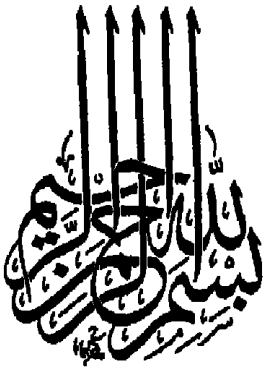
جامعة محمد الخامس- أكدال
منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة : ندوات ومناظرات رقم 148

الرحلة والغيرية

تنسيق

عبد الرحيم بنحادة - خالد شكراوي

الرحلة والغيرية


بسم الله الرحمن الرحيم

جامعة محمد الخامس - أكدال
منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة : ندوات ومناظرات رقم 148

الرحلة والغيرية

تنسيق :
عبد الرحيم بنحادة - خالد شكراوي

الكتـــــاب : الرحلة والغيرية
سلســـــلة : ندوات ومناظرات رقم 148
تنســـيـــق : عبد الرحيم بنحادة – خالد شكّراوي
فريق البحث المتوسط والعالم الإسلامي
النـــــاشـر : كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
حقوق الطبـــع : محفوظة لكلية الآداب بالرباط بمقتضى ظهير (1970/7/29)
الطبـــــع : مطبعة النجاح الجديدة – الدار البيضاء
التسلسل الدولي : ISSN 1113-0377
ردمـــــك : 9981-59-141-6
الإيداع القانوني : 2008 MO 1117
الطبعـــة : الأولى 1429هـ/2008م

طبع هذا الكتاب في إطار الميزانية
الخاصة بدعم بنيات البحث بالكلية

الفهرس

- تقديم 7
- خطاب الرحلة والإسلام الأباضي خلال العصر الوسيط والفترة الحديثة
  محمد مريمي 9
- الفقيه أحمد الرهوني وإسبانيا أو «الرحلة الإنسانية في الرحلة الأندلسية»
  مصطفى عبد الله الغاشي 39
- تتاري في اليابان
  عبد الرحيم بنحادة 55
- رحلة دوفوكو إلى المغرب (1883-1884)
  أحمد الأزمي 69
- الجانب الأنثربولوجي في رحلات دومينجو باديا (علي باي العباسي)
  عبد الحفيظ حَمَان 93
- مغرب نهاية القرن 19 في عيون إيطالية دراسة مقارنة لكتابي «المغرب» لدي أميتشيس و«في المغرب» للينا مادلينا فرارا
  محمد مخطاري 113
- فاس أندري شوفريون بين الشرق والغرب
  سمير بوزويتة 139
- الرحلة كآلية لمد الجسور بين أرض الإسلام وأرض الهدنة
  حنان السقاط 153

تقديم

الغيرية منطق إنساني قوامه العلاقة بين الأنا والآخر، من خلال أدوار متبادلة ومتشابكة، متكاملة ومتعاكسة. ولتحديد الأنا بمختلف أبعاده لابد من الآخر، فهو مرآة ينظر إليها ومن خلالها للبحث وتحقيق ذات الأنا. ينتج عن هذه العلاقة الجدلية خطاب متعدد وفي ذات الوقت أحادي الاتجاه، لا يعترف بالمحيط وبالهامش، فهو مركزي ينطلق مما يعتقد أنه المنشأ والبداية. هذا الخطاب مليء بالتناقضات وأحكام القيمة، مثير للنزاع والصراع والاختلاف أحيانا، وأحيانا أخرى تراه متجانسا موحدا، واع بالحق في الاختلاف باحثا عن الخيوط الرابطة والمسارات المتوازية.

والغيرية تعبير من خلال الكلمة والفعل والحدث عن مستويات العلائق البينية إنسانيا واجتماعيا. ويشكل التاريخ والأدب قناتين أساسيتين لتشكل منطق الغيرية. فالتاريخ سجل لمواقف وأحداث الشعوب والبشر، كما أن الأدب سجل لدواخلهم وخوالجهم وطموحاتهم. والقناتين تقومان على أسس المقارنة والحكم بواسطة التموقف اتجاه الآخر وعبر الأنا. وقد تنقلب الصورة فيشاهد الأنا من خلال نقد أو وصف الآخر المرآة.

وتشكل الرحلة، كجنس أدبي، في هذا النطاق الأداة الأساسية للتعبير عن كل هذه الحيثيات. فإن كانت الرحلة في بلد الغير وفي ثقافته وأحواله، فهي بالأساس رحلة نحو الذات، بحكم أن ما يشاهد وما يوصف لا ينم إلا عن المقارنة مع الذات بشكل من الأشكال. فهي تسلسل معرفي يقوم على الوصف والمشاهدة العينية والنقل أيضا، عبرها يقوم الرحالة بضبط المسالك وأحوال الناس وسياستهم وعاداتهم وثقافتهم، لأغراض تطبيقية سياسية كانت أو اقتصادية أو لأجل المعرفة العامة.

الكتاب الذي نقدمه اليوم للقراء هو ثمرة لقاء علمي انعقد برحاب الكلية حيث إلتأمت ثلة من الباحثين والمتخصصين للتفكير في الظاهرة، من خلال عقد ندوة في موضوع الرحلة والغيرية، على أن الجمع ضم متخصصين في الأدب بأحواله المتعددة مقابل مؤرخين بتخصصاتهم وتوجهات أبحاثهم المجالية والزمنية المتعددة. حيث تعرضت مساهماتهم لنظرات الذات انطلاقا من السؤال عن الحاجة إلى المرآة ومدى ضرورتها، إلى وصف الطريق ومجتمعاته، ومذاهب وحضارات شعوب الرحلة. وركزت مساهمات أخرى على نظرات الآخر من خلال صورة المغرب عند أهل «دار الحرب» وصورة أهل «دار الحرب» في نظر المسلمين، إلى استشراق من نوع جديد حول عثماني في اليابان. وتناولت مداخلات أخرى صورة المغرب في مرآة الآخر من خلال مناقشة ومقابلة السياسة بالزمن ولحظة الحدث إلى النظم ومكامن الحضارات والثقافات في تحديد الصورة وبنائها حول هذا الآخر. وهمت مجموعة أخرى من المساهمات الجمع بين الأنتربولوجي والغرائبي في تحديد النظر المتقابل.

ولم يكن لهذا اللقاء العلمي أن يقوم وينعقد لولا الشراكة والتعاون الذي ضم فرقا ومختبرات مغاربية للبحث من مختلف التوجهات وهي : فريق البحث المتوسط والعالم الإسلامي وفريق البحث تاريخ اليهود المغاربة وتراثهم التابعين لكلية الآداب جامعة محمد الخامس أكدال وفريق البحث إفريقيا المجال والحضارة من معهد الدراسات الإفريقية جامعة محمد الخامس السويسي ومختبر دراسات جامعة 9 أبريل تونس.

وفي النهاية لايفوتنا أن نتوجه بخالص الشكر والامتنان إلى السيد عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط على دعمه الكبير لإنجاح الندوة وتشجيع نشر أعمالها وإلى السادة العاملين في مصلحة النشر بالكلية على الجهود التي يبذلونها من أجل إخراج هذا العمل في حلة لائقة.

عبد الرحيم بنحادة

خطاب الرحلة والإسلام الأباضي
خلال العصر الوسيط والفترة الحديثة

محمد مريمي

مختبر دراسات – تونس

يهتم هذا البحث بدراسة ما أنتجه الرحالة حول المجتمعات التي أنشأ سكانها هويتهم على قوة الانتماء إلى الإسلام الأباضي والذي يوصف أيضا عند الإخباريين عامة بإسلام الخوارج[1]. وتكون هوية هذه المجتمعات في واقع الأمر مثلها مثل غيرها هوية مركبة لا يشكل العامل الديني وهو الأرقى سوى واحدا من عناصر مميزة أخرى عديدة مثل اللغة والعادات والتقاليد وغيرها.

ونركز في هذا البحث بالخصوص على رحلة[2] ابن بطوطة[3] إلى ظفار[4] وبلاد

(1) انظر في ما يخص موضوع الخوارج على سبيل المثال، السابعي (ناصر بن سليمان بن سعيد)، الخوارج والحقيقة الغائبة، مطابع النهضة، سلطنة عمان، 1999، ص. 452 النجار (عامر)، الأباضية ومدى صلتها بالخوارج، القاهرة، دار المعارف، 1993.

(2) اهتم بعض الباحثين في أدب الرحلة بدراسة العجائب والنوادر وبحث البعض الآخر ما يخص التاريخ والجغرافيا. أنظر I. R. Netton, article «rihla» , in *Encyclopédie de l'Islam*, Nouvelle édition, T VIII, Leiden E. J. Brill, 1995, pp. 545-546.

(3) *Voyages d'Ibn Batoutah*, texte arabe, accompagné d'une traduction, par C. Defrémery et B R. Sanguinetti, Imprimerie nationale, Paris.

(4) عن ظفار وموقعها الجغرافي والتاريخي من عمان أنظر، باولو. إم. كوستا، دراسة لمدينة ظفار (البليد)، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1984. العمري (محمد سعيد دريبي)، ظفار الثورة في التاريخ العماني المعاصر 1964-1975، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، لبنان، 2004، من ص. 27 إلى ص. 54.

عمان[5] التي ترجع إلى القرن XIV والرحلات التي قام بها تباعا رحالة وجغرافيون إلى جزيرة جربة خلال العهدين الحفصي والعثماني[6].

وقد أنشأ ابن بطوطة[7] من خلال أدب رحلته إلى ظفار وبلاد عمان وكذلك الشأن بالنسبة إلى الرحالة الذين زاروا جربة صورا وتمثلات عن سكان مجتمعات الاستقبال الأباضية أسست في نهاية الأمر خطابا[8] غايته بناء مشروعية.

وأهمل ابن بطوطة في خطابه عناصر مساهمة في رسم هوية سكان ظفار وبلاد عمان توحد بينهم منها مثلا الرابطة المجالية المتمثلة في العلاقة التي تربط بين الأفراد وتقربهم إلى بعضهم البعض جراء انتمائهم إلى نفس المجال الجغرافي. وركز في المقابل على الصور والتمثلات القائمة على الانتماء إلى التفكير الإباضي فقسم تبعا لذلك سكان المنطقة الواحدة إلى أهل السنة وخوارج وإباضية (نرجع إلى هذا التقسيم لاحقا).

و لم ينح الرحالة والجغرافيون الذين مروا بجزيرة جربة أو ذكروها منحى ابن بطوطة فتنبهوا إلى الرابطة المجالية التي تجمع بين هوية سكان الجزيرة خلال العصر الوسيط والفترة الحديثة لكن ركزوا خطابهم بالخصوص على تغير انتمائهم المذهبي على نحو جعلهم «خوارج» في العهد الحفصي وحولهم إلى أباضية في العهد العثماني.

