

جامعة تونس
كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية
قسم اللغة و الآداب و الحضارة العربية

المثقفات التونسيّات



و مواقفهنّ من أهمّ التّيارات
الفكريّة السّياسيّة إلى سنة 1987

رسالة ماجستير في الحضارة المعاصرة

إشراف الأستاذ
محمد الناصر النّقزوي

إعداد الطالبة
سناء إلهي

السّنة الجامعيّة
2006 – 2007

الإهداء

إلى أمّي عزيزة الغزواني و إلى أبي سعيد الإلهي

و إلى أختي إيمان و مروي.

تصدير

" لا يمكن حتى لأببل المثل العليا، و سواء أكان وطنيّا

أم اجتماعيّا أم دينيّا، أن يبرّر جوراً يلحق إنساناً واحداً"

غاندي

(1869 - 1948)

المقدمة

هل من مبرر لكتابة بحث جديد في المرأة التونسية في القرن الحادي والعشرين بعد هذا العدد الكبير من البحوث الذي تناولها بالدراسة و التي يمكن أن نذكر منها على سبيل المثال بحوث ليليا العبيدي⁽¹⁾ و الحبيب القزدغلي في عمل جماعي⁽²⁾ و إلهام المرزوقي⁽³⁾ و سعاد الباكتي⁽⁴⁾ و كلها بحوث جادة حاولت أن تنفذ إلى حقيقة مساهمة المرأة التونسية في البعث الوطني⁽⁵⁾ خاصة من ثلاثينات القرن العشرين إلى الاستقلال و طرح البعض منها قضية شائكة تتمثل في مدى استقلال المرأة بقرار النشاط البعثي أي بمدى "ظليتها" ؟

إننا نعتقد أن المجال مازال يتسع لبحوث جديدة في الموضوع و ذلك للأسباب الثلاثة التالية:

أولاً : لاحظنا أن السمة الغالبة على هذه البحوث هي سمة التعاطف مع المرأة [بحرف التاج] إما لنزعة نسوية أو خشية من أن يوصف البعض "بالميز وجينية" أي معاداة المرأة.

(1) - ليليا العبيدي : جذور الحركة النسائية بتونس، تونس، دار النشر التونسية، ط 2، 1990.

(2) - الحبيب القزدغلي ، حسناء التواتي، جميلة بينوس، دلندة الأرقش، ألفة يوسف: نساء و ذاكرة تونسيات في الحياة العامة (1920-1960)، تونس، ميديا كوم، 1993.

(3) - Ilhem Marzouki : Le Mouvement Des femmes en Tunisie au XX^{ème} siècle, Tunis, Cérès productions, 1993.

(4) - Souad Bakalti, la femme Tunisienne au temps de la colonisation (1881-1956), Paris, l'Harmattan, 1996.

(5) - نفضل عبارة " البعث الوطني" على عبارة "النضال الوطني" و عابرتنا و إن كانت أكثر رومانسية من عبارة إلهام المرزوقي "حركة النساء" فهي مرادفة لها.

ثانيا: الغياب شبه الكامل في هذه البحوث جميعها لما ميّز في نظرنا، علاقات النساء التونسيّات من توتر أحيانا و من عداوة أحيانا أخرى و كأنّ عالم المرأة السّياسي يخلو، على عكس عالم الرجال، من التّنافس بل الاقتتال.

ثالثا: ميل بعض البحوث إلى أن تقرّأ تاريخ المرأة التونسيّة قراءة حزبيّة فبقدر ما يلحّ الآخذون بالتيار السّلفي⁽⁶⁾ على إبراز دور من يعتبرونهنّ من صفهم

يلحّ الآخذون بالتيار التّاريخي المادّي⁽¹⁾ على إبراز دور نصيراتهم. أمّا التّيار التّاريخي العقلائي الذي تمكّن سنة 1956 من الحكم فقد قرّأ تاريخ المرأة التونسيّة قراءة غير وطنيّة إذ ألف أسطورة لا حول المرأة الحزبيّة الدّستوريّة الجديدة بل حول "المرأة البورقيبيّة" و هذه القراءة الأخيرة لم يختص بها الشقّ البورقيبي في الحزب الدّستوري الجديد إذ لا نعثر في بلدان المغرب العربي على بلد واحد لم يعتمد فيه تيّار منتصر من هذه التّيّارات إلى تبنيّ شعار "ويل للمنهمزمين و... المنهمزات" قولا و فعلا فأقصاهم من تاريخه الرّسمي الجديد أو قلّل من مساهمتهم في الحركة الاستقلاليّة المشتركة أو شوّه صورتهم مستعملا في كلّ ذلك كما هو الشّأن في تونس مثلا وسيلة تبدو، لأوّل وهلة، مستوردة من فرنسا زمن الحكم الرّاديكالي في الجمهوريّة الثالثة و لكنها قديمة قدم الدّهر و تتمثّل في إسناد وزارتي التّعليم و الدّاخلية أي الإيديولوجيا و العصا إلى كبار ممثلي هذا التّيار المنتصر فوزارة التّعليم هي العصا الإيديولوجيّة التي تطال خاصّة رقاب جيل ما بعد الاستقلال توجّهه الوجهة التي تشاء أمّا وزارة الدّاخلية فهي بعبارة واحدة "العصا الماديّة".

و من المعروف أنّ الرّجلين اللّذين اضطلعوا بهاتين المهمّتين لمدّة غير قصيرة هما: محمود المسعدي (1911-2004) في التّعليم (1958-1976). والطيّب المهيري (1924-1965) في الدّاخلية (1956-1965).

(6) - محمود شمّام : بشيرة بن مراد زعيمة النّهضة النسائيّة بتونس، تونس، المطبعة الثقافيّة، 2001.
(1) - الحبيب القزدغلي و أخريات: نساء و ذاكرة تونسيّات في الحياة العامّة (1920-1960) مرجع سلف ذكره.

فكيف يمكن و الحال على ما رأينا أن تتمكّن الأجيال التي ولدت في خمسينات القرن العشرين وستيناته حتى لا نتحدّث عمّا تلاها من أجيال، وهي الأغلبية السّاحقة من التّونسيّين و التّونسيّات أن تسعى في الأرض التّونسيّة و المغربيّة و العربيّة و العالميّة وهي لا تملك ذاكرة تاريخيّة سليمة من التّزييف بما فيه الكفاية حتى و إن كان مردّد هذا التّزييف إلى إرادة سياسيّة «خيرة» تهدف إلى تحقيق سلامة هذه الأجيال "و تحصينها" أي تطلق في نهاية الأمر من "رمال الأبويّة المتحرّكة" ؟

إنّ حدّة شعورنا بهذا الأمر هي التي دفعتنا إلى تخيّر الموضوع فكلّ النّساء التّونسيّات على اختلاف انتماءاتهنّ الإيديولوجيّة ساهمن في عمليّة البعث الوطني إن قليلا أو كثيرا و لكن هذه المساهمة لم تستند إلى إيديولوجيا سياسيّة واحدة إذ ما الذي يمكن أن يجمع بين بشيرة بن مراد السّلفيّة و راضية بن عمّار الحدّاد العقلائيّة و فاطمة الجلولي التّاريخيّة الماديّة حتى إذا كان نشاط هذه الأخيرة قصير العمر؟ إنّ هذا الاختلاف الإيديولوجي هو الذي يفسّر طريقة صياغة عنوان البحث فنحن، شئنّا ذلك أم أبينا، بإزاء تيّارات فكريّة سياسيّة ثلاثة عبّرت عنها أحزاب سياسيّة وقد تكون هذه المرأة أو تلك على غير وعي كامل بما يتضمّنه التيار الذي تنتمي إليه من أبعاد ميتافيزيقيّة و سياسيّة و اجتماعيّة و اقتصاديّة، وقد يكون في صفة "المثقّفة" بعض التّجاوز، و قد تكون هذه المرأة كتبت الكثير و الأخرى لم تكتب شيئا و فضّلت النّشاط الميداني و لكن كل ذلك لا يمكن أن يحول دون اعتبارهنّ ممثّلات لتيّارات اخترن الانتماء إليها لدوافع لا ندخل هنا في تفصيلها.

من الواضح من قراءة عنوان البحث أنّنا استندنا في تناوله إلى المنهجين التّاريخي العقلائي و التّاريخي الماديّ لأنّ الأوّل يمكّننا من شدّ الفكرة إلى الفترة التّاريخيّة التي ولدت فيها. أمّا الثّاني فهو يمكّننا من شدّ هذه الفكرة و الفترة التّاريخيّة إلى تربة ماديّة اجتماعيّة طبقيّة ممّا يفسّر كثرة لجوئنا إلى أصول العائلات التي نشأت فيها ممثّلات مختلف التّيّارات و مواقعها الاجتماعيّة و السّياسيّة. و المنهجان معا فرضا

علينا تقسيما للموضوع شذ عن تقسيم أغلب الدراسات التي اطلعنا عليها. فلقد قسمنا الموضوع إلى فترتين تاريخيتين تمتد الأولى من ثلاثينات القرن العشرين إلى فشل المفاوضات التونسية الفرنسية نهاية 1951 في حين أنّ أغلب الدراسات تميل إلى الوصول بهذه الفترة إلى 1956، سنة الاستقلال.

هذه السنوات العشرون فضلنا تناولها، بعد مدخل يهيئ القارئ للدخول في الموضوع، عرف، في إيجاز، بالقصد من السلفية و التاريخية العقلانية و التاريخية المادية انطلاقا من شخصيات نسائية ثلاث رأينا أنّ كلّ واحدة منهنّ تعبّر عن تيّار من التيارات الثلاثة التي تعرّضنا لها في البحث.

و لهذا توزّع هذا القسم الأول على ثلاثة فصول تناول الأول منها بشيرة بن مراد باعتبارها ممثلة لتيّار سلفي أصولي جذوره عميقة في التربة العربية الإسلامية إذ هو لايفصل عن الدّعوات الإصلاحية النسوية العربية الإسلامية مثل دعوة هدى الشعراوي المصرية (1879-1947) و من يقرأ ما كتبت بشيرة بن مراد فسيحسّ أنّ هذه الإسلامية المصرية أثّرت أيّما تأثير في ابنة الدّاعية السّلفي التونسي محمد الصالح بن مراد.

أمّا الفصل الثاني فقد خصّصناه لامرأة نعتبر، نحن على الأقل، أنّها على نقیض بشيرة بن مراد نطرة إلى الأشياء إذ لم نعثر في كلّ ما كتبت راضية بن عمّار الحدّاد على إحالات على الماضي العربي و الإسلامي و رموزه من النساء مثيلات عائشة زوج النّبي و صفية أخت عمر بن الخطاب و أسماء بنت أبي بكر أي على هذه الرّموز التي تعمّر، مثل النّجوم، سماء بشيرة بن مراد بل إنّنا لا نعثر في ما كتبت على حضور إلهي أي ميتافيزيقي يمكن أن يقلّص من حضور الإنسان باعتباره إنسانا و لذلك فقد عدناها، ومن دون أي تحقّظ، ضمن الأخذات بالنّظرة التاريخية العقلانية إلى الأشياء: هي تعادي لا شعوريّا النّظرة السّلفية و لكنّ الأمر لا يصل بها حدّ الأخذ

بالنظرة التاريخية المادية. إنها امرأة تؤمن بفكرة الإصلاح و لكن ليس بالمعنى الفضفاض للكلمة إذ الإصلاح في نظرها أي الخير يعني « التغيير الاجتماعي لصالح الأغلبية الساحقة من التونسيّات و التونسيّين. إنّ إرادة تغيير الأوضاع القائمة إنّما هو أيضا طريقة من طرق عمل الخير»⁽¹⁾

و عندما يتمكّن الإنسان، و لقد تمكّنت راضية الحدّاد من ذلك، من تعويض فكرة الإحسان التي تقوم عليها نظرة السلفيّين إلى العلاقات الاجتماعية الأفضل، بفكرة العدالة الاجتماعية، فإنّه يدخل ضمن الحداثة من بابها العريض لذلك اعتبرنا راضية الحدّاد ممثلة للتّيار التاريخي العقلاني في أنور وجوه التي يمثلها اتّجاه ضمن شقّ دستوري جديد يتمثل في هذا الثلاثي العجيب الذي هو سليمان بن سليمان أي يسار الحزب الدّستوري الجديد و راضية الحدّاد و ثالث لا غنى عنه عندما يتعلّق الأمر بتاريخ تونس المعاصرة وهو فرحات حشّاد وذلك بالرّغم ممّا قد يبدو أنّه ممّا يحول دون جمع الثلاثة في تيّار واحد وهو يساريّة سليمان بن سليمان المتعاطفة، على العكس من الحدّاد و حشّاد، مع الاتحاد السّوفيّاتي.

فلن يتعجّب المرء عندئذ وهو يرانا في هذا البحث نرسم لهذه المرأة صورة لا تقترب منها لا من قريب و لا من بعيد صورة مثيلات وسيلة بن عمّار و نائلة بن عمّار و سعيّدة بوزقرّو ساسي أو حتّى كل من سيتحمّلن في الاتحاد القومي النّسائي التونسي بداية من سبعينات القرن العشرين مسؤوليّات نسائيّة قياديّة.

يتبقى الفصل الثالث الذي يتناول المرأة التونسيّة الشّيعيّة الآخذة بالتّيار التاريخي المادي. مثل هذه المرأة لا نعثّر عندها على كتابات كثيرة لأنّ طبيعة الحزب الشّيعي لا تسمح من ناحية ب بروز الشّخصيّات الفرديّة فيه إذ الجميع خاضعون لإيديولوجيّة ترى حتّى في إمضاء البعض من الشّيعيّات على ما يكتبن من

⁽¹⁾ - Radhia Haddad : Parole de femme, Tunis, Editions Elyssa, 1995, p 86

مقالات نوعا من الفردية التي تتعارض مع إيديولوجية الحزب و لأنّ الشيوعيات التونسية كنّ، من ناحية ثانية، وانطلاقا من الفلسفة التاريخية المادية نفسها يفضلن العمل على القول و البراكسيس على النظرية ممّا يفسّر نشاطهنّ الكثيف على المستوى الميداني و قلة كتاباتهنّ. و لذلك فسوف نعتد في هذا الفصل على ما تمكنا من الإطلاع عليه من كتابات عدد من الشيوعيات التونسيات و خاصة على حوار مطول أجريناه صيف هذه السنة مع فاطمة الجلولي سليلة عائلتي الجلولي و بن عاشور.

أمّا القسم الثاني من هذا البحث فلقد استند، على عكس ما تذهب إلى ذلك الدراسات التي اطّلعنا عليها إلى فكرة تقول إنّ الفترة الحاسمة في التاريخ الفكري السياسي التونسي لا تبدأ من سنة 1956 زمن انفراد الشقّ البورقيبي في الحزب الدستوري الجديد بالحكم و لكن من سنة 1952 التي دخلت فيها البلاد في مرحلة صراع لا لفظي ولكن حقيقي ضدّ الدولة الفرنسية الحامية. إنّ الفترة التي تمتدّ من 1952 إلى 1956 إنّما هي فترة غيرت نوع النشاط النسائي التونسي فقد أصبح الرّيف التونسي لأول مرة في تاريخ البلاد عنصرا أساسيا في الحسم في قضية الحماية فرأينا المرأة الرّيفيّة، لأول مرة، تدخل، و بغضّ النظر عن تبعيّتها للرجل أو استقلالها عنه، ضمن ثورة لا يمكن إلا أن تتحقّق إزاءها النساء الحضريّات. و عندما يدخل الرّيف مجال النّضال فستقلب كلّ الموازين.

ماذا سيكون عليه موقف بشيرة بن مراد السلفيّة الحضريّة و ماذا سيكون عليه موقف راضية الحدّاد الحضريّة التي تنتمي، شاءت ذلك أم أبّت، إلى عالم المدينة الذي تلائمه الفلسفة التاريخية العقلانيّة التي هي في نهاية الأمر فلسفة الفئات المتنوّرة و الميسورة التي كثيرا ما ترى أنّ تاريخ الإنسان إنّما هو في، نهاية الأمر، صراع بين "العقل و الدّين" أو "العقل و العاطفة" فلا تجد ميدانا للحرث

غير هذا الميدان و لا ميدان للحصاد غير "حوار الأديان" و ماذا ستكون عليه مواقف التّونسيّات الشّيوعيّات و أغلبهنّ من الآخذات بالثقافة الغربيّة و إن في شكلها الاجتماعي أي غير الرأسمالي ؟

لقد خصّصنا الفصل الأوّل من القسم الثّاني لهذه الفترة الممتدّة من 1952 إلى 1956 و لمواقف هؤلاء المثقّفات التّونسيّات من الأحداث التي كانت حسب ما تقول راضية بن عمّار الحدّاد أحداثا يتحكّم فيها الرّجال أي أنّها كانت قضيّة رجال و بذلك طرحت قضيّة أسطورة مظاهرة 15 جانفي 1952 التي يزعم الشّقّ البورقيبي أنّ «نساء بورقيبية» هنّ اللّائي كان لهنّ الدّور الأوّل فيها" فحاولنا قدر المستطاع أن نعدّل مثل هذا المذهب"⁽¹⁾.

على أنّنا نوّد أن نذكّر بأنّ الفترة الفاصلة بين 1955 و 1956 بل 1957 كانت فترة «تصفية حسابات غير وطنيّة» أي فترة اقتتال بين شقيّ الحزب الدّستوري الجديد أي الشّقّ البورقيبي و اليوسفي⁽²⁾ فهل تحدّث بحث واحد من البحوث التي تناولت المرأة التّونسيّة عن «نضالها» و عن امتحان من كان من النّساء «يوسفيا» في هذه الفترة التي كان الاغتيال فيها يطال الرّجال من الحزبين.

إنّنا نتحدّى أيّا كان أن يذكر لنا كتابا واحدا تحدّث عن مواقف بشيرة بن مراد و شبّيهاتها أو راضية الحدّاد و شبّيهاتها أو فاطمة الجلولي و شبّيهاتها ممّا ينسب إليهنّ هذا أو ذاك أو هذه أو تلك من «نضال» في الفترة (1952 1956) فلقد طال الخوف في هذه الفترة الرّجال و أصبح الوضع في البلاد نهبا بين المتقاتلين الوطنيين من المنتمين خاصّة إلى الحزب الدّستوري الجديد.

أمّا الفصل الثّاني من هذا القسم فهو يتناول فترة (1956-1987) وهي فترة تمكّن فيها الحزب الدّستوري الجديد في شقه البورقيبي من فرض سيطرته الكاملة على كلّ نفس معارض في البلاد فهي فترة حكم وزارتي التّعليم ممثلة

(1) - انظر شهادة زبيدة بدّة في كتاب منارات الفجر تونسيّات على درب النّضال (1956-1900) بقلم السيّد الدواقيد، صفاقس، مطبعة التفسير الفّني 2006 ، ص70.

(2) - انظر شهادة فاطمة النيفر في كتاب منارات الفجر...، مرجع سلف ذكره، ص308.

في رجليها الشهير محمود المسعدي ووزارة الداخلية ممثلة في الطيب المهيري و لقد خنق فيها كل نفس معارض باستثناء ما ترك للشيوخيين من متنفس صحفيّ ضيق إلى حدود سنة 1962 لأنّ القوم ناصروا بورقيبة على بن يوسف إيماناً منهم بأخفّ الضّررين ذلك أنّ بورقيبة بما حمل من بعض جوانب فكرة التّقدّم⁽³⁾ التي يقولون بها بدا لهم أنّه أفضل من خصمه السّياسي صالح بن يوسف الذي كانوا يرون أنّه أكثر تحقّظاً إزاء بعض مفاهيم الحداثة مثل قضية

المرأة، و أكثر إنصاتها إلى دعاة إقامة علاقة مخصصة بالعروبة و الإسلام و خاصّة أنّه أكثر ارتباطاً بالطّبقات الاجتماعيّة القديمة.

إنّ هذه السّياسة قادت البلاد إلى مأزق حقيقيّ نهاية ستّينات القرن العشرين فاقترب وضع البلاد من الانفجار و بدأت تظهر حتّى عند بعض الحساسيات البورقيبيّة نزعة إلى مراجعة هذه السّياسة فكان تكتّل ما سيسمّى فيما بعد بحركة الدّيمقراطيين الاشتراكيين (M.D.S) و من ضمنهم راضية الحّدّاد التي وقفت مشدّوهة وهي تسمع عبد الله فرحات سنة 1972 يصرخ في وجوه عدد من نساء الاتّحاد القومي النّسائي التّونسي اللّائي وقفن إلى جانبها: « إنّ هذا هو حقّ ما كنت أعتقــــد. إنّها [يقصد راضية الحّدّاد] تفعل بكنّ ما تشاء و أنّكنّ لا تسوين كثير شيء»⁽¹⁾. فكيف أمكن لنظام قرن ولادته بولادة الاتّحاد القومي النّسائي التّونسي أن ينتهي به الأمر إلى وصف القيادة النّسائيّة بمثل هذا الوصف ؟

و إذا كان موقف الدّستوريّة الجديدة راضية الحّدّاد من الحزب الواحد هو موقف القطيعة فإنّه يمكن للمرء أن يتصوّر بسهولة مواقف الجيل الجديد من المتنفّقات التّونسيّات الآخذات بالمذهبين التّاريخي العقلائي و التّاريخي المادي في الجامعة و في التّقابات من مثيلات سعاد التريكي و لطيفة الغول و أخريات لا يحصى عددهنّ من هذا الوضع:

(3) - نقول بعض جوانب التّقدّم لأنّ بورقيبة خلاسيّ « métis » فهو تقدّمي نظريّاً و غارق في التّقليديّة سلوكاً سياسيّاً وهو في هذا شبيه بالمرأة التّونسيّة عموماً التي قال فيها المثل الشّعبي " اقلب الطنجرة على فمّها تطلع البنت لأمّها" و ذلك بغضّ النظر على مستوى تعليمها .

(1) - Radhia Haddad, Parole de femme, Op. Cit. p46

إنّهُ الرّفّض الكامل لطبقة حاكمة عبّرت منجيّة المبروك، عضو الاتحاد، عن مشاعرها
إزاءها وهي تسمع كلام عبد الله فرحات: « أشعر بالغثيان... أشعر بالغثيان...»⁽²⁾

لم وقفنا في حدود سنة 1987 ؟

إنّنا لم نقف عند هذا الحدّ جنباً و خشية من تناول الفترة اللاحقة
و لكنّ الأستاذ المشرف خشي، و لقد كان في هذه الفترة (1969-1973) طالبا جامعياً،
أن يتأثر في إصلاح موضوعنا بما احتفظت به ذاكرته من ذكريات غير مشرقة
عن الكثير و الكثيرات ممّن تصدّروا اليوم "منصّات أخرى" فنصحنا بأن يقف البحث
عند هذا الحدّ.

إنّ هذا هو ما توصّلنا إليه في هذا البحث الذي ما كنّا نتصوّر أنّه
يتضمّن من المتاعب ما تحمّلناه سواء بالإطّلاع على أغلب ممّا كتب في
هذه المسألة أو باللقاءات العديدة التي أجريناها مع عدد لا يستهان به ممّن
يعتبرون من "خلفاء و خليفات" السّياسيّين التّونسيّين. إنّنا نعتقد، بكلّ تواضع، أنّنا
قد توصّلنا إلى إلقاء بعض الضّوء على ما يتّصل بالنّساء التّونسيّات اللّاتي
ساهمن، في نظرنا، في حركة البعث الوطني.

المدخل

تستوقف قارئ هذا البحث مصطلحات في غاية الأهمية والدقة وهي تلفت منذ قراءة العنوان " المثقفات التونسيّات ومواقفهنّ من أهمّ التيّارات الفكرية السياسيّة". إذ يتضمّن مصطلحين دقيقين هما «المثقفات» و«التيّارات» فماذا نعني «بالمثقفات التونسيّات» وماذا نقصد «بالتيّارات الفكرية السياسيّة» ؟

إنّ القصد من المثقفات التونسيّات هو هؤلاء النّساء اللّاتي حصلن على مستوى تعليم كاف يمكنهنّ إن كثيرا أو قليلا من وعي ما⁽¹⁾ كان يجدّ في تونس وفي العالم من أحداث وبلورن هذا الوعي في كتابات منشورة، أي أنّي لا أدرج ضمن هؤلاء المثقفات النّساء اللّاتي ليست لهنّ كتابات تعبّر عن قدر مقبول من الوعي السياسيّ.

و"الوعي" من المصطلحات الفضفاضة التي لا بدّ من شدّها إلى أوتدة، ومثل هذه الأوتدة هو ما قصدناه بالتّيّارات الفكرية السياسيّة الأهم. إذ لا يمكن للوعي إلا أن يكون على هيئة ما، أي أن يندرج ضمن نظرة شاملة إلى الأشياء تغطّي الأبعاد الفلسفيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة. ومن الواضح أنّ من تكون من هؤلاء النّساء آخذة بنظرة أصوليّة إلى الأشياء لن تتفق، نظرة إليها، مع من تكون آخذة بنظرة تاريخيّة عقلانيّة أو تاريخيّة ماديّة إليها لاختلاف هذه الرّؤى بل لتناقض واحدة منها وهي النّظرة الأصوليّة مع النّظرتين التاريخيّة العقلانيّة والتاريخيّة الماديّة لأنّها تعتبرهما، عن حقّ، نظرتين قاتلتين للأديان السّماويّة وهي تحارب اليوم و بعد أن خفت صوت النّظرة التاريخيّة الماديّة خاصّة ما يسمّى « بالإسلام المعتدل » لأثّه، في نظرها، يقوم على نظرة تاريخيّة عقلانيّة مبطنّة أي على نظرة « إسلاميّة خلاسيّة » هجينة.

هذه الرّؤى الثلاث هي التي حصرنا فيها أهمّ التّيّارات الفكرية السياسيّة التي عرفها المجتمع التونسي في ثلاثينات القرن العشرين تحديدا لذلك هي تستأهل التعريف. فماذا نقصد بكلّ واحدة منها ؟

(1) - نقول في العربيّة " وعى الأمر " و ما لي عنه وعي " و مع ذلك فسنبقي على الصّيغة غير العربيّة " الوعي بالأحداث " مثلا لأنّها أصبحت دارجة من ناحية و لأنّ موضوعنا حضاري أي في غير اختصاص « ماجستير اللغة » كما أنّنا لن نصلح ما يرد في الشّواهد من أخطاء (صاحبة البحث).

أول هذه التيارات الثلاثة هو التيار « الأصلي » أو « السلفي » أو « الارتجاعي » ويندرج ضمن نظرة هذا التيار إلى الأشياء كلّ تفكير لا يتخذ من الإنسانية مرجعا له بل يرتكز على فترة محدّدة من هذا التاريخ يمكن في نظره النّضال من أجل استعادتها. هذا التيار عريق الجذور في الشرق والغرب على حدّ سواء ولذلك نعثر منذ القرن الثامن قبل الميلاد على معبرين عنه. ويمكن أن نعدّ الشّاعر اليوناني هيزيود Hésiode واحدا من أفضل المعبرين عن نظرية الانحطاط (Théorie de la décadence) ⁽¹⁾ « فقد قسّم التاريخ إلى أربع حقب ساد في أولها جنس ذهبيّ كامل وسعيد. وقد تلتها حقبة ساد فيها جنس فضيّ أحطّ من الأوّل أخلاقيا وجسديا خلفه جنس برنزيّ قاس وخصيم. ثمّ يتوقف المسار الانحطاطي لحظة شهدت ولادة جنس من الأبطال وأنصاف الآلهة سرعان ما خلفه جنس حديديّ بلغ درجة قصوى من فساد الأصل فكان على لؤم دفع بهيزيود إلى الإحجام عن التنبؤ بما سيحدث في مستقبل الأيام » ⁽²⁾.

نظرية «الأصل الذهبي» و « الانحطاط » هذه نجد معبرين عنها في التراث الإسلامي في شكل دعوة إلى « القناعة بأديان الأجداد » فهذا الغزالي (1058-1111) يكتب في مناقضة الفلاسفة المسلمين: « جرى على غير الإسلام نشوؤهم وأولادهم وعليه درج أبائهم وأجدادهم (... ف) تجملوا باعتقاد الكفر (...) ترفعا عن مسaire الجماهير والدّهماء واستكفا من القناعة بأديان الآباء (...) فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضا على هؤلاء الأغبياء انتدبت لتحرير هذا الكتاب » ⁽³⁾.

وهذا محمّد صالح بن مراد يكتب سنة 1931 في « تهافت » الطاهر الحدّاد:

⁽¹⁾ - تعد الباحثة جلييلة المؤدّب في هذا الموضوع رسالة دكتوراه بعنوان فكرة التقدّم (L'Idée de progrès) عند المفكرين السياسيين المغاربة من احتلال الجزائر (1830) إلى استقلالها (1962) بإشراف الأستاذ محمّد شقرون ولقد استفدنا منه، على الرّغم من أنّه بصدد الإنجاز، فيما يتعلّق بمختلف التيارات مثلما استغللنا درس الأستاذ المشرف في نطاق تكميلية الماجستير: أثر المدارس الغربية ومناهجها في عدد من المفكرين العرب المحدثين والمعاصرين، السنة الدراسية 2005-2006.

⁽²⁾ - Jules Delvaille, Essai sur l'histoire de l'idée de Progrès jusqu'à la fin du XVIII^es, Paris, Felix Alcan, T1,

31 p 1910. نقلا عن جلييلة المؤدّب، فكرة التقدّم، مرجع سلف ذكره.

⁽³⁾ - أبو حامد الغزالي : تهافت الفلاسفة، القاهرة، ط 7، 1987، صص 31 - 32.

« يتبادر لبعض العقول أنّ المسلمين لمّا بلغوا تلك الدرجة في الكمال وأصولهم على غاية من الثبات فكان الواجب أن لا يحدث لهم سقوط وتقهقر. نعم الأمر كذلك لو بقوا متمسكين بجميع أصول دينهم تمسك أسلافهم و لكنهم فرطوا في بعضها فحاق بهم ما نراه (...) نعم إني أشاركه [يقصد الحداد] في اعتقاد التدرج لكن إلى الوراء ما دمنا معتمدين على أصول لا توافق مبادئنا وأخلاق وعوائد لا ينطبقان على أخلاق الإسلام وعوائده »⁽¹⁾.

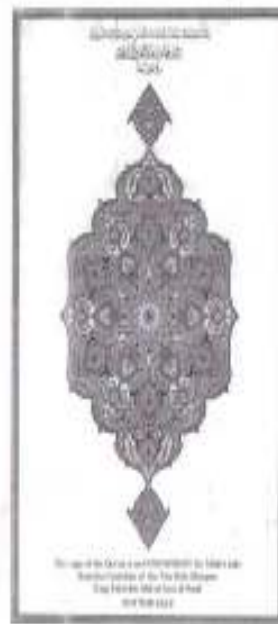
هذا التيار يتسم، إذن، بالمحافظة لأنه يندرج ضمن نظرة تقليدية ما قبل رأسمالية إلى الأشياء بل هو يرتدّ أحياناً إلى الماضي الذهبي الذي يعتبره التياران التاريخي العقلاني والتاريخي المادي فترة مضت ليس بالإمكان استعادتها. ومن هنا نتبين أنّ هذه النظرة تعيش خارج المنظومة التاريخية الإنسانية لأنّ الماضي بالنسبة إلى ممثليها يعتبر مفتاح الحاضر والمستقبل باعتبار أنّ الماضي هو الأصل.

كتب مهدي عامل وهو ماركسي ينتمي إلى المدرسة التاريخية المادية المعادية، تماماً مثل المدرسة التاريخية العقلانية، للنظرة «الماضوية» أي القائلة «بنظرية الانحطاط»: « ولأنّ البدء هو الماضي والماضي هو الأصل والحاضر هو الماضي فالحاضر إذن تأصيل الأصل أي تكراره »⁽²⁾.

فمهدي عامل يؤخذ التيار الميتاتاريخي على إيمانه بإمكانية العودة إلى التراث السياسي والديني والفكري التقليدي ما قبل الرأسمالي باعتباره الملاذ والملجأ، وهذا التراث يتلخص في عصر الرسول والصّحابة أي القرن السّابع. ومن هنا نتبين أنّه لا توجد عند دعاة الأصالة عملية قطع إبيستيمولوجية أو اقتصادية مع التراث أي الماضي وقد قدّم الأستاذ محمّد الناصر النقزوي في كتابه «الدولة و المجتمع من محنة

⁽¹⁾ -محمّد الصّالح بن مراد: الحداد على امرأة الحداد أو ردّ الخطأ والكفر والبدع التي حواها كتاب امرأتنا في الشريعة والمجتمع، تونس، المط. الرّسميّة، 1931، ص 23. وقد نشر هذا الكتاب بتزكية من الشيوخ الحنفيّين أحمد بيرم توقي سنة 1937 و محمّد الطيب بيرم (1881-1943) و من الشيوخ المالكيّين صالح بن علي الماقي (1876-1956) و محمّد الطاهر بن عاشور (1879-1973).

⁽²⁾ -مهدي عامل: أزمة الحضارة العربيّة أم أزمة البرجوازيّات العربيّة؟، بيروت، دار الفارابي، ط6، 1974، ص 74.



الحِداد على امرأة الحِداد

أو

رد الخطايا والكفر والبدع . التي حواها كتاب امرأتنا
في الشريعة والمجتمع

تأليف الفقير الى الكرم الجواد عبدلا محمد الصالح بن مراد
المدرس الحنفي من الرتبة الاولى
بالجامع الاعظم وفقه الله

اجازة النظارة العلمية دام حفظها

الحمد لله . والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه ومن آله . وبعد فقد
اطلعت النظارة العلمية على هاته الرسالة الحافلة وادنت مؤلفها حفظه الله وشكره
الجميل بطبعها ونشرها تعميما لتتعم وفق طلبه حرد في : ربيع ٢ وفي ١٦ سبتمبر
سنة ١٣٥٠-١٣٣١

صاح احمد بيرم . محمد الطاهر ابن عاشور . محمد الطيب بيرم . صالح المصاقي

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف

تمت النسخة عشرون فركا

طبعة اولى

بالطبعة التونسية - نهج سوق البلاط عدد ٥٧ بتونس

ابن رشد إلى خصومة محمد عبده - فرح أنطون» نموذجاً لهذا التيار المحافظ هو محمد عبده (1839 - 1905) فكتب عنه « يرى محمد عبده أن كل الخير يكمن في " الأصل " أي في القرن السابع الميلادي العربي و المسلم في آن واحد. وينجرّ عن هذا الرأي إهمال بل تأنيث لما قبل هذه الفترة فلا حاجة عندئذ لدراسات تتناول حضارة العرب مثلاً قبل القرن السابع »⁽¹⁾، ليستنتج « هذا هو في نظرنا مجمل تفكير محمد عبده التاريخي وهو كما نرى يقوم على نظرية الانحطاط »⁽²⁾ ومن نتائج هذه النظرة الأصولية إلى الزمن اعتماد مجموعة من الثنائيات الشّالّة : الله / الطبيعة، الشريعة / الحياة (وهذا عنوان حصّة دينية معروفة في قناة الجزيرة) الروح / الجسد، الأنا / الآخر، الدولة / المجتمع، الرجل / المرأة، المعلم / التلميذ، فتكون بذلك العلاقة بين هذين الطرفين علاقة عمودية تؤكّد على ضرورة انشداد الطرف الثاني إلى الطرف الأول انشداداً كلياً بمعنى أن هذه العلاقة تتبني على المتناقضات أي على إحلال مفهوم التناقض محلّ مفهوم الاختلاف وبذلك، وانطلاقاً من هذه الثنائيات، تتضاف ثنائية تهّمنا هنا وهي ثنائية الماضي - الحاضر (والمستقبل). فإذا الماضي يتضخّم ليصبح أكثر تأثيراً اجتماعياً من الحاضر بل يتحوّل إلى سلطة فكرية وإيديولوجية تتحكّم في الحاضر وفي المستقبل معاً لأنّ الماضي هو " عصر الكمال الإنساني " بالنسبة إلى حاملي لواء هذا التيار الذين يعبرون في نهاية الأمر عن نظرة عتيقة إلى الزمن وهي نظرة « مازالت سائدة في المجتمعات التقليدية ما قبل الرأسمالية التي من سماتها (...) ندرة الابتكارات التقنية والتحوّلات الفكرية لذلك لا نعجب من استمرار تعلق هذه المجتمعات [بهذه النظرة إلى الأشياء] »⁽³⁾.

(1) محمد الناصر النّقزاي : الدولة والمجتمع من محنة ابن رشد إلى خصومة محمد عبده - فرح أنطون، تونس، مركز النّشر الجامعي، 2000، ص 167.

(2) محمد الناصر النّقزاي : الدولة والمجتمع، مرجع سلف ذكره، ص 174.

(3) - الهادي التيمومي: مفهوم التاريخ وتاريخ المفهوم في العالم الغربي من النهضة إلى العولمة، صفاقس، دار محمد علي الحامي للنشر، 2003، ص 118.

التيّار الثاني هو التيّار التاريخي العقلاني. و جذور هذا التيّار ترقى إلى بدايات النهضة الغربيّة أي إلى القرن الثالث عشر الميلادي ولكنّه لم يبدأ بالتمكّن في البيئة الفكرية السياسيّة في أوروبا الغربيّة إلا بداية من القرن التاسع عشر مع فريدريش هيجل (1770 - 1831) إذ خطا هذا الفيلسوف في مسار تطوّر الفكر التاريخي خطوة يمكن وصفها بالخطوة الانتقاليّة فهو من ناحية بقي متشبّثاً بالنظرة الميتاتاريخيّة ممثّلة في الله والميتافيزيقا أي الميتاطبيعة ومن ناحية ثانية تخطى مرحلة الثنائيّة المتمثّلة في الفصل فصلاً تامّاً بين الله والطبيعة أي بين الميتاتاريخيّة والتاريخيّة، فأحلّ الله في التاريخ بعد أن كان متعالياً عليه وأدمجه فيه دمجا فتح الطّريق لخلفائه فيما بعد من القائلين بالنّظرة التاريخيّة العقلانيّة و النّظرة التاريخيّة الماديّة إلى إبعاد الميتافيزيقا الدّينيّة إبعاداً تامّاً وإحلال فكرة التّقدّم Idée du Progrès المحلّ الأسنى. وقد كتب الهادي التيمومي في هذه القضية وبأسلوب بيداغوجي يهدف إلى تبسيط هذه القضايا المعقّدة ما يلي :

« الله - التاريخ أو الروح المطلق أو العقل المطلق [أصبح بعد أن كان قبل هيجل متحقّقاً في نظر أصحاب المدرسة الميتاتاريخيّة الميتافيزيقية⁽¹⁾] يتحقّق تدريجيّاً [فكرة التّقدّم الخطّي واضحة هنا وهي تفتح الطّريق لترجيح كفة الحاضر والمستقبل على كفة الماضي " الفردوس المفقود "] في التاريخ وبواسطة التاريخ خلافاً لما تنصّ عليه الأديان التّوحيديّة من أنّ الله مبدأ خارجي عن الكون ومتعال عنه. أمّا بالنّسبة إلى هيجل فإنّ الله - التاريخ مبدأ روحاني [هذا هو ما سمّيناه بالوجه الميتافيزيقي في تفكير هيجل] يتحقّق على مراحل في الكون والتاريخ [هذا ما سمّيناه بمساهمة هيجل في صنع مفاهيم جديدة تكسر ثنائيّة: الله الطبيعة، النّظرية/ البراكسيس (الممارسة) إلخ]. إذن يمكن اعتبار هيجل حلوليّاً Panthéiste أحلّ الله في الكون على غرار ما كان يقول به سبينوزا⁽²⁾ في القرن السّابع عشر. إنّ الله بالنّسبة إلى هيجل نتيجة وهدف

(1) ما وضع بين معقّبين إضافة توضيحيّة منا. (صاحبة البحث)

(2) - باروخ سبينوزا: فيلسوف يهودي هولاندي ولد سنة 1632 وتوفي سنة 1677 من مؤلّفاته: " المبادئ الفلسفيّة لديكارت " ، رسالة في إصلاح العقل " والرّسالة اللاهوتيّة السياسيّة - عبد المنعم الحنفي : الموسوعة الفلسفيّة، تونس، دار المعارف للطباعة والنّشر، 1992، صص 237 - 241.

وليس [مثلما يقول بذلك الميثاتاريخيون من رجال الدين] البداية والكمال الموجود خارج الكون والتاريخ »⁽¹⁾.

ما الذي يمكن أن نحفظ به من هذا الشاهد الطويل المأخوذ عن هيجل مما يتصل بموضوعنا ؟

يمكن الاحتفاظ في نظرنا بمسألتين أساسيتين :

أولاهما: وهي استنتاج عام هي أن النظرية التاريخية العقلانية، حتى في طورها الطقولي، قاتلة للأديان المنزلّة خاصّة إذ أن هذه الأديان جميعها تقول بإله سبب وب " فردوس مفقود " وجد عندما تجسّدت كلمة الإله السبب في بقعة ما من بقاع الأرض و على يدي نبيّ مرسل وها أن النظرية التاريخية تتحدّث، على عدائها للماديّة، عن " إله نتيجة" يتحقّق في المستقبل وعن " فردوس" لا يمكن أن يكون تحقّق في الماضي بما أنّه سيُتحقّق في المستقبل.

ثانية هذه المسائل ونتيجة لما سبق، ومن منظور المدرسة التاريخية العقلانية (وسيكون سان-سيمون⁽²⁾ و أوغست كونت⁽³⁾ وحتى أرنست رينان⁽⁴⁾ من كبار أعمدتها في القرن التاسع عشر) أن الماضي ليس فردوسا مفقودا وإنّما هو مجرد حلقة في سلسلة التاريخ التي تبدأ في عصور لا علم كافيا لأحد عنها وهي

(1) الهادي التيمومي : مفهوم التاريخ وتاريخ المفهوم مرجع سلف ذكره، ص 122.

(2) سان - سيمون: الكونت دي سان - سيمون (1760 - 1825)، مؤسس الاشتراكية الفرنسية من مؤلفاته: خطابات مواطن من سگان جنيف إلى معاصريه (1803) و مذكّرة في علم الإنسان (1813 - 1816) و عقيدة الصناعيين (1821) و المسيحية الجديدة (1825). عبد المنعم حنفي: مرجع سلف ذكره ص 233.

(3) أوغست كونت : (1798 - 1857): وضعي فرنسي ولد بمونبيلييه من أسرة شديدة التعلّق بالكاثوليكية، اتّصل بسان سيمون الذي ألحقه سكراتيرا له (1817) وكان من المنشيعين له واستمرّ لديه سبع سنوات حاسمة انطبع فيها بالكثير من أفكاره لكنهما اختلفا فقد تحوّل سيمون من الإصلاح العلمي إلى الإصلاح الاجتماعي وأخذ يبشّر بأشتراكية طوباوية لكن كونت كان يرى أن عصره عصر شك و فلسفته فلسفة نقد وهدم، من مؤلفاته: دروس في الفلسفة الوضعية (1851 - 1845) و التّعليم الديني الوضعي (1852) و مشروع الأعمال العلميّة الضروريّة لإعادة تنظيم المجتمع. عبد المنعم حنفي: مرجع سلف ذكره صص 380، 381.

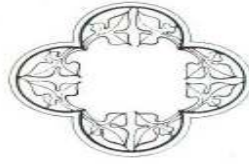
(4) أرنست رينان : يوسف أرنست رينان (1823 - 1892) كاتب ومؤرّخ ومستشرق فرنسي كان يعد نفسه ليكون قسيسا أشهر مؤلفاته: "مستقبل العلم " كتبه سنة 1848. عبد المنعم حنفي: مرجع سلف ذكره، ص 221.

حلقة أرقى بشرياً ممّا سبقها ولكنها أخطّ حضاريّاً ممّا عقبها من حلقات ومنها حلقة القرن التاسع عشر التي ستكون أخطّ حضاريّاً من القرن العشرين الذي سيكون بدوره أقلّ "تطوراً" من القرن الحادي والعشرين إذ التاريخ في نظر رواد هذه المدرسة يسلك طريقاً تصاعديّة تجعل من إنسان عصر النّبوات أو العصر الوسيط إنساناً ليس بإمكان قيمه أن ترقى إلى قيم الإنسان الحديث أي الرأسمالي أي هذا الإنسان الذي بدأت ملامحه تتحدّد منذ القرن الثالث عشر الميلادي عندما بدأت التحوّلات الحديثة تقضم باطراد تراث العصر القديم التقليدي ما قبل الرأسمالي. ولقد صدق من كتب ما مفاده إنّ القرن التاسع عشر إنّما هو قرن ولادة دين لائكي، بل «وثني» جديد، قائم على عبادة إله اسمه "التقدّم" إذ سنتبارى مختلف المدارس المنضوية تحت لواء المدرسة التاريخيّة العقلانيّة في تشريح التاريخ وتحقيبه تحقيقاً جديداً يختلف عن التّحقيب الذي كانت تعتمد الميثاتاريخيّة الدّينيّة خاصّة وهو عصر الجاهليّة (قبل نزول دين من الأديان) والعصر الفردي (عند نزول دين من الأديان) وعصر الانحطاط (عصر ضياع الفردوس).

وقد كتب الهادي التّيمومي في موضوع اختلاف التّحقيب باختلاف المدارس الفكريّة السّياسيّة باستثناء المدرسة اللاتاريخيّة أي اللاعقلانيّة أي الميثافيزيقيّة أي الدّينيّة المحافظة ما يلي: « فهناك من المؤرّخين من حقّبه [يقصد التاريخ] اعتماداً على تعاقب الحضارات وهناك من حقّبه اعتماداً على تعاقب أنماط أدوات الإنتاج (العصر الحجري، العصر البرونزي، العصر الحديدي...) وهناك من حقّبه اعتماداً على الثورات التّقنيّة العظمى (عصر الفلاحة، عصر الصّناعة ثمّ عصر الإعلاميّة) وهناك من حقّبه اعتماداً على تعاقب أنماط الإنتاج (نمط الشّيوعيّة البدائيّة، النمط العبودي النمط الفيودالي، النمط الرأسمالي، النمط الاشتراكي)، وهناك من حقّبه اعتماداً على تعاقب أشكال التّنظيم الاجتماعي (عصر الصّيّد والالتقاط والبدوّة،

عصر البربرية و عصر الحضارة) وهناك من حقّبه اعتمادا على معيار الانتقال من عصر سلطة الأم إلى عصر سلطة الأب وهناك من حقّبه اعتمادا على أنماط التفكير

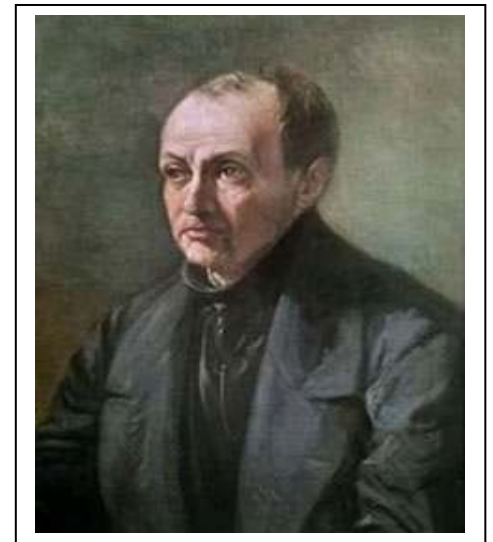
الكتاب المقدس



آى كى العهد القديم والعهد الجديد
وقد ترجم بلغة عربية حديثة



أرنست رينان
(1892 - 1823)



أوغست كونت
(1857 - 1798)

الفلسفي (عصر السّحر والأصنام، عصر الماورائيّات، العصر الوضعي) وهناك من حقّبه اعتماداً على مقولة التّحقق التّدرجي للعقل المطلق في التّاريخ والمتمثّل في تطوّر الوعي بالحرية (هيجل) إلخ⁽¹⁾ .

إنّه لا تحقّيب واحد ممّا ذكرنا يقسم التّاريخ إلى عصر ما قبل الوحي وعصر الوحي (أي الفردوس) وعصر الانحطاط المتمثّل في فترة "الفردوس المفقود" . وكلّ الاتجاهات التّحقيبيّة سالفه الذكر يجمعها قاسم مشترك هو النّظر إلى الماضي باعتباره حلقة أقلّ تطوّرًا ورقياً من الحاضر والمستقبل ولهذا يمكن اعتباره جميعاً اتجاهات حديثة قاتلة للنّظرة اللاتاريخيّة إلى الأشياء وإن كان الاختلاف بين البعض والبعض الآخر منها يحدّد أحياناً حتّى يصل الأمر بهما إلى حدّ القطيعة مثلاً هو الشّأن بالنّسبة إلى الاتجاه التّاريخي العقلاني الذي تعرّضنا له والاتجاه التّاريخي المادّي الذي نتعرّض له الآن باعتباره يمثّل التّيّار الثالث الذي نتناوله في بحثنا هذا بالدراسة.

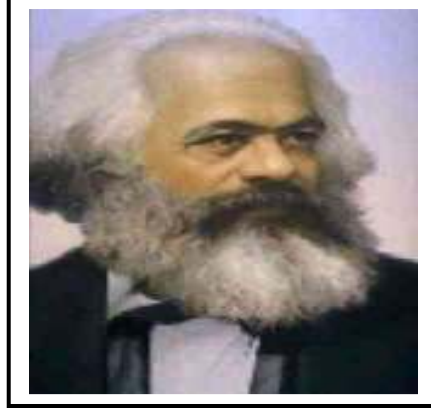
هذا التّيّار الثالث تحدّث عنه الشّاهد المتقدّم عندما تعرّض للتّحقيب المعتمد على «تعاقب أنماط الإنتاج (نمط الشيوعيّة البدائيّة والنّمط العبودي والنّمط الفيودالي والنّمط الرأسمالي والنّمط الاشتراكي)» إذ أنّ هذا التّحقيب هو الذي يقول به التّيّار التّاريخي المادّي معارضة منه للتّيّار التّاريخي العقلاني الذي ذكر في الشّاهد والذي يمثّله أوغست كونت إذ أنّ كونت «حقب [التّاريخ] اعتماداً على أنماط التّفكير الفلسفي (عصر السّحر والأصنام عصر الماورائيّات والعصر الوضعي)» فما هي أهمّ أوجه الاتّفاق والاختلاف بين هذين التّيّارين ؟ من أوجه الاتّفاق بينهما أنّهما

(1) الهادي التّيمومي : مفهوم التّاريخ وتاريخ المفهوم، مرجع سلف ذكره، صص 13

أولاً تياران يندرجان ضمن النظرة الحديثة إلى الأشياء بمعنى أنهما يعاديان النظرة التقليدية إليها وثانياً أنهما تياران متزامنان ولدا في القرن التاسع عشر وثالثاً أنهما يقولان معاً بفكرة التّقدّم أي يريان أنّ الفترة التاريخية التي سبقت عصرهما هي فترة أقلّ ثراء من ثراء عصرهما فلا بدّ إذن من العمل على هدم مقوماتها حتّى يولد مجتمع جديد أرقى من المجتمعات التي سبقته . أمّا ما يمكن أن يذكر من أوجه الاختلاف بينهما فهو أولاً أنّ التّيار التاريخي العقلاني يرى أنّ العقل الإنساني هو محرّك التّاريخ والدّافع به إلى التّقدّم ولهذا حقّب التّاريخ تحقيقاً عقلانياً فرأى أنّ طفولته تميّزت (تماماً مثل طفولة الإنسان) بالإيمان بـ "السّحر والأصنام" وأنّ الفترة الحياتيّة اللاحقة فيه، وهي أنضج من فترة الطّفولة، تميّزت بالإيمان بـ "الماورائيات" أي بنزول الأديان السّماويّة وما رافقها من إنتاج فكري يتّصل باللاهوت أمّا فترة نضج البشريّة وفردوسها فهي الفترة التي يسود فيها العلم الوضعي أي هذا العلم المنقى من كلّ ما يتّصل بـ "السّحر والأصنام" (فترة طفولة الإنسانيّة) و بـ "الماورائيات" (فترة ما بعد الطّفولة) أي عندما تسود العلميّة (Scientisme) . فلا تعرّض إذن في تفكير "كونت" لتأثير العوامل الاجتماعيّة والاقتصاديّة في تحديد مستقبل الإنسانيّة أي في تحقيق "الفردوس" الأرضي العلمي الذي لا شكّ في أنّه آت مهما طالّت الأزمنة التي تعرقل سير الإنسانيّة نحو تحقيق حلمها بما ترسّب فيها من عصري الطّفولة (السّحر) والماورائيات (العلوم غير الوضعيّة).

هذا الإغفال لكلّ تأثير مادّي في تحديد مسار الإنسانيّة هو الذي يفسّر مقاومة المدرسة التاريخيّة الماديّة المدرسة التاريخيّة العقلانيّة إذ أنّ المدرسة التاريخيّة الماديّة ترى في العامل المادّي (لا في العقل و العلم) محرّك التّاريخ والعامل الحاسم في تحديد "فردوس" الإنسانيّة وهو الشّيوعيّة ولذلك حقّبت التّاريخ انطلاقاً من العامل المادّي (لا العقلي) فأصبح عمره يتوزّع توزيعاً خماسيّاً:

(1) الفترة التي ساد فيها الاقتصاد الشيوعي البدائي عندما كان البشر سواسية غير منقسمين إلى طبقات.



كارل ماركس: (1818 - 1883) ممثل المدرسة التاريخية المادية

(2) فترة النُظم العبودي وهي فترة انقسم فيها النَّاس طبقات منها طبقة الأسياد وطبقة العبيد وهي أرقى تاريخياً من الفترة الأولى.

