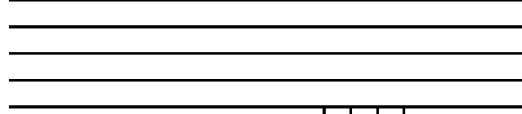
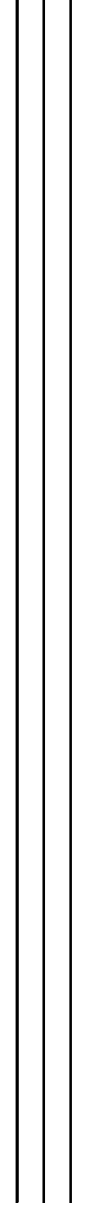


الفصل الثاني



الثابت والمتحول
في الفكر الاجتماعي
عند المؤرخ



لم تكن مواقف ابن أبى الضيف على وتيرة واحدة، حيث تراوح فكرة بين المد والجزر. فتارة يكون مرنا وتارة أخرى يكون متشددا. يتهم العامة فى مواقف ويدين الخاصة فى مواقف أخرى. يتحامل على العربان ثم يتراجع مدافعا عن واقع البدارة وينحى باللائمة على الممالك أبناء البلاد بالولاء الذين لم يلتحموا مع أبنائها ولادة. وهذه المواقف المتناقضة التى تتراوح بين المرونة والتشدد وبين الانفتاح والانغلاق. تعكس فى الواقع ازدواجية الوعى الاجتماعى بين المقولات الفقهية الصارمة كرصيد تاريخى معاد للعربان وسكان البوادر لاشتغالهم بالخرابة وإخافة أبناء السبيل، الأمر الذى سمح بإضفاء المشروعية على الخطاب السياسى الذى اتهمهم بالفساد والخروج واستباح دمائهم. كما تعكس أيضا رصيذا حضاريا بدأ يتبلور فى وعى المؤرخ نتيجة اطلاعه على نماذج اجتماعية وسياسية مغايرة تولى الإنسان نصيبا من الكرامة والحرية دون اعتبار لنسب أو عرق أو مبدأ تفاضلى. وهذه المرجعية الجديدة هى التى سمحت للمؤرخ بتوخى رصيد المدافعة على أبناء البلاد ولادة الذين أنساهم الممالك طعم الحرية وزهدهم فى حب الوطن.

١ - مستوى الثبوت:

أ - التنضيد الاجتماعي:

لقد اعتمد ابن أبي الضياف فى تصنيف المجتمع جماعات وأفراد على سلم ترابى متفاوت وقد أخضع معايير التنضيد إلى مقومات العرض كالأخلاق وشرب الانتماء والأصل، وإلى المراكز الاجتماعية والوظيفية التى يحظى بالرعاية والتقدير كالمهن الممتازة فى سلك الدولة أو الحسب أو المجد الموروث. وكل هذه المعايير تكون محل الموافقة الجماعية أو مسار استقطاب الرأى العام.

ومن جملة معايير التميز نذكر:

* شرف النسب:

الشيخ على محسن الذى تنتهى سلسلة نسبه إلى الحسين بن على بن أبى طالب رضى الله عنهم "كان الناس يتبركون بقبره" (١). كذلك خاصة رجال الدولة يعترفون بشرف نسب البيوت التى تدعم نسبها بملكية الرباع والعقار. ولا يفارق هؤلاء عادات الأجداد والآباء حتى أن الشيخ حموده العصفورى لما تقدم لمشيخة مدينة تونس "تعجب الناس من قبوله إذ لم تكن من خطط آله" (٢).

* أخلاق الرئاسة:

هم من تقدمت بهم هممهم إلى المعالى ولو كانوا من الموالى "وسمت بهم همتهم إلى ملك الأرواح" (٣). فحفظوا على الأمة أمر دينها وتخلقوا

١ - الإتحاف ٧ / ٢٨ .

٢ - الإتحاف ٨ / ١٤٠ .

٣ - الإتحاف ٢ / ٢١ .

بصفات الكمال وحفظت عنهم عظام الأعمال "وتقدموا في ميادين الشجاعة والعلم والسياسة وزانوا الخطط والرئاسة" (١).

* شرف الحسب:

وهي جملة الخصال الفردية التي يكتسبها الفرد بغض النظر عما ورثه من نسب أسلافه كالسيد مصطفى غربال الذي "ساعده البخت في المتجر" (٢). أو السيد محمد التومي الذي عين في مجلس المتجر وذلك لثروته.

* شرف الخطة السياسية:

الخطة السياسية تجلب لصاحبها في ذلك العهد التقدير والاحترام خاصة في المدن كالسيد محمود الجلولي الذي ينحدر من "بيت أصيل عريق في الخطط السياسية خلفا عن سلف" (٣). كذلك الشأن لغلمان المماليك الذين ترقى بهم الخدمة في الصرايا إلى أعلى الماصب في الدولة كالوزير مصطفى صاحب الطابع الذي يعتبره أحمد باي بمثابة أبيه وقد كان لهذا الرجل ثروة كبيرة كالغنم والبساتين" (٤).

* شرف النجابة:

معنى ذلك ارتقاء أبناء البلاد ولادة وخاصة سكان القبائل والأرياف إلى الخجمة السياسية حسب مبدأ الإخلاص والنجابة كمحمد بن السبوعي الجلاصي الذي "عد من نجباء حموده باشا" (٥).

١ - الإتحاف ١ / ٢٩.

٢ - الإتحاف ٨ / ٥٦.

٣ - الإتحاف ٨ / ٤٢.

٤ - الإتحاف ٨ / ١٢٠.

٥ - الإتحاف ٨ / ٥٣.

* شرف العلم والدين:

كان رأى الام يدين بالولاء لشيوخ الزوايا والطرق كالسيد عبد الملك العونى الذى نشأ فى بيت صلاح واعتقاد "ورفل فى الحلل من حالات الأولياء"^(١). هذا إلى جانب بعض العلماء من أشرف العرب الفاتحين أو الوافدين من الأندلس.

عموما فالتنفيذ الاجتماعى الذى اتبعه ابن أبى الضيف فى تعيين الأفراد لم يتجاوز مستوى النسب والحسب والخطبة الدينية والسياسية. ومعايير التنفيذ تتراوح بين الدين والنجاة وأخلاق الرئاسة إلى جانب مشاركة أصحاب الخطط العرقية وأصحاب المهن الحرة من كبار التجار.

وهذه المستويات الاجتماعية تمثل فئة الخاصة من البايات والوزراء ورجال القضاء والتشريع والجند والعمال ممن ينتمون إلى الفضاء المدينى، وكان يفصل بين هؤلاء و"طبقة العامة وعربان الإيالة هوة سحيقة وذلك "لقلة التجانس العرقى والانفصال الجلى بين سكان المدن وسكان البادية"^(٢). والمقصود بقلّة التجانس العرقى هو تباين الأصول المكونة لطبقة الخاصة كالعرب والأتراك والمماليك الشراكسة واليهود والبربر والمسيحيين وغيرهم من العناصر. وقد فرق ابن أبى الضيف بين هذه العناصر المختلفة على أساس:

- أبناء البلاد ولادة.

- أبناء البلاد ولقاء.

١ - الإتحاف ٨ / ٤٤.

٢ - رياض المرزوقى - العرب والعربان فى إتحاف أهل الزمان ص ٤٤.

أما الانفصال بين " طبقة " الخاصة وعربان الإيالة وعامتها فإنه يتجلى من خلال تمركز هذه العناصر داخل المدن الاستراتيجية كتونس وسوسة وصفاقس . . . واحتقار هذه النخب للعناصر المحبة خاصة من خلال نظرة الممالك الذين يعتبرون " أولاد تونس زكايط لا يصلحوا لشيء " (١).

أهل الذمة	- يهود - مسيحيون	١ - الممالك والأعيان	-
		٢ - التجار والصناعية	
	٣ - الفلاحون	-	
	٤ - الجبالية		
	٥ - العربان		

(٢)

١ - الإتحاف ٨ / ١٨٥ .

٢ - انظر رياض المرزوقي: العرب والعربان فى إتحاف أهل الزمان ص ٤٤ .

تصنيف المجتمع إلى عامة وخاصة في القرن التاسع عشر يعكس حقيقة تاريخية وسيرورة اجتماعية ما زالت فاعلة ومؤثرة إلى ذلك العهد. وهو التصنيف العربي القديم في العهدين الأموي والعباسي إلى عامة وخاصة وجمهور وعلماء، نتيجة استعلاء العربي على بقية الأجناس في هذ الأمويين وتميز فئة العلماء والمجتهدين عن جمهور العامة في العهد العباسي. وقد أجمع علماء الإسلام آنذاك أن الجمهور يتميز بنقص الفطرة وذلك لمحدودية الإدراك والفهم عند عامة الناس. وظهرت بذلك ثنائيات أهل العقل والنقل. والشرعية والحكمة، والتدين والتفلسف، والمجتهد والعامي. ومع تطور الزمن وتغير الأحداث لم يعد التصنيف يقتصر على هذه المستويات. ففي المغرب الإسلامي الوسيط والحديث اتسعت الهوة بين أهل الحضر (المدن) وأهل (البوادي). وأصبح سكان الحواضر يستخفون بسكان البوادي والمداشر لتخلفهم وبعدهم عن الحضارة. وقد وصفهم ابن خلدون مثلاً بأبشع النعوت حيث شبههم بالجراد المنتشر "لا يمرون بشيء إلا أتوا عليه" (١).

