطاب النخبة المغاربية على عاتقه مهمة خطاب التقارب، وإذا كان البعض منهم قد

وضعته فرنسا في تونس عام 1885م بأحكام الشريعة الإسلامية وفق المذهبين المالكي والحنفي.

وهناك من دفعت به المثالية والسذاجة إلى المناداة بضرورة الاتحاد بأهميته مع الأمة الفرنسية المتحررة، لما في ذلك من خير للأمة العربية. وهو ما قال به محمد ابن عبد الجليل الطرابلسي ومحمد بن عثمان الحشائشي التونسي. وقبل ابن عبد الجليل والحشائشي اندفع كذلك من الجزائر أحمد بوضربة الذي قال في مذكرته إلى اللجنة الإفريقية عام 1883م: « وإنني سوف أحدد الأسس الرئيسية أملاً أنها ستفيد فرنسا، وطني الجديد، كما أنها سترجع بالفائدة على بني جلدتي، وسأحقق سعادة العمر لو أنني أستطيع المساهمة في هذا العمل الجليل ». وبعد حوالي نصف قرن من دخول فرنسا إلى الجزائر توقع أحمد ولد قاضي في «الرحلة القادية في مدح فرنسا

قبل احتلال فرنسا لتونس ... وكنت كلما تهيأت لي الفرصة لا أتردد في القيام بما في مقدوري حتى أيسر هذا التقارب. وهكذا فقد ألفت كتاباً بعنوان «الدرة النقية في النوايا الصادقة للحكومة الفرنسية» سنة 1881م حين شبت ثورة بالإيالة إثر انتصاب الحماية، حاولت فيه إبراز المقاصد التمديدية لفرنسا ... ».

معاصر الحشائشي ومواطنه، محمد بن عثمان السنوسي، تورط هو الآخر أيضاً وانتقل من صفوف المعارضة للحماية الفرنسية إلى صفوف المساييرين لها والموظفين لديها، وأصبح خطابه (قبل أن يتراجع عنه في أواخر حياته) يتجه نحو التوفيق والتهذئة، ولذلك كتب كتابه المعروف بـ: «مطلع الدراري بتوجيه النظر الشرعي على القانون العقاري» الذي حاول من خلاله مطابقة القانون العقاري الذي

وتبصير أهل البادية» امتزاج العرب عن قريب مع الفرنسيين في أمة واحدة » كذات واحدة ».

وعلى خلاف هذا الفريق، استطاع الفريق الأول تناول موضوع التقارب والتآخي والتوفيق بكل وعي، انطلاقاً من معرفة وإطلاع كافيين على أهم الأسس والقواعد والاتجاهات التي تحكم الفكر الإسلامي والفكر الغربي. وأكثر من ذلك استطاع هذا الفريق التمييز بين ظاهرة الحضارة الغربية وأساسها الفكري والعلمي، واستقلالها عن ظاهرة الاستعمار وطبيعته العدوانية. وبالتالي قبول الظاهرة الأولى والتفاعل معها ورفض الظاهرة الثانية والتصدي لها.

إن حمدان بن عثمان خوجة، وحسونة الدغيس الطرابلسي، يأتیان في طليعة المثقفين المسلمين المتورين، وقبل رفاعة الطهطاوي، الذين تعرفوا على

حضارة أوروبا وعلى الفلسفة الغربية، فأعجبوا وتأثروا بها، وحاولوا إسقاط ما جاءت به من نظم وأفكار وحریات على مضمون التراث الإسلامي. قال حمدان: « درست مبادئ الحرية الأوروبية ... ووجدت أن هذه المبادئ كانت تشبه المبادئ الأساسية لشريعتنا إذا استثنينا فارقاً بسيطاً في التطبيق، وعليه فكل من له فكرة دقيقة عن الشريعتين يجعلهما تتطابقان فيما بينهما ... ». غير أن هذا الموقف لم يمنع حمدان من مطالبة فرنسا بالعدول عن فكرة البقاء في الجزائر، ولم يمنعه أيضاً من تعرية الاستعمار ومواجهته وكشف تجاوزاته، وتعرية الطابع المخادع للإيديولوجيا المحضرة للاستعمار بالاعتماد على الفكر الليبرالي أساساً.

