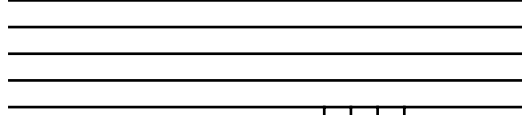
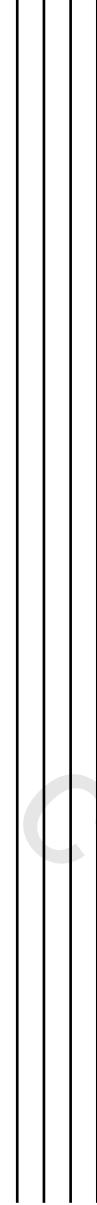


الفصل الأول



المسألة السياسية ومستويات الوعي عند المؤرخ



obeikandi.com

١ - المستوى الواعي:

أ - نقد النظام السياسي:

اعتبر ابن أبي الضياف الأزمة التي عرفها المجتمع التونسي في القرن التاسع عشر أزمة نخبة سياسية مارست صلاحيات الحكم المطلق دون قيد أو شرط. كما نحى بالأئمة على المشاركين في السياسة من الفقهاء والعلماء. الذين اكتفوا بمساوغة أئصهه لنظام غير مبالين بأحوال البلاد والعباد وتبدل طبيعة الوقت في تلك العصور. والنجاح الاجتماعي أو الفشل هو رهين صلاح النخبة أو انحرافها عن أدوارها الاجتماعية. لذلك فالاغتراب الاجتماعي حسب رأيه ما هو إلا اغتراب سياسي وثقافي. وفساد النخبة هو الحراك لفساد سرائر الرعية التي "تجد العصيان كامنا في نفسها بالطبع كمون النار في الزند تظهر بأدنى محرك"^(١). فطبيعة الفساد والانحراف حسب الكاتب كامنة في طباع الخاصة قبل طباع العامة التي لا تتحرك بذاتها بل بدافع خارجي يحركها. وهذا يعكس طبيعة الحراك السياسي الذي يصدر من مركز واحد في اتجاه العامة التي تتراوح مواقفها عادة بين الخضوع والتمرد وذلك بغياب العلاقات السياسية المباشرة والمقننة بين المجتمع والدولة. والفرد في ظل هذا النظام السياسي هو أشبه بالملوك الذي لا يملك حريته وإرادته الشخصية. أما الجماعة فمصيرها يتوقف على أخلاق الرئاسة وانسجامها مع المعقول والمشروع. وفي هذا الغرض يقول ابن أبي الضياف:

١ - الإتحاف ١ / ٢٠٢٠.

- "وملك الحزم السياسة الخلق بالرياسة" (١).

- "ووزير اقتدت بسياسته الأكابر" (٢).

- "وعالم رام الصعاب فأخذ بنواصيها وقرب قاصيها" (٣).

فالممارسة السياسية حسب ابن أبي الضياف هي التزام بقيم أخلاقية كالحزام والكفاءة والاجتهاد التي تميز رجال الدولة وعلمائها عن غيرهم. فتأسيس الحكم لا يكون مشروعاً إذا لم تكن قاعدته الأخلاق المتعارف عليها بين العامة والخاصة. والقانون لا يسود إلا بمقدار ما يستمد أساسه من إرادة المجتمع الأخلاقية. لأن الآليات التي تربط الفرد بالجماعة في التاريخ العربي الإسلامي تقوم على أسس أخلاقية وليست تعاقدية. وطبيعة هذا الحراك تأبى الفصل بين السياسي والأخلاقي لأن القيم هي التي توزع الحراك وتشد الفرد إلى الجماعة. أما إذا وقع الانفصال بين القيم والسلطان يتأزم الحراك ويحل الاستبداد الذي يأباه المعقول والمشروع. وفي هذا الإطار يتلقى المؤرخ مع ابن خلدون الذي يعتبر العدل قيمة خلقية وهي أساس العمران، وكذلك مع الفيلسوف الألماني هيفل الذي يعتبر القيم هي الإطار الأخلاقي للدولة. وعلى هذا الأساس فالأخلاق بالمبدأ الخلقى الذي يتوسط بين السلطان والوجدان يترتب عنه سقوط شرعية المراقبة والالتزام، فيبدأ الحراك السلبي حيث تخل سياسة السيف والعصا بدل الحكمة والتعقل، ويصنع السلطان من الرعية ما تصنع الكيسة في البيت الفارغ.

١ - نفس المرجع.

٢ - نفس المرجع.

٣ - نفس المرجع.

وابن أبى الضياف ساءه فى عصره الحكم المطلق الذى أتى على الأخضر واليابس وحمله خراب البيت وما فيه . ووعى الرجل يتمثل فى تعرية سياسة البايات المطلقة رغم انتمائه الوظيفى والمعاشى إلى قصر البابليك . فالنظام السياسى فى العهد الحسينى لم يشهد تقنيا للرأى المخالف ولم يكن يسمح بذلك إطلاقا لأن دولة البايات كانت تفتقد موضوعيا لآليات ممارسة الفعل السياسى المنظم والمعتقل بل كانت الممارسة تستند إلى ما جرت به العادة أو ما جرى عليه السلف .