وفي هذا الإطار يتنزل فكر ابن أبي الضياف الاجتماعي الذي لم ينعقد عن هذه الرؤية الثبوتية والوثوقية في تصنيف المجتمع إلى عامة وخاصة، وحضر وبدو، بل أكثر من ذلك فقد خص كتابه حياة البايات وخاصة الممالك. وجعل التراجم حكراً على زعماء البيوتات وشيوخ العام وقادة الجند وعمال الأقاليم فهو أشبه ما يكون بكتاب الصفوة. لكن الدارس لكتاب الإتحاف لا ينكر بداية تمخض وعي جديد يتمثل في الشعور الوطني الذي جاء ليقطص من دائرة الانتماءات العرقية والنسبية.

١ - انظر ابن خلدون: المقدمة ٦ / ٣١.

ب - إدانة المؤرخ لعربان الإيالة وعامتها:

* فساد الجبله:

تقمص ابن أبى الضياف الخطاب الخلدونى من حيث اعتبار العربان أو العرب أبعد الناس عن أخلاق الحضارة وأنهم أصعب الأمم انقيادا لمنافات طباعهم للعمران البشرى. حيث يقول مرددا مقولات ابن خلدون: "والعرب إذا تغلبوا على الأوطان أسرع لها الخراب لمنافاة طباعهم للعمران" (١) فالمؤرخ يتهم فى هذا المجال جبله البدو وطباعهم لبعدها عن الكياسة والتحضر. لذلك "فالباى كان يسوسهم بما يقتضيه حالهم من طبع التوحش والتعدى" (٢).

وقد عمم الكتاب مسألة الطباع عند مختلف الفئات الاجتماعية والأجناس الأخرى معتبرا إياها الميزة الحسنة والسيئة التى تميز الجماعة عن الأخرى. فإذا كانت طباع العربان جبلت أهلها على التوحش والتعدى فإن الأوروبيين يأنفون من ظلم الملوك "لما فى طباع أهلها من الالتحام والتعصب وحب الحرية الممزوج بدمائهم" (٣). كذلك الشأن بالنسبة للأتراك وخلافا للعربان فإنهم لا يتجاوزون الحدود الشرعية "لما هو معلوم فى طباع الترك من الأدب مع الشريعة وتعظيم أهلها" (٤). فالمؤرخ يرجع الفساد والصالح والكياسة والتوحش إلى طباع الإنسان. وأحسب أن هذا التقييم يتنافى مع المعقول والحكمة لأن طبع الإنسان ينمو ويتهذب مع الأخلاق والثقافة المكتسبة

١ - الإتحاف ٢ / ٢٦.

٢ - الإتحاف ١ / ٧٨.

٣ - الإتحاف ١ / ٤٤.

٤ - الإتحاف ١ / ٧٨.

التي يتلقاها منذ نشأته إلى وفاته . إذ لا يوجد إنسان يحب بطبعه الحرية وآخر يكرهها بطبعه . فالطبع لا يحب ولا يكره ولا يميز بينالحسن والسيء . والإنسان داخل المجتمع لا يكرر "الحالة الطبيعية" مثل الحيوان بل يعيش نمطا ثقافيا ناميا ومتغيرا ولو كان بدائيا .

وقد اختلط الأمر على المؤرخ فتارة يقول بالطبع وتارة أخرى يقول بالطبع . حيث يقول عن علي بن غذاهم : "وكاد ينزع ما فى أدمغة العربان من العدوان والنهب الذى اعتادوه" (١) .

إذن لم يعد النهب والفساد من طباع الإنيان بل هو ما تطبع عليه وتخلق به حتى أصبح عادة وانتزاع العادة شديد لأنها اشبه ما يكون "بالطبيعة الثانية" ، حتى أن ابن أبى الضياف اعتبرها الأصل فى أخلاق الإنسان لا سيما البدو وارتباطهم الشديد بعادات العشيرة وأخلاق البداوة . يقول ابن أبى الضياف عن حنين أولاد عون إلى عادات آبائهم "وحنوا إلى ما تخلقوا به والرجوع إلى الأصل بدون سبب" (٢) .

* الاحتقار والتمييز:

كان ابن أبى الضياف يلحق أبشع النعوت التى تحط من كرامة الإنسان على كل الخارجين عن سلطة الدولة . ويستوى بذلك موقفه مع موقف رجال الدولة وسخرية الممالك .

إذ بمجرد المصادقة على عهد الأمان توهم الرجل أن الأمن استتب والحرية أشرقت شمسها على البلاد لذلك فقد شنع على كل من عارض إجراء الترتيب الجديد .

١ - الإتحاف ٥ / ١٤١ .

٢ - الإتحاف ٣ / ١١٠ .

يقول مشنعا بعامة الحاضرة عند رفضهم لهذا الترتيب: "زعم بعض همج من سفهاء الحاضرة أن هذا الترتيب مخالف لعادة البلاد"^(١). ثم يضيف ساخرا: "وقد جمع هؤلاء الأراذل رجل أحمق من معلمى الصبيان"^(٢). إذن اعتبر ابن أبى الضياف موقف العامة أشبه بهذيان المجانين. لذلك سفه آرائهم واستقبح مقولاتهم مشبها إياهم بنهيق الأحمرمة.

عموما فالمؤرخ يحتقر كل المتزعمين لهذه التمردات حيث اعتبر على بن غذاهم "شقيا نكث الأمان وجمع شرذمة من الأوغاد"^(٣). كما احتقره مستواه التعليمى واتهمه بأنه "من عامة من ينسب نفسه إلى العلم وقصارى أمره معرفة حروف الكتابة"^(٤). فالرجل يسخر ويتهم من حال العربان ومشاركة العامة فى التعبير عن آرائها. بل أكثر من ذلك يعتبر اجتماع العامة للنظر فى مصالحها من أخطر المضار التى تصرف الناس عن مشاغلهم وأعمالهم لا سيما العامة داخل المدن فإنها إذا "اجتمعت ضربت وإذا افرقت نفعت"^(٥).

وإلى جانب الاحتقار والسخرية كان ابن أبى الضياف يميز بين رؤوس العربان وأصناف العامة. فإذا استهجن الخروج يقول إن المتمرّد اتصل بصبيان القوم أو اجتمع عليه سفهاء الناس "ولاذ به من يطلب الرزق بسيفه وسنانه"^(٦). أو "لباه جمع من غوغاء الرعاع واجتمعت العامة وعجزت

١ - الإتحاف ٥ / ١٠١ .

٢ - نفس المرجع .

٣ - الإتحاف ٨ / ٢٧٣ .

٤ - الإتحاف ٥ / ١٣٩ .

٥ - الإتحاف ٥ / ١٠٤ .

٦ - الإتحاف ٣ / ٤٠ .

الخاصة" (١). أما إذا استحسن تأدب العامة وتعلقها من حيث احترام العلماء، وقل ما يستحسن المؤرخ سلوكا فى هذه المواقف فإنه يقول: "فصغت له أذان العقلاء" (٢). وفى المقابل يقول متهمكما ساخرا: "ونفرت الغوغاء وصاحوا صيحة الحمير" (٣).

عموما فالمؤرخ يحتقر العربان الخارجين عن نظام الدولة، وكان يطلق عليهم أجلاف البوادي وأهل الجبل متهما إياهم بالفساد. ويستوى فى ذلك مع موقف الممالك الذين يتهمون العربان بالجنون. فالكاهية رجب بو نمره لما أتى بثائر أولاد مساهل قال للباى: "يا سيدى عريبى من أجلاف البادية جن" (٤). وفى هذا الإطار فابن أبى الضياف وقف موقفا سلبيا حتى من مقاومة عربان الجزائر للفرنسيين معتبرا كفاحهم إلقاء اليد إلى التهلكة وأنه مجرد تهريج عربان. يقول ساخرا من قائلهم "وقام بأمرهم الحاج أحمد باى قسنطينة مشاعبا للفرنسيين... وكان على غلظ وإعجاب عقل قاصر بحجاب" (٥).

خلاصة القول فالمؤرخ لا يولى اعتبارا للعامة سواء كانوا من أبناء المدن أو أبناء القرى والمدائر ويعتبر تحركاتهم وخروجهم مجرد سلوك اعتباطى ينم عن سذاجة فى الرأى وسوء تقدير: "فالعامة تبع لكل ناعق" (٦). وفى هذا

١ - الإتحاف ٣ / ٢٤٠.

٢ - الإتحاف ٥ / ١٦٢.

