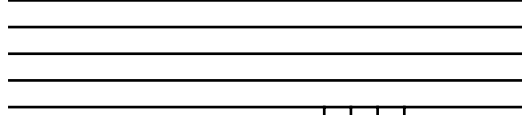
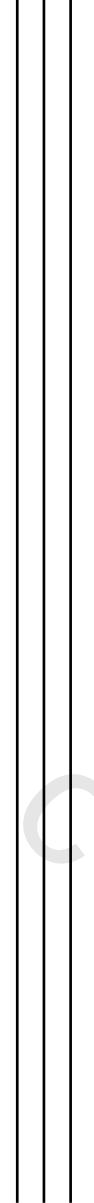


الفصل الثالث



النص والمقاربات
«السوسيولوجية»



obeikandi.com

١ - التفسير الاجتماعي لخلدون:

أ - ارتباط البادية بالحاضرة:

البادية تعنى سكان القبائل من مربى الجمال والبقر والغنم وحتى المزارعين الذين يفلحون الأرض وغيرهم. فهي قطاع اجتماعي يرتبط بالأرض ارتباطا شديدا ويرتهن بقاءها بامتدادها الجغرافي. وقد عرف ابن خلدون سكان البدو بقوله:

"منهم من يستعمل الفلح من الغراسه والزراعة ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لتاجها... فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمرا ضروريا لهم"^(١). فالنشاط الاقتصادي للبادية من فلاحة رعوية تتخذ شكلين.

- زراعة الحبوب.

- تربية الحيوانات.

إذن يتضح من خلال هذا التعريف أن البادية نمط معين من إنتاج الضرورات المعيشية فحسب. فالعلاقة بين البدوى والطبيعة "ليست علاقة تحول بل علاقة استعمال"^(٢). وهذا ما يبرر اتصاف البدو بقوة العصبية والالتحام المتولد عن وحدة النسب والقراة، مما يجعل أفراد العرش أو العائلة

١ - ابن خلدون: المقدمة: ترجمة فانتس مونتاي - اللجنة الدولية لترجمة الروائع - بيروت ١ / ٢٤٢ - ١٩٦٧.

٢ - عبد القادر جغلون: الإشكالية التاريخية في علم الاجتماع السياسى عند ابن خلدون دار الحداثة ط ٤ - ١٩٨٧ ص ١٢٨.

متراصى البنيان أشداء يخشى بأسهم بين العروش والقبائل . فالعصبية أو التضامن العضوى هى التى توزع معيار الحراك بين الأفراد داخل القبيلة . فالواحد منهم قد يلغى من الجماعة إذا تخلى عن واجب المساندة لأخوته وخالف عرف العشيرة وتقاليدها .

فالبداوة تعنى الضرورة . والضرورة بدورها تفرض على البدوى أنماطا سلوكية شديدة التوحش وذلك لقساوة الواقع الاقتصادى الذى يرتتهن بمجال ترابى ينمو ويتقلص حسب طبيعة المناخ . وبديهى أن الحياة الشاقة لشعب بدائى فى الفلاة تجعل أفرادهم متجذرين ليردوا الهجمات . . . إذ ليس هناك أسوار ولا حراس تحميهم فى الليل . فالضمانة الوحيدة لاستمرار حياتهم فى مثل هذه الظروف الشاقة تنحصر فى مدى شجاعتهم وقوة بأسهم" (١) .

أما الممارسات السياسية فإنها ترتبط بعلاقات النسب . وشيخ القبيلة هو الذى يجسد التضامن القائم على عصبية القرابة ، وهو عادة ما ينتمى إلى نسب مهيمن . " فالقبيلة الواحدة وإن كانت فيها بيوتات مفترقة وعصبيات متعددة فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها تغلبها وتستبها" (٢) . والرئاسة داخل البداوة لا تعنى احتكار الثروة واحتقار العصبيات الأخرى ، فالسيد داخل القبيلة يعكس حقوق جل العصبيات . وظهور المنافسة على الرئاسة من قبل الأحلاف العائلية والقبيلة المضادة يتوقف على مستوى الالتزام أو الحياد عن النظام التشريعى والأخلاقى للقبيلة . " فأحياء البدو يزعم بعضهم عن بعض ، مشائخهم وكبرائهم" (٣) .

١ - ابن خلدون: المقدمة . تحقيق د . على عبد الواحد وافي . دار القلم . ط ٢ . ٥١ / ٢ .

٢ - انظر المصدر السابق ١ / ٢٧٧ .

٣ - نفس المرجع ٢ / ٢٥٤ .

إذن نلاحظ أن القول بسيطرة قبيل على آخر ينفي التصورات التالية التي تفترضها الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة والمعاصرة.

- نفى القول بتساوى العشائر^(١).

- نفى القول بالانتخاب^(٢) بين العشائر.

تبدو هذه المقولات واهية لأنه توجد فى صلب القبائل عائلات تتوارث السلطة عقودا من الزمن وهو ما يفسره استقطاب إحدى العصبية لتحالفات واسعة من القبائل لا سيما إذا كانت تروم التغلب وتحصيل الملك. والقبيلة فى العصر الخلدونى لم تكن معزولة عن المركز السياسى أو المدينى الحضرى، فهى لا تتناقض مع البناء الحكومى والتنظيم السياسى. فالملك كان غاية العصبية بالنسبة إلى القبيلة الخلدونية، إذ كل التجارب الحكومية التى ذكرها ابن خلدون قامت وتأسست على قاعدة العصبية القبيلة مثل الدولة المرباطية والموحدية والحفصية.

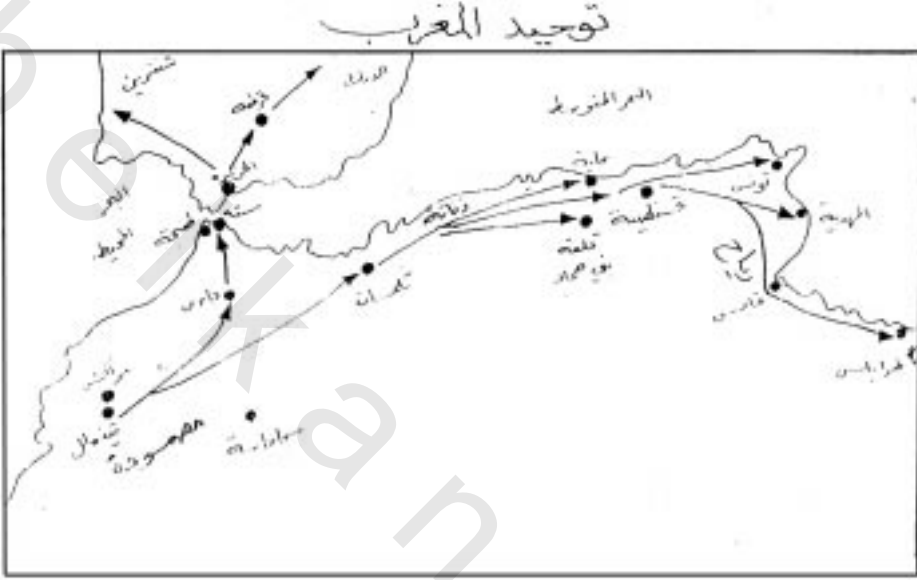
إذن ليس هناك انفصال بين البوادر والحواضر. فالقبيلة الخلدونية تعتبر مرحلة ضرورية لتأسيس الملك. فهى مرحلة الحيوية والنشاط التى يمكن أن تصبح فى لحظة ما العنصر المهيمن على العمران البدوى والحضرى. "فالحاضرة والبادية تشكلان فى الواقع بناءين مميزين فإنهما لا يكونان خارجين كلياً عن بعضهما البعض وهما عمليا متداخلان بطريقة ما"^(٣).

١ - القول بتساوى العشائر أو التعادل يعنى وجود أحلاف متواجهة ومتوازية تمنع أى جماعة من الاستقلال بالحكم والنفوذ.

٢ - القول بالانتخاب يعنى تداول السلطة بين العشائر على أساس التكامل فى الأدوار.

٣ - انظر: Durkein: de la division au travail p 154 - 155

فالتداخل السياسى كما رأيناها يتوقف على حاجة المركز إلى المشاركة القبلية، ثم أن المركز ذاته قد يتشكل منطبعة قبلية ذات شوكة ظاهرة مثل قبيلة مصمودة البربرية^(١) ودورها فى توحيد المغرب الإسلامى .



- التنظيم القبلى فى العصر الخلدونى يملك الدور المحرك فى كل مؤسسات البناء الحكومى .

- هذه الحركة لا تعنى هدم بناء الدولة من جديد لكنها تعنى تغيير النخبة الموجهة التى نزل بها الهرم .

وإلى جانب الحراك السياسى والدينى، هناك تواصل اقتصادى بين البوادر والحوضر . فالحوضر تحتاج إلى المواد الأولية الزراعية والحيوانية التى

١ - عن عبد المجيد ذويب: الكتاب التربوى لتلاميذ السنة الثالثة ثانوى - دار الحرية للطباعة بغداد (١٤٠٠ / ١٩٨٠) ص ٤٩ .

ينتجها البدو. كما أن البوادي بدورها تحتاج إلى الصناعات الحضرية. فالعلاقة تبادلية صرفة، لا سيما وحواضر العصر الوسيط كالقيروان وتلمسان وبقيّة المدن الصحراوية كانت ترتبط كثيرا بالتجارة مع إفريقية شبه الصحراوية والشرق الأوسط. فالتنظيم القبلي بحكم فاعليته آنذاك استفاد كثيرا من تجارة الذهب والرقيق والمعادن الثمينة، حيث تطابقت مصلحته مع مصلحة الأرستقراطية التجارية الحضرية... وفي فترة الركود تعود القبائل إلى الفلاحة الرعوية وتحاول أن تعوض استنزاف مداخلها بغزو المدن^(١).

فالمشاركة القبليّة في التجارة الصحراوية إلى جانب الحواضر ساهمت في خلق تميز قبلي داخلي، مما ينفي أطروحة تعادل العشائر والتساوي بين العروش، ويؤكد مسألة التراتب الاجتماعي والسياسي داخل البوادي.

أما بالنسبة إلى مظاهر التوتر بين البادية والحاضرة حسب ابن خلدون والتي عمقت من هوة الخلاف بينهما حتى ذهب البعض من الدارسين الأوروبيين إلى اعتبار تاريخ المغرب كله صراعات قبلية وفوضى منظمة بين العصبية التحالفية. فإنها في الحقيقة تعكس وضعاً اقتصادياً نتيجة تدهور التجارة الصحراوية بعد أن "توصل البرتغاليون عبر المحيط الأطلسي إلى عرض سواحل إفريقيا وجلب قسم من متاجرة الذهب نحو خليج غينيا"^(٢). بذلك تراجع الدور الوسيط المميز الذي كانت تضطلع به دول المغرب لتصدير البضاعة والإفريقية إلى أوروبا.

١ - عبد القادر جغلون: الأشكال التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، ص ١٩٢.

٢ - شارل أندري جوليان: تاريخ إفريقيا الشمالية. تعريب محمد مزالي والبشير سلامة. الدار التونسية للنشر ١٩٨٣ ص ١٦٤.

ومن عوامل التراجع الاقتصادي يذكر ابن خلدون "تراجع قوة المسلمين فى الأساطيل لضعف الدولة ورجوع النصارى فيه إلى دينهم المعروف فيه والمران عليه والبصر بأحواله وغلب الأمم فى لجته" (١).

ابتداء من هذه الفترة التاريخية اشتد الصراع الداخلى وتفاقم الخلف بين الدولة والمجتمع وحاولت الحكومات القائمة آنذاك إخضاع القبائل مزيد الضرائب العقارية. فتدعمت بذلك العلاقات المخزنية القائمة على أساس الولاء والمصالح المشتركة. وكلفت القبائل ذات العصائب القوية بجمع الضرائب من القبائل لضعيفة. واقتضى إعادة توزيع الثروات بين البادية والحاضرة اتباع طرق السلب والنهب والإغارة والأخذ الوحشى. وهذا ما يبرر فشل سياسة السلطان أبى الحسن المرىنى فى تونس إزاء العربان وذلك عندما أعلن عن إلغاء الأداءات التى كانوا يستخلصونها من المقيمين سواء فى المدن أو فى القرى. حيث قام الأعراب بتوحيد مختلف فروع قبائلهم. وقد أسفر التحالف الذى دعت إليه النسوة عن التصالح بين أولاد أبى الليل وأعدائهم الألداء أولاد مهلهل... وانتهى الصراع بانهزام أبى الحسن ورجوعه إلى المغرب" (٢).

كذلك أعراب المملكة الذين وقفوا إلى جانب السلطان الحفصى، الذى استعان بالأسبان والذين نعتهم ابن أبى دينار بالمرتدين، لم يقفوا فى وجه سنان باشا إلا "لاسترجاع الإقطاعات التى ظفروا بها من ضعفاء بنى حفص" (٣). وفى خضم هذا الصراع تأزم الحراك بين البوادر والحواضر،

١ - ابن خلدون: المقدمة ٣ / ٢٥٥.

٢ - روبر بارنشفيك: تاريخ إفريقية فى العهد الحفصى ١ / ١٩٩.

٣ - الإنحاف ٢ / ٤٢.

حيث لم تعد البادية هي التى تفرز الحراك السياسى نحو الحواضر باعتبارها هى المرحلة الضرورية أو مرحلة الحيوية والنشاط ، وذلك لفقدان مناعتها ومقوماتها الذاتية التى تجمع بين الرصيد الأدبى والمادى . ومع سيطرة المركز السياسى سيصبح الحراك من البادية إلى الحاضرة حتمية معيشية بعد أن كان سيرورة سياسية .