(3) الفترة الإقطاعية و هي فترة أخرى وأُعيد تحليلها من الفترة السابقة عليها. ونحن نقول أُعيد تحليلها لأنها ستشهد تراكم التّراعات في أوروبا الغربية أولاً بين الثلاثي: الإقطاعي مالك الأرض والإقطاعي الحاكم سياسياً أي السلطة السياسية ورجل الدين الذي لا يقلّ نهما إقطاعياً عن الإقطاعي ونهما سياسياً عن الملك وثانياً بين هذا الثلاثي والبورجوازي الوليد الحديث الذي سيجتهد في الدفاع عن وجوده بمحاربة الإقطاع والملكية والكنيسة على المستويات الاقتصادية والسياسية والدينية وذلك تقريباً منذ القرن الثالث عشر الميلادي. فهذه البورجوازية الغربية الثورية مقارنة بالإقطاعيين و الملوك ورجال الدين « التي جابهت الوحي بالعقل واللاهوت بالميكانيك و الآخرة بالطبيعة والتعمية السكولائية ⁽¹⁾ بالوضوح العلمي والقياس الأرسطي ⁽²⁾

⁽¹⁾ السكولائية (scholastique): فلسفة مدرسية أي التعليم المعطى في المدارس الكنسية في الجامعات الأوروبية من القرن العاشر إلى القرن السابع عشر تقريباً. أندريه لالاند : موسوعة لالاند الفلسفية بيروت - باريس منشورات عويدات ج 3، 1996، صص 1256 - 1257.

التومائي⁽¹⁾ بالاستقراء البيكوني⁽²⁾ هي ذاتها البورجوازية التي جابهت التيقراطية بالعلمانية والحقوق الإلهية بالعقد الاجتماعي و الامتيازات الأرستقراطية بالحقوق الطبيعية وتراتبية الحسب والنسب واللقب بالمساواة الحقوقية بين البشر والاستبداد الغربي بالليبرالية والنخبية الإقطاعية بالحرية الفردية⁽³⁾.

(4) الفترة الرابعة هي الفترة الرأسمالية التي سيتمكن فيها هذا الإنسان البورجوازي من إحراز الغلبة على خصومه القدامى فيفرض نمط الإنتاج الخاص به مثلما يفرض تصوّره للعالم وهو تصوّر ينسف تصوّر الثلاثي الخصم للعالم الذي تشي به مثل هذه الكلمات: الماهية والجوهر والعرض والمثل والفيض والغاية والوجود بالقوة والوجود بالفعل والصورة والهولي (hylé) والله إلخ وهي كلها كلمات تحيل على نظرة ميتافيزيقية كيفية إلى الأشياء إذ أنّ كلمات جديدة ستمكّن لنفسها في المعاجم الفلسفية موشية بتصوّر جديد للعالم مداره الأرض لا السماء والإنسان لا الله والكم لا الكيف ومن هذه الكلمات: المكان والزمان والجسم والذرة والحركة والعلة الفاعلة والقوانين الطبيعية (لا الشريعة) والاستقراء (لا الاستنتاج) ...

(5) الفترة الخامسة وهي الفترة الاشتراكية التي تمثل فردوس الإنسان الاجتماعي و الاقتصادي والتي تمثل نبوة حقيقية اضطلع بها خاصة كارل ماركس "أكبر تاريخاني" إذ ظهرت في أوروبا الغربية بعد أفول نجم الإقطاع والملكية والكنيسة وتسيّد البورجوازية «طبقة جديدة» ولدها النموّ الصناعي الذي رافق حياة البورجوازية الرأسمالية هي الطبقة العاملة التي تكاثر أفرادها في المصانع مثلما تكاثر في الماضي المنتمون إلى الألقان في الأرض التي كان يملكها الإقطاعيون في الفترة الإقطاعية الملكية الكنسية

(2) أرسطو: أرسطو طاليس فيلسوف يوناني وهو تلميذ أفلاطون من مؤلفاته : المقولات، الجدل، التحليلات الأولى والثانية.

عبد المنعم حنفي الموسوعة الفلسفية، مرجع سلف ذكره صص 35 - 36 - 37.

(1) - توما الأكويني (القديس) (1225-1274) : فيلسوف لاهوتي من أصل إيطالي كتب باللاتينية و لقب بالمعلم الجامع .

جورج طرابيشي : معجم الفلاسفة، بيروت ، دار الطليعة، 1997 ، صص 241-243.

(2) - روجر بيكون : (1214 / 1220 - 1292) إنجليزي، درس الآداب بأكسفورد ثمّ باريس وحاضر هناك حول كتب أرسطو التي

كانت محظورة. عبد المنعم الحنفي: الموسوعة الفلسفية، مرجع سلف ذكره، ص 128.

(3) - صادق جلال العظم : ثلاث محاورات فلسفية. دفاعا عن المادية والتاريخ، بيروت، دار الفكر الجديد، 1990 ، ص 35.

وكانت هذه الطبقة تحتاج تماما مثلما احتاجت الطبقة الإقطاعية في العصور الوسطى والطبقة البورجوازية الرأسمالية في القرون اللاحقة، لمنظرين يصوغون تصوّرها الجديد للعالم وهو تصوّر ليس يمكنه أن يعتمد العقل محرّكا للتاريخ لعدم ملائمة هذا التّصوّر حياة الشّعّالين. فصاغت المدرسة التاريخية المادية تصوّرا جديدا خفّ فيه المرجع العقلي وثقل فيه ميزان المرجع الأرضي المادي الاقتصادي ممّا تؤكّده الكلمات الجديدة التي سجّلتها معاجم العصر ومنها الاغتراب و البراكسيس المادي والإيديولوجيا والملكية الخاصة والبنية التحتيّة والبنية الفوقيّة وقوى الإنتاج الاجتماعيّة وعلاقات الإنتاج الاجتماعيّة والثورة البروليتاريّة ونمط الإنتاج وقوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج ووثنيّة السلعة.

خلاصة القول هي أنّ المدرستين التاريخيّة العقلانيّة والتاريخيّة الماديّة تتدرجان ضمن نظرة تاريخيّة إلى الأشياء وتعاديان معا النظرة اللاتاريخيّة إليها ولكنّهما تختلفان في الإجابة عن السّؤال ما هو محرّك التاريخ ؟ العقل أم الاقتصاد ؟ وإلى ماذا ستؤول السّيادة في المستقبل: إلى العقل والعلم (نظرة عقلانيّة) أم إلى العمل (نظرة اجتماعيّة) ؟

القسم الأول

ثلاث نساء و ثلاثة تيارات فكرية سياسية



فاطمة الجلولي
(ولدت سنة 1929)



راضية بن عمّار الحدّاد
(2003-1922)



بشيرة بن مراد
(1993-1913)

الفصل الأول

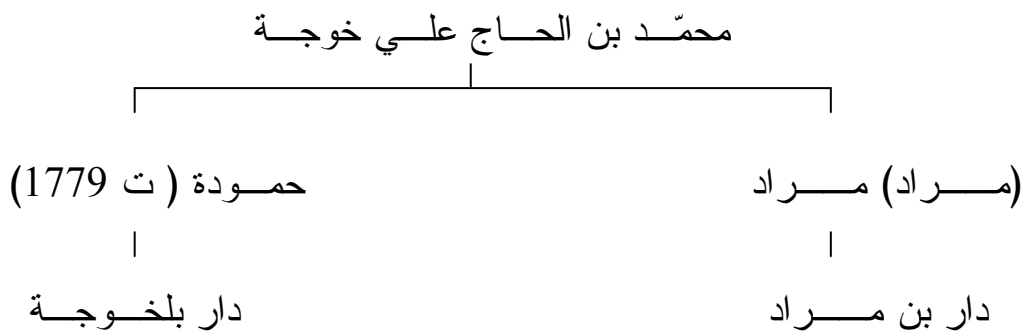
بشيرة بن مراد



(تونس 11 أوت 1913 – 1993)

بشيرة بن مراد أو الحنين إلى «فردوس نسائيّ
مفقود»

ولدت بشيرة بن مراد في 11 أوت 1913 في تونس العاصمة زمن حكم الباي الحنفي المذهب محمد الناصر باي في وسط علمي ديني حنفي حظي منذ فتح العثمانيين البلاد سنة 1574 برعاية مختلف السلط السياسية التي حكمت البلاد قبل الإطاحة بالملكية في 1957 ذلك أن جدّ هذه العائلة، على ما كتب أحد الباحثين التونسيين « قد يكون صاحب جيش سنان باشا ⁽¹⁾ عندما حلّ بتونس و لكنّه عاد إلى تركيا. وقد يكون حفيده الحاج علي خوجة الحنفي هو الذي عاد إلى تونس نهاية حكم العائلة المرادية (القرن السابع عشر). ليستقرّ فيها نهائياً. لقد كان {هذا الجدّ} يشغل ضمن الفيلق العسكري وظيفة مرشد مكلف بتعليم العساكر واجباتهم الدينيّة. و قد توفي في السنوات الأولى من حكم حسين بن علي (1705 - 1735) {مؤسس العائلة الحسينيّة}. أمّا سلالته فقد تفرّعت فرعين حملاً لقبين عائليّين مختلفين هما لقب بلخوجة ولقب بن مراد » ⁽²⁾



ما أوردناه للباحث محمد العزيز بن عاشور لا يختلف في شيء عمّا جاء في كتاب أرنولد هنري قرين بعنوان "العلماء التونسيون" الذي يضيف ملاحظة هامّة

⁽¹⁾ - سنان باشا: هو الذي احتلّ تونس سنة 981 هـ/ 1573 م حيث تمكّنت القوات التركيّة بقيادته من خوض المعركة الفاصلة لا سيما مهاجمة قلعة حلق الوادي التي ظلّ الإسبان طيلة 43 سنة يشدّدون من استحكاماتها الدفاعيّة وانقرضت السلطنة الحفصيّة نهائياً بانتصار الأتراك العثمانيين على الإسبان وهي السلطنة التي امتدّت من سنة 603 هـ إلى 981 هـ (1207 م / 1573 م). محمد العروسي المطوي : السلطنة الحفصيّة تاريخها السياسي ودورها في المغرب الإسلامي، بيروت ، دار الغرب الإسلامي، 1986، صص 730-731.

⁽²⁾ - Mohamed EL AZIZ Ben Achour , Catégories de la société Tunisoise dans la deuxième moitié du XIX^e s, Tunis, Institut national d'archéologie et d'art, 1889, p 184.

هي أنّ عائلة بن مراد تمثل «الفرع الأصغر من أسرة ابن الخوجة»⁽¹⁾ و ما يهّمنا في هذا البحث هو أنّنا بإزاء عائلة كولوغليّة⁽²⁾ امتهن أشهر من عرف فيها مهنة ثقافيّة تقليديّة تتمثّل في التّعلم الديني و الدّفاع عنه محافظة منها على أسس المجتمع التّقليدي ما قبل الرّأسمالي و لذلك فليس من الغريب في شيء أن يضطلع محمّد الصّالح بن مراد⁽³⁾ و كذلك ابنته بشيرة بن مراد بداية من ثلاثينات القرن العشرين بدور هامّ في محاربة ممثلي التّيّارين التّاريخي العقلاّني و التّاريخي الماديّ لأنّ هذين التّيّارين على اختلاف نظرتهما إلى الأشياء هما تيّاران حديثان غير تقليديّين يعاديان النّظرة "الأصوليّة" أو "السّلفيّة" أو "اللازميّة" إلى الأشياء أي يقودان من يأخذ بواحد منهما إلى العمل على نسف أسس المجتمع التّقليدي و من أهمّ أسس المجتمع التّقليدي على المستوى الإجمالي المرأة و على المستوى الثقافيّ التّعليم و هذان المستويان هما الميدانان اللّذان يمكن حصر نشاط بشيرة بن مراد فيهما، هذا النّشاط الذي نعدّه نحن نشاطاً مكملًا لنشاط أبيها الذي يندرج بدوره ضمن نشاط الفئة التّونسيّة الحضريّة المتفكّكة المحافظة.

إنّ محمّد الصّالح بن مراد لم يثر انتباه الباحثين الفكريّين السّياسيّين بوصفه أحد شيوخ جامعة الزيتونة الدّينيّة و لكن بوصفه أشهر من تصدّوا سنة 1931 للشّباب الآفاقي⁽⁴⁾ الطّاهر الحدّاد (1899-1935) صاحب كتاب "امراتنا في الشّريعة و المجتمع" الذي كان يمكن لصاحبه لولا الخشية من ردود الفعل المحافظة أن يطلق عليه عنوان "امراتنا في المجتمع و الشّريعة" أي أن يطرح السّؤال التّالي :

(1) - أرنولد هـ. قرين، العلماء التّونسيّون ترجمة حفناوي عمايريّة وأسماء معلّى، تونس وقرطاج، دار سحنون للنشر والتّوزيع والمجمع التّونسي للعلوم والآداب والفنون، 1995، ص 336.

(2) - عثمانيّة الأصل صاهرت عائلات تونسيّة وأصبحت على غرار عائلة بيرم الحنفيّة تونسيّة.

(3) - محمّد الصّالح بن مراد: ولد حوالي 1880 [و توفي سنة 1979] بتونس وهو ابن المفتي الحنفي أحمد بن مراد أمّه دوجة بنت عبد الرّحمان التركي أنجب ستّة أبناء وعشر بنات هم البشير، لمين، توفيق، سامي، طاهر، المنصف، بشيرة، أم هاني، آسيا، قمر، نجبية، فاطمة، نورا، حميدة، صفيّة بعد الدراسة بجامع الزيتونة أصبح عدلا سنة 1900 وفي 1904 عين مدرّسا حنفيّا من الطّبقة الثّانية تولّى بعد الحرب العالميّة الأولى خطة شيخ الإسلام. أرنولد هـ - قرين: العلماء التّونسيّون، مرجع سلف ذكره، ص 338.

(4) - آفاقي: تعني في الأصل الانتساب بالولادة أو الإقامة إلى المناطق خارج العاصمة لكنّها تعكس أيضا موقف سكّان العاصمة المتكبّر تجاه غيرهم. أرنولد هـ - قرين: العلماء التّونسيّون، مرجع سلف ذكره، ص 98.

هل يمكن للمجتمع التقليدي أن يحافظ على المقومات التي قام عليها ومنها وضع المرأة من دون تبديل أو تغيير في عصر تناقض روحه العامّة روح العصور القديمة ؟ أي بتعبير الحدّاد السّؤال الثّالي : « لماذا نبقى نحن مبهوتين ذاهلين ممتعضين في هذا الثّيار الجارف حتّى يذهب بنا إلى مصبّه؟ »⁽¹⁾. و مثل هذا السّؤال يحمل بعدا ناسفا للمجتمع التقليدي إذ هو يدعو ضمنيّا إلى قياس وضع التّونسيّين في ثلاثينات القرن العشرين لا إلى المجتمع العربي المسلم في القرن السّابع الميلادي، قرن ظهور الإسلام و انتشاره، ولكن إلى المجتمع المعاصر ممثلا في المجتمع الأوروبي القدوة. وليس في إمكان محمّد الصّالح ابن مراد و من يأخذ بنظرته السّلفيّة أن لا يردّ على تحدّ مثل هذا التّحدّي.

فالخصومة الشّهيرة في تونس و الجزائر أيضا بين الثّيّارين السّلفي ممثلا في محمّد الصّالح بن مراد و الثّاريخي العقلاني ممثلا في الحدّاد، إنّما هي في نظرنا، الشّرارة القادحة التي أشعلت حربا ضروسا بين ثّيّارين لن يخمد الصّراع بينهما إلى اليوم.



محمّد الصّالح بن مراد (1880-1979)

⁽¹⁾ - الطاهر الحدّاد: "امراتنا في الشريعة والمجتمع"، تونس، الدار التونسيّة للنشر، ط 3، 1977، المقدمة، ص 18.

هذه الخصومة سوف تنظر إليها التيارات السلفية و التاريخية العقلانية و التاريخية المادية من زوايا مختلفة و ستجتهد في البحث عن قرائن في كتاب "الحداد على امرأة الحداد" عما يدعم وجهة نظرها. و هالك أمثلة ثلاثة على ما ذكرنا:

فالقراءة السلفية سوف تزكي كل ما جاء في كتاب الشيخ الزيتوني الذي يمكن تلخيصه في التهمة التالية:

« تذكر البنت المسلمة و تستقبح تربيتهن لها بصفة الحياء الذي هو شعبة من شعب الإيمان و تدّعي أنّ ذلك ممّا يميت العاطفة. فلتمت تلك العاطفة التي تعنيها و تريد إذكاءها لتلوّث بها أعراض الفتيات المخدرات ⁽¹⁾ على لسانك. لتقبر تلك العاطفة و لا نربي بناتنا على التبرج و لا نرضى أن تلتهمهنّ أعين الفجرة و الفساق (...) ألا فاعلم أيّها المسكين أنّ عاطفة المرأة المسلمة أسمى العواطف و أزكاها (...) تعيش على الحياء و تموت على الحياء. إنّ امرأتنا و الحمد لله مازال الدين قائدها و العقّة رائدها رغم أنف الفجار و لعنة الله على الفاسقين » ⁽²⁾.

هذه القراءة السلفية هي التي كانت سائدة في المجتمع التونسي قبل استلام بورقيبة السلطة في منتصف القرن العشرين و لم يبالغ الشيخ الزيتوني عندما اعتبر نفسه و اعتبر الفئة الاجتماعية التي ينتمي إليها معبرين عن الشّعور التونسي العام:

« لما ظهر تأليف الحداد في عالم الوجود تعجّب كثير من الأفاضل المفكرين في صدوره من رجل تربّى تربية دينيّة بمعهد مشهور في العالم الإسلامي (...) أجل إنّ الإنسان يعجب كثيرا عندما يشاهد الحداد أحد تلامذة الجامع الأعظم يقوم بمثل هذا العمل المشين » ⁽³⁾.

(1) - المخدرة والمخدرة : البنت تحفظ بعيدا عن أنظار الرجال ومن ثمّ البنت العفيفة الطاهرة الحصناء.

(2) - محمد الصالح بن مراد، الحداد على امرأة الحداد ...، مصدر سلف ذكره صص 18-19.

(3) - محمد صالح بن مراد: الحداد ...، مصدر سلف ذكره، ص 19.

لقد بالغ الباحثون الشّباب المحكومون بنظرة إيديولوجيّة بورقيبيّة فرضت على البلاد فرضا بعد الاستقلال في تسويد صورة الشّيوخ الزيتوني بل نسبوا إليه أقوالا افتعلوها في حين أنّ الشّيوخ، تماما مثل ابنته بشيرة بن مراد، لم يكن يعبر عن موقف منفرد شاذ فهذا بورقيبية نفسه يصرّح أنّ موقفه من قضية المرأة و الحجاب في الثلاثينات كان موقفا متحفّظا على الأقل :

« كنّا نخشى أن يكون تطوّر المرأة التّونسيّة قبل الاستقلال في نطاق الخطّة الاستعماريّة و هذا ما جعلني في وقت من الأوقات من المدافعين عن الحجاب و من المناهضين لدعاة التّسرّع في خروج المرأة و السّفور لأنّ الاستعمار عندما كان يحكم البلاد كان يعمل على الاستيلاء على دماغ المرأة التّونسيّة مثلما يفعل مع الشّبان التّونسيّين لإخراجهم عن التّقاليد و العادات و جميع مميّزات الشّعب التّونسي»⁽¹⁾ فعنّ يتحدّث بورقيبية هنا ؟ و من هم الذين قصدهم بالعبارة "دعاة التّسرّع في خروج المرأة و السّفور" ؟ أليسوا هم الطّاهر الحدّاد و العمّاليّون و الممثلون للتيّار المادّي التّاريخي من الشّيوعيّين الذين يصل بهم الأمر إلى حدّ اعتبار أن العامل الحاسم في تحديد هويّة المرأة هو "الشغل" ؟ فليكنّ الباحثون، إذن، عن قراءة التّاريخ التّونسي الحديث و المعاصر قراءة إيديولوجيّة تقسّم الدّعاة الفكريّين السّياسيّين قسمين متافرين متافرا تامّا، قسم لا يقتصدون في تمجيد و قسم لا يقتصدون في "تشطّينه" حتى يصل الأمر بهم، أخذا بالنّظرة التّاريخيّة العقلانيّة إلى الأشياء، إلى اعتبار "المدرسيّين -متنوّرين" و "الزّيّتونيّين ظلاميّين" ذلك أنّ جامعة الزّيّتونة، شأنها في ذلك شأن كلّ الجامعات ليست إلا مجتمعا صغيرا ضمن مجتمع أكبر يتعرّض لضغوط لا يحصرها عدّ.

فإذا كان جامع الزّيّتونة قد خرّج الآفاقي الطاهر الحدّاد الذي يقوم تفكيره على نظرة تاريخيّة عقلائيّة تدعو، و إن تخفّت وراء الدّين، إلى تعويض مفهوم الاجتهاد الذي تقول به المدرسة السّلفيّة التي ينتمي إليها الشّيوخ ابن مراد و ابنته بشيرة

(1) - الطّيّب بن عيسى: تحرير المرأة أو شهيرات النّساء الرّافيات قديما وحديثا، تونس، مط الجمهوريّة، 1963، ص 8.

بمفهوم التغيير النَّاسف لمواقع رجال الدِّين بل لأسس المجتمع التقليدي فلقد سبق لهذه الجامعة أن خرّجت الأفاقي علي جراد (المطوية 1911 تونس 1976) الذي نفر من النظريّتين سالفتي الذكر و فضل عليهما النظرة التاريخيّة الماديّة.

أمّا المثال الثاني: الذي يوضّح طريقة دعاة التّيّار التاريخي العقلاني في استغلال كتاب "الحدّاد على امرأة الحدّاد" فهو يستند إلى قرائن مبثوثة هنا و هناك في هذا الكتاب مفادها أنّ الإسلام دين حقّ ولكنّه قابل لقراءات فيها أقدار متفاوتة من الاجتهاد والشيخ محمد الصّالح بن مراد اختار قراءة خفّ فيها وزن الاجتهاد و ثقل فيها وزن النصيّة ولذلك هم يلومون الشيخ على استسهاله تكفير رجل مسلم مثله وهو الحدّاد.

المثال الثالث و الأخير يحيل على المدرسة التاريخيّة الماديّة وهو يتضمّن مجموعة القرائن التي تشي بالأساس الطّبقي الذي يقوم عليه تفكير محمد الصّالح بن مراد في خصومته مع الحدّاد إذ يصرّ التّيّار التاريخي المادي على إظهار المجال الزيتوني ميدانا تتجلّى فيه تناقضات المجتمع التونسي الطّبقيّة ممثّلة في هؤلاء الشيوخ الذين يعبرون طبقياً عن فئة علماء العاصمة و تجّارها و فلاحها الكبار و عدد لا يستهان به من طلبة المناطق الدّاخلية من ذوي الأصول المتواضعة مثل الطّاهر الحدّاد ممّا يدفع بممثلي هذا التّيّار إلى تجميع عبارات عديدة للشيخ البالغ من العمر خمسين سنة يردّ فيها في لهجة "طبقية" على شاب آفاقي لم يتجاوز الثلاثين سنة إلا بقليل بعبارات مثل: « و بعد فقد كان ظهر كتاب في عالم المطبوعات منسوب للمسمّى الطّاهر الحدّاد »⁽¹⁾.

ومثل :

« ألف الحدّاد كتابه و أظهر فيه أنّه ناقد على المجتمع التونسي الذي لم يراع حقّ

المرأة... »⁽²⁾.

(1) - محمد صالح بن مراد: الحدّاد ...، مصدر سلف ذكره، ص 2.

(2) - محمد صالح بن مراد: الحدّاد ...، مصدر سلف ذكره، ص 7.

و مثل هذه العبارات التي تعبّر عن استماتة العائلات المخزنيّة و الدّينيّة و التجاريّة في العاصمة في الحفاظ على " صفائها الوراثي " خشية من "الغزاة الجنسيين " أشباه الطاهر الحدّاد: « إني لا أدري من أين لك هذا الحكم {على المرأة} الذي هو نتيجة دراسة حقيقيّة مع كونك أعزب منقطعاً عن أهلك و نساؤنا مخدّرات لا تتألّهنّ عين أمثالك»⁽¹⁾.

المدرسة التّاريخيّة الماديّة لا تشكّ، إذن، في أنّ الشيخ محمد الصّالح بن مراد إنّما يصدر في ردّه على الحدّاد عن إحساس صادق إلّا أنّها ترى أنّ هذا الإحساس إنّما هو إحساس فئة اجتماعيّة معيّنة من فئات المجتمع التّونسي الذي كان يعدّ أكثر من مليوني نسمة و لا تمثّل قضية المرأة و الزّواج من الأجنبيّات زمن الأزمة الماليّة العالميّة بداية من 1929 قضية مركزيّة بالنّسبة إليهم و لذلك فهي لن ترى في بشيرة بن مراد التي بدأت الكتابة في بدايات العقد الرّابع من القرن العشرين و هي في سنّ الرّابعة والعشرين غير امتداد باهت لظلّ أبيها تعادي من يعادي من التّاريخيّين العقلائيّين و التّاريخيّين الماديّين و تناصر من يناصر من السّلفيّين و أنصار هذه المدرسة يستشهدون على ضعف تكوينها في هذه الفترة بما حاولت أن تنشر عبثاً، نهاية 1937، في مجلّة "الجامعة" ممّا لا يمكن أن يعبّر إلّا عن شعور فتاة مراهقة و "مخدّرة " رغم أنّها بلغت الرّابعة و العشرين من العمر أي بعد تأسيس الاتّحاد التّسائي الإسلامي (1936) وهذا نصّ ما حاولت أن تنشر بخطّ يدها:

(1) - محمّد صالح بن مراد: الحدّاد . . . ، مصدر سلف ذكره ، ص 19.

حديث مع وردت

ليست في اعداء الليالي امام منقذتي وحوالي كثيرين ويدهي فلي
 وامامي دواني وكنت اعكره موضوع الكتب لا حولني احسان
 للعبدة الغراء واستعصت الفريضة ولم تجد بشري وتليدك افكار
 وحيثك بالقيام لكن ما كنت ان اتقبل منك من سمعت هب
 السعير سعيي فليشرك في امامي هو عدوت وردتي كنت وهفتها
 في انك تخذلني تاملت في شكك ما وحي لونها ما انت انتي التي
 ان تعرف بينها لان اعداءها يحزن شربها لوجع شد اهتلك
 التي فوسن تملكه وسرور اسرارها في الاربع جبهات هبنا لله في ذلك
 وبكلمت قلت المرح الذكي وقلت انتي اعجب كثير من عدم وحي
 السبب وانك قد منك نباله فقلت وما تشرب من افول لك وليس
 عني سوء كغيفة التي املعت بخرها وحيها فقلت لانيها
 البينة ان تشرب بعينك وعصري يروح لاني حاملة سراج من العاين
 واحسان البستاني في لطفه من الارض المجدلة في ولايته تزدون
 على الصديق والحق لا يفرح من يرحل ان يسوهم في ندمة استاهلهم
 ولما ذلك الوردة الغريون وان اربابها قد اناضوها والارض قد تملكت
 مولاهم كانه ان تيمش اعداء ومن عرف روحها وتولاهم
 من انيل والفتوة لفتت تحبها مندمين . . . وحفت بعدد العالين
 ايها الياس ان الواجب يفضي علينا بالاعتناء على انفسنا
 وان نعمل به سبل اذلال شرورنا . . . ولنا لكل ذلك لسانا
 يرحم بلاح . . . وهنا سمعت زمرة صديقت من قلب مكلوم قلب
 تلك العردة المسكينه والتبعه ذلك بالكلية بكونك عال وهي
 تقول ان الجهل ضعيف الحياة فضعف علمي بالكل والاشفاق
 وصبرني بعدد زمرة الضعفاء من ذرية العاقلين بغيره
 فوجدت الى الواجب علمي ان يشهد اكرامها بكنه وسعد وانجده
 الحياة بما ليس فومي بالسوي الشهيرة واسوفك ديت البيعدوا
 على البصير من كبر اوردتهم من عتلهما وبتشريف كبرها في العالم
 ويرجع لها محمدها الذي اضعاها بالواكل والتخاذل وال
 العمل المستمر ولو فليلا لا عظم في العمل ادومه

بشير بن مراد

في آخر سنة 1933 اعطت هذا المثال لمجلة "الجامعة" لنشره لكن لم ينشر
 لأسباب مجهولة

(في المكان)

مكتبة "بيت الناي": المكنى شارع باب منارة تونس 1008 - 71564546

هذا النص الأدبي السياسي كثير الأخطاء يتضمّن فكرًا أساسية ثلاثًا هي الفكر التي سيتمحور حولها تفكير بشيرة بن مراد و نشاطها السياسي حتى نهايته في 13 أوت 1955 ، تاريخ إصدار الحبيب بورقيبة ، رئيس الحكومة التونسية مجلة الأحوال الشخصية. هذه الفكر الثلاث هي:

أولاً : المرأة و طبيعتها

ثانيًا: ضرورة تعليمها

ثالثًا : مضمون هذا التعليم

و الفكرة الأولى هي في الحقيقة الفكرة الأساس إذ هي تتحكم في بقية الأفكار التي تبدو، مقارنة بها، أشبه ما تكون بالفروع و لذلك فإننا سنركز عليها هاهنا. إن المرأة تظهر في هذا النص نبتًا و أرضًا و بستانًا و مزرعة. أمّا الرجل أو «رب العائلة» فهو يظهر فيه قوامًا على هذا الثبت و هذه الأرض و هذا البستان و هذه المزرعة فعلى الرجال أن «لا يعتمدوا على الصدفة و لا على غيرهم ممن يريد أن ينوبهم في خدمة بستانهم».

دور البستاني ووظيفة الأرض متناقضان إذن و الصورة كلها مستمدة من قوانين الطبيعة إن تحدثنا بلغة الطبيعيين و من شريعة إلهية إن تحدثنا بلغة الديانين و منهم بشيرة بن مراد فمن الخطأ بل من الضلال أن يبتغي التاريخيون العقلانيون أو التاريخيون الماديون لسنة الله تبديلًا عندما يطالبون مثلاً بالمساواة المشطّة بين الرجل و المرأة أي بلغة النص بين البستاني و الأرض. إن مثل هذا الموقف من العلاقة المثلى التي يجب أن تربط الرجل بالمرأة هو موقف ضارب في القدم في أغلب المجتمعات التقليدية التي لم تتحول بما فيه الكفاية اقتصاديًا و علميًا و تقنيًا إلخ و هو يتجاوز مستوى العلاقة بين الرجل و المرأة إلى مستوى ميّزات فيزيقي منشغل بالعلاقة بين الله و الطبيعة لا يتصورها إلا على هيئة انشداد الطبيعة إلى الله انشداد تامًا كاملاً

و من ثمّ فهو موقف «يقوم على نظرة إلى الأشياء تتبني على مجموعة من الثنائيات الشّالة : الله / الطبيعة ، الشريعة/ الحياة، الرّوح / الجسد ، الأنا/ الآخر، الدّولة/المجتمع ، الرّجل/المراة ، المعلم/التلميذ، أي نظرة ترى أنّ العلاقة بين كلّ طرف من طرفي العلاقة هي علاقة عموديّة تؤكّد على ضرورة انشداد الطرف الثّاني إلى الطرف الأوّل انشدادا كليّا بمعنى أنّ هذه العلاقة تتبني على المتناقضات أي على إحلال مفهوم التناقض محلّ مفهوم الاختلاف»⁽¹⁾ . ويمكن أن نقدّم نماذج عديدة من المفكرين المسيحيّين من القرن السابع عشر الفرنسي كانوا حربا على فكرة المساواة لنتائجها النّاسفة لأسس المجتمع التقليدي، يحاربونها بنظرة إلى الأشياء تصنّفها عموديا لا أفقيا أي «تستند على المستوى الميتافيزيقي إلى ثنائية قدم الله و حدوث الطبيعة و على المستوى السّياسي و الاجتماعي إلى اعتبار أنّ العلاقة المثلى بين الدّولة و المجتمع هي علاقة الانفعال و الطّاعة و لكنّا سنكتفي بنموذج واحد هو سينو (Sénault) الذي كتب في « الملك أو واجبات السّلاطان» متغنّيا بفـضائل التّركيب العمودي للأشياء :

« إنّ العالم الذي هو أوّل هيئة و مقياس كلّ الهيئات الأخرى لا يتسّى له الدّوام إلّا بهذا النّظام الرّائع الذي يلاحظه المرء بين الأجزاء التي تحكم و الأجزاء التي تطيع. إنّ هناك قانونا لا يمكن نقضه في هذا الجسم و لم تتمكّن القرون المتعاقبة من تقويضه: فالأرض تطيع السّماء و كلّ ما تنتج الأرض يرى في الشّمس سيّدا له ، و الزّهور و النّباتات تنفتح لاقتبال تأثير الشّمس حالما تظهر و هي تنقبض عندما تغيب. و من السّهّل على المرء أن يجزم أنّ هذا النّجم المليح هو ملكها إذ لا تكنّ احتراما أو حبّا لغيره»⁽²⁾.

(1) - محمّد النّاصر النفزاوي : الدّولة و المجتمع من محنة ابن رشد إلى خصومة محمّد عبده فرح أنطون، مرجع سلف ذكره .

(2) - محمّد النّاصر النفزاوي : التّيارات الفكرية السّياسية في السّلطنة العثمانيّة 1839-1918، تونس/صفاقس ، كلّية ع.إ.إ. دار محمّد علي للنشر، 2000، صص72-73.

نحن إذن بإزاء نظرة إلى الأشياء تتجاوز الخصوصيات الدينيّة و العرقيّة و هي نظرة لا تعتبر قضية العلاقة بين الرجل و المرأة إلا واحداً من وجوها فالدفاع عن ضرورة الإبقاء على علاقة عموديّة بين الرجل و المرأة إنّما يتضمّن، و إن لم يع المرء ذلك، الدفاع عن ضرورة الإبقاء على علاقة عموديّة بين الله و الطّبيعة (ميتافيزيقاً) و الإبقاء، على علاقة عموديّة بين الدّولة و المجتمع (سياسة) و الإبقاء على علاقة عموديّة بين المعلّم و التّلميذ(تعليم). إنّنا لا ندّعي أنّ بشيرة بن مراد، و بقيّة النّساء التّونسيّات اللّاتي وصفناهنّ بـ"المتنفّقات" في نوع من "التّجاوز" كنّ يعين هذه الشّبكة من العلاقات بين مختلف المستويات الميتافيزيقية و السّياسيّة و الاقتصاديّة و التّعليميّة و لكن هذا القصور عن وعي التّرابط بين الأشياء لا يمنع من دراسة ما ركّزن عليه من بعض وجوه النّظرة الشّاملة لأنّ بقيّة الوجوه موجودة عندهنّ و إن في حالة «كمون» علينا نحن أن «نظـهـرها».

و لا شكّ أنّ القارئ لاحظ و هو يقرأ ما كتبت بشيرة في نصّ «حديثي مع وردتين» و ما كتب سينو أنّ هناك، و من وراء لغة الرّمز، تعلقاً بنظرة لا تسوويّة شاملة و لعلّ النصّ الطّويل الّذي نورد الآن و نختم به الحديث في موضوع طبيعة المرأة يزيد من توضيح المسألة و هو نصّ كتبتّه بختة بن موسى، رئيسة فرع حمام الأنف للإتحاد التّسائي الإسلاميّ التّونسي سنة 1948 و يمكن أن يفرّق «صفوف» التّونسيّات سنة 2007 إذ أنّه بقدر ما يمكن أن يحظى بـ «استحسان» صفّ منهنّ لا يمكن أن يحظى بغير «استهجان» الصّف اليساريّ المسيس منهنّ خاصّة:

«نفسية المرأة جديرة بالدّرس و التّحريض عميقة غامضة يستحيل على الإنسان إدراكها إلا إذا تغلغل فيها و التمس الطّريق إلى قلبها وهي في الوقت ذاته نفسيّة نقيّة طاهرة ليس من العسير أن تعرفها و ليس من الصّعب الوصول إلى

قرارتها هي غامضة أحيانا، شقافة أحيانا أخرى و لكنها دائما متناقضة متباينة قد تحسّ منها الحب و العطف و قد ترى منها الجفاء و الإعراض و قد تطوي لك بين حناياها كل أنواع المقت و الكره، بينما تسمعك ألفاظا معسولة و تقابلك ببشر و إيناس. هي أحيانا تبتسم ابتسامات عذبة رقيقة خلابة و قد تخفي وراء هذه الابتسامات انتقاما ذريعا. و قد تحكم عليها من جرّاء هذا الغموض و هذا التناقض بالخبث و لربّما أسرفت و بالغت في اتّهامك فقلت إنّها شيطان مستأنث يعبث بالقلوب و يرديها إلى هوّة السقوط ولكّلك لو دققت في طبيعتها و تعمّقت لوجدت أنّك كنت في حكمك عليها قاسيا و في اتّهامك لها متسرّعا. ربّما امتازت المرأة بمقدرتها و براعتها في التمثيل و لربّما أمكنها أن تتفوّق فيه حتّى لتخدعك و توقعك في بحور من الشك و الريبة و لكّنها لا تستطيع أن تأتي من الآثام ما ينسب إليها أو من الظلم و العسف ما يقدر على إتيانه الرّجل يمكنها أن تتلاعب بالعواطف لأثّها أم العواطف. و تستطيع أن تكون ملاك الرّحمة إن أرادت أيضا. و إرادتها دائما متفوقة على الجو المحيط بها. و قد تستطيع أن تسبغ النّعيم على ذويها أو تحوّل حياتهم إلى جحيم و هذه القدرة تستمدّها دائما من روح الرّجل و معاملته فقد تكون مخلوقا وديعا متواضعا مستسلما لنوائب القدر و لكن إذا ما استفزّها عامل من العوامل أو إذا ثارت عواطفها و تملّكها الغضب تحولّت هذه الوداعة إلى شراسة و تحولّ الهدوء إلى هياج و الاستسلام إلى عنّت وانتقام. هي أشبه بقطّ أليف إذا ما دلّلتها و عطفّت عليها و عاملتها برفق و حكمتها بطريق العاطفة لا بطريق القوّة- وهي أسد كاسر إذا ما تسلّطت عليها بنفوذك و سيّرتها بطريق الإجبار و السّلطة- هي لن تقوم بعمل متقن إذا لم تترك لها حرّية العمل و حرّية اختياره- و لن تقوم بواجب أجبرتها على تأديته- و إن أدّته فإنّما تؤدّيه غاضبة ساخطة، هي دائما في حاجة لتشجيع و تقدير و ما ذلك بالأمر العسير فربّ كلمة شكر أو نظرة تقدير قصيرة تعيد إليها ما فقدته من نشاط و مثابرة. و إنّك لو تساءلت لماذا تحتاج المرأة إلى هذا التشجيع

و هذا التقدير لأجبتك لأنّ الرّجل قويّ معتزّ بقوّته يعمل وهو واثق بجدارته بعكس المرأة التي أثير ضعفها الجسماني على نفسيّتها فأضعفها و كان من نتيجة هذا الضّعف أن شعرت بعجزها و عدم جدارتها. لذلك هي محتاجة أبداً إلى من يثبت فيها الشّجاعة لتعطي نفسها حقّها و لو أنّها كانت لا تحسّ ذلك الضّعف لما طالبتّه بحقوقها و لما سعت للنّمّاع بحرّيتها و استقلالها تحقيقاً للمساواة الاجتماعيّة بينها و بين الرّجل سواء في الحقوق أو في الواجبات»⁽¹⁾.

من الواضح ، إذن ، أنّ طبيعتين متناقضتين مثل طبيعتي الرجل و المرأة تفرضان، إن انغرس الإيمان بأنّهما ناتجتان عن حكمة إلهيّة ، دورين متناقضين للرّجل و المرأة و من ثمّ تعلّما خاصّاً بكلّ منهما:

«إذا كانت تربية الابن تختلف عن تربية البنت باختلاف الدّور الطّبيعي الذي خصّّه الله لكلّ منهما في الحياة فإنّه لا يوجد اختلاف من حيث بذل المجهودات على الأمّهات لأنّ تربية البنت لا تقلّ أهميّة عن تربية الابن بل تتعدّاها خطورة لأنّ البنت هي الأمّ و الأمّ كلّ شيء»⁽²⁾.

هذا الشّاهد الذي يرقى إلى سنة 1948 يمكن أن يوضّحه شاهد أكثر بياناً و تبييناً كتبه بشيرة بن مراد سنة 1937:

«قسّم الله تعالى بين عباده حظوظهم في الحياة فنرى فوق مسرح الوجود النّاس في ارتفاع و انحطاط و شهرة و خمول و سعادة و شقاء و جهل و علم و تنعم في الشّقاء و شقاء في النّعيم. تلك قسمة الله تعالى بين عباده في هذا البحر الضّخم بحر الوجود المتلاطم الأمواج يظهر الرّجل فوق ذلك المسرح ببسطة الجسم و المهابة. تظهر المرأة بفتنة الحسن و الرّوع. يظهر الرّجل بطول النّظر و الفكر. و تظهر المرأة بالبديهة العتيّدة و سرعة الجواب المقنع. يظهر الرّجل بالشّهامة و عزّة النّفس. و تظهر المرأة بالتهاون و الحياء. و هكذا

(1)- الحرّية، 27 جوان، 1948.

(2)- بشيرة بن مراد، جريدة الحرّية 26 سبتمبر 1948، ع 25 مقال بعنوان "المرأة وتربية الأطفال".

كلّما ظهر الرّجل بصفة إلا و ظهرت المرأة بصفة في مقابلتها فليس هناك أرجحية و لا أفضليّة. و إنّما أعطى الله لكلّ صفات لم يعطها للآخر على حسب استعداده و الفطرة التي فطره الله عليها. و لذا نرى الرجال يقومون بأدوار خاصّة بهم في الوجود. كما نرى النّساء يقمن بأعمال خاصّة في الحياة»⁽¹⁾.
لن يشكّ أحد في تعلّق بشيرة بن مراد بفكرة ضرورة تعليم المرأة و لكن القضية التي تهّمنا بالأساس ليست هذه القضية إذ يعسر أن نجد في العائلات التّونسيّة الحضريّة في المدن الكبرى عائلة تشكّ في ضرورة تعليم المرأة و إنّما هي قضية مضمون هذا التّعليم: هل يكون هذا التّعليم تقليديّاً يحافظ على أسس المجتمع التّقليدي أم تعليماً حديثاً عليه، شاء ذلك أم أبى، أن يكون تعليماً فيه قدر لا يستهان به من القيم الغربيّة الرأسماليّة المعادية للقيم التي يقوم عليها المجتمع التّقليدي.
إنّ موقف بشيرة بن مراد من هذه المسألة واضح لا لبس فيه فقدوة المرأة التّونسيّة بداية من النّالّث الثّاني من القرن العشرين يجب أن تكون المرأة العربيّة المسلمة في حجاز القرن السّابع الميلادي :
«الأم هي المدرسة الأولى و الولد يشيب على ما شبّ عليه، فإذا قامت بواجبها نحوه كان مظهرها من مظاهر الرّجولة و التّضحية و الإقدام فتكون هذه الأم هي السّعادة تنشدها الأمّة ووسيلة حياتها. إنّ التّاريخ أعظم شاهد على ما نقول: فإنّ المرأة زمن عظمة الإسلام كانت أرقى النّساء علماً و ثقافة و وطنيّة و إخلاصاً في القيام بواجب الأمانة. و لذلك كان المسلمون في أعلى درجات الكمال. قد كانت المرأة في عصر تاريخها الزّاهر لا تشغل بسفاسف الأمور و لا بمحقراتها، و لها من الكمالات ما أهّلها لمساييرة الرّجل جنباً إلى جنب لرفع راية مجد الإسلام في دائرة الشّرع الحكيم الذي أعطاه من الحقوق ما لم تحلم به المرأة في بلاد المدينيّة الآن»⁽²⁾.

(1)- بشيرة بن مراد، خواص الرّجل و المرأة، مجلّة المسرح، تونس، ع1، 1937، ص8.

(2)- بشيرة بن مراد، تعاون المرأة و الرّجل، شمس الإسلام، تونس، مط. التّهضة، مجلد1، ج1، 1937، ص31.

وَلَا تَكُن مِّنْ السَّامَةِ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْبِرِّ وَهُمْ عَنِ الْفُسُوقِ بَعِيدُونَ

شَهَادَةُ الْإِسْلَامِ

سنة ١٣٥٥

مجلة إسلامية علمية أخلاقية

صاحب المجلة ومديرها ورئيس تحريرها الشيخ
محمد صالح المنجد
 الأستاذ بالمسجد النبوي

تصدر في غرة كل شهر عربي - سنتها عشرة أشهر

غرة ربيع الأنور سنة ١٣٥٦

بدل الاشتراك

فرنكا من سنة داخل المملكة ، - و ٤ فرنكا خارجها وفي بقية بلاد الشمال
 الأفريقي ٣٠ فرنكا ويخصم لجميع التلامذة الخمس

(إدارة المجلة) نهج تربة الباي زقة الغار عدد ١ تونس

*** ثمن العدد فرلكان ونصف ***

• مطبعة النهضة - تونس •

و بما أن أفضل رمز معبر عن « الفردوس الإسلامي المفقود » هو النبي محمد
 فإنه لم يكن في إمكان بشيرة بن مراد أن لا تستشهد به لدعم

رأيها في وجوب رفض كل ثقافة تؤسس للاختلاط بين الجنسين أو حتى الخروج من البيت:

«إن النبي صلى الله عليه وسلم قرّر أن حياة المرأة منزلها قبل كل شيء. و جدها تطهي الطعام و تعمل بالرحا و ترفع الثوب و تكنس البيت و تقوم بجميع الأعمال المنزلية فقرّها على ذلك. و لم يقل لها عليه السلام إن هذا ليس من شأنك و أن حياتك يلزم أن تكون في الأسواق و أن تقطعها جيئة و ذهابا في الطرقات و أن تجالسي الأجانب في المنتديات»⁽¹⁾.

نفس بشيرة بن مراد في الشّاهد المتقدّم هو نفس الشيخ محمد الصالح ابن مراد في «الحداد على امرأة الحداد» فبشيرة هي حقا «بنت أبيها». إن صورة المرأة المثلى بالنسبة إلى بشيرة بن مراد، و هي الكولوجيّة التي تعيش في بلد مستعمر هزّته الأزمة العالميّة هزّا و ألقت بأعداد كبيرة من نساءه العاديات في «أحضان» الدّعارة و تعودّ على أن يرتاح إلى أغاني شبيهة بأغاني حبيبة مسيكة المشهورة⁽²⁾ هي امرأة القرن السّابع الميلادي العربيّة البدويّة، أي "جدة" التّونسيّة المعاصرة: «إنّ الفتاة سيّكون لها شأن في إعلاء شأن المرأة التّونسيّة و في رفع مستواها (...) و لا يكون ذلك بالنسبة للفتاة إلا إذا قطعت قيود الجهل و تبوّأت المقعد اللائق بها في ميدان الأخلاق الإسلاميّة (...) و ليس ذلك بالأمر العسير على الفتاة التّونسيّة بل هو في متناولها بالوراثة عن تلكم الأمّهات الكريمات. و ما حديث العظيّمات من النّساء في التّاريخ الإسلامي بالقليل (...) فهذه صفيّة عمّة النبي (...) وهذه الخنساء (...) فهي هي المرأة القدوة و هذا ما يجب أن تكون عليه فتاة تونس و هي تواجه الظلم و الاحتلال حتّى تكون خير خلف لخير سلف: و ما ذلك على الله بعزیز»⁽³⁾.

(1) - بشيرة بن مراد: حياة المرأة منزليّة و يجب أن تتعلّم تعلّما دينيّاً قومياً، مجلّة شمس الإسلام، مصدر سلف ذكره، م1، ج2، ص104.
(2) - حبيبة مسيكة: مطربة و ممثّلة تونسيّة يهوديّة ولدت في منطقة تستور سنة 1891 و توفيت في 23 فيفري 1930 حرقا من طرف عشيقها. محمّد بونينة: الموسوعة الموسيقية، تونس، دار سیراس للنشر، 1991 صص 135-137.
(3) - بشيرة بن مراد، تونس الفتاة و فتاة تونس، 1 أفريل 1938 نقلا عن محمود شمّام، بشيرة بن مراد زعيمة النّهضة النّسائية بتونس، مرجع سلف ذكره، ص53.

المطلوب، إذن، هو تعليم المرأة (وهذا مطلب فضفاض) و لكن تعليمًا تقليديًا محدودًا يسمح بقيام علاقة بين بنات هذه العائلات الحضرية و أزواجهنّ من أبناء هذه العائلات الذين درسوا في معهد كارنو⁽¹⁾ ثمّ في الجامعات الفرنسيّة و أصبح البعض منهم لا يعود من فرنسا إلى تونس حاملًا الديبلوم فقط و لكن الزوجة الفرنسيّة و الولد كذلك مثل الحبيب بورقيبة⁽²⁾ الذي عاد إلى تونس حاملًا إجازة في الحقوق صحبة زوجته ماتيلد⁽³⁾ و ابنه جان⁽⁴⁾.



(1) - معهد كارنو Lycée Carnot: كان يطلق عليه اسم معهد سانت شارل Saint Charles و قد أسسه رجال الدّين و منهم الكاردينال لافيغيري سنة 1890 و في سنة 1892 أطلق عليه اسم معهد كارنو . Ahmed Abdessalem : Sadiki et les Sadikiens, Tunis, Cérés production, 1975, P36

(2) - الحبيب بورقيبة (1901-2000) كولوغلي أصل عائلته من ألبانيا و قد هاجرت من أجيال إلى طرابلس الغرب و بعد ذلك إلى المنستير في تونس و نزلت منزلًا أصبح يطلق عليه حيّ الطرابلسيّة (معلومات متفرقة في : Sophie Bessis et Souhayr Belhassen, Bourguiba, I.A la conquête d'un destin 1901-1957, Paris, J. Afric Livre, 1988.)

(3) - ماتيلد لوفراس : الزوجة الأولى للرّعيم الحبيب بورقيبة ولدت سنة 1892 بفرنسا و توفيت سنة 1976 و دفنت بالمنستير. السيّدة دوالقايدي : منارات الفجر ، تونسيّات على درب النّضال (1900-1956)، مرجع سلف ذكره، ص 138.

(4) - جان بورقيبة أو بورقيبة الإبن حسب التسمية الرّسميّة : هو ابن بورقيبة من ماتيلد ولد في 9 أفريل 1927. (معلومات متفرقة في Sophie Bessis et Souhayr Belhassen..., A la conquête d'un destin, Op. Cit.

إنّ هذا هو ما يفسّر العناية الفائقة التي أولتها بشييرة بن مراد جمعيّة الطلبة المسلمين الشّمال إفريقياييّن في فرنسا (Aemna) أي (Association des étudiants nords-Africains en France) و حملتها، تماما مثل الكولوغلي الحبيب ثامر على الطّلبة المتزوّجين من فرنسيّات. فطالب الطّب العام الحبيب ثامر الذي كان له تأثير بالغ في الجمعيّة كتب حرفيا سنة 1930 في ضرورة محاربة الزّواج من أجنبيّات مازجا بين الأخلاق و السّياسة :

«هناك خطر آخر أعظم و أدهى يجب الاهتمام به جرّته هذه التّربية العقيمة و هو أنّنا نرى بعض الشّبان التّونسيّين التّجوّوا إلى التّزوّج بالغربيّات و ذلك لأنّهم لا يجدون بتونس فتيات متعلّقات تليق بهم و يمكن أن تشاركهم في أفكارهم و إحساساتهم ما يجدونه عند الغربيّات و هم عالمون بما تقدّمه أيديهم، عالمون أنّهم إذا اتّبّعوا شهواتهم و هوى نفسهم حتّى ارتاحوا في الحياة الدّنيا، جنّوا على بلادهم جناية لا مزيد عليها و ذلك أنّه لا يمكن لهم أن يخرجوا أطفالا يحملون قوميّة والدهم فيخدمون بلادهم كما يجب»⁽¹⁾.

أمّا بشييرة بن مراد فقد كتبت: « من أهمّ مشاكلنا الاجتماعيّة مشكلة الزّواج فهذه المشكلة الجسيمة تطوّرت تطوّرا هدد الكيان الاجتماعي و سعى في تقويضه (...) فالشّباب التّونسي اليوم لا يستطيع و لو عظمت ثروته القيام بالواجب الاجتماعي الشّريف ألا و هو الزّواج لغلاء المهور من طرف أولياء نساء قطرنا. فالوليّ يعرض المرأة كبضاعة تجاريّة فيغلي مهرها ما استطاع غير آبه بسعادتها فالأسّ الوحيد الذي يعتمد عليه لإطلاق سراح الفتاة و تمكينها من إنشاء مجتمع عائلي يقوم بواجبه في حياة المجتمع هو المال و المال فقط فكم من بنت بقيت عانسة في عقر المنازل

(1) - جلييلة المؤدّب، ثلاثة رموز فكريّة سياسيّة مغربيّة : الحبيب ثامر (ت 1949) وعلي الحمّامي (ت 1949) ومحمّد أحمد بن عبّود (ت 1949): شهادة ماجستير في الحضارة المعاصرة، إشراف الأستاذ محمّد الناصر النّقاوي، تونس، كليّة العلوم الإنسانيّة والإجتماعيّة ، 2006، ص 31 (غ.م).

و كم من فتى تونسي قضى زهرة شبابه في مراودة منازل الخلاعة و الفجور
أو في أحضان أجنبية لا تلائم طباعها طباعه و طباع قومه»⁽¹⁾ .

