في أصول التصوف بالمغرب

عبد الجليل العلمي

في أصول التصوف بالمغرب

(القرن السادس الهجري - الثاني عشر الميلادي)

أصل هذا العمل رسالة دبلوم الدراسات العليا في التاريخ تمت مناقشتها بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط بتاريخ 9 أبريل 1990 أمام لجنة مكونة من السادة الأساتذة: محمد زنيبر ومحمد المنوني وأحمد التوفيق.

الكتاب : في أصول التصوف بالمغرب (ق. 6 هـ/ ق. 12 م)
تأليف : عبد الجليل العلمي
سلسلة : الكتاب الجامعي رقم 19
الناشر : كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
حقوق الطبع : محفوظة بكلية الآداب بالرباط بمقتضى ظهير 29-07-1970
الطبع والإخراج : imprenta - Rabat
الإيداع القانوني : 2014 MO 1612
ردمك : 978-9981-59-318-3
التسلسل الدولي : 1113/0350
الطبعة : الأولى 2014
الطبعة : الثانية 2025

تصدير

لعل لراهنية التحولات التي تشهدها كثير من المجتمعات العربية ما يبرر نشر دراسة مضى على إنجازها أزيد من ربع قرن. أما بالنسبة لصاحبها، فهو اعتراف وشكر لأساتذة أجلاء : المرحوم الأستاذ محمد زنيبر والمرحوم الأستاذ محمد المنوني والأستاذ أحمد التوفيق والأستاذ عبد الله العروي والأستاذ محمد القبلي، الذين زرعوا في طلبتهم مبادئ علم التاريخ وذللوا لهم دروب البحث العلمي الوعرة المسالك، وذلك في ظروف عمل صعبة.

بين دفتي هذه الكتاب، سيجد القارئ مقاربة منهجية لبدايات تبلور الحركة الصوفية بالمغرب خلال القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي، أي في مجتمع اعتبرت أرضه، عبر القرون والأجيال، أرضا "تنبت الصالحين كما تنبت الكلأ"، مثلما يتواتر ذكر ذلك في المصادر. أنها محاولة للمساهمة في إعادة كتابة جذور التاريخ الديني والاجتماعي والثقافي للمغرب حيث لم يكن لا التصوف ولا تبجيل أوليائه دليلا على قدرة المغاربة حينئذ على تكييف معتقداتهم الأصلية مع الإسلام الوارد من الشرق، وإنما كان ذلك لعوامل موضوعية ستلازم تطور بنية المجتمع المغربي على امتداد الفترات اللاحقة.

لقد اعتمدنا لاستجلاء جذور التصوف المغربي على نصوص متنوعة تراوحت بين الدراسات الأجنبية التي اتسمت في كثير من الأحيان بالعموميات ووجهتها الأحكام الجاهزة، والنصوص المرجعية الأساس المتمثلة في كتب التراجم والطبقات والمناقب وكتب التاريخ، التي كان أغلبها آنئذ ما يزال مخطوطا، ووجد طريقه إلى التحقيق والنشر بعد ذلك.

وأخيرا، أود توجيه الشكر إلى الأستاذ عبد الرحيم بنحادة، عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، على تفضله بإدراج هذا العمل ضمن منشورات الكلية، وإلى الأستاذ عبد الحفيظ الطبايلي الذي تولى إعداده للنشر بعناية فائقة.

والله ولي التوفيق

مدخل

تشد المتتبع لنشاط البحث التاريخي بالمغرب، ظاهرة مثيرة للإنتباه، تتعلق باهتمام مجموعة متنامية من الباحثين، بالمواضيع والقضايا التي لها صلة بالتصوف، على امتداد فترات وعصور تاريخية مختلفة. فمن الأكيد أن مصدر هذا الاهتمام، تلك المكانة الخاصة التي احتلها التصوف ورجاله في مجتمع اعتبرت أرضه، عبر القرون والأجيال، بأنها أرضا "تنبت الصالحين كما تنبت الكلأ"[1].

وإذا كانت لكل موضوع بحث هواجسه الخاصة، وطروحاته النوعية، فإن نقطة التلاقي بين تلك البحوث مهما اختلفت، هي المساهمة في إزاحة الغموض، وكشف الخبايا عن جانب ثري من تاريخ المغرب الأقصى؛ فإن هذا البحث لا يشد عن ذلك الهدف العام، فهو يسعى إلى المساهمة في التعرف على حقبة من تاريخ التصوف بالمغرب، أما لماذا تحديد الدراسة في القرن السادس الهجري بالذات فيكفي مبررا لذلك، أن يكون هو قرن ابن حرزهم وأبي شعيب السارية، وأبي يعزى بلنور، وأبي مدين الغوث .... هؤلاء هم الكبار الذين إليهم ترجع أغلب أسانيد رجال التصوف بالمغرب خلال القرون اللاحقة[2].

إلا أن ذلك التحديد الزماني يخضع أساسا لمعطيات منهجية، تأتي في مقدمتها قضية بداية وانطلاق التصوف بالمغرب، إذ لماذا كان القرن السادس الهجري وليس الرابع، أو الخامس هو قرن أولئك الكبار وبالتالي الانطلاق ؟ هل السبب في ذلك أن البحث التاريخي لم يسمح بعد بوضع اليد على مزيد من الوثائق والمضان التي تسعف في الإجابة على ذلك التساؤل ؟ أم أن ظهور التصوف كفكر وسلوك وممارسة وكطاقة مؤثرة في المجتمع، رهين بتوفر شروط موضوعية لم تتح لها فرص النضج إلا مع القرن السادس الهجري ؟

وحتى ظهور ما ينفي هذا الافتراض الثاني، فإن هذه الدراسة سوف تنطلق من العوامل الموضوعية المتمثلة في الوضع السياسي والثقافي والاجتماعي خلال القرن السادس الهجري، ومن مدى تأثيرها في نشأة التصوف بالمغرب، وما يرتبط بذلك من عناصر مؤطرة كتحديد الهوية وعوامل التفتح والنمو.

---

(1) ابن قنفذ القسنطيني : **أنس الفقير وعز الحقير**، نشر محمد الفاسي وأدولف فور، الرباط، 1965، ص 63.

(2) محمد العربي بن الطيب القادري: **الطرفة في اختصار التحفة**، مخطوط رقم 471 د ضمن مجموع، الخزانة العامة، الرباط، ورقة 151 -152.

إن الذي يبرر ميل هذه الدراسة إلى الأخذ بهذا الاتجاه المنهجي هو كون الدراسات والبحوث التي اهتمت بنفس الموضوع، قد اتسمت في غالب الأحيان بطابعها التعميمي، كما خضعت لظرفيات سياسية وخلفيات فكرية ومنهجية، أثرت في الخلاصات التي وصلت إليها[3].

لذلك، فالتصوف بالنسبة لهذه الدراسة ليس فقط تجسيدا لروح العقيدة، بمعنى أن ينظر إليه من زاوية دينية مجردة، ولا هو مسلك فردي، يخضع لطقوس وممارسات هدفها الحياة الأخرى في عزوف كلي عن الدنيا، بل إن التصوف كفكر وسلوك هو نتاج لواقع مجتمعي يتفاعل مع مختلف مكوناته، يتأثر بها ويؤثر فيها، وهذا التفاعل هو الذي سيضمن له شروط التجدر والحيوية وبالتالي الانتشار.

وعلى هذا الأساس، فقد اقتضى وضع هذه الدراسة في سياقها التاريخي والمجتمعي، حصرها في إطار زمني هو القرن السادس الهجري، وإطار مكاني هو المغرب الأقصى. فما هي أسس هذه التحديدات؟

فبالنسبة للإطار الزمني أي القرن السادس الهجري، المقصود به تغطية الفترة الممتدة ما بين معركة الزلاقة سنة 479 هـ وموقعة العقاب سنة 609 هـ فلماذا هذا التحديد بالضبط ؟

السبب في ذلك أن معركة الزلاقة شكلت تحولا حقيقيا بالنسبة للمغرب، هي التي أعطت بعدا جديدا للإسلام بالمغرب؛ إذ بفضلها "جمع الله الكلمة، ورأب الصدع... وأعز الدين وأعلى كلمة الإسلام"[4]، واتسعت مشاركة كل الفئات في الجهاد بالأندلس[5] كما أعادت الاعتبار للوجود الإسلامي، حيث اعتبرت إحياءا لانتشارات المسلمين في اليرموك والقادسية[6]، لكن بالإضافة إلى هذه الانعكاسات العامة، فإن الزلاقة كان لها تأثير مباشر على الوضع السياسي للنظام المرابطي

---

(3) من بين هذه البحوث:

- A. Bel : *La religion musulmane en berbèrie*, Paris, 1938, p 411.
- G. Drague : *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc*, Cahiers de l'Afrique et de l'Asie, Paris, 1952.

ونجده هذا الطابع التعميمي أيضا في بعض الدراسات والأبحاث، مثل : عبد العزيز بنعبد الله: "الفكر الصوفي والانتحالية بالمغرب"، مجلة **البينة**، العدد 4، 6، 7 سنة 1962. علال الفاسي: "التصوف الإسلامي في المغرب "ن مجلة **الثقافة المغربية** العددان الأول والثاني سنة 1970. وقد تعددت مدارس ومناهج دراسة التصوف الإسلامي، أنظر على سبيل المثال: على سامي النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الزهد والتصوف في القرنين الأول والثاني الهجريين**، الجزء 3، ط 7، القاهرة، 1973.

(4) عبد الواحد المراكشي: **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، تحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، القاهرة 1949 ص : 93.

(5) حول هذه المشاركة، أنظر: ابن أبي زرع: **روض القرطاس**، طبعة الرباط، 1973، ص 147-148.

(6) مؤرخ مجهول: **الحلل الموشية**، البيضاء، 1979، ص: 66.

باعتباره أول المستفيدين من نتائجها. من ذلك أن هذه المعركة رفعت من مكانة الدولة وأميرها بين الدول، فعلى أثرها تذكر بعض المصادر حمل يوسف للقب أمير المسلمين[7]، ونالت دولته ومشاريعها التزكية من علماء الإسلام[8].

لذلك، ومع أن حدث الزلاقة يتسم بالظرفية، إلا أن نتائجه وأبعاده كانت لها انعكاسات سواء بالنسبة للمجتمع أو بالنسبة للمؤسسة السياسية الحاكمة. وبقدر ما كانت نقطة البداية، منطلقا للتوثب والقوة، فإن نقطة النهاية أي معركة العقاب سنة 609 هـ مثلت بداية للتراجع والانكماش[9].

وإذا كان تحديد فترة الدراسة في الزمان قد خضع للاعتبارات السالفة، فإن توطين نفس الدراسة في المكان، بربطها بالمغرب الأقصى، يرجع هو الآخر لاعتبارات لا تقل وجاهة، من بينها :

أولا – مظاهر الوحدة السياسية والثقافة التي طبعت الغرب الإسلامي بصفة عامة، والتي ازدادت قوة بعد الارتباط العضوي بين مناطقه ابتداء بالمرابطين ثم الموحدين.

ثانيا – لكن مع تشابه تلك المظاهر، فقد انفرد المغرب الأقصى خلال القرن السادس الهجري بالزعامة السياسية للغرب الإسلامي، وانعكس ذلك على أوضاعه الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

ثالثا – إن المصادر البيبليوغرافية التي تم الاعتماد عليها في هذه الدراسة، عكست هي الأخرى تأثير الاعتبارين السالفي الذكر، من حيث الإلحاح على وضعية التشابه والتماثل بين هذه المنطقة وتلكن لكنها في ذات الوقت عبرت عن الوضع المتميز للمغرب الأقصى.

لكن إذا كانت الضرورة المنهجية قد فرضت تحديد هذه الدراسة في الزمان والمكان حتى يتسنى وضعها في نسق تاريخي ومجتمعي معين، فإن هذا لا يعني إطلاقا التقيد القطعي بحرفية الزمان والمكان. وعلى هذا الأساس، فإن الارتكاز على القرن السادس الهجري يسعى لا يجاد العلاقة بين التحول السياسي والاجتماعي والثقافي الذي عرفه المغرب الأقصى، وبين

---

(7) لسان الدين بن الخطيب: **أعمال الإعلام**، القسم 3 البيضاء 1964 ص : 250. أيضا ابن أبي زرع، **المصدر السابق**، ص : 149.

(8) رسالتان من أبي حامد الغزالي وأبي بكر الطرطوشي ليوسف بن تاشفين، **مفاخر البربر**، مخطوط رقم د 1020، الخزانة العامة، الرباط، ضمن مجموع ورقة 31-35.

(9) لفهم خلفيات ونتائج هذه المعركة يمكن الرجوع إلى ابن عذاري، **البيان المغرب**، القسم الموحدي، تطوان، 1963، ص 237.

نشأة وتطور التصوف. وبمعنى آخر، إذا كان التصوف هو نتاج لواقع سياسي وثقافي واجتماعي معين، فما هي العلاقة بين الوضع "الجديد" الذي أصبح عليه المغرب تحت الحكم المرابطي والموحدي وبين تبلور النشاط الصوفي واكتساحه للمجالات المغربية في نفس الفترة ؟ وكيف يمكن تفسير وتعليل، انتهاء أولى محاولات التأريخ للتصوف بالمغرب إلى نفس الفترة[10] ؟ هل هو العجز عن وضع اليد على مصادر دفينة سابقة ؟. أم أن تلك المحاولات تعبر عن رغبات وميولات أصحابها الذاتية ؟ أم أن الأمر يتعلق بنضج ظروف موضوعية، أملت ضرورة الاهتمام بهذه الظاهرة والتاريخ لها ؟.

وانطلاقا من الاعتبارات المنهجية الموجهة لهذا البحث فقد تم تقسيمه إلى قسمين رئيسين إضافة إلى مدخل وخاتمة.

وهكذا خصص المدخل لطرح إشكالية البحث ومنهجية معالجتها إضافة إلى العدة البيليوغرافية المعتمدة.

أما القسم الأول فخصص أساسا لتوطين الدراسة في الزمان والمكان، وذلك بربطها بسؤال مركزي موجه يدور حول البحث عن العوامل المؤثرة في نشأة التصوف خلال القرن السادس الهجري. وقد اقتضى مثل هذا الافتراض تجزئ عناصر هذا القسم إلى ثلاثة فصول : خصص الأول منها لتقديم الممهدات الدينية التي مثلت أسس وثوابت الكيان السياسي والمجتمعي خلال القرن السادس الهجري.

أما الفصل الثاني، فقد حاول معالجة الوضع السياسي الجديد الذي طبع تاريخ المغرب الأقصى خلال القرن السادس الهجري تحت حكم المرابطين والموحدين، مبينا النتائج المترتبة عن تحول الحركتين المرابطية والموحدية من مستوى الإصلاح إلى الملك.

بينما اهتم الفصل الثالث، برصد نتائج الوضع السياسي على المستوين الفكري والاجتماعي. وقد سمحت مختلف الاستنتاجات التي تم استخلاصها ضمن هذا القسم، بتشخيص العوامل الموضوعية التي ساعدت على تقبل التصوف وانطلاقه.

أما القسم الثاني : فقد اهتم تشخيص ودراسة تجليات التصوف خلال القرن السادس الهجري.

---

(10) المقصود بذلك ما تم الوقوف عليه من كتابات حتى الآن خاصة: **المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد**، للتميمي، المتوفى سنة 603 هـ؛ **التشوف إلى رجال التصوف**، للتادلي الشهير بابن الزيات، المتوفى سنة 627 هـ

وقد اقتضى تحقيق هذا لمطلب، تجزئ هذا القسم إلى ثلاثة فصول، خصص الأول منها لتوضيح المدلول التأسيسي للزهد، وربطه بسياسة الجهاد والمرابطة. بنيما وظف الفصل الثاني للتعرف على الجذور الفكرية للتصوف خلال القرن السادس الهجري باعتبارها الإطار الذي سيحدد هوية رجال التصوف كطاقة اجتماعية لها آراءها ولها مواقفها تجاه مختلف القضايا، اجتماعية كانت أم ثقافية أو سياسية. وخصص الفصل الثالث للتعرف على الأدوار التي قام بها رجال التصوف خلال الفترة المحددة للدراسة وذلك من زاويتين هما علاقة رجال التصوف بالمؤسسة السياسية بمختلف مكوناتها، والثانية علاقتهم بالمجتمع. وقد أسعفت مختلف العناصر المتضمنة في فصول هذا البحث، لبناء خاتمة أكدت على تأثير الهوية الدينية الإسلامية، إلى جانب نتائج التحول الاجتماعي والثقافي، في تقبل الفكر الصوفي وتبلوره، وبالتالي المكانة التي أصبح يحتلها رجاله داخل المجتمع.

ولما كانت المنهجية المعتمدة، تنطلق من اعتبار نشأة التصوف وتطوره خلال القرن السادس الهجري، كنتيجة لأوضاع اجتماعية وثقافية وسياسية، فإن ذلك قد فرض اعتماد ببليوغرافية تستجيب لهذا التوجه. وهكذا كان الرجوع إلى المصادر الإخبارية كوسيلة لتوطين هذه الدراسة في الزمان والمكان. وكان الاعتماد على كتب التراجم من أهم عناصر العدة الببليوغرافية المعتمدة، إذ أن تلك الكتب، إضافة إلى الفوائد التاريخية التي تتوفر عليها، فإنها تسمح اعتمادا على كثير من جزئياتها، على مقابلة معلومات المصادر الإخبارية وتمحيصها، وهذه الميزة تسمح بها أيضا مصادر الرحلات والمسالك خاصة في تغطية الجوانب المعاشية والاقتصادية.

وانسجاما مع طبيعة موضوع هذه الدراسة، فقد تم الرجوع كمرحلة أولى، إلى الموروث الأدبي للتصوف الإسلامي، من مصادر ودراسات، لأجل ضبط المفاهيم وتحديد الهوية، وفي مرحلة ثانية تم الاعتماد على بعض المصادر التي أرخت للتصوف بالمغرب خلال القرن السادس الهجري وهي مصادر مخطوطة في أغلبها. وهكذا، اتسمت الببليوغرافية المعتمدة بالتنوع المفضي إلى التكامل، ويتضح ذلك من خلال جرد أهم مصادر ومراجع هذا البحث.

القسم الأول

أسس التقبل وعوامل النشأة

الفصل الأول
الجذور الدينية الممهدة

شكلت الحياة الدينية بالمغرب، حقل اهتمام واسع للدارسين من مؤرخين وعلماء اجتماع واثنوغرافيين وانتروبولوجيين. دوافع هذا الاهتمام متعددة، فمن جهة كان هناك موقف الفكر الغربي لمرحلة ما بعد الثورة الصناعية بالنسبة لدراسة مكانة الدين في مجتمعات جنوب وشرق البحر المتوسط، وهناك مستوى آخر، يتعلق هذه المرة بالمغرب مجاله دراسة طبيعة العلاقة بين سكان هذه البلاد والديانة الإسلامية[1].

ذلك هو الإطار العام الذي حدد حقل الاهتمام المذكور، وعلى ضوئه قدمت افتراضات متعددة لتعليل الوضع الديني بالمغرب انطلاقا من واقع التفاعل بين المعطيات المحلية، وبين المؤثرات الأخرى التي في مقدمتها الإسلام بمختلف مكوناته الروحية والثقافية....

إلا أن هناك دواعي اهتمام ظرفية، تأثرت بشكل واضح بالفكر الاستعماري خلال القرن التاسع عشر، الذي كانت رغبته أكيدة، للتعرف على واقع المغرب، عن طريق ضبط العوامل المؤثرة في العلاقة بين الإنسان ومجاله[2]، لذلك مالت الدراسات الاجتماعية إلى البحث فيما هو "أعمق" من تأثير الإسلام في تحديد الهوية المغربية، أو بمعنى آخر الاهتمام بالمحلي قبل الطارئ. وهذا ما يلاحظ بالضبط في المنحى الذي اتخذته تلك الدراسات، من حيث الرجوع إلى الماضي الديني "البربري" والتنقيب عن معطياته، ثم تتبع تجلياتها في مرحلة ما بعد دخول الإسلام.

وهكذا وظفت الخلاصات التي تم الوصول إليها، وهي تدور بشكل عام حول استمرار المؤثرات الدينية القديمة لدى البربر في تبرير نشأة وتطور التصوف بالمغرب[3] فكيف تم إذن

---

(1) Paul Pascon : "Mythes et érances au Maroc", in *B.E.S.M*, Janvier 1986, p 82.

(2) Jacques berque : "Quelques problèmes de l'islam maghrébin", *Archives de Sociologie des religions*, N° 3, C.N.R.S., 1957, P. 4.

(3) ناقش الأستاذ عبد الله العروي هذه الخلفيات، وأوضح إطارها العام:
Laroui Abdallah : *Les origines sociales et culturelles du nationalisme Marocain, 1830-1912*, Paris, 1977, pp 132-139.

وللوقوف على جوانب من تلك الخلفيات يمكن الرجوع إلى:
Alfred Bel : "coup d'oeil sur l'islam en Berbèrie", Extrait de la *revue de l'histoire des religions*, N° 75, Janvier-février, Paris, 1917, pp 53-124.

تقديم هذه العلاقة ؟ يلاحظ بأن البحث عن هذه العلاقة لم يعتمد في كثير من الأحيان على استنطاق التاريخ[3][4] وبناء الاستنتاجات انطلاقا من ذلك، بل انطلق من المعاينة والمشاهدة الميدانية، وحينما كان يتم الرجوع إلى الماضي، فبالاستناد على أحكام مسبقة، تنطلق من الحاضر وتحاول أن تسقطه على الماضي بصفة عامة، دون مراعاة الخصوصيات الظرفية التي ساهمت بشكل أو بآخر في بناء ذلك الماضي.

لذلك فقد انطلقت تلك الدراسات مما يمكن أن يعبر بالنتائج وفي مقدمتها قضية انتشار الصلاح وتبجيل الأولياء.

لقد تمت معالجة هذه القضية على مستويات متعددة، لكنها متكاملة من حيث الأهداف والمرامي، المستوى الأول يمكن وصفه بالكمي الذي اعتبر بأنه: "ليس في أي بلد إسلامي آخر، ما يعدل المغرب الأقصى في عدد الأولياء والعلماء"[5]. هذا المستوى الكمي الذي تردد في كثير من الدراسات التي اهتمت من قريب أو بعيد بهذا الموضوع.

أما المستوى الثاني فيتعلق باكتساح المجال، فالأولياء منتشرون في البادية والحاضرة، وتبجيلهم واحترامهم لا يخضع لمنطق التباين الجغرافي والعمراني[6].

وانطلاقا من المستويين السابقين جاء الاستنتاج، وهو أن ظاهرة بمثل هذا الانتشار والتجذر، إن كان يجب البحث عن أسبابها وجذورها، فذلك بالرجوع إلى مرحلة ما قبل الإسلام، لأن استمرارها وحيويتها داخل المجتمع دليل على عمق مصدرها، يقول **كولدزيهر** في هذا المعنى[7] :

أصل هذا المقال محاضرتين قدمتا للضباط الفرنسيين بفاس سنة 1916، وفي نفس هذا السياق، اعتبر "بلير" أن الدراسة المعمقة للتنظيمات الدينية قد أفادت السياسة الأهلية بالمغرب أنظر:

E. Michaux-Bellaire: "Essai sur l'histoire des confréries", *Hespéris*, 1921, pp. 141-159; "Les confréries religieuses au Maroc", *Archives Marocaines,* xxvii, 1927, pp 1-86.

(4) Alfred Bel : "histoire d'un Saint musulman actuellement à Méknés". *R.H.R*, N° 76 1917 p 262-280.

H.G BOUSQUET : "Notes sur deux aspects contemporains de culte, des saints chez les musulmans" *Revue Africaine*, 1936, T 2, pp. 772-82.

(5) ليفي بروفنسال : **مؤرخو الشرفاء**، تعريب عبد القادر الخلادي، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط 1977 ص : 54. أيضا لنفس المؤلف :

"Le Maroc en face de l'étranger à l'époque moderne", *B.E.P.M*, 1925 p 99-100.

(6) ليفي بروفنسال وجورج كولان : مادة "المغرب"، **دائرة المعارف الإسلامية**، ج 3، 1936، ص : 329-332.

(7) E. Doutté : " Note sur l'islam Maghrébin ", *Revue de l'histoire des religions*, N° 40, Année 1899, pp. 348-349.

"إن المظهر الذي اتخذه تبجيل الأولياء في الشمال الإفريقي يعكس ميل البربر قبل الإسلام للسحر، وإلى التقدير الذي أحاطوا به كهنتهم وكاهناتهم، الذين لم يعتبروهم مجرد سحرة عاديين، بل اعتبروا أنبياء".

فهذا هو الاتجاه الذي أخذه البحث في تبرير وجود الأولياء وانتشارهم بالمغرب. إن المشكلة التي واجهت هذه المحاولات تكمن في كيفية تجاوز واقع تاريخي صعب التجاوز، مظاهره تشمل كل مقومات المجتمع ونقصد بذلك، انتماء المغرب لبلاد الإسلام دينا وحضارة وهذا ما يلاحظ من جهة، في اعتراف تلك المحاولات بذلك الواقع[8] لكن في نفس الوقت التقليل من دوره وفعاليته، وهكذا نعت إسلام البربر بأنه سطحي وشفاف، كما اعتبر اعتناقه من طرفهم بأنه وسيلة لتغطية المعتقدات الدينية السابقة سواء كانت وثنية[9] أو سماوية[10].

والنتيجة التي تم الوصول إليها هي أن "الإسلام رغم وحدانيته المطلقة لم يستطع، أن يقضي على التصور الديني القديم عند البربر... وأن ديانة البربر تبدو لنا محملة ببقايا وثنية عديدة مؤلفة من طقوس دينية - سحرية"[11].

إن مثل هذه الاستنتاجات، وهي كثيرة، تقر من جهة بإسلام البربر، لكنها من جهة أخرى تحاول أن تضفي على هذا الإسلام طابع الخصوصية[12]، ومن هنا يمكن أن يفهم سبب وقوف هذه الدراسات عند بعض الجزئيات للتدليل على سطحية إسلام البربر، من ذلك مسألة "الردة" حيث اعتمد على رواية ابن أبي زيد القيرواني التي احتفظت بها كتب التاريخ :

---

(8) Ibid : pp 353.

(9) حول هذه النعوت، وكذا حول المعتقدات الوثنية للبربر يمكن الرجوع إلى:
- René Basset : " Recherch e sur la religion des bèrbères ". *Revue de l'histoire des religions*, LXI, mai-juin, 1910, pp. 291-342.

(10) بالنسبة لبعض البحوث التي اهتمت بهذه النقطة :
- Nahum Sloush: " l'empire des berghwata et les origines du blad es-siba ", *Revue du Monde Musulman*, n°: x, 1910, pp 394-400 ;Raymond Thouvenot: " Notes sur deux inscriptions chrétiennes de volubilis " *Hespéris*, 1935.

(11) الفرد بل : **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي إلى اليوم**. ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981، ص : 60-61.

(12) هذا ما يستنتج من عدة بحوث ألحت على خصوصية إسلام البربر، منها :
- E. Michaux-Bellaire : "Quelques Aspects de L'islam chez les berbères Marocains ". *Revue du monde musulman*, 5, 1907, p 347-356.
- E. Michaux-Bellaire : "L'islam marocain", *Archives marocaines*, XXII, 1927, pp. 115-146.
- Roger le Tourneau : "L'islam nord Africain", *Annales de l'institut d'études orientales*, Alger, XV, 1957, pp 183-214.

"ارتد البربر اثنى عشر مرة من طرابلس إلى طنجة، ولم يستقر إسلامهم حتى عبر موسى بن نصير البحر إلى الأندلس، وأجاز معه كثيرا من رجالات البربر برسم الجهاد، فاستقروا هنالك، فحينئذ استقر الإسلام بالمغرب وأذعن البربر لحكمه وتناسوا الردة..."[13].

ولما كانت ردة البربر كما يصورها النص السابق على الأقل، أمرا متجاوزا بالقياس على ما سيعرفه انتشار الإسلام بالمغرب ابتداء من القرن الثاني الهجري، فقد تم التنقيب عن مبررات أخرى بالرجوع إلى نصوص أبي عبيد البكري التي اعتمدها ابن خلدون فيما بعد والمتعلقة برد غمارة، ونبوءة حاميم، ثم نحلة برغواطة[14]، والمثير للدهشة هو الطابع الانتقائي الذي خضعت له عملية توظيف النصوص المذكورة، فالبكري نفسه وهو من المراجع الأساسية. فيما يعرف لحد الآن عن برغواطة يتحدث بعد تقديمه المسهب لطقوس وعادات هذه القبائل، على أنها أي "بلاد برغواطة اليوم على ملة الإسلام"[15].

إن الرجوع إلى هذه الدراسات واستخلاص عناصرها العامة لا يشكل الهاجس الرئيسي لهذا البحث، بل ليس من هدفه الانتصاب للدفاع عن إسلام البربر لأن ذلك سيكون من باب تحصيل الحاصل، إذ أن هناك من المعطيات والوقائع ما ينفي عن ساكنة المغرب مظاهر الانحراف والوثنية، طالما حصل التمييز بين مستويين أساسيين هما التقاليد من جهة، والمعتقدات الدينية من جهة ثانية.

على أن الرجوع إلى تلك الدراسات، من شأنه المساعدة على فهم الافتراضات التي اعتمدت لمعالجة قضية نشأة وتطور التصوف بالمغرب، فيه قد انطلقت من ظاهرة الصلاح وانتشار الأولياء، وربطتها بالتأثيرات الدينية المحلية، جاعلة التأثير الإسلامي الشرقي إن لم تقل منعدما، فهو ثانوي لا يتعدى الحواضر، أما البوادي حيث أغلبية السكان فلا علاقة لهم بذلك[16].

---

(13) أبو العباس الناصري : **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، الجزء الأول، الدار البيضاء، 1954، ص : 100.

(14) Henri Terrasse : *Histoire du Maroc des origines à l'établissement du protectorat français*, Casablanca, 1949, pp. 200-202.

وحول مصدر هذه الاستنتاجات: أبو عبيد البكري : **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، طبعة دوسلان، مزيدة ومنقحة، باريس، 1965، ص : 91-141. نعتقد أن بحثا مونوغرافيا حول غمارة، من شأنه أن يجيب على كثير من التساؤلات المتعلقة بها، سواء من حيث الماضي الديني أو السياسي والاجتماعي، ففي غمارة ظهر حاميم الذي قتل سنة 315 هـ وبها ثار سبع من عقاد، وبها قتل ابن مشيش وهي مجال **الإسماع في الجزولي والتباع ومالهما من الأتباع**، ترجمة عبد الله الطنجي المعروف بالهبطي من رجالات القرن 10 هـ فاس، 1313 هـ ،ص : 86.

(15) البكري : **المصدر السابق**، ص : 141، ومعلوم أن البكري ألف كتابه حوالي 460 هـ

(16) حول التباين الديني بين الحواضر والبوادي أنظر: **المرجع السابق**، ص 185.
- Ernest Gellner : *Saints of the Atlas*, London 1964

إن البحث عن العوامل المؤثرة في نشأة التصوف بالمغرب يجعل الباحث ملزما باستحضار كل العناصر، مهما كانت متباينة أو متناثرة دون الاقتصار على جانب معين، أو بمعنى آخر هل يكفي لمعالجة هذا الموضوع الاعتماد على العامل الديني بشكل منعزل عن باقي العوامل الأخرى ؟

صحيح أن التصوف يبدو أكثر التصاقا بالدين، لكن تشخيصنا لتلك العلاقة يبقى سطحيا لوجودنا الحياة الدينية عن خلفياتها الاجتماعية والثقافية وأبعادها السياسية.

وعلى هذا الأساس فإن دراسة الحياة الدينية خلال القرن السادس الهجري، تقتضي وضعها في سياقها التاريخي والمجتمعي العام مما يسمح بتحديد سماتها الأساسية، ثم في مستوى آخر. معرفة درجة تأثيرها في نشأة التصوف. ولعل أهم تلك السمات أن القرن السادس الهجري يمثل خلاصة تطور لأربعة قرون من الوجود الإسلامي بالمغرب. ومع أن هذه الحقبة تتسم بنوع من الغموض بسبب قلة الوثائق، أو على الأقل تركيز الموجود منها على الوقائع العسكرية والأحداث السياسة، فإنه بالإمكان اعتمادا على بعض المؤشرات، التأكيد بأن انتماء المغرب لبلاد الإسلام، لم يعد قضية ظرفية سياسية، ولا رغبة فئة معينة، بقدر ما هو واقع مجتمع بكل عناصره ومكوناته.

ومن بين تلك المؤشرات ما احتفظت لنا به المصادر من معلومات حول اعتناء الفاتحين المسلمين الأوائل بدعم المجهود العسكري عن طريق تشييد المساجد باعتبارها رمزا للدين الجديد وأداة لنشره[17]، وهذا الاعتناء لم يتوقف عند فترة معينة ولا مجال خاص، بل امتد في الزمان وشمل الحواضر والبوادي[18].

لكن إلى جانب هذه المؤسسات الدينية، هناك مؤشر آخر يعكس البعد الاجتماعي لتأثير الإسلام، ويتمثل في مشاركة ساكنة المغرب جماعات وفرادى في حركات المرابطة والجهاد سواء تعلق الأمر بمقاومة المنحرفين أو بالتصدي للمسحيين[19]. لذلك، لا نستغرب إذا ما وجدنا

---

(17) يقول صاحب كتاب **القبلة**: "... منها المسجد المنسوب لعبة بن نافع الفهري على وادي نفيس ... وقد كانت مساجد كثيرة سميت على عقبة" مخطوط الخزانة العامة رقم ق 905 ورقة رقم 15. وهذا عكس ما ذهب إليه الأستاذ العروي من أن الفاتحين لم يصلوا إلى المناطق النائية. (**تاريخ المغرب**، طبعة باريس، ص : 75، سنة 1976)

(18) أنظر رحلة أبي العباس السبتي من سبتة إلى مراكش حيث تمت الإشارة إلى انتشار المساجد في كل القرى التي مر بها، **مناقب أبي العباس السبتي**، مخطوط الخزانة العامة رقم 896، ضمن مجموع ورقة 99-100.

(19) نقصد بهذه المساهمات ذات الطابع غير الرسمي، في مرحلة ما قبل قيام الرابطين: ابن حوقل : **صورة الأرض**، ص : 56، حيث يذكر أن جهاد برغواطة قد يحضره أزيد من مائة ألف مرابط، أما المساهمات الفردية في هذا المضمار فلا حصر لها كما تؤكد ذلك مختلف كتب التراجم.

أن تصور مغاربة القرن السادس الهجري لعلاقتهم بالإسلام قد عكس موروث الأربعة قرون السابقة، وحسبنا في هذا المجال أن نستشهد بأبي الفضل عياض، الذي حينما ألف **كتاب الشفا**، أحال في بابه الرابع على هذا الواقع وهذا الكيان فقال :

"حسب المتأمل أن يحقق أن كتابنا هذا، لم نجمعه لمنكر نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم، ولا لطاعن في معجزاته، فنحتاج إلى نصب البراهين عليها، وتحصين حوزتها، حتى إذ يتوصل المطاعن إليها، وتذكر شروط المعجزة والتحدي وحده، وفساد قول من أبطل نسخ الشرائع ورده، بل ألفناه لأهل ملته، الملبين لدعوته، المصدقين لنبوته، ليكون تأكيدا في محبتهم له ومنجاة لأعمالهم، وليزدادوا إيمانا مع إيمانهم"[20].

لقد كان القصد من تقديم المؤشرات السابقة، التأكيد على أن انتقال المغرب من وضع ديني إلى آخر، لم يتوقف فقط على المجهود العسكري حتى يقال عن سكانه بأنهم اعتنقوا الإسلام عنوة، أو أنهم اعتنقوه لتجنب دفع الضرائب، أو للاستفادة من غنائم الحرب، ربما تكون هذه الاحتمالات جائزة لو لم يحدث الإسلام ذلك التحول العميق في ذهنية وثقافة أولئك السكان.

يقول الدكتور حسين مؤنس في مقدمة كتاب رياض النفوس:

"ومن الجلي الواضح أن المغرب الإسلامي شهد خلال القرون الأربعة الهجرية الأولى، أكبر تحول عرفه تاريخه الطويل، وهو التحول إلى بلاد إسلامية عربية الذهن والثقافة..."[21]

ويستنتج من ذلك أن المظهر الأول لهذا التحول يتعلق بالجانب السياسي أي الانتماء إلى بلاد الإسلام، الشيء الذي سيسمح الاتصال بين المغرب والشرق، وسيترتب عن ذلك التأثر بمختلف التيارات العباسية والمذهبية والثقافية التي كان الشرق الإسلامي منطلقا لها.

وهكذا، اصطبغ تاريخ المغرب خلال القرون الأربعة الهجرية الأولى بنوع من التلون السياسي جسدته حركة الخوارج ودولة الأدارسة منذ القرن الهجري الثاني، أما القرنان الثالث والرابع فتميزا بصراعات فاطميي افريقية وأموي الأندلس.

---

(20) أبو الفضل عياض: **الشفا بتعريف حقوق المصطفى** صلى الله عليه وسلم، ج. 1، 1950 ص: 157-158.

(21) حسين مؤنس : **مقدمة رياض النفوس للمالكي**، الجزء الأول، القاهرة، 1951، ص: 6. ولعل ما يؤكد شمولية هذا التحول، كون المصادر التاريخية لم تشر إلى ما يخالف اتجاهه العام، على الرغم من أن ذلك كان في مقدمة اهتمامات تلك المصادر.

وبغض النظر عن أسباب وخلفيات هذه الصراعات السياسية، فقد نتج عنها دخول تيارات مذهبية مختلفة، خوارج، شيعة، سنة[22]، حيث حسم الصراع بينهما لفائدة المذهب السني المالكي[23]. ولقد كان تبني المغاربة للاتجاه السني في نطاق المذهب المالكي المظهر الآخر لذلك التحول باعتباره سيؤثر من جهة في تثبيت دعائم الديانة الإسلامية، ومن جهة أخرى ستؤدي إلى تأسيس البنيات السياسية والاجتماعية الملائمة للواقع الجديد، فكيف طرحت قضية ميل المغاربة للسنة والمالكية؟ يلاحظ أن البحث حول هذه القضية قد اعتمد على عدة معطيات، منها الطابع الشمولي لانتشار المالكية في كل الغرب الإسلامي، بحيث اعتبرت بأنها أكثر المذاهب تأثيرا وانتشارا في هذا المجال الجغرافي، وترتب عن ذلك بأن أصبحت الموجه والمؤطر للنشاط الفكري فيه[24]. المستوى المذهبي الصرف أو على مستوى تجلياته السياسية والاجتماعية، ومن هنا يمكن فهم إلحاح المصادر على العلاقة التمثيلية بين المغاربة وأمام دار الهجرة مالك.

يقول القاضي عياض في المدارك :

"وأما إفريقية وما وراءها من المغرب فقد كانت الغالب عليها في القديم، مذهب الكوفيين، إلى أن دخل علي بن زياد وابن أشرس والبهلول بن راشد، وبعدهم أسد بن الفرات وغيرهم بمذهب مالك، فأخذ به كثير من الناس ولم يزل يفشوا إلى أن جاء سحنون، فغلب في أيامه، وفض حقل المخالفين، واستقر المذهب بعده في أصحابه فضاع في تلك الأقطار"[25].

وهكذا فإن عياض، حسب النص السابق، قد رد انتشار المذهب المالكي لمجهودات أولئك "الرواد" الأوائل.

أما عند ابن خلدون، فمرد ذلك إلى اقتصار المغاربة في طلب العلم على الحجاز ومركزه المدينة، التي بها تلامذة الإمام مالك، ثم أعطى تبريرا آخر اعتمادا على التقارب الحضاري بين الحجاز والمغرب :

---

(22) حول التغطية السياسية لهذه الحقبة الناصري: **الاستقصا**، الجزء الأول، ص: 147-166.

(23) حسين مؤنس: **المرجع أعلاه**، ص: 7. وأيضا : رضوان مبارك: **المذهب المالكي بالمغرب في عهد المرابطين والموحدين**، ص : 43.

(24) Mohamed Arkoun, " Mode de présence de la pensée arabe dans l'occident musulman ", *Diogène*, n° : 93, 1976, P. 127.

(25) أبو الفضل عياض : **المدارك**، الجزء الأول، ص : 25-26.

"وأيضا فالبداوة كانت غالبة على أهل المغرب والأندلس، ولم يكونوا يعانون الحضارة التي لأهل العراق، فكانوا إلى أهل الحجاز أميل لمناسبة البداوة، ولهذا لم يزل المذهب المالكي غضا عندهم، ولم يأخذه تنقيح الحضارة وتهذيبها كما وقع في غيره من المذاهب"[26].

ويمكن أن نعتبر الإقبال على المذهب المالكي، إضافة إلى الأسباب السابقة، أنه جاء نتيجة لوضع اجتماعي جديد اقتضى الأخذ بمذهب يقدم حلولا للسائل المترتبة عن ذلك الوضع :

"وكل هؤلاء (يقصد سكان الأندلس) لم يكن عندهم علم وإنما وصلهم من العلم ما اضطروا إليه في الأحكام، ونقل إليهم من التابعين وتابعي التابعين رضي الله عنهم من فروع المسائل فحفظوها، ولكون الناس محتاجين إليها بسبب الأحكام عظم حاملوها وجل مقدارهم، وصار الحاملون لهذه المسائل عند العامة علماء بإطلاق، وظنت العوام وأرباب المسائل أن هذا هو العلم الذي يجب أن يطلب ولم يظهر لهم علم سواه... وكان ما يتصرف فيه من المسائل في أول الأمر على مذهب الأوزاعي، ثم انتقلوا على مذهب مالك رضي الله عن جميعهم، فغذوا بمحبة هذا العلم والشغف به ونشوا على تعظيم أهله واعتقاد صدقهم وبغض مخالفيهم...."[27] ومع أن هذا المقتطف يتعلق أساسا بالبيئة الأندلسية وكيفية تبنيها للمذهب المالكي، فمن الجائز اعتبار عناصره قابلة للتعميم نظرا لتشابه هيئات الغرب الإسلامي، وإمكانية التأثير المتبادل فيما بينها، وهو ما كانت تهيئه الرحلات العلمية، والاتصالات الثقافية، إضافة إلى الأنشطة التجارية، لذلك فهذه العوامل أدت إلى التقليص من أهمية البعد الجغرافي وقربت بين مختلف مراكز الإشعاع كالقيروان وقرطبة وفاس.