أما فيما يخص الدراسات الاستعمارية للأطروحة الخلدونية ، فقد ذهبت إلى حصر الصراع داخل القبائل حسبما تفرضه طبيعة التعادل والتضاد بين العشائر وأبعاد الحكم المركزى عن دائرة الصراع . لكن فى الحقيقة لا يمكن الفصل كما رأينا بين المراكز المدنية والقبائل المتحركة . وهذا الانفصال المزعوم ينم عن جهل بعض الدارسين لطبيعة المجتمع المغربى فى العصر الخلدونى منجبهة وإسقاط الأحكام المسبقة دون علم وتقدير ممن جهة أخرى . " فالعديد ممن قرأوا ابن خلدون كانت تنقصهم المعرفة الأنتروبولوجية لذلك غاب عنهم المعنى المزدوج الذى أعطاه ابن خلدون للفظ "(١) .

فالعصبية كنزوع سياسى للتغلب والمظاهرة هى حركة مزدوجة بين :

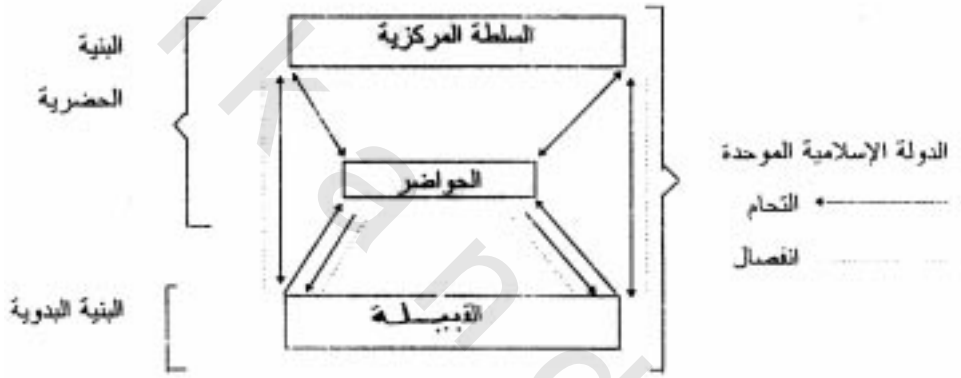
- الالتحام : يكون عادة بين أفراد النسب الواحد . إذ تحملهم على التعاضد والتناصر والسعى المشترك . وإلى جانب علاقات القرابة والدم يكتمل الالتحام بتبنى الدعوة الدينية التى تستقطب بدورها عصبية الألف والولاء .

١ - عبد الباقي الهرماسى : المجتمع والدولة فى المغرب العربى مركز الدراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٨٧ ص ١٧ .

- الانفصال: وهو طور الفراغ والدعة وضعف العصبيات، حيث تتفكك البطون ويدب الانقسام ويتقلص نفوذ الحكم المركزي.

فالالتحام والانفصال هما آليتا التأسيس والقوة والضعف والانحدار في نفس الوقت. حيث يتوقف النمو الحضارى أو الأفول على مدى الالتزام الخلقى والدينى والانقياد لأعراف الجماعة وعاداتها.

الحركية الاجتماعية والسياسية حسب الأطروحة الخلدونية



- الالتحام يساعد على بناء الدولة فى حين يؤدى الانفصام أو الانقسام إلى عرقلة هذا البناء أو إلى زوال الدولة القائمة. فالبادية والحاضرة مرتبطتان بعلاقات تبادل وسيطرة.

- إن نزعة الانقسام لدى الحركات القبلية لا تعنى الاستقلال العرقى عن حكم دولى مركزى. فالالتحام هو القاعدة والانقسام استثناء.

ب - الجدلية والزمن الدائري:

تنظم حركة الجدل الاجتماعي والسياسي الخلدوني حسب خطى الاتصال والانفصال، كأشكال حراك تعكسها حالة العصبية التي تتردد بين القوة والضعف. حيث تكون العصبية حركة البداية والتأسيس والازدهار كما تكون عند ضعفها حركة الانحدار والأفول. وحركة البعث والموت التي تميز العمران البشري عند ابن خلدون تمر "بخمسة أطوار"^(١).

- طور الظفر بالحكم: وهو الخروج من إطار علاقات القرابية إلى العلاقات السياسية الوظيفية وذلك بالاستيلاء على الملك وانتزاعه بالمغالبة والمدافعة.

- طور الاستبداد: وهو توسيع إطار المدافعة باصطناع الرجال واتخاذ الوالى والصنائع لجدع أنوف العصبية المنافسة.

- طور الدعة والفراغ: وهو تحصيل ثمرات الملك "باستفراغ الوسع فى الجباية، وإشباع الشهوات السلطانية وتمكين الحاشية من الامتيازات والإقطاعات. وهذا الطور يمثل طور الرفاه والترف والتمدن.

- طور القنوع والمسالمة: أى القنوع بالملك ومسالمة الأعداء، وهو طور تأخر وانحدار وتقليد الماضيين من الأسلاف.

١ - انظر: حميش بن سالم: ابن خلدون وتجربة التاريخ المسدود أعمال ندوة ابن خلدون.

منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط من ١٤ إلى ١٧ فيفري ١٩٧٩: ص ٣٩٢

- طور التبذير والهدم: وهو طور نزول الهرم بالدولة نتيجة ترف السلطان وظلمة وانقباض الرعية عن الإنتاج وفي هذا الطور تظهر القلاقل والثورات التي تفضى إلى ظهور عصبية جديدة تستحوذ على الملك.

عموما حركة التعاقب الدورى عند ابن خلدون تكون كالتالى:



(١)

وهذه الحركة الدائرية فى تفسير العمران البشرى اعتبرتها الدراسات الغربية من المسلمات التى تغنى الباحث عن معرفة آليات الحركة الاجتماعية والسياسية لدول المغرب باعتبار أن ابن خلدون قد حلل المسألة بما فيه الكفاية^(١). فالباحثة ليسانس فالنسى تعتبر أن المغرب الحديث لم ينبج قط رجلا من نوع ابن خلدون^(٢). هكذا يصبح ابن خلدون معاصرا لباحثى الغرب وتتحول المقدمة إلى حقيقة تاريخية تحدد اتجاه التاريخ الاجتماعى والسياسى ماضيا وحاضرا ومستقبلا. لكن أليس من التجنى واللاموضوعية تحويل النسبى إلى مطلق؟ لا سيما والمشروع الخلدونى يعالج موضوعات نسبية متغيرة فى إطار زمانى معين. ثم بماذا نفسر التناقضات التى جعلت من الجدل الاجتماعى والسياسى يدور فى حلقات تكرير إنتاج منهار ومستلب وغير منتج إلا للتناقضات السابقة؟

- الفكر الاجتماعى والسياسى حسب المنظومة الخلدونية يظل مكررا للتناقض السابق ووفيا له. إذ "كل قبيلة (أو مجموع قبائل متحالفة) تصل إلى الحكم تظل تجسم وتطور التناقض القبائلى وترفعه إلى ساحة الحكم الكبرى"^(٣). وهذا ما يفسر عجز الدول المتعاقبة على تاريخ المغرب من تجاوز ظاهرة العصبية وتأسيس تنظيمات سياسية تتجاوز علاقات القرابة والنسب.

١ - المصدر السابق، ص ٣٨٧

٢ - ليسانس فالنسى: المغرب العربى قبل سقوط مدينة الجزائر - ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر - بيروت ط ١ ١٩٨٠ ص ٢٦.

٣ - حميش بن سالم: ابن خلدون وتجربة التاريخ المسدود ص ٣٩٥.

- حركة التغيير تكون غالبا من قبل العصبية القبلية . ومعلوم أن الحراك البدوى كثيرا ما يخضع لشروط الطبيعة ومقاومة ندرتها . بالتالى فخيال المجتمع البدوى " يسعى دائما إلى بلوغ كماله بتحقيق ما يحفظ بقاءه " (١) . لذلك تظل مشاريع الاستصلاح وتنظيم الخدمات وتقنين الممارسة السياسية متجاوزة لآفاق العصبية القبلية وزعامتها التى " تستهلك فوائض الإنتاج فى نفقات غير منتجة كالعسكر وحياة البذخ والترف وإنجازات السمعة والمفاخرة " (٢) .

- اعتبار ابن خلدون البادية هى التى تنفخ روح الحياة فى جسم الحضارة ، لما تتمتع به من عصبية تفضى بها إلى التغلب والملك ، يعكس عدم جدوى وفاعلية المجتمع الحضرى الذى يظل " كعنصر راكد سلبي مستسلم " (٣) .

فالبوادر أدوات منتجة فاعلة ، أما الحواضر فهى مجرد مرايا تعكس الإرهاصات القبلية ، لا لشيء إلا لأنها مقر الفضائل الخلقية والشجاعة المؤدية إلى التغلب والحكم ، خلافا للمجتمع الحضرى الذى فرط فى هذه الصفات وأصبح " يتنزل منزلة النساء " (٤) . فابن خلدون يجعل صلاح العمران الحضرى رهين أخلاق البداوة . وهكذا " تغدو الحضارة بابتعادها عن حالة

١ - على أو مليل : ابن خلدون والتجاوز الممكن . أعمال ندوة ابن خلدون منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط من ١٤ إلى ١٧ فيفري ١٩٧٩ ص ٣٣١ .

٢ - حميش بن سالم : ابن خلدون وتجربة التاريخ المسدود ، ص ٣٩٦ .

٣ - محمد القبلى : ما لم يرد فى كتاب ابن خلدون : أعمال ندوة ابن خلدون . . . ص ٣٥١ .

٤ - ابن خلدون : المقدمة ، المكتبة التجارية ص ١٢٥ .

الطبيعة (أى الصفات الإيجابية للبدو) تدهورا يسجن الإنسان فى حلقة مفرغة" (١).

- من نسبىات الأطروحة الخلدونية من الجدل الاجتماعى والسياسى حركة دائرية، هو أن ابن خلدون دون أفكاره فى ظل أزمة الدول الإسلامية، وبداية تراجع الحضارة أمام السيطرة الأسبانية والبرتغالية بالمغرب وسقوط بغداد بالمشرق أمام المغول التتار. "فالنظرية الدائرية لا تكتسب معقوليتها إلا بوصفها نمطا متدهورا للتاريخ" (٢). فابن خلدون يصدر آراءه انطلاقا من حكم تشاؤمى على فترة الانحطاط التى تمر بها دول المغرب. وهذا ما يفسر هجرته إلى مصر حيث مجتمع السلطان والرعية.

أما بالنسبة إلى موقف ابن خلدون من المنهج الخلدونى الذى يقوم الجدل فيه على شكل دائرى ينطلق من النهضة إلى السقوط. فإنه يرى أن ما ذكره ابن خلدون غير مطرد على جميع الحضارات لأنه يوجد من الدول والحضارات من تجاوزات العمر الطبيعى الذى حدده فى المقدمة، إذ ليس للحضارة عمرا محددا حسب رأيه، وهى ليست مرحلة زمنية تمر كبقية المراحل. يقول ابن أبى الضيف: "على أن ما ذكره ابن خلدون غير مطرد وناهيك بحضارة القسطنطينية... ومدينة مصر وأمم الإفرنج... آثاروا الأرض وعمروها أكثر مما عمروها... فالعدل إذا دام عمر والجور إن دام دمر" (٣).

١ - عبد الكبير الخطيبى: النقد المزدوج: دار العودة بيروت ١٩٨٠ ص ١٧٥.

٢ - نفس المرجع، ص ١٧٣.

٣ - الإتحاف ٢ / ٢٩ - ٣٠.

فالمؤرخ يرجع نكوص الحضارات وتدهورها إلى غياب الوازع الشرعى أو السياسى الذى يعكس الاستقرار والأمن والعدل . وفى غياب الوازع يسطر الحكم المطلق ويسود الظلم والتعدى حتى تزول الحضارة .

وذهب ابن أبى الضياف فى تصويره إلى " أن أعمار الدول الطبيعية ربما تكون فى المتغلبين بقبائلهم وعشائهم وفى غير الحواضر"^(١) . لكن أليست مدينة القيروان فى العهد الأغلبى ومدينة تونس فى العهد الحفصى من الحواضر الكبرى ناهيك المدن المغاربية المجاورة فإنها شكلت مراكز للحضارة لكنها لم تخل من داء الهرم والسقوط ، ثم أن ابن خلدون نفسه لم يفصل بين الحواضر والقبائل ولم يجعل للحضارة مستويين :

- حضارة القبائل والعشائر .

- حضارة المدن .

وإذا كان ابن أبى الضياف يعتبر تجاوز الدولة العثمانية للمائة السادسة من العمر وكذلك دول الفرس والملة المسيحية الذين تجاوزوا العمر الطبيعى بكثير . هل يعنى هذا أن تونس والبلدان المغاربية لم تبلغ مستوى الحواضر المحددة سلفاً؟ وهل يعنى هذا خلو المدن المتحضرة المذكورة من مظاهر الإطلاق السياسى وتعصب القبائل والعشائر؟

خلاصة القول فابن أبى الضياف يعطى للحضارة أكثر من مفهوم يتجاوز الثنائية الخلدونية التى ينتقل فيها البدوى " المتوحش " إلى الحضارة المدنية ، وذلك نتيجة اختلاط المفاهيم التراثية بمفاهيم جديدة ومغايرة للمألوف . وإذا

كان ابن أبي الضياف قد أعطى لحراك الحضارة خطاً أفقياً مستقيماً مستعيضاً بذلك عن جدل الصعود والنزول الخلدوني، هل يعنى هذا أن حركية المجتمع التطورية تسير فى خط أفقى متساكن لا جدل فيه؟ لكن نلاحظ أن عدل بعض الملوك وصلاتهم وحسن النوايا الشاهانية لبعض سلاطين الباب العالى لم يحل دون سقوط الجزائر بيد الفرنسيين وخروجها عن دار الإسلام.