والاستبداد السياسى فى العهد الحسينى كان يعكس موقفا جبريا يعتبر السلطة من أقدار الله . أرى أن الله هو الذى فوض للحسينيين الملك " وساق إليهم طاعة التونسيين " ^(١) فالتوظيف الدينى مثل " إيديولوجية " النظام السياسى فى القرن التاسع عشر لمواجهة نفوذ التنظيمات الدينية والاجتماعية أى (الطريقة والقبيلة) مثل الاعتداء على الولى المجذوب عمر بن إسحاق لما استنكر ولاية عثمان باى وعدت من مساوئ أخلاقه " لأن الله هو الذى أولاه " ^(٢) .

وذهب الهوس السياسى بالرعية مذاهب شتى وخاصة جهلة الممالك وسخفاء العقول من المخازنية الذين يعتبرون الباي أشبه بولى " ينظر بنور الله فما يظهر له هو السداد والصلاح فى نفس الأمر " ^(٣) . وأمام هذه الهالة القدسية لحضرة البايات يصبح الخارج عن الدولة " منافقا " . وكلمة النفاق

١ - الإتحاف / ٥ / ٣٢ .

٢ - الإتحاف / ٣ / ١٣١ .

٣ - الإتحاف / ٥ / ١٣٠ .

تعنى فى ذلك العصر العصيان والتمرد. وقد استعمل هذا المصطلح ابن أبى دينار وابن أبى الضياف. فالنفاق لم يعد يعنى الاستهتار بتعاليم الدين إنما المقصود به الانحراف عن تعاليم الدولة. ويعتبر فى بعض السياقات الأخرى لا سيما إذا كان العصيان جماعيا عارا يلحق ببعض العروش. بحيث كان فى ذلك العهد "كل من يعادى شخصا يسعى به إلى البأى بأنه منافق"^(١) فيكون مصيره القتل لأن عداوة الدولة والكفر سيان. عموما السيادة فى دولة الإطلاق الحسينى كانت تركز على الجمع بين:

- العلاقات القرابية أو عصبية الدم والعرق.

- الكهانة السياسية التى يتوحد فيها الدين والدولة.

- توظيف مبدأ الولاء والشوكة الظاهرة.

ومن نتائج سياسة الإطلاق ظهور:

* الاستبداد:

الاستبداد ينشأ عن السيطرة والقوة والإحساس بمركزية النفوذ. فيحتكر المستبد المعرفة والقوة والقرار ولا يعتبر من حوله من الوزراء والعلماء، لأن نصيحتهم يراها خيانة وحوارهم له يراه استنفاصا من شأنه. فأحمد باى مثلا لما أهداه الملك فيكتور عمانويل الثانى نيشان تاج إيطاليا الملوكى الشبيه فى شكله بالصليب "لم يقدم على لبسه قبل معرفة النظر الشرعى حتى أفتاه أهل العلم بالجواز"^(٢).

١ - الإتحاف ٢ / ١٤٧.

٢ - انظر المجلة الزيتونية. المجلد ٢ - الجزء الثانى أكتوبر ١٩٣٧ ص ١٠٣.

أما ما يهم البلاد والعباد مثل مشكلة الإعانة المفروضة على الرعية ظلما وجوارا فإن الباي المذكور سلفا لم يقدم على النظر الشرعى ولم يسغ لنصح العلماء والوزراء بما فيهم النصوص الأوفى خير الدين. فالمشير الأول مثلا أمر بجمع العسكر رغم ظهور مرض وبائى فى المملكة أتى على البلاد. والحكمة والخلق يقتضيان التأنى حتى تنقشع سحابة الحرن وتخف المصيبة، لكنه أصّر على رأيه وأمر خير الدين بجمع العسكر وتعويض من مات منهم. وبعد جمع العدد المطلوب قال خير الدين: "يا سيدى أنى تركت تلك الجهة فارغة. فقال له: حسبك تنفيذ ما أمرتك به وما وراء ذلك أنا أعلم به" (١).

إذن فالمستبد لا تهمة مصلحة المجتمع بقدر ما تهمة مصلحته الشخصية لأن الهوى "صدأ يعلو العقل" كما يقول صاحب الإتحاف.

ومن مظاهر "الدغمانية" السياسية رفض أحمد باى التنقيص من عدد العساكر رغم كثرة نفقاته ولوازمه حتى "قل دخل المملكة بنقص هملم منها" (٢). وإصرار أحمد باى على جمع العسكر يعكس خوفه المستمر من تدخل السلطنة العثمانية فى شؤونه الخاصة وما يتوقعه منها من حرب أو تغيير لملكه. هذا إلى جانب شغفه فى تكثير العساكر لمحاكاة عظماء الملوك والتشبه بهم. ولما أعلمه بعض الوزراء بكثرة مصاريف العسكر قال: "والله لا أسرح العسكر أو يقطع رأسى" (٣). مع أن مقتضيات السياسة محل اجتهد لا تحمل الأيمان المغلظة. وهذا ما يفسر امتناع الشيخ إبراهيم الرياحى الحضور المكثف

١ - الإتحاف ٤ / ١٥٢.

٢ - الإتحاف ٤ / ٢٦١.

٣ - الإتحاف ٤ / ١٦٤.