٣ - نفس المرجع

٤ - الإتحاف ٣ / ٤٤.

٥ - الإتحاف ٣ / ٢٢٥ - ٢٢٦.

٦ - الإتحاف ٤ / ٤٤.

الإطار يلتقى فكر المؤرخ مع بعض " الرحالة الأوروبيين والمستشرقين " (١)
الذين أطنبوا فى وصف سكان البوادر بالتوحش من تقتيل وتذبيح وتعذيب
وأكل لحوم الأعداء .

* الخطاب بين المسلمة التاريخية والفرضية السياسية:

لقد تضاربت آراء المؤرخ فى تعيين ظاهرة البداوة بين الوضع الطبيعى
والخلق السياسى فلقد تبنى نصيحة المعز لدين الله الفطمى ليوسف بلكين بن
زيرى الصنهاجى وذلك عندما أوصاه بعدم رفع الجباية عن البادية وبالإحسان
إلى المدن . يقول ابن أبى الضياف مستحسنا هذه المقولة ومعتبرا إياها كمسلمة
تاريخية: " وهذه الوصاية منه معقولة المعنى لأن أهل البوادر لولا الجباية ما
عمروا أرضا ولا سعوا فى تكسب لما فى طباعتهم من الدعة وأرزاقهم فى ظل
رماحهم " (٢) .

فالمؤرخ يعتقد أن الجباية هى التى تدفع هؤلاء الناس إلى العمل والأخذ
بأسباب العمران وبالتالي التحول من البطالة إلى العمل ومن البداوة إلى
الحضارة . فسيرورة التحضر حسب رأيه تخضع إلى مبدأ الإلزام والإكراه
السياسى . بالتالى تصبح الحضارة فرية سياسية أى أن التحضر يظل رهين إرادة
السياسى . - لكن المؤرخ نسى أن القبيلة أو البادية تنظيم اجتماعى متحرك
لارتباطه بالظروف المناخية وارتهاق قطعانهم ومواشيهم على توفر الماء والكلاء

١ - انظر فى هذا المجال Denise Brahimi: Les voyageurs naturalists de XVIII siecle aux
origins de l. Ethnographie, les cahiers de tunisie le et 2e tremestre n, 73/ 74 (1971)

والمساحات الخضراء. وهذا ما يفسر كما ذكرنا سابقا حركية قبيلة دريد التي تسأم البقاء فى مكان واحد.

كذلك إبراهيم الشريف لما اتبع من قبل سياسة "الأرض المحروقة" إزاء القبائل وكان "قصده استئصال شأفة البوادر حتى يضطروا إلى بناء مساكن ويتعذر عليهم الظعن"^(١). كانت النتيجة انحياز القبائل إلى الجزائريين ضده. وقد علل المؤرخ هذا الموقف بالانتقام من إبراهيم الشريف الذى "استباح أموالهم وقتل ذريتهم واستاق إبلهم وخيلهم وهذا أقل ثمرات العدوان"^(٢). إذن فهل البداوة نزق طبيعى يمكن تجاوزه عبر الإلزام والإكراه السياسى؟ أم هى واقع بينوى واقتصادى؟

ابن أبى الضيف اعتبر أرزاق العربان فى ظل رماحهم، وذلك لبعدهم عن مظاهر العمران وميل القوم إلى الدعة والوكل، وهى من طباعهم، لذلك فإنهم يعتبرون "أن العود لا يصلح إلا للوقود وأن النبات لا يصلح إلا لرعى الحيوانات"^(٣).

إذن نستطيع ضمينا من هذا الموقف أن البداوة ليست نزقا طبيعيا وإنما هى إفراز لواقع اقتصادى لا يتعامل مع الغراسات بقدر تعامله مع الكلا ومرعى السوائم. كما يبدو تناقض الكاتب حين يعتبر أهل البادية لا شغل لهم إلا الإفساد والنهب وأرزاقهم فى ظل رماحهم مع ذكره فى موضع آخر عن قائد عرش أولاد عون الذى "سأسهم للعمل فى الأرض وحضهم على التكسب المعقول... فأحيوا موات وطنهم"^(٤).

١ - الإتحاف ٢ / ٩٨.

٢ - الإتحاف ٢ / ٢٠١.

٣ - الإتحاف ٢ / ١٢٢.

٤ - الإتحاف ٣ / ١٠٩.

فسكان البوادی لا يعانون من فساد الجبلۃ ولا يميلون إلى التسبب والفوضى بل أثبتوا قدرتهم على العمل وحسن التكيف مع الأرض. غير أن المفسدين هم الممثلون السياسيون للدولة من شيوخ وعمال الذين لا ربح لهم إلا مع الفوضى والخروج - فمشائح أولاد عون مثلا لاذوا بإخوتهم وأفسدوا رؤوسهم وقالوا لهم: "أن قائدكم اتخذهم إجراء لعمل فلاحته وألبسهم معرة بين العروش" (١).

ومثل هذه المزاغم من شأنها أن تبعث على الفوضى والتمرد لأن تستجير البدو واستغلالهم هو الذى يفضى إلى الدعة وتفضيل البطالة، لا سيما وأن السخرة ليست من تقاليد المجتمع القبلى الذى يأنف من استغلال الأسياد المماليك.

وذكر ابن أبى الضياف فى موضع آخر أن حموده باشا الحسينى لما ضرب صفحا عن الصرف ونعيم الحضارة "مالت الناس فى أيامه إلى أخلاق البداوة" (٢).

إذن لم تعد البداوة نزقا طبيعيا فاسدا يطبع الإنسان بخلق التعدى والخرابة. بل أضحت سياسة اجتماعية يتخلق بها السلطان لاستمالة قلوب الرعية وتعويد الناس على الحياة الخشنة. لكن لماذا اعتبر ابن أبى الضياف أخلاق البداوة من السلطان قيمة إيجابية. فى حين اعتبرها عند البدو صفة مذمومة. ألا يعكس هذا الموقف الإحساس بالتفوق الحضارى للمدينى أو البلدى المتأنس على البدوى المتوحش. ويكشف ضمينا عن غياب تجانس

١ - الإتحاف ٣ / ١١٠.

٢ - الإتحاف ٣ / ٥٥.

اجتماعى بين سكان المدن والقبائل والمداشر. ففي وصف المؤرخ لأهل الحاضرة بعد دخول الأسبان ندرك ضمناً المركزية الحضرية لخطاب المؤرخ حيث يقول متأماً لحال سكان الحاضرة ومحتقراً لعربان البوادي: "أموالهم منهوبة ودورهم مغصوبة ومخدراتهم فى الفيافى يتكفنن أجلاف البوادي" (١).

عموماً فالمقولات التاريخية التى تدين عربان البوادي لا سيما الآثار التاريخية التى تركتها الغزوة الهلالية فى العقول والنفوس وما تركته من هوة اجتماعية بين أهل الحضر والبدو. إلى جانب الإحساس بالتفوق الحضري لسكان نموذج العمران المدينى الذى يعتبره ابن خلدون غاية البداوة. كل هذه المظاهر أوقعت فكر المؤرخ فى تناقض عند تقييمه لأحوال البدو. فإذا كان ابن أبى الضياف قد استحسّن معقولية وصية المعز من عدم رفع الجباية على البادية كضرورة حضارية فإنه يذكر فى موضع آخر "أن بوادي الخيام عدلوا عن بناء المساكن وغرس الأشجار ومجاورة المياه... ما ذلك إلا من عدم الأمن وتوقع العدوان" (٢).

إذن فالميل إلى البداوة والشدة فى العيش حسب المؤرخ لم يعد وليد الوضع الطبيعى (الطبع) للإنسان. وإنما هو وليد الظروف السياسية التى حالت دون التوطن والاستقرار وتأسيس مظاهر العمران. وانطلاقاً من هذا المستوى لم تعد قوله "أرزاق العربان فى ظل رماحهم" إلا شكلاً من أشكال المدافعة "واستراتيجية" وقائية لحماية العرش والقبيلة من شظف العيش وقساوة المناخ وجور الدولة واستغلالها. فالبداوة هى وعى الضرورة.

١ - الإتحاف ٢ / ٢٦.

٢ - الإتحاف ١ / ٢٥.

٢ - مستوى التحول:

أ - رد الاعتبار للرعية: (من الإدانة والاثهام إلى المدافعة)

تخلص ابن أبى الضياف نسبيا من المقولات التاريخية التى تدين العامة وتنزه الخاصة وذلك نتيجة تدهور الواقع الاجتماعى إلى أسفل الدركات التى لا ييحبها الشرع والعقل ولا ما تقتضيه سياسة الوقت .