وهكذا، فقد أدت العوامل السابقة إلى تجدر المذهب المالكي في المغرب الأقصى، فشغف المغاربة به، وعملوا على إشاعته في مختلف المجالات، وترتب عن كل ذلك ازدهار الفروع، والاقتصار في الأصول والاعتقادات على مذهب السنة والجماعة "مقلدين للجمهور من السلف رضي الله عنهم في الإيمان بالمتشابه، وهدم التعرض له بالتأويل، مع التنزيه عن الظاهر"[28].

ولما كانت الغاية من الفروع والأصول دعم الديانة الإسلامية عن طريق تقديم الحلول لمختلف ما يرافق ميلاد مجتمع جديد من حاجيات دينية ودنيوية، فقد استلزم ذلك ظهور

---

(26) أبو زيد بن خلدون: **المقدمة**، ص : 449.

(27) أبو الحجاز يوسف بن طلموس (559 هـ 620)، أندلسي من تلاميذ ابن رشد، وهذا النص من كتابه **المدخل إلى صناعة المنطق**، أورده أنجل جنثاليث بالنسيا : **تاريخ الفكر الأندلسي**، تعريب د. حسن مؤنس، ص: 633-364.

(28) أبو العباس الناصري : **الاستقصا**، الجزء الأول، ص : 140.

فئة من السكان، حملت على عاتقها هذه المسؤولية الجسيمة، فعمدت في بداية الأمر إلى التزود من معين الفكر الإسلامي الجديد عن طريق الالتحاق بمراكز الإشعاع سواء بمناسبة أداء فريضة الحج أو بالاقتصار على الأندلس وإفريقية، وتجدر الإشارة في هذا المجال أن ذلك الالتحاق قد بدأ منذ وقت مبكر، وأنه استمر خلال الفترات اللاحقة، وحتى تتضح لنا أهمية هذه الاتصالات من الممكن الاستئناس بثلاثة نماذج :

فهذا "أبو عبد الله محمد بن أحمد السوسي، كان رجلا صالحا فاضلا ورعا متجردا من الدنيا، أصله من السوس الأقصى، ثم انتقل إلى إفريقية، فسكن القيروان وأوطنها، وصحبه البهلول بن راشد وانتفع به هو وغيره من أهل القيروان"[29].

أما النموذج الثاني فيتعلق بشخصية تنتمي للقرن الرابع الهجري، من مدينة فاس هذه المرة، وهو أبو ميمونة دراس بن إسماعيل : "سمع من شيوخ بلده، وبإفريقية من أبي بكر بن اللباد وغيره وبالأندلس من شيوخها وله رحلة حج فيها... ودخل أيضا الأندلس مجاهدا" وطالبا لذلك أعتبر بأنه "من الحفاظ المعدودين، والأئمة المبرزين من أهل الفضل والدين" كما اعتبر "شيخا صالحا"[30].

أما النموذج الثالث فينتمي للنصف الأول من القرن الخامس الهجري وهو واجاج بن زلو اللمطي :

"من أهل السوس الأقصى، رحل إلى القيروان، فأخذ عن أبي عمران الفاسي ثم عاد إلى السوس فبنى دارا سماها بدار المرابطين لطلبة العلم وقراء القرآن"[31].

ما هي الملاحظات التي يمكن استخلاصها من هذه الأمثلة ؟

- **الملاحظة الأولى** تتعلق بتجاوز المترجم لهم للحدود الجغرافية الضيقة لأجل الاستفادة العلمية.
- **الملاحظة الثانية** أن الرغبة في تحصيل العلوم الإسلامية لم يكن وقف على منطقة دون أخرى بل اتسمت بالشمولية بادية وحاضرة.
- **الملاحظة الثالثة :** وهي أن هؤلاء المثقفين كانوا يجمعون بين العلم والسلوك السوي، الشيء الذي أهلهم لاحتلال مركز متميز داخل المجتمع.

---

(29) أبو بكر المالكي : **رياض النفوس**، ص : 128. والجدير بالذكر أن البهلول ابن راشد المشار إليه في هذه الترجمة، من الأوائل الذين أدخلوا المذهب المالكي إلى إفريقية.

(30) أبو الفضل عياض : **ترتيب المدارك**، الجزء 6 ص : 81-82.

(31) أبو يعقوب يوسف الزيات : **التشوف إلى رجال التصوف**، ص : 89.

وقد ترتب عن ذلك أن اعترف المجتمع بهؤلاء المثقفين كفقهاء، يتحملون مسؤولية تثبيت دعائم الإسلام وترسيخها، ويقصدهم الناس في أمورهم الدنيوية والمعاشية[32].

فلا غرابة إذن إذا رفعوهم إلى مستوى الولاية بسبب دينهم وورعهم وزهدهم، ورأوا فيهم الوسيلة المثلى لإنقاذهم من مختلف الأزمات والمشاكل.

وهكذا فإن انتشار الأولياء لم يكن استمرارا لطقوس وثنية سابقة للإسلام، وإنما هو نتيجة منطقية لميلاد مجتمع جديد سلم مقاليده لزعامة برهنت عن صدق نواياها اتجاهه، وإخلاصها للقيم المؤطرة له[33]، فتحالف الجميع لأجل تغيير الواقع المنحرف، فمهد ذلك الطريق لبداية تحول سياسي عميق.

(32) من أمثلة ذلك : ما أورده الناصري عن استنجاد سكان فاس بالشيخ أبي جيدة وهو من رجالات القرن الرابع الهجري، لإنقاذهم من ظلم أحد عمال المنصور بن أبي عامر. انظر الناصري، **المرجع السابق**، ص : 90.
أما الاستغاثة بهؤلاء عند القحط وغيره من الملمات، فهناك أمثلة كثيرة. انظر : ابن الزيات : **المرجع أعلاه**، نفس الصفحة. وأيضا : ابن القاضي، **جدوة الاقتباس**، ج 1، ترجمة رقم 23 ص : 102.

(33) من ذلك ما ذكره صاحب كتاب مشاهير أعيان فاس في القديم، حول مغادرة أبي عمران الفاسي لمدينة فاس بسبب تعسف حكامها – أنظر: مجهول : "كتاب ذكر بعض مشاهير فاس في القديم"، تحقيق وتقديم عبد القادر زمامة، **البحث العلمي** (الجزء الأول) سنة 1964، ص :59.

الفصل الثاني
العوامل السياسية المؤثرة
التحويل السياسي : من الإصلاح إلى الملك

إذا كان افتراض بداية التصوف بالمغرب الأقصى يحدد من الناحية الزمنية بمستهل القرن السادس الهجري، أليس من الجائز التساؤل عن العلاقة بين مرحلة البداية تلك، وبين الوضع السياسي الجديد المتولد عن الحركتين المرابطية والموحدية.

إن ما يبرر مثل هذا الطرح كون المصادر التي أرخت للتصوف خلال القرن السادس الهجري، تتضمن وباستمرار، إشارات تفيد نوعا من التعارض السلوكي بين الحكم من جهة، ورجال التصوف من جهة أخرى. لذا، نرى أن البحث عن جذور ذلك التعارض، يقتضي رصد التحول الطارئ على الحركتين المرابطية والموحدية، من مستوى الإصلاح الديني والاجتماعي، إلى مستوى الملك السياسي. معنى هذا أن التحول السياسي يجب أن ينظر إليه من وضعيتين متباينتين : وضعية التأسيس التي اتسمت، وهذا ما ينطبق على المرابطين والموحدين، بنوع من المثالية التي تقدم بديلا سياسيا لمجتمع يصبو إلى الأمن والعدل الاجتماعي، وبين وضعية واقعية تنسجم ومستلزمات بناء الدولة، باختياراتها ومقوماتها الخاصة.

فما هو تأثير التباين بين الوضعيتين بالنسبة للمجتمع ؟ وما هي المظاهر التي رافقت تأسيس نظام مركزي يقوم على اختيارات دينية وأسس عصبية ؟

I - المنطلقات والأسس

لقد سبقت الإشارة إلى أن انتماء المغرب الأقصى لبلاد الإسلام، جعله يتأثر بمختلف التحولات التي كان الشرق الإسلامي مجالا لها، ويأتي في مقدمتها الصراع السياسي بين السنة وطليعتها السياسية : دولة الخلافة، وبين الفرق المذهبية الأخرى من خوارج وشيعة.

وقد كان انتقال الأمويين إلى الأندلس منذ القرن الثاني الهجري، من العوامل التي جعلت المغرب الأقصى يتأثر بشكل مباشر بالصراع الذي اندلع بين حكام الأندلس وفواطم إفريقية طيلة القرن الرابع الهجري.

وإذا كانت أسباب ذلك الصراع، لا تتوقف عند التناقضات السياسية والخلافات المذهبية، بقدر ما كانت تعود إلى المصالح الحيوية المترتبة عن الرغبة في مراقبة النشاط التجاري الصحراوي[1]، فإن نتائجه قد أثرت في الوضع السياسي بالبلاد، يقول الناصري :

"وانقرضت دولة آل إدريس من فاس وأعمالها، وتداول المغرب الأقصى العبيديون أصحاب إفريقية، والمروانيون أصحاب الأندلس، مرة لهؤلاء ومرة لهؤلاء"[2].

وحينما انتهى هذا الصراع بانتقال الفاطميين إلى مصر، أصبح المغرب الأقصى أكثر ملاءمة لاستيعاب الإسلام السني. فاستفاد بحكم اتصاله ببلاد إفريقية على المستوى الفكري، من وضعيتها الجديدة المترتبة عن طلاق الزيريين لبني عبيد، وما يحمله ذلك من دلالات كراهية مالكية تلك البلاد للشيعة، كما تعزز هذا التأثير من خلال توثيق علاقاته بحكام الأندلس، تشهد بذلك علاقات الزناتيين مغراوة وبني يفرن بأمراء العدوة الشمالية، فكان من نتائج ذلك، حسم الصراع المذهبي لفائدة السنة[3].

على أن أمراء زناتة، إذا كانوا قد تمكنوا من تدعيم الاتجاه المذهبي السني فإنهم قد فشلوا في خلق لحمة سياسية داخلية، كما فشلوا أيضا في تحقيق عدل اجتماعي، لذلك ربط المؤرخون بين فشلهم السياسي وانتشار الظل الاجتماعي تحت حكمهم، يقول ابن أبي زرع :

"قد ضعفت أحوال مغراوة، ونقص ملكهم وجاروا على رعيتهم، فأخذوا أموالهم وسفكوا دماءهم وتعرضوا لحرسهم، فانقطعت عنهم الموارد وكثر الخوف في البلاد وغلت الأسعار... إلى أن بلغ الدقيق بمدينة فاس وغيرها من البلاد المغربية القريبة منها أوقية بدرهم ..."[4]. لذلك لا نستغرب إذا وجدنا مؤرخا آخر يشبه هذه الوضعية بتلك التي كانت تعرفها بلاد الأندلس تحت حكم أمراء الطوائف[5].

---

(1) عن الخليفة الاقتصادية للصراع الفاطمي الأموي في المغرب يمكن الرجوع إلى: الحبيب الجنحاني: **دراسات مغربية في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الإسلامي**. ص : 71-90.

(2) الناصري : **الاستقصا**، الجزء 1، ص : 186.

(3) لقد عانى مالكية إفريقية من تعسف بني عبيد، فعبروا عن مناهضهم لهم بالسلوك والكتابة، أنظر على سبيل المثال موقف الفقيه المالكي أبي إسحاق الجبنياني من ذلك. عند أبي الفضل عياض : **ترتيب المدارك**، ج 6 ص : 222-247. وعن مكانة المذهب السني بالمغرب الأقصى خلال القرن الحادي عشر الميلادي أنظر خلاصات :

- Henri Terasse : " Un tournant de l'histoire musulmane au xi° siècle en Berbère d'après un livre récent ", *Hespéris*, 1947, t. xxxiv, pp. 305-338.

ولا يقلل من مكانة السنة خلال هذه الحقبة وجود بؤر للتشيع كتلك التي أشار إليها الإدريسي بالنسبة لإحدى فرق بلاد سوس التي كانت تقول بمذهب موسى بن جعفر، أنظر : الشريف الإدريسي : **المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس**، نشرة دوزي ودي خويه، ليدن، 1866، ص : 92.

(4) ابن أبي زرع : **روض القرطاس**، ص : 113- 114؛ **الاستقصا**، ج 2، ص : 12.

(5) ابن عذاري : **البيان المغرب**، الجزء الرابع، ص : 10.

وهكذا ترتب عن الوضع الداخلي للمغرب الأقصى، ظهور بوادر ردود فعل هدفها الإصلاح السياسي والاجتماعي، وإطارها الديني الاتجاه السني، وزعامتها فقهاء المالكية.

ولعل هذا التداخل بين معطيات الوضع الداخلي والرغبة في الإصلاح، هو ما يبرر اتصال المالكية بقبائل صنهاجة اللثام، وربما يمكن أن نعتبر ذلك مؤشرا للدور الذي سيناط بتلك القبائل في هذا المجال[6].

فقد تمخض عن اجتماع عالم إفريقية أبي عمران بزعيم القبائل الصنهاجية يحيى بن إبراهيم، انتداب هذا الأخير لمهمتين أساسيتين : "قتال زناتة على ما صدر منهم من الظلم، واستنزال رؤسائهم من الولاية"[7].

وهكذا ربطت هذه الخطة بين مقاومة الانحراف الديني وتقويم الوضع السياسي، وترتب عن ذلك، اعتماد تنفيذها على التداخل بين المجهود العسكري الذي ستضطلع بتنفيذه القبائل الصنهاجية، وبين الزعامة المذهبية التي أسندت لفقهاء المالكية، يقول صاحب الحلل الموشية :

"فدله الفقيه (أبو عمران) على رجل من فقهاء المغرب الأقصى مستوطنا بالسوس الأقصى، يدعى وكاك بن زلو، مشهورا بالخير والعبادة، كانت بينهما قراءة ومعرفة"[8] أما عبدا لله بن ياسين، وهو تلميذ وكاك، فبالإضافة على مكانته العلمية[9]، فقد نعت أيضا بمهدي لمتونة ومهدي المرابطين[10]، دلالة على الجمع بين الدين والإصلاح.

ويلاحظ بأن تطور الأحداث تؤكد هذه الازدواجية المؤسسة لحركة المرابطين، ذلك أن انتقالهم من الصحراء إلى الشمال قدخضع لتأثير رغبة التوحيد السياسي للبلاد بمقاومة البدع خاصة في مناطق نفوذ برغواطة وغمارة، والقضاء على مظاهر الانحلال الناتجة عن الضعف الزناتي.

---

(6) Laroui Abdallah : *L'histoire du Maghreb, un essai de synthèse,* T I pp : 147-148.

وحول الربط بين هذه الإستراتيجية واختيار المرابطين :

عبد القادر زمامة : "أبو عمران الغفجومي أول مفكر في تأسيس دولة المرابطين" **البيئة**، العدد 3، 1962.

(7) مجهول : "ذكر بعض مشاهير أعيان فاس في القديم"، نشر عبد القادر زمامة، **البحث العلمي**، العدد الثالث، سبتمبر 1964، ص : 56.

(8) مجهول : **الحلل الموشية**: ص : 20.

(9) ابن عذاري : **البيان المغرب**، القسم الرابع، ص : 10.

(10) ابن أبي زرع : **روض القرطاس**، ص : 119 و124.

فبالنسبة لمقاومة البدع، يقول ابن الخطيب : "واتصل أمر اللمتونيين، ودعوتهم راجعة إلى أساس من فقه ودين، فجعلوهم - أي برغواطة - جهادا قريبا، وغزاهم الأمير أبو بكر بن عمر اللمتوني، فقتلهم قتلا ذريعا حتى أسلموا سلاما جديدا"[11].

أما بالنسبة للقضاء على الإمارات الزناتية فيشير نفس المصدر إلى استدعاء فقهاء سجلماسة لعبد الله بن ياسين "لرفع ما ارتكبه أمراء زناتة من الجسور"[12] وهذا ما ينطبق أيضا على أمراء فاس الذين بسبب جسورهم" سلط الله عليهم المرابطين فأزالوا ملكهم"[13].

تلك هي الأسس السياسية المؤطرة لحركة المرابطين، والتي ساعدت في نهاية الأمر، على الوحدة السياسية وقيام الدولة. ومما يمكن استنتاجه من خلال مجمل المعطيات السابقة، أن منطلق تلك الحركة يندرج في سياق عام هو دعم الإسلام السني، عن طريق إزالة البدع، ومظاهر التشتت السياسي وسلبياته الاجتماعية، وهذا ما تحقق بتفاعل ثنائي بين فقهاء المالكية والزعامات القبلية.

لكن ماذا عن حركة الموحدين، هل كانت لها نفس المنطلقات ؟

يلاحظ أن المشروع السياسي الموحدي لم يخضع لنفس معطيات قيام الحركة المرابطية على الأقل بالنسبة للوضع السياسي العام. فمن المعلوم أن ظهور حركة ابن تومرت، لم تصادف مغربا مجزءا ولا نظاما سياسيا مفككا، بل على العكس، كانت الدولة المرابطية ما زالت في عنفوان قوتها كجهاز حكم مركزي، له من أسس القوة ما جعله يتصدر زعامة الغرب الإسلامي. لذلك، فالبحث عن عوامل قيام الحركة الموحدية يجب أن ينطلق من نتائج الوضع السياسي المرابطي لا منه مباشرة.

لقد كانت المشاكل الاجتماعية من أهم المرتكزات التي اعتمد عليها ابن تومرت في انتقاداته للنظام المرابطي، حيث خصص أبوابا من كتاب "أعز ما يطلب" لقضيتي شيوع معاقرة الخمور، وما سماه بالمناكر والمغارم والتقلب في السحب والحرام[14].

---

(11) لسان الدين بن الخطيب: **أعمال الأعلام**، القسم 3، ص: 186.

(12) **المصدر السابق**: ص: 229.

(13) ابن أبي زرع: **روض القرطاس**، ص: 144.

(14) للوقوف على هذه الانتقادات يكفي الرجوع إلى كتاب أعز ما يطلب اعتباره يشكل البيان العقائدي للحركة الموحدية :

I. Gogdsiher : *Le livre de Mohammed Ibn Toumart*, Alger, 1903.

حول المناكر والمغارم ص 261 وما بعدها. أما بالنسبة لباب تحريم الخمر ومقاومته ص: 363-375 وما بعدها. وحول اتصال ابن تومرت بالبلاط المرابطي، المراكشي، **المعجب**، ص : 185.

لذلك، أسس العقيدة الموحدية كإطار مذهبي وسياسي لمعالجة تلك الانحرافات الاجتماعية، ولما كان تحقيق ذلك رهينا بإزالة العلة والسبب فقد رفع الموحدون شعار مقاومة المرابطين.

وهكذا، يمكن القول بأن نقطة التلاقي بين الحركتين المرابطية والموحدية، تكمن في منطلقاتهما السياسية ذات البعد الاجتماعي، فكانت النتيجة أن كلا منهما عملت على إضفاء الشرعية على مشروعها الديني الإصلاحي، الذي عن طريقه يمكن تقويم الاعوجاج وإزالة أسباب الوهن، فكان ذلك من عوامل تسييس الحركتين[15]. فالمرابطون اتصلوا منذ وقت مبكر بالخلافة العباسية[16] التي اعترفت بمشروعهم السياسي، حيث نعتت رسالة المستظهر العباسي أمير المرابطين بمقيم "الدولة العباسية، وزعيم جيوشها المغربية"[17]. أما الموحدون فقد اعتبروا أنفسهم أحق بالخلافة من سواهم، فاستندوا على عناصرها من نسب شريف لابن تومرت وعدنانية لبني عبد المؤمن[18]. وهكذا، حملت منطلقات كل من المرابطين والموحدين بوادر العمل السياسي الذي عن طريقه فقط يمكن تحقيق أهداف ومرامي كل من الحركتين.

2 - من الإصلاح الديني إلى الدولة : التحول السياسي

تواجه الدارس، حين يريد رصد التحول الذي طرأ على التنظيمات المرابطية والموحدية، من مستوى الحركة الدينية إلى مستوى الملك السياسي، عدة صعوبات، من أهمها على ما يبدو صعوبة الفصل بين الدين والدنيا في اختيارات هاتين التجربتين، إذ أن أغلب التدابير التي تتخذ، تجد ما يبررها بالنسبة لهذه الدولة أو تلك، انطلاقا من منطق الأولويات والأفضلية، في علاقة وثيقة بين الأغراض الدينية والحوافز الدنيوية، وهذا يعني أن الحديث عن التحول،

---

(15) لعل بناء دولة سنية قوية كان هاجس كل من المرابطين والموحدين، وذلك عن طريق تحقيق الوحدة المذهبية والسياسية، ويمكن اعتبار كتاب العواصم من القواصم لابن العربي نموذجا يعكس رأي مثقفي العصر بالنسبة لهذه القضية أنظر : أبو بكر بن العربي : **العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم**، ص 242-245. تحقيق محب الدين الخطيب، مكتبة أسامة بن زيد، بيروت، لبنان، 1979.

(16) حول اتصال المرابطين المبكر بالعباسيين ودلالته الدينية : حسين مؤنس : "سبع وثائق جديدة عن دولة المرابطين وأيامهم في الأندلس" **صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية مدريد**، المجلد 2، 1954، عدد 2-1 ص : 65.
E. levi provençal : " Le titre Souverain des Almoravides et sa légitimation par le califat Abbasside " *Arabica*, T II, 1955, pp. 265-280.

(17) حسين مؤنس : **المرجع السابق**، ص :66.

(18) أبوبكر الصنهاجي : **المقتبس من كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب**، دار المنصور، الرباط، ص : 12-13.
عبد الواحد المراكشي : **المعجب**، ص : 179-196-197. ابن خلدون : **كتاب العبر**، المجلد السادس، ص : 465 و570.

يجب ألا يفهم منه القطيعة الكلية مع المنطلقات ولا الطلاق النهائي مع المبادئ، بقدر ما يعني الانحراف والشذوذ بالنسبة إليها.

وهناك صعوبة أخرى مرتبطة بسابقتها، وتتعلق بمستوى رصد ذلك التحول : هل يتعلق الأمر برصد سلوك أشخاص أو فئات أو مؤسسات أو هذه وتلك ؟ توضح العناصر الآتية تداخل وتشابك مختلف الأطراف، وأن تتبع أوصاف المؤرخين للسيرة الشخصية لملوك وخلفاء المغرب خلال القرن السادس الهجري، قد لا تشعر بأي ابتعاد عن المبادئ، فهذا يوسف بن تاشفين يوصف بأنه "كان رحمه الله خائفا لربه، كتوما لسره، كثير الدعاء والاستخارة، مقبلا على الصلاة مديما للاستغفار"[19]. أما ابنه علي فقد وافقه في ورعه وتبتله وزهده إذ كان "حسن السيرة، جيد الطوية، نزيه النفس، بعيدا عن الظلم" لدرجة جعلت المراكشي يقرر في حقه بأنه "كان إلى أن يعد في الزهاد والمتبتلين، أقرب منه على أن يعد في الملوك والمتغلبين"[20] ولم يخرج تاشفين بن علي عن هذا المنحى إذ "كان يسلك طريق ناموس الشريعة ويميل إلى طريقة المستقيمين"[21].

ويلاحظ أن خلفاء الموحدين قد ساروا في نفس هذا الاتجاه من حيث السلوك الشخصي، فهذا يوسف كان كوالده، عبد المؤمن "مشيعا للعدل، مقسطا فيها، يذهب في زهده وورعه، وبسطه لعدله، وسداده في فضله، مذهب أبيه الخليفة رضي الله عنهم"[22] أما يعقوب فكان القدوة في ذلك إذ "نصب ميزان العدل وبسط أحكام الناس على حقيقة الشرع... وأقام الحدود حتى في أهله وعشيرته"[23]، حتى أن العامة كذبت بوفاته كما قرر ابن عذاري الذي استطرد قائلا : "ولا اختلاف أن المنصور رحمه الله كان رجلا صالحا، عالما، فاضلا"[24] ولعل هذه الصفات الشخصية هي التي حاول بعض الباحثين تعميمها على سلوك الدولة وتصرفاتها مما تولد عنه نوع من التناقض بين السلوكات الشخصية للحاكم وممارسات المؤسسة السياسية في

---

(19) محمد عبد الله عنان : **عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس**، القسم الأول، ص : 49، والنص لابن الصوفي نقله عنه ابن الخطيب في الإحاطة.

(20) عبد الواحد المراكشي : **المعجب**، ص : 171.

(21) ابن عذاري : "قطعة لم يسبق نشرها حول المرابطين"، **هسبريس تمودا**، 1961، ص : 90.

(22) عبد الملك بن صاحب الصلاة : **المن بالإمامة**، ص : 233-234.

(23) ابن خلكان : **وفيات الأعيان**، تحقيق إحسان عباس، ج 7 رقم 829.

(24) ابن عذاري : **البيان المغرب**، القسم الموحدي، ص : 211.

إطار الدولة كجهاز ونظام[25]. معنى هذا أن التحول لا يعود لأسباب فردية مرتبطة بسلوك ورغبات هذا الحاكم أو ذاك بقدر ما هو قضية قوى اجتماعية وقضية اختيارات. فإذا كان تغيير الواقع السياسي، وإصلاح الوضع الاجتماعي بالمغرب الأقصى، من أسباب قيام الحركتين المرابطية والموحدية، فإن ذلك ارتبط بمؤهلات كل منهما، فماهي هذه المؤهلات ؟

بالرجوع إلى مقدمة ابن خلدون، في الفصل الثالث من الكتاب الأول : "في الدولة العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية..."، نلاحظ أنه ربط بين نشأة الدولة ومنطلقها الديني، فاعتبر بأن "الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك، أصلها الدين أما من نبوة أو دعوة حق"[26] وربط ذلك بوجود عصبية تدعم تلك الدعوة وتؤازرها، بعد أن تكون هذه الأخيرة، قد أزالت "التنافس والتها سد الذين في أهل العصبية"[27].

وبالتأكيد، فإن هذا المؤرخ الفذ، قد استلهم هذه الأحكام من خلال استقرائه لمدة تجارب سياسية سابقة، فكانت الأمثلة التي استقاها من الحركتين المرابطية والموحدية من بين أكثر تلك التجارب دلالة :

"واعتبر ذلك أيضا في دولة لمثونة ودولة الموحدين، فقد كان بالمغرب من القبائل كثير ممن تقاومهم في العدد والعصبية، أو يشق عليهم، إلا أن الإجماع الديني ضاعف قوة عصبيتهم بالاستبصار والاستماتة... فلم يقف لهم شيء..."[28]

وبالفعل، فإن اتحاد قبائل صنهاجة اللثام عن طريق المذهب المالكي، قد سمح لهم بتجاوز تناقضاتهم ولو مرحليا، مما هيأ لهم إمكانية استغلال طاقتهم البشرية والاقتصادية، لأجل توحيد المغرب، وهذا ما ينطبق أيضا على مصامدة جبال دون الذين عن طريق العقيدة الموحدية، تمكنوا من خلق جبهة واجهت المرابطين ثم أزاحتهم.

---

(25) حول هذه النقطة يمكن الرجوع إلى: عبد الله كنون : **النبوغ المغربي في الأدب العربي**، مكتبة المدارس ودار الكتاب اللبناني، ط 2 ج. حيث اعتبر أن "الزهد والتقشف هما شعار الدولة وطابعها الخاص". ص : 68.
محمد السيد ملين: **عصر المنصور الموحدي، أو الحياة السياسية والفكرية والدينية في المغرب من سنة 580 إلى سنة 595**، ص : 256-257.

(26) ابن خلدون: **المقدمة**، ص : 157.

(27) **المصدر السابق**، ص: 158.

(28) **المصدر السابق**، ص: 158.

لكن ماذا بعد المبادئ وماذا بعد التأسيس ؟ ماذا يقصد ابن خلدون بزوال "صبغة الدين وفسادها" بالنسبة للعصبية ؟ وما هي علاقة ذلك بحكمه على أن "من طبيعة الملك الانفراد بالمجد"؟ وكيف يمكن قراءة التطور السياسي للمرابطين والموحدين، خلال القرن السادس الهجري بناءا على هذه الأسئلة الموجهة ؟

إن هذه القراءة تفرض الملاحظتين التمهيديتين التاليتين :

- **الملاحظة الأولى :** وتتعلق بالمشروع السياسي لكل من الحركتين المرابطية والموحدية، فقد تمت الإشارة على كونه يهدف إلى تغيير واقع اجتماعي وسياسي معين، وصف بأنه منحرف وشاذ، وهذا ما يقتضي أن يكون البديل متسما بالالتزام والاستمرارية في التثبت بهذا المبدأ.
- **الملاحظة الثانية :** وهي مرتبطة بالأولى، وتتعلق بوسائل وعدد التنفيذ، ذلك أن تحقيق المشروع السياسي للحركتين قد اعتمد على أسس مذهبية دينية وسياسية، واعتمد أيضا على قوة وطاقة بشرية شكلتها عصبيتها القبلية، مما يقتضي تتبع مكانة وتأثير هذه الأسس في مرحلة ما بعد التأسيس والقيام.

ولما كانت الوسائل والعدد هي الكفيلة بتحقيق الهدف، فمن الممكن أن يتم الانطلاق منها لمراقبة مدى العلاقة بين مبادئ الانطلاق ومستلزمات ونتائج التأسيس.

إن أول ما يثير الانتباه هو أن اكتساح كل من المرابطين والموحدين بعدهم للمجال الذي يشمله المغرب الأقصى، مهما كانت دوافعه وأسبابه[29]، فإن نتيجته الحتمية هي الإخضاع السياسي لمختلف مناطق وقبائل البلاد لسلطة القوة الجديدة المتغلبة.

وهذه النتيجة، هي في حد ذاتها إيجابية، لأن انعكاساتها المباشرة ظهرت على مستوى خلق الوحدة السياسية والدينية للبلاد، وتوفير الإمكانيات التي يمكن توظيفها في مجالات متعددة وفي مقدمتها الدفاع عن دار الإسلام خاصة في الأندلس[30]، لذلك وحتى

---

(29) حول الخلفيات الاقتصادية المتعلقة بامتداد النفوذ المرابطي والموحدي في اتجاه المنافذ المتوسطية يمكن الرجوع إلى : محمد القبلي : "ملاحظات حول التجارب الوحدوية الوسيطية، ببلاد المغرب الكبير"، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط**، عدد 9، ص: 17-18. محمود إسماعيل عبد الرزاق : **مقالات في الفكر والتاريخ منظور سوسيولوجي للحركة المرابطية**، الدار البيضاء، ص : 66-68.

(30) هذا ما يستنتج على سبيل المثال في مواقف التأييد التي لقيتها دولة المرابطين من لدن علماء الإسلام عامة : أنظر رسالة ابن حامد الغزالي ليوسف ابن تاشفين حيث وصفه فيها : بـ "جامع كلمة المسلمين، وناصر الدين". **مفاخر البربر**، مخطوط الخزانة العامة رقم 10200، ضمن مجموع : ورقة رقم 31.

هذا المستوى يمكن الحديث عن التوافق بين المنطلق الديني والسياسي وبين واقع الممارسة في ظل الدولة.

على أن هذه الوحدة السياسية والدينية تقتضي تجاوز الواقع القبلي والتعددية العصبية، في وقت كان ذلك الواقع وتلك العصبية هما منطلق حركتي المرابطين والموحدين، ومن ثم جاء التناقض منذ البداية بين المبدأ والممارسة، فماهي بعض جوانب ذلك التناقض ؟

لعل من بين أهم تلك الجوانب، الوضعية الجديدة التي أصبحت عليها عصبية الدولة سواء بالنسبة للمرابطين أو الموحدين، مقارنة بباقي العصبيات الأخرى، وأقل ما يمكن أن يقال عن هذه الوضعية بأنها أصبحت مريحة. فعلى المستوى السياسي يلاحظ بشأن يوسف بن تاشفين بمجرد أن أخضع البلاد لنفوذه قسمه كما يقول ابن خلدون "عمالات على بنيه وأمراء قومه وذويه"[31]، ثم استدعى قبائل جدالة ولمثونة ومسوفة "ولاهم الأعمال وصرف أعيانهم في مهمات الأشغال، فاكتسبوا الأموال، وملكوا رقاب الرجال، وكثروا بكل مكان" كما يذكر صاحب الحلل الموشية[32] ثم أحاط نفسه بمظاهر الملك حين عظمت شوكته فأركب عبيد السودان وعلوج الأندلس[33] بعد أن اختار موضع بناء مدينة مراكش لتكون "نفيس جنانها، وبلاد دكالة فدانها، وجبال درن بيد أميرها"[34]، وكان طبيعيا بعد هذه التدابير أن يفصح عن الشكل الجديد للدولة، حيث أخذ لابنه علي البيعة بقرطبة سنة 496 هـ[35]، فأعطى بذلك لمدلول التحول من مستوى الحركة الدينية إلى مستوى الملك صبغته المؤسسية.

أما الموحدون، فمن المعلوم أن حركتهم نشأت بين قبائل جبل درن[36] التي اعتمد عليها ابن تومرت وبعده عبد المومن، في القضاء على المرابطين. لذلك لا غرابة إذا برزت

---

(31) ابن خلدون : **العبر**، الجزء 6 ص : 380.

حول إخضاع مختلف عصبيات المغرب لسلطة المرابطين باسم المحافظة على المصالح الحيوية للدولة يمكن الرجوع إلى الدراسة القيمة لمحمد القبلي بعنوان: "رمز "الإحياء" وقضية الحكم في المغرب الوسيط" ضمن **مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط**. ص : 36. وحول إخضاع قبائل الحوز لسلطة مراكش خلال نفس الفترة :

Paul Pascon : *Le Haouz de Marrakech*, pp. 153-58.

(32) مجهول : **الحلل الموشية**، ص : 33.

(33) **المصدر السابق**، ص : 25.

(34) **المصدر السابق**، ص : 23.

(35) ابن أبي زرع : **روض القرطاس**، ص : 157.

(36) حلل الدور الذي تبوأته هذه القبائل في تنظيمات الموحدين السياسية والاجتماعية يمكن الرجوع إلى: أبو بكر الصنهاجي المكنى بالبيدق : **المقتبس من كتاب الأنساب**، ص : 33-34.

زعامات تلك القبائل على مستوى القيادة السياسية الموحدية، ولربما أن هذا الوضع هو الذي سمح لابن خلدون بإشراك أبي حفص عمر الهتاني في الزعامة الموحدية حيث قال :

"كان أبو حفص عمر يسمى بين الموحدين بالشيخ، كما كان المهدي يسمى بالإمام، وعبد المومن بالخليفة"، ليستنتج من هذه الألقاب أنها "سمات لهؤلاء الثلاثة من بين أهل الدعوى تدل على اشتراكهم في الجلال"[37]. وهكذا يلاحظ أن منذ انطلاق الحركة الموحدية تجلت أهمية المصامدة سواء على مستوى القيادة أو القاعدة. وبالرغم من أن الدعاية الموحدية كانت تعتمد على مبدأ عمومية الدعوى حينما يتعلق الأمر بالناحية الدينية والمذهبية[38]، فإنها أخضعت الإتباع لتصنيف اعتمد على عنصر الأسبقية في الانتماء إليها وذلك ليعرف "كل واحد قدره ويقف عند حده..."[39] ولما كان عبد المؤمن وزعامة قبائل درن يمثلون أول أنصار الدعوة، فقد كانت النتيجة أن استأثروا بالقيادة السياسية بعد قيام الدولة، فحمل بنو عبد المؤمن لقب السادة، واحتفظ زعماء المصامدة بلقب المشيخة، والظاهر أن هذه الألقاب حملت معها خلفيات الامتياز السياسي والاجتماعي، يقول ابن عبد الملك عن أحمد بن عبد المؤمن بن موسى بن عيسى بن عبد المؤمن القيسي بأن صاحب الترجمة، وهو أندلسي، اشتهر عند أهل بلده بابن مؤمن وذلك "لمكان التقية من غيرة آل عبد المؤمن من مشاركتهم في الشهرة بالانتساب إلى جدهم"[40].

فشهرة الانتساب لبني عبد المؤمن لم تكن لها دلالة، لولا وضعية هذه الأسرة على رأس الهرم السياسي للدولة. وهذا يعني أن الموحدين ساروا على نفس مخطط الدولة السابقة بأن حولوا حركتهم إلى ملك سياسي[41]، فازدادت لأجل ذلك أهمية الزعامة القبلية المصمودية[42]،

---

(37) ابن خلدون : **العبر**، الجزء 6 ص : 578.

(38) **الرسائل الموحدية** : رسالة الفصول رقم 23 تحقيق بررقنسال، ص : 130-138، حيث ورد في الصفحة 138 "وليكن هذا القصد عاما شاملا منظما للحاضر والبادي... والأحرار والعبيد وسائر أصناف الناس"

(39) جاء في الرسالة رقم 13 التي وجهها عبد المؤمن لطلبة تلمسان : "ولما تكاملت أعداد الواصلين... ابتدأ بتطوير الناس على طبقات ثلاثة : الطبقة الأولى السابقون الأولون الذين بايعوا الإمام، والطبقة الثانية من انضوى إلى هذا الشعب من بعد البحيرة إلى فتح وهران، والطبقة الثالثة من فتح وهران إلى ملم جرا".

(40) ابن عبد الملك المراكشي : **الذيل والتكملة**، القسم الأول، السفر الأول، ترجمة رقم 349، ص : 268.

(41) حول اختيار عبد المؤمن لابنه أبي عبد الله محمد كولي للعهد يمكن الرجوع إلى الرسالة رقم 13 من **الرسائل الموحدية** الموجهة لطلبة سبتة وطنجة سنة 551 هـ ص : 58-60.

(42) من ذلك الدور الجسيم الذي تحملته أسرة أبي حفص عمر الهنتاتي بالنسبة للحركة، ثم الأسرة المؤمنية طيلة الفترة التي تهم هذه الدراسة حول هذه النقطة أنظر : عبد الملك ابن صاحب الصلاة : المرجع السابق نفس الصفحة.

وترجم هذا التحول على مستوى الممارسة، حيث استبد بنو عبد المؤمن بالملك، واعتمدوا على المصامدة في تدبير شؤونه، فاستفاد الطرفان من الوضع الجديد[43].

ماذا ترتب عن هذا التحول ؟ إذا كانت القرائن السابقة تؤكد من جهة حدوثه، وتبين من جهة ثانية، بعض الأطراف المستفيدة منه، فإن مظهره قد يبقى سطحيا، إذا نظر إليه من زاوية الزعامة السياسية المجردة، وهذا يعني أن تحديد مفهوم التحول السياسي، لا يتأتى إلا بربط الدولة كمؤسسة سياسية، وكنظام، بالوسط المجتمعي الذي تتحرك في إطاره، إذ عن طريق العلاقة بين الطرفين يمكن ضبط الاستمرارية أو الانحراف بين المنطلقات والمبادئ، وبين الممارسة السياسية الحقيقية.

فما هي طبيعة علاقة النظامين المرابطي والموحدي بالمجتمع الذي ساهم بطريقة أو بأخرى في قيامها ؟

لقد سبقت الإشارة إلى الطابع الإصلاحي لكل من الحركتين المرابطية والموحدية، وإلى الجانب السياسي المؤسس لكل منهما، والذي ينطلق من معطى أساسي وهو أن تجاوز وضع منحرف إلى آخر "سوي" يقتضي التوحيد السياسي، وهذا لا يتحقق إلا بإخضاع كل القوى الاجتماعية لسلطة الحركة الجديدة، ثم للنظام المتولد عنها. وهذا ما يلاحظ من خلال المبادرة السياسية لكل من المرابطين والموحدين، فالأولون أسسوا نظاما مركزيا وأعطوا لهذه المركزية بعدا واضحا بعد تأسيس مراكش، ولم يحد الآخرون عن نفس هذا التوجه. ولما كان هذا الاختيار، يستند على أسس مذهبية وسياسية، فقد اعتبر أن كل معارضة أو مقاومة لمبادئه وتصرفاته، تعني المروق والكفر، وتستوجب الردع بل الاستئصال[44] وما يترتب عنهما من قتل وسبي.

فهذا الموقف المبدئي نجده عند المرابطين والموحدين منذ مرحلة الحركة، وسيرافق نشأة الدولة، وتطورها فيما بعد[45]، حيث استعمل السلاح المذهبي كمطية لتبرير قمع المعارضين مهما كانت أسباب معارضتهم.

---

(43) مثال ذلك : التدابير التنظيمية التي اتخذها يوسف بن عبد المؤمن في إسناد حكم الولايات "لإخوته السادات وللحفاظ النبهاء من أبناء شيوخ الجماعات". انظر : ابن صاحب الصلاة، **المرجع أعلاه**، ص : 293-302.

(44) حول موقف المرابطين والموحدين والمعارضين، يقول ابن الخطيب بالنسبة لقبائل برغواطة: "وقبيلهم اليوم ضعيف لعب سيف الملثمين فيهم ثم سيف المهدي بعده"، لسان الدين بن الخطيب : **أعمال الأعلام**، القسم الثالث، تحقيق أحمد المختار العبادي ومحمد إبراهيم الكتاني، دار الكتاب، 1964، ص : 187.