٢ - الأطروحة التجزيئية^(١)؛

لقد أجرى علماء "السوسيولوجيا" الغربية بالاعتماد على تقارير الاستعلامات العسكرية أو الدراسات "الانثروبولوجية" المباشرة والعينية عدة بحوث اجتماعية وسياسية على دول المغرب الإسلامي قصد تحديد آليات الحركة والتطور داخل هذه المجتمعات. وقد ساعدتهم كثيرا المنظومة الخلدونية التي أساءوا فهمها حين ركزوا على مبدأ الانفصال والانقسام بين المجتمع القبلي الريفي وبين السلطة المركزية ومجالها المديني. حيث أخرجوا الصراع من إطاره السببي والظرفي واعتبروه صراعا تاريخيا بين نسقين غير متجانسين ثقافيا. فقد "نزعوا كل قيمة عن الحكم المركزي وقدموا الدولة على أنها عنصر موروث عن العصور القديمة"^(٢). والذي زكاهم فيما ذهبوا إليه التصور التاريخي الدائري لابن خلدون الذي يوحى بأزمة الدولة الإسلامية ومشروعيتها التي تدور في حلقات تكرارية متدهورة دون الوصول إلى تجاوز هذه النقائص وكأن المجتمع المغربي أضحي غير قادر في ظل هذه الوتيرة على تأسيس مغاير للحتمية الخلدونية. مما يفسح المجال للمستعمر لكي يتقدم بهذه المجتمعات انطلاقا من أطروحاته السياسية والاجتماعية. وهذا ما يفسر إلحاح المفكر المغربي عبد الله العروى "على إعادة التفكير في تاريخ المغرب بعيدا عن المنظومة الخلدونية وضد علم التاريخ الاستعماري"^(٣). أي ضرورة وضع

١ - مجتمعات تجزيئية للدلالة على أنها مكونة عن طريق تكرار تجمعات مماثلة وشبيهة بحلقات العمود الفقري. ومن هذا التجمع الأولى تنشأ العشيرة لأن هذا اللفظ يعبر جيدا عن الطبيعة المختلطة للعشيرة التي هي عائلية وسياسية في الوقت نفسه.

انظر: DHERKEIM La division du travail social p150

٢ - عبد الباقي الهرمساني: المجتمع والدولة في المغرب العربي، ص ١٤.

٣ - عبد الله العروى: تاريخ المغرب، ماسبيرو - باريس ص ٢١٢.

النص الخلدوني فى إطاره التاريخى دون إعطائه صفة إطلاقية لتحليل كل الظواهر الاجتماعية والسياسية فى تاريخ بلدان المغرب، لا سيما والنظام القبلى قد بدأ يتراجع فى القرن الثامن عشر لفائدة الدولة المركزية. كذلك ضرورة تخلص تاريخ البلدان المذكورة من المناهج الاستعمارية المعتمدة فى التحليل، والتى تفترض انقسام المجتمع إلى مركز وهامش مناف لطبيعة الدولة القائمة. بالتالى يصبح المجتمع القبلى بلا دولة والأرض بلا شعب. "فالنظام الاجتماعى داخل المنظومة التجزئية هو نظام محفوظ بمؤسسة التضاد بين الوحدات الاجتماعية وليس بواسطة الحكم المركزى" (١).

أ - مركزية الرؤية وأبعادها:

إن التبشير بالمدينة الجديدة يتضارب إلى حد ما مع الموروث الثقافى والنسق الاجتماعى والسياسى الذى درج عليه الفكر العربى منذ الفتح الإسلامى. فالمدينة حسب عالم الاجتماع الإنجليزى دور كايم تتجلى فى خضوع الفرد للجماعة باعتباره مظهرا من كظاهر المشاعر الاجتماعية وتطلعاتها، فى حين أن الفرد داخل العشيرة أو القبيلة لا يتطلع خارج هذا الانتماء الذى يجسد كيانه. وهذا ما يفسر مسألة التنافر بين العشائر وسيطرة الولاء القبلى على الولاء الاجتماعى. والمدينة عند ابن خلدون تعنى التحول من أخلاق البداوة إلى الحضارة رمز العمران البشرى والالتزام بالخطاب الشرعى. أما فكرة التقدم فى الفكر الأوروبى المعاصر فلم تعد انسجاما مع البنيات الاجتماعية والسياسية القائمة بل هى التحرر من كل سلطة.

١ - عبد الباقي الرماسى: المجتمع والدولة والمغرب العربى ص ١٤.

إن المنهج العربى الإسلامى يختلف عن مقولات المنهج الأوروبى . إذ أن أهم الصراعات التى شهدتها التاريخ العربى الإسلامى تتمحور حول صراع العصبية، والصراع فى سبيل التوحيد، ولم يشهد صراع الطبقات مثلاً. لكن البحث التاريخى الاستعمارى لم يراع هذه الخصوصية الاجتماعية وعمل على إلحاق تاريخ المغرب بالمركزية الأوروبية. وعلى هذا الأساس "أعطى للتاريخ اتجاه ومنطق أقحم فيه التحقيب الثلاثى المتداول فى التواريخ الأوروبية. وأبدلت فكرة الدورة الخلدونية فكرة التقدم"^(١).

إذن تحول غمط الصراع بين البداوة والحضارة إلى غمطية نقدية تركز على ثنائية التخلف والتقدم ومن أبعاد هذه المركزية نذكر:

* البعد التاريخى والحضارى

إن مركزية الخطاب التاريخى الاستعمارى يعكس بعداً "إيديولوجياً" خطيراً يستهدف الثقافة والمجتمع والتاريخ زكلاً ما يتعلق بهوية الشعوب المغاربية مثل "السياسة البربرية" التى سلكتها فرنسا فى المغرب الأقصى سنة ١٩٣٠، عندما أرادت ربط البربر قانونياً وثقافياً بفرنسا. وقد حركها الطموح إلى درجة التفكير فى إعادة ربط إفريقيا بالحضارة اللاتينية. وكانت هذه السياسة الثقافية تركز على مقولات بعض النمطيين والمبشرين من الفلاسفة وعلماء الاجتماع. فالفيلسوف الألمانى جورج وليام فريدريك هيجل أثناء تحليله للأساس الجغرافى للتاريخ وفى القسم الذى تعرض فيه لإفريقيا صرح مؤكداً على تقسيم إفريقيا إلى ثلاثة أقسام. حيث يقول فى هذا الشأن "والجزء الشمالى من إفريقيا الذى يمكن أن نطلق عليه بصفة خاصة أرض الساحل يقع

١ - عبد الله العروى: مجمل تاريخ المغرب، ص ١١.

على البحر المتوسط وعلى المحيط الأطلسي وهو إقليم رائع توجد فيه قرطاجة فى ما مضى وتوجد به الآن مراكز الحديثة والجزائر وتونس وطرابلس . ولقد كان من الواجب ربط هذا الجزء من إفريقيا بأوروبا" (١) .

أما بالنسبة إلى الراهب شارل دوفوكو الذى قام سنة ١٨٨٣ برحلة استكشافية لبلدان المغرب منتحلا شخصية يهودى ، فقد صرح فى مذكراته قائلا : " إن لم نحسن كيف نصير تلك الشعوب فرنسية فإنها ستخرجنا من بلادها . والوسيلة الوحيدة التى تصيرهم فرنسيين هى أن يصبحوا مسيحيين " (٢) .

ومن القراءات الذاتية هو طرح الفترة الإسلامية وازدهارها والتى كانت فيها أوروبا تعيش الظلام الحالك تحت سطوة الكنيسة والإقطاع ومحاكم التفتيش فى إطار عهد التقهقر والغموض . فالمؤرخ الاستعماري تجاوز هذه الفترة المضيئة فى تاريخ البشرية وعمل على ربطها بالحضارة اللاتينية فى العهد الرومانى . " فالإيديولوجيا " الغربية ترى أن الأفارقة لم يعرفوا مظاهر العمران السياسى والتحضر إلا فى الهد الرومانى . والفتح الإسلامى لم يزداهم إلا تقهقرا وانحطاطا . أما فى خصوص إخفاق الحضارة الرومانية فى دول المغرب القديم فإنهم يرجعون ذلك إلى عدم اجتثاثهم للآثار البونيقية من أرض إفريقيا التى ساهمت فى تغلغل الذهنية الشرقية فى القلوب والأذهان . وهذا ما يفسر ميل البربر نحو الشرق رغم جوارهم لأوروبا أو بما يفسر بتقارب بدو العرب وبدو البربر .

١ - فردريك هيقل : محاضرات فى فلسفة التاريخ ترجمة إمام عبد الفتاح - دار التنوير ط ٢ بيروت ١٩٨١ - ١ / ١٦٠ - ١٦٢ .

٢ - انظر حسن بوعيداد : الحركة الوطنية والظهير البربرى . الدار البيضاء دار الطباعة الحديثة ١٩٧٩ ص ٣٥٥ .

ومن مظاهر الاستنقاص الحضارى أيضا احتقار السكان المغاربة قديما وحديثا وذلك لعجزهم عن تأسيس دولة شبيهة بالدولة الرومانية السابقة أو الدولة الأوروبية المعاصرة. وهكذا أصبحت المنطقة المغربية حسب المنظور الاستعمارى أرض تفتح تستغل وتمدن... تاريخها تاريخ سلبى إذ سلسلة الأحداث لا تبدأ فيها^(١).

* البعد الاقتصادى:

إلى جانب السياسة الثقافية عملت المدرسة الاستعمارية على التبشير بحيوية المجال المغربى كفضاء للاستثمار والاستغلال، وذلك لتسهيل الاختراق الرأسمالى للنمط الإنتاجى المحلى. ومن ذلك وصف الباحثة فالنسى المجتمع المغربى قبل الاستعمار بالركود والعتاقة وغياب التنظيمات الجماعية الكفيلة بتنشيط الدورة الاقتصادية. هذا إلى جانب الإشارة إلى يساطة آليات العمل والواصلات التى ظلت فى وضعية ركود مشابهة لما كانت عليه منذ أزمان بعيدة. يتعلق الأمر فى نظر المؤلفة "بنمط إنتاج عتيق يأخذ أحيانا بما يستند إليه من قاعدة قبلية وعلاقات جماعية شكل نمط إنتاج أكثر بدائية وسكونية"^(٢). وبسبب العتاقة وتأخر التقنيات وسيادة نمط إنتاج "ما قبل رأسمالى" فى المغرب دفعا كل من ماركس وإنكلز إلى إدراج هذه المجتمعات ضمن البربرية التى لم تلج دائرة الحضارة. حيث صرح إنكلز عند استعمار الجزائر: "استعمار الجزائر حدث مهم وموات لتقدم الحضارة. فالبرجوازي العصرى بما يجعله معه من حضارة وصناعة ونظام وأنوار أفضل من السيد

١ - عبد الله العروى: مجمل تاريخ المغرب ص ٣١.

2 - LUCETTE VALENSI: A rchaisme de la societe magrebine 225 - 227

"الفيودالي" أو من قاطع الطرق ومن الحالة البربرية للمجتمع الذى يتمون إليه" (١).

فالمدرسة الماركسية تقر بعجز البنيات التقليدية عن التحول إلى النمط الرأسمالى. لذلك أوكلت مهمة تحديث هذه المجتمعات إلى المستعمر. أما رأى العام الغربى فقد كان بدوره يتحفز إلى الانتفاع من ثمرات الأراضى المفتوحة والانتقام من قراصنة المغرب البربريسك حتى "أن التيار الذى يغذى أدب الخيال يومئذ هو الخطف والاعتصاب والإسلام القسرى والتفتيش عن الكائن العزيز الذى سقط فى الرق" (٢). "فالإيديولوجيا" الاستعمارية لاحظت "أن تونس والجزائر مثلاً ليستا ملكاً لذاتيهما إلا فيما ندر. فالسيطرات الأجنبية تتعاقب من القرطاجيين إلى الأتراك" (٣). والمقصود من هذه المقولة أن المنطقة المذكورة هى مجال حر لمبادرات الغير. وشعوبها لا توجد إلا من خلال فاتحيها الأجانب - فالأرض هى لاهوت الاستعمار.

وقد كشفت لنا ثورة ١٨٦٤ أن المصلحة الضرورية للدول الاستعمارية هى الأرض. باعتبارها مساحات شاسعة تفتقر إلى تقنيات حديثة وإلى استصلاح، لا سيما والدولة المحلية لم تحسن استغلال القطاع الفلاحى وظل مهملاً، حتى ذهب فى اعتقاد بعض الأوروبيين أنها أرض بلا بشر. فالتقنصل الفرنسى لما أراد استمالة الثورة إلى جانبه بين فى أحد المراسلات لعلى بن

١ - انظر : Brouillon de lettres de MARX a vera ZASSOULICH CITeIN: Marxisme et

Algerie (texte de MARX - engles) presentes et traduits par GALLISOT/ BADIA

coll 110/ 18. Paris 1976 p. 25 - 26.

٢ - ليسات فالنسى : المغرب العربى قبل سقوط مدينة الجزائر، ص ١٣.

٣ - نفس المرجع ص ١٥١.

غذاهم تواطؤ الحكومة التونسية فى عمل شروط مع الإنجليز فى ملك الربع والعقار بالملكة. حيث يقول منها على بن غذاهم إلى خطورة هذا الإجراء "وإذا ملك الإنجليز فى أرضكم يستولى على مكاسبكم ويعطل هناشيركم بزرع القطن وتقل الحبوب بأرضكم لأن تجارهم أغنياء لا يفكرون فى مصلحتكم ولا مصلحة بلادكم" (١).