* البعد الإنسانى:

لم تراع الدولة الحسينية فى القرن التاسع عشر ذمم الرعية وما أصابها من ألوان الخسف والجور بعد فشل ثورة ١٨٦٤ وشدة خطوبها التى أفنت الشحم واللحم . فقد أرسلت أعوانها لاستخلاص بقية الأعشار القديمة " حتى تعجب الناس من ذلك لأن العربان يأكلون فى لحوم الميتة وعروق النبات " (١) . كما تأسف المؤرخ من تعذيب الرعية وقتل الناس مثل البهائم حيث " عم الأسف والحزن جميع الناس على هؤلاء المسلمين الذين يموتون موة البهائم بلا تلقين ولا تذكير " (٢) .

* البعد الدينى:

برر المؤرخ خروج العامة عن السلطان فى ثورة ١٨٦٤ وأكد على شرعية تمردهم وذلك لأن الأداء المفروض على الرؤوس أشبه ما يكون بالجزية . " والجزية لا تضرب على فقير عاجز " (٣) .

١ - الإتحاف / ٦ / ١٠٢ .

٢ - الإتحاف / ٦ / ٣٩ .

٣ - الإتحاف / ٥ / ١٤٧ .

إذن تغير المصطلح فى خطاب المؤرخ وأصبح المفهوم جامعا لشتات المجتمع كقوله المسلمين - الناس - الرعية. لم يعد يقتصر على نعت معين كالعروش - القبيلة أو أولاد فولان ورعاع العامة.

عموما اعتبر ابن ابى الضياف أن الجباية المفروضة لا تحملها الرعية، إذ لا قدرة فوق الطاقة. "ومن أراد أن يطاع فليأمر بما يستطاع"^(١). كما أن دواوين الفقه لا تسمح باستباحة أموال البغاة. والرعية لم تبغ وإنما خالفت أمرا سلطانيا لا يقدر على الوفاء به. كما برر المؤرخ شرعية الخروج عن السلطان الباغى لا سيما إذا استهدف الظلم مدينة بأسرها كمدينة القيروان التى ادعى عمالها بأنها عصت وجاهرت بالبغي أثر حادثة بسيطة. فقرر الباي آنذاك "عقوبة مالية على كافة أهل القيروان"^(٢). وعلى إثر هذه الحادثة التى لم تستثن الأشراف والعلماء وأبناء الأولياء اعتبر ابن أبى الضياف أن السلوك السياسى الشاذ هو الذى كان "ذريعة للتحزب عند ذوى النفوس الزكية الأبية"^(٣).

* البعد السياسى:

لم تكن العلاقة بين الدولة والمجتمع مؤسسة على تبادل الخدمات والمصالح. إذ أن السلطان لا يتصل بالمجتمع إلا عند دفع الجباية، حتى أن أحمد باى كان يعتبر "الملوك حسبهم الملك وهو الجباية"^(٤). لذلك وعند خروجه لمنطقة الأغراض لردع العصاة والخارجين صاحب معه جيشا عرمرما

١ - الإتحاف ٥ / ٢١٥.

٢ - الإتحاف ٥ / ٢٤١.

٣ - الإتحاف ٥ / ٢٤٢.

٤ - الإتحاف ٤ / ١٨٥.

من العسكر النظامى بمدافعهم . ولما تمكن منهم فرض عليهم ستمائة ألف ريال "ولم يطل الإقامة فى الأعراض ولا دار تلك النواحي" (١).

إذن فالرعية لم تستشعر بانتمائها السياسى فى كيان الدولة القائمة، وذلك لتأزم الحراك وغلبة العداوة على علاقة الدولة بالرعية، من ذلك أن وفدا جاء لتهنئة أحمد باى على معافاته من المرض فقال لهم: "أشكر الله الذى أحيانى لخدمتكم فاستعظموا مقاله . . . لأن غالب رعايا المسلمين يومئذ لا يعرفون من ملوكهم إلا الاستعباد" (٢).

وعلاقة الاستعباد والاستبداد هى التى جعلت ابن أبى الضياف يقف موقفا وسطا بين السلطة الحاكمة والرعية . مما أضفى على خطابه شيئا من الموضوعية حيث برز الوضع القاسى للبداوة والتوحش بإطلاق اليد فى الرعية لأجل الجباية وتسمية الشكاية منهم فسادا فى العمل . يقول: "وربما اضطرب بعض الأعراب ممن بقيت فى نفسه إباءة إلى قتل العامل وهو يقول: "ياأكلك الأسد ولا يأكلك الذئب" (٣).

وسياسة الدولة إزاء الرعية هى التى فرضت عليهم عيش نمط اجتماعى معين، لا سيما عربان الإيالة الذين كانوا دائما فى حالة حركة مستمرة وعلى أهبة فرار لأن "كل عاقبة مجهولة إلا عاقبة المخزن فهى معلومة" (٤). بالإضافة إلى سياسة "الأرض المحروقة" التى كانت تنتهجها الدولة فى تأديب

١ - الإتحاف ٤ / ٤٧ .

٢ - الإتحاف ٤ / ٣٣ .

٣ - الإتحاف ١ / ٢٦ .

٤ - الإتحاف ١ / ٢٧ .

العروش كما ذكرنا سابقا. فعرش ماكنة مثلا لما توقفوا على عدم تسليم أحد إخوتهم "أغرموا ألف رأس بقر لتلكنهم عن إرسال الرجل" (١).

وقد فرضت هذه السياسة على عربان الإيالة اتباع "استراتيجية" معينة فى التعامل مع الدولة كاستغلال فرص تطاحن الحاكمة على الملك لاسترجاع ما نهب منهم زمن الهدوء والأمن، حتى أضحت قاعدة استرداد الحقوق بالنسبة للرعية لا تتم إلا زمن الفوضى. وهذا ما يبرر تراجع دريد عن صف على باشا ووقوف الحنانشة إلى جانب الجزائريين لنصرة أبناء حسين بن على. فالأعراب يتحركون بتحريك الفتن داخل القصر. فعندما اضطرب جبل الأمن وافترقت الأمة بين حسينية وباشية "تطاولت أعناق المفسدين إلى الفساد" (٢).

فالاعتبار السياسى الذى بوأه ابن أبى الضيف للرعية رغم صرامة خطابه أحيانا ضد العربان هو أنه نزل ظاهرة ما يسمى بالخروج والإفساد فى إطار مقاومة الظلم والاستغلال الذى تسبب فيه النظام السياسى الحسينى وعلى رأسهم البايات الذين "أفسدوا رعيته حتى ألجأوهم إلى الاحتماء بغيرهم" (٣). إذن تحول مصدر الفساد والإفساد من الأطراف إلى المركز ومن العامة إلى الخاصة. فيونس باى لما قتل عمه حسين بن على دخل القيروان: "فلم يبق بها بناء قائما إلا المساجد" (٤).

١ - الإتحاف ٨ / ٢٤٥.

٢ - الإتحاف ٢ / ١٣٥.

٣ - الإتحاف ٦ / ٧١.

٤ - الإتحاف ٢ / ١٤٤.

* البعد الاجتماعى والاقتصادى:

إذا كان الممالك ينظرون إلى العربان على أنهم أغنياء لقلة ما يلزمهم من مصارف الخواضر، وأن أموالهم مدفونة تحت التراب، فإن ابن أبى الضياف أكد أن قنصل الفرنسيين " رق قبله بالرحمة لحال هذه البلاد وفقرائها" (١).

إذن تحولت العامة بعقلائها وغوغائها إلى فقراء. كما تحولت الأوطان المختلفة من مدن وقبائل ومدامر إلى " أهل الإيالة الضعيفة حسا ومعنى" (٢). كذلك تحولت الأداءات المرتبة والتي سماها البايات بالإعانة إلى جزية مفروضة بالغصب والقهر على قوم يدينون بالإسلام. ولم يعد الامتناع عن دفع هذه التراتيب الجبائية خروجا عن الدولة، لا سيما القاصين منهم الذين كانت طاعتهم ممرضة كما يقول المؤرخ، بل هذا الامتناع يعكس نمطا للتسيير الذاتى داخل المجتمع القبلى " وهو السبب النافع لمعاناة بداوتهم وتوحشهم فى بلدانهم" (٣).

إذن فالمجتمع القبلى كان يعمل على حماية ذاته بكل الأشكال المتاحة والممكنة لأن أهل الصرايا من البايات والممالك يعملون على ابتزاز ثروتهم وسلب نعمتهم واختراق صفوفهم بالفتن وبدعوى " الشجرة تحرق بعود منها" (٤).

١ - الإتحاف ٥ / ١٣٥ .

٢ - الإتحاف ٥ / ١٤٥ .

٣ - الإتحاف ٥ / ١٤٧ .

٤ - الإتحاف ٥ / ١٤٨ .