(45) هناك أمثلة كثيرة حول الغنائم التي حصل عليها المرابطون والموحدون بعد إخضاعهم للمعارضة حيث يتم في الغالب الربط بين القتل والغنيمة، بالنسبة للمرابطين، أنظر: ابن عذاري : "قطعة لم يسبق نشرها"، **هسبريس تمودا**، سنة 1961، ص : 57. عز الدين أحمد موسى: **النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري**، بيروت، 1983، ص: 131 والهوامش الواردة في نفس الصفحة. أما بالنسبة للموحدين : فقد كانت لهم مواقف مماثلة من المعارضين سواء أثناء الحركة أو بعيد قيام الدولة أنظر : محمد بن تومرت : **أعز ما يطلب**، الجزائر، 1903، ص : 258-261؛ أبو بكر الصنهاجي : **أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين**، الرباط، 1941، ص : 70-78.

ويلاحظ بأن المعطي المعاشي لساكنة المغرب، الذي كان يطغى عليه جانب الاستقرار في البادية[46] قد جعل ضغط الحركة ثم الدولة يكون أشد وطأة على البادية، منه على الوسط الحضري، وهذا ما يتضح في الامتيازات التي كانت للمرابطين ثم الموحدين على مستوى تملك الأراضي أو تفويضها أو منحها كهبة، فتعدد بذلك أشكال الاقتطاعات[47].

معنى هذا أن النظام السياسي الجديد، بحكم هذا التوجه، وضع نفسه في موقف مباين لمنطلقاته المبدئية، وسيزداد هذا التباين خطورة حينما يشمل ضغط الدولة أغلب فئات المجتمع عن طريق الجبايات، وهذا ما تؤكده الانتقادات العنيفة التي وجهها ابن تومرت للنظام المرابطي[48].

ونظرا لكون هذه القضية تمثل شذوذا بالنسبة للمرابطين، فقد اختلف المؤرخون في معالجتها، أما بالتقليل من أهميتها، أو بربطها بفترة حكم علي بن يوسف خاصة بعد تفاقم الضغط النصراني بالأندلس، وقيام ابن تومرت بالمغرب بعد سنة 514 هـ[49].

والظاهر أن تراجع المرابطين عن مبدأ إلغاء الضرائب غير الشرعية، والاكتفاء بالزكوات والأعشار، قد تدرج نحو التفاقم بموازاة مع انتقال الحركة المرابطية إلى مستوى الملك والدولة، وربما أن ذلك قد تأثر من جهة ببعض التجاوزات الشخصية، بينما خضع، لاسيما في عهد علي بن يوسف، لظروف موضوعية.

وهكذا، منذ فترة قيام الحركة المرابطية، لاحظ ابن عذاري بأن "ماشد فيه عبد الله (يقصد ابن ياسين) من الأحكام، فأخذه الثلث من الأموال"[50] : وبالمقابل تجد ابن أبي زرع يقرر في حق يوسف بن تاشفين بأنه "لم يوجد في طول أيامه رسم مكس ولا معونه ولا خراج"[51]، ويؤكد ذلك صاحب التبيان بطريقة غير مباشرة، حينما ذكر شروط يوسف بن تاشفين التي فرضها على ابن عباد حيث "شرط عليه أسير المسلمين أن يلتزم الرباط ويقطع القبالات"[52].

---

(46) ابن خلدون : **المقدمة**، الفصل السابع، في أن المدن والأمصار بإفريقية والمغرب قليلة ص 357.

(47) عز الدين أحمد موسى : **المرجع السابق**، ص : 142-148.

(48) السبب في ذلك هو أن إلغاء الجبايات كان من عوامل قيام المرابطين، بينما هم أعادوها وربما بشكل أثقف.

(49) عز الدين أحمد موسى : **المرجع السابق**، ص : 164 و165 وهوامشها.

(50) ابن عذاري : "قطعة لم تنشر من تاريخ المرابطين" **هبريس تمودا**، 1961، ص : 52.

(51) ابن أبي زرع : **روض القرطاس**، ص : 137.

(52) عبد الله بن بلكين : "التبيان عن الحادثة الكائنة بدولة بني زيزي في غرناطة"، نشر وتحقيق ليفي بروفنسال، **الأندلس**، سنة 1941، ص : 44. وهذا ما يؤكده مؤرخ آخر حيث جعل القضاء على ملوك الطوائف بسبب

فهذه الأمثلة توضح بأن موقف ابن تاشفين حتى الآن كان مسايرا للشرع، إذ "أن الأصل أن لا يطالب المسلمون بمغارم غير واجبة بالشرع، وإنما يطالبون بالزكاة وما أوجبه القرآن والسنة، كالفيء والركاز وإرث من يرثه بيت المال" ورخص للدولة في حالة عجز بيت المال على القيام بأعباء الجهاد، توزيع ذلك على الرعية[53]. فهل كان بيت المال المرابطي في أزمة حينما طالب يوسف بن تاشفين سكان مدينة المرية بالمعونة ؟ ويستنتج من خلال جواب قاضي المرية ابن الغراء تشككه في عوز السلطان، وفراغ بيت المال، حيث ألزمه بأن يدخل المسجد "بحضرة من هناك من أهل العلم، وتحلف أن ليس عندك في بيت مال المسلمين درهم تنفقه عليهم" وحينئذ يستحق أن يساعد[54]. وهذا التشكك ربما كان منطقيا بالقياس على رواية ابن أبي زرع التي ذكر فيها غنى بيت مال يوسف عند وفاته[55]. ومع أن الأمير قد تراجع وربما تخلى عن طلبه، فالمهم هو أنه أقدم على المطالبة بضريبة بدعوى الجهاد، في وقت لم يكن يعاني فيه من أزمة اقتصادية أو مالية.

ولنلاحظ بأن هذه المبادرة قد تمت بعد سنة 479 هـ، أي بعد الزلاقة التي تعتبر البداية الحقيقية للنظام المرابطي[56]. لذلك، ربط بعض الدارسين هذا السلوك بطبيعة ذلك النظام أكثر من أي شيء آخر[57].

والظاهر أن دولة كانت تتحكم في منطقة استراتيجية بالنسبة للتجارة العالمية، وتحتكر ذهب السودان وتتوفر على عمله عالمية[58]، لم تكن في حاجة ملحة إلى موارد مالية مصدرها

فرضهم على المسلمين "مالا يطيقونه من المغارم والمكوس". مجهول : "كتاب ذكر بعض مشاهير أعيان فاس في القديم"، تحقيق عبد القادر زمامة، **البحث العلمي**، يناير 1964 ص : 48.

(53) أبو العباس أحمد الونشريسي : **المعيار المغرب**، حقق بإشراف محمد حجي، 1981، الرباط، الجزء 11، ص : 128-127.

(54) الونشريسي : **المرجع السابق**، ص : 132-133. أما الناصري فيجعل طلب المعونة عاما هم البلاد المغربية والأندلسية. **الاستقصا**، ج 2 ص : 59.

(55) ابن أبي زرع : **الأنيس المطرب**، ص : 137، حيث عد ثروة بيت ماله بـ 13000 ربعا من الورق و5040 ربعا من دنانير الذهب.

(56) لعل ذلك ما حمل ابن الخطيب على القول بأن يوسف تسمى بأمير المسلمين أثرها، انظر : **أعمال الأعلام**، القسم 3 ص : 250.

(57) محمود إسماعيل عبد الرازق : "منظور سوسيولوجي للحركة المرابطية"، **مقالات في الفكر والتاريخ**، 1979، البيضاء، ص : 69.

(58) محمد القبلي: "رمز الإحياء وقضية الحكم في المغرب الوسيط"، **مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط**، 1987، ص : 36، وبالخصوص الهامشين رقم 51 و52.

الجبايات. مما جعل هذا المشكل لا يتسم بالخطورة على عهد يوسف بن تاشفين، بينما أصبح متجليا في عهد خلفه علي، فما هو السر في ذلك إذن ؟

حينما تولى علي بن يوسف زمام الحكم بالمغرب سنة خمس مائة للهجرة، وجد "البلاد هادئة، والأموال وافرة، والملك قد توطأ"[59]، لذلك لم يحد عن سياسة والده سواء في مباشرة شؤون الحكم، أو في الاضطلاع بمسؤولية والتزامات الدولة تجاه القضايا التي كانت تستأثر باهتمام كل فئات المجتمع، ولاسيما قضية الدفاع عن الإسلام بالأندلس، ولذلك استحق أن يكون في مستوى والده، فوصف بأنه "جرى على سنن أبيه في إيثار الجهاد وإخافة العدو وحماية البلاد"[60] إذ دشن بداية حكمه بالجواز إلى الأندلس سنة خمس مائة هجرية وتكررت ذلك ثلاث مرات[61]، كما كان يعتبر هذه المنطقة من أهم جهات مملكته[62]. وإذا كانت مصادر هذا الاهتمام متعدد بحكم أهمية الأندلس، إذ هي "حاضرة المغرب الأقصى"[63] وبسبب الميولات الأندلسية لشخصية علي بن يوسف، فإن ظروفا جديدة قد ميزت وضعية الأندلس في فترة حكمه، وتتمثل في استئساد الإمارات المسيحية الناتج عن بداية تنظيم مقاومتها للمسلمين عن طريق التحالف، إضافة إلى الدعم الذي بدأت تتلقاه من لدن الإمارات الأوربية خارج إسبانيا[64].

وعلى الرغم من الانتصارات التي حققها المرابطون سنة خمس مائة وواحد باقليش، والسيطرة على سرقسطة سنة خمس مائة وثلاثة، فإنهم عجزوا عن استرجاع طليلطة، كما عجزوا عن إيقاف الضغط المسيحي الذي كان يقوده الفونسو الأول "المحارب" أو ابن ردمير كما تسمية النصوص العربية، فسقطت سرقسطة سنة خمس مائة واثني عشر، وكان سحق الجيش المرابطي في معركة كتندة سنة خمس مائة وأربعة عشر[65].

---

(59) ابن أبي زرع : **روض القرطاس**، ص : 157.

(60) المراكشي، **المعجب**، ص : 163.

(61) جاز علي إلى الأندلس بعد سنة 500 هـ سنة 503 هـ 511 هـ 515 هـ **الحلل الموشية**، ص : 85-86.

(62) جاء في رسالة علي بن يوسف لابنه أبي بكر بمناسبة تعيين هذا الأخير حاكما على الأندلس : "واعلم قدر هذا الذي نظرناه وعصبناه بنظرك، فإنه عظيم جدا، ويستعين عليه أن تقدره حق قدره". محمود علي مكي : "وثائق تاريخية جديدة عن عصر المرابطين". **صحيفة معهد الدراسات الإسلامية**، مدريد، 1959-1960، المجلدان 10-9، ص : 170.

(63) المراكشي : **المصدر أعلاه**، ص : 163.

(64) حول تحالفات الإمارات الإسبانية، والدعم الأوروبي لها : محمد عبد الله عنان : **عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس**، القسم الأول، 1964، ص 88-90.

(65) حول تفاصيل تردي الوضع العسكري المرابطي بعد سنة 508 هـ انظر: محمد عبد الله عنان : **المرجع السابق**، ص : 73-73 ثم ص : 91-96.

وترتب عن هذا الوضع أن انتقل المرابطون من مستوى الهجوم إلى الدفاع، فبدأو يهتمون "بتعتيب المدن" وبناء الأسوار[66]. وكان طبيعيا أن يواكب هذا التراجع العسكري، توقف معين الغنائم، واضطراب مراقبة الدولة لشبكة الخطوط التجارية في الأندلس، ثم في المغرب بسبب قيام ابن تومرت في نفس هذه الفترة. فاضطر المرابطون إلى توزيع جهودهم العسكرية بين الأندلس والمغرب، حيث أقاموا الحصون لمراقبة تحركات الموحدين[67]، وانعكس ذلك على مالية الدولة إذ "بسبب هذه الفتنة، اتصلت الحروب، وغلت الأسعار... وعم الجذب، وقلت المجابي"[68].

لذلك أصبحت الدولة المرابطية بحكم الدفاع عن الاستمرار ملزمة في آن واحد، بالحفاظ على الأندلس، وبالوقوف في وجه الموحدين، ولما كان حفظ تلك المصالح مرتبط بالتوفر على الجيش والمال فقد اتخذ المرابطون عدة تدابير كالتطاول على "الأملاك المحبسة على بيع النصارى" فقد استفسر علي بن يوسف القاضي أبا القاسم بن ورد وفقهاء غرناطة في "أملاك النصارى المعاهدين المحبسة على بيعهم" فأجابه القاضي سنة واحدة وعشرين وخمس مائة "لا حرمة لأحباس أهل الذمة"[69]، ثم قسطوا على السكان نفقات الجنود[70] وأخيرا عمموا الجبايات ونصبوا الروم لجمعها حيث وصف علي بأنه "أول من استعمال الروم وأركبهم في المغرب، وجعلهم يحقدون على المسلمين، ويأخذون منهم نفقاتهم"[71].

ومع أن المصادر التي أشارت إلى هذا الإجراء لم تذكر بالضبط متى شرع العمل به، فالراجح أن تعميم الجبايات واستعمال النصارى في جمعها قد تأسس على الأقل منذ بداية الانكسار العسكري بالأندلس أي بعد سنة خمس مائة وثمانية، لذلك ربط ابن تومرت بين المناكر والمغارم في انتقاداته للمرابطين[72]، ثم استفحل ذلك حينما عجز علي في آخر أيامه عن

---

(66) ابن عذاري : "قطعة لم يسبق نشرها"، **هبريس تمودا**، سنة 1961، ص : 86، حيث ذكر ذلك في سياق الحديث عن غزو ابن رد مسير لغرناطة سنة 519 مما دفع ابن رشد إلى الانتقال إلى مراكش والاتصال بالسلطان في هذا الشأن.

(67) أبو بكر الصنهاجي البيدق : **أخبار المهدي بن تومرت**، ص : 90-93.

(68) مجهول : **الحلل الموشية**، ص : 119-120.

(69) الونشريسي : **المعيار**، ج 8 ص : 56-64.

(70) ابن القطان : **نظم الجمان**، ص : 109.

(71) ابن عذاري : "قطعة .. "، ص : 108.

(72) ابن تومرت : **أعز ما يطلب**، ص : 261.

"الإعطاء لأجناده حتى رجع أكثرهم يمكرون دوابهم"[73] ومن ثم يمكن فهم رواية الإدريسي القائلة بتعميم ضريبة القبالة بمراكش "إذا كانت على شيء يباع، دق أوجل"[74].

وهكذا فإن النظام المرابطي حاول أن يوفق بين الدفاع عن الإسلام بالأندلس ضد المد المسيحي، وبين الدفاع عن الوجود الذاتي ضد الحركة الموحدية، وأمام أزمته المالية، أحيى الضرائب التي انتصب في الماضي لإزالتها بل استعمل مرتزقة النصاري في جبايتها[75]. ولما كان هذا السلوك أشد وقعا على المجتمع، من حيث التأثير على فئاته المختلفة، فقد أدى إلى الكشف عن ثغرات النظام المرابطي سواء تجاه الرعايا أو تجاه المعارضة، فأصبح السلوك المحسوس الذي جسدته الجبايات يتجاوز السلوك الشخصي الذي تحلى به السلطان وترجم ذلك في الشعور بالنفرة بين الحاكم والمحكوم، إذ أن هذا الأخير لاحظ السمة الدنيوية لتصرفات النظام بكل أجهزته، وما ترتب عنها من تجاوزات، فاشرأب إلى من يغير هذا الواقع، بالرجوع إلى نقطة البدء أي إلى الدين لأجل إصلاح الدنيا.

ولعل هذا المعطى قد وجد مبتغاه في شخص ابن تومرت، الذي كان كما وصفه المراكشي "يكثر التزهد والتقلل، ويظهر التشبه بالصالحين، والتشدد في إقامة الحدود، جاريا في ذلك على السنة الأولى[76]. لذلك، جمع بين السلوك الزهدي والرغبة في تغيير الواقع وإقامة الحدود، فأعلن عن معارضته للمناكر ثم طالب أتباعه بإزالتها ومحو المتسبب فيها. وبما أن الجبايات، كما تمت الإشارة إلى ذلك، كانت أشد المناكر تأثيرا فقد حظيت معالجتها باهتمام خاص من لدن الموحدين سواء في طور الحركة أو الملك.

إن استحضار الموقف الرسمي للموحدين بالنسبة لهذه القضية، يسعف في فهم خلفيات استغلال إزالتها، من أجل توطيد دعائم الحكم.

وهكذا، وصفت رسالة عبد المومن بتاريخ ربيع الأول سنة 543 هـ المرابطين بأنهم "يبتدعون من وجوه المظالم ما تضعف شواهق الجبال عن حملها"، ثم يركز على قضية الضرائب "ولقد ذكر لنا في أمر المغارم، والمكوس والقبالات، وتحجير المراسي ما رأينا أنه أعظم الكبائر جرما وإفكا"[77].

---

(73) ابن عذاري : **المرجع أعلاه**، ص : 168.

(74) الشريف الإدريسي: **المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس**، نشر دوزي وذي خويه، ليدن، 1866، ص : 70.

(75) ابن تومرت : **المصدر أعلاه**، ص : 258.

(76) المراكشي : **المعجب**، ص : 193.

(77) ابن القطان : **نظم الجمان**، رسالة عبد المؤمن من تنملل إلى الأندلس، ص : 155-156.

ومع افتراض أن هذه الرسالة قد كتبت في فترة تميزت بقيام المغرب عامة ضد الموحدين، مما يضفي عليها صبغة الظرفية، بمعنى أنها موجهة بنية طمأنة المعارضة سياسيا بعد أن أخذت عسكريا، فإن ذلك لا يمنع من القول بأن الموحدين، في جميع ممارساتهم السياسية، كانوا يقدمون أنفسهم للطرف الآخر أي لأفراد المجتمع كمحررين اجتماعيين. وتستنتج هذه الملاحظة من خلال رسالة عبد المؤمن إلى شيوخ وأعيان قسنطينية بتاريخ 24 جمادى الأولى سنة 547 :

"وقد كان بهذه الأصقاع، من آثار أهل الاختلاف والابتداع ما علمتموه من القبالات والمكوس والمغارم وسائر تلك الأنواع، وكان الأشقياء من ولاتها، يرون إيجابها شرعا يلتزمونه... وقد قطع الله بفضله أصولهم وفروعهم... وأراح جميع أهل البلاد المعمورة بالتوحيد من جميع ما كانوا يكفلونه من المغارم، ويعرفونه من أسباب المظالم... فلا يطلبون إلا بما توجبه السنة وتطلبه"[78]. إن المثالين السابقين يعكسان شعور النظام الموحدي بخطورة النتائج المترتبة عن الإجحاف في فرض الضرائب، فاحتفظ بالشرعي منها فقط[79]، وعمل على تنظيم جمع الضرائب عن طريق مراقبة المكلفين بذلك والتشدد في معاقبة كل منحرف منهم[80]، كما عملوا على تنويع مصادر بيت المال عن طريق توطين القبائل في البوادي والاهتمام باستتباب الأمن بين المناطق، ثم الاستفادة من مراقبة التجارة الصحراوية بالتحكم في مختلف محاورها[81].

وقد كانت من نتائج التدابير السابقة غنى بيت المال الموحدي إذ كانت ليوسف بن عبد المومن "مملكة واسعة ... يجبي له خراج ذلك كله دون مكس ولا جور"[82] أما المراكشي فقد علل سخاء هذا الخليفة بسعة "الخراج وكثرة الوجوه التي يتحصل منها الأموال" لذلك نعته بكونه "أغنى ملوك المغرب"[83].

---

(78) ليفي بروفنسال : **مجموع رسائل موحدية**، 1941، الرسالة الثامنة.

(79) يؤكد ذلك قول الإدريسي: "فلما ولي المصامدة قطعوا القبالات بكل وجه وأراحوا منها"، **المغرب والسودان**، ص: 70.

(80) حول النظام الضرائبي الموحدي، أنظر: عز الدين أحمد موسى: **النشاط الاقتصادي**، ص : 174-177. وحول معاقبة المشرفين على الأعمال واستئصال ثروتهم: ابن عذاري، **البيان الموحدي**، ص: 131، حيث أشار إلى حجز مشرفي فاس، مكناس، رباط تازا، وصاحب ملوية.

(81) حول توطين القبائل والعمل على استتباب الأمن : انظر : **رسالة عبد المؤمن إلى الأندلس**، ص : 157. وفيما يتعلق برغبة الموحدين في الاستفادة من مراقبة الطرق التجارية: محمد القبلي: "ملاحظات حول التجارب الوحدوية"، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط**، العدد 9، ص: 18.

(82) ابن أبي زرع : **روض القرطاس**، ص: 206.

(83) المراكشي : **المعجب**، ص: 255-256.

وهكذا، فقد تمكن الموحدون من تجنب المشكل الجوهري الذي أضعف وضعية الدولة السابقة عن طريق الالتزام بالضرائب الشرعية دون سواها. ومع ذلك فقد سجل المؤرخون بعض التجاوزات التي طبعت سلوك المكلفين بجباية تلك الضرائب، وكذلك تجاوزات ذوي السطوة من عصبية الدولة ومواليها، مما كان له تأثير في وضعية العلاقة بين الدولة والرعية[84].

ما هي الملاحظات التي يمكن استخلاصها من تطور الوضع السياسي بالمغرب الأقصى خلال القرن السادس الهجري ؟

الملاحظة الأولى تتعلق باعتماد كل من المشروع المرابطي، ثم الموحدي بعده على خطة الإصلاح السياسي والاجتماعي، أساسها الدين والعقيدة، وقد أدى نجاح هذه الخطة إلى خلق وحدة سياسية بين مختلف مناطق المغرب الأقصى.

وإذا كان نجاح المرابطين والموحدين في تحقيق الوحدة السياسية، قد اعتمد على أسس دينية ومذهبية، فإنه في ذات الوقت، ارتكز على التحالفات القبلية التي شكلتها عصبية صنهاجة اللثام، ثم عصبية المصامدة، لذلك كان توفق المرابطين، والموحدين، في تحقيق أهداف كل من حركتيهم تعني بالضرورة استعلاء عصبية الدولة على باقي عصبيات المجتمع.

الملاحظة الثانية وهي تحول الحركتين المرابطية والموحدية من مستوى الإصلاح إلى مستوى الملك السياسي. وهذا التحول قد تم باسم سلطة الدين والمصالح العليا المرتبطة بها. إلا أن مظاهر ذلك التحول قد حملت معها كثيرا من الانحرافات بل الشذوذ. وإذا كان هذا الفصل قد ألح على المشكل المالي، فلكونه أكثر المشاكل دلالة بالنسبة لنوعية العلاقة التي سادت بين الدولة المرابطية ثم الموحدية وبين الرعية، أي بين الحكام والمحكومين.

فهل معنى هذا أن الانحراف والشذوذ قد انحصر في المشكل المالي ؟ وفي هذه الحالة كان مشكلا مرابطيا أكثر منه موحديا ؟ أم أن هناك انحرافات من نوع آخر ؟ ربما أن دراسة تأثير التحول السياسي في الثقافة والفكر وفي الوضع الاجتماعي من شأنه أن يزيد في تشخيص الوضعية الجديدة التي أصبح عليها المغرب الأقصى في ظل المرابطين والموحدين.

---

(84) محمد بن غازي المكناسي: **الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون**، ط. الرباط "وكانت العادة إذا بدا صلاح الغلات يباع حظ المخزن منها حارة فحارة، وكان المشترون لها قوما لا أخلاق لهم يقال لهم القشاشون، فتستطيل أيديهم على حظوظ الرعية" ص: 10. وعن تجاوزات ذوي النفوذ : أنظر أسباب نكبة الرشيد والي مرسيه من طرف المنصور إذ "كان هذا الرشيد، قد استولى على الناس بضروب العدوان، وتسبب إلى أخذ أموال التجار..." ابن عذاري، **البيان الموحدي**، ص : 172.

الفصل الثالث
الحياة الفكرية والوضع الاجتماعي

نقصد بالحياة الفكرية خلال القرن السادس الهجري، تجليات الفكر والثقافة السائدتين خلال هذا القرن، باعتبارهما يعكسان ثوابت مجتمع إسلامي، ويترجمان في ذات الوقت الخصوصيات الظرفية الناتجة عن الوضع السياسي تحت حكم المرابطين والموحدين.

أما بالنسبة للوضع الاجتماعي، فالمقصود منه التعرف على انعكاسات التحولات السياسية والثقافية خلال فترة الدراسة بالنسبة للمجتمع.

ولا غرو، فإن العوامل السياسية والفكرية والاجتماعية، تتميز بالتفاعل والتداخل الشديدين، ولذلك فدراستها بشكل مستقل تهدف أساسا إلى توضيح عناصرها المتكاملة، مما يسعف في التعرف في نهاية الأمر على السمات الأساسية للكيان المغربي خلال القرن السادس الهجري. فماهي أهم مظاهر الحياة الفكرية وما هي عناصر الوضع الاجتماعي خلال هذه الفترة ؟

1 - الحياة الفكرية

1.1 - العوامل المؤثرة : الثوابت والظرفيات

لقد تم التأكيد فيما سبق، على مظاهر تفتح المغرب الأقصى على مختلف التيارات المذهبية والسياسية التي كان الشرق الإسلامي مصدرا لها. لذلك، كان من الطبيعي أن يتأثر بمواقفها واتجاهاتها الفكرية، التي مهما اختلفت، فإنها كانت تلتقي في تيار واحد، هو تيار الثقافة والفكر الإسلاميين.

لكن إضافة إلى عامل التفتح، فإن الموقع الجغرافي للبلاد في أقصى غرب دار الإسلام، لم يشكل قط، عامل تقوقع أو انغلاق، بالنسبة للراغبين في التزود من معين الثقافة الإسلامية، والحصول على أرفع الإجازات العلمية. وقد كانت مناسبة أداء فريضة الحج، أو القيام ببعض الأنشطة المعاشية كالتجارة، من الفرص التي تسمح بتحقيق ذلك.

وإذا كان الشرق الإسلامي المركز الأساسي للفكر والثقافة، اعتبارا لثقله السياسي، فإن ذلك لم يحل دون ظهور مراكز فكرية موازية في الغرب الإسلامي.

وهكذا، فقد كان للسبق الثقافي الذي ميز بلاد الأندلس، بحكم وضعية الاستقرار السياسي الذي عرفته تحت سيادة الحكم الأموي، وهذا ما ينطبق أيضا على بلاد إفريقية تحت الحكم الأغلبي فالفاطمي، وارتباط المنطقتين عضويا من حيث المصالح الاستراتيجية بالمغرب الأقصى، من العوامل التي سهلت استفادة المغاربة من وضعهما الفكري، فقصدوا قرطبة كما قصدوا القيروان لأجل تحقيق تلك الغاية. وقد ترتب عن كل ذلك، الاهتمام بخلق نواة للإشعاع الفكري محليا وهذا ما عكسه دور القرويين وغيرها.

وعليه، فإن الحديث عن الوضع الفكري بالمغرب الأقصى خلال القرن السادس الهجري، يقتضي الأخذ بعين الاعتبار، عناصر التأثر الناتجة عن انفتاح المجتمع على الفكر والثقافة الإسلامية في مختلف مراكزها، وبأشكالها المتعددة.

إلا أن ما ميز القرن السادس الهجري، هو تأثر الفكر والثقافة، بالوضع السياسي الناتج عن التجربتين المرابطية والموحدية. ذلك أن المغرب الأقصى سيتحول في ظل تلك التجربتين، إلى مركز القرار والزعامة السياسية في الغرب الإسلامي، مما ساعد أكثر على الاستفادة من التواصل الفكري بين مختلف جهات هذه المنطقة، إضافة إلى تعميق الاتصال بالشرق الإسلامي. ولعل المؤشر الأكثر دلالة في هذا الباب، هو ذاك الناتج عن الوحدة السياسية، خاصة بعد أن أصبحت بلاد الأندلس على عهد المرابطين، ثم إفريقية على عهد الموحدين فيما بعد، جزءا من الإمبراطورية المغربية، إذ أن تلك الوحدة، إضافة إلى كونها قد سمحت بالاستفادة من الأطر المثقفة، الأندلسية منها خاصة، فإنها ساهمت بشكل فعلي في : "تواثر الصلات بين الأندلس والمغرب، والتقريب بين ثقافتين البلدين" ذلك لأن "جواز المرابطين إلى الأندلس، وحكمهم إياها، كان معناه، الوحدة الكاملة بين هذه البلاد والمغرب الإسلامي لأول مرة"[1].

كما أن تأسيس المرابطين والموحدين لكيان سياسي ولدولة، اقتضى الاعتماد على من يدبر شؤون الحكم، ويباشر خططه من قضاء وفتيا وكتابة وحسبة وغيرها، فبرز بسبب ذلك دور المثقفين كأكثر العناصر أهلية لتلك المهام[2]، وازداد اهتمام الناس بالتعلم كوسيلة لاحتلال

---

(1) محمود علي مكي: "وثائق تاريخية جديدة عن عصر المرابطين"، **مجلة المعهد المصري الدراسات الإسلامية**، مدريد، 1960-1959، المجلدان 9 و10 ص : 121. وحول ميل المرابطين إلى الأخذ بالثقافة الأندلسية انظر رسالة علي بن يوسف لا ينأبي بكر باشبيلية التي تدور حول هذه الموضوع : حسين مؤنس : "سبع وثائق جديدة عن دولة المرابطين وأيامهم في الأندلس .." **مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية**، مدريد، 1955، المجلد الأول، العدد 3، ص : 70.

(2) حول هذه النقطة يمكن الرجوع إلى **مقدمة** ابن خلدون خاصة الفصل الواحد والثلاثين "في الخطط الدينية الخلاقية" ص : 226-218 والفصل الخامس والثلاثين : "في التفاوت بين مراتب السيف والقلم"، ص : 257، حيث بين أهمية هذه الخطط بالنسبة للدولة الإسلامية عامة، المقدمة دار القلم، بيروت، ط 1978.

المناصب، فتلامذة الشيخ عبد العزيز التونسي من المصامدة "سادوا في أقوامهم بما تعلموه من الفقه، وصاروا قضاة وشهودا وخطباء وغير ذلك من المراتب"[3]، فهذا الشيخ كان معاصرا لبداية المرابطين. أما القاضي عيسى بن عمران، قاضي الجماعة بمراكش على عهد يوسف بن عبد المؤمن، فقد أوصى ابنه قائلا : "أدرس ترأس، وأقرا ترقى"[4].

فلا غرابة إذن، أن ازدهرت مراكز الفكر والثقافة بالمغرب تحت حكم المرابطين والموحدين، وإذا كانت مدينة فاس وسبتة من أهم تلك المراكز بحكم قدمهما، فإن مدينة مراكش على الرغم من حداثة تأسيسها، قد أصبحت قبلة للمثقفين باعتبارها عاصمة الدولة[5]، لذلك شبهها المؤرخون بحضرة "بني العباس في صدر دولتهم"[6].

وهكذا، فإن المعطيات السياسية التي طبعت تاريخ المغرب خلال القرن السادس الهجري، أدت إلى الاستفادة من الموروث الفكري السائد في المجتمع، وعملت على تطويره، لذلك تداخلت الثوابت المتمثلة في الإسلام وثقافته، بالمستجدات الظرفية الناتجة عن الوضع السياسي الجديد، فتولد عن ذلك فكر يعكس مختلف تلك المعطيات.

2.1 - الفكر والنظام السياسي

إذا كان الوضع السياسي في المغرب خلال القرن السادس الهجري، قد ساعد على ازدهار الحياة الفكرية بصفة عامة، فهو في نفس الوقت، عمل على تكييف الفكر مع منطلقات الحكم واختياراته.

ولما كان الفكر انعكاسا للوضع السياسي والاجتماعي السائد، فإن حسم الصراع لفائدة السنة على حساب المذاهب والفرق الأخرى،كما تم التلميح إليه سابقا، سيحدد لا محالة، السمات الأساسية للحياة الفكرية بالمغرب تحت الحكم المرابطي والموحدي.

ذلك هو الإطار العام، لكن هناك إطار يميز النظام الأول عن الثاني، من حيث مواقف كل منهما من هذا التيار الفكري أو ذاك، وهذا يعني أن تشخيص الوضع الفكري خلال القرن السادس يجب أن يراعي عدة مستويات.

---

(3) ابن الزيات : **التشوف إلى رجال التصوف**، ترجمة رقم 6، ص : 70، طبعة أدولف فور 1958 وص : 93، طبعة أحمد التوفيق 1984.

(4) ابن أبي زرع: **روض القرطاس**، ص : 265، طبعة دار المنصور، الرباط، سنة 1973.

(5) ليفي برفنسال: **الإسلام في المغرب والأندلس**، ترجمة السيد محمود عبد العزيز سالم ومحمد صلاح الدين حلمي، ص : 50، مكتبة النهضة، مصر، 1950.

(6) المراكشي : **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، طبعة 1949، ص : 163.

المستوى الأول وهو المتعلق بتبني الإطار العام للفكر كواجهة للسنة، والمستوى الثاني وهو ما يمكن تسميته بالفكر الرسمي الذي يرتبط مباشرة بالميولات الخاصة للجهاز الحاكم وأطره، والمستوى الثالث الذي يعكس خصوصيات البيئة الاجتماعية ومدى قابليتها وتفضيلها لفكر على آخر.

وحتى تتضح التفاعلات بين كل مستوى من المستويات السابقة، من المفيد أن يتم الانطلاق من تحديد هوية الفكر السني باعتباره إطارا عاما للحياة الفكرية بالنسبة للمجتمعات السنية. ويمكن في هذا المجال الاستئناس بنص يحدد مختلف الأصناف والفرق المنضوية تحت لواء السنة، وهي :

"صنف المتكلمين الذين تبرؤوا من التشبيه والتعطيل، ومن بدع الرافضة... وسائر أهل الأهواء الضالة، وصنف أئمة الفقه، من فريقي الرأي والحديث... أصحاب مالك، والشافعي، والأوزاعي، والثوري، وأبي ليلى، وأصحاب أبي ثور، وأصحاب أحمد بن حنبل، وأصحاب الظاهر، وسائر الفقهاء الذين اعتقدوا في الأبواب العقلية أصول الصفاتية... والصنف الثالث منهم : هم الذين أحاطوا علما بطرق الأخبار، والسنن المأثورة عن النبي عليه السلام... والصنف الرابع منهم : قوم أحاطوا علما بأكثر أبواب الأدب والنحو والتصريف... والصنف الخامس منهم : هم الذين أحاطوا علما بوجوه قراءات القرءان... والصنف السادس منهم : الزهاد الصوفية ... والسابع : قوم مرابطون في ثغور المسلمين ... والصنف الثامن منهم : عامة البلدان التي غلب فيها شعار أهل السنة"[7].

من الواضح أن هذا النص يعكس بيئة ثقافية وفكرية واجتماعية معينة، هي بيئة الشرق الإسلامي، بتعقيداتها المختلفة، ونضالاتها الفكرية المتميزة، مما يضفي عليه طابع التميز، وبالتالي يجعل تعميمه على مختلف البيئات الإسلامية، مجازفة قد تقضي إلى تعميم يخل بالخصوصيات المحلية. لكن من ناحية ثانية، ألا يسمح لنا هذا النص على الأقل، بحصر الأصناف الفكرية المؤشر لها من لدن السنة، بحق الوجود والتعايش، من فهم طبيعة الصراع الفكري الذي عرفه المغرب في العهدين المرابطي والموحدي وتحديد خلفياته ؟ وحتى نقترب أكثر من جوهر هذا المشكل، من الجائز أن ننتقل من الإطار العام الذي يحدده نص البغدادي

(7) النص مأخوذ من كتاب "الفرق بين الفرق" لعبد القاهر البغدادي، أورده الأستاذ سعيد بن سعيد في بحثه القيم: **دولة الخلافة، دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الهامش رقم 31، ص: 70.

السابق، إلى إطار أكثر خصوصية، ويتعلق الأمر بنص يعكس بيئة الغرب الإسلامي عامة ومستلزماتها الفكرية. فقد جاء في جواب الشيخ أبي محمد عبد الحق الصقلي حول سؤال يتعلق بما يقرأ الإنسان من الكتب قوله :

"أما من يرجى للإمامة، وأن يكون عونا للناس في مسائلهم ونوازلهم، فيكون أعظم أمره، قراءة الفروع والتفقه في المسائل لكثرة الحاجة إليها، ولا بدل له مع ذلك من شيء من الحديث، كالموطأ والبخاري ونحوه من الصحيح، إن كان فيه محملا لذلك، وأما من لا يرجى للإمامة، فيقنع من المسائل باليسير، ويكون أكثر أمره النظر في الحديث الصحيح الذي يشتمل على الفقه، والأدب، والرقائق، والفضائل، ونحوه من الأبواب التي ينتفع بها في نفسه، فينبغي للإنسان أن ينزل نفسه على حساب ما ذكرته. وأما كتب المحاسبي ونحوها، فهي من أجل ما نظر فيه إنسان، كان ممن يرجى للإمامة أو لم يكن، لأن فيها بيان آفاق الأعمال، ووجوه التحقيق في الصدق والإخلاص، مع ما تشتمل عليه كتبه من الحديث والآداب وغيرها من الفوائد، ومن حذر منهما فهو جاهل غالط بقدرها ومعرفتها.

وأما ما سماه الناس من علم الكلام... فاليسير منه في معرفة الاعتقادات من تأليف بعض الفقهاء وبعض المتكلمين فيه كفاية، لأن المزيد في هذا، والاتساع منه، إنما يراد في بلد تكثر فيه البدع... وهذا إنما يتأكد في بلدان المشرق لكثرة البدع، وأما المغرب فما لم من هذا في هذا الوقت، واليسير منه يكفي إذا وجد من يستمع معه، وقد قل هذا في المغرب..."[8].

إن مقارنة مكونات هذا النص بالعناصر السابق، تسمح بإبداء الملاحظات الآتية :

أولا : على الرغم من حدود النص الثاني التي تعكس بيئة الغرب الإسلامي ومستلزماتها الفكرية، فهو لا يعدو أن يكون اختزالا وتلخيصا للنص الأول.

ثانيا : يتبين من خلال النص الثاني الأهمية الخاصة لعلم الفروع، إذا اختص به المؤهل للإمامة، مما يضفي عليه طابع الخصوصية والاستئثار وبالتالي التفضيل.

ثالثا : على غرار النص الأول، فإن القطعة الثانية لم تنف الأخذ بعلم الكلام، بل أقرته من حيث المبدأ، وإن قللت من جدواه وفعاليته إذ اعتبرت أن "اليسير منه يكفي".

رابعا : أهمية كتب الرقائق سواء بالنسبة لمن يرجى للإمامة أم لا وذلك لدورها في إصلاح آفات الأعمال... وإذا كان المثال المقدم يتعلق بمؤلفات الحارث المحاسبي فمن الجائز أن نعتبر ذلك قابلا للتعميم على مؤلفات غيره، التي نحت نفس منحاه.

---

(8) الونشرسي : **المعيار المغرب**، ج 11، ص : 230-229، نشر بإشراف محمد حجي الرباط. 1981.

واعتمادا على الملاحظات السابقة، يمكن القول بأن الهوية الفكرية للمغرب قد تأثرت بمختلف روافد الفكر السني، لكنها تعاملت مع تلك الروافد بمنطق الترتيب التفاضلي، الذي يعكس خصوصيات البيئة المحلية ومقدار نضجها الثقافي والاجتماعي فكان ذلك من عوامل الاهتمام التي لقيها المذهب المالكي منذ أمد بعيد.

لكن خلال القرن السادس الهجري، كيف تعامل كل من النظامين المرابطي والموحدي مع الواقع الفكري في البلاد ؟ إن الجواب على هذا السؤال قد يساعدنا على تحديد المستوى الثاني المشار إليه أعلاه أي "الفكر الرسمي". فما هي أسس ومظاهر هذا الفكر ؟ لعل أهم الأسس الفكرية بالنسبة للنظام المرابطي، ترتبط بالدور الطلائعي الذي لعبه المذهب المالكي ورجاله في نجاح الحركة المرابطية ثم قيام الدولة، وهذا ما تعكسه مختلف المصادر التي ألحت على ذلك الدور، وكذا الحظوة المتميزة للفقهاء داخل جهاز الحكم[9].

لكن هناك عاملا أساسيا نعتقد بأنه أثر في السياسة الفكرية للمرابطين وهو ما يمكن تسميته بالموروث الأندلسي، ذلك أنه بالرجوع إلى الأطر التي اعتمد عليها المرابطون في تدبير شؤون دولتهم، يلاحظ بأن أغلبها كانت أندلسية الأصل، وهذه الأطر كانت لها ميولاتها ومواقفها الفكرية الخاصة[10] فأثرت بحكم وزنها داخل الجهاز المرابطي الحاكم، في مواقفه الفكرية، وتدابيره السياسية المرتبطة بها. ولعل أبرز مثال على تلك التدابير موقف المرابطين

---

(9) لا نعتقد بأن هذه المكانة خاصة بعهد علي بن يوسف، كما يوحي بذلك النص الشهير للمراكشي حول مكانة الفقهاء في عهده، "واشتد إيثاره لأهل الفقه والدين، وكان لا يقطع أمرا في جميع مملكته دون مشاورة الفقهاء..." **المعجب**، ص : 171 إذ أن مصادر أخرى تؤكد نفس المكانة على عهد يوسف بن تاشفين انظر ابن أبي زرع : **روس القرطاس**، ص : 137 أما صاحب **الحلل الموشية** فكان أدق في وصف سيرة ابن تاشفين مع الفقهاء : فهو : :"كان يفضل الفقهاء، ويعظم العلماء ويصرف الأمور إليهم..." ص : 82. وربما ذلك ما حمل الدكتور حسين مؤنس إلى القول: وعندما استولى المرابطون على الأندلس عاد الفقهاء في ظلهم إلى ما كانوا عليه من سابق السطوة "سبع وثائق جديدة..." ص : 72.

(10) لعل ما يوضح نفوذ هذه الارستقراطية الأندلسية المثقفة، رقابتها المتشددة على كل تيار فكري لا ينسجم وميولاتها ومصالحها: مثال ذلك: تتبع القاضي محمد بن يبقى بن زرب للتيار الزهدي الذي مثله ابن مسرة ومدرسته حيث أحرقت كتبه سنة 350 هـ أنظر أبو الحسن النباهي: **المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا**، ص: 77 بدون تاريخ. ونفس هذا الموقف اتخذه علماء الفروع تجاه علم أصول الدين عند دخوله إلى الأندلس فنعتوا الأشاعرة "بزنادقة الورى" أنظر : نص ابن طلموس الذي أورده آنخل جنثالث يالنيسا في كتابه: **تاريخ الفكر الأندلسي**، ترجمة حسين مؤنس ص : 365 القاهرة 1955. وانظر في نفس هذا الاتجاه: نوازل ابن سهل في مسألة "تكفير أهل البدع أم هم كأهل الكبائر" إذ اعتبر أن "في غير أهل الأهواء من هو شر من أهل الأهواء، وهم الذين يتدينون بالسنة وتكون منهم جهالات من وراء نسك"، **نوازل أبو الأصبغ عيسى بن سهل** (توفي سنة 486 هـ)، الخزانة العامة الرباط، مخطوط رقم 3398 د ورقة 263.

من علم الكلام الذي تميز بالمقاومة والمناهضة[11]، لدرجة أن ابن تومرت كان له الشفوف على فقهاء فاس "لأنه ألفى قوما صياما عن جميع العلوم النظرية خلا علم الفروع"[12].

فلنحتفظ مؤقتا، بملاحظة المراكشي التي يستنتج منها المكانة الخاصة التي أصبحت لعلم الفروع بالمقارنة مع باقي التيارات الفكرية الأخرى على العهد المرابطي، ولنتتبع نفس الاتجاه بالنسبة للنظام الموحدي.

ماذا كان موقف الموحدين من الوضع الفكري وكيف أثروا فيه ؟ إذا رجعنا إلى العقيدة الموحدية باعتبارها تمثل الأرضية السياسية للحركة ثم الدولة نلاحظ بأن واضعها "كان قد لقي بالمشرق أئمة الأشعرية من أهل السنة، وأخذ عنهم، واستحسن طريقتهم في الانتصار للعقائد السلفية، والذب عنها بالحجج العقلية الواقعة في صدر أهل البدعة، وذهب إلى رأيهم في تأويل المتشابه من الآيات والأحاديث، بعد أن كان أهل المغرب بمعزل عن اتباعهم في التأويل، والأخذ برأيهم فيه اقتداء بالسلف، في ترك التأويل وإقرار المتشابهات كما جاءت"[13]، فابن تومرت بميله إلى الأشاعرة في علم أصول الفقه أو الحديث لم يخالف الإطار العام للسنة، بل من الجائز أن نعتبر إخفاء تشيعه كما قرره المراكشي[14]، من باب مراعاة ذلك الإطار العام، ويدخل في هذا الاتجاه أيضا، موقف الخلفاء الموحدين من قضية المهدوية والإمامة، إذ ما من شيء يمنع من افتراض أن التراجع التدريجي الذي طبع موقفهم من تلك القضية حتى بلغ مستوى النبذ فالقطيعة[15]، إنما يعكس حرصهم على التوفيق بين منطلقاتهم السياسية وبين ثوابت المجتمع الفكرية. لكن هذا الحرص لم يحل دون فرض اتجاه فكري معين، فابن تومرت حينما مال "إلى مذهب ابن حزم إذ وجد فيه ما يؤيد دعوته"[16] فكأنما أراد بذلك هدم إحدى دعامات النظام المرابطي أي المالكية. ولم يحد خلفاء

---

(11) المراكشي : **المعجب**، ص : 172.

(12) نفس **المصدر السابق**، ص : 184.

(13) ابن خلدون : **العبر**، ج 6 ص : 226.

(14) المراكشي : **المعجب**، ص : 188. وحول تأثر ابن تومرت بالمناخ الفكري السائد في الشرق يمكن الرجوع إلى : مقدمة كتاب : **أعز ما يطلب** : Goldziher : *Ibn Toumert et la théologie de l'islam dans le nord de l'Afrique au XI siècle*, Alger, 1903, p 19.

(15) حول موقف الخلفاء الموحدين من قضية العصمة والإمامة يمكن الرجوع إلى رواية المراكشي حول رأي يعقوب المنصور تجاهها **المعجب**، ص: 292-291. أما الإجراء الراديكالي فكان على يد الخليفة المأمون الذي شهر بالعصمة وأمر بنبذها، أنظر تفاصيل ذلك في **الحل الموشية**، ص: 138-137، **والبيان المغرب**، القسم الموحدي، ص: 305.

(16) **تاريخ الفكر الأندلسي**: ص: 238.

الموحدين عن هذا الاتجاه، تشهد بذلك كتابات العصر وروايات المؤرخين حول تشدد النظام الحاكم في دعم اتجاهه الفكري عقيدة ومذهبا[17].

وهكذا يستنتج أن كلا من النظامين المرابطي والموحدي، قد اتخذ موقفا معينا من المناخ الفكري السائد، اتسم بتفضيل كل منهما، لميولاته الفكرية على حساب التيارات الأخرى، فاستمات المرابطون في مؤازرة علم الفروع وناهضوا علم الكلام، وكان رد الموحدين أكثر صلابة، فباسم الظاهرية قاوموا الفروع وعملوا على محو المالكية من المغرب[18].

فإذن من سمات الفكر الرسمي النخبوية والانتقاء، وهذا ما ينطبق على العهدين المرابطي والموحدي، إلا أن ذلك الفكر على الرغم من مؤهلاته، الناتجة عن الدعم الذي يلقاه من لدن الجهاز الحاكم وسدنته من الفقهاء، فإنه لم يتمكن من كتم أنفاس التيارات الأخرى، التي ربما توارت وراء الحجاب الكثيف الذي أسدلته رواية المؤرخين حولها.

ومع ذلك، واعتمادا على عدة مؤشرات، من الممكن رصد عناصر تلك التيارات، التي حكم عليها من لدن ذوي السلطان بالرفض والمناهضة وهذا ما يفضي بنا إلى المستوى الثالث أي مستوى الفكر المباين لاختيارات النظام. فما هي العناصر المحددة لهذا الفكر ؟ من سمات هذا الفكر أنه صادر من نفس منطلق الفكر الرسمي السائد، أي السنة، فهو شريكه في المشروعية. لكنه من جهة ثانية، يتميز بكونه لا يشاطره نفس المبادئ ولا التصرفات، ولا يمتلك نفس وسائل وأدوات الضغط، ومع ذلك استمر في الوجود بموازاة مع الفكر الرسمي. فما هو السر في ذلك ؟ لقد سبقت الإشارة إلى ما تولد عن إخضاع بلاد الأندلس سياسيا لنفوذ العدوة، من نتائج على المستوى الفكري، وفي مقدمتها سهولة انتقال المؤثرات الفكرية بأشكالها المختلفة نحو الجنوب، فانتقلت الرقابة، وانتقلت معها التيارات المراقبة، التي صمدت على الرغم من شدة وطأة الحكم تجاهها، ومن بين تلك التيارات علم الكلام والتيار الزهدي. ذلك

---

(17) حول هذا التشدد وصبغته الشمولية يمكن الرجوع إلى: الرسالة الثالثة والعشرين وهي المعروفة برسالة الفصول بتاريخ 556 هـ حيث جاء فيها : "ثم أورث المهدي علمه طائفته فبثوه في البلاد... طورا باللين، وطورا بالاشتداد... وآونة بالمواعظ الحسنة وآونة بالسيوف الحدد" ص: 130. أما تشجيع الخلفاء لعلم الحديث فكان من سمات بني عبد المومن أنظر موقف يعقوب من علم الحديث كما أورده المراكشي، ص: 279، وانظر مناقشة هذه القضية عند الموحدين عامة كما أوردها محمد المنوني في كتابه: **العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين**، ص: 50-53 طبعة الرباط، 1397- 1977.

(18) أنظر موقف كل من ها من الفكر غير "الرسمي" ما أورده المراكشي : **المعجب**، ص: 171-173 و279. أيضا حول موقف الموحدين من الفروع، مجهول : "كتاب ذكر بعض مشاهير أعيان فاس في القديم": تقديم عبد القادر زمامة، **البحث العلمي**، الجزء الأول، 1964، ص: 64.

أنه بمقابلة رواية المراكشي المتعلقة بموقف المرابطين من علم الكلام مع مصادر أخرى معاصرة، يبدو أن حديثه عن نبذ ذلك العلم، يتعلق، ربما بموقف طرف واحد هو النظام المرابطي وفقهائه، بينما هناك طرف آخر، أبدى مزيدا من الاهتمام بل والنضال لأجل ذلك العلم واستمراريته، وكأن الأمر يتعلق بنوع من التحدي لرغبة النظام. فقد جاء في كتاب الغنيمة للقاضي أبي الفضل عياض، في ترجمة أبي القاسم المعافري من سبتة، بأن هذا الأخير : "رحل إلى الشرق، فدرس هناك الأصول والكلام، ودرس ذلك ببلدنا حياته، وعليه أخذ ذلك جماعة من شيوخنا وأصحابنا، ورحل إليه الناس في درس ذلك، قرأت عليه المنهاج لأبي الوليد الباجي في الجدل والمناظرة، وقرأت عليه الرسالة بأبي بكر بن الطيب"[19]. فهذه الترجمة تسمح لنا بالقول بوجود مدرسة كلامية على العهد المرابطي لها أنصارها ولها امتدادها، مما يقلل من حكم المراكشي السالف الذكر[20]، ويؤكد بأن رجال هذه المدرسة قد فرضوا حضورهم حتى على النظام المعارض. فقد كان أحمد بن عبد الرحمان بن الصقر الخزرجي "محدثا مكثرا، ثقة، ضابطا... حافظا للفقه ذاكرا لمسائله، عارفا بأصوله، متقدما في علم الكلام عاقدا للشروط... ولأول وصوله إلى مراكش، عرفه أحد سراه لمتونة وتحقق ما عنده من الانقباض وحسن الهدي... فرغب منه أن ينقطع إلى صحبته، فامتنع من ذلك..."[21].

لقد تكرر - هذا الواقع عند الموحدين، فعلى الرغم من المحاولات المستمرة التي بدلها هذا النظام لمحو المالكية، ولاسيما الفروع وتعويضها بالظاهرية، مستعملين كل أساليب الترغيب والترهيب[22]، فقد صادفوا مقاومة وتحديا من رجال المذهب المالكي. فهذا أبو الحسن بن عشرين كان : "حافظا للفقه، محصلا ومحررا له... وكان يحفظ المدونة، ولما أحرقها ملوك

---

(19) أبو الفضل عياض: **الغنيمة**، تحقيق ماهر زهير جرار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1982، ص 166-165.

(20) ناقش المرحوم محمد بن تاويت الطنجي، في تقديمه للجزء الأول من **مدارك عياض**، هذه النقطة، ومنها الفكرة القائلة بشفوف ابن تومرت على علماء المرابطين لعجزهم عن الجدل والمناظرة. انظر مقدمة الجزء الأول من **ترتيب المدارك**، الرباط، سنة 1965.

(21) ابن عبد الملك المراكشي : **الذيل والتكملة**، السفر الأول، ترجمة رقم 292 ص : 227-225. مثل هذه النماذج تزخر بها كتب التراجم فهذا ابن الرمامة كان كما وصفه ابن عبد الملك "حافظا للفقه نظارا فيها بارعا في معرفة أصوله... معولا على بسيط العزالي... مبرزا في الكلام على نكته... ، **الذيل والتكملة**، السفر الثامن، ت، ص: 325. وعن تنوع التيارات الفكرية في هذا العصر انظر ترجمة عياض في كتاب **التعريف** لابنه محمد ص: 4 -5، نشر محمد بن شريفة – الرباط.

(22) يظهر بأن ذلك القمع كان شديدا لدرجة أن ابن خيرة وهو من كبار فقهاء قرطبة خاف على نفسه من بطش الموحدين، ففر إلى مصر، ثم إلى الحجاز، ولم يطمئن إلا بعد أو وصل إلى اليمن، ابن بشكوال : **الصلة**، ج 2، ص 520.

الموحدين بالمغرب من بني عبد المؤمن، كتبها الفقهاء، من حفظه بمدينة فاس"[23]، وإذا كان نفس هذا المصدر يؤكد بأن القضاة قد أمروا بالحكم "بمحصل الظاهرية"، فالواقع أن هناك من قضاة الحضرة المراكشية على عهد المنصور من كان لا يتردد، مع علو مكانته في جهاز الدولة والبلاط، في "رد الفتاوى في نوازل الأحكام... إلى قائلها من أهل المذهب المالكي"[24]، بل أن من فقهاء الدولة من كان يشيد دون تردد ولا وجل، بمكانة رجال هذا المذهب، فقد قال : "أبو الحسين محمد بن محمد بن زرقون : قلت للحافظ أبي بكر بن الجد، إنك تكتب إليه يعني أبا العباس (صاحب الترجمة) هذا فتصفه بالمشاور، وهي تحلية ربما كرهها أهل الأمر وحذروا من استعمالها، فالأولى تركها إحتياطا عليكما، "فأجاب ابن الجد بنوع من التحدي "بيته بيت الشورى على القديم، فلا أرى أنقص أحدا منهم ما يستحقه، ولاسيما هذا، فإنه أهل لها ولأكثر منها، ويكون بعده ما أراد الله"[25].

وهكذا يتضح بأن المناخ الفكري خلال القرن السادس الهجري قد تأثر بموقف الحكم من الفكر، وما يحمله ذلك الموقف من خلفيات ومصالح متناقضة. وإذا كان هناك تباين بين النظامين المرابطي والموحدي من حيث المواقف الفكرية، فإن موقفهما كان متماثلا من حيث معارضة الآخر. وهكذا، تحالف المرابطون مع فقهاء المالكية، حفظا لمصالح الجميع، ضد التيارات الفكرية الأخرى وفي مقدمتها علم الكلام، كما أن الموحدين، إنطلاقا من عقيدتهم سيسخرون زبانيتهم من فقهاء الظاهرية، وأطر مثقفة موحدية لاجتثات المالكية، فماذا كانت نتائج ذلك ؟

أولا : لقد ترتب عن تدخل الحكم في تثبيت اتجاهاته الفكرية، زيادة تغلغل الفكر الإسلامي في مختلف الأوساط، لاسيما البوادي، والمثال الواضح هنا، هو تسرب الفكر الأشعري بواسطة الموحدين إلى ذلك المجال [26].

---

(23) مجهول : "مشاهير أعيان فاس" ص : 52.

(24) ابن عبد الملك : **الذيل والتكملة**، السفر 1، ص : 280.

(25) **نفسه**: ص: 113.

(26) اعتبر "بول باسكون" بأن إدخال الأشعرية إلى الوسط القبلي قد شكل "ثورة ثقافية"، بول باسكون، **حوز مراكش**، القسم الأول، ص : 182. ويؤكد مثل هذا الطرح، ما أورده صاحب **الحلل الموشية** من أن ابن تومرت قد ألف بأصحابه " كتاب سماه التوحيد باللسان البربري" ص 109 ط، البيضاء 1979. أما ابن خلدون فأشار إلى أن ابن تومرت ألف العقائد على رأي الأشعرية، "مثل المرشدة والتوحيد باللسان البربري"، **العبر**، الجزء 6 ص : 469-466.

ثانيا : بازدياد ضغط الحكم على التيارات الغير المرغوب فيها، فإنه سيدفع بهذه الأخيرة إلى البحث عن وسائل الدفاع والضغط المضاد، فلا تجد مكانا أرحب من المجتمع، فانفعلت مع أحاسيسه وميولاته، واعتمد عليه في خلق التوازن مع الحكم.

ثالثا : انطلاقا من النتيجتين السابقتين فإن الزعامة المثقفة التي كان يمثلها الفقهاء قد حكم عليها بالاختيار، بين مستلزمات التحالف مع الحكم، وبين الدفاع عن المبادئ، لذلك انقسمت جبهتها إلى شطرين على الأقل، شطر حليف للحكم وآخر متحاش له، والعلاقة بين الطرفين ليست إلا واجهة لعلاقة النظام بالمجتمع.

ولربما أن التعرف على الوضع الاجتماعي بالمغرب الأقصى خلال القرن السادس الهجري من شأنه أن يشخص لنا طبيعة تلك العلاقة.

2 - الحياة الاجتماعية

إذا كان الوضع السياسي بالمغرب الأقصى خلال القرن السادس الهجري، قد أثر في الحياة الفكرية، مهد لها سبيل الانتعاش والتفتح، وفي ذات الوقت، فرض عليها نوعا من التوجيه يخضع لاختيارات هذه المؤسسة الحاكمة أو تلك، فإن تأثيره في الحياة الاجتماعية كان أعمق، لأن الأمر هنا يعني وضعية مجتمع برمته في إطار نسق سياسي جديد. فما هي مظاهر هذه الوضعية ؟ وما هي العوامل المؤثرة فيها ؟ وكيف ستتعامل عناصر وفئات المجتمع مع الوضع الجديد الناتج عن التحول السياسي ؟

2-1 - العوامل المؤثرة في الوضع الاجتماعي

إن تتبع كتابات المؤرخين حول الوضعية السياسية للمغرب الأقصى خلال القرن السادس الهجري، تسمح بالقول بأن تلك الوضعية قد تميزت بالاستقرار، ولا تستثني من هذه القاعدة ، سوى فترة الصراع المرابطي الموحدي، ثم مرحلة إخماذ ثورات ما بعد دخول الموحدين إلى مراكش[27].

وإذا كانت لهذه الوضعية من مزية، فلأنها أعطت للمغرب الأقصى مظهرا متميزا على مستوى الغرب الإسلامي عامة، إذ جعلته يستفيد من الوضع الذي كانت عليه بلاد الأندلس بسبب الزحف النصراني، وكذا الأزمة التي أصبحت عليها بلاد إفريقية وقسم من المغرب الأوسط نتيجة للاكتساح الهلالي، حيث ترتب عن ذلك، أن صاحب التحول السياسي الناتج

(27) ابن عذاري : **البيان**، ص: 13-13، حيث ربط بين الصراع العسكري المرابطي الموحدي وبين غلاء الأسعار وتوقف النشاط الزراعي. وعن الثورات التي واجهت الموحدين: انظر تفاصيل ثورة الماسي في **المصدر السابق**، ص: 26-27.

عن ميلاد وحدة سياسية على يد المرابطين والموحدين، ظهور شروط الازدهار الاقتصادي وفي مقدمتها الأمن والاستقرار.

لذلك أصبح المغرب الأقصى بحكم وضعيته السياسية الجديدة، مركز الثقل الاقتصادي في كل الغرب الإسلامي.

وبالرجوع إلى المصادر التي اهتمت بوصف الوضع الاقتصادي خلال فترة هذه الدراسة، بدءا بالبكري ومرورا بالشريف الإدريسي وانتهاءا بصاحب كتاب الاستبصار، نلاحظ أنها عكست المؤهلات الاقتصادية للمغرب الأقصى التي كانت تدور حول ثلاثة عناصر أساسية، هي الفلاحة والنشاط الحرفي والتجارة. وهذه العناصر تتسم بالتكامل من حيث مجال الإنتاج، ستؤدي إلى توثيق الصلة بين البوادي والحواضر، وهذا لا يتأتى إلا بتوفر شرط الاستقرار والأمن، فالبكري مثلا حينما تحدث عن حصن داي ذكر بأنه "وسط غيضة كبيرة من أجناس الشجر، وله سوق حافلة، يجتمع فيها رفاق فاس والبصرة وسجلماسة، بضروب الأمتعة والمتاجر"[28].

ويظهر بأن هذا الوضع ينطبق على مختلف المراكز ذات الثقل الاقتصادي والاستراتيجي، فالإدريسي بعد حوالي قرن من المؤلف السابق، يصف مدينة سجلماسة بأنها "كبيرة، كثيرة العامر، وهي مقصد للوارد والصادر، ولأهل هذه المدينة غلات القطن، وغلات الكمون والكروياء، والحناء، ويتجهز منها إلى سائر بلاد المغرب وغيرها"[29]. إلا أن التحول الحقيقي في الميدان الاقتصادي فقد هم بالخصوص طرق التجارة ومحاورها الأساسية. ذلك أن استقرار البدو في جنوب منطقة إفريقية والمغرب الأوسط، أدى إلى تحول طرق التجارة في اتجاه المغرب الأقصى، وترتب عن ذلك ازدهار اقتصادي شمل أهم محطات القوافل التجارية، وفرض على المرابطين والموحدين التدخل المباشر للاستفادة من هذا الوضع الإيجابي، عن طريق بسط الأمن وإبرام الاتفاقيات التجارية مع بعض بلدان غرب البحر المتوسط[30] فانعكس ذلك مباشرة على العملة، إذ أن "المرابطين احتفظوا بعلاقات وثيقة بالسودان مما سمح لهم بضرب سكة وبمقدار كبير من الدينار المرابطي"[31].

---

(28) أبو عبد البكري : **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، ص: 154.

(29) الشريف الإدريسي : **المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس**، ص: 90-91.

(30) حول هذه النقطة يمكن الرجوع إلى: - عز الدين أحمد موسى : **النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري**، ص : 278-265. محمد القبلي : "ملاحظات حول التجارب الوحدوية الوسيطية ببلاد المغرب الكبير"، ص : 17-18.

(31) M. LOMBARD : "Les Bases Monétaire d'une Suprématie économique. L'or musulman du VII au XI siècles" *Annales E.S.C*, avril-juin, 1947, p 150.

وقد شجع هذا الوضع على انتقال عدد كبير من سكان مختلف مناطق الغرب الإسلامي إلى المغرب الأقصى، لاسيما سكان إفريقية والأندلس، بسبب ظروفهما السياسية السالفة الذكر. ويظهر أن هذه الهجرة كانت ذات طابع حضري، بمعنى أن أغلب الوافدين قد قصدوا المدن، لاسيما تلك التي إمتازت بمؤهلاتها الاقتصادية والسياسية كأغمات وسجلماسة وفاس ثم مراكش[32]. فكانت نتيجة ذلك أن انتقلت الأفكار وانتقلت معها العادات الاجتماعية المختلفة، وتولد عن الجميع وضع اجتماعي جديد يعكس خصوصيات القرن السادس الهجري بالمغرب الأقصى.

ويمكن القول، بأن هذا المعطي كان من عوامل التحول السريع الذي عرفته كبريات الحواضر المغربية، فمدينة فاس زخر عمرانها على العهد المرابطي والموحدي، لدرجة جعلت مؤرخيها في العهد المريني، حينما يريدون إبراز عظمتها، يحيلون على الفترة المرابطية والموحدية[33]. أما مراكش، فإن مركزها السياسي كقاعدة للحكم، جعلها تنمو بسرعة كبيرة نافست أكثر المراكز قوة كأغمات[34].

وهكذا فإن الوضع السياسي الذي عرفه الغرب الأقصى خلال القرن السادس الهجري قد هيأ المناخ المناسب لحياة اجتماعية تعكس وضعية الاستقرار، لكنها في نفس الوقت عكست مظاهر التحول السياسي والثقافي.

2-2- بعض مظاهر الحياة الاجتماعية

من الصعب جدا الفصل بين الوضع السياسي وأسسه، والانعكاسات الاقتصادية، وبين الحالة الاجتماعية، ذلك أن الإقرار بوجود وضع سياسي متميز خلال فترة هذه الدراسة، يقتضي أن يؤشر بطريقة أو بأخرى في المجتمع. فمن ذلك، ما طرأ على ساكنة المغرب الأقصى من تحول في أنشطتها المعاشية من فلاحة وتجارة وحرف[35].

---

(32) بالرجوع إلى **التشوف** لابن الزيات كنموذج، يمكن أن نلاحظ أن كثيرا من المترجم لهم من أصل تلمساني، أو قيرواني، أو أندلسي ... ترجمات رقم 28.13.9.6.1... طبعة الأستاذ التوفيق. وانظر في هذا السياق ملاحظة "كاستون دوفردان" حول التأثير الفكري لمدينة القيروان في أغمات:

- Gaston de Verdun : *Marrakech des origines*..., p. 134-136.

(33) هذا ما يلاحظ على سبيل المثال عند كل من : ابن أبي زرع : **روض القرطاس**، ص: 47-49، والجزنائي: **زهرة الأس**، ص : 44-45.

(34) حول الربط بين دور مراكش السياسي ونموها العمراني أنظر: الشريف الإدريسي : **المصدر أعلاه**، ص: 98. مجهول: **الاستبصار**، ص: 209. ويمكن الاستفادة من دراستي كل من "كاستون دوفردان، **المرجع المذكورة**، أعلاه ص : 134-136، إضافة لـ : - Paul Pascon : *Le Haouz de Marrakech*, pp 152-158.

(35) عز الدين أحمد موسى، ص : 339.

لكن تأثيره كان أوضح على مستوى التباين الاجتماعي، وظهور بعض الانحرافات الاجتماعية. ذلك أن تحول المرابطين والموحدين من الإصلاح إلى الملك، كما صوره الفصل السابق، قد جعل كلاهم يستفيد من جملة من الامتيازات حددت انتماءهم الاجتماعي ضمن طبقة أرستقراطية متميزة. ولعل أهم تلك الامتيازات ثروات الحكام الناتجة عن ملكية الأراضي والاستفادة من مراقبة النشاط التجاري[36].

ولما كانت الدولة قد اعتمدت على تزكية الفقهاء ومؤازرتهم، فقد انعكس ذلك على نمو ثروات المتعاونين منهم مع النظام، فشكلوا امتدادا للأرستقراطية السياسية الحاكمة. ويلاحظ بأن هذا الوضع يشمل فقهاء المرابطين والموحدين على حد سواء، حيث جمعوا بين الحظوة السياسية والنفوذ الاقتصادي والاجتماعي.

وقد احتفظت كتب التراجم بنماذج متعددة عن هؤلاء الفقهاء، فهذا أبو عبد الله بن حمدين : "حامي ديار الدين وعاضده، وقاطع ضرر المعتدين... أقام وأقعد، وأدنى وأبعد، وأنحس وأسعد..."[37] وتنطبق مثل هذه الأوصاف على ابن زهر حيث كان قبل نكبته من لدن المرابطين سنة خمس مائة وإحدى عشر "في غاية الجاه والعزة والتمكن من الدولة، فولى من قبله حاكم يحكم من حاشيته، وصاحب المدينة من توليته، وشهود البلد بحكمه"[38].

وفي العهد الموحدي احتفظ الفقهاء بهذه المكانة، فقد كان أبو الحسن بن الإشبيلي: "يشفع عند ا لأمر العالي فيشفع، ويتكلم فيصغي لكلامه ويسمع، دام علو مكانته عند الخليفة، رضي الله عنه، فأسهم الإسهام والديار، وأناله الإكرام والأوطار"[39]، بل إن المنصور الموحدي شبه القاضي عبد المنعم ابن الفرس بقوله : "أقول لك ما قاله موسى - عليه السلام - لأخيه هارون : ﴿أخلفني في قومي وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين﴾ (سورة الأعراف). فهذا التشبيه الذي يعني المصالح المشتركة، يعكس مكانة[40] عينة متميزة من

---

(36) انظر الفصل الثاني: الهوامش رقم 44/47. وانظر على سبيل المثال ثروة يوسف بن تاشفين كما صورها ابن عذاري: "قطعة لم يسبق نشرها من تاريخ المرابطين"، **هسبريس تمودا**، 1961، ص: 59. وانظر وصف ابن سعيد لوضعية أعيان مراكش: "ويكفي أن كل قصر من قصورها، مستقل بالديار والبساتين، والحمام والاصطبلات والمياه وغير ذلك، حتى يغلق الرئيس منهم بابه على جميع حوله وأقاربه وما يحتاج، ولا يخرج له أمر خارج داره ولا يشتري شيئا من السوق لمأكل،ولا يقرئ أولاده في مكتب خارج..." أورده محمد المنوني ضمن كتابه: **العلوم والآداب والفنون على عبد الموحدين**، طبعة الرباط 1977، ص : 249.

(37) الفتح بن خاقان : **قلائد العقيان في محاسن الأعيان**، ص: 221/220.

(38) ابن عذاري: "قطعة ..." ص : 80.

(39) عبد الملك بن صاحب الصلاة: **المن بالإمامة**، ص : 229.

(40) النباهي: **المراقبة العليا**، ص : 110.

الفقهاء ينعت أعضاؤها بالنبهاء، والكبراء[41]، وقد يمتازون بانتمائهم لأسر توصف بكونها من "بيت فقه وعلم وثروة"[42].

لكن، إذا كانت وضعية هذه الفئة الاجتماعية، تنسجم مع منطق التحولات العامة التي طبعت مغرب القرن السادس الهجري، فإننا نجد فئة اجتماعية أخرى تعكس الوجه الآخر لتلك التحولات، قوامها هي أيضا فقهاء وأطر مثقفة لكن من طينة أخرى، وقاعدتها الأساسية تتشكل من صغار المزارعين ومختلف الحرفيين.

فمن فقهاء هذه الفئة من كان يعتمد في عيشه على الشعير دون سواه[43]، لا يلبس إلا الخشن من الثياب، وإن اشتهى اللحم اصطاد السلاحف البرية[44]، بل منهم من عجز عن تسديد كراء سكناه فترتب عليه دين لمدة عشر سنوات[45].

لذلك، فوضعية هؤلاء الفقهاء لا تختلف إطلاقا عن وضعية صغار المزارعين الذين لا تتعدى ملكيتهم حائطا (بستانا) وبقرة[46]، كما لا تختلف عن تلك التي طبعت صغار الباعة في الحواضر، حيث كان منهم من لا يتعدى ما يتصرف فيه من مال، بضعة دراهم[47].

ويشترك أعضاء هذه الفئة في معاناتهم من وطأة الكوارث والمجاعات التي كانت تنتاب البلاد بين الفينة والأخرى[48]، والتي قد تبلغ حدتها درجة تدفع إلى بيع المسكن للحصول على القوت[49].

وهكذا، فالأمثلة السابقة تسعف في تشخيص بعض ملامح التباين الاجتماعي، وإذا كان التركيز قد انصب على توضيح وضعية فئتين اجتماعيتين، الأرستقراطية من جهة والعامة من جهة أخرى، فذلك لأن وضعية كل منهما تعكس بشكل واضح كيف أن التحول السياسي أثر في بنية المجتمع بأن زاد في تعميق الهوة بين فئاته.

---

(41) عبد المالك بن صاحب الصلاة: **المن بالإمامة**، ص : 149/150.

(42) مجهول: **ذكر بعض مشاهير أعيان فاس في القديم** ، حيث أورد أمثلة عن تلك الأسر : كبيت بني المغيلي ص: 53، وبيت بني دبوس ص: 57، وبيت بني يسكر ص: 82، بيت بني السلالجي، ص : 85.

(43) ابن الزيات : **التشوق**، ترجمة رقم 6 : 93 طبعة التوفيق.

(44) **المصدر أعلاه**، ترجمة رقم 13 ص : 110.

(45) **المصدر أعلاه**، ترجمة رقم 34 ص : 147.

(46) **المصدر أعلاه**، ص: 134.

(47) محمد بن القاسم التميمي : المستفاد، ترجمة أبي القاسم عبد الرحمان الحاج الملاح، ترتيب محمد بن شريفة، **دعوة الحق**، العدد 259، ص: 29 محرم 1407 – أكتوبر 1986؛ ورقة رقم 112 من مصور الأستاذ أحمد التوفيق.

(48) ابن الزيات: **المصدر أعلاه**، ص : 126.

(49) **نفسه**: ترجمة رقم 38 رقم ص : 153، وعن حدة هذه المجاعات فقد ذكر التميمي في ترجمة حجاج بن يوسف الكندري ص : 49 -51. إن المجاعة قد تمتد خلال عدة أشهر.

لكن إذا كان تعميق التباين الاجتماعي هو من نتائج الوضع السياسي والاقتصادي، فإن ذلك الوضع قد أفرز أيضا جملة من الانحرافات الاجتماعية، التي ربما كان تأثيرها، أشد خطورة، لمعارضتها للقيم الأخلاقية الدينية المؤطرة للمجتمع.

ولعل من أهم تلك الانحرافات المؤثرة في السلوك الاجتماعي، والتي كان لها صدى طيلة القرن السادس الهجري، قضية تناول المسكرات ومعاقرة الخمر بأشكاله ومسمياته المختلفة.

ومع أن هذه القضية قد تخضع لمعطيات خاصة كتلك التي ذكرها صاحب الاستبصار حول المصامدة، بأن : "أكثر عيشهم إنما هو من العنب والزبيب والرب، وهم لا يستغنون عن شربه لشدة برد الجبل وثلجه"[50].

لكن خصوصية هذه المعطيات لا يمكنها أن تتجاوز حد التحريم الذي خضع له شرب الخمر في الشرع الإسلامي. بل قد يعتبر وضع المصامدة، تجاوزا، وضعا استثنائيا، فكيف إذا تعلق الأمر بممارسة ذلك بين أولى الحل والعقد من رجالات الدولة.

إن تقديم الوقائع التالية من شأنه أن يترجم أصداء هذا السلوك على الواقع المجتمعي، وكيف تفاعل مع معطياته.

يلاحظ بأن هذا الأمر لا يهم فترة دون أخرى، إذ نجد أصداء له، على عهد المرابطين والموحدين، فالمراكشي أشار إلى ظاهرة الخمر ضمن مناكر عهد حكم علي بن يوسف :

"واختلت حال أمير المسلمين رحمه الله بعد الخمسمائة اختلال شديدا، فظهرت في بلاده مناكر كثيرة... وصارت كل امرأة من أكابر لمتونة ومسوفة مشتملة على كل مفسد وشرير وصاحب خمر ..."[51].

ومع أن المراكشي أورد قضية معاقرة الخمر ضمن جملة من الانحرافات التي هيمنت على البلاط المرابطي، مما قد يضعف من خطورتها. فإننا نجد مصادر أخرى تربط بين النفوذ السياسي للحكام، وبين فساد الأخلاق، ودللت على ذلك بشرب الخمر، فهذا أبو بكر بن إبراهيم صهر علي بن يوسف، وقد كان واليا على غرناطة ثم سرقسطة حيث "أقام بها مراسيم الملك وانهمك في اللذات،وعكف على المعاقرة، وكان يجعل التاج بين ندمائه، ويتزين بزي الملوك"، ثم يعلق ابن الخطيب على المترجم له بقوله "توفي سنة خمس مائة وعشرة بعد

(50) مجهول : **كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار**، نشر وتعليق سعد زغلول عبد الحميد، ص : 211، القاهرة، 1958.

(51) المراكشي : **المعجب**، ص : 177.

أن ضاق درعه بطاغية الروم"[52]، فكأنما أراد أن يربط بين انهماكه في الملذات وبين فشله في التصدي للضغط النصراني.

ويظهر بأن مثل هذا الانحراف قد طال أيضا البلاط الموحدي بل السادة من بني عبد المومن، ويؤكد ذلك ما أورده عبد الملك بن صاحب الصلاة من أن عبد السلام الكومي، وزير الخليفة عبد المؤمن، قد نسب لأبناء هذا الأخير "قبائح الأفعال، من الراحات والبطالات بالنهار وطول الليال" و"أنهم يشربون الخمر المحرمة"[53]. وعلى الرغم من محاولة الرواية التخفيف من خطورة هذه التهمة، إذ اعتبرت بأن الأمر لا يتعدى "الرب الحلال الذي لا مرية فيه ولا ريبة"[54]، فإن نفس المصدر لم يسعه إلا الإقرار بالحقيقة وهي معاقرة الخمر من طرف ولي العهد نفسه[55].

وعلى كل، فإن شرب الرب على الأقل، كان من طقوس الحفلات الرسمية للموحدين في عهد يوسف بن عبد المومن، حيث كان يقدم بكميات كبيرة شبهها ابن صاحب الصلاة بالنهر أو الساقية[56]، بل لم يكن هناك اعتراض على صنعه وهذا ما يستنتج من كون أحد أبواب مراكش كان يسمى بابا الرب، وأن الحكم كان يسمح بإنتاجه[57]. ومن الجائز أن نفترض أن هذا الانحراف، كما تؤكده المؤشرات السالفة، قد أصبح يشكل مصدر إزعاج للحكام، وفي نفس الوقت أداة نقد بالنسبة للمعارضة، مما يعكس ربما استفحاله، خلال القرن السادس الهجري، وبالتالي يطرح قضية مصداقية نظام كان إصلاح أوضاع المجتمع من بين أهم مبررات قيامه[58]. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الملاحظة تنطبق على المرابطين والموحدين على حد سواء.

ومن المفيد قبل توضيح موقف النظامين من هذه القضية، التلميح ولو بعجالة إلى بعض مظاهر تداولها داخل المجتمع. فبالرجوع مثلا إلى تشوف ابن الزيات، نقف على عدة

---

(52) لسان الدين بن الخطيب: **الإحاطة في أخبار غرناطة**، تحقيق عبد الله عنان القاهرة : 1973، ص: 405 و408.

(53) عبد الملك بن صاحب الصلاة : **المن بالإمامة**، ص: 174.

(54) **نفسه**، ص: 175-174.

(55) أورد ابن صاحب الصلاة تفاصيل هذا الحدث في معرض ذكره لأوبة عبد المؤمن من زيارة قبر ابن تومرت أول عام ثمانية وخمسين وخمس مائة : حيث أن أبا عبد الله محمد وهو ولي العهد قد تقيأ الخمر "وهو راكب على فرسه في المحلة على مرأى من عظماء الموحدين وأشياخهم والعالم من المؤمنين الزائرين" **المصدر أعلاه**، ص : 216-217.

(56) **نفسه**، ص : 433.

(57) جاء ذلك في إحدى رسائل عبد المؤمن المؤرخة سنة 543 هـ أوردها ابن القطان: **نظم الجمان**، ص: 161.

(58) انظر مناقشة هذه النقطة من طرف محمد القبلي في: "رمز الإحياء وقضية الحكم في المغرب الوسيط"، ص: 42/41.

إشارات تعكس تلك المظاهر، من بينها ثبوت وجود حرفة "الخمار" بمدينة فاس، وهو الذي "يشتري العنب ويعصره ويبيعه مسكرا"[59]. أيضا، كان من عادة بعض سكان مراكش عصر العنب ووضعه في مكان معد لذلك، والاحتفاظ به "يوما وليلة فيصير مسكرا" ثم يشرب[60]، وقد ينفق الشخص كل أجرته في شرب المسكر[61].

وإذا كانت هذه الإشارات توضح بشكل جلي هذا الانحراف، فهناك إشارات أخرى موازية لها، تعكس رد الفعل الغير الرسمي تجاهه، والذي اتسم بالمناهضة والمحاشاة[62]. لذلك، لا غرابة إذا استثمر مثل هذا الموقف، ووظف لأغراض سياسية سواء من طرف الحكم أو المعارضة.

فبالنسبة للحكم يلاحظ بأن النظام المرابطي، في مرحلة احتضاره، قد عبر صراحة عن مناهضته للخمر، وجعل ذلك من أولوياته الأساسية[63]. أما النظام الموحدي، فقد كان له موقف مماثل، إذ اعتبرها "مفتاح الشرور، ورأس الكبائر والفجور"[64]. وتكرر نفس هذا الموقف على عهد يعقوب المنصور الذي منع الخمر بأن "أنفذ المخاطبات بذلك إلى كافة ولاته بالأمصار، فأريق منها في البلاد ما يساوي أمولا جمة"[65].

وهكذا، كان الحكم قد انتصب لردع هذه الظاهرة، دفاعا عن مصالحه العليا المتمثلة في مشروعيته الدينية تجاه الرأي العام، كما أن المعارضة هي الأخرى سوف تستغل تلك الظاهرة لمناهضة الحكم. وإذا كان هذا الموقف لم يعبر عنه علانية في العهد الموحدي، فإن

---

(59) ابن الزيات: **التشوف إلى رجال التصوف**، طبعة أحمد التوفيق، ص: 201، وهذه الإشارة تضمنتها ترجمة السلالجي المتوفى سنة أربعة وستين وخمسمائة.

(60) **المصدر أعلاه**: الترجمة رقم 963 ص: 243.

(61) **نفسه**: الترجمة رقم 249 ص: 423.

(62) من ذلك موقف الشيخ مع الله الزياتي المتوفى سنة ست وثلاثين وخمسمائة الذي لم يتردد في اجتثات كروم حقله، حينما اكتشف أن فتيان القرية خبأوا فيه قلة عصير العنب، **نفس المصدر**، ص: 134. أما السلالجي المذكور في الإحالة رقم 59 أعلاه فقد امتنع عن أكل عنب لأن صاحبه صانع خمر. رقم 62.

(63) رسالة تاشفين بن علي الموجهة إلى مكان بلنسية، ويلاحظ أن هذه الرسالة وجهت أثناء تعقب الجيش المرابطي لعبد المؤمن بجبال الريف. حسين مؤنس: "نصوص سياسية عن فترة الانتقال من المرابطين إلى الموحدين"، **مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية**، مدريد، 1955، المجلد الأول، العدد الثالث، ص : 111-113.

(64) رسالة عبد المؤمن من تنملل إلى الطلبة والأشياخ بالأندلس بتاريخ 16 ربيع الأول سنة ثلاث وأربعين وخمسمائة أوردها ابن القطان في كتاب **نظم الجمان** تحقيق محمود علي مكي ص : 155-165، والمثير للانتباه هو تزامن إنشاء هذه الرسالة مع ظرفية قيام عدة ثورات ضد الموحدين، مما يطرح عدة تساؤلات حول الخلفيات التي أملت صياغتها وأشاعتها في كافة مناطق نفوذ الموحدين.

(65) ابن عذاري: **البيان**، ص: 143.

العكس تماما كان في فترة حكم المرابطين، إذ حينما طعن ابن تومرت في مشروعية النظام المرابطي، وعدد ثالب رجاله بإبراز "ما أحدثوه من المناكر والمغارم، وتقلبهم في السحت والحرام"[66]، فإنه اعتبر الخمر من ضمن الكبائر إذ هي "داء وليس فيها شفاء"[67] ثم خصص بابا "في تحريم الخمر بالكتاب والسنة وإجماع الصحابة"[68]، وكأنه يريد أن يذكر النظام بتغافله عن إحدى البديهات، ويعطي بالتالي لكل مصلح الحق في الانتصاب لتغيير هذا المنكر.

فإن ظاهرة معاقرة الخمر كانت من أجلي ظواهر الانحراف التي ميزت مغرب القرن السادس الهجري، ولعل خطورتها لا تكمن فقط في جانبها الأخلاقي، بل وهذا ما يفهم من خلال الإشارات السابقة، التي أكدت على نوع من الحرية في التعامل مع مادة، تعتبر أم الخبائث، ويعتبر تحريمها مصدر إجماع كما ذكر ابن تومرت. فهل أصبح المعطي الاجتماعي يتجاوز الإطار المحدد لهويته، أي الضابط الديني؟ وهل فقد النظام السياسي في الحالة أهم ركائزه ودعاماته ؟ أم أن الأمر لا يتعدى أن يكون سلوكا دنيويا، هو واجهة لتحول حضاري فرضته أوضاع الاستقرار السياسي والازدهار الاقتصادي، وأن تأثيره لا يتسم بالشمولية والانتشار؟ وفي هذه الحالة، هل يمكن أن نعتبر ما أوردته المصادر من معلومات حول دور المرأة داخل المجتمع في العهدين المرابطي والموحدي، وهو دور متعدد الواجهات والأنشطة، هو أيضا من الأمور العادية التي فرضتها حتمية التحول الحضاري ؟ فقد تحدثت المصادر بأشكال وأساليب مختلفة عن ذلك الدور. فرواية المراكشي بالنسبة لنساء العهد المرابطي، لا يمكن أن تعتبر إلا ذات دلالة قدحية انتقادية، تردد نفس انتقادات ابن تومرت، وهي رواية موجهة أساسا لصنف معين منهن، أي نساء : "أكابر لمثونة ومسوفة".

وعلى العكس من ذلك، فإن الأسلوب الذي قدم به ابن عذاري الأميرة حواء بنت تاشفين، إذ نعتها بكونها "أديبة شاعرة جليلة ماهرة"، وأن مشاركتها في الحياة العامة، هي مشاركة امرأة مثقفة، قادرة ليس فقط، على حضور "مجلس الكتبة والشعراء" بل على المحاضرة فيه[69].

---

(66) ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، الجزائر 1903، ص: 261.

(67) **نفسه**، ص: 263.

(68) هذا ربما ما يفهم من استعمال ابن تومرت مصادر تحمل معنى الحركة كالإراقة والكسر: "باب في إراقته وكسر الأواني" ثم استعمال مصدر التحريم، وسواء تعلق الأمر بهذا المصدر أو ذاك فإن القيام بذلك، هو من مسؤوليات الحكم لا غير. (باب في إراقته وكسر الأواني وتحريم الانتفاع به) **نفس المصدر**، ص : 375.

(69) ابن عذاري: "قطعة لم يسبق نشرها..." ، ص: 74.

لكن مع إيجابية هذا السلوك، فالمهم هو رأي وموقف المجتمع منه، وهو مجتمع كانت من قواعده عدم استصاغة سفور النساء، فبالأحرى مشاركتهن الرجال في الحياة العامة.

وهذا يعني أن موقف المجتمع من مختلف هذه الانحرافات يقتضي التدخل لمنعها أو على الأقل الحد من فعاليتها، وهو شيء يمكن أن يقوم به أفراد من المجتمع، لكنه أيضا عمل يدخل ضمن مسؤوليات الحكم باسم سلطة الدين على الدنيا. ولعل ما يصور هذا الوضع الثنائي المتباين، أي العلاقة بين المبادئ والقيم، وبين الانحرافات الاجتماعية، قول ابن عذاري بالنسبة لسلوك يعقوب المنصور : "لما رأى التساوي في الانهماك والاغترار، وسمع المجاهرة بالاستهتار، والتنافس في الشهوات، ونفاق سوق الغانيات الملهيات، تنكر وغضب في الله لذلك المنكر"[70].

وهكذا يتبين، أن مغرب القرن السادس الهجري قد عرف عدة تحولات اجتماعية ميزته عن القرون السابقة. وإذا كانت لتلك التحولات مزايا وإيجابيات على المستوى الحضاري، كازدهار عمراني مثلا، فإنها من ناحية أخرى حملت معها عدة مشاكل، فقد ازداد التباين بين فئات المجتمع، ورافق ذلك ظهور عدة انحرافات اجتماعية كان في مقدمتها قضية معاقرة الخمر...

لقد كان الهاجس الأساسي في إنجاز هذا الفصل توضيح العلاقة المنطقية بين الوضعين الفكري والاجتماعي من جهة، والوضع السياسي من جهة ثانية، وذلك للتأكيد على نقطة جوهرية وأساسية، وهي أن مغرب القرن السادس الهجري ليس إطلاقا هو نفس مغرب القرون السابقة. وهذا ما تمت محاولة توضيحه بالربط بين قيام المرابطين والموحدين بتأسيس نظام مركزي، وما تولد عن ذلك من تحولات اقتصادية واجتماعية وثقافية.

لكن، هل تعني تلك التحولات تجاوز الهوية الاجتماعية التي يحددها المعطى الديني المتمثل في الإسلام ؟ إن الجواب البديهي سيكون بالنفي طبعا، ذلك أن وضع الدين الإسلامي هو الثابت الذي يربط بين هذا القرن والقرون السالفة، بل هو المؤثر الأساسي في مختلف المجالات. فباسم الدين قامت حركة المرابطين لإصلاح الأوضاع، وباسمه أيضا أعلن ابن تومرت مهدويته وناضل ضد الحكم المرابطي، وفي نطاقه سيرفع ابن هود شعار الهداية ضد الموحدين، وتكررت نفس المحاولة على يد العبيدي عند مطلع القرن السابع الهجري[71].

---

(70) ابن عذاري: **البيان**، ص: 143.

(71) نقصد من خلال هذه النماذج توضيح دور الدين في التعبير عن بعض التناقضات ذات البعد الاجتماعي والفكري، ونسوق في هذا الإطار كيفية تقديم المصادر لثورة بن هود أو عمر الخياط أو الماسي، فهذا الشخص

معنى هذا أن سلطة الدين لازالت هي أساس كل السلط وكل المبادرات، ولما كان القرن السادس الهجري قد عرف تعزيز تلك السلطة، سواء عن طريق الرغبة في خلق الوحدة الدينية والمذهبية، أو عن طريق إشاعة وتعميق الشعور الديني بواسطة الثقافة الإسلامية من جهة، وإدماج المجتمع في سياسة الجهاد والرباط بالأندلس من جهة ثانية، ولما كان ذلك القرن قد عرف نوعا من الشذوذ والانحراف عن المبادئ والقيم الدينية والأخلاقية، ألا تمثل كل هذه الاعتبارات شروطا موضوعية، ومبررات منطقية، لتجلي سلوك زهدي، وتبني فكر ينطلق من القيم الدينية، ويساير تلك الاعتبارات، فينفعل مع بعضها، ويعمل على إصلاح وتقويم بعضها الآخر. ليكون ذلك من عوامل تقبل الفكر الصوفي ؟

كان قصارا وكان أبوه دلالا كما عند ابن عذاري، وهو ثائر من سوقة سلا كما عند ابن خلدون، أما أنصاره فهم جموع لا تحصى، كما يصفهم ابن عذاري، وهم الشرار، ووجوه الأغمار عند ابن خلدون. تراجع ثورة الماسي في: **أخبار المهدي بن تومرت** للبيدق، الرباط، 1971، ص: 67؛ ابن عذاري، **البيان المغرب**، القسم الموحدي، ص 26، و**كتاب العبر** لابن خلدون : الجزء 6 ص : 480. أما العبيدي المشار إليه، فقد ذكر قيامه ضد الناصر، سنة 600 هـ ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص : 201.

القسم الثاني

التجلي

الفصل الرابع
تأسيس السلوك الزهدي
الجهاد والرباط

إن الدارس لتاريخ المغرب الوسيط، مهما اختلفت مصادر اهتماماته، لا يمكنه إلا أن يلاحظ ويؤكد مكانة الجهاد طيلة هذه الحقبة، إن على مستوى الحكم ومواقفه ومبادراته المختلفة، أو بالنسبة لاهتمامات المجتمع.

وإذا كانت هذه القضية في حد ذاتها تحتاج إلى دراسة مستقلة، فإن التلميح لبعض عناصرها ومقوماتها، وربطها بالخصوصيات الظرفية للقرن السادس الهجري، قد تساعد على توضيح مدى تأثيرها في السلوك الدين خلال ذلك القرن بأبعاده السياسية والمجتمعة.

1 - الجهاد والحكم والمجتمع

لعل ما يترجم مكانة الجهاد بالمغرب الأقصى، دوره بالنسبة لكل مشروع سياسي، مهما اختلفت ظرفيات قيامه أو نشأته[1]. فجميع الأنظمة استندت من ضمن ما استندت عليه، على المشروعية السياسية المستمدة من الممارسات الجهادية. وهذه المكانة لا يمكن تفسيرها إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار، رمز الجهاد كواجهة للسلوك الديني الذي هو أساس كل وجود سياسي. ولما كان هذا الأخير لا دلالة له إلا في علاقاته بالمجتمع، فتكون النتيجة هي أن الجهاد يعكس أيضا الهوية الدينية للكيان المجتمعي. وهذا يعني أن هذه الظاهرة تمثل نقطة تلاقي بين الكيانين السياسي والمجتمعي، فهي لذلك كانت من الثوابت التي لا تتأثر بالمتغير السياسي، فقد يحل نظام محل آخر، أما الجهاد فيستمر باستمرار السبب أي العدو النصراني.

ولتوضيح هذه الملاحظة من الممكن القيام بمقارنة انطلاقا من وضعين سياسيين متباينين خلال العصر الوسيط : الوضع الأول ينتمي إلى أواخر المرينيين وبداية الوطاسيين، وهي فترة اتسمت بالتفكك السياسي للمخزن المريني والوطاسي، وباستئساد القوى النصرانية، وترتب عن ذلك أن هاجم الايريون ثغور العدوة الجنوبية واحتلوا كثيرا منها،

(1) Mohammed Kably: *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du moyen-age. xiv-xv siècle*, Edition Maisonneuve et la rose, Paris, 1986, p 82.

وأمام ضعف السلطة السياسية بالمغرب انتصب المجتمع لمواجهة هذا الخطر[2] فبرز بذلك دوره في سياسة الجهاد.

أما الوضع الثاني، فهو مختلف عن الآخر، إذ اتسم بالتوثب والقوة، وهو ما ميز فترة حكم المرابطين والموحدين خلال القرن السادس الهجري، فانعكس ذلك على الدولة كمحرك للجهاد بالأندلس، لدرجة كادت أن تخفي مكانة المجتمع في هذا المشروع، لولا ما احتفظت به المصادر الإخبارية من معلومات عن المشاركة الواسعة للمغاربة في مختلف عمليات الجهاد في العدوة الشمالية[3].

2 – الجهاد والمرابطية : الجذور والأبعاد

كان للجوار الجغرافي بين بلاد الغرب الإسلامي و"بلاد عدو الدين" أثر في عمق جذور الممارسات الجهادية، وقد كانت لبلاد الأندلس ميزة خاصة في هذا الباب، باعتبارها مهيأة أكثر من غيرها بحكم جوارها المباشر للمسالك النصرانية. لتكون مجالا للجهاد[4]. ولذلك، استأثرت هذه البلاد باهتمام كافة المسلمين، فارتفعت مكانتها وقدسيتها لديهم، وسمت في نفوسهم، وربما أن هذه الميزة هي التي جعلت المقري يقول في حقها :

"واعلم أنه لو لم يكن للأندلس من الفضل سوى كونها ملاعب الجياد للجهاد لكان كافيا"[5].

---

(2) تعكس كثير من تراجم دوحة الناشر لابن عسكر الطابع الاجتماعي للجهاد وعلى سبيل المثال يمكن الاستئناس بتراجم كل محمد بن يجش التازي، ص : 71-66 وعبد الله بن محمد العنابي الفرعي، ص: 92-91. محمد بن عسكر الحسني : دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، بتحقيق محمد حجي، الرباط 1977-1398. وانظر حول هذه النقطة :

- E. Levi Provençal : "Le Maroc en face de l'étranger à l'époque moderne", B.E.P.M, N° 64, 1925, p. 100.

حيث اعتبر بأن أولياء القرن 16 اشتهروا أكثر بجهادهم عكس سابقيهم الذين اشتهروا بزهدهم فقط، بينما اعتبر في مقال آخر بأن الموقع الشمالي للريف بجوار الخطر المسيحي قد أضفى على سلوك أولياء طابع الجهاد:

- "Religion, culte des Saints et confréries dans le nord Marocain". B.E.P.M. N° 71- 1926 P 73.

(3) Mohammed Zniber : «coup d'oeil sur quelques chroniques Almohades recemment publiées»; *Hespéris- Tamuda,* N° VII, 1966, pp, 51-54.

وفن هذه المشاركة أنظر على سبيل المثال وصف المشاركين في جيش ابن تاشفين في الزلاقة،يقو ابن أبي زرع : "قبائل المغرب وزناتة والمصامدة وغمارة، وسائر قبائل البربر الذين كانوا في محلتة" **روض القرطاس**، الرباط، 1973، ص: 148-147.

(4) Roger Arnaldez : «La guerre sainte selon Ibn Hazm de Gordoue». *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Levi-Provençal,* T2; C.N.R.S, Paris, 192, P 447-448.

(5) المقري : **نفح الطيب**، ج 1، تحقيق إحسان عباس، 1968، بيروت، ص: 186.

معنى هذا أن الوضع الاستراتيجي للأندلس، قد أشاع مناخ الجهاد والرباط منذ استقرار المسلمين في تلك البلاد، ولما كان الجهاد فرضا على كل مسلم، فقد أدى ذلك إلى تغلغله في السلوك الديني، والاجتماعي، داخل الأندلس وخارجها، لاسيما في المناطق المجاورة من بينها المغرب الأقصى، فانتقل المغاربة إلى العدوة الشمالية للمشاركة في تلك المهمة[6]. ويلاحظ أن هذه المشاركة سوف تتقوى بازدياد الارتباط بين العدوتين.

وهكذا فالجوار الجغرافي جعل المغرب الأقصى يتأثر بظروف الجهاد، والمرابطة الأندلسية، ليضيفها إلى موروثه الخاص الذي جسدته الرباطات.

1.2 - الرباط : المفهوم والانطلاق

بالرجوع إلى قواميس اللغة، نلاحظ بأن مصطلح الرباط يحمل معنيين متكاملين : الملازمة والمواظبة، المعنى الأول يفيد الطابع العسكري أي المرابطة في ثغور المسلمين، أما المعنى الثاني فيفيد المواظبة على الطهارة والصلاة[7]. إلا أن هذه الازدواجية في الوظيفة ليست ملزمة، فقد يحتفظ الرباط بدوره الديني فقط متى توفرت ظروف سياسية معينة[8].

ويحمل الرباط أيضا مرادفات متعددة، فأبي مرزوق اعتبر المحارس والمناظر مواضع الرباط[9]، أما ابن جبير فحينما عدد مفاخر السلطان صلاح الدين الأيوبي، ذكر إنشائه للمحارس والمدارس[10].

أما التجاني فسمى سوسة بالمحرس، وجعله في موضع آخر مرادفا للقصر[11]. وقد يطلق الرباط على مدينة إطلاقا مجازيا، فتحتفظ باسمها وتقوم بدور الرباط، فقد قال عقبة حينما

---

(6) مثال ذلك دراسة بن إسماعيل المتوفى سنة سبع وخمسين وثلاث مائة الذي قصد الأندلس "طالبا ومجاهدا" انظر: القاضي عياض : **ترتيب المدارك**، ج 6، ص : 81. ابن القاضي : **جدوة الاقتباس**، ج 1 ص: 195-194، أحمد بابا، **نيل الابتهاج**، ص : 100.

(7) ابن منظور : **لسان العرب**، مادة "ربط"، المجلد السابع، دار صادر، بيروت، ص : 302.

(8) محمد مفتاح: **التيار الصوفي والمجتمع في الأندلس والمغرب أثناء القرن الثامن الهجري**، كلية الآداب الرباط، 1981، القسم الأول، ص: 34.

(9) انظر: ابن مرزوق: "المسند الصحيح الحسن في مآثر مولانا أبي الحسن"، نخب من نشر ليفي بروفنسال **هسبريس**، الجزء 5 سنة 1925 ص: 15.

(10) ابن جبير: **الرحلة**، نشر دي خوي، ليدن، (ط2) 1907، ص: 42.

(11) التجاني : **رحلة التجاني**، تقديم حسن حسني عبد الوهاب، المطبعة الرسمية، تونس، 1950 ص : 30، وص : 85.

أراد اختيار موضع القيروان : "نريد أن نقربها من البحر ليجمع أهلها الجهاد والرباط"[12]. وتحمل الرابطة نفس مدلول الرباط حيث وردت هكذا في التشوف والمستفاد[13]. ومستوطن الرباط يلقب بالمرابط، فقد سمي عبد الله بن ياسين أتباعه "المرابطين للزومهم رابطته"[14].

وهكذا، فمصطلح "الرباط" قد يحمل مرادفات متعددة، إلا أنها تشترك مع تعددها في الوظائف والأدوار. لذلك، فإن أية مقاربة للرباطات لا يمكن أن تتسم مالم تنطلق من تلك الوظائف، اعتمادا على عدة أدوات، في مقدمتها دراسة التوطين الجغرافي للرباط، أي الموقع والمجال الذي يوجد به، ولذلك كانت كتب المسالك من أهم مصادر المعلومات حول نشأة الرباطات[15].

واعتمادا على تلك المصادر يمكن تصنيف الرباطات من حيث الموقع والوظيفة، فبالنسبة للموقع، فيلاحظ بأن شبكة الرباطات كانت في بداية الأمر تمتد عبر المناطق الساحلية من نكور إلى ماسة، فالبكري تحدث عن رباط نكور في معرض تقديمه لصالح الذي على يديه أسلم بربر صنهاجة بمنطقة تمسامان[16]، ثم أشار إلى رباط "موسى باب اليم" بين سبتة وطنجة[17]. أما بالنسبة لأصيلا فقد أكد موقعها كما سبق أن أورده ابن حوقل[18]، وأشار إلى

---

(12) حسن أحمد محمود: **قيام دولة المرابطين**، القاهرة سنة 1957 والنص مأخوذ من كتاب **معالم الإيمان** للدباغ، ج 1، ص: 7.

(13) أوردها ابن الزيات في عدة مواضع من بينها مثلا رابطة أبي إسحاق باب أيلان، ترجمة رقم 149 ص : 300، رابطة أنبدوز خارج سجلماسة، ترجمة رقم 235 ص 427، **التشوف**، طبعة أدولف فور الرباط 1958، أما التميمي فقد أوردها بالنسبة: "للرابطة الكبيرة التي على أعلى الجبل خارج باب بصلتين" بفاس رقم 11 كما أوردها بالنسبة "لرابطة المينة بسبتة" ورقة 82، **المستفاد** للتميمي، مصور الأستاذ أحمد التوفيق.

(14) ابن أبي زرع : **الأنيس المطرب**، ص: 125.
لقد حلل "دوتي" هذا المصطلح وبين كيف تم استعابه من طرف مصطلح "ولي" فأصبح مرادفا له.
- E. Douté : " Note sur l'islam maghrébin " *R.H.R.*, N° 41, 1900, p 28.

(15) Georges Marçais : " Notes sur les ribats en berbère ". *Mélanges René Basset*, Paris 1925, pp 395-430.
وإن كان نفس الدارس اعتمد على مستند ابن مرزوق في تشخيصه لمصطلح الرباط أنظر مادة "رباط" **دائرة المعارف الإسلامية**، الجزء الثالث طبعة ليدن ص: 1232.

(16) أبو عبيد البكري : **كتاب المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، طبعة دوسلان مزيدة ومنقحة، باريس، 1965، ص : 61.

(17) **المصدر أعلاه**، ص : 105.

(18) لم يشر ابن حوقل إلى دور أصيلا كرباط مع أنه وصف تحصيناتها وموقعها وأنشطتها، صورة الأرض طبعة أبريل 1872 ص : 53 بينما اهتم كل من البكري وصاحب الاستبصار والحميري بإبراز دورها العسكري، وإن ربطوا تأسيسها بخطر المجوس. البكري : **المصدر أعلاه**، ص 112 مجهول : **الاستبصار**، ص : 139، محمد بن عبد المنعم الحميري: **الروض المعطار**، تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1975، ص: 32.

وجود رباط حارة الأحشيش" على نهر وادي لوكس في موضع يسمى سفدد"[19]. واشترك كل من ابن حوقل والبكري في ذكر رباط وادي سلا حيث اعتبره الأول نهاية سكنى المسلمين[20]. أما رباط كوز فجعله البكري ساحل أغمات، وسماه صاحب الاستبصار "مرسى جوز هرتنانة من بلد رجراجة"[21]. وأخيرا هناك رباط على مصب وادي ماسة كان مأوى للصالحين[22].

ويلاحظ من توطين الرباطات الأولى، إنها كانت تحيط بساحلي المغرب الأقصى في الشمال والغرب، وكانت أكثر عددا بالمقارنة مع الرباطات الداخلية، التي لم نقف منها سوى على رباط شاكر الذي يرجع تأسيسه إلى أواخر القرن الرابع الهجري[23].

لكن لماذا اتسم هذا التوطين على الشاكلة المذكورة؟ وما هي علاقة ذلك بوظيفة أو وظائف الرباط ؟

لقد علل "مارسي" انتشار الرباطات بالمغرب الأقصى بجهاد "المجوس" وقبائل برغواطة[24]، بمعنى تغليب الوظيفة العسكرية على سواها، واعتبر باحث آخر بأن وظائف الرباط ليست قارة[25]. والظاهر بأن للرباط وظيفة قارة، لا تتغير إطلاقا وهي المواظبة على العبادة، بينما له وظائف حركية من أهمها الوظيفة العسكرية، كتلك التي كان يقوم بها رباط

---

(19) البكري : **المصدر أعلاه**، ص: 114، ربما يكون هذا الرباط هو نفسه الذي ذكره صاحب الاستبصار، حيث أشار إلى "مسجد مقصود ببكين حوله النساك وأهل الخيرة" **الاستبصار**، ص 140.

(20) ابن حوقل : **المصدر أعلاه**، ص : 56، البكري **المصدر أعلاه**، ص : 141.

(21) البكري، **نفس المصدر**، ص : 153، **الاستبصار**، ص : 207.

(22) **الاستبصار**، ص : 212، وانظر مادة "ماسة" من إنجاز "كولان" **دائرة المعارف الإسلامية**، جـ 2 ص : 454 وانظر التفاصيل التي أوردها ابن خلدون حول اعتقاد العامة بخروج المهدي المنتظر من ذاك الرباط واستمرار هذا الاعتقاد حتى عهد السلطان المريني يوسف بن يعقوب، **المقدمة**، فصل في أمر الفاطمي... طبعة دار القلم بيروت 1978 ص : 328.

(23) ذكره ابن الزيات في التشوف، حيث أشار إلى أن شاكرا هو من أصحاب عقبة بن نافع، وأن يعلي بن مصلين الرجراجي بناه، أنظر **التشوف**، طبعة أدولف فور ص : 26-25 وطبعة أحمد التوفيق ص : 52-51، الهامش 26 حيث أحال على مخطوط **القبلة**، الخزانة العامة رقم ق 985 ذاكرا : وهو الذي بنى مسجد رباط شاكر، وبالرجوع إلى نفس المخطوط نجد : "وقدموا يحيى بن مصلين وهو الذي بنى مسجد شاكر" ورقة 16، لا مسجد رباط شاكر الذي قد يفيد وجود الرباط واقتصار يعلى على بناء المسجد وهذا عكس رواية صاحب **التشوف**. أما العباس بن إبراهيم المراكشي : فقد اعتمد على رواية البكري حلو وصول عقبة إلى منطقة نفيس حيث بنى مسجدا وهو الذي أصبح يعرف برباط شاكر. انظر **الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام** : الجزء التاسع الترجمة رقم 1486 ص : 311.

(24) Marçais : "Notes ..." P 402-403.

(25) محمد مفتاح : **المرجع أعلاه**، ص : 34.

أصيلا ضد المجوس، أو رباط وادي سلا ورباط شاكر وكوز ضد برغواطة[26]. فالنصوص التي وصفت هذه الوظيفة، اهتمت بالجانب الحركي مثلا قول البكري : "فاتخذ الناس موضع أصيلا رباطا، فانتابوه من جميع الأمصار"[27] أو كما وصف ابن حوقل رباط وادي سلا الذي : "يرابط فيه المسلمون ... وربما اجتمع في هذا المكان من المرابطين مائة ألف إنسان"[28].

وقد تكون الوظيفة العسكرية سببا في ميلاد وظيفة موازية خاصة تلك التي لها علاقة بالتجارة، فمثلا كانت تقوم برباط أصيلا "سوق جامعة" يقصدها الناس ثلاث مرات في السنة بضروب السلع[29]، أو كرباط كوز الذي تنزل فيه السفن من جميع البلاد[30].

فهذه المعطيات تعكس الطابع المؤمن لنشأة الرباطات، والذي يتمثل في وظيفتي العبادة والجهاد. والملاحظ أن هاتين الوظيفين، في غالب الأحيان، لا تعنيان العزلة عن الوسط الذي ينشأ فيه الرباط، وهذا ما تؤكده الأدوار التكميلية التي يقوم بها من نشر للأمن، وتمهيد للسبل، مما يعطي له بعدا اجتماعيا يتحكم في استمراريته.

إلا أن وظائف الرباط لا تتسم في كليتها بالاستمرارية، فهي تخضع لعدة متغيرات تتحكم في استمرارها أو توقفها[31] ولنضرب مثلا في هذا المجال بالتحول الطارئ على وظائف رباط شاكر، ذلك أن الأصل في نشأته هو نشر الإسلام بالجمع بين العبادة وجهاد برغواطة[32]، بينما خلال القرنين السادس والسابع يلاحظ بأنه فقد وظيفته الجهادية بالمفهوم العسكري، واحتفظ فقط بدوره كمركز للإشعاع الديني أكثر من أي شيء آخر[33].

---

(26) لاحظ الأستاذ "روزنبرجي" بأن موقع رباط كوز بالنسبة لبلاد برغواطة يضفي عليه طابع الوظيفة العسكرية :
- Bernard Rosenberger : " Note sur koz, un ancien port à l'embouchure de l'oued Tensift ", *Hespéris-Tamuda*, Vol VIII, 1967, p 43.

(27) البكري، **المصدر أعلاه**، ص: 112.

(28) ابن حوقل: **نفس، المصدر**، ص: 26.

(29) البكري: **نفس المصدر** ص : 56.الحميري: **الروض المعطار**، ص : 42.

(30) البكري: **المصدر أعلاه**، ص : 53.

(31) محمد مفتاح: **المرجع أعلاه**، ص : 34.

(32) ابن الزيات: **التشوف**، الهامش رقم 22 أعلاه.

(33) هذا ما يمكن استنتاجه من خلال المعلومات التي أوردها الزيات حول رباط شاكر خلال القرن السادس الهجري، أنظر الترجمة رقم 20 و77، 160، 194... طبعة فور سنة 1958. أما خلال القرن السابع فإن كتاب **الإمْد** يؤكد نفس الشيء، ابن نكلات، **إمْد العينين**، مخطوط الخزانة العامة رقم د 1767 ورقة 112.

إن هذا الوضع يمثل نقطة جوهرية بالنسبة لوظائف الرباطات بصفة عامة، وما رباط شاكر إلا عينة فقط، إذ كيف يمكن تفسير السر الكامن وراء ظاهرة انتشار الرباطات خلال العهدين المرابطي والموحدي، بشكل أكثر كثافة من السابق، دون أن تحتفظ بوظيفتها العسكرية؟[34]، بل أن الاستثناء الوحيد الذي وفقنا عليه هو المتعلق برابط أبي داود مزاحم من بني ورترد من حوز المزمة، فهذا الشيخ قصد الأندلس، ثم كان له اتصال بأبي مدين، وعند رجوعه إلى بلده، بنى رابطة كان يتحدث فيها مع أصحابه وتلامذته "في مكان محفوف من عدو البحر المغتال للمسلمين"، ثم يعقب البادسي عن مكابدة هذا الشيخ من عدو الدين قائلا : "استفاض عندنا ما اتفق لأبي داود مع العدو البحري قصه الله"[35]، وهذا ما قد يوحي بأن هذا الرباط قد كانت له مواقف مع النصارى، تواترت أخبارها حتى زمن تأليف البادسي لكتابه.

فهل معنى هذا، أن دواعي الجهاد داخل المغرب، قد انتفت بزوال أقوى بدعة وهي تلك المرتبطة ببرغواطة ؟ وفي هذه الحالة لم يعد لقيام الرباط بوظيفة الجهاد أي معنى ؟ هل يجوز لنا أن نعمم مثل هذا الافتراض على باقي الرباطات الأخرى خاصة تلك ذات الموقع الساحلي، التي كان الأصل في تكوين البعض منها على الأقل، كرباط أصيلا، مواجهة عدو الدين؟ إذ : "انتشرت حركات المرابطة انتشارا بعيد المدى، في القرن الخامس الهجري هذا القرن الذي بلغ فيه الصراع بين المسلمين والفرنجة أشده في البحر والبحر"[36]. هل انتفى الخطر المسيحي لتنتفي معه وظيفة الرباط العسكرية ؟ أم أن ذلك قد ارتبط بالمتغير السياسي المتمثل في قيام دولتي المرابطين والموحدين خلال القرن السادس الهجري ؟

إن دراسة العلاقة بين الجهاد والوضع السياسي من شأنها أن توضح دلالة الرباط والمرابطة خلال ذلك القرن.

---

(34) لقد لاحظ "جورج مارسي" هذا التحول دون أن يعلل أسبابه:
- George Marcais : " Notes sur les ribats en berbérie ", *Mélanges Réné Basset*, Paris, 1925, pp. 412-414.

(35) عبد الحق البادسي: **المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف**، تحقيق ونشر سعيد أعراب، المطبعة الملكية، الرباط، 1982، ص: 50-51 والمترجم له توفي سنة 578 هـ.

(36) حسن أحمد محمود: **قيام دولة المرابطين**، القاهرة، 1957، ص: 136.

2.2 - تسييس الجهاد والمرابطة

الوضع خلال القرن السادس الهجري :

لقد استأثرت قضية جهاد المرابطين والموحدين بالأندلس باهتمام الدارسين، فاعتبروا بأن الجهاد كان "دستور الملثمين ورائد المرابطين"[37] كما اعتبروا بأنه كانت للموحدين "همة عالية في الجهاد"[38].

وبغض النظر عن الخلفيات المؤثرة في تلك المكانة[39]، فإنه من الواضح أن الاهتمام بمشاكل العدوة، كان ضمن الأولويات السياسية للمرابطين والموحدين، تشهد بذلك عدد جوازات أمرائهم إليها بشكل مباشر كما يوضحه الجدول الآتي :

فترة حكم	سنوات التدخل (هـ)	المصدر
1 - يوسف بن تاشفين	479 481 483	**الأنيس المطرب** ص: 144-153 **المعجب** ص: 135.
2 - علي بن يوسف	500 503 511 515	**الحلل الموشية** ص: 85
3 - عبد المومن بن علي	555	**المن بالإمامة** ص: 147
4 - يوسف بن عبد المومن	566 580	**الأنيس المطرب** ص: 211-213.
5 - يعقوب المنصور	585 591 592 593	**المعجب** ص: 280-283 **الأنيس المطرب** ص: 220-229.
6 - الناصر	607 609	**المعجب** ص: 283 **الأنيس المطرب** ص 234.

(37) حسن أحمد محمود: **المصدر أعلاه** ص : 242.

(38) محمد المنوني: **العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين**، الطبعة الثانية، الرباط، 1977، ص: 13.

(39) يذهب محمود إسماعيل إلى اعتبار جهاد المرابطين بالأندلس جهادا مزعوما وأن الدافع الأساسي له هي الأطماع الاقتصادية. أنظر محمود إسماعيل: "منظور سوسيولوجي للحركة المرابطية"، ضمن: **مقالات الفكر والتاريخ**، البيضاء 1979 ص : 78-79. أما ابن خلدون فقد ذكر بأن عبد المؤمن قد أوصى أبناءه بتجهيز منافسيهم من المصامدة بالعسكر إلى الأندلس ليستريحوا منهم. ابن خلدون : **كتاب العبر** المجلد السادس، دار الكتاب اللبناني، 1968، ص: 580.

فهذا الجدول يؤكد بأن الجهاد في الأندلس قد شكل إحدى ثوابت النظامين المرابطي والموحدي طيلة القرن السادس الهجري.

وإذا كانت الحمية الدينية لكل منهما من عوامل تلك الاستمرارية، فإنها من ناحية ثانية، تمثل انعكاسا وتجسيدا لموقف المجتمع من قضية الجهاد، ذلك أن مقاومة الإمارات النصرانية كانت مسؤولية الجميع، حكاما ورعية، يقول القري في هذا المعنى :

"لم يزل أهل الأندلس بعد ظهور النصارى، دمرهم الله تعالى، على كثير منها، يستنهضون عزائم الملوك والسوقة، لأخذ الثأر بالنظم والنثار"[40]. ولما كان ظهور النصارى، قد اتسم بالتطور نحو الاستفحال خلال نهاية القرن الخامس الهجري، واشتدت وطأته طيلة القرن السادس الهجري[41]، فقد أدى ذلك إلى تعميق الشعور الاجتماعي بخطورة هذا الوضع، فعبر عن ذلك الكتاب والشعراء بالنثر والنظم، لاستنفار الناس للجهاد، ويعتبر نظم الزاهد ابن العسال حول سقوط طليلطة من أدق وأجمل ما صور ذلك الشعور[42].

يـا أهـل أنـدلس حتوا مطيكـم ... فمـا المقـام بهـا إلا مـن الغلـط

الـثـوب ينسـل مـن أطرافـه وأرى ... ثـوب الجـزيـرة منسـولا من الوسط

هذا المدلول الاجتماعي والجماعي للجهاد خلال القرن السادس الهجري، تعكسه أيضا نوازل العصر، وفتاوى الفقهاء، فقد سئل ابن رشد عمن لم يحج من أهل الأندلس، هل الحج أفضل له من الجهاد ؟ فأجاب بسقوط ذلك الفرض عن الأندلسيين لعدم الاستطاعة، وأن الجهاد أفضل، ثم عمم تلك الأفضلية بالنسبة لأهل العدوة[43].

---

(40) المقري : **نفح الطيب** : الجزء السادس، ص : 479.

(41) وهذا ما يؤكده قول ابن سعيد : "الباقي في يد النصاري، كان أقل من الذي أخذه المسلمون، إلى أن كانت الفتنة بانقراض الدولة المروانية، فما بجوا ينهضون ويتقوون على الإسلام"، ابن سعيد : **المغرب في حلى المغرب**، الجزء : تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، 1955، ص: 473. وانظر نوادر رسائل ابن طاهر في وصف ثغور البلاد والاستنفار للجهاد عند : ابن بسام: **الدخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تحقيق إحسان عباس، القسم الثالث، المجلد الأول، بيروت، 1979. ص: 85 وما بعدها، ص: 173.

(42) كان سقوط طليطلة سنة ثمان وسبعين وأربعمائة، وعن ابن العسال أنظر ترجمته عند المقرى، **نفح الطيب**، ج 6 ص: 352، وعند ابن سعيد، **المغرب**، المصدر أعلاه، ص : 21.

(43) أبو العباس الونشريسي: **المعيار المغرب**، أخرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، الجزء الأول الرباط 1981، نوازل الحج ص : 432.

ولم ينحصر هذا الموقف لدى فقهاء الأندلس، فهذا ابن تومرت خصص بابا في مؤلفه للجهاد والترغيب فيه، معتمدا على عدة أحاديث نبوية، تبين أفضلية الرباط على الصيام[44]. أي أن ارتباط مستقبل الإسلام بالأندلس، بالتدخل المباشر لحكام مراكش، أدى إلى تحول الجهاد من مستوى المبادرات الفردية، إلى مستوى الإجراء الجماعي الذي يدخل ضمن التزامات النظام وأسبقياته، ويترجم مشاغل المجتمع، وقد عبر الشاعر عن هذه التنائية بقوله :

فـــإذا أراد اللـــه نـصـر الـديـن استـصـرخ الـنـاس بـن تاشفيـن[45]

معنى هذا، أنه لا غرابة إذا ما حاول المرابطون والموحدون من منطلق مرتكزهم الديني، وسعيا وراء توطيد دعائم الحكم، استيعاب مفهوم الجهاد، وتحويله إلى إحدى مكونات خطابهم السياسي، وهذا ما تشهد به عدة إشارات ربطت بين السياسة والجهاد. ويلاحظ أن هذا الربط، قد خضع باستمرار لمنطق معين، كالبحث عن مشروعية[46]، أو احتواء أزمة[47]، أو مراقبة قـوى

(44) محمد بن تومرت: **أعز ما يطلب**، الجزائر 1903 ص : 377 و380. ومع أن سياق طرح ابن تومرت لمفهوم الجهاد قد يكون موجها بالدرجة الأولى لجهاد المرابطين، فالمهم هو استغلاله لسلوك أصبح متداولا بين مخاطبيه.

(45) أبو الحسن بن بسام: البيت من أرجوزة لأبي طالب بن عبد الجبار من أهل جزيرة شقر. **الدخيرة**، المصدر أعلاه القسم الأول المجلد الثاني ط 1978.

(46) مثال ذلك طلب التزكية الذي تقدم به يوسف بن تاشفين إلى الخلافة العباسية التي اعتبرت جهاده مبررا لمشروعية حكمه، إذ هو "المتجر بالجهاد"... وهو دأبه وهجره الذي لا عمل له سواه"، **مفاخر البربر**، مخطوط الخزانة العامة الرباط، رقم د 1020 ص: 28.

(47) يستنتج ذلك على سبيل المثال من بعض رسائل على بن يوسف وابنه تاشفين لسكان الأندلس كرسالة سنة خمس مائة وسبعة التي من الجائز أن يكون محتواها موجه لإطفاء ما تولد عن موقف المرابطين من متصوفة الأندلس من مشاكل، تقول هذه الرسالة: "ونحن وإن كنا قد بالغنا في الاحتشاد والاستعداد، واستنهضنا من الأجناد والأمداد، ما يربي على الحصى والتعداد، فإنا نعتقد اعتقاد يقين... أن استفسار الدعاء... من أنفع الأشياء، وأنجع الدواء... لذلك ما رأينا مخاطبتكم مستنفرين دعاءكم، وأدعية من وراءكم من خيار المسلمين وصالحي المؤمنين لأن يمدنا الله بالنصر والتمكين... محمود علي مكي : "وثائق تاريخية جديدة عن عصر المرابطين"، **مجلة معهد الدراسات الإسلامية**، مدريد، المجلدان 10-9 سنة 1959-1960 ص : 168-169. وعبر نفس الأمير عن اهتمامه بمشاكل الأندلس في رسالته الموجهة إلى سكانها سنة 519 هـ أي في فترة استفحال مشاكل المرابطين بالأندلس والمغرب أثر قيام حركة الموحدين، **نفس المرجع أعلاه**، ص : 167. وتكرر نفس الشيء من طرف تاشفين بن علي في أواخر عهد المرابطين حيث راسل سكان بنسبة حول عدة مواضيع من بينها، حثهم على الجهاد "الذي هو من قواعد الإيمان والرشاد، أمر الرحمان، وفرض على الكفاية والأعيان...". حسين مؤنس : "نصوص سياسية عن فترة الانتقال من المرابطين إلى الموحدين"، **مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية**، مدريد 1955، المجلد الأول، العدد الثالث، ص : 112.

اجتماعية[48]، وهو ما عبر عنه أحد الباحثين بإيديولوجية الجهاد[49].

لكن إذا كانت العناصر السابقة توضح كيف أن المرابطين والموحدين، باستيعابهم للجهاد، وجعله أحد مقومات نظامهم، قد أعطوه بعدا سياسيا، أليس من المفيد التساؤل عن أبعاد ونتائج هذا التوجه على المستوى الاجتماعي ؟ ذلك أن رفع شعار الجهاد من طرف الحكم، لا يتوقف فقط عند السلوك السياسي، بقدر ما يعتمد على المبادرات التنفيذية والإجرائية، أي على العمل العسكري.

ولما كان الوضع بالأندلس يتطلب تسخير كل الطاقات، فقد أضحى الاعتماد على إدماج المجتمع في تنفيذ شعار الجهاد أمرا لا مناص منه، وذلك من منطلق المسؤولية المشتركة للطرفين في هذا المجال[50]، ومن تم فقد ربطت المصادر بين مبادرة الحكم الجهادية وبين استنفار كل العناصر والطاقات لتنفيذها[51].

معنى هذا، أن سياسة الجهاد في الأندلس قد أعطت لمفهوم المرابطة بالمغرب الأقصى مدلولا أوسع، بأن جعلته من مكونات السلوك الديني للحكم وللمجتمع، فانعكس ذلك على الرباطات مما كان عليه الأمر قبل قيام المرابطين. ولا يمكن تفسير ذلك إلا بالمتغير السياسي الذي ميز القرن السادس الهجري، ذلك أن قيام نظام مركزي كان معناه الوحدة الدينية والمذهبية، ونجاح كل من المرابطين والموحدين، كان رهينا بالقضاء على كل أنواع البدع الداخلية، والتصدي لعدو الدين الخارجي، أي الاضطلاع بنفس الدور الذي كانت تقوم به الرباطات، لذلك استأثر كل منهم بسياسة الجهاد، وجعلوها مستندا لحكمهم.

---

(48) مثال ذلك: ما ذكره المراكشي عن الخليفة الموحدي يعقوب الذي كان يجمع الصالحين، ويجعلهم بين يديه ويعتبرهم الجنود الحقيقيين أنظر : عبد الواحد المراكشي، **المعجب**، ص : 286.

(49) Mohammed Arkoun : " Mode de présence de la pensée arabe en occident musulman", *Diogène*, N° 93 ; 1976, P 129.

(50) هذه المسؤولية يمكن استنتاجها من خلال رسالة الفقيه الأندلسي أبي بكر الطرطوشي المتوفى سنة عشرين وخمس مائة بثغر الإسكندرية، والتي بعثها إلى يوسف بن تاشفين، فقد جاء فيها : "فجهاد الكفار، فرض عليك فيما يليك من ثغور بلاد الأندلس، لأنه أقرب الملوك إليها، وعندك الكراع والسلاح ولامة الحرب وآلتها، وجيوش المسلمين، وحماة البيضة طائعون لك، وكذلك كل من بنواحيك، وجنبات أعمال من المجاهدين والمقاتلين، وأولي البطش والقوة..." مجهول : **مفاخر البربر**، مخطوط رقم 1020 د ورقة رقم 34 الخزانة العامة الرباط.

(51) هذا ما تسمح باستنتاجه المشاركة الواسعة للمغاربة في الزلاقة، ويلاحظ أن هذا السلوك تكرر طيلة القرن السادس الهجري، فابن أبي زرع تحدث عن استنفار يعقوب لسكان : "إفريقية وسائر بلاد الغرب والقبلة"، كما تكرر نفس الموقف بالنسبة للناصر الذي استنفر المسلمين" لغزو الكافرين". ابن أبي زرع: **الأنيس المطرب**، ص : 222 و234.

وإذا كان هذا الوضع، قد أفقد الرباط وظيفته العسكرية، فإنه بدعمه للشعور الديني، عن طريق توظيف الدين في السياسة، سيضمن له أسباب الاستمرار بل والتطور.

لذلك، فإن تبرير الانتشار الكبير الذي عرفته رباطات المغرب الأقصى خلال القرن السادس الهجري، يجب أن يستند على العوامل المميزة لذلك القرن، والتي تتفاعل فيها عدة مقومات سياسية ودينية واجتماعية. إذ هل بالإمكان عزل الرباط عن محيطه العام الذي يؤطره ؟ ألا يمكن أن نعتبر أن الوضع الديني، المتولد عن التجربتين المرابطية والموحدية والذي كان منطلقه الأساسي تعميق الهوية الدينية للمجتمع، قد هيأ فرحة مناسبة لانتعاش الرباطات وتطورها، خاصة وأن وظيفتها الدينية المتمثلة في كونها مجالا للعبادة والتبتل والاعتكاف، تهيئها لاستيعاب نتائج ذلك الوضع؟[52]. إن هذا الامتزاج والتداخل بين السياسة والدين أدى، بطريقة أو بأخرى، إلى تعزيز مكانة الرباطات داخل المجتمع.

لكن، بما أن تأثير الوضع السياسي لم يقتصر على الحياة الدينية، بل شمل أيضا الحياة الاجتماعية[53]، ويكفي أن نلاحظ في هذا المجال النمو السريع الذي عرفته كبريات الحواضر كفاس ومراكش، وتلون أنماط حياة سكانها، لنستدل على أن ساكنة المغرب، قد عرفت تحولا، لا سبيل إلى إنكاره، في اتجاه تمثل الحضارة، خاصة الأندلسية، بمختلف جوانبها.

إن هذا التحول ليدعو إلى التساؤل عن الوقع الذي سيتركه في مجتمع عززت مكانة الدين فيه بالسياسة والجهاد. ألا يمكن أن نعتبر أن التباين بين المبادئ الدينية، ونتائج التحول السياسي، أعطى لوجود الرباطات دلالة محددة، أساسها تعميق السلوك الزهدي، الذي يعني بغض الدنيا والأعراض عنها، والإقلاع عن كل ما يبعد عن الله[54]، وأن تجلي ذلك السلوك سيتسم بالكثافة، بموازاة مع تعميق الشعور الديني، واستفحال الظواهر الاجتماعية ذات السمة الدنيوية ؟ لذلك جاء التعبير عن هذا الوضع بصيغة دينية، حولت الزهد من مستواه

---

(52) مثال ذلك رباط ابن تومرت بهرغة، فابن خلدون أشار بأنه أسسه للعبادة، **العبر**، الجزء السادس، ص: 469، أما البيدق فجعله معتكف المهدي، **المقتبس من كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب**، ص : 42.

(53) أنظر الفصل الثالث من هذه الدراسة.

(54) أنظر **التعريفات** لأبي الحسن على الجرجاني، تونس 1971، مادة زهد، ص : 61، وانظر نفس المادة عند "لوي ماسنيون" **دائرة المعارف الإسلامية**، الجزء الرابع سنة 1927 ص : 1310.

الفردي[55]، إلى سلوك جماعي[56]. فكان انتشار الرباطات تأكيدا على قوة وعمق ذلك السلوك، إذ أعطته صبغة التأسيس.

وهكذا، فإن دراسة توطين الرباطات، ونوعية الوظائف التي كانت تقوم بها، قد سمحت بالتأكيد على طابعها التطوري الذي يتأثر بمختلف المتغيرات، خاصة تلك ذات البعد السياسي. وهذا ما أكدته ظاهرة انتشار الرباطات بالمغرب الأقصى خلال القرن السادس الهجري، إذ ما من شيء يمنع من افتراض أن ذلك الانتشار يعود أساسا لنتائج الوضع السياسي، سواء على المستوى الديني أو الاجتماعي.

وبخلاف ما ذهب إليه بعض الباحثين من أن نشأة الرباطات ترجع إلى مراحل تاريخية تميزت بانعدام الأمن وانتشار الفوضى[57]، فقد أوضحت المعطيات السالفة، بأن تلك النشأة تعكس الهوية الدينية للمجتمع، وهذا ما يتجلى في احتفاظ تلك المؤسسات بوظيفتها الدينية. وإذا ما كان القرن السادس الهجري قد تميز بالنسبة للقرون السابقة بأهمية الرباطات، فإن ذلك لا يعود، كما ذهب أحد الباحثين، إلى الدور السياسي لنشأتها[58]، بقدر ما يعود إلى المعطيات الدينية والاجتماعية التي عرفها ذلك القرن.

وبما أن تجلي نتائج تلك المعطيات قد انعكس على السلوك الزهدي، بأن جعله يتخذ صبغة جماعية، أفلا يعني ذلك توفر كل الظروف للإفصاح عن هويته وذاته، والتعبير عنها بتبني منهج فكري وسلوكي، منطلقه وأدواته القيم الدينية الإسلامية، وأهدافه تقويم الأخلاق الاجتماعية ؟ ولما كان هذا المنهج قد تبلور ضمن الفرق الإسلامية السنية، حيث عبر عن الواجهة والاتجاه الزهدي لها، فقد بات تبنيه أمرا منطقيا بالقياس مع الوضع الذي أصبح عليه المتشبعون بذلك الاتجاه الزهدي ألا يعتبر ذلك مؤشرا لبداية انطلاق التصوف بالمغرب خلال القرن السادس الهجري ؟

---

(55) قد يكون من باب الاستحالة ضبط بداية : السلوك الزهدي في مستواه الفردي، من نماذج ذلك السلوك أنظر ترجمة ابن محمود الهواري من فاس حيث وصفه ابن الزيات بأنه كان "زاهدا في الدنيا" **التشوف**، طبعة أحمد توفيق ص : 116-117، أما ابن بشكوال فقد وصف خلف بن علي من سبتة بأنه "كان زاهدا متبتلا"، **الصلة**، القسم الأول رقم 409.

(56) تعبر تراجم ابن الزيات عن هذا السلوك الجماعي، إذ اختزلها في نعت واحد هو : أهل الفضل وهم أفاضل العلماء والفقهاء والعباد والزهاد، **التشوف**، ص : 34.

(57) Paul Odinot : " Role politique des confréries religieuses et des zaouias au Maroc ", *Bulletin Trimestriel de la Société de Géographie et d'archéologie d'Oran*, T 51, mars 1930, p. 37.

(58) E. Michaux Bellaire : "Conférence", *Archives Marocaines*, N° XXVII, 1927, p. 27.
حيث حاول صاحب هذا المقال، انطلاقا من أطروحته المتعلقة بالإمارة البربرية أن يعمم دور رباط ابن ياسين وابن تومرت كمنطلق لحركتين سياسيتين على باقي الرباطات.

الفصل الخامس
من الزهد إلـى التصوف
المقاربة الثقافية

لقد كان البحث عن نشأة التصوف في المغرب أساس الفرضية الموجهة لهذه الدراسة، أما مرتكزاتها، فكانت المعطيات الدينية والسياسية والاجتماعية والفكرية خلال القرن السادس الهجري، باعتبارها الأرضية التي أعطت للفكر والسلوك الصوفيين مبررات الوجود. هذا هو الإطار المنهجي العام، لكن ما هي الأدوات التي تسمح لنا بافتراض نقطة البداية والانطلاق ؟ هل يمكن أن نعمم الصعوبة التي تواجه الباحث عندما يريد توطين بداية السلوك الزهدي في الزمان، سارية المفعول بالنسبة لبداية التصوف، وذلك لما بين العنصرين من تداخل وتكامل، وتماثل أحيانا؟

من المفيد قبل الإجابة على هذه التساؤلات، أن نلاحظ بأن البحث في قضية بداية التصوف بالمغرب قد كانت مجال اهتمام كثير من الباحثين، وقدمت بناءا على ذلك عدة افتراضات، اعتمدت في بعض الأحيان، على الربط بين نشأة التصوف وبداية الطوائف الدينية[1]، واعتمدت أحيانا أخرى، على بعض المؤشرات ذات الطابع الشخصي والفيلولوجي لافتراض تلك البداية[2]، أو محاولة الانطلاق من المحلي وتحويله إلى العام[3].

إن تعدد هذه الافتراضات يعني أن التحديد الدقيق للبداية سيكون من باب المجازفة، إن هو لم يراع شروط التقبل وعناصر التلقي، ونقصد بتلك الشروط والعناصر، مختلف

---

(1) E. Michaux Bellaire : " Essai sur L'histoire des confrèries ", *Hespéris*, 1921, 2ème trimestre P 143.

(2) فقد اعتبر "جورج دراك" أن أبا عمران الفاسي هو أول من أدخل تعاليم الجنيد إلى إفريقية، ثم لم يتردد في نعت ابن سينا بأنه صوفي مالكي.

- George Gragué : "Esquisse d'histoire religieux du Maroc" *Cahiers de l'Afrique et l'Asie*, Paris, 1952, P 28 et 30.

أما "بيلير" فقد افترض أن انتشار اسم "طيفور" لدى قبيلة "أولاد مصباح" قرب مولاي بوسلهام بساحل سهل الغرب دليل على انتشار أفكار أبي يزيد البسطامي وسط هذا المجال. بيلر : **المقال أعلاه** نفس الصفحة.

(3) هذا ما يستنتج من ملاحظة الأستاذ محمد رابطة الدين المتعلقة ببداية التصوف بمنطقة الأطلس الكبير والحوز حيث قال : "أن دخول التصوف إلى المنطقة ثم في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري على الأقل، وربما يصح هذا التاريخ كبداية للظاهرة". محمد رابطة الدين : **تحقيق مخطوط إثمد العينين** لابن تكلات، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ، كلية الآداب الرباط : 1986/85، ص: 60.

المعطيات التي تضمنها القسم الأول من هذه الدراسة، والتي حاولت أن تؤكد على التداخل الموجود بين الثوابت التي تمثلها الهوية الدينية والمذهبية، وبين المتغيرات الظرفية التي هي وليدة الوضع السياسي وما رافقه من نتائج فكرية واجتماعية.

معنى هذا أن إطار البداية والانطلاق يجب أن يبحث عنه خلال فترة الحكم المرابطي والموحدي، أي القرن السادس الهجري. وهذا ما يقتضي التمييز بين ثبوت وجود السلوك الزهدي قبل هذه الفترة، وما رافقه من مظاهر عكستها المواقف الخاصة للزهاد، أو الظواهر المتمثلة في الرباطات، وبين التصوف كمذهب وكنسق فكري وسلوكي[4]، يعب رعن آراء ومواقف فئة اجتماعية مشترك في الخصائص والمقومات.

ولما كان التصوف بهذا المعنى، فإن البحث عن نقطة البداية تقتضي، في نظرنا، الاعتماد على مقاربة تستند على رصد بوادر التأثير الفكري للتصوف الإسلامي بالشرق وتجلياته في الوسط المغربي، وبالضبط لدى الفئات التي كانت أكثر استعدادا لتلقي ذلك التأثير.

قد يعترض على مثل هذه المحاولة، بالقول بأن السمة الأساسية للتصوف، لم تكن دائما ذات أساس فكري، فهذا أبو القاسم الجنيد، وهو سيد الطائفة وإمامها يقول: "ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات"[5].

لكن مع وجاهة هذا الاعتراض، فإن الاعتماد على تلك المحاولة تجد ما يبررها، حينما ينظر إلى التصوف لا كفكر منعزل، ولا كسلوك شخصي، وإنما كهوية وكمواقف جماعية، لها مظلتها الفكرية المنبثقة عن أصل معين، هو خلاصة تطور أفضى إلى جعل التصوف فرقة ضمن الفرق الكلامية الإسلامية. ولذلك كان البحث في الجذور الفكرية للتصوف بالمغرب هو أنسب الوسائل للاقتراب من نقطة الانطلاق والبداية.

---

(4) لقد أكد البحاثة ليفي بروفنسال هذه النقطة الجوهرية فقال: "لا نعرف في إفريقية الشمالية خلال القرنين الثالث والرابع تيارات يمكن نعتها بالصوفية، هناك الرباطات خلال القرن الخامس، أما البداية فكانت في القرن السادس (الثاني عشر) تحت حكم المرابطين والموحدين..."

- J. Pederson : "Le tunisien Abu Utman al maghribi et le sufisme occidental", *Etudes d'orientalisme dédiées à la Mémoire de Levi-Proveçal,* T 2. C.N.R.S, Paris, 1962, P 713-714.

(5) توفي الجنيد سنة 297 هـ، وهو فقيه شافعي، شيخ طريقة التصوف، انظر ترجمته في **طبقات الشافعية الكبرى** لابن السبكي الجزء الثاني دار المعرفية، بيروت ص : 28، أيضا ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، جـ الأول، ترجمة رقم 144، ص: 383-284، وأيضا أبو القاسم القشيري : **الرسالة القشيرية**، طبعة مصر، سنة 1304 هـ ص 23-24.

1 - الجذور الفكرية

1.1 - تذكير

قد يكون من باب التكرار المستحب، التذكير ببعض الخصائص العامة التي ميزت نشأة التصوف في الإسلام، وهذا لا يعني إعادة الكتابة في موضوع كادت أن تستزفه دراسات الباحثين، وتعددت حول نشأته وأصوله الافتراضات والنظريات، وإنما القصد الإشارة إلى بعض الأوليات التي منها :

- إن التصوف وثيق الصلة بالمجتمعاتط الإسلامية، وأن تجلياته مصدرها القرآن سواء من حيث الأصل أو التطور[6]، إلا أن ذلك لا يعني عدم تأثره بعوامل خارجية بحكم تباين الخصائص الاجتماعية للبلاد الإسلامية[7].

- إن التصوف تعبير منظم للسلوك الزهدي، ذلك أن ظهوره ارتبط بالتحولات الاجتماعية العميقة التي ترتبت عن قيام الدولة الإسلامية منذ العهد الأموي، وهو ما يؤكده قول القشيري : "فقيل لخواص الناس، الزهاد والعباد، ثم ظهرت البدع، وحصل التداعي بين الفرق، فكل فريق ادعى أنه فيه زهادا، فانفرد خواص أهل السنة باسم التصوف"[8].

هذه بعض الأوليات العامة، وهي تتعلق بتحديد هوية التصوف انطلاقا من بعدين أساسيين هما الدين والاجتماع. وربما يكون من المفيد توضيح ذلك من خلال الرجوع إلى الكيفية التي تم التعبير بها عن البعدين السالفين.

---

(6) حول هذه النقطة يمكن الرجوع إلى:
Louis Massignon : *Essai sur les origines du lexique Technique de la mystique musulmane.* N. Ed. Paris 1968 pp 104-108 ; Henry Corbin : *Histoire de la philosophie islamique des origines à la mort d'Averroès 1198.* Ed Gallimard 1964 p 13.

(7) د. عبد الرحمان بدوي : **تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني**. الكويت ط 2، 1978 ص: 84.
ر.ا. نكلسون : **الصوفية في الإسلام**، ترجمة نور الدين شربية، القاهرة 1951، ص : 2 وص : 27-12.

(8) أبو القاسم القشيري : **الرسالة القشيرية**، ص : 9.
أيضا : - البيرنصري نادر : **التصوف الإسلامي**، المطبعة الكاثوليكية بيروت 1960 ص : 9.
- I. Goldziher : *Le dogme et la loi de l'islam*, traduction félix Arin., Nouveau tirage, 1973 pp. 111-123.

2.1- الهوية

عرف ابن خلدون التصوف بأنه "من العلوم الشرعية الحادثة في الملة"[9]، وبين في مناسبة أخرى، كيف تصرف رجال التصوف "في ذلك اللقب الاشتقاق منه، فقيل : متصوف، وصوفي، والطريقة تصوف والجماعة متصوفون وصوفيون"[10] ومع بساطة هذا التعريف ودقته، فإنه لم يحسم المشكل المتعلق بتحديد المصطلح، ذلك أن التصوف كعلم للأحوال، يشمل كافة العلوم"، "لأن الصوفية لم ينفردوا بنوع من العلم دون نوع، ولم يترسموا برسم من الأحوال والمقامات دون رسم، وذلك لأنهم معدن جميع العلوم"[11] وهذا ما أكده أحد الباحثين حينما لاحظ بأن "المتصرف لم يعرف في تاريخه الطويل، بين المسلمين خاضعا للمذاهب الفقيه التي يخضع لها المفتون، فلا نعرف تصوفا حنفيا ولا مالكيا أو شافعيا أو حنبليا... ولكننا نعرف تصوفا إسلاميا..."[12] ولذلك كان التصوف والفقه" شقيقان في الدلالة على أحكام الله تعالى وحقوقه"[13]. وترتب عن ذلك أن مصلح صوفية يشتمل كلا "من العابد والزاهد والعارف"[14]. على أن نقطة التحول في تطور التصوف الإسلامي، تكمن في تحديد هويته من خلال الانضواء ضمن الفرق الكلامية الإسلامية. إذ انطلاقا من القرن الرابع الهجري، أصبحت كتب الفرق، تضم ضمن تصنيفاتها، فرقة الصوفية[15].

أهمية هذا التحول قد ينظر إليها من عدة زوايا. فهي من جهة، اعتراف ضمني بمشروعية الفكر الصوفي ضمن النسق الفكري السني العام، لكنها من جهة ثانية، تأكيد على حضور ووجود أتباع ذلك الفكر وأنصاره داخل المجتمع الإسلامي. وقد كانت الكتابة في موضوع التصوف ورجالاته، من أجل مظاهر ذلك الحضور.

---

(9) ابن خلدون: **المقدمة**، الفصل السابع عشر، في علم التصوف، دار الكتاب اللبناني بيروت 1967، ص : 863.

(10) ابن خلدون : **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، استامبول، 1958، ص : 18.

(11) أبو نصر السراج : **اللمع**، تحقيق د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب مصر، دار المثنى بغداد، 1960، ص : 40.

(12) محمد بن تاويت الطنجي : **مقدمة شفاء السائل**، المصدر أعلاه.

(13) أبو العباس أحمد زروق : **قواعد التصرف**، المطبعة العلمية مصر، 1318 هـ القاعدة رقم 20، ص : 8.

(14) **نفسه**، القاعدة رقم 10، ص : 5.

(15) انظر الفصل الثالث من هذه الدراسة ص 92-91، حيث أورد عبد القاهر البغدادي الزهاد والصوفية ضمن الفرق الكلامية السنية. وحول هذه النقطة أنظر تصنيف أبي حامد الغزالي في "المنقذ من الظلال" تحت عنوان القول في أصناف الطالبين وهم، المتكلمون، الباطنية، الفلاسفة، الصوفية. أبو حامد الغزالي، **المنقد من الظلال** مكتبة الجندي القاهرة ص : 12. وحول المصادر التي اهتمت بهذه المسألة أنظر : عبد القادر محمود، **الفلسفة الصوفية في الإسلام، مصادرها، ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة**، القاهرة، دار الفكر العربي، 1966، ج 1، ص : 55-56.

وهكذا ألف الحارث بن أسد المحاسبي (المتوفى سنة 243 هـ) كتاب "الرعاية لحقوق الله"، وقد وصفه ابن السبكي بإمام "المسلمين في الفقه والتصوف والحديث والكلام، وكتبه في هذه العلوم أصول"[16].

وخلال القرن الرابع الهجري، ألف أبو نصر السراج الطوسي المتوفي سنة (378هـ) كتاب اللمع، كما ألف أبو طالب محمد بن علي الحارثي المكي المتوفى سنة (386 هـ) كتاب قوت القلوب.

وخلال القرن الخامس الهجري، برز كل من أبي القاسم القشيري وأبي حامد الغزالي، كعلمين بارزين في ميدان صياغة النظرية الصوفية وربطها بالإسلام السني[17].

فالعلم الأول[18]، قد ضمن رسالته، التي كتبها لصوفية الإسلام، مجموع المبادئ والقواعد المؤسسة للمذهب الصوفي كفرقة كلامية سنية.

أما العلم الثاني[19]، فيكفي التذكير بمكانته داخل نظامية بغداد، ومركزه بين متصوفة السنة، للتدليل على الجهد الذي بدله في إدماج التصوف في الإسلام السني.

وبموازاة مع هذا التراكم في مضمار التأطير الفكري للتصوف، والذي عبرت عنه كتابات الأعلام السالفين، فقد ظهرت كتب الطبقات لترتيب رجال التصوف وذكر سيرهم وأقوالهم، وفي مقدمة تلك الكتب، طبقات الصوفية لأبي عبد الرحمان السلمي، وحلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم الأصفهاني[20].

---

(16) اشتهر المحاسبي بكتاب الرعاية الذي كان له صدى بالمغرب كما سنرى ذلك، وتراجع ترجمته عند: ابن السبكي : **طبقات الشافعية الكبرى**، الجزء 2 ص : 30. أبن خلكان : **وفيات الأعيان**، الجزء 2 ص : 58-57.

وعن مؤلفه "الرعاي" :

- Louis Massignon : *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays de l'islam*, Paris, Geuthner 1929 p 18.

(17) البير نصري نادر : **التصوف الإسلامي**، ص : 49.

(18) تراجع ترجمة أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشير (376 هـ - 465 هـ) في: **وفيات الأعيان** لابن خلكان، الجزء الثالث، ترجمة رقم 394، ص : 208-205. **طبقات ابن السبكي** : الجزء الثاني، ص : 270، أيضا مقدمة **الرسالة القشيرية**، طبعة مصر، سنة 1304 هـ.

(19) ترجمة حجة الإسلام أبي حامد الغزالي (450 هـ - 505 هـ) موجود بعدة مضان وللوقوف على بعض عناصرها يمكن الرجوع إلى: مرتضى الزبيدي: **إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين**، المجلد الأول، دار أحياء التراث العربي، بيروت. ابن خلكان : **وفيات الأعيان**، الجزء الرابع، رقم 588 ص : 217-216. ابن الملقن أبو حفص المصري : **طبقات الأولياء**، تحقيق نور الدين شربية، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1973 ص : 103.

(20) أبو عبد الرحمان السلمي (توفي سنة 412 هـ) : **طبقات الصوفية**، تحقيق نور الدين شربية، نشر جماعة الأزهر للنشر والتأليف، مصر، الطبعة الأولى 1953. أبو نعيم الأصفهاني (توفي سنة 430 هـ): **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، دار الكتاب، الطبعة الثانية، 1967.

وهكذا، وبالرجوع إلى مختلف هذه التصانيف، نلاحظ بأنها تعبر عن موقف فرقة معينة، تنعت أحيانا بجماعة الصوفية، وأحيانا بالطائفة وخواص أهل السنة، ومرة بالعصابة[21]، مما يضفي عليها صبغة الجماعية، سواء من حيث الانتساب أو من حيث تبني جملة من الآداب والقواعد المكونة لأساسها النظري.

وإذا كان الوقوف على محتويات ومضامين تلك المؤلفات، وإبراز عناصرها، ليس من شرط هذه الدراسة، فإن التلميح لبعض سماتها العامة من شأنه أن يساعد على فهم التأثير والتجاوب الذي لقيته عند دخولها إلى المغرب الأقصى.

هذه السمات تقوم على عدة أسس منها :

- **البعد الكلامي:** ويدور حول التأكيد على الهوية السنية لرجال التصوف وموقفهم من الأصول، ومحورها التوحيد الذي "صانوا به عقائدهم عن البدع، ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة"[22].

- **البعد السلوكي:** ويقدم الإطار الإجرائي للزهد كموقف اجتماعي، وهو ما يعبر عنه بالأحوال والمقامات، التي منها : مقام، الزهد، التوكل، الفقر...[23]

- **البعد التربوي التلقيني والتنظيمي:** ويتوجه للمريدين، والقصد منه تلقين المبادئ التي يقوم عليها التصوف، باستعمال ألفاظ ومصطلحات خاصة، تعكس بعده الكلامي والأخلاقي[24]، كما تعكس إطاره التنظيمي القائم على نوع من التراتبية التي حددها إطار الولاية والأولياء[25]. لكن بما أن مدلول الأولياء يتسم بالعمومية، إذ يشمل كل الفرق الإسلامية،

---

(21) هذه الأوصاف نجدها على سبيل المثال في **رسالة القشيري**، ص : 3، 4، 9، 39. ونجدها أيضا في **اللمع** للسراج، ص : 18.

(22) القشيري : **الرسالة**، ص : 4، ويؤكد ذلك ما قرره السراج بقوله : "ولمشايخنا في التوحيد مصنفات"، **اللمع**، ص : 55.

(23) انظر حول هذا المحور : أبو طالب المكي : قوت القلوب، بيان حقيقة الزهد ص : 163. القشيري : **الرسالة**، باب التوكل، ص : 76، باب الفقر، ص : 123. السراج : **اللمع، كتاب الأحوال والمقامات**، ص : 56-79.

(24) وهذا ما قصده السراج والقشيري عند تخصيص كل منها لباب في تفسير "الألفاظ التي تدور بين هذه الطائفة"، "والمعاني التي قد رسموا بها من الآداب والأحوال والعلوم". انظر كتاب **اللمع**، ص : 29، و**الرسالة**، ص : 39.

(25) تقوم تلك التراتبية على مدى الترقي، ويعبر رجال التصوف عن ذلك بمصطلحات كالمريد، والقطب، والغوث، والوتد، وقطب الأقطاب... تراجع المصطلحات عند : أبي الحسن علي الجرجاني : **كتاب التعريفات**، الدار التونسية للنشر، 1971، ص : 22 و94 و110. كما تراجع في المحاولة التقنية التي قام بها "بلوشي" أنظر :

- M.E. Blochet : " Etudes sur l'ésotérisme musulman ", *Journal Asiatique*, T. 20, juillet-aout 1902 pp 49-111.

وعن المصدر القرآني لهذه المصطلحات والرموز أنظر:

- Louis Massignon : " Essai sur les origines… " 108.

عبد العزيز عبد الله : "القرآن والمعجم الصوفي"، مجلة **اللسان العربي** العدد الرابع غشت 1966.

فقد ميز رجال التصوف أولياءهم بأن جعلوهم "صفوة الأولياء" أي في مقدمة الجميع[26]، وكان مستندهم في ذلك أن الصوفي يجمع بين الشريعة والحقيقة أي بين علم الدنيا والآخرة[27].

وهكذا فإن التلميح إلى هذه المبادئ العامة، يهدف إلى الإلحاح على نقطة جوهية وهي أن رصد بداية التصوف بالمغرب الأقصى، يقتضي بالضرورة، الأخذ بعين الاعتبار، الخلاصات الأساسية، التي تبلور في إطارها الفكر الصوفي الإسلامي بالشرق، من حيث أنه يجسد موقف فرقة كلامية، لها أسسها ومبادئها الدينية، التي عبرت عنها بخطاب معين وبمفاهيم دقيقة. وهذا ما يبرر مشروعية الاعتماد على المقاربة الفكرية كأساس للبداية والانطلاق، على الرغم من أن الموقف الصوفي قد يبدو في كثير من الأحيان، محملا بدلالات سلوكية أكثر منها فكرية، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

لكن، إذا كان الشرق الإسلامي هو مصدر التأثير، باعتباره مجال التصوف ومنطلقه، فإن هناك قنوات ساعدت على الاتصال ومهدت له، فماهي مقوماتها ؟

3.1 - قنوات الاتصال : إفريقية والأندلس

لقد تميز المغرب الأقصى منذ أن أصبح جزءا من بلاد الإسلام، بتفتحه. ويعزز هذا الافتراض أن أغلب التراجم التي أصلها من بلاد إفريقية، كما أوردها ابن الزيات، تشترك في امتلاك رصيد علمي معين يضاف إلى اشتراكها في الورع والزهد. لذلك، ليس جزافا أن تكون أول تراجم التشوف، هي تلك المتعلقة بابن سعدون القيرواني الذي حمل تأليف المطوعي في التصوف واستقر بأغمات وريكة[28].

---

(26) يذهب "كولان" إلى أن مدلول مصطلح "ولاية" ذو أصل شيعي، وأن استيعابه من لدن الإسلام السني عن طريق التصوف، تعبير عن مناهضة فكرة الإمامة، ويستدل على ذلك بأن رتبة القطب ما هي في الحقيقة سوى تجسيد للإمامة.

(27) أنظر حول هذه النقطة : أبو نصر السراج : **اللمع**، ص : 28-22.

(28) من بين هذه التراجم كما أوردها ابن الزيات في **التشوف**، طبعة التوفيق، الرباط، 1984: أبو عبد الله محمد بن سعدون بن علي بن بلال القيرواني المتوفى سنة 485 هـ الترجمة رقم 1 ص : 83. أبو محمد عبد العزيز التونسي المتوفى سنة 486 هـ الترجمة رقم 6 ص : 92. أبو الفضل يوسف بن النحوي المتوفى سنة 513 هـ ، الترجمة رقم 9 ص : 95 وما بعدها. الأخوة : أبو الطيب ومحرز ومحمد ترجمة رقم 45 ص : 161. أما ابن سعدون المذكور في المتن فإن تأثيره قد شمل الأندلس أيضا، فقد ذكره ابن خير في فهرسته حيث تأخذ عنه بواسطة أبي بحر سفيان، كتاب طبقات الصوفية للسلمي، وكتاب من صبر ظفر المطوعي وغيرهما. أبو بكر بن خير : **الفهرسة**، المكتبة الأندلسية، لبنان، 1963، ص : 294-295.

أما بلاد الأندلس، فقد كان دور أطرها المثقفة ذات المنحى الصوفي جليا بالنسبة لتمثل صوفية المغرب للتصوف الإسلامي، كما سنوضح ذلك. وهذا يعني أن رصيدها من هذا الفكر كان قد بلغ من النضج والتطور، ما جعل تأثيره يتجاوز حدودها الجغرافية، لاسيما وأن تلك الحدود لم تكن ذات معنى بالنسبة لسكان العدوتين، خاصة بعد أن أصبحت بلاد الأندلس جزءا من الدولة المغربية منذ المرابطين. فما هي إذن الملامح العامة للتصوف الأندلسي؟

يلاحظ أحد الباحثين أن وضعية الجهاد بالأندلس، قد ساعدت منذ وقت مبكر، على ميل كثير من أهل التدين إلى الزهد، فترتب عن ذلك ظهور تيار زهدي منذ القرن الثالث للهجرة، اهتم بعض رجالاته بجمع أخبار وزهاد المشرق. ومن أوائل المؤلفات في هذا المضمار كتاب "العباد والعوابد" لمحمد بن وضاح المتوفى سنة "287 هـ"[29].

ويؤكد مثل هذا الطرح الباحث ليفي بروفنسال، الذي لاحظ بأن تأثير التصوف الشرقي تجلى بالخصوص انطلاقا من مدرسة ابن مسرة، أي حتى القرن الرابع الهجري، بينما قبل هذه الفترة هناك الزهاد فقط[30]، فكان دور تلك المدرسة أنها نقلت الزهد من مستواه الفردي، بأن أعطته مدلولا اجتماعيا، يتجلى في وعظ الناس ودعوتهم إلى سلوك مبادئها[31]. وقد كان تأثير أفكار ابن مسرة واضحا حتى بعد وفاته، تشهد بذلك مواقف المناهضة التي قادها الفقهاء ضدها، وضد حملتها من أتباعه[32]. لكن استمرار ذلك التأثير فقد تجسد من ناحية ثانية، في ميلاد مراكز للتصوف الإسلامي بالأندلس خاصة في الحواضر الجنوبية كقرطبة وألمرية التي أصبحت "المركز الرئيسي للتصوف الأندلسي"[33].

وكان من مظاهر انتشار النشاط الصوفي بالأندلس، تداول كتب الزهد، والرقائق سواء الشرقية منها أو تلك التي ألفت محليا، فأصبحت من ضمن المؤلفات الرائجة على الساحة العلمية[34].

---

(29) محمود علي مكي: "التصوف الأندلسي، مبادئه وأصوله"، **دعوة الحق**، العدد السابع، 1962، ص : 7-6.

(30) J. Pederson : " Le tunisien Abu Utman al Maghribi... " *études d'orientalisme dédiées à la mémoire de levi-Provençal*, t 2 C.N.R.S Paris 1962 p 13.

(31) عن محمد بن عبدا لله بن مسرة : (318-26 هـ) ومدرسته أنظر : أنخل جنثالث يالنثيا : **تاريخ الفكر الأندلسي**، ترجمة حسن مؤنس، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1955، ص : 326-332.

(32) من ذلك إحراق القاضي محمد بن يبقى بن زرب لمؤلفات ابن مسرة وتتبع أصحابه سنة 350 هـ. أنظر : أبو الحسن النباهي: **المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا**، بيروت، بدون تاريخ، ص : 77.

(33) أنظر مقدمة م. أسين بلاسيوس لكتاب **محاسن المجالس** لأبي العباس بن العريف :
- M. Asin Palacios : *Mahasin al madjalis d'Ibn Al arif*, Paris, 1933, p 3.

(34) من بين تلك الكتب : كتاب **الرقائق** لعبد الله بن المبارك، **رقائق** الفضيل بن عياض، كتاب **الزهد** لابن حنبل، كتب المطوعي، كتب المحاسبي، كتاب **الهداية إلى سبيل العناية في الزهد والرقائق** لابن العمال... ابن خير : الفهرسة ص : 268-289.

وهكذا، فقد أصبحت كل من إفريقية والأندلس، أكثر استعدادا لتقبل التصوف الإسلامي الشرقي في تجلياته كمذهب كلامي سني. ولما كانت تلك المناطق وثيقة الصلة بالمغرب الأقصى، وهذا ما تأكد بالخصوص خلال القرن السادس الهجري تحت حكم المرابطين والموحدين، فإنها مثلت بالإضافة إلى المشرق، نقطة الارتكاز لانتقال الفكر الصوفي نحوه، بعد أن توفرت به هو الآخر شروط التقبل والاستيعاب، فكان التجلي.

2 - التجلي

قسم علال الفاسي على غرار ما فعله ميشو بيلير عصور التصوف بالمغرب إلى أربع مراحل [35] :

أ - مرحلة الجنيد وأبي يزيد البسطامي إلى عهد أبي مدين وعبد القادر الجيلالي - (من القرن الثالث إلى القرن السادس الهجري).

ب - مرحة أبي مدين وعبد السلام بن المشيش إلى زمن الشاذلي (من القرن السادس إلى القرن السابع للهجرة).

جـ - مرحلة الشاذلي إلى الجزولي (من القرن السابع إلى القرن التاسع الهجري).

د - مرحلة الجزولي إلى الآن (من القرن التاسع إلى القرن الرابع عشر).

فما هي الأسس التي انبنى عليها هذا التقسيم أو التبويب ؟ إن الجواب علي هذا السؤال يقتضي إبداء الملاحظتين التاليتين :

- الملاحظة الأولى

إن واضعه الأصلي، قد وضعه على أساس معين، هو نفي البعد الثقافي والفكري للتصوف الإسلامي أو على الأقل التقليل من فعاليته وجدواه، وذلك بتغليب الأثير المحلي على غيره، ألم يكتب "بلير" بأنه "خلال القرن السادس يظهر بأن هناك رغبة في ربط التصوف بشخصية أبي يعزى وذلك يجعله صوفيا وطنيا رديفا لعبد القادر الجيلاني" ؟ ألم يعلل إتصال أبي مدين بأبي يعزى بأنه لأجل الحصول على الشعبية لا قصد التلمذة ؟ ليستخلص في النهاية بأن "البربر قد طوعوا مختلف المذاهب التي اتتهم من الشرق، وطبعوها بطابع وطني محلي"[36].

---

(35) علال الفاسي: "التصوف الإسلامي في المغرب"، **الثقافة المغربية**، العدد الأول، يناير، 1970 ص : 38-37.
- E.Michaux-Bellaire : " Essai sur l'histoire des confréries ", *Hespéris* I, 1921, P 143 ; " Les confréries religieuses au Maroc ", *Archives Marocaines* XXVII, 1927, P 32-31.

(36) Ibid : " Les confréries... " pp 46, 51.

وليس من الصعب إبراز مكامن الضعف في مثل هذا الطرح، ذلك أن أبا يعزى لم يكن الممثل المطلق، للتصوف بالمغرب خلال هذه الفترة. وإذا كان هذا الولي قد اشتهر بعدم إتقانه للسان العربي، فذلك ليس قياسا يمكن تعميمه على كل أبناء جلدته[37]. كما تجدر الإشارة إلى المكانة المتميزة التي كانت لمصادر التصوف الإسلامي لدى المثقفين المغاربة، حتى بعد مرور عدة قرون على تأليفها وتداولها[38].

الملاحظة الثانية

وتتعلق بالمرحلة الأولى من هذا التبويب، الممتدة من الجنيد (ت 297 ه) والبسطامي (ت 261 ه) إلى أبي مدين (ت 590 ه) والجيلاني (ت 561 ه) أي من القرن الثالث إلى القرن السادس الهجري، فهل المقصود من هذا التحديد الزمني، توضيح مصادر التأثير التي يمثلها كل من الجنيد والبسطامي في شعب التصوف بالمغرب؟ أم أن الأمر يقوم على افتراض حصر تأثير تلك الشخصيتين في القرن السادس الهجري، بدليل أن القرون اللاحقة من التبويب المقترح اعتمدت في تحديدها على أعلام محليين ؟ وعلى كل فإن أفكار الجنيد والبسطامي وغيرهما، كانت أساسا لصياغة الفكر الصوفي الإسلامي كما سبق الإشارة إلى ذلك، فكان انتقال ذلك الفكر إلى الغرب الإسلامي عامة م عناه انتقال مصادر تأثيره، بل إن التصوف بالمغرب حتى في مراحل ما بعد القرن السادس الهجري، قد احتفظ رجاله بموقف الارتباط بمصادر التأثير تلك، كما تشهد بذلك أسانيد وسلاسل القوم[39].

لقد كان القصد من تقديم الملاحظتين السالفتين، التأكيد على الهوية الإسلامية للتصوف بالمغرب، من خلال إبراز شمولية تأثير مصادره، ومن ثم الإلحاح على المعطى الفكري كوسيلة أساسية لرصد البداية.

---

(37) يقول صاحب **مفاخر البربر** : "وأما الأولياء والصلحاء والعباد والأتقياء والزهاد، والنساك والأصفياء، فقد كان في البربر منهم ما يوفي على عدد الحصى والإحصاء..." مؤلف مجهول، **مفاخر البربر** مخطوط رقم د 1020 الخزانة العامة الرباط ورقة رقم 19. وقد تضمن **التشوف** عدة تراجم العلماء أعلام من البربر وعلى سبيل المثال : أبو موسى عيسى الرفروفي من بلاد تادلا... رحل إلى المشرق وأخذ. عن الشاشي وعن الطرطوشي... ترجمة رقم 12 ص: 109/108. طبعة التوفيق؛ أبو محمد عبد الله المليجي وهو رجراجي الأصل، من أغمات وريكة، وهو ممن انتصر لكتاب **الإحياء** لأبي حامد الغزالي، ترجمة رقم 33 ص : 145 نفس الطبعة.

(38) نستدل على ذلك بقائمة المصادر الأولى للتصوف الإسلامي التي تضمنتها إجازة الشيخ عبد القادر الفاسي (1007 ه -1091 ه) وهي : قوت القلوب - مؤلفات الغزالي - مؤلفات امام الحرمين - ملفات القشيري، أنظر :
- Mohamed Ben cheneb : *Etudes sur les personnages mentionnés dans l'idjaza du cheikh Abdelkadir el Fasy*.Paris, Ernest le roux 1907 p 39-40-41.

(39) من الممكن الاعتماد على أسانيد الطريقة الجزولية ذات السند الشاذلي للتأكيد على جذور التأثير هذه: انظر: **الطرفة في اختصار التحفة**، محمد العربي بن الطيب القادري، مخطوط رقم 471 الخزانة العامة الرباط ضمن مجموع خاصة الورقات رقم 149، 150، 151.

1.2 - البداية والانطلاق

متى بدأ تمثل الفكر الصوفي في المغرب الأقصى، كعلم له قواعده ومبادئه ؟ إن الجواب على هذا التساؤل يقتضي في تقديرنا على الأقل، عدم المجازفة في الاعتماد على بعض المؤشرات ذات الطابع الجزئي للتدليل على تلك البداية. فلا يكفي أن نعثر على إشارة تفيد إدخال إحدى مصنفات التصوف إلى منطقة ما، لكي نعتبر ذلك منطلقا للظاهرة.

ووجه التحفيظ على مثل هذا الإجراء يقوم على عدة اعتبارات منها :

- إننا نعتقد بعدم وضع اليد لحد الآن، على جميع المصادر التي اهتمت بموضوع التصوف خلال القرن السادس الهجري[40].

- يجب ألا ينظر إلى مسألة البداية نظرة أحادية الجانب، بمعنى دخول هذا المصنف أو ذاك، وإنما يجب أن ينظر إليها من منظور تفاعلي أي من منطلق التلقي والاستجابة التي تتجاوز الفرد إلى الجماعة.

- صعوبة ضبط تواريخ دقيقة لدخول مؤلفات التصوف الإسلامي إلى المغرب الأقصى، مما يجعل الاعتماد عليها كمؤشر للبداية يخضع لمنطق الاحتمال التقريبي فقط.

وعليه، فإننا نميل إلى افتراض البداية في إطار زمني عام، هو القرن السادس الهجري، وعلى أساس منطق تطوري، يراعي توفر وتطور شروط وظروف تقبل الفكر الصوفي. ولما كانت تلك الشروط رهينة بالتحولات العامة التي عرفها المغرب الأقصى خلال الفترة المحددة لهذه الدراسة، فمن الممكن أن نفترض أن المرحلة "الجنينية" لبداية التقبل هي ذاتها تلك المرتبطة بتجلي مظاهر التحول السياسي والاجتماعي والثقافي أي الربع الأخير من القرن الخامس الهجري، أما النمو ثم الانتشار، فكان طيلة القرن السادس الهجري.

لذلك، سنعتمد في تشخيص هذا الطرح، على محاولة تسعى إلى مراقبة تداول مصنفات التصوف الإسلامي خلال تلك الحقبة، وإبراز مدى تأثيرها من خلال مختلف ردود الفعل التي ترتبت عنها.

---

(40) مثال ذلك أن "الفرد بل" خلال الثلاثينات اعتبر بأن **رسالة القدس** لابن عربي **والتشوف** لابن الزيات **والمقصد** للبادسي هي المصادر الأساسية للتصوف بالمغرب، فأين **أنيس الفقير**، وأين **دعامة اليقين** وأين **المعزى**، وأين **المستفاد** !

- Alfred Bel : " Le sufisme en occident musulman au xxii et xiii siècles ", *Annales de l'institut d'études orientales*, T.I, 1934-1935, p. 148.

1.1.2 - الأصول المتداولة

تضمنت ديباجة ابن الزيات لكتابه التشوف إلى رجال التصوف: إشارة يمكن اعتمادها كمدخل لتقديم ومناقشة هذه النقطة، فقد قال: "وجردت هذا الكتاب من علوم التصوف... فإن أحياء علوم الدين للإمام أبي حامد محمد الطوسي الغزالي، رضي الله عنه، هو المنتهى في ذلك..."[41].

فهذه الإشارة تفيد أن المهتمين بالتصوف، من الأطر المثقفة بالمغرب الأقصى عند انصرام القرن السادس الهجري، قد أصبح بمقدورهم، علاوة على قراءة مصادر التصوف، تصنيفها وترتيبها على أساس الأفضلية والأهمية.

وبغض النظر عن رأي ابن الزيات، الذي قد يؤول بالتعاطف الذي أبداه كثير من المثقفين المغاربة تجاه كتاب الإحياء ومؤلفه، فالمهم بالنسبة لنا هو التأكيد على الصبغة الفكرية لتصور مثقفي القرن السادس الهجري، فيما يتعلق بتناول دراسة التصوف انطلاقا من أصوله. فما هي تلك المصادر وكيف تم تداولها ؟

لقد كانت كتب المحاسبي ومن على شاكلتها، من أجل ما يمكن أن ينظر فيه إنسان، وذلك "لأن فيها جليل الأعمال... مع ما تشتمل عليه من كتب الحديث والآداب وغيرها من الفوائد..."[42]

ذلك هو الموقف المبدئي من تداول مثل هذه المصنفات، وهو موقف يتسم بالحث على قراءتها لفوائدها الدينية والخلقية المتعددة. لذلك اعتنى بقراءتها طيلة الفترة التي تهمنا. لكن متى وصلت هذه المؤلفات إلى المغرب وكيف تم إدخالها ؟

لقد احتفظت لنا المصادر بعناوين مصنفات التصوف التي كانت متداولة بالمغرب خلال القرن السادس الهجري، ويبين الجرد الآتي جانبا منها:

- تآليف المطوعي في التصوف[43].
- كتاب الرعاية للمحاسبي[44].

---

(41) ابن الزيات : **التشوف إلى رجال التصوف**، طبعة أدولف فور الرباط 1958 ص : 6، وطبعة أحمد التوفيق، الرباط، 1984 ص : 36.

(42) أنظر الفصل الثالث من هذه الدراسة.

(43) ابن الزيات : **التشوف**، الترجمة رقم 1، ص : 66، طبعة فور، 83 طبعة التوفيق.

(44) **نفسه**: الترجمة رقم 6، ص : 93، والترجمة رقم 162 ص 322. طبعة التوفيق؛ أيضا: **أنس الفقير وعز الحقير** لابن قنفذ القسنطيني، نشر محمد الفاسي وأدولف فور الرباط 1965 ص: 14؛ أيضا: **المستفاد** للتميمي ورقة رقم 44.

- رسالة القشيري[45].
- قوت القلوب لأبي طالب المكي[46].
- طبقات الصوفية للسلمى[47]
- حلية الأولياء لأبي نعيم[48]
- كتاب الرقائق لعبد الله بن المبارك[49]
- إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي[50]
- بداية الهداية لأبي حامد الغزالي[51]
- منهاج العابدين لأبي حامد الغزالي[52]
- المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى[53]

وقد تبين لنا من خلال وضع هذا الجزء، إخلاف نسبة تردد هذه المؤلفات طيلة الفترة المدروسة، مما يسمح بتصنيفها إلى مجموعتين : مجموعة ترددت بنسبة ضئيلة، وتدخل ضمنها تآليف المطوعي في التصوف، وكتاب الرقائق لعبد الله بن المبارك، وقوت القلوب لأبي طالب المكي، وطبقات الصوفية للسلمى، وبداية الهداية، ومنهاج العابدين والمقصد الأسنى لأبي حامد الغزالي.

مصور الأستاذ التوفيق، وتتعلق بترجمة أبي موسى عيسى بن الجراد، أو ابن الحداد كما عند ابن القاضي في **جذوة الاقتباس** : الترجمة رقم 573 ص : 502. أيضا كتاب **الغنية** للقاضي عياض، تحقيق ماهر زهير جرار، الترجمة رقم 28 ص : 92 وتجدر الإشارة بأن هذه الإحالة تتعلق بإجازة محمد بن خميس الصوفي من غرب الأندلس، **الرعاية** لأبي الفضل عياض. ابن القاضي : **جذوة الاقتباس**، الترجمة رقم 508، ص : 464-465.

(45) ابن الزيات: **المصدر أعلاه**، ص : 38، 36، التميمي : **المستفاد**، ترجمة أبي عبد محمد بن يبقى، ص : 105-108 وص : 145، ابن قنفذ : **الأنس**، ص 17 و63، أيضا **فهرسة ابن خير**، ص : 296. **الذيل والتكملة**، لابن عبد الملك السفر الثامن ترجمة رقم 32 ص 237-238.

(46) ابن الزيات : **التشوف**، الترجمة رقم 180 ص : 354.

(47) ابن عبد الملك : **المصدر أعلاه**، نفس الترجمة، ابن خير : **المصدر أعلاه**، ص : 295.

(48) ابن الزيات : **المصدر أعلاه**، ص : 55، 57..

(49) ابن الزيات : **المصدر أعلاه**، ص : 65، 69، 70. ابن خير، نفسه، ص : 268.

(50) التميمي : **المستفاد**، صفحة رقم 16 و17 و54. ابن الزيات : **التشوف**، الترجمة رقم 9، ص : 96، 100، الترجمة رقم 33، ص : 145، الترجمة رقم 51، ص : 169، الترجمة 56 ص : 179، الترجمة رقم 77، ص 214.

(51) ابن قنفذ : **الأنس**، ص : 63.

(52) ابن الزيات : **التشوف**، الترجمة رقم 162، ص 324، ابن قنفذ، **الأنس**، ص : 39.

(53) ابن قنفذ : **الأنس**، ص : 63 وص : 92.

وعلى العكس من ذلك فهناك مجموعة ثانية، كانت وفيرة ترددها مرتفع، وفي مقدمتها إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، وكتاب الرعاية للمحاسبي، ورسالة القشيري. فما هو السبب في ذلك ؟ هل يتعلق الأمر بموقف تفضيلي ؟ إننا نستبعد مثل هذا الافتراض، ونضرب مثلا بكتاب قوت القلوب الذي تمت الإشارة إليه مرة واحدة من طرف ابن الزيات، فهذا المصدر، كانت له مكانته المتميزة لدى صوفية المغرب بعد القرن السادس الهجري، لدرجة أنهم جعلوه ندا للأحياء، فقد نقل صاحب المعزى قول الشاذلي "عليكم بالقوت فإنه قوت" وكان يقول "من أراد العلم فعليه بالإحياء ومن أراد النور فعليه بالقوت"[54].

وهذا ما يجعلنا نميل أكثر إلى افتراض، أن مرد ذلك يرجع إلى عدم اهتمام ابن الزيات، وهو المصدر الأساسي بالنسبة للمؤرخين فيما بعد، بشحن مؤلفه بعلوم التصوف ومصادرها، واقتصاره على تراجم الرجال.

هذا مستوى عام للتداول، لكن هناك مستوى أدق، إذ له علاقة مباشرة بمسألة بداية التصوف كما نفترضها، وهو المتعلق بدخول تلك المصنفات.

فابن سعدون القيرواني الذي حمل تآليف المطوعي في التصوف، هو ذاته الذي أخذ عنه ابن خير بواسطة أبي بحر سفيان، كتاب طبقات الصوفية لأبي عبد الرحمان السلمي، وبما أن ابن سعدون هذا قد توفي بأغمات وريكة سنة خمس وثمانين وأربع مائة، فهذا يقتضي أن مصادره في التصوف، قد تم تداولها قبل سنة وفاته في هذه المنطقة على الأقل[55].

وتعتبر إشارة ابن الزيات المتعلقة بأمر أبي محمد عبد العزيز التونسي لتلامذته من المصامدة "بالنظر في رعاية المحاسبي" أقدم ما وقفنا عليه بالنسبة لاعتماد ذلك المصدر وتداوله[56]. على أنه من المفيد أن نلاحظ بأن كتاب الرعاية كان له صدى خارج بلاد المصامدة،

---

(54) أبو القاسم الصومعي التادلي: **المعزى في مناقب أبي يعزى**، مخطوط الخزانة العامة الرباط، رقم 591 د، ورقة رقم 158. أما أحمد زروق، فقد جعل القوت والإحياء مصدران لتصوف الناسك، انظر كتاب **قواعد التصوف**، القاعدة رقم 59، ص : 22 المطبعة العلمية سنة 1318 هـ. ولذلك كان الشيخ أحمد بن عاشر دفين سلا "(ت 765 هـ) يقرأ مصنفات المحاسبي وقوت القلوب والإحياء، أنظر أبو عبد الله محمد ابن أبي بكر الحضرمي، **السلسل العذي والمنهل الأحلى**، تحقيق محمد الفاسي، معهد المخطوطات العربية المجلد العاشر الجزء 1، 1964 ص : 42. أيضا أحمد ابن عاشر الحافي : **تحفة الزائر بمناقب أحمد بن عاشر**، تحقيق مصطفى بوشعراء، سلا، 1988، ص : 39.

(55) ابن الزيات : **المصدر أعلاه**، ص : 83، ابن خير : **الفهرسة**، ص : 295 وفي الخزانة العامة بالرباط **رسالة في التصوف** التي يعتبرها الأستاذ أحمد التوفيق بأنها كتاب "المقاولات في المقامات" جاء فيها : "أعلم أن المقام هو الذي يقوم بالعبد في الأوقات، مثل مقام الخائف والراجي والصابر والمتوكل وذلك مقام العبد بظاهرة وباطنه..." مخطوط رقم د 984 ضمن مجموع صفحات 66-71.

(56) اختلف في وفاة عبد العزيز التونسي هذا، فقد اتفق كل من ابن الزيات وابن بشكوال بأنها كانت سنة 486 هـ في حين جعلها ابن الزبير سنة 482 هـ ، أنظر **التشوف**، ص : 92 : ابن بشكوال : **الصلة**، ترجمة رقم 808 القسم الثاني، ص : 376، ابن الزبير، **صلة الصلة**، نشر ليفي بروفنسال، الرباط، 1938، الترجمة 3، ص : 1.

فقد كان ضمن مصادر إجازة أبي الفضل عياض السبتي[57]، كما أنه شكل أساس حلقة التدريس التي كان يباشرها أبو الحسن علي بن حرزهم بفاس والمتوفى سنة تسعة وخمسين وخمسمائة[58].

وبخلاف كتاب الرعاية الذي لم نتمكن من ضبط تاريخ تقريبي لدخوله إلى المغرب الأقصى، فإن مقارنة رواية ابن الزيات بسند ابن خير، قد تسمح لنا بتحديد فترة دخول رسالة القشيري على الأقل، عن طريق أبي بكر بن العربي، بواسطة أبي الفضائل محمد أحمد بن عبد الباقي بن طوق البغدادي عن أبي القاسم عبد الكريم ابن هوازن القشيري[59]، فالتشوف والفهرسة، يشتركان في رواية ابن العربي عن طريق ابن طوق المذكور، وبما أن مصدرهما المشترك كان قد عاد من رحلته المشرقية، سنة ثلاث وتسعين وأربعمائة، فهذا يفيد أن كتاب الرسالة كان ضمن المؤلفات التي حملها معه أثناء إيابه[60]، ولا ينقص من قيمة هذا الاحتمال أن ابن الزيات قد اعتمد على سند آخر بواسطة تاج الدين بن حموية السرخسي، الذي كانت له رحلة من الشرق إلى الأندلس والمغرب، حيث اتصل بأبي العباس السبتي بمراكش سنة أربع وتسعين وخمسمائة[61]، خاصة إذا علمنا أن رسالة القشيري كانت قبل تلك الرحلة، متداولة بفاس حيث قرأها التميمي صاحب المستفاد في بداية تعلمه على مؤدبه أبي عبد الله محمد بن يبقى، بعد أن كان قد نصحه أبو مدين بعدم قراءتها لصغر سنه[62]، هذا علاوة على ما ذكره ابن قنفذ من أنه وقف برباط آسفي (أواسط القرن الثامن الهجري)، على كتاب مجموع يضم المقصد الأسنى، وبداية الهداية، ثم الرسالة القشيرية، فرغ من تحريره الشيخ أبو محمد صالح سنة أربع وثمانين وخمسمائة[63].

وهكذا، فإن كتابي الرعاية ورسالة القشيري، يقدمان نموذجا تقريبيا لبداية تمثل الفكر الصوفي بالمغرب وهي بداية كما حاولنا توضيحها تتسم بالتطور في المكان والزمان، وتعكس

---

(57) انظر الهامش رقم 46 أعلاه.

(58) انظر : ابن الزيات : **المصدر أعلاه**، ترجمة أبي مدين شعيب الأنصاري رقم، ص : 322. التميمي : **المستفاد** ورقة 44، ابن القاضي : **جذوة الاقتباس** رقم 508 ص : 464 ابن قنفذ : **الأنيس** ص : 14.

(59) تراجع ترجمة أبي بكر بن العربي المتوفى سنة 543 هـ ، في **الغنيمة** لأبي الفضل عياض، رقم 10، ص : 66. **جذوة الاقتباس** لابن القاضي : رقم 268، ص : 260-267 والإحالات المذكورة في هذا المصدر.

(60) ابن الزيات : **التشوف** ص :36، ابن خير : **الفهرسة** ص : 296.

(61) ابن الزيات : **التشوف** ص : 35، أحمد المقري التلمساني : **نفح الطيب** تحقيق إحسان عباس، دار صار بيروت 1968 الجزء 3 ص : 99-100.

(62) التميمي : **المستفاد**، ص : 105 و145.

(63) ابن قنفذ : **الأنس**، ص : 63.

من جهة ثانية، تأثير قنوات الاتصال خاصة الأندلسية منها. لذلك، نرى أن أنسب وسيلة للزيادة في توضيح هذه النقطة، تكمن في الاعتماد على أوسع مصادر التصوف انتشارا، ويتعلق الأمر، بمؤلفات أبي حامد الغزالي، وفي مقدمتها كتاب إحياء علوم الدين.

2.1.2 - تأثير أبي حامد الغزالي

ليس الغرض من تخصيص هذا العنصر لتأثير أبي حامد الغزالي ومؤلفاته في التصوف بالمغرب الأقصى، عزله عن باقي مصادر التأثير الأخرى، بل على العكس، فإن تعاملنا مع مختلف تلك المصادر يقوم على اعتبارها وحدة متكاملة. لكن مع ذلك، هل بالإمكان التغاضي عن المكانة الخاصة، والمتميزة، التي حظي بها أبو حامد الغزالي، ومؤلفاته، سواء في المغرب، أو باقي بلاد الإسلام ؟ ألا تفرض علينا قوة تأثير مؤلفه "أحياء علوم الدين" في الوسط الفكري بمكوناته المختلفة، أن نتساءل عن فترة دخوله وكيفية تقبله ثم تداوله في المغرب؟

وقبل التطرق إلى هذه النقط ننبه بأننا سوف لن نقف، في هذا العنصر، عند المعارضة التي ووجه بها هذا المؤلف، حتى نبقى منسجمين مع محور هذا المبحث أي البداية والانطلاق، ولأن تلك المعارضة تتجاوز النص الإحيائي إلى ما هو أبعد، وهذا ما سنفصله في الفصل السادس من الدراسة. لذلك، سنقتصر على إبراز نقطتين هما : مكانة الغزالي ومؤلفه إحياء علوم الدين، ثم كنقطة ثانية فترة دخول الإحياء وكيفية تداوله وانتشاره.

- مكانة الرجل ومؤلفه

إنه لمن باب السذاجة، أن نربط مكانة أبي حامد الغزالي، إن على مستوى المغرب أو بلاد الإسلام عامة، بالصدى الذي خلفه كتاب الإحياء فقط. ذلك أن رجلا وصف بكونه مجددا للقرن الخامس الهجري[64]، يؤكد ولا شك بأن تأثيره كان أعمق مما يتصور. ولعل الجانب الأساسي في ذلك هو مدى إسهام الغزالي في حل المعضلة التي كانت تواجهها الخلافة الإسلامية والمتمثلة، من جهة، في تكالب الضغط النصراني، في إطار مسلسل الحروب الصليبية، ومن جهة ثانية، في الصراعات التي كانت تهد جسم الأمة الإسلامية وفي مقدمتها الصراع بين الفاطميين الشيعة، وبين الخلافة العباسية السنية[65].

---

(64) انظر حول هذا النعت : مرتضى الزبيدي : **إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، المجلد الأول، الفصل 18 ص : 26.

(65) انظر في هذا الإطار : محمد زنيبر : "الغزالي بين الخصوم والمعجبين"، **المناهل**، العدد 25 سنة 1982 الرباط ص : 69-70.

لذلك، فمكانته يجب أن ينظر إليها من هذه الزاوية، كمفكر ينتمي للأشاعرة الممثلين للإسلام السني، بما يحمله هذا التمثيل من دلالات، وكفقيه شافعي، ثم في مستوى آخر كصوفي ينتمي لاتجاه المحاسبي الجنيد، وسهل التستري، وأبي طالب المكي[66].

ولعل ما يجسد مكانته الفعلية ذات البعد السياسي، تزكيته لإمارة يوسف بن تاشفين، ولإخضاعه لبلاد الأندلس[67].

هذا هو الإطار العام الذي يجب، في نظرنا، أن نضع فيه مكانة الغزالي، لكن هناك إطار أخص، ويتعلق بمدى تأثيره في صوفية الغرب الإسلامي عامة، والمغرب الأقصى على الخصوص. وللتأكيد على هذه النقطة نورد جملة من الإشارات التي تؤكد امتداد ذلك التأثير خلال القرن السادس الهجري، أو بعده بعدة قرون.

وهكذا، حينما وصف ابن الآبار مكانة ابن العريب، والمايورقي، وابن برجان،في التصوف الأندلسي خلال الثلث الأول من القرن السادس الهجري حيث "كانوا نمطا واحدا في الانتحال والاتصاف بصلاحية الحال" اعتبر أن ثالثهم كان له "الشفوي عليهم" فقيل فيه لأجل ذلك "غزالي الأندلس"[68].

أما أبو العباس الغبريني فقد ذكر بأن الفقيه أبا علي حسن المسيلي قاضي بجاية سنة 580 هـ كان له كتاب في علم التذكير ... سلك فيه مسلك أبي حامد في كتاب الإحياء وبه سمي أبا حامد الصغير[69].

واستمر هذا التمثل بعد عدة قرون، فهذا الشيخ عبد الله بن محمد الهبطي (ت 963 هـ) كان ينعت "بغزالي هذا الزمان" أي القرن العاشر الهجري[70]، وتكرر نفس الشيء

(66) Henry Corbin : *Histoire de la philosophie islamique des origines à la mort d'Averroès 1198.* éd, Gallimard 1964 p 172.

وحول ثلاثية تركيبه الفكري كمتكلم وفقيه وصوفي، انظر :
Henri Laoust : *La politique de Gazali*, librairie orientaliste, Paul Geuthner Paris 1970 p 373.

(67) انظر هذه الرسالة ضمن **مفاخر البربر** مخطوط رقم د 1020 ورقة 32-31 الخزانة العامة الرباط.

(68) ابن الآبار القضاعي :**المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي علي الصدفي** القاهرة 1967 ص ، الترجمة رقم 14 ص : 16.

(69) أبو العباس الغبريني : **عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية**، نشر محمد بن أبي شنب، الطبعة الأولى، الجزائر 1910 ص : 18.

(70) أورد ابن عسكر هذه الإشارة في معرض "تقديمه لحديث الرسول ﷺ" يبعث الله لهذه الأمة عند رأس كل مائة سنة من يجدد بينها" الشيء الذي يعني أن فكرة الغزالي المجدد كانت لازالت مستمرة حتى القرن العاشر الهجري. أنظر **دوحة الناشر** الترجمة رقم 3، ص :8.

بالنسبة للشيخ أبي المحاسن يوسف الفاسي (ت 1013 هـ) الذي "كان شيخه المجذوب رضي الله عنه، يعده بأنه لا بد أن يكون في مقام الغزالي، وتارة يقول فيه غزالي عصره"[71].

فهذه الإشارات تفيد بأننا أمام علم لا ككل الأعلام، وتفيد من ناحية ثانية بأن مكانته تتجاوز البعد الشخصي إلى ما هو أعمق، أي التأثير في المجتمع عن طريق الفكر، ويعتبر كتابه إحياء علوم الدين رمزا لذلك التأثير.

وليس من قبيل الصدفة، أن يعتبر ابن الزيات ذلك المصدر هو منتهى علوم التصوف، وأن يشحن مؤلفه عند تقديمه لأخبار الرجال الكبار بإشارات وفوائد منه[72].

لذلك، فكتاب الإحياء كمؤلفه،كان له تأثير يتجاوز الزمان، فعلاوة على الوقع الذي أحدثه خلال القرن السادس الهجري كما سنوضح ذلك، يكفي أن نشير إلى الاهتمام الذي قوبل به من لدن أحد كبار رجال التصوف خلال القرن الثامن الهجري وهو أحمد بن عاشر الأندلسي الذي كانت "طريقته أنه جعل أحياء علوم الدين بين عينيه، واتبع ما فيه بجد واجتهاد، وصدق وانقياد، وكان الحجة في ذلك الطريق"[73]، بل كان هناك من يحفظ كتاب الإحياء لكثرة ذكره لمسائله، فيوظف محتواه لهداية الناس[74].

فما هو مصدر أهمية كتاب الإحياء ؟ يمكن رصد هذه الأهمية على عدة مستويات متكاملة، نابعة من منظور الغزالي للدين وعلاقته بالمجتمع، وهذا ما ذهب إليه لاووست حينما لاحظ بأن الإحياء "تجميع لعدة مؤلفات متكاملة فيما بينها"[75]، ومن تم فهو لم يكن اجترارا لمصادر التصوف الإسلامي السابقة، بقدر ما جاء محتواه متأثرا بالتكوين الموسوعي للغزالي وبتجربته الصوفية الخاصة[76].

---

(71) محمد المهدي الفاسي : **الجواهر الصفية من المحاسن اليوسفية**، مخطوط رقم د 471 ضمن مجموع، الخزانة العامة الرباط، ورقة 180.

وحول نفس هذه النقطة أنظر : القادري : **نشر المثاني**، تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق، الرباط، 1977 الجزء 1 ص : 126.

(72) ابن الزيات : **التشوف**، ص : 36.

(73) ابن قنفذ : **أنس الفقير**، ص : 9.

(74) يتعلق الأمر بالشيخ الزاهد أبي عبدا لله المشنزائي من أرض دكالة وهو معاصر لابن قنفذ الذي رآه بمدينة فاس يذكر الناس ويحملهم على الخروج من الدنيا، **أنس الفقير**، ص : 75.

(75) Henri Laoust : *La politique de Gazali*, p 116.

(76) عبد ابن السبكي عن ذلك بقوله : "ولم يكن عمدته في الإحياء، بعد معارفه وعلومه وتحقيقاته، التي جمع بها شمل الكتابين على كتاب **قوت القلوب** لأبي طالب المكي، وكتاب الرسالة لأبي القاسم القشيري" : **طبقات الشافعية الكبرى**، بيروت، الجزء 4، ص : 126.

فكتاب الإحياء كان موجها للمسلم السوي[77]، ومحاولة لبناء الأخلاق الاجتماعية والسياسية[78]، وهو في نهاية الأمر مرآة تسمح باكتشاف العيوب والانحرافات وتقدم العلاج المناسب لها[79].

لكل هذه الاعتبارات فقد طغى كتاب "الإحياء"، على باقي مصادر التصوف الأخرى بما فيها تلك التي هي من صياغة مؤلف الإحياء ذاته، ولعل التعرف على دخوله إلى المغرب الأقصى، والكيفية التي تم تداوله به من شأنه أن يؤكد تلك الملاحظات.

- دخول كتاب الإحياء وتداوله

لم يكن كتاب أحياء علوم الدين وحده، من مؤلفات أبي حامد الغزالي التي تم تداولها بين مثقفي المغرب خلال القرن السادس كما تم التلميح إلى ذلك، كما لم يقتصر الأمر على تلك ذات المنحى الصوفي، بل شمل مؤلفاته الفقهية والعقائدية، مثال ذلك هذا أبو عبد الله بن الرمامة (479-567 هـ) وهو من تلامذة ابن النحوي بفاس، كان حافظا للفقه نظارا فيها، بارعا في أصوله... شافعي المذهب معولا على "بسيطة" الغزالي واقفا على عيونه..."[80] وقد كانت مؤلفاته : مقاصد الفلاسفة، تم تهافت الفلاسفة، ومعيار العلم، من الكتب التي أثارت جدلا كبيرا بين مثقفي بلاد الأندلس بالخصوص[81].

وبما أن موضوع تأثير فكر أبي حامد الغزالي بصفة عامة في بيئة الغرب الإسلامي،يقتضي وقفة مطولة لا تمتلك لها العدة المناسبة، فإننا سنقتصر هنا على محاولة تقنية أكثر منها أي شيء آخر، للاقتراب من فترة دخول المؤلف الذي يهمنا بالذات أي كتاب إحياء علوم الدين.

وهذه المحاولة تعتمد من جهة على تقديم فترة تأليف الكتاب، ومن جهة ثانية كيفية انتقاله إلى الغرب الإسلامي والمغرب الأقصى بالخصوص.

فبالنسبة لفترة التأليف، جعلها الباحث "مسينيون" ما بين سنتي (492 هـ -495 هـ) حيث ألف خلالها الغزالي إضافة إلى كتاب الإحياء، المستصفى، وكيمياء السعادة، ومنهاج

(77) W. Montegomery Watt : "Ghazali ", *Encyclopédie de L'islam*, t 2 Brill pp 1060-1065.

(78) Henri Laoust : *ibid* p 116.

(79) I. Goldwiher : *Ibn Toumert et la théologie de l'islam dans le nord de l'Afrique au xi siècle*, Alger 1903 p 35.

(80) ابن عبد الملك المراكشي : **الذيل والتكملة**، السفر الثامن، القسم الأول، ترجمة رقم 123، ص 325-326.

(81) للوقوف على تلخيص لذلك الجدل يمكن الرجوع إلى : لسان الدين الخطيب : **الإحاطة في أخبار غرناطة**، الجزء الثالث، ترجمة رقم 256 المتعلقة بمحمد بن يوسف بن خلصون المعاصر لابن الخطيب، التي تضمنت ردود أبي بكر بن طفيل وابن رشد الحفيد على مؤلفات الغزالي، ص : 264-267.

العابدين[82]. فهل قصد "مسينيون" من هذا الترتيب أن الإحياء قد ألف هو الأول داخل هذا الحيز الزمني، وفي هذه الحالة يكون من الممكن افتراض سنة التأليف هي 492 هـ أو 493 هـ ؟

أما الباحث "واط" فقد جعل فترة التأليف بعد سنة 490 هـ أي أثناء سياحة الغزالي وجعل مكان التأليف دمشق[83].

وقد شملت سياحة الغزالي كل من بغداد ومكة والمدينة المنورة ودمشق، ثم العودة إلى بغداد، وهناك من الباحثين من أضاف الإسكندرية[84].

واعتمادا على رواية ابن السبكي التي مؤداها، أن الغزالي حدث بالإحياء، بعد رجوعه إلى بغداد سنة (498 هـ) مما يفيد أن انتشار ذلك المؤلف قد تم بعد تلك السنة[85].

ومهما كانت هذه الاختلافات، المؤكد أن الغزالي قد ألف الإحياء في فترة سياحته، والمؤكد أيضا أنه كانت له اتصالات ببعض رجالات الغرب الإسلامي في ذات الفترة، فقد التقى بأبي محمد صالح بن محمد بن عبد الله بن حرزهم ببيت المقدس[86]، والتقى في الحجاز بأبي الحسن علي الكتاني من مدينة فاس[87]. أما الفقيه الإشبيلي أبو بكر بن العربي المعافري الذي قضى مدة ليست بالقصيرة بالمشرق (493-485 هـ) فقد تتلمذ خلالها على أبي حامد الغزالي ببغداد[88]، والتقى به في الحجاز[89].

---

(82) Louis Massignon : *Recueil de Textes inédits concernant L'histoire de la mystique en pays de l'islam* Paris, Geuthner 1929, p 93.

(83) W. Montegemery-Watt, «Ghazali» p 1062.

(84) اختلف الباحثون في مدة هذه السياحة، فحسب "واط" أن مدتها سنتان (488هـ-490 هـ) أما الباحث العراقي عبد الأمير الأعسم فتبنى رأي ابن السبكي القائل بأن مدتها عشر سنوات وأنها شملت الإسكندرية. انظر عبد الأمير الأعسم : **الفيلسوف الغزالي، إعادة تقييم لتطور منحاه الروحي** بيروت 1977 ص : 23-24.

(85) ابن السبكي : **طبقات الشافعية الكبرى** الجزء 4 ص : 105.

(86) ابن الزيات : **التشوف** الترجمة رقم 8 ص: 94-95.

(87) التميمي : **المستفاد**، الورقة رقم 116.ابن القاضي : **جذوة الاقتباس**، سماه بالكتامي، وذكر بأنه أندلسي الأصل واستوطن فاس، وتوفي سنة 569 هـ الجذوة الجزء 2 الترجمة رقم 539 ص : 480. أما الشراط فذكر بأنه حج سنة 500 هـ والتقى بأبي حامد الغزالي، وقدم فاس سنة 503 هـ انظر **الروض العاطر الأنفاس**، مخطوط رقم د 2409 الخزانة العامة الرباط، ورقة 141-142.

(88) ابن القاضي **جذوة الاقتباس**، الجزء الأول ترجمة رقم 268 ص : 261-260.

(89) هذا اللقاء يستنتج من خلال الإشارات التي تضمنتها رسالة أبي حامد الغزالي ليوسف بن تاشفين، والتي منها : المجهود الذي بدله أبو محمد والد أبي بكر للدعاية لسلطان المرابطين ولوالي اشبيلية الأمير سيرين أبي بكر بين الحجاج، أنظر: مخطوط مفاخر البربر، د 1020 ورقة 32-31، وعن مشاركة ابن العربي ضمن الوفد الذي بعثه يوسف بن تاشفين إلى بغداد، أنظر :
E. Levi-Provençal : "Le titre souverain des Almoravides.." *Arabica*, 1955 fax 3 pp 265-280.

وانطلاقا من المؤشرات السالفة، فقد ثبت أن تأليف الغزالي لكتاب "الإحياء" قد تزامن مع وجود أولئك الأعلام وربما غيرهم بالشرق الإسلامي، كما ثبت اتصالهم المباشر به. لذلك، ربطت المصادر بين ذلك الاتصال وبين إدخال الإحياء بل وطريقة الغزالي في التصوف إلى الغرب الإسلامي.

فالساحلي في "بغية السالك"، بعد أن تحدث عن لقاء أبي محمد صالح ابن حرزهم بالغزالي، أشار إلى عودته إلى فاس، حيث نشر بها طريقة حجة الإسلام و"هدى بها خلقا كثيرا"[90]، وقد اعتمد ابن هيشون الشراط على هذه الرواية، حيث تنقلها بمصدرها في الروض.

وإذا كانت تنقصنا الدقة بالنسبة لسنة رجوع ابن حرزهم إلى المغرب، فالعكس بالنسبة لعودة ابن العربي إلى الأندلس، والتي من المعلوم أنها كانت سنة ثلاث وتسعين وأربعمائة، واعتبارا لكون رحلة ابن العربي قد اتسمت، ضمن ما اتسمت به، بطابعها العلمي، أليس من المشروع أن نفترض، أنه أثناء رجوعه، قد حمل معه مؤلفات شيوخه، ومن ضمنها، مؤلفات الغزالي التي كانت قد ألفت حتى سنة الرجوع ؟ إن ما يعزز هذا الاقتراض اعتماد ابن خير فيما بعد، بالنسبة لإجازته في تآليف حجة الإسلام، على الفقيه أبي بكر بن العربي[91].

وإذا أخذنا بعين الاعتبار، افتراض "ماسينيون" و"واط" بالنسبة لتاريخ تأليف الإحياء، وربطناها بتاريخ عودة ابن العربي إلى بلاده، ومكانته بالنسبة لبعض أسانيد رجال التصوف بالغرب الإسلامي المرتبطة بالغزالي، واعتمادا على رواية ابن خير، فإنه ليس من المستبعد أن نعتبر سنة ثلاث وتسعين وأربعمائة، هي بالذات بداية دخول الإحياء إلى بلاد الأندلس وربما إلى الغرب الإسلامي[92]، وإن كنا نميل إلى افتراض تعاقب دخول ذلك المؤلف وغيره بعد تلك السنة، وإلا لماذا لم تهتم المصادر بتحديد سنة قارة لذلك، وميلها إلى التعميم؟[93]

وانطلاقا من ذلك، فإن كتاب الإحياء على غرار رعاية المحاسبي، ورسالة القشيري، عرف انتشارا واسعا منذ دخوله، بل كان له السبق بالنسبة للمصدرين الآخرين، فتعددت نسخه

---

(90) الساحلي: **بغية السالك في أشرف المسالك**، مخطوط رقم 52630 الخزانة العامة الرباط، ورقة رقم 131، ابن عيشون الشراط، **المصدر أعلاه**، ورقة رقم 7.

(91) ابن خير : **الفهرسة** ص : 446.

(92) كانت لابن العربي نسخة من كتاب الأحياء كما ذكر ذلك ابن القطان في: **نظم الجمان**، ص : 16.

(93) مثال ذلك قول ابن طلموس : "ولما امتدت الأيام، وصل إلى هذه الجزيرة (الأندلس) كتب أبي حامد الغزالي متفننة" أنخل كانزليز بالنسيا : **تاريخ الفكر الأندلسي**، ص : 365. أو قول المراكشي : "ولما دخلت كتب أبي حامد الغزالي رحمه الله المغرب" **المعجب**، ص: 172.

التي كان "معول الغزالية عليها" كما يذكر ابن القطان بالنسبة للأندلس[94]، أما في المغرب الأقصى، فقد انتشر تداوله ليشمل فاس ومراكش وأغمات[95]. ومن شدة الاعتناء به أن هناك من جعله في مخلاة لا يفارقها كابن النحوي[96]. أما ابن الرمامة، فكان يبدو عليه تخشع وبكاء عندما يقرأ عليه كتاب الإحياء[97]، في حين أن عمور البطاط، فكان يتكلم عليه بكلام الفقه ويتعظ بكلامه[98]، وهناك من نسخه وعمل به، واستعمل ما فيه من الأذكار والأوراد كأبي عبد الله محمد الهواري بأغمات[99]، ولذلك، جاء حكم القيمة الذي أصدره أبو مدين شعيب في ذلك الكتاب إذ قال : "نظرت فيكتب التصوف فما رأيت مثل الإحياء"[100].

وخلاصة القول، فقد حاولنا من خلال تتبع تداول مصنفات التصوف خلال القرن السادس كما هو محدد بالنسبة لهذه الدراسة أن نركز على نقطتين أساسيتين :

- أن نبين العلاقة العضوية بين بداية التصوف، وبين الإقبال على تلك المصنفات، ومن تم كانت المقاربة الفكرية وسيلة لتحقيق ذلك الهدف.

- أن نوضح أن مسألة البداية يجب ألا تخضع للحتمية الزمنية الدقيقة، لأن الأمر يتعلق بظاهرة تفاعلية تخضع لمؤثرات اجتماعية وسياسية وثقافية، قوامها التحولات العميقة التي عرفها المغرب الأقصى خلال القرن السادس الهجري، ولما كانت تلك التحولات قد اتسمت بالتدرج، فنفس الشيء سيعرفه التصوف، فهناك الإرهاصات الأولى التي افترضنا أن تجلياتها كانت خلال بداية القرن، وهناك التبلور الذي كان بعد ذلك.

على أنه إذا كنا قد استخلصنا من خلال تلك المقاربة مسألة البداية، وتأثير التصوف الإسلامي بالمشرق، فإن الاعتماد على الأسانيد من شأنه أن يوضح بعض جوانب التأثير تلك.

3.1.2 - الأسانيد

تتعدد أسانيد الصوفية حسب تسلسلها، وإن كانت تنتهي كلها على أصل واحد هو الصحابة، مما يوحى بان السند يسعى إلى تأكيد الهوية الدينية لصاحبه، بربطها برمز لا مجال

---

(94) ابن القطان : **نظم الجمان**، ص :15.

(95) ابن الزيات : **التشوف**، ص : 96، 169، 270؛ التميمي : **المستفاد**، بالنسبة لتداوله في مدينة فاس ورقة 16، 17، 54.

(96) ابن الزيات : **التشوف**، ص : 96، التميمي **المستفاد**، ص : 17، ابن قنفد **أنس الفقير**، ص : 108.

(97) التميمي : **المصدر أعلاه**، ص : 54.

(98) التميمي : **المصدر أعلاه**، ص : 54.

(99) ابن الزيات : **المصدر أعلاه**، ص : 270.

(100) نفسه : **المصدر أعلاه**، ص : 214.

إلى الشك في مكانته. فالصوفي بهذا المعنى يعزز مكانته في الحاضر بالاعتماد على الماضي. وتسمح الأسانيد، لاعتمادها على التسلسل، بمعرفة الطرق التي انتقل بواسطتها التصوف، وقد نبه صاحب الإعلام "أن سند الطريقة لا يسلك سالك أسانيد المحدثين من الغبطة بالعلو، وقلة عدد رجال السند، لأن الصوفيين على ما يقال، يرون أن السند كلما كثر رجاله، عظم الاستمداد منه والافتخار به، خصوصا مع تباعد الأقطار في ذلك الوقت... على أن هذه الأسانيد عليها من لوائح الاستغراب، وإمارات الضعف، ما هو جدير بتلقيها تبركا لا اعتمادا، كالوردة التي تشم ولا تفرك، لأن الصوف علم أذواق لا علم أوراق وبحث"[101].

وعلى هذا الأساس، فإننا سنقصر استغلالنا لهذه الأسانيد وتوظيفها، كوسيلة إثبات معززة لارتباط التصوف بالمغرب بجذوره الإسلامية المشرقية، إضافة إلى أن تلك الأسانيد تسمح بالاقتراب من فترة البداية.

وقبل التطرق لهذه الأسانيد، يجمل بنا أن نلاحظ بأنها تتنوع حسب المقصود منها إلى :

- أسانيد صحبة واقتداء.
- أسانيد صحبة واقتداء، ولبس الخرقة، وتلقين الذكر والمصافحة.
- أسانيد صحبة ولبس خرقة من غير اقتداء[102].

وقد تضمنت بعض كتب المناقب معلومات حول الجوانب المميزة لكل سند، فمثلا كان لبس الخرقة أو المرقعة "رغبة في الاقتصاد"، ولم يكن أمرا إلزاميا، فأبو محمد صالح "ندب الفقراء لها على وجه النصيحة والإرشاد"[103]، وكان الملبس يقول عند إلباسها :

"بسم الله كسوتك أو ألبستك خرقة التصوف"[104].