ب - المنظومة بين الإسقاط والتعميم:

لقد ميز علماء الأنثروبولوجيا بين صنفين من المجتمعات:

- مجتمعات نسبية تقوم على القرابة

- مجتمعات تعاقدية تقوم على مبدأ التجاوز والمصلحة

الصنف الثانى يعتبر الشكل الأرقى تطورا وتنظيما لقيامه على تقاليد سياسية تتجاوز علاقات القرابة والمصاهرة. أما الصنف الأول أو ما يطلق عليه بالمجتمعات النسبية أو المجزأة التى تكون بلا رأس أو دولة، فقد شكلت حقلًا لعمل الأنثروبولوجيا السياسية. وقد كان إفس برتشارد ناشر أعمال دوركايم أول من عاين من خلال البحث الميدانى أمثلة من المجتمعات الانقسامية لدى قبائل النوير السودانية التى تشكل بنيتها الاجتماعية من أساس قبلى يقوم على مبدأ القرابة.

كما أجرى بدوره بحثا اجتماعيا آخر حلل فيه بنيات مجتمع الرحل بمنطقة برقة إحدى القبائل الليبية وعاين أنماط التنظيم الانقسامى التى وجدها عند قبائل النوير. ومن أبرز الملاحظات التى استنتجتها من خلال معاينة لتنظيم النوير القبلى:

- لكل قبيلة وطن يشمل أراضي زراعية ومراعى وأضرحة.
 - تنتسب كل قبيلة لجد مشترك يشتق منه اسم لمجموعة على العموم.
 - كل قسمة قبلية تشكل فى أن واحد فرعاً من فروع النسب.
 - تنقسم القبيلة الفرعية إلى سلالات وعائلات موسعة^(١).
- والتنظيم القبلى للنويز يعد من أشكال الانقسامية التى تتبوأ فيها السلالة الأبوية أساس نظام القرابة. فالأفراد ليس لهم انتماء قار أو ثابت، فهم أعضاء داخل العشيرة والقبيلة ويشعرون داخلها بواجب التكتل والدفاع باعتبارهم ينحدرون من جد مؤسس واحد يمثل السلالة العليا. والقسمات أو العشائر المكونة للقبيلة تخضع لتعادل بنوى يفترض المساواة فى المجالات الاقتصادية والسياسية والثقافية. وكل محاولة استبداد أو تجاوز تهدف للسيطرة والاستغلال داخل الفضاء الاجتماعى للعشائر تؤدى إلى الانشطار والتحالف الداخلية بين مختلف العشائر لتسوية الوضع بالعنف. والقبيلة لا تبرز ككيان شمولى إلا عندما تتواجه أمام عداء قبيلة متجاوزة. آنذاك تنصهر العشائر والفرق المختلفة فى إطار جبهة واحدة لمقاومة العدو الخارجى وينسى القوم نزعاتهم الداخلية. "فالصراع فى مستوى أدنى لا ينفى أبدا التماسك والتعارف فى مستوى أعلى"^(٢).

١ - إيفانز برتشارد: النظام السياسى عند النويز - ترجمة وليد حمارة الفكر العربى السنة ٣ العدد ٢٢ سبتمبر/ أكتوبر ١٩٨١ ص ٦٤ - ٦٨.

٢ - أرنست كلنير: السلطة السياسية والوظيفة الدينية فى البوادر المغربية الإثنولوجيا والتاريخ - حالة المغرب العربى. ترجمة عبد الأحد سبتى وعبد اللطيف الفلق - دار توبقال للنشر - الدار البيضاء المغرب - ط ١ ١٩٨٨ ص ٤٧ (عمل جماعى).

إذن فالنموذج الانقسامي لقبائل النوير وقع إسقاطه على قبائل المغرب الإسلامي، لا سيما والأطروحة تخدم كثيرا غرض "الأيدولوجيا الاستعمارية" التي عملت على تطويرها وإغنائها شيئا ما بتصورات نظرية وعناصر ميدانية جديدة. وإلى جانب الاستفادة من بحوث إيفانز برتشارد عول باحثوا "السوسيولوجيا" الاستعمارية على البحث النظرى الذى قدمه عالم الاجتماع الإنجليزى إميل دور كايم فى كتابه "حول تقسيم العمل الاجتماعى" سنة ١٨٩٣، وذلك فى سياق حديثه عن التضامن الآلى والتضامن العضوى. فالمجتمعات حسب أطروحته تنتقل تدريجيا من أشكال التضامن الآلى إلى أشكال التضامن العضوى. فالتضامن الآلى ناجم بالأساس عن طغيان مظاهر التقارب والتجانس بين أعضاء الجماعة الواحدة. فهو المجتمع الذى تشابه فيه القسمات الاجتماعية الذى تمثله العشيرة البدائية. يقول دور كايم: "ليكون التنظيم الانقسامي ممكنا ينبغى أن تشابه القسمات وبدون هذا التشابه لا يمكنها أن تتحد وأن تتباين فى الوقت نفسه"^(١). وإذا كانت العلاقات القائمة بين الأفراد فى نطاق المجتمعات الانقسامية تستند إلى ما بينهم من روابط الدم والقربة. فإن العلاقات فى المجتمعات ذات التضامن العضوى تتحدد أساسا بما يقومون به من أعمال أو يشغلونه من وظائف. وهذه الأشكال التى تتباين عناصرها وتختلف هى التى تسود أوروبا المعاصرة.

عموما "إميل دور كايم أوحى لمحللى المجتمعات المغربية باتجاه جديد للبحث اشارة إلى المجتمع القبائلى كنموذج للمجتمع الانقسامي العشائرى"^(٢). لكن دراسات "السوسيولوجيا الاستعمارية" لم تات بجديد،

1 - Emile DURKHEIM: de la division du travail social p152.

٢ - ليليا بن سالم: التحليل الانقسامي لمجتمعات المغرب الكبير - الانتروبولوجيا والتاريخ - حالة المغرب العربى ص ١٢.

بل اكتفت بتشكيل قوالب نظرية ومفاهيم بالغة التجريد حتى أنهم اعتبروا ابن خلدون من رواد الأطروحة الانقسامية. وإذا كانت المبادئ الانقسامية قد طبقت بنجاح في دراسة قبائل النوير السودانية فهذا لا يبرر بالضرورة نقلها وتوظيفها في دراسة المجتمعات المغربية " لأن العلاقات الاجتماعية لا تستند فقط إلى الصلة القرابية أو التحالف القبلي بل أيضا إلى ما بين أعضاء الجماعة من انسجام ثقافي وإيديولوجي " (١).

إذن فالنموذج الانقسامى تم إسقاطه من إطار مجتمع قبلى ذى خصوصية متميزة على المجتمع المسلم فى (برقة) طرابلس ثم استعمل النموذج فيما بعد لدراسة القبائل المغربية. وهذه الإسقاطات لم تخل من الأفكار المعممة المغايرة لخصوصية المجتمعات المغاربية. بالتالى فهى لم تخدم البحث العلمى بقدر ما خدمت أغراض البلدان الاستعمارية.

أما فيما يخص البلاد التونسية فإنها لم تحظ بالاهتمام البالغ لدى الانقساميين وذلك لقلة سكان البربر واندماجهم داخل المجتمع المحلى، غير أن الباحثة ليسات فالنسى فى دراستها للمجتمع القروى التونسى خلال القرن الثامن عشر والتاسع عشر أثبتت أن الفصائل القبلية التى كانت تمثل آنذاك ٥٠٪ من مجموع السكان كانت تخضع لتنظيم انقسامى. بل ذهبت أكثر من ذلك حين "عممت نظرية النسق الانقسامى على المدن والقبائل التونسية فى نفس الوقت" (٢). فالمؤرخة الفرنسية أقرت فى مختلف كتبها بالطبيعة

١ - المختار الهراس: التحليل الانقسامى للبنيات الاجتماعية فى المغرب العربى المستقل العربى العدد ٧٥ السنة ١٩٨٥ ص ١٠٩.

2 - LUCETTE Valensi: les fellahs tunisiens p 31 - 88.

الانقسامية للمجتمع التونسي وذلك بالتأكيد على التحام الفرد بالجماعة، حيث لا مجال لوجود فردى مستقل عن العشيرة أو الحى. وبينت أن النسب يرتكز على السلالة الأبوية وهو بمثابة الجذع المؤسس للقبيلة التى تتفرع عنها بقية الأجزاء أو العشائر. وهذه القسّمات تخضع بدورها لمبدأ الانصهار والانشطار نظرا لتفشى النزاعات فى جميع المستويات من أجل الماء والكلاء. فالكاتبة أسقطت النموذج الانقسامى للقبائل الإفريقية على النموذج التونسى واعتبرته استمرارا لوضعية مغربية مشابهة. فالمجتمع التونسى حسب رأيها "يقدم نفس التنظيم (الجزائرى - المغربى) فهو يتم تبعا لنفس التقسيمات من القبيلة (العرش) إلى العائلة القرابية (أولاد فولان) إلى القسم والقسم الجزئى" (١).

كذلك المناطق والقرى الساحلية حسب الكاتبة بدورها تتأسس على قاعدة القرابة والسلالة النسبية رغم بعدها عن القبائل القاصية. "فالمكنين مثلا وهى قرية كبيرة تعد ٥,٠٠٠ نسمة فى أوساط القرن التاسع عشر. سكانها آتون لا ريب من تمازجات لا تعد. يظلون مع ذلك منظمين فى ستة أقسام. أما الآخرون فهم مجتمعون حسب أصلهم الإثنى أو الجغرافى أهل الأعراض - أولاد سعيد - اليهود... كل زمرة ممثلة بشيخها" (٢).

وقد قسمت الباحثة تشكّل القبيلة عبر ثلاثة مراحل مختلفة:

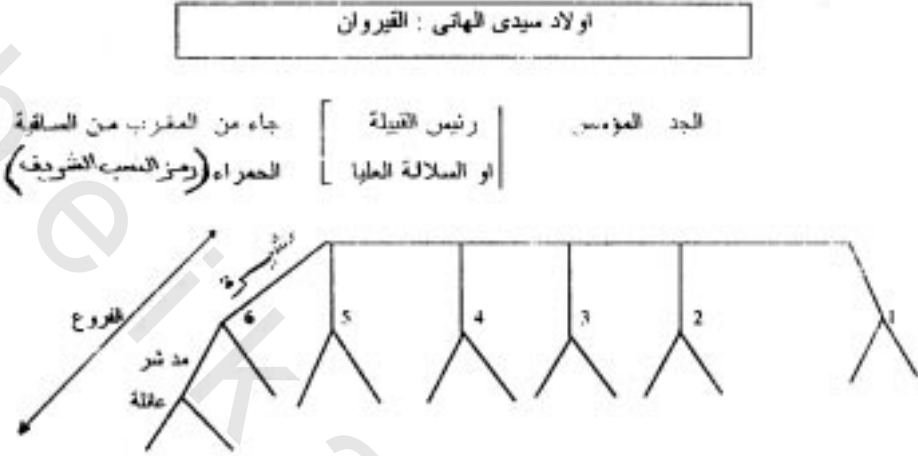
- زمن التأسيس: يتزامن مع حياة مؤسس القبيلة.
- زمن تكوين الأنساب والفروع.
- زمن الانقطاعات: تتأثر الفروع فى مناطق أخرى (٣).

١ - ليسانس فالنسى: المغرب العربى قبل سقوط مدينة الجزائر ص ٤٣.

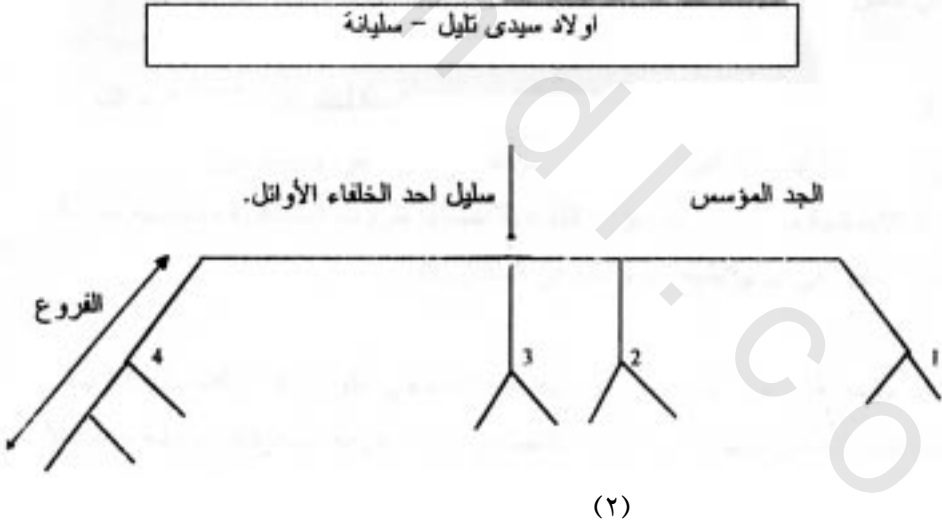
٢ - المصدر السابق ص ٤٣.

وكأمثلة على ذلك ذكرت التشكيلات التالية:

مثال:



- كل قسم يشكل دوار (حي) حول قبر الجد المؤسس^(١).



١ - ليسات فالنسى: المغرب العربى قبل سقوط مدينة الجزائر ص ٣٩.

٢ - انظر ليسات فالنسى: المغرب العربى قبل سقوط الجزائر ص ٣٩.