التمية الوطنية: أولوية النقل على

العقل أم العكس

بحكم انقسام النخبة المغاربية خلال

فهو في نظره غير ناضج، ولا يمكن أن يحوز الصواب مادام يقر بالشرك. لذلك رفض ابن العنابي وبلغة صريحة الفلسفة الغربية وكل النظم السياسية والدستورية التي وضعها الأوروبيون، وإن كان بعض ما أظهره هؤلاء ووضعوه لا يتعارض مع الإسلام..

ولم يخرج الناصري السلاوي هو كذلك عن دائرة المنظور الديني للعقل، ووظيفته الأخلاقية «العقل الأخلاقي». فالعقل عنده هو تكريم وتشريف من الله للإنسان، وتمييز له عن الحيوان، لذا يجب على هذا الإنسان الإيمان بالله والالتزام بتنفيذ أوامره، والإنسان مكلف لأنه عاقل، . واعتبر السلاوي كل الأفكار والنظريات والنظم التي يضعها العقل ولا تنطلق من تعاليم الإسلام هي في حكم الانحراف المنبوذ «كل سياسة لا تستضيء بنور الشرع فهي ضلال...».

القرن التاسع عشر ميلادي إلى نخبة تقليدية وأخرى عصرية، اختلفت نظرتهما وتباين موقفهما من العقل. فهناك من لم يسلم سوى بالعقل الديني «الإسلامي»، وهناك من اعترف بالعقل الإنساني العلماني «غير الإسلامي».

لقد رفض بعض العلماء التسليم حتى للعقل الإسلامي «المرتبط بالدين» بأن يكون مصدرا للمعرفة ولا أن يكون وسيلة للتنمية، وهم الذين أغلقوا باب الاجتهاد وأصبحوا خصومه. بيد أنه تصدى هؤلاء بعض المغاربة المجددين، أمثال محمد بن محمود ابن العنابي الجزائري، ولو كان ذلك ضمن دائرة الماضي وإشكالية التاريخية.

لأن ابن العنابي لم يعترف سوى بالحقيقة العقلية «جودة الرأي» التي يتضمنها القول الديني نفسه (الكتاب والسنة)، وهي عنده حقيقة متكاملة. أما العقل غير الإسلامي «المسيحي»،

الحرية وإشكالية البناء الحضاري:

ارتبط مفهوم الحرية في معظم الأدبيات التاريخية المغربية للقرن التاسع عشر بالدين وبالمروروث الثقافي التاريخي، ولهذا تحدث المؤرخون والفقهاء والأدباء عن الحرية الشرعية التعبدية، أي حرية الخضوع والتقيّد بالشرعية الإسلامية، وحرية الإذعان للنظام القائم «أولي الأمر».

لكن هذا المفهوم الديني والتاريخي للحرية اهتز وتزلزل بكثرة الثروات المحلية في بلاد المغرب العربي من جهة، ومن جهة أخرى تأثر وتجدد بانتقال مفاهيم فلسفة الأنوار وفكر الثورة الفرنسية إليه. وهذا عن طريق من تبنّاها من المصلحين المغاربة، وعن طريق التعابير الشفوية والممارسات السلوكية للأوروبيين الوافدين إلى الأوطان المغربية (رحالة، تجار، سفراء). ومن ثمة أثر موضوع الحرية، وظهر المعنى الحديث لها.

ومع زيادة احتكاك المغاربة بالأوروبيين وتعدد فرص التعرف على حضارتهم وعلى قوتهم، لم يعد صواب الرأي مرتبطاً عند بعض المصلحين ارتباطاً لازماً بالدين. حيث أن العقل الإنساني «المسيحي، الملحد» أصبح محل إعجاب وتقدير.

إن العقل الغربي صار يصنف ضمن النوع المقبول والمتميز، وهو ما وصف به خير الدين باشا المفكرين الفرنسيين جون جاك روسو وفولتير ومونتسكيو. فقال عن الأول: «وله من حسن التعبير ما لا تستقر معه الأوهام»، وقال عن الثاني «واشتهر... اشتهاً الدجال في الأجيال»، ورأى أنه لو لم يكن ملحداً «لكانت شهرته أتم، والنفع بمعارفه أعم»، وقال عن الثالث بأن له «تعليقات صادقة وعبارات محررة راشقة».