ومن مظاهر التحول فى خطاب المؤرخ هو محاولة الجمع بين شتات المجتمع لتجاوز الانتماءات القبلية والمدينة إذ " لا فرق بين بدوى متوحش وبلدى متأنس" (١). لكن هذا الجمع يظل لفظيا وشكليا لأن فكر الرجل وقف فى منتصف الطريق، وتوسط بين المجتمع والدولة يدعو إلى الوحدة الاجتماعية والوطنية فى واقع تطنى عليه الانتماءات العرقية والولاءات القبلية. كذلك وفى إطار تجاوز رؤيا التفكك والانفصال الاجتماعى، عمل المؤرخ على الربط بين المركز والأطراف على أساس اقتصادى مقرا أنه لا نفع للدولة إلا بشروة رعاياها، لا سيما العربان فإنهم "مواد عمران الحواضر" (٢). ولو أنه من قبل كان قد بارك مصادرة على باشا لثروة الهمامة الحيوانية المقدرة بثلاثة عشر ألف بعير. فإنه اعتبر ذلك "خضدا لشوكتهم ودوسا لمنعتهم" (٣).

إذن نلاحظ تحولا فى خطاب المؤرخ من الإهانة والإدانة إلى الاعتراف بكرامة العربان الإنسانية والتقدير لمشاغل العامة وهمومها. لم يعد خطاب المؤرخ فى هذا المستوى يعكس مركزية القيادة السياسية ولا مشروعية استمرارية المقولات الفقهية الصارمة والمتشددة إزاء العربان.

فوعى المؤرخ بضرورة رد الاعتبار الاجتماعى والاقتصادى لعامة سكان الإيالة يبرره تأثره بأخلاق التمدن أو ما يسميه "بطبيعة الوقت" الذى يقتضى حسن معاملة الرعية. بالإضافة إلى ما يسمع ويشاهد عن عربان الجزائر "وانقلاب حالهم بعد الترك من العسر إلى اليسر ومن الفقر إلى الثروة" (٤).

١ - الإتحاف ٦ / ١٤ .

٢ - الإتحاف ٢ / ٢٠٩ .

٣ - الإتحاف ٢ / ٢٦١ .

٤ - الإتحاف ٥ / ١٤٦ .

وهذا لعمري يكشف عن قمة اغتراب الوعى التقليدى فى القرن التاسع عشر. أنه يقظة الوعى الاجتماعى فى ظل الاغتراب الحضارى. لم يعد يهم المؤرخ الحضور الفرنسى أو الإنجليزى فى قيادة الأوطان الإسلامية بقدر ما يهمه قيم حسن التعامل بين الحاكم والرعية ومبدأ إجراء القانون لذلك سعى ابن أبى الضياف إلى إخراج عربان الإيالة من دائرة السوائى والوحوش إلى دائرة المظلومين - المقهورين الذين وقفوا للمدافعة عن أموالهم وأنفسهم وأعراضهم، بالإضافة إلى تنزيهه لعامة المدن وفقراء الحواضر عن الغوغاء والفساد ومداخلة العربان فى الثورة.

إذن لم يعد الصراع قائما بين البدو "المتوحشين" وبين الحضرة "المتأنسين". أو بين عرش أولاد فولان وبين الدولة، بل تحول الصراع بين حزب الأقلية المملوكية وبين المملكة وخاصتها. "حزب الباي وأفراد ينفذون أمره وقليل ما هم وحزب عامة المملكة وخاصتها المرموقين بعين المقت والسخط والإبعاد والعداوة"^(١).

إذن لأول مرة فى تاريخ البلاد يتكثف الإيالة ضد سياسة الممالك، لا فرق بينهم بين بدوى وبلدى أو قروى وحضرى. وقد ساهم هذا الخلف الاجتماعى بين القيادة السياسية والقاعدة الشعبية فى تنمية المشاعر الوطنية، لا سيما وقد جمع الألم المشترك والمصير الواحد تيار الوبر بتيار المدر، واختلاط عربان البوادرى بسكان الحواضر، خاصة بعد فشل ثورة ١٨٦٤ حيث بيعت عليهم فى المغارم أقواتهم وأنعامهم والتصقوا بالتراب مما استدعى العلماء والأشراف فى الحواضر "تكفف الناس لحالهم"^(٢).

١ - الإتحاف ٥ / ٢١٨.

٢ - الإتحاف ٦ / ١١٩.

وكل المصطلحات التي ذكرها ابن أبي الضياف: المظلومين - المساكين - المضطربين - أهل الإيالة - عامة المملكة وخاصتها - الفقراء، تشكل حقل دلالي واحد وهو بداية تبلور الوعي الوطني.

وهذا التحول الاجتماعي والسياسي هو ما عبر عنه المؤرخ على لسان أحد حذاق النصاري "لابد أن يقع في بلادكم انقلاب عظيم ولم أدر مرساه لأن العقل لا يجوز بقاء هذا الحال المنافي للعقول والأديان"^(١). وفعلا فقد شمل الانقلاب المجتمع والاقتصاد والسياسة:

- اقتصاديا: سيطرة النفوذ الأجنبي على البلاد وتحويلها إلى نصف مستعمرة.

- ثقافيا: سقوط الحاجز الديني لدى النخبة المثقفة بين المسيحية والإسلام، ليتجسم في درجة الترقى الحضاري والتحرر السياسي. وفي هذا الإطار يذكر ابن أبي الضياف سماعا عن بعض علماء الجزائر بعد استيلاء الفرنسيين على قسنطينة "لازلنا في أسر هذا الظلوم الغشوم حتى رحمننا الله باستيلاء الفرنسيين"^(٢).

ب - طبيعة الحراك نحو المدن (ما بعد ثورة ١٨٦٤) ومظاهر التحول في وعي المؤرخ:

لقد شكلت ثورة العربان أو العامة في القرن التاسع عشر منعرجا حاسما في تاريخ البلاد. إذ لأول مرة يجتمع تيار العصيان بين أهل المدر. كذلك لأول مرة تتمكن الدولة من إخضاع القبيلة التي كانت تشكل خزانة تاريخيا

١ - الإتحاف ٦ / ٦٣ .

٢ - الإتحاف ٣ / ٢٢٨ .

للمعارضة والخروج عن إرادة السلطان. حيث تمكنت بفضل حزم الممالك وشدتهم من تدمير البنية الإنتاجية للقبائل ونهب فوائضهم الزراعية والحيوانية. كما أنه لم يسبق في تاريخ القطر أن شهد حركة هجرة ونزوح من سكان المداشر والأقاصى إلى المدينة وخاصة الحاضرة. لأن الاتصال والحراك لم يكن يشمل إلا زعماء القبائل ووجوه العرب من اليوتات الغنية إلى جانب شيوخ الطرق وأصحاب الزوايا. فالحراك بالنسبة لعربان البوادي كان لا يتجاوز مستوى الأسواق ومواسم العمل بمشارف الحواضر. وهذه التحولات الحادثة ساهمت في تغير الخطاب والوعى والحراك.

* من الرؤية الفقهية إلى التفسير الموضوعي:

حركة الهجرة بعد فشل ثورة ١٨٦٤ والفريدة من نوعها لم تكن طبيعة طبيعية وبمحض الإرادة وذلك لعمق العداوة التاريخية بين سكان البوادي والمدن، ولانغلاق الجهاز السياسى أمام العربان وعامة سكان الإيالة من الفقراء والعامة والفلاحين. فسكان المدن عبر التاريخ الاجتماعى والسياسى كانوا لا يرتاحون لولاية العربان السياسية، من ذلك رفض العامة تولية محمد بن زياد الأعرابى إمارة تونس وذلك فى أواخر دولة بنى حماد. حيث قالوا "لا طاعة لأعرابى ولا غزى"^(١). وفى إطار القطع السياسى والمدينى مع العربان تم قتل عبد الله بن عبد العزيز الخراسانى "بتهمة مداخلة الأعراب"^(٢).

فالحركة الاضطرابية والارتحال قسرا نحو المدينة أسقط المقولات الفقهية والإطار العرفى المتشدد الذى يسمح بمخالطة سكان البوادي. وذلك لغلبة

١ - انظر الإتحاف / ١ / ١٨٩.

٢ - نفس المرجع.

التوحش على طباعهم ولعدم تروضهم على أخلاق الحضارة وعدم التزامهم بالشرعية. ففقهاء الإسلام وعلماء المغرب الإسلامى عامة وتونس خاصة كانوا لا يسمحون بمخالطة الأعراب والتواضع لهم. فابن خلدون أصدر عليهم أحكاما قاسية حيث شبههم بالجراد وأصدر حكمه البات فى أنه "إذا عربت عربت" (١). كذلك فقهاء المغرب الإسلامى أخضعوا شرط الاستطاعة فى الحج إلى الظروف الموضوعية للسفر وذلك خوفا من بطش العربان. فالشيخ ابن عرفة الورغمى (٢) كان من أشد الفقهاء بأسا على العربان، حيث أصد فىهم فتاوى تستبيح أموالهم وتتبع هاربهم وتجهز على جريحهم. "وهو ما لا يستعمل عادة مع المسلمين المخالفين" (٣). وتشدد الفقهاء مع أهل الخرابة من العربان حتى فى اشتراء لحوم مواشيهم، حيث حرموا ذلك دفعا للريبة وتورعا عن الشبهات. أما ابن أبى دينار وهو من المتأخرين نسبيا عن ابن خلدون وابن عرفة فقد وصف أولاد سعيد مثلا "بأنهم زريعة الخبث والأصل الثيم...". ويقول: "لا أسعدهم الله لأن طبعهم الفساد فى البلاد" (٤). وذهب أكثر من ذلك حيث نعتهم بالكفار والمرتدين عند وقوفهم إلى جانب السلطان الحفصى الأخير الذى استعان بالأسبان.