الفروع المنبثقة عن الجد المؤسس تتخللها نزاعات أفقية . فتتكون بينها أحلاف ثم تزول بزوال الخلاف . وقد يتوارث بعض الخصوم الضعيفة نتيجة الإغارة المسترسلة لا سيما بين الفروع التي لا تنتمي إلى نفس القبيلة . آنذاك ينتهى التحكيم العائلى أو الإطار المحلى لعدم انتماء الطرفين المتخاصمين إلى نفس الجماعة^(١) . فيتدخل الأولياء وشيوخ الطرق والزوايا للمصالحة . أما فيما يخص شكل التملك للأرض ، فتعتبر الكاتبة أنه " من غير المجدى الوقوف عند مسألة توزيع الأراضى داخل الإطار القبلى بحثا عن إمكانية وجود فوارق اجتماعية "^(٢) . وذلك لغلبة الشكل المشاعى على الملكيات وغياب الطبقات داخل المجتمع ولأن " السمة المشتركة للبدو والحضر هى الطابع المساواتى نسبيا للملكية "^(٣) .

وتبرر الباحثة غياب التفاوت الاجتماعى فى الملكية بعدم ظهور التقسيم الثلاثى الذى عرفه المجتمع الغربى بين :

- الرجال الذين يصلون - orato res .

- الرجال الذين يقاتلون - bellatores .

- الرجال الذين يكدحون - laboratores .

كذلك تبرره " بعدم الاستقرار والشجارات بين الفروع المتعارضة فى نفس العائلة التى تعيق سيرورة التمايز الاجتماعى "^(٤) . لكن الكاتبة لا

١ - المصدر السابق ص ٤٤ .

2 - LUCETE Vaiensi: les fellahs tunsien p 137.

٣ - ليسات فالنسى : المغرب العربى قبل سقوط مدينة الجزائر ص ٥٣ .

٤ - المصدر السابق ص ٤٨ .

تستبعد وجود تفاوتات عائلية نتيجة الامتياز المخزنى . كما اعترفت ضمنا بالانتظام الدينى فى المجال البدوى والحضرى مع التأكيد على ميل القبائل إلى طقس قبور الأولياء للتبرك بهم حناية للموسم الزراعى وتجنباً للصوص .

فالباحثة رغم تبنيها للأطروحة الانقسامية أبدت تفتحا نسبيا لخصوصية المجتمع القروى التونسى الذى يتميز بحركية كبيرة فى التنقل من مكان إلى آخر . وبينت دون وعى منها أن الأطروحة الانقسامية ما هى إلا " إيديولوجيا انقسامية " حتمتها ظروف اجتماعية وسياسية محلية . حيث تقول : " الفقر فى البشر يثنيه تجرؤ بالغ فى السكان " (١) .

أما بالنسبة إلى عالم الاجتماع كوزينيه فقد أثبت فى أطروحته " الاقتصاد والقراية : مقارنة لعلاقات التجانس البنىوى بين النظام الاقتصادى ونظام القراية " إذ أنه أكثر مرونة واعتدالا فى مواقفه حيث لم يتسرع فى إسقاط مبادئ المنظومة الانقسامية على المجتمع التونسى . فمن خلال العمل الميدانى الذى قام به بجبل " لنصرين " الساسب التونسية بين الانقسام " لم ينشأ عن تعارض متوازن بين عناصر متكاملة بل عن خيارات وبدائل اعتبر عنها الأطراف المتنازعة " (٢) .

فالباحث يقر بواقع التسيير الذاتى فى الوسط القبلى . ويؤكد على ارتباط العلاقات القبلية بالحكم المركزى . " فالأمير حموده باشا الحسينى كا قد

١ - نفس المرجع ص ٣٤ .

2 - Jean CUISENIER: economie et parente: leur affinites de structures dans la domaine turcs et dans la domaine arabe: these de doctorat. Ouvrage publie avec le concours centre national de la recherche scientifique.

انتدب أولاد عرفة فى القرن الثامن عشر إلى جانب بنى رزق وأولاد الجوينى وأولاد المناعى وعرب ليكونوا جزءا من المخازنية"^(١). فالقبائل تتميز عن بعضها البعض حسب الولاء المخزنى والنصح فى جمع الجباية للسلطان.

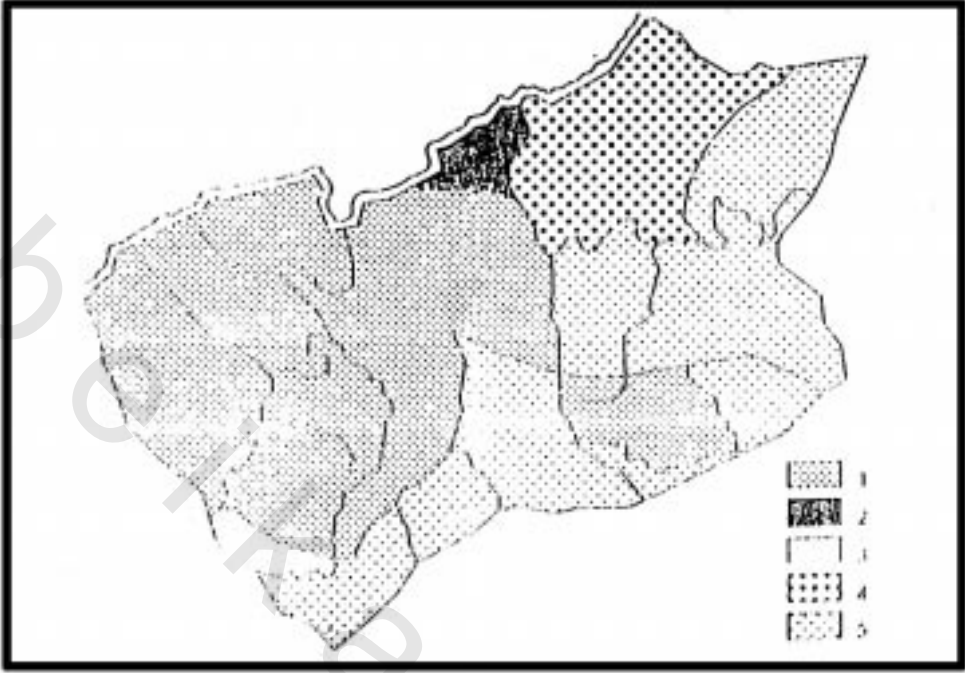
وفىما يخص النسب المشترك لم يستجد الباحث انتماء سكان القبيلة إلى جد مؤسس. غير أنهم لا يتوصلون إلى تعريفه حيث يكتفى الفرد بالقول "من النهار إلى تخلقت نعرف روى رباحى"^(٢). وذلك بالاعتماد على الذاكرة الشعبية والشفوية.

عموما فالباحث أكد على تدخل السلطة المركزية فى العلاقات القبلية أى القبائل ليست مستقلة عن المركز السياسى ولو كانت فى أقاصى البلاد. من ذلك "خروج باى المحلة إلى منطقة الشويخات بجبل لنصرين فى محلة الخريف والصيف"^(٣). كما أكد على تداخل الملكية القبلية بأراضى الباي وأعوان الدولة إلى جانب الأراضى المحبسة على الزوايا والأولياء. وقد رسم الباحث خريطة فى الغرض توضح أشكال تملك الأرض فى النظام الباياتى بالنسبة لقبيلة لنصرين.

1 - Paris 1975. p 30 op. cit p321

2 - Jean CUISENIER: economie et parente: P 30

3 - op. cit p 328



أشكال تملك الأرض في النظام الباياتي^(١):

- ١ - أحباس عامة.
- ٢ - أحباس الزوايا.
- ٣ - أحباس خاصة.
- ٤ - ملك البايات.
- ٥ - أرض موات.

٣ - القبيلة والخصوصية التاريخية:

أ - تاريخية العشيرة:

لقد فهم الغرب التطور وكأنه يسير على خط مستقيم ومتدرج من الأقدم إلى الأحدث، ومن الأبسط إلى الأعقد، ومن الأدنى إلى الأعلى. لذلك فقد قابلت بعض المدارس الغربية التطور والحداثة بالتخلف والقدم. وعلى هذا الأساسى يصبح المجتمع الغربى مجتمع الحداثة والرقى الحضارى متفوقا على كل الشعوب الأخرى التى تضاهيه فى تقدمه. وهذه الرؤية هى التى تبنّاها بعض الأنثروبولوجيين فى دراسة المجتمعات الأخرى. كالموقف السلبي إزاء المجتمعات المغاربية التى وصفوها بالجمود والركود والعتاقة، وذلك لسيطرة البداوة والتنظيم العشائرى على مجتمعاتها، وما تفرضه هذه الأشكال من صراع مستمر وتوحش وتخلف.

"فالمؤرخون الاستعماريون إذا قصوا أحداث التاريخ، فإنهم يقصون فى الحقيقة أعمال الغزاة الدخلاء على أرض المغرب، وإذا تكلموا عن السكان الأصليين أعادوهم إلى ما قبل التاريخ"^(١). فالمجتمعات المغاربية حسب هذا المنظور توجد خارج التاريخ باعتبارها شعوب متخلفة متناحرة تقوم على أساس قبلى مغلق لا تبدع قط حضارة من صلبها. وكأن قدر المغاربة فى التحضر لا يكون إلا رومانيا أو أوروبا.

بالتالى فالبنية القبلية لهذه المجتمعات حسب رأيهم لا تعكس إلا واقعا عربيا إسلاميا أدخل معه البداوة والعشيرة إلى أرض المغرب. وكان البداوة طبيعة فطرية عند العرب. لكن البحث الموضوعى ينأى عن هذه الأحكام

١ - عبد الله العروى: مجمل تاريخ المغرب ص ٤٧.

الرعناء. لأن البداوة العربية نفسها لم تكن حقيقة إثنية (عرقية) فى طباع العرب، بل تكونت بعد انهيار الممالك فى بلاد الرافدين. والبداوة لم تدخل دول المغرب مع الفتح الإسلامى وذلك مع جلب الناقة. "فالقبيلة لعبت دورا خطيرا طوال ماضى المغرب لا لأنها كانت أساس تطوره أو ركوده، بل لأنها كانت الجواب المبتدع أو المستعار على المحاصرة الرومانية"^(١). فالصحراء المغربية كانت الملجأ الوحيد الذى يلجأ إليه المغاربة المعارضون للرومان. وهذا ما يفسر تقهقر الحياة إلى الشكل القبلى والعشائرى. فالعشيرة لا تعنى طبعا خلقيا بل هى سلوك متحرر يقترن بإرادة الخروج عن نطاق الدولة القاهرة. والبداوة ليست مرحلة سابقة على الدولة. والفكر البدوى أو القبلى فى المجتمع العربى الإسلامى ليس سابقا على المنطق. إنما كل هذه الأشكال تندرج فى إطار نمط ثقافى خاص يتكشف عن جملة من الروابط والمبادلات. ومن الأصول اللغوية لكلمة العشيرة هى العشرة والمعاشرة ومعناها حسن المخالطة، إذ أن عشير المرأة زوجها لأنه يعاشرها وتعاشره. وعشيرة الرجل جماعته وقومه ومسألة الانتماء والولاء للعشيرة لا تعنى تخلفا، بل هو مظهر من مظاهر التضامن الاجتماعى للاستمرار والبقاء فى وجه كل تهديد خارجى. والمظهر العشائرى قد يتقلص بدوره فى إطار شعب أو أمة إذا توفر الأمن والعدل داخل الواقع الاجتماعى مثل التحول من القبيلة إلى الأمة فى عهد الرسالة المحمدية. إذن "فالجوء إلى العشيرة عندما تنحل الأمة ليس وضعيا خاصا بالمغرب"^(٢).

١ - المصدر السابق ص ٩٠.

٢ - المصدر السابق ص ١٠٧.

وقد بين ابن خلدون فى المقدمة أن سيرورة البدو هى الحراك نحو الحضارة باعتبار أن الإنسان مدنى بطبعه يكره الانفراد والتوحش . كما أكد أحمد بن أبى الضياف على عدم وجود حاجز طبيعى يفصل البداوة عن الحضارة ، وذلك من خلال تبنيه لوصية المعز لدين الله الفاطمى ليوסף بن زيرى الصنهاجى عندما استوصاه بالمدن خيرا . وقد علل المؤرخ مستحسنا هذه النصيحة قائلا : "وأما وصايته بالمدن فلتكثر" (١) .

فقلة المدن بإفريقية آنذاك تعكس سيطرة الطابع القبلى والريفى على الطابع الحضرى . كما تعكس فى فكر المؤرخ الواقع الاجتماعى فى القرن التاسع عشر الذى يغلب على سكانه الطابع القروى والبدوى والزراعى والرعوى . وتشكل المجتمع التونسى من حواضر وبوادر لا يعنى وجود انقسام بنوى داخل القاعدة الاجتماعية وصراع مستمر بين نسقين غير متجانسين تاريخيا . فالعلاقة بينهما تبادلية تكاملية ومسألة " ضمور الحياة العمومية لم تبدأ مع الفتح العربى وإنما رافق منذ البداية مراحل انحطاط روما " (٢) ، عندما كان الفرد آنذاك يستشعر أن الأسرة أو العشيرة هى الأقدر علة حمايته من أى تنظيم آخر . والعرب عند الفتح العربى الإسلامى وإن ركزوا جهودهم على فتح المدن وتركوا سكان الأرياف تحت قيادة أمرائهم فإن ذلك يعود إلى استراتيجية سياسية أكثر منها دينية " وهى كيف سيحكم العرب المغرب وليس كيف سيعبد المغاربة خالقهم . . . هذا إلى جانب اتباع السبل السيارة وإهمال المناطق الوعرة (٣) . لكن كيف ربط العرب الأطراف بالمركز؟

١ - الإتحاف ١ / ١٦٦ .

٢ - عبد الله العروى : مجمل تاريخ المغرب ص ١٠٥ .

٣ - نفس المصدر ص ١١٥ .