وقد وقع اختيارنا على هاتين الحالتين لأننا أولا لا نطمح في حدود هذه الدراسة إلى تناول كل المجال المجتمعي الأباضي وما يتوفر حوله من مادة مصدرية في باب أدب الرحلة وثانيا لأنه لا تتوفر لدينا تلك المادة المصدرية بنفس الحجم ونفس القيمة بالنسبة إلى بلدان أخرى ينتمي سكانها إلى التفكير المذهبي الأباضي.

---

(5) في التعريف بعمان أنظر، السالمي (نورالدين)، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان**، 2 ج، مكتبة الإمام نورالدين السالمي، مسقط، عمان، 1995، ج 1، ص. 6 : مقدمة في تعريف عمان.

(6) انظر، شيخة (جمعة)، **قرقنة وجربة من خلال كتب الرحلات**، المطبعة المغاربية، تونس، 1994.

(7) أنجزت حول ابن بطوطة عدة دراسات، انظر مثلا، A. Miquel, article «Ibn Battuta», in *Encyclopédie de l'Islam*, Nouvelle édition, Leyden Paris, 1990, t 3, pp. 758-759.

(8) يعرف G.Durozoi et A Roussel الخطاب على النحو التالي : le discours est l'expression de la pensée rationnelle sous forme d'une suite de jugements portant sur des opérations et des concepts partiels...», in G. Durozoi et A. Roussel, *Dictionnaire de philosophie*, Nathan, Paris, 1987, p. 97.

والأسئلة التي يطرحها المؤرخ هي التالية: كيف ينشأ الخطاب بما يحتويه من صور وتمثلات ومعرفة عن «الآخر»[9] من خلال الرحلة وما هي علاقته بخطابات المعرفة الأخرى التي تنشأ مثلا من المجال الديني ؟ وكيف يوظف الخطاب بذلك المعنى ليقوم بدور التمفصل بين الدولة أو السلطة والمجتمع بل بين الدولة والفئة التي تنتج تلك المعرفة وتروج لها ؟ والسؤال الآخر الذي تهمنا الإجابة عنه أيضا هو ما هي الصور والتمثلات التي أنشأها ابن بطوطة عن أهل ظفار وبلاد عمان من جهة وتلك التي أنشأها الرحالة والجغرافيون العرب السنة عن أهل جزيرة جربة الأباضية وما هي استعمالات هذه وتلك وما هي في آخر المطاف قراءتها ؟

نشأة الخطاب انطلاقا من أدب الرحلة

وجدت المجتمعات التي شملها أدب الرحلة الذي يعنينا والتي أسست هويتها على قوة[10] عنصر التفكير المذهبي الإباضي خلال العصر الوسيط والفترة الحديثة في مجالات جغرافية وسياسية مختلفة ومتعددة فانتشرت في الشرق والغرب الإسلاميين. فتنتمي بلاد عمان إلى الجزيرة العربية وزنجبار إلى شرقي أفريقيا[11]. أما جبل نفوسة ووادي مزاب وجزيرة جربة فتنتمي إلى الشمال الإفريقي.

واتخذت تلك المجالات المجتمعية شكل الجزرفي محيط عام سني فمثلت هذه الجزر مجالا غير متواصل يبعد أحيانا بعضها عن بعض مسافات شاسعة. وجمع بينها قوة عنصر الهوية المذهبية فسكانها يعلنون قبل كل شيء انتسابهم إلى التفكير المذهبي الأباضي وبقيت عناصر الهوية الأخرى بينها متباينة ومختلفة تماما فيتميز

(9) «الآخر» أو «الغيرية» ترجمة للفظة Altérité وتعني هذه الكلمة :
«tout ce qui est autre, géo-graphiquement et socialement», in Roger Brunet, R. Ferras, H. Théry, *les mots de la géographie*, Reclus-la Documentation française, Paris, 1993, p. 27.
ويعرف الفلاسفة «الغيرية» على النحو التالي : caractère de ce qui est autre - ce dernier terme étant pratiquement impossible à définir, mais s'opposant classiquement, jusque dans la métaphysique, au même... C'est Hegel qui, le premier, montrera qu'il recèle un aspect positif. En logique, c'est la négation stricte de l'identité. In G. Durozoi et A. Roussel, 1987, p. 14.

(10) لا تشمل الهوية العنصر الديني وحده بل يعتبر ذلك العنصر الأقوى بالنسبة إلى بقية العناصر المعتمدة مثل الانتماء المجالي والأصل الإثني وغير ذلك.

(11) أنظر، مجهول، السلوة في أخبار كلوة، وزارة التراث والثقافة، عمان، مسقط، 1985. المغيري (الشيخ سعيد بن علي)، جهينة الأخبار في تاريخ زنجبار، تحقيق محمد علي الصليبي، مسقط، ط. 2، 1992. المعمري (أحمد حمود)، عمان وشرقي إفريقية، ترجمة محمد أمين عبد الله، ط. 2، مسقط، 1992.

بعضها عن بعض في ما يخص هذه العلامات. فقد كانت تختلف في ما بينها بالفعل من حيث أصول سكانها الجغرافية والإثنية ولغتهم وتراكم تجاربهم التاريخية وعاداتهم وتقاليدهم .

ويبرز أدب الرحلة بشكل عام تقاطعا يتمثل في أن الرحالة العرب السنة اهتموا خلال ما يعرف بالعصر الوسيط والفترة الحديثة بمختلف «الجزر» التي يعتنق سكانها التفكير المذهبي الأباضي فزاروا بلاد عمان وجزيرة جربة التي تعنينا من المناطق الأباضية تماما مثلما زار في المقابل رحالة أباضية مجتمعات يعتنق سكانها التفكير المذهبي السني[12]. فكان يوجد عند هؤلاء وأولئك هاجس مشترك يتمثل في معرفة «الآخر» الإسلامي في حضارته المادية وخصائص سكانه البشرية سواء في مجال العمارة أو العادات والتقاليد أو الغذاء واللباس وغير ذلك.

والأسئلة التي يطرحها المؤرخ هي التالية : أولا كيف ينشأ الخطاب من خلال أدب الرحلة ومن هم الرحالة الذين كانوا ينتجونه وما هي استعمالاته وثانيا ما هي النتائج التي تحصل للباحث حين يكافح الخطاب الذي ينتجه أدب الرحلة ونظيره الذي ينتج عن «الآخر» الأباضي ـ الذي يخصنا ـ من خلال مجالات أخرى لاسيما المجال الديني ؟

للإجابة على هذه الأسئلة سوف نأخذ حالة الخطاب الذي أفرزته الرحلة المتعلقة بجزيرة جربة نظرا لما توفر لدينا من مصادر عنها. فلقد بدأ ذكر هذه الجزيرة وسكانها في أدب الرحلة مع الجغرافي الأندلسي أبي عبيد الله البكري المتوفى حوالي سنة 487هـ/1094م[13].

نلاحظ من خلال أدب الرحلة بشكل عام أن صورة «الآخر»[14]. يتم إنتاجها على طريقتين تتمثل الأولى في الإنتاج المباشر لصورة «الآخر» وتم ذلك بالنسبة إلى

(12) أنظر، المحروق (محمد)، رحلة في مخطوط «الدر المنظوم في ذكر محاسن الأمصار والرسوم»، للسيد حمود بن أحمد بن سيف البوسعيدي، ورد في نزوى، مجلة فصلية ثقافية تصدر عن مؤسسة عمان للصحافة والنشر وتلإعلام، العدد 47، يوليو 2006م، جمادى الثانية 1427 هـ، ص ص. 9 ـ 22.

(13) الشيخة (جمعة)، 1994، ص. 27.

(14) يجب أن نشير هنا إلى أن أدب الرحلة الذي يمثل موضوع بحثنا كانت له ردود فعل عند الأباضية ويمكن أن يكون هو بدوره موضوع بحث مهم جدا. أنظر في هذا الباب على سبيل المثال، السالمي (نور الدين)، 1995، ج 1، ص. 358.

جزيرة جربة وأهلها خلال العهدين الحفصي والعثماني من قبل رحالة من أمثال التجاني زاروا الجزيرة ومروا بها فأنتجوا صورا وتمثلات ومعرفة عن سكان الجزيرة وأهلها عن طريق المعاينة والمعايشة. فلقد قام التجاني مثلا بالفعل برحلة إلى الجهات الشرقية والجنوبية من البلاد التونسية ودخل إلى جربة صحبة الأمير الحفصي أبي يحي زكرياء المعروف بابن اللحياني مدة عامين ونصف أولها سنة 706 هـ1307 /م فتحول معه خلالها إلى القطر الطرابلسي وبعد أن مكث به مدة رجع بمفرده إلى تونس ليسجل ما شاهده خلال رحلته.

وأنتج رحالة آخرون أدبا بصفة غير مباشرة إذ اكتفوا بنقل أخبارهم عن جربة عن غيرهم من الرحالة والجغرافيين والإخباريين ممن سبقوهم أو عاصروهم دون أن يزوروا الجزيرة بالفعل. فلقد كان الأمر كذلك بالنسبة إلى الورثلاني مثلا الذي عاش في القرن XVIIIم فنقل أخبارا عن جربة وأهلها دون أن يدخلها أو أن يزورها بالمرة. ويفهم ذلك من خلال العبارات المستعملة حيث يذكر عبارة «أخبرت» أو يقول أيضا بصريح العبارة «غير أني ما دخلتها ولكن ناو (كذا) (بمعنى في نيتي) دخولها إن شاء الله»[15].

ويمكن أن نفهم هذا الاختلاف في مصادر الرحلة وإنشاء مادة معرفتها سواء عن طريق العيان (أو المعاينة) أو عن طريق السماع أو السلسلة سواء كانت المعرفة من خلال فكرة «الشخصية الاجتماعية»[16] للرحالة أنفسهم. هذه الفكرة التي تنظر في نفسية الرحالة وموقفه العدائي من الأباضية من جهة وفي نفس الوقت إلى انتمائه إلى فئة اجتماعية معارضة «للآخر» الأباضي من جهة أخرى.