١ - ابن خلدون: المقدمة ٤ / ٣١.

٢ - ابن عرفة الومى المتوفى سنة (٨٠٣هـ / ١٤٠٠م) كان خطيبا وإماما ومتقيا ومدرسا لامعا بالجامع الأعظم - ترك تصنيفات عديدة. الإتحاف ٧ / ٦١.

٣ - انظر - سعد غراب: ابن عرفة المفتى والأعراب. الهداية العدد ٢ السنة السادسة ذو الحجة / محرم ١٣٩٨ / ١٣٩٩ نوفمبر ١٩٨٧ ص ٦٠.

٤ - محمد بن قاسم الرعينى: المؤسس فى أخبار إفريقية وتونس - مجلد واحد تحقيق محمد شمام سنة ١٩٦٧ ص ١٣٢.

لكن ابن أبي الضياف قد تحرر نسبيا من هذه المقولات الفقهية الصارمة بعد ثورة ١٨٦٤ وأوعز الفساد والتخريب إلى المركز السياسى باعتباره المتسبب الرئيسى للفتن والهرج. فالمؤرخ أرجع الظاهرة إلى الموضوعية السياسية لا سيما الصراعات السياسية داخل القصر التى تفرض على بعض الأمراء تشريك القبائل فى الحروب والفتن كاستعانة مراد باى الثانى بالقبائل لعزل محمد الحفصى واعتماد على باى على الحنانشة فى صراعه ضد أخيه. حيث لا تجد صراعا حول السلطة لا تتدخل فيه القبائل والعروش.

فابن أبي الضياف تجاوز الموروث التاريخى والإدانة الفقهية بالتفسير الاجتماعى والسياسى. مما أضفى على أفكاره الموضوعية والوجاهة النقدية والعلمية. إذن فالتزوح إلى المدينة وإن اقتضته ظروفًا قاهرة فقد ساهم فى إسقاط حاجز "إيديولوجى" صاغه فقهاء السلاطين "لتجنب بأس العربان وشدتهم وفوت على سكان الإيالة فرص إقامة المجتمع المدنى الذى لا يعزل فيه ثلاثة أرباع السكان بدعوى الهرج وفساد الجبلية.

وإذا عدنا إلى النص الدينى وتجربة السلف الصالح مع سكان القبائل، نجد أن الرسول ﷺ قد تجنب الدخول فى صراع مع الأعراب "رغم قتلهم لبعثتين من وفود الدعوة"^(١). والقرآن الكريم وإن عاتب الأعراب لتخلفهم عن الجهاد فإنه أشاد بحسن إسلامهم وإيمانهم ﴿وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَن يُؤْمِنُ بِاللَّهِ﴾^(٢). والقرآن الكريم بحكمه القاسى لا يرمى إلى تقرير حكم تجاه فئة ولكنه يهدف إلى تغييرها بتحميسها السلبى"^(٣).

١ - انظر سيرة ابن هشام - القسم الثانى ٢ / ١٦٩.

٢ - سورة التوبة، الآية ٩٩.

٣ - المختار كريم: الأعراب فى القرآن، حوليات الجامعة التونسية العدد ٣١ السنة ١٩٩٠ - كلية الآداب جامعة تونس ص ٩٩.

فالأعراب أو سكان البوادي لا يحتكمون كثيرا إلى السلطان أو القانون، بل الكلمة المعبرة هي التي تحقق التواصل وتفرض سيادتها على الجماعة، وذلك لأن القيمة الخلقية والعرفية هي التي توزع معيار الحراك الداخلي. لذلك ركز الخطاب القرآني على قوة الكلمة والخطاب كعامل من عوامل التغيير وأسلوب للتربية والتهذيب، لما في طباع القوم من أنفة واعتزاز وسمو خلقى. وهذا ما يفسر نجاح بعض البايات في استثناء بعض القبائل كحمودة باشا الحسينى والمشير أحمد باى الذى يقول: "مالى لا أزوج أختى من رجل من بيوت بلدها جبرا لخاطر أهل المملكة" (١).

* من الحراك السياسى إلى الحراك المعيشى:

إذا كان دخول المدن فى العصر الوسيط من قبل القبائل العربية لتأسيس ملك الحسينى محل ملك آخر نزل به الهرم كقبيلة مصمودة الموحدية أو كتامة الفاطمية يخضع إلى سيورة التغيير ونمط المشاركة السياسية آنذاك. فإن أعراب بنى هلال الذين سرحهم المعز لدين الله الفاطمى إلى تونس للانتقام والتشفى من الصنهاجيين لم تكن سيورتهم إقامة الملك وتشديد الدول، ولو أن شيخ الكعوب من أولاد أبى الليل يعتبر ذلك فتحا حيث يقول:

جرى عند فتح الوطن منا لبعضهم مصافاة ود واتساع جناب
وحزنا حمى الوطن "بترشيش" بعدما نفقنا عليها سبقا ورقاب" (٢)

١ - الإتحاف ٤ / ١٨٩.

٢ - حسن حسنى عبد الوهاب: مذاهب الشعر فى كلام الأعراب - الفكر عدد ١ السنة ٩ أكتوبر ١٩٦٣ ص ٨.

بالمقارنة مع هذه الأحداث السالفة فإن دخول العربان إلى المدن والخواضر فى القرن التاسع عشر خاصة بعد فشل ثورة ١٨٦٤ لم يكن قصد:

- إقامة ملك سياسى .

- الغزو والخرابة .

فارتحال العربان صوب الخواضر خلال السنة الشهباء (١٨٦٤ / ١٨٦٥) كان يعكس وضعا مأسويا لم يشهد تاريخ البلاد مثله . إذ لأول مرة يفقد العربان أنفثهم القبيلة . ويدخلون الحاضرة على أسوأ حال حتى " أفعمت السيول من كل جهة بالعربان على اختلاف قبائلهم . . . والتصقوا بالتراب تحت أديم السماء مع حمر الخواصل من ذرايرهم "(١) .

إذن فالانتقال من القبيلة إلى المدينة، ومن البداوة إلى الحضارة، لم يكن إراديا وواعيا، بل كان بمثابة المولود المشوه الذى لم يستكمل بعد عناصر ولادته والذى ولد فى أرض غير أرضه . ترى ما الفائدة من تحول نمط اجتماعى فلاحي يعتبر وقود ثروة العمران إلى سكنى الخواضر التى سيطر على مصانعها وتجارتها اليهود والإفرنج؟ أنه الحراك الحياتى المعيشى الضرورى الذى حال دون التوطن داخل الصحراء والمساحات الممتدة بعد أن أقفرت من خيراتها وأنعامها وبقيت أرضا بورا مهملة .

وهذه الحركة القسرية لم ترد العربان إلا اغترابا وتأزما ولم تزد المجتمع المحلى إلا تفككا لا سيما والبلاد متداعية للسقوط .

أما فيما يخص موقف المؤرخ من نزوح العربان فقد تراوح بين إدانة

المتسبب وبين التقزز من حالهم التي "تكدّر حال الساكن من إلحافهم في السؤال وتعفن البلاد بكثرة أنفاسهم وفضلاتهم ومرضاهم بالأزقة" (١).

عموما موقف المؤرخ رغم إيجابياته فإنه لا يخرج عن الرؤية "الأرستقراطية" السياسية الواعية والعاجزة في نفس الوقت، وذلك لانفصال النخبة المثقفة عن العامة ووقوفها على أرضية الممالك.

أما المستفيد الوحيد من هذا التدهور الاجتماعي هو النفوذ الأجنبي الذي حط بكلكله على مقدرات البلاد. وتوسط حركة الصراع الداخلي للتوفيق بين الخصمين إلى درجة التدخل المباشر في تسيير الأمور مثل خروج القنصل الفرنسي بنفسه إلى رحاب الطعام للتسوية بين الناس في البيع والشراء. "وكان ذلك بمرأى ومسمع من الباي وهو بيت نزقته بشاطئ البحر... وكان الشدة على أعداء له" (٢).

ج - المدافعة عن أهل الذمة:

من القضايا الساخنة التي شهدتها المجتمع التونسي في القرن التاسع عشر مسألة أهل الذمة من اليهود والنصارى والتي استقطبت اهتمام الخاصة والعامة، حتى انبرى ابن أبي الضياف مدافعا عن حقوقهم الاجتماعية والتاريخية داخل البلاد معتمدا في ذلك على الحجج الشرعية والفقهية لتأكيد مبدأ حسن الرعاية. وقد انتصر الرجل لأهل الذمة ما لم ينتصر للعامة والعربان من سكان المملكة الذين وصفهم في مواضع عديدة بالسذاجة والتوحش، حتى تماهت مواقفه مع مواقف القناصل الأجنبية الذين احتضنوا

١ - نفس المرجع.