ب - التراتيب والنسب:

إن الانتماء إلى العشيرة النسبية لم يكن ليعزل الفرد أو الجماعة عن الارتباط بالمركز السياسى الذى يمثله السلطان حامى الأرض والدين . فالقبيلة ليست نسقا مغلقا عن الدولة كما بالغ فى ذلك الانقساميون . فالدين الإسلامى هو معيار التوحد والتجانس الذى يجمع الحواضر والبوادر فى إطار عضوى واحد . وهذا ما يفسر حركية بعض القبائل فى العصر الوسيط وتوصيلها إلى إقامة تنظيمات سياسية كبرى . مثل قبيلة كتامة - صنهاجة - ومصمودة . إذن فمن مميزات "الإسلام السياسى" الذى عرفه المغاربة عند الفتح واستمر حتى إلى مطلع العصر الحديث هو "سهولة الانتماء إلى النخبة الحاكمة عن طرق الولاء الذى لم يحصل أيام الرومان إلا بعد ثلاثة قرون وكان ممتنعا أيام الوندال والبيزنطيين"^(١) . ولعل مبدأ الولاء الذى اتبعه قادة الفتح ومن حل بعدهم وسار على منوالهم هو الذى يفسر سطحية الدين الإسلامى لدى بعض القبائل والبوادر عن المركز السياسى وعن الحواضر لا سيما القبائل الرحل التى تعجز عن رعاية طبقة من العلماء . بذلك تحولت المشروعية الإسلامية من مشروعيتها بالكتاب والإجماع إلى مشروعيتها بالوراثة .

وعلى هذا الأساس فتشكل الأنساب المبجلة داخل بعض القبائل من أشرف العرب ، يعكس دليلا طفيليا عن العلماء . واعتمد القبائل على العرف لا يعنى خروجا عن الإسلام الشرعى كما ذهب إلى ذلك الانقساميون . فالعرف هو شكل من الأشكال القانونية المرنة التى تحافظ بها القبيلة على تلاحمها دفعا لكل التناقضات التى تهدد كيانها . "فالعرف يجعل مسألة

١ - المصدر السابق ص ١١٣ .

الأرض شركة عائلية لا يستبد بها شخص دون الجماعة... كما يعفى المرأة من الإرث وذلك حتى تبقى الملكية داخل النسب" (١).

والأحكام العرفية لا تعنى رفضا لسلطة الدولة القائمة على الشرع بل هى استراتيجية سياسية حتمتها الضرورة للمحافظة على الالتحام القبلى المهدد بمواجهة المخزن والقبائل الأخرى. إذن فالقبيلة هى وحدة اجتماعية وسياسية. وقد أعطى ابن خلدون من قبل تعريفا سياسيا للظاهرة الوحشية وهو صعوبة انقياد البدو بين أمر ومطيع وسيد ومسود، وذلك لأن العلاقات السياسية بين القبيلة والمخزن كانت مؤسسة على المغالبة والإكراه. وهذا ما يفسر بعض مظاهر الضمور السياسى لدى القبائل فى القرن التاسع عشر وذلك نتيجة التدهور الاجتماعى والاقتصادى وتأزم العلاقة بين القبيلة والدولة.

إذن "فالحّد الفاصل بين التوحش والتمدن سياسى فى جوهره وهو يتعلق بطبيعة السلطة فى المجتمع" (٢). فحركة الانفتاح والانغلاق داخل البوادر والعشائر تتوقف على طبيعة النظام السياسى السائد.

وفى هذا الإطار لا ينظر أحمد بن أبى الضياف إلى العصبية من خلال تأكيدها على المميزات العرفية. بل من خلال ارتكازها على عاملى الالتحام والوحدة بين مختلف المجموعات البشرية حيث يقول "وإذا انحلت العصبية انحلت عرى الملك والمملكة" (٣).

١ - بورقية رحمة: العرف والعلماء والسلطة فى القرن التاسع عشر، الانتلنجا فى المغرب العربى (عمل جماعى) دار الحداثة. ط ١. ١٩٨٤، ص ١٢٣ - ١٢٤.

٢ - على حرب: التأويل والحقيقة - دار التوير للطباعة والنشر - بيروت ط ١ - ١٩٨٥ ص ١٧٩.

٣ - الإتحاف: ٤ / ١٨٩.

والعلاقات القرابية داخل القبيلة لا تحول دون التمايز والتفاوت بين بعض العائلات والعروش مما ينفي مقولة التعادل والتساوى بين العشائر التي يرددها الانقساميون كشرط للتوازن الداخلى الذى يحول دون التراكم أو التطور عن هذه الوتيرة الاجتماعية الراكدة. فقد ذكر عبد الحميد كريم "أن ٨٤ عائلة من أولاد خليفة تملك ٦٩٤٩ رأساً فى حين ٢٧ عائلة أى ٣٢٪ من مجموع السكان لا تملك سوى ١٣٥ رأساً من جملة القطيع"^(١). كما أكد الدكتور محمد الهادى الشريف بدوره على الفوارق الاجتماعية بين الأفراد حيث بين "أن ٧١٪ من المساحة الجميلة للأراضى المستعملة لا تعود إلى الأغلبية بل هى ملك لأقلية من الأعيان"^(٢).

إذن فالمستفيد داخل القبيلة ليس كل أعضائها بل فقط البيوتات ذات الولاء المخزنى والأشراف من قبائل العرب ذات المكانة الرمزية المرموقة، وكذلك المشايخ والعمال وخدام الدولة. فالقربة هى عبارة عن غطاء "إيديولوجى" لمجتمع متراتب لا يقدر على الاعتراف الصريح بترايبه. فهل تزكى اللامساواة وتكمسها تحت غطاء الترابط بين أعضاء الجماعة الواحدة أو الدفاع عن المصلحة المشتركة"^(٣). وهذا ما يفسر تراجع على بن غدام عن الثورة مقابل طلب امتياز من قبل الدولة والممثل فى هنشير الروحية.

1 - KRAIM: politique de lottissement et paysannerie dans las kairouanais faculte des letters de tunis D R A. Juin 1983. p 46

2 - Mohamed Hedi CHERIF: pouvoir souvoir et societe dans la tunise de h.usayn ben ali these de doctorat - tome I p 343

٣ - المختار الهراس: التحليل الانقسامى للبنيات الاجتماعية فى المغرب العربى ص ١٠٩.

فالعلاقات الاجتماعية داخل القبيلة لا تركز على القاعدة السلالية وأسطورة الجد الواحد الرافد من "الساقية الحمراء" بل مجرد تعاقد مصلحي للانتفاع والحماية من قبل أصول مختلفة. ورمز هذا التعاقد هو الاسم الذي لا يتخلى عنه أحد عبر الأجيال. لذلك نجد إلى اليوم بالبلاد التونسية تناثر العائلات ذات الألقاب الواحدة والتسميات المترادفة من جهة إلى أخرى. "فالعنصر الجامع بين أعضاء العشيرة في الحقيقة هو الجوار وليس النسب" (١).

ج - أشكال الملكية:

تعتبر الأرض من أهم القطاعات الإنتاجية في القرن التاسع عشر وذلك لتقلص الموارد التجارية وعتاقة الحرف الصناعية التي لم تشهد تحديثا ولا تحسينا. والأرض في الإسلام والشرع هي أرض الله في المقام الأول وأرض الأمة في المقام الثاني. وحاكم الأمة يمارس تبعا لذلك حق الملكية الأسمى على كل أرض في بلاد الإسلام. كما الأنماط التالية: سمحت الشريعة بمبدأ آخر للتملك وهو من أحيا أرضا فهي له. وتتراوح أشكال الحياة والانتفاع بالأرض بين الأنماط التالية:

١ - عبد الله العروى: مجمل تاريخ المغرب ص ١٠٧.

الملك	ملكية خاصة تكتسب بعقد	يمكن بيعه لكن العرف يمنع ذلك
الحبوس	ملكية وهبت لمؤسسات ثقافية أو لمنظمات دينية	لا تباع
العرش	جزء من أرض القبيلة يعترف به كملكية خاصة للفرد أو للعائلة التي تفلحه.	لا تباع
الموات	أراضي الدولة: ملكية مشتركة بين جميع الأسر المتواجدة في صلب المجموعة القبلية. فهي أراضي مخصصة للمرعى.	لا تباع

بالنسبة إلى أراضي الباي أو الدولة يتولى مباشرتها "خماسون"، وهم الذين يتلقون من الدولة أدوات الزرع والبذر ويتركون لها أربعة أخماس المحصول حيث لا يحتفظون إلا بالضرورة من القوت وهو الخمس. وهذا القدر لا يضاهي وظيفة الخماس الذي يحرق ويحصد ويدرس وينقل السنبل إلى الأندلس... لذلك فنساء البوادي كن يتمنين زوال الحبوس قبل غرسها حيث ينشدن مهللين بصغارهن:

"سعدى بولدى

سعدى بولدى

يكبر ويشاركلى بلدى

ويجيب الزريعة عندى

نأكلها وما نخليلا كان الغردى" (١).

أما الأراضى التى يقطعها الباي إلى كبار دولته فإنهم يزرعونها بواسطة
فلاحين يستأجرونهم إلى :

- لزامين : وهو العمل مقابل العائدات .

- قبائل : مقربة من المخزن .

وهذه الإقطاعات الشخصية تبقى ظرفية لا سيما إذا لم تكتسب بحجة
مكتوبة، فقد يلغىها أحد خلفاء البايات ويصادرها من أصحابها . وهذا ما
يفسر عدم التحول إلى النمط الإنتاجى "الإقطاعى" (٢) فى تونس . أما القبائل
فإنها تكتفى بدفع الجباية للدولة مقابل الانتفاع بالأراضى وأراضى القبائل أو
الأرياف التى ليس من حق أصحابها ادعاء ملكيتها أو بيعها . وكذلك أراضى
الإقطاع التى يتمتع بها بعض البيوتات أو الأشخاص فإنها "لم تكن تسور
الأمر الذى عزز فكرة خاطئة لدى المستعمر الذى اعتبرها أرضا مشاعا" (٣) .
بالإضافة إلى غياب الفواصل والحجج المكتوبة التى تدعم ملكية الأرض .

١ - انظر - Monchiourt (ch): la politique du chabbi Mohamed Ben Ali Taied, inrevue Tu-

nisenne 3e et 4e tremestre 1933 p293

٢ - لم ينحصر الصراع سنة ١٨٦٤ بين الإقطاعى والفلاح . وإنما بين الرعية وإقطاع الدولة
(المعضلة الجبائية) د . توفيق البشروش : ربيع العربان : أضواء على أسباب ثورة على بن
غذاهم ص ٤٠

٣ - مغنية الأزرق : نشوء الطبقات فى الجزائر ص ٤٤ .

والتزام أصحاب الأراضى بالعرف الجماعى الذى يجعل الأرض ساحة مفتوحة أما مواشى القوافل وغيرها. كل هذه المعطيات جعلت الاستعماريون يعتبرونها نمط إنتاج بدوى مشاعى ليس فيه ملكيات فردية. مما يقلل من فرص التقدم ونمو الفوائض الإنتاجية، ويبرر بالتالى احتلالهم للأرض. إذن نمط الملكية المحلى ليس "مشاعيا" كما اعتقد البعض بسبب غياب أسوار حول مختلف الملكيات. كما أنه ليس "اقطاعيا" رغم اتصاف ملكية خدام الدولة من الوزراء والمماليك والعمال بالطابع الإقطاعى. كما أن اعتماد الفلاحين على أدوات فلاحية عتيقة وعدم تطوير القطاع الزراعى لا يعنى ذلك نمطا بدائيا. كما لا يمكن اعتباره نمطا من أنماط "ما قبل الرأسمالية" بمعنى قابليته للتطور نحو الرأسمالية.

إن ألوان الملكية اليت عرفتها البلاد التونسية قامت على أساس التصرف - الانتفاع والاستخلاف كمقولات يكرسها الشرع الإسلامى.

فأنماط الملكية فى القرن التاسع عشر تراوجت بين ملكية القبائل والعروش إلى الانتفاع بالأرض المشاع (الموات) والمرافق العامة. هذا إلى جانب ملكية الدولة والملكية الفردية وملكية الوقف الذرى الخيرية.

وتتدرج كل هذه الأشكال ضمن تجربة نمط التسيير الذاتى التى تحول دون الطغيان وتراكم الثروة عند البعض دون البعض الآخر، لأن الأرض أرض الله والإنسان مستخلف فيها لإعمارها.

٤ - طبيعة الانقسام والتمايز في المجتمع؛

إن المجتمع التونسي في القرن التاسع عشر لم يكن مجرد عبارة جغرافية على ضفاف المتوسط كما ذهبت إلى ذلك الأطروحة الانقسامية التي تصفه بأمه "مجتمع بلا دولة" و"أرض بلا شعب" نافية بذلك الحركية الاجتماعية والسياسية عن مختلف مظاهر الحياة الفردية والجماعية.

وقد شبهته بشجرة تنقسم إلى فروع مثل الأغصان دون أن يكون هناك جذع رئيسي لأن جميع الفروع متساوية.

فأشكال الصراع والمواجهة في تاريخ المجتمع التونسي لم تكن حركات هيجان بدوى تعبر عن الهمجية والتسيب، بل هي حركات تتنافس مع السلطة السياسية على مشروعية واحدة والتي يمثلها المشترك الثقافي لهذا الشعب "دينا ووطنا"^(١). فأهل الساحل مثلاً في حركة ١٨٦٤ اتهموا الدولة الحسينية وممالكها بالتفريط في هذا المشترك حيث قالوا: "أنتم أعطيتم بلادنا للنصارى... فأجابهم الوزير: هذه بلاد الجميع وأنا واحد منكم"^(٢).