ومن هذا المنطلق، ينظر الرحالة التجاني مثلا إلى منطقة الاستقبال جربة وأهلها برؤية شخصية تتحمل جوانب نفسية تتعلق برؤيته «للآخر» الأباضي بالجزيرة. إكتسب التجاني هذه الرؤية في أسرته المالكية وبيئته السنية التي نشأ وترعرع فيها. وعليه نراه يربط أهل جربة «بالفساد» ويطلق عليهم أحكاما قيمية من قبيل «أرائهم

(15) الورثيلاني (الحسين بن محمد)، **نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار المشهورة بالرحلة الورثيلانية**، دار الكتاب العربية، بيروت، لبنان، ط. 2، 1974، ص ص. 129 و 653.

(16) بوتومور (توم)، **مدرسة فرانكفورت**، ترجمة سعد هجرس، مراجعة حافظ دياب، ط. 2، طرابلس، 2004، ص. 91.

الواهية»[17] ويحكم سلبا على معالمهم فلم يكن التجاني قادرا على التخلص من صورة تتعلق «بالآخر» الأباضي تشكلت عنده من محيط سني مختلف ينتمي إليه.

وعلى مستوى آخر كانت صورة أهل جربة الإباضية التي أنتجها التجاني نفسه تحيل إلى موقعه في بنية فئوية اجتماعية كانت تضم رحالة سبقوه مثل البكري والإدريسي وياقوت والعبدري وآخرون عاصروه تقريبا مثل ابن خلدون وغيره[18] وآخرون أيضا لحقوا به مثل الورثيلاني ومقديش وغيرهم. كانت تلك الصورة تتحرك بينهم وتنقل من شخص إلى آخر. وكانت صورة أباضية أهل جربة تتناقلها فئة اجتماعية بأكملها عن طريق الكتابة هي التي تتولى نسج صورة «الآخر» وتمثلاته والمعرفة المتعلقة به. ويرتبط أفراد هذه الفئة في ما بينهم عن طريق تحالفهم مع السلطة المركزية السنية. فيكون أفراد تلك الفئة المهيمنين والماسكين لزمام الأمور في المجتمع الكلي.

ويتقاطع الخطاب المنتج عن طريق الرحلة والمتعلق بأهل جربة الأباضية في محتواه مع ما تضمنته النصوص التي أنتجها مشايخ الدين والعلم عندما تندرج ضمن نفس السياق التاريخي للدولة الحفصية وقبلها. ويلاحظ بالفعل التقاء بين الخطاب الذي تفرزه الفتاوى مثل فتوى الونشريسي والذي تفرزه النصوص الدينية الأخرى مثل التعليقات التي خلفها القاضي ابن ناجي القيرواني حول الأباضية عموما وأباضية أهل جربة بالخصوص مع خطاب الرحلة الذي يهمنا.

أورد الونشريسي سؤالا تبعه فتوى أتى نصها على النحو التالي : «وسئل سيدي عيسى الغبريني رحمه الله عن أناس من أهل الجمة حبسوا على مساجد إباضية وعلى الفقراء منهم الملازمين للمساجد المذكورة فإن انقرضوا رجع ذلك لمن على مذهبهم بالجبل (ويقصد دون شك جبل نفوسة الذي يعتنق أهله المذهب الإباضي أيضا) وإن لم يكن رجع ذلك على جزيرة جربة الإباضية[19]. وقال السائل ثم قام

(17) التجاني (أبو عبد الله)، رحلة التجاني، الدار العربية للكتاب، تونس، 1981، ص. 124.

(18) ابن خلدون (عبد الرحمان)، كتاب العبر وديوان المبتدإ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. المجلد السادس، منشورات دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، 1959، ص ص. 730-849 وما بعدها.

(19) الونشريسي (أحمد بن يحي)، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981، ج 1 وج 7.

قائم من أهل السنة وخرب مساجدهم، فهل يكون الحبس باطلا لانقطاع هذه الطائفة ويرجع ميراثا أو يرجع حبسا أو يرجع لفقراء أهل السنة ؟

فكانت الإجابة بما معناه : القيام على هؤلاء واستتابتهم من الأمور اللازمة لمن ولاه الله الحكم، وأحبا سهم يجب إبطالها، إذا كانت على من يتمذهب بمذهبهم، ثم قال وبعد أن أراح الله منهم، فترجع إلى أقرب الناس بالمحبس ممن هو على مذهب أهل الحق، فإن لم يكن رجع إلى الفقراء والمساكين.

وأجاب عنها سيدي أبو القاسم البرزلي، فقال الصواب في ذلك إن قصد المحبس اجتماعهم وإعانتهم على مذهبهم، فالحبس باطل، وإن لم يقصد إلا القربة مضى الحبس».

ويلتقي هذا الخطاب بما ورد في تعليقات القاضي ابن ناجي القيرواني على كتاب معالم الإيمان للدباغ من جهة أخرى في قول هذا الأخير : «قدمت قاضيا وخطيبا بجزيرة جربة، فأقمت بها ثلاثة أعوام وخمسة أشهر في زمن السلطان أبي العباس أحمد الحفصي (772-796هـ / 1370 - 1394).. وإنما ذكرت جربة لأنها أول ولاية وليتها، فكنت في غاية ما يكون من الإشفاق والخوف على نفسي، ولا نجد فيها من نشاركه في أمرنا لأن أهلها خوارج ولهم مذهب لأنفسهم»[20].

يستنتج المؤرخ في هذه الحالة أن كلا من خطاب الرحلة والنص الديني السني/ المالكي يهمش الذين يعلنون إنتسابهم إلى الأباضية ولاسيما أهل جربة الذين يهمنا أمرهم. فيعتبرون من المنبوذين تعلم معهم حدود واضحة فيصنفهم الونشريسي خارجين عن «أهل السنة» أي عن من يعتبرهم «على مذهب أهل الحق» لأنهم «يتمذهبون بمذهبهم» وهو ما يعبر عنه الرحالة حينها بلفظة «الخوارج».

يفسر التقاء الخطاب الذي أنتجه الرحالة والنصوص الدينية التي أنتجها مشايخ الدين والعلم حول الأباضية وأباضية جربة بالخصوص في نفس الظرفية التاريخية

(20) ورد في، الجعبيري (فرحات)، نظام العزابة عند الأباضية الوهبية في جربة، المعهد القومي للآثار والفنون، تونس، 1975، ص. 275. وانظر أيضا Ghrab, Saâd, *Ibn 'Arafa et le malikisme en Ifriqiya au VIIIè/ XIVè siècle*, 2t, t2, Faculté des Lettres de la Manouba, 1996, p. 532.

للدولة الحفصية وقبلها بانتمائهم جميعا إلى نفس البنية الفئوية الاجتماعية التي تربط مصالحها بمؤسسات السلطة المركزية.

كانت نظرة الرحالة مشابهة أو مطابقة إلى نظرة مشايخ الدين والعلم في ما يهم الأباضية وأباضية جربة بالخصوص وذلك لأن جميعهم كان يرتبط بمؤسسات الدولة ويشتغل فيها فلقد عاش الونشريسي خلال القرن الخامس عشر الميلادي وكان فقيها وعالما مالكيا قضى حياته بين تلمسان في المغرب الأوسط ثم انتقل إلى فاس بالمغرب الأقصى. وأقبل الونشريسي في فاس على التدريس «وكان يدرس بالمسجد المعلق بالشراطين من فاس القرويين المجاور لدار الحبس التي كان يسكن بها»[21].

وكان التجاني هو الآخر من بيئة مخزنية فهو من أسرة علمية ماجدة انخرط في سلك الكتاب في ديوان الإنشاء وكان من خواص كتاب شيخ الموحدين الأمير أبي يحي زكرياء بن اللحياني. ونظر إلى واقع المملكة الحفصية في عصره من منظور المركز أو المخزن. وكان ابن خلدون من ناحيته ينتمي إلى إحدى أكبر العائلات في تونس. تولى من جهته التدريس بجامع الزيتونة ومر بالبلاط الحفصي سنة 1378م. وأقام علاقات مع ملوك عصره مثل ملك تلمسان وشغل وظائف مخزنية من بينها كبير الوزراء في بجاية[22] وفي المشرق كان مقربا من تيمرلنك. فلم يكن ابن خلدون مختلفا عن التجاني ولا عن الونشريسي فلقد أنشأتهم جميعا بيئة مخزنية واحدة وينتمون إلى نفس الفئة الاجتماعية.

واتخذت هذه الفئة الاجتماعية المتكونة من مشايخ الدين والعلم ومن الرحالة ومن نقل عنهم من الإخباريين وغيرهم من إنتاجهم الفكري المتعلق بالأباضية وأباضية جربة بالخصوص أداة من أدوات الهيمنة لتسود في مجال كانت تسعى إلى توسيعه. وكانت هذه الفئة الاجتماعية تسعى إلى أن تكون في خدمة المؤسسات المركزية وفي نفس الوقت توظفها لنفسها. فيحمل مشايخ الدين والعلم مسؤولية تكريس نصوصهم في حيز الواقع إلى «من ولاه الله الحكم»[23]. ويوظف الرحالة

(21) الونشريسي، 1981، ج 1، أنظر التقديم ص. ج.

(22) لاكوست (ايف)، العلامة ابن خلدون، ترجمة ميشال سليمان، دار ابن خلدون، بيروت ط. 3، 1982، ص. 41 وما بعدها.

(23) الونشريسي، 1981، ج. 7، ص. 362.

من جهتهم الكتابة فينقلون تجاربهم الشخصية في نصوص مدونة ليضعوها متداولة وتصبح مشاعة بين الناس وفي ذلك خدمة للمنظومة التي تسودها الفئة الاجتماعية التي ينتسبون إليها وهم جزء منها.

يمكن حوصلة ما سبق في أن خطاب الرحلة يكون في نهاية المطاف حصيلة عوامل نفسية للرحالة وانتماؤه أيضا لفئة اجتماعية ترتبط مصالح أفرادها بوجود دولة مالكية سنية تفصلها المنتسبين إلى التفكير المذهبي الأباضي حدود معلّمة وواضحة. وفي حقيقة الأمر فإن الاختلاف الحاصل بين الشقين السني والأباضي خلاف يدور حول ممارسة السلطة. فكان أعيان المالكية/ السنة من بينهم الرحالة ومشايخ الدين والعلم يجدون حرجا من إدارة أعيان الأباضية للواقع بمجموعاتهم المحلية خاصة على مستويين اثنين. يكون الأول عندما يتعلق الأمر بتعيين الأفراد الذين يتولون السلطة على رأس الوظائف الإدارية والسياسية ومسألة التصرف في وقف المساجد.