لدى الباي وذلك لإدراكه أن خطابه مردود عليه ونصحه لا يجد الأذان الصاغية. ولما اشتاق إليه أحمد أرسل إليه مستفسرا ومعاتبا عن طول مغيبه عن القصر فقال إبراهيم الرياحي:

"قل للأمير نصيحة لا تركنن إلى فقيه
إن الفقيه إذ أتى أبوابكم لا خير فيه^(١)"

* الاستغلال:

هو إحراز المال بوجه غير مشروع والتمول المفرط بالتضييق على كسب الرعايا مثل تضعيف المجابى والاستئثار بأهم القطاعات الحيوية كاحتكار البايات تجارة غلة الزيت حيث يشترونه من الأهالي بثن ويبيعونه إلى تجار أوروبا بضعف الثمن. وكذلك جلب ماء زغوان قصد بيعه إلى الأهالي والغصب على شرائه. ثم شراء السفن البخارية وتجهيز العسكر بالمدافع وامتداد أيدي الزامة والعمال وظلمهم للأهالي حتى إن الباي إذا جلس فى المملكة لا يسمع إلا شكايات المتظلمين من الزامة ولا جواب للمتظلم إلا قوله: "اخلص مع الزام من غير سؤال ولا استكشاف"^(٢).

وقد اعتبر ابن أبى الضياف أن جمع الأموال من قبل البايات ليست الغاية منه إصلاح حال الرعايا أو تحقيق بعض الخدمات النافعة لهم كاستصلاح الأراضي ومساعدة الفلاحين. إنما الغاية فى كل ذلك هو "التشبه بالعظماء والتزى بزى الغالب"^(٣).

١ - محمد بن الخوجة: صفحات من تاريخ تونس: تقديم وتحقيق حمادى الساحلى والجيلانى بالحاج يحيى. دار المغرب الإسلامى بيروت ط ١ (١٩٨٦ - ص ٢٠٠).

٢ - الإتحاف ٤ / ١٦١.

٣ - الإتحاف ٦ / ٢١٨.

والأشد فظاعة من نهب الأموال هو الاعتماد على القوة والقهر لتنفيذ خيار السلة حتى أضحي عامة الناس كالبهائم المنقادة يساقون إلى الموت وهم ينظرون. وقد تردد بينهم حديث ذهب مثلاً وهو قولهم: "كل عاقبة مجهولا إلا عاقبة المخزن فهي معلومة" (١). والمراد بالمخزن هو خدمة الملوك. "فالغاية تبرر الوسيلة" هو الشعار الذي رفعه الباياء الحسينيون في تونس حيث لا هم لهم إلا المنفعة العاجلة. وهذه لعمري الحكومة المستبدة التي لا تنتج ولا تعين على الإنتاج بل تأخذ ما تريده بطريقة فيها إتلاف للمنتج ووسيلة الإنتاج، وهذا هو التوحش والاستبداد الذي يتدث عنه مونتسكيو حيث يقول: "عندما يريد متوحشوا لوزيانا قطف الثمار يقطعون الشجرة من أصلها ويتناولون منها ما يريدون" (٢).

ويعبر ابن أبي الضياف عن أزمة عقلانية المستبد السياسي في القرن التاسع عشر وسوء تدبيره "كحال من يهدم مصرًا لبنى قصراً" (٣). أما دولة الإطلاق السياسي في القرن التاسع عشر فكانت تعتبر سلوكها سياسة حازمة ومعقولة.

* الاستلاب:

الحكم المطلق المؤس على القهر يفضي إلى تحويل الكائن البشري إلى عدم، والمواطن في وطنه إلى عبد لا اعتبار له ولا انتماء؛ "لأن شدة الملك

١ - الإتحاف ١ / ٢٧.

٢ - رثيف خوري: الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه الاجتماعي والسياسي. دار المكشوف بيروت - لبنان ١٩٤٣ ص ٦٦.

٣ - الإتحاف ٥ / ٢١٨.

القهرى تفضى فى بعض الكمالات الإنسانية من الشجاعة وإبادة الضيم والمدافعة عن المروءة وحب الوطن والغيرة حتى صار بعض أهل الجهات من المسلمين عبيد جباية ليس لهم من مسقط رؤوسهم وبالدهم ومنبت أبائهم وأجدادهم إلا عطاء الدرهم والدينار على مذلة وصغار والربط على الخسف ربط الحمار حتى زهدوا فى حب الوطن والدار وانسلخوا من أخلاق الأحرار" (١).

انطلاقاً من هذه المقولة ندرك مأساة الفرد فى ظل الإطلاق السياسى الذى دمر كل القيم الأخلاقية والجماعية، وسلب من الإنسان مقومات حضوره الاجتماعى والسياسى، وجعله كائناً مقهوراً فاقداً لشروط المواطنة، عاجزاً عن الدفاع عن ذاته والتعبير عن انتمائه لهذا الوطن عبر المشاركة السياسى المعقولة الراضية لكل استغلال ونهب. إذن فتحطيم الإنسان مادياً وروحياً واستحمار كينونته البشرية يسوق حتماً إلى أزمة انتماء وإلى انتقاء لكل مشاركة إلى جانب الزهد فى حب الوطن والانسلاخ عن أخلاق الأحرار. وكما يقول فولتير: "فالإنسان فى ظل ملك صالح يمون له وطن ولكنه فى ظل ملك شرير لا وطن له" (٢).

والمستوى الواعى للمؤرخ يبدو من خلال تركيزه على ظاهرة الانحلال الاجتماعى التى تستهدف عالم الأشخاص باعتبار أن الإنسان هو قطب الرحى داخل المنظومة الاجتماعية وبسقوطه يسقط المجتمع وتسقط الحضارة، لأن عالم الأشياء كالأرض وكل وسائل الإنتاج لا تقوم بذاتها إذا غابت المشاركة

١ - الإتحاف / ١ / ٢٦.

٢ - رثيف خورى: الفكر العربى الحديث - ص ٦٨.