و إذا كان هذا النصّ على قدر من الفضفضة لا يسمح بحصول إجماع حول
ما ادّعينا قبل قليل من وجود البعد " التزويجي " في نشاط الإتحاد الإسلامي التونسي
فإن نصّا آخر نشرته مراسلة جريدة الحرية يعبر في لغة عارية عن
صحة ما ادّعينا:

« لمسألة إعانة الطلبة وجه آخر يرمي إليه الإتحاد النسائي الإسلامي أو على الأصح
غاية أخرى هي في الواقع غاية خطيرة جدًا و هي إبعاد طلبتنا عن التزوّج بالأجنبيّات.
حقّا إنّ هيئة الإتحاد سجّلت بارتياح انتصارها في هذا الموضوع فإنّه لم يتزوَّج
طالب واحد بأجنبيّة و الحمد لله و خاصّة من الطلبة الذين يتمتّعون بإعانتنا ومما يسرّنا
و يزيد في ابتهاجنا هو تكوين علاقات قويّة بين الطالب التونسي و العائلة التونسية
و ليس أدلّ على متانة هذه العلاقة من الإستدعاءات المتكرّرة التي وجهتها عائلات كثيرة
إلى الطلبة و ذلك إمّا لسهرة أو لغذاء أو لعشاء أو إلى غير ذلك⁽²⁾ و قد رأينا
في هذه العلاقة بشري طيبة للفتاة التونسية المتعلّمة التي سيجد منها شبابنا
من الأساتذة و المهندسين و الأطباء و المحامين أعظم عون لخدمة أمّتهم و بناء مستقبلها.
و لقد رأينا في هذه الاتصالات تكوين دافع جديد بالنسبة للعائلات التونسية في طريق
تثقيف البنت و ذلك لجعلها خير امرأة لخير رجل. و لقد كانت الزيارات
في غاية الأهميّة خصوصاً ما كان منها مع أمّ الطلبة رئيسة الإتحاد السيّدة بشيرة بن مراد»⁽³⁾.

إنّ ما نلحّ في هذا الشّاهد على قيمته الاجتماعية الكامنة وراء الخطاب الديني،
هو أنّ العائلة البنمراديّة المنحدرة من الشّيخ صالح ابن مراد أصبحت تعيش أزمة
زواج خانقة فاضطّرت نتيجة ذلك إلى توزيع بناتها على أزواج ينتمون إلى مجالات
متعدّدة جدًا و ما ذلك إلا لأنّ انتصاب الاستعمار في تونس منذ 1881 قاد

(1) - بشيرة بن مراد: حول مشاكلنا الاجتماعية، جريدة الحرية، 16 أفريل 1950.

(2) - لا بدّ من التذكير بموقف الشّيخ محمد الصّالح بن مراد من الآفاقي الفقير الحّدّاد : " و نساؤنا مخدرات لا تتالهنّ عين أمثالك " .

(3) - مقال لمراسلة الحرية بعنوان الطالب التونسي والعائلة التونسية، جريدة الحرية، 4 سبتمبر 1949، س 2، عدد 74.

من ناحية أولى بسبب نظرتة الحديثة إلى الأشياء إلى إفقار العائلات التقليدية التونسية المشتغلة بالتعليم التقليدي و بالمهن التي تلائمه من ناحية و لأنّ الشيخ كان كثير الإنجاب (16 ولدا و بنتا) من ناحية ثانية « فقد أنجب سبعة أبناء وعشرة بنات هم : البشير [الزيتونة ، مدرّس، ومعلّم، تزوّج من بنت مالك عقاري كبير] و الأمين [المدرسة الصادقية، بدون مهنة، تزوّج من بنت مالك عقاري كبير] وتوفيق [المدرسة الصادقية ومدرسة الحقوق التونسية، محام، تزوّج من بنت سفير تركيا بتونس و سامي [الزيتونة، موظف، تزوّج من عليا بنت السيّد حوّات (موظف)] والطاهر [المدرسة الصادقية، ناظر مدرسة، تزوّج من وحيدة بنت السيّد بoudيرة⁽¹⁾ (عامل بالسكة الحديدية) والمنصف [معهد كارنو، معلّم وصحفي، أعزب]، وبشيرة [تزوّجت من أحمد الأزهر⁽²⁾ (مالك عقاري)] وأم هاني [تزوّجت من الطيّب بن محمود (مدرّس)] وآسيا (تزوّجت من محمود بن ميلاد (مالك عقاري)] وقمر [تزوّجت من محمود شمام (قاضي مدني)] ونجبية [تزوّجت من المنجي القروي (مترجم بالمحكمة)] وفاطمة [تزوّجت من رشيد المامي⁽³⁾ (تاجر)] ونورة [تزوّجت من لطفي خياط (موظف)] وليلى [تزوّجت من عبد الحميد خمّام (تاجر)] وحميدة [تزوّجت من الطاهر الزّمار⁽⁴⁾ (موظف)] وصفية [تزوّجت من الهادي عبد الغني (صاحب مكتبة)]⁽⁵⁾.

وقائمة الأسماء سألقة الذكر تظهر أنّ من أبناء الشيخ محمّد الصّالح بن مراد الدّاعية الديني المتعلّق بالعروبة والإسلام من تعلّم بمعهد كارنو وأنّ من أبنائه من صاهر عائلة عامل بالسّكك الحديدية وذلك في زمن كان فيه جمع كلمة العامل بالفرنسية (Les Ouvriers-زوفري) يثير في ذهن ممثلي المجتمع التقليدي نفورا طالما ندّد به الماركسيّون مثلاً.

(1)- و الصّحيح هو بنت السيّد بو ذراع حسب ما أفادنا به البشير بن مراد في لقاء معه (صاحبة البحث).

(2)- و الصّحيح هو صالح الزّهارة حسب ما أفادنا به البشير بن مراد في لقاء معه (صاحبة البحث).

(3)- والصّحيح هو المالمليّ حسب ما أفادنا به البشير بن مراد في لقاء معه (صاحبة البحث).

(4)- و الصّحيح هو الطاهر الزّهارة حسب ما أفادنا به البشير بن مراد في لقاء معه (صاحبة البحث).

(5)- أرنولد هـ. قرين: العلماء التونسيّون، مرجع سبق ذكره، صص 337-338.

إنّ الصّفحات الطّويلة السّابقة لا شكّ أنّها بيّنت، على الأقلّ في نظرنا نحن، ما يقوم عليه النّيار السّفلي ممثلاً في بشيرة بن مراد، من نظرة إلى الأشياء تتّصل خاصّة بموضوعي المرأة والتّعليم وبما أنّ كلّ نظرة إلى الأشياء لا بدّ من أن تشمل كلّ وجوه الحياة فمن اللازم البحث في تفكير بشيرة بن مراد السّياسي خاصّة أنّها حرصت على أن تتشّط طيلة، عشرين سنة في إطار إتحاد نسائي هو الإتحاد النّسائي الإسلامي (1936 - 1956).

أسّست بشيرة بن مراد هذا الإتحاد، بدافع لا شكّ في ذلك، من أبيها محمّد الصّالح بن مراد سنة 1936 وكذلك نتيجة شعور بالضيق فلقد زوّجها أبوها سنة 1929 وهي في سنّ السّادسة عشرة من العدل صالح الزّهّار (1899 - 1952) وكان يكبرها بأربع عشرة سنة فلم ينبج منها وبذلك حرمت وهي المرأة التّقليديّة ممّا تعتبره بعد الزّواج أي " نصف الدّين" حسب القولة المشهورة مبرّر وجود المرأة المثلى " لأنّ البنت هي الأمّ والأمّ كلّ شيء". ولقد تحدّثت بشيرة بن مراد نفسها عن هذه التّجربة بمرارة ما بعدها مرارة: «كيف جاوا خطبوني، مازلت صغيرة ياسر، عمري 15 سنة قالوا لا... الرّاجل قال نستنى ميسالش. من بعد ظهر له يحب يعرّس، وافقوه... كلّ شيء بالمكتوب و أنا مانعرفوش من قبل. عمري لا سمعت بيه و لا بعائلته... قالوا لسيدي: علاش عملت هكّة لبشيرة قاللهم على خاطر أمّها ميتة. وهي الأولى ما عطلتش الأمور»⁽¹⁾ لتضيف متحدّثة عن زوجها صالح الزّهّار الذي اتّخذ له زوجة ثانية أنجب منها أطفالاً: «سي صالح راجلي جابلي ولد صغير عمره عامين و نصف قاللي تاخذه ولدك خذيته ولدي، جابه مريض طاح من فوق الكرّوسة على راسه... تعودت بيه و تعلقت بيه ولّى يظهرلي هذاك ولدي... وقت إلّي توقى سي صالح أنا قاعدة و هو ما جاو يقولولي: ثمة امرأة باش تدخل توّا... نلقى عنده 5 أولاد آخرين و حمّادي خوهم الكبير وأمهم حبلّة»⁽²⁾ إنّنا لا ندّعي القدرة على تحليل نفسيّات البشر ومع ذلك نحرص على الإشارة إلى هذا الجانب من جوانب حياة بشيرة بن مراد لاعتقادنا أنّ ذلك لا يقلل في

(1) - ليليا لعبيدي : الجذور، مرجع سبق ذكره ، ص 21.

(2) - ليليا لعبيدي، الجذور، مرجع سبق ذكره ، ص 21 .

شيء من مكانة هذه المرأة " العصاميّة " الشّجاعة إذ نحن لا نسلّك في هذه الدّراسة مسلك محمود شَمّام مثلا الذي تغاضى عن مثل هذه الجوانب تغاضيا تامّا سواء في كتابه عن بشيرة أو في حوار أجريناه معه ⁽¹⁾. على أنّ القابسي محمود شَمّام، و بالرّغم من تضخيم دور بشيرة بن مراد (أخت زوجته قمر) قد أفادنا بعض الإفادة فيما يتعلّق بظروف تأسيس الاتحاد النسائي الإسلامي سنة 1936 . كتب شَمّام في تأسيس هذا الاتحاد ما يفيد أنّه:

«تكوّنت [للإتحاد النسائي] فروع بمختلف جهات البلاد ومدنها من فضليات النّساء العاملات في الحقل الوطني. وقد كان المجتمع التّونسي وقتها يعمل عصبه واحدة تحت راية الحزب واتّجاهه السّياسي» ⁽²⁾.

أربعة أسئلة يمكن أن تتسّف هذا الكلام من الأساس :

أولها : هل كان الإتحاد النسائي الإسلامي تعبيراً عن كلّ التونسيّات بغضّ النّظر عن مواقعهنّ الاجتماعيّة ومواقفهنّ السّياسيّة ومعتقداتهنّ.

ثانيهما : هل كان نشاطه يمتدّ خارج مناطق سكن " البلديّات " في تونس وحمّام الأنف والمرسى وبعض الجزر العائليّة المصاهرة لهنّ.

ثالثها : هل كان نساء الإتحاد النسائي الإسلامي من " العاملات في الحقل الوطني ؟ " أو بعبارة أدقّ هل كنّ " مناضلات " سياسيّاً ؟ .

رابعاً : " هل كان المجتمع التّونسي وقتها يعمل عصبه واحدة تحت راية الحزب واتّجاهه السّياسي ؟ " وعن أيّ حزب يتحدّث شَمّام وبرامج التّاريخ الرسمي نفسها لا تكفّ عن ذكر انشقاق 1934 في هذا العقد الذي سينتهي بأحداث 9 أفريل 1938 ؟

إنّنا سنحاول من خلال بيان تهافت ما كتب شَمّام إنهاء هذا الفصل المتعلّق بنشاط بشيرة بن مراد السّياسي ولننطلق من سبب تأسيس الإتحاد وهو أساساً سبب خيري فقد « وقع اجتماع نسائيّ أوّلا في 17 ماي 1936 حضره جمع من نساء العاصمة وزوجة أرمان قيون ونائبة عن الملكة حرم أحمد باشا باي وكان الهدف جمع

(1) - أجرينا معه هذا الحوار في 08 ديسمبر 2006 على السّاعة الثّانية عشرة في مقرّ بيته في رادس (صاحبة البحث)

(2) - محمود شَمّام ، بشيرة بن مراد، مرجع سبق ذكره، ص 11.

تبرّعات لفائدة الطلبة التونسيين بفرنسا جمع خلاله 10.000 فرنك. وفي اجتماع مماثل يوم 3 ديسمبر 1936 انبثقت جمعية نسائية سميت بالإتحاد النسائي الإسلامي»⁽¹⁾.

يفيد الشّاهد بما لا يدع مجالا للشكّ أنّنا بإزاء جمعية نسائية حضرية أولاً وأنّ الغرض من تأسيس هذه الجمعية هو غرض خيري ثانياً وأنّ علاقة هذا المحفل النسائي الحضري بالعائلة المالكة متينة ثالثاً وأنّ السلطات الفرنسية الممثلة لحكومة الجبهة الشعبية⁽²⁾ ورعت هذا التجمّع رابعا فأين نحن إذن من هذا الإبحار في بحر الوطنية الذي أوحاه الشّاهد ؟

هذا الإتحاد النسائي الإسلامي ضمّ سنة 1936 اثنتي عشرة عضوة لا تتفق المصادر و المراجع في أسماء بعضهن⁽³⁾ و إن كانت تتفق في ذكر أسماء المشرفات الأساسيات على هذا الاتحاد و هنّ أساسا: بشيرة بن مراد صالح الزهّار (رئيسة) و أختها حميدة بن مراد (كاتبة عامة وهي التي ستتزوج نهاية الأربعينات من الطاهر الزهّار) و أختها نجيبة بن مراد التي ستتزوج فيما بعد المنجي القروي إضافة إلى آسيا بن مراد التي ستتزوج لاحقا محمود بن ميلاد أخا الطبيب أحمد بن ميلاد.

ومن ذلك يتّضح أنّ هذا الإتحاد النسائي الإسلامي المكوّن من اثنتي عشرة عضوة قد ضمّ أربع بنات من بنات الشيخ محمد الصّالح بن مراد العشر إضافة إلى العائلات القريبة مصاهرة من العائلة البنمرادية أو " الصديقة " أفليس من الأنسب أن نطلق، إذن، على هذا الاتحاد اسم "الإتحاد البنمرادي الإسلامي".

ما سبق يغني في نظرنا، عن البحث في امتداد نشاط الإتحاد لا داخل المناطق التونسية الدّاخلية فقط ولكن في الأحياء الفقيرة التي تمثّل أحزمة العاصمة مثل

(1) - عبد الكريم عزيز، نضال شعب أبي (تونس 1881 - 1956)، تونس، مركز النّشر الجامعي، 2001، ص 409.

(2) - الجبهة الشعبيّة : Front Populaire : إنّ الانتخابات التي وقعت في فرنسا في شهر ماي 1936 هي التي نجحت فيها الجبهة الشعبيّة فتولّت الحكم و لكن الجبهة الشعبيّة غرقت منذ 1937 في صعوبات جمّة بفرنسا نفسها و لم تكن قادرة على التخلّص منها /محمد الهادي الشريف : ما يجب أن تعرف عن تاريخ تونس من عصور ما قبل التاريخ إلى الاستقلال ، تعريب محمد الشّاوش - محمد عجيبة تونس، دار سراس للنشر، 1980 صص 123- 124.

(3) - انظر محمود شمام بشيرة بن مراد، مرجع سبق ذكره و لطيفة مصباح: النضال النسائي بالبلاد التونسية (1945-1956)، شهادة دراسات معمّقة أشرف عليها الكراي القسنطيني، سوسة، كليّة ع، إ، 2003 (غ.م).

الجبل الأحمر أو الملاسين التي ستعرف في ثلاثينات القرن العشرين "ثورات خبز" حقيقة. أما إضفاء صبغة النضال الوطني على هذا الإتحاد ففضل وصفه بالتجاوز البلاغي الذي يميز أسلوب الإسلاميين وأسلوب كثير من العقلانيين التاريخيين ممثلين في البورقيبيين الذين سيمكنون من الحكم في منتصف خمسينيات القرن العشرين ولذلك نحن نفضل استعمال عبارة "النشاط البعثي" الذي أسهم فيه السلفيون و الدساترة القدامى والجدد والشيوخيون جميعا على عبارة "النضال الوطني" لأنها "حمالة قنابل موقوتة" ويمكن أن تستعملها قوة من القوى السياسية خاصة إذا انفردت بالحكم وسعت إلى تشويه سمعة بقية الأطراف السياسية ومن ذلك ما كتب أحد الصحافيين مؤخرا غمزا في هذه العائلات التونسية: «وحتى تجلب هذه العائلات أبنائها الاختلاط بكل من هبّ و دبّ من المجندين، طلبت، ووقعت الاستجابة لطلبها، استثناء شباب العاصمة و ضاحيتها من الخدمة العسكرية. و مثل هذا الامتياز لم يكن يمكن منه آخرون إلا بشرط حصولهم على الشهادة الابتدائية.»⁽¹⁾

ذلك أنّ الحقيقة هي أنّ الفترة التي تناولها بالبحث لم تسمح بغلبة تيار سياسي على آخر وعندما يقع الحديث عن "الحزب" فإنّما يقع الحديث عن سديم تختلط فيه التيارات اختلاطا لن تحسمه إلا الحرب الأهلية التونسية منتصف خمسينات القرن العشرين التي قتل فيها أربعة آلاف من التونسيين وكيف نكذب راضية بن عمار التي كتبت متحدثة عن وزن الدستور الجديد الحقيقي في أربعينات القرن العشرين: «لم يتبق لي من علاقة بالعالم الخارجي، غير أخي حسيب الذي كان يصغرنى بسنتين»⁽²⁾ فكنت أضيّق عليه بلا انقطاع في الأسئلة (...) و كنت إذا مرض واحد منّا في البيت أبتهج مسبقا لزيارة الدكتور مامي: ذلك أنّي كنت، بعد انتهاء العيادة، أقضي معه اللحظات الطويلة نتجادل فيها حول مزايا الدستور القديم و الدستور الجديد و حول حظوظ كلّ واحد منهما في النجاح»⁽³⁾.

⁽¹⁾ - Samy Ghorbal, Que reste-t-il des grandes familles, Jeune Afrique N° 2423 du 17 au 23 Juin 2007.

⁽²⁾ - حسيب بن عمار: ولد حسيب بن صالح بن عمار سنة 1922

⁽³⁾ - Radhia Haddad, Parole de femme, Op. Cit. pp 83,84.

بل إنّه يمكن الجزم أنّ شمّام كان يقصد وهو يتحدّث عن " المجتمع التونسي وقتها [الذي كان] يعمل عصبة واحدة تحت راية الحزب واتّجاهه السّياسي" الحزب الدّستوري القديم إذ لا يتصوّر المرء أنّ بشيرة بن مراد على ما رأينا من تفكيرها الذي يرى في بورقيّة نقیض ما يجب أن يكون عليه التونسي فكرا وسلوكا ومعتقدا يمكن أن تتاصر " منشقي 1934" وفعلا فلقد كانت بشيرة بن مراد في الصّراع الكامن بين الزّعيمين بورقيّة وثامر ثامريّة حتّى النّخاع. أفلم تكتب عند تأسيس جريدة تونس الفتاة سنة 1939 ⁽¹⁾ ذات النّفس الإسلامي المتعاطف مع المحور: «إنّني من المعجبات بالفأل الحسن وقد رأيت إسم الجريدة يبشّر بكلّ خير بأنّ الفتاة سيكون لها إعلاء شأن المرأة التّونسيّة وفي رفع مستواها» ⁽²⁾.



(1) - أسّسها رشيد إدريس و البشير المهبولي و يوسف بن عاشور و خميس الشّتامخ و أحمد عاشور و سليم بن غازي.

(2) - بشيرة بن مراد، تونس الفتاة و فتاة تونس، تونس الفتاة، 1 أفريل 1938 نقلا عن محمود شمّام، بشيرة بن مراد...، مرجع سلف ذكره ، ص53.

إنّ جماعة تونس الفتاة سوف تتميّز خاصّة لعلاقتها الحميمة إذاك بالحبيب ثامر الذي ارتبط مصيره السيّاسي تماما مثل الباي محمّد المنصف بانتصار المحور بهذا التفكير المحافظ الذي رأينا أمثلة عليه، لا عند بشيرة بن مراد فحسب ولكن كذلك عند ثامر على عكس بورقيبة الذي كان ثقافة وفلسفة وزواجا شديد التعلّق بفرنسا فكيف أمكن لكثير من البحوث، و منها بعض ما رأينا في المقدّمة، أن نتحدّث عن " تضامن نسائي " يعلو على خلافات المدارس الفكرية السياسية الثلاث ؟

إنّ الشّيخ محمّد الصّالح بن مراد لن يبلغ مرتبة شيخ الإسلام الحنفي ورئاسة المحكمة الشرعيّة العليا (الديوان) إلا في ظلّ الباي محمّد المنصف سنة 1942 الذي سيتسبّب نفيه في قيام " حزب منصفي " كان عظيم التأثير طيلة فترة نفي هذا الباي " الوطني " وكان من أنشط دعااته إذاك المحامي عزّوز الرباعي ولم يعدم أنصارا حتّى بعد موت الباي.

ولسوف تتآكل مكانة بشيرة بن مراد خاصّة بعد نفي الباي الوطني ثمّ عزل الباي محمّد الأمين الشّيخ محمّد الصّالح بن مراد من منصب المفتي الحنفي سنة 1947 بسبب موقفه الداعم لمؤتمر ليلة القدر و تعويضه بالشّيخ الدامرجي و تنامي قوّة تنظيم سياسي تأسّس قبل حين و كان يرأسه آل التّيفر⁽¹⁾ المالكيّون باسم الفرع النّسائي لجمعيّة الشّبّان المسلمين سنة 1945 و هذا التّنظيم إن كان لا يختلف في مضمون دعوته عن الإتحاد النّسائي الإسلامي " البنمرادي " فقد كسّر في حقيقة الأمر " احتكار البنمراديين " الحديث عن النّساء التّونسيّات.

و قصّة التّيافرة⁽²⁾ في هذا الموضوع تلخّصها أروى التّيفر على النّحو التّالي: « في سنة 1942 بعث السيد عبد الرحمان الكعّاك ناديا مدرسيّا متقرّعا عن الجمعيّة

(1) - آل التّيفر: انظر شجرة أنساب هذه العائلة في الملاحق.

(2) - انظر شجرة نسب محمد الصالح النيفر في الملاحق.

الخلدونيّة سمّاه جمعيّة الشبان المسلمين و ذلك على غرار ما يوجد بمصر و نشاطها سياسيّ بحث و من أعضائها السّادة رشيد إدريس و الصّادق بسيس و عزّوز الرباعي و يوسف بن عاشور وابن عزّوز و هم مدرسيّون. و عند اندلاع الحرب العالميّة الثّانية توقّف نشاط الجمعيّة و زجّ بأعضائها في السّجن و لم يطلق سراحهم إلا بعد الهدنة. و نظرا لكثرة الخلاف بينهم و خوفا على مصيرهم من السّلطة عرضوا على الشّيخ محمد الصّالح رئاسة الجمعيّة سنة 1943 فقبل بشرط أن يتبع الاتّجاه الذي يرى فيه الحق و لو كان رأي الأقلية. رفضوا أوّل الأمر ثمّ وافقوا على شروطه لاعتقادهم أنّ الزيتونيّين عجزوا. و بهذه الطّريقة تمكّن من أخذ زمام جمعيّة الشّبان المسلمين و تحصّل الشّيخ على الرخصة الرّسميّة برئاسته و بذلك استقلّت عن الخلدونيّة و اكترى من ماله الخاص محلاّ بنهج محسن جعله مقرا لها و بذلك وجد الشّيخ مجالا واسعا للعمل بكلّ حرّية. كان نشاط الجمعيّة أوّل الأمر مقتصرًا على إلقاء محاضرات مختلفة المواضيع كما كوّنت الجمعيّة مكتبة لاقت إقبالا من طلبة الشّباب المدرسي و الزيتوني و كان الموضوع الرّئيسي المطروح في جدول أعمال الجمعيّة: كيف يربّي الشّباب ؟ و شيئا فشيئا أخذ نشاط الجمعيّة ينمو و فروعها تزداد و تنتشر انتشارا جغرافيّا منظّما في كافّة أنحاء البلاد لتصل إلى 113 فرع وانتهاز الشّيخ فرصة تراخي السّلطة الفرنسيّة بعد دخول الألمان إلى تونس (نوفمبر 1942 حتّى ماي 1943) ليكتف من نشاط الجمعيّة و ينوّه⁽¹⁾.

(1) - أروى الثّيفر: محمد الصّالح الثّيفر حياته و آثاره، بيروت، دار لبنان للطباعة و النّشر، 2005، ص 9.

الفصل الثاني

راضية بنت صالح بن عمّار
(1922 - 2003)

أو المثقفة الوسطيّة

«من هو الذي كان إذن، يحرص يا ترى على أن ألبس
الحجاب ؟ طرحت على حموي [القاضي العروسي الحدّاد]
السؤال فأجابني:
«هل تريدان أن يموت النّسّاجون جوعاً»

(Parole de femme, pp87-88)



راضية الحدّاد، في العمران،
صحبة أمّها و أخيها منير
سنة 1936

«إنّ الإحسان الذي تدعو إليه الأخلاق التّقليديّة إنّما يهدف قبل كل شيء إلى تأمين مكان
في الجنّة للمحسنين و إنّ العالم ليس جامداً و إنّ ما يقوم عليه من هياكل يمكن تغييره بما
يضمن لكلّ فرد أن يؤمّن به حاجاته» (Parole de femme p86)

إنّ إجابة القاضي المالكي العروسي الحدّاد ليست غامضة على النّحو الذي تدّعيه راضية بن عمّار إذ أنّ هذا القاضي، تماما مثل أبيها صالح بن عمّار المحاسب في المطبعة الرّسميّة ينتميان إلى هذه الفئة الاجتماعيّة التّونسيّة المكوّنة من الموظّفين والتي لا يمكن إدراجها ضمن فئة كبار رجال الدّين من الحنفيّة أمثال : آل بيّرم وآل بلخوجة وآل بن مراد أو رجال الدّين من المالكيّة أمثال آل عاشور و جعيط و الورتتاني و السّوّسي والتّيّفر... ولا ضمن التّجار في أسواق مدينة تونس العتيقة مثل آل ميلاد والمبزّع و زكّور ولا ضمن الملاكين العقاريّين أمثال درغوث و المملوك و البلهوان و لا ضمن كبار رجال المخزن أي إدارة الباي أمثال آل بوعنّور و باش حامية، و قايد السّبّسي، و الجلولي و الأصرم ... فهي فئة تقع في هذا المفصل بين الفئات المتنفّذة التي تسعى إلى الحفاظ على أسس المجتمع التّقليدي التّونسي لأنّ ذلك يضمن بقاءها و أغلبيّة الشّعب التّونسي التي لم تكن قضايا مثل قضيتي التّعليم الأجنبي والزّواج من الأجنبيّات تعني بالنّسبة إليها شيئا لأنّها بعيدة عن مشاغلها اليوميّة. في هذه السنوات التي انعكست فيها الأزمة الماليّة العالميّة على البلاد انعكاسا سلبيّا و بسبب هذا الموقع المفصلي سنرى أنّ صالح بن عمّار يختار أن يعلم أبناءه تعلّما حديثا في المدارس الحديثة، أي في غير الكتاتيب وجامع الزيتونة إيمانا منه بفكرة التّقدّم.



صورة صالح بن عمار

ولم يستثن من ذلك ابنته راضية وفلا ف « في سنة 1934 حصلت، وأنا في سنّ الثانية عشرة، على شهادة إنهاء الدّراسة الابتدائيّة، كان ذلك يعدّ حدثاً حاسماً في حياة الفتيان في تلك الفترة وبالأحرى بالنّسبة إلى فتاة. ولم أكن أشكّ للحظة في أنّ أبي الذي لم يقاوم في يوم من الأيام رغباتي، سوف يمنعني من مواصلة دراستي الثانويّة في معهد بول كامبون »⁽¹⁾ لقد حصلت راضية بن عمّار على الشّهادة الابتدائيّة بعد خمس سنوات من ابتداء الأزمة الماليّة العالميّة (1929) و صدور كتاب الحدّاد " امرأتنا في الشريعة و المجتمع " وثلاث سنوات من صدور كتاب محمّد الصّالح بن مراد " الحداد على امرأة الحدّاد " و حملة محمّد الصّالح النّيفر على الملاحدة (1931) وبداية تأهيل الشّيخ بن مراد ابنته لمعارضته نسائيّاً في حملته على من يعتبرهم « هراطقة » أي السّنة التي انشطر فيها الحزب الدّستوري شطرين تفصل بينهما فواصل اجتماعيّة وثقافيّة بل جهويّة وكلّ هذه الأحداث المترامنة دفعت عددا من العائلات الثّوسيّة الثريّة والمتوسّطة الحال إلى سلوك مسلك « التّقّيّة »⁽²⁾ قلّة شجاعة منها وخوفا من ردود فعل « العامّة والذّهاء والرّعا ع والسّواد » أي الأغليبيّة السّاحقة من الثّوسيين ومنها الموظف صالح بن عمّار⁽³⁾ والقاضي العروسي الحدّاد و الورتتاني لذلك تفرّ منع الفتاة راضية من مواصلة دراستها :

(1) - Radhia Haddad, Parole de femme, Op. Cit, p 81

(2) - التّقّيّة: الخشيّة و الحذر و الاحتراز.

(3) - عائلة بن عمّار: تذكر راضية بن عمّار أنّ حسونة بن عمّار طرد نهاية القرن التاسع عشر زوجته الثّانية شريفة بن سالم وهي حبلى بصالح بن عمّار أبي راضية بن عمّار فكان لهذا الحادث أثر في فتور العلاقة بين الفرعين، فرع بن عمّار الذي تنحدر منه راضية بن عمّار و فرع ابن عمّار الذي تنحدر منه وسيلة بن عمّار: "إنّ هذا الطّليق حدّد فيما بعد علاقاتنا بعائلة بن عمّار فلم تتجاوز أبدا الزّيارات المناقيّة في العيد و في مناسبات الزّواج و الوفاة" (Parole de femme p 80) و يحسّ المرء أحيانا وهو يقرأ راضية الحدّاد أنّها تكاد تتبرأ من هذا اللّقب إذ هي تفضّل دائما الانتساب إلى عائلة بن سالم أي إلى آل زروق. و تبين شجرة الأنساب في الملاحق مدى القرابة بين فرعي بن عمّار : الفرع الذي انحدرت منه وسيلة بن عمّار و الفرع الذي انحدرت منه راضية بن عمّار مع الإشارة إلى أنّ بن عمّار هؤلاء لاعلاقة تربطهم بالطّاهر بن عمّار الشّارني الذي رأس الوزارة الانتقاليّة سنة 1955.

« كنت يوم الترسيم قد جهّزت نفسي قبل أن يحين الوقت. لبست فستانا جديدا خيط لهذه المناسبة. كانت فكرة الحياة الجديدة التي سأقبل عليها تهيجني وقد وقعت عليّ ارتدادة أبي وقع شفرة المفصلة. قال أبي : لا إنّ هذا الأمر غير ممكن فقد استشرت سي العروسي وصديقي الورتاني وقد نصحني الاثنان معا، بإيقاف تعليمك فورا »⁽¹⁾.

و قد ترك هذا الحكم الجماعي الإجماعي في راضية بن عمّار أثرا عميقا « كان هذا حادثا مؤلما بالنسبة إليّ (...) انفردت بنفسني في غرفتي و بدأت إضرابا عن الطعام »⁽²⁾.

عالم الطفلة راضية هو عالم لا صلة له بعالم الطفلة بشيرة إذ هو عالم منفتح على الخارج، غير محوجب لهذا يمكن للمرء أن يقرأ لها في موضع لاحق: « كانت المناسبة الوحيدة للتّنفيس عن طاقتي الانفعاليّة المكبوتة عندما نزور عمّتي في [الزّهراء] قرب حمّام الأنف إذ أستعير درّاجة أولاد عمّتي فأنتشني بسرعتها في شوارع هذه المدينة الأوروبيّة الواسعة »⁽³⁾.

نحن هنا، إن أردنا المقارنة بين الطّفلتين راضية و بشيرة إزاء مسألة لن ندخل فيها هي مسألة العلاقة بين الأنا و جسدها، بين الإنسان و نظرتّه إلى الطّبيعة و هناك أمر ثان يميّز راضية بن عمّار عن بشيرة بن مراد وهو الموقف من الحضارة الحديثة فبقدر ما كانت بشيرة بن مراد ترى أنّ ما تلقّت من تعليم تقليديّ يميّز الحضارة التّقليديّة ما قبل الرّأسماليّة يعدّ كافيا للانتصاب مصلحا اجتماعيّاً أو مصلحة اجتماعيّة كانت راضية بن عمّار ترى أنّ مثل هذا التّعليم لا يخدم جسدا أو عقلا أو روحا بدليل أنّ كثيرا من شيوخ الزّيّتونة الذين نصّبوا أنفسهم "حماة حمى" العربيّة والإسلام، كانوا يتبارون في إرسال أبنائهم (و بناتهم أحيانا) للدراسة في أوروبا "بلاد الكفر" و التّخصّص في المهن "النّبيلة"

⁽¹⁾ Radhia HADDAD, Parole de femme, Op. Cit , p81. -

⁽²⁾ Radhia HADDAD, Parole de femme, Op. Cit , p82. -

⁽³⁾ Radhia HADDAD, Parole de femme, Op. Cit , p83. -

(أي التي تضمن الثروة و المكانة الاجتماعية و النفوذ أحيانا مثل الطب و العلوم و المحاماة) تاركين الاختصاص في العربية و في الدين « للآفاقيين الجدد»: « بقي تعطشي الشديد إلى المعرفة على حاله و لم تكن دروس العربية المتجمدة التي كان يغدقها عليّ معلّم في البيت لتروي عطشي»⁽¹⁾.

ماهي هذه المعرفة التي كانت راضية الحدّاد تسعى إلى الحصول على قدر منها ؟ إنّ ما تقدّم لا شكّ قد هيّأ القارئ لا لتكهّن و لكن للجزم أنّها لن تكون الكتب التي قام عليها تكوين بشيرة بن مراد و أنّ الكتاب الذين تأثرت بهم لن يكونوا من الذين عاشوا في أزمنة خالية تمثّل قولا أو إيمانا صادقا" الفردوس المفقود"، بالنسبة إلى التّيار السّلفي أو الأصلي أو الأصولي: «كنت أغوص بنهم في الجرائد التي يجلبها أبي و في عدد من الكتب التي تقع بين يديّ. و كان أخي حسيب الذي يقلّ عني سنّا بسنتين، قد بقي الرّباط الوحيد الذي يربطني بالعالم الخارجيّ»⁽²⁾.

و إذا عرفنا أنّ حسيب بن عمّار قد تلقى تعليمه في معهد كارنو، و أنّ أساتذة هذا المعهد كان يشغلهم ما كان يشغل بال زملائهم من المدرسيّين الفرنسيّين في فرنسا زمن اشتداد الصّراع بين "اليمن" و "اليسار" الفرنسي ممثلا في الاشتراكيّين و الشّيوعيّين و أنّ الصّراع بين هذين الوجهين من وجوه اليسار الفرنسي كان كذلك على أشده، إذا عرفنا ذلك فإنّه يمكن القول إنّ من كان يدرس في هذا المعهد قد حصل على قدر قليل أو كثير من تكوين يمتدّ من فلاسفة الأنوار إلى الاشتراكيّين إلى الشّيوعيّين أي على تكوين يؤهّل المرء للتعامل مع قضايا العصر و ينقّره أيّما نفور من التّعاطف مع الحضارة الإسلاميّة التقليديّة. لقد ذكرت راضية بن عمّار في ذكرياتها السّياسيّة أنّ تكوينها حدّده ثلاثة: أخوها حسيب و زوجها حمّودة الحدّاد⁽³⁾ ووالد زوجها العروسي الحدّاد

(1) - Radhia HADDAD, Parole de femme, Op. Cit, p 83.

(2) - Radhia Haddad : Parole de femme, Op. Cit, p 83

(3) - حمّودة الحدّاد: هو ابن القاضي العروسي الحدّاد من ناحية وابن خالته فاطمة زروق من ناحية ثانية .

و نحن إذا كنّا نشكّ في وجود تأثير فكري سياسي مباشر للقاضي العروسي الحدّاد فيها فإنّ هذا الشكّ لا يخالجنّا عندما يتعلّق الأمر بأخيها و بزوجها ولقد تعرّضنا قبل قليل لتكوين حسيب بن عمّار و علينا أن نضيف أنّ تكوين زوجها كان تكويننا حديثاً بل علميّاً⁽¹⁾.



صورة راضية الحدّاد صحبة زوجها حمودة الحدّاد

إنّ مثل هذا التكوين الحديث، و إن لم يحصل عن طريق الدّراسة النظاميّة سوف يحول دون قيام علاقة مستقرّة دائمة بين راضية بن عمّار و بشيرة بن مراد على الرّغم من تلاقي نشاط المرأتين في أكثر من مناسبة و يبدو لنا من خلال ذكريات راضية بن عمّار أنّ المرأتين تلتقيان على مستوى المزاج و الأخلاق في أمرين على الأقل:

فكلتاها تمتلكان شخصيّة قويّة و كلتاها تنفران من الخداع و من الغدر و من كلّ هذه الصّفات التي كثيراً ما تحصر خطأ في الرّجال و حدهم إذ لبعض

(1) – كان مهندساً فلاحياً، توفي سنة 1969.

النساء إن حصلن على قدر من التفوذ، حظ لا بأس به منها وهي الماكيفيلايّة، أي تطويع الأخلاق و المزاج خدمة لغاية من الغايات. فالمرأتان، إذن، هما أبعد ما تكونان عن "نساء البلاط" اللاتي لا يدخلن التاريخ إلا من جوانبه الأكثر شبهة و ظلمة.

و من يقرأ راضية بن عمّار يحسّ، حتّى وهي تؤاخذ بشيرة بن مراد على بعض ما ترى أنّه يقلل من وزنها التاريخي، أنّها تكنّ لها عظيم التقدير وهي القاسية أشدّ القسوة على عدد من النساء الدستوريّات الجديّدات اللاتي حظين بقدر مشط من التّبجيل و لم يكنّ يمثّلن في الحقيقة، في نظرها، غير هذا النمط التقليدي من المرأة الذي يقدّمه تصوّر الشعبي على هيئة امرأة متأمرة حيناً سجيّة «غرائز» ابتدائيّة حيناً آخر.

و إليكم أحكام راضية بن عمّار على بشيرة بن مراد، أي في نهاية الأمر على الثّيّار "السّلفي" الذي تمثّله ابنة الشّيخ الزّيتوني وهي أحكام تتعلّق بالفترة الممتدّة من سنة 1946 إلى سنة 1952 أي بفترة مفصليّة في تاريخ العلاقة بين الحركة الوطنيّة التّونسيّة و الجمهوريّة الرّابعة في فرنسا من ناحية و تاريخ العلاقة بين تيّارات الحركة الوطنيّة التّونسيّة من ناحية ثانية لذلك يحسن التّوقف عندها قليلاً.

إنّ عبارة " الحركة الوطنيّة " فضفاضة إلى حدّ يصعب معه تشبيهها بغير هذه الخيمة الواسعة التي لا تشدّها أعمدة و أوتاد إلى الأرض و هذه الفضفضة هي التي تسمح لكلّ من هبّ و دبّ، أن يدرج في القائمين عليها من يشاء و أن «يطرد» منهم من يشاء و هذا هو « الاستبداد التاريخي » عينه. و حتّى نوضّح المسألة بشكل يقربها إلى الأذهان نطرح السّؤال الثّالي الذي يتضمّن مجموعة من الأسماء تمثّل تيّارات عديدة. أفلم تكن بشيرة بن مراد(و محمّد الصّالح

النّيفر و الفاضل بن عاشور⁽¹⁾ من النّيار السّلفي و صالح بن يوسف و راضية بن عمّار من النّيار التاريخي العقلائي و عبد العزيز الثعالبي و صالح فرحات⁽²⁾ و محي الدين القليبي⁽³⁾ من النّيار العقلائي المحافظ و محمّد النّافع⁽⁴⁾ و زكية حرم⁽⁵⁾ و قلايس عدّة⁽⁶⁾ من النّيار الشّيعي، و المنجي بالي و عز الدين عزّوز و الأزهر الشرايطي من النّيار الوطني الرّاديكالي.

هل كان كل هؤلاء من الوطنيين؟ و إذا تجرّأ واحد على أن ينفي الوطنيّة عن عدد من هؤلاء فنحن نقول له: هات وثائقك و أدلتك على ذلك إن كنت صادقا. بل إنّنا نذهب إلى أكثر من ذلك فنتساءل هل يمكن للمرء أن يعدّ الطاهر بن عمّار و حسن حسني عبد الوهّاب و محمّد الصّالح مزالي و كثيرًا ممّن قتلوا في الحرب الأهليّة التّونسيّة في منتصف خمسينات القرن العشرين «غير وطنيين»؟ إنّ «ذيل» الإيديولوجيا بالمعنى السّياسوي للكلمة قصير. ما الذي حدث، إذا، بين 1946 و 1952 و بشكل مبسّط؟

إنّ الحرب العالميّة الثانية هي ، تماما مثل الحرب الكبرى ، حرب القوى العظمى المتنافسة على قضم جسد العالم المتخلف عنها حضاريّا أي الذي مازال أخذا بالحضارة التّقليديّة ما قبل الرّأسماليّة أي الذي تفصله سبعة قرون عن قيم الحضارة الرّأسماليّة الحديثة و أسسها الماديّة. و مثل هذه الهوة الحضاريّة

(1) - الفاضل بن عاشور: هو محمد الفاضل بن عاشور مفتي الجمهورية و عميد الكلية الزيتونيّة للتّشريعة و أصول الدّين ولد بضاحية المرسى في 17 أكتوبر 1909 و توفي في 20 أبريل 1970 من أهم كتبه "تراجم الأعلام" و " الحركة الأدبيّة و الفكريّة في تونس" و "أركان الحياة العلميّة بتونس"... محمد بوذينة مرثي المشاهير ، الحمّامات، منشورات محمّد بوذينة، 1994، ص455.

(2) - صالح فرحات: ولد سنة 1894 في منوبة اشتغل محاميا و تولى وزارة العدل في عهد المنصف باي و أقيّل منها إثر خلع الملك سنة 1943. توفي عام 1977. أبو القاسم محمد كرّ و حصاد العمر المجلّد2، تونس، دار المغرب العربي، 1998، ص375.

(3) - محي الدين القليبي: ولد سنة 1900 و توفي سنة 1954 مناضل كبير من كتبه المطبوعة ظاهرة مربيّة في سياسة الاستعمار ذكرى الحماية، ملك تونس،... أبو القاسم محمد كرّ و حصاد العمر، مرجع سلف ذكره، صص 391-392.

(4) - محمّد النّافع: ولد في جندوبة سنة 1917 كان أستاذا في معهد صفاقس ساند الحبيب عاشور و فرحات حتّاد في التّضال السّياسي كما ساند أفكارهما التّقاويّة ناضل في صفوف الحزب الشّيعي منذ 1943. الحبيب القزّدغلي و أخريات، نساء و ذاكرة...، مرجع سلف ذكره، ص76 (و قد بلغنا نعيه و نحن بصدد مراجعة هذا المؤلّف أكتوبر 2007 فرحمة الله على هذه النّفس الشّيعيّة الرّكيّة.) صاحبة البحث و الأستاذ المشرف ((.

(5) - زكية حرم: ولدت سنة 1931 و توفيت سنة 1990 شيوعيّة برزت في أواخر الأربعينات و الخمسينات، نشطت في صفوف " اتحاد نساء تونس و كانت من مؤسّسات الاتحاد العام لطلبة تونس سنة 1952. حبيب القزّدغلي و أخريات، نساء و ذاكرة تونسيات في الحياة العامّة، مرجع سلف ذكره، ص48.

(6) - قلايس عدّة: ولدت في 02 جوان 1921 في مدينة قابس التّونسيّة [و توفيت سنة 1995] انضمت إلى الاتحاد النّسائي التّونسي سنة 1944 و دعمت نشاط الحركة الشّيعيّة بمساعدة زوجها جورج عدّة الذي كان رئيس تحرير جريدة " L'avenir ". الحبيب القزّدغلي و أخريات، نساء و ذاكرة... مرجع سلف ذكره صص 51-75.

التاريخية لا تترك لقادة سكان الأرض "التقليدية" الذين تأثروا، و سواء اعترفوا بذلك أم لا بهذه الحضارة المتطورة في شكلها الرأسمالي و الشيوعي غير اختيارات ثلاثة:

-التعويل على الذات في طلب التحرر.

-طلب العون من الحماية الغربيين بغض النظر عن الحماية المباشرة (فرنسا و انجلترا) أو غير المباشرة (الولايات المتحدة الأمريكية) .

-طلب العون من الاتحاد السوفياتي و استغلال معاداته النظرية و الفعلية للحماية الغربيين.

مما تقدم يظهر أنّ الاختيار الأول غير ممكن لـ "هزال" البلدان المتخلفة القاتل. بقي الاختياران الثاني و الثالث. و لقد اختلف التونسيون، شأنهم في ذلك شأن كلّ وطني البلدان التي تشبه وضع بلادهم حضارياً، حول أيهما نتبى ؟.

فبشيرة بن مراد (وكلّ الشقّ الذي تعبّر عنه) إنّما هو شقّ لا نتصور إلاّ إن يكون معاديا للاتحاد السوفياتي مناصرا، و إن كان لا يعي ذلك لانجلترا و من ثمّ للولايات المتحدة.

و حتّى عداوته لفرنسا، لا تمنع، موضوعياً، من الذهاب إلى ما ذهبنا إليه إن انطلقنا من نظرة إستراتيجية إلى الأشياء، و النظرة الإستراتيجية لا يمكن أن يثبت بطلانها إلاّ الأحداث اللاحقة و بعد فترة قد لا تكون قصيرة.

من خلال ما تقدّم تكتسب الأحداث و التنافس الداخلي صبغة نسبية. أمّا ما لا يمكن أن تكون له هذه الصبغة النسبية فهو ما يتّصل بالتونسيين و التونسيّات ممّن أخذوا بالاختيار الثالث أي طلب العون من الاتحاد السوفياتي إذ سيكونون بهذا الاختيار قد نزلوا أنفسهم في منزلة من سيتوحّد الجميع على محاربتهم حتّى يثخنوهم جراحا فتتحقق فيهم قولة الشاعر:

"تكسرت الرماح على الرماح"

و نحن لن نخفي إعجابنا بأمثال هؤلاء الذين نشطوا و نشطن في سبيل "البعث التونسي" و التقى في محاربتهم الحامي الفرنسي و«الضحية التونسية» و فعلا فهم إن كانوا معادين للنظرة السلفية إلى الأشياء آخذين بالنظرة الحديثة إليها فهم قرنوا مفهوم الحداثة بمفهوم العدالة الاجتماعية.

و لقد توحدت كل التيارات الفكرية السياسية التونسية المعادية للتيار الوطني المادي التاريخي سنة 1946 فأتخذت من مطلب الاستقلال الذي تبناه قبلها حزب الاستقلال سنة 1944 مطلباً تجميعياً يتجاوز الخصومة على الزعامة أي ما ستقع صياغته فيما بعد في عبارتي "الدستور القديم" و"الدستور الجديد" و الذي لم يكن إذاك حقيقة ذلك أن ما يسمّى بالحزب الدستوري الجديد نفسه كان يضمّ النزعات التالية:

-النزعة البورقبيّة المشبعة "شحما و عظما" "بالديانة" الراديكالية الفرنسية و التي كانت تعتبر نزعة الأقلية لأنها ضمتّ عددا من الأتباع المرتبطين ببورقية شخصيا و عددا من التابعات (النساء) المرتبطات به كذلك شخصيا إما لقراءة دموية أو لعلاقة عاطفية (وسيلة بن عمّار) و لقد كان بورقية إذاك يعيش في المهجر المصري.

-النزعة اليوسفية وهي أكثر محافظة من النزعة الأولى و أكثر تقبلا في الأوساط المرفهة ماديّا و لقد كان صالح بن يوسف يعيش في تونس ممّا مكّنه من تدعيم مكانته السياسيّة.

-النزعة الثامرية وهي أكثر محافظة من النزعة اليوسفية و أكثر أخذا بفكرة "القومية المغربية العربية الإسلامية" و لقد كان ثامر هو أيضا يعيش في المهجر المصري و ينشط في مجموعة محمّد بن عبد الكريم الخطّابي و يعاني الأمرين من أتباع بورقية في المهجر المصري.

-أما النزعة الرابعة فهي النزعة الـ "بنسليمانية" نسبة إلى سليمان بن سليمان التي تتحقّق إزاء ما سبق أن ذكرنا من النزعات "الدستورية الجديدة"

و تتاصر بورقيبة حينا لما تعرف من عدائه لهذه النزعات و تتحفظ إزاءه حينا آخر، لأنها تمثل يسار الدستور الجديد، في حين أنّ بورقيبة فضل أن "يركب" الجواد الأمريكي.

-النزعة الحشادية نسبة إلى فرحات حشاد (1914-1952) وهي نزعة سيكون دورها أساسيًا في الحسم بين هذه النزعات.

-النزعة الوطنية الراديكالية ممثلة في المنجي بالي (توفي 1948) في تونس و في عز الدين عزوز (1918-1983) في المهجر.

هذه هي النزعات الست على الأقل التي كانت تعنيها عبارة " الحزب الدستوري الجديد" الذي تحالف مؤقتا مع الحزب الدستوري القديم و مع " الحزب الديني" ممثلا في الفاضل بن عاشور فعقد الجميع مؤتمر المصالحة المعروف بـ " مؤتمر ليلة القدر" سنة 1946 الذي رأسه القاضي المتعاقد العروسي الحداد حمو راضية بن عمار و الذي مثل بالنسبة إلى النزعات البورقيبية و السليمانية بل اليوسفية خطرا لا يعدله خطر إذ انتهى بفرز سياسي أحلّ الحزب الديني ممثلا في الفاضل بن عاشور و الشاذلي بلقاضي⁽¹⁾ محلا رفيعا سبب خشية الشقّ البورقيبي من « تنامي شعبية هذا الشيخ [يقصد الفاضل بن عاشور] وهو شخصية متصنعة تجذب بدانته وخاصة لباس الشيوخ الذي يرتديه الأنظار إليه»⁽²⁾.



صورة الفاضل بن عاشور

⁽¹⁾ - الشاذلي بلقاضي: انظر شجرة أنساب هذه العائلة في الملاحق.

⁽²⁾ - 220 p, 1989, Cérès production, Tunis, Souvenirs politiques, Ben Sliman, Sliman

مما دفع صالح بن يوسف إلى أن يتخذ قرار إدماجه هو و الشيخ الشاذلي بالقاضي ضمن الديوان السياسي للحزب الدستوري الجديد نهاية سبتمبر 1946: «عقدنا جلسة للديوان السياسي الموسع في مكتب صالح بن يوسف حضرها نويرة و سليم و البلهوان و الباهي الأدغم و صدفه المسعدي. وقد ناقش الحاضرون مسألة ضمّ الشيخين الفاضل بن عاشور و الشاذلي بلقاضي، نجمي الأحداث الأخيرة، إلى الديوان السياسي الموسع، لقد كنت المعارض الوحيد لهذه الفكرة لم أكن أريد أن يتوسّع الجناح اليميني في الدستور الجديد و كنت أقول كفانا ألا تضمّ إدارة الحزب حاليًا غير حملة الطربوش أي المثقفين و إنني لا أريد أن ينضمّ إلى الطربوش حملة العمائم و أنني على العكس من ذلك أريد أن أضمّ إلى الطرابيش حملة الشاشيّة و " البلوزة" أي قادة من منبت شعبي لقد كنت الوحيد الذي يذهب هذا المذهب. فكان القرار هو إدماج الشيخين»⁽¹⁾ ولكن لم يمض وقت طويل حتى تكشف لصالح بن يوسف أنّ من كان يظنّ أنّهم لا يمكن أن يكونوا أكثر من بيادق يحركهم إنّما هم في حقيقة الأمر أكثر من ذلك بكثير:

« أقام الفاضل بن عاشور حفل تكريم لـ " سجناء 23 أوت 1946 " لم تراع فيه عند ترتيب مقاعد الجلوس المكانة التي كان قادة الحزب الدستوري الجديد يرون أنّها تليق بهم نظرا إلى مكانة حزبهم فممثلهم الرئيسي صالح بن يوسف لم يكن من ضمن من تصدّروا المائدة أمّا الأعضاء الآخرون فقد وزّعوا على طاولات صغيرة في أركان القاعة الأربعة . لقد أحسنا بإهانة وحقّنا على الفاضل بن عاشور الذي كتّا قد قبلناه عضوا في الديوان السياسي و أعتقد أنّنا نقدنا في جلسة لاحقة هذا التصرّف إزاء ممثلي أهمّ قوّة في الحركة الوطنية التونسيّة. إنّ شهر العسل بيننا وبين الفاضل بن عاشور لن يدوم طويلا و سيعوّض

(1) - Sliman, Ben Sliman, Souvenirs politiques, Op. Cit, p 228



صورة العروسي الحداد وصالح بن يوسف

تعاطف الأيام الأولى تنافر متزايد خاصّة عند صالح بن يوسف لا سيّما أنّه كان أشدّنا عزمًا على إدخال الشّيخين عضويّين في الدّيوان السّيّاسي (...) وأثناء الاحتفال بالذّكرى الثّانية لإنشاء الجامعة العربيّة في 22 مارس 1947 لم يكد أحد يفطن لوجود صالح بن يوسف الذي حضر الحفل مرتديا ثيابا أوروبّيّة في حين استقبل الفاضل بن عاشور وهو يصل إلى ميدان الدّرّاجات في البلّفدير بعاصفة من النّصفيق»⁽¹⁾.

سنتا 1946 و 1947 هما إذن سنتان حاسمتان في تاريخ الوطنيّة التّونسيّة ففيهما بلغ الحزب الدّيني أقصى ما يمكن أن يبلغ من تأثير في حين نحتل مكانة الثّيّارات البورقيبيّة واليوسفيّة والبنسليمانيّة فأصبحت تخطب ودّ شيوخ من أمثال محمد الطاهر بن عاشور وابنه محمد الفاضل بن عاشور ومحمد الصّالح بن مراد.