يتعلق الأول بتعيين الوظائف في الجهاز الإداري والسياسي. فعلى المستوى الإداري يتم التعيين في الوظائف الإدارية والسياسية عن طريق الأوامر السلطانية أما على المستوى المحلي فإن ذلك التعيين يتم بين الجماعة ضمن نظام العزابة المحلي. فكانت الوظائف التي تتبع المخزن يتقاضى متقلدوها رواتب من الأداءات المستخلصة من سكان البلاد. أما وظائف النظام المحلي فإن متوليها لا يتقاض راتبا من السلطة. وبالنتيجة كانت الوظائف في جربة محل صراع بين أعوان المخزن والمدافعين عنهم و الأهالي المتمسكين بحقهم في احتكار تلك الوظائف.

ويذكر لنا أحمد ابن أبي الضياف في هذا الباب أن علي باشا باي الثاني وزع دخل الجزية بتمامها بين المدرسين والمتأهلين من الطلبة وقدم لها وكيلا مخصوصا من أهل العلم وزادهم من فوا ضل الأوقاف في طريق البر واعتمد ما جرى به العمل عند أئمة المالكية من الفتوى بجواز ذلك... وفعل مثل ذلك في مدن المملكة بالقيروان وسوسة وصفاقس والمنستير وباجة والكاف وقفصة غير أن أهل القيروان لما لم تكن مسكنها لأهل الذمة رجع لعلمائها جزية أهل الذمة بجربة لأن غير المالكية من علماء هذه الجزيرة يتورعون عن أخذ الأجر لبث العلم[24].

(24) ابن أبي الضياف (أحمد)، إتحاف أهل الزمان في أخبار تونس وعهد الأمان، ج 8، ج 2، الدار التونسية للنشر، تونس، 1989، ص. 208.

ويتعلق الخلاف ثانيا بمسألة احتكار السلطة الذي يتضمنه الخطاب الديني الذي يروج له العلماء. ويقف هؤلاء موقفا معاديا لنظرائهم علماء الأباضية استنادا للقيم وللعادة والقوانين التي يتضمنها الفقه المعتمد عندهم والنصوص الجاري بها بالنسبة إلى الإسلام الأباضي بشكل عام والمخالف لما هو معتمد في الإسلام المالكي في الشمال الإفريقي عامة. وتشير نصوص الفقه الأباضي مثلا في باب الحبس أن الوقف للمسجد وتذهب الغلة في متانة المسجد ذاته وصلاحه فما فضل فهو يذهب في بطون أهل الجوع. كما تذكر نفس النصوص الفقهية الأباضية أن غلة الحبس تذهب لمن يحتاج إليها ولو اجتمع ذو الدرجة العليا مع من كان أسفل منه وتقسم الغلة عند استواء درجة المحبين عليهم - مجموعة فتاوى ص 28 - وورد مع ذلك في نفس النصوص أنه - لا جناح على من وليها - كذا - ويعني من يتولى التصرف في الحبس أن يأكل منها بالمعروف - ويكون استفادة المتصرف في الحبس لصالحه مشروطة وحسب الحاجة كما يحددها جماعة المصلين بالمسجد.

ويؤسس الاحتكار العام للسلطة المتبع عند الأباضية والمرتبط بالتصرف في وقف المساجد كما يتم من قبل مشايخ الأباضية تهديدا للممارسة المتبعة عند مشايخ الدين والعلم في المذهب المالكي وتهديدا لمصالحهم. فلقد درس الأستاذ عبد الحميد هنية[25] حالة التصرف في الوقف الخيري بالبلاد التونسية خلال العصر الحديث وبين أن ممارسة النفوذ جعلت الوقف تحتكر لفائدة المشرفين على المؤسسات الدينية التي حبست عليها أوقافها على الأقل إلى حد القرن التاسع عشر وهي ممارسة قديمة ترجع إلى العهد الحفصي وحتى قبله. ولا تتغير هذه الممارسة الاحتكارية إلا مع حركة الإصلاح التي شهدتها البلاد أثناء قيام مؤسسة المجلس البلدي بتونس العاصمة والمؤسسة العسكرية وخاصة مع جمعية الأوقاف التي أنشأها المصلح خير الدين التونسي.

ليس من الصدفة أن يتقاطع خطاب الرحلة ذو البعد السياسي والديني مع خطاب علماء الدين في توصيف أهل جربة الأباضية في العهدين الحفصي

(25) HENIA A., la gestion du waqf khayri en Tunisie à l'époque moderne : du monopole privé au monopole public, in *les fondations pieuses (waqf) en Méditerranée enjeux de société, enjeux de pouvoir*, la Fondation Publique des Waqf du Koweït, 2004, pp. 285-320.

والعثماني. فرؤية التجاني لأهل جربة الأباضية هي رؤية يشترك فيها مع ابن خلدون الذي ينقل عنه ومع الونشريسي وغيره. وينشأ الرحالة الذين يعلنون انتسابهم إلى التفكير المالكي خطابهم انطلاقا من تصورات وتمثلات ومعرفة تعلم حدودا مع أهل جربة الأباضية ولا يخرج ذلك الخطاب عن الخطاب الذي يروج له أفراد الفئة التي ينتسبون إليها الرحالة أنفسهم. ويجد أفراد تلك الفئة في خطاب الرحلة مصالحهم الفئوية التي تبني مشروعيتهم التي ترتبط بسلطة مركزية وليس بأطراف تنزع إلى الاستقلال عنها.

ويجد المؤرخ نفسه مدفعا لطرح الأسئلة التالية : كيف وبأي طريقة علم ـ من علامة ـ خطاب الرحلة المالكية الحدود مع «الآخر» الأباضي ؟ وما هو واقع حمى الأباضية الذي يجد مبرراته في خطاب الرحالة السنة بالنسبة إلى جربة والرحالة المغربي ابن بطوطة بالنسبة إلى عمان ؟

تراب «الخوارج» وحماهم :

يطلق ابن بطوطة على أهل ظفار وبلاد عمان نعوتا مختلفة لعل من أهمها استعماله لفظة «الخوارج» على من كان ينسب نفسه منهم إلى التفكير المذهبي الأباضي. ويستعمل أيضا نفس المصطلح ـ مصطلح الخوارج ـ الرحالة الذين زاروا تباعا جزيرة جربة خلال العهد الحفصي وقبله لينعتوا به أهل الجزيرة.

ولفظة الخوارج لها تاريخها ارتبطت بعهد الخليفة علي بن أبي طالب[26]. وعرف الشهرستاني الخوارج تعريفا عاما يدخل فيه كل «من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجا، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين، أو كان بعدهم...» كما جاء في تعريف ابن خلدون عن الخوارج قوله «(هم) أولئك الذين لا يلتزمون بشرط القرشية في الخلافة»[27].

(26) غباش (حسين عبيد غانم)، **عمان الديمقراطية الإسلامية تقاليد الإمامة والتاريخ السياسي الحديث 1500-1970**، دار الجديد، 1997، ص. 51 وبعدها.

(27) ورد في حسين (أحمد الياس)، **الأباضية في المغرب العربي**، مكتبة الضامر، مسقط، 1996، ص ص. 19 و20.

زار ابن بطوطة ظفار وبلاد عمان في سنة 731 هـ (= سبتمبر 1331) أثناء رحلة كان القصد منها في البداية أداء مناسك الحج فقادته من البحر الأحمر إلى مدن إفريقيا الشرقية وبلدان آسيا. وزار عمان مرة ثانية أثناء رجوعه من الصين والهند فمر بمدن عديدة ببلاد عمان. وابن بطوطة من أصل مغربي ولد بمشيخة طنجة في سنة 779 هـ (=1304م) وتوفي سنة 770هـ وربما 779هـ (1368- 69 م أو 1377م) فيكون حينئذ قد عاصر ابن خلدون (1332 - 1406م). وهو مالكي المذهب يخبرنا ابن خلدون عنه أنه شغل وظيفة قاضي في دولة سلطان الهند محمد شاه.

يصنف ابن بطوطة ظفار وبلاد عمان إلى ثلاثة مجالات مجتمعية مختلفة :

المجال الأول يشمل ظفار وما جاورها ويقطنه أهل السنة ؛

المجال الثاني يشمل قلهات وتوابعها يصف ابن بطوطة سكانه «بالخوارج» ؛

المجال الثالث يشمل دواخل بلاد عمان وملحقاتها وتكون نزوى عاصمتها ويعرف ابن بطوطة سكانه بأنهم أباضية. (نتطرق إلى هذا المجال في الفقرة الموالية).

ينعت ابن بطوطة سكان ظفار وما جاورها بأهل السنة. فما وجده عجيبا وغريبا عند سكان ظفار ليس هو الخلاف أو الاختلاف مع سكان بلده الأصلي المغرب بل التشابه القائم بينهم فيقول : «ومن الغريب أن أهل هذه المدينة (ظفار) أشبه الناس بأهل المغرب في شؤونهم». فلقد وجد في ظفار منظومة من المؤسسات تذكر بتلك التي تعتمد في بلده الأصلي يتولاها أفراد من أهل السنة يذكرون بنظرائهم الذين يتولى نفس المؤسسات في المغرب. فكان يحكم البلد سلطان يستعمل الجمعة ليظهر خلالها في الجامع الأعظم بالبلد. نزل ابن بطوطة ضيفا على خطيب الجامع الأعظم وقاضي البلد وشيوخ زاويتها. ورأى في ظفار البلدة المحروسة مثلما كانت محروسة المدن في بلده الأصلي بلاد المغرب بفضل أوليائها وزواياها وتربة أسلاف سلطانها «فلا يقصدها أحد بسوء إلا عاد عليه مكره وحيل بينه وبينها».

ورأى تشابها أيضا بين بلده الأصلي والبلد الوارد عليه ظفار على مستوى العادات والأسماء المتداولة والأصول الإثنية للسكان «مما جعله يستنتج أن صنهاجة وسواها من قبائل المغرب أصلهم من حمير»[28].

(28) ص. 200.

نظر ابن بطوطة إلى المجتمع الظفاري نظرة من الداخل أو بعبارة أخرى نظر إلى المنظومة الذي يعيش على وقعها سكان ظفار على اعتبارها إعادة للمنظومة الاجتماعية المعهودة عنده في بلده الأصلي المغرب. فكان أن تواصل دون عناء مع أعيان البلد فجعل من الضيافة التي كانت له مع شيوخ الزوايا وقاضي البلاد رمزا من رموز ذلك التواصل وجسرا بينه وبين سكان ظفار.

