

السلحة العلمية والسلحة السياسية
بالمغاربي

منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة : نكوان ومناضرات. رقم ٢٦٦



جامعة محمد الخامس بالرباط
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
+٣٥٩٦٥٤٣٨٦٣٦٣٦٣٦٣٦٣٦
Université Mohammed V de Rabat
Faculté des Lettres et des Sciences Humaines

السلحة العلمية والسلحة السياسية المغاربة

تنسيق: حسن حافظي علوي

الكتاب : السلطة العلمية والسلطة السياسية بالغارب

تنسيـق: حسن حافظي علوي

سلسلـة: ندوات ومناظرات، رقم 226

الناشر: كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط

حقوق الطبع: محفوظة لكلية الآداب والعلوم الإنسانية بمقتضى ظهير 29-07-1970

الطبع والإخراج: imprenta - Rabat

السلسلـ الدولي: ISSN 1113-0377

ردمـك: 978-9981-59-219-9

الإيداع القانونـي: 2012MO0206

الطبعـة: الأولى 1433ـهـ / 2012م

الطبـعة: الثانية 2025

فهرس الموضوعات

09	تقديم
	الأيقونة محل صراع بين سلطة الإمبراطور وسلطة الكنيسة في بيزنطة خلال القرنين الثامن والتاسع	
21	ذ. الطاهر المنصوري
	السلطة الرسمية بتغيرها وعلاقتها بالعلماء خلال النصف الثاني من القرن الثاني والقرن الثالث للهجرة	
37	ذ. حياة عمamu
	أبو علي الصدفي (454-514 هـ): أي صورة حول علاقته بالعلماء وبالسلطة في عصره؟	
55	ذ. عمر بنحاجي
	علاقة العلماء بالحكام على عهد ملوك الطوائف بالأندلس	
105	ذ. عبد القادر بوبایة
=		محنة الصوفية في العهد المرابطي
121	ذ. فائزه البوكيلى
	الامتحان المتبادل في علاقة الولي بالسلطان	
137	ذ. محمد فتحة
	الحملات المرinية على بلاد المغرب بين السلطتين السياسية والعلمية	
155	ذ. مصطفى نشاط

	مسؤولية الفقيه في الحفاظ على التوازن بين مطالبات الحكماء والقدرات المالية للمحكومين : المعاونة بين الحكم الشرعي والحكمة
179	ذ. حسن حافظي علوي.....
	محنة الفقيه أحمد باب التنبكتي (1556-1627م)
209	ذ. أحمد الشكري.....
	محنة الفقيه الحسن بن رحال المعداني (ت 1140/1728)
235	ذ. عبد الله نجمي.....
	السلطان مولاي اسماعيل ومعارضة العلماء : مقتضيات الشرع ومنطق المخزن
285	ذ. محمد بوکبوط.....
	في بيان أسباب محنة اليوسفي ونهايتها من خلال رسالته إلى المولى محمد العالم
297	ذ. حميد حمانی.....
	المخزن ومعارضته (1830-1908)
325	ذ. علي المحمدي.....
	عال الفاسي إزاء الشأن العام فيما بين 1960 و 1975
345	ذ. محمد العربي المساري.....
	الملك الحسن الثاني وعبد الرحيم بو عبيد : إشكالات العلاقة بين المؤسسة الملكية والأحزاب، مقاربة تاريخية سياسية
353	ذ. المساوي العجلاوي.....

« [...] فأنتم معاشر العلماء ساداتنا المقلدون والقدوة المقدمون المعتمدون، فيعلمونكم توضح المشكلات وبفتاویکم المنورات يستضاء في ليل العهل المكالهفات، فأنتم القضاة وفن المنفخون. العلم والخلافة أخوان متساويان في التقدير كركبتي البعير والعلماء يتاجرون للخلافة والخلافة تحتاج إلى العلماء، لا غنى لأحدهما عن الآخر» (من رسالة المولى إسماعيل إلى علماء الأزهر، انظر أسفله، ص 284).

ونقل القادری عن المولى إسماعيل قوله في علماء عصره :

« [...] علماء الوقت على أربعة أقسام : قسم لا يناف إلا من الله ولا يناف منه، وقسم يناف من الله ومنه، وقسم يناف منه ولا يناف الله وقسم لا يناف من الله ولا منه» (انظر أسفله، ص 314).

* تقديم

تتوج هذه الندوة - التي انعقدت بمقر مركز طارق بن زياد يومي 19 و20 مارس 2010 - لمائتين مستديرتين تم تنظيمها في إطار اللقاءات العلمية التي تشرف عليها مجموعة البحث في تاريخ الأفكار والتقنيات التابعة لكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط بتعاون مع مؤسسة كونراد أديناور؛ انتظمت أو لاهما حول موضوع : المذاهب الإسلامية ببلاد المغرب من التعدد إلى الوحدة والثانية حول موضوع : الصراع المذهبي ببلاد المغرب في العصر الوسيط، وصدرتا تباعا ضمن منشورات الكلية. وقد اخترنا لهذه الندوة موضوع السلطة العلمية والسلطة السياسية بال المغرب لأن قضية الاختلاف في الرأي بين العلماء والحكام - وما يترتب عليها من تكيل ومحنة ومن إقصاء وتهميش - ما انفك تفرض نفسها على المشاركون في أشغال اللقاءين السابقين إلى أن تبلورت في توصية انبثقت عن أشغال اللقاء الثاني. ثم بدا لنا في المراحل التحضيرية للقاء الثالث أن الاقتصار على موضوع المحنة في ارتباطه بالخلاف المذهبي يفوّت علينا فرصة العناية بالاختلاف والمحنّة في أزمنة وسياقات تاريخية كثيرة. وهكذا قررنا توسيع نطاق هذه الندوة ليشمل العلاقة بين السلطة العلمية والسلطة السياسية وعلاقة الحاكم بالمحكوم عبر تاريخ المغرب، في محاولة للاستفادة مما يسمح به مثل هذا الامتداد في الزمان وال المجال من تنوع للقضايا ومن تتبع لتاريخ الحريات العامة في الدول التي تعاقبت على حكم الطرف الغربي من العالم الإسلامي. ولا مراء في أن أهمية هذا الموضوع تكمن في التراكب الذي يطبع العلاقة بين السلطة السياسية والسلطة العلمية في دولة الإسلام، وفي الالتباس الذي يكتنف حدود الفصل بينهما في كل دعوة تقوم على أساس ديني. فالمملّك والدين

* يتعلق الأمر في هذا التقديم بالورقة التي أعدت للندوة وقد أدخلت عليها بعض التعديلات مع إضافة فقرة في آخرها.

توأم في الإسلام، ومنطلق الدعوات السياسية واحد، يتدئ بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ويتهي بإقامة دولة على حساب أخرى، بعد أطوار من التدافع والاتهامات المبنية على القرائن الشرعية والدعائية المحكمة. وقد نبهت كتب الحكمة والسياسة إلى أهمية وخطورة هذا التداخل فحثت الحاكم على التيقظ والحذر من الدعوات الإصلاحية القائمة على أساس ديني، لأنه ما تنازع زعيم دين وزعيم دنيا إلا وانتزع زعيم الدين ما ييد زعيم الدنيا. وبما أن جهراً أصحاب الدعوات الدينية بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر غالباً ما يكون بداية للعمل السياسي، بل هو الإعلان الرسمي لتحول هذه الدعوات من الفقهاء أو المتفقهين عن الانخراط في سلك الطامعين في الإمامة، فإن أي تحرك من هذا النوع لا يحمل إلا على محمل الجد، غالباً ما يكون ذريعة لتبرير القسوة التي يواجه بها الحاكم أتباع الأدعية والطامعين في الحكم، فيطال العنف والبطش أبرياء ليست لهم يد مباشرة في ما جرى. وفي كتب التاريخ أمثلة كثيرة عن إمعان الحاكم في التفتيش والتنتقد عن من ظهر عليهم اهتمام بأمور السياسة، أو انبرأوا لتفعيل الحسبة العامة من غير تولية من سلطان.

ولما كان الصراع بين القائمين بالأمر والطامعين في القيام به محكوماً في حيثياته بالهاجس الأمني والتوجس والخوف من كثرة التابع، واجه الحكم المبادرات الدعوية الإصلاحية البريئة والمغرضة بالحزم المطلوب؛ لأن القاعدة حسب كتب الأدب الملوكى أن يضع الحكم على دعاة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قبل أن يسمعوه طلاً.

على أن العلاقة بين السلطة السياسية والسلطة العلمية لم تقتصر على هذا التضاد المحكوم بالصراع حول ممارسة الحكم فحسب، بل اشتملت أيضاً على جانب توظيف الأولى للثانية واستعمال الحكم للفقهاء في التدبير. وقد تتبع القدماء تطور العلاقة بين السلطة السياسية والسلطة العلمية في دولة الإسلام، وخلصوا إلى أن الخلفاء الراشدين كانوا أئمة مستقلين بالفتاوي والأحكام، لم

يستعينوا بالفقهاء إلا نادراً في أمور لا يُستغني فيها عن المشاورة. ومن ثم، تفرغ الخلفاء لتسير شؤون الدين والسياسة في حين تصدى الفقهاء للعلم والعبادة وتحث الناس على رصف الطريق للأخرة. ولما أفضت الخلافة إلى أناس لا غنى لهم عن الاستعانة بالفقهاء، ألحوا عليهم في الطلب، لاحتاجتهم إليهم، إلى أن التحق أغلبهم بخدمتهم. ثم ظهر في الحكام المسلمين من شجع المناظرة، فأكَّب الناس على علم الكلام، وصنفوا طرق المجادلات واستخرجوا فنون المناقضات في المقالات للدب عن السنة وقمع المبتدةعة. ثم تولى أمر المسلمين بعدهم من لم يستحسن الخوض في علم الكلام لما تولد عن فتح باب المناظرة فيه من التعصب المفضي إلى سفك الدماء، فشجعوا المناظرة في الفقه، وترك الناس علم الكلام وخاضوا في المسائل الخلافية الفقهية بين الشافعي وأبي حنيفة على الخصوص، وتساهلوا في الخلاف مع مالك وأحمد، واستمرروا على ذلك بعد أن سادت بعض المذاهب على حساب أخرى في جهات العالم الإسلامي. وفي كل مرحلة من هذه المراحل، حظي أغلب فحول الفن السائد على المستوى الرسمي بالقرب من الحكام، واتخذ غيرهم المسافة الضرورية التي تضمن لهم الحفاظ على سلطتهم العلمية وتخول لهم الحق في مراقبة السلطة السياسية.

هكذا مرت السلطة العلمية في دولة الإسلام، في نظر القدماء، من مرحلة الاعتزاز المتمثلة في إقبال الأئمة والولاة على الفقهاء، وإعراض هؤلاء الآخرين عنهم، إلى التهافت المتمثل في عرض الفقهاء أنفسهم على الحكام وتحولهم إلى طالبين بعد أن كانوا مطلوبين، مبررين تفريطهم في سلطتهم العلمية بحاجة الحاكم إلى قانون يسوس به الناس، وإنما الفقيه بهذا القانون، فضلاً عن كونه معلم السلطان ومشاوره و وسيطه في العلاقة مع مُحْكوميه من جهة؛ ومرشد المحكومين إلى وجوب الالتزام بطاعة الإمام

- درءاً للفتنة وحفظاً للسلامة في النفس والعرض والمال - والحكم بينهم في الخصومات التي تليها المصالح من جهة ثانية.

وفي الوقت الذي وضع فيه فريق من الفقهاء سلطتهم العلمية في خدمة السلطة السياسية، وسخروا علمهم لخدمة الحكماء، وأفتووا في القضايا التي استصدروها منهم، وزينوا لهم سياساتهم بالمسوغات الشرعية، وتركوا في بعض الأحيان الحكم وأفتووا بالحكمة - بدعوى المصالح المرسلة وصلة المقاصد السياسية بالصلحة العامة -، لم يفرط فريق آخر في سلطتهم العلمية وحقهم في مراقبة السلطة السياسية، ولم يستجيروا الدعوات الحكماء، وتوقفوا عن الإفتاء في قضايا مركزية اقتضتها أمور التدبير طوراً، وامتنعوا عن الإفتاء بما يرضي الحكماء طوراً آخر، وجاهروا بالحق في رفض المكوس وكل ما لم يوجه الشرع في الجباية من باب الرفق بالعباد، باعتبار مسؤوليتهم كفقهاء في الحفاظ على التوازن بين مطالب الحكماء والقدرات المالية لرعايته وما يتضمنه الشرع في ذلك، بل منهم من انبرى لنصيحة سلطان زمانه ومنهم من كان يقطع أمعاء معاصريه من الحكماء في المنابر ويوقد نار الفتنة.

أما المتصوفة من الذين كانوا يرون بأن الدنيا مزرعة وزاد للمعاد، يتناولون منها ما يصلح للتزود، فابتعدوا في غالبيتهم عن طعام الحكماء وأبواهم وصلاتهم وزهدوا في القرب منهم؛ غير أن هذا لم يمنع بعضهم من توظيف سلطتهم الروحية في إزعاج الحكماء. فقد لاحت في الأفق خطورة التصوف حين انتقلت الممارسة الصوفية من سلوك فردي إلى سلوك جماعي، ثم استفحلت حين أعلن بعض المتمميين للصوفية، أو المحسوبيين عليهم، عن اهتمامهم بالسياسة وسبا لهم أمل في الرئاسة، وانتقلوا من تهذيب النفس والسلوك العام إلى التحرش بالحكماء وتأليب الأتباع عليهم، وتحول بعضهم من الولاية إلى الإمامة بعد استحکام دعوتهم في نفوس

أتباعهم. وقد كان بعض صوفية المغرب مزيد قوة اختصاص في ادعاء المهدوية - لسهولة الاستفادة من فكرة المهدي المتظر في تحقيق الأغراض السياسية - لأن المهدي هو الذي سيملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً، وهو الأمل لكل من ضاقت به الأرض. ومعلوم أن اسمه قد ارتبط في الذاكرة الجماعية للمسلمين بالخلاص من القهر والاستبداد، بل والخلاص من الدار الفانية. لهذا السبب كان لكل الحركات السياسية في الإسلام مهديها : للأمويين السفياني وللعباسيين صاحب الرايات السود وللشيعة ومن عانق أفكارهم المهدي المتظر وللإسلام السياسي المعاصر مهديوه غير المعلنين، أو على الأصح مهديوه الذين يتظرون الوقت المناسب لإعلان الظهور. هذا وقد عد ابن خلدون متحلي المهدوية من المجانين الموسوين وتتبع أخبارهم في المقدمة وال عبر.

وإذا كان مصير أغلب الذين أعلنا خروجهم عن الحكم هو القتل، فإن مصير بعض الذين لم يضعوا سلطتهم العلمية في خدمة السلطة السياسية كان هو النكبة والامتحان بالقييد الثقيل والضرب المبرح ومصادرة الأموال والتغريب عن الأوطان وألوان شتى من التعذيب والتشهير. وتحفل كتب التاريخ ببعض أخبار هؤلاء وبكل أخبار أولائك الذين جاهروا بالحق، أو امتنعوا عن الإفتاء إرضاء للحاكم، أو وجهوا إليهم رسائل من باب النصيحة - اقتناعاً منهم بأن المفترض في الحاكم أن يكون الأهل فيمن يتعظ على حد تعبير اليوسي - أو مارسوا حق الاختلاف أو المعارضة كما في قاموسنا المعاصر.

إن الكتاب الذي نقدمه لجمهور القراء اليوم ليحفل بأخبار بعض الأعلام الذين عارضوا السلطة السياسية وانبروا للجهر بالحق في أمور تتنافى مع ما أوجبه الشرع، فكانوا محظوظين بقدر وإعجاب القدماء إكبارة لواقفهم الشجاعة، إذ كانوا من ”لا تأخذهم في الله لومة لائم“ .

وتسمح المقالات التي يضمها بين دفتيه بتتبع العلاقة بين النخب والحكام وبرصد اتساع أو ضيق هامش الحرية والحق في الاختلاف عبر تاريخ المغرب.

وإذ نقدم هذه الباقة من المقالات المتميزة للقارئ، نأسف لعدم توصلنا بجميع المدخلات التي كان من المفترض أن تصدر ضمن هذا الكتاب، مع العلم أنه لم يسجل تخلف أي من المشاركين عن حضور أشغال الندوة وفق البرنامج العلمي الوارد أسفله. فمن أصل خمس وعشرين مداخلة لم تتوصل سوى بأربع عشرة، وهي لعمرى نسبة قد يكون لها - من غير شك - تأثير واضح فيها قد يعتور العناصر المؤثرة لهذا الكتاب من بياضات ونقط ظل. وأملنا أن يجد القارئ فيها تيسير من مقالات ما يشفع لنا في إصدار أشغال هذه الندوة منقوصة لا تعكس التصور الذي بنينا عليه المراحل التحضيرية لأنعقادها.

حسن حافظي علوى

الرباط في 2011/09/16

البرنامج العلمي للندوة

الخميس 18 مارس 2010

19.00 استقبال المشاركين بفندق المجلس بالرباط

الجمعة 19 مارس 2010

الجلسة الافتتاحية 9.00

* كلمة السيد رئيس مركز طارق بن زياد

* كلمة السيد ممثل مؤسسة كونراد أديناور

الجلسة الأولى

رئيس الجلسة : ذ. عبد الرحمن المودن (المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب-الرباط)

مقرر الجلسة : ذ. الوافي التوحي (المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية-الرباط)
9.30 – 9.50 ذ. الطاهر المنصوري (كلية الآداب والفنون والإنسانيات، منوبة-تونس)

الأيقونة محل صراع بين سلطة الإمبراطور وسلطة الكنيسة في بيزنطة خلال القرنين الثامن والتاسع الميلاديين

9.50 – 10.10 ذ. حياة عمامو (كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية-تونس)
السلطة الرسمية بتبريرها وعلاقتها بالعلماء خلال النصف الثاني من القرن الثاني والقرن الثالث للهجرة

10.10 – 10.30 ذ. عبد القادر بوبایة (جامعة وهران)
علاقة العلماء بالحكام على عهد ملوك الطوائف بالأندلس
10.30 – 10.50 ذ. عمر بنحمادي (كلية الآداب والفنون والإنسانيات، منوبة-تونس)

أبو علي الصدفي (454-514 هـ) : أي صورة حول علاقته
بالعلماء وبالسلطة في عصره؟

10.50-11.10 استراحة

11.10-11.30 ذ. فائزه البوكيلي (كلية الآداب والعلوم الإنسانية - المحمدية)
محنة الصوفية في العهد المرابطي

11.30-11.50 ذ. حسن حافظي علوي (كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط)
مسؤولية الفقيه في الحفاظ على التوازن بين مطالب الحكماء والقدرات المالية
للمحكومين : المعونة بين الحكم الشرعي والحكمة

11.50-12.50 مناقشة

الجلسة الثانية

رئيس الجلسة : ذ. الطاهر المنصوري (كلية الآداب والفنون والإنسانيات،
تونس)

مقرر الجلسة : ذ. محمد بوكبوط (كلية الآداب والعلوم الإنسانية - فاس سايس)

15.00-15.20 ذ. محمد مغراوي (كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط)
علاقة الموحدين بالمتصرفون

15.20-15.40 ذ. محمد فتحة (كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط)
الامتحان المتبادل في علاقة الولي بالسلطان

15.40-16.00 ذ. محمد رابطة الدين (كلية الآداب والعلوم الإنسانية - مراكش)
بعض حالات الاختلاف بين أهل العلم والسلطة السياسية في مجال
مراكش خلال العصر الوسيط : ملاحظات وتساؤلات

16.00-16.20 ذ. مصطفى نشاط (كلية الآداب والعلوم الإنسانية - وجدة)
الحملات المرينية على بلاد المغرب بين السلطتين السياسية والعلمية
16.20-16.40 ذ. راجح المغراوي (كلية الآداب والعلوم الإنسانية - وجدة)

العلماء بين جذبة العرفان ومحاربات السلطان : ابن الخطيب
 وابن خلدون أنموذجًا
 16.40-17.00 استراحة

17.00-17.20 ذ. رشيد السلامي (كلية الآداب والعلوم الإنسانية - مراكش)
 ابن الفرس العالم الثائر

17.20-17.40 ذ. لطفي بوشتوف (كلية الآداب والعلوم الإنسانية - عين الشق الدار البيضاء)
 صور السلطان وأوجه الاختلاف والمحنة بال المغرب في القرن 10هـ / 11م

17.40-18.00 ذ. أحمد الشكري (معهد الدراسات الإفريقية - الرباط)
 محنة الفقيه أحمد باب التنبكتي (1556-1627)

18.00-18.20 ذ. عبد الله نجمي (كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط)
 محنة الفقيه الحسن بن رحال المعداني (ت 1140/1728)

18.20-19.20 مناقشة

السبت 20 مارس 2010

الجلسة الثالثة

رئيس الجلسة: ذ. محمد الناصري (كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط)

مقرر الجلسة: ذ. رشيد السلامي (كلية الآداب والعلوم الإنسانية - مراكش)

9.00-9.20 ذ. محمد المنصور (كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط)
 هل للعلماء مكان ضمن أهل الخلق والعقد؟

9.20-9.40 ذ. محمد بوكيوط (كلية الآداب والعلوم الإنسانية - فاس سايس)
 السلطان مولاي إسماعيل ومحاربة العلماء : مقتضيات الشرع
 ومنطق المخزن

10.00-9.40 ذ. حميد حاني (كلية الآداب والعلوم الإنسانية - عين الشق
الدار البيضاء)

في بيان أسباب مخنة اليوسي ونهايتها من خلال رسالته إلى المولى محمد العالم
استراحة 10.20-10.00

10.40-10.20 ذ. علي المحمدي (كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط)
المخزن والمعارضة (1830-1908)

11.00-10.40 ذ. إدريس بنسعيد (كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط)
مخنة الزاوية الكتانية من خلال كتاب الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية
المغربية لعبد الله العروي

12.40-11.00 مناقشة

الجلسة الرابعة

رئيس الجلسة : ذ. عثمان بناني (كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط)

مقرر الجلسة : ذة. البيضاوية بلكمال (كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط)

15.20-15.00 ذ. محمد العربي المساري (باحث وصحفي - الرباط)
علال الفاسي إزاء الشأن العام فيما بين 1960 و 1975

15.40-15.20 ذ. محمد معروف الدفالي (كلية الآداب والعلوم الإنسانية -
عين الشق الدار البيضاء)

الامتحان والمحنة بسبب الاختلاف في الرأي : جوانب من المسار السياسي
لمحمد بن الحسن الوزاني

16.00-15.40 ذ. عبد اللطيف حسني (أستاذ بباحث، مدير مجلة وجهة نظر - الرباط)
عبد الله إبراهيم: جدلية الثقافة والسياسة

16.20-16.00 ذ. المعطي منجب (معهد الدراسات الإفريقية - الرباط)
المهدي بن بركة من امتحان الاستعمار إلى محن الاستقلال

16.40-16.20 ذ.الموساوي العجلاوي (معهد الدراسات الإفريقية - الرباط)
الملك الحسن الثاني وعبد الرحيم بوعيid : إشكالات العلاقة بين المؤسسة
المملوكية والأحزاب، مقاربة تاريخية سياسية

استراحة 17.00-16.40

مناقشة 18.00-17.00

18.00 اختتام أشغال الملتقى

الأيقونة محل صراع بين سلطة الإمبراطور وسلطة الكنيسة في القرنين الثامن والتاسع الميلاديين

ذ. محمد الطاهر المنصوري
كلية الآداب والفنون والإنسانيات منوبة-تونس

مقدمة

استهل اندرية قرابار (A. Grabar) مقدمة الطبعة الأولى لكتابه صراع الأيقونات¹ بقول : « لقد مات الناس في بيزنطة من أجل الأيقونة »² ، وهو ما يدل على الأهمية التي كانت لمسألة عبادة الأيقونات في المجتمع البيزنطي ما بين القرنين الثامن والتاسع، وما ترتب عنها من صراع أدى إلى التصادم والقتل والحرق في الساحة العامة، وإلى إحراق بعض المشايات العمرانية بمن فيها.

فقد اعتمد أباطرة بيزنطة الأوائل على الإيقونوغرافيا في الزخرف الرسمي منذ القرن السادس حيث زينوا القصور والكنائس بأيقونات تصويرية أو منحوتة للتأكيد على انتهاهم المسيحي وانضوائهم تحت راية الدين وسعيهم وراء حماية المسيح ومريم العذراء. ولما كان الناس على دين ملوكهم - كما يقال - حظيت هذه المبادرة بالقبول، وعملت الكنيسة على تشجيعها حرضاً منها على ترسيخ معتقد كان يستهدف قلوب الناس أكثر من استهدافه لعقوهم. وقد لقي هذا التوجه معارضة من قبل عدد قليل من الناس، لكن سرعان ما دهستهم عجلات السلطتين الزمنية والروحية

¹ أثرنا استعمال لفظة الأيقونة عوضاً عن الصورة لأنها لا تعني الصورة فقط بل ترمز كذلك إلى كل تمثيل ذي رمزية دينية.
² انظر:

A. Grabar, L'iconoclasme byzantin, Paris, 1984, réédition, Paris, Flammarion, 1998, p 5.

وهمشتهم باعتبار أن الأباطرة لم يكونوا سوى ظل الله على الأرض، و اختياراتهم لم تكن سوى تطبيق لمشيئة ربانية لا يمكن لفرد العادي مهما أوي من علم و معرفة أن يدرك كنهها. فما بالك عندما يكون القرار بالخلص من عبادة الأيقونة - أو على الأقل من تقديرها - نابعاً من إرادة إمبراطورية، وهي إرادة تستمد قوتها من الإرادة الربانية و تتحدر منها. فيما هي أطوار عبادة الأيقونة وما الذي جعل الإمبراطور ليون الثالث الأيسوري يفتح عهده بمحاربة الأيقونة والسعى إلى إبطال عبادتها؟ وما هي ردود الفعل تجاه ذلك؟

الأيقونات بين رفض الأباطرة وعبودية الناس

يتعين على من يريد فهم أزمة الأيقونات، وهي أزمة افتعلتها الدولة لمحاربة هذا الطقس الديني، أن ينظر في مفهوم الأيقونة ورمزيتها ووظيفتها في مختلف الحالات، سواء حالات المبالغة أو حالات الاستعمال العادي.

يعود طقس عبادة الأيقونات، في الأصل، إلى فترات ساحقة في القدم، ويرتبط بتعاليم الديانة اليهودية والمسيحية البدائية. وقد اختلف معنقو هاتين الديانتين حول وظائف الأيقونة وشددوا على الاختلاف الذي كانت تعرفه تلك الوظائف في الزمن الماضي، قبل أن يعيدوا بسطها من خلال النقاش الذي عمَ المجتمع البيزنطي في القرنين الثامن والتاسع للميلاد:

- فقد ذهب معارضوها إلى القول « بأن الله فكرة سامية، وأن على المؤمنين عبادته بالعقل والقلب »، وأن المرء الذي هو مخلوق الله يستعصي عليه التوصل إلى تجسيم ورسم صورة للإله. ليس لأن المرء عاجز عن ذلك، بل لأن الله فوق كل رسم وتصوير وتجسيم¹.

¹ انظر :

Clément d'Alexandrie, Le protreptique, IV, 57, 58, sources chrétiennes, 2, pp 121-122.

- وذهب موقف ثان إلى القول بأن المسألة ليست مسألة قدرة على تجسيم الإله وإنما يكمن الخطر في أن عبادة المثل قد تنقلب إلى عبادة الأيقونة التي تمثله، وبذلك يتحول الناس من عبادة الله إلى عبادة صورته فيعودون إلى الوثنية ويتناسون القديس أو الشهيد ويعبدون صورته.

وهذا يعني أنه كان هنالك تخوف من العودة إلى ما قبل المسيحية كما هو الشأن في الإسلام الذي حرم العديد من الممارسات لأنها قد تؤدي إلى الردة. وما دام الإنسان المؤمن لا يحتاج إلى أيقونة أو صورة للإله فإنه ليس هنالك من مبرر لاعتراض التجسيم في رأي المعارضين للأيقونات، إذ من واجب الإنسان المؤمن أن يكون صورة للإله ونموذجًا له على هذه الأرض.

أما عباد الأيقونة فكانوا يعتبرونها وسيلة بيداغوجية لتقرير صورة العبود من الناس البسطاء وتجسيمه حتى يستطيعون تصوره في شكل مادي محسوس. فقد سمح البعض من آباء الكنيسة باستعمال الصور والمنحوتات باعتبارها أيقونات ذات بعد ديني مقدس و«لغة واضحة وفصيحة» لا تحتاج إلى توضيح، وذهبوا إلى أن ما يقوم به النحات أو الرسام من رسم لصور آباء الكنيسة وشهادتها يدخل في باب العمل المقدس وواجب التقوى. وفي هذا الصدد يقول قريقوار دي نيس (395-330) :

«إن الرسام الذي يصور لنا الأعمال الخالدة لشهداء المسيحية كالكتاب المفتوح الذي يروي نضالات هؤلاء الشهداء، لأن الرسم الصامت يعبر، وهو مثبت على جدار ما، عن هذا التاريخ وهو مصدر من مصادر الراحة والطمأنينة النفسية»¹.

¹ انظر:

Théodore Sabev, «L'iconoclasme» in Byzance et les images, La documentation française, Paris, 1994, pp 342.

تسمح هذه المواقف بالقول إن الاختلافات حول موقع الأيقونة ضمن المعتقد المسيحي عموماً والبيزنطي خصوصاً ليست وليدة القرن الثامن، وإنما هي نتيجة لصيرورة بدأت مع بداية المسيحية نفسها ولم تنفجر إلا مع بداية القرن الثامن حين انقسم سكان الإمبراطورية بين مدافع عن عبادة الأيقونة وبين قائل بتحريمها.

والواقع أن الأيقونة لا تمثل قيمة في حد ذاتها، بل هي شيء مادي ملموس غالباً ما تكون عبارة عن قطعة من خشب أو صورة أو تمثال أو جزء من هيكل آدمي أو قطعة من قماش أو حجر، إلا أنها تأخذ بعدها آخر عندما تقترن بصورة مقدسة وتحمل خطاباً دينياً. فتتخذ بذلك بعدها رمزاً أو على الأقل يراد لها أن تكون كذلك، ومثال ذلك "صلليب الصليوبية" الذي ينسب ليعيسى عليه السلام أو "قرميدة منبع" أو "يد يوحنا المعمدان" وغيرها. هذا ما جعل الكثير من الأشياء تحول إلى أيقونات، أي إلى آثار مقدسة وجوب الوقوف أمامها إجلالاً وتقديساً لما ترمز إليه.

ذلك أن الأيقونة تأخذ أبعاداً جديدة ويصبح لها تأثير وربما سحر خاص كلما تم شحنها بالقيم والأبعاد الرمزية. فتصير بفعل هذا حامية للمحاربين والبحارة والمسافرين والحجاج والعاملين في مختلف الحقول وال المجالات ضامنة للانتصار في الحروب مربكة للعدو. وخير مثال على ذلك ما ذهب إليه عباد الأيقونة ورجال الدين من أن انتصار البيزنطيين على الفرس سنة 530 م لم يكن نتيجة لقوة الجيش البيزنطي وضعف خصومه وإنما كان هذا الانتصار بفعل تأثير أيقونة أم المسيح أو أم الرب (la theotokos).

وإذا كان الإنسان بوجه عام يحتاج إلى مرجعية دينية ويعبر عنها بخالج وجدانه بالكلمة أو بالرسم والصورة أو بالأثر المقدس - مستعيناً بالبخور والشموع لإضفاء جو معبدى ولطلب العطف الإلهي واستحضار الرحمة

الربانية— فإن تاريخ المسيحية البيزنطية حافل بالأمثلة عن هذه الممارسات إذا ما قورن بغيره. ذلك أن الإنسان المؤمن في المجتمع البيزنطي كان يجسم إيمانه في رمز يعتقد في قداسته ويستند إليه للتعبير عن عميق إيمانه. وهكذا كانت الأيقونة من الأثاث الضروري لدى البيزنطيين إلى جانب الكتاب المقدس والأذكار والأنشيد الدينية لأنها تعد من مستلزمات العبادة والطقوس، إذ لا يتم الاحتفال بمناسبة دينية أو غير دينية دون تجسيم لرموز القدس والدين. ففي مثل هذه المناسبات يقع استحضار الرمز الديني بواسطة الأيقونة للمشاركة في الاحتفال أو ليكون هو المحتفى به محسماً في أثر أو في لوحة فنية، أي في أيقونة تدل عليه وتعبر عن وجوده. وهذا ما يرى فيه بعض المعارضين استصغاراً للرب أو للقديس عندما تصنعه يد بشرية، مع العلم بأن بعض الأيقونات لم تكن تعتبر من صنع البشر (*acheiropoiète*/*αχηροποιετε*). وعلى الرغم من أن الأيقونة هي إحياء للذكرى فإنها تعبر عن الجمال الإلهي أو المقدس كما يتصوره الرسام أحياناً أو كما يريد صاحب الطلب أحياناً أخرى. وهي عبارة عن "مجاز" يحدد طبيعة العلاقة بين العابد والمعبد أي بين المؤمن وربه، ويساهم في تهدئة النفوس المتأزمة في حالات الشدائيد العامة أو الخاصة، ويصل العالم الإلهي بالعالم الإنساني. وهذا ما يفسر التشدد الذي عرفته بيزنطة وتعرفه المسيحية الأرثوذوكسية إلى اليوم فيما يتعلق بتمجيد الأيقونة واستحضارها بصورة مستمرة.

وتجدر الإشارة إلى الفرق الواضح بين المسيحيتين البيزنطية والغربية فيما يتصل بعبادة الأيقونة. ذلك أن السبل قد اختلطت في الغرب بين تقديم الصورة والرسم والتمثال كأيقونة مقدسة من جهة وعبادة الأوثان التي أدخلتها الشعوب الجرمانية إلى المجال الروماني الغربي من جهة ثانية، في حين انتقلت بيزنطة بشكل مباشر من عبادة الإمبراطور إلى عبادة الأيقونة،

وكان الأباطرة سباقين إلى هذا الانتقال في كثير من الأحيان، فتخلوا بذلك عن الطقوس الدينية المرتبطة بهم – بشكل نسبي – وأحدثوا طقوساً خاصة بالأيقونات معلنين عن تمايزهم عن الغرب الجرماني والبرابري. ولأن البيزنطيين كانوا يعتقدون في تفوق إمبراطوريتهم كمركز حضاري عن بقية الشعوب، فقد وثقوا في قدرة هذه الإمبراطورية على التأثير في غيرها، بل لم يراودهم شك في ذلك لأن «المغلوب يتطبع بطابع الغالب» على حد تعبير ابن خلدون.

هكذا سعى البيزنطيون إلى تصدير معتقدهم الثقافي والديني بعدما اعتبروه نموذجاً ساماً لا نظير له. ذلك أن عبادة الأيقونة التي تبدو وكأنها أداة تمايز بين المسيحيتين الغربية والشرقية كانت –حسب رأيهم– هي الدين الحق وأن المسيحية الغربية أو الكاثوليكية دين فاسد، وهو ما انعكس بجلاء في الأدب المسيحي الشرقي¹.

وتجدر الإشارة إلى أن البيزنطيين كانوا يقدسون في البداية الإمبراطور وصورته و”الفرير الإمبراطوري“ (La pourpre) كرمز للسلطة، وأنهم استمروا على ذلك حتى في أوج الأزمة الأيقونية. فالنقد البيزنطي التي تحمل صورة الإمبراطور لا ينبغي احترامها لقيمتها النقدية فحسب، بل لرمزيتها السياسية أيضاً. وعليه، فإن هذه الصورة المضروبة على النقود هي الواسطة بين الإمبراطور ورعاياه والوسيلة التي تقربه منهم. ومن ثم، فإن سحرها وتأثيرها على النفوس نابع من حرمة الرمز الإمبراطوري الذي تحمله فضلاً عن قيمتها الذاتية.

وإذا كانت الصورة على هذه الشاكلة في المجال السياسي، فإن الأوضاع تبدو مختلفة في المجال الديني. فالإيقونة التي هي من صنع بشري

¹ انظر:

Francis Dvornik, *Byzance et la primauté romaine*, Editions du Cerf, Paris, 1964.

قد أحاطت بهالة من التقديس والإجلال وصارت لها طقوس ومراسيم دينية خاصة بها، وجملة من الفضائل والوظائف الإلهية التي تغنى عن عبادة الله والقديسين حتى بدت وكأنها فوق من تمثله ومن ترمز إليه. وهذا من المخاطر التي نبه إليها محرمو عبادة الأيقونات خافةً أن يستعيض الناس عن عبادة الخالق بعبادة ما صنعه المخلوق.

هذا وقد عرفت عبادة الأيقونات بعض المبالغات والانحرافات الأخلاقية والاجتماعية، إذ مورس السحر وابتزت أموال الناس باسم الأيقونة، وتحولت الأيقونة التي نحتها أو رسمها الإنسان إلى كائن حي يُنكي ويُدمي ويُغْنِي ويُشبع ويُنقذ ويُأقي بالخوارق والكرامات، وهذا ما جعل الكثير من البيزنطيين على استعداد للموت من أجل هذا الكائن. والظاهر أن التأويلات والطقوس التي أحاطت بالأيقونات هي التي كانت وراء اندلاع أزمة عميقة مست وجдан المؤمنين بالمسيحية في بيزنطة.

أزمة الأيقونات : إصلاح داخلي أم تأثير خارجي ؟

ظهرت هذه الأزمة في بداية القرن الثامن لتعبر عن قطيعة مع ممارسات دينية قديمة مسموح بها - مع بعض التحفظ والاحتراز - ولتحدث شرخاً بين فئتين داخل المجتمع البيزنطي. فقد انقسم البيزنطيون إلى مؤيدین ومعارضین لعبادة الأيقونات، أما المؤيدون فانضموا تحت لواء الأباطرة مثل ليون الثالث الأيسوري (717م-741م) وابنه قسطنطين الخامس (741م-775م). وأما المعارضون فانبروا لتحطيم التمايل ومحو الصور، وكان أغلبهم من الأرستقراطية والجيش من كانوا يعتقدون في أن تحريم الأيقونات هو تطهير للمسيحية من أدران الوثنية وارتقاء بالمستوى الذهني للشعب البيزنطي. وقد مثل هؤلاء نخبة ذات توجه عقلاني تؤمن بقدرة الإنسان على تصوّر الله بالعقل أكثر منه بالقلب والعين. ويبدو من خلال أدبيات هذه الفتنة أنه كان هنالك سعي لتجاوز الشعور البسيط

للمؤمنين البيزنطيين، مما حدا بليون الثالث إلى وضع نفسه في مرتبة ”الإمبراطور- القس“ ودفعه إلى محو الصور وتحطيم التمايل وتشتيت آثار القديسين والدعوة إلى منع الاعتقاد في بركاتهم وكراماتهم.

وبالموازاة مع هذا وقف المؤيدون في الصف المقابل متسبحين بعبادة الأيقونات. ويظهر من خلال العبارة التي أطلقت عليهم وهي ”عبد الأيقونات“ أنها عبارة مزدوجة المعنى، إذ تعني عباد الأيقونات وعيدها، كما تihil في نفس الوقت على معندين هما الشرف والإهانة، فهي شرف للذين يعبدون الصورة ويدافعون عنها لما في ذلك من قيم ومعانٍ رمزية، وهي إهانة من وجهة نظر الخصوم، لأنه لا يعقل أن يستعيض المؤمن عن المعبود برموزه، ويساق مع عبادة الأشياء متخلياً عن عبادة الله كفكرة سامية.

كان المدافعون عن عبادة الأيقونات يتكونون من الرهبان ذكوراً وإناثاً ومن النساء وبعض الفئات الدنيا من المجتمع، وكانتوا مدحومين من قبل جزء هام من سكان الولايات الأوروبية التابعة للإمبراطورية البيزنطية. وقد استهانتوا في الدفاع عن عبادة الأيقونة ولم يدعوها بدعة، بل طقساً من الطقوس الدينية القديمة التي أدت وظيفتها التعبدية على أحسن وجه، كما اعتبروا تحطيم التمايل ومحو الصور مروقاً عن الدين. ويعبر هذا الموقف عن شعور الكنيسة -أو على الأقل من كان من رجالها مدافعاً عن عبادة الأيقونة- بالإهانة وبحرمان مريديها من حقهم في طقوس قديمة ومشروعة. أدى التباين في المواقف بين عباد الأيقونة ومعارضيهم إلى التصادم على الرغم من وجود فارق في ميزان القوى، ذلك أن الإمبراطور كان يمتلك كل وسائل الردع من جيش وشرطة وقضاء ودعائية رسمية؛ في وقت كانت فيه الكنيسة لا تملك سوى وسائل الإقناع الإسلامي بالكلمة والحججة.

وفي محاولة لتفسير الأسباب والظروف التي أدت إلى اندلاع هذه الأزمة الناجمة عن انقسام المجتمع البيزنطي فيما يتعلق بالأيقونة بين مؤيد

ومعارض ذهب كثير من المؤرخين إلى أن محو الصور وتحطيم التماثيل قد حدث تحت تأثير أجنبى زمن حكم العائلة الأيسورية الأرمنية الأصل. ومعلوم أن ولاية أرمينية لم تكن مرتبطة من الناحية الدينية بالكنيسة البيزنطية، وأنها كانت تعرف اضطرابات سياسية واجتماعية، وأنها عملت من أجل الانفصال عن بيزنطة إلى أن تم لها ذلك في حماة الصراع الأيقوني في منتصف القرن الثامن. ولأن الكنيسة الأرمنية أقرب إلى الكنيسة النسطورية منها إلى الكنيسة الأرثوذوكسية فقد كانت ترى في عبادة الصورة نوعاً من عبادة الأواثان. وعلى هذا يرى بعض المؤرخين أن ليون الثالث قد حرم عبادة الأيقونات رغبة منه في إقحام بعض المبادئ الأرمنية في الديانة البيزنطية. وقد يكون لهذه الأزمة الدينية علاقة بالاختلاف الجهوي داخل الإمبراطورية البيزنطية، إذ في الوقت الذي سادت فيه عبادة الأيقونات في المنطقة الأوروبية من الإمبراطورية البيزنطية ارتفعت الأصوات المعارضة لعبادتها في مناطق آسيا الصغرى، وهو ما يرى فيه البعض نوع من التعارض الديني بين الجانب الشرقي والجانب الغربي للإمبراطورية.

على أن هذا الرأي، وإن بدا منطقياً، فقد لا يعتبر جديداً فيما يتعلق بالاختلاف الديني داخل بيزنطة على الرغم من أن الأيديولوجيا الرسمية تلح على وحدة الإمبراطورية وتناسق عناصرها على جميع الأصعدة، وهو ما لا يتهاشى وواقع البلاد. ذلك أن المجال البيزنطي يستعمل على شعوب مختلف من حيث الأصول العرقية واللغة والوضع القانوني، بل ويختلف انتهاؤها الديني في بعض الأحيان، وإن ظل القاسم المشترك فيما بينها هو الشعور بالانتفاء إلى رعايا الإمبراطور. وبناء عليه، فإن الذين سعوا إلى التملص من السلطة البيزنطية، لم يقوموا بذلك باسم الاختلافات العرقية أو الخصوصيات الثقافية وإنما قاموا به باسم "الدين الصحيح"، وهو ما كانت تعتبره القسطنطينية من البدع.

ولما كان الوعي بالخصوصية الثقافية غير شائع بين الناس في العصر الوسيط، فإن الثورات لم يكن لها أن تحدث إلا داخل المنظومة الدينية. لذلك قد يكون من باب الإسقاط أن تتحدث عن الوعي الجهوي داخل الإمبراطورية البيزنطية في القرن الثامن. ومن ثم، يصعب التسليم بالاتهامات التي كان يوجهها الخصوم إلى العائلة الأيسورية، وهي اتهامات يشتم منها الشعور بالوعي الجهوي، وغالباً ما تستعمل لإضعاف الخصم عن طريق التشديد على انتهاه المخالف وانتصابه في صف العدو، بل ربما تقديمها في صورة العدو التقليدي لتنفير رعاياه منه. ولعل هذا ما يبرر التهمة التي وجهت إلى ليون الثالث المتعلقة بالتواطؤ مع المسلمين¹.

وتندرج في نفس الإطار بعض الحركات المناوئة للقسطنطينية التي ظهرت في آسيا الصغرى مثل حركة "البيالقة" (Les pauliciens)، وهي حركة دينية انتشرت بتخوم العالم الإسلامي وكانت تسعى إلى تقوية صفوفها، ويبعد أنه كان لأفرادها دور في إذكاء نار الفتنة الداخلية في بيزنطة. ومن العوامل الخارجية الأخرى التي لقيت صدى كبيراً في الدراسات الحديثة التي تناولت موضوع عبادة الأيقونة نجد التأثير الإسلامي. ذلك أن الإسلام - وعلى الأقل في بدايته - كان يحرّم الصور والتماثيل باعتبارهما من رموز الوثنية الموروثة عن فترة ما قبل الإسلام. ولعل هذا الموقف من تجسيم المخلوقات لم يكن غريباً عن ليون الثالث الذي كان والياً على منطقة محاذية للعالم الإسلامي، بل اجتاحتها المسلمون وبقى جزء منها في حوزتهم، هذا بالإضافة إلى أن المناطق الشغرة لم تكن فقط مجالاً للصدامات العسكرية والغزوات أو الغزوات المضادة، بل كانت أيضاً فضاءً لتصادم الأفكار والمعتقدات وتلاقي المؤثرات الثقافية والدينية.

¹ انظر : N. Koutrakou, la propagande à Byzance, Athènes, 1990

أصبح ليون الثالث إمبراطوراً لبيزنطة في ظرف كان فيه المسلمون يحاصرون القسطنطينية، فأقر مبدأ تحريم الأيقونات للتخفيف من ضغط الحصار عن العاصمة وللتقرب من المسلمين. ييد أن المسلمين لم يتراجعوا عن هذا الحصار الذي دام أكثر من سنة إلا بعد مفاوضات مع الإمبراطور الجديد أسفرت عن قبوله بناء مسجد أو مصلى للمسلمين داخل القسطنطينية.

وهكذا يكون تحطيم الأيقونات وتحريم عبادتها خطة سياسية وعسكرية اختيارية أكثر منها تأثيراً بالنماذج الإسلامية. وبما أن عبادة الأيقونات لم تكن دائمًا محل إجماع داخل المسيحية، فإن التخلي عنها لا يعدو أن يكون إصلاحاً دينياً يتوجه نحو الأهداف الآتية :

- منح العائلة الأيسورية خصوصية تجعلها تقطع مع أسلافها وتكون لنفسها رصيداً من الأتباع والمساندين المؤمنين بالسياسة الجديدة والرفع من المستوى الذهني للإنسان البيزنطي حتى يرقى إلى مستوى التجريد ويتصور الخالق بالعقل لا بالتجسيم. خاصة وأن الأيقونات قد سادت في المجتمع البيزنطي مع بداية القرن الثامن - في ارتباط وثيق مع تدني الأوضاع السياسية وتطور حركة المناقب والمأثورات - وأصبحت واسطة بين العبد والعبود، بل حاجزاً بينهما.

وعلى الرغم من أن سياسة تحريم الأيقونات كانت تتماشى وموافق السلطة السياسية إلا أنها لم تلق القبول من لدن رجال الدين. وقد استغل الأباطرة هذه الأزمة الدينية لانتزاع أراضي كل من كان يدافع عن عبادة الأيقونات. ولئن بدت عملية مصادرة أراضي المدافعين عن الأيقونات كإجراء عقابي، فإنها كانت تهدف في الواقع إلى توفير الأراضي للدولة بغية استعمالها كإقطاعيات لعناصر الجيش وتحفيزهم على الدفاع عن الإمبراطورية.

والخلاصة أن أزمة الأيقونات قد أسفرت عن حركة إصلاحية عامة مسّت مختلف الجوانب الحياتية للموطن البيزنطي حيث ساهمت في النهوض بالمستوى الذهني للإنسان البيزنطي وفي الابتعاد عن التجسيم في العتقدات الدينية وتكريس التجريد وفي تعديل الملكيات الزراعية، بالإضافة إلى ما نجم عنها من دعم للجبهة الداخلية قصد الصمود في وجه العدو، وهو ما حدا بليون الثالث إلى قول: «إن الإمبراطورية المسيحية وطننا يجب الدفاع عنه»¹.

فما هي المواقف المعلنة من هذه السياسة في الخارج؟

ففي روما مثلاً، تخرج البابا قريقوار الثاني عندما بلغه القرار الإمبراطوري القاضي بتحريم عبادة الأيقونات، واضطر إلى تقديم رد مبهم كان الهدف منه تجنب الصدام مع الإمبراطور البيزنطي بواسطة مثيليه الموجودين في الولايات البيزنطية بإيطاليا. كما قاوم هذه السياسة بعض من رجال الدين البارزين من كانوا يعيشون خارج العالم المسيحي وفي مقدمتهم يوحنا الدمشقي الذي كان يحظى بتقدير خاص في العالم المسيحي والعالم الإسلامي على السواء، وشغل بعض المناصب الإدارية العامة في الدولة الأموية بمنطقة الشام. وعلى الرغم من موقف الإسلام من الصور فإن ذلك لم يمنع هذا القس من الدفاع عن عبادة الأيقونة، حيث اعتبر الأيقونة واسطة بين المؤمن وربه ووسيلة دنيوية لتمثيل العالم الآخر وتهيئة نفوس المؤمنين عند شعورهم بذنب ما. هكذا ساهم يوحنا الدمشقي في بناء فلسفة أيقونية عبر عنها جورج أستروقرسكي

انظر:

H. Ahrweiler, L'idéologie politique de l'empire byzantin, Paris, 1974.

بـ "الأيقونوسوفية" (Iconospholie)، وسوف يعتمد عباد الأيقونات هذه الفلسفة في صراعهم ضد الدولة اللاـأيقونية وضد رجال الكنيسة الموالين لها¹.

عودة الأيقونة ونهاية الصراع الداخلي

ترتبط عودة الأيقونة بالدور الذي كان للمرأة في المجتمع البيزنطي. ومعلوم أن الإمبراطورية البيزنطية هي الدولة الوحيدة بالعالم المتوسطي التي اعتلت فيها المرأة سدة الحكم واضطاعت بمهام التسيير في العصر الوسيط. ومن بين نساء بيزنطة اللوالي كان لهن إشعاع خاص في المجال الديني وأثرن في مسار تاريخ بيزنطة بصفة جذرية نذكر امرأتين هما إيران أو ريني (Irène) وتيودورا (Théodora) أو "تدورة" كما تسميتها المصادر العربية. وهاتان المرأةان تقاسمان الكثير من الصفات على الرغم من اختلاف عصريهما، ذلك أن كلاً منها كانت أرملة لإمبراطور، واشتهرت بمحاسها في الدفاع عن الأيقونة وبحبها لها وسعيها إلى إعادة المجد وانفادة الأيقونية التي محاها الأسلاف.

تنحدر إيران من عائلة أرستقراطية أثينية حملتها الأقدار إلى القسطنطينية لتتزوج من ابن قسطنطين الخامس الإمبراطور ليون الرابع. ولئن كنا لا نعرف الكثير عن ثقافتها وعن معتقدها قبل زواجهما بالإمبراطور فمن المفترض أنها نشأت في بيته موالية إلى عبادة الأيقونات، خاصة وأن بلاد اليونان كانت قد ثارت على سياسة ليون الثالث وبلغت إلى حد خلعه وتعويضه بإمبراطور آخر يدعى كسماس. وهذا ما يرجح فرضية أن تكون إيران ومعها محظتها الأرستقراطي من المعارضين للسياسة اللاـأيقونية. ومهما يكن من أمر فإن إيران قد ارتبطت بعالم الرهبان بمجرد ما تولت حكم بيزنطة كوصية على ابنها - لتصبح أول امرأة تعتلي العرش في

¹ انظر: G. Ostrogorsky, Histoire de l'Etat Byzantin, paris, Payot, 1980.

العالم المسيحي - ودافعت عن عبادة الأيقونات وعقدت لهذا الغرض مجمعاً في مدينة نيقيا سنة 787م نظراً لما لهذه المدينة من مكانة متميزة في تاريخ المسيحية. وقد أصدر هذا المجمع جملة من القرارات لعل أهمها إلغاء كل القوانين التي صدرت في السابق ضد عبادة الأيقونات، وهو ما يعني إعادة الاعتبار للأيقونة كرمز ديني وللمدافعين عنها أو الذين اضطهدوا أو استشهدوا بسببها. كما أعادت للرهبان اعتبارهم وامتلكاتهم وأمرت بإعادة بناء الأديرة التي دمرت بإيعاز من السلطة أو درست بفعل الإهمال المقصود كما ساهمت في بناء الأديرة الجديدة. وهكذا تمت إعادة الاعتبار للأيقونات وانتصر مؤيدوها، ولم تمض إلا ثلاثة سنوات على هذا الانتصار حتى عاد التيار اللاّ-أيقوني بقوة ليهشم الإمبراطورة إيران ويقوى جانب ابنها قسطنطين السادس ويورثه الحكم. وعلى الرغم من أن مدة حكم إيران لم تكن طويلة إلا أنها كانت من الأهمية بمكان في تاريخ الإمبراطورية البيزنطية. وقد احتفظت النصوص التاريخية بالدور المميز الذي كان لها في إعادة الاعتبار للأيقونة ولقيمتها الدينية وبما تميزت به من قسوة نتيجة سملها لعيبي ابنها.

ومع نهاية حكم إيران تراجعت عبادة الأيقونات ثم لم تثبت أن عادت من جديد بعد أن حلّت على رأس الدولة امرأة أخرى. ويتعلق الأمر بيودورة التي حكمت بيزنطة كوصية على ابنها ميخائيل الثالث وليس كإمبراطورة. وعلى الرغم من طمأنة تيودورة لزوجها قبل وفاته بالمحافظة على النهج اللاّ-أيقوني، فإنها سرعان ما غيرت من موقفها على إثر إحكام قبضتها على زمام الحكم. ذلك أنها عقدت مجتمعـاً في العاصمة يوم 11 مارس 843م للنظر في المسائل الدينية تقرر فيه أن عبادة الأيقونات من أسس الأرثوذوكسيـة، وأن المواقف اللاّ-أيقونية نوع من المروق عن الدين. وبذلك تكون تيودورة قد وضعت حداً لأزمة الأيقونات وارتقت بها إلى نفس مرتبة

المكتوب لأن « الذي ي قوله الكتاب بالكلمات ترسمه الأيقونة بالصورة وبالألوان والرسوم و تستحضره أمام أعين المؤمنين ». ونظرا لما كان لهذا المجتمع من أهمية في تكريس عبادة الأيقونة فإن العالم الأرثوذكسي ما زال يحتفل إلى اليوم بتاريخ انعقاده الذي هو يوم 11 مارس.

خاتمة

حاصل القول أن الصراع حول عبادة الأيقونة قد احتمم في الإمبراطورية البيزنطية بين الإمبراطور والكنيسة مع سعي كل منها إلى تأكيد تفوقه على الآخر. وإذا كانت مسألة التراتب بين السلطتين الزمنية والروحية قد تمت معالجتها بالغرب الأوروبي بعد اندحار الإمبراطورية الرومانية في إطار حاجة الملوك والأباطرة الجerman إلى الشرعية - مما حدا بهم إلى وضع أنفسهم تحت سلطة البابا ولو بصورة شكيلية في بعض الأحيان - فإن الوضع كان مختلفا في الشرق، حيث لم تكن العائلات التي استولت على الحكم بحاجة إلى مباركة الكنيسة لكونها عائلات أصلية وليس دخلة كالجرمانين. أما الكنيسة الشرقية فكانت تهدف - في إطار تنافسها مع الغرب المسيحي - إلى النسج على منوال نظيرتها الغربية، مما أدى إلى تصدى الأباطرة البيزنطيين لأحلامها، فصار الإمبراطور هو الحاكم الديني والحاكم الزمني في نفس الوقت، وهو ما تم التعبير عنه باسم البابوية القيصرية (Césaropapisme). وهكذا نجح الإمبراطور في إخضاع الكنيسة وفي جعلها تحمل المرتبة الثانية بعده. وبناء عليه، فإن الأيقونة لم تكن سببا من أسباب الصراع في حد ذاته وإنما وسيلة عبر من خلالها كل المعارضين للسلطة السياسية أو الدينية عن موافقهم.

السلطة الرسمية بتیهرت وعلاقتها بالعلماء
خلال النصف الثاني من القرن الثاني والقرن الثالث للهجرة
ذة. حياة عما مو
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - تونس

تعتبر السلطة الرسمية بتیهرت من أول وأبرز الكيانات السياسية الإسلامية التي تدين بالمذهب الإباضي. وقد حظي هذا الكيان السياسي والمذهب الإباضي ببلاد المغرب باهتمام الكثير من الدارسين منذ نهاية القرن التاسع عشر، ومن أبرز الذين درسوا جوانب من الإباضية ببلاد المغرب يمكن أن نذكر لويسكي (T. Lewicki)¹ الذي ظل رغم قدم دراساته التي يعود معظمها إلى ثلثينيات النصف الأول وستينيات النصف الثاني من القرن العشرين من أكثر المختصين إنتاجاً فيما يتعلق بالإسطوغرافية

¹ انظر:

T. Lewicki, *Les Ibadites en Tunisie au Moyen Age*, Roma, 1958. *Etudes Ibadites nord africaine*, Varsovie, 1955. « Une chronique ibadite ; Kitab as-Siyar d'Abu Abbas as-Sammakhi », *Revue des Etudes Islamiques*, 1934/II, p. 59-78. « Quelques textes du vieux berbère provenant d'une chronique ibadite anonyme », *Revue des Etudes Islamiques*, 1934/III, p.275-296. « Les noms berbères employés chez les Nafusa médiévaux (VIII^e-XVI^e siècles) », in *Folio Orientalia*, Pt. 27 (1990). « L'Etat nord africain de Tahart et ses relations avec le Soudan Occidental à la fin du VIII^{ème} et au IX^{ème} siècles », *Cahiers d'Etudes africaines*, année 1962, vol. II, n° 2, p.513-535. « La répartition géographique des groupements ibadites dans l'Afrique du Nord au Moyen Age », in *Rocznik Orientalistyczny*, t. XXI, Warszawa, 1957, p. 307-311. « Note sur la chronique ibadite d'ad-Dargini », in *Rocznik Orientalistyczny*, XI, 1936, p. 146-172. « Les subdivisions de l'Ibadiyya », *Studia Islamica*, IV, 1958, p 71-82. « Les Historiens Biographes et Traditionnistes ibadites wahhabites de l'Afrique du Nord du VIII^e au XVI^e s. », in *Folio Orientalia* 3, (1961), p 1-134. « Quelques textes inédits relatifs aux voyages des commerçants et des missionnaires ibadites nord africains au pays du Soudan occidental et central au Moyen Age », in *Folio Orientalia* 2, (1960), p 1-27. « Un document ibadite inédit sur l'émigration de Nafusa (note supplémentaire) », in *Folio Orientalia* 2, (1960), p 214-216. « al-Ibadiya » et « al-Nukkar » in *Encyclopédie de l'Islam*.

الإباضية، وعلاقات الإباضيين التجارية ببلاد السودان وغيرها من الكيانات السياسية الصحراوية؛ إلى جانب اشتراكه مع مستشرقين آخرين في كتابة أبحاث عن جبل نفوسه¹. وقد أعاد بعض الباحثين المغاربة النظر في بعض هذه القضايا بصفة أكثر شمولية.²

وعلى الرغم من تعدد الدراسات حول الإباضية ومصادرهم منذ مدة تتجاوز القرن فقد ظلت بعض الجوانب المتصلة بعلاقات هؤلاء فيما بينهم يكتنفها الكثير من الغموض؛ لذلك ارتأينا في هذا العمل التطرق إلى علاقة السلطة الرستمية بالعلماء سواء كانوا من الإباضية أو غيرهم.

لقد أدى ظهور المذهب الإباضي ونضجه بحيز طرابلس بالمغرب الأدنى من جهة، وقيام الدولة الرستمية المنبثقة عنه بتihert بالغرب الأوسط من جهة ثانية إلى وضع استثنائي. ذلك أن المركزية السياسية والعسكرية والثقافية لم تهترأ تذكرها تيهرت بوصفها حاضرة الإمارة، وإنما تركزت أيضاً بمنطقة طرابلس وخاصة بجبل نفوسه الذي مثل الشريان المغذي لدولة تيهرت بكل ما هو عسكري وفكري وديني وسياسي. وهكذا اعتمدت الدولة الرستمية على منطقة طرابلس وعلى أهلها في بناء قوتها ومناعتها، قبل أن تتحول هذه المنطقة، ولأسباب متعددة، إلى معقل للمعارضة ومحال للاضطرابات السياسية ابتداءً من نهاية القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد وخلال القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد.

واعتباراً لهذه الثنائية التي قامت عليها الدولة الرستمية نتساءل حول طبيعة العلاقة التي كانت لهذه الدولة بمنطقة طرابلس أو بالأحرى علاقتها بعلماء الإباضية بتلك المناطق البعيدة عن مجال النفوذ المباشر للرستميين؟

¹ انظر:

A. de C. Motylinski, Le Djebel Nefousa, Paris, 1898 ; J. Despois, Le Djebel Nefousa, Paris, 1935.

² ومن أبرز هؤلاء محمد حسن الذي حقق كتاب السير.

١-الصعوبات المنهجية

على الرغم من تعدد وتنوع دراسات المستشرقين والمغاربة عن الإباضية، فقد ظل التطرق إلى بعض الجوانب المطموسة ذات الصلة بهذا المذهب محفوفاً بكثير من الصعوبات، ولعل من أبرزها تلك التي تعترض سيل المهم بموضوع "السلطة السياسية بتیهرت وعلاقتها بالعلماء". ذلك أن الدولة الرستمية بتیهرت قد ظلت عبارة عن كيان سياسي لا مرکزي^١ رغم الدور الذي قامت به - طيلة قرنين ونصف - في ربط إفريقيا جنوب الصحراء ببلاد المغرب عن طريق التجارة وفي أسلمة شعوب وقبائل كثيرة. ولعل هذا ما أدى إلى تغسيبها في الوعي التاريخي الجماعي وإلى قلة الأخبار المتعلقة بها في كتب التاريخ والترجم السنية على وجه الخصوص، بل إن ما هو متوفّر عنها من معلومات في المصادر الإباضية نفسها لا يمكن من دراسة موضوع مثل الذي ارتأينا التطرق إليه في هذا المقام بكيفية مستفيضة.

يضاف إلى ذلك صعوبة التمييز بين السلطة السياسية والسلطة العلمية عند الإباضيين بتیهرت وحيز طرابلس بما في ذلك جبل نفوسة، إذ يصعب التفريق بين ما هو موكل لرجال السياسة - لأن الإمامة تفترض التصلّع في العلم بمعنى الدين - وما هو موكل للعلماء الذين بحكم تصلّعهم في الفقه وعلم الكلام والتفسير يكونون مرشحين لتقلد الإمامة أو المساعدة في تسييرها. ولا يهم عدم التفارق بين السياسة والعلم لدى الإباضيين وحدهم، بل هو أمر طبع العلاقة بين السلطة السياسية والسلطة العلمية في دولة الإسلام

^١ محمد قبلي، «الدولة المغربية في العصر الوسيط»، صدر ضمن الدولة والولاية والمجال بال المغرب الوسيط: علاق وتفاعل، دار توبقال للنشر، 1987، ص 72 و73.

عامة. وهذا ما جعل الأستاذ حسن حافظي علوى يخلص في ورقة الندوة إلى أن الملك والدين توأم في الإسلام.

على أن "التركيب" بين السلطة السياسية والعلماء في "دولة" تيهرت يجعلنا غير قادرين على دراسة هذه العلاقة خارج حركات "المعارضة" السياسية التي تعرضت لها هذه الدولة منذ إماماة عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم، على الرغم من أن ما توفره المصادر الإباضية لا يؤكّد أن الذين "عارضوا" إماماً عبد الوهاب هم علماء؛ وفي هذا المستوى تكمن الصعوبة.

غير أن الاعتماد شبه الكلي على المصادر الإباضية في معالجة هذا الموضوع يجعلنا عرضة لخطرين أساسين؛ يتمثل أولهما في أن المادة المصدرية لا تمثل وثائق مباشرة ومعاصرة للأحداث التي ترويها، وإنما تمثل مادة غير مباشرة كتبها مؤلفون بعد عدة قرون من حدوثها أخذنا عن رواة متواترين، وهو أمر قد يعرض الروايات المتناقلة جيلاً بعد جيل إلى كثير من الإسقاط والتعديل والتحرير. خاصة وأن الرواية وهم يروون أحداث لم يعيشوها لا بد لهم وأن يتأثروا بالمناخ السياسي والثقافي الذي يعيشون فيه. ولا تختص المصادر الإباضية وحدها بمثل هذا النقد ما دامت كل مصادر العربية، وخاصة المتعلقة منها بالإسلام المبكر، تبقى عرضة لمثل هذه الملاحظة على اعتبار أنها وثائق دونت بعد زمن الأحداث التي ترويها وتشكل في الغالب الأعم مصادر غير مباشرة للخبر التاريخي. ولأنها مصادر غير أصلية (authentique) فإن الكثير من المستشرقين قد نبهوا إلى تحرير المذر وعدم الوثوق بهذه المصادر في كتابة تاريخ المسلمين المبكر¹. أما الخطير الثاني

¹ فرد دونر، « تكون الدولة الإسلامية »، الاجتهاد، عدد 13، خريف 1991، ص 70. يورد دونر في هذا المقال آراء وتزبيرو وكراون وكوك في عدم جوى المصادر الإسلامية في كتابة تاريخ المسلمين المبكر، للمزيد من الاطلاع على هذه الآراء ينظر :

فيتعلق بالمصادر الإباضية بالذات، لأن المادة التي تحتوي عليها هي مادة مشحونة بـالإيديولوجيا الرسمية الإباضية، لذلك فهي تمجّد كل من عاصد الإمام والسلالة الرسمية، وتسفه كل من خالفهم حتى وإن كان من علماء الإباضية، وهذا ما يجعلنا نعتبر أن المصادر الإباضية التي توفر عليها هي مصادر تمجيدية للعائلة الرسمية وكل من يعارضها.

يتتمي علماء السلطة الرسمية إلى أمازيغ الحديثي العهد باعتناق الدين الإسلامي. وعلى الرغم من أن معرفتهم بالإباضية قد تمت عن طريق المغارقة، فإنهم جعوا - مع ذلك - بين الإمام ببعض مبادئ المذهب الإباضي وإنقان فنون القتال. هذا وتجدر الإشارة إلى أنه قد سافر إلى البصرة خمسة أشخاص من أمازيغ حيز طرابلس قصد التعمق في تعاليم المذهب الإباضي. ويبدو أن هؤلاء العلماء - الذين عُرِفوا في المصادر الإباضية بحملة العلم - كانوا يهدفون في المقام الأول إلى التبحر في العلم استعداداً لانتزاع السلطة من يد الولاة المغارقة؛ ولعل هذا ما جعل الإباضيين يخذلون حذوهم في عهد الدولة الرسمية ويجمعون بين إنقان علوم الدين واللغة والتحلي بالشجاعة وحذق فنون القتال.

وعلى الرغم من تعدد صعوبات البحث في موضوع "علاقة السلطة السياسية بالعلماء في تيهرت" وتشعبها، - نظراً لما لهذا الموضوع من ارتباط بفترة بدايات الإسلام ببلاد المغرب، وتناوله بالدراسة لكيان سياسي لا مركزي في منطقة طرفية مقارنة بالإمبراطورية الإسلامية المغارقة، واعتقاده على مادة مصدرية تمجيدية وإيديولوجية أكثر منها تاريخية يصعب معها التفريق بين ما هو سياسي وعسكري وما هو علمي وديني -، فقد أمكننا

-Wansbrough J., *Sectarian Milieu*, London, Oxford University Press, 1978. Cone P. & Cook M., *Hagarism : the making of the Islamic World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

التمييز في علاقة السلطة الرستمية بالعلماء الخاضعين لها بين صنفين :
صنف يمكن نعت علاقته بالسلطة بعلاقة التواطؤ، وآخر يجوز نعتها
ب العلاقة الاختلاف أو العداء.

2- علاقات التواطؤ بين السلطة الرستمية في عهد عبد الوهاب وعلماء جبل نفوسة

يشترك كل من ابن الصغير¹ وهو إخباري لا يتعمى إلى الإباضية
عاش بتيهرت خلال القرن الثالث للهجرة-، مع مختلف مصنفي أخباربني
رسنم من الإباضيين² في أن النفوسيين مثلوا عباد الدولة الرستمية على
الصعيد العسكري والعلمي³. ففيما يخص المساندة العلمية التي قدمها
النفوسيون للإمام عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رسنم، تذكر المصادر
الإباضية⁴ أن المعزلة لما اشتدوا على هذا الإمام فكريًا وعسكريًا، استنجد
بأهل جبل نفوسة ليمدوه بالعلماء والعسكر لمناظرة ومحاربة من كانوا على
مذهب واصل بن عطاء؛ وهو ما يوحى بأن الحرب في ذلك الزمن لم تكن
تعتمد السلاح وحده وإنما تعتمد السجال الفكري أيضًا، وأنه انتظر قدوم
هذا المدد على آخر من الجمر حتى أنه وعد من يشره من عيشه بقدومهم بالعنق. وهذا يؤكّد
أن عبد الوهاب بن رسنم قد عجز عن التصدي للواصلية بالاعتماد على الإمكانيات الفكرية
والعسكرية المتوفرة لديه في تيهرت.

¹ ابن الصغير، أخبار الأئمة الرستميين، تحقيق وتعليق محمد ناصر وإبراهيم بحاز، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986.

² أبو زكريا، كتاب سير الأئمة وأخبارهم، حققه ووضع هامشيه إسماعيل العربي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1982، ط 2؛ سليمان بن عبد الله الباروني، كتاب الأزهار الإباضية في آئمه وملوك الإباضية، ج 2 ، دار بو سلام للطباعة والنشر والتوزيع، تونس ، ط 1، 1986؛ الدرجيني، كتاب طبقات مشايخ المغرب، حققه وقام بطبعه إبراهيم طلاي، الجزائر، 1974 والشماخي، كتاب السير، تحقيق محمد حسن، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2009، في ثلاثة أجزاء.

³ موتلان斯基، تاريخ «ابن الصغير» عن آئمه تاهرت الرستميين، ترجمة محمد ناصر، أورده محمد ناصر وإبراهيم بحاز في تحقيقهما لأخبار الأئمة الرستميين لابن الصغير، ص 24؛ محمد حسن، القبائل والأريف المغاربية في المعهد الوسيط، دار الرياح الأربع، 1986، ص 134 وحياة عاممو، أسلمة بلاد المغرب : إسلام التأسيس من الفتح إلى ظهور التحل، دار أمل للنشر والتوزيع، صفاقس، 2004، ص 117 و 118.

⁴ أبو زكريا، كتاب سير الأئمة، ص 102 والشماخي، السير، ص 62.

وخلالاً لما كان عبد الوهاب ينتظره من نفوسه الجبل، لم يصل إليه منهم سوى أربعة أنفار حدق أو لهم في المبارزة، واختص الثاني في تفسير القرآن، والثالث في علم الكلام، والرابع في أحكام الحلال والحرام^١. ييد أن كل واحد منهم كان يقوم مقام مائة رجل حسب الروايات الإباضية.

وتشيد المصادر الرستمية بعقرية هؤلاء العلماء في روايات أقرب إلى الأساطير والخرافات منها إلى الخبر التاريخي حتى إن أحدهم واسمه مهدي قد رد إلى دين الله سبعين عالماً من أهل الخلاف^٢، ولم يكن يتغوف مخالفًا على نفسه أن يغلبه^٣. ولعل هذا ما جعل الإمام عبد الوهاب ينهر بما حققه هؤلاء العلماء من نتائج في مواجهة الواسطية على صعيد المناظرة الفكرية والمبارزة العسكرية بعد أن كان قد استاء من قلة عددهم عند قدومهم عليه^٤.

ولعل ما يثير الانتباه فيما ذكرته المصادر الرستمية حول المناظرات الكلامية بين الواسطية والإباضية في هذه الفترة هو الشفوف الذي كان لأحد علماء الواسطية في مناظرة له مع عبد الوهاب بن رستم. فقد استغفل الواسطي هذا الإمام بشهادة المصادر الإباضية نفسها، وتأكد أثناء المناظرة عدم إمام الرستميين بالمسائل الكلامية التي مختلف فيها الإباضية مع المعتزلة وهي مسألة القدر وحرية الإنسان في أفعاله والمتزلة بين المترافقين والتحكيم وغيرها من المسائل^٥. غير أن ما غفل عنه الإمام عبد الوهاب في مناظرته للواسطي قد فطن إليه مهدي التفوسي^٦، وهذا ما حذا بالمصادر الإباضية التي أرخت لهذا الحدث إلى الإقرار بأن كلاً من العالم الواسطي

^١ أبو زكريا، كتاب سير الأئمة، ص 105-110 والشماخي، السير، ص 63.

^٢ أبو زكريا، كتاب سير الأئمة، ص 106.

^٣ نفسه، ص 107.

^٤ نفسه، ص 105.

^٥ عبد الجليل طاهر، جبل نفوسه منذ انتشار الإسلام حتى هجرة بنى هلال، منتديات جبل نفوسه، 2010، ص 1.

^٦ أبو زكريا، كتاب سير الأئمة، ص 106 والشماхи، السير، ص 63.

ومهدي النفوسى كانا أعلم من عبد الوهاب، لأن الواثقى تفوق على الإمام عبد الوهاب والنفوسى تفوق على الواثقى^١.

إن مثل هذا الاستشهاد الوارد في المصادر الموالية للسلطنة الرستمية، يجعلنا نعتبر أن هذه الدولة وبالرغم من اتخاذها تيهرت بالغرب الأوسط قاعدة للحكم، فإن جبل نفوسه وحيز طرابلس - بوصفها المجال الأصلي لتأسيس الحركة الإباضية وبلغها النضج - قد ظلا الشريان الفكري والجناح العسكري الذين يدعمان السلطة ويعملان على حمايتها من أعدائها. كما يسمح هذا الاستشهاد أيضاً بالقول إن شؤون الدولة الرستمية كان يدرّيها رأسان : رأس غربى يمثله مقر السلطة السياسية في تيهرت، ورأس شرقى يمثل أهل جبل نفوسه عموده الفقري، وهو الذي كان يوفر لقاعدة الملك العلماء الأفذاذ للمناظرات الفكرية والعساكر الشجعان لحماية الدولة وعاصمتها من الاعتداءات الداخلية أو الخارجية. غير أن المصادر الإباضية لا تتوقف عند الدور الذي كان لعلماء جبل نفوسه في دعم أئمة تيهرت على المستوى الفكري كما هي الحال في المناظرة المذكورة آنفاً، بل تقرنـه بالإشادة في مناسبات عديدة بالمكانة العلمية الرفيعة لأئمة تيهرت حيث تقول: «وكان بيـت الرـستـمـيين بـيت عـلـم فـي فـنـونـه مـن الأـصـول وـالـفـقـه وـالـتـفـسـير وـعـلـم اـخـتـلـاف النـاس وـعـلـم النـحو وـالـإـعـرـاب وـالـفـصـاحـة وـعـلـم النـجـوم»^٢. كما تشيد ذات المصادر بخصال عبد الوهاب وعلمه «فـهـو مؤـلـف كـتـاب مـعـرـوف بـمسـائـل الجـبـل، لأنـ نـفـوسـه كـتـبـت إـلـيـه فـي مـسـائـل أـشـكـلتـ عـلـيـهـا فـأـجـابـهـا عـنـ كـلـ مـسـائـلـهـا مـا سـأـلـتـهـا، وـكـانـ هـذـا الـكـتـاب مشـهـورـا عـنـ الإـبـاضـيـة»^٣، وتذكر أنه كان «يسـمـرـ فـي اللـيل ليـتـعـلـم مـعـ أـخـيـهـ الفـرـائـض»^٤،

^١ أبو زكريا، كتاب سير الأئمة، ص 108 والشماхи، السير، ص 64.

² أبو زكريا، كتاب سير الأئمة، ص 99.

³ ابن الصغير، أخبار الأئمة الرستميين، ص 45 و46.

الفرائض»¹، وأنه «بعث مالا إلى البصرة ليشتري له علماؤها كتبًا فنسخوا له 40 حملًا من الكتب. فبعثوا بها إليه فلما جاءته نشرها وقرأها حتى أتى على آخرها بآجمعها فقال : الحمد لله ، ليست منها مسألة ليست عندي إلا مسائلتين»². وفي هذه الرواية كما في رواية ابن الصغير عن علم عبد الوهاب ونباهته تناقض واضح مع ما ذكرته نفس المصادر باستثناء ابن الصغير، عن استنجاده بالتفوسيين لمناظرة الواصليه وعجزه عن التفوق عليهم – أو على الأقل مجاراتهم - أثناء مناظرته لهم كما سبقت الإشارة. يضاف إلى هذا أن المصادر الإباضية تشيد أيضًا بعلم وخصال الإمام أفلح بن عبد الوهاب بن رستم الذي كان من «أوقي العلم والجمال والعقل والشجاعة كثيرا»³ وبخصوص الإمام أبي اليقظان محمد بن أفلح الذي كانت نفوسة «لا تعدل بولايته إلا ولاية جده عبد الرحمن»⁴. وفي تشبيه أبي اليقظان بجده الأعلى عبد الرحمن بن رستم عوضاً عن جده عبد الوهاب ما يؤكّد حسب علماء الإباضية أن عبد الرحمن كان أعلم وأفضل من عبد الوهاب.

يتضح مما تقدم أن عبد الوهاب بن عبد الرحمن، ثاني أئمة الرستميين، لم يكن أعلم رجال مذهبة على الرغم من تحكمه في زمام السلطة بتبرير ملء تزيد عن أربعين سنة حسب بعض المصادر الإباضية. وتوضح كذلك أن تيهرت، قاعدة الحكم، لم تتوفر على علماء مؤهلين لمناظرة علماء المذاهب الأخرى وخاصة المعتزلة، لذلك كان عبد الوهاب مجبراً على الاستجاد بعلماء نفوسة لمناظرة المعتزلة رغم وجود الكثير من العلماء التفوسيين في قاعدة حكمه. والراجح أنه كان لعدم ضلوع عبد الوهاب بن عبد الرحمن في العلم علاقة مباشرة بمعارضة علماء تيهرت من التفوسيين وغيرهم لإمامته

¹ أبو زكريا، كتاب سير الأئمة، ص 99 وذكر الشماخي نفس المعنى مع بعض التغيير انظر : كتاب السير، ص 71.

² أبو زكريا، كتاب سير الأئمة، ص 99 و 100 والشماخي، السير، ص 70.

³ البغطوري، سير نفوسة، ص 47.

⁴ أبو زكريا، كتاب سير الأئمة، ص 147.

على الرغم من كونه الابن البكر لمؤسس الدولة الرستمية، بالإضافة إلى استنكارهم لثرائه الناجم عن نجاح تجارتة مع بلاد السودان، إذ كان يعد من أغنى رجال الإباضية¹.

3- السلطة السياسية الرستمية ومعارضيها

لم نجاذف بنت الذين عارضوا شرعيّة السلطة الرستمية في عهد عبد الوهاب بالعلماء، لأن المصادر الإباضية لم تنتهي بهذا النعت مطلقاً، فضلاً عن أنها أحجمت عن نسبتهم إلى التفوسين. وهذا ما يجعلنا نتطرق إلى مختلف الذين عارضوا السلطة الرستمية مع التركيز على الزعماء منهم لعلنا نستطيع من خلال الفحص الدقيق حالة كل منهم تحديد انتهاء اتهام الجغرافية وتكوينهم العلمي والديني بغية التعرف على طبيعة معارضتهم للرستميين والصفة التي عارضوهم بها، أي هل عارضوهم بصفتهم علماء أم لا.

بالرجوع إلى المصادر الإباضية، يتضح أن الذين عارضوا الأئمة الرستميين قد شكلوا ثلث حركات نشطة بين النصف الثاني من القرن الثاني والقرن الثالث للهجرة، ويتعلق الأمر بالنكار والخلفية والنفاثية.

فيها يتعلّق بالنكار، وهو الذين أنكروا إماماة عبد الوهاب بن عبد الرحمن في حدود سنة 168/785 أو سنة 171/788، يشير أبو زكريا إلى «أنهم سُموا كذلك الشغبية لإدخالهم الشغب في الإسلام، وسُموا الملحدة حين أخدوا أسماء الله تعالى، وسُموا النكاث لنكثهم بيعة الإمام من غير حدث»². وتذكرنا مختلف هذه التسميات التي سمي بها الإباضيون من عارضوا إماماة عبد الوهاب بالقاسطين والممارقين والناكثين الذين لم يبايعوا علي بن أبي طالب بعد مقتل عثمان مباشرة، مما جعل شرعيته في الخلافة منقوصة، وهو الأمر الذي استوجب قتالهم على التوالي في الجمل وصفين والنهر وان³.

¹ الشماعي، السير، ص 66.

² أبو زكريا، كتاب سير الأئمة، ص 93.

³ انظر:

Hichem Djaït, La Grande Discorde : Religion et Politique dans l'Islam des origines, Gallimard, Paris, 1989, p 393.

ويحيل نعث المعارضين لإمامية عبد الوهاب بمختلف هذه النعوت على اندلاع أزمة شرعية السلطة لأن الذين عارضوه في الأصل هم إباضية بايعوه بيعة مشروطة تسمح لهم بخلع طاعته ما لم يلتزم بشرط البيعة، فكان ذلك إيذاناً بيديمة الاختلاف الذي سيولد المحنّة. يتمثل هذا الشرط بالنسبة للذين أنكروا بيعة الإمام عبد الوهاب، حسب المصادر الإباضية، في ألا يقضي أمراً دون جماعة معلومة¹، وهو شرط مفتوح قابل للتتجديد عاد الإباضية إلى استعماله بعد أن أسقطوه في مبaitتهم لعبد الوهاب في بداية عهده بعد أن «استعمل أهل البصيرة والعلم في أمورهم، فعمد إلى رجال ليست لهم رغبة في الولايات، وهو ما أثار ابن فندين الذي سعى من بيته لعبد الوهاب أن يحظى بالمناصب ولما لم ينل هذا الأمر جدد شرط ألا يقطع الإمام أمراً دون جماعة معلومة من المسلمين»²؛ ولعل المقصود بهذا الكلام هم العناصر الذين أوصى عبد الرحمن بن رستم بمبaitة أحدهم على الإمامة كما فعل عمر بن الخطاب.

وتذكر المصادر الإباضية أن مبaitة الإمام عبد الوهاب كانت مشروطة بشرط ثان ورد على لسان ابن فندين وجماعته، ويتمثل في قول «لا تصلح ولاية رجل إن كان في جماعة المسلمين من هو أعلم منه»³، كما تشدد على الدعاية التي قام بها ابن فندين وأتباعه ضد الإمام عبد الوهاب، إذ كانوا يذكرون الشرط الأول والثاني عند الجھال ومن ليس له بصيرة بأمور الدين ويدذكرون فيما بينهم «أن عبد الوهاب حابي بعض الناس علينا وولاهم

¹ أبو زكريا، كتاب سير الأئمة، ص 89 والشماخي، السير، ص 53.

² أبو زكريا، كتاب سير الأئمة، ص 89 والشماخي، السير، ص 53. أما رواية ابن الصغير في هذا الشأن فهي مختلفة كلية عما ورد عند إخباري الإباضية، انظر ابن الصغير، أخبار الأئمة الرسالميين، ص 47 و 48.

³ أبو زكريا، كتاب سير الأئمة، ص 89 والشماخي، السير، ص 53.

الأمور دوننا ونحن أولى بالأمور من ولاه على الناس لأنه إنما كانت ولايته على أيدينا »¹.

ولما تفاقمت الأمور وكادت أن تؤول إلى الفتنة، اتفق أهل تيهرت على بعث رسولين إلى المشرق لاستشارة العلماء في أمر هذا الخلاف. وعندما مر الرسولان بمصر أخبرا شعيب بن المعروف ومن معه من الإباضية بما حدث في تيهرت فانتقل إليها على جناح السرعة وأفتقى فور حلوله بها الصالح الإمام عبد الوهاب إلا أنه عند التحاقه بالمعارضين تراجع عن موقفه المؤيد للإمام ودعم موقفهم². ونتيجة لهذه التطورات، اندلعت الحرب بين عبد الوهاب ومن معه وبين فندين وشعيب ومن معهما. أما علماء المشرق الذين استشروا في أمر هذا الخلاف فانتصروا إلى جانب عبد الوهاب وأفتو بصحة إمامته³.

وتجدر الإشارة إلى أن المصادر الإباضية تبدي انحيازاً واضحاً لعبد الوهاب ضد معارضيه وتشدد على أنهم أناس لا يحركهم سوى الطمع والجشع فيما عابوه على الإمام، وأنهم لا يعتمدون سوى أساليب الغدر والخبلة للنيل منه، غير أن النصر كان يحالفه في كل مرة لأن الإمام على حق وهم على باطل حسب هذه الروايات.

وإذا ما جردن خطاب المصادر الإباضية من صبغته الإيديولوجية المشحونة وأعدنا قراءته فسوف نخلص إلى أن الذين عارضوا إماماً عبد الوهاب كانوا من علماء الإباضية المستقررين بالعاصمة تيهرت وبغيرها من المناطق. ذلك أن يزيد بن فندين زعيم الذين أنكروا إماماً عبد الوهاب كان من بين السبعة الذين أوصى عبد الرحمن بن رستم بأن تؤول الإمامة بعده إلى أحدهم⁴،

¹ أبو زكريا، كتاب سير الأئمة، ص 89 والشماخي، السير، ص 53.

² لمزيد من التعرف على مثل هذه الأحداث انظر : أبو زكريا، كتاب سير الأئمة، ص 89-92.

³ لمزيد من التعرف على تفاصيل هذا الحدث انظر : أبو زكريا، كتاب سير الأئمة، ص 93-100 والشماخي، السير، ص. 55-57.

⁴ أبو زكريا، كتاب سير الأئمة، ص 85.

ويتتمي إلى منطقة يفرن أو يفران¹، وهي نفس المنطقة التي تنتهي إليها أم عبد الوهاب بن رستم. وعلى هذا نرجح أن يكون ابن فندين من أبرز علماء نفوسه الذين التحقوا بعد الرحمان بن رستم إثر تأسيسه لإمارة تيهرت، وهو بذلك أعلم من عبد الوهاب، ولعله أكبر منه سنًا، وهذا ما يجعله أكثر شرعية لتوقي أمر الإباضيين بتiéرت.

أما شعيب بن المعروف الذي وصفته المصادر الإباضية بصفات مشبوهة، فهو عالم إباضي من مصر - قد يكون جاء إلى تيهرت يخدوه الطموح في النيل بحظوة ما في الإمارة الإباضية - انتصر جانب ابن فندين ومن معه وعارض إمام عبد الوهاب انسجاماً مع طموحه من جهة، واقتنياعاً منه بأن اتخاذ موقف في مسألة الإمامة يندرج في صميم مسؤوليته كعالم نظراً لوثيق الصلة بين الإمامة والأمور المذهبية المتعلقة بالدين بالنسبة إلى ذلك الزمن.

ولئن كانت المصادر الإباضية لا تذكر لنا أسماء كل الذين أنكروا إماماً عبد الوهاب، فإن حرصها على تشويه صورة زعيمي هذا الاتجاه المعارض يوحى، بأن هذه الحركة كانت أساساً حركة علماء اختلفت مع إمام الرستميين حول شروط الإمامة فتعرض المتمون لها إلى التهجير والتقطيل والملاحقة خاصة بمنطقة طرابلس.

أما الخلافية فتنسب إلى خلف بن السمح بن أبي الخطاب بن عبد الأعلى المعافري. ومعلوم أن أبي الخطاب -جد زعيم هذه الحركة- من أئمة الإباضية الأوائل، وهو الذي انتصر على ورفيجه في القيروان وعين عليها عبد الرحمان بن رستم قبل أن يعود إلى حيز طرابلس، وهو الذي واجه جيش ابن الأشعث بمنطقة قابس حيث قُتل هو وأصحابه. أما ابنه السمح

¹ قسم جبل نفوسه أيام الحكم العثماني إلى ثلاث مناطق إدارية متباعدة تابعة لباشوية طرابلس وهي مديرية يفران ومديرية فساطو ومديرية لالوت. وتمثل يفران أقرب مناطق جبل نفوسه إلى طرابلس، انظر : إبراهيم أو سليمان أشماخي، قصور ومسالك جبل نفوسه، نشر وتعريب محمد حمام، الرباط 2004، ص 11 والباب المتعلق بمديرية يفران من ص 133-144.

بن أبي الخطاب فيعد من علماء النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة، وقد صنفه سليمان الباروني ضمن الطبقة الرابعة من طبقات الإباضية. اشتغل بالتدريس وعقد الحلقات قبل أن يعينه الإمام عبد الوهاب وزيرًا له، ثم عينه بعد ذلك واليا على حيز طرابلس نزولاً عند رغبة أهلها فبلغ «أمره في الناس مبلغاً عظيماً»¹؛ وعندما توفي بمقر ولايته بطرابلس تولاها ابنه خلف بإيعاز من «العامة من الناس، من ليس لهم علم في الدين ولا تمييز في أمور المسلمين على أنفسهم» على حد تعبير المصادر²، أما من كان «لهم علم في الدين وبصيرة فلم يرضا بهذه الولاية بحججة أن الذين ولوا خلفاً لا ينبغي أن يسبقوا إمامهم إلى شيء من أمورهم»³. وقد راسل أهل حيز طرابلس الإمام عبد الوهاب في موضوع تولية خلف فرفض طلبهم ثم راسلوه ثانية فأجابهم بكتابين واحد بالرفض وأخر بالإيجاب شريطة أن يمثل خلف لقرار العزل الصادر من الإمام، لكن خلف رفض قرار العزل وتشبث بمنصبه⁴ مما حدا بأهل طرابلس إلى استفتاء علماء المشرق في أمر الخلاف بين الإمام عبد الوهاب وخلف بن السمح فأجابوهم «بتخطئة من ولی خلفاً وإصابة من لم یُوله وأمر وهم باتباع إمامهم عبد الوهاب»⁵. ييد أن هذه الفتوى لم تغير من واقع الأمر في شيء، إذ استمرت الحال على ما هي عليه إلى أن توفي الإمام عبد الوهاب وتولى أمر الرستميين ابنه أفلح الذي اشتهر - في المصادر الإباضية - بالشجاعة والعدل وقومة الساعد، وعرف بشغفه بالعلم والمداولة ومساجلة العلماء⁶، فجمع خلف حوله

¹ أبو زكريا، كتاب سير الأئمة، ص 119.

² نفسه، من 119.

³ نفسه، نفس الصفحة.

⁴ نفسه، ص 121.

⁵ نفسه، ص 122.

⁶ أبو زكريا، كتاب سير الأئمة، ص 127، الهامش رقم 1.

أناساً كثرين وأعلن استقلاله عن الإمامة الرستمية، ونشبت بينه وبين أبي عبيدة عبد الحميد الجناوبي والي الرستميين على جبل نفوسه حروب حامية الوطيس انهزم فيها خلف ومن معه وفارقه أصحابه من نفوسه وغيرهم فقدموا إلى أبي عبيدة لإعلان توبتهم عما اقترفوه من خروج عن الطاعة¹.

ومرة ثانية تأتي المعلومات التي توفرها المصادر الإباضية حول العلاقة بين السلطة الرستمية ومعارضيها في جبل نفوسه مشحونة ومحبزة، إذ تخص السلطة وأنصارها بعبارات الخير والصلاح، وتلتصق بالمعارضين عبارات الشر والمرroc والخروج عن الدين. وهكذا نجدها تنتع أتباع خلف بن السمح بالعامنة الجهلة المخطئين الفاسدين القائمين بكل ما هو ظلال وحرام في الدين وفي مذهب الإباضيين. ولا تشیر البة إلى أن خلف من علماء نفوسه ولا إلى انتسابه إلى بيت علم وعلماء، إذ كان جده أبو الخطاب عبد الأعلى المعافري إماماً على عبد الرحمن بن رستم جد أفلح، بل هو الذي عينه على القิروان قبل أن يفر إلى المغرب الأوسط ويؤسس إمارة الإباضيين بتيهرت التي أصبحت الإمامة فيها حكراً علىبني رستم.

وأما النفاية فتنسب إلى نفات بن نصر التفوسي وهي حركة سياسية عارضت الأئمة الرستميين إلا أنها لم تتجاوزهم الحرب كما هي حال النكار والخلفية. وحاصل ما نعرفه عن زعيم هذه الحركة أن أبو يونس وسيم التفوسي وإلي قنطرارة - الواقعة في سفح جبل نفوسه - قد بعث نفات مع ابنه سعيد إلى الإمام أفلح بتيهرت ليتعلما عنده العلم، فلما بلغا من العلوم ما قدر الله لها، توفي أبو يونس والد سعيد فعين الإمام أفلح سعيد بن أبي يونس واليا على قنطرارة مكان أبيه، فحز ذلك في نفس نفات وأظهر الطعن في الإمام واتهمه بإضاعة أمر المسلمين وآخذ عليه كونه «يزيد في الخلقة ويلبس الطرطور ويخرج إلى الصيد ويُصلّى بالأشابر»²، فكان سعيد وإلى

¹ نفسه، ص 128-136 والشماخي، السير، انظر محور بعنوان الحرب بين أبي عبيدة وخلف، ص 95-101.

² أبو زكريا، كتاب سير الأئمة، ص 130.

قطرارة يضيق عليه الخناق خافة من أن يُضل الناس بجبل نفوسه، ولما أرسل الإمام أفلح في طلبه خاف نفاث على نفسه فانتقل إلى المشرق. وقد أورد أبو زكريا أخباراً طويلة عن مقامه ببغداد وعن شدة حفظه وكثرة علمه وعن دوره في نقل ديوان جابر بن زيد إلى بلاد المغرب¹.

وقد أجمعت المصادر الإباضية على سعة علم نفاث ولم تشر إلى ما يدل على مساندة الناس له ولا إلى انتهاهم لجماعته، وعلى ذلك لا تتجاوز التفائية - خلافاً للنكار والخلفية - كونها حركة شخصية انبثقت من عالم من علماء نفوسه عارض الإمام لما لم يحظ بوظيفة سامية، ولعل هذا هو السر في عدم التفاف الناس حولها.

خاتمة

أمكن من خلال دراستنا لعلاقة السلطة الرسمية بالعلماء المتممرين إلى الإباضية - أو إلى مذاهب أخرى مثل المعتزلة - التوصل إلى الاستنتاجات التالية :

- عجز الإمام عبد الوهاب وعلماء الإباضية بتبرير عن مناظرة علماء المعتزلة واستنجادهم بعلماء نفوسه، مما يؤكد الدور المتميز الذي كان لنفوسه الجبل في الدفاع عن الإمامة الإباضية على الصعيد الفكري فضلاً عن العسكري.

- الارتباط الوثيق لمعارضة بعض أعلام الإباضية للأئمة الرسميين بمسئولي الإمامية والولاية، وعلاقة هذه الخلافات السياسية بالعمق الديني والمذهبي مما جعل أنصار السلطة ينتون المخالفين بالنكار والناكثين والفاشدين ومنهم المسوغ الشرعي لإعلان الحرب عليهم وقتلهم أو تهجيرهم؛ فكان الله في صف السلطة لأنها على حق ولأن كل من خالفها كان

¹نفسه، ص 142-145.

على باطل حسب المصادر الإباضية.

- تشديد المصادر الإباضية على دعم مواقف السلطة الرستمية وعلى شرعية ما تقوم به في صراعها مع معارضيها مع تجريم كل الذين خالفوها وتجريدهم من تحلياتهم العلمية ومن كل الحصول النبيلة ليصبحوا مجرد مشاغبين حاسدين. وبذلك تكون هذه المصادر قد تحولت إلى سلطة ثالثة مهمتها حسم الخلاف لصالح السلطة السياسية ونزع الشرعية عن معارضيها.

أبو علي الصّدفي (514-1062 / 454-1120)
أي صورة حول نشاطه العلمي وحول علاقته بالعلماء
وبالسلطة في عصره؟

ذ. عمر بن حمادي

كلية الآداب والفنون والإنسانيات منوبة - تونس

أبو علي الصّدفي - المعروف كذلك بابن سُكّرة - شخصية أندلسية رئيسية على الصعيد العلمي - والمقصود هو العلوم الدينية - سواء كان ذلك في الفترة التي عاشها، وهي الفترة التي تم خلالها كل نشاطه العلمي، أي الفترة المرابطية، أو حتى على صعيد التاريخ الديني للأندلس ككل وقد عاش أبو علي بين سنة 454/1062، حين كانت الأندلس تعيش عصر الطوائف، وسنة 514/1120 وقد مضى بعد آنذاك ما يُناهز الثلاثين سنة منذ أن أصبحت البلاد تعيش تحت "رعاية" الدولة المرابطية وعاصمتها مراكش.

وقد كان لنا اهتمام ببعض الجوانب من شخصية أبي علي في إطار أطروحة حول "الفقهاء في عصر المرابطين"¹. كما تعرض بعض الباحثين إلى جوانب من حياة هذه الشخصية، وكان ذلك سواء في إطار دراسات عامة تناولت علماء الأندلس، كما فعل دومينيك أورفوي (Dominique Urvoi²) مثلا، أو في إطار دراسات خاصة كما فعلت كريستينا دولابوينت (Cristinade la Puente)³ مثلا. كما حظي أبو علي كذلك بتعریف في دائرة المعارف الإسلامية⁴.

¹ هذا هو عنوانها، وهي تحت الطبع.

² انظر كتابه :

Le monde des Ulémas andalou du V^e/XI^e au VII^e/VIII^e siècle. Etude sociologique, Genève, 1978.

³ انظر مقالتها :

«Vivre et mourir pour Dieu. Œuvre et héritage d'Abu 'Ali el-Sadafi (514/1120) », Studia Islamica (1998), p. 72-102.

⁴ انظر : « al-Sadafî », (Par Isabelle Fierro), EI₂, VIII, 1995, p 727-728.

وال موضوع في حقيقة الأمر شاسع، وقد سعى في إطاره إلى بحث جملة من القضايا. وعلى الرغم من أن بعض هذه القضايا قد أثير من قبل باحثين آخرين – وتظل المعلومات المتعلقة به محل تأويلات متعددة – فإن بعضها الآخر غير معروف، أو لنقل غير مشهور حول هذه الشخصية. وقد اعتمدنا في بحثنا لهذه القضايا على كتب الطبقات والترجمات بصفة خاصة¹، لنكملاها باستغلال ما ورد في كتب النوازل، أو أحياناً بما ورد في كتب الحوليات أو الجغرافيا.

I - أي صورة لدينا حول النشاط العلمي لأبي علي الصدفي؟

إننا لو نظرنا إلى حياة أبي علي في مجملها لاستطعنا تقسيمها بكل سهولة إلى فترات ثلاثة، رغم التباين في طول مدة كل واحدة منها :

- فترة أولى تمت بين ولادته سنة 454/1062 وسنة 481/1088.
- فترة ثانية تمت بين سنة 489/1088 وسنة 490/1097.
- فترة ثالثة تمت بين سنة 490/1097 وسنة 514/1120 تاريخ وفاته.

والسنوات الممتدة بين سنة 481/1088، وبالتحديد من فاتح محرم، وسنة 490/1097، وبالتحديد من صفر، تمثل تواريخ انطلاق أبي علي في رحلة إلى المشرق ثم شروعه في الرجوع منها². ذلك أن أبو علي يعد من أصحاب الرحلات الهامة، ونحن نلاحظ أن رحلته ناهزت العشر سنوات في مدتها، وهو ما كان له أثر كبير على نشاطه العلمي؛ بل إن هذا النشاط لم

¹ حول المصادر التي ترجمت لأبي علي يمكن الرجوع إلى القائمة التي تضمنها المقال حوله في EI₂ وقد اعتمدنا من ناحيتنا بصفة خاصة على المصادر التالية :

كتاب الغيبة للقاضي عياض السبتي (ت 1149/544)، وهو تلميذ أبي علي، دراسة وتحقيق محمد بن عبد الكريم، الدار العربية للكتاب، تونس - ليبيا، 1987 ؛ كتاب الصلة لأبي القاسم ابن بشكوال (ت 1183/578)، وهو كذلك تلميذ أبي علي ولكن بالإجازة، نشر وتحقيق عزت العطار الحسيني، جزءان، القاهرة - بغداد 1955، ترجمة أبي علي، I/ 330-143، II/ 658-1260، نشر إبراهيم الأبياري، القاهرة - بيروت 1989 ؛ كتاب سير أعلام النبلاء لأبي عبد الله بن الأبار (ت 1348/748)، مؤسسة الرسالة، ترجمة أبي علي، ج XIX، ص 316-378، رقم 218 تحت لقب "ابن سكرة" وكتاب نفح الطيب لأبي العباس المقربي (ت 1041/1632)، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1968، ترجمة أبي علي، II/ 90، رقم 48.

² انظر مثلاً حول هذه التواريخ ترجمة أبي علي في كتاب الصلة.

يبدأ فيحقيقة الأمر إلا بعد هذه الرحلة؛ إذ كان أبو علي قبلها وخلالها مُتلقياً للعلم.

والحديث عن النشاط العلمي لأبي علي بعد الرحلة يامكانه أن يثير قضايا كثيرة. وقد اخترنا أن نتوقف عند عدد منها في إطار المحاور التالية: الأول هو ما يتعلق بالكتب التي درسها، والثاني يتعلق بالإقبال الذي حظي به، والثالث يتعلق بالفضاءات التي درس بها.

أ- ففيما يتعلق بالكتب : استطعنا إحصاء ما يفوق خمسة وستين كتاباً درسها أبو علي بجميع أنواع ما يسمى "طرق تحمل العلم" من إسماع وقراءة وتناوله وإجازة وغير ذلك. وهذه الكتب هي في المرتبة الأولى كتب الحديث وما يتصل بها، ويأتي في مقدمتها، وبدون منازع كتاب الجامع لأبي عيسى الترمذى (ت 279/892)، وهو كتاب كان قد اختص بروايته قبل أبي علي الصدفي الفقيه المغدور به أبو حفص الهرزى الإشبيلي قتيل المعتصد بن عباد سنة 460/1067، وقتيل الحث على الجهاد^١.

والاهتمام برواية هذا الكتاب وتدريسه تحمل دلالات كثيرة لعل أبرزها هو مدى العناية التي أصبح أهل الأندلس يولونها لميدان الحديث، متتجاوزين مرحلة الحفظ والرواية إلى مرحلة القد والتمييز. فكما هو معروف مثل كتاب أبي عيسى الترمذى نقلة في ميدان جمع الأحاديث وتدوينها وذلك لما أبداه من نقد لها وتميز بينها من حيث درجات الصحة، وهو ما قدم خدمات كبيرة للفقهاء خاصة.

وقد روى أبو علي - لكن بكثافة أقل - كتبًا أخرى ألفت في الحديث ومتعلقاته المختلفة. فإلى جانب كل الصحاح المعروفة - باستثناء سنن ابن ماجة - بها فيها موطنًا مالك، روى أبو علي عدداً من كتب السنّن الأخرى

^١ انظر ترجمة أبي حفص الهرزى خاصة عند ابن بسام (ت 542/1147)، *الذخيرة في محسن أهل الجزيرة*، تحقيق إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس، 1978، القسم الثاني، المجلد الأول، ص 81-94.

(مثل سنن الدارقطني المتوفى سنة 385/995) وكتب الغريب (مثل غريب الحديث لأبي عبيد القاسم بن سلام، المتوفى سنة 224/838) والاستدراك (الاستدراكات على البخاري ومسلم للدارقطني)، أو العوالي والأحاديث المنسوبة إلى بعض كبار المحدثين (كعوالي ابن خيرون، المتوفى سنة 489/1104 وحديث المحاملي، المتوفى سنة 330/941).

أما في المرتبة الثانية، وبكيفية تُعادل تقريرًا كتب الحديث، فقد عكف أبو علي على تدريس كتب الزهد والتصوف، وفي مقدمتها كتاب رياضته المتعلمين لأبي نعيم الأصبهاني (ت 430/1038) وكتاب أدب (أو آداب) الصحابة لأبي عبد الرحمن السّلمي (ت 427/1035). ذلك أنَّ أعداداً هامة من الطلبة تلقت هذين الكتابين عن أبي علي الصّدفي بمرأى ومسمع من السلطة المرابطية، بل بتشجيع منها كما سُبِّين. والكتابان من تأليف شخصيتين تحملان مرتبة عالية في ميدان التصوف. فهذا المؤشر – وغيره – يحثنا على البحث بعمق عن حقيقة الصورة التي يجب التوصل إليها حول العلاقة بين المرابطين والتصوفة. كما درس أبو علي كتاباً آخرى كثيرة لها مكانتها عند الزهاد والتصوفة، ومنها : كتاب حلية الأولياء لأبي نعيم، وكتاب الزهد لهنّاد بن السري (ت 243/857) وكتاب شهائل النبي لأبي عيسى الترمذى وكتاب الشهاب لأبي عبد الله القضايعي (ت 454/1062).

إلى جانب الكتب المتعلقة بهذين الميدانين، درس أبو علي عدداً من كتب التفسير ومتعلقاته (كتفسير عبد بن حميد (ت 249/863)، ومعاني القرآن للنخاس (ت 338/949) وعدداً من كتب المغازي والتاريخ (كمغازي الواقدي (ت 207/823) وتاريخ أبي بكر الخطيب (ت 463/1070)) وتاريخ أبي بكر بن أبي خيثمة (ت 279/892). بالإضافة إلى روایته لكتاب التلقين للقاضي عبد الوهاب الفقيه المالكي الكبير (ت 421/1030).

بـ-أما فيما يتعلق بالتدريس : فقد حظي أبو علي الصدفي بإقبال على دروسه بكيفية قل أن حظي بها شيخ آخر في الأندلس سواء في عصره أو في غيره من العصور. هذا ما نستشفه بكل سهولة من خلال تصفحنا لكتب الترجم، وما أثبتته بوضوح تلك الدراسة المرجع التي قام بها منذ مدة الباحث الفرنسي دومينيك أورفوي (Dominique Urvoi). فنحن نجد أبا علي على رأس قائمة الأساتذة والشيوخ الذين يتوجه إليهم الطلبة في عدد من الجداول التي وضعها هذا الباحث اعتمادا على جملة من الإحصائيات¹. والعودة إلى هذه الجداول أمر كافٍ لوحده لإبراز هذه الحظوظة، إلا أنه بإمكاننا أن نضيف كذلك عددا من المؤشرات التي تزيد في دعمها.

فنحن نلاحظ أولاً إقبال الطلبة على دروس أبي علي وهو في طريق عودته من المشرق سنة 1090/490. فأثناء توقفه بسبتة سارع الطلبة للقاءه وأغتنام فرصة وجوده بمدينتهم فأخذوا عنه خاصة كتاب الجامع لأبي عيسى الترمذى. قال ابن الأبار «فلازم الناس سماعه بالجامع ليلاً ونهاراً، وكانوا يبيتون بالمقصورة، حتى كمل [الكتاب] في مدة يسيرة، لف्रط استعجاله»². وفي نفس هذه السنة - أي سنة عودته - بل في أشهرها الأولى، وبالتحديد في شهر جمادى الأولى منها، شرع الأندلسيون أنفسهم في الاتصال به والأخذ عنه³.

ثم نحن نلاحظ ثانياً الحرص الشديد الذي أبداه الكثيرون على الرحلة خصيصاً إلى أبي علي والأخذ عنه والاستغناء بذلك إلى حد كبير عن الرحلة إلى المشرق. ولthen كنا نجد فيما يقوله ابن بشكوال - تلميذ أبي علي بواسطة إجازة مُرسلة إليه⁴ - تلخيصاً يصور ذلك عندما قال: «ورحل

¹ انظر: D. Urvoy, Le Monde des ulémas, op. cit., p.167 et 167-171.

² ابن الأبار، معجم، ص 62 ضمن الترجمة رقم 39، سطر 6-4.

³ أخذ عنه في هذا التاريخ أبو محمد عبد الله الفهري، انظر: ابن الأبار، معجم، رقم 202، ص 228.

⁴ این الایار، معجم، ترجمه این بشکوال، رقم 70، ص 91.

الناس من البلدان إليه وكثير سماعهم عليه^١، فإن التوقف عند الحالة التي يمثلها القاضي عياض السبتي (476-1083/544) يعبر أحسن تعبير عن قلناه. فهناك إشارات عدة نعثر عليها من خلال تصفحنا لما كتبه عياض نفسه في فهرسة شيوخه المسماة بـ«الغنية»^٢، ولما كتبه ابنه أبو عبد الله محمد (ت 575/1179) في كتاب التعريف [بوالده]^٣ وكذلك فيما ذكره ابن الأبار (ت 595-1199/1260) في الترجمة لعياض في المعجم^٤، وهي تؤكد ذلك وتبين الحرص الشديد الذي أبداه عياض للتلمذ على أبي علي والاتصال به رغم الظروف الخاصة التي كان يمر بها هذا الأخير نظراً لهروبه من خطة القضاء بمرسية ولجوئه إلى الاختفاء. فعدد الشيوخ الذين التقى بهم أبو علي في الشرق، وكانوا كثيرين، والإجازات التي عاد بها وكذلك الثقة التي تحصل عليها سريعاً جعلت كلها من شخصه حلقة هامة في ميدان الرواية بإمكانها أن تلتحق الطلبة بأسانيد عالية وتضع بين أيديهم روایات موثوقة بها وكتباً صحيحة، وبالتالي فهي حلقة بإمكانها أن تعفيهم من الرحلة إلى المشرق، حيث كان يطلب جل ذلك.

كما نلاحظ ثالثاً أن الكثرين - وهم من كبار الشيوخ، بل في مستوى شيوخ أبي علي - حرصوا، رغم روايتهم وتدريسيهم لبعض الكتب، على تلقي إجازة من أبي علي تخول لهم الحصول على إسناد أعلى في نفس تلك الكتب تزييد في قيمة ما يروونه. فهذا ما عرف مثلاً عن أبي الحسين بن سراج اللغوي الأندلسي الكبير (ت 508/1114) من خلال خبر رواه القاضي عياض السبتي، وكان قد تلمنذ عليه بقرطبة، إذ قال: «وكلفني عند رحلتي عنه من قرطبة إلى مرسية أن آخذ له خط أبي علي الصدفي بإجازته

^١ ابن بشكوال، *الصلة*، ترجمة أبي علي، رقم 330، I/143.

^٢ انظر: *الغنية*، ترجمة أبي علي، رقم 47، ص 193-201.

^٣ محمد بن عياض، *كتاب التعريف بالقاضي عياض*، تقييم وتحقيق محمد بن شريفة، المملكة المغربية، د.ت، ص 7.

^٤ المعجم، ترجمة عياض، رقم 279، ص 301.

إياه لجامع الترمذى والغريبين للهروي، وأنهما لففي روایته عن أبيه، عن أبي عمرو السفاقسي، بإسنادهما. قال لي : ولكنني أريد أن يكون عندي فيهما إسناد هذا الرجل ^١. ومثل هذا الحرص تجاوز في حقيقة الأمر المغاربة أنفسهم ليمس كبار العلماء بالشرق؛ وأبرز دليل على ذلك ما قام به محدث المشرق في عصره أبو طاهر السّلفي (478-1085 / 1180) من طلب إجازة من أبي علي ^٢.

أما ما نلاحظه رابعا، فهو ذلك الاعتناء الشديد الذي وجده أبو علي من لدن مؤلفين عدة لتقصي شيوخه من ناحية وتلامذته من ناحية ثانية، أو حسب عبارة تلك العصور : أصحابه. فهذا الأمر لم يحظ به أي شيخ من شيوخ الأندلس – طوال تاريخها – بالكيفية التي حظي بها أبو علي الصدفي. فقد اجتهد القاضي عياض السبتي في تقصي شيوخ أستاذة، وألف في ذلك معجماً قال إنه جمع حوالي مائتين من الأساتذة^٣. وهذا المعجم لم يصلنا، لكن مصادر عديدة أشارت إليه مثل عياض نفسه وابن الأبار^٤؛ بل إن البعض نقل منه، وهو ما نسجله لكل من ياقوت الحموي (ت 626 / 1229)^٥ وأبي عبد الله الذهبي (ت 748 / 1348)^٦.

ونفس هذه العناية بشيوخ أبي علي الصدفي صدرت عن مؤلف آخر، هو كذلك من كبار المحدثين مثل القاضي عياض، وهو أبو الوليد بن الدباغ (482-1089 / 546-1151)، أحد أعلام العصر المرابطي^٧. فقد ألف كتاباً – لم يصلنا هو الآخر – يبدو أن عنوانه هو معجم شيوخ أبي علي الصدفي.

^١ المعجم، ترجمة أبي سراج، رقم 296، ص 315.

^٢ نفسه، ترجمة السنافي، رقم 36، ص 55.

^٣ القنية، ص 194، سطر 8.

^٤ المعجم، ص 17.

^٥ ياقوت، معجم البلدان، مادة "قفتدة" حيث ذكر أن عياض عمل له مشيخة في عدة أجزاء.

^٦ الذهبي، سير، ترجمة أبي علي، ج XIX، رقم 218، ص 376.

^٧ انظر : الصلة، ج II، رقم 1510، ص 644؛ ابن الزبير، صلة الصلة، نشر وتحقيق إ. لافي بروفنصال 1938، رقم 403، ص 207.

أبو الوليد هو صاحب تأليف نادر في الأندلس من حيث موضوعه، وهو كتاب طبقات المحدثين، إذ لم يشتهر عن الأندلس أنها كانت في يوم ما ”دار حديث“، بل هي ”دار فقه“ و ”دار رأي“. ونحن نذكر بهذه الصفة لأبي الوليد لنلفت النظر إلى الاهتمام الذي حظي به علم الحديث في العصر المرابطي وإلى ظهور شخصيات لامعة أولئك عناية كبيرة مثل أبي علي والقاضي عياض وأبي الوليد بن الدباغ وغيرهم مما يُعد مؤشراً - يضاف إلى مؤشرات أخرى - تدعونا إلى مراجعة الصورة التي استقرت منذ مدة حول المرابطين و Miyawatihm المذهبية والدينية، ومراجعة مدى صحة التهم الموجهة إليهم وفي مقدمتها نسيان النظر في كتاب الله وحديث الرسول، على حد عبارة عبد الواحد المراكشي (ت. 647 (?)/1249) ¹.

وإلى جانب الاهتمام بشيوخ أبي علي الصّدفي وقع الاهتمام كذلك بأصحابه، أي كما ذكرنا بتلامذته، أو بالأحرى أولئك الذين اتصلوا به وتللمذوا عليه أو الذين تحصلوا منه على إجازة تسمح لهم برواية الكتب التي يدرسها، أو رواية بعضها. فهذا ما فعله أبو عبد الله بن الأبار بتأليفه لكتاب المعجم في أصحاب أبي علي الصّدفي، وهو كتاب وصلنا ولو قيمة كبيرة على أكثر من صعيد، وقد كان اعتمادنا عليه كبيراً في إنجاز عملنا هذا.

جــ وأما الفضاءات التي أمنَ فيها أبو علي دروسه : فتمثل الجانب الثالث الذي نريد التوقف عنده ونحن نتحدث عن النشاط العلمي لأبي الصّدفي . وما نقصده أكثر ليس الفضاءات الجغرافية، فالامر واضح من هذه الناحية، إذ إن كل الإشارات تُعِيدـ بما يقطع الشكـ أن نشاط أبي علي كان أساساً بالأندلس إذا ما استثنينا تدریسه بسببة وهو في طريق العودة من المشرق. أما في الأنجلترا فقد كان تدریسه أساساً بمرسية ثمـ ولأسباب ظرفية سترجع إليهاـ بدانية وبلتسية وشاطبة. وإنما المقصود هو المؤسسات

¹ عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ط. 7، الدار البيضاء، 1978، ص 254.

القائمة كفضاء للتدريس، سواء ما كان منها مُعَدّا خصيصاً لذلك، أو ما كان باستطاعته ضمّان ذلك النشاط حتى وإن كانت له وظائف أخرى. وهذا الموضوع له أهمية خاصة؛ فهو لثّن مثل موضوعاً متعلقاً بأبي علي بصفة مباشرة إلا أنه يتجاوز شخصه ليثير قضية ترتبط بالعصر المرابطي بل بالغرب الإسلامي عمّة.

وفي هذا الإطار، نلاحظ أن كل مصادرنا الرئيسية متفرقة على أن أبي علي «قصد مرسيّة، فاستوطنها وقعد يحدث الناس بجماعتها». ^١ منذ عودته من المشرق على حد قول معاصره وتلميذه ابن بشكوال. فجامعه مرسيّة هو الذي مثل الفضاء/ المؤسسة الذي استوعب دروس أبي علي طيلة حياته تقريباً. ولا يمكن بأي وجه مقارنة الدور الذي كان لهذا الفضاء في حياة أبي علي بأدوار الفضاءات الأخرى مثل التدريس بمنزل أبي داود المقرّي بدانية سنة 1097/491 الذي كان أمراً عابراً شأنه شأن التدريس بسيّة^٢، إذ مثلت دانية محطة توقف بها أبو علي لفترة قبل أن يستقر نهائياً بمرسيّة، أو التدريس ببطحاء بلنسية سنة 495/1101^٣. فقد ارتبط ذلك بظرف خاص هو استرجاع بلنسية من أيدي المسيحيين ومن أيدي السيد الكمبيطور (Le cid el Campeador) الذي سيطر عليها من سنة 487/1094 إلى السنة المذكورة^٤؛ أو التدريس بالمرية الذي ارتبط بظروف خاصة جداً كذلك، إذ تم في أشهر من سنتي 505 و506 عندما تخلى أبو علي عن خطبة القضاء دون موافقة السلطة وعمد إلى الاختفاء هرباً منها «فاغتنمه أهل

^١ الصلة، ترجمة أبي علي، رقم 330، I، 143.

² انظر حول هذا التدريس منزل أبي داود : المعجم، ترجمة رقم 76، ص 99. وأبو داود كان آنذاك من أبرز الشخصيات العلمية بالأندلس، وخاصة في مجال الإقراء. انظر ترجمته مثلاً في المعجم، رقم 288، ص 311، وقد توفي سنة 496/1102.

³ المعجم، ترجمة رقم 41، ص 64.

⁴ انظر حول هذا الموضوع : عبد الله عنان، دول الطوائفمنذ قيامها حتى الفتح المرابطي، ط.2، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1969، ص 231 وما بعدها.

المرية – يقول القاضي عياض – فسمعوا في تلك المدة عنه ساماً كثيراً^١؛ أو أخيراً التدريس بشاطبة الذي ارتبط بتوجه أبي علي سنة 514/1120 نحو كتندة^٢ للمشاركة ضمن المتطوعين في المعركة التي دارت راحها بها. ففي جميع هذه الحالات لم تكن الفضاءات المذكورة سوى محطات عابرة في حياة أبي علي ونشاطه في التدريس، في حين ظل جامع مرسية هو الفضاء الرئيس الذي احتضن نشاطه في هذا المجال.

لكنها هو ابن فر 혼 (ت 799/1397) يُفاجئنا بالقول في كتابه *الديباج المذهب* إن أبي علي «عاد إلى الأندلس واستقر بمدرسة مرسية ورحل إليه الناس»^٣. ويكتسي كلامه هذا أهمية بالغة، لأنَّه يفضي إلى القول إن المدرسة قد عُرفت ببلاد المغرب سنة 491/1096-1097، أي حوالي 33 سنة فقط بعد ظهور المدرسة النظامية ببغداد سنة 459/1066، كما يبعث على الاعتقاد بأنَّ المرابطين قد بنوا هذه المدرسة خصيصاً لأبي علي الصديق، كما هو شأن المدرسة النظامية التي قيل إنها بنيت خصيصاً لأبي إسحاق الشيرازي (ت 476/1083)^٤، أو المدرسة العادلية بالقاهرة فيما بعد التي يؤكِّد ابن الأبار أنها بنيت لأبي طاهر السُّلْفي (ت 578/1182)^٥، ولا يخفى أنَّ أبي علي الصديق كان أهلاً لذلك.

وقد ناقش موضوع ظهور المدرسة في هذه الفترة الباحث جورج مقدسي (Georges Makdisi) أولاً^٦ ثم الأستاذ محمد القبلي الذي مال أكثر

^١ انظر: المعجم، ترجمة رقم 52، ص 72.

^٢ يقال كذلك قتندة. وسوف نعود إلى ظروف وفاة أبي علي لاحقاً.

^٣ ابن فر 혼، *الديباج المذهب*، القاهرة، 1932، ص 105.

^٤ انظر: ابن خلkan، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968-1970، ج 1، ترجمة

أبي إسحاق، رقم 5، ص 29؛ ج III، ترجمة أبي نصر بن الصناغ، رقم 399، ص 217.

^٥ المعجم، ترجمة السُّلْفي، رقم 36، ص 55.

^٦ انظر مقالة:

«The madrasa in Spain : Some remarks », Revue de l'Occident musulman et de la méditerranée, N°15-16, 2^e trim., (1973), p 153-158 (Sic, p 154).

إلى تفنيد ما قاله ابن فردون¹. وهو ما نميل إليه بدورنا وبصفة قطعية مدعمين بذلك بافتراض نعتقد أنه قادر على تفسير ما أورده ابن فردون. ذلك أن هذا الأخير بعيد من الناحية الزمنية عن أبي علي بما يتجاوز القرنين والنصف على الأقل، ومن ثم بعده عن مصادر رئيسية قربة من أبي علي كانت على معرفة جيدة به. وكل هذه المصادر تجاهل أمر المدرسة ولا تعرفه، ولا نجد فيها أدنى إشارة تفيد وجودها، وكلها متყق على ما ذكرناه آنفاً، أي أن مكان تدريس أبي علي كان جامعاً مرسية في المقام الأول.

إضافة إلى ذلك قادنا البحث في العصر المرابطي وفي عالم فقهائه، وخاصة في الجوانب المتعلقة بتكوينهم وبأماكن تدريسهم، إلى الاقتناع بأنه لا وجود للمدرسة – بالمعنى النظامي – ببلاد المغرب لا في عصر المرابطين ولا حتى في عصر الموحدين، وما قيل عن وجود المدارس في هذا العصر الأخير يتعلق في حقيقة الأمر بمؤسسات لا علاقة لها بالمثال النظامي. وكما بينَ روبرت برانشفيك (Robert Brunschwig) منذ مدة يجب انتظار العهد الحفصي بإفريقية لتبرز أولى المدارس بمنطقة الغرب الإسلامي².

هذا ما حدا بنا إلى التوقف كثيراً عند عبارة ابن فردون حيث تبين لنا أن الأمر مجرد تصحيف وقع في تدوين معلومة تفيد باستقرار أبي علي بمدينة مرسية وليس بمدرسة مرسية. وهو تصحيف من السهل الوقع فيه بالنظر إلى التشابه الكبير بين حروف الكلمتين، ناهيك عن أننا لا نعد أمثلة شبيهة به في حالات تصحيف بين العبارتين³. ومن ثم، فإن الاعتقاد

¹ انظر مقاله : «قضية المدارس المربيّة : ملاحظات وتأملات» ضمن كتابه مراجعات حول المجتمع والثقافة في العصر الوسيط، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1987، ص 66-78 خاصة ص 68.

² انظر مقاله :

«Quelques remarques historiques sur les madrasas de Tunisie», Revue Tunisienne, (1931), p 261-285

³ راجع مثلاً : ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ج XVI، ص 224، هامش 1. حيث أشار المحققان إلى عبارة كانت في الأصل «المدينة» وأصلاحها إلى «المدرسة» وانظر كذلك لاحقاً حالة تصحيف أخرى شائعة في المصادر.

في حدوثه هو الكفيل وحده بإخراجنا من المأزق الذي وضعنا فيه ابن فردون.

II- أي صورة يمكن التوصل إليها حول علاقة أبي علي الصدفي بالعلماء في عصره؟

إن البحث في هذا الموضوع يستدعي منا يقظة خاصة واستحضاراً لمعلومات كثيرة، وخاصة منها تلك المتعلقة بعده من الشخصيات العلمية سواء من حيث تواريختها، حتى تتأكد من مدى معاصرتها لأبي علي؛ أو من حيث مواطن تنقلاتها، حتى نتبين إمكانيات الالقاء بينها وبينه في نفس الأماكن، ونوع العلاقة التي قامت عندئذ بين الطرفين وال موقف الذي اتخذه كل طرف إزاء الآخر. كل ذلك بالطبع في حدود ما توفره لنا المصادر من معلومات. وهذه المصادر توفر في حقيقة الأمر قدراً لا بأس به من المعلومات، إلا أن التوصل إلى استغلال البعض منها يستدعي جهوداً خاصة، وذلك نظراً للصعوبات التي تحف اكتشافها قبل ذلك، وهي صعوبات مختلفة يتعلق عدده منها بكيفية الكتابة عند أصحاب هذه المصادر ويتعلق الآخر بعثرات التحقيق. ولعل أفضل إطار لتبيان نوعية هذه العلاقة وبحث القضايا المرتبطة بها هو القيام بتبعها من خلال المراحل الكبرى التي عرفتها حياة أبي علي، وهي المراحل التي أشرنا إليها في بداية هذا العمل، إلا أننا سنقوم بذلك دون احترام للتسلسل الزمني لهذه المراحل، إذ سيكون الحديث عن المرحلة الثانية بعد الأولى والثالثة.

ففي إطار المرحلة الأولى، التي تمت من سنة 454/1062، تاريخ ولادة أبي علي، وسنة 481/1088- تاريخ رحلته إلى الشرق - وهي المرحلة التي أخذ فيها العلم ولا نعلم أنه قام خلاها بأي نشاط آخر - أمدتنا المصادر بأسماء الأماكن التي أقام بها وبأسماء أبرز الأساتذة الذين أخذ عنهم، وهم

بالجملة من كبار العلماء في منطقتين رئيسيتين ومتجاورتين من مناطق الأندلس هما : منطقة الشغر الأعلى ومنطقة شرق الأندلس.

ففي الأولى، وهي منطقة ولادته، أخذ أبو علي بعاصمتها سرقسطة عن أكبر فقهاء عصره بدون منازع ونقصد أبا الوليد الباقي (403-1081/474) الفقيه المالكي الأشعري الكبير صاحب المؤلفات الكثيرة الذي كانت له هو الآخر رحلة هامة إلى المشرق، وكان في السنوات الستين والسبعين من القرن الخامس الهجري في أوج عطائه العلمي¹.

كما أخذ أبو علي ببلنسية - من شرق الأندلس - عن كبير محدثي عصره وهو أبو العباس العذري، المعروف بابن الدلائي (393-1002/478-1085)²، وبالمرية عن أحد كبار شيوخها وهو أبو عبد الله بن المرابط³، وكذلك عن وافد قيروانى له أهمية خاصة نظراً لمكانته العلمية والأدواره السياسية فيها بعد إلى جانب المرابطين ونقصد أبا عبد الله بن سعدون القروى (ت 485/1092)⁴.

وعلى هذا يكون أبو علي قد اتصل بشخصيات كانت تختل الصدارة على الصعيد العلمي بالأندلس وخاصة في ميدان الفقه والحديث. ومع ذلك هنالك شعور يدفعنا إلى القول بأنه إن كان ما تلقاه بسرقسطة يعد أمراً طبيعياً نظراً لارتباط أبي علي بهذه المدينة، فإن ما أخذه بكل من بلنسية والمرية قد لا يعود أن يكون اغتناماً لفرصة اللقاء بعلماء كبار أثناء مروره بهاتين المدينتين وهو في طريقه إلى المشرق عن طريق البحر انطلاقاً من مدينة المرية. وتجدر الملاحظة إلى أن أباً علي لم يسع إلى دخول قرطبة أو إشبيلية

¹ انظر ترجمته عند المقري، نفح، ج II، رقم 45، ص 67.

² الصنلة، رقم 141، ص 69.

³ الذبياج، ترجمة ابن المرابط، ص 273-274. وفيها أنه « توفي بالمدينة بعد الثمانين وأربعين سنة » و« المدينة » هنا تصحيف لـ « المرية ».

⁴ الصنلة، رقم 1322، II/570.

حيث كانت توجد طائفة من كبار العلماء. ولا نستبعد أن يكون لذلك صلة بما صاحب العصر الطائي السائد آنذاك من اضطرابات، فإننا نرى أن التفسير الأنسب قد يكمن في الرغبة الكبيرة التي حدثت بأبي علي إلى التوجه صوب المشرق والاتصال بعلمائه، وأن همه لم يكن الأخذ بالأندلس.

أما بعد العودة من المشرق، أي بعد سنة 490/1097، وحتى وفاته سنة 514/1120 فنلاحظ أن ثابتًا رئيسيًا بقي متواصلاً في حياة أبي علي وهو اقتصاره على شرق الأندلس والبقاء به، إذ لا نعلم له انتقال إلى غيره من الفضاءات. ونحن على يقين من أنه لم يدخل قرطبة ولا إشبيلية ولا حتى مراكش عاصمة المرابطين الذين أطاحوا في سنوات 487-1094/487-1094 بممالك الطوائف، وأصبحوا في سنة 495/1101 يسيطرون على الأندلس باستثناء الشغر الأعلى حيث بني هود في سرقسطة. والراجح أن أبو علي - ووفقاً للمعطيات التي تقدمها مصادرنا - لم يعد كذلك إلى هذه المدينة رغم ارتباطاته بها، وقد يكون لوضعها الخاص الذي أشرنا إليه دور في ذلك.

لازم أبو علي طوال هذه الفترة الثالثة سلوك العالم المدرس، المعتنى خاصةً بنشر ما كانت تعتبره الأمة علمها الرئيسي، وهو علم الحديث، ولكن كذلك سلوك العالم الملزم بقضايا هذه الأمة كما مستبين. وقد عاصر طوال هذه الفترة جملة من كبار الشخصيات العلمية بالأندلس كأبي عبد الله بن حدين قاضي الجماعة بقرطبة (439-508/1049-1114) وصاحب النفوذ الكبير في عصر المرابطين، وأبي الوليد بن رشد الجد (450-520/1058-1126) كبير فقهاء العصر، وأبي عبد الله بن الحاج قاضي الجماعة بقرطبة (458-529/1065-1134)، وأبي محمد بن عطيه القاضي وصاحب التفسير الشهير (481-542/1088-1147)، وأبي بكر بن العربي الفقيه المالكي الكبير وصاحب المؤلفات الغزيرة (468-543/1075-1148)، إلى غيرها من

الأسماء التي ذاع صيتها¹. وقد ربطه بأصحابها علاقات جيدة نستشف علاماتها من خلال مؤشرات عديدة لعل أبرزها هو انتفاء أية إشارة إلى توتر ما يكون قد حدث بين أبي علي وشخصية علمية أخرى – وهو ما لا نعدمه بالنسبة بجل العلماء إن لم نقل كلهم – وكذلك ما قيل حول علاقته بعدد من الشخصيات العلمية مما يفصح عن التقدير الكبير الذي حظي به أبو علي الصدفي وعن المكانة التي كانت له.

إلا أنه في هذا الإطار لابد من الإشارة إلى العلاقة الوطيدة التي ربطت بين أبي علي وطرفين آخرين. الطرف الأول مثله اللغوي والكاتب أبو محمد الرّكلي (ت 513/1119). فهو بلديّة، من أترابه – على حد عبارة ابن الأبار – وربطه به صدقة قوية. صدقة دفعت، من ناحية أبي محمد إلى أن يكلف أبي علي بالسعى له عند علماء المشرق حتى يمنحوه إجازات تحول له الرواية عنهم والاتصال بأسانيدهم²؛ ودفعت أبي علي من ناحية أخرى إلى الإسراع بمراسلة أبي محمد وإعلامه بجملة أحواله وهو مازال بعد بدانية قريب العهد بالرجوع إلى الأندلس، في حين كان الرّكلي يمارس فيما يليدو خطة الكتابة لبني هود أمراء سرقسطة. وقد احتفظ لنا ابن الأبار بعض الفقرات مما أرسله أبو علي الصدفي لأبي محمد الرّكلي. وهي فقرات قصيرة، لكنها تضمنت من المعلومات القيمة ما يجعلنا نأسف إليها أسف على عدم إيراده للرسالة بأكملها³.

أما الطرف الثاني فتمثله عائلةبني سعادة، البلنسية الأصل المرسية الاستقرار. فقد ربطت أبي علي بها علاقة قوية تجد تفسيرها في تعارف تم بينه وبين أحد أفرادها في الإسكندرية أثناء رحلة أبي علي⁴، وعلى الأخص في

¹ كل هذه الشخصيات لها ترجمة في الغنية، (انظر رقم 2، 3، 4، 10) باستثناء ابن عطية. انظر حوله : المعجم، رقم 240، ص 265.

² انظر ترجمة الرّكلي في المعجم، رقم 184، ص 209.

³ نفسه، نفس الصفحة، وكذلك ص 193 في ترجمة أبي عمران موسى بن سعادة، رقم 167.

⁴ المعجم، رقم 167، ص 193.

علاقة المصاورة التي أقيمت بينه وبين أحد أفرادها وهو أبو عمران موسى بن سعادة^١، إذ تزوج أبو علي ابنة هذا الأخير^٢. وبفضل هذه العلاقة أمكن لأحد أفراد هذه العائلة – وهو أبو عبد الله محمد بن يوسف بن سعادة، ابن أخي أبي عمران – أن يرتبط بأبي علي، ويصبح أكبر تلامذته. بل « راوية علمه الخاص به » على حد عبارة ابن الأبار. وقد حاز أبو عبد الله بن سعادة مكانة عالية بشرق الأندلس وتقلد مناصب قضائية هامة (ت 566/1170)^٣.

وماذا عن علاقة أبي علي بعلماء المشرق أثناء رحلته عندئذ؟

لقد قمت تلك الرحلة كما ذكرنا بين شهر محرم من سنة 481/أبريل 1088 وبداية سنة 490/بداية 1097، أي طوال العقد قبل الأخير من القرن الخامس الهجري؛ ذلك القرن الحافل بالأحداث الجسام وبأسماء شخصيات علمية بارزة تبوأ بعضها مكانة متميزة على صعيد الثقافة الإسلامية عامة، وهو القرن الذي شهد هجرة جماعات مغاربية إلى المشرق بهدف الاستقرار.

ولئن كان بإمكاننا إبداء جملة من الملاحظات العامة حول علاقات أبي علي بعلماء المشرق كحرصه الشديد على لقاء أكبر عدد ممكن من العلماء والاستفادة منهم والأخذ عنهم في كل المدن تقريرياً التي مر بها في تنقلاته هناك، وكذلك حرصه على الاتصال بعلماء يتبعون إلى مذاهب مختلفة بمن فيهم المالكي^٤ والشافعي^٥ والحنفي^٦ والحنبي^٧ وكذلك الظاهري^٨.

^١ المعجم، رقم 167، ص 193.

^٢ وليس أخته كما كتب Fierro في El في ترجمة أبي علي.

^٣ انظر: المعجم، رقم 158، ص 181.

^٤ مثل أبي يطى المالكى، شيخ المالكية بالبصرة (ت 489/1095). انظر: القاضى عياض السبti، ترتيب المدارك، نشر وتحقيق أحمد بكير محمود، بيروت – طرابلس (لبنان)، ط. 1، 1967، 791/IV-III.

^٥ أشهرهم شيخ الشافعية المتوفى سنة 507/1113. انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، رقم 589، تحت نسبة "المستظهرى" ، 219/IV.

^٦ أشهرهم أبو محمد رزق الله التميمي (ت 488/1095). انظر: القاضى أبو يعلى القراء، طبقات الحنابلة، ط. 250/II، 687، 1952.

^٧ منهم نقىب النقىب أبو الفوارس طراد الزينبى (ت 491/1097). انظر: الزركلى، الأعلام، 324/III.

^٨ ذكر منهم أبا عبد الله الحميدى (ت 488/1095). انظر: ابن خلكان، وفيات، رقم 616، 282/IV.

ولئن كان بإمكاننا كذلك إبراز العلاقة المتميزة التي ربطته – عن طريق الرواية – بعض الشخصيات العلمية المعينة، خاصة في ميدان : الحديث والفقه، كذلك التي ربطته بأبي الفضل بن خiron (ت 489/1095) مُسند بغداد في وقته^١؛ وبمسند مصر أبي إسحاق الحبال (ت 482/1089)^٢، وبإمام وبايمام الحرمين أبي عبد الله الطبرى (ت 498/1104)^٣، وكذلك بكل من المبارك بن عبد الجبار (ت 500/1106)^٤ وأبي بكر بن الخاضبة (ت 489/1095)^٥، وكلهم من كبار المحدثين؛ أو تلك التي ربطته بالفقهيين الكبارين أبي بكر الشاشي الشافعى مدرس النظامية (ت 507/1113)^٦ وأبي بكر بن بكران الشامي قاضي قضاة بغداد (ت 488/1103)^٧؛ أو كذلك تلك تلك التي مكتته منها الصدفة والمتمثلة في توقف جماعات من الحجاج الخراسانيين ببغداد، كان من ضمنهم عدد من العلماء يتصدرهم أبو القاسم بن شافور البلخى – الملقب بزین الامة، فكان لقاؤه بهذا الشيخ أحد أبرز العوامل التي أعلت سند أبي علي في روايته لكتاب الترمذى : وهم كل من الجامع وشمائل النبي . وهكذا، فإذا كان بالإمكان التعرض إلى كل ذلك - وإلى غيره من الجوانب ذات الاتصال بعلاقة أبي علي بعلماء المشرق والتوسع فيه - فإن ما نريد التوقف عنده بصفة خاصة هو علاقته بشخصيتين علميتين متميزتين؛ إحداها أندلسية هي شخصية أبي عبد الله الحميدى والأخرى مشرقية وهي شخصية أبي حامد الغزالى.

إن الحديث يطول في الواقع عن أبي عبد الله الحميدى، وذلك لأهمية هذه الشخصية في حد ذاتها من ناحية، ولما يسره البحث في مختلف أنشطتها

^١ انظر حول ابن خiron: ابن العماد، شذرات الذهب، III/383.

^٢ ابن العماد، شذرات الذهب، III/366.

^٣ نفسه، 408/III.

^٤ انظر حوله : ابن حجر، لسان الميزان، VII/393.

^٥ شذرات الذهب، III/391.

^٦ نفسه، 391/III.

من نفاذ لعدد من قضایا العصر من ناحیة ثانیة. فهو شخصیة أندلسیة تمیزت باتباعها للمذهب الظاهري، وقد تأثر في ذلك بلا شك بكثیر أساتذته أبي محمد بن حزم (384-994/456-1063) الذي اشتهر باستھاته في الدفاع عن هذا المذهب والعمل على نشره في وسط مالکي أبدى له معارضۃ شدیدة. وقد غادر الحمیدي الأندلس سنة 448/1056، واستقر نهائیاً في بغداد حيث توفي في ذی الحجۃ سنة 1095/488¹، أي بعد أقل من سنتین من رحیل أبي علی الصدیق عنها في جمادی الآخرة سنة 1094/487².

وقد عاش الحمیدي ببغداد قرابة الأربعين سنة، رغم أننا لا نعرف بالضبط إن كان ذلك بصفة متواصلة أو تخللتها إقامة في أماكن أخرى؛ لكن ما هو مؤکد هو تحصله على اعتراف واضح به من لدن الأوساط العلمية العليا بهذه المدينة، فتمكن خاصة من الانضواء في صفوف الجماعات السنیة التي نجحت منذ فترة ليست بالبعيدة في دحر التواجد الشیعی ببغداد، وخاصة الرسمی منه والسياسي مثلاً في السلطة البویہیة التي وضع لها حد سنة 497/1055 باستدعاء السلاجقة الأتراك السنة³. فليس من الصدفة ربما أن يلتتحق الحمیدي ببغداد بعد سنة من هذا الحدث من جهة؛ ومن جهة ثانية فإنه من الأمور المعبرة جداً أن نشدد على الصداقة التي ربطت بينه وبين بعض القادة البارزين لما يمكن أن نسمیه بـ”الحزب السنی“، كما سوف نرى لاحقاً.

ولعل أبرز ما استطاع به الحمیدي تحقيق نجاحاته هو جملة المؤلفات التي وضعها وفي مقدمتها كتاب الجمع بين الصحيحین الذي ضمن له

¹ الصلة، ترجمة الحمیدي، رقم 1230/II، 530.

² نفسه، ترجمة أبي علی، رقم 330، ص 143.

³ يمكن العودة دائماً فيما يتعلق بالتواجد المذهبیة لهذه الأحداث إلى :

Laoust (Henri), *Les Schismes dans l'Islam*, éd. Payot, Paris, 1965.

انظر خاصة الفصل VI، ص 163 وما بعدها.

الالتحاق بـ ”الحزب“ السنّي وبوأه مكانة بارزة في صفوته^١. وتبعاً لذلك أصبح الحميدي شديد الاتصال بمختلف مكونات هذا الحزب وفي طليعتهم جماعات المحدثين عامة والخنابلة على وجه الخصوص. هذا وقد صار الحميدي مقصد الأندلسيين والمغاربة الراحلين إلى المشرق، وذلك للأخذ عنه أو لتدليل بعض الصعوبات والعرaciيل التي تعرّضهم هنالك^٢.

وبالقاء نظرة سريعة على مختلف أسانيد الأخبار والأحاديث التي حرص ابن الأبار على ذكرها في ترجم تلاميذ الصّدفي في كتابه المعجم، نلاحظ أن عدداً منها رواه عن أبي عبد الله الحميدي^٣؛ ونفس الشيء يمكن قياسه أيضاً على الترجمة التي خصصها القاضي عياض لشيخه أبي علي الصّدفي حيث نقل بعض الروايات التي رواها الصّدفي عن الحميدي^٤. كما حرص ابن بشكوال في ترجمته للحميدي على التذكير بمصادر معلوماته، فنلاحظ أن مأتاها تلميذان من تلاميذه وهم أبو علي الصّدفي نفسه وعبد بن سرحان^٥. إلى جانب ذلك حرص ابن بشكوال على نقل ما قاله الصّدفي في شيخه الحميدي، يقول: «وصفه أبو علي بالنباهة والمعرفة والإتقان والتدين والورع»^٦. فكل هذا – وغيره – يفضي إلى القول بأن علاقة متميزة قد جمعت أبي علي الصّدفي بشيخه أبي عبد الله الحميدي، وأن هذا الأخير أجازه ما كان يرويه وما ألفه. إلا أن هذه الصورة قد تهتز ولا تصمد عند استحضار جملة من المعلومات العارضة التي ترد هنا وهناك بين طيات

^١ قال ابن خلكان في ترجمة الحميدي، وفيات، رقم 616، IV/282: «ولأبي عبد الله كتاب الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم، وهو مشهور».

^٢ هذا ما يمكن تبيئته من خلال بعض تفاصيل علاقته بآبي علي كما سنذكر لاحقاً.

^٣ المعجم، انظر مثلاً: ص 96 ضمن الترجمة رقم 73؛ ص 119 ضمن الترجمة رقم 95، وقد حلاه فيها بالشيخ الجليل؛ وص 303 ضمن الترجمة رقم 279.

^٤ القنية، ترجمة أبي علي، رقم 47، ص 193.

^٥ الصلة، ترجمة الحميدي، رقم 1230، II/530.

^٦ نفسه، نفس الصفحة.

مصادر مختلفة، مما يضع أمامنا تساؤلات عديدة تدفعنا بالضرورة إلى مراجعة الكثير من العناصر المؤثرة لها.

ومن أهم ما نجده في هذا الإطار تلك المعلومات التي نجدها في ثنایا نازلة أوردها أبو العباس الونشريسي (ت 914/1508) في كتابه المعيار المغرب حول أهل الذمة في العهد المرابطي، وقد أفتى فيها أحد الفقهاء بإلزامهم الغيار^١. وعلى الرغم من الأهمية التي يكتسيها هذا الموضوع إلا أنه يظل ثانويًا بالنسبة إلينا في هذا المقام، ويقتصر ما يعنينا منه على ما تضمنه جواب الفقيه المستفتى من استطرادات على قدر كبير من الأهمية حول علاقة أبي علي الصدفي بأبي عبد الله الحميدي.

ولئن كان الونشريسي قد أعرض عن ذكر اسم الفقيه صاحب الفتوى، إلا أن إشارات كثيرة تفيد بأنه الفقيه عباد بن سرحان المذكور آنفًا^٢. وقد دعم هذا الفقيه فتواه بها شاهده ببغداد وقت إقامته بها وشدد على انفراده باستقدام كتاب في موضوع أهل الذمة لم يروه غيره بالأندلس على حد قوله، مكذبا كل من ادعى روايته عن المؤلف من الأندلسيين أو المغاربة عامة، لأن ذلك لم يتيسر لغيره.

وفي سياق هذه التأكيدات قام عباد بن سرحان بالتعليق على كتابين آخرين، واحد منها هو كتاب الجمع بين الصحيحين لأبي عبد الله الحميدي بالذات؛ فقال، عاطفاً كلامه بها قاله حول الكتاب السابق المتعلق بأهل الذمة : « كذلك [كتاب] الجمع بين الصحيحين للحميدي، ما أخرجه مغربي غيري ولا رواه. وقد سمع منه لأبي علي بن سكرة جزءاً واحداً من تجزئة ثمانية وخمسين جزءاً وحرمه الشيخ السماع ودفعه ل الكلام قاله »^٣.

^١ انظر ترجمته في: الصلة، رقم 428/II، 973.

² أبو العباس الونشريسي، المعيار المغرب، نشر وزارة الأوقاف بالمملكة المغربية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981، 254/II وما بعدها.

³ أبو العباس الونشريسي، المعيار المغرب، 258/II.

يستفاد من هذه الرواية أن العلاقة بين أبي علي الصدفي وأبي عبد الله الحميدي قد توترت في وقت ما، أو بالأحرى قد انتهت إلى التوتر الشديد. وقد نجد صدى ذلك في حقيقة الأمر في كلام لأبي علي أورده الذهبي في ترجمته للحميدي في كتابه سير أعلام النبلاء¹، حيث يقول: «جرت لي معه [أي مع الحميدي] قصص أوجبت انقطاعي عنه»².

وعلى الرغم من الاختلاف الذي يمكن التفطن إليه في زوايا النظر بين الروايتين فإن التوتر بين الرجلين أمر ثابت. وما نقصده بالاختلاف يكمن فيما نفهمه من رواية عباد بن سرحان التي تفيد بأن أبي عبد الله الحميدي هو الذي كان صاحب المبادرة، فمنع أبي علي من حضور دروسه؛ في حين نفهم من رواية هذا الأخير أنه هو الذي انقطع عن حضور تلك الدروس. وهذا الجانب في العلاقة بين الشخصيتين أمر غائب تماماً في كتب التراجم الأندلسية منها والمغربية على حد سواء، بل إن ما نفهمه – خاصة إذا ما اعتمدنا ما ورد عند ابن بشكوال وكنا أشرنا إليه آنفاً – هو العكس تماماً.

فما هي أسباب هذا التوتر؟ إننا لا ننتظرون مصادrnنا – ونقصد كتب التراجم – أن تفصح عن ذلك بالوضوح المطلوب؛ ومع ذلك فقد نجد خيطاً دالاً يعيننا في بقية ما جاء على لسان الصدفي في ترجمة الذهبي للحميدي حيث يقول: «كان الحميدي يدلني على الشیوخ، وكان متقللاً من الدنيا، يمونه ابن رئيس الرؤساء»³.

وتجدر بالإشارة إلى أن ما قاله الصدفي حول علاقة الحميدي بابن رئيس الرؤساء يجد ما يدعمه فيما أورده أبو العباس المقرري (ت 1041/1631) في ترجمته للحميدي في كتابه نفح الطيب حيث ورد الحديث عن ابن رئيس الرؤساء واسم المظفر وعن العلاقة الحميمة التي

¹ الذهبي، سير أعلام النبلاء، (حالة 5)، ترجمة أبي عبد الله الحميدي، رقم 120/XIX، 120.

² نفسه، ص 124.

³ نفسه، نفس الصفحة.

كانت تجمعه بأبي علي الصدفي، وما يشهد على ذلك أن الحميدي أوصى بأن يكون المظفر هذا هو الساهر على دفنه والقائم به^١.

والحديث عن المظفر، وعن والده رئيس الرؤساء على الأنصار، يفتح أمامنا موضوعا شاسعا ويدفعنا بالضرورة إلى التذكير بأحداث كبرى كثيرة عرفتها بغداد في منتصف القرن الخامس للهجرة/الحادي عشر للميلاد، وكان لها أثينا تأثير على العالم الإسلامي ككل، وهو ما لا يمكن القيام به في هذا البحث. كما يدفعنا ذلك أيضا إلى الحديث عن أدوار شخصيات مختلفة في تلك الأحداث، وفي طليعتها الدور الذي كان لأبي القاسم بن مسلمة رئيس الرؤساء في إجراء اتصالات مع السلاجقة وحثهم على دخول بغداد، وهو ما تم سنة 447/1055 وأفضى إلى إنهاء السلطة البوهيمية الشيعية؛ ودوره في تطور أحداث ما عُرف بـ”فتنة البساري“ سنة 450/1058، وهي الأحداث التي سوف تفضي إلى اعتقاله وقتله^٢ فضلا عن الأدوار الأخرى التي تفيد بصلته الوثيقة مع الجماعات السننية وتجعله من أبرز قادتها السياسيين والدينين، خاصة وأنه كان فقيها قبل أن يتولى الوزارة ويتنقل بـ بلقب رئيس الرؤساء.

وإذا كان الدور السياسي للمظفر، ولد رئيس الرؤساء، أقل بروزا من دور والده – إذ لم يتول الوزارة سوى بضع أشهر من سنة 476/1083 – إلا أن دوره في دعم الجماعات السننية ومواصلة الارتباط بها كان قويا. يقول عز الدين ابن الأثير (ت 630/1232) مثلا، متحدثا عن وفاته سنة 492/1098 : « وفيها توفي أبو الفتح المظفر بن رئيس الرؤساء أبي القاسم بن مسلمة وكان بيته مجتمع العقلاة وأهل الدين. ومن جملة من كان عنده إلى أن توفي

^١ المقربي، نفح الطيب، ترجمة الحميدي، رقم 63، 111-II/115-111 (انظر : ص 114 السطر الأخير).

^٢ انظر حول مختلف هذه الأدوار : ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مؤسسة التاريخ العربي، ط.4، بيروت 1994، VI، 129، 174، 178، 180، 190-201.

أبو إسحاق الشيرازي¹. والمقصود بالعقلاء وأهل الدين في ذهنية ابن الأثير هم زعماء الجماعات السنوية كما هو واضح، ولعل التذكير الذي يقوم به في هذه الرواية والمتصل بأبي إسحاق الشيرازي كاف لوحده للدلالة على ما نقول. ذلك أن أبو إسحاق كان الشخصية الأولى في الأوساط السنوية ببغداد بدون منازع، وله بنيت المدرسة النظامية كما سبقت الإشارة، وأدواره السياسية كانت بارزة ومنها تلك التي كانت له في حضور مجلس تولى المقتدى بأمر الله الخليفة العباسي سنة 1074/467². أما علاقة المظفر بأبي عبد الله الحميدي، فقد بلغت قدرًا جعله يبقى غير مرتاح البال لعدم تنفيذه وصية الحميدي حول مكان دفنه، وانتهى به الأمر إلى تحقيق تلك الوصية وتنفيذها سنة 1097/491، أي بعد ثلاث سنين من وفاة الحميدي.

وبناء على ما سبق يتضح ما كان يرمي إليه أبو علي الصدفي من ”غمز“ في إشارته الواردة أعلاه حول تموين ابن رئيس الرؤساء للحميدي؛ إذ بإمكاننا أن نرى في تلك الإشارة نوعاً من الاستنكار يعني على الحميدي اتصاله بالأوساط السياسية، وهو أمر مكره في حد ذاته من حيث المبدأ عند العلماء فيما وضعوه من محددات للسلوك الأمثل، وينفي عليه خاصة قبوله لأموال رجال السياسة، وهي أموال لا يمكن أن تكون - من زاوية نظر العلماء - سوى أموالاً مشبوهة، مما يتعارض ومبادئ الورع والزهد عامة. فهل صدر شيء من هذا ”الغمز“ عن أبي علي في بعض حواراته مع علماء آخرين يبلغ الحميدي؟ لا يستبعد ذلك، وهو على كل ”التفسير“ المناسب الذي نسمح به لأنفسنا في ظل ما تقدمه لنا مصادرنا.

والواقع أن هذه القضية أهمية بالغة، وفيها جوانب عديدة تسترعي الانتباه في موضوع العلاقة بين العلماء عامة وعلاقات التلمذ خاصة.

¹ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ص 382.

² انظر حول أبي إسحاق ما ورد أعلاه، وكذلك حول حضوره تولى المقتدى : ابن الأثير، الكامل، VI/267.

فالصّدِّيق، كما نلاحظ لم يتنكر لتلذذه على الحميدِي رغم "طرده" له من مجلس درسه، فحرص على الرواية عنه وذكره في أسانيدِه وكان يحلّيه بعبارة شيخنا، في حين كان للصّدِّيق أكثر من سبب للتخلّي عن هذه الرواية. ذلك أنَّ ظاهرية الحميدِي لوحدها كانت كفيلة بأن تُثنّيَه عن إبراز اتصاله به وتلذذه عليه، وفي كل ذلك هنالك كشف عن جانب حرِي بالبحث وهو جانب العلاقة بين إتباع المذاهب المختلفة – إذ إن مالكية أبي علي الصّدِّيق لا يمكن الشك فيها فَيَعْتَقِدُ – والقول بوجود قضايا وحتى انتِهاءات "فوق مذهبية" بإمكانها أن تجتمع في صُف واحدٍ علِماء متممِين إلى مذاهب مختلفة، وربما حتى معادية لبعضها البعض. وفي حالة هذين العالمين هناك رابط قوي يجمع بينهما وهو التعلق بالحاديَث والانتِهاء إلى أهله وجعله المحدد الأول للموافق بمختلف أنواعها، سياسية كانت أو دينية أو سلوكيَة فردية.

كما تقدم لنا هذه القضية فرصة هامة لتطبيق بعض شروط تمثي
منهجي نحن مطالبين بإتباعه - بل مضطرين - بالنظر إلى قلة المعلومات
التي أمامنا وضرورة استغلال ما توفر منها استغلالاً مكثفاً، وكذلك
لاحترامنا الشديد وال دائم إزاء مصادرنا. ويستدعي منا هذا التمثي فيما
يستدعيه التوقف عند كل العبارات المستعملة والتدقيق في دلالتها
الواضحة والخفية. وعنده التمسك بذلك وتطبيقه في شأن ما ورد عن
العلاقة بين أبي علي الصدفي وأبي عبد الله الحميدي نلاحظ مدى الأمانة
العلمية التي أفصح عنها أبو علي ومدى قدرة مصادرنا على ترجمتها
وتبليغها. فنسجل مثلاً أنَّ أباً علي كثيراً ما استعمل عبارات : حدثنا
الحميدي : «فيما أجازنيه»^١. وهي عبارات دقيقة وفيها استعداد للرد على
كل تهمة - بما فيها تلك التي صدرت عن عباد بن سرحان - إذ هي عبارات
قد تفيد بوجود روایات أو كتب لم يجزها الحميدي لأنَّ أبي علي الصدفي بسبب

¹ انظر مثلاً سند عاضر، في أبيات يرويها عن أبي علي، وهذا الأخير عن الحميدي: القنية، ص 200.

توتر العلاقة بينهما، ومن ذلك مثلاً عدم وجود أية رواية لكتاب الجمع بين الصحيحين عن طريق أبي علي الصدفي في الأندلس، وهو ما تأكينا منه من خلال البحث في مختلف أسانيد هذا الكتاب؛ فحتى القاضي عياض نفسه الذي حرص أليها حرص على التلمذ على الصدفي لم يذكر تلقيه لهذا الكتاب إلا عن طريق إجازة بعث بها إليه تلميذ آخر للحميدي هو أبو نصر النهاوندي البغدادي^١. هذا بالإضافة إلى ما تشيره هذه القضية من مواضيع أخرى فرعية كثيرة لعل أبرزها هو موضوع الإجازات الذي يمثل الظاهرة الرئيسية في التاريخ الثقافي العربي الإسلامي^٢ وما يشيره من تساؤلات مختلفة كتلك المتعلقة بقيمة منح الإجازة، أو بالاختلاف بين أنواعها، أو بتوقيت منحها للطالب عند دراسته على الشيخ، أو إمكانية التراجع فيها، وغير ذلك من القضايا ذات الصلة بالإجازة وشروط منحها.

ثم ماذا عن علاقة أبي علي الصدفي بالغزالى؟ نشير هنا الموضوع لسبعين رئيسين، أولهم هو تيقتنا من وجود الشخصيتين في مكان واحد في نفس الوقت، وهذا المكان هو بغداد؛ فقد دخلها أبو علي في جمادى الثانية من سنة 482/1089 غشت ويفى بها إلى جمادى الثانية من سنة 489/يونيو 1096؛ في حين دخلها أبو حامد الغزالى سنة 484/1091 وغادرها سنة 488/1095 عندما ترك كل شيء وترزهد^٣.

وبناءً على ذلك جاز لنا التساؤل عن السر وراء عدم ذكر الغزالى في مختلف القائمهات التي حرصت المصادر على وضعها في شيوخ أبي علي الصدفي، وقد بحثنا في الأمر كثيراً ونحن ننكب على قضايا الفقهاء في العصر المرابطي

^١ الغنية، ترجمة النهاوندي، رقم 75، ص 236.

^٢ انظر: G. Vajda, «Idjāza», EI₂, T.III, p.1046-47

وانظر كذلك أبو طاهر السلفي، الوجيز في ذكر المجاز والمجاز، تحقيق محمد خير البقاعي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1999.

^٣ قال ابن الأثير حول أحداث سنة 488هـ/1095م: «وفيها توجه الإمام أبو حامد الغزالى إلى الشام، وزار القدس وترك التدريس في النظامية واستتاب أخاه وترزهد ولبس الخشن وأكل الذون». انظر : الكامل، 365/VI

وعلاقة الغزالى بهؤلاء الفقهاء وبالدولة المرابطية، فأفضى بنا البحث إلى الكشف عن معلومات لطالما بقىت مغمورة لغموض بعضها أو لما يحفل بعضها الآخر من مشاكل ترتبط بنسخ المخطوطات أو بتحقيقها على الأرجح، وقد مثل التغلب على كل ذلك دافعنا الثاني لإثارة هذا الموضوع.

أما المعلومات التي لطالما بقىت غامضة فتضمنها فقرة لابن الأبار وردت في إطار حديثه عن إحدى الشخصيات الرئيسية بمدينة مرسيّة، ويتعلق الأمر بأبي الحسن بن طاهر¹ الذي كان البعض يشكك في حضوره دروس أبي علي الصدفي، فاتبرى ابن الأبار لتفنيد ذلك وإثبات تلّمذ ابن طاهر على الصدفي وسماعه منه، وكانت حجته الرئيسية في ذلك أن كل العائلات الكبرى بمرسيّة أبدت حرصاً كبيراً على إرسال ابنائهم، أو أفراد منها، للتلّمذ على أبي علي، يقول في هذا الصدد : « و كان أهل مرسيّة وأعماها - و لهم بذلك الرتبة العالية والحالة الحالية - لما جاورهم هذا الشيخ [أي أبو علي الصدفي] - الذي زخر علمه بُلْجَة، وجعل ابن حدين تركه الأخذ عن أبي حامد حجة، قد قدروه قدره، فأكبروا ما كانه، وعمروه ازدحاماً عليه وابتداراً إليه؛ وتنافس فيه أولوا أحاسيبهم التلّيدة وبيوّاتهم. فقل كهل من نبهائهم، أو حدث من ابنائهم إلا اقتبس منه وجلس بين يديه للأخذ عنه، كبني طاهر وبني وضاح »².

يتضمن هذا النص معلومة رئيسية بقىت مهملاً نظراً لاقتضاءها وتسترها خلف أسلوب أدبي لم يخل من تكلف لضرورات السجع، فضلاً عن استعمال ابن الأبار لعبارة ”الشيخ“ دون التنصيص صراحة على اسم أبي علي، فتواردت عنا تلك المعلومة ولم تنفعن إلى أهميتها، وذلك عندما قال ابن الأبار : « وجعل ابن حدين تركه الأخذ عن أبي حامد حجة ». فهذا يعني ذلك؟.

¹ المعجم، رقم 213، ص 237.

² نفسه، نفس الصفحة.

تُوحِي لنا فقرة لأبي العباس الونشريسي في كتابه المعيار المُعَرب بإعطاء أفضليّة مطلقة لواحدة من التخمينات الكثيرة التي يدفعنا إليها ما ورد عند ابن الأبار. وهي فقرة كم كانت حرية لوحدها بمننا بالكثير حول ملامح العلاقة التي قامت بين الغزالي وأبي علي الصدفي، أو حول موقف هذا الأخير من أبي حامد الغزالي على الأصح، لو لا التصحيح الذي وقع فيها.

ففي الجزء الثاني عشر من الكتاب المشار إليه – حيث جمعت فتاوى متعلقة بمسائل مختلفة – أورد الونشريسي فتوى للقَبَاب أجاب فيها عن سؤال وُجِهَ إِلَيْهِ حَوْلَ «جَمَاعَةَ الْطَّلَبَةِ يَطْعَنُونَ فِي كِتَابِ الشَّيْخِ الْإِمامِ أَبِي حَامِدِ الْغَزَالِيِّ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، الْمُشْهُورِ بِالْإِحْيَا وَيُشَدِّدُونَ فِي الْإِنْكَارِ عَلَى مَنْ أَرَادَ قِرَاءَتَهُ»¹.

ولَا يهمنا جواب القَبَاب² هنا بقدر ما يهمنا عدد من التعالقات التي ذيل بها الونشريسي ذلك الجواب. فقد ورد في واحد منها ما يلي : « قيل لأبي علي الصيرفي : لم حدثت عمن سوى أبي حامد الغزالي وأنت رأيته؟ فقال لكثره الازدحام عليه، وترافق الناس لديه. قال : ولقد رأيته يوماً وحوله نحو خمسينه رجل معتمدين يمشون خلفه حفاة من المدرسة إلى منزله إكراماً له »³.

وما أبو علي الصيرفي ها هنا في رأيي سوى تصحيح لأبي علي الصدفي، والأمر غير مستغرب بالمرة، لأن تصحيحاً من هذا النوع قد وقع بالنسبة لأبي علي في مصادر أخرى⁴، ناهيك عن أن اسم علي الصدفي قد صُحِّفَ إلى أبي علي الصوفي عند الذهبي في سير أعلام النبلاء⁵؛ والسبب في

¹ الونشريسي، المعيار، 184/XII.

² أبو العباس أحمد بن قاسم بن عبد الرحمن المشهور بالقباب المتوفى سنة 779/1378، مفتى فاس. انظر: أحمد باشا، نيل الابتهاج، بهامش كتاب الدبياج لابن فرحون، بيروت، 1932، ص 72.

³ الونشريسي، المعيار، 184/XII.

⁴ أشار محقق كتاب نفح الطيب لأبي العباس المقرئ إلى أن إحدى المخطوطات التي اعتمد عليها تقول في ترجمة أبي علي : الصيرفي عرض الصدفي. انظر : 90/II، هامش 2.

⁵ انظر ما نقله عبد الرحمن بدوي عن سير أعلام النبلاء في كتاب مؤلفات الغزالي، ص 531، حيث نجد : « ومن معجم أبي علي الصوفي تأليف القاضي عياض له قال : ...».

ذلك واضح فيها نعتقد ويكتمن في التشابه الموجود في حروف هذه الألقاب
ما يسهل معه الوقوع في التصحيف.

والنصان كما نلاحظ متكملاً، يلقى كل واحد منها ضوءاً على الآخر لتوضيح موقف أبي علي من الغزالي، ويساهم الاثنان في إلقاء أضواء على قضايا أخرى في مقدمتها مواقف الفقهاء في العصر المرابطي من كتاب إحياء علوم الدين للغزالى.

فحسب نص الونشريسي كان أبو علي الصدفي قد رأى الغزالى وعرفه، لكنه لم يسع للتسلم عليه، أو ربما تلمذ لكنه رفض أن يروي عنه أي شيء. وقد علل أبو علي ذلك بما كان عليه الغزالى من ازدحام وجاه. وهو ازدحام رأى فيه بلا شك نوعاً من التزلف وحب إبراز العظمة والمكانة، وهو ما يتنافى عنده وأخلاق العالم الحقيقى وسلوكاته. ونحن نجد في عدد من نصوص أخرى – سواء كان أصحابها من أنصار الغزالى أو من معارضيه ما يقطع بصححة الوصف الذي يقدمه أبو علي؛ إذ فيها ما يؤيد ما كان عليه الغزالى، وهو ببغداد، من أبهة وعظمة وضخامة مركب وملبوس¹ إلى جانب ما نعرفه عنه من اتصال شديد بالسلطة ممثلة في السلاجقة أو في العباسين.

ويعزز هذا النص ما نجده عند ابن الأبار حول نفس الموضوع. ذلك أن موقف أبي علي الصدفي المتمثل في العزوف عن الأخذ عن أبي حامد أو الرواية عنه قد اتخذه ابن حمدين حجة. والمقصود هنا بلا شك أبي عبد الله بن حمدين (439-1047/508) قاضي الجماعة بقرطبة في العهد المرابطي لمدة تناهز 18 سنة، وفتواه ضد كتاب إحياء علوم الدين للغزالى مشهورة². وهي الفتوى التي كانت وراء إقدام السلطة المرابطية على إحراق كتاب

¹ انظر مثلاً ما جمعه بدوي في كتابه *مؤلفات الغزالى* من ترجم للغزالى اقتطفها من مصادر مختلفة ووضعها في آخر كتابه.
² كما أشرنا إلى ترجمته عند عياض في القنية (رقم 2). وفيها يذكر عياض أن لابن حمدين "ردود" على الغزالى.

الإحياء سنة 503/1109¹. وقد كان موقف أبي علي من الحجج التي بنيت عليها هذه الفتوى الأمر الذي يشهد على أن مواقف هذا الرجل بلغت من الأهمية ما جعلها حجة تُبنى عليها الفتوى ومرجعية يُقتدي بها، وفي هذا الكثير مما يدل على المكانة التي بلغها أبو علي بين علماء عصره في الأندلس.

III- أبو علي الصدفي وعلاقته بالسلطة المرابطية

إن بحث موضوع العلاقة بين عالم – أي مثقفي العصر – والسلطة التي عاش في ظلها أمر متشعب وصعب بصفة عامة. ومرد ذلك إلى ما تخضع له تلك العلاقة عادة من مؤثرات مختلفة وكثيرة لا يمكن في أغلب الأحيان التقطن فيها إلى ما هو أكثر تأثيرا وأكثر تحديدا للمواقف؛ فما بالنا إذا ما تعلق الأمر بعصور بعيدة لا تصلنا منها سوى روایات هي في أغلبها إما مجده للأنظمة السياسية ومبرارها لكل مبادراتها أو ناحية لصور مثالية للعلماء تجعلها أقرب إلى صور منشودة منها إلى صور تاريخية تعكس ما كان عليه الأمر في أرض الواقع، هذا بالإضافة إلى ما نلاحظه من ميل في أغلب مصادرنا إلى تجنب إثارة القضايا المتعلقة بتلك العلاقة حتى في حالات بلغت من الشهرة حدا لا يمكن معه التغافل عنها².

وفي مثل هذا الوضع العام، كثيرا ما يقع الاغترار ببعض الأحداث أو المبادرات البارزة التي قد تصدر عن السلطة – كامتحان أحد العلماء – أو قد تصدر، على العكس من ذلك عن شخصية علمية – كوضع تأليف باسم الجهة الماسكة بزمام السلطة – ليقع إعطاء أهمية قصوى لتلك المبادرة، ويقع

¹ انظر حول إحرق المرابطين لكتاب إحياء علوم الدين: سعد غراب، «حول إحرق المرابطين لإحياء الغرالي»، ضمن أعمال الملتقى الرابع الإسباني – التونسي، بالمادي ميورقة، 1979، ص 133-163.

² لعل أكثر المواقف تعبيراً عما نقوله هو موقف الغيريني من إثارة قضية محنّة أبي الوليد بن رشد الفيلسوف وأصحابه، إذا قال: «وكان من أمرهم ما رأيت الإمامك عنه [...] ولو لا صورة استطراد الكلام ما ذكرت هذا». انظر كتابه: عشوان الدرية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق وتعليق عادل نويهض، منشورات دار الأفاق الجديدة، ط. 2، بيروت، 1979، ص 211.

من خلالها تحديد العلاقة التي قامت بين السلطة والعالم المعنى بالأمر. وهذا التمشي، وإن كان اضطرارياً، يخضع له الباحث خاصة في حالة قلة المعلومات؛ إلا أنه يبقى تمشياً قاصراً، إذ هو غير قادر على تمكيننا من النفاذ إلى حقيقة تلك العلاقة في جوهرها وثوابتها.

وفي إطار هذه الملاحظة العامة نرى أن الاستلهام من المقاربة البروزوبografية - التي تعطي أهمية قصوى لتفاصيل وتولى عناية متساوية لكل المبادرات والمواقف ليقع تسجيلها ثم تأويلها في ضوء بعضها بعض - بإمكانه أن يفيد في الدراسات "الواحدية" (monographie) المتعلقة بشخصية معينة¹.

ففي حال أبي علي الصدفي، قد يكون الاغترار سهلاً ببعض ما صدر عنه من مواقف بارزة، سجلتها المصادر بكل عناء ليقع الاقتصار على واحد منها والقيام من خلاله بتحديد العلاقة التي سادت بين هذه الشخصية والسلطة القائمة في عصرها؛ كالاقتصار على ما أبداه أبو علي من رفض شديد لقضاء مرسيه الذي عرضه عليه المرابطون بإلحاح كبير، والقول بأنه كان رافضاً لخدمتهم وبالتالي معارضاً لهم؛ أو الاقتصار على إبراز الكيفية التي انتهت بها حياته وهو يحارب متظوعاً في صفوف الجيش المرابطي، والقول بأنه كان من مؤيديهم.

إلا أن ما حاولنا القيام به من تطبيق لما كنا بصدده ذكره حول التمشي المناسب لمعالجة مثل هذا الموضوع بين لنا أن العلاقة التي قامت بين أبي علي والسلطة المرابطية كانت علاقة تجاوزت من حيث محدوداتها ومن حيث تحلياتها ثنائية التدرج أو الإهمال والنكبة من جانب السلطة، وثنائية التأييد

¹ قدمت المقاربة البروزوبografية خدمات هامة للباحثين في التاريخ القديم وبإمكانها أن تقدم نفس الشيء للبحث في التاريخ الإسلامي. انظر : J. Maurin, « La prosopographie romaine, pertes et profits », Annales E.S.C., 37^{ème} année (1982), N°5-6, p 824-833.

والمعارضة من جانب أبي علي، أي من جانب المثقف؛ وأنما كانت في نهاية الأمر علاقة قد قامت وفق المحددات التي أرادها أبو علي. ورغم أننا لم نجد – وهذا متوقع – تعبيرا صريحا من لدن هذا الأخير عن نوعية هذه المحددات، إلا أنه تبين لنا أنها تمثل إجمالا في تلك التي ينشدتها الفقهاء ويطلبون التزامها ويرونها كفيلة بتحقيق العلاقة المثالية بين السلطة والفقهية. هذه المحددات فيها ما ينشد من السلطة أن تقبل بوجود الفقيه “المستقل”， أي ذلك الذي يكون على مسافة منها؛ وأن تتقبل مواقفه ومنها رفض خدمتها وأن تستمع إلى آرائه دون أن يخفيه الجهر بها. أما من جانب الفقيه فهي تناشده التمسك باستقلاليته، وبتدرис ما يريد تدريسه والإفصاح عن المواقف التي يراها مناسبة لكن كل ذلك في إطار محددات الفقه؛ وهذا الفقه عمل منذ مدة على إرساء ذهنية وسلوك يقبلان بأي نظام قائم شريطة عدم الجور وإرساء الأمن وحماية الإسلام وإعلاء كلمته¹. ولئن كان أمر إقامة مثل هذه العلاقة رهينا بمدى استعداد السلطة إلى قبول هذه المحددات، فهو رهين أكثر بشخصية الفقيه وخاصة بمدى إشعاعه من ناحية ومدى قدرته على التثبت بموافقه من ناحية ثانية. وتبيّن من جملة المعطيات التي تضعها المصادر بين أيدينا أن الكثير مما قلناه قد توفر في العلاقة التي قامت بين السلطة المرابطية وأبي علي الصديقي.

فمن جانب هذه السلطة كان السعي واضحا ومبكرا من أجل توظيف هذه الشخصية واستغلال الإشعاع الذي حققته في وقت قصير منذ عودتها من الشرق وهي عودة تمت – كما ذكرنا – في صفر 490/يناير – فبراير 1097. ووفقا لما تمننا به المصادر يمكن القول إن هذا السعي كان واضحا في مناسبتين.

¹ انظر إجمالا : عبد الجود ياسين، *السلطة في الإسلام : العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ*، نشر المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء- بيروت، 1998. وانظر كذلك : Mohamed Talbi, « Les structures et les caractéristiques de l'Etat islamique traditionnel », *Les Cahiers de Tunisie*, T.36, N°143-144,1^{er} et 2^{ème} trim. (1988), p 231-256.

أولى هاتين المناسبتين كانت سنة 495/1101، وذلك اعتماداً على ما أورده ابن الأبار حول النشاط اللافت للانتباه الذي كان لأبي علي في هذه السنة حيث كان يقوم بالتدريس « بيطحاء بلنسية عندما استرجعها الملثمون من أيدي الروم »¹، وهو يقصد بالطبع استرجاعها من أيدي القشتاليين وسيطراً عليهم قرابة العقد بواسطة السيد الكمبيوتر (Le cid el Campeador) ثم زوجته.

وبحسب الصورة التي توحى بها العبارات التي استعملها ابن الأبار في وصف هذا الحدث، فإننا قد لا نجني الصواب إذا شبّهنا الكيفية التي درس بها أبو علي بلنسية بالاجتماع العام الذي يقام بمناسبة ما وتقوم فيه شخصية نافذة أو ذات إشعاع بإلقاء خطاب احتفالي وتعبوبي تباركه السلطة – أو تكون السلطة هي الداعية إلى تنظيمه – بغية استغلاله دعائياً. ومعلوم أن أي إكبار أو تمجيد مثل هذا الحدث في مثل هذه المناسبات هو دعاية للسلطة. فعلى الرغم من أن الخبر يفيد بأن ما قام به أبو علي قد اقتصر على تدريس كتاب أدب الصحابة لأبي عبد الرحمن السلمي إلا أنه لا يمكن الاعتقاد بالمرة أنه اكتفى فقط في مثل تلك المناسبة بسرد الكتاب من غير أن يعلق على مضمونه ومن غير أن يصدر لكلامه عنه أو يختتمه بأنواع من الأدعية لا نعدم أن يكون من بينها الدعاء بنصرة الإسلام والمسلمين والابتهاج إلى الله بدعم جهود السلطة التي حققت ذلك النصر، خاصة وأن استرجاع بلنسية قد تم في ظرفية عامة محبطه، إذ كانت فاجعة سقوط طليطلة سنة 478/1085 ما تزال حاضرة بقوة في الأذهان، فضلاً عن الأثر الذي خلفته في النفوس فاجعة استيلاء الصليبيين على القدس سنة 492/1098.

والواقع أن السلطة في مثل هذه الحالات غالباً ما تتجه في توظيف الفقيه وفي استغلاله دعائياً وأن هذا الأخير يقبل بذلك ويقوم بالدور

¹ المعجم، ص 64، ضمن الترجمة رقم 41.

المطلوب، إلا أنه علينا أن نسجل بأن منطلقه في ذلك ليس خدمة هذه السلطة في حد ذاتها بقدر ما هو خدمة لهدف أسمى هو الإسلام وترسيخ كلمته. وهكذا فكلما تعلق الأمر بخدمة هذا الهدف الأسمى فإن خدمة المصالح ”الضيقة“ للسلطة لا يقلق الفقيه ولا يزعجه أو ينفره، بل نعتقد أن هذه المسألة – في مثل هذه الظروف – لا تطرح أي تساؤل في ذهنه.

أما المناسبة الثانية فتتعلق بسنة 505/1111 حيث سعت السلطة في هذا التاريخ إلى توظيف أوضح لأبي علي، وذلك بتعيينه – كما أشرنا إلى ذلك آنفاً – في خطة القضاء بمرسية، وهو منصب هام بینا في دراستنا حول الفقهاء في عصر المرابطين أنه أصبح يخول لصاحبها حمل لقب ”قاضي قضاة الشرق“ أي شرق الأندلس، ويجعله في مرتبة تساوي أو تكاد مرتبة قاضي قرطبة الحامل للقب ”قاضي الجماعة“ إلى جانب قاضي العاصمة مراكش. غير أن المعلومات المتعلقة بهذا التعيين ليست دقيقة سواء من حيث ظروفه وملابساته أو موقف أبي علي منه وإن كانت المعلومات القليلة التي نمتلكها تؤكد أن أبا علي كان كارهًا له، وأن السلطة ألحت عليه في قبوله، مما دفعه إلى الفرار صوب مدينة المرية¹.

ووفقاً لما نصادفه في تراجم العلماء، لا يمثل هذا الفرار حالة استثنائية؛ وعلينا أن لا نرى فيه حالة صدام مع السلطة ولا أنه يضع في حد ذاته صاحبه في وضعية غير قانونية. فهو نوع من ”المهلة“ التي يعطيها المعنى بالأمر لنفسه حتى يقدر مدى تمسك السلطة بهذا القرار في انتظار إعطاء رده الصريح. ونحن نلاحظ على كل حال أن أبا علي واصل نشاطه المعهود الذي كان له – وهو التدريس – وذلك بمرأى وسمع من السلطة ورجالها. فقد ناقش ابن الأبار عدداً من الحالات التي درس فيها أصحابها على أبي علي بالمرية وحدد أن ذلك كان أثناء فراره إليها وإقامته بها أواخر سنة 505/يونيو 1111 وأوائل

¹ كل تراجم أبي علي متفقة على هذا التاريخ وعلى هذا الموقف.

سنة 506/يوليو 1112. إلا أن أبا علي يقول ابن الأبار - « لم يوسع عذراً، فقبل وانقاد على تكره في هذه السنة »^١، أي سنة 506/1112، وهو ما يؤكده القاضي عياض محدداً أن ذلك كان في أو لها.^٢

وقد كان من الممكن أن تقوم بإعطاء تأويل معين لهذا الفرار ونضعه في إطار ذلك الموقف الذي يحرص كبار العلماء على تسجيله وهم يستعدون لقبول خطة القضاء، فيبدون أولاً - بشكل أو بآخر - كراهيتهم لها وعدم رغبتهم في توليها، ثم يصررون في مرحلة ثانية وأمام إلحاح السلطة على وضع عدة شروط لقبوها قبل أن يتنهى الأمر بتوليهم لها.^٣

غير أن مجرى الأحداث لا يشجعنا على ترجيح هذا التأويل على الرغم من عدم استبعادنا له بشكل كلي، إذ إن الأمر حري بالتدقيق وفي حاجة إلى معلومات أكثر من تلك التي نمتلكها. فمصادرنا تشدد على أن أبا علي قد حرص على الاستففاء من هذه الخطة وأن السلطة قد حرست بدورها على رفض هذا الاستففاء، مما دفع بأبا علي إلى ترك منصبه وإلى الاختفاء. وهي لا تفرق هنا بين الفرار والاختفاء الذي هو في حقيقة الأمر نوع من الفرار. الواقع أن أبا علي حينما عمد إلى الاختفاء قد صار في وضعية غير قانونية في نظر السلطة، وهي الوضعية التي لم يستطع الخروج منها إلا بفضل جهود أحد تلامذته القدامى من أخذوا عنه بسببة زمان عودته من المشرق، ويتعلق الأمر بقاضي الجماعة بمراكش^٤ الذي توسط له في الإعفاء لدى السلطة فقبلت وساطته على مضض شديد فيها ييدو.^٥

^١ راجع المعجم، الترجمة رقم 90، ص 111.

² نقل ابن الأبار هذا التحديد عن عياض في الترجمة رقم 52، ص 72 من المعجم، وهو تحديد غير موجود في ترجمة أبي علي في القنية.

³ يبقى المثال المرجع في هذا الموضوع هو مثال سخنون بن سعيد وكتيبة توليه القضاء. انظر ترجمته عند عياض، ترتيب المدارك، II 585-626 (خاصة ص 596 وما بعدها).

⁴ عياض، ترتيب المدارك، II 585-626 وانظر كذلك ترجمة القاضي المعنى بهذا التدخل، وهو قاضي الجماعة أبو عبد الله بن منصور : المعجم، رقم 185، ص 210.

⁵ ورد في ترجمة أبي عبد الله بن منصور ما يلي : « وما زال يحسن له السعي عند ابن تاشفين وبيسط معاذره إلى أن أسعف رغبته على حنق، وأند له في مخاطبته بذلك على كره » (انظر الإحالة السابقة).

فهذه التطورات – المأخوذة عن الصورة الإجمالية التي تقدمها بها المصادر – هي التي تدفعنا إلى رفض ذلك التأويل، في حين أن بعض التدقيقات قد لا تمنعنا من تصورات أخرى. فمن ذلك مثلاً التدقير في المدة الفاصلة بين تاريخ قبول أبي علي للقضاء وتاريخ طلبه الاستفاء منه، وهي فترة تمت من أول سنة 506/27 يونيو 1112 إلى آخر سنة 507/6 يونيو 1114. وبناء عليه، يكون أبو علي قد مارس القضاء بمرسية مدة سنتين، وهي مدة ليست باليسيرة، وعندئذ تصبح بعض التساؤلات مشروعة. ترى هل لطلبه الإففاء من هذه الخطة علاقة بموقفه الأول الكاره للقضاء أم هو نتيجة للصعوبات التي واجهها أثناء الممارسة، خاصة وأن العلم النظري لم يكن هو المطلوب في متولى القضاء بقدر ما كانت هذه المهنة تقضي من صاحبها الإمام بشروط أخرى لعل أبرزها حذق التعامل مع مختلف الشرائح الاجتماعية وحسن التصرف مع الشخصيات النافذة سياسياً وفقاً لتقديرات ومعايير لم تكن لتحظى بقبول أبي علي ولا أن تروقه. كما قد ترتبط تلك الصعوبات بردود فعل أوساط محلية تجاه تعين أبي علي في هذه الخطة ورفضها لذلك مما زاد من صعوبة مهمته¹.

ومع ذلك، فإن ما نشدد على تسجيله هو هذا الإلحاد الذي عبرت عنه السلطة في أن يكون أبو علي من قضاها وسعيها الحيث على قبوله التعين وصبرها عليه مدة فراره إلى المرية مرة ومدة اختفائه مرة أخرى ثم موافقتها في النهاية على إعفائه من الخطة. الواقع أن هذا الجانب في العلاقة التي قامت بين أبي علي الصدفي والسلطة المرابطية يمثل في حقيقة الأمر حالة نادرة. نعم، لقد وُجدت حالات كثيرة رفض فيها العلماء منصب

¹ لنشر هنا إلى أن أبي علي قد عوض في خطة القضاء بمرسية أبي أمية بن عاصم الذي كان يشغلها منذ سنة 1087/480 على ما يبدو، أي منذ حوالي خمس وعشرين سنة. وسوف يعود أبو أمية إلى منصبه بعد استفأء أبي علي وسوف يستمر فيه حتى وفاته سنة ست عشرة وخمسماة. انظر : ابن الأثير، التكملة لكتاب الصلة، نشر عزت عطار الحسيني، 1955، رقم 142، I، 368، المعجم، رقم 41، ص 64.

القضاء، إلا أننا لا نجد فيها ما في حالة أبي علي من خصائص. ونحن متحققون من تاريخيتها – على العكس من حالات أخرى – ومن خلوها من جوانب أسطورية أو أغراض منقبية. وفي كل ما استطعنا الوقوف عليه من حالات العلماء الذين طلبوا التولي منصب القضاء لم نلاحظ حالة شبيهة أظهرت فيها السلطة إصراراً على تعيين قاضٍ وعلى رفض استعفائه ما أظهرته السلطة المرابطية إزاء أبي علي، ويسحب نفس الشيء كذلك على ما أبداه أبو علي الصديقي من إصرار على رفض التعيين أولاً ومن تشbeth بالاستعفاء ثانياً.

بيد أن ما يثير الانتباه في العلاقة بين أبي علي والسلطة المرابطية لا يقف عند هذا الحد، بل يتجاوزه إلى موقف السلطة من هذا العالم. ذلك أنها لم تسع رغم الغضب الذي أبدته إزاء إصراره على الاستعفاء – إلى التضييق عليه أو تجاهله أو تناسيه؛ بل على العكس من ذلك فإنها أبدت له كل احترام وتقدير. أما أبو علي فلم يسع من جهته إلى الانزواء أو الوقوف من السلطة موقف الخائف الخذر. ولعل هذا ما طبع العلاقة بينهما في المدة التي تبعت من عمره، وهي مدة تقدر بست سنوات تفصل بين تاريخ إعفائه من خطة قاضي قضاة الشرق بمرسية سنة 508/1114 – في شهر ربيع الثاني/شتبر على الأرجح¹ – وتاريخ وفاته في ربيع الأول من سنة 514/يونيو 1120.

ولتناول هذه العلاقة والإحاطة بما كان لها من تميز وخصائص في هذه المدة يمكننا الوقوف عند مسائل ثلاث استطعنا أن نجمع في شأنها قدرًا من المعلومات يسمح باستعراض هذه العلاقة بنوع من الدقة. ويتعلق الأمر بمسألة النشاط الرئيسي الذي انكب عليه أبو علي في هذه المدة وهو

¹ ذكر عياض أنه تحول إلى مرسية للقاء أبي علي فوجده في اختفائه وأُجبر على انتظار خروجه شهر صفر وربيع الأول (محمد بن عياض، كتاب التعريف، ص 7)، ونحن نجد سماعاً لعياض عن أبي علي بمنزله بمرسية في ربيع الثاني سنة 508/شتبر 1114 (المعجم، ص 299 ضمن الترجمة رقم 275). فلا شك أن ذلك كان عند أول خروجه.

التدريس ومسألة التقدير الذي أبدته له السلطة المرابطية خلالها وأخيراً مسألة وفاته.

ففيما يتعلق بالمسألة الأولى فإن كل ما استطعنا العثور عليه من إشارات وقرائن يؤكد بأن أبي علي جعل من التدريس ورواية الكتب مهم الرئيسي إثر تحرره من خطة القضاء، بل حتى قبل تأكده من ذلك، أي خلال فترة اختفائه. حيث نجده مواكباً لوضعيات الطلبة الذين قصدهو ليدرسووا عليه في مرسيه قبل أن يفاجئهم باختفائه وتخييب آمالهم وتعطل أحواهم ويشرفو على الفاقة والاحتياج.

إضافة إلى بعض الإشارات التي تبقى غير واضحة في هذا الصدد، هنالك ما نتبينه بكل وضوح في هذا المعنى في حالة عياض السبتي الذي شد الرحال إلى أبي علي في محرم/يونيو-أو في صفر/ يوليو-من سنة 508/1114¹ ومكث يترقب خروجه - الذي تم فيما يبدو في شهر ربيع الثاني/شتيرن كما سبقت الإشارة - فاغتنم الفرصة وأخذ عليه « مسماوعاً كثيراً في مدة يسيرة » على حد قول ولده محمد بن عياض². ويمكن تقدير هذه المدة بحوالي شهر أخذ فيها عياض عن أبي علي ما لا يقل عن 27 كتاباً³. وقد ذكر محمد بن عياض أن أبي علي - حينما خرج من اختفائه - شافه والده قائلاً : « لو لا أن الله يسر خروجي بلطفه، لكنت عزمت أن أشعارك بموضع يقع عليه الاختيار من بلاد الأندلس لا يؤبه لكوني فيه، ترحل إليه، وأخرج مُحتفياً إليه بأصولي، فتجد ما ترغب، لما كان في نفسي من تعطيل رحلتك وإخفاق رغبتك »⁴. وفي هذا الكلام تأكيد على ما كان عليه أبو علي الصدفي

¹ قال عياض : « رحلت إليه غرة محرّم سنة ثمان فوجده في اختفائه، ثم خرج »، الغنية، ص 195. وقال ابن الأبار محدثاً عن عياض : « ورحل منها (أي قرطبة) إلى مرسيه، فقدمها في غرة صفر سنة ثمان وخمسين »، المعجم، ص 279.

² كتاب التعريف، ص 8.

³ اعتماداً على العنوانين التي ذكرها عياض في الغنية في ترجمة أبي علي (رقم 47، ص 193).

⁴ كتاب التعريف، ص 8.

من مواكبة لأخبار الوافدين عليه للدراسة مدة اختفائه، وتأكيد بديهي كذلك على أنه لم ينقطع عن التدريس طيلة فترة توليه القضاء، وهو ما سيوازن عليه في حقيقة الأمر حتى الأيام الأخيرة من حياته.

وقد كنا توقفنا في بدايات هذا البحث عند عدد من الملاحظات المتصلة بنوعية بعض الكتب التي استأثرت بنشاط أبي علي في الرواية والتدريس، ومنها إشارة خاصة إلى مؤلفات كانت لها مكانها في أواسط الزهاد والتتصوفة ككتاب رياضة المتعلمين وحلية الأولياء لأبي نعيم الأصبهاني أو كتاب أدب الصحبة لأبي عبد الرحمن السلمي فضلاً عن كتاب شمائل النبي لأبي عيسى الترمذى وغيرها من الكتب الشبيهة التي كان بالإمكان أن نفترض عدم استحسان السلطة لتدريسيها أو لروايتها تبعاً للصورة التي ترسخت حول معاداة المرابطين للتتصوف وأصحابه؛ وهي صورة نعتقد أنها مغلوطة – وقد أشرنا إلى شيء من ذلك في أسطر سابقة – ولا تخلو من خلط بين ما هو زهد وتتصوف بحث، وهو ما لم يعارضه المرابطون، وبين ما هو زهد وتتصوف مشوب بتحركات سياسية، وهو ما تصدوا له وحاربوه من منطلقات سياسية. أما موقفهم من بعض الكتب – أو على الأصح ما اشتهر حول موقفهم من كتاب إحياء علوم الدين للغزالى – فهو يمثل في رأينا حالة خاصة تشابكت فيها عوامل مختلفة – حاولنا الإحاطة بعده منها في عملنا حول الفقهاء في عهد المرابطين – ولا يمكن عزها عن وضعية ظرفية خاصة بهذه الدولة وعن وضعية أشمل تتصل بحقيقة جهات العالم الإسلامي.

وإلى جانب ما ذكرناه حول كتب الزهد والتتصوف التي واصل أبو علي تدرسيها بكل حرية بعد استعفائه من القضاء نود الوقوف عند إشارة إضافية حول مواد أخرى حرص أبو علي على تدرسيها وروايتها، سواء قبل تأزم علاقته بالسلطة أو بعد ذلك، أي خلال السنوات الستة التي نعني بها

في هذا القسم من البحث؛ ونقصد جملة من الأحاديث كان لها دائمًا وضع خاص، وتعلق بآل البيت بصفة مجملة أو بشخصيات معينة منهم. فكما هو معروف تحرص كتب الترجم - خاصة إذا ما كانت من صنف المعاجم - على إيراد خبر أو أكثر أو حديث أو أكثر في كل ترجمة من التراجم يكون صاحبها قد تلقاء عن الشيخ محور الكتاب. وهذا ما حرص عليه كل الحرصن ابن الأبار في المعجم الذي وضعه لأصحاب أبي علي الصدفي، فجاء كتابه متضمناً لطائفة كبيرة من الأخبار والأحاديث، وهي جديرة في رأينا بأن تحظى بدراسة خاصة يكون لها مجال أوسع. هذا وقد بلغ عدد تلك الأحاديث المتعلقة بمدح آل البيت عامة وعلى بن أبي طالب خاصة ثانية، أربعة منها تهم علي، وهي من أقوى ما قيل في تمجيده، بل نجد من بينها حديث خم نفسه^١ الذي يمثل - كما هو معروف - أحد المستندات الرئيسية للشيعة في إقرار مشروعية علي في المطالبة بالخلافة، والحديث الذي توجه فيه الرسول لعلي بن أبي طالب قائلاً: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لانبي بعدي»^٢، والحديث الذي وصف فيه الرسول علياً قائلاً: «لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتى إلا علي»^٣ وأخيراً الحديث الذي ينص على أن «النظر إلى وجه علي بن أبي طالب عبادة»^٤.

أما الأحاديث التي تعلقت بآل البيت عامة - وعددتها ثلاثة - فهي الأخرى من أقوى ما شاع حول ضرورة إكبارهم وتعظيمهم إذ فيها حديث التقلين الشهير^٥، والحديث القائل: «مثُل أهل بيتي في أمتي كمثال سفينه نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك»^٦؛ وكذلك الحديث المطول

^١ المعجم، ص 322 ضمن الترجمة 304.

^٢ نفسه، ص 50.

^٣ نفسه، ص 170-171.

^٤ نفسه، ص 326 ضمن الترجمة 308.

^٥ نفسه، ص 93-94.

^٦ نفسه، ص 94.

المتعلق بها سأله الرسول لآل البيت والذي تضمن في آخره قوله : « [...] ولو أن رجلا صفن بين الركن والمقام، فصل وصام، ثم لقي الله مُبغضا لآل بيته محمد صلى الله عليه وسلم دخل النار »¹. وأما الحديث الثامن فقد تعلق بالحسين وكيف أُوتي برأسه إلى عبيد الله بن زياد الذي مدح - رغم قتله له - شدة شبهه بالرسول².

فلم إذا روى أبو علي الصّدفي هذه الأحاديث، وماذا يمكن استنتاجه من روایته لها؟ ترى هل في ذلك ميل ما إلى التشيع أو صدى لدعایة فاطمية تكون قد مسته، وهو الذي مر في مناسبتين بمصر والفاتميون في أوج قوّتهم. وهل يمكن أن نرى في ذلك معارضته للنظام المرابطي الذي حمل لواء السنة ببلاد المغرب وأعلن الولاء للعباسيين وأبدى مناؤة شديدة للتشيع؟

قد نخطئ بلا شك إذا ما اعتقدنا بهذا، ومستندنا في ذلك أمران على الأقل. أولهما حديث آخر كان أبو علي يرويه، وعليها أن تُوليه نفس العناية، وهو الحديث القائل : « لا نورث ما تركناه صدقة ». فهو أحد الأحاديث الرئيسية التي واجه بها أهل السنة مطالب الشيعة في أحقيتهم بالخلافة. ومن المستبعد جداً أن يقوم شيعي أو متّشيع برواية ونشر هذا الحديث. أما ثانيةهما فيتمثل في نظرة الإعجاب الشديد التي حملها أبو علي الصّدفي عن بغداد وأجوائها العلمية عامة وعن أحد رجالات السياسة البارزين بها، ونقصد ”نظام الملك“ نفسه. فقد عبر أبو علي عن هذا الإعجاب بكل وضوح في بعض فصول رسالته إلى صديقه أبي محمد الرّكلي، بل أعرب في هذه الرسالة أيضاً عن نية راودته حول الاستقرار ببغداد وعدم العودة إلى المَرْبَب³.

فكيف تُفسّر عندئذ إصرار أبي علي على رواية تلك الأحاديث، وهو السنّي والمعجب ببغداد وبوزيرها نظام الملك رجل السياسية الذي خدم

¹ المعجم، ص 136، الفقرة الأولى.

² نفسه، ص 65-66 ضمن الترجمة 43.

³ نفسه، ص 209 ضمن الترجمة 184.

السنة أيها خدمة وكانت مبادراته في ذلك كثيرة يكفي أن نذكر منها تشبيده للنظامية؟¹.

إن تفسير ذلك أمر صعب للغاية، خاصة حينما يتعلق الأمر بأحاديث ارتبطت برموز شيعية رئيسية. بيد أن ما قيل في آل البيت من أحاديث باستثناء حديث الثقلين الذي استحوذ عليه الشيعة استحواذاً كلياً – قد يهم غيرهم بما في ذلك العباسين أنفسهم، ولا شيء يمكن من الاعتقاد في أن أبا علي كان يحشرهم ضمن المعنين بتلك الأحاديث أثناء تعاليقه عليها. وقد لا نجائب الصواب إذا ما قربنا بين الإصرار الذي أبداه أبو علي الصدي على رواية تلك الأحاديث والإصرار الذي أبداه على رواية عدد من كتب الزهد والتتصوف ثم قمنا بربط كل ذلك ببعض خصائص المشهد الثقافي والذهني العام الذي أخذ يسود في الأندلس وفي بلاد المغرب آنئذ. ذلك أنه يمكن أن نتفطن بكل سهولة – ومن خلال مؤشرات عدة – إلى بروز مشاعر وتوجهات لم تكن منعدمة في السابق إلا أنها أخذت تسجل حضوراً قوياً ومتزايداً، ونقصد مشاعر الاستضعاف للنفس والتفرج والرثاء والتسلل. وهي مشاعر أخذت في التنامي كردود فعل أو كنتائج لعوامل مختلفة، وإن كنا نعتقد أن الأساس فيها كان ولا شك وليد تراجع اقتصادي إلا أن الظاهر منها قد تمثل في انهيارات اجتماعية وعسكرية خطيرة ظهرت في القرن الخامس الهجري، يكفي أن نذكر منها دواهي الفتنة الأندلسية وعيث الزحف الهمالي وإهانات ما سمي بالاسترداد وتنمر القوى المسيحية في المتوسط وتحديات الحروب الصليبية.

لم يكن كل ذلك في عقلية المسلم وذهنيته سوى تنفيذ للإرادة الإلهية، وهو لا يخرج عن أحد أمرين هما العقاب أو الابتلاء، ولا شيء ينفع في كلتا الحالتين سوى الصبر والتجلد والتضرع. وهذا ما يساهم في تفسير

¹ انظر حول سياسة نظام الملك : H. Laoust, Schismes, op. cit., p 189-191.

ظواهر عدة أخذت تبرز بكيفية أكبر خلال القرن الخامس الهجري منها ظاهرة أدب الاستصراخ وقصائد التوسل وتنامي مشاعر الزهد، وبداية تفشي الظاهرة الولائية وتزايد الكتابات التي ترسل إلى قبر الرسول واستحضار رموز البيت النبوى واستحضار صورهم - وخاصة من خلال الشعر والأحاديث - مع التركيز بشكل خاص على الذين مستهم مصائب منهم وفي مقدمتهم بطبيعة الحال كل من علي والحسين.

ولا مراء في أن استحضار هذه الصور - إلى جانب صورة الرسول التي لم تكن غائبة أبداً - يمثل ملجاً فيه تذكرة بما سيجيء، ووسيلة فيها استنجاد بشفاعتهم، وحث على الصبر والتضحية الذي بإمكانه أن يشكل حافزاً على الصمود والجهاد، وهي مشاعر بعيدة كل البعد عن أي نزعة سياسية أو أي تشيع ما. ولعله من المعبّر أن نلاحظ أن الخبر الذي تعلق بالحسين، رواه أبو علي على حد قول ابن الأبار «بشاشة»، في مروره غازياً إلى قتندة، بتاريخ صفر سنة أربع عشرة وخمسينَ¹، أي عندما كان أبو علي في صفوف المطوعة الذين انضموا إلى الجيش المرابطي وهو في طريقه إلى المعركة، وبالتالي فقد رواه في أجواء تعبئة قصوى واستنفار للجهاد وتضحية على جميع الأصعدة.

هذا، وعلى الرغم من اعتقادنا بأن المرابطين لم يكونوا بمنأى عن مثل هذه المشاعر وأنهم كانوا منخرطين فيها على الأرجح، فإن ما كنا بصدد تقديمه بخصوص التفسيرات لا يجب أن يحجب عنا جانباً آخر من الموضوع، وإن كان مختلفاً. فأبُو علي كان في وقت ما في وضع صدامي مع السلطة المرابطية، وبالتالي فمن الوارد - بعد خروجه من هذا الوضع - أن يقف منها موقف الخدر وأن يتفادى ما قد يثيرها عليه؛ غير أن روایته لحديث خمّ تبقى دائمًا مثيرة ومن شأنها أن تسبّ له المشاكل، إذ بإمكانها أن

¹ ابن الأبار، المعجم، ص 65-66 ضمن الترجمة 43. ويجب الحذر من طريقة ابن الأبار في تقديم الأخبار والأحاديث فهو عادة يعطي سندين أو أكثر لنفس الخبر أو الحديث.

تشكل ذريعة لردود فعل قد لا تؤمن عاقبتها. لكن الثابت أن أبا علي قد حافظ مع ذلك على ما يمكن أن نسميه اليوم حرية في التعبير واستقلالية في الرأي وتخلص من ضغوطات السياسة.

لكن إذا ما سجلنا ذلك لأبي علي فعلينا أن نسجل كذلك ما يعادله بالنسبة للسلطة المرابطية. فقد سعت هذه السلطة إلى توظيفه قبل أن تتركه وشأنه من غير أن تفرض عليه أي رقابة، ولم تعمد إلى تلفيق التهم إليه لقاء رفضه لخدمتها، كما لم تحاسبه على روايته للأحاديث المذكورة أعلاه، وهي أحاديث منها بلغت درجة حسن النية فيها فإنه من السهل رمي راوياها بالتشيع، أو اتهامه بالدعائية لجهات مناوئة أو بمعارضة توجهات النظام والوقوف ضد اختياراته ومصالحه العليا، بل إن العكس تماما هو ما سبديه السلطة إزاءه، وهو ما سيفضي بنا إلى الحديث عن المسألة الثانية المتعلقة بمظاهر الاحترام والتقدير التي بدأت السلطة على إبدائها لأبي علي حتى بعد المرحلة الصدامية في العلاقة معها، وهو ما يتتأكد لنا من خلال ثلاث مؤشرات تحمل كلها دلالات في هذا المعنى أمكننا الوقوف عليها.

فبين سنة 508/1114 و511/1117 عُين على منطقة شرق الأندلس والي جديد لم يكن سوى أخو السلطان المرابطي نفسه، ويتعلق الأمر بأبي إسحاق إبراهيم بن يوسف بن تاشفين، المعروف بابن تاعيشت. وقد كان هذا الوالي شخصية متميزة على أكثر من صعيد، وخاصة على الصعيد الفكري حيث كانت له علاقات واسعة بالأوساط الثقافية وشمل برعايته عددا من رموزها. فهو مدحوم الشاعر الكبير أبي إسحاق بن خفاجة (ت 533/1113)¹، وباسمه وضع الأديب الكبير الفتاح بن خاقان (ت 528/1133) كتابه *قلائد العقيان*²، ووضع الطبيب

¹ انظر على سبيل المثال ديوان ابن خفاجة، تقديم كرم بستانى، بيروت، 1961، ص 45.

² قال المقرى متحدثاً عن علاقة إبراهيم بالفتح بن خاقان أن هذا الأخير «ألف برسمه قلائد العقيان»، نفح، .35/VII

الكبير أبو مروان بن زهر (ت 557/1161) كتابه الاقتصاد في صلاح الأجساد^١.

وأول المؤشرات التي نود التوقف عندها في هذا الصدد حرص هذا الأمير - بعد حلوله بمرسيية عاصمة شرق الأندلس - على الاتصال بأبي علي للأخذ عنه والسماع منه، وهو ما أكدته ابن الأبار في ترجمته لإبراهيم في المعجم باعتباره من أصحاب أبي علي الصدفي^٢. وقد كان من الممكن أن تكتفي بالإشارة إلى هذه الbadra للتشديد على أمررين : أولهما ما كان عليه هذا الأمير من ميل إلى العلم وإلى الاتصال بأهله؛ وثانيهما ما كانت عليه السلطة من رغبة في طمأنة هذا العالم وفي إعادة ربط الصلة به؛ ييد أن التفاصيل التي أوردها ابن الأبار حول الكيفية التي تمت بها هذه الbadra تدفعنا إلى مزيد من إمعان النظر في العديد من جوانبها للإحاطة أكثر بطبيعة العلاقة التي قامت بين أبي علي والسلطة.

فقد أخبرنا ابن الأبار بأن هذا الأمير - الوالي كان يرغب في أن يتقلّل أبو علي إلى منزله خصيصاً حتى يتمّ أخذنه عنه وسماعه منه، وأن أحد وزرائه قد أبلغ أبي علي بذلك وهو منشغل بدرس من دروسه. ولئن كان أبو علي قد رفض الاستجابة في الإبان لهذه الرغبة، إلا أنه قبل الانتقال إلى منزل الأمير أمام إخاح الوزير « بعد الفراغ من إسماع أصحابه والقيام من مجلسه »^٣.

وتتصحّح هذه الحادثة عن الكثير حول علاقة أبي علي بالسلطة وما تميّزت به من مرونة في إطار تتحرج فيه السلطة استقلالية العالم ومحرص فيه هذا الأخير بدوره على عدم القطع معها. فأبو علي لم يستجب إلى المطلب في حينه ولم يسارع إلى تميّز الأمير عن بقية تلامذته، كما أنه لم يتثبت في المقابل

^١ انظر ترجمة أبي مروان بن زهر : ابن عبد الملك المراكشي، كتاب الذيل والتكميلة، القسم الأول، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1965، رقم 31، 18/V.

^٢ المعجم، رقم 40، ص 62.

^٣ نفسه، ص 63.

بالصورة النمطية التي ترددتها بعض التراجم المنقية حول رفض العالم الذهاب إلى السلطان عملاً بمقولة أن العلم يُؤتى إليه ولا يأتي وأن على السلطان أن يتقل إلى مجلس العالم وليس العكس.

أما المؤشر الثاني الدال على ما تواصل لدى السلطة من احترام لأبي علي فيتمثل فيما صدر عنها من رغبة في تعينه من جديد في منصب قاضي، و يتعلق الأمر بتوليته على قضاء مدينة أندلسية رئيسية هي إشبيلية، وهو ما قابله أبو علي بالرفض مرة أخرى حسب إشارة سريعة تفرد بها القاضي عياض¹. ولا يبعد هذا الأمر بالمرة، بل يمكن اقتراح تاريخ له هو سنة 1117/511 إذا ما ربناه من ناحية أولى بانتقال الأمير إبراهيم بن يوسف من ولادة مرسية إلى ولادة إشبيلية، ومن ناحية ثانية بما تم خلال هذه السنة من حركة واسعة في تعين القضاة بالأندلس وقع بموجبها تعين قضاة جدد في كل من قرطبة وغرناطة والمرية وإشبيلية². فهل رغب الأمير إبراهيم أن يكون قاضيه بمقر ولايته الجديدة هو أبو علي الصدفي، وذلك في إطار التعينات الجديدة في خطة القضاة؟ هذا ما نميل إليه. لكن هذا الاعتقاد يبقى ثانوياً في حد ذاته أمام ما تمثله محاولة التعين بهذه حلقة جديدة في محاولات السلطة توظيف هذا المثقف، وأمام صلابة ما يبديه هذا الأخير من رفض وتشبث باستقلاليته. ومع ذلك فإن أبي علي لم يقطع مع السلطة ولم يرفض الاتصال بها في الوقت الذي لم تدر هذه الأخيرة ظهرها له ولم تيأس من رفضه المتكرر، وهذا ما سوف نوضحه من استعراضنا للمؤشر الثالث الخاص باحترام السلطة لأبي علي.

يتصل الأمر في هذا المؤشر بالصلة الوثيقة التي جمعت بين أبي علي والأمير إبراهيم بن يوسف، وهو مؤشر ينذرنا في حقيقة الأمر إلى قضايا

¹ الغنية، ص 194.

² انظر حول هذه التعينات ابن عذاري، البيان المغرب، دار الثقافة، ط.2، بيروت، 1980، IV/64 و65.

متشعبه ذات أهمية قصوى منها ما له علاقة بالدولة المرابطية نفسها ومنها ما يرتبط بالحدث عن مثقف آخر من مثقفي العصر المرابطي لا يقل أهمية عن أبي علي الصّدفي، وهو الفقيه الكبير أبو بكر بن العربي الإشبيلي (468-1075/543)^١؛ إلا أننا سنكتفى بتلخيص مقتضب نركز فيه بصفة مباشرة على ما يهم موضوع دراستنا.

ففي إشارة سريعة – لكنها فريدة القيمة – يعلمنا ابن الأبار أنه في مدة ولاية إبراهيم على إشبيلية قام أبو علي بالتوسط لدى هذا الأمير قصد إعادة الأموال المحتجزة التي ورثها أبو بكر ابن العربي عن والده^٢. ويفهم من ذلك أن حجز تلك الأموال قد تواصل منذ دخول المرابطين إشبيلية واستيلائهم عليها عنوة آخر رجب سنة 1091^٣ إلى تاريخ هذا التوسط، أي إلى سنة 511/1117، وبالتالي فإن الحجز دام ما يناظر ربع قرن. ومعلوم أن أبو محمد عبد الله بن العربي – والد أبي بكر – كان من رجال الدولة العبادية وكبار وزرائها^٤، ولا شك أن أملاكه كانت كثيرة، وأنه لم يلبث أن بادر بالخروج إلى المشرق صحبة ابنه أبي بكر – وهو في سن السادسة عشرة تقريباً – في تاريخ حددته المصادر بمستهل ربيع الأول 485/11 أبريل 1092، أي بعد حوالي سبعة أشهر فقط من سقوط إشبيلية في أيدي المرابطين، وهو أمر جالب للانتباه. وقد توفي أبو محمد بن العربي بمصر سنة 493/1099، وعاد ابنه أبو بكر إلى الأندلس سنة 495/1101 وقد عني عنابة فائقة بلقاء الشيخ والأخذ عنهم؛ فوازت رحلته من هذه الناحية أهمية رحلة أبي علي الصّدفي وأصبح ذا صيت ذائع؛ إلا أن علاقته

^١ ترجم له الكثيرون، انظر مثلاً : عياض، الغنية، رقم 10، ص 133؛ ابن بشكوال، الصلة، رقم 1297،

558/II؛ المقرئ، نفح، رقم 8، 25/II.

² المعجم، ص 63، ضمن ترجمة الأمير إبراهيم.

³ انظر حول موضوع استيلاء المرابطين على إشبيلية : عنان، دول، ص 343 وما بعدها.

⁴ انظر ترجمته في الصلة، رقم 634، I، 278؛ وانظر حول موقعه من العباديين إشارات الفتح بن خاقان في ترجمة أبي بكر بن العربي في كتابه مطعم الألسن، ص 62 وما بعدها.

بالنظام المرابطي تبقى محاطة بغموض كبير، على الأقل حتى سنة 1133/528هـ تاريخ تعينه على قضاء إشبيلية¹، ولعل من أشد مواطن الغموض في هذه العلاقة هو قضية حجز أملاكه من قبل المرابطين ولجوئه إلى وساطة أبي علي الصديقي لرفع الحجز عنها. وقد استجابت السلطة إلى هذه الوساطة وأعادت إلى أبي بكر بن العربي أملاكه.

وتُطل علينا هذه القضية – كما أسلفنا – على مواضيع شاسعة. فain نحن مثلاً مما قيل حول خروج أبي محمد بن العربي وولده إلى المشرق في سفارة بعث بها المرابطون إلى العباسيين يطلبون منهم التزكية والتقليد على إمارة المغرب، وما قيل عن أن أبي بكر بن العربي قد عاد من المشرق بسجل عباسي يذكر حكم المرابطين وبرسائل من كبير الوزراء ببغداد ومن أبي حامد الغزالى وأبي بكر الطرطوشى². ولthen كنا قد حاولنا في مقام آخر من بحوثنا حول فقهاء العصر المرابطي الإجابة عن عدد من القضايا المتعلقة بهذا الموضوع، فإن ما يهمنا هنا هو ما أظهرته السلطة المرابطية من تقدير بالغ لأبي علي باستجابتها لوساطته والنزول عند رغبته.

وأما المسألة الثالثة والأخيرة التي علينا الوقوف عنها لاستجلاء علاقة أبي علي الصديقي بالسلطة المرابطية في الفترة الواقعة بين سنة 1114/508هـ تاريخ تحرره من القضاء، وسنة 1120/514هـ تاريخ وفاته فهي مسألة ختامية بكل معانٍ هذه العبارة إذ تتصل بظروف وفاته. فقد توفي أبو علي – كما أشرنا آنفاً – وهو ضمن صفوف الجيش المرابطي مشاركاً في واقعة كتندة ضد الأرغونين³ وذلك على الأرجح في الأسبوع الأخير من

¹ راجع المقرى، نفح، 29/II.

² راجع حول كل ذلك : إحسان عباس، « رحلة ابن العربي إلى الشرق كما صورها "قانون التأويل" »، مجلة الأبحاث (بيروت)، كانون الأول 1968، ج-4، ص59-92؛ عصمت دندش، « دراسة حول رسائل ابن العربي »، المناهل (المغرب الأقصى)، عدد يوليو 1977، ص 149-191.

³ انظر حولها : عنان، عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، ط.1، القاهرة 1964، القسم الأول، ص 103-104.

شهر ربيع الأول / الأسبوع الأخير من شهر يونيو من السنة المذكورة. وقد بلغ عدد القتلى في صفوف المرابطين خلال هذه المعركة ما يناهز عشرين ألفا¹. وبالنظر إلى الأعداد الوفيرة من الجنود النظامي والمتطوعة الذين شكلوا الجيش المرابطي في هذه المعركة يمكن القول إن السلطة قد نجحت في تحقيق تعبئة هامة ضد العدو.

وتنضاف هذه المشاركة إلى عوامل أخرى لتعزيز القول إن أبا علي قد انصاع لرغبات النظام المرابطي وأنه أصبح في خدمته ومن مؤيديه، بل وأحد أركانه الرئيسية في منطقة شرق الأندلس على الأقل، غير أنها قد نجنب الصواب إذا اعتمدناها كدليل قاطع على انخراط أبي علي في خدمة المرابطين. ذلك أن المشاركة ضمن صفوف المتطوعة هي مشاركة في الجهاد أولاً وقبل كل شيء. وهذا يغير كثيراً من زاوية النظر ويجعل من هذه المشاركة موضوعاً مستقلاً تماماً الاستقلال عن موضوع الولاء للنظام أو معارضته. ولئن لم يكن الجهاد واجباً على العلماء²، إلا أن الفقه كان قد رسمخ حوله صورة واضحة تقوم على أنه أمر مرغوب فيه، وأن من أسمى أمنيات العالم أن يموت شهيداً مقاتلاً، وأن الجهاد واجب على الجميع في حالات التهديد المباشر وضرورات الدفاع، ثم وخاصة أنه لا يتم شرعاً إلا تحت إمرة إمام، وإن هذا الإمام لا يهم فيه إن كان «براً أو فاجراً» على حد تعبير الفقهاء³.

وعلى الرغم من أن هذه القضية معروفة ولا تحتاج إلى إطالة، فإننا سوف نذكر هنا مع ذلك ما قد يقوم شاهداً قاطعاً على ضرورة الفصل بين موضوع المشاركة في صفوف جيوش مجاهدة وموضوع الولاء للسلطة

¹ المعجم، ص 17.

² هذا ما يفهم من الآية 122 من سورة التوبة.

³ راجع ما كتبه أبو عبد الله بن أبي زمین، فقيه الأندلس وزاده المتوفى سنة 399/1008 في كتابه حول الجهاد والذي سماه قدوة الغازى، دراسة وتحقيق عائشة السليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1969، انظر خاصة «باب ما جاء في الجهاد مع ولادة السوء»، ص 223-234.

المشرفة على تلك الجيوش. فقد شارك في هذه المعركة بالذات شخص آخر – وكان أيضاً من قتلوا – له مكانته العلمية وموقعه الخاص في موضوع العلاقة بين المثقفين والسلطة في عصر المرابطين. يتعلق الأمر بأبي عبد الله بن الفراء الذي تولى في وقت ما القضاء بالمرية للمرابطين¹، وحاز قدرًا كبيراً من الشهرة – ليس فقط في بلاد المغرب بل وحتى في المشرق² – بسبب معارضته الصريحة ليوسف بن تاشفين ورفضه قبول ما أفتى به الفقهاء حول شرعية فرض الضريبة المعروفة بالأندلس باسم المعونة بدعوى الجهاد؛ وإصداره فتوى مضادة في هذا الصدد – وهي من الفتاوى التي ستشتهر كثيراً وتمثل مرجعاً للمفتين بعده – نقض فيها الأدلة التي اعتمدها القائلون بجواز فرض تلك الضريبة³. ومع كل هذا كان ابن الفراء من المشاركين ضمن متقطوعة الجيش المرابطي في معركة كتندة. ومن ثم يتعين الفصل بين الحرص على المشاركة في الجهاد من ناحية وبين تأييد النظام من ناحية ثانية.

غير أن هذه الخلاصة لا تنفي عن أبي علي تأييده للنظام المرابطي واعتقاده في ضرورة دعمه. فقد كان يقدم خدمة جليلة لهذا النظام من موقعه المستقل معتمداً في ذلك على خصال ومؤهلات علمية وأخلاقية حاز بها ثقة الناس. وقد تضاعفت تلك الثقة بلا شك بعد أن حافظ أبو علي على استقلاليته إزاء النظام ورفض المناصب التي عرضت عليه؛ كما مكتبه ذات الخصال العلمية والأخلاقية على حيازة ثقة النظام كذلك، وهو ما تعزز بفعل ما كان يبرهن عليه أثناء دروسه وفي تفاصيل حياته اليومية من تشبع بعقلية ترسخت لدى الفقهاء عامة، وفقهاء المالكية على وجه الخصوص، وهي عقلية

¹ انظر ترجمته في الصلة، رقم 1261، II/542.

² نلاحظ أن ابن الأثير مثلاً قد اقتصر على ذكره ضمن قتلى "كتندة" ولم يذكر أبو علي الصدفي، الكامل، VI/571.

³ انظر حول هذا الموضوع ترجمة يوسف بن تاشفين عند ابن خلkan، وفيات، رقم 844، VII/119.

تقوم على تغليب جانب التأييد للنظام القائم – شريطة عدم خالفته لركن من أركان الدين أو منع واحد من تلك الأركان أو تأييد بدعة ظاهرة – وذلك طبقاً لسلم أولويات يضع الأمن وحقن الدماء في المرتبة الأولى. ولا تشرط في هذا التأييد الصحبة الواضحة للسلطان، بل العكس هو المطلوب، أي أن يبقى الفقيه على مسافة من السلطة حتى لا يفقد مصداقته وحتى يستطيع توجيه النقد للسلطة عند اللزوم، لكنه يبقى رافضاً لمعارضة السلطة وللقيام عليها. وقد فهمت الأنظمة الإسلامية في جملها بأن الذي لا يعارضها من كبار العلماء هو في حقيقة الأمر من المؤيدين لها وهو يسدي لها خدمات أكثر نجاعة من خدمات ”علماء البلاط“.

خاتمة

يطول الحديث – كما أشرنا آنفاً – حول أبي علي الصدفي وحول مكانته سواء على صعيد التاريخ المرابطي خاصة أو على صعيد التاريخ الثقافي للأندلس عامة. وإن كان لنا من خاتمة يجب وضعها لهذا العمل فإننا لا نرى أفضل من التشديد على ذلك اللقب الذي اشتهر به أبو علي في مصادرنا ألا وهو لقب ”القاضي الشهيد“، وهو لقب يدفع إلى استحضار صورة ذهنية عامة حول شخصيات يطغى فيها مركبان رئيسيان هما : علو المكانة وحسن الخاتمة حسب التعبير الديني المشهور، وهو ما يتمناه كل عالم. إلا أنه عند البحث في الجزئيات، لتكون صورة أكثر دقة تأخذ بعين الاعتبار الكثير من تفاصيل حياة هذه الشخصية، تتتصب أمامنا تساؤلات كثيرة، وهي تساؤلات إن كانت لا تخلي بالمركيبين الرئيسين المشار إليهما، إلا أنها تفتح عن قضايا عديدة وعن توترات خاصة تهم العلاقة بين العلماء فيما بينهم وعلاقتهم بالسلطة؛ وهي علاقات عودتنا المصادر – وخاصة منها التراجم المباشرة – على عدم الإفصاح سوى عن المرضي فيها.

علاقة العلماء بالحكام على عهد ملوك الطوائف بالأندلس

ذ. عبد القادر بوبایة

جامعة وهران

مقدمة

مررت الأندلس ابتداء من سنة 399/1008 بفترة عصيبة من تاريخها تميزت باحتدام الصراع بين المسلمين. وكان من أبرز نتائج ذلك أن انقسمت البلاد إلى مالك عديدة بلغت في مجموعها ستة وعشرين مملكة. وتعود جذور هذا التشرذم إلى بداية الفتنة التي تلت تغلب البربر على قرطبة سنة 403/1013 وما نجم عنها من فرار العبيد الصقالبة إلى شرق الأندلس وإنشائهم لمالك خاصة بهم هنالك. قال ابن عذاري : « ولما استولى البربر مع سليمان على قرطبة خاف العبيد العامريين على أنفسهم؛ فهربوا إلى شرق الأندلس، واستولوا على بلنسية وشاطبة ودانية وغيرها »¹. وقد تعززت هذه التجزئة السياسية أيضاً حين أقدم سليمان المستعين على تقسيم المناطق الجنوبيّة من بلاد الأندلس على رؤساء قبائل البربر وبعض العرب المتحالفين معه. ومع الإعلان عن اضمحلال الخلافة سنة 422/1031 تكونت في مختلف جهات الأندلس مجموعة من الممالك المستقلة المتاخرة فيما بينها، استعان ملوكها بالنصارى في صراعهم ضد أعدائهم وتنازلوا لهم عن أجزاء كثيرة من البلاد. وهو ما مكن ملوك النصارى من السيطرة على مدن وقلاع وحصون إسلامية عديدة استخدموها كقواعد لانطلاق عملية الاسترداد².

¹ ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق إ. ليفي بروفessor وج. س. كولان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، 2009 م، 115/III.

² ابن الخطيب لسان الدين، أعمال الأعلام فيمن يوطن قبل الاحتلال من ملوك الإسلام، تحقيق إ. ليفي بروفessor، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2006/1426، ص 114-117، 144؛ رجب محمد، العلاقات بين الأندلس الإسلامية وإسبانيا النصرانية في عصر بنى أمية وملوك الطوائف، دار الكتب الإسلامية =

وتجدر الإشارة إلى أن ملوك الطوائف قد عملوا على استهالة العلماء من أجل الاستفادة منهم والاستعانة بهم في أمور التسيير، فصاروا بذلك طرفا رئيساً في الأحداث السياسية التي شهدتها الأندلس في تلك الفترة. ومن ثم، جاز لنا التساؤل عن الدور الذي اضطلعوا به في نصيحة الملوك وتوجيههم سيراً على نهج علماء السلف الذين قال عنهم أبو حامد الغزالى : « هذه كانت سيرة العلماء وعادتهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قلة مبالاتهم بسطوة السلاطين لأنهم اتكلوا على فضل الله تعالى أن يحرسهم، ورضوا بحكم الله تعالى أن يرزقهم الشهادة؛ فلما أخلصوا الله النيمة أثر كلامهم في القلوب القاسية فلينها وأزال قساوتها »¹. كما جاز لنا التساؤل أيضاً عما إذا كان هؤلاء العلماء قد تخلوا عن واجبهم وسايروا الحكام سعيًا وراء مصلحتهم الشخصية فكانوا كمن قصدتهم الغزالى بقوله : « وأما الآن فقد قيدت الأطعاع ألسن العلماء فسكتوا، وإن تكلموا لم تساعد أقوالهم أحواهم [...]؛ ففساد الرعایا بفساد الملوك، وفساد الملوك بفساد العلماء، وفساد العلماء باستيلاء حب المال والجاه، ومن استولى عليه حب الدنيا لم يقدر على الحسبة على الأراذل؛ فكيف على الملوك والأكابر؟ »².

فما هو الدور الذي كان لعلماء الأندلس في عهد ملوك الطوائف وما نوع العلاقة التي جمعتهم بهؤلاء الملوك وما هو الموقف الذي اتخذه من تطورات العصر؟ للإجابة عن هذه الأسئلة سوف نورد نماذج من عينات ثلاث هؤلاء العلماء قصد استجلاء طبيعة علاقتهم بالحكام من جهة وطبيعة موقف الحكام منهم من جهة ثانية.

= دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، القاهرة، بيروت - د. ت، ص 272 ؛ ابن الأبار القضايعي، الحلقة السيراء، تحقيق حسين مزني، دار المعارف، القاهرة، ط 2، 1985 م، 30-29 II وهنري بيريس، الشعر الأندلسي في عصر الطوائف، ترجمة الطاهر أحمد مكي، دار المعارف، القاهرة، ط 1، 1988/1408، ص 18.
أبو حامد الغزالى، إحياء علوم الدين، دار الكتاب العربي، بيروت د. ت، III، 93-92 III، 93-92 III، نفسه، 2.

١- علماء اعتزلوا الحكام وانتقدوا الأمر الواقع

عملت هذه الفئة على تحاشي الحكام ولم تنغمس في الصراع الدائر بين ملوك الطوائف، لكن ذلك لم يمنعها من انتقاد الوضع القائم لما فيه من آثار سلبية على أوضاع المسلمين في العدوة الأندلسية. ويتنتمي إلى هذه الفئة المؤرخ الأندلسي أبو مروان حيان بن خلف بن حسين بن حيان (377-988/469) الذي اشتهر بابتعاده عن موالة ملوك الطوائف^١. وقد أشار ابن بسام إلى أنه : « لم يسلم من لسان ابن حيان إلا أمير بلده أبو الحزم ابن جهور وابنه أبو الوليد، فلم يعرض لذكرهما إلا بخير »^٢، وهذا ما أكدته محمود علي مكي أيضاً حين قال: « أما ابن حيان فلعله واحد من عدد بالغ القلة من المؤرخين الذين حررروا أقلامهم من ربقة الخوف والطعم »^٣.

فما هو السبب الذي جعل ابن حيان يتخذ هذا الموقف من حكام ملوك الطوائف؟ نستمد الجواب عن هذا التساؤل من قوله : « فركبت سنن من تقدمني فيما جمعته من أخبار ملوك هذه الفتنة البربرية، ونظمته وكشفت عنه، وأوعيت فيه ذكر دولهم المضطربة وسياستهم المترفة، وأسباب كبار الأمراء المتزینين في البلاد عليهم، وسبب انتقاض دولهم [...] ومشهور سيرتهم وأخبارهم، وما جرى في مدهم وأعصارهم من الحروب الطوائل والواقع والملاحم إلى ذكر مقاتل الأعلام والفرسان ووفاة العلماء والأشراف »^٤.

يستشف من هذا الكلام أن ابن حيان انشغل عن ملوك الطوائف وصراعاتهم بتدوين واحد من أكبر مؤلفاته، وهو كتاب المتن الذي أرخ فيه

^١ ابن حيان القرطبي، المقتبس من آباء أهل الأندلس، تقديم وتحقيق محمود علي مكي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1973/1393، ص 31.

^٢ ابن بسام الشترىنى، الذخيرة في محسن أهل الجزيرة، تحقيق سالم مصطفى البدرى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، 1998/1419، 373/1.

^٣ ابن حيان القرطبي، المقتبس، ص 125.

^٤ ابن بسام، الذخيرة، 1/359.

لعصره، وأورد فيه ما تعلق من أخبار ملوك الطوائف وعلاقتهم ببعضهم البعض، وعلاقتهم بملوك النصارى، وبخاصة منهم الأدفنش ملك قشتالة. وعلى الرغم من اعتزال ابن حيان للحكام وابتعاده عنهم فقد هم أحد أفراد حكام قرطبة من الجهاورة بقتله، وهذا ما أكدته ابن سعيد حيث قال إن ابن حيان : « ثلب أبا الحزم فقال : والله لقد صدق، وإن الله ما أصلح لهذا الأمر، ولكن مكرها لزمه، وحلف عبد الملك بن جهور أن يسفك دمه؛ فأحضره أبوه أبو الوليد وقال : والله لئن طرأ على ابن حيان أمراً لا آخذن أحداً فيه سواك، أتريد أن يُضرب بنا المثل فيسائر البلدان بأننا قتلناشيخ الأدب والمؤرخين ببلدنا تحت كفانا مع أن ملوك البلاد القاسية تداريه وتهداديه؟¹ ». وبهذا يكون ابن حيان قد أُوشك على أن يلحقه أذىبني جهور بسبب ذكره لمساوهئهم، وليس هذا بغرير عن هذا المؤرخ الحصيف الذي قال عنه ابن بشكوال : « كان لا يعتمد كذباً فيما يحكى في تاريخه من القصص والأخبار »²، وهو ما أيدته الحميدي أيضاً حين وصفه بـ « صدق الإيراد »³.

ويتتمي إلى هذه الفئة أيضاً أبو طالب عبد الجبار المعروف بالمتني⁴ الذي قال ابن بسام إنه « لم يطأ على الدول »، أي أنه لم يدخل في خدمتهم ولا تقرب منهم. وقد تميز بانتقاداته اللاذعة لملوك الطوائف حيث رسم من خلال أشعاره الصورة القاتمة التي تميزوا بها، والطريقة التي ساسوا بها أهل الأندلس، وما قاله في نظمه عنهم :

¹ ابن سعيد الغرناطي، المغرب في حل المغارب، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، 1997/1417، 72/١.

² ابن بشكوال، كتاب الصلة، ص 139.

³ الحميدي أبو عبد الله محمد بن أبي نصر فتوح، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، تحقيق صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط ١، 2004/1425، ص 197.

⁴ من أهل جزيرة شقر، كان يعرف بالمتني، أربع أهل وقته أدباً وأعجمهم مذهبها وأكثرهم تلقنا في العلوم وأوسعهم ذرعاً بالإجاده في المتنور والمنظوم، واقتصر على طريقة فلم يطأ على الدول ولا تجاوز في شعره ملح الأوصاف والغزل، وله أرجوزة في التاريخ أغرب فيها. ابن بسام، الذخيرة، ١/ 573-574.

ثم تماضت هذه الطوائف
 دانت بدين الجور والعدول
 فأهملوا العباد والبلاد
 واستغلت أذانهم بالخمر
 وزادهم في الجهل والخذلان
 لما طوت صدورهم من غلٌ
 فخسفت دولهم بالأرض
 فاستولت الروم على البلاد
 وقتلوا الرجال كيف شاؤوا
 وإذا أطالت القوم أسرى القدر نحومهم خسفاً وما إن شعروا¹

ومن هذه الفئة أيضاً السميسي أبو القاسم خلف بن فرج الإلبيري²
 الذي تميز بهجائه للملوك الطوائف واعتبرهم السبب الرئيس في الوضعية
 المزرية التي آل إليها أمر المسلمين بالأندلس على عهدهم، وما قاله فيهم :

نادَ الْمُلُوكَ وَقُلْ لَهُمْ مَاذَا الَّذِي أَحَدَثْتُمْ
 أَسْلَمْتُمُ الْإِسْلَامَ فِي أَسْرِ الْعِدَا وَقَعْدْتُمْ
 وَجَبَ الْقِيَامُ عَلَيْكُمْ إِذْ بِالنَّصَارَى قَمْتُمْ
 لَا تُنْكِرُوا شَقَّ الْعَصَا فَعَصَا النَّبِيَّ شَقَقْتُمْ

وقال فيهم أيضاً مبيناً خيبة أمل الشعوب فيهم وتطلعه إلى زوال
 ملوكهم لما فيه من خير لأهل الأندلس الذين كانوا تحت مطرقة ملوك
 الطوائف وسندان النصارى الراغبين في إخراجهم من بلادهم :

¹ ابن بسام، *الذخيرة*، 1/593.

² كان باقعة عصره وأعجوبة ذرره، وهو صاحب مزدوج كأنه حذا منصور الفقيه، وله طبع حسن
وتصرف مستحسن في مقطوعات الأبيات، وخاصة إذا هجا وقدح. ابن بسام، *الذخيرة*، 1/551.

رجوناكم فـما أنصفتمونا وأملناكم فـخذلتمونا
سنصلب والزمان له انقلاب وأنتم بالإشارة تفهمونا^١

ويتنمي إلى هذه الفئة أيضاً شاعر^٢ نسبت إليه هذه الأبيات :

ما يُزهّدِي في أرضِ آنـدلـس تـلـقـيـب مـعـتـضـدـ فـيـها وـمـعـتـمـدـ
أـقـابـ مـلـكـةـ فيـ غـيـرـ مـوـضـعـهاـ كـاهـرـ يـحـكـيـ اـنـفـاخـاـ صـوـلـةـ الـأـسـدـ^٣

2- علماء خدموا ملوك الطوائف قبل أن يتعرضوا للامتحان

انخرط عدد كبير من علماء الأندلس في خدمة ملوك الطوائف، وكان هؤلاء الأخيرين في أمس الحاجة إليهم لتسهيل شؤون الإدارة بمهالكهم من جهة والدعائية لهم وتعزيز مشروعيتهم وتنفيذ أوامرهم لدى الرعية من جهة ثانية لقاء الحصول على رزق وفير يكفل لهم ولأسرهم العيش الكريم. وعلى الرغم من مؤازرة هؤلاء العلماء للملوك الطوائف فقد تعرض الكثير منهم للامتحان والتنكيل، بل بلغ الأمر بعضهم حد القتل أحياناً، خاصة وأن بعض ملوك الطوائف كانوا لا يتواون في تصفية كل من هدد ملكهم أو حامت حوله الشكوك في ذلك. ومن أبرز الأمثلة على هؤلاء الملوك المعتصد بن عباد ملك إشبيلية الذي قال عنه ابن سعيد الغرناطي في معرض

^١ ابن بسام، *الذخيرة*، I، 551/1.

² أورد ابن الخطيب البيتين دون تسمية صاحبها، *أعمال الأعلام*، ص 144، وينسبهما كل من ابن سعيد وابن بسام إلى أبي علي الحسن بن رشيق القيراني صاحب كتاب *العدة والاتهاف*. ابن سعيد الأندلسي على بن موسى، *رایات المبرزين وغيارات المميزين*، تحقيق محمد رضوان الدایة، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط ١، ١٩٨٧م، ص ٢٥٠ وابن بسام، *الذخيرة*، IV/١٠٦، ويوبدهما المقربي أبو العباس أحمد بن محمد، *نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب* وذكر وزيرها سسان الدين ابن الخطيب، تحقيق مريم قاسم طويل ويوسف علي طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٥/١٤١٥، ٢٠٥/١، وينسبهما الدكتور سعد إسماعيل شلبي نقلًا عن صاحب مسالك الأباء إلى عبد الله بن رشيق القرطبي، *البيبة الأندلسية* وأثرها في الشعر، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٧٨م، ص ٢٤٦ هامش ١، ولكن ذلك مستبعد لأن هذا الأخير توفي بمصر سنة ٤١٩/١٠٢٨ أي قبل وجود المعتصد والمعتمد. أبو عبد الله بن عبد الملك المراكشي، *الذيل والتكلمة لكتابي الموصول والصلة*، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، د. ت، السفر الرابع، ص ٢٢٥-٢٢٦.

³ ابن سعيد، *رایات المبرزين*، ص ٢٥٠ وابن بسام، *الذخيرة*، IV/١٠٦ والمقربي أبو العباس، *نفح الطيب*، I/٢٠٥ وسعد إسماعيل شلبي، *البيبة الأندلسية وأثرها في الشعر*، ص ٢٤٦.

ترجمته لأبي الوليد ابن زيدون : « والعجب أنه سلم من المعتصم بن عباد مع كونه كان مُدبر دولته، ولم يسلم له أحد من أصحابه »^١.

ويأتي أبو محمد عبد الله بن عبد البر النمري في مقدمة العلماء الذين خدموا الحكام وتعرضوا للامتحان. قال ابن الأبار : « حل من كتاب الإقليم محل القمر من النجوم مع المعتصم بن عباد، وله عنه الرسالة البدية في قتل ابنه إسماعيل، ويقال إنه كتبها دون رؤية، ثم سعى به إليه حتى غير عليه؛ فاحتال للخلاص من يديه ». وأضاف : « سمعت بعض شيوخه يحكي أن أبا الإمام أبا عمر بن عبد البر سار في أمره من مستقره بشرق الأندلس، وهو حينئذ يتربّد بين بلنسية وشاطبة؛ فلأول دخوله على عباد نادى رافعا صوته : أبني يا معتصم، أبني يا معتصم؛ فشققه فيه وانصرفا عنه محفوفين بالإكرام ومكتوفين بالاحترام »^٢، واتجه عقب نجاته من حاكم إشبيلية إلى شرق الأندلس مستقرأ إليه « وجعل بعد ذلك ينتقل في الدول كالبلدر يترك منزله عن منزله، وقد جمع التالد إلى الطارف، وكتب عندنا عن أكثر ملوك الطوائف »^٣.

ومن أبرز الأمثلة على امتحان هذا النوع من العلماء نجد الهجرة التي فرضت على أبي محمد علي بن حزم حين أخرج من قرطبة سنة 402/1011 بسبب مناصرته لبني أمية وتمسكه بأحقائهم في العرش؛ فتوجه إلى المرية وأقام بها يدعو لعبد الرحمن المرتضى الذي فشل في الوصول إلى الخلافة. وقد تعرض ابن حزم للأسر في الموقعة التي دارت بين جيش المرتضى

^١ ابن سعيد الأندلسي، المغرب في حل المقرب، 1/36.

^٢ ابن الأبار القضاعي، اعتاب الكتاب، تحقيق صالح الاشتراط، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، ط ١، 1380/1961، ص 220-221 وابن خاقان الفتح بن محمد، قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، تحقيق حسين يوسف خريوش، مكتبة المنار، الزرقاء (الأردن)، ط ١، 1409/1989، 538-II و الحميدي أبو عبد الله محمد

بن أبي نصر فتوح، جذوة المقنيس، ص 259.

^٣ ابن بسام، الذخيرة، III/82-83.

والصنهاجيين بقيادة زاوي بن زيري سنة 409/1018، وعندما أطلق سراحه
لأجل إلإ شاطبة حيث ألف كتابه طوق الحمامه؛ وبقي بها إلى غاية سنة
1023/414، وهي السنة التي عينه فيها عبد الرحمن المستظهر وزيرا له¹، ولم
يستمر ابن حزم في هذا المنصب مدة طويلة، إذ ما إن اعتلى المستكفي محمد
بن عبد الرحمن سدة الحكم حتى عزله ونفاه إلى بلده من بادية لبلة حيث
توفي سنة ست وخمسين وأربعين.

وقد برر ابن سام نفي ابن حزم إلى بلده باتحاله للمذهب الظاهري
حيث يقول: « ثم عدل في الآخر إلى قول أصحاب الظاهر [...] فنفعه
ونهجه وجادل عنه [...] فطفق الملوك يقصونه عن قربهم، ويُسرونه عن
بلادهم »². ومعلوم أن ابن حزم قد عرف بتعصبه الشديد في مناصرة بني
أميمه، يقول عنه ابن حيان في هذا الصدد : « وكان مما يزيد في شأنه تشيعه
لأمراء بني أميمه ماضيهم وباقיהם بالشرق والأندلس، واعتقاده لصحة
إمامتهم، وانحرافه عن سواهم من قريش حتى نسب إلى النصب
لغيرهم »³، وهذا ما أكدته ابن سعيد أيضا حين قال : « وكان متشارعا في بني
أميمه منحرفا عن سواهم من قريش »⁴. ويتبصر مما سبق أن ابن حزم قد
 تعرض إلى الإقصاء بسبب مواقفه السياسية بما في ذلك تشيعه لبني أميمه
باتحاله للمذهب الظاهري وسعيه لنشره في العدوة الأندرسية التي كان
معظم أهلها من المسلمين يتبعون المذهب المالكي ويتعصّبون له، ويرفضون
بالتالي كل من يتبع غيره من المذاهب.

¹ المقري، نفح الطيب، 1/417-418 وأنخل فنتالث بالثانية، تاريخ الفكر الأندلسى، تعریب حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1955م، ص 214.

² ابن سعيد الأندلسى، المغرب، 1/275.

³ ابن سام، الذخيرة، 1/104.

⁴ ابن سعيد الأندلسى، المغرب، 1/275.

ومن العلماء الذين امتحنوا من قبل الحكام أيضاً أبو عبد الله البزلياني المالقي - أحد شيوخ الكتاب وجهابذة أهل الأدب - الذي استكتبه المعتضد ابن عباد عقب تغلبه على البكريين بأونبة وسلطش وتملكه هاتين المدينتين سنة 443/1051. وكان البزلياني قد التحق قبل ذلك بغرناطة، وصار في خدمة ملكها حبوس بن ماكسن وابنه باديس من بعده، ثم انتقل وهو كهل بإشبيلية فاستكتبه صاحبها المعتضد بن عباد قبل أن يصير وزيراً لابنه إسماعيل وصاحبه. وقد لقي حتفه على يد المعتضد ابن عباد بعد أن اتهمه بالاشتراك في المؤامرة التي دبرها ابنه إسماعيل للاستيلاء على عرش إشبيلية، وذلك سنة 450/1058¹، وكان مقتله ومقتل إسماعيل بن المعتضد في نفس اليوم²، وفي إقدام المعتضد بن عباد على قتل ابنه ما يؤكّد أنه كان شديد البطش بمعارضيه.

ومن هؤلاء العلماء أيضاً أبو الفتوح ثابت بن محمد الجرجاني المشرقي³ الذي قدم إلى الأندلس سنة 406/1015، وأقام بقرطبة، ثم التحق بأبي الجيش مجاهد العامري صاحب دانية فأكرمه وأجزل إليه⁴، ثم رحل إلى سرقسطة مقر منذر بن يحيى التجيبي ثم إلى غرناطة حيث اشتغل بالتدريس قبل الالتحاق بجيش باديس. وقد قتل على يد هذا الأخير لتهمة لحقته عنده في القيام عليه مع ابن عمّه يدّير بن حبّاسة بن ماكسن، وذلك ليلة السبت لاثتين بقيتا من المحرم لعام 431/19 أكتوبر 1039⁵

¹ هذا قول ابن حيان أما غيره فقال سنة 449/1057. ابن عذاري المراكشي، *البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب*، تحقيق ج. م. كولان وإ. ليفي بروفنسال، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2009، III/248-249.

² ابن بسام، *الذخيرة*، I/387 وابن معيد، *المغرب*، I/366.

³ ثلقى بغداد الأدب والحكمة والمنطق والفلق والتلجم، وصار عالماً أدبياً شاعراً، غلب عليه حفظ الغريب والشعر الجاهلي والإسلامي، وكان قوي الحفظ في اللغة، كما كان فارساً شجاعاً متصرفاً في حمل السلاح، حانقاً بأنواع الجنديّة، نافذاً في ضروب الفروسية. ابن بسام، *الذخيرة*، IV/79.

⁴ ابن بسام، *الذخيرة*، IV/79.

⁵ ابن بسام، *الذخيرة*، IV/79 وابن بشكوال أبو القاسم خلف بن عبد الملك، *كتاب الصلة في تاريخ علماء الأندلس*، نشر صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط 1، 1423/2003، ص 115 =

ومنهم أيضاً أبو الأصيغ عيسى بن سهل بن عبد الله الأستدي¹ الذي بدأت علاقته بعد الله بن بلقين عقب رفضه لعرض تقدم إليه به تميم بن بلقين الذي كان بينه وبين أخيه عبد الله نزاع حول بعض الحصون. فأرسل² خمسين مثقالاً إلى عيسى بن سهل يستعطفه على القيام بالحججة معه لدى ابن تاشفين ضد أخيه عبد الله، لكن ابن سهل ردّها إليه وتنته عن ذلك، فكافأه عبد الله على صنيعه بتعيينه قاضياً على غرناطة باقتراح من ابن القليعي، وذلك سنة 1088/481³.

إضافة إلى مهمة القضاء التي كان يتولاها ابن سهل في غرناطة فقد بعث به عبد الله بن بلقين مرتين أو أكثر إلى المغرب سفيراً لدى المغاربة لكنه تأمر عليه وحذف يوسف بن تاشفين على التدخل بالأندلس كما تؤكد ذلك شهادة حاكم غرناطة - المعنى بهذا الحديث - في كتاب التبيان حيث قال: «أطلع أمير المسلمين على ضعف أميره، وأعلمته أن غرناطة ليس فيها مختلف على طاعة ابن تاشفين، وأن قلوب الجندي وال العامة مع المغاربة». ولما عاد ابن سهل إلى غرناطة صرفة الأمير عبد الله عن القضاء لاتهامه بتآمره عليه. وتجدر الإشارة إلى أن المغاربة قد صرروا بدورهم ابن سهل عن قضاء غرناطة بعد أن استولوا عليها سنة 1090/483، قيل

=الحميدي، جنوة المقتبس، ص 182-181 والضبي أبو جعفر أحمد بن يحيى، بخة الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، تحقيق صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط 1، 1426/2005، ص 231.
¹ سكن قرطبة وتولى الشورى بها مدة ثم ولـى القضاء بالعدوة ثم بالأحكام ثم استقضى بغرناطة وكان من جلة الفقهاء وكبار العلماء حافظاً للرأي بصيراً بالأحكام متقدماً في معرفتها وقد جمع كتاباً حسناً مفيدة يعود الحكم عليه. ابن بشكوال، كتاب الصلة، ص 349 والتباكي الملاقي أبو الحسن علي بن عبد الله، تاريخ قضاة الأندلس، أو كتاب المرقبة العليا فيما يستحق القضاء والفتيا، تحقيق صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط 1، 1426/2006، ص 111.

² حدث ذلك عقب منصرف المسلمين بقيادة يوسف بن تاشفين من حصار حصن أليط سنة 1088/481، ولمزيد من التفاصيل عن حصار يوسف بن تاشفين لهذا الحصن انظر مجحول، الحل الموسوية في ذكر الأخبار المراكشية، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامنة، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 1979م، ص 70-66.

³ عبد الله بن بلقين الأمير، كتاب التبيان، منشورات عاكاظ الرباط، 1995م، ص 132-133.

بسبب شدته في القضاء وقيل لأنهم فقدوا ثقتهم فيه بعد خيانته المزعومة لأميره البربرى ولي نعمته. وقد لازم ابن سهل داره على إثر ذلك إلى أن وافته المنية يوم الجمعة ودفن يوم السبت الخامس من محرم سنة 486 / 4 فبراير 1093¹.

ومن أمثلة امتحان الحكام للعلماء في عهد ملوك الطوائف أيضاً تلك القصة التي أوردها أبو بكر بن العربي نacula عن أبي مروان الوراق الذي قال في تاريخه : « لما ضيق العدو على المقتدر بن هود، ورتب على المسلمين وظيفة يعطيها للنصارى، وقسطها على سائر بلاده، وكلفهم غرمها، وكان في بلد من بلاده رجل صالح من النساك والزهاد، فجاءه أهل بلده وأخبروه بأن السلطان قد كلفهم أداء الجزية؛ فقال لهم الرجل الصالح: أما وأنا في الدنيا فلا سبيل إلى ذلك لأنه لا على مسلم جزية، وركب أتاهه ومعه من أهل قريته، وأتى إلى سرقسطة قاعدة المقتدر بن هود؛ فترصد الدخول عليه، واحتال حتى وصل إلى مجلسه، ووقف بين يديه ووعظه، وأعلمه أن لا جزية على مسلم، وأن الذي فعله لا يجوز في الشريعة؛ فاغتاظ المقتدر من قوله وأنبه، ولم تكن الحال تقتضي إسقاطها؛ فأمر بالرجل أن يقتل فقتل»²، ويفؤكد هذا جرأة ملوك الطوائف على امتحان العلماء وعدم ترددتهم في قتلهم إن عارضوهم حتى ولو تعلق الأمر باستنكار العلماء لما يتناهى وروح الشريعة كما هي الحال هنا في فرض الجزية على الرعايا المسلمين من أجل دفعها لملوك النصارى .

¹ عبد الله بن بلقين، كتاب التبيان، ص 132-154 وابن بشكوال، كتاب الصلة، ص 349 والتباھي المالقي، تاريخ قضاء الأندلس، ص 111 وابن سهل أبو الأصينع عيسى بن سهل، دیوان الأحكام الكبير أو الإعلام بنوازل الأحكام وقطر من سیر الحكم، تحقیق بھی مراد، دار الحديث، القاهرہ، 2007/1428، ص 18.

² أبو بكر بن العربي، شواهد الجلة والأعيان في مشاهد الإسلام والبلدان، دك 1275، الخزانة العامة، الرباط، ورقة 140 ظ.

3- علماء جابوا الأندلس بحثاً عن الرزق

وإلى جانب الصنفين السابقين من العلماء عمد فريق ثالث إلى الاتصال بأكبر عدد ممكن من ملوك الطوائف سعياً وراء الكسب عارضاً خدمته على من يغدق أكثر. ويعد أبو عمر أحمد بن دراج القسطلي من أبرز هؤلاء العلماء، قال عنه ابن حيان: «وكان من طوحت به تلك الفتنة الشناعة، وأضطرته إلى النجعة؛ فاستقرى ملوكها أجمعين ما بين الجزيرة الخضراء فرسقطة من التغر الأعلى، يهز كلاً بمدينه، ويستعينهم على نكتبه، وليس منهم من يُصغي له، ولا يحفظ ما أُضيع من حقه، وأرخص من عِلقه» إلى أن انتهى به الترحال بسرقطة حيث أكرمه وآواه أميرها المنذر بن يحيى «فلم يزل عنده، وعند ابنه بعده مادحاً لها، مُشيناً عليهما رافعاً من ذكرهما» إلى أن توفي سنة 421/1030¹.

وقال أبو عمر أحمد بن دراج القسطلي يضجر من حاله ويحار من إدباره بين تلك الفتنة وإقباله ويصف ما حل به وانجل عن أهله وأطفاله في قصيدة فريدة مدح بها خيران العامري صاحب المربة:

تقسمُهن السيفُ والخيفُ والبلِي وشطَّت بنا عنها عصورٌ وأزمانٌ
كما اقتسمت أخذانهن يد النوى فهم للردى والبر والبحر أخذان
إذا شرق الحادى بهم غربت بنـا نوى يومها يومان والحين أحـيان²

ويعلق ابن سام على تصرات ابن دراج بقوله: «فكان في إهدائه الكلام إلى أولئك العبيد اللئام كمن يهدى الهنم³ إلى الصنم، ويجعل الخمار على وجه الحمار، ولبارك ومظفر اللذين ذُكرا ونظرائهم من أولئك العبيد

¹ ابن سام، الذخيرة، 1/35.

² نفسه، 4/III.

³ الهنم: نوع من التمر. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الرابعة، 2005/1426، ص 997.

أَخْبَارٌ سَارَتْ بِهَا الرَّكَابُ، وَأَحَادِيثٌ تَحْدَثُ بِهَا الْمَشَارِقُ وَالْمَغَارِبُ »¹.

وَمِنْ هُؤُلَاءِ الْعُلَمَاءِ أَيْضًا أَبُو مُحَمَّدِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ خَلِيفَةِ الْقَرْطَبِيِّ الْمُعْرُوفِ بِالْمَصْرِيِّ لِطُولِ إِقَامَتِهِ بِمِصْرِ « شِيخُ الْفَتَيَانِ وَأَبْدَدُ الزَّمَانِ »، وَخَاتَمَهُ أَصْحَابُ السُّلْطَانِ، وَكَانَ رَحِيلُهُ إِلَى مِصْرَ وَاسْمُهُ خَاطِلٌ؛ فَلَمْ يُلْبِسْ أَنَّ طَرًا عَلَى الْأَنْدَلُسِ، وَقَدْ نَشَأَ خَلْقًا جَدِيدًا، وَجَرِيَ إِلَى الْنِّبَاهَةِ طَلْقًا بَعِيدًا؛ فَتَهَادَتِ الدُّولَ وَانْتَهَتْ إِلَيْهِ التَّفَاصِيلُ وَالْجَمْلَ، وَكَلَّمَا طَرًا عَلَى مُلْكِ فَكَانَهُ مَعَهُ وَلَدٌ، وَإِلَيْهِ قَصْدٌ، يَجْرِي مَعَ كُلِّ أَحَدٍ، وَيَجْوِلُ فِي كُلِّ بَلْدٍ، وَتَلُونُ فِي الْعَالَمِ تَلُونُ الزَّمَانِ، وَتَلَاعِبُ بِمَلُوكِ الطَّوَافِ تَلَاعِبُ الرِّيَاحَ بِالْأَغْصَانِ حَتَّى ظَفَرَ بِهِ الْمَأْمُونُ بْنُ ذِي النُّونِ فَشَدَ عَلَيْهِ يَدَ الضَّنَينِ ». وَكَانَ قَبْلَ اسْتِقْرَارِهِ عِنْدَ هَذَا الْأَخِيرِ قَدْ مَدَحَ كَثِيرًا مِنْ مَلُوكِ الطَّوَافِ رَغْبَةً فِي نَيلِ مَا يُسْتَرِزِقُ بِهِ وَمَنْ أَبْرَزَ الَّذِينَ مَدْحُومُونَ بِأَدْيَسِ بْنِ حَبْوَسِ مَلِكِ بْنِي زِيرِي فِي غَرْنَاطَةِ، وَالْمُعْتَمِدُ بْنُ عَبَادِ مَلِكِ إِشْبِيلِيَّةِ، وَكَانَتْ وَفَاتَهُ سَنَةُ 496/1103².

وَمِنْهُمْ أَيْضًا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدِ بْنِ شَرْفِ الْقِيَروَانِيِّ الَّذِي قَالَ عَنْهُ أَبْنَى بَسَامَ إِنَّهُ : « كَانَ بِالْقِيَروَانِ مِنْ فَرَسَانِ هَذَا الشَّأنِ، وَأَحَدُ مَنْ نَظَمَ قَلَائِدَ الْآدَابِ، وَتَلَاعِبُ بِالْمُنْظُومِ وَالْمُوزَوْنِ »، وَلَكِنَّهُ اضْطُرَّ عَقْبَ قِيَامِ فَتْنَةِ الْقِيَروَانِ إِلَى مَغَادِرَةِ مَوْطِنِهِ وَالتَّرَدُّدُ « عَلَى مَلُوكِ الطَّوَافِ بِالْأَنْدَلُسِ »، وَقَدْ اسْتَقَرَ اتْتَحِى مَنْحِي الْقَسْطَلِيِّ فِي شَكْوَى الزَّمَانِ، وَالْحَدِيثُ عَنِ الْفَتْنَةِ، وَاسْتَقَرَ أَخِيرًا عَنْ الْمَأْمُونِ بْنِ ذِي النُّونِ ». وَقَدْ سَعَى الْمُعْتَضِدُ بْنُ عَبَادٍ إِلَى ضَمْمَهُ إِلَى بَلَاطَهُ مِنْ أَجْلِ استِعْمَالِهِ فِي تَحْقِيقِ مَآربِهِ، وَلَكِنَّ أَبْنَى شَرْفَ كَانَ « مَنْ فَهَمَ مِنْهَا، وَصَمَّ مِنْ رِقَاهُ »؛ فَلَمْ يَجْتَمِعْ مَعَ عَبَادٍ فِي صَعِيدَةِ، وَلَا أَهْدَى لِهِ السَّلَامُ إِلَّا مِنْ بَعِيدٍ³.

¹ ابن بسام، الذخيرة، III/6.

² ابن بسام، الذخيرة، IV/204 و ابن سعيد الغرناطي، المغرب في حل المغارب، I/82-81.

³ ابن بسام، الذخيرة، VII/104-105.

ويؤكد ابن بسام علاقة هذا العالم مع المعتصم بن عباد حيث قال إنه:
«لم يزل على ملوك الطوائف يومئذ يتظوف، ويتنقل في الدول من متزل إلى
متزل، ومن بلد إلى بلد إلا حضرة المعتصم؛ فإنه كان يخاطبه وينشده»

أحبك في البتوول وفي أبيها ولكنني أحبك من بعيد¹

ويؤكد هذا ما كنا قد أشرنا إليه سابقاً من سياسة ملك إشبيلية الذي
كان يسعى إلى إخضاع العلماء لرغباته ويعاقب من عارضه.

وقد اشتهر المأمون بن ذي النون بياكرامه للعلماء ورعايته
للمغضطهدين واللاحقين منهم فالتجأ إليه الكثيرون لما وجدوا فيه من
العناية والترحاب ما عدموه عند غيره من ملوك الطوائف.

خاتمة

يتضح مما سبق الدور الهام والخطير الذي كان لعلماء الأندلس في واحدة
من أحلك الفترات التي مر بها المسلمون بالعدوة الأندرسية، واللاحظ إجمالاً
أن غالبية هؤلاء العلماء لم يقوموا بالدور الذي كان متتظراً منهم في غالب
الأحيان، بل سلكوا نفس الطريق التي سلكها ملوك الطوائف ولم يكلفوا
أنفسهم عناء البحث عن الحلول المناسبة للأزمات التي كانت تهدد كيان
المسلمين في الأندلس، فساندوا الحكام ودعموهم من أجل تحقيق أغراضهم
الدينية على حساب المصلحة العامة وما كانت تقتضيه من وحدة الصف
لمواجهة العدو المتربص بالإسلام والمسلمين ومواصلة الدور الحضاري
الريادي الذي بدأه الفاتحون وعززه حكام عظام من أمثال عبد الرحمن الناصر
والحكم المستنصر بالله والمنصور محمد بن أبي عامر.

¹ نفسه، 111/IV.

والملاحظ أن الموقف المتخاذل الذي اتخذه أغلب علماء الأندلس في عهد ملوك الطوائف كان أحد الأسباب الرئيسة التي أدت إلى ضعف شوكة المسلمين، ومكنت النصارى من السيطرة على كثير من حواضرهم ومن إدلاهم وتجريدهم من ممتلكاتهم.

غير أن علماء الأندلس لم يكونوا كلهم على شاكلة من ذكرنا، بل قامت عينة منهم بدورها أحسن قيام وأسدت النصح للحكام وتحملت الأذى في سبيل ذلك، ومنهم من سعى إلى استنقاذ الأندلس من مصيرها المحتموم من خلال الاستنجاد بأمير المسلمين يوسف بن تاشفين صاحب

نصر الزلاقة سنة 479/1086.

محنة صوفية الأندلس في العهد المرابطي

ذة. فائزه البوكيلى

كلية الآداب والعلوم الإنسانية - المحمدية

يعتبر التصوف الأندلسي إحدى مسالك فهم التراث الديني والفكري بالغرب الإسلامي. ويبدو أن أصلالة هذه الظاهرة ضمن الخريطة الفكرية لهذه المنطقة تتجلّى في ما يُميّز الخطاب الصوفي عن غيره من الخطابات الفكرية والمذهبية الأخرى، فقهية أو كلامية أو فلسفية كانت. غير أن ظاهرة التصوف تبقى في كل الأحوال ذات أبعاد سلمية سواء في شقها الزهدى المرتبط بالتصوف السنى أو في شقها الفلسفى المرتبط بتسريب أفكار ومبادئ فرق كلامية أو نظريات فلسفية¹.

وإذا كان الأمر كذلك، فما الدافع الذي جعل الحركة الصوفية مستهدفة من قبل السلطة المركزية المرابطية خاصة في أواخر حكم الأمير علي بن يوسف؟ أو بصيغة أخرى كيف تحول التصوف الأندلسي من أسلوبه السلمي إلى توظيف العنف الثورى في علاقته مع السلطة الحاكمة؟ إن الإجابة عن هذه الأسئلة تقتضى منا تسليط الأضواء على السياق التاريخي والنظري لظاهرة التصوف في الأندلس من جهة ثم إبراز مظاهر وتجليات محنة التصوف الأندلسي من جهة أخرى.

ولتحقيق هذه الغاية حاولت تقسيم مداخلتي هاته إلى محورين :

أولاً : السياق التاريخي والنظري لظاهرة التصوف في الأندلس في إطار رصد معلم التصوف وخصوصية فكره، أود الإشارة في البداية إلى أن مصطلح "الصوفي" و"المتصوف" و"الصوفية" لم يظهر في

¹ البوكيلى (فائزه)، الحياة العلمية في الأندلس في العصر المرابطي، أطروحة لنيل درجة الدكتوراه، جامعة الرباط، 2006، ص 219.

بلاد الأندلس إلا في أواخر القرن الثالث للهجرة بفضل الاحتكاك بين المشرق والمغرب عن طريق الرحلات، وأول من لقب بهذا اللقب حسب الإشارات المصدرية المعتمدة هو الأندلسي عبد الله بن نصر القرطبي على لسان ابن الفرضي¹.

وإذا كان المهتمون بالتصوف الأندلسي يختلفون حول عدد من الأمور المتعلقة به، فإنهم يجمعون على أن الظاهرة الصوفية قد تشكلت عبر ثلاث مراحل أساسية هي :

1 - مرحلة التصوف السني أو مرحلة الزهد، ويمكن تحديد بدايتها منذ انتشار الإسلام بالأندلس، وقد استمرت إلى حدود القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد²، وهي مرحلة ساد فيها الزهد والرياضة وحياة المجاهدة كما تميزت بمهارات طقوس وشعائر دينية في سياق السنة التي جاء بها الإسلام منذ ظهوره بشبه الجزيرة العربية.

2 - مرحلة الإرهاصات الأولى للتصوف الفلسفى وتبتدئ من أواخر القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد لتستمر طيلة القرن الرابع للهجرة/ العاشر للميلاد. وقد ظهرت معالمها مع حركة ابن مسرة (ت 319/931)³ التي كانت بمثابة مدرسة تمزج بين الزهد الصوفي والأفكار

¹ ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، مصر، 1966، ص 223.

² عفيفي أبو العلاء، «أبو القاسم بن قسي وكتابه خلع النعلين»، مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، المجلد 11، 1957، صص 53-86. وتجب الإشارة إلى أن هناك اختلاف بين المؤرخين حول بداية ونهاية هذه المرحلة، حيث نجد عبد السلام غرميبي يحدد مدتتها ما بين الفتنة الإسلامية للأندلس ونهاية القرن الثالث الهجري، أما محمد الأمراني فيجعل بدايتها من القرن الثاني للهجرة إلى حين ظهور محمد بن عبد الله بن مسرة القرطبي (931-882/269-319). غرميبي عبد السلام، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية، الدار البيضاء، ط. 1، 2000، ص 26؛ الأمراني محمد، خلع النعلين واقتباس الثور من موضع القمنين، دراسة وتحقيق I.A.B.H، ط. 1، آسفي، 1997، ص 17؛ دندش عصمت، الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط. 1، 1988، ص 357 ومحمود علي مكي، «التصوف الأندلسي، مبانه وأصوله»، مجلة دعوة الحق، عدد 9-8، 1962، ص 6.

³ حول ابن مسرة وحركته انظر مقال محمد الوزاد، «حضور مذهب ابن مسرة في الأندلس خلال القرن الرابع الهجري»، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، قاس، العدد 7، 1983-1984، ص 115-126.

الفلسفية والاعتزالية والإسماعيلية¹، وهي حركة استمرت في عهد الخلفيين الأمويين محمد الناصر المستنصر بعد وفاة صاحبها.

3 - مرحلة التصوف الفلسفي وهي التي أخذ فيها التصوف طابعا خاصا من خلال مناقشة قضايا وأفكار من قبيل "وحدة الوجود" على سبيل المثال لا الحصر مع الرواد الكبار أمثال ابن برجان وابن العريف وابن قسي. ومن تجليات هذا الانتقال من الطور البدائي الساذج - وهو طور الزهد والرياضة والمجاهدة - إلى الطور الفلسفى الذى اتضحت مع مذهب ابن عربي الحاتمى خلال العصر الموحدى² تزايد الاهتمام الشعبي بأخبار الصوفية وتعظيم كراماتهم وبناء الأضرة عليهم بعد وفاتهم، وتناسل الرباطات الصغيرة للعبادة والتأمل والجهاد³، والانتشار الواسع لتسمية الزهاد بالأبدال⁴ أو أولياء الله أو الصوفية كما هي الحال بالنسبة لعدد كبير منهم من أمثال أیوب البلوطي وعبد الله بن عبد السلام بن قلمون القرطبي وأبو وهب القرطبي وقاسم بن ثابت السرقطسي⁵.

عرف التصوف في العصر المرابطي تطورا كبيرا وانتشارا واسعا. وقد تحكمت في ذلك التطور شروط تاريخية وسياسية واجتماعية جعلت عددا من الأندلسين ينخرطون فيه بعمق وبكثافة. وفي معاجلتهم للظاهرة الصوفية الأندلسية لم يقف رأي المؤرخين على سبب بعينه لتفسير أصولها. فإذا كان ألفرد بل (Alfred Bel) قد عزاه حينا إلى المعتقد السائد بثنائية الخير والشر فإنه يرجعه حينا آخر إلى تدهور المجتمع من جراء استبداد الفقهاء

¹ العلواني الإدريسي (محمد)، التصوف الأندلسى، أساسه النظرية وأهم مدارسه، الدار البيضاء، 2005، ص 45.
² عفيفي (أبو العلاء)، «أبو القاسم بن قسي...»، ص 53-86؛ الأمراني محمد، خلع التعليين، ص 21-20 وندشن عصمت، الأندلس في نهاية المرابطين، ص 357.

³ محمود علي مكي، «التصوف الأندلسى...»، ص 8.
⁴ الأبدال، تعنى لغة : رفع الشيء واستبداله بغيره، وفي لغة الصوفية تعنى رجال صالحين يجولون دون غضب الله ونقمةه فعندهم يموت أحدهم بيده الله برجل آخر مكانه. انظر : الكليات معجم في المصطلحات والفرق اللغوية، لأبي البقاء أیوب بن موسى الحسين الكوفي، القسم 1، دمشق، 1981، ص 25 ومعجم المصطلحات الصوفية، عبد المنعم حنفي، بيروت، 1980، ص 9-8.

⁵ ابن سعيد، كتاب المغرب في حل المغرب، تحقيق شوقي ضيق، ط. 2، مصر، 1994.

نتيجة استغلالهم للمنزلة الرفيعة التي أصبحوا يحظون بها في العهد المرابطي باعتبارهم أهل الحل والعقد، و كنتيجة كذلك لتأثير أمراء الدولة المرابطية وقوادها وولاتها بحياة الترف الأندلسية. وقد اتضحت معالم هذا التحول ابتداء من عهد الأمير علي بن يوسف رغم ميله التقشفية والزهدية¹، إلا أن أنخيل بالثيا (Angel Palencia) لا يرى في الظاهر الصوفية الأندلسية زمن المرابطين سوى استمرار لحركة ابن مسرّة². وقد حذا حذوه المؤرخ لاگاردير (Lagardère)³ في حين عزا باحثون آخرون ذلك إلى تردي الأوضاع الاقتصادية نتيجة تشرد اقتصاد المغارزي الناجم عن توقيف عمليات الجهاد وتعرض هذا الاقتصاد لهزات عنيفة صارت معها المشاشة هي سمة غالبة فقد فقدت القدرة وبالتالي عن تحقيق الازدهار وكان من أهم نتائج ذلك أن ضعفت الدولة التي كانت تحكمه. كما عانى بيت المال من عجز كبير بفعل إسراف الأمراء في النفقات وفي مظاهر البذخ والترف في وقت ارتفعت فيه تكلفة مواجهة التكالب النصراوي وحركة المهدي بن تومرت، مما أفضى في النهاية إلى نهج سياسة ضريبية قاسية تداعت لها كل شرائح المجتمع وتعالت الأصوات المنكرة لها والمنددة بها⁴.

ومع ذلك، ورغم رجاحة هذه التفسيرات، فإنها لا تعدو أن تكون أقل أهمية مما فرضته التطورات السياسية من تعقيدات. فقد أصبح لفقهاء المالكيّة دور حاسم في توجيه الاختيارات الكبرى للدولة، وفي تهييمش كافة

¹ انظر:

Bel (A), « Le Sufisme en occident musulman au XIIe et XIIIe siècle de J.C », *Annales de la Faculté des Lettres d'Alger*, Paris, 1935, p 147.

² بالثيا (أنخيل)، *تاريخ الفكر الأندلسي*، ترجمة حسين مؤنس، النهضة المصرية، القاهرة، ط. 1، 1955، ص. 369 وانظر أيضا كتابه:

Aben Massarra y su escuela, Madrid, 1946.

³ انظر:

Lagardère, « La Tariqa et la révolte des Muridun, en 539 H/1144 J.C en Andalus », R.O.M.M., n° 35, 1983, 1^{er} Sem., pp (157-170), p 161

⁴ القادري بوتشيش (ابراهيم)، *المغرب والأندلس في عصر المرابطين: المجتمع، الذهنانيات، الأولياء*، بيروت، 1993، ص. 127-126.

القوى الاجتماعية الحية. وهذا سيمنح المتصوفة كل المسوغات للقيام بدور إعادة التوازن وإلغاء مبدأ التهميش السياسي. وكان لنجاح دعوة المهدي بن تومرت دور في تحفيز أهل التصوف على الإفصاح عن أطماعهم السياسية.¹ هذا دون أن نغفل دور الأزمة الأخلاقية المزمنة وكذلك أزمة الضمير. فقد سادت ظاهر الانحلال والتفسخ وأثرت حياة الترف على الجيل الثاني من الدولة المرابطية الذي انغمس في أجواء اللذة والملذات ومعاقرة الخمر واتخاذ مجالس الشعرا والمعنىين والنديماء وكذا التأنيق في المأكل والملبس.² وما لا شك فيه أن هذه المستجدات التي طرأت على المجتمع الأندلسي قد عجلت باستفحال المد الصوفي.³ هذا في وقت ارتفعت فيه وتيرة التلاقي الروحي بين شرق العالم الإسلامي وغربه عن طريق الحج والرحلات العلمية والعلاقات التجارية.⁴ وقد ساهمت الرحلات العلمية الأندلسية إلى المشرق في الاطلاع على المصنفات الصوفية وأخذ الإجازات فيها، وبذلك تم إدخال الطرق الصوفية إلى الأندلس وأصبحت تدرس في المجالس العلمية. إن ظاهر التمزق السياسي وانقسام العالم الإسلامي إلى كيانات سياسية متناحرة، بالإضافة إلى انحصر النفوذ داخل مجالات ضيقة بعد توقيف عمليات الفتح بسبب التكتل المسيحي الذي احتل مناطق واسعة من بلاد الشام والأندلس، ستساهم بشكل فعال في ظهور التصوف «كبديل لحالة اليأس والتذمر من الأزمة التي غرق فيها المجتمع»⁵، ويوسمه - حسب علي زيعور - «بالأنطوانية والميل نحو الداخل» وابتکار أساليب تعبيرية جديدة كالرمز والاستعارة والكرامة.⁶

¹ نندش (عصرها)، الأندلس في نهاية المرابطين، ص 50.

² نندش (عصرها)، مقدمة مفتاح السعادة وتحقيق طريق الإرادة، لابن العريف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط. 1، 1993، ص 14-15.

³ البوكيلي (فائز)، الحياة العلمية في الأندلس، ص 221.

⁴ القادري بوتشيش (إبراهيم)، المغرب والأندلس، ص 129.

⁵ محمود علي مكي، «التصوف الأندلسي...»، ص 12.

⁶ زيعور (علي)، في العقلية الصوفية ونفسانية التصوف، دار الطليعة، بيروت، 1979، ص 202.

هذه الأسباب مجتمعة لم يكن لها فقط دور حاسم في ظهور الحركة الصوفية بالأندلس، بل إنها نفسها المسؤولة عن تغير الظاهرة في توجهاتها ومفاهيمها وانتقالها من مرحلة الزهد السني إلى التصوف الفلسفى حيث ظهر شرخ بين النمطين على مستويات عدّة : كالغاية والقضية والخصوصية والكيفية في التعاطي مع المكونات الأخرى، أي في التعامل مع الآخر وخصوصاً مع المؤسسة الحاكمة. إذ إن من ملامح هذا الانتقال في هذا العصر بداية الاصطدام بالفقهاء الذين رأوا في سلوك المتصوفة ما هو خارج عن النظرة المالكية للدين. ولعل من رموز هذا التصادم الأول صوفي من طبیلة يسمى يمن بن رزق ويكنى بأبي بكر، توفي في أوائل القرن الرابع للهجرة وألف كتاباً بعنوان *الزهد* تصدّى له الفقهاء وحدروا الناس من مضامينه التي تثير الوساوس.¹

لم يظهر التيار الصوفي الأندلسي في بيئة غريبة عنه، بل إنه نشأ وترعرع في ظل الدينامية الفكرية التي طبعت نهاية القرن الثاني وبداية الثالث الهجريين، حيث ظهر اهتمام كبير باقتناء الكتب وبالعلوم والآداب والفنون. وقد شهدت هذه الفترة حضور الفكر الاعتزالي والتشيع الباطني وكذا الفلسفة، وذلك رغم سيادة الاتجاه العقائدي التقليدي التمثّل في القطب المالكي الذي لا يعترف بسواد كمرجعية عقائدية وتشريعية، حيث لم يكن يرى فيها سوى بدعة محمرة.

لقد انتقلت آراء التشيع الباطني من شمال إفريقيا واحتقرت المجال الأندلسي بطرق عدّة، حيث انتشرت الدعوة لمبادئه وعقيدته وسياسته بشكل سريع بالرغم من التضييق الذي عانت منه. وقد كان للتشيع الأندلسي أثر مدمر على الحياة السياسية والفكرية باعتباره المسؤول عن تأجييج الصراع بين العرب والبربر وبين العرب والمولددين وعن إثارة الاضطرابات السياسية، كما أثر بعمق في الأوساط العلمية والفكرية وعلى

¹ العلوني الإدريسي (محمد)، التصوف الأندلسي، ص 50.

رأسها مدرسة ”ابن مسرة“ التي تبنت النهج الفلسفـي العقائدي الباطـني. وفي المقابل ساهمت أفكار الاعتزـال - التي تعتمـد على العـقل وـمنهج التـأويل - في تـأطـير الفكر العـرفـاني الأندلسـي¹. أما الفلـسـفة وـعلومـها من منـطق وإـلـهـيات وـطـبـيعـيات وـأخـلـاقـيات فقد دخلـت بلـاد الأندلس بـطرق غـير مـباـشـرة نـظـراً لـالتـشـدد السـائـد ضـد ما هو دـخـيل. وهـكـذا اخـرـقت الأـفـكار الفلـسـفـية العـلـوم التـطـبـيقـية والمـذاـهـب الـكـلامـية الشـيـعـية والـاعـزـالية².

وعـلـى العمـوم، فإنـ سـيـطـرة التـيـار الفـقـهي المـالـكي عـلـى الحـيـاة الفـكـرـية في الأـنـدـلـس لمـ تـمـنـع من اـنـتـشـار مـذـاهـب أـخـرـى تحـمـل نـهـاجـمـاـزـجـ مـغـايـرـة كـالـاعـزـالـ وـالـبـاطـنـيـة الشـيـعـية - الإـسـمـاعـيـلـيـة - وـالـفـلـسـفـة الإـغـرـيقـيـة بـاتـجـاهـيـها الأـرـسـطـيـ وـالـأـفـلاـطـونـيـ الحـدـيثـ. وقد وـجـدـت كلـ هـذـه الأـنـهـاطـ في حـيـاة الزـهـادـ مـرـتـعاـ خـصـباـ لـلـتـطـورـ وـالـانـتـشـارـ وـالـرـقـيـ بالـحـرـكـةـ إـلـى درـجـة التـصـوـفـ الـفـلـسـفـيـ. ويـبـدـو أنـ ابنـ مـسـرـة قدـ عـبـرـ عنـ اـنـصـهـارـ هـذـه الأـلـوـانـ كلـهاـ فيـ بوـثـقـةـ وـاحـدةـ سـاـهـمـتـ فيـ اـنـتـقـالـ الزـهـدـ الجـمـاعـيـ إـلـى مـدـرـسـةـ مـزـجـتـ فيـ أـسـسـهاـ بـينـ الـفـكـرـ الـزـهـدـيـ الصـوـفـيـ وـالـفـكـرـ الـفـلـسـفـيـ وـالـتـيـارـاتـ الـاعـزـالـيـةـ وـالـشـيـعـيـةـ.

وهـكـذا اـنـتـشـرتـ الـحـرـكـةـ الصـوـفـيـةـ التـيـ عـرـفـ أـتـبـاعـهاـ بـالـمـرـدـيـدـيـنـ فـيـ شـرـقـ بـلـادـ الأـنـدـلـسـ وـوـسـطـهـاـ وـغـرـبـهـاـ. فـفـيـ الـمـرـيـةـ نـجـدـ قـطـبـ الصـوـفـيـةـ ابنـ الـعـرـيفـ وـفـيـ إـشـبـيلـيـةـ الشـيـخـ الـأـكـبـرـ ابنـ بـرـجـانـ وـفـيـ غـرـنـاطـةـ أـبـاـ بـكـرـ الـمـيـورـقـيـ وـفـيـ شـلـبـ وـغـرـبـيـ الأـنـدـلـسـ ابنـ قـسـيـ وـابـنـ الـمـنـذـرـ وـابـنـ وزـيرـ. كـمـاـ وـجـدـ بـقـرـطـبةـ عـدـدـ مـنـ رـجـالـ الصـوـفـيـةـ مـثـلـ ابنـ غالـبـ³. هـذـاـ فـضـلـاـ عـنـ ذـيـوـعـ

¹ محمود عـلـيـ مـكـيـ، «ـالـشـيـعـةـ فـيـ الأـنـدـلـسـ»، صـحـيـفةـ الـمـعـهـدـ الـمـصـرـيـ للـدـرـاسـاتـ الـإـسـلـامـيـةـ فـيـ مـدـرـيدـ، مجلـدـ IIـ، عـدـدـ 2ـ1ـ، 1373ـ1954ـ، صـ104ـ وـبـالـثـيـاـ (ـأـنـخـيـلـ)، تـارـيخـ الـفـكـرـ الـأـنـدـلـسـيـ، صـ324ـ.

² صـادـعـ الـأـنـدـلـسـيـ، طـبـقـاتـ الـأـمـمـ، بـيـرـوـتـ، طـ1ـ، 1985ـ، صـ155ـ وـابـنـ أـبـيـ أـصـيـعـةـ، عـيـونـ الـأـنـبـاءـ فـيـ طـبـقـاتـ الـأـطـبـاءـ، بـيـرـوـتـ، 1979ـ، 62ـ56ـIIIـ.

³ المـراـكـشـيـ (ـعـدـ الـمـلـكـ)، الـذـيـلـ وـالـتـكـمـلـةـ، تـحـقـيقـ إـحـسانـ عـبـانـ، دـارـ التـقـاـفـةـ، بـيـرـوـتـ، 1965ـ، سـفـرـ 5ـ، قـسـمـ 1ـ، رقمـ 415ـ، صـ209ـ وـابـنـ القـاضـيـ، جـذـوةـ الـاقـتـبـاسـ، دـارـ الـمـنـصـورـ، الـربـاطـ، 1974ـ، 512ـIIـ.

صيت عدد لا يستهان به من رجال التصوف في مناطق وحواضر أخرى مثل مرسية وبلنسية وشقر وجيان ومالقة وغرناطة^١.

وإذا كان الخطيب الناظم لكل التيارات الصوفية يتمثل في التخلّي عن متاع الدنيا والانقطاع إلى العبادة والدراسة فإن مواقفها وأهدافها لا تخلو من تباهٍ^٢.

فإذا كان اتجاه الحائرين الذي يمثله ابن العربي يدعو إلى العزلة والزهد في كل شيء^٣، بعد أن أصبحت الحياة شاقة بعيدة عن الحياة الدينية، فإن اتجاه التصوف الفلسفـي السنـي كان ينادي بتصوف سلمـي يتـمسـك بالكتـاب والسنـة. وكان في طليـعة أقطـابـه ابنـ العـرـيف^٤ وابـنـ بـرـجـان^٥. وقد نـجـحـ أقطـابـ هذاـ الـاتـجـاهـ طـابـ السـرـيـةـ فـيـ نـشـاطـهـ خـاصـةـ بـعـدـ أنـ بدـأـتـ السـلـطـةـ المـرابـطـيـةـ -ـ بـإـعـازـ مـنـ الفـقـهـاءـ -ـ تـشـكـ فـيـ سـلـوكـهـمـ وـتـعـرـضـهـمـ لـلـتـكـيلـ وـالـتـعـذـيبـ،ـ هـذـاـ وـإـنـ لمـ يـكـنـ فـيـ الـمـبـادـئـ السـتـ الـتـيـ تـؤـسـسـ هـذـاـ الـاتـجـاهـ مـاـ يـوـحـيـ أوـ يـنـذـرـ باـخـطـرـ بـالـنـسـبةـ لـلـسـلـطـةـ الـقـائـمـةـ^٦.

^١ ابن الأبار، المعجم، رقم 214، ص 233؛ ابن عبد الملك، الذيل والتكميل، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1973، سفر 6، رقم 348، ص 39 وابن الأبار، الحلة المبراء، تحقيق حسين مؤنس، الشركة العربية للطباعة والنشر، ط. ١، القاهرة، 1963، 267-II.

^٢ شيخة (جمعـةـ)، «ـ التـصـوـفـ الـأـنـدـلـسـيـ بـيـنـ الدـيـنـ وـالـسـيـاسـةـ خـالـلـ النـصـفـ الـأـولـ مـنـ قـ ٦ /ـ ١٢ـ مـ»، ضمن دراسات أندلسية، عدد 21، 1999، ص 69.

^٣ دندش (عصمت)، أضواء جديدة على المرابطين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط. ١، 1991، ص 48 وابن العربي، العواصم من القواسم، تشره محب الدين ابن الخطيب، مطبعة بحر العلوم، الرياض، 1984، 210-١ و ٢٠٩-١.

^٤ ابن العريف، مفتاح السعادة، ص 17؛ ابن الزيات، التشوّف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط. ١، 1984، رقم 18، ص 118 وابن بشكـالـ، الصلةـ فـيـ تـارـيـخـ آـنـمـةـ الـأـنـدـلـسـ وـعـلـامـهـ،ـ مـكـتبـةـ الـخـانـجيـ،ـ الـقـاهـرـةـ،ـ طـ.ـ ٢ـ،ـ ١٩٩٤ـ،ـ ٨٣ـ/ـ ١ـ.

^٥ ابن فرحون، الديباج، ص. 227 وابن عبد الملك، الذيل والتكميل، سفر 5، قسم 1، رقم 1261، ص 666.

^٦ ابن العريف، مفتاح السعادة، ص. 100؛ شيخة (جمعـةـ)، التـصـوـفـ الـأـنـدـلـسـيـ،ـ صـ 72ـ.ـ المـيـدـاـ الـأـولـ :ـ الـزـهـدـ فـيـ الـدـيـنـ مـاـلـاـ وـجـاهـ،ـ المـيـدـاـ الثـانـيـ :ـ الـمـسـالـمـةـ وـتـجـنـبـ الـعـنـفـ قـوـلاـ وـفـعـلاـ،ـ المـيـدـاـ الثـالـثـ :ـ الـأـمـرـ بـالـمـعـرـوفـ وـالـنـهـيـ عـنـ الـمـنـكـرـ،ـ المـيـدـاـ الرـابـعـ :ـ رـفـضـ اـسـتـهـالـ الـقـوـةـ فـيـ الـإـنـكـارـ عـلـىـ الـسـلـطـانـ مـنـ أـجـلـ تـغـيـرـ الـحـاـكـمـ،ـ المـيـدـاـ الـخـامـسـ :ـ رـفـضـ الـقـوـلـ بـالـمـهـدـيـ الـمـنـتـظـرـ وـالـمـيـدـاـ السـادـسـ :ـ الـاعـتمـادـ عـلـىـ الـقـلـبـ دـوـنـ الـنـفـسـ وـالـعـقـلـ،ـ أـدـةـ الـمـعـرـفـةـ وـالـخـيرـ.

أما الاتجاه الثالث الذي يمثله أبو القاسم بن قسي، فهو الجناح المتطرف لحركة التصوف الأندلسي وذلك نتيجة تأثيره بكتب الباطنية وأرائهم، خصوصا رسائل إخوان الصفاء التي انتشرت فيها بين أقطاب هذا الاتجاه بتشجيع من ابن قسي الذي كان يتطلع ليكون مهدي الأندلس¹ بعد أن وصلته أنباء انتصارات ابن تومرت. وقد تضمن كتابه خلع النعلين أساس قيام هذا الاتجاه وأراءه حول الأسماء الإلهية والفيض الوجودي ومراتب الموجودات والعلوم الإلهية، وهي آراء وأفكار كانت تحرض على الثورة والعصيان². أما تحول ابن قسي نحو التصوف كمطية للثورة المسلحة فكان علامة على تعبير فكري - سلوكي اتجاه أزمة نفسانية مجتمعية دينية³.

انفرد ابن قسي بزعامة الحركة الصوفية في غرب الأندلس، وخلا الجو للجناح المتطرف، فانطلقت ثورة المریدين⁴، وكان ذلك بمثابة نذر سيئة وعلامة شؤم في تحول سياسة السلطة المرابطية اتجاه التصوف عامة واتجاه حركة ابن قسي خاصة. فقد جمع هذا الأخير حوله الأتباع وحوّلهم من فرقه صوفية إلى حركة سياسية ثورية استغلها لتحقيق مآربه في الوصول إلى الحكم⁵. وقد اندلعت ثورته عام 1144/539 بجهة مرْثلة، وكانت بذلك

¹ ابن العريف، مفتاح السعادة، ص. 34 وتنش (عصمت)، الأندلس...، ص 58.

² القادري بوتشيش (إبراهيم)، المغرب والأندلس، ص 133؛ عفيفي (أبو العلاء)، «أبو القاسم بن قسي وكتابه خلع النعلين»، مجلة كلية الآداب، الإسكندرية، م 11، ص 53-87 وابن الأبار، الحلقة السيراء، تحقيق حسين مؤنس، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ط. 1، 1963، 197/II.

³ الأمرياني، خلع النعلين، تحقيق ودراسة، ص 33 وما بعدها.

⁴ حول حركة ابن قسي يمكن الرجوع إلى:

محمد العمري، حواضر الأندلس بين الانقاضة والثورة خلال العصر المرابطي، دار أبي رقراق، الرباط، 2006، ص 65-102 وينظر أيضاً :

Lagardère (Vincent), « La Tariqa et la révolte des muridūn en 539 H/1144 J.C en Andalus», in Revue de l'occident musulman et de la méditerranée, n° 35, 1^{er} semestre, 1983, pp 157-170 ; Faure (A), «Ibn Kasî», in Encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition, Tome III, Leyde, 1971, Paris, G.P. Maisonneuve et la Rose S.A, pp 839-840.

⁵ البوكيلي (فائزه)، الحياة العلمية، ص 234.

باكورة الفتنة حسب تعبير ابن الخطيب^١.

وقد دخل ابن قسي في منافسة مع الحكام الجدد من الموحدين حول توظيف فكرة المهدوية^٢ محدثاً بذلك هزة عنيفة في إيديولوجية كل من الدولتين المرابطية والموحدية على حد سواء. لقد أدرك ابن قسي والمریدون خطورة الأزمة التي عممت الأندلس نتيجة تراجع مداخليل التجارة وغيرها من موارد خزينة الدولة، مما تسبب في التسلط الجبائي وفي انتشار اللصوصية، وفساد أخلاق المجتمع^٣، وبات من المؤكد أن الوسيلة المثلثة لاحتضان العامة باعتبارها الفئة المتضررة هو التصديق والظهور أمامها بمظهر الزهد والتقشف ليس رأفة بها ولكن لتكون سندًا في مواجهة الجيوش المرابطية^٤.

ومن هذا المنطلق، أصبحت السلطة المرابطية على يقنة من خطورة الوضع، فلم تتوان في سن سياسة أكثر حزماً بل تطرفاً في التصدي للمتربين مدعاومة بالاتجاه الفقيهي المالكي الذي لم يفوت الفرصة للتضييق على الحركة الصوفية في محاولة لاستئصالها.

ثانياً: التصوف الأندلسي بين المحنة والعنف السياسي خلال العصر المرابطي اختللت طبيعة العلاقة التي جمعت بين قادة المرابطين وبين المتصوفة باختلاف مواقف وغايات الاتجاهات الصوفية. وتراجحت بين اللين مع التيار الذي تبني المعارضة الصامتة^٥ واعتمد خطاباً غير مباشر يستند على توظيف الكرامة الصوفية للتغيير عن روئته لإعادة التوازن إلى المجتمع، وبين الشدة والقسوة مع التيار الذي نهج أسلوب العنف والثورة من أجل الأخذ بزمام السلطة.

^١ ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، 345/IV.

^٢ العمراني (محمد)، الفتن والتمردات بال المغرب الأقصى والأندلس خلال القرن ٦ / ١٢ هـ، الرباط، 1996، ص 103، (بحث مرقوم لنيل دبلوم الدراسات العليا).

^٣ ابن الخطيب، إعلام الأعلام، الجزء الأندلسي، ص 285.

^٤ العمراني (محمد)، حواضر الأندلس، ص 83.

^٥ القادری بوتشیش (ابراهيم)، المغرب والأندلس، ص 172.

والملاحظ أن علاقة المرابطين بالمتصوفة كانت حسنة في البداية، وهو ما تؤكده ترجم بعض الأمراء المرابطين^١. فقد تحول أفراد من بطانة الحكام إلى التصوف مثل أبي عمر ميمون اللمتوني^٢ وأبي إسحاق باران بن يحيى المسوفي^٣ وأبي يكسفان بن عيسى اللمتوني الملقب بالغزالى^٤؛ بل وصل هذا التأثير إلى علي بن يوسف بن تاشفين نفسه، حيث قال عنه المراكشي: «كان إلى أن يعد في الزهاد والمتبتلين أقرب منه إلى أن يعد في الملوك والمغلبين»^٥. بالإضافة إلى تاشفين بن علي الذي لم يمنعه انشغاله بمحاربة الموحدين من زيارة المتصوفة والتبرك بهم، ومن ذلك على سبيل المثال زيارة لأبي زكرياء يحيى بن محمد الجراوي بتادلا^٦.

ومن مظاهر تقريب السلطة لرجال التصوف استدعاء بعضهم لتدريس وتعليم أبنائهم. فقد ذكر ابن الزيات أن أبو الحسن بن حرزهم لما قدم إلى مراكش «استدعاه بعض أمراء صنهاجة للقراءة عليه والأخذ منه»^٧. كما سمحت دولة الملثمين بتدريس عدد من كتب الرزهد والتصوف دون أن تبادر إلى إحراچها أو مصادرتها على نحو ما ذكره ابن خير^٨. لكن بعد مدة بدأت غيوم التوتر تظهر في الأفق وانطلقت معها حملة مطاردة المتصوفة خصوصاً أولئك الذين تبنوا الأفكار الباطنية التي مثلها الانكماش والانطواء الكرامي، اعتماداً على كتاب الإحياء للغزالى مما سيكون سبباً في

^١ بنسپاع (مصطفی)، السلطة بين التسنن والتشیع والتصوف عصری المرابطین والموحدین، منشورات الجمعیة المغریبة الاندلسیة، ط. ١، ١٩٩٩، ص ١٠٨.

^٢ ابن القطن، نظم الجمان، تحقيق محمود علي مكي، ١٩٦٤، ص ٧١.

^٣ ابن الزيات، التشوف، ص ٢٥٤.

^٤ ابن عبد الملك، الذيل والتکملة، تحقيق محمد بشیریقة، الرباط ١٩٨٤، السفر ٨، ج ٢، ص ٤٢٥.

^٥ المراكشي (عبد الواحد)، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تقديم مدوح حقي، دار الكتاب، الدار البيضاء، البيضاء، ط. ٧، ١٩٧٨، ص ٢٥٢.

^٦ ابن الزيات، التشوف، ص ١٣٨.

^٧ نفسه، ص ١٦٩.

^٨ ابن خير، الفهرس، وضع حواسیه محمد فؤاد منصور، دار الكتب العلمیة، بيروت - لبنان، ط. ١، ١٩٩٨، ص ٢٣٥-٢٧١.

اندلاع الدعاية ضده، ثم إحراقه.

فهل كان فعلاً اعتماد المتصوفة للفكر الباطني مُسوّغاً كافياً لترجيح كفة التضييق والقمع على كفة المهادون؟ أعتقد أن الأمر ينطوي على خلفيات أخطر وأعمق. فمن خلال رصد أفكار وسلوكيات الحركة المتطرفة في التصوف يظهر بجلاءً أن التصوف كان يُرُوم تقديم مشروع بديل ومتكملاً للدولة والمجتمع يتعارض منهجاً ومضموناً مع المشروع المرابطي وهذا ما يفسر حتمية المواجهة والصراع.

فعلى مستوى علاقة الحاكم بالرعاية ظهرت كرامات "الولي" أو "المتصوف" كعنصر خلاص من ظلم الولاية وتعسفهم وعنصر إنقاذ من كانوا يثيرون الفتنة والقلائل؛ فكانت الكرامة برموزها واستعاراتها هي الجواب البديل للإنصاف العامة والمحكومين.

وعلى المستوى الاقتصادي، قدم ال-tier الصوفي نفسه كبديل على مستوى النظام النقدي للدولة وشدد على أنه الجهة الوحيدة التي تملك نقوداً حقيقة غير مزورة تدعى "طيرية" أو "الطيبة" لأنها نقود كانت تأتي من النساء. وهكذا احتل المتصوفة مكانة السلطة السياسية القائمة في ميدان النقد، وهي مكانة محورية في حياة الدولة والمجتمع كما هو معلوم¹.

أما فيما يخص الجهاد والسياسة العسكرية، فإن المتصوفة نهجوا سياسة استسلامية مناقضة للسياسة العسكرية للدولة. فإذا استثنينا أصحاب الرباطات والزهاد الذين يقيمون في المحارس دفاعاً عن حدود المجال الإسلامي، فإن الكرامة الصوفية أصبحت ملزمة للانبطاخية التي تميز شخصية المتصوف. وأما على الصعيد الاجتماعي، فإن الحركة الصوفية اقترحت نفسها كحل بديل لمعالجة مشاكل المجتمع ومال الناس إلى الاعتقاد في قدرتها على التأثير في كل شيء، بحيث صار بإمكان "الولي" أو

¹ ابن الزيات، التشويف، ص 273.

الصوفي شفاء العاهات وعلاج المجانين والمرضى والإخبار بالغيب والماكاشفات والأسرار، وهذا يبين إلى أي حد تغلغل الفكر الصوفي في عقليات الأندلسيين^١.

وقد أمكن للكرامات الصوفية أن تستقطب شرائح واسعة من المجتمع فتقوت بذلك سلطة الصوفي على حساب سلطة الحاكم مما أصبح يشكل خطراً على السلطة القائمة، وهو ما لم يكن بإمكان الدولة التغاضي عنه أو السماح به^٢.

وإجمالاً، فقد مال صاحب الكرامات الصوفية إلى الاعتقاد في أنه شخص غير عادي، وأن على الحاكم –الذي هو شخص عادي– أن يذعن له. وانطلاقاً من هذه النظرة، استأنس المتصوفة في أنفسهم القدرة على قيادة المجتمع وأمنوا بأنهم الفئة الأكثر أهلية لذلك. وقد أثار هذا الأمر سخط المؤسسة الحاكمة وذراعها المالكي الداعم لها، فانطلق شوط جديد من محنة التصوف والحركة الصوفية بالأندلس.

وهكذا بدأت السلطة المرابطية بتحريض من الفقهاء تعني خطورة ما كان يمرره المتصوفة في كراماتهم من مواقف مناهضة لها فعملت على التصدي لهم عن طريق المراقبة الصارمة، ومنعت وصول الرسائل والخطابات إليهم^٣ كما كانت تقوم باستدعاءهم لاختبار أحواهم^٤، بل جأت إلى تعذيب بعضهم والتنكيل بهم. وهو الأمر الذي اضطر معه العديد منهم –مثل أبي المكارم بن مسدي – إلى اعتماد السرية التامة في ممارسة نشاطهم^٥. وتطلعنا المصادر على

^١ الصومعي (أحمد التادلي)، المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، تحقيق علي الجاوي، منشورات كلية الآداب، أكادير، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1996، ص 133.

^٢ القادري بوتشيش (إبراهيم)، المغرب والأندلس، ص 150-155.

^٣ حول نموذج هذه المراسلات بين رجالات التصوف بالأندلس خلال العصر المرابطي يمكن الرجوع إلى : Nwyia (Paul), «Notes sur quelques fragments inédits de la correspondance d'Ibn AL ARIFF avec Ibn Barrajan», in Hespérus, 1^{er}-2^{ème} trimestre, année 1956, pp 217-221.

وأبو العباس بن العريف، مفتاح السعادة وتحقيق طريقة الإرادة، دراسة وتحقيق عصمت نندش، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط. ١، 1993.

^٤ القادري بوتشيش (إبراهيم)، المغرب والأندلس، ص 150-155.

^٥ المقري، نفح الطيب، رقم 594/II، ص 72.

أمر استدعاء علي بن يوسف لابن العريف إلى مراكش بتحريض من أبي بكر محمد بن أسود وجليه إليها مكبلًا مع رفيقيه ابن برجان والميورقي. وعلى الرغم من أن السلطان علي بن يوسف قد عفا عن ابن العريف وأكرم وقادته، فإن ذلك لم يمنع من تعرضه إلى الاغتيال بتدبير من ابن أسود قاضي المرية.¹

ويعد أبو الحكم عبد السلام بن برجان من أقطاب التصوف الذين امتحنوا في هذه الفترة كذلك بسبب آرائه الصوفية وتأویلاته للنصوص القرآنية. وقد تم الزج به في السجن بعد جلبه إلى مراكش وترك فيه إلى أن لقى حتفه، فأمر السلطان المراطي علي بن يوسف أن يطرح جثمانه على المزبلة ولا يصلى عليه². وبأمر من علي بن يوسف أيضا طالت عملية الاعتقال أبي بكر محمد بن الحسين المعروف بالميورقي الذي استقدم إلى مراكش رفقة كل من ابن العريف وابن برجان قال ابن عبد الملك المراشي:

«ضرب بالسّوط عن أمره [يعني السلطان علي بن يوسف] وسجنه وقتاً ثم سرّحه»³، فعاد إلى الأندلس وأقام بها يسيراً ثم انصرف إلى المشرق وأقام بمدينة بجاية وكانت وفاته سنة 537/1142. يضاف إلى هؤلاء الثلاثة صوفي أندلسي غُرب عن بلده واعتقل بسجن مراكش ويتعلق الأمر بأبي عبد الله الشبوقي. هذا وقد بلغت قسوة المرابطين في التنكيل بهذا النوع من المتتصوفة أن عرضوا إحدى النساء للتعذيب حسبما ذكره ابن العريف في إحدى رسائله، بأن قاموا بسميل عينيها حين تعذر عليهم الحصول منها على معلومات حول مكان اختفاء بعض الصوفية⁴. وقد بلغت سياسة الشدة في مواجهة الصوفية درجة القسوة مع إصدار علي بن يوسف أمره سنة

¹ ابن بشكوال، الصلة، 1/ 83 وابن الزيات، التشوف، ص 119.

² ابن الزبير، صلة الصلة، رقم 45، ص 32-33؛ ابن الأبار، المعجم، ص 19 وابن الزيات، التشوف، ص 120.

³ ابن عبد الملك، الذيل والتكميل، سفر 6، رقم 452، ص 169-170.

⁴ ابن العريف، مفتاح السعادة، ص 141.

1109/503 بإحراء كتاب الإحياء للغزالى^١ حيثما وجد^٢.
وعلم أن الحملة على كتاب الإحياء قد استمرت بقية العصر
المرابطي. ففي سنة 538/1143 أصدر تاشفين بن علي منشورا إلى قاضي
بنسيمة وفقهاها جاء فيه: «ومتن عثركم على كتاب بدعة أو صاحب بدعة،
و خاصة، وفكم الله، كتب أبي حامد الغزالى، فليستحب أثرها، ولقطع بالحرق
المتابع خبرها، ويبحث عليها وتغلظ الإيمان على من يتهم بكتابتها»^٣. وعلى
الرغم من تعدد الآراء والمواقف حول مسألة إحراء كتاب الإمام الغزالى^٤،
فإن المنحى الفكري الصوفى الذى اختاره الغزالى في توجيهه يتعارض مع
سياسة الدولة ونظامها الحريص على محاربة الأفكار الانكاشية والأنطوية،
كما أنه يتعارض مع المحيط الفقهي السائد في الأندلس، وإن كان تيار من
فقهاء المالكية قد ناصر الغزالى واستهجن إحراء كتابه الإحياء.

^١ انظر:

Cabanelas (Pario), «Notas para la historia de Algazel en España», Al-Andalus, T. XVII, 1952, pp 223-232.

^٢ ابن القطن، نظم الجمان، ص 16-17؛ ابن عذاري، البيان المغرب، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1967 .59/IV

^٣ مؤنس (حسين)، «نصوص سياسية عن فترة الانتقال من المرابطين إلى الموحدين 520-540/1126-1145»، مجلة المعهد المصري للدراسات الأندرسية، مدريد، العدد 3، 1955/1374، ص 20.

^٤ المغراوى (محمد)، «فتوى أبي الفضل ابن النحوى»، متواعات محمد حجي، دار الغرب الإسلامى، 1998، ص 117؛ جلاب (حسن)، الدولة المرابطية قضائياً وظواهر ألبية، المطبعة والوراقه الوطنية، مراكش، ط 1، 1997، ص 252؛ ابن القطن، نظم الجمان، تحقيق محمود علي مكي، طبعه جامعة محمد الخامس، 1964، ص 72-70؛ ابن عذاري، البيان المغرب، IV/59؛ مجہول، الحل الموسى، تحقيق سهیل زکار، عبد القادر زمامه، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 1979، ص 104؛ ابن الزيات، التشوف، ص 169؛ ابن الأحمر (إسماعيل)، بيوتات فاس الكبيرى، الرباط، 1978، ص 33؛ عبد الواحد المراكشى، المعجب، ص 255؛ بنسیاع (مصطفى)، «إحراء الإحياء للغزالى وعلاقته بالصراع بين المرابطين والمتصوفة»، في ملتقى الدراسات المغربية الأندرسية، تيارات الفكر في المغرب والأندلس، الروافد والمعطيات، كلية الآداب، تطوان، 1993، ص 357-366؛ الثبلی (محمد)، «رمز الإحياء وقضية الحكم في المغرب الوسيط الخطاطة العامة وأرضية الاختلاف»، نشر ضمن أعمال ندوة أبي حامد الغزالى، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 9، 1988، ص 139-171؛ غراب سعد، «حول إحراء المرابطين لإحياء الغزالى»، في أعمال الملتقى الرابع الإسباني - التونسي، مدريد، المعهد الإسباني - العربي للثقافة، 1983، ص 133-163؛ واليعقوبى البراوى (محمد)، «إحراء كتاب الإحياء في الغرب الإسلامي»، مجلة المناهل، الرباط، العدد 9، 1977، ص 312-323.

على أن تجديد الأمر بإحرق كتاب الإحياء للغزالى سنة 538 / 1143 يفسر مدى تخوف السلطة الحاكمة من تحول التيار الصوفي من السلم إلى العنف الثورى اقتداء بالحركة التومرتية التي نهت فى بدايتها طريقة سلمية - من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - ثم جنحت إلى العنف الثورى في سياق التطور الذى عرفته الحركة الموحدية خاصة مع عبد المؤمن بن علي الكومي.

ويكشف صدور مثل هذا القرار عن مدى تقدير المرابطين لخطورة المد الصوفي وحرصهم على مواجهته بنفس القدر من الحزم الذي يتطلبه التصدي للحركة الموحدية الناشئة، وهو ما تطلب منهم اتخاذ التدابير الالزمة لذلك، فشكل العقد الأخير من حكمهم فترة عصيبة بالنسبة لمتصوفة الأندلس.

وخلاصة القول إن مخنة المتصوفة بالأندلس خلال العصر المرابطي لم تكن سوى محطة من محطات الصراع الفكري الذي ظهر ببلاد الغرب الإسلامي مع مطلع القرن السادس للهجرة / الثاني عشر للميلاد؛ وهو صراع ارتبط بالسجال الذي أحدثه ظهور كتاب الإحياء بالمنطقة وإقبال المتصوفة عليه من جهة وحرص المرابطين في المقابل على إحراقه بموجب فتاوى رسمية من جهة ثانية. كما ارتبطت مخنة المتصوفة كذلك بتصاعد وتيرة الصراع المذهبى والسياسي والعسكرى بين الحركة التومرتية والسلطة المرابطية، مما حدا بهذه الأخيرة إلى تغيير أسلوب معاملتها مع كل التيارات المخالفة لتوجهاتها الفكرية والمذهبية، وهذا ما يفسر الإجراءات الصارمة التي اتخذتها ضد ابن العريف وابن برجان وأصحابها بدءاً بتغريبيهما من الأندلس إلى المغرب ومروراً باعتقالهما ثم انتهاء باغتيالهما.

الامتحان المتبادل في علاقة الولي بالسلطان

ذ. محمد فتحة

كلية الآداب والعلوم الإنسانية- الرباط

يسعى هذا العرض إلى إبراز الرهانات المتعلقة بالمحن التي كان يتعرض لها بعض المتممرين إلى الوسط الديني من قبل سلطان الوقت ويتناول أيضا ردود فعل بعض مكونات هذا الوسط حينما سلط بدوره لعنته على أولياء الأمر وعلى من ينوب عنهم، معبرا عن إرادة صريحة في الانتقام كما يظهر ذلك من خلال عدد من المتون المناقبية التي تعود إلى المرحلتين الموحدية والمرinية.

وتجدر بالذكر أن علاقة السلطان بهذا الوسط هي علاقة ولاء ونصح وخدمة، وأن ما كان يشوبها من توترات صادف في الغالب ظرفيات سياسية معينة، واكبت بعض مراحل القيام والتوسيع وما رافقها أحيانا من تجاوزات، كما وافقت مراحل ضعف الحكم عن النهوض بما هم مقيدون به شرعا، أي صون البلاد والعباد. عدا ذلك، فإن أيام الدول انقضت في مشاغل أخرى تتصل بإخضاع المجال أو التوسيع أو التصدي لدول الجوار أو قمع الثورات أو الاستجابة لداعي الجهاد بالأندلس والجزر الشرقية.

وفي الغالب، فإن مكونات هذا الوسط هادنت الدول واقتصر تدخلها على النهوض بأعباء التكوين والتأطير الديني والقيام ببعض الأدوار الاجتماعية المألوفة، بل وتجاوزت إيجابيا مع مبادرات الحكم في مجال الجهاد وزكت بعض الحركات التوسعية عن طريق المشاركة فيها. والراجح أن هذا التعايش الإيجابي قد أتى نتيجة لتجربة تاريخية محلية ذات امتدادات في أرض الإسلام وفي النظم الإسلامية، سعت إلى رأب الصدع بين سلطتين تقليديتين هما سلطة السيف وسلطة العلم والسلوك، ولا جدال

أيضاً في أن الوسط الديني كان يقدر جيداً إمكاناته الذاتية والأولويات التي تحكم علاقته بالمخزن، وهذا لا يمكن الحديث عن وسط متجانس من حيث مكوناته أو أهدافه أو مصالحه أو كيفيات تدخله في قضايا الحكم. ومن جهة أخرى، فإن الوسط الحاكم كان بدوره يعطي لمسألة المشروعية اعتباراً كبيراً ولم يكن من مصلحته أن توصد الأبواب ولا أن تنقطع الجسور بينه وبين الشرائح الأكثر تأثيراً في الوسط الديني. وهذا لم يتردد الحكام في بلورة إستراتيجيات كفيلة باحتواء ورعاية أعيان هذا الوسط وبناؤها في ذلك ما يلزم من مجهد ومال.

وإذا كان الموحدون قد مارسوا ذلك من منطلقات مركزية موقعهم في الشأن الديني واحتكارهم لعناصر الإصلاح العقدي والفقهي وما صاحب ذلك على امتداد القرن 12/13 من شدة وقمع، فإنبني مرين اختاروا الاصطفاف إلى جانب المعارضين للمذهب الموحدي وبلوروا مع مرور الوقت اختيارتهم الدينية في تساقط تام مع توجهات النخب الدينية في الحاضر والأرياف على حد سواء^١. وفي كلتا الحالتين - وحتى بالنسبة للأسرة الوطاسية التي تعتبر عملياً امتداداً للحكم المريني - فإن الحلول المرضية لمسألة المشروعية كانت بدورها ظرفية، بحيث إن تدبير العلاقة بالوسط الديني لم يتم دائماً في إطار هادئ، وغالباً ما بحثات الدولة، حينما اقتضى الأمر ذلك، إلى الحلول الجذرية وإلى الاعتقال والتصرفات الجسدية. ولمتابعة وتحليل حالات القطعية تلك، فقد اخترنا عينة من استهدفتهم عيون الدولة ومؤسساتها من داخل الوسط الصوفي لما تميزوا به من حرکية وقدرة على الاستقطاب وتطلع للأمر.

^١ خلافاً لما ورد في بعض الدراسات عما طبع به متصوفة الوسط الحضري من سمات التبعية والحياد وانشغال الحاكمين بتنطع طوائف الأرياف، فمن الملاحظ أن بعض الطوائف والشيوخ الموجودين بالأرياف قد ساندوا المربيين ومنهم الأمغاريون والماحريون وصلحاء المقصد الشريف بالريف. أما صلحاء المدن فلم ينخسروا كلهم في التبعية للدولة بل منهم من فضل البقاء بعيداً عن السلطان.

يأتي في مقدمة هؤلاء بعض من ادعى المهدوية كوسيلة شائعة ومستبطة لبلوغ مبتغاه من الظهور والرياسة، ولعل أشهر من تلبس بالمهدوية ابن هود الماسي الثائر أيام عبد المومن الموحدي والذي جمع حوله برباط ماسة - حيث كان يعتقد في ظهور المهدى - جموعاً مؤلفة، قبل أن يستنفر عدداً من القبائل التي وجدت في إتباعه فرصة للتخلص من دولة أثقلت كاهلها بالغارم^١. وقد ظهر بعده عدد من الثوار الذين ادعوا المهدوية، لكن صلتهم بالتصوف غير واضحة، وإن كانت بعض الدراسات لا تستبعد تبعية المتصوفة وراء هؤلاء^٢. ومما يكن الأمر، فإن بعض متهمي العصر المريني كانوا من المتصوفة؛ فقد كان أحد كبار الأولياء وهو أبو يعقوب البادسي من المعتقدين في ظهور المهدى. وثار منهم رجل يدعى التويزري وادعى أنه الفاطمي فتهافت عليه الناس من عامة البربر وخشي رؤساؤهم من اتساع الفتنة، فدس إليه كبير المصامدة يومئذ عمر السكسيوي من اغتاله^٣. ومنهم الحاج العباس بن صالح الذي ظهرت دعوته في مجال واسع من شمال المغرب يمتد ما بين فاس وجبال غمارة سنة 1288/686، إلى أن قتل لأربعين يوماً من إعلان دعوته بالمزمرة على الساحل المتوسطي، ومن ثمة غير أبو يعقوب المريني رأيه في الطلبة والفقهاء والقراء وصار يذكرهم بأبيقح الذكر^٤. والظاهر من كلام ابن خلدون أن أكثر متصوفة عصره «يسيرون إلى ظهور رجل مجدد لأحكام الملة ومراسم الحق ويتحينون ظهوره لما قرب من عصرنا. فبعضهم يقول من ولد فاطمة، وبعضهم يطلق القول فيه»^٥.

^١ ابن عذاري المراكشي، *البيان المغرب، قسم الموحدين*، تحقيق جماعة من الأساتذة، دار الغرب الإسلامي، 1985، ص 30-31.

^٢ انظر بخصوص هذا الموضوع:

Ferhat H. et Triki H., *Faux Prophètes et Mahdi, Hespéris-Tamuda*, 1988-89, p 15-16.

^٣ عبد الرحمن بن خلدون، *المقدمة*، تحقيق درويش الجويدي، بيروت، 1995، ص 150.

^٤ عبد الحق البادسي، *المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلاحاء الريف*، تحقيق سعيد أعراب، الرباط، 1982، ص 115 و 116.

^٥ ابن خلدون، *المقدمة*، ص 303.

إن اقران الدعوة الموحدية بالرباط جعل خلفاء ابن تومرت يحتاطون كثيراً من رجالات هذا الوسط، فبقدر ما اجتهدوا في العناية بالتصوفة وبمدهم بالإعانات والصدقات كي يضطلعوا بواجباتهم تجاه الأتباع والزوار وغيرهم¹، نجدهم قد أحکموا وسائل مراقبتهم لهم بواسطة الطلبة والعمال، وهو ما عبر عنه صاحب الذيل والتكميلة بها يلي « وكان دأب عبد المؤمن وبنيه التتقير عمن هذه حالة والكشف عن باطن أمره متخففين ثورته وخروجه عليهم » وقد قيل ذلك في سياق استدعاء الصالح عيسى بن عبد العزيز يلبخت من قبل المنصور لما فشا إليه من أمره.

كانت أخبار الأولياء والصلحاء والشهداء تصل إلى الخلفاء الذين كانوا يأمرن بإشخاص المطلوبين إلى حاضرة الحكم، حيث يستمعون إليهم ويخبرون عقيدتهم ويواجهونهم بما شاع عنهم. وقد يطول بنا الكلام لو أردنا الإحاطة بنبذ من تجاربهم، ولذلك سوف نكتفي بالإشارة إلى الشيوخ الذين طبعوا بصماتهم تاريخ التصوف خلال هذه المرحلة، ومنهم أبو يعزى يلنور الذي استقدمه الخليفة عبد المؤمن إلى مراكش بعد سنة 1060/541 وحُبس في صومعة المسجد المرابطي ثم سُرّح بعد ذلك². أما تلميذه أبو مدين شعيب ف تعرض - بعد أن اشتهر أمره - لنفس المصير. فقد أمر يعقوب المنصور الموحدي باستدعائه إلى مراكش نتيجة سعاية وأمر والي بجایة بتيسير ظروف انتقاله، ولما تخوف أصحابه على مصيره أجابهم وكأنه

¹ من بين التصوفة الذين أعادتهم الموحدون على القيام بواجبهم نحو المستضعفين عمر بن مودود الفارسي ومحمد بن أحمد اللخمي بن الحجام وأحمد التجياري. وقد أشار ابن عبد الملك المراكشي إلى أن الخليفة المنصور استدعى ابن الحجام للإقامة بمراكش وأن الخلفاء كانوا يحسنون إليه وأنه لم يكن يدخل من عطائهم شيئاً وإنما كان يصرف ما يصل إليه منهم ومن غيرهم في الفقراء والمساكين والمحاجبين وتجهيز الصعيفات إلى أزواجهن. انظر الذيل والتكميلة، القسم الأول، تحقيق محمد بن شريفة، 1984، ص 166.

² محمد بن عبد الكرييم التقيمي، المستفداد في مناقب العباد، تحقيق محمد الشريفي، منشورات كلية الآداب بتطوان، 2002، ص 28، أبو العباس العزفي، دعامة اليقين في زعامة المتقين، تحقيق احمد التوفيق، الرباط، 1989، ص 49.

مدرك لما يتظره « شعيب شيخ كبير ومنيته قدرت بغير هذا المكان »¹، وفعلاً توفي أثناء سفره بالقرب من قرية العباد وبها دفن سنة 594/1198. وتوفي بعده بسنة الرجل الصالح عمر بن يعقوب تصوّلي المشتزائي الذي تعرض أيضاً للمتابعة بمراكم ثم أخلي سبيله.

قد لا تفید هذه الأمثلة بما تعرّض له القوم من شدائٍ ومحن في مواجهة الجهاز المخزني الموحدي، لكن بعض الشوارد المنقية توضح أن الأمر كان جدياً وتخشى عواقبه. فقد أشار صاحب التسوف إلى اعتقال الولي أبي إبراهيم إسماعيل ابن وجحان الرجراجي الذي اشتهر بكونه « يتكلم بما شاء ولا يبالي »، وأكثر ما كان يزعجه ظلم العمال وشدتهم على الناس، وهو ما كان يخرجه عن طوعه فلا يتردد في مواجهة العمال بسوء تصرفهم مما عرضه للسجن وسوء المعاملة؛ إذ تم تكبيله مرة من رجليه وأودع في مطمورة عميقه داخل السجن. وقد تعرض غيره للضرب والتنكيل كما هي الحال بالنسبة لأحد أصحاب سليمان بن عبد الرحمن المتوفى بفاس سنة 579/1184²، وفي تجربة أبي عبد الله بن موسى الأزجاني ما يساعد على تبيّن طبيعة العلاقة التي جمعت بين الموحدين والشيخوخ الذين غدوا قبلة لمرادي التوبة والانحراف في طريق القوم؛ فقد ورد في شأن هذا الصوفي أنه اجتمع حوله جموع كثيرة وتسامع به الناس وجاؤوا من كل مكان إلى رباطه بأزجان بالقرب من صفرو. ولا جدال أن مثل هذا الإقبال ما كان ليحدث في غفلة عن عيون المخزن، حتى إذا خرج والي فاس صحبة رجاله للقبض عليه تدخلت الكرامة لتعلن عن فشل قوات الوالي في إلحاق الأذى بالولي لأنّه حجب عنهم ولم يروه. والمراجع أنه أفلت من هذه الملاحقة لكثرة احترازه من أعون المخزن ومن الزوار

¹ ابن قتيبة، أنس الفقير، تحقيق محمد الفاسي وأدولف فور، 1965، ص 102.
² التميي، المستقل، ص 167.

الذين كانوا يقصدونه من أجل التبرك على السواء، كما يظهر من الترجمة التي خصه بها صاحب التشوف¹.

وفيما يخص دولة بنى مرين فقد طورت أساليبها المخزنية بشكل متزامن مع توغلها في المجال وإحكامها قبضتها عليه وتجنيدها التدريجي لأطر الدولة الموحدية. وخلافا لما يقال عادة عن دقة المرحلة وخصوصية الوصفات السياسية التي تبنوها المرinيون في علاقتهم بالوسط الديني، فإنه من المؤكد أن هذه الدولة الجديدة اتبعت في هذا الصدد سنة من سبقها، وحاولت قدر المستطاع رسم معالم سياسة دينية محينة بالنسبة لظروف نهاية القرن السابع للهجرة/ الثالث عشر للميلاد²؛ ولعل ما يميز المرحلة الجديدة هي المكاسب الفعلية لكل من كان يمثل طاقة دينية فاعلة من فقهاء مالكيين وشريفاء ومتصرفون. وهو واقع تكيف معه المرinيون بمرونة أكبر، إذ لم تتميز سياستهم تجاه هذا الوسط بالعنف والحلول الجذرية إلا في مناسبات قليلة. وإذا كان أحد الباحثين قد رأى في انباث الشرف ومؤسساته ترجمة لسياسة مرinية كانت تهدف إلى تلغييم العلاقة بين الشرفاء والمتصوفة وبالتالي سحب البساط من تحت أرجل قطاع التصوف المتواكب³، فإن متابعة علاقة المرinيين بالمتصوفة تبين المنحى الذي اختاره هؤلاء في علاقتهم بالوسط الديني، وتبرز رغبة في الدخول في علاقات متوازنة مع كل واحد من المكونات الثلاثة لهذا الوسط. أما فيما يخص شيوخ التصوف وطوائفه

¹ التميي، المستقاد، ص 365-367. وجدير بالذكر أن عقدين من الزمن كانا كفiliين بأن تبرز ملامح أخرى في مناقب هذا الشيخ. وبعد أن جرده التميي من الإطارات الملحمية نجد التالى يلح على التذكير بها وكانتها من أغراض مؤلفه.

² ركزت أغلب الدراسات التاريخية خلال القرن العشرين على طابع الجدة الذي ميز السياسة الدينية المرinية من خلال عناصر ثلاثة وهي الجهاد بالأيدلس والعناية بشراff الداخل والخارج والمساهمة في انتعاش المدرسة المالكية المغربية؛ وجدير بالذكر أن هذه العناصر كانت موجودة بشكل أو بأخر في ممارسات الدول التي سبقتهم سواء تعلق الأمر بالالتزام بقضايا المسلمين بالأيدلس أو بموقع الشرف في الأرضية الإيديولوجية للدولة الموحدية أو بالنسبة لموقع المالكية في خطط من سبقهم. كل ما هناك أن المرinيين لم يؤسسوا مطالبهم بالحكم على أسس إصلاحية كما هو الشأن بالنسبة لغيرهم وأضطروا بشكل عام إلى التعامل مع المناخ الديني السائد وإن كان ذلك لم يتم دائما دون اصطدام لا سيما مع الوسط الحضري الفاسي.

³ محمد القبلي، «مساهمة في تاريخ التمهيد لدولة السعديين»، مجلة كلية الأداب، الرباط، عدد 3-4، 1978، ص 17، 28، 44.

المختلفة، فقد نهل المرينيون من ترسانة حلول جربها الموحدون من قبل واختاروا بدورهم الإعلان عن انتهائهم لوسط كرامات وزهد وترددوا بشكل مبهم في الانتهاء للشرف، ثم فضلاً لاحقاً أسلوب الاحتواء والعمل على بعث ممارسة روحية مدرجة من خلال إنشاء الزوايا الرسمية^١ وتتيحها بما يضمن الراحة والطمأنينة لروادها؛ وسعوا إلى دمج التصوف بالشرف وشجعوا تطلعات الصلحاء الأماغاريين لإرساء شفوفهم على أسس القرابة من النبي وذلك منذ نهاية القرن السابع الهجري، وفي هذا السياق انتسب الحاخيون بدورهم إلى الشرف^٢ كما تم لاحقاً اكتشاف ضريح إدريس الثاني بفاس وتم تحويله إلى زاوية للأدارسة^٣. وهكذا لم تنفصم تلك الوشائج الطبيعية في علاقة المتصوفة بالأشراف كما سيظهر ذلك جلياً فيما بعد من خلال تجربة محمد بن عبد الرحمن بن سليمان الجزوئي ومساندة أشياخ الجزوئية للأسرة السعدية وحثها على القيام بالأمر.

ونتيجة للاختيارات التي تبناها المرينيون على امتداد حكمهم، فإن فرص الاصطدام بشيوخ التصوف أو بظواهره الكبرى لم تكن كثيرة، ولربما تغاضت عنها المؤلفات المناقية كما لو كانت هناك إرادة لإبراز ما هو إيجابي فقط. من جهة ثانية فإن الإفادات بحصول نوع من التعاون بين الطرفين غير منعدمة كلية وتبرز بين الحين والآخر إشارات إلى اعتناد الدولة على بعض الشيوخ للقيام ببعض المهام، كتقديم وفد الحجيج أو الاضطلاع ببعض الخطط الدينية أو السلطانية^٤، لكن وفي المقابل فإن بعض الشيوخ الكبار فضلاً الانقطاع عن أهل الدنيا ما أمكن بالرغم من المحاولات التي بذلها

^١ أنس المرينيون عدداً من الزوايا المستقلة عن الشيوخ والطوائف المعروفة في عهدهم بمكناس وفاس وسلا ووفروا لها كل أسباب الدعة المادية والنفسية في مسعى لتطوير تصوف مسامٍ ترعاه الدولة وتوجهه. انظر في هذا الصدد ما كتبه ابن الحاج التميري في فيض العباب عن الزاويتين المتوكليتين بفاس وزاوية النساك بسلا.

² ابن قفذ القسطنطيني، أنس الفقير، تحقيق محمد الفاسي وأدولف فور، 1965، ص 69.

³ محمد القبلي، «مساهمة في تاريخ التمهيد لدولة السعديين»، ص 47-48.

⁴ انظر على سبيل المثال السلسل العذب للحضرمي، تحقيق مصطفى التجار، نشر الخزانة الصيرية بسلا، 1988، ص 88، وأحمد بن إبراهيم الماجري، المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمد صالح، تحقيق أحمد الرايس، أطروحة لنيل الدكتوراه جامعة إكس فرنسا 1995-1996، مرقونة.

بعض السلاطين في الاتصال بهم للتبرك ونيل النصح والدعاء كما هو شأن بالنسبة للشيوخين إسحاق بن مطهر وأحمد بن عاشر وغيرهما. أما مناسبات التوتر القليلة المعروفة فهي كما في المرحلة السابقة، تتعلق بضغط الجبايات على الناس وجور العمال في جمعها، ومن ذلك ما ورد في ترجمة الولي سليمان بن يوسف الأنفاسي الذي قصد أحد وزراء بنى مرин لرفع مظلمة تتعلق بتغريم ديار ورباع فاس^١؛ وما يتعلّق بخروج الولي الصالح أبي طاهر بن العلام أحد صلحاء الريف متصرّاً لجماعة اعتدى عليها يحيى بن الوزير الوطاسي، وكان هذا دأبه لا يكل في نصرة المستضعفين. ومن كان يسعى في قضاء حوائج الناس والقيام على مصالحهم محمد بن موسى الحلفاوي وتلميذه أبي الحسن اللجائي^٢. واشتهر منهم الشيخ أبو محمد عبد العزيز القروي الذي ندبه يوم السلطان أبو الحسن المريني ليخرج مع عامل الزكاة، وكأنما كان يريده بذلك أن يزكي عملية تحصيل الجبايات، ففطن للأمر ونسب إليه قوله للسلطان «أما تستحي من الله تأخذ لقينا من ألقاب الشريعة وتضيع على مغرم من المغارم»^٣. على أن هناك ظروفاً قصوى استلزمت من أصحابها شجاعة وقوة شكيمة لকف بعض سلاطين بنى مرин عن التهادي في بعض اختياراتهم السياسية، كما هو شأن بالنسبة لحصار تلمسان الشهير أو التوسيع في إفريقية. فقد خرج الشيخ عبد الرحمن الهزميري من أغمات، وكان شيئاً مسناً، فاصداً تلمسان التي كانت تعاني من ويلات حصار دام سبع سنوات حتى أكل المحاصرون الجيف والحيوان وأشلاء الموتى، وطلب من السلطان أبي يعقوب المريني رفع الحصار عنها لكنه رفض، فرجع خائباً إلى فاس حيث توفي وقتاً قليلاً بعد ذلك. وقد تدخل لنفس الغرض أيضاً خلال ذلك الحصار، فيما يبدو، شيخان من متصوفة تلمسان، كان مصيرهما السجن بالمنصورة التي بناها السلطان يوسف المريني على

¹ احمد باب التبكتي، *نيل الابتهاج بتطريز الديبايج*، المطبعة الجديدة، فاس، بدون تاريخ، ص 353.

² محمد المنوني، ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بنى مرين، كلية الآداب بالرباط 1979، ص 240.

³ ابن قنفذ، أنس الفقير، ص 24.

مشارف تلمسان ليماشر منها الحصار على هذه المدينة الأخيرة. كما توجه الشيخ مصباح بوهادي - وهو من أولياء تونس - إلى معسكر السلطان أبي الحسن المريني حين غزا إفريقية وطلب منه، حسب ما تذكره الرواية، ترك البلاد لأهلها لكن السلطان رفض طلبه وانقض المجلس وبقي كل على رأيه^١. وفي أيام أبي عبد الله البرتغالي، حينما كان الصراع محتدماً بين الوطاسيين والسعديين سعى أحد الفقهاء بالشيخ أبي محمد الغزواني فقبض عليه وبعث به مكبلاً إلى فاس لينظر السلطان في أمره، ولما التقاه هذا الأخير وباحثه أمر بتسريحه على أن يسكن فاس.

يتضح بعد التطرق إلى كثير من الأمثلة الملموسة عن علاقة السلطة السياسية بالوسط الديني وبالمتصوفة تحديداً، أن هذه العلاقة تميزت أحياناً بنوع من المهادنة بحيث تصدى كل جانب لما هو مؤهل له، فانصرف الحكم إلى ممارسة الحكم في حين انكب المتصوفة على التربية وتقويم السلوك وقضاء حاجات الناس. وقد تأكد لنا أيضاً أن الحكم ساعدوا بعض الأشياخ والطوائف على القيام بهذه الأدوار عن طريق تحويل جبائية بعض المناطق إلى الزوايا ومد المتصوفة بالصدقات والإحسان. كما طبعت العلاقة بين الطرفين أحياناً أخرى ببعض التوتر الذي انتهى مراراً إلى امتحان بعض المتصوفة حينما لا يكون هناك مفر من ذلك، أي حين يتعدّر على الحكم توجيه هذه الطاقات الدينية لما يخدم مصلحة الدولة. ولا مراء في أن أكثر ما كانت تخشاه الأسر الحاكمة هو أن تتقاسم مع الوسط الصوفي ولاء الرعية وأن ترى المتصوفة يناهضون اختياراتها المتصلة بأمور الجباية أو بالحروب التوسعية في بلاد المغرب، أو تراهم يظهرون بمظهر المدافع عن الحق وعن رؤية أخرى للحكم قد تمني الناس بعده أفضل وتبعد فيهم الأمل في الخلاص على يد أحد شيوخ التصوف.

^١ ابن قنفذ، أنس الفقير، ص. 51.

لم تهتم المصادر التاريخية بأخبار القوم إلا نادراً وأغلب ما ورد في شأنهم إنما يوجد في كتب التراث والآداب المنقية التي يمكن اعتبارها صنفاً آخر من كتب التاريخ له مواضيعه وأغراضه الخاصة. وتفادياً للتعيم يمكن القول أيضاً إن كتب المناقب لا تبرز بدورها بوجه موحد، فقد توقعت بحسب السياقات المتحكمة في تدوينها، إذ إن بعضها ألف، كما هو الشأن بالنسبة لكتب التاريخ، تحت الطلب وتصدره إهداء إلى أولياء الأمر؛ فلا عجب أن نقف فيها على الخبر الواحد وقد تغيرت دلالاته بحسب الجهة المقصودة أو المستهدفة. وفي هذا الصدد، فإن بعض هذه المؤلفات سعى للانتصار للوسط الصوفي وحول خيته بمناسبة شفاعة أو تدخل لرفع مظلمة إلى توفيق بالنظر إلى ما سيكون، وهون ما ابتلي به بعض الشيوخ من محن ليكون مقدمة لتحقيق كرامة أو نبوءة تؤكد صواب موقفهم. وبمعنى آخر، فإننا نقف بهذا على أحد العناصر الكبرى المؤسسة للسرد المناقبي وهو الرغبة في السمو بالأولياء بواسطة الكرامة إلى مقام سلطة روحية تأتي بعد الأنبياء والرسل، وهو ما جعلها في العديد من المناسبات تقدمهم كأشخاص يتمتعون بسلطة قاهرة وكأنداد للسلطانين. وعلى أية حال، فإن تطورات التصوف في المغرب لاحقاً أهلت بعض الشيوخ ليكونوا سلطانين توارث بركاتهم وتيمّن شخصياتهم على مجالات مختلفة تشمل الحواضر كما الأرياف؛ فهم أصحاب البلد ومواليه، وإليهم أو إلى أضرحتهم تشرب الأعناق عند الخطوب الكبرى والملمات العظام، وإليهم تهدى الموسم السنوية وتتحر الأضحيات في طقوس تذكر بالعهود القديمة وتحيل على معتقدات لم تمت وإنما أعيدت صياغتها من جديد. وكلنا نتذكر الشيخ بورواين الذي عرض بيع فاس على محمد الشيخ السعدي بخمسينية دينار وأعاد الكرة بالنسبة للقصر الكبير فيما بعد¹. وللاحظ نفس الشيء عند

¹ ابن عسكر، دوحة الناشر، تحقيق محمد حجي، الرباط، 1976، ص 79 و 80.

الشيخ أبي حفص الخطاب الذي أقسم لا يدخل السعديون فاسما ما دام على وجه الأرض؛ ولتأمل في اعتقاد السلوين في صلاح وولادة الشيخ عبد الله بن حسون، إذ اعتادوا دق الطبول وعزف المزامير عند ضريحه واستدرار بركاته كل صباح فيما يشبه الطقوس السلطانية.

تبين هذه الأمثلة في النسق المناقبي المذكور كيف أضحت بعض الأشياخ ملاكاً للمجال قبل أن يمتلكه السلاطين، وكيف أن سلطانهم اكتسى صبغة سرمدية في حين كان سلطان غيرهم إلى زوال. وطبعاً لا يمكننا الوثوق في القيمة التاريخية لكل هذه الإفادات، كما لا يمكننا أن نتعامل مع كافة كتب المناقب بنفس الكيفية، إذ هي بدورها أصناف مختلفة كما سبق الذكر. فمنها ما ألف لأسباب ذاتية تعكس تهمها بأحوال طائفية معينة كأنس الفقير والمنهاج الواضح وبهجة الناظرين وإثمد العينين، ومنها ما هو جامع لسير القوم في مواطن محددة كجنوب المغرب مع التشوف أو شهاله مع المستفاد والمقصد الشريف - ويوضح بعد الاطلاع عليها أن لكل واحد منها قضيته الخاصة - ومنها ما شمل كل هذه القضايا وتبين لنا أنه وظفها بعينية لتساير توجهات أولى الأمر كما هو الشأن بالنسبة للسلسل العذب. والملاحظ من ناحية ثانية أن الجرأة التي عبرت عنها بعض المصنفات في علاقة شخصياتها بالسلاطين قد تزايدت مع مرور الوقت، فهي باهته في بداية تأسيس ملامح هذا النوع من التاريخ في المغرب؛ فإذا أخذنا مثلاً معطيات المرحلة الموحدية فإنه قليلاً ما كان لمحنة الشيخ الكبار أو غيرهم أثر بعدي في المناقب، إذ لم يؤثر عن أبي مدين أو أبي يعزى أو غيرهما من تعرضوا للأذى أنهم توجهوا إلى الله تعالى في سلطان أو أن أحداً من الملوك لقي جزاء سوء تصرفه مع أهل الله باستثناء ما حصل لأحد أصحاب الولي سليمان بن عبد الرحمن حينما تعرض للاعتقال وخيف عليه الضرب فدعا الشيخ سليمان على "الباغي" واستجيب لدعاته بما تأكد من

وفاة المعتمدي المذكور دون سبب ظاهر؛ وكذلك الشأن بالنسبة لأحد عمال أزمور الذي لم يقبل شفاعة أبي شعيب السارية في جماعة كانت تساق للقتل فأصابه وجع شديد لم يوقفه إلا استرضاوه للولي المذكور وعفوه عن المساجين¹. وفي نفس السياق فقد اشتهر الولي محمد بن إسماعيل الهواري بأنه كان مستجاباً للدعاء في الولادة وعمال الجبارية².

وبخلاف ما ذكر، فإن ما ميز في الواقع سير صلحاء هذه المرحلة هو الخوف من العمال والسلطانين، حتى عدت قدرة بعضهم على الاختفاء أمام مداهمات قوات المخزن من الكرامات العجيبة³. والملاحظ أن مقارنة المستفاد بالتشوف غنية جداً بالمعاني لأن الأول ركز في الغالب على جانب العبادة والزهد والانقباض والتربية وقلل من ذكر الكرامات الخارقة، أما الثاني فقد عبر عن جرأة أكبر في التعامل مع أدوات المخزن من ولادة وعمال ومخربين ووظف الكرامة لإبراز علو شأن الأولياء وقدرتهم على ردع من سولت له نفسه مسهم بمكره. ولا غرو في ذلك، فالسياق الذي كتب فيه التشوف مختلف جداً وواكب بداية ضعف الموحدين بعد هزيمة العقاب. وهذا يعني أن أزمات الدول وتغير الأحوال يكون مناسبة لتكاثر الأدعية والرؤساء، كما أن سياقات انتقال الحكم تشجع على انتهاش طاقات كامنة آتت من نفسها القدرة على تحريك الناس واستتباعهم؛ وهو ما رأى فيه أحد الباحثين مؤشراً على مواجهة رجالات التشوف للحكم الموحدي المترنح⁴. ومهما يكن الأمر فالمسألة صحيحة بالنسبة لأزمهـ أخرى وقد تستوعب ظرفيات وشخصيات أخرى في القرون الموالية.

¹ التادلي، التشوف، ص 188.

² نفسه، ص 271.

³ نفسه، ص 366، 367، 402 و 417-418، والمستفاد، ص 81.

⁴ محمد رابطة الدين، مراكش زمن حكم الموحدين، جوانب من تاريخ المجال والإنسان، مراكش، 2009، 143/II.

وبالرجوع إلى معطيات المرحلة المرينية فإننا نلاحظ أن أولياء هذه المرحلة ساروا على نفس منهج سابقهم في قضاء حاجات الناس والتدخل لرفع الجور والظلم لما كانوا يتمتعون به أيضاً من هيبة مستمدّة من اعتقاد العامة والخاصة في كراماتهم والخوف من التعرض لنقمتهم، لكنهم زادوا، على الأقل فيما ورد في مناقبهم، بالانتقام من خصومهم. وكمثال على ذلك نورد قصة الولي أبي الريبع سليمان الأنفاسي مع أحد الوزراء الذي فرض مغرماً على أهل فاس وبين له تعسّفه فرد عليه بأنه متبع في ذلك من كان قبله، فقال له الصالح المذكور «وهل تريد أن تكافأ بها كوفع به من قبلك» فقال «لا يا سيدي»؛ ويضيف صاحب نيل الابتهاج بأن العالم المشهور أحمد القباب كان بصحبته وأنه خاف خوفاً شديداً وحصل للوزير خوف أشد وأكثر منه¹. وفي سياق آخر غضب الشيخ سعيد بن أبي بكر المشتزاً على الأمير محمد بن أبي العباس المريني والي مكناسة لأنّه قتل أحد «المشاوريين» كان قد جلأ إلى زاوية الشيخ - لسبب ذكره ابن عسکر - ولم يحفظ حرمة الزاوية كما هو مألفٌ؛ فما كان من هذا الولي إلا أن تكلم بها يفيد الموت الوشيك للوزير، فكان من سوء عاقبته أنه تسلط عليه أكال في جسمه وتزقّ لحمه واعتبر الناس والسلطان من ذلك. وكان ذلك يضيف إلى الرواية، سبباً في تعود النساء على مراعاة حرمة تلك الزاوية احترازاً من الوقوع في العاهات².

وإذا كانت أخبار القوم في المرحلة السابقة قد تميزت بكون أولياء قد تعرضوا للسجن والتعذيب والمطاردة من قبل العمال وأصحاب الخطط دونها

¹ أحمد باب التبتكي، نيل الابتهاج، ص 253، محمد بن جعفر الكتاني، سلوة الانقاذه ومحادثة الأكياس فيمن أقرب من العلماء والصلحاء بمدينة فاس، 157/III-158، ولعله من المقيّد الإشارة إلى أن إدراج شهادة القباب إلى جانب موقف الوزير من الأساليب المallowة لدى المناقبين ولا تخفي مراميها. ومن المعلوم أن القباب كان من جملة من ألقى في مسألة السلوك على يد شيوخ التصوف وأبدى رأياً استوجب وجود الشيخ المريني، محمد فتحة، التوازل الفقهية والمجتمع، منشورات كلية الآداب، عين الشق الدار البيضاء، 1999، ص 230.

² ابن عسکر، دوحة الناشر، ص 77-78.

إشارة إلى سلاطين الوقت أو إقحام للكرامة لردع مريد الشر بالأولياء، فإن تطور السرد المناقبي بعد الموحدين أدى إلى استهداف السلاطين أنفسهم، وهذه الجرأة على السلاطين تعبّر عن رسوخ التصوف في المجتمع وأنه أضحت يمثل، بالرغم من المخطّطات الرسمية، واجهة غير مقنعة ولا مستكينة لمعارضة بعض اختيارات الدولة. ولنا أن نتساءل هنا عن الدور الذي كان هذه المؤلفات في التجييش والتعبئة لا سيما في مجتمع قل فيه انتشار الكتاب وكثُر فيه الأميون، فهل كانت موجهة لاستهلاك أشخاص استهواهم المنحى الصوفي وكانت بذلك عبارة عن "أدبيات تنظيمية" تسعى إلى إقناع المریدين والتبعين بسلطان الشیوخ وإرثهم، أم أنها كانت موجهة بالدرجة الأولى لأولي الأمر ولها لغایات دعائية واضحة، أم أنها فوق هذا وذاك، عبارة عن مؤلفات تسعى إلى تعميق الإيمان بهذا المنحى الروحاني فحسب؟ على الرغم من أن المسألة معقدة ولا يمكن الحسم فيها هكذا بجرة قلم، فإننا نميل - للاعتبارات المذكورة سابقاً - إلى التعامل معها كصنف من التأليف متعدد الأهداف والمقصود وهو ما يتطلب توسيعاً أكبر في تحليلها، تماماً كما فعل الباحثون بالنسبة للمتون التاريخية التقليدية.

لم يسكت المناقيون على ما تأكّد من فشل بعض الأولياء في مساعدتهم لدى السلاطين ولم يعودوا مجرّبين على قبول امتحان هؤلاء دون رد. هكذا نراهم يتتصرون على طريقتهم لبعض الأولياء دوننا خوف أو احتراز. وكان من بين من تعرضوا له أبو يعقوب يوسف وأبو الحسن وبعض المتأخرين من سلاطين بنى مرین. ومعلوم أن هذا التطور من بلاد المغرب الأخرى بشكل متزامن بحيث نقف على معطيات مماثلة لهم إفريقيّة وتلمسان¹؛ وقد وظفوا لهذه الغاية وسائل مختلفة كأحداث التاريخ المعروفة والحلم والإيحاء وأشياء أخرى، ثم جاءت مرحلة ثالثة مع صلحاء القرن الخامس عشر بدا

¹ انظر ابن مریم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، الجزائر، 1984، ص 79-80.

فيها أنهم كانوا قادرين فعلاً على تغيير مجرى التاريخ مع أنهم كانوا ينهلون في الواقع من أمور حصلت فعلاً ولا دخل فيها للكرامة.

ولتوضيح ما تقدم، نذكر بما تناهياً به الشيخ عبد الرحمن الهميري حينما
فشل في إقناع السلطان أبي يعقوب يوسف المريني من أن نهاية هذا السلطان
ستكون على يد عبد يسمى سعادة، أو أنه ما تأخر بجامع الصابرين بفاس
إلا ليتوجه إلى الله في الفرج. وخلص في نيل الابتهاج إلى نفس النهاية
الدموية بواسطة تفسير رؤيا كان بطلها أحد أولياء تلمسان وكان مسجوناً
لدى السلطان أبي يعقوب^١؛ ومعلوم أن المصادر التاريخية أثارت هذه
الحادثة ودوافعها بشكل مغاير زمناً طويلاً قبل أن تغير الذاكرة الشعبية
مضامونها. ولنا فيها جرى بين السلطان أبي الحسن والشيخ عبد العزيز
القروي ما يؤكّد نجاعة الكرامة في تفوق الأولياء على السلاطين، فقد
رفض هذا الولي الامتثال لأوامر السلطان والخروج مع عامل الجباية
لاستخلاص الضرائب واحتد الكلام بينهما حتى غضب السلطان وكاد
يهوي عليه بسکین كانت في يده. وإذا كانت هذه الحادثة تعكس بجلاءٍ
موقف المتصوفة من كيفية تدبير الدولة للسياسة الجباية، فإن المتن المناقبي
يذيل الحديث عنها بالإشارة إلى ما أصاب السلطان من وجع شديد في يده
واضطراره إلى المناداة على الشيخ المذكور والاعتذار له^٢. أما ابن مرزوق
الذي ألف كتابه المسند ليخلد فيه مآثر ومحاسن السلطان أبي الحسن فيورد
هذه الحادثة دون أن يذكر شيئاً عما أصاب السلطان^٣، بل استغلها فرصة
ليسمو به إلى مقام الصالحين. وحيثما غزا هذا السلطان إفريقية حاول أحد
صلحائتها، وهو الشيخ أبو هادي، أن يثنيه عن عزمه فعامله بلطف ولم يجده
إلى ما طلب؛ ويروى ابن قنفذ ما بذله هذا الشيخ في سبيل منع أبي الحسن

^١ أحمد ياب التبكي، نيل الابتهاج، ص 253.

² ابن قتيبة، أنس الفقير، ص 24.

³ محمد ابن مرزوق، *المسند الصحيح الحسن*، تحقيق ماريا خيسوس فيغيرا، الجزائر، 1981، ص 159-160.

من المضي قدما في غزو إفريقية وكيف أن الناس رأوا في ملازمة الشيخ لخلوته توجيهه إلى الله في السلطان المذكور، والنتيجة - على حد قول الرواوي - أن ساءت عاقبة أبي الحسن، وكأنه يوحى إلى ما آلت إليه حاله إثر ثورة ابنه عليه. وحينما اعتقدت يحيى بن الوزير الوطاسي على قوم استنصروا بالولي أبي طاهر بن العلام، فأجابهم الولي وقصد معهم مكان المعتمدي، فبينما هم في الطريق كوشف الولي ابن العلام وقال لهم ارجعوا بنا فقد قتل الرجل¹. وكانت مناسبة توقف المرينيين عن الإحسان لبعض الزوايا أو الفئات الموالية لهم فرصة انبرى فيها بعض الأتباع لكتابة مؤلفات لم يعد أحد يجادل في أنها رسائل موجهة إلى سلاطين الوقت بالنظر إلى ما تضمنته من ترهيب ووعيد بسوء الخاتمة وبزوال الحكم إن هم تمادوا في تجاهل الأ Mgariين وبعض بيوتات الشرف بفاس. ومن ذلك ما أشار إليه ابن عبد العظيم الأزموري بإيحاء واضح من أن الخليفة الرشيد المودي قد تطاول في إحدى حركاته بمنطقة تيط على ما كانت الزاوية الأ Mgariة تعتبره من المكتسبات، فظهر له الشيخ علي بن عبد الخالق بداخل خبائه رغم ما كان يحيط به من العسس وهدده، فما كان من الخليفة - يقول المؤلف - إلا أن رحل عنهم بسرعة دون أن يستوفي غرضه. وقد أشار نفس المؤلف في مقام آخر إلى أن العمال كانوا يخافون التولية على تيطنطر، وإذا ما عينوا عليها، فإن سلامتهم كانت رهينة بمراعاتهم لجانب الأ Mgariين².

وتمثل مراحل انتقال الحكم وأزمات الأسر الحاكمة فرضا ثمينة لتحقيق الكرامات المفيدة بقدرة بعض الشيوخ على تغيير مجرى الأحداث كما حدث مع الشيخ الغزواني حين أوحى بانتقال السلطنة عن الوطاسيين لصالح السعديين بسبب إساءة تعرض لها من قبل أحد إخوة السلطان محمد

¹ عبد الحق البدسي، المقصد الشريف والمتنزع اللطيف في التعريف بصلاحاء الريف، تحقيق سعيد أعراب، الرباط 1982، ص 90.

² ابن عبد العظيم الأزموري، بهجة الناظرين، مخطوط المكتبة الوطنية، 1343، ص 21.

البرتعالي؛ أو ما جرى مع الولي علي بن ريسون لما توعد السلطان بوحسون الوطاسي صاحب فاس بعدم البقاء في السلطة¹.

والحاصل أن علاقة السلطة السياسية بالوسط الديني مؤهلة دائمًا للتواتر، لأن هذه السلطة وعلى الرغم من كل النوايا الحسنة التي تعبر عنها خلال مراحل المطالبة بالحكم فإنها لا تصمد كثيراً أمام إكراهات تدبير أمور البلاد وهذا يرجع لأسباب عدة منها : مطالب العصبية الموالية وتكليف الالتزامات والمشاريع المختلفة التي تنخرط فيها الأسر الحاكمة، وما يتربّع عن ذلك في الغالب من ميل إلى الإفراط في الجباية والجور في المعاملات. وبما أن الوسط الديني مجبر، لأسباب شرعية وأخلاقية على إسداء النصح والتدخل لتغيير المنكرات، فإن بعض مكوناته تعتقد حينها تخدمها الظروف أن الفرصة سانحة للقيام والإصلاح. أما ما سقناه من معطيات عن المحن التي تعرض لها الوسط الصوفي وما ذكرته بعض المؤلفات المناقية من انتقام ورد فعل، فإنها يعبر عن فرط تعصب وهمية لذكرى الشيوخ وميراثهم، بحيث واجه هذا الوسط السلطة المادية للحكام بالكرامات الخارقة التي صنعت سلطة الأولياء؛ غير أنه لا يجب أن يغرس عن أذهاننا أن الرهانات المتصلة بالموضوع لم تكن مثالية دائمًا أو من مقتضيات هذا الصنف من الكتابة، لأن القراءة المتأنية لبعض المتون علمتنا ألا نهمل ما تضممه بعض هذه المؤلفات نظراً لكونها صيغت بشكل يكفل أيضاً شروط ترهيب الخصوم وولاء الجمهور وتضمنت حججاً استعملت كمطية للرئاسة تارة وكوسيلة لجلب مصالح مادية تارة أخرى في إطار اعتراف متبدل بين السلطة السياسية والفئة المعنية.

¹ ابن عسكر، دوحة الناشر، ص 97-98 وأحمد الناصري، الاستقصا، الدار البيضاء، 1955، IV/147.

الحملات المرinية على بلاد المغرب بين السلطتين السياسية والعلمية

ذ. مصطفى نشاط

كلية الآداب والعلوم الإنسانية- وجدة

قبل استعراض معطيات هذه المساهمة، تجب الإشارة إلى أن السلطة العلمية المقصودة هي المتعاطية للعلم الشرعي باعتباره «العلم النافع». فهذا لسان الدين ابن الخطيب يدعو أبناءه في وصيته إلى الإقبال على «العلوم التي ينفقها الوقت» معتبراً أن «خير العلوم علوم الشريعة»^١.

وتجدر الإشارة إلى أن العلاقة بين السلطتين السياسية والعلمية في تاريخ المغرب كانت علاقة تبادل في الغالب الأعم، حيث تعمل السلطة السياسية على ضبط المجال وتدير أمور الرعية وأداء الحقوق والأمانات، بينما تسهر السلطة العلمية على تنفيذ الشرع من منطلق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وتشتد حاجة السلطة السياسية إلى السلطة العلمية كلما تعلق الأمر بالشرعية وبعقد البيعة أو بالاجتهد الفقهوي والتوجيه الديني تقليدياً للسقوط في المحظورات. ويترجم ابن رضوان هذه الحاجة في كتابه الشهـب الـلامـعة - الذي أهدـاه إلى السـلطـان المرـينـي أبي سـالم - بـضرـورة تـقرـيبـ الـعـلـمـاءـ، إـذـ بـواسـطـتـهـمـ «ـيـملـكـ مـنـ سـواـهمـ»^٢. وـتـجـلـيـ أـهـمـيـةـ أدـوارـ العـالـمـ بـالـجـمـعـيـ الـمـغـرـيـ الوـسـيـطـ فـيـ تـزـكـيـةـ السـلـطـةـ السـيـاسـيـةـ، وـفـيـ الـقـيـامـ بـمـهـامـ التـأـطـيرـ وـالـتـدـرـيسـ وـالـفـتوـيـ. وـيـرـزـ ابنـ الـحـاجـ العـبـدـريـ - وـهـوـ الـفـقيـهـ - أـهـمـيـةـ هـذـهـ أـدـوارـ بـأـنـ اـعـتـبـرـ الـعـالـمـ «ـالـقـدوـةـ، وـالـنـاسـ كـلـهـاـ، جـيـدـهـمـ وـرـدـيـهـمـ رـاجـعـونـ إـلـيـهـ، إـمـاـ بـالـطـوـاعـيـةـ أـوـ الـجـبـرـ»^٣. وـإـلـىـ ذـاتـ الـمـعـنـىـ ذـهـبـ الـرـجـارـجـيـ

١ المقري التلمساني، أزهار الرياض، القاهرة، 1939، I، 330-329.

٢ ابن رضوان الملقي، الشهـب الـلامـعةـ، دارـ الثقـافـةـ، الـبيـضاءـ، 1984، صـ 421.

٣ ابنـ الـحـاجـ العـبـدـريـ، المـدـخـلـ إـلـىـ تـنـمـيـةـ الـأـعـمـالـ، II، 56.

لما تحدث عن الغافل « الذي لابد له من علم ليسلك سبيل المؤمنين »¹. ويمكن القول إن الدور الذي كان للعلماء في تاريخ المغرب الوسيط قد لا يقل خطورة عن « دور المحارب وقوة العصبية »².

والظاهر أن أدوار العالم بالغرب في العصر المريني قد تزايدت بعد المراقبة المشددة للألة العقابية الموحدية التي عملت على تكميم كل صوت يغرس خارج المذهب التومرقي، لأن الفكر في العصر المريني شهد افتاحا ملحوظا مقارنة مع ما كان عليه في العصر الموحدي، وساهم في هذا الانفتاح استهالة سلاطينبني مرين للعلماء، إذ « لم يخل لهم بساط من حملة العلم والاستكثار منهم »³. كما أن الفقر المذهبي السياسي الذي عانى منه الحكم المريني منذ بداياته قد فرض عليه استقطاب العلماء لضمان تزكيتهم السياسية، وهكذا شكلت الحاجة إلى المنشرونية « مسألة بنوية »⁴ في تاريخ الدولة المرينية.

وتبرز هذه الحاجة إلى السلطة العلمية في بداية الحكم المريني من خلال حرص أبي بكر يحيى – عند دخوله فاس – على الظفر ببيعة فقيه المدينة عبد الله الفشتالي، بل لم يفت هذا الأمير أن يوصي بأن يدفن إلى جانب هذا الفقيه⁵.

ولعل ما استوجب من المرينيين التعويل أكثر على تركيبة العلماء في بدايات حكمهم ذلك الفراغ الإيديولوجي الذي خلفه زوال الإمبراطورية الموحدية، وظهور الحفصيين كورثة شرعين للموحدين بحكم انتهاهم إلى العصبية المصمودية. ومن المعلوم أن أبا زكرياء الحفصي قد تمكّن من

¹ الرجراجي أبو عمر، هداية من تولى من غير رب المولى، منشورات المعهد الإسباني العربي للثقافة، مدريد، 1983، ص 10.

² فتحة محمد، النوازل الفقهية والمجتمع، منشورات كلية الآداب، عين الشق، 1999، ص 126.

³ الحضرمي ابن أبي بكر، السلسل العقب والمنهل الأصفي، منشورات الخزانة الصبيحية، سلا، دون تاريخ، ص 2.

⁴ انظر :

kably (M), Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du moyen âge, Maisonneuve, Paris, 1986, p 179.

⁵ ابن أبي زرع، روض القرطاس، ص 296.

استصدار بيعة أهل مكناسة، إذ اتفق على مبايعته « العلماء والصلحاء والأشياخ والأعيان النصحاء ووجوه القبائل والعشائر وكافة طبقات الناس من البداي والحاضر »¹.

وقد آثرنا في هذه الدراسة أن نتبع مظاهر العلاقة بين السلطتين السياسية والعلمية بال المغرب في العصر المريني في بعد واحد يتصل أساسا بالحركات المرينية ببلاد المغرب، وهي حركات رامت بلا شك تكريس المشروعية المرينية في المقام الأول. فما هي طبيعة العلاقة التي جمعت بين هاتين السلطتين فيما يتعلق بهذا الموضوع بالذات؟

لم يتوقف المرينيون عن الاهتمام بالمناطق الواقعة إلى الشرق من مجالات المغرب الأقصى منذ أن كانوا بقصد تكوين حركتهم، حيث نظموا العديد من الحملات صوب هذه المناطق قبل أن يتمكنوا من القضاء على النظام الموحدي والسيطرة على العاصمة مراكش سنة 668/1269. وقد استمر ذلك الاهتمام طوال الحكم المريني حتى إن معظم سلاطينبني مرين قد جهزوا حملات في اتجاه الشرق. على أتنا لن نقف عند كل الحملات المرينية على بلاد المغرب في هذا المقام، بل سوف نركز على أهمها كالحصار الطويل على تلمسان في عهد أبي يعقوب يوسف، ومحاولتي كل من أبي الحسن وأبي عنان لتوحيد بلاد المغرب، ثم نردف ذلك بموافقت العلماء من الصراع بين أبي الحسن وأبي عنان الذي أعقب حملة أبي الحسن الفاشلة على بلاد المغرب.

I- السلطة العلمية وحصار تلمسان

قد يكون الحصار الذي فرضه أبو يعقوب يوسف المريني على تلمسان أطول حصار شهد التاريخ الوسيط. فقد حدد ابن قنفذ مدته في سبع سنوات وابن أبي زرع في ثمانية وابن خلدون في ثمان سنوات وثلاثة أشهر²

¹ ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب، قسم الموحدين، ص. 375

² ابن قنفذ القسمطيني، أنس الفقير وعز الحقير، الرباط، 1966، ص. 70.

منع فيها هذا السلطان دخول الأقوات إلى هذه المدينة وقام بتصفيه كل من ثبت عليه تهريبها إليها «وقتل على ذلك خلق من كبار بنى مرین وغيرهم»^١. واضطرب سكان تلمسان خلال هذا الحصار الشديد إلى أكل أشلاء الموتى^٢، وأصبح للفار عندهم ثمن معتبر^٣، وقدرت إحدى الروايات عدد قتلاهم «في مائة ألف وعشرين ألف»^٤. فكيف نظر العلماء إلى هذا الحصار الطويل وإلى خسائره المعتبرة؟ وما هي مواقفهم من معاناة الجنود المرینيين وأهلיהם من طول أمد الحصار؟

يتحدث ابن أبي زرع عن قنوط الناس بتلمسان «ولهم بها عن أولادهم وعيالاتهم أربعة عشر سنة»^٥. كما عبر أشیاخ بنی مرین عن موقفهم الرافض للاستمرار في حصار تلمسان لما قتل أبو يعقوب يوسف وخيرهم خلفه أبو ثابت بين موائلة الحصار أو رفعه، فأشاروا كلهم برفعه والعودة إلى المغرب الأقصى^٦.

والواقع أننا لم نقف فيما اطلعنا عليه من مصادر على إشارات تخص مواقف العلماء من حصار تلمسان الطويل ومن مخلفاته، وغاية ما وصلنا في هذا الموضوع بهم موقف شريحة اجتماعية أخرى ممثلة في المتصرفية. فقد انتقل أبو زيد عبد الرحمن الهزيري من أغمات إلى تلمسان ليقنع السلطان المریني برفع الحصار والعودة إلى المغرب. ولما لم يجد استجابة لطلبه عاد إلى فاس ونفسه متقدراً من السلطان فاختار التزول بمسجد الصابرين^٧ الذي لا يخلو اسمه من دلالة ورمزية. وقد ورد في رواية التنسي أن اغتيال أبي يعقوب على يد سعادة - أحد العبيد الخصيـان -، هو استجابة لدعـاء

^١ ابن أبي زرع، القرطاس، ص 387.

^٢ ابن خلدون، العبر، 458/VII.

^٣ ابن قندز، أنس الفقير، ص 70.

^٤ ابن خلدون(يحيى)، بغية الرواد، الجزائر، 1980، ص 211.

^٥ ابن أبي زرع، القرطاس، ص 389-390.

^٦ نفسه، ص 389.

^٧ ابن قندز، أنس الفقير، ص 70.

المزميري على السلطان المريني^١، وهو ما أورده صاحب الاستقصا أيضاً في تعليق له على هذه الرواية حيث أشار إلى أن هذا المتصوف انصرف من تلمسان وهو يقول: «سيحدث بعد حادث يكون فيه ما طلبت»^٢. وكيفما وكيفما كان الأمر، فإن الحصار الطويل انتهى بنهاية أبي يعقوب يوسف يوم الأربعاء سابع ذي القعدة سنة 10/706 مайو 1307، ولم تحفظ لنا المصادر بما يدلنا على مواقف العلماء منه ولا من الإجراءات التي أقدم عليها السلطان أبو يعقوب خلاله. والثابت أن هذا السلطان قد كثف من اتصالاته بمصر المملوكية، وأولى عناية خاصة بركب الحجيج المغربي، واستقبل وفداً من شرفاء الحجاز ووفداً عن أهالي بجاية وأخر من إفريقية، وعلى الرغم من أن هذه التحركات والإجراءات «لم تكن بريئة»^٣، وأن غالبية العلماء قد أدركوا خلفياتها وأبعادها بلا شك، فإننا لا نجد في مصادرنا ما يساعد على تلمس مواقفهم منها.

II السلطة العلمية وحملة أبي الحسن على بلاد المغرب

لن نخوض في تفاصيل أحاديث التحرّكات العسكرية التي أفضت إلى توحيد أبي الحسن لبلاد المغرب لأول مرة في تاريخ الدولة المرينية. وانسجاماً مع موضوع المساهمة، سوف نركز على رصد مواقف العلماء من هذه التجربة. ومعلوم أن حملة أبي الحسن على بلاد المغرب لم تكن عسكرية فحسب، بل كانت كذلك «حملة ثقافية»^٤، إذ اصطحب هذا السلطان معه عدداً كبيراً من العلماء، وعبر عن ذلك الكيفي الزرهوني في ملعته من خلال البيت الآتي:

^١ التقسي (محمد)، *نظم الدر والعقيان في بيان شرف بنى زيان*، الجزائر، 1985، ص 133.
^٢ الناصري، الاستقصا، III، 85.

^٣ انظر: (M), op.cit., p112.

^٤ القبلي محمد، *مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط*، البيضاء، 1987، ص 18.

وزنات الناصية على الغرا وأهل التدريس حمالة القرآن^١
كما أشاد بأهمية المجالس العلمية التي كان يعقدها هؤلاء العلماء
بإفريقية في بيتن آخرين :

- أبو عبد الله محمد السطي «شيخ الفتيا بال المغرب».
- أبو محمد بن عبد المهيمن الحضرمي «له خزانة من الكتب تزيد عن ثلاثة آلاف».

- أبو العباس أحمد الزواوي «إمام المقرئين بال المغرب».
- أبو عبد الله محمد الآبلي «له علم كثير من المعمول والمنقول».
- أبو القاسم بن يوسف بن رضوان «من مفاخر المغرب في براعة الخط وكثرة العلم».
- أبو عبد الله محمد بن الصباغ من أهل مكناسة «مبرز في المنقول والمعقول».

¹ الكيفي الزرهوني، ملعبة، ص 71.

² ابن خلدون، العبر، 566/VII.

- القاضي أبو عبد الله محمد بن عبد النور « مبرز في الفقه على مذهب مالك ».
- أبو عبد الله محمد بن النجار « شيخ التعاليم ».
- أبو العباس أحمد بن شعيب « برع في اللسان والأدب والعلوم العقلية ».
- أبو عبد الله بن أحمد بن مرزوق (صاحب المسند).
- أبو عبد الله الرندي « الحافظ النحوي ».
- أبو إسحاق إبراهيم بن أبي يحيى التسولي التازمي « أحفظ أهل مجلسه ».
- القاضي أبو عبد الله محمد بن عبد الرزاق الجزوئي « نادرة وفته ».
- القاضي أبو عبد الله الفشتالي (قاضي طرابلس).
- أبو العباس أحمد السلوبي.

أما الشاعر الروحي فأورد أسماء أربعة من هؤلاء العلماء في قصيده حيث يقول:

وبعد نوى السطى لم تسقط فأسه
و وبالآبل استسقت الأرض وبلها
وهامت على عبد المهيمن تونس
وما علقت مني الضمائير غيره
بفخر على بغداد في عصر بغداد
ومستوبل ما مال عنه لأظغان
وقد ظفرت منه بوصل وقربان
وإن هويت كلا بحب ابن رضوان¹
ولما استولى أبو الحسن على تلمسان قرب إليه أكبر علمائها من أمثال
أبي العباس أحمد المديوني وأبي زيد وأبي موسى ابني الإمام، واصطحب معه
هذا الأخير في حملته على إفريقيا.

والواقع أن نقل هذا العدد الهائل من العلماء في حملة عسكرية يدفع إلى
التساؤل عن الأسباب الثاوية وراءه وعن الأدوار التي أنيطت بالعلماء في
تلك الحملة؟

¹ ابن خلدون، العبر، 818/VII.

الراجح أن العلماء قد ساهموا في تنفيذ بعض خطط السلطان في هذه الحملة، غير أننا لا نتوفر على معلومات حول المهام التي كلفهم بها، وكل ما نعرفه في هذا الصدد أن فقيه الفتوى أبو عبد الله السطي رافق الوفد الذي كلفه السلطان بخطبة عزونة بنت أبي بكر الخصي¹ في ربيع سنة 1345/746، أي قبل أن يباشر أبو الحسن حملته على إفريقيا، وأن هذا السلطان لم يكتف باصطحاب علماء المغرب الأقصى في هذه الحملة، بل عبأ علماء تلمسان أيضاً للمساهمة فيها واستجواب له معظمهم². فهل يفسر هذا بحاجة السلطان المريني إلى دعم العلماء لإضفاء المزيد من الشرعية على عمله العسكري؟

كل القرائن تدل على أن أبو الحسن كان بقصد الإعداد لمشروع "خلافة" مرینیة بالغرب الإسلامي، ومن ذلك التدابير التي اتخذها من أجل انحراف إمارة بنی عبد الواد في مشروعه. فقد عين الأميران العبدواديان أبو سعيد وأبا ثابت بالجيش المرینی، وأوكل لبعض الزيانين ولايات بالغرب الأقصى مثل سوس وغمارة³. وأسقط بعض الضرائب غير الشرعية عن سكان تلمسان مثل «الربع من سائر المغارم وشتى المجابي والملازم». ولا يستبعد أن يكون لحرصه على اصطحاب العلماء علاقة برغبته في إضفاء المشروعية على حملته وكسب المزيد من التركة لمشروعه الوحدوي.

ومهما يكن من أمر، فإنه من المؤكد أن الحملة لم تكن نزهة وأن مشاركة العلماء فيها طوعاً أو كرها لم يكن بالأمر السهل، وأنهم عانوا خلاها مشاق السفر وتبعات البعد عن الأهل والديار. فقد دام حصار تلمسان من منتصف سنة 1335/735 إلى رمضان من سنة 1337/737 وخلف مقتل ثمانين ألف حسب رواية الزركشي. وقضى الجيش المرینی بإفريقيا

¹ الناصري، الاستقصاء، 153/III.

² انظر : kably (M), op.cit., p 137

³ انظر: kably (M), op.cit., p136

⁴ ابن مزروع، المسند، ص .285

ستين (من سنة 747/1346 إلى سنة 749/1348) عانى فيها معاناة شديدة عبر عنها الكفيف بقوله :

هلكنا قالوا بكثرة الرحلات
بلاد الحر والغلا والجوع^١
ولم تقتصر المعاناة على الجنود المشاركون في الحملة بل طالت أهاليهم
أيضا كما يظهر من قول الكفيف في بيت آخر :

أولادنا تيتموا بنات وبنين^٢
ونسانا ترملوا ونحن أحيا
ويدعم ابن خلدون حالة عدم الاطمئنان التي كانت تخيم على الجنود
المرينيين حين قال : « كان لبني مرين نفرة عن السلطان [...] لما كان يبعد
بهم في الأسفار، ويتجشّم بهم المهالك »^٣.

وجاءت بعض أبيات ملعبة الكفيف ناطقة بلسان حال أطراف لم
تكن مررتاحه للحملة المرينية على بلاد المغرب وعبرت بشكل مباشر عن
عدم رضاها عن تلك الحملة دون المساس بمشروعية حكم أبي الحسن :
أمولاي بالحسن خطينا الباب^٤
في قضيت سيرنا إلى تونس
فغنى كنا عن الجريد والزاب^٥
وشلك بعرب افريقيه الغوبس
وجاء في بيت آخر من الملعبة :

واش كان دعانا لراس الأقرع^٦
يغسل بالما ولا يساق للواد
ولم نسجل - فيها توافر لدينا من مصادر - موافق رافضة للحملة في
أوساط علماء المغرب الأقصى، وإن كان من الثابت وجود تيار داخل البلاط
المريني عبر عن تحفظاته منها، وحاول أن يثنى أبو الحسن عن القيام بها. فقد
نقل ابن خلدون موقف الوزير عيسى بن موسى الذي حاول إقناع
السلطان بالتخلّي عن الحملة، وقال له : « قبائل بني مرين لا تفي أعدادهم

¹ الكفيف الزرهوني، ملعبة، ص 83.

² نفسه، ص 82.

³ ابن خلدون، العبر، 594/VII.

⁴ الكفيف الزرهوني، ملعبة، ص 62 وشك معناها مالك وما لهم، والغوبس هو الذنب (من كلام المحقق).

⁵ نفسه، ص 72.

بمصالح التغور إذا رتبت شرقاً وغرباً وعدوة البحر، وأن إفريقية تحتاج إلى أوفر الأعداد وأشد الشوكة لتغلب العرب عليها [...] فأعرض السلطان عن نصيحته^١. بينما أومأ ابن مزوق - وهو مؤرخ البلاط - إلى وجود "جماعة" وأشارت - دون طائل - على أبي الحسن بعدم التحرك باتجاه إفريقية، ولم يذكر هذا المؤلف من أسماء المتنمرين إلى هذه الجماعة غير عيسى بن الحسن الذي كرر على السلطان رفضه للحملة على إفريقية.^٢

ولا نعدم إشارات عن مواقف أبداها علماء تجاه ما حدث أثناء الحملة المرينية على بلاد المغرب من تباوزات. فعلى إثر دخول الجيش المريني إلى تلمسان، ساد النهب وانعدام الأمن، ولحقت الكثير من أهلها «معرة في أموالهم وحرمهن»، فتدخل شيخ الفتيا بالبلد، يقودهم أبو زيد وأبو موسى ابن الإمام، ووعظوا السلطان «وذكروه بما نال الناس من النهب»^٣. ولما شدد أبو الحسن على فرض ضريبة المعونة على مدن المغرب الأوسط لتغطية نفقات الحرب، لم يوافقه أبو زيد عبد الرحمن بن الإمام، ورد عليه بجواب لا يخلو من حزم، وقال له: «لا يجب عليهم ما طلب منهم ولا تلزمهم عقوبة في توقفهم»^٤، ودعاه إلى الاعتماد في ذلك على بيت المال، عوض فرض الجبايات على الناس^٥.

على أن الموقف الرافض للحملة قد بلغ ذروته بعد انهزام السلطان أمام عرب القيروان، حيث أفتى بعض العلماء «بعجزه وانخلاعه من الخلافة»^٦، وأعرب الناس عن رغبتهم في توقف الحملة، وعودة السلطان إلى بلده. فهذا أبو هادي الصنهاجي - وهو أحد المتصوفة - يطلب من جد ابن

١ ابن خلدون، العبر، 612/VII.

٢ ابن مزوق، المسند، ص 356.

٣ ابن خلدون، العبر، 536/VII.

٤ ابن مزوق، المسند، ص 162-161.

٥ ابن مريم التلمساني، البيستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، الجزائر، 1984، ص 97.

٦ ابن مزوق، المسند، ص 97.

قند أن يتقل معه إلى السلطان أبي الحسن قائلا له : « أريد أن تتحرك معي إلى هذا السلطان ونتعاون معه في الكلام ليرجع عن هذه البلاد ». فأجابه جد ابن قند : « والله ما خفت، لكن المانع الأعظم عندي أن يقول لنا : لا، فلا فائدة في الكلام »، فقال له أبو هادي : « إذا قال لنا لا، نقول له نحن لا ». وقد انتهى الأمر بأبي هادي بالذهاب إلى السلطان منفردا، ومخاطبه بما يليه : « حاجتي أن ترجع وتترك البلاد لأهلها »، فقال له : « هذا لا يمكن فأطلب غيره ». وبعد انصراف أبي هادي قال أبو الحسن : « هذا أحمق. مثل يصد وطريقتي كذا وشأنى كذا ولي من القوة كذا ». وتفيد الرواية المناقية أن نتيجة هذا التشنج بين السلطان والولي آلت إلى فساد وضع السلطان بإفريقية، كما أشيع بين الناس بأن كلمة « لا » صدقت من الجانبين¹.

وتجدر الإشارة إلى أن بعض العلماء استمروا على ولائهم للسلطان المريني، بالرغم من هزيمته بالقيروان، ومنهم قاضي الجماعة أبو عبد الله محمد بن عبد السلام، وقاضي الأنكحة أبو عبد الله الأجمعي الذين رفضا فسخ بيعتها لأبي الحسن². كما مجده الشاعر التونسي الرحوي الحملة المرينية على إفريقية - وهو من يدعوه ابن خلدون « بصاحبنا » -، وعبر شاعر آخر هو أبو عبد الله العبدري عن ولائه لأبي الحسن من خلال الإنشاد في موضوع احتفاله بعيد المولد النبوى الشريف بتونس سنة 749 / 1348³.

III. السلطة العلمية وحملة أبي عنان على بلاد المغرب

حاول أبو عنان تكرار تجربة أبيه في توحيد بلاد المغرب، لكنه فشل في مسعاه، ولم يستفد من الأخطاء التي وقع فيها والده، علما بأن حملته لم تكن مقنعة جدا⁴. فقد اصطحب بدوره جملة من علماء المغرب الأقصى في حملته،

¹ الرواية كاملة في أنس الفقير، ص .51

² الناصري، الاستقصا، 154/III.

³ لسان الدين ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، II .579/II

⁴ انظر: op. cit., p 154

وانضاف إليهم آخرون من بجاية، حيث لحق به « موكب غص بفقهائها الأعلام ووجوها »^١. وطوال الحملة، لم يتردد السلطان المريني في توظيف ورقة السلطة العلمية لإضفاء المشروعية على حركاته المغاربية. فقد استصدر فتوى بتلمسان في شأن مصير سلطانها العبدوادي أبي سعيد « وأخطر الفقهاء وأرباب الفتيا فأفتوا بحرابته، وقتلته »^٢. ولما وصل إلى إفريقيا استخدم الفقيه أبي عبد الله بن سلمة للفظر بيعة أهل قابس وطرابلس وصفاقس وقرقنة^٣، وظل هذا العالم في « صحبة الركاب العلي في عريض شريف ومستكملاً لتصنيف »^٤.

ولم تسلم حملة أبي عنان على بلاد المغرب بدورها من معارضته، إذ ندد بها البعض وتحفظ بشأنها البعض الآخر. وقد تم التعبير عن هذه المواقف بإثارة مسألتي بعد الشقة وارتفاع النفقات، وهو ما يظهر من قول ابن مريم: « ضاق ذرع العسكر بشأن النفقات والإبعاد في المذاهب »^٥. أما أبو القاسم العزفي (ت 768/1367) كاتب أبي عنان، فلجأ إلى أسلوب آخر للتعبير عن عدم رضاه على البقاء بإفريقية، وذلك حين عزم السلطان المريني على تعينه بها « فبكى بعد الشقة عن ولده وولده فتركه »^٦. وأما الموقف المحفوظ من الحملة فعبر عنه أحد رجال الصوفية، وهو أبو عبد الله الصفار^٧.

وعدا هذا ، فإننا لم نقف بشكل مباشر على ما يؤكّد رفض العلماء لهذه الحملة، على الرغم من أن علاقتهم بالسلطان أبي عنان لم تكن على ما يرام. وتعتبر حالة أبي عبد الله الشريف التلمساني خير مثال عن التشنجات التي طبعت علاقة أبي عنان بالعلماء. فقد استُقدِّمَ هذا العالم إلى فاس سنة

^١ ابن الحاج التميري، *فيض العباب*، الرباط 1984، ص 252.

^٢ ابن خلدون، *العبر*، VII/599.

^٣ التميري، *فيض العباب*، ص 256.

^٤ نفسه، ص 257.

^٥ ابن مريم، *البستان*، ص 177.

^٦ المقري، *ازهار الرياض*، II/378.

^٧ التميري، *فيض العباب*، ص 219-220.

1352/753، ولم يطب له المقام بها، فظل يسط الشكوى ويتم من الأغتراب، حتى ارتاد منه أبو عنان. وحدث أن وصلت أخبار تفيد بأن سلطان بنى عبد الواد أوصى التلمساني « على ولده وأودع له مالا عند بعض الأعيان من أهل تلمسان »¹، فطالبه أبو عنان بإطلاعه عليهما، لكن الشريف التلمساني امتنع بدعوى أنها وديعة، وقال للسلطان : « إنما عندي شهادة فلا يجب علي رفعها، بل سترها، وأما تقريرك إياي، فقد أضر بي أكثر مما نفعني ونقص به ديني وعلمي »².

IV. مواقف العلماء من الصراع بين أبي الحسن وابنه أبي عنان

يمكن القول إن من أهم النتائج التي تم خضت عن حملة أبي الحسن على إفريقية، انقضاض ابنه أبي عنان على الحكم. فقد استغل هذا الأخير هزيمة أبيه بالقيروان وشيوخ خبر وفاته للانقلاب عليه، فلاحق العمال الموالين لأبيه، واستحوذ على خزائن المنصورة، وأطلق سراح بعض الثوار من أسرة أبي العلاء بمكناسة، وساعد الأميرين الحفصيين عبد الله وأبا زيد على استرجاع حكمهما ببجاية وقسنطينة، وتأمر مع حكام بنى عبد الواد بتلمسان لعرقلة عودة أبيه إلى المغرب الأقصى، ومنع عائدات الجبايات التي جمعها رئيس قصبة فاس من الوصول إلى أبي الحسن، واستغل في كل ذلك إشاعة خبر وفاته بإفريقية، خاصة وأن الظرفية تزامنت مع انتشار الوباء الأعظم (الطاعون الأسود) بالمنطقة. ويفهم من روایة ابن خلدون أن أبو عنان كان يستعجل نهاية أبيه لينفرد بالحكم، حتى إنه لجأ إلى من يدعى علم الحدثان والتنبؤ، واستدعاي لذلك عثمان بن يحيى بن جرار من مشيخة بنى عبد الواد الذي أودع له « ما أراد من الأقاويل من تورط السلطان في

¹ ابن خلدون، العبر، VII/875.

² ابن مرريم، البستان، ص 140.

المهلكة وبشره بمصير الأمر إليه^١. وقد لخص الزركشي خطة أبي عنان لإزاحة أبيه من الحكم بقوله إنه عمل ليكون بينه وبين أبيه « حائلاً »^٢. وسوف لن نتبع تفاصيل عودة أبي الحسن إلى المغرب الأقصى وملاحقة ابنه له، بل سنكتفي بالإشارة إلى أن أبو عنان دخل مرحلة تنفيذ خطته للاستيلاء على الحكم، بأن كلف قاضي الجماعة الفقيه محمد بن أبي بكر التلمساني الشهير بالمقربي بكتابة ميثاق البيعة وقراءتها على الناس في ربيع الأول من سنة 749/يونيو 1348.

والملاحظ أن مصادر المرحلة تحاشى الحديث عن صراع أبي عنان مع أبيه حول السلطة، ولا تذكر سوى إشارات عرضية عن هذا الموضوع، وهي تطمح بالتعاطف مع أبي الحسن، وتغض الطرف عن مناقشة ما قام به ابنه، وعن حكم الشعـر في انقلابه على أبيه. ويستفاد من القصيدة التي نظمها ابن الخطيب بمناسبة زيارته لقبر أبي الحسن أن رثاء هذا السلطان كان منوعاً على عهد ابنه، إذ يقول :

عاـق الأـعـادـي عـن رـثـائـك بـرـهـة فـغـدا الغـبـي وـشـائـه أـسـارـاه

وقد شبـه أـبـنـ الـخـطـيـبـ مـآلـ أـبـيـ الـحـسـنـ بـمـأـسـةـ الـحـسـينـ حـينـ قـالـ :

وكـذاـ الـحـسـينـ مـضـىـ وـلـمـ يـنـدـبـ إـلـىـ زـمـنـ توـالـتـ بـعـدـهـ أـعـصـارـهـ

وعـلـىـ الرـغـمـ مـنـ أـبـنـ الـخـطـيـبـ لـمـ يـشـرـ إـلـىـ الـمـسـؤـلـيـةـ الـمـباـشـرـةـ لـأـبـيـ

عـنـانـ فـيـماـ حدـثـ لـأـبـيهـ، فـإـنـهـ أـلـحـ إـلـىـ ذـلـكـ فـيـ شـطـرـ يـقـولـ فـيـهـ «ـ لـنـكـيرـ مـنـ

استـولـىـ بـعـدـهـ عـلـىـ أـمـرـهـ »^٣.

ويبدو أن معظم سكان المغرب قد بقوا على ولائهم لأبي الحسن. فأهل سبتة ظلوا متمسكين بطاعته، وأهل سجلماسة لما حل بين أظهرهم « تهافتوا

¹ ابن خلدون، العبر، 578/VII

² الزركشي، تاريخ الدولتين، ص 72.

³ لل Mizid من التفصيل حول هذا الموضوع انظر تعليقات الأستاذ بن شريفة بملعبة الكفيف، ص 187.

عليه تهافت الفراش على ضوء السراج »، وأهل هناتة « تعاهدوا على الدفاع عنه وبايعوه على الموت »، وأهل مراكش تسارعوا إليه « بالطاعة من كل أوب »¹. ولا غرو في ذلك، فهو أبو الحسنات لدى الخاصة، والسلطان الأكحل لدى العامة. وقد عبر الكفيف عن موقفه المولالي لهذا السلطان حين كتب:

ينصر دولة على على الجملا
فأرض المشرق وفارضنا هادى
وأوما إلى الموقف الغريب الذي اتخذه أبو عنان من أبيه بقوله :
والغرب كان في أكبر حنا
من ضيم الذل وزمان لغدر²
وناب الكفيف عن فئات عريضة، ومن ضمنهم العلماء، في التعاطف
مع أبي الحسن حين قال :

كذا أهل الدين في عصبتم معنا كالقاضي والمدرس الأكبر
في كل نهار يدعوا مولانا بهذا الكرسي وفوق على المنبر³
ويعد ابن خلدون من أهم المؤرخين الذين عاصروا الصراع بين أبي
الحسن وابنه أبي عنان، لكن ما يثير الانتباه فيما كتبه عن هذا الحدث هو
إدراجه له تحت العنوان الآتي: « الخبر عن انتزاء أولاد السلطان بالغرب
الأوسط والأقصى واستقلال أبي عنان بملك المغرب ». فلماذا عمد ابن
خلدون إلى هذا التعميم، ومن هم أولاد السلطان هؤلاء الذين انتزوا
وثاروا على أبيهم بالغربين الأوسط والأقصى؟

ما تمدنا به المصادر - بما فيها كتاب العبر - هو أن أبي عنان وحده من
ثار على أبيه من بين إخوته، وأن باقي الإخوة ظلوا على ولائهم لأبيهم⁴.
لعل ابن خلدون كان يرمي من خلال العنوان المذكور إلى تبرير ما قام به

1 ابن خلدون، العبر، VII، 581، 593، 595 و597.

2 الكفيف الزرهوني، الملعوبة، ص 138.

3 نفسه، نفس الصفحة.

4 الفاسي أحمد، « موقع رحلة ابن بطوطة في المشاريع السياسية والاقتصادية للسلطان المرنيبي أبي عنان »، أعمال ندوة ابن بطوطة، طنجة، 1996، ص 148.

أبو عنان، والتقليل من هول فعله الشنيع. ويظهر ذلك من خلال ما كتبه عن لحظة انقضاض أبي عنان على الحكم حيث قال : « لما اتصل خبر النكبة بالقيروان [...] تطاول الأمير أبو عنان للاستئثار بسلطان أبيه دون بقية الأبناء »¹. وعلى هذا ، يكون ما قام به أبو عنان هو عين الصواب ولا يخرج عن إطار الشرعية، لأنه بادر إلى إنقاذ الحكم المريني بعد هزيمة أبيه ياfricanية، وبالتالي فإن القضية في نهاية المطاف تتعلق « بوراثة للعرش وليس مسألة تمرد »². ومع هذا كله، فإن ابن خلدون لم يسلم من الآلة العقابية لأبي عنان. ذلك أن هذا السلطان كان قد نقل أبي عبد الله محمد بن أبي زكرياء الحفصي إلى بلاطه بفاس، بعد أن تنازل له عن بجاية عقب حملته عليها، وظل الأمير الحفصي يعيش في إكرام وحفاوة بالبلاط المريني إلى أن نمى إلى أبي عنان وجود علاقة خاصة بينه وبين ابن خلدون، وأنه يخطط للفرار واسترجاع حكمه ببجاية، وأنه سيولي ابن خلدون منصب الحاجابة بها، فألقى السلطان أبو عنان القبض على ابن خلدون، وأودعه السجن مدة سنتين³. ولم يسلم رفيقه ابن مرزوق من سجن أبي عنان أيضاً بعد فشله في مهمة كلفه بها السلطان، وتعلق بخطبة إحدى الأمراء الحفصيات، مع العلم بأن هذه الأميرة كانت رافضة للزواج من السلطان المريني، وعبرت عن موقفها بأن قالت : « بلغني أن فيه قلقاً يمنع عشرته »⁴.

ولعل ما يسترعي الانتباه في موضوع الصراع بين أبي الحسن وابنه على الحكم، هو تلك العلاقة الوطيدة التي نشأت بين ابن بطوطة وأبي عنان. فمن المعلوم أن رحالتنا مكث ست وثلاثين يوماً إلى جانب السلطان أبي الحسن، قبل أن يتقلل إلى خدمة ابنه أبي عنان وأصبح من المقربين إليه،

¹ ابن خلدون، العبر، VII، 578.

² الفاسي أحمد، « موقع رحلة ابن بطوطة »، ص 148.

³ انظر حول سجن ابن خلدون، التعريف، تحقيق محمد بن تاویت، ص 70.

⁴ الزركشي، تاريخ الدولتين الحفصية والمودية، ص 84.

مع أنه لم تكن له سابق معرفة به في السابق. فهل كان لهذا التقارب علاقة بمعلومات سرها ابن بطوطة لأبي عنان عن أبيه، وعن الأوضاع ببلاد المغرب؟ الثابت أن ابن بطوطةتمكن من نسج علاقات خاصة مع أبي عنان في ظرف وجيـز، وأن هذا السلطان كلفه بمهمة استكشافية إلى بلاد السودان، وكل هذا يدفع إلى التفكير في أن هذه الحظوظـة هي مكافأة عن خدمة أسداها ابن بطوطة للسلطان أبي عنان في خضم صراعـه مع أبيه¹.

V. تركيب

كان للعلماء حضور مكثـف في مختلف الحملات الكبرى التي قام بها بنو مرین ببلاد المغرب، مما يدفع إلى التذكـير بـأسئلة سبق لـمحمد فتحـة أن أثـارها. فـهل كانت مـرافقة العلمـاء للجـيش المرـيني «إرادـية أم نـتيـجة لـلـخـوف، وـهل هي ولـيدـة المـصلـحة؟»². يـبدو أن كل هـذه العـوـاـمـلـ كانـتـ حـاضـرةـ في تـحـركـاتـ الـعـلـمـاءـ إـلـىـ جـانـبـ الجـيـشـ المرـينـيـ،ـ وـأنـ دـوـاعـيـ مـشارـكتـهـمـ فيـ تـلـكـ الـحـمـلـاتـ كانـتـ مـتـنـوـعـةـ.ـ فـقـدـ شـارـكـ بـعـضـهـمـ لـاقـتنـاعـهـ وـتـشـبـعـهـ بـأـهـدـافـ مـشـارـيعـ بـنـيـ مـرـينـ بـبـلـادـ مـغـرـبـ،ـ وـانـخـراـطـهـ فـيـهاـ باـعـتـارـاهـ جـزـءـاـ مـنـ المـخـزنـ،ـ مـثـلـ اـبـنـ الـحـاجـ النـمـيرـيـ وـالـسـطـيـ؛ـ وـشـارـكـ بـعـضـ الـآخـرـ بـدـافـعـ الـخـوفـ مـنـ الـآـلـةـ الـعـقـائـيـةـ لـلـسـلاـطـينـ،ـ وـلـاسـيـماـ عـلـىـ عـهـدـ أـبـيـ عـنـانـ الـذـيـ بـدـاـ أـنـهـ أـكـثـرـ الـعـهـودـ الـمـرـينـيـةـ دـمـوـيـةـ.ـ وـأـمـاـ الصـنـفـ الـثـالـثـ،ـ فـكـانـ يـرـىـ فـيـ الـحـمـلـاتـ وـسـيـلـةـ لـتـحـقـيقـ مـصـالـحـ مـادـيـةـ صـرـفـ مـنـ خـلـالـ أـعـطـيـاتـ السـلاـطـينـ،ـ وـهـذـاـ الصـنـفـ هـوـ الـذـيـ يـقـصـدـهـ اـبـنـ عـبـادــ وـهـوـ عـالـمـ وـمـتـصـوـفــ.ـ بـكـلامـهـ لـماـ نـدـدـ بـلـهـثـ بـعـضـ الـعـلـمـاءـ وـرـاءـ الـأـمـوـالـ دـوـنـ مـبـالـةـ بـالـشـرـعـ وـالـوـرـعـ،ـ حـيـثـ جـمـعـواـ «ـبـيـنـ الـبـيـضـاءـ وـالـصـفـرـاءـ الـأـلـافـ وـالـمـئـينـ»³.

¹ للمزيد في الموضوع، يرجع إلى الفاسي أحمد، «موقع رحلة ابن بطوطة في المشاريع السياسية والاقتصادية للسلطان المريني أبي عنان»، أعمال ندوة ابن بطوطة، طنجة، 1996.

² فتحـةـ،ـ القـواـزلـ الـفـقـيـهـةـ وـالـمـجـتمـعـ،ـ صـ 137ـ.

³ اـبـنـ عـبـادـ الرـنـديـ،ـ الرـسـائلـ الـكـبـرىـ،ـ طـبـعـةـ حـجـرـيـةـ،ـ 1320ـ هـ،ـ صـ 124ـ.

ومع اعتقادنا بوجود هذه الأصناف الثلاثة من العلماء، فالظاهر أن ثمة عوامل موضوعية أخرى ساهمت في تبلور مواقف العلماء من الحملات المرinية على بلاد المغرب. فقد ظهر الحكم المريني بعد الجوازات الأربع لأبي يوسف يعقوب بالأندلس وكأنه المدافع الشرعي عن الغرب الإسلامي، خاصة بعد جواز سنة 1275/674 الذي أفضى إلى أول انتصار للمسلمين بالأندلس عقب هزيمة العقاب، أي بعد ما يفوق النصف قرن. ولاشك في أن مثل هذه المكاسب كانت قمينة بتغذية الحنين لدى علماء المنطقة لإعادة إنتاج التجربة الموحدية في توحيد الغرب الإسلامي. ثم إن العلماء كانوا يتحركون بمجال بلاد المغرب، دونها اعتبار للسلطات السياسية التي كانت تحكمه. فمراكز تونس والقيروان وطرابلس وتلمسان وفاس وسبتة كانت فضاءات لالتقاء العلماء من بلاد المغرب كلها. وإذا كانت مسألة الحدود السياسية حاضرة في أذهان الحكماء بالمنطقة، فإنها لم تكن كذلك بالنسبة للعلماء. ولعل مثل هذا الشعور بالانتهاء إلى مجال ثقافي واحد – لا ينفصل عن دار الإسلام – هو الذي يفسر عدم رفض العلماء للحملات التي كانت تقوم بها السلطات السياسية بالمنطقة. فحينما كان المغرب الأقصى يعيش فراغاً سياسياً، والتحركات المرينية ما تزال في بدايتها الأولى، بادر علماء مكناسة إلى مبايعة السلطان الحفصي، إذ لم يكونوا ينظرون إلى أي تحرك عسكري وسياسي يتغير توحيد بلاد المغرب نظرة غريبة ولا يعتبرونه مبادرة « أجنبية ولا دخلة أو متطفلة ». ولنذكر هنا بموقف مفتى تلمسان أبي زيد عبد الرحمن بن الإمام الذي لم يعارض حملة أبي الحسن على تلمسان، بل باركها كما بارك الحملة على إفريقية، لكنه صدح بالحق في وجه السلطان لما عقد العزم على فرض المعونة على السكان قصد توفير النفقات لمشروعه العسكري.

¹ القبلي، مراجعات، ص 12.

وقد يرتبط عدم تنديد العلماء بالحملات المرينية على بلاد المغرب كذلك باقتناع الفقهاء بالرسالة المنوطة بهم تجاه السلطة السياسية، وهي رسالة تقوم على النصح والتقويم وتفادي الخروج عن الطاعة والعصيان، إذ على العالم أن يسدي النصح للسلطان، ولا يثور عليه، وهذا ما تم التشديد عليه في عدد من الرسائل السياسية وكتب الآداب السلطانية¹ التي أفرزها العصر المريني، وخاصة رسائل ابن عباد ورسالة ابن عاشر. فالخطاب السائد بهذه المصنفات جيئها هو خطاب النصيحة والدعوة للعمل بمقتضى الشرع. ولنسجل كيف أن راشد بن أبي راشد الوليكي كان يدعو - في إثارته لمسألة مالية الدولة - إلى عدم التعامل مع "الظلمة"، لكنه لم يفتئ أن يوصي بالدعاء لهم « بال توفيق للعمل بالطاعة لله وبالتوبيه وحسن الخاتمه »².

والواقع أن السلطة السياسية كانت مقتنعة بدور العالم في إسداء النصح، ومستعدة لقبول نصيحته، ما لم يكن له موقف منها ولم يرفض شرعيتها. غير أنها لم تكن تتردد في إشهار آلتها العقابية في حق كل عالم تطاول على تلك الشرعية، ولدينا في تاريخ الدولة المرينية أمثلة عن ذلك. فقد تخلص أبو يعقوب يوسف من شاعره - وشاعر الدولة المرينية - عبد العزيز الملزوزي أواسط سنة 697/مارس 1298، حيث تم خنقه في سجنه بسبب سعاية به لدى السلطان. ومعلوم أن المرينين كانوا - قبل ذلك - قد اغتالوا الشاعر عبد المهيمن البلذوذى في السنة المذكورة إرضاء للملزوزي³. يضاف إلى ما سبق أن السلطان أبا الحسن أمر أتباعه بقتل الفقيه أبي عبد الله

¹ للمزيد من التفصيل حول أشكال الخطاب التي وجهه العلماء للسلطة المرينية انظر الفصل الثاني من أطروحة أحمد البوزيدي، العلماء والسلطة والمجتمع بال المغرب في العصر المريني، مرقونة، كلية الآداب، ظهر المهراز، فاس، 2008.

² الونشرسي أبو العباس أحمد، المعيار، الرباط، 1981، XI/217. ولعل لهذا الموقف علاقة بتخوف العلماء من الفتنة ورغبتهم في الحفاظ على وحدة الجماعة. وقد عبرت مقوله تتسب إلى عمرو بن العاص عن هذا الموقف، وهي : « سلطان غشوم خير من فتنة تدوم ». انظر : أبو بكر الطرطوشى، سراج الملوك، تحقيق محمد فتحى أبو بكر، الدار المصرية اللبنانية، ط 1، 1994، 200/I.

³ مقدمة نظم السلوك للملزوزي، الرباط، 1963، ص 7.

السلاوي « لذنب أسلفه في خدمة أخيه أبي علي بسجلهاست »¹. كما لم ينس هذا السلطان للفقيه عبد المهيمن الموقف الذي اتخذه منه لما كان محاصرا بالقيروان، مما أجبر الفقيه على الاختفاء مدة بدار والد ابن خلدون، فلما خرج السلطان من القيروان إلى سوسة، أعرض عن عبد المهيمن « لما سخط غيبته عن قومه بالقصبة » وعین مكانه في كتابة العالمة الفضل ابن الرئيس عبد الله بن أبي مدين و« أقام عبد المهيمن عطلا من العمل مدة أشهر »².

وقد يكون تخوف العلماء من الآلة العقابية للسلطة السياسية وراء استنكافهم عن الخوض في الأمور ذات الطابع السياسي أو الابتعاد عنها نهائيا. وما له دلالته في هذا الإطار، أن فتاوى العصر قلما خاضت في قضايا سياسية. فباستثناء بعض النوازل التي طرقت مسألة مالية الدولة، فإن باقي النوازل صبت في ما له علاقة بالمستوى الاجتماعي أو الثقافي. ويمكن أن نلمس ذلك في نوازل كثيرة أفتى فيها فقهاء من العصر المربي، ويتعلق الأمر بعدد الله بن محمد بن موسى العبدوسي (ت 849/1445) الذي أفتى في 131 نازلة وأبي الضياء مصباح الياصلوقي (ت 750/1349) الذي أفتى في 72 نازلة وأبي الحسن الصغير (ت 719/1219) الذي أفتى في 48 نازلة³.

ولم تكن العلاقات بين السلطتين السياسية والعلمية خاضعة لغيبة السلطة السياسية فحسب، بل كانت تحكمها كذلك الرؤى الشخصية والمرامي التي كان يرومها كل عالم من تبوء المناصب، وما توفره من جاه ومال وسلطة. فمن العلماء من استغل منصبه للاغتناء غير المشروع، مثل أبي الفضل محمد المزدي الذي استولى على أموال أحباس القرويين، بل كان يفكر في ممارسة احتكار الزرع لأداء ما عليه من ديون⁴. كما لم يقو بعض العلماء على مغادرة منصبه نظرا للحظوظ المادية التي كان يوفرها له، كالحسن بن عثمان

¹ ابن خلدون، العبر، VII/857.

² نفسه، ص 820.

³ تم استخلاص هذه الأعداد من أطروحة البوزيدى أحمد، العلماء والسلطة بال المغرب في العصر المربي، ص

.58 - 39

⁴ ابن مرزوق، المسند، ص 61.

(ت 790/1388) الذي اضطر إلى العودة إلى منصبه في القضاء بعد تهديد زوجته له بتركه، وحاجتها في ذلك «إني استأنست أن يخدموني النساء»¹. وانخرط بعض العلماء في خدمة السلطة السياسية لما توفره من جاه ونفوذ، فهذا لسان الدين ابن الخطيب مارس الضغط على امرأة لتبיעه دارها، ولما امتنعت وأرادت أن تشكو شططه إلى السلطان أمر حراس القصر بمنعها من الوصول إلى السلطان². ولم يخف البعض الآخر من العلماء «انتهازيته» للظفر بإحدى المناصب العليا طلباً للسلطة والجاه، مثل عبد الله بن أبي مدين الذي كان يقول لأصحابه «لا بد لي أن أخدم السلطان وأدبر الدولة وأستولي على الأمر»، وقد تدرج في المناصب إلى أن أصبح متخصصاً بالعلامة والحجابة - أي أنه أصبح الرجل الثاني في الدولة بعد السلطان - قبل أن يذهب ضحية الدسائس التي كان يعرفها البلاط المريني، ويصفيه السلطان أبو الريبع سليمان بسعادة من ابن خزر الذي كان على الديانة اليهودية. وكان ابن عسقلانة من أتباع ابن أبي مدين هذا، ولم يخف رغبته في أن يصبح قائداً للشرطة، مبرراً رغبته بكونه ميالاً إلى «ضرب الظهور بالسياط»³.

على أن رصد العلاقات بين السلطتين السياسية والعلمية تستوجب الحديث عن مواقف متعددة، وليس عن موقف واحد للعلماء من السلطة السياسية، بل إن كل عالم يمثل حالة خاصة في علاقته بهذه السلطة. ومن ثم، يصعب وضع مواقف كل العلماء في سلة واحدة. فإذا كانت بعض الحالات توضح عن تجاوزات بعض العلماء واستغلالهم لمناصبهم وقربهم من الحكام، فإن هنالك حالات أخرى معايرة، استنكشف فيها العلماء عن خدمة السلطة، ورفضوا تولي الخطط التي اقترحتها عليهم، كما هي الحال مع أحمد القباب⁴، وأبي عثمان سعيد الذي رفض تقلد منصب القضاء بعد

¹ أحمد بابا التبككي، نيل الابتهاج، I، 171-172.

² ابن الأحمر وأخرون، بيوتات فاس، الرباط، 1972، ص 62.

³ نفسه، ص 57.

⁴ الكتاني، سلوة الأنفاس، ج 3، ص 244.

إلاح السلطان أبي الحسن عليه في ذلك، فجعل الكلب على ساقيه «وزاد في الامتناع، ولم يزل عليه حتى مات»¹. وقد آخذ ابن عباد على بعض معاصريه من العلماء عدم مراعاتهم لمقتضيات الشرع وجريهم وراء أعطيات السلطة² كما سبقت الإشارة. وإذا جاز لنا وضع خط بياني لتطور العلاقات بين العلماء والسلطة المرينية، أمكننا تسجيل أن هذه العلاقات قد تقوت في بدايات الدولة المرينية، وفي أواخرها، أي في فترات الضعف، حيث تكون الدولة في حاجة ماسة إلى تزكية العلماء لكسب مشروعيتها. ويمكن المحاذفة بالقول إن السلطة السياسية غالباً ما تنصاع لسلطة العلماء في هذه الفترات بصفة واضحة. أما في فترات القوة، فإن سطوطها وتمكنها من الأوضاع يسمحان لها بتطبيع العلماء وتوظيفهم في تنفيذ مشاريعها، بالرغم عن طريق الإكثار من الأعطيات والجرایات، أو بالترهيب واستخدام وسائل العقاب المختلفة التي قد تصل إلى مستوى التصفية والقتل. وبالتالي، فإن سلطة الحاكم هي التي تتفوق وتسود وتوجه الأحداث في فترات القوة. وهذا ما ينطبق تماماً على الحملات المرينية على بلاد المغرب حيث اضطر العلماء إلى مجارة السلاطين والسير في ركبهم مجرّبين، عملاً بمقولة «من قويت شوكته وجبت طاعته». وهكذا لم يكن ميزان القوى يسمح للعلماء بمعارضة مشاريع الحكام، بل كان يفرض عليهم تزكية اختيارتهم، وغاية ما كان بوسعهم القيام به آنذاك، هو إسداء النصح، أما معاكسة رغبة الحكام فكانت تعرض صاحبها للعزل أو السجن، بل قد تضع حداً لحياته.

لقد راقبت السلطة المرينية المجال الديني والعلمي منذ أن أحضعت مدينة فاس، وتحكمت في تسيير جامع القرويين بواسطة فقهاء موالي لها³.

¹ ابن القاضي أحمد، درة الحجال، 302/III.

² ابن عباد، الرسائل الكبرى، ص 124.

³ يمكن الرجوع بخصوص هذا الموضوع إلى: مصطفى نشاط، إطارات على تاريخ المغرب خلال العصر المريني، منشورات كلية الأداب، وجدة، 2003، ص 9-26.

ويبدو أن بنى مرين قد تركوا جانبا العمل بوصية جدهم عبد الحق - إن كان قد قالها فعلا، لأن الدولة المرينية لم تكن آنذاك قد قامت ولم تكن بعد قد أرست مؤسساتها - حين ميز بين المناصب الدينية والدنوية بقوله : «ثلاثة من الولاية لا مدخل للرعاية فيهم مع السلطنة وهم صاحب القصبة وصاحب الشرطة والوالى، وثلاثة المرجع فيها للرعاية وهم إمام الصلاة والخطبة والقاضي والمحتسب»¹.

وصفوة القول، فقد جرى تكيف الأدوار بين السلطتين السياسية والعلمية في تاريخ المغرب الوسيط، فاستوعب كل منها الآخر. وعلى الرغم من بعض التشنجات التي كانت تطبع العلاقة بينهما بين الفينة والأخرى، فإن الأمر لم يصل إلى حد إلغاء إحداهما للأخرى، لأن السلطان والشرع يتكملان ويتساكنان، ويجد كل منهما في الآخر ضالته، وهو ما عبر عنه أحد الشعراء بقوله :

الملك بالدين يبقى² والدين بالملك يقوى

1 ابن مرزوق، المسند، ص 233

2 عز الدين العلام، الآداب السلطانية، منشورات عالم المعرفة، 2006، ص 139.

**مسؤولية الفقيه في الحفاظ على التوازن بين مطالب الحكماء
والقدرات المالية للمحكومين :
المعونة بين الحكم الشرعي والحكمة**

ذ.حسن حافظي علوى

كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط

حول مسؤولية الفقيه لدى أهل السنة

استعملنا لفظ الفقيه هنا بمعنى العالم بالأحكام الشرعية الذي ينظر في أفعال المكلفين وفي نسبتها إلى خطاب الشرع من حيث الوجوب والหظر والإباحة، لا كما يطلقه البعض بحكم العادة على المتكلم والفيلسوف والنحوي والمحدث والمفسر¹ والمتافقه في علم من العلوم. وتجدر الإشارة إلى أنه لا يقتصر نظر الفقيه في نسبة فعل المكلف على المحكوم دون الحاكم، بل له كامل الصلاحية في مراقبة أفعال جميع الناس انطلاقاً من مسؤوليته على تطبيق الشريعة والحفاظ على روح الشرع. ولما كان الحاكم بحاجة إلى قانون يسوس به الناس، وكان المفترض في الفقيه أن يكون عالماً بقانون السياسة عمل الحكم على استهلاك الفقهاء، واستعنوا بهم في الأحكام، وشاوروهم في أمور التدبير، وجعلوهم أداة ترير رغباتهم لدى الجمهور، ولسان حالهم في تبرير ما تعارض من تصرفاتهم مع أحكام الشريعة. وهكذا صار الفقيه معلم السلطان ومرشد ومنقذه الذي يطوع له الأحكام - بدعوى ما تقتضيه الحكمة والمصلحة المرسلة - ووسطيه في العلاقة مع محكوميه؛ إلى جانب كونه الحكم بين المحكومين أنفسهم في الخصومات التي تملتها المصالح والمرشد إلى وجوب الالتزام بطاعة الإمام خوفاً من الفتنة وصوناً لسلامة النفس والعرض والمال².

1 انظر تعريف الغزالى للفقيه في المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413 هـ ص 5-3.

2 انظر تقديم هذا الكتاب أعلاه.

وقد احتفظ لنا المقرى بمفهوم الفقيه عند المغاربة والأندلسين في العصر الوسيط حين قال : « وسمته عندهم جليلة، حتى إن الملثمين كانوا يسمون الأمير العظيم منهم الذي يريدون تنويهه بالفقيه [...] وهي الآن. -أي في عصر المؤلف أوائل القرن الحادى عشر للهجرة/ السابع عشر للميلاد- بالغرب بمثابة القاضى بالشرق، وقد يقولون للكاتب والنحوى واللغوى فقيه لأنها عندهم أرفع السمات »¹. هذا وقد حدد أبو حامد الغزالى تطور العلاقة بين الأمير والفقىء فى الإسلام تحديداً دقيقاً فى كتابه الإحياء، وأبان عن كيفية تحول الفقهاء، بعد الصدر الأول لتاريخ الإسلام، من مطلوبين إلى طالبين حين قال : « الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم تو لاها الخلفاء الراشدون المهديون، وكانوا أئمة علماء بالله تعالى فقهاء فى أحكامهم، وكانوا مستقلين بالفتاوی فى الأقضية، فكانوا لا يستعينون بالفقهاء إلا نادراً فى وقائع لا يستغنى فيها عن المجاورة [...] فلما أفضت الخلافة بعدهم إلى أقوام تو لاها بغیر استحقاق ولا استقلال بعلم الفتاوی والأحكام، اضطروا إلى الاستعانة بالفقهاء وإلى استصحابهم في جميع أحوالهم لاستفتائهم في مجاري الأحكام »².

ولعل من المفيد أن نذكر هنا بالأهمية التي أولاهما الفقهاء للاشتغال بالعلم حين جعلوه من أفضل الأعمال، وللعالم حين اشترطوا فيه أن يكون مجتهداً قادراً على استنباط الأحكام الشرعية للقيام بالمهام الجليلة المنوطة به على أحسن وجه، باعتباره المكلف بحفظ الشريعة وهداية الناس وإنارة السبيل لهم، وبحمل المسؤولية الكاملة والقيام بالواجب في إسداء النصح للحاكم ومراقبة الشأن السياسي والمالي والحد من الشطط، وبالحافظ على

¹ المقرى، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، المجلد الأول، دار صادر، بيروت، 1968، ص 221. وتجدر الإشارة إلى أن محيى الدين عبد الحميد لم يثبت النص الوارد أحدهـ كما أثبته إحسان عباس، إذ أورد كلمة المسلمين بدل كلمة الملثمين فتغير المعنى بذلك ولم يعد النص يهم فترة المرابطين، انظر نفح الطيب، دار الفكر العربي، بيروت، 1949، 1/206.

² أبو حامد الغزالى، إحياء علوم الدين، ج 1، المطبعة العثمانية المصرية، 1933، ص 37.

آخرة المحبة بين الحاكم والمحكوم، وبضبط التوازن بين المطلبات الجبائية للحاكم والقدرات المالية للمحکومين.

وتعتبر مسؤولية الفقيه في مراقبة الشأن العام من القضايا المركزية في دولة الإسلام، لأن الفقه عِماد الدين، ومداره في جميع الأحوال على الواقع؛ ولا يمكن للفقيه الابتعاد عن هموم مجتمعه، بل إن درجة نجاحه في الفتوى نابعة، بدون شك، من درجة إلمامه بفقه الواقع الذي يتضمن منه أن يكون عالما بالحكم الشرعي متسبعا بالحكمة، حتى تتأتى فتواه عن التعسف ولا ينزل لسانه فيفتني بغير المطلوب أو بغير المشهور.

وبهذا أن موقف الفقيه من الفتاوى التي يستصدرها السلطان لا يخرج عن أحد أمرين هما التأييد أو المعارضة، فإن استقلالية الفقيه وبعده عن خدمة السلطان هي الضامن لمصداقية فتواه وثقة الناس فيها يقول. ولا يكون للفقيه امتداد اجتماعي وازن ما لم يبتعد عن خباء السلطان وركابه وطعامه وهباته، بل يتسرّب الشك إلى مصداقية فتواه، ولو كان من فحول العلماء، كلما تقرب من النافذين.

ويحفل تاريخ الإسلام بلحظات معبرة عن تعارض فتاوى واجتهادات الفقهاء مع رغبات الحكام. ولئن مرت بعض لحظات التعارض تلك على فريق من العلماء بسلام أحيانا، فإنها كانت شديدة وعصبية على فريق آخر في الغالب الأعم. فقد جُلد مالك بما يزيد على مائة سوط حتى خلعت كتفه بأمر من الخليفة أبي جعفر المنصور على إثر اجتهاده حول طلاق المكره، وحمل الشافعي مكبلا في الحديد من اليمن إلى بغداد بأمر من الخليفة هارون الرشيد بتهمة التشيع، وامتحن أحمد بن حنبل بأمر من الخليفة المعتصم في مسألة خلق القرآن. وفي هذا خير مثال على مصير الفقيه في حال تعارض رأيه مع رغبة الحاكم في الاجتهاد والإفتاء أو في حال تسرب الشك والريبة إلى مواقفه منه. لكن الذي يجب التشديد عليه هو أن

كل الذين حافظوا على سلطتهم العلمية، ولم يفتوا بها يرضي الحكام وجاهروا بالحق وتصدوا للظلم، قد نالوا عطف عامة الناس وخاصتهم عبر التاريخ، بل سما من قتل منهم على أيدي الحكام إلى درجة الشهداء. وهذا ما يفسر ما أدبت عليه المصادر في تخليد ذكرهم وتزيين تراجمهم بأجل الصفات وتحليتهم بقول إنهم من « لا يخافون في الله لومة لائم »¹.

وتجدر الإشارة إلى أن الفقهاء الذين لم يسعوا الحكام في مرادهم يظلون قلة إذا ما قورنوا بالذين وافقوهم في الاجتهد والفتوى أو الذين تهاقتو على أبوابهم عارضين أنفسهم للخدمة بعدما فرطوا في حق استعمال سلطتهم العلمية في مراقبة السلطة السياسية. ذلك أن أغلب العلماء قد آثروا مهادنة الحكام، ولم يدخلوا وسعا في التنظير لوجوب الالتزام بطاعة الإمام والصبر على جوره، وألحوا غاية الإلحاد في حث الناس على ذلك، فكانوا بحق الوسيلة الفعالة لضمان طاعة المحكوم للحاكم.

ويظل فقهاء السنة من أكثر علماء المذاهب الإسلامية حرصا على تربية الناس على طاعة الإمام وتجنب العصيان بقطع النظر عن عدل الإمام أو جوره. ولعل هذا هو الذي يفسر المكانة الخاصة التي أولاهَا أهل السنة للعلماء، وتکلیفه‌م لهم بمسؤولية دعوة الناس إلى وجوب طاعة الإمام وتجنب مخالفته ونبذ الخارجين عليه خافة الفتنة وضمانا للأمن والسكينة. وهم يصدرون في رأيهم هذا من آيات بینات من الذکر الحکیم ترفع مكانة العلماء وتجل العلم²، ومن أحادیث شریفة تجعل العلماء ورثة الأنبياء وتشید

¹ انظر تقديم هذا الكتاب أعلاه.

² قال تعالى: { شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قاتلما بالقسط } سورة آل عمران، الآية 18. قال الوزاني بعد سرده لهذه الآية : « فانظر كيف بدا سبحانه وتعالي بنفسه، وتنى بالملائكة وثالث باهل العلم، وناهيك بهذا شرفا وفضلا وجلاء ونبلا » المهدى الوزاني، النوازل الجديدة الكبرى فيما لأهل فاس وغيرهم من البدو والقرى المسماة بـ:المعيار الجديد الجامع المعرب عن فتاوى المتأخرین من علماء المغرب، قابلہ وصححه على النسخة الأصلية عمر بن عباد، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، فضالية المحمدية، 1999، XI، 375. وقال تعالى : { يرتفع لله الذين آمنوا منكم والذين أوثروا العلم درجات } سورة المجادلة، الآية 11، و { قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون } سورة الزمر، الآية 9 =

بالرسالة المنوطة بهم¹، ومن آثار تفضيل العلم على العبادة والشهادة² ليخلصوا إلى رسم صورة نموذجية للفقهاء اعتناداً على ما ورد عنهم في

سـ {إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الظَّمَانَ} سورة فاطر، الآية 28 و {قُلْ كُفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبِنِتِكَ وَمِنْ عَدْنَةِ عِلْمِ الْكِتَابِ} سورة الرعد، الآية 43 و {وَقَالَ الَّذِينَ أَوتُوا الْعِلْمَ وَلِكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَنْ أَمْنَ وَعَمِلَ صَالِحًا} سورة القصص، الآية 80 و {وَتَلَكَ الْأَمْلَأُ نَضَرَبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْلَمُهُ إِلَّا الْعَالَمُونَ} سورة العنكبوت، الآية 43 و {فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَافِقٌ لِيَتَقَبَّلُهُ فِي الدِّينِ وَلَيَنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لِعِلْمٍ بِخَذْرَوْنَ} سورة التوبه، الآية 122 و {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} سورة الأنبياء، الآية 7 و {وَمِنْ أَخْسَنَ قَوْلًا مِنْ دُعَاءِ إِلَيْهِ وَعَمِلَ صَالِحًا} سورة فصلت، الآية 33 و {إِذْ أَذْعُ إِلَيْهِ سَبِيلَ رَبِّكَ بِالْحَكْمَةِ وَالْمُوَظَّةِ الْحَسَنَةِ وَجَادَهُمْ بِالْتِي هِيَ أَخْسَنُ إِنْ رَبِّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمَهْتَدِينَ} سورة النحل، الآية 125.

ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : {من يرد الله به خيراً يقهه في الدين ويلهم رشدته} وقوله : {العلماء ورثة الأنبياء} وقوله : {يستغفر للعالم ما في السموات والأرض} وقوله : {إن الحكمة تزيد الشفاعة، وترفع الملوك حتى يدرك مدارك الملوك} وقوله : {فضل الناس المؤمن العالى الذى إن احتيج إليه نفع، وإن استغني عنه أغنى نفسه} وقوله : {الإيمان عريان، ولباسه القوى، وزينته الحياة، وثمرة العلم} وقوله : {أقرب الناس من درجة النبوة أهل العلم والجهاد. أما أهل العلم فدلوا الناس على ما جاءت به الرسل، وأما أهل الجهاد فجاهدوه بأسيافهم على ما جاءت به الرسل} وقوله : {الموت قليلة أيسر من موت عالم} وقوله : {الناس معدن كمعدن الذهب والفضة، فخيارهم في الجاهليه خيارهم في الإسلام إذا فقهوا} وقوله : {من حفظ على أمتي أربعين حديثاً من السنة كانت له شفاعة وشيء يوم القيمة} وقوله : {من تفقه في دين الله عز وجل كفاه الله تعالى ما أهله ورزقه من حيث لا يحتسب} وقوله : {أوحى الله إلى إبراهيم عليه السلام : يا إبراهيم، إني أعلم أحب كل علم} وقوله : {العالم أمين الله في الأرض} وقوله : {إذا أتى علي يوم لا ازيداد فيه علم يقربني إلى الله عز وجل فلا يورك لي في طلوع شمس ذلك اليوم} وقوله : {فضل العالم على العابد كفضل على أدنى رجل من أصحابي} وقوله : {فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب} وقوله : {يشفع يوم القيمة ثلاثة : الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء} وقوله : {ما عبد الله تعالى بشيء أفضل من فقه في الدين، ولفقهه واحد أشد على الشيطان من ألف عابد، وكل شيء عباد، وعماد هذا الدين الفقه} وقوله : {خير دينكم أيسرها، وخير العبادة الفقه} وقوله : {العلم خزان، مفاتيحها السؤال، لا فراسلوا، فإنه يوزجر فيه أربعة : السائل، والعلم، والمستمع، والمحب لهم} وقوله : {لا يتبغى للجاهل أن يسكن على جهله، ولا للعلم أن يسكن على علمه} وقوله لما بعث معاذ بن جبل إلى اليمن : {لأن يهدي الله بك رجلاً واحداً خيراً لك من الدنيا وما فيها} وقوله : {إن الله عز وجل لا ينزع العلم انتزاعاً من الناس بعد أن يوطئهم إياه، ولكن يذهب بذهاب العلماء، فكلما ذهب عالم ذهب بما معه من العلم حتى إن لم يبق إلا رؤساء جهالاً إن سطوا أقوياً بغير علم فضلوا ويفضلون} وقوله : {من سطل عن علم فكتمه حجمه الله بالجام من نار} وقوله : {لا حسد إلا في اثنين: رجل أتاه الله عز وجل حكمة فهو يقضى بها ويعلمها الناس، ورجل أتاه الله مالا فسلطه الله على هلكته في الخير} وقوله : {على خلفاني رحمة الله، قيل ومن خلفاؤك؟، قال الذين يحبون سنتي ويعلمونها عباد الله} بالإضافة إلى أحاديث كثيرة في الحث على طلب العلم.

ومن تلك الآثار ما قاله علي بن أبي طالب لكميل : « يا كميل، العلم خير من المال، العلم يحرسك وانت تحرس المال، والعلم حاكم، والمال متصرفه النفقة، والعلم يذكر بالاتفاق » وقوله أيضاً : « العالم أفضل من الصائم القائم المجاهد، وإذا مات العالم وقع في الإسلام ثلاثة لا يسدها إلا خلف منه » وقوله نظماً : ما الفخر إلا لأهل العلم إنهم على الهدى لمن استهدي أدلاء وقدر كل أمرى ما كان يحسنـه والجاهلون لأهل العلم أعداء

ففرز بعلم تعش حيا به أبداً فالناس موتى وأهل العلم أحياء

وقول أبي الأسود : « ليس شيء أعز من العلم، الملوك حكام على الناس، والعلماء حكام على الملوك » وقول ابن المبارك حين سئل من الناس؟، فقال : « العلماء، قيل فمن الملوك؟ قال الزهاد، قيل : فمن السفلة؟، قال : الذين يأكلون الدنيا بالدين ».«.

الأحاديث والآثار من أوصاف نبيلة وخصال حميدة باعتبار أنهم « أهل الله، الدالون عليه العارفون بجلاله وعظمته وبكيفية التعبد له [...]] وهم رثة الأنبياء وخلفاء الرسل ، ومن ثم فإن طاعتهم هي طاعة الله ولرسوله، وهم عبيد الله حقاً وأولياؤه، ومخل نظره في خلقه، وبهم يرحم الله البلاد والعباد»^١. ولا يخفى أن الهدف من التذكير بهذه الآيات والأحاديث والآثار كلما جرى الكلام عن العالم هو تكليفه بحفظ الشريعة وتأهيله ليكون مخط ثقة الناس حتى يستطيع التأثير فيهم وتوجيههم في أمور دينهم ودنياهم.

هذا وقد برر فقهاء السنة دعوتهم غير المشروطة لطاعة الإمام والالتزام ببيعته بالخوف من عواقب الفتنة. واستندوا في ذلك إلى قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكُمْ أَنْتُمْ أَنْصَارٌ} ^٢ كما استندوا إلى أحاديث تدعو إلى طاعة أولي الأمر ولو أساوا السيرة ^٣. وأحاديث تحث الناس على الصبر وعلى الالتزام بيعة الإمام. أخرج البخاري في صحيحه بسنده عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : {من كره من أميره شيئاً فليصبر، فإنه من خرج من السلطان شبراً مات ميتة جاهلية} ^٤؛ وفي صحيح مسلم، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : {من خلع يدأ من طاعة لقي الله يوم القيمة لا حجة له ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية} ^٥، وما رواه البخاري : « ليس أحد

^١ المهدى الوزانى، المعيار الجديد، 385/XI.

^٢ سورة النساء، الآية 59.

^٣ في الصحيح من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال : {أمرنا بالسمع والطاعة في متنشتنا ومكرها، وغضتنا ويسرتنا واثرة علينا، وإن لا تنازع الأمر أهله، إلا أن نرى كفراً بواحاً يكون عندنا من الله فيه برهان} وفيه من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : {اسمعوا وأطِيعوا وإن استعمل عليكم عبد حيشي كان رأسه زبيبة}؛ وفيه من حديث ابن عباس رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : {ومن رأى من أميره ما يكره فليصبر وليحتسب، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة ثيراً فيموت إلا مات ميتة جاهلية}؛ وقوله صلى الله عليه وسلم : {إن عدل فاشكروا، وإن جار فاصبروا} وقوله عليه السلام : {أنفوا الذي عليهم، وسلوا الله الذي عليهم} وقوله عليه السلام : {من دعا على سلطان يسلطه الله عليه}.

^٤ صحيح البخاري 9/145، كتاب الفتن بباب وجوب ملازمة جماعة المسلمين.

^٥ صحيح مسلم 4/517، كتاب الإمارة بباب وجوب ملازمة جماعة المسلمين. وفي مسند أحمد، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : {من مات بغير إمام مات ميتة جاهلية}، مسند أحمد، 446/3.

يفارق الجماعة شبرا فيموت إلا مات ميتة جاهلية »^١. وشدد علماء السنة على أن السلف الصالح قد ارتكزوا على هذه الأحاديث في صبرهم على ظلم الحكام ولم يتعدوا مستوى بذل النصيحة لهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولم يسعوا إلى عزفهم ولا إلى حض الناس على قتالهم وتحريضهم على المجاهرة بعصيائهم. وبذلك يكون علماء السنة قد أسسوا لوجوب طاعة الإمام باستحسان الصبر على العصيان والخروج عن طاعة الإمام الجائز. وقد بلغ بهم الحرص في حدث الناس على التزام طاعة الحاكم مهما أساء السيرة أن قالوا إن الإمام إذا كان جائرا « يقتل النفس، ويغصب الأموال، ويرتكب المعاصي كالزندي ونحوه، ولا يُقدر على خلعه إلا بالقتل وإراقة الدماء، فإنه يزجر عن ذلك، لأن تغيير المنكر واجب، فإن تاب وإن ترك ووجب الصبر، ولا سبيل إلى القيام عليه »^٢. وفي نوازل المعاوضات من المعيار، لما تكلم على المغارم السلطانية وشروط أخذها قال ما نصه : « لا يقام على السلطان وإن أخذ المال وضرب الظهر »^٣. وعزز القاضي محمد المهدي بن الطالب بن سودة (ت 1294/1877) رأي صاحب المعيار في الإلحاح على الالتزام بطاعة الإمام بالإشارة إلى ما كان عليه « السلف من الصبر على أذى الحجاج ونظرائهم من أمراء الجور، وفي زمانهم من لا يُحصى كثرة من أهل العلم، صحابة وأتباع وأتباعهم، ومع ذلك كله لم يرضوا لدينهم أن يكون منهم ثوران وقيام على السلطان، ولا إشارة على من عاصرهم من أهل الشدة والنجدية بذلك، لما رأوا من عاقبة القيام ونقض العهد وعدم الوفاء باليبيعة لمن عقدت له »^٤.

كما اعتبر فقهاء المالكية تعدي الجيش والسراق والسلطان الجائز جائحة من الجوانح^٥، واستدل أكثرهم على وجوب الطاعة للإمام بجواب

^١ البخاري في الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، حديث 7142.

^٢ المهدى الوزانى، المعيار الجديد، 26/III.

^٣ نفسه، 27/III.

^٤ المهدى الوزانى، المعيار الجديد، 27/III.

^٥ نفسه، 629/IV.

ينسب إلى أحد الصالحين « حين قيل له : إن سلطاناً يجور علينا ، فقال : أخاف أن تفقدوه ويأتي من هو أشد منه في الجور »¹. ولا تغدر هذه المبالغة في الحث على الطاعة سوى بالرغبة في اجتناب الفتنة وتفادي ويلات الحروب ، لأن الفقهاء كانوا يعتبرون مفاسد القيام أشد وأعظم من ارتكاب المعاصي ، فعملوا بالقاعدة القائلة بأن « الضررين إذا التقيا يُرتكب أحدهما ».

ولم يقتصر فقهاء السنة على دعوة الناس إلى الصبر على ظلم الإمام مخافة اضطراب حبل الأمن ، بل تجاوزوه إلى التشديد على عدم المس بهيته والخدش في وقاره وجلال قدره والتقليل من قدسيته بالسب واللعان ، لكنهم أجازوا في المقابل سب ولاته وعماله . فقد أورد الزيتاني في نوازله كلاماً للفقيه القاضي أبي سالم الكولالي هذا نصه : « من ترجى بركته إذا رفعت له مظلمة لا بأس بدعائه على العمال الفجّار سراً وجهراً ، إلا أن يُتقوا فيكُم ذلك ، وإن كان السلطان هو الجائز فلا يدعوا عليه هو ولا المظلوم بوجه »² . وألف محمد بن أحمد المنساوي (ت 1136 / 1724) في هذا الموضوع رسالة سماها السيف الصقيل الصارم في حكم الدعاء على الظالم لم يستحسن فيها الدعاء على الظالم ، لأنه لا يخرج عند العلماء عن أحوال ثلاثة : فتارة يكون بهادية الظالم وإقلاعه عن ظلمه ، وهو شأن الذين إذا ظلموا رحموا ، قال : « وما أحسن حال من يُرحم به ظالمه كما قال أبو الحسن الشاذلي » ، واستدل على ذلك بدعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم لقريش يوم أحد بعد أن صنع به فرسانها ما صنعوا من شجّ وجهه وكسر رباعيته بقوله : {اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون} . وتارة يكون الدعاء بكفاية شره والإراحة منه بعزله أو هلاكه ، وهذا دون الأول ، إذ ليس فيه دعاء له ولا عليه ، بل الدعاء فيه لغيره بكفاية أذاه وشره ؛ وتارة يكون الدعاء بإصابته بما يسوؤه ويكسر شوكته ، وفيه دعاء عليه وطلبًا للانتقام منه ، وهو

¹ نفسه، III/26.
² نفسه، نفس الصفحة.

في الجملة جائز عند مالك. غير أن العلماء استحسنوا الصبر والعفو وقالوا إن الصبر دليل رضى العبد بقضاء ربه وتوكله عليه ورجوعه إليه^١. فكانوا يقولون بعدم الاعتراض على ما يجري به القدر على العباد ويدعون إلى الالتزام بمضمون « دع الخلق وما دفعوا إليه، فمراد الحق ما هم عليه »^٢. وبما أن الغرض من تشديد فقهاء السنة على وجوب طاعة الإمام هو تجنب ما ينجم عن العصيان من افلات أمني ومن ويلات اجتماعية، فإنهم لم يترددوا في إضفاء الشرعية على سياسة الحكام وتبرير مطالبهم ومجاراة رغبتهم في الفتاوى التي استصدروها منهم، حتى إنهم تركوا الحكم الشرعي في بعض الحالات وأفتووا بالحكمة بدعاوى المصالح المرسلة وعملا بالقاعدة الشرعية « دفع المضار مقدم على جلب المنافع ». وهذا ما سمعنا على تبيانه من خلال معالجة موضوع المعونة التي أجاز أغلب الفقهاء فرضها على الرعية - عبر تاريخ المغرب - على الرغم من أنها ليست مما يحق للسلطان أخذه إلا بشروط قد يتعدد التأكيد من توافرها في الغالب الأعم كما سوف نرى.

المعونة بين الحكم الشرعي والحكمة

قبل معالجة هذا المبحث يحسن بنا الإلماح بعجلة إلى أن الأمور التي يتتظم منها بيت المال على الوجه الشرعي سبعة : أولها خمس الغنيمة^٣

^١ المهدى الوزانى، المعيار الجديد، XII/182-183.

^٢ ولم نعدم في فقهاء السنة من لم يكن على هذا الرأى القائل بطاعة الإمام وعدم جواز الدعاء عليه أو القيام عليه خوفاً من الفتنة. غير أن معارضي هذا الرأى كانوا على العموم قلة لا يتجاوز عددهم أصحاب اليد، وجلهم من اشتهروا بالزهد والولائية فقد عقب ابن عاشر على قول صاحب المعيار « لا يقام على السلطان وإن أخذ المال وضرب الظهر » أي الدواب. بقوله : « أقول : وهذا ظاهر إن كان السلطان يؤمن المسلمين في طرقهم وغيرها ويكتف الأيدي العادلة، وأما إن كان لا يؤمن لهم طريقا ولا يكتف عنهم بما عادلة، وبتركهم فرضي، ويسلط خدمته على أممته المسلمين وعلى دخول ذورهم يغلوون ما يشاؤون دون وازع، ولا يوصلون ليده ما تهب من أموال المسلمين إلا ما فضل عنهم، وينتعث الناس العذاب الآليم على إعطاء أموال ليست عندهم كما وقع بفاس قبيل العشرين والآلاف فلا ينبغي اندراجه في هذا الحديث وأمثاله » انظر المهدى الوزانى، المعيار الجديد، III/27.

^٣ يكون الخمس على كل ما يحوزه المسلمون من أموال الحربيين ثلاثة أقسام تشمل الغنيمة والمختص والفيء. فاما الغنيمة فهو ما أخذه المسلمون على سبيل الغلبة ويشمل ما لم يقتلوه عليه أيضاً، أي ما تركه الكفار وانجلوا عنه بعد نزول المسلمين بارضهم؛ وأما المختص فقسمان : ما لا يحمن فيه هو ما أخذه من كان بلد العرب =

والركاز^١ وما أحق بهما، والثاني الفيء، والثالث خراج الأرض العنوية والصلحية، والرابع الجزية، والخامس ما يؤخذ من تجار أهل الذمة والحربيين، والسادس مال من مات ولا وارث له والسابع المال الذي ضل صاحبه وجهلت أربابه^٢.

أما صرف أموال بيت المال فيبدأ فيه بتحصين التغور وشراء آلة الحرب من الخيول والسلاح، ثم تصرف منه رواتب القضاة والعامل ومن ولي على مصلحة من مصالح الدولة، ثم تبني منه المساجد والقناطر، ثم يفرق ما بقي منه على الفقراء، فإن فضل شيء ورأى السلطان تفرقته على الأغنياء فرقه، وله أيضا الحق في صرف ذلك المال في الغزو وفك الأسرى وقضاء الدين للمدينين وتزويج العزاب وإعانته الحاج^٣. على أن تعطى في كل ذلك الأولوية للمحل الذي تحصل فيه الفيء قبل غيره من الأماكن^٤.

وغمي عن البيان أن الأمور - الآنفة الذكر - التي يتنظم منها بيت المال قد بنيت على ما كان في دولة الإسلام الأولى؛ والحال أن الدولة الإسلامية ما انفكت تعرف تطورات كثيرة مع تقدم عمرها، وبعد أن توقف معين الغنائم مع توقف الفتوحات، لم يعد بيت المال يستفيد من ذات المصادر التي درت عليه الفيء زمن الخلفاء الراشدين، والت نتيجة أن عجزت المصادر المالية المتبقية عن توفير كل الحاجيات، الأمر الذي دفع بالحكام إلى

= من غير إيجاب كالأسير يهرب منهم بمال فهو له بجملته، وما يخسّ وهو ما اختلس منهم أو سرق؛ وأما الفيء فهو ما يكون بجملته لبيت المال، ويطلق بمعنىين : خاص وعام. فاما الخاص وهو المراد هنا، فهو ما تركه العدو من أموال وانجل عنده قبل خروج المسلمين من بلاد الإسلام او بعد خروجهم منها لكن قبل نزولهم بلد عدوهم، فإن كان بعد نزولهم بها وبعد قتال فعنيمة. وأما الفيء بالمعنى العام فيطلق على جميع ما يجتمع منه بيت المال. انظر المهدى الوزانى، المعيار الجديد، 388-385/XII.

^١ الركاز مأخوذ من الركز، وركز الشيء ثنيته في الأرض، وهو ما وجد من أموال مدفونة بالأرض أو على ظهرها، عيناً كان أو عرضاً، من نحاس أو لؤلؤ وطيب أو غيرها. انظر المهدى الوزانى، المعيار الجديد، 386/XII.

^٢ المهدى الوزانى، المعيار الجديد، 384-385/XII.

^٣ نفسه، 394/XII.

^٤ نفسه، 396/XII.

إحداث ضرائب جديدة لتعويض النقص الحاصل في موارد المجتمع الشرعي، فاستصدروا فتاوى جوزوا بها هذا الإحداث بدعوى حاجتهم إلى المال للقيام بالصالح العامة للمسلمين. وتعد المعونة من أقدم الضرائب المستحدثة التي أثارت جدلاً واسعاً بين الفقهاء في تاريخ الإسلام، وهي وإن كانت من الجبايات التي لا تدخل في الأموال التي يحق للإمامأخذها من رعيته، فإن أقوال الفقهاء بجوازها قد توالت عبر الأزمنة فكيف تم التشريع لها وتبرير فرضها؟

ترد المعونة في النصوص الأندلسية أحياناً باسم التقوية¹، وهي المال الذي يضطر الإمام إلى طلبه من الرعية لتجييش الجيوش أو شراء العدة أو غير ذلك من الصالح العامة. ولا تستعمل هذه التسمية في مصادر العصر العلوي إلا نادراً وغالباً ما يعبر عنها باسم المكس أو الصنك². وقد اختلف الفقهاء في شأنها بين قائل بالمنع وقائل بالجواز. أما الذين قالوا بالمنع فلم يراعوا المصلحة المرسلة في فتاويمهم، وأما الذين قالوا بالجواز فقدروا فرضها بشروط.

ويعتبر أبو عمر عثمان بن محمد بن يحيى بن محمد بن منظور الإشبيلي (ت 735/1334) أحسن من أحکم القول في الشروط التي تقيد فرض المعونة على الرعية. ففي جواب له حول جواز فرض هذه الضريبة قال: «الأصل أن لا يطالب المسلمون بمغارم غير واجبة بالشرع، وإنما يطالبون بالزكاة وما أوجبه القرآن والسنة كالفيء والركاز وإرث من يرثه بيت المال. وإذا عجز بيت المال عن أرزاق الجنود وما يحتاج إليه من آلية حرب وعدة فيوزع على الناس ما يحتاج إليه من ذلك، لكن لا يجوز هذا إلا بستة شروط: الأول أن تتعمّن الحاجة، الثاني أن يتصرف فيه بالعدل ولا يجوز أن يستأثر به دون

¹ ابن بلقين، *التبیان*، ص 144 والنشریسی، *المعیار*، XI/132 و 133.

² عبد العزيز الخمليشي، «الصنك»، معلمـة المغرب، مطبـع سـلا، 2002، 7240/21- 5561/16 و 5562. انظر تعريف المكس في معلمـة المغرب، مطبـع سـلا، 2005، 1850-1912 (ابنـلـان)، منشورـات كلـيـة الأـدـاب وـالـعـلـوم الإنسـانـية أـطـرـوـحـات وـرسـائـل، الطـبـعة الثـانـيـة، 1983، ص 502.

المسلمين، الثالث أن يصرف مصرفه بحسب المصلحة وال الحاجة لا بحسب الغرض، الرابع أن يكون الغرم على من كان قادراً من غير ضرر ولا إجحاف، ومن لا شيء له أو له شيء قليل فلا يغنم شيئاً، الخامس أن يتفقد هذا في كل وقت، فربما جاء وقت لا يفتقر فيه لزيادة على ما في بيت المال، فكذلك إذا تعينت الضرورة بالأبدان ولم يكفل المال، فإن الناس يجبرون على التعاون على الأمر الداعي للمعونة بشرط القدرة وتعين المصلحة^١.

وقد عول الفقهاء على فتوى ابن منظور هاته في الرد على كل من عارضهم في شأن المعونة، واستدلوا بها على جواز أخذ السلطان للمال من رعيته عن غير طيب نفس للضرورة الداعية إليه عند خلو بيت المال من القدر المحتاج إليه في إقامة المصالح، لأن ذلك «ما يعلم من مقصود الشرع قبل النظر في الشواهد». ولعل أحسن من نافح عن هذه الفتوى هو عبد الهادى بن عبد الله العلوى الشاكرى (ت 1272/1856) - قاضي الجماعة بفاس - في جواب عن سؤال حول جواز فرض المعونة لتأدية أرزاق الجند حين استدل بها وقال : «إذا عجز بيت المال عن أرزاق الجند وما يحتاج إليه من آلة الحرب فيوزع على الناس ما يحتاج إليه من ذلك ويستبط هذا الحكم من قوله تعالى {قَالُوا يَا ذَا الْقُرْبَى إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَاجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ} ^٢. ثم أورد شروط فرض المعونة كما ساقها ابن منظور مع إضافات لا تخيل بالمعنى^٣.

وبالإضافة إلى إحالة الفقهاء بشكل مكثف على فتوى ابن منظور كلما ذكروا المعونة فإنهم غالباً ما كانوا يستشهدون كذلك بفتوى أبي المطرف عبد الرحمن بن قاسم بن المرحال المالقى (ت 497/1104) - فقيه الأندلس

^١ الوتنشرىسى، المعيار، XI/127 و128. وانظر هذه الشروط أيضاً في الاعتصام لأبي إسحاق إبراهيم الشاطبى، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ، II/121 و122.

^٢ سورة الكهف، الآية ٩٤.

^٣ المهدى الوزانى، المعيار الجديد، X/300 وXII/402.

ومفتيها في عهد ملوك الطوائف - الذي أجاز في كتاب الورع توظيف الخراج على مسلمي الأندلس في زمانه واعتبر ذلك من المصالح المرسلة بالنظر إلى كثرة ما كان يأخذه النصارى من حكام المسلمين وعجز بيت المال عن القيام بذلك. كما دأب الفقهاء على الاستناد في هذا الموضوع أيضاً على فتاوى واحدة لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت 790/1388) والثانية لأبي عبد الله محمد بن يوسف بن المواق العبدري الغرناطي، آخر قضاة الأندلس، المتوفى بغرناطة بعد سقوطها عام 897/1492¹؛ هذا بالإضافة إلى الفتوى التي أجازت ليوسف بن تاشفين فرض المعونة بالغرب والأندلس وفي مقدمتها فتوى أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت 474/1081). أما فتوى محمد بن يحيى بن القراء التي رفض فيها طلب يوسف بن تاشفين بفرض المعونة على أهل ألمرية، كما سوف نرى، فيشدد الفقهاء على أن انفراد صاحبها بها ومخالفته لأهل الإفتاء في عصره يحسب عليه ولا يحسب له. ومن ثم، فإن اجتهاده لا يعتد به بالقياس إلى إجماع جمهور الفقهاء².

وقد بنى أغلب الفقهاء قولهم بجواز فرض المعونة على مبدأي التحرير على الجهاد والحت على كمال الاستعداد وعدم الإهمال بما في ذلك تحصين الثغور وتعليم الرماية للصغار والكبار وممارسة القتال خوفاً من مفاجأة العدو للمسلمين بالعدة والعدد³. ويستشهدون في هذا الباب بكلام للفقيه الشافعي أبي سالم محمد بن طلحة (ت 652/1254) هذا نصه:

¹ على بن محمد السوسي السعالي، *عناية الاستعانة في حكم التوظيف والمعونة، مخطوط الخزانة العامة*، رقم 480 د، ص 342.

² نفسه، ص 350 و 351.

³ استشهد الفقهاء في الحث على الجهاد بآيات من الذكر الحكيم كقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حِرْضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقَاتْلِ} سور الأنفال، الآية 65؛ قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قاتلُوا الَّذِينَ يَلُونُكُمْ مِّنَ الْكُفَّارِ وَلَا يَجِدُوا فِيهِمْ غَلَظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مِنَ الْمُتَقْبِلِينَ} سورة التوبه، الآية 123؛ قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدُ الْكُفَّارَ وَلَا تَنْهَا إِلَيِّ السَّلْمَ وَإِنَّمَا الْأَعْلَوْنَ} سورة التحرير، الآية 9؛ قوله تعالى: {فَلَا تَهِنُوا وَلَا تَنْهَا إِلَيِّ السَّلْمَ وَإِنَّمَا الْأَعْلَوْنَ} سورة محمد، الآية 35.

«يلزم الإمام حمل الناس على الجهاد، فإن اتكل على أن يتكلف الناسُ للجهاد بأنفسهم ضاع الباب وتهدم الإسلام، إذ لا يتم الجهاد إلا بحمل الإمام الناس عليه وأخذ أموالهم من وجهها ووضعها في جيوشهم، ويُجبر أهل المال على كسب الخيول وآلـة الحرب وسد التغور»^١.

وعلى هذا يكون حكم المعونة عند الفقهاء كحكم أخذ المال للمصلحة. وتكون العقوبة بالمال ضرورة كلية قطعية «تدرأ بها مفسدة خراب النظام، وتحصل بها مصلحة الانزجار عن الجرائم وانتظام الأمور»، وذلك «ما يعلم من مقصود الشرع بلا نزاع»^٢. خاصة وأن «لكل الضروريات والنوازل الحالات أحـكام تخصـها بحسب ضروريـتها وحدوث أسبابـها المتـجـدـدة التي منها الـضرـورـة»^٣. وهكذا اعتبرت المعونة من المصالح المرسلة التي هي من مقاصـد جـلبـ المـنـفـعـةـ وـدفعـ المـضـرـةـ عـنـ الـغـزـالـيـ وـغـيـرـهـ^٤، وـتمـ الـاسـتـدـلـالـ عـلـىـ جـواـزـ فـرـضـهـاـ بـالـقـاعـدـةـ الـفـقـهـيـةـ:ـ «ـ دـفـعـ الـمـضـارـ مـقـدـمـ عـلـىـ جـلـبـ الـمـنـافـعـ»^٥. ولـماـ كـانـ الـمـذـهـبـ الـمـالـكـيـ صـرـيـحـ فـيـ مـرـاعـاتـهـ لـلـمـصـلـحةـ الـمـرـسـلـةـ خـلـافـاـ لـلـمـذـاهـبـ الـأـخـرـىـ،ـ فـقـدـ أـجـازـ فـقـهـاؤـهـ

^١ المهدى الوزاني، المعيار الجديد، 403/XII.

^٢ نفسه، 277-276/X.

^٣ نفسه، 277/X.

^٤ هذا وقد جعل الغزالى المصلحة المرسلة ثلاثة أقسام : قسم شهد الشرع لاعتبارها وقسم شهد لبطلانها وقسم لم يشهد لبطلانها ولا لاعتبارها. أما ما شهد الشرع لاعتبارها فهي حجة ويرجع حاصلها إلى القياس، وهو اقتباس الحكم من معمول النص والإجماع. ومثالـهـ حـكـمـناـ أـنـ كـلـ مـاـ أـسـكـرـ مـنـ شـرـبـ أوـ مـاـكـوـلـ فـيـ حـرـمـ قـيـاسـاـ عـلـىـ الـخـمـرـ لـأـنـهـ حـرـمـ لـحـفـظـ الـعـقـلـ الـذـيـ هوـ مـنـاطـ التـكـلـيفـ فـتـحرـيمـ الشـرـعـ الـخـمـرـ دـلـيلـ عـلـىـ مـلـاحـظـةـ هـذـهـ الـمـصـلـحةـ.ـ وـأـمـاـ الـقـسـمـ الثـالـثـ الـمـتـعـلـقـ بـمـاـ شـهـدـ الشـرـعـ لـبـطـلـانـهـ فـتـحـلـهـ قـوـلـ بـعـضـ الـعـلـمـاءـ لـبـعـضـ الـمـلـوـكـ لـمـاـ جـامـعـ فـيـ نـهـارـ رـضـانـ إـنـ عـلـيكـ صـومـ شـهـرـيـنـ مـتـابـعـيـنـ فـلـماـ أـنـكـ عـلـيـهـ حـيـثـ لـمـ يـأـمـرـهـ بـاعـتـاقـ رـقـيـةـ مـعـ اـتـسـاعـ مـالـهـ قـالـ لـوـ أـمـرـتـهـ بـذـلـكـ لـسـهـلـ عـلـيـهـ وـاسـتـحـرـ إـعـتـاقـ رـقـيـةـ فـيـ جـنـبـ قـضـاءـ شـهـوـتـهـ فـكـانـ الـمـصـلـحةـ فـيـ إـيـجابـ الـصـومـ لـيـنـزـجـ بـهـ.ـ فـهـذـاـ قـوـلـ باـطـلـ وـمـخـالـفـ لـنـصـ الـكتـابـ بـالـمـصـلـحةـ،ـ وـفـتـحـ هـذـاـ الـبـابـ بـيـؤـديـ إـلـىـ تـغـيـيرـ جـمـيعـ حدـودـ الشـرـانـ وـنـصـوصـهـ بـسـبـبـ تـغـيـيرـ الـأـهـوالـ،ـ ثـمـ إـذـاـ عـرـفـ ذـكـرـ ذـكـرـ مـنـ صـنـيـعـ الـعـلـمـاءـ لـمـ تـحـصـلـ التـقـةـ لـلـمـلـوـكـ بـقـوـاهـ،ـ وـظـنـواـ أـنـ كـلـ مـاـ يـقـنـونـ بـهـ فـيـهـ تـعرـيفـ مـنـ جـهـتـهـ بـالـرأـيـ.ـ وـأـمـاـ الـقـسـمـ الثـالـثـ الـذـيـ لـمـ يـشـهـدـ لـهـ مـنـ الشـرـعـ بـالـبـطـلـانـ وـلـاـ بـالـاعـتـارـ نـصـ معـنـىـ فـإـنـ الـمـصـلـحةـ بـاعـتـارـ قـوـتهاـ فـيـ ذـاتـهاـ تـنقـسـ إـلـىـ مـصـلـحةـ فـيـ رـتـبـةـ الـضـرـورـاتـ وـإـلـىـ مـصـلـحةـ فـيـ رـتـبـةـ الـحـاجـاتـ وـإـلـىـ مـاـ يـتـعـلـقـ بـالـتـحـسـينـاتـ وـالـتـزـيـنـاتـ،ـ وـتـنـقـاعـدـ أـيـضاـ عـنـ رـتـبـةـ الـحـاجـاتـ وـيـتـعـلـقـ بـأـنـيـالـ كـلـ قـسـمـ مـنـ الـأـقـامـ مـاـ يـجـريـ مـنـهـ مـجـرـىـ الـتـكـمـلـةـ وـالـتـنـمـىـ لـهـ.ـ الغـزالـيـ،ـ الـمـسـتـصـفـىـ،ـ صـ174ـ ـ175ـ وـالـسـمـالـيـ،ـ عـنـيـةـ الـاسـتـعـانـةـ،ـ صـ368ـ.

^٥ الغـزالـيـ،ـ الـمـسـتـصـفـىـ،ـ صـ174ـ ـ175ـ وـالـسـمـالـيـ،ـ عـنـيـةـ الـاسـتـعـانـةـ،ـ صـ368ـ.

المعونة «إذا ظهرت المصلحة وفني بيت المال أو بقي فيه ما لا يكفي»¹، وأنزلوا بيت المال إذا ضعف عن القيام بمصالح المسلمين متزلاً الجائع الذي أشرف على الالاك فوجب على الغير أن يسد رممه². وقد اعتبر الاهادي العلوي مانع المعونة من البغاء لأنَّه منع حقاً وجباً عليه، وأجاز الاستعنة بما له على قتاله لأنَّه ببغية تسبب في إتلاف بيت المال وعليه ضمان ما أتلف ثم عقب على اجتهاده هذا بقوله: «ولم أره مسطوراً، إلا أنه لا شك أنَّ من تسبب في إتلاف مال وجباً عليه غرمه»³.

والواقع أنَّ المؤيدين لفرض المعونة قد اصطدموا بقول معارضهم - على قلتهم - بأنَّه لا فرق بين المعونة وبين المكس من حيث الوصف أو الطبيعة النوعية، وأنَّ المكس حرم بنص شرعي بناءً على الحديث الشريف «لا يدخل الجنة صاحب مكس»⁴. فكانوا يردون عليهم بقول : «إن التوظيف مستنبط من قوله تعالى : {فَهُلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًا}»⁵، وأنَّه قد تم العمل به في الصدر الأول من تاريخ الإسلام وأنَّ الخليفة عمر بن الخطاب هو أول من وظفه على أراضي العراق⁶، وأنَّ المعونة ليست من المكس لأنَّ معنى المكس عند أبي محمد المرجاني (ت 699/1300) «أنَّ يُحَجَّر السلعة بحيث لا يبعها أحد غيره أو إلا من يختاره»⁷ فهو على ذلك غصب؛ وهو عند محمد بن عرفة (ت 808/1405) «منع الناس من التصرف في أموالهم بالبيع أو غيره ليختص المانع بتفع ذلك». غير أنَّ المعنى المستعمل للمكس في

¹ السعالي، عناية الاستعنة، ص 362.

² نفسه، من 373 و 374.

³ المهدى الوزانى، المعيار الجديد، III/69-70 و X/301 و 404/XII.

⁴ أحمد العماري، «نظرية التحديد والمواجهة عند السوسي السعالي من خلال كتابه: (عنابة الاستعنة في حكم التوظيف والمعونة)»، ضمن ندوة الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم: 7، الرباط، 1983، ص 99.

⁵ سورة الكهف، الآية 94.

⁶ السعالي، عناية الاستعنة، ص 362 و 364.

⁷ المهدى الوزانى، المعيار الجديد، X/301 و 301.

عرف الناس والفقهاء على السواء مبني على قول شهاب الدين أحمد بن عبد الدين الطبيبي (ت 999/1591) : «المكس الضريبة التي يأخذها العشار». وقد بني عبد القادر بن علي بن يوسف الفاسي (ت 1091/1680) تفسيره للمكس على هذا القول الأخير وأضاف : «فعلى تفسير الطبيبي، أخذ الفوائد في الأبواب والقاعات وأكثر الأسواق والرحايب مكس». ومعلوم أن المغارم المذكورة هنا في معنى المكس ليست موجهة لنفع السلطان، بل لنفع المسلمين، وهذا السبب اتفق الفقهاء على جوازها بخلاف المكس كما عرفه ابن عرفة الذي يتفع به المانع دون غيره¹. وهذا ما عبر عنه الوزاني بقوله : «قبض المال من الرعية لمصلحتها ودفع العدو عنها جائز ليس فيه منكر، وليس من المكس في شيء، إذ المكس هو ما أخذ ظلماً، وهذا لا ظلم فيه»².

ولما كان تجنيد الأجناد وشراء العتاد وتحديث الجيش ودفع أرزاق العساكر وتمويل الحملات للدفاع عن الشغور هو المبرر الذي تأسست عليه مطالبة الحكماء بالمعونة، فإن علماء الوقت لم يترددوا في الإفتاء بجواز فرضها. قال الغزالى في شفاء الغليل -بعد أن ربط صلاح الدين والدنيا بوجود إمام مطاع- إن استباب أمر هذا الإمام لا يكون : «إلا بإنجذبه وشوكته، وجنته وعدته [...] فهم الحراس للدين عن أن تنحل دعائمه، وتتخاذل قواه بتوغل الكفار في بلاد الإسلام، وهم الحماة للدنيا عن أن يختل نظامها بالثالوث والتسلب [...] ولا يخفى كثرة مؤنهم، وانشعاب حاجاتهم في أنفسهم وذرياتهم، والمُرصد لهم خمس الحُمُس من الغنائم والفيء، وذلك ما يضيق - في غالب الأمر- عن الوفاء بإخراجاتهم، والكافية حاجياتهم، وليس يتم ذلك إلا بتوظيف الخراج على الأغنياء»³. وقال في موضع آخر: «فاما لو

¹ نفسه/X 301 وXII 403 والسلامي، عناية الاستعنة، ص 342.

² المهدى الوزاني، المعيار الجديد، III/70 وX/304.

³ أبو حامد الغزالى، شفاء الغليل في بيان الشبه والمغيل ومسالك التعليل، تحقيق محمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1971، ص 234 – 235.

قدرنا إماما مطاعا، مفتقرًا إلى تكثير الجنود لسد الثغور، وحماية الملك بعد اتساع رقعته، وانبساط خطته، وخلاء بيت المال عن المال، وأرهقت حاجات الجند إلى ما يكفيهم، وخلت عن مقدار كفايتهم أيديهم، فللامام أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافيا لهم في الحال، إلى أن يظهر مال في بيت المال¹. وقال في المستصنف: «فإن قيل فتوظيف الخراج من المصالح فهل إليه سيل أم لا قلنا لا سيل إليه مع كثرة الأموال في أيدي الجنود. أما إذا خلت الأيدي من الأموال ولم يكن من مال المصالح ما يفي بخراجات العسكر - ولو تفرق العسكر واستغلوا بالكسب لخيف دخول الكفار بلاد الإسلام أو خيف ثوران الفتنة من أهل العرامة في بلاد الإسلام - فيجوز للإمام أن يوظف على الأغنياء مقدار كفاية الجند، ثم إن رأى في طريق التوزيع التخصيص بالأراضي فلا حرج لأننا نعلم أنه إذا تعارض شران أو ضرaran قصد الشرع دفع أشد الضررين وأعظم الشررين»².

من المعونة إلى الترتيب : الفقيه في خدمة السلطان

أثيرت مسألة المعونة في فترات كثيرة من تاريخ المغرب، ولعل أقدمها تلك الإشارات التي وصلتنا عن فرضها في العهد المرابطي من قبل يوسف بن تاشفين كما سبق الإلماح إليه. فقد برر هذا السلطان رغبته في استخلاص هذا المكس بالحاجة إلى المال للقيام بأمر الجهاد في وقت اقتصر فيه دور الحاميات العسكرية المرابطية بالأندلس على الدفاع بدل الهجوم³. ولما استفتى الفقهاء والقضاة بالعدوة الأندلسية في هذا الشأن أفتوا بجوازأخذ المعونة من الرعية مستدلين في فتاواهم بالإثباتات الآنفة الذكر وباستخلاص الخليفة عمر بن

¹ نفسه، ص 236.

² الغزالى، المستصنف، ص 177.

³ حسن حافظي علوى، «الجبائية على عهد يوسف بن تاشفين»، ضمن كتاب المرابطون الدولة، الاقتصاد، المجتمع، جذور للنشر، الرباط، 2007، ص 90-93.

الخطاب لها من الناس^١. حتى إذا وصل كتاب هذا السلطان إلى المرية طلب أهلها من قاضيهم أبي عبد الله محمد بن يحيى بن الفراء أن يتولى الجواب عليه. وكان هذا القاضي من الدين والورع على ما ينبغي^٢ فكتب إلى السلطان يخبره بأنه لا يجوز له فرض المعونة، فرد عليه هذا الأخير بأن القضاة والفقهاء قد أباحوا له ذلك، وأن عمر بن الخطاب قد فرضها في زمانه، فراجعه القاضي المذكور برسالة شديدة اللهجة، طعن فيها في احتجاج الفقهاء باقتضاء الخليفة عمر لها، وبين قوله فيها بالمنع على وجهين : أولها أن يوسف بن تاشفين ليس هو عمر بن الخطاب والثاني أن عمر حلف في المسجد أن ليس عنده في بيت مال المسلمين درهم واحد ينفقه في مصالح المسلمين، وأن على يوسف أن يفعل مثله^٣.

استحسن عدد كبير من الفقهاء رد محمد بن يحيى بن الفراء على السلطان يوسف بن تاشفين، وأبدوا إعجابهم به وتقديرهم لصاحب لما فيه من جهر بالحق. لكن يجب الاعتراف مع هذا كله أنه لو قال فقيه في دولة غير دولة المرابطين بما قال به ابن الفراء لامتحن ونكب، في حين أجمع كل المصادر الفقهية والتاريخية - في الحال التي نحن بصددها - على قول إن يوسف لما بلغه كتاب ابن الفراء « وعظه الله به ولم يعد عليه في ذلك قوله » وهذا دليل قاطع على ما عرف به هذا السلطان من تسامح وما عرفته دولته من هامش متسع للحرية.

^١ ابن خلكان، وفيات الأعيان، 119/VII.

^٢ نفسه، 118/VII.

^٣ يحسن هنا أن ذكر بسياق مطالبة المرابطين بالمعونة، وهو ما سبق لنا أن استعرضناه في دراسة سابقة بينا فيها كيف أن يوسف بن تاشفين طالب بالمعونة بدعوى الاستعانته بها على الجهاد على الرغم من أهمية ما تحصل لديه من أموال الغنائم والأموال المصادرية من ملوك الطوائف وأموال الجباية الشرعية بما فيها الزكاة والأعتشار والجزرة، وأشارنا إلى أن الغرض من مطالبة يوسف رعايه بالمعونة لم يكن هو جمع المال للقيام بأمر الجهاد، كما أكدت على ذلك الرواية الرسمية السننية، بل هو جمع المال وتوظيفه في الحفاظ على النفوذ المرابطي بالأندلس، خاصة وأن يوسف بن تاشفين قد دأب على تسيير شؤون الأندلس بالإعتماد على مواردتها المالية المحلية بدليل فرضه للإقامة والضيافة على ملوك الطوائف، ومصادرته لأموال هؤلاء الملوك قبل أن يطالب بالمعونة حتى لا تتحمل خزينة بيت المال وحدها أعباء الدفاع عن الأراضي الإسلامية المصادقة للنصارى؛ انظر مقالنا « الجباية على عهد يوسف بن تاشفين »، ضمن المرابطون، ص 90-81.

ولا نعرف قيمة ما طالب به يوسف بن تاشفين رعایاه في المغرب والأندلس برسم المعونة، وإن كان من المؤكد أن تحديد القدر الواجب على الناس فيها «موكول إلى الملك وخاصته من وزراء وعلماء ورؤساء [...]» فهم الذين يعرفون القدر الذي يجب أن يفرض على الأمة^١. وقد سئل القاضي أبو عمر عثمان بن منظور الإشبيلي عن مقدار المعونة الموظفة على الأرضين بجزيرة الأندلس فأجاب بأن ما يحتاج إليه فيها يوزع على الناس، وأن جواز فرضها مقيد بالشروط الستة المذكورة آنفاً^٢ وإذا كان الغزالي قد قال - في شفاء الغليل وفي المستصفى - بفرض التوظيف على الأغنياء فقط كما سبقت الإشارة، فإن علي التسولي (ت 1258/1894) كان يرى بأن التوظيف لا يختص به الأغنياء فقط بل يشمل غيرهم أيضاً وقيده بعدم الإجحاف^٣.

وعلى غرار ما حدث في عهد يوسف بن تاشفين كان المعارضون لفرض المعونة قلة في تاريخ المغرب إذا ما قورنوا بالمؤيدين الذين قالوا بجواز فرضها عند خلو بيت المال من القدر المحتاج إليه في إقامة المصالح^٤. ومن أشهر هؤلاء الأخيرين الفقيه علي بن محمد السوسي السملالي (ت 1311/1893) الذي ألف كتاباً بمناسبة استفتاء المولى الحسن للعلماء في شأن التوظيف لإصلاح الجيش سماه : عناية الاستعنة في حكم التوظيف والمعونة واعتبر المعونة مصلحة ضرورية كافية قطعية لا ظنية^٥.

^١ السملالي، عناية الاستعنة، ص 19.

^٢ الوتشريسي، المعيار XI/228 والسملاي، عناية الاستعنة، ص 343.

^٣ السملالي، عناية الاستعنة، ص 348.

^٤ أيد ابن منظور الإشبيلي طلب يوسف للمعونه رغم التقاويم الزمني بين عصريهما كما أيد طلبها في زمانه من قبل سلاطين بني نصر المعيار، XI/228 و229. وقد وافقه على فتواه أبو عبد الله محمد بن يوسف المواق (ت 897/1492)، المعيار، XI/229. كما أفتى أبو سعيد عثمان القباني قاضي سلا بجواز فرض درهم الإعانتة الذي كان يوظف على تجار البر بسلا، انظر في هذه الصدد المناظرة التي جرت بينه وبين أبي العباس أحمد القباب في الموضوع المذكور في المعيار، VII/297 – 326. وكان أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي (ت 790/1388) يرى جواز فرض المعونة على الناس مع ضعفهم و حاجتهم للقيام بالمصالح العامة للمسلمين، المعيار، XI/131 وهو ما كان يقول به العربي الفاسي أيضاً، الإعلام X/307.

^٥ السملالي، عناية الاستعنة، ص 337 وانظر أحمد العماري، «نظيرية التحديث والمواجهة عند السوسي السملالي»، ص 97.

وقد خصص السوسي السملالي فصلاً من كتابه هذا للرد على الفقيه محمد بن يحيى بن الفراء الذي رفض فرض المعونة على أهل المرية في عهد يوسف بن تاشفين، واعتبر اليمين التي طالب بها ابن الفراء سلطاناً زمانه من باب يمين التهمة. قال : « وبالجملة فالذي به العمل والتقت به الفتوى والقضاء أن يمين التهمة كالسرقة والخيانة والغيبة بأموال الناس لا تلحق أهل الفضل [...] فاليمين لا تلحق السلطان »¹. أما اشتراط ابن الفراء جواز فرض المعونة بخلو بيت المال « خلوا لا يبقى معه فيه دينار ولا درهم » فرده السملالي بقوله إن « ذلك من المتعذر عادة، لأنه لا يكون إلا إذا انحلت عزائم الملك وتحاذلت أرجله وتزعزع إيوانه قبل الوصول إليه بكثير من الزمان »². وأضاف : « فلو قال أن يخلف على أنه لم يبق ببيت المال ما فيه كفاية [...] لكان أقرب ». هذا بالإضافة إلى أن السلطان إذا « حلف تعرض إلى سخط العامة عليه، وربما أدى ذلك إلى قيام الأوباش والغوغا على عليه، وهذا بخلاف زمن عمر ». وقد أجمع فقهاء المذهب المالكي على قول إن « كل من ولـي أمراً فهو مصدق فيما يقول فيه، وبيـت المال إن كان الأمـين عليه السلطـان وحـده، أو هو وغـيره أو الغـير دونـه، وادعـى النـفاذ صـدقـ فيـه، ولا معـنى لـتصـديـقـه إـلا عـدمـ الـيمـين »³. والمـعلومـ فيـ أمـهـاتـ كـتبـ هـذاـ المـذـهـبـ وـخـاصـةـ «ـ العـيـارـ وـابـنـ سـلـمـونـ وـالـمـتـيـطـيـ وـالـمـقـصـدـ الـمـحـمـودـ وـالـمـخـتـصـ وـابـنـ عـرـفـةـ وـالـتـوـضـيـحـ وـابـنـ الـحـاجـبـ أـنـ الـأـمـنـاءـ كـلـهـمـ لـاـ يـمـينـ عـلـيـهـمـ إـلـاـ أـنـ يـكـوـنـواـ مـنـ أـهـلـ التـهـمـةـ الـتـيـ لـاـ مـعـرـةـ فـيـهـاـ »⁴.

وتجدر الإشارة إلى أن مسألة المعونة قد تمت إثارتها بقوة بالأندلس في العهد المريني، وأفتى بجوازها -كما أسلفنا- كل من أبي عمر عثمان بن

^١ السمالل، عناية الاستعانة، ص 355.

نفسه، نفر، الصفحة ٢

³ نفسه، ص 352 وما بعدها.

⁴ السُّمَالِيُّ، عَنْيَةُ الْاسْتِعَانَةِ، ص 354.

محمد بن يحيى بن محمد بن منظور الإشبيلي (ت 1334/735) وأبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت 1388/790) وأبي عبد الله محمد بن يوسف بن المواق العبدري الغرناطي (ت 1492/897)^١. كما جرت مناظرة في هذا العصر أيضاً بين أحمد بن محمد القباب (ت 1373/779) وقاضي سلا أبي عثمان سعيد بن محمد العقاباني التلمساني (ت 1408/811) في مسألة درهم الإعانة، وهي المنازرة التي جمعها أبو العباس أحمد بن قنفд القسمطيني (ت 1407/810) في تأليف سماه: لب الباب في مناظرة العقاباني والقباب^٢.

وفي عهد المنصور السعدي (986-1578/1012-1603) تطلب تحديد الجيش أموالاً طائلة واقتضى ذلك فرض مكوس اختلفت المصادر التاريخية في شرعايتها. وإذا كان أحمد بن القاضي قد لمّع صورة المنصور بقوله إنه رفع كل أنواع المكوس عن رعيته^٣، فإن اليفرني يؤكد أن أمر هذه المكوس قد استفحلا في عهد هذا السلطان مقارنة مع ما كان عليه الوضع في عهد أبيه^٤. ومع هذا، فإن المصادر لا تشير إلى استصدار المنصور لفتاوی في شأن فرض المكوس ولا إلى استنكار علماء وقته لسياسته الجبائية. وقد يُحمل موقف الفقهاء من المكوس في عهده على الموافقة والتأييد ما دام الغرض من فرضها في ذلك العصر كان هو القيام بمصالح تحديد الجيش وتجهيزه بالسلاح الناري.

وعلى غرار ما هو عليه الأمر فيما يخص عهد المنصور السعدي لا نعرف الشيء الكثير عن موقف الفقهاء من فرض المكوس في عهد المولى إسماعيل (1082-1672/1139-1727)، وإن كان من الثابت أن هذه المسألة لم

^١ الوثريسي، المعبار، XI - 127 - 128 والمهدى الوزانى، المعيار الجديد، XII - 402.

² محمد المنوني، ورقات عن حضارة المرينين، منشوراً كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم 20، 1996، ص 390.

³ أحمد بن القاضي، المنتهى المقصود على ماتر الخليفة المنصور، تحقيق محمد رزوق، مكتبة المعارف، الرباط، 1986، ص 357.

⁴ محمد الصغير بن الحاج الإفراطى، نزهة الحادى يأخار ملوك القرن الحادى، تحقيق عبد اللطيف الشاذلى، الرباط، 1998، ص 242.

تصل إلى دائرة الإفتاء في عهد هذا السلطان كذلك، غير أن غياب أجوبة وفتاوي للعلماء في هذا الموضوع لا يعني أبداً أن المولى إسماعيل قد اقتصر في سياساته الجبائية على ما أوجبه الشرع، وأن الفقهاء قد زكوا سياسته في هذا الباب ولم ينتقدوها، إذ لنا فيها ورد في نصيحة أبي علي الحسن اليوسي (ت 1102/1691) إلى هذا السلطان ما يعبر بوضوح تام عن معاناة الرعية من التعسف الجبائي حيث قال : « فلينظر سيدنا فإن جبة ملكته قد جروا ذيول الظلم على الرعية فأكلوا اللحم وشربوا الدم وامتشو العظم وامتصوا المخ . ولم يتركوا للناس دينا ولا دنيا ، أما الدنيا فقد أخذوها ، وأما الدين فقد فتنوهم عنه . وهذا شيء شهدناه لا شيء ظنناه . ثم إن أرباب الحقوق قد ضاعوا ، ولم تصل إليهم حقوقهم . فعلى السلطان أن يتفقد الجباة ، ويكشف أيديهم عن الظلم ، ولا يغتر بكل من يزین له الوقت ، فإن كثيرا من الدائرين به طلاب الدنيا لا يتقوون الله تعالى ولا يتحفظون من المداهنة والتفاق والكذب »¹ . ولعل الذي منع الفقهاء من المجاهرة باستئناف السياسة المالية للمولى إسماعيل إسوة باليوسي هو التكيل الذي طال بعضهم من اعتراضوا على تمليك العبيد لإنشاء جيش البخاري وفي مقدمتهم الفقيه عبد السلام جسوس الذي تعرض لمحنة كانت - على ما يظهر - كافية لثنى العزائم وجلح الأفواه .

وفي عهد سيدي محمد بن عبد الله (1171-1204/1757-1790) أثارت قضية فرض المkos جدلاً بين العلماء² حين طالبهم السلطان بتحديد موارد بيت المال فحصرها كبيرهم على التسوبي في أنواع الفيء التي ذكرناها آنفاً مؤسساً كلامه - كما جرت العادة لدى الفقهاء - على ما كان في دولة الإسلام الأولى، ثم أفتى - استناداً إلى فتوى ابن منظور السالفة الذكر -

¹ أحمد بن خالد الناصري، كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق وتعليق أحمد الناصري،

منشورات وزارة الثقافة والاتصال، 2001، 111/VI.

² أحمد عمالك، « سيدي محمد بن عبد الله »، معلمـة المـغرب، مطبـع سـلا، 2005، 7022/21.

بجواز «توزيع أرزاق الجند وما يُحتاج إليه من آلة الحرب على الناس في حال عجز بيت المال»^١. ولما قدم هذا السلطان إلى فاس بعد مبايعته دفع له أهلها ما كانوا يدفعونه لوالده من ثمن الموازن، وهو ثلاثة مثقال لكل شهر، فاستفتي الفقهاء عن حكم الشع في ذلك وقالوا له : «إذا لم يكن للسلطان مال يجوز له أن يقبض من الرعايا ما يُقْوِم به جنود الإسلام ومصالح الدين» فأمرهم بكتابة فتاوى بذلك^٢ تكون حجة لديه لفرض التوظيف على الأبواب والسلع والغلل. ثم قام في عام 1174/1761 ببيع مكوس فاس، فاشتراها منه الصفار باثنى عشر ألف مثقال في السنة^٣.

ولما بُويع المولى سليمان (1237-1292/1822-1822) ألغى المكوس التي كانت سائدة في عهد والده محمد بن عبد الله، واستعاض عنها بجباية الأموال من القبائل؛ مما أدى به إلى الدخول في مواجهات مع زيان وأيت أو مالوا انتهت بعرضه لهزيمة نكراء سنة 1819^٤. وحول تخلي هذا السلطان عن فرض المكوس كتب الوزاني ما يلي : « وقال بعض أهل العصر في تويفله ما نصه : وأما قضية المكس، وهي الملقبة بالمعونة فإن الكلام فيها معلوم قد ياما وحديثا [...] وجرى عمل الدول السابقة للمرابطين إلى الآن على فتاوى غير ابن الفراء حتى في هذه الدولة الشريفة الحسنية أي العلوية، ماعدا مولانا سليمان رحمه الله، قيل : إن أهل فاس شرطوا عليه في بيته ترك المكس، وقيل : إنما ترك ذلك باختيارة ورعا وتعففا»^٥.

^١ المهدى الوزاني، المعيار الجديد، 402/XII.

^٢ ومن كتب له بجواز فرض المعونة الفقيه الـ، يـ بن سودة (ت 1209/1795) -الذى بلغ من الرئاسة في عهد السلطان محمد بن عبد الله ما لم يبلغه غيرهـ، ليقنه بحاجة بيت المال إلى المعونة، لكن لما استفتي السلطان العلماء في شأن طرد سكان الرباط من مدinetهم سنة 1187/1773 لكثرة عصباتهم وشغفهم، بدعوا أنهم مقيمون على أرض من أراضي الدولة، لم يتردد التاودي بن سودةـ . الإفتاء بعدم شرعية ذلك لفظاً ومعناـ. انظر معلمة المغرب، 5162/15ـ. ومن الذين أفتوا أيضاً بجواز فرض معونة محمد جسوس (ت 1767/1182) وعبد الرحمن المنجرة (ت 1179/1766) وقضى فاس عبد القادر بوخريرص (ت 1774/1188)، وأصناف المهدى الوزاني إلى هؤلاء عمر الفاسي والسيد أويس، انظر المعيار الجديد، III و 406/XII.

^٣ المهدى الوزاني، المعيار الجديد، 70/III و 406/XII.

^٤ محمد المنصور، «مولاي سليمان»، معلمة المغرب، مطباع سلا، 2002، 5096/15.

^٥ المهدى الوزاني، المعيار الجديد، 71/III و 406/XII.

أما خلفه المولى عبد الرحمن بن هشام (1237-1859 / 1276-1822) فقام بتجديد العمل بالموكس. قال الناصري : « وفي سنة ست وستين ومائتين وألف (1266 / 1849) أحدث السلطان المكس بفاس وغيرها من الأماصار، أحدها أولا في الجلد على يد المصطفى الدكالي بن الجيلالي الرباطي والمكي القباج الفاسي، ثم أحدها في البهائم، ثم تفاخش أمره في دولة ابنه السلطان سidi محمد بن عبد الرحمن »¹.

وتجدر الإشارة إلى أن المكس الذي فرضه السلطان عبد الرحمن بن هشام على الجلد لا يتعلّق بضربيّة بل باحتكار مخصوص يقوم على مصادر الجلود في الحواضر والبوادي على يد العمال والأشياخ وتكتيل الأمنان بيعها. وينطبق هذا على السياسة التجارية التي نهجها هذا السلطان وعرفت في الوثائق المغربية بسياسة "الكتندرات"، والمقصود بها احتكار تجارة بعض المواد لحساب الدولة². الواقع أن كل الموكس التي فرضها المولى عبد الرحمن كانت عبارة عن احتكارات ترمي إلى الحصول على موارد إضافية وإلى إخضاع التبادل التجاري لمراقبة الدولة والحد من أطعام الدول الأوروبيّة المتربصة بالسوق المغربيّة. ييد أن اتفاقية 9 دجنبر 1856 المفروضة على المغرب من قبل بريطانيا، قد وضعت حداً لهذه الاحتكارات، مستثنية منها بعض المواد. وهكذا وجد المخزن نفسه مضطراً إلى تحويل الموكس من احتكارات إلى ضرائب وإلى سن ضرائب جديدة بعد حرب طوان كما سوف نرى³.

استفحل أمر الموكس بالغرب في عهد السلطان محمد بن عبد الرحمن (1275-1859 / 1873-1860) على إثر هزيمة المغرب في حرب طوان أمام إسبانيا سنة 1860/1276. قال الناصري : « ووقعة تطاوين هذه هي التي

1- أحمد بن خالد الناصري، كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق وتعليق أحمد الناصري، منشورات وزارة الثقافة والاتصال، 2001، .75/VIII.

2- عبد العزيز الخمليشي، « المكس »، معلمـة المـغرب، مطبـع سـلا، 2002، .5560/16.

3- عبد العزيز الخمليشي، « المكس »، معلمـة المـغرب، مطبـع سـلا، 2005، .7241/21.

أزالت حجاب الهيبة عن بلاد المغرب، واستطاع النصارى بها، وانكسر المسلمون انكسارا لم يعهد لهم مثله، وكثرت الحميات، ونشأ عن ذلك ضرر كبير^١. وقد ترتب عن هذه الهزيمة فرض غرامات مالية على المغرب بموجب معاهدة الصلح المبرمة يوم 26 أبريل 1860 قدرها عشرون مليونا من الريال كشرط لانسحاب إسبانيا من طوان، وكان لهذه الغرامات عواقب وخيمة لأنها « وجهت ضربة قاسية إلى خزينة الدولة، واستنزفت إمكاناتها المادية، وأدت إلى التضخم النقدي »^٢.

وقد تزامنت هذه الأحداث مع بداية عهد هذا السلطان فاستقى العلماء في شأن فرض المعونة على الرعية قصد إصلاح الجيش والتمكن من تسديد الغرامات الثقيلة المفروضة على المغرب. وقام وزير الطيب بن اليهاني بوعشرين بتحرير سؤال الفتوى التي استصدرها السلطان في موضوع فرض المكوس على الأبواب على التحو الأتي : « الحمد لله. عقدنا الصلح مع العدو الكافر بمشقة عظيمة على عشرين مليونا من الريال وفيها ستون مليونا مثقالا ليلا يسري ضرره لسائر الشعور بالإيالة ويستولي عليها، ودفعنا له من الربع ما كان في بيت المال هنا وأكملناه من مال مراكشة، وجعلنا للأداء له أجلا مبلغه ثانية أشهر. وليس تحت أيدينا بمراكشة حتى الربع مما كان في بيت المال مما يطالعنا به »^٣. هذا وقد تحمل الرعايا المغاربة وحدهم عبء أداء تلك الرسوم الضريبية في وقت أُغْفِي منها الأجانب ومن تعلق بهم من المغاربة المحميين بموجب بنود اتفاقية 1856 وبنود اتفاقيتي 1861 و1863 التي نصت على إعفائهم من أداء أي « مكس ولا

^١ أحمد بن خالد الناصري، الاستقصاء، 2001، VIII/116-117.

^٢ عبد العزيز التسماني خلوق، « حرب طوان من خلال الأرجوحة الفقهية (جواب أحمد المرنيسي نموذجا) »، ضمن أعمال ندوة التاريخ وأدب التوازن دراسات تاريخية مهداة للفقيد محمد زنير، تنسيق محمد المنصور ومحمد المغراوي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم: 46، الرباط، 1995، ص 234.

^٣ من خلال عبد العزيز التسماني خلوق، « حرب طوان من خلال الأرجوحة الفقهية (جواب أحمد المرنيسي نموذجا) »، ص 235.

غرامة ولا أتعشار ولا ما يشبه ذلك»، وكان ذلك من الأسباب التي زادت من رغبة الكثيرين في الحماية الفنصلية^١.

وتجدر الإشارة إلى أن عهد السلطان محمد بن عبد الرحمن قد تميز بكثرة انتقاض أهل البوادي على السياسة الجبائية الجائرة والثقل الضريبي، حيث تضاعفت قيمة الجبايات عشر مرات في بعض الأحيان، وترتب عن ذلك تمرد سكان الغرب والخوز وفرار قبائل بأسرها من مواطنها. وزدادت الأوضاع سوءاً بما نزل بالبلاد من جوائح وما نجم عنها من ارتفاع في الأسعار وقلة في الأقوات. بيد أن هذا لم يكن السلطان - الذي كان شديد التعلق بما كان يعرفه عصره من تطور - عن عقد العزم على تحديث بعض القطاعات واتخاذ العديد من المبادرات الإصلاحية يهمنا منها في هذا المقام ما يتصل بالميدان العسكري لصلته بموضوع المعونة. فقد اقتنع محمد بن عبد الرحمن بضرورة إصلاح الجيش باعتباره مصدر قوة البلاد فأولى لهعناية خاصة، واستفتى العلماء فيأخذ المعونة من رعاياه ل مباشرة عملية الإصلاح فأفتووا له بجواز ذلك^٢. وربطوا فتاواهم بـ« وجوب الطاعة بالتروي في مواجهة الشدة وصلابة العزم والضلال بالعصيان والفوبي وعدم الرضوخ لأولي الأمر»^٣.

وقد نبه محمد المنوي إلى أن معظم الأجرة التي وردت في الرد على استفتاء هذا السلطان حول مساهمة الرعية في تكاليف الغرامة المنوه بها قد صدرت بالموافقة المشروطة وأشار إلى ثمانية منها وهي : جواب محمد

¹ عبد العزيز الخمليشي، «المكن»، معلم المغارب، 21/7241 و«الصنك»، معلم المغارب، مطبع سلا، 2002، 16/5560-5561.

² أحمد عمالك، «محمد بن عبد الرحمن»، معلم المغارب، مطبع سلا، 2005، 21/7018.

³ عبد المجيد بوخاري، «العرافي أحمد بن محمد المهدي»، معلم المغارب، مطبع سلا، 2003، 18/6024، وعبد العزيز التمسيلي خلوق، «حرب تطوان من خلال الأجرة الفقهية (جواب أحمد المرنيسي نموذجاً)»، ص. 238.

المهدي بن الطالب ابن سودة (ت 1294/1877)¹، وجواب أخيه عمر ابن سودة، وجواب محمد بن عبد الواحد الدويري (ت 1302/1884) وجواب محمد بن محمد بن حمادي الحمادي المكناسي، وجواب أحمد بن محمد المرنيسي، وجوابين مختصرتين لا يتبيّن توقيعهما بالإضافة إلى جواب بفرض الموافقة كتبه أحمد بن محمد العراقي (ت 1280/1863)². ونصيف إلى هذه الأوجبة الشهانية جواب قاضي الرباط ومفتتها محمد بن سعيد الفيلالي الرباطي³ وجواب العلامة إبراهيم التادلي الرباطي (ت 1311/1894)⁴.

وبعد وفاة السلطان محمد بن عبد الرحمن ارتفعت الأصوات المطالبة برفع المكوس، وامتنع الدباغون بفاس عن أدائها ونهبوا دار أمين الأمانة محمد بن المدني بنيس كما اشترطوا بيعتهم للسلطان الجديد المولى الحسن (1290-1873/1311-1894) بإلغاها؛ ثم حذا حذوهم سكان كل من أزمور والجديدة وسلا والصويرة والعرايش والقصر الكبير⁵. بيد أن هذا الوضع لم يدم طويلاً، إذ لم تمر سوى بضعة شهور على بيعة المولى الحسن حتى أقر العمل بالمكوس على النحو الذي كانت عليه في عهد والده. واقتضى منه ذلك في بعض الأحيان فرضها بقوة السلاح كما حدث مع أهل فاس على وجه التحديد⁶.

¹ انظر ترجمة هذا القاضي الذائع الصيت في معلمة المغرب 5165/15.

² محمد المنوني، المصادر العربية ل بتاريخ المغرب الفترة المعاصرة 1790 - 1930، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة الدراسات البليغغرافية رقم: 1، الرباط، 1989، 139/2، وانظر أيضاً معلمة المغرب، 6024/18.

³ انظر ترجمته في معلمة المغرب 19/6560.

⁴ تجدر الإشارة إلى أن العلامة إبراهيم التادلي الرباطي سوف يتخذ موقفاً صارماً من فرض المعونة في عهد السلطان مولاي الحسن الذي استدعاه لإحياء ليلة القدر بالمسجد الأعظم بالرباط في سنة 1302/1884 واعتذر له بالمرض لأنّه كان لا يوافق السلطان على فرض المكوس، وطلب من الحاجب أحمد بن موسى أن يتوسط لدى السلطان ويستعطفه في إزالتها. وكان قبل ذلك قد أغلظ القول في المكوس في سنة 1296/1879، واستنكره بمحضر النائب السلطани محمد برگاش فاستجاب له السلطان وألغاه لفترة وجيزة قبل أن يعيده، وذلك في 13 ربيع الأول عام 1303/20 ديسمبر 1885، انظر معلمة المغرب 6/2008.

⁵ عبد العزيز الخميسي، «الصنّاك»، معلمة المغرب، مطبوع سلا، 2002، 5561/16.
⁶ نفسه، نفس الصفحة.

وقد اعنى هذا السلطان بدوره بتحديث الجيش وتأطيره بالضباط الأكفاء وتسلیحه بالعتاد الحربي المتتطور. ولأن موارد بيت المال لم تسuffه في تحقيق مراده، فإنه استفتقى علماء فاس عن الحكم الشرعي في توظيف المعونة ل توفير المال الضروري لإصلاح الجيش فتوقفوا في الجواب. ثم اقترح باشا فاس على الفقيه علي بن محمد السملالي السوسي (ت 1311/1893) المبادرة بتحرير جواب في الموضوع¹. فصنف مؤلفه عناية الاستعanaة في حكم التوظيف والمعونة في مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة وذيلين إضافيين²، وهو الكتاب الذي استعرضنا بعض ما جاء فيه آنفا.

ومن جهة أخرى، حاول المولى الحسن إصلاح النظام الجبائي بإدخال تنظيم جديد على جهاز أمانة المستفادات، وطالب باستيفاء كل مستحقات الدولة من الأجانب والرعاية على السواء، وألح على مثلي الدول الأوروبية في عقد مؤتمر مدريد سنة 1880 للحد من ظاهرة الحماية القنصلية التي كانت تستخدم كذریعة للتخلص من الضرائب وتوثر سلبا على مداخيل خزينة الدولة. كما أصدر ترتيبا جبائيا جديدا سنة 1884، وعين أمناء للإشراف على أمور الجبائية في القبائل، وأمر للقواد برواتب محددة بعد أن انتزع منهم صلاحياتهم في المجال الجبائي للحد من تعسفهم. لكن هذا الترتيب الجديد لم يتجاوز حدود بعض قبائل السهول الأطلنطية إلى أن طواه النسيان.³

وقد استبشر المخزن خيرا بمؤتمر مدريد - الذي انعقد لمناقشة معضلة الحماية - وبالقانون المكمل له، المسمى بوفق أو ترتيب 30 مارس 1881،

¹ إبراهيم بوطالب، «الحسن الأول»، معلمة المغرب، مطباع سلا، 1998، 10/3424 وعبد العزيز الخمليشي، «الصنك»، معلمة المغرب، 16/5561.

² محمد المنوني، المصادر العربية لتاريخ المغرب الفترة المعاصرة 1790 – 1930، II/139.

³ إبراهيم بوطالب، «الحسن الأول»، معلمة المغرب، 10/3424 وعبد العزيز الخمليشي، «الصنك»، معلمة المغرب، مطباع سلا، 2002، 16/5561 وعلال الخديمي، «الترتيب العزيزي»، معلمة المغرب، مطباع سلا، 1995، 7/2316.

الذي نص على إلزام الأجانب والمحميين بأداء مkos الأبواب وبعضا من مkos الأسواق. لكن مثلي الدول الأجنبية طالبوا المخزن بتطبيق ما كان قد ورد في الفصل الحادي عشر من اتفاقية مدريد الذي يقضي بحق الأجانب في تملك العقارات مقابل الالتزام بأداء الرسوم المنصوص عليها في هذا القانون. ولما كان المخزن يعارض – ولو على المستوى النظري – مسألة تملك الأجانب للعقارات، فإن هؤلاء الآخرين ومن تعلق بهم من المحميين امتنعوا عن أداء كل الرسوم المنصوص عليها في هذا الوفق. فكانت التبيجة أن ظل المغاربة غير المحميين يؤدون وحدهم كلف الجباية الصنافية وغيرها من الجبايات الأخرى إلى أن ألغى المولى الحسن صنك الأبواب على إثر الانتهاء من تسديد غرامة حرب طوان سنة 1885. وتجدر الإشارة إلى أن إلغاء صنك الأبواب لم يعمر بدوره طويلا، إذ تم تفعيله من جديد بعد ستين من مبايعة المولى عبد العزيز (1311-1894/1326-1908) في سياق أزمة مالية حادة¹.

فقد قام المولى عبد العزيز بإصلاح جبائي عام للضرائب وطرق جبائيها والإدارة المكلفة بها سنة 1901 عوض به النظام السابق الذي كان يقوم على الزكاة والأعشار والتكاليف المخزنية؛ وهو الإصلاح الذي اشتهر باسم ”الترتيب“، وكان المهدف منه إخضاع الأجانب والمحميين لنظام الجباية، ومراعاة العدل والمساواة بين الناس بإلغاء الامتيازات والإعفاءات الجبائية. وقد عارضت البعثات الدبلوماسية الأجنبية هذا الترتيب في البداية قبل أن تقبل به بشكل نهائي؛ ولم توافق عليه البعثة الفرنسية – في إطار صراع النفوذ بين فرنسا وإنجلترا بالمغرب – إلا بتاريخ 26 نوفمبر 1903. وهكذا نجح هذا الإصلاح الجبائي في سحب الزرائع التي كان الأجانب يتذرعون بها في الامتناع عن أداء الضرائب الشرعية بدعوى أنها لا تعنيهم،

¹ عبد العزيز الخميسي، «الصنك»، معلومة المغرب، 5561/16 - 5562 وانظر أيضاً أحمد التوفيق، بـينولتان، ص 599.

كما نجح في إيقاف التزيف المالي الذي كانت تعاني منه الخزينة نتيجة امتناع المحميين عن أداء الضرائب المستحقة على نشاطاتهم الاقتصادية بالبلاد. أما عامة الناس فقد استحسنوا الترتيب وقبلوا به لأنه خلصهم من الكلف التي كان الحكام يفتنتون في ابتكارها ويتغسرون في جيابتها، فأما الخاصة وأصحاب الامتيازات من القواد ورؤساء الزوايا وغيرهم فقد عارضوه وعملوا على إفشاله، وأما العلماء فانتقد بعضهم استحسان العامة له باعتباره ضريبة غير شرعية. وقد سارعت فرنسا بعد فرضها الحماية على المغرب سنة 1912 إلى تعميم تطبيق الترتيب على الفلاحين وغيرت فيه بها ^١يخدم مصالحها الاقتصادية.

^١ علال الخديمي، الحركة الحفيظية أو المغرب قبيل فرض الحماية الفرنسية (الوضعية الداخلية وتحديات العلاقات الخارجية 1894-1912)، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، 2009، ص 49 - 50 ولنفس المؤلف، «الترتيب العزيزي»، معلم المغارب، مطبع سلا، 1995، 2316/7 - 2318.

محنة الفقيه أحمد باب التنبكتي (1556-1627م)

ذ. أحمد الشكري

معهد الدراسات الإفريقية - الرباط

تندرج محنة أحمد باب التنبكتي ضمن قصة التفاعل المختلف الأبعاد فيما بين ضفتى الصحراء إبان المرحلة الإسلامية. وكل محاولة تعزها عن هذا السياق، تجد نفسها في نهاية المطاف منساقة لتبرير دواعي حملة السلطان السعدي أحمد المنصور الذهبي على مملكة سنجاي عام 1591م، أو أنها تناهز للضفة الجنوبية، فتأخذ في محاسبة تلك المبادرة السياسية (الحملة) بمعايير أخلاقية أو دينية.

ولتحقيق فهم أعمق لقضيتنا، نراهن بداية على استدعاء سؤالين غالباً ما يتم تغيبهما عند معالجة محنة أحمد باب، أولهما : ما هي طبيعة علاقة الأمير الحاكم بالفقيه العالم ببلاد السودان (أو السودان الغربي بحسب الاصطلاح المعاصر) إلى غاية القرن 17م؟ وبعبارة أكثر دقة، هل كانت علاقتها مطبوعة بالتوتر والعنف كما الحال في جل أرجاء البلاد الإسلامية، أم أنها كانت تتمتع بخصائص مغايرة ومتفردة عن النموذج السائد؟ وثانيهما: هل تمثل غزوة أو حملة أحمد المنصور الذهبي على مملكة سنجاي حادثة فريدة في تاريخ العلاقات بين ضفتى الصحراء؟

1- الأمير الحاكم بين يدي الفقيه العالم

غني عن البيان، أنه بحكم العلاقات التجارية فيما بين ضفتى الصحراء كان لأهل بلاد المغرب من تجار وفقهاء ودعاة الدور الخامس في نقل التأثيرات الإسلامية لبلاد السودان. ويمكننا القول إنه ما كاد القرن 10م يتنهي حتى أخذت أصوات الدعوة الإسلامية تتردد في الكثير من

الإمارات والمراکز الحضرية السودانية، مثل إماراة كوكو (كاغ أو گاو)، وغانة، ومالي، وتکرور، وجولف الخ¹.

على أن حضور الإسلام بالمنطقة وقتئذ كان مثل الواحات في الصحراء، إذ كان نفوذه لا يتعدي الحدود الترابية لعاصمة الإمارة، وقد يقتصر على الأمير وحاشيته دون بقية رعيته أو العكس.

والمترس بالمادة المصدرية ذات الصلة بتاريخ بلاد السودان، يکاد يجد نفسه مجبراً على متابعة أمر انتشار الإسلام بموازاة مع التطورات السياسية التي عرفتها المنطقة؛ ولعل السبب في ذلك يعود إلى أنه بعد منتصف القرن 13م أصبح الإسلام يشكل المرجعية الأساسية للدولة السودانية.

أ - عهد مالي

منذ بداية القرن 13م أخذت قبائل الماندي أو الماندينغ (Manding)² تتحرك بجدية، انطلاقاً من أعلى نهر السنغال والنیجر، لبسط نفوذها على محمل مناطق بلاد السودان. وقد نجح زعيمهم ماري جاتة (ت 1255م) في

1 إذا استثنينا مملكة غانة التي كانت قائمة كوحدة سياسية هامة بالمنطقة قبل القرن 10م، فإن باقي الحواضر أو المراكز الملمع إليها ستحول بعد منتصف القرن 13م لقواعد أو عواصم لإمبراطوريات وإمارات سودانية. وهاهنا، نود لفت الانتباه إلى أن مملكة غانة كانت ما تزال وثنية خلال القرن 11م، لكن المسلمين بها (وأصلهم من الصحراء أو بلاد المغرب) كانوا يتمتعون بحظوة بالغة، حتى إن الملك الغاني كما يذكر الجغرافي البكري حوالي عام 1068م، كان يتخذ منهم الوزراء، ويستعين بهم في تدبير شؤون البلاد. انظر: أحمد الشكري، 1999، الإسلام والمجتمع السوداني : إمبراطورية مالي 1230-1430م، أبو ظبي، المجمع التقاوي، الإمارات العربية المتحدة. الفصل الثاني والثالث من الكتاب الأول وانظر أيضا :

Boulègue (J.), 1987, Le Grand Jolof (XIII –XVI^e siècle), Paris, éd. Façades, diffusion Karthala.

2 تعود بداية ظهور الإسلام لدى الماندينغ (المعروفون في المصادر العربية تحت اسم أهل مالي) إلى النصف الأول من القرن 11/5 حيث اعتنق أول ملك منهم الإسلام وقتئذ ويعرف بالمسلسلاني. وبصفة عامة، يلاحظ أن بداية تجربة الإسلام لدى الماندينغ لا تختلف في شيء عما عرفه في باقي مناطق بلاد السودان. ويرجع نجاح وانتشار الإسلام بشكل واسع بين قبائل الماندينغ خلال القرنين 12-13م إلى الدور الفعال والمؤثر للونجراء (أو ونقاراء)، وهذا القبيل يعد من أهم فروع قبائل الماندينغ، وبحكم اختصاصه في التجارة، فقد كان على صلة وثيقة بتجار بلاد المغرب. وبعد اعتقادهم للإسلام، أخذوا ينشرونه بدورهم بين بني جلدتهم. من ثمّة ذهبوا للانتشار الواسع للإسلام بين أهل مالي. انظر: البكري، 1965، كتاب المغرب في ذكر بلاد إفريقيا والمغرب، وهو الجزء الخامس من المسالك والممالك، حققه وترجمه للفرنسية دوسنان، باريس، ميزونوف، ص 178 وابن خلدون، 1956-1961، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعلم والبرير ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر(العبر)، بيروت، دار الكتاب اللبناني. 413/7.

تحرير البلاد من سطوة قبيل الصوصو الوثني¹. وتقديرا للأعمال البطولية لهذا الزعيم، تم تنصيبه ملكا على الإمبراطورية الإسلامية الناشئة. وبذلك عرف الجزء الغربي من بلاد السودان ظهور أول إمبراطورية سودانية تعتمد الإسلام كمرجعية للدولة.²

بعد وفاة ماري جاتة استمر خلفاؤه في توسيع أركان الدولة وتوسيع حدودها إلى نهاية القرن السابع للهجرة/ الثالث عشر للميلاد. وتهيأت البلاد بعدها لتلجم منعطفا جديدا، اتسم بالازدهار والافتتاح على العالم الإسلامي، خاصة على المغرب الأقصى. وتشهد روايات ابن بطوطة الذي زار المنطقة بعيد متصف القرن 14م، أن الحياة الإسلامية راسخة لدى السودان وإن شابتها بعض النقص أو المساوىء بتعبير رحالتنا، وهي مساوىء لا تدل على عزوف السودان بقدر ما تدل على عناصر موضوعية تحكمت في صيرورة انتشار الإسلام والثقافة العربية الإسلامية بالمنطقة، وجعلت مساحة تأثيرهما ضيقة للغاية؛ علماً أن السودان بذلوا مجهودات معتبرة بهذا الصدد مثل استقدام الفقهاء المغاربيين للإقامة بين ظهرانيهم، ناهيك عن عملهم المستمر لترسيخ الإسلام بالتربة السودانية من خلال الرحلات الحجية أو الرحلات العلمية إلى فاس أو القاهرة وغيرها من المراكز العلمية الإسلامية، إضافة إلى الدور الإيجابي بهذا الشأن للسفارات المتبدلة ما بين سلاطين مالي وسلاطين بنى مررين خلال القرن 14/8³.

١ هناك اعتقاد سائد في حقل الدراسات الإفريقية يفيد أن مملكة غانة قد انهارت على يد المرابطين خلال الثلث الأخير من القرن 11م. وقد تناولنا هذا الطرح الشائع في المصادر المتأخرة والمراجع على حد سواء، مؤكدين على أن انهيار المملكة جاء على يد قبيل الصوصو مطلع القرن 13م. انظر، أحمد الشكري، 1997، مملكة غانة وعلاقتها بالحركة المرابطية (هل حقاً قام المرابطون بغير غانة؟)، الرباط، منشورات معهد الدراسات الإفريقية.

٢ نلت الانبه هنا أن الجزء الشرقي من بلاد السودان، الذي يعرف أيضا باسم السودان الأوسط، حيث قامت ونشأت مملكة كاتميرنو، كان سباقاً في هذا المضمار، وذلك منذ بداية القرن 12م على أقل تقدير.

٣ ابن بطوطة الطنجي، 1985، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق علي المتنصر الكتاتي، بيروت، مؤسسة الرسالة، 790/I/II؛ القاضي محمود كعب وأخوه، 1981، تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس وذكر وقائع التكروز وعظام الأمور وتفرق أنساب العبيد من الأحرار، وقف على طبعه من غير تغيير نصه مع ترجمته للفرنسيية أوكتاف هوداس وموريis دولافوس، باريس، =

وإذا كان السودانيون قد تعرفوا على الإسلام بفضل أهل بلاد المغرب ومصر، واستمروا في الاستعana بالفقهاء المغاربة خاصة في الخطط الدينية، فليس غريباً أن تصطibusg بمجموع المظاهر والاحتفالات الإسلامية لديهم بالصيغة المغاربة (مثل احتفالهم بالعيدين وبليلة المولد النبوi وطريقة إحياءهم لليالي شهر رمضان خاصة ليلة القدر، وتعلقهم الكبير بأآل البيت الخ)، كما ليس غريباً أن يأخذوا مثلهم بالمذهب المالكي.

وحينما استأنس السودانيون في أنفسهم قدرة أكبر على استيعاب قواعد الشريعة الإسلامية، أصبحوا يتشرفون إلى الانخراط في عوالم وفضاءات الثقافة العربية الإسلامية، فظهرت بمملكة مالي مراكز ثقافية أهمها جني ونيامي العاصمة وولاته، فيما كانت تنبكت وقتئذ ما تزال في الظل ولم تكتسب بعد شهرتها. وفي نفس السياق، أخذ بعض الطلبة السودانيون يتطلعون لاستكمال دراستهم بفاس ومرakesh والقاهرة المملوكية التي كانت تقع على طريقهم إلى الحج. وكان ارتياحهم للأزهر الشريف، يدفعهم للتحلق حول فقهاء المالكية لا غير. ووجدت هذه الدينامية تشجيعاً ورعاية سواء على المستوى الرسمي أو الشعبي¹.

هكذا كانت مجمل المؤشرات حول وضعية الإسلام والثقافة العربية الإسلامية على عهد مالي تبشر بآفاق رحبة، غير أن ظهور بوادر انهيار دولة مالي خاصة بعد مرحلة منسى سليمان (1341-1361م)، وتوافق ذلك مع بداية انهيار الدولة المرينية، كان له أثر سلبي على مسالك التجارة الصحراوية، وكل ما يتبع ذلك سواء على المستوى الاقتصادي أو السياسي أو الثقافي. ولعل مما زاد الطين بلة، أنه لم يكُد القرن الثامن للهجرة/ الرابع عشر للميلاد يتنهي

= ميزونوف؛ وهي النشرة الثانية عن الطبعة الأصل الصادرة عام 1913-1914، ص 38 وابن خلدون، العبر، 555-532/VII.
1 أحمد الشكري، 1999، الإسلام والمجتمع السوداني، ص 201-212.

حتى أمست الحضارة والثقافة العربية - في مغرب وشرق العالم الإسلامي -

تنحدر من عليها وتشهد نكوصاً وانكمشاً خطيرين¹.

بـ - عهد سنغاي

بمجرد ما بدأ الضعف يدب في جسم إمبراطورية مالي استغل السنغيون الفرصة وأعلنوا استقلالهم في الحوض الأوسط لنهر النيلجر انطلاقاً من عاصمتهم كوكو المعروفة أيضاً باسم گاو (Gao)، ثم سرعان ما أخذوا يزحفون لأخضاع كل ما كان في ملك مالي بزعامه سُنْي علي (1464-1492م) الذي يعتبر المؤسس الحقيقي لإمبراطورية سنغاي.

وحينما استقرت الأوضاع السياسية وأخذت الطبقة السنغية الحاكمة تتطلع لترتيب أمور الدولة وتنظيم أحوال المجتمع، برزت شخصية الحاج أسكيا محمد كقائد عسكري مسلم، استطاع بحنته أن يهزم خلف سُنْي علي ويستولي على الحكم عام 1493م. وبذلك أسس لمرحلة جديدة من تاريخ إمبراطورية سنغاي في ظل أسرة جديدة عُرفت بأسرة أسكيا، ودام عهدها قرابة قرن من الزمان (1492-1491م).

وقد عمل هذا الحاكم جهد مستطاعه لتوسيع قاعدة الإسلام بين السودانيين، كما اجتهد في ترسيخ الثقافة العربية الإسلامية من خلال تشجيع العلماء والفقهاء السودانيين وتسهيل دروب المعرفة أمامهم. وبموازاة ذلك عمل على جلب فقهاء مغاربة للاستنارة بأفكارهم مثلما الحال مع الفقيه محمد بن عبد الكريم المغيلي المتوفى قبل عام 1523م².

وبفعل هذه الأجواء المشجعة، فضلاً عن تعطش السودانيين للمعرفة، أخذت تظهر بالمنطقة نخبة من العلماء والفقهاء السودانيين الذين

¹ ابن خلدون، مقدمة العبر (المجلد 1)، ص 53.

² كان لعدد من الفقهاء المغاربيين أدواراً هامة ببلاد السودان خلال القرنين 16 و17م، ذكر منهم المغيلي وعبد الرحمن القصري الشهير بستين ومخلف بن علي البليسي ومحمد بن أحمد التازختي والعقاب بن عبد الله الأنصمي. تراجع الأصول المصدرية ذات الصلة بسيرة هؤلاء الأعلام وأدوارهم المختلفة ببلاد السودان عند: محمد بن شريفة، 1999، من أعلام التواصل بين بلاد المغرب وبلاد السودان، الرباط، منتشرات معهد الدراسات الإفريقية، ص 172-147.

أصبحوا يجرون زملاءهم في باقي أقطار العالم الإسلامي. وكانت تنبكت وجيئي من أهم الحواضر التي استقرت بها النخب المتنورة، فظهرت إنتاجات سودانية انطبعت في مجملها بالطابع الديني كما الحال في العالم الإسلامي حينئذ، إضافة لانتاجات ذات طابع تاريخي.

وتشهد المصادر السودانية على أن هذه النخبة العاملة كانت تتمتع بتقدير رفيع عند الناس والسلطة الحاكمة، مما حفز الملوك الأسكيين على التقرب والتودد إليها للاستعانة بها في توجيه دفة الحكم. ويذكر مؤرخاً تنبكت (محمود كعت وعبد الرحمن السعدي)، بهذا الشأن، أن بطانة السلطان الحاج أسكيا محمد (1493-1528م) كانت تتشكل أساساً من الفقهاء والعلماء. ومن أشهر الأسر العلمية السودانية التي طبقت شهرتها الآفاق نذكر أسرة بُغْيُ وأسرة كعت وأسرة كانوا وأسرة أقيت التي بُرِزَ منها أحمد باب¹.

بعد وفاة الحاج أسكيا محمد سار خلفاؤه على نفس النهج في التقرب من العلماء ومهاداتهم والتودد إليهم؛ تخص بالذكر منهم أسكيا داود (1549-1582م) الذي كان مولعاً بالثقافة العربية الإسلامية ومهماً برجالاتها، حتى إنه اخند النساخ ينسخون له المؤلفات خاصة منها المتعلقة بالفقه المالكي².

والواقع أن سنغاي قد عرفت في عهد أسكيا داود فترة من الرخاء والازدهار قل نظيرها، غير أنه مباشرةً بعد وفاته عام 1582م دخلت البلاد في مرحلة اتسمت بالضعف والوهن بسبب تنازع الأمراء على الحكم وهجمات قبائل الفلان والبمبر والطوارق، مما ساعد بعض الأقاليم السودانية على الاستقلال عن الحكم المركزي في گاو. وفي ظل هذه

¹ عبد الرحمن السعدي، 1981، تاريخ السودان، وقف على طبعه من غير تغيير نصه مع ترجمته للفرنسية أوكتاف هوداس بمشاركة تلميذه السيد بنوة، باريس، ميزونوف؛ وهي النشرة الثانية عن الطبعة الأصل الصادرة عام 1898-1900، ص 72 وتاريخ الفتاش، ص .59

² تاريخ الفتاش، ص 94

الأوضاع المتدهورة وصلت طلائع الحملة العسكرية السعودية التي أرسلها أحمد المنصور الذهبي تحت قيادة جودر باشا إلى بلاد السودان عام 1591م. فانهارت على إثر ذلك إمبراطورية سنجاي، ونزع ما تبقى من أمراء الأسكين إلى دندي في أقصى جنوب شرق الإمبراطورية المتهاوية¹.

وبعد سيطرة الجيش السعدي على منطقة الحوض الأوسط لنهر النيل، التي تمثل القلب النابض لبلاد السودان على جميع المستويات، وجد الباشوات المغاربة مقاومة غير هينة من بعض الأمراء السنغيفين الذين استمروا في مناوشة الجيش السعدي لعدة سنوات. وباعتبار امتلاك هذا الأخير للسلاح الناري، فإنه لم يعبأ كثيراً بتلك المقاومة، لكنه في المقابل انتبه بعد ثلاث سنوات من تواجده بالمنطقة إلى أن أكبر خطر يهدد وجوده إنما يكمن في معارضته فقهاء تنبكت، فدبّر مؤامرة انتهت بترحيلهم إلى مراكش عام 1594م، وكان فقيهاناً العلامة أحمد باب وعائلته من بين الأعلام الذين شملتهم المؤامرة. انطلاقاً من هذه اللحظة، بدأت محنـة فقيناً، التي تركت في نفسه أثراً بالغاً وجعلته يسرد بعض وقائعها بنبرة المحنـة العاصفة.

والسؤال الذي يفرض نفسه في هذا المقام، كيف يمكن لصاحب القلم (الفقـيـه) ببلاد السودان أن يمثل تهديداً يفوق قوة صاحب السيف (الأمير الحاكم قائد الجيش)؟ لفهم حـيثـيات هذه الظاهرة، لا مناص لنا من استحضار أهم خصائص الإسلام السوداني في أفق رصد وفهم كيفية تفاعل السودان مع الإسلام.

2- الخلط والحجـج والعدل

كل متتبع لصـيرورـة انتشار الإسلام بالبلاد السودانية إلى نهاية العصر الحديث لا بد من أن تستوقفه ثلاثة ظواهر ميزـت السودان في علاقـتهم بالدين الجديد، وهي الخلط والحجـج والعدل.

¹ عبد الرحمن السعدي، تاريخ السودان، ص 153.

أـ الخلط

جرى استعمال هذا الاصطلاح في الكتابات المحلية للدلالة على حالة المزج ما بين التعاليم الإسلامية والتقاليد السودانية السابقة عن المرحلة الإسلامية. وعلى ذلك، فقد كان السودان يخلطون في دينهم، واستمرت هذه الظاهرة طاغية في حياتهم إلى غاية القرن 19م، مما حمل عدد من الفقهاء للتنديد بها، بل منهم من قاد الجيوش لمحاربة هذه الظاهرة مثل الشيخ عثمان بن فودي (ت 1817م) بال المجال الحوسي، والشيخ الحاج عمر الفوتي بالجال السنغامي (ت 1864م).

ونعتقد أن أسباب ظاهرة الخلط لدى السودان تعود بالأساس إلى ضعف الوسائل التي ركبتها الإسلام أثناء انتشاره ببلاد السودان؛ فهناك الحاجز الصحراوي الذي حال دون انتقال فقهاء الشمال إلى الجنوب، مما جعل تأثير العدد القليل من وصلوا إلى المنطقة بطيناً ومحصوراً، ناهيك عن ضعف عملية التعريب بين السودان إلى غير ذلك من العوامل المعيبة، مثل عدم توفر الجامعات أو ضعف المجال الحضري السوداني إضافة لندرة تداول الورق (الكافر) في الحياة الثقافية المحلية بسبب غلاء ثمنه، ولكن أساساً بسبب سيطرة المنظومة الثقافية الشفهية بالمنطقة الخ.

ودون الإسهاب في استعراض بحمل الشهادات والواقع الدالة على خلط السودان بحسب الحقب والفترات الزمنية على امتداد تجربة الإسلام ببلاد السودان فيما بين القرن العاشر ومطلع القرن 19 الميلاديين، سنجاول التوقف عند بعض النماذج المفيدة في توضيح الصورة¹.

¹ للاستزادة عن ظاهرة الخلط لدى السودان، كما ونوعاً، ينظر العمل الإحصائي الذي قامت به بجريدة الشاذلي، 1997، «الأوضاع الاجتماعية في السودان الغربي في النصف الأخير من القرن 15 من خلال رسائل الجلال السياسي»، زغوان (تونس)، منشورات مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، ص 51-66، خاصة ص 52-55. ويراجع: محمد بن عبد الكريم التلمساني المغلي، 1984، أوجبة المغلي عن أسلنة الأمير الحاج محمد أسكيا، لندن، دار جامعة أكسفورد للنشر – الأكاديمية البريطانية، حققتها وعلق عليها وترجمتها إلى الإنجليزية جون هنريك ومحمد بن عبد الكريم التلمساني، 1968، مصباح الأرواح في أصول الفلاح، =

في الثلث الأول من القرن 14م، أظهر السلطان المالي منسى موسى من الورع والتقوى ما أدهش البلاط المملوكي والمريني، لكنه مع ذلك كان يسمح في بلاطه بأن تمثل بين يديه البنات والإماء عاريات [حتى] في شهر رمضان¹. وأبعد من هذا، نلفيه بيع لنفسه من الزوجات فوق ما يحيزه الشرع، يد أنه حينما استغرب أهل مصر ذلك أثناء إقامتها بينهم في القاهرة وأحرجوه بالسؤال، ادعى بأنه لم يكن يعرف أمر الشرع الإسلامي في الزواج²!
والواقع، أن التبرير الذي قدمه منسى موسى لا يمكن لأحد أن يصدقه.

إذ كيف يعقل أن يكون هذا السلطان الورع التقى المحافظ على الصلاة والقرآن والذكر، والمحاط بكوكبة من الفقهاء من المغاربة وغيرهم، جاهلاً بحدود الشرع الإسلامي في قضية قد لا يغفلها غير المسلم³؟ وكيف لنا أن نصدق ادعاءه وهو الذي حج إلى بيت الله الحرام عام 1324م، وأقام بالقاهرة والمخازن مدة تناهز السنة؛ مع العلم أن أميراً سودانياً وثانياً كان على علم بحدود الشرع الإسلامي في الزواج منذ القرن 5/11. لعل الذي دفع السلطان إلى إنكار معرفته بالأمر هو شيوخ عادة التعدد المفترض لدى المجتمع السوداني، حتى إنها أصبحت سنة جارية لم تتمكن التعاليم الإسلامية من دحرها. وقد

=الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، تقديم وتحقيق رابح بونار، الفصل الأول ص 29-43. وفيما يخص النص الأخير للمغلي (مباح الأرواح)، ينظر للمقارنة، تحقيق أحمد العلمي حمدان، 1989، «استباحة السودان لأحد فقهاء توات وتلمسان»، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس عدد خاص، رقم 5، ص 89-111. وانظر أيضاً:

Ould Cheikh (A.), 1994, «La société Sanhaja méridionale au XV^e siècle : Autour d'une correspondance en provenance du Takrūr», in *Masadir, Cahier des sources de l'histoire de la Mauritanie*, n° 1, p 5-35.

1 ابن بطوطة، تحفة الناظر في غرائب الأمصار، II/790-791. وقد أفادني الزميل خالد أوشن، بأن ظاهرة العري (La nudité) لدى الصغار الأحرار، مرتبطة بالختان، وأنه بعد الختان يتم ستر العورة.

2 حدث ذلك أثناء توقف السلطان منسى موسى بالقلعة وهو في طريقه للحجاج برسم أداء فريضة الحج عام 1324م. انظر: ابن فضل الله العمري، 1988، *مسالك الأ بصار في ممالك الأ بصار (الأ بواب 8-14)*، تحقيق مصطفى أبو ضيف أحمد، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، ص 69.

3 العمري، *مسالك الأ بصار*، ص 69. ابن خلدون، *العبر*، VI/415-416. المقربي، 1968، *فتح الطيب من ثصن الأندرس الرطيب*، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر. 38/II، 51. ابن بنان البرتلي، 1981، *فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور*، تحقيق محمد إبراهيم الكتاني ومحمد حجي، بيروت، دار الغرب الإسلامي. ص 196.

استمر العمل بهذا العرف لدى الكثير من زعماء السودان إلى غاية منتصف القرن 19م، مما حمل الحاج عمر الفوقي على استنكاره والتنديد به، بل وإعلان الحرب على كل من تجاوز الحد الشرعي في الزواج¹.

أما السلطان السنغي الحاج أسكيا محمد (1493-1528م)، الذي نافس السلطان المالي منسى موسى في الورع والتقوى والعدل والحج، فإنه لم يجد غضاضة في استحضار الجن - من خلال قوله كعت الجد المؤلف الأول لتاريخ الفتاش -، وهو في طريقه إلى الحجاز برسم أداء فريضة الحج عام 1495م قصد تثبيت انتهاء الإسلام والأمة الإسلامية وتأكيد أحقيته في الولاية والخلافة. وعلوم أن ظاهرة الالتجاء إلى العرافين والسحررة قبل الإقدام على أي عمل، شكل أحد السلوكيات التي ظلت فاعلة بقوة في المجتمع السوداني، حتى بعد إسلامه². ولم يكن السلطان أسكيا محمد أول من قام بذلك، بل سبقه السلطان منسى موسى الذي استشار الكهنة والعرافين في شأن يوم خروجه برسم الحج عام 1324م، فأشاروا عليه بيوم السبت الموافق لليوم الثاني عشر من الشهر، إن أراد العودة من حجه سالماً غانماً³.

أما في مملكة كائم-برنو والمجال الحوسي، فإن الأمثلة على هذا الخلط أو الجمع بين التقاليد المحلية وال تعاليم الإسلامية تعكس نزوعاً جارياً لدى الناس. الشيء الذي أثار غضب فقهاء المنطقة بعد منتصف القرن 18م، مثل الشيخ جبريل بن عمر الأقديسي الذي أعلن الثورة عام 1790م ومحمد

1 تراجع قصة الأمير الواثي عند البكري: المغرب في ذكر بلاد إفريقيا والمغرب، ص 174. وينظر: خديم امباكي، «مبادرة طريق الحج الإفريقي»، مقال (مرقون، ص. 4) في النشر بمجلة معهد الدراسات الإفريقية، الرباط.

2 السبوطي، 1975، الحاوي للقاوی، القاهرة المكتبة العربية الحديثة، 381/1؛ محمد بن عبد الكريم التلمساني، أجوبة العفيلي عن أسئلة الأمير الحاج محمد أسكيا، م، المسالة الثالثة (تحقيق جان هانويك)؛ العصري، مسالك الأ بصار، ص 64؛ محمد بلو، 1996، إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرون، تحقيق بيهجة الشاذلي، الرباط،

منشورات معهد الدراسات الإفريقي، ص 57، 72، 221، 230؛ تاريخ الفتاش، ص 12-16، 24، 34-32، 55، 59، 65، 69-72، 130 وعبد الرحمن، تاريخ السودان، ص 9-7، 74 وانظر أيضاً :

De Moraes (N. I), 1993-1995, A la découverte de la petite côte au 18^e siècle (Sénégal et Gambie), T.1-2, Dakar, I. E. A., Université Ch. A. Diop.- IFAN. T.1, p 136.

³ تاريخ الفتاش، ص 33.

الأمين الكانمي (ت 1837م) وعثمان بن فودي (ت 1817م) وابنه محمد بل (ت 1837م) وغير هؤلاء من فقهاء بلاد كامن-برنو وهوامشها الغربية. وعن خلفية الخلط أيضاً، كان يصدر الإمام أحمد بن فرطو أثناء تناوله لسيرة سلطانه إدريس ألوما خلال الربع الأخير من القرن 16م، فكان كلما واتته الفرصة إلا ونبه القارئ إلى أن سيرة سلطانه كانت جارية على «المنهج الواضح من الكتاب والسنة وأقوال العلماء في جميع أموره وتصوفاته»، وما خرج عن أحد الثلاثة يرفضه رفضاً ويعرض عنه تركاً¹. وهذا الإلحاح من جانب مؤرخنا ابن فرطو يفيدنا أن السلطان إدريس ألوما (1564-1596م) لم يكن يخلط دينه بغيره مثل الكثير من أهالي مملكته! يتضح مما تقدم، أن ظاهرة الخلط كانت سائدة ومتحكمة في سلوكيات المجتمع السوداني المسلم قمة وقاعدة، سواء تعلق الأمر بالزواج أو السفر أو في غير ذلك من أمور الحياة.

ب- ركب الحجج السوداني

تشير جل المعطيات التي تجود بها المصادر أنه منذ بداية تردد أصوات الدعوة الإسلامية ببلاد السودان حرص الأهالي على أداء فريضة الحج وتمكنت هذه الرغبة من نفوسهم خلال القرن 12م؛ على أن أهم ما يلفت

¹ الإمام أحمد بن فرطو، 1987، كتاب غزوات السلطان إدريس ألوما في برن (1576-1564)، حققه وعلق عليه وترجمه إلى الإنجليزية ديرك لانجي، شوتغار特، فرانز شتيرن، ص 4-2، 10، 32-31، 41-38، 53، 55، 59-58؛ محمد بل، قدر الزناد في أمر هذا الجهاد، ص 4-2، عن نسخة مصورة من أصل المخطوط؛ إنفاق الميسور، ص 73، 84-82، 141، 298؛ الشیخ عثمان بن فودي، وثيقة أهل السودان، ضمن: شوقي الجمل وعبد الله عبد الرازق، الوثائق التاريخية: دراسة تحليلية، القاهرة، المكتب المصري لنزويع المطبوعات، ص 186-187؛ بحثية الشاذلي، الفكر السياسي عند عثمان بن فودي (1752-1817م)، مساهمة في دراسة التاريخ السياسي بالسودان الأوسط، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الأدب، تخصص تاريخ، جامعة الحسن الثاني- عين الشق، كلية الأداب، الدار البيضاء، السنة الجامعية 2000-2001 (مرقونة)، ص 89، 136، 185، 178، 189، 199، 240، 277. وينظر في مواضع مختلفة، مخطوط بيان ما وقع للحجاج عمر القوطي، المنشور ضمن:

Mahibou (M.) et Triaud (J.L.), 1983, Voilà ce qui est arrivé, Paris, CNRS, Texte arabe, p 1-55.

النظر في هذا الباب هو إلحاح السلاطين والأمراء السودان على أداء فريضة الحج منذ الربع الأخير من القرن 11م واستمرارهم على ذلك خلال القرون اللاحقة، مع ما يقتضيه ذلك من تفويض للسلطة مدة تتراوح ما بين 18 و24 شهراً. وجدير بالإشارة إلى أنه باستثناء الحكام الذين كانت الحجاز خاضعة لنفوذهم —من أمويين وعباسيين وماليك الخ— فإننا لا نجد حاكماً من حكام البلاد الإسلامية القصبة يقدم على أداء فريضة الحج أثناء ولايته. وبناء عليه، يكون سلاطين السودان قد أسسوا لتجربة فريدة في تاريخ الإسلام لم نشهد لها مثيلاً في باقي الأقطار الإسلامية.

ومن السلاطين الذين أدوا الفريضة أثناء ولايتهم نذكر من مملكة كائم —برنو: السلطان دونمه بن حمى (1086-1140م) الذي أغرق عمداً في البحر الأحمر أثناء عودته من رحلته الحجية الثالثة، علماً أنه كان على دراية تامة بخلفيات مقتل سلفه بمصر أثناء عودته هو الآخر من الحج: السلطان حمى بن عبد الجليل (1075-1086م)، وقبل العام 1576م، حج السلطان إدريس ألوما (1564-1596م).

أما سلاطين مملكة مالي الذين حجوا بلغ عددهم أربعة، ومنهم ساکورة الذي قتل بطرابلس أثناء عودته في نهاية القرن 13م؛ لكن أشهر حجة للسلاطين الماليين هي تلك التي قام بها منسى موسى عام 1324م، حيث تعرض موكيه للنهب شمال الحجاز وقتل الكثير من مرافقيه كما يذكر ابن خلدون. وبعد انهيار دولة مالي وقيام دولة سنغاي على أنقاضها في منتصف القرن 15م سارع أسكيا محمد بعد ستين من توليه إلى القيام بأداء فريضة الحج عام 1495م.

ويتضح جلياً من النماذج التي استعرضناها أن طريق الحج التي سلكها السودانيون لم تكن آمنة، بل كانت متيبة وقاتلة للسلاطين، فأحرى عامة الناس. وغني عن البيان، أنه بالنظر إلى عدم توفر شروط الحج

- وخاصة شرط السلامة في النفس والمال - فإن المسوغ الشرعي لإسقاط هذه الفريضة على الكثير من مسلمي بلاد السودان قمة وقاعدة كان متوفرا، وذلك إقتداء بما فعل ابن رشد في فتواه المشهورة المتعلقة بإسقاط الحج على أهل الأندلس خلال القرن 5/11. بيد أن الصعوبات التي كانت تعترض طريق الركب الحجي السوداني لم تثن السودانيين عن أداء المناسك، بل الملاحظ أنهم أبدوا إصراراً كبيراً على ركوب المخاطر من أجلها، حتى لو كلفهم ذلك حياتهم¹.

ج- العدل السوداني

من الظواهر الفريدة والمثيرة في تاريخ بلاد السودان خلال العصر الوسيط أن المجتمع السوداني طور مفهوماً راقياً للعدل الاجتماعي والسياسي، ونکاد لا نعرف أحداً من المؤلفين من كتب عن هذه المنطقة - سواء من المسلمين أو المسيحيين - فاته تسجيل هذه الملاحظة.

ولعل أهم ما نسجله بهذا الشأن، هو العلاقة التي جمعت بين السلطان وبطانته وبباقي مكونات المجتمع في عهد كل من مالي وسنغاي (13-16م). فقد يحدث للسلطان أن يتضرر بباب دار الفقيه حتى يأذن له هذا الأخير بالدخول، وحسب التقاليد الملكية السودانية، كان السلطان يلح على أن يكون أول المستقبلين للحجاج السودان عنده مشارف العاصمة السياسية أو العلمية (گاو، تنبكت)، ولا يضيره أن يقبل أيديهم تبركاً بها لامست من بقاع مقدسة في مكة المكرمة والمدينة المنورة.

1- أحمد بن فرطون، كتاب غزوات السلطان إدريس ألوما في برئ، ص 34، 56. وعن الرحلة الحجية السودانية، ينظر: أحمد الشكري، الإسلام والمجتمع السوداني: إمبراطورية مالي 1230-1430م، ص 241 وما بعدها؛ سليمان القرشي، ظاهرة السرقة واللصوصية في الرحلات الحجية (رحلة أبي سالم العيashi نموذجاً)، محاضرة أقيمت بالمجمع الثقافي، أبو ظبي (2005/11/22) ونشرت بالملحق الثقافي لجريدة العلم المغربية 2005/12/24، ص 6-7. ويراجع :

Cuoq (J.), Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest : des origines à la fin du XVI^e siècle, Geuthner, Paris, p 109-116 et 165-176 ; Dierk (L.), 1977, Le Diwane des sultans du [Kanem-] Bornu : Chronologie et histoire d'un royaume africain (de la fin du X^e siècle jusqu'à 1808), Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden, p 32-33.

وفي ذات السياق أيضاً، يمكننا أن نفهم رواية عبد الرحمن السعدي عن السلوك الجاف لفقهاء تبكت إزاء السلطان أسكيا موسى (1528-1531م)، حتى إن قاضي المدينة الفقيه محمود بن عمر كان يتحاشاه ويتجنبه بسبب غصبه عرش والده الحاج أسكيا محمد¹.

وتذكرنا هذه الحادثة بحثيات تبرم عا هل مالي منسى سليمان (1341-1361م) من السلطان المريني أبي عنان، إذ إن طريقة الغصب التي سلكها سبيلاً للاستيلاء على عرش والده (أبو الحسن)، لم تجد قبولاً أو استحساناً من قبل العا هل المالي.

ويبدو واضحـاً أن منسى سليمان قد عـدَ مثل هذا الأسلوب منافياً للعدل الذي ينبغي أن يسم سلوكـ الحكام قبل الرعية، ولذلك تبرم من أبي عنان، بينما احتفظـ السلطان أبو الحسن (1330-1349م) بمكانة مرموقة لدى ملوكـ مالي، خاصة منهمـ السلطان منسى موسى (1337-1312م) وأخيـه السلطان منسى سليمان، بل إنـ هذا الأخير، نذر نفسهـ علىـ أنـ يقيمـ حفلـ عزاءـ بعد وفـاةـ أبيـ الحسنـ، وكانـ ابنـ بطـوطـةـ منـ المـدعـوـينـ لـحضورـ هـذاـ الحـفلـ.²

ويتأكدـ لناـ منـ خـلالـ ماـ تـقدـمـ أنـ الفـقيـهـ الـعالـمـ حـقـقـ مـكـانـةـ مـرـمـوـقـةـ فيـ عـلاقـتـهـ بـالـسـلـطـةـ الـمـركـزـيةـ، وـهـيـ عـلـاقـةـ اـسـتـشـائـيـةـ بـالـنـظـرـ لـتـارـيخـ عـلـاقـةـ الـفـقـيـهـ بـالـحـاكـمـ فـيـ جـلـ بـقـاعـ الـعـالـمـ الـإـسـلـامـيـ. فـإـذـاـ كـانـ الـأـمـيرـ الـمـتـنـورـ فـيـ الـبـلـادـ الـإـسـلـامـيـةـ وـالـمـسـيـحـيـةـ عـادـةـ مـاـ يـسـعـىـ إـلـىـ تـأـثـيـثـ بـلـاطـهـ بـعـدـ مـنـ الـأـسـماءـ الـواـزـنـةـ فـيـ الـعـلـومـ بـمـخـتـلـفـ حـقـوـهـاـ، مـاـ يـجـعـلـ الـفـقـيـهـ أـوـ الـعـالـمـ تـابـعاـ لـالـسـلـطـانـ (ـفـقـيـهـ الـبـلـاطـ) إـلـاـ فـيـ نـذـرـ، فـإـنـ الـحـاكـمـ فـيـ بـلـادـ السـوـدـانـ هـوـ الـذـيـ يـتوـدـدـ لـالـفـقـيـهـ وـيـسـعـىـ لـإـرـضـائـهـ، وـلـاـ يـمـكـنـهـ بـأـيـ حـالـ أـنـ يـغـصـبـهـ فـأـحـرىـ أـنـ يـتـجـرـأـ عـلـيـهـ، أـوـ أـنـ يـغـصـبـهـ عـلـىـ أـمـرـ.

¹ عبد الرحمن السعدي، تاريخ السودان، ص 81-82.

² انظر مقاربتـنا لـخـلـقـيـاتـ «ـرـحـلـةـ اـبـنـ بـطـوطـةـ إـلـىـ بـلـادـ السـوـدـانـ»ـ فـيـ سـيـاقـ الـعـلـاقـاتـ الـمـرـيـنـيـةـ الـمـالـيـةـ، مـجـلـةـ الـمـنـاهـلـ، عـدـ خـاصـ عـنـ اـبـنـ بـطـوطـةـ، رـقـمـ 59ـ، 1999ـ، صـ 145ـ167ـ.

نستفيد مما تقدم، أن السلطان كان قريباً من رعيته ومخالطا لرجال دولته، سواء كانوا من قواد الجيش أو العلماء أو الموظفين وغيرهم. وفي المقابل، بادلته الرعية احتراماً وتقديراً بالغين تستدل عليهما من خلال شهادة ابن بطوطة الذي يملك خبرة غير هينة في سيرة البلاطات الإسلامية وغيرها، إذ يقول رحالتنا بهذا الشأن : « إن السودان مقارنة مع غيرهم، كانوا أشد الناس تعلاقاً بملكهم وأعظمهم تواضعاً وتذللأ له »¹.

لقد شكل العدل سواء فيما بين أفراد المجتمع أو ما بين شرائحه المختلفة، خاصة ما بين السلطة الحاكمة والفئات المكونة للمجتمع، قيمة مجتمعية أصلية ومتصلة في سلوك السودان، كما أنه مثل خلفية ومرجعية حاكمة ومحكمة في ذهنية الفرد أو المجتمع السوداني. من ثمة، نفهم حرص السلاطين السودانيين على تحقيق العدل ونستوعب أهمية القضية في بنية السرد التاريخي السوداني².

3. حملة السلطان ومحة الفقيه

المحتا فيها سبق إلى أن حملة السلطان أحمد المنصور الذهبي عام 1591م جاءت في ظروف صعبة وحرجة بالنسبة لسنغاي، حتى إنه يمكننا القول إن المملكة كانت مهيأة للانهيار، خاصة بعد سنة 1581م، سواء على يد الفلان والطوارق اللذين تصاعدت قوتها حيث، أو على يد قبيل البنبر الوثني الذي قاوم الإسلام والمسلمين ببلاد السودان طيلة قرون عديدة، أو على يد جودر باشا قائد الحملة السعودية³.

1 ابن بطوطة، تحفة الناظر، ج. 2، ص. 784.

2 لعل أهم ما يلفت النظر في الانشغالات الرئيسية للمؤرخ في علاقته بالسلطان، إنما يتمثل في التشديد والتركيز القوي من لدنه على مسألة العدل في سيرة الحاكم. ويهزئ أن القضية شكلت بالنسبة لجل. القوالين والمؤرخين السودانيين، الزاوية الأساسية في سرد سيرة الحاكم، والمنظار الحي الذي يتم من خلاله تصوير وتحقيق السيرة الذاتية للأمير أو الملك. انظر : أحمد الشكري، 2010، الذكرة الإفريقية في أفق التدوين إلى غاية القرن 18م (نموذج بلاد السودان)، الرباط : معهد الدراسات الإفريقية، ص. 319 وما بعدها.

3 آيت عدي، مبارك، حملة أحمد المنصور الذهبي إلى بلاد السودان 1591هـ/1599م، أطروحة لنيل الدكتوراه في التاريخ (النظام الجديد)، جامعة محمد الخامس - الدارالبيضاء، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، السنة الجامعية 2002-2003 (مرفونة)، ص 80 وما بعدها.

وبالنظر إلى شهرة السلطان أحمد المنصور الذهبي في تاريخ المغرب بسبب انتصاره صحبة أخيه عبد الملك في معركة وادي المخازن عام 1578م، ثم بسبب حملته على بلاد السودان عام 1591م، فقد خلدت اسمه الكثير من الحوليات التاريخية الإسلامية والأوروبية على حد سواء.

وهناك عدد من الدراسات القيمة التي تناولت جل الواقع المرتبطة بالحملة السعودية وما انجر عنها من آثار¹، بيد أن الموضوع في اعتقادي ما يزال بحاجة لمزيد من البحث والتقسي بناء على ما ظهر مؤخرا من وثائق². ناهيك عن المعطيات المفيدة التي يمكن أن تقدمها الرواية الشفوية في منطقة الحوض الأوسط لنهر النيل. وفي نفس السياق، نلاحظ أن بعض القضايا الهامة ذات الصلة بالحملة لم تلق العناية الالزمة؛ ومن ذلك أنه قلما انتبه الدارسون للحنكة الإستراتيجية والعسكرية التي برهن عليها أحمد المنصور في غزوهاته تلك، وفي المقابل تجدهم متهافين على تبرير عمله سلبا أو إيجابا؛ ومن ذلك أيضا، كيف يمكننا استجلاء وجهة نظر الفئات المتنورة السودانية من أمر الحملة؟

وأخيرا، فإن الحملة السعودية كانت أول وأخر صدام عسكري بين صفتني الصحراء على امتداد أكثر من ألف سنة من التفاعل الإيجابي³، مما يعني أنها تمثل حالة استثنائية بامتياز في تاريخ المنطقة. وتبعا لذلك، فإن أي

¹ مجموعة من الباحثين، 1995، أعمال ندوة المغرب وإفريقيا جنوبي الصحراء في بدايات العصر الحديث، الرباط، منشورات معهد الدراسات الإفريقية. القوري، عبد الرحيم، 2000، المغرب وأوروبا ما بين القرنين 15 و18م (مسالة التجاوز)، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي. آيت عدي، مبارك، حملة أحمد المنصور الذهبي إلى بلاد السودان 999هـ/1591م، ص. 80 وما بعدها؛ وانظر أيضا:

Abitbol (M.), 1979, Tombouctou et les Arma, Paris, Maisonneuve et Larose. Diadié Haidara (I.), 1996, Jawdar Pacha et la conquête saâdienne du Songhay (1591-1599), Rabat, Publications de l'Institut des Etudes Africaines.

² تقصد هنا على الخصوص الوثائق الإسبانية والبرتغالية، ناهيك عما يمكن أن نتعذر عليه من مواد مصدرية في مختلف المكتبات التركية (الثمانية) والإفريقية والأوروبية.

³ لو انقلنا إلى الساحة الأوروبية أو غيرها من القارات وحاولنا رصد عدد الصراعات العسكرية هنالك خلال الألف سنة الأخيرة لصعب علينا عدتها أو حصر آثار الدمار الذي خلفته.

حديث عنها خارج السياق المومأ إليه، يؤثر سلباً على العمل المعنى، ويدفع به - سواء عن وعي منه أو بغير وعي - في اتجاه الذاتية المهووسة بإصدار أحكام القيمة ؟ على أن النظر من هذه الشرفة لا يمنحنا الذرائع المبررة لحملة أحمد المنصور الذهبي.

لترك أحمد المنصور وحملته ولنعد لمحنة فقيهنا أحمد باب التنبكتي، فقد قلنا إنه بعد انتصار الجيش السعدي بقيادة الباشا جودر في معركة تندبي عام 1591م، وجد هذا الأخير وكذا خلفه محمود بن زرقون نفسيهما أمام مقاومة بعض الأمراء السنغيفين. غير أن تلك المقاومة على الرغم من استمرارها بسبب قلة عدد الجيش السعدي واتساع حدود المملكة السنغيفية، فإنها ظلت عاجزة عن النيل من قوة الجيش المغربي المدعوم بالسلاح الناري، وهو تفوق تقني كان له فعل السحر في نفوس السودان.

في المقابل، فإن أشد ما كان يؤرق باشوات الجيش السعدي بالخصوص الأوسط لنهر النيل، إنما تمثل في قوة معارضة عدد غير قليل من فقهاء البلد ثم تحريضهم لبناء جلدتهم على المقاومة. وقد أوضحتنا فيما سلف مكانة الفقهاء في المجتمع السوداني قمة وقاعدة، حيث كانت كلمتهم مسمومة ونافذة بشكل يتجاوز قوة أية سلطة أخرى، حتى ولو تعلق الأمر بالسلطان السنغيفي نفسه. تبعاً لهذه الحيثيات، التي لم يستوعبها قادة الجيش إلا بعد مراس بالواقع السوداني دام بضعة سنوات، قرر الباشا محمود بن زرقون إبعاد هذه الفئة من الفقهاء عام 1594م فدبر مكيدة تقضى بتجميعهم في أشهر مساجد تبكت (سنكري)، ثم ألقى القبض على الكثير منهم برسم تغريبهم إلى مراكش مع عيالهم وأهلهم.

وعلى الرغم من أهمية الواقعية، فقد استكبرت علينا المصادر المحلية تحديد عدد المهجّرين أو تعين جل أسمائهم؛ لكن يتضح من خلال بعض الإشارات القليلة والتلميحات الضمنية أن عددهم لم يتجاوز ثمانين نفراً،

أبرزهم القاضي عمر بن محمود بن عمر والعلامة أحمد باب الذي تم ترحيله صحبة الكثير من أفراد عائلته. وباعتبار فقيهنا من أصحاب القلم فقد خلّد ذكرى هذه الواقعة بنبرة تدلنا على مدى الظلم الذي طاله صحبة أسرته؛ ولعل ما زاد في غضبه أن محنته جاءت على يد سلطان مسلم غزا بلاده وأخضعها لنفوذه¹.

وفي تقديري، فإن الزخم النفسي الذي يلف الواقعة من خلال سرد أحمد باب - وغيره من المؤلفين السوداني - إنما يتغذى من ثقل الإحساس بالعدل لدى السودان، ثم إنه يحيلنا على حالة نفسية غالباً ما يتجاهلها الدارسون العرب أو غيرهم من المستشرقين الغربيين الذين اهتموا بالحدث. ذلك أن السودان كانوا ينظرون للمسلمين في أقطار الشمال الإفريقي والجaz كنموذج يحتذى للإسلام المرجعي. ومن ثمة، فإن أي مشكل يتعرضون له معهم - خاصة إذا كانوا في ضيافتهم - كان يخلق لديهم رجة نفسية عنيفة، هي أقرب للصدمة النفسية بحسب قاموس علم النفس الحديث.

ولنا من النهاذج المفيدة في تغذية هذا المعنى أكثر من حالة. نذكر منها قصة الظروف الصعبة التي عانها السلطان المالي منسى موسى أثناء إقامته بالقاهرة عام 1324م في انتظار بداية موسم الحج. فقد تعرض هذا السلطان لصدمة قوية جراء الطريقة المهينة التي عامله بها السلطان المملوكي الناصر محمد بن قلاوون (1293-1341م)، وذلك حينما طلب منه أن يسجد له كما تضيي بذلك تشريفات البلاط المملوكي عند استقبال الزوار. وزاد الطين بلة، أن وزراء البلاط، فضلاً عن تجار مصر، استعملوا جميع الحيل الممكنة لاستنزاف كل الأموال التي حملها السلطان المالي معه برسم قضاء فرضه،

¹ تاريخ الفتاوى، ص 173. أحمد بابا التبكتي، 2000، نيل الابتهاج بتطهير الديباج، عنابة وتقديم عبد الحميد عبد الله الهرامة، طرابلس، منشورات دار الكتاب، ط. 2، ص 15-16؛ أحمد بابا التبكتي، كفاية المحاج معرفة من ليس في الديباج، دراسة وتحقيق محمد مطيع، الرباط، منشورات وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، II/281-286 والتانصري، 1954-1956، الاستقصا لأنباء دول المغرب الأقصى، الدار البيضاء، دار الكتاب، II/131.

فانتهى به المطاف إلى الاقتراض من أحد تجار الإسكندرية عند عودته من الحج، مع العلم بأن منسى موسى أخذ معه ما يزيد على 10 أطنان من التبر للإنفاق على مرافقه في ركب الحجي الذين ناهز عددهم اثنى عشر ألف نفر. زد على ذلك، أن موكيه تعرض للنهب شمال الحجاز - كما أسلفنا - فقتل الكثير من رجاله بحسب رواية ابن خلدون، ومعلوم أن الحجاز كانت تابعة وقتئذ للسلطة المملوكية¹.

والواقع أن هذه التجربة قد تركت آثارا سيئة في نفس السلطان منسى موسى، وهذا ما نلمس بعض جوانبه في السياسة الخارجية التي نهجها مباشرة بعد عودته إلى عاصمة ملكه، حيث أعرض عن مصر وتوجه نحو المغرب المريني أيام السلطان أبي الحسن. كما نتحسس نفس الاستياء من أهل مصر لدى خلفائه الذين أمسكوا عن أداء فريضة الحج - على الرغم من تشوفهم الدائم إليها - تعييرا عن غضبهم من أهل مصر، إذ كانت القاهرة محطة رئيسية في طريقهم للحجاج. وبموازاة مع ذلك، بات تجار مصر منذ ذلك يعانون الأمررين كلما ارتدوا أقاليم مملكة مالي².

وإلى الشرق من حدود مالي تستوقفنا حالة مشابهة من الغضب العارم بلغت بأهل كانم -برنو إلى حد ترك المذهب الشافعي الذي أخذوه عن أهل مصر والتحول عنه إلى المذهب المالكي. وإمعانا في إظهار غيظهم، نجد سلطانهم يذهب مذهبها قصيا في توجيه التهم لسلطان مصر الظاهر برقوق حتى إنه اتهمه بالخروج عن ملة الإسلام.

ويعود سبب هذه الجفوة إلى أن عرب جدام اعتادوا استرقاق بعض القبائل الكانمية بغرض بيعها في أسواق مصر، الشيء الذي استفز سلطان

¹ ابن خلدون، العبر، VI، 416 وانظر أيضا :

Mauny (R.), 1967, Tableau géographique de l'Ouest Africain au Moyen Age, d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie, Amsterdam, 2^e éd., Mémoires de l'IFAN, n° 61, p 426.

² أحمد الشكري، الإسلام والمجتمع السوداني: إمبراطورية مالي 1230-1430م، ص 258.

كانت-برنو فكاتب السلطان المملوكي الظاهر برقوم حوالي عام 1392م مستنكرا استرقاق المسلم لأن فيه المسلم ومعبرا عن غضبه من ذلك باستهلال رسالته بعبارة « السلام على من اتبع الهدى ». وغير خاف أن مثل هذه العبارة لا تستعمل في المراسلات بين المسلمين وإنما تستعمل بينهم وبين غيرهم من أصحاب الديانات الأخرى سواء كانت سماوية توحيدية أو وضعية¹.

وهكذا فإن قضية العدل كانت تشكل أحد الركائز الأساسية في تدبير شؤون الحكم والعلاقات الاجتماعية ببلاد السودان، وأن النخب السودانية -من حكام وغيرهم- كانت لديهم حساسية مفرطة تجاهها. ومن ثمة، فإنه حينما يقع عليهم أي نوع من أنواع الظلم من أهل الشمال - الذين كانوا يمثلون نموذج المجتمع المسلم بالنسبة إليهم - فإنهم ينفعلون بشدة ويعبرون عن غضبهم بأقصى ما يملكون من وسائل؛ وكأنهم يعملون على ترجمة المؤثر الإسلامي: وظلم ذوي القربي أشدّ مضاضة. ولعل هذا الإحساس العميق بالانتهاء لدار الإسلام والأمة الإسلامية، هو الذي كان يحرك ويوجه سلوكياتهم - منذ بداية تردد أصياد الدعوة الإسلامية بين ظهريانيهم - تجاه إخوانهم من التجار والفقهاء والداعية المتممين لبلاد المغرب ومصر والجزائر. فكانوا - قمة وقاعدة - يحيطونهم بعناية فائقة وبتقدير يفوق الوصف إلى درجة أن ملك غانة الوثني أنشأ خلال القرن 11م مدينة قريبة من عاصمتها خاصة بال المسلمين بها اثنا عشر مسجدا، كما كان يستعين بال المسلمين في تدبير شؤون الحكم. وعلى نفس النهج سار بقية السلاطين السودان خلال المرحلة الإسلامية سواء على عهد مالي أو سنغاي أو كانت-برنو أو جولف.

1 الفلقشندى، 1915، صبح الأعشى في كتابة الإندا، القاهرة، المطبعة الأميرية، VIII/116-118.

ميزان المحن

تجب الإشارة بداية إلى أن قصة ترحيل "سفيط"^١ أحمد باب من تنبكت إلى مراكش، وهي الواقعية التي غالباً ما يدرجها الدارسون تحت عنوان محننة أحمد باب، تكاد تشكل أول امتحان عسير لفقيه سوداني، إذ لم يسبق لأي أمير أو حاكم محلي في تاريخ المنطقة إلى غاية القرن ١٧ أن تجرأ على الفقهاء أو حاول مستهم بسوء. وحتى بالنسبة للسلطان سني علي (١٤٩٢-١٤٦٤) المؤسس الحقيقي للدولة سنغافوري - الذي أعرض عن الفقهاء لطبيعته العسكرية وضعف تأهيله في الثقافة العربية الإسلامية - فإنه اكتفى بالتخاذل مسافة بينه وبينهم، ولم يعرهم نفس الاعتبار الذي كان يعيده لهم باقي السلاطين السودان من ذر القرن العاشر للميلاد، وهذا ما يفسر العتاب والتحقير الذي لقيه هذا السلطان من مؤرخي تنبكت : محمود كعب وعبد الرحمن السعديي^٢.

في ضوء المعطيات التي ذكرناها يمكننا أن نفهم مدى الغضب الذي سيطر على أحمد باب في التعبير عن محننته. ولو افترضنا أن فقيها من فقهاء باقي مناطق دار الإسلام غرباً أو شرقاً - من له دراية بوقائع محن الفقهاء والعلماء في تاريخ الإسلام - تعرض لما تعرض له أحمد باب، خلص إلى قول : وكم من نومة في طيبة نعمة^٣. ييد أن فقيهنا - وبالنظر لطبيعة علاقة

١ سلفة كلمة عامية، وهي بمعنى أرسل (سالفته أي أرسله). وقد ترددت هذه الكلمة وغيرها من الكلمات والتعابير الدارجة في الكتابات السودانية. ويظهر أن الكلمة (سلفة) كانت وما تزال سائدة في العامية المغربية منذ قرون خلت، لذلك لم يتورع الفقيه القاضي التمناري (ت ١٦٥٠) عن استعمالها، انظر التمناري، ١٩٩٩، الفوائد الجمة في إسناد علوم الأمة، تحقيق البزید الراضی، إعداد محمد بن عبد الله الروداني، الدار البيضاء، مطبوعات السنبلة ص ٥٤٠؛ عبد الرحمن السعديي، تاريخ السودان، ص ١٧٣ وتاريخ الفناش، ص ٥٧، ٨٨، ٩٩-٩٧، ١٤٥، ١٥٨، ١٦٢-١٦٣.

٢ لقادي أي اصطدام مع السلطان سني على اجتهاد الكثير من فقهاء تنبكت في الابتعاد عنه، بل استغل بعضهم الفرصة لاداء فريضة الحج، ومن هؤلاء العلماء ذكر والد وجد العلامة أحمد باب. انظر: أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج بتطریز الدیباچ، ص ١٤١، ٢٠٠٠.

٣ تستحضر هنا التوجه المنهجي للمؤرخ ليوبولد فون رانک (Wilhelm von Ranke)، المتوفى عام ١٨٨٦م، الذي يشدد على أن وظيفة المؤرخ تقتصر على إعادة تشكيل الحدث التاريخي كما وقع بالضبط. وتبعاً لهذا التوجه المنهجي - الذي فرض نفسه على الساحة الأكاديمية الأوروبية وغيرها من المجالات المتأثرة بها،

وبعيداً عن أي رغبة في إجراء مفاضلة بين المحن فإن النظر الموضوعي يدعونا إلى التساؤل عن مستوى التنكيل في محنـة هذا الرجل مقارنة مع ما عاناه غيره من أصحاب المذاهب الإسلامية من تعرضوا للامتحان، أو ما كابده الكثير من أعيان رجال الفكر مع السلطة السياسية على امتداد التاريخ الإسلامي. أكثر من ذلك، ما هي قيمة محنته مقارنة مع محنـة السلطان أسكايا الحاج محمد الذي عزله ابنه موسى عام 1528م وسجنه بإحدى جزر نهر النيجر (كنكاك)، حيث بات عرضة للحشرات تنهش جسمـه وقد بلغ من العمر عتيـا¹؛ مع أنـ هذا السلطان كان يتسمـ خيراً في ابنـه ووليـ عهـده موسـى، وكان قد اصطحبـه معـه وهو شـابـ في مـقـبـلـ العـمرـ في رـحـلـتـهـ الحـجـيـةـ عامـ 1495م حـسـبـ روـاـيـةـ كلـ منـ كـعـتـ وـالـسـعـيدـيـ².

والمثير للاتباه بهذا الصدد، أن لا أحد من المؤرخين القدامى أو
المحاذين التفت إلى محنـة السلطان أسكـيا الحاج محمد، وحاول إبراز الشـدائـد
الـتي قـاسـاهـا، عـلـمـاً أـنـ التجـربـةـ الـتيـ مرـ بـهاـ كـانـتـ أـكـثـرـ مـأـسـاوـيـةـ مـنـ تـلـكـ الـتيـ
عـانـاهـاـ الـعـلـمـاءـ أـحـمـدـ بـابـ.ـ وـنـفـسـ الـمـلاـحظـةـ نـسـجـلـهـ بـشـأنـ السـلـطـانـ أـسـكـياـ
مـحـمـدـ گـاعـ الـذـيـ قـيـدـهـ الـباـشاـ مـحـمـودـ بـنـ زـرـقـونـ فـيـ حـضـرـةـ قـومـهـ ثـمـ قـتـلـهـ قـتـلـهـ

= فقد تم استبعاد «لو» من حقل التاريخ، لكن التوجهات المنهجية المعتمدة على كتابة التاريخ بـ : لو، أحدثت ثورة إيستمنية في حقل البحث الأكاديمي مطلع العقد الأخير من القرن العشرين. وقد كانت تجربة المؤرخ الأمريكي روبرت فوغل (R. Fogel) الحاصل على جائزة نوبل عام 1993، رائدة في هذا الميدان. انظر خليل السعداني، «توظيف الخيال في الكتابة التاريخية : الأنماذج الأمريكي»، مجلة بصمات، مسلسلة جديدة، العدد الأول، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بنصفيك، الدار البيضاء، 2006، ص 94-79.

¹ عمر السلطان أسكيا الحاج محمد طوبلا، وقد وافته المنية عن عمر ناهز 95 سنة، وذلك عام 1538م، انظر: تاريخ الفتاشر، ص 78، 82، 86، 173-176؛ تاريخ السودان، ص 78-82، 89-88، 120-124، 133، 142-144، 169. وتراجع الأصول المصدرية لعلاقة الفقيه أحمد باب بالسلطان أحمد المنصور الذي عين محمد بن شريفة: 1999، من أعلام التواصل بين بلاد المغرب وببلاد السودان، الرباط، ص 216-233.

² عبد الرحمن السعدي، تاريخ السودان، ص 73؛ تاريخ الفقاش، ص 16، 64، 78، 82. وفيما يتعلّق بالشادان التي عانها أسكيا محمد كاع مع البشا محمود بن زرقون والسياسات الحافة بالحادث، ينظر: تاريخ الفقاش، ص 161-167.

شنيعة. وإذا كان فقيهنا أحمد باب يملك من الأدوات ما أسعفه في التعبير عن تجربته وفي تخليدها من خلال الأثر المدون، فإن السلطان أسكيا الحاج محمد أو أسكيا محمد گاع يتضمن من يعبر عن الآلام التي قاسوها، الأول من قبل ابنه وولي عهده أسكيا موسى والثاني من لدن البasha محمود بن زرقون.

وبالعودة إلى محنة فقيهنا العلامة أحمد باب، يمكننا القول إنه إذا استثنينا الصعوبات التي لقيها الرجل في الطريق الصحراوي أثناء توجهه مرغماً ومقيداً من تبకت إلى مراكش عام 1594م، فإن ما نقع عليه بعد ذلك يفيدنا بأن فقيهنا نزل بالمدينة الحمراء (مراكش) وعاش بها مرحلة في سجن ثقاف دامت ستين، ثم ما لبث أن أصبح حراً طليقاً بالعاصمة السعودية، يستقبل الناس ويُقبل عليهم ويتوسط حلقات الدرس ويستمتع بتحلق الطلبة وكبار الفقهاء المغاربة حوله؟ حتى إذا أحس بالوحدة والوجد خرج لزيارة الأرضية وقتها شاء وكلما شاء. وأكثر من ذلك، تمكن من ربط علاقة صداقة متينة مع ابن السلطان نفسه، ونقصد الأمير زيدان الذي وعده بإطلاق سراحه حين توليه عرش المملكة.

وتذكر بعض الروايات أنه دخل يوماً على أحد المنصور الذبيبي، وهو في عز أوج سلطانه فخاطبه بما لا يجرؤ أحد على التفوّه به أمامه. وحينما وَقَّ الأمير زيدان بوعده وأطلق سراحه عام 1607م، نجد فقيهنا يخاطب أصدقائه وطلبه من جاؤه والتوديعه بكلام لا يليق بالمكان ولا يحق أن يصدر عن فقيه عالم من طينة أحمد باب.

فوق هذا وذاك، أتيح لأحمد باب أيام إقامته بالمغرب أن يستفيد من ذخائر المكتبات المغربية، فتحقق له ما لم يكن يحلم به، الأمر الذي أسعفه في إتمام مؤلفه *نيل الابتهاج* وتلخيصه *كفاية المحتاج*، وما سواهما من المؤلفات التي أنتجها بالمغرب².

¹ مثل قاضي الجماعة بفاس أبو القاسم بن أبي التعيم الغساني وقاضي مكناة أبو العباس أحمد بن القاضي ومقتي مراكش عبد الواحد بن أحمد الرجراجي ومورخ تلمسان أحمد المقربي.

² الناصري، أبو العباس أحمد بن خالد، 1954-1956، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، 7/129-131؛ حسن الصادقي، 1996، مخطوطات أحمد بابا التبكري في الخزانة المغربية، الرباط، منشورات معهد=

فعن أي محنـة يتحدث الدارسون ! اللهم، إذا كانوا هم أنفسهم قد تسربـلوا بما يحفل به الواقع والخطاب السوداني تجاه الحادثـة، كما يروـها صاحبـها، فانتقلـت إليـهم خلاـيا العـدل السودـاني وسرـت في دـمـهم فأصـبحـوا نـاطـقـين باـسـمه بـاـمـيـاز وـتـفـوقـ نـادـرـين!

ولو قـدر لـنا أـن نـمـنـعـ النـظـرـ في لـائـحةـ المـحـنـ الشـدـيـدةـ التـيـ قـاسـاهـاـ وـعـانـهـاـ أـئـمـةـ وـأـعـيـانـ الـفـقـهـاءـ وـالـعـلـمـاءـ فيـ التـارـيـخـ الـإـسـلـامـيـ إـلـىـ نـهـاـيـةـ الـقـرـنـ 16ـمـ، لما تـجـرـأـ أحدـ عـلـىـ إـحـاطـةـ الـوـاقـعـةـ بـأـهـوـالـ الـمـحـنـ وـالـشـدـائـدـ الـعـاصـفـةـ.

فيـ هـذـاـ الإـطـارـ، حـرـيـ بـنـاـ اـسـتـحـضـارـ مـؤـامـرـةـ القـبـضـ عـلـىـ فـقـهـاءـ تـبـكـتـ عـامـ 1594ـمـ، التـيـ قـتـلـ فـيـهـاـ الـفـقـيـهـ أـحـمـدـ مـعـيـاـ وـغـيرـهـ، بـيـنـماـ كـانـ حـظـ أـحـمـدـ بـابـ منـ نـفـسـ الـمـؤـامـرـةـ أـحـسـنـ بـكـثـيرـ. وـمـرـةـ أـخـرـيـ نـوـدـ التـذـكـيرـ بـأـنـاـ لـاـ نـهـدـفـ مـنـ وـرـاءـ هـذـهـ الـمـقـارـنـاتـ الـمـفـاضـلـةـ بـيـنـ الـمـحـنـ بـقـدـرـ مـاـ نـرـوـمـ إـبـرـازـ وـتـوـضـيـحـ السـيـاقـ التـارـيـخـيـ لـلـوـاقـعـةـ.¹

إنـ التـأـمـلـ فيـ وـقـائـعـ حـمـلـةـ أـحـمـدـ الـمـنـصـورـ الـذـهـبـيـ عـلـىـ مـلـكـةـ سـنـغـايـ عـامـ 1591ـمـ، سـيـكـتـشـفـ أـنـ الصـدـمـةـ الـنـفـسـيـةـ التـيـ أـحـدـثـتـهـاـ الغـزـوـةـ الـعـنـيـةـ لـدـىـ السـوـدـانـ كـانـتـ أـكـبـرـ بـكـثـيرـ مـاـ اـنـجـرـ عـنـهـاـ مـنـ نـتـائـجـ إـنـ عـلـىـ الـمـسـتـوـىـ السـيـاسـيـ أـوـ الـاـقـتـصـاديـ أـوـ الـاجـتمـاعـيـ أـوـ الـثـقـافـيـ. وـمـحـنـةـ الـفـقـيـهـ أـحـمـدـ بـابـ كـمـاـ الشـأنـ بـالـنـسـبـةـ لـصـورـةـ الـمـغـرـبـ فيـ بـعـضـ أـقـلـامـ الـزـمـلـاءـ مـنـ الـبـاحـثـينـ الـمـالـيـنـ وـالـأـفـارـقـةـ عـمـومـاـ، إـنـاـ تـغـذـيـ بـالـشـيـءـ الـكـثـيرـ مـنـ تـلـكـ الـصـدـمـةـ؛ عـلـىـ أـنـ تـارـيـخـ الـعـلـاقـاتـ مـاـ بـيـنـ ضـفـتـيـ الـصـحـراءـ طـوـالـ الـقـرـونـ التـسـعـ السـابـقـةـ عـلـىـ

= الـدـرـاسـاتـ الـإـفـرـيقـيـةـ (48ـ صـفـحةـ). كـمـاـ تـنـتـرـ أـعـمـالـ نـدوـةـ التـوـاـصـلـ الـقـافـيـ وـالـاجـتمـاعـيـ بـيـنـ الـأـقـطـارـ الـإـفـرـيقـيـةـ عـلـىـ جـانـبـيـ الـصـحـراءـ التـيـ خـصـصـتـ حـيـزاـ هـاماـ لـدـرـاسـةـ وـتـحـقـيقـ بـعـضـ أـعـمـالـ أـحـمـدـ بـابـ، طـرـابـلسـ، مـنـشـورـاتـ كـلـيـةـ الـدـعـوـةـ الـإـسـلـامـيـةـ، 1999ـ، صـ 301ـ331ـ.

¹ عبد الرحمن السعديـيـ، تـارـيـخـ السـوـدـانـ، صـ 169ـ174ـ211ـ وـتـارـيـخـ الـفـقـاشـ، صـ 174ـ. ولـلـسـتـرـادـةـ، تـرـاجـعـ بـعـضـ الـمـحـنـ التـيـ اـسـتـعـرـضـهـاـ أـحـمـدـ بـابـ نـفـسـهـ فـيـ مـوـلـفـهـ جـلـبـ النـعـمةـ. وـتـنـتـرـ للـمـقـارـنـةـ أـصـضاـ، مـحـنـةـ الـيـوسـيـ أوـ وـقـائـعـ نـكـبةـ الـوـنـشـرـيـيـ وـالـزـلـاقـ عـنـ: عـلـاءـ مـدـكـولـ، 1999ـ، درـاسـةـ فـيـ مـخـطـوطـ جـلـبـ النـعـمةـ وـدـفـعـ النـعـمةـ بـمـجـاـبـةـ الـظـلـمـةـ لـلـشـيـخـ أـحـمـدـ بـابـ، طـرـابـلسـ، مـنـشـورـاتـ كـلـيـةـ الـدـعـوـةـ الـإـسـلـامـيـةـ، لـيـبيـاـ، صـ 312ـ324ـ؛ الـحـسـنـ بـنـ مـسـعـودـ الـيـوسـيـ، 1981ـ، رـسـالـلـ أـبـيـ عـلـيـ الـحـسـنـ بـنـ مـسـعـودـ الـيـوسـيـ، الدـارـ الـبـيـضاـءـ، الدـارـ الـبـيـضاـءـ، جـمـعـ وـتـحـقـيقـ درـاسـةـ فـاطـمـةـ خـلـيلـ الـقـبـليـ، 1/51ـ51ـ وـالـقـدـوريـ، عـبدـ الـمـجـيدـ، 2000ـ، الـمـغـرـبـ وـأـورـوباـ ماـ بـيـنـ الـقـرنـيـنـ 15ـ وـ18ـمـ (مسـالـةـ الـتـجـاـزـ)، الدـارـ الـبـيـضاـءـ، المـرـكـزـ الـتـافـيـ الـعـرـبـيـ، صـ 130ـ.

المرحلة الاستعمارية الأوروبية لم يشهد أي صدام عسكري من هذا القبيل. وعلى الرغم من استثنائية وفرادة الحالة في تاريخ العلاقات ما بين صفتني الصحراء، فقد تمكن الاستعمار الأوروبي - الذي روج لتجارة الرقيق الإفريقي بشكل لم يشهد له التاريخ مثيلا، وأباد الهنود الحمر في أمريكا - بآيته الثقافية من أن يقلب الصورة ليحتفظ لنفسه بالدور التمديني الحضاري، وليقدم الآخر الإفريقي كهمجي خامل ومتخلف، وكلما أراد استئصاله واستدرار عطفه ذكره بالحملة العسكرية اليتيمة التي قادها جودر باشا. وفي هذا البؤس المعرفي ما يفسر مدى سوء الفهم وعمق الاهوة ما بين صفتني الصحراء في الزمن الحاضر.

محنة الفقيه الحسن بن رحال المعداني (ت 1140 / 1728)

ذ. عبد الله نجمي

كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط

لم تنجب قبيلةبني معدان علماً بلغ الشهرة التي بلغها الفقيه الحسن بن رحال في تاريخ الفقه والفقهاء بالمغرب، ولم تنته إلى غيره من المعدانيين الرئاسة العلمية في الوقت، ولا ولادة القضاة في أمهات القرى والحواضر، بالإضافة إلى التصدر بأعرق مدارس الحاضرة الإدريسية، وتأليف المصنفات النفيسة ومعالجة القضايا العويصة. وإذا حق لقبيله أن يفخر به، فإنه كان بحق إحدى مفاخر الدولة الإمامية، وأحد الأقطاب الذين دارت حولهم الحركة الفكرية بالمغرب خلال العصر العلوي الأول، وبالضبط خلال العقود الأربع الأولى من القرن 12/18، وبالأخص في مضمار الفقه الذي حمل لواعه في زمانه، وكان مقدم من أتى بعده من مشايخ هذا العلم و طلابه¹.

يرسم له معاصره ومترجموه صورة الرجل الآتي من الآفاق إلى حاضرة البلاد ليملأها بفرادة وعرامة شخصيته، ويشغل أهلها بغراهية أطواره وخروجه عن المألوف في عاداته : وقد تناقلوا صفة "الصاعقة"

انظر ترجمته ومصادرها : محمد الأخضر، الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية (1075-1894-1664)، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 1977، ص 205-207؛ حسن جلاب، الحسن بن رحال المعداني، معلمة المغرب، من إنتاج الجمعية المغربية للتاريخ والترجمة والنشر، نشر مطبع سلا، 2005/1426؛ 7186/XXI، محمد أبو الأجنان، مقدمة تحقيق كشف القناع عن تضمين الصناع لأبي علي الحسن بن رحال المعداني، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1996/1417، ص 14 - 71؛ مبارك أحمد زكي، مقدمة تحقيق كتاب الارتفاع بوسائل من الاستحقاق لأبي علي الحسن بن رحال بن أحمد بن علي التدلاوي المعداني، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 2007/1428، ص 3-20 وانظر :

Jacques Berque, Un document sur l'histoire rurale maghrébine : « De la lumière sur la société de la Khammessat », in Etudes d'histoire rurale maghrébine, A. Pierre, Tanger, 1938, pp 117- 196. même auteur, Abu 'Ali al-Ma'dānī (al-Hasan ibn Rahhāl), Tad'mīn aṣ-ṣūnā (de la responsabilité civile de l'artisan), Etude et traduction annotée, Editions Carbonel, Alger, 1949, pp I - XIX .

التي شبه بها في مضمار تعاطيه العلوم والتدريس بفاس، وبالضبط بالمدرسة المتوكلية من طالعتها، حيث كان يتدرب درسه من طلوع الشمس ويتمادي فيه إلى الزوال، ولا يضجر ولا يمل ولا يكل مما يلقى عليه من المباحث، ولا يعجز عن جواب، وكل ذلك بنقول تحيط بالمرام، مع الصبر الهائل في مجلس الإقراء واتساع الصدر، وكثرة المطالعة والتقييد والنظر، وانفساح العارضة في الفقه والنوازل والتدبر في الفتوى ومجلس الأقران.

أوقي هذا الفقيه نفس البسطة في معاشه، وكان كثير العيال ومزواجاً ومطلاقاً وأكولاً. وقد أخبر بعض الفقهاء أنه بات عنده ضيفاً فأتايه الطعام كثير في إماء كبير يشبع جماعة من الناس، فأكل الضيف على عادته، وأكل هو جميع الطعام الذي بقي وشرب ما يناسبه من اللبن العقید، فبقي الضيف متعجباً. وبات يطالع إلى أن طلع الفجر، فصلى الفجر والصبح، ثم رجع للمطالعة إلى أن خرج للتدريس، فجعل يدرس إلى الزوال على عادته. وكان مع ذلك قليل النوم لا ينام إلا القليل، وذلك أمر عجيب لمخالفته للعادة والاتفاق الحاصل على أن كثرة الأكل تورث كثرة النوم وقلته تورث كثرة السهر¹.

جمع هذا الفقيه بين الفقه والتصوف، ولم يكن بداعاً في ذلك من معاصريه. وانتسب إلى الزاوية الشرقاوية في شبابه، وتتلمذ على الشيخ محمد المعطى بن عبد الحالق (ت 1092/1681)، وصاحب نجله ووارثه الشيخ محمد الصالح (ت 1139/1727) وكان من أعيان طائفته على عهد مشيخته العريضة التي شارت الخمسة عقود. وكان أيضاً من كبار تلامذة الزاوية الفاسية، وتخرج فيها على كل من الشيخ عبد القادر بن علي الفاسي (ت 1091/1680)، ونجليه الشيوخين عبد الرحمن (ت 1096/1684) و محمد

¹ محمد بن الطيب القادي، *نشر المئاني لأهل القرن الحادى عشر والثانى*، ضمن موسوعة أعلام المغرب، تسيير وتحقيق محمد حجي، دار الغرب الإسلامى، بيروت، 1996/1417، 7/2002.

(ت 1116/1704)، وحفيده الشيخ محمد الطيب بن محمد (ت 1113/1701). واشتهر مدة إقامته بفاس بالرکون إلى الزاوية المعنية أو العبدلاوية ربيبة الزاوية الفاسية، وعرف بملازمة الشيخ أحمد بن عبد الله معن (ت 1127/1715) الذي كان يبالغ في إكرامه بأنواع الأطعمة المتخبة لعلمه بإعجابه التنعم بأنواع الأطعمة في الأكل. فداوم مدة إقامته بهذه الحاضرة على الإتيان إليه لزاويته بالمخفية في آخر يوم كل أربعاء، وبيت بها ليلة الخميس ويومه لفراغه من التدريس. ولم يكن من سبب يقرب إلى المخزن في ذلك الوقت أقوى من النسبة إلى الزاويتين الفاسية والشرقاوية اللتين أرستا دعائين الدولة العلوية في فاس خلافة السلطان المولى الرشيد (1075-1664/1727)، وفي الصقع التادلي خلافة السلطان المولى إسماعيل (1082-1757/1139).

تلمذ الشيخ المعداني أيضاً على مفخرة المغرب الشيخ الحسن بن مسعود اليوسي (ت 1102/1690)، وشيخ الجماعة بفاس الشيخ محمد بن محمد المستاوي الدلائي (ت 1136/1723)، وعميد بيت القادرین المؤرخ والنسابة الشيخ عبد السلام بن الطيب القادي (ت 1110/1698). وأخذ عن كبار قضاة العصر العلوي الأول، ومنهم الشيخ علي بن المراكشي (ت 1190/1679) الذي ولـي قضاء القصر مدة ولاه السلطان المولى الرشيد القضاء بتادلا. والشيخ محمد بن الحسن المجاصي (ت 1103/1691) الذي ولاه السلطان المذكور قضاء فاس، وولاه المولى إسماعيل قضاء مكناس. والشيخ أبو مدين بن الحسن السوسي (ت 1120/1709) متولي القضاء بالحاضرة الإسماعلية، وحامل لواء الخطابة في وقته. والشيخ سعيد بن أبي القاسم العميري (ت 1131/1718) الذي ولاه المولى إسماعيل قضاء حضرته، وأعجب به أيها إعجاب، وألزمـه ملازمة مسجده والتدریس به، وكان لا يستطيع أن يغيب عنه، وجعل يشاوره في ضروريات دينه. وتولـي المعداني

هو أيضا قضاء فاس العليا أو المدينة البيضاء، وثبت إحدى حوالتها الوقافية أنه كان متوليا هذه الخطة عام 1116/1704 مع خطابه وتوقيعه¹. وعزل عن هذه الولاية بعد هذا التاريخ بقليل كما سُنِقَ على ذلك في حينه، وولي في آخر عمره قضاء مكناسة، واستمر على قضائهما إلى وفاته التي حدثت عام 1140/1728.

هذه شذرات من سيرة هذا التادلي الأعجوبة، والذي كان من أرباب السلطة العلمية في وقته، وأحد كبار فقهاء وقضاة الدولة الإسماعيلية. ووجه المنافاة بينها وبين موضوع الاختلاف والمحنة واضح وضوح النهار لا يحتاج إلى دليل. وصاحبها مثال الفقيه الساعي إلى خدمة الدولة، والقانع بتقسيم العمل بينه وبين صاحب السلطة السياسية، والراضي بالخطة الشرعية المسندة إليه، والمنصرف إلى بث العلم وإفاده الطلبة، والمقبول على الحياة، والمستغرق في شواغل الدنيا والأهل والعيال. وبالفعل فإن ذكره لم يرد في أي قضية من القضايا التي اختلف فيها الفقهاء مع الحكام، وما أكثرها في زمانه. ولم يكن في يوم من نقم عليهم السلطان، وما أكثرهم في وقته. وهذا إلى حدود عام 1118/1706 الذي جرت عليه أحاديث الجسم ذيول النعمة، وجعلته من أشد الناس بلاء، ودفعته لأن يكون حرضاً أو يكون من الماكلين.

وضع العام المذكور نهاية لخروج الأمير محمد العالم² على والده السلطان المولى إسماعيل، وطوى بساط فتنه عظيمة دامت أربعة أعوام، وجرت الوييلات على حاضري مراكش وتارودانت، وعمت بلواهما القطر السوسي برمته، وتجاوزته إلى درعة، وغشيت عواقبها الوخيمة القطر التادلي، وامتدت إلى حاضرة فاس.

1 مبارك أحمد زكي، مقدمة تحقيق كتاب الارتفاع، ص 10، الهايمش 1.

2 انظر ترجمته ومصادرها: محمد الأخضر، الحياة الأدبية، ص 147-155 و أحمد عمالك، « محمد العالم »، معلمة المغرب، 5849-5851/XVII

تتصل محنـة الشـيخ المـعـدـانـي بالـفـصـل الـأـخـيـر من فـصـول هـذـه الثـورـة، وـبـعـد أـن تـمـكـنـت السـلـطـة السـيـاسـيـة من حـسـم مـادـتـها عـسـكـريـا، وأـصـبـحـت نـازـلـة تـحـتـاجـيـها إـلـى السـلـطـة الفـقـهـيـة لـحاـكـمـة الـأـمـير الـثـائـر : فـي 21 صـفـر / 4 يـوـنـيو من العـام المـذـكـور قـبـضـ الـمـوـلـي زـيـدانـ أـخـاه مـوـلـاي مـحـمـد وـقـيـدـه فيـ الـحـدـيدـ، وـوـجـهـ بـهـ إـلـى وـالـدـهـما اـنـسـلـطـانـ الـمـوـلـي إـسـمـاعـيلـ. وـضـبـطـ مـحـمـدـ بـنـ الطـيـبـ القـادـريـ (تـ 1187 / 1773) يـوـمـ خـرـوجـ السـلـطـانـ من مـكـنـاسـةـ لـلـقاءـ وـلـدـهـ الـأـسـيـرـ المـصـفـدـ فيـ الـحـدـيدـ، وـهـوـ 4 رـبـيعـ الـأـوـلـ / 1 يـوـنـيوـ، وـوـصـفـهـ وـصـفـاـ نـخـالـ مـعـهـ أـنـ كـلـ مـنـ حـضـرـهـ كـانـ لـسانـ حـالـهـ يـرـدـ هـذـاـ يـوـمـ عـصـيبـ : وـقـدـ خـرـجـ السـلـطـانـ بـدـولـتـهـ كـامـلـةـ، وـصـحـبـ مـعـهـ «ـالـعـلـمـاءـ وـجـمـيعـ وـزـرـائـهـ وـأـتـبـاعـهـ وـحـشـمـهـ». وـطـرـأـ عـلـى خـرـوجـهـ أـمـرـانـ لـمـ يـكـونـاـ فـيـ الـحـسـبـانـ، وـهـامـ طـولـ الـمـسـافـةـ إـذـ ظـنـ أـنـ لـقـاءـ بـابـهـ قـرـيبـ مـنـ مـكـنـاسـةـ فـلـمـ يـلـقـهـ حـتـىـ قـطـعـ وـادـيـ بـهـ، وـعـدـمـ الـاحـتـفالـ بـأـخـذـ طـعـامـ لـظـنـهـ الرـجـوعـ عنـ قـرـيبـ، فـأـدـرـكـهـ الـجـمـوعـ وـجـمـيعـ مـعـهـ. فـرـادـ هـذـانـ الـأـمـرـانـ مـنـ غـضـبـهـ، وـرـاكـمـاـ غـيـومـ الـمـشـأـمـةـ فـيـ سـمـاءـ مـحلـتـهـ¹.

صـدـرـ القـادـريـ بـالـعـلـمـاءـ فـيـ تـعـيـينـهـ وـجـوـهـ الدـوـلـةـ الـذـيـنـ ضـمـمـهـ الرـكـبـ السـلـطـانـيـ، وـصـدـرـ فـيـ ذـلـكـ عـنـ تـقـدـيرـ خـطـورـةـ الـأـمـرـ الـذـيـ دـعـواـ مـنـ أـجـلـهـ، وـهـوـلـ المـوقـفـ الـذـيـ هـمـ مـقـبـلـونـ عـلـيـهـ. وـتـنـكـبـ عـنـ عـدـهـمـ، وـأـبـهـمـ عـنـ ذـكـرـهـمـ بـأـسـمـائـهـمـ. وـلـاـ نـسـطـعـ الجـزـمـ إـلـاـ بـذـكـرـ وـاحـدـ، وـهـوـ الشـيـخـ المـعـدـانـيـ الـذـيـ حـمـلـ فـيـ هـذـاـ يـوـمـ مـاـ أـبـيـ نـظـرـاؤـهـ أـنـ يـحـمـلـوـهـ وـأـشـفـقـوـاـ مـنـهـ. كـمـاـ يـمـكـنـنـاـ الـقطـعـ بـذـكـرـ وـاحـدـ مـنـ تـخـلـفـوـاـ وـلـمـ يـحـضـرـوـاـ، وـهـوـ شـيـخـ مـحـمـدـ الـمـسـنـاوـيـ الـذـيـ وـشـيـ بـهـ أـنـهـ مـنـ أـخـصـ خـاصـةـ الـأـمـيرـ الـثـائـرـ الـذـيـ لـاـ يـتـحـركـ فـيـ الـقـيـامـ عـلـىـ وـالـدـهـ إـلـاـ عـنـ مـشـورـتـهـمـ، وـأـنـهـ لـشـدـةـ اـتـصالـهـ بـهـ لـاـ يـغـيـبـ عـنـهـ عـزـمـهـ، وـأـنـهـ موـافـقـ لـهـ عـلـىـ ذـلـكـ. فـبـادـرـ عـاـمـ فـاسـ إـلـىـ قـبـصـهـ، وـلـاـ نـعـلـمـ مـتـىـ حـصـلـ ذـلـكـ. كـمـاـ تـتـضـارـبـ أـخـبـارـ تـسـرـيـحـهـ، وـيـذـهـبـ بـعـضـهـاـ إـلـىـ القـوـلـ إـنـ الـعـاـمـ الـذـكـورـ لـمـ

¹ القـادـريـ، نـشـرـ المـثـانـيـ، ضـمـنـ مـوسـوعـةـ أـعلامـ الـمـغـربـ، 1910/7 - 1911.

بلغه ندم المولى إسماعيل بعدما فعل بولده ما فعل سرمه، ويقول بعضها إن السلطان وجد في كناش ولده أبياتاً كتبها له شيخه المسناوي لما بلغه خبر قيامه، وهي :

مهلا فإن لكل شيء غاية
والدهر يعكس حيلة المحتال
والبدر ليس يلوح ساطع نوره
والشمس ظاهرة السنّا في الحال
فإن توارت بالحجاب فعندها
يبدو بدو تعزز وجمال

فعلم منها أن شيخ الجماعة نهى ولده عما يريد، وأنه لم يكن موافقاً له على قصده، فخلّى سبيله. وهذه الرواية هي الشائعة، بعكس الأخرى التي تفيد سجن أكبر رجال الفتوى في عصره¹.

لم يكن لأرباب السلطة العلمية يد في الثورات التي رامت سلب الملك من المولى إسماعيل، وقادها كل من ابن أخيه المولى أحمد بن محرز من عام 1082 / 1671 إلى عام 1096 / 1684، ثم إخوته الثلاثة المولى الحران والمولى هاشم والمولى أحمد بنى الشريف مع ثلاثة آخرين من بنى عمهم عام 1098 / 1686²، وكان للعلماء ضلوع وميل مع نجله المولى محمد العالم. ولم تستفرأ أي حرب من أجل الملك عن فساد في العلاقة بين السلطتين السياسية والعلمية – على عهد الدولة الإسماعيلية – كما أسفرت هاته الحرب، ولم ينل الفقهاء من المحن مثلماً نالهم جراءها. وكان نصيب مشايخ الفقه والأدب من أهل سوس من التقطيل والتنكيل النصيب الأوفر، وقضت ثلاثة منهم في المعارك التي دارت في حضر هذا الصقع وبدوه، ووّقعت زمرة منهم في

¹ محمد الصغير الإقراني، الإفادات والإشادات، مخطوط خاص، ص 3-4؛ القادي، نشر المثاني، ضمن موسوعة أعلام المغرب، 7/ 1911-1912 - 1912 وعبد الله نجمي، «الإفادات والإشادات لمحمد الصغير الإقراني»، ضمن مجموعات محمد حجي، نشرت بمناسبة صدور موسوعة أعلام المغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998، ص 108-109.

² عن هذه الثورات يرجع إلى : أحمد الناصري، الاستقصاص لأخبار دول المغرب الأقصى، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1956، IV/ 46-48، 49-50، 60-61، 66-68.

الأسر وسيقوا إلى مكناسة حيث ذاقوا كأس الحمام، وفرت طائفة منهم إلى البلاد المشرقة. وانطفأت بانطفاء أنفاسهم جذوة الحركة الفكرية التي انتعشت بهذا الصيق خلافة المولى محمد العالم، وكسدت سوق العلم والأدب وبارت تجارتة به ستة عقود كاملة¹. كما رزئت مراكش في عدد من فقهائها وطلبتها الذين شايعوا المولى محمد، وهاجروا إلى رودانة حاضرة ملكه، وذلك منذ أولية قيامه عام 1114/1702.

تزامن قيام المولى محمد العالم مع الطور الأخير والخرج من أطوار تغليك العبيد وتكونين جيش البخاري، وتواسع مع موقف علماء فاس من هذه القضية، وتوافق مع رأيهم المصح بحرية حراطين الحاضرة الإدريسية، والقائل إنهم أناس أحرار كغيرهم من سائر الأحرار المسلمين، وحررتهم معلومة لا اشتباه فيها بوجه، ولا سبيل إلى استرفاقةهم وإدماجهم في جند الدولة. وتسمح عبارة القادري التي تنقل هذا الخبر بالقول إنه أنكر على والده تكسيب العبيد في عموم البلاد كلها وليس في فاس وحدها²، وإنه سبق علماءها في التصريح بعدم وجود وجه شرعى لتصرف والده في حراطين بقية البوادي والحواضر، وإنه كان من المخالفين له في هذا الأمر من قبل تفاقمه خلال العقد الأول من القرن 12/18.

قام هذا الأمير عام 1114/1702، وتوفي في ذروة سنام قيامه الشيخ محمد بن عبد القادر الفاسي الذي عمل بجاهه في حياته عند السلطان وعند علماء فاس على التخفيف من حدة الخلاف الناشب بين السلطتين السياسية والعلمية بقصد هذه القضية، فانقضى بوفاته التي حدثت عام 1116/1704 الجدار الذي كان يحول بين تجاهيه هاتين السلطتين، وارتفع معها عهد السماح

¹ عن سوس ورودانة خلافة المولى محمد العالم، انظر : محمد حنديين، المخزن وعلاقته بقبائل سوس في القرن الثامن عشر (1038-1672/1238-1822)، أطروحة جامعية مرقونة ومحفوظة بخزانة كلية الآداب

والعلوم الإنسانية برباط ، 2002 - 2003، ص 227 - 265 .
² القادري، نشر المثاني، ضمن موسوعة أعلام المغرب، 1914/٧.

لعلماء هذه الحاضرة والإغصاء عنهم، والوقوف عند حد إخافتهم بالوعيد والتهديد كما تأكّدت بعدها المعارضة الصريحة لتميلك حراطين فاس، وحمل لواءها ثلاثة من كبار الفقهاء، وهم الفقيه عبد السلام بن أحمد المدعو حمدون جسوس (ت 1121/1709)، والقاضي محمد العربي بن أحمد بردلة (ت 1133/1720)، والفقـيـه محمد بن أـحمد مـيـارـة (ت 1144/1731).¹

لا نعلم من حضر ومن تخلف من هؤلاء المشايخ الثلاثة عن المحلة السلطانية التي جاوزت وادي بهت، ولا نستبعد أن يكون القاضي محمد العربي بردلة من الحاضرين، ذلك أنه هو من صلى على الأمير الثائر بعد موته. والمؤكد هو حضور جماعة من علماء فاس في ديوان العلماء المرافقين للسلطان، ومنهم الفقيه الحسن بن رحال المعذاني قاضي فاس العليا في حينه. ولا شك أنهم كانوا في إشفاـق على أنفسـهم أكثرـ مما كانوا يـشفـقـونـ علىـ الأمـيرـ الأـسـيرـ، وـكانـواـ يـوـقـنـونـ أنـ السـلـطـانـ سـيـفـرـغـ لهمـ بـعـدـ حـسـمـ أمرـ نـجـلهـ. وقد وقعوا بالفعل في الشر الذي كانوا يتوقعون بمجرد ما نفـضـواـ أـيـديـهـمـ منـ تـرابـ الـأـمـيرـ، فـكـتـبـ السـلـطـانـ إـلـىـ القـاضـيـ بـرـدـلـةـ يـعـاتـبـهـ وـيـهدـدـهـ بـعـدـ صـلـاتـهـ عـلـىـ اـبـنـهـ، وـلـوـلـاـ اـعـتـذـارـهـ الـجـيدـ وـالـمـنـاسـبـ الـذـيـ سـيـأـتـيـ فـيـ حـيـنـهـ لـنـفـذـ فـيـهـ وـعـيـدـهـ. لـكـنـهـ لـمـ يـغـفـرـ لـهـ مـاـ كـتـبـ عـامـ 1120/1708ـ بـصـدـ قـضـيـةـ تـمـيلـكـ الـعـيـدـ، وـفـضـحـهـ مـاـ شـابـ إـلـاـشـهـادـ عـلـىـ الرـقـيـةـ وـإـلـاـقـرـارـ بـهـاـ مـنـ ضـغـطـ وـإـكـرـاهـ، وـماـ توـسـلـ بـهـ الـمـنـتـصـبـونـ لـلـاـسـتـرـقـاقـ مـنـ تـرـهـيـبـ أـهـلـ الـعـلـمـ وـغـيـرـهـمـ، وـجـمـلـ النـاسـ عـلـىـ إـلـاـذـعـانـ وـالـأـنـقـيـادـ، وـتـهـدـيـهـمـ بـالـأـنـتـقـامـ وـالـتـنـكـيلـ، وـأـنـ يـنـزـلـ بـهـمـ مـاـ لـاـ يـسـتـطـيـعـونـ مـنـ الـأـمـورـ الـفـظـيـعـةـ مـنـ قـتـلـ نـفـسـ وـهـتـكـ حـرـيمـ وـإـلـزـامـ مـاـ لـاـ يـطـاـقـ مـنـ الـأـمـوـالـ. فـاستـدـعـاهـ إـلـىـ مـكـنـاسـةـ هـوـ وـالـفـقـهـاءـ عـبـدـ السـلـامـ جـسـوسـ وـمـحـمـدـ مـيـارـةـ وـأـحـمـدـ بـنـ مـحـمـدـ بـنـ الـحـاجـ (ت 1133/1720)ـ الـذـيـ وـقـفـ فـيـ

¹ محمد المهاوي، «الفقيه الرسمي ومأزق الشورى في دولة فتوى ابن ناجي في قضية تميلك حراطين»، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية الجديدة، جامعة شعيب الدكالي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1993، العدد الأول، ص 76 – 77.

صف المعارضين أيضاً. فأمر السلطان بقطع رأس هذا الأخير، ثم أمر بكيه، ثم أمر بـكحل عينه، ثم عفا الله سبحانه. ووبخ الفقيهين بردلة وميارة أمام الملأ من حاشيته وجنده، ودفع بالفقير جسوس الذي تجاسر عليه إلى القائد ووظف عليه عشرين قنطاراً. فعاد هذا الفقيه إلى فاس مكبلاً بالحديد، وسجن وضرب وأهين، وأجلس بالسوق مقيداً يتطلب الفداء وجمع المال المطلوب، ثم قتل خنقاً في السجن². ولم ينج الفقيهان بردلة وميارة من المغرم والتنكيل، وقد سجن بردلة، وربما آخر عن القضاء، وكانت هذه واحدة من المرات السبعة التي عزل فيها عن هذه الخطة³.

لا شك في قلة هذه الفتنة من الفقهاء في وفد العلماء المرافق للسلطان، ولا ريب في كثرة الفتنة القرية منه والحاوزة على ثقته والمخلصة في طاعته. ومنهم الفقيه أحمد بن ناجي السجلامي (ت 1122 / 1710) الذي كان من خواص الحضرة الإسماعيلية، ومن علماء وجوه الدولة. وقد ولّى قضاء فاس العليا والسفلى مراراً، وعزل عنه، وكان يتعاقبه مع القاضي بردلة، وتولى قضاء الرباط وسلا ثم قضاء مكناسة. وكان المعبّر عن وجهة نظر الدولة في قضية جيش الباخر، وحرر الفتوى الشهيرة في الرد على المعارضين، وقيد فيها الأدلة الشرعية التي تجوز وتبغى بيع الحرطين وتلكلهم، وبين حاجة الخلافة إليهم، وأوضح غايتها من جمعهم لتجهيز جيش المسلمين والاستعداد لقتال الكفار المعذبين. ونسب اعتراف علماء فاس إلى حسدتهم وبغضهم القيم على هذه العملية، وهو الفقيه محمد بن قاسم عليلش. وانتهى إلى أن كل من لمز أن غمز فيه وفيها هو بتصدّه يجب عليه الحد والزجر ولو بالسجن، وكذلك كل من شهد على الرقية ورجع في شهادته من العامة والخاصة

¹ محمد المهاوي، «الفقيه الرسمي»، ص 77 – 81 ونفيسيّة الذهبي، الزاوية الفاسية، ص 292 – 296.

² عن محنة الفقيه عبد السلام جسوس، انظر محمد بوكيوط، «السلطان مولاي إسماعيل ومعارضة العلماء: مقتضيات الشرع ومنطق المخزن»، ضمن أعمال هذه الندوة.

³ محمد المهاوي ، «الفقيه الرسمي»، ص 91 ونفيسيّة الذهبي، الزاوية الفاسية، ص 294 – 295.

والعلماء والطلبة^١. ومن هذه الفئة أيضاً قاضي الحضرة إسماعيلية الفقيه سعيد بن أبي القاسم العميري السابق الذكر، وهو من مشايخ الفقيه المدعاني، وكان السلطان يشاوره في ما يعرض له من ضروريات دينه، وهو الذي تولى غسله بعد وفاته^٢. ومنهم وزير المولى إسماعيل وعالم حضرته وشيخه الفقيه أحمد بن الحسن اليمحمدي (ت 1132 / 1719)، والذي قال السلطان عنه إنه من علمه دينه وعرفه بربه^٣، وغيرهم.

اختللت هاتان الفتتان في مصير الفتوى في قضية الحراظين، وتباينت مواقفها من قيام الأمير محمد العالم على والده، لكن اجتمعتا على محبة وتعظيم وإجلال الأمير الأسير الذي عرف في أيام عزه بالحرص على مجالسة العلماء والبالغة في تعظيمهم وإكرامهم. وقد اشتهر أيام استخلافه بفاس الجديد عام 1110 / 1698 بموالاة علماً لها، وموالاة عوائد بره وصلاته، خصوصاً وأنه كان يتصرف في زكاة وأعشار قبيلةبني حسن التي كانت من أكثر القبائل ثروة، فنفق سوق العلم وربحت تجارتة^٤. وربما فاقت مكانته في قلب شيخه العميري مكانته في قلب شيخه المساواي، وكيف ينسى العميري تردداته عليه، واجتماعه عنده بقراء علماء الوقت، وحضوره معهم في المشكلات العلمية العويصة^٥. وأجمع العلماء من مشايخه وغيرهم على سيره في ما تقلده من الولايات سير المحتدين من الولاية، وشهد الوزير اليمحمدي بأحقيته في تقلد أمر المسلمين بعد والده لو لا أن الله قبضه إليه^٦. ولم يعدم قالين وبغضين من الوزراء والفقهاء وغيرهم، ويؤكد الإخباريون وجود بعضهم ضمن الوفد الذي يهمنا، ويقولون إنهم كانوا

^١ محمد المهاونى، «الفقيه الرسمي»، ص 82 – 90 .

^٢ القادري، نشر المثاني، ضمن موسوعة أعلام المغرب، 1963/٧ - 1964/٧ .

^٣ نفسه، نفس الصفحة.

^٤ عبد الرحمن بن زيدان، المترعرع اللطيف في مقابر المولى إسماعيل بن الشريف، تحقيق عبد الهادي التازى، مطبعة إيدال، 1993، ص 228 – 229 .

^٥ القادري، نشر المثاني، ضمن موسوعة أعلام المغرب، 1963/٧ .

^٦ الناصري، الاستقصا، VII/100 – 101 .

وراء عزله عن بعض الولايات من قبل ، وإن بعضهم من أفتى بإقامة حد المحارب عليه^١ .

أحب المولى إسماعيل ولده محمد العالم محبة شديدة لما رأى عليه من خمائل النجابة وتقد المذهب والتيقظ والقدرة في الخل والإبرام، والنصح له وإن خباره بما تخفيه الوزراء عنه والكتاب وأولوا الأمر، حتى صار عيبة سره ومحل مشورته دون سائر إخوته، يسارره ويعمل برأيه في المهام، ويثنى عليه بالصدق والأمانة ورجاحة العقل، وينوه بقدره بمحض ولاته ووزرائه وكتابه^٢ . وأمن على قول وزيره اليمامي لما ذكر له أحقيته بخلافته، ولعله كان يرشحه لأن يكون ولی عهده قبل أن يثور عليه ويزلزل أركان دولته. وما أشبه خبيثه فيه بخيثة السلطان أحمد المنصور الذهبي (ت 1012 / 1603) في ولی عهده محمد الشیخ المامون (ت 1022 / 1613)^٣ ، مع الفارق بين الإجماع على ثلب هذا الأخير ولومه والتصریح بعيوبه، والاتفاق على صلاح محمد العالم والتنويه بجميل سجاياه وخصاله. هذا ولم يتفاهم خطب ولد المنصور إلا بعد وفاة والده، أما خطب ولد المولى إسماعيل فكان عظيماً في حياة والده، وقد اهتز المغرب لقيامه، ومالت القلوب إليه محبة فيه. فنقم منه والده عصيانيه، وبلغت كراهته فعله حد السخط. وعبر عن ذلك في تهديده القاضي بردلة: «كيف تجرأت على الصلاة على ولدي المسخوط، وقد علمت عقوقه وحنتي عليه؟»^٤ . وتم هذه اللهجة عن سخط والد استعظم عقوق ولده وعصيانيه أكثر مما تنم عن نعمة حاكم انزعج من مزاجة محارب وطغيانه، وتعبر عن شدة هذا السخط

١- آسية الهاشمي البلغيثي، المجالس العلمية السلطانية على عهد الدولة الطوبية الشريفة، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة فضالة، المحمدية، 1996/1416، I، 255-262.

٢- عبد الرحمن بن زيدان، إتحاف إعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكتاس، مطبع إديال، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1990/1410، 62/IV.

٣- محمد الصغير الإفراني، نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادى، تقديم وتحقيق عبد اللطيف الشاذلى، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1998/1419، ص 153-154، 175-176، 261-273.

٤- محمد الصغير الإفراني، الإفادات والإنشدات، ص 15.

والحقن. وإذا كانت هذه حال المولى إسماعيل بعد قطع ولده ونشره ودفنه، فما بالك بالحال التي كان عليها يوم قدر عليه بعد أربعة أعوام من الحروب المتصلة التي هلكت فيها أمم من الخلائق وضاعت فيها أموال وتواترت بسببها ويلات وأهوال وشدائد؟ ولا بد من اعتبار هذه الأمور المتشابكة والأحداث المتداخلة، واستحضارها في هذا اليوم العصيب، وإضافتها إلى ما ذكر من الأسباب التي جعلت السلطان يلقى من سفره هذا نصباً ويستشيط غضباً، وجعلت الماشين في ركابه يعانون ضيقاً ورهقاً.

التقت المحلة السلطانية بالكتيبة القادمة من سوس والمولفة من خمسين آل فارس الذين أتوا بالمولى محمد مكبلًا وراكبًا على بغلة، فدفعوه إلى والده. ولعل الوقت كان عصرًا لطول المسافة التي قطعتها المحلة من مكناسة إلى ما وراء وادي بہت، إضافة إلى التوقف مدة كافية لتناول الغذاء وسد الرمق. وعقد مجلس الإفتاء الذي أوجز القادري وصفه بقوله: «فجعل مولاي إسماعيل يسأل العلماء عن حكم الله فيه، فأجابه من كان يبغض مولاي محمد من المتطلبة المتعصبين بقطع يده ورجله من خلاف، وتلا قول الله تعالى {إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ} الآية¹ ففعل به».²

تنكب القادري عن وصف ما جرى في هذا المجلس، واقتصر على الإخبار بختمه وخلاصته. ويمكن الاستئناس في هذا الصدد بالدراسة المفردة في المجالس العلمية السلطانية على عهد الدولة العلوية، والتي وصفت هذا المجلس بأنه كان «أخطر وأصعب» مجالس الإفتاء التي عقدها المولى إسماعيل³، والتي قدرت عددها بسبعة. وقد خلصت إلى احتدام الصراع بين السلطتين السياسية والعلمية في هذه المجالس بالذات،

¹ سورة المائدة، الآية 33.

² القادري، نشر المثلثي، ضمن موسوعة أعلام المغرب، 1911/٧.

³ آسية الهاشمي البلغيثي، المجالس العلمية السلطانية، ٢/٢62.

وتأجج الجدال والخوار فيها بين المولى إسماعيل والعلماء، وتطور بعض القضايا الفكرية التي دارت بها من خلافات بالقلم واللسان إلى معارك بالسيف والسنان. ولا ريب أن المجلس الذي يهمنا لم يكن بداعاً من غيره من هذه المجالس، بل إنه امتاز عليها بخطورة نازلته، وصلتها بالمستفتى وبمن سيجري عليه حكمها الشرعي.

لا شك أن الفتوى التي انفصل عنها المجلس لم تكن إلا واحدة من عدة فتاوى صدرت خلاله، وقد أجاب صاحبها السلطان حين سأله عن حكم الله في ابنه الذي قدر عليه قبل توبته بالأيتين الكريمتين من سورة المائدة {إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادُوا أَنْ يُقْتَلُوا أَوْ يُصْلَبُوا أَوْ تُقْطَعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ هُمُ الْخَرِيُّ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ} ^١. فأفتى بحد الحرابة الذي هو من الحدود التي شرعها الله لحماية الأنفس والأموال وإقرار الأمن بين الناس، والتي يعد تعطيلها خروجاً صريحاً عن الكتاب والسنة.

سبق القول إن النص القرآني الذي استندت إليه هذه الفتوى قطعي لا اجتهد معه ^٢، وجاء في باب ما يلزم المحارب في الفقه المالكي ما يلي : «إِذَا كَانَ ظَفَرُ الْإِمَامَ بِمُحَارَبٍ قَبْلَ مُجِيئِهِ تَائِبًا فَلَا يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهِ، إِذَا كَانَ قُتْلَ أَحَدًا فَلَا بَدْ مِنْ قُتْلِهِ، وَإِذَا كَانَ لَمْ يُقْتَلْ أَحَدًا فَالْإِمَامُ مُخِيرٌ فِي اجْتِهَادِهِ بَيْنَ قُتْلِهِ بِالْأَصْلَبِ، ثُمَّ قُتْلَهُ وَهُوَ مُصْلَوبٌ يُقطَعُهُ مِنْ خِلَافٍ، أَيْ تَقْطِيعُ يَدِهِ الْيَمِنِيِّ وَرِجْلِهِ الْيَسِيرِيِّ، أَوْ يَنْفِيَهُ إِنْ كَانَ حَرَا ذَكْرًا إِلَى بَلْدَ آخَرَ يُسْجِنُهُ بِهِ حَتَّى يَتُوبَ أَوْ يَمُوتَ فِي السُّجْنِ» ^٣. فلا يدع هذا الحكم مجالاً

¹ سورة المائدة، الآيات 33 و 34.

² مبارك أحمد زكي، مقدمة تحقيق كتاب الارتفاع، ص 12.

³ يحيى بن أبي البركات النالي، يشائر الفتوحات والسعود في أحكام التعزيرات والحدود، تحقيق محمد حمان، رسالة جامعية مرقونة ومحفوظة بخزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ص 337.

للعفو على المولى محمد أو تخفيف الحكم عليه بأدنى العقوبات كالنفي والسجن، باعتباره محاربا ظفر الإمام به قبل توبته. وقد ثبت عليه أنه حين ثار ببلاد السوس ودعا لنفسه زحف لراش وحاصرها ودخلها عنوة بالسيف فقتل ونهب¹. فترتب عليه بذلك حق الله تعالى وحقوق عباده، وكان لا بد من قطعه وقتله.

أبهم القادي عن ذكر هذا الفقيه، وحط من قدره، وجعله من المتطلبة الذين هم أدنى من طلبة العلم، وووصمه بالتعصب، وقدح في عدالته، ونسب رأيه إلى الهوى وحظوظ النفس. وهذا ما لم يكن مخاطبه وقارئه يترقبه، بعد أن أخبره أن المولى إسماعيل صحب معه "العلماء"، واستفتى "الفقهاء"²! فمتى كان للمتطلبة والمتفقة مقعد في المجالس السلطانية المقصورة على من لا يبلغون مد أحدهم ولا نصيفه من كبار مشايخ العلم والفقه؟ ومتى كان السلطان يدعو إلى مجلسه دعوة الجفل، ويركن إلى أقوال بادي الرأي ويعمل بمشورتهم؟

لا نملك إلا العجب من هذا الخبر، ولا ترتيب علينا إن أعرضنا عنه وقلنا بطرحه. ولا يمكن نسبته بحال إلى المزلات والمغالط التي تقع للمؤرخين في الأخبار والحكايات والواقع، لأن القادي لم يعتمد في ترجمة الأمير محمد العالم على مجرد النقل، ولم يكن من أحداثها وأبطالها بعيد³. فقد ولد بعيد هذه الأحداث بقليل، وذلك عام 1124/1712، وعاش الطور الأخير من أطوار الدولة الإسماعيلية، وأدرك جل العلماء الذين حضروا الواقعة التي تهمنا والذين لم يحضروا وأصابهم شرها. وهو وإن لم يأخذ منهم لحاته سنة، فإنه تتلمذ على يد تلامذتهم وكانوا مشايخ مشايخه.

¹ الناصري، الاستقصا، VII/90-91.

² القادي، نشر المثاني، VI/1911.

³ انظر ترجمته ومصادرها: محمد الأخضر، الحياة الأدبية، ص 304 - 305 ومارية دادي، «محمد بن الطليب القادي»، معلمة المغرب، XIX/6575 - 6576.

والأكثر من ذلك فإن الشيخ الذي اعتبره عمدته، ولازمه أزيد من عشرة أعوام إلى يوم وفاته، وهو الشيخ محمد الكبير بن محمد السرغيني (ت 1164/1750)¹ كان من الآخذين والملازمين للشيخ الذي أفتى بقطع الأمير محمد العالم وقتلها، والذي سنميط اللثام قريباً عن ذكره. ولم يتصل سنته بالشيخ المبهم عنه من طريق شيخه السرغيني فحسب، بل ومن طريق شيخه أحمد بن المبارك السجلهاسي (ت 1156/1743)² أيضاً.

بالإضافة إلى ذلك لم يكن القادري من الطراء على الحاضرة الإدريسية من الأفاق، ولا من الناشئين في بيوتات العوام والأغفال، ولا من المتعلمين فن التاريخ على يد الجهل. فيبيته من البيوتات الفاسية الكبرى، وناهيك بجده وديباجة بيته المؤرخ والنسابة الشيخ عبد السلام بن الطيب القادري (ت 1110/1698). وبذلك يكون قد استوعب أخبار الواقعه التي تهمنا، واطلع على محمل ما جرى في ذلك المحفل، وعلم بمن حضره من العلماء، وسمع بما أفتوا في تلك النازلة، وعرف من أفتى بإطلاق مهجة الأمير الشائر. لكنه خلط هذه الأخبار بروايات مضعفة موضوعة، ومنها الرواية التي تهمنا. واقتفي في ذلك أثر الإخباريين الذين يعمدون إلى التوهيم والتلقي حين يعرضون لواقع وأحداث قد يكون في تدوينها وتحقيقها وذكر كيفياتها وأسبابها ميرة أو درك عليهم أو على غيرهم من معاصريهم، خصوصاً إذا ما كانت قريبة الوقع من زمانهم، ولا تزال عواقبها سارية المفعول إلى أيامهم. تناقلت هذه الأخبار أجيال متعاقبة من أرباب السلطتين العلمية والسياسية، ودأب سلفهم على روایتها لخلفهم جيلاً بعد جيل. فثبتت منكتمة في قلوبهم وأفتدتهم الوعية، ولم تغادر شواهدها الشفهية حدود دوائرهم الضيقة. ولزمنا أن ننتظر عقوداً مديدة ليخرج بها إلى العلن المؤرخ

¹ القادري، نشر المثاني، ضمن موسوعة أعلام المغرب، VI، 2003/V، 2167-2170.

² نفسه، VII، 2003/V، 2133-2134.

محمد بن محمد المشرفي (1225-1334 / 1839-1916)، ويدوتها في تاريخه الحال البهية، ويكشف عنها غطاء السرية. فنعلم أخيراً أن من أفتى بإقامة حد المحارب على الأمير الثائر هو الفقيه الحسن بن رحال المعداني^١، والذي صدر القادري به وفيات عام 1140 / 1727، ولم يشر إلى هذا الأمر في ترجمته لا من قريب ولا من بعيد^٢، بل نفاه عنه ونسبه إلى مجهول، وذلك في ترجمة الأمير محمد العالم^٣.

بعد الانتهاء إلى هذه النتيجة تأتي قضية أخرى أعراض من السابقة، وتحقيقها صعب ودونه خرط القتاد. وبعد الوقوف على المركب الصعب الذي ركبه الشيخ المعداني في ذلك اليوم المشهود، يعن السؤال عن السبب الذي دفعه إلى جعل دم الأمير محمد العالم في رقبته. وإذا كانت معرفة أنه هو من أفتى بإقامة حد المحارب على المولى محمد قد احتاجت إلى كل هذا الزمان، وتطلبت كل هذا اللف والدوران، وهي في الأصل واقعة ظاهرة ومشاهدة، فما بالك بالإطلاع على نيته وغايته وقصده، وهي أمور باطنية لا يعلمها إلا الحق سبحانه المطلع على الغيوب.

تفق روایتنا القادری والمشرفی علی صدور المفتی المجهول أو المعلوم في فتواه عن بعض الامیر محمد العالم، ولا يؤبه بهذا الاتفاق الذي لا يدخل في باب التواتر المؤکد للأخبار، وذلك لما اعتور روایة القادری من الوضع والضعف وما شابها من الاختلاق والتلفيق، بحيث يستحیل الأخذ بالمثال التي وصم بها المفتی المجهول من البغض والتعصب، وترك تعمده الإبهام والإيهام وجعله حامل لواء الفقه في وقته أحد المتطلبين والمتلقين. ثم إن البعض نوعان ظاهر وباطن، وتنفيذ عبارة القادری : « فأجابه من

١ محمد المشرفي، الحال البهية في ملوك الدولة العلوية وعد بعض مفاخرها الغير المتناهية، تحقيق إدريس بوهلية، رسالة مرقونة ومحفوظة بخزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1993، ص 431.

٢ القادری، نشر المثاني، ضمن موسوعة أعلام المغرب، ٧-٢٠٠٣-٢٠٠٢.

٣ نفسه، ٧/١٩١١.

كان يبغض مولاي محمد^١ أن هذا البعض لم يكن حالة مستترة يسرها المفتى المذكور في نفسه ويخفيها ويحرص ألا يعلمها أحد، بل كان حالة ظاهرة ومعلومة من الناس لا تخفي عليهم. ولو كان الأمر كذلك لقبح في عدالته، وما كان المولى إسماعيل ليدعوه إلى مجلس إفتائه، بله أن يقبل فتواه ويعمل برأيه. ويبدو أن هذا الإشكال قد اعترض المؤرخ عبد الرحمن بن زيدان (ت 1365/1946)، والذي انتهى فيه إلى القول إنه «كان يبغضه باطننا»^٢. ولما كان تحقيق هذا الأمر الباطني متعدراً، فلا يبقى إلا القول إنه مستنبط من الحكم الشرعي الذي أفتى به والقاضي بالقطع والقتل، والذي قد لا يصدر في نظر البعض إلا عن قال ببعض. وتتفق الأوصاف الظاهرة والباطنة التي حل القادري بها الشيخ المدعاني وصمة البغضة والشناعة عنه، وقد قال في حقه إنه «كان كثير الإنصاف والتواضع، سليم الصدر كريم الأخلاق، بعيداً من التصنيع، مصيباً في الكلام، مفضلاً جواداً»^٣، فلا يجتمع البعض والشنان مع سلامة الصدر وخلو القلب من الآفات النفسانية وحسن الخلق وسجية الإنصاف.

أضاف بعض المحدثين مزية أخرى إلى الفقيه المدعاني، وهي الوقوف مع الشرع والصلابة في الحق. ورأى في فتواه دلالة على الشجاعة المنقطعة النظير في أداء الأمانة العلمية، وقال إنه كان بداعاً من العلماء الذين حضروا المجلس المذكور وسلكوا سبيل المداراة والمداهنة فيما أفتوا به دفعاً لبطش السلطان، فأفتقى بشعر الله والله، ولم يدار ولم يداهن، ولم يفكر في عاقبة أمره وما سيترتب عن فتواه، ولم يراع مصلحته الخاصة، بل قدر المسؤولية الملقاة على عاتقه أمام ربه^٤.

^١ القادري، نشر المثاني، ضمن موسوعة أعلام المغرب، 1911/٧.

^٢ ابن زيدان، إتحاف إعلام الناس، IV، 64-65.

^٣ القادري، نشر المثاني، ضمن موسوعة أعلام المغرب، 2002/٧.

^٤ مبارك أحمد زكي، مقدمة تحقيق كتاب الارتفاع، ص 12-13.

لا يختلف هذا الرأي عن سابقه في الافتقار إلى دليل، ولا يقوم إلا على محض الانتصار والتعاطف. ويستدعي الكلام عليه استحضار ملمح من ملامح شخصية الفقيه المعداني أجمع عليه الأقدمون من عاصره والمحدثون من ثافن تراثه واشتغل بدراسته وتحقيقه، ومنهم هذا المنتصر نفسه. وقوامه تدبره في فتاويه وأحكامه وأقضيته، وعدم اقتصاره فيها على فقهه فحسب، بل وعلى علمه بخبايا مجتمعه أيضاً، وإدراكه وفطنته للكثير من حيل الخصوم، ودرايته العجيبة بالأحكام والأعراف الجارية ونفسيات الناس، وخاصة الذين ساءت أخلاقهم وضعف الوازع الديني عندهم. فكان يعتمد في الأحكام على قرائن الأحوال، ومخالطة الناس بعضهم ببعض، ومعرفة زيف الدعوى من صدقها. فاجتهد في كثير من القضايا الفقهية، وخالف فيها فقهاء وقته، وقضى بما يراعي مصلحة الناس¹. ومن كان هذا ديدنه في معالجة أحوال وقضايا العوام من الصناع في الحواضر من السمسرة والدلائل والنخاسين والحراريين وأصحاب حراس الهمامات والفنادق والطواحين والأفرنة والبياتين والعسسة على الأسواق، ومن الكادحين في البوادي من الخمسة والرعاة، فكيف به إذا ما دعي إلى النظر في قضية لا تهم خاصة الناس فحسب، بل تخصل السلطان وأحب أولاده إليه؟

على الرغم من استحالة الخروج بطارئ في هذا الموضوع، فإننا سنلقي بدلونا فيه، ونضيف إلى الأسباب الذاتية التي ذكرت أسباباً موضوعية قد تكون من بين الدواعي التي دفعت بالفقيه المعداني إلى إصدار فتواه الخطيرة: أقحمت النسبتان الصوفية والقبيلية.الفقيه المعداني في خضم العلاقات التي نظمت بين الأمير محمد العالم وأهل الصقع التادلي بوجه عام وأهل

¹ محمد أبو الأجنان، مقدمة تحقيق كشف القناع، ص 36 و مبارك أحمد زكي، مقدمة تحقيق كتاب الارتفاع، ص 10.

الزاوية الشرقاوية بوجه خاص¹، وهذا من قبل عام 1111/1699 الذي فرق فيه المولى إسماعيل أعمال المغرب على أولاده الكهال، وخصه بولاية السوس وأنزله رودانة. وقد كان يتمنى ولاية أخيه المولى أحمد الذهبي (ت 1141/1729)، والخلافة على تادلا وأعماها، والتي وعد بها ورثح لها من قبل². ولم يكن همه من هذه الولاية الاستقرار بالقصبة التادلية التي جدد بناؤها، ولا ترتيب عبيد البخاري بها، ولا مراقبة القبائل الصنهاجية الثائرة³. بل كان عقد النية على إعمار الزاوية الدلائية⁴ وسكنها، وعزم على تمدينها وتحصينها وتجديد نظرتها وإعادة برجتها. وقد كتب بذلك إلى الإمام الحسن اليوسي (ت 1102/1690)، واستفسره عن أحواها وأخبار قبائلها، وذكر له المصالح التي يرى فيها. فأجابه مؤمنا على رأيه، داعيا الله أن يجعل في قصده كل خير، ويجعل ما نوى من سكناها مفتوحا لحظوته ومنها لرفعته. وعزا ما ظهر في قبائلها من النفرة إلى عمل العمال وعدم الفهم، وأكد له حبة أهلها في آل البيت. وقد سبقه والده السلطان إلى مكتبة هذا الإمام، وأمره أن يكتب إلى كل من يليق أن يسكن في هذه الزاوية ليتوجه إليها ويعمرها، فأجابه بأنه لا مقال له ولا عمل في ذلك، بل عمارتها بأمره وعلى يد خديمه وولده الموعود بالولاية على القطر التادلي. لكن هذا المشروع تعطل، وظللت هذه الزاوية خرابا تنبع فيه ال bom والغربان. وعلق الباحث الذي كشف عن هذا الجانب المجهول من سيرة هذا الأمير على هذا الفشل قائلا : «ولعل خيبة أمل الأمير مولاي محمد من عدم توليته على الزاوية الدلائية كانت من العوامل التي تركت أثرا في نفسه، وأن ما قصد

¹ أحمد بوکاري، الزاوية الشرقاوية، زاوية أبي الجعد، دورها الاجتماعي والسياسي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1989/1409 II-126-127، وحميد حماني، «في بيان أسباب محننة الإمام اليوسي ونهايتها من خلال رسالته الجوابية إلى المولى محمد العالم»، ضمن أعمال هذه الندوة.

² عن هذه الأحداث انظر : ابن زيدان، المتنزع اللطيف، ص 227.

³ عن قصبة تادلا وتاريخها انظر : عمالك، «قصبة تادلا»، معلمـة المغرب، VI-2003-2006.

⁴ عن الزاوية الدلائية وتاريخها انظر : محمد حجي، الزاوية الدلائية ودورها الدينـي والعلـمي والسيـاسي، المطبـعة الوطـنية بـالربـاط، 1964.

به والده من ولاية إقليم السوس سنة 1111/1699 لم يكن مطمئناً لقلبه، ولا مليباً لطموحه السياسي، فكان ما كان من أمر نهايته الأليمة التي لعب فيها حاسدوه حين واتتهم الفرصة دوراً في الخفاء، فأوقعوا به^١.

لا نعلم الأسباب التي بددت هذا الأمل، ييد أنه يمكننا الاطمئنان إلى القول إن مشرعوا من هذا القبيل لن يعدم من نظر إليه بعين التوجس والريبة، ومن بادر إلى خنقه في المهد وسعى إلى وأده. ولا نستطيع الحديث إلا على جهة واحدة ثبت لدينا ضيقها وببرمها الشديدان من هذا المشروع، وهي الزاوية الشرقاوية. فلم تكن النار التي أضر بها المولى الرشيد في الزاوية الدلائية برداً وسلاماً إلا على حفدة الشيخ أبي عبيد الشرقي (ت 1010/1601) مؤسس زاوية أبي الجعد، وذلك لما لحقهم من الضرر من مزاجة أهل الدلاء، ولما حاق بزاوitem من أ Fowler بعد سطوع نجم الدلائين في سماء القطر التادلي. وقد فشلوا وذهبوا ريحهم جراء التنازع على المشيخة بعد وفاته، ولم يقووا على الوقوف في وجه القوة الدلائية التي هزمت السلطان محمد الشيخ السعدي في معركة أبي عقبة عام 1050/1640، وهيمنت على فاس ومكناس وسلا وغيرها من البلاد. فاضطروا إلى التزوح عن زاويتهم، وتفرقوا في بعض كبريات الحواضر. ولم تبد بارقة الأمل في بعث إرث جدهم وإحياء رسم زاويتهم إلا مع تخريب الزاوية الدلائية عام 1079/1668، فرجع حفيده الشيخ محمد المعطى بن عبد الخالق الشرقاوي (ت 1092/1681) من مهجره مراكش إلى أبي الجعد، وشرع في وضع اللبنات الأولى لإقامة الصرح الذي وضع جده قواعده، وأكمل نجله ووارثه الشيخ محمد الصالح (ت 1139/1726) ما بدأه، وبلغت الزاوية الشرقاوية ما بلغت من العظمة والشهرة على عهد مشيخته العريضة التي قاربت الخمسة عقود^٢.

¹ حميد حمانى، «في بيان أسباب محنّة الإمام اليysi ونهايتها»، ضمن أعمال هذه الندوة.

² أحمد بوخاري، الزاوية الشرقاوية، I/95-107 وII/115-135.

صادف مشروع إعمار الزاوية الدلائية بداية مشيخة محمد الصالح الراudedة، ولا تفصل إلا بضع سنين بين رئاسته على الشرقاوين عام 1092 / 1681 وبين كتابة المولى محمد العالم إلى الإمام اليوسي في شأن المشروع المذكور عام 1097 / 1685. ولنا أن نتخيل وقع خبر محاولة بعث الزاوية الدلائية كما تبعث العنقاء من الرماد على زاوية أبي الجعد التي بدأت تعافى من الوهن الذي أزمن بها عقوداً من الزمان، ولا ريب أنه أصحابها ما يصيب الناقه من نكاس وارتکاس. ولم تتبدل الغيم التي ادهمت بها سماؤها إلا بعد مجيء البشير بخبر بعث الأمير محمد العالم إلى سوس، ولعل أحداً لم يفرح بمقام الأمير أحمد الذهبي إلى قصبة تادلا و معه جيش العبيد كفرح أهل الزاوية الشرقاوية.

كانت للأمير محمد العالم مارب أخرى غير دفاع الشرقاوين في سعيه في إعمار وسكنى الزاوية الدلائية، لكن سعيه هذا خلف في نفوسيهم أثر المزيد مع الأيام إلا تغللاً وغؤوراً. وبعد نيف من قيامه على والده عظم أمره وبلغ جيشه حوالي عام 1117 / 1705 قطرهم، فهرعت قبائل الدير التادلي إلى زاوية الصومعة التي يجهدون في منافستها على الفوز الديني والديني بتصفعهم. وتشاور رؤساء هاته القبائل مع الشيخ محمد بن عبد الرحمن الصومعي (ت 1712 / 1123)¹ – وهو من قدماء تلامذة الزاوية الدلائية – فقال لهم : « اسبقوا موضعكم عنده فامثلوا أمره ». وتوجه وفد منهم بعد ذلك إلى الشيخ محمد الصالح يستشرون في الأمر، فأجابهم قائلاً : « لا يربح لا هو ولا من يعرفه »² فلم يبطل قوله قول الصومعي، ولم يشن القبائل التادلية عن التوجه إلى محلة الأمير النازلة بمشروع أبي عقبة على وادي العبيد، ولم يمنع من احتشاد خلق كثير منهم لمبايعته .

¹ أحمد بوکاري، الزاوية الشرقاوية، I/ 159-162 و II/ 52 و محمد حجي، « محمد بن عبد الرحمن الصومعي »، معلمـة المـغرب، 5584/XVI.

² الحسن بن محمد الهداجي المعداني، الروض البانع الفاتح في مناقب الشـيخ أبي عبد الله المـدعو بالصالـح . مخطوط بالمكتبة الوطنية بالرباط، عـدد 1835 د، ص 150.

جاءت العبارة النابية التي صدرت عن الشيخ محمد الصالح في حق المولى محمد العالم في كتاب «الروض البانع» الذي ألفه مؤرخ الزاوية الشرقاوية الشيخ الحسن بن محمد الهداجي المعداني (ت بعد 1180/1766)، وهو سمي الفقيه المعداني وببلديه، وواحد من مشاهير المعدانيين الذين عرفوا جميعاً بالنسبة الشرقاوية، وقد أفرد تارikhه هذا في سيرة شيخه محمد الصالح ووالده محمد المعطى، وفرغ منه عام 1179/1765^١. وفي هذه العبارة الجافية دليل على ما وقر في نفوس الشرقاوين تجاه المولى محمد العالم، وتنم عن جفاء شديد وازورار بعيد. وتعكس تطيرهم وتشاؤمهم به تطير وتشاؤم ثمود بنبيهم صالح عليه السلام {قَالُوا اطْئِرْنَا بِكَ وَبِمَنْ مَعَكَ} ^٢. فلم يكدر يستكين الروع الذي أحدثه لهم لما كان أميراً وأراد أن يعمر الزاوية الدلائية ويسكنها، وهذا هو بعد ذلك بعدين يجوس خلال ديارهم بخيله ورجله، ويدخل وطنهم دخول الملوك، ويطوق بيته أعناق أمة من التادلين. وقد اختفت هذه العبارة في التواريخ الشرقاوية الأخرى، وبدل محمد بن عبد الكرييم العبدوني (ت 1189/1775) صاحب يتيمة العقود الوسطى^٣ قول محمد الصالح غير الذي قاله، وجعله : «أترکوا أنفسکم فالسلطان نصره الله لا يد فوق يده» ^٤.

كانت في مصيبة الموت التي أصابت المولى محمد العالم فائدة للزاوية الشرقاوية، فقد تروعت القبائل التادلية التي بايعته وخشيته بطرش المولى إسماعيل، فاستنجدت بالشيخ محمد الصالح وطلبت إليه أن يشفع لها لدى

^١ عن الهداجي وتاليفه المذكور انظر : أحمد بوخاري، الزاوية الشرقاوية، I/20-21، 25، 28، 107، 223-224، 248.

^٢ سورة النمل، الآية 47.

^٣ عن العبدوني وتاليفه يتيمة العقود الوسطى في مناقب الشيخ أبي محمد المعطى ومناقب أبيه محمد الصالح انظر : أحمد بوخاري، الزاوية الشرقاوية، I/23-21، 36، 130، 198-199، 222، 212، 213، 226-224، 256-251، 264-263، 258، 59/II.

^٤ نقلنا كلام العبدوني عن أحمد بوخاري، الزاوية الشرقاوية، II/126-127.

خليفة المولى أحمد الذهبي، فقبلت شفاعته^١. فجاءت زاوية أبي الجعد المن من حيث كانت تخشى المحن، وخلت لها ساحة القطر التادلي بعد تضييق المولى إسماعيل على زاوية الصومعة، وتهيأت لها فرصة الظهور والاستبداد بالصلاح به، وتوفرت لها أسباب التطور والارتقاء إلى مصاف الزوايا الكبرى بالبلاد.

دون هذه الأحداث مؤلف الروض البیانع، ولم يسم في تاريخه هذا القبائل التادلية الفاعلة في الأحداث المذكورة بأسمائها، ولكنه حرص على ذكر قبيلةبني معدان باسمه، وجعله القبيل الوحيد الذي لم يعمل بمشورة الشيخ محمد بن عبد الرحمن الصومعي، ولم يتوجه إلى المولى محمد العالم بقصد مبaitته، بل خرج عما أجمعـت عليه قبائل وطنه، وأثر ألا ينحاز إليها إلا بعد مشورة الشيخ، فإن قال لهم اتبعوهم تبعوهم، وإن قال لهم تأخرـوا. تأخرـوا. فأجابـهم إجابـته الخامـسة، ولم يتركـ لهم مجالـاً للتردد. فـهـرـعوا على أثرـ الشـرقـاوـيـنـ فيـ الاستـمسـاكـ بـبيـعـةـ المـولـىـ إـسـمـاعـيلـ،ـ وـامـتـازـواـ عنـ بـقـيـةـ القـبـائـلـ التـادـلـيـةـ بـالتـلـفـ عنـ نـصـرـةـ المـولـىـ مـحمدـ العـالـمـ وـتـعـزـيرـهـ.

ينتمي بنو معدان إلى اتحادية أيت الربع التي تشكلت خلال العصر العلوي الأول من عدد من قبائل الدير التادلي، وهي قبائل كطایة وبني ملال وسگمت. ويترـزـلونـ فيـ موقعـ وـسـطـ بينـ الزـواـيـاـ التـادـلـيـةـ الـكـبـرـيـ،ـ وهيـ زـاوـيـةـ أـهـلـ الدـلـاءـ وـزاـوـيـةـ الصـومـعـةـ وـزاـوـيـةـ أـبـيـ الجـعدـ.ـ وـتقـعـ فيـ أـرـاضـيـهـمـ القـصـبةـ التـادـلـيـةـ التـيـ جـدـ بـنـاءـهـ المـولـىـ إـسـمـاعـيلـ،ـ وـأـنـزـلـ بـهاـ وـلـدـهـ المـولـىـ أـحـمدـ الـذـهـبـيـ وـمـعـهـ ثـلـاثـةـ آـلـافـ مـنـ الـوـصـفـانـ.ـ كـمـ يـوـجـدـ بـهـ ضـرـيـعـ وـزاـوـيـةـ الشـيـخـ أـبـيـ القـاسـمـ بـنـ مـحـمـدـ الزـعـرـيـ وـالـدـ الشـيـخـ أـبـيـ عـبـيـدـ الشـرـقـيـ،ـ وـذـلـكـ عـلـىـ ضـفـةـ وـادـيـ أـمـ الرـبـيعـ قـرـيـباـ مـنـ القـصـبةـ التـادـلـيـةـ.ـ وـتـوـجـدـ بـبـلـادـهـ أـيـضـاـ زـاوـيـةـ الـأـوـلـيـ التـيـ اـتـخـذـهـ الشـيـخـ أـبـوـ عـبـيـدـ الشـرـقـيـ قـبـلـ أـنـ يـنـتـقـلـ إـلـىـ مـنـطـقـةـ أـبـيـ

^١ الحسن بن محمد الهداجي المعداني، الروض البیانع، ص 150.

الجعد، وهي أقرب من زاوية أبيه إلى دير تادلا، وتقع على نفس الخط الذي قامت عليه زاوية أكرض وزاوية الصومعة وزاوية الدلاء^١.

تسلك الدراسات المعتمدة قبيلةبني معدان في عداد قبائل الدير التادلي العربية والأمازيغية التي اشتهرت بالتردد على ضريح الشيخ أبي القاسم الزعربي أو زاوية ابنه بأبي الجعد، ولا تشير إلى صلاتها بالزاوية التادلية الأخرى والقريبة في جغرافيتها والمتقاربة في تاريخ تأسيسها. وقد تم انتساب الفقيه المعداني إلى الشيخ محمد المعطى بن عبد الخالق الشرقاوي بعد أن أصبحت الزاوية الدلائية خراباً وسراباً، وتواترت بعده نسبة النابحين من المعدانيين إلى الزاوية الشرقاوية، وتلازمت الشهرة مع هذه النسبة في ترجمتهم. ومنهم سميء الحسن بن محمد المداجي المعداني السابق الذكر، وال الحاج محمد بن يوسف المعداني الذي كان من أساتذة هذه الزاوية، وتولى إقراء القرآن الكريم بها^٢، والشيخ محمد بن عامر المعداني (ت 1234 / 1818) الذي اختاره السلطان سidi محمد بن عبد الله ليكون من خلصاء جلسائه، وتللمذ له المؤرخان محمد بن أحمد أكنوسوس وأبو القاسم الزياني^٣.

حصل الفقيه المعداني النسبة الشرقاوية خلال هذا الطور الخامس من أطوار تاريخها، ووقف على الخطوات الأولى التي قطعها شيخه محمد المعطى بن عبد الخالق في سبيل تجديد زاوية أسلافه وبعث تراثها. وأدرك على عهد مشيخة وارثه محمد الصالح مكانة لم يبلغها إلا القليل من الشرقاوين من أبناء الزاوية وغيرهم، وتولى خطة القضاء بفاس العليا، وتزاحمت الركب في مجالسه الفقهية. ولا شك في اليد البيضاء التي كانت له في تاريخ الزاوية الشرقاوية خلال هذا الشطر الأول الذي قد يزيد على ثلاثة عقود، والذي

^١ أحمد بوکاري، الزاوية الشرقاوية، I/ 51-52، 60-69، 75-76، 42/II، 53-54 ومصطفى عريش، من تاريخ منطقة إقليم تادلا وبني ملال، مطبعة الحاج الجديدة، الدار البيضاء، مكتبة الطالب، الرباط، 1987، ص 132-133.

^٢ أحمد بوکاري، الزاوية الشرقاوية، I/ 224.

^٣ الفقيه الإدرسي، « محمد بن عامر المعداني »، ملحة المغرب، مرجع سابق، 7187/XXI.

امتحنت فيه الزاوية مرتين قبل امتحانه، وأيضا خلال الشطر الأخير الذي نيف عن العقددين وانتهى بوفاته. وهذه اليد واضحة في الثاني وضوح النهار لا يحتاج إلى دليل، وبالاخص في الجانب العلمي من جوانب هذا التاريخ. فأصبحت مناسبة رحلته إلى جعیدان وتدریسه بها من المناسبات المشهودة التي تشد فيها الرحال إليها من قبل طلبة العلم من أهل الصومعة وفشتالة ونواحي تادلا من الجبل والسهل¹. وأضحت مكانته في الزاوية الشرقاوية مماثلة لمكانة الإمام يوسي في الزاويتين الدلائليه والناصرية. ويمكن القياس على هذا، والقول بانخراطه في حركة البعث والتجديد التي عرفتها زاوية أبي الجعد خلال الشطر الأول، وتأثيره بمعاناة وألم الشرقاوين من المولى محمد العالم، ويرجح ذلك تعبيره عن نفسه في إحدى رسائله إلى الشيخ محمد الصالح بـ «خديم الدار الشرقية» وبـ «خديم الدار ومن جملة العيال»².

لا يعني تفرد التواريخ الشرقاوية المحلية بالأحداث المذكورة أنها كانت خافية عن المعاصرین، وأنها لم تكن معلومة ومتداولة إلا في نطاق الخاصة من الشرقاوين، وأنها ظلت محصورة في حدود القطر التادلي. فقد كانت العصبية التادلية قوية في حاضري البلاد فاس ومكناس، وبالاخص في الأوساط العلمية والدوائر المخزنية. وهل كان مشروع إعمار الزاوية الدلائلي ليخفى على سليلها الشيخ محمد المستاوي، وهو من أخص خاصه تلميذه المولى محمد العالم الذي أكد الوشاة أنه لم يسع إلى استلام ملك أبيه المولى إسماعيل إلا عن مشورته، فكيف لا يطلعه ويشاوره في أمر يختص دار آبائه وأجداده؟ وما كان شيخ الجماعة بفاس ليذهب عن تبدل الأحوال بالقطر التادلي، ويعزب عن باله سعي الشرقاوين الحيث لتسنم ذرورة سنام الصلاح فيه واحتلال المقعد الذي كان لأسلامه. وما كانت ملابسات البيعة

¹ أحمد بوکاري، الزاوية الشرقاوية، 209/II.

² الحسن بن محمد الهداجي المداني، الروض الباتع، ص 423.

التي انعقدت للمولى محمد العالم بتادلا بعد قيامه لتخفي عن الشيخ سعيد العميري قاضي الحضرة المكناسية، وقبيله بنو عمير من القبائل التادلية الكبرى^١. ولا ريب أن أخبار هذه البيعة قد بلغته بحذافيرها، فعلم من شايع زاوية الصومعة من التادليين وحضر البيعة المذكورة، ومن شايع زاوية أبي الجعد وتختلف عن لقاء المولى محمد العالم. والقصد هو الدلالة على أن أخبار القطر التادلي التي تفردت التواريخ الشرقاوية المحلية بتدوينها كانت في وقتها وزمان وقوعها معلومة ومتداولة بين الأوساط العلمية والمخزنية بفاس ومكناس، وعلى رأسها خبر النفرة الحاصلة بين الشرقاوين والمولى محمد العالم والتي دامت عقدين كاملين. وما دمنا ندور حول لبوس تاريخي و موضوعي نلبسه وصف ”بغض“ الذي جاء عند كل من القادرى والمشرفى، فلا يستبعد أن يكون هو هذه النفرة. وقد يكون العلماء الذين حضروا محاكمة الأمير الشائر قد اعتبروا نسبة الفقيه المدعى الشرقاوية فيما ذهب إليه من إفتاء، وجعلوه خصماً وحكماً في نفس الآن، ونظروا إلى تشدده وتعصبه في فتواه بقطع المولى محمد العالم وقتلها على أنه نكایة وحسماً لما دته، وعبروا عن ذلك كله بوصف البغض، كما عبر عنه بعض المحدثين بوصف العداء والتشدد^٢.

تدلى الروايات الأجنبية بدلوها في مجريات مجلس الإفتاء الذي يهمنا، ويدرك أحد الأسرى المسيحيين الذي عاش في مكناسة يومئذ أن المولى إسماعيل تردد في تنفيذ حكم المحارب في ابنه، وطلب من العلماء الحاضرين اللجوء إلى ”فقه الحيل“، وسألهم: ألا يكفي قطع أصبع من يد ولده وأخر من رجله والاستعاضة بذلك عن قطع اليد والرجل؟ فأجابوه إلى ما طلب. لكنه عدل عن الأمر، وعمد إلى القطع بتأثير من إحدى زوجاته، واسمعها

¹ الملكي المالكي، «قبيلة بنى عمير»، معلمة المغرب، 1546/٧.

² آسية الهاشمي البلغيثي، المجالس العلمية السلطانية، I، 262.

زيدانة!^١ ومخالفها المصادر المغربية فيما ذهبت إليه من تردد، وتؤكد أن المولى إسماعيل بادر إلى تنفيذ الحكم المذكور في فلذة كبده وغضده وساعدته وقوفاً لدى حد ما حده الشرع الأقدس، لا يراعي في ذلك قاصياً ولا دانياً شأن أهل العدل والإنصاف^٢. وأيضاً استيفاء لشروط الإمامة التي تقتضي تقتضي أن يكون الإمام من لا تلحقه رأفة في إقامة الحدود، ولا فزع من ضرب الرقاب وقطع الأبشار.

قطعت يد المولى محمد العالم ورجله من خلاف بوادي بهت في اليوم ذاته الرابع من شهر ربيع النبوى، وتم ذلك على يد بعض المهرة من أرباب الحجامة والطب القائمين على خدمة السلطان وحاشيته. وحمل إلى مكناسة، وبقي بها حياً إلى السادس عشر منه، فأسلم الروح إلى الباري وانتقل إلى دار البقاء. وكان أوصى بدفنه بمقدمة المسلمين، وأن لا يبني عليه. وقيل إنه دفن بسيدي بوزكري، والمتواتر أنه دفن بضريح الشيخ عمرو الحصيني (ت حولي 945/1538)^٣. ويكتنف خبر موته وسببه ما اكتنف مجلس الإفتاء فيه من تشويش وغموض، ويقول القادري إن والده لم يأمر بمداواته من القطع^٤، ويخالفه ابن زيدان ويقول إن الأطباء لازموه وعالجوه بما قدروا عليه مع يقينهم بأنه لا ينفع فيه دواء لأنه اعتراه إسهال كبدي لانصراف مادة الأعضاء المقطوعة إليه^٥. ويقحم الأسير المسيحي زوجة المولى إسماعيل إسماعيل المذكورة في موت محمد أيضاً، ويقول إنها سقته السم بعد أن بدأ علاجه يأتي أكله^٦. ويبطل القاضي محمد العربي بردة هذه الأخبار كلها، ويقول إن المولى إسماعيل أمر بنشر ولده المقطوع من رأسه إلى فرجه. وقيد

^١ عمالك، «محمد العالم»، معلمة المغرب، 5851/XVII.

² عبد الرحمن بن زيدان، إتحاف أعلام الناس، IV/6.

³ عبد الرحمن بن زيدان، إتحاف أعلام الناس، IV/81-82 ورقية بلمقدم، «عمرو الحصيني»، معلمة المغرب، X/3452.

⁴ القادري، نشر المثاني، 1914/7.

⁵ عبد الرحمن بن زيدان، إتحاف أعلام الناس، IV/66.

⁶ أحمد عمالك، «محمد العالم»، معلمة المغرب، 5851/XVII.

ذلك في الأرجوزة التي نظمها في التاريخ لخاتمة قيام المولى محمد وموته،
وهذه أبياتها:

رودانة بقي بها العشر حي
ولم يفدي صاحبها ما جمعه
جيء بنجل الملك المفضل
بغلته بوادي بہت أزلا
ورجاله بسبب الخلاف
لما قضى من حكمه أن يتشر
بقدر ما تجود به السطرين
سبحان من يذل ويعز جنده^١

ويوم وي من صفر سنة حي
ودخلت بالسيف يوم الجمعة
ويوم رابع ربيع الأول
أعني به محمدا مكبلًا على
وقطعت يداه من خلاف
وقد قضى نحبه سادس عشر
من رأسه لفرجه شطرين
فالأمر لله العلي وحده

تُؤرخ هذه الأبيات للفصل الأخير من فصول خروج المولى محمد على والده، واعتمدت في شطر البيت الأول على حساب الجمل في ضبط يوم أسره وحبسه. وحساب يوم (وي) هو 16: إذ يقابل الواو عدد ٦، ويقابل الياء عدد ١٠. ويكتنى بـ ”وي“ في اللغة عن الويل والحسرة^٢، فتكون هذه الكلمة قد حققت الغرض الحسابي المطلوب، وعبرت عن مكون من اعتبر ذلك اليوم يوم ويل وحسرة. وحساب سنة (حي) هو 18: إذ يقابل الحاء عدد ٨، ويقابل الياء عدد ١٠ كما سبق. وتستعمل كلمة ”حي“ بتشديد الحاء في اللسان الدارج مثلما تستعمل كلمة ”وي“ التي سبقتها أيضاً، ويكتنى بها عن الحسرة الشديدة والتآلم البالغ. فتفيد هاتان الكلمتان عدد السنين والحساب، وتنقل ما جاش في القلوب من حزن واضطراب. والحاصل هو 16 صفر 1118/ 30 مايو 1706، وهو يوم وقوع الهزيمة على

¹ المشرفي، الحل البهية، ص 431-432.

² محمد مرتضى الزبيدي، ناج العروس من جواهر القاموس، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007، المجلد العشرون 39-40: 126.

مولاي محمد ودخول أخيه مولاي زيدان رودانة عنوة وقبضه عليه، وقتله جميع من بها حتى النساء والصبيان.

يضبط البيت الثالث يوم وصول الأمير الأسير إلى بہت ومحاكمته وقطعه، وهو ٤ ربيع الأول / 16 يونيو من السنة المذكورة. ويؤكد مكانته لدى أبيه قبل قيامه عليه، وأنه كان أفضل أولاده لديه. ويصف الرابع الحال المزرية التي جاء عليها راسفا في الأغلال، راكبا دابة لا يركبها أمثاله. وتذكر الأبيات الباقيات قطعه ونشره، وتحدد يوم موته، وهو 16 ربيع الأول / 28 يونيو، بعد أربعة أيام خلون من عيد المولد النبوی الشريف.

يفضل القاضي بردلة عمن أخبروا بوفاة المولى محمد بغسله والصلاحة عليه^١، فهو لم يثبت في أرجوزته خبرا تناهى إلى سمعه، بل شهد بها رأه بأم عينه، ولو لم يكن خبره يقينا لما تواتر نقله من قبل كبار مؤرخي الدولة العلوية من أمثال محمد المشرفي وعبد الرحمن بن زيدان نقيب الشرفاء العلويين بمكتنasse الزيتون^٢.

استعظم بعض المقربين من المولى إسماعيل ما فعله القاضي بردلة، فنقم عليه لذلك ووشى به إلى السلطان وأوغر عليه قلبه، وقال له إنه يبغضه ويحب ما فعله ولده، ولو لاشدة بغضه له ما سارع إلى الصلاة على من قام عليه وأراد نزع الملك منه. فكتب إليه السلطان يوبخه ويهدده، فأجابه بكتاب ملخصه أنه لم يقم بما قام به افتياً واستبداً وإنفراداً برأيه، بل بأمر وإذن جاء من الدار العلوية، وأنه لم يذهب محل إلا بقائد يقوده ومتزجم ينسب الأمر إلى جنابه. وأوضح أنه حتى في حال وقوع النهي وعدم الإذن فإن الصلاة على المولى محمد واجبة في حقه وسائر الرعية إجلالاً وإعظاماً لجناب السلطان، إذ الميت من يمت إليه بل قريب القرابة.

^١ المصغير الإفريقي، الإفادات والإشادات، ص 15 وابن زيدان، إتحاف أعلام الناس، .83/IV

^٢ المشرفي، الحل البهية، ص 431-432 وابن زيدان، إتحاف أعلام الناس، .81/IV

واستدل على هذا الوجوب بما وقع في صلح الحديبية، حيث رجح الإمام علي (ص) جانب تعظيم وإجلال رسول الله (ص) على جانب امثال أمره له (ص) بمحو عبارة ”رسول الله“ من الصلح نزولاً عند رغبة المشركين. وأيضاً بما وقع من لوم الإمام الحسن البصري على صلاته على الحجاج بن يوسف الثقفي، واعتذاره بقوله : كرهت أن استعظم ذنب الحجاج في جانب عفو الله. وأبرز بردهة الفرق بين المولى محمد والحجاج، وقال : هذا والحجاج قد قال بكفره غير واحد، وأجمع السلف على فسقه، فكيف بهذا الولد الشريف الذي هو من بيت شهد الله بطهارة أهله ؟ ورأى أن هذا لا يتعارض مع الوعيد الذي جاء في آخر الآية الكريمة التي استند إليها الفقيه المعداني في فتواه، وذلك في قوله تعالى : {ذَلِكَ هُمْ خَرُّىٰ فِي الدُّنْيَا وَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ} ¹، ورجع في ذلك إلى أحد كتب التفسير الذي نص على أن هذا الوعيد في حق الكفار الذين نزلت الآية الكريمة فيهم، أما من أجرى حكم الله على المحاربين من المسلمين فيبني العذاب عنهم في الآخرة، لأن المسلم إذا عوقب بجنايته في الدنيا كانت عقوبته كفارة له، وإذا لم يعاقب في الدنيا كان في خطر المشيئة إن شاء الله عذبه في الآخرة بجنايته ثم يدخله الجنة وإن شاء عفا عنه وأدخله الجنة، هذا مذهب أهل السنة، وأيد هذا النص بحديث من صحيح البخاري. فاستحسن المولى إسماعيل جوابه، وقبل اعتذاره، وزال ما كان يختلج في صدره ².

سكن روع المولى إسماعيل، وندم على ما فعله بولده، وأظهر ما كان أحفاء في باطنه من الحزن على قتله. فعظم حجابه، وقل طلابه. وصار يطلب ما يسليه، ويطالع كتب التاريخ والأمور التي تزيل ما في ضميره من

¹ سورة المائدة، الآية 33.

² الصغير الإفرازي، الإفادات والإنشادات، ص 15-16؛ القادري، نشر المئتي، V/ 1913؛ المشرفي، الحل البهية، ص 432-433؛ ابن زيدان، إتحاف أعلام الناس، IV/ 82-84 وعبد الله نجمي، «الإفادات والإنشادات»، ص 108-109.

الغم الذي هو فيه^١. وبادر إلى معاملة رجلين، فاختص أحدهما ببره وإحسانه، وأنزل بالأخر عقوبته وامتحانه. وأنعم على الأول بظهور توقير واحترام، وجعل داره بمكناسة دار حرم وأمان، وهو الأمين الحسن بن محمد ببوستة المتطلب والحجاج حرفه، وذلك لامتناعه عن قطع ولده. ويستشف من وصفه في هذا الظهير بالمسن أنه كان قيودم أرباب حرفته، وأنه استحق التقديم والأمانة عليهم لعلو سنه وخبرته ومهاراته، وأنه هو من توجه إليه الأمر بقطع المولى محمد. فوقف موقعاً تهيب منه بعض العلماء الذين حضروا مجلس الإفتاء، وأبى وخالف الأمر وتنصل منه، وعرض نفسه لنقمة السلطان الذي كان في ذلك الوقت يستشيط غضباً ولا يطيق أن يعصى له أحد أمراً. ولم يبال ساعتها بعاقبة إباليته، فكانت عاقبته خيراً. فمن عليه السلطان بما يختص به عادة أرباب الوجاهة من البيوتات الشهيرة بالعلم والصلاح والشرف والرئاسة، واعترف له بالثقة به، وأن له عليه جليل في احترامه لولده، وشهد له بديانته وحبه للأشراف من آل البيت. وهناك اختلاف في تاريخ توقيع هذا الظهير، إما في ٢٦ ربيع الأول ١1118 / ٨ يوليو ١706^٢، وإما في ٦ ربيع الثاني ١1118 / ١٨ يوليو ١706^٣.

مهما يكن من الاختلاف الحاصل في التاريخين المذكورين فإن المدة الفاصلة بينهما تبقى يسيرة، ولا تزيد على أيام قليلة معدودة. وتأكد هذه المديدة أنه لم تمر عشرة أيام أو عشرون يوماً على الأكثر على وفاة المولى محمد حتى استبد الندم والحزن بوالده المولى إسماعيل، وكبر في عينه من رأف بولده ورحمه وأشفق عليه، فسارع إلى شكر صنيعه وجزائه ورد جليله. وضعن على من شهد على فلذة كبده بحد القطع والقتل، وبادر إلى إذاقته نفس الكأس التي يتجرع غصصها، لعل في اقتسام زعافها معه ما يشفي غليله ويخمد النار المضطمرة في صدره.

^١ القادي، نشر المثاني، ضمن موسوعة أعلام المغرب، ١٩١١/٧.

^٢ ابن زيدان، إتحاف أعلام الناس، ٦٦/٤.

^٣ المشرفي، الحل البهية، ص ٤٣٤.

وقفت على مخنة الفقيه المعداني في مصادرین، واهتدیت إلى الأول بمحض الصدفة، وهو من الوجادات الغميسة والإفادات التفيسة التي جاءت بإحدى الكناشات المحفوظة بالخزانة الحسينية. وقوامه وجه ورقة واحدة، وصاحبها مجهول، وعنوانه ما جرى للفقيه الحسن بن رحال المعداني^١. واطلعت على الثاني في مقدمة تحقيق كتاب الارتفاع، وقوامه بضعة أسطر منسوبة إلى الشيخ أحمد بن عاشر الحافى السلوى (ت 1160/1747)، ومنقوله من "فهرسته"^٢. وقد رجعت إلى النسخة المخطوطة المعتمدة في هذا النقل والمحفوظة بالمكتبة الوطنية، وعددها ٥٣٣^٣، وإلى نسختها المحققة والمحفوظة بخزانة كلية الآداب بالرباط^٤، فلم أعثر على أثر للمنتن المنقول، ولم تكنني مراجعة الناقل لوفاته^٥. ويتفق هذان الإخباريان في قربهما من الفقيه المعداني، بل ومرافقتهما له وحضورهما معه أثناء نزول الخطب، ونقلهما ما جرى وقع له نقل العين المجردة. وبغض النظر عن صحة نسبة الخبر الثاني إلى الشيخ ابن عاشر الحافى أو عدم صحة هذه النسبة، فلا يأس من الإشارة إلى علاقة التلمذة التي نظمت بينه وبين الفقيه المعداني، وأنه كان أحد طلبه ومت نزول البلاء. ويبدو أن المجهول صاحب الخبر الأول من أصحاب هذا الفقيه، ومن مجلة الأكابر والأعيان، ومن كانوا يحضرون معه مجالس السلطان. ويستفاد من ترجم صاحب الخبر الثاني على الفقيه المعداني أنه قيده بعد وفاته التي حدثت عام 1140/1728، وفي تاريخ لا يستطيع تحديده من زمان الفترة الذي أعقب وفاة المولى إسماعيل، واصطلح على تسميته بعض الاضطرابات أو عهد أزمة

^١ مؤلف مجهول، ما جرى للفقيه الحسن بن رحال المعداني، ضمن كنائس محفوظة بالخزانة الحسينية بالرباط، وجه ورقة واحدة، غير مرقة.

^٢ مبارك أحمد زكي، مقدمة تحقيق كتاب الارتفاع، ص 13، الهاشم ٢.

^٣ أحمد بن عاشر الحافى السلوى، فهرس، مخطوط محفوظ بالمكتبة الوطنية بالرباط، عدده ٥٣٣ د.

^٤ نفس المصدر، تحقيق محمد السعديين، رسالة جامعية مرقونة ومحفوظة بخزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1991.

^٥ توفي مبارك أحمد زكي يوم 21 ربيع الأول 1428/10 أبريل 2007 : انظر ظهر غلاف كتاب الارتفاع.

الثلاثين سنة (1139-1727 / 1757). وهذا ما جرى للفقيه ابن رحال : لم يكن هذا الفقيه بفاس وقتئذ، بل كان بمكناسة التي كان يسكن بحومة الرياض منها. ولم يكن في بيته ساعة جاءه خبر استدعاء المولى إسماعيل ولدين من أولاده، بل كان في مجلس خاص ضم جماعة من صحبه وتلامذته، ومنهم صاحبا الخبرين المذكورين. وقد تكلم صاحب الخبر الثاني عن شطر مما وقع بصيغة الجمع، فقال : « فلما سمعنا أن السلطان وجه إليهما الدعوة تتبعنها »¹. ووصف هذين الولدين بأنهما من أنجب أولاد الفقيه المدعاني، ودل بذلك على قربه منه ومعرفته بذرته وبنيه ومن ظهر فيهم بالنباهة والنجابة. ويستشف من عبارته حال التوجس والترقب التي كان عليها المجلس المذكور، وكيف انزعج حضوره لما بلغهم الخبر المحير والمقلق، فقاموا من حينهم وهرولوا صوب القصبة السلطانية.

لا شك أن هذا المجلس لم يكن مجلس صفو وابساط ، وأنه انعقد في حاضرة المولى إسماعيل الملبدة سماؤها بغيم ما اعتبراه من غم وهم وحزن، ولما يكتمل الشهر على موت ولده المولى محمد العالم. ولا يستبعد أن حضوره لم يأخذوا في مسائل العلم أكثر مما خاضوا في حوادث الوقت، وما وقع للقاضي بردلة، وما حصل للأمين بوستة. ولا ريب أنهم كانوا يتوقعون الشر الذي يتربص بالفقيه المدعاني، والذي كان لسان حاله يردد مثل القائل إن الواقع في الشر أهون من انتظاره. وأنهم لبثوا في حيرة من أمرهم لا يدرؤون طبيعة هذا الخطب، ولبثوا يتظرون ساعة حلوله ووقوعه، حتى جاءهم النذير بالخبر المشؤوم، فأيقنوا أن ساعته أزفت، وأن ما يحذرون لآت وواقع، وإلا فما حاجة السلطان إلى ولدين من خيرة أولاد من أفتى بقطع وقتل أنجب أولاده وأحبهم إلى قلبه ؟ ولم تكن الجماعة المهرولة تدخل بباب القصبة حتى أتاهم الخبر اليقين، ووُقعت أعينهم على

¹ مبارك أحمد زكي، مقدمة تحقيق كتاب الارتفاع، مرجع سابق ، ص 13.

المشهد المروع، ورأوا الولدين يجران وهم مذبوحان. فخر "الصاعقة" صعقا، وسقط على وجهه مغمى عليه ساعة، وحمل كذلك إلى منزله. فأفاق من هول صدمته، ووصف من شاهد حاله أنه تاب إلى الله وصبر¹.

تفرد المؤلف المجهول بفصل آخر من فصول محبة هذا الأب الحرض، ونقل لنا مثوله المزري بين يدي المولى إسماعيل، وربما لما اقتضته العادة من تلقي العزاء من السلطان. وصور لنا كيف أنه لم يتمالك نفسه من القهر والضييم، فأجهش بالبكاء في حضرته وأمام الملأ من خاصته، فتووجه إليه المولى إسماعيل ببعض كلمات لتطيب خاطره². ولعل هذا كان آخر عهده بال المجالس السلطانية، والتي لم يعد إليها إلا في آخر عمره. وما تحدث عنه القادري من «تأخره عن قضاء فاس العليا»³ هو في الحقيقة تأخير وعزل أعقب المصيبة الفادحة التي حلت به، ولم يعد إلى هذه الخطة أيضا إلا في أواخر أيامه.

عرج المؤرخ والنقيب عبد الرحمن بن زيدان على ذكر هذه المحبة في الترجمة التي عقدها للمولى محمد العالم من تاريخه الإتحاف، وساقها في معرض حديثه عما ظهر مما أخفاه والده في باطنها من الحزن والندم على قتله، وأجملها في قوله المبهم : «وأساء (المولى إسماعيل) السيرة مع الذي أشار بذلك (قطع وقتل ولده) من قريبه وبعيده»⁴. وتحتمل عبارة «أساء السيرة» كل ما ذكر من ذبح الولدين، والسكوت عن دمهم المسقوط، والعزل من المنصب. وتتسع لغير ذلك مما لم يذكر ويقع التصریح به، ومن ذلك إشارة القادري إلى فناء أولاد الفقيه المعداني على كثرتهم، وأنه لم يدرك من عقبه إلا رجلا واحدا⁵. وقد تكررت هذه الإشارة عند ابن زيدان،

¹ نفسه، نفس الصفحة.

² مؤلف مجهول، ما جرى للفقيه الحسن بن رحال المعداني، مصدر سابق ، غير مرقم.

³ القادري، نشر المثاني، ضمن موسوعة أعلام المغرب، 2002/V.

⁴ ابن زيدان، إتحاف أعلام الناس، 61-62/IV.

⁵ لقادري، نشر المثاني، ضمن موسوعة أعلام المغرب، 2002/V.

ونصها: «وله عدة أولاد أفنى الموت الكثير منهم»^١. فكيف خلت بيوت هذا الفقيه من الذرية الكثيرة؟ وكيف تساوت زوجاته العديدات في الشكل؟ وهل حدث هذا في حياته أم بعد مماته؟ وما هي أسباب هذا الموتان الذي ذهب بعقبه؟ ولا نملك هذه الأسئلة رداً ولا جواباً، ولا نستطيع القول إلا أن الله بقدر ما أعطى لهذا الفقيه بقدر ما أخذ.

تفرغ الفقيه المعداني بعد محتته للتدريس والتصنيف، وعانياً خلال العقددين الأخيرين من حياته الشيء الكثير من البلاء، وتسمم ذروة المجد والعطاء، شأنه في ذلك شأن العظام من الرجال. وتخرج على يده العديد من الأعلام من أمثال الشيختين محمد الكبير السرغيني وأحمد بن عاشر الحافي السلوبي السابقي الذكر، والشيخ أحمد بن المبارك السجلماسي (ت 1156/1743)، والمؤرخ محمد الصغير الإفرازي (ت 1156 أو 1157/1743 أو 1744)، والقاضي أبي القاسم بن سعيد العميري (ت 1178/1764)، والرحلة المؤرخ والأديب عبد الرحمن بن عبد الله الجامعي الفاسي (كان على قيد الحياة عام 1137/1724)، وغيرهم^٢. واختص بالبحث والتقييد في الفقه، ووضع فيه تصانيف في غاية التحرير والإتقان والجمع والتحصيل. وبلغ فيه درجة عالية أهلته بأن يوصف بفقيه العصر وحافظ مذهب مالك وحامل لوازمه في زمانه، ومقدم من أتى بعده في مضماره. وراجت تأليفه من بعده، وكانت أكثر الكتب الفقهية تداولًا بين أيدي العلماء خلال القرن 13/19. وطبع بعضها على الحجر، وتقرر ضمن المواد الدراسية الفقهية في المغرب وفي غيره من البلاد الإسلامية. وهذا جرد لأشهر التأليف التي أنجزها خلال هذه المرحلة الحرجة من سيرته^٣:

^١ بن زيدان، إتحاف أعلام الناس، .8/III.

² للوقوف على بقية تلاميذه ارجع إلى: أبو الأజفان، مقدمة تحقيق كشف النقاع، ص 19-21 ومبرك أحمد زكي، مقدمة تحقيق كتاب الارتفاع، ص 18-19.

³ المراجع المعتمدة في هذا الجرد : أبو الأజفان، مقدمة تحقيق كشف النقاع، ص 28-31؛ مبارك أحمد زكي، مقدمة تحقيق كتاب الارتفاع، ص 15-18.

- كتاب فتح الفتاح، وهو شرح حفيلي وضعه على مختصر خليل. وهو مدونة فقهية ضخمة في نحو خمسة عشر جزءاً، كادت أن تستوعب جميع نصوص المذهب المالكي. وقد يكون احتاج إلى العقد الثالث من القرن 12/18 بأكمله لإنجاز هذه الموسوعة الفقهية. وقد أشار فيه إلى أنه كان بصدده تأليفه عام 1122/1710، كما دل على فراغه منه بكثرة إحالاته عليه في حاشيته على شرح ميارة على تحفة ابن عاصم، والتي كان بصدده تأليفها عام 1130/1717.

- شرح على مختصر خليل للخرشى، وقد أدركته الوفاة قبل إتمامه وذلك عام 1140/1728، والموجود منه في أربعة مجلدات ضخم.

- اختصار شرح الشيخ علي الأجهوري على خليل، في جزأين.

- حاشية على تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام الذي شرح به الشيخ محمد بن أحمد ميارة (ت 1072/1661) منظومة تحفة الحكام لابن عاصم. وهي في الأقضية والأحكام، وكان بصدده تأليفها عام 1130/1717. طبعت في جزأين ضخمين بمصر، وأعيد طبعها بالتصوير. وقد اعتمدها مشايخ الزيتونة بتونس، وقرروها لطلبتهم في مادة الفقه.

- رفع الالتباس عن شركة الخماس، وهي رسالة في المزارعة، ألفها في حدود عام 1127/1715.

- الارتفاع بمسائل من الاستحقاق، وهي رسالة في فقه الاستحقاق.

- كشف القناع عن تضمين الصناع، وهي رسالة تبحث في مسألة تضمين الصناع، وهم الأجراء الذين يقع التعاقد معهم لصنع شيء أو إصلاحه. وقد ذيل بها الفقيه المعداني رسالة الارتفاع السابقة، ويبدو أنه لم يفصل بينهما بما يدل على استقلالهما عن بعضهما. وإنما جاء الفصل من النساخ، واتضح لدى المترجمين عندما ذكروا مؤلفاته، واعتبروا "الارتفاع"

غير "الكشف"، ويبعد ذلك انعدام وحدة الموضوع في الرسالتين.

- نيل المرغوب بمسألة ابن يعقوب، وهي رسالة تتعلق بمسألة في الحجر.

وله تأليف أخرى في عدة مسائل من مختصر خليل، منها العذب الفرات في إثابة العصاة ومسائل من مختصر خليل في باب اليمين ورفع القناع في مسألة الاسترضاع والكراسة في إزالة النجاسة، وهي في فقه العبادات الذي أقل الفقيه المدعاني في التأليف فيه. وله تصانيف خارج هذا النطاق الفقهي الذي كان فارس ميدانه، ومنها منحة الرحمن لحملة القرآن وتاليف في منافع القرآن وجالب الأرباح بالأدعية والبارع في علم التنظيم. أحرز جاك بيرك قصبة السبق في مضمار اهتمام المحدثين بالتراث الفقهي الذي خلفه الفقيه المدعاني، وذلك في تأليفه "دراسات في تاريخ الbadia المغربية" الذي أصدره عام 1938. وأفرد القسم الثاني منه لرسالة رفع الالتباس، ونقلها بتهاها إلى اللغة الفرنسية، ومهد لها بمقدمة ودراسة عن صاحبها ومضمونها، ووضع لهذا القسم عنواناً قوامه "وثيقة عن تاريخ الbadia المغربية : رفع الالتباس عن شركة الخمس لأبي علي الحسن بن رحال المدعاني"¹.

أعجب بيرك أيها إعجاب بهذه الرسالة الفقهية المؤلفة في النظام العرفي للخمسة في العمل الفلاحي بالbadia المغربية، والذي يحرمه الفقهاء. وقد رفع المدعاني فيها الالتباس حقاً، وانتهى إلى إباحة شركة الخمس لما فيها من المصلحة الذين يجعلها كثير من فقهاء الحاضرة الذين يذهلون عن أحوال badia ونحلة معاش أهلها. وعجب بيرك لحضور شخصية هذا الفقيه وبقوته في رسالته هذه، رغم أنها تنتمي إلى المؤلفات الفقهية التي تضمر فيها ذوات المؤلفين وتطغى فيها النقول، ويقتيد فيها بالسير تحت لواء المشهور من أقوال وآراء السلف السابقين من الأئمة. ورد ذلك إلى

¹ انظر: 126-127 Jacques Berque, Etudes d'histoire rurale, op. cit., pp 117-118

النشأة البدوية الأولى التي نشأ هذا الفقيه عليها، والتي جعلته يتنكب عن التقليد السائد في الكتابات الفقهية، وينزع إلى معالجة الواقع وتطبيق الأحكام الشرعية على ما فيه من صور التعامل، وذلك في واقعية عزيزة الوجود في زمانه. ورأى فيه نموذج العبرية الفقهية المغربية التي امتازت باستيعاب الروايات وضبطها واستحضارها والتمييز بينها، وحفظ الكثير من المتون المتضمنة للأحكام، وعارضه كبيرة في الفقه. وجاءت بين التأصيل والمعرفة بالأعراف والتقاليد، واعتمدت الخبرة وقدرت إلى خدمة المجتمع ومراعاة مصالح الناس.

توقف بيرك عند المتن الذي ضمنه الفقيه المعداني رسالته هاته، والذي يشبه الأرجوزة، ورسم فيه صورة حالكة عن زمانه الذي هو في حدود عام 1127/1715. ولا ريب أنه عجب من إطلاقه العنان ليراعه في ذم زمانه وأهله، وحدس أنه صدر في ذلك عن خطب أكبر من ظلم الخامس وحرمانه من زرעה. لكنه لم يكن على علم بما جرى له، فاكتفى بالتبنيه إلى شهادته هاته على فساد وقته، ومر عليها مرور الكرام. ونعتقد أن الأعوام التي كرت على المصيبة الفادحة التي ألمت به لم تكف في شفاء سقامه والتئام الجرح الغائر في نفسه، أو أنه ربما كان لا يزال يومها عرضة لضروب من العسف والقهر، فعمد إلى التنفيس عن كربه، وقدرت إلى التهويين من مصيبيته وظلمه اللذين وقعوا في زمان عمت فيه المصائب والمظالم.

ولا بأس من جلب هذا المتن، وهذا نصه : « فإن الحبوب فيها الروح والحياة، وهي البقاء والذات، مع ما في معاناة الحراثة من المشاق التي لا تقاد تطاق، وهي في البوادي والحواضر، تقوم مقام جميع المتأجر، بل جميع الخلق هي اكتسابهم، وبها حياة دوابهم وأنعامهم، حتى تجد أهل الباادية يأكلون منها ويكتسبون ويفغرمون المغارم الكثيرة التي ابتلي بها الناس ولزمهتهم لزوم الجذام للمجنود لا لزوم الحمى للمحموم، فكيف يأثم

شيخ كبير بيده زوج وأرض لا يقدر على مباشرة الحمرث ولا معاناته، يعطي زوجه لمن يخدم بجزء، لا والله إنما يقول هذا من لا يراقب مولاه، إذ العلماء جوزوا للضرورات، وهذه من أكبر الضرورات، وأنى يقدر هذا المسكين الضعيف القليل الجاه والمالم أن يستوفي شروط الحمرث على الوجه المتفق عليه، لا سيما في زماننا الذي هو في حدود سبعة وعشرين بعد مائة وألف الذي ظهر فيه الجهل غاية، وانتشرت الفتن النهاية، حتى استوى فيه العالم والجاهل والخامل والفاضل، وشارك فيه الأصيل الحبيب الدنيء المريب، واختلطت الحقائق بالباطل، والظلم فيه على الدوام هاطل، من غير إنكار ولا تغيير، بل طلب من الناس له التغيير، وكثرت فيه الخيانات، ورفعت منه الأمانات، وعدمت فيه الشفقة على الضعيف والمسكين، وتتوسي فيه الحق المبين، وإنما بقي فيه ذتاب في ثياب يتجادبون هذا الحطام كان من حلال أو حرام، بل انقضى الحلال، وصار وجوده كالمحال، بل صار الحرام يتقرب به عند الماهر النبيه، فلو لا أن الله تعالى برحماته وكراماته وهباته، من على ضعفاء العباد، إذ هو الكريم الججاد، بأن جعل لهم من يردهم عن الانتهاب، لنزل بالضعف أليم العذاب، بلا شك ولا ريب، لكثرة الفساد في الناس والعيب، فلو أطلق الناس وما أرادوه من الأمور، لامتلأت القلوب والصدور، من الذي يظهرونه من الفساد، في ضعفاء العباد، فكيف يأتي قاض إلى ضعيف دخل مع ضعيف بالخمس في زرعه، وقد قاسي برد الليليات، وقاسي شديد السماع، ويفسخ عقدته ويحرمه من زرعه، مع أن العلماء أباحوا ما هو من هذا ، فإنما الله وإنما إليه راجعون. اللهم يا من وسع كل شيء رحمة وعلما، ويا من لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، ويا من رحمته وسعت كل شيء، كما أن علمه وسع كل شيء، ويا من كتب على نفسه الرحمة، ويا من هو الغفور ذو الرحمة، ويا من أرسل إلينا عين

١. كذلك في الأصل.

الرحمة، حيث قال وهو الكبير المتعال {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ}^١،
أسألك بهاء رحمة وبهذه الرحمة، ارحم جميعنا، وتب علينا، واهد أئمتنا،
وعلم جهلنا، واسترنا وجميع المسلمين، آمين آمين^٢.

واصل بيرك اهتمامه بالفقية المعداني وتراثه، فأخرج بعد عقد من
الزمان رسالة تضمين الصناع، وذلك في تأليف مستقل عام 1949. وأعاد
نشر نصها المطبوع على الحجر بفاس، وترجمها إلى اللغة الفرنسية، ووضع
عليها هو امش وشروحه، ومهد لها بدراسة ومقدمة.^٣

تفق هذه الرسالة مع سابقتها في معالجة بعض المعاملات الجارية
بالبادية مثل إلقاء الناس أغذامهم إلى الرعاة، ولكنها تكاد تختص
بالمعاملات الجارية بالحاضرة والمرتبطة بتحقيق مصالح أهلها وكفالة
 حاجاتهم من الصناعات والخدمات والتجارات، وما أكثرها. وتتناول
المشكلات الناجمة عن التزاعات التي تنشأ بين الأطراف المتعاقدة على شغل
أو استصناع، وتتوجب فيها على الصناع والأجراء المسؤولية المدنية ورد
الشيء أو بدله أو القيمة، سواء كان مالاً أو عملاً، وذلك في حال حدوث
ضرر أو عيب أو إتلاف.

أكد بيرك أن الفقيه المعداني كان يدعا في رسالته هاته أيضاً من
المدرسة الفقهية الفاسية، وأعلى من شأن عمله هذا في باب فقه المعاملات.
ورأى أنه أقرب إلى عالم اجتماع منه إلى فقيه في نظره إلى أحوال مجتمعه، وود
لو أنه تطرق إلى الخنطات التي يتنظم فيها الصناع والأجراء، من حمالين
وحمارين، وأكرياء للطعام، وأصحاب حمامات وفنادق وأفرنة وطواحين،

١ سورة الأنبياء، الآية 107.

٢ الحسن بن رحال المعداني، رفع الالتباس عن شركة الخامس، طبعة حجرية، مطبعة العربي الأزرق، فاس، 1890/1308، الورقة 9 وجـ.

٣ انظر :

Jacques Berque, Abu ‘Alī al-Ma‘dānī (al-Hasan ibn Rahhāl), *Tad’mīn aṣ-ṣunna*, op. cit, pp I-XIX .

وحراس وبياتين، وسماسرة وصاحة ونخاسين، وأطباء وبياطرة، وغيرهم. وأسف خلو هذا المتن مثله في ذلك مثل بقية المتون المغربية من مادة تتصل بأخبار هذه التنظيمات، وتفيده في الوقوف على بعض جوانب التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للحاضرة المغربية.

ووجدت بدار الكتب الوطنية بتونس مخطوطتان من رسالة تضمين الصناع، وحصلت العناية بتحقيقها ودراستها من قبل محمد أبو الأجنان، وصدرت في طبعتين: الأولى عام 1986، عن الدار التونسية للنشر. والثانية عام 1996، عن دار البشائر الإسلامية، وهي المعتمدة في هذا العمل¹.

أصلاح أبو الأجنان الأخطاء الواردة في المتن الذي نشره وترجمه بيرك، وأكمل نقاشه، والتي غيرت المعنى وبدلت الحكم الشرعي في بعض الأحيان. واجتهد في وضع العنوان المناسب لهذه الرسالة، وهو كشف القناع عن تضمين الصناع، مع عناوين لالمسائل والجزئيات التي اشتغلت عليها. وخالف بيرك في بعض آرائه، ومنها قوله بالفصل بين موضوع رد الدواب بما يظهر فيها من عيب بعد البيع وموضوع التضمين، وانتقاده كثرة الاستشهاد بالنصوص ووفرة النقول. واتفق معه في إعلاء مكانة الفقيه المعداني، وجعله من كبار أئمة المذهب المالكي في بلاد الغرب الإسلامي، ومن أعيان العلماء والفقهاء والقضاة في تاريخ المغرب.

أبرزت هذه الدراسة نزعة الفقيه المعداني إلى الاجتهاد والإصلاح وتوظيف الفقه في خدمة المجتمع، وبناء هذا الاجتهاد على التأصيل والعرف والخبرة، والدعوة إلى الحوار الفقهي، ونبذ الفاسد من الأحكام. وبيّنت ما جاء في تراثه من مواقف لم يهتد فيها بالمشهور من المذهب شأنه في ذلك شأن المجتهدين، ورفضه من مسائل الخلاف الفقهي ما كان غريباً

¹ محمد أبو الأجنان، كشف القناع، ص 13 - 71.

مناقضا للإجماع معطلا لأحكام فيها مصالح الناس ومنافعهم، وقبوله الخلاف المشروع الذي أقره الأصوليون، ووقفه منه موقف المختار المرجع الباحث عما يلائم زمانه وأهله، واهتباله بالأعراف والعادات الجارية في عصره، وميله إلى مراعاتها عند الترجيح والاجتهداد. وسيره على طريق فطاحل المدرسة المالكية في تقدير المنطق، واستعماله في أبحاثه الفقهية، واعتباره وسيلة فهم وتحليل واستدلال. وأوضحت توجيهه في إصلاحه إلى خطة القضاء بالأساس، وبيانه صعوبة ممارستها، وما تتطلبه من فطنة لحيل الخصوم، ودرأة واسعة بالأحكام والأعراف الجارية، وتفسيرات الناس وخاصة الذين تغلب عليهم رقة الدين والاحتياط في أكل الأموال بالباطل، وغير ذلك.

تزامن إعداد وإخراج رسالة كشف القناع مع تحقيق دراسة رسالة الارتفاق بمسائل من الاستحقاق، وتم ذلك في إطار الأعمال الجامعية المنجزة بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى بمكة المكرمة. ونال بها الباحث محمد بن سليمان المنيعي درجة الماجستير في الفقه من قسم القضاء، وذلك عام 1986¹.

تحقق لرسالة الارتفاق ما تحقق لذيلها كشف القناع من تجدد الدراسة والتحقيق، وارتقي البحث فيها من مستوى الماجستير إلى مستوى الدكتوراه، وانتقل الاشتغال بها من قسم القضاء إلى تخصص الفقه المالكي. وأعد الباحث مبارك أحمد زكي في موضوعها أطروحة عنوانها فقه الاستحقاق من خلال المدونة وما حورها : تحقيق كتاب الارتفاق بمسائل من الاستحقاق لأبي علي الحسن بن رحال المداني (ت 1140) نموذجا، وذلك بدار الحديث الحسينية بالرباط. وأخرج المتن وطبعه، ومهد له بمقودمة في غاية الإيجاز، وذلك عام 2007².

1 محمد أبو الأجنان، كشف القناع، ص 30، وفيه أن الرسالة موضوع الماجستير هي رفع الالتباس. وهذا خطأ ومبارك أحمد زكي، كتاب الارتفاق، ص 4، الهمش 1؛ ص 21، الهمش 3.
2 مبارك أحمد زكي، كتاب الارتفاق، ص 3-20.

لم تتسن لي فرصة مراجعة الأطروحة المذكورة، والتي وصفت بأنها في خمسة أجزاء ضخام¹، ولم أتمكن من الاطلاع سوى على المقدمة الهزلية التي وطأت لمن الارتفاع المنثور، والتي لا تتطرق بالمرة إلى موضوع هذه الرسالة، ولا تخصل مصطلح الاستحقاق ولو بكلمة واحدة، وإكراه النشر باد في ذلك. ومع ذلك تفضل على الدراسات السابقة – بالنسبة لموضوعنا – بذكر خبر معنة الفقيه المعداني، والهدایة إلى بعض مصادر هذا الخبر².

أفرد الشيخ المعداني هذه الرسالة في "الاستحقاق" : وهو رفع ملك شيء بثبوت ملك قبله بغير عوض، والحكم بإخراج المدعى فيه الملكية من يد حائزه إلى يد المدعى بعد ثبوت السبب. وقد دعت إليها الحاجة لتكرر مسائل الاستحقاق بين يدي القضاة في وقته، واكتفاؤهم بما جرى به العمل من إثبات العدول الملك للذى يريد الاستحقاق بناء على شهادة العوام الذين يجهلون معنى الملك. وأيضاً لفائدة الطلبة الذين يطلبون الفقهيات ويخوضون في مسائل الاستحقاق، والغالب عليهم الجهل بذلك. ففصل في الشهادة والشاهد، وعرف حد الملك وشروط إثباته، وترجح بينته على بينة الحوز. وتعرض لعلم الوثائق وصناعته، وحذر مما يقع من ألفاظ الموثقين. وجاء بمباحث لا سيل إلى حصرها في هذه العجالة.

يسري في هذه الرسالة نفس النفس الاجتهادي والإصلاحي الملاحظ في ذيلها كشف القناع، وتوجهها نفس المقاصد من توخي المصالح العامة والمنافع التامة، وضبط الأمور الدنيوية على القوانين الشرعية، وحفظ حقوق الناس. ونقف بها على نقد أرباب السلطة القضائية من قضاة وعدول، وفي هجة قوية، مع الاستعانة في ذلك بأقوال السلف في فساد القضاء والعدالة في زمانهم، وتضييق الخناق على من يتلمس الأعذار لقضاة

¹ مبارك أحمد زكي، كتاب الارتفاع، المحقق في أسطر، ظهر غلاف الكتاب.

² نفسه، ص 11-13.

وعدول الوقت، والذي هطلت فيه أمطار الجهل وكثير التساهل في الحقوق. دارت هذه الأبحاث الخمسة، وعلى مدى سبعة عقود، حول الرسائل الثلاث التي خصها الفقيه المعداني لموضوعات شركة الخماس والاستحقاق وتضمين الصناع. وقد أنجزها باحثون من آفاق شتى، وفي سياقات مختلفة. وكان منهم الفرنسي والتونسي وال سعودي والمغربي، وكان بعضهم من رواد الاستشراق، وبعضهم من المعنيين بإخراج كتب التراث، وبعضهم من المشغلين بالبحث الأكاديمي. وتبقى هذه الرسائل دون التأليفين التفيسين اللذين اشتهر بهما الفقيه المعداني، وهما شرحه على المختصر والموسوم بـ فتح الفتاح، وحاشيته على شرح ميارة على نظم ابن عاصم. ونعلم أن المرحوم محمد المنوبي كان قد أشار على بعض طلبه دار الحديث الحسنية بدراسة فتح الفتاح قصد استخراج المسائل التي عالج فيها مؤلفه واقع المغرب في عصره ونوازله واجتهد فيها¹. لكننا لا نعلم مصير هذه الإشارة، ولا ندري هل حصل الاهتمام بحاشيته المذكورة في الأحكام والأقضية.

تسلط هذه الأبحاث المجازة بعض الضوء على جوانب من المرحلة الخرجية من سيرة الفقيه المعداني، والتي أعقبت الفجيعة الموجعة التي أصابته فيما هو عزيز عليه من ولده، وامتدت أكثر من العقد من عام 1706/1118 إلى حدود عام 1717/1130. وتضيف إلى ما اشتهر من ملامح شخصيته العجيبة ملمع الصبر والرضى، وتثبت أنه كان بذلك من الذين إذا أرابهم الدهر لا يتضعضعون، ومن الأطواد الذين إذا اشتدت بهم ريح البلايا والمحن لا يتزعزعون. وتأكد أنه كان من الرجال العظام الذين تحمل أحلك أيامهم بأروع بنات أعمالهم، ومن الذين لا يبدون أعمالهم حسرات على ما مضى، بل يقبلون على ما بقي بعزيمة وعلوه. وإذا علمنا أن الفقه كان في وقته القانون المنظم للمعاملات، والمرجع الذي يستمد منه

¹ محمد أبو الأجنان، مقدمة تحقيق كشف القناع، ص 28، الهمash.

القضاة الأحكام للفصل في النزاعات، ويخضع له المحتسبون والأمناء في تسيير الأسواق، ومراقبة الحنطارات، والإشراف على تنفيذ العقود المبرمة مع الصناع، ولا يستغنى عنه أربابسائر الخطط الشرعية، أدركنا المكانة التي أدركها الفقيه المدعاني في حاضرة فاس العammerة بالأسوق، والمحضنة لكل صنوف الصناعات والتجارات والخدمات. وهو لم يستبد بفقه العاملات في وقته فحسب، بل بلغ فيه درجة الاجتهاد، ونحا فيه إلى الإصلاح ومقاومة الانحراف. وما جاد به من علم في رسائله وشروحه يعكس المجهود الذي بذله في تنزييه على الواقع، وعمله به وسعيه في مصالح الناس وإثبات حقوقهم. فأصبح بذلك فقيه العصر بلا منازع، والإمام الصدر في فقه مالك، وعميد القضاء والأحكام والتوثيق في فاس. فتزاحمت الركب في مجالسه العلمية، ووقفت ببابه جموع السائلين من العاملين في مختلف الأنشطة الاقتصادية بالحاضرة الإدريسية.

تبعدت حال الفقيه المدعاني خلال العقد الأخير من حياته، والموافق للعقد الرابع من القرن 12/18. وعادت له مكانته السابقة مع الخاصة، واسترجع مقعده مع من يستشيرهم المولى إسماعيل من أئمة الوقت. فكان حاضراً في مجلس الأحكام لدى القاضي علي بن عبد الواحد بن أبي عنان الحسني (ت 1153/1740) مع شيخ الجماعة محمد المسناوي وغيره من العلماء والمؤقتين ومتولى الأحكام المخزنية الرئيس أبو علي الروسي، وذلك للنظر في نازلة مسجد الشرفاء الذي أعاد السلطان بناءه، وعن له هدمه وإعادة بنائه من جديد لما بلغه خبر انحراف قبنته. فأفتووا بعدم هدمه لما فيه من المصلحة، وأشاروا بتبييه المصلين به على التحريف بتحريف الإمام، وتعود هذه النازلة في تاريخها إلى عام 1718/1131¹.

¹ القادي، نشر المثاني، ١٩٦٥-١٩٦٦، ٧.

حدثت في العام نفسه وفاة الشيخ سعيد العميري قاضي الحضرة السلطانية، فتولى الفقيه المعداني قضاء مكناة من بعده. ولا تحدد المصادر تاريخ هذه التولية، وتكتفي بالإشارة إلى وقوعها في آخر عمره^١. وفي اختيار المولى إسماعيل له لقضاء حضرته اعتراف له بعلو الكعب، وتعويض له عما لحقه من تنيص وهضم، ودليل على الصفح وزوال ما كان من جفاء وصد. فلبث يتصدر مجالس الإقراء والقضاء بهذه الحاضرة بقية حياته، وكان هو من صلى على المولى إسماعيل لما أدركته الوفاة يوم 28 رجب 1139/21 مارس 1727، ولبى نداء ربه ولم يكتمل الحول على وفاة السلطان، وذلك يوم 3 رجب 1140/14 فبراير 1728. ودفن بمقصورة جامع الشيخ سعيد بن أبي بكر المشترائي، ودأب العلماء على زيارة قبره كل أربعاء، وهرع العوام على أثرهم، وكان من عادتهم أنهم يبيتون شيئاً من السكر أو التمر عند قبره ثم يأكله أبناءهم رجاء أن تحصل لهم ملحة الحفظ^٢.

أبهم القادري في ترجمة الفقيه المعداني عن ذكر اسم الرجل الذي أدركه من عقبه، ولم يخصل هذا الرجل إلا بالإشارة إلى كونه الوحيد الذي أخطأته يد المنون التي تحفظت جميع إخوته على كثراهم^٣. لكنه عاد إلى ذكره في حوادث عام 1153/1740، وسماه هذه المرة وحلاه « بالفقير السيد بلعباس ابن العلامة السيد الحسن بن رحال المعداني »^٤. فنعلم من مناسبة ذكره أنه لم يكن بدعا من أهل بيته في معاناة صروف الدهر وغيره، وأنه وإن أمهلته المنية التي اخترمت جميع إخوته إلى حين، فإن البلية التي أصابت والده لم تمهد له، وأدركته المحننة على يد السلطان مثله.

^١ القادري، نشر المثاني، 2002/٧.

^٢ مبارك أحمد زكي، مقدمة تحقيق كتاب الارتفاع، ص 14.

^٣ القادري ، نشر المثاني، 2002/٧.

^٤ نفسه، VI/2120.

لم يبلغ الفقيه بلعباس الشاو الذي بلغه والده في مضمار الرئاسة العلمية، لكنه ورث عنه الجاه العريض الذي تحقق له في أواخر عمره، فكان من أعيان الحاضرة السلطانية مكناسة خلال العهد المصطلح على تسميته بعصر الاضطرابات أو أزمة الثلاثين سنة¹. ويؤرخ عام 1740/1153 لانتصار هذا العهد، والذي حكم خلال شطراه الأول هذا ستة سلاطين، وقتل اثنان منهم، وبوبيع لبعضهم مرتين وأكثر، وستعقد البيعة لسابعهم في العام الذي يليه 1741/1154. ولا يهمنا من أحاداته الجسمان إلا ما اتصل بمحنة الفقيه بلعباس المداني، وقوامه ما حديث من زواج المولى المستضيء ابن المولى إسماعيل بزوجات أخيه المولى عبد الله، وذلك بعد البيعة التي عقدت له عام 1151/1738، وموافقة جماعة من الفقهاء على هذا الزواج. فلما قلب عبيد البخاري ظهر المجن للمولى المستضيء، ونصره وأخاه المولى عبد الله وأعادوه لمرتبته من المملكة والإمارة في العام الموالي 1152/1739، بادر هذا الأخير إلى القبض على هؤلاء الفقهاء. وهم القاضي أبو القاسم العميري السابق الذكر، والقاضي أحمد بن علي الشدادي (ت 1163/1749)، والفقية بلعباس المداني، والفقية أحمد بن عبد الله الملطي. وأمر بهم في المشور، فنزعوا عمامتهم، ولطموا على وجوههم، وفضحوا شر فضيحة على رؤوس الأشهاد. وقال لهم : كيف تزوجون زوجاتي من أخي و أنا غائب ؟ وسبهم أقبح السب، وشتمهم أفحش الشتم. ونكل بهم النكال الشديد، ثم أمر بسجفهم إلى السجن، وأعطي دار القاضي العميري أحد العبيد³.

¹ عن هذا العصر انظر : عبد الله نجمي، «المغرب في عهد الاضطرابات (1139-1171/1727-1757)»، ضمن أضواء على تاريخ تأثيلات، مركز الدراسات والبحوث العلوية الريصاني، منشورات وزارة الثقافة، الرباط، 2003، ص 127-138.

² القادي، نشر المثاني، VI - 2119 - 2120 ؛ الناصري، الاستقصا، VII/152 وأسية الهاشمي الباغي، المجالس العلمية/I/291.

³ القادي، نشر المثاني، VI - 2119-2120 ؛ الناصري، الاستقصا، VII/152 وأسية الهاشمي الباغي، المجالس العلمية/I/291.

تمت محبة الفقيه بلعباس المعداني في إطار ما يصطلح على تسميته اليوم بالعقاب الجماعي، والذي تعدى الجماعة المذكورة من القاضيين العميري والشدادي والفقير المليتي، وشمل كافة أهل مكناسة من الخاصة والعامة. ذلك أن المولى عبد الله عمد بعد قبضه على هؤلاء الفقهاء الأربع إلى عزل جميع خطباء هذه الحاضرة واستبدل بهم غيرهم، ووظف على أهلها وظائف عديدة مخزنية شديدة، من دفع المؤونة له ولأصحابه، وغرس الأجنحة وبناء الديار. ولم يقبل تشفعهم له غير ما مرة في عدم التكليف والتخفيف، وسب الشرفاء الذين أتوا للشفاعة وأسمعهم الكلام القبيح. وأمر جنده بنهب الدور والخوانيت والبساتين، فكان العبد يأتي الرجل ويدخل عليه وهو في داره مع أهله، فتارة يقول له : سيدى أعطاني ابتك وزوجني بها فمكني منها ! فيقديها منه بما شاء الله من المال. وتارة يقول له : سيدى أعطاني دارك وملكيتها، قم فاخترج منها ! فيقديها منه أيضا بما شاء الله من المال، ومن شكا من العبيد عوقب وسجن. فوقع بسبب ذلك في هذه الحاضرة ونواحيها من الفتنة والهرج ما لا يحمد ولا يحصى ولا يعد، بل ولا يدخل تحت حصر. وهرب منها أقوام، وطال ذلك¹.

لا شك في هوان المصيبة التي أصابت الفقيه بلعباس لعمومها وشمومها أعيان حاضرة مكناس من القضاة والفقهاء والشرفاء وغيرهم، ناهيك عن العوام من الأغنياء والقراء على حد سواء. هذا ولم ينزل هذا البلاء العظيم بمكناة وأهلها خاصة، بل جاء في خضم البلايا التي عممت البلاد كلها بدوها وحضرها خلال هذا العهد المأزوم والمضطرب. فلم يكن هذا الفقيه بحاجة لينظم مثل والده في فساد الزمان وأهله ليتنفس عن كربه ، ذلك أن أهل وقته كانوا جميرا في كرب عظيم . لكن هذا العموم لا ينفي الخصوصية عن محته، ولا يجعلها مختلفة عن محبة والده، ولا يخرجها من

¹ القادرى، نشر المثانى، 2120/VI والناصرى، الاستقصا، VII/152.

دائرة المحن التي تنجوم عن فساد في العلاقة بين السلطتين السياسية والعلمية. وقد دخل والده بين المولى إسماعيل وولده المولى محمد الذي رام استلام ملكه، ودخل هو ومن معه من الفقهاء بين المولى عبد الله وأخيه المولى المستضيء الذي بنى بزوجاته في حياته وغيابه. وكان المولى إسماعيل في حاجة إلى فتوى ليحكم في ولده التاجر الذي قدر عليه قبل توبته، وكان المولى المستضيء في حاجة إلى فتوى ليحل له الزواج من نساء أخيه. فأفتى الفقيه المدعاني الأب بما وافق مراد المولى إسماعيل ساعة سخطه وغضبه وأثار نقمته ساعة ندمه وسكون روعه. وكانت لنجله يد في الفتوى التي سعت إلى رضى المولى المستضيء العاجل، ولم تتحسب حساباً لعقاب المولى عبد الله الآجل. ويكوننا بذلك قد دخلاً كسلطة شرعية في خضم الصراع بين رؤوس السلطة السياسية، إما بين السلطان وابنه، وإما بين السلطان وأخيه. وانحازا إلى الطرف المتغلب في الوقت، وأفтиما بما يحقق مصلحته. لكن سرعان ما انقلب حال هذا الطرف، إما بتقلب القلوب وإما بحلول الخطوب، فكانت عاقبتهم سوءاً. فتمثل مختتمها للدرك الذي يكون على العالم في دخوله بين السلطان وقرباته، والذي لا يقل في خطورة عاقبته عن الدخول بينه وبين رعيته.

السلطان مولاي إسماعيل ومعارضة العلماء :

مقتضيات الشرع ومنطق المخزن

ذ. محمد بو كبوط

كلية الآداب والعلوم الإنسانية - سايس فاس

التراما بمنطق الورقة التقديمية القيمة لهذه الندوة، تروم هذه المساهمة تسلیط بعض الضوء على جوانب من علاقة نخبة المغرب العلمية وأحد أشهر سلاطين المغرب - مولاي إسماعيل بن الشريف - عند نهاية القرن السابع عشر وبداية الثامن عشر، في محاولة لرصد مساحة حق العلماء والفقهاء في الاختلاف والجهر بما يقتضيه الشرع فيها قد يجد في أمور المسلمين واحترامه من قبل المخزن ورجاله.

وقد اخترنا هذه المحطة البارزة في تاريخ المغرب الحديث لما اتسم به عهد هذا السلطان الذي كان بقصد ثبيت سلطة الأسرة العلوية الحاكمة من قوة وحزم وصرامة سارت بذكرها الركبان، فكان بدبيها أن تكون العلاقة بين السلطتين السياسية والعلمية موشومة بالظرفية السياسية للبلاد وبرهانات المخزن في فترة حاسمة واجه فيها مولاي إسماعيل تحديات جساما، مما انعكس - كما سنفصله - على هامش حرية العلماء في ممارسة واجبهم الشرعي في تقديم النصيحة والجهر بموافقتهم التي يملئها عليهم الشرع.

والحقيقة أن فرضيتنا التي نروم طرحها للنقاش من خلال تبع وقائع المرحلة هي مدى ارتباط العلاقة بين قوة المخزن وحزم السلطان وإرادته في إجراء الأحكام وبسط السلطة واتساع أو ضيق هامش حرية العلماء والفقهاء في انتقاد الأحوال وسياسة ولي الأمر.

ولعل من نافلة القول التأكيد على أن التطور التاريخي لسلطتي التنفيذ والتشريع قد اتخذ مسارين مختلفين، بحيث بلغت السلطة السياسية (سلطة

التنفيذ) شأوا كبراً في التنظيم وصارت لها مؤسسات راسخة ومنظمة تعكس كتب الأحكام والأداب السلطانية الاهتمام البالغ بها، في حين اقتصر أمر السلطة العلمية على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتقديم النصيحة دون الرقي إلى مستوى تأثير سلطتها ضمن مؤسسات منظمة وفعالة.

غير أن ما يجب أن يدرك أيضاً هو أن هاتين السلطتين تشتراكان معاً في المرجعية الشرعية مع بعض التفاوت في الاختصاص، حيث «إن العلماء لهم مسند النظر في القضايا الشرعية، وللسلطان الرئاسة في الدين والدنيا»¹.

من هنا يتجلّى التداخل الواضح بين السلطتين السياسية والعلمية الذي لم يكن السلطان والعالم غافلين عنه، فقد ورد في رسالة من مولاي إسماعيل لعلماء زمانه ما يفيد هذا التداخل والتعايش بين سلطتي التنفيذ والتشريع، بل ساوي بينهما إشارة منه إلى مكانة السلطة الأخرى ورغبة في كسب أصحابها إلى صفة. فقد خاطب علماء الأزهر قائلاً: «فأنتم عشر العلماء سادتنا المقلدون والقدوة المقدمون المعتمدون، فبعلومكم توضح المشكلات وبفتاويكم المنورات يستضاء في ليل الجهل المذهبات، فأنتم القضاة ونحن المنفذون. العلم والخلافة أخوان متساويان في التقدير كركبي البعير. والعلماء يحتاجون للخلافة والخلافة تحتاج إلى العلماء، لا غنى لأحدٍهما عن الآخر»²، وجاء في رسالة أخرى على لسان السلطان: «إن العلم والدين والسنّة معه تجمعنا، والجهل مع البدعة يفرقنا، والعلم والخلافة أخوان، وما هو لدينا في نفوسنا الكريمة إلا من أعيان العصر»³.

¹ مجاهول، كنائمة محفوظة بالخزانة العائنة، لـ 1082، ضمن مجموع، ص 105-106، عن عبد العزيز بوعصاب، علماء المغرب على عهد المولى إسماعيل، المجلد 2، ص 429، أطروحة مرقونة، كلية الآداب، طوان، 2003-2004.

² رسالة السلطان إلى علماء الأزهر، الخزانة الحسينية، ضمن مجموع 12598، ص 63-60، عن بوعصاب، علماء المغرب على عهد المولى إسماعيل، ص، 429.

³ ابن زيدان، الإتحاف، ج 5، ص 58-59.

يعكس خطاب السلطان مولاي إسماعيل انسجاماً والتبايناً في آن: فالانسجام حاصل في الإقرار باختصاص إحدى السلطتين بالتشريع والأخرى بالتنفيذ والتآزر لخدمة ما يرضي الله، بينما يتبع الأمر في المؤاخاة بين السلطتين، لما يوحي به من عدم الفصل بينهما وإمكانية تطاول إحداهما على الأخرى واستئثارها بالتشريع والتنفيذ معاً. والأكيد أن العلاقة بينه وبين العلماء قد حكمها في العمق هاجسه في استباب الحكم وثبتت ركيائز الدولة، وترجع أغلب النصوص الواردة في هذا الصدد إلى الفترة التي ثار فيها الجدل بينه وبين علماء عصره حول طريقة تكوين جيش عبيد البخاري. فوعياً منه بحاجة مشروع السلطة العلوية الفتية إلى تزكية العلماء في فترة حساسة تعرضت فيها الدولة لتحديات خطيرة، عمل على كسبهم إلى صفه وأحاطهم بكل ما يستحقونه من تمجيل وإجلال، وحرص على مشورتهم واستفتائهم لإسباغ الشرعية على إجراءاته وأحكامه. وقد ورد في الأثر أن مولاي إسماعيل خاطب عالماً بقوله: « وأنتم منا »، فرد العالم: «أنتم بسيوفكم ونحن بكفوفنا »¹ في إشارة واضحة إلى جوهر العلاقة بين سلطتين، إحداهما يرمز لها بالسيف - رمز القوة المادية القاهرة - وهي بيد السلطان، والثانية غير مادية يرمز لها برفع الأكف تزكية ومبركة. بيد أن القوة المادية القاهرة بحاجة إلى رديقتها غير المادية التي يمتلكها العلماء وهي ذات وجهين: الأول تمثله الدعوة المستجابة التي يحرض السلطان على استجوابها لنصر دولته ورفع أعلامه، الثاني واجب تقاسم النظر في مصالح الأمة، ومن ثم إقناع الناس بالالتزام السلطة السياسية لمقتضيات الشرع وما يترتب عليه من حصول الأمن وصلاح أمور البلاد والعباد، مع حرص جل العلماء على التنصيص بأنهم « سامعون مطיעون ما لم يكن إثما » على حد تعبير اليوسي².

¹ رسائل إسماعيلية، ص 24، عن بو عصاب، علماء المغرب على عهد المولى إسماعيل، ص 432.

² فاطمة خليل القبلي، رسائل اليوسي، 312/1، عن بو عصاب، علماء المغرب على عهد المولى إسماعيل، ص 433.

إن المتبع لتطور العلاقة بين السلطان مولاي إسماعيل والعلماء يخلص إلى أن هؤلاء لم يقولوا باستقلالية مطلقة لسلطتهم ولا جعلوها بديلاً ومنافساً لسلطة السلطان، بل اعترفوا بكون هذا الأخير مكلفاً شرعاً بحفظ الدين وحماية بيضته وتدبير شؤون الأمة، وأن عليه الحفاظ على سلطته واستعمال السلطة والترهيب لقهر أهل الزيف والفساد. أما سلطتهم هم فتحصل بالاشغال بالعلم وتحث الناس على امتثال ضوابط الشرع والسلطان على خدمة أهدافه. غير أنه حدث أن اختلف هذا التوافق بتعارض مقتضيات الشرع ومنطق السلطة ورهاناتها.

ولعل أشهر قضية عكست جوهر العلاقة بين السلطان والعلماء، وأماطت اللثام عن الآليات المتحكمة في هذه العلاقة، هي ما اصطلاح عليه في المصادر التاريخية بمسألة ديوان العبيد أو نازلة تمليل الحراطين التي شهدت مواجهة شرسة وعنيفة بين السلطان وعلماء عصره حول قضية مركبة بالنسبة للمخزن، وهي طبيعة تركيبة الجيش والآليات ضمان ولائه للسلطان.

فملعوم أن مولاي إسماعيل كان بقصد تثبيت حكم دولة جديدة واجهت تحديات سياسية داخلية وخارجية، وكان الجيش الذي ورثه عن أخيه مولاي رشيد غير مؤهل لرفع تلك التحديات والقيام بالمهام المنوطة به على أحسن وجه، وهذا ما جعله يضع مسألة تكوين جيش منضبط ومضمون الولاء في مقدمة الأولويات، فكان أن اهتدى إلى اقتباس تجربة المنصور السعدي المتعلقة بتجنيد الزنوج، ونظم حملة تجميع واسعة عن ذوي البشرة السوداء والملوئين من «أحر الجلد» وسجلهم في ديوان العبيد قصد تملكهم وتجنيدهم في جيش ضارب سماء جيش عبيد البخاري.

أثار مشروع «تمليل الحراطين» وغيرهم من الملوك الأحرار كما هو معلوم جدلاً فقهياً حاداً. وتشير الرسائل المتبادلة بين السلطان وبعض علماء فاس - وخاصة الشيخ محمد بن عبد القادر الفاسي - إلى أن مولاي إسماعيل

حاول إقناع من تحفظ من العلماء بشرعية خطوطه وحملهم على تزكيتها وإجازتها شرعا. يقول في إحدى هذه الرسائل : « ورأينا طلبة الوقت مقصرين معنا عن الخوض في هذا الفن [...] ولم يزيدوا مع كثرة البحث مما والتقير عن أصول هذا الفن وفروعه وأصوله [...] مع تحققتنا أنها والحمد لله على جادة قوية موفقة من الله »¹. وجاء في مراسلة أخرى « ولا يحمل بنا السكوت على ما هو واجب، ومتى الكلام في هذا [...] عشر الفقهاء، وعلى هذا المنهج كانت الفقهاء مع الملوك قد يديها وحديها »². ويستشف من هذا أن قضية تقليل الحراطين وإدماجهم في جيش عبيد البخاري قد أثارت جدلا شرعا وسياسيا بين السلطتين العلمية والسياسية، وأن السلطان قد جنح في بداية التجاذب الفقهي بشأنها إلى استشارة العلماء بهدف الحصول على تزكيتهم.

وفي سنة 1698م ورد كتاب السلطان على مدينة فاس و« قرئ على المنبر بتسلية حراطين فاس، وطلب من العلماء أن يضعوا خطوطاً يديهم على ذلك الدفتر »³. وعلى الرغم من توسّلات علماء المدينة وأشرافها وأعيانها بشفاعة السلطان، فإن عامله عبد الله الروسي باشر حملة جمع المعينين في ظروف بالغة التوتر على حد وصف المصادر.

وينم حرص السلطان على كسب تزكية العلماء حول تقليل الحراطين عن رغبته الأكيدة في إيجاد مسوغ شرعي لقضية بالغة الحساسية من جهة، وعن استماتته في الدفاع عن مشروعه مع تفادي اللجوء إلى الوسائل القهرية وما قد ينجم عنها من تبعات سياسية من جهة ثانية. بيد أن جهر جل العلماء بموافقتهم لرغبة المخزن خيب أمل السلطان فيهم، وجعله

¹ ابن الحاج السلمي، الدر المنتحب، VI/389.

² رسائل إسماعيلية ضمن مجموع، الخزانة الحسنية، 4490 ص 57، عن بو عصاب، علماء المغرب على عهد المولى اسماعيل، ص 544.

³ ابن الحاج، الدر المنتحب، VI/389.

يحس بأنهم بخلوا بمساندتهم وتأخروا عن الكلام في مصلحة قائمة كفيلة بشد عضد الأمير وحماية بيضة الأمة.

غير أن هامش التسامح الذي أبداه السلطان تجاه العلماء في المرحلة الأولى لهذه القضية لا يسمح في نظرنا بالاعتقاد أن المخزن قد ترك الحرية للعلماء لضرب شرعية القرار السلطاني، وأنه كان على استعداد للتساهل المطلق مع المتحفظين في أمر بالغ الخطورة كهذا، بل يمكن القول إن خفض الجناح لم يكن إلا مرحلياً، وظل مقترباً بالتهديد والوعيد المبطن في البداية والساور حين جد الجد وبات الجدل الشرعي حول قرار السلطان يهدد بتجاوز الحد وبعواقب غير محسوبة.

هكذا نجد الخطاب السلطاني الموجه للعلماء والفقهاء جاماًعاً بين الثناء والتقدير والترهيب والتشكيك في أهليتهم. ومن نماذج ذلك ما جاء في إحدى رسائل مولاي إسماعيل لـ محمد الفاسي - خلافاً لما دأب عليه من مخاطبته بعبارات الثناء والتعظيم في جل رسائله إليه - حين قال: «والله إنا نرثي لحالك ونشقق عليك ونعتمد ترك السؤال عنك قصداً من أجل محبتكم في قلوبنا خوفاً أن نجاب بما لا يُسرّ نفوسنا»، وأضاف: «وما أملينا عليك نحن في هذه المخاطبة وأكثروا إلا حيث رأيتك جنحت بنفسك لما سوى ذلك وأعرضت عن المسألة المتعين ذكرها»، ثم شدد له اللهجة قائلاً: «كونك حفظك الله تبدي وتعيد وتتفقص وتزيد وتكرر المفردات والجمل»¹، في إشارة إلى تحفظ الشيخ وتلاصمه من التصریح بال موقف من قضية التمليک، بل إنه حين أحس بالابتلاء وبوطأة الورطة التي وضعه فيها السلطان آخر الاعتكاف في بيته مدة سبع سنين مبتعداً عن المخالطة حتى «ظن الناس أنه مقعد، ثم فهم الناس حاله» على حد تعبير صاحب نشر المثاني².

¹ رسائل إسماعيلية ضمن مجموع، الخزانة الحسينية 4490.

² القادي، نشر المثاني، 115/III، 116-117.

في خضم ذلك الجدل هاجم السلطان العلماء في صميم حفلهم بغية نسف أساس سلطتهم العلمية، وحاججهم في أسباب نكوصهم عن تزكية مشروعه مبيناً تهافت اجتهادهم ومجانته لمقاصد الشريعة، في مقابل ترجيح اجتهاده وارتباطه بروح الشرع. ففي هذا المعنى قال مخاطباً الشيخ الفاسي «وطلبة الورقة هؤلاء وإن تقدم من الكلام في هذه المسألة، رأيناهم كلما زاد البحث والتتقرير والتحرير والتحري وكشف القناع لا يزدادون إلا تلکيماً (كذا) ونفوراً، وتلکيهم (كذا) مرة ورجوعهم أخرى وقبوهم تارة ونفورهم أخرى ما عرفنا له وجهاً شرعاً ولا طبعاً، فإن كان لديهم هذه المسألة أساس صحيح ونقل صريح، ورأوا ما رأينا نحن من الصواب [...] من كل الوجوه والمصلحة العامة [...] فرجوعهم إلى الحق والإنصاف والاعتراف والإسعاف هو أولى من المكابرة والمغالطة، وهناك تطلب المعاملة والمساحة والإغصاء ويكون لها محل و موضوع»¹.

وحين أعيى السلطان إقنان العلماء تغيرت لهجة خطابه باتهامهم بضعف الهمة وقصور الباب، فكتب إليهم «إن أمر الجندي إلهام وليس معرفة، وأنتم لا تعرفون ذلك»، بل لم يسلم من غضبه الشيخ الفاسي نفسه حين خاطبه قائلاً: «هذه الأوجبة التي توجهت إلينا ووردت علينا لم تطابق المقصود [...] من وجهتين: أحدهما حيث لم تكتبوا على ما كتبه طلبتم بالموافقة ولا بالتصحيح، ولم ترجعوا على أجوبتهم بتلويع ولا تصريح [...] والثاني حيث رأيناكم ما زلتم تطلبون السماح لهم والإففاء عنهم فيما تقدم منا لهم من الوعيد والتهديد [...] فقد رجونا مثل هذا أن تكونوا كمن تقدمكم فتوى وعلماً ورأياً ونظراً واجتهاداً، فلم تفقهوا شيئاً من ذلك ولم تعلموا ولا وفقتم إليه [...] وما ذلك إلا من قلة اعتمادكم وضعف هممكم وعدم غيرتكم وفقر أجوبتكم وقصور باعكم [...] وكأنكم لستم معنا في هذا الجيل ولا في هذا القطر، ولا لكم في

¹ رسائل إسماعيلية ضمن مجموع الخزانة الحسينية 4490 ص 47، عن بوعصايب، علماء المغرب على عهد المولى إسماعيل، ص 548.

العلم والطلب يد ولا نباهة ولا ذكر^١.

واضح أن مسعى السلطان كان إقامة الحجة والدليل الشرعي على تهافت مواقف العلماء المخالفين، وفي ذات الوقت التمهيد لإسباغ رداء الشرعية على التشدد في لجم معارضتهم، لتشهد الساحة انتقالاً من سجال شرعي تُقارع فيه الحجة بالحججة إلى اتهام بالتلاؤ في الجهر بالحق وختن الرأي المعارض وفرض إرادة السلطة، وهو ما كشف عنه كتاب السلطان الذي قرأه عامله على أهل فاس وتضمن «من المخوفات والعقارب حتى تحيّرت عقول ذوي الألباب بما رأوا، وتوقعوا من الإرهاب والإرهاب، ولم يقتض منهم جواباً [...] وكثير الدهس والروع»^٢.

والجدير بالإشارة أن مما زاد من حدة التناحر وتشنج علاقات السلطان والعلماء هو تعاطف عدد منهم مع خروج ابنه محمد العالم عليه، حتى صار يُمتحن أي عالم بمجرد وشایة، الشيء الذي يبرهن على شدة التقاطب ويفسر قسوة وصرامة السلطان تجاه كل من تجرأ على استعمال سلطنته العلمية والمعنوية لمعارضة رغبة المخزن. وقد تمكّن السلطان بفضل هذه السياسة الصارمة من تثبيت أساس المخزن وحل أكبر معضلة واجهته، ممثلة في تكوين جيش متجانس ومضمون الولاء.

في ذروة التجاذب بين السلطتين اتخذ مولاي إسماعيل قرار الحسم في وضع حد لجدل فقيهي سياسي طال أمده، وبات انفراد فاس - بها لها ولنختبها من ثقل - بفرض تمليك حراطينها بهدد بنسف المشروع كله، وازداد الوضع تشنجاً بسبب تداعيات ثورة محمد العالم، فكان إعدام السلطان لابنه الشائر إشارة واضحة عن حزمته ورسالة قوية عن عزمه على معاقبة من خالفه أو عارضه حتى لو كان فلذة كبده.

¹ رسائل إسماعيلية، مجلة نطوان، عدد 5، ص 50-49، عن بو عصاب، علماء المغرب على عهد المولى إسماعيل، ص 547.

² رسائل إسماعيلية، ص 22. عن بو عصاب، علماء المغرب على عهد المولى إسماعيل، ص 550.

تجلى هذه السياسة الصارمة التي نهجها السلطان مع معارضيه في أوامره لعامله على فاس بالتشدد في إجبار العلماء على التوقيع على ديوان الحراظين، ومن «اختفى منهم أو تأخر، بُحث عنه في منزله ويدخل فيه عليه وعلى حريمها، ومنهم من ثُمِّب ماله لذلك، ومنهم من رُجمت داره بها فيها، ومنهم من هُدد عليه بقطع الرأس حتى علم علامته»¹. ونتيجة لهذا الترهيب تبانت مواقف العلماء، فأثر البعض السلامة وأذعن لإرادة المخزن، في حين فضل البعض الفرار والنجاة بنفسه وبأهلها والاستجارة بحرم يصعب على رجال المخزن أن يلحوظوه فيه بأذى، كما فعل العالم محمد المشاط الذي خرج من فاس إلى وزان « واستجار بحرم السادات الأعلام [...] وسكن هناك إلى أن انكشفت تلك الظلمة وانزاحت عن المدينة الإدريسيّة تلك الغمة»²، بينما احتمّ البعض الآخر بالدعاء إلى الله ليأخذه إليه ويعصمه من الابتلاء بما ابتلي به كثيرون من قتل ونَهْب وفتنة. أما البعض من العلماء من لا يخاف في الله لومة لائم، فظل على موقفه المخالف، متسبباً بعدم شرعية تمليك الحراظين لكون إثبات رقبيتهم تم بالإكراه والإشهاد بها زوراً، وما يعنيه ذلك من عدم جواز استرقاق المسلمين وسلبهم حريةهم التي هي حق من حقوق الله.

وتورد المصادر أسماء ثلاثة علماء تأخرّوا عن المصادقة على الديوان تعبيراً عن الإصرار على الخلاف والمعارضة، وهم محمد العربي بردلة ومحمد ميارة وعبد السلام جسوس «فأخذوا على ذلك وسجناً وهددوا، وما زادهم ذلك إلا إباء»³. ولما وفدو رفقة كوكبة من العلماء على مكناس بدعة من السلطان وبخهم وعنفهم على مواقفهم، فبادر عبد السلام

¹ مجهول، تقدير، ضمن مجموع، الخزانة الحسينية 12593، ص 1، عن بو عصاب، علماء المغرب على عهد المولى إسماعيل، ص 586.

² ابن الحاج السلمي، الدر المنتب، II، 392.

³ مجهول، تقدير، ص 2، عن بو عصاب، علماء المغرب على عهد المولى إسماعيل، ص 586.

جسوس بالقول : « إنا بالله وبالشرع معك يا مولاي، إنا بالله وبالشرع معك ، وجعل يكرر ذلك عليه، فقال له السلطان تكلم مع عليش، فقال له لا كلام لنا معه ولا بد يا مولانا أن تسمع شرع الله » فحدث أن « قبض سيدي عبد السلام جسوس من طرف ثوبه حين هم بالقيام، فلم يستطع أن يقوم [...] حتى سمع البراءة كلها، ثم قال له السلطان كيف تتجاسر على في مجلس ملكي؟ »¹.

وعلى إثر هذا اللقاء العاصف وما أبداه عبد السلام جسوس من جرأة زائدة، بدأت محنته التي طبقت شهرتها آفاق ذلك العهد ووسمت عهد مولاي إسماعيل بطابع الشدة والقسوة في التعامل مع المخالفين من أهل العلم والشرع. وبعد واقعة جذب ثوب السلطان ألقى القبض على جسوس وأودع سجن فاس حيث أجريت عليه صنوف التعذيب والتنكيل على يد عامل المدينة عبد الله الروسي الذي « قام إليه ولطمه بيده وجعل يضربه بالعصا والشيش يقول غفر الله لي ولك [...] وأثخنه بذلك كثيراً وشعرروا يده »².

وإمعاناً من عامل الحاضرة الإدريسية في الانتقام من هذا العالم الذي بات يرمز للمعارضة، بادر إلى تزييه وتعذيبه أمام الملأ، إذ يورد الضعيف رواية الفقيه علي مصباح تلميذ الفقيه جسوس يحكي فيها وقائع تلك المحن حيث يقول : « حقد السلطان على الشيخ المذكور فاستقصى عامة أمواله وأجرى عليه أنواع العذاب، فلما فرغ جميع ما يملك هو وأولاده ونساؤه وبيعت دوره ورباعه وأصوله وكتبه، وكان يطاف به في الأسواق وينادى عليه من يفدي هذا الأسير، والناس ترمي عليه بالصدقات من دراهم وحلي وحوائج أيام كثيرة ويذهبون بما يرمي عليه حيث ذهبوا بأمواله،

¹ ابن الحاج السلمي، الدر المنتحب، 186/VII.

² مجهول، تقدير، ص 2، عن بوعصاب، علماء المغرب على عهد المولى إسماعيل، ص 592.

فبقي كذلك ما يقرب من السنة، فكان في ذلك مخنة عظيمة له ولعامة المسلمين وخاصتهم^١.

بعد هذا الامتحان الرهيب وما أثاره من تعاطف عارم بمدينة فاس، أطلق سراح الشيخ وبعث له السلطان « يطلب منه الموافقة على ما كان، فأبى وامتنع وقال : لا يراني الله موافقا على ما وقع ولو أدى إلى ما لا محيد عنه ولا مفر، وأنا صابر على ما أراد وقدر »^٢، ويقينا منه بما له دون شهادة قبيل مقتله سنة 1704 جاء فيها : « الحمد لله، يشهد الواضع اسمه عقبه على نفسه ويُشَهِّدُ اللَّهُ تَعَالَى وَمَلَائِكَتَهُ وَجَمِيعَ خَلْقِهِ أَنِّي مَا امْتَنَعْتُ مِنَ الْمُوافِقَةِ عَلَى نَفْسِي وَمَا لَمْ يَرَنْنِي إِلَّا أَنِّي لَمْ أَجِدْ فِي الشَّرِّ وَجْهًا لَهُ وَلَا مَسْلِكًا وَلَا رَحْصَةً، وَأَنِّي إِنْ وَاقَتْتُ عَلَيْهِ طَوْعًا أَوْ كَرْهًا فَقَدْ حُنْتَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالشَّرِّ وَخَفَتْ مِنَ الْخَلْوَدِ فِي جَهَنَّمِ بِسَبِيلِهِ »^٣.

وتشير المصادر إلى الدور الذي كان للوشاة وبطانة السوء وكل السعاة في إغمار الصدور والتهويل من مخاطر ترك العالم والتجاوز عن موقفه لما فيه من مس بهيبة المخزن وتجاسر العامة، فكان أن زُجَ به ثانية في السجن حيث « قُتِلَ خنقاً من غير علم أحد، وذلك كله في صحيفة محمد بن قاسم عليش ومن وافقه من لا يرافق الفرد الصمد » أمثال آل الروسي على حد تعبير ابن الحاج^٤.

يستفاد من هذه الواقعة المتواترة في تاريخ العلاقات بين السلطتين العلمية والزمنية على عهد مولاي إسماعيل أن مخنة الفقيه عبد السلام جسوس تمثل أوج ما وصل إليه الخلاف بين أهل الشرع والعلم وهذا السلطان ومخزنه. وقد أفضت تصفية جسوس إلى إخراج علماء فاس بعد

١- الضعيف، تاريخ الضعف، تحقيق أحمد العماري، الرباط، 1986، ص 85.

٢- ابن الحاج، الدر المختار، 206/VII.

٣- الضعيف، تاريخ الضعف ، ص 85.

٤- ابن الحاج، الدر المختار، 206/VII.

أن يقنوا من أن المخزن لن يتسامح مع أي معارض لما يتصل بتشييت ركائز الملك أو مخالف لمقتضيات "منطق الدولة" (*la raison d'état*) بلغة عصرنا. كما أن محن جسوس جسدت محن جميع المغاربة خاصتهم وعامتهم آنئذ، وهي نكبة فرضتها ظروف سياسية حساسة اضططع فيها السلطان بمهمة إرساء أسس حكم الشرفاء العلوين في ظروف اتسمت بتعدد الصعوبات وكثرة التمردات الخطيرة المدعومة من قبل أتراك الجزائر، مما جعل الحاجة ماسة لإنشاء قوة عسكرية منضبطة ومضمونة الولاء. ولا مراء في أن مشروع السلطان بتمليك «أحمر الجلد» من الملوك المغاربة - وما أثاره من جدل فقهي سياسي وما ترتب عنه من تنكيل ومحن لبعض العلماء - يجسد خير مثال عن تعاطي أولي الأمر مع العلماء المخالفين حتى لو كانت مواقفهم مستندة إلى الشع.

في بيان أسباب محن الإمام اليوسي ونهايتها
من خلال رسالته الجوابية إلى المولى محمد العالم
ذ. حميد حماني

كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية - الدار البيضاء

تمهيد

يعتبر الإمام اليوسي نموذجا للعالم العامل الملزם بقضايا مجتمعه، من منطلق ما تقرره نصوص الشريعة الإسلامية ومقاصدها النبيلة التي تحكم سائر مجالات الحياة بما فيها جانب الإمامة العظمى التي هي « رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا خلافة عن النبوة، فيجب على الناس نصب إمام، يحيي الدين ويحفظ نظام المعاش، ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ويتصف للمظلوم من الظالم إلى غير ذلك ». .

ولذلك أولى هذا الجانب أهمية كبيرة ببيانه وتقريره في مختلف كتبه ورسائله، بما يمكن معه نسج خيوط نظريته في الحكم، وبما يجب أن يتوافر من شروط في الإمام الأعظم، كالبلوغ والذكورة والحرمية والإسلام والعدل والاجتهاد والشجاعة والكافية والسلامة من العيوب الخلقية. ثم الطرق التي تتعقد بها الإمامة وتمثل في استخلاف الإمام الأول وعهده، أو بيعة أهل الحل والعقد من المسلمين، فإن قام إليها من يستجمع شرائطها، وقهر الناس وانتظم له الأمر، انعقدت له أيضا، وإن فهو ظالم، ويطاع إن أدت منازعاته إلى فتنة أعظم¹.

ورأيه في الإمامة العظمى كما يتضح لا يخرج عن رأي أهل السنة، الذين يجعلون آيات القرآن الكريم وأحاديث النبي عليه الصلاة والسلام الأسس الفكرية والمصادر التشريعية في التنظير للإمام العظمى، أو مسألة

¹ قانون اليوسي بتحقيقنا، ص 192.

الخلافة كما تسمى أيضاً، وهي المختوم بها سورة الأنعام في قوله تعالى :
﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلِائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ
لِيَبْلُوكُمْ فِي مَا أَتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾^١.

هذا هو المنطلق الفكري لليوسي في الإمامة، فهو يأتي استجابة لما يطوق به الإسلام العلماء من مسئوليات جسام «لأنهم حملة الكتاب والسنة والأمناء عليهم»، والقائمون على إصلاح ما انحرف من أحوال المجتمع عن المحجة البيضاء، بالتنديد بمظاهر الزيف منها كان مصدرها وطبيعتها، انطلاقاً من قول النبي (ص) : «العلماء ورثة الأنبياء»^٢. وبقدر العمل على ترجمة هذا الحديث وغيره إلى الواقع عملاً وعملاً وتأثيراً يكون فضل العالم وثوابه، وذلك بالتصدي بالحق حين يفتقد، والدعوة بالحسنى إلى رفع المظالم ونشر الولية العدل والتأسي في كل ذلك بالرسول (ص) في تحقيق وصيانة كرامة بنى الإنسان.

وقد شهد تاريخ الفكر الديني والسياسي في المغرب نهاية من العلماء الذين انخرطوا في هذا المسلك وساروا على هذا السنن، فكان لهم بالغ الاهتمام بشؤون الدولة وتدبير سياستها الشرعية، إما بالمشاركة المباشرة والفعالية في السلطة، وإما برکوب مسلك الفكر الإصلاحي عن طريق التأليف والتصنيف في المجالات السياسية والمالية والجهادية. ويكتفي للتدليل على ذلك الإشارة إلى ما عرفه عهد الدولة العلوية من علماء أعلام، دأبوا على تقوفي أثر أسلافهم في الاهتمام بالإمامية العظمى والبيعة والتوجيه والنصائح لأولي الأمر، ومن بينهم مثلاً محمد بن سعيد المرغوثي السوسي (ت 1089/1678) صاحب كتاب الإشارة الناصحة لمن طلب الولاية بالنية الصالحة، والشيخ عبد القادر الفاسي (ت 1091/1680) الذي ألف كتاب

١ سورة الأنعام، الآية 165.

٢ أخرجه ابن ماجة في باب «فضل العلماء والبحث على طلب العلم».

حقيقة الإمامة، والقاضي أبو العباس أحمد بن سعيد المجلبي (ت 1094/1683) صاحب كتاب التيسير في أحكام التسuir، وأحمد بن محمد بن يعقوب الولائي (ت 1128/1716) صاحب تأليف نصيحة الصفاء في قواعد الخلفاء، وغيرهم.

فلم يكن اليوسي رحمة الله بداعاً من العلماء أو الكتاب الذين عاصروه، بل إن الذي ميزه عنهم هو أولاً التزامه القوي بهذا المنهج في الفكر، ثم طريقة تناوله له، حتى صار نموذجاً متألقاً من خلال مواقفه الثابتة والصرحية إلى أبعد حدود الصراحة الممزوجة بالجرأة النادرة، والمخلصة في نفس الآن، فحق وصفه من هذا الوجه بـ”ترجمان ضمير الأمة“ والمعبر بلسان حالمها عن همومها واهتماماتها.

فلعل هذا الخط الفكري المتميز شكلاً ومضموناً الذي اعتنقه اليوسي طيلة حياته - مع قوة في الشخصية واعتداد بالنفس، وما جلب عليه من مضائقات بل ومحن عانى منها الأمرين لأسباب سترها - هو ما حمل بعض الدارسين المعاصرين على إدراجه ضمن ما يطلق عليه اليوم في أدبيات السياسة ”المعارض السياسي“^١، وهو ما ظهر خارج الكلام فيه لاحقاً.

فقد أكثر من الكتابة في الجوانب السياسية كما شهد له بذلك المؤرخون والدارسون فوصفه الكردودي بأنه: « كان قوله للحق يخاطب السلطان ولا يبالي ». وقال عنه القادرى أنه: « كان ماهراً في المعمول والمنقول بحراً زاخراً لا تأخذه في الله لومة لائم، وقد بالغ في الذب عن الشريعة والحرص على تقرير أصولها الرفيعة، فقد كان سيفاً من سيفوف الدين وقاطعاً لحجج المبطلين، لا يخاطب السلطان إلا بتصريح الحق مشافهة

^١ وهو أمر تبنته بعض الأحزاب السياسية المغربية في أدبياتها السياسية بل في خطب زعمائها، كما هي حال أحدهم في مهرجان بمدينة صفرو في السبعينيات من القرن الماضي، حين ساق قوله اليوسي على لسان الشجرة الخضراء بسجلها « هذا زمن السكوت ومن قال الحق يموت » دون مراعاة للسياق كما جاء في كتاب المحاضرات.

ومكاتبة ». وذكره الزياني مع معاصريه من قضاة العدل كعبد السلام جسوس والحسن بن رحال المعداني وسعيد العمري، وزاد فاعتبره « سابق حلبتهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإقدام على السلطان، يقول الحق والنکير على الولاة فيما يرتكبونه من الجور على الرعایا [...] فإنه كان كثيراً ما يخاطب السلطان في النوازل والحوادث تارة بوجه الشفاعة وتارة بالوعظ ومرة بالنکير، ولاقى منه مكاره تارة بالعتب وتارة بالرد وتارة بالهجران، وكان لا يرده ذلك عن مخاطبته »¹.

I-قيمة الرسالة موضوع المداخلة

تستمد الرسالة المكتشفة قيمتها وأهميتها من جملة أمور منها :

- الرسالة الجوابية لليوسي التي بين أيدينا على كتاب المولى محمد العالم موضوع المداخلة تصب في هذا المنحى الفكري لقيمتها التي لا يمارى فيها، فهي بهذه المثابة تشكل فتحاً فريداً في باهها، وتفسر ذلك التحول اللافت للنظر في العلاقة بين عالم المغرب ومفترته ونادرته، وبين أعظم سلاطين المغرب المولى إسماعيل. وباعتبارها أيضاً تدرج ضمن مجموعة الرسائل التي يمكن أن تكون بمثابة "الذيل والتكميل" لرسائل فاطمة خليل القبلي، تأتي لتنضاف لرسائل اليوسي البالغ عددها ثلاث عشرة رسالة في كتاب نزهة الناظر لصهره وصديقه الحميم أحمد بن عبد القادر التستاوي، ثم عشرة رسائل أخرى تضمنها كتاب ترجمة ومناقب اليوسي للعلامة عبد السلام بن عبد الرحمن العدلوني الصفريوي المشيشي العلمي، فضلاً عن رسائل اليوسي لشيخه محمد بن ناصر الدرعي، التي أشار إليها صاحب طلعة المشيري، علاوة على رسائله إلى عصريه أبي سالم العياشي، كما ورد ذكرها في كتاب الشغر الباسم في جملة كلام أبي سالم المخطوط بالخزانة الوطنية.

¹ عبقرية اليوسي، ص 72-71.

2- الرسالة موضوع العرض هي الحلقة المفقودة في الترتيب الكرونولوجي للأحداث التي ميزت حياة اليوسي وحاولت - الأستاذة القبلي - في مقدمة التحقيق أن تضع إطاراً تاريخياً على وجه التقرير للرسائل السياسية التي حررها اليوسي وتداولتها الركبان في سائر الأزمان، فهي تنبهنا إلى أن رسالة جواب الكتاب أرخها اليوسي بأول ذي الحجة سنة 1096/ 29 أكتوبر 1685 عندما كان منفياً بالزاوية الدلائية، وهي الفترة التي تمت من سنة 1095/ 1684 إلى سنة 1098/ 1687، تبقى رسالتان براءة اليوسي وندب الملوك للعدل، وهما الرسالتان اللتان خصصهما اليوسي للنصح والوعظة الخالصة للإمام، وأنا أرجح - تقول فاطمة القبلي - أن تكون هاتان الرسالتان قد بعث بها اليوسي إلى السلطان في الفترة التي استقر بها في "خلفون" بعد خروجه من فاس عند حصارها 1083/ 1672 -¹ 1674/ 1085.

ولئن حالف الصواب الأستاذة الباحثة في القدر الأكبر من الحقائق التي قررتها، فإن الأمر لم يكن كذلك بالنسبة لمدة نفي اليوسي للزاوية الدلائية التي اجتهدت فحصرتها في مدة ثلاثة سنوات، امتدت من سنة 1095/ 1684 إلى سنة 1098/ 1687، في حين أن المدة المذكورة لم تتجاوز الستين وشهرين، وهذا له أهميته، إذ لا يعرف الشوق إلا من يكابده، فسنة من المحن والآلم والمعاناة زيادة ونقصاناً لها في ميزان معانى الحرية والكرامة الإنسانية ما الله به عليم، وإلا فالأستاذة بحسها وذكائها تفطنت إلى الحلقة المفقودة في الرصيد الوثائقي المتحصل لديها، لفك لغز ذلك التحول المفاجئ في العلاقة بين العالم والسلطان، وفي ذلك تقول : « ولا يمكن للدارس أن يدفع التساؤل الذي يلح عليه أمام هذه المصادفة وما يمكن أن يكون وراءها؟ فهذا تعني هذه الالتفاتة المولوية؟ - وهي اختيار اليوسي

¹ أحمد الطريق، الكتبة الصوفية في أدب التسناوي، I/ 206.

ضمن الوفد الرسمي لأداء فريضة الحج برسم سنة 1101/1690، هل تعني إبعاد اليوسي في وقت بلغ فيه غليان البرابرة أوجه؟ أم هي مجرد حدب ومحاولة محى الإساءة ظاهرياً من قبل السلطان؟ مما لا شك فيه أن الرسالة التي بعثها اليوسي للسلطان أثناء نفيه بالزاوية الدلائية قد تركت آثاراً في نفس السلطان، فلهجة اليوسي كانت قاسية وعنيفة وصرحة إلى أقصى حدود الصراحة، زد على ذلك أن اليوسي يتمتع بسمعة ومكانة لدى الجماهير الشعبية لا يحظى بها أحد في عصره، مما جعل صاحب التقاط الدرر يقول عنه: ورزق الإقبال من الخلق، فيجتمع عليه الجم الغفير حيث أقام، حتى كان السلطان لا يتركه أن يقر به قرار بل يأمره بالرحيل في أقرب مدة من الموضع الذي استقر به إلى موضع آخر¹.

-3- الرسالة موضوع المداخلة وثيقة غميسة ذات قيمة سياسية واقتصادية واجتماعية، بها تضمنته من إشارات تتصل بهذه الجوانب، كما تكمن أهميتها في كونها رسالة فريدة تبودلت بين الأمير المولى محمد العالم والإمام الحسن اليوسي، وجعلت حدا فاصلاً - في نظري - بين مرحلتين في حياة الإمام اليوسي في علاقته بالسلطان، مرحلة سابقة عليها معروفة إلى حد ما لدى الباحثين والمهتمين، ومرحلة سيكون لها ما بعدها، بما عرفته من انفراج وهدوء واستقرار وعطف ورعاية. ونظرالشح المادة العلمية بشأنها، ذهب أهل الفكر والتاريخ فيها طرائق قدداً، ولم يميزوا بين المرحلتين بل جعلوهما مرحلة واحدة، فبقيت مثار نقاش وتخمين بين هؤلاء وأولئك في استقصاء وتفسير الجوانب الغامضة فيها، فركب البعض منهم مطية التأويل، ورتباً على ذلك أحکاماً، وخلصوا إلى استنتاجات تجانب الحقيقة والصواب، وهو صنيع لم يكن ليخلو عن خطأ ورجم بالغيب، وتصرف بضاعة العقل فيما لا دليل عليه ولا حاجة إليه.

¹ رسائل اليوسي، 1/51.

4- الرسالة المكتشفة تتعرض من حيث مضمونها لثلاثة مواضيع رئيسية جاءت في دياجتها على حد قول اليوسي: « هذا، وقد بلغني كتاب سيدنا الكريم يذكر فيه ما أراد من سكنى الزاوية، وسؤالى عما أريد أن أسكن. وأن والده أصلحه الله وأمتعه بوجوده وإقباله قد أوصاه ببرى [...] ثم التمس مني أمده الله تطريزاً لهذا الشرف وتبركاً بما هو دين السلف والخلف أن أجيزه وأشاع تبريزه، فأسعفته لما رأيت من نيته الصالحة في الخير ». وقد حرر اليوسي الجواب على عناصر الرسالة كلها بالبيان الشافي على عادته، كما سيتبين من استعراضها بإيجاز غير مخل :

II- مصدر ومكان وتاريخ كتابة الرسالة ومضمونها

وقفت على هذه الرسالة في خطوط كتب برسم ترجمة ومناقب الإمام اليوسي للعلامة عبد السلام بن عبد الرحمن العدلوني الصفريوي المشيشي العلمي الذي كان حيا سنة 1150/1737، وصاحب كتاب الطبقات في التراجم وكتاب في علم التاريخ بعنوان دليل مؤرخ المغرب وحوادثه. وهو الكتاب الذي نقل عنه صاحب سلوة الأنفاس في ترجمة اليوسي وأبنائه ولم يشر إليه، ضمنها العدلوني كتابه المذكور بعد وفاة المولى إسماعيل كما يتبيّن من دياجتها بقوله: « وكتب رحمه الله للأديب البارع مولاي محمد بن السلطان مولانا إسماعيل قدس الله روحه »¹.

كتب الأمير المولى محمد رسالته إلى الإمام اليوسي حينما كان حاكماً أو بالأحرى مقيماً بمدينتي فاس، ولعل المقصود بالمدينتين عدوتي فاس، وهي الإشارة المعبرة الواردة في قول اليوسي في إجازته للأمير المذكور : « وقد سلك هذا المسلك القديم وانتهت هذا النهج المستقيم أمير قاعدي المغرب، مدينتي فاس أمنها الله من طوارق البؤس والبأس، وهو الشاب الشريف

¹ مخطوط العدلوني الخاص.

السيد الغطريف المتحلي من محاسن النباهة ونباهة المحاسن». ونتساءل هل كان طموح الأمير العالم يتتجاوز مدينة فاس إلى إعمار الزاوية الدلائية ونواحيها كما سنرى، فراسل اليوسي على سبيل الاستشارة في الأمر تماماً كما فعل سنة 1112/1700 مع شيخه المسناوي الدلائي لما تشفوت نفسه للخلافة¹ بعد أن يقدم السلطان المولى إسماعيل سنة 1111/1699 على توزيع مناطق المغرب على أبنائه، أم كان يود الخروج من فاس مفضلاً الاستقرار بهذه الأخيرة لاعتبارات خاصة، وهي مسألة جديرة بتعزيز البحث فيها، ونترك الوقوف على حقيقتها للمؤرخين.

أما عن تاريخ كتابة اليوسي للجواب، فهو أواخر جمادى الأولى من سنة 1097/1686، أي بعد مضي مدة ستة أشهر على كتابته لرسالته الشهيرة «جواب الكتاب» جواباً على رسالة السلطان، ومضي ستين وشهرين تقريباً على نفيه إلى الزاوية الدلائية التي دخلها يوم الجمعة السادسة عشر من ربيع الأول عام خمس وتسعين وألف. فخلال المدة الفاصلة بين الرسالتين الأولى يعني جواب الكتاب والثانية خطاب اليوسي للمولى محمد العالم تلقى اليوسي كتاب الأمير العالم المولى محمد.

وهو ما يؤكد أن رد فعل السلطان على رسالة «جواب الكتاب» كان إيجابياً وسريعاً، لنبرة الصراحة التي خاطب بها العالم السلطان وجرأة اليوسي القوية في جعل الأمور في نصاها، فكان من آثارها الطيبة الإذن السلطاني لليوسي بالخروج من الزاوية الدلائية مقر منفاه السحيق، قبل أن يرد عليه رسول الأمير المولى محمد الذي بلغه الأمر بالتسريع السلطاني لليوسي متأخراً فيما يبدو - حيث وافاه كتابه مع رسوله هذا بموضع يقال له "حمدود" من نواحي "بهت"، وهو ما يستفاد من قول اليوسي «فليعلم سيدني أني قد ارتحلت من الزاوية»، وكان اليوسي قاصداً إلى حوز مكتنسة

¹ الحل البهية في ملوك الدولة العلوية، 285/١.

حضره السلطان، ولما تعذر عليه الوصول إليها، وتعذر الحوز القريب إذ لا شجر فيه ولا حجر يستر به على العيال، وبهذا أيضاً تعذر حوز فاس، لم يمكنه إلا ما يلي ذلك مما فيه الغابة لقصد الستر والظل، حين لا بنيان ولا قدرة عليه، وبهذا تعذر دخول الحاضرة نفسها.

أـ وصف أحوال الزاوية الدلائية للأمير ليتخدنا مقرأ الإقامته

وردت الإشارة إلى وصف أحوال الزاوية الدلائية في الرسالة، وهي تحتمل ما تحتمل من معاني، كما أجاب عنها اليوسي مخصوصاً لها فقرة كاملة، ولعلها كانت مقصودة بالسؤال في خطاب الأمير المولى محمد والجواب عنها، فأجاب اليوسي عنها بقوله : « أما سكنى الزاوية، فنسأله إن قضى بها لسيدنا أن يجعل فيها كل خير، ويجعلها مفتاحاً لحظوه ومنها لرفعته، وكلما ذكر سيدنا في الزاوية من المصالح صحيح، وقبائلها وإن ظهر فيهم في هذه الدولة السعيدة بعض الاشمئاز، فذلك من عمل العمال وعدم الفهم، لذلك لم يزالوا ألف للاشراف المطهرين من غيرهم من قبائل العرب وأعرف بحقوقهم وأصبر لكتفهم، قد كان ذلك فيهم من قديم. وهي عظيمة في تمدinya وتحسينها واستعادة برجتها واستجداد نظرتها، فإنها اليوم خراب وسراب والله الملهم للصواب ». .

وفي هذا الكلام المجمل ما فيه، فهل قررأي السلطان على اختيار ابنه العالم ليكون خديمه بالزاوية الدلائية التي كانت نيته في إعمارها صادقة، فتحدث لليوسي في شأنها لهذا الغرض بمنطقة بالأطلس المتوسط، فأشار عليه اليوسي أن يكون له فيها خديم وما ذاك إلا ليخرج هو عن ذلك، ثم كاتب السلطان اليوسي وهو بمراكش مقر منفاه يأمره أن يكتب إلى كل من يليق أن يسكن فيها ليجدها السلطان عامرة، فأجابه بأنه لا مقال له ولا عمل في ذلك، بل عمارتها بأمر السلطان على يد خديمه، فلما رجع السلطان إلى دار ملكه فاجأ اليوسي بكتاب يأمره بالرحيل إلى الزاوية^١.

¹ رسائل اليوسي، 161-160/٢

ولعل خيبة أمل الأمير المولى محمد من عدم توليته على الزاوية الدلائية كانت من العوامل التي تركت أثراً في نفسه، وأن ما خصه به والده السلطان من ولاية إقليم السوس سنة 1111/1699 لم يكن مطمئناً لقلبه، ولا مليباً لطموحه السياسي، فكان ما كان من أمر نهايته الأليمة التي لعب فيها حاسدوه حين واتتهم الفرصة دوراً في الخفاء، فأوقعوا به¹.

ب - أسباب التعمج بالخروج من الزاوية الدلائية بعد إذن السلطان

كان في نية الإمام اليوسي البقاء بالزاوية الدلائية هذه المرة، بعد تسرّع السلطان له وموافقته على الخروج منها، ولم يكن ليستعجل مغادرتها لو لا أسباب سياسية واجتماعية عجلت بوتيرة ذلك الخروج على مضض، من تلك الأسباب:

1. جiran سوء فيها لا يؤونون جاراً ولا يشفعون ولا يكفون شرهم «وبجيـانـها تـغلـوـ الـديـارـ وـترـخـصـ».
2. التضرر من قلة الماء، لأن بئار الزاوية تغور عند اشتداد الحر ولا سيما في أعوام القحط كما كان حال اليوسي في ذلك العام.
3. القوت، فإنه لم يكن لليوسي بالزاوية حرث ولا مخزن، وكان يتعرّض نقل القوت من الآفاق ولا سيما عند اشتداد الأمطار والسيول وغير ذلك. لكن مع هذه الأسباب والظروف تصرّ الإمام اليوسي لأمر الله تعالى وإتباعاً لغرض السلطان، «فإني إنما سكتتها امثلاً لأمره وإنما فلا غرض لي فيها ولا ناقة لي ولا جمل».
4. انكشف أهله للغرباء نتيجة إخلال أهل البلد بشروط العقد الذي كان أبرمه معهم يوم وصوله إلى الزاوية منفيًا حيث نزل في محل قريب من الجامع لقصد التدريس، وحوّلهم جهة مرتفعة تشرف على دار سكناه، وكانت حالية وتعاقد مع أهل البلد أن لا يسكن بها أحد ولا يمر مخافة انكشف أهله.

أرجـعـ رسـالـتـهـ إـلـيـ كـبـيرـ وزـراءـ أـبـيهـ السـلطـانـ أـبـيـ العـبـاسـ الـيـحمـديـ،ـ الـاستـقصـاصـ،ـ VIIـ 92ـ وـماـ بـعـدـهـ.

فلما بلغ أهل البلد قدوم العبيد من السوس أخرج القائد من كان يقصبها، وهم جل الناس فلم يجدوا إلا تلك الجهة، « فأحاطوا بنا واطلعوا على عيالنا وذهب الستر ووّقعت الفضيحة، ووجب علينا سترهم، وليس إلا بالخروج من تلك البقعة والبعد عن تلك الخلطة. ولم يجز لنا شرعاً المقام مع تلك الحالة ليلة واحدة، فارتحلنا لذلك مع ما قررنا من الضرر أولاً والله تعالى يخير لنا ويكون لنا ».

ج - شرح اليوسي للأمير بعض حاله ليعرف حقيقة نوايه

أغلب الأفكار الواردة في هذه الفقرة جاءت مفصولة في رسالة «جواب الكتاب»، وما كان لليوسي أن يكررها لو لا ما كان يعتقد في المولى محمد العالم من المحبة له وخلوص الطوية، فاهتب هذه الفرصة السانحة في مكاتبه ليكون خير وسيط بينه وبين السلطان، فقصد قصداً إلى إفاضة القول في هذه الفقرة المتعلقة بشرح بعض حاله ليعرف نيته ول يكون على بصيرة منه رفعاً لكل لبس، وهي تركز على تفهم المولى محمد طبيعة اليوسي الخاصة وما سبق و تعرض له فيما سبق من محن، نتيجة سوء فهم سلوكه وموافقه من قبل السلطان، وهنا يجب التمييز بين مرحلتين أو بالأحرى بين عهدين : عهد المولى الرشيد وعهد المولى إسماعيل من ذلك:

د - عهد المولى الرشيد¹ :

كان بود الإمام اليوسي الخروج من مدينة فاس في عهد المولى الرشيد لأسباب :

1. طبع اليوسي الذي كان مائلاً إلى البدية : لأنها وطنه ومحلي سكناه ومسقط رأسه وحيث أنسه، والوطن كما جاء في كتاب المولى محمد العالم لليوسي محبوب.

¹قارن بما ورد في رسالة جواب الكتاب، رسائل اليوسي، 168/١.

فلما راود السلطان مولاي رشيد - تلقاه الله برحمته - اليوسي على سكني فاس، وقال في كلامه: تجد الماء البارد والظل والخاص ويتتفع المسلمون بك، قال اليوسي في نفسه : هذا والله خير، ولم يكن قبل ذلك جرب الحاضرة فأسعف السلطان.

2. نمط عيش الحاضرة غير نمط عيش الباية : تمثل في عيش المدينة هو عيش غير عيش اليوسي ولباسه وزيه وطبع ساكنيها وتكليفهم غير ما عرف، وفي ذلك يقول : «وجعل النساء يتعلمن من النساء والأولاد من الأولاد والعبيد من العبيد، ورأيت وقاحة وشحًا مطاعاً وإعجاب كل ذيرأى برأيه، فقلت الآن يفسد علينا أمرنا وتفسد أولادنا من بعدها وهذه ورطة لا تخلص منها إن بقينا حتى نستحللها، وهي أجرأت هؤلاء إلى معانقة الأسباب وركوب البراري والبحار والتکالب على ذلك، والشح الفاحش والتنافس في الولايات والخطط والسياسات، للصوف والنعل المخصوص والشعير وركوب البعير خير من هذا .

3. معاناته في التدريس بالقرويين بسبب التحاسد والتباغض¹ « فوق القيل والقال بين المتعاطين من الطلبة وبين أهل الجنس من العلماء، وتكدرت القلوب واستعجلت الفتنة ووقع التغایر والتصنع لأولي الأمر، وكل يريد أن يتحبب إليه ليعظم في أعينهم ويسلل الآخر شبه أفعال الضرائر مع أزواجهن، والتحاسد والتباغض إلا من عصمه الله، وقليل ما هم ». .

فلما رأى اليوسي ذلك في ذلك الوقت مع نفور الطبع بالأصلة من الحاضرة، طارت نفسه منها ومن أهلها ولم يكن له هم إلا الخروج منها، ولكن صبر مساعدة للسلطان وانتظر الفرج إعمالاً لحديث : « انتظار الفرج بالصبر عباد »².

¹ قارن بما ورد في رسالة جواب الكتاب، رسائل اليوسي، 169/I.

² إشارة إلى الحديث الذي أخرجه الترمذى في كتاب الدعوات بباب في انتظار الفرج وغير ذلك.

هـ- عهد المولى إسماعيل وخروج اليوسي من فاس إلى خلفون حيث عقد مجالس الإقراء^١

لما توفي المولى الرشيد وتولى المولى إسماعيل، صبر اليوسي حتى لا يقول له السلطان الجديد إن تحرك «كنت مع حبيبي، والآن تركني»، فلما قتل زيدان^٢ عامل السلطان على مدينة فاس وحصارت، استغلها اليوسي مناسبة فخرج من فاس بموافقة السلطان إذ ذاك. وسكن “تقليت” مكان بخلفون وكان اختياره لها لأسباب منها:

1. وجود أصحابه بها وفيهم إعانة في بعض أموره، حيث كان البنيان سهلا في البداية فبني دارا وتيسرت فيها أمور الدين والدنيا، وبنى مسجدا إلى جنب بيته، فمتنى أراد أن يخرج صلي فيه في الجماعة وهو يسمع قراءة الإمام، ولو شاء أن يبقى في بيته شهرين أو أكثر إذا لم تكن قراءة ولا تفوته جماعة لفعل. وهذا المعنى عنده من المهام ولا يجده في الحاضرة، فهو فيها إن بقي في داره فاته الجماعة، وإن خرج إلى المسجد لم يرجع حتى يلقى في الغالب أكدارا وفتنا وأثقالا.

2. رغد العيش: الممثل في ساقية من الماء تجري في الدار لا يحتاج معها إلى تنشير ولا إلى إصلاح قادوس، والخطب بالباب والحضره داخل الدار وخارجها.

3. اشتغاله بالتعليم مع طائفة من طلبة العلم لا يتشرفون إلى كرسي ولا محراب ولا منبر ولا ينقلون إليه ولا عنه، على النقيض مما عاناه بمدينة فاس من أمثال هذه النهاذج، فاستراح وحمد الله تعالى، وقال من أراد ما عنده فليأته «ففي بيته يؤتى الحكم»، وإن عند اليوسي غير محتاج إلى إيقاد

١. قارن بما ورد في رسالة جواب الكتاب، رسائل اليوسي، 171/١.

٢. المقصود به قائد الجيش زيدان بن عبد العمرى حين ثار أهل فاس ونقضوا بيعة المولى إسماعيل ونصروا ابن أخيه أحمد بن محرز سنة 1083/1672.

فحم ولا شراء بصل ولا كلفة ولا واجد فضول تشغله عن العلم. ومعنى هذا أن اليوسي كان يكرم طلبه ويتحمل تكاليف تعليمهم.

III - أسباب مخنة الإمام اليوسي

تعرض اليوسي بتفصيل هذه الأسباب في رسالته الطويلة جواب الكتاب، كما ذكر بعضها ابنه محمد العياشي في رحلته الحجة إلى الديار المقدسة، وهو يعيدها في رسالته إلى نجل السلطان، منها :

أ - انتهاض الوشاة والسعادة باليوسي إلى السلطان

لما كان على كل نعمة في الدنيا حسود، انتهاض الوشاة والسعادة باليوسي إلى السلطان، فم منهم حسود له ومنهم محب يريده في الحاضرة، فأكثروا، فجعل السلطان يكلفه دخول الحاضرة من دويرته "بخلفون"، وكان إذ كان بفاس في خفة عيال تكفيه دار واحدة، فلما خرج منها ورخص البنيان توسع، ثم زاد لنفسه عيالاً ولأولاده، وصار بالضرورة يحتاج لسبع ديار أو اثنان مجتمعة كلها على موقد واحد ومتونة واحدة، فعظم عليه الأمر من جهتين : خروج من دار ودخول في غير مدخل. وقد قرن الله الخروج من الدار في الشدة بقتل النفس ولا شيء أشد منه، فكان يتناقل عن الامتثال رجاء حلم السلطان وعفوه، لا تعااصي وتعلية، مع أن السلطان ما عزم عليه بالجزم في الرحيل، وإنما كان يطلب ذلك منه ويلومه على تركه، فرجا أن يعرض عن ذلك.

ب - سوء فهم السلطان لتصرف اليوسي وحمله على العصيان

لما رأى السلطان من حال اليوسي ما رأى، فكأنه اتهمه بالتعاصي عن أمره، أو الكراهة أو البغض أو التكبر ونحو ذلك، وزاده أهل الشهوات في ذلك وهو بحمد الله - كما يقول - ما به عصيان ولا كبر ولا بغض، بل هو

أطوع من ظل وأذل من نعل، وحب أهل البيت دين يدين به، وإنما وجد راحته ويسير دينه ومعاشه ولين جانب فالالتزام، وفي الحديث : « من رزق من جانب فليلزمه »^١

فالحاضرة تعذرت عليه، وقد استسهل دخولها من جانب الطبع تفاديا من القيل والقال والأحوال، فلو وجد فيها مكانا لم يبيت في الباادية ليلة واحدة، والقرى أيضا لم يتيسر لأنها لأربابها، فلم يجد إلا هذه الشعاب التي ليست بملك لأحد يبني فيها خيمة وعرشا، ولا يخشى منازعا ولا مدعيا، ولا مزاحما ولا منافسا، ويقنع بها تيسير حتى يلطف الله.

ج - رجم من لا يشغله بما يعنيه اليوسى بالظنو

حين فعل اليوسى هذا رجمته الظنومن لا يشغله بما يعنيه، فقائل يقول أحق، وآخر يقول طالب دنيا إنما يتبع الشعاب بجمعها، والله درهم فأين من الشعاب الدنيا ونعمتها، وهل نعم في الدنيا من يفرش الحصير على التراب والغبرة تصاعد على وجهه وثيابه وسخة، وينظر إلى امرأته والثوب الوسخ على جلدتها، وإنما النعيم والثروة والإحسان الذي له بال في الحاضرة. وقائل يقول أضعاع علمه، وإنما المضيع للعلم من أدخله المداخل وعرضه للمناكل وجعله مجرد القلقلة في المجالس تفسد بها القلوب ويهلك بها العالم والمتعلم إلى آخر الدهر [...] وهو لم يخل بحمد الله من بث العلم ولكن يقل ويكثر فيها مضى حيث القوة والشباب ولا كدر ولا تنفيص.

فقد اجتهد في التعليم النهار والليل حتى انتفع بحمد الله من لا يخصيه لوجه الله تعالى، وبعد تحوله لفاس كان أيضا كذلك وكان أيضا بـ ”تقليلا“ كذلك قبل وقوع الزلازل، وفي مراكش والزاوية الدلائية، وعلى ذلك كان يوم كتاب الرسالة الجوابية على كتاب الأمير المولى محمد.

^١ أخرجه ابن ماجة في كتاب التجارات، باب: إذا قسم للرجل رزق من وجه فليلزمه.

د - الاقتداء بأصحاب رسول الله (ص) في طرق نشر العلم

وقد التمس اليysi في إقناع المولى محمد بوجهة نظره في بيان أسباب خروجه من الحاضرة سيرة أصحاب النبي رضي الله عنهم وهم علماء المسلمين وقدوة الخلق أجمعين، لم ينصبوا المجالس ولم يرتهنوا الطلاب ولا ذهباً يطلبون من يتعلم منهم، بل كانوا يقيمون حيث أقامهم الله حاضرة وبادية ويستغلون بها لابد لهم منه من جهاد أو سعي في معاش، ومن طلب علمهم لم يخلوا عليه، فإن الله تعالى كلف الجاهل أن يسأل وأن يطلب فقال تعالى : {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ} الآية^١، وقال صل الله عليه وسلم : «اطلبو العلم ولو بالصين»^٢ وهو خطاب للمتعلمين لا للعلماء، ولم يكلف العالم إلا بدلله عندما يسأل ويكون السائل أهلاً والله الموفق.

هـ - وصية السلطان لابنه الأمير ببر اليysi

جاء كلام اليysi مقتضايا في هذه الفقرة مكتفياً بالدعاء للسلطان والأمير كما جاء على حد تعبيره : «وأما وصيته على بري، فجزاه الله ولكم خيرا وأصلحه الله وأصلاح ذريته، وذلك من طيب شيمته وحسن سريرته، ولو ما عندك من المحبة وما فيك من الخير لم يمتحن إلى الوصية، نسأل الله تعالى أن يصلح أمرك ويعلي قدرك والسلام. وكتب الحسن انتهى».

و- إجازة اليysi للأمير العالم نزولاً عند رغبته

كان الأمير المولى محمد العالم عالماً مشاركاً وأديباً بارعاً، مبرزاً في علوم العربية والعلوم الشرعية «يجمع على نفسه كبراء علماء فاس للإقراء عليهم، ويجيبونه لذلك، ويقياسون معه الشدائـد لذكائه وشدة فطنته، خافة

^١ سورة النحل، الآية 43 وسورة الأنبياء، الآية 7.
 الحديث أخرجه ابن عدي والبيهقي في المدخل والشعب، من حديث أنس. وقال البيهقي : متن مشهور وأسانيده ضعيفة. انظر المعني بذيل الإحياء، ٩/١.

الافتضاح معه في قصور فهم أو نقل^١. وكان حريصاً أيضاً على إجازة العلماء له، ومن أجازه منهم : أحمد بن العربي ابن الحاج وأحمد المنساوي الدلائي ومحمد بن أحمد الولائي.

وإذا كانت إجازات هؤلاء العلماء أمراً معروفاً، فإن إجازة اليوسى للأمير العامل كانت على النقيض من ذلك مغمورة، لو لا خطوط العدلوني الذي كشف عنها النقاب وأخرجها من خبايا الخمود. وما يميزها براءة الاستهلال والنسج على منوال إجازات فحول الشيوخ لطلابهم النجباء، وما جاء فيها بعد الحمدلة والتصلية قوله : « أما بعد، فإن اتصال السنن بالسماع أو الإجازة أو بهما منقبة عظيمة ومأثرة قديمة، بل من أقوى عرى الدين وأوثق أسباب التحصيل والتمكين، ومن ذلك لم تزل للناس به عنایة، ولم يكتفوا بالدرایة عن الروایة، فكم تغربوا له عن الأوطان ورغبوا عن الآلاف والقطان، وتعسّفوا التهائم والنجود وطابوا نفوساً عن الدعوة والهجود، وزاحموا العلماء بالركب، وتوسلوا وتوصّلوا إلى الرتب وازدحروا في المجالس، وملؤوا بالفوائد وجوه الفهارس.

وقد سلك هذا المسلك القديم وانتهت به هذه المنهج المستقيم أمير قاعدي المغرب، مدحّتي فاس منها الله من طوارق البؤس والبأس، وهو الشاب الشريف السيد الغطريف التحليلي من محاسن النباهة ونباهة المحاسن بما حل به فوق كوان؟ وأصبح به شرفاً ومجاددة نقطة دائرة الديوان، مجلياً في حلباتها كل فضيلة، فريداً عن أشكاله في كل خصلة جميلة، والشيم الطاهرة والنزاهة الظاهرة، والهمة العالية والنباهة الجليلة، أبو المكارم مولانا محمد نجل السلطان الأعظم الأجل الأفخم، مولانا إسماعيل أصلاح الله به البلاد والعباد، وأذل به رقاب أهل الشقاوة والعناد، فلم يزل أصلاحه الله منذ نشأ في طلب العلم يرتفع أحلافيه ويُشجع أكتافه ويُجني ثمره ويقتطف زهره

^١ العباس بن إبراهيم، الإعلام، ١٢/٧.

ويستكشف غرره ويقصى أثره، وينشد ضالته فيمن نشد [...] مع ذهن بارك الله له فيه، غواص على الفرائد قناص للشوارد مع خلق محض وكرم غض وسيرة صالحة وما ثر غادية رائحة [...] ثم التمس مني أمده الله تطريزا لهذا الشرف وتبركا بمن هو ديدن السلف والخلف أن أجيزه وأشایع تبریزه، فأسعفته لما رأيت من نيته الصالحة في الخير وإن لم أكن من رهبان هذا الدير، فقلت وبالله التوفيق والهدایة إلى سواء الطريق [...] وكتب بيده أواخر جمادى الأولى من سنة سبع وتسعين وألف متلفظا بالإجازة عبد الله تعالى الحسن بن مسعود اليوسى كان الله له آمين ». وقد ذيلها بأبيات شعرية جاء فيها ما نصه:

اعذر أخاك إذا رأيت زناه من دون ما ترضى فهو جلود
عقل العقول إذا تطن ذيابة وعلى أخيك أساور وأسود
خل يدل وجاهل متحامل ومشانئ يبغى بنا وحسود
انتهى.

والآن، وبعد استعراض مضمون الرسالة وما اشتملت عليه من أفكار رئيسية وما اندرج تحتها من أفكار فرعية، نجيب عن السؤال الذي أرجأنا الجواب عنه إلى موضعه المناسب، والمتمثل في ما ذهب إليه بعض الدارسين المعاصرین من إدراج اليوسى في سلك ما يطلق عليه اليوم في أدبيات السياسة ”المعارض السياسي“. واستنادا إلى ما سبق، فهل يمكن اعتبار اليوسى معارضيا سياسيا بالمعنى المقصود عند هؤلاء؟

نبادر إلى القول إنه من خلال ما سبقت الإشارة إليه من نصوص، وما هو مفصل في تراثه الذي تيسر لـ قراءته أن الرجل لم يكن كذلك، فتصنيفه هذا من قبل أصحاب هذا الطرح صنيع يجانب الحقيقة من وجهين: أولهما سلوك منهجه الإسقاط الذي لا ينسجم تمام الانسجام مع

طبيعة القناعات الفكرية للرجل. ثانيهما الإيمان القوي برسالته في المجتمع بدافع الإخلاص الذي هو مخ العبادة بغایة الإصلاح والتوجيه والتقويم، دون طمع في منصب أو مركز كما هي حال من يتخدق في صف المعارضة السياسية بمفهومها المعاصر لتسنم مراكز السلطة والقيادة في زماننا، أو من ابتي بوسواس المهدوية في زمنه هو، والرجل كما هو معلوم من سيرته وموافقه زهد في خطط الفتوى والقضاء^١ والمدخول أي العائد من جزية ملاح ومدخل محاصل قبيلة من الحبوب^٢، أو منصب خديم أو عامل بالزاوية الدلائية كما مر معنا.

وهو ما تؤكده في وضوح وجلاء أيضاً الرسالة الجوابية لليوسى التي بين أيدينا على كتاب المولى محمد العالم، وتسعفنا في التدليل على ما ادعيناه من كونها كانت فيصل تفرقة بين مرحلتين : الأولى معروفة بما شابها من ترحيل قسري ومعاناة نفسية حتى إنه بصراحته المثيرة للإعجاب يخاطب السلطان في رسالة جواب الكتاب بقوله: « ولقد ارتحلت في ذروة البرد ولم أقدر على التراخي ولا الأعذار لئلا يظن بي التعاصي، ثم جئت الزاوية ولم أجد فيها دارا ولا جدارا، فكنت فيها بين الشیح والریح إلى الآن، حتى إنه لو تأملني من هو جاهل بحال السلطان لظن أنه إنما كلفني بها امتحانا لي وتعذيبا »^٣ .

IV- نهاية محن الإمام اليوسى

يمكن ربط نهاية محن الإمام اليوسى زمنياً بمرحلة ما بعد تاريخ كتابة الرسالة موضوع المداخلة، فيمكن القول إن حياته بعدها عرفت بعض التحسن وتجلّ ذلك في الآتي :

¹ قارن بما ورد في رسالة جواب الكتاب، رسائل اليوسى، ١ / 219.

² قارن بما ورد في رسالة جواب الكتاب، رسائل اليوسى، ١ / 205.

³ رسائل اليوسى، ١ / 161.

- زيادة تقدير السلطان لليوسي الذي كان يراجعه في عدة مسائل شرعية تعرض له حتى وهو في المنفى، وقد عبر عن ذلك التقدير غير ما مرة بقوله في رسالته لعلماء فاس على سبيل استنهاض همهم للعناية بالعلوم التي أخذت جذورها تجربة شيئاً ما : «إذ ما تفخر به فاس على سائر المدن والأقاليم والأقطار إلا بالعلم، حتى أن لو جاءهم عالم براني لم يرضوا بعلمه، ولم يبالوا به، وقد حزنا السيد الحسن اليوسي على سكني فاس واستغفاله القراءة فيها، فاشتكى من إذية أهلها، وذلك لا يكون في الإنسان إلا أن يعلم أن الله تعالى أعطاه من العلم ما كفاه عن الغير، وفوق كل ذي علم عليم ومتنه العلم إلى الله العظيم»^١.

أو في قوله في شهادته في علماء عصره في مجلس ضمه مع بعض المقربين إليه : «علماء الوقت على أربعة أقسام : قسم لا يخاف إلا من الله ولا يخاف منا، وقسم يخاف من الله ومنا، وقسم يخاف منا ولا يخاف الله، وقسم لا يخاف من الله ولا منا» ومثل للقسم الأول باليوسي^٢.

- دعوته إلى حضور درس التفسير في المجلس السلطاني الذي ألقاه القاضي المجاخي بحاضرة مكناس سنة 1098/1687، وهي السنة المولالية مباشرة للسنة التي تم تسریحه من منفاه بالزاوية الدلائية، وتمكينه من الذهاب والإقامة حيث يشاء دون رقيب أو حسيب.

- دعوته سنة 1101/1690 لزيارته له بقصره بمناسبة عيد الأضحى^٣، وذكر في كتابه لليوسي ما يعتقد فيه من العلم والصلاح، وذكر له أيضاً ما هم عليه أهل زمانه من اغتياب الناس والواقع في أغراضهم، وفي جواب اليوسي للسلطان ذكر زيارته للعسكر الجاهدي المحاصر لمدينة العرائش أواخر الحجة متمم المائة بعد ألف عند زيارته للشيخ عبد السلام بن مشيش، وكان بود

¹ مجلة طوان عدد خاص بالمولى إسماعيل، ص 38.

² التقاط الدرر، ص 64.

³ رسائل اليوسي، 612/II.

اليوسي الإقامة مع العسكر المغربي لكن وضعه الصحي لم يسعفه في ذلك، « وحاصل الأمر - يقول اليوسي - أني لم أطق المقام، وتحرك في ما يعلم الله، والشكوى له ففرت فراراً، ولقيني كتاب سيدنا في الطريق وأنا سائر، وما أقضني تuder المرور بسيدنا مع كون ذلك أحب إلى من مفروض به، فكتبت هذه الأحرف رجاء أن أقبل بها راحة سيدنا عن قلق وضعف، وقد علمت أني لم أبلغ عشر الحق ولا عشر عشره، والرجاء من سيدنا أن يسعني فضله وسماحته وإغضاؤه في تقديره وعجزي والسلام»¹.

- اختياره ضمن البعثة الحجية برئاسة ابنه المعتصم، وبذلك تمكن من تنفيذ ما كان عزم عليه منذ زمان « فلم يأمر الله تعالى بالتوقيق [...] وسبب تأخره عن الإقدام على قضاء وطه مع قدر المولى وإرادته تعالى عدم الاستكان في المنزل وكثرة التحول »².

وقد انسحب هذا الأثر الطيب، وعم الانفراج العلاقة بين اليوسي وقاضي الحضرة المكناسية الشيخ عبد الملك التجمووني، بعد صراع مrir، بسبب آرائهم المختلفة في مسألة العلم النبوى هل هو مطلق أم نسبي؟ وغيرها من المسائل العلمية، حتى كتب التجمووني المذكور كتاباً سماه خلع الأطمار البوسية عن الأسطار اليوسية³ قال فيه العلامة الحجوبي متتصراً للعلامة اليوسي ومتقدماً للعلامة التجمووني « هذا آخر ما تيسر كتبه على هذه الرسالة إصداعاً للحق وقياماً للحجج، أحب من أحب وكره من كره، ولو لا ضيق الوقت وإفساد الورق والمداد لتبعنا جميع مقالاتها ذرة ذرة، وحللناها عروة عروة، غير أن فيها كتبناه كفاية في بابه، إذا كان القصد إحقاق الحق وإزهاق الباطل وقد زهق والله، ولم يبق لنا من الرسالة إلا ما لا غرض لنا في التعرض إليه من الهمز واللمز الذي تكفل الله بالتوعيد عليه

¹ نفسه، نفس الصفحة.

² رحلة اليوسي الحجية مخطوط الخزانة الوطنية رقم 1418 أ.ك.

³ مخطوط المكتبة الوطنية رقم: 115 ج.

في قوله {وَيُلْ لِكُلْ هُمْزَةٍ لَّمْزَةٌ}^١، أو صريح السب الذي قال فيه النبي عليه عليه السلام: «سباب المسلم فسوق»^٢، وذلك في الحقيقة أجنبى عن العلم العلم وللبيت رب يحميه [...]. وإنها والله بالنسبة للإمام اليوس canticle رحمه الله وقدس روحه لظلم محض وظاهرات بعضها فوق بعض، والنبيه يكفيه هذه العجاله ويتبين النور بظهور الهالة»^٣.

قلت وكان من آثار انفراج العلاقة بين العالمين اليوس canticle والتجمواعي بعد نفور وجفاء مريدين، أن زار الأخير الأول قال العدلوني في ذلك : «حکى لنا القاضي إمام المحدثين وقدوة المتقنين أبو مروان سيدى عبد الملك التجمواعي رحمه الله قدم على الشيخ - يعني اليوس canticle - في بعض أسفاره، فوجده نازلاً بصنهاجة الزيتون فنزل عنده، وجلس في ناحية عشية ونظر إلى الجبال والشعوب المحيطة بالموقع المذكور، والواردون على الشيخ من كل حدب ينسلون رافعين أصواتهم بالذكر، قد ملؤوا السهل والجبل، ما نزلت طائفة إلا وأخرى بإثرها حتى غشي الليل وهم منحدرون كالسيل، فلما رأى ذلك هاله ما رأى فقال : لا إله إلا الله، ثم أنسد : من يطع ربه تطعه الميقات وتجئه الورى وهم خدام»^٤

٧- حادث وفاة اليوس canticle وطبيعته

إن القصد من حشد هذه الطائفة من الأنقال التي أسعفت بها الوثائق الجديدة المكتشفة، هو محاولة الإجابة عن التساؤل الذي يلح علينا حول نسبة الحقيقة في حادث وفاة اليوس canticle، وتحقيق كلام من ادعى أن اليوس canticle مات مقتولاً ولم يمت موتاً طبيعياً؛ فمنذ أن عثر على طرة في النشر الكبير للقادري يقول: « ووثب اللصوص على صاحب الترجمة وقتلوه، وترك

^١ سورة الهمزة، الآية ١.

^٢ أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب خوف المؤمن من أن يحيط عمله وهو لا يشعر.

^٣ من تعليق العلامة الحجوي على رسالة خلع الأطمار البوسية للتجمواعي.

^٤ مخطوط العدلوني الخاص.

المؤلف التنبية على هذا لجهل من وثب عليه، وقيل الذي قتله ولـي القبيلة»^١. أقول هذه المعلومة جعلت الشكوك تحوم حول هذه المسألة بالذات، فقد طرحتها الأستاذ الجراري بقوله: «وفي طرة بالنشر الكبير (ك 2253 ج 2 الورقة 33) أنه وثب اللصوص [...] وعلى الرغم من أن المؤرخين والدارسين مروا على هذه الملاحظة ولم يلتفتوا إليها، فإنها تلفت النظر بما لا يجعلها مستبعدة، لاسيما وأن اليوسى عرف في أواخر حياته منعطفاً زادت فيه معاناته»^٢، وتابعته فاطمة القبلي بقولها: «وهذا احتمال يستحق الوقوف عنده لتمحیصه سيمـا وأن أعداء الرجل كثيرون»^٣.

وتناولها بالمناقشة أيضاً أـحمد الطريـق بـقولـه: «وفي تعليـقه على بعض الأـبيـات - يعني التـستـاوي صـاحـبـ نـزـهـةـ النـاظـرـ يقولـ عنـ اليـوسـيـ: وـمـاتـ بـتـامـيـزـ مـيـتـ قـرـيـباـ مـنـ السـيـدـ أـبـيـ عـلـيـ، عـلـىـ مـقـفـلـهـ مـنـ الحـجـ بـعـدـ المـائـةـ الـحادـيـةـ عـشـرـةـ وـفـيـ أـوـاـئـلـ الثـانـيـةـ عـشـرـةـ، جـمـعـنـاـ اللـهـ وـإـيـاهـ فـيـ دـارـ الـكـرـامـةـ، آـمـيـنـ».

فهل تنطوي عبارات التـستـاوي على شيء من «حتـىـ» كما يـقالـ؟ـ والحـالـةـ أـنـهـ استـعملـ لـفـظـ «ـمـاتـ» بـدـلـ «ـتـوـفـيـ»ـ، وـمـاـذـاـ تـعـنيـ كـذـلـكـ هـذـهـ العـبـارـةـ: «ـجـمـعـنـاـ اللـهـ وـإـيـاهـ فـيـ دـارـ الـكـرـامـةـ»ـ.

وـإـذـاـ كـانـ لـيـ مـنـ تـعـلـيقـ عـلـىـ هـذـهـ النـازـلـةـ، فـإـنـ أـمـيـلـ إـلـىـ القـولـ بـأـنـ صـمـتـ التـستـاويـ وـمـاـ أـعـقـبـهـ مـنـ أـيـامـ السـجـنـ وـلـيـاليـهـ، إـضـافـةـ إـلـىـ صـيـغـ التـأـوـيلـ الـوارـدةـ فـيـ تـرـجـمـةـ اليـوسـيـ بـقـلـمـ صـاحـبـهـ، كـلـ هـذـاـ وـذـاكـ يـوـسـعـ مـنـ دـائـرـةـ الـاحـتـمـالـاتـ الـمحـيـطـةـ بـالـمـوـضـوـعـ»^٤.

وـإـذـاـ كـانـتـ وجـهـةـ نـظـرـ هـؤـلـاءـ الـكـتـابـ تمـيـلـ إـلـىـ تـرـجـيـحـ القـولـ بـأـنـ وـفـاةـ اليـوسـيـ لـمـ تـكـنـ طـبـيـعـةـ لـمـ تـحـصـلـ لـدـيـهـمـ مـنـ هـذـهـ الإـشـارـاتـ، فـإـنـ غـيرـهـمـ

¹ نـشـرـ المـثـانـيـ مـخـطـوـطـ الخـزانـةـ الـوطـنـيـةـ رـقـمـ 2253ـ كـ.

² عـبـقـرـيـةـ اليـوسـيـ، صـ 28ـ هـامـشـ: 11ـ.

³ رسـائلـ اليـوسـيـ، Iـ .51ـ.

⁴ الكـتابـةـ الصـوـفـيـةـ فـيـ أدـبـ التـسـطاـوـيـ، القـسـمـ الـأـوـلـ، صـ 94ـ.

ذهب إلى القول بأن الزعم بتدبير قتله من قبل « ولـي القبيلة قوله في عهد الذين نقلوها من تستهويهم الإغرابات والإشاعات »¹.

وهو ما نميل إليه اعتماداً على النصوص الآتية الغنية عن كل تعليق :

1- يقول العلامة العدلوني في كتابه القيم السابق الذكر : « توفي الشيخ قدس الله روحه في الجنة وسقى ضريحه شأبيب الملة بموضع سكناه بأرض ”مزاريت“ قرب نهر سبو، وقرب ضريح الولي الشهير سيدى بو علي نفعنا الله ببركاته أمين، وبين ضريحيهما الوادي المعروف بوادي ”أزجان“² ليلة الاثنين الثالث والعشرين من الحجة الحرام عام اثنين ومائة وألف / 17 سبتمبر 1691م، ودفن بداره التي توفي فيها، وبقي هنالك أعوااما، ثم أخرجه ولده سيدى محمد العياشي وحمله مع ولده سيدى محمد إلى الروضة التي أنشأ بناءها بقرب عين رأس مزاريت بقرب داره، وبنى عليه مقاماً رفيعاً أبدع فيه غاية الإبداع، وأنفق فيه مالاً جزيلاً، وأطعم عليه طعاماً كثيراً، ووفدت الوفود للتبرك به من كل جهة، وحضرنا ذلك المشهد العظيم وتبركنا به وانتفعنا به، وقرأنا عليه ختمات من كتاب الله وأهدينا ثواب ذلك للشيخ، بلغنا الله وإياه المأمول وجعلنا معه في جنات الفردوس بمنه وفضله وجوده وطوله أمين يا رب العالمين وهو حسيناً ونعم الوكيل»³.

2- الذين فهموا ما فهموا من الطرة الواردة في النشر الكبير، فاتهم أن ينقلوا الطرة التي قال فيها الكتافي : « وقع في نسخة ظفرت بها من نشر المثاني عتيقة عليها طرر وإحاقات، بخط من يعتمد من القادريين، في ترجمة أبي محمد عبد الله بن علي بن طاهر السجلماسي، قال الإمام أبو علي الحسن اليوسي في فهرسته لما ذكر أخذه عن أبي بكر بن علي التطاطي شيخ اليوسي»،

1- مجلة المناهل العدد 79/15 عدد خاص باليوسي بطاقة في منتهى الطاقة لعبد الهادي التازمي.

2- نسبة إلى الصوفي الشهير بـ”زكان“ الذي عاش زمن الموحدين بنواحي مدينة صفرو الحالية، وعلى وجه التحديد قرب جماعة عزابة طريق المنزل ورباط الخير حيث الوادي المذكور.

3- مخطوط العدلوني الخاص.

وكان - أي التطاطي المذكور ما يذكر أمير المؤمنين مولانا أحمد المنصور بالله إلا ذكره بإنكار، ثم يقول : كذا: أي لعنه الله. قال الشيخ اليوسي : ولعله ورث ذلك من شيخه الإمام العارف بالله أبي محمد عبد الله بن علي بن طاهر فإنه كان له قدم في الزهد راسخ^١.

يقول الكتاني في رد هذه الفريدة : « هذه غرية كبرى وطامة عظمى، فإن نسخ فهرسة اليوسي التي بيدي وهي نحو العشرة، ليس فيها شيء من ذلك وإنما فيها في ترجمة التطاطي المذكور : وكان رحمة الله ما يذكر الذهب إلا ذكره بإنكار، ثم يقول : لعنه الله، وكأنه ورث ذلك من شيخه الإمام العارف أبي محمد عبد الله بن علي، فإنه كان له قدم راسخ في الزهد. ومن نسخة بخط ابن أخي اليوسي سعيد بن محمد بن مسعود نقلت، أتم نسخها من خط عمه مؤلفها سنة أربع ومائة وألف (1104/1693)، فلعن التطاطي للذهب المعدن المعروف لافتتان الناس به واشتغاظهم به عن الله، لا للسلطان المنصور السعدي المعروف بالذهبي قطعا، ويؤكد ذلك وصفه لشيخ شيخه بالزهد. وكان أحد الحاسدين للمنصور ولدولته بعد انفراطهم دس على اليوسي ماقرأ القادرى واعتمده، وإلا فالمنصور من أعظم المفاحر بين ملوك المغرب، ودولته من خير الدول، فلعنة الله على الكاذبين^٢.

- إقرار اليوسي بلسان المقال بمحبته للسلطان ولآل البيت، وهل يتصور أن تكون الإساءة وسوء العاقبة هي جزاء من كان يجعل من هذه المحبة عقيدة له ودينا يدين به، لأنها من الناحية الشرعية داخلة في دائرة الإيمان : « وإنما أحب السلطان من ثلاثة أوجه : الأول، النسب، فإنما أمرنا بحب أهل البيت النبوى. الثاني، الوجاهة فإنه كبير المسلمين، وقد أمرنا أن ننزل الناس منازلهم، فنعظم من عظمه الله تعالى. الثالث، فإنه قد

¹ فهرس الفهارس، 1160/II.

² نفسه، نفس الصفحة.

وقرنا واحترم عيالنا [...] والمحبة بالوجهين الأولين لا تتبدل لأنها من حقيقة الإيمان [...] وبالوجه الثالث هي أيضا ثابتة لأنها عن شيء وقوع»¹.

4- يغلب على الظن أن المولى إسماعيل تقديرا منه لشخص اليوسي ولعلمه، أنعم عليه بظهور يقضي بتوقيره واحترامه، وبقي أبناؤه ومن بعدهم حفدهم يسعون في تجديده بكل اعتزاز لدى الملوك العلويين الذين يتعاقبون على العرش، كشكل من أشكال التعبير عن تجديد فروض الطاعة والولاء لهؤلاء الملوك.

وكان آخر تجديد في هذا الشأن، هو الذي تفضل به جلالة الملك محمد الخامس طيب الله ثراه سنة 1933م في نطاق الحفاظ على الأصارة القوية التي تجمع بين رمز التحرير وولي عهده آنذاك وبين أفراد رعيته. وتقضى هذه الظهائر جميعها بتوقير واحترام حفدة اليوسي وإخراجهم من زمرة العوام، بحيث لا يكلفون بتكليف مخزنية ولا يطالبون بأداء الزكاة، بل يرد أغنياؤهم ما فضل منها على فقراءهم، إلى غير ذلك من الامتيازات.

ويبدو أن إجراء تجديد هذه الظهائر لم يعد معمولا به في المغرب ما بعد الاستقلال، واستعيض عن ذلك بتوزيع مداخيل صناديق الأضرحة على الأحفاد، إضافة إلى الهبات الملكية التي توزع عليهم في مختلف المناسبات كمواسم الأضرة وشهر رمضان والأعياد الوطنية والمناسبات الدينية².

ويعزى سبب الإحجام عن إجراء تجديد ظهائر التوقير والاحترام إلى إعمال نصوص الدستور المغربي، لاسيما مقتضيات الفصل الخامس منه، التي تقضي بسيادة مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات بين المواطنين أمام القانون وأمام الانتفاع من المرافق العامة في سبيل السعي الحيث نحو دولة الحق والقانون.

¹ رسائل اليوسي، I، 233.

² السلطة والمؤسسات السياسية في المغرب الأمس واليوم، ص 184.

وأخيرا، هذه جملة أفكار وبعض استنتاجات أوحت بها القراءة الوعية للرسالة المكتشفة موضوع المداخلة، والتي ستعرف إلى جانب ميلاتها طريقها إلى النشر قريبا إن شاء الله، عسى أن يجد فيها الباحثون والمهتمون بالتاريخ السياسي والعلمي بالغرب - وعلاقة المد والجزر بينهما - ما من شأنه أن يسهم بحظ وافر في فتح الآفاق الرحيبة للبحث الجاد الحامل على إعادة النظر في كثير من الطروحات والمسلمات، ثم مراجعة قضايا كثيرة من تاريخنا، وصياغتها مجددا بما يلزم من الموضوعية العلمية والتزاهة الفكرية.

المخزن والمعارضة (1830-1909)

ذ. علي المحمدي

كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط

ظل السلطان أحمد المنصور السعدي مرجعا للسلاطين المغاربة الذين تعاقبوا بعده على الملك، وقد ساعدتهم على ذلك استمرار المجتمع في اعتماد التقليد فيسائر مجالات الحياة، واستمرار الدول الأوروبية في العمل بالمبادئ المعهودة في الاعتراف بالسيادة المغربية.

أعقب وفاة السلطان مولاي سليمان تغير المحكمين في تقرير مصير المغرب للقاعدة التي كانت متتبعة في وراثة الحكم، وقد كانوا يأملون من هذا الانقلاب معالجة مظاهر ضعف المخزن التي استفحلت في نهاية عهد السلطان الهاشك. وتتمثل حل الأزمة من وجهة نظرهم في تولية الأمير مولاي عبد الرحمن بن هشام ملكا على المغرب، ويفيد هذا التحول بوجود قناعة لديهم مؤداتها أن القاعدة المألوفة لا تسمو على مصلحة الوطن.

وقد شرع السلطان الجديد في ممارسة مهامه وفق القواعد التي درج عليها سابقه مبتدئا بالسعى إلى بسط بيعة المنتذرين ببطانته وتعزيزها ببيعة أعيان سائر الجهات المغربية. وانعكس تشبثه بالتقليد في استناده إلى الإكراه والترغيب والتحايل لتصفية الزعامات الجهوية التي كان لمعارضتها للسلطان سليمان أثرا بالغا في أ Fowler هيته.

تزامن سعي الحلف الحاكم الجديد إلى امتلاك مقومات الغلبة مع بداية تحول هام في مستوى علاقة دول أوروبا الغربية ببقية القارات، وتعود هذه الأهمية إلى ما ترتيب عن هذا التحول من اختلال في التوازن الذي كان قائما بين صفتى البحر المتوسط. وقد أشر حلول الحكم العسكري الفرنسي محل الحكم التركي بالعاصمة الجزائرية على بداية ظاهرة خارجة عن المألوف تتمثل في تجاوز التقليدين على سائر المستويات.

وقد وعى المخزن منذ سنة 1830 بضرورة التكيف مع التحول الطارئ على علاقته بالدول الأوروبية المنافسة على إيجاد حلول لمشاكلها المستجدة خارج قارتها ؟ فتبني سياسة تقوم على التوفيق بين ضرورة ترضية مطالب الدول الأوروبية، التي كانت تتنافس على اكتساب امتيازات في المغرب، ومعالجة استياء الجماعات المغربية من آثار هذه التنازلات. وغدت مسألة التكيف هذه، والقضايا المترفرفة عنها، موضوع صراع عرف تطورا من حيث طبيعته ومراجعته ومؤداته صعودا مع القرن التاسع عشر؛ لذا سوف نبين أبعاد هذا التطور من خلال ثلاث قضايا.

1- حماية الحدود الشرقية

سخرت دول أوروبا الغربية خاصة وسائل تفوقها في توسيع مجال سيادتها من خلال إعادة توزيع استثمار الكورة الأرضية. وكان من بين أولى المجالات المستهدفة تلك الواقعة في جنوب البحر المتوسط، وقد مثل احتلال الجزائر حلقة ضمن هذه الإستراتيجية الأوروبية.

وعلى إثر الاحتلال الفرنسي للعاصمة الجزائرية سنة 1830 احتل النظام وتفككت الأواصر التي كانت تصل مختلف التكتلات، وتراجحت رهانات ذوي النفوذ بين محاولة الاستفادة من غياب سلطة عامة الهيمنة في كسب أسباب امتلاك حرية أوسع، وبين الولاء لقوة خارجية تصون المكتسبات التي تم امتلاكها في ظل الحكم العثماني البائد.

كان من شأن هذه الوضعيّة المتردية تيسير مصادرة الفرنسيين للمجال الترابي الذي كان منصوبا تحت السيطرة العثمانية. ولم يفت المخزن الوعي بتأثير خطورة تمزق المجتمع الجزائري على استمرار السيادة المغربية ؟ إذ كان من شأن التيارات السياسية المتعارضة المصالح الإسراع بخلق كيان غريب في بلد مجاور.

وقد سارع المخزن إلى وضع إستراتيجية تقوم على تمديد الحدود المغربية الشرقية في التراب الجزائري؛قصد تشكيل منطقة عازلة مفتوحة على المغرب، بحيث تكون قاعدة أمامية لرصد تطور الأحداث بالجزائر والتخاذل الوسائل التي من شأنها المساهمة في عرقلة الزحف العسكري الفرنسي. لكن كيف كان بإمكان المخزن إقامة هذه المنطقة العازلة خارج الحد المعلوم؟

كان واد تافنا هو الحد المعلوم الذي يقع التوافق عليه بين السلطة العثمانية والسلطة المغربية، غير أن ذلك التراضي لم يكن مانعاً لكليهما من تجاوز هذا الحد كلما كان ذلك ممكناً إلى حين تمكن الطرف الآخر من استرجاع حقوقه. وقد وسع السلطان مولاي عبد الرحيم نفوذه داخل التراب الجزائري عبر تنازل مماثل أهل تلمسان - الذين كانت لهم مصالح متبادلة مع تجار تطوان وفاس - عن مقايلد أمورهم له بموجب عقد بيعه. فامتد بموجب هذا العقد مجال حرية السلطان شرقاً ليساير ممتلكات أتباعه الجدد.

يستمد هذا التوسيع شرعنته من عقد البيعة الذي يعكس رغبة مالكي مجال ترابي معلوم في التبعية لحاميهم الجديد والالتزام بتنفيذ اختياراته السياسية، فبناء على مبدأ حرية اختيار التابع لم تبوعه اتسع المجال الترابي للسلطة المغربية ليشمل مجال سلطة أعيان تلمسان، وهو أمر أمكن للمخزن المجادلة في شرعنته من خلال ميراث فكري.

ساهموعي السلطان بضرورة تجاوز القاعدة الفقهية - التي قد يستند إليها في رفض الترخيص بقبول بيعة أهل تلمسان - في إفساح المجال لمن استصدر مشورتهم من العلماء لبيان الموقف الذي يقتضيه الشرع. وإذا اعتمدنا بنية الفتوى ومؤداها أمكننا استخلاص ثلاث توجهات، مثل أولها قاضي الجماعة بفاس مولاي عبد الرحيم العلوي، ومثل ثانيها الكاتب السلطاني محمد أكنسوس، ومثل ثالثها علماء فاس.

فقد أفتى قاضي الجماعة بوجوب قبول البيعة المعنية لوعيه بإكراهات السلطان واقتناعه بضرورة المبادرة بالتصدي للعدو بدل الاستكانة. وصرح أكتسوس بعدم صواب رأي القاضي متغافلاً استحضار القاعدة الفقهية المعلومة في مثل هذه الحالة، ومكتفياً بالاستناد إلى بعض الحكم المتداولة في الآداب السلطانية لنصح السلطان باجتناب الخوض في الصراع الدائر بالجزائر؛ وصرح المستفتون من علماء فاس بعدم شرعية بيعة أهل تلمسان لأن أعناقهم مازالت مطروقة ببيعة السلطان العثماني.

وعلى إثر ذلك، صدر عن المخزن خطاب جديٍ استهدف إبراز جهل من استفتوا من علماء فاس بملابسات النازلة، غير أنه نسب إلى علماء تلمسان باعتبارهم الأكثر تأهيلاً لتقدير وجه المصلحة¹. وقد سلك منشئ هذا الخطاب منحاً معاكساً لذلك الذي اتبّعه علماء فاس باعتقاده التطور الذي عرفته علاقة حاكم القطر الجزائري بالسلطان العثماني في هذه الظرفية، وخصائص ممارسته للسلطة المصادرية. ويفضي تتبع هذا الخطاب إلى أن التطور التاريخي جرد كلاماً من السلطان العثماني ودليلاً على الجزائر من حق التصرف في شؤون أهل تلمسان وغيرهم من الجماعات الجزائرية.

ويستفاد من هذا المشروع السياسي أن العلماء المساهمين فيه تم اختيارهم من قبل السلطان، وأن المطلوب منهم كان هو البحث في مدى توافق عرض أهل تلمسان مع الشّرع، وأن مشورتهم لم تتعدد الجواب عن السؤال إلى الخوض في قضايا وقنية أخرى.

2- المهدنة وال الحاجة إلى المال

واجه المخزن عجزاً مالياً بسبب الغرامة المالية المترتبة عن "حرب" تطوان وما تلاها من عواقب. وزاد من حدة هذه الأزمة توالى سنوات

¹ الناصري أحمد ، الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى ، الدار البيضاء ، دار الكتاب ، 1956 ، IX/27-28.

عجاف مقتنة بانتشار أوبئة، وتقيد الدول الأوروبية حرية تصرف المخزن في معالجة عدم كفاية دخله. واضطرب المخزن بسبب هذا التزيف إلى التكيف مع المستجدات لضمان استمرار النسق، غير أن بعض جوانب هذا التكيف اقضت نفقات باهظة ومتولدة. فكيف تم التعامل مع هذا التعارض؟

لقد وقع توسيع في تطبيق الاحتكار على عهد السلطان مولاي عبد الرحمن، وتركز هذا الاحتكار على المواد التي كانت تعرف طلبا متزايدا بالأسواق الداخلية والخارجية. ويمكن تصنيف هذه المواد تبعا لوجه الاستفادة منها عدة أصناف:

- صنف كان المخزن يخشى ضرر إطلاق حرية التصرف في تبادله كالكبريت وملح البارود والأسلحة والحبوب والمواشي والصوف. وقد حرص المخزن على ضبط التصرف في هذه المواد عبر التحكم في عرضها ودرجة رواجها بغية الاستفادة من دخلها وانتقاء ضرر أوجه تفوتها؛

- وصنف ارتبط تعينه بتبيين أهمية دخله، وكان تحديد هذه الأهمية يتم بناء على المؤشرات التالية : الدرجة التي كانت تحتلها المادة التجارية في الاستهلاك اليومي الداخلي، واحتدام الصراع بين زعامات جهة حول احتكار استثمار مواد معينة، واقتراحات صادرة عن تجار مغاربة لهم امتدادات بالأسواق الأوروبية.

وكانت كثرة رواج المادة التجارية الأوروبية بالأسواق المغربية مؤشرا على أهمية الأرباح المرتبة عن تعاطي المتاجرة فيها، وقد كان هذا المؤشر وراء فرض احتكار الحديد المصنوع بأوروبا.

وقد حرص المخزن على قصر الاستفادة من هذه الحرية المصادرية على نفسه. وكان يتولى جلب المواد المحتكرة تجارة معينون، ويتولى الأمانة بيعها بشمن يحدده المخزن، أو تقصر على تجارة معينين بموجب تعاقد ينظم تقاسمه الاستفادة.

كان التصور المخزني لاستثمار هذا النوع من الحظر مبنياً على كون القانون رأس المال يمكن بواسطته إقامة شراكة مع عدد محدود من التجار أو وسيلة للمزاوجة بين ضبط الأمن وتحقيق الدخل المطلوب.

لقد مكنت سياسة الاحتكار هاته المخزن من توفير دخل قار وغير مكلف، إضافة إلى تمكنه من تقاضي قسط من مقدار تفويت حق الاحتكار مسبقاً. لكن تجديد المعاهدات مع الدول الأوروبية ترتب عنه تراجع المخزن عن اعتماد سياسة الاحتكار والتوجه نحو توسيع وتطوير استثمار الاقتطاعات من المال الرائق.

تلزمت هذه العودة لفرض الاقتطاعات مع بعث جدل فقهى مزمن حول شرعية فرضها. واستفتى السلطان سيدى محمد بن عبد الرحمن العلماء بعد "حرب" تطوان حول مدى شرعية المعونة، وتمت صياغة طلب الفتوى على الشكل التالي¹:

«الحمد لله، عقدنا الصلح مع العدو الكافر بمشقة عظيمة على عشرين مليونا من الريال، وفيها ستون مليون من المثاقيل؛ لثلا يسري ضرره لسائر التغور بالإيالة ويستولي عليها، ودفعنا له من الربع ما كان في بيت المال هنا وأكملناه من مال مراكشة، وجعلنا للأداء أجل مبلغه ثمانية أشهر، مضت منها نحو ثلاثة وليس تحت يدنا بمراكشة حتى الرابع مما كان في بيت المال مما يطالبنا به.

فما تقولون في المال الواقع عليه الصلح، هل يفرض على الرعية، حاضرها وباديتها، أم لا؟ فإن قلتم بفرضه؛ فما يفعل مع القبائل التي كلها أو جلها متواضع عن أداء ما هو أهون من هذا العدد الكبير الذي تنفر الطباع من سماعه، فإن قلتم بقتاهم؛ قلنا لا بد من إعمال حرکات لذلك وجمع جيوش، مع القطع بأن الغرض لا يقضي فيهم لانتشار الفساد لكونه غير

¹ محمد داود، تاريخ تطوان، كلية الآداب، الرباط ، 1966 ، 118-99/V

خصوص بقبيلة دون أخرى. مع أن القيام بذلك، على فرض تيسره، موقوف على ما يعطى للجيش وغيره من المال من أول الشروع في العمل إلى انتهاءه، والعادة قاضية بدفع مال كثير في ذلك، ولا مال موجود تحصل به الكفاية لذلك. وإن قلتم بعدم الإقدام على قتالهم، فهل يرتكب للقبض منهم وجه هو أولى من ذلك وأخص؟ وهو الذي ارتكبناه من جعل شيء يعطى على ما يؤتى به من سلع وغيرها للمدن؟ فيدخلون في العموم ويقبضون منهم من جملة الناس ما لا يضر بهم من غير كبير عمل ولا ارتكاب أخطار في ذلك. وليس القبض كالقبض، فإن القبض منهم على سبيل الفرض ينفرها، لأنه سيعمها ويكون دفعه واحدة، بخلاف ما يقبض على الكيفية التي رتبناها فإنه لا يعم، إذ لا يعطي من ورد حاملا لسلعة أو شبهها إلا مثقالا وأواع مثلا، وليس ذلك بشيء بالنسبة لما لو فرض عليه في وسط قبيلته عشرة مثاقيل مثلا.

وإن قلتم بعدم فرضه، قلنا لا نجد ما نعطيه للكافر؛ وينحل حينئذ نظام الصلح المعقود معه، ويختل أمر الجيش أيضا مع عدم القيام بلوارمه من مؤونة وراتب، وتترتب على ذلك مفاسد عظيمة لا يقى دين معها ولا مال ولا عرض. فإن قلتم لا بد من التتحقق من فراغ بيت المال أوبقاء بقية فيه لا تحصل بها كفاية لما يطلبه الكافر، ولا للصائر على الجيش ليسوغ لنا أن نفتى بما أفتى به من قبلنا للضرورة، قلنا: هنا أمناؤكم يبنؤنكم بأمره، فإنهم جهينة خبره.

فإن قلتم لا تقبض الإعنة إلا بعد قبض ما بذمم التجار قلت: غاية ما عندهم نحو السبعمائة ألف مثقال، وما هي بالنسبة للملايين التي يطلب الكافر، دمره الله، مع ما يصرف على الجيش مياؤمة ومشاهرة؟ فإن قلتم باستخلاص ذلك منهم على التمام، لتحقق فراغ اليد، ويسوغ حينئذ القبض. قلت: إن أزمانهم أداء ربعه مرة واحدة، فضلا عن أكثر، وقعوا

في الفلس، والعقرب بالباب، وهم إنما يؤدون ذلك تقاضيا، على وجه لا يجحف بهم، لتبقى فيه بقية لنفع بيت المال^١.

يمكن فهم تمهيد المخزن لتنفيذ هذا الإجراء باستصدار فتوى علماء عينهم السلطان باستحضار الميراث الجدلي الذي تخزنه الكلمة مكس، وكذلك بتقدير حدة الأزمة التي كان يمر بها المجتمع المغربي.

إن تجاوز المعارضة الفقهية المحتملة حول هذه القضية أمر قد تم الحسم فيه منذ زمن بعيد كما يتبيّن من صيغة السؤال المثبت أعلاه، إذ تتضمّن تلك الصيغة شروط إفحام المستفتى. فقد حدد واضح السؤال الدور المطلوب من المفتى عبر تحديد إطار الإجابة وطبيعتها، وأبعد عن كل خوض محتمل في قضية المكس من خلال بناء سؤاله على شرعية المعونة، كما استهدف ضمان استصدار فتوى إيجابية ببناء سؤاله على الضرورة، لأن الضرورات شرعاً تبيح المحظورات.

لقد بنيت النازلة على حدث واقع، اختار المخزن للتعامل معه حلاً معيناً جرى العمل به، حيث طالب واضح السؤال المفتين سواء أجابوا سلباً أو إيجاباً أن يبيّنا وجه التعامل مع قضايا فرعية حددتها سلفاً. وقد بني السؤال على مستويين من الضرورة: ضرورة أصل وضرورة فرع مع صرف السائل كامل الانتباه إلى الفرع سعياً منه لحصر النقاش في شرعية الحل الفرعية الذي تبناه المخزن.

ولتبين المعايير التي اعتمدتها المفتون في تحديد مقاييس الواجب نستعرض

خمسة أجوبة^٢.

جواب أحمد العراقي

بحث في وجوب فرض الإعانة على الرعية منطلاقاً من علة التفكير في هذا الحل المقترن من قبل المخزن. وقد أعاد المفتى السؤال إلى إطاره الفقهى لربط إجابته بمشروعية أصل الحل الذى يبحث له المخزن عن تزكية حاملي

¹ محمد داود، تاريخ تطوان، 100-99/V، نفسه، 106-102/V.

المذهب، ثم تصدى للدفاع عن انتفاء وجه المصلحة في تبني هذا الاختيار عقلاً ونقلأً، معتمداً مراجعاً فقهية كالموازنة بين السعي لاسترجاع مناطق محتلة والمغامرة باستقلال سائر التراب المغربي. ووجه المغامرة في نظره صادر عن كون جدوى الحل المقترن غير مؤكدة ما دام الوفاء بالعهود غير مضمون.

ويدرج استدلال المفتى على انتفاء المصلحة في الصلح بمال الكثير، لما يكون الكافر في موقع الغلبة، في توجيهه بناء حكمه نحو تأكيد وجوب الأخذ بالقتال باعتباره الحل الأقرب للإمكان.

جواب المهدى بن سودة

اعتبر هذا المفتى أن المعونة واجبة إذا تبين السلطان ضعف رصيد بيت المال، دون أن يقتضي ذلك تحديد درجة العجز أو تبريره ما دام مسؤولاً عن ذلك أمام الله لا أمام المحكومين؛ غير أنه قيد وجوب فرضها بتوظيفها في تحقيق المصلحة، وبإتباع الرفق مرجعاً في جبaitتها نظراً للمفاسد المحتمل صدورها عن تغيب الرفق. ومن باب التشديد على الرفق، نصّح المفتى السلطان باعتماد توقف الناس على الأسواق لسد حاجاتهم معبراً لتحصيل المعونة، مع التحذير من الاستناد إلى المتمويلات مرجعاً للتقدير، كما ألح على ضرورة التمييز بين البدو والحضر في فرض المعونة، ناصحاً بالبالغة في الرفق بالحضر.

جواب عمر بن سودة

جوز هذا المفتى فرض السلطان للمعونة إذا عجز دخل بيت المال عن مده بما من شأنه تعكينه من القيام بوظائفه، ونص على قصر فرضها على عامة المسلمين مشيراً إلى ضرورة مراعاة الشروط المعتبرة لدى الفقهاء، وهي شروط تتجدد المعونة بدونها من الصفة الشرعية؛ ليتوقف عند وجوب الابتعاد عن الإجحاف والتزام الرفق في الجباية، مصرحاً أن من

**مظاهر الإجحاف اعتبار المتمولات مرجعاً، وكذا تفويت حق جبائية المعونة
لطلق من له قدرة على شرائه.**

جواب محمد الديوري

اعتبر الديوري توظيف الخراج لسد عجز بيت المال عن تمويل الجيش من المصالح المرسلة شرط استيفائه لبقية الشروط المعلومة لدى الفقهاء، ثم تعرض لمقياس تعين قدر العجز وتحديد مساهمة المحكومين، وأقر بأن تقدير العجز لا يقوى عليه إلا من يتولى صرف دخل بيت المال، فاصرأ تحديد قدر الإعانة على السلطان دون مساعديه ؛ وذلك رعياً لوجوب الأخذ بالحيطة تجنبًا للشطط. ويتحدد عبر هذا القصر شرط الضرورة المصحّ به من قبل مستصدر الفتوى دونها حاجة إلى مساءلة الأماء. كما قرن إخراج الواجب بشرط القدرة، مجوزاً للسلطان - بناءً على المعيار المذكور - سد العجز بالتوظيف على الثروة أو على المال الرائج بالأسواق دون أن يحدد القدر.

وقد عاد هذا الفتى في القسم الثاني من جوابه إلى التذكير بالغائب في السؤال، وهو جواز الصلح الموجب للمعونة، مصراً على أن «أمره معلوم مقرر حكمه في كتب الفقه حتى في المختصر». وفي المعيار إن كان العدو طالباً في بلاد الإسلام لا يجوز الصلح والهدنة بحال، وإن وقع وجب نقضه لأن العدو حيث نزل أو قارب التزول فالجهاد متدين، وترك الجهاد المتدين ممتنع؛ فالصلح المذكور ممتنع، لأنه تعود على العدو، أهله الله، مصلحته [...] وإن تخيلت فيه مصلحة فهي للعدو أعظم [...] فحكمه غير لازم عند كل من حقق أصول الشريعة»¹.

كما ركز على مسألة شرعية الصلح الذي هو مصدر العجز المالي ليتخلص من التقييد والتوجيه المستند إليه من قبل منشئ السؤال، قبل أن

¹ محمد داود ، تاريخ تطوان ، 111/7.

يتخلص من حيرته، الكامنة في ثنيا خطابه، بين الاستجابة لرغبة الحاكم الملحقة وبين اعتبار مصلحة المحكومين وضمنهم أهل حاضرته، شأنه في ذلك شأن بنسودة وإن نحا كل منها منحًا خاصاً. ييد أنه أكد ضمنيا على انتفاء وجود ما يبرر فرض المعونة على المحكومين؛ لأنهم غير ملزمين يتبعات صلح غير شرعي. وعلى هذا، يختفي - في جواب الدويري - مبدأ حق الحاكم في التفرد باتخاذ القرار مقابل تحمل تبعاته.

جواب محمد الحمادي المكناسي

رأى المكناسي بدوره أن ضعف بيت المال يستوجب الإعانة التي ينبغي أن تكون غير مجحفة مبيناً أن معيار الصواب في تقديرها يتم عبر الموازنة بين المصالح، فما يقوى جيش السلطان ويحفظ هيبته صواب وإن أضر في ظاهره بقوة محمية. وهذا التقدير يعتبر حقاً من حقوق السلطان ولا يمارس إلا بإذن منه. وقد ألح هذا الفتى على اعتماد معيار الرفق في توزيع الإعانة، مبرزاً المعايير التي جرى بها عمل أسلاف السلطان تحقيقاً للعدل في جبائيتها. ويتحقق الرفق عند هذا الفتى بفرض اقتطاعات بالراسب والأسوق والموازين، وينعدم مع اعتماد الرباع والأصول معياراً لتحديد المساهمة، كما يتحقق بإلزام الجباة كالعمال والخلافات والأشياخ بالتقيد بضوابط الجباية.

يتضح مما سبق أن هؤلاء المفتين يصرحون بوجوب توفر شرط الضرورة في فرض المعونة ثم يتوجهونها جدلاً، ويلحون على وجوب العدل في فرضها وجبائيتها مستحضرين مظاهر الإجحاف الملزمة للجباية. ويعمدون في التعبير عن آرائهم إلى التضمين لتعداد مساوى النظام الجبائي المتبوع وإنشاء هوامش للتعمير الحر الرافض للتقيد المعتمد من قبل مستتصدر الفتوى.

3- الأزمة والحل

تميز عهد السلطان مولاي الحسن بمحاولة رهن البيعة في فاس بإسقاط المكس، الأمر الذي استدعى الاحتكام للقوة لفرض استمرار الصيغة المعهودة للبيعة، كما تميز بمواصلة مهادنة الدول الأوروبية ومعالجة مصادر الاستياء والتركيز على الإكثار من استشارة العلماء وتعبيئة جهاز الإقناع المشكل من كتاب الديوان السلطاني.

وبعد وفاة هذا السلطان تعاظمت مطامح ذوي النفوذ على المستويين المركزي والجهوي؛ فسارعوا إلى توظيف ميراث من التجارب التاريخية في مضمار مصادر السلطة وتوظيفها في احتجان الأموال.

وعندما تم التخلص من أحمد بن موسى - الذي استبد بالحكم عبر تصفية منافسيه بالبطانة وتوظيف شبكة من الحلفاء والخدم بمختلف الجهات المغربية للهيمنة على مصادر الثروة - تعبأ السلطان مولاي عبد العزيز لتدارك مصادر الاستياء من كيفية تدبير الشأن العام. واستهدفت سياسة الإصلاح العزيزي توفير المال، ومعالجة استثمار خدامه للسلطة، وتوسيع مفهوم الشورى، وكسب تأييد الدول صاحبة الامتيازات بالغرب، لكن فشل الإصلاحات زاد الأوضاع استفحala.

وتولد عن مظاهر فقدان المخزن لمقومات الغلبة على المستويين المادي والفكري مسارعة أحلاف جهوية إلى تنفيذ الإجراءات التي بدت لها مناسبة إما لحماية الامتيازات المكتسبة أو الزيادة منها. وانبثق من فاس حلف تشكل في قالب زاوية محدثة على عهد السلطان عبد العزيز، ثم بسط إشعاعه من خلال فروع الزاوية التي امتدت لتشمل مناطق اكتسبت حساسية خاصة لا سيما المتاخمة منها للشغور المحتلة أو التي تعاظم فيها نفوذ المستثمرين الأجانب.

وقد وعى السلطان عبد العزيز بضرورة وضع حد لمطامع الشيخ الكتاني منذ بداية تأسيس زاويته، غير أن إدراكه هذا الأخير لدرجة صعوبة مواصلة السلطان للسياسة التوفيقية التي أصبحت معهودة - والقائمة على مهادنة الأوروبيين ومعالجة ظاهر الاستياء - دفعه إلى السعي لفرض سياسة معاكسة، وكان من مؤشراتها مطالبة السلطان برفض مشاريع الإصلاحات المقدمة من قبل الدولة الفرنسية.

وكان لتمرد بوحصاره أثره البين في الحياة الاقتصادية بفاس، إذ جعل تجاراتها تعرف تحولا ملحوظا سنة 1903 بالنسبة لما كانت عليه قبل هذا التاريخ. فجاء التعبير عن الاستياء من هذه الأزمة وعن الرغبة في الخروج منها على لسان علمائها. فلماذا ابنتقت هذه المبادرة من العلماء؟ يمكن استشفاف عناصر الإجابة عن هذا السؤال مما جاء في فتاواهم التالية :

« بعد تقبيل حاشية البساط الشريف والدعاء بالنصر والتأيد لأمير المؤمنين السلطان ابن السلطان، السلطان العظيم وخليفة الله المبجل سيدنا عبد العزيز قوى الله مملكته ووطد عرشه بجاه النبي .

ليعلم سيدنا أن أسلافه المجلين عاشوا في غبطة ورخاء وتقوى ومهابة الله الذي كانوا إياه يعبدون. كانوا مثابرين على جعل سلوكهم موافقا لتعاليم الكتاب والسنة، كانوا مبالغين في الاهتمام بقضايا رعاياهم ومتخذين من الإنصاف غاية ومستندين إلى تعاليم الشريعة، ينصفون المظلوم من الظالم ويستشيرون العلماء والمجيدين بكل العلوم .

ونحن يا سيدى نشهد الله ورسوله على أننا لا نرى إخلالا بالاحترام الواجب لكم الرفيعة إذ نعرض على مسامحك آراء صادقة معتمدين صراحة مطابقة للسنة وللصراط المستقيم ».

لقد وضع هؤلاء العلماء جملة ملاحظاتهم واقتراحاتهم في إطار أولوا صياغته كامل العناية واللباقة، جاعلين منه دليلاً خطابهم لتجنب ردود فعل متوقعة. وتضمنت هذه الدليلاً جملة من الاحتياطات تسمح للعلماء بالخوض في شؤون ظلت من اختصاص السلطان ولا سبيل إلى النظر فيها عرفاً إلا بإذن منه. وأدرج مصدره هذه الفتوىمبادرة الفقهاء ضمن الواجبات الملقاة على عاتقهم شأنهم في ذلك شأن أسلافهم مع أسلاف السلطان المخاطب، حيث جرى العرف بإسداء العلماء النصائح للسلطانين ويطلب السلطانين المشورة من العلماء، مع أن النصيحة عادة غير ملزمة للسلطان.

واستحضر منشئو هذا الخطاب مراجع وغایات ممارسة الحكم من قبل أسلاف السلطان متذكرين عبارات ترشح بالتعارض القائم بين نهج السلطان ونهج أسلافه. ذلك أنهم اعتبروا رخاء عهود الأ előاف نتيجة مباشرة لتقواهم الله، وهو ما يتضمن تفسير الشدة في عهد مولاي عبد العزيز بغياب تقواه، كما أن في اقتصار مهابة الأ előاف على الله تلميح إلى مهابة السلطان للدول الأوروبية، أما استناد الأ előاف إلى الشريعة وإلى استشارة العلماء ففيه إشارة إلى اعتماد مولاي عبد العزيز المعاهدات والأتفاق المعقودة مع الأوروبيين مرجعاً في ممارسته الحكم واستبدال استشارة العلماء - بما لهم من إحاطة بسائر العلوم - باستشارة النصارى. وقد تصدى العلماء بعد هذه التوطئة إلى تحديد أسباب الانحطاط -

كما بدت لهم - مستبدلين التلميح بالتوضيح، وهذا ما يتجلّى في قولهم : « فكرنا في وضعتنا التي جعلنا منها موضوع فحص دقيق؛ فبدأ لنا أن الأجانب هم أصل شقائنا، فإليهم ينبغي إرجاع ما نحن فيه من انحطاط وفوضى وصراعات، فهم مرجع فقدان استقلالنا وما نحن فيه من انحلال. عاش أجدادنا في هدوء وسكونية في عهد لم يكن للأجانب سبيلاً للتدخل في شؤوننا كما لم يكن بوسعهم إفسادنا .

لقد ضللنا الطريق، لكن عندما نسترجع صلابة آبائنا وطمأنينة أسلافنا سيكون بوسعنا تخلص أنفسنا وإبعاد ما يتهددنا من ويلات وطرد مفسدينا والسير على هدى نبينا.

في أي شيء أفادنا هؤلاء الأجانب؟ وما هي العلوم الجديدة التي علمنا إياها وما هي الفائدة التي استفدناها منهم، لقد صرفا بسبهم ثرواتنا، وقد خدعونا ونشروا بيننا الفساد. كنا نعيش في رخاء ومدخل الجباية يكفيانا، بينما نحن اليوم اضطربنا للاقتراب من الأجانب لأداء أجور الموظفين الذين يمكننا أن نستغني عنهم مادمنا لا ننتظر منهم نفعا.

نأمل أن يتفضل سيدنا نصره الله بالنظر المعن في عرضنا، فإن كان ذلك رأيه فليتبع أسلافه في مراعاة تعاليم ديننا وإن إفاليها المرجع في تبيان الإجراء الأنسب».

وعلى هذا حصر العلماء مصدر الأزمة في مسيرة السلطان لما يقترحه الأجانب من مشاريع للإصلاح بسبب خصائص ميزة شخصيته، ورأوا أن مقاومة السلف حل محلها الاستكانة، والصلابة عوضتها الليونة، والطمأنينة خلفها الخوف. واجتهدوا في الاستدلال عبر المقارنة على التعارض القائم بين حاضرهم وماضيهم ليخلصوا إلى توضيح سبيل الخلاص. فالحل يبدئ في نظرهم بتخلص السلطان من جوانب النقص واستبدال مسيرة الأجانب بالاقتداء بنهج أسلافه. ومن ثم، فإن تشخيصهم لأسباب الخلاص لا يقيم أي اعتبار للمعاهدات المنظمة لتقاسم السيادة بالمغرب آنذاك، إذ الحل في نظرهم رهين بإرادة السلطان.

يقوم البديل الذي اقترحه العلماء على مستويين : مستوى تصوري غير مستحضر للفوارق الزمنية وما تحمله من متغيرات، ومستوى محاولة تبيان أسباب الأزمة عبر المقارنة بين الماضي والحاضر. ويكتشف من هذا المنحى في التشخيص مدى قصور المعرفة عن تحقيق الرغبة. ويكشف عدم

اعتبار التزامات السلطان تجاه الدول الأوروبية ودرجة احتلال ميزان القوى - الذي ولد الاقتناع بضرورة نهج سياسة المهادنة منذ زمن بعيد - عن كون مصدر الفتوى يرى الآثار دون أن يدرك حقيقة الأسباب.

ويبرز التهديد المبطن الذي اختتم به العلماء خطابهم أن الحل هو العودة إلى منهج السلف في تدبير شؤون الأمة وضبط العلاقة مع النصارى، وأن العلماء قاموا بواجبهم في تشخيص الأزمة ودلوا السلطان على سبيل الخلاص. وقد قيد العلماء استمرار اعترافهم بالسلطان بكفه عن موافصلة سياسة المهادنة وقبول مشاريع الإصلاح الصادرة عن الدول الأوروبية.

اختار السلطان مولاي عبد العزيز إحداث "مجلس الأعيان" لتجاوز التعارض بين الاستجابة لمطالب مثل الدولة الفرنسية والمطالبة باعتماد الشورى التقليدية. وقد كانقصد من إحداث هذا المجلس هو إشراك ممثلي الأمة في التفاوض بشأن الإصلاحات التي كان من المقرر أن يقتربها السفير الفرنسي سان روني تايندي.

وقد رفض هذا السفير في البداية إشراك الأعضاء غير الرسميين بهذا المجلس في التداول، ثم قبل بعد مناقشات مشاركة خمسة عشر عضواً في الجلسات الخاصة بصفتهم ملاحظين، على أن يشارك باقي الأعيان في الجلسات العامة. وتعكس الصيغة التي اعتمدتها هؤلاء التواب في تقديم ملاحظاتهم مدى وعيهم بطبيعة المهمة التي أنيطت بهم، إذ كانوا يدون آراءهم بكثير من الحيطة، مصرین على أنها من باب النصح، أما اتخاذ القرار فهو لصاحب الشأن.

وقد كرس الشيخ محمد الكتاني هذا التوجه بمعارضته لموافقة السلطان على ما تضمنه عقد مؤتمر الجزيرة الخضراء من تحولات في إدارة الشؤون الداخلية للبلاد. وكانت الآمال معقودة على هذا المؤتمر في معالجة ما أفرته المعاهدات والأوفاق السابقة. واغتنم الكتاني حرص المخزن على

الاستعداد المطلوب للمؤتمر فبادر بتقديم اقتراحاته للسلطان. وقد أسرر المؤتمر على تدويل القضية المغربية وازدياد امتيازات الدول الأجنبية المعنية، توسعا، وإمكانية دفاع السلطان عن استقلال البلاد تقيدا.

ومثل احتلال الجيوش الفرنسية لوجدة والدار البيضاء مرحلة انتقال الشيخ محمد الكتاني من الاقتراح وإسداء النصح للسلطان إلى المبادرة بتنفيذ الإجراءات التي كان يراها مناسبة. فقد برر المخزن احتلالا مؤقتا، وأن الجلاء عنهما البيضاء من قبل القوات الفرنسية بكونه احتلالا مؤقتا، وأن الجلاء عنهما مرهون باستيفاء الدولة الفرنسية لما تطالب به المخزن من حقوق، وكلف العلماء والأعيان بدعمه في بث الاطمئنان في النفوس. بيد أن الكتاني نحا منحا معاكسا بتزعمه الدعوة للجهاد الذي أصبح توجها عاما بعد أن كان مقتضرا على الريف والمناطق الحدودية الشرقية.

وبذلك نضجت ظروف الإقدام على مصادرنة الحكم بفاس، غير أن حلفا مشكلا من كبار خدام السلطان بالجنوب سارعوا إلى مبايعة الأمير مولاي عبد الحفيظ، الذي كان خليفة لأخيه بعاصمة القسم الجنوبي من المغرب. وتم تبرير هذا الانقلاب بعدم وفاة السلطان بشرط الدفاع عن استقلال البلاد، وتولى هذه المهمة علماء انخرطوا في صناعة هذا التحول.

وقد تبني السلطان المبايع بمراكمش الجهاد مسيرة التوجه العام بالبلاد ليضمّن تحقيق الإجماع. ووظف محمد الكتاني استمداد مولاي عبد الحفيظ للشرعية من تبني الجهاد فيربط موالاة أهل فاس بوفائه بالشرط الأساس الذي اعتمد الإخلال به كمبر لعزل مولاي عبد العزيز. ولعل الذي كان وراء تدوين فتوى العزل، وعقد مبايعة أهل فاس على وجهي نفس الورقة، هو حلف الكتاني الذي شدد على التقابل القائم بين مبرر العزل والتولية. ولما كان للجهاد مفهومان ؟ فرض الكتاني صيغة محدثة للبيعة أصبح بموجبها ما كان فضفاضا في البيعات التقليدية محددا بدقة. وهكذا جسدت

بيعة أهل فاس لسلطان مراكش الجهاد في جملة من الأهداف ؛ فأصبح استمرار طاعة السلطان مقيداً ضمناً بالتزامه العمل على تحقيق الأهداف المثبتة في عقد البيعة^١.

استند محمد الكتاني في هذا الظرف إلى قوة أنصاره في تجاوز الضوابط المعهودة في تدبير الشأن العام. ووظف التهديد في انتزاع موافقة علماء فاس على شرعية خلع السلطان مولاي عبد العزيز، كما وظفه في كسب موالاة خدام السلطان المخلوع^٢. واستغل بداية انتقال الحكم في تحويل مطالبه إلى شروط تقييد حرية السلطان، كما استغل نصرة مولاي عبد الحفيظ في مصادرته حق تفرد السلطان بمخاطبة الدول صاحبة الامتيازات وفي التوسيع في الدعوة إلى الجهاد^٣.

وليستب الأمر للسلطان الجديد كان لابد من تحقيق شرطين : أولهما الاعتراف بالمعاهدات والأوفاق الضامنة لمكتسبات الدول المعنية بمصير المغرب، وثانيهما التزام سياسة مهادنة الدول المذكورة. وقد حاول السلطان عبد الحفيظ التخلص من الحرج الصادر عن مبادرات الكتاني عبر إعطاء الجهاد مفهوماً خاصاً يتلخص في مقاومة السلطان المخلوع وأنصاره. كما حرص على التعبير عن تقديره للكتاني، غير أن الحظوة المعتبر عنها في أحد رسائل مولاي عبد الحفيظ جاءت مقرونة بتنفيذ الكتاني للأوامر السلطانية والتحرك وفقها، مع التلميح إلى حرص السلطان على الاستمرار في الأخذ بسياسة المهادنة في معالجة قضية الشغور المحتلة من قبل الجيوش الفرنسية^٤. وقد عجل فشل محاولة تخلص الكتاني من الحصار الذي ضرب عليه بفاس باللجوء إلى مجالات نفوذه أنصاره الواقعة بجبال الأطلس المتوسط،

١ ابن زيدان عبد الرحمن، إتحاف أعلام الناس، الرباط ، المطبعة الوطنية، 1929-1933، 1/ 449-453.

٢ انظر :

Bulletin Du Comité De l'Afrique Française, 1908, p 36.

٣ الكتاني محمد الباقر، أشرف الأماني بترجمة الشيخ محمد الكتاني، مركز التراث الثقافي المغربي، ص 395-399.

٤ الكتاني محمد الباقر، أشرف الأماني بترجمة الشيخ محمد الكتاني، ص 402-404.

وباعتقاله هو ومن معه من أتباعه. وترتب عن تجاوز محمد الكتاني للضوابط المعهودة في ممارسة السلطة تجريدته من الحماية السلطانية على سائر المستويات، وقطع دابر حركته بموجته تحت التعذيب وإلحاد المهانة بأقاربه ومصادرة ممتلكاته وإغلاق زواياه.

نتج عن تعاظم رغبة السلاطين - الذين تعاقبوا على حكم المغرب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر - في الاستفادة من التطور التقني الأوروبي والحفاظ على هيبيتهم بالداخل ازدياد حاجتهم إلى مشورة من له إلمام بالثقافة الأوروبية. فتم توظيف خبرة كبار التجار المغاربة في التفاوض مع الدول الأوروبية وفي مراقبة ما كان يعتقد السلاطين من صفقات مع المؤسسات الصناعية الأوروبية. ولم يفت مصادر الاستشارة التقليدية الوعي بدرجة الخطورة التي غدا يتمتع بها ذوي القدرة على الاستجابة للحاجات المستجدة لدى السلاطين. وقد ولدت هذه الظرفية رهانات متعارضة من أجل الحفاظ على المكتسبات، فتولى العلماء الدفاع عن مصالح جماعاتهم، مما حدا بالسلاطين - صعودا مع النصف الثاني من القرن التاسع عشر - إلى تعبئة كتابهم لمجادلة العلماء عبر فتاوى تضفي الشرعية على ما أقره السلطان.

وقد التزم العلماء بالتعبير عن آرائهم عند الاستشارة إلى غاية عهد السلطان مولاي عبد العزيز حيث تحولت فتنة منهم بزعامة محمد الكتاني إلى توظيف التهديد لفرض تبني حلول معينة للأزمة، ثم انتقلت إلى التصرف في اختصاصات ظلت حكرا على السلطان، ووازى هذا التحول اقتئاع السلطان عبد الحفيظ بضرورة استبدال الإقنان بالإخضاع.

عالال الفاسي إزاء الشأن العام فيما بين 1959 و1974

ذ. محمد العربي المساري

كاتب وصحفي

اخترت سنة 1959 لأنها السنة التي تولى فيها علال الفاسي مقاليد الحزب بشكل كلي و مباشر، بعد أن كان قبل ذلك يتصدر مركز الزعامة المعنوية ضمن قيادة متعددة الرؤوس لحزب الاستقلال كما كان قائماً حتى 25 يناير 1959.

ويمكن القول إن كثيراً من المواقف التي عبر عنها علال باسم حزب الاستقلال، كانت مطبوعة برؤيته كمفكر مرجعي له عطاوه المتميز الموسوم باجتهادات عبر عنها في كتاباته و دروسه في الجامعة.

ولعل من نافلة القول التذكير بأن حضوره الأول في المجتمع كان من خلال إنتاجه الأدبي والفقهي، إذ عرف في ريعان شبابه بلقب "شاعر الشباب" اعتباراً للقصائد التي أنشأها منذ أواخر العشرينات. وب مجرد حصوله على شهادة العالمية، وهو ابن 22 عاماً، أخذت حلقات دروسه في القرويين تعرف اكتظاظاً يفوق ما كانت تعرفه حلقات كبار الأساتذة في الجامعة العريقة. وبعد ذلك نشر برفقة زميل له هو عبد العزيز بن ادريس، تحقيقاً لمقديمة ابن خلدون اشتمل على تصحيحات مهمة لنسخة بولاق التي كانت معروفة حتى سنة 1936.

ولم يكن الانشغال بأمور فكرية عند علال منفصلاً عن الاشتغال بالشأن العام. وبسبب ذلك اعترضت الإدارة الاستعمارية على تسليمه شهادة العالمية هو وزميلان له هما محمد إبراهيم الكتاني وعبد العزيز بن ادريس. وظل العالم الشاب وزميلاه محروميين من دبلوماتهم الجامعية، إلى أن أمر محمد الخامس تسليمها لهم بعد استرجاع الاستقلال.

وطيلة اشتغال علال بالشأن العام كان الفكر حاضراً في عمله، ورغم ترؤسه لحركة سياسية تتبنى مواقف جماعية، فإن الكثير من المواقف التي اتخذتها تلك الحركة كان متأثراً بالعطاء الشخصي للزعيم وبأفكاره. ويمكن القول إن الحزب الذي ترأسه كان مدينا له بشكل مباشر، حتى إن كثيراً من النبض المستمد من العطاء العلالي، أخذ يفتقد في عمل الحزب، بعد أن غيب الموت رئيسه المتميز.

طيلة السنوات الثلاث الأولى للاستقلال كانت لعال الفاسي مواقف توافقية، ولكن ابتداء من 26 يناير 1959 قاد بحيوية فائقة حركة مقاومة للانشقاق المشار إليه، أدت به إلى الدخول في مواجهات حادة مع المنشقين، وبالذات مع الحكومة التي كانت قائمة إذ ذاك، وهي حكومة ائتلافية كانت تضم شخصيات بدون صفة حزبية.

وهناك كراس بعنوان المجلس الوطني لإطارات حزب الاستقلال يتضمن الوثائق المصاحبة لإعلان يتعلق بها سماه علال الفاسي ”انتهاء عملية الترميم“، أي الخطوات التنظيمية والسياسية التي قادها بإشراف مباشر لمواجهة الانشقاق الكبير الذي وقع في الحزب.

وحدثت من جراء تلك المواجهة صدامات عنيفة مع رفقاء السابقين، مما أدى إلى منع الحكومة القائمة إذ ذاك لاجتماع مجلس الإطارات المشار إليه الذي كان مقرراً أول الأمر يوم فاتح نونبر وتأخر إلى 29 منه. وسبقت ذلك اصطدامات دموية كاغتيال عبد العزيز بن ادريس وعدد آخر من الأطر، كما تم طرد عدد من أنصار علال الفاسي من وظائفهم. ولللاحتجاج على تعديل لقانون الصحافة كان يرمي إلى تحرير انتقاد الوزراء، قرر حزب الاستقلال احتجاجاً صحفياً إلى أن تم إلغاء التعديل.

هكذا نجد علال المفكر يتحول إلى فاعل مباشر يقود مواجهة متعددة الجوانب، جعلته يصطدم في العقدين التاليين مع قوى مختلفة في مشاربها،

وفي مجالات متنوعة، مركزاً بصفة خاصة على المطالبة بنظام نيابي وبيان تجربات حرة، وكذا حماية الحريات النقابية والسياسية.

وهكذا تكونت لعال الفاسي مواقف إزاء قضايا الشأن العام في المغرب ما بعد الاستقلال، بوأته موقعاً مختلفاً عن السلطة السياسية القائمة، في عدد من المغ祿فات، وبشأن عدد من النوازل الفكرية والسياسية والاجتماعية.

وقد عبر علال بأشكال متنوعة عن تلك المواقف، وذلك من موقعه كرئيس لحزب سياسي، كان أحياناً في صف الموالاة وغالباً في موقف المعارضة. ولابد أن تأثيره كان مباشراً في المواقف الصارمة التي اتخذها الحزب بشأن تأييد الإصلاح الزراعي، وحماية الحريات، ومعارضة الاعتراف بموريتانيا، فضلاً عن معارضته إعلان حالة الاستثناء، ورفض الرقابة على الصحف، وأمور أخرى جعلته يتخد مواقف مختلفة عن السلطة السياسية.

وهناك إيضاح لابد منه وهو أن معارضته لعال الفاسي للسياسات المتخذة في الفترة المذكورة لم تخرج عن مواجهة السلطة مع حفظ اللسان فيما يتعلق بالموقع المركزي لمؤسسة العرش. وتعبر عن ذلك رسالة بتاريخ 17 أبريل 1957 وجهها إلى الديوان الملكي بشأن النقاش الذي كان دائراً حول الوضع القانوني والإداري لمنطقة طنجة في أعقاب تصفيية النظام الدولي الذي كان سائداً فيها¹. وفيها تحذير قوي من اتجهادات كانت مطروحة إذ ذاك، ودعوة واضحة إلى وجاهة نظر كان مقتنعاً بها تقوم على ضرورة إدماج المنطقة في التراب الوطني كلية. وقد وردت في ختام الرسالة عبارة لها دلالة قوية أريد التشديد عليها هنا. ذلك أنه قبل الإمضاء في ذيل الرسالة حرص على أن يكتب ما يلي: «المخلص على أي حال» علال الفاسي.

ونجد الإشارة إلى أن ما اشتغلت عليه هذه العبارة ظل هو موقفه الدائم، إذ لم يكن محمد الخامس وخلفه الحسن الثاني بحاجة لمن يؤكدهما أن

¹ انظر: رسائل تشهد على التاريخ، ص 208.

الزعيم علال الفاسي لم يضطر إلى إيهانه الثابت بمركزية مؤسسة العرش في أي وقت. هذا بالإضافة إلى أن علال الفاسي كان يتحدث عن محمد الخامس وهو في المنفى بعبارة «صاحب الأمر».

وسوف استعرض هنا أبرز المواقف التي اتخذها علال الفاسي مبتعداً عن الخط العام للحكومات المتعاقبة. ففي المؤتمر العام للحزب المنعقد في يناير 1960 تطرق علال الفاسي باستفاضة إلى الأراضي الفلاحية التي كانت ماتزال بيد المعمرين، مشدداً على الأسبقية التي يجب أن تعطى لاسترجاعها من خلال المفاوضات التي كانت تقوم بها الحكومة مع الطرف الفرنسي بالذات تمهدًا للإصلاح الفلاحي المطروح على البلاد¹.

وفي منهج الاستقلالية تعرض علال جانب آخر من مشكلة الأراضي الفلاحية التي اغتصبت من الفلاحين المغاربة، حيث نجد في الصفحة 90 وما بعدها تshireحاً صريحاً، شغل عشر صفحات، لكيفية امتلاك العقارات الفلاحية بالقهر في أراضي زيان، ونجد أنه يفصل القول في ذكر أن الاستيلاء على تلك الأراضي تم في عهد الحماية وتكرس بعد الاستقلال ويدرك بالاسم المستفیدين من ذلك وهم أحفاد موحى وحمو الزيانى : القايد أمهروق وأخيه بوعززة.

والجدير بالذكر أن الكتاب المشار إليه هو التقرير المذهبى الذى قدمه زعيم الحزب أمام المؤتمر السادس لحزب الاستقلال المنعقد في يناير 1962. وفيه دعوة واضحة لمقاومة الإقطاع الفلاحي الذي وجد «بكيفية مصطنعة إيان الفوضى وأقرته الحماية ويعمل عمله الآن في وسط إخواننا الزيانيين»². ويشير التقرير إلى أن هذه الممارسة كانت تتم على بعد أمتار من مراافق من الاقتصاد العصري الذي يعترف بدور النقابات العمالية.

¹ عقيدة وجihad، ص 78 و 129.

² منهج الاستقلالية، ص 100.

وفي فترة تالية طرحت مسألة الإصلاح الزراعي على الصعيد البرلماني حيث قدم حزب الاستقلال بشأنها مقترن قانون في برمان 1963. ودافع علال الفاسي عن مشروع الحزب مواجهها كلا من الحكومة التي ناوءت المشروع والاتحاد الذي تقدم بمقترن في الموضوع، وكذلك "رابطة علماء المغرب" التي سايرت الأطروحة الرسمية الرامية إلى معارضته الإصلاح برمه معيبة إياه من الأمور الداخلية التي لا يقبلها الإسلام.

وكتب علال الفاسي فصولاً مشهودة ليبين أن الإسلام يقبل بوجود قطاع عمومي، أي قطاع مؤمم يشمل الأراضي الفلاحية والمعادن. وهنا كان يصطدم مع السلطة ومع العلماء التقليديين وكبار المالكين. ومن ثم، فإن موافقه كانت فكرية وسياسية في آن واحد.

وقد دافع علال الفاسي عن رؤية منفتحة للمسألة الدينية، وكان حريصاً على أن يبين أن التراث الإسلامي يستوعب النظريات الحديثة. وكان يقول إن المطالبة بالديمقراطية يجب أن تتبثق من الإسلام، معتبراً أن الفكر الإغريقي، وهو مستند الحداثيين في الغرب، إنما كان يؤسس للديمقراطية مفصلة على نظام طبقي في دركه الأسفل يوجد العبيد. ويقول إنه من الصواب اعتبار الفكر الإغريقي مرحلة متخلفة، أتى بعدها الإسلام ليؤنسن الديمقراطية، بأن جعل الإنسان هو هدفها، وذلك بإعلانه المساواة بين البشر.

ومنذ تقرير مؤتمر 1960 بسط بوضوح أن الوسيلة الوحيدة لبناء الدولة الديمقراطية العصرية هي تحقيق الديمقراطية النيابية في ظل ملكية دستورية. وقد عبر عن ذلك في معركة اليوم والغد وهو التقرير الذي قدمه مؤتمر حزب الاستقلال المنعقد في فبراير 1965 حيث شرح أسباب إرجاء العمل بالديمقراطية منذ استرجاع الاستقلال¹، وفي هذا السياق كان معارض لإعلان حالة الاستثناء في يونيو 1965. وحينها قبل أحد القادة

¹ معركة اليوم والغد، ص 51 وما بعدها.

المؤسسين للحزب منصب وزير ثقافة فرض عليه أن يت נהى من قيادة الحزب لأن ذلك يتنافى مع معارضته إعلان حالة الاستثناء.

وفي المرجع المشار إليه تفاصيل عن أسباب التعرّض وعن مقترنات كفيلة باستعادة وحدة القوى الحية من حول مؤسسة العرش. ولكن كل ذلك بقي مستبعداً وتم تهميش عمل الأحزاب الوطنية، والدخول في حالة ركود حاول علال الفاسي الالتفاف عليها باقتراح مجموعة من الصيغ التعبوية التي توحد الإرادات حول بعض المطالب كإصلاح التعليم والدفاع عن الحريات، واستعمل لكي يستعيد المبادرة بعد الركود، أساليب مختلفة مثل العريضة والتجمعات الشعبية، ومشاريع مبرمجة في الزمن مثل البرنامج المدقق لتعريب التعليم في ثماني سنوات، وعمل على إعادة توحيد الحركة الوطنية في السبعينيات.

وهنا يجب أن نذكر بأن حزب الاستقلال بقيادة علال الفاسي قد التزم دائماً جانب التعاطف مع حزب الاتحاد الوطني للقوى الشعبية في مخنه، كالمحاكمات والاختطافات التي كانت تطال مناضليه وقمع صحفه. ولم تتبع صحفة حزب الاستقلال قاموس السلطة بالنسبة لقضايا الاتحاد.

ومن القضايا التي احتلت مركز الصدارة في اهتمامات علال الفاسي ذكر مسألة الحفاظ على راهنية مطلب الوحدة الترابية للبلاد، وهي مسألة ارتبطت باسمه شخصياً حتى إنه حينما وافته المنية أصدرت جمعية هيئات المحامين بالغرب بياناً اعتبرت فيه أن آخر تصريح له حول تحرير الصحراء هو بمثابة "نداء الكويت" على غرار "نداء القاهرة" المعروف الذي ألقاء من صوت العرب على إثر نفي محمد الخامس.

ومعلوم أن مسألة الوحدة الترابية هي التي زجت بلال الفاسي في مواجهة عويصة مع السلطة السياسية، حيث عارض خطة تقرير المصير التي اقترتها المغرب في 1966 لتسوية الخلاف مع إسبانيا حول الصحراء.

ومن جهة أخرى أدان علال الفاسي بقوة - وهو يرثي الزعيم عبد الحالفظ الطريس على قبره بتطوان في 17 مايو 1970 - اتفاق تلمسان الموقع مع الجزائر، وهو الاتفاق الذي كرس اتفاق إفران المتعلق بالأراضي الشرقية التي وقع التسليم بها للجزائر.

وقد جدد تصريح تطوان المشار إليه الأزمة التي نشبت قبل ذلك في سبتمبر 1969 بمناسبة انعقاد مؤتمر القمة الإسلامي وحضور موريتانيا في ذلك المؤتمر على إثر اعتراف المغرب بها. وكان احتجاجه على ذلك الاعتراف سببا في توتر حاد نشأ في غمرة التداول بشأنه في مجلس الحكومة، حيث دعي الوزراء للتعليق في اجتماع رسمي، على تصريح علال الفاسي، وفي ذلك الاجتماع كان الجنرال أوفقيير قد اقترح إعدام علال الفاسي معربا عن استعداده لتنفيذ الإعدام في ظهر الجمعة أمام الجمهور.

ولابد أن نذكر بأن الموقف بخصوص الصحراء الشرقية كان حاضرا في مؤتمر الحزب المنعقد في يناير 1960، حيث خصص التقرير المذهبي للرئيس علال المنشور بعنوان عقيدة وجihad فصلا مهما للتذكرة بملف الحدود الشرقية المطروح حينذاك مع فرنسا¹.

ولهذا فإنه حين نسبت حرب الرمال عقب الاعتداء على حاسي بيسما، ترأس علال الفاسي وفدا لحزبه، وهو في المعارضة، لإبلاغ الملك الحسن الثاني وقف الحزب إلى جانبه في الدفاع عن الحدود التاريخية الحق. وذلك في سياق خط فكري ظل قائما حتى خطاب تطوان 1970، المشار إليه آنفا.

ولابد أن نذكر بأن تلك المواقف قد ظلت تأخذ في الاعتبار على الدوام مركبة مؤسسة العرش، والتطلع بشدة إلى التفاف القوى الوطنية حول الملك في ظل نظام ملكية دستورية عصرية.

¹ عقيدة وجihad، ص 109-129.

ومعلوم أنه بعد التحرير اختلفت المقاربات والمناهج حول أساليب بناء دولة الاستقلال. وافترق الناس ما بين فئة تقول إن ذلك البناء يمكن أن يكون بالتعاون مع الملك، وأخرى تقول إن الملك يلزم أن يكون وجوباً في خدمة مقتضيات ذلك البناء، وفئة ثالثة كانت ترى أن ذلك البناء يمكن أن يتم ببساطة بدون الملك.

وكان علال مع الفكر القائلة إن البناء يمكن أن يكون مع الملك. ومن جراء هذا الموقف رمي بأنه كان يمينياً محافظاً، وذلك في غمرة معارك أنتجت غباراً حجب الرؤية حتى استفتاء 1996.

ومن هذا الاستعراض السريع نلاحظ أن اعترافات علال الفاسي على سير الأمور في المغرب الاستقلالي كانت متنوعة وتناولت أموراً سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية كما أنها مسّت الهوية والوحدة الترابية للمغرب. وقد بشر علال بضرورة تنظيم الدولة على أساس الدستور ليتخذ النظام مضمون دولة عصرية. وتحدث عن التخطيط الاقتصادي الذي يرسّي حقائق جديدة في جسم المجتمع، وعارض التوجه الاقتصادي السائد، وانحدار الدولة في "سنوات الرصاص"، والارتباط التبعي بالاستعمار الجديد.

وعلى الذي سبق، فإن علال الفاسي قد خاض معارك كانت تثير غباراً كثيفاً جعله يجدون في صورة الممثل التقليدي للفكر المحافظ، حتى وهو يدافع عن الإصلاح الزراعي وعن التصنيع وعن منع تعدد الزوجات.

الملك الحسن الثاني وعبد الرحيم بو عبيد : إشكالات العلاقة بين المؤسسة الملكية والأحزاب مقاربة تاريخية سياسية

ذ. المساوي العجلاوي
معهد الدراسات الإفريقية - الرباط

ارتبط سؤال المؤسسة الملكية والأحزاب ارتباطاً وثيقاً بتاريخ المغرب الراهن، سواءً ما تعلق بتاريخ الحركة الوطنية إبان زمان الخماية أو مرحلة بناء الاستقلال وتعدد الأزمات، ومدى التداخل أو الانفصام بين المؤسسة الملكية والأحزاب. في هذا السياق شكل الفعل السياسي لدى عبد الرحيم بو عبيد مرجعية للتنصي والتتساؤل لدى الفاعلين السياسيين والباحثين حول محطات متعددة من تاريخ المغرب الراهن، خاصةً ما تعلق بأسئلة الحاضر حول المسارات السياسية التي تعرفها بلادنا.

تستند قراءتنا في إشكالات العلاقة بين المؤسسة الملكية والأحزاب من خلال شخصيتي الملك الحسن الثاني وعبد الرحيم بو عبيد، وإن كان ذلك يمر عبر علاقة بو عبيد بالملكية، خاصةً بين 1956 و1991.

وبصفة عامة يمكن تقسيم المرجعية الزمنية لعلاقة عبد الرحيم بو عبيد بالملكية إلى ثلاث مراحل :

1- المرحلة الأولى وتمتد من دجنبر 1955 إلى مايو 1960، وتميزت فيها العلاقة مع الملكية بمرجعية أفضليّة الوطنية في الفعل السياسي، وبناء مؤسسات المغرب المستقل، سواءً حينما كان بو عبيد وزيراً وسفيراً مكلفاً بالتفاوضات مع فرنسا، أو حين كان نائباً لرئيس الوزراء ووزيراً لللاقتصاد الوطني والمالية. وارتسمت الملامح الأولى لعلاقة بو عبيد مع مولاي الحسن

آنذاك من خلال التحضير للمفاوضات مع فرنسا. ويذكر بو عبيد في مذكراته نقاشاته الأولى مع مولاي الحسن في باريس في ديسمبر 1955، حول موضوع حضور رضا اگديرة، صديق ولی العهد، كوزير دولة مشارك في مفاوضات الاعتراف باستقلال المغرب.

في هذه المرحلة كان الملك محمد الخامس يدعو في خطبه إلى إقامة "ملكية دستورية". فقد ركز في خطاب عيد العرش - 18 نوفمبر 1955 - على مفاهيم متصلة ببناء العهد الجديد والتحرير القومي و«تعظيم الحريات الديمقراطية، والاعتراف بحقوق الإنسان طبقاً للتصریح العالمي الشهير والقضاء على كل ميزة عنصرية [...]» ووضع أنظمة ديمقراطية على أساس الانتخاب وفصل السلطة في إطار ملكية دستورية قوامها الاعتراف بجميع المغاربة على اختلاف عقائدهم بحقوق المواطن وبالحريات العامة والنقابية».

وعند تنصيب أول حكومة برئاسة البكای - 1955/12/7 - ركز الملك على أولوية بناء نظام ملكية دستورية، وطلب من الحكومة «أن تضع أسس هذا النظام الذي يمكن الشعب من تسخير شؤون البلاد بواسطة مجالس محلية ومجلس وطني». ومن المصطلحات الموظفة في خطاب الملك محمد الخامس وقادة الحركة الوطنية في فجر الاستقلال نجد: فصل السلطة والانتخابات الحرة وسيادة الشعب والدستور والحريات و«المجلس التأسيسي لوضع دستور للمملكة».

تعتبر سنة 1958، وقبيل تشكيل حكومة بلا فريج، مرحلة تحول لدى الملك في رؤيته للبناء الدستوري في المغرب. ويمكن قراءة هذا التحول من زاويتين: النقاش الذي جرى داخل اللجنة السياسية حول العلاقة بين القصر والحكومة، وتحول المطلب الدستوري في خطب الملك. ففي العرض الذي قدمه حول الأزمة الحكومية داخل اجتماع اللجنة السياسية قال بو عبيد:

« أول شيء في نظري هناك عامل أساسى نحن في بلد ليس فيها دستور أو دستور تقليدي مرتجل، هناك نوع من العلاقات بين رئيس الدولة وبين الحكومة، لا نخفى على أنفسنا أن الحكومة التي كانت لا يمكن أن تسمى حكومة، عندها تفويض. كل المسئولية في يد جلالة الملك والتفويض غير موجود، وقد يكون موجوداً، ولكن القرار بين يدي المشرع. وإذا أضيف إلى ذلك ضعف رئيس الحكومة يكون هناك خلط. فإذا أن تكون حكومة بمعنى الكلمة أو لا. ونحن لا نطلب المستحيل ولكن على الأقل نطلب تنظيم العلاقات بين الملك والحكومة، منها مثلاً اختصاصات وزير الدفاع، ومسألة الأبناء هل هي تابعة للحكومة أو القصر، ومسألة الشرطة هل هي تابعة للداخلية أو لا، كذلك الديوان الملكي والعلاقة بينه وبين الحكومة. فالعلاقات بين القصر والحكومة يجب أن تنظم. البرنامج الذي على أساسه ندخل الحكم، برنامجنا واضح، ولكن مع ذلك يجب أن يكون برنامجنا الذي على أساسه ندخل الحكومة، مثلاً فيها يرجع للداخل إصلاح إداري في الخلل الموجود من عهد الحماية، مسألة التطهير، نظام الحريات الديمقراطية والفردية والصحافة، في الوقت التي تعطى فيها الضمانات للحريات، تنظم حتى لا تستعمل ضد البلاد، كذلك مسألة الانتخابات وهي مسألة أساسية درستها اللجنة التنفيذية منذ تأسست الحركة وهي تطالب بتأسيس نظام ملكي دستوري. والآن أصبحنا نتهم بأننا ضد الحريات، وأصبح من الضروري أن نضع برنامجنا، وضع برلمان دستوري ونجعله في برنامجنا المستعجل الذي يجب أن ينفذ، والانتخابات البلدية تكون لانتخاب برلمان، ونريد أن تأخذ من اللجنة السياسية في ذلك قراراً. وهذا بلا شك سيكون في مصلحة البلاد ونطلب تعيين تاريخ للانتخابات البلدية والقروية ويجب أن تكون فرصة لانتخاب برلمان¹».

¹ ينظر محضر جلسة الخميس 17 أبريل 1958.

وفي تقديم ميزانية 1959 أمام المجلس الوطني الاستشاري، أكد بوغبيه على ضرورة الحرص على النمو الطبيعي للميزانية ليكون «في صالح الازدهار الاقتصادي والثقافي والاجتماعي»، وخصص نقداً صريحاً لعمل القوات المسلحة التي كانت تحت إمرة ولـي العهد مولاي الحسن. وأقر برفض الاعتمادات المطلوبة من لدن مؤسسة الجيش والشرطة والدرك وانتقد عدم التنسيق بين مكونات القوات المسلحة.¹

إن هذه التحولات المالية والاقتصادية التي عرفها المغرب خاصة مع حكومة عبد الله إبراهيم، قد أثرت بلا شك في مصالح العديد من الأطراف التي كانت ترى فيها توجهاً واختياراً اشتراكيّاً، رغم دعم الملك محمد الخامس لها، ومساً بمصالحها المرتبطة حتماً بمصالح فرنسا، التي لن تترك أي فرصة تمر دون عرقلة التحولات الاقتصادية التي عرفها المغرب. وكان لتعارض المصالح والمسارات والرؤى ومناهج العمل بين الاتحاد الوطني للقوات الشعبية وأطراف أخرى داخلية وخارجية دوره في اشتداد المعركة بين الاتحاد وخصومه. وقد أصبح الاتحاد - خصوصاً بعد إقالة حكومة عبد الله إبراهيم في مايو 1960 - في موقع المعارضة القوية؛ وإلى هذا المنعطف - المحدود زمنياً بين 1960 و1961 - تعود أصول المنحى الذي سلكه جزء هام من مكونات الاتحاد الوطني، قاعدة وقيادة، كرد فعل على ما وقع في هذه الفترة.

كان عبد الرحيم بوغبيه قريباً من الملك محمد الخامس، وهو الرجل الذي أصر - أولاً وأخيراً - أثناء "المفاوضات" مع فرنسا على مبدأ عودة محمد الخامس إلى المغرب قبل الشروع في أي حوار. وازداد التقارب بين الرجلين بالخصوص إبان زمان القرارات الكبرى التي أعطت للمغرب مؤسساته الاقتصادية والمالية الكبرى، وهي القرارات التي شكلت إ حالـة

¹ تقرير مرقوم قدم في جلسة علنية للمجلس الوطني الاستشاري حول ميزانية 1959.

في ما كتبه بوعبيد عن المرحلة¹، كما نجد أيضا صدى لهذا التقارب في بلاغات الديوان الملكي حول نفس الموضوع.

2- المرحلة الثانية، وتمتد من مايو 1960 إلى يوليو 1974، وهي مرحلة الجمر في علاقة الاتحاد الوطني للقوات الشعبية بالقصر، وحول هذه المرحلة تحور جل ما كتب في رثاء ومزايا الرجل عقب رحيله في يناير 1992، باعتباره رجل دولة عمل في واجهة النضال الديمقراطي دون كلل أو تراجع في الخطاب وفي القرار السياسي. وقد كان متصرف سنة 1960، منعطفا في حياة عبد الرحيم بوعبيد، وبعد معركة ماراطونية وحساسة في ميدان الاستقلال الاقتصادي والمالي للمغرب، قرر الانغماس كليا في معركة الديمقراطية إلى جانب مناضلي الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، وهي المراحل التي تركت بصمات في العمل السياسي من سنة 1942 إلى سنة 1992.

أحس بوعبيد في منتصف سنة 1960 أن المغرب بصدده الدخول في نفق لا أحد يعرف له مخرج، فلم يتردد في اختيار المسار الذي يستجيب لمبادئه في بناء مجتمع مغربي حر وديمقراطي ورفض نظام الحكم المطلق. وعلى الرغم من العرض الذي قدم له من لدن الملك محمد الخامس لتولي شؤون وزارة الخارجية، اختار النضال من أجل مشروع ينسجم مع مبادئه. وبانتقال الرجل من مهام المؤسسة الوزارية إلى النضال الجماهيري الواسع - يشير بوعبيد في مذكراته التي نشرتها المؤسسة التي تحمل اسمه - استدعاه ولی العهد مولاي الحسن إلى مقر سكانه، وكان مولاي الحسن يحدثه بالفرنسية بصيغة المفرد، أما هو فكان يوظف التعابير الرسمية في مخاطبة الأمير. وقد رفض المنصب الذي عرض عليه، واعتراض على إقالة حكومة عبد الله إبراهيم، لأن تعينها كان على أساس انتخابات صدرت مراسيمها

¹ الصفحة 7 و 8 من منشورات أرشيف مؤسسة عبد الرحيم بوعبيد، يناير 2006، وانظر كذلك كتابنا: من الاتحاد الوطني إلى الاتحاد الاشتراكي (1959-1983)، الرباط 2002، ص 48-49.

في سبتمبر 1959، وأن التسجيل في اللوائح الانتخابية سيبدأ في ديسمبر، وتساءل أمام ولد العهد عن أسباب إقالة هذه الحكومة، فأجاب بالقول : «هكذا قرر الملك»، كما استفسر عن الرئيس المقرب للحكومة، فأخبره بأنه هو الذي سيتولى رئاسة الحكومة، وهو الأمر الذي أدهش بوعييد كثيراً، وكان قد سمع به قبل ذلك لكنه لم يعره أي مصداقية. وقال بوعييد لولي العهد إن رئاسة الحكومة هي مسؤoliات، ومتى عجز رئيس الحكومة عن تدبيرها فإنه يقال من لدن الملك، والحالة هذه أن ولد العهد الذي يمثل استمرارية الحكم لا يمكنه أن يضع شخصه أمام محك التساؤلات، فضلاً عن أنه لا يمكن معاقبته. ثم ماذا تفعل المعارضة في هذا السياق، وإذا ما كان هناك موقف فسيكون ضد ولد العهد. وختم بوعييد كلامه بأنه لا يفهم الأسباب التي دفعت بولي العهد إلى ترأس الحكومة، فأجابه بأن هذه الأمور كلها جرت مناقشتها، وأن القرار اتخذ، وأن عرض الوزارة على بوعييد مرده إلى حرص الملك وولي العهد على تمثيلية كل الاتجاهات داخل الحكومة. ونبه ولد العهد بوعييد إلى أنه لا يجب الاعتقاد بأنه ضد القرارات التي اتخذت من لدن حكومة عبد الله إبراهيم، لأنه في العمق هو نفسه اشتراكي. فأجابه بوعييد : يمكن أن تكونوا اشتراكيين لكن إنسان أو مواطن، لكن هذا الأمر غير ممكن بالنسبة لولي العهد. ورفض بوعييد منصب وزير الخارجية لأنه مناضل ويحمل قضية على حد قوله. وفي نهاية اللقاء قال له مولاي الحسن: أنت لا تفهمني، ولكن كصديق سأقول لك أنك لا ترى في سوى ولد العهد، لكن أنا مثلك مناضل وإنسان له طموح للعب دور في حياة بلده. أنت تعرف، أبي ما زال في مقبل العمر، ولا أريد أن أنتظر حتى أحمل طاقم أسنان لخلافته، إن هذا عمق تفكيري.

ويضيف بوعييد في مذكراته أنهقرأ في كل هذا عودة إلى مفهوم الملكية المطلقة بالاستناد إلى تزوير الأحزاب، وتلبية لرغبة أعيان البادية أبناء

وأقارب باشوات وقاد الحماية، وأن الأحداث التي تلت لقائه بولي العهد أثبتت هذا التوجه. لكن تدخل بعض الشخصيات في الحكومة الجديدة أقنع الملك بتعيين ابنه نائباً لرئيس الحكومة الذي هو الملك.

وفي هذه المذكرات يشير بوعييد إلى التحولات التي طرأت بعد موت محمد الخامس وتولية الحسن الثاني والدور الذي اضطلع به أكديرة في رسم السياسة الجديدة نحو الحكم المطلق.

وعلى إثر هذه التطورات والأحداث انخرط بقورة في حملة ضد ما كان يسميه تحول نحو الملكية المطلقة، وساهم - مباشرة بعد إقالة حكومة عبد الله إبراهيم في 20 مايو 1960 - في الحملة الانتخابية بتاريخ 29 مايو 1960، وأطر تجمعات كبرى مثل تجمع بيكس بالرباط، موظفاً كلمات قوية تجاه "النظام"، حيث قال في تجمع الرباط بتاريخ 27 مايو 1960 :

« إن بعض السياسيين يحلمون بإقامة نظام فاشيستي بالمغرب، ويدعى الخصوم أن من الواجب أن تفرض على المغرب مدة للحكم الديكتاتوري حتى ينضج الشعب، وهذا ليس غلط فحسب، ولكنه سوء نية مبيت من أناس يعرفون كل المعرفة أن الشعوب لا تتعلم الديمقراطية وقواعد الديمقراطية وتقاليدها في ظل النظام الديكتاتوري أو النظام الفاشيستي، بل لا يتعلم أي شعب الديمقراطية إلا إذا مارس الديمقراطية. يجب أن ننتصر في هذه الانتخابات لأن انتصارنا سيكون في الحقيقة انتصاراً للديمقراطية وبذلك سيُخيب ظن العبيد [...] عبيد المناصب »¹.

ومع غياب بن بركة غداة ما سمي "بالمؤامرة" الأولى ضد ولد العهد، لعب بوعييد دور الموجه السياسي للاتحاد الوطني للقوات الشعبية، وهو الشيء الذي أهله للحضور القوي في الواجهة الحزبية ابتداء من شهر أكتوبر 1960. فقد تقدم بعرض سياسي أمام اللجنة الإدارية، استهلها

¹ الرأي العام 29 مايو 1960.

بتعميق على تدخلات مندوبى الأقاليم التي أكدت تزايد الاستفزازات ضد مناضلي الاتحاد واتساع الهوة بين الحكماء والحكومين، وبرهنت على أن منطق المسؤولين في مواجهة هذه الوضعية هو منطق القوة والتضييق، وهو ما ينم عن ضيق في التفكير. ثم تعرض إلى موقف الاتحاد من الدستور وقال: «فموقفنا من قضية الدستور ليس مبدئيا فقط، ولكنه منطقي أيضا، لقد قلنا أن في قضية الدستور أنه لا يمكن أن يهيئه إلا مجلس ينتخبه الشعب انتخابا مباشرا، وقلنا أن الشعب المغربي ناضج لممارسة تجربة الديمقراطية بجدارة». وهو نفس الموقف الذي أعاد صياغته في رسالته إلى الحسن الثاني، غداة الانقلاب العسكري الثاني بتاريخ 23 أكتوبر 1972.

في يوم 4 أكتوبر 1960، نشرت جريدة الرأي العام مقالاً، تحت عنوان: «ما أشبه اليوم بالأمس»، تعتقد فيه الملكية مباشرة بالإحالـة إلى زمن السلطـان عبد الحفيظ أوائل القرن العشرين. افتتح المقال باستشهاد ليتهـيـ إلى أسئلة الراهن: «بـما أنـ الوقت قد دعا إلى الإصلاح، والشـبيـة العـصـرـية قد هـلـلتـ قـلـوبـها وـانـشـرـحتـ صـدـورـهـاـ لهـ، وجـالـلـة سـلـطـانـهـاـ الجـديـدـ (عبدـ الحـفـيـظـ) يـعـرـفـ لـزـوـمـهـ، فـنـحـنـ لاـ تـأـلوـ جـهـداـ فيـ المـنـادـةـ بـطـلـبـهـ عـلـىـ صـفـحـاتـ الـجـرـائـدـ منـ جـالـتـهـ، وـهـوـ يـعـلـمـ أـنـناـ ماـ قـلـدـنـاهـ بـيـعـتـنـاـ وـاخـتـرـنـاهـ لـإـمـامـتـاـ وـخـطـبـنـاـ وـدـهـ رـغـبـةـ مـنـاـ وـطـوـعـاـ مـنـ غـيرـ أـنـ يـحـلـبـ عـلـيـنـاـ بـخـيلـ وـلـاـ رـجـلـ، إـلاـ أـمـلاـ فيـ أـنـ يـقـدـنـاـ مـنـ وـهـدـةـ السـقـوـطـ التـيـ أـوـصـلـنـاـ إـلـيـهـاـ الجـهـلـ وـالـسـتـبـدـادـ، فـعـلـىـ جـالـلـتـهـ أـنـ يـحـقـقـ رـجـاءـنـاـ وـأـنـ يـبرـهـنـ لـلـكـلـ عـلـىـ أـهـلـيـتـهـ وـمـقـدـرـتـهـ عـلـىـ تـرـقـيـةـ شـعـبـهـ وـعـلـىـ رـغـبـتـهـ فـيـ الـإـلـاصـاـرـ وـجـدارـتـهـ بـإـدـارـةـ مـاـ قـلـدـتـهـ الـأـمـةـ».

هذا كلام قيل في المغرب منذ أكثر من خمسين عاماً، قالته الطبقة الوعائية من الشعب المغربي على صفحات جرائد لها قبل الحماية، وهو كلام لو قيل اليوم لما ظهرت فيه آثار الماضي ولكان مطابقاً للواقع تماماً المطابقة. فـ «ما أشبه اليوم بالأمس».

أبانت هذه الأحداث عن اشتداد الصراع بين الاتحاد الوطني للقوات الشعبية من جهة، وبين الأطراف التي ترى في وجوده تهديداً لصالحها من جهة أخرى. وعندما توفي محمد الخامس في 26 فبراير 1961، دخل الاتحاد الوطني للقوات الشعبية مساراً معقداً أتى جهته موازين القوى الجديدة التي بدأت في البروز بالخصوص منذ صيف 1959.

في هذا السياق التاريخي أعدت المذكورة التي رفعها الحزب آنذاك إلى الملك الجديد الحسن الثاني، والمؤرخة في 13 مارس 1961. وقد حددت هذه المذكورة ثلاثة اعتبارات، يتصل أولها بربط النظام الملكي بمؤسسات تمثيلية ينتخبها الشعب، وبرفض النظام الرئاسي أو الفردي للحكم، ويترتب ثانها بآليات وضع الدستور، والثالث باهيئة الحكومية.

وانتهت المذكورة إلى بيت القصيد فيما يلي : « ونحن نؤكد بكل صراحة أن فكرة الاستمرار التي تسود كل نظام ملكي، تتنافى كل المنافاة مع ممارسة الحكم مباشرة من طرف جلالة الملك، وأن عواقبها خطيرة بالنسبة إلى استقرار البلاد، وأن من يقول بهذا الأسلوب في الحكم المباشر، إنما يريد أن لا يتحمل مسؤولية منصبه أمام رئيس الدولة وأمام الرأي العام المغربي. هذا وأن الاتحاد الوطني للقوات الشعبية يرى في "ثورة الملك والشعب" التي كانت نقطة الانطلاق التاريخي في تحرير البلاد من السيطرة الاستعمارية ميثاقاً حياً مستمراً، يتلخص مدلوله في الثقة الكاملة المتبادلة بين الملك والشعب، والثقة في تاريخ الشعوب لا تأتي من أسفل إلى الأعلى فقط، ولكنها يجب في ظروف معينة أن تأتي من الأعلى إلى الأسفل، حتى يتم التجاوب الحقيقي الصادق. ولا طريقة لذلك إلا بتنظيم انتخابات حرة عامة تخرج البلاد من الخلط والغموض، وتمتحنها مؤسسات حرة تكون الضمان الحقيقي للاستقرار والنظام ». .

وقد كان لبوعبيد دوراً قيادياً في تأطير اللجنة الإدارية أو التجمعات الجماهيرية التي تحورت حول الجلاء ومساندة الثورة الجزائرية والدستور الذي طرح للاستفتاء أواخر 1962. وتحورت المفاهيم الواردة في خطبه حول الدستور الذي اعتبره «وسيلة لتنظيم البلاد من أجل تحقيق غaiات معينة، وهذه الغaiات هي بالطبع مطامح الشعب التي تتجلّى بواسطة المؤسسات الدستورية»، وربط وضع الدستور برغبات الشعب وإجماع الأمة، وحذر من دستور «عبارة عن ميدان من الميادين السياسية وفتح المجال للأطّاع بكيفية منظمة، وبذلك سيكون القضاء على جانب أساسي في الاتجاه الذي يجب أن يعطى للدستور، وبذلك سنعود إلى الوراء بدلاً من أن نتجه إلى الأمام، وهذا ما نحن اليوم في أمس الحاجة إلى تجنبه [...] إن الدستور - في نظرنا - إذا لم يكن يتوفّر على إطارات قوية ووسائل كافية لحل المشاكل الموضوعية سيكون عبارة عن دستور منزح لا وزن ولا قيمة له شأن "دساتير" الأقطار التي فيها نظم رجعية». «ولو أن التعبئة [جرت] في نطاق حياة نيابية وتنظيم ديمقراطي شعبي لكان إمكانيات النجاح وكانت النتائج أفضل». وقد أعطى بوعبيد دوراً للدستور في ضمان الحرّيات بالتأكيد على أن «الدستور هو الذي يراقب الحرّية ويعطي مدلولاً حرّية الصحافة والحرّية الاجتماعية والاقتصادية، لأنّه إذا كان هناك تدخل من طرف الإدارّة لأي ميدان من الميادين، ففي استطاعة الأمة بواسطة مثيلها أن توقف المسؤولين عند حدهم [...] فيقيّها يختص القضاء مثلًا: صحيح أن هناك "فصل" للسلطات، لكن مدلول فصل السلطات فارغ. وهناك "استقلال" القضاء، لكن مدلول هذا "الاستقلال" فارغ. ولا يتم هذا "الاستقلال" إلا إذا لم يخضع القضاء إلى بعض التوجيهات، والإرشادات، والإشارات، أو تهديد بعض القضاة بنقلهم من الرباط مثلًا إلى الصحراء، وتنفيذ هذا التهديد. إن هذا القضاء ليس له لا رقابة ولا

ضمانة، والدستور هو الضمانة الوحيدة، وهو الوسيلة الوحيدة لجعل هذه الحريات ذات مدلول وكيان وجود، ويمكن للشعب أن يطمئن له¹.

وعندما عرض مشروع الدستور على الاستفتاء في نوفمبر 1962 كان جواب الاتحاد الوطني هو أن هذا "دستور للحكم المطلق"، ونشر موقف الاتحاد الوطني في كتيب بالفرنسية²، وانتقد مشروع الدستور لأن الملك أعطى لنفسه سلطات مطلقة في تعيين رئيس الحكومة والوزراء ومنحه هذا الدستور قوة أكثر من البرلمان وسلطات في المجالس العليا، فصار الملك بذلك يلعب دوراً مباشراً وشخصياً في شؤون الحكومة وإعداد المخططات وتعيين القضاة. وقد حدد موقف الاتحاد الوطني 23 مجالاً لتدخل الملك.

تبرز مواقف عبد الرحيم بوعيid من الملكية من خلال إعداد مسودات قراءات ونقد للدساتير والخطب الملكية، كما تبرز مواقفه من المؤسسة الملكية ومن الملك الحسن الثاني على الأخص من خلال الصحافة الوطنية والدولية. ففي استجواب مع صحيفة "أفريיק أكسيون" بعنوان: « برنامج إنقاذ الملكية المغربية » "Comment sauver la monarchie" - أعيد نشر جزء منه - دون عنوان - في جريدة التحرير بتاريخ 11 أبريل 1961 - ربط بوعيid بين الملكية والديمقراطية والتنمية الاقتصادية، وخلص إلى خيارات، كان ثانية منها عنواناً للمرحلة التي تلت 1960 واستمرت إلى 1974، حين ظهرت قضية الصحراء وتبدلت الرؤى والحسابات. واحتدم الصراع بين الاتحاد الوطني للقوات الشعبية والقصر، وأصبحت بلاغات وتصريحات الحزب وقياداته تتسم بالقوة تجاه "النظام". وفي هذا السياق يأتي الاستجواب الذي أجرته مجلة Jeune Afrique مع الم Heidi بن بركة

¹ الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، النشرة الداخلية، سلسلة جديدة رقم 3، سبتمبر 1962، 16 صفحة.

² بعنوان:

Union Nationale des Forces Populaires : une constitution pour le pouvoir absolu, analyse du projet de constitution soumis à référendum.

وعبد الرحيم بو عبيد بتاريخ 8-أبريل 1963/ عدد 128.

وقد جاء في تصريح بن بركة وبو عبيد غداة تأسيس حزب جبهة الدفاع عن المؤسسات الدستورية - الذي رأى فيه قادة الحزب مؤشرا على تحول في سياسة القصر نحو تحديد الاتحاد الوطني من الساحة السياسية - ما يلي : « إنها السياسة التي سلكها القصر منذ الاستقلال، أي تفتت الحركة الوطنية إلى أحزاب، بشكل لا يجد القصر أمامه خصما قويا، الحركة التي أسست لها هدف تجميع عدد من رجال القصر، وأن النظام الذي يدعى في الدستور منع الحزب الوحد، هو في الواقع يؤسس بهذا العمل (إنشاء جبهة الدفاع عن المؤسسات الدستورية) الحزب الوحد، أي حزب الإدارة والبوليس [...] ولا يعرف هل سينجح هذا العمل أو لا، ولكن في حالة إقامة الحزب الوحد، سيكون فعلا بداية نظام فاشستي » وأضافا : « أن الخصم الحقيقي هو الذي يرفض أن يقوم بالمهمة التي أسدلت له، أي الحكم الذي يجب أن يسمو فوق الأحزاب، والذي تحول إلى زعيم لتحالف المصالح، إننا نتحدث عن الملك، وأگديرة ليس إلا ظله، وليس له وجود سياسي حقيقي، اللهم إلا التعبير بوفاء عن آراء سيده ».

في 16 يوليوز 1963، عقد أعضاء اللجنة المركزية للحزب والكتاب الإقليميون والنواب الاتحadiون اجتماعا، بمقر الكتابة العامة للحزب بالدار البيضاء، لدراسة الموقف الواجب اتخاذة في موضوع الانتخابات البلدية، وكان موقف بو عبيد يعكس حالة التوتر التي سادت الساحة السياسية آنذاك. فقد ركز على قضية النضال من أجل الديمقراطية : « إنه إذا كان من ميزة أساسية للاتحاد الوطني، بالإضافة إلى المزايا الأخرى، فهي ميزة الوضوح. الوضوح في كل المواقف، والوضوح في الاتجاه الثوري. ولهذا فقد انتهت الأمور في المغرب إلى أن أصبحت تتسم بوضوح كاف ومتزايد، فكل مواطن مغربي يدرك اليوم أن الحكم القائم حكم رجعي يتعاون مع

الخونة والإقطاع والاستعمار لتركيز وضعه. وقد كانت مشاركتنا في الانتخابات التشريعية مناسبة مهمة لتأكيد هذا الوضوح. حيث أن الحكم كان يعتمد على التزوير والاضطهاد وتطبيق الأساليب والنظريات التي ورثها عن الحماية، وكان يعتقد أن الشعب سينقاد لإرادة السلطة والحكم، في الوقت الذي يرى فيه هذا الحكم مصمماً على القمع والإرهاب، لكن نتائج الانتخابات زادت في توضيح المعركة، وأكيدت أن الشعب ضد الحكم وسياسته ودستوره، حيث أنه لم يحصل إلا على ما يقارب 33 في المائة من أصوات الناخبين. وكانت نتيجة هذا أن الحكم قرر واضطر إلى أن يذهب إلى أبعد مما وصل إليه من قبل. فقد كانت الانتخابات التشريعية مناسبة له ليستعمل جميع أساليب الحماية، لكنه اليوم تعدى تلك الأساليب وقرر اللجوء إلى نظام الفاشستية لفرضه على البلاد. ذلك أن مجموع القوانين التي وضعها الحكم، والتي نرفضها، إنما هي موضوعة للاستهلاك الخارجي. أما في الداخل فإن التعاليم تؤكد وتوجب على كافة المسؤولين في الإدارة المحلية عدم مراعاة أي قانون مكتوب، وإنما تطبق التعليمات الشفوية. وإذا كنا نتأسف على أن يسود بلادنا نظام اللاشرعية، فإننا نرى كمنظمة ثورية، أن هذه اللاشرعية ستعجل بالحكم التاريخي. وهكذا فإن الانتخابات الجماعية لن تكون ولن تكن انتخابات بمعنى الكلمة، وإنما مجرد تعين. إذ إن هذه النتائج ستعلن لفائدة الجبهة».

كان هذا الخطاب يحمل في طيه الجواب، فقد انتهى بوعييد - رجل الحوار - إلى أن لا مفر من المواجهة. ونستخلص من كلمته التي ألقاها أمام اللجنة المركزية الموسعة أن هناك مخطط لإقصاء الأحزاب السياسية في البلاد، وهو ما يؤكده تعدد الاعتداءات على الأملاء الخزبية وعلى قادة الاتحاد، وخاصة محاولة اغتيال بن بركة في نوفمبر 1962.

وجاء الإعلان عن مؤامرة يوليوz 1963 ردا على مواقف الاتحاد الوطني، وتبين من أجواء المحاكمة التي أعقبتها أن الأجهزة الأمنية كانت وراء استغلال بعض الأحداث التي تورط فيها بعض المناضلين لضرب الحزب، فانبرى بوعبيد إلى إبراز الخلقة السياسية للمحاكمة، ودأب على فعل نفس الشيء في كل المحاكمات السياسية التي عرفها المغرب منذ ذلك التاريخ، معللا كل ما جرى بطبيعة النظام السياسي وغياب الديمقراطية الحقيقة.

لقد أدت محكمة الرباط في 1964 إلى أزمة سياسية بالمغرب، وخلقت وراءها ردود فعل من لدن الأحزاب والمنظمات الحقوقية في العالم. وكان بوعبيد محط اهتمام الصحافة العالمية آنذاك من خلال مقالات كانت ترى فيه المنقذ الوحيد لفك الأزمة؛ ومن هذه المقالات ما نشر في جون أفريك بتاريخ 10 فبراير 1964، من أن دخول بوعبيد إلى الساحة الحكومية سيكون الحدث الوحيد لصدمة سيكولوجية تعيد المغرب إلى وضع عادي. لكن بوعبيد تضييف المجلة، لن ينسى أنه عضو حزب، وهو ليس رجل متسرع نحو السلطة، طالما لم يناقش ويحدد شروط مشاركة الاتحاد الوطني في مسؤوليات حكومية. في هذا الجو السياسي المشحون حاول عبد الرحيم بوعبيد أن يحافظ، في نفس الوقت، على قنوات الاتصال مع القصر ومع قيادة الاتحاد الوطني، رغم تعدد المحاولات لإقحامه في المحاكمات التي جرت؛ ثم جاء الاتصال الثاني في أوائل أبريل عندما استقبل الملك كلا من بوعبيد وحسن صفي الدين بإفران بعد حوادث الدار البيضاء في مارس 1965، وكانت فرصة لمناقشة المشاكل التي تعرفها البلاد، كما أثيرت في نفس السياق مسألة المعتقلين. ولما اقترح على الاتحاد الوطني الدخول في حكومة ائتلاف وطني، كان جوابه أن الإفراج عن «المعتقلين» يعتبره الاتحاد كمبادرة تدل على استعداد لتحسين الجو السياسي وفتح صفحة جديدة لعلاقة الاتحاد مع الحكم، أما المشاركة في الحكم ف تكون مشكلا خاصا

يتطلب تحديد برنامج واضح وشروط دقيقة لمعالجة المشاكل القائمة ». وجاء العفو الملكي على المعتقلين في خطاب رسمي (أبريل)، بعد يوم عيد الأضحى من سنة 1965، لكن بعض الأطراف أرادت أن تنسف هذا التقارب بين القصر والاتحاد الوطني فأشاعت خلال شهري أبريل ومايو أن اتفاقاً سرياً أبرم بين الملك والاتحاد الوطني، وأن هذا الأخير سيشارك في الحكومة مقابل الإفراج عن المعتقلين. فاصدر الاتحاد شبه مذكرة رسمية في غشت 1965 بعنوان ”خطتنا : الوفاء للشعب وللمبادئ الديمقراطية والاشتراكية“، حدد فيها مسار المفاوضات وشروط المشاركة في الحكومة بعد أحداث مارس 1965، وأشار فيها إلى أنه على الرغم من « الحالة المتدهورة والخطيرة التي توجد عليها البلاد فإن الاتحاد الوطني مستعد لتحمل مسؤولياته الوطنية أمام الشعب، على شرط أن تترك له الوسائل الضرورية لتطبيق برنامج الإنقاذ، وعلى شرط أن تكون حكومة منسجمة في الأشخاص والبرنامج. هذا هو الموقف الذي عبر عنه الاتحاد بصفة رسمية أثناء المقابلة الأولى وهذا هو الموقف الذي تمسك به خلال المقابلة الرسمية الثانية حين قدم مذكرة، جواباً عن مذكرة الملك¹.

يعبر هذا البيان عن تحول ونضج في مسيرة الحزب، لأنه يشير إلى المشاركة في حكومة وطنية ببرنامج قصير أي حكومة انتقالية تؤسس لمرحلة العمل الديمقراطي السليم. إلا أن اختطاف واغتيال المهدي بن بركة في أكتوبر 1965، والتصریحات الرسمية التي تلت هذا الحدث أبعد كل مبادرة عن الإصلاح السياسي والدستوري بالبلاد.

وفي زمن الرصاص، تراوحت مقاربات بوعيid تجاه الملك والملکية بين النزوع إلى بناء ملكية ديمقراطية والنقد المتكرر والقوى لما كان يسميه الملكية المطلقة.

¹ الموساوي العجلاوي، من الاتحاد الوطني إلى الاتحاد الاشتراكي، وثائق. الدار البيضاء، 1974، ص 61.

وهذا ما يتضح من رواية محمد الحبabi - أحد الرجال المقربين من عبد الرحيم بو عبيد - في شهادته على مخاض المرحلة المتقدة من يناير إلى أبريل 1972، حيث أكد أن بو عبيد كان يصبو إلى إقامة ملكية ديمقراطية وشعبية وحداثية، وأن الاتصالات التي جرت بين الملك والكتلة غداة فشل الانقلاب الأول، أفضت إلى اتفاق يتمحور حول دستور جديد وإعلان عفو عام على المعتقلين والمنفيين، وأن هذا الاتفاق بعث أملاً كبيراً داخل مكونات الكتلة الوطنية التي تم الإعلان عن تأسيسها يوم 27 يوليو 1970، بناء على ميثاق مشترك بين حزبي الاستقلال والاتحاد الوطني للقوات الشعبية صدر في سلا بتاريخ 22 يوليو 1972. وعلى إثر هذا الاتفاق سافر بو عبيد إلى باريس. ثم ألقى الملك خطاباً يوم 17 فبراير 1972 أعلن فيه عن دستور جديد وعن انطلاق حملة التصويت عليه في اليوم الموالي، أي يوم 18 فبراير 1972، وضمنه هجنة تهديد تحاه الطلبة والتلاميذ المضربين. وقد خلف هذا الخطاب - الذي فوجئ الحبabi بمضمونه - صدمة داخل الكتلة التي كانت تتضرر بالإعلان عن خطوط الاتفاق الذي تم بينها وبين الملك، غير أن الإعلان عن دستور لم يطلع عليه أي طرف من أطراف الكتلة قد خلف مرارة لدى مكوناتها¹.

وتلخص المذكرة التي كتبها عبد الرحيم بو عبيد إلى الملك الحسن الثاني بتاريخ 14 أكتوبر 1972 موقفه من مسألة الحكم بالغرب، وهي مذكرة جوابية على مذكرة الملك - المؤرخة بـ 23 سبتمبر 1972 - التي صدرت أعقاب محاولة الانقلاب الثانية. حيث لم يعتبر بو عبيد ما وقع «حادثة سير»، بل «إن هذه الوضعية تحمل في أزمة ثقة، فالشعب المغربي [...] قد فقد الثقة في النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، الذي ساد البلاد منذ أزيد من عشر سنوات، الذي يتحمل وحده مسؤولية الوضعية المتدහورة التي يعيشها

¹ شهادة محمد الحبabi في حق عبد الرحيم بو عبيد. مؤسسة عبد الرحيم بو عبيد.

ويغطي منها الجميع. وليس هناك من سبيل لإعطاء نوع من الاعتبار خطب ووعود الحاكمين إلا بتغيير جذري لمفهوم الحكم نفسه ولمختلف مراكز التقرير. فهذه الخطب والوعود أصبحت تستقبل بحذر بل إنها تساهم في إعطاء الجماهير المستغلة وعيها أكثر وضوحا، بأن هذه المناجاة المكررة بأشكال مختلفة حسب الظروف لم تعد تستحق أي اعتبار.

إن خطورة الساعة التي تم حولها الإجماع فيها يبدو، ليست مجرد نتيجة لـ « حادثة سير »، بل إنها تبلور خيبات الأمل المريرة التي تراكمت طيلة أزيد من عشر سنوات، ومع ذلك فقبل محاولتي الانقلاب لـ 10 يوليوز 1971 و 16 غشت 1972، بكثير كانت البوادر الأولى للأزمة ملموسة في كل مكان [...] يعتبر الاتحاد الوطني للقوات الشعبية أن نظاما يقوم على الديمقراطية السياسية الحقة ولو في بلد مختلف، هو الضمان الوحيد لبناء ديمقراطية اقتصادية واجتماعية ».

وذكر أيضا أن عهد الحكم المطلق أو الانتخابات المزيفة قد ولى، وأن الحكم بهذا الإجراء السياسي يود إتاحة الفرصة لمثلي الشعب أن يقرروا بكامل السيادة في المصير الجماعي للأمة، وذلك في مستوى قبلته الأمة بحرية ووعي.

لم يسلم بوعييد من نقد التنظيم السري داخل الاتحاد الوطني حول موقفه من الملكية في سياق المفاوضات التي جرت مباشرة بعد فشل محاولة الانقلاب الثانية في غشت 1972. ففي الحلقة 81 من برنامج إذاعي - بتاريخ 2/9/1972 - تمت مناقشة تجربة الحركة الوطنية، وبعد الرجوع إلى إحالات معروفة في التاريخ المغربي، تم تحذير الحركة الوطنية من الدخول في مفاوضات مع القصر بعد فشل عملية الانقلاب :

« على الحركة الوطنية، بل على قيادتها في الحقيقة، أن تقوم بفقد ذاتي صريح حتى لا تقلب مرة أخرى أزمة النظام إلى صفوفنا، وتصبح أزمتنا

أزمة الشعب كله. كما يجب عليها أن تظهر صفوتها من الأفراد الذين لازالوا مقتنين بمشروعيية الملكية، لأنها لصالحهم ولصالح الإقطاع وليس لصالح الجماهير الشعبية، وتصحيح من هذا النوع -أي فصل الأحزاب عن الملكية- من شأنه أن يجعل حداً للاحتراف الداخلي وللتناقضات وللمعارك الجانبية التي نعاني منها الشيء الكثير». وقد شكل التفاوض بين الاتحاد الوطني للقوات الشعبية والقصر نقطة اختلاف جوهريّة بين قيادة الداخل وعدد من قادة الخارج.

كما أن الناشط الذي أعقب محاولة الانقلاب الثانية حول تنسيق القيادة الاتحادية مع الانقلابيين، دفع بوعيid إلى الإدلاء بجريدة France Soir) الفرنسية - بتاريخ 22 أكتوبر 1972 - بحديث كذب فيه ما ورد في تصريح أمقران حول التنسيق بينه وبين أوفقير بوساطة إدريس السلاوي، وأن السبب في هذا الاتهام يرجع إلى خطة الدفاع التي انتهجهما أمقران، وأن جثة المهدى بن بركة تقف حاجزاً بينه وبين أوفقير، وأنه مستعد للشهادة أمام المحكمة العسكرية¹.

كان موقف بوعيid متميزاً في زمن ما بعد حوادث ينایر /مارس 1973، ورغم الملابسات التي رافقته هذه الحوادث داخلياً وخارجياً، فقد انبرى - ودون تردد - لفضح المؤامرة التي حيكت ضد الحزب، ووضع كل ثقله الوطني والدولي لإخراج قضية توقيف نشاط الحزب - بعد البلاغ الحكومي في أبريل 1973 - إلى دائرة الصراع السياسي في البلاد، وأصر على أن الأمر مرتبط بتحول خطير في علاقة الدولة بالمنظمات السياسية جميعها، وهو الموقف الذي وجد له صدى في المحافل الإعلامية العالمية ولدى المنظمات السياسية والنقابية بمختلف مشاربها. يقول في هذا الصدد: «إنني شخصياً وكجميع أعضاء الحزب متسبباً بالخل المشروع والديمقراطي».

¹ ينظر محضر استطاق أمقران من لدن الدرake الملكي، قطعة 110، بتاريخ 21 غشت 1972.

و ضد كل عمل عنف، غير أنني عملت دائمًا وبالضبط حتى لا يلجأ المغاربة كييف كانوا وخاصة بين الشباب إلى العنف، وهذه خطة حزبي [...] وإذا لم استنكر هذا النشاط الموازي الذي جاء في بлаг و زارة الداخلية، فلأنه لم يوجد لحد الآن حل ديمقراطي للأزمة التي يحيط بها المغرب، وإذا توفر هذا الحل غدا، فإني على كامل الاستعداد لإنقاذ جميع من يمكن أن لا يميلوا إلى اللجوء إلى العنف ». ¹

3- المرحلة الثالثة وامتدت من غشت 1974 إلى وفاة بو عبيد في يناير 1992، وهي مرحلة لم تكن متجانسة بالمرة، لكنها حملت قواسم مشتركة حول المسالك المتشعبية جداً للديمقراطية بالمغرب. لقد شكلت التطورات التي عرفتها قضية الصحراء منعرجاً جديداً لحل مكونات المشهد السياسي والوطني المغربي، إذ تعاظم فجأة اهتمام إسبانيا والجزائر وليبيا بمنطقة الصحراء، الشيء الذي أرغم الطبقة السياسية بالبلاد على رصن الصدوف من أجل مواجهات متعددة، وهو المعطى الذي أدى إلى بناء علاقات جديدة بين هذه المكونات في إطار ديمقراطية ارتدت كل الأزياء. وقد تميزت هذه المرحلة عند بو عبيد برحلات المسافات الطويلة، وعرفت تراكمات مهمة في ميدان الممارسة الديمقراطية سواء داخل الهيئات الحزبية - وخاصة الاتحاد الاشتراكي للقوى الشعبية - أو تجاه المؤسسات المختلفة للدولة.

وقد أثار بو عبيد في نهاية المؤتمر الاستثنائي للحزب (يناير 1975)، الدور المنوط بهذه المؤسسة السياسية للسير نحو الهدف المرسوم وهو إنشاء ديمقراطية اقتصادية واجتماعية وثقافية. وقال بخصوص علاقة الخط المذهبي السياسي : « فأصبح القرار فيها يرجع للخط السياسي قراراً مستناداً من انتلاق وتفكير مذهبى ، ومعنى ذلك أن الخط السياسي لابد

¹ تصريح بو عبيد أمام الشرطة، وهو التصريح الذي قرئ في المحكمة، من صفحات مرقونة منقوله عن جريدة العلم بتاريخ 10 غشت 1973.

أن يكون له ارتباط بالإستراتيجية العامة للحزب التي ترمي إلى إنشاء مجتمع جديد عادل ديمقراطي واشتراكي عن طريق الديمقراطية «، وأضاف : « وفي الخط السياسي دائمًا [...] إننا متسبلون بمذكرة أربعة عشر أكتوبر 1972، وما زال الوضع يتطلب نفس التدابير. ونحن نقول إننا إذا أردنا أن نخرج من طور إلى طور آخر : طور الديمقراطية الصحيحة، يجب أن يكون العفو العام الشامل لكل المعتقلين السياسيين».

وفيما بين سنة 1976 وسنة 1984، كان على بوعييد أن يقود معركتين: معركة حزبية داخلية لإقناع المناضلين بأهمية النضال الديمقراطي ومعركة تأصيل العمل الديمقراطي داخل المؤسسات. يظهر هذا من قوله بعد نكسة الانتخابات المحلية في نوفمبر 1976 : « وعلى كل حال، فإن القضية المطروحة ليست قضية حزب، بل هي قضية الشعب المغربي بأجمعه. فنحن نعمل لصالح هذا الشعب ولصالح الديمقراطية في المغرب كيما كانت النتائج العملية بالنسبة للاتحاد الاشتراكي [...]. ونحن نعتقد في النهاية أن مسيرة الديمقراطية للشعب المغربي ستحصل على مكتسبات، وأن طريق الديمقراطية سيفتح المجال لمسلسل جديد من أجل تعميق الوعي والتعبئة». كان خطاب بوعييد في ختام أشغال المؤتمر الثالث للاتحاد الاشتراكي - الذي ركز بيانه السياسي على مسألة تأميم الدولة - يراعي في نفس الوقت حماس المؤتمر والمرحلة وبنية النظام الملكي في المغرب. ييد أن لحظة الأزمة في علاقة الرجل بالملك الحسن الثاني تحلت في بيان المكتب السياسي في شتنبر 1981 حول موضوع الاستفتاء في الصحراء، والاعتقال الذي تعرض له، والحكم عليه بمعية أعضاء من المكتب السياسي بسنة سجنا. يحكي بوعييد في مذكراته لقاءه بالملك غداة إطلاق سراحه، ويعيد في هذا الحكي بناء نفس الصورة حول لقائه بولي العهد قبيل إقالة حكومة عبد الله إبراهيم في 20 مايو 1960. ييد أنه تحول في جل خطبه وكتباته

- بفعل التطورات التي عرفتها قضية الصحراء ومساهمته وموقعه في كل الاستشارات الدائرة بشأنها - إلى إعطاء الأسبقية لرمزية شخصية الملك، مع التركيز على خلق جو سياسي جديد. وفي سياق التحالفات الجدية بين الاتحاد الاشتراكي وحزب الاستقلال من جهة، والnasalat العمالية المشتركة بين الكونفدرالية الديمقراطية للشغل والاتحاد العام للشغالين من جهة أخرى، تم تقديم مذكرة مشتركة للملك حول الإصلاحات السياسية والدستورية في أكتوبر 1991. وقد تمحورت هذه المذكرة حول إقرار حق مجلس النواب في تشكيل لجان البحث والتقصي، والعفو الشامل، وانتخاب جميع أعضاء مجلس النواب بالاقتراع العام المباشر، والتقلص من الولاية التشريعية إلى خمس سنوات، وجعل الغرفة الدستورية ترقى إلى مجلس دستوري مستقل بذاته، وحماية حقوق الإنسان، والتنصيص على ضمانات دستورية لحقوق الإنسان وكرامة المواطن، وإحداث مؤسسة الوسيط، وإصدار عفو عام شامل على من تبقى من المعتقلين السياسيين، والسماح للمغتربين بالعودة إلى الوطن، وتسوية وضعية كل النقابيين الذين صدرت في حقهم قرارات التوقيف والطرد، وإطلاق سراح المعتقلين في أحداث 14 دجنبر 1990، وضمان حرية التعبير والرأي والاجتماع والانتهاء السياسي والنقابي، ووضع حد للهيمنة التي تمارسها الأجهزة السلطوية لوزارة الداخلية، ومحاربة الفساد الإداري، وتوطيد استقلال القضاء، وتوسيع قاعدة الديمقراطية بـإتاحة الفرص أمام الشباب للمشاركة السياسية بتخفيض السن الانتخابي للمشاركة في التصويت إلى 18 سنة.

خاتمة

يستخلص مما سبق أن جل الأحزاب قد ولدت أو سوندت من قبل القصر. ولعل أوضح مثال على هذا الوفد الذي أرسله الاتحاد الوطني إلى محمد الخامس والبرقة التي رفعها إليه باسم عبد الرحمن اليوسفي رئيس

المؤتمر التأسيسي؛ وأن التحول الذي عرفته العلاقة بين الملكية والأحزاب بين سنتي 1960 و1963 – أي في زمن التوترات – يعبر في الوقت ذاته عن تحول داخل النظام السياسي؛ وأن حاجة الملكية إلى الأحزاب كانت مرتبطة بالحاجة إلى التعبئة المجتمعية وإلى بirth دينامية جديدة داخل المجتمع في منعطفات تاريخية معينة (الاستقلال وقضية الصحراء على سبيل المثال)؛ وأن التسعينيات قد شهدت تطوراً نوعياً في علاقة الملكية بالأحزاب نتيجة ما عرفه المغرب من انفراج سياسي وإصلاحات دستورية وتعيين حكومة التناوب.

بيد أن إشكال العلاقة بين المؤسسة الملكية والأحزاب في تاريخ المغرب الراهن يثير أكثر من سؤال في العلاقات بينهما، وأين يتنهى امتداد الملكية داخل الأحزاب؟ وأين تبتدئ وتنتهي حدود الأحزاب؟ هل الملكية بحاجة إلى أحزاب؟ هل يتعلق الأمر بالدولة المركبة، أو أن طبيعة النظام السياسي القائم بالمغرب منذ استقلال المغرب السياسي هي التي تنتج هذه العلاقة؟