كتب سليمان بن سليمان في هذا الموضوع: «زرنا الشّيخ الطّاهر بن عاشور والد الفاضل بن عاشور والشّيخ ابن مراد. كان الحديث مع الطّاهر بن عاشور ممتعا حقّا أمّا الأمر مع ابن مراد فكان متهافتا. كانت نزاهتهما مرتبطة ارتباطا عكسيّا بذكائهما وكذلك بوطنيّتهما فابن عاشور الذي تزوّج من امرأة مبذرة⁽²⁾

⁽¹⁾ - Sliman Ben Sliman, Souvenirs Politiques Op. Cit. p 230

⁽²⁾ - هي " فاطمة بنت محمد بن مصطفى محسن أنجبت ثلاثة أبناء وبنّتين هم : الفاضل الزيتونية ، مدرس ومفت ، تزوج من صبيحة بنت محمد العزيز جعيط) وعبد الملك (الصادقية ومعهد كارنو ، موظف ، تزوج من راضية بنت الحبيب الجلولي وزير أول للملكة التّونسيّة) وزين العابدين (معهد كارنو ، موظف ، تزوج من فاطمة بنت صلاح الدين بن المنصف باي) وأم هاني تزوجت من أحمد بن محمد البشير الخوجة - قائد) وصفية (تزوجت من الشاذلي الأصرم ، موظّف) أرنولد قرين العلماء التّونسيّون، مرجع سبق ذكره، ص 33.

حسب شهادة قريبها سي محمد محسن، كان « دائماً خالي الوفاض في حاجة إلى المال مستعداً لإعانة الحماية في كل الضربات السيئة: التجنيس، التخريب السياسي أثناء الأحداث التي عقيت 18 جانفي 1952...»⁽¹⁾.

إنّ ما يهمنّا نحن هو كيف تناولت راضية بن عمار هذه الأحداث في علاقتها ببشيرة بن مراد و " الحزب الديني" الذي يقف وراء نشاطها السياسي. لقد تزوّجت راضية بن عمار سنة 1940 من قريبها الأموي حمودة الحدّاد عن حب. وراضية بن عمار تحرّص على التأكيد على ذلك في ما يشبه الغمز ببشيرة بن مراد و خاصة بقربيتها وسيلة بن عمار بالشاذلي التي ربطتها، وهي متزوجة، علاقة لا إجماع حول طبيعتها بالحبیب بورقيبة من 1943 إلى 1962: « تزوّجت من ابن خالتي حمودة الحدّاد ، في سنّ الثامنة عشر، ولم يكن هذا الزّواج مصلحياً إذ ربطتنا علاقة حب فكنا الاثنين وطيلة السنوات التسع والعشرين التي عشناها جنباً إلى جنب سعيدين جداً»⁽²⁾.

وعلى الرّغم ممّا تصف به زوجها من صفات تفيد جميعها أخذه بفكرة التّقدّم فإنّها لم تنشط اجتماعيّاً أي في نهاية الأمر سياسيّاً إلا بداية من هذه السّنة الحاسمة، سنة 1946 التي رأينا تعدّد التّيارات السّياسيّة فيها بل تعدّد النّزعات ضمن التّيار الواحد. كتبت راضية الحدّاد :

« إنّ أوّل اجتماع سياسي شاركت فيه كان سنة 1946 في بيت وسيلة بن عمار وقد حضر هذا الاجتماع خاصّة زكيّة زوجة الطّاهر بن عمار و بشيرة بن مراد و نائلة بن عمار كانت منظمات هذا الاجتماع على اتّصال ببورقيبة (و كان إذاك في المهجر المصري) و كانت مهمّتهنّ تتمثل في تجميع النّساء الوطنيات و تجنيدهنّ لجمع المال فكان أوّل ما قمنا به هو تنظيم حفل لصالح البيت الإسلامي»⁽³⁾.

(1) - Sliman Ben Sliman, Souvenirs Politiques, Op. Cit, p 230
(2) - RadhiaHaddad : Parole de femme, Op. Cit, p 85

ماذا نفهم من هذا الشّاهد ؟

هذا الشّاهد يؤكّد ما سبق أن ذكرنا عن سنة 1946 ، سنة الإجماع الوطني حول مطلب الاستقلال الذي وحّد بين مختلف القوى السّياسيّة، باستثناء الحزب الشّيعي، أي سنة " شهر العسل" بينها على حدّ تعبير سليمان بن سليمان و إلاّ فما الذي يمكن أن يجمع بين وسيلة و نائلة بن عمّار الدّائرتين في مدار بورقيبة وزكيّة بن عمّار الممثلة لتيّار وطني شديد الاعتدال لموقع زوجها الاقتصادي والسّياسي و بشيرة بن مراد المعبّرة عن تنامي تأثير الحزب الدّيني سنتي (1946-1947) وراضية الحدّاد التي ستتشطّ خاصّة ضمن التّيار البالي الذي اتّخذ من الحركة الكشفية ميدانا للعمل السّياسي فأسّست حبيبات الكشّافة سنة 1946 إنّ هذا التّيار بعيد جدّا في روحه عن التّيار الدّيني متحقّظ إزاء التّزعتين البنسليمانيّة و البورقيبيّة في الحزب الدّستوري الجديد قريب من التّزعة اليوسفيّة ولكّنه أكثر ارتباطا بالوطنية الرّاديكاليّة ممثلة في المنجي بالي وعز الدين عزّوز وبالحركة النقابيّة الوليدة المؤهّلة أكثر من غيرها للحسم بين كلّ التّيارات .

و لذلك نرى راضية الحدّاد تكتب زمن اشتداد الخصومة بين اليوسفيّة والحزب الدّيني ولجوء الطّرفين إلى سلاح تلبّ الخصم وتشويه سمعته أخلاقيا: « وصلت بي سذاجتي في هذه الفترة إلى حدّ أنّني استشطّت ذات يوم غيظا وأنا أستمع إلى أحد النّاس ادّعى أُمامي أنّ واحدا من أبطال الدّستور الجديد كان على علاقة غير شرعيّة براقصة معروفة. كانت أخلاقيّتي القائمة على فصل فظّ بين الخير و الشرّ غير مهّيأة إذاك للقبول بوجود الأمرين معا في الشّخص الواحد وفي الآن نفسه»⁽¹⁾.

إنّ العلاقة بين راضية الحدّاد وبشيرة بن مراد ستكون وديّة طيلة هاتين السّنّتين ولكّنها ستبدأ بالفتور عندما يبدأ الرّصيد الذي اكتسبه الحزب الدّيني سنة 1946-1947 بالانحسار بظهور قوى جديدة أهمّها على الإطلاق الاتحاد العام الثّونسي

⁽³⁾ - Radhia Haddad Parole de Femme, Op. Cit , p 88

⁽¹⁾ - Radhia Haddad : Parole de Femme, Op.Cit, p 85

للشغل من ناحية و تنامي عداء الحساسيتين البنسليمانية و اليوسفية لهذا الحزب.
كتبت راضية الحداد في تفسير ارتخاء العلاقة بينها وبين بشيرة بن مراد
مشيرة إلى السبب الأول:

« كنت باستمرار أحت بشيرة بن مراد على أن توسع أكثر من مجال
نشاط جمعيتها وذلك بأن تسعى باادي ذي بدء إلى تمكينها من أن تنشط
رسميًا فتخرج بها من حالة السرية التي تنشط في نطاقها وتغض الإدارة الفرنسية
النظر عنها ثم بتجاوز الإطار الضيق، نطاق الفتيات " المدلات" (b.c.b.g) المنحدرات
من أوساط متقنة ميسورة لتعبئة كل نساء البلاد بالتركيز على مشاكل الساعة الحقيقية»⁽¹⁾.
وكتبت راضية الحداد في تفسير بعض أسباب تلاشي تأثير بشيرة بن مراد
وهو تلاش لا يمكن عزله عن تقلص تأثير الحزب الديني مشيرة إلى تلاقي
الشقين اليوسفي (ولقد تعرضنا لذلك في ما سبق من صفحات) و البورقيبي ممثلا
في الحاشية النسائية البورقيبية أي في وسيلة ونائلة بن عمار على محاربة
بشيرة بن مراد:

« و من ناحية أخرى فإنّ علاقتنا ستفتقر لا بسبب اختلاف في الرأي و لكن
نتيجة حادث سخري»⁽²⁾ و ملخص هذا الحادث هو أنّ راضية الحداد كتبت مسرحية يستفيد
من مداخلها الطلبة التونسيون الدارسون في فرنسا بطلاها الأساسيان هما راضية الحداد
التي تقوم بدور الطالب التونسي و نائلة بن عمار بدور الفتاة الأجنبية و هدفها التفسير
من الزّواج بالأجنبيّات. هذه المسرحية تتضمن في بعض ردّ الطالب على جواب
(راضية الحداد) " كلّ الفضل في ذلك يعود إلى بشيرة بن مراد" و لكن في
كلّ مرة كان يحدث أن يتملك نائلة بن عمار وهي تسمع هذا القول
ضحك مجنون حتى اضطرت راضية الحداد أن تتجاهل هذه الجملة ممّا تسبّب
في اغتيال بشيرة بن مراد اغتيالاً لا مزيد عليه . و لا تشك راضية
الحداد في أنّ سلوك نائلة بن عمار كان يندرج ضمن خطة يوسفية

⁽¹⁾ - Radhia Haddad : Parole de femme, Op.Cit, p 96

⁽²⁾ - Radhia Haddad : Parole de femme, Op. Cit, p 96

بورقيبيّة تهدف إلى مقاومة الحزب الديني الأصولي إذ يؤكّد وجود هذه الخطّة أنّ راضية الحدّاد كتبت مسرحيّة حول الكشّافة قامت بالدور الأساسي فيها فتاة مقرّبة من بشيرة بن مراد وكادت عائلة بن مراد بل عائلة الباي محمد الأمين تحتكر كل تذاكر الدخول وقد حدثت المفاجأة غير السعيدة يوم العرض عندما لوحظ أنّ عدد الحاضرين محدود جدّا ممّا دفع راضية الحدّاد إلى أن تكتب في هذه الحادثة: « فهمت أخيرا ، أنّ الأمر يتعلق بتخريب لا ذوق فيه»⁽¹⁾.

على أنّ نفي راضية الحدّاد أن يكون سبب القطيعة بينها وبين بشيرة بن مراد سببا فكريّا سياسيّا لا يعني أنّها كانت تقول بما كانت تقول به بشيرة بن مراد إذ المرأتان تنتميان إلى تيّارين متعارضين هما التيّار السلفي والتاريخي العقلاني:

« كان يعوق التّواصل بيننا الاحترام الواجب عليّ إزاء امرأة تكبرني سنّا وكذلك ما كنت أحسّ به من ضيق غريزي مرده إلى التّفكير في أنّها كانت ابنة أكثر أعداء الطّاهر الحدّاد ضراوة»⁽²⁾.

هذه هي نقطة الخلاف الأولى: الموقف من قضية الحجاب وهي قضية قد تبدو من الوهلة الأولى مجرد قضية ثقافيّة ولكنّها في حقيقة الأمر، و إن دققنا النّظر، قضية حضارة بكلّ ما يمكن أن تعنيه هذه الكلمة. أمّا نقطة الخلاف الثّانية فهي تتّصل بالنّظرة إلى المجتمع و بضرورة أن تتّسع النّظرة إليه فلا تختزله في بعض الفئات الاجتماعيّة المدنيّة المحظوظة و لقد أوردنا شاهدا لراضية الحدّاد يؤكّد ما نذهب إليه أمّا نقطة الخلاف الثّالثة فهي تتّصل بالنّظرة الاقتصاديّة التي كان لزوجها الفضل الأكبر في غرسها فيها: " قلت ذات مرّة لزوجي (الذي شكّلني على الهيئة التي أنا عليها الآن): إنني أطمح إلى أن أكون غنيّة. اندهش من ذلك وسألني: " وما الذي ستفعلينه بمالك ؟ قلت : حتّى أعيّن الفقراء على أن يعيشوا حياة أفضل.

⁽¹⁾ Radhia Haddad : Parole de femme, Op. Cit, p 98

⁽²⁾ Radhia Haddad : Parole de femme, Op. Cit, p 96

-قهقهه ضاحكا ثم قال لي :

" و لم، برّبك، لا تطمحين، بدلا من ذلك، إلى أن يصبح الفقراء أغنياء ؟ " لقد فهمت، فجأة أن الإحسان الذي تدعو إليه الأخلاق التقليديّة إنّما يهدف قبل كلّ شيء إلى تأمين مكان في الجنة للمحسنين وأنّ العالم ليس جامدا و أنّ ما يقوم عليه من بنى يمكن تغييره بما يضمن لكلّ فرد أن يؤمّن به حاجاته»⁽¹⁾. هذه النّقاط الثّلاث مجتمعة هي التي باعدت بينها وبين بشيرة بن مراد فكريّا وسياسيّا وقلّصت من معاداة راضية الحدّاد التاريخيّة العقلانيّة للشيوعيّات التّونسيّات فلم تذكر من أسباب بعدها عنهنّ غير انحصار نشاطهنّ في جيب تونسيّ ضيق: « كان اتّحاد النّساء التّونسيّات ذي الانتماء الشيوعي ينشط منذ 1944 وكان يوجد في العاصمة تونس عدد من النوادي النّسائيّة الخاصّة ولكن هذا النّشاط لم يكن ليطلّ غير أجزاء جد خاصّة من السّكان. كانت فكرة بعث جمعيّة نسائيّة جماهيريّة شعبيّة ودستوريّة تخامر البعض ولكنّها لم تكن من ضمن الأولويّات آنذاك »⁽²⁾.

لا عداء قشريّا، إذن، عند راضية الحدّاد للشيوعيّات التّونسيّات وما ذلك إلا لأنّ راضية الحدّاد، كانت قبل انخراطها في الحزب الدّستوري الجديد سنة 1952 ترى أنّ الحركة الوطنيّة إنّما تمثّلها الحسائيّات التّالية:

- الحسائيّة الدّستوريّة الأصليّة
- الحسائيّة الكشفية ممثلة في المنجي بالي وعز الدين عزّوز وهي حسائيّة ثامريّة (نسبة إلى الحبيب ثامر في المهجر المصري).
- الحسائيّة النّقابيّة ممثلة في فرحات حشّاد ومحمود المسعدي وزوجته شريفة المسعدي⁽³⁾.

(1) - Radhia Haddad : Parole de femme, Op. Cit, pp 86- 87

(2) - Radhia Haddad : Parole de femme, Op. Cit, p 101

(3) - شريفة المسعدي: من مواليد حومة السوق بجزيرة تروّجت محمود المسعدي عيّنت مديرة للمدرسة الإعداديّة للفتيات بباب الجديد اعتقلت يوم 7 ديسمبر 1952 مع سائر أعضاء الهيئة المديرة للاتحاد العام التونسي للشغل توفيت في 05 أوت 1990. السيدة الدّوالقايد، منارات الفجر...، مرجع سلف ذكره، صص 295- 296.

و هذا الوجه من وجوه الحزب الدّستوري هو الوجه الجذاب في الفترة (1948 -1952) و على المرء أن ينتظر موت الحبيب ثامر سنة 1949 في المهجر المصري و قدوم المقيم العام الفرنسي جان دي هوتكلوك إلى تونس و انتهاء نهج القمع العشوائي الذي طال حتّى بعض المتعاونين مع الحماية مثل محمد الصّالح مزالي حتّى لا نتحدّث عن المتشدّدين من المنتمين إلى مختلف التّيّارات الفكرية السّياسيّة لتختلط الأمور على عامّة النّاس الذين لم يكن بمقدورهم (ويبدو أنّه ليس بمقدورهم اليوم) أن يميّزوا بين مختلف وجوه الحركة الوطنيّة وهي كل لا يتجزّأ عند من يريدون بناء مستقبل هذا البلد على أساس من الفهم الصّحيح أو القريب من الصّحيح لتاريخهم المعاصر .

لا نستغرب، عندئذ، بعدما قدّمنا، أن نرى نجم التّيّار السّلفي ونجم بشيرة بن مراد ضمنه يبدأ بالأقول في هذه الفترة وذلك على الرّغم من الجهد الذي بذله محمد الصّالح النّيفر لإيقاف نزيف التّيّار السّلفي . إنّ السّلطات الفرنسيّة ستمكّن بشيرة بن مراد سنة 1951 من حقّ النّشاط رسميّاً ولكن بعد فوات الأوان إذ ستدخل البلاد بعد فترة قصيرة في دوّامة من العنف طيلة سنوات عديدة (1952-1956) و ليست بشيرة بن مراد، عمرا و تكوينا و انتماء اجتماعيّاً مؤهّلة للقيام بدور فعّال في فترة مثل هذه شأنها في ذلك شأن كلّ النّساء التّونسيّات المنتميات إلى مختلف التّيّارات موضوع بحثنا .

الفصل الثالث

فاطمة الجلولي

أو

غربة النظرية التاريخية المادية

في تربة محروثة " غزاليا "



« لم نكن نفكر في الجانب الديني لأنه كان واضحا في عائلتنا (الصيام

و الصلاة و الزكاة) فالتخلف بالنسبة إليّ هو تخلف اقتصادي»

هذا الفصل الثالث من فصول القسم الأول من بحثنا هو أعقد الفصول نظرا إلى ما أحيط به نشاط الفتيات و النساء التونسيّات الشيوعيّات أو حتّى المتعاطفات مع الحزب الشيوعي التونسي من حصار فكري ضربه عليهنّ التّياران السّلفي والتّيار التاريخي العقلاّني على حدّ سواء.

وفعلا فإنّه بقدر ما يقلّ عدد المتنفّقات والمتنفّقين التونسيّين الذين لم يسمعوا باسم بشيرة بن مراد أو راضية الحادّاد يتضخّم عدد من لم يسمعوا البتّة بأسماء حفيظة درّاج التي كانت تكتب منذ نهاية الحرب العالميّة الثّانية في جريدة اتّحاد نساء تونس (Union des Femmes de Tunisie) و أوجيني فواتا (زوجة محمد الدّافع لاحقا) وفاطمة الجلولي اللّتين كانتا تكتبان في أختها الصّغرى جريدة اتّحاد الفتيات التونسيّات (Union des Jeunes Filles de Tunisie) وعدد آخر من الدّاعيات الشيوعيّات إلى البعث التّونسي اللّائي اتّجهن لأسباب متعدّدة نحو التّشّاط الميداني الصّرف من أجل تجسيد فكرة التّقدّم على المستوى الاجتماعي والاقتصادي مثل قلايس عدّة (1921-1995) اليهوديّة التونسيّة التي فاق نشاط عائلتها ومن ضمنها خاصّة زوجها جورج عدّة في خدمة هذه البلاد نشاط عدد غير قليل من العائلات التونسيّة التي تحوّلت بفعل أقلام منحازة



صورة قلايس عدّة



صورة أوجيني فواتا

و قاصرة إلى رموز " لنضال وطنجي" ⁽¹⁾ أثبتت الأيام أنه يجب على الأقل أن يوضع بين طرفين ومثل زكية حرمّل (1931 - 1990) التي مازال أخوها محمد حرمّل (ولد سنة 1928) يشرف على الحزب الشيوعي التونسي ومثل منجية المولدي وجميلة المؤدّب وغيرهنّ من التونسيّات الشيوعيّات الكثيرات.



صورة زكية حرمّل

(1) - وطنجي: مبالغ في إظهار وطنيته عن باطل خاصة و معروف أنّ الجيم و الباء في العثمانيّة تفيدان امتهان الشّيء.



و لقد رأينا في الفصل السابق كيف وصفت راضية بن عمّار الحدّاد، وهي أقلّ تحقّظاً من غيرها من النّساء المنتميات إلى النّيار التّاريخي العقلائي إزاء النّيار التّاريخي المادّي، نشاط النّساء التّونسيّات الشّيعيّات بأنّه بدأ سنة 1944 وكان من ناحية محصوراً في بعض النّوادي النّسائيّة الخاصّة في العاصمة ولم يكن من ناحية ثانية يهتمّ غير جيوب جدّ خاصّة من السّكان فهل تجبّت راضية الحدّاد في حكمها على التّونسيّات الشّيعيّات؟ أي هل جانبّت الحقيقة؟ إنّنا لا نعتقد ذلك بل إنّ عنوان هذا الفصل نفسه يؤكّد هذه الحقيقة إذ كان هؤلاء الشّيعيّات يعبّرن عن صعوبة تغلغل النّظريّة التّاريخيّة الماديّة في تربة محروثة عزّليّاً لأسباب تتّصل من ناحية بهذه النّظريّة ذاتها و من ناحية ثانية بعدد من المواقف من قضايا الوطنيّة و العرق و القضية الفلسطينيّة ؟ فما معنى ذلك؟



إنّ بإمكان المرء أن يبرّر، ميتافيزيقياً، معاداة التّيار السّلفي التّاريخيّة الماديّة و لكنّه لا يمكنه ذلك إذا تعلّق الأمر بالتّيار التّاريخي العقلائي ذلك أنّه إذا كانت النّظريّة السّلفيّة، مثلما بيّنا ذلك في مدخل هذا البحث، تعبّر عن إيديولوجيا مجتمع ما قبل حديث أي ما قبل رأسماليّ ترقى على الأقل إلى أبي حامد الغزّالي (1058-1111) الذي استمات في الدّفاع عن أسس المجتمع التّقليدي المسلم في العهد السّلاجوقي⁽¹⁾ واتّخذ من محاربة الفلاسفة المسلمين " المتغرّبين " (لأخذهم عن فلاسفة اليونان) وسيلة للحفاظ على " دين الأجداد " وتحصين المجتمع سلفياً حتّى يتمكّن من الصّمود ضدّ " الغزو التّقافوي " الأجنبي فإنّ النّظريّتين التّاريخيّة العقلائيّة والتّاريخيّة الماديّة هما نظريّتان تعبّران عن إيديولوجيا المجتمع الحديث أي الرأسمالي أي غير التّقليدي لذلك فهما نظريّتان قاتلتان للنّظريّة السّلفيّة و لدعاتها أمثال محمد الصّالح بن مراد و بشيرة بن مراد و محمد الصّالح التّيفر و زوجته سعاد ختّاش رئيسة الفرع النّسائي لجمعية الشّبّان المسلمين بغضّ النّظر عن الاختلافات الفرعيّة بين من ذكرنا. فما تقوم عليه هاتان النّظريّتان هو إخضاع التّقافوي و من ضمنه الدّيني للتّاريخ أي السّعي دائماً إلى ربط الفكرة بموضوعها المحدّد في التّاريخ الذي لا بداية له ولا نهاية إذ أنّ هذه الفكرة تمرّ تماماً مثل حياة الإنسان بفترات ولادة فنمو فشيخوخة الخ... و ما يبدو عند النّظريّة السّلفيّة من كمال تحقّق في الماضي في شكل

(1) - انظر ماجستير الطالبة عفيفة الحسني، " من بذور الحداثة في ربايّاات الخيام (1048-1132) " إشراف الأستاذ محمّد النّاصر التّفراوي، تونس، كلية ع. إ. إ، 2007 (غ . م).

دينيّ معيّن ليس في حقيقة الأمر، عند الأخذين بهاتين النظريّتين، غير فترة طفولة إنسانيّة عقبتها فترة أنضج عقبتها فترات أكثر نضوجاً و حتّى نعطي على ذلك مثالا تبسيطيّا يمكن أن نقول إنّ آدم و حواء مثالا اللذين يظهران في عدد من الكتب المقدّسة على هيئة إنسانيّة يبدوان عند القائلين بهاتين النظريّتين إنسانيين بدائيّين بكلّ ما يمكن أن تعنيه صفة البدائيّة.

فعندما يقرأ المرء ما كتبت بشيرة بن مراد يلاحظ أنّ عالمها البشري تعمّره شخصيّات إسلاميّة أغلبها من القرن السّابع الميلاديّ أمّا من يقرأ لراضية الحدّاد فهو يلاحظ أنّ عالمها مسكون بكائنات معاصرة بل يحسّ بغياب كلّ ميثافيزيقا من تفكيرها، إذ لا وجود عندها لقيم حقيقيّة في هذا العالم غير القيم القابلة للتّحقيق الآن وهنا: التّعليم الكامل والإجباري للذكور والإناث، العدالة الاجتماعيّة فمفهوم الشرّ والخير يصبح انطلاقاً من مثل هذا الفهم للأشياء مفهوما اجتماعيّاً واقتصاديّاً.

النظرتان التاريخيّتان العقلانيّة والماديّة هما، إذن، نظرتان توأمان حديثتان تتفقان في معاداتهما النّظرة السّلفيّة ومن يودّ أن يتأكّد من ذلك فليعد إلى مقالة الشّيوعي روبير لوزون " ابن رشد " التي نشرها في " المستقبل الاجتماعي " في 15 جويلية 1920 التي « نصح فيها التّونسيّين بالتعلّق بكلّ ما هو تقدّمي في الحضارة الإسلاميّة واتخذ مثال ابن رشد [لا الغزالي] رمزا وطنيّاً يتحمّ على التّونسيّين السّير في طريقه»⁽¹⁾.



(1) - الحبيب القزدغلي، تط

و إذا لم يقتنع بما ذكرنا فليعد إلى سير عدد من الناشطين والناشطات التونسيين مثل أحمد بن ميلاد (1903-1994) وزوجته نبيهة بن ميلاد (ولدت 1917) وغيرهما وسيرى عندئذ بسهولة عملية "الذهاب والإياب" بين هاتين النظريتين التاريخيتين العقلانية والمادية.

و على الرغم مما ذكرنا فإن تاريخ الحزب الدستوري هو في حقيقة الأمر تاريخ مقاومة للتيار التاريخي المادي و لما يرى أنه جيد، في هذا التيار، عن "الوطنية" و ذلك من دون أن يتحرّج من السطو على كثير من أفكار الشيوعيين الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية حتى أن المرء ليتساءل عن مصادر البرامج الدستورية الجديدة و الاتحادية الشغلية التونسية على الأقل حتى فشل " التجربة الاشتراكية الدستورية البنصالحية" نهاية ستينات القرن العشرين وهي لم تكن بحال من الأحوال مصادر إسلامية أو ليبرالية غربية. كتب أحد المؤرخين التونسيين الجادين في قضية العلاقة بين الوطنية والأممية:

« نضال التونسيين الشيوعيين هو في نفس الوقت وطني وأمي فهم يؤمنون إجمالاً بتحرير بلادهم من ربة الاستعمار غير أنهم يعتقدون، بحكم قناعاتهم الأممية ، بأن ذلك لا يتنافى مع العمل على تحقيق مجتمع تونسيّ تسوده العدالة الاجتماعية

و تتصهر فيه جميع الأجناس . و كانت المعادلة بين الوطنيّة والأُمميّة في منتهى الصّعوبة خصوصا أنّ الحركة الشيوعيّة التّونسيّة كانت (...) جزءا لا يتجزأ من الحركة الشيوعيّة العالميّة حينئذ ومن الأُمميّة الثالثة تأتمر بأوامرها وتلتزم بقراراتها و كانت سياسة الأُمميّة الثالثة و مواقفها (...) تنبثق من الواقع الأوروبي و تسطر طبقا لموازين القوى بالقارة الأوروبيّة»⁽¹⁾.



وكتب علي جرّاد في الموضوع نفسه مقالا بعنوان نحن والمسألة الوطنيّة :
« لم يترك الشيوعيّون أبدا مبدأهم في حقّ الشّعوب في تقرير مصيرها ولم ينسوا ما قاله ماركس " الشّعب الذي يضطهد شعبا آخر لا يتيسرّ له أن يكون حرا " إنّ الفاشستيين أعداء الشّعب يقومون الآن بدعاية متّسعة النّطاق ضدّ الشيوعيّة فهم يقولون للفرنسيّين الشيوعيّين يريدون إلقاءكم في البحر . و لكنّهم مع التّونسيّين يتكلّمون بلهجة أخرى : لقد أغفل الشيوعيّون مبادئهم وتناسوها وأصبحوا استعماريّين ... ولسوء الحظّ وقع بعض الوطنيّين في فخّ الفاشستيّة وأصبحوا هم

⁽¹⁾ - علي المحجوبي ، تقديم أطروحة حبيب القزدغلي ، تطور الحركة الشيوعية بتونس 1919 - 1943 ، مرجع سلف ذكره ، صص 7-8.

كذلك يقومون بحملة كاذبة ضدّ حزبنا.

لا أيّها الزّعيم بورقيبة إنّ الشّيوعيّين لازالوا ثوريّين وسيبقون كذلك ولم يهملوا شيئاً من مبادئهم التي أظهرت الأيّام صحتّها ونحن معشر الشّيوعيّين التّونسيّين نجاهد دائماً - رغم ما أثبتّموه في خطابكم بالقيروان - لتحرير وطننا : البلاد التّونسيّة تحريراً سياسيّاً و اجتماعيّاً و اقتصاديّاً و لازلنا نعتبر الاستعمار عدوّاً ألدّ لكلّ من الشّعوب المغلوبة على أمرها وعملة البلاد الاستعماريّة ولم نغفل عن مقاومته و لو لحظة واحدة بكلّ حزم ونشاط . إنّ الاستعمار بالنّسبة إلينا - ليس هو مجرد سلطة سياسيّة فقط ولكنّه كذلك و بالأخص سلطة اقتصاديّة وإخواننا الشّيوعيّون الفرنسيّون الذين اتّهمتموهم بخيانة الشّيوعيّة لإرضاء الاشتراكيّين و الراديكاليّين

يقومون الآن بنضال عنيف ضدّ الـ 200 عائلة التي تستثمر 90 مليوناً من فرنسيّين و شمال إفريقيّين و صينيّين و زوج و يناضلون في نفس الوقت ضدّ الفاشستيّة التي تريد أن تجعل من الشّعوب المستعمرة أو الاستعماريّة فريسة لحفنة من كبار المالّيين و ما إلى 2000 عائلة و الفاشيزم بفرنسا سوى الاستعمار الفرنسي في صيغته السياسيّة والاقتصاديّة ونضال إخواننا الشّيوعيّين الفرنسيّين ضدّهما هو في الحقيقة نضال الاستعمار.

وحزبنا الشّيوعي التّونسي ناضل ضدّ الشّركات الكبرى التي ابتزّت ثروات بلادنا و أفقرت شعبنا و حكمت عليه بالموت جوعاً و يناضل ضدّ العناصر الرّجعيّة الفاشستيّة التي مازالت ماسكة بزمام الحكم ببلادنا و التي تستعمل كلّ ما بقي لديها من السّلطة و النّفوذ كي تخضع شعبنا للاستثمار الاستعماري الشّنيع واضطهاده. و جهادنا هو في الحقيقة جهاد ضدّ الاستعمار. فالشّيوعيّون لازالوا أبطال تحرير بلادهم من سلطة الاستعمار الفرنسي و سلطة الإقطاعيّة الأهلّيّة و لازالوا يسعون لبسط نظام سوفياتي بتونس.

و لكنّ الشيوعيين عمليّون لا خياليّون ويميّزون بين الغاية و المطلب الاستعجالي فعندما نحاول تجهيز كل قوى الشعب للنّضال في سبيل المطالب الإستعجاليّة لا ننسى أبدا غايّتنا التي هي غاية شعبنا ونعلم أنّنا نصل إلى الغاية عن طريق النّضال للمطالب الإستعجاليّة. و الفاشيزم و الحرب يمثلان خطرا حاليّا لا يمكن لشعبنا التّونسي أن يقف أمامه مكتوف الأيدي إذ أنّ مصالحه مهدّدة بذلك الخطر ، ولشعبنا فائدة كبرى في منع الحرب ومنع الفاشستيّة من المجيء للحكم ولذلك نسعى لتقريبه من الشعب الفرنسي الذي يناضل بكلّ قواه للدّفاع عن الديمقراطيّة ضدّ الاستعباد الفاشستي. وبنضاله مع الشعب الفرنسي ضدّ الفاشستيّة يناضل شعبنا في الحقيقة ضدّ الاستعمار لأنّ الفاشستيّة هي دكتاتوريّة الرّأسمال الكبير يعني الاستعمار على أنّ الشيوعيين لا يتغافلون على المطالب التّونسيّة البحتة في النّضال ضدّ الفاشيّة ولكنهم بالعكس يجعلون المطالب التّونسيّة على رأس برنامج عملهم إذ يعلمون سلفا أنّ إعطاء رغبات الشّعوب المغلوبة على أمرها هو شرط أساسيّ للتّغلب على الفاشستيّة والشيوعيّون التّونسيّون يبذلون نشاطا كبيرا للدّفاع على شعبهم المضطهد من طرف أقوياء المال»⁽¹⁾.

إنّ موضوعنا لا يتعلّق بتاريخ الحزب الشيوعي في علاقتّه " بالمسألة الوطنيّة " فهذه قضية تتاولها عدد غير قليل من الباحثين و الباحثات التّونسيّين بالدّراسة سواء اتّعلّق الأمر بفترة ما قبل الحرب العالميّة الثّانية عندما كانت سياسة هذا الحزب لصيقة تمام اللّصوق بسياسة الحزب الشيوعي الفرنسي أم بفترة ما بعد هذه الحرب عندما " تتونس " واتّجه وجهه " وطنيّة " صريحة وإنّما يتعلّق بمساهمة هذا الحزب،

(1) - الطليعة، افتتاحية 28 جوان 1937.

في وجهه النسائي، في النشاط الفكري السياسي على غرار مساهمة
الحزب " السلفي في وجهه النسائي ممثلا في بشيرة بن مراد و
في سعاد خُشاش النيفر
في هذا النشاط و على غرار مساهمة الحزب الدستوري في
وجهه النسائي ،
في النشاط ذاته ولن يخطر ببال أحد، وهو يقرأ ما أورد
علي المحجوبي
عن الشيوعيين و من ثم عن الشيوعيات أن ينفي عن
القوم صفحة



مكتب إدارة اتحاد نساء القطر التونسي سنة 1945 من اليسار إلى
اليمين : بيس. سلامة وأوجيني فواتا (زوج محمد النافع فيما بعد) وج.
دامبورجيس وأ. حنفي وف. هناي و سيمون .جولان

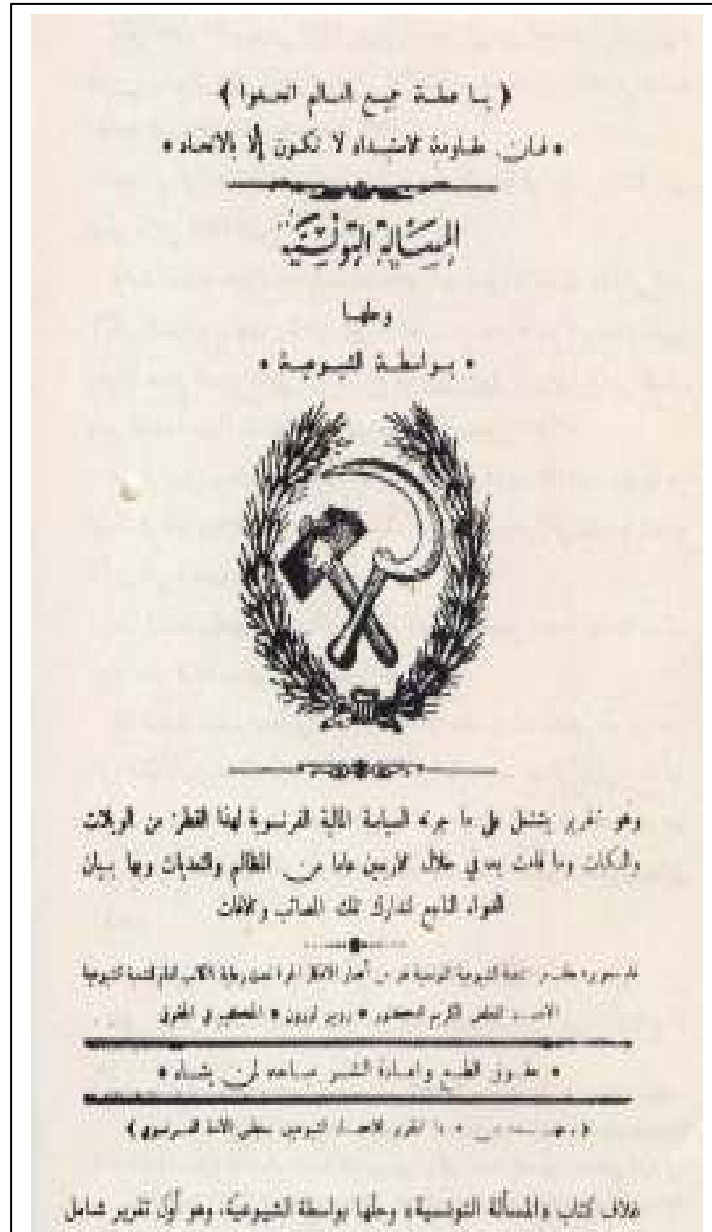
" الوطنية " إذ الوطنية " وطنيات " فإذا كانت " الوطنية السلفية " إسلامية تتخذ
من " مكة قبله"
لها و إذا كانت الوطنية الدستورية تتخذ إما من القاهرة أو
من فرنسا

أو من واشنطن قبله لها فإنّ الوطنيّة التاريخيّة الماديّة كانت تتخذ من " موسكو " قبله

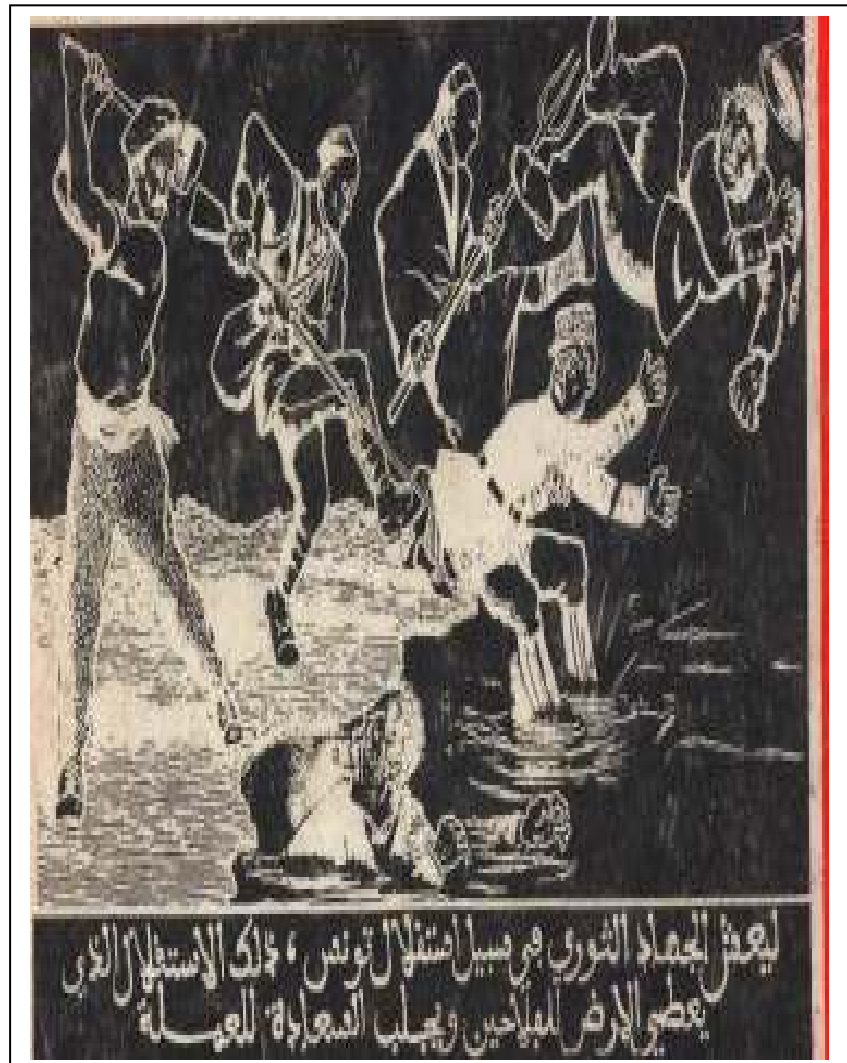
لها لأنّ النّيار التاريخي المادّي كان في عشرينات القرن العشرين أكثر معاداة

للاستعماريين الفرنسي و البريطاني من النّيارين الدّيني و العقلائي مثلما بيّن ذلك

كتاب " المسألة التّونسيّة " الصّادر سنة 1922:



وهذا المنشور الصّادر سنة 1926



معلّقة شيوعيّة ألصقت على جدران العاصمة سنة 1926 تطالب باستقلال

تونس

ممّا يفسّر موقف الشّاب أحمد بن ميلاد مثلاً وهو سليل إحدى العائلات التجاريّة الحضريّة في تونس سنة 1924 من نشاط " جامعة عموم العملة التّونسيّة "

التي أنشأها محمد علي الحامي إذ رأى فيه، على المستوى الاستراتيجي،

نشاطاً مشتملاً للطبقة العاملة التّونسيّة بمختلف مكوناتها العرقية والدينيّة مثلما يفسّر

إقبال عدد من الشّبّان التّونسيّين على الانخراط في " الشّبيبة الشيوعيّة " أمثال الهادي الفارح و فيكتورزانا والهادي الغربي التي سيواجهها النّيار السّلفي بتأسيس جمعيّة " الشّبّان المسلمين " و النّيار التاريخي العقلاني بتأسيس " الشّبيبة المدرسيّة " .





إنّ مواقف هؤلاء الشيوعيين هي مواقف وطنيّة لأنّها
تحريريّة إذ من الذي
بإمكانه أن يدّعي أنّ الشيوعيين التونسيين كانوا من دعاة قمع
حركات التحرّر
في تونس وفي العالم ومنها حركة التحرّر الفلسطيني
فكيف ذلك؟

يقول التيارات التاريخية العقلاني و التاريخي المادي معا بفكرة
التقدم الإنساني

لا بفكرة التقدم القومي أو الوطني ، فالحضارة بالنسبة إليهما هي
كلّ يسير

باطّراد حتمي إلى الكمال الذي سيتحقق في مقل الأيّام فمستقبل
الإنسانية أمامها

لا وراءها و إذا كان التيار التاريخي يرى أنّ قوام " الفردوس الآتي " هو
سيادة العقل

فإنّ التيار التاريخي المادي يرى أنّ قوام " الفردوس الآتي " هو سيادة
الشيوعية .

أين يكمن الاختلاف بين التيارين إذن ؟ هو يكمن في اتهام التيار
التاريخي المادي

التيار التاريخي العقلاني بأنّه قومي في نهاية المطاف لأنّه يطمح إلى
أوربة العالم

أي إخضاعه لسيطرة طبقة رأسمالية غربية غايتها السيطرة على الطبقة
العاملة العالمية

و من هنا كانت دعوة التيار التاريخي المادي إلى تجاوز كلّ ما
يعيق تحقيق

" الفردوس المادي التاريخي " من وطنيّة ضيقة و من دين ، هما في
نظره سلاح

أخصام ظاهرأ أصدقاء حقيقة وهم الرأسماليون المحتلون و الرأسماليون
الواقعون في

الاحتلال أمّا غير المستفيدين من هذا الصّراع فهو العمّال
بغضّ النظر عن أديانهم وأعراقهم و ألوانهم .

هذه النظرة الإستراتيجية هي التي دفعت الشيوعيين في كل مكان ، و منهم شيوعيو بلاد الشام التي تضم فلسطين، إلى تبني موقف الاتحاد السوفياتي من وجود الدولة العبرية في فلسطين . كتب المؤرخ التونسي الهادي التيمومي في هذا الموضوع: « لقد سائر الحزب الشيوعي التونسي بالاعتراف بقرار تقسيم فلسطين الصادر عن منظمة

الأمم المتحدة، مساندا بذلك الموقف السوفياتي. وقد قلص هذا الانقلاب في الموقف الشيوعي كثيرا من التعاطف المحدود بطبيعته الذي كان يتمتع به الحزب في صفوف

التونسيين " المسلمين " وقد اعتبر الحزب الشيوعي التونسي قرار التقسيم ضربة قاصمة للامبريالية البريطانية و حلفائها العرب المنضوين تحت لواء منظمة " الجامعة العربية".

و يقول في تبريره لهذا الموقف « ...إنّ الامبريالية الانقلو-ساسكسونية لم تتجح

في السيطرة على فلسطين و في إجهاض اعتاقها التام إلا بالفرقة بين العرب

و اليهود في فلسطين » إنّ الحزب بعد أن كان ينفي نفيا قاطعا وجود

"أمة يهودية " تماشيا مع موقف ماركس و لينين في هذه المسألة، أصبح يرى

في المجموعات التراكمية من المستوطنين الصهاينة الذين يحملون صفات و مميزات بلدانهم الأصلية " قومية يهودية في طريق التكوين " يقول محمد جراد في هذا

الصّدّد «... إنّ موقفنا يعترف ليهود فلسطين بالحقّ في اعتبار أنفسهم اليوم قوميّة

في طريق النّشوء و التّطوّر. إنّ الشّيوعيّين بتأييدهم لقيام دولة إسرائيل يعبّرون في نفس الوقت عن وقوفهم إلى جانب القوميّة اليهوديّة التي لها مميّزاتها الخاصّة،

و لكن على أرض فلسطين فقط، حيث تمتلك الحقّ في تقرير مصيرها بكلّ حرّية. أمّا اليهود المتواجدون في البلدان الأخرى من العالم، فإنّ، لهم نفس مميّزات

الأوساط التي يعيشون فيها، و لا يمكن لهم بالتّالي المطالبة بالجنسيّة الإسرائيليّة»

و يرى الحزب الشّيوعيّ التّونسي أنّ «...الحزب الشّيوعيّ لإسرائيل قد جسّد إرادة

ال جماهير الشّعبيّة اليهوديّة السّاعية إلى تحويل دولة إسرائيل إلى دولة ديمقراطيّة

رغم أنّ الزّعماء الصّهاينة و أسيادهم الأميركيّين» أمّا عن يهود تونس و صهاينتها،

فإنّ الحزب يحدّد موقفه منهم كما يلي: «...إنّه ليس من صالح يهود تونس،

رغم انسياقهم أحيانا وراء تضليل الحركة الصّهيونيّة الرّجعيّة أن يفصلوا قضيتهم

عن قضيّة مجموع الشّعب التّونسي، كما أنّه عليهم أن يحترسوا من أحابيل

بعض الصّهاينة الذين لا يخدمون إلا مصلحة الاستعمار في بلادنا»⁽¹⁾.

إنّ ما يميّز النّيار التّاريخي المادّي عن النّيار السّلفي واضح إذن تمام الوضوح
إذ هما تيّاران لا يلتقيان و هذا أمر ليس بمثل هذا الوضوح
عندما يتعلق
الأمر بما يميّز النّيار التّاريخي المادّي عن النّيار التّاريخي العقلائي
لأنّه يتعلق أساسا

بارتباط النّيار التّاريخي بالفكرة الوطنيّة و النّيار التّاريخي المادّي
بالفكرة الأمميّة في
وجهها الاشتراكي و لذلك بدا لنا أنّه قد يكون من المفيد
الإطالة في هذه
المسألة بغية المزيد من الإفادة.

حدّد أحد الباحثين التّونسيين مشاغل المفكرين السّياسيين فحصرها في سنة
أولها الفكرة القبلية أو الجهوية و ثانيها الفكرة الوطنيّة و ثالثها الفكرة
الإقليمية و رابعها الفكرة العربيّة
و خامسها الفكرة الإسلامية و سادسها الفكرة العالميّة أو الأمميّة و من
الواضح حسب
هذا التّحديد أنّ ما يهمّنا هنا هو الفكر الوطنيّة والإسلاميّة والعالميّة فما هي
مضامينها ؟

(1) - الهادي التيمومي، النّشاط الصّهيوني بتونس 1897 - 1948، صفاقس، دار محمد علي للنشر، ط 2، 2001،
صص 188-189 .

« على عكس ما سبق [أي الفكرة القبلية أو الجهوية] فإنّ الفكرة الوطنية هي

سيّدة الأفكار إن لم تكن فعلا فقولا و لقد عرفها أحد مؤسّسي الحزب

الدستوري الجديد في تونس وهو محمود الماطري (1897- 1972) على النحو التالي:

" رأيت بدويّة جسيمة بيدها حجرتهمّ بغرزها في الأرض لنصب خيمة المخيم الصّغير.

لقد رمزت بالنسبة إليّ إلى تونس الخالدة، تونس حُبّعل و الكاهنة و الأغالية

و الزيّريين و الحفصيّين، إلى تونس التي ليست رومانيّة ولا بيزنطيّة و لا عربيّة

و لا إسبانيّة ولا تركيّة ولا فرنسيّة وإّما تونس التّونسيّة " (محمود الماطري مسار

مناضل بالفرنسيّة، ص 179) مثمّا عبّر عنها الدّستوري الجديد الشاذلي العياري

سنة 1974 عندما أجهش على ما يقال بالبكاء وهو يسمع بخبر الوحدة

القذافيّة البورقيبيّة قصيرة العمر التي ستذهب ، في نظره، بعلم تونس (...) [أمّا]

الفكرة الخامسة [ف] هي الفكرة الإسلاميّة التي تتّخذ من المسلمين لا من

الإنسانيّة و من القرن السّابع الميلادي لا من تاريخ البشريّة الضّارب في القدم

مرجعا واحدا أحدا لها وتقول تبعا لذلك بالاجتهاد لا بالتغيير وهي
فكرة تحتاج

لتبرير ظهورها إلى رفض ما سبق من أفكار وإلى تشطين
دعاة هذه الأفكار

وتطمح على أساس إرادي إلى منافسة الفكرة العالمية بالتلويح بعدد
المسلمين الهائل . [آخرة هذه الفكر هي] الفكرة العالمية أو الأممية
التي تتخذ من العولمة فلسفة

لها وهي وجهان : وجه إشتراكي و وجه رأسمالي، و لقد نشأت
بذورها منذ القرن

الثالث عشر الميلادي وهي بوجهيها ضاربة في مفهوم الحداثة
إذ قامت

[في أوروبا الغربية] على أنقاض النظرة التقليدية إلى الأشياء [التي
ما زالت تقوم

عليها المجتمعات الإسلامية اليوم] وهي خير محض أو شرّ
محض حسب

المستفيدين أو المتضررين منها شرقا وغربا فيجب عند دراستها
الإقلاع عن عزل

الثقافي عن الاقتصادي [مثلما يعمد إلى ذلك التياران السلفي
والتاريخي العقلاني]

عزلا يذكر بعزل الله عن الطبيعة أو الروح عن الجسد أو الدولة عن
المجتمع»⁽¹⁾.

(1)- محمد الناصر النقاوي، دروس تكميلية الحضارة المعاصرة (التفكير السياسي والاجتماعي في بلاد المغرب من
حملة لويس دي

بورمون على الجزائر (1830 إلى اليوم) ، تونس ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية السنة الجامعية 2006 -
2007 .

من هذا الشّاهد الطّويل نتبيّن مدى ضيق الفكرة الوطنيّة التي كان يقول
بها الدّستوريّون الجدد خاصة ، هذا الضّيق الذي لا يرقى حتى إلى مستوى
الفكرة الشاميّة التي تنظر إلى بلاد الشام (لبنان و فلسطين و الأردن و سوريا)
باعتبارها كلاً لا يتجزأ، هذا إن لم تضاف إليها العراق و الفكرة المغربيّة التي
ترى في بلدان المغرب كيانا واحدا و تتضمّن ذكريات سليمان بن سليمان دليلا
مبّكرا على هذا الضّيق الوطني: « حلت بباريس منذ زمن قصير و قد استقبلني طلبة
[جمعيّة الطلبة المسلمين بشمال إفريقيا] استقبالا جيّدا وأعتقد أنّي كنت،
على الرّغم من ذلك، متضايقا شيئا ما ، ذلك أنّ طلب عون الجمعيّة يفرض عليّ خاصّة
أن أتصل بذوي النّفوذ الأكبر و محرّك الجمعيّة و هو أحمد ابن ميلاد ولقد كان
عظيم النّشاط شاطرا في تقديم الخدمات حتى يجذب إلى إدارة الجمعيّة أكبر عدد
من الطّلبة و خاصّة منهم هؤلاء الذين ينتمون إلى البورجوازيّة الصّغيرة و المتوسّطة. و بما أنّني كنت أكبر الطّلبة المعارضين له و أغلبهم
من أصول آفاقيّة
(قيقّة و بوصقارة و العربي و بن بشير إلخ) إضافة إلى أنّهم كانوا من رفاقي

القدماء في الصّادقيّة ، فإنّ اللقاء بيني و بين أحمد بن
ميلاد لم يكن
موقفاً (...) لقد كنّا [نحن طلبة شمال إفريقيا] على مشارب ثلاثة
(...) وقد حدث
أن اجتذبتني ظروف عرضيّة ثانويّة إلى صفّ (...) قيقة و العربي
و بوصقارة
و كان منظرنا قيقة، طالب الحقوق و العلوم السياسيّة. و كانت مناسبة
هيجان الطلبة
انتخاب لجنة إدارة الجمعيّة السنوي. في هذه السّنة صاغ قيقة
بياناً طبعناه و وزّعناه و يتمثل لبّ نظريّتنا في ضرورة أن
تكون الجمعيّة محصّلة ثلاث جمعيّات و تتميّز عن بعضها البعض:
الجزائريّة و التّونسيّة و المراكشيّة لا أن تكون وحدة اندماجيّة ⁽¹⁾ (...) و لقد
حقّق ابن ميلاد الإجماع حوله إذ عقد حلفاً مع الجزائريّين و
المراكشيّين و البورجوازيّين التّونسيّين (...) فوقعت الانتخابات و هزمنا
التّحالف الكبير (...) عقب ذلك و بعد تناول الغذاء في مطعم
الحيّ الجامعي
و أمام بابّه و قع في البداية تبادل كلمات بيني و بين ابن
ميلاد فذكرته
بـ « خيانتّه النّقابي الكبير محمد علي » اغتاز من كلماتي
وهدّدني بأن يكسر شدقيّ (gueule) إن كرّرت هذه الإهانة فأجبتّه
بأنّني سأكرّر ذلك و بأنّه إن

(1) - انظر محسن الرياحي، الفكرة المغربيّة: نشأتها و تطوّرها (1926 – 1962) رسالة ماجستير في الحضارة
المعاصرة ، إشراف
الأستاذ محمد الناصر النّقراوي، منوبة، كلية الآداب، 2003 – 2004 (غ – م) ولنلاحظ ظهور فكريّ الوحدة
المغربيّة
الاتحاديّة و الفكرة المغربيّة الاندماجيّة منذ سنة 1930 (صاحبة البحث).