الفاعلة للإنسان. كذلك عالم الأفكار من تخطيط وتصور وتنميد لا جدوى منه إذا كان الإنسان فاقدا لمقومات وجوده الثقافى والأخلاقي كالحرية والكرامة.

ومن إضافات المؤرخ الاجتماعية أو من مظاهر التحول فى الفكر التقليدى فى القرن التاسع عشر هى تركيز الكاتب على القيمة الإنسانية كبعد اجتماعى ووجدانى مهم فى التراث العربى الإسلامى. فالإنسان باعتباره موضوع بحث من أعظم الثروات إهمالا فى التاريخ العربى الإسلامى وذلك لانصراف الفكر إلى القضايا الجدلية فى التوحيد واللاهوت.

ومن مظاهر التحول فى فكر الرجل هو بروز "القومية القطرية" وتجلى أبعاد الوطنية فى خطابه "وهى ظاهرة تبدو جديدة لكنها ليست غريبة فى ظرفية تأثر فيها بعض المثقفين بالأفكار الغربية"^(١). كذلك لم يعد فاقد الحرية، العبد الذى يزرع تحت وطأة مالكه وسيده أو من اغتصب وطنه من قبل عدو خارجى فحسب بل فاقد الحرية هو أيضا من انسلخ عن أخلاق الأحرار داخل وطنه بعد أن افتقده مقومات وجوده الذاتى حتى أضحى عبدا مملوكا لا يقدر على شىء.

والمستوى الآخر الذى يبرهن على موضوعية المؤرخ ووعيه بمشاكل عصره هو إدانته الصارخة للحكم المطلق، والعمل على إبراز بطلانه عقلا وشرعا وأنه عمل بالهوى ما أنزل الله به من سلطان. وخلافا للمؤرخ تماهت

١ - توفيق البشروش - القومية القطرية فى تونس قبيل الحماية. الذاتية العربية بين الوحدة والتنوع - سلسلة الدراسات الاجتماعية عدد ٤ مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية. تونس - ١٧ ١٢ أبريل ١٩٧٨ ص ١٠٨.

آراء بعض معاصريه مع سياسة الإطلاق واعتبروها سياسة حازمة ومنهجاً حكيماً لردع القبائل وأجلاف الأعراب. فالشيخ أبو عبد الله محمد بن عثمان السنوسي دعى بالخلد للعرش الحسيني في ذكرى الملوك الحسينيين. "خلد الله ملكهم إلى يوم الدين" (١). كما تهافت بعض العلماء من أبناء الوطن وليسوا من المماليك على مديح البايات والوزراء كتهنئة محمد بن الخوجة مصطفى بن اسماعيل بالوزارة الكبرى قائلاً:

"أهنأ وزارة تونس بمدح زان الإيالة فهي في أعراس" (٢).

وهذه الفئة استبطنت فكرة الحكم المطلق وتمثيلها في قناعاتها حتى أضحي كل توجه إصلاحى في نظرها بدعة وفتنة وتقليص لصلاحيات الباي حتى قال بعضهم قبل المصادقة على دستور عهد الأمان: "أى شىء بقى لسيدنا" (٣).

-
- ١ - محمد السنوسي: مسامرات الظريف بحسن التعريف. تحقيق الشاذلى النيفر طبعة وحيدة. دار بو سلامة للنشر ١٩٨٣ ص ٩.
 - ٢ - انظر الرائد التونسي عدد ٣٥ - ١٨٧٨.
 - ٣ - الإتحاف ٤ / ٢٧٦.

٢ - مستوى اللاوعى:

المفكرون أو المحدثون يرون أن الحكم المطلق ما أنزل الله به من سلطان وأنه ظلم وتعد على عيال الله بالغلبة والقهر وأن سياسة الإطلاق سياسة خرقاء متنافية للمعقول والمشروع. لكن هذه المواقف المعارضة لم تتأطر فى إطار جبهة فكرية بل كانت صرخات منفردة مشحونة بالخوف والرجاء. فإذا كان خير الدين مثلاً "يذهب إلى جواز خلع السلطان الجائر وتوليئه غيره من البيت الملكى عملاً بما ورد فى القانون السليمانى"^(١). فإن أحمد بن أبى الضياف "يدعو إلى الإنكار باللسان ولا ينادى بالخروج على الأمير الجائر... وإنما بالصبر والنصح"^(٢). وذلك لما فى الخروج من سفك للدماء وإضاعة للمصالح واشتعال للفتن بين الناس وهو تدعيم لرأى أهل السنة الداعى إلى تقديم النصيحة على المواجهة المباشرة. فالصبر أولى لأنه "سلطان ظلوم خير من فتنة تدوم". وصاحب الإتحاف يؤكد أن هذا الصنف من الحكم يتعارض كلية مع الشرع لأنه تصرف فى عباد الله وبلاده بالهوى. والشرائع جاءت لإخراج المكلف من دائرة هواه إلى العدل والحكمة والتعقل. لكن الرجل لما تناول القضية فى سياقها التاريخى والواقعى وقع فى تناقض كبير عبر عن ضبابية رؤيته الإصلاحية حيث برهن أن الحركات التى خرجت على السلطة فى التاريخ الإسلامى منيت بالفشل مثل خروج عبد الله بن الزبير والحسين رضى الله عنهم وأهل المدينة على بنى أمية وصولاً إلى على بن غداهم. لكن بماذا نفسر تمرد العباسيين على بنى أمية؟ وانقلاب العبيديين على ملك

١ - انظر المصنف الشنوفى: تقديم أقوم المسالك ص ١٣٦.