والعقوبات المتوجبة على من ترك التكليف الشرعية وتعاطى المحرمات، وهي تصطدم كذلك بطبيعة البناء الأسري في المجتمع الإسلامي (عدم الاعتراف بالسلطة الأبوية = عقوق الوالدين والحرمان من برهما). ولا تتصف هذه الحرية بمواصفات العقل «الأخلاقي» ولا تلتزم به، وليس لها ما يميزها عن الفوضى «حياة الحيوان»، سوى أن الأفراد يحترمون بعضهم البعض ولا يتظالمون، لأن الإنسان عندهم قال السلاوي: «لا يلزم أن يتقيد بقيد» إلا في حالة واحدة فقط وهي «إعطاء الحق لإنسان آخر مثله فلا يجوز أن يظلمه».

إن خير الدين انطلق من ظاهرة الحرية في أوروبا بالضبط، ليبين أنها كانت أساس الحضارة الحديثة في القارة، حيث قال: «الحرية هي منشأ سعة نطاق العرفان والتمدن بالممالك الأورباوية»، وأكد

إن أحسن مثال نقدمه هنا عن المعنى التقليدي للحرية في الخطاب المغاربي؛ هو ما قاله الناصري السلاوي: «اعلم أن الحرية الشرعية هي التي ذكرها الله في كتابه وبينها رسول الله... لأئمه وحررها الفقهاء... فراجع ذلك وتفهمه ترشد...». لقد انتقد السلاوي بشدة مفهوم الحرية في الفكر الليبرالي الأوربي، ووصف أنصار الحرية ومنظريها بالملحدن المتحللين من الالتزامات: «اعلم أن هذه الحرية التي أحدثها الفرنج في هذه السنين هي من وضع الزنادقة قطعاً».

وما جعل السلاوي يتخذ هذا الموقف ويبني ذلك الحكم، هو مقتضيات هذه الحرية في الواقع ومستلزماتها، والصور التي ترتبها في المجتمع وعلى مستوى العلاقات. فالحرية في تقديره تسقط: «حقوق الله وحقوق الوالدين وحقوق الإنسانية»، لأنها تحرر الفرد من الحدود

أي اهتم بالدائرتين معا « مصالح الدارين »، ولم يغلب إحداهما على الأخرى بإلغاء هذه وترقب تلك كما يعتقد البعض، حتى أصبح أصدقاؤه ينادونه بخير الدنيا والدين.

السلطة الوطنية: إصلاح أم تغيير

قد تعرض النظام السياسي في البلدان المغاربية إلى انتقادات شتى، من جانب المعارضين والمجددين (زعماء الثورات، دعاة تقييد السلطة)، ومن جانب المؤيدين والمحافظين كذلك (الوزراء والسفراء، العلماء المقربين). وأجمع هؤلاء وأولئك وهم مختلفون، على ضرورة إصلاح هذا النظام فقط لا تغييره، فأعطوا المواصفات الواجب توفرها في الحاكم، وعددوا شروط المسؤولية وتبعاتها، بالتصريح أحيانا وبالتلميح أحيانا أخرى. ولم يتحمس حتى من كان يغيرهم الفكر التنويري والنظام السياسي الأوروبي

قوله هذا عندما كان يتحدث عن ثمار الحرية فقال : « وقد رأينا بالمشاهدة أن البلدان التي ارتقت إلى أعلى درجات العمران هي التي تأسست بها عروق الحرية... ». كما أنه ضرب أمثلة عنها، وصور حياة الأفراد والدول بدونها تصويرا يبرز دورها فقال : « فالحرية إذا فقدت من المملكة تنعدم منها الراحة والغنى، ويستولي على أهلها الفقر والغلاء، ويضعف إدراكهم وهمتهم كما يشهد بذلك العقل والتجربة ».

وإذا كان خير الدين قد ارتبطت لديه الحرية أساسا بدائرة الدنيا، فإن ذلك لا يعني أنه أهمل دائرة الآخرة، ولم يهتم بها مثل السلاوي، لأن خير الدين كان يريد أن ينبه إلى ما أغفله الخطاب العام أو تشدد بشأنه (الحرية والتنظيمات). فلقد اهتم خير الدين بالضوابط الشرعية وبالتغيرات الزمنية والمتطلبات الحاضرة والمستقبلية للحياة،

وعندما كان حمدان خوجة يستعرض
صلاحيات وسلطات الداي في النظام
الحكومي للأتراك بالجزائر، أضفى على
هذا النظام صفة الجمهورية هو الآخر
أيضا بقوله: « في بعض الشكل يمكن
القول بأن الجزائريين تبنا مبادئ الحكم
الجمهوري، ومنه فالداي هو ليس إلا
رئيس الجمهورية ». وسبب هذه
المقاربة وهذا التطابق عند حمدان هو
توفر صفات أساسية للحكم العثماني
في الجزائر، منها الاختيار وعدم توارث
الحكم.