كسر شوقي فإني سأحذو حذوه و ها نحن نتبادل اللكمات. كان ابن ميلاد،

و هو عصبي المزاج و أكثر مّتي قوّة جسدية، يمطر وجهي باللكمات وكنت أردّ

الفعل قدر المستطاع. و لقد حاول امحمد علي العنّابي، و كان يرتدي لباس مدرسة البوليتكنيك الرّسمي، أن يفصل بيننا. عندما انتهت هذه الملاكمة اتّجهت رفقه

محمد علي إلى غرفة العروسي شاكر طالبا للراحة»⁽²⁾.



صورة سليمان بن سليمان

فإذا كانت نظرة الدّستوريين الجدد إلى الفكرة المغربيّة هي هذه فإنّ المرء

لا يستغرب معاداتها القوميّة العربيّة أو العالميّة الإسلاميّة أو العالميّة الاشتراكيّة خاصّة

التي كان يقول بها الشيوعيّون التّونسيّون و التي كان يتزعمها الاتحاد السّوفياتي.

و الاتحاد السّوفياتي الذي تحدّث عنه يجب على الذاكرة أن تنزّله في ظرف أربعينات

⁽²⁾ - Sliman Ben Sliman, Souvenirs Politiques , Op.Cit, p p 58 -61.

القرن العشرين عندما تعرّض للغزو النّازي فقاومه مقاومة لا يمكن للمرء أن

يتكهّن بما كان سيكون عليه مصير العالم (المستعمر والمستعمر في آن واحد) لولاها. فمن المنطقي عندئذ أن يناصر الشيوعيون التونسيون على اختلاف أجناسهم مرجعهم العقدي

و أن يدعو التونسيين إلى انتهاج نهج التّهدئة وأن يقاوموا من كانوا يميلون

من الدّستوريين إلى المحور أمثال الحبيب بوقطفة (قتل 1943) و الحبيب ثامر

و الرشيد إدريس الذي تحدّث عن نفسه و عن رفاقه من الجرمانوفيليين⁽¹⁾ على

النحو التالي: « وجدنا من الدّولة الألمانية استعدادا يذكر فيشكر و سيكون موقفها إزاء

حركاتنا خالد الذكر في صفحات التاريخ »⁽²⁾.

لقد اختار الشيوعيون التونسيون الانحياز إلى الاتحاد السوفياتي و مثل هذا الاختيار

السياسي الاستراتيجي العالمي المرتبط " بالمعسكر " التاريخي المادّي ممثلا في الاتحاد السوفياتي المعادي للـ " شتات " السلفي الأصولي و للـ " المعسكر " التاريخي العقلاني ممثلا في النّظم الرأسماليّة الغربيّة في أوروبا و الولايات المتّحدة لا يمكن أن يعدّ اختيارا

(1) - الجرمانوفيليين: محبّو الألمان و " فيل " هذه تعني المحبّ نقول الفرنكوفيليون أي محبّي فرنسا.

(2) - الرشيد إدريس ، في طريق الجمهوريّة، بيروت ، دار الغرب الاسلامي، 2001، ص 127. فكيف يقع فيما بعد تفهّم موقف مثل هذا

الموقف في حين لا يكف الدّستوريون عن لوم الشيوعيين لمؤازرتهم موسكو؟ فإذا كانت هناك تبعيّة فلتعمّم على الجميع.

خاطئاً إلا بمنظار إيديولوجي لاحق استند في أحكامه السلبية على هذا الاختيار

على نتيجة الحرب العالمية الثانية أولاً و على تفكك المنظومة الشيوعية نهاية ثمانينات

القرن العشرين ثانياً فهو، نظرياً، اختيار كان له من حظوظ النجاح ما كان

للتيار التاريخي العقلاني تماماً أمّا في الفترة موضوع الدراسة في هذا القسم

فقد كان للتيار التاريخي المادي جاذبية لا تقدّر عند عدد كبير من المفكرين

في العالم الحديث و في العالم التقليدي على حدّ سواء و من ضمن هؤلاء

شيوعيّو تونس و شيوعيّاتها اللائي لا نخفي إعجابنا بهنّ لأنّهنّ تمكّن من القفز من " الغزالية " إلى "ماركس" في أقصى الحالات و إلى ابن رشد في أدناها وكأئنّ

حقّقن ما دعا إليه الشيوعي روبيرلوزون في مقالاته سالفه الذكر و لقد قرن

سنة 1944 تأسيس اتحاد نسائي تونسي رأسته شارلوت جولان وهي فرنسيّة شيوعيّة

قتل زوجها في الحرب ⁽¹⁾ « شاركت في مقاومة الهتلريّة أثناء الحرب العالمية الثانية » ⁽²⁾

(1) - Ilhem Marzouki, Le Mouvement Des Femmes en Tunisie au 20^{ème} siècle , Op. Cit , p 96

(2) - محمد ضيف الله، معالم الحركة النسائية في تونس (1936 - 1956) مساهمة في التاريخ للحياة الجمعياتية، مجلة روافد، مجلة المعهد

الأعلى للحركة الوطنية، ج 1، ع 1، تونس، جامعة تونس الأولى ، 1995، ص 127.

وقد أصدر هذا الاتحاد مجلة نساء القطر التونسي سنة 1945 التي ساهم فيها « أربع نساء مسلمات (...) هنّ فاطمة مازيغ و السيّدة صفر و حفيظة درّاج و عائشة ساحليّة»⁽³⁾ و من المنطقي أن يكون أهمّ مشغل للشّيوعيّات زمن الحرب العالميّة الثانية هو الدّعوة إلى توحيد الصّقوف لمقاومة العدوّ الأكبر وهو النّازيّة فهذه حفيظة درّاج تكتب: « لقد حاول الشّقاقيّون و العنصريّون ، الذين هم أصدقاء هتلر، في كلّ زمان أن يحفروا خندقا يفصل بين نساء هذا البلد...فلنّتحد ضدّ المجوعين وتجار السّوق السّوداء، لننّحد ضدّ مستغليّ النّساء اللّائي يشتغلن، لننّحد ضدّ الشّقاقيّين وعملاء الفاشيّة من الفرنسيّين والتّونسيّين الذين يريدون منع النّساء الفرنسيّات والتّونسيّات من إقامة بيت سعيد »⁽⁴⁾.

لقد كانت هالة الاتحاد السّوفيّاتي قد اكتملت سنة 1945 بعد الانتصار النّهائي على الهتلريّة فتضاعفت جاذبيّة النّظريّة التّاريخيّة الماديّة و في هذا الموضوع حدّثتنا فاطمة الجلولي⁽⁵⁾ و كانت إذّاك في سنّ الخامسة عشر (ولدت 1929) :

⁽³⁾ - Souad Bakalti , la femme Tunisienne au temps de la 1956), Op. Cit , pp 82 -83 - colonisation (1881-

⁽⁴⁾ - Hafidha Darrage, Plus d'inégalités basées sur la haine des races, Union de Femme de Tunisie, Juin – Juillet n°4, 1945

⁽⁵⁾ - فاطمة الجلولي في حوار أجريناه معها يوم 2007/4/13 في فندق "الهنا" في تونس العاصمة وكل ما نوردّه بين ظفرين ممّا يتعلّق بفاطمة الجلولي مقتطف من هذا الحوار (صاحبة البحث).

« مثلما يقف اليوم عدد من المثقفين في وجه العولمة
لسلبياتها وقفت

و من معي من الشيوعيات في وجه الفاشية و النازية التي كانت
تهدد العالم
و خاصة البلدان المستعمرة و الفقيرة. لقد كنا نظن أنه بعد الحرب
سيتحقق التوازن

بين الناس فمن لم يتعلم سيتعلم و من لم يكن له مال
سيحصل على

مال. هكذا كنا نظن و هكذا كانت فلسفتنا الشيوعية»

لتضيف: « في فصل الشتاء كنا نرى الناس الفقراء يرتجفون من
البرد وشاهدت

في أفلام سينمائية و قرأت في الكتب أنه في أنقلترا زمن
الملكة فيكتوريا

كان الناس فقراء لذلك اعتقدت أن الوضع سيتغير بعد الحرب وتصبح تونس
مثل أنقلترا».

هذه العالمية الشيوعية كانت تقود الشيوعيات التونسيات إلى رفض
الفكرة القومية:

« كانت علاقتي باليساريات اليهوديات و الفرنسيات و الإيطاليات جد
ممتازة فلم أفكر

في جنسيتهن لأنهن كنّ يعتبرن أنفسهنّ تونسيات يجمعهنّ هدف واحد
وهو الوقوف

في وجه الاستعمارين النازي و الفاشي من ناحية و تحسين ظروف
العمل بالنسبة

إلى العمّال و المساواة في الأجور بين المرأة و الرجل و
مساعدة الفقراء

من ناحية ثانية».

إنّ فاطمة الجلّولي التي تخلصنا إلى الحديث عنها كانت إحدى الأوانس التونسيّات الشّيعيّات اللّائي ساهمن في الكتابة في مجلة اتحاد فتيات تونس الذي تأسّس سنة 1945 و ترأسته سنة 1947 السيدة جرّاد.

و لسائل أن يسأل كيف أمكن لهذه الفتاة التونسيّة المسلمة أوّلا و سليلا

إحدى العائلات الثريّة الدينيّة ثانيا⁽¹⁾ أن تنتمي إلى منظّمة نسائيّة لا تقول من ناحية

بالخصوصيّة الدينيّة مثلما يفعل التّيّار السلفي أو بالخصوصيّة العرقيّة مثلما يقول

بذلك الدّستوريّون و لا تقول من ناحية ثانية بالرّأسماليّة و الملكيّة الفرديّة مثلما

هو الشّأن سواء بالنّسبة إلى الدّساترة أو بالنّسبة إلى أبيها و زير العدل

في أربعينات القرن العشرين ؟

لقد طرحنا على فاطمة الجلّولي / بن بشر، وهي إمراة طريفة مازالت

حتى وهي تقترب من الثمانين سنة، نشيطة صافية الذهن فأجابتنا في شبه

(1) - أبوها هو الحبيب الجلّولي الذي شغل بعد نفي محمد المنصف باي وتولييه محمد الأمين باي في وزارة صلاح الدّين البكوش (1943-

1947) منصب وزير العدل في حين شغل حسني عبد الوهاب منصب وزير القلم ومحمد الصالح مزالي منصب وزير الحبوس. أمّا

أمّها فهي سارة بن عاشور أخت الطاهر بن عاشور (1879-1973) انظر في الملاحق شجرة نسبها وشجرة نسب العاشوريّين.

مداعبة : « إذا لم يكن المرء شيوعيّا و هو في سنّ الخامسة عشر فهذا

يعني أنّه لا قلب له. أمّا أن يبقى على شيوعيّته و قد بلغ الثلاثين

من العمر فهذا يعني أنّه لا عقل له » .

لم نحمل، بالطبع ، كلامها هذا على محمل الجدّ لأنّ ما يهمّنا هو الأنسة فاطمة الجلّولي قبل أن تتزوّج و تهجر النّشاط السّياسي خضوعا منها مثل كثيرات من التّونسيّات لضغط مجتمع لا هو بالحديث و لا هو بالقديم.

و لذلك حاولنا قدر المستطاع أن ننفذ إلى حقيقة تفكيرها في تلك الفترة مثلما حاولنا ذلك عندما تعلّق الأمر بالسّلفيّة بشيرة بن مراد في الفصل الأوّل و بالتّاريخيّة العقلانيّة راضية بن عمّار الحدّاد فحصلنا على الرّواية التّالية:

ولدت فاطمة الجلّولي سنة 1929 في المرسى من الحبيب

الجلّولي الذي

ترقى أصوله إلى صفاقس و من سارة بن عاشور أي من تزواج سلطتين:

السّلطة الماليّة و السّلطة الدّينيّة. و بما أنّ للغنى من الذكاء ما ليس للفقير

فإنّ عائلتها المحافظة اجتماعيّا و دينيّا لم توجّه أبناءها و بناتها مثل كلّ العائلات التّونسيّة التي تشبهها إلى دراسة النّقافة التّقليديّة ما قبل الحديثة أي

ما قبل الرّأسماليّة ممثلة في الفقه و التّفسير و اللّغة العربيّة و إمّا إلى دراسة

"المهن النبيلة" من طب و هندسة و علوم و حتّى حمامة و إلى
اللغات الأجنبية من فرنسيّة و أنجليزيّة ممّا تسبّب في نوع من
العلاقة غير السويّة

بين تكوين هؤلاء الفتيان و الفتيات اللذين حصلوا من ناحية على
تكوين حديث

لا علاقة تربطه بالحضارة الإسلاميّة التقليديّة و بقوا من
ناحية أخرى

مشدودين طبقياً إلى و ضعهما الاجتماعي ممّا يفسّر إلى
حدّ كبير

" فصل الشيوعيّة القصير" في حياة عدد منهم و منهم إذ
الشيوعيّة في

نهاية الأمر، إيديولوجية طبقة " الزوافريّة" و " الأرياف" و لذلك
كانت تحذر

دائماً من التيار السلفي، تيار المثقفين التقليديين و من التيار التاريخي العقلاني، تيار المثقفين الذين لم يتمرغوا في يوم من الأيام بزيوت المحركات و لم يجرحهم منجل من المناجل. و الشغالون و الشغالات في المعامل و الورشات و العمال الموسميون و العاملات في ضيعات المعمرين الفرنسيين و كبار الملاكين التونسيين لم تكن قضية الحجاب شاغلهم لأنهم غير محجّبين و محجّبات أصلاً أو اكتساباً و لم تكن قضية التجنيس كذلك لتشغلهم، اقتصادياً، و من دون جنسية، و كذلك قضية التعليم و تعريبه أو فرنسته أو نكلزته. ثم إنَّ التيار التاريخي المادي لم يولد في تونس ولادة طبيعية إذ نشأ في أوروبا الغربية الحديثة باعتباره ردّة فعل على هيمنة التيار العقلاني بل إنَّ التيار العقلاني نفسه هو تيار " مستورد" إذ التيار الوحيد " الأصيل " هو التيار السلفي و لذلك نرى المجتمع التونسي، وهو يتعرّض لضغوط الحداثة، يحنّ حتى بعد استقلال البلاد، إلى السلفية لما ظهر من " تليفقية " التيار العقلاني الذي تسلّم الحكم و من " خلاسيته " فلا يجب عندئذ القسوة على تجربة الشيوعيات التونسية " المرتدات " إذ أنّ وضعاً اجتماعياً كاملاً كان يحول دون بقاءهنّ، عندما لا يتزوجن من شيوعيين⁽¹⁾ على " ماديتهنّ التاريخية " القديمة. إنّ ما تقدّم يكاد يلخص ، مع بعض التصرف ، تفكير فاطمة الجلولي فلقد تلقت تعليماً حديثاً في إحدى مدارس " البباصات " كما تقول، في قرطاج إلى أن حصلت على الشهادة الابتدائية ثمّ واصلت تعليمها الثانوي في معهد مون فيليير " (Mon filière) للفتيات وهو مرادف لمعهد كارنو للفتيان . تقول فاطمة الجلولي بن بشر: « من الأشياء النادرة في تونس في تلك الفترة أن تواصل الفتاة تعليمها الثانوي لذلك التقيت في المعهد بعدد قليل من الفتيات اللاتي يزاولن تعليمهنّ». و تعطينا فاطمة الجلولي بن بشر صورة عن هذا المعهد فإذا هو " معهد مخصّص للفتيات فقط. أمّا معهد كارنو فهو مخصّص للذكور.

(1)- مثل زواج أوجيني فواتا من محمد النافع.

و لكن إذا كان يوجد من الفتيات من لهنّ موهبة في الرياضيات فبإمكانهنّ الالتحاق بمعهد كارنو، و كانت شهادة البكالوريا في عهدها في تلك الفترة

تتقسم إلى قسمين:

الجزء الأول من البكالوريا شعبة عامّة، و فيه تدرس اللغة والتاريخ والجغرافيا و الجزء الثاني من البكالوريا، شعبة خاصّة، و فيه تدرس الفلسفة و الرياضيات و من يختص في الرياضيات يلتحق بمعهد كارنو. و بما أنّي لم أختص في الرياضيات فقد درست اللغة الفرنسيّة و اللاتينيّة و اختصت، ضمن ست فتيات في اللاتينيّة وحصلت على البكالوريا من معهد مون فيليبير سنة 1946».

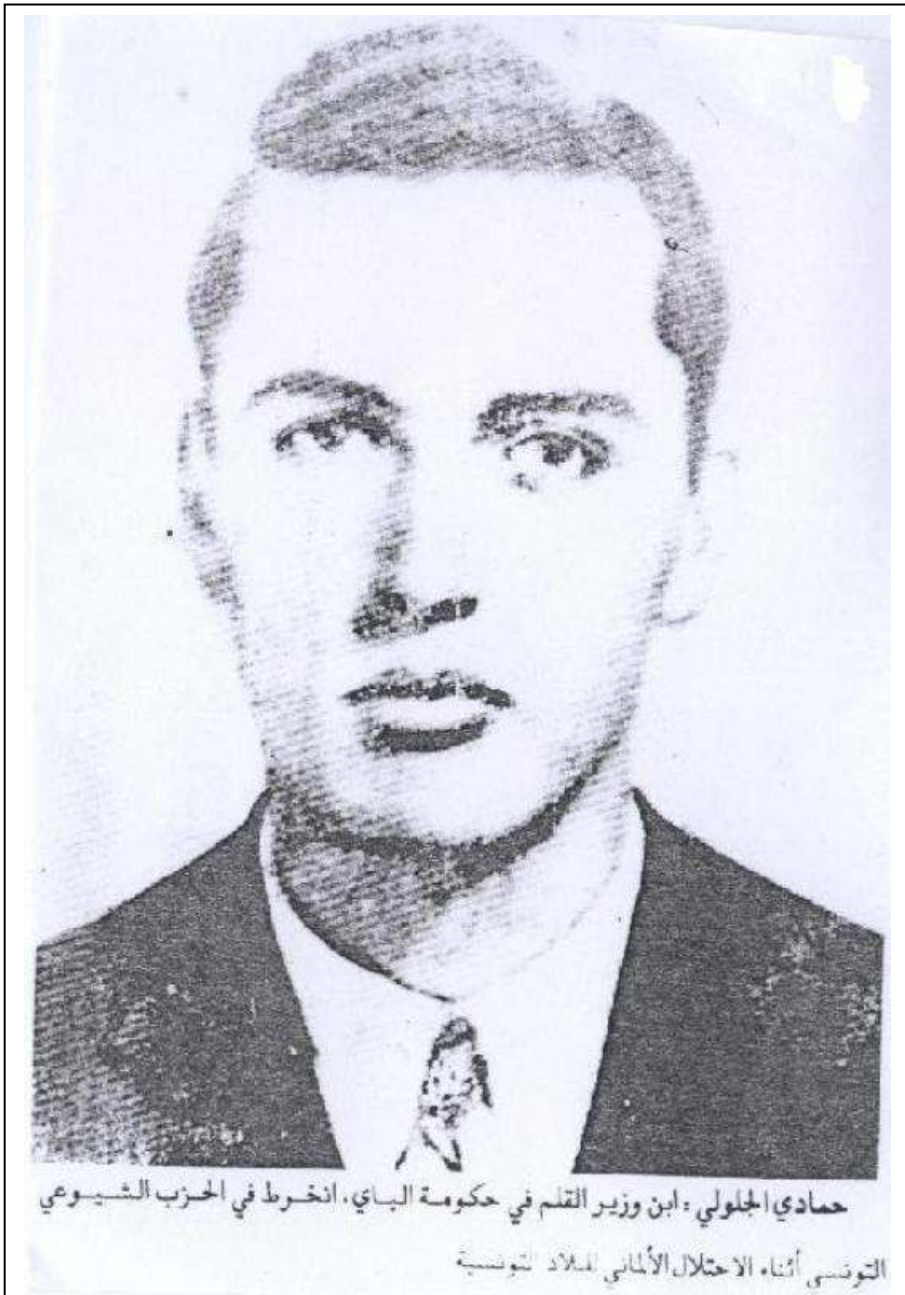
و تتحدّث فاطمة الجلّولي عن فترة الدّراسة الثانويّة فتصفها بأنّها « كانت بالنّسبة إليّ أحسن مرحلة في حياتي لأنني اجتهدت أثناءها في تحقيق ذاتي» ماذا كان يعني تأكيد الذات عند فاطمة الجلّولي وهي في سنّ المراهقة نهاية الحرب العالميّة الثانية هل هو يعني الزّواج، نصف الدّين مثلما هو الشّأن عند بشيرة بن مراد و إلى حدّ ما عند راضية الحدّاد؟
إنّه يعني عند فاطمة الجلّولي « الخروج عن كلّ ما هو مألوف و متداول فقد اعتقدت، أنا الفتاة المراهقة، أنّ بإمكانني تغيير العالم من خلال هذا الزّاد المعرفي الذي تلقّيته في المعهد الثانوي».

هذا الجزء من حياة فاطمة الجلّولي الذي يمتدّ من ولادتها (1929) إلى (1945) أي طيلة سبعة عشر عاما يكفي وحده للتمييز تمييزا نهائيا بينها و بين السّلفيّة بشيرة بن مراد التي تلقّت تعليما تقليديّا غير نظاميّ و وقع إقناعها بضرورة الزّواج وهي في سنّ السادسة عشر و التّاريخيّة العقلانيّة راضية الحدّاد التي أجبرت على الانقطاع عن الدّراسة مباشرة بعد الحصول على الشّهادة الابتدائيّة.

أمّا على مستوى الذهنيّة، و بغضّ النّظر عن الانتماء الطّبقي، فإنّه يمكن

للمرء أن يتساءل عمّا يمكن أن يجمع بين هؤلاء النساء الثلاث أي في
نهاية الأمر و لغاية التبسيط غير المخل بالمعنى: ما الذي يمكن أن يجمع
بين الغزالي و ابن رشد و ماركس؟

لقد سبق أن ذكرنا أنّ الوطنيّة وطنيّات و لذلك فسئري الفتاة الوطنيّة
فاطمة الجلّولي نظرا إلى نوع تكوينها و إلى تأثير أخيها محمد الجلّولي فيها،
وهو شبيه بتأثير الشّيخ محمد الصّالح بن مراد في بشيرة و تأثير حسيب
بن عمّار في أخته راضية، تتّجه وجهة ماركسيّة فتنخرط في اتحاد فتيات
تونس سنة 1945. و تكتب في جريدته عددا من المقالات الهامّة.



هل كانت فاطمة الجلّولي، وهي تتخرط في هذه السن المبكرة، في الحركة السياسيّة الشّيعيّة، على معرفة بمقوّمات النّيار المادّي التاريخي أي بوجه من وجوه فلسفة التاريخ الأكثر تعقيدا ؟ إننا لا نعتقد أنّها كانت تعرف من هذا النّيار أكثر ممّا يعرف حتّى كثير من المتقدّمين عنها سنّا أي مجرد أدبيّات الشّيعيّة و لكن ملاحظتنا هذه، لا تقلل من قيمة مغامرة هذه الفتاة الفكريّة شيئا فالمهمّ هو أنّه كان يسكنها هاجس تحقيق الذات و إرادة التّغيير في زمن و في سنّ كان همّ الفتاة الحضريّة التّونسيّة فيهما أن تكمل " نصف دينها" بالزّواج والإنجاب. إنّ كلّ " فتاة بأخيها الأكبر معجبة" و لقد كانت فاطمة الجلّولي، تماما مثل راضية بن عمّار قبل الزّواج، شديدة الارتباط بأخيها محمد (حمادي) الجلّولي (1923 - 1942) الذي دفعه تفكيره في الأسباب الحقيقيّة للحرب العالميّة الثانية أي الأسباب الاقتصاديّة إلى الانخراط في الحزب الشّيعي التّونسي فنهجت نهجه و في ذلك قالت: « انخرطت في اتحاد الفتيات التّونسيّات و أنا صغيرة السنّ كان عمري، تقريبا ، خمس عشرة سنة فعلت ذلك من دون علم والدي في بداية الأمر لأنني رأيت أنّه لا يوجد هيكل نسائيّ في الحزب الدّستوري هذا من ناحية و من ناحية ثانية تأثرت بما كان يقوم به أخي محمد إذ اكرى منزلا أسكن فيه مجموعة من الشّيعيّين كان من بينهم رجل اسمه سي السنوسي بالإضافة إلى رجل آخر اسمه خميس الكعبي كانا مختبئين في منزلنا



صورة خميس الكعبي

مدّة ثلاثة أو أربعة أشهر و تأتي زوجة عمّي و تسأل عن خميس الكعبي فنجيبها أنّه جاء للعمل عندنا» .

لقد كان الجزء الشّبابي من العائلة، أخي و أنا و أختي، محبّذا للنّشاط ضدّ الغزاة الألمان و الفاشستيين ف « كانت أختي تطبخ الطّعام و عندما يقع استجوابها تقول سنأخذه إلى النّاس الفقراء و المساكين و لكن لا نعرف، في الحقيقة إلى أين يؤخذ الطّعام».

إنّ نشاطا مثل هذا النّشاط إذا لم يكن نشاطا وطنيّا فعلا لا قولاً، فما هي، يا ترى، صفته ؟

إنّ مثل هذا النّشاط كان يثير حتى ربّ العائلة الحبيب الجلولي :
« ساعات نحكي أنا و والدي فيقول لي الاتّجاه هذا مش باهي راهم ما يقولوش بالدّين».

هذا الأخ الذي أثار أيّما تأثير في فاطمة مات ميتة " عبثيّة " تفسّر تنهّدها حسرة، وهي الآن على مشارف الثمانين سنة عندما حدّثتنا عنها:
« دخل الحلفاء إلى تونس العاصمة عام 1943 فشارك أخي محمد في استعراض كبير لجيوش الحلفاء. كان محمد حاضرا ليشارك التّونسيين فرحتهم لأنّ هذا الاستعراض يمثل بالنّسبة إليهم تحرّرا من أدران وأوساخ الألمان و من الفاشيّة. عام 1943 لم تكن هناك وسائل نقل عموميّة و كان هناك صاحب شاحنة ينقل فيها النّاس الذين كانوا يتهافون عليها و لم يتسنّ له الوقت لنقل محمد فداسته الشّاحنة و مات في الحادث» و تضيف فاطمة الجلولي: « كان موت محمد في ظروف غامضة و قد حضر موكب دفنه عدد من الأساتذة الذين درّسوا

في معهد كارنو و منهم بول صباغ (Paul Sebag)⁽¹⁾ الذي كان له تأثير كبير في محمد الجلولي سنة دراسة الفلسفة في الباكالوريا.

إنّ عودة فاطمة الجلولي إلى الدّراسة الجامعيّة وهي في سنّ متقدّمة تضيف ملمحا جديدا إلى ملامح هذه المرأة الشّجاعة وهي لا تذكر الجامعة التّونسيّة إلاّ بإعجاب و لذلك فإنّنا لا نتحرّج من إيراد ما حرصت على إيراده أثناء حوارنا معها من حديث عن بعض أساتذتها: « درست على أيدي خبرة الأستاذة في الجامعة التّونسيّة و هم بول صباغ و عبد الوهاب بوحديبة ودوفينيون Devinion و كاميليري Camellerie و سي الأعواني » إنّ ما تقدّم لا شكّ أنّه مكنّ القارئ من تكوين فكرة عن بعض ملامح تفكير هذه الشّخصيّة وعلينا الآن أن نتعرّض لمضمون هذا التفكير من خلال ما كتبت في الصّحافة الشّبابيّة التّونسيّة الشّيعيّة ممثّلة في جريدة اّتحاد الفتيات التّونسيّات ، الذي تأسّس في فيفري 1945، لتعضد جريدة اّتحاد نساء القطر التّونسي الشّهريّة التي صدرت بين مارس 1945 و جوان 1946 و من خلال الحوار الذي أجريناه معها سأألناها عن سبب إقدامها على الانخراط في حزب لا ديني إن لم يكن معاديا للدين و هي ابنة أخت الشّيخ محمد الطاهر بن عاشور فأجابت: « لم نكن نفكر في الجانب الدّيني لأنّه كان واضحا في عائلتنا (الصّيّام و الصّلاة و الزّكاة...) كما أنّ القيم الإسلاميّة المتمثّلة في احترام الغير و في مساعدة الفقير و غير ذلك كانت راسخة فيها. لذلك اعتقدت أنّ التّخلف لا يكمن في الدّين إذ هو اقتصادي فقد كان في المرسى، مكان سكننا، أناس فقراء جدّا لم يتعلّموا و لم يدخلوا المدارس و هذا هو ما دفعني إلى التّركيز على هذا السّبب من أسباب التّخلف ». إنّ ما اطلعنا عليه من كتابات فاطمة الجلولي في مجلّة اّتحاد فتيات تونس

(1) - درّس هذا الأستاذ الكبير في كليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة 9 أفريل ولسوف تلتحق بها فاطمة الجلولي بعد الاستقلال وبعد زواجها من الأسعد بن بشير أحد كبار ملاكي الأراضي في جندوبة وإنجاب أربعة أبناء (سعيدة وسليمة وكريم وليث) فتخصّص في علم الاجتماع ولقد تحدّث بول صباغ في كتابه " شيوعيّو تونس " (Les communistes de Tunisie) عن محمد الجلولي ومسيرته في الحزب الشّيعي التّونسي (فاطمة الجلولي الحوار سالف الذكر) .

يؤكد ما حدّثنا به ففي إحدى المقالات كتبت: « يسعى البعض (...) إلى حجب الحقيقة فيردّون النسبة التافهة للفتيات المتمدرسات (3%) إلى الآراء العائليّة

المسبقة أو إلى لامبالاة تميّز بنات بلدنا (...) و الحقيقة هي أنّه إذا كانت البنّيات المسلمات لا تلتحقن بالمدرسة فإنّ سبب ذلك هو عدم وجود مدارس لهنّ (...) إنّ بلدنا يحتاج إلى شباب متعلّم حتّى ينهج نهج التقدّم و شبابه و شبّاته مازالوا يجهلون الكتابة»⁽¹⁾.

و أضافت فاطمة الجلولي، فيما يتعلّق بوضع العلاقة بين المعمّرين الفرنسيين و عامّة الفلاحين التونسيين: « إنّ الاستعمار الفلاحي في بلد غير مصنّع مثل تونس من أبشع أشكال الاستعمار لأنّ المستعمر كان يضع يده على خيرة الأراضي التّونسيّة و هذه السّياسة المنتهجة ليست إلا وسيلة من وسائل نهب ثروات البلاد. إنّّه لم ينج من سياسة الاستعمار الفلاحي إلا أراضي الأقباس فقد ضاعت كلّ الأراضي و لم يبق إلا المحبسون».

إنّ تفكيراً مثل تفكير فاطمة الجلولي يركّز على الأرض لا على السّماء و على الاقتصاد لا على الدّين إذا كان يمكن أن يعايش تفكير راضية الحدّاد التّاريخيّة العقلانيّة فإنّه ليس بإمكانه أن يعايش تفكير السلفيّات و أشهرهنّ بشيرة بن مراد خاصّة عندما يتعلّق الأمر بمكانة المرأة في المجتمع و وظيفتها الاجتماعيّة فالمرأة عند فاطمة الجلولي لا يمكن أن تكون، في مجتمع سليم أي متقدّم، ظلاً للرجل إلا إذا أقبل المرء أن يكون المجتمع ظلاً للدولة أي أن تكون الحياة في الدّنيا ظلاً للأخرة بل هي تكاد تقول في نوع من الفلسفة الخاصّة إنّّه لا يحقّ لإمرأة لا تقول لرئيس دولة، عندما يخطئ، لا، أن تقول ذلك للزوج أو المعلّم أو الأستاذ إذ الإنسان كلّ لا يتجزأ و إلا أصبح سلوكها مصدقاً لما ذهب إليه الشّاعر عندما نظم في صدر بيته:

(1) - فاطمة الجلولي : نشرية اتحاد الفتيات التّونسيّات ، عدد 4، مارس - أبريل 1945 .

« أسد عليّ و في الحروب نعامة»

و ما ينطبق على المرأة ينطبق في هذا المجال على قادة البلدان المتخلفة الذين لا يستأسدون إلا في علاقاتهم بمجتمعاتهم.

و لهذا فهي تتخذ من قضيّة المساواة المطلقة بين الجنسين موقفا قاطعا:
« إذا كان للمرأة مميّزات تختلف بها عن الرّجل فإنّ ذلك لا يجب أن يحول دون حصولها على المساواة المطلقة بين الجنسين و هذا يفترض أن لا يكون دور المرأة الوحيد هو دور " ربّة بيت " إذ يجب عليها أن تتدرج في عالم أوسع فتتنافس الرّجل في عمله دفعا منها للشّعور بالنقص و على التشريع أن يفرض حقّ المرأة في العمل و حقها في المساواة، لا المساواة القانونيّة فقط، و لكن كذلك المساواة في الأجر » .

إنّ ما رأينا من ملامح تفكير فاطمة الجلولي لم يكن تفكيراً مميّزا لها عن بقيّة الشّيوعيّات التّونسيّات حتّى إن كنّ أكبر منها سنّا فقد كانت تشاركها فيه زكيّة حرمل و قلاديس عدّة و هذه كانت ميّالة إلى تغليب الجانب الاقتصادي في تفكيرها على غيره من الجوانب خاصّة أنّها شغلت منصبا في البنك التّونسي ثمّ أصبحت فيه مديرة لمصلحة الدّراسات و التّنمية.

هل تمكّنا من بيان مدى مساهمة الشّيوعيّات التّونسيّات في حركة البعث الوطني؟
إنّنا لن نجيب عن هذا السّؤال لأّنه و كما يقال " لكلّ سؤال سخيّف إجابة لا تقلّ عنه سخافة " و لكنّنا نفضّل طرح سؤال آخر هو ما تفسير قوله فاطمة الجلولي « إذا لم يكن المرء شيوعيّا وهو في سنّ الخامسة عشر فهذا يعني أنّه لا قلب له. أمّا أن يبقى على شيوعيّته و قد بلغ الثلاثين من العمر فهذا يعني أنّه لا عقل له »؟

من الواضح أنّه لا تمكن الإجابة عنه إلا في الفصل الأوّل من القسم الثاني من هذا البحث، أي في الفصل الثّالي، لأنّ القضية تتعلّق في الحقيقة، لا بمسألة شخصيّة و لكن بموقف الحزب الدّستوري الجديد في وجهه البورقوبي من المثقّفات التّونسيّات اللّائي رفضن التّخلي عن استقلالهنّ الفكري السّياسي أي

اختزالهنّ في الاتحاد القومي النسائي التونسي.

القسم الثّاني

المرأة التونسيّة من عهد جان دي

هوتكلوك إلى سنة 1987

ولكنّ أحلام الرّجال تضيق «

» لعمرك ما ضاقت بلاد بأهلها

الفصل الأول

المثقفات التونسيّات

سنوات الجمـر

(1952-1956)

يصعب، في نظرنا، فهم الصّدام الدّموي التّونسي الفرنسي بين 1952⁽¹⁾ و 1954 و الحرب الأهليّة التّونسيّة في الفترة اللاحقة أي إلى سنة 1956 خاصّة إن لم تربط علاقة التّوتر بين البلدين بكلّ بلاد المغرب و خاصّة بمراكش و الجزائر ذلك أنّ رفض فرنسا تحقيق المطالب الوطنيّة التّونسيّة المعتدلة كان مردّه في حقيقة الأمر إلى الخوف من انتشار " العدوى الاستقلاليّة " :

« للتّفصّي من سلسلة جديدة من الإصلاحات (في تونس) وقع الالتجاء إلى الوسائل الكبرى المتمثلة في نزول أكبر قوّة ماليّة في الجزائر إلى الميدان، تلك القوّة التي لا يسع الحزب الرّاديكالي (الحاكم في فرنسا) أن يرفض لها أيّ طلب فترأس "هنري بورجو" (من الجزائر) وفد الفرنسيّين بتونس لدى رئيس الحكومة " هنري كاي" و لم تكن مخاوف الرّاديكاليّين تخصّ الحالة في تونس فحسب بل في عموم بلاد شمال إفريقيا. و كان عضو مجلس الشيوخ الفرنسي لمدينة الجزائر في طليعة كافة المعمرين بشمال إفريقيا المعارضين للإصلاحات. أمّا رأي الجنرال " جوان " المقيم العام بالمغرب الأقصى فهو معروف عند الحكومة: لا تتازل في شيء، نظرا لخطر العدوى »⁽²⁾.

و قد حصل، في تونس التي رفض السّاسة الفرنسيّون الاستجابة لمطالبها المعتدلة أن انعقد مؤتمر 18 جانفي 1952 « الذي نادى بوجوب إلغاء الحماية و الاعتراف باستقلالنا التّام كأساس وحيد لحلّ المشكل التّونسي»⁽³⁾ .

إنّ مثل هذا القرار الذي يناقض تفكير بورقيّة السّياسي القائم على فكرة

(1) - كان عدد التّونسيّين سنة 1952 ثلاثة ملايين نسمة.

(2) - شارل أندري جوليان، إفريقيا الشّماليّة تسير. القوميات الإسلاميّة و السّيادة الفرنسيّة ترجمة المنجي سليم و الطيب المهييري و الصّادق المقدّم و فتحي زهير و الحبيب الشّطيّ و مراجعة فريد السّوداني، تونس/ الجزائر، الدّار التّونسيّة للنشر الشّركة الوطنيّة للنشر و التّوزيع، 1976، صص 220-221.

(3) - الرّشيد إدريس، في طريق الجمهوريّة، مصدر سلف ذكره، ص 253.

" سياسة المراحل " عدّه الفرنسيّون أخذًا بسياسة حزب الاستقلال المراكشي الذي قام على رفض كلّ مفاوضات مع الفرنسيّين قبل الحصول على الاستقلال التام ممّا يفسّر ردّة فعلهم العنيفة التي طالت تقريبًا كلّ التيارات الفكرية السياسية التونسية و منها التيار المعتدل بل المتعاون مع فرنسا مثل تيّار محمد الصالح مزالي . فهل كان المؤتمرون الدساترة الجدد، و هم يتّخذون مثل هذا القرار مجمعين على ذلك حقيقة ؟ كتب الرّشيد إدريس :

« كم كان اندهاشي عظيمًا عندما لاقيت الأخوين محمود المسعدي (الأمين العام للاتحاد التونسي للشغل) (1952-1954) و الثوري البودالي (نائبه) بستوكهولم في 14/07/1953 أثناء انعقاد مؤتمر النقابات و مؤتمر الأحزاب الاشتراكية و سمعت منهما أنّ مؤتمر الحزب المشار إليه انعقد في ظروف خاصّة فلا يمكن التقيّد بقراراته »⁽¹⁾ . إنّ تاريخ 18 جانفي 1952 يمكن أن يعدّ بحقّ بداية ما سيسمّى فيما بعد بالخصومة اليوسفيّة البورقيبيّة إذ سيقسم الدساترة الجدد إلى ملتزمين بهذا القرار و هم اليوسفيّون و مرتدّين عن هذا القرار و هم البورقيبيّون و أشهرهم آنذاك محمد الهادي نويرة الدّاعية إلى " تصفية الجو " و التي أحدثت تصريحاته « مفعولا سيّئا (...) سواء بالنسبة إلى الحوادث أو حتّى بالنسبة إلى مبادئنا »⁽²⁾ . لم اتّخذ المؤتمرون الدساترة الجدد، إذن ، قرارا مثل هذا رغم أنّه قد بلغهم قبل قليل تسمية جان دي هوتكلوك (26 ديسمبر 1951) مقيما عامّا جديدا في تونس مثلما رأوه في 13 جانفي 1952 يحلّ بتونس على متن باخرة حربيّة فرنسيّة ؟

إنّ ما دفع المؤتمر إلى اتّخاذ هذا القرار يتمثل في ما يلي :
أوّلا : محاولة الحزب الدّستوري الجديد استقطاب أكبر عدد من التونسيّين بالظهور في مظهر من لا يكتفي مثل الحزب الدّستوري القديم بالمطالبة بالاستقلال التام

(1) - الرّشيد إدريس، في طريق الجمهوريّة، مصدر سلف ذكره، ص 253.
(2) - الرّشيد إدريس، في طريق الجمهوريّة، المصدر السابق، الصّفحة نفسها.

و لكن يتجاوز ذلك إلى الفعل السّياسي الذي يلائم هذا الخطاب " المتطرّف " خاصّة أنّ الأحداث الدّائمة في مرّاكش بيّنت أنّ لمثل هذا المطالب " الاستقلالي " أثرا حاسما في توجيه النّاس وجهة حزبيّة " استقلاليّة " و أنّ قرب حصول ليبيا المجاورة على الاستقلال وُلد « في الرّأي العام التّونسي شعورا بالذهول لما أبدته السّياسة الفرنسيّة من استخفاف بهم »⁽¹⁾.

ثانيا: انتحال المطالب الوطنيّة التي تبّناها الباي محمد الأمين فحوّلته من " باي الفرنسيّين " من سنة 1943 إلى 1951 إلى باي وطني قريب من الباي الوطني محمد المنصف و هذا الأمر هو أشدّ ما كان يخشاه الحزب الدّستوري الجديد و فعلا فإنّ هذا الباي تحوّل في بداية خمسينات القرن العشرين إلى باي ديمقراطي حقيقة لا مجازا. و نحن نعتبر أنّ إعانة العائلة المالكة صالح بن يوسف و محمد بدرة على مغادرة البلاد في اليوم الذي حلّ فيه المقيم العام الجديد بتونس خير شاهد على ما نقول: « لم يكن وصول المقيم العام الجديد الذي صاحبه استعراض للقوّة و تصرفه المغالي في الشّدّة عقب رفض الحكومة الفرنسيّة المطالب التّونسيّة في رسالة 15 سبتمبر 1951 لينبأ بشيء طيّب. كان لا بدّ من التّصرّف بسرعة لذلك حجزت تذكريتي سفر في طائرة متّجهة إلى باريس. و في السّاعة الخامسة عشر كنت صحبة زوجتي⁽²⁾ في المطار نتظاهر بامتطاء الطّائرة و كان صالح بن يوسف و محمد بدرة يتظاهران بمرافقتنا. غير أنّهما هما اللّذان أفلعت بهما الطّائرة و قد حملا في جيبيهما شكوى الحكومة و سموّ الباي إلى مجلس الأمن »⁽³⁾.

ثالثا: التّعويل على الولايات المتّحدة لكبح جماح فرنسا و فعلا « فقد كانت فرنسا، في هذا الوقت، على خلاف مع الولايات المتّحدة الأمريكيّة فيما يتّصل بالمجموعة الأوروبيّة للدّفاع التي لم تكن فرنسا تريد الانضمام إليها و لذلك كانت الولايات

(1) - Mhamed Ben Salem, L'antichambre de l'indépendance 1947-1957, Tunis, Cérès Production, 1988, p 50.

(2) - هي زكيّة ابنة الباي محمد الأمين و لسوف يمتحن والي سوسة و القيروان عمر شاشيّة هذا الطّبيب التّونسي سنة 1957.

(3) - Mhamed Ben Salem, L'antichambre, Op. Cit, p 53.

المتحدة الأمريكية تنظر بعين الرضا إلى كل ما يمكن أن يضايق الحكومة الفرنسية. و لقد أوحيت لعدد من الأصدقاء أن يذهبوا للتظاهر أمام القنصلية [الأمريكية] العامة و كان السيد فينرقن مؤيدا ذلك»⁽⁴⁾.

ما ذكرنا من أحداث قبل 18 جانفي 1952 ضروري لفهم سياسة الدولة الفرنسية ثم إنه هو، وحده الذي يفسر شدة ديهوتكوك إذ طالت سياسته القمعية طيلة عامين كل ممثلي التيارات الفكرية السياسية في تونس بلا تمييز مثلما طالت مختلف مناطق البلاد.



و فعلا فمنذ 17 جانفي، أي قبل 18 جانفي 1952 « تسارعت الأحداث: قمع في بنزرت و في منزل بورقيبة: أربعة قتلى و مائة من الجرحى و في 18 جانفي 1952 محاصرة مدينة تونس و نشر قوى كبيرة من رجال الشرطة

⁽⁴⁾ - Mhamed Ben Salem, L'antichambre, Op. Cit, pp 54-55.

و الدّرك (...) 19 جانفي: تواصل الإضراب العام في تونس العاصمة و اشتداد القمع. و في ماطر يهاجم الجيش النّاس: عشرة قتلى و عشرات الجرحى (...) انتفاضة الشعب تتواصل و القمع يومي. خمسة قتلى في نابل و اثنان في الحمّامات و عشرات الجرحى (...) 22 جانفي 1952: مئات من الجرحى»⁽¹⁾.

و من هذه اللحظة سوف يبدأ ردّ الفعل الشّعبي في كامل البلاد وهو ردّ فعل سيعجّل من ناحية باندلاع الثورة الجزائرية و سيدفع الرّاديكاليين الفرنسيين من ناحية ثانية إلى الاقتناع بأنّ الخشبة الوحيدة التي يمكن أن تنقذهم من هذه الورطة هي... بورقيبة:

« 22 جانفي 1952: قتل العقيد دوران، قائد قاعدة سوسة. مظاهرات في المكنين و طلبة و قتل أربعة أعوان شرطة و دركي. الأمر يتحوّل إلى حرب حقيقيّة (...) هو لم يعد يتعلّق بالمرضّين و المتمرّدين الذين يخلّون بالنّظام و إنّما بانتفاضة وطنيّة. لقد اتّحد البلد الحقيقي و البلد الرّسمي في قضية مشتركة. لم يعد الأمر مسألة داخلية فرنسيّة و لكنّه أصبح صراعا بين قوتين: الشعب الثائر ضدّ المستعمر»⁽¹⁾.

إنّ الباي محمد الأمين نفسه و زوجته سوف يقرّران أن يدعموا الدّكتور محمّد بن سالم و زوجته الأميرة زكية الأمين باي في تكوين " لجنة " " الإسعاف الوطني " التي سيسطو عليها البورقيبيون و التي سينشط ضمنها عدد من النّساء الثّونسيّات اللّاتي تعرّضنا لهنّ قبل الآن بالدراسة ذلك أنّ الأحداث تبيّن أنّنا هنا بإزاء نشاط وطنيّ أطرافه عديدة و لكنّ تاريخ الشّقّ الدّستوري البورقبي المنتصر بعد 1956 سوف يصقّي هذه الأحداث بغربال منحاز فلا يبقى من هؤلاء المقاومين فيه غير من سينصره سنة 1955 و ما بعدها على خصمه صالح بن يوسف الذي رأينا قبل الآن أنّ محمّد بن سالم و زوجته زكية بنت

⁽¹⁾ - Mhamed Ben Salem, L'antichambre, Op. Cit, p 56.
⁽¹⁾ - Mhamed Ben Salem, L'antichambre, Op. Cit, p 56.

الأمين باي قد احتالا على الإقامة العامة لتمكينه هو و محمد بدرة من السّقر خارج البلاد عند نزول المقيم العام الجديد بها. إننا نكتفي هنا بالإشارة إلى أنّ هذه الثورة الشّعبية التي انطلقت من عقالها في جانفي 1952 سوف يلتحق بها الرّيف التّونسي أي ستتحقق الوحدة بين التّونسيين و تتعرّض الأحزاب السّياسية القائمة لاختبار جديد ذلك أنّ الحزب الشّيعي إذا كان تيّارا " جيبا " فإنّ الحزبين الدّستوريين القديم و الجديد كانا يتبادلان التّهم حول مدى تأثيرهما في الشّعب التّونسي باستعراض قوائم الشّعب الدّستورية التابعة لكلّ واحد منهما و كان الحزب الجديد يتباهى بنفاذه إلى أعماق أعماق البلاد لأنّه حزب " عمل " لا " قول " قاصدا بالعمل " التّوعية و إعمال العقل " و ها أنّ هذه الأعماق تكشف عن وجهها الحقيقي " الرّيفي " الذي ينفر منه بورقيبة أيّما نفور. إنّ هذا الوجه الرّيفي هو الذي سوف يكون قدوة الثورة الجزائرية التي ستتدلع في 1 نوفمبر 1954 مثلما سيضع الشّقّ الدّستوري البورقوبي في هذه السّنة نفسها في موقف صعب إذ سيطلب بورقيبة بعد خطاب منديس فرانس في قصر قرطاج في 31 جويلية 1954 من الثّوار أن يسلموا أسلحتهم، و سوف يرفض هؤلاء ذلك فيناصرهم صالح بن يوسف مستندا في معارضته الحكم الذاتي إلى قرارات مؤتمر الحزب الدّستوري الجديد في 18 جانفي 1952 فتحدث القطيعة بين الطّرفين. إنّ هذه المقدّمة التي قد يتساءل البعض عن " محلّها من الإعراب " في موضوعنا ضرورية لتقييم نشاط النّساء التّونسيّات بين 1952 و 1956 إذ عمد الشّقّ الدّستوري البورقوبي منذ 1956 إلى تضخيم دور من ناصرته من النّساء و تشويه صورة من لم تكن من نصيراته في حين لا يكاد المرء يعرف شيئا عن معاناة عدد من التّونسيّات لاقين من تعسّف الحكم الدّيهنكلوكي بل من الحكم الدّستوري البورقوبي ما لو سلّط على مثيلات شاذلية بوزقرو و وسيلة بالشاذلي و عائشة بالقاضي لما قامت لهنّ بعد ذلك قائمة جسيمة أو فكرية أو نفسية. تقول الدّستورية الجديدة زبيدة بدّة من باجة متحدّثة عن مظاهرة باجة يوم

15 جانفي 1952 التي لا تذكر إلا مقرونة باسمي شاذليّة بوزقرو، ابنة أخت الحبيب بورقيبة نجيبية⁽¹⁾ و وسيلة بالشاذلي بن عمّار حتّى 1962 و وسيلة بورقيبة من سنة 1962 إلى 1986 سنة تطليقها:

« من ذكرياتي وقت الثورة الزعيم بورقيبة مشى لبنزرت يوم 13 جانفي،

و عمل اجتماع مالقاش صدى كبير. حب يزيد يحسّس رجال الحزب في كل البلدان بخطورة الوضع مع فرنسا، كلّم الجامعة في باجة، منهم راجلي خميس بدّة عضو فيها و رئيس شعبة، (...) و قالهم: هاني نبعثلكم عشرة نساء، و لمدو أنتم جماعة و اعملو مظاهرة، و شوشوا على فرنسا و حركو الناس. جاوننا من تونس 13 مرا، وسيلة بن عمّار و أختها نائلة بن عمّار و شاذليّة بوزقرو و خديجة الطيّال و خالتي خديجة من المطويّة و جميلة المنكبي و شريفة فيّاش، و نساء آخرين جاوننا من تونس بعثهم بورقيبة باش يحركوا الثورة (...) للتاريخ أخت سيدة القايد نقولك اللي مظاهرة باجة يوم 15 جانفي 1952 أنا قدتها، زبيدة بدّة، رئيسة الشّعبة النسائيّة بباجة. ماهياشي وسيلة بن عمّار أمّا جاوننا و كانوا معانا، و بعد ما خرجت المظاهرة، رجعو لتونس. بعد جانا " الرقاص " (المخبر) قال: النساء اللي كانوا معانا من تونس و هومهم راجعين، شدّوهم في " واد باشا "، هبطوهم، و ركبوهم في سيّارات " جيب " عسكريّة و رجعوهم لباجة. وصلو. دخلوهم للكوميسارية و هومهم يعملو في حماة الحمى»⁽¹⁾

و علينا الآن، و تأكيدا لصحّة كلام هذه المرأة الوطنيّة الأميّة لا البورقيبيّة فحسب، أن نفحص بدقة مدى "التّعسف" الذي سلّط على وسيلة بن عمّار و الحبيب بورقيبة و شاذليّة بوزقرو.



(1) - انظر شجرة أنساب
(1) - السيّد الدوّ القايد،

لقد سافرت وسيلة بن عمّار إلى فرنسا بعد هذا الحدث مباشرة و أقامت في باريس. « فكانت تصدر الأوامر إلى المصمودي حتّى يرتّب لها التّونسيّون هناك استقبالا شبه رسمي»⁽¹⁾.