٢ - الإتحاف ٦ / ٨٨.

بدورهم مسألة رعاية اليهود بشكل لم يعهد سابقا. وجعلوها ذريعة للضغط على سياسة البايات ولتميرى مشاريعهم الاستثمارية. لكن إذا تتبعنا الوثائق التاريخية التى تتحدث عن اليهود والنصارى والمكانة الممتازة التى كانوا يحظون بها إلى جانب المسلمين. نقف على وهن وادعاء السياسة المفتعلة فى القرن التاسع عشر. حيث يذكر الدكتور هوبكنز فى مباحثه عن النظم الإسلامية بالمغرب "أن وضع اليهود والنصارى فى المغرب لم يكن يختلف بصورة ملحوظة عن وضعهم فى المشرق. فقد عوملوا بتسامح وبمقتضى الشرع"^(١). وربما الاستفادة من سماحة العرب والمسلمين التى فقدوها فى أوروبا فى القرون الوسطى هى التى مكنتهم من تبوأ المكانة الممتازة فى المجتمع الإسلامى فى العصر الحديث إلى درجة إملاء شروطهم على النظام السياسى الحسىنى فى القرن التاسع عشر.

على كل حال ما هى مظاهر الوعى واللاوعى التى تكتنف المؤرخ من أهل الذمة؟

* المستوى المبدئى:

اعتمد ابن أبى الضياف فى إقرار حسن التعامل مع اليهود والنصارى على النصوص الدينية التى تقر مبدأ الاحترام والتعايش، وعلى الجوانب الإنسانية والاجتماعية التى تستسيغ الرعاية والحماية وحسن الجوار.

انطلاقا من النصوص الدينية وتجربة السلف الصالح، نتبين الدعوة إلى حسن المعاملة والتعايش بين أهل الأديان السماوية والكتابية. فالجامع بينها هو توحيد الله ونبذ الشرك عنه واتباع تعاليم الأنبياء.

١ - ج. ف. ب. هوبنكر: النظم الإسلامية فى المغرب فى الرون الوسطى - تعريب الدكتور أمين توفيق الطيبى. الدار العربية للكتاب ليبيا تونس ١٩٨٠ ص ١٣٤.

كذلك النبي ﷺ عندما استقر بالمدينة لم يستثن أهل الذمة فى صحيفته المشهورة التى جمعت بين بطون العرب واليهود لا فرق بينهما. يقول ﷺ: "وأن اليهود أمة من المؤمنين. لليهود دينهم ومواليهم وأنفسهم إلا من ظلم فإنه لا يوتغ"^(١) إلا نفسه وأهل بيته"^(٢). ويضيف قائلا فى نفس المعنى "وأن الجار كالنفس غير مضار ولا إثم"^(٣). فلاصحيفة أو الاتفاقية السياسية لم تستثن أحدا من بطون العرب أو اليهود حيث ضمنت حقوق الجميع وأمنتهم على أموالهم وأنفسهم.

وعلى هذا الأساس يترتب على المسلمين احترام معتقدات أهل الذمة والتجار ومعهم ما داموا على العهد والالتزام بأخلاقيات التنظيم الاجتماعى دون غدر وانتهاك حرمة الدين والمجتمع.

وهذا ما يفسر إنصاف أهل السلف من الصدر الأول اليهود قضائيا وتسويتهم بالمسلمين فى الحقوق والواجبات ولو كان التقاضى من خلفاء الإسلام ورموز الصحابة. لذلك يعتبر ابن أبى الضياف "من يعتدى ولو بكلمة سوء أو غيبة فى عرض أحد.. فقد ضيع ذمة رسوله وذمة دين الإسلام"^(٤). كما وقف المؤرخ على الناحية المقصدية فى أداء الجزية الضرورية على غير المسلمين. واعتبر أن مقصد تشريعها هو الإلجاء إلى الإسلام. لذلك اعتبر فيها الصغار عسى أن يكون سائقا لنور الإيمان. فالأولى اعتناق الإسلام وليس دفع المال والبقاء على الشرك. وهو ما يفسر

١ - يوتغ: يهلك.

٢ - انظر سيرة ابن هشام ٢ / ١١٩.

٣ - نفس المرجع.

٤ - الإتحاف ١ / ٦٣.

قول عمر بن عبد العزيز لأحد عماله عندما قال له "إن الإسلام أضرب بالجزية فأجابه أن الله بعث محمدا هاديا ولم يبعثه جاييا. وعلى هذا الأساس يرى ابن أبي الضياف أن أهل الذمة "إذا نقضوا العهد لم يستبح قتلهم إلا إذا قاتلوا. ويتوجب إخراجهم من بلاد المسلمين آمين" (١). فالمؤرخ يبدى تعاطفا كبيرا مع أهل الذمة وهو ما جعله يستحسن بعض الإنجازات التي أحدثتها البايات لفائدتهم مثل إسعاف النصارى بأرض لتوسع كنيستهم سنة (١٢٦١ - ١٨٤٥) وذلك "لتشكى الإفرنج على لسان أكبر القسيسيين من ضيق موضع اجتماعهم لعبادتهم" (٢). أو كتسوية اليهود بغيرهم من المواطنين للبس الشاشية المرء سنة (١٢٧٥ - ١٨٥٨). كذلك السماح لليهود بالتوسع في بناء مساكنهم.

كما أجاز ابن أبي الضياف احتماء المسلمين بأهل الذمة من اليهود والنصارى، وذلك إذا أحس المسلم بضرر يستهدف نفسه أو ماله في ظل الحماية التونسية. واستساغ شرعا مدافعة الإنسان على نفسه وماله ولو أدى ذلك إلى قتل النفس أو الالتجاء إلى حرم غير المسلمين وإذا لم يجد المسلم من يحميه. وكان المؤرخ قد استند فيما ذهب إليه على الشيخ إبراهيم الرياحي الذي أجاز احتماء محمد العذابي قاضي رأس الجبل بالقنصل الفرنسي. واعتبر ذلك واجبا لا يمكن التجريح فيه، "لأن أبا بكر الصديق جعل أهله وماله في حماية مشرك لما هاجر مع النبي ﷺ" (٣).

١ - الإتحاف ١ / ٦٥.

٢ - الإتحاف ٤ / ٨٩.

٣ - الإتحاف ٤ / ١٣٢.

إذن هذا الموقف المبدئى بالنسبة للمؤرخ الذى ارتكز فى تدعيمه على الاعتبار الدينية - الإنسانية والاجتماعية التى تجوز الحماية المتبادلة وحسن التجاوز والتعايش . وموقف المؤرخ يبطل المزاعم التى تعتبر أن "الأخوة الإسلامية عند المسلمين ما هى إلا نقض للغير بنفى الكفار"^(١).

* مستوى اللاوعى:

إن التعاطف الكلى مع أهل الذمة، قد حجب عن المؤرخ عدة معطيات سياسية اشترك فى حبكها اليهود والنصارى وزعماء القناصل الأوروبية الذين يسعون إلى إخضاع البلاد إلى نفوذهم وتحويلها إلى بوابة للتبشير والاستعمار، لا سيما وأن "الإيديولوجيا الصهيونية" بدأت على السطح الاجتماعى والسياسى الأوروبى فى شكل منظومة "رومانطقية" مؤثرة جدا تلقفها الأرييون بالسهرة والحمى . وسخروا لها كل الإمكانيات من أجل الانبعاث اليهودى الجديد، بعد أن ذهب بهم الاعتقاد "بالعصر الألفى السعيد" وهى أسطورة صهيونية "تزعـم عودة المسيح المنتظر الذى سيقـم مملكة الله فى الأرض والـتى ستدوم ألف عام"^(٢).

وهذه الأسطورة تجعل من إسرائيل هى "التحقق الواقعى للنبوـة فى العصر الحديث"^(٣). وقد جاء فى بعض الألحان العبرية للشاعر اليهودى اللورد بايرون قوله:

١ - انظر Claude levy Srtauss trstes tropiques paris 1955 p437

٢ - ريجينا الشريف: الصهيونية غير اليهودية ترجمة أحمد عبد الله عبد العزيز عالم المعرفة - العدد ٩٦ ديسمبر ١٩٨٥ ص ٣٨.

٣ - أصبحت فكرة ضرورة إعادة فلسطين لأصحابها العبريين شائعة فى إنجلترا فى أربعينات القرن التاسع عشر . وكانت فلسطين قبل ذلك فى أذهان المسيحيين على أنها أرضهم=

"أيتها القبيلة الكثيرة التجوال وذات الصدر المرهف

ستستقرين وتشعرين بالراحة

إن لليمامة عشها وللثعلب وكره

وللبشرية وطنها أما إسرائيل فليس لها إلا القبر^(١).