٢ - الإتحاف ١ / ١٧ - ١٩.

الأغلبية؟ وثورة على باشا ضد عمه حسين بن علي؟ وغيرها من الحركات التي نجحت في قلب الأوضاع.

إذن نلاحظ أن ابن أبي الضياف "لا يخشى سفك الدماء في ذاته بل يخشى من الفشل. ولقد اتخذ من الأمثلة التاريخية الفاشلة قانونا مطلقا عوض أن يعتبرها ظرفية يمكن تجاوزها بالتنظيم والظروف الموضوعية"^(١).

ويرى أن مبدأ النصح والإرشاد طريقة ناجحة تضمن لمتبعيها الأمن والطمأنينة حيث يقول: "ولم نسمع بأحد منجبرة الملوك عاقب من وعظه أو تشكى له بالقتل"^(٢). لكنه في موضع آخر يرى أن الواعظين من علماء ووزراء "يلزمهم أن يكونوا عبيد شهوته وآلات سطوته يخفون النصيحة إن خالفت هواه... فيقدم المسكين نصيحة نفسه بنجاتها من أسباب المعاطب والنكبات"^(٣).

كما يذهب الرجل إلى أن القتال لرفع الضيم والمظالم طريقا إلى سفك الدماء والفتنة بين أبناء الوكن الواحد إلا أنه في حديثه عن الأوروبيين يقر "أن أعظم حقوقهم القانون الذي حصلوه ببعض أرواحهم"^(٤). وفي هذا الموقف السياسي يبدو أن خير الدين أكثر جرأة من صاحب الإتحاف^(٥). إذ أن

١ - حفاوى الماجرى: الأسس ونظام التناقض في فكر ابن أبي الضياف مجلة الإتحاف السنة الأولى - عدد ٥ ماي - جوان ١٩٨٦ ص ٢٧.

٢ - الإتحاف ١ / ١٩.

٣ - الإتحاف ١ / ٢٧.

٤ - الإتحاف ١ / ٨٣.

٥ - ابن أبي الضياف كان معرضا للحكم المطلق لا للملك كنظام سياسى انظر أحمد عبد السلام: المؤرخون التونسيون ص ٤٣٠.

التغيير باللسان والصبر على السلطان الجائر لم يحل دون وقوع "فتنة" ١٨٦٤ وسقوط البلاد فى مسلسل المديونية، وتحويلها إلى مستعمرة لا سيما فى عهد البايات الذين لا هم لهم إلا المنفعة العاجلة حتى "أن قتل إنسان أهون عليهم من موت حيوان من حيواناتهم" (١).

فقوله "سلطان غشوم خير من قتنة تدوم" حسب أحمد أمين هى "انزلاق للمعممين من رجال الدين ومباركتهم للوضع القائم ورفض لكل إصلاح" (٢). كما اعتبر محمد عمارة هذه المقولة "من شبّهات علماء السوء لم يميزوا بين الاستسلام والضعف والاستكانة للظلم والمنكر وهى مما حرمها الله ونهى عنها وبين الصبر الإسلامى الذى هو شجاعة واحتمال فى مواجهة الشدائد" (٣).

وقد أجمع المحدثون فى القرن التاسع عشر أن رأس الداء يكمن فى نظام الحكم المطلق المسلط على البلاد وهو الذى فتح كل أبواب البلاء لا سيما وأن المشير أحمد باى يقول "وقبول النصيحة أو تركها بيدى" (٤). فقبول النصيحة لم يعد فى نظره رهين المصلحة العامة والشرعية الاجتماعية بل هو خيار يتوقف على مزاج الباي.

وفى الواقع "فالحاكم إذا لف الظلم لا يغضبه إذا رفعت إليه مظلمة شخص ولا يحرص على إنصاف المظلوم" (٥).

١ - الإتحاف ٥ / ٩٦.

٢ - أحمد أمين: زعماء الإصلاح ص ٣٧.

٣ - محمد عمارة: الإسلام وحقوق الإنسان - عالم المعرفة - العدد ٧٩ ماى ١٩٧٥ ص ١١٧.

٤ - الإتحاف ٤ / ١٧٦.

٥ - انظر محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير ٢٣ / ٢٤٤.

ويضيف الشاطبي فى الموافقات " أن المصالح الدينية والدينية لا تحصل مع الاسترسال فى اتباع الهوى والمشىء مع الأغراض " (١).

أما بالنسبة إلى موقف النورخ من هذه المسألة والى تناقض فيها تكره وتراوح بين مستوى الوعى واللاوعى فإنه يعكس .

- خوفه من بطش الحاكمة .

- الخوف من التماهى مع أطروحات الخوارج والمعتزلة .

- اضطراب الفكر بين الثوابت والمتغيرات .

ويقترح المؤرخ لتجاوز هذا النفق المظلم تقييد سياسة الإطلاق بوازع الشرع أو العقل ويكون ذلك بوضع قانون معلوم ومعقول فى سائر الأمور لا يتجاوزها البأى ويلتزم العمل به عند البيعة مع اليمين . وإذا تعمد مخالفته انحلت بيعته من الأعناق " نظير خطب الخلفاء الراشدين عند الولاية " (٢) . إلى جانب تقييد السلطة بدستور اقتراح ابن أبى الضيف فى مقدمة كتابه تأسيس مجلس شورى على غرار المجالس الشورية فى أوروبا . والمطالع للإتحاف يرى أن المدلول قد تأثر بالصفة المطلقة التى أطلقت على مضمون الكلمة عبر مختلف عصور التاريخ الإسلامى . ومن جهة أخرى بما استحدثه الغرب من هيئات استشارية لها فنوذ كبير على السلطة التنفيذية .