أمّا الحبيب بورقيبة و ابنة أخته شاذليّة بوزقروّ فإنّه يصعب على المرء تسمية " اعتقالهما " بـ " السّجن " :

« عمدت قوّات البوليس إلى القبض على عدد كبير من التّونسيّين في كلّ الأوساط الوطنيّة: عشرات من الدّستوريّين الجدد و من الشّيوعيّين تمّ إلقاء القبض عليهم و إرسالهم إلى أقصى الجنوب في حين ألحق الهادي شاكر و شاذليّة بوزقروّ (...) ببورقيبة و المنجي سليم اللّذين أرسلوا إلى طبرقة في الصّباح نفسه (...) و على العكس ممّا عومل به عامّة المنفيّين حظي بورقيبة برعاية تامّة بل سمح لنفسه أن يطلب تغيير النّزل مشكّيا من الخدمة المقدّمة في النّزل الذي سبق أن أنزل فيه: و هاهو الآن في " نزل فرنسا " مقيما في الغرفة عدد 1 مدّة 67 يوما. تذكر شاذليّة أنّ « خالي كان في أحسن حالة. كان يقوم بنزهات كبيرة و يستقبل كثيرا من النّاس و هو يذهب بانتظام إلى " نزل الميموزا " لاحتساء الشّاي ثم لتناول الغداء عند ابنة أخته التي وقع إسكانها في فيلا جلبت إليها عائلتها بل إنّ جريدة " تونس المساء " أجرت معه حديثا صحفيا (...) و قد كان كثيرا ما يهاتف وسيلة

⁽¹⁾ - Sophie Bessis et Souhayr Belhassen, Bourguiba. 1 A la conquête d'un destin 1901-1957, Paris, Groupe Jeune Afrique, 1988 p 136.

بن عمّار التي كانت آنذاك تقيم في باريس»⁽²⁾.

ماهو الدور الأساسي الذي ستضطلع به النساء البورقيبيّات، إذن، في الفترة 1952-1956 ؟ هل هو مقاومة الاستعمار أساسا أم مقاومة من لا تنتمين إلى حاشية بورقبيّة من النساء. لقد أوردت كاتبة تونسيّة شهادة عجيبة تتمثل في شهادة امرأة دستوريّة تعرّضت لامتحان الفرنسيّين و البورقيبيّين على حدّ سواء و لذلك نوردها على طولها. تقول القابسيّة سعيّة بنت الصّادق النّيفر بالدارجة « و عائلة النّيفر أكثرهم في الجبل و النساء وقت الثورة تعين بتحضير العوين و الماء. يجيونا اجدارميّة يقولونا: وين رجالكم ؟ وين القايد النّيفر ؟ نقولو: ما نعرفوش عليه وين. يضربونا و يطيحونا الخيام و يبهدلو بينا يمشيو (...) و في الآخر هزّونا الكل لمحتشد ببئر الحفي بالرجال و النساء و الصغاير (رهاين). عائلة النّيفر الكل عذبونا و جوعونا باش نقولوا الفلاقة وين ؟ بقينا في المحتشد ببئر الحفي عام و 15 يوم (...) أحنا عرب الطّلع عشنا الدّمار، مواجهين الموت و العدو في كل لحظة. و تجينا الدّبابة و تجرف خيامنا بلّي فيها من مأكلة و حتّى ذهبنا و كل ما نملك. كيف نشوفو توة في التّفزة كيفاش إسرائيل تعمل في ديار الفلسطينيّين أنا واحدة من النّاس نبكي و نتذكّر كيفاش عمل فينا الاستعمار تجي الدّبابة تمسح بيوت الشعر الخيام متاعنا بما فيها نقول ما صاب عندنا وقتها تلفزة تصوّر ما تعدّي علينا باش ولادنا يشوفوه توه »⁽¹⁾.

هل كانت هذه المرأة البدويّة شيوعيّة ؟ لا. هل كانت دستوريّة قديمة ؟ لا . هل كانت دستوريّة جديدة ؟ لا. لقد كانت هي و عرشها من الآخذين بفكرة الاستقلال التّام التي أقرّها مؤتمر 18 جانفي 1952. و عندما قبل الشّقّ الدّستوري البورقبي سنة 1954 " بالاستقلال الذاتي " رفض القوم ذلك فأصبحوا بـ " عصا سحريّة " يوسفّيّين:

⁽²⁾ - Sophie Bessis et Souhayr Belhassen, Bourguiba. 1 A la conquête d'un destin..., Op. Cit, p 136.

⁽¹⁾ - السيّد الذوّ القايد، منارات الفجر، تونسيّات على درب النّضال...، مرجع سلف ذكره، صص 297-300.

« كيف خذينا الاستقلال الثوار في جيهتنا ما حبّوش يهبطو، يحبّو الاستقلال كامل. و جينا مع الزعيم صالح بن يوسف. و صارت فتنة و عرشنا تلمّو و قالو: لا ما نسلّموش السلاح نواصلوا النضال. و زادو لمدو السلاح و احنا حضّرنا " العوين" المونة و الدبش و الشاش، و ماش يطلعو غدوة للجبل. و ثمة برنامج اللي ماش يقعدوا هنا و اللي ماشين للجزائر. و جانا محجوب بن علي ادخل باش الثوار يسلموا، و ما فادش فينا، نحبّوا الاستقلال كامل و إلا الثوار يرجعو للجبل. قوّد بينا وحيد من البلاد ووصل الخبر لبورقية كلم القوة متاع فرنسا نهار جانا واحد من العرش اسمو محمد " قومي"، قال: راهو جاياكم قبطان ما يعرفش ربّي، استغفر الله و ردّو بالكم، و بعدو بناتكم الصبايا و نساكم اهربو من توة. أحنا مازلنا نحكيو نزلت الطيارة حذانا، هبط منها قبطان و دخل لبيوتنا، و كشف الحريم، و بعد غزر لمرت عمّي قاللها: ها البنيّة ماش نهزّوها رهينة حتّى يجيو الفلاقة. كلّمت مرت عمّي "القومي" قالّلو: قلّو أحنا عرب الطلح صيّادة، و كيف تبدأ الأرنب راقدة ما نصطادوهاشي كان ما تفيق و تجري هاربة، و إذا صياد قتل أرنب ماهيّاشي تجري ما يكلهاشي، و إنت توة قبطان بنجومك، تعقل على بنيّة صغيرة من عرشها ؟ أقتلنا الكل و ما تهزّش بننتنا. وقتها فرنسا مازالت مسيطرة على الجنوب الكل، طوقو بينا عرب الطلح كلنا و جاتنا قوّة كبيرة من جهة جبل مساعدة، و شدّو رجالنا و القايد النيفر و هزّوهم للسجن مسلسلين، و حجزو كل ما حضّرناه و كل ما جاهم من صفاقس زيت و قاز و دبش و سلاح و غيرو، ووقفو الثورة. و صار مؤتمر في صفاقس و غلب بورقية، و أحنا قعدنا مع بن يوسف و رجالنا في الحبوسات»⁽¹⁾.

هذه السّمة البورقيبيّة الانفراديّة لم تظهر، إذن، بعد 1956 و لكنّها كانت منذ البداية مقوّمًا من مقوّمات شخصيّة بورقية و لقد استعمل حاشيته النّسائيّة

(1) - السيّد الدّو القايد، منارات الفجر، تونسّيّات على درب النّضال...، مرجع سلف ذكره، صص 301-302.

للمُمكن لها في عالم النّساء التّونسيّات فلم ينج من تأثيرها السّلبّي تيّار من التّيّارات الفكرية السّياسيّة و أولّها التّيّار السّلفي ممثلا في بشيرة بن مراد و سعاد خناش. فكيف تحدّثت النّساء عمّا ذكرنا ؟

تردّ أسماء بلخوجة (أي الرباعي منذ 1954) أفول نجم بشيرة بن مراد في سنوات الجمر هذه إلى نضاليّة البورقيبيّات و وجل حركة بشيرة بن مراد

إذ تصرّح بعد أن ذكرت أنّ بشيرة بن مراد « كانت بالنّسبة لي مدرستي النّضاليّة الأولى»⁽¹⁾:

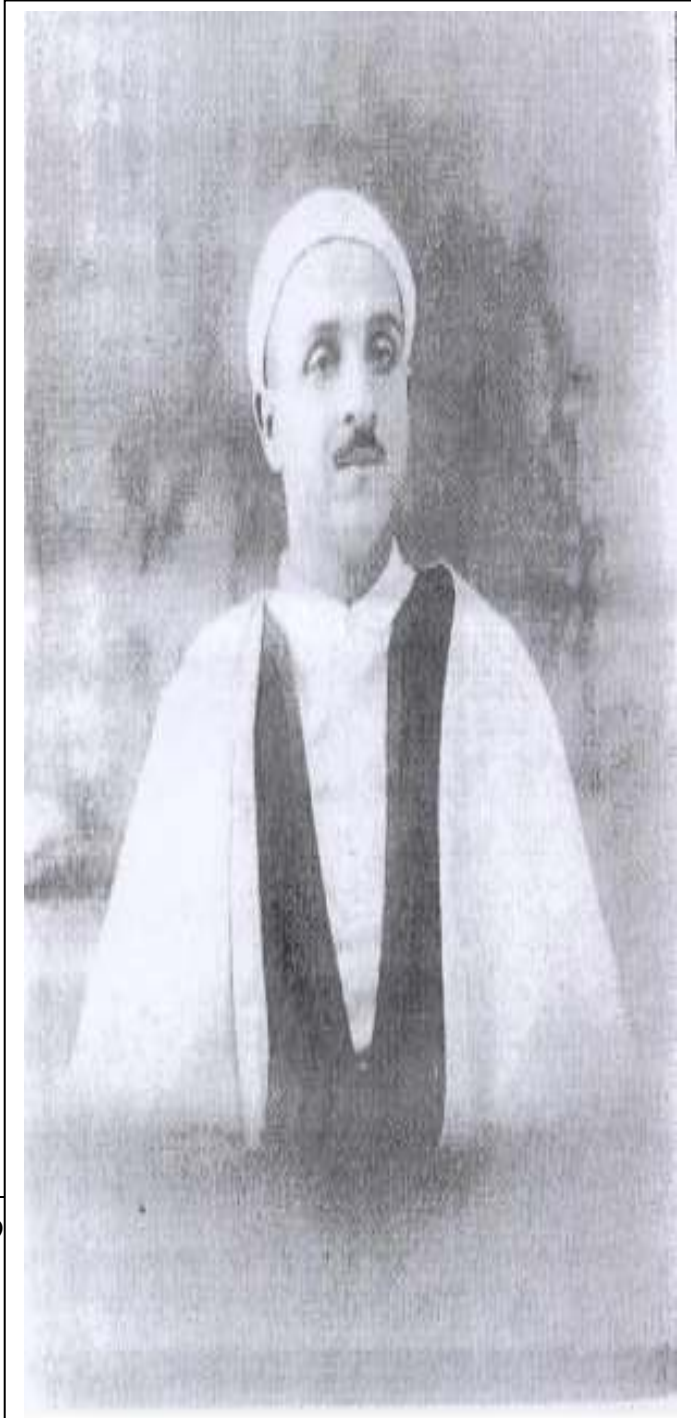
« أنا كنت ننشط مع الحزب [لا تميّز هنا بين الشّقّ القديم و الشّقّ الجديد] أكثر من الاتحاد النّسائي الإسلامي. في الحزب لقيت برامج و أهداف كبيرة نضال بالمنجد. [تقصد نضالا حقيقيّا] (...) في الاتحاد كان النّشاط مع بشيرة بن مراد محدود في إطار معيّن ضيق. بشيرة بن مراد الحقّ تعرضت كرئيسة لعدّة مضايقات من السّلطة الفرنسيّة ووقت الثورة 1952 [أي فترة المقيم العام جان دي هوتكلوك 1952 - 1954] عيطولها برشة مرّات باش ما تلتزم كان بنشاط اجتماعي. يظهر لي التّزمت للسّلطة. و كّنا كيف نشاركو في مظاهرة و إلّا اجتماع سياسي و إلّا نخرجو نحثوا النّاس على المشاركة في الإضراب، تقول انتم أحرار باش تشاركو في السّياسة أمّا شاركو باسمكم لا باسم الاتحاد. يمكن خائفة»⁽²⁾.
أمّا حديث الدّستوريّة الجديدة الصفاقسيّة حلّمة الشّعبوني فهو يلقي مزيدا من الضّوء حول بشيرة بن مراد سنة 1952:

« تواصل التّعاون بين الاتحاد النّسائي الإسلامي و الشّعب النّسائيّة الدّستوريّة قبل الثورة (تقصد 1952) في كلّ المجالات و المناسبات إلى أن جاءت سنة 1952 فترة الكفاح التّحريري فتطوّر العمل و الخطاب السّياسي و تأكّد دور المرأة في المشاركة في الكفاح الوطني (...) فوقع صراع بين عضوات

(1) - حبيب قزدغلي و أخريات، تونسيّات في الحياة العامّة (1920-1960)، مرجع سلف ذكره، ص 31.
(2) - السيّدّة الدّوّ القايد، منارات الفجر، تونسيّات على درب النّضال...، مرجع سلف ذكره، صص 47-48-49.

الشَّعبَة و الاتحاد النَّسائي الإسلامي كاد يلهي الجميع عن المسار الحقيقي للنَّضال. و تدخَّل الزَّعيم الهادي شاكر و الزَّعيم الحبيب بورقيبة لحسم الخلاف القائم»⁽³⁾.

أمَّا نحن فيبدو لنا أنَّ التَّنظيم الأصولي الأكثر تأثيراً في هذه الفترة فقد أصبح منذ نهاية أربعينات القرن العشرين هو تنظيم جمعِيَّة الشَّبَّان المسلمين الذي كان يرأسه محمد الصالح النَّيفر (1902 - 1993) في حين كانت ترأس فرعه النَّسائي زوجته سعاد خنَّاش (1917 - 2001)



محمد الصالح التيفر (1902 - 1993)

عنه من سائر المحرمات

بسم الله الرحمن الرحيم
سيداتي
والعلاء السلام على رسول الله
اجتماعنا هذا به نفتح سلسلة اختلالات هذا العام
وبهذه المناسبة نقدم اليكم ما قام به الفرع النسائي
في دورته هاته
تأسس الفرع النسائي لجمعية الشبان المسلمين في غرارة اجرة
من عام 1965 وفتح المجالس العامة وافبل عليه كثير من
السيدات المسلمات من تونس واهوازها وكلمن
مؤيدات بارهات وقام الفرع بالفاء عليهم الخشب و
المسل رات في حق الدين واللغة والافلاق والكثير
من السيدات صرنا يعملن بنصائح
وبعد تسعة اشهر من تاسيسه وانتن تعلمن ياسيدات
كثرة الصعوبات والعراقيل وفقدان الحافيات ومع
هذا كله تمكن الفرع في غرارة جافبي من عام 1966
من فتح مدرسة للبنات فتعلمن فيها نصيبا من القرآن
الكريم وتعلمن الفرائض والكتابة مع الخدمة اليدوية
والمشاهدة افوم دليل كما يتعلمن بها ويشبعن
بالروح الدينية والفوائين الالهية العادلة لتتوريات
العقلية والبدنية فتخرج منها رفق امرات في
العالم

ولذا افول اليكم ياسيدات ان يكون
الهماننا فويوان لا رهاج في تحقيق امانينا الالهية انفسنا
الاتحاد قبل كل سبيل اذ هو الاساس بانعمل بروح
التعاون والاخلاص ونمد يده المساعدة بالمال النكس

صورة من خط سعاد ختّاش النّيفر

ذلك أنّ النّيفرة كانوا قياساً إلى المالكيين أكثر من البنعاشوريين راديكاليّة ونشاطاً و لذلك يسهل على المرء تتّبع مواقف الشّيخ محمد الصّالح النّيفر ومن ثمّ زوجته سعاد من مختلف الأحداث التي جدّت بين 1952 و 1956. كتبت أروى النّيفر⁽¹⁾ عن موقف عائلتها من المقاومة الشّعبيّة و من الاتحاد العام التونسي للشّغل: « كان الشّيخ يساند المقاومة أدبيّاً وماديّاً دون أن ينخرط في الحزب أو يشارك فيه (...) [هذه المقاومة التي ساهم فيها الزّيتونيّون بقسط وفير و لذلك] اعتمدت عليهم اعتماداً كليّاً. فالمظاهرات كانت تخرج من صفوفهم أكثر من غيرهم والشّباب الزّيتوني هو المقاوم البارز الذي يخشى منه في الشّارع التونسي (...) لم يكن الشّيخ محمد الصّالح حزبيّاً و لمّا تكوّن الاتحاد العام التونسي للشّغل دعاه السيّد فرحات حشّاد لمؤازرته (فمعظم الأحزاب والاتّحادات كانت آنذاك تابعة للاستعمار) فوعده الشّيخ بذلك بشرط أن يكون للزّيتونيّين امتياز كأن يكونوا فرعاً من الاتّحاد يترأسه زيتوني و بذلك دخلت نقابة المدرّسين تحت راية الاتّحاد »⁽²⁾. ترى أروى النّيفر أنّ الشّيخ لم يتحالف مع حشّاد إلّا لتحقيق مكاسب للزّيتونيّين و يبدو أنّ ثقة الشّيخ في هذا القائد النقابي كانت كبيرة لذلك سنراه ينأى بالزّيتونيّين عن الاتّحاد العام التونسي للشّغل منذ اغتيال فرحات حشّاد أي منذ تولي المسعدي (1952 - 1954) ثمّ أحمد بن صالح (1954-1956) رئاسة الاتّحاد وسعيهما إلى إلحاق الاتّحاد بالصّف الدّستوري الجديد بقيادة بورقيبة الذي

(1). أجرينا معها حواراً مطوّلاً حول عائلتها في 23 جوان 2007 في المعهد الخاص ببيت الحكمة المنزه الخامس وقد مدّتنا بعدد من الوثائق فلها شكرنا الجزيل (صاحبة البحث) وأروى النّيفر من خريجات البنت المسلمة والفرع الزّيتوني.
(2). أروى النّيفر، محمد الصّالح النّيفر، حياته وآثاره، مرجع سلف ذكره، 2005، صص 10-11.

كان يعد فرنسا حتى قبل حلول منديس فرانس بتونس في جويلية 1954 بإقامة دولة علمانية إن مكن من الحكم : « تبين (للشيخ) شيئا فشيئا أن النقابات تجتمع بإحياء من الحزب فقط وأن هذا الأخير استحوذ على جانب كبير من النقابات و كان للحزب اجتماعات سرية تقرر ما يوحى إليها بحكم تعاملها مع جهات أجنبية. و حينما تأكد الشيخ من هذه الأمور حرص على أن يبتعد بجمعية الشبان المسلمين و نقابة المدرسين عن هذه الحركات والتونسيون آنذاك منقسمون إلى اتجاهين: شق يتبع بورقيبة والآخر من أتباع صالح بن يوسف، الأول من أنصار منداس فرانس والثاني من أنصار جمال عبد الناصر، أما الشيخ فقد حرص على ألا يكون مع هذا ولا ذاك»⁽¹⁾.

لقد كان الشيخ واقعا، إذن، بين مطرقة الراديكالية المنديسية الفرنسية و سندان الاشتراكية الناصرية و لكنه مع ذلك مال في بداية الأمر إلى بورقيبة فلقد كان هذا، مكرامه، منذ بداية الخمسينات « يسعى لاستمالة الزيتونيين والحصول على ثقتهم لأنه يدرك وزنهم في الشارع التونسي آنذاك و عرف كيف يراوغهم بأساليبه و وعوده الكثيرة (...) و كان بورقيبة يتردد على مقر جمعية الشبان المسلمين و يحضر اجتماعاتها و يبدي إعجابا شديدا بمشاريعها حتى أنه التزم مع الشيخ بأن يحقق جميع الإصلاحات التي تراها الجمعية صالحة للبلاد و أن يتقيد بالشرع الإسلامي إذا فاز حزبه على منافسه صالح بن يوسف و رجع النفوذ إليه. أما الشيخ فكان معجبا بذكاء بورقيبة وسعة اطلاعه ووصفه في إحدى خطبه بأنه رجل الساعة و سيّد الموقف»⁽²⁾.

إن " رجل الساعة " الحبيب بورقيبة سوف يعتمد منذ توليه الوزارة سنة 1956 إلى إصدار مجلة الأحوال الشخصية « التي انحرف في جوانب منها عن الشرع الإسلامي (...) كما عارض حجاب المرأة المسلمة و نادى بنزعه في خطبه و في إحدى جولاته بالسيارة كان يشير بيده على كل امرأة تلبس السفساري

(1)- أروى التيفر، محمد الصالح التيفر، مرجع سبق ذكره، ص 11.

(2)- أروى التيفر، محمد الصالح التيفر، مرجع سبق ذكره، صص 10، 11.

(وهو الحجاب التونسي) لتنتزعه كما دعا إلى الإفطار في شهر رمضان المعظم متذرعاً بمعركة الشعب التونسي ضدّ التخلف والجهل و معتمداً على كلمة حقّ أراد بها باطلاً : « افطروا لتقووا على عدوكم » (حديث)⁽³⁾ لقد قاوم الشيخ هذه السياسة فكان ردّ بورقيبة منتظراً : « في 1959 صدر قانون في الرائد الرسمي في انتزاع مدرسة البنات المسلمة و فروعها و مصادرة جميع أملاكها. و في نفس السنة أحيل الشيخ على التقاعد المبكر [57 سنة] مع مجموعة أخرى من مدرّسي الجامع كما أقيّل من الإمامة في جامع التوفيق »⁽¹⁾.
لقد حرصنا على الإكثار من الشواهد حتّى نذهب بالرأي القائل بوجع الإسلاميين واستسلامهم للواقع. محمد الصالح النيفر سيلتجئ إلى الجزائر سنة 1963 فيجد فيها مجالا واسعا لنشر أفكاره السلفيّة ولن يعود إلى تونس إلا في سنة 1970، أي في هذه الفترة التي دفع فيها ضغط التاريخيين الماديين في الجامعة التونسية و في النقابات قادة نظام الحزب الدستوري البورقيبي الواحد إلى تشجيع التيار السلفي أملين من ناحية في إنتاج " إسلام معتدل " و متبئين من ناحية ثانية سياسة مداواة " الخصم بخصمه".
و نحن عندما ندقق النظر في أمر استسلام السلفيين و السلفيات بما فيهنّ المعتدلات مثل بشيرة بن مراد نتوصّل إلى حقيقة أساسيّة وهي أّهنّ رفضن المشاركة في اّحاد نسائي بورقيبي اختزل القوى النسائيّة التونسيّة في وجه واحد من وجوهها وهو " الحاشية النسائيّة البورقيبيّة".
كتب محمود شمّام عن هذه القضية في البداية بأسلوب فضفاض لا يفيد موضوعنا في شيء:

« لمّا استقلت البلاد و تحرّرت من ظلم الاستعمار و المستعمرين و تحقق الهدف الذي كانت تسعى إليه الحركة النسائيّة وأخذت المرأة بزمام أمرها و تحقق لها من المطالب ما كانت ترجو أخذت السيّد بشيرة إلى الرّاحة و المطالعة

(3)- أروى النيفر، محمد الصالح النيفر، مرجع سبق ذكره، ص 11.

(1)- أروى النيفر، محمد الصالح النيفر، مرجع سبق ذكره، ص 12.

مساهمة غالبا بالحضور في بعض المناسبات الوطنية»⁽²⁾.

و لكنّ شَمَام نفسه تدارك الأمر فيما بعد فصرّح: «تخلّث [يقصد بشيرة بن مراد] عن النشاط السياسي عندما طلب بورقية أن يكون الإتحاد النسائي الإسلامي الذي ترأسته شعبة من شعب الحزب الحرّ الدستوري الجديد فأبت و رفضت ذلك و تخلّث عن الحزب»⁽¹⁾.

أمّا جريدة الحرية لسان الحزب الواحد الحاكم فقد كتبت بعد إزاحة بورقية عن الحكم: «لَمَّا كان الاختلاف في الرأي من المحظورات في العهد القديم تناسها [يقصد بشيرة بن مراد] الحزب الدستوري وطمس نضالاتها التاريخية ولكنّ العهد الجديد ردّها لها الاعتبار ومنحها رئيس الدولة وسام الاستقلال»⁽²⁾.

و لقد تحدّثت جميلة سليم⁽³⁾ (كانت تجمعني بها علاقة عائلية، شاركت في اجتماعات الحزب والمظاهرات ... وقد خرجنا معا في مظاهرة باجة⁽⁴⁾). لكن أعتقد أنّ غلطة كبيرة ارتكبتها التونسيون في حقّ بشيرة بن مراد و قد سبّب لها ذلك كثيرا من الألم فهي امرأة حساسة جدًا فعندما ردّها لها [الرئيس زين العابدين بن علي 1989] الاعتبار تأثرت كثيرا. و عندما سلّمت عليها آن ذاك منجية بن عزّ الدين⁽⁵⁾ تهّدّت قائلة: «يا حسرة على جماعتي وينهم»⁽⁶⁾.

(2) محمود شَمَام: بشيرة بن مراد، زعيمة النهضة النسائية بتونس، مرجع سلف ذكره ص 60.

(1) محمود شَمَام: في حوارا دار بينه وبين صاحبة البحث في 8 ديسمبر 2006 على الساعة الثانية عشرة من منتصف النهار في مقرّ بيته الكائن برادس. (صاحبة البحث)

(2) جريدة الحرية 14 ماي 1993 نقلا عن محمود شَمَام، مرجع سلف ذكره، ص 79.

(3) جميلة سليم: شقيقة المنجي سليم وصديقة بشيرة بن مراد التي عاشرتها وعملت معها. محمود شَمَام بشيرة بن مراد، زعيمة النهضة النسائية بتونس، مرجع سلف ذكره ص 70.

(4) مظاهرة باجة: تروي السيدة الدوالقايدة قصة مظاهرة باجة على النحو التالي معتمدة في ذلك شهادة زبيدة بدّ: " للتاريخ أخت سيدة القايد نقولك إلي مظاهرة باجة يوم 15 جانفي 1952 أنا قدتها زبيدة بدّ رئيسة الشعبة النسائية بباجة ما هياشي وسيلة بن عمّار أما جاونا و كانوا معانا و بعد ما خرجت المظاهرة رجعو لتونس من غدوة قدمونا للمحاكمة أنا و جماعة الجامعة و بعد راجلي ربطوه في القصبية في باجة". السيدة الدوالقايدة: منارات الفجر تونسيّات على درب النضال 1900-1956، مرجع سلف ذكره، صص 70-71.

(5) منجية بن عزّ الدين: كانت مع بشيرة بن مراد كاهية رئيسة في الاتحاد النسائي الإسلامي، عن أسماء بلخوجة و لقد أجرينا معها حديثا في 07/07/2007 على الساعة الثانية عشرة في مقرّ بيتها بقرطاج حنبل (صاحبة البحث).

(6) محمود شَمَام: بشيرة بن مراد زعيمة النهضة النسائية بتونس مرجع سلف ذكره، ص 73.

إنّنا لعاجزون و من دون بكائيّة "نسائيّة" عن الإحاطة بأبعاد هذه الحسرة التي عبّرت عنها بشيرة بن مراد عندما قالت: "يا حسرة على جماعتي وبنهم".

لقد خفت إذن صوت التيّار الأصولي لسببين اثنين أولهما القمع الذي سلّطته سلطة الحماية على أغلب المعبرين عن التيّارات الفكرية السياسيّة في البلاد، باستثناء البورقيبيين و ثانيهما القمع الذي سلّطه البورقيبيون و من ورائهم البورقيبيات مثيلات سعيدة بوزقرو ساسي و وسيلة و نائلة بن عمّار ، لا على " الحزب الديني" فقط و لكن على ممثلات التيّارين العقلاني من غير البورقيبيات و على ممثلات التيّار التاريخي المادي و نحن نورد فيما يخصّ التضييق الدستوري التّسوي على العقلانيات شهادتين اثنتين على الأقل إحداهما للعقلانيّة التاريخيّة البورقيبيّة راضية الحدّاد و ثانيتهما للتاريخيّة الماديّة فاطمة الجلّولي. كتبت راضية الحدّاد : « إنّ عودة بورقيبية (1 جوان 1955) و الانشقاقات الداخليّة في الحزب نزّلتا هذه المسائل منزلة ثانويّة و لقد أصبحت القضية الملحة، عوضا عمّا سبق، هي قضية حقّ المرأة في التّصويت و لقد اتّحدت ضغوط نزعات عديدة في سبيل اعتماده في خضمّ القرارات الكبيرة التي تفرضها إقامة الدّولة التّونسيّة الجديدة لذلك نظّمت حبيبة الزّاوش و أختها في سبتمبر 1955 و في قاعة الحفلات في معهد كارنو نقاشا حول هذا الموضوع. لقد جرّتني سعيدة مثلما جرّت عددا من النّساء الدّستوريّات. لقد كان القصد من ذلك هو إفشال هذا التّجمّع الذي كانت تعتقد أنّه تجمّع فرنكفوني»⁽¹⁾.

من المعروف من كتابات بورقيبية نفسها أنّه كان لا يكفّ، طمأنة منه للراديكاليين الفرنسيين، عن وعده إيّاهم بتحويل الدّولة التّونسيّة، إن مكّن من الحكم، إلى دولة لائكيّة و تحرير المرأة فماذا تعني عندئذ كلمة " فرنكوفيليّة" ⁽²⁾ ومتى كانت سعيدة بوزقرو صاحبة نظريّة في مثل هذه المسائل؟

إنّ الأمر يبدو لنا أكثر بساطة ممّا ذهبت إليه راضية الحدّاد ذلك أنّ الشّقّ البورقيبي لم يقبل في يوم من الأيام أن تظهر مبادرات قوى سياسيّة

⁽¹⁾ - Radhia Haddad, Parole de femme, Op. Cit, p 101

⁽²⁾ - فرنكوفيليّة Fancophile: محب لفرنسا.

خارجة عنه و لسوف " يترصد " كل مبادرة صادرة عن خصومه فينسبها إليه.
أمّا الملاحظة الثانية التي نودّ أن يحتفظ بها القارئ في ذهنه فهي الجملة
« جرتني سعيدة ساسي لحضور الاجتماع ».

أمّا فاطمة الجلّولي فقد حدّثتنا في الموضوع نفسه على التّحو التّالي
« دعت حبيبة خير الله ⁽¹⁾، أخت الشاذلي خير الله إلى عقد مؤتمر في التّادي
الذي أصبح يطلق عليه حالياً اسم " عزيزة عثمانة " طالبت فيه بحقوق المرأة في
الحياة السّياسيّة و خاصّة بحقّ الانتخاب و كان ذلك فترة الاستقلال الدّخلي أي
سنة 1955 فعارضتها سعيدة ساسي ابنة أخت الرّئيس بورقيبة قائلة إنّ المرأة
اليوم في سويسرا ليس لها حقّ الانتخاب. و أنت تطالبن بهذا الحقّ في تونس؟
فرددت عليها بما يؤيّد مطلب حبيبة خير الله " إيشبيه مش لازم أحنّا نتبعو
سويسرا. ربّما أحنّا نجمو نسبقو في حاجة كيف حقّ المرأة في الانتخابات " ⁽²⁾.
و بعد مدّة قصيرة من هذه الحادثة ستصدر " مجلّة الأحوال الشّخصيّة " فبم نفسّر ذلك ؟
إنّنا لن نتوقف عند هذه المسألة و لكنّنا نودّ التّطرّق إلى سبب بداية
أقول نجم التّيّار التّاريخي المّادي.

لا يمكن للمرء أن يفهم تاريخ هذا التّيّار بربطه بتاريخ هذه البلاد فقط
إذ القضية تتجاوز حدود تونس بل حدود البلاد المستعمرة و في هذه الفترة اشتدّت الحرب
الباردة بين القوتين العظميين الاتّحاد السّوفياتي والولايات المتّحدة الأمريكيّة و كان الاتّحاد
العام التّونسي للشّغل، القوّة الأكبر في تونس، أمريكي الهوى في حين كان الحزب
الشّيوعي التّونسي سوفيّاتي الهوى و هذا هو ما يفسّر التّزيف العمّالي الذي لحق
المنظّمة الشّغليّة الشّيوعيّة و من ثمّ الحزب الشّيوعي التّونسي و منظّميّه
النّسائيّتين: اتّحاد نساء القطر التّونسي و اتّحاد فتيات القطر التّونسي و لذلك سنرى

(1) - أسّست حبيبة خير الله جمعيّة نسائيّة وقع منعها عقب الاستقلال (فاطمة الجلّولي الحوار سالف الذكر).

(2) - فاطمة الجلّولي، حوارنا معها سالف الذكر.

الاتحاد الأول يعوّض رئاسة شارلوت جولان برئاسة نبيهة بن ميلاد⁽³⁾ من سنة 1951

إلى 1963 فيتأسّس مكتبه على النحو التالي⁽¹⁾ :

نبيهة بن ميلاد ← رئيسة

شريفة السعداوي ← نائبة الرئيسة

زهرة بن ميلاد ← الكاتبة العامة

قلاديس عدّة ← كاتبة عامة مساعدة

سوفية زويتن ← كاتبة

نائلة الحدّاد ← كاتبة

فاطمة بن إبراهيم ← كاتبة

توحيدة بالشيخ (أول طبيبة تونسية ولدت 1909) ← مندوبة المؤتمر العالمي للسلام الذي

انعقد في 13 جانفي 1952 في تونس.

و مثيلات هؤلاء السيّدات هنّ أبعد ما يكنّ عن التفكير المادّي التاريخي فكأنّهنّ يمثلن إن جاز اقتباس عبارة " الإسلام المتسامح " تيّارا يمكن أن يسمّى " التيّار التاريخي المادّي المتسامح ". مثل هذا الاتجاه العام سوف يدفع عددا من عضوات " اتحاد فتيات القطر التونسي " إلى تطبيق العمل السّياسي و من بين هؤلاء فاطمة الجلّولي التي سألتها عن أسباب اعتزال العمل السّياسي فلم تشر لا من قريب و لا من بعيد إلى الأسباب السّياسيّة إذ ركّزت على سببين خاصّين هما ضغط المجتمع التقليدي و الزّواج : فقد ذكرت فيما يتّصل بالسّبب الأوّل :

« ساعات نحكي أنا و والدي فيقول لي الاتجاه هذا مش باهي راهو ما يقولوش

(3) - نبيهة بن ميلاد: هي نبيهة بنت عثمان بن عبد الله ولدت في 4 مارس 1919 بتونس العاصمة من عائلة بورجوازيّة تزوّجت من الدكتور الاشتراكي أحمد بن ميلاد انضمت إلى الاتحاد النسائي الإسلامي وهي في سنّ الخامسة عشر ثمّ انضمت إلى الاتحاد النسائي التونسي. السيّدّة الذوّ القايّد، منارات على أرض قرطاج بشيرة بن مراد و نساء رائدات (1900-1956)، صفاقس، مطبعة التسفير الفّي، 2006، صص 65- 67 .

(1) . - Souad Bakalti , La femme tunisienne au temps de la colonisation, Op.Cit, p 84 .

بالدين و هذا ما جعلني فيما بعد أبتعد عن الشيوعية على خاطر كنت
نحترم والدي و نعرف اللي هو ماشي في طريق صحيح ... و في الاتحاد كانوا
برشة شيوعيات يقولو لي علاش تصوم في رمضان. على هذاك بديت نجبد في روعي». و
قالت فيما يتصل بالسبب الثاني: « تزوجت و رحلت إلى البادية و تحديدا

إلى ولاية جندوبة فأنجبت أربعة أطفال و كنت أقضي ثلاثة أيام في تونس العاصمة
ثم أعود إلى ولاية جندوبة ».

و حتى عندما تحدّثت عن رفضها الانضمام إلى الاتحاد القومي النسائي التونسي سنة
1956 تذرّعت بوضعها العائلي: « بعد الاستقلال اتّصلت بي راضية بن عمّار الحدّاد
و دعتني إلى الانضمام إلى الاتحاد فرفضت لأنّ أطفالنا كانوا صغار السنّ »⁽¹⁾.

⁽¹⁾ - و لنلاحظ أنّها ستتضمّن في فترة لاحقة لهذا الاتحاد بل أصبحت فيه نائبة جهوية لولاية تونس على غرار عدد من السلفيات
والشيوعيات ممّا يشير قضية شائكة لا مجال لمناقشتها في هذا البحث ولقد نشرت فاطمة الجلّولي عددا من الكتب تتّصل
بالميدان الثقافي وهي اليوم تشرف على إدارة متحف مدينة تونس و مسؤولة عن التبادل الثقافي في حوض البحر الأبيض
المتوسّط (عن فاطمة الجلّولي في حوار سابق الذكر).

الفصل الثاني

المثقفات التونسيّات

سنوات " تجفيف ينابيع "

التّيارين الأصولي والتّاريخي المادّي

(1956-1987)

رأينا في الفصل السابق إعراض عدد من ممثلات التيارين السلفي (بشيرة بن مراد) و التاريخي المادي (فاطمة الجلولي) عن الانضمام إلى الاتحاد القومي النسائي التونسي الوليد و قد أوحى كلامنا أنّ هذا السبب إيديولوجي بحث أي أنّه يمكن أن يفسّر بالعودة إلى مدخل هذا البحث أي باختلاف الرؤى الفكرية السياسية أي انطلاقا من المنهج التاريخي العقلاني. و نحن نستهلّ هذا الفصل بالقول إنّ مثل هذا المذهب إذا كان يصلح لفهم مواقف النساء التونسيّات قبل الاستقلال فهو يصبح عديم الجدوى بعده إذ سيؤول الحكم أي السّلطة و الثروة و الجاه سنة 1956 إلى الوطنيّين البورقبيّين من الرّجال و النساء على حدّ سواء (آل وسيلة بن عمّار و آل بوزقرو و المقرّبات منهنّ) فيصبح من اللازم بعد الاستقلال طرح إشكالية التّفكير و الممارسة أو بمعنى آخر كيف سيتصرّف القادمون و القادمات الجدد على الحكم في حظوظ البلاد لا فكرا فقط و لكن تصرفا في ثروات البلاد؟ كتبت سوفي بسيس و سهير بلحسن في الفساد المالي الذي رافق نشأة الدولة التونسية: « سمح إصدار قانون حول " المروق من الوطنيّة " بأن تحال على المحكمة العليا كل شخصيّة تعاملت مع الحماية، و هذه صيغة تسمح فضفضتها بكلّ التّهم. و لقد كانت الأرستقراطية القديمة المعتدلة في العاصمة ضحيّتها الأولى. فوسيلة التي كانت دائما تتألّم لشعورها بعدم الانتماء إلى هذه الطّبقة، لم تقصّر في إذكاء أحقاد زوجها المرتقب الدّفينّة الضّارية عليها. لقد رأت، و قد أصبحت منذ هذه الفترة " السيّدة الثانية "، في تصفية الحسابات الأخيرة هذه مناسبة ممتازة لإهانة هذه الطّبقة

المغلقة التي ستحتلّ عشيرتها تدريجيًا مكانها⁽¹⁾. أمّا فيما يتّصل ببورقية فيها هو يتخلص في نهاية الأمر من أعيان لا يدينون له بشيء و يحذرون منه كلّ الحذر. و إنّ تصفيتهم، في نظره، هي الصّنيع الأخير الذي يقتلع تونس من ماضيها. لم تكف وسيلة بحضّ الرّئيس الجديد على إلغاء الملكيّة

و إزالة النّخبة القديمة بل بذلت، فيما يتعلّق بها هي شخصيًا، كل ما وسعها من قدرة على الإقناع حتى يقبل بأن تختصّ بجزء من أملاك الحسينيين الخاصّة. كان من الواجب رسميًا أن تؤوّل هذه الأملاك إلى الخزينة العامّة و لكن بورقية، استجابة منه لطابات وسيلة الملحّة، أصدر أوامره كتابيًا حتى تسلّم إليه المجوهرات بغية فحصها. و بهذه الطّريقة اختفت و لم تعد إلى الظهور إلا عندما تباغت بها وسيلة علنا و في افتخار بعد أن أصبحت رئيسة الجمهوريّة. و كذلك كان مصير جزء من منقولات القصر الملكي و آنية موائده الفضيّة و الذهبيّة. لقد كان عليها أن تجرد و تحصر و لكنّ علالة العويّتي⁽¹⁾ أخطر حاكما من حكام الجمهوريّة الجديدة بـ " أن الرّئيس أمرني بأن أتكلّ بالأمر " لقد انذهل هذا المسؤول فطلب إيضاحات من بورقية الذي أجابه إجابة فيها قدر من الضيق: " من الأفضل أن يتكفّ علالة بذلك، فهو رجل ثقة ". و في حين كان سگان العاصمة يتساءلون عن مصير هذه الثروات التي كان من المفروض أن تكون ملكا للدولة، لم يجرؤ مسؤول واحد من المسؤولين على الاحتجاج على اختلاسها. مثل هذا الصّمت إنّما ينبئ باستقالات أخرى⁽²⁾.

إنّنا أظننا في هذا الشّاهد إطالة قد تبدو لأوّل وهلة مخلة بالموضوع وعلينا أن نذكّر بأنّ ما أوردنا حدث في سنوات أصاب فيها الجفاف البلاد وزحف عليها الجراد فكان في عدد من مناطق البلاد " صحن " التّونسيين المفضّل ثمّ إنّ

(1)- وسيتواصل هذا الواقع حتّى طردها وطرد علالة العويّتي من القصر سنة 1986 نتيجة استغلال جزء من البلاط ومحمد الصّياح متاهات " عودة الليبدو " عند بورقية وهذه المسائل ينفّر الأستاذ المشرف من الحديث عنها ولكنّه أشار عليّ بإثباتها لأنّ الأمر لا يتعلّق بالحياة الفرديّة للنّاس ولكن بالحياة العامّة وبمصير البلاد (صاحبة البحث).

(1)- وسيطرده بورقية من القصر سنة 1986 مثلما طرد وسيلة بن عمّار.

(2)- Sophie Bessis et Souhayr Behassen, Op. Cit, p 175

هناك أمرا آخر يتمثل في أنّه أصبح من الصّعب عن المرء أن يتحدّث بعد الآن عن عقلانيّة الشّقّ البورقيبي لأنّ العقلانيّة الغربيّة لا تقوم على المستوى الاقتصادي إلا على المحاسبة و سنورد شاهدا آخر أكثر طولا لأنّ الشّاهدين يعفينا من صياغة صفحات عديدة بقلمنا ليس لها من التأثير في القارئ ما لمثل هذه الشّواهد التي تهدف إلى تأكيد فكرتنا وهي أنّ السّوس نال من ثمرة النّشاط النّسائي التّونسي الذي قدّرناه حقّ قدره في القسم الأوّل من هذا البحث منذ أن سيطر الشّقّ النّسائي البورقيبي على الاتّحاد القومي النّسائي التّونسي حتى زمن رئاسة راضية الحدّاد التي ستبذل أقصى الجهود لمقاومته قبل أن " يأكلها " الحكم البورقيبي البنعماري سنة 1972. و لعلّ وجود راضية الحدّاد ضمن " عشّ الزّنابير " النّسائي طيلة الفترة (1958 - 1972) هو الذي دفع صاحب الشّاهد الثاني إلى إدماجها ضمن حاشية وسيلة بن عمّار لجهله (و جهلنا قبل التّعقّق في الموضوع) بالعلاقة الفاترة بين المرأتين وهي علاقة كادت تدفع براضية الحدّاد إلى أن تنبراً من قرابتها بوسيلة بن عمّار.

كتب عز الدين عزوز في القوى الخفيّة التي كانت تشارك بورقيبية في حكم

البلاد منذ 1956 :



صورة بورقيبية وعز الدين عزوز

« ذات يوم من أيام جويلية 1957 و قبل شهرين من زواجي زارني قريبي توفيق الترجمان الذي تزوج نبيلة ابنة وسيلة، الرئيسة الحالية. مازالت وسيلة في هذه الفترة زوجة علي بالشاذلي و لكن كلّ الناس في تونس العاصمة و في غيرها كانوا يعرفون أنّها عشيقة بورقيبة. لقد أرسلت الحماة توفيق ليدعوني إلى الغداء في بيتها في " المرسى كوب. " بغية محاولة تصفية الأجواء بين بورقيبة وبينك " على حدّ قوله. قضيت، إذن، في يوم أحد من الأحاد، يوما كاملا في " فيلا " وسيلة الفاخرة و في شاطئ " مرسى كوب ". بعد الاستحمام تحلق حول المائدة وسيلة و زوجها القديم علي بالشاذلي [كتب الكتاب بعد 1962] و توفيق الترجمان و زوجته نبيلة ابنة وسيلة و نائلة بن عمّار، أخت وسيلة و زوجها و قربها الحبيب بن عمّار. في أثناء هذا الطعام الجد و فير التمسّت مّني وسيلة، و كانت تجلس تجاهي، أن أروي لها قصّتي " حتى تصلح بيني و بين بورقيبة " حسب ما لمّحت به (...) وصفت بإيجاز الأحداث التي كنت شاهدا عليها أو طرفا فاعلا فيها ثم وصفت تفاصيل خصومتي مع الباهي الأدغم في طرابلس (...) و طلبت من وسيلة أن تبّلع بورقيبة هذه الرّسالة (...) حتى يرفع عني ما سلّطه عليّ من مظالم. لاذ الحاضرون الآخرون نبيلة و نائلة و علي و حبيب و قريبي توفيق طيلة حديثي إلى نفسي [Monologue] بالصّمت و لكنني اكتشفت تبادل نظرات و غمزات لم أتمكّن فورا من إدراك معناها بل كنت مندهشا لأنّ عددا منهم، و خصوصا حبيب بن عمّار، لم يجرؤوا على النّظر في وجهي. لقد كانت وسيلة تودّ أن تطلّع أكثر ما يمكن على ما أعرف عن المنجي سليم و صادق المقدّم و أحمد بن صالح. استأذنت وسيلة، بعد القائلة، بالانصراف فوعدتني بأن تعرض على بورقيبة ما كشفت. و لقد كان من المتفق عليه أن تستدعيني من جديد بواسطة قريبي توفيق. ثمّ كان الصّمت »⁽¹⁾.

تقول راضية الحدّاد إنّ الثلاثي وسيلة بن عمّار و نائلة بن عمّار و كذلك

⁽¹⁾ - Azzeddine Azzouz, L'histoire ne pardonne pas, Tunis Paris, Dar Ashraf Ed L'Harmattan, 1988, p p 214-215.

سعيدة ساسي، اللّائي كنّ أقرب النّساء إلى بورقيبة، هنّ اللّائي حرّضن على تأسيس الاتحاد القومي النّسائي التّونسي في 26 جانفي 1956 بل إنّ اللّجنة التّأسيسية اجتمعت في مسكن قرباء وسيلة بن عمّار⁽²⁾ و بذلك حصل هذا التّماثل ، و إنّ على أساس إيديولوجي مختلف، بين بشيرة بن مراد التي كانت تعقد جلسات الاتحاد النّسائي الإسلامي في بيتها و وسيلة بن عمّار التي سلكت السلوك نفسه عند تأسيس الاتحاد القومي النّسائي التّونسي فكأنّ المرء بإزاء مؤسّسة خاصّة أطلق عليها تمويها صفة العموميّة لذلك لن يستغرب المرء أن تتوزّع المسؤوليات ضمن الاتحاد الجديد قبل انعقاد مؤتمره التّأسيسي على النّحو التّالي :

عائشة بلاغة ← رئيسة

أسماء بلخوجة الرباعي ← كاتبة عامة

سعيدة بوزقرو ساسي ← أمينة مال

نعيمة بن حمودة ← أمينة مال مساعدة

راضية الحدّاد ← أمينة مال مساعدة

كما ضمّ المكتب زيادة على ما ذكرنا

راضية بدرة

نائلة بن عمّار

منجية بن عز الدين

سميرة بنغازي

خديجة بن رابح

بخته الدهّان

شريفة فيّاش

فتحية المختار مزالي

خديجة الطّبال

(2) - Radhia Haddad, Parole de femme, Op.Cit , p 103.

هذه الجماعة النسائية، مثلما يلاحظ ذلك القارئ بسهولة، هي جماعة " بورقيبية " وهي كذلك شتات فكري يصعب وصفه بالاتجاه الواحد إذ ما الذي يمكن أن يجمع امرأة مثل راضية الحدّاد التي نسبناها إلى التيار العقلاني بنساء من مثيلات وسيلة بن عمّار و نائلة بن عمّار و شاذلية بوزقرو ساسي فكرا و سلوكا ؟

تفسّر راضية الحدّاد هذا الأمر بـ " حرية الرأي " ضمن هذه الجماعة النسائية و تورّد مثالا على ذلك مفاده أنّ رأي الجماعة استقرّ هذه السنة، وهي سنة صعبة اقتصاديًا على التونسيين، إنشاء مقرّ لإعانة الطّفولة البائسة اقترحت نائلة بن عمّار أن ترأسه أختها وسيلة بن عمّار و أن يطلق عليه اسم " مركز بنات بورقية " في جمع رمزي بين أختها و رئيس الحكومة التونسية فعارضتها سميرة بنغازي و اقترحت أن يسند الإشراف عليه إلى راضية الحدّاد فاغتازت نائلة بن عمّار مثلما اغتازت معها أسماء بلخوجة عزوز الرباعي و لم تحلّ المسألة إلا عن طريق التّصويت الذي نصر راضية الحدّاد على الثلاثي وسيلة و نائلة و أسماء. و لسوف تكتب راضية الحدّاد فيما بعد : « ندمت بعد فوات الأوان على معارضة وسيلة بن عمّار الأكبر ممّي سنّا و الأكثر ممّي تجربة و مع ذلك فقد كنت متحمّسة للاضطلاع بهذه المهمّة الجديدة »⁽¹⁾.

إنّنا لم نورد هذه الخصومة البسيطة بساطة تأسيس مركز رعاية للطّفولة البائسة في سنة مجاعة لم يتأثر بها قادة نظام جديد رأينا قبل صفحة أو صفحتين كيف استأثروا بثروة طائلة قبل أن يستقلّ البلد حقيقة إذ مازال يرباط فيه سنة 1956 : 65.000 جنديّا فرنسيّا لم نورد هذه الخصومة قلنا إلا لأنّها عميقة الدّلالة ذلك أنّه بعد أن وقع إقصاء كلّ من خالفوا بورقية في الرّأي ظهرت بوادر إقصاء حتّى الدّستوريين البورقيبيين الذين لا يقبلون بأن يلبسوا، شخصيّة قلبا و قالبا ممّا سيحوّل الاتحاد النسائي الوليد إلى " اتحاد بورقيبي " وسيلته الوحيدة في امتحان من يملن من النّساء إلى المبادرة اتّهامهنّ بإهانة بورقية « كانت سعيدة و من وقت لوقت و دائما أثناء غيابي تباغت المركز فتعارض كلّ توجيهاتي

(1) . - Radhia Haddad, Parole de femme, Op. Cit, p 104 .

و تسيء معاملة الأطفال ثم تغادر المكان. و ذات يوم وصل بها، الأمر إلى حدّ
اتهامي بشتيم بورقيبة. بعدما يقرب من السنّة لم أعد أتحمّل هذا الوضع فقدّمت
استقالتي إلى سلطة الإشراف «⁽²⁾ .

⁽²⁾ Radhia Haddad, Parole de femme, Op. Cit, p 106

Tunis le 15 Avril 1954

Madame Rachida El Hadoket
Directrice des maisons d'enfants
de Bellevue et d'Hammam

à Monsieur le Secrétaire d'Etat à
l'Enseignement, à la Jeunesse et aux Sports

J'ai l'honneur de vous présenter une
démission du poste de Directrice des centres
de Bellevue et d'Hammam. Sif

Ma démission est motivée par les faits suivants

1) Aucune réponse n'a été faite à tous les
rapports que j'ai présenté à ce jour.

2) Plus précisément, vous êtes resté muet sur
la suite à donner à l'ingérence de Mme Jassi
dans les affaires internes du centre et sur
la demande de révocation d'une ouvrière qui
fait fi des instructions administratives.

3) La désignation d'une surveillante compétente
et responsable du centre la nuit, l'installation
du téléphone et d'autres demandes d'un intérêt
primordial n'ont reçu aucune réponse.

Devant l'impuissance du Secrétariat d'Etat
à prendre des mesures nécessaires et adéquates
pas quelles intrigues et quels intérêts motivent cette
impuissance, je me trouve dans l'obligation
de renoncer à la charge pour laquelle j'avais
été sollicitée.

Il me suffit que la majorité des membres de
l'U.N.F.T. rendent hommage à l'action que
j'ai menée dans les centres de fillets Bourguiba.
Veuillez prévoir immédiatement mon remplacement.
Je demeurerai à mon poste jusqu'au 30 Avril 1954,
dernier délai.

ليس من الصحيح، إذن، أن يقع إظهار الاتحاد القومي النسائي التونسي عند تأسيسه في شكل " اتحاد " بكلّ ما يمكن أن توحى به هذه الكلمة إذ كان في حقيقة الأمر تجمّعا تسوده " الصّراعات الدّاخلية و المزاحمة الحانوتيّة Rivalités mesquines " و لم تكن نساؤه بقدرات حتى على متابعة نسق القرارات المتهاطلة، فوقيّا، المتعلقة بالمرأة (مجلة الأحوال الشّخصيّة في 13 أوت 1956 التي تلغي المحاكم الدّينيّة و تمنع تعدّد الزّوجات و تقرّ الطّلاق العدلي و تحدّد السنّ الدّنيا للزّواج) إضافة إلى منع الحجاب في المدارس بداية من 1957 : « إنّ الاتحاد القومي النسائي الذي مازال في طور جنينيّ كان يجهد النّفس حتى يتمكّن من متابعة الأحداث»⁽¹⁾.

هذا العجز النسائي ليس مردّه إلى أمر خفيّ " لا يعلمه إلا الله " و لكن إلى أمر غاية في البساطة وهو اختزال نساء من مثيلات بشيرة بن مراد و راضية الحدّاد و فاطمة الجلولي بقاماتهم المديدة في نساء من مثيلات وسيلة بن عمّار و نائلة بن عمّار و خاصّة شاذليّة بوزقرو ساسي اللّائي كان سلوكهنّ السّياسي سلوك امرأة تقليديّة ما كان يجب عليها أن تغادر بيت "الحريم" لتوجّه السّياسة الدّاخلية في البلاد و إليكم، نقلا عن راضية الحدّاد ، مثالا على ما نقول. من المعروف أنّ البلدية هي حاضنة الدّيمقراطيّة الأولى لأنّها الأكثر التصاقا بحياة النّاس بغضّ النّظر عن انتماءاتهم الفكريّة السّياسيّة و لأنّ المسؤوليّات إذا توزّعت فيها توزيعا يراعي التعدّديّة تناقص فيها الفساد المالي خاصة في فترات تحوّل الثروة من أياد أجنبيّة إلى أياد وطنيّة. و لكن الحزب الدّستوري في شقه البورقيبي لم يكتف بحصر المسؤوليّات البلدية في أنصاره بل حرم منها من أنصاره و نصيراته من لم يكن يحظى بـ " عطف " نساء القصر.