إن الصفار التطواني قد لمح إلى
ضرورة تحديد صلاحيات الملك حينما
وصف النظام السياسي الفرنسي على
عهد الملك لويس فيليب (1848-
1830م) «... ولا يستقل السلطان
وحده بحكم من الأحكام»، وكذلك
أوضح حسونة الطرابلسي في رسالته
إلى حكومة الملك لويس فيليب عام

إلى طرح فكرة النظام الجمهوري، وإنهاء
الحكم الوراثي أو الحكم القائم على
القوة العسكرية. بل إن البعض حاول
أن يثبت بأن رئيس الجمهورية ما هو في
الحقيقة إلا ملك أو داي.

مثلا، نفى بيرم الخامس وبصريح
العبارة أن يكون هناك فرق جوهري
بين النظامين الملكي والجمهوري «...
الجمهورية... من يقيمونه رئيسا لها ما
هو في الحقيقة إلا ملك...»، ونقطة
الاختلاف بينهما عنده هي في «اللقب
وفي تحديد السلطة أو إطلاقها... وزيادة
الأبهة...». وما كان يهم بيرم فعلا هو
الدفاع عن الفكرة التي تقضي بوجوب
قيام السلطة في المجتمع وإلزامية الخضوع
لها «الاستقامة بدون ملك... أمر وهمي
... إذ إقامة الملك أمر طبيعي لا يمكن
الاستقامة بدونه...»، وقال أيضا: «فلا
مندوحة... عن الإقرار بوجوب الملك
والانقياد إليه...».

1832م، أنه يأمل في تدخل فرنسا في طرابلس لإنهاء الحكم المطلق ليوסף باشا، وتنصيب ابنه علي باشا في نظام ديمقراطي تحرري إنساني. واشترط حسونة على هذا الحاكم الجديد أن: «لا يتبع حكم أسلافه للبلاد، حيث لم نتائج السيئة، بل عليه أن يتخذ النظام الفرنسي قدوة له، ويكون من اللائق أيضا أن يلزم على قبول مبدأ مشاركته في الحكم، وأن يؤمن ملكيات الأفراد ويضمن الحريات الشخصية».

أما خير الدين التونسي فهو يعتبر أهم من تناول وناقش موضوع النظام السياسي الدستوري «المتقيد بالقوانين» في كتابه «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك». حيث استعرض بنية النظام السياسي في أوروبا وقارن بينه وبين النظام القائم في الوطن العربي والإسلامي، ولم ير أي مانع من تقليد الغرب في ما لا يخالف الشريعة الإسلامية، وهذا بهدف

إنقاذ العالم الإسلامي وتحقيق الحضارة فيه. وأكد خير الدين على الفرق الشائع بين النظام العسكري القائم على القوة والنظام الديمقراطي الدستوري، حينما قال: «فشتان بين حالة المستبد الذي يأخذ ويعطي بمقتضى الشهوة والاختيار، وحالة المتقيد بالقوانين الذي يفعل ما ذكر بمقتضاها متوقعا تعقب آراء كثيرة ينجح من تزييلها إياه مترلة القاصر في تصرفه، فضلا عن الخائن فيه».

إذا كان النظام السياسي في مغرب القرن التاسع عشر قد تعرض إلى النقد والتجريح من طرف بعض المثقفين المصلحين، فإنه تلقى من جهة أخرى المبالغة في المدح والتأييد والإشادة. وهو ما تمثله كتابات عدد من المؤرخين والأدباء في الجزائر والمغرب الأقصى خاصة، أمثال ابن سحنون وابن هطال والشريف الزهار والضعيف الرباطي وأبو القاسم الزياتي والناصرى السلاوي.