ففكر الرجل يسبح بين ماعين - بين المفهوم التراثى الطلق فى كتب الفقه والأحكام السلطانية وبين المفهوم الحديث المقنن فى أوروبا . وقد أطلق

١ - راجع الموافقات الجزء الأول من كتاب المقاصد .

٢ - الإتحاف ١ / ٤٥ .

المؤرخ بعد إنشاء عهد الأمان " اسم مجلس الشورى على المجلس الأكبر" (١). فالحضور التراثى كان مكثفا فى فكر أحمد بن أبى الضيف، من ذلك شدة تحفظه عند تعرضه للملك الجمهورى حيث لم يتجاوز فى تعريفه بعض الأسطر رغم انبهاره الشديد بهذا التنظيم والذى يقول فيه " وفى هذا الصنف نفع دنيوى للعامة والخاصة حيث كان أمرهم شورى بينهم" (٢). لكن رغم مزاياه أنكره لعدم اعتماد البيعة، وأن قواعد الملة الإسلامية لا تقتضيه فى حين محمد بيرم الخامس أشاد بهذا التنظيم السياسى حيث يقول: والأمريكان قد بلغوا الغاية فى التمدن والحرية. فمن حريتهم أن ولى رئيس الجمهورية عندهم رجل صناعته الأحذية كان مستكملا لشروط الإنسانية" (٣).

إذن فالقطيعة مع التراث الثقافى الذى يتمحور حول رمز الشرع ليس بالأمر الهين. والفكر التقليدى فى القرن التاسع عشر رغم انبهاره بمظاهر الحداثة لم يستطع القفز فوق تراكمات تاريخية لا تزال فاعلة ومؤثرة فى الواقع الراهن.

فالفكر السياسى عند ابن أبى الضيف كان ينقسم إلى:

- قطب دافع: يتمثل فى رداءة الواقع السياسى.

- رمز الشرع.

- قطب جاذب يتفرع إلى فرعين

- رمز الحداثة (طبيعة الوقت).

١ - الإتحاف ٨ / ١٢٥.

٢ - الإتحاف ١ / ٣٧.

٣ - محمد بيرم الخامس: صفوة الاعتبار ١ / ٧٧.

وازدواج الحراك بين مرجعين مختلفين أوقع المؤرخ فى الالتباس بين المفهوم والممارسة من ذلك موقفه من التنظيمات الخيرية^(١) ودستور عهد الأمان. فالتنظيمات الخيرية هى عبارة عن جملة من الاضطرابات التى أدخلها سلاكين بنى عثمان على البلاد مثل خط كلخانة^(٢) الذى صدر سنة ١٨٣٩ فى عهد السلطان عبد الحميد^(٣) بحضور جمع من الوزراء والعلماء وقناصل الدول الأوروبية. وقد تضمن الخط مجموعة من الإصلاحات الإدارية والقضائية والمالية والعسكرية للتأكيد على المساواة بين جميع الرعايا دون تمييز بينهم. وقد اعتبره ابن أبى الضياف "أساس العدل والحرية"^(٤).

لكن فى الحقيقة خط كلخانة ما هو إلا عبارة عن منشور لتنظيم الإدارة وفقا لنظم المرعية فى أوروبا. بالإضافة إلى الامتيازات التى منحها للرعايا الأجانب رغم ما يتمتعون به من حماية من قبل قناصل دولهم. كما تدعم أيضا

١ - التنظيمات الخيرية: هى جملة الإصلاحات التى أدخلتها الخلافة العثمانية على الحكومة والإدارة منذ حكم السلطان عبد المجيد وابتدأ بها سنة:

١٨٣٩ : خط كلخانة.

١٨٥٦ : خط همايون.

١٨٧٦ : أحداث الدستور.

انظر الإتحاف فصل التنظيمات ١ / ٥٢.

٢ - خط كلخانة: محل الورد وهو اسم لحديقة التى تم فيها إنجاز هذا فرمان.

٣ - السلطان عبد المجيد بن محمود الثانى (١٨٣٠ - ١٨٦١) استعان بالدول الأوروبية للقضاء على محمد على بمصر. وهو أول من بدأ العمل بالتنظيمات الخيرية مثل كلخانة والخطط الهمايونى.

انظر دائرة المعارف الإسلامية طبعة ٢ - ١ / ٧٧ وكذلك الإتحاف ١ / ٥١.

٤ - الإتحاف ٤ / ٤٣.

نفوذ الرعايا الأجانب فى فرمان المعروف بالخط الهمايونى سنة ١٨٥٦ والذى يعتبر كهدية للدول الأوروبية ورعاياها الذين وقفوا مع السلطنة فى حرب القرم ضد أطماع روسيا فى الدولة العثمانية. وهذا القانون الأخير إلى جانب إبقائه على كافة الامتيازات التى منحت للأجانب " وعد أيضا بإعطائهم حق التملك والتصرف فى الأملاك داخل الدولة العثمانية" (١).

أما المؤرخ فهو كغيره من المحدثين الذين رحبوا بهذه الإصلاحات الصادرة عن مركز الخلافة حيث اعتبر " أن صبح الحرية المحبب لكل موجود بدأ انتشاره من المشرق" (٢).