إذن فالانقسامية المزعومة بين الدولة والمجتمع ليست إلا "إيديولوجيا" استعمارية تهدف إلى احتلال الأرض وتسخير الشعب لخدمة أهدافها الصناعية والتجارية. لأنه إذا كان الانقسام حضارياً وبنوياً في عمق ثقافة المجموعة، بماذا نفسر مظاهر التبادل الاقتصادي بين المدن والأرياف والالتفاف الجماعي

١ - القبيلة التونسية في القرن التاسع عشر هي وحدة اجتماعية متحضرة لها ثوابتها الجغرافية والتاريخية وما يدعم ذلك موقف بعض العربان من هويتهم السياسية عندما سألوا هل هم من رعية الفرنسيين (الجزائر) أم هم من رعية تونس. أجابوا بقولهم نحن من رعية تونس وغضب أحدهم من هذا السؤال فرفع صوته بكلمة الشهادة انظر الإتحاف ٦/ ٦٤.

٢ - الإتحاف ٥/ ١٦٨.

أمام كل تهديد خارجي، لا سيما إذا كان يستهدف الأرض والدين؟ إنما مظاهر الانقسام والتمايز التي تتجلى من خلال مظاهر الحياة السياسية والاجتماعية ما هي إلا "إيديولوجيا" لسياسة تتبنى خيار التجزئة والتقسيم، وذلك لعجزها عن تعاطي الحكم من حيث كونه مشروعا سياسيا واجتماعيا منفتحا.

كذلك الحضور الأوروبي "الرأسمالي" بالملكة دعم ظاهريا نظرية المجتمع الانقسامى وعمق كثيرا من ثنائية المدن والأرياف.

إذن فأين تتجلى مستويات الانقسام والتمايز الاجتماعى والسياسى؟

أ - المستوى الاجتماعى:

* العامة / الخاصة:

كان المجتمع التونسى فى القرن التاسع عشر ينقسم إلى فئتين الخاصة والعامة وهما فئتان تعكسان أوضاعا اجتماعية مختلفة. فالخاصة تعتبر الفئة الممتازة من المجتمع التى تتمتع بالحظوة والجاه داخل المجتمع، كالوزارة والأغوات والمليزموون والأعيان، خلافا للعامة التى تمثل السواد الأعظم من أبناء البلاد الذين يعيشون التوحش فى الفيافى والبؤس فى الحواضر. والعلاقة بينهما يشوبها الحذر والمراقبة وذلك لوقوف بعض الأعيان وزعماء البيوتات إلى جانب السلطة. فالسيد على بن عمر القائمقام من أعيان مساكن لم يغمس يديه فى ثورة ١٨٦٤ إلا اضطرارا "خوفا على النفس والمال من صولة العامة"^(١).

أما الدولة فقد كانت تشدد الخناق على العامة لأنها إذا اجتمعت ضرت وإذا افترقت نفعت. لكن الصراع قد يتحول إلى عداوة وانتقام. ففي ثورة

١ - الإتحاف: ٥ / ٢١٤.

١٨٦٤ تحولت القوة إلى يد اعامه و "أصبحت الخاصة أذل من وتد بقاع" (١). فالعامه والخاصه يوجد بينهما حاجز اجتماعى وسياسى لا يمكن اختراقه غالبا إلا بالخروج والثورة. وعامه الناس أصبحت لا تتمتع بحرياتها واسترداد حقوقها إلا عند تقلص الحضور السياسى والحد من نفوذ رجال الدولة. بالنسبة إلى ترقى العامه وحراك أفرادها نحو الصفوة الممتازة فإنه يتوقف على المعايير التالية:

- الحراك التعليمى: مثل الشيخ أحمد عثمان بوعتور الذى اشتغل بالعلم برهة من الزمن "فحصل ما تميز به عن العامه" (٢).

- حراك النسب والمصاهرة: مثل مصاهرة حسين بن على لبعض العروش بالكاف ومصاهرة أحمد باى لبيت من بيوت القيروان.

وقد ساهم البايات فى تكريس التمايز بين العامه والخاصه. فأحمد باى مثلا كان متألفا لرجال دولته أخذوا بمجامع قلوبهم "يراهم كجوارح بدنة يسره ما يسرههم ويسوؤه ما يسوؤهم" (٣). بل أكثر من ذلك شبهه وزراءه بأعضائه التى فى جسده. أما إذا جاءه أحد من العامه متظلما وشاكيا فإنه لا يشرح صدره لذلك ويكتفى بالقول: "أخلص فيما عليك مع اللزام" (٤).

١ - الإتحاف: ٨ / ١٥٧.

٢ - الإتحاف: ٨ / ٩٣.

٣ - الإتحاف: ٤ / ١٩٥.

٤ - الإتحاف: ٤ / ١٩٣.

* أبناء البلاد ولادة/ أبناء البلاد ولاء

يوجد التمايز الاجتماعي حتى داخل طبقة الخاصة. لأن علاقات القرابة والدم كانت حاجزا يحول دون تركز معيارية الأهلية أو الكفاءة العملية. فعلى رأس الهرم السياسى يوجد البايات وينحدرون من أصل لاتينى يونانى. تربعوا على عرش الملك لما تميزوا به من قوة عسكرية قادرة على قمع الخصوم والأعداء فى الداخل والخارج. وفى مستوى أدنى يخضع انتداب الموظفين فى الديوان السياسى إلى معيار عرقى (إتنيى) من خلال كبار الموظفين المماليك. فالوزراء المماليك سيطروا على كل المناصب واحتكروها عقودا من الزمن. ويقول صاحب الإتحاف منددا بهذا التمايز العرقى: "ومن غريب الاتفاق أن العشرين رجلا المنتخبين لم يكن فيها من أبنائها ولادة إلا العبد الحقير"^(١).

* المدن/ القبائل:

الانقسام بين المدن والقبائل كما بينا سابقا لم يكن بنيويا بين نسقين غير متجانسين. إنما حركة الاتصال والانفصال كانت تعكس تحولات اقتصادية أثرت كثيرا على سبل العيش والإنتاج لدى القبائل خاصة. والدليل على الارتباط العضوى بينهما هو أن المدت الكبرى فى كائل المغرب الإسلامى تقريبا لم تكن على السواحل. ولم تبرز المدت الساحلية وفاعليتها على الساحة الاجتماعية إلا مع التدخل الرأسمالى الأوروبى وسيطرته على حركة البحر والموانئ.

والدولة الحسينية لم تأخذ بعين الاعتبار هذه التحولات الحضارية، بل عملت على عسكرة الحياة والحكم لفرض السياسة الجبائية المجحفة على

١ - الإتحاف ٥ / ٤٤ .

المجتمع وإنجاح مشاريع التحديث الوهمية من جهة ومواجهة هاجس الجيوش الأتية من السلطنة من جهة أخرى. هذه السياسة أدت إلى انحصار الطابع المدني الذي تزدهر فيه الحضارة والفكر وتتأصل الحياة المشتركة بجميع مظاهرها. عموماً لم تستطع الدولة الحسينية تجاوز التناقضات الاجتماعية والموروثة بين المدن والقبائل بل ساهمت في تعميق الهوة بين الطرفين.

وفي غياب دولة العموم لم تستطع القبائل والمدن سنة ١٨٦٤ تجاوز توائقها الموروثة. حيث سعت الأرستقراطية القبلية والمدينة إلى مصالحه الباي واتباع سياسته البائدة والمبيدة. وقد استثمرت الدول الأوروبية هذا التفكك لصالحها وأجهضت على المولود في بطن أمه حيث "أتلقت كل الروابط العضوية المؤلفة بين المجتمع الحضري والمجتمع البدوي إجمالاً... وعمد الاستعمار إلى تقويض نسق المجتمع الحضري السالف مع تركيز المدن على الساحل"^(١). ومع ظهور شبكة التمدن المرتبطة بالخارج فقد المجتمع المحلي البدوي والحضري غمطه الإنتاجي والتبادلي. وبدأ التناقض "الطبقي" يظهر أكثر فأكثر ليصل إلى ثنائية الأغنياء والفقراء. بالتالي تحولت المجموعات القروية والبدوية الفقيرة والمعدمة نحو المدن. وهو ما يصطلح عليه اليوم بحركة النزوح والهجرة الداخلية.

١ - فرج الإسطمبولي: القومية والتحضر في مسار تحول مجتمعات المغرب العربي المعاصر: الذاتية العربية بين الوحدة والتنوع - مركز دراسات الوحدة العربية بالاشتراك مع المركز القومي للبحوث الاجتماعية - القاهرة - تونس ١٩٧٨ ص ٣٢١.

* الرعية/ المخزن

مستوى آخر من انفصام المجتمع أفرزته "الإيديولوجيا" السياسية بغية السيطرة على القبائل النائية عن المركز. وهو توظيف شرط الولاء مقابل بعض الخدمات والامتيازات تتمتع بها القبائل الموالية والمخلصة في خدمة المخزن. حيث تمكنت من اختلاق الفوارق بين القبائل. فنجد قبائل مخزنية معفاة من الجباية وعروش أخرى مميزة ينتدب منها فرسان المزارقية^(١).

ومن مفارقات القرن التاسع عشر أن القبائل القوية لم تعد تلك التي تنزع نحو الملك والاشتغال لتحصيل الرئاسة مثل قبائل العصر الخلدوني، بل أصبح التنافس بين القبائل حول خدمة السلطان. فقبائل دريد وجلاص والهمامة كانت قبائل مخزنية في ركاب الحكم المركزي.

إذن أصبحت الدولة في القرن التاسع عشر "تستمد قوتها من القبائل المخزنية بقدر ما يستمد من تنظيم الجيش النظامي"^(٢). وفي الحقيقة التوظيف المحلى للمخزن بدأ مع حمودة باشا الحسيني الذي ضعف وثوقه بجند الترك فأشرك معهم زواوة في الخدمة. وقبيلة زواوة من أعظم قبائل البربر وأشدهم بأسا.

ومن خلال ما ذكرنا يتبين لنا أن الصراع بين العروش والقبائل لم يكن محفوظا بقانون التعادل والتساوى بين العشائر الذي حدده الانقساميون لأن لعبة التناحر أو التوحد لاتهم الوحدات القبلية ككل، وإنما تهم أجزاء منها، لا

١ - المرازقية: نسبة للمرازق وهو عود السنان ولهم نزر من المراتب يأخذونه من جباية إخوتهم. انظر الإتحاف ٣ / ١١١.

٢ - عبد الباقي الهرماسي: المجتمع والدولة في المغرب العربي ص ٢١

سيما الواقع فى الأطراف والتى تكون طاعتها ممرضة . وهذا التناحر من أجل التوازى والتساوى لم يكن على قاعدة "أنا ضد أخى أنا وأخى ضد ابن عمى وأنا وأخى وابن عمى ضد كل عدو خارجى" (١). التى تصورها بعض الدارسين لأن "الحكم المركزى كان هو الذى يستولى على الأراضى ويتسلط على الرعية ويفرض الضرائب فى جميع الجهات المراقبة وكان يلجأ إلى لعبة التوازنات فى الجهات المعادية له" (٢). حتى أن البعض من رجال الدولة أضحى علما بأخلاق الأعراب وخبيرا فى استغلال الخلافات بين القبائل مثل الوزير سليمان كاهية الذى اعترض على مرور الباشا التركى البر ليتوجه إلى الجزائر سنة ١٨٣٠ وذلك تجنباً لهرج القبائل لا سيما فى الجهة الغربية . وقد اعتبره ابن أبى الضياف "من العالمين بأخلاق العرب" (٣).

أما بالنسبة "للاستراتيجية" السياسية فى توظيف المخازنية فقد حرصت الدولة "على تعيين القبائل المخزنية من ضمن القبائل المحيطة بالأسواق والطرق الرئيسية" (٤). وهذا ما يفسر نجاح أحمد باى مثلاً فى ترتيب مغارم على ما يباع من الطعام والبقول "وعممها فى المملكة وأسواق العربان" (٥).

١ - هذا المثل يستشهد به كل من (مورفى - كزدان - كلنير) لتبرير الأطروحة الانقسامية. انظر ليليا بن سالم - التحليل الانقسامى لمجتمعات المغرب الكبير - الانثروبولوجيا والتاريخ - ص ١٨.

٢ - د. عبد الباقي الهرماسى: المجتمع والدولة فى المغرب العربى ص ٢٢.

٣ - الإتحاف ٣ / ٢١٥.

٤ - د. عبد الباقي الهرماسى: المجتمع والدولة فى المغرب العربى ص ٢٣.

٥ - الإتحاف ٤ / ٤٤.

خلاصة القول. أن الدولة الحسينية فى القرن التاسع عشر ساهمت إلى حد كبير فى تقسيم المجتمع إلى موالين وخارجين. فلم تعامل المجتمع معاملة واحدة، بل صنف الناس إلى رعية ومخازنية لا يألون لإخوانهم إلا ولا ذمة ولا ميثاقا، حتى ذهب فى عرف العامة "أن كل عاقبة مجهولة إلا عاقبة المخزن فهى معلومة"^(١).