فعندما تقرّر منح المرأة حقّ الانتخاب و التّرشّح قرّرت الشّعبة الدّستوريّة في مقربين ترشيح راضية الحدّاد المقيمة في هذه المدينة ضمن قائمتها. و عندما وقع نشر قائمة المترشّحين لم يكن إسم الاتّحادية النسائيّة ضمنها فما الذي حدث

⁽¹⁾ - Radhia Haddad, Parole de femme , Op. Cit, p 106

الاتحاد القومي للنساء التونسيات

٩٥٧
١٩٥٧
١٩٥٧

أنا جميع امراء الهيئة الادارية للاتحاد القومي للنساء التونسيات
الناشطات في اجتماع يوم الخميس ١٢ مارس
- يشرفني انني بصحبة ببالمة ملكي بنات بورني بل الاتحاد
حقا بيدا وادعي ان البنات يحسن في الصحابة المطلقة
- ثم اني لاقت رافقة عداد لم تشفع الرئيس الجليل الجليل بورني
وانما فانمة بواجبها نحو الاتحاد النسائي وادما بوجده بل الله وادما
في سبيل المنظمة

أسماء الرباعي
Orelia Ben Salem
عنينة من المي
بعد الى طلائع جمعية الشابات
عنينة من المي
عنينة من المي

إنّه حسب راضية الحدّاد « شغريّة Groc-en-Jambe جديدة لجأت إليها سعيدة ساسي»⁽¹⁾ التي فاق نفوذها نفوذ الطيب المهيري (1924-1965)⁽²⁾ وزير الدّاخلية الذي كان يصرّح : « بقدر ما تتكاثر القوائم، يتمكّن الشعب من ممارسة حقه في اختيار حكامه:»⁽³⁾



صورة الطيب المهيري



صورة سعيدة ساسي

إذ قرّرت راضية بن عمّار التّرشّح بصفة مستقلة فكان ردّ فعل الطيب المهيري على النّحو التّالي: « عشية العيد (...) رأيت سيّارة " بويك" كبيرة زرقاء متوقفة أمام بيتي (...) كان الأمر بالتأكيد يتعلّق بالبوليس، و لكنّها كانت، في واقع الأمر تبحث عني بعد أن فنّشت بيتي بل هدّدت ابني. لقد قادوني فورا إلى محلات الأمن الوطني في تونس العاصمة فبقيت هناك سجينّة حتى ظهر يوم الغد. كنت متّهمة بأنّي قلت لرئيس شعبة مقرين الدّستوريّة: « إنّي أكثر دسّوريّة من بورقيكم»⁽⁴⁾ .

⁽¹⁾ - Radhia Haddad, Parole de Femme, Op. Cit, p 107

⁽²⁾ - الطيب المهيري « هذا البيريا [Beria] رأس وزارة الدّاخلية زمنا ما في الاتحاد السّوفياتي] التّونسي ذو المسحة المخضرة والجهة العالية والنّظرة النّاقبة هو رجل داهية مكار لا مكان للرّحمة عنده عندما يتعلّق الأمر بالشّؤون العامّة ولكنّه يعرف كيف يكون أكثر ليّنا إن يتعلّق الأمر بالمجال الشّخصي. كان رئيس " منشددي الدّستور الجديد منذ المرحلة الأخيرة من مراحل النّضال من أجل الاستقلال التي قام فيها بدور نشيط وهو أول وزير للدّاخلية " تسلّم وزارتها سنة 1956 وهو في سنّ الحادية والثلاثين ومات وزيرا لها في الحادية والأربعين سنة 1965. Sophie Bessis et Souhayr Belhassen . Bourguiba 2: Un long règne, Op. Cit, p 37 .

⁽³⁾ - Radhia Haddad , Parole de Femme , Op. Cit, p 108

⁽⁴⁾ - Radhia Haddad, Parole de Femme, Op.Cit, p 109

بعد قليل سمعت راضية الحدّاد في وسائل الإعلام بخبر طردها من الاتحاد القومي النسائي التونسي و كان يمكن لنشاطها السياسي أن يتوقف منذ هذه الفترة و حتى قبل انعقاد مؤتمر هذا الاتحاد الأوّل فما الذي حدث ؟ إنّ حاشية بورقيبة النسائية نفسها كانت منقسمة على نفسها متصارعة إضافة إلى شاذلية بوزقرو ساسي كانت توجد وسيلة بن عمّار بالشاذلي و هذه لم تكن لتطمئن لا إلى ابنة أخت بورقيبة حبيبة و لا إلى هيمنة " السواحلية " بصفة عامّة فكأنّها كانت تمثل في البلاط حضريّ العاصمة و لهذا تمكّنت من التأثير في بورقيبة تأثيرا يذكّر المرء بهذه الأفلام المصريّة التي لم يحافظ على عادة استهلاكها غير عامّة العامّة بغضّ النّظر عن مستوى التّعليم الذي وصلوا إليه:

« اندهشت أيّما اندهاش عندما استقباني بورقيبة بكثير من الحفاوة و اللّطف كنت محتارة، إذ كنت أتوقع على العكس من ذلك، أن أمرّ بلحظات صعبة غير أنّ هذا لا يعدّ شيئا إذا ما قورن بدهشتي عندما أمرني باستعادة موقعي، منذ الغد، في الاتحاد القومي النسائي التونسي»⁽¹⁾.

هناك قضية شائكة تطرح وهي التّالية: كيف قبلت راضية الحدّاد بعدما لحقها من إهانة أن تقبل بالعودة ضمن " عشّ الزّنابير " هذا ؟ و إلى أيّ حدّ يصحّ حكم كثير من اليساريّين و من حركة الوحدة الشّعبيّة (M.U.P) مثل محسن التّومي عليها ؟

تذكر راضية الحدّاد ثلاثة أسباب تبرّر هذه العودة:

أوّلها: هو أنّ بورقيبة كان في غالب الأحيان غير مطلع على ما تحيكة نساء البلاط من حبال عنكبوتيّة أي أنّها كانت تنزّهه تنزيه العبد ربّه من دون أن تنفّطن إلى ما تفطن إليه وزير شاب إذّاك، هو بشير بن يحمّد الذي استقال من الحكومة بعد أن أحسّ إحساسا " حزبيّا " خالصا بما تقوم عليه شخصيّة بورقيبة من ثنائيّة: حادثة مبالغ فيها على المستوى النّظري وتقليديّة مرضيّة على مستوى السّلوك. و ما قيمة فكر بلا عمل و نظريّة من دون تطبيق؟

⁽¹⁾ - Radhia Haddad, Parole de Femme, Op. Cit, p 114

ثانيهما: أنّ زوجها حمودة الحدّاد قد نصحها بالعودة إلى النّشاط السّياسي.
و ثالثهما: أنّها كانت « خاصّة شغوفة بأن تقدّم شيئاً ما إلى بلدها في
هذه المرحلة الاستثنائية من تاريخه »⁽¹⁾.

إنّ الغرض من هذا البحث ليس غرضاً إيديولوجياً و لذلك فلا مصلحة لنا
في تبني أسلوب الإدانة أو التّمجيد و لذلك نكتفي بطرح السّؤال:
كم هو عدد الرّجال " القوّامين " على النّساء الذين تجرّؤوا على أن يقولوا طيلة
حكم بورقيبة الذي دام أكثر من ثلث قرن، لا لرئيس الدّولة ؟ سواء أكانوا
حليقي الذّقن أم مسترجلين بالشّوارب ؟ و لقد قالت راضية الحدّاد لا أكثر من
مرّة. و المرأة التي لا تجرّأ على أن تقول لا لرئيس الدّولة عندما يخطئ
ليس من حقها أن تقول لا لزوجها أو لمعلّمها.

بهذا المقياس وحده يمكن أن نفهم لم اعتبرنا السّلفيتين بشيرة بن مراد
و سعاد خناش و التاريخيّة العقلانيّة راضية الحدّاد و الماديّة التاريخيّة فاطمة الجلولي
نساء يجب أن يصبحن قدوة. و لو قام الاتحاد القومي النّسائي على نساء
من هذا العيار لما أمكن لأحد أن يقول: "يالها من خسارة " كلّما
تذكّر إبعاد مثيلات هؤلاء النّساء من الاتحاد الوليد. و الحقيقة أنّ ما حدث
في الاتحاد القومي النّسائي التّونسي هو، و إن لم يكن هذا من مشاغل
هذا البحث، ما حدث للاتّحاد العام التّونسي للشّغل و للجامعة التّونسيّة، أي لهذه
القاطرات الحضاريّة الحديثة حقيقة. لقد تمكّن الاتحاد القومي النّسائي التّونسي من عقد مؤتمره
الأوّل بعد سنتين من قرار تأسيسه (1956 - 1958) و تولية عائشة بن عمر بلاغة
رئيسة مؤقتة عليه⁽²⁾ فتكوّنت هيئته المركزيّة سنة 1958 على النّحو التّالي:

⁽¹⁾ Radhia Haddad, Parole de Femme, Op. Cit, P 114

⁽²⁾ عائشة بن عمر بلاغة: ولدت سنة 1916 في مدينة الدّار البيضاء في مراكش التي التجأ إليها والدها المحامي
والصحفي مدير جريدة الحقيقة الأستاذ عثمان بن عمر هروبا من مضايقات الاستعمار الفرنسي (...) درست تعليمها
الابتدائي والثانوي خارج الوطن وتحصلت على شهادة البكالوريا سنة 1937 (...) من سنة 1950 إلى سنة 1952 عملت
قيّمة عامّة بالمدرسة الثانوية للبنات بنهج الباشا وإثر حوادث 1952 قامت بمساعدة التلميذة راضية بلخوجة على الإفلات
من قبضة الشرطة (...) و قد كلفها هذا الموقف عزلها عن خطة قيّمة عامّة (...). سيدة الدو القايد، منارات الفجر...، مرجع
سلف ذكره، ص 55 .

المكتب التنفيذي

راضية الحدّاد:	رئيسة
فتحية مزالي :	كاهية الرئيسة
أسماء الرباعي:	أمنية عامة
سعيدة ساسي :	أمنية المال
عائشة بالأغة :	مساعدة أمين المال
المسؤولات على اللجان	

الدّعاية والنّشر :	نائلة بن عمّار
مساعدتها والنّشر:	جليلة بن مصطفى
التّربية الأساسيّة :	صفية فرحات
مساعدتها في التّربية الأساسيّة :	درّة بن عبد القادر

الإغاثة و الإسعاف

أمنة مملوك - بختة الدهان - شريفة فيّاش

الاتّصال بالفروع

منجية بن عز الدين - نعيمة بن حمّودة

الشّبيبة

ليلي التليلي

صور للنهضة الجديدة



فتحية مبرزال



راقية حداد



اسماء الرباني



سعيدة سامي



شريفه فياض



بغية الدحان



نائلة بن عمار



ليل الليل



دور بن عبد العاد



منجية بن عز الدين



عائشة بالاسة



جيهة بن محسن



امته مملوك

إنّ راضية الحدّاد سوف ترأس الاتحاد من سنة 1958 إلى 1972 ولسوف تستفيق نهائياً نهاية ستينات القرن العشرين بعد فشل التجربتين " الليبرالية النويرية " (1956 – 1961) " والاشتراكية البنصالحية " (1961-1969) اللتين زكاهما بورقيبة تركية " قسرية " وانتهيتا به إلى حالة من المرض لن يخرج منها إلا عند إبعاده سنة 1987 سوف تستفيق، قلنا، على وجهة ما تفتن إليه آخرون قبلها وهو « أنّه لا يمكن حتى لأنبيل المثل العليا، وسواء أكان وطنياً أم اجتماعياً أم دينياً أن يبرّر جوراً يلحق إنساناً واحداً » فتقرّر أن تقول لا من جديد لنظام اختزل تونس في بورقيبة واختزل بورقيبة في حاشيته النسائية البلاطية خاصة بعد أن أشرف قدماء الدّستوريين الجدد على الانقراض (الطبيب المهيري أحمد التليلي والمنجي سليم إلخ...) وظهر جيل من السّاسة الجدد لا همّ لهم في عهد الهادي نويرة (1970 – 1980) غير تكرار تجربة النّهب التي عقت الاستقلال ورأينا أمثلة مطوّلة عليها في صفحات تقدّمت وذلك في زمن لم تعد تتوقّر فيه إمكانات المزيد من " حلب البقرة التّونسيّة الكسيحة":

« إنّ الكارثة التي أصابت الوضع الاقتصادي نهاية ستينات القرن العشرين كان لها الفضل في فتح عيون النّاس على قضية إدارة النّظام السّياسي مثلما أظهرت حدود ومخاطر الحكم الفردي ولم تكن حالة رئيس الدّولة الصّحيّة وحدها محلّ خلاف ذلك أنّ التّونسيين اكتشفوا آنذاك هشاشة وعقم نظام في الحكم ينبني فقط على " كاريisma " وجبروت قائد ولم يعد في استطاعته أن يواجه مختلف المشاكل التي تطرح على البلاد »⁽¹⁾.

سنة 1968 هي سنة اليسار في فرنسا وفي عدد لا يستهان به من بلدان العالم وهي في تونس كذلك سنة يقظة اليسار الذي لم تتمكّن الدّستورية الجديدة من تفكيكه لأنّه كان يعيش في الجامعة التّونسيّة ممثلة خاصّة في كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة (صالح القرمادي و توفيق بّگار في قسم العربيّة مثلاً وفي كليّة العلوم السّياسيّة والاقتصاديّة إضافة إلى الحزب الشّيعي التّونسي الذي لم يحلّ منعه منذ 1962 دون مواصلة نشاطه في السّريّة). هذا اليسار كان معادياً للحزب الدّستوريّ البورقيبيّ معاداة تامّة :

⁽¹⁾ - Radhia Haddad, Parole de Femme , Op. Cit, p 22.

« كانت معارضة اليسار للنظام معارضة تامّة إذ ليس فيه ما يحبّبه فيه فهو نظام معاد للديمقراطية ذو ميول غربيّة يشجّع رأسماليّة للدولة ليست غير صورة مشوّهة للاشتراكية»⁽¹⁾.

ويبدو لنا أنّ ممّا زاد هذا اليسار نفورا من الحزب الواحد الحاكم تأكل هذا الحزب الذي أصبح يعاني منذ الفترة البنصالحية (1961-1970)، إضافة إلى تضخّم الذات البورقبيّة، من نتائج موت بعض أركانه أمثال وزير الداخليّة الشهير تونسيّا الطيّب المهيري (1956-1965) عن سنّ تناهز الحادية والأربعين والمنجي سليم (1956-1969) واستقالة الثّقابي المعروف أحمد التّليّلي (1912-1967) منه ولجؤه إلى المهجر (1965) واصفا منذ 1966 الوضع السّيّاسي التّونسي على النّحو التّالي:

« لم يعد أي مواطن في مأمّن من التّصرّف التّعسّفي و إنّ اعتقالات كثيرة تقع من دون أمر قضائي. فبالرّغم من روح الدّستور و نصّه انتهينا في حقيقة الأمر إلى حزب حاكم واحد من دون أن ندخل عليه حتّى هذا الملتّف النّحيف المتمثّل في المركزيّة الديمقراطيّة مثلما قدّره مخترعو النّظام»⁽²⁾.

و قبل بوارد التّمرد هذه على تخشّب الحزب الدّستوري الجديد و تخثره سبق أن غادر محمّد المصمودي و البشير بن يحمّد الحكومة لأسباب تتّصل بانغلاق هذا الحزب حتّى عندما يتعلّق الأمر بالدّستوريين الجدد. و ممّا زاد الطّين الدّستوري الجديد بلّة انغلاقيّة استبداديّة في الآن نفسه إصابة بورقبيّة منذ 1967 بسداد سيمثل بداية سلسلة الأمراض التي ستتعاقب عليه فتضطرّه أحيانا إلى الإقامة خارج البلاد مددا طويلة خاصّة بعد إنهاء تجربة أحمد بن صالح وهي التّجربة التي دعمها " المجاهد الأكبر " منذ بدايتها إلى إقالة هذا الوزير " الجبار " ممّا سيفتح الباب على مصراعيه أمام القوى السّيّاسيّة المتنافسة على خلافته مستعينة في مسعاها بـ " حريم البلاط الرّئاسي " حيناً و متخاصمة معه حيناً آخر حتّى ليتخيّل المرء وهو

⁽¹⁾ - Sophie Bessis et Souhayr Belhassen, Bourguiba 2. Un long règne 1957-1989, Op. Cit. p 83.

⁽²⁾ - Sophie Bessis et Souhayr Belhassen, Bourguiba 2. Un long règne 1957-1989, Op. Cit. p 55.

يجمع ما ذكر عن هذه القوى السياسيّة " النسائيّة الخفيّة " أننا بإزاء ميزة تونسيّة لا يشاركها فيها بلد من بلدان الأرض الحديثة لأنها تذكّر بعهود السلاطين و الأباطرة و الخلفاء القدامى لا بالنّصف الثاني من القرن العشرين و في بلد يدّعي القائمون عليه أنهم يمثلون التّيار التاريخي العقلاني و تسلك فيه عدد من مؤسّسات الاتحاد القومي النسائي التونسي سلوك الجوّاري التّقليديّات.

لا يمكن و الحالة على ما ذكرنا أن تقف راضية الحدّاد متفرّجة إزاء هذا الوضع المأساوي الذي دفع حتّى الدّول المجاورة إلى محاولة استغلال الوضع المتدهور فوقفت راضية الحدّاد في صفّ جناح من أجنحة الحزب الدّستوري الجديد أصبح بعد استقالة طويلة يطالب بإعادة القاطرة الدّستوريّة إلى المسار الصّحيح أي إلى هذا المسار الذي أوصى به بورقيبة نفسه من نصره على صالح بن يوسف: « إن حدث أن أخطأت فإنّ من واجبك أن تصحّحوا خطئي »⁽¹⁾ والذي داسه هو نفسه بقدميه حتّى أصبح لا يرى حرجا في أن يخاطب بعض وزرائه بازدراء لا مثيل له إذ يذكر عنه أنه « تحدّث ذات مرّة عن محمد المصمودي قائلا: المصمودي مثلا يمكن أن يمثل الصّحن الرّئيسي في وجبة طعام ثمّ التفتّ نحو الرّئيس المدير العام للشّركة التّونسيّة للبنك حسّان بلخوجة⁽²⁾ قائلا : أمّا حسّان هذا فممكن أن يكون بمثابة الصّحن الثاني ... و بعد ذلك ألقى نظرة دائريّة على المدعوّين فاستقرّت على الهزيل الدّكتور أحمد الكعبي، طبيبه الخاص: أعتقد أنّك نجوت منّي ، و لكنّك لا يمكن أن تمثل في أقصى الحالات إلا مساوكا »⁽³⁾

⁽¹⁾ - Sophie Bessis et Souhayr Belhassen, Bourguiba 2. Un long règne 1957-1989, Op. Cit, p 127.

⁽²⁾ - يصف محسن التّومي حسّان بلخوجة: « و يقدّم حسّان بلخوجة نموذجا صافيا للبرجوازي الكبير الذي يثري بغير حساب عن طريق المناصب التي تسند إليه باعتباره موظّفا كبيرا في الدّولة و يحتقر سواد الشّعب و يدير أعمال و ثروة شخصيّة أخرى تمقّتها الطبقات الشّعبية كثيرا وهي السيّد بن عمّار زوجة السيّد بورقيبة » à Mohsen Toumi, De Bourguiba à Ben Ali, Paris, Presses Universitaire de France, 1989, p. 143.

⁽³⁾ - Sophie Bessis et Souhayr Belhassen, Bourguiba 2. Un long règne 1957-1989, Op. Cit, p 127.

إنّ الأمر سينتهي براضية الحدّاد، وهي تنصر هذا الجناح " الديمقراطي الاشتراكي" في حزب بورقيّة بإقالتها من رئاسة الاتحاد القومي النسائي ومحاكمتها بتهمة... الفساد المالي و بهذا ينتهي الفصل التاريخي العقلاني الأخير من تاريخ الحزب الدّستوري الجديد، حتّى و إن كانت التاريخيّة العقلانيّة التّونسيّة في نظرنا، تسير برجل واحدة أي بنظريّة تخالف الممارسة، إذ سيعمد هذا الحزب منذ بداية سبعينات القرن العشرين أي منذ بداية الفترة التّويريّة (1970 - 1980) و قد أحسّ بالشّرخ العميق في جدرانه إلى " مداواة الخصم بالخصم " أي محاربة التّيّار التاريخي المّادي بالتّيّار السّلفي ممّا يفسّر عودة محمد الصّالح النّيفر " أب الصّحوة الدّينيّة " في بداية السّبعينات من الجزائر إلى تونس فيساهم و لو بشكل غير مباشر في صياغة ملامح " حركة التّهضة ".

إنّنا، لضيق المجال، لن نتابع " تطوّر " تفكير التّيّار السّلفي الجديد (الصّحوة الدّينيّة و تجذرها ثم اتّجاهها، فيما بعد، اتّجاهها راديكاليّا، اضطرّ القائمين على النّظام إلى التّأسيس لـ " إسلام معتدل " أصبح يشرف عليه اليوم عدد من طلبة السّبعينات في قسم العربيّة خاصّة و لكنّنا سنتوقف عند تفكير الجيل الجديد من الآخذات بالنّظرة التاريخيّة الماديّة ممثلات في سعاد القلعي التريكي (ولدت 1948) ولطيفة الغول الأخضر (ولدت 1956) و ذلك من خلال كتاباتهما في " الطّريق الجديد " لسان الحزب الشّيوعي في السّنّوات (1982 - 1987) فهما تعبّران عن آراء أعداد غفيرة من الطّالبات والنّساء اللّائي التحقن بالحزب الشّيوعي عند رفع الحظر عنه مثيلات ليلي الحمروني القزدغلي و دلّندة بوزقروّ الأرقش بل إلى حدّ ما عن آراء عدد من اللّائي انفصلن عن الاتحاد القومي النسائي التّونسي عقب إبعاد راضية الحدّاد فشجّعن الحزب الوليد و من ضمن هؤلاء يمكن أن نذكر راضية الحدّاد نفسها و شريفة السّعداوي. و فعلا فقد التقى كل هؤلاء المنقّفات حول دعوة جديدة عبّرت عنها دلّندة بوزقروّ وهي « دعوة النّساء الشّيوعيّات إلى تكوين منظّمة نسائيّة مستقلّة تضمّ كافة النّساء مهما كانت آراؤهنّ السّياسيّة » ⁽¹⁾ ممّا يعني أنّنا بإزاء قطيعة

(1)- الطريق الجديد، 20 مارس 1982.

بين النساء "الرسميات" و نساء "المعارضة".

قد يخلط البعض بين دعوة النساء الشيوعيات و دعوة "النسويات" و لذلك علينا أن نشير من الآن إلى أننا بإزاء امرأتين مختلفتين نظرة إلى الأشياء و لقد أوردت الطريق الجديد عددا من المقالات كتبتها شيوعيات تحذرن من أدبيات الطببة النسوية نوال السعداوي بل إنها أوردت صفحتين كاملتين للأكاديمية المصرية ليلي عبد الوهاب بعنوان "الايدولوجيا النسوية" بينت فيها أن الإيديولوجية النسوية تبدو في الظاهر



صورة الشيوعيات 20 مارس 1982

إيديولوجية ثالثة قامت لتعويض كل من الرأسمالية والاشتراكية و لكنها في حقيقة الأمر «تشكلت لتفنيذ الأسس النظرية للماركسية في تغيير أسباب التمييز بين الجنسين و تقسيم الأدوار بينهما، في إطار علاقات الملكية التي سادت مختلف المجتمعات الطبقة عبر التطور الاجتماعي الذي مرت به المجتمعات البشرية و ليس أدل على ذلك من استخدام [النسويات] مفاهيم استبدلن بها المفاهيم الرئيسية للنظرية الماركسية، فالنظام الطبقي استخدم في مقابله النظام الأبوي و عملية الإنتاج استخدم في مقابلها عملية الإنجاب وعلاقات الإنتاج استخدم في مقابلها علاقات الإنجاب والنضال ضد الطبقة الرأسمالية استخدم مقابله النضال ضد التفوق الذكري»⁽¹⁾ فالتيار النسوي إذن، «استبدل الأسس الاقتصادية الاجتماعية بأسس بيولوجية في تفسير أسباب اضطهاد المرأة و هبوط مكانتها»⁽²⁾.

(1)- الطريق الجديد، 30 مارس 1985.

(2)- الطريق الجديد، 30 مارس 1985.

إنّ ما سبق هو الذي يفسّر أنّ كتابات سعاد التريكي و لطيفة الأخضر تتلخّص في بيان أثر الأوضاع الاقتصادية و الاجتماعية في عهد الهادي نويرة الذي اتخذ من القولة " فلنثروا " شعارا له في المرأة العاملة التونسية خاصّة.



صورة سعاد التريكي

فسعاد التريكي تتقد في إحدى مقالاتها بعنوان " المرأة بين القانون و الواقع " ما يميّز النّظرية التاريخية العقلانية عن النّظرية التاريخية المادية ذلك أنّ النّظرية التاريخية العقلانية كثيرا ما تلتجئ إلى سياسة « كن فيكون »⁽¹⁾. أي إلى سياسة إرادوية تقرّ قوانين قد تكون إيجابية و لكنها لا توقّر لها وسائل النّجاح اقتصاديا و اجتماعيا و بذلك تضع المرأة في مأزق حقيقيّ يتمثل في « التناقض بين الحقوق المشروعة للمرأة و وضع اجتماعي لا يسمح بممارستها »⁽²⁾ هذه الإرادوية تصفها الكاتبة بـ " العمل السّحري " الذي يناقض تمام المناقضة " العمل السياسي " أي هذا العمل « الذي يمكن أن يقتصر على إقرار المبدأ أو على سنّ التشريعات إذ أنّ كل عمل سياسي هو تعادل بين المبدأ و الممارسة، بين التشريع و التنفيذ فعلى سبيل المثال يبقى مبدأ تعميم التّعليم نظريّا إذا لم تعد التّجهيزات اللازمة من مدارس و مكاتب لتمكّن كافة الشّبّان من الدّراسة في كلّ أنحاء البلاد »⁽³⁾.

(1)- الطريق الجديد، 21 أوت 1982.

(2)- الطريق الجديد، 21 أوت 1982.

(3)- الطريق الجديد، 21 أوت 1982.

التّركيز على ما هو مادّي واضح إذن في تفكير هذه التّاريخيّة الماديّة
فما هو اقتصادي و اجتماعي يجب أن يعدّل مسار ما هو عقلي و إرادي
إذ لكلّ مسألة و سواء أتعلمت بالمرأة أم بالتّعليم أم بالشّغل « أبعاد اجتماعيّة
و سياسيّة و اقتصاديّة و ثقافيّة و لا تكون المناقشة جادّة و مجدية إلا بتدارس
جميع هذه الجوانب »⁽¹⁾.

إنّ القضية النّسائيّة عند سعاد التريكي ليست قضية صراع بين الرّجل و المرأة
كما أنّها « ليست قضية التّشريعات و القوانين فحسب وهي أيضا ليست قضية
العقليّات و عقليّة المرأة (أو الرّجل) لن تتغيّر إذ لم يتغيّر المحيط الاجتماعي
و الاقتصادي و الثقافي الذي يراها »⁽²⁾.

من هو المسؤول عن هذا الوضع ؟ إنّ النّظام القائم الذي يدّعي أخذه بالتّاريخيّة
العقلانيّة ويسلك في وسائل إعلامه المسلك المعاكس: « صحيح أنّ الدّعاية الإعلاميّة
و البرمجة الثقافيّة لها دور في تطوير العقليّات و لكنّ تغيير العقليّات هو نتيجة
الهيكلية للبنية الاقتصاديّة و الماديّة و العلاقات الاجتماعيّة التي تقوم عليها »⁽³⁾.
و توجّه سعاد التريكي لوما فكريّا سياسيّاً لإحدى ممثلات الاتحاد القومي النّسائي
التّونسي لتركيزها على فكرة " المزيد ثمّ المزيد من التّوعية " : « إنّ معالجة أوضاع
المرأة اليوم لا يمكن أن يكون بإقرار مبدأ المساواة بين الجنسين بأكثر وضوح
كما جاء على لسان دردانة المصمودي ممثلة الاتحاد النّسائي القومي التّونسي لأنّ
القوانين صريحة في نظرنا و لا تستحقّ المزيد من التّوضيح في هذا الشّأن
بل إنّ المشكل يتمثل في النّواقص الفادحة من ناحية القرارات السياسيّة ذات الأبعاد
الاقتصاديّة و الاجتماعيّة و الثقافيّة التي كان من المفروض أن تواكب إصدار مجلة
الأحوال الشّخصيّة حتى تصبح هاته القوانين سارية المفعول »⁽⁴⁾. من الواضح إذن، أنّ
مخاوف هذه الاقتصاديّة متأثيّة من اعتقادها أنّ القوانين مهما كانت تحريريّة مثل قانون

(1)- الطريق الجديد، 21 أوت 1982.

(2)- الطريق الجديد، 21 أوت 1982.

(3)- الطريق الجديد، 21 أوت 1982.

(4)- الطريق الجديد ، 21 أوت 1982.

الشغل يمكن، إن لم يثبتها الواقع الاقتصادي و الاجتماعي، أن تتسخها قوانين مضادة تماماً إذ « يسهل التراجع في المبدأ إذا لم تتمكن من تجسيده في واقع ملموس »⁽¹⁾ فتمكن دعوة من الدعوات من اجتذاب أعداد غفيرة من الشبان العاطلين بادعاء « أن تشغيل المرأة إنما هو على حساب الرجل »⁽²⁾.

إن كتابات سعاد التريكي عديدة سواء في الطريق الجديد أو في المجالات المختصة و لقد اقتصرنا، على تناول بعض ما كتبت في الطريق الجديد في موضوعي المرأة و التعليم ممّا لا شكّ قد ذكرنا بكتابات " أمّها الشيوعية " فاطمة الجلّولي قبل أكثر من ثلث قرن أي قبل أن تولد سعاد القلعي التركي و لو أردنا أن نلخص في لغة بسيطة مجمل تفكير التاريخيات الماديّات لقلنا إنّهُ في حين تقول الإسلاميات بـ " الشريعة والحياة " والتاريخيات العقلانيّات بـ " العقل والحياة " تقول التاريخيات الماديّات بـ " الحياة و الشريعة أو العقل " أي تقدّمن فكرة الحياة الاقتصادية و الاجتماعية على الثقافة ممّا يفسّر إمكانيّة " الزّواج " بين النظرتين الأولى و الثانية و استحالتة عند الشيوعيين و الشيوعيّات و إذا كان تفكير سعاد القلعي التركي خريجة العلوم الاقتصادية على ما رأينا فإنّ تفكير المؤرخة لطيفة الغول الأخضر لا يختلف، في لبّه عن تفكيرها، و نحن نقول في لبّه لأنّ لطيفة الأخضر أكثر أدبيّة من سعاد التريكي فهي تنفر من الجداول الإحصائيّة وتفضّل عليها إمّا تغطية الأحداث و إمّا التأمّلات و لقد شغلّتها أكثر من زميلتها التركي قضيّة الديمقراطية من ناحية⁽³⁾ و قضيّة السلفيّة و نظرتها إلى المرأة.

إنّ فهم لطيفة الغول للديمقراطية لا يختلف في شيء عن نظرة التاريخيين الماديّين إليها فالديمقراطية إذا كانت بالنسبة إلى النّيار التاريخي العقلاني الذي أصبحت تمثله، بعد جفاف بئر البورقيبيين منها، حركة الديمقراطيّين الاشتراكيّين ممثّلين في أحمد المستيري وحسيب بن عمّار و الحبيب بولاعراس و راضية الحدّاد تتمثل في التعدّدية الحزبيّة فإنّ مثل هذه الديمقراطية هي عند لطيفة الغول ديمقراطية بورجوازيّة أي هي ديمقراطية منقوصة لا بدّ

(1)- الطريق الجديد ، 21 أوت 1982.

(2)- الطريق الجديد ، 21 أوت 1982.

(3)- الطريق الجديد، 21 جويلية 1984 : مقالة التعدّدية و مصير الديمقراطية.

أن تشمل الديمقراطية الاقتصادية والاجتماعية إذ ما الذي يهم أغلب الفئات الاجتماعية التي تلهث وراء " الخبزة " و تعاني من البطالة من قضايا لا تؤثر بشكل مباشر، أي يمكن أن تلمسه بكلتي يديها، في حياتها الاقتصادية والاجتماعية « إن للديمقراطية محتوى اجتماعي و اقتصادي قبل كل شيء وهي في تونس نوع من تعديل السلطة الحاكمة مسارها تعديلا يبقى على هيمنة اجتماعية واقتصادية وسياسية [للذين استفادوا من الانفراد بالحكم منذ 1956] « ولهذا فإنه يمكن أن « نجد، حتى بين فصائل المعارضة من لا يريد أن يتجاوز المضمون السياسي للديمقراطية لأن ذلك يمكن أن يهدد كيانه الطبقي »⁽¹⁾.

إن من يتحدث عن الديمقراطية و يحصرها في الجانب السياسي إنما هو شبيه، في نظر لطيفة الأخضر بالإنسان الذي ينظر بعين واحدة. و السؤال الذي يرافق السؤال عن الديمقراطية في نظر التاريخيين العقلانيين هو السؤال عن إمكانية أخذ التيار السلفي الذي ساعد على نفخ الغبار عنه الثلاثي الهادي نويرة و محمد الصياح و محمد مزالي توقيا من تنامي قوى اليسار و مداواة " إيكولوجية لليسار باليمين " في هذا المجال يكاد يجمع الآخذون و الآخذات بالتيار التاريخي المادي على استحالة أن يتبنى التيار السلفي فعلا لا قولا مفهوما مثل الديمقراطية لأن الأمر يتعلق ببساطة بمفهوم لا تربطه صلة بمفهوم الشورى: ذلك أن مفهوم الشورى ولد في بيئة ما قبل رأسمالية أما مفهوم الديمقراطية فهو مفهوم حديث حداثة ولادة الطبقة البرجوازية في القرن الثالث عشر الميلادي و هنا نلاحظ أن لطيفة الأخضر، بسبب تكوينها التاريخي و اهتمامها الخاص بالتراث، تتحرك ببسر في مثل هذه المواضيع و تجادل السلفيين انطلاقا من تحليل مراجعهم و مصادرهم مثلما هو الشأن في مقالة « أفكار خطيرة تجب مقاومتها »⁽²⁾.

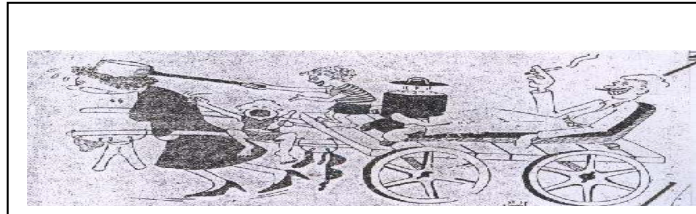
في هذه المقالة تعتبر لطيفة الأخضر أن وسيلة تحرير المرأة الحديثة هو الشغل الخلاق مسايرة في ذلك مثلما فعلت سعاد التريكي " أمهما " في التاريخية المادية

(1)- الطريق الجديد، 21 جويلية 1984.

(2)- الطريق الجديد، 30 أكتوبر 1982.

فاطمة الجلولي : « لا أنوي القيام بدرس عن ماهية العمل لكن هناك فكرة اتفق حولها كثير من المفكرين [لا تقصد السلفيين و لا التاريخيين العقلانيين] وهي أنّ العمل يحقق للإنسان إنسانيته و أنّ هذا العمل كلما كان عملا خلاقا و منتجا ساهم في تحرّر الإنسان فلماذا و بأيّ منطق نشكّ في حقّ المرأة في العمل؟ لماذا نشكّ في أنّه ضرورة إنسانية لها ؟ لماذا و بأيّ حقّ نعتبره موضوعة بمعنى ظاهرة وقتيّة أي من الكماليّات ؟ »⁽¹⁾.

المرأة إنسان، إذن، قبل أن تكون امرأة و بسبب هذه الصّفة فهي و سواء أكانت مسيحيّة أم مسلمة أم بوذيّة أم ملحدة لا تحقق ذاتها، انطلاقا من الأمومة وحدها أو من الانتماء المذهبي وحده و إنّما انطلاقا من المساهمة في صياغة ملامح الطّبيعة بوسيلة العمل، فكريّا كان أو يدويّا. فالمرأة العاطلة أو ربّة الدّار الثريّة التي تشغل "قطيعا" من الخادّات إنّما تعيش، انطلاقا من انعدام صفة "العاملة" حالة شذوذ عن حضارة مثل الحضارة التي تدعو إليها لطيفة الأخضر إذ المرأة الثانية هي أشبه ما تكون "بالجارية الحديثة" أمّا الأولى أي العاطلة فهي فاقدة لشيء ما. ثم تتساءل لطيفة الأخضر هل إنّ العمل ، في نهاية الأمر ضرورة أم هو من الكماليّات: « المرأة التّونسيّة اليوم إن كانت تعمل في الإدارة أو في المصنع، إنّما تشتغل للأسباب التي يشتغل من أجلها الرّجل. هي تعمل لتحقيق عيش لائق لها و لأبنائها أو لها و لإخوتها. و إنّ ما أصبحنا عليه اليوم من ظروف عيش صعبة لا يسمح لنا أن نمزج على حساب المرأة العاملة (...) فهذه المرأة تشتغل للضرورة »⁽²⁾.



صورة المرأة العاملة

⁽¹⁾ - الطريق الجديد، 30 أكتوبر 1982.

⁽²⁾ - الطريق الجيد، 30 أكتوبر 1982.

أسلوب لطيفة الأخضر متشجّح وهو يزداد تشجّجا كلما تأملت في وضع البلاد فرأت « أن البحر وراءها و أن العدو أمامها » أي رأت من ناحية حقيقة الواقع التي تعيشه المرأة وهو واقع اقتصادي و اجتماعي و ثقافي خطير و رأت من ناحية ثانية ما تقوم عليه السياسة الثقافيّة في البلاد التي عمدت منذ عهد نوبرة إلى عمليّة غسل دماغ حقيقة طالت النّساء و الرّجال جميعا فأفرغت البرامج الدّراسيّة من كلّ محتوى يعين على وعي مخاطر العصر الحقيقيّة وأصبحت تبتّ برامج تلفزيّة وإذاعيّة يصعب على المرء أن لا يدرجها ضمن " و سائل التّبنيج " ممّا سهّل على النّيار السّلفي أن يستفيد من كلّ من ساءتهم صورة الفتاة و الفتى " المعاصرين ". لقد صدقت سوفيه بسيس وسهير بلحسن عندما وصفتا معارضة مثيلات سعاد التريكي و لطيفة الأخضر و دلّنة بوزقروا و غيرهنّ الحزب الدّستوري الجديد منذ الزّمن التّويري بأنّها " معارضة تامّة " .

إنّنا نوّد أن نختم هذا الفصل بالسّؤال التّالي: ما الذي يمكن أن يجمع بين جيل بشيرة بن مراد و راضية الحّداد و فاطمة الجلولي و الجيل الجديد من النّساء اللّائي تعرّضنا لهنّ ؟

إنّهنّ جميعا و بغضّ النّظر عن اختلاف مشاربهنّ، نساء قدرن على أن يقلن، في يوم ما لنظام حاكم اعتبرن أنّه على خطأ، لا...فكم هو يا ترى، عدد الرّجال الذين كان لهم من الشّجاعة ما كان لهؤلاء النّساء ؟

Les ptésidentes de l'UNFT

رئيسات الاتحاد



شهرزاد الشاوش
1986 سبتمبر

Chahrazad Chaouch



فتحية المزالي
1972 - 1986

Fathia M'zali



راضية الحداد
1972 - 1958

Radhia Haddad



عائشة بلاغة
1958 - 1956

Aïcha Bellagha



فايزة الكافي
1999 - 1992

Faiza Kéfi



نزيهة مزهود
1992 - 1988

Néziha Mazhoud



فاطمة الدويك
1988 - 1986

Fatma Douik



عزيزة حتيرة الرئيسة الحالية
منذ سنة 2004

Aziza H'ira, actuelle présidente



شاذلية بوخشيبة
2004 - 2000

Chedila Boukhchina



سميرة خياش بلحاج
2000 - 1990

Samira Belhaj

الخاتمة

علينا الآن، بعد الفراغ من كتابة الموضوع، أن نبدي عددا من الملاحظات تتجاوز مجرد تلخيص ما ورد فيه:

أولى هذه الملاحظات هي أننا تناولنا نشاط النساء التونسيّات زمني الحماية و الاستقلال من وجهة نظر حرصنا على أن تكون منصفة قدر المستطاع وهذا لا يعني أن تناولنا لا يشعر حيننا ببعض التعاطف مع عدد منهنّ و حيننا آخر بما يشبه القسوة على من عجز سلوكهنّ السياسي عن إثارة إحساس التعاطف معهنّ فينا. و هذه قضيّة ذاتيّة لا وسائل عندنا للتحكّم فيها و كبها تماما إذ تستعصي على الموضوعيّة التامّة.

ثاني هذه الملاحظات هي أننا نعتبر حركة البعث الوطني حركة جماعيّة ساهمت فيها كلّ التيارات الفكرية السياسيّة في البلاد فلا مجال عندئذ، ونحن في سنة 2007، لإطالة حياة نظرة حزبيّة ضيقة عمدت في كتابة تاريخ المرأة التونسيّة المعاصرة إلى إقصاء فكري يعضد الإقصاء السياسي الذي انتهجه الحزب الدّستوري في وجهه البورقيبي طيلة عقود حتى استبان لجميع النّاس أن من " يجفّف " ينابيع غيره من الزّارعين الفكريين السياسيّين إنّما يؤول أمره إلى " جفاف " بئره الصّغيرة خاصّة أننا بلد صغير يعيش في خضمّ حضارة جارفة لا قدرة للأفراد أو الأحزاب أو البلدان الصّغيرة " عالميا " أن تدلي فيها بدلوها، حقيقة، إن لم تستفد كلّ الاستفادة من كلّ طاقاتها البشريّة.

ثالثة هذه الملاحظات، وهي تكاد تكون نتيجة للملاحظة السّابقة هي أننا خسرنا الكثير

عند تكوين الاتحاد القومي النّسائي التونسي سنة 1956 انطلاقا من فكرة إدماجيّة و إغرائيّة (débauchage) و لولا منطق الإقصاء لوقع تكوين تجمع نسائي تونسي متعدّد الحساسيات تتفق فيه النّساء التونسيّات على قواسم مشتركة فنوقر على هذه البلاد مصائب منها ما مثّله فضيحة طرد امرأة مثل راضية الحدّاد من المنظّمة النّسائيّة ممّا فتح المجال واسعا أمام نوع من الثقافة التونسيّة التي يمكن للمرء أن يفتح جهاز الرّاديو أو التّلفزة مدّة خمس دقائق ليشعر إزاءها بالانزعاج و هذه كلمة ملطّفة بل هي ضرب من التّقية.

رابعة هذه الملاحظات هي أننا لا نخفي إعجابنا بالنساء التونسيّات في وجههنّ المضيء أي المؤمن بفكرة التّقدّم بالمعنى الذي عبّرت عنه راضية الحدّاد و فاطمة الجلولي و إن كان تقديرنا لامرأة مثل بشيرة بن مراد لا تشوبه شائبة على الرّغم من تحقّظنا إزاء تفكيرها فيكفي هذا " الجواد النّسائي الأصيل " أنّه آمن بقضيّة و لم يحد عن إيمانه بها على عكس كثير من النّساء التونسيّات اللّائي حفظن درس " قلب الفستان " بل أجذنه أحيانا أكثر من كثير من السّياسيين التونسيّين الذين اشتهروا بـ " قلب الفيستات " و نحن لا نستثني من إعجابنا نساء جيل السّينيات و السّبعينات ممّن ورثن شجاعة بشيرة بن مراد و راضية الحدّاد و فاطمة الجلولي و وفاءهنّ للمبادئ و بعدهنّ عن مظاهر الفساد المالي و بغضّ النّظر عن انتماءاتهنّ الحزبيّة و الجمعيّاتيّة و الكثيرات أجريننا معهنّ أكثر من حوار و ساعدننا على القيام بهذا البحث و من بينهنّ يمكن أن نذكر أسماء بلخوجة الرباعي و نائلة الحدّاد الشّاهد (ابنة راضية بن عمّار الحدّاد) و سليمة بن عمّار و فاطمة الجلولي بن بشر و أروى النّيفر ابنة محمد الصّالح النّيفر و سعاد التريكي و لطيفة الأخضر، باعتبارهما معبرتين عن النّيار التّاريخي المادّي.

خامسة هذه الملاحظات هي أنّنا، أصبحنا بعد التّشبع بـ " روح " هذه الشّخصيّات النّسائيّة نستاء من قراءة عدد من الدّراسات والمقالات " الرّيفويّة " مثل كتاب محسن التومي " تونس من بورقيبة إلى بن علي " و من مقالات مثل مقالة سامي غربال " ما الذي بقي من العائلات التّونسيّة الكبيرة ؟ " تكاد توحى أنّ ممّا ساهم في تردّي الوضع في تونس هذه " الرّخاوة " التي سرّبّتها مثل هذه العائلات الحضريّة إلى " صلابة " بناء لا ندري متى كان صلبا، أفي زمن الحماية أم في العهد البنصالحى و الحال أنّ أحمد بن صالح و أحمد المستيري و حتّى الحبيب عاشور كانوا منذ مؤتمر الحزب الدّستوري في صفاقس سنة 1955 من ضمن من مهّدوا لبورقيبة و الشّقّ الحاكم سبيل قبر الدّيمقراطيّة في مهدها و لذلك سعيّنا في هذا البحث ، إلى أن نكسر ثنائيّة

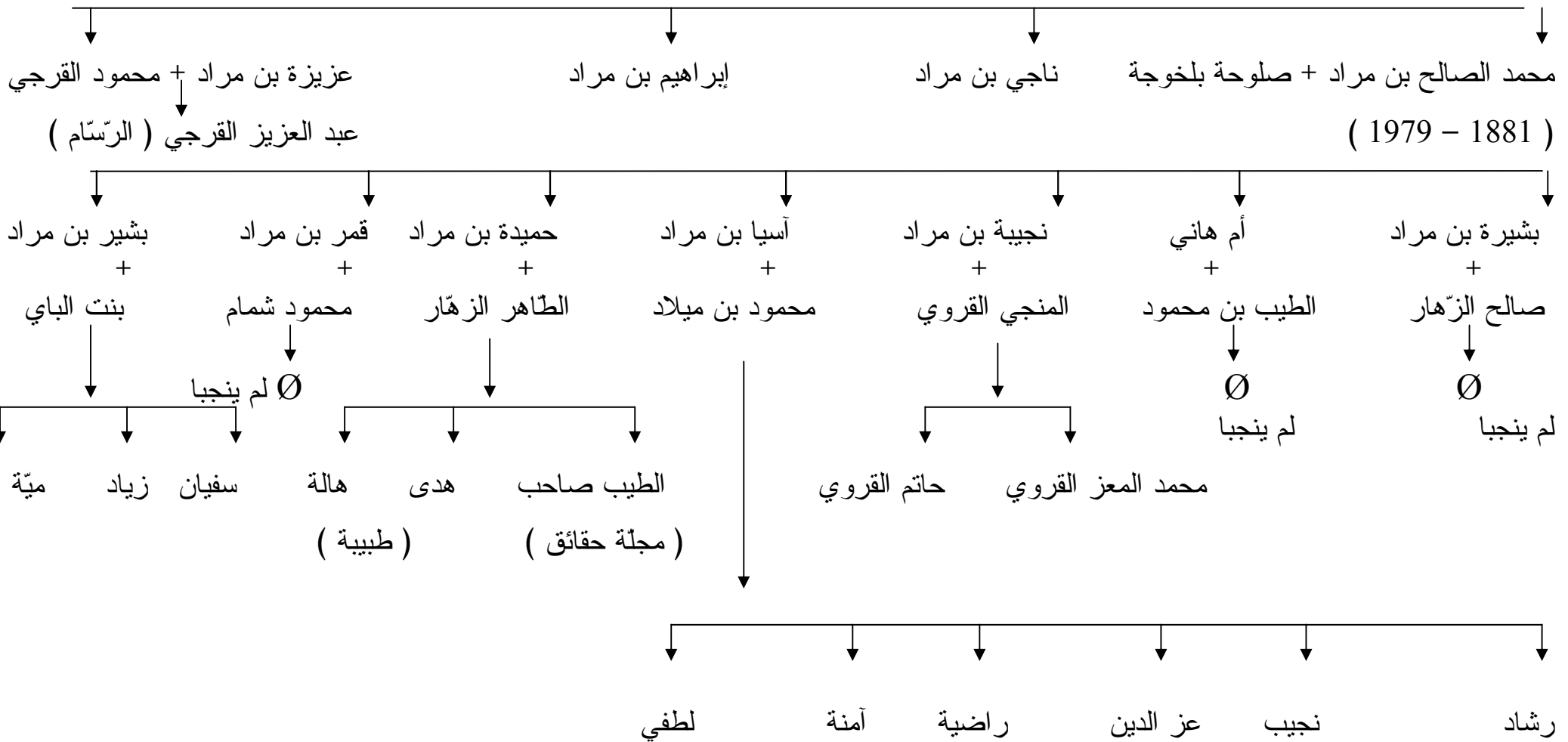
الخير و الشرّ المتمثلة في عهد جديد مشرق و في عهد قديم مظلم
بتتبّع حيوات النساء موضوع البحث فبيّنا كيف ظهر في عائلة بن عمّار شخصيتان
متناقضتان تماما هما وسيلة بالشاذلي بورقيبة و راضية الحدّاد و كيف أنبت البيت
الجلولي البنعاشوري فاطمة بن بشر إيماننا ممّا بضرر الثنائيّة الفظة . و لعلنا نكون
بالجهد الذي بذلناه في هذا البحث قد حققنا قدرا معقولا ممّا طلب ممّا إنجازاه.
إنّنا نرى أنّ التّفّح الذي أكثر البورقيبيّون من الحديث عنه يجب أن يكون
تصاعديا بمعنى أنّه يجب الانفتاح، في حدود تونس، على ممثلي التّيارات الفكرية السياسيّة
الموجودة فيها فعلا و منذ أمد ليس بالقصير إذ لا مجال للحديث عن
التّفّح على المغرب العربي (الفكرة المغربيّة) أو البلاد العربيّة (الفكرة العربيّة) أو البلاد
الغربيّة (العولمة) قبل أن يحقق المرء هذا الشّروط الأوّل: شرط الوحدة الوطنيّة فعلا
لا قولاً أي الخضوع لمطالبي الحداثة الديمقراطيّة السياسيّة و المحاسبة الاقتصاديّة.
و نحن فيما يخصّنا حاولنا في هذا البحث أن نحقق الشّروط الأوّل وهو
تناول تيّارات ثلاثة تنافست و مازالت تتنافس إلى اليوم على السّلطة، بقدر
معقول ممّا يسمّى بـ " الموضوعيّة " .

الملاحق

شجرة نسب عائلة بن مراد (1)

أحمد بن مراد (شهر حميدة) + دوجة التركي

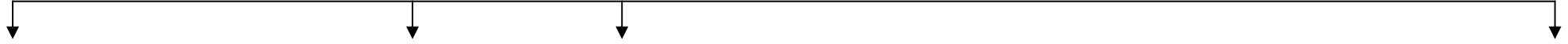
(1940 -1853)



شجرة نسب عائلة بن مراد (2)

أحمد بن مراد (شهر حميدة) + دوجة التركي

(1853 - 1940)

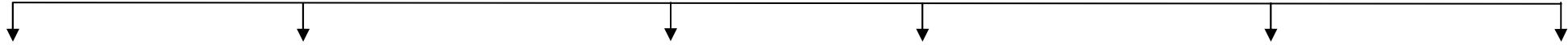


محمد الصالح بن مراد + نفيسة بلخوجة (زوجة ثانية أخت
(1881 - 1979) الزوجة الأولى صلوحه) .

إبراهيم بن مراد

ناجي بن مراد

عزيزة بن مراد



أمين بن مراد
+
بنت بوحجة
الجمهورية

توفيق بن مراد (محامي)
+
بنت فخفاخ

الطاهر بن مراد
+
بنت بوذراع

ليلي بن مراد
+
عبد الحميد خماخم

فاطمة بن مراد
+
رشاد المالملي (جدّه كان أول
سفير من تونس إلى أمريكا
في القرن 19) .