وإذا كانت الدولة الحسينية قد رفضت التنظيمات بدعوى تعسر إجراءاتها فى بواى المغرب. وذلك حتى لا يتقيد البايات بأى قيد أو شرط، لتنافيها مع مصالحهم، فإن محمد بيرم الخامس أكد " أن تونس لا تستقيم بدون تنظيمات" (٣).

لكن الدولة الحسينية وإن امتنعت عن إدخال فكرة التنظيمات إلى البلاد، فإنها لم تمنع من الضغط الأوروبى الذى ألح على النظام السياسى التونسى إنشاء دستور البلاد يضمن أمن وحقوق الجاليات الأجنبية. ولقد تحمس ابن أبى الضيف لمشروع الدستور كغيره من المحدثين معتقدا أنه أفضل وسيلة لتقييد سياسة الإطلاق فى تونس. واعتبر أن طبيعة الوقت تقتضى هذا الترتيب الجديد وإن لم يعهد بمثله فى تاريخ البلاد.

١ - انظر محمد مخزوم: مجلة تاريخ العرب والعالم: التنظيمات العثمانية - أفريل ١٩٨٥.

٢ - الإتحاف ٧٨ / ٤.

٣ - محمد بيرم الخامس: صفوة الاعتبار ٨٤ / ٢.

وظهور هذا الترتيب فى أوروبا حسب الكاتب يعكس أنفة الروم من ظلم الملوك. لذلك فالقانون يكون " طلب من الرعية بحروب تجرى فيها أودية الدماء" (١).

وقد أخذ ابن أبى الضياف تراجع أهل المجلس الشرعى وانسحابه بعد المشاركة المبدئية فى شرح القواعد الأولى معللين موقفهم بأن المنصب الشرعى لا تناسبه مباشرة الأمور السياسية. وإذا كان الباي قبل عذرهم وأعفاهم من الحضور بدعوى أن ولا يتهم لا تتناول السياسات فإن المؤرخ اعتبر هذا الموقف تخليا عن الواجب حيث يقول " وأوقعوا بهذا التجنف وصمة فى وجه البلاد ونفرة بينهم وبين أهلها" (٢). فامتناع أهل المجلس الشرعى فى نظر المؤرخ تقصير فى حق الوطن وأهل البلاد لأن مدار القانون العدل والحرية والرخاء حتى " أن الفرنسيين لما أخذوا الجزائر انقلب الأمر وتدرج إلى هذه الحالة الخارقة للعادة" (٣).

وبمجرد المصادقة على بنود القانون بمساعدة القناصل الأجنبية وخاصة منهم القنصل الإنكليزى والفرنسى وانبثاق المجالس ومدح الشعراء لهذا الترتيب الجديد وتعالى الباي فى حب الوطن آنذاك قال ابن أبى الضياف " تمهد العدل... وانسدل الأمن ورجع لهذا النوع الإنسانى بهذا القطر ما يستحقه من الحرية" (٤).

١ - الإتحاف ٢ / ٤٣ .

٢ - الإتحاف ٥ / ٤٤ .

٣ - الإتحاف ٥ / ٩٦ .

٤ - الإتحاف ٥ / ١٠٠ - ١٠١ .

وفى حقيقة الأمر هذه المواقف تعكس "سذاجة المؤرخ" وبساطة الفكر التقليدى لأن التغيير والإصلاح لا يتحقق بمجرد المصادقية على بنود القانون والتعبد بألفاظه، إذ يوجد فرق شاسع بين المفهوم كتصور والواقع كرواسب وتناقضات. وهذا ما أوقع الكاتب فى الالتباس والتناقض حيث يقول فى موضع آخر مخالفا رأيه السالف: "أقول وصدعا بالحق وإنى من الجماعة قد توسعنا وتأنقنا ومع وجود الفارق قسنا... لكن القانون لم يبرر للوجود حتى يصادم شهوات الملوك"^(١).

خلاصة القول دستور عهد الأمان والتنيمات الخيرية لم يكونا وليدا الإرادة السياسية المحلية ولا وليدا الإدارة الفكرية والدينية للنخبة المثقفة. كما أن القوى الاجتماعية الحضرية والريفية لم تساهم فى تأسيسهما، بل أن العهدين كانا امتداد للإدارة الأجنبية التى أرادت تمهيد السبيل وتعبيد الطريق أمام التغلغل الرأسمالى فى جسم الخلافة وولاياتها مثل بعث الشركات والتشجيع على الاستثمار. كما يفت إلى تدعيم النفوذ الاقتصادى الأجنبى خاصة بتمكين الرعايا الأجانب من كامل حقوقهم وحررياتهم واعتبارهم أصحاب حق مثل غيرهم من السكان لا سيما وأن أوروبا بدأت تعيش نهضة صناعية ساعدتها على حسن الاستغلال والترويج. وهذا ما يفسر اقتصار مجالس عهد الأمان على بعض المدن الاستراتيجية دون سواها وغيابه عن بقية الأقاليم الأخرى التى تقل فيها الخلطة مع الأوروبيين.

والدستور الجديد لم يغير من العقلية السياسية المتخلفة لنظام البايات، لأنه لم ينبع من الذات وهمومها وطموحاتها بل صدر من ذات الآخر

و"إيديولوجيته". لذلك فإن بنود الدستور لم يستفد منها ولم يستثمرها إلا "أرستقراطية" المماليك. فقد وجدوا فيها الفرصة للاستثمار بمناصب شرقية.