ويميز مجال «قلهات» عن مجال «ظفار» ليجعله يضم من المدن والقرى والبلدات مسقط ومرسى القريات ومرسى شبة ومرسى كلبة وكانت قاعدته مدينة قلهات التي يقول ابن بطوطة عنها : «مدينة قلهات في سفح جبل... على الساحل وهي حسنة الأسواق ولها مسجد من أحسن المساجد حيطانه بالقاشاني وهو شبه الزليج وهو مرتفع ينظر منه إلى البحر...». ويشير ابن بطوطة إلى أن «أكثر (سكان قلهات) خوارج». ويخضع هذا المجال المجتمعي حينها سياسيا لسلطان هرمز[29] المسمى قطب الدين تمهتان ويتبع حضاريا بلاد عمان[30].

ما هو المعنى الذي يعطيه ابن بطوطة لمفهوم الخوارج ؟ توحي هذه اللفظة في خطابه بإقامة الحدود وهو شكل من أشكال الطرد وممارسة العنف. ويعرف ابن خلدون المعاصر لابن بطوطة الانتماء إلى الخوارج على أنه من خصائص المجتمعات القبلية حيث تكون سلطة الدولة ضعيفة. ويستدل على ذلك بإفريقية والمغرب التي يكون أغلب سكانها من البربر. وكانت العلاقة بين القبائل الخارجية والدولة مع انتشار الإسلام علاقة طلاق وقطيعة أو انفصال وثورة. وبطريقة أخرى يرى ابن خلدون أن التفكير الخارجي كان مبررا للثورة والانقسام والاستقلال عن الدولة.

ويعرف ابن بطوطة من جهته الخوارج أيضا من خلال الموقف من الدولة ولاسيما الدولة القائمة على التفكير المذهبي المالكي/ السني. فقبل أن يكون سياق اللفظة دينيا فهو تعريف سياسي يتمثل في معارضة الدولة أو السلطة المركزية وعدم قبول الخضوع لها. فسكان قلهات وتوابعها كانوا لا يدينون بالولاء لسلطان هرمز التي كانت منطقتهم تخضع له. والذي كان ينسب نفسه إلى التفكير المذهبي

(29) أنظر مقال، L. Lockhart, article «Hurmuz», in *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden Brill, 2005, pp. 604.

(30) السالمي (نور الدين)، 1995، ج. 1، ص. 358.

السني. وعليه يعتبرهم ابن بطوطة خوارج بمعنى المرتدين عن السلطة والخارجين عن طاعتها. وكان سكان هذه المناطق الإباضية من جهتهم يرسمون حدودا بينهم وبين حكامهم الأجانب الهرمزيين فلا يظهرون لهم مذهبهم.

ويظهر من خلال خطاب ابن بطوطة أنه لا ينسى أن يركز على التواصل بين المجال المجتمعي المالكي في بلاده الأصلي المغرب ونظيره السني في بلاد الاستقبال ظفار وينسى في المقابل ما يذكر عند المجتمع الذي يطلق على سكانه لفظة الخوارج في قلهات من صفات سكان «الجزر» الإباضية التي كنا أشرنا إليها سابقا الموجودة في بلاده الأصلي المغرب.

وبالنتيجة ينظر ابن بطوطة إلى المجال المجتمعي في قلهات وحولها بنظرة المجتمع الكلي القائم على سلطة مركزية ينتسب من يشغلها إلى المذهب السني فلا يهم حينئذ أن ينحاز إلى نظام سلطان هرمز أكان وافدا على البلاد متسلطا على العباد مثلما هو الحال بالنسبة إلى حاكم هرمز المستولي على سواحل بلاد عمان حينها. ويقف مساندا له بمجرد أنه من أهل السنة. ويظهر نفسه في المقابل بمظهر من يكره سكان قلهات وتوابعها بمجرد أنهم مثلا «يأكلون الطير من غير ذكاة». وينظر في كلامهم فيرى فيه أنه لا يندرج ضمن الكلام الفصيح مع أنهم عرب فيوحي خطابه بأن الفصاحة انتقلت إلى بلده الأصلي المغرب فيما أصبحت بلاد عمان في أطرافها.

فماذا عن خوارج أهل جربة ؟

بدأ ذكر هذه الجزيرة وسكانها في أدب الرحلة كما سبق أن ذكرنا مع الجغرافي الأندلسي أبي عبيد الله البكري المتوفى حوالي سنة 487 هـ/1094م في كتابه المسالك والممالك ثم ذكرها الإدريسي - ت نحو 548هـ/1154 - فياقوت الحموي - ت 626 /1232- ونجد خاصة نصا في رحلة التجاني - ت بعد 718/1318- ويعتبر ذكر جزيرة جربة في كتب الرحلات والجغرافيين متأخرا بالنسبة إلى ذكر بلاد عمان إذ أول من ذكر هذه الأخيرة وتحدث عنها هو التاجر سليمان السيرافي - توفي سنة 237هـ/851 م[31].

(31) دغفوس (راضي)، «عمان في أدبيات قدماء الجغرافيين العرب»، في الحياة الثقافية التونسية، العدد 180، فيفري 2007، ص ص. 5- 11.

وخلال كامل هذه الفترة الممتدة من القرن XI م إلى أواخر العهد الحفصي وبداية العهد العثماني، وصف الرحالة سكان جزيرة جربة في خطابهم «بالخوارج» تماما كما وصف ابن بطوطة سكان مدينة قلهات وملحقاتها. ويعرف الإدريسي مصطلح خوارج أهل جربة في قوله : «وهم أهل فتنة وخروج عن الطاعة» ويضيف قائلا : «وهم قوم... خوارج في الإسلام» وبذلك تكتسي اللفظة مستويين الأول ديني والثاني سياسي.

ويرفض اليوم أهل جربة كما هو الحال بالنسبة إلى أهل عمان وصفهم بالخوارج لأن التعريف يرتبط بأهل الحق وهم يعتبرون أنفسهم كذلك.

وتندرج نظرة ابن بطوطة للخوارج في ظفار وبلاد عمان خلال القرن XIVم من جهة ونظرة الرحالة العرب لسكان جربة الخوارج من القرن XI م إلى القرن XVم من جهة أخرى ضمن نفس السياق التاريخي العام تقريبا. فلقد شهدت دار الإسلام تفككا سياسيا بعد تفكك المجال المجتمعي ألموحدي فترك مكانه دويلات محلية وتوسع المسيحيون في أسبانيا ضمن حركة الاسترداد على حساب الأندلس وهيمن المرينيون على المغرب ونشأت دويلة في تلمسان بالمغرب الأوسط وبسطت الدولة الحفصية نفوذها على افريقية وهيمن المماليك على مصر. ولقد بين ابن خلدون أن المغرب كان يعيش في عصره وقبله تناقضا وعدم وفاق بين العرب والبربر وإسلام الخوارج الذي كان مصدره الشرق وإسلام المالكية الذي هو قديم النشأة والانتشار بالمنطقة. ويضاف إلى هذا وذاك العلاقة المتوترة مع المسيحيين الموجودين في الضفة الشمالية من البحر المتوسط.

وكذلك كان الأمر في الشرق الإسلامي وخاصة في جزيرة العرب. ففي عمان التي تهمنا مباشرة انقسم المجال المجتمعي العماني إلى مناطق داخلية تحت حكم النبهانيين الأباضية الذين يعارضهم فيه الموالون لنظام حكم يقوم على الإمامة وكانت السواحل تحت نفوذ ملك هرمز السني وكانت ظفار يحكمها سلطان مستقل عن اليمن وعن نزوى عاصمة بلاد عمان.

وعليه تكون كامل دار الإسلام بشرقها وغربها تعيش مشكلة التعايش بين مجموعاتها فكان من الصعب على المسلمين أن يربطوا فيما بينهم علاقة مع

«الآخر» في نفس المجال وبسلطة مركزية واحدة. فكان الرحالة يعيشون على وقع هذه الأوضاع القائمة على التشتت. ولم تعد لا للظروف الطبيعية واللغة وتراكم التجربة المشتركة ولا للرابطة المجالية التي تكون عادة ركنا أساسيا في تشكل الهوية وزن هام في التعايش بين المجموعات في الفضاء الإسلامي الواحد.

فاختار ابن بطوطة الانحياز إلى سلطة مركزية يتولاها فاعلون يعتنقون التفكير المذهبي المالكي ويخبرنا ابن خلدون[32] عنه أنه رجع إلى المغرب في فترة حكم السلطان أبي عنان (ارتقى إلى السلطة في 1348/749) وهو أحد مماليك بني مرين، وجعل من معرفة رحلته وخطابه معينا صالحا غايته توظيفية ليجد فيه الخاص والعام من قومه النصيحة والدرس فحول خطابه بشكل عام وذلك المتعلق بظفار وبلاد عمان الذي يهمنا في شكله المكتوب على اعتباره جزءا من الواقع المعيش.

وأطلق خطاب الرحلة المتعلق بالفترة الممتدة بين القرن XIم القرن XVم على سكان جربة لفظة «الخوارج» وكان يبرر واقعا كانت فيه الجزيرة في وضع المشيخة تحت حكم أعيان أباضية محليين وهم مشايخ بني السمومني (1240 - 1560 م) ثم مشايخ بني الجلود (1560 - 1759 م) وكانوا يبسطون نفوذهم على كامل تراب الجزيرة. فكانت جربة تمثل بالنسبة إلى الرحالة الذين ذكروا أهلها والمجتمع الكلي الحفصي وحتى قبله الذي يمثلونه طرفا كان سكانه غير موالين للمركز وكانت هياكله المحلية ذات نزعة استقلالية.

فكان حكام تونس بفعل قوة هياكل النفوذ المحلي المعروفة بنظام العزابة يكتفون بإحالة السلطة الضريبية التي يمارسونها على سكان جربة إلى عائلة محلية قوية تتولى مشيخة البلد وتجني الضريبة لنفسها بل لهياكل العزابة. ولم تكن الهياكل المحلية الأباضية تسمح لأفراد وعائلات مالكية بالاستقرار في جربة إلا بقدر ما تتحمله حاجتهم من تبادل وتجارة معهم. فخصصوا لهم مجالا خاصا يعرف بحومة تاوريت. كما خصصوا مجالا معلوما لليهود يسمى بني ديغت المعروفة اليوم بالحارة الصغيرة. وكان اليهود وفدوا على الجزيرة بطلب من الإباضية أنفسهم بالأساس بسبب «مهنهم اليهودية».

---

(32) رحلة ابن بطوطة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق محمد عبد المنعم العريان، دار إحياء العلوم، بيروت، ط. 3، 1996، ج 1، ص. 25.

فكان المجال المجتمعي لجربة غير متاح بشكل عام «للمخالفين» الذين هم المالكية ولا للسلطة المركزية بالشكل الذي يريدونه. فكان خطاب الرحلة ينطلق من الخارج ليعكس هذه الحدود التي رسمت بين مجالين سياسيين ودينيين مختلفين تماما فكان الأول تحت سلطة مركزية بتونس والثاني تحت نفوذ محلي بجربة.