المنصف
(صاحب جريدة
أخبار
حاليًا)
تزوج
+
بنت الفاندري
(صفاقسيّة)

شجرة نسب عائلة بن مراد (3)

أحمد بن مراد (شهر حميدة) + دوجة التركي



عزيزة بن مراد

إبراهيم بن مراد

ناجي بن مراد

محمد الصالح بن مراد + سعاد الحسيني (زوجته الثالثة)
(1881 – 1979)



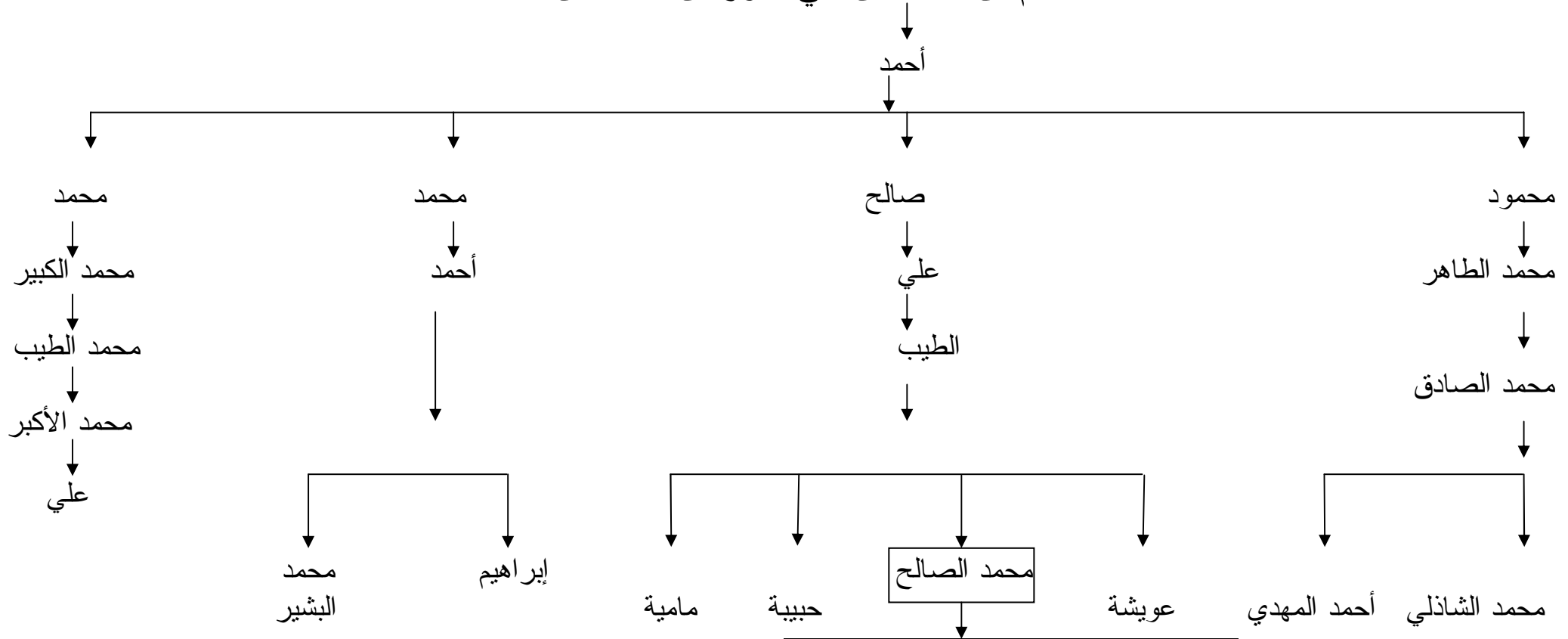
Ø

لم ينجبا أولادا (لأن محمد الصالح بن مراد تزوج هذه المرأة
و قد نال منه الكبر)

المصدر: البشير بن مراد في لقاء بينه و بين صاحبة البحث.

شجرة نسب الشيخ محمد الصّالح النّيفر

قاسم بن محمد بن أبي النور بن محمد بن أحمد



المصدر أروى النيفر: محمد الصّالح النّيفر حياته و آثاره ، بيروت، دار لبنان للطباعة و النشر، 2005.

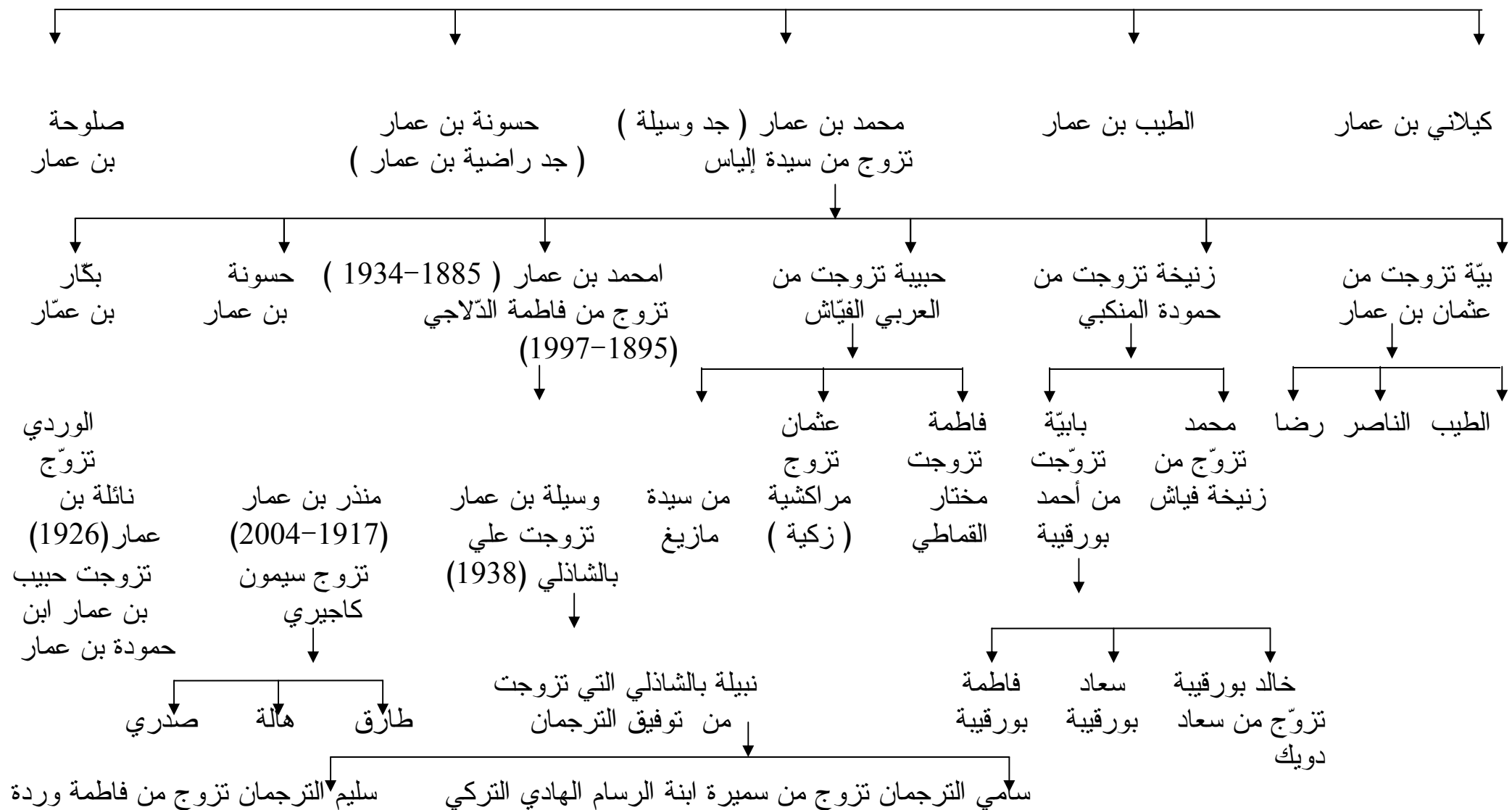
6/ شهاب الدين
7/ إبراهيم
8/ هالة

1/ محمد مرتضى
2/ محمد علي

3/ حنيفة
4/ أروى
5/ محمد الأسعد

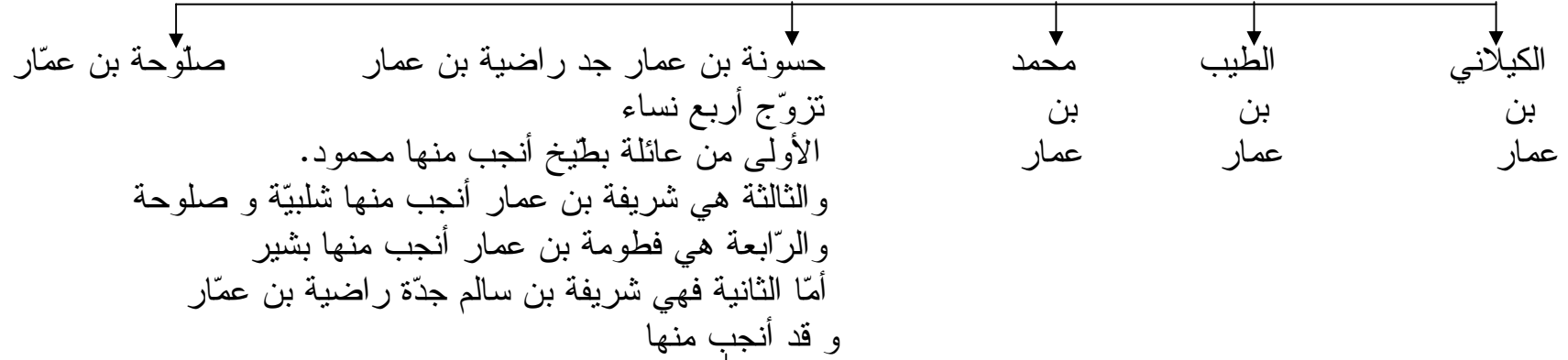
شجرة نسب عائلة بن عمار (1)

حمودة بن عمار

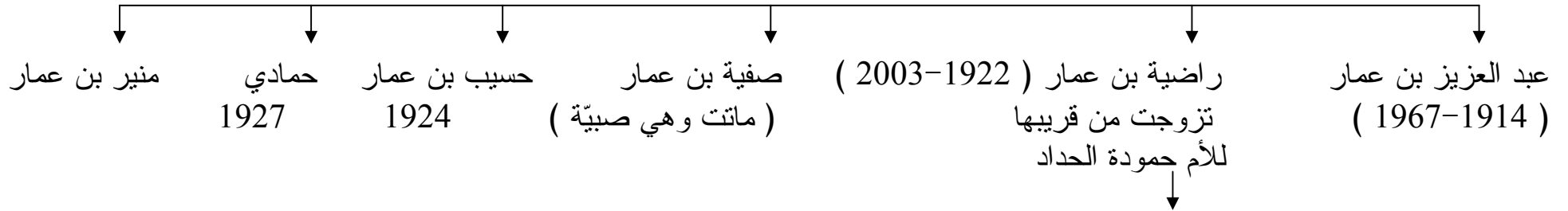


شجرة نسب عائلة بن عمار (2)

حمودة بن عمار



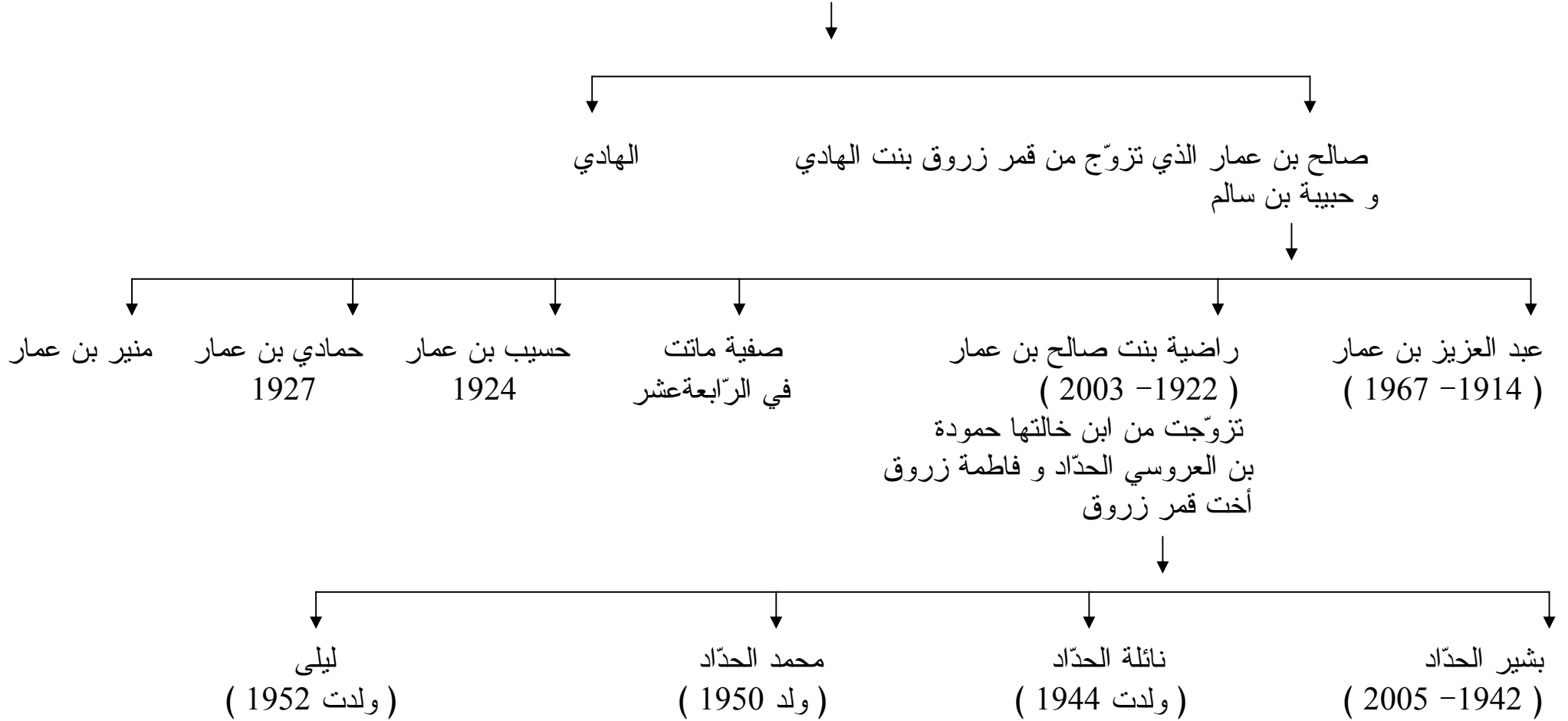
الهادي بن عمار صالح بن عمار الذي تزوَّج من قمر زروق



بشير الحداد (1942-2005) نائلة الحدّاد (1944) محمد الحدّاد (1950) ليلى (1953)

شجرة نسب عائلة بن عمار (3)

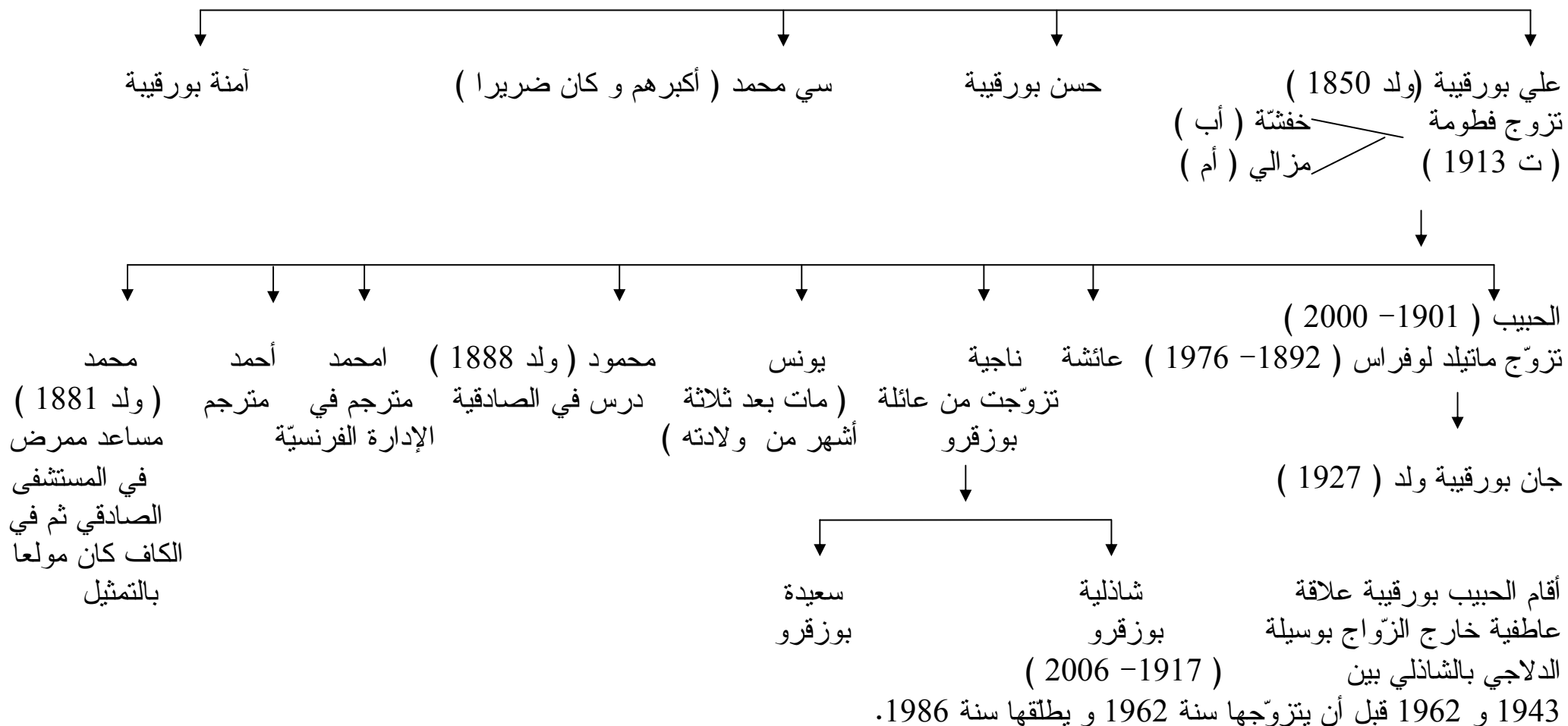
حسونة بن عمار تزوج أربع نساء: زوجة من عائلة بطيخ - شريفة بن سالم - شريفة بن عمار - فطومة بن عمار
(أخت حبيبة بن سالم)



(1) المصدر: نائلة بن عمار في حديث دار بينها و بين صاحبة البحث بتاريخ أوت 2007 بمقر بيت والدها في قرطاج.

شجرة نسب عائلة بورقيبة

الحاج محمد بورقيبة
(توفي 1864)



شجرة نسب عائلة بوعتور
محمد العزيز بوعتور (صفاقسي الأصل)
(ت 1907)

فاطمة (بنت محمد العزيز بن عتور: وزير أول)
تزوجت محمد بن الطاهر بن عاشور المشرف
على الأوقاف العمومية و المدير لأملكه العقارية الخاصة

محمد الطاهر بن عاشور (1879 - 1973) / تزوج من فاطمة بنت محمد بن مصطفى محسن

(5) صفية تزوجت
من الشاذلي
الأصرم

(4) أم هاني
تزوجت أحمد بن
محمد بن البشير
الخوجة (قايد)

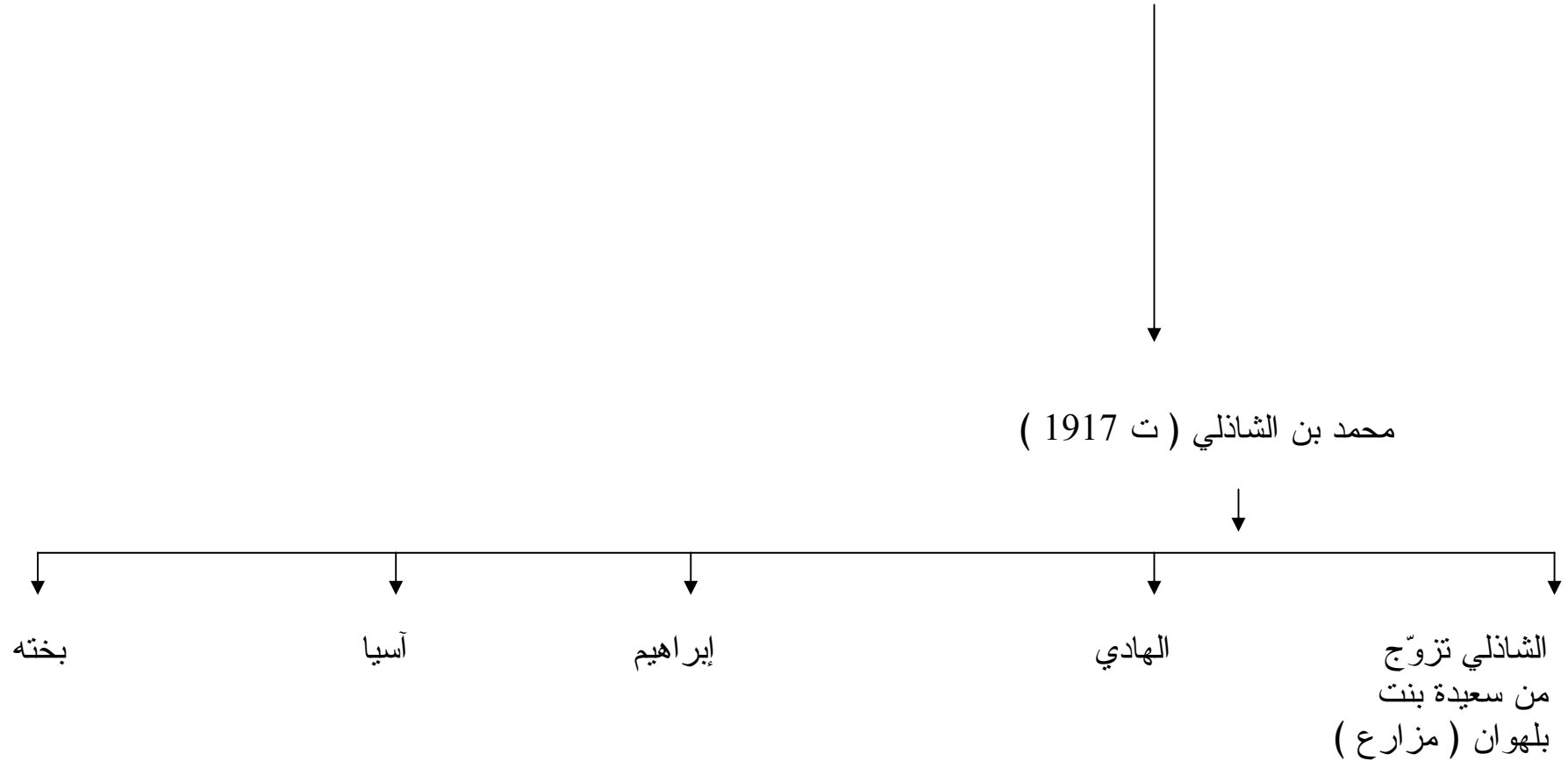
زين العابدين (معهد كارنو)
تزوج من العائلة الحسينية
أي فاطمة بنت صلاح
الدين المنصف باي

(2) عبد الملك (معهد كارنو)
تزوج راضية بنت الحبيب
الجلولي (وزير أول)

(1) محمد الفاضل
تزوج صبيحة
بنت محمد
العزيز جعيط

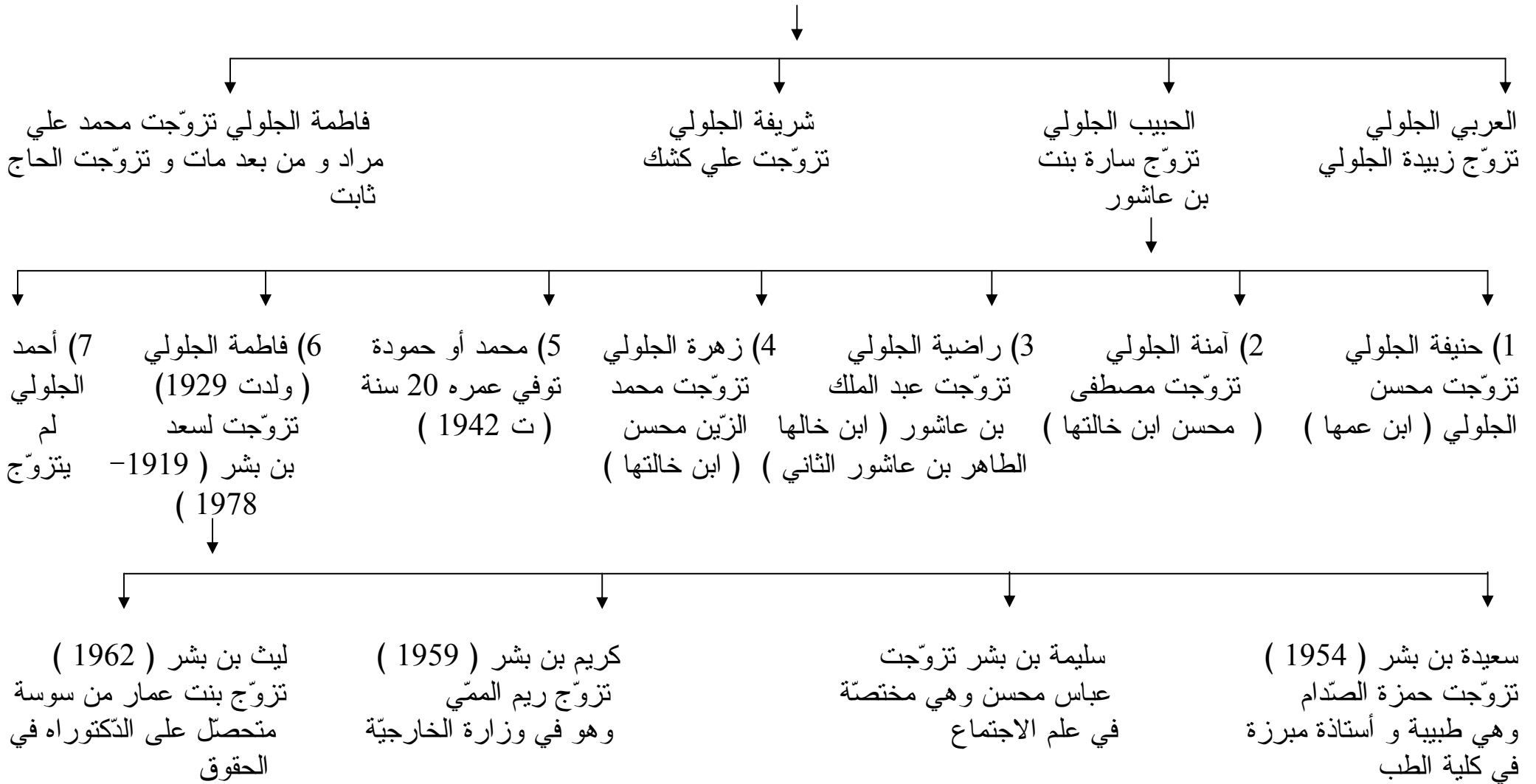
شجرة نسب الشاذلي بلقاضي

الشاذلي بلقاضي (ت 1895) / تزوّج بنت السيد الكيلاني (مزارع)



شجرة نسب فاطمة الجلولي

علي ابن فرحات الجلولي / تزوّج بيّة بنت عثمان هاشم



المصدر: فاطمة الجلولي في لقاء معها بمتحف مدينة تونس في نهج الباشا في 2007/09/06.

قائمة المصادر و المراجع

قائمة المصادر و المراجع ⁽¹⁾

- المصادر بالعربية مرتبة ترتيباً ألفبائياً:

- إدريس (الرّشيد) : في طريق الجمهوريّة، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2001.
- بن مراد (بشيرة) : تعاون المرأة و الرّجل، مجلة شمس الإسلام، تونس، مط النهضة، مجلد 1، ج 1، 1937.
- : خواص الرّجل و المرأة، مجلة المسرح، تونس، ع 1، 1937.
- : المرأة و تربية الأطفال، جريدة الحرّية، ع 25، 26 سبتمبر 1948.
- : حياة المرأة منزليّة و يجب أن تتعلّم تعلّماً دينيّاً قومياً، مجلة شمس الإسلام، تونس، مط النهضة، مجلد 1، ج 2، 1937.
- : حول مشاكلنا الاجتماعيّة، جريدة الحرّية، 16 أفريل 1950.
- : تونس الفتاة و فتاة تونس 1 أفريل 1938.
- بن مراد (محمد الصالح) : الحداد على امرأة الحدّاد أو ردّ الخطأ و الكفر و البدع التي حواها كتاب امرأتنا في الشريعة و المجتمع، تونس، المط الرّسميّة، 1931.
- تريكي (سعاد الـ) : المرأة بين القانون و الواقع، الطّريق الجديد، 20 مارس 1982.
- جلّولي (فاطمة الـ) : حوار أجريناه معها يوم 2007/04/13 في فندق الهناء في تونس العاصمة.
- : نشرية اتحاد الفتيات التّونسيّات عدد 4، مارس - أفريل 1945.
- حدّاد (الطاهر الـ) : امرأتنا في الشريعة و المجتمع، تونس، الدّار التّونسيّة للنّشر، ط 3، 1977.

(1) - في ما يتعلّق بابن حافظنا على هذه الصّيغة عندما يتعلّق الأمر بالقداّمى مثل ابن رشد و ابن خلدون و لكنّنا ربّنا الألقاب الحديثة مثلما تنطق في تونس مثل بلخوجة عوضاً عن ابن الخوجة و بلاغة عوضاً عن بنت الأغة و بن سليمان عوضاً عن ابن سليمان.

- غول (لطيفة الـ) : التعددية و مصير الديمقراطية، الطريق الجديد، 21 جويلية 1984.
- : أفكار خطيرة تجب مقاومتها، الطريق الجديد، 30 أكتوبر 1982.
- نيفر (أروى الـ) : حوار أجريناه معها في 23 جوان 2007 في المعهد الخاص بيت الحكمة الذي تديره في المنزه الخامس.

المصدر الوحيد بالفرنسية:

-Haddad (Radhia) : Parole de Femme, Tunis, Edition Elyssa, 1995.

المراجع بالعربية مرتبة ترتيباً ألفبائياً:

- بن عيسى (الطيّب) : تحرير المرأة أو شهيرات النساء الرافيات قديما و حديثا، تونس، مط الجمهورية، 1963.

- بوذينة (محمد) : الموسوعة الموسيقية، تونس، دار سیراس للنشر، 1991.

: مرآتي المشاهير، الحمامات، منشورات محمد بوذينة، 1994.

- تيمومي (الهادي الـ) : مفهوم التاريخ و تاريخ المفهوم في العالم الغربي من النهضة إلى العولمة، صفاقس، دار محمد علي الحامي للنشر، 2003.

: النشاط الصهيوني بتونس 1897-1948، صفاقس، دار محمد

علي للنشر، ط2، 2001.

- جوليان (شارل أندريه) : إفريقيا الشمالية تسير. القوميات الإسلامية و السيادة الفرنسية ترجمة المنجي سليم و الطيّب المهيري و الصادق المقدّم و فتحي زهير و الحبيب الشطي و مراجعة فريد السودانى، تونس/ الجزائر، الدار التونسية للنشر الشراكة الوطنية للنشر و التوزيع، 1976.

- حسني (عفيفة الـ) : من بذور الحداثة في ربايات الخيام (1048-1132)، إشراف الأستاذ محمد الناصر التفراوي، تونس، كلية ع. إ. إ، 2007

(غ. م) .

- حنفي (عبد المنعم الـ) : الموسوعة الفلسفية، تونس، دار المعارف للطباعة و النشر، 1992.
- دو القايد (سيدة الـ) : منارات الفجر، تونسيات على درب النضال (1900- 1956)، صفاقس، مطبعة التفسير الفتي، 2006.
- : منارات على أرض قرطاج، بشيرة بن مراد و نساء رائدات (1900- 1956)، صفاقس، مطبعة التفسير الفتي، 2006.
- رياحي (محسن الـ) : الفكرة المغربية، نشأتها و تطورها (1926- 1962)، رسالة ماجستير في الحضارة المعاصرة، إشراف الأستاذ محمد الناصر النّزّاوي، مئوبة، كلية الآداب، 2003- 2004 (غ.م).
- شريف (الهادي الـ) : ما يجب أن تعرف عن تاريخ تونس من عصور ما قبل التاريخ إلى الاستقلال، تعريب محمد الشاوش، محمد عجينة، تونس، دار سيران للنشر، 1980.
- شّمّام (محمود) : بشيرة بن مراد زعيمة النهضة النسائية بتونس، تونس، المطبعة الثقافية، 2001.
- : حوار دار بينه و بين صاحبة البحث في 8 ديسمبر 2006 على الساعة الثانية عشرة من منتصف النهار في مقرّ بيته الكائن برادس (صاحبة البحث).
- ضيف الله (محمد) : معالم الحركة النسائية في تونس (1936- 1956) مساهمة في التاريخ للحياة الجمعياتية، مجلة روافد، مجلة المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية، ج1، ع1، تونس، جامعة تونس الأولى، 1995.
- طرابيشي (جورج) : معجم الفلاسفة، بيروت، دار الطليعة، 1997.
- عامل (مهدي) : أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية ؟ بيروت، دار

الفارابي، ط6، 1974.

- عبيدي (ليليا ال) : جذور الحركة النسائية بتونس، تونس، دار النشر التونسية، ط2، 1990.

- عزيز (عبد الكريم) : نضال شعب أبيّ (تونس 1881-1956)، تونس، مركز النشر الجامعي، 2001.

- عظم (صادق جلال ال) : ثلاث محاورات فلسفية دفاعا عن المادية و التاريخ، بيروت، دار الفكر الجديد، 1990.

- غزالي (أبو حامد ال) : تهافت الفلاسفة، القاهرة، ط7، 1987.

- قرين (أرنولد هنري) : العلماء التونسيون ترجمة حفناوي عمايريّة و أسماء معلّى، تونس و قرطاج، دار سحنون للنشر و التوزيع والمجمع التونسي للعلوم و الآداب و الفنون، 1995.

- قزدغلي (الحبيب ال) : تطوّر الحركة الشيوعية بتونس (1919-1943)، مئوبة، كلية الآداب، 1992.

- قزدغلي (الحبيب ال) و دلندة الأرقش و حسناء التواتي و جميلة بينوس و ألفة يوسف : نساء و ذاكرة تونسيّات في الحياة العامة (1920-1960)، تونس، ميديا كوم، 1993.

- كرو (أبو القاسم محمد) : حصاد العمر، المجلّد 2، تونس، دار المغرب العربي، 1998.

- لالاند (أندريه) : موسوعة لالاند الفلسفية، بيروت-باريس، منشورات عويدات، ج3، 1996.

- مصباح (لطيفة) : النضال النسائي بالبلاد التونسية (1945-1956)، شهادة دراسات معمّقة أشرف عليها الكراي القسنطيني، سوسة، كلية ع.إ.إ.ع. 2003.

- مطوي (محمد العروسي ال) : السلطنة الحفصية تاريخها السياسي و دورها في المغرب

الإسلامي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1986.

- مؤدّب (جليّة الـ) : ثلاثة رموز فكريّة سياسيّة مغربيّة الحبيب ثامر (ت 1949)، علي الحمّامي (ت 1949) و محمد أحمد بن عبود (ت 1949)، شهادة الماجستير في الحضارة المعاصرة إشراف الأستاذ محمد الناصر النّفزاوي، تونس، كليّة العلوم الإنسانيّة و الاجتماعيّة، 2006 (غ. م).
: رسالة دكتوراه فكرة التّقدّم عند المفكرين السياسيّين المغاربة من احتلال الجزائر (1830) إلى استقلالها (1962) بإشراف الأستاذ محمد شقرون. وهي بصدد الإنجاز.

- نفزاوي (محمد الناصر الـ) : التّيارات الفكرية السياسيّة في السّلطنة العثمانيّة 1839-1918، تونس / صفاقس، كليّة ع.إ.إ / دار محمد علي للنشر، 2000.

: الدولة و المجتمع من محنة ابن رشد إلى خصومة محمد عبده- فرح أنطون، تونس، مركز النّشر الجامعي، 2000.
: دروس تكميليّة الحضارة المعاصرة (التّفكير السّياسي و الاجتماعي في بلاد المغرب من حملة لويس دي بورمون (Louis de Bourmont) على الجزائر 1830 إلى اليوم)، تونس، كليّة ع.إ.إ 2006-2007.

- نيفر (أروى الـ) : محمد الصالح النّيفر حياته و آثاره، بيروت، دار لبنان للطباعة و النّشر، 2005.

المراجع بالفرنسيّة مرتبة ترتيباً أبجديّاً:

- Abdessalem (Ahmed) : Sadiki et les Sadikiens , Tunis , Cérès production , 1975.
- Azzouz (Azzeddine) : L’histoire ne pardonne pas, Tunis Paris, Dar Ashraf Ed. L’ Harmattan , 1988.
- Bakalti (Souad) : La femme Tunisienne au temps de la Colonisation (1881- 1956), Paris, L’Harmattan, 1996.
- Ben Achour (Mohamed El Aziz) : Catégories de la société Tunisoise dans la deuxième moitié du XIX^e s, Tunis, Institut national d’archéologie et d’art, 1889.
- Ben Salem (Mhamed) : L’antichambre de l’indépendance 1947-1957, Tunis, Cérès production, 1988.
- Ben Sliman (Sliman) : Souvenirs politiques, Tunis, Crès production, 1989.
- Bessis (Sophie) et S. Belhassen : Bourguiba 1 A la conquête d’un destin 1901- 1957, Paris, J. Afrique livre, 1988.
- : Bourguiba 2 Un long règne (1957- 1989), Paris, J. Afrique livre, 1988.

- Darrage (Hafidha) : Plus d'inégalités basées sur la haine des races,
Union de femme de Tunisie, Juin- Juillet n° 4,
1945.

- Devaille (Jules) : Essai sur l'histoire de l'idée de Progrès jusqu'à
La fin du XVIII^e siècle, Paris Felix Alcan, T₁,
1910.

- Ghorbal (Samy) : Que reste- t-il des grandes familles, Jeune
Afrique N° 2423 du 17 au 23 Juin 2007.

- Marzouki (Ilhem) : Le Mouvement Des Femmes en Tunisie au
XX^e siècle , Tunis, Cérès production, 1993.

- Toumi (Mohsen) : De Bourguiba à Ben Ali, Paris, Presses
Universitaire de France, 1989.

فهرس الأعلام

فهرس الأعلام مرتبة ترتيبا ألفبائيا

- ابن رشد (الوليد) : 20 - 83 - 97 - 101.
- أدغم (باهي الـ) : 70 - 135.
- إدريس (رشيد) : 58 - 96 - 111.
- أرسطو : 27.
- أعواني (الأستاذ الجامعي الـ) : 105.
- أكويني (توما الـ) : 28.
- أمين (محمد الـ) : 57 - 75 - 112 - 114.
- أمين (زكية الـ) : 114.
- أنطون (فرح) : 20.
- باشا (سنان) : 32.
- باكلتي (سعاد الـ) : 6.
- بالشاذلي (علي) : 72 - 134 - 135.
- بالي (المنجي) : 66 - 69 - 73 - 76.
- بدّة (خميس) : 116.
- بدّة (زبيدة) : 115 - 116.
- بدرة (راضية) : 136.
- بدرة (محمد) : 112 - 114.
- بسيس (سوفي) : 132 - 156.

- بسيس (الصادق) : 58.
- بكار (توفيق) : 146.
- بلاغة (عائشة) : 144 - 143 - 136.
- بلحسن (سهير) : 156 - 132.
- بلخوجة / رباعي (أسماء الـ) : 160 - 144 - 137 - 136 - 119.
- بلخوجة (حسان) : 148.
- بلقاضي (الشاذلي) : 70 - 69.
- بلقاضي (عائشة) : 115.
- بلهوان (سليم الـ) : 70.
- بن إبراهيم (فاطمة) : 129.
- بن بشير : 94.
- بن حمودة (نعيمة) : 144 - 136.
- بن رابح (خديجة) : 136.
- بن سالم (محمد) : 114.
- بن سليمان (سليمان) : 95 - 94 - 73 - 71 - 68 - 10.
- بن شيخ (توحيدة الـ) : 129.
- بن صالح (أحمد) : 160 - 147 - 135 - 123.
- بن عاشور (سارة) : 99.
- بن عاشور (الفاضل) : 71 - 70 - 69 - 66.
- بن عاشور (محمد الطاهر) : 105 - 71.
- بن عاشور (محمد العزيز) : 32.
- بن عاشور (يوسف) : 71 - 58.
- بن عبد القادر (درّة) : 144.
- بن عز الدين (منجيّة) : 144 - 136 - 126.

- بن عزوز : 58.
- بن علي (حسين) : 32.
- بن علي (زين العابدين) : 126-160.
- بن علي (محبوب) : 118.
- بن عمار (الحبيب) : 135.
- بن عمار (حسيب) : 55-63-102-153.
- بن عمار / حدّاد (راضية الـ) : 8-9-10-11-12-13-30-55-59-60
- 61-62-63-64-65-66-69-72-73-74
- 75-76-79-81-83-99-101-102-103
- 106-127-130-134-135-136-137-139
- 141-142-143-144-146-148-149-153
- 156-159-160-161.
- بن عمار (زكية) : 72-73.
- بن عمار (سليمة) : 160.
- بن عمار (صالح) : 60-61.
- بن عمار (الطاهر) : 66-72.
- بن عمار (منير) : 59.
- بن عمار (نائلة) : 10-72-73-74-116-127-135-136-137-139
- 144.
- بن عمار (وسيلة) : 10-72-73-74-115-116-117-127-132-133
- 134-135-136-137-139-142-161.
- بنغازي (سميرة) : 136-137.
- بن محمود (الطيب) : 51.

- بن مراد (آسيا) : 51 - 54.
- بن مراد (أم هاني) : 51.
- بن مراد (الأمين) : 51.
- بن مراد (بشير) : 51.

- بن مراد (بشيرة) : 8 - 9 - 11 - 12 - 30 - 31 - 32 - 33 - 36 - 38 - 40 - 42
 44 - 45 - 46 - 47 - 49 - 50 - 51 - 52 - 53 - 54 - 56 - 57
 62 - 63 - 64 - 65 - 67 - 72 - 73 - 74 - 75 - 76 - 77 - 79
 82 - 83 - 87 - 99 - 101 - 102 - 106 - 119 - 120 - 125
 126 - 132 - 135 - 139 - 143 - 156.

- بن مراد (توفيق) : 51.
- بن مراد (حميدة) : 51 - 54.
- بن مراد (سامي) : 51.
- بن مراد (صفية) : 51.
- بن مراد (الطاهر) : 51.
- بن مراد (فاطمة) : 51.
- بن مراد (قمر) : 51 - 53.
- بن مراد (ليلي) : 51.

- بن مراد (محمد الصالح) : 9 - 17 - 29 - 33 - 34 - 36 - 37 - 38 - 47 - 50 - 51
 52 - 54 - 57 - 61 - 71 - 82 - 102.

- بن مراد (المنصف) : 51.
- بن مراد (نجبية) : 51 - 54.
- بن مراد (نورة) : 51.
- بن مصطفى (جليلة) : 144.

- بن موسى (بخته) : 42.
- بن ميلاد (أحمد) : 54 - 84 - 89 - 94 - 95.
- بن ميلاد (زهرة) : 129.
- بن ميلاد (محمود) : 51 - 54.
- بن ميلاد (نبيهة) : 84 - 128 - 129.
- بن محمد (بشير) : 142 - 147.
- بن يوسف (صالح) : 12 - 66 - 68 - 70 - 112 - 114 - 115 - 118 - 119 - 124
- 148.
- بوحدية (عبد الوهاب) : 105.
- بودالي (النوري) : 111.
- بورجو (هنري) : 110.
- بورقيية (الحبيب) : 12 - 35 - 36 - 40 - 48 - 56 - 57 - 68 - 69 - 72 - 73 - 85
- 110 - 114 - 115 - 116 - 117 - 119 - 120 - 123 - 124
- 125 - 126 - 127 - 128 - 132 - 133 - 134 - 135 - 137
- 142 - 143 - 146 - 147 - 148 - 149 - 160.
- بورقيية (حبيبة) : 142.
- بورقيية (جان) : 48 - 72.
- بورقيية (ماتيلد) : 48.
- بورقيية (نجبية) : 115.
- بوزقرو / أرقش (دلندة الـ) : 149 - 156.
- بوزقرو / ساسي (سعيدة) : 10 - 126 - 127 - 128 - 135 - 136 - 141 - 144.
- بوزقرو (شاذليّة) : 115 - 116 - 117 - 136 - 139 - 142.
- بوصفارة : 94.
- بوقطفة (الحبيب) : 96.

- بولاعراس (الحبيب) : 153.
- بيكون (روجر) : 28.
- ترجمان (توفيق الـ) : 134 - 135.
- ترجمان (نبيلة الـ) : 134 - 135.
- تريكي (سعاد الـ) : 13 - 149 - 151 - 152 - 153 - 154 - 156 - 160.
- تليلي (أحمد الـ) : 146 - 147.
- تليلي (ليلي الـ) : 144.
- تومي (محسن الـ) : 142 - 160.
- تيمومي (الهادي الـ) : 21 - 23 - 91.
- ثامر (الحبيب) : 49 - 56 - 57 - 77 - 96.
- ثعالبى (عبد العزيز الـ) : 66.
- جراد (علي) : 29 - 37 - 85.
- جراد (محمد) : 92.
- جلولي (الحبيب الـ) : 99 - 104.
- جلولي (فاطمة الـ) : 8 - 10 - 12 - 30 - 78 - 79 - 97 - 98 - 99 - 100 - 101
- 102 - 103 - 104 - 105 - 106 - 107 - 127 - 128 - 129
- 132 - 139 - 143 - 153 - 155 - 156 - 160 - 161.
- جلولي (محمد الـ) : 102 - 103 - 104 - 105.
- جوان (الجنرال) : 110.
- جولان (سيمون) : 87.
- جولان (شارلوت) : 97 - 128.
- حامي (محمد علي الـ) : 89 - 95.
- حدّاد (حمّودة الـ) : 63 - 64 - 72 - 143.

- حدّاد (الطاهر الـ) : 10 - 17 - 18 - 29 - 33 - 34 - 35 - 36 - 37 - 38 - 61 .75
- حدّاد (العروسي الـ) : 59 - 60 - 61 - 62 - 63 - 64 - 69 - 71 .
- حدّاد (نائلة الـ) : 129 - 160 .
- حرمل (زكيّة) : 66 - 80 - 107 .
- حرمل (محمد) : 80 .
- حشّاد (فرحات) : 10 - 69 - 76 - 123 .
- حنفي (أ) : 87 .
- خنّاش/ نيفر (سعاد الـ) : 82 - 87 - 119 - 121 - 123 - 143 .
- خطّابي (محمد بن عبد الكريم الـ) : 68 .
- خمّاخم (عبد الحميد) : 51 .
- خوجة (علي) : 32 .
- خيّاط (لطفي) : 51 .
- خير الله (حبيبة) : 128 .
- خير الله (الشاذلي) : 128 .
- دامبورجيس (ج) : 87 .
- دامرجي (الشّيخ الـ) : 57 .
- درّاج (حفيظة) : 79 - 97 .
- دهّان (بخته الـ) : 136 - 144 .
- دوفينيون : 105 .
- دو القايد (سيّدة الـ) : 116 .
- دي هوتكلوك (جان) : 77 - 111 - 113 - 120 .
- رباعي (عزّوز الـ) : 57 - 58 .
- رينان (أرنست) : 22 .

- زانا (فيكتور) : 90.
- زهّار (صالح الـ) : 52 - 54.
- زهّار (الطاهر الـ) : 51 - 54.
- زاوش (حبيبة الـ) : 127.
- زويتن (سوفيّه) : 129.
- ساحليّة (عائشة) : 97.
- سان سيمون (لويس) : 22.
- سبينوزا (باروخ) : 21.
- سعداوي (شريفة الـ) : 129 - 149.
- سعداوي (نوال الـ) : 150.
- سلامة (بيس) : 87.
- سليم (جميلة) : 126.
- سليم (المنجي) : 117 - 135 - 146 - 147.
- سنوسي : 103.
- سينو : 41 - 42.
- شاكر (العروسي) : 95.
- شاكر (الهادي) : 117 - 120.
- شرايطي (الأزهر الـ) : 66.
- شعبوني (حليلة الـ) : 120.
- شعراوي (هدى الـ) : 9.
- شمّام (محمود) : 51 - 53 - 56 - 125.
- صباغ (بول) : 104 - 105.
- صفر (السيدة) : 97.
- صيّاح (محمد الـ) : 154.

- طَبَّال (خديجة الـ) : 116 - 136.
- عاشور (الحبيب) : 160.
- عامل (مهدي) : 18.
- عبد الغني (الهادي) : 51.
- عبد النَّاصر (جمال) : 124.
- عبد الوهاب (حسن حسني) : 66.
- عبد الوهاب (ليلي) : 150.
- عبده (محمد) : 20.
- عبيدي (ليليا الـ) : 6.
- عزيزة (عثمانة) : 128.
- عدّة (جورج) : 79.
- عدّة (قلاديس) : 66 - 79 - 107 - 129.
- عربي الـ : 94.
- عزوز (عزالدّين) : 66 - 69 - 73 - 76 - 134.
- عتّابي (امحمد علي الـ) : 95.
- عويتي (علالة الـ) : 133.
- عيّاري (الشاذلي الـ) : 93.
- غربال (سامي) : 160.
- غزّالي (أبو حامد الـ) : 17 - 82 - 83 - 101.
- غول / أخضر (لطيفة الـ) : 13 - 149 - 151 - 153 - 154 - 155 - 156 - 160.
- فارح (الهادي) : 90.
- منديس - فرانس (بيير) : 115.
- فرحات (صالح) : 66.
- فرحات (صفية) : 144.

- فرحات (عبد الله) : 13.
- فكتوريا (جلالة ملكة بريطانيا) : 98.
- فواتا محمد التّافع (أوجيني) : 79 - 87.
- فيّاش (شريفة الـ) : 116 - 136 - 134.
- قرمادي (صالح الـ) : 146.
- قروي (المنجي) : 51 - 54.
- قرين (أرنولد هنري) : 32.
- قزدغلي (الحبيب الـ) و أخريات : 6.
- قزدغلي / حمروني (ليلي الـ) : 149.
- قليبي (محي الدين الـ) : 66.
- قومي (محمد الـ) : 119.
- قيقّة (البحري) : 94 - 95.
- قيون (أرمان) : 53.
- كاميليري : 105.
- كاي (هنري) : 110.
- كعّاك (عبد الرحمان) : 57.
- كعبي (أحمد الـ) : 148.
- كعبي (خميس الـ) : 103 - 104.
- كونت (أوغست) : 22 - 25 - 26 .
- لوزون (روبير) : 83 - 97.
- لينين (فلاديمير) : 92.
- ماركس (كارل) : 27 - 28 - 85 - 92 - 97 - 101.
- مازيغ (فاطمة) : 97.
- ماطري (محمود الـ) : 93.

- مالملي (رشيد الـ) : 51.
- مامي (الطبيب) : 55.
- مبروك (منجية الـ) : 13.
- محجوبي (علي الـ) : 87.
- محسن (محمد) : 72.
- مرزوقي (إلهام) : 6.
- مزالي (محمد) : 154.
- مزالي (محمد الصالح) : 66 - 77 - 110.
- مزالي / مختار (فتحية) : 136 - 144.
- مستيري (أحمد الـ) : 153 - 160.
- مسعدي (شريفة الـ) : 76.
- مسعدي (محمود الـ) : 7 - 12 - 70 - 76 - 111 - 123.
- مسيكة (حبيبة) : 47.
- مصمودي (محمد الـ) : 117 - 147 - 148.
- مقدم (صادق الـ) : 135.
- مملوك (آمنة) : 144.
- منديس فرانس (بيير) : 123 - 124.
- منصف (محمد الباي) : 57 - 112.
- منكبي (جميلة الـ) : 116.
- مهيري (الطيّب الـ) : 7 - 12 - 141 - 146 - 147.
- مؤدّب (جميلة الـ) : 80.
- مولدي (منجية الـ) : 80.
- نافع (محمد الـ) : 66 - 79.
- نفزاوي (محمد الناصر الـ) : 18.

- نويرة (محمد الهادي) : 70 - 111 - 146 - 151 - 154.
- نيفر (أروى الـ) : 57 - 123 - 160.
- نيفر (سعيّة بنت الصادق) : 117.

- نيفر (محمد الصالح الـ) : 58 - 61 - 66 - 77 - 82 - 121 - 123 - 125 - 160.
- هيجل (فريدريش) : 21 - 22 - 25.
- هيزيود (الشّاعر اليوناني) : 17.
- ورتتاني (الشّيخ الـ) : 61 - 62.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

الإهداء	: ص 3.
تصدير	: ص 4.
المقدمة	: ص 5.
المدخل	: ص 15.
القسم الأول: ثلاث نساء و ثلاثة تيارات فكرية سياسية	: صص 30 - 107.
الفصل الأول: بشيرة بن مراد أو الحنين إلى « فردوس نسائي مفقود »	: صص 31 - 58.
الفصل الثاني: راضية بنت صالح بن عمار (1922 - 2003)	: صص 59 - 77.
أو المثقفة الوسطية	
الفصل الثالث: فاطمة الجلولي أو غربة النظرية التاريخية المادية	: صص 78 - 107.
في تربة محروثة " غزاليا "	
القسم الثاني: المرأة التونسية من عهد جان دي هوتكلوك إلى	: صص 108 - 157.
سنة 1987.	
الفصل الأول: المثقفات التونسيات سنوات الجمر	: صص 109 - 130.
(1952 - 1956) .	
الفصل الثاني: المثقفات التونسيات سنوات "تجفيف ينابيع"	: صص 131 - 157.
التيارين الأصولي و التاريخي المادي (1956 - 1987) .	

: صص 158 - 161.	الخاتمة
: صص 162 - 173.	الملاحق
: صص 174 - 181.	قائمة المصادر و المراجع
: صص 182 - 194.	فهرس الأعلام
: صص 195 - 196.	فهرس الموضوعات