وظائف جديدة مربحة. كذلك المنتخبون لهذه المجالس لم تراع فيهم الكفاءة العلمية والمقدرة السياسية لأبناء البلاد. كما أن رؤساء المجالس وأعضاء المجلس الأكبر لم يكن منهم واحد من أهل العلم.

فالمؤرخ كغيره من المحدثين انخدعوا "بمسرحة" دستور عهد الأمان الذى يحمل فى ظاهره الرحمة وفى باطنه العذاب. على أن القواعد الثلاثة الأولى المتمحورة حول الحرية والمساواة وحرمة النفس والمال والعرض تعد حقا من شروط النهضة. لأن التحرر الفكرى لا يكون إلا بعد الانعتاق من الأسر الاتماعى لا سيما والحال حال إطلاق وقهر واستبداد رغم أن قيم العدل والأمن والحرية لا تمنح من قبل الغير كهدية بل تكتسب بكفاح الشعوب. لذلك لما ضجت العامة على هذا الترتيب الجديد قال أهل أوروبا: "أريق الدماء فى بلدان الحرية والهمم الإنسانية على مثل قانونكم وأنتم أهدى إليكم فأنظروهم"^(١). وهذا ما يفسر إجلال ابن أبى الضياف وتقديره الخاص لقناصل أوروبا الذين وهبوا البلاد هذه النعمة دون عناء. واعتبرهم بمثابة النصحاء الأوفياء حيث يقول: "وأما ميلكم لنصحنا وخير بلادنا فلا أشك فيه وأشكركم على ذلك"^(٢). أما القواعد الثلاثة الأخيرة من الدستور والتي لم يعيها فكر ابن أبى الضياف كغيره من المحدثين تمثل الوجه الثانى للدستور فهى "إيديولوجية الدستور" والتي كانت تكريسا للنفوذ الأجنبى واختراقا مباشرا

١ - الإتحاف ٥ / ١٠٣ .

٢ - الإتحاف ٥ / ٨٧ .

للنظام الاقتصادي المحلي . " إذ تطبيق الفصل التاسع من دستور عهد الأمان هو تكريس لمقولة دعه يعمل دعه يمر" (١). حيث تمكن الأجانب من التحكم فى الأسواق التجارية المحلية وترويج الصناعات الأوروبية، وبالتالي القضاء على القدرات الإنتاجية المحلية خاصة بعد أن تم امتلاك العقارات غير المنقولة .

عموما فالأشكال السياسية المستحدثة لم تشكل فى جوهرها إصلاحات سياسية لنظام الدولة ، لأن التحديث ليس كلاما يكتب على ورق وألفاظ يتعبد بها ، وإنما هو فعل وبناء ينبع منمعاناة الذات التى ترنو إلى الأفضل . ولم يكن الفكر آنذاك واعيا بطبيعة المرحلة ومقدارا للسيطرة الأوروبية حق قدرها حيث تحول عدو الأمس إلى صديق حميم ونصوح ،فى . وصحوة بعض العقول التى بشرت بالمعارف الجديدة وتحملت لها لم يتجاوز وعيها المستوى اللفظى والأدبى . فابن أبى الضياف اعتقد أن الحكم المطلق قد ولى بمقتضى المصادقة على بنود الدستور وكذلك الشيخ محمود قبادو (٢) الذى يقول فى هذا المجال :

"وتطامع الخطاء لاستبدادهم بالفضل داعيهم إلى العدوان

فتقرر السلطان ضربة لازب لنظامهم بالعدل والإحسان (٣)

فالمجتمع يعيش التخلف . والتحديث ليس دواء يحقن إلى العقول الأخرى التى ما زالت تعيش فى حال الوثاقة والجمود . فلحظة الحداثة فى

١ - سلامة بيشى . ثورة على بن غداهم ص ١٠ .

٢ - محمد قبادو المتوفى سنة (١٢٨٨ / ١٨٧١) من أنصار الإصلاح . درس بالمكتب الحربى وعرب مجموعة من الكتب الحربية . أهم آثاره ديوان شعر فى جزأين طبع سنة ١٨٧٨ انظر عمر بن سالم قبادو حياته - آثاره وفكره الإصلاحى - تونس ١٩٧٥ .

٣ - الإتحاف ٥ / ٥٤ .

الغرب لم تكن وعيا مجانيا تفضل به السلطان على شعبه بل كانت حركة تقويض وبناء وتأسيس لتصورات جديدة. لذلك فالوصفات العلاجية التي أدخلت على النظام السياسى لم تكن إلا مسرحية سياسية تقوم بدور البطولة فيها القوى الغربية. فبنود الدستور لم تعبر عن الإرادة السياسية - الدينية والشعبية للمجتمع آنذاك. والدليل على عدم شرعية هذه الولادة هو تضارب الجهاز السياسى والدينى حول مشروعية الدستور.

ولما سقط هذا المشروع بعد ثورة العربان فإن "إيديولوجية الآخر" لم تسقط معه لأن مشاريعه الاستثمارية بدأت تتجذر فى التربة الوطنية.

لم يكن المؤرخ واعيا بالنوايا المبيتة التى كانت تختفى وراء "ميتافيزيقية" المصطلح والمفهوم حتى أنه يعتقد بكل مثالية وسذاجة أن "الدنيا فى عصره رتبها عظماء الدول على الحقوق ولو كانت على حسب القوة ما يمنع الدولة القوية أن تستولى على الضعيفة"^(١). لكن بماذا نفسر احتلال الفرنسيين للجزائر وتربص الدوائر بتونس؟