وفاعلية النشاط اليهودى بدأت تتجلى فى تونس سنة (١٢٨٢هـ/ ١٨٦٥م) وذلك عندما طلب القنصل الإنجليزى إنشاء جمعية إسرائيلية عمومية تسهر كما يزعم على تهذيب أخلاق اليهود بالمملكة وتربيتهم. وإذا كان الباي قد رفض المطلب مطلقا معبرا إياه تدخلا فى رعاياه فإن ابن أبى الضيف يعتبر الباي قد "عطل حنانا على ضعفاء الأطفال من هذا الجنس... وصدقته محتاجين إليها"^(٢).

فالمؤرخ لم يكن يدرك الأبعاد الخفية لهذا البعث، لأن المسألة تتجاوز التربية الأخلاقية وإعانة المعوزين من فقراء اليهود، لا سيما وأن القنصل الإنجليزى قد ألح على الباي تمكينه من إنشاء هذه الجمعية. ومعلوم أن الأسطورة الصهيونية قد بوأَت الإنجليز شرف هذا الانبعاث والتأسيس. وهذا ما يفسر تعصب فرنسا وخاصة إنجلترا لما يعرف بنازلة اليهودى^(٣) الذى قتله

=المقدسة، التى دافع عنها الكثيرون من الإنجليز إبان حملاتهم الصليبية ضد المسلمين. ولما جردت فلسطين من دلالتها المسيحية فقد أصبحت تعتبر وطن اليهود الذين تعتبر عودتهم إليها هى المقدمة الحتمية لعودة المسيح المنتظر تبعا لنبوءات العهد القديم. المصدر السابق ص ٥٤.

١ - نفس المرجع ص ٩٥.

٢ - الإتحاف ٦ / ٧٦.

٣ - يهودى من سوقة اليهود اسمه باطو يخدم على كرطون للقائد نسيم رئيس اليهود. كان قد شتم مسلما وسب دينه. ولما رفعت الشكوى إلى الباي أمر بقتله وذلك سنة ١٨٥٧. انظر الإتحاف ٤ / ٢٥٩ - ٢٦٠.

البأى واتخذها ذريعة لتأسيس دستور لا يخدم إلا مصالح الإفرنج واليهود ولا يمثل شؤون الأمة التونسية إلا اسما. وبمقتضى هذا الدستور "سرح البأى لليهود شراء ما يملك من الريع والعقار وانتحال الفلاحة" (١).

وقد استحسن النورخ هذا الإجراء فى التسوية بين اليهود والمواطنين المحليين معتبرا إياه من إمارات العدل التى يقتضيها حال كل زمان ورفع إيذائه عن يهود المملكة لأنه يرى "اليهود فى إيالة تونس وفى المغرب كله على حالة من المذلة والامتهان والإذاية" (٢).

وأحسب أن المؤرخ قد بالغ فى مذهبه، لأن يهود القرن التاسع عشر كانوا فى رخاء وغنى بالمقارنة مع أبناء الإيالة، لا سيما عربانها وعامتها. كذلك أمراء المغرب الإسلامى كانوا يحسنون معاملتهم خاصة بعد سقوط الأندلس، وسيطرة المسيحيين على المنطقة المتوسطية. وقد كانت ثورة البلاد فى القرن التاسع عشر محتكرة من قبل تجار الإفرنج وسماسرة اليهود مثل القائد نسيم بيشى (٣) رئيس اليهود وكبير قباض الدولة الذى "كانت له اليد البيضاء فى خدمة الدولة وشهرته بالغنى ووجود الناص بداره حديث أهل

١ - الإتحاف ٤ / ٢٨٧.

٢ - نفس المرجع

٣ - نسيم شمامة بيشى المتوفى سنة ١٨٧٣ وهو رئيس اليهود وكبير القباض. عمل لدى الجنرال ابن عياد ثم خزنادر. وقد عين سنة ١٨٥٢ قابضا عاما لجميع مداخيل الدولة، فقائد اليهود سنة ١٨٥٩، ومدير المالية سنة ١٨٦٠. تخلى عن وظائفه عند اندلاع انتفاضة على بن غدام سنة ١٨٦٤. وقد كان من المحرضين على تضعيف المجبى. هاجر البلاد بشرة تقدر بعشرين مليون من الفرنكات.

انظر M. Ganiqge: Les origins du Protectorat francaise en Tunisie: (1861 - 1881)

E. Tunis 1986 p600

البطالة والحساد" (١). والغريب أن ابن أبي الضياف شنع على كل من تسبب في ثورة ١٨٦٤ وأدان في ذلك سياسة المماليك وجور العمال وكل المكلفين بأمور الرعية ولم يذكر هذا القائد اليهودي بأى عيب رغم أنه هو الذى " اقترح تضعيف الإعانة على سائر بلدان المملكة " (٢). ولما قرر مغادرة البلاد زمن الثورة خوفا على نفسه وماله. وقال ابن أبي الضياف " له العذر الذى لا ينكره منصف " (٣).

عموما المؤرخ كان يجهل البعد الآخر للفكر الأوروبى واليهودى، الذى يسعى جاهدا لتدمير البنى الإنتاجية والثقافية للمجتمع التونسى وذلك بضرب قواعده الاقتصادية والقضاء على كل حصانة روحية تحول دون تمرير مشاريعه المختلفة، لا سيما وأن المجتمع التقليدى الريفى قد شكل نمطا إنتاجيا وثقافيا لم تفلح أوروبا فى اختراقه منذ مئات السنين.

ومن أخطر أشكال الغزو الثقافى التى كرستها أوروبا فى تونس فى القرن التاسع عشر هى ساسة التبشير التى نشطت كثيرا فى عهد المشير أحمد باى الذى منحهم الأراضى لإقامة الكنائس فى مختلف الجهات مع إسقاط معلوم الكراء الموظف عليها. وقد حول المبشرون نشاطهم من الدعاية إلى ميدان العمل المباشر وذلك بإنشاء المؤسسات التعليمية وترويج الكتب بين أبناء التونسيين مثل "كتاب الأب برغاد ومفتاح القرآن وكتاب المرور من القرآن إلى الإنجيل ومسامرات قرطاجنة" (٤). وقد استفادت هذه الحركة التبشيرية من

١ - الإتحاف ٥ / ١٨٩ .

٢ - الإتحاف ٥ / ١٣٠ .

٣ - الإتحاف ٥ / ١٩٠ .

٤ - انظر حوليات الجامعة التونسية عدد ٨ - ١٩٧١ ص ١٣١ .

تدهور الظروف الاجتماعية للسكان، لا سيما عربان الإيالة الذين هاجروا صوب الحاضرة حفاة عراة وبطونهم خاوية. حيث أسعفهم تجار الإفرنج وأتباعهم اليهود "بإنشاء جمعية رحمة... لمعالجة المرضى من فقراء المسلمين" (١). وهذه الجمعيات الخيرية المسيحية كانت تحركها الأيادي السياسية تمهيدا لاحتلال البلاد.

فالأب لافيجرى أحد رجال الكنيسة قال فى نشوة الانتصار عندما دخلت الجيوش الفرنسية إلى تونس: "تعالوا يا أبنائي اسمعوا نواقيسكم يجب أن تعلن عن بعث قرطاج المسيحية" (٢). هكذا يلتقى التبشير مع الاستعمار على غاية واحدة وهو ضرب المقومت الذاتية لهوية الشعب التونسى وتشكيكه فى انتمائه الحضارى وتشويه ثقافته. إذن فسياسة التبشير والاستعمار وجهان لعملة واحدة. "فالقوى الاستعمارية مثلا اجتمعت ضد المشروع العربى لمحمد على بمصر وناصرت السلطنة العثمانية. فبدأت وكأنها تنصر الإسلام على العروبة. ولما أصبح مصدر الخطر آتيا من الدولة العثمانية أى من الإسلام استدارت تشجع بواسطة الإرساليات التبشير بالفكرة العربية القومية" (٣) (٤).

١ - الإنخاف ٦ / ١٠٦ .

٢ - عبد الجليل التميمي - المجلة التاريخية المغربية عدد ٣ - ١٩٧٥ ص ١٥ .

٣ - أول جمعية ثقافية بشرت بالعروبة فقط تكونت تحت رعاية الأمريكان بيروت سنة ١٨٤٨ وهى جمعية العلوم والفنون. ضمت فى عضويتها ناصيف الباروخى وبطرس البستاني وإيلي سميث والكولونيل الإنكيزى تشرشل. وتدعو هذه الجمعية إلى الاستقلال القومى والسياسى للعرب عن الأتراك.

انظر: محمد عمارة: الإسلام والعروبة والعلمانية - دار الوحدة للطباعة والنشر -

بيروت لبنان ١٤٠٥ / ١٩٨٤ ص ٤٤ .

٤ - انظر المصدر السابق.

وإلى جانب توظيف التبشير سعت الدول الغربية إلى وضع البلاد على
محك العلوم الاجتماعية والدراسات "الانثروبولوجية" وذلك لفهم آليات
الحركة والتنظيم داخل المجتمع. وبذلك تكتمل حلقات الهيمنة على البلاد
ويسهل عليها غزوها عسكريا.