وينم خطاب الرحلة على رغبة الفئة الحاكمة وفئة الأعيان المساندة لها من علماء وإخباريين وغيرهم وجنوحهم لاحتواء سكان جربة واختراق تفكيرهم المذهبي. وفي المقابل كان هؤلاء حذرين من ذلك الاختراق متصدين للفكر المذهبي المالكي المخالف.

لم تكن الرحلة مجرد أدب كما يمكن أن يفكر فيه البعض بل كان لها دور جدي لأن الرحلة مؤسسة لها وظيفتها تحمل مصالح الأفراد الذين أسسوا لها ودونوها والفئة الاجتماعية التي ينتمون إليها. وعلى أية حال فإن مصطلح الخوارج كان له عند ابن بطوطة من جهة والرحالة والجغرافيين الذين زاروا جربة خلال العهد الحفصي وبعده من جهة أخرى دلالة واحدة لها علاقة بصفة السكان الذين يعلنون انتسابهم إلى تفكير مذهبي أباضي ومبررة في كلتا الحالتين لانفصالهم عن المجموعة السنية التي تمثلها سلطة مركزية وترمز لها : سلطة هرمز بالنسبة إلى قلهات من جهة وسلطة تونس بالنسبة إلى جربة من جهة أخرى.

والسؤال الذي يطرح نفسه : لماذا تخلى ابن بطوطة على لفظة الخوارج في تعامله مع نزوى عاصمة بلاد عمان وتوابعها فاستعمل مكانها لفظة أباضية ؟ ولماذا تخلى كذلك خطاب الرحلة خلال العهد العثماني عن استعمال لفظة خوارج للتعريف بأهل جربة فحلت محلها لفظة أباضية ؟ ألم تكن الكلمتان لها نفس المعنى في الأساس ؟

الإباضية : بين مكون «للآخر» ومصدر تعايش معه :

يتخلى ابن بطوطة في تعريفه لسكان نزوى عاصمة بلاد عمان وتوابعها الكائنة في الداخل عن استعمال لفظة «الخوارج» ويعرفهم بلفظة الأباضية واستمر في المقابل البعض من الرحالة الذين وفدوا على جربة خلال العهد العثماني مثل الحسين ابن محمد

الورثيلاني يستعملون وصف الخوارج على أهل الجزيرة فيما تخلى البعض الآخر مثل محمود مقديش[33] عن تلك اللفظة ليستعمل لفظة الأباضية. لكن السؤال الذي يفرض نفسه هو التالي : هل أن لفظة الأباضية المتداولة في خطاب ابن بطوطة لها نفس الدلالة التي تعنيه في خطاب الرحالة الذين وفدوا على جربة خلال العهد العثماني ؟

ارتبطت صفة الأباضية بالمذهب الأباضي. وظهر هذا المذهب بالبصرة ثم انتقل إلى عمان ومصر وبلاد المغرب التي تمتد في هذا الصدد من برقة إلى مدينة تلمسان وقد سبق حينئذ في نشأته غيره من المذاهب الأخرى سنية وشيعية[34].

لم يتغير انتماء أهل بلاد عمان ولا أهل جربة المذهبي وانتسابهم إلى التفكير المذهبي الأباضي خلال العهد الحديث مقارنة بالفترات السابقة ومع ذلك تتغير صورة أهل عمان في خطاب ابن بطوطة بمجرد انتقاله من قلهات إلى نزوى عاصمة البلاد كما تتغير صورة أهل جربة عند الرحالة بداية من تحول البلاد من العهد الحفصي إلى التبعية إلى النظام العثماني.

لم تجد لفظة الخوارج مكانها في خطاب ابن بطوطة الخاص بسكان نزوى عاصمة بلاد عمان وتوابعها في داخل البلاد فوصفهم بالأباضية وهو العنصر الأهم في الهوية القائمة عليها مجالهم المجتمعي. فلم يعد المجال في بلاد عمان يسمح لابن بطوطة بنسج خطاب يقوم على البحث عن تعليم حدود بين الحاكم والمحكوم مثلما كان الشأن بالنسبة إلى مجال مجتمع قلهات وتوابعها لأن رحالتنا وجد سكان نزوى وتوابعها يعلنون انتسابهم إلى نفس المذهب الأباضي الذي ينتسب إليه حاكم بلاد عمان نفسه ملوك بني نبهان.

حكم بنو نبهان وهم قوم من العتيك، حسب نور الدين السالمي، بلاد عمان لمدة تزيد عن خمسمائة سنة. سبقهم في الحكم أئمة وتقاسموا في فترة لاحقة البلاد بينهم وبين الأئمة. تولى بنو نبهان السلطة بعد فترة من الاضطراب والفوضى

(33) مقديش (محمود)، نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، تحقيق علي الزواري ومحمد محفوظ، جزآن، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1988.

(34) عبد الحليم (رجب محمد)، الأباضية في مصر والمغرب وعلاقتهم بأباضية عمان والبصرة، مكتبة الضامري، مسقط 1990.

شهدتها بلاد عمان. عرف نظامهم عند خصومهم بالاستبداد بالأمر وقهر الناس وهو ما يفسر أننا لا نجد مصادر مكتوبة عن دولتهم ولا عن ملوكهم إلا الشيء القليل النادر[35].

ومن منطلق مرجعية ابن بطوطة الذي ينسب نفسه إلى المالكية كان مجتمع بلاد عمان عبارة عن مجتمع كل أفراده ينتسبون إلى المذهب الأباضي فنظر إليه نظرة من الخارج. فلم يجد ابن بطوطة ما يمكنه من نسج خطاب يعيد فيه إنتاج المجتمع الكلي لبلده الأصلي المغرب بأي حال من الأحوال فاعتبر سكان بلاد عمان ومن يتولى السلطة الحاكمة فيها في منزلة «الآخر» بالجملة ويجب التعامل معه على ذلك الأساس.

ونظر ابن بطوطة على العكس من ذلك إلى مجتمع سكان قلهات وتوابعها ومجتمع سكان ظفار نظرة من الداخل فتمكن حينئذ من إعادة إنتاج المجتمع الكلي لبلده الأصلي بلاد المغرب. أو بمعنى آخر لم يرى في ظفار وقلهات إلا ما يمكن من إعادة إنتاج المجال المجتمعي لبلده الأصلي المغرب. أطلق حينها على أولئك الذين لم يخضعوا للسلطة السنية القائمة في قلهات خاصة لفظة «الخوارج» وبرر ذلك من المنظور الديني بأنهم كانوا «مخالفون».

و«نسي» (بمعنى تناسى) ابن بطوطة انتساب سلطان عمان محمد بن نبهان إلى الأباضية وركز في المقابل على انتسابه إلى العنصر العربي من قبيلة الأزد بن الغوث فرأى فيه من كان يكرم الضيف على عادة العرب واهتم في ممارسته للسلطة بأنه لا يمنع أحدا من الدخول إليه من غريب أو غيره. وركز ابن بطوطة أيضا على ما يختلف فيه الأباضية بالنسبة إلى أهل السنة ولاسيما سكان بلده الأصلي بلاد المغرب وبالخصوص في المجال الديني والعقائدي.

فبيّن أنهم يصلون الجمعة على طريقتهم مخالفين ما هو معتمد في بلاد المغرب بالنسبة إلى الجمعة. ويرضون عن أبي بكر وعمر ويسكتون عن عثمان وعلي ويرضون عن أبي ملجم الذي يصفه ابن بطوطة من منطلق أهل السنة بالشقي

(35) السالمي، 1995، ج. 1، ص. 352.

واللعين ويصفه الأباضية بالعبد الصالح. وابن ملجم هو قاتل علي كتب حوله الكثير في الأدبيات الأباضية[36].

ويهتم ابن بطوطة بالعلاقة القائمة بين حاكم بلاد عمان في نزوى ورعيته فيذكر من جهة مثال فساد نساء بلاد عمان فيبرز من خلال ذلك المثال قوة نفوذ السلطان محمد بن نبهان داخل مجتمعه فيكبر هيمنته على قومه. ويبرز ابن بطوطة من جهة أخرى التواصل بين السلطان وسكان البلاد من خلال أكل لحم الحمار. فلاحظ ابن بطوطة أنه كان يوجد على مائدة السلطان لحم الحمار الإنسي وهو لحم كان يباع بالسوق. فلم يجد حينئذ فرقا بين حاكم البلاد ورعيته فيقف منهم جميعا موقف الرافض لعاداتهم والمعادي لتقاليدهم المختلفة عن تقاليد سكان بلده الأصلي بلاد المغرب.

ويخلص ابن بطوطة إلى الاستنتاج أن الخلاف بين الأباضية سكان بلاد عمان وسكان بلاد المغرب لا يوجد في نهاية الأمر بين السلطان وسكان مجتمعه بل الخلاف الرئيس كان بين هؤلاء جميعا والواردين عليهم أو الغرباء لاسيما الذين يعتنقون المذهب السني في بلاد المغرب.

نسج إذن ابن بطوطة خطابا انطلاقا من رغبته في معرفة «الآخر» فتضمن خطابه أخبارا عن سكان بلاد عمان وهياكل النفوذ فيها تقوم على التركيز على أدوات ممارسة السلطة وأوجه التضامن بين أفراد المجتمع الواحد. فاختلف ابن بطوطة معهم حينا وذكر محاسن ممارساتهم أحيانا فيعلم بالنتيجة حدودا بين مجالات مجتمعية متباينة يمكن الاستفادة من تجربة أهلها وأحيانا متناقضة يجب الحذر منها وعدم الاختلاط بها.

وينسى ابن بطوطة ذكر المجتمعات المحلية التي تنتشر في الشمال الإفريقي والتي تقوم هوية سكانها على التفكير المذهبي الإباضي مثل أهل جبل نفوسة أو وادي مزاب أو أهل جزيرة جربة، فلم يقارب بينها وبين مجتمع بلاد عمان في أي مجال من المجالات على عكس المقاربة التي ركز عليها بين المجتمع في ظفار ومجتمع بلاد المغرب الذي يجمع بينهم الإنماء إلى المذهب السني. وقد يكون النسيان المجموعات الإباضية في بلاد المغرب وعدم الإحالة عليها القصد منه خدمة السلطة المركزية في

(36) السالمي، 1995، ص. 364.

بلاد المغرب التي يدافع عنها ابن بطوطة و يحمل فكرها السياسي أو القصد منه هو عدم ذكر مجموعات ليس لها أي وزن سياسي .