أما التلقين فيتم على الشكل الآتي: "يقول الملقن للملقن قل كما أقول، ويغمض كل منهما عينيه، ويرفع صوته في توسط قائلا: "لا الله إلا الله" فيقول قوله"[105].

---

(101) العباس بن إبراهيم التعارجي المراكشي : **الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الإعلام**، الجزء 3، ص : 99-100.

(102) أبو القاسم الصومعي التادلي : **المعزى في مناقب أبي العزى**، مخطوط الخزانة العامة، رقم د 591 ورقة 28 و123.

(103) أبو العباس أحمد بن إبراهيم الماجري : **المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمد صالح**، مخطوط الخزانة العامة 674، الفصل الرابع ورقة 49.

(104) أبو القاسم الصومعي التادلي : **المصدر أعلاه**، ورقة 167.

(105) **نفسه**، نفس الورقة.

بينما تقوم المصافحة على ثلاث عمليات:

- إلحاق باطن اليد اليمني للمصافح والمصافح مع شبك الإبهام من غير عقد الأصابع.
- شبك الإبهامين على أصابع كل منهما.
- أن يعقد المصافح فقط يده على المصافح، ويشد عليه إعلاما بالتوثق في الدين[106].

لذلك فموضوع السند، له مكانته بالنسبة لرجال التصوف،وهذا يفضي بنا إلى فهم التنوع الذي نجده في تلك الأسانيد.

على أن قراءة ما وقفنا عليه من أسانيد قد سمحت لنا بتصنيفها بغض النظر عن موضوعها إلى قسمين كبيرين: قسم أول نقطة الارتكاز فيه شخصية أبي بكر ابن العربي، وقسم ثان نقطته الحورية أبو محمد صالح بن حرزهم.

القسم الأول

السند الأول أبو مدين ← أبو الحسن بن حرزهم ← أبوبكر بن العربي← الغزالي الجويني ← الجنيد ← السقطي ← الطائي ← العجمي ← البصري ← علي ابن أبي طالب ← الرسول ﷺ[107].

السند **الثاني** : يتفق مع الأول في مكانة ابن العربي ويختلف عنه في إضافة أبي يعزى، وقد جاء هذا السند في رجز للطاهر بن زيان الذي منه :

عـن شيخـه القطب أبي مدين عـن أبـي يعـزى صـاحـب السر الحسن
عـن شيخـه الشيخ على المغـرب ابـن حـرازهـم عن ابن العربـي[108]

إلا أن المهتمين بتمحيص سلاسل الصوفية، قد انتقدوا الأسانيد السابقة، وعللوا ذلك بأن علي بن حرزهم، لم يأخذ عن ابن العربي إلا العلم الظاهر، واعتبروا بأن تلك الأسانيد خاصة بلبس الخرقة فقط[109].

---

(106) **نفسه**، نفس الورقة.

(107) الماجري : **المصدر أعلاه**، ورقة 46-47، وقد تضمن هذا المصدر قصيدة للإمام البوصيري تتضمن ذلك السند، ابن قنفذ، **أنس الفقير**، ص : 43-42.

(108) أبو القاسم الصومعي التادلي : **المصدر أعلاه**، ورقة 127-128.
والجدير بالذكر أن لأبي يعزى سند عن طريق شيخه أبي شعيب أيوب بن سعيد الصنهاجي عن طريق أبي محمد عبد الجليل بن ويحلان الذي رحل إلى الشرق وأخذ عن أبي الفضل الجوهري بالسند المتصل إلىأبي ذر الغفاري صاحب النبي ﷺ. انظر **التشوف**، ص : 146، أما الصومعي فجعل نهاية هذا السند علي بن أبي طالب أنظر **المعزى**، ورقة رقم 6 و7.

(109) محمد العربي بن الطيب القادري: **الطرفة في اختصار التحفة**، مخطوط رقم د 471 الخزانة العامة الرباط،

القسم الثاني :

يجعل سند أبي الحسن علي بن حرزهم هو عمه أبو محمد صالح بن حرزهم "فهو شيخه الحقيقي الذي عليه اعتماده، وإليه في طريق التربية والتهذيب إسناده"[110].

وينتهي هذا السند عبر أبي حفص السهروردي، ومرورا بأبي العباس أحمد الدنوري، والجنيد إلى ذي النون المصري، إلى أنس بن مالك وعمر بن الخطاب وأبي بكر الصديق وعلي بن أبي طالب[111].

وهكذا، ومع الاختلافات الموجودة بين هذه الأسانيد، فإنها تمثل وسيلة تكميلية للاقتراب من مرحلة البداية والامتداد، إضافة إلى كونها تؤكد الجذور الإسلامية لرجال التصوف من خلال الارتباط بالمنطلقات الأولى ببلاد المشرق.

هذه المبادئ الأساسية، تعكسها وتؤكدها مراكز الإشعاع سواء على مستوى بث الفكر الصوفي، أو تدوين أخبار رجاله.

2.2 - مراكز الإشعاع الصوفي والبوادر الأولى للكتابة في التصوف

1.2.2 - مراكز الإشعاع الصوفي

نقصد بمراكز الإشعاع الصوفي، تلك التي أصبحت مجالا لتداول مصنفات التصوف بالدراسة والتعليق والشرح خلال القرن السادس الهجري. وبديهي ألا تكون تلك المراكز متخصصة في هذا الاتجاه الفكري، باعتبار أن التصوف هو مرتبط تمام الارتباط بباقي مجالات الفكر الأخرى.

وعلى هذا الأساس فإن هدفنا هو تقديم بعض الإشارات التي تفيد بأن تدارس علوم التصوف، قد أصبح ضمن مجالات الدراسات المختلفة، وبالتالي سيتأثر بالعوامل التي تحكمت في ازدهار النشاط الفكري، الناتجة عن الثقل السياسي الذي أصبح عليه المغرب الأقصى تحت حكم المرابطين والموحدين، إضافة إلى أن الإقبال على دراسة التصوف يعني الاستجابة للميولات والمواقف الخاصة للصوفية تجاه مختلف القضايا المحيطة بهم.

ورقة رقم 153. وقد أورد قاضي مراكش العباس بن إبراهيم التعارجي مصدر الاختلافات في سند الشيخ علي بن حرزهم، أنظر **الأعلام**، ترجمة ابن حرزهم رقم 1365 الجزء 9، ص : 52.

(110) العباس بن إبراهيم: **المصدر أعلاه**، نفس الصفحة.

(111) أورد هذا السند كل من الساحلي في **بغية السالك**، ورقة رقم 130-132، وابن عيشون الشراط في **الروض العاطر الأنفاس**، ورقة رقم 15، 16، 17 والقادري في **الطرفة**، ورقة رقم 152.

ويلاحظ أن مراكز الإشعاع هذه، قد تأثرت بشكل واضح بنفوذ ومكانة الأطر المثقفة الأندلسية، بسبب حضورها المكثف، وعلى سبيل المثال، فقد تردد تأثير تلك الأطر على الأقل اعتمادا على كتاب التشوف، في أزيد من سبعة عشر حالة، كان أصحابها يوجهون النشاط الفكري الصوفي بطريقة أو بأخرى[112].

وقد كانت فاس، وأغمات وريكة، ومراكش، وقصر كتامة، وسبتة، وسلا، وسجلماسة، وغيرها، من بين أهم مراكز الإشعاع الصوفي. وكانت المساجد مجال تدريس علوم التصوف. ففي فاس كان أبو الحسن علي بن حرزهم يدرس رعاية المحاسبي[113]، وحينما توفي، قعد في مكانه أبو موسى عيسى بن الجراد، وهو من جلة طلبته، إذ لم يكن بينهم "من يخلفه (أي ابن حرزهم) في الرعاية للمحاسبي"[114]، وفي هذه المدينة درس أبو مدين شعيب الأنصاري على ابن حرزهم، وأبي الحسن علي بن غالب، وأخذ طريقة التصوف على أبي عبد الله الدقاق وأبي الحسن السلاوي[115].

وكانت مدينة أغمات وريكة لا تقل أهمية، إذ كانت تعقد بها مجالس للعلم[116]، وبها درس عبد العزيز ا لتونسي كتاب الرعاية[117]، أما أبو محمد عبد الجليل بن ويجلان، فقد درس بها الفقيه ثلاثين سنة، "وكان إذا انصرف عنه حملة الفقه، يقول لخاصة أصحابه تعالوا نأخذ في نور العلم، فيأخذ معهم في علوم الآخرة وأسرار التصوف"[118] لأجل ذلك قصدها رجال التصوف لأنها مكان للصالحين[119].

وعرفت مدينة مراكش نشاطا فكريا في مجال التصوف، فقد كانت لأبي الحجاج يوسف بن موسى الضرير، وهو عالم زاهد، مجالس علمية بها[120]، أما الشيخ عمر بن محمد بن علي الصنهاجي الطوير، وهو من أبناء هذه المدينة. درس بها وبالمشرق، ولما عاد إلى بلده،

---

(112) ابن الزيات : **التشوف** انظر التراجم رقم 11، 18، 32، 70، 81، 95، 98، 113، 130، 142، 151، 154، 182، 201، 221، 226.....

(113) ابن الزيات : **المصدر أعلاه**، ص : 322، ابن عيشون الشراط : **الروض**، ص : 8.

(114) التميمي : **المستفاد**، ص : 44.

(115) ابن الزيات : **المصدر أعلاه**، ص : 322.

(116) ابن الزيات : **المصدر أعلاه**، ص : 161.

(117) ابن الزيات : **المصدر أعلاه**، ص : 93.

(118) ابن الزيات : **المصدر أعلاه**، ص : 147.

(119) ابن الزيات : **المصدر أعلاه**، ص : 102.

(120) ابن الزيات : **المصدر أعلاه**، ص : 106.

"التف عليه الناس وأخذوا عنه أصول الفقه وأقرأ رسالة الفقه وعلم الكلام... وأقرأ رسالة القشيري، وطبقات الصوفية، وكان يتكلم عليهما بما يبكي سامعه"[121] وكانت لأبي العباس السبتي مجالس للدراسة[122].

واشتهر قصر كتامة كمركز للإشعاع الصوفي، فقد قصده أبو الحسن علي بن غالب الأنصاري الذي كان متمكنا من علوم القوم، لذلك اعتبر شيخ الصوفية في وقته[123]، فقصده الطلاب من الأندلس كعبد الجليل بن موسى الأنصاري[124] أو غيره كأبي الصبر أيوب بن عبد الله الفهري من سبتة الذي "رحل إليه إلى القصر مرارا وأقام عنده مددا"[125].

فهذه النماذج تقربنا من الدور الذي أصبحت تلعبه بعض المراكز في نشر الفكر الصوفي. ومن الأكيد أن ذلك الدور قد إتسم بالتطور نحو الامتداد، بموازاة مع تأسيس البنية الفكرية بالمغرب الأقصى، كنتيجة للوضع السياسي والاجتماعي الذي ميز القرن السادس الهجري. ولا شك أن ذلك الامتداد سيترجم على المستوى الجغرافي حيث شمل شيئا فشيئا البادية، ومن هنا برزت مكانة الرباطات، كامتداد لدور الحواضر في بث الفكر الصوفي بمختلف تجلياته، كما سنوضح ذلك في الفصل اللاحق، كما تبلور من ناحية ثانية في ظهور المحاولات الأولى للكتابة الصوفية وتدوين أخبار رجال التصوف.

2.2.2 – البوادر الأولى للكتابة الصوفية

علل **جورج كولان** في مقدمته لكتاب **المقصد** لعبد الحق البادسي، أن غاية التأليف في ميدان التصوف هو شحن المغاربة فاتري الديانة، لذلك، كان هم مؤلفي كتب المناقب والطبقات والتراجم بحسبه، وهم من كبار العلماء، نفي كل المظاهر التي توحي باستمرار الطقوس الوثنية المنافية للإسلام السني، ثم استخلص هذا الباحث في نهاية الأمر هذه النتيجة "إن معرفتنا الحالية لذهنية البربر تقيم الدليل، بأن زيارتهم لأضرحة الأولياء غايتها الحصول على البركة لا الميل للإسلام"[126].

---

(121) ابن عبد الملك المراكشي : **الذيل والتكملة**، السفر الثامن، الترجمة رقم 32 ص : 238.

(122) ابن الزيات : **التشوف**، ص : 463 و470.

(123) ابن الزيات : **التشوف**، ص :228، ابن الزبير : **صلة**، الترجمة رقم 201، ص : 99، 100.

(124) ابن الزيات : **التشوف**، ص : 416.

(125) ابن الزبير : **صلة**، الترجمة رقم 44، ص : 30-31.

(126) Georges.S. Colin : " El Maqesd de Abdelhaq el Badissi Traduction Annotée ", *Archives Marocaines* XXVI 1926 p 2, 8,9.

وبدون أن نوطن هذه الأطروحة في سياقها التاريخي، الوثيق الصلة بخلفياته الاستعمارية المبيتة، فإنه بالإمكان استخراج عناصر الضعف في مثل هذا الطرح، الذي علاوة عن كونه يحاول أن يعلل ظاهرة محددة في الزمان، هي موضوع كتاب المقصد، انطلاقا من معطيات آنية، فإنه دون أن يشعر، يؤكد من ناحية ثانية الدور الحضاري للإسلام، إذ ليس من النقص في شيء أن يحاول مثقفو المغرب خلال الفترة الوسيطية، انطلاقا من تكوينهم الثقافي الإسلامي، أن يدعموا ركائز الإسلام في مجتمعهم وأن يقوموا الانحرافات الاجتماعية ويناهضوا العادات البائدة. وإذا كان "كولان" يعتبر بأن ميل التصوف في اتجاه الكرامات والمناقب هو لأجل استيعاب المخلفات الوثنية القديمة، فذلك لكونه وقف عند سطحية تلك المناقب وجزئياتها، بسبب نفيه للنسق الفكري الموجه لها وهو التصوف الإسلامي. وبسبب عدم اكتراثه بخلفياته الاجتماعية والثقافية، ويكفي في هذا الصدد أن نستشهد بقول **الشهرستاني** بأن "الكرامات للأولياء حق، وهي من وجه تصديق للأنبياء وتأكيد للمعجزات"[127] لنؤكد على البعد الإسلامي للكرامات.

وانطلاقا من ذلك، فإن دراسة البوادر الأولى للكتابة الصوفية بالمغرب الأقصى يجب أن تراعي بعدها الديني والثقافي، إضافة إلى ضرورة اعتبارها نتيجة منطقية لوجود اتجاه اجتماعي له مواقفه وسلوكاته المتميزة، فجاءت الكتابة إذن، كتعبير عن تلك الجوانب جميعها.

فما هي إذن الملامح العامة لتلك الكتابة ؟ يلاحظ بأن البحث التاريخي في هذا المجال يصطدم بشح الوثائق، مما لا يسمح بتكوين تصور عام وشامل حولها، بل حتى المتوفر منهما، خضع لمنهجية جعلته لا يساعد على تحقيق ذلك.

لحسن الحظ، أننا نتوفر على عدة إشارات تفيد وجود مؤلفات متنوعة، أرخت لرجال التصوف خلال القرن السادس الهجري، إما بالنسبة لأسرة معينة، وهذا ما تمثله على سبيل المثال مصادر ابن عبد العظيم الزموري في بهجة الناظرين الخاصة بالتعريف ببني أمغار أولياء رباط "تيطنفطر"[128].

---

(127) محمد بن عبدا لكريم الشهرستاني : **الملل والنحل**، تحقيق أحمد فهمي محمد الطبعة الأولى 1940 القاهرة 1948 ص : 142.

(128) حول رباط تيطنفطر أنظر **التشوف** لابن الزيات، ص 206 الهامش رقم 462. أما تلك المصادر فقد أوردها عبد السلام بن سودة المري في كتاب **دليل مؤرخ المغرب الأقصى**، ج 1، ط 2، 1960، منه : **أنس العلماء العارفين من بني مغار الصالحين**، رقم 202. **تحفة الأصفياء في تعريف الأولياء**، لأبي علي عيسى، رقم 262. **تنقيح الأخبار في ذكر كرامات الصالحين بني أمغار**، رقم 268. **الأخبار في كرامات الشرفاء بني أمغار**، رقم 352.

وهناك مصادر اهتمت بإبراز مناقب ولي معين، كذاك المؤلف الذي أشار إليه ابن قنفذ، والمتعلق "بالتعريف بأبي الحسن علي بن حرزهم وذكر فضائله وكراماته"[129]، ويماثله من حيث الاتجاه أبو الصبر أيوب الذي ألف كتابا عرف فيه الشيخ أبي مدين شعيب الأنصاري[130]، ومن الجائز أن نفترض بأن صاحب هذا التأليف الأخير قد كانت له محاولة أوسع في هذا المضمار ضمنها برنامجه الذي وضعه لشيوخه[131].

وهناك مصادر اهتمت بتدوين أخبار أولياء مجال جغرافي وبشري خاص، كالمؤلف الذي قرأه ابن الزيات والمسمى "أخبار صالحي رجراجة وعلمائها"[132].

وهناك عينة من المؤلفات تعكس عناوينها صبغة العمومية كتأليف ابن الزيات الذي أشار إليه الغبريني تحت عنوان "المنتخب المغرب في ذلك بعض صلحاء المغرب" وربما يكون هو نفس المؤلف الذي أشار إليه صاحب نيل الابتهاج[133].

وهكذا، فهذه الإشارات تفيد، بأننا أمام تراكم مهم من الكتابة، يعكس بشكل جلي، المكانة التي أصبح يمثلها التصوف ورجاله في البنية الثقافية والاجتماعية. وفي انتظار وضع اليد على تلك المصادر الدقيقة وغيرها، من الممكن أن نعتمد على بعض النماذج المتوفرة لدينا، والتي تعكس بطريقة أو بأخرى تلك المكانة.

يمكن تصنيف نماذج الكتابة الصوفية خلال القرن السادس الهجري إلى شقين أساسيين : شق اهتم بتبسيط مبادئ التصوف وقواعده وشرحها، وشق آخر يدور حول تراجم القوم وإبراز مناقبهم وتأكيد كراماتهم.

---

(129) ابن قنفذ : **أنس الفقير وعز الحقير**، ص : 20.

(130) **نفسه** : ص : 32، وتراجع ترجمة أبي الصبر أيوب الفهري من سبتة والمتوفى سنة 609، في معركة العقاب، في **التشوف**، رقم 240 ص : 415-416. ابن الآبار **التكملة لكتاب الصلة**، طبعة الفرد بل وابن أبي شنب، 120 رقم 536، ونفس الرقم، طبعة عزت العطار، القاهرة، 1955.

(131) أشار ابن الزبير بأن الصبر أيوب ذكر شيخه علي بن خلف الأنصاري في برنامجه، **صلة الصلة**، نشر ليفي بروفنسال، الرباط، 1938 رقم 44 ص : 99-100.

(132) ابن الزيات : **التشوف**، ص : 128.

(133) أحمد التوفيق : **مقدمة كتاب التشوف لابن الزيات**، ص : 12 الهامش رقم 22. أيضا عبد السلام بن سودة **دليل مؤرخ المغرب الأقصى**، رقم : 1104. أحمد بابا التبكتي : **نيل الابتهاج تبطريز الديباج**، طبعة حجرية فاس 1317 هـ ص : 386.

وتمثل كتابات أبي مدين (ت594هـ)[134] وأبي محمد صالح (ت 631هـ)[135] نموذجا عن الشرق الأول.

فأبو مدين عبر على سلوكه الصوفي تارة بالنظم[136]، وأخرى بالنثر، وهذا ما تعكسه رسالة **أنس الوحيد ونزهة المريد**[137] التي يمكن أن نضعها ضمن كتب الرقائق. في حين أن رسالته المسماة "نصيحة المريد"[138] فتتميز بطابعها الإجرائي، إذ تدور حول الأسس التي تربط بين الشيخ والمريد، والآداب التي تقوم عليها، كما تضمنت هذه الرسالة موقفا تقويميا للانحرافات التي ظهرت على سلوك بعض الصوفية الذين" يزينون الظواهر وينسون البواطن، مقبلين على اللهو عادته السماع، يطلبون وينفقون جهلا بالطريق، لا سنة يعتقدونها، ولا وسيلة يتوسلون إليها، يسمون الإشهاد وينامون عن الأوراد... لا بالمجاهدة يعرفون ولا بالعلم يعلمون، بارحين بين فلان وفلانة، كشفوا قناع الحياء عن وجوههم، ومزقوا حجاب التقوى عن قلوبهم، وادعوا الاتصال والدعاوى والكشف والفراسة..."

أما أبو محمد صالح صاحب رباط آسفي، فقد أشار البادسي بأنه ألف كتابا سماه **تلقين المريدين** نقله عن كتب التصوف[139]، وربما يكون ذلك الكتاب أو على الأقل قسم منه هو الذي يحمل عنوان **رسالة في التصوف**[140]، تتكون من ثمان ورقات وتدور كلها حول شرح مقام التوكل.

أما الشق الثاني في ميدان الكتابة الصوفية فيمثله كل من التميمي وابن الزيات.

---

(134) تعددت مصادر ترجمة أبي مدين شعيب ومنها: ابن الزيات : **التشوف**، ترجمة رقم 162 ص : 319-326. التميمي : **المستفاد**، ص : 145-147، ابن فنفذ : **أنس الفقير**. الغبريني : **عنوان الدراية**، ص 5-10. ابن صعد **النجم الثاقب فيما لأولياء الله من مفاخر المناقب**، مخطوط رقم 1292 كالخزانة العامة الرباط ص 115-121، ابن مريم المليقي : **البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان**، الجزائر 1908 ص : 108-114.

(135) تراجع ترجمة أبي محمد صالح في كتاب ابن حفيده المنهاج الواضح، وكتاب **أسفي وما إليه قديما وحديثا**، للفقه محمد العبدي الكانوني.

(136) أشار المقري بأن لأبي مدين "نظم مشهور بأيدي الناس"، **نفح الطيب**، ج 7، ص : 143.

(137) مخطوط رقم 1291 د الخزانة العامة الرباط ضمن مجموع ويلاحظ أن جزءا من محتوى هذا المخطوط متضمن في كتاب **أنس الفقير وعز الحقير** لابن قنفذ، ص : 18-20، كما يوجد في مخطوط آخر تحت عنوان **حكم أبي مدين**، رقم 1919 د ورقة 264-262 ضمن مجموع ويتكون من مائة قولة لأبي مدين.

(138) مخطوط رقم 740 ق الخزانة العامة الرباط ضمن مجموع ورقة 458-464.

(139) عبد الحق البادسي : **المقصد**، تحقيق سعيد أعراب، الرباط، 1982، ص : 102 ص : 102.

(140) **رسالة في التصوف**، لأبي محمد صالح، مخطوط الخزانة العامة، رقم ق 305، ضمن مجموع.

المؤلف الأول : هو محمد بن قاسم بن عبد الكريم التميمي من مدينة فاس[141] ويظهر من خلال القطعة التي وقفنا عليها من كتابه "المستفاد في ذكر الصالحين والعباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد"[142] أن التميمي حاول أن يعكس من خلال تأليفه وضعية التصوف ورجاله بمدينة فاس والمناطق المجاورة لها خلال القرن السادس الهجري، كما أنه حاول تدوين أخبار الزهاد والعباد قبل ذلك القرن، وهذا ما تؤكده المصادر التي أخذت عنه فيما بعد كابن القاضي في الجذوة وابن عيشون الشراط في الروض[143]. كما أن لائحة مؤلفاته التي أشار إليها ابن عبد الملك تؤكد من جهة انتهاء المؤلف لرجال التصوف، وتعكس من ناحية ثانية، رسوخ قدمه في علوم القوم[144].

ولم يشد ابن الزيات عن هذا المنحى، ذلك أن كتابه "التشوف إلى رجال التصوف" يعتبر مصدرا أساسيا للتعرف على التصوف بالمغرب خلال القرن السادس الهجري، بخلفياته الفكرية والاجتماعية والسياسية، كما أنه يعطينا فكرة عن دواعي الاهتمام بتراجم رجال التصوف، ومن خلال ذلك الأدوار المتنوعة التي كانوا يقومون بها، علاوة على الوسائل التي يتم بواسطتها جمع معلوماتهم سواء عن طريق الرواة أو المصادر المكتوبة، ثم في نهاية الأمر، يؤكد لنا كتاب التشوف من خلال سعة ثقافة مؤلفه، كيف أن الوضع الفكري في نهاية القرن السادس الهجري قد ساعد على استيعاب الفكر الصوفي، واستثمار قواعده في بناء منهج لكتابة تراجم الأولياء، وهذا ما يشعر به القارئ عندما يتناول تراجم التشوف، إذ يحس بأن موسوعية ثقافة ابن الزيات لا تتلاشى أمام الخط المهيمن على الكتاب والمتمثل في إبراز الكرامات والمناقب وهذا ما نبه إليه الأستاذ أحمد التوفيق بقوله :

"إن من المفيد حقا، لمن يقبل على قراءة كتاب التشوف، أن يعلم لمؤلفه تلك المكانة العلمية حتى لا يحسبه، وهو دالف بين أخبار الكرامات، ساذجا بسيطا عامي الفكر ممن تستخفه طلاوة الأخبار أو تنسيه غرابتها صرامة التحقيق"[145].

---

(141) ترجم لتميمي كل من ابن الآبار، **التكملة لكتاب الصلة**، الجزء الثاني، تحقيق عزت العطار، 1956، ترجمة رقم 1720 ص 682، وابن عبد الملك **الذيل والتكملة**، السفر الثامن، ترجمة 136 ص : 52-55 وقد كانت وفاته سنة 603 أو 604 هـ وعن الاختلافات التي دارت حول تأليف كتاب **المستفاد** أنظر عبد السلام بن سودة : **دليل مؤرخ المغرب الأقصى**، ص : 61، عدد 150، ومقدمة الأستاذ التوفيق لتشوف ابن الزيات ص : 15-16.

(142) لا يسعني إلا أن أجدد شكري العميق للأستاذ أحمد التوفيق الذي أمدني دون أدنى تردد بصور لتلك القطعة.

(143) مثال ذلك : ترجمة أبي جيدة في **الجذوة**، رقم 30 ص : 107 وهو من القرن الرابع الهجري، نقلها عن صاحب **المستفاد**، أما ابن عيشون الشراط فقد افتتح كتابه بترجمة دراس بن إسماعيل من نفس القرن نقلا عن نفس المؤلف، مخطوط **الروض العاطر الأنفاس**، ص : 3-4.

(144) ابن عبدا لملك : **المصدر أعلاه** ص : 55-56.

(145) أحمد التوفيق : مقدمة **التشوف**، ص : 12.

وهكذا يمكن القول بأن الكتابة في ميدان التصوف، إضافة إلى بعدها الثقافي، فهي تعكس الوضع الجديد الذي أصبح عليه التصوف ورجاله، وهو وضع لا يمكن أن ينعت إلا بكونه متطورا بالمقارنة مع مرحلة البداية، لذلك كان التأليف في هذا الميدان من أجلى مظاهر ذلك التطور. كما أن الاعتماد على المقاربة الفكرية قد سمحت لنا تشخيص المصادر الإسلامية للتصوف بالمغرب ومواطن تأثيرها، وشكلت في نفس الوقت أداة لافتراض بداية الظاهرة. ولما كان التصوف كما افترضناه، كنتيجة للتحولات العامة التي عرفها المغرب خلال القرن السادس الهجري، أفلا يمكن اعتبار غزارة التأليف في موضوعه بأشكالها المختلفة، هي تعبير عن المكانة التي أصبح يحتلها رجاله، والأدوار التي كانوا يضطلعون بها داخل المجتمع ؟

الفصل السادس
رجال التصوف والحكم والمجتمع

كانت النتيجة المنطقية لتبني التصوف بالمغرب الأقصى خلال القرن السادس الهجري، ظهور اتجاه اجتماعي يمثله رجال التصوف، وبروز المكانة التي أصبح يتبوؤها هؤلاء داخل المجتمع. إلا أن تلك النتيجة لا تقتصر، كما حاولنا توضيحه في الفصل السابق، على البعد الفكري، ذلك أن رجال التصوف، لم يشكلوا جماعة مغلقة عن نفسها، بعيدة عن كل ما يحيط بها، بل على العكس من ذلك، قد تم التأكيد في عدة مناسبات، على الارتباط الوثيق بين تجلي الاتجاه الصوفي، وبين مختلف التحولات التي عرفها مغرب القرن السادس الهجري.

ومن تم فإن الأساس الفكري، مع أهميته، ليس سوى الإطار المرجعي الذي عن طريقه، يمكن تحديد هوية رجال التصوف، أما نتائج ذلك فلا يتأتى رصدها، إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار، تموضع أولائك الرجال كطاقة اجتماعية، متفتحة على المجتمع الذي توجد به، منفعلة مع مختلف قضاياه.

ولعل ما يبرر مشروعية مثل هذا الطرح، أن قراءة المصادر التي أرخت للتصوف خلال الحقبة التي تهمنا، تجعلنا نشعر منذ أول وهلة، بوجود ثلاثة أقطاب للاهتمام : فهناك رجال التصوف، وهناك نظام الحكم، وهناك المجتمع، والعلاقة بين تلك الأطراف الثلاثة هي التي تعطي شحنة ديناميكية للنصوص، وبالتالي تعكس مكانة التصوف ورجاله بتجلياتها المختلفة.

لأجل ذلك سنحاول إبراز الملامح العامة لتلك العلاقة من خلال اتجاهين هما: رجال التصوف والحكم، ورجال التصوف والمجتمع، وإن كان هذا التقسيم يقوم على أساس منهجي صرف، أما في الواقع فإن هناك تداخلا بين تلك الأطراف الثلاثة.

1 - رجال التصوف والحكم

1.1 - مقومات الطرفين

نقصد بالمقومات العوامل المؤثرة في تحديد هوية كل من الحكم ورجال التصوف، وننبه بأن هذا التقابل بين الطرفين لا يعني التماثل، بقدر ما هو وسيلة لفهم طبيعة العلاقة التي سادت بينهما، فماهي أسس تلك المقومات ؟

لقد كان الدين الإسلامي الإطار الذي تنتظم فيه كل أشكال المشروعية سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو فكرية. لذلك، لاحظنا بالنسبة للنظامين المرابطي والموحدي، كيف أن المشروع السياسي لكل منهما، استند لتغيير الواقع[1]، على الدين، مهما تنوعت المعطيات المحددة لذلك الواقع، وهذا ما يؤكد بأن البنية السياسية تنسجم مع الهوية الدينية للمجتمع.

وكان من الطبيعي أن تبرز سلطة الفقهاء باعتبارها أداة للمشروعية، فنمت مكانتها بموازاة مع التحول السياسي الذي شهده مغرب القرن السادس الهجري، وهكذا برز نفوذ المالكية المتحالفة مع الحكم المرابطي، وتقوت مكانة الظاهرية مع النظام الموحدي[2].

وعلى الرغم من الاختلاف بين النظامين على مستوى المذهب المعتمد، فمن الأكيد أن كليهما لم يحد عن الإطار العام المتمثل في الاتجاه السني، أي رفع شعار دولة الخلافة إما بالانتساب أو بالتبني المباشر.

لكن إذا كان الحكم يعني جهازا متكاملا من سياسة وفقه وعصبية قبلية، فإن الأمر ليس سهل التحديد بالنسبة لرجال التصوف أو الأولياء، فمن هم هؤلاء وما هو مصدر مكانتهم ؟

يلاحظ بأن اسطوغرافية مرحلة الاستعمار، قد شددت على الماضي الوثني لإبراز مكانة الأولياء وهويتهم، وكما ألمحنا إلى ذلك في الفصل الأول من هذه الدراسة، فإن الاتجاه العام الذي تم سلوكه من طرف المهتمين آنئذ، هو ربط وجود تلك الظاهرة بمرحلة ما قبل الإسلام، وكان مستندهم في هذا الطرح، تصنيف الأولياء إلى مجموعتين :

- مجموعة أولى أفرادها خياليون لا وجود لهم، ليسوا في الواقع سوى تجسيدا لطقوس وثنية.
- مجموعة ثانية حقيقة، عدد أفرادها قليل، دونت أخبارهم وفضائلهم[3].

ومن الممكن قبول هذا التصنيف، لكن على أساس التمييز بين مجموعتين من الأولياء من حيث الاهتمام بتأريخ أخبار كل منها، ولذلك نميل إلى رأي صاحب السلوة القائل :

---

(1) أنظر الفصل الثاني أعلاه.

(2) انظر الفصل الثالث أعلاه.

(3) E. Levi Provençal : " Le Maroc en face de l'étranger à l'époque moderne " *B.E.P.M* N° : 64-1925.

لذلك قرر "باصي" بأن "الأولياء المسلمين قد حلوا مكان الآلهة البربرية" أنظر :

- Henri Basset : *Le culte des grottes au Maroc*, Alger 1920 p : 106.
- Xavier Lecureul : " Les quatres plus grands pélerinages du Nord du Maroc " *R.M.M.* VI -1908. p : 661-670.

"واعتبر بسيدي أبي غالب الصريوي بفاس، ومولانا عبد السلام، وسيدي أبي سلهام، وسيدي عمر الراعي، وسيدي أبي بكر ذي الجائزة، وغيرهم ممن يكثر مع اشتهارهم، وشد الرحال إليهم، ومشاهدة البركة الكثيرة الظاهرة لهم، هل لهم تراجم أو وقع بهم اعتناء أو إلمام في تأليف ؟ فلا يلزم من عدم التعريف بهم نفي الخير عنهم"[4].

كما أنه من الجائز قبول التصنيف القائم على التمييز بين الأولياء العاميين والأولياء العلماء[5] حينما يكون مرتكز ذلك، مراعاة الجذور الثقافية للمجتمع.

أما مكانة الأولياء فهي في تقديرنا، ترجع علاوة إلى الأدوار التي يقومون بها، إلى كونهم يؤكدون مكانة الإسلام داخل مجتمعهم، وعلى هذا الأساس كان المستند الديني، دعامتهم الأساسية، وهو مستند لا يتسم بالتجريد، بل يقوم على تجسيد الشعور الديني بالممارسة السلوكية، ولذلك كان الأولياء بصفة عامة متسمين بالزهد والورع والنسك.

ولما كانت تلك المكانة متجذرة في المجتمع منذ أن عانق الدين الإسلامي، فقد هيأ ذلك فرصة استيعاب رجال التصوف لمفهوم الولاية.

لذلك، فالمواصفة الأولى للولي هي الإسلام، مما يجعله مشتركا مع الحكم في المشروعية الدينية، بل في الاتجاه السني لتلك المشروعية، وهذا ما أكدته مصادر وأسانيد رجال التصوف، التي لم تحد عن الإسلام السني، وعن فرقه الكلامية.

لكن الاعتماد على البعد الديني، مع أهميته، لا يجعلنا نقف حقيقة، على تحديد دقيق ومميز لمكانة الأولياء، باعتبارهم لا ينتمون لشريحة اجتماعية معينة، فقد نجد من بينهم المزارع والتاجر والفقيه... بل حتى على مستوى الانتماء الجغرافي، المجالي والبشري، من الصعب أن نوطنهم على أساس الفرق بين الحاضرة والبادية من حيث المكان[6]، إذ ما هي المقاييس التي نمتلكها للتمييز بين الأصل الحضري أو البدوي لساكنة مدينة ما ؟ حقيقة أننا لا ننفي مكانة المدينة في المجتمع الإسلامي عامة، من حيث أنها مركز الثقل السياسي والتجاري والثقافي، وهذا ما ينطبق على حواضر المغرب، إلا أن هذه المكانة لا تعني القطيعة مع البادية، التي هي سند المدينة على مختلف المستويات.

---

(4) محمد بن جعفر الكتاني : **سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس**، الجزء الثاني، ص : 17.

(5) Emile Dermenghen : *Le culte des Saints dans l'Islam maghrébin*. Paris-Gallimard 1982. P : 11.

(6) لاحظ "كيلنر" على سبيل المثال بأن المدينة هي مجال للفقه ورجاله، في حين أن البادية هي مجال الأولياء، ليستدرك بعد ذلك أن المدينة أولياؤها أيضا، أنظر :

- Ernest Gellner : *Saints ot the Atlas*-Chicago. Press, 1969- P 8.

فهذه الاعتبارات تؤكد أنه من الصعوبة تشخيص هوية رجال التصوف انطلاقا من التمييز بين المدينة والبادية، أو بين عصبية وأخرى كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين[7]. وهذا ما يدفعنا إلى اعتبار أن ما يوجد بين رجال التصوف، مهما اختلفت أصولهم ومواطنهم، هو استئثارهم بجملة من الخصائص ذات البعد الديني والاجتماعي. وعلى هذا الأساس، اشتركت كتب المناقب في التعريف بمفهوم الولاية واعتباره تجسيدا لروح العقيدة[8]، كما عكست تلك الكتب اختصاص الأولياء بالكرامات بأن أعطتها بعدا دينيا، فاعتبرتها برهانا على معجزات الرسول ﷺ وبركة لأتباعه[9].

ولما كان رجال التصوف ينتمون إلى فرقة كلامية لها مبادئها وقواعدها، فقد انعكس ذلك على سلوكهم وسط المجتمع المحيط بهم، فتميزوا بالزهد، والتوكل والفقر، واعتبروا ذلك من أسباب النجاة وربح رهان الآخرة، واقتضى منهم ذلك اتخاذ موقف تجاه من اعتبروهم من أهل الدنيا. وهكذا، فهوية رجال التصوف تقوم على أسس دينية وسلوكية وتتبلور من خلال المواقف تجاه الحكم الذي هو الواجهة الدنيوية للسلوك الديني.

2.1 - تباين الاختيارات: أبناء الدنيا وأبناء الآخرة

إن الحديث عن علاقات التباين بين الحكم بمختلف مكوناته، وبين رجال التصوف قد يفيد وجود تناقض بين الطرفين على مستوى المصالح السياسية. والواقع أنه كان من السابق لأوانه بالنسبة لتيار فكري وسلوكي، يعتبر الحياة الدنيا معبرا للدار الأخرى، أن يعطي لمواقفه اتجاها سياسيا أساسه منافسة الحكم.

ومع أننا قد نقف على بعض المؤشرات التي تفيد اتخاذ رجال التصوف لبعض المواقف السياسية خلال القرن السادس الهجري، سواء في الأندلس، أو في المغرب، كتلك التي ربما يكون قد اتخذها أنصار بأن العريف وابن رجان ضد المرابطين[10]، أو تلك التي

---

(7) يستنتج هذا التصنيف من دراسة الأستاذ محمد مفتاح الذي حاول ربط الصوفي بمجاله البشري، فهناك التصوف والعرق الصنهاجي، التصوف العرق المصمودي، أنظر في هذا الإطار : محمد مفتاح : **التيار الصوفي والمجتمع في الأندلس والمغرب أثناء القرن الثامن الهجري (14م)**، القسم الأول أسس وكيان، ص : 66/60.

(8) أنظر في هذا السياق على سبيل المثال : ابن الزيات : **التشوف**، الباب الأول "في صفة الأولياء" ص : 45. ابن قنفذ : **أنس الفقير**، ص : 2. الماجري : **المنهاج الواضح**، مخطوط د 674 "في الولاية والولي" ورقة رقم 25.

(9) ابن الزيات : **المصدر أعلاه**، ص : 55. ابن قنفذ : **المصدر أعلاه**، ص : 3. الصومعي : **المعزى في مناقب أبي يعزى**، مخطوط د 591 الخزانة العامة، ورقة 2.

(10) أوردها "أسين بلاسيوس" نقلا عن طبقات الشعراني، ومؤداها أن أشخاص ابن برجان إلى المغرب كان بسبب

تبناها أحمد بن قسي في غرب الأندلس، قبيل انقراض الدولة المرابطية، والمعروفة بثورة المريدين[11]، وأخيرا الإشارة التي تضمنها التشوف والمتعلقة بثورة "عتاب" الذي "قيل أنه يطلب الملك، فقتل وطلب أصحابه"[12].

فهل تسمح لنا مثل هذه المؤشرات بالحديث عن وجود موقف سياسي لدى صوفية القرن السادس الهجري ؟ أننا نستبعد ذلك، على الرغم من كون أغلب الحركات السياسية التي عرفها المغرب خلال العصور الوسطى، وفي مقدمتها حركة المرابطين والموحدين، اتسمت نشأتها بالصبغة الدينية، وربما أن التقارب الموجود بين الولاية والإمامة هو الذي يوحي بوجود موقف سياسي ما لدى رجال التصوف.

فأساس العلاقة بين الحكم والصوفية، لم يكن قائما على المنافسة السياسية، فهذا أبو يعزى كان يدعو إلى السمع والطاعة للأئمة والأمراء[13]، بل هناك من الصوفية، على الرغم من كثرة أتباعه، كان يقول : "كل من نال من عرضي ما نال، فإني أحلله من ذلك، وأغفر له، ما عدا من رماني بالقيام على السلطان، فإني لا أغفر له حتى أخاصمه بين يدي الله تعالى، فيما رماني به من البدعة الشنعاء، والمعصية الكبرى، والداهية الدهياء، ولو رماني بالزنا ما كان أشد على مما رماني به"[14].

لكن، كيف يمكننا تفسير الموقف المتسرب الذي اتخذه كل من المرابطين والموحدين من رجال التصوف، والذي اتسم بالمراقبة والتطويق بل والإشخاص ؟

مبايعته كإمام من طرف 130 قرية، أنظر: وإن كنا نتحفظ بالنسبة لهذا الخبر الذي استأثر به الشعراني خاصة وأن وفاته جد متأخرة عن ذلك الحدث (ت 973هـ -1565م).

(11) عن أحمد بن قسي وثورة المريدين يمكن الرجوع إلى : ابن الأبار : **الحلة السيراء**، الجزء 2 تحقيق حسