

السلطة العلمية والسلطة السياسية
بالمغربي

منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة : نكوات ومناضرات، رقم 226



السلطة العلمية والسلطة السياسية بالمغرب

تنسيق : حسن حافضي علوي

الكتاب : السلطة العلمية والسلطة السياسية بالمغرب

تنسيق : حسن حافظي علوي

سلسلة : ندوات ومناظرات، رقم 226

الناشر : كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط

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

الطبع والإخراج : imprenta - Rabat

التسلسل الدولي: ISSN 1113-0377

ردمك : 978-9981-59-219-9

الإيداع القانوني : 2012MO0206

الطبعة : الأولى 1433هـ / 2012م

الطبعة : 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 بتيهت وعلاقتها بالعلماء خلال النصف الثاني من
	القرن الثاني والقرن الثالث للهجرة
37 ذة. حياة عمامو
	أبو علي الصدفي (454-514 هـ: أي صورة حول علاقته بالعلماء
	وبالسلطة في عصره؟
55 ذ. عمر بنحمادي
	علاقة العلماء بالحكام على عهد ملوك الطوائف بالأندلس
105 ذ. عبد القادر بوباية
	محنة الصوفية في العهد المرابطي
121 ذة. فائزة البوكيلي
	الامتحان المتبادل في علاقة الولي بالسلطان
137 ذ. محمد فتحة
	الحملات المرينية على بلاد المغرب بين السلطتين السياسية والعلمية
155 ذ. مصطفى نشاط

	مسؤولية الفقيه في الحفاظ على التوازن بين مطالب الحكام والقدرات المالية للمحكومين : المعونة 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 بوكبوط.....
	في بيان أسباب محنة اليوسي ونهايتها من خلال رسالته إلى المولى محمد العالم
297	ذ. حميد حماني.....
	المخزن والمعارضة (1830-1908)
325	ذ. علي المحمدي.....
	علال الفاسي إزاء الشأن العام فيما بين 1960 و 1975
345	ذ. محمد العربي المساري.....
	الملك الحسن الثاني وعبد الرحيم بوعبيد : إشكالات العلاقة بين المؤسسة الملكية والأحزاب، مقارنة تاريخية سياسية
353	ذ. الموساوي العجلالوي.....

« [...] فأنتم معشر العلماء ساعدتنا المقلدون والقذوة المقدمون المعتمدون، فبعلوكم توضح المشكلات وبتلاويكم المنورات يستضاء في ليل الجهل المذلمات، فأنتم القضاة ونحن المنفدون. العلم والخلافة أخوان متساويان في التقدير كركبتي البعير، والعلماء يحتاجون للخلافة والخلافة تحتاج إلى العلماء، لا غنى لأحدهما عن الآخر » (من رسالة المولى إسماعيل إلى علماء الأزهر، انظر أسفله، ص 284).

ونقل القادري عن المولى إسماعيل قوله في علماء عصره :

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

تقديم*

تتوج هذه الندوة - التي انعقدت بمقر مركز طارق بن زياد يومي 19 و20 مارس 2010 - لمائتين مستديرتين تم تنظيمهما 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 أولاهما 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 بالمغرب لأن قضية الاختلاف في الرأي بين العلماء والحكام - وما يترتب عليها من تنكيل ومحنة ومن إقصاء وتهميش - ما انفكت تفرض نفسها على المشاركين 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 يفوت علينا فرصة العناية بالاختلاف والمحنة 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 والمجال من تنوع للقضايا ومن تتبع لتاريخ الحريات العامة في الدول التي تعاقبت على حكم الطرف الغربي من العالم الإسلامي. ولا مرأى 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. فالملك 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، يتبدئ بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وينتهي بإقامة دولة على حساب أخرى، بعد أطوار من التدافع والاتهامات المبنية على القرائن الشرعية والدعاية 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 بيد زعيم الدنيا. وبما أن جهر أصحاب الدعوات الدينية بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر غالبا ما يكون بداية للعمل السياسي، بل هو الإعلان الرسمي لمتحلي هذه الدعوات من الفقهاء أو المتفقيين عن الانخراط في سلك الطامعين في الإمامة، فإن أي تحرك من هذا النوع لا يحمل إلا على محمل الجد، وغالبا ما يكون ذريعة لتبرير القسوة التي يواجه بها الحاكم أتباع الأدياء والطامعين في الحكم، فيطال العنف والبطش أبرياء ليست لهم يد مباشرة في ما جرى. وفي كتب التاريخ أمثلة كثيرة عن إمعان الحاكم في التفتيش والتنقير عن من ظهر عليهم اهتمام بأمور السياسة، أو انبروا لتفعيل الحسبة العامة من غير تولية من سلطان.

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

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

يستعينوا بالفقهاء إلا نادرا في أمور لا يُستغنى فيها عن المشاورة. ومن ثم، تفرغ الخلفاء لتسيير شؤون الدين والسياسة في حين تصدى الفقهاء للعلم والعبادة وحث الناس على رصف الطريق للآخرة. ولما أفضت الخلافة إلى أناس لا غنى لهم عن الاستعانة بالفقهاء، ألحوا عليهم في الطلب، لحاجتهم إليهم، إلى أن التحق أغلبهم بخدمتهم. ثم ظهر في الحكام المسلمين من شجع المناظرة، فأكب الناس على علم الكلام، وصنفوا طرق المجادلات واستخرجوا فنون المناقضات في المقالات للدب عن السنة وقمع المبتدعة. 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، واستمروا 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 وتحول 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 طالبيين بعد أن كانوا مطلوبين، مبررين تفریطهم في سلطتهم العلمية بحاجة الحاكم إلى قانون يسوس به الناس، وإلزام الفقيه بهذا القانون، فضلا عن كونه معلم السلطان ومُشاوره ووسيطه في العلاقة مع محكوميه من جهة؛ ومرشد المحكومين إلى وجوب الالتزام بطاعة الإمام

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

وفي الوقت الذي وضع فيه فريق من الفقهاء سلطتهم العلمية في خدمة السلطة السياسية، وسخروا علمهم لخدمة الحكام، وأفتوا في القضايا التي استصدروها منهم، وزينوا لهم سياستهم بالمسوغات الشرعية، وتركوا في بعض الأحيان الحكم وأفتوا بالحكمة - بدعوى المصالح المرسله وصلة المقاصد السياسية بالمصلحة العامة -، لم يفرط فريق آخر في سلطتهم العلمية وحقهم في مراقبة السلطة السياسية، ولم يستجيبوا لدعوات الحكام، وتوقفوا عن الإفتاء في قضايا مركزية اقتضتها أمور التدبير طورا، وامتنعوا عن الإفتاء بما يرضي الحكام طورا آخر، وجاهرُوا بالحق في رفض المكوس وكل ما لم يوجبه الشرع في الجباية من باب الرفق بالعباد، باعتبار مسؤوليتهم كفقهاء في الحفاظ على التوازن بين مطالب الحاكم والقدرات المالية لرعيته وما يقتضيه الشرع في ذلك، بل منهم من انبرى لنصيحة سلطان زمانه ومنهم من كان يقطع أمعاء معاصريه من الحكام في المنابر ويوقد نار الفتنة.

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

أتباعهم. وقد كان لبعض صوفية المغرب مزيد قوة اختصاص في ادعاء المهدوية - لسهولة الاستفادة من فكرة المهدي المنتظر في تحقيق الأغراض السياسية - لأن المهدي هو الذي سيملا 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 مهدياً : للأمويين السفياي وللعباسيين صاحب الرايات السود وللشيعة ومن عانق أفكارهم المهدي المنتظر وللإسلام السياسي المعاصر مهديوه غير المعلنين، أو على الأصح مهديوه الذين ينتظرون الوقت المناسب لإعلان الظهور. هذا ووقد عد ابن خلدون منتحلي المهدوية من المجانين الموسوسين وتتبع أخبارهم في المقدمة والعبر.

وإذا كان مصير أغلب الذين أعلنوا خروجهم عن الحكم هو القتل، فإن مصير بعض الذين لم يضعوا سلطتهم العلمية في خدمة السلطة السياسية كان هو النكبة والامتحان بالقيد الثقيل والضرب المبرح ومصادرة الأموال والتغريب عن الأوطان وألوان شتى من التعذيب والتشهير. وتحفل كتب التاريخ ببعض أخبار هؤلاء وبكل أخبار أولئك الذين جاهروا بالحق، أو امتنعوا عن الإفتاء إرضاء للحكام، 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 تقدمه لجمهور القراء اليوم ليحفل بأخبار بعض الأعلام الذين عارضوا السلطة السياسية وانبروا للجهر بالحق في أمور تتنافى مع ما أوجبه الشرع، فكانوا محط تقدير وإعجاب القداماء إكباراً لمواقفهم الشجاعة، إذ كانوا ممن "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 الباقية من المقالات المتميزة للقارئ، نأسف لعدم توصلنا بجميع المداخلات 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 نتوصل سوى بأربع عشرة، وهي لعمري نسبة قد يكون لها - من غير شك - تأثير واضح فيما قد يعتور العناصر المؤثرة لهذا الكتاب من بياضات ونقط ظل. وأملنا أن يجد القارئ فيما تيسر من مقالات ما يشفع لنا في إصدار أشغال هذه الندوة منقوصة لا تعكس التصور الذي بنينا عليه المراحل التحضيرية لانعقادها.

حسن حافظي علوي

الرباط في 2011/09/16

البرنامج العلمي للندوة

الخميس 18 مارس 2010

19.00 استقبال المشاركين بفندق المجلس بالرباط

الجمعة 19 مارس 2010

9.00 الجلسة الافتتاحية

* 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 النوحى (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 ذة. حياة عمامو (كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية-تونس)

السلطة الرستمية بتيهرت وعلاقتها بالعلماء خلال النصف الثاني من القرن

الثاني والقرن الثالث للهجرة

10.10 – 10.30 ذ. عبد القادر بوباية (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 الصديقي (454-514 هـ : أي صورة حول علاقته
بالعلماء وبالسلطة في عصره؟

10.50 - 11.10 استراحة

11.10-11.30 ذة. فائزة 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 الحكام والقدرات المالية
للمحكومين : المعونة بين الحكم الشرعي والحكمة

11.50 - 12.50 مناقشة

الجلسة الثانية

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

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

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

علاقة الموحدين بالمتصوفة

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 إحالات 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 ومغريات السلطان : ابن الخطيب
وابن خلدون أنموذجا

17.00-16.40 استراحة

17.20-17.00 ذ. رشيد السلامي (كلية الآداب والعلوم الإنسانية - مراكش)

ابن الفرس العالم الثائر

17.40-17.20 ذ. لطفي بوشنتوف (كلية الآداب والعلوم الإنسانية - عين

الشق الدار البيضاء)

صور السلطان وأوجه الاختلاف والمحنة بالمغرب في القرن 10هـ / 11م

18.00-17.40 ذ. أحمد الشكري (معهد الدراسات الإفريقية - الرباط)

محنة الفقيه أحمد باب التنبكتي (1556-1627م)

18.20-18.00 ذ. عبد الله نجمي (كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط)

محنة الفقيه الحسن بن رجال المعداني (ت 1140 / 1728)

19.20-18.20 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)

9.20-9.00 ذ. محمد المنصور (كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط)

هل للعلماء مكان ضمن أهل الحل والعقد؟

9.40-9.20 ذ. محمد بوكبوت (كلية الآداب والعلوم الإنسانية - فاس سايس)

السلطان مولاي إسماعيل ومعارضة العلماء : مقتضيات الشرع

ومنطق المخزن

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

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

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

10.40-11.00 ذ. إدريس بنسعيد (كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط)
محنة الزاوية الكتانية من خلال كتاب الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية
المغربية لعبد الله العروي
11.00-12.40 مناقشة

الجلسة الرابعة

رئيس الجلسة : ذ. عثمان بناني (كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط)
مقرر الجلسة : ذة. البيضاوية بلكامل (كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط)
15.00-15.20 ذ. محمد العربي المساري (باحث وصحفي - الرباط)

علال الفاسي إزاء الشأن العام فيما بين 1960 و1975

15.20-15.40 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

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

16.00-16.20 ذ.المعطي منجب (معهد الدراسات الإفريقية - الرباط)

المهدي بن بركة من امتحان الاستعمار إلى محن الاستقلال

16.20-16.40 ذ.الموساوي العجلاوي(معهد الدراسات الإفريقية - الرباط)
الملك الحسن الثاني وعبد الرحيم بوعبيد : إشكالات العلاقة بين المؤسسة
الملكية والأحزاب، مقارنة تاريخية سياسية
16.40-17.00 استراحة
17.00-18.00 مناقشة
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 اندريه غرابار (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 المنشآت 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 انتمائهم 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 حرصا منها على ترسيخ معتقد كان يستهدف قلوب الناس أكثر من استهدافه لعقولهم. وقد لقي هذا التوجه معارضة من قبل عدد قليل من الناس، لكن سرعان ما دهستهم عجلات السلطتين الزمنية والروحية

¹ أثرت استعمال لفظة الأيقونة عوضا 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، واختياراتهم لم تكن سوى تطبيق لمشئته ربانية لا يمكن للفرد العادي مهما أوتي من علم ومعرفة أن يدرك كنهها. فما بالك عندما يكون القرار بالتخلص من عبادة الأيقونة - أو على الأقل من تقديسها - نابعا من إرادة إمبراطورية، وهي إرادة تستمد قوتها من الإرادة الربانية وتتحد من خلالها. فما هي أطوار عبادة الأيقونة وما الذي جعل الإمبراطور ليون الثالث الأيسوري يفتح عهده بمحاربة الأيقونة والسعي 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 معتنقو هاتين الديانتين حول وظائف الأيقونة وشددوا على الاختلاف الذي كانت تعرفه تلك الوظائف في الزمن الماضي، قبل أن يعيدوا بسطها من خلال النقاش الذي عمّ 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 الممثل 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 حرّم العديد من الممارسات لأنها قد تؤدي إلى الردة. وما دام الإنسان المؤمن لا يحتاج إلى أيقونة أو صورة للإله فإنه ليس هنالك من مبرر لاعتماد التجسيم في رأي المعارضين للأيقونات، إذ من واجب الإنسان المؤمن أن يكون صورة للإله ونموذجاً له على هذه الأرض.

أما عباد الأيقونة فكانوا يعتبرونها وسيلة بيداغوجية لتقريب صورة المعبود 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 (330-395م) :

« 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'icônoclisme » in Byzance et les images, La documentation française, Paris, 1994, pp 342.

تسمح هذه المواقف بالقول إن الاختلافات حول موقع الأيقونة ضمن المعتقد المسيحي عموما والبيزنطي خصوصا 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 غالبا 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 بعدا آخر عندما تقترن بصورة مقدسة وتحمل خطابا دينيا. فتتخذ بذلك بعدا رمزيا أو على الأقل يراد لها أن تكون كذلك، ومثال ذلك "صليب الصلبوت" الذي ينسب لعيسى عليه السلام أو "قرميدة منبج" أو "يد يوحنا المعمدان" وغيرها. هذا ما جعل الكثير من الأشياء تتحول إلى أيقونات، أي إلى آثار مقدسة وجب الوقوف أمامها إجلالا وتقديسا لما ترمز إليه.

ذلك أن الأيقونة تأخذ أبعادا 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 والمجالات ضامنة للانتصار في الحروب مربكة للعدو. وخير مثال على ذلك ما ذهب إليه عباد الأيقونة ورجال الدين من أن انتصار البيزنطيين على الفرس سنة 530م 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 عما يخالج وجدانه بالكلمة أو بالرسم والصورة أو بالأثر المقدس - مستعينا بالبخور والشموع لإضفاء جو معبدي 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 والأناشيد الدينية لأنها تعد من مستلزمات العبادة والطقوس، إذ لا يتم الاحتفال بمناسبة دينية أو غير دينية دون تجسيم لرموز القداسة والدين. ففي مثل هذه المناسبات يقع استحضار الرمز الديني بواسطة الأيقونة للمشاركة في الاحتفال أو ليكون هو المحتفى به مجسما في أثر أو في لوحة فنية، أي في أيقونة تدل عليه وتعبّر عن وجوده. وهذا ما يرى فيه بعض المعارضين استصغارا للرب أو للقديس عندما تصنعه يد بشرية، مع العلم بأن بعض الأيقونات لم تكن تعتبر من صنع البشر (acheiropoiète/αχρηιροποιετε). وعلى الرغم من أن الأيقونة هي إحياء للذكرى فإنها تعبر عن الجمال الإلهي أو المقدس كما يتصوره الرسام أحيانا أو كما يريده صاحب الطلب أحيانا أخرى. وهي عبارة عن "مجاز" يحدد طبيعة العلاقة بين العابد والمعبود أي بين المؤمن وربه، ويساهم في تهدئة النفوس المتأزمة في حالات الشدائد العامة أو الخاصة، ويصل العالم الإلهي بالعالم الإنساني. وهذا ما يفسر التشدد الذي عرفته بيزنطة وتعرفه المسيحية الأرثوذكسية إلى اليوم فيما يتعلق بتمجيد الأيقونة واستحضارها بصورة مستمرة.

وتجدر الإشارة إلى الفرق الواضح بين المسيحتين 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 طقوسا خاصة بالأيقونات معلنين عن تمايزهم عن الغرب الجرمانى 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 بطباع الغالب » على حد تعبير ابن خلدون.

هكذا سعى البيزنطيون إلى تصدير معتقدتهم الثقافي والديني بعدما اعتبروه نموذجا ساميا 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 الأدبيات المسيحية الشرقية¹.

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

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

¹ انظر:

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

قد أحيطت بهالة من التقديس والإجلال وصارت لها طقوس ومراسيم دينية خاصة بها، وجملة من الفضائل والوظائف الإلهية التي تغني عن عبادة الله والقديسين حتى بدت وكأنها فوق من تمثله ومن ترمز إليه. وهذا من المخاطر التي نبه إليها محرمو عبادة الأيقونات مخافة أن يستعيز 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 يُبكي ويُدمي ويُغني ويُشبع ويُنقذ ويأتي 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 وجدان 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 شرخا بين فئتين داخل المجتمع البيزنطي. فقد انقسم البيزنطيون إلى مؤيدين ومعارضين لعبادة الأيقونات، أما المؤيدون فانضوا تحت لواء الأباطرة مثل ليون الثالث الأيسوري (717-741م) وابنه قسطنطين الخامس (741-775م). وأما المعارضون فانبروا لتحطيم التماثيل ومحو الصور، وكان أغلبهم من الأرستقراطية والجيش ممن كانوا يعتقدون في أن تحريم الأيقونات هو تطهير للمسيحية من أدران الوثنية وارتقاء بالمستوى الذهني للشعب البيزنطي. وقد مثل هؤلاء نخبة ذات توجه عقلائي تؤمن بقدرة الإنسان على تصور الله بالعقل أكثر منه بالقلب والعين. ويبدو من خلال أدبيات هذه الفئة 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 التماثيل وتشتيت آثار القديسين والدعوة إلى منع الاعتقاد في بركاتهم وكراماتهم.

وبالموازاة مع هذا وقف المؤيدون في الصف المقابل متشبثين بعبادة الأيقونات. ويظهر من خلال العبارة التي أُطلقت عليهم وهي "عبيد الأيقونات" أنها عبارة مزدوجة المعنى، إذ تعني عبادة الأيقونات وعبادتها، كما تحيل في نفس الوقت على معنيين هما الشرف والإهانة، فهي شرف للذين يعبدون الصورة ويدافعون عنها لما في ذلك من قيم ومعاني رمزية، وهي إهانة من وجهة نظر الخصوم، لأنه لا يعقل أن يستعيز المؤمن عن المعبود برمزه، وينساق مع عبادة الأشياء متخلياً عن عبادة الله كفكرة سامية.

كان المدافعون عن عبادة الأيقونات يتكونون من الرهبان ذكورا وإناثا ومن النساء وبعض الفئات الدنيا من المجتمع، وكانوا مدعومين من قبل جزء هام من سكان الولايات الأوروبية التابعة للإمبراطورية البيزنطية. وقد استماتوا في الدفاع عن عبادة الأيقونة ولم يعدوها بدعة، بل طقساً من الطقوس الدينية القديمة التي أدت وظيفتها التعبدية على أحسن وجه، كما اعتبروا تحطيم التماثيل 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 ومعارضهم إلى التصادم على الرغم من وجود فارق في ميزان القوى، ذلك أن الإمبراطور كان يمتلك كل وسائل الردع من جيش وشرطة وقضاء ودعاية رسمية؛ في وقت كانت فيه الكنيسة لا تملك سوى وسائل الإقناع السلمي بالكلمة والحجة.

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 أجنبي زمن حكم العائلة الأيسورية الأرمنية الأصل. ومعلوم أن ولاية أرمنية 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 حمأة الصراع الأيقوني في منتصف القرن الثامن. ولأن الكنيسة الأرمنية أقرب إلى الكنيسة النسطورية منها إلى الكنيسة الأرثوذكسية فقد كانت ترى في عبادة الصورة نوعا من عبادة الأوثان. وعلى هذا يرى بعض المؤرخين أن ليون الثالث قد حرّم 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 منطقيا، فقد لا يعتبر جديدا فيما يتعلق بالاختلاف الديني داخل بيزنطة على الرغم من أن الأيديولوجيا الرسمية تلح على وحدة الإمبراطورية وتناسق عناصرها على جميع الأصعدة، وهو ما لا يتماشى وواقع البلاد. ذلك أن المجال البيزنطي يشتمل على شعوب تختلف من حيث الأصول العرقية واللغة والوضع القانوني، بل ويختلف انتماءها الديني في بعض الأحيان، وإن ظل القاسم المشترك فيما بينها هو الشعور بالانتماء 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 نتحدث 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، وغالبا ما تستعمل لإضعاف الخصم عن طريق التشديد على انتمائه المخالف وانتصابه في صف العدو، بل ربما تقديمه في صورة العدو التقليدي لتنفيذ رعاياه منه. ولعل هذا ما يبرر التهمة التي وجهت إلى ليون الثالث والمتعلقة بالتواطؤ مع المسلمين¹.

وتندرج في نفس الإطار بعض الحركات المناوئة للقسطنطينية التي ظهرت في آسيا الصغرى مثل حركة "البياقة" (Les pauliciens)، وهي حركة دينية انتشرت بتخوم العالم الإسلامي وكانت تسعى إلى تقوية صفوفها، ويبدو أنه كان لأفرادها دور في إذكاء نار الفتنة الداخلية في بيزنطة.

ومن العوامل الخارجية الأخرى التي لقيت صدى كبيرا في الدراسات الحديثة التي تناولت موضوع عبادة الأيقونة نجد التأثير الإسلامي. ذلك أن الإسلام -وعلى الأقل في بدايته- كان يحرم الصور والتماثيل باعتبارهما من رموز الوثنية الموروثة عن فترة ما قبل الإسلام. ولعل هذا الموقف من تجسيم المخلوقات لم يكن غريبا عن ليون الثالث الذي كان واليا على منطقة محاذية للعالم الإسلامي، بل اجتاحتها المسلمون وبقي جزء منها في حوزتهم، هذا بالإضافة إلى أن المناطق الثغرية لم تكن فقط مجالا للصدامات العسكرية والغزوات أو الغزوات المضادة، بل كانت أيضا فضاء لتصادم الأفكار والمعتقدات وتلاقح المؤثرات الثقافية والدينية.

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

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

وهكذا يكون تحطيم الأيقونات وتحريم عبادتها خطة سياسية وعسكرية اختيارية أكثر منها تأثرا بالنموذج الإسلامي. وبما أن عبادة الأيقونات لم تكن دائما محل إجماع داخل المسيحية، فإن التخلي عنها لا يعدو أن يكون إصلاحا دينيا يتوخى الأهداف الآتية :

- منح العائلة الأيسورية خصوصية تجعلها تقطع مع أسلافها وتكون لنفسها رصيда 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 والمعبود، بل حاجزا بينهما.

وعلى الرغم من أن سياسة تحريم الأيقونات كانت تتماشى ومواقف 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 مست مختلف الجوانب الحياتية للموطن البيزنطي حيث ساهمت في النهوض بالمستوى الذهني للإنسان البيزنطي وفي الابتعاد عن التجسيم في المعتقدات الدينية وتكريس التجريد وفي تعديل الملكيات الزراعية، بالإضافة إلى ما نجم عنها من دعم للجبهة الداخلية قصد الصمود في وجه العدو، وهو ما حذا 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 ممثليه الموجودين في الولايات البيزنطية بإيطاليا. كما قاوم هذه السياسة بعض من رجال الدين البارزين ممن 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 وربّه ووسيلة دنيوية لتمثل العالم الآخر وتهدئة نفوس المؤمنين عند شعورهم بذنب ما. هكذا ساهم يوحنا الدمشقي في بناء فلسفة أيقونية عبر عنها جورج أستروقرسكي

¹ انظر:

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

بـ "الأيقونوسوفية" (Iconosophie)، وسوف يعتمد عبّاد الأيقونات هذه الفلسفة في صراعهم ضد الدولة اللا-أيقونية وضد رجال الكنيسة المواليين 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 واضطلعت بمهام التسيير في العصر الوسيط. ومن بين نساء بيزنطة اللواتي كان لهن إشعاع خاص في المجال الديني وأثرن في مسار تاريخ بيزنطة بصفة جذرية نذكر امرأتين هما إيران أو ريني (Irène) وتيودورة (Théodora) أو "تدورة" كما تسميها المصادر العربية. وهاتان المرأتان تتقاسمان الكثير من الصفات على الرغم من اختلاف عصرهما، ذلك أن كلا منهما كانت أرملة لإمبراطور، واشتهرت بحماسها في الدفاع عن الأيقونة وبحبها لها وسعيها إلى إعادة المجد وانفداسة الأيقونية التي محّاها 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 زواجها بالإمبراطور فمن المفترض أنها نشأت في بيئة موالية إلى عبادة الأيقونات، خاصة وأن بلاد اليونان كانت قد ثارت على سياسة ليون الثالث وبلغت إلى حد خلعه وتعويضه بإمبراطور آخر يدعى كساس. وهذا ما يرجح فرضية أن تكون إيران ومعها محيطها الأرستقراطي من المعارضين للسياسة اللا-أيقونية. 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 مجمعا في مدينة نيقيا سنة 787م نظرا 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 وممتلكاتهم 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 ثلاث سنوات على هذا الانتصار حتى عاد التيار اللا-أيقوني بقوة ليهشمش الإمبراطورة إيران ويقوي 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 لعيني ابنها.

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

المكتوب لأن « الذي يقوله الكتاب بالكلمات ترسمه الأيقونة بالصورة وبالألوان والرسوم وتستحضره أمام أعين المؤمنين ». ونظرا لما كان لهذا المجمع 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 احتدم في الإمبراطورية البيزنطية بين الإمبراطور والكنيسة مع سعي كل منهما 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 الجرمان إلى الشرعية - مما حدا بهم إلى وضع أنفسهم تحت سلطة البابا ولو بصورة شكلية في بعض الأحيان - فإن الوضع كان مختلفا في الشرق، حيث لم تكن العائلات التي استولت على الحكم بحاجة إلى مباركة الكنيسة لكونها عائلات أصيلة وليس دخيلة كالجرمانيين. أما الكنيسة الشرقية فكانت تهدف - في إطار تنافسها مع الغرب المسيحي - إلى النسج على منوال نظيرتها الغربية، مما أدى إلى تصدي 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 تحتل 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 مواقفهم.

السلطة الرسمية بتيهت وعلاقتها بالعلماء خلال النصف الثاني من القرن الثاني والقرن الثالث للهجرة

ذة. حياة عمامو

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - تونس

تعتبر السلطة الرسمية بتيهت 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 لويكي (T. Lewicki)¹ الذي ظل رغم قدم دراساته التي يعود معظمها إلى ثلاثينيات 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^e et au IX^e 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 wahabites 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-Ibadiyya » 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 نفوسة¹. وقد أعاد بعض الباحثين المغاربة النظر في بعض هذه القضايا بصفة أكثر شمولية².

وعلى الرغم من تعدد الدراسات حول الإباضية ومصادره 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 الرسمية بالعلماء سواء كانوا من الإباضية أو غيرهم.

لقد أدى ظهور المذهب الإباضي ونضجه بحيز طرابلس بالمغرب الأدنى من جهة، وقيام الدولة الرسمية المنبثقة عنه بتيهت بالمغرب الأوسط من جهة ثانية إلى وضع استثنائي. ذلك أن المركز السياسية والعسكرية والثقافية لم تحتكرها تيهت بوصفها حاضرة الإمارة، وإنما تركزت أيضا بمنطقة طرابلس وخاصة بجبل نفوسة الذي مثل الشريان المغذي لدولة تيهت بكل ما هو عسكري وفكري وديني وسياسي. وهكذا اعتمدت الدولة الرسمية على منطقة طرابلس وعلى أهلها في بناء قوتها ومناعتها، قبل أن تتحول هذه المنطقة، ولأسباب متعددة، إلى معقل للمعارضة ومجال للاضطرابات السياسية ابتداء من نهاية القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد وخلال القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد.

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

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 السَّيْر.

1-الصعوبات المنهجية

على الرغم من تعدد وتنوع دراسات المستشرقين والمغاربة عن الإباضية، فقد ظل التطرق إلى بعض الجوانب المطموسة ذات الصلة بهذا المذهب محفوفا بكثير من الصعوبات، ولعل من أبرزها تلك التي تعترض سبيل المهتم بموضوع "السلطة السياسية بتيهت وعلاقتها بالعلماء". ذلك أن الدولة الرستمية بتيهت قد ظلت عبارة عن كيان سياسي لا مركزي¹ 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 تغيبها في الوعي التاريخي الجماعي وإلى قلة الأخبار المتعلقة بها في كتب التاريخ والتراجم السنية على وجه الخصوص، بل إن ما هو متوفر 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 بتيهت وحيز طرابلس بما في ذلك جبل نفوسة، إذ يصعب التفريق بين ما هو موكل لرجال السياسة - لأن الإمامة تفترض التضلع في العلم بمعنى الدين- وما هو موكل للعلماء الذين بحكم تضلعهم في الفقه وعلم الكلام والتفسير يكونون مرشحين لتقلد الإمامة أو المساعدة في تسييرها. ولا يهم عدم التفريق بين السياسة والعلم لدى الإباضيين وحدهم، بل هو أمر طبع العلاقة بين السلطة السياسية والسلطة العلمية في دولة الإسلام

¹ محمد قبلي، « الدولة المغربية في العصر الوسيط »، صدر ضمن الدولة والولاية والمجال بالمغرب الوسيط: علائق وتفاعلات، دار توبقال للنشر، 1987، ص 72 و 73.

عامة. وهذا ما جعل الأستاذ حسن حافظي علوي يخلص في ورقة الندوة إلى أن الملك والدين توأم في الإسلام. على أن "الترائب" بين السلطة السياسية والعلماء في "دولة" تيهرت يجعلنا غير قادرين على دراسة هذه العلاقة خارج حركات "المعارضة" السياسية التي تعرضت لها هذه الدولة منذ إمامة عبد الوهاب بن عبد الرحمان بن رستم، على الرغم من أن ما توفره المصادر الإباضية لا يؤكد أن الذين "عارضوا" إمامة عبد الوهاب هم علماء؛ وفي هذا المستوى تكمن الصعوبة.

غير أن الاعتماد شبه الكلي على المصادر الإباضية في معالجة هذا الموضوع يجعلنا عرضة لخطرين أساسيين؛ 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 أخذوا عن رواة متواترين، وهو أمر قد يعرض الروايات المتناقلة جيلا بعد جيل إلى كثير من الإسقاط والتعتيم والتحريف. خاصة وأن الرواة 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 دُونت 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 تحري الحذر وعدم الوثوق بهذه المصادر في كتابة تاريخ المسلمين المبكر¹. أما الخطر الثاني

¹ فرد دونر، « تكون الدولة الإسلامية »، الاجتهاد، عدد 13، خريف 1991، ص 70. يورد دونر في هذا المقال آراء ونزبرو وكراون وكوك في عدم جدوى 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 بالأيديولوجيا الرستمية الإباضية، لذلك فهي تمجد كل من عاضد الإمام والسلالة الرستمية، وتُسفه كل من خالفهم حتى وإن كان من علماء الإباضية، وهذا ما يجعلنا نعتبر أن المصادر الإباضية التي تتوفر عليها هي مصادر تمجيدية للعائلة الرستمية وكل من يعاضدها.

ينتمي علماء السلطة الرستمية إلى الأمازيغ الحديثي العهد باعتناق الدين الإسلامي. وعلى الرغم من أن معرفتهم بالإباضية قد تمت عن طريق المشاركة، فإنهم جمعوا -مع ذلك- بين الإمام ببعض مبادئ المذهب الإباضي وإتقان 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 عُرفوا في المصادر الإباضية بحملة العلم- كانوا يهدفون في المقام الأول إلى التبحر في العلم استعدادا لانتزاع السلطة من يد الولاة المشاركة؛ ولعل هذا ما جعل الإباضيين يحذون حذوهم في عهد الدولة الرستمية ويجمعون بين إتقان علوم الدين واللغة والتحلي بالشجاعة وحذق فنون القتال.

وعلى الرغم من تعدد صعوبات البحث في موضوع "علاقة السلطة السياسية بالعلماء في تيهرت" وتشعبها، - نظرا لما لهذا الموضوع من ارتباط بفترة بدايات الإسلام ببلاد المغرب، وتناوله بالدراسة لكيان سياسي لا مركزي في منطقة طرفية مقارنة بالإمبراطورية الإسلامية المشرقية، واعتماده 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 الرسمية بالعلماء الخاضعين لها بين صنفين :
صنف يمكن نعت علاقته بالسلطة بعلاقة التواطؤ، وآخر يجوز نعتها
بعلاقة الاختلاف أو العداوة.

2- علاقات التواطؤ بين السلطة الرسمية في عهد عبد الوهاب وعلما جبل نفوسة

يشارك كل من ابن الصغير¹ -وهو إخباري لا ينتمي إلى الإباضية
عاش بتيهرت خلال القرن الثالث للهجرة-، مع مختلف مصنفي أخبار بني
رستم من الإباضيين² في أن النفوسيين مثلوا عماد الدولة الرسمية على
الصعيد العسكري والعلمي³. ففيا يخص المساندة العلمية التي قدمها
النفوسيون للإمام عبد الوهاب بن عبد الرحمان بن رستم، تذكر المصادر
الإباضية⁴ أن المعتزلة لما اشتدوا على هذا الإمام فكريا وعسكريا، 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 أيضا، وأنه انتظر قدوم
هذا المدد على أحر من الجمر حتى أنه وعد من يشره من عييده بقدومهم بالعتق. وهذا يؤكد
أن عبد الوهاب بن رستم قد عجز عن التصدي للواقعية 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 هوامشه إسماعيل العربي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1982، ط 2؛ سليمان بن عبد الله الباروني، كتاب الأزهار الرياضية في أئمة وملوك الإباضية، ج 2، دار يو سلام للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، ط 1، 1986؛ الدرجيني، كتاب طبقات مشايخ المغرب، حققه وقام بطبعه إبراهيم طلاي، الجزائر، 1974 والشماعي، كتاب السير، تحقيق محمد حسن، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2009، في ثلاثة أجزاء.

³ موتلانسكي، تاريخ «ابن الصغير» عن أئمة تاهرت الرستميين، ترجمة محمد ناصر، أورده محمد ناصر وإبراهيم بحاز في تحقيقهما لأخبار الأئمة الرستميين لابن الصغير، ص 24؛ محمد حسن، القبائل والأرياف المغربية في العهد الوسيط، دار الرياح الأربع، 1986، ص 134 وحياة عمامو، أسلمة بلاد المغرب : إسلام التأسيس من الفتح إلى ظهور النحل، دار أمل للنشر والتوزيع، صفاقس، 2004، ص 117 و118.

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

وخلافا لما كان عبد الوهاب ينتظره من نفوسة الجبل، لم يصل إليه منهم سوى أربعة أنفار حذق أولهم في المبارزة، واختص الثاني في تفسير القرآن، والثالث في علم الكلام، والرابع في أحكام الحلال والحرام¹. بيد أن كل واحد منهم كان يقوم مقام مائة رجل حسب الروايات الإباضية. وتشيد المصادر الرسمية بعبقرية هؤلاء العلماء في روايات أقرب إلى الأساطير والخرافات منها إلى الخبر التاريخي حتى إن أحدهم واسمه مهدي قد رد إلى دين الله سبعين عالما من أهل الخلاف²، ولم يكن يتخوف مخالفا على نفسه أن يغلبه³. ولعل هذا ما جعل الإمام عبد الوهاب ينبهر بما حققه هؤلاء العلماء من نتائج في مواجهة الواصلية على صعيد المناظرة الفكرية والمبارزة العسكرية بعد أن كان قد استاء من قلة عددهم عند قدومهم عليه⁴. ولعل ما يثير الانتباه فيما ذكرته المصادر الرسمية حول المناظرات الكلامية بين الواصلية والإباضية في هذه الفترة هو الشفوف الذي كان لأحد علماء الواصلية في مناظرة له مع عبد الوهاب بن رستم. فقد استغفل الواصلي هذا الإمام بشهادة المصادر الإباضية نفسها، وتأكد أثناء المناظرة عدم إلمام إمام الرستميين بالمسائل الكلامية التي يختلف فيها الإباضية مع المعتزلة وهي مسألة القدر وحرية الإنسان في أفعاله والمنزلة بين المنزلتين والتحكيم وغيرها من المسائل⁵. غير أن ما غفل عنه الإمام عبد الوهاب في مناظرته للواصلين قد فطن إليه مهدي النفوسي⁶، وهذا ما حذا بالمصادر الإباضية التي أرخت لهذا الحدث إلى الإقرار بأن كلا من العالمين الواصلي

¹ أبو زكريا، كتاب سير الأئمة، ص 105-110 والشماعي، السير، ص 63.

² أبو زكريا، كتاب سير الأئمة، ص 106.

³ نفسه، ص 107.

⁴ نفسه، ص 105.

⁵ عبد الجليل طاهر، جبل نفوسة منذ انتشار الإسلام حتى هجرة بني هلال، منتديات جبل نفوسة، 2010، ص 1.

⁶ أبو زكريا، كتاب سير الأئمة، ص 106 والشماعي، السير، ص 63.

ومهدي النفوسي كانا أعلم من عبد الوهاب، لأن الواصلي تفوق على الإمام عبد الوهاب والنفوسي تفوق على الواصلي¹.
إن مثل هذا الاستشهاد الوارد في المصادر الموالية للسلطة الرستمية، يجعلنا نعتبر أن هذه الدولة وبالرغم من اتخاذها تيهرت بالمغرب الأوسط قاعدة للحكم، فإن جبل نفوسة وحيز طرابلس - بوصفها المجال الأصلي لتأسيس الحركة الإباضية وبلوغها النضج - قد ظلا الشريان الفكري والجناح العسكري الذين يدعمان السلطة ويعملان على حمايتها من أعدائها. كما يسمح هذا الاستشهاد أيضا بالقول إن شؤون الدولة الرستمية كان يديرها رأسان : رأس غربي يمثله مقر السلطة السياسية في تيهرت، ورأس شرقي يمثله أهل جبل نفوسة 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 نفوسة في دعم أئمة تيهرت على المستوى الفكري كما هي الحال في المناظرة المذكورة آنفا، بل تقرنه بالإشادة في مناسبات عديدة بالمكانة العلمية الرفيعة لأئمة تيهرت حيث تقول: «وكان بيت الرستميين بيت علم في فنونه من الأصول والفقه والتفسير وعلم اختلاف الناس وعلم النحو والإعراب والفصاحة وعلم النجوم»². كما تشيد ذات المصادر بخصال عبد الوهاب وعلمه «فهو مؤلف كتاب معروف بمسائل الجبل، لأن نفوسة كتبت إليه في مسائل أشكلت عليها فأجابها عن كل مسألة مما سألت عنه، وكان هذا الكتاب مشهورا عند الإباضية»³، وتذكر أنه كان «يسمر في الليل ليتعلم مع أخيه الفرائض»⁴.

¹ أبو زكريا، كتاب سير الأئمة، ص 108 والشمخي، 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 كتباً فنسخوا له 40 حملاً من الكتب. فبعثوا بها إليه فلما جاءته نشرها وقرأها حتى أتى على آخرها بأجمعها فقال : الحمد لله، ليست منها مسألة ليست عندي إلا مسألتين»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 استنجاهه بالنفوسيين لمناظرة الواصلية وعجزه عن التفوق عليهم - أو على الأقل مجاراتهم - أثناء مناظرته لهم كما سبقت الإشارة. يضاف إلى هذا أن المصادر الإباضية تشيد أيضاً بعلم وخصال الإمام أفلح بن عبد الوهاب بن رستم الذي كان ممن «أوتي العلم والجمال والعقل والشجاعة كثيراً»³ وبخصال الإمام أبي اليقظان محمد بن أفلح الذي كانت نفوسه «لا تعدل بولايته إلا ولاية جده عبد الرحمان»⁴. وفي تشبيه أبي اليقظان بجده الأعلى عبد الرحمن بن رستم عوضاً عن جده عبد الوهاب ما يؤكد حسب علماء الإباضية أن عبد الرحمن كان أعلم وأفضل من عبد الوهاب.

يتضح مما تقدم أن عبد الوهاب بن عبد الرحمان، ثاني أئمة الرستميين، لم يكن أعلم رجال مذهبه على الرغم من تحكمه في زمام السلطة بتهرت مدة تزيد عن أربعين سنة حسب بعض المصادر الإباضية. ويتضح كذلك أن تيهرت، قاعدة الحكم، لم تتوفر على علماء مؤهلين لمناظرة علماء المذاهب الأخرى وخاصة المعتزلة، لذلك كان عبد الوهاب مجبر على الاستجداء بعلماء نفوسة لمناظرة المعتزلة رغم وجود الكثير من العلماء النفوسيين في قاعدة حكمه. والراجح أنه كان لعدم ضلوع عبد الوهاب بن عبد الرحمن في العلم علاقة مباشرة بمعارضة علماء تيهرت من النفوسيين 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 تجارته مع بلاد السودان، إذ كان يعد من أغنى رجال الإباضية¹.

3- السلطة السياسية الرستمية ومعارضيتها

لم نجازف بنعت الذين عارضوا شرعية السلطة الرستمية في عهد عبد الوهاب بالعلماء، لأن المصادر الإباضية لم تنعتهم بهذا النعت مطلقاً، فضلاً عن أنها أحجمت عن نسبتهم إلى النفوسيين. وهذا ما يجعلنا نتطرق إلى مختلف الذين عارضوا السلطة الرستمية مع التركيز على الزعماء منهم لعلنا نستطيع من خلال الفحص الدقيق لحالة كل منهم تحديد انتهاءاتهم الجغرافية وتكوينهم العلمي والديني بغية التعرف على طبيعة معارضتهم للرستمين والصفة التي عارضوهم بها، أي هل عارضوهم بصفتهم علماء أم لا.

بالرجوع إلى المصادر الإباضية، يتضح أن الذين عارضوا الأئمة الرستمين قد شكلوا ثلاث حركات نشطت بين النصف الثاني من القرن الثاني والقرن الثالث للهجرة، ويتعلق الأمر بالنكار والخلفية والنفائية.

ففيما يتعلق بالنكار، وهم الذين أنكروا إمامة عبد الوهاب بن عبد الرحمن في حدود سنة 785/168 أو سنة 788/171، يشير أبو زكريا إلى «أنهم سُموا كذلك الشغبية لإدخالهم الشغب في الإسلام، وسُموا الملحدة حين أخلدوا أسماء الله تعالى، وسُموا النكات لنكثهم ببيعة الإمام من غير حدث»². وتذكرنا مختلف هذه التسميات التي سُمي بها الإباضيون من عارضوا إمامة عبد الوهاب بالقاسطين والمارقين والناكثين الذين لم يبايعوا علي بن أبي طالب بعد مقتل عثمان مباشرة، مما جعل شرعيته في الخلافة منقوضة، وهو الأمر الذي استوجب قتالهم على التوالي في الجمل وصفين والنهروان³.

¹ الشماخي، السير، ص 66.

² أبو زكريا، كتاب سير الأئمة، ص 93.

³ انظر:

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

ويحيل نعت المعارضين لإمامة 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 إيذانا ببداية الاختلاف الذي سيُولد المحنة. يتمثل هذا الشرط بالنسبة للذين أنكروا بيعة الإمام عبد الوهاب، حسب المصادر الإباضية، في ألا يقضي أمرا دون جماعة معلومة¹، وهو شرط مفتوح قابل للتجديد عاد الإباضية إلى استعماله بعد أن أسقطوه في مبايعتهم لعبد الوهاب في بداية عهده بعد أن «استعمل أهل البصرة والعلم في أمورهم، فعمد إلى رجال ليست لهم رغبة في الولايات، وهو ما أثار ابن فندين الذي سعى من بيعته لعبد الوهاب أن يحظى بالمناصب ولما لم ينل هذا الأمر جدد شرط ألا يقطع الإمام أمرا دون جماعة معلومة من المسلمين»²؛ ولعل المقصود بهذا الكلام هم العناصر الذين أوصى عبد الرحمان بن رستم بمبايعة أحدهم على الإمامة كما فعل عمر بن الخطاب.

وتذكر المصادر الإباضية أن مبايعة 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 الجهال ومن ليست له بصيرة بأمور الدين ويذكرون فيما بينهم «أن عبد الوهاب حابى بعض الناس علينا وولاهم

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

² أبو زكريا، كتاب سير الأئمة، ص 89 والشمخي، السير، ص 53. أما رواية ابن الصغير في هذا الشأن فهي مختلفة كلياً عما ورد عند إخباريي الإباضية، انظر ابن الصغير، أخبار الأئمة الرستميين، ص 47 و48.

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

الأمر دوننا ونحن أولى بالأمر ممن 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 وأفتى فور حلوله بها لصالح 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 وابن فندين وشعيب ومن معها. أما علماء المشرق الذين استشيروا في أمر هذا الخلاف فانتصروا إلى جانب عبد الوهاب وأفتوا بصحة إمامته³.

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

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

¹ أبو زكريا، كتاب سير الأئمة، ص 89 والشمخي، 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 والشمخي، السير، ص 55-57.

⁴ أبو زكريا، كتاب سير الأئمة، ص 85.

ويُتّهم إلى منطقة يفرن أو يفران¹، وهي نفس المنطقة التي تنتمي إليها أم عبد الوهاب بن رستم. وعلى هذا نرجح أن يكون ابن فندين من أبرز علماء نفوسة الذين التحقوا بعبد الرحمان بن رستم إثر تأسيسه لإمارة تيهرت، وهو بذلك أعلم من عبد الوهاب، ولعله أكبر منه سناً، وهذا ما يجعله أكثر شرعية لتولي أمر الإباضيين بتيهرت.

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

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

أما الخَلْفية فتنسب إلى خَلَف بن السَّمح بن أبي الخطاب بن عبد الأعلى المعافري. ومعلوم أن أبا الخطاب -جد زعيم هذه الحركة- من أئمة الإباضية الأوائل، وهو الذي انتصر على ورفجومة 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 السَّمح

¹ قسم جبل نفوسة أيام الحكم العثماني إلى ثلاث مناطق إدارية متباينة تابعة لباشوية طرابلس وهي مديرية يفران ومديرية فساطو ومديرية لالوت. وتمثل يفران أقرب مناطق جبل نفوسة إلى طرابلس، انظر: إبراهيم أو سليمان أشماخي، قصور ومسالك جبل نفوسة، نشر وتعرّب 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 وزيرا له، ثم عينه بعد ذلك واليا على حيز طرابلس نزولا عند رغبة أهلها فبلغ «أمره في الناس مبلغا عظيما»¹؛ وعندما توفي بمقر ولايته بطرابلس تولاهما ابنه خلف بإيعاز من «العامة من الناس، ممن 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 يرضوا بهذه الولاية بحجة أن الذين ولوا خلفا 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 وآخر 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 السمع فأجابوهم «بتخطئة من ولي خلفا وإصابة من لم يؤله وأمروهم بإتباع إمامهم عبد الوهاب»⁵. بيد 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 وقوة الساعد، وعُرف بشغفه بالعلم والمداولة ومساجلة العلماء⁶، فجمع خلف حوله

¹ أبو زكريا، كتاب سير الأئمة، ص 119.

² نفسه، ص 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 كثيرين وأعلن استقلاله عن الإمامة الرستمية، ونشبت بينه وبين أبي عبيدة عبد الحميد الجناوني والي الرستميين على جبل نفوسة حروب حامية الوطيس انهزم فيها خلف ومن معه وفارقه أصحابه من نفوسة 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 ومعارضيهما في جبل نفوسة مشحونة ومتحيزة، إذ تخص السلطة وأنصارها بعبارات الخير والصلاح، وتلصق بالمعارضين عبارات الشر والمروق والخروج عن الدين. وهكذا نجد أنها تنعت أتباع خلف بن السمح بالعامية الجهلة المخطئين الفاسدين القائمين بكل ما هو ظلال وحرام في الدين وفي مذهب الإباضيين. ولا تشير البتة إلى أن خلف من علماء نفوسة ولا إلى انتسابه إلى بيت علم وعلماء، إذ كان جده أبو الخطاب عبد الأعلى المعافري إماماً على عبد الرحمان بن رستم جد أفلح، بل هو الذي عينه على القيروان قبل أن يفر إلى المغرب الأوسط ويؤسس إمارة الإباضيين بتيهت التي أصبحت الإمامة فيها حكراً على بني رستم.

وأما النفاثية فتنتسب إلى نفاث بن نصر النفوسي وهي حركة سياسية عارضت الأئمة الرستميين إلا أنها لم تنجزهم الحرب كما هي حال النكار والخلفية. وحاصل ما نعرفه عن زعيم هذه الحركة أن أبا يونس وسيم النفوسي والي قنطراة - الواقعة في سفح جبل نفوسة - قد بعث نفاث مع ابنه سعيد إلى الإمام أفلح بتيهت ليتعلما عنده العلم، فلما بلغا من العلوم ما قدر الله لهما، توفي أبو يونس والد سعيد فعين الإمام أفلح سعيد بن أبي يونس والياً على قنطراة مكان أبيه، فحز ذلك في نفس نفاث وأظهر الطعن في الإمام واتهمه بإضاعة أمر المسلمين وأخذ عليه كونه «يزيد في الخلقة ويلبس الطرطور ويخرج إلى الصيد ويصلي بالأشابر»²، فكان سعيد والي

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

² أبو زكريا، كتاب سير الأئمة، ص 130.

قنطرة يضيق عليه الخناق مخافة من أن يُضل الناس بجبل نفوسة، ولما أرسل الإمام أفلح في طلبه خاف نفاث على نفسه فانتقل إلى المشرق. وقد أورد أبو زكريا أخبارا 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 انتمائهم لجماعته، وعلى ذلك لا تتجاوز النفاثية - خلافا للنكار والخلفية - كونها حركة شخصية انبثقت من عالم من علماء نفوسة 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 المتمين إلى الإباضية - أو إلى مذاهب أخرى مثل المعتزلة - التوصل إلى الاستنتاجات التالية :

- عجز الإمام عبد الوهاب وعلماء الإباضية بتيهت عن مناظرة علماء المعتزلة واستنجادهم بعلماء نفوسة، مما يؤكد الدور المتميز الذي كان لنفوسة الجبل في الدفاع عن الإمامة الإباضية على الصعيد الفكري فضلا عن العسكري.

- الارتباط الوثيق لمعارضة بعض أعلام الإباضية للأئمة الرسميين بمسألتي الإمامة والولاية، وعلاقة هذه الخلافات السياسية بالعمق الديني والمذهبي مما جعل أنصار السلطة ينعتون المخالفين بالنكار والناكثين والفاستدين ومنحهم المسوغ الشرعي لإعلان الحرب عليهم وتقتيلهم أو تهجيرهم؛ فكان الله في صف السلطة لأنها على حق ولأن كل من خالفها كان

¹ نفسه، 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 الخصال النبيلة ليصبحوا مجرد مشاغين حاسدين. وبذلك تكون هذه المصادر قد تحولت إلى سلطة ثالثة مهمتها حسم الخلاف لصالح السلطة السياسية ونزع الشرعية عن معارضيها.

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

ذ. عمر بنحمادي

كلية الآداب والفنون والإنسانيات منوبة-تونس

أبو علي الصّدي - 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 Urvoy)² مثلاً، أو في إطار دراسات خاصة كما فعلت كريستينا دولابوينت (Cristina de la Puente)³ مثلاً. كما حظي أبو علي كذلك بتعريف في دائرة المعارف الإسلامية⁴.

¹ هذا هو عنوانها، وهي تحت الطبع.

² انظر كتابه :

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

³ انظر مقالها :

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

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

والموضوع في حقيقة الأمر شاسع، وقد سعت 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 متجددة - فإن بعضها الآخر غير معروف، أو لنقل غير مشتهر حول هذه الشخصية. وقد اعتمدنا في بحثنا لهذه القضايا على كتب الطبقات والتراجم بصفة خاصة¹، لنكملها باستغلال ما ورد في كتب النوازل، أو أحيانا بما ورد في كتب الحوليات أو الجغرافيا.

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

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

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

والسنوات الممتدة بين سنة 1088/481، وبالتحديد من فاتح محرم، وسنة 1097/490، وبالتحديد من صفر، تمثل تواريخ انطلاق أبي علي في رحلة إلى المشرق ثم شروعه في الرجوع منها². ذلك أن أبا 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 الغنية 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 وتصحيح عزت العطار الحسيني، جزآن، القاهرة - بغداد 1955، ترجمة أبي علي، 330-143/I ؛ كتاب المعجم في أصحاب القاضي أبي علي الصّدي لأبي عبد الله بن الأبار (ت 1260/658)، نشر إبراهيم الأبياري، القاهرة - بيروت 1989 ؛ كتاب سير أعلام النبلاء لأبي عبد الله الذهبي (ت 1348/748)، مؤسسة الرسالة، ترجمة أبي علي، ج XIX، ص 316-378، رقم 218 تحت لقب "ابن سكرة" وكتاب نفح الطيب لأبي العباس المقرئ (ت 1632/1041)، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1968، ترجمة أبي علي، 90/II، رقم 48.

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

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

والحديث عن النشاط العلمي لأبي علي بعد الرحلة بإمكانه 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 كتابا درسها أبو علي بجميع أنواع ما يسمى ”طرق تحمّل العلم“ من إسماع وقرأة ومناولة وإجازة وغير ذلك. وهذه الكتب هي في المرتبة الأولى كتب الحديث وما يتصل بها، ويأتي في مقدمتها، وبدون منازع كتاب الجامع لأبي عيسى الترمذي (ت 892/279)، وهو كتاب كان قد اختص بروايته قبل أبي علي الصديقي الفقيه المغدور به أبو حفص الهوزني الإشبيلي قتييل المعتضد بن عبّاد سنة 1067/460، وقتيل الحث على الجهاد¹.

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

وقد روى أبو علي - لكن بكثافة أقل - كتباً أخرى ألفت في الحديث ومتعلقاته المختلفة. فإلى جانب كل الصحاح المعروفة - باستثناء سنن ابن ماجة - بما فيها موطأ مالك، روى أبو علي عدداً من كتب السنن الأخرى

¹ انظر ترجمة أبي حفص الهوزني خاصة عند ابن يسم (ت 1147/542)، الذخيرة في محاسن 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 (كالاستدراكات 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 تقريبا كتب الحديث، فقد عكف أبو علي على تدريس كتب الزهد والتصوف، وفي مقدمتها كتاب رياضة المتعلمين لأبي نعيم الأصبهاني (ت 430/1038) وكتاب أدب (أو آداب) الصَّحبة لأبي عبد الرحمن السلمي (ت 427/1035). ذلك أن أعدادا هامة من الطلبة تلقت هذين الكتابين عن أبي علي الصّدي بمراً ومسمع من السلطة المرابطية، بل بتشجيع منها كما سُبِّت. والكتابان من تأليف شخصيتين تحتلان مرتبة عالية في ميدان التصوف. فهذا المؤثر - وغيره - يحثنا على البحث بعمق عن حقيقة الصورة التي يجب التوصل إليها حول العلاقة بين المرابطين والمتصوفة. كما درس أبو علي كتباً أخرى كثيرة لها مكانتها عند الزهاد والمتصوفة، ومنها : كتاب حلية الأولياء لأبي نعيم، وكتاب الزهد لهناد بن السري (ت 243/857) وكتاب شمائل النبي لأبي عيسى الترمذي وكتاب الشَّهاب لأبي عبد الله القضاعي (ت 454/1062).

إلى جانب الكتب المتعلقة بهذين الميدانين، درس أبو علي عددا من كتب التفسير ومتعلقاته (كتفسير عبد بن حميد (ت 249/863)، ومعاني القرآن للنحاس (ت 338/949) وعددا 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 روايته لكتاب التلّفين للقاضي عبد الوهاب الفقيه المالكي الكبير (ت 421/1030).

ب-أما فيما يتعلق بالتدريس : فقد حظي أبو علي الصّدي في إقبال 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 التراجم، وما أثبتته بوضوح تلك الدراسة المرجع التي قام بها منذ مدة الباحث الفرنسي دومينيك أورفوي (Dominique Urvoy). فنحن نجد أبا علي على رأس قائمة الأساتذة والشيخوخ 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 الخطوة، إلا أنه بإمكاننا أن نضيف كذلك عددا من المؤشرات التي تزيد في دعمها.

فنحن نلاحظ أولا إقبال الطلبة على دروس أبي علي وهو في طريق عودته من المشرق سنة 1097/490. فإثناء توقفه بسببة سارع الطلبة للقائه واغتنام فرصة وجوده بمدينتهم فأخذوا عنه خاصة كتاب الجامع لأبي عيسى الترمذي. قال ابن الأثير « فلازم الناس سماعه بالجامع ليلا ونهارا، وكانوا يبيتون بالمقصورة، حتى كمل [الكتاب] في مدة يسيرة، لفرط 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 ثانيا الحرص الشديد الذي أبداه الكثيرون على الرحلة خصيصا إلى أبي علي والأخذ عنه والاستغناء بذلك إلى حد كبير عن الرحلة إلى المشرق. ولئن كنا نجد فيما يقوله ابن بشكوال - تلميذ أبي علي بواسطة إجازة مُرسلة إليه⁴ - تلخيصا يُصوّر ذلك عندما قال: « ورحل

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

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

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

⁴ ابن الأثير، معجم، ترجمة ابن بشكوال، رقم 70، ص 91.

الناس من البلدان إليه وكثر سماعهم عليه»¹، فإن التوقف عند الحالة التي يمثلها القاضي عياض السبتي (476-544/1083-1149) يعبر أحسن تعبير عما قلناه. فهناك إشارات عدة نعر عليها من خلال تصفحنا لما كتبه عياض نفسه في فهرسة شيوخه المسماة بـ الغنية²، ولما كتبه ابنه أبو عبد الله محمد (ت 575/1179) في كتاب التعريف [بوالده]³ وكذلك فيما ذكره ابن الأبار (595-658/1199-1260) في الترجمة لعياض في المعجم⁴، وهي تؤكد ذلك وتبرز الحرص الشديد الذي أبداه عياض للتعلم على أبي علي والاتصال به رغم الظروف الخاصة التي كان يمر بها هذا الأخير نظرا لهروبه من خطة القضاء بمرسية ولجؤه إلى الاختفاء. فعدد الشيوخ الذين التقى بهم أبو علي في المشرق، وكانوا كثيرين، والإجازات التي عاد بها وكذلك الثقة التي تحصل عليها سريعا جعلت كلها من شخصه حلقة هامة في ميدان الرواية بإمكانها أن تلحق الطلبة بأسانيد عالية وتضع بين أيديهم روايات موثوق بها وكتبا صحيحة، وبالتالي فهي حلقة بإمكانها أن تعفيهم من الرحلة إلى المشرق، حيث كان يُطلب جل ذلك.

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

¹ ابن يشكوال، الصلّة، ترجمة أبي علي، رقم 330، 143/1.

² انظر: الغنية، ترجمة أبي علي، رقم 47، ص 193-201.

³ محمد بن عياض، كتاب التعريف بالقاضي عياض، تقديم وتحقيق محمد بن شريفة، المملكة المغربية، د.ت، ص 7.

⁴ المعجم، ترجمة عياض، رقم 279، ص 301.

إياه لـجامع الترمذي والغريبين للهروي، وأنها لفي روايته عن أبيه، عن أبي عمرو السفاقي، بإسنادهما. قال لي : ولكنني أريد أن يكون عندي فيهما إسناد هذا الرجل ¹. ومثل هذا الحرص تجاوز في حقيقة الأمر المغاربة أنفسهم ليمس كبار العلماء بالمشرق؛ وأبرز دليل على ذلك ما قام به محدث المشرق في عصره أبو طاهر السلفي (478-576/1085-1180) من طلب إجازة من أبي علي ².

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 الصدي. فقد اجتهد القاضي عياض السبتي في تقصي شيوخ أستاذه، وألّف في ذلك معجما قال إنه جمع حوالي مائتين من الأساتذة ³. وهذا المعجم لم يصلنا، لكن مصادر عديدة أشارت إليه مثل عياض نفسه وابن الأبار ⁴؛ بل إن البعض نقل منه، وهو ما نسجله لكل من ياقوت الحموي (ت 626/1229) ⁵ وأبي عبد الله الذهبي (ت 748/1348) ⁶.

ونفس هذه العناية بشيوخ أبي علي الصدي صدرت عن مؤلف آخر، هو كذلك من كبار المحدثين مثل القاضي عياض، وهو أبو الوليد بن الدبّاغ (482-546/1089-1151)، أحد أعلام العصر المرابطي ⁷. فقد ألّف كتابا - لم يصلنا هو الآخر - يبدو أن عنوانه هو معجم شيوخ أبي علي الصدي.

¹ المعجم، ترجمة أبي سراج، رقم 296، ص 315.

² نفسه، ترجمة السلفي، رقم 36، ص 55.

³ القنية، ص 194، سطر 8.

⁴ المعجم، ص 17.

⁵ ياقوت، معجم البلدان، مادة "قتندة" حيث ذكر أن عياض عمل له مشيخة في عدة أجزاء.

⁶ الذهبي، سير، ترجمة أبي علي، ج XIX، رقم 218، ص 376.

⁷ انظر : الصلة، ج II، رقم 1510، ص 644؛ ابن الزبير، صلة الصلة، نشر وتحقيق إ. لقي بروقتنصال 1938، رقم 403، ص 207.

وأبو 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 أولته عناية كبيرة مثل أبي علي والقاضي عياض وأبي الوليد بن الدبّاغ وغيرهم مما يُعد مؤشرا - يضاف إلى مؤشرات أخرى - تدعونا إلى مراجعة الصورة التي استقرت منذ مدة حول المرابطين وميولاتهم 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 الصّدي في وقع الاهتمام كذلك بأصحابه، أي كما ذكرنا بتلامذته، أو بالأحرى أولئك الذين اتصلوا به وتعلموا عليه أو الذين تحصلوا منه على إجازة تسمح لهم برواية الكتب التي يُدرّسها، أو رواية بعضها. فهذا ما فعله أبو عبد الله بن الأبار بتأليفه لكتاب المعجم في أصحاب أبي علي الصّدي، وهو كتاب وصلنا وله قيمة كبيرة على أكثر من صعيد، وقد كان اعتمادنا عليه كبيرا في إنجاز عملنا هذا. ج- وأما الفضاءات التي أَمِنَ فيها أبو علي دروسه : فتمثل الجانب الثالث الذي نريد التوقف عنده ونحن نتحدث عن النشاط العلمي لأبي علي الصّدي. وما نقصده أكثر ليس الفضاءات الجغرافية، فالأمر واضح من هذه الناحية، إذ إن كل الإشارات تُفيد - بما يقطع الشك - أن نشاط أبي علي كان أساسا بالأندلس إذا ما استثنينا تدريسه بسبّعة وهو في طريق العودة من المشرق. أما في الأندلس فقد كان تدريسه أساسا بمرسية ثم - ولأسباب ظرفية سنعرّج عليها - بدانية وبلنسية وشاطبة. وإنما المقصود هو المؤسسات

¹ عبد الواحد المراكشي، المعجم في تلخيص أخبار المغرب، ط7، الدار البيضاء، 1978، ص 254.

القائمة كفضاء للتدريس، سواء ما كان منها مُعدّا خصيصا لذلك، أو ما كان باستطاعته ضمان ذلك النشاط حتى وإن كانت له وظائف أخرى. وهذا الموضوع له أهمية خاصة؛ فهو لئن مثل موضوعا متعلقا بأبي علي بصفة مباشرة إلا أنه يتجاوز شخصه ليثير قضية ترتبط بالعصر المراتبي بل بالغرب الإسلامي عامة.

وفي هذا الإطار، نلاحظ أن كل مصادرنا الرئيسية متفقة على أن أبا علي « قصد مرسية، فاستوطنها وقعد يحدث الناس بجامعها»¹. منذ عودته من المشرق على حد قول معاصره وتلميذه ابن بشكوال. فجامع مرسية هو الذي مثل الفضاء/ المؤسسة الذي استوعب دروس أبي علي طيلة حياته تقريبا. ولا يمكن بأيّ وجه مقارنة الدور الذي كان لهذا الفضاء في حياة أبي علي بأدوار الفضاءات الأخرى مثل التدريس بمنزل أبي داود المقرئ بدانية سنة 1097/491 الذي كان أمرا عابرا شأنه شأن التدريس بسبتة²، إذ مثلت دانية محطة توقف بها أبو علي لفترة قبل أن يستقر نهائيا بمرسية، أو التدريس ببطحاء بلنسية سنة 1101/495³. فقد ارتبط ذلك بظرف خاص هو استرجاع بلنسية من أيدي المسيحيين ومن أيدي السيد الكمبيطور (Le cid el Campeador) الذي سيطر عليها من سنة 1094/487 إلى السنة المذكورة⁴؛ أو التدريس بالمرية الذي ارتبط بظروف خاصة جدا كذلك، إذ تم في أشهر من سنتي 505 و506 عندما تخلى أبو علي عن خطة القضاء دون موافقة السلطة وعمد إلى الاختفاء هربا منها « فاغتنمه أهل

¹ الصلة، ترجمة أبي علي، رقم 330، I/143.

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

³ المعجم، ترجمة رقم 41، ص 64.

⁴ انظر حول هذا الموضوع : عيد الله عنان، دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المراتبي، ط2، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1969، ص 231 وما بعدها.

المرية - يقول القاضي عياض - فسمعوا في تلك المدة عنه سمعا كثيرا¹؛ أو أخيرا التدريس بشاطبة الذي ارتبط بتوجه أبي علي سنة 1120/514 نحو كتندة² للمشاركة ضمن المتطوعين في المعركة التي دارت رحاها 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.

لكن ها هو ابن فرحون (ت 1397/799) يُفاجئنا بالقول في كتابه الديباج المذهب إن أبا علي « عاد إلى الأندلس واستقر بمدرسة مرسية ورحل إليه الناس »³. ويكتسي كلامه هذا أهمية بالغة، لأنه يفضي إلى القول إن المدرسة قد عُرفت ببلاد المغرب سنة 1096/491-1097، أي حوالي 33 سنة فقط بعد ظهور المدرسة النظامية ببغداد سنة 1066/459، كما يبعث على الاعتقاد بأن المرابطين قد بنوا هذه المدرسة خصيصا لأبي علي الصديقي، كما هو شأن المدرسة النظامية التي قيل إنها بنيت خصيصا لأبي إسحاق الشيرازي (ت 1083/476)⁴، أو المدرسة العادلية بالقاهرة فيما بعد التي يؤكد ابن الأثير أنها بنيت لأبي طاهر السلفي (ت 1182/578)⁵، ولا يخفى أن أبا علي الصديقي كان أهلا لذلك.

وقد ناقش موضوع ظهور المدرسة في هذه الفترة الباحث جورج مقديسي (Georges Makdisi) أولا⁶ ثم الأستاذ محمد القبلي الذي مال أكثر

¹ انظر: المعجم، ترجمة رقم 52، ص 72.

² يقال كذلك قنندة. وسوف نعود إلى ظروف وفاة أبي علي لاحقا.

³ ابن فرحون، الديباج المذهب، القاهرة، 1932، ص 105.

⁴ انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968-1970، ج I، ترجمة أبي إسحاق، رقم 5، ص 29؛ ج III، ترجمة أبي نصر بن الصبّاغ، رقم 399، ص 217.

⁵ المعجم، ترجمة السلفي، رقم 36، ص 55.

⁶ انظر مثاله:

«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 فرحون¹. وهو ما نميل إليه بدورنا وبصفة قطعية مدعين ذلك بافتراض نعتقد أنه قادر على تفسير ما أورده ابن فرحون. ذلك أن هذا الأخير بعيد من الناحية الزمنية عن أبي علي بما يتجاوز القرنين والنصف على الأقل، ومن ثم بعده عن مصادر رئيسية قريبة من أبي علي كانت على معرفة جيدة به. وكل هذه المصادر تجهل أمر المدرسة ولا تعرفه، ولا نجد فيها أدنى إشارة تفيد وجودها، وكلها متفق على ما ذكرناه آنفاً، أي أن مكان تدريس أبي علي كان جامع مرسية في المقام الأول.

إضافة إلى ذلك قادنا البحث في العصر المرابطي وفي عالم فقهاءه، 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 بين روبير برانشفيك (Robert Brunschvig) منذ مدة يجب انتظار العهد الحفصي بإفريقية لتبرز أولى المدارس بمنطقة الغرب الإسلامي².

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

¹ انظر مقاله : «قضية المدارس المرينية : ملاحظات وتأملات» ضمن كتابه مرجعات 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" وأصلحها إلى "المدرسة" وانظر كذلك لاحقاً حالة تصحيف أخرى شائعة في المصادر.

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

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

إن البحث في هذا الموضوع يستدعي منا يقظة خاصة واستحضارا لمعلومات كثيرة، وخاصة منها تلك المتعلقة بعدد من الشخصيات العلمية سواء من حيث تواريخ حياتها، حتى نتأكد من مدى معاصرتها لأبي علي؛ أو من حيث مواطن تنقلاتها، حتى نتبين إمكانيات الالتقاء بينها وبينه في نفس الأماكن، ونوع العلاقة التي قامت عندئذ بين الطرفين والموقف الذي اتخذته كل طرف إزاء الآخر. كل ذلك بالطبع في حدود ما توفره لنا المصادر من معلومات. وهذه المصادر توفر في حقيقة الأمر قدرا لا بأس به من المعلومات، إلا أن التوصل إلى استغلال البعض منها يستدعي جهودا خاصة، وذلك نظرا للصعوبات التي تحف اكتشافها قبل ذلك، وهي صعوبات مختلفة تتعلق عدد منها بكيفية الكتابة عند أصحاب هذه المصادر ويتعلق الآخر بعثرات التحقيق. ولعل أفضل إطار لتبين نوعية هذه العلاقة وبحث القضايا المرتبطة بها هو القيام بتتبعها من خلال المراحل الكبرى التي عرفتتها 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 تمتد من سنة 1062/454، تاريخ ولادة أبي علي، وسنة 1088/481- تاريخ رحلته إلى الشرق - وهي المرحلة التي أخذ فيها العلم ولا نعلم أنه قام خلالها 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 الثغر الأعلى ومنطقة شرق الأندلس.

ففي الأولى، وهي منطقة ولادته، أخذ أبو علي بعاصمتها سرقسطة عن أكبر فقهاء عصره بدون منازع ونقصد أبا الوليد الباجي (403-1012/474-1081) 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 قيرواني له أهمية خاصة نظرا لمكانته العلمية ولأدواره السياسية فيما بعد إلى جانب المرابطين ونقصد أبا عبد الله بن سعدون القروي (ت 485/1092)⁴.

وعلى هذا يكون أبو علي قد اتصل بشخصيات كانت تحتل الصدارة على الصعيد العلمي بالأندلس وخاصة في ميداني الفقه والحديث. ومع ذلك هنالك شعور يدفعنا إلى القول بأنه إن كان ما تلقاه بسرقسطة يعد أمرا طبيعيا نظرا لارتباط أبي علي بهذه المدينة، فإن ما أخذه بكل من بلنسية والمرية قد لا يعدو أن يكون اغتناما لفرصة اللقاء بعلماء كبار أثناء مروره بهاتين المدينتين وهو في طريقه إلى المشرق عن طريق البحر انطلاقا من مدينة المرية. وتجدر الملاحظة إلى أن أبا علي لم يسع إلى دخول قرطبة أو إشبيلية

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

² الصلة، رقم 141، ص 69.

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

⁴ الصلة، رقم 1322، 570/II.

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

أما بعد العودة من المشرق، أي بعد سنة 1097/490، وحتى وفاته سنة 1120/514 فنلاحظ أن ثابتاً رئيسياً بقي متواصلاً في حياة أبي علي وهو اقتصره 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 1094-1090/487-484 بممالك الطوائف، وأصبحوا في سنة 1101/495 يسيطرون على الأندلس باستثناء الثغر الأعلى حيث بني هود في سرقسطة. والراجح أن أبا علي - ووفقاً للمعطيات التي تقدمها مصادرها - 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، المعني خاصة بنشر ما كانت تعتبره الأمة علمها الرئيسي، وهو علم الحديث، ولكن كذلك سلوك العالم الملتزم بقضايا هذه الأمة كما ستبين. وقد عاصر طوال هذه الفترة جملة من كبار الشخصيات العلمية بالأندلس كأبي عبد الله بن حمدين 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 عطية 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 ربطته بأصحابها علاقات جيدة نستشف علامات 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 لجل العلماء إن لم نقل كلهم - وكذلك ما قيل حول علاقته بعدد من الشخصيات العلمية مما يفصح عن التقدير الكبير الذي حظي به أبو علي الصديفي 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 والكاظم أبو محمد الرّكلي (ت 1119/513). فهو بلدية، من أترابه - على حد عبارة ابن الأثير - وربطته به صداقة قوية. صداقة دفعت، من ناحية بأبي محمد إلى أن يكلف أبا علي بالسعي له عند علماء المشرق حتى يمنحوه إجازات تخول له الرواية عنهم والاتصال بأسانيدهم²؛ ودفعت بأبي 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 يبدو خطة الكتابة لبني هود أمراء سرقسطة. وقد احتفظ لنا ابن الأثير ببعض الفقرات مما أرسله أبو علي الصّديفي لأبي محمد الرّكلي. وهي فقرات قصيرة، لكنها تضمنت من المعلومات القيمة ما يجعلنا نأسف أيما أسف على عدم إيراده للرسالة بأكملها³.

أما الطرف الثاني فتمثله عائلة بني سعادة، البنسية الأصل المرسية الاستقرار. فقد ربطت أبا 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 المصاهرة التي أقيمت بينه وبين أحد أفرادها وهو أبو عمران موسى بن سعادة¹، إذ تزوج أبو علي ابنة هذا الأخير². وبفضل هذه العلاقة أمكن لأحد أفراد هذه العائلة - وهو أبو عبد الله محمد بن يوسف بن سعادة، ابن أخ 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 1170/566)³.

وماذا عن علاقة أبي علي بعلماء المشرق أثناء رحلته عندئذ؟

لقد تمت 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 وبأساء 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 تقريبا التي مر بها في تنقلاته هناك، وكذلك حرصه على الاتصال بعلماء ينتمون إلى مذاهب مختلفة بمن فيهم المالكي⁴ والشافعي⁵ والحنبلي⁶ والحنفي⁷ وكذلك الظاهري⁸.

¹ المعجم، رقم 167، ص 193.

² وليس أخته كما كتبت Fierro في El² في ترجمة أبي علي.

³ انظر: المعجم، رقم 158، ص 181.

⁴ مثل أبي يعلى المالكي، شيخ المالكية بالبصرة (ت 1095/489). انظر: القاضي عياض السبتي، ترتيب المدارك، نشر وتحقيق أحمد بكير محمود، بيروت - طرابلس (ليبيا)، ط 1، 1967، 1967، 791/IV-III.

⁵ أشهرهم شيخ الشافعية المتوفى سنة 1113/507. انظر: ابن خلكان، وفیات الأعيان، رقم 589، تحت نسبة "المستظهري"، 219/IV.

⁶ أشهرهم أبو محمد رزق الله التميمي (ت 1095/488). انظر: القاضي أبو يعلى الفراء، طبقات الحنابلة، ط 1952، رقم 687، 250/II.

⁷ منهم نقيب النقباء أبو الفوارس طراد الزينبي (ت 1097/491). انظر: الزركلي، الأعلام، 324/III.

⁸ نذكر منهم أبا عبد الله الحميدي (ت 1095/488). انظر: ابن خلكان، وفیات، رقم 616، 282/IV.

ولئن كان بإمكاننا كذلك إبراز العلاقة المتميزة التي ربطته - عن طريق الرواية - ببعض الشخصيات العلمية المعينة، خاصة في ميداني : الحديث والفقه، كتلك التي ربطته بأبي الفضل بن خيرون (ت 1095/489) مُسند بغداد في وقته¹؛ وبمسند مصر أبي إسحاق الحبال (ت 1089/482)²، وبإمام الحرمين أبي عبد الله الطبري (ت 1104/498)³، وكذلك بكل من المبارك بن عبد الجبار (ت 1106/500)⁴ وأبي بكر بن الخاضبة (ت 1095/489)⁵، وكلهم من كبار المحدثين؛ أو تلك التي ربطته بالفقيهين الكبيرين أبي بكر الشاشي الشافعي مدرس النظامية (ت 1113/507) وأبي بكر بن بكران الشامي قاضي قضاة بغداد (ت 1103/488)⁶؛ أو كذلك تلك التي مكنته منها الصدقة والمثمنة في توقف جماعات من الحجيج الخراسانيين ببغداد، كان من ضمنهم عدد من العلماء يتصدرهم أبو القاسم بن شافور البلخي - الملقب بزين الأمة، فكان لقاءه بهذا الشيخ أحد أبرز العوامل التي أعلنت سند أبي علي في روايته لكتابي الترمذي : وهما 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 الحميدي والأخرى مشرقية وهي شخصية أبي حامد الغزالي.

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

¹ انظر حول ابن خيرون: ابن العماد، شذرات الذهب، 383/III.

² ابن العماد، شذرات الذهب، 366/III.

³ نفسه، 408/III.

⁴ انظر حوله : ابن حجر، لسان الميزان، 9/V.

⁵ شذرات الذهب، 393/III.

⁶ نفسه، 391/III.

من نفاذ لعدد من قضايا العصر من ناحية ثانية. فهو شخصية أندلسية تميزت بإتباعها للمذهب الظاهري، وقد تأثر في ذلك بلا شك بكبير أساتذته أبي محمد بن حزم (384-456/994-1063) الذي اشتهر باستماتته في الدفاع عن هذا المذهب والعمل على نشره في وسط مالكي أبدى له معارضة شديدة. وقد غادر الحميدي الأندلس سنة 1056/448، واستقر نهائيا في بغداد حيث توفي في ذي الحجة سنة 1095/488¹، أي بعد أقل من سنتين من رحيل أبي علي الصديفي عنها في جمادى الآخرة سنة 1094/487².

وقد عاش الحميدي ببغداد قرابة الأربعين سنة، رغم أننا لا نعرف بالضبط إن كان ذلك بصفة متواصلة أو تخللتها إقامة في أماكن أخرى؛ لكن ما هو مؤكد هو تحصله على اعتراف واضح به من لدن الأوساط العلمية العليا بهذه المدينة، فتمكن خاصة من الانضواء في صفوف الجماعات السننية التي نجحت منذ فترة ليست بالبعيدة في دحر التواجد الشيعي ببغداد، وخاصة الرسمي منه والسياسي ممثلا في السلطة البويهية التي وضع لها حد سنة 1055/497 باستدعاء السلاجقة الأتراك السنة³. فليس من الصدفة ربما أن يلتحق الحميدي ببغداد بعد سنة من هذا الحدث من جهة؛ ومن جهة ثانية فإنه من الأمور المعبرة جدا أن نشدد على الصداقة التي ربطت بينه وبين بعض القادة البارزين لما يمكن أن نسميه بـ"الحزب السنني"، كما سوف نرى لاحقا.

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

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

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

³ يمكن العودة دائما فيما يتعلق بالنواحي المذهبية 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" السني وبوآه مكانة بارزة في صفوفه¹. وتبعاً لذلك أصبح الحميدي شديد الاتصال بمختلف مكونات هذا الحزب وفي طليعتهم جماعات المحدثين عامة والحنابلة على وجه الخصوص. هذا وقد صار الحميدي مقصد الأندلسيين والمغاربة الراحلين إلى المشرق، وذلك للأخذ عنه أو لتذليل بعض الصعوبات والعراقيل التي تعترضهم هنالك². وبإلقاء نظرة سريعة على مختلف أسانيد الأخبار والأحاديث التي حرص ابن الأثير على ذكرها في تراجم تلاميذ الصّدي في كتابه المعجم، نلاحظ أن عدداً منها رواه عن أبي عبد الله الحميدي³؛ ونفس الشيء يمكن قياسه أيضاً على الترجمة التي خصصها القاضي عياض لشيخه أبي علي الصّدي حيث نقل بعض الروايات التي رواها الصّدي عن الحميدي⁴. كما حرص ابن بشكوال في ترجمته للحميدي على التذكير بمصادر معلوماته، فنلاحظ أن مآثها تلميذان من تلامذته وهما أبو علي الصّدي نفسه وعباد بن سرحان⁵. إلى جانب ذلك حرص ابن بشكوال على نقل ما قاله الصّدي في شيخه الحميدي، يقول: «وصفه أبو علي بالنباهة والمعرفة والإتقان والتدين والورع»⁶. فكل هذا - وغيره - يفضي إلى القول بأن علاقة متميزة قد جمعت أبي علي الصّدي بشيخه أبي عبد الله الحميدي، وأن هذا الأخير أجاز له ما كان يرويّه وما ألفه. إلا أن هذه الصورة قد تهمّز ولا تصمد عند استحضار جملة من المعلومات العارضة التي ترد هنا وهناك بين طيات

¹ قال ابن خلكان في ترجمة الحميدي، وفيات، رقم 616، 282/IV : «ولأبي عبد الله كتاب الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم، وهو مشهور».

² هذا ما يُمكن تبينه من خلال بعض تفاصيل علاقته بأبي علي كما سنذكر لاحقاً.

³ 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.

⁴ الغنية، ترجمة أبي علي، رقم 47، ص 193.

⁵ الصلة، ترجمة الحميدي، رقم 1230، 530/II.

⁶ 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 ثنايا نازلة أوردتها أبو العباس الونشريسي (ت 1508/914) في كتابه المعيار المعرب حول أهل الذمة في العهد المرابطي، وقد أفتى فيها أحد الفقهاء بالزامهم الغيار¹. وعلى الرغم من الأهمية التي يكتسبها هذا الموضوع إلا أنه يظل ثانوياً بالنسبة إلينا في هذا المقام، ويقتصر ما يعنينا منه على ما تضمنه جواب الفقيه المُستفتى من استطرادات على قدر كبير من الأهمية حول علاقة أبي علي الصّدي بأبي عبد الله الحميدي.

ولئن كان الونشريسي قد أعرض عن ذكر اسم الفقيه صاحب الفتوى، إلا أن إشارات كثيرة تفيد بأنه الفقيه عبّاد بن سرحان المذكور آنفاً². وقد دعم هذا الفقيه فتواه بما 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 ييسر لغيره.

وفي سياق هذه التأكيدات قام عبّاد بن سرحان بالتعريج على كتابين آخرين، واحد منهما هو كتاب الجمع بين الصحيحين لأبي عبد الله الحميدي بالذات؛ فقال، عاطفاً كلامه بما 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 وحرره الشيخ السماع ودفعه لكلام قاله »³.

¹ انظر ترجمته في: الصلّة، رقم 973، 428/II.

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

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

يستفاد من هذه الرواية أن العلاقة بين أبي علي الصّدي 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 التفتن إليه في زوايا النظر بين الروائتين فإن التوتر بين الرجلين أمر ثابت. وما نقصده بالاختلاف يكمن فيما نفهمه من رواية عبّاد بن سرحان التي تفيد بأن أبا عبد الله الحميدي هو الذي كان صاحب المبادرة، فمنع أبا 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 تماما في كتب التراجم الأندلسية منها والمغربية على حد سواء، بل إن ما نفهمه - خاصة إذا ما اعتمدنا ما ورد عند ابن بشكّوال وكنا أشرنا إليه آنفا - هو العكس تماما.

فما هي أسباب هذا التوتر؟ إننا لا نتظر من مصادرنا - ونقصد كتب التراجم - أن تفصح عن ذلك بالوضوح المطلوب؛ ومع ذلك فقد نجد خيطا دالا يعيننا في بقية ما جاء على لسان الصّدي في ترجمة الذهبي للحميدي حيث يقول: «كان الحميدي يدلني على الشيوخ، وكان متقللا من الدنيا، يمونه ابن رئيس الرؤساء»³.

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

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

² نفسه، ص 124.

³ نفسه، نفس الصفحة.

كانت تجمعهم بأبي علي الصّدي، ومما يشهد على ذلك أن الحميدي أوصى بأن يكون المظفر هذا هو الساهر على دفنه والقائم به¹. والحديث عن المظفر، وعن والده رئيس الرؤساء على الأخص، يفتح أمامنا موضوعا شاسعا ويدفعنا بالضرورة إلى التذكير بأحداث كبرى كثيرة عرفتها بغداد في منتصف القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر للميلاد، وكان لها أيا 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 1055/447 وأفضى إلى إنهاء السلطة البويهية الشيعية؛ ودوره في تطور أحداث ما عُرف بـ "فتنة البساسري" سنة 1058/450، وهي الأحداث التي سوف تفضي إلى اعتقاله وقاتله²؛ فضلا عن الأدوار الأخرى التي تفيد بصلته الوثيقة مع الجماعات السنية وتجعله من أبرز قادتها السياسيين والدينيين، خاصة وأنه كان فقيها قبل أن يتولى الوزارة ويتلقب 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 1083/476 - إلا أن دوره في دعم الجماعات السنية ومواصلة الارتباط بها كان قويا. يقول عز الدين ابن الأثير (ت 1232/630) مثلا، متحدثا عن وفاته سنة 1098/492: « وفيها توفي أبو الفتح المظفر بن رئيس الرؤساء أبي القاسم بن مسلمة وكان بيته مجتمع العقلاء وأهل الدين. ومن جملة من كان عنده إلى أن توفي

¹ المقرئ، نفح الطيب، ترجمة الحميدي، رقم 63، 111-115 (انظر: ص 114 السطر الأخير).

² انظر حول مختلف هذه الأدوار: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مؤسسة التاريخ العربي، ط4، بيروت 1994، 129/VI، 174، 180-178، 190-201.

أبو إسحاق الشيرازي¹. والمقصود بالعقلاء وأهل الدين في ذهنية ابن الأثير هم زعماء الجماعات السنية كما هو واضح، ولعل التذكير الذي يقوم به في هذه الرواية والمتعلق بأبي إسحاق الشيرازي كاف لوحده للدلالة على ما نقول. ذلك أن أبا إسحاق كان الشخصية الأولى في الأوساط السنية ببغداد بدون منازع، وله بنيت المدرسة النظامية كما سبقت الإشارة، وأدواره السياسية كانت بارزة ومنها تلك التي كانت له في حضور مجلس تولي المقتدي بأمر الله الخليفة العباسي سنة 1074/467². أما علاقة المظفر بأبي عبد الله الحميدي، فقد بلغت قدرا 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 الصّدي من "غمز" في إشارته الواردة أعلاه حول تموين ابن رئيس الرؤساء للحميدي؛ إذ بإمكاننا أن نرى في تلك الإشارة نوعا من الاستنكار ينعي على الحميدي اتصاله بالأوساط السياسية، وهو أمر مكروه 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 أموالا مشبوهة، مما يتعارض ومبادئ الورع والزهد عامة. فهل صدر شيء من هذا "الغمز" عن أبي علي في بعض حواراته مع علماء آخرين فبلغ الحميدي؟ لا يستبعد ذلك، وهو على كل "التفسير" المناسب الذي نسمح به لأنفسنا في ظل ما تقدمه لنا مصادرنا.

والواقع أن لهذه 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 تولي المقتدي : ابن الأثير، الكامل، VI/267.

فالصّدي، كما نلاحظ لم يتنكر لتلميذه على الحميدي رغم "طرده" له من مجلس درسه، فحرص على الرواية عنه وذكره في أسانيده وكان يحليه بعبارة شيخنا، في حين كان للصّدي أكثر من سبب للتخلي عن هذه الرواية. ذلك أن ظاهرية الحميدي لوحدها كانت كفيلة بأن تثنيه عن إبراز اتصاله به وتلميذه عليه، وفي كل ذلك هنالك كشف عن جانب حري بالبحث وهو جانب العلاقة بين إتباع المذاهب المختلفة - إذ إن مالكية أبي علي الصّدي لا يمكن الشك فيها فيما نعتقد - والقول بوجود قضايا وحتى انتفاءات "فوق مذهبية" بإمكانها أن تجمع في صف واحد علماء متمين إلى مذاهب مختلفة، وربما حتى معادية لبعضها البعض. وفي حالة هذين العالمين هناك رابط قوي يجمع بينهما وهو التعلق بالحديث والانتفاء إلى أهله وجعله المحدد الأول للمواقف بمختلف أنواعها، سياسية كانت أو دينية أو سلوكية فردية.

كما تقدم لنا هذه القضية فرصة هامة لتطبيق بعض شروط تمثلي منهجي نحن مطالبين بإتباعه - بل مضطرين - بالنظر إلى قلة المعلومات التي أمامنا وضرورة استغلال ما توفر منها استغلالا مكثفا، وكذلك لاحترازا الشديدا والدائم إزاء مصادرنا. ويستدعي منا هذا التمثلي فيما يستدعيه التوقف عند كل العبارات المستعملة والتدقيق في دلالتها الواضحة والخفية. وعند التمسك بذلك وتطبيقه في شأن ما ورد عن العلاقة بين أبي علي الصّدي وأبي عبد الله الحميدي نلاحظ مدى الأمانة العلمية التي أفصح عنها أبو علي ومدى قدرة مصادرنا على ترجمتها وتبليغها. فنسجل مثلا أن أبا علي كثيرا ما استعمل عبارات : حدثنا الحميدي : « فيما أجازنيه »¹. وهي عبارات دقيقة وفيها استعداد للرد على كل تهمة - بما فيها تلك التي صدرت عن عباد بن سرحان - إذ هي عبارات قد تفيد بوجود روايات أو كتب لم يجزها الحميدي لأبي علي الصّدي بسبب

¹ انظر مثلا سند عياض في أبيات يرويه عن أبي علي وهذا الأخير عن الحميدي : العقبة، ص 200.

توتر العلاقة بينهما، ومن ذلك مثلاً عدم وجود أية رواية لكتاب الجمع بين الصحيحين عن طريق أبي علي الصّدي في الأندلس، وهو ما تأكدنا منه من خلال البحث في مختلف أسانيد هذا الكتاب؛ فحتى القاضي عياض نفسه الذي حرص أيما حرص على التّلمذ على الصّدي لم يذكر تلقيه لهذا الكتاب إلا عن طريق إجازة بعث بها إليه تلميذ آخر للحميدي هو أبو نصر النهاوندي البغدادي¹. هذا بالإضافة إلى ما تثيره هذه القضية من مواضيع أخرى فرعية كثيرة لعل أبرزها هو موضوع الإجازات الذي يمثل الظاهرة الرئيسية في التاريخ الثقافي العربي الإسلامي² وما يثيره من تساؤلات مختلفة كتلك المتعلقة بقيمة منح الإجازة، أو باختلاف 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 الصّدي بالغزالي؟ نثير هذا الموضوع لسببين رئيسيين، أولهما هو تيقننا من وجود الشخصيتين في مكان واحد في نفس الوقت، وهذا المكان هو بغداد؛ فقد دخلها أبو علي في جمادى الثانية من سنة 482/ غشت 1089 وبقي بها إلى جمادى الثانية من سنة 489/ يونيو 1096؛ في حين دخلها أبو حامد الغزالي سنة 484/ 1091 وغادرها سنة 488/ 1095 عندما ترك كل شيء وتزهد³.

وتبعاً لذلك جاز لنا التساؤل عن السر وراء عدم ذكر الغزالي في مختلف القوائم التي حرصت المصادر على وضعها في شيوخ أبي علي الصّدي، وقد بحثنا في الأمر كثيراً ونحن ننكب على قضايا الفقهاء في العصر المرابطي

¹ الفقيه، ترجمة النهاوندي، رقم 75، ص 236.

² انظر: G. Vajda, «Idjāza», El₂, T.III, p.1046-47. وانظر كذلك أبو طاهر السلفي، الوجيز في ذكر المجاز والمجيز، تحقيق محمد خير البقاعي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1999.

³ قال ابن الأثير حول أحداث سنة 488/1095م: «وفيها توجه الإمام أبو حامد الغزالي إلى الشام، وزار القدس وترك التدريس في النظامية واستتاب أخاه وتزهد وليس الخشن وأكل الذون». انظر: الكامل، 365/VI.

وعلاقة الغزالي بهؤلاء الفقهاء وبالدولة المرابطية، فأفضى بنا البحث إلى الكشف عن معلومات لطالما بقيت مغمورة لغموض بعضها أو لما يحف 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 بقيت غامضة فتتضمنها فقرة لابن الأبار وردت في إطار حديثه عن إحدى الشخصيات الرئيسية بمدينة مرسية، ويتعلق الأمر بأبي الحسن بن طاهر¹ الذي كان البعض يشكك في حضوره دروس أبي علي الصّدي، فانبرى ابن الأبار لتفنيد ذلك وإثبات تتلمذ ابن طاهر على الصّدي وسماعه منه، وكانت حجته الرئيسية في ذلك أن كل العائلات الكبرى بمرسية أبدت حرصا كبيرا على إرسال أبنائها، أو أفراد منها، للتتلمذ على أبي علي، يقول في هذا الصدد: « وكان أهل مرسية وأعمالها - ولهم بذلك الرتبة العالية والحالة الحالية - لما جاورهم هذا الشيخ [أي أبو علي الصّدي] - الذي زخر علمه بحجة، وجعل ابن حمدين تركه الأخذ عن أبي حامد حجة، قد قدره قدره، فأكبروا مكانه، وعمره ازدحاما عليه وابتدارا إليه؛ وتنافس فيه أولوا أحسابهم التليدة وبيوتاتهم. فقل كهل من نبهائهم، أو حدث من أبنائهم إلا اقتبس منه وجلس بين يديه للأخذ عنه، كبني طاهر وبني وضّاح »².

يتضمن هذا النص معلومة رئيسية بقيت مهملة نظرا لاقترابها وتسترها خلف أسلوب أدبي لم يخل من تكلف لضرورات السجع، فضلا عن استعمال ابن الأبار لعبارة "الشيخ" دون التنصيص صراحة على اسم أبي علي، فتوالت عنا تلك المعلومة ولم نتفطن إلى أهميتها، وذلك عندما قال ابن الأبار: « وجعل ابن حمدين تركه الأخذ عن أبي حامد حجة ». فماذا يعني ذلك؟.

¹ المعجم، رقم 213، ص 237.

² نفسه، نفس الصفحة.

توحي لنا فقرة لأبي العباس الونشريسي في كتابه المعيار المعرب بإعطاء
أفضلية مطلقة لواحدة من التخمينات الكثيرة التي يدفعنا إليها ما ورد عند ابن
الأبّار. وهي فقرة كم كانت حرية لوحدها بمدنا بالكثير حول ملامح العلاقة
التي قامت بين الغزالي وأبي علي الصّديقي، أو حول موقف هذا الأخير من أبي
حامد الغزالي على الأصح، لولا التصحيف الذي وقع فيها.

ففي الجزء الثاني عشر من الكتاب المشار إليه - حيث جُمعت فتاوى
متعلقة بمسائل مختلفة - أورد الونشريسي فتوى للقباب أجاب فيها عن
سؤال وُجّه إليه حول « جماعة من الطلبة يطعنون في كتاب الشيخ الإمام
أبي حامد الغزالي، رضي الله عنه، المشهور بالإحياء ويُشدّدون في الإنكار
على من أراد قراءته »¹.

ولا يهمنّا جواب القباب² هنا بقدر ما يهمنّا عدد من التعاليق 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 لكثرة
الازدحام عليه، وترادف الناس لديه. قال : ولقد رأيته يوما وحوله نحو
خمسائة رجل مُعتمِن يمشون خلفه حفاة من المدرسة إلى منزله إكراما له »³.

وما أبو علي الصّيرفي ها هنا في رأيي سوى تصحيف لأبي علي
الصّديقي، والأمر غير مستغرب بالمرّة، لأن تصحيفا من هذا النوع قد وقع
بالنسبة لأبي علي في مصادر أخرى⁴، ناهيك عن أن اسم علي الصّديقي قد
صُحِف إلى أبي علي الصّوفي 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 1378/779، مفتي فاس. انظر:
أحمد بابا، نيل الابتهاج، بهامش كتاب الديباج 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 عوض الصّديقي. انظر : 90/II، هامش 2.

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

ذلك واضح فيما نعتقد ويكمن في التشابه الموجود في حروف هذه الألقاب مما يسهل معه الوقوع في التصحيف.

والنصان كما نلاحظ متكاملان، يلقي كل واحد منهما 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 للغزالي.

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

ويعزز هذا النص ما نجده عند ابن الأثير حول نفس الموضوع. ذلك أن موقف أبي علي الصّدي المتمثل في العزوف عن الأخذ عن أبي حامد أو الرواية عنه قد اتخذه ابن حمدين حُجة. والمقصود هنا بلا شك أبا عبد الله بن حمدين (439-508/1047-1114) قاضي الجماعة بقرطبة في العهد المرابطي لمدة تناهز 18 سنة، وفتواه ضد كتاب إحياء علوم الدين للغزالي مشهورة². وهي الفتوى التي كانت وراء إقدام السلطة المرابطية على إحراق كتاب

¹ انظر مثلاً ما جمعه بدوي في كتابه مؤلفات الغزالي من تراجم للغزالي اقتطفها من مصادر مختلفة ووضعها في آخر كتابه.

² كنا أشرنا إلى ترجمته عند عياض في الغنية (رقم 2). وفيها يذكر عياض أن لابن حمدين "ردود" على الغزالي.

الإحياء سنة 1109/503¹. 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 الفتاوى ومرجعية يُقتدى بها، وفي هذا الكثير مما يدل على المكانة التي بلغها أبو علي بين علماء عصره في الأندلس.

III- أبو علي الصّدي وعلاقته بالسلطة المرابطية

إن بحث موضوع العلاقة بين عالم - أي مثقف من 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 التفتن فيها إلى ما هو أكثر تأثيرا وأكثر تحديدا للمواقف؛ فما بالنا إذا ما تعلق الأمر بعصور بعيدة لا تصلنا منها سوى روايات هي في أغلبها إما ممجدة للأنظمة السياسية ومباركة لكل مبادراتها أو ناحتة 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 مصادرها 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 إحراق المرابطين لكتاب إحياء علوم الدين: سعد غراب، «حول إحراق المرابطين لإحياء الفزالي»، ضمن أعمال الملتقى الرابع الإسباني - التونسي، بالمادي ميورقة، 1979، ص 133-163.

² لعل أكثر المواقف تعبيراً عما نقوله هو موقف الغبريني من إثارة قضية محنة أبي الوليد بن رشد الفيلسوف وأصحابه، إذا قال: «وكان من أمرهم ما رأيت الإمساك عنه [...] ولولا صورة استطراد الكلام ما ذكرت هذا». انظر كتابه: عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق وتعليق عادل نويهض، منشورات دار الأفاق الجديدة، ط2، بيروت، 1979، ص 211.

من خلالها تحديد العلاقة التي قامت بين السلطة والعالم المعني بالأمر. وهذا التمثيلي، وإن كان اضطراريا، يخضع له الباحث خاصة في حالة قلة المعلومات؛ إلا أنه يبقى تمثييا قاصرا، 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 البروزوبوغرافية - التي تعطي أهمية قصوى للتفاصيل وتولي عناية متساوية لكل المبادرات والمواقف ليقع تسجيلها ثم تأويلها في ضوء بعضها بعض - بإمكانه أن يفيد في الدراسات "الواحدة" (monographic) المتعلقة بشخصية معينة¹.

ففي حال أبي علي الصّديقي، قد يكون الاغترار سهلا ببعض ما صدر عنه من مواقف بارزة، سجلتها المصادر بكل عناية 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 مرسية الذي عرضه عليه المرابطون بإلحاح كبير، والقول بأنه كان رافضا لخدمتهم وبالتالي معارضا لهم؛ أو الاقتصار على إبراز الكيفية التي انتهت بها حياته وهو يحارب متطوعا في صفوف الجيش المرابطي، والقول بأنه كان من مؤيديهم.

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

¹ قدمت المقاربة البروزوبوغرافية 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؛ وأنها كانت في نهاية الأمر علاقة قد قامت وفق المحددات التي أرادها أبو علي. ورغم أننا لم نجد - وهذا متوقع - تعبيراً صريحاً من لدن هذا الأخير عن نوعية هذه المحددات، إلا أنه تبين لنا أنها تتمثل إجمالاً في تلك التي ينشدها الفقهاء ويطلبون التزامها ويرونها كفيلة بتحقيق العلاقة المثالية بين السلطة والفقهاء. 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 يخيفه الجهر بها. أما من جانب الفقيه فهي تناشده التمسك باستقلالته، وبتدريس 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 رهيناً بمدى استعداد السلطة إلى قبول هذه المحددات، فهو رهين أكثر بشخصية الفقيه وخاصة بمدى إشعاعه من ناحية ومدى قدرته على التشبث بمواقفه من ناحية ثانية. ونتبين من جملة المعطيات التي تضعها المصادر بين أيدينا أن الكثير مما قلناه قد توفر في العلاقة التي قامت بين السلطة المرابطية وأبي علي الصّدي.

فمن جانب هذه السلطة كان السعي واضحاً ومبكراً من أجل توظيف هذه الشخصية واستغلال الإشعاع الذي حققته في وقت قصير منذ عودتها من المشرق وهي عودة تمت - كما ذكرنا - في صفر 490/يناير - فبراير 1097. ووفقاً لما تمدنا به المصادر يمكن القول إن هذا السعي كان واضحاً في مناسبتين.

¹ انظر إجمالاً : عبد الجواد 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 1101/495، وذلك اعتماداً على ما أورده ابن الأثير حول النشاط اللافت للانتباه الذي كان لأبي علي في هذه السنة حيث كان يقوم بالتدريس « ببطحاء بلنسية عندما استرجعها المثلثمون من أيدي الروم »¹، وهو يقصد بالطبع استرجاعها من أيدي القشتاليين وسيطرتهم عليها قرابة العقد بواسطة السيد الكمبيطور (Le cid el Campeador) ثم زوجته.

وحسب الصورة التي توحى بها العبارات التي استعملها ابن الأثير في وصف هذا الحدث، فإننا قد لا نجانب الصواب إذا شبهنا الكيفية التي درس بها أبو علي بلنسية بالاجتماع العام الذي يقام بمناسبة ما تقوم فيه شخصية نافذة أو ذات إشعاع بإلقاء خطاب احتفالي وتعبوي تباركه السلطة – أو تكون السلطة هي الداعية إلى تنظيمه – بغية استغلاله دعائياً. ومعلوم أن أي إكبار أو تمجيد لمثل 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 الصحبة لأبي عبد الرحمن السلمي إلا أنه لا يمكن الاعتقاد بالمرّة أنه اكتفى فقط في مثل تلك المناسبة بسرد الكتاب من غير أن يعلق على مضمونه ومن غير أن يصدر لكلامه عنه أو يختمه بأنواع من الأدعية لا نعدم أن يكون من بينها الدعاء بنصرة الإسلام والمسلمين والابتهاال إلى الله بدعم جهود السلطة التي حققت ذلك النصر، خاصة وأن استرجاع بلنسية قد تم في ظرفية عامة محبطة، إذ كانت فاجعة سقوط طليطلة سنة 1085/478 ما تزال حاضرة بقوة في الأذهان، فضلاً عن الأثر الذي خلفته في النفوس فاجعة استيلاء الصليبيين على القدس سنة 1098/492.

والواقع أن السلطة في مثل هذه الحالات غالباً ما تنجح 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 1111/505 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 بينا في دراستنا حول الفقهاء في عصر المرابطين أنه أصبح يخول لصاحبه 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 كارها 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 المعني 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 ومسمع 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 عذرا،
فقبل وانقاد على تكرّره في هذه السنة »¹، أي سنة 1112/ 506، وهو ما يؤكد
القاضي عياض محمداً أن ذلك كان في أولها².

وقد كان من الممكن أن نقوم 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 يصرون في مرحلة ثانية وأمام إلحاح السلطة على
وضع عدة شروط لقبولها قبل أن ينتهي الأمر بتوليهم لها³.

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 الاستعفاء من هذه الخطة وأن السلطة قد حرصت
بدورها على رفض هذا الاستعفاء، مما دفع بأبي علي إلى ترك منصبه وإلى
الاختفاء. وهي لا تفرق هنا بين الفرار والاختفاء الذي هو في حقيقة الأمر
نوع من الفرار. والواقع 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 ممن أخذوا عنه بسببته زمن
عودته من المشرق، ويتعلق الأمر بقاضي الجماعة بمراكش⁴ الذي توسط له
في الإعفاء لدى السلطة فقبلت وساطته على مضض شديد فيما يبدو⁵.

¹ 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 سحنون بن سعيد وكيفية توليه القضاء. انظر ترجمته عند
عياض، ترتيب المدارك، 626-585/II (خاصة ص 596 وما بعدها).

⁴ عياض، ترتيب المدارك، 626-585/II وانظر كذلك ترجمة القاضي المعني 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 ويبسط معاذره
إلى أن أسعف رغبته على حق، وأن 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 التدقيق في المدة الفاصلة بين تاريخ قبول أبي علي للقضاء وتاريخ طلبه الاستعفاء منه، وهي فترة تمتد من أول سنة 27/506 يونيو 1112 إلى آخر سنة 6/507 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 الإعفاء 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 متولي القضاء بقدر ما كانت هذه المهنة تقتضي من صاحبها الإلمام بشروط أخرى لعل أبرزها حذق التعامل مع مختلف الشرائح الاجتماعية وحسن التصرف مع الشخصيات النافذة سياسياً وفق تقديرات ومعايير لم تكن لتحظى بقبول أبي علي ولا أن تروقه. كما قد ترتبط تلك الصعوبات بردود فعل أوساط محلية تجاه تعيين أبي علي في هذه الخطة ورفضها لذلك مما زاد من صعوبة مهمته¹.

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

¹ لنشر هنا إلى أن أبا علي قد عوض في خطة القضاء بمرسية أبا أمية بن عصام الذي كان يشغلها منذ سنة 1087/480 على ما يبدو، أي منذ حوالي خمس وعشرين سنة. وسوف يعود أبو أمية إلى منصبه بعد استعفاء أبي علي وسوف يستمر فيه حتى وفاته سنة ست عشرة وخمسمائة. انظر: ابن الأثير، التكملة لكتاب الصلة، نشر عزت عطار الحسيني، 1955، رقم 368، 142/I؛ 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 لتولي منصب القضاء لم نلاحظ حالة شبيهة أظهرت فيها السلطة إصرارا على تعيين قاض وعلى رفض استعفائه ما أظهرته السلطة المرابطة إزاء أبي علي، وينسحب نفس الشيء كذلك على ما أبداه أبو علي الصّدي من إصرار على رفض التعيين أولا ومن تشبث بالاستعفاء ثانيا.

بيد أن ما يثير الانتباه في العلاقة بين أبي علي والسلطة المرابطة 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 الحذر. ولعل هذا ما طبع العلاقة بينهما في المدة التي تبقت من عمره، وهي مدة تُقدر بست سنوات تفصل بين تاريخ إعفائه من خطة قاضي قضاة الشرق بمرسية سنة 508/1114 - في شهر ربيع الثاني/ شتنبر 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 نجتمع في شأنها قدرا 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 وأجبر على انتظار خروجه شهري صفر وربيع الأول (محمد بن عياض، كتاب التعريف، ص 7)، ونحن نجد سماعا لعياض عن أبي علي بمنزله بمرسية في ربيع الثاني سنة 508/ شتنبر 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 وأخيرا مسألة وفاته.

ففيما يتعلق بالمسألة الأولى فإن كل ما استطعنا العثور عليه من إشارات وقرائن يؤكد بأن أبا علي جعل من التدريس ورواية الكتب همه الرئيسي إثر تحرره من خطة القضاء، بل حتى قبل تأكده من ذلك، أي خلال فترة اختفائه. حيث نجده مواكبا لوضعيات الطلبة الذين قصدوه ليدرسوا عليه في مرسية قبل أن يفاجئهم باختفائه وتخب آمالهم وتتعلل أحوالهم ويشرفوا على الفاقة والاحتياج.

فإضافة 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/ شتنبر كما سبقت الإشارة - فاغتنم الفرصة وأخذ عليه « مسموعا كثيرا في مدة يسيرة » على حد قول ولده محمد بن عياض². ويمكن تقدير هذه المدة اليسيرة بحوالي شهر أخذ فيها عياض عن أبي علي ما لا يقل عن 27 كتابا³. وقد ذكر محمد بن عياض أن أبا علي - حينما خرج من اختفائه - شافه والده قائلا : « لولا أن الله يسر خروجي بلطفه، لكننت عزمتم أن أشعرك بموضع يقع عليه الاختيار من بلاد الأندلس لا يؤبه لكوني فيه، ترحل إليه، وأخرج مُحْتفيا 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 الصّدي

¹ قال عياض : « رحلت إليه غرة محرم سنة ثمان فوجدته في اختفائه، ثم خرج، » الغنية، ص 195. وقال ابن الأبار متحدثا عن عياض : « ورحل منها (أي قرطبة) إلى مرسية، فقدمها في غرة صفر سنة ثمان وخمسائة، » المعجم، ص 279.

² كتاب التعريف، ص 8.

³ اعتمادا على العناوين 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، وتأکید بديهي كذلك على أنه لم ينقطع عن التدريس طيلة فترة توليه القضاء، وهو ما سيواظب 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 مكانتها في أوساط الزهاد والمتصوفة ككتابي رياضة المتعلمين وحلية الأولياء لأبي نعيم الأصبهاني أو كتاب أدب الصحبة لأبي عبد الرحمن السلمي فضلا عن كتاب شمائل النبي لأبي عيسى الترمذي وغيرها من الكتب الشبيهة التي كان بالإمكان أن نفترض عدم استحسان السلطنة لتدريسها أو لروايتها تبعا للصورة التي ترسخت حول معاداة المرابطين للتصوف وأصحابه؛ وهي صورة نعتقد أنها مغلوبة - وقد أشرنا إلى شيء من ذلك في أسطر سابقة - ولا تخلو من خلط بين ما هو زهد وتصوف بحت، وهو ما لم يعارضه المرابطون، وبين ما هو زهد وتصوف 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 للغزالي - فهو يمثل في رأينا حالة خاصة تشابكت فيها عوامل مختلفة - حاولنا الإحاطة بعدد منها في عملنا حول الفقهاء في عهد المرابطين - ولا يمكن عزلها عن وضعية ظرفية خاصة بهذه الدولة وعن وضعية أشمل تتصل ببقية جهات العالم الإسلامي.

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

في هذا القسم من البحث؛ ونقصد جملة من الأحاديث كان لها دائما وضع خاص، وتتعلق بآل البيت بصفة مجملة أو بشخصيات معينة منهم. فكما هو معروف تحرص كتب التراجم - خاصة إذا ما كانت من صنف المعاجم - على إيراد خبر أو أكثر أو حديث أو أكثر في كل ترجمة من التراجم يكون صاحبها قد تلقاه عن الشيخ محور الكتاب. وهذا ما حرص عليه كل الحرص ابن الأثير في المعجم الذي وضعه لأصحاب أبي علي الصديقي، فجاء كتابه متضمنا 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 وعلي بن أبي طالب خاصة ثمانية، أربعة منها تهم علي، وهي من أقوى ما قيل في تمجيده، بل نجد من بينها حديث خم نفسه¹ 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 قائلا: « أنت مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي »²، والحديث الذي وصف فيه الرسول عليا قائلا: « لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتى إلا علي »³ وأخيرا الحديث الذي ينص على أن « النظر إلى وجه علي بن أبي طالب عبادة »⁴.

أما الأحاديث التي تعلقت بآل البيت عامة - وعددها ثلاث - فهي الأخرى من أقوى ما شاع حول ضرورة إكبارهم وتعظيمهم إذ فيها حديث الثقلين الشهير⁵، والحديث القائل: « مثل أهل بيتي في أمتي كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك »⁶؛ وكذلك الحديث المطول

¹ المعجم، ص 322 ضمن الترجمة 304.

² نفسه، ص 50.

³ نفسه، ص 170-171.

⁴ نفسه، ص 326 ضمن الترجمة 308.

⁵ نفسه، ص 93-94.

⁶ نفسه، ص 94.

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

فلماذا روى أبو علي الصّدي هذه الأحاديث، وماذا يمكن استنتاجه من روايته لها؟ ترى هل في ذلك ميل ما إلى التشيع أو صدى لدعاية فاطمية تكون قد مسته، وهو الذي مر في مناسبتين بمصر والفاطميون في أوج قوّتهم. وهل يمكن أن نرى في ذلك معارضة للنظام المرابطي الذي حمل لواء السنة ببلاد المغرب وأعلن الولاء للعباسيين وأبدى مناوأة شديدة للتشيع؟ قد نخطئ بلا شك إذا ما اعتقدنا بهذا، ومستندنا في ذلك أمران على الأقل. أولهما حديث آخر كان أبو علي يرويّه، وعلينا أن نُؤليه نفس العناية، وهو الحديث القائل: « لا نورث ما تركناه صدقة ». فهو أحد الأحاديث الرئيسية التي واجه بها أهل السنة مطالب الشيعة في أحقيّتهم بالخلافة. ومن المستبعد جدّاً أن يقوم شيعي أو متشيع برواية ونشر هذا الحديث. أما ثانيهما فيتمثل في نظرة الإعجاب الشديد التي حملها أبو علي الصّدي 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 المغرب³.

فكيف تُفسّر عندئذ إصرار أبي علي على رواية تلك الأحاديث، وهو السني 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 أيا خدمة وكانت مبادراته في ذلك كثيرة يكفي أن نذكر منها تشييده 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 استحوذاً كلياً - قد يهم غيرهم بما في ذلك العباسيين أنفسهم، ولا شيء يمنع من الاعتقاد في أن أبا علي كان يحشرهم ضمن المعنيين بتلك الأحاديث أثناء تعاليقه عليها. وقد لا نجانب الصواب إذا ما قربنا بين الإصرار الذي أبداه أبو علي الصّديقي على رواية تلك الأحاديث والإصرار الذي أبداه على رواية عدد من كتب الزهد والتصوف 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 والتفجع والرتاء والتوسل. وهي مشاعر أخذت في التنامي كردود فعل أو كنتائج لعوامل مختلفة، وإن كنا نعتقد أن الأساسي 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 وغيث الزحف الهلالي 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 النبوي 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 مرأى في أن استحضار هذه الصور - إلى جانب صورة الرسول التي لم تكن غائبة أبداً - يمثل ملجأ فيه تذكير بمآسي أصحابها، ووسيلة فيها استنجاد بشفاعتهم، وحث على الصبر والتضحية الذي بإمكانه أن يشكل حافزا على الصمود والجهاد، وهي مشاعر بعيدة كل البعد عن أي نزعة سياسية أو أي تشيع ما. ولعله من المعبر أن نلاحظ أن الخبر الذي تعلق بالحسين، رواه أبو علي على حد قول ابن الأثير «بشاطبة، في مروره غازيا إلى قنطرة، بتاريخ صفر سنة أربع عشرة وخمسة»¹، أي عندما كان أبو علي في صفوف المتطوعة الذين انضموا إلى الجيش المراتبي وهو في طريقه إلى المعركة، وبالتالي فقد رواه في أجواء تعبئة قصوى واستنفار للجهاد وتضحية على جميع الأصعدة.

هذا، وعلى الرغم من اعتقادنا بأن المراتبين 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 جانبا آخر من الموضوع، وإن كان مختلفا. فأبو علي كان في وقت ما في وضع صدامي مع السلطة المراتبية، وبالتالي فمن الوارد - بعد خروجه من هذا الوضع - أن يقف منها موقف الحذر وأن يتفادى ما قد يثيرها عليه؛ غير أن روايته لحديث خمّ تبقى دائما مثيرة ومن شأنها أن تسبب له المشاكل، إذ بإمكانها أن

¹ ابن الأثير، المعجم، ص 65-66 ضمن الترجمة 43. ويجب الحذر من طريقة ابن الأثير في تقديم الأخبار والأحاديث فهو عادة يعطى سنيين 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 تعتمد إلى تليفيق التهم إليه لقاء رفضه لخدمتها، كما لم تحاسبه على روايته للأحاديث المذكورة أعلاه، وهي أحاديث مهما بلغت درجة حسن النية فيها فإنه من السهل رمي راويها بالتشيع، أو اتهامه بالدعاية لجهات منوئة أو بمعارضة توجهات النظام والوقوف ضد اختياراته ومصالحه العليا، بل إن العكس تماماً هو ما ستبديه السلطة إزاءه، وهو ما سيفضي بنا إلى الحديث عن المسألة الثانية المتعلقة بمظاهر الاحترام والتقدير التي دأبت السلطة على إبدائها لأبي علي حتى بعد المرحلة الصدامية في العلاقة معها، وهو ما يتأكد لنا من خلال ثلاث مؤشرات تحمل كلها دلالات في هذا المعنى أمكننا الوقوف عليها.

فبين سنة 1114/508 و1117/511 عُيِّن على منطقة شرق الأندلس والي جديد لم يكن سوى أخو السلطان المرابطي نفسه، ويتعلق الأمر بأبي إسحاق إبراهيم بن يوسف بن تاشفين، المعروف بابن تاعيش. 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 ممدوح الشاعر الكبير أبي إسحاق بن خفاجة (ت 1113/533)¹، وباسمه وضع الأديب الكبير الفتح بن خاقان (ت 1133/528) كتابه قلائد العقيان²، ووضع الطبيب

¹ انظر على سبيل المثال ديوان ابن خفاجة، تقديم كرم بستاني، بيروت، 1961، ص 45.
² قال المقرئ متحدثا عن علاقة إبراهيم بالفتح بن خاقان أن هذا الأخير «ألف برسمه قلائد العقيان»، نفع، 35/VII.

الكبير أبو مروان بن زهر (ت 557/1161) كتابه الاقتصاد في صلاح الأجساد¹.

وأول المؤشرات التي نود التوقف عندها في هذا الصدد حرص هذا الأمير - بعد حلوله بمرسية عاصمة شرق الأندلس - على الاتصال بأبي علي للأخذ عنه والسماع منه، وهو ما أكدّه ابن الأثير في ترجمته لإبراهيم في المعجم باعتباره من أصحاب أبي علي الصّدي². وقد كان من الممكن أن نكتفي بالإشارة إلى هذه البادرة للتشديد على أمرين: 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؛ بيد أن التفاصيل التي أوردها ابن الأثير حول الكيفية التي تمت بها هذه البادرة تدفعنا إلى مزيد من إمعان النظر في العديد من جوانبها للإحاطة أكثر بطبيعة العلاقة التي قامت بين أبي علي والسلطة.

فقد أخبرنا ابن الأثير بأن هذا الأمير - الوالي كان يرغب في أن ينتقل أبو علي إلى منزله خصيصة حتى يتم أخذه عنه وسماعه منه، وأن أحد وزرائه قد أبلغ أبا 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 إلحاح الوزير « بعد الفراغ من إسماع أصحابه والقيام من مجلسه »³.

وتفصح هذه الحادثة عن الكثير حول علاقة أبي علي بالسلطة وما تميزت به من مرونة في إطار تتحرم فيه السلطة استقلالية العالم ويحرص فيه هذا الأخير بدوره على عدم القطع معها. فأبو علي لم يستجب إلى المطلب في حينه ولم يسارع إلى تمييز الأمير عن بقية تلامذته، كما أنه لم يتشبث في المقابل

¹ انظر ترجمة أبي مروان بن زهر : ابن عبد الملك المراكشي، كتاب الذيل والتكملة، القسم الأول، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1965، رقم 31، 18/V.

² المعجم، رقم 40، ص 62.

³ نفسه، ص 63.

بالصورة النمطية التي ترددها بعض التراجم المنقبة حول رفض العالم الذهاب إلى السلطان عملاً بمقولة أن العلم يُؤتى إليه ولا يأتي وأن على السلطان أن ينتقل 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 تعيينه من جديد في منصب قضائي، ويتعلق الأمر بتوليته على قضاء مدينة أندلسية رئيسية هي إشبيلية، وهو ما قبله أبو علي بالرفض مرة أخرى حسب إشارة سريعة تفرد بها القاضي عياض¹. ولا يبعد هذا الأمر بالمرّة، بل يمكن اقتراح تاريخ له هو سنة 1117/511 إذا ما ربطناه من ناحية أولى بانتقال الأمير إبراهيم بن يوسف من ولاية مرسية إلى ولاية إشبيلية، ومن ناحية ثانية بما تم خلال هذه السنة من حركة واسعة في تعيين القضاة بالأندلس وقع بموجبها تعيين قضاة جدد في كل من قرطبة وغرناطة والمرية وإشبيلية². فهل رغب الأمير إبراهيم أن يكون قاضيه بمقر ولايته الجديدة هو أبو علي الصّدي، وذلك في إطار التعيينات الجديدة في خطة القضاء؟ هذا ما نميل إليه. لكن هذا الاعتقاد يبقى ثانوياً في حد ذاته أمام ما تمثله محاولة التعيين هذه من حلقة جديدة في محاولات السلطة توظيف هذا المثقف، وأمام صلابة ما يديه هذا الأخير من رفض وتشبث باستقلاليتّه. ومع ذلك فإن أبا علي لم يقطع مع السلطة ولم يرفض الاتصال بها في الوقت الذي لم تدر هذه الأخيرة ظهرها له ولم تياس من رفضه المتكرر، وهذا ما سوف نوضحه من استعراضنا للمؤشر الثالث الخاص باحترام السلطة لأبي علي.

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

¹ الغنية، ص 194.

² انظر حول هذه التعيينات ابن عذاري، البيان المغرب، دار الثقافة، ط2، بيروت، 1980، IV/64 و65.

متشعبة ذات أهمية قصوى منها ما له علاقة بالدولة المرابطية نفسها ومنها ما يرتبط بالحديث عن مثقف آخر من مثقفي العصر المرابطي لا يقل أهمية عن أبي علي الصّدي، وهو الفقيه الكبير أبو بكر بن العربي الإشبيلي (468-1148/1075-543)¹؛ إلا أننا سنكتفي بتلخيص مقتضب نركز فيه بصفة مباشرة على ما يهم موضوع دراستنا.

ففي إشارة سريعة - لكنها فريدة القيمة - يعلمنا ابن الأثير أنه في مدة ولاية إبراهيم على إشبيلية قام أبو علي بالتوسط لدى هذا الأمير قصد إعادة الأملاك المحتجزة التي ورثها أبو بكر ابن العربي عن والده². ويفهم من ذلك أن حجز تلك الأموال قد تواصل منذ دخول المرابطين إشبيلية واستيلائهم عليها عنوة آخر رجب سنة 17/484 شتنبر 1091³ إلى تاريخ هذا التوسط، أي إلى سنة 1117/511، وبالتالي فإن الحجز دام ما يناهز ربع قرن. ومعلوم أن أبا محمد عبد الله بن العربي - والد أبي بكر - كان من رجال الدولة العبادية وكبار وزرائها⁴، ولا شك أن أملاكه كانت كثيرة، وأنه لم يلبث أن بادر بالخروج إلى المشرق صحبة ابنه أبي بكر - وهو في سن السادسة عشرة تقريبا - في تاريخ حددته المصادر بمستهل ربيع الأول 11/485 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 1099/493، وعاد ابنه أبو بكر إلى الأندلس سنة 1101/495 وقد عني عناية فائقة بقاء الشيوخ والأخذ عنهم؛ فوازت رحلته من هذه الناحية أهمية رحلة أبي علي الصّدي وأصبح ذا صيت ذائع؛ إلا أن علاقته

¹ ترجم له الكثيرون، انظر مثلا : عياض، الغنية، رقم 10، ص 133؛ ابن بشكوال، الصلة، رقم 1297، 558/I؛ 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، 278/I؛ وانظر حول موقعه من العباديين إشارات الفتح بن خاقان في ترجمة أبي بكر بن العربي في كتابه مطمح الأنفس، ص 62 وما بعدها.

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

وتُطل بنا هذه القضية - كما أسلفنا - على مواضيع شاسعة. فإين 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 أبا بكر بن العربي قد عاد من المشرق بسجل عباسي يزكي حكم المرابطين وبرسائل من كبير الوزراء ببغداد ومن أبي حامد الغزالي وأبي بكر الطرطوشي². ولئن كنا قد حاولنا في مقام آخر من بحوثنا حول فقهاء العصر المرابطي الإجابة عن عدد من القضايا المتعلقة بهذا الموضوع، فإن ما يهمننا هنا هو ما أظهرته السلطة المرابطية من تقدير بالغ لأبي علي باستجابتها لوساطته والنزول عند رغبته.

وأما المسألة الثالثة والأخيرة التي علينا الوقوف عندها لاستجلاء علاقة أبي علي الصّدي بالسلطة المرابطية في الفترة الواقعة بين سنة 1114/508 تاريخ تحرره من القضاء، وسنة 1120/514 تاريخ وفاته فهي مسألة ختامية بكل معاني هذه العبارة إذ تتصل بظروف وفاته. فقد توفي أبو علي - كما أشرنا آنفاً - وهو ضمن صفوف الجيش المرابطي مشاركاً في واقعة كتندة ضد الأرغونيين³ وذلك على الأرجح في الأسبوع الأخير من

¹ راجع المقرئ، 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، ج4-2، 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، ط1، القاهرة 1964، القسم الأول، ص103-104.

شهر ربيع الأول/ الأسبوع الأخير من شهر يونيو من السنة المذكورة. وقد بلغ عدد القتلى في صفوف المرابطين خلال هذه المعركة ما يناهز عشرين ألفاً¹. وبالنظر إلى الأعداد الوفيرة من الجند 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 لتعزز 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 أننا قد نجانب 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 تمام الاستقلال عن موضوع الولاء للنظام أو معارضته. ولئن لم يكن الجهاد واجباً على العلماء²، إلا أن الفقه كان قد رسخ 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 زمنين، فقيه الأندلس وزاهدها المتوفى سنة 1008/399 في كتابه حول الجهاد والذي سماه قدوة الغازي، دراسة وتحقيق عائشة السليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1969، انظر خاصة «باب ما جاء في الجهاد مع ولاية السوء»، ص 223-234.

المشرفة على تلك الجيوش. فقد شارك في هذه المعركة بالذات شخص آخر - وكان أيضا ممن 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 قدرا كبيرا 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 سستهر كثيرا وتمثل مرجعا للمفتين بعده - نقض فيها الأدلة التي اعتمدها القائلون بجواز فرض تلك الضريبة³. ومع كل هذا كان ابن الفراء من المشاركين ضمن متطوعة 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 معتمدا 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 مكنته ذات الخصال العلمية والأخلاقية على حيافة 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 الصلاة، رقم 1261، 542/II.

² نلاحظ أن ابن الأثير مثلا قد اقتصر على ذكره ضمن قتلى "كتندة" ولم يذكر أبا علي الصديقي، الكامل،

571/VI.

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

تقوم على تغليب جانب التأييد للنظام القائم - شريطة عدم مخالفته 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 تشترط في هذا التأييد الصحبة الواضحة للسلطان، بل العكس هو المطلوب، أي أن يبقى الفقيه على مسافة من السلطة حتى لا يفقد مصداقيته وحتى يستطيع توجيه النقد للسلطة عند اللزوم، لكنه يبقى رافضاً لمعارضة السلطة وللقيام عليها. وقد فهمت الأنظمة الإسلامية في مجملها 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 الصّدي 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، لتكوين صورة أكثر دقة تأخذ بعين الاعتبار الكثير من تفاصيل حياة هذه الشخصية، تنتصب أمامنا تساؤلات كثيرة، وهي تساؤلات إن كانت لا تخل بالمركبين الرئيسيين المشار إليهما، إلا أنها تفصح 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 بوباية

جامعة وهران

مقدمة

مرت الأندلس ابتداء من سنة 1008/399 بفترة عصيبة من تاريخها تميزت باحتدام الصراع بين المسلمين. وكان من أبرز نتائج ذلك أن انقسمت البلاد إلى ممالك عديدة بلغت في مجموعها ستا وعشرين مملكة. وتعود جذور هذا التشرذم إلى بداية الفتنة التي تلت تغلب البربر على قرطبة سنة 1013/403 وما نجم عنها من فرار العبيد الصقالبة إلى شرقي الأندلس وإنشائهم لممالك خاصة بهم هناك. قال ابن عذاري: « ولما استولى البربر مع سليمان على قرطبة خاف العبيد العامريين على أنفسهم؛ فهربوا إلى شرق الأندلس، واستولوا على بلنسية وشاطبة ودانية وغيرها¹. وقد تعززت هذه التجزئة السياسية أيضا حين أقدم سليمان المستعين على تقسيم المناطق الجنوبية من بلاد الأندلس على رؤساء قبائل البربر وبعض العرب المتحالفين معه. ومع الإعلان عن اضمحلال الخلافة سنة 1031/422 تكونت في مختلف جهات الأندلس مجموعة من الممالك المستقلة المتناحرة فيما بينها، استعان ملوكها بالنصارى في صراعاتهم 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 بروفنسال وج. س. كولان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2009 م، 115/III.

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

وتجدر الإشارة إلى أن ملوك الطوائف قد عملوا على استمالة العلماء من أجل الاستفادة منهم والاستعانة بهم في أمور التسيير، فصاروا بذلك طرفا رئيسا في الأحداث السياسية التي شهدتها الأندلس في تلك الفترة. ومن ثم، جاز لنا التساؤل عن الدور الذي اضطلعوا به في نصيح الملوك وتوجيههم سيرا على نهج علماء السلف الذين قال عنهم أبو حامد الغزالي: « هذه كانت سيرة العلماء وعادتهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قلة مبالاتهم بسطوة السلاطين لأنهم اتكلوا على فضل الله تعالى أن يجرسهم، ورضوا بحكم الله تعالى أن يرزقهم الشهادة؛ فلما أخلصوا لله النية أثر كلامهم في القلوب القاسية فلينها وأزال قساوتها »¹. كما جاز لنا التساؤل أيضا عما إذا كان هؤلاء العلماء قد تخلوا عن واجبهم وسايروا الحكام سعيا وراء مصلحتهم الشخصية فكانوا كمن قصدهم الغزالي بقوله: « وأما الآن فقد قيدت الأطماع ألسن العلماء فسكتوا، وإن تكلموا لم تساعد أقوالهم أحوالهم [...]؛ ففساد الرعايا 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 اتخذوه من تطورات العصر؟ للإجابة عن هذه الأسئلة سوف نورد نماذج من عينات ثلاث لهؤلاء 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 الأثير القضاعي، الحلة السرياء، تحقيق حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1985 م، 30-29/II وهنري بيريس، الشعر الأندلسي في عصر الطوائف، ترجمة الطاهر أحمد مكي، دار المعارف، القاهرة، ط 1، 1988، ص 18.

¹ أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الكتاب العربي، بيروت د. ت، 93-92/III.

² نفسه، 93-92/III.

1- 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 العدو الأندلسية. وينتمي إلى هذه الفئة المؤرخ الأندلسي أبو مروان حيان بن خلف بن حسين بن حيان (377-469/988-1076) الذي اشتهر بابتعاده عن موالاة ملوك الطوائف¹. 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»²، وهذا ما أكدّه محمود علي مكي أيضاً حين قال: «أما ابن حيان فلعله واحد من عدد بالغ القلة من المؤرخين الذين حرروا أقلامهم من ربة الخوف والطمع»³.
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، ونظمتها وكشفت عنه، وأوعيت فيه ذكر دولهم المضطربة وسياستهم المنفرة، وأسباب كبار الأمراء المنتزين في البلاد عليهم، وسبب انتقاض دولهم [...] ومشهور سيرتهم وأخبارهم، وما جرى في مددهم وأعصارهم من الحروب الطوائف والوقائع والملاحم إلى ذكر مقاتل الأعلام والفرسان ووفاة العلماء والأشراف»⁴.

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

¹ ابن حيان القرطبي، المقتبس من أنباء أهل الأندلس، تقديم وتحقيق محمود علي مكي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1973/1393، ص 31.

² ابن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق سالم مصطفى البدري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998/1419، 373/1.

³ ابن حيان القرطبي، المقتبس، ص 125.

⁴ ابن بسام، الذخيرة، 359/1.

لعصره، وأورد فيه ما تعلق من أخبار ملوك الطوائف وعلاقاتهم 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 أكده ابن سعيد حيث قال إن ابن حيان : « ثلب أبا الحزم فقال : والله لقد صدق، وإني والله ما أصلح لهذا الأمر، ولكن مكرها لزمته، 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 يضرب بنا المثل في سائر البلدان بأنا قتلنا شيخ الأدب والمؤرخين ببلدنا تحت كنفتنا مع أن ملوك البلاد القاصية تداريه وتهاديه؟¹ وبهذا يكون ابن حيان قد أوشك على أن يلحقه أذى بني جهور بسبب ذكره لمساوئهم، وليس هذا بغريب عن هذا المؤرخ الحصيف الذي قال عنه ابن بشكوال : « كان لا يعتمد كذباً فيما يحكيه في تاريخه من القصص والأخبار »²، وهو ما أيده الحميدي أيضاً حين وصفه بـ « صدق الإيراد »³.

وينتمي إلى هذه الفئة أيضاً أبو طالب عبد الجبار المعروف بالمتنبي⁴ الذي قال ابن بسام إنه « لم يطرأ على الدول »، أي أنه لم يدخل في خدمتهم ولا تقرب منهم. وقد تميز بانتقاداته اللاذعة للملوك الطوائف حيث رسم من خلال أشعاره الصورة القائمة التي تميزوا بها، والطريقة التي ساسوا بها أهل الأندلس، ومما قاله في نظمه عنهم :

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

² ابن بشكوال، كتاب الصلوة، ص 139.

³ الحميدي أبو عبد الله محمد بن أبي نصر فتوح، جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، تحقيق صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط 1، 1425/2004، ص 197.

⁴ من أهل جزيرة شقر، كان يعرف بالمتنبي، أبرع أهل وقته أدباً وأعجبهم مذهباً وأكثرهم تفنناً في العلوم وأوسعهم ذرعا بالإجادة في المتنور والمنظوم، واقتصر على طريقة فلم يطرأ على الدول ولا تجاوز في شعره ملح الأوصاف والغزل، وله أرجوزة في التاريخ أغرب فيها. ابن بسام، الذخيرة، 573/1-574.

ثم تبادت هذه الطوائف تخلفهم من آلم خوالف
دانت بدين الجور والعدول إذ سلبت عقائل العقول
فأهملوا العباد والبلادا وعطلوا الثغور والجهادا
واشتغلت أذهانهم بالخمير وبالأغاني وسماع الزمر
وزادهم في الجهل والخذلان أن ظاهروا عصابة الصلبان
لما طوت صدورهم من غل ولاختبار البعض حال الكل
فخسفت دولهم بالأرض وضيقوا من طولها والعرض
فاستولت الروم على البلاد واستعبدوا حرائر العباد
وقتلوا الرجال كيف شاؤوا وضاع دلو الدين والرشاء
وإذ أطال القوم أسرى القدر نحوهم خسفا وما إن شعروا¹

ومن هذه الفئة أيضا السمسر 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، ومما قاله فيهم :

ناد الملوك وقُلْ لَهُمْ ماذا الذي أحدثتم
أسلمتم الإسلام في أسِرِ العدا وقعدتم
وجب القيام عليكم إذ بالنصارى قُمْتُمْ
لا تتركروا شقَّ العصا فعصا النبي شققتم

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

¹ ابن بسام، الفخيرة، 593/1.

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

رجوناكم فما أنصفتونا وأملناكم فخذلتونا
سنصبر والزمان له انقلاب وأنتم بالإشارة تفهمونا¹

ويتمى إلى هذه الفئة أيضا شاعر² نسبت إليه هذه الأبيات :

ما يزهدني في أرض أندلس تلقب معتضد فيها ومعتمد
القباب مملكة في غير موضعها كاهر يحكي انتفاخا صولة الأسد³

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 لتسيير شؤون الإدارة بممالكهم من جهة والدعاية لهم وتعزيز مشروعاتهم وتنفيذ أوامرهم لدى الرعية من جهة ثانية لقاء الحصول على رزق وفير يكفل لهم ولأسرهم العيش الكريم. وعلى الرغم من مؤازرة هؤلاء العلماء لملوك الطوائف فقد تعرض الكثير منهم للامتحان والتنكيل، بل بلغ الأمر ببعضهم حد القتل أحيانا، خاصة وأن بعض ملوك الطوائف كانوا لا يتوانون في تصفية كل من هدد ملكهم أو حامت حوله الشكوك في ذلك. ومن أبرز الأمثلة على هؤلاء الملوك المعتضد بن عباد ملك إشبيلية الذي قال عنه ابن سعيد الغرناطي في معرض

¹ ابن بسام، الذخيرة، 551/1، 553.

² أورد ابن الخطيب البيهقي دون تسمية صاحبهما، أعمال الأعلام، ص 144، وينسبهما كل من ابن سعيد وابن بسام إلى أبي علي الحسن بن رشيق القيرواني صاحب كتاب العمد والآنموذج. ابن سعيد الأندلسي علي بن موسى، رايات المبرزين وغايات المميزين، تحقيق محمد رضوان الداية، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط 1، 1987م، ص 250 وابن بسام، الذخيرة، 106/IV، ويؤيدهما المقرئ أبو العباس أحمد بن محمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين ابن الخطيب، تحقيق مريم قاسم طويل ويوسف علي طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1995/1415، 205/I، وينسبهما الدكتور سعد إسماعيل شلبي نقلا عن صاحب مسالك الأبصار إلى عبد الله بن رشيق القرطبي، البينة الأندلسية وأثرها في الشعر، دار نهضة مصر، القاهرة، 1978م، ص 246 هامش 1، ولكن ذلك مستبعد لأن هذا الأخير توفي بمصر سنة 1028/419 أي قبل وجود المعتضد والمعتمد. أبو عبد الله بن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، د. ت، السفر الرابع، ص 225-226.

³ ابن سعيد، رايات المبرزين، ص 250 وابن بسام، الذخيرة، 106/IV والمقرئ أبو العباس، نفح الطيب، 205/I وسعد إسماعيل شلبي، البينة الأندلسية وأثرها في الشعر، ص 246.

ترجمته لأبي الوليد ابن زيدون : « والعجب أنه سلم من المعتضد بن عباد مع كونه كان مُدبر دولته، ولم يسلم له أحد من أصحابه »¹.
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 المعتضد بن عباد، وله عنه الرسالة البديعة في قتل ابنه إسماعيل، ويقال إنه كتبها دون روية، ثم سعي به إليه حتى غيّر عليه؛ فاحتال للخلاص من يديه ». وأضاف : « سمعت بعض شيوخي يحكي أن أباه الإمام أبا عمر بن عبد البر سار في أمره من مستقره بشرق الأندلس، وهو حينئذ يتردد بين بلنسية وشاطبة؛ فلأول دخوله على عباد نادى رافعا صوته : ابني يا معتضد، ابني يا معتضد؛ فشفعه فيه وانصرفا عنه محفوفين بالإكرام ومكنوفين بالاحترام »²، واتجه عقب نجاته من حاكم إشبيلية إلى شرق الأندلس مستقر أبيه « وجعل بعد ذلك يتنقل في الدول كالبدري ترك منزلا عن منزل، وقد جمع التالذ إلى الطارف، وكتب عندنا عن أكثر ملوك الطوائف »³.

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 بأحقيتهم في العرش؛ فتوجه إلى ألمرية وأقام بها يدعو لعبد الرحمن المرتضى الذي فشل في الوصول إلى الخلافة. وقد تعرض ابن حزم للأسر في الموقعة التي دارت بين جيش المرتضى

¹ ابن سعيد الأندلسي، المغرب في حلى المغرب، 36/1.
² ابن الأبار القضاعي، إعتاب الكتاب، تحقيق صالح الأشر، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، ط 1، 1961/1380، ص 220-221 وابن خاقان الفتح بن محمد، فلاند العقيان ومحاسن الأعيان، تحقيق حسين يوسف خريوش، مكتبة المنار، الزرقاء (الأردن)، ط 1، 1989/1409، 538/II والحميدي أبو عبد الله محمد بن أبي نصر فتوح، جذوة المقتبس، ص 259.
³ ابن بسام، النخيرة، 82-83/III.

والصنهاجيين بقيادة زاوي بن زيري سنة 1018/409، وعندما أطلق سراحه لجأ إلى شاطبة حيث ألف كتابه طوق الحمامة؛ 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 وأربعمائة.

وقد برر ابن بسام نفي ابن حزم إلى بلده بانتحاله للمذهب الظاهري حيث يقول: «ثم عدل في الآخر إلى قول أصحاب الظاهر [...] فنقحه ونهجه وجادل عنه [...] فطفق الملوك يُقصونه عن قريتهم، ويُسيرونه عن بلادهم»². ومعلوم أن ابن حزم قد عرف بتعصبه الشديد في مناصرة بني أمية، يقول عنه ابن حيان في هذا الصدد: «وكان مما يزيد في شأنه تشييعه لأمرأى بني أمية ماضيهم وباقيهم بالمشرق والأندلس، واعتقاده لصحة إمامتهم، وانحرافه عمن سواهم من قريش حتى نسب إلى النصب لغيرهم»³، وهذا ما أكدته ابن سعيد أيضا حين قال: «وكان متشيعا في بني أمية منحرفا عمن سواهم من قريش»⁴. ويتضح مما سبق أن ابن حزم قد تعرض إلى الإقصاء بسبب مواقفه السياسية بها في ذلك تشييعه لبني أمية وانتحاله للمذهب الظاهري وسعيه لنشره في العدو الأندلسية التي كان معظم أهلها من المسلمين يتبعون المذهب المالكي ويتعصبون له، ويرفضون بالتالي كل من يتبع غيره من المذاهب.

¹ المقرئ، نفح الطيب، 417/1-418 وأنخل قنتال بالنياب، تاريخ الفكر الأندلسي، تعريب حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1955م، ص 214.

² ابن سعيد الأندلسي، المغرب، 275/1.

³ ابن بسام، الذخيرة، 104/1.

⁴ ابن سعيد الأندلسي، المغرب، 275/1.

ومن العلماء الذين امتحنوا من قبل الحكام أيضا أبو عبد الله البزلياني المالقي - أحد شيوخ الكتاب وجهابذة أهل الآداب - الذي استكتبه المعتضد ابن عباد عقب تغلبه على البكرين بأوونة وشلطيش وتملكه لهاتين المدينتين سنة 1051/443. 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 وزيرا 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 1058/450¹، وكان مقتله ومقتل إسماعيل بن المعتضد في نفس اليوم²، وفي إقدام المعتضد بن عباد على قتل ابنه ما يؤكد أنه كان شديد البطش بمعارضيه.

ومن هؤلاء العلماء أيضا أبو الفتح ثابت بن محمد الجرجاني المشرقي³ الذي قدم إلى الأندلس سنة 1015/406، 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 عمه يدير بن حباسة بن ماكسن، وذلك ليلة السبت لاثنتين بقيتا من المحرم لعام 431/19 أكتوبر 1039⁵.

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

² ابن بسلام، الذخيرة، 387/1 وابن سعيد، المغرب، 366/1.

³ تلقى ببغداد الأدب والحكمة والمنطق والفلك والنجوم، وصار عالما أدبيا شاعرا، غلب عليه حفظ الغريب والشعر الجاهلي والإسلامي، وكان قوي الحفظ في اللغة، كما كان فارسا شجاعا متصرفا في حمل السلاح، حاذقا بأنواع الجندية، نافذا في ضروب الفروسية. ابن بسلام، الذخيرة، 79/IV.

⁴ ابن بسلام، الذخيرة، 79/IV.

⁵ ابن بسلام، الذخيرة، 79/IV وابن بشكوال أبو القاسم خلف بن عبد الملك، كتاب الصلة في تاريخ علماء الأندلس، نشر صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط1، 2003/1423، ص 115 =

ومنهم أيضا أبو الأصبغ عيسى بن سهل بن عبد الله الأسدي¹ الذي بدأت علاقته بعبد 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 مثقلا إلى عيسى بن سهل يستعطفه على القيام بالحجة معه لدى ابن تاشفين ضد أخيه عبد الله، لكن ابن سهل ردها إليه وتنزه عن ذلك، فكافأه عبد الله على صنيعه بتعيينه قاضيا على غرناطة باقتراح من ابن القليعي، وذلك سنة 1088/481.³

وإضافة إلى مهمة القضاء التي كان يتولاها ابن سهل في غرناطة فقد بعث به عبد الله بن بلقين مرتين أو أكثر إلى المغرب سفيرا لدى المرابطين لكنه تأمر عليه وحفز يوسف بن تاشفين على التدخل بالأندلس كما تؤكد ذلك شهادة حاكم غرناطة -المعني بهذا الحدث- في كتاب التبيان حيث قال: «أطلع أمير المسلمين على ضعف أميره، وأعلمه أن غرناطة ليس فيها مختلف على طاعة ابن تاشفين، وأن قلوب الجند والعامّة مع المرابطين». ولما عاد ابن سهل إلى غرناطة صرفه الأمير عبد الله عن القضاء لاتهامه بتآمره عليه. وتجدر الإشارة إلى أن المرابطين قد صرفوا بدورهم ابن سهل عن قضاء غرناطة بعد أن استولوا عليها سنة 1090/483، قيل

=والحميدي، جذوة المقتبس، ص 181-182 والضبي أبو جعفر أحمد بن يحيى، بخة الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس، تحقيق صلاح الدين الهوارى، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط1، 2005/1426، ص 231.
¹ سكن قرطبة وتولى الشورى بها مدة ثم ولي القضاء بالعدوة ثم بالأحكام ثم استقضى بغرناطة وكان من جلة الفقهاء وكبار العلماء حافظا للرأى بصيرا بالأحكام متقدما في معرفتها وقد جمع كتابا حسنا مفيدا يعول الحكام عليه. ابن بشكوال، كتاب الصلة، ص 349 والنهايى المالقي أبو الحسن علي بن عبد الله، تاريخ قضاة الأندلس، أو كتاب المرقية العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، تحقيق صلاح الدين الهوارى، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط1، 2006/1426، ص 111.

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

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

بسبب شدته في القضاء وقيل لأنهم فقدوا ثقتهم فيه بعد خيانتته المزعومة لأميره البربري 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 أيضا تلك القصة التي أوردها أبو بكر بن العربي نقلا 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 أتاناه 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 فقتل²، ويؤكد هذا جرأة ملوك الطوائف على امتحان العلماء وعدم ترددهم في قتلهم إن عارضوهم حتى ولو تعلق الأمر باستنكار العلماء لما يتنافى وروح الشريعة كما هي الحال هنا في فرض الجزية على الرعايا المسلمين من أجل دفعها للملوك النصارى .

¹ عبد الله بن بلقين، كتاب التبيين، ص 132-154 وابن بشكوال، كتاب الصلة، ص 349 والنباهي المالقي، تاريخ قضاة الأندلس، ص 111 وابن سهل أبو الأصينغ عيسى بن سهل، ديوان الأحكام الكبرى أو الإعلام بنوازل الأحكام وقطر من سير الحكام، تحقيق يحي مراد، دار الحديث، القاهرة، 2007/1428، ص 18.
² أبو بكر بن العربي، شواهد الجلة والأعيان في مشاهد الإسلام والبلدان، ك 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 عارضا خدمته على من يغدق أكثر. ويعد أبو عمر أحمد بن دراج القسطلّي من أبرز هؤلاء العلماء، قال عنه ابن حيان : « وكان ممن طوّحت به تلك الفتنة الشنعاء، واضطرتّه إلى النّجعة؛ فاستقرى ملوكها أجمعين ما بين الجزيرة الخضراء فسرقسطة من الثغر الأعلى، يهزُّ كلا بمدحيه، ويستعينهم على نكبتّه، وليس منهم من يُصغي له، ولا يحفظ ما أُضيع من حقّه، وأرخص من علقه » إلى أن انتهى به الترحال بسرّقسطة حيث أكرمه وآواه أميرها المنذر بن يحيى « فلم يزل عنده، وعند ابنه بعده مادحا لهما، مُثنيا عليهما رافعا من ذكرهما » إلى أن توفي سنة 1030/421¹.

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

تَقْسَمُهُنَّ السِّيفُ وَالْحَيْفُ وَالْبَلَى وَشَطَّتْ بِنَا عَنْهَا عَصُورٌ وَأَزْمَانٌ
كَمَا اقْتَسَمْتَ أَخْدَانَهُنَّ يَدَ النُّوَى فَهَمَّ لِلرَّدَى وَالْبَرِّ وَالْبَحْرِ أَخْدَانٌ
إِذَا شَرَّقَ الْحَادِي بِهِمْ غَرَبَتْ بِنَا نَوَى يَوْمَهَا يَوْمَانِ وَالْحَيْنُ أَحْيَانٌ²

ويعلق ابن بسام على تصرفات ابن دراج بقوله : « فكان في إهدائه الكلام إلى أولئك العبيد اللثام كمن يهدي الهنم³ إلى الصنم، ويجعل الخمار على وجه الحمار، ولبارك ومظفر اللذين ذكرا ونظرائهما من أولئك العبيد

¹ ابن بسام، الذخيرة، 35/1.

² نفسه، 4/III.

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

أخبار سارت بها الركائب، وأحاديث تحدثت بها المشارق والمغارب»¹. ومن هؤلاء العلماء أيضا أبو محمد عبد الله بن خليفة القرطبي المعروف بالمصري لطول إقامته بمصر «شيخ الفتيان وآبدة الزمان، وخاتمة أصحاب السلطان، وكان رحل إلى مصر واسمه حامل وسماؤه عاطل؛ فلم يلبث أن طرأ على الأندلس، وقد نشأ خلقا جديدا، وجرى إلى النباهة طلقا بعيدا؛ فتهادته الدول وانتهت إليه التفاصيل والجمل، وكلما طرأ على ملك فكأنه معه ولد، وإليه قصد، يجري مع كل أحد، ويجول في كل بلد، وتلون في العالم تلوّن الزمان، وتلاعب بملوك الطوائف تلاعب الرياح بالأغصان حتى ظفر به المأمون بن ذي النون فشد عليه يد الضنين». وكان قبل استقراره عند هذا الأخير قد مدح كثيرا من ملوك الطوائف رغبة في نيل ما يسترزق به ومن أبرز الذين مدحهم باديس بن حبوس ملك بني زيري في غرناطة، والمعتمد بن عباد ملك إشبيلية، وكانت وفاته سنة 496/1103².

ومنهم أيضا أبو عبد الله محمد بن شرف القيرواني الذي قال عنه ابن بسام إنه: «كان بالقيروان من فرسان هذا الشأن، وأحد من نظم قلائد الآداب، وتلاعب بالمنظوم والموزون»، ولكنه اضطر عقب قيام فتنة القيروان إلى مغادرة موطنه والتردد «على ملوك الطوائف بالأندلس، وقد انتحى منحى القسطلي في شكوى الزمن، والحديث عن الفتن، واستقر أخيرا عند المأمون بن ذي النون». وقد سعى المعتضد بن عباد إلى ضمه إلى بلاطه من أجل استعماله في تحقيق مآربه، ولكن ابن شرف كان «ممن فهم منحاه، وصم من رقاها؛ فلم يجتمع مع عباد في صعيد، ولا أهدى له السلام إلا من بعيد»³.

¹ ابن بسام، الذخيرة، 6/III.

² ابن بسام، الذخيرة، 204/IV وابن سعيد الغرناطي، المغرب في حلى المغرب، 81/1-82.

³ ابن بسام، الذخيرة، 104-105/IV.

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

أحبك في البتول وفي أبيها ولكني أحبك من بعيد»¹

ويؤكد هذا ما كنا قد أشرنا إليه سابقا من سياسة ملك إشبيلية الذي كان يسعى إلى إخضاع العلماء لرغباته ويعاقب من عارضه. وقد اشتهر المأمون بن ذي النون بإكرامه للعلماء ورعايته للمضطهدين والملاحقين 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 الأندلسية، والملاحظ إجمالا أن غالبية هؤلاء العلماء لم يقوموا بالدور الذي كان منتظرا منهم في غالب الأحيان، بل سلكوا نفس الطريق التي سلكها ملوك الطوائف ولم يكلّفوا أنفسهم عناء البحث عن الحلول المناسبة للأزمات التي كانت تهدد كيان المسلمين في الأندلس، فساندوا الحكام ودعموهم من أجل تحقيق أغراضهم الدنيوية على حساب المصلحة العامة وما كانت تقتضيه من وحدة الصف لمواجهة العدو المتربص بالإسلام والمسلمين ومواصلة الدور الحضاري الريادي الذي بدأه الفاتحون وعززته 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 إذلالهم وتجريدتهم 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 المحتوم من خلال الاستنجد بأمير المسلمين يوسف بن تاشفين صاحب نصر الزلاقة سنة 479/1086.

محنة صوفية الأندلس في العهد المرابطي

ذة. فائزة البوكيلي

كلية الآداب والعلوم الإنسانية - المحمدية

يعتبر التصوف الأندلسي إحدى مسالك فهم التراث الديني والفكري بالغرب الإسلامي. ويبدو أن أصالة هذه الظاهرة ضمن الخريطة الفكرية لهذه المنطقة تتجلى في ما يُميز 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 الزهدي المرتبط بالتصوف السني أو في شقها الفلسفي 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 الثوري في علاقته مع السلطة الحاكمة؟ إن الإجابة عن هذه الأسئلة تقتضي منا تسليط الأضواء على السياق التاريخي والنظري لظاهرة التصوف في الأندلس من جهة ثم إبراز مظاهر وتحليلات 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 معالم التصوف وخصوصية فكره، أود الإشارة في البداية إلى أن مصطلح "الصوفي" و"المتصوف" و"الصوفية" لم يظهر في

¹ البوكيلي (فائزة)، الحياة العلمية في الأندلس في العصر المرابطي، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة، 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 بممارسة طقوس وشعائر دينية في سياق السنة التي جاء بها الإسلام منذ ظهوره بشبه الجزيرة العربية.

2 - مرحلة الإرهاصات الأولى للتصوف الفلسفي وتبتدئ من أواخر القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد لتستمر طيلة القرن الرابع للهجرة/ العاشر للميلاد. وقد ظهرت معالمها مع حركة ابن مسرة (ت 931/319)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 غرميني يحدد مدتها ما بين الفتح الإسلامي للأندلس ونهاية القرن الثالث الهجري، أما محمد الأمراني فيجعل بدايتها من القرن الثاني للهجرة إلى حين ظهور محمد بن عبد الله بن مسرة القرطبي (269-319/882-931). غرميني عبد السلام، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية، الدار البيضاء، ط 1، 2000، ص 26؛ الأمراني محمد، خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين، دراسة وتحقيق I.A.B.H، ط 1، أسفي، 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، مبادئه وأصوله »، مجلة دعوة الحق، عدد 8-9، 1962، ص 6.

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

الفلسفية والاعتزالية والإسماعيلية¹، وهي حركة استمرت في عهد الخليفين الأمويين محمد الناصر والمستنصر 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 الفلسفي الذي اتضح مع مذهب ابن عربي الحاتمي خلال العصر الموحد² تزايد الاهتمام الشعبي بأخبار الصوفية وتعظيم كراماتهم وبناء الأضرحة عليهم بعد وفاتهم، وتنازل الرباطات الصغيرة للعبادة والتأمل والجهاد³، والانتشار الواسع لتسمية الزهاد بالأبدال⁴ أو أولياء الله أو الصوفية كما هي الحال بالنسبة لعدد كبير منهم من أمثال أيوب البلوطي وعبد الله بن عبد السلام بن قلمون القرطبي وأبو وهب القرطبي وقاسم بن ثابت السرقسطي⁵.

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

¹ العدلوني الإدريسي (محمد)، التصوف الأندلسي، أسسه النظرية وأهم مدارسه، الدار البيضاء، 2005، ص 45.
² عفيفي (أبو العلاء)، «أبو القاسم بن قسي...»، ص 53-86؛ الأمrani محمد، خلع النعلين، ص 20-21 وندش عصمت، الأندلس في نهاية المرابطين، ص 357.

³ محمود علي مكي، «التصوف الأندلسي...»، ص 8.
⁴ الأبدال، تعني لغة: رفع الشيء واستبداله بغيره، وفي لغة الصوفية تعني رجال صالحين يجولون دون غضب الله ونقمته فعندما يموت أحدهم يبده الله برجل آخر مكانه. انظر: الكلبيات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسين الكوفي، القسم 1، دمشق، 1981، ص 25 ومعجم المصطلحات الصوفية، عبد المنعم حنفي، بيروت، 1980، ص 8-9.

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

نتيجة استغلالهم للمنزلة الرفيعة التي أصبحوا يحظون بها في العهد المرابطي باعتبارهم أهل الحل والعقد، وكنتيجة كذلك لتأثر أمراء الدولة المرابطية وقوادها وولاتها بحياة الترف الأندلسية. وقد اتضحت معالم هذا التحول ابتداء من عهد الأمير علي بن يوسف رغم ميوله التقشفية والزهدية¹، إلا أن أنخيل بالنثيا (Angel Palencia) لا يرى في الظاهرة الصوفية الأندلسية زمن المرابطين سوى استمرار لحركة ابن مسرة². وقد حذا حذوه المؤرخ لاغاردير (Lagardère)³ في حين عزا باحثون آخرون ذلك إلى تردّي الأوضاع الاقتصادية نتيجة تعثر اقتصاد المغازي الناجم عن توقف عمليات الجهاد وتعرض هذا الاقتصاد لهزات عنيفة صارت معها الهشاشة هي سمته الغالبة ففقد القدرة بالتالي عن تحقيق الازدهار وكان من أهم نتائج ذلك أن ضعفت الدولة التي كانت تحتكره. كما عانى بيت المال من عجز كبير بفعل إسراف الأمراء في النفقات وفي مظاهر البذخ والترف في وقت ارتفعت فيه تكلفة مواجهة التكالب النصراني وحركة المهدي بن تومرت، مما أفضى في النهاية إلى نهج سياسة ضريبية قاسية تداعت لها كل شرائح المجتمع وتعالّت 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 المالكية دور حاسم في توجيه الاختيارات الكبرى للدولة، وفي تهميش 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 بالنثيا (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 (إبراهيم)، المغرب والأندلس في عصر المرابطين: المجتمع، الذهنيات، الأولياء، بيروت، 1993، صص. 126-127.

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 السياسية¹. هذا دون أن يغفل دور الأزمة الأخلاقية المزمنة وكذلك أزمة الضمير. فقد سادت مظاهر الانحلال والتفسخ وأثرت حياة الترف على الجيل الثاني من الدولة المرابطية الذي انغمس في أجواء اللذة والمتعة ومعاقرة الخمر واتخاذ مجالس الشعراء والمغنيين والندماء وكذا التألق في المأكل والملبس². ومما لا شك فيه أن هذه المستجدات التي طرأت على المجتمع الأندلسي قد عجلت باستفحال المد الصوفي³. هذا في وقت ارتفعت فيه وتيرة التلاقح الروحي بين شرق العالم الإسلامي وغربه عن طريق الحج والرحلات العلمية والعلاقات التجارية⁴. وقد ساهمت الرحلات العلمية الأندلسية إلى المشرق في الاطلاع على المصنفات الصوفية وأخذ الإجازات فيها، وبذلك تم إدخال الطرق الصوفية إلى الأندلس وأصبحت تُدرّس في المجالس العلمية. إن مظاهر التمزق السياسي وانقسام العالم الإسلامي إلى كيانات سياسية متناحرة، بالإضافة إلى انحصار النفوذ داخل مجالات ضيقة بعد توقف 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، وبوسمه - حسب علي زيعور - « بالانطوائية والميل نحو الداخل » وابتكار أساليب تعبيرية جديدة كالرمز والاستعارة والكرامة⁶.

¹ دندش (عصمت)، الأندلس في نهاية المرابطين، ص 50.

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

³ البوكيلي (فانزة)، 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 الفلسفي حيث ظهر شرح بين النمطين على مستويات عدة : كالأغاية والقضية والخصوصية والكيفية في التعاطي مع المكونات الأخرى، أي في التعامل مع الآخر وخصوصا 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 تطيلة يسمى يمن بن رزق ويكنى بأبي بكر، توفي في أوائل القرن الرابع للهجرة وألف كتابا بعنوان الزهد تصدى له الفقهاء وحذروا الناس من مضامينه التي تثير الوسواس¹.

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 المتمثل في القطب المالكي الذي لا يعترف بسواه كمرجعية عقائدية وتشريعية، حيث لم يكن يرى فيها سوى بدع محرمة.

لقد انتقلت آراء التشيع الباطني من شمال إفريقيا واخترقت المجال الأندلسي بطرق عدة، 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 تأجيج الصراع بين العرب والبربر وبين العرب والمولدين وعن إثارة الاضطرابات السياسية، كما أثر بعمق في الأوساط العلمية والفكرية وعلى

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

رأسها مدرسة "ابن مسرة" التي تبنت النهج الفلسفي العقائدي الباطني. وفي المقابل ساهمت أفكار الاعتزال - التي تعتمد على العقل ومنهج التأويل - في تأطير الفكر العرفاني الأندلسي¹. أما الفلسفة وعلومها من منطق وإلهيات وطبيعات وأخلاقيات فقد دخلت بلاد الأندلس بطرق غير مباشرة نظرا للتشدد السائد ضد ما هو دخيل. وهكذا اخترقت الأفكار الفلسفية العلوم التطبيقية والمذاهب الكلامية الشيعية والاعتزالية².

وعلى العموم، فإن سيطرة التيار الفقهي المالكي على الحياة الفكرية في الأندلس لم تمنع من انتشار مذاهب أخرى تحمل نماذج مغايرة كالاعتزال والباطنية الشيعية - الإسماعيلية - والفلسفة الإغريقية باتجاهيها الأرسطي والأفلاطوني الحديث. وقد وجدت كل هذه الأنماط في حياة الزهاد مرتعا خصبا للتطور والانتشار والرقى بالحركة إلى درجة التصوف الفلسفي. ويبدو أن ابن مسرة قد عبر عن انصهار هذه الألوان كلها في بوثقة واحدة ساهمت في انتقال الزهد الجماعي إلى مدرسة مزجت في أسسها بين الفكر الزهدي الصوفي والفكر الفلسفي والتيارات الاعتزالية والشيعية.

وهكذا انتشرت الحركة الصوفية التي عُرف أتباعها بالمريدين في شرق بلاد الأندلس ووسطها وغربها. ففي ألمرية نجد قطب الصوفية ابن العريف وفي إشبيلية الشيخ الأكبر ابن برجان وفي غرناطة أبا بكر الميورقي وفي شلب وغربي الأندلس ابن قسي وابن المنذر وابن وزير. كما وجد بقرطبة عدد من رجال الصوفية مثل ابن غالب³. هذا فضلا عن ذيوع

¹ محمود علي مكي، «التشيع في الأندلس»، صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، مجلد II، عدد 1: 2، 1373/1954، ص 104 وبالنتي (أنخيل)، تاريخ الفكر الأندلسي، ص 324.

² صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، بيروت، ط 1، 1985، ص 155 وابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، بيروت، 1979، 62-56/III.

³ المراكشي (عبد الملك)، الذيل والتكملة، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1965، سفر 5، قسم 1، رقم 415، ص 209 وابن القاضي، جذوة الاقتباس، دار المنصور، الرباط، 1974، 512/II.

صيت عدد لا يستهان به من رجال التصوف في مناطق وحواسر أخرى مثل مرسية وبلنسية وشقر وجيان ومالقة وغرناطة¹.

وإذا كان الخيط الناظم لكل التيارات الصوفية يتمثل في التخلي عن متاع الدنيا والانقطاع إلى العبادة والدراسة فإن مواقفها وأهدافها لا تخلو من تباين².

فإذا كان اتجاه الحائرين الذي يمثله ابن العربي يدعو إلى العزلة والزهد في كل شيء³، بعد أن أصبحت الحياة شاقة بعيدة عن الحياة الدينية، فإن اتجاه التصوف الفلسفي السني كان يناهز بتصوف سلمى يتمسك بالكتاب والسنة. وكان في طليعة أقطابه ابن العريف⁴ وابن برجان⁵. وقد نهج أقطاب هذا الاتجاه طابع السرية في نشاطهم خاصة بعد أن بدأت السلطة المرابطية - بإيعاز من الفقهاء - تشك في سلوكياتهم وتعرضهم للتنكيل والتعذيب، هذا وإن لم يكن في المبادئ الست التي تؤسس لهذا الاتجاه ما يوحي أو ينذر بالخطر بالنسبة للسلطة القائمة⁶.

¹ ابن الأبار، المعجم، رقم 214، ص 233؛ ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1973، سفر 6، رقم 348، ص 39 وابن الأبار، الحلة المبررة، تحقيق حسين مؤنس، الشركة العربية للطباعة والنشر، ط 1، القاهرة، 1963، 267/II.

² شيخة (جمعة)، «التصوف الأندلسي بين الدين والسياسة خلال النصف الأول من ق 6 / 12 م»، ضمن دراسات أندلسية، عدد 21، 1999، ص 69.

³ دندش (عصمت)، أضواء جديدة على المرابطين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط 1، 1991، ص 48 وابن العربي، العواصم من القواصم، نشره محب الدين ابن الخطيب، مطبعة بحر العلوم، الرياض، 1984، 108/I و 210-209.

⁴ ابن العريف، مفتاح السعادة، ص 17؛ ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط 1، 1984، رقم 18، ص 118 وابن بشكوال، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم، مكتبة الخاتجي، القاهرة، ط 2، 1994، 83/I.

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

⁶ ابن العريف، مفتاح السعادة، ص 100؛ شيخة (جمعة)، التصوف الأندلسي، ص 72. المبدأ الأول: الزهد في الدنيا مالا وجاهاً، المبدأ الثاني: المسالمة وتجنب العنف قولاً وفعلًا، المبدأ الثالث: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، المبدأ الرابع: رفض استعمال القوة في الإنكار على السلطان من أجل تغيير الحاكم، المبدأ الخامس: رفض القول بالمهدي المنتظر والمبدأ السادس: الاعتماد على القلب دون النفس والعقل، أداة المعرفة والخير.

أما الاتجاه الثالث الذي يمثلُه أبو القاسم بن قسي، فهو الجناح المتطرف لحركة التصوف الأندلسي وذلك نتيجة تأثره بكتب الباطنية وآرائهم، خصوصا رسائل إخوان الصفاء التي انتشرت فيما بين أقطاب هذا الاتجاه بتشجيع من ابن قسي الذي كان يتطلع ليكون مهدي الأندلس¹ بعد أن وصلتِه أنباء انتصارات ابن تومرت. وقد تضمن كتابه خلع النعلين أسس قيام هذا الاتجاه وآراءه 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 المريدين⁴، 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 فرقة صوفية إلى حركة سياسية ثورية استغلها لتحقيق مآربه في الوصول إلى الحكم⁵. وقد اندلعت ثورته عام 1144/539 بجهة مِرْتُلَة، وكانت بذلك

¹ ابن العريف، مفتاح السعادة، ص. 34 وندنش (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 87-53 وابن الأبار، الحلة السبراء، تحقيق حسين مؤنس، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ط. 1، 1963، 197/II.

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

⁴ حول حركة ابن قسي يمكن الرجوع إلى:

محمد العمراني، حواضر الأندلس بين الانتفاضة والثورة خلال العصر المرابطي، دار أبي رقرق، الرباط، 2006، ص 65-102 وينظر أيضا :

Lagardère (Vincent), « La Tariqa et la révolte des muridûn 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 Kasi », 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 (فانزة)، الحياة العلمية، ص 234.

باكورة الفتنة حسب تعبير ابن الخطيب¹.

وقد دخل ابن قسي في منافسة مع الحكام الجدد من الموحدين حول توظيف فكرة المهدوية² محدثا بذلك هزة عنيفة في إيديولوجية كل من الدولتين المرابطية والموحدية على حد سواء. لقد أدرك ابن قسي والمريدون خطورة الأزمة التي عمت الأندلس نتيجة تراجع مداخيل التجارة وغيرها من موارد خزينة الدولة، مما تسبب في التسلط الجبائي وفي انتشار اللصوصية، وفساد أخلاق المجتمع³، وبات من المؤكد أن الوسيلة المثلى لاحتضان العامة باعتبارها الفئة المتضررة هو التصديق والظهور أمامها بمظهر الزهد والتقشف ليس رافة بها ولكن لتكون سندا في مواجهة الجيوش المرابطية⁴.

ومن هذا المنطلق، أصبحت السلطة المرابطية على بينة من خطورة الوضع، فلم تتوان في سن سياسة أكثر حزما بل تطرفا في التصدي للمتزين مدعومة بالاتجاه الفقهي المالكي الذي لم يفوت الفرصة للتضييق على الحركة الصوفية في محاولة لاستئصالها.

ثانيا : التصوف الأندلسي بين المحنة والعنف السياسي خلال العصر المرابطي
اختلفت طبيعة العلاقة التي جمعت بين قادة المرابطين وبين المتصوفة باختلاف مواقف وغايات الاتجاهات الصوفية. وتأرجحت بين اللين مع التيار الذي تبني المعارضة الصامتة⁵ واعتمد خطابا غير مباشر يستند على توظيف الكرامة الصوفية للتعبير عن رؤيته لإعادة التوازن إلى المجتمع، وبين الشدة والقسوة مع التيار الذي نهج أسلوب العنف والثورة من أجل الأخذ بزمام السلطة.

¹ ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، 345/IV.

² العمراني (محمد)، الفتن والتمردات بالمغرب الأقصى والأندلس خلال القرن 6 هـ / 12 م، الرباط، 1996، ص 103، (بحث مرقون لنيل دبلوم الدراسات العليا).

³ ابن الخطيب، إعلام الأعلام، الجزء الأندلسي، ص 285.

⁴ العمراني (محمد)، حواضر الأندلس، ص 83.

⁵ القادري بوتشيش (إبراهيم)، المغرب والأندلس، ص 172.

والملاحظ أن علاقة المرابطين بالمتصوفة كانت حسنة في البداية، وهو ما تؤكدته تراجم بعض الأمراء المرابطين¹. فقد تحول أفراد من بطانة الحكام إلى التصوف مثل أبي عمر ميمون اللمتوني² وأبي إسحاق باران بن يحيى المسوفي³ وأبي يكسفان بن عيسى اللمتوني الملقب بالغزالي⁴؛ بل وصل هذا التأثير إلى علي بن يوسف بن تاشفين نفسه، حيث قال عنه المراكشي: «كان إلى أن يعدّ في الزهاد والمتبتلين أقرب منه إلى أن يعدّ في الملوك والمتغلبين»⁵. «بالإضافة إلى تاشفين بن علي الذي لم يمنعه انشغاله بمحاربة الموحدين من زيارة المتصوفة والتبرك بهم، ومن ذلك على سبيل المثال زيارته لأبي زكرياء يحيى بن محمد الجراوي بتادلا»⁶.

ومن مظاهر تقريب السلطة لرجال التصوف استدعاء بعضهم لتدريس وتعليم أبنائهم. فقد ذكر ابن الزيات أن أبا الحسن بن حرزهم لما قدم إلى مراكش «استدعاه بعض أمراء صنهاجة للقراءة عليه والأخذ منه»⁷. كما سمحت دولة الملتهمين بتدريس عدد من كتب الزهد والتصوف دون أن تبادر إلى إحراقها أو مصادرتها على نحو ما ذكره ابن خير⁸. لكن بعد مدة بدأت غيوم التوتر تظهر في الأفق وانطلقت معها حملة مطاردة المتصوفة خصوصا أولئك الذين تبنوا الأفكار الباطنية التي مثلها الانكماش والانطواء الكرامي، اعتمادا على كتاب الإحياء للغزالي مما سيكون سببا في

¹ بنسباغ (مصطفى)، السلطة بين التسنن والتشيع والتصوف عصري المرابطين والموحدين، منشورات الجمعية المغربية الأندلسية، ط 1، 1999، ص 108.

² ابن القطان، نظم الجمان، تحقيق محمود علي مكي، 1964، ص 71.

³ ابن الزيات، التشوف، ص 254.

⁴ ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، تحقيق محمد بنشريف، الرباط، 1984، السفر 8، ج 2، ص 425.

⁵ المراكشي (عبد الواحد)، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تقديم ممدوح حقي، دار الكتاب، الدار البيضاء، البيضاء، ط 7، 1978، ص 252.

⁶ ابن الزيات، التشوف، ص 138.

⁷ نفسه، ص 169.

⁸ ابن خير، الفهرس، وضع حواشيه محمد فؤاد منصور، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1998، ص 235-271.

اندلاع الدعاية ضده، ثم إحراقه.

فهل كان فعلا اعتماد المتصوفة للفكر الباطني مُسوِّغا كافيا لترجيح كفة التضييق والقمع على كفة المهادنة؟ أعتقد أن الأمر ينطوي على خلفيات أخطر وأعمق. فمن خلال رصد أفكار وسلوكيات الحركة المتطرفة في التصوف يظهر بجلاء أن التصوف كان يُروم تقديم مشروع بديل ومتكامل للدولة والمجتمع يتعارض منهجا ومضمونا مع المشروع المرابطي وهذا ما يفسر حتمية المواجهة والصراع.

فعلى مستوى علاقة الحاكم بالرعية ظهرت كرامات "الولي" أو "المتصوف" كعنصر خلاص من ظلم الولاة وتعسفهم وعنصر إنقاذ ممن كانوا يشيرون الفتن والقلال؛ فكانت الكرامة برموزها واستعاراتها هي الجواب البديل لإنصاف العامة والمحكومين.

وعلى المستوى الاقتصادي، قدم التيار الصوفي نفسه كبديل على مستوى النظام النقدي للدولة وشدد على أنه الجهة الوحيدة التي تملك نقودا حقيقية غير مزورة تدعى "طرية" أو "الطيبة" لأنها نقود كانت تأتي من السماء. 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 دفاعا عن حدود المجال الإسلامي، فإن الكرامة الصوفية أصبحت ملازمة للانطوائية 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، التشوف، ص 273.

الصوفي شفاء العاهات وعلاج المجانين والمرضى والإخبار بالغيب والمكاشفات والأسرار، وهذا يبين إلى أي حد تغلغل الفكر الصوفي في عقليات الأندلسيين¹.

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 به².

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 وآمنوا 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 تعي خطورة ما كان يمرره المتصوفة في كراماتهم من مواقف مناهضة لها فعملت على التصدي لهم عن طريق المراقبة الصارمة، ومنعت وصول الرسائل والخطابات إليهم³ كما كانت تقوم باستدعائهم لاختبار أحوالهم⁴، بل لجأت إلى تعذيب بعضهم والتكيل بهم. وهو الأمر الذي اضطر معه العديد منهم - مثل أبي المكارم بن مسدي - إلى اعتماد السرية التامة في ممارسة نشاطهم⁵. وتُطلعنا المصادر على

¹ الصومعي (أحمد التادلي)، المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، تحقيق علي الجاري، منشورات كلية الآداب، أكادير، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1996، ص 133.

² القادري بوتشيش (إبراهيم)، المغرب والأندلس، ص 150-155.

³ حول نموذج هذه المراسلات بين رجالات التصوف بالأندلس خلال العصر المرابطي يمكن الرجوع إلى : Nwryia (Paul), «Notes sur quelques fragments inédits de la correspondance d'Ibn AL ARIF avec Ibn Barrajan», in Hespéris, 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 1، 1993.

⁴ القادري بوتشيش (إبراهيم)، المغرب والأندلس، ص 150-155.

⁵ المقرئ، نفح الطيب، رقم 219، 594/II وشيخة (جمعة)، «التصوف الأندلسي...»، ص 72.

أمر استدعاء علي بن يوسف لابن العريف إلى مراكش بتحريض من أبي بكر محمد بن أسود وجلبه إليها مكبلاً مع رفيقيه ابن برجان والميورقي. وعلى الرغم من أن السلطان علي بن يوسف قد عفا عن ابن العريف وأكرم وفادته، فإن ذلك لم يمنع من تعرضه إلى الاغتيال بتدبير من ابن أسود قاضي ألمرية¹. ويعد أبو الحكم عبد السلام بن برجان من أقطاب التصوف الذين امتحنوا في هذه الفترة كذلك بسبب آرائه الصوفية وتأويلاته للنصوص القرآنية. وقد تم الزج به في السجن بعد جلبه إلى مراكش وترك فيه إلى أن لقي حتفه، فأمر السلطان المرابطي علي بن يوسف أن يطرح جثمانه على المزبلة ولا يصلى عليه². وبأمر من علي بن يوسف أيضاً طالت عملية الاعتقال أبا بكر محمد بن الحسين المعروف بالميورقي الذي استقدم إلى مراكش رفقة كل من ابن العريف وابن برجان قال ابن عبد الملك المراكشي: «ضرب بالسوط عن أمره [يعني السلطان علي بن يوسف] وسجنه وقتاً ثم سرحه»³، فعاد إلى الأندلس وأقام بها يسيراً ثم انصرف إلى المشرق وأقام بمدينة بجاية وكانت وفاته سنة 1142/537. يضاف إلى هؤلاء الثلاثة صوفي أندلسي غُرب عن بلده واعتُقل بسجن مراكش ويتعلق الأمر بأبي عبد الله الشبوقي. هذا وقد بلغت قسوة المرابطين في التنكيل بهذا النوع من المتصوفة أن عرضوا إحدى النساء للتعذيب حسباً ذكره ابن العريف في إحدى رسائله، بأن قاموا بسمّل عينيها حين تعذر عليهم الحصول منها على معلومات حول مكان اختفاء بعض الصوفية⁴. وقد بلغت سياسة الشدة في مواجهة الصوفية درجتها القصوى مع إصدار علي بن يوسف أمره سنة

¹ ابن بشكوال، الصلة، 83/I 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 والتكملة، سفر 6، رقم 452، ص 169-170.

⁴ ابن العريف، مفتاح السعادة، ص 141.

1109/503 بإحراق كتاب الإحياء للغزالي¹ حيثما وجد².

ومعلوم أن الحملة على كتاب الإحياء قد استمرت بقية العصر المرابطي. ففي سنة 1143/538 أصدر تاشفين بن علي منشورا إلى قاضي بلنسية وفقهاؤها جاء فيه : « ومتى عثرتم على كتاب بدعة أو صاحب بدعة، وخاصة، وفقكم الله، كتب أبي حامد الغزالي، فليُتَبَّع أثرها، وليُقَطَّع بالحرق المتتابع خبرها، ويبحث عليها وتغلظ الإيمان على من يتهم بكتماها »³. وعلى الرغم من تعدد الآراء والمواقف حول مسألة إحراق كتاب الإمام الغزالي⁴، فإن المنحى الفكري الصوفي الذي اختاره الغزالي في توجهه يتعارض مع سياسة الدولة ونظامها الحريص على محاربة الأفكار الانكماشية والانطوائية، كما أنه يتعارض مع المحيط الفقهي السائد في الأندلس، وإن كان تيار من فقهاء المالكية قد ناصر الغزالي واستهجن إحراق كتابه الإحياء.

¹ انظر :

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

² ابن القطان، نظم الجمان، ص 16-17 وابن عذاري، البيان المغرب، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1967، 59/IV.

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

⁴ المغراوي (محمد)، « فتوى أبي الفضل ابن النحوي », متنوعات محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، 1998، ص 117 ؛ جلاب (حسن)، الدولة المرابطية قضايا وظواهر أدبية، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ط 1، 1997، ص 252 ؛ ابن القطان، نظم الجمان، تحقيق محمود علي مكي، طبعة جامعة محمد الخامس، 1964، ص 70-72 ؛ ابن عذاري، البيان المغرب، 59/IV؛ مجهول، الحلل الموشية، تحقيق سهيل زكار، وعبد القادر زمامة، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 1979، ص 104 ؛ ابن الزيات، التشوف، ص 169؛ ابن الأحمر (إسماعيل)، بيوثات فاس الكبرى، الرباط، 1978، ص 33 ؛ عبد الواحد المراكشي، المعجب، ص 255 ؛ بنسباع (مصطفى)، « إحراق الإحياء للغزالي وعلاقته بالصراع بين المرابطين والمتصوفة », في ملتقى الدراسات المغربية الأندلسية، تيارات الفكر في المغرب والأندلس، الروافد والمعطيات، كلية الآداب، تطوان، 1993، ص 357-366 ؛ القيلي (محمد)، « رمز الإحياء وقضية الحكم في المغرب الوسيط الخطاطة العامة وأرضية الاختلاف », نشر ضمن أعمال ندوة أبي حامد الغزالي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 9، 1988، ص 139-171؛ غراب سعد، « حول إحراق المرابطين لإحياء الغزالي », في أعمال الملتقى الرابع الإسباني - التونسي، مدريد، المعهد الإسباني - العربي للثقافة، 1983، ص 133-163 واليعقوبي البدرابي (محمد)، « إحراق كتاب الإحياء في الغرب الإسلامي », مجلة المناهل، الرباط، العدد 9، 1977، ص 312-323.

على أن تجديد الأمر بإحراق كتاب الإحياء للغزالي سنة 538/1143 يفسر مدى تخوف السلطة الحاكمة من تحول التيار الصوفي من السلم إلى العنف الثوري اقتداء بالحركة التومرتية التي نهجت في بدايتها طريقة سلمية - من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - ثم جنحت إلى العنف الثوري في سياق التطور الذي 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 اللازمة لذلك، فشكّل العقد الأخير من حكمهم فترة عصيبة بالنسبة لمتصوفة الأندلس. وخلاصة القول إن محنة 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 بالسُّجال 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 محنة المتصوفة كذلك بتصاعد وتيرة الصراع المذهبي والسياسي والعسكري 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 وأصحابهما بدءاً بتغريبهما 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 المتممين 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 والمرينية.

وجدير 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 والتوسع وما رافقها أحيانا من تجاوزات، كما وافقت مراحل ضعف الحكام عن النهوض بما هم مقيدون به شرعا، أي صون البلاد والعباد. عدا ذلك، فإن أيام الدول انقضت في مشاغل أخرى تتصل بإخضاع المجال أو التوسع 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 وتجاوبت إيجابيا مع مبادرات الحكام 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

أيضا في أن الوسط الديني كان يقدر جيدا إمكاناته الذاتية والأولويات التي تحكم علاقته بالمخزن، ولهذا لا يمكن الحديث عن وسط متجانس من حيث مكوناته أو أهدافه أو مصالحه أو كفاءات تدخله في قضايا الحكم. ومن جهة أخرى، فإن الوسط الحاكم كان بدوره يعطي لمسألة المشروعية اعتبارا كبيرا ولم يكن من مصلحته أن توحد الأبواب ولا أن تنقطع الجسور بينه وبين الشرائع الأكثر تأثيرا في الوسط الديني. ولهذا لم يتردد الحكام في بلورة إستراتيجيات كفيلة باحتواء ورعاية أعيان هذا الوسط وبذلوا في ذلك ما يلزم من مجهود ومال.

وإذا كان الموحدون قد مارسوا ذلك من منطلقات مركزية موقعهم في الشأن الديني واحتكارهم لعناصر الإصلاح العقدي والفقهية وما صاحب ذلك على امتداد القرن 12/6 من شدة وقمع، فإن بني مرين اختاروا الاصطفاف إلى جانب المعارضين للمذهب الموحي وبلوروا مع مرور الوقت اختياراتهم الدينية في تساقق تام مع توجهات النخب الدينية في الحواضر والأرياف على حد سواء¹. وفي كلتا الحالتين - وحتى بالنسبة للأسرة الوطاسية التي تعتبر عمليا امتدادا للحكم المريني - فإن الحلول المرضية لمسألة المشروعية كانت بدورها ظرفية، بحيث إن تدبير العلاقة بالوسط الديني لم يتم دائما في إطار هادئ، وغالبا ما لجأت الدولة، حينما اقتضى الأمر ذلك، إلى الحلول الجذرية وإلى الاعتقال والتصفيات الجسدية. ولمتابعة وتحليل حالات القطيعة تلك، فقد اخترنا عينة ممن استهدفتهم عيون الدولة ومؤسساتها من داخل الوسط الصوفي لما تميزوا به من حركية وقدرة على الاستقطاب وتطلع للأمر.

¹ خلافا 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 المرينيين ومنهم الأمغاريون والماجريون وصلحاء المقصد الشريف بالريف. أما صلحاء المدن فلم ينغمسوا كلهم في التبعية للدولة بل منهم من فضل البقاء بعيدا عن السلطان.

يأتي في مقدمة هؤلاء بعض من ادعى المهدوية كوسيلة شائعة ومستبطنة لبلوغ مبتغاه من الظهور والرياسة، ولعل أشهر من تلبس بالمهدوية ابن هود الماسي التأثير أيام عبد المومن الموحي الذي جمع حوله برباط ماسة - حيث كان يعتقد في ظهور المهدي - جموعاً مؤلفة، قبل أن يستنفر عدداً من القبائل التي وجدت في إتباعه فرصة للتخلص من دولة أثقلت كاهلها بالمغارم¹. وقد ظهر بعده عدد من الثوار الذين ادعوا المهدوية، لكن صلتهم بالتصوف غير واضحة، وإن كانت بعض الدراسات لا تستبعد تعبئة المتصوفة وراء هؤلاء². ومهما يكن الأمر، فإن بعض متمهديي العصر المريني كانوا من المتصوفة؛ فقد كان أحد كبار الأَوْلِيَاء وهو أبو يعقوب البادسي من المعتقدين في ظهور المهدي. وثار منهم رجل يدعى التوزيري وادعى أنه الفاطمي فتهاقت عليه الناس من عامة البربر وخشي رؤسائهم من اتساع الفتنة، فدس إليه كبير المصامدة يومئذ عمر السكسيوي من اغتاله³. 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 بالزمرة على الساحل المتوسطي، ومن ثمة غير أبو يعقوب المريني رأيه في الطلبة والفقهاء والفقراء وصار يذكرهم بأقبح الذكر⁴. والظاهر من كلام ابن خلدون أن أكثر متصوفة عصره «يشيرون إلى ظهور رجل مجدد لأحكام الملة ومراسم الحق ويتحینون ظهوره لما قرب من عصرنا. فبعضهم يقول من ولد فاطمة، وبعضهم يطلق القول فيه»⁵.

¹ ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب، قسم الموحدين، تحقيق جماعة من الأساتذة، دار الغرب الإسلامي، 1985، ص 30-31.

² انظر بخصوص هذا الموضوع:

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

³ عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، تحقيق درويش الجويدي، بيروت، 1995، ص 150.

⁴ عبد الحق البادسي، المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف، تحقيق سعيد أعراب، الرباط، 1982، ص 115 و116.

⁵ ابن خلدون، المقدمة، ص 303.

إن اقتران الدعوة الموحدية بالرباط جعل خلفاء ابن تومرت يحتاطون كثيرا من رجالات هذا الوسط، فبقدر ما اجتهدوا في العناية بالمتصوفة وبمدهم بالإعانات والصدقات كي يضطلعوا بواجباتهم تجاه الأتباع والزوار وغيرهم¹، نجدهم قد أحكموا وسائل مراقبتهم لهم بواسطة الطلبة والعمال، وهو ما عبر عنه صاحب الذيل والتكملة بما يلي « وكان دأب عبد المؤمن وبنيه التنكير عمن هذه حاله والكشف عن باطن أمره متخوفين 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 والزهاد تصل إلى الخلفاء الذين كانوا يأمرهم بإشخاص المطلوبين إلى حاضرة الحكم، حيث يستمعون إليهم ويختبرون عقيدتهم ويواجهونهم بما شاع عنهم. وقد يطول بنا الكلام لو أردنا الإحاطة بنبذ من تجاربهم، ولذلك سوف نكتفي بالإشارة إلى الشيوخ الذين طبعوا ببصاتهم تاريخ التصوف خلال هذه المرحلة، ومنهم أبو يعزى يلنور الذي استقدمه الخليفة عبد المؤمن إلى مراكش بعد سنة 541/1060 وحُبس في صومعة المسجد المرابطي ثم سُرح بعد ذلك². أما تلميذه أبو مدين شعيب فتعرض - بعد أن اشتهر أمره - لنفس المصير. فقد أمر يعقوب المنصور الموحي باستدعائه إلى مراكش نتيجة سعاية وأمر والي بجاية بتيسير ظروف انتقاله، ولما تخوف أصحابه على مصيره أجابهم وكأنه

¹ من بين المتصوفة الذين أعانهم الموحدون على القيام بواجبهم نحو المستضعفين عمر بن مودود الفارسي ومحمد بن أحمد اللخمي بن الحجام وأحمد القنيجاري. وقد أشار ابن عبد الملك المراكشي إلى أن الخليفة المنصور استدعى ابن الحجام للإقامة بمراكش وأن الخلفاء كانوا يحسنون إليه وأنه لم يكن يذخر من عطاياهم شيئا وإنما كان يصرف ما يصل إليه منهم ومن غيرهم في الفقراء والمساكين والمحتاجين وتجهيز الضعيفات إلى أزواجهن. انظر الذيل والتكملة، القسم الأول، تحقيق محمد بن شريفة، 1984، ص 166.

² محمد بن عبد الكريم التميمي، المستفاد في مناقب العباد، تحقيق محمد الشريف، منشورات كلية الآداب بطنوان، 2002، ص 28، أبو العباس العزفي، دعامة اليقين في زعامة المتقين، تحقيق أحمد التوفيق، الرباط، 1989، ص 49.

مدرك لما ينتظره « شعيب شيخ كبير ومنيته قدرت بغير هذا المكان »¹،
وفعلا توفي أثناء سفره بالقرب من قرية العباد وبها دفن سنة 1198/594.
وتوفي بعده بسنة الرجل الصالح عمر بن يعقوب تصولي المشنزائي الذي
تعرض أيضا للمتابعة بمراكش ثم أخلي سبيله.

قد لا تفيد هذه الأمثلة بما تعرض له القوم من شدائد ومحن في
مواجهة الجهاز المخزني الموحد، لكن بعض الشوارد المنقبية توضح أن
الأمر كان جديا وتخشى عواقبه. فقد أشار صاحب التشوف إلى اعتقال
الولي أبي إبراهيم إسماعيل ابن وجهاتن الرجراجي الذي اشتهر بكونه
« يتكلم بما شاء ولا يبالي »، وأكثر ما كان يزعجه ظلم العمال وشدتهم
على الناس، وهو ما كان يخرجهم عن طوعه فلا يتردد في مواجهة العمال
بسوء تصرفهم مما عرضه للسجن وسوء المعاملة؛ إذ تم تكييله مرة من
رجليه وأودع في مطمورة عميقة داخل السجن. وقد تعرض غيره
للضرب والتنكيل كما هي الحال بالنسبة لأحد أصحاب سليمان بن عبد
الرحمان المتوفى بفاس سنة 1184/579²، وفي تجربة أبي عبد الله بن موسى
الأزجاني ما يساعد على تبين طبيعة العلاقة التي جمعت بين الموحدين
والشيوخ الذين غدوا قبلة لمريدي التوبة والانخراط في طريق القوم؛ فقد
ورد في شأن هذا الصوفي أنه اجتمعت 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 لأنه حجب عنهم ولم يروه. والمرجح
أنه أفلت من هذه الملاحقة لكثرة احترازه من أعوان المخزن ومن الزوار

¹ ابن قنفذ، أنس الفقير، تحقيق محمد الفاسي وأدولف فور، 1965، ص 102.

² التميمي، المستفاد، ص 167.

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

وفيا يخص دولة بني مرين فقد طورت أساليبها المخزنية بشكل متزامن مع توغلها في المجال وإحكامها قبضتها عليه وتجنيدتها التدريجي لأطر الدولة الموحدية. وخلافا لما يقال عادة عن دقة المرحلة وخصوصية الوصفات السياسية التي تبناها المرينيون 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 وشرفاء ومتصوفة. وهو واقع تكيف معه المرينيون بمرونة أكبر، إذ لم تتميز سياستهم تجاه هذا الوسط بالعنف والحلول الجذرية إلا في مناسبات قليلة. وإذا كان أحد الباحثين قد رأى في انبعاث الشرف ومأسسته ترجمة لسياسة مرينية كانت تهدف إلى تلغيم العلاقة بين الشرفاء والمتصوفة وبالتالي سحب البساط من تحت أرجل قطاع التصوف المتوثب³، فإن متابعة علاقة المرينيين 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 التميمي، المستفاد، ص 365-367. وجدير بالذكر أن عقدين من الزمن كانا كفيلين بأن تبرز ملامح أخرى في مناقب هذا الشيخ. فبعد أن جرده التميمي من الإطراءات الملحمية نجد التادلي يلح على التذكير بها وكأنها من أغراض مؤلفه.

² ركزت أغلب الدراسات التاريخية خلال القرن العشرين على طابع الجدة الذي ميز السياسة الدينية المرينية من خلال عناصر ثلاثة وهي الجهاد بالأندلس والعناية بأشراف الداخل والخارج والمساهمة في انبعاث المدرسة المالكية المغربية؛ وجدير بالذكر أن هذه العناصر كانت موجودة بشكل أو بآخر في ممارسات الدول التي سبقتهم سواء تعلق الأمر بالالتزام بقضايا المسلمين بالأندلس أو بموقع الشرف في الأرضية الإيديولوجية للدولة الموحدية أو بالنسبة لموقع المالكية في خطط من سبقهم. كل ما هنالك أن المرينيين لم يؤسوسوا مطالباتهم بالحكم على أسس إصلاحية كما هو الشأن بالنسبة لغيرهم واضطروا بشكل عام إلى التفاعل 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 الآداب- الرباط، عدد 3-4، 1978، ص 17، 28، 44.

المختلفة، فقد نهل المريونيون من ترسانة حلول جربها الموحدون من قبل واختاروا بدورهم الإعلان عن انتباههم لوسط كرامات وزهد وترددوا بشكل مبهم في الانتماء للشرف، ثم فضلوا لاحقا أسلوب الاحتواء والعمل على بعث ممارسة روحية مدججة من خلال إنشاء الزوايا الرسمية¹ وتمتيعها بما يضمن الراحة والطمأنينة لروادها؛ وسعوا إلى دمج التصوف بالشرف وشجعوا تطلعات الصلحاء الأمغاريين لإرساء شفوهم على أسس القرابة من النبي وذلك منذ نهاية القرن السابع الهجري، وفي هذا السياق انتسب الحاحيون بدورهم إلى الشرف² كما تم لاحقا اكتشاف ضريح إدريس الثاني بفاس وتم تحويله إلى زاوية للأداسة³. وهكذا لم تنفصم تلك الوشائج الطبيعية في علاقة المتصوفة بالأشراف كما سيظهر ذلك جليا فيما بعد من خلال تجربة محمد بن عبد الرحمان بن سليمان الجزولي ومساندة أشياخ الجزولية للأسرة السعدية وحثها على القيام بالأمر.

ونتيجة للاختيارات التي تبناها المريونيون على امتداد حكمهم، فإن فرص الاصطدام بشيوخ التصوف أو بطوائفه الكبرى لم تكن كثيرة، ولربما تغاضت عنها المؤلفات المناقبية كما لو كانت هناك إرادة لإبراز ما هو إيجابي فقط. من جهة ثانية فإن الإفادات بحصول نوع من التعاون بين الطرفين غير منعقدة كلية وتبرز بين الحين والآخر إشارات إلى اعتماد الدولة على بعض الشيوخ للقيام ببعض المهام، كتقدم وفد الحجيج أو الاضطلاع ببعض الخطط الدينية أو السلطانية⁴، لكن وفي المقابل فإن بعض الشيوخ الكبار فضلوا الانقطاع عن أهل الدنيا ما أمكن بالرغم من المحاولات التي بذلها

¹ أسس المريونيون عددا من الزوايا المستقلة عن الشيوخ والطوائف المعروفة في عهدهم بمكناس وفاس وسلا ووفروا لها كل أسباب الدعة المادية والنفسية في مسعى لتطوير تصوف مسالم ترعاه الدولة وتوجهه. انظر في هذا الصدد ما كتبه ابن الحاج النميري في فيض العباب عن الزاويتين المتوكلية بفاس وزاوية النمساك بسلا.

² ابن قنفذ القسنطيني، 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 النجار، نشر الخزنة الصبيحية 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 النصيح والدعاء كما هو الشأن بالنسبة للشيخين 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 بني مرين لرفع مظلمة تتعلق بتغريم ديار ورباع فاس¹؛ وما يتعلق بخروج الولي الصالح أبي طاهر بن العلام أحد صلحاء الريف منتصرا 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 اللجائي². واشتهر منهم الشيخ أبو محمد عبد العزيز القروي الذي ندبه يوما السلطان أبو الحسن المريني ليخرج مع عامل الزكاة، وكأنما كان يريد به بذلك أن يزكي عملية تحصيل الجبايات، ففطن للأمر ونسب إليه قوله للسلطان «أما تستحي من الله تأخذ لقبا من ألقاب الشريعة وتضعه على مغرم من المغارم»³. على أن هناك ظروفا قصوى استلزمت من أصحابها شجاعة وقوة شكيمة لكف بعض سلاطين بني مرين عن التهادي في بعض اختياراتهم السياسية، كما هو الشأن بالنسبة لحصار تلمسان الشهير أو التوسع في إفريقية. فقد خرج الشيخ عبد الرحمان الهزميري من أغمات، وكان شيخا مسنا، قاصدا 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 خائبا إلى فاس حيث توفي وقتا قليلا بعد ذلك. وقد تدخل لنفس الغرض أيضا خلال ذلك الحصار، فيما يبدو، شيخان من متصوفة تلمسان، كان مصيرهما السجن بالمنصورة التي بناها السلطان يوسف المريني على

¹ أحمد باب التبتكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، المطبعة الجديدة، فاس، بدون تاريخ، ص 353.
² محمد المنوني، ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين، كلية الآداب بالرباط، 1979، ص 240.
³ ابن قنفذ، أنس الفقير، ص 24.

مشارف تلمسان لياشر 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 وانفض المجلس وبقي كل على رأيه¹. وفي أيام أبي عبد الله البرتغالي، حينما كان الصراع محتدما بين الوطاسيين والسعديين سعى أحد الفقهاء بالشيخ أبي محمد الغزواني فقبض عليه وبعث به مكبلا 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 والمتصوفة تحديدا، أن هذه العلاقة تميزت أحيانا بنوع من المهادنة بحيث تصدى كل جانب لما هو مؤهل له، فانصرف الحكام إلى ممارسة الحكم في حين انكب المتصوفة على التربية وتقويم السلوك وقضاء حاجات الناس. وقد تأكد لنا أيضا أن الحكام ساعدوا بعض الأشياخ والطوائف على القيام بهذه الأدوار عن طريق تحويل جباية بعض المناطق إلى الزوايا ومد المتصوفة بالصدقات والإحسان. كما طبعت العلاقة بين الطرفين أحيانا أخرى ببعض التوتر الذي انتهى مرارا إلى امتحان بعض المتصوفة حينما لا يكون هناك مفر من ذلك، أي حين يتعذر على الحاكم توجيه هذه الطاقات الدينية لما يخدم مصلحة الدولة. ولا مراء في أن أكثر ما كانت تحشاه 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 تمنى الناس بغد أفضل وتبعث فيهم الأمل في الخلاص على يد أحد شيوخ التصوف.

¹ ابن تفتذ، أنس الفقير، ص 51.

لم تهتم المصادر التاريخية بأخبار القوم إلا نادرا وأغلب ما ورد في شأنهم إنما يوجد في كتب التراجم والآداب المنقبية التي يمكن اعتبارها صنفا آخر من كتب التاريخ له مواضيعه وأغراضه الخاصة. وتفاديا للتعميم يمكن القول أيضا إن كتب المناقب لا تبرز بدورها بوجه موحد، فقد تمومت بحسب السياقات المتحركة 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 خيئته بمناسبة شفاعته 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 للسلطين. وعلى أية حال، فإن تطورات التصوف في المغرب لاحقا أهلت بعض الشيوخ ليكونوا سلاطين تتوارث بركاتهم وتهيمن شخصياتهم على مجالات مختلفة تشمل الحواضر كما الأرياف؛ فهم أصحاب البلد ومواليه، وإليهم أو إلى أضرحتهم تشرَّب الأعناق عند الخطوب الكبرى والملمات العظام، وإليهم تهدى المواسم السنوية وتنحصر الأضحيان 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 بخمسمائة دينار وأعاد الكرة بالنسبة للقصر الكبير فيما بعد¹. ونلاحظ نفس الشيء عند

¹ ابن عسكر، دوحة الناشر، تحقيق محمد حجي، الرباط، 1976، ص 79 و80.

الشيخ أبي حفص الخطاب الذي أقسم ألا يدخل السعديون فاسا ما دام على وجه الأرض؛ ولتأمل في اعتقاد السلويين في صلاح وولاية الشيخ عبد الله بن حسون، إذ اعتادوا دق الطبول وعزف المزامير عند ضريحه واستدرا بركاته كل صباح فيما يشبه الطقوس السلطانية.

تبين هذه الأمثلة في النسق المناقبي المذكور كيف أضحى بعض الأشياء ملاكا للمجال قبل أن يمتلكه السلاطين، وكيف أن سلاطنتهم اكتسب صبغة سرمدية في حين كان سلطان غيرهم إلى زوال. وطبعا 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 تهما بأحوال طائفة معينة كأنس الفقير والمنهاج الواضح وبهجة الناظرين وإثمد العينين، ومنها ما هو جامع لسير القوم في مواطن محددة كجنوب المغرب مع التشوف أو شماله مع المستفاد والمقصد الشريف - ويتضح بعد الاطلاع عليها أن لكل واحد منها قضيته الخاصة - ومنها ما شمل كل هذه القضايا وتبين لنا أنه وظفها بعناية لتساير توجهات أولي الأمر كما هو الشأن بالنسبة للسلسل العذب. والملاحظ من ناحية ثانية أن الجراءة التي عبرت عنها بعض المصنفات في علاقة شخصياتها بالسلاطين قد تزايدت مع مرور الوقت، فهي باهتة في بداية تأسيس ملامح هذا النوع من التاريخ في المغرب؛ فإذا أخذنا مثلا معطيات المرحلة الموحدية فإنه قليلا ما كان لمحنة الشيوخ الكبار أو غيرهم أثر بعدي في المناقب، إذ لم يؤثر عن أبي مدين أو أبي يعزى أو غيرهما ممن تعرضوا للأذى أنهم توجهوا إلى الله تعالى في سلطان أو أن أحدا 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 لدعائه بما تأكد من

وفاة المعتدي 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 استرضائه للولي المذكور وعفوه عن المساجين¹. وفي نفس السياق فقد اشتهر الولي محمد بن إسماعيل الهواري بأنه كان مستجاب الدعاء في الولاية وعمال الجباية².

وبخلاف ما ذكر، فإن ما ميز في الواقع سير صلحاء هذه المرحلة هو الخوف من العمال والسلاطين، حتى عدت قدرة بعضهم على الاختفاء أمام مdahمات قوات المخزن من الكرامات العجيبة³. والملاحظ أن مقارنة المستفاد بالتشوف غنية جدا 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 ولاية وعمال ومخبرين ووظف الكرامة لإبراز علو شأن الأولياء وقدرتهم على ردع من سولت له نفسه مسهم بمكروه. ولا غرو في ذلك، فالسياق الذي كتب فيه التشوف مختلف جدا وواكب بداية ضعف الموحدين بعد هزيمة العقاب. وهذا يعني أن أزمات الدول وتغير الأحوال يكون مناسبة لتكاثر الأدعياء والرؤساء، كما أن سياقات انتقال الحكم تشجع على انبعاث طاقات كامنة آنت من نفسها القدرة على تحريك الناس واستتباعهم؛ وهو ما رأى فيه أحد الباحثين مؤشرا على مواجهة رجالات التشوف للحكم الموحدي المترنح⁴. ومهما يكن الأمر فالمسألة صحيحة بالنسبة لأزمة أخرى وقد تستوعب ظرفيات وشخصيات أخرى في القرون الموالية.

¹ التادلي، التشوف، ص 188.

² نفسه، ص 271.

³ نفسه، ص 366، 402 و417-418، 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 منهاج سابقيهم في قضاء حاجات الناس والتدخل لرفع الجور والظلم لما كانوا يتمتعون به أيضا من هبة مستمدة 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 الربيع سليمان الأنفاسي مع أحد الوزراء الذي فرض مغرما على أهل فاس وبين له تعسفه فرد عليه بأنه متبع في ذلك من كان قبله، فقال له الصالح المذكور « وهل تريد أن تكافأ بما كوفئ به من قبلك » فقال « لا يا سيدي »؛ ويضيف صاحب نيل الابتهاج بأن العالم المشهور أحمد القباب كان بصحبته وأنه خاف خوفا شديدا وحصل للوزير خوف أشد وأكثر منه¹. وفي سياق آخر غضب الشيخ سعيد بن أبي بكر المشزائي على الأمير محمد بن أبي العباس المريني والي مكناسة لأنه قتل أحد «المشاوريين» كان قد لجأ إلى زاوية الشيخ - لسبب ذكره ابن عسكر - ولم يحفظ حرمة الزاوية كما هو مألوف؛ فما كان من هذا الولي إلا أن تكلم بما يفيد الموت الوشيك للوزير، فكان من سوء عاقبته أنه تسلط عليه أكال في جسمه وتمزق لحمه واعتبر الناس والسلطان من ذلك. وكان ذلك يضيف الراوي، سببا في تعود الأمراء على مراعاة حرمة تلك الزاوية احترازا من الوقوع في العاهات².

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

¹ أحمد باب التنيكتي، نيل الابتهاج، ص 253، محمد بن جعفر الكتاني، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس فيمن أقبر من العلماء والصلحاء بمدينة فاس، 157/III-158. ولعله من المفيد الإشارة إلى أن إدراج شهادة القباب إلى جانب موقف الوزير من الأساليب المألوفة لدى المناقبين ولا تخفى مراميها. ومن المعلوم أن القباب كان من جملة من أفتى في مسألة السلوك على يد شيوخ التصوف وأبى رأيا استوجب وجود الشيخ العربي. محمد فتحة، النوازل الفقهية والمجتمع، منشورات كلية الآداب، عين الشق الدار البيضاء، 1999، ص 230.

² ابن عسكر، دوحة الناشر، ص 77-78.

إشارة إلى سلاطين الوقت أو إقحام للكرامة لردع مرید الشر بالأولياء، فإن تطور السرد المناقبي بعد الموحدين أدى إلى استهداف السلاطين أنفسهم، وهذه الجرأة على السلاطين تعبر عن رسوخ التصوف في المجتمع وأنه أضحي يمثّل، بالرغم من المخططات الرسمية، واجهة غير مقنعة ولا مستكينة لمعارضة بعض اختيارات الدولة. ولنا أن نتساءل هنا عن الدور الذي كان لهذه المؤلفات في التجييش والتعبئة لا سيما في مجتمع قل فيه انتشار الكتاب وكثر فيه الأميون، فهل كانت موجهة لاستهلاك أشخاص استهواهم المنحى الصوفي وكانت بذلك عبارة عن "أدبيات تنظيمية" تسعى إلى إقناع المريدين والتابعين بسلطان الشيوخ وإرثهم، أم أنها كانت موجهة بالدرجة الأولى لأولي الأمر ولها لغايات 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 سابقا - إلى التعامل معها كصنف من التأليف متنوع الأهداف والمقاصد وهو ما يتطلب توسعا أكبر في تحليلها، تماما كما فعل الباحثون بالنسبة للمتون التاريخية التقليدية.

لم يسكت المناقبون على ما تأكد من فشل بعض الأولياء في مساعيهم لدى السلاطين ولم يعودوا مجبرين على قبول امتحان هؤلاء دون رد. هكذا نراهم ينتصرون على طريقتهم لبعض الأولياء دونما خوف أو احتراز. وكان من بين من تعرضوا له أبو يعقوب يوسف وأبو الحسن وبعض المتأخرين من سلاطين بني مرين. ومعلوم أن هذا التطور مس بلاد المغرب الأخرى بشكل متزامن بحيث نقف على معطيات مماثلة تهم إفريقية 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 مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، الجزائر، 1984، ص 79-80-137.

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

ولتوضيح ما تقدم، نذكر بما تنبأ به الشيخ عبد الرحمان الهزميري 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 يعقوب¹؛ ومعلوم أن المصادر التاريخية أثارت هذه الحادثة ودوافعها بشكل مغاير زمنا طويلا قبل أن تغير الذاكرة الشعبية مضمونها. ولنا فيما جرى بين السلطان أبي الحسن والشيخ عبد العزيز القروي ما يؤكد 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 بسكين كانت في يده. وإذا كانت هذه الحادثة تعكس بجلاء موقف المتصوفة من كيفية تدبير الدولة للسياسة الجبائية، فإن المتن المناقبي يذيل الحديث عنها بالإشارة إلى ما أصاب السلطان من وجع شديد في يده واضطراره إلى المنادة على الشيخ المذكور والاعتذار له². أما ابن مرزوق الذي ألف كتابه المسند ليخلد فيه مآثر ومحاسن السلطان أبي الحسن فيورد هذه الحادثة دون أن يذكر شيئا عما أصاب السلطان³، بل استغلها فرصة ليسمو به إلى مقام الصالحين. وحينما غزا هذا السلطان إفريقية حاول أحد صلحائها، وهو الشيخ أبو هادي، أن يثنيه عن عزمه فعامله بلطف ولم يجبه إلى ما طلب؛ ويروي ابن قنفذ ما بذله هذا الشيخ في سبيل منع أبي الحسن

¹ أحمد باب التنبكي، نيل الابتهاج، ص 253.

² ابن قنفذ، أنس الفقير، ص 24.

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

من المضي قدما في غزو إفريقية وكيف أن الناس رأوا في ملازمة الشيخ لخلوته توجهه إلى الله في السلطان المذكور، والنتيجة -على حد قول الراوي- أن ساءت عاقبة أبي الحسن، وكأنه يوحى إلى ما آلت إليه حاله إثر ثورة ابنه عليه. وحينما اعتدى يحيى بن الوزير الوطاسي على قوم استنصروا بالولي أبي طاهر بن العلام، فأجابهم الولي وقصد معهم مكان المعتدي، 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 تهريب ووعيد بسوء الخاتمة وبزوال الحكم إن هم تمادوا في تجاهل الأمغاريين وبعض بيوتات الشرف بفاس. ومن ذلك ما أشار إليه ابن عبد العظيم الأزموري بإيجاء واضح من أن الخليفة الرشيد الموحي قد تطاول في إحدى حركاته بمنطقة تيط على ما كانت الزاوية الأمغارية 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 تيطنططر، وإذا ما عينوا عليها، فإن سلامتهم كانت رهينة بمراعاتهم لجانب الأمغاريين².

وتمثل مراحل انتقال الحكم وأزمات الأسر الحاكمة فرصا 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 البادسي، المقصد الشريف والمنزاع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف، تحقيق سعيد أعراب، الرباط، 1982، ص 90.

² ابن عبد العظيم الأزموري، بهجة الناظرين، مخطوط المكتبة الوطنية، د1343، ص 21.

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

والحاصل أن علاقة السلطة السياسية بالوسط الديني مؤهلة دائما للتوتر، لأن هذه السلطة وعلى الرغم من كل النوايا الحسنة التي تعبر عنها خلال مراحل المطالبة بالحكم فإنها لا تصمد كثيرا أمام إكراهات تدبير أمور البلاد وهذا يرجع لأسباب عدة منها : مطالب العصبية الموالية وتكاليف الالتزامات والمشاريع المختلفة التي تنخرط فيها الأسر الحاكمة، وما يترتب 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 حينما تخدمها الظروف أن الفرصة سانحة للقيام بالإصلاح. أما ما سقناه من معطيات عن المحن التي تعرض لها الوسط الصوفي وما ذكرته بعض المؤلفات المناقبية من انتقام ورد فعل، فإنها يعبر عن فرط تعصب وحمية لذكرى الشيوخ وميراثهم، بحيث واجه هذا الوسط السلطة المادية للحكام بالكرامات الخارقة التي صنعت سلطة الأولياء؛ غير أنه لا يجب أن يغرب عن أذهاننا أن الرهانات المتصلة بالموضوع لم تكن مثالية دائما أو من مقتضيات هذا الصنف من الكتابة، لأن القراءة المتأنية لبعض المتون علمتنا ألا نهمل ما تضمّره بعض هذه المؤلفات نظرا لكونها صيغت بشكل يكفل أيضا شروط تهيب الخصوم وولاء الجمهور وتضمنت حججا استعملت كمطية للرئاسة تارة وكوسيلة لجلب مصالح مادية تارة أخرى في إطار اعتراف متبادل بين السلطة السياسية والفئة المعنية.

¹ ابن عسكر، دوحة الناشر، ص 97-19 وأحمد الناصري، الاستقصاء، الدار البيضاء، 1955، IV/147.

الحملات المرينية 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» معتبرا أن «خير العلوم علوم الشريعة»¹. 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 وتدبير 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 بالاجتهاد الفقهي والتوجيه الديني تفاديا للسقوط في المحظورات. ويترجم ابن رضوان هذه الحاجة في كتابه الشهب اللامعة - الذي أهداه إلى السلطان المريني أبي سالم - بضرورة تقريب العلماء، إذ بواسطتهم «يملك من سواهم»². وتتجلى أهمية أدوار العالم بالمجتمع المغربي الوسيط في تزكية السلطة السياسية، وفي القيام بمهام التأطير والتدريس والفتوى. ويبرز ابن الحاج العبدري - وهو الفقيه - أهمية هذه الأدوار بأن اعتبر العالم «القدوة، والناس كلها، جيدهم ورددهم راجعون إليه، إما بالطوعية أو الجبر»³. وإلى ذات المعنى ذهب الرجرجاني

¹ المقرئ التلمساني، أزهار الرياض، القاهرة، 1939، 329-330/I.

² ابن رضوان الملقب، الشهب اللامعة، دار الثقافة، البيضاء، 1984، ص 421.

³ ابن الحاج العبدري، المدخل إلى تنمية الأعمال، 56/II.

لما تحدث عن الغافل « الذي لا بد 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 العصية »².

والظاهر أن أدوار العالم بالمغرب في العصر المريني قد تزايدت بعد المراقبة المشددة للآلة العقابية الموحدية التي عملت على تكميم كل صوت يغرد خارج المذهب التومرتي، لأن الفكر في العصر المريني شهد انفتاحا ملحوظا مقارنة مع ما كان عليه في العصر الموحيدي، وساهم في هذا الانفتاح استئالة سلاطين بني 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 تركبتهم السياسية، وهكذا شكلت الحاجة إلى المشروعية « مسألة بنيوية »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 تركية العلماء في بدايات حكمهم ذلك الفراغ الإيديولوجي الذي خلفه زوال الإمبراطورية الموحدية، وظهور الحفصيين كورثة شرعيين للموحدين بحكم انتمائهم إلى العصية المصمودية. ومن المعلوم أن أبا زكرياء الحفصي قد تمكن من

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

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

³الحضرمي ابن أبي بكر، السلسل العذب والمنهل الأصفى، 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 البادي والحاضر »¹.

وقد آثرنا في هذه الدراسة أن نتتبع مظاهر العلاقة بين السلطين السياسية والعلمية بالمغرب في العصر المريني في بعد واحد يتصل أساسا بالحركات المرينية ببلاد المغرب، وهي حركات رامت بلا شك تكريس المشروع 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 بصدد تكوين حركتهم، حيث نظموا العديد من الحملات صوب هذه المناطق قبل أن يتمكنوا من القضاء على النظام الموحيدي والسيطرة على العاصمة مراكش سنة 1269/668. وقد استمر ذلك الاهتمام طوال الحكم المريني حتى إن معظم سلاطين بني مرين قد جهزوا حملات في اتجاه الشرق. على أننا 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 بمواقف 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 شهده التاريخ الوسيط. فقد حدد ابن قنفذ مدته في سبع سنوات وابن زرع في ثمانية وابن خلدون في ثمان سنوات وثلاثة أشهر².

¹ ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب، قسم الموحدين، ص 375.
² ابن قنفذ القسطيني، أنس الفقير وعز الحقيير، الرباط، 1966، ص 70.

منع فيها هذا السلطان دخول الأقوات إلى هذه المدينة وقام بتصفية كل من ثبت عليه تهريبها إليها « وقتل على ذلك خلق من كبار بني مرين وغيرهم»¹. واضطر سكان تلمسان خلال هذا الحصار الشديد إلى أكل أشلاء الموتى²، وأصبح للفأر عندهم ثمن معتبر³، وقدرت إحدى الروايات عدد قتلاهم « في مائة ألف وعشرين ألف»⁴. فكيف نظر العلماء إلى هذا الحصار الطويل وإلى خسائره المعتبرة؟ وما هي مواقفهم من معاناة الجنود المرينيين وأهليهم من طول أمد الحصار؟

يتحدث ابن أبي زرع عن قنوط الناس بتلمسان « ولهم بها عن أولادهم وعيالاتهم أربعة عشر سنة»⁵. كما عبر أشياخ بني مرين عن موقفهم الرافض للاستمرار في حصار تلمسان لما قتل أبو يعقوب يوسف وخيرهم خلفه أبو ثابت بين مواصلة الحصار أو رفعه، فأشاروا كلهم برفعه والعودة إلى المغرب الأقصى⁶.

والواقع أننا لم نقف فيما اطلعنا عليه من مصادر على إشارات تخص مواقف العلماء من حصار تلمسان الطويل ومن مخططاته، وغاية ما وصلنا في هذا الموضوع بهم مواقف شريحة اجتماعية أخرى ممثلة في المتصوفة. فقد انتقل أبو زيد عبد الرحمان الهزميري من أغمات إلى تلمسان ليقنع السلطان المريني برفع الحصار والعودة إلى المغرب. ولما لم يجد استجابة لطلبه عاد إلى فاس ونفسه متكدر من السلطان فاختر النزل بمسجد الصابرين⁷ الذي لا يخلو اسمه من دلالة ورمزية. وقد ورد في رواية التنسي أن اغتيال أبي يعقوب على يد سعادة - أحد العبيد الخصيان -، هو استجابة لدعاء

¹ ابن أبي زرع، القرطاس، ص 387.

² ابن خلدون، العبر، 458/VII.

³ ابن قنفذ، أنس الفقير، ص 70.

⁴ ابن خلدون (يحيى)، بغية الرواد، الجزائر، 1980، ص 211.

⁵ ابن أبي زرع، القرطاس، ص 389-390.

⁶ نفسه، ص 389.

⁷ ابن قنفذ، أنس الفقير، ص 70.

الهزميري على السلطان المريني¹، وهو ما أورده صاحب الاستقصا أيضا في تعليق له على هذه الرواية حيث أشار إلى أن هذا المتصوف انصرف من تلمسان وهو يقول: « سيحدث بعد حادث يكون فيه ما طلبت »². وكيفما وكيفما كان الأمر، فإن الحصار الطويل انتهى بنهاية أبي يعقوب يوسف يوم الأربعاء سابع ذي القعدة سنة 10/706 مايو 1307، ولم تحتفظ 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 وفدا من شرفاء الحجاز ووفدا عن أهالي بجاية وآخر من إفريقية، وعلى الرغم من أن هذه التحركات والإجراءات « لم تكن بريئة »³، 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 أحداث التحركات العسكرية التي أفضت إلى توحيد أبي الحسن لبلاد المغرب لأول مرة في تاريخ الدولة المرينية. وانسجاما 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 »⁴، إذ اصطحب هذا السلطان معه معه عددا كبيرا من العلماء، وعبر عن ذلك الكفيف الزرهوني في ملعبته من خلال البيت الآتي:

¹ التتسي (محمد)، نظم الدر والعقيان في بيان شرف بني زيان، الجزائر، 1985، ص 133.

² الناصري، الاستقصا، 85/III.

³ انظر: kably (M), op.cit., p112.

⁴ القبلي محمد، مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط، البيضاء، 1987، ص 18.

وزنات الناصية على الغرا وأهل التدريس حمالة القرآن¹
كما أشاد بأهمية المجالس العلمية التي كان يعقدها هؤلاء العلماء
بإفريقية في بيتين آخرين :

جالس بين المدرسين يقرأ بين فنون المشايخ الخزان
سحنون والقابسي وماجرا وابن أبي زيد ملتقى البحرين
وفي السياق ذاته، يبرز الشاعر التونسي الرحوي أهمية حضور العلماء
في تلك الحملة مستعملا كلمة "الجيش" كناية عن كثرة عددهم :
بجيش من الأحسان والعدل والتقى وذاك لعمر الله أعلى وأغلب²
وقد أورد ابن خلدون في التعريف - وهو شاهد عيان للحملة عند
حلولها بتونس - أسماء عدد من هؤلاء العلماء، وكذلك الشأن بالنسبة لابن
مرزوق في المسند، وكلاهما حليا هؤلاء العلماء بمختلف الصفات الدالة
على الألمعية العلمية. وفيما يلي لائحة بأسمائهم مقرونة بتحليلتهم كما جاءت
بأحد المصدرين :

- أبو عبد الله محمد السطي « شيخ الفتيا بالمغرب ».
- أبو محمد بن عبد المهيمن الحضرمي « له خزانة من الكتب تزيد عن
ثلاثة آلاف ».
- أبو العباس أحمد الزواوي « إمام المقرئين بالمغرب ».
- أبو عبد الله محمد الآبلي « له علم كثير من المعقول 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 الكفيفي 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 التازي « أحفظ أهل مجلسه ».

- القاضي أبو عبد الله محمد بن عبد الرزاق الجزولي « نادرة وقته ».

- القاضي أبو عبد الله الفشتالي (قاضي طرابلس).

- أبو العباس أحمد السلوي.

أما الشاعر الرحوي فأورد أسماء أربعة من هؤلاء العلماء في قصيدته حيث يقول:

وبعد نوى السطى لم تسط فأسه	بفخر على بغداد في عصر بغداد
وبالآبلى استسقت الأرض وبلها	ومستوبل ما مال عنه لأظعان
وهامت على عبد المهيم تونس	وقد ظفرت منه بوصل وقربان
وما علقت منى الضمائر غيره	وإن هويت كلا بحب ابن رضوان ¹

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 إفريقية.

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 أبا عبد الله السطي رافق الوفد الذي كلفه السلطان بخطبة عزونة بنت أبي بكر الحفصي¹ في ربيع سنة 1345/746، أي قبل أن يباشر أبو الحسن حملته على إفريقية، وأن هذا السلطان لم يكتف باصطحاب علماء المغرب الأقصى في هذه الحملة، بل عبأ علماء تلمسان أيضا للمساهمة فيها واستجاب له معظمهم². فهل يفسر هذا بحاجة السلطان المريني إلى دعم العلماء لإضفاء المزيد من الشرعية على عمله العسكري؟

كل القرائن تدل على أن أبا الحسن كان بصدد الإعداد لمشروع "خلافة" مرينية بالغرب الإسلامي، ومن ذلك التدابير التي اتخذها من أجل انخراط إمارة بني عبد الواد في مشروعه. فقد عين الأميران العبدوايان أبا سعيد وأبا ثابت بالجيش المريني، وأوكل لبعض الزيانين ولايات بالمغرب الأقصى مثل سوس وغمارة³. وأسقط بعض الضرائب غير الشرعية عن سكان تلمسان مثل «الربع من سائر المغارم وشتى المجابي والملازم»⁴. ولا يستبعد أن يكون لحرصه على اصطحاب العلماء علاقة برغبته في إضفاء المشروعية على حملته وكسب المزيد من التزكية لمشروعه الوحدوي.

ومهما يكن من أمر، فإنه من المؤكد أن الحملة لم تكن نزهة وأن مشاركة العلماء فيها طوعا أو كرها لم يكن بالأمر السهل، وأنهم عانوا خلالها 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 المريني بإفريقية

¹ الناصري، الاستقصا، 153/III.

² انظر: kably (M), op.cit., p 137.

³ انظر: kably (M), op.cit., p136.

⁴ ابن مرزوق، المسند، ص 285.

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

هلكننا قالوا بكثرة الرحلات لبلاد الحر والغلا والجوع¹
ولم تقتصر المعاناة على الجند المشاركين في الحملة بل طالت أهاليهم
أيضا كما يظهر من قول الكفيف في بيت آخر :

أولادنا تيمموا بنات وبنين ونسانا ترملوا ونحن أحياء²
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، ويتجشم بهم المهالك »³.

وجاءت بعض أبيات ملعبة الكفيف ناطقة بلسان حال أطراف لم
تكن مرتاحة للحملة المرينية على بلاد المغرب وعبرت بشكل مباشر عن
عدم رضاها عن تلك الحملة دون المساس بمشروعية حكم أبي الحسن :
أمولاي بالحسن خطينا الباب في قضيت سيرنا إلى تونس⁴
في غنى كنا عن الجريد والزاب وشلك بعرب افريقية الغوبس⁴
وجاء في بيت آخر من الملعبة :

واش كان دعانا لراس الأقرع يغسل بالما ولا يساق للواد⁵
ولم نسجل - فيما توافر لدينا من مصادر - مواقف رافضة للحملة في
أوساط علماء المغرب الأقصى، وإن كان من الثابت وجود تيار داخل البلاط
المريني عبر عن تحفظاته منها، وحاول أن يشني أبا الحسن عن القيام بها. فقد
نقل ابن خلدون موقف الوزير عيسى بن موسى الذي حاول إقناع
السلطان بالتخلي 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 وشلك معناها مالك وما لهم، والغوبس هو الذنب (من كلام المحقق).

⁵ نفسه، ص 72.

بمصالح الثغور إذا رتبت شرقا وغربا وعدوة البحر، وأن إفريقية تحتاج إلى أوفر الأعداد وأشد الشوكة لتغلب العرب عليها [...] فأعرض السلطان عن نصيحته»¹. بينما أوما ابن مرزوق - وهو مؤرخ البلاط - إلى وجود "جماعة" أشارت - دون طائل - على أبي الحسن بعدم التحرك باتجاه إفريقية، ولم يذكر هذا المؤلف من أسماء المنتمين إلى هذه الجماعة غير عيسى بن الحسن الذي كرر على السلطان رفضه للحملة على إفريقية².

ولا نعدم إشارات عن مواقف أبداها علماء تجاه ما حدث أثناء الحملة المربنية على بلاد المغرب من تجاوزات. فعلى إثر دخول الجيش المربني إلى تلمسان، ساد النهب وانعدام الأمن، ولحقت الكثير من أهلها « معرة في أموالهم وحرمتهم »، فتدخل شيوخ الفتيا بالبلد، يقودهم أبو زيد وأبو موسى ابنا الإمام، ووعظوا السلطان « وذكروه بما نال الناس من النهب »³. ولما شدد أبو الحسن على فرض ضريبة المعونة على مدن المغرب الأوسط لتغطية نفقات الحرب، لم يوافق 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 »⁴، ودعاه إلى الاعتماد في ذلك على بيت المال، عوض فرض الجبايات على الناس⁵.

على أن الموقف الراض للحملة قد بلغ ذروته بعد انهزام السلطان أمام عرب القيروان، حيث أفتى بعض العلماء « بعجزه وانخلاعه من الخلافة »⁶، وأعرب الناس عن رغبتهم في توقف الحملة، وعودة السلطان إلى بلده. فهذا أبو هادي الصنهاجي - وهو أحد المتصوفة - يطلب من جد ابن

¹ ابن خلدون، العبر، 612/VII.

² ابن مرزوق، المسند، ص 356.

³ ابن خلدون، العبر، 536/VII.

⁴ ابن مرزوق، المسند، ص 161-162.

⁵ ابن مريم التلمساني، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، الجزائر، 1984، ص 97.

⁶ ابن مرزوق، المسند، ص 97.

قنفذ أن ينتقل 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 قنفذ : « 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، وخاطبه بما يلي : « حاجتي أن ترجع وتترك البلاد لأهلها »، فقال له : « هذا لا يمكن فأطلب غيره ». وبعد انصراف أبي هادي قال أبو الحسن : « هذا أحق. مثلي يصد وطريقتي كذا وشأني كذا ولي من القوة كذا ». وتقيد الرواية المناقبة 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 بيعتهما لأبي الحسن². كما مجد الشاعر التونسي الرحوي الحملة المرينية على إفريقية - وهو ممن يدعوهم ابن خلدون « بصاحبنا » -، وعبر شاعر آخر هو أبو عبد الله العبدري عن ولائه لأبي الحسن من خلال الإنشاد في موضوع احتفاله بعيد المولد النبوي 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، الاستقصاء، III/154.

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

⁴ انظر: Kably; op. cit., p 154.

وانضاف إليهم آخرون من بجاية، حيث لحق به « موكب غص بفقهاها الأعلام ووجوها »¹. وطوال الحملة، لم يتردد السلطان المريني في توظيف ورقة السلطة العلمية لإضفاء المشروعية على حركاته المغاربية. فقد استصدر فتوى بتلمسان في شأن مصير سلطانها العبدواي أبي سعيد «وأخطر الفقهاء وأرباب الفتيا فأفتوا بحرابته، وقتله»². ولما وصل إلى إفريقية استخدم الفقيه أبا عبد الله بن سلمة للظفر ببيعة أهل قابس وطرابلس وصفاقس وقرقنة³، وظل هذا العالم في « صحبة الركاب العلي في عريض تشریف ومستكمل تصنيف»⁴.

ولم تسلم حملة أبي عنان على بلاد المغرب بدورها من معارضة، 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»⁵. أما أبو القاسم العزفي (ت 1367/768) كاتب أبي عنان، فلجأ إلى أسلوب آخر للتعبير عن عدم رضاه على البقاء بإفريقية، وذلك حين عزم السلطان المريني على تعيينه بها «فبكى لبعد الشقة عن ولده وولده فتركه»⁶. وأما الموقف المتحفظ من الحملة فعبر عنه أحد رجال الصوفية، وهو أبو عبد الله الصفار⁷.

وعدا هذا، فإننا لم نقف بشكل مباشر على ما يؤكد 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 استقدم هذا العالم إلى فاس سنة

¹ ابن الحاج النميري، فيض العباب، الرباط، 1984، ص 252.

² ابن خلدون، العبر، 599/VII.

³ التميمي، فيض العباب، ص 256.

⁴ نفسه، ص 257.

⁵ ابن مريم، البستان، ص 177.

⁶ المقرئ، أزهار الرياض، 378/II.

⁷ التميمي، فيض العباب، ص 219-220.

1352/753، ولم يطب له المقام بها، فظل يبسط الشكوى ويتبرم من الاغتراب، حتى ارتاب منه أبو عنان. وحدث أن وصلت أخبار تفيد بأن سلطان بني عبد الواد أوصى التلمساني « على ولده وأودع له مالا عند بعض الأعيان من أهل تلمسان »¹، فطالبه أبو عنان بإطلاعه عليها، لكن الشريف التلمساني امتنع بدعوى أنها ودیعة، وقال للسلطان : « إنما عندي شهادة فلا يجب علي رفعها، بل سترها، وأما تقريبيك إياي، فقد أضربني 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 تمخضت عن حملة أبي الحسن على إفريقية، انقضاض ابنه أبي عنان على الحكم. فقد استغل هذا الأخير هزيمة أبيه بالقيروان وشيوع خبر وفاته للانقلاب عليه، فلاحق العمال المواليين 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، وتآمر مع حكام بني عبد الواد بتلمسان لعرقلة عودة أبيه إلى المغرب الأقصى، ومنع عائدات الجبايات التي جمعها رئيس قسبة 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 رواية ابن خلدون أن أبا عنان كان يستعجل نهاية أبيه لينفرد بالحكم، حتى إنه لجأ إلى من يدعي علم الحدثن والتنبؤ، واستدعى لذلك عثمان بن يحيى بن جرار من مشيخة بني عبد الواد الذي أودع له « ما أراد من الأقاويل من تورط السلطان في

¹ ابن خلدون، العبر، 875/VII.

² ابن مريم، البستان، ص 140.

المهلكة وبشره بمصير الأمر إليه ¹. وقد لخص الزركشي خطة أبي عنان لإزاحة أبيه من الحكم بقوله إنه عمل ليكون بينه وبين أبيه « حائلا » ². وسوف لن نتبع تفاصيل عودة أبي الحسن إلى المغرب الأقصى وملاحقة ابنه له، بل سنكتفي بالإشارة إلى أن أبا عنان دخل مرحلة تنفيذ خطته للاستيلاء على الحكم، بأن كلف قاضي الجماعة الفقيه محمد بن أبي بكر التلمساني الشهير بالمقري بكتابة ميثاق البيعة وقراءتها على الناس في ربيع الأول من سنة 749/ يونيو 1348.

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

عاق الأعادي عن رثائك برهة فغدا الغبي وشأنه أسرار

وقد شبه ابن الخطيب مآل أبي الحسن بمأساة الحسين حين قال :

وكذا الحسين مضى ولم يندب إلى زمن توالى بعده أعصاره

وعلى الرغم من أن ابن الخطيب لم يشر إلى المسؤولية المباشرة لأبي عنان فيما حدث لأبيه، فإنه ألمح إلى ذلك في شطر يقول فيه « لنكير من استولى بعده على أمره » ³.

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

عليه تهافت الفراش على ضوء السراج»، وأهل هنتاة «تعاهدوا على الدفاع عنه وبائعوه على الموت»، وأهل مراکش 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 الموالي لهذا السلطان حين كتب:

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

كذا أهل الدين في عصبتهم معنا كالقاضي والمدرس الأكبر
في كل نهار يدعوا لمولنا 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 انتزاع أولاد السلطان بالمغرب الأوسط والأقصى واستقلال أبي عنان بملك المغرب». فلماذا عمد ابن خلدون إلى هذا التعميم، ومن هم أولاد السلطان هؤلاء الذين انتزوا وثاروا على أبيهم بالمغربين الأوسط والأقصى؟

ما تمدنا به المصادر - بما فيها كتاب العبر - هو أن أبا 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، 581/٧٧١، 593، 595 و597.

² الكفيف الزرهوني، الملعب، ص 138.

³ نفسه، نفس الصفحة.

⁴ الفاسي أحمد، «موقع رحلة ابن بطوطة في المشاريع السياسية والاقتصادية للسلطان المريني 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 انقضااض أبي عنان على الحكم حيث قال : « لما اتصل خبر النكبة بالقيروان [...] تناول 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 بإفريقية، وبالتالي فإن القضية في نهاية المطاف تتعلق « بوراثنة للعرش وليست مسألة تمرد »². ومع هذا كله، فإن ابن خلدون لم يسلم من الآلة العقابية لأبي عنان. ذلك أن هذا السلطان كان قد نقل أبا 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 نمي إلى أبي عنان وجود علاقة خاصة بينه وبين ابن خلدون، وأنه يخطط للفرار واسترجاع حكمه ببجاية، وأنه سيولي ابن خلدون منصب الحجابة بها، فألقى السلطان أبو عنان القبض على ابن خلدون، وأودعه السجن مدة سنتين³. ولم يسلم رفيقه ابن مرزوق من سجن أبي عنان أيضا بعد فشله في مهمة كلفه بها السلطان، وتعلق بخطبة إحدى الأميرات الحفصيات، مع العلم بأن هذه الأميرة كانت رافضة للزواج من السلطان المريني، وعبرت عن موقفها بأن قالت : « بلغني أن فيه قلقا 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 مكثت ست وثلاثين يوما إلى جانب السلطان أبي الحسن، قبل أن ينتقل إلى خدمة ابنه أبي عنان وأصبح من المقربين إليه،

¹ ابن خلدون، العبر، 578/VII.

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

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

⁴ الزركشي، تاريخ الدولتين الحفصية والموحدية، ص 84.

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

V. تركيب

كان للعلماء حضور مكثف في مختلف الحملات الكبرى التي قام بها بنو مرين ببلاد المغرب، مما يدفع إلى التذكير بأسئلة سبق لمحمد فتحة أن أثارها. فهل كانت مرافقة العلماء للجيش المريني «إرادية أم نتيجة للخوف، وهل هي وليدة المصلحة؟»². يبدو أن كل هذه العوامل كانت حاضرة في تحركات العلماء إلى جانب الجيش المريني، وأن دواعي مشاركتهم في تلك الحملات كانت متنوعة. فقد شارك بعضهم لاقتناعه وتشبعه بأهداف مشاريع بني مرين ببلاد المغرب، وانخراطه فيها باعتباره جزءا من المخزن، مثل ابن الحاج النميري والسطي؛ وشارك البعض الآخر بدافع الخوف من الآلة العقابية للسلطين، ولاسيما على عهد أبي عنان الذي بدا أنه أكثر العهود المرينية دموية. وأما الصنف الثالث، فكان يرى في الحملات وسيلة لتحقيق مصالح مادية صرف من خلال أعطيات السلطين، وهذا الصنف هو الذي يقصده ابن عباد - وهو عالم ومتصوف - بكلامه لما ندد بلهث بعض العلماء وراء الأموال دون مبالاة بالشرع والورع، حيث جمعوا «بين البيضاء والصفراء الآلاف والمئين»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 فتحة، النوازل الفقهية والمجتمع، ص 137.

³ ابن عباد الرندي، الرسائل الكبرى، طبعة حجرية، 1320 هـ، ص 124.

ومع اعتقادنا بوجود هذه الأصناف الثلاثة من العلماء، فالظاهر أن ثمة عوامل موضوعية أخرى ساهمت في تبلور مواقف العلماء من الحملات المرينية على بلاد المغرب. فقد ظهر الحكم المريني بعد الجوازاات الأربعة 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. ولا شك 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، دونما 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 الحكام بالمنطقة، فإنها لم تكن كذلك بالنسبة للعلماء. ولعل مثل هذا الشعور بالانتماء 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 فراغا سياسيا، والتحركات المرينية ما تزال في بداياتها الأولى، بادر علماء مكناسة إلى مبايعة السلطان الحفصي، إذ لم يكونوا ينظرون إلى أي تحرك عسكري وسياسي يبتغي توحيد بلاد المغرب نظرة غريبة ولا يعتبرونه مبادرة « أجنبية ولا دخيلة أو متطفلة »¹. ولندكر هنا بموقف مفتي 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 بالحملة 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 جميعها هو خطاب النصيحة والدعوة للعمل بمقتضى الشرع. ولنسجل كيف أن راشد بن أبي راشد الوليدي كان يدعو - في إثارته لمسألة مالية الدولة - إلى عدم التعامل مع "الظلمة"، لكنه لم يفته أن يوصي بالدعاء لهم « بالتوفيق للعمل بالطاعة لله وبالتوبة وحسن الخاتمة »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 المملووزي أواسط سنة 697/مارس 1298، حيث تم خنقه في سجنه بسبب سعاية به لدى السلطان. ومعلوم أن المرينيين كانوا - قبل ذلك - قد اغتالوا الشاعر عبد المهيمن البلدوذي في السنة المذكورة إرضاء للمملووزي³. 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 بالمغرب في العصر المريني، مرقونة، كلية الآداب، طهر المهرارز، فاس، 2008.

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

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

السللاوي « لذنأ أسلفه فف آءمة أخفه أأ علف بسآلماسة »¹. كما لم ففس هذا السلطان للفقفه عبء المهمفن الموقف الذف آآذه منه لما كان محاصرا بالقفروان، مما أآبر الفقفه على الاختفاء مدة بءار والء ابن آلءون، فلما آرف السلطان من القفروان إلى سوسة، أعرض عن عبء المهمفن « لما سآط عفته عن قومف بالقصة » وعفن مكانه فف آتابه العلامة الفضل ابن الرفس عبء الله بن أأ مءفن و« أقام عبء المهن عطلا من العمل مدة أشهر »².

وقء فكون آآوف العلماء من الآلة العقاففة للسلطة السفاففة وراء استنكافهم عن الآوف فف الأمور ذات الطابع السفافف أو الابتعاء عنها نفائفا. ومما له ءلالته فف هذا الإطار، أن فتاوى العصر قلما آاضت فف آضافا سفاففة. فباسآناء بعض النوازل الفف طرقت مسألة مالية ءولة، فأن باقى النوازل صبب فف ما له علاقة بالمستوى الآآماعف أو الفآافف. وفمكن أن نلمس ذلك فف نوازل آآففة أففى ففها فقهاء من العصر المرفنف، وفآعلق الأمر بعبء الله بن محمد بن موسى العبءوسف (ت 1445/849) الذف أففى فف 131 نازلة وأأ الضفاء مصباح الفاصلوآف (ت 1349/750) الذف أففى فف 72 نازلة وأأ الآسن الصآفر (ت 1219/719) الذف أففى فف 48 نازلة³.

ولم تكن العلاقات بفن السلطفن السفاففة والعلمفة آاضعة لآلبة السلطة السفاففة فآسب، بل كانت آآكمها كذلآ الرؤف الشآصف والمرامف الفف كان فرومها كل عالم من آبوء المناصب، وما فوفره من آاه ومال وسلطة. فمف العلماء من اسآغل منصبه للاآآناء آفر المشروع، مثل أأ الفضل محمد المزءفغف الذف اسآولى على أموال آآباس القروفن، بل كان ففكر فف ممارسة آآآكار الزرع لأءاء ما علفه من ءفون⁴. كما لم ففو بعض العلماء على مآاارة منصبه نظرا للآظة الماءفة الفف كان فوفرها له، كالآسن بن عثمان

¹ ابن آلءون، العفر، 857/VII.

² نفسه، ص 820.

³ تم اسآآلاص هذه الأعااء من أطروآة البوزفءف آحمء، العلماء والسلطة بالمآرف فف العصر المرفنف، ص

39-58.

⁴ ابن مرزوق، المسنء، ص 61.

(ت 1388/790) الذي اضطر إلى العودة إلى منصبه في القضاء بعد تهديد زوجته له بتركه، وحجتها في ذلك «إني استأنست أن يخدمني النساء»¹. وانخرط بعض العلماء في خدمة السلطة السياسية لما توفره من جاه ونفوذ، فهذا لسان الدين ابن الخطيب مارس الضغط على امرأة لتبيعه 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 طلبا للسطوة 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 مختصا بالعلامة والحجابة - أي أنه أصبح الرجل الثاني في الدولة بعد السلطان - قبل أن يذهب ضحية الدسائس التي كان يعرفها البلاط المريني، ويصفيه السلطان أبو الربيع سليمان بسعاية من ابن خزر الذي كان على الديانة اليهودية. وكان ابن عسقلان من أتباع ابن أبي مدين هذا، ولم يخف رغبته في أن يصبح قائدا للشرطة، مبررا رغبته بكونه ميالا 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 تفصح عن تجاوزات بعض العلماء واستغلالهم لمناصبهم وقربهم من الحكام، فإن هنالك حالات أخرى مغايرة، استنكف 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 التنبكتي، نيل الابتهاج، I/171-172.

² ابن الأحمر وآخرون، بيوئات فاس، الرباط، 1972، ص 62.

³ نفسه، ص 57.

⁴ الكتاني، سلوة الأنفاس، ج 3، ص 244.

إلحاق السلطان أبي الحسن عليه في ذلك، فجعل الكبل على ساقيه « وزاد في الامتناع، ولم يزل عليه حتى مات »¹. وقد أخذ 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 المجازفة بالقول إن السلطة السياسية غالبا ما تنصاع لسلطة العلماء في هذه الفترات بصفة واضحة. أما في فترات القوة، فإن سطوتها وتمكنها من الأوضاع يسمحان لها بتطويع العلماء وتوظيفهم في تنفيذ مشاريعها، بالترغيب عن طريق الإكثار من الأعطيات والجرايات، 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 تماما على الحملات المرينية على بلاد المغرب حيث اضطّر العلماء إلى مجازاة السلاطين والسير في ركابهم مجبرين، عملا بمقولة « من قويت شوكته وجبت طاعته ». وهكذا لم يكن ميزان القوى يسمح للعلماء بمعارضة مشاريع الحكام، بل كان يفرض عليهم تزكية اختياراتهم، وغاية ما كان بوسعهم القيام به آنذاك، هو إسداء النصيح، أما معاكسة رغبة الحكام فكانت تعرض صاحبها للعزل أو السجن، بل قد تضع حدا لحياته.

لقد راقبت السلطة المرينية المجال الديني والعلمي منذ أن أخضعت مدينة فاس، وتحكمت في تسيير جامع القرويين بواسطة فقهاء موالين 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، إطلاقات على تاريخ المغرب خلال العصر المريني، منشورات كلية الآداب، وجدة، 2003، ص 9-26.

ويبدو أن بني 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 والدينية بقوله : «ثلاثة من الولاية لا مدخل للرعية فيهم مع السلطنة وهم صاحب القسبة وصاحب الشرطة والوالي، وثلاثة المرجع فيها للرعية وهم إمام الصلاة والخطبة والقاضي والمحتسب»¹.

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

الملك بالدين يبقى والدين بالملك يقوى²

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 الحكام والقدرات المالية للمحكومين : المعونة بين الحكم الشرعي والحكمة

ذ. حسن حافظي علوي

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 والحظر والإباحة، لا كما يطلقه البعض بحكم العادة على المتكلم والفيلسوف والنحوي والمحدث والمفسر¹ والمتفقه 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 الحكام على استمالة الفقهاء، واستعانوا بهم في الأحكام، وشاوروهم في أمور التدبير، وجعلوهم أداة تمرير رغباتهم لدى الجمهور، ولسان حالهم في تبرير ما تعارض من تصرفاتهم مع أحكام الشريعة. وهكذا صار الفقيه معلم السلطان ومرشده ومنقذه الذي يطوِّع له الأحكام - بدعوى ما تقتضيه الحكمة والمصلحة المرسله - ووسيطه في العلاقة مع محكوميه؛ إلى جانب كونه الحكم بين المحكومين أنفسهم في الخصومات التي تمليها المصالح والمرشد إلى وجوب الالتزام بطاعة الإمام خوفاً من الفتنة وصونا لسلامة النفس والعرض والمال².

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

² انظر تقديم هذا الكتاب أعلاه.

وقد احتفظ لنا المقرئ بمفهوم الفقيه عند المغاربة والأندلسيين في العصر الوسيط حين قال : « وسمته عندهم جليلة، حتى إن المثلثين كانوا يسمون الأمير العظيم منهم الذي يريدون تنويهه بالفقيه [...] وهي الآن. -أي في عصر المؤلف أوائل القرن الحادي عشر للهجرة/ السابع عشر للميلاد- بالمغرب بمثابة القاضي بالمشرق، وقد يقولون للكاتب والنحوي واللغوي فقيه لأنها عندهم أرفع السمات »¹. هذا وقد حدد أبو حامد الغزالي تطور العلاقة بين الأمير والفقيه في الإسلام تحديدا دقيقا في 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 تولاهها الخلفاء الراشدون المهديون، وكانوا أئمة علماء بالله تعالى فقهاء في أحكامهم، وكانوا مستقلين بالفتاوى في الأقضية، فكانوا لا يستعينون بالفقهاء إلا نادرا في وقائع لا يستغنى فيها عن المجاورة [...] فلما أفضت الخلافة بعدهم إلى أقوام تولوها بغير استحقاق ولا استقلال بعلم الفتاوى والأحكام، اضطروا إلى الاستعانة بالفقهاء وإلى استصحابهم في جميع أحوالهم لاستفتائهم في مجاري الأحكام »².

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

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

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

آصرة المحبة بين الحاكم والمحكوم، وبضبط التوازن بين المتطلبات الجبائية للحاكم والقدرات المالية للمحكومين.

وتعتبر مسؤولية الفقيه في مراقبة الشأن العام من القضايا المركزية في دولة الإسلام، لأن الفقه عماد 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 يقتضي منه أن يكون عالماً بالحكم الشرعي متشبعاً بالحكمة، حتى تنأى فتواه عن التعسف ولا يزل لسانه فيفتي بغير المطلوب أو بغير المشهور.

وبما 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 فيما يقول. ولا يكون للفقيه امتداد اجتماعي وازن ما لم يبتعد عن خباء السلطان وركابه وطعامه وهباته، بل يتسرب 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 أحياناً، فإنها كانت شديدة وعصية 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 مكبلاً في الحديد من اليمن إلى بغداد بأمر من الخليفة هارون الرشيد بتهمة التشيع، وامتنح 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 بما يرضي الحكام وجأهروا 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 دأبت عليه المصادر في تخليد ذكرهم وتزيين تراجمهم بأجل الصفات وتحليتهم بقول إنهم ممن « لا يخافون في الله لومة لائم »¹.

وتجدر الإشارة إلى أن الفقهاء الذين لم يسعفوا الحكام في مرادهم يظلون قلة إذا ما قورنوا بالذين وافقوهم في الاجتهاد والفتوى أو الذين تهافتوا 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 يدخروا وسعا في التنظير لوجوب الالتزام بطاعة الإمام والصبر على جورهِ، وألحوا غاية الإلحاح 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 جورهِ. ولعل هذا هو الذي يفسر المكانة الخاصة التي أولاها أهل السنة للعلماء، وتكليفهم لهم بمسؤولية دعوة الناس إلى وجوب طاعة الإمام وتجنب مخالفته ونبد الخارجين عليه مخافة الفتنة وضمانا للأمن والسكينة. وهم يصدرون في رأيهم هذا من آيات بينات من الذكر الحكيم ترفع مكانة العلماء وتجلب العلم²، ومن أحاديث شريفة تجعل العلماء ورثة الأنبياء وتشيد

¹ انظر تقديم هذا الكتاب أعلاه.

² قال تعالى: { شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط } سورة آل عمران، الآية 18. قال الوزاني بعد سرده لهذه الآية: « فأنظر كيف بدأ سبحانه وتعالى بنفسه، وثنى بالملائكة وثلاث بأهل العلم، ونأهيك بهذا شرفا وفضلا وجلاء ونبلا » المهدي الوزاني، النوازل الجديدة الكبرى فيما لأهل فاس وغيرهم من البدو والقرى المسماة بـ: المعيار الجديد الجامع المعرب عن فتاوى المتأخرين من علماء المغرب، قابله وصححه على النسخة الأصلية عمر بن عباد، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، فضالة المحمدية، 1999، 375/XI. وقال تعالى: { يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات } سورة المجادلة، الآية 11، و { قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون } سورة الزمر، الآية 9 =

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

«وإنما يخشى الله من عباده العلماء» سورة فاطر، الآية 28 و«قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب» سورة الرعد، الآية 43 و«وقال الذين أوتوا العلم ويلكم ثواب الله خير لمن آمن وعمل صالحا» سورة القصص، الآية 80 و«وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون» سورة العنكبوت، الآية 43 و«قلوا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يخذرون» سورة التوبة، الآية 122 و«فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون» سورة الأنبياء، الآية 7 و«ومن أحسن قولا ممن دعا إلى الله وعمل صالحا» سورة فصلت، الآية 33 و«اذع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتلي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين» سورة النحل، الآية 125.

¹ ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: «من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين ويلهمه رشده» وقوله: «العلماء ورثة الأنبياء» وقوله: «يستغفر للعالم ما في السموات والأرض» وقوله: «إن الحكمة تزيد الشريف شرفا، وترفع المملوك حتى يدرك مدارك الملوك» وقوله: «أفضل الناس المؤمن العالم الذي إن احتجج إليه نفع، وإن استغني عنه أغنى نفسه» وقوله: «الإيمان عريان، ولباسه التقوى، وزينته الحياء، وثمرته العلم» وقوله: «أقرب الناس من درجة النبوة أهل العلم والجهاد. أما أهل العلم فدلوا الناس على ما جاءت به الرسل، وأما أهل الجهاد فجاهدوا بأسياقهم على ما جاءت به الرسل» وقوله: «لموت قبيلة أيسر من موت عالم» وقوله: «الناس معادن كعادن الذهب والفضة، فخيرهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا» وقوله: «من حفظ على أمتي أربعين حديثا من السنة كنت له شفيعا وشهيدا يوم القيامة» 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، إنني عليم أحب كل عليم» وقوله: «العالم أمين الله في الأرض» وقوله: «إذا أتى علي يوم لا ازداد فيه علما يقريني إلى الله عز وجل فلا بورك لي في طلوع شمس ذلك اليوم» وقوله: «فضل العالم على العابد كفضلي على أدنى رجل من أصحابي» وقوله: «فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب» وقوله: «يشفع يوم القيامة ثلاثة: الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء» وقوله: «ما عبد الله تعالى بشيء أفضل من فقه في الدين، وفقه واحد أشد على الشيطان من ألف عابد، ولكل شيء عماد، وعماد هذا الدين الفقه» وقوله: «خير دينكم أيسره، وخير العبادة الفقه» وقوله: «العلم خزان، مفاتيحها السؤال، ألا فاسألوا، فإنه يؤجر فيه أربعة: السائل، والعالم، المستمع، والمحبة لهم» وقوله: «لا ينبغي للجاهل أن يسكت على جهله، ولا للعالم أن يسكت على علمه» وقوله: «لما بعث معاذ بن جبل إلى اليمن: «لأن يهدي الله بك رجلا واحدا خير لك من الدنيا وما فيها» وقوله: «إن الله عز وجل لا ينتزع العلم انتزاعا من الناس بعد أن يؤتيتهم إياه، ولكن يذهب بذهاب العلماء، فكلما ذهب عالم ذهب بما معه من العلم حتى إن لم يبق إلا رؤساء جهالا إن سئلوا أفقروا بغير علم فيضلون ويضلون» وقوله: «من سئل عن علم فكتمه ألجمه الله بلجام من نار» وقوله: «لا حسد إلا في اثنين: رجل آتاه الله عز وجل حكمة فهو يقضي بها ويعلمها الناس، ورجل آتاه الله مالا فسلطه الله على هلكته في الخير» وقوله: «على خلفائي رحمة الله، قيل ومن خلفاؤك؟ قال الذين يحبون سنتي ويعلمونها عباد الله» بالإضافة إلى أحاديث كثيرة في الحث على طلب العلم.

² ومن تلك الآثار ما قاله علي بن أبي طالب لكميل: «يا كميل، العلم خير من المال، العلم يحرسك وأنت تحرس المال، والعلم حاكم، والمال محكوم عليه، والمال تنقصه النفقة، والعلم يزكو بالإنفاق» وقوله أيضا: «العالم أفضل من الصائم القائم المجاهد، وإذا مات العالم وقع في الإسلام ثلثة لا يسدها إلا خلف منه» وقوله نظما:

ما الفخر إلا لأهل السعلم إنهم على الهدى لمن استهدى أدلاء

وقدر كل امرئ ما كان يحسنه والجاهلون لأهل العلم أعداء

ففر بعلم تعش حيا به أبدا 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 السلفاء؟ 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، ومحل نظره في خلقه، وبهم يرحم الله البلاد والعباد»¹. ولا يخفى أن الهدف من التذكير بهذه الآيات والأحاديث والآثار كلما جرى الكلام عن العالم هو تكليفه بحفظ الشريعة وتأهيله ليكون محط 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 وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ}² كما استندوا إلى أحاديث تدعو إلى طاعة أولي الأمر ولو أساءوا السيرة³. وأحاديث تحث الناس على الصبر وعلى الالتزام ببيعة للإمام. 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}⁴؛ وفي صحيح مسلم، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: {من خلع يداً من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية}⁵، وما رواه البخاري: «ليس أحد

¹ المهدي الوزاني، المعيار الجديد، 385/XI.

² سورة النساء، الآية 59.

³ في الصحيح من حديث غبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: {أمرنا بالسمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا، وعُسرنا ويُسْرنا وأثرة علينا، وإن لا ننازع 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 وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي 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 شبراً فموت إلا مات ميتة جاهلية}؛ وقوله صلى الله عليه وسلم: {إن عدل فاشكروا، وإن جار فاصبروا} وقوله عليه السلام: {أنوا الذي عليكم، وسلوا الله الذي عليهم} وقوله عليه السلام: {من دعا على سلطان يسلمه الله عليه}.

⁴ صحيح البخاري 145/9، كتاب الفتن باب سترون بعدي أموراً تتكرونها.

⁵ صحيح مسلم 517/4، كتاب الإمارة باب 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»¹. 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 عزلهم ولا إلى حرض الناس على قتالهم وتحريضهم على المجاهرة بعصيانهم. وبذلك يكون علماء السنة قد أسسوا لوجوب طاعة الإمام باستحسان الصبر على العصيان والخروج عن طاعة الإمام الجائر. وقد بلغ بهم الحرص في حث الناس على التزام طاعة الحاكم مهما أساء السيرة أن قالوا إن الإمام إذا كان جائرا « يقتل النفس، ويغصب الأموال، ويرتكب المعاصي كالزنى ونحوه، ولا يُقدر على خلعه إلا بالقتل وإراقة الدماء، فإنه يزجر عن ذلك، لأن تغيير المنكر واجب، فإن تاب وإلا ترك ووجب الصبر، ولا سبيل إلى القيام عليه»². وفي نوازل المعاضات من المعيار، لما تكلم على المغارم السلطانية وشروط أخذها قال ما نصه: «لا يقام على السلطان وإن أخذ المال وضرب الظهر»³. 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 ونظرائه من أمراء الجور، وفي زمانهم من لا يَحصى 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 والنجدة بذلك، لما رأوا من عاقبة القيام ونقض العهد وعدم الوفاء بالبيعة لمن عقدت له»⁴.

كما اعتبر فقهاء المالكية تعدّي الجيش والسراق والسلطان الجائر جائحة من الجوائح⁵، واستدل أكثرهم على وجوب الطاعة للإمام بجواب

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

2 المهدي الوزاني، المعيار الجديد، 26/III.

3 نفسه، 27/III.

4 المهدي الوزاني، المعيار الجديد، 27/III.

5 نفسه، 629/IV.

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

ولم يقتصر فقهاء السنة على دعوة الناس إلى الصبر على ظلم الإمام مخافة اضطراب جبل الأمن، بل تجاوزوه إلى التشديد على عدم المس بهيبته والخذش في وقاره وجلال قدره والتقليل من قدسيته بالسب واللعان، لكنهم أجازوا في المقابل سب ولاته وعماله. فقد أورد الزياتي في نوازلهم كلاماً للفقهاء القاضي أبي سالم الكولالي هذا نصه : « من ترجى بركته إذا رفعت له مظلمة لا بأس بدعائه على العمال الفجار سرا وجهراً، إلا أن يتقوا فيكتم ذلك، وإن كان السلطان هو الجائر فلا يدعو عليه هو ولا المظلوم بوجه »². وألف محمد بن أحمد المسناوي (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 بهداية الظالم وإقلاعه عن ظلمه، وهو شأن الذين إذا ظلّموا 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 وطلباً للانتقام منه، وهو

¹ نفسه، III/26.

² نفسه، نفس الصفحة.

في الجملة جائز عند مالك. غير أن العلماء استحسنا الصبر والعفو وقالوا إن الصبر دليل رضى العبد بقضاء ربه وتوكله عليه ورجوعه إليه¹. فكانوا يقولون بعدم الاعتراض على ما يجري به القدر على العباد ويدعون إلى الالتزام بمضمون « دُع الخلق وما دُفعوا إليه، فمراد الحق ما هم عليه »². وبما أن الغرض من تشديد فقهاء السنة على وجوب طاعة الإمام هو تجنب ما ينجم عن العصيان من انفلات 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 وأفتوا بالحكمة بدعوى المصالح المرسلة وعملا بالقاعدة الشرعية « دفع المضار مقدم على جلب المنافع ». وهذا ما سنعمل على تبينه 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 يتعذر التأكد من توافرها في الغالب الأعم كما سوف نرى.

المعونة بين الحكم الشرعي والحكمة

قبل معالجة هذا المبحث يحسن بنا الإلماح بعجالة إلى أن الأمور التي ينتظم منها بيت المال على الوجه الشرعي سبعة : أولها خمس الغنيمة³

¹ المهدي الوزاني، المعيار الجديد، XII/182-183.

² ولم نعدم في فقهاء السنة من لم يكن على هذا الرأي القائل بطاعة الإمام وعدم جواز الدعاء عليه أو القيام عليه خوفا من الفتنة. غير أن معارضي هذا الرأي كانوا على العموم قلة لا يتجاوز عددهم أصابع اليد، وجلهم ممن اشتهروا بالزهد والولاية. 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 ويكف الأيدي العادية، وأما إن كان لا يؤمن لهم طريقا ولا يكف عنهم بدا عادية، ويتركهم فوضى، ويسلط خدمته على أمتعة المسلمين وعلى دخول ذورهم يفعلون ما يشاؤون دون وازع، ولا يوصلون ليده ما نهب من أموال المسلمين إلا ما فضل عنهم، وينعذب الناس العذاب الأليم على إعطاء أموال ليست عندهم كما وقع بفاس قبيل العشرين والألف فلا ينبغي اندراجها في هذا الحديث وأمثاله » انظر المهدي الوزاني، المعيار الجديد، 27/III.

³ يكون الخمس على كل ما يحوزه المسلمون من أموال الحربيين ثلاثة أقسام تشمل الغنيمة والمختص والفىء. فأما الغنيمة فهو ما أخذه المسلمون على سبيل الغلبة ويشمل ما لم يقاتلوا عليه أيضا، أي ما تركه الكفار وانجلوا عنه بعد نزول المسلمين بأرضهم؛ وأما المختص فقسمان : ما لا خمس فيه هو ما أخذه من كان ببلد الحرب =

والركاز¹ وما ألحق بهما، والثاني الفبيء، والثالث خراج الأرض العنوية والصُّلحية، والرابع الجزية، والخامس ما يؤخذ من تجار أهل الذمة والحربيين، والسادس مال من مات ولا وارث له والسابع المال الذي ضل صاحبه وجُهلَّت أربابه².

أما صرف أموال بيت المال فيبدأ فيه بتحسين الثغور وشراء آلة الحرب من الخيل والسلاح، ثم تصرف منه رواتب القضاة والعمال ومن ولي على مصلحة من مصالح الدولة، ثم تبنى منه المساجد والقناطر، ثم يفرق ما بقي منه على الفقراء، فإن فضل شيء ورأى السلطان تفرقته على الأغنياء فرقه، وله أيضاً الحق في صرف ذلك المال في الغزو وفك الأسرى وقضاء الدين للمدينين وتزويج العزاب وإعانة الحاج³. على أن تعطى في كل ذلك الأولوية للمحل الذي تحصل فيه الفبيء قبل غيره من الأماكن⁴.

وغني عن البيان أن الأمور - الآنفه الذكر - التي ينتظم 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 الفبيء زمن الخلفاء الراشدين، والنتيجة 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 يخمس وهو ما اختلس منهم أو سرق؛ وأما الفبيء فهو ما يكون بجملته لبيت المال، ويطلق بمعنيين : خاص وعام. فأما الخاص وهو المراد هنا، فهو ما تركه العدو من أموال وانجلى عنه قبل خروج المسلمين من بلاد الإسلام أو بعد خروجهم منها لكن قبل نزولهم بلد عدوهم، فإن كان بعد نزولهم بها وبعد قتال فغنيمته. وأما الفبيء بالمعنى العام فيطلق على جميع ما يجتمع منه بيت المال. انظر المهدي الوزاني، المعيار الجديد، 385-388.

¹ الركاز مأخوذ من الركز، وركز الشيء تثبيته في الأرض، وهو ما وجد من أموال مدفوناً بالأرض أو على ظهرها، عينا كان أو عرضاً، من نحاس أو لؤلؤ وطيب أو غيرها. انظر المهدي الوزاني، المعيار الجديد، 386/XII.

² المهدي الوزاني، المعيار الجديد، 384-385.

³ نفسه، 394/XII.

⁴ نفسه، 396/XII.

إحداث ضرائب جديدة لتعويض النقص الحاصل في موارد المجتبي الشرعي، فاستصدروا فتاوى جوزوا بها هذا الإحداث بدعوى حاجتهم إلى المال للقيام بالمصالح العامة للمسلمين. وتعد المعونة من أقدم الضرائب المستحدثة التي أثارت جدلا واسعا بين الفقهاء في تاريخ الإسلام، وهي وإن كانت من الجبايات التي لا تدخل في الأموال التي يحق للإمام أخذها من رعيته، فإن أقوال الفقهاء بجوازها قد تواتر عبر الأزمنة فكيف تم التشريع لها وتبرير فرضها؟

ترد المعونة في النصوص الأندلسية أحيانا باسم التقوية¹، وهي المال الذي يضطر الإمام إلى طلبه من الرعية لتجيش الجيوش أو شراء العدة أو غير ذلك من المصالح العامة. ولا تستعمل هذه التسمية في مصادر العصر العلوي إلا نادرا وغالبا 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 فتاويهم، وأما الذين قالوا بالجواز فقيدوا فرضها بشروط.

ويعتبر أبو عمر عثمان بن محمد بن يحيى بن محمد بن منظور الإشبيلي (ت 1334/735) أحسن من أحكم القول في الشروط التي تقيّد 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 الجند وما يحتاج إليه من آلة حرب وعدة فيوزع على الناس ما يحتاج إليه من ذلك، لكن لا يجوز هذا إلا بستة شروط: الأول أن تتعين الحاجة، الثاني أن يتصرف فيه بالعدل ولا يجوز أن يستأثر به دون

¹ ابن بلقين، التبيان، ص 144 والونشريسي، المعيار، 132/XI و133.

² عبد العزيز الخليلي، «الصنك»، معلة المغرب، مطابع سلا، 2002، 5561/16 و5562. انظر تعريف المكس في معلة المغرب، مطابع سلا، 2005، 7240/21-7241 وتعريف أحمد التوفيق للتوظيف في كتابه المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر (إينولتان 1850-1912)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية أطروحات ورسائل 1، الطبعة الثانية، 1983، ص 502.

المسلمين، الثالث أن يصرف مصرفه بحسب المصلحة والحاجة لا بحسب الغرض، الرابع أن يكون الغرم على من كان قادرا من غير ضرر ولا إجحاف، ومن لا شيء له أو له شيء قليل فلا يغرم شيئا، والخامس أن يتفقد هذا في كل وقت، فربما جاء وقت لا يفتقر فيه لزيادة على ما في بيت المال، فكذا ذلك إذا تعينت الضرورة بالأبدان ولم يكف المال، فإن الناس يجبرون على التعاون على الأمر الداعي للمعونة بشرط القدرة وتعين المصلحة»¹.

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 «مما يعلم من مقصود الشرع قبل النظر في الشواهد». ولعل أحسن من نافح عن هذه الفتوى هو عبد الهادي بن عبد الله العلوي الشاكري (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 ويستنبط هذا الحكم من قوله تعالى {قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ}². ثم أورد شروط فرض المعونة كما ساقها ابن منظور مع إضافات لا تخل بالمعنى³.

وبالإضافة إلى إحالة الفقهاء بشكل مكثف على فتوى ابن منظور كلما ذكروا المعونة فإنهم غالبا ما كانوا يستشهدون كذلك بفتوى أبي المطرف عبد الرحمن بن قاسم بن المرحل المالقي (ت 497/1104) - فقيه الأندلس

¹ الونشريسي، المعيار، 127/XI و128. وانظر هذه الشروط أيضا في الاعتصام لأبي إسحاق إبراهيم الشاطبي، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ، 121/II و122.

² سورة الكهف، الآية 94.

³ المهدي الوزاني، المعيار الجديد، 300/X و402/XII.

ومفتيها في عهد ملوك الطوائف- الذي أجاز في كتاب الورع توظيف الخراج على مسلمي الأندلس في زمانه واعتبر ذلك من المصالح المرسله بالنظر إلى كثرة ما كان يأخذه النصارى من حكام المسلمين وعجز بيت المال عن القيام بذلك. كما دأب الفقهاء على الاستناد في هذا الموضوع أيضا على فتويين 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 الفتاوى التي أجازت ليوسف بن تاشفين فرض المعونة بالمغرب والأندلس وفي مقدمتها فتوى أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت 474/1081). أما فتوى محمد بن يحيى بن الفراء التي رفض فيها طلب يوسف بن تاشفين بفرض المعونة على أهل المرية، 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 مبدئي التحريض على الجهاد والحث على كمال الاستعداد وعدم الإهمال بها في ذلك تحصين الثغور وتعليم الرماية للصغار والكبار وممارسة القتال خوفا من مفاجأة العدو للمسلمين بالعدة والعدد³. ويستشهدون في هذا الباب بكلام للفقهاء الشافعي أبي سالم محمد بن طلحة (ت 652/1254) هذا نصه :

1 على بن محمد الموسى السملالي، عناية الاستعانة في حكم التوظيف والمعونة، مخطوط الخزنة العامة، رقم 480 د، ص 342.

2 نفسه، ص 350 و351.

3 استشهد الفقهاء في الحث على الجهاد بآيات من الذكر الحكيم كقوله تعالى : { يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ } سور الأنفال، الآية 65؛ وقوله تعالى : { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ } سورة التوبة، الآية 123؛ وقوله تعالى : { يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَا لَهُمْ فِي جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ } سورة التحريم، الآية 9؛ وقوله تعالى : { فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ } سورة محمد، الآية 35.

« يلزم الإمام حمل الناس على الجهاد، فإن أتكل على أن يتكلف الناس الجهاد 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 وآلة الحرب وسد الثغور»¹.

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 « مما يُعلم من مقصود الشرع بلا نزاع»². خاصة وأن « لكل الضروريات والنوازل الحادثات أحكام تخصها بحسب ضرورياتها وحدوث أسبابها المتجددة التي منها الضرورة»³. وهكذا اعتبرت المعونة من المصالح المرسلّة التي هي من مقاصد جلب المنفعة ودفع المضرة عند الغزالي وغيره⁴، وتم الاستدلال على جواز فرضها بالقاعدة الفقهية: « دفع المضار مقدم على جلب المنافع»⁵. ولما كان المذهب المالكي صريح في مراعاته للمصلحة المرسلّة خلافا للمذاهب الأخرى، فقد أجاز فقهاؤه

1 المهدي الوزاني، المعيار الجديد، 403/XII.

2 نفسه، 277-276/X.

3 نفسه، 277/X.

4 هذا وقد جعل الغزالي المصلحة المرسلّة ثلاثة أقسام: قسم شهد الشرع لاعتبارها وقسم شهد لبطانها وقسم لم يشهد لا لبطانها ولا لاعتبارها. أما ما شهد الشرع لاعتبارها فهي حجة ويرجع حاصلها إلى القياس، وهو اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع. ومثاله حكمنا أن كل ما أسكر من مشروب أو مأكول فيحرم قياسا على الخمر لأنها حرمت لحفظ العقل الذي هو مناط التكليف فتحریم الشرع الخمر دليل على ملاحظة هذه المصلحة. وأما القسم الثاني المتعلق بما شهد الشرع لبطانها فمثاله قول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان إن عليك صوم شهرين متتابعين فلما أنكر عليه حيث لم يأمره بإعتاق رقبة مع اتساع ماله قال لو أمرته بذلك لسهل عليه واستحقر إعتاق رقبة في جنب قضاء شهوته فكانت المصلحة في إيجاب الصوم لينزجر به. فهذا قول باطل ومخالف لنص الكتاب بالمصلحة، وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغير الأحوال، ثم إذا عرف ذلك من صنيع العلماء لم تحصل الثقة للملوك بفتواهم، وظنوا أن كل ما يفتون به فهو تحريف من جهتهم بالرأي. وأما القسم الثالث الذي لم يشهد له من الشرع بالبطان ولا بالاعتبار نص معين فإن المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها تنقسم إلى مصلحة في رتبة الضرورات وإلى مصلحة في رتبة الحاجات وإلى ما يتعلق بالتحسينات والتزيينات، وتتقاع أيضا عن رتبة الحاجات ويتعلق بأذيال كل قسم من الأقسام ما يجري منها مجرى التكملة واللتمة لها. الغزالي، المستصفى، ص 174 - 175 والسملالي، غناية الاستعانة، ص 368.

5 الغزالي، المستصفى، ص 174 - 175 والسملالي، غناية الاستعانة، ص 368.

المعونة « إذا ظهرت المصلحة وفني بيت المال أو بقي فيه ما لا يكفي »¹، وأنزلوا بيت المال إذا ضعف عن القيام بمصالح المسلمين منزلة الجائع الذي أشرف على الهلاك فوجب على الغير أن يسد رمقه². وقد اعتبر الهادي العلوي مانع المعونة من البغاة لأنه منع حقا وجب عليه، وأجاز الاستعانة بهالة على قتاله لأنه ببغية تسبب في إتلاف بيت المال وعليه ضمان ما أتلف ثم عقب على اجتهاده هذا بقوله : « ولم أره مسطورا، إلا أنه لا شك أن من تسبب في إتلاف مال وجب عليه غرمه »³.

والواقع أن المؤيدين لفرض المعونة قد اصطدموا بقول معارضيهـم - على قلتهم - بأنه لا فرق بين المعونة وبين المكس من حيث الوصف أو الطبيعة النوعية، وأن المكس محرم بنص شرعي بناء على الحديث الشريف « لا يدخل الجنة صاحب مكس »⁴. فكانوا يردون عليهم بقول : « إن التوظيف مستنبط من قوله تعالى : { فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا } »⁵، وأنه قد تم العمل به في الصدر الأول من تاريخ الإسلام وأن الخليفة عمر بن الخطاب هو أول من وظفه على أراضي العراق⁶، وأن المعونة ليست من المكس المكس لأن معنى المكس عند أبي محمد المرجاني (ت 1300/699) « أن يُحْجَر السِّلعة بحيث لا يبيعه أحد غيره أو إلا من يختاره »⁷ فهو على ذلك غصب؛ وهو عند محمد بن عرفة (ت 1405/808) « منع الناس من التصرف في أموالهم بالبيع أو غيره ليختص المانع بنفع ذلك ». غير أن المعنى المستعمل للمكس في

1 السملالي، عناية الاستعانة، ص 362.

2 نفسه، ص 373 و 374.

3 المهدي الوزاني، المعيار الجديد، III/69-70 و X/301 و XII/404.

4 أحمد العماري، « نظرية التحديث والمواجهة عند الموسي السملالي من خلال كتابه: (عناية الاستعانة 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 السملالي، عناية الاستعانة، ص 362 و 364.

7 المهدي الوزاني، المعيار الجديد، X/300 و 301.

عرف الناس والفقهاء على السواء مبني على قول شهاب الدين أحمد بن أحمد بن بدر الدين الطيبي (ت 999/1591) : « المكس الضريبة التي يأخذها العشّار ». وقد بنى عبد القادر بن علي بن يوسف الفاسي (ت 1091/1680) تفسيره للمكس على هذا القول الأخير وأضاف : « فعلى تفسير الطيبي، أخذ الفوائد في الأبواب والقاعات وأكثر الأسواق والرحاب مكس ». ومعلوم أن المغارم المذكورة هنا في معنى المكس ليست موجهة لنفع السلطان، بل لنفع المسلمين، ولهذا السبب اتفق الفقهاء على جوازها بخلاف المكس كما عرفه ابن عرفة الذي ينتفع 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 ظلمًا، وهذا لا ظلم فيه »².

ولما كان تجنيد الأجناد وشراء العتاد وتحديث الجيش ودفع أرزاق العساكر وتمويل الحملات للدفاع عن الثغور هو المبرر الذي تأسست عليه مطالبة الحكام بالمعونة، فإن علماء الوقت لم يترددوا في الإفتاء بجواز فرضها. قال الغزالي في شفاء الغليل - بعد أن ربط صلاح الدين والدنيا بوجود إمام مطاع - إن استتباب أمر هذا الإمام لا يكون : « إلا بنجدته وشوكته، وجنده وعدته [...] فهم الحراس للدين عن أن تنحل دعائمه، وتتخاذل قواه بتوغل الكفار في بلاد الإسلام، وهم الحماة للدنيا عن أن يختل نظامها بالتغالب والتسالب [...] ولا يخفى كثرة مؤنهم، وانشعاب حاجاتهم في أنفسهم وذرياتهم، والمُرصد لهم خُمس الخُمس من الغنائم والفِيء، وذلك ما يضيق - في غالب الأمر - عن الوفاء بإخراجاتهم، والكفاية لحاجياتهم، وليس يتم ذلك إلا بتوظيف الخراج على الأغنياء »³. وقال في موضع آخر: « فأما لو

¹ نفسه 301/X و 403/XII والسملالي، عناية الاستعانة، ص 342.

² المهدي الوزاني، المعيار الجديد، 70/III و 304/X.

³ أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومساالك التعليل، تحقيق محمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1971، ص 234 - 235.

قدرنا إماما مطاعا، مفتقرا 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، فللإمام أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافيا لهم في الحال، إلى أن يظهر مال في بيت المال»¹. وقال في المستصفي: «فإن قيل فتوظيف الخراج من المصالح فهل إليه سبيل أم لا قلنا لا سبيل 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 واشتغلوا بالكسب لحيف دخول الكفار بلاد الإسلام أو خيف ثوران الفتنة من أهل العرانة 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 ضرران قصد الشرع دفع أشد الضررين وأعظم الشرين»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 أفتوه بجواز أخذ المعونة من الرعية مستدلين في فتاواهم بالإثباتات الآنف الذكر وباستخلاص الخليفة عمر بن

¹ نفسه، ص 236.

² الغزالي، المستصفي، ص 177.

³ حسن حاقظي علوي، «الجباية على عهد يوسف بن تاشفين»، ضمن كتاب المرابطون الدولة، الاقتصاد، المجتمع، جذور للنشر، الرباط، 2007، ص 90-93.

الخطاب لها من الناس¹. حتى إذا وصل كتاب هذا السلطان إلى ألمرية طلب أهلها من قاضيهم أبي عبد الله محمد بن يحيى بن الفراء أن يتولى الجواب عليه. وكان هذا القاضي من الدين والورع على ما ينبغي² 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: أولهما 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 مثله³.

استحسن عدد كبير من الفقهاء رد محمد بن يحيى بن الفراء على السلطان يوسف بن تاشفين، وأبدوا إعجابهم به وتقديرهم لصاحبه 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 أجمعت كل المصادر الفقهية والتاريخية - في الحال التي نحن بصدددها - على قول إن يوسف لما بلغه كتاب ابن الفراء « وعظه الله به ولم يعد عليه في ذلك قولاً » وهذا دليل قاطع على ما عرف به هذا السلطان من تسامح وما عرفته دولته من هامش متسع للحرية.

¹ ابن خلكان، وفيات الأعيان، VII/119.

² نفسه، VII/118 و119.

³ يحسن بنا هنا أن نذكر سياق مطالبة المرابطين بالمعونة، وهو ما سبق لنا أن استعرضناه في دراسة سابقة بينا فيها كيف أن يوسف بن تاشفين طالب بالمعونة بدعوى الاستعانة بها على الجهاد على الرغم من أهمية ما تحصل لديه من أموال الغنائم والأموال المصادرة من ملوك الطوائف وأموال الجباية الشرعية بما فيها الزكاة والأعشار والجزية، وأشرنا إلى أن الفرض من مطالبة يوسف برعاياه بالمعونة لم يكن هو جمع المال للقيام بأمر الجهاد، كما أكدت على ذلك الرواية الرسمية السنية، بل هو جمع المال وتوظيفه في الحفاظ على النفوذ المرابطي بالأندلس، خاصة وأن يوسف بن تاشفين قد دأب على تسيير شؤون الأندلس بالاعتماد على مواردها 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 المصاوبة للنصارى؛ انظر مقالنا « الجباية على عهد يوسف بن تاشفين »، ضمن المرابطون، ص 81-90.

ولا نعرف قيمة ما طالب به يوسف بن تاشفين رعاياه 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»¹. وقد سئل القاضي أبو عمر عثمان بن منظور الإشبيلي عن مقدار المعونة الموظفة على الأرضين بجزيرة الأندلس فأجاب بأن ما يُحتاج إليه فيها يوزع على الناس، وأن جواز فرضها مقيد بالشروط الستة المذكورة آنفاً² 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 الإجحاف³.

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 المصالح⁴. ومن أشهر هؤلاء الأخيرين الفقيه علي بن محمد السوسني السملالي (ت 1311/1893) الذي ألف كتاباً بمناسبة استفتاء المولى الحسن للعلماء في شأن التوظيف لإصلاح الجيش سماه: «عناية الاستعانة في حكم التوظيف والمعونة واعتبر المعونة مصلحة ضرورية كلية قطعية لا ظنية»⁵.

¹ السملالي، عناية الاستعانة، ص 19.

² الوشيري، المعيار 228/XI والسملالي، عناية الاستعانة، ص 343.

³ السملالي، عناية الاستعانة، ص 348.

⁴ أيد ابن منظور الإشبيلي طلب يوسف للمعونة رغم التفاوت الزمني بين عصريهما كما أيد طلبها في زمانه من قبل سلاطين بني نصر المعيار، 228/XI و229. وقد وافقه على فتواه أبو عبد الله محمد بن يوسف المواق (ت 897/1492)، المعيار، 229/XI. كما أفتى أبو سعيد عثمان العقباني قاضي سلا بجواز فرض درهم الإعانة الذي كان يوظف على تجار البز بسلا، انظر في هذا الصدد المناظرة التي جرت بينه وبين أبي العباس أحمد القباب في الموضوع المذكور في المعيار، 297/V - 326. وكان أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي (ت 790/1388) يرى جواز فرض المعونة على الناس مع ضعفهم وحاجتهم للقيام بالمصالح العامة للمسلمين، المعيار، 131/XI وهو ما كان يقول به العربي الفاسي أيضاً، الإعلام 307/X.

⁵ السملالي، عناية الاستعانة، ص 337 وانظر أحمد العماري، «نظرية التحديث والمواجهة عند السوسني السملالي»، ص 97.

وقد خصص السوسي السملالي فصلا 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 سلطان 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 يحلف 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 والغوغاء عليه، وهذا بخلاف زمن عمر ». وقد أجمع فقهاء المذهب المالكي على قول إن « كل من ولي أمرا فهو مصدق فيما يقول فيه، وبيت المال إن كان الأمين عليه السلطان وحده، أو هو وغيره أو الغير دونه، وادعى النفاذ صدق فيه، ولا معنى لتصديقه إلا عدم اليمين »³. والمعلوم في أمهات كتب هذا المذهب وخاصة « المعيار وابن سلمون والمتيطي والمقصد المحمود والمختصر وابن عرفة والتوضيح وابن الحاجب أن الأمناء كلهم لا يمين عليهم إلا أن يكونوا من أهل التهمة التي لا معرفة فيها »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

¹ السملالي، عناية الاستعانة، ص 355.

² نفسه، نفس الصفحة.

³ نفسه، ص 352 وما بعدها.

⁴ السملالي، عناية الاستعانة، 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)¹. كما جرت مناظرة في هذا العصر أيضا بين أحمد بن محمد القباب (ت 1373/779) وقاضي سلا أبي عثمان سعيد بن محمد العقباني التلمساني (ت 1408/811) في مسألة درهم الإعانة، وهي المناظرة التي جمعها أبو العباس أحمد بن قنفذ القسطيني (ت 1407/810) في تأليف سماه: لب اللباب في مناظرة العقباني والقباب².

وفي عهد المنصور السعدي (986-1012/1578-1603) تطلب تحديث الجيش أموالا طائلة واقتضى ذلك فرض مكوس اختلفت المصادر التاريخية في شرعيتها. وإذا كان أحمد بن القاضي قد لَمَعَ صورة المنصور بقوله إنه رفع كل أنواع المكوس عن رعيته³، فإن اليفرني يؤكد أن أمر هذه المكوس قد استفحل في عهد هذا السلطان مقارنة مع ما كان عليه الوضع في عهد أبيه⁴. ومع هذا، فإن المصادر لا تشير إلى استصدار المنصور لفتاوى 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 تحديث 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 (1082-1139/1672-1727)، وإن كان من الثابت أن هذه المسألة لم

¹ الوشرسي، المعيار، 127/XI - 128 والمهدي الوزاني، المعيار الجديد، 402/XII.

² محمد المنوني، ورقات عن حضارة الميرينيين، منشورا كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم 20، 1996، ص 390.

³ أحمد بن القاضي، المنتقى المقصور على مآثر الخليفة المنصور، تحقيق محمد رزوق، مكتبة المعارف، الرباط، 1986، ص 357.

⁴ محمد الصغير بن الحاج الإفرائي، نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي، تحقيق عبد اللطيف الشاذلي، الرباط، 1998، ص 242.

تصل إلى دائرة الإفتاء في عهد هذا السلطان كذلك، غير أن غياب أجوبة وفتاوى للعلماء في هذا الموضوع لا يعني أبداً أن المولى إسماعيل قد اقتصر في سياسته الجبائية على ما أوجبه الشرع، وأن الفقهاء قد زكوا سياسته في هذا الباب ولم ينتقدوها، إذ لنا فيما ورد في نصيحة أبي علي الحسن اليوسي (ت 1691/1102) إلى هذا السلطان ما يعبر بوضوح تام عن معاناة الرعية من التعسف الجبائي حيث قال : « فلينظر سيدنا فإن جباة مملكته قد جروا ذبول الظلم على الرعية فأكلوا اللحم وشربوا الدم وامتشوا العظم وامتصوا المخ. ولم يتركوا للناس ديناً ولا دنياً، 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، ويكف أيديهم عن الظلم، ولا يغتر بكل من يزين له الوقت، فإن كثيراً من الدائرين به طلاب الدنيا لا يتقون الله تعالى ولا يتحفظون من المداينة والنفاق والكذب »¹. ولعل الذي منع الفقهاء من المجاهرة باستنكار السياسة المالية للمولى إسماعيل إسوة باليوسي هو التنكيل الذي طال بعضهم ممن اعترضوا على تمليك العبيد لإنشاء جيش البخاري وفي مقدمتهم الفقيه عبد السلام جسوس الذي تعرض لمحنة كانت - على ما يظهر - كافية لثني العزائم ولجم الأفواه.

وفي عهد سيدي محمد بن عبد الله (1171-1204/1757-1790) أثارت قضية فرض المكوس جدلاً بين العلماء² حين طالبهم السلطان بتحديد موارد بيت المال فحصرها كبيرهم علي التسولي 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، VI/111.

² أحمد عمالك، « سيدي محمد بن عبد الله »، معلة المغرب، مطابع سلا، 2005، 7022/21.

بجواز « توزيع أرزاق الجند وما يُحتاج إليه من آلة الحرب على الناس في حال عجز بيت المال »¹. ولما قدم هذا السلطان إلى فاس بعد مبايعته دفع له أهلها ما كانوا يدفعونه لوالده من ثمن الموازن، وهو ثلاثمائة مثقال لكل شهر، فاستفتى الفقهاء عن حكم الشرع في ذلك وقالوا له : « إذا لم يكن للسلطان مال يجوز له أن يقبض من الرعايا ما يُقَوِّم به جنود الإسلام ومصالح الدين » فأمرهم بكتابة فتاوى بذلك² تكون حجة لديه لفرض التوظيف على الأبواب والسلع والغلل. ثم قام في عام 1761/1174 ببيع مكوس فاس، فاشترها منه الصفار باثني عشر ألف مثقال في السنة³.

ولما بويع المولى سليمان (1206-1237/1792-1822) 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 بتعرضه لهزيمة نكراء سنة 1819⁴. وحول تخلي هذا السلطان عن فرض المكوس كتب الوزاني ما يلي : « وقال بعض أهل العصر في تويلف له ما نصه : وأما قضية المكس، وهي الملقبة بالمعونة فإن الكلام فيها معلوم قديما 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 بيعته ترك المكس، وقيل : إنما ترك ذلك باختياره ورعا وتعففا »⁵.

¹ المهدي الوزاني، المعيار الجديد، 402/XII.

² وممن كتب له بجواز فرض المعونة الفقيه التلمساني بن سودة (ت 1795/1209) -الذي بلغ من الرئاسة في عهد السلطان محمد بن عبد الله ما لم يبلغه غيره-، ليقينه بحاجة بيت المال إلى المعونة، لكن لما استفتى السلطان العلماء في شأن طرد سكان الرباط من مدينتهم سنة 1773/1187 لكثرة عصيانهم وشغبهم، بدعوى أنهم مقيمون على أرض من أراضي الدولة، لم يتردد التاودي بن سودة. الإفتاء بعدم شرعية ذلك لفظا ومعنا. انظر معلمة المغرب، 5162/15. ومن الذين أفتوه أيضا بجواز فرض المعونة محمد جوسوس (ت 1767/1182) وعبد الرحمن المنجرة (ت 1766/1179) وقاضي فاس عبد القادر بوخريص (ت 1774/1183)، وأضاف المهدي الوزاني إلى هؤلاء عمر الفاسي والسيد أويس، انظر المعيار الجديد، III و 406/XII.

³ المهدي الوزاني، المعيار الجديد، 70/III و 406/XII.

⁴ محمد المنصور، « مولاي سليمان »، معلمة المغرب، مطابع سلا، 2002، 5096/15.

⁵ المهدي الوزاني، المعيار الجديد، 71/III و 406/XII.

أما خلفه المولى عبد الرحمن بن هشام (1237-1276/1822-1859) فقام بتجديد العمل بالمكوس. قال الناصري : « وفي سنة ست وستين ومائتين وألف (1266/1849) أحدث السلطان المكس بفاس وغيرها من الأمصار، أحدثه أولا في الجلد على يد المصطفى الدكالي بن الجيلالي الرباطي والمكي القباچ الفاسي، ثم أحدثه في البهائم، ثم تفاحش أمره في دولة ابنه السلطان سيدي محمد بن عبد الرحمن »¹.

وتجدر الإشارة إلى أن المكس الذي فرضه السلطان عبد الرحمن بن هشام على الجلد لا يتعلق بضرية بل باحتكار محض يقوم على مصادرة الجلود في الحواضر والبوادي على يد العمال والأشياخ وتكليف الأئماء ببيعها. وينطبق هذا على السياسة التجارية التي نهجها هذا السلطان وعرفت في الوثائق المغربية بسياسة "الكنطردات"، والمقصود بها احتكار تجارة بعض المواد لحساب الدولة². والواقع أن كل المكوس التي فرضها المولى عبد الرحمن كانت عبارة عن احتكارات ترمي إلى الحصول على موارد إضافية وإلى إخضاع التبادل التجاري لمراقبة الدولة والحد من أطماع الدول الأوروبية المترتبة بالسوق المغربية. بيد أن اتفاقية 9 دجنبر 1856 المفروضة على المغرب من قبل بريطانيا، قد وضعت حدا لهذه الاحتكارات، مستثنية منها بعض المواد. وهكذا وجد المخزن نفسه مضطرا إلى تحويل المكوس من احتكارات إلى ضرائب وإلى سن ضرائب جديدة بعد حرب تطوان كما سوف نرى³.

استفحل أمر المكوس بالمغرب في عهد السلطان محمد بن عبد الرحمن (1275-1290/1859-1873) على إثر هزيمة المغرب في حرب تطوان 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 الخليلي، « الصنك »، معلمة المغرب، مطابع سلا، 2002، 5560/16.

3 عبد العزيز الخليلي، « المكس »، معلمة المغرب، مطابع سلا، 2005، 7241/21.

أزالت حجاب الهيبة عن بلاد المغرب، واستطال النصارى بها، وانكسر المسلمون انكساراً لم يعهد لهم مثله، وكثرت الحمايات، ونشأ عن ذلك ضرر كبير¹. وقد ترتب عن هذه الهزيمة فرض غرامة مالية على المغرب بموجب معاهدة الصلح المبرمة يوم 26 أبريل 1860 قدرها عشرون مليوناً من الريال كشرط لانسحاب إسبانيا من تطوان، وكان لهذه الغرامة عواقب وخيمة لأنها «وجهت ضربة قاسية إلى خزانة الدولة، واستنزفت إمكانياتها المادية، وأدت إلى التضخم النقدي»².

وقد تزامنت هذه الأحداث مع بداية عهد هذا السلطان فاستفتى العلماء في شأن فرض المعونة على الرعية قصد إصلاح الجيش والتمكن من تسديد الغرامة الثقيلة المفروضة على المغرب. وقام وزيره الطيب بن اليامي بوعشرين بتحرير سؤال الفتوى التي استصدرها السلطان في موضوع فرض المكوس على الأبواب على النحو الآتي: «الحمد لله. عقدنا الصلح مع العدو الكافر بمشقة عظيمة على عشرين مليوناً من الريال وفيها ستون مليوناً مثقالاً ليلاً يسري ضرره لسائر الثغور بالإيالة ويستولي عليها، ودفعنا له من الربع ما كان في بيت المال هنا وأكملناه من مال مراكشة، وجعلنا للأداء له أجلاً مبلغه ثمانية أشهر. وليس تحت أيدينا بمراكشة حتى الربع مما كان في بيت المال مما يطالبنا به»³. هذا وقد تحمل الرعايا المغاربة وحدهم عبء أداء تلك الرسوم الضريبية في وقت أعفى 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

¹ أحمد بن خالد الناصري، الاستقصاء، 2001، VIII/116-117.

² عبد العزيز التسمماني خلوق، «حرب تطوان من خلال الأجوبة الفقهية (جواب أحمد المرنيسي نموذجاً)»، ضمن أعمال ندوة التاريخ وأدب النوازل دراسات تاريخية مهداة للفقيه محمد زبير، تنسيق محمد المنصور ومحمد المغراوي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم: 46، الرباط، 1995، ص 234.

³ من خلال عبد العزيز التسمماني خلوق، «حرب تطوان من خلال الأجوبة الفقهية (جواب أحمد المرنيسي نموذجاً)»، ص 235.

غرامة ولا أعشار ولا ما يشبه ذلك»، وكان ذلك من الأسباب التي زادت من رغبة الكثيرين في الحماية القنصلية¹.

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 والحوز وفرار قبائل بأسرها من مواطنها. وازدادت الأوضاع سوءاً بما نزل بالبلاد من جوائح وما نجم عنها من ارتفاع في الأسعار وقلة في الأقوات. بيد أن هذا لم يثن السلطان - الذي كان شديد التعلق بما كان يعرفه عصره من تطور - عن عقد العزم على تحديث بعض القطاعات واتخاذ العديد من المبادرات الإصلاحية يهمنها في هذا المقام ما يتصل بالميدان العسكري لصلته بموضوع المعونة. فقد اقتنع محمد بن عبد الرحمن بضرورة إصلاح الجيش باعتباره مصدر قوة البلاد فأولى له عناية خاصة، واستفتى العلماء في أخذ المعونة من رعاياه لمباشرة عملية الإصلاح فأفتوا له بجواز ذلك². وربطوا فتاواهم بـ« وجوب الطاعة بالتروي في مواجهة الشدة وصلابة العزم والضلال بالعصيان والفوضى وعدم الرضوخ لأولي الأمر »³.

وقد نبه محمد المنوني إلى أن معظم الأجوبة 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 الخليلي، « المكس »، معلة المغرب، 7241/21 و« الصنك »، معلة المغرب، مطابع سلا، 2002، 5560/16 - 5561.

2 أحمد عمالك، « محمد بن عبد الرحمن »، معلة المغرب، مطابع سلا، 2005، 7018/21.

3 عبد المجيد بوكاري، « العراقي أحمد بن محمد المهدي »، معلة المغرب، مطابع سلا، 2003، 6024/18 وعبد العزيز التسممائي خلوق، « حرب تطوان من خلال الأجوبة الفقهية (جواب أحمد المرنيسي نموذجاً) »، ص238.

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 المرينسي، وجوابين مختصرين لا يتبين توقيعهما بالإضافة إلى جواب برفض الموافقة كتبه أحمد بن محمد العراقي (ت 1280/1863)². ونضيف إلى هذه الأجوبة الثمانية جواب قاضي الرباط ومفتيها محمد بن سعيد الفيلاي 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 الأمراء محمد بن المدني بنيس كما اشترطوا بيعتهم للسلطان الجديد المولى الحسن (1290-1311/1873-1894) بإلغائها؛ ثم حذا حذوهم سكان كل من أزموور والجديدة وسلا والصويرة والعرائش والقصر الكبير⁵. بيد أن هذا الوضع لم يدم طويلا، 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 معلمي المغرب 5165/15.

² محمد المنوني، المصادر العربية لتاريخ المغرب الفترة المعاصرة 1790 - 1930، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة الدراسات الببليوغرافية رقم: 1، الرباط، 139/2، 1989. وانظر أيضا معلمي المغرب، 6024/18.

³ انظر ترجمته في معلمي المغرب 6560/19.

⁴ تجدر الإشارة إلى أن العلامة إبراهيم التادلي الرباطي سوف يتخذ مواقف صارمة من فرض المعونة في عهد السلطان مولاي الحسن الذي استدعاه لإحياء ليلة القدر بالمسجد الأعظم بالرباط في سنة 1884/1302 واعتذر له بالمرض لأنه كان لا يوافق السلطان على فرض المكوس، وطلب من الحاجب أحمد بن موسى أن يتوسط لدى السلطان ويستعطفه في إلغائها. وكان قبل ذلك قد أغلظ القول في المكس في سنة 1879/1296، واستنكره بمحضر النائب السلطاني محمد برگاش فاستجاب له السلطان وألغاه لفترة وجيزة قبل أن يعيده، وذلك في 13 ربيع الأول عام 1303/20 دجنبر 1885، انظر معلمي المغرب 2008/6.

⁵ عبد العزيز الخليلي، «الصنك»، معلمي المغرب، مطابع سلا، 2002، 5561/16.

⁶ نفسه، نفس الصفحة.

وقد اعتنى هذا السلطان بدوره بتحديث الجيش وتأطيره بالضباط الأكفاء وتسليحه بالعتاد الحربي المتطور. ولأن موارد بيت المال لم تسعفه في تحقيق مراده، فإنه استفتى علماء فاس عن الحكم الشرعي في توظيف المعونة لتوفير 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 الاستعانة 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 والرعية على السواء، وألح على ممثلي الدول الأوروبية في عقد مؤتمر مدريد سنة 1880 للحد من ظاهرة الحماية القنصلية التي كانت تستخدم كذريعة للتملص من الضرائب وتؤثر سلبا على مداخيل خزينة الدولة. كما أصدر ترتيبا جبائيا جديدا سنة 1884، وعين أمناء للإشراف على أمور الجباية 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 الأطلنتية إلى أن طواه النسيان³.

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»، معلة المغرب، مطابع سلا، 1998، 10/ 3424 وعبد العزيز الخليلي، «الصنك»، معلة المغرب، 16/ 5561.

² محمد المنوني، المصادر العربية لتاريخ المغرب الفترة المعاصرة 1790 - 1930، 139/II.

³ إبراهيم بوطالب، «الحسن الأول»، معلة المغرب، 10/ 3424 وعبد العزيز الخليلي، «الصنك»، معلة المغرب، مطابع سلا، 2002، 16/ 5561 وعلال الخديمي، «الترتيب العزيري»، معلة المغرب، مطابع سلا، 1995، 7/ 2316.

الذي نص على إلزام الأجانب والمحميين بأداء مكوس الأبواب وبعضاً من مكوس الأسواق. لكن ممثلي 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 الوفاق. فكانت النتيجة أن ظل المغاربة غير المحميين يؤدون وحدهم كلف الحماية الصنكية وغيرها من الجبايات الأخرى إلى أن ألغى المولى الحسن صنك الأبواب على إثر الانتهاء من تسديد غرامة حرب تطوان سنة 1885. وتجدر الإشارة إلى أن إلغاء صنك الأبواب لم يعمر بدوره طويلاً، إذ تم تفعيله من جديد بعد سنتين من مبايعة المولى عبد العزيز (1311-1326/1894-1908) في سياق أزمة مالية حادة¹.

فقد قام المولى عبد العزيز بإصلاح جبائي عام للضرائب وطرق جبايتها والإدارة المكلفة بها سنة 1901 عوض به النظام السابق الذي كان يقوم على الزكاة والأعشار والتكاليف المخزنية؛ وهو الإصلاح الذي اشتهر باسم "الترتيب"، وكان الهدف 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 نونبر 1903. وهكذا نجح هذا الإصلاح الجبائي في سحب الذرائع التي كان الأجانب يتذرعون بها في الامتناع عن أداء الضرائب الشرعية بدعوى أنها لا تعينهم،

¹ عبد العزيز الخليلي، «الصنك»، معلة المغرب، 5561/16 - 5562 وانظر أيضاً أحمد التوفيق، *إينولتان*، ص 599.

كما نجح في إيقاف النزيف 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 يتفنون في ابتكارها ويتعسفون في جبايتها، 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 بما يخدم مصالحها الاقتصادية¹.

¹ علال الخديمي، الحركة الحفيفية 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 العيزي »، معلمة المغرب، مطابع 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 صفتي 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 سنغاي عام 1591م، أو أنها تنحاز للصفة الجنوبية، فتأخذ في محاسبة تلك المبادرة السياسية (الحملة) بمعايير أخلاقية أو دينية.

ولتحقيق فهم أعمق لقضيتنا، نراهن بداية على استدعاء سؤالين غالبا 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 علاقتهما 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 سنغاي حادثة فريدة في تاريخ العلاقات بين صفتي الصحراء؟

1- الأمير الحاكم بين يدي الفقيه العالم

غني عن البيان، أنه بحكم العلاقات التجارية فيما بين صفتي الصحراء كان لأهل بلاد المغرب من تجار وفقهاء ودعاة الدور الحاسم في نقل التأثيرات الإسلامية لبلاد السودان. ويمكننا القول إنه ما كاد القرن 10م ينتهي حتى أخذت أصداء الدعوة الإسلامية تتردد في الكثير من

الإمارات والمراكز الحضرية السودانية، مثل إمارة كوكو (كاغ أو گاو)، وغانة، ومالي، وتكرور، وجولف الخ¹.

على أن حضور الإسلام بالمنطقة وقتئذ كان مثل الواحات في الصحراء، إذ كان نفوذه لا يتعدى الحدود الترابية لعاصمة الإمارة، وقد يقتصر على الأمير وحاشيته دون بقية رعيته أو العكس.

والمتمرس بالمادة المصدرية ذات الصلة بتاريخ بلاد السودان، يكاد يجد نفسه مجبرا 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، انطلاقا من أعالي نهري السنغال والنيجر، لبسط نفوذها على مجمل مناطق بلاد السودان. وقد نجح زعيمهم ماري جاطة (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 مستحول 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 الثقافي، الإمارات العربية المتحدة. الفصل الثاني والثالث من الباب 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 (المعرفون في المصادر العربية تحت اسم أهل مالي) إلى النصف الأول من القرن 11/5 حيث اعتنق أول ملك منهم الإسلام وتُقدّر ويعرف بالمسلماني. وبصفة عامة، يلاحظ أن بداية تجربة الإسلام لدى الماندينغ لا تختلف في شيء عما عرفته في باقي مناطق بلاد السودان. ويرجع نجاح وانتشار الإسلام بشكل واسع بين قبائل الماندينغ خلال القرنين 12-13م إلى الدور الفعال والمؤثر للونجرا (أو ونقارة)، وهذا القبيل يعد من أهم فروع قبائل الماندينغ، وبحكم اختصاصه في التجارة، فقد كان على صلة وثيقة بتجار بلاد المغرب. وبعد اعتناقهم للإسلام، أخذوا ينشرونه بدورهم بين بني جلدتهم. من ثمة نفهم الانتشار الواسع للإسلام بين أهل مالي. انظر: البكري، 1965، كتاب المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، وهو الجزء الخامس من المسالك والممالك، حققه وترجمه للفرنسية دوسلان، باريس، ميزونوف، ص 178 وابن خلدون، 1956-1961، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر 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 جاطة استمر خلفاؤه في توطيد أركان الدولة وتوسيع حدودها إلى نهاية القرن السابع للهجرة/ الثالث عشر للميلاد. وتهيأت البلاد بعدئذ لتلج منعطفًا جديدًا، اتسم بالازدهار والانفتاح على العالم الإسلامي، خاصة على المغرب الأقصى. وتشهد روايات ابن بطوطة الذي زار المنطقة بُعيد منتصف القرن 14م، أن الحياة الإسلامية راسخة لدى السودان وإن شابتها بعض النقائص أو المساوئ بتعبير رحالتنا، وهي مساوئ 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؛ علما أن السودان بذلوا مجهودات معتبرة بهذا الصدد مثل استقدام الفقهاء المغاربة للإقامة بين ظهرانيهم، ناهيك عن عملهم المستمر لترسيخ الإسلام بالتربة السودانية من خلال الرحلات الحجّية أو الرحلات العلمية إلى فاس أو القاهرة وغيرهما من المراكز العلمية الإسلامية، إضافة إلى الدور الإيجابي بهذا الشأن للسفارات المتبادلة ما بين سلاطين مالي وسلاطين بني مرين خلال القرن 14/8³.

1 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 حقًا قام المرابطون بغزو غانة؟)، الرباط منشورات معهد الدراسات الإفريقية.

2 نلفت الانتباه هنا أن الجزء الشرقي من بلاد السودان، الذي يعرف أيضا باسم السودان الأوسط، حيث قامت ونشأت مملكة كاتم-يرنو، كان سباقا في هذا المضمار، وذلك منذ بداية القرن 12م على أقل تقدير.

3 ابن بطوطة الطنجي، 1985، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق علي المنتصر الكتاني، بيروت، مؤسسة الرسالة. 790/II ؛ القاضي محمود كعت وأحفاده، 1981، تاريخ الفتناء في أخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس وذكر وقائع التكرور وعظائم الأمور وتقريب أنساب العبيد من الأحرار، وقف على طبعه من غير تغيير نصه مع ترجمته للفرنسية أوكتاف هوداس وموريس دولافوس، باريس، =

وإذا كان السودانيون قد تعرفوا على الإسلام بفضل أهل بلاد المغرب ومصر، واستمروا في الاستعانة بالفقهاء المغاربة خاصة في الخطط الدينية، فليس غريبا أن تصطبغ مجموع المظاهر والاحتفالات الإسلامية لديهم بالصبغة المغربية (مثل احتفالهم بالعيدين وبليلة المولد النبوي وطريقة إحيائهم لليالي شهر رمضان خاصة ليلة القدر، وتعلقهم الكبير بآل البيت النخ)، كما ليس غريبا أن يأخذوا مثلهم بالمذهب المالكي.

وحينما استأنس السودانيون في أنفسهم قدرة أكبر على استيعاب قواعد الشريعة الإسلامية، أصبحوا يتشوفون إلى الانخراط في عوالم وفضاءات الثقافة العربية الإسلامية، فظهرت بمملكة مالي مراكز ثقافية أهمها جني ونياني 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 ومراكش والقاهرة المملوكية التي كانت تقع على طريقهم إلى الحج. وكان ارتيادهم للأزهر الشريف، يدفعهم للتخلق حول فقهاء المالكية لا غير. ووجدت هذه الدينامية تشجيعا 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 بواذر 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 يكد القرن الثامن للهجرة/الرابع عشر للميلاد ينتهي

= ميزونوف؛ وهي النشرة الثانية عن الطبعة الأصل الصادرة عام 1913-1914، ص 38 وابن خلدون، العبر، 552/VII، 554-555.

¹ أحمد الشكري، 1999، الإسلام والمجتمع السوداني، ص 201-212.

حتى أمست الحضارة والثقافة العربية - في مغرب ومشرق العالم الإسلامي -
تنحدر من عليائها وتشهد نكوصا وانكماشاً خطيرين¹.

ب- عهد سنغاي

بمجرد ما بدأ الضعف يدب في جسم إمبراطورية مالي استغل السنغيون الفرصة وأعلنوا استقلالهم في الحوض الأوسط لنهر النيجر انطلاقاً من عاصمتهم كوكو المعروفة أيضاً باسم گاو (Gao)، ثم سرعان ما أخذوا يزحفون لإخضاع كل ما كان في ملك مالي بزعامة سني 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 بحنكته أن يهزم خلف سني 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 جهداً مستطاعه لتوسيع قاعدة الإسلام بين السودانيين، كما اجتهد في ترسيخ الثقافة العربية الإسلامية من خلال تشجيع العلماء والفقهاء السودانيين وتيسير دروب المعرفة أمامهم. وبموازاة ذلك عمل على جلب فقهاء مغاربة للاستئانة 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 المغاربة أدواراً هامة ببلاد السودان خلال القرنين 16 و17م، نذكر منهم المغيلي وعبد الرحمن القصري الشهير بسقين ومخلوف بن علي البلبالي ومحمد بن أحمد التازختي والعاقب بن عبد الله الأنصمي. تراجع الأصول المصدريّة ذات الصلة بمسيرة هؤلاء الأعلام وأدوارهم المختلفة ببلاد السودان عند: محمد بن شريفة، 1999، من أعلام التواصل بين بلاد المغرب وبلاد السودان، الرباط، منشورات معهد الدراسات الإفريقية، ص 147-172.

أصبحوا يجارون زملاءهم في باقي أقطار العالم الإسلامي. وكانت تنبكت وجنّي من أهم الحواضر التي استقرت بها النخب المتنوّرة، فظهرت إنتاجات سودانية انطبعت في مجملها بالطابع الديني كما الحال في العالم الإسلامي حينئذ، إضافة لإنتاجات ذات طابع تاريخي.

وتشهد المصادر السودانية على أن هذه النخبة العالمة كانت تتمتع بتقدير رفيع عند الناس والسلطة الحاكمة، مما حفز الملوك الأسكيين على التقرب والتودد إليها للاستعانة بها في توجيه دفة الحكم. ويذكر مؤرخا تنبكت (محمود كعت وعبد الرحمن السعيدى)، بهذا الشأن، أن بطانة السلطان الحاج أسكيا محمد (1493-1528م) كانت تتشكل أساسا من الفقهاء والعلماء. ومن أشهر الأسر العلمية السودانية التي طبقت شهرتها الآفاق نذكر أسرة بَغِيْع وأسرة كعت وأسرة كانوا وأسرة أقيت التي برز منها أحمد باب¹.

بعد وفاة الحاج أسكيا محمد سار خلفاؤه على نفس النهج في التقرب من العلماء ومهاداتهم والتودد إليهم؛ نخص بالذكر منهم أسكيا داوود (1549-1582م) الذي كان مولعا بالثقافة العربية الإسلامية ومهتما برجالاتها، حتى إنه اتخذ النساخ ينسخون له المؤلفات خاصة منها المتعلقة بالفقه المالكي².

والواقع أن سنغاي قد عرفت في عهد أسكيا داوود فترة من الرخاء والازدهار قل نظيرها، غير أنه مباشرة 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 غاو. وفي ظل هذه

¹ عبد الرحمن السعيدى، 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 1900-1898، ص 72 وتاريخ الفتاش، ص 59.

² تاريخ الفتاش، ص 94.

الأوضاع المتدهورة وصلت طلائع الحملة العسكرية السعدية التي أرسلها أحمد المنصور الذهبي تحت قيادة جودر باشا إلى بلاد السودان عام 1591م. فانهارت على إثر ذلك إمبراطورية سنغاي، ونزح ما تبقى من أمراء الأسكيين إلى دندي في أقصى جنوب شرق الإمبراطورية المتهالكة¹.

وبعد سيطرة الجيش السعدي على منطقة الحوض الأوسط لنهر النيجر، التي تمثل القلب النابض لبلاد السودان على جميع المستويات، وجد الباشوات المغاربة مقاومة غير هينة من بعض الأمراء السنغيين 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 معارضة فقهاء تنبكت، فدبر مؤامرة انتهت بترحيلهم إلى مراكش عام 1594م، وكان فقيها العلامة أحمد باب وعائلته من بين الأعلام الذين شملتهم المؤامرة. انطلاقاً من هذه اللحظة، بدأت محنة فقينا، التي تركت في نفسه أثراً بالغاً وجعلته يسرد بعض وقائعها بنبرة المحنة العاصفة. والسؤال الذي يفرض نفسه في هذا المقام، كيف يمكن لصاحب القلم (الفقيه) ببلاد السودان أن يمثل تهديداً يفوق قوة صاحب السيف (الأمير الحاكم قائد الجيش)؟ لفهم حيثيات هذه الظاهرة، لا مناص لنا من استحضار أهم خصائص الإسلام السوداني في أفق رصد وفهم كيفية تفاعل السودان مع الإسلام.

2- الخلط والحج والعدل

كل متتبع لصيرورة انتشار الإسلام بالبلاد السودانية إلى نهاية العصر الحديث لا بد من أن تستوقفه ثلاث ظواهر ميزت السودان في علاقتهم بالدين الجديد، وهي الخلط والحج والعدل.

¹ عبد الرحمن السعيد، تاريخ السودان، ص 153.

أ- 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 طاعية 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) بالمجال الحوسي، والشيخ الحاج عمر الفتوي بالمجال السنغامي (ت 1864م).

ونعتقد أن أسباب ظاهرة الخلط لدى السودان تعود بالأساس إلى ضعف الوسائل التي ركبها الإسلام أثناء انتشاره ببلاد السودان؛ فهناك الحاجز الصحراوي الذي حال دون انتقال فقهاء الشمال إلى الجنوب، مما جعل تأثير العدد القليل ممن وصلوا إلى المنطقة بطيئا ومحسورا، ناهيك عن ضعف عملية التعريب بين السودان إلى غير ذلك من العوامل المعيقة، مثل عدم توفر الجامعات أو ضعف المجال الحضري السوداني إضافة لندرة تداول الورق (الكاغد) في الحياة الثقافية المحلية بسبب غلاء ثمنه، ولكن أساسا بسبب سيطرة المنظومة الثقافية الشفهية بالمنطقة الخ.

ودون الإسهاب في استعراض مجمل الشهادات والوقائع الدالة على خلط السودان بحسب الحقب والفترات الزمنية على امتداد تجربة الإسلام ببلاد السودان فيما بين القرن العاشر ومطلع القرن 19 الميلاديين، سنحاول التوقف عند بعض النماذج المفيدة في توضيح الصورة¹.

¹ للاستزادة عن ظاهرة الخلط لدى السودان، كما ونوعا، ينظر العمل الإحصائي الذي قامت به بهيجة الشاذلي، 1997، «الأوضاع الاجتماعية في السودان الغربي في النصف الأخير من القرن 15م من خلال رسائل الجلال السيوطي»، زغوان (تونس)، منشورات مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، ص 51-66، خاصة ص 52-55. ويراجع: محمد بن عبد الكريم التلمساني المغيلي، 1984، أجوبة المغيلي عن أسئلة الأمير الحاج محمد أسكيا، لندن، دار جامعة أكسفورد للنشر - الأكاديمية البريطانية، حققها وعلق عليها وترجمها إلى الإنجليزية جون هنويك 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 يبيع لنفسه من الزوجات فوق ما يجيزه الشرع، بيد أنه حينما استغرب أهل مصر ذلك أثناء إقامته بينهم في القاهرة وأخرجوه 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 التقي المحافظ على الصلاة والقرآن والذكر، والمُحاط 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 والحجاز مدة تناهز السنة؛ مع العلم أن أميراً سودانياً وثنياً كان على علم بحدود الشرع الإسلامي في الزواج منذ القرن 11/5. لعل الذي دفع السلطان إلى إنكار معرفته بالأمر هو شيوع عادة التعدد المفرط 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 للمغربي (مصباح الأرواح)، ينظر للمقارنة، تحقيق أحمد العلمي حمدان، 1989، «استنصاح 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 النظار في غرائب الأمصار، 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 بالقاهرة وهو في طريقه للحجاز برسم أداء فريضة الحج عام 1324م. انظر: ابن فضل الله العمري، 1988، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار (الأبواب 8-14)، تحقيق وتعليق مصطفى أبو ضيف أحمد، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، ص 69.

3 العمري، مسالك الأبصار، ص 69. ابن خلدون، العبر، 415-416/VI. المقرئ، 1968، نفح الطيب من غصن الأندلس 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 قوّاله كعت الجلد المؤلف الأول لتاريخ الفتاش -، وهو في طريقه إلى الحجاز برسم أداء فريضة الحج عام 1495م قصد تثبيت انتمائه للإسلام والأمة الإسلامية وتأكيد أحقيته في الولاية والخلافة. ومعلوم أن ظاهرة الالتجاء إلى العرافين والسحرة 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 سالما غانما³.

أما في مملكة كانم-برنو والمجال الحوسي، فإن الأمثلة على هذا الخلط أو الجمع بين التقاليد المحلية والتعاليم الإسلامية تعكس نزوعا جاريا لدى الناس. الشيء الذي أثار غضب فقهاء المنطقة بعد منتصف القرن 18م، مثل الشيخ جبريل بن عمر الأقيسي الذي أعلن الثورة عام 1790م ومحمد

¹ تراجع قصة الأمير الوثنى عند البكري: المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، ص 174. وينظر: خديم امباكي، «مبادرة طريق الحج الإفريقي»، مقال (مرقون، ص. 4) قيد النشر بمجلة معهد الدراسات الإفريقية، الرباط.

² المبيوطي، 1975، الحاوي للفتاوي، القاهرة المكتبة العربية الحديثة، 381/1؛ محمد بن عبد الكريم التلمساني، أجوبة المغيبي عن أسئلة الأمير الحاج محمد أسكيا، م.س، المسألة الثالثة (تحقيق جان هانويك)؛ العمري، مسالك الأبصار، ص 64؛ محمد بلو، 1996، إنفاق الميسور في تاريخ بلاد النكرو، تحقيق بهيجة الشانلي، الرباط منشورات معهد الدراسات الإفريقية، ص 57، 72-73، 221، 230؛ تاريخ الفتاش، ص 12-16، 24، 32-34، 55، 59، 65-69، 72، 130 وعبد الرحمن، تاريخ السودان، ص 7-9، 74 وانظر أيضا:

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 كانم-برنو وهوامشها الغربية. وعن خلفية الخلط أيضا، كان يصدر الإمام أحمد بن فرطو أثناء تناوله لسيرة سلطانه إدريس ألوما خلال الربع الأخير من القرن 16م، فكان كلما واته الفرصة إلا ونبه القارئ إلى أن سيرة سلطانه كانت جارية على « المنهج الواضح من الكتاب والسنة وأقوال العلماء في جميع أموره وتصرفاته، وما خرج عن أحد الثلاثة يرفضه رفضا ويعرض عنه تركا¹ ». 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 الحج السوداني

تشير جل المعطيات التي تجود بها المصادر أنه منذ بداية تردد أصدقاء 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 (1564-1576)، حققه وعلق عليه وترجمه إلى الإنجليزية ديرك لانجي، شتوتغارت، فرانز شتيتنر، ص 2-4، 10، 31-32، 38-41، 53، 55، 58-59؛ محمد بل، قدح الزناد في أمر هذا الجهاد، ص 2-4، عن نسخة مصورة من أصل المخطوط؛ إنفاق الميسور، ص 73، 82-84، 141، 298؛ الشيخ عثمان بن فودي، وثيقة أهل السودان، ضمن: شوقي الجمل وعبد الله عبد الرازق، الوثائق التاريخية: دراسة تحليلية، القاهرة، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، ص 186-187؛ بهيجة الشاذلي، الفكر السياسي عند عثمان بن فودي (1752-1817م)، مساهمة في دراسة التاريخ السياسي بالسودان الأوسط، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الآداب: تخصص تاريخ، جامعة الحسن الثاني- عين الشق، كلية الآداب، الدار البيضاء، السنة الجامعية 2000-2001 (مرفوعة)، ص 89، 136، 174، 178، 185، 189، 199، 240، 277. وينظر في مواضع مختلفة، مخطوط بيان ما وقع للحاج عمر الفوتي، 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 شهرا. وجدير بالإشارة إلى أنه باستثناء الحكام الذين كانت الحجاز خاضعة لنفوذهم -من أمويين وعباسيين ومماليك الخ - فإننا لا نجد حاكما من حكام البلاد الإسلامية القصية يقدم على أداء فريضة الحج أثناء ولايته. وبناء عليه، يكون سلاطين السودان قد أسسوا لتجربة فريدة في تاريخ الإسلام لم نشهد لها مثيلا في باقي الأقطار الإسلامية.

ومن السلاطين الذين أدوا الفريضة أثناء ولايتهم نذكر من مملكة كانم -برنو: السلطان دونمه بن حمى (1086-1140م) الذي أغرق عمدا في البحر الأحمر أثناء عودته من رحلته الحجية الثالثة، علما 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 فبلغ عددهم أربعة، ومنهم ساكورة 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 موكبه 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 سنتين من توليته إلى القيام بأداء فريضة الحج عام 1495م.

ويتضح جليا من النماذج التي استعرضناها أن طريق الحج التي سلكها السودانيون لم تكن آمنة، بل كانت متعبة 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 11/5. بيد أن الصعوبات التي كانت تعترض طريق الركب الحجّي السوداني لم تثن السودانيين عن أداء المناسك، بل الملاحظ أنهم أبدوا إصرارا كبيرا 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 مفهوما راقيا للعدل الاجتماعي والسياسي، ونكاد لا نعرف أحدا من المؤلفين ممن 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 وباقي مكونات المجتمع في عهد كل من مالي وسنغاي (13-16م). فقد يحدث للسلطان أن ينتظر بباب دار الفقيه حتى يأذن له هذا الأخير بالدخول، وحسب التقاليد الملكية السودانية، كان السلطان يلحّ على أن يكون أول المستقبلين للحجاج السودان عند مشارف العاصمة السياسية أو العلمية (كاو، تنبكت)، ولا يضيره أن يقبل أيديهم تبركا بما لامست من بقاع مقدسة في مكة المكرمة والمدينة المنورة.

¹ أحمد بن قرطو، كتاب غزوات السلطان إدريس ألوما في برن، 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 العياشي 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 أيضا، يمكننا أن نتفهم رواية عبد الرحمن السعيدى عن السلوك الجاف لفقهاء تنبكت 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 بحديثات تبرم عاهل مالي منسى سليمان (1341-1361م) من السلطان المريني أبي عنان، إذ إن طريقة الغصب التي سلكها سييلا للاستيلاء على عرش والده (أبو الحسن)، لم تجد قبولا أو استحسانا من قبل العاهل المالي.

ويبدو واضحا أن منسى سليمان قد عدَّ مثل هذا الأسلوب منافيا للعدل الذي ينبغي أن يسم سلوك الحكام قبل الرعية، ولذلك تبرم من أبي عنان، بينما احتفظ السلطان أبو الحسن (1330-1349م) بمكانة مرموقة لدى ملوك مالي، خاصة منهم السلطان منسى موسى (1312-1337م) وأخيه السلطان منسى سليمان، بل إن هذا الأخير، نذر نفسه على أن يقيم حفل عزاء بعد وفاة أبي الحسن، وكان ابن بطوطة من المدعوين لحضور هذا الحفل².

ويتأكد لنا من خلال ما تقدم أن الفقيه العالم حقق مكانة مرموقة في علاقته بالسلطة المركزية، وهي علاقة استثنائية بالنظر لتاريخ علاقة الفقيه بالحاكم في جل بقاع العالم الإسلامي. فإذا كان الأمير المتنور في البلاد الإسلامية والمسيحية عادة ما يسعى إلى تأييد بلاطه بعدد من الأسماء الوازنة في العلوم بمختلف حقولها، مما يجعل الفقيه أو العالم تابعا للسلطان (فقيه البلاط) إلا فيما نذر، فإن الحاكم في بلاد السودان هو الذي يتودد للفقيه ويسعى لإرضائه، ولا يمكنه بأي حال أن يغضبه فأحرى أن يتجرأ عليه، أو أن يغضبه على أمر.

¹ عبد الرحمن السعيدى، تاريخ السودان، ص 81-82.

² انظر مقاربتنا لخلفيات « رحلة ابن بطوطة إلى بلاد السودان » في سياق العلاقات المرينية المالية، مجلة المناهل، عدد خاص عن ابن بطوطة، رقم 59، 1999، ص 145-167.

نستفيد مما تقدم، أن السلطان كان قريبا من رعيته ومخالطا لرجال دولته، سواء كانوا من قواد الجيش أو العلماء أو الموظفين وغيرهم. وفي المقابل، بادلت الرعية احتراما وتقديرا بالغين نستدل 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 تعلقا بملكهم وأعظمهم تواضعا وتذللا 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 أصيلة ومتأصلة في سلوك السودان، كما أنه مثل خلفية ومرجعية حاكمة ومتحركة في ذهنية الفرد أو المجتمع السوداني. من ثمة، نفهم حرص السلاطين السودان على تحقيق العدل ونستوعب أهمية القضية في بنية السرد التاريخي السوداني².

3- حملة السلطان ومحنة الفقيه

المحنا فيما سبق إلى أن حملة السلطان أحمد المنصور الذهبي عام 1591م جاءت في ظروف صعبة وحرارة بالنسبة لسنغاي، حتى إنه يمكننا القول إن المملكة كانت مهياة للانهايار، خاصة بعد سنة 1581م، سواء على يد الفلان والطوارق اللذين تصاعدت قوتها حينئذ، أو على يد قبيل البنبر الوثني الذي قاوم الإسلام والمسلمين ببلاد السودان طيلة قرون عديدة، أو على يد جودر باشا قائد الحملة السعدية³.

1 ابن بطوطة، تحفة النظار، ج. 2، ص. 784، 788.

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. ويظهر أن القضية شكلت بالنسبة لجل القوالين والمؤرخين السودان، الزاوية الأساس في سرد سيرة الحاكم، والمنظار الحي الذي يتم من خلاله تصوير وتحقيق السيرة الذاتية للأمير أو الملك. انظر : أحمد الشكري، 2010، الذاكرة 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 999هـ/1591م، أطروحة لنيل الدكتوراه في التاريخ (النظام الجديد)، جامعة محمد الخامس - أكادال، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، السنة الجامعية 2002-2003 (مرفقة)، 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 الوقائع المرتبطة بالحملة السعدية وما انجر عنها من آثار¹، بيد أن الموضوع في اعتقادي ما يزال بحاجة لمزيد من البحث والتقصي بناء على ما ظهر مؤخرا من وثائق². ناهيك عن المعطيات المفيدة التي يمكن أن تقدمها الرواية الشفوية في منطقة الحوض الأوسط لنهر النيجر. وفي نفس السياق، نلاحظ أن بعض القضايا الهامة ذات الصلة بالحملة لم تلق العناية اللازمة؛ ومن ذلك أنه قلما انتبه الدارسون للحنكة الإستراتيجية والعسكرية التي برهن عليها أحمد المنصور في غزوته تلك، وفي المقابل تجدهم متهافتين على تبرير عمله سلبا أو إيجابا؛ ومن ذلك أيضا، كيف يمكننا استجلاء وجهة نظر الفئات المتنورة السودانية من أمر الحملة؟

وأخيرا، فإن الحملة السعدية كانت أول وآخر صدام عسكري بين صفتي 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. القنوري، عبد المجيد، 2000، المغرب وأوروبا ما بين القرنين 15 و18م (مسألة 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 نقصد هنا على الخصوص الوثائق الإسبانية والبرتغالية، ناهيك عما يمكن أن نعتز عليه من مواد مصدرة في مختلف المكتبات التركية (العثمانية) والإفريقية والأوروبية.

³ لو انتقلنا إلى الساحة الأوروبية أو غيرها من القارات وحاولنا رصد عدد الصراعات العسكرية هنالك خلال الألف سنة الأخيرة لصعب علينا عدها أو حصر آثار الدمار الذي خلفته.

حديث عنها خارج السياق الموماً إليه، يؤثر سلبيًا على العمل المعني، 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.

لنترك أحمد المنصور وحملته ولنعد لمحنة فقيها أحمد باب التنبكتي، فقد قلنا إنه بعد انتصار الجيش السعدي بقيادة الباشا جودر في معركة تندي عام 1591م، وجد هذا الأخير وكذا خلفه محمود بن زرقون نفسيهما أمام مقاومة بعض الأمراء السنغيين. غير أن تلك المقاومة على الرغم من استمرارها بسبب قلة عدد الجيش السعدي واتساع حدود المملكة السنغية، فإنها ظلت عاجزة عن النيل من قوة الجيش المغربي المدعم بالسلاح الناري، وهو تفوق تقني كان له فعل السحر في نفوس السودان.

في المقابل، فإن أشد ما كان يؤرق باشوات الجيش السعدي بالحوض الأوسط لنهر النيجر، إنما تمثل في قوة معارضة عدد غير قليل من فقهاء البلد ثم تحريضهم لأبناء جلدتهم على المقاومة. وقد أوضحنا فيما سلف مكانة الفقهاء في المجتمع السوداني قمة وقاعدة، حيث كانت كلمتهم مسموعة ونافذة بشكل يتجاوز قوة أية سلطة أخرى، حتى ولو تعلق الأمر بالسلطان السنغي نفسه. تبعا لهذه الحثيات، 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 فدير مكيدة تقضي بتجميعهم في أشهر مساجد تنبكت (سنكري)، ثم ألقى القبض على الكثير منهم برسم تغريبهم إلى مراكش مع عيالهم وأهلهم.

وعلى الرغم من أهمية الواقعة، فقد استكبرت علينا المصادر المحلية تحديد عدد المهجرين أو تعيين جل أسمائهم؛ لكن يتضح من خلال بعض الإشارات القليلة والتلميحات الضمنية أن عددهم لم يتجاوز ثمانين نفرا،

أبرزهم القاضي عمر بن محمود بن عمر والعلامة أحمد باب الذي تم ترحيله صحبة الكثير من أفراد عائلته. وباعتبار فقيهما من أصحاب القلم فقد خلّد ذكرى هذه الواقعة بنبرة تدلنا على مدى الظلم الذي طاله صحبة أسرته؛ ولعل مما زاد في غضبه أن محتته 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 السودانيين - إنما يتغذى من ثقل الإحساس بالعدل لدى السودانيين، ثم إنه يحيلنا على حالة نفسية غالبا ما يتجاهلها الدارسون العرب أو غيرهم من المستشرقين الغربيين الذين اهتموا بالحدث. ذلك أن السودانيين كانوا ينظرون للمسلمين في أقطار الشمال الإفريقي والحجاز 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 النماذج المفيدة في تغذية هذا المعنى أكثر من حالة. نذكر منها قصة الظروف الصعبة التي عاناها 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 تقضي بذلك تشریفات البلاط المملوكي عند استقبال الزوار. وزاد الطين بلة، أن وزراء البلاط، فضلا عن تجار مصر، استعملوا جميع الحيل الممكنة لاستنزاف كل الأموال التي حملها السلطان المالي معه برسم قضاء فرضه،

¹ تاريخ الفتاش، ص 173. أحمد بابا التنبكتي، 2000، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، عناية وتقديم عبد الحميد عبد الله الهرامة، طرابلس، منشورات دار الكتاب، ط 2، ص 15-16؛ أحمد بابا التنبكتي، كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، دراسة وتحقيق محمد مطيع، الرباط، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 286-281/II والناصري، 1954-1956، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، الدار البيضاء، دار الكتاب، 131/II.

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 مرافقيه في ركة الحجى الذين ناهز عددهم اثني عشر ألف نفر. زد على ذلك، أن موكبه 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 - تعبيرا عن غضبهم من أهل مصر، إذ كانت القاهرة محطة رئيسية في طريقهم للحجاز. وبموازاة مع ذلك، بات تجار مصر منذئذ يعانون الأمرين كلما ارتادوا 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 مذهبا قصيا في توجيه التهم لسلطان مصر الظاهر برقوق حتى إنه اتهمه بالخروج عن ملة الإسلام.

ويعود سبب هذه الجفوة إلى أن عرب جذام اعتادوا استرقاق بعض القبائل الكانمية بغرض بيعها في أسواق مصر، الشيء الذي استفز سلطان

¹ ابن خلدون، العبر، 416/VI 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.

كانم-برنو فكتب السلطان المملوكي الظاهر برقوق حوالي عام 1392م مستنكرا استرقاق المسلم لأخيه 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 يفعلون بشدة ويعبرون عن غضبهم بأقصى ما يملكون من وسائل؛ وكأنهم يعملون على ترجمة المأثور الإسلامي: وظلم ذوي القربى أشدّ مضاضة. ولعل هذا الإحساس العميق بالانتماء لدار الإسلام والأمة الإسلامية، هو الذي كان يحرك ويوجه سلوكياتهم -منذ بداية تردد أصداء الدعوة الإسلامية بين ظهرائهم- تجاه إخوانهم من التجار والفقهاء والدعاة المنتمين لبلاد المغرب ومصر والحجاز. فكانوا -قمة وقاعدة- يحيطونهم بعناية فائقة وبتقدير يفوق الوصف إلى درجة أن ملك غانة الوثني أنشأ خلال القرن 11م مدينة قريبة من عاصمته خاصة بالمسلمين بها اثنا عشر مسجدا، كما كان يستعين بالمسلمين في تدبير شؤون الحكم. وعلى نفس النهج سار بقية السلاطين السودان خلال المرحلة الإسلامية سواء على عهد مالي أو سنغاي أو كانم-برنو أو جولف.

¹ القلقشندي، 1915، صبح الأعشى في كتابة الإنشاء، القاهرة، المطبعة الأميرية، VIII/116-118.

ميزان المحنة

تجب الإشارة بداية إلى أن قصة ترحيل "سفيط"¹ أحمد باب من تنبكت إلى مراكش، وهي الواقعة التي غالباً ما يدرجها الدارسون تحت عنوان محنة أحمد باب، تكاد تشكل أول امتحان عسير لفقيه سوداني، إذ لم يسبق لأي أمير أو حاكم محلي في تاريخ المنطقة إلى غاية القرن 17م أن تجرأ على الفقهاء أو حاول مسهم بسوء. وحتى بالنسبة للسلطان سني علي (1464-1492م) المؤسس الحقيقي لدولة سنغاي - الذي أعرض عن الفقهاء لطبيعته العسكرية وضعف تأهيله في الثقافة العربية الإسلامية - فإنه اكتفى باتخاذ مسافة بينه وبينهم، ولم يعرهم نفس الاعتبار الذي كان يعيره لهم باقي السلاطين السودان منذ القرن العاشر للميلاد، وهذا ما يفسر العتاب والتحقير الذي لقيه هذا السلطان من مؤرخي تنبكت : محمود كعت وعبد الرحمن السعيد².

في ضوء المعطيات التي ذكرناها يمكننا أن نتفهم مدى الغضب الذي سيطر على أحمد باب في التعبير عن محتته. ولو افترضنا أن فقيها من فقهاء باقي مناطق دار الإسلام غرباً أو شرقاً - ممن له دراية بوقائع محن الفقهاء والعلماء في تاريخ الإسلام - تعرض لما تعرض له أحمد باب، لخلص إلى قول : وكم من نقمة في طيها نعمة³. بيد أن فقيهنا - وبالنظر لطبيعة علاقة

¹ سافط كلمة عامية، وهي بمعنى أرسل (سافطه أي أرسله). وقد ترددت هذه الكلمة وغيرها من الكلمات والتعابير الدارجة في الكتابات السودانية. ويظهر أن الكلمة (سافط) كانت وما تزال سائدة في العامية المغربية منذ قرون خلت، لذلك لم يتورع الفقيه القاضي التمارتي (ت 1650م) عن استعمالها، انظر التمارتي، 1999، الفوائد الجمة في إسناد علوم الأمة، تحقيق اليزيد الراضي، إعداد محمد بن عبد الله الروداني، الدار البيضاء، مطبوعات السننيسي ص 540 ؛ عبد الرحمن السعيد، تاريخ السودان، ص 173 وتاريخ الفتاش، ص 57، 88، 97-99، 145، 158، 162-163.

² لتفادي أي اصطدام مع السلطان سني علي اجتهد الكثير من فقهاء تنبكت في الابتعاد عنه، بل استغل بعضهم الفرصة لأداء فريضة الحج، ومن هؤلاء العلماء نذكر والد وجد العلامة أحمد باب. انظر: أحمد بابا التنبكتي، 2000، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ص 141.

³ نستحضر هنا التوجه المنهجي للمؤرخ ليوبولد فون رانكه (Wilhelm von Ranke)، المتوفى عام 1886م، 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، =

الأمير الحاكم بالفقيه العالم ببلاد السودان - أصر على أخذ حقه كاملا من السلطان السعدي أحمد المنصور ولم يظهر أي تسامح في ذلك.

وبعيدا عن أي رغبة في إجراء مفاضلة بين المحن فإن النظر الموضوعي يدعونا إلى التساؤل عن مستوى التنكيل في محنة هذا الرجل مقارنة مع ما عاناه غيره من أصحاب المذاهب الإسلامية ممن تعرضوا للامتحان، أو ما كابده الكثير من أعيان رجال الفكر مع السلطة السياسية على امتداد التاريخ الإسلامي. أكثر من ذلك، ما هي قيمة محتته مقارنة مع محنة السلطان أسكيا الحاج محمد الذي عزله ابنه موسى عام 1528م وسجنه بإحدى جزر نهر النيجر (كنكاغ)، حيث بات عرضة للحشرات تنهش جسمه وقد بلغ من العمر عتيا¹؛ مع أن هذا السلطان كان يتوسم خيرا في ابنه وولي عهده موسى، وكان قد اصططحبه معه -وهو شاب في مقتبل العمر- في رحلته الحجية عام 1495م حسب رواية كل من كعت والسعيد².

والثير للانتباه بهذا الصدد، أن لا أحد من المؤرخين القدامى أو المحدثين التفت إلى محنة السلطان أسكيا الحاج محمد، وحاول إبراز الشدائد التي قاساها، علما أن التجربة التي مر بها كانت أكثر مأساوية من تلك التي عاناها العلامة أحمد باب. ونفس الملاحظة نسجلها بشأن السلطان أسكيا محمد گاع الذي قيده الباشا محمود بن زرقون في حضرة قومه ثم قتله قتلة

= فقد تم استبعاد "لو" من حقل التاريخ. لكن التوجهات المنهجية المعتمدة على كتابة التاريخ ب: لو، أحدثت ثورة إبستمية في حقل البحث الأكاديمي مطلع العقد الأخير من القرن العشرين. وقد كانت تجربة المؤرخ الأمريكي روبرت فوجل (R. Fogel) الحاصل على جائزة نوبل عام 1993، رائدة في هذا الميدان. انظر خليل السعداني، «توظيف الخيال في الكتابة التاريخية: الأنموذج الأمريكي»، مجلة بصمات، سلسلة جديدة، العدد الأول، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بنمسك، الدار البيضاء، 2006، ص 79-94.

¹ عمر السلطان أسكيا الحاج محمد طويلا، وقد وافته المنية عن عمر ناهز 95 سنة، وذلك عام 1538م. انظر: تاريخ الفتاش، ص 78، 82، 86، 173-176؛ تاريخ السودان، ص 78-82، 88-89، 120-124، 133، 142-144، 169. وتراجع الأصول المصدرية لعلاقة الفقيه أحمد باب بالسلطان أحمد المنصور الذهبي عند محمد بن شريفة: 1999، من أعلام التواصل بين بلاد المغرب وبلاد السودان، الرباط، ص 216-233.

² عبد الرحمن السعيد، تاريخ السودان، ص 73؛ تاريخ الفتاش، ص 16، 64، 78، 82. وفيما يتعلق بالشدائد التي عاناها أسكيا محمد گاع مع الباشا محمود بن زرقون والسياقات الحافة بالحدث، ينظر: تاريخ الفتاش، ص 161-167.

شنيعة. وإذا كان فقيهما 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 ينتظران من يعبر عن الآلام التي قاسوها، الأول من قبل ابنه وولي عهده أسكيا موسى والثاني من لدن الباشا محمود بن زرقون.

وبالعودة إلى محنة فقيهما العلامة أحمد باب، يمكننا القول إنه إذا استثنينا الصعوبات التي لقيها الرجل في الطريق الصحراوي أثناء توجهه مرغما ومقيدا من تنبكت إلى مراكش عام 1594م، فإن ما نقع عليه بعد ذلك يفيدنا بأن فقيهما نزل بالمدينة الحمراء (مراكش) وعاش بها مرحلة في سجن ثقاف دامت سنتين، ثم ما لبث أن أصبح حرا طليقا بالعاصمة السعدية، يستقبل الناس ويُقبل عليهم ويتوسط حلقات الدرس ويستمتع بتحلق الطلبة وكبار الفقهاء المغاربة حوله؛ حتى إذا أحس بالوحدة والوجد خرج لزيارة الأضرحة 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 يوما على أحمد المنصور الذهبي، وهو في عز أوج سلطانه فخاطبه بها لا يجرو أحد على التفوه به أمامه. وحينما وقى الأمير زيدان بوعدة وأطلق سراحه عام 1607م، نجد فقيهما يخاطب أصدقاءه وطلبته ممن جاؤوا لتوديعه بكلام لا يليق بالمقام 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 القاضي الجماعة بفاس أبو القاسم بن أبي التعيم الفساني وقاضي مكناسة أبو العباس أحمد بن القاضي ومفتي مراكش عبد الواحد بن أحمد الرجراجي ومؤرخ تلمسان أحمد المقرئ.

² الناصري، أبو العباس أحمد بن خالد، 1954-1956، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، 129/7-131؛ حسن الصادقي، 1996، مخطوطات أحمد بابا التنبكتي في الخزائن المغربية، الرباط، منشورات معهد=

فمن أي محنة يتحدث الدارسون ! اللهم، إذا كانوا هم أنفسهم قد تسربلوا بما يحفل به الواقع والخطاب السوداني تجاه الحادثة، كما يرونها صاحبها، فانتقلت إليهم خلايا العدل السوداني وسرت في دمهم فأصبحوا ناطقين باسمه بامتياز وتفوق نادرين!

ولو قدر لنا أن نعمن النظر في لائحة المحن الشديدة التي قاساها وعانها أئمة وأعيان الفقهاء والعلماء في التاريخ الإسلامي إلى نهاية القرن 16م، لما تجرأ أحد على إحاطة الواقعة بأهوال المحن والشدائد العاصفة.

في هذا الإطار، حري بنا استحضار مؤامرة القبض على فقهاء تنبكت عام 1594م، التي قتل فيها الفقيه أحمد معيا وغيره، بينما كان حظ أحمد باب من نفس المؤامرة أحسن بكثير. ومرة أخرى نود التذكير بأننا لا نهدف من وراء هذه المقارنات المفاضلة بين المحن بقدر ما نروم إبراز وتوضيح السياق التاريخي للواقعة¹.

إن المتأمل في وقائع حملة أحمد المنصور الذهبي على مملكة سنغاي عام 1591م، سيكتشف أن الصدمة النفسية التي أحدثتها الغزوة المعنية لدى السودان كانت أكبر بكثير مما انجر عنها من نتائج إن على المستوى السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي أو الثقافي. ومحنة الفقيه أحمد باب كما الشأن بالنسبة لصورة المغرب في بعض أقلام الزملاء من الباحثين المالمين والأفارقة عموما، إنما تتغذى بالشيء الكثير من تلك الصدمة؛ علما أن تاريخ العلاقات ما بين ضفتي الصحراء طوال القرون التسع السابقة على

= الدراسات الإفريقية (48 صفحة). كما تنتظر أعمال ندوة التواصل الثقافي والاجتماعي بين الأقطار الإفريقية على جانبي الصحراء التي خصصت حيزا هاما لدراسة وتحقيق بعض أعمال أحمد باب، طرابلس، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، 1999، ص 301-331.

1 عبد الرحمن السعيد، تاريخ السودان، ص 169-174، 211 وتاريخ الفتاش، ص. 174. وللاستزادة، تراجع بعض المحن التي استعرضها أحمد باب نفسه في مؤلفه جلب النعمة. وتنتظر للمقارنة أيضا، محنة اليوسي أو وقائع نكبة الونشريسي والزقاق عند: علاء منكول، 1999، دراسة في مخطوط جلب النعمة ودفع النعمة بمجانبة الظلمة للشيخ أحمد بابا، طرابلس، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، ليبيا، ص 312-324 ؛ الحسن بن مسعود اليوسي، 1981، رسائل أبي علي الحسن بن مسعود اليوسي، الدار البيضاء، دار الثقافة، جمع وتحقيق ودراسة فاطمة خليل القبلي، 46/1-51 والقدوري، عبد المجيد، 2000، المغرب وأوروبا ما بين القرنين 15 و18م (مسألة التجاوز)، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ص 130.

المرحلة الاستعمارية الأوروبية لم يشهد أي صدام عسكري من هذا القبيل. وعلى الرغم من استثنائية وفردة الحالة في تاريخ العلاقات ما بين ضفتي الصحراء، فقد تمكن الاستعمار الأوروبي - الذي روج لتجارة الرقيق الإفريقي بشكل لم يشهد له التاريخ مثيلاً، وأباد الهنود الحمر في أمريكا - بآلته الثقافية من أن يقلب الصورة ليحتفظ لنفسه بالدور التمديني الحضاري، وليقدم الآخر الإفريقي كهمجي خامل ومتخلف، وكلما أراد استمالاته واستدراار عطفه ذكره بالحملة العسكرية اليتيمة التي قادها جودر باشا. وفي هذا البؤس المعرفي ما يفسر مدى سوء الفهم وعمق الهوة ما بين ضفتي الصحراء في الزمن الحاضر.

محنة الفقيه الحسن بن رحال المعداني (ت 1140 / 1728)

ذ. عبد الله نجمي

كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط

لم تنجب قبيلة بني معدان علما بلغ الشهرة التي بلغها الفقيه الحسن بن رحال في تاريخ الفقه والفقهاء بالمغرب، ولم تنته إلى غيره من المعدانيين الرئاسة العلمية في الوقت، ولا ولاية القضاء في أمهات القرى والحوضر، بالإضافة إلى التصدر بأعرق مدارس الحاضرة الإدريسية، وتأليف المصنفات النفيسة ومعالجة القضايا العويصة. وإذا حق لقييله أن يفخر به، فإنه كان بحق إحدى مفاخر الدولة الإسماعيلية، وأحد الأقطاب الذين دارت حولهم الحركة الفكرية بالمغرب خلال العصر العلوي الأول، وبالضبط خلال العقود الأربعة الأولى من القرن 12 / 18، وبالأخص في مضمار الفقه الذي حمل لواءه في زمانه، وكان مقدم من أتى بعده من مشايخ هذا العلم وطلابه¹.

يرسم له معاصروه ومترجموه صورة الرجل الآتي من الآفاق إلى حاضرة البلاد ليملاها بفرادة وعرامة شخصيته، ويشغل أهلها بغرابة أطواره وخروجه عن المألوف في عاداته : وقد تناقلوا صفة "الصاعقة"

¹ انظر ترجمته ومصادرها : محمد الأخضر، الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية (1075-1311/1664-1894)، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 1977، ص 205-207؛ حسن جلاب، الحسن بن رحال المعداني، معلمة المغرب، من إنتاج الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، نشر مطابع سلا، 2005/1426، 7186/XXI؛ محمد أبو الأجفان، 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 الارتفاق بمسائل من الاستحقاق لأبي علي الحسن بن رحال بن أحمد بن علي التداوي 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 'Alī al-Ma'dānī (al-Hasan ibn Rahhāl), Tad'min aç-ṣunna' (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 يبتدئ درسه من طلوع الشمس ويتمادى فيه إلى الزوال، ولا يضجر ولا يمل ولا يكل مما يلقي عليه من المباحث، ولا يعجز عن جواب، وكل ذلك بنقول تحيط بالمرام، مع الصبر الهائل في مجلس الإقراء واتساع الصدر، وكثرة المطالعة والتقيد والنظر، وانفساح العارضة في الفقه والنوازل والتدبر في الفتوى ومجلس الأقران.

أوتي هذا الفقيه نفس البسطة في معاشه، وكان كثير العيال ومزواجا ومطلقا وأكولا. وقد أخبر بعض الفقهاء أنه بات عنده ضيفا فأتى بطعام كثير في إناء كبير يشبع جماعة من الناس، فأكل الضيف على عادته، وأكل هو جميع الطعام الذي بقي وشرب ما يناسبه من اللبن العقيد، فبقي الضيف متعجبا. 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 بدعا في ذلك من معاصريه. وانتسب إلى الزاوية الشرقاوية في شبابه، وتلمذ على الشيخ محمد المعطى بن عبد الخالق (ت 1092/1681)، وصحب نجله ووارثه الشيخ محمد الصالح (ت 1139/1727) وكان من أعيان طائفته على عهد مشيخته العريضة التي شارفت الخمسة عقود. وكان أيضا من كبار تلامذة الزاوية الفاسية، وتخرج فيها على كل من الشيخ عبد القادر بن علي الفاسي (ت 1091/1680)، ونجليه الشيخين عبد الرحمان (ت 1096/1684) ومحمد

¹ محمد بن الطيب القادري، نشر المئاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، ضمن موسوعة أعلام المغرب، تنسيق وتحقيق محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1417/1996، 2002/7.

(ت 1116 / 1704)، وحفيده الشيخ محمد الطيب بن محمد (ت 1113 / 1701). واشتهر مدة إقامته بفاس بالركون إلى الزاوية المعنية أو العبدلوية ربية الزاوية الفاسية، وعرف بملازمة الشيخ أحمد بن عبد الله معن (ت 1127 / 1715) الذي كان يبالغ في إكرامه بأنواع الأطعمة المنتخبة لعلمه بإعجانه التنعم بأنواع الأطعمة في الأكل. فداوم مدة إقامته بهذه الحاضرة على الإتيان إليه لزاويته بالمخفية في آخر يوم كل أربعاء، ويبيت 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 أرسنا دعائم الدولة العلوية في فاس خلافة السلطان المولى الرشيد (1075-1082 / 1664-1727)، وفي الصقع التادلي خلافة السلطان المولى إسماعيل (1082-1139 / 1727-1757).

تلمذ الشيخ المعداني أيضا على مفخرة المغرب الشيخ الحسن بن مسعود اليوسي (ت 1102 / 1690)، وشيخ الجماعة بفاس الشيخ محمد بن محمد المسناوي الدلائي (ت 1136 / 1723)، وعميد بيت القادرين المؤرخ والنسابة الشيخ عبد السلام بن الطيب القادري (ت 1110 / 1698). وأخذ عن كبار قضاة العصر العلوي الأول، ومنهم الشيخ علي بن المراكشي (ت 1190 / 1679) الذي ولي قضاء القصر مدة وولاه 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 أيما إعجاب، وألزمه ملازمة مسجده والتدريس به، وكان لا يستطيع أن يغيب عنه، وجعل يشاوره في ضروريات دينه. وتولى المعداني

هو أيضا قضاء فاس العليا أو المدينة البيضاء، وثبت إحدى حوالاتها الوقفية أنه كان متوليا هذه الخطة عام 1704/1116 مع خطابه وتوقيعه¹. وعزل عن هذه الولاية بعد هذا التاريخ بقليل كما سنقف على ذلك في حينه، وولي في آخر عمره قضاء مكناسة، واستمر على قضائها إلى وفاته التي حدثت عام 1728/1140.

هذه شذرات من سيرة هذا التادلي الأعجوبة، والذي كان من أرباب السلطة العلمية في وقته، وأحد كبار فقهاء وقضاة الدولة الإسماعيلية. ووجه المنافسة 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 وإفادة الطلبة، والمقبل 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 ممن نقم عليهم السلطان، وما أكثرهم في وقته. وهذا إلى حدود عام 1706/1118 الذي جرت عليه أحداثه الجسام ذيول النعمة، وجعلته من أشد الناس بلاء، ودفعته لأن يكون حرضا أو يكون من الهالكين.

وضع العام المذكور نهاية لخروج الأمير محمد العالم² على والده السلطان المولى إسماعيل، وطوى بساط فتنة عظيمة دامت أربعة أعوام، وجرت الولايات على حاضرتي مراكش وتارودانت، وعمت بلواها القطر السوسي برمته، وتجاوزته إلى درعة، وغشيت عواقبها الوخيمة القطر التادلي، وامتدت إلى حاضرة فاس.

¹ مبارك أحمد زكي، مقدمة تحقيق كتاب الارتفاق، ص 10، الهامش 1.

² انظر ترجمته ومصادر ها: محمد الأخضر، الحياة الأدبية، ص 147-155 و أحمد عمالك، « محمد العالم »، معلمة المغرب، XVII/5849-5851.

تتصل محنة الشيخ المعداني بالفصل الأخير من فصول هذه الثورة، وبعد أن تمكنت السلطة السياسية من حسم مادتها عسكرياً، وأصبحت نازلة تحتاج فيها إلى السلطة الفقهية لمحاكمة الأمير الثائر : ففي 21 صفر/ 4 يونيو من العام المذكور قبض المولى زيدان أخاه مولاي محمد وقيده في الحديد، ووجه به إلى والدهما أنسلطان المولى إسماعيل. وضبط محمد بن الطيب القادري (ت 1187/ 1773) يوم خروج السلطان من مكناسة للقاء ولده الأسير المصنف في الحديد، وهو 4 ربيع الأول/ 1 يونيو، ووصفه وصفاً نخال معه أن كل من حضره كان لسان حاله يردد هذا يوم عصيب : وقد خرج السلطان بدولته كاملة، وصحب معه « العلماء وجميع وزرائه وأتباعه وحشمه ». وطراً على خروجه أمران لم يكونا في الحسبان، وهام طول المسافة إذ ظن أن لقاءه بابنه قريب من مكناسة فلم يلقه حتى قطع وادي بهت، وعدم الاحتفال بأخذ طعام لظنه الرجوع عن قريب، فأدركه الجوع وجميع من معه. فزاد هذان الأمران من غضبه، وراكما غيوم المشامة في سماء محلته¹.

صدر القادري بالعلماء في تعيينه وجوه الدولة الذين ضمهم الركب السلطاني، وصدر في ذلك عن تقدير خطورة الأمر الذي دعوا من أجله، وهول الموقف الذين هم مقبلون عليه. وتنكب عن عداهم، وأبهم عن ذكرهم بأسمائهم. ولا نستطيع الجزم إلا بذكر واحد، وهو الشيخ المعداني الذي حمل في هذا اليوم ما أبى نظراؤه أن يحملوه وأشفقوا منه. كما يمكننا القطع بذكر واحد ممن تخلفوا ولم يحضروا، وهو شيخه محمد المسناوي الذي وشي به أنه من أخص خاصة الأمير الثائر الذين لا يتحرك في القيام على والده إلا عن مشورتهم، وأنه لشدة اتصاله به لا يغيب عنه عزمه، وأنه موافق له على ذلك. فبادر عامل فاس إلى قبضه، ولا نعلم متى حصل ذلك. كما تتضارب أخبار تسريحه، ويذهب بعضها إلى القول إن العامل المذكور لما

¹ القادري، نشر المثنائي، ضمن موسوعة أعلام المغرب، 1910/V - 1911.

بلغه ندم المولى إسماعيل بعدما فعل بولده ما فعل سرحه، ويقول بعضها إن السلطان وجد في كناش ولده أبياتا 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 السنا في الحال
فإن توارت بالحجاب فعندذا يبدو بدو تعزز وجمال

فعلم منها أن شيخ الجماعة نهي ولده عما يريد، وأنه لم يكن موافقا له على قصده، فخلى 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 بني الشريف مع ثلاثة آخرين من بني عمهم عام 1098/1686²، وكان للعلماء ضلع وميل مع نجله المولى محمد العالم. ولم تسفر أي حرب من أجل الملك عن فساد في العلاقة بين السلطين السياسية والعلمية - على عهد الدولة الإسماعيلية - كما أسفرت هاته الحرب، ولم ينل الفقهاء من المحن مثلما نالهم جراءها. وكان نصيب مشايخ الفقه والأدب من أهل سوس من التقتيل والتنكيل النصيب الأوفر، وقضت ثلثة منهم في المعارك التي دارت في حضر هذا الصقع وبدوه، ووقعت زمرة منهم في

¹ محمد الصغير الإفرائي، الإفادات والإنشادات، مخطوط خاص، ص 3-4؛ القادري، نشر المثاني، ضمن موسوعة أعلام المغرب، 1911/٧ - 1912 وعبد الله نجمي، « الإفادات والإنشادات لمحمد الصغير الإفرائي»، ضمن متنوعات محمد حجي، نشرت بمناسبة صدور موسوعة أعلام المغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998، ص 108 - 109.

² عن هذه الثورات يرجع إلى : أحمد الناصري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1956، 48-46/IV، 49-50، 60-61، 68-69.

الأسر وسيقوا إلى مكناسة حيث ذاقوا كأس الحمام، وفرت طائفة منهم إلى البلاد الشرقية. وانطفأت بانطفاء أنفاسهم جذوة الحركة الفكرية التي انتعشت بهذا الصقع خلافة المولى محمد العالم، وكسدت سوق العلم والأدب وبارت تجارته به ستة عقود كاملة¹. كما رزئت مراکش في عدد من فقهاؤها 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 تمليك العبيد وتكوين جيش البخاري، وتواشج مع موقف علماء فاس من هذه القضية، وتوافق مع رأيهم المصرح بحرية حراطين الحاضرة الإدريسية، والقائل إنهم أناس أحرار كغيرهم من سائر الأحرار المسلمين، وحریتهم معلومة لا اشتباه فيها بوجه، ولا سبيل إلى استرقاقهم 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 شرعي لتصرف والده في حراطين بقية البوادي والحوضر، 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 السلطين السياسية والعلمية بصدد هذه القضية، فانقض بوفاته التي حدثت عام 1116/1704 الجدار الذي كان يحول بين تجابه هاتين السلطين، وارتفع معها عهد السماح

¹ عن سوس ورودانة خلافة المولى محمد العالم، انظر : محمد حنداين، المغزن وعلاقته بقبائل سوس في القرن الثامن عشر (1038-1238/1672-1822)، أطروحة جامعية مرقونة و محفوظة بخزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2002-2003، ص 227 - 265.

² القادري، نشر المثنائي، ضمن موسوعة أعلام المغرب، 1914/V.

لعلماء هذه الحاضرة والإغضاء عنهم، والوقوف عند حد إخافتهم بالوعيد والتهديد كما تأكدت بعدها المعارضة الصريحة لتمليك حراطين فاس، وحمل لواءها ثلاثة من كبار الفقهاء، وهم الفقيه عبد السلام بن أحمد المدعو حمدون جسوس (ت 1709/1121)، والقاضي محمد العربي بن أحمد بردلة (ت 1720/1133)، والفقيه محمد بن أحمد ميارة (ت 1731/1144)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 السلطان، ومنهم الفقيه الحسن بن رحال المعداني قاضي فاس العليا في حينه. ولا شك أنهم كانوا في إشفاق على أنفسهم أكثر مما كانوا يشفقون على الأمير الأسير، وكانوا يوقنون أن السلطان سيفرغ لهم بعد حسم أمر نجله. وقد وقعوا بالفعل في الشر الذي كانوا يتوقعون بمجرد ما نفصوا أيديهم من تراب الأمير، فكتب السلطان إلى القاضي بردلة يعاتبه ويهدده بعد صلاته على ابنه، ولولا اعتذاره الجيد والمناسب الذي سيأتي في حينه لنفذ فيه وعيده. لكنه لم يغفر له ما كتب عام 1708/1120 بصدد قضية تمليك العبيد، وفضحه ما شاب الإشهاد على الرقية والإقرار بها من ضغط وإكراه، وما توسل به المنتصبون للاسترقاق من ترهيب أهل العلم وغيرهم، وحمل الناس على الإذعان والانقياد، وتهديدتهم بالانتقام والتنكيل، وأن ينزل بهم ما لا يستطيعون من الأمور الفظيعة من قتل نفس وهتك حريم وإلزام ما لا يطاق من الأموال. فاستدعاه إلى مكناسة هو والفقيه عبد السلام جسوس ومحمد ميارة وأحمد بن محمد بن الحاج (ت 1720/1133) الذي وقف في

¹ محمد المهنائي، «الفقيه الرسمي ومازق الشورى في دولة الإسلام من خلال فتوى ابن ناجي في قضية تمليك الحراطين»، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية الجديدة، جامعة شعيب الدكالي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1993، العدد الأول، ص 76 - 77.

صف المعارضين أيضا. فأمر السلطان بقطع رأس هذا الأخير، ثم أمر بكبيه، ثم أمر بكحل عينه، ثم عفا الله سبحانه. ووبخ الفقيهين بردلة وميارة أمام الملا من حاشيته وجنده، ودفع بالفقيه جسوس الذي تجاسر عليه إلى القائد ووظف عليه عشرين قنطارا¹. فعاد هذا الفقيه إلى فاس مكبلا بالحديد، وسجن وضرب وأهين، وأجلس بالسوق مقيدا يتطلب الفداء وجمع المال المطلوب، ثم قتل خنقا في السجن². ولم ينج الفقيهان بردلة وميارة من المغرم والتنكيل، وقد سجن بردلة، وربما آخر عن القضاء، وكانت هذه واحدة من المرات الست التي عزل فيها عن هذه الخطة³.

لا شك في قلة هذه الفئة من الفقهاء في وفد العلماء المرافق للسلطان، ولا ريب في كثرة الفئة القريبة منه والحائزة على ثقته والمخلصة في طاعته. ومنهم الفقيه أحمد بن ناجي السجلماسي (ت 1122/1710) الذي كان من خواص الحضرة الإسماعيلية، ومن علماء وجوه الدولة. وقد ولي قضاء فاس العليا والسفلى مرارا، وعزل عنه، وكان يتعاقبه مع القاضي بردلة، وتولى قضاء الرباط وسلا ثم قضاء مكناسة. وكان المعبر عن وجهة نظر الدولة في قضية جيش البواخر، وحرر الفتوى الشهيرة في الرد على المعارضين، وقيد فيها الأدلة الشرعية التي تجوز وتبيح بيع الحراطين وتملكهم، وبين حاجة الخلافة إليهم، وأوضح غايتها من جمعهم لتقوية جيش المسلمين والاستعداد لقتال الكفار المعتدين. ونسب اعتراض علماء فاس إلى حسدهم وبغضهم القيم على هذه العملية، وهو الفقيه محمد بن قاسم عليلش. وانتهى إلى أن كل من لمز أن غمز فيه وفيما هو بصدده يجب عليه الحد والزجر ولو بالسجن، وكذلك كل من شهد على الرقية ورجع في شهادته من العامة والخاصة

¹ محمد المهنائي، «الفقيه الرسمي»، ص 77 - 81 ونفيسة الذهبي، الزاوية الفاسية، ص 292 - 296.

² عن محنة الفقيه عبد السلام جسوس، انظر محمد بوكبوط، «السلطان مولاي إسماعيل ومعارضة العلماء: مقتضيات الشرع ومنطق المخزن»، ضمن أعمال هذه الندوة.

³ محمد المهنائي، «الفقيه الرسمي»، ص 91 ونفيسة الذهبي، الزاوية الفاسية، ص 294 - 295.

والعلماء والطلبة¹. ومن هذه الفئة أيضا قاضي الحضرة الإسماعيلية الفقيه سعيد بن أبي القاسم العميري السابق الذكر، وهو من مشايخ الفقيه المعداني، وكان السلطان يشاوره في ما يعرض له من ضروريات دينه، وهو الذي تولى غسله بعد وفاته². ومنهم وزير المولى إسماعيل وعالم حضرته وشيخه الفقيه أحمد بن الحسن اليعحمدي (ت 1132/1719)، والذي قال السلطان عنه إنه من علمه دينه وعرفه بربه³، وغيرهم.

اختلفت هاتان الفتتان في مضمار الفتوى في قضية الحراطين، 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 والمبالغة في تعظيمهم وإكرامهم. وقد اشتهر أيام استخلافه بفاس الجديد عام 1110/1698 بموالاته علمائها، وموالاته عوائد برة وصلاته، خصوصا وأنه كان يتصرف في زكاة وأعشار قبيلة بني حسن التي كانت من أكثر القبائل ثروة، فنفق سوق العلم وربحت تجارته⁴. وربما فاقت مكانته في قلب شيخه العميري مكانته في قلب شيخه المساوي، وكيف ينسى العميري تردده عليه، واجتماعه عنده بكبراء علماء الوقت، وخوضه معهم في المشكلات العلمية العويصة⁵. وأجمع العلماء من مشايخه وغيرهم على سيره في ما تقلده من الولايات سير المهتدين من الولاية، وشهد الوزير اليعحمدي بأحقية في تقلد أمر المسلمين بعد والده لولا أن الله قبضه إليه⁶. ولم يعدم قالين ومبغضين من الوزراء والفقهاء وغيرهم، ويؤكد الإخباريون وجود بعضهم ضمن الوفد الذي يهمننا، ويقولون إنهم كانوا

¹ محمد المهنائي، «الفقيه الرسمي»، ص 82 - 90.

² القادري، نشر المثنائي، ضمن موسوعة أعلام المغرب، 1963/V، 1964.

³ نفسه، نفس الصفحة.

⁴ عبد الرحمان بن زيدان، المنزع اللطيف في مفاخر المولى إسماعيل بن الشريف، تحقيق عبد الهادي التازي، مطبعة إديال، 1993، ص 228-229.

⁵ القادري، نشر المثنائي، ضمن موسوعة أعلام المغرب، 1963/V.

⁶ الناصري، الاستقصا، 100-101/VII.

وراء عزله عن بعض الولايات من قبل ، وإن بعضهم من أفتى بإقامة حد المحارب عليه¹.

أحب المولى إسماعيل ولده محمد العالم محبة شديدة لما رأى عليه من مخايل النجابة وتوقد الذهن والتيقظ والقدرة في الحل والإبرام، والنصح له وإخباره بما تخفيه الوزراء عنه والكتاب وأولوا الأمر، حتى صار عيبة سره ومحل مشورته دون سائر إخوته، يسارره ويعمل برأيه في المهمات، ويشي عليه بالصدق والأمانة ورجاحة العقل، وينوه بقدرة بمحضر ولاته ووزرائه وكتابه². وأمن على قول وزيره اليمحمدي لما ذكر له أحقيته بخلافته، ولعله كان يرشحه لأن يكون ولي عهده قبل أن يثور عليه ويزلزل أركان دولته. وما أشبه خيبته فيه بخيبة السلطان أحمد المنصور الذهبي (ت 1012/1603) في ولي عهده محمد الشيخ المامون (ت 1022/1613)³، مع الفارق بين الإجماع على ثلب هذا الأخير ولومه والتصريح بعيوبه، والاتفاق على صلاح محمد العالم والتنويه بجميل سجاياه وخصاله. هذا ولم يتفاقم خطب ولد المنصور إلا بعد وفاة والده، أما خطب ولد المولى إسماعيل فكان عظيما في حياة والده، وقد اهتز المغرب لقيامه، ومالت القلوب إليه محبة فيه. فنقم منه والده عصيانه، وبلغت كراهته فعله حد السخط. وعبر عن ذلك في تهديده القاضي بردلة: « كيف تجرأت على الصلاة على ولدي المسخوط، وقد علمت عقوقه وحنقي عليه ؟ »⁴. وتنم هذه اللهجة عن سخط والد استعظم عقوق ولده وعصيانه أكثر مما تنم عن نقمة حاكم انزعج من مزاحمة محارب وطغيانه، وتعبر عن شدة هذا السخط

¹ أسية الهاشمي البلغيثي، المجالس العلمية السلطانية على عهد الدولة العلوية الشريفة، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة فضالة، المحمدية، 1996/1416، 255/1، 262.

² عبد الرحمن بن زيدان، إتحاف إعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس، مطابع إديال، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1990/1410، 62/IV.

³ محمد الصغير الإفرائي، نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي، تقديم وتحقيق عبد اللطيف الشادلي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1998/1419، ص 153-154، 175-176، 261-273.

⁴ محمد الصغير الإفرائي، الإفادات والإتشادات، ص 15.

والحق. 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 وتوالت 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 يلقي من سفره هذا نصبا ويستشيط غضبا، وجعلت الماشين في ركابه يعانون ضيقا ورهقا.

التقت المحلة السلطانية بالكتيبة القادمة من سوس والمؤلفة من خمسمائة فارس الذين أتوا بالمولى محمد مكبلا وراكبا على بغلة، فدفعوه إلى والده. ولعل الوقت كان عصرا لطول المسافة التي قطعتها المحلة من مكناسة إلى ما وراء وادي بهت، 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 بخاتمته 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 المثاني، ضمن موسوعة أعلام المغرب، 1911/V.

³ أسية الهاشمي البلغيثي، المجالس العلمية السلطانية، 262/1.

وتأجج الجدل والحوار فيها بين المولى إسماعيل والعلماء، وتطور بعض القضايا الفكرية التي دارت بها من خلافاً بالقلم واللسان إلى معارك بالسيف والسنان. ولا ريب أن المجلس الذي يهمننا لم يكن بدعاً من غيره من هذه المجالس، بل إنه امتاز عليها بخطورة نازلته، وصلتها بالمستفتي 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 بالآيتين الكريمتين من سورة المائدة {إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنَ ذَلِكَ أَنْ تَقْدَرُوا عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} ¹ فأفتى بحد الحراقة 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 اجتهاد معه ²، وجاء في باب ما يلزم المحارب في الفقه المالكي ما يلي: «فإذا كان ظفر الإمام بمحارب قبل مجيئه تائباً فلا يجوز له أن يعفو عنه، فإذا كان قتل أحداً فلا بد من قتله. وإذا كان لم يقتل أحداً فالإمام مخير في اجتهاده بين قتله بلا صلب، ثم قتله وهو مصلوب يقطعه من خلاف، أي تقطع يده اليمنى ورجله اليسرى، أو ينفيه إن كان حراً ذكراً إلى بلد آخر يسجنه به حتى يتوب أو يموت في السجن» ³. فلا يدع هذا الحكم مجالا

¹ سورة المائدة، الآيتان 33 و 34.

² مبارك أحمد زكي، مقدمة تحقيق كتاب الارتفاق، ص 12.

³ يحيى بن أبي البركات النالي، بشأن الفتوحات والسعود في أحكام التعزيرات والحدود، تحقيق محمد حمان، رسالة جامعية مرقونة ومحفوظة بخرانة 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 لمراكش وحاصرها ودخلها عنوة بالسيف فقتل ونهب¹. فترتب عليه بذلك حق الله تعالى وحقوق عباده، وكان لا بد من قطعه وقتله.

أبهم القادري عن ذكر هذا الفقيه، وحط من قدره، وجعله من المتطلبة الذين هم أدنى من طلبة العلم، ووصمه بالتعصب، وقبح في عدالته، ونسب رأيه إلى الهوى وحطوط النفس. وهذا ما لم يكن مخاطبه وقارئه يترقبه، بعد أن أخبره أن المولى إسماعيل صحب معه "العلماء"، واستفتى "الفقهاء"² فمتى كان للمتطلبة والمتفقهة 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 الجفلى، ويركن إلى أقوال بادي الرأي ويعمل بمشورتهم؟

لا نملك إلا العجب من هذا الخبر، ولا تثريب علينا إن أعرضنا عنه وقلنا بطرحه. ولا يمكن نسبته بحال إلى المزلات والمغالط التي تقع للمؤرخين في الأخبار والحكايات والوقائع، لأن القادري لم يعتمد في ترجمة الأمير محمد العالم على مجرد النقل، ولم يكن من أحداثها وأبطالها ببعيد³. فقد ولد بعيد هذه الأحداث بقليل، وذلك عام 1712/1124، وعاش الطور الأخير من أطوار الدولة الإسماعيلية، وأدرك جل العلماء الذين حضروا الواقعة التي تهمنا والذين لم يحضروها وأصابهم شررها. وهو وإن لم يأخذ عنهم لحداثته سنه، فإنه تتلمذ على يد تلامذتهم وكانوا مشايخ مشايخه.

¹ الناصري، الاستقصا، VII/90-91.

² القادري، نشر المثاني، VI/1911.

³ انظر ترجمته و مصادرها : محمد الأخضر، الحياة الأدبية، ص 304 - 305 ومارية دادى، « محمد بن الطيب القادري »، 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 السرخيني (ت 1164/1750)¹ كان من الآخذين والملازمين للشيخ الذي أفتى بقطع الأمير محمد العالم وقتله، والذي سنميط اللثام قريبا عن ذكره. ولم يتصل سنده بالشيخ المبهم عنه من طريق شيخه السرخيني فحسب، بل ومن طريق شيخه أحمد بن المبارك السجلماسي (ت 1156/1743)² أيضا.

بالإضافة إلى ذلك لم يكن القادري من الطراء على الحاضرة الإدريسية من الآفاق، ولا من الناشئين في بيوتات العوام والأغفال، ولا من المتعلمين فن التاريخ على يد الجهال. فبيته من البيوتات الفاسية الكبرى، وناهيك بجده وديباجة بيته المؤرخ والنسابة الشيخ عبد السلام بن الطيب القادري (ت 1110/1698). وبذلك يكون قد استوعب أخبار الواقعة التي تهمنا، واطلع على مجمل ما جرى في ذلك المحفل، وعلم بمن حضره من العلماء، وسمع بما أفتوا في تلك النازلة، وعرف من أفتى بإتلاف مهجة الأمير الثائر. لكنه خلط هذه الأخبار بروايات مضعفة موضوعة، ومنها الرواية التي تهمنا. واقتفى في ذلك أثر الإخباريين الذين يعمدون إلى التوهيم والتلفيق حين يعرضون لوقائع وأحداث قد يكون في تدوينها وتحقيقها وذكر كیفياتها وأسبابها معرفة أو درك عليهم أو على غيرهم من معاصريهم، خصوصا إذا ما كانت قريبة الوقوع من زمانهم، ولا تزال عواقبها سارية المفعول إلى أيامهم. تناقلت هذه الأخبار أجيال متعاقبة من أرباب السلطين العلمية والسياسية، ودأب سلفهم على روايتها لخلفهم جيلا بعد جيل. فلبثت منكتمة في قلوبهم وأفتدتهم الواعية، ولم تغادر شواهدا الشفهية حدود دوائرهم الضيقة. ولزمنا أن ننتظر عقودا مديدة ليخرج بها إلى العلن المؤرخ

¹ القادري، نشر المثاني، ضمن موسوعة أعلام المغرب، 2003/٧، 2167-2170.

² نفسه، 2003/٧، 2133-2134.

محمد بن محمد المشرفي (1225-1334/1839-1916)، ويدونها في تاريخه الحلل البهية، ويكشف عنها غطاء السرية. فنعلم أخيرا أن من أفتى بإقامة حد المحارب على الأمير الثائر هو الفقيه الحسن بن رحال المعداني¹، والذي صدر القادري به وفيات عام 1140/1727، ولم يشر إلى هذا الأمر في ترجمته لا من قريب ولا من بعيد²، بل نفاه عنه ونسبه إلى مجهول، وذلك في ترجمة الأمير محمد العالم³.

بعد الانتهاء إلى هذه النتيجة تأتي قضية أخرى أعوص من السابقة، وتحقيقها صعب ودونه خرط القتاد. فبعد 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 باطنة لا يعلمها إلا الحق سبحانه المطلع على الغيوب.

تتفق روايتا القادري والمشرفي على صدور المفتي المجهول أو المعلوم في فتواه عن بغض الأمير محمد العالم، ولا يؤبه بهذا الاتفاق الذي لا يدخل في باب التواتر المؤكد للأخبار، وذلك لما اعتور رواية القادري من الوضع والضعف وما شابهها من الاختلاق والتلفيق، بحيث يستحيل الأخذ بالمثالب التي وصم بها المفتي المجهول من البغض والتعصب، وترك تعمله الإبهام والإيهام وجعله حامل لواء الفقه في وقته أحد المتطليين والمتفقيين. ثم إن البغض نوعان ظاهر وباطن، وتفيد عبارة القادري : « فأجابه من

¹ محمد المشرفي، الحلل البهية في ملوك الدولة العلوية وعد بعض مفاخرها الغير المتناهية، تحقيق إدريس بوهليلة، رسالة مرقونة ومحفوظة بخزانة كلية الآداب و العلوم الإنسانية بالرباط، 1993، ص 431.

² القادري، نشر المثاني، ضمن موسوعة أعلام المغرب، 2002/2003.

³ نفسه، 1911/7.

كان يبغض مولاي محمد¹ أن هذا البغض لم يكن حالة مستترة يسرها المفتي المذكور في نفسه ويخفيها ويحرص ألا يعلمها أحد، بل كان حالة ظاهرة ومعلومة من الناس لا تخفى عليهم. ولو كان الأمر كذلك لقدح في عدالته، وما كان المولى إسماعيل ليدعوه إلى مجلس إفتائه، بله أن يقبل فتواه ويعمل برأيه. ويبدو أن هذا الإشكال قد اعترض المؤرخ عبد الرحمان بن زيدان (ت 1365/1946)، والذي انتهى فيه إلى القول إنه « كان يبغضه باطنا»². ولما كان تحقيق هذا الأمر الباطني متعذرا، 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 مبغض. وتنفي الأوصاف الظاهرة والباطنة التي حلى القادري بها الشيخ المعداني وصمة البغضة والشناءة عنه، وقد قال في حقه إنه « كان كثير الإنصاف والتواضع، سليم الصدر كريم الأخلاق، بعيدا من التصنع، مصيبا في الكلام، مفضالا جوادا »³، فلا يجتمع البغض والشنآن مع سلامة الصدر وخلو القلب من الآفات النفسانية وحسن الخلق وسجية الإنصاف.

أضاف بعض المحدثين مزية أخرى إلى الفقيه المعداني، وهي الوقوف مع الشرع والصلابة في الحق. ورأى في فتواه دلالة على الشجاعة المنقطعة النظير في أداء الأمانة العلمية، وقال إنه كان بدعا من العلماء الذين حضروا المجلس المذكور وسلخوا سبيل المداراة والمداهنة فيما أفتوا به دفعا لبطش السلطان، فأفتى بشرع الله والله، ولم يدار ولم يدهن، ولم يفكر في عاقبة أمره وما سيترتب عن فتواه، ولم يراع مصلحته الخاصة، بل قدر المسؤولية الملقاة على عاتقه أمام ربه⁴.

¹ القادري، نشر المثالي، ضمن موسوعة أعلام المغرب، 1911/7.

² ابن زيدان، إتحاف إعلام الناس، 64-65/IV.

³ القادري، نشر المثالي، ضمن موسوعة أعلام المغرب، 2002/7.

⁴ مبارك أحمد زكي، مقدمة تحقيق كتاب الارتفاق، 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 ممن عاصره والمحدثون ممن 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 أيضا، 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 الصنّاع في الحواضر من السماسرة والدلالين والنخاسين والحمارين وأصحاب وحراس الحمامات والفنادق والطواحين والأفرنة والبياتين والعسسة على الأسواق، ومن الكادحين في البوادي من الخماسة والرعاة، فكيف به إذا ما دعي إلى النظر في قضية لا تهم خاصة الناس فحسب، بل تخص السلطان وأحب أولاده إليه؟

على الرغم من استحالة الخروج بطائل في هذا الموضوع، فإننا سنبدلي بدلونا فيه، ونضيف إلى الأسباب الذاتية التي ذكرت أسبابا موضوعية قد تكون من بين الدواعي التي دفعت بالفقيه المعداني إلى إصدار فتواه الخطيرة: أقحمت النسبتان الصوفية والقبلية الفقيه المعداني في خضم العلاقات التي نظمت بين الأمير محمد العالم وأهل الصقع التادلي بوجه عام وأهل

¹ محمد أبو الأجفان، مقدمة تحقيق كشف القناع، ص 36 و مبارك أحمد زكي، مقدمة تحقيق كتاب الارتفاق، 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 وأعمالها، والتي وعد بها ورشح 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 وسكنائها، وعزم على تمدينها وتحسينها وتجديد نظرتها وإعادة بهجتها. وقد كتب بذلك إلى الإمام الحسن اليوسي (ت 1102/1690)، واستفسره عن أحوالها وأخبار قبائلها، وذكر له المصالح التي يرى فيها. فأجابه مؤمنا على رأيه، داعيا الله أن يجعل في قصده كل خير، ويجعل ما نوى من سكنائها مفتاحا لحظوته ومنمأة لرفعته. وعزا ما ظهر في قبائلها من النفرة إلى عمل العمال وعدم الفهم، وأكد له محبة أهلها في آل البيت. وقد سبقه والده السلطان إلى مكاتبة 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، وظلت هذه الزاوية خرابا تنعق فيه البوم 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 أثرها في نفسه، وأن ما قصد

¹ أحمد بوكاري، الزاوية الشرقاوية، زاوية أبي الجعد، دورها الاجتماعي والسياسي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1989/1409، 126/II-127 وحميد حماني، «في بيان أسباب محنة الإمام اليوسي ونهايتها من خلال رسالته الجوابية إلى المولى محمد العالم»، ضمن أعمال هذه الندوة.

² عن هذه الأحداث انظر: ابن زيدان، المنزع اللطيف، ص 227.

³ عن قصبة تادلا وتاريخها انظر: عمالك، «قصبة تادلا»، معلمة المغرب، VI/2003-2006.

⁴ عن الزاوية الدلائية وتاريخها انظر: محمد حجي، الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي، المطبعة الوطنية بالرباط، 1964.

به والده من ولاية إقليم السوس سنة 1699/1111 لم يكن مطمئنا لقلبه، ولا ملبيا لطموحه السياسي، فكان ما كان من أمر نهايته الأليمة التي لعب فيها حاسدوه حين وانتهم الفرصة دورا في الخفاء، فأوقعوا به ¹.

لا نعلم الأسباب التي بددت هذا الأمل، بيد أنه يمكننا الاطمئنان إلى القول إن مشروعا 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 وبرمها الشديدان من هذا المشروع، وهي الزاوية الشرقاوية. فلم تكن النار التي أضرمها المولى الرشيد في الزاوية الدلائية بردا وسلاما إلا على حفدة الشيخ أبي عبيد الشريقي (ت 1601/1010) مؤسس زاوية أبي الجعد، وذلك لما لحقهم من الضرر من مزاحمة أهل الدلاء، ولما حاق بزاويتهم من أفول بعد سطوع نجم الدلائيين في سماء القطر التادلي. وقد فشلوا وذهبت 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 1640/1050، وهيمنت على فاس ومكناس وسلا وغيرها من البلاد. فاضطروا إلى النزوح عن زاويتهم، وتفرقوا في بعض كبريات الحواضر. ولم تبد بارقة الأمل في بعث إرث جدهم وإحياء رسم زاويتهم إلا مع تخريب الزاوية الدلائية عام 1668/1079، فرجع حفيده الشيخ محمد المعطى بن عبد الخالق الشرقاوي (ت 1681/1092) من مهجره مراکش إلى أبي الجعد، وشرع في وضع اللبنة الأولى لإقامة الصرح الذي وضع جده قواعده، وأكمل نجله ووارثه الشيخ محمد الصالح (ت 1726/1139) ما بدأه، وبلغت الزاوية الشرقاوية ما بلغت من العظمة والشهرة على عهد مشيخته العريضة التي قاربت الخمسة عقود ².

¹ حميد حماني، «في بيان أسباب محنة الإمام اليوسي ونهايتها»، ضمن أعمال هذه الندوة.

² أحمد بوكاري، الزاوية الشرقاوية، 95/1 و107-II و115-135.

صادف مشروع إعمار الزاوية الدلائية بداية مشيخة محمد الصالح الواعدة، ولا تفصل إلا بضع سنين بين رئاسته على الشراوين عام 1681/1092 وبين كتابة المولى محمد العالم إلى الإمام اليوسي في شأن المشروع المذكور عام 1685/1097. ولنا أن نتخيل وقع خبر محاولة بعث الزاوية الدلائية كما تبعث العنقاء من الرماد على زاوية أبي الجعد التي بدأت تتعافى من الوهن الذي أزمى بها عقوداً من الزمان، ولا ريب أنه أصابها ما يصيب الناقه من نكاس وارتكاس. ولم تبدد الغيوم التي ادهمت بها سماؤها إلا بعد مجيء البشير بخبر بعث الأمير محمد العالم إلى سوس، ولعل أحداً لم يفرح بمقدم الأمير أحمد الذهبي إلى قصبة تادلا ومعه جيش العبيد كفرح أهل الزاوية الشراوية.

كانت للأمير محمد العالم مآرب أخرى غير دفاع الشراوين في سعيه في إعمار وسكنى الزاوية الدلائية، لكن سعيه هذا خلف في نفوسهم أثراً لم يزد مع الأيام إلا تغلغلا وغؤورا. وبعد نيف من قيامه على والده عظم أمره وبلغ جيشه حوالي عام 1705/1117 قطرهم، فهرعت قبائل الدير التادلي إلى زاوية الصومعة التي يجهدون في منافستها على النفوذ الديني والديني بصقعههم. وتشاور رؤساء هاته القبائل مع الشيخ محمد بن عبد الرحمان 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 يستشيرونه في الأمر، فأجابهم قائلاً: «لا يربح لا هو ولا من يعرفه»!² فلم يبطل قوله قول الصومعي، ولم يثن القبائل التادلية عن التوجه إلى محلة الأمير النازلة بمشرع أبي عقبة على وادي العبيد، ولم يمنع من احتشاد خلق كثير منهم لمبايعته.

¹ أحمد بوكاري، الزاوية الشراوية، 159-162/I و 52/II ومحمد حجي، «محمد بن عبد الرحمان الصومعي»، معلمة المغرب، 5584/XVI.

² الحسن بن محمد الهداجي المعداني، الروض الينع الفانح في مناقب الشيخ أبي عبد الله المدعو بالصالح. مخطوط بالمكتبة الوطنية بالرباط، عدده 1835 د، ص 150.

جاءت العبارة النابية التي صدرت عن الشيخ محمد الصالح في حق المولى محمد العالم في كتاب «الروض اليناع» الذي ألفه مؤرخ الزاوية الشرقاوية الشيخ الحسن بن محمد الهداجي المعداني (ت بعد 1180/1766)، وهو سمي الفقيه المعداني وبلديه، وواحد من مشاهير المعدانيين الذين عرفوا جميعا بالنسبة الشرقاوية، وقد أفرد تاريخه هذا في سيرة شيخه محمد الصالح ووالده محمد المعطى، وفرغ منه عام 1179/1765¹. وفي هذه العبارة الجافية دليل على ما قر في نفوس الشرقاويين تجاه المولى محمد العالم، وتنم عن جفاء شديد وازورار بعيد. وتعكس تطيرهم وتشاؤمهم به تطير وتشاؤم ثمود بنبيهم صالح عليه السلام {قَالُوا اطَّيَّرْنَا بِكَ وَبِمَنْ مَعَكَ}². فلم يكدر يستكين الروح الذي أحدثه لهم لما كان أميراً وأراد أن يعمر الزاوية الدلائية ويسكنها، وها هو بعد ذلك بعقدين يجوس خلال ديارهم بخيله ورجله، ويدخل وطنهم دخول الملوك، ويطوق ببيعته أعناق أمة من التادليين. وقد اختفت هذه العبارة في التواريخ الشرقاوية الأخرى، وبدل محمد بن عبد الكريم العبدوني (ت 1189/1775) صاحب يتيمة العقود الوسطى³ قول محمد الصالح غير الذي قاله، وجعله: «تركوا أنفسكم فالسلطان نصره الله لا يد فوق يده»!⁴.

كانت في مصيبة الموت التي أصابت المولى محمد العالم فائدة للزاوية الشرقاوية، فقد تروعت القبائل التادلية التي بايعته وخشيت بطش المولى إسماعيل، فاستنجدت بالشيخ محمد الصالح وطلبت إليه أن يشفع لها لدى

¹ عن الهداجي وتأليفه المذكور انظر: أحمد بوكاري، الزاوية الشرقاوية، 20-21، 25، 28، 107، 223-224، 248.

² سورة النمل، الآية 47.

³ عن العبدوني وتأليفه يتيمة العقود الوسطى في مناقب الشيخ أبي محمد المعطى ومناقب أبيه محمد الصالح انظر: أحمد بوكاري، الزاوية الشرقاوية، 21-23، 36، 130، 198-199، 212، 222، 224-226، 213، 251-256، 258، 263-264، 59/II.

⁴ نقلنا كلام العبدوني عن أحمد بوكاري، الزاوية الشرقاوية، 126-127/II.

خليفته المولى أحمد الذهبي، فقبلت شفاعته¹. فجاءت زاوية أبي الجعد المنن من حيث كانت تخشى المحن، وخلت لها ساحة القطر التادلي بعد تضيق 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 اليانع، ولم يسم في تاريخه هذا القبائل التادلية الفاعلة في الأحداث المذكورة بأسمائها، ولكنه حرص على ذكر قبيله بني معدان باسمه، وجعله القبيل الوحيد الذي لم يعمل بمشورة الشيخ محمد بن عبد الرحمان الصومعي، ولم يتوجه إلى المولى محمد العالم بقصد مبايعته، بل خرج عما أجمعت عليه قبائل وطنه، وأثر ألا ينحاز إليها إلا بعد مشورة الشيخ، فإن قال لهم اتبعوهم تبعوهم، وإن قال لهم تأخروا. تأخروا. فأجابهم إجابته الحاسمة، ولم يترك لهم مجالا للتردد. فهرعوا على أثر الشرقاويين في الاستمساك ببيعة المولى إسماعيل، وامتازوا عن بقية القبائل التادلية بالتخلف عن نصرة المولى محمد العالم وتعزيره.

ينتمي بنو معدان إلى اتحادية أيت الربع التي تشكلت خلال العصر العلوي الأول من عدد من قبائل الدير التادلي، وهي قبائل كطاية وبني ملال وسگمت. وينزلون في موقع وسط بين الزوايا التادلية الكبرى، وهي زاوية أهل الدلاء وزاوية الصومعة وزاوية أبي الجعد. وتقع في أراضيهم القصبة التادلية التي جدد بناءها المولى إسماعيل، وأنزل بها ولده المولى أحمد الذهبي ومعه ثلاثة آلاف من الوصفان. كما يوجد بها ضريح وزاوية الشيخ أبي القاسم بن محمد الزعري والد الشيخ أبي عبيد الشرقي، وذلك على ضفة وادي أم الربيع قريبا من القصبة التادلية. وتوجد ببلادهم أيضا الزاوية الأولى التي اتخذها الشيخ أبو عبيد الشرقي قبل أن ينتقل إلى منطقة أبي

¹ الحسن بن محمد الهداجي المعداني، الروض اليانع، ص 150.

الجعد، وهي أقرب من زاوية أبيه إلى دير تادلا، وتقع على نفس الخط الذي قامت عليه زاوية أكرض وزاوية الصومعة وزاوية الدلاء¹.

تسلك الدراسات المعتمدة قبيلة بني معدان في عداد قبائل الدير التادلي العربية والأمازيغية التي اشتهرت بالتردد على ضريح الشيخ أبي القاسم الزعري أو زاوية ابنه بأبي الجعد، ولا تشير إلى صلاتها بالزوايا التادلية الأخرى والقرية في جغرافيتها والمتقاربة في تاريخ تأسيسها. وقد تم انتساب الفقيه المعداني إلى الشيخ محمد المعطى بن عبد الخالق الشرقاوي بعد أن أصبحت الزاوية الدلائية خرابا وسرابا، وتواترت بعده نسبة الناهين من المعدانيين إلى الزاوية الشرقاوية، وتلازمت الشهرة مع هذه النسبة في تراجمهم. ومنهم سميّه الحسن بن محمد الهداجي المعداني السابق الذكر، والحاج محمد بن يوسف المعداني الذي كان من أساتذة هذه الزاوية، وتولى إلقاء القرآن الكريم بها²، والشيخ محمد بن عامر المعداني (ت 1234/1818) الذي اختاره السلطان سيدي محمد بن عبد الله ليكون من خلصاء جلسائه، وتلمذ له المؤرخان محمد بن أحمد أكنسوس وأبو القاسم الزياني³.

حصل الفقيه المعداني النسبة الشرقاوية خلال هذا الطور الحاسم 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 الشرقاويين 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

1 أحمد بوكاري، الزاوية الشرقاوية، 60-51/1، 75-69، 42/II، 53-51 ومصطفى عربوش، من تاريخ منطقة إقليم تادلا وبني ملال، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، مكتبة الطالب، الرباط 1987، ص 132-133.

2 أحمد بوكاري، الزاوية الشرقاوية، 224/1.

3 الفقيه الإدريسي، «محمد بن عامر المعداني»، معلة المغرب، مرجع سابق، 7187/XXI.

امتحنت فيه الزاوية مرتين قبل امتحانه، وأيضاً خلال الشطر الأخير الذي نيف عن العقدين وانتهى بوفاته. وهذه اليد واضحة في الثاني وضوح النهار لا يحتاج إلى دليل، وبالأخص في الجانب العلمي من جوانب هذا التاريخ. فأصبحت مناسبة رحلته إلى جعيّدان وتدرّسه 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 اليوسي في الزاويتين الدلائية والناصرية. ويمكن القياس على هذا، والقول بانخراطه في حركة البعث والتجديد التي عرفتها زاوية أبي الجعد خلال الشطر الأول، وتأثره بمعاناة وألم الشرقاويين 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 المعاصرين، وأنها لم تكن معلومة ومتداولة إلا في نطاق الخاصة من الشرقاويين، وأنها ظلت محصورة في حدود القطر التادلي. فقد كانت العصبية التادلية قوية في حاضرتي البلاد فاس ومكناس، وبالأخص في الأوساط العلمية والدوائر المخزنية. وهل كان مشروع إعمار الزاوية الدلائية ليخفى على سليلها الشيخ محمد المسناوي، وهو من أخص خاصة تلميذه المولى محمد العالم الذي أكد الوشاة أنه لم يسع إلى استلاب ملك أبيه المولى إسماعيل إلا عن مشورته، فكيف لا يطلعه ويشاوره في أمر يخص دار آبائه وأجداده؟ وما كان شيخ الجماعة بفاس ليذهل عن تبدل الأحوال بالقطر التادلي، ويعزب عن باله سعي الشرقاويين الحثيث لتسنم ذروة سنام الصلاح فيه واحتلال المقعد الذي كان لأسلافه. وما كانت ملابسات البيعة

¹ أحمد بوكاري، الزاوية الشرقاوية، 209/II.

² الحسن بن محمد الهداجي المعداني، الروض الينع، ص 423.

التي انعقدت للمولى محمد العالم بتادلا بعد قيامه لتخفى عن الشيخ سعيد العميري قاضي الحضرة المكناسية، وقبيله بنو عمير من القبائل التادلية الكبرى¹. ولا ريب أن أخبار هذه البيعة قد بلغته بحذافيرها، فعلم من شايح زاوية الصومعة من التادليين وحضر البيعة المذكورة، ومن شايح زاوية أبي الجعد وتخلّف 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 الشرقاويين والمولى محمد العالم والتي دامت عقدين كاملين. وما دمنا ندور حول لبوس تاريخي وموضوعي نلبسه وصف "البغض" الذي جاء عند كل من القادري والمشرقي، فلا يستبعد أن يكون هو هذه النفرة. وقد يكون العلماء الذين حضروا محاكمة الأمير الثائر قد اعتبروا نسبة الفقيه المعداني الشرقاوية فيما ذهب إليه من إفتاء، وجعلوه خصما وحكما في نفس الآن، ونظروا إلى تشدده وتعصبه في فتواه بقطع المولى محمد العالم وقتله على أنه نكاية وحسما لمادته، وعبروا عن ذلك كله بوصف البغض، كما عبر عنه بعض المحدثين بوصف العداء والتشدد².

تدلي الروايات الأجنبية بدلوها في مجريات مجلس الإفتاء الذي يهمننا، ويذكر 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 وآخر من رجله والاستعاضة بذلك عن قطع اليد والرجل؟ فأجابوه إلى ما طلب. لكنه عدل عن الأمر، وعمد إلى القطع بتأثير من إحدى زوجاته، واسمها

1 الملكي المالكي، « قبيلة بني عمير »، معلة المغرب، 1546/V.

2 أسية الهاشمي البلغيثي، المجالس العلمية السلطانية، 262/I.

زيدانة!¹ وتخالفها المصادر المغربية فيما ذهبت إليه من تردد، وتؤكد أن المولى المولى إسماعيل بادر إلى تنفيذ الحكم المذكور في فلذة كبده وعضده وساعده وقوفا لدى حد ما حده الشرع الأقدس، لا يراعي في ذلك قاصيا ولا دانيا شأن أهل العدل والإنصاف². وأيضا استيفاء لشروط الإمامة التي تقتضي تقتضي أن يكون الإمام ممن لا تلحقه رافة في إقامة الحدود، ولا فزع من ضرب الرقاب وقطع الأبخار.

قطعت يد المولى محمد العالم ورجله من خلاف بوادي بهت في اليوم ذاته الرابع من شهر ربيع النبوي، وتم ذلك على يد بعض المهرة من أرباب الحجامة والطب القائمين على خدمة السلطان وحاشيته. وحمل إلى مكناسة، وبقي بها حيا إلى السادس عشر منه، فأسلم الروح إلى الباري وانتقل إلى دار البقاء. وكان أوصى بدفنه بمقبرة عامة المسلمين، وأن لا يبنى عليه. وقيل إنه دفن بسيدي بوزكري، والمتواتر أنه دفن بضريح الشيخ عمرو الحصيني (ت حوالي 945/1538)³. ويكتنف خبر موته وسببه ما اكتنف مجلس الإفتاء فيه من تشويش وغموض، ويقول القادري إن والده لم يأمر بمداواته من القطع⁴، ويخالفه ابن زيدان ويقول إن الأطباء لازموا وعالجوه بما قدروا عليه مع يقينهم بأنه لا ينفع فيه دواء لأنه اعتراه إسهال كبدي لانصراف مادة الأعضاء المقطوعة إليه⁵. ويقحم الأسير المسيحي زوجة المولى إسماعيل إسماعيل المذكورة في موت محمد أيضا، ويقول إنها سقته السم بعد أن بدأ علاجه يأتي أكله⁶. ويبطل القاضي محمد العربي بردلة هذه الأخبار كلها، ويقول إن المولى إسماعيل أمر بنشر ولده المقطوع من رأسه إلى فرجه. وقيد

1 عمالك، «محمد العالم»، معلة المغرب، 5851/XVII.

2 عبد الرحمن بن زيدان، إتحاف أعلام الناس، 6/IV.

3 عبد الرحمن بن زيدان، إتحاف أعلام الناس، 81-82/IV ورقية بلمقدم، «عمرو الحصيني»، معلة المغرب، 3452/X.

4 القادري، نشر المثاني، 1914/V.

5 عبد الرحمن بن زيدان، إتحاف أعلام الناس، 66/IV.

6 أحمد عمالك، «محمد العالم»، معلة المغرب، 5851/XVII.

ذلك في الأرجوزة التي نظمها في التأريخ لخاتمة قيام المولى محمد وموته،
وهذه أبياتها:

ويوم وي من صفر سنة حي رودانة بقي بها العشر حي
ودخلت بالسيف يوم الجمعة ولم يفد صاحبها ما جمعه
ويوم رابع ربيع الأول جيء بنجل الملك المفضل
أعني به محمدا مكبلا على بغلته بوادي بهت أنزلا
وقطعت يده من خلاف ورجلاه بسبب الخلاف
وقد قضى نحبه سادس عشر لما قضى من حكمه أن يتشر
من رأسه لفرجه شطرين بقدر ما تجود به السطرين
فالأمير لله العلي وحده سبحانه من يذل ويعز جنده¹

تؤرخ 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 6، ويقابل الياء عدد 10. ويكنى بـ "وي" في اللغة عن الويل والحسرة²، فتكون هذه الكلمة قد حققت الغرض الحسابي المطلوب، وعبرت عن مكنون من اعتبر ذلك اليوم يوم ويل وحسرة. وحساب سنة (حي) هو 18: إذ يقابل الحاء عدد 8، ويقابل الياء عدد 10 كما سبق. وتستعمل كلمة "حي" بتشديد الحاء في اللسان الدارج مثلما تستعمل كلمة "وي" التي سبقتها أيضا، ويكنى بها عن الحسرة الشديدة والتألم 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، الحلل البهية، ص 431-432.

² محمد مرتضى الزبيدي، تاج 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.

يُضبط البيت الثالث يوم وصول الأمير الأسير إلى بهت ومحاكمته وقطعه، وهو 4 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 النبوي الشريف.

يفضل القاضي بردلة عمن أخبروا بوفاة المولى محمد بغسله والصلاة عليه¹، فهو لم يثبت في أرجوزته خبرا تنهى إلى سمعه، بل شهد بما رآه بأم عينه، ولو لم يكن خبره يقينا لما تواتر نقله من قبل كبار مؤرخي الدولة العلوية من أمثال محمد المشرفي وعبد الرحمان بن زيدان نقيب الشرفاء العلويين بمكناسة الزيتون².

استعظم بعض المقربين من المولى إسماعيل ما فعله القاضي بردلة، فنقم عليه لذلك ووشى به إلى السلطان وأوغر عليه قلبه، وقال له إنه يبغضه ويجب ما فعله ولده، ولولا شدة 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 افتياتا واستبدادا وانفرادا برأيه، بل بأمر وإذن جاء من الدار العلية، وأنه لم يذهب لمحل إلا بقائد يقوده ومترجم ينسب الأمر إلى جنابه. وأوضح أنه حتى في حال وقوع النهي وعدم الإذن فإن الصلاة على المولى محمد واجبة في حقه وسائر الرعية إجلالا وإعظاما لجناب السلطان، إذ الميت ممن يمت إليه بل قريب القرابة.

¹ الصغير الإفرائي، الإفادات والإنشادات، ص 15 وابن زيدان، إتحاف أعلام الناس، 83/IV.

² المشرفي، الحلل البهية، ص 431-432 وابن زيدان، إتحاف أعلام الناس، 81/IV.

واستدل على هذا الوجوب بما وقع في صلح الحديبية، حيث رجح الإمام علي (ض) جانب تعظيم وإجلال رسول الله (ص) على جانب امتثال أمره له (ص) بمحو عبارة "رسول الله" من الصلح نزولا عند رغبة المشركين. وأيضا 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 بردلة 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 هُمَّ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَهُمْ فِي الآخِرَةِ 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 فينفي 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 يخلج في صدره².

سكن روع المولى إسماعيل، وندم على ما فعله بولده، وأظهر ما كان أخفاه في باطنه من الحزن على قتله. فعظم حجابيه، وقل طلابه. وصار يطلب ما يسليه، ويطالع كتب التاريخ والأموال التي تزيل ما في ضميره من

¹ سورة المائدة، الآية 33.

² الصغير الإفرائي، الإفادات والإنشادات، ص 15-16؛ القادري، نشر المثاني، 1913/7؛ المشرفي، الحل البهية، ص 432-433؛ ابن زيدان، إتحاف أعلام الناس، 82-84/IV وعبد الله نجمي، « الإفادات والإنشادات »، ص 108-109.

الغم الذي هو فيه¹. وبادر إلى معاملة رجلين، فاختص أحدهما ببره وإحسانه، وأنزل بالآخر عقوبته وامتحانه. وأنعم على الأول بظهير توقيير واحترام، وجعل داره بمكناسة دار حرم وأمان، وهو الأمين الحسن بن محمد بوسنة المتطبب والحجام حرفة، وذلك لامتناعه عن قطع ولده. ويستشف من وصفه في هذا الظهير بالمسن أنه كان قيدوم أرباب حرفته، وأنه استحق التقديم والأمانة عليهم لعلو سنه وخبرته ومهارته، وأنه هو من توجه إليه الأمر بقطع المولى محمد. فوقف موقفا تهيب منه بعض العلماء الذين حضروا مجلس الإفتاء، وأبى وخالف الأمر وتنصل منه، وعرض نفسه لنقمة السلطان الذي كان في ذلك الوقت يستشيط غضبا ولا يطيق أن يعصى له أحد أمرا. ولم يبال ساعتها بعاقبة إبايته، فكانت عاقبته خيرا. فمن عليه السلطان بما يختص به عادة أرباب الوجاهة من البيوتات الشهيرة بالعلم والصلاح والشرف والرئاسة، واعترف له بالثقة به، وأن له عليه جميل في احترامه لولده، وشهد له بديانته وحبه للأشراف من آل البيت. وهناك اختلاف في تاريخ توقيع هذا الظهير، إما في 26 ربيع الأول 1118/8 يوليوز 1706²، وإما في 6 ربيع الثاني 1118/18 يوليوز 1706³.

مهما يكن من الاختلاف الحاصل في التاريخين المذكورين فإن المدة الفاصلة بينهما تبقى يسيرة، ولا تزيد على أيام قليلة معدودة. وتؤكد هذه المديدة أنه لم تمر عشرة أيام أو عشرون يوما 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 جميله. وضغن 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 المضطربة في صدره.

¹ القادري، نشر المثنائي، ضمن موسوعة أعلام المغرب، 1911/V.

² ابن زيدان، إتحاف أعلام الناس، 66/IV.

³ المشرقي، الحلل البهية، ص 434.

وقفت على محنة الفقيه المعداني في مصدرين، واهتديت إلى الأول بمحض الصدفة، وهو من الوجادات الغميسة والإفادات النفيسة التي جاءت بإحدى الكناشات المحفوظة بالخزانة الحسنية. وقوامه وجه ورقة واحدة، وصاحبه مجهول، وعنوانه ما جرى للفقيه الحسن بن رحال المعداني¹. واطلعت على الثاني في مقدمة تحقيق كتاب الارتفاق، وقوامه بضعة أسطر منسوبة إلى الشيخ أحمد بن عاشر الحافي السلوي (ت 1160/1747)، ومنقولة من "فهرسته"². وقد رجعت إلى النسخة المخطوطة المعتمدة في هذا النقل والمحفوظة بالمكتبة الوطنية، وعددها 533 د³، وإلى نسختها المحققة والمحفوظة بخزانة كلية الآداب بالرباط⁴، فلم أعثر على أثر للمتن المنقول، ولم تمكني مراجعة الناقل لوفاته⁵. ويتفق هذان الإخباريان في قربهما من الفقيه المعداني، بل ومرافقتها له وحضورهما معه أثناء نزول الخطب، ونقلهما ما جرى ووقع له نقل العين المجردة. وبغض النظر عن صحة نسبة الخبر الثاني إلى الشيخ ابن عاشر الحافي أو عدم صحة هذه النسبة، فلا بأس من الإشارة إلى علاقة التلمذة التي نظمت بينه وبين الفقيه المعداني، وأنه كان أحد طلبته وقت نزول البلاء. ويبدو أن المجهول صاحب الخبر الأول من أصحاب هذا الفقيه، ومن جملة الأكابر والأعيان، ومن كانوا يحضرون معه مجالس السلطان. ويستفاد من ترحم صاحب الخبر الثاني على الفقيه المعداني أنه قيده بعد وفاته التي حدثت عام 1140/1728، وفي تاريخ لا نستطيع تحديده من زمان الفترة الذي أعقب وفاة المولى إسماعيل، واصطلح على تسميته بعصر الاضطرابات أو عهد أزمة

¹ مؤلف مجهول، ما جرى للفقيه الحسن بن رحال المعداني، ضمن كناشة محفوظة بالخزانة الحسنية بالرباط، وجه ورقة واحدة، غير مرقمة.

² مبارك أحمد زكي، مقدمة تحقيق كتاب الارتفاق، ص 13، الهامش 2.

³ أحمد بن عاشر الحافي السلوي، فهرس، مخطوط محفوظ بالمكتبة الوطنية بالرباط، عدده 533 د.

⁴ نفس المصدر، تحقيق محمد السعديين، رسالة جامعية مرقونة ومحفوظة بخزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1991.

⁵ توفي مبارك أحمد زكي يوم 21 ربيع الأول 1428/10 أبريل 2007 : أنظر ظهر غلاف كتاب الارتفاق.

الثلاثين سنة (1139-1171 / 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 تتبناهما »¹. ووصف هذين الولدين بأنهما من أنجب
أولاد الفقيه المعداني، ودل بذلك على قربه منه ومعرفته بذريته 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 وانبساط ، وأنه انعقد في
حاضرة المولى إسماعيل الملبدة سماءها بغيوم ما اعتراه 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 بوسته. ولا ريب أنهم كانوا
يتوقعون الشر الذي يترصد بالفقيه المعداني، والذي كان لسان حاله يردد
المثل القائل إن الوقوع في الشر أهون من انتظاره. وأنهم لبثوا في حيرة من
أمرهم لا يدرون طبيعة هذا الخطب، ولبثوا ينتظرون 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 تكد الجماعة
المهرولة تدخل باب القصبة حتى أتاها الخبر اليقين، ووقعت أعينهم على

¹ مبارك أحمد زكي، مقدمة تحقيق كتاب الارتفاق، مرجع سابق ، ص 13.

المشهد المروع، ورأوا الولدين يجران وهما مذبحان. 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 محنة هذا الأب الحرص، ونقل لنا مثوله المزري بين المولى إسماعيل، وربما لما اقتضته العادة من تلقي العزاء من السلطان. وصور لنا كيف أنه لم يتمالك نفسه من القهر والضميم، فأجهش بالبكاء في حضرته وأمام الملا من خاصته، فتوجه إليه المولى إسماعيل ببضع كلمات لتطيب خاطره². ولعل هذا كان آخر عهده بالمجالس 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 والنجيب عبد الرحمان بن زيدان على ذكر هذه المحنة في الترجمة التي عقدها للمولى محمد العالم من تاريخه الإتحاف، وساقها في معرض حديثه عما ظهر مما أخفاه والده في باطنه من الحزن والندم على قتله، وأجملها في قوله المبهم : « و أساء (المولى إسماعيل) السيرة مع الذي أشار بذلك (قطع وقتل ولده) من قريبه وبعيده »⁴. وتحتل عبارة « أساء السيرة » كل ما ذكر من ذبح الولدين، والسكوت عن دمهما المسفوك، والعزل من المنصب. وتتسع لغير ذلك مما لم يذكر ويقع التصريح 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 للفقير الحسن بن رحال المعداني، مصدر سابق، غير مرقم.

³ القادري، نشر المثنائي، ضمن موسوعة أعلام المغرب، 2002/V.

⁴ ابن زيدان، إتحاف أعلام الناس، 61-62/IV.

⁵ لقادري، نشر المثنائي، ضمن موسوعة أعلام المغرب، 2002/V.

ونصها: « وله عدة أولاد أفنى الموت الكثير منهم »¹. فكيف خلت بيوت هذا الفقيه من الذرية الكثيرة؟ وكيف تساوت زوجاته العديداً 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 محنته للتدريس والتصنيف، وعانى خلال العقدين الأخيرين من حياته الشيء الكثير من البلاء، وتسبب ذروة المجد والعطاء، شأنه في ذلك شأن العظام من الرجال. وتخرج على يده العديد من الأعلام من أمثال الشيخين محمد الكبير السرخيني وأحمد بن عاشر الحافي السلوي السابق الذكر، والشيخ أحمد بن المبارك السجلماسي (ت 1156/1743)، والمؤرخ محمد الصغير الإفرائي (ت 1156 أو 1157/1743 أو 1744)، والقاضي أبي القاسم بن سعيد العميري (ت 1178/1764)، والرحالة والمؤرخ والأديب عبد الرحمان بن عبد الله الجامعي الفاسي (كان على قيد الحياة عام 1137/1724)، وغيرهم². واختص بالبحث والتقييد في الفقه، ووضع فيه تصانيف في غاية التحرير والإتقان والجمع والتحصيل. وبلغ فيه درجة عالية أهله بأن يوصف بفقيه العصر وحافظ مذهب مالك وحامل لوائه في زمانه، ومقدم من أتى بعده في مضماره. وراجت تأليفه من بعده، وكانت أكثر الكتب الفقهية تداولا 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 سيرته³:

¹ بن زيدان، إتحاف أعلام الناس، 8/III.

² للوقوف على بقية تلاميذه ارجع إلى: أبو الأجنان، مقدمة تحقيق كشف القناع، ص 19-21 ومبارك أحمد زكي، مقدمة تحقيق كتاب الارتفاق، ص 18-19.

³ المراجع المعتمدة في هذا الجرد: أبو الأجنان، مقدمة تحقيق كشف القناع، ص 28-31؛ مبارك أحمد زكي، مقدمة تحقيق كتاب الارتفاق، ص 15-18.

- كتاب فتح الفتاح، وهو شرح حفيظ 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 18/12 بأكمله لإنجاز هذه الموسوعة الفقهية. وقد أشار فيه إلى أنه كان بصدد تأليفه عام 1710/1122، كما دل على فراغه منه بكثرة إحالته عليه في حاشيته على شرح ميارة على تحفة ابن عاصم، والتي كان بصدد تأليفها عام 1717/1130.

- شرح على مختصر خليل للخرشي، وقد أدركته الوفاة قبل إتمامه وذلك عام 1728/1140، والموجود منه في أربعة مجلدات ضخام.

- اختصار شرح الشيخ علي الأجهوري على خليل، في جزأين.

- حاشية على تحفة الأحكام في نكت العقود والأحكام الذي شرح به الشيخ محمد بن أحمد ميارة (ت 1661/1072) منظومة تحفة الأحكام لابن عاصم. وهي في الأقضية والأحكام، وكان بصدد تأليفها عام 1717/1130. طبعت في جزأين ضخمين بمصر، وأعيد طبعها بالتصوير. وقد اعتمدها مشايخ الزيتونة بتونس، وقرروها لطلبته في مادة الفقه.

- رفع الالتباس عن شركة الخماس، وهي رسالة في المزارعة، ألفها في حدود عام 1715/1127.

- الارتفاق 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 الارتفاق السابقة، ويبدو أنه لم يفصل بينهما بما يدل على استقلالهما عن بعضهما. وإنما جاء الفصل من النسخ، واتضح لدى المترجمين عندما ذكروا مؤلفاته، واعتبروا "الارتفاق"

غير "الكشف"، ويبرر 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 المعداني في التأليف فيه. وله تصانيف خارج هذا النطاق الفقهي الذي كان فارس ميدانه، ومنها منحة الرحمان لحملة القرآن وتأليف في منافع القرآن وجالب الأرباح بالأدعية والبارع في علم التنجيم. أحرز جاك بيرك قصة سبق في مضمار اهتمام المحدثين بالتراث الفقهي الذي خلفه الفقيه المعداني، وذلك في تأليفه "دراسات في تاريخ البادية المغربية" الذي أصدره عام 1938. وأفرد القسم الثاني منه لرسالة رفع الالتباس، ونقلها بتمامها إلى اللغة الفرنسية، ومهد لها بمقدمة ودراسة عن صاحبها ومضمونها، ووضع لهذا القسم عنوانا قوامه "وثيقة عن تاريخ البادية المغربية: رفع الالتباس عن شركة الخماس لأبي علي الحسن بن رحال المعداني"¹.

أعجب بيرك أيما إعجاب بهذه الرسالة الفقهية المؤلفة في النظام العرفي للخماسة في العمل الفلاحي بالبادية المغربية، والذي يحرمه الفقهاء. وقد رفع المعداني فيها الالتباس حقا، وانتهى إلى إباحة شركة الخماس لما فيها من المصلحة الذين يجهلها كثير من فقهاء الحاضرة الذين يذهلون عن أحوال البادية ونحلة معاش أهلها. وعجب بيرك لحضور شخصية هذا الفقيه وبقوة في رسالته هاته، رغم أنها تنتمي إلى المؤلفات الفقهية التي تضم فيها ذوات المؤلفين وتطغى فيها النقول، ويتقيد فيها بالسير تحت لواء المشهور من أقوال وآراء السلف السابقين من الأئمة. ورد ذلك إلى

¹ انظر: Jacques Berque, Etudes d'histoire rurale, op. cit., pp 117-126.

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 العبقرية الفقهية المغربية التي امتازت باستيعاب الروايات وضبطها واستحضارها والتميز بينها، وحفظ الكثير من المتون المتضمنة للأحكام، وعارضة كبيرة في الفقه. وجمعت بين التأصيل والمعرفة بالأعراف والتقاليد، واعتمدت الخبرة وقصدت إلى خدمة المجتمع ومراعاة مصالح الناس.

توقف برك 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، وحده أنه صدر في ذلك عن خطب أكبر من ظلم الخماس وحرمانه من زرعه. لكنه لم يكن على علم بما جرى له، فاكتمى بالتنبيه 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، وقصد إلى التهوين من مصيبتة وظلمه اللذين وقعا 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 الحرثة من المشاق التي لا تكاد تطاق، وهي في البوادي والخواضر، تقوم مقام جميع المتاجر، بل جميع الخلق هي اكتسابهم، وبها حياة دوابهم وأنعامهم، حتى تجد أهل البادية يأكلون منها ويكتسبون ويغرمون المغارم الكثيرة التي ابتلي بها الناس ولزمتهم لزوم الجذام للمجذوم لا لزوم الحمى للمحموم، فكيف يأثم

شيخ كبير بيده زوج وأرض لا يقدر على مباشرة الحرث 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 والمال أن يستوفي شروط الحرث 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 الأصل الحسيب الدنيء المريب، واختلطت الحقائق بالبواطيل، والظلم فيه على الدوام هاطل، من غير إنكار ولا تغيير، بل طلب من الناس له التعيير، وكثرت فيه الخيانات، ورفعت منه الأمانات، وعدمت فيه الشفقة على الضعيف والمسكين، وتنوسي فيه الحق المبين، وإنما بقي فيه ذئاب في ثياب يتجاذبون هذا الخطام كان من حلال أو حرام، بل انقضى الحلال، وصار وجوده كالمحال، بل صار الحرام يتقرب به عند الماهر النبيه، فلولا أن الله تعالى برحمته وكراماته وهباته، من على ضعفاء العباد، إذ هو الكريم الجواد، بأن جعل لهم من يردهم عن الانتهاب، لنزل بالضعيف أليم العذاب، بلا شك ولا ريب، لكثرة الفساد في الناس والعيب، فلو أطلق الناس وما أرادوه من الأمور، لامتألت القلوب والصدور، من الذي يظهرونه من الفساد، في ضعفاء العباد، فكيف يأتي قاض إلى ضعيف دخل مع ضعيف بالخمسة في زرعه، وقد قاسى برد الليالي، وقاسى شديد السماع، ويفسخ عقده ويحرمه من زرعه، مع أن العلماء أباحوا ما هو من هذا، فإننا لله وإنا 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

أ كذا في الأصل.

الرحمة، حيث قال وهو الكبير المتعال {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ}¹، أسألك بمائة رحمة وبهذه الرحمة، ارحم جميعنا، وتب علينا، واهد أئمتنا، وعلم جهلنا، واسترنا وجميع المسلمين، آمين آمين آمين².

واصل بيرك اهتمامه بالفقيه المعداني وتراثه، فأخرج بعد عقد من الزمان رسالة تضمن الصناع، وذلك في تأليف مستقل عام 1949. وأعاد نشر نصها المطبوع على الحجر بفاس، وترجمها إلى اللغة الفرنسية، ووضع عليها هوامش وشروحا، ومهد لها بدراسة ومقدمة³.

تتفق هذه الرسالة مع سابقتها في معالجة بعض المعاملات الجارية بالبادية مثل إلقاء الناس أغنامهم إلى الرعاة، ولكنها تكاد تختص بالمعاملات الجارية بالحاضرة والمرتبطة بتحقيق مصالح أهلها وكفالة حاجاتهم من الصناعات والخدمات والتجارات، وما أكثرها. وتتناول المشكلات الناجمة عن النزاعات التي تنشأ بين الأطراف المتعاقدة على شغل أو استصناع، وتتوجب فيها على الصناع والأجراء المسؤولية المدنية ورد الشيء أو بدله أو القيمة، سواء كان مالا أو عملا، وذلك في حال حدوث ضرر أو عيب أو إتلاف.

أكد بيرك أن الفقيه المعداني كان بدعا في رسالته هاته أيضا 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 الخططات التي ينتظم فيها الصناع والأجراء، من محالين وحمارين، وأكرياء للطعام، وأصحاب حمامات وفنادق وأفرنة وطواحين،

¹ سورة الأنبياء، الآية 107.

² الحسن بن رحال المعداني، رفع الالتباس عن شركة الخماس، طبعة حجرية، مطبعة العربي الأزرق، فاس، 1890/1308، الورقة 9 وجه.

³ انظر :

Jacques Berque, Abu 'Alī al-Ma'dānī (al-Hasan ibn Rahhāl), Tad'mīn aṣ-ṣunna, op. cit, pp I-XIX.

وحراس وبياتين، وسماصرة وصاحبة ونخاسين، وأطباء وبياطرة، وغيرهم. وأسف لخلو هذا المتن مثله في ذلك مثل بقية المتون المغربية من مادة تتصل بأخبار هذه التنظيمات، وتفيد في الوقوف على بعض جوانب التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للحاضرة المغربية.

وجدت 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.

أصلح أبو الأجنان الأخطاء الواردة في المتن الذي نشره وترجمه برك، وأكمل نقائصه، والتي غيرت المعنى وبدلت الحكم الشرعي في بعض الأحيان. واجتهد في وضع العنوان المناسب لهذه الرسالة، وهو كشف القناع عن تضمين الصناع، مع عناوين للمسائل والجزئيات التي اشتملت عليها. وخالف برك 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. وبينت ما جاء في تراثه من مواقف لم يهتد فيها بالمشهور من المذهب شأنه في ذلك شأن المجتهدين، ورفضه من مسائل الخلاف الفقهي ما كان غريبا

¹ محمد أبو الأجنان، كشف القناع، ص 13 - 71.

مناقضا للإجماع معطلا لأحكام فيها مصالح الناس ومنافعهم، وقبوله الخلاف المشروع الذي أقره الأصوليون، ووقوفه منه موقف المختار المرجح الباحث عما يلائم زمانه وأهله، واهتباله بالأعراف والعادات الجارية في عصره، وميله إلى مراعاتها عند الترجيح والاجتهاد. وسيره على طريق فطاحل المدرسة المالكية في تقدير المنطق، واستعماله في أبحاثه الفقهية، واعتباره وسيلة فهم وتحليل واستدلال. وأوضحت توجهه في إصلاحه إلى خطة القضاء بالأساس، وبيانه صعوبة ممارستها، وما تتطلبه من فطنة لحيل الخصوم، ودراية واسعة بالأحكام والأعراف الجارية، ونفسيات الناس وخاصة الذين تغلب عليهم رقة الدين والاحتياي في أكل الأموال بالباطل، وغير ذلك.

تزامن إعداد وإخراج رسالة كشف القناع مع تحقيق ودراسة 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 لذيها كشف القناع من تجدد الدراسة والتحقيق، وارتقى 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 حولها : تحقيق كتاب الارتفاق بمسائل من الاستحقاق لأبي علي الحسن بن رحال المعداني (ت 1140) نموذجاً، وذلك بدار الحديث الحسنية بالرباط. وأخرج المتن وطبعه، ومهد له بمقدمة في غاية الإيجاز، وذلك عام 2007².

¹ محمد أبو الأجفان، كشف القناع، ص 30، وفيه أن الرسالة موضوع الماجستير هي رفع الالتباس. وهذا خطأ ومبارك أحمد زكي، كتاب الارتفاق، ص 4، الهامش 1: ص 21، الهامش 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 الهزيلة التي وطأت لمتن الارتفاق المنشور، والتي لا تتطرق بالمرّة إلى موضوع هذه الرسالة، ولا تخص مصطلح الاستحقاق ولو بكلمة واحدة، وإكراه النشر باد في ذلك. ومع ذلك تفضل على الدراسات السابقة - بالنسبة لموضوعنا - بذكر خبر محنة الفقيه المعداني، والهداية 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 حائزها إلى يد المدعي بعد ثبوت السبب. وقد دعت إليها الحاجة لتكرار مسائل الاستحقاق بين يدي القضاة في وقته، واكتفاؤهم بما جرى به العمل من إثبات العدول للملك للذي 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، وترجيح بيته على بينة الحوز. وتعرض لعلم الوثائق وصناعته، وحذر مما يقع من ألفاظ الموثقين. وجاء بمباحث لا سبيل 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 لهجة قوية، مع الاستعانة في ذلك بأقوال السلف في فساد القضاء والعدالة في زمانهم، وتضييق الخناق على من يلتمس الأعذار لقضاة

¹ مبارك أحمد زكي، كتاب الارتفاق، المحقق في أسطر، ظهر غلاف الكتاب.

² نفسه، ص 11-13.

وعدول الوقت، والذي هطلت فيه أمطار الجهل وكثر التساهل في الحقوق. دارت هذه الأبحاث الخمسة، وعلى مدى سبعة عقود، حول الرسائل الثلاث التي خصها الفقيه العداني لموضوعات شركة الخماس والاستحقاق وتضمين الصانع. وقد أنجزها باحثون من آفاق شتى، وفي سياقات مختلفة. وكان منهم الفرنسي والتونسي والسعودي والمغربي، وكان بعضهم من رواد الاستشراق، وبعضهم من المعتنين بإخراج كتب التراث، وبعضهم من المشتغلين بالبحث الأكاديمي. وتبقى هذه الرسائل دون التأليفين النفسين اللذين اشتهر بهما الفقيه العداني، وهما شرحه على المختصر والموسوم بـ فتح الفتاح، وحاشيته على شرح ميارة على نظم ابن عاصم. ونعلم أن المرحوم محمد المنوني كان قد أشار على بعض طلبة دار الحديث الحسنية بدراسة فتح الفتاح قصد استخراج المسائل التي عالج فيها مؤلفه واقع المغرب في عصره ونوازل واجتهد فيها¹. لكننا لا نعلم مصير هذه الإشارة، ولا ندري هل حصل الاهتمام بحاشيته المذكورة في الأحكام والأقضية.

تسلط هذه الأبحاث المنجزة بعض الضوء على جوانب من المرحلة الحرجة من سيرة الفقيه العداني، والتي أعقبت الفجعة الموحجة التي أصابته فيمن 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 ملمح الصبر والرضى، وتثبت أنه كان بذلك من الذين إذا أراهم الدهر لا يتضعضعون، ومن الأطواد الذين إذا اشتدت بهم ريح البلايا والمحن لا يتزعزعون. وتؤكد أنه كان من الرجال العظام الذين تحبل أحلك أيامهم بأروع بنات أعمالهم، ومن الذين لا يبددون أعمارهم حشرات على ما مضى، بل يقبلون على ما بقي بعزيمة وعلو همة. وإذا علمنا أن الفقه كان في وقته القانون المنظم للمعاملات، والمرجع الذي يستمد منه

1 محمد أبو الأفجان، مقدمة تحقيق كشف القناع، ص 28، الهامش 3.

القضاة الأحكام للفصل في النزاعات، ويخضع له المحتسبون والأمناء في تسيير الأسواق، ومراقبة الحنطات، والإشراف على تنفيذ العقود المبرمة مع الصناع، ولا يستغني عنه أرباب سائر الخطط الشرعية، أدركنا المكانة التي أدركها الفقيه المعداني في حاضرة فاس العامرة بالأسواق، والمحتضنة لكل صنوف الصناعات والتجارات والخدمات. وهو لم يستبد بفقه المعاملات 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 تنزيله 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.

تبدلت حال الفقيه المعداني خلال العقد الأخير من حياته، والموافق للعقد الرابع من القرن 18/12. وعادت له مكانته السابقة مع الخاصة، واسترجع مقعده مع من يستشيرهم المولى إسماعيل من أئمة الوقت. فكان حاضرا في مجلس الأحكام لدى القاضي علي بن عبد الواحد بن أبي عنان الحسني (ت 1740/1153) مع شيخ الجماعة محمد المسناوي وغيره من العلماء والمؤقتين ومتولي 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 قبلته. فأفتوا بعدم هدمه لما فيه من المصلحة، وأشاروا بتنبية المصلين به على التحريف بتحريف الإمام، وتعود هذه النازلة في تاريخها إلى عام 1718/1131¹.

¹ القادري، نشر المثالي، 1965/1966.

حدث في العام نفسه وفاة الشيخ سعيد العميري قاضي الحضرة السلطانية، فتولى الفقيه المعداني قضاء مكناسة من بعده. ولا تحدد المصادر تاريخ هذه التولية، وتكتفي بالإشارة إلى وقوعها في آخر عمره¹. وفي اختيار المولى إسماعيل له لقضاء حضرته اعتراف له بعلو الكعب، وتعويض له عما لحقه من تنقيص 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، ولبي نداء ربه ولم يكتمل الحول على وفاة السلطان، وذلك يوم 3 رجب 1140/14 فبراير 1728. ودفن بمقصورة جامع الشيخ سعيد بن أبي بكر المشنزائي، 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 أبناءؤهم رجاء أن تحصل لهم ملكة الحفظ².

أبهم القادري في ترجمة الفقيه المعداني عن ذكر اسم الرجل الذي أدركه من عقبه، ولم يخص هذا الرجل إلا بالإشارة إلى كونه الوحيد الذي أخطأته يد المنون التي تخطف جميع إخوته على كثرتهم³. لكنه عاد إلى ذكره في حوادث عام 1153/1740، وسماه هذه المرة وحلاه « بالفقيه السيد بلعباس ابن العلامة السيد الحسن بن رحال المعداني »⁴. فنعلم من مناسبة ذكره أنه لم يكن بدعا من أهل بيته في معاناة صروف الدهر وغيره، وأنه وإن أمهله المنية التي اخترمت جميع إخوته إلى حين، فإن البلية التي أصابت والده لم تمهله، وأدركته المحنة على يد السلطان مثله.

¹ القادري، نشر المثنائي، 2002/V.

² مبارك أحمد زكي، مقدمة تحقيق كتاب الارتفاق، ص 14.

³ القادري، نشر المثنائي، 2002/V.

⁴ نفسه، 2120/VI.

لم يبلغ الفقيه بلعباس الشأو 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 المصطليح على تسميته بعصر الاضطرابات أو أزمة الثلاثين سنة¹. ويؤرخ عام 1740/1153 لانتصاف هذا العهد، والذي حكم خلال شطره الأول هذا ستة² سلاطين، وقتل اثنان منهم، وبويع ل بعضهم مرتين وأكثر، وستعقد البيعة لسابعهم في العام الذي يليه 1741/1154. ولا يهمننا من أحداثه الجسام إلا ما اتصل بمحنة الفقيه بلعباس المعداني، وقوامه ما حدث من زواج المولى المستضيء ابن المولى إسماعيل بزوجات أخيه المولى عبد الله، وذلك بعد البيعة التي عقدت له عام 1738/1151، وموافقة جماعة من الفقهاء على هذا الزواج. فلما قلب عبيد البخاري ظهر المجن للمولى المستضيء، ونصروا أخاه المولى عبد الله وأعادوه لمرتبه من المملكة والإمارة في العام الموالي 1739/1152، بادر هذا الأخير إلى القبض على هؤلاء الفقهاء. وهم القاضي أبو القاسم العميري السابق الذكر، والقاضي أحمد بن علي الشدادي (ت 1749/1163)، والفقيه بلعباس المعداني، والفقيه أحمد بن عبد الله المليتي. وأمر بهم في المشور، فنزعت عمامتهم، ولطموا على وجوههم، وفضحوا شر فضيحة على رؤوس الأشهاد. وقال لهم: كيف تزوجون زوجاتي من أخي و أنا غائب؟ وسبهم أقبح السب، وشتهم أفضح الشتم. ونكل بهم النكال الشديد، ثم أمر بسحبهم إلى السجن، وأعطى 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 تافيلالت، مركز الدراسات والبحوث العلوية الريصاني، منشورات وزارة الثقافة، الرباط، 2003، ص 127-138.

² القادري، نشر المثاني، 2119/VI - 2120؛ الناصري، الاستقصا، 152/VII وأسيرة الهاشمي البلغيثي، المجالس العلمية، 291/I.

³ القادري، نشر المثاني، 2119/VI - 2120؛ الناصري، الاستقصا، 152/VII وأسيرة الهاشمي البلغيثي، المجالس العلمية، 291/I.

تمت محنة الفقيه بلعباس المعداني في إطار ما يصطلح على تسميته اليوم بالعقاب الجماعي، والذي تعدى الجماعة المذكورة من القاضيين العميري والشداوي والفقيه المليتي، وشمل كافة أهل مكناسة من الخاصة والعامة. ذلك أن المولى عبد الله عمد بعد قبضه على هؤلاء الفقهاء الأربعة إلى عزل جميع خطباء هذه الحاضرة واستبدل بهم غيرهم، ووظف على أهلها وظائف عديدة مخزنية شديدة، من دفع المؤونة له ولأصحابه، وغرس الأجنة 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 : سيدي أعطاني ابتك وزوجني بها فمكني منها ! فيفديها منه بما شاء الله من المال. وتارة يقول له : سيدي أعطاني دارك وملكنيها، قم فاخرج منها ! فيفديها 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 يحصى ولا يحصى ولا يعد، بل ولا يدخل تحت حصر. وهرب منها أقوام، وطال ذلك¹.

لا شك في هوان المصيبة التي أصابت الفقيه بلعباس لعمومها وشمولها أعيان حاضرة مكناس من القضاة والفقهاء والشرفاء وغيرهم، ناهيك عن العوام من الأغنياء والفقراء على حد سواء. هذا ولم ينزل هذا البلاء العظيم بمكناسة وأهلها خاصة، بل جاء في خضم البلايا التي عمت البلاد كلها بدوها وحضرها خلال هذا العهد المأزوم والمضطرب. فلم يكن هذا الفقيه بحاجة لينظم مثل والده في فساد الزمان وأهله لينفس عن كربه، ذلك أن أهل وقته كانوا جميعا في كرب عظيم. لكن هذا العموم لا ينفي الخصوصية عن محنته، ولا يجعلها مختلفة عن محنة والده، ولا يخرجها من

¹ القادري، نشر المثنائي، 2120/VI والناصر، الاستقصا، 152/VII.

دائرة المحن التي تنجم عن فساد في العلاقة بين السلطين السياسية والعلمية. وقد دخل والده بين المولى إسماعيل وولده المولى محمد الذي رام استلاب 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 الثائر الذي قدر عليه قبل توبته، وكان المولى المستضيء في حاجة إلى فتوى ليحل له الزواج من نساء أخيه. فأفتى الفقيه المعداني الأب بما وافق مراد المولى إسماعيل ساعة سخطه وغضبه وأثار نقمته ساعة ندمه وسكون روعه. وكانت لنجمله يد في الفتوى التي سعت إلى رضی المولى المستضيء العاجل، ولم تحسب حساباً لعقاب المولى عبد الله الآجل. ويكونا بذلك قد دخلا كسلطة شرعية في خضم الصراع بين رؤوس السلطة السياسية، إما بين السلطان وابنه، وإما بين السلطان وأخيه. وانحازا إلى الطرف المتغلب في الوقت، وأفتيا بما يحقق مصلحته. لكن سرعان ما انقلبت حال هذا الطرف، إما بتقلب القلوب وإما بحلول الخطوب، فكانت عاقبتهم سوءاً. فتمثل محتتهما للدرك الذي يكون على العالم في دخوله بين السلطان وقرابته، والذي لا يقل في خطورة عاقبته عن الدخول بينه وبين رعيته.

السلطان مولاي إسماعيل ومعارضة العلماء : مقتضيات الشرع ومنطق المخزن

ذ. محمد بوكبوط

كلية الآداب والعلوم الإنسانية - سايس فاس

التزاما بمنطوق الورقة التقديمية القيمة لهذه الندوة، تروم هذه المساهمة تسليط 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 فيما 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 بصدد تثبيت سلطة الأسرة العلوية الحاكمة من قوة وحزم وصرامة سارت بذكرها الركبان، فكان بديها أن تكون العلاقة بين السلطين السياسية والعلمية موشومة بالظرفية السياسية للبلاد وبرهانات المخزن في فترة حاسمة واجه فيها مولاي إسماعيل تحديات جساما، مما انعكس - كما سنتفصله - على هامش حرية العلماء في ممارسة واجبهم الشرعي في تقديم النصيحة والجهر بمواقفهم التي يملوها عليهم الشرع.

والحقيقة أن فرضيتنا التي نروم طرحها للنقاش من خلال تتبع 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 كبيرا في التنظيم وصارت لها مؤسسات راسخة ومنظمة تعكس كتب الأحكام والآداب السلطانية الاهتمام البالغ بها، في حين اقتصر أمر السلطة العلمية على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتقديم النصيحة دون الرقي إلى مستوى تأطير سلطتها ضمن مؤسسات منظمة وفاعلة.

غير أن ما يجب أن يدرك أيضا هو أن هاتين السلطتين تشتركان معا 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 يتجلى 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 ساوى بينهما إشارة منه إلى مكانة السلطة الأخرى ورغبة في كسب أصحابها إلى صفه. فقد خاطب علماء الأزهر قائلا: «فأنتم معشر العلماء سادتنا المقلدون والقذوة المقدمون المعتمدون، فبعلمكم توضح المشكلات وبفتاويكم المنورات يستضاء في ليل الجهل المدهمات، فأنتم القضاة ونحن المنفذون. العلم والخلافة أخوان متساويان في التقدير كركبتي البعير. والعلماء يحتاجون للخلافة والخلافة تحتاج إلى العلماء، لا غنى لأحدهما عن الآخر»²، وجاء في رسالة أخرى على لسان السلطان: «إن العلم والدين والسنة معه تجمعنا، والجهل مع البدعة يفرقنا، والعلم والخلافة أخوان، وما هو لدينا في نفوسنا الكريمة إلا من أعيان العصر»³.

¹ مجهول، كفاشة محفوظة بالخزانة العانة، ك 1082، ضمن مجموع، ص 105-106، عن عبد العزيز بو عصاب، علماء المغرب على عهد المولى إسماعيل، المجلد 2، ص 429، أطروحة مرقونة، كلية الآداب تطوان، 2003-2004.

² رسالة السلطان إلى علماء الأزهر، الخزانة الحسنية، ضمن مجموع 12598، ص 60-63، عن بو عصاب، علماء المغرب على عهد المولى إسماعيل، ص 429.

³ ابن زيدان، الإتحاف، ج 5، ص 58-59.

يعكس خطاب السلطان مولاي إسماعيل انسجاما والتباسا في آن:
فالانسجام حاصل في الإقرار باختصاص إحدى السلطتين بالتشريع
والأخرى بالتنفيذ والتأزر لخدمة ما يرضي الله، بينما يلتبس الأمر في المؤاخاة
بين السلطتين، لما يوحى به من عدم الفصل بينهما وإمكانية تطاول إحداها
على الأخرى واستئثارها بالتشريع والتنفيذ معا. والأكد أن العلاقة بينه
وبين العلماء قد حكمها في العمق هاجسه في استتباب الحكم وتثبيت ركائز
الدولة، وترجع أغلب النصوص الواردة في هذا الصدد إلى الفترة التي ثار
فيها الجدل بينه وبين علماء عصره حول طريقة تكوين جيش عبيد البخاري.
فوعيا منه بحاجة مشروع السلطة العلوية الفتية إلى تركية العلماء في
فترة حساسة تعرضت فيها الدولة لتحديات خطيرة، عمل على كسبهم إلى
صفه وأحاطهم بكل ما يستحقونه من تبجيل وإجلال، وحرص على
مشورتهم واستفتائهم لإسباغ الشرعية على إجراءاته وأحكامه. وقد ورد في
الأثر أن مولاي إسماعيل خاطب عالما بقوله: « وأنتم منا »، فرد العالم:
« أنتم بسيوفكم ونحن بكفوفنا »¹ في إشارة واضحة إلى جوهر العلاقة بين
سلطتين، إحداها يرمز لها بالسيف - رمز القوة المادية القاهرة - وهي بيد
السلطان، والثانية غير مادية يرمز لها برفع الأكف تركية ومباركة. بيد أن
القوة المادية القاهرة بحاجة إلى رديفتها غير المادية التي يمتلكها العلماء وهي
ذات وجهين: الأول تمثله الدعوة المستجابة التي يحرص السلطان على
استجلابها لنصر دولته ورفع أعلامه، والثاني واجب تقاسم النظر في
مصالح الأمة، ومن ثم إقناع الناس بالتزام السلطة السياسية لمقتضيات
الشرع وما يترتب عليه من حصول الأمن وصلاح أمور البلاد والعباد، مع
حرص جل العلماء على التنصيب بأنهم « سامعون مطيعون ما لم يكن إثمًا »
على حد تعبير اليوسي².

¹ رسائل إسماعيلية، ص 24، عن بوعصاب، علماء المغرب على عهد المولى إسماعيل، ص 432.

² فاطمة خليل القبلي، رسائل اليوسي، 312/1، عن بوعصاب، علماء المغرب على عهد المولى إسماعيل، ص 433.

إن المتتبع لتطور العلاقة بين السلطان مولاي إسماعيل والعلماء يخلص إلى أن هؤلاء لم يقولوا باستقلالية مطلقة لسلطتهم ولا جعلوها بديلا ومنافسا لسلطة السلطان، بل اعترفوا بكون هذا الأخير مكلفا شرعا بحفظ الدين وحماية بيضته وتدبير شؤون الأمة، وأن عليه الحفاظ على سلطته واستعمال السطوة والترهيب لقهر أهل الزيف والفساد. أما سلطتهم هم فتحصل بالاشتغال بالعلم وحث الناس على امتثال ضوابط الشرع والسلطان على خدمة أهدافه. غير أنه حدث أن اختل هذا التوافق بتعارض مقتضيات الشرع ومنطق السلطة ورهاناتها.

ولعل أشهر قضية عكست جوهر العلاقة بين السلطان والعلماء، وأمادت اللثام عن الآليات المتحكمة في هذه العلاقة، هي ما اصطلاح عليه في المصادر التاريخية بمسألة ديوان العبيد أو نازلة تملك الحراطين التي شهدت مواجهة شرسة وعنفية بين السلطان وعلماء عصره حول قضية مركزية بالنسبة للمخزن، وهي طبيعة تركيبة الجيش وآليات ضمان ولائه للسلطان.

فلمعلوم أن مولاي إسماعيل كان بصدد 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 والملونين من «أحمر الجلد» وسجلهم في ديوان العبيد قصد تملكهم وتجنيدهم في جيش ضارب سماه جيش عبيد البخاري.

أثار مشروع «تملك الحراطين» وغيرهم من الملونين الأحرار كما هو معلوم جدلا فقهيًا حادا. 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 خطوته وحملهم على تزكيتها وإجازتها شرعا. يقول في إحدى هذه الرسائل : « ورأينا طلبه الوقت مقصّرين معنا عن الخوض في هذا الفن [...] ولم يزدوا مع كثرة البحث منا والتنقير عن أصول هذا الفن وفروعه وأصوله [...] مع تحققنا أنا والحمد لله على جادة قويمه موفقون من الله »¹. وجاء في مراسلة أخرى « ولا يجمل بنا السكوت على ما هو واجب، ومتعين الكلام في هذا [...] معشر الفقهاء، وعلى هذا المنهج كانت الفقهاء مع الملوك قديما وحديثا »². ويستشف من هذا أن قضية تمليك الحراطين وإدماجهم في جيش عبيد البخاري قد أثارت جدلا شرعيا وسياسيا بين السلطين 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 بتمليك حراطين فاس، وطلب من العلماء أن يضعوا خطوط أيديهم على ذلك الدفتر »³. وعلى الرغم من توسلات علماء المدينة وأشرافها وأعيانها بشفاعة السلطان، فإن عامله عبد الله الروسي باشر حملة جمع المعنيين في ظروف بالغة التوتر على حد وصف المصادر.

وينم حرص السلطان على كسب تزكية العلماء حول تمليك 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 بمواقف مناقضة لرغبة المخزن خيب أمل السلطان فيهم، وجعله

¹ ابن الحاج السلمي، الدر المنتخب، 389/VI.

² رسائل إسماعيلية ضمن مجموع، الخزنة الحسنية، 4490 ص 57، عن بوعصاب، علماء المغرب على عهد المولى إسماعيل، ص 544.

³ ابن الحاج، الدر المنتخب، 389/VI.

يخس 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 مرحليا، وظل مقترنا بالتهديد والوعيد المبطن في البداية والسافر حين جد الجد وبات الجدل الشرعي حول قرار السلطان يهدد بتجاوز الحد وبعواقب غير محسوبة.

هكذا نجد الخطاب السلطاني الموجه للعلماء والفقهاء جامعا بين الشاء والتقدير والترهيب والتشكيك في أهليتهم. ومن نماذج ذلك ما جاء في إحدى رسائل مولاى إسماعيل لمحمد الفاسي - خلافا لما دأب عليه من مخاطبته بعبارات الشاء والتعظيم في جل رسائله إليه - حين قال: « والله إنا نرثي لحالك ونشفق عليك ونتعمد ترك السؤال عنك قصدا من أجل محبتكم في قلوبنا خوفا أن نجاب بما لا يسر نفوسنا»، وأضاف: « وما أملينا عليك نحن في هذه المخاطبة وأكثرنا إلا حيث رأيناك جنحت بنفسك لما سوى ذلك وأعرضت عن المسألة المتعين ذكرها»، ثم شدد له اللهجة قائلا: « كونك حفظك الله تبدي وتعيد وتنقص وتزيد وتكرر المفردات والجمل »¹، في إشارة إلى تحفظ الشيخ وتملصه من التصريح بالموقف من قضية التمليك، بل إنه حين أحس بالابتلاء وبوطأة الورطة التي وضعه فيها السلطان أثر الاعتكاف في بيته مدة سبع سنين مبتعدا عن المخالطة حتى «ظن الناس أنه مقعد، ثم فهم الناس حاله» على حد تعبير صاحب نشر المثاني².

¹ رسائل إسماعيلية ضمن مجموع، الخزانة الحسنية 4490.

² القادري، نشر المثاني، 115-116.

في خضم ذلك الجدل هاجم السلطان العلماء في صميم حقلهم بغية
نسف أسس سلطتهم العلمية، وحاججهم في أسباب نكوصهم عن تزكية
مشروعه مبينا تهافت اجتهادهم ومجانبتة لمقاصد الشريعة، في مقابل ترجيح
اجتهاده وارتباطه بروح الشرع. ففي هذا المعنى قال مخاطبا الشيخ الفاسي
«وطلبة الوقت هؤلاء وإن تقدم من الكلام في هذه المسألة، رأيانهم كلما زاد
البحث والتنقير والتحريير والتحري وكشف القناع لا يزدادون إلا تليكا
(كذا) ونفورا، وتلكيهم (كذا) مرة ورجوعهم أخرى وقبولهم تارة
ونفورهم أخرى ما عرفنا له وجها شرعا ولا طبعاً، فإن كان لديهم لهذه
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 والإغضاء ويكون لها محل وموضوع»¹.

وحين أعى السلطان إقناع العلماء تغيرت لهجة خطابه باتهامهم بضعف
الهمة وقصور الباع، فكتب إليهم «إن أمر الجند إلهام وليس معرفة، وأنتم لا
تعرفون ذلك»، بل لم يسلم من غضبه الشيخ الفاسي نفسه حين خاطبه قائلاً:
«هذه الأجوبة التي توجهت إلينا ووردت علينا لم تطابق المقصود [...] من
وجهتين: أحدهما حيث لم تكتبوا على ما كتبه طلبتكم بالموافقة ولا بالتصحيح،
ولم تخرجوا على أجوبتهم بتلويح ولا تصريح [...] والثاني حيث رأيانكم ما
زلتكم تطلبون السماح لهم والإعفاء عنهم فيما تقدم منا لهم من الوعيد والتهديد
[...] فقد رجونا لمثل 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 اعتنائكم 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، الخزنة الحسنية 4490 ص 47، عن بوعصاب، علماء المغرب على عهد
المولى إسماعيل، ص 548.

العلم والطلب يد ولا نباهة ولا ذكر»¹.

واضح أن مسعى السلطان كان إقامة الحججة والدليل الشرعي على تهاافت مواقف العلماء المخالفين، وفي ذات الوقت التمهيد لإسباغ رداء الشرعية على التشدد في لجم معارضتهم، لتشهد الساحة انتقالاً من سجال شرعي تُقارع فيه الحججة بالحجة إلى اتهام بالتلكؤ في الجهر بالحق وخنق الرأي المعارض وفرض إرادة السلطة، وهو ما كشف عنه كتاب السلطان الذي قرأه عامله على أهل فاس وتضمن « من المخوفات والعقاب حتى تحيرت عقول ذوي الألباب مما رأوا، وتوقعوا من الإرهاب والإرعاب، ولم يقتض منهم جواباً [...] وكثر الدهس والروع»².

والجدير بالإشارة أن مما زاد من حدة التنافر وتشنج علاقات السلطان والعلماء هو تعاطف عدد منهم مع خروج ابنه محمد العالم عليه، حتى صار يمتحن أي عالم بمجرد وشاية، الشيء الذي يبرهن على شدة التقاطب ويفسر قسوة وصرامة السلطان تجاه كل من تجرأ على استعمال سلطته العلمية والمعنوية لمعارضة رغبة المخزن. وقد تمكن السلطان بفضل هذه السياسة الصارمة من تثبيت أسس 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 فقهي سياسي طال أمده، وبات انفراد فاس - بما لها ولنخبته من ثقل - برفض تمليك حراطينها يهدد بنسف المشروع كله، وازداد الوضع تشنجا بسبب تداعيات ثورة محمد العالم، فكان إعدام السلطان لابنه الثائر إشارة واضحة عن حزمه ورسالة قوية عن عزمه على معاقبة من خالفه أو عارضه حتى لو كان فلذة كبده.

¹ رسائل إسماعيلية، مجلة تطوان، عدد 5، ص 49-50، عن بوعصاب، علماء المغرب على عهد المولى إسماعيل، ص 547.

² رسائل إسماعيلية، ص 22. عن بوعصاب، علماء المغرب على عهد المولى إسماعيل، ص 550.

تجلت هذه السياسة الصارمة التي نهجها السلطان مع معارضيه في أوامره لعامله على فاس بالتشدد في إجبار العلماء على التوقيع على ديوان الحراطين، ومن « اختفى منهم أو تأخر، بُحث عنه في منزله ويُدخل فيه عليه وعلى حريمه، ومنهم من نُهب ماله لذلك، ومنهم من رُجمت داره بما فيها، ومنهم من هُدد عليه بقطع الرأس حتى علم علامته »¹. ونتيجة لهذا الترهيب تباينت مواقف العلماء، فأثر البعض السلامة وأذعن لإرادة المخزن، في حين فضل البعض الفرار والنجاة بنفسه وبأهله والاستجارة بحرم يصعب على رجال المخزن أن يلحقوه 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 الإدريسية تلك الغمة »²، بينما احتفى البعض الآخر بالدعاء إلى الله ليأخذه إليه ويعصمه من الابتلاء بما ابتلي به كثيرون من قتل ونهب وفتنة. أما البعض من العلماء ممن لا يخاف في الله لومة لائم، فظل على موقفه المخالف، متشبثا بعدم شرعية تمليك الحراطين لكون إثبات رقيتهم تم بالإكراه والإشهاد بها زورا، وما يعنيه ذلك من عدم جواز استرقاق المسلمين وسلبهم حريتهم التي هي حق من حقوق الله.

وتورد المصادر أسماء ثلاثة علماء تأخروا عن المصادقة على الديوان تعبيرا عن الإصرار على الخلاف والمعارضة، وهم محمد العربي بردلة ومحمد ميارة وعبد السلام جسوس « فأخذوا على ذلك وسجنوا وهددوا، وما زادهم ذلك إلا إباء »³. ولما وفدوا رفقة كوكبة من العلماء على مكناس بدعوة من السلطان وبخهم وعنفهم على مواقفهم، فبادر عبد السلام

¹ مجهول، تقييد، ضمن مجموع، الخزانة الحسنية 12593، ص 1، عن بوعصاب، علماء المغرب على عهد المولى إسماعيل، ص 586.

² ابن الحاج السلمي، الدر المنتخب، 392/II.

³ مجهول، تقييد، ص 2، عن بوعصاب، 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 عليلش، 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 علي في مجلس ملكي؟ »¹.

وعلى إثر هذا اللقاء العاصف وما أبداه عبد السلام جسوس من جرأة زائدة، بدأت محتته التي طبقت شهرتها آفاق ذلك العهد ووسمت عهد مولاي إسماعيل بطابع الشدة والقسوة في التعامل مع المخالفين من أهل العلم والشرع. فبعد 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 بيديه وجعل يضربه بالعصا والشيخ يقول غفر الله لي ولك [...] وأثخنوه بذلك كثيرا وشعروا يده »².

وإمعانا من عامل الحاضرة الإدريسة في الانتقام من هذا العالم الذي بات يرمز للمعارضة، بادر إلى تريكه وتعذيبه أمام الملاء، إذ يورد الضعيف رواية الفقيه علي مصباح تلميذ الفقيه جسوس يحكي فيها وقائع تلك المحنة حيث يقول : « حقد السلطان على الشيخ المذكور فاستقصى عامة أمواله وأجرى عليه أنواع العذاب، فلما فرغ جميع ما يملك هو وأولاده ونسأؤه وبيعت دوره ورباعه وأصوله وكتبه، وكان يطاف به في الأسواق وينادى عليه من يفدي هذا الأسير، والناس ترمي عليه بالصدقات من دراهم وحلي وحوائح أياما كثيرة ويذهبون بما يرمى عليه حيث ذهبوا بأمواله،

¹ ابن الحاج السلمي، الدر المنتخب، 186/VII.

² مجهول، تقييد، ص 2، عن بوعصاب، علماء المغرب على عهد المولى إسماعيل، ص 592.

فبقي كذلك ما يقرب من السنة، فكان في ذلك محنة عظيمة له ولعامة المسلمين وخاصتهم»¹.

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 »²، وبقينا منه بمآله دُونَ شهادة قبيل مقتله سنة 1704 جاء فيها : « الحمد لله، يشهد الواضع اسمه عقبه على نفسه ويشهد الله تعالى وملائكته وجميع خلقه أني ما امتنعت من الموافقة على تمليك من مُلِّك إلا أني لم أجد في الشرع وجها له ولا مسلكا ولا رخصة، وأنني إن وافقت عليه طوعا أو كرها فقد خُنت الله ورسوله والشرع وخُفت من الخلود في جهنم بسببه »³.

وتشير المصادر إلى الدور الذي كان للوشاة وبطانة السوء وكل السعاة في إيغار الصدور والتهويل من مخاطر ترك العالم والتجاوز عن موقفه لما فيه من مس بهيمة المخزن وتجاسر العامة، فكان أن زُج به ثانية في السجن حيث « قُتل خنقا من غير علم أحد، وذلك كله في صحيفة محمد بن قاسم عليلش ومن وافقه ممن لا يراقب الفرد الصمد » أمثال آل الروسي على حد تعبير ابن الحاج⁴.

يستفاد من هذه الوقائع المتوترة في تاريخ العلاقات بين السلطين العلمية والزمنية على عهد مولاي إسماعيل أن محنة الفقيه عبد السلام جسوس تمثل أوج ما وصل إليه الخلاف بين أهل الشرع والعلم وهذا السلطان ومخرنه. وقد أفضت تصفية جسوس إلى إخراس علماء فاس بعد

¹ الضعيف، تاريخ الضعيف، تحقيق أحمد العمري، الرباط، 1986، ص 85.

² ابن الحاج، الدر المنتخب، 206/VII.

³ الضعيف، تاريخ الضعيف، ص 85.

⁴ ابن الحاج، الدر المنتخب، 206/VII.

أن أيقنوا من أن المخزن لن يتسامح مع أي معارض لما يتصل بتثبيت ركائز الملك أو مخالف لمقتضيات "منطق الدولة" (la raison d'état) بلغة عصرنا.

كما أن محنة جسوس جسدت محنة جميع المغاربة خاصتهم وعامتهم آنئذ، وهي نكبة فرضتها ظروف سياسية حساسة اضطلع فيها السلطان بمهمة إرساء أسس حكم الشرفاء العلويين 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 الملونين 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 الشرع.

في بيان أسباب محنة 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 الملتزم 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، ويتنصف للمظلوم من الظالم إلى غير ذلك ».

ولذلك أولى هذا الجانب أهمية كبرى 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 والحرية والإسلام والعدل والاجتهاد والشجاعة والكفاية والسلامة من العيوب الخلقية. ثم الطرق التي تنعقد بها الإمامة وتتمثل في استخلاف الإمام الأول وعهده، أو بيعه أهل الحل والعقد من المسلمين، فإن قام إليها من يستجمع شرائطها، وقهر الناس وانتظم له الأمر، انعقدت له أيضا، وإلا فهو ظالم، ويطاع إن أدت منازعته 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 للإمامة العظمى، أو مسألة

¹ قانون اليوسي بتحقيقنا، ص 192.

الخلافة كما تسمى أيضا، وهي المختوم بها سورة الأنعام في قوله تعالى :
{وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ
لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ} ¹.

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 الزيغ مهما كان مصدرها وطبيعتها،
انطلاقا من قول النبي (ص) : « العلماء ورثة الأنبياء » ². وبقدر العمل على
ترجمة هذا الحديث وغيره إلى الواقع علما وعملا وتأثيرا يكون فضل العالم
وثوابه، وذلك بالصدع بالحق حين يفتقد، والدعوة بالحسن إلى رفع المظالم
ونشر ألوية العدل والتأسي في كل ذلك بالرسول (ص) في تحقيق وصيانة
كرامة بني الإنسان.

وقد شهد تاريخ الفكر الديني والسياسي في المغرب نماذج من العلماء
الذين انخرطوا في هذا المسلك وساروا على هذا السنن، فكان لهم بالغ
الاهتمام بشؤون الدولة وتدبير سياستها الشرعية، إما بالمشاركة المباشرة
والفعلية في السلطة، وإما بركوب مسلك الفكر الإصلاحية عن طريق
التأليف والتصنيف في المجالات السياسية والمالية والجهادية. ويكفي
للتدليل على ذلك الإشارة إلى ما عرفه عهد الدولة العلوية من علماء أعلام،
دأبوا على تقفي أثر أسلافهم في الاهتمام بالإمامة العظمى والبيعة والتوجيه
والنصح لأولي الأمر، ومن بينهم مثلا محمد بن سعيد المرغيثي السوسي
(ت 1089/1678) صاحب كتاب الإشارة الناصحة لمن طلب الولاية بالنية
الصالحة، والشيخ عبد القادر الفاسي (ت 1091/1680) الذي ألف كتاب

¹ سورة الأنعام، الآية 165.

² أخرجه ابن ماجة في باب « فضل العلماء والحث على طلب العلم ».

حقيقة الإمامة، والقاضي أبو العباس أحمد بن سعيد المجيلدي (ت 1094/1683) صاحب كتاب التيسير في أحكام التسعير، وأحمد بن محمد بن يعقوب الولالي (ت 1128/1716) صاحب تأليف نصيحة الصفاء في قواعد الخلفاء، وغيرهم.

فلم يكن اليوسي رحمه الله بدعا من العلماء أو الكتاب الذين عاصروه، بل إن الذي ميزه عنهم هو أولا التزامه القوي بهذا المنحى في الفكر، ثم طريقة تناوله له، حتى صار نموذجا متألقا من خلال مواقفه الثابتة والصريحة إلى أبعد حدود الصراحة المزوجة بالجرأة النادرة، والمخلصة في نفس الآن، فحق وصفه من هذا الوجه بـ”ترجمان ضمير الأمة“ والمعبر بلسان حالها عن همومها واهتماماتها.

فلعل هذا الخط الفكري المتميز شكلا ومضمونا الذي اعتنقه اليوسي طيلة حياته - مع قوة في الشخصية واعتداد بالنفس، وما جلب عليه من مضايقات بل ومحن عانى منها الأمرين لأسباب سنراها - هو ما حمل بعض الدارسين المعاصرين على إدراجه ضمن ما يطلق عليه اليوم في أدبيات السياسة ”المعارض السياسي“¹، وهو ما تؤخر الكلام فيه لاحقا.

فقد أكثر من الكتابة في الجوانب السياسية كما شهد له بذلك المؤرخون والدارسون فوصفه الكردودي بأنه: « كان قوالا للحق يخاطب السلطان ولا يبالي ». وقال عنه القادري أنه: « كان ماهرا في المعقول والمنقول بحرا زاخرا لا تأخذه في الله لومة لائم، وقد بالغ في الذب عن الشريعة والحرص على تقرير أصولها الرفيعة، فقد كان سيفاً من سيوف الدين وقاطعا لحجج المبطلين، لا يخاطب السلطان إلا بصريح الحق مشافهة

¹ وهو أمر تبنته بعض الأحزاب السياسية المغربية في أدبياتها السياسية بل في خطب زعمائها، كما هي حال أحدهم في مهرجان بمدينة صفرو في السبعينات من القرن الماضي، حين ساق قولة اليوسي على لسان الشجرة الخضراء بـ”سجلماسة“ « 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 العميري، وزاد فاعتبره «سابق حلبتهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإقدام على السلطان، يقول الحق والنكير على الولاية فيما يرتكبونه من الجور على الرعايا [...] فإنه كان كثيرا ما يخاطب السلطان في النوازل والحوادث تارة بوجه الشفاعة وتارة بالوعظ ومرة بالنكير، 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 :

1- الرسالة الجوابية لليوسي التي بين أيدينا على كتاب المولى محمد العالم موضوع المداخلة تصب في هذا المنحى الفكري لقيمتها التي لا يبارى فيها، فهي بهذه المثابة تشكل فتحا فريدا في بابها، وتفسر ذلك التحول اللافت للنظر في العلاقة بين عالم المغرب ومفخرته ونادرتة، وبين أعظم سلاطين المغرب المولى إسماعيل. وباعتبارها أيضا تندرج ضمن مجموعة الرسائل التي يمكن أن تكون بمثابة "الذيل والتكملة" لرسائل فاطمة خليل القبلي، تأتي لتتضاف لرسائل اليوسي البالغ عددها ثلاث عشرة رسالة في كتاب نزهة الناظر لصهره وصديقه الحميم أحمد بن عبد القادر التستاوتي، ثم عشرة رسائل أخرى تضمنها كتاب ترجمة ومناقب اليوسي للعلامة عبد السلام بن عبد الرحمن العدلوني الصفريوي المشيشي العلمي، فضلا عن رسائل اليوسي لشيخه محمد بن ناصر الدرعي، التي أشار إليها صاحب طلعة المشتري، علاوة على رسائله إلى عصريه أبي سالم العياشي، كما ورد ذكرها في كتاب الثغر الباسم في جملة كلام أبي سالم المخطوط بالخرزانة الوطنية.

¹ عبقرية اليوسي، ص 71-72.

2- الرسالة موضوع العرض هي الحلقة المفقودة في الترتيب الكرونولوجي للأحداث التي ميزت حياة اليوسي وحاولت - الأستاذة القبلي- في مقدمة التحقيق أن تضع إطارا تاريخيا على وجه التقريب للرسائل السياسية التي حبرها 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 منفيا بالزاوية الدلائية، وهي الفترة التي تمتد من سنة 1095/1684 إلى سنة 1098/1687، تبقى رسالتان براءة اليوسي وندب الملوك للعدل، وهما الرسالتان اللتان خصصهما اليوسي للنصح والموعظة الخالصة للإمام، وأنا أرجح - تقول فاطمة القبلي- أن تكون هاتان الرسالتان قد بعث بهما اليوسي إلى السلطان في الفترة التي استقر بها في "خلفون" بعد خروجه من فاس عند حصارها 1083/1672 - 1085/1674¹.

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 ثلاث سنوات، امتدت من سنة 1095/1684 إلى سنة 1098/1687، في حين أن المدة المذكورة لم تتجاوز السنتين وشهرين، وهذا له أهميته، إذ لا يعرف الشوق إلا من يكابده، فسنة من المحنة والألم والمعاناة زيادة ونقصانا لها في ميزان معاني الحرية والكرامة الإنسانية ما الله به عليم، وإلا فالأستاذة بحسها وذكائها تفتنت 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؟ فماذا تعني هذه الالتفاتة المولوية؟ -وهي اختيار اليوسي

¹ أحمد الطريبق، الكتابة الصوفية في أدب التستاوتي، 206/I.

ضمن الوفد الرسمي لأداء فريضة الحج برسم سنة 1101/1690، هل تعني إبعاد اليوسي في وقت بلغ فيه غليان البرابرة أوجه؟ أم هي مجرد حذب ومحاولة محو الإساءة ظاهرياً من قبل السلطان؟ مما لا شك فيه أن الرسالة التي بعثها اليوسي للسلطان أثناء نفيه بالزاوية الدلائية قد تركت آثارها في نفس السلطان، فلهجة اليوسي كانت قاسية وعنيفة وصریجة 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، بما تضمنته من إشارات تتصل بهذه الجوانب، كما تكمن أهميتها في كونها رسالة فريدة تبودلت بين الأمير المولى محمد العالم والإمام الحسن اليوسي، وجعلت حداً 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. ونظراً لشح المادة العلمية بشأنها، ذهب أهل الفكر والتاريخ فيها طرائق قديداً، ولم يميزوا بين المرحلتين بل جعلوها مرحلة واحدة، فبقيت مثار نقاش وتحمين بين هؤلاء وأولئك في استقصاء وتفسير الجوانب الغامضة فيها، فركب البعض منهم مطية التأويل، ورتبوا على ذلك أحكاماً، وخلصوا إلى استنتاجات تجانب الحقيقة والصواب، وهو صنيع لم يكن ليخلو عن خبط ورجم بالغيب، وتصرف بيضاء العقل فيما لا دليل عليه ولا حاجة إليه.

¹ رسائل اليوسي، 51/1.

4- الرسالة المكتشفة تتعرض من حيث مضمونها لثلاثة مواضيع رئيسية جاءت في ديباجتها على حد قول اليوسي: « هذا، وقد بلغني كتاب سيدنا الكريم يذكر فيه ما أراد من سكنى الزاوية، وسؤالي عما أريد أن أسكن. وأن والده أصلحه الله وأمتعته بوجوده وإقباله قد أوصاه ببري [...] ثم التمس مني أمده الله تطريزا لهذا الشرف وتبركا بما هو ديدن السلف والخلف أن أجيزه وأشايح 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 مغل :

II- مصدر ومكان وتاريخ كتابة الرسالة ومضمونها

وقفت على هذه الرسالة في مخطوط كتب برسم ترجمة ومناقب الإمام اليوسي للعلامة عبد السلام بن عبد الرحمن العدلوني الصفريوي المشيخي 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 يتبين من ديباجتها 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 حاكما أو بالأحرى مقيما بمدينة فاس، ولعل المقصود بالمدينتين عدوتي فاس، وهي الإشارة المعبرة الواردة في قول اليوسي في إجازته للأمير المذكور : « وقد سلك هذا المسلك القديم وانتهج هذا المنهج المستقيم أمير قاعدتي المغرب، مدينتي فاس أمنها الله من طوارق البؤس والبأس، وهو الشاب الشريف

¹ مخطوط العدلوني الخاص.

السيد الخطريف المتحلي من محاسن النباهة ونباهة المحاسن». ومنتساءل هل كان طموح الأمير العالم يتجاوز مدينة فاس إلى إعمار الزاوية الدلائية ونواحيها كما سنرى، فراسل اليوسي على سنبل الاستشارة في الأمر تماماً كما فعل سنة 1700/1112 مع شيخه المساوي الدلائى لما تشوقت نفسه للخلافة¹ بعد أن يقدم السلطان المولى إسماعيل سنة 1699/1111 على توزيع مناطق المغرب على أبنائه، أم كان يود الخروج من فاس مفضلاً الاستقرار بهذه الأخيرة لاعتبارات خاصة، وهي مسألة جديرة بتعميق البحث فيها، ونترك الوقوف على حقيقتها للمؤرخين.

أما عن تاريخ كتابة اليوسي للجواب، فهو أواخر جمادى الأولى من سنة 1686/1097، أي بعد مضي مدة ستة أشهر على كتابته لرسالته الشهيرة «جواب الكتاب» جواباً على رسالة السلطان، ومضي سنتين 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 نصابها، 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 بالتسريح السلطاني لليوسي متأخراً فيما يبدو - حيث وافاه كتابه مع رسوله هذا بموضع يقال له "همود" من نواحي "بهت"، وهو ما يستفاد من قول اليوسي «فليعلم سيدي أنني قد ارتحلت من الزاوية»، وكان اليوسي قاصداً إلى حوز مكناسة

¹ الحلل البهية في ملوك الدولة العلوية، 285/1.

حضرة 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.

أ - وصف أحوال الزاوية الدلائية للأمير ليتخذها مقراً لإقامته

وردت الإشارة إلى وصف أحوال الزاوية الدلائية في الرسالة، وهي تحتل ما تحتل من معاني، كما أجاب عنها اليوسي مخصصاً لها فقرة كاملة، ولعلها كانت مقصودة بالسؤال في خطاب الأمير المولى محمد والجواب عنها، فأجاب اليوسي عنها بقوله: «أما سكنى الزاوية، فنسأل الله إن قضى بها لسيدنا أن يجعل فيها كل خير، ويجعلها مفتاحاً لحظوته ومنماة لرفعته، وكلما ذكر سيدنا في الزاوية من المصالح صحيح، وقبائلها وإن ظهر فيهم في هذه الدولة السعيدة بعض الأشمئزاز، فذلك من عمل العمال وعدم الفهم، لذلك لم يزلوا آلف للأشراف المطهرين من غيرهم من قبائل العرب وأعرف بحقوقهم وأصبر لكُلفهم، قد كان ذلك فيهم من قديم. وهي عظيمة في تدينها وتحصينها واستعادة بهجتها واستجداد نظرتها، فإنها اليوم خراب وسراب والله الملهم للصواب».

وفي هذا الكلام المجمل ما فيه، فهل قرأ أي 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 مقرر 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 الزاوية¹.

¹ رسائل اليوسي، 160/1-161

ولعل خيبة أمل الأمير المولى محمد من عدم توليته على الزاوية الدلائية كانت من العوامل التي تركت أثرها في نفسه، وأن ما خصه به والده السلطان من ولاية إقليم السوس سنة 1699/1111 لم يكن مطمئنا لقلبه، ولا ملبيا لطموحه السياسي، فكان ما كان من أمر نهايته الأليمة التي لعب فيها حاسدوه حين وانتهم الفرصة دورا في الخفاء، فأوقعوا به¹.

ب - أسباب التعجيل بالخروج من الزاوية الدلائية بعد إذن السلطان
كان في نية الإمام اليوسي البقاء بالزاوية الدلائية هذه المرة، بعد تسريح السلطان له وموافقته على الخروج منها، ولم يكن ليستعجل مغادرتها لولا أسباب سياسية واجتماعية عجلت بوتيرة ذلك الخروج على مضض، من تلك الأسباب:

1. جيران سوء فيها لا يؤوون جارا ولا يشفعون ولا يكفون شرهم «وبجيرانها تغلو الديار وترخص».

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 يتعسر نقل القوت من الآفاق ولا سيما عند اشتداد الأمطار والسيول وغير ذلك.
لكن مع هذه الأسباب والظروف تصبر اليوسي لأمر الله تعالى وإتباعا لغرض السلطان، «فإني إنما سكنتها امتثالا لأمره وإلا فلا غرض لي فيها ولا ناقة لي ولا جمل».

4. انكشاف أهله للغرباء نتيجة إخلال أهل البلد بشروط العقد الذي كان أبرمه معهم يوم وصوله إلى الزاوية منفيا حيث نزل في محل قريب من الجامع لقصد التدريس، وحوّلهم جهة مرتفعة تشرف على دار سكناه، وكانت خالية وتعاقد مع أهل البلد أن لا يسكن بها أحد ولا يمر مخافة انكشاف أهله.

اراجع رسالته إلى كبير وزراء أبيه السلطان أبي العباس اليجمدي، الاستقصا، 92/VII وما بعدها.

فلما بلغ أهل البلد قدوم العبيد من السوس أخرج القائد من كان بقصبتها، وهم جل الناس فلم يجدوا إلا تلك الجهة، « فأحاطوا بنا واطلعوا على عيالنا وذهب الستر ووقعت الفضيحة، ووجب علينا سترهم، وليس إلا بالخروج من تلك البقعة والبعد عن تلك الخلطة. ولم يجوز لنا شرعا المقام مع تلك الحالة ليلة واحدة، فارتحلنا لذلك مع ما قررنا من الضرر أولا والله تعالى يخير لنا ويكون لنا ».

ج - شرح اليوسي للأمير بعض حاله ليعرف حقيقة نواياه

أغلب الأفكار الواردة في هذه الفقرة جاءت مفصلة في رسالة «جواب الكتاب»، وما كان لليوسي أن يكررها لولا ما كان يعتقد في المولى محمد العالم من المحبة له وخلوص الطوية، فاهتبل هذه الفرصة السانحة في مكاتبتة ليكون خير وسيط بينه وبين السلطان، فقصد قصدا إلى إفاضة القول في هذه الفقرة المتعلقة بشرح بعض حاله ليعرف نيته وليكون على بصيرة منه رفعا لكل لبس، وهي تركز على تفهيم المولى محمد طبيعة اليوسي الخاصة وما سبق وتعرض له فيما سبق من محن، نتيجة سوء فهم سلوكه ومواقفه 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 مائلا إلى البادية : لأنها وطنه ومحل سكناه ومسقط رأسه وحيث أنسه، والوطن كما جاء في كتاب المولى محمد العالم لليوسي محبوب.

¹ قارن بما ورد في رسالة جواب الكتاب، رسائل اليوسي، 168/I.

فلما راود السلطان مولاي رشيد- تلقاه الله برحمته- اليوسي على سكنى فاس، وقال في كلامه: تجدد الماء البارد والظل والخالص وينتفع المسلمون بك، قال اليوسي في نفسه : هذا والله خير، ولم يكن قبل ذلك جرب الحاضرة فأسعف السلطان.

2. نمط عيش الحاضرة غير نمط عيش البادية : تمثل في عيش المدينة هو عيش غير عيش اليوسي ولباسه وزيه وطباع ساكنيها وتكالييفهم غير ما عرف، وفي ذلك يقول : «وجعل النساء يتعلمن من النساء والأولاد من الأولاد والعبيد من العبيد، ورأيت وقاحة وشحا مطاعا وإعجاب كل ذي رأي برأيه، فقلت الآن يفسد علينا أمرنا وتفسد أولادنا من بعدنا وهذه ورطة لا نتخلص منها إن بقينا حتى نستحليها، وهي ألجأت هؤلاء إلى معانقة الأسباب وركوب البراري والبحار والتكالب على ذلك، والشح الفاحش والتنافس في الولايات والخطط والرياسات، للصوف والنعل المخصوف 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، وتكدت القلوب واشتعلت الفتنة ووقع التغاير والتصنع لأولي الأمر، وكل يريد أن يتجنب إليه ليعظم في أعينهم ويسفل 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 بالأصالة من الحاضرة، طارت نفسه منها ومن أهلها ولم يكن له هم إلا الخروج منها، ولكن صبر مساعفة للسلطان وانتظر الفرج إعمالا لحديث : « انتظر الفرج بالصبر عباد »².

¹ قارن بما ورد في رسالة جواب الكتاب، رسائل اليوسي، 169/I.

² إشارة إلى الحديث الذي أخرجه الترمذي في كتاب الدعوات باب في انتظار الفرج وغير ذلك.

هـ- عهد المولى إسماعيل وخروج اليوسي من فاس إلى خلفون حيث عقد
مجالس الإقراء¹

لما توفي المولى الرشيد وتولى المولى إسماعيل، صبر اليوسي حتى لا
يقول له السلطان الجديد إن تحرك « كنت مع حبيبي، والآن تتركني »، فلما
قتل زيدان² عامل السلطان على مدينة فاس وحوصرت، استغلها اليوسي
مناسبة فخرج من فاس بموافقة السلطان إذ ذاك. وسكن "تقليت" مكان
بخلفون وكان اختياره لها لأسباب منها :

1. وجود أصهاره بها وفيهم إعانة في بعض أموره، حيث كان البنيان
سهلا في البداية فبنى دارا وتيسرت فيها أمور الدين والدنيا، وبنى مسجدا
إلى جنب بيته، فمتى أراد أن يخرج صلى 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 المهمات ولا يجده في الحاضرة، فهو فيها
إن بقي في داره فاتته الجماعة، وإن خرج إلى المسجد لم يرجع حتى يلقي في
الغالب أكدارا وفتنا وأثقالا.

2. رغد العيش : المتمثل في ساقية من الماء تجري في الدار لا يحتاج
معها إلى تنشير ولا إلى إصلاح قادوس، والخطب بالباب والخضرة داخل
الدار وخارجها.

3. اشتغاله بالتعليم مع طائفة من طلبة العلم لا يتشوفون إلى كرسي
ولا محراب ولا منبر ولا ينقلون إليه ولا عنه، على النقيض مما عاناه بمدينة
فاس من أمثال هذه النماذج، فاستراح وحمد الله تعالى، وقال من أراد ما
عنده فليأته « ففي بيته يؤتى الحكم »، وإنه عند اليوسي غير محتاج إلى إيقاد

¹ قارن بما ورد في رسالة جواب الكتاب، رسائل اليوسي، 171/I.

² المقصود به قائد الجيش زيدان بن عبيد العمري حين ثار أهل فاس ونقضوا بيعة المولى إسماعيل ونصروا
ابن أخيه أحمد بن محرز سنة 1672/1083.

فحم ولا شراء بصل ولا كلفة ولا واجد فضول تشغله عن العلم. ومعنى هذا أن اليوسي كان يكرم طلبته ويتحمل تكاليف تعليمهم.

III - أسباب محنة الإمام اليوسي

تعرض اليوسي بتفصيل لهذه الأسباب في رسالته الطويلة جواب الكتاب، كما ذكر بعضها ابنه محمد العياشي في رحلته الحجة إلى الديار المقدسة، وهاهو يعيدها في رسالته إلى نجل السلطان، منها :

أ - انتهاض الوشاة والسعاة باليوسي إلى السلطان

لما كان على كل نعمة في الدنيا حسود، انتهض الوشاة والسعاة باليوسي إلى السلطان، فمنهم 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 عيالا ولأولاده، وصار بالضرورة يحتاج لسبع ديار أو اثنان مجتمعة كلها على موقد واحد ومثونة 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 الامثال رجاء حلم السلطان وعفوه، لا تعاصيا 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 وتيسير دينه ومعاشه ولين جانب فالتزمه، وفي الحديث : « من رزق من جانب فليزمه »¹

فالحاضرة تعذرت عليه، وقد استسهل دخولها من جانب الطبع تفاديا من القيل والقال والأهوال، فلو وجد فيها مكانا لم يبت في البادية ليلة واحدة، والقرى أيضا لم تتيسر لأنها لأربابها، فلم يجد إلا هذه الشعاب التي ليست بملك لأحد يبنى فيها خيمة وعريشا، ولا يخشى منازعا ولا مدعيا، ولا مزاحما ولا منافسا، ويقنع بما تيسر حتى يلطف الله.

ج - رجم من لا يشتغل بما يعنيه اليوسي بالظنون

حين فعل اليوسي هذا رجمته الظنون ممن لا يشتغل بما يعنيه، فقائل يقول أحق، وآخر يقول طالب دنيا إنما يتبع الشعاب لجمعها، والله درهم فأين من الشعاب الدنيا ونعيمها، وهل نعم في الدنيا من يفرش الحصير على التراب والغبرة تتصاعد على وجهه وثيابه وسخة، وينظر إلى امرأته والثوب الوسخ على جلدها، وإنما النعيم والثروة والإحسان الذي له بال في الحاضرة. وقائل يقول أضاع علمه، وإنما المضيق للعلم من أدخله المداخل وعرضه للمناخل 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 فيما مضى حيث القوة والشباب ولا كدر ولا تنغيص.

فقد اجتهد في التعليم النهار والليل حتى انتفع بحمد الله من لا يحصيه لوجه الله تعالى، وبعد تحوله لفاس كان أيضا كذلك وكان أيضا بـ"تقليت" كذلك قبل وقوع الزلازل، وفي مراکش والزواوية الدلائية، وعلى ذلك كان يوم كتاب الرسالة الجوابية على كتاب الأمير المولى محمد.

¹ أخرجه ابن ماجة في كتاب التجارات، باب: إذا قسم للرجل رزق من وجه فليزمه.

د - الاقتداء بأصحاب رسول الله (ص) في طرق نشر العلم

وقد التمس اليوسي 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 يرتعنوا الطلاب ولا ذهبوا يطلبون من يتعلم منهم، بل كانوا يقيمون حيث أقامهم الله حاضرة وبادية ويشغلون بما لا بد 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 : {فاسألوا أهل الذِّكْرِ} الآية¹، وقال صلى الله عليه وسلم : «اطلبوا العلم ولو بالصين»² وهو خطاب للمتعلمين لا للعلماء، ولم يكلف العالم إلا ببذله عندما يسأل ويكون السائل أهلا والله الموفق.

هـ - وصية السلطان لابنه الأمير ببر اليوسي

جاء كلام اليوسي مقتضبا في هذه الفقرة مكتفيا بالدعاء للسلطان والأمير كما جاء على حد تعبيره : « وأما وصيته على بري، فجزاه الله ولكم خيرا وأصلحه الله وأصلح ذريته، وذلك من طيب شيمته وحسن سريرته، ولو ما عندك من المحبة وما فيك من الخير لم يحتج إلى الوصية، نسأل الله تعالى أن يصلح أمرك ويعلي قدرك والسلام. وكتب الحسن انتهى ».

و - إجازة اليوسي للأمير العالم نزولا عند رغبته

كان الأمير المولى محمد العالم عالما مشاركا وأديبا بارعا، مبرزا في علوم العربية والعلوم الشرعية « يجمع على نفسه كبراء علماء فاس للإقراء عليهم، ويجيبونه لذلك، ويقاسون معه الشدائد لذكائه وشدة فطنته، مخافة

¹ سورة النحل، الآية 43 وسورة الأنبياء، الآية 7.

² حديث أخرجه ابن عدي والبيهقي في المدخل والشعب، من حديث أنس. وقال البيهقي : متن مشهور وأسانيده ضعيفة. انظر المغني بنيل الإحياء، 9/1.

الافتضاح معه في قصور فهم أو نقل¹. وكان حريصا أيضا على إجازة العلماء له، ومن أجازته منهم : أحمد بن العربي ابن الحاج وأحمد المسناوي الدلائي ومحمد بن أحمد الولالي.

وإذا كانت إجازات هؤلاء العلماء أمرا معروفا، فإن إجازة اليوسي للأمر العالم كانت على النقيض من ذلك مغمورة، لولا مخطوط العدلوني الذي كشف عنها النقاب وأخرجها من خبايا الخمود. وما يميزها براعة الاستهلال والنسج على منوال إجازات فحول الشيوخ لطلابهم النجباء، ومما جاء فيها بعد الحمدلة والتصلية قوله : « أما بعد، فإن اتصال السند بالسماع أو الإجازة أو بهما منقبة عظيمة ومأثرة قديمة، بل من أقوى عرى الدين وأوثق أسباب التحصيل والتمكين، ومن ذلك لم تنزل للناس به عناية، ولم يكتفوا بالدراية عن الرواية، فكم تغربوا له عن الأوطان ورغبوا عن الآلاف والقطان، وتعسفوا التهائم والنجود وطابوا نفوسا عن الدعة والهجود، وزاحموا العلماء بالركب، وتوسلوا وتوصلوا إلى الرتب وازدحموا في المجالس، وملؤوا بالفوائد وجوه الفهارس.

وقد سلك هذا المسلك القديم وانتهج هذا المنهج المستقيم أمير قاعدتي المغرب، مدينتي فاس أمنها الله من طوارق البؤس والبأس، وهو الشاب الشريف السيد الغطريف المتحلي من محاسن النباهة ونباهة المحاسن بما حل به فوق كوان؟ وأصبح به شرفا ومجادة نقطة دائرة الديوان، مجليا في حلباتها كل فضيلة، فريدا عن أشكاله في كل خصلة جميلة، والشيم الطاهرة والنزاهة الظاهرة، والهمة العلية والنباهة الجليلة، أبو المكارم مولانا محمد نجل السلطان الأعظم الأجل الأفخم، مولانا إسماعيل أصلح الله به البلاد والعباد، وأذل به رقاب أهل الشقاق والعناد، فلم يزل أصلحه الله منذ نشأ في طلب العلم يرتضع أحلافه ويشجع أكنافه ويحني ثمره ويقتطف زهره

¹ العباس بن إبراهيم، الإعلام، 12/7.

ويستكشف غرره ويتقصى أثره، وينشد ضالته فيمن نشد [...] مع ذهن
بارك الله له فيه، غواص على الفرائد قناص للشوارد مع خلق محض وكرم
غض وسيرة صالحة ومآثر غادية رائحة [...] ثم التمس مني أمد الله
تطريزا لهذا الشرف وتبركا بمن هو ديدن السلف والخلف أن أجيزه وأشايح
تبريزه، فأسعفته لما رأيت من نيته الصالحة في الخير وإن لم أكن من رهبان
هذا الدير، فقلت وبالله التوفيق والهداية إلى سواء الطريق [...] وكتب بيده
أواخر جمادى الأولى من سنة سبع وتسعين وألف متلفظا بالإجازة عبد الله
تعالى الحسن بن مسعود اليوسي كان الله له آمين». .
وقد ذيلها بأبيات شعرية جاء فيها ما نصه:

اعذر أخاك إذا رأيت زناده من دون ما ترضى فهو جلود
عقل العقول إذا تطن ذبابة وعلى أخيك أساور وأسود
خل يدل وجاهل متحامل ومشاني 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 المعاصرين من إدراج اليوسي في سلك ما يطلق عليه اليوم في
أدبيات السياسة "المعارض السياسي". واستنادا إلى ما سبق، فهل يمكن
اعتبار اليوسي معارضا سياسيا بالمعنى المقصود عند هؤلاء؟

نبادر إلى القول إنه من خلال ما سبقت الإشارة إليه من نصوص، وما
هو مفصل في تراثه الذي تيسرت لي قراءته أن الرجل لم يكن كذلك،
فتصنيفه هذا من قبل أصحاب هذا الطرح صنيع يجانب الحقيقة من
وجهين: أولهما سلوك منهج الإسقاط الذي لا ينسجم تمام الانسجام مع

طبيعة القناعات الفكرية للرجل. ثانيهما الإيمان القوي برسالته في المجتمع بدافع الإخلاص الذي هو مخ العبادة بغاية الإصلاح والتوجيه والتقويم، دون طمع في منصب أو مركز كما هي حال من يتخندق في صف المعارضة السياسية بمفهومها المعاصر لتسهم مراكز السلطة والقيادة في زماننا، أو من ابتلي بوسواس المهدوية في زمنه هو، والرجل كما هو معلوم من سيرته ومواقفه زهد في خطط الفتوى والقضاء¹ والمدخول أي العائد من جزية ملاح ومدخول محاصيل قبيلة من الحبوب²، أو منصب خديم أو عامل بالزاوية الدلائية كما مر معنا.

وهو ما تؤكده في وضوح وجلاء أيضا الرسالة الجوابية لليوسي التي بين أيدينا على كتاب المولى محمد العالم، وتسعفنا في التدليل على ما ادعينا من كونها كانت فيصل تفرقة بين مرحلتين: الأولى معروفة بما شأها 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 لثلا يظن بي التعاصي، ثم جئت الزاوية ولم أجد فيها دارا ولا جدارا، فكنت فيها بين الشيخ والريح إلى الآن، حتى إنه لو تأملني من هو جاهل بحال السلطان لظن أنه إنما كلفني بها امتحانا لي وتعذيا³ ».

IV- نهاية محنة الإمام اليوسي

يمكن ربط نهاية محنة الإمام اليوسي زمنيا بمرحلة ما بعد تاريخ كتابة الرسالة موضوع المداخلة، فيمكن القول إن حياته بعدها عرفت بعض التحسن وتجلي ذلك في الآتي :

¹ قارن بما ورد في رسالة جواب الكتاب، رسائل اليوسي، I / 219.

² قارن بما ورد في رسالة جواب الكتاب، رسائل اليوسي، I / 205.

³ رسائل اليوسي، I / 161.

- زيادة تقدير السلطان لليوسي الذي كان يراجع 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 جذوتها تحبو 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 سكنى فاس واشتغاله بالقراءة فيها، فاشتكى من إذابة أهلها، وذلك لا يكون في الإنسان إلا أن يعلم أن الله تعالى أعطاه من العلم ما كفاه عن الغير، وفوق كل ذي علم عليم ومنتهى العلم إلى الله العظيم »¹.

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 باليوسي².

- دعوته إلى حضور درس التفسير في المجلس السلطاني الذي ألقاه القاضي المجاصي بحاضرة مكناس سنة 1098/1687، وهي السنة الموالية مباشرة للسنة التي تم تسريحه من منفاه بالزاوية الدلائية، وتمكينه من الذهاب والإقامة حيث يشاء دون رقيب أو حسيب.

- دعوته سنة 1101/1690 لزيارته له بقصره بمناسبة عيد الأضحى³، وذكر في كتابه لليوسي ما يعتقد فيه من العلم والصلاح، وذكر له أيضاً ما هم عليه أهل زمنه من اغتياب الناس والوقوع في أعراضهم، وفي جواب اليوسي للسلطان ذكر زيارته للعسكر الجهادي المحاصر لمدينة العرائش أواخر الحجة متمم المائة بعد الألف عند زيارته للشيخ عبد السلام بن مشيش، وكان بود

¹ مجلة تطوان عدد خاص بالمولى إسماعيل، ص 38.

² النقاط 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 فرارا، ولقيني كتاب سيدنا في الطريق وأنا سائر، ومما أقاضني تعذر المرور بسيدنا مع كون ذلك أحب إلي من مفروح 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 تقصيري وعجزتي والسلام»¹.

- اختياره ضمن البعثة الحجية برئاسة ابنه المعتصم، وبذلك تمكن من تنفيذ ما كان عزم عليه منذ زمان « فلم يأمر الله تعالى بالتوفيق [...] وسبب تأخره عن الإقدام على قضاء وطره 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 التجموعي، بعد صراع مرير، بسبب آرائهما المختلفة في مسألة العلم النبوي هل هو مطلق أم نسبي؟ وغيرها من المسائل العلمية، حتى كتب التجموعي المذكور كتابا سماه خلع الأطهار البوسية عن الأساطار اليوسية³ قال فيه العلامة الحجوي منتصرا للعلامة اليوسي ومنتقدا للعلامة التجموعي « هذا آخر ما تيسر كتبه على هذه الرسالة إصداعا للحق وقياما لله بالحجة، أحب من أحب وكره من كره، ولولا ضيق الوقت وإفساد الورق والمداد لتبعنا جميع مقالاتها ذرة ذرة، وحللناها عروة عروة، غير أن فيما 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 بالتوعد عليه

¹ نفسه، نفس الصفحة.

² رحلة اليوسي الحجية مخطوط الخزانة الوطنية رقم 1418 ك.

³ مخطوط المكتبة الوطنية رقم: 115 ج.

في قوله {وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ}¹، أو صريح السب الذي قال فيه النبي عليه عليه السلام: «سباب المسلم فسوق»²، وذلك في الحقيق أجني عن العلم العلم وللبيت رب يحميه [...] وإنما والله بالنسبة للإمام اليوسي رحمه الله وقدس روحه لظلم محض وظلمات بعضها فوق بعض، والنيه يكفيه هذه العجالة ويتبين النور بظهور الهالة»³.

قلت وكان من آثار انفراج العلاقة بين العالمين اليوسي والتجموعي بعد نفور وجفاء مريرين، أن زار الأخير الأول قال العدلوني في ذلك: «حكى لنا القاضي إمام المحدثين وقدة المتقنين أبو مروان سيدي عبد الملك التجموعي رحمه الله قدم على الشيخ - يعني اليوسي - في بعض أسفاره، فوجده نازلا بصنهاجة الزيتون فنزل عنده، وجلس في ناحية عشية ونظر إلى الجبال والشعاب المحيطة بالموضع المذكور، والواردون على الشيخ من كل حذب ينسلون رافعين أصواتهم بالذكر، قد ملؤوا السهل والجبل، ما نزلت طائفة إلا وأخرى باثرها حتى غشي الليل وهم منحدرين كالسيل، فلما رأى ذلك هاله ما رأى فقال: لا إله إلا الله، ثم أنشد:

من يطعم ربه تطعمه المياقي وتجنئه الوري وهم خدام»⁴

V- حادث وفاة اليوسي 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 اليوسي، وتحقيق كلام من ادعى أن اليوسي مات مقتولا ولم يمت موتا طبيعيا؛ فمنذ أن عثر على طرة في النشر الكبير للقادري تقول: «ووثب اللصوص على صاحب الترجمة وقتلوه، وترك

¹ سورة الهمة، الآية 1.

² أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر.

³ من تعاليق العلامة الحوي على رسالة خلع الأظمار البوسية للتجموعي.

⁴ مخطوط العدلوني الخاص.

المؤلف التنبيه على هذا لجهل من وثب عليه، وقيل الذي قتله ولي القبيلة»¹. أقول هذه المعلومة جعلت الشكوك تحوم حول هذه المسألة بالذات، فقد طرحها الأستاذ الجراري بقوله: « وفي طرة بالنشر الكبير (ك 2253 ج2 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 اليوسي عرف في أواخر حياته منعطفًا زادت فيه معاناته »²، وتابعته فاطمة القبلي بقولها : « وهذا احتمال يستحق الوقوف عنده لتمحيصه سيما وأن أعداء الرجل كثيرون »³.

وتناولها بالمناقشة أيضا أحمد الطريق بقوله : « وفي تعليقه على بعض الأبيات - يعني التستاوتي صاحب نزهة الناظر - يقول عن اليوسي : ومات بتميزميت قريبا من السيد أبي علي، على مقفله من الحج بعد المائة الحادية عشرة وفي أوائل الثانية عشرة، جمعنا الله وإياه في دار الكرامة، آمين ».

فهل تنطوي عبارات التستاوتي على شيء من "حتى" كما يقال؟ والحالة أنه استعمل لفظ "مات" بدل "توفي"، وماذا تعنيه كذلك هذه العبارة : « جمعنا الله وإياه في دار الكرامة ».

وإذا كان لي من تعليق على هذه النازلة، فإني أميل إلى القول بأن صمت التستاوتي وما أعقبه من أيام السجن ولياليه، إضافة إلى صيغ التأويل الواردة في ترجمة اليوسي بقلم صاحبه، كل هذا وذاك يوسع من دائرة الاحتمالات المحيطة بالموضوع⁴.

وإذا كانت وجهة نظر هؤلاء الكتاب تميل إلى ترجيح القول بأن وفاة اليوسي لم تكن طبيعية لما تحصل لديهم من هذه الإشارات، فإن غيرهم

¹ نشر المثنائي مخطوط الخزانة الوطنية رقم: 2253ك.

² عبقرية اليوسي، ص 28 هامش: 11.

³ رسائل اليوسي، 51/1.

⁴ الكتابة الصوفية في أدب التستاوتي، القسم الأول، ص 94.

ذهب إلى القول بأن الزعم بتدبير قتله من قبل « ولي القبيلة قوله في عهد الذين نقلوها عن تستهويهم الإغرابات والإشاعات »¹.

وهو ما نميل إليه اعتمادا 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 شآبيب المنّة بموضع سكناه بأرض "تمزازيت" قرب نهر سبو، وقرب ضريح الولي الشهير سيدي بو علي نفعا الله ببركاته آمين، وبين ضريحيهما الوادي المعروف بوادي "أزجان" ليلة الاثنين الثالث والعشرين من الحجة الحرام عام اثنين ومائة وألف / 17 سبتمبر 1691م، ودفن بداره التي توفي فيها، وبقي هنالك أعواما، ثم أخرجته ولده سيدي محمد العياشي وحمله مع ولده سيدي محمد إلى الروضة التي أنشأ بناءها بقرب عين رأس تمزازيت بقرب داره، وبنى عليه مقاما رفيعا أبدع فيه غاية الإبداع، وأنفق فيه مالا جزيلا، وأطعم عليه طعاما كثيرا، ووفدت الوفود للترك 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 وجمعنا معه في جنات الفردوس بمنته وفضله وجوده وطوله آمين يا رب العالمين وهو حسبنا ونعم الوكيل »³.

2- الذين فهموا ما فهموا من الطرة الواردة في النشر الكبير، فاتهم أن ينقلوا الطرة التي قال فيها الكتاني : « وقع في نسخة ظفرت بها من نشر المثاني عتيقة عليها طرر وإلحاقات، 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 التطافي شيخ اليوسي،

¹ مجلة المناهل العدد 79/15 عدد خاص باليوسي بطاقة في منتهى الطاقة لعبد الهادي التازي.

² نسبة إلى الصوفي الشهير بـ"زكان" الذي عاش زمن الموحدين بنواحي مدينة صفرو الحالية، وعلى وجه التحديد قرب جماعة عزاية طريق المنزل ورباط الخير حيث الوادي المذكور.

³ مخطوط العدلوني الخاص.

وكان - أي التطافي 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 راسخ¹.

يقول الكتاني في رد هذه الفرية : « هذه غريبة كبرى وطامة عظمى، فإن نسخ فهرسة اليوسي التي بيدي وهي نحو العشرة، ليس فيها شيء من ذلك وإنما فيها في ترجمة التطافي المذكور : وكان رحمه 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 التطافي للذهب المعدن المعروف لافتتان الناس به واشتغالهم به عن الله، لا للسلطان المنصور السعدي المعروف بالذهبي قطعاً، ويؤكد ذلك وصفه لشيخه بالزهد. وكان أحد الحاسدين للمنصور ولدولته بعد انقراضهم دس على اليوسي ما قرأ القادري واعتمده، وإلا فالمنصور من أعظم المفاخر بين ملوك المغرب، ودولته من خير الدول، فلعنة الله على الكاذبين² ».

3- 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 وديناً يدين به، لأنها من الناحية الشرعية داخلية في دائرة الإيمان : « وإلا فأنا أحب السلطان من ثلاثة أوجه : الأول، النسب، فإننا أمرنا بحب أهل البيت النبوي. 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 وقع»¹.

4- يغلب على الظن أن المولى إسماعيل تقديرا منه لشخص اليوسي ولعلمه، أنعم عليه بظهير يقضي بتوقيره واحترامه، وبقي أبنائه ومن بعدهم حفدته 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 الأصرة القوية التي تجمع بين رمز التحرير وولي عهده آنذاك وبين أفراد رعيته. وتقضي هذه الظواهر جميعها بتوقير واحترام حفدة اليوسي وإخراجهم من زمرة العوام، بحيث لا يكلفون بتكاليف مخزنية ولا يطالبون بأداء الزكاة، بل يرد أغنيائهم ما فضل منها على فقرائهم، إلى غير ذلك من الامتيازات.

ويبدو أن إجراء تجديد هذه الظواهر لم يعد معمولا به في مغرب ما بعد الاستقلال، واستعاض عن ذلك بتوزيع مداخيل صناديق الأضرحة على الأحفاد، إضافة إلى الهبات الملكية التي توزع عليهم في مختلف المناسبات كمواسم الأضرحة وشهر رمضان والأعياد الوطنية والمناسبات الدينية².

ويعزى سبب الإحجام عن إجراء تجديد ظواهر التوقير والاحترام إلى أعمال 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 الحثيث نحو دولة الحق والقانون.

¹ رسائل اليوسي، I، 233.

² السلطة والمؤسسات السياسية في مغرب الأمس واليوم، ص 184.

وأخيرا، هذه جملة أفكار وبعض استنتاجات أوحت بها القراءة الواعية للرسالة المكتشفة موضوع المداخلة، والتي ستعرف إلى جانب مثيلاتها طريقها إلى النشر قريبا إن شاء الله، عسى أن يجد فيها الباحثون والمهتمون بالتاريخ السياسي والعلمي بالمغرب - وعلاقة المد والجزر بينهما - ما من شأنه أن يساهم بحظ وافر في فتح الآفاق الرحبة للبحث الجاد الحامل على إعادة النظر في كثير من الطروحات والمسلمات، ثم مراجعة قضايا كثيرة من تاريخنا، وصياغتها مجددا بما يلزم من الموضوعية العلمية والنزاهة الفكرية.

المخزن والمعارضة (1830-1909)

ذ. علي المحمدي

كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط

ظل السلطان أحمد المنصور السعدي مرجعا للسلطين المغاربة الذين تعاقبوا بعده على الملك، وقد ساعدهم على ذلك استمرار المجتمع في اعتماد التقليد في سائر مجالات الحياة، واستمرار الدول الأوروبية في العمل بالمبادئ المعهودة في الاعتراف بالسيادة المغربية.

أعقب وفاة السلطان مولاي سليمان تغيير المتحكمين في تقرير مصير المغرب للقاعدة التي كانت متبعة في وراثة الحكم، وقد كانوا يأملون من هذا الانقلاب معالجة مظاهر ضعف المخزن التي استفحلت في نهاية عهد السلطان الهالك. وتمثل حل الأزمة من وجهة نظرهم في تولية الأمير مولاي عبد الرحمان بن هشام ملكا على المغرب، ويفيد هذا التحول بوجود قناعة لديهم مؤداها أن القاعدة المألوفة لا تسمو على مصلحة الوطن.

وقد شرع السلطان الجديد في ممارسة مهامه وفق القواعد التي درج عليها سابقوه مبتدئا بالسعي إلى بسط بيعة المتنفذين ببطانته وتعزيزها ببيعة أعيان سائر الجهات المغربية. وانعكس تشبهه بالتقليد في استناده إلى الإكراه والترغيب والتحايل لتصفية الزعامات الجهوية التي كان لمعارضتها للسلطان سليمان أثرا بالغيا في أفول هيئته.

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 ترتب عن هذا التحول من اختلال في التوازن الذي كان قائما بين صفتي البحر المتوسط. وقد أشر حلول الحكم العسكري الفرنسي محل الحكم التركي بالعاصمة الجزائرية على بداية ظاهرة خارجة عن المألوف تتمثل في تجاوز النقيضين على سائر المستويات.

وقد وعى المخزن منذ سنة 1830 بضرورة التكيف مع التحول الطارئ على علاقته بالدول الأوروبية المتنافسة على إيجاد حلول لمشاكلها المستجدة خارج قارتها ؛ فبنى 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 المتفرعة عنها، موضوع صراع عرف تطورا من حيث طبيعته ومراجعته ومؤداه 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 الكرة 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 اختل النظام وتفككت الأواصر التي كانت تصل مختلف التكتلات، وتأرجحت 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 الوضعية المتردية تيسير مصادرة الفرنسيين للمجال الترابي الذي كان منضويا 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 واتخاذ 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 مانعا لكليهما من تجاوز هذا الحد كلما كان ذلك ممكنا إلى حين تمكن الطرف الآخر من استرجاع حقوقه. وقد وسع السلطان مولاي عبد الرحمان نفوذه داخل التراب الجزائري عبر تنازل ممثلي أهل تلمسان - الذين كانت لهم مصالح متبادلة مع تجار تطوان وفاس - عن مقاليد أمورهم له بموجب عقد بيعة. فامتد بموجب هذا العقد مجال حرية السلطان شرقا ليساير ممتلكات أتباعه الجدد.

يستمد هذا التوسع شرعيته من عقد البيعة الذي يعكس رغبة مالكي مجال ترابي معلوم في التبعية لحاميهم الجديد والالتزام بتنفيذ اختياراته السياسية، فبناء على مبدأ حرية اختيار التابع لمتبوعه اتسع المجال الترابي للسلطة المغربية ليشمل مجال سلطة أعيان تلمسان، وهو أمر أمكن للمخزن المجادلة في شرعيته من خلال ميراث فكري.

ساهم وعي السلطان بضرورة تجاوز القاعدة الفقهية - التي قد يستند إليها في رفض الترخيص بقبول بيعة أهل تلمسان - في إفساح المجال لمن استصدر مشورتهم من العلماء لتبيان الموقف الذي يقتضيه الشرع. وإذا اعتمدنا بنية الفتوى ومؤداها أمكننا استخلاص ثلاث توجهات، مثل أولها قاضي الجماعة بفاس مولاي عبد الرحمان 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 أكنسوس بعدم صواب رأي القاضي متغافلا استحضر القاعدة الفقهية المعلومة في مثل هذه الحالة، ومكتفيا بالاستناد إلى بعض الحكم المتداولة في الآداب السلطانية لنصح السلطان باجتناّب الخوض في الصراع الدائر بالجزائر؛ وصرح المستفتون من علماء فاس بعدم شرعية بيعه أهل تلمسان لأن أعناقهم مازالت مطوقة ببيعة السلطان العثماني.

وعلى إثر ذلك، صدر عن المخزن خطاب جدي استهدف إبراز جهل من استفتوا من علماء فاس بملايسات النازلة، غير أنه نُسب إلى علماء تلمسان باعتبارهم الأكثر تأهيلا لتقدير وجه المصلحة¹. وقد سلك منشئ هذا الخطاب منحاً معاكسا لذلك الذي اتبعه علماء فاس باعتماده التطور الذي عرفته علاقة حاكم القطر الجزائري بالسلطان العثماني في هذه الظرفية، وخصائص ممارسته للسلطة المصادرة. ويفضي تتبع هذا الخطاب إلى أن التطور التاريخي جرد كلا من السلطان العثماني ودאי 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 الشرع، وأن مشورتهم لم تتعد الجواب عن السؤال إلى الخوض في قضايا وقتية أخرى.

2- المهادنة والحاجة إلى المال

واجه المخزن عجزا ماليا بسبب الغرامة المالية المترتبة عن "حرب" تطوان وما تلاها من عواقب. وزاد من حدة هذه الأزمة توالي سنوات

¹ الناصري أحمد، الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى، الدار البيضاء، دار الكتاب، 1956، IX/27-28.

عجاف مقترنة بانتشار أوبئة، وتقييد الدول الأوروبية لحرية تصرف المخزن في معالجة عدم كفاية دخله. واضطر المخزن بسبب هذا التزيف إلى التكيف مع المستجدات لضمان استمرار النسق، غير أن بعض جوانب هذا التكيف اقتضت نفقات باهظة ومتوالية. فكيف تم التعامل مع هذا التعارض ؟

لقد وقع توسع في تطبيق الاحتكار على عهد السلطان مولاي عبد الرحمان، 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 واتقاء ضرر أوجه تفويتها؛

- وصنف ارتبط تعيينه بتبين 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 جهوية 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 المترتبة عن تعاطي المتاجرة فيها، وقد كان هذا المؤشر وراء فرض احتكار الحديد المصنوع بأوروبا.

وقد حرص المخزن على قصر الاستفادة من هذه الحرية المصادرة على نفسه. وكان يتولى جلب المواد المحتكرة تجار معينون، ويتولى الأمناء بيعها بثمن يحدده المخزن، أو تقصر على تجار معينين بموجب تعاقد ينظم تقاسم الاستفادة.

كان التصور المخزني لاستثمار هذا النوع من الحظر مبنيا على كون القانون رأسمال 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 مسبقا. لكن تجديد المعاهدات مع الدول الأوروبية ترتب عنه تراجع المخزن عن اعتماد سياسة الاحتكار والتوجه نحو توسيع وتطوير استثمار الاقتطاعات من المال الرائج.

تلازمت هذه العودة لفرض الاقتطاعات مع بعث جدل فقهي مزمن حول شرعية فرضها. واستفتى السلطان سيدي محمد بن عبد الرحمان 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 مليوناً من الريال، وفيها ستون مليون من المائيل؛ لئلا يسري ضرره لسائر الثغور 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 الثلاثة وليس تحت يدنا بمراكشة حتى الربع مما كان في بيت المال مما يطالبنا به.

فما تقولون في المال الواقع عليه الصلح، هل يفرض على الرعية، حاضرها وباديها، أم لا؟ فإن قلتم بفرضه؛ فما يفعل مع القبائل التي كلها أو جلها متعاص عن أداء ما هو أهون من هذا العدد الكثير الذي تنفر الطبائع من سماعه، فإن قلتم بقتالهم؛ قلنا لا بد من أعمال حركات لذلك وجمع جيوش، مع القطع بأن الغرض لا يقضي فيهم لانتشار الفساد لكونه غير

¹ محمد داوود، تاريخ تطوان، كلية الآداب، الرباط، 1966، 118-99/V.

مخصوص بقبيلة دون أخرى. مع أن القيام بذلك، على فرض تيسره، موقوف على ما يعطى للجيش وغيره من المال من أول الشروع في العمل إلى انتهائه، 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 ويقبض 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 دفعة واحدة، بخلاف ما يقبض على الكيفية التي رتبناها فإنه لا يعم، إذ لا يعطي من ورد حاملا لسلعة أو شبهها إلا مثقالا وأواق 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 بلوازمه من مؤونة وراتب، وتترتب على ذلك مفسد عظيمة لا يبقى دين معها ولا مال ولا عرض. فإن قلتم لا بد من التحقق من فراغ بيت المال أو بقاء بقية فيه لا تحصل بها كفاية لما يطلبه الكافر، ولا للصائر على الجيش ليسوغ لنا أن نفتي بما أفتى به من قبلنا للضرورة، قلنا: هنا أمتاؤكم ينبئونكم بأمره، فإنهم جهينة خبره.

فإن قلتم لا تقبض الإعانة إلا بعد قبض ما بدمم التجار قلت: غاية ما عندهم نحو السبعمائة ألف مثقال، وما هي بالنسبة للملايين التي يطلب الكافر، دمره الله، مع ما يصرف على الجيش مياومة ومشاهرة؟ فإن قلتم باستخلاص ذلك منهم على التمام، لتحقيق فراغ اليد، ويسوغ حينئذ القبض. قلت: إن ألزمنهم أداء ربعة مرة واحدة، فضلا عن أكثر، وقعوا

في الفلس، والعقرب بالباب، وهم إنما يؤدون ذلك تقاضيا، على وجه لا يححف بهم، لتبقى فيه بقية لنفع بيت المال»¹.

يمكن فهم تمهيد المخزن لتنفيذ هذا الإجراء باستصدار فتوى علماء عينهم السلطان باستحضار الميراث الجدلي الذي تحتزنه كلمة مكس، وكذا 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 يتبين من صيغة السؤال المثبت أعلاه، إذ تتضمن تلك الصيغة شروط إفحام المستفتي. فقد حدد واضع السؤال الدور المطلوب من المفتي عبر تحديد إطار الإجابة وطبيعتها، وأبعده 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 شرعا تبيح المحظورات. لقد بنيت النازلة على حدث واقع، اختار المخزن للتعامل معه حلا معينا جرى العمل به، حيث طالب واضع السؤال المفتين سواء أجابوا سلبا أو إيجابا أن يبينوا وجه التعامل مع قضايا فرعية حددها سلفا. وقد بني السؤال على مستويين من الضرورة: ضرورة أصل وضرورة فرع مع صرف السائل كامل الانتباه إلى الفرع سعيا منه لخصر النقاش في شرعية الحل الفرعي الذي تبناه المخزن. ولتبيين المعايير التي اعتمدها المفتون في تحديد مقاييس الواجب نستعرض خمسة أجوبة².

جواب أحمد العراقي

بحث في وجوب فرض الإعانة على الرعية منطلقا من علة التفكير في هذا الحل المقترح من قبل المخزن. وقد أعاد المفتي السؤال إلى إطاره الفقهي لربط إجابته بمشروعية أصل الحل الذي يبحث له المخزن عن تزكية حاملي

¹ محمد داوود، تاريخ نطوان، 99/100.

² نفسه، 102/106.

المذهب، ثم تصدى للدفاع عن انتفاء وجه المصلحة في تبني هذا الاختيار عقلا ونقلا، معتمدا مراجع فقهية كالموازنة بين السعي لاسترجاع مناطق محتلة والمغامرة باستقلال سائر التراب المغربي. ووجه المغامرة في نظره صادر عن كون جدوى الحل المقترح غير مؤكدة ما دام الوفاء بالعهود غير مضمون. ويندرج استدلال المفتي على انتفاء المصلحة في الصلح بالمال الكثير، لما يكون الكافر في موقع الغلبة، في توجيه بناء حكمه نحو تأكيد وجوب الأخذ بالقتال باعتباره الحل الأقرب للإمكان.

جواب المهدي بن سودة

اعتبر هذا المفتي أن المعونة واجبة إذا تبين السلطان ضعف رصيد بيت المال، دون أن يقتضي ذلك تحديد درجة العجز أو تبريره ما دام مسؤولا عن ذلك أمام الله لا أمام المحكومين؛ غير أنه قيد وجوب فرضها بتوظيفها في تحقيق المصلحة، وبإتباع الرفق مرجعا في جبايتها نظرا للمفاسد المحتمل صدورها عن تغييب الرفق. ومن باب التشديد على الرفق، نصح المفتي السلطان باعتماد توقف الناس على الأسواق لسد حاجاتهم معبرا لتحصيل المعونة، مع التحذير من الاستناد إلى المتمولات مرجعا للتقدير، كما ألح على ضرورة التمييز بين البدو والحضر في فرض المعونة، ناصحا بالمبالغة في الرفق بالحضر.

جواب عمر بن سودة

جوز هذا المفتي فرض السلطان للمعونة إذا عجز دخل بيت المال عن مده بما من شأنه تمكينه من القيام بوظائفه، ونص على قصر فرضها على عامة المسلمين مشيرا إلى ضرورة مراعاة الشروط المعتبرة لدى الفقهاء، وهي شروط تتجرد المعونة بدونها من الصفة الشرعية؛ ليتوقف عند وجوب الابتعاد عن الإجحاف والتزام الرفق في الجباية، مصرحا أن من

مظاهر الإجحاف اعتبار المتمولات مرجعا، وكذا تفويت حق جباية المعونة لمطلق من له قدرة على شرائه.

جواب محمد الدويري

اعتبر الدويري توظيف الخراج لسد عجز بيت المال عن تمويل الجيش من المصالح المرسله شرط استيفائه لبقية الشروط المعلومة لدى الفقهاء، ثم تعرض لمقياس تعيين قدر العجز وتحديد مساهمة المحكومين، وأقر بأن تقدير العجز لا يقوى عليه إلا من يتولى صرف دخل بيت المال، قاصرا تحديد قدر الإعانة على السلطان دون مساعدته ؛ وذلك رعا لوجوب الأخذ بالحيلة تجنباً للشطط. ويتحدد عبر هذا القصر شرط الضرورة المصرح به من قبل مستصدر الفتوى دونها حاجة إلى مساءلة الأمناء. كما قرن إخراج الواجب بشرط القدرة، مجوزا للسلطان - بناء على المعيار المذكور - سد العجز بالتوظيف على الثروة أو على المال الرائج بالأسواق دون أن يحدد القدر.

وقد عاد هذا المفتي في القسم الثاني من جوابه إلى التذكير بالغائب في السؤال، وهو جواز الصلح الموجب للمعونة، مصرأ على أن « أمره معلوم مقرر حكمه في كتب الفقه حتى في المختصر. وفي المعيار إن كان العدو طالبا في بلاد الإسلام لا يجوز الصلح والهدنة بحال، وإن وقع وجب نقضه لأن العدو حيث نزل أو قارب النزول فالجهاد متعين، وترك الجهاد المتعين ممتنع؛ فالصلح المذكور ممتنع، لأنه تعود على العدو، أهلكه 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 داوود ، تاريخ تطوان، 111/7.

يتخلص من حيرته، الكامنة في ثنايا خطابه، بين الاستجابة لرغبة الحاكم الملحة وبين اعتبار مصلحة المحكومين وضمنهم أهل حاضرتهم، شأنه في ذلك شأن بنسودة وإن نحا كل منهما منحاً خاصاً. بيد أنه أكد ضمناً على انتفاء وجود ما يبرر فرض المعونة على المحكومين؛ لأنهم غير ملزمين بتبعات 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 يقوي جيش السلطان ويحفظ هيئته صواب وإن أضر في ظاهره بقوة محمييه. وهذا التقدير يعتبر حقاً من حقوق السلطان ولا يمارس إلا بإذن منه. وقد ألح هذا المفتي على اعتماد معيار الفرق في توزيع الإعانة، مبرزاً المعايير التي جرى بها عمل أسلاف السلطان تحقيقاً للعدل في جبايتها. ويتحقق الفرق عند هذا المفتي بفرض اقتطاعات بالرحاب والأسواق والموازن، وينعدم مع اعتماد الرباع والأصول معياراً لتحديد المساهمة، كما يتحقق بإلزام الجباة كالعمال والخلائف والأشياخ بالتقيد بضوابط الجباية.

يتضح مما سبق أن هؤلاء المفتين يصرحون بوجوب توفر شرط الضرورة في فرض المعونة ثم يتجاهلون جدلاً، ويلحون على وجوب العدل في فرضها وجبايتها مستحضرين مظاهر الإجحاف الملازمة للجباية. ويعمدون في التعبير عن آرائهم إلى التضمين لتعداد مساوئ النظام الجبائي المتبع وإنشاء هوامش للتعبير الحر الرافض للتقييد المعتمد من قبل مستصدر 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 وتعبئة 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 مصادرة السلطة وتوظيفها في احتجان الأموال.

وعندما تم التخلص من أحمد بن موسى - الذي استبد بالحكم عبر تصفية منافسيه بالبطانة وتوظيف شبكة من الحلفاء والخدام بمختلف الجهات المغربية للهيمنة على مصادر الثروة - تعبأ السلطان مولاي عبد العزيز لتدارك مصادر الاستياء من كيفية تدبير الشأن العام. واستهدفت سياسة الإصلاح العزيمي توفير المال، ومعالجة استثمار خدامه للسلطة، وتوسيع مفهوم الشورى، وكسب تأييد الدول صاحبة الامتيازات بالمغرب، لكن فشل الإصلاحات زاد الأوضاع استفحالا.

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 للثغور 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 إدراك هذا الأخير لدرجة صعوبة مواصلة السلطان للسياسة التوفيقية التي أصبحت معهودة - والقائمة على مهادنة الأوروبيين ومعالجة مظاهر الاستياء - دفعته إلى السعي لفرض سياسة معاكسة، وكان من مؤثراتها مطالبة السلطان برفض مشاريع الإصلاحات المقدمة من قبل الدولة الفرنسية.

وكان لتمرّد بوحماره أثره البين في الحياة الاقتصادية بفاس، إذ جعل تجارتها 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 انبثقت هذه المبادرة من العلماء؟

يمكن استشفاف عناصر الإجابة عن هذا السؤال مما جاء في فتواهم

التالية :

« بعد تقبيل حاشية البساط الشريف والدعاء بالنصر والتأييد لأمر المؤمنين السلطان ابن السلطان، السلطان المعظم وخليفة الله المبجل سيدنا عبد العزيز قوى الله مملكته ووطد عرشه بجاه النبي .

ليعلم سيدنا أن أسلافه المبجلين 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 والمحيطين بكل العلوم.

ونحن يا سيدي نشهد الله ورسوله على أننا لا نرى إخلالا بالاحترام الواجب لمكانتكم الرفيعة إذ نعرض على مسامعك آراء صادقة معتمدين صراحة مطابقة للسنة وللصراط المستقيم ».

لقد وضع هؤلاء العلماء جملة ملاحظاتهم واقتراحاتهم في إطار أولوا صياغته كامل العناية واللباقة، جاعلين منه ديباجة خطابهم لتجنب ردود فعل متوقعة. وتضمنت هذه الديباجة جملة من الاحتياطات تسمح للعلماء بالخوض في شؤون ظلت من اختصاص السلطان ولا سبيل إلى النظر فيها عرفاً إلا بإذن منه. وأدرج مصدر هذه الفتوى مبادرة الفقهاء ضمن الواجبات الملقاة على عاتقهم شأنهم في ذلك شأن أسلافهم مع أسلاف السلطان المخاطب، حيث جرى العرف بإسداء العلماء النصح للسلطين وبطلب السلطين المشورة من العلماء، مع أن النصيحة عادة غير ملزمة للسلطان.

واستحضر منشئ هذا الخطاب مراجع وغايات ممارسة الحكم من قبل أسلاف السلطان منتقين عبارات ترشح بالتعارض القائم بين نهج السلطان ونهج أسلافه. ذلك أنهم اعتبروا رخاء عهود الأسلاف نتيجة مباشرة لتقواهم الله، وهو ما يتضمن تفسير الشدة في عهد مولاي عبد العزيز بغياب تقواه، كما أن في اقتصار مهابة الأسلاف على الله تلميح إلى مهابة السلطان للدول الأوروبية، أما استناد الأسلاف إلى الشريعة وإلى استشارة العلماء ففيه إشارة إلى اعتماد مولاي عبد العزيز المعاهدات والأوافق 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 يتجلى في قولهم :
« فكرنا في وضعيتنا التي جعلنا منها موضوع فحص دقيق؛ فبدا 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 وسكينة في عهد لم يكن للأجانب سبيل للتدخل في شؤوننا كما لم يكن بوسعهم إفسادنا.

لقد ضللنا الطريق، لكن عندما نسترجع صلابة آباءنا وطمأنينة أسلافنا سيكون بوسعنا تخليص أنفسنا وإبعاد ما يتهددنا من ويلات وطرد مفسدينا والسير على هدى نبينا.

في أي شيء أفادنا هؤلاء الأجانب؟ وما هي العلوم الجديدة التي علمونا إياها وما هي الفائدة التي استفدناها منهم، لقد صرفنا بسببهم ثرواتنا، وقد خدعونا ونشروا بيننا الفساد. كنا نعيش في رخاء ومدخول الجباية يكفيننا، بينما نحن اليوم اضطررنا للاقتراض من الأجانب لأداء أجور الموظفين الذين يمكننا أن نستغني عنهم مادما لا ننتظر منهم نفعا. نأمل أن يتفضل سيدنا نصره الله بالنظر الممعن في عرضنا، فإن كان ذلك رأيه فليتبع أسلافه في مراعاة تعاليم ديننا وإلا فإليها المرجع في تبين الإجراء الأنسب».

وعلى هذا حصر العلماء مصدر الأزمة في مسaire السلطان لما يقترحه الأجانب من مشاريع للإصلاح بسبب خصائص ميزت شخصيته، ورأوا أن مقاومة السلف حلت محلها الاستكانة، والصلابة عوضتها الليونة، والطمأنينة خلفها الخوف. واجتهدوا في الاستدلال عبر المقارنة على التعارض القائم بين حاضريهم وماضيهم ليخلصوا إلى توضيح سبيل الخلاص. فالحل يبتدئ في نظرهم بتخلص السلطان من جوانب النقص واستبدال مسaire الأجانب بالاقتداء بنهج أسلافه. ومن ثم، فإن تشخيصهم لأسباب الخلاص لا يقيم أي اعتبار للمعاهدات المنظمة لتقاسم السيادة بالمغرب آنئذ، 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 تبين أسباب الأزمة عبر المقارنة بين الماضي والحاضر. ويستشف من هذا المنحى في التشخيص مدى قصور المعرفة عن تحقيق الرغبة. ويكشف عدم

اعتبار التزامات السلطان تجاه الدول الأوروبية ودرجة اختلال 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 مواصلة سياسة المهادنة وقبول مشاريع الإصلاح الصادرة عن الدول الأوروبية.

اختار السلطان مولاي عبد العزيز إحداث "مجلس الأعيان" لتجاوز التعارض بين الاستجابة لمطالب ممثل الدولة الفرنسية والمطالبة باعتماد الشورى التقليدية. وقد كان القصد من إحداث هذا المجلس هو إشراك ممثلي الأمة في التفاوض بشأن الإصلاحات التي كان من المقرر أن يقترحها 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 عضوا في الجلسات الخاصة بصفقتهم ملاحظين، على أن يشارك باقي الأعيان في الجلسات العامة. وتعكس الصيغة التي اعتمدها هؤلاء النواب في تقديم ملاحظاتهم مدى وعيهم بطبيعة المهمة التي أنيطت بهم، إذ كانوا يبدون آراءهم بكثير من الحيطة، مصرين على أنها من باب النصيح، 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 أقرته المعاهدات والأوافق السابقة. واغتتم الكتاني حرص المخزن على

الاستعداد المطلوب للمؤتمر فبادر بتقديم اقتراحاته للسلطان. وقد أسفر المؤتمر على تدويل القضية المغربية وازدياد امتيازات الدول الأجنبية المعنية، توسعا، وإمكانية دفاع السلطان عن استقلال البلاد تقييدا.

ومثل احتلال الجيوش الفرنسية لوجدة والدار البيضاء مرحلة انتقال الشيخ محمد الكتاني من الاقتراح وإسداء النصيح للسلطان إلى المبادرة بتنفيذ الإجراءات التي كان يراها مناسبة. فقد برر المخزن احتلال وجدة والدار البيضاء من قبل القوات الفرنسية بكونه احتلالا مؤقتا، وأن الجلاء عنها 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 توجهها عاما بعد أن كان مقتصرًا على الريف والمناطق الحدودية الشرقية.

وبذلك نضجت ظروف الإقدام على مصادرة 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 وفاء السلطان بشرط الدفاع عن استقلال البلاد، وتولى هذه المهمة علماء انخرطوا في صناعة هذا التحول.

وقد تبنى السلطان المبايع بمراكش الجهاد مسيرا التوجه العام بالبلاد ليضمن تحقيق الإجماع. ووظف محمد الكتاني استمداد مولاي عبد الحفيظ للشرعية من تبني الجهاد في ربط موالاته أهل فاس بوفائه بالشرط الأساس الذي اعتمد الإخلال به كمبرر 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 محددًا بدقة. وهكذا جسدت

بيعة أهل فاس لسلطان مراكش الجهاد في جملة من الأهداف ؛ فأصبح استمرار طاعة السلطان مقيدا ضمنا بالتزامه العمل على تحقيق الأهداف المثبتة في عقد البيعة¹.

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 موالة خدام السلطان المخلوع². واستغل بداية انتقال الحكم في تحويل مطالبه إلى شروط تقييد حرية السلطان، كما استغل نصرة مولاي عبد الحفيظ في مصادرة حق تفرد السلطان بمخاطبة الدول صاحبة الامتيازات وفي التوسع في الدعوة إلى الجهاد³.

وليستب الأمر للسلطان الجديد كان لابد من تحقيق شرطين : أولهما الاعتراف بالمعاهدات والأوافق 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 مفهوما خاصا يتلخص في مقاومة السلطان المخلوع وأنصاره. كما حرص على التعبير عن تقديره للكتاني، غير أن الخطوة المعبر 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 الثغور المحتلة من قبل الجيوش الفرنسية⁴. وقد عجل فشل محاولة تخلص الكتاني من الحصار الذي ضرب عليه بفاس باللجوء إلى مجالات نفوذ أنصاره الواقعة بجبال الأطلس المتوسط،

¹ ابن زيدان عبد الرحمان، إتحاف أعلام الناس، الرباط، المطبعة الوطنية، 1929-1933، 449/1-453.
² انظر :

Bulletin Du Comité De l'Afrique Française, 1908, p 36.

³ الكتاني محمد الباقر، أشرف الأماني بترجمة الشيخ محمد الكتاني، مركز التراث الثقافي المغربي، ص395-399.

⁴ الكتاني محمد الباقر، أشرف الأماني بترجمة الشيخ محمد الكتاني، ص 402-404.

وباعتقاله هو ومن معه من أتباع. وترتب عن تجاوز محمد الكتاني للضوابط المعهودة في ممارسة السلطة تجريده من الحماية السلطانية على سائر المستويات، وقطع دابر حركته بموته تحت التعذيب وإلحاق 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 هيبتهم 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 يعقده السلاطين من صفقات مع المؤسسات الصناعية الأوروبية. ولم يفت مصادر الاستشارة التقليدية الوعي بدرجة الخطوة 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 تضيف الشرعية على ما أقره السلطان.

وقد التزم العلماء بالتعبير عن آرائهم عند الاستشارة إلى غاية عهد السلطان مولاي عبد العزيز حيث تحولت فئة منهم بزعامة محمد الكتاني إلى توظيف التهديد لفرض تبني حلول معينة للأزمة، ثم انتقلت إلى التصرف في اختصاصات ظلت حكرا على السلطان، ووازي هذا التحول اقتناع السلطان عبد الحفيظ بضرورة استبدال الإقناع بالإخضاع.

علال 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 ومباشر، بعد أن كان قبل ذلك يتصدر مركز الزعامة المعنوية ضمن قيادة متعددة الرؤوس لحزب الاستقلال كما كان قائما حتى 25 يناير 1959.

ويمكن القول إن كثيرا من المواقف التي عبر عنها علال باسم حزب الاستقلال، كانت مطبوعة برؤيته كمفكر مرجعي له عطاؤه المتميز الموسوم باجتهادات عبر عنها في كتاباته ودروسه 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" اعتبارا للقصائد التي أنشأها منذ أواخر العشرينيات. وبمجرد حصوله على شهادة العالمية، وهو ابن 22 عاما، أخذت حلقات دروسه في القرويين تعرف اكتظاظا يفوق ما كانت تعرفه حلقات كبار الأساتذة في الجامعة العريقة. وبعد ذلك نشر برفقة زميل له هو عبد العزيز بن ادريس، تحقيقا لمقدمة ابن خلدون اشتمل على تصحيحات مهمة لنسخة بولاق التي كانت معروفة حتى سنة 1936.

ولم يكن الانشغال بأمور فكرية عند علال منفصلا 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 محرومين من دبلوماتهم الجامعية، إلى أن أمر محمد الخامس تسليمها لهم بعد استرجاع الاستقلال.

وطيلة اشتغال علال بالشأن العام كان الفكر حاضرا في عمله، ورغم ترأسه لحركة سياسية تتبنى مواقف جماعية، فإن الكثير من المواقف التي اتخذتها تلك الحركة كان متأثرا بالعطاء الشخصي للزعيم وبأفكاره. ويمكن القول إن الحزب الذي ترأسه كان مدينا له بشكل مباشر، حتى إن كثيرا من النبض المستمد من العطاء العلامي، أخذ يفقد في عمل الحزب، بعد أن غيب الموت رئيسه المتميز.

طيلة السنوات الثلاث الأولى للاستقلال كانت لعلال الفاسي مواقف توافقية، ولكن ابتداء من 26 يناير 1959 قاد بحوية 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 بما 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 رفاقه السابقين، مما أدى إلى منع الحكومة القائمة إذ ذاك لاجتماع مجلس الإطارات المشار إليه الذي كان مقررا 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. وللاحتجاج على تعديل لقانون الصحافة كان يرمي إلى تجريم انتقاد الوزراء، قرر حزب الاستقلال احتجاج صحفه 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، مركزا بصفة خاصة على المطالبة بنظام نيابي
وبانتخابات حرة، وكذا حماية الحريات النقابية والسياسية.
وهكذا تكونت لعلال الفاسي مواقف إزاء قضايا الشأن العام في مغرب
ما بعد الاستقلال، بؤاته موقعا مختلفا عن السلطة السياسية القائمة، في عدد
من المنعطفات، وبشأن عدد من النوازل الفكرية والسياسية والاجتماعية.
وقد عبر علال بأشكال متنوعة عن تلك المواقف، وذلك من موقعه
كرئيس لحزب سياسي، كان أحيانا في صف الموالاتة وغالبا في موقف المعارضة.
ولابد أن تأثيره كان مباشرا في المواقف الصارمة التي اتخذها الحزب
بشأن تأييد الإصلاح الزراعي، وحماية الحريات، ومعارضة الاعتراف
بموريتانيا، فضلا عن معارضة إعلان حالة الاستثناء، ورفض الرقابة على
الصحف، وأمور أخرى جعلته يتخذ مواقف مختلفة عن السلطة السياسية.
وهناك إيضاح لابد منه وهو أن معارضة علال الفاسي للسياسات
المتخذة في الفترة المذكورة لم تخرج عن مجابهة السلطة مع حفظ اللسان فيما
يتعلق بالموقع المركزي لمؤسسة العرش. وتعبّر عن ذلك رسالة بتاريخ
17 أبريل 1957 وجهها إلى الديوان الملكي بشأن النقاش الذي كان دائرا حول
الوضع القانوني والإداري لمنطقة طنجة في أعقاب تصفية النظام الدولي الذي
كان سائدا فيها¹. وفيها تحذير قوي من اجتهدات كانت مطروحة إذ ذاك،
ودعوة واضحة إلى وجهة نظر كان مقتنعا 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.
وتجدر الإشارة إلى أن ما اشتملت عليه هذه العبارة ظل هو موقفه
الدائم، إذ لم يكن محمد الخامس وخلفه الحسن الثاني بحاجة لمن يؤكد لهما أن

¹ انظر: رسائل تشهد على التاريخ، ص 208.

الزعيم علال الفاسي لم يضطرب إيمانه 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 مبتعدا عن الخط العام للحكومات المتعاقبة. ففي المؤتمر العام للحزب المنعقد في يناير 1960 تطرق علال الفاسي باستفاضة إلى الأراضي الفلاحية التي كانت ما تزال بيد المعمرين، مشددا على الأسبقية التي يجب أن تعطى لاسترجاعها من خلال المفاوضات التي كانت تقوم بها الحكومة مع الطرف الفرنسي بالذات تمهيدا للإصلاح الفلاحي المطروح على البلاد¹.

وفي منهج الاستقلالية تعرض علال لجانب آخر من مشكلة الأراضي الفلاحية التي اغتصبت من الفلاحين المغاربة، حيث نجد في الصفحة 90 وما بعدها تشرحا صريحا، شغل عشر صفحات، لكيفية امتلاك العقارات الفلاحية بالقهر في أراضي زيان، ونجده يفصل القول في ذكر أن الاستيلاء على تلك الأراضي تم في عهد الحماية وتكرس بعد الاستقلال ويذكر بالاسم المستفيدين من ذلك وهم أحفاد موحى وحمو الزياتي : القايد أمهروق وأخيه بوعزة.

والجدير بالذكر أن الكتاب المشار إليه هو التقرير المذهبي الذي قدمه زعيم الحزب أمام المؤتمر السادس لحزب الاستقلال المنعقد في يناير 1962. وفيه دعوة واضحة لمقاومة الإقطاع الفلاحي الذي وجد « بكيفية مصطنعة إبان الفوضى وأقرته الحماية ويعمل عمله الآن في وسط إخواننا الزايانيين »². ويشير التقرير إلى أن هذه الممارسة كانت تتم على بعد أمتار من مرافق من الاقتصاد العصري الذي يعترف بدور النقابات العمالية.

¹ عقيدة وجهاد، ص 78 و 129.

² منهج الاستقلالية، ص 100.

وفي فترة تالية طرحت مسألة الإصلاح الزراعي على الصعيد البرلماني حيث قدم حزب الاستقلال بشأنها مقترح قانون في برلمان 1963. ودافع علال الفاسي عن مشروع الحزب مواجهها كلا من الحكومة التي ناوت المشروع والاتحاد الذي تقدم بمقترح في الموضوع، وكذلك "رابطة علماء المغرب" التي سايرت الأطروحة الرسمية الرامية إلى معارضة الإصلاح برمته معتبرة إياه من الأمور الدخيلة التي لا يقبلها الإسلام.

وكتب علال الفاسي فصولا مشهودة لبيان أن الإسلام يقبل بوجود قطاع عمومي، أي قطاع مؤمم يشمل الأراضي الفلاحية والمعادن. وهنا كان يصطدم مع السلطة ومع العلماء التقليديين وكبار الملاكين. ومن ثم، فإن مواقفه كانت فكرية وسياسية في آن واحد.

وقد دافع علال الفاسي عن رؤية منفتحة للمسألة الدينية، وكان حريصا على أن يبين أن التراث الإسلامي يستوعب النظريات الحديثة. وكان يقول إن المطالبة بالديمقراطية يجب أن تنبثق من الإسلام، معتبرا أن الفكر الإغريقي، وهو مستند الحدائين في الغرب، إنما كان يؤسس لديمقراطية مفصلة على نظام طبقي في دركه الأسفل يوجد العبيد. ويقول إنه من الصواب اعتبار الفكر الإغريقي مرحلة متخلفة، أتى بعدها الإسلام ليؤنس 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 لمؤتمر حزب الاستقلال المنعقد في فبراير 1965 حيث شرح أسباب إرجاء العمل بالديمقراطية منذ استرجاع الاستقلال¹، وفي هذا السياق كان معارضا لإعلان حالة الاستثناء في يونيو 1965. وحينما قبل أحد القادة

¹ معركة اليوم والغد، ص 51 وما بعدها.

المؤسسين للحزب منصب وزير ثقافة فرض عليه أن يتنحى من قيادة الحزب لأن ذلك يتنافى مع معارضة إعلان حالة الاستثناء.

وفي المرجع المشار إليه تفاصيل عن أسباب التعثر وعن مقترحات كفيلة باستعادة وحدة القوى الحية من حول مؤسسة العرش. ولكن كل ذلك بقي مستبعدا 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 دائما جانب التعاطف مع حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية في محنه، كالمحاكمات والاختطافات التي كانت تطال مناضليه وقمع صحفه. ولم تتبع صحافة حزب الاستقلال قاموس السلطة بالنسبة لقضايا الاتحاد.

ومن القضايا التي احتلت مركز الصدارة في اهتمامات علال الفاسي نذكر مسألة الحفاظ على راهنية مطلب الوحدة الترابية للبلاد، وهي مسألة ارتبطت باسمه شخصيا حتى إنه حينما وافته المنية أصدرت جمعية هيئات المحامين بالمغرب بيانا اعتبرت فيه أن آخر تصريح له حول تحرير الصحراء هو بمثابة "نداء الكويت" على غرار "نداء القاهرة" المعروف الذي ألقاه من صوت العرب على إثر نفي محمد الخامس.

ومعلوم أن مسألة الوحدة الترابية هي التي زجت بعلال الفاسي في مواجهة عويصة مع السلطة السياسية، حيث عارض خطة تقرير المصير التي اقترحها المغرب في 1966 لتسوية الخلاف مع إسبانيا حول الصحراء.

ومن جهة أخرى أدان علال الفاسي بقوة - وهو يرثي الزعيم عبد الخالق 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 للتعقيب 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 وجهاد فصلا مهما للتذكير بملف الحدود الشرقية المطروح حينذاك مع فرنسا¹.

ولهذا فإنه حين نشبت حرب الرمال عقب الاعتداء على حاسي بيضا، ترأس علال الفاسي وفدا لحزبه، وهو في المعارضة، لإبلاغ الملك الحسن الثاني وقوف 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 مركزية مؤسسة العرش، والتطلع بثقة إلى التفاف القوى الوطنية حول الملك في ظل نظام ملكية دستورية عصرية.

¹ عقيدة وجهاد، 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 وجوبا في خدمة مقتضيات ذلك البناء، وفئة ثالثة كانت ترى أن ذلك البناء يمكن أن يتم ببساطة بدون الملك.

وكان علال مع الفكرة القائلة إن البناء يمكن أن يكون مع الملك. ومن جراء هذا الموقف رمي بأنه كان يمينا محافظا، وذلك في غمرة معارك أنتجت غبارا حجب الرؤية حتى استفتاء 1996.

ومن هذا الاستعراض السريع نلاحظ أن اعتراضات علال الفاسي على سير الأمور في مغرب الاستقلال كانت متنوعة وتناولت أمورا سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية كما أنها مست الهوية والوحدة الترابية للمغرب. وقد بشر علال بضرورة تنظيم الدولة على أساس الدستور ليتخذ النظام مضمون دولة عصرية. وتحدث عن التخطيط الاقتصادي الذي يرسي حقائق جديدة في جسم المجتمع، وعارض التوجه الاقتصادي السائد، وانحدار الدولة في "سنوات الرصاص"، والارتباط التبعية بالاستعمار الجديد.

وعلى الذي سبق، فإن علال الفاسي قد خاض معارك كانت تثير غبارا كثيفا جعله يبدو في صورة الممثل التقليدي للفكر المحافظ، حتى وهو يدافع عن الإصلاح الزراعي وعن التصنيع وعن منع تعدد الزوجات.

الملك الحسن الثاني وعبد الرحيم بوعبيد : إشكالات العلاقة بين المؤسسة الملكية والأحزاب مقاربة تاريخية سياسية

ذ. الموساوي العجلالوي
معهد الدراسات الإفريقية - الرباط

ارتبط سؤال المؤسسة الملكية والأحزاب ارتباطا وثيقا بتاريخ المغرب الراهن، سواء ما تعلق بتاريخ الحركة الوطنية إبان زمن الحماية أو مرحلة بناء الاستقلال وتعدد الأزمات، ومدى التداخل أو الانفصام بين المؤسسة الملكية والأحزاب. في هذا السياق شكل الفعل السياسي لدى عبد الرحيم بوعبيد مرجعية للتقصي والتساؤل لدى الفاعلين السياسيين والباحثين حول محطات متعددة من تاريخ المغرب الراهن، خاصة 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 بوعبيد، وإن كان ذلك يمر عبر علاقة بوعبيد بالملكية، خاصة بين 1956 و1991. وبصفة عامة يمكن تقسيم المرجعية الزمنية لعلاقة عبد الرحيم بوعبيد بالملكية إلى ثلاث مراحل :

1- المرحلة الأولى وتمتد من دجنبر 1955 إلى مايو 1960، وتميزت فيها العلاقة مع الملكية بمرجعية أفضلية الوطنية في الفعل السياسي، وبناء مؤسسات المغرب المستقل، سواء حينما كان بوعبيد وزيرا وسفيرا مكلفا بالمفاوضات مع فرنسا، أو حين كان نائبا لرئيس الوزراء ووزيرا للاقتصاد الوطني والمالية. وارتسمت الملامح الأولى لعلاقة بوعبيد مع مولاي الحسن

آنذاك من خلال التحضير للمفاوضات مع فرنسا. ويذكر بوعبيد في مذكراته نقاشاته الأولى مع مولاي الحسن في باريس في دجنبر 1955، حول موضوع حضور رضا اكديرة، صديق ولي 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« تعميم الحريات الديمقراطية، والاعتراف بحقوق الإنسان طبقا للتصريح العالمي الشهير والقضاء على كل ميز عنصري [...] ووضع أنظمة ديمقراطية على أساس الانتخاب وفصل السلط في إطار ملكية دستورية قوامها الاعتراف لجميع المغاربة على اختلاف عقائدهم بحقوق المواطن وبالحرريات العامة والنقابية».

وعند تنصيب أول حكومة برئاسة البكاي - 1955/12/7 - ركز الملك على أولوية بناء نظام ملكية دستورية، وطلب من الحكومة «أن تضع أسس هذا النظام الذي يمكن الشعب من تسيير شؤون البلاد بواسطة مجالس محلية ومجلس وطني». ومن المصطلحات الموظفة في خطاب الملك محمد الخامس وقادة الحركة الوطنية في فجر الاستقلال نجد: فصل السلط والانتخابات الحرة وسيادة الشعب والدستور والحريات و« المجلس التأسيسي لوضع دستور للمملكة ».

تعتبر سنة 1958، وقيل تشكيل حكومة بلافيج، 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 بوعبيد:

« أول شيء في نظري هناك عامل أساسي نحن في بلد ليس فيها دستور أو دستور تقليدي مرتجل، هناك نوع من العلاقات بين رئيس الدولة وبين الحكومة، لا نخفي على أنفسنا أن الحكومة التي كانت لا يمكن أن تسمى حكومة، عندها تفويض. كل المسؤولية في يد جلالة الملك والتفويض غير موجود، وقد يكون موجودا، ولكن القرار بين يدي المشرع. وإذا أضيف إلى ذلك ضعف رئيس الحكومة يكون هناك خلط. فإما أن تكون حكومة بمعنى الكلمة أو لا. ونحن لا نطلب المستحيل ولكن على الأقل نطلب تنظيم العلاقات بين الملك والحكومة، منها مثلا اختصاصات وزير الدفاع، ومسألة الأنباء 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، مثلا فيما 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 قرارا. وهذا بلا شك سيكون في مصلحة البلاد ونطلب تعيين تاريخ للانتخابات البلدية والقروية ويجب أن تكون فرصة لانتخاب برلمان»¹.

¹ ينظر محضر جلسة الخميس 17 أبريل 1958.

وفي تقديم ميزانية 1959 أمام المجلس الوطني الاستشاري، أكد بوعبيد على ضرورة الحرص على النمو الطبيعي للميزانية ليكون «في صالح الازدهار الاقتصادي والثقافي والاجتماعي»، وخصص نقدا صريحا لعمل القوات المسلحة التي كانت تحت إمرة ولي العهد مولاي الحسن. وأقر برفض الاعتمادات المطلوبة من لدن مؤسسة الجيش والشرطة والدرك وانتقد عدم التنسيق بين مكونات القوات المسلحة¹.

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 توجهها واختيارا اشتراكيا، رغم دعم الملك محمد الخامس لها، ومسا بمصالحها المرتبطة حتما 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 - خصوصا بعد إقالة حكومة عبد الله إبراهيم في مايو 1960 - في موقع المعارضة القوية؛ وإلى هذا المنعطف - المحدود زمنيا 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 بوعبيد قريبا من الملك محمد الخامس، وهو الرجل الذي أصر - أولا وأخيرا - أثناء "المفاوضات" مع فرنسا على مبدأ عودة محمد الخامس إلى المغرب قبل الشروع في أي حوار. وازداد التقارب بين الرجلين بالخصوص إبان زمن القرارات الكبرى التي أعطت للمغرب مؤسساته الاقتصادية والمالية الكبرى، وهي القرارات التي شكلت إحالة

¹ تقرير مرقون 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 تمحور 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 منتصف سنة 1960، منعطفًا في حياة عبد الرحيم بوعبيد، فبعد معركة ماراطونية وحساسة في ميدان الاستقلال الاقتصادي والمالي للمغرب، قرر الانغماس كليًا 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 بصدد 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 المسؤولية الوزارية إلى النضال الجماهيري الواسع - يشير بوعبيد في مذكراته التي نشرتها المؤسسة التي تحمل اسمه - استدعاه ولي العهد مولاي الحسن إلى مقر سكنه، وكان مولاي الحسن يحدثه بالفرنسية بصيغة المفرد، أما هو فكان يوظف التعبيرات الرسمية في مخاطبة الأمير. وقد رفض المنصب الذي عرض عليه، واعترض على إقالة حكومة عبد الله إبراهيم، لأن تعيينها 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 شتبر 1959، وأن التسجيل في اللوائح الانتخابية سيبدأ في دجنبر، وتساءل أمام ولي العهد عن أسباب إقالة هذه الحكومة، فأجاب بالقول : «هكذا قرر الملك»، كما استفسر عن الرئيس المقبل للحكومة، فأخبره بأنه هو الذي سيتولى رئاسة الحكومة، وهو الأمر الذي أدهش بوعبيد كثيراً، وكان قد سمع به قبل ذلك لكنه لم يعرفه أي مصداقية. وقال بوعبيد لولي العهد إن رئاسة الحكومة هي مسؤوليات، ومتى عجز رئيس الحكومة عن تدبيرها فإنه يقال من لدن الملك، والحالة هذه أن ولي العهد الذي يمثل استمرارية الحكم لا يمكنه أن يضع شخصه أمام محك التساؤلات، فضلاً عن أنه لا يمكن معاقبته. ثم ما ذا تفعل المعارضة في هذا السياق، وإذا ما كان هناك موقف فسيكون ضد ولي العهد. وختم بوعبيد 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 بوعبيد مرده إلى حرص الملك وولي العهد على تمثيلية كل الاتجاهات داخل الحكومة. ونبه ولي العهد بوعبيد إلى أنه لا يجب الاعتقاد بأنه ضد القرارات التي اتخذت من لدن حكومة عبد الله إبراهيم، لأنه في العمق هو نفسه اشتراكي. فأجابه بوعبيد : يمكن أن تكونوا اشتراكياً لكن كإنسان أو مواطن، لكن هذا الأمر غير ممكن بالنسبة لولي العهد. ورفض بوعبيد 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 ولي العهد، لكن أنا مثلك مناضل وإنسان له طموح لعب دور في حياة بلده. أنت تعرف، أبي ما زال في مستقبل العمر، ولا أريد أن أنتظر حتى أحمل طاقم أسنان لخلافته، إن هذا عمق تفكيري.

ويضيف بوعبيد في مذكراته أنه قرأ في كل هذا عودة إلى مفهوم الملكية المطلقة بالاستناد إلى تمزيق الأحزاب، وتلبية لرغبة أعيان البادية أبناء

وأقارب باشوات وقواد الحماية، وأن الأحداث التي تلت لقائه بولي العهد أثبتت هذا التوجه. لكن تدخل بعض الشخصيات في الحكومة الجديدة أقنع الملك بتعيين ابنه نائبا لرئيس الحكومة الذي هو الملك.

وفي هذه المذكرات يشير بوعبيد إلى التحولات التي طرأت بعد موت محمد الخامس وتولية الحسن الثاني والدور الذي اضطلع به اكديرة في رسم السياسة الجديدة نحو الحكم المطلق.

وعلى إثر هذه التطورات والأحداث انخرط بقوة 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، موظفا كلمات قوية تجاه "النظام"، حيث قال في تجمع الرباط بتاريخ 27 مايو 1960 :

« إن بعض السياسيين يلمون بإقامة نظام فاشستي بالمغرب، ويدعي 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 الفاشستي، بل لا يتعلم أي شعب الديمقراطية إلا إذا مارس الديمقراطية. يجب أن نتصر في هذه الانتخابات لأن انتصارنا سيكون في الحقيقة انتصارا للديمقراطية وبذلك سيخيب ظن العبيد [...] عبيد المناصب »¹.

ومع غياب بن بركة غداة ما سمي "بالمؤامرة" الأولى ضد ولي العهد، لعب بوعبيد 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، استهله

¹ الراي العام 29 مايو 1960.

بتعقيب على تدخلات مندوبي الأقاليم التي أكدت تزايد الاستفزازات ضد مناضلي الاتحاد واتساع الهوة بين الحكام والمحكومين، 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 يهيئ إلا مجلس ينتخبه الشعب انتخابا مباشرا، وقلنا أن الشعب المغربي ناضج لممارسة تجاربه 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 مقالا، تحت عنوان : « ما أشبه اليوم بالأمس »، تنتقد فيه الملكية مباشرة بالإحالة إلى زمن السلطان عبد الحفيظ أوائل القرن العشرين. افتتح المقال باستشهاد لينتهي إلى أسئلة الراهن : « بما أن الوقت قد دعا إلى الإصلاح، والشبيبة العصرية قد هلمت قلوبها وانشرحت صدورها له، وجلالة سلطانها الجديد (عبد الحفيظ) يعرف لزومه، فنحن لا نألو جهدا في المناداة بطلبه على صفحات الجرائد من جلالته، وهو يعلم أننا ما قلدناه بيعتنا واخترناه لإمامتنا وخطبنا وده رغبة منا وطوعا من غير أن يجلب علينا بخيل ولا رجل، إلا أملا في أن ينقذنا من وهدة السقوط التي أوصلنا إليها الجهل والاستبداد، فعلى جلالته أن يحقق رجاءنا وأن يبرهن للكل على أهليته ومقدرته على ترقية شعبه وعلى رغبته في الإصلاح وجدارته بإدارة ما قلدته الأمة ».

هذا كلام قيل في المغرب منذ أكثر من خمسين عاما، قالته الطبقة الواعية من الشعب المغربي على صفحات جرائدها قبل الحماية، وهو كلام لو قيل اليوم لما ظهرت فيه آثار الماضي ولكان مطابقا للواقع تمام 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 تهديدا لمصالحها من جهة أخرى. وعندما توفي محمد الخامس في 26 فبراير 1961، دخل الاتحاد الوطني للقوات الشعبية مسارا معقدا أنتجته موازين القوى الجديدة التي بدأت في البروز بالخصوص منذ صيف 1959.

في هذا السياق التاريخي أعدت المذكرة التي رفعها الحزب آنذاك إلى الملك الجديد الحسن الثاني، والمؤرخة في 13 مارس 1961. وقد حددت هذه المذكرة ثلاثة اعتبارات، يتصل أولها بربط النظام الملكي بمؤسسات تمثيلية ينتخبها الشعب، وبرفض النظام الرئاسي أو الفردي للحكم، ويتصل ثانيها بآليات وضع الدستور، والثالث بالهيئة الحكومية.

وانتهت المذكرة 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 ميثاقا حيا مستمرا، 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، وتمنحها مؤسسات حرة تكون الضمان الحقيقي للاستقرار والنظام ».

وقد كان لبوعبيد دورا قياديا في تأطير اللجنة الإدارية أو التجمعات الجماهيرية التي تمحورت حول الجلاء ومساندة الثورة الجزائرية والدستور الذي طرح للاستفتاء أواخر 1962. وتمحورت المفاهيم الواردة في خطبه حول الدستور الذي اعتبره « وسيلة لتنظيم البلاد من أجل تحقيق غايات معينة، وهذه الغايات هي بالطبع مطامح الشعب التي تتجلى بواسطة المؤسسات الدستورية »، وربط وضع الدستور برغبات الشعب وإجماع الأمة، وحذر من دستور « عبارة عن ميدان من الميادين السياسية وفتح المجال للأطماع بكيفية منظمة، وبذلك سيكون القضاء على جانب أساسي في الاتجاه الذي يجب أن يعطى للدستور، وبذلك سنعود إلى الوراء بدلا من أن نتجه إلى الأمام، وهذا ما نحن اليوم في أمس الحاجة إلى تجنبه [...] إن الدستور - في نظرنا - إذا لم يكن يتوفر على إطارات قوية ووسائل كافية لحل المشاكل الموضوعية سيكون عبارة عن دستور ممنوح لا وزن ولا قيمة له شأن "دساتير" الأقطار التي فيها نظم رجعية ». «ولو أن التعبئة [جرت] في نطاق حياة نيابية وتنظيم ديمقراطي شعبي لكانت إمكانيات النجاح ولكانت النتائج أفضل ». وقد أعطى بوعبيد دورا للدستور في ضمان الحريات بالتأكيد على أن « الدستور هو الذي يراقب الحرية ويعطي مدلولاً لحرية الصحافة والحرية الاجتماعية والاقتصادية، لأنه إذا كان هناك تدخل من طرف الإدارة لأي ميدان من الميادين، ففي استطاعة الأمة بواسطة ممثليها أن توقف المسؤولين عند حدهم [...] ففيما يخص القضاء مثلا : 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 مثلا 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 ووجود، ويمكن للشعب أن يطمئن له»¹.

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 دورا مباشرا وشخصيا في شؤون الحكومة وإعداد المخططات وتعيين القضاة. وقد حدد موقف الاتحاد الوطني 23 مجالا لتدخل الملك.

تبرز مواقف عبد الرحيم بوعبيد 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 "أفريك أكسيون" بعنوان: «برنامج لإنقاذ الملكية المغربية» «Comment sauver la monarchie»، أعيد نشر جزء منه - دون عنوان - في جريدة التحرير بتاريخ 11 أبريل 1961 - ربط بوعبيد بين الملكية والديمقراطية والتنمية الاقتصادية، وخلص إلى خيارين، كان ثانيهما عنوانا للمرحلة التي تلت 1960 واستمرت إلى 1974، حين ظهرت قضية الصحراء وتبدلت الرؤى والحسابات. واحتد 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 المهدي بن بركة

¹ الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، النشرة الداخلية، سلسلة جديدة رقم 3، شتنبر 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 بوعبيد بتاريخ 8-14 أبريل 1963/ عدد 128.

وقد جاء في تصريح بن بركة وبوعبيد غداة تأسيس حزب جبهة الدفاع عن المؤسسات الدستورية - الذي رأى فيه قادة الحزب مؤشرا على تحول في سياسة القصر نحو تحييد الاتحاد الوطني من الساحة السياسية - ما يلي : « إنها السياسة التي سلكها القصر منذ الاستقلال، أي تفتيت الحركة الوطنية إلى أحزاب، بشكل لا يجد القصر أمامه خصما قويا، الحركة التي أسست لها هدف تجميع عدد من رجال القصر، وأن النظام الذي يدعي في الدستور منع الحزب الوحيد، هو في الواقع يؤسس بهذا العمل (إنشاء جبهة الدفاع عن المؤسسات الدستورية) الحزب الوحيد، أي حزب الإدارة والبوليس [...] ولا يعرف هل سينجح هذا العمل أو لا، ولكن في حالة إقامة الحزب الوحيد، سيكون فعلا بداية نظام فاشستي » وأضافا : « أن الخصم الحقيقي هو الذي يرفض أن يقوم بالمهمة التي أسندت له، أي الحكم الذي يجب أن يسمو فوق الأحزاب، والذي تحول إلى زعيم لتحالف المصالح، إننا نتحدث عن الملك، واكديرة 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 الاتحاديون اجتماعا، بمقر الكتابة العامة للحزب بالدار البيضاء، لدراسة الموقف الواجب اتخاذه في موضوع الانتخابات البلدية، وكان موقف بوعبيد 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 الوضع. 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 مصمما على القمع والإرهاب، لكن نتائج الانتخابات زادت في توضيح المعركة، وأكدت 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 تطبيق التعليمات الشفوية. وإذا كنا نتأسف على أن يسود بلادنا نظام اللامشروعية، فإننا نرى كمنظمة ثورية، أن هذه اللامشروعية ستعجل بالحكم التاريخي. وهكذا فإن الانتخابات الجماعية لن تكون وليست انتخابات بمعنى الكلمة، وإنما مجرد تعيين. إذ إن هذه النتائج ستعلن لفائدة الجبهة».

كان هذا الخطاب يحمل في طيه الجواب، فقد انتهى بوعبيد - رجل الحوار - إلى أن لا مفر من المواجهة. ونستخلص من كلمته التي ألقاها أمام اللجنة المركزية الموسعة أن هناك مخططا لإقصاء الأحزاب السياسية في البلاد، وهو ما يؤكد تعدد الاعتداءات على الأملاك الحزبية وعلى قادة الاتحاد، وخاصة محاولة اغتيال بن بركة في نونبر 1962.

وجاء الإعلان عن مؤامرة يوليو 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 الخلفية 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 الحقيقية.

لقد أدت محاكمة 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 المنتقد 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 تضيف 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 صفى الدين بإفران بعد حوادث الدار البيضاء في مارس 1965، وكانت فرصة لمناقشة المشاكل التي تعرفها البلاد، كما أثرت 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 فتكون مشكلا خاصا

يتطلب تحديد برنامج واضح وشروطا 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 اتفاقا سريا أبرم بين الملك والاتحاد الوطني، وأن هذا الأخير سيشارك في الحكومة مقابل الإفراج عن المعتقلين. فصدر 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، أشار 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، جوابا عن مذكرة الملك»¹.

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، والتصريحات الرسمية التي تلت هذا الحدث أبعد كل مبادرة عن الإصلاح السياسي والدستوري بالبلاد.

وفي زمن الرصاص، تراوحت مقاربات بوعبيد تجاه الملك والملكية بين النزوع إلى بناء ملكية ديمقراطية والنقد المتكرر والقوي لما كان يسميه الملكية المطلقة.

¹ الموساوي العجاوي، من الاتحاد الوطني إلى الاتحاد الاشتراكي، وثائق. الدار البيضاء، 1974، ص 61.

وهذا ما يتضح من رواية محمد الحبابي - أحد الرجال المقربين من عبد الرحيم بوعبيد - في شهادته على مخاض المرحلة الممتدة من يناير إلى أبريل 1972، حيث أكد أن بوعبيد كان يصبو إلى إقامة ملكية ديمقراطية وشعبية وحدائية، 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 أملا كبيرا داخل مكونات الكتلة الوطنية التي تم الإعلان عن تأسيسها يوم 27 يوليوز 1970، بناء على ميثاق مشترك بين حزبي الاستقلال والاتحاد الوطني للقوات الشعبية صدر في سلا بتاريخ 22 يوليوز 1972. وعلى إثر هذا الاتفاق سافر بوعبيد إلى باريس. ثم ألقى الملك خطابا يوم 17 فبراير 1972 أعلن فيه عن دستور جديد وعن انطلاق حملة التصويت عليه في اليوم الموالي، أي يوم 18 فبراير 1972، وضمنه لهجة تهديد تجاه الطلبة والتلاميذ المضربين. وقد خلف هذا الخطاب - الذي فوجئ الحبابي بمضمونه - صدمة داخل الكتلة التي كانت تنتظر الإعلان 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 بوعبيد إلى الملك الحسن الثاني بتاريخ 14 أكتوبر 1972 موقفه من مسألة الحكم بالمغرب، وهي مذكرة جوابية على مذكرة الملك - المؤرخة بـ 23 شتنبر 1972 - التي صدرت أعقاب محاولة الانقلاب الثانية. حيث لم يعتبر بوعبيد ما وقع « حادثة سير »، بل « إن هذه الوضعية تجمل 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 المتدهورة التي يعيشها

¹ شهادة محمد الحبابي في حق عبد الرحيم بوعبيد، مؤسسة عبد الرحيم بوعبيد.

ويعاني منها الجميع. وليس هناك من سبيل لإعطاء نوع من الاعتبار لخطب ووعود الحاكمين إلا بتغيير جذري لمفهوم الحكم نفسه ولمختلف مراكز التقرير. فهذه الخطب والوعود أصبحت تستقبل بحذر بل إنها تساهم في إعطاء الجماهير المستغلة وعيا أكثر وضوحا، بأن هذه المناجاة المكررة بأشكال مختلفة حسب الظروف لم تعد تستحق أي اعتبار.

إن خطورة الساعة التي تم حولها الإجماع فيما 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 و16 غشت 1972، بكثير كانت البوادر الأولى للأزمة ملموسة في كل مكان [...] يعتبر الاتحاد الوطني للقوات الشعبية أن نظاما يقوم على الديمقراطية السياسية الحقبة ولو في بلد متخلف، 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 لممثلي الشعب أن يقرروا بكامل السيادة في المصير الجماعي للأمة، وذلك في مستوى قبلته الأمة بحرية ووعي.

لم يسلم بوعبيد 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 1972/9/2 - 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 بنقد ذاتي صريح حتى لا تنقلب مرة أخرى أزمة النظام إلى صفوفنا، وتصبح أزمنا

أزمة الشعب كله. كما يجب عليها أن تظهر صفوفها من الأفراد الذين لازالوا مقتنعين بمشروعية الملكية، لأنها لصالحهم ولصالح الإقطاع وليس لصالح الجماهير الشعبية، وتصحيح من هذا النوع -أي فصل الأحزاب عن الملكية- من شأنه أن يجعل حدا للاحتراق الداخلي وللتناقضات وللمعارك الجانبية التي نعاني منها الشيء الكثير». وقد شكل التفاوض بين الاتحاد الوطني للقوات الشعبية والقصر نقطة اختلاف جوهرية بين قيادة الداخل وعدد من قادة الخارج.

كما أن النقاش الذي أعقب محاولة الانقلاب الثانية حول تنسيق القيادة الاتحادية مع الانقلابيين، دفع بوعبيد إلى الإدلاء لجريدة (France Soir) الفرنسية - بتاريخ 22 أكتوبر 1972 - بحديث كذب فيه ما ورد في تصريح أمقران حول التنسيق بينه وبين أوفقيير بوساطة إدريس السلاوي، وأن السبب في هذا الاتهام يرجع إلى خطة الدفاع التي انتهجها أمقران، وأن جثة المهدي بن بركة تقف حاجزا بينه وبين أفقيير، وأنه مستعد للشهادة أمام المحكمة العسكرية¹.

كان موقف بوعبيد متميزا في زمن ما بعد حوادث يناير/مارس 1973، ورغم الملابس التي رافقت هذه الحوادث داخليا وخارجيا، 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: «إني شخصا وكجميع أعضاء الحزب متشبثا بالحل المشروع والديمقراطي،

¹ ينظر محضر استئناف أمقران من لدن الدرك الملكي، قطعة 110، بتاريخ 21 غشت 1972.

و ضد كل عمل عنف، غير أني عملت دائما وبالضبط حتى لا يلجأ المغاربة كيفما كانوا وخاصة بين الشباب إلى العنف، وهذه خطة حزبي [...] وإذا لم استنكر هذا النشاط الموازي الذي جاء في بلاغ وزارة الداخلية، فلأنه لم يوجد لحد الآن حل ديمقراطي للأزمة التي يجتازها المغرب، وإذا توفر هذا الحل غدا، فإنني على كامل الاستعداد لإقناع جميع من يمكن أن لا يميلوا إلى اللجوء إلى العنف»¹.

3- المرحلة الثالثة وامتدت من غشت 1974 إلى وفاة بوعبيد في يناير 1992، وهي مرحلة لم تكن متجانسة بالمرّة، لكنها حملت قواسم مشتركة حول المسالك المتشعبة جدا للديمقراطية بالمغرب. لقد شكلت التطورات التي عرفتها قضية الصحراء منعرجا حاسما لجل مكونات المشهد السياسي والوطني المغربي، إذ تعاضم فجأة اهتمام إسبانيا والجزائر وليبيا بمنطقة الصحراء، الشيء الذي أرغم الطبقة السياسية بالبلاد على رص الصفوف من أجل مواجهات متنوعة ومتعددة، وهو المعطى الذي أدى إلى بناء علاقات جديدة بين هذه المكونات في إطار ديمقراطية ارتدت كل الأزياء. وقد تميزت هذه المرحلة عند بوعبيد برحلات المسافات الطويلة، وعرفت تراكمات مهمة في ميدان الممارسة الديمقراطية سواء داخل الهيئات الحزبية - وخاصة الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية - أو تجاه المؤسسات المختلفة للدولة.

وقد أثار بوعبيد 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 بالسياسي: « فأصبح القرار فيما يرجع للخط السياسي قرارا مستتجا من انطلاق وتفكير مذهبي، ومعنى ذلك أن الخط السياسي لا بد

¹ تصريح بوعبيد أمام الشرطة، وهو التصريح الذي قرئ في المحكمة، من صفحات مرقونة منقولة 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 دائما [...] إننا متشبثون 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 بوعبيد 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 نونبر 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 كيفما 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 بوعبيد 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. بيد أن لحظة الأزمة في علاقة الرجل بالملك الحسن الثاني تجلت في بيان المكتب السياسي في شتنبر 1981 حول موضوع الاستفتاء في الصحراء، والاعتقال الذي تعرض له، والحكم عليه بجمعية أعضاء من المكتب السياسي بسنة سجنا. يحكي بوعبيد 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. بيد أنه تحول في جل خطبه وكتاباته

- بفعل التطورات التي عرفتھا 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، والنضالات 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، والتقليص من الولاية التشريعية إلى خمس سنوات، وجعل الغرفة الدستورية ترقى إلى مجلس دستوري مستقل بذاته، وحماية حقوق الإنسان، والتنصيب 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 النقبائين الذين صدرت في حقهم قرارات التوقيف والطرء، وإطلاق سراح المعتقلين في أحداث 14 دجنبر 1990، وضمان حرية التعبير والرأي والاجتماع والانتماء السياسي والنقابي، ووضع حد للهيمنة التي تمارسها الأجهزة السلطوية لوزارة الداخلية، ومحاربة الفساد الإداري، وتوطيد استقلال القضاء، وتوسيع قاعدة الديمقراطية بإتاحة 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 والبرقية التي رفعها إليه باسم عبد الرحمان 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 بعث دينامية جديدة داخل المجتمع في منعطفات تاريخية معينة (الاستقلال وقضية الصحراء على سبيل المثال)؛ وأن التسعينيات قد شهدت تطورا نوعيا 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 ينتهي 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؟