التي انفردت بدراسة تغيرات القرن التاسع عشر معنى أوضاع الوطن العربي والإسلامي وحاجاته في ملف النخبة، وهذا بين الحضارة العربية والفكر الإسلامي والحضارة الأوربية والفكر الغربي، أي ما مدى حضور هذا الثاني مع الأول و توافقه معه ؟ وما مدى قبول الأول للثاني وتفاعله معه؟

ولما كان القرن التاسع عشر هو القرن الذي اصطدمت فيه الأوطان المغاربية بالليبرالية الاستعمارية؛ وهو الظرف الذي زاد فيه احتكاك هذه الأوطان بالليبرالية ومظاهرها من خلال الجاليات الأوربية المهاجرة بها، ومن خلال الرحلة إلى مركز الليبرالية نفسها، كان ولا بد من إنتاج خطاب إصلاحي جديد يتبنى التجديد والعصرنة. وهذا ما أفرزته عملية المقارنة والوقوف على حقيقة البون الشاسع بين الواقع المغاربي والواقع الأوربي.

حيث اتفق هؤلاء :على شرعية السلطة القائمة لأنها خلافة (السلطان ظل الله على الأرض)، وعلى جواز قمع الثورات لأنها فتنة (وجوب طاعة أولي الأمر)، وعلى الافتخار والتباهي بتحرير الأوطان لأنه فريضة (جهاد)، وعلى أحقية تولي الحكم لأن النسب شريف (سلالة النبي).

ومثال ذلك، ما أورده السلاوي على سبيل المثال في «الإستقصا ...» من قصائد المادحين للسلطان المغربي مولاي الحسن (1873-1894م) كما تلقى باي الغرب الجزائري محمد بن عثمان الكبير (1778-1798م) قصائد مدح عديدة أثبتها ابن سحنون في «الشعر الجماني ...».

حاجات الوطن وتجربة الأوربيين

أخذت ثنائية التقليد والتجديد في الفكر العربي والإسلامي في الأبحاث

وفي الوقت الذي كان يدعو فيه أنصار التحديث والمعاصرة إلى ضرورة مراعاة متطلبات العصر وقضاياه المستحدثة وحاجاته المتجددة، وإلى التفتح على الأوربيين، كان يدعو دعاة التقليد إلى التمسك بالقديم وبتراث الأوائل لأن الحقائق اكتملت في التاريخ واستقرت به؛ وهي صالحة لكل زمان ومكان .

إن من يثور على المنظومة التقليدية (بنية الحكم، التعريفات الكلامية المقدسة) ولا يعترف بها كما هي حتى في جزئياتها، كان يصنف من طرف السلفيين (خاصة الوهابيين) ضمن الملحدين والمنتصرين وأصحاب البدع، ومن أمثلة ذلك المغرب الأقصى وما كان يقول به المؤرخ والأديب محمد أكنسوس (1837 - 1796م) والفقيه الحافظ محمد كنون (ت 1885م)، وما حدث لأعضاء البعثات العائدين من أوروبا. أما من كان يتزعم هذه

المراقبة القاسية على المقالات المخالفة على حد تعبير الأستاذ محمد أركون، فكان يوصف من طرف التجديدين بالجمود والتزمت والجهل وتقدم المصلحة الشخصية؛ وهو ما قال به مثلاً حمدان خوجة وخير الدين التونسي صراحة.

لقد ربط حمدان استقرار الوطن وحسن تسيير شؤون الحياة فيه بالحدثة والتجديد؛ لأنه كان يؤمن بمرونة التشريع وضرورة مواءمته لحاجات العصر. وهذا في الرسالة التي بعث بها عام 1833م إلى السلطان العثماني محمود الثاني (1839-1808م)، حيث قال : « إن كل عصر له متطلبات وخصائص جديدة، ولدى ظهور عادة حديثة، وجب التخلي عن القديم حيى نتفادى حدوث اضطراب وقلق في الشعب، وحتى لا يعرقل ذلك تسيير دولا ب الإدارة الناجحة ».

إن نموذج الجديد الجدير بالتفاعل

غيره، ما لم يناقض ديننا»، « ليس كل ما سبق إليه الكفار واستعملوه حراما، بل قد يكون واجبا ». وقال خير الدين: « فإن الأمر إذا كان صادرا من غيرنا وكان صوابا موافقا للأدلة لاسيما إذا كنا عليه ... فلا وجه لإنكاره وإهماله، بل الواجب الحرص على استرجاعه واستعماله. ».

القوة المادية سلاح حيوي للأوطان

كان عدد كبير من المؤرخين والفقهاء والطرفيين لا ينوه سوى بالقوة الروحية والغيبية، ولم تطرح مسألة القوة المادية (التقنية، الحضارة) بإلحاح وإجماع إلا بعد الاصطدام بالآلة العسكرية الاستعمارية الأوروبية وتلقي ضرباتها، وتحرك هذه الآلة في مجال واسع، أو بعد معاينة مظاهر هذه القوة عند الآخر (السفارات) الذي امتلكها وأنشأ حضارة راقية. وهو ما جعل بعض المثقفين المغاربة خاصة من

معه، والواجب قبوله عند حمدان وخير الدين هو النموذج الأوربي، وعلى أن لا يتقيد هذا التحديث والاقتباس وهو يقتحم مختلف جوانب الحياة سوى بالضوابط الشرعية؛ فهي وحدها ترسم حدود الحياة الحديثة. وإذا كان البعض قد أقبل على تجديد الجيش واللباس والأثاث على الطراز الأوربي، فإنه كان من الأولى له أن يقبل على تجديد أفكاره ونظمه وسياسته.

إن جرأة حمدان ومستوى خطابه العصري من حيث النضج والوضوح والصراحة، ليس لهما ما يماثلهما في مغرب القرن التاسع عشر سوى جرأة ومستوى خير الدين . فما قاله حمدان عن ثنائية الأصالة والحداثة عام 1252هـ/ 1836م قال به خير الدين عام 1867م تماما. حيث قال حمدان : « فكما نقبل ما ثبت بتجارهم في الطب ... ينبغي أن نقبل كل ما ثبت عنهم وتحقق في

مثلا «يصرفون الأموال لفائدة يمكن حصولها بعد سنين»، وبهذا العمل يحققون القوة الاقتصادية والاستقلال عن الغير . واعتبر ابن أبي الضياف هذا: «من أعظم أسباب العمران والثروة ...»، ولذلك تأسف على غياب هذه الاستراتيجية في السياسة الاقتصادية للبلاد.

أما ابن العنابي، فإنه طرح هو الآخر أيضا قضية القوة المادية، ولكن طغى على طرحه الهدف العسكري والبعد الحربي والمصلحة الدينية، بما أنه كان يطرق موضوعا عسكريا، وقد سمى تأليفه «السعي المحمود في نظام الجنود».

وإذا سلمنا بفرضية الأستاذ أبو القاسم سعد الله، بأن ابن العنابي كان مطلعا على الاتجاه الليبرالي العقلاني الذي بدأ ينتشر في أوروبا بعد الثورة الفرنسية، فإن هذه الأخيرة لم تمثل مرجعيته عندما أثار قضية الرحمة والعدل، والحقوق الفردية والتسامح، وجعل منها أسبابا للقوة

زار منهم أوروبيا يربط بين وجوب امتلاك القوة المادية ووجوب اعتماد إصلاحات عديدة في الوطن.

إن اعتماد الحرية الشاملة والبناء الدستوري للسلطة هو أساس القوة المادية للحضارة الغربية في نظر خير الدين «رأينا بالمشاهدة أن البلدان التي ارتقت إلى أعلى درجات العمران هي التي تأسست بها عروق الحرية والكونستيتوشيون المرادف للتنظيمات السياسية». وهذه القوة هي جارفة ومتعدية، ولا ترد إلا بقوة مادية أخرى مماثلة لها، وبالتالي دفع التعدي عن الوطن لا يتأتى إلا بالمحاكاة والتقليد، الأمر الذي يجب أن تهتم به الدولة المجاورة لأوروبا.

والقوة المادية عند ابن أبي الضياف، هي الثمرة التي يجب أن يتقاسمها الحاضر مع المستقبل، كما يلاحظ ذلك على الأوربيين الذين لا يستعجلون نتيجة العمل ويننون هدفهم في المستقبل، فهم

بعيدا، عن هذه المبالغة من جانب الزباني، وعن تجاهل غيره كذلك ولوقت متأخر من القرن التاسع عشر لقوة الآخر الصاعد، اعتبر الشقراني (ت بعد 1883م) القوة المادية في جانبها العسكري هي الفيصل والأداة الحاسمة عند المواجهة، وبالتالي فمن العبث انتظار الانتصار خلف العواطف المتقدمة، فردية كانت أم جماعية.

وعليه فقد أيد الشقراني ثورة الأمير عبد القادر على فرنسا (1847-1832م)، وأشاد بها، وانتقد ثورة بوعمامة بالجنوب الوهراني (1881-1904م) وعارضها وقال عن زعيمها: «أنه لم ينظر لهذه الدولة العظيمة، والأمة الجسيمة، والجيش الغزيرة، والإقامة الكبيرة». كما عبر الأمير عبد القادر الجزائري (1883-1807م) من جهته أحسن تعبير عن القوة الروحية لدى النخبة

«ومن أسباب القوة التواضع، والعفو عن المظالم...»، فمرجعياته الفكرية كانت كلها من التراث الإسلامي. وإنما مثل الفكر الغربي لديه ومن طرف خفي، الباعث المحرك والدافع القوي إلى طرح الموضوع ومناقشته.

إن الولاء للنظام القائم، وإلى أقصى درجات التأييد، جعل أحد المؤرخين يعتبر القوة المادية للمملكة هي فريدة من نوعها ولا نظير لها. وهو ما قال به أبو القاسم الزباني (1833-1734م) في كتابه «الستان الظريف في دولة أولاد مولانا الشريف» عن السلطان المغربي مولاي إسماعيل (1727-1672م): «ولقد شاهدت الكثير من آثار الدول فما رأيت أثرا عظم من آثاره ولا بناء أضخم من بنائه ولا أكثر عددا من قصوره ... بل جعل مباني العالم كلها في بطن تلك القلعة المكناسية ...».

الصوفية؛ وهو الذي لم يهمل القوة المادية، وهذا من خلال المواقف الحربية والرسائل الموجهة إلى القادة العسكريين الفرنسيين، كرسالته إلى الجنرال دي ميشال (SLEHCIMED) عام 1833م، التي قال له فيها: «... كيف تفاخروني بقوة فرنسا، ولا تقدرون القوة الإسلامية... ونحن وإن كنا ضعفاء، على زعمكم، فقوتنا بالله...». وتعكس كتاباته هذا الجانب أيضا ومثال ذلك كتاب «المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد»، ورسالة «ذكرى العاقل وتنبية الغافل».

ويعتبر تدخل العناية الإلهية والقوة الربانية إلى جانب البشر في الثقافة الإسلامية، من المسلمات الدينية المنصوص عليها و الثابتة في التاريخ، والواجب الاعتقاد بها. وهو العامل الذي ظل المسلمون لفترة طويلة يفسرون به حركة التاريخ، ومثال ذلك في القرن

التاسع عشر ما قاله المؤرخ المغربي محمد أكنسوس في كتابه «الجيش العرمرم الخماسي في دولة أولاد مولانا على السجلماسي» عن السلطان مولاي عبد الرحمان (1823-1859م) بعد تسلمه المملكة: «فلما قام مولانا المؤيد لم يجد فيها إلا رمقا قليلا وخيالا عليلا، قد وهت دعائها وتداعت للسقوط وأشرفت على الانهدام المفضي إلى الانعدام فأمدّه الله تعالى بالسعادة الخارقة للعادة فقام بأعبائها بلا مال ولا رجال ولا معين... وجعل يكابد تلك الشدائد بنهاية جهده والسعادة تكتنفه أماما وخلفا ويمينا وشمالا والتأييد من الله تعالى يمدّه والتوفيق يسدده والعناية تساعده حتى أقام بناء الملك الإسماعيلي...».

إن كل هذه القضايا التي طرحها المجددون والمصلحون المغاربة في القرن التاسع عشر طرحها نظراؤهم بالشرق العربي هم أيضا في نفس التاريخ،

كثيرة، كالتقارب والتحرر والتجديد والإصلاح الدستوري واثمين العقل.

ملاحظة: الموضوع موثق وله

مراجع.

ومن خلال كذلك مواقعهم السياسية ومستوياتهم الفكرية، وظروفهم المحلية والدولية. فآثاروا النقاش أحيانا قبل المغاربة وأحيانا أخرى بعدهم في مسائل