ونلاحظ من جهة أخرى أن خطاب الرحلة الذي يخص جربة خلال العهد العثماني ينقسم إلى صنفين. يمثل الصنف الأول تيارا يمثله الورثيلاني نسبة إلى ورثيلان قبيلة قرب بجاية بالمغرب الأوسط. كان الورثيلاني إماما محققا في العلوم وتفقه حتى وصل الغاية في مذهب المالكية عاش بين 1125 و1193 هـ (1713 - 1779م). اكتفى الورثلاني كما سبق أن ذكرنا بنقل أخباره عن غيره ولاسيما عن «أشياخه» من علماء عصره[37].

وحافظ الورثيلاني على نفس الخطاب الذي كان معتمدا خلال العهد الحفصي و لم يغير فيه شيئا لأنه بقي ينظر إلى أهل جربة من الخارج فنعتهم بـ«خوارج جربة». ووضع الورثلاني نفسه ضمن فئة العلماء المالكية الذين كانوا يساندون ابراهيم الجمني المالكي. كان ابراهيم الجمني عالما مالكيا استقر في جربة لمحو مذهب المخالفين الإباضية ويتوسع بمذهبه على حسابهم. يصفه الورثيلاني «بالشياخ البركة سيدي» ويعرفه بـ«زهده وورعه وتواضعه وتهجده ونصحه للطلبة» ونجح إبراهيم الجمني في أن تكون له مدرسة في جربة يصفها «بعظيمة معلومة تكاد أن تكون من المواسم المعلومة» جعلت هذه المدرسة جربة ترتقي في مجال العلم والمعرفة إلى درجة مصر وتونس.

فعكس خطاب الورثيلاني صورة أهل جربة و لاسيما علماء الأباضية عند علماء المالكية ومساندة هؤلاء للشيخ ابراهيم الجمني المالكي في صراعه ضدهم «وتحمله الأذى من خوارج جربة.. واخماد البدعة». فكان الورثيلاني من أنصار توسع المالكية على حساب الإباضية واحتواء المجتمع الكلي للمجتمع المحلي بما يستوجب ذلك من حيوية الأفراد وديناميكية هيئة علماء المالكية.

يتغير خطاب الرحالة مع محمود مقديش خاصة خلال العهدين المرادي والحسيني ليراعي درجة نفاذ مؤسسات الدولة والمجموعة المالكية ثم الحنفية في الجزيرة وضرورة التعايش داخل نفس المجال المجتمعي الكلي.

(37) الورثيلاني، 1974، ص. د (تقديم الكتاب).

انتقل محمود مقديش إلى جربة في سياحة بغرض طلب العلم. وقضى سنة دراسية كاملة في الزاوية الجمنية التي كانت تتكفل بالإنفاق على الطلبة المقيمين بها من ربع أوقافها ومن تبرعات أهل الفضل والإحسان. وكان القائم بالزاوية حينها الشيخ إبراهيم بن محمد الجمني الحفيد المتوفي بعد سنة 1757 بقليل.

ولد محمود مقديش بصفاقس في ستة 1742 وتوفي في سنة 1813 وكان من عائلة نبيهة مالكية تنسب إلى سيدي مخلوف الشرياني. كان يقسم أوقاته بين التدريس واحتراف التجارة. أسس خطابه المتعلق بجربة وأهلها خاصة على مشاهداته ومن أخبار ومعلومات تلقاها من وسط اجتماعي عاش فيه بل أكثر من ذلك كان طرفا فيه. فكان مقديش في تلك السنة طالبا في المدرسة الجمنية وواحدا من 270 طالبا ما بين متعلم للسنة ومتعلم للقرآن الكريم[38].

تقع المدرسة الجمنية في حومة السوق التي بدأ حينها تلعب دور المركز ببعده الديني والاقتصادي والسياسي فكانت مفتوحة على جميع طوائف التي يتكون منها سكان الجزيرة وتتكون من حومة تاوريت التي يقتصر المقيمون فيها على المالكية والحنفية ومن الحارة الكبيرة الخاصة بسكنى اليهود من أصل أسباني[39].

فكان محمود مقديش على عكس الورثيلاني ينسج خطابه الخاص بجربة وأهلها انطلاقا من الداخل. فتوقف في تصوره لهم عند عنصرين مميزين رئيسيين اثنين يتمثل العنصر الأول وهو الأهم بأن غالبيتهم وهبية وعرفهم ثانيا بأنهم قبائل من البربر فقال «وكلامهم بالبربرية أكثر». وأكد في الأثناء أنه «فشا فيها مذهب الإمام مالك ونزر قليل من مذهب أبي حنيفة من حين دخلت العساكر العثمانية»[40].

ويذكر خطاب محمود مقديش بالأساس بالخطاب الجبائي المعتمد من قبل السلطة المرادية ثم الحسينية بتونس في الدفاتر الجبائية للقرن الثامن عشر التي تقسم أهل جربة إلى طائفتين أباضيتين وهبية ومستاوة. فأهمل الخطاب الجبائي ذكر

(38) مقديش (محمود)، 1988، أنظر مقدمة المحققين.

(39) A. L. Udovitch et L. Valensi, «Communautés juives en pays d'Islam : identité et communication à Djerba», Annales, 35è Année, n° 3-4, mai-août 1980, pp. 764-783, p. 774.

(40) مقديش (محمود)، 1998، ج.1، ص. 141.

المالكية لأن أفراد العائلات المالكية الشريفة كانوا معفيين من دفع الضرائب. أما في خطاب مقديش فإنه ركز على الطائفة المالكية والحنفية لأنه كان ينتسب إليها ويعيش بين ظهرانيها وذكر الفئة الأباضية الوهبية دون الأباضية المستاوة لأنها تمثل الأغلبية العددية ولها السلطة والنفوذ في الجزيرة عن طريق عائلة بن جلود التي تمسك بمشيخة جربة وتمثلها وترمز إليها.

وذكر محمود مقديش بصورة أهل جربة عند الرحالة الذين سبقوه فلمح إلى ما حكي (عنهم) في «نزهة المشتاق»[41] للشريف الإدريسي و«رحلة التجاني»[42] ليخفف من حدة الحدود الفاصلة بين المالكية والطائفة الوهبية. وكان مصدر هذا التخفيف صادر عن الأباضية أنفسهم. فقد تخلوا عن الكثير من الصفات التي كانت تميزهم في السابق ووصفها مقديش بأنها «أمور لا تليق يتنزهون اليوم عن أكثرها» «فقد استصلحوا ـ والحمد للاه ـ عن تلك الرذائل».

ويصرح مقديش نفسه بالأسباب التي أدت إلى ربط الجسور بين الوهبية وغيرهم من الطوائف التي تكون سكان جربة فيشير إلى وقع نفوذ العساكر العثمانية في الجزيرة التي مكنت أيضا من نفاذ المؤسسات المخزنية وخاصة مؤسسة القايد في جربة. وسحب البساط من المؤسسات المحلية فتم القضاء على مؤسسات العزابة العليا بداية من عهد علي باشا (1756 ـ 1735) بصفة نهائية وتمكن المخزن من احتواء عائلة بن جلود ثم وظف الحسينيون عائلة بن عياد المخزنية لتولي قيادة جربة لمدة قرن تقريبا. فانتقل الثقل السياسي للأباضية إلى تونس حيث يوجد أهم مركز لأعيان أباضية جربة الشتات[43].

وتحت تأثير الزاوية الجمنية المالكية تخلت عدة عائلات تمثل أعيان الأباضية المستاوة مثل عائلة الساطوري عن انتسابهم الأصلي فاعتنقوا المالكية بصفة

(41) الإدريسي (الشريف)، المغرب العربي من كتاب نزهة المشتاق للإدريسي، تحقيق محمد حاج صادق، OUP-Publisud، 1983.

(42) التجاني (أبو عبد الله)، رحلة التجاني، الدار العربية للكتاب، 1981.

(43) المرعي (محمد)، «مجموعات الجربيين الشتات وعلاقتهم بمجتمعات حوض البحر الأبيض المتوسط في العصر الحديث»، دراسات في تاريخ جربة، اللجنة الثقافية بميدون، تونس، 1996، ص ص. 82- 103.

تدريجية وحولت المساجد التي كانت تنسب إلى الأجداد المؤسسين لتلك العائلات وتحكمها مؤسسات الجماعة عند الأباضية إلى ذرية العائلات نفسها ليحتكر السلطة فيها أفرادها من الذرية على حساب الجماعة الأباضية على غرار ما كان معتمدا في الزاوية الجمنية.

ومجمل القول، فلقد توصلنا في ما سبق إلى القول أن مصطلح «الخوارج» كان في نهاية المطاف له نفس المعنى ونفس المدلول عند كل من ابن بطوطة في سياق حديثه عن ظفار وبلاد عمان والرحالة الذين مروا بجربة وذكروا أهلها خلال العهد الحفصي وقبله ويعني المصطلح بالأساس الخروج عن طاعة المسلمين السنة/ المالكية وعن سلطانهم.

وخلافا لذلك لم تكن لفظة الأباضية لها نفس المعنى ونفس المدلول عند كل من ابن بطوطة والرحالة والجغرافيين الذين زاروا جربة وذكروا أهلها. تعني لفظة الأباضية عند ابن بطوطة بالفعل «الآخر» الذي يتمثل في أهل عمان الذين يتخذون من مدينة نزوى عاصمة لهم. وتحتوي لفظة الأباضية كما وردت عند ابن بطوطة بهذا المعنى بالنسبة إلى الباحث على نظرة إلى «الآخر» من منطلق خارجي.

أما لفظة أباضية كما وردت عند الرحالة الذين وفدوا على جربة وذكروا أهلها خلال العهد العثماني ولاسيما محمود مقديش فتعني السياق أو المرحلة التاريخية التي تميزت بشكل من التعايش أو الوفاق المفروض على أهل الجزيرة من قبل السلطة المركزية وأعوانها وحلفائها داخل المجال الجزيري. وقد تحقق هذا الوفاق بهذا المعنى بالفعل بداية من عهد علي باشا.

الخـــــاتمة :

يبدو خطاب الرحلة إذا تعبيرا عن تجربة تتحمل جوانب نفسية عديدة ترتبط بالرحالة فعبر ابن بطوطة مثلا في مناسبات عدة بتعبير ذاتي عن «كرهه» لمرافقيه بمجرد أنهم أباضية يختلفون عنه في عاداتهم وتفكيرهم وعبر ابن ناجي عن «خوفه» لما عين في جربة لأول مرة بسبب انتماء سكانها إلى مذهب «الخوارج».