* الصف الباشى / الصف الحسينى:

إن الصراع بين الصف الباشى والصف الحسينى يدحض الأطروحة الانقسامية التى جعلت من القبائل دوائر مغلقة تعيش صراعا أبديا مستمرا. كما تجاوزت المسألة التنظير الخلدونى حيث لم يكن الصراع بين سكان البوادر والحوضر. كل الأطراف الاجتماعية المدنية والقبلية أصبحت فى القرن التاسع عشر تعكس الواقع السياسى المتردى الذى تحول إلى مؤسسة تحتكر العنف والقوة وتوزعه على المجتمع متى تشاء. فالمجتمع تماهى مع أطروحات الدولة ودخل فى لعبة التحالفات السياسية وذلك بالتحيز والانتماء إلى أحد أفراد الأسرة الحاكمة. هكذا تحول المركز السياسى إلى عش تفرخ فيه الأزمات السياسية وإلى محرك للفتن والانقسامات الاجتماعية الرهيبة. ولم يعد للحضور الاجتماعى أى معنى فى ظل هذه الإفرازات السياسية التى تبرهن على أزمة الدولة والفكر السياسى فى القرن التاسع عشر. وهذا ما يبرر تأسف مصطفى فاضل باشا فى رسالته التى وجهها إلى السلطان عبد العزيز سنة ١٨٦٤. حيث نعى على المسلمين تخلف المؤسسة السياسية فى ذلك العهد. يقول مخاطبا السلطان العثمانى: "خلت بلادك من رأى عام فأصبح عمالك

غير مسئولين أمام رعيّتك . . . وصار الناس طائفتين حاكم يظلم ولا من يردع ومحكوم يظلم ولا من يشفع" (١).

أما بالنسبة إلى الفتنة السياسية بين حسين بن علي وعلي باشا سنة ١١٥٠هـ / ١٧٣٧م. فقد انقسمت الأمة بمقتضاها إلى قسمين فمن الحسينية القيروان وسوسة والنستير والمهدية والقلعة الكبرى وصفاقس وقرى أخرى من الساحل. وإلى جانب المدن نجد بنى زرق ودريد وقبائل جلاص وأولاد عون والهمامة من العربان. ومن الباشية مساكن وجمال والقلعة الصغرى وأكودة وقبائل ماجر والفراشيش وأولاد عيار . . .

والقبائل التونسية يومئذ لم يكن يهمها جوهر هذا الصراع السياسى بقدر ما يهمها استغلال هذا التطاحن العائلى لاسترجاع ما سلب منها بالقهر. إذ هو شكل من أشكال مقاومة السلطة. لذلك لما افتقرت الأمة شيئا "تداولت أعناق المفسدين إلى الفساد واستشرقت الطاعنون على الدولة" (٢).

والعروش فى أقاصى الباد بدورها انقسمت إلى بطون متعارضة مختلفة فى تحزبها إلى أحد الصفين الباشى أو الحسينى.

والغريب أنه بعد قرن ونصف من هذه الحرب الأهلية استطاعت الدولة الحسينية فى ثورة ١٨٦٤ القضاء على وحدة العروش والقبائل والمدن بإحياء الفتنة بين الباشية والحسينية وتوظيف الضغينة وتوريثها للأجيال.

1 - MUSTAPHA FADECHA: letters au sultan abdel, aziz 1864, les cahiers de tunise/

Avril 1976 tome XXIV(3e et 4 treimestre) p95 - 96.

٢ - الإتحاف ٢ / ١٣٥ .

ولم يفت ضباط الاستعلامات الفرنسية^(١). فى دراستهم لخاصيات القبائل التونسية قبل الاحتلال التأكيد على الانتماء القبلى للصف الباشى أو الحسينى .

* حزب الباي / حزب عامة المملكة:

من أواخر مستويات الانقسام هو انسداد أفق الحركة بين الدولة والمجتمع . حيث عظم الخلف بين نخبة المماليك والرعية . وهذا الانقسام الذى تشكل فى ثورة ١٨٦٤ جاء ليعبر عن تطلع المجتمع المحلى إلى مؤسسة سياسية وطنية ترقى بالمجتمع من التناحر إلى التوحد ومن الضغينة الموروثة إلى الأخوة والتعاون . يقول ابن أبى الضياف : " والسياسة لا تبيح الهجوم على سائر الإيالة بأسباب البغض والعداوة دفعة حتى آل الأمر الآن إلى انقسام المملكة إلى حزبين . حزب الباي وأفراد ينفذون أمره وقليل ما هم وحزب عامة المملكة وخاصتها المرموقين بعين المقت^(٢) هكذا ولأول مرة تجتمع العامة والخاصة فى ذهن المؤلف . ولأول مرة تنفصل الخاصة المحلية عن الخاصة المملوكية ، فالمؤرخ بدوره يتطلع إلى وطنية تونسية . لكن هل هذا التحول الجديد أفضى إلى التقاء النخبة بالعامة على أساس وطنى ؟

ب - المستوى السياسى والثقافى :

لم تكن بنية الجهاز السياسى والدينى تخلو من مظاهر الانقسام والتفكك وعدم الوصول إلى تحقيق جبهة فكرية إصلاحية موحدة قادرة على النهوض بالمجتمع والدين .

1 - VOIR: P. ZACCONNE: notes sur la regence de tunis

G. CASTET: notes les tribus de la regence: revue tunisienne 1902

فالإدارة السياسية للبلاد كانت تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

* كتلة اليمين: يمثلها الباي وصفوة المماليك المتشددین ضد المجتمع المحلي. وهم بمثابة أبناء وأشقاء البايات. يقول أحمد باي: "أن الله لما توفى أبی عوضنی من سمیه أبا مصطفى خزندار والوزراء أعضائی"^(١). وأعضاء هذه الكتلة يعتبرون الرعية في ثورة وغنى. ومنهم من يرى "أن العربان إذا كثر مالهم ساء حالهم"^(٢).

* كتلة وسطی: هذا القسم اكتفى بالصمت أو التلميح أحيانا. وعلى حد تعبير صاحب الإتحاف "فإنهم يسمعون الكلام ولا يسمع منهم قول حال المستمع إلى تلاوة القرآن"^(٣).

* كتلة اليسار: وهی الفئة التي وعت بمساوئ البايات وعملت على إصلاح ما يمكن إصلاحه. لكن دون جدوى وذلك لوقوفها على أرضية سياسية ترفض الحوار وتعتبر النصيحة خيانة. ومن هؤلاء نذكر خير الدين وابن أبی الضیاف والجنرال حسين^(٤). الذي اعترض على تضعیف الإعانة باعتبار "أن المملكة لا قدرة لها على

١ - الإتحاف ٤ / ١٩٥ .

٢ - الإتحاف ٥ / ١٢٩ .

٣ - الإتحاف ٥ / ١٣٠ .

٤ - الجنرال حسين: تلقى الفنون العسكرية بمدرسة باردو وعين أميرألاي في عهد محمد باي كما تولى رئاسة المجلس البلدى سنة ١٢٧٥ . وهو أول رئيس مجلس بلدى في تونس. كان متعاضدا مع الوزير خير الدين في آرائه. حيث رافقه إلى عاصمة الخلافة سنة ١٢٧٦ وعمل مستشارا له عندما تقلد الوزارة سنة ١٢٩٠ . هاجر إلى إيطاليا سنة ١٢٩٢ وأقام بها إلى وفاته، خاصة بعد أن عزله مصطفى بن إسماعيل من كل وظائفه انظر الإتحاف ٣٥ / ٧ .

احتمال شيء زائد. وحالها كحال البقرة إذا حلب ضرعها حتى خرج الدم^(١). لكن هذه النخبة المحدثثة انسحبت من حلبة الصراع السياسى والاجتماعى بعد أن اصطدمت "بدغمائية" السلطة وتخلف المجتمع. حث لم تنجح فى إنجاز مهمتها الحضارية. ففضلت الاستقالة والهجرة.

أما بالنسبة إلى الفئة العاملة من القضاة والمفتيين ورؤساء المجالس الشرعية وغيرهم من العلماء فقد اتسمت بطابع انقسامى مؤسس على عدة اعتبارات.

- اعتبار اجتماعى: حيث نجد النخب التركية والمملوكية التى تمثل "الارستقراطية" الثرية المنحدرة من كبرى العائلات التى تمثل قمة الهرم الاجتماعى فى الجاه والسلطة. وأغلب علمائها ينحدرون من الفضلاء المملوكى الأناضولى. ثم نجد النخب المحلية التونسية ذات الأصول الاجتماعية الفقيرة. وكانت تطمح بدورها إلى الترقى لتحصيل الخطوة والجاه بالإضافة إلى بعض العائلات الأندلسية المترفة والتى أثرت المحايدة.

- اعتبار فكرى: نجد من العلماء نخبة محافظة ورافضة لكل إصلاح وتغيير. وجماعة أخرى تعد من المحدثين الذين آمنوا بضرورة التغيير.

هذا الطابع الانقسامى الذى اتسمت به النخبة والمؤسس على اعتبارات مختلفة حال دون ولادة موقف فكرى موحد يجمع العلماء على أرضية عمل

١ - الإنحاف ٥ / ١٢٩.

مشتركة ومتكاملة، من ذلك تباين المواقف والاتجاهات حول دستور عهد الأمان وانتفاضة ١٨٦٤.

عموما النخبة لم تلتحم بالسلطة التحاما إصلاحيا، كما أن تورطها في العمل السياسى منعها من الاقتراب من القوى الشعبية الريفية والمدنية وتبنى مطالبها والدفاع عن حقوقها. وقد ساهمت هذه السلبية فى إبعادهم عن الشؤون السياسية مطلقا، حيث اعتبر محمد باى "ولايتهم لا تشمل السياسات"^(١). كما استغنى عنهم من قبل عثمان باى شقيق حموده باشا الحسينى "الذى اختار أناسا لمسامرته ليسوا من أهل العلم ولا من أهل السياسة وإن كانوا من أمائل الحاضرة"^(٢).

أما العامة فقد كانت تستهجن العلماء وتنظر إليهم باحتقار، لا سيما غذا ساهموا فى خدمة المخزن وجمع الجباية، مثل السخرية من القاضى منصور المنزلى الذى باشر جمع ال'شار من أهل عمله حيث قالوا فيه ما يلى:

"يا منزلى خوذ الفلوس بزايد

فى الصبح قاضى وفى العشية قائد"^(٣).

خلاصة الحديث لم تظهر فى العهد الحسينى فى القرن التاسع عشر وحدة سياسية واجتماعية تعمل على حماية المصالح الجماعية المشتركة وفق تقنين يدفع نحو المشاركة دون تهيمش أو إقصاء. ويعمل على الجمع دون

١ - الإتحاف ٥ / ١٩.

٢ - الإتحاف ٣ / ١٢٥.

٣ - الإتحاف ٢ / ٢١٠.

التفريق والحجر. "فأيديولوجية" الانقسام أو الانفصام والتميز ضاعفت كثيرا من التقهقر المادى والتاريخى للمجتمع التونسى فى القرن التاسع عشر.

فطبيعة الانقسام والتمايز فى المجتمع تعكس عجز الدولة الحسينية عن تعاطى الحكم بكونه مشروعا اجتماعيا منفتحا على عامة سكان الإيالة. فقد عملت على تأكيد مشروعيّتها وسيادتها وذلك بإلغاء المشروعية الاجتماعية. حيث واجهت عصبيتها وتقاليده بعصبية مضادة موالية لشخص الحاكم وسلالته. وعلى هذا الأساس سيطر مبدأ التمايز والعزل والاستبعاد للعنصر المحلى عن المشاركة الفاعلة على جميع المستويات السياسية والفكرية والاقتصادية. وهذه السياسة التى اضيفت المشروعية على أقلية سياسية (أوليغارشية) أدت إلى انحصار الطابع المدنى الذى زدهر فيه معالم الحياة المشتركة بجميع مظاهرها. ومبدأ التمايز المؤسس على العرق والدم بدل الكفاءة والعلم أدى إلى اغتراب داخلى تجسد بعمق فى الطرق الصوفية والدروشة وفى استبطان العامة للأحداث الاجتماعية والسياسية وتبريرها بأمثال عامية تعبر عن منتهى العجز والاستسلام. ومن ذلك قولها:

- كل واحد يلبس من صندوقه^(١).

- صاحب التاج يحتاج^(٢).

إذن تعمق الانفصال بين الرابطة الاجتماعية والرابطة السياسية واتسع الخرق على الراقع وذلك لتباين المصالح والأهداف بين الرعية والسلطان. فالدولة الحسينية سعت إلى تأكيد سيادتها بالبلاد عبر استثمار مبدأ الولاء

١ - الإتحاف ٨ / ١٣٩.

٢ - الإتحاف ٣ / ٢٠٣.

لاختراق الانتظام القبلى ، وذلك لنهب الفوائض الزراعية والرعية وتغطية مصاريفها وديونها. إنه الصراع من أجل المعالم التالية :

- السيادة

- الولاء

تكاد تكون هذه المعالم المذكورة سلفا هى المشكلة لمحور الصراع الاجتماعى والسياسى فى القرن التاسع عشر .

وفى تنزيلها للمقاربات المختلفة التى اهتمت بالجلد الاجتماعى والسياسى للمجتمع التونسى نلاحظ موضوعية المقاربة التاريخية التى تبناها أحمد بن أبى الضياف الذى علل أزمة ١٨٦٤ تعليلا اجتماعيا واقتصاديا . خلافا لبعض الأطروحات الأوروبية التى اعتبرت المسألة حلقة من حلقات الصراع والتناحر المستمر لمجتمعات التنظيم القبلى . والتى تعتبرها غير قادرة على تجاوز عوائقها الذاتية إلا من خارجها . بالتالى فقد شجعت بعض الأطراف الأجنبية حكومة البايات مع التخلص من التنظيمات القبلية فى ثورة ١٨٦٤ .

وقد اعتمدت هذه الأطروحات الاجتماعية المقاربة الخلدونية فى تحليل مختلف الصراعات الاجتماعية بالمنطقة . وتغافلت عن طبيعة التناقض القائم فى القرن التاسع عشر الذى لم يعد يعكس ثنائية البدو والحضر بقدر ما يعكس تناقض العامة والخاصة على حد تعبير ابن أبى الضياف .

لكن هل استطاعت الدولة الحسينية بالاعتماد على السياسة الإصلاحية والتحديثية من تجاوز التناقضات الاجتماعية والسياسية؟

وما هو أثر المدنية الجديدة على المجتمع التونسى فى القرن التاسع عشر؟