ولكن أدب الرحلة كما ورد عند ابن بطوطة والرحالة الذين ذكرناهم سابقا الذي ذكروا المجتمعات الأباضية التي ركّزنا عليها أنتجته في نهاية المطاف فئة اجتماعية كانت تروج له فتنقله من مستواه الشفوي ليصبح في شكله المكتوب. ينتمي الفاعلون في أدب الرحلة بالنسبة إلى ما يهمنا إلى التفكير المذهبي السني ولاسيما المالكي وينخرطون في المجتمع الكلي الذي تمثله سلطة مركزية سنية ويتجنون على كل ما هو تعبير عن نفوذ محلي انفصالي.

ويتقاطع خطاب الرحلة مع خطاب مشايخ الدين والعلم وغيره فيحصل نفس الرسم رغم اختلاف المجالات فنجد في أدب الرحلة «الخوارج» مقابل الموالين أو الحلفاء الموضوعيين للسلطة وفي النص الديني «أهل الحق» والذين هم غير ذلك.

وفي جميع الأحوال، يقوم خطاب الرحلة شأنه في ذلك شأن الخطاب الديني بدور المبرر للواقع الذي تعيش فيه تلك الفئة ومولدا له. ورغم تنوع انتماء أصحاب تلك الفئة واختلاف مصالحهم الضيقة إلا أنه تكون لهم القدرة على أن يضمنوا خطابهم ذاك مصالحهم التي تكون مرتبطة بمصالح الفئة المتولية لجهاز الدولة.

كان ابن بطوطة مثله مثل الرحالة الذين اهتممنا بهم ومشايخ الدين والعلم الذين ذكرناهم ينتمون إلى فئة اجتماعية واحدة كان القاسم المشترك بينها هو انخراطها في مشروع مجتمعي يبرره الإسلام السني ولاسيما المالكي يقوم على ممارسة معينة للنفوذ تقوم على أعوان معلومين بإعلانهم الإنتساب إلى التفكير المذهبي المالكي السني.

ويتعارض هذا المشروع المجتمعي مع نظيره الذي يبرره الإسلام الأباضي ويقوم على أعوان يعلنون إنتسابهم إلى التفكير المذهبي الأباضي.

فلم يختلف في نهاية المطاف خطاب ابن بطوطة الذي عاش في القرن XIVم عن خطاب الورثيلاني أو محمود مقديش اللذين عاشا في القرن XVIIIم في التعامل مع الإسلام الإباضي في الجوهر لأنهم كانوا جميعا يفكرون بمنظور سياسي قائم على مساندة سلطة حاكمة يعتمد القائمون عليها على نفس الإسلام السني الساعي إلى التمدد على حساب إسلام الأطراف الأباضي والعامل على احتواء الموالين له.

عرف خطاب الرحلة الإسلام الإباضي بأنه إسلام «خوارج» كلما كانت السلطة المركزية في أيدي حكام يعتنقون الإسلام السني فيما يكون أفراد المجتمع يعتنقون التفكير المذهبي الإباضي ضمن منظومة سياسية وإدارية واحدة.

فلقد وصف ابن بطوطة في هذا الإطار سكان قلهات وتوابعها من بلاد عمان «بالخوارج» لأنهم كانوا تحت حكم سلطان هرمز السني. فلم يبال ابن بطوطة إن كان هذا السلطان أجنبيا أو متسلطا أو غير ذلك. كذلك وصف الرحالة أهل جربة «بالخوارج» حين كانوا يخضعون لدولة الحفصيين فيما كانت الأسرة الحفصية مالكية وكانوا هم يعلنون إنتسابهم إلى الأباضية.

ويوصف أهل بلاد عمان وأهل جربة في خطاب الرحلة بالأباضية في استعمالات وسياقات تاريخية مختلفة. أطلق ابن بطوطة لفظة الأباضية على بلاد عمان التي كانت قاعدتها مدينة نزوى عندما أيقن أن حاكم البلاد محمد بني نبهان ومحكوميه يشتركون في الانتماء إلى نفس المذهب الأباضي. فكان مجتمع الاستقبال بأكمله بالنسبة إليه يؤسس «للآخر». وتصبح تجربة ابن بطوطة حينئذ مع أهل عمان الأباضية تنطلق من رؤية خارجية فتتجه عنايته حينا لمظاهر الاختلاف معهم إلى حد تعليم حدود عميقة بينه وبينهم وأحيانا يسعى للاستفادة من ممارساتهم وعاداتهم لنقل الإيجابي منها والتعريف به.

وأطلق محمود مقديش على أهل جربة لفظة الأباضية أيضا لكن لأغراض أخرى هي غير الأغراض التي اعتمدها ابن بطوطة في بلاد عمان. فلقد لاحظ محمود مقديش أن أهل جربة تجاوزوا مرحلة القطيعة مع السلطة المركزية بتخليهم عن «الرذائل» التي عرفوا بها في السابق والتي استحقوا على ضوئها صفة «الخوارج» وقبلوا الخضوع للسلطة واحتوائها لهم وقبول «الآخر» الحليف الموضوعي لها (أسر وعلماء ومشايخ دين مالكية وغيرهم) على ترابهم.

البليوغرافيا :

ابن أبي الضياف (أحمد)، **إتحاف أهل الزمان في أخبار تونس وعهد الأمان**، ج. 8، الدار التونسية للنشر، تونس، 1989.

ابن خلدون (عبد الرحمان)، **كتاب العبر وديوان المبتدإ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، المجلد السادس، منشورات دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، 1959.

الإدريسي (الشريف)، **المغرب العربي من كتاب نزهة المشتاق للإدريسي**، تحقيق محمد حاج صادق، OPU-Publisud، 1983.

باولو. إم. كوستا، **دراسة لمدينة ظفار (البليد)**، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1984.

بوتومور (توم)، **مدرسة فرانكفورت**، ترجمة سعد هجرس، مراجعة حافظ دياب، ط. 2، طرابلس، 2004، ص. 91.

التجاني (أبو عبد الله)، الدار العربية للكتاب، تونس، 1981.

حسين (أحمد الياس)، **الأباضية في المغرب العربي**، مكتبة الضامر، مسقط، 1996.

رحلة ابن بطوطة **تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**، تحقيق محمد عبد المنعم العريان، دار إحياء العلوم، بيروت، ط. 3، 1996.

دغفوس (راضي)، **عمان في أدبيات قدماء الجغرافيين العرب**، **في الحياة الثقافية التونسية**، العدد 180، فيفري 2007، ص ص. 5-11.

السابعي (ناصر بن سليمان بن سعيد)، **الخوارج والحقيقة الغائبة**، مطابع النهضة، سلطنة عمان، 1999.

السالمي (نورالدين)، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان**، 2 ج، مكتبة الإمام نورالدين السالمي، مسقط، عمان، 1995.

شيخة (جمعة)، **قرقنة وجربة من خلال كتب الرحلات**، المطبعة المغاربية، تونس، 1994.

العمري (محمد سعيد دربي)، **ظفار الثورة في التاريخ العماني المعاصر 1964-1975**، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، لبنان، 2004.

عبد الحليم (رجب محمد)، **الأباضية في مصر والمغرب وعلاقتهم بأباضية عمان والبصرة**، مكتبة الضامري، مسقط 1990.

غباش (حسين عبيد غانم)، **عمان الديمقراطية الإسلامية تقاليد الإمامة والتاريخ السياسي الحديث 1500- 1970**، دار الجديد، 1997.

لاكوست (ايف)، **العلامة ابن خلدون**، ترجمة ميشال سليمان، دار ابن خلدون، بيروت ط. 3، 1982.

المريمي (محمد)، **مجموعات الجربيين الشتات وعلاقتهم بمجتمعات حوض البحر الأبيض المتوسط في العصر الحديث**، اللجنة الثقافية بميدون، تونس، 1996، ص ص. 82 - 103.

النجار (عامر)، **الأباضية ومدى صلتها بالخوارج**، القاهرة، دار المعارف، 1993.

الورثيلاني (الحسين بن محمد)، **نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار المشهورة بالرحلة الورثيلانية**، دار الكتاب العربية، بيروت، لبنان، ط. 2، 1974، ص ص. 129 و 653.

الونشريسي (أحمد بن يحي)، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981، ج. 1 وج. 7.

مقديش (محمود)، **نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار**، تحقيق علي الزواري ومحمد محفوظ، جزآن، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1988.

مجهول، **السلوة في أخبار كلوة**، وزارة التراث والثقافة، عمان، مسقط، 1985.

المغيري (الشيخ سعيد بن علي)، **جهينة الأخبار في تاريخ زنجبار**، تحقيق محمد علي الصليبي، مسقط، ط. 2، 1992.

المعمري (أحمد حمود)، **عمان وشرقي إفريقية**، ترجمة محمد أمين عبد الله، ط. 2، مسقط، 1992.

المحروق (محمد)، رحلة في مخطوط «الدر المنظوم في ذكر محاسن الأمصار والرسوم»، للسيد حمود بن أحمد بن سيف البوسعيدي، ورد في نزوى، مجلة فصلية ثقافية تصدر عن مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلام، العدد 47، يوليو 2006م، جمادى الثانية 1427 هـ، ص ص. 9 - 22.

HENIA A., la gestion du waqf khayri en Tunisie à l'époque moderne : du monopole privé au monopole public, in *les fondations pieuses (waqf) en Méditerranée enjeux de société, enjeux de pouvoir*, la Fondation Publique des Waqf du Koweït, 2004.

A. Miquel, Ibn Battuta, in *Encyclopédie de l'Islam*, Nouvelle édition, Leyden Paris, 1990, t 3, pp. 758-759.

L. Lockhart, Hurmuz, *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden Brill, 2005.

G. Durozoi et A Roussel, *Dictionnaire de philosophie*, Nathan, Paris, 1987, p. 97.

A. L. Udovitch et L. Valensi, Communautés juives en pays d'Islam : identité et communication à Djerba, *Annales, 35è Année*, n° 3-4, mai-août 1980, pp. 764-7.

I. R. Netton, article «rihla», in *Encyclopédie de l'Islam*, Nouvelle édition, T VIII, Leiden E. J. Brill, 1995.

Voyages d'Ibn Batoutah, texte arabe, accompagné d'une traduction, par C. Defrémery et B. R. Sanguinetti, Imprimerie nationale, Paris.

Roger Brunet, R. Ferras, H. Théry, *les mots de la géographie*, Reclus-la Documentation française, Paris, 1993, p. 27.

Ghrab, Saâd, *Ibn 'Arafa et le malikisme en Ifriqiya au VIIIè/XIV è siècle*, 2t, Faculté des Lettres de la Manouba, 1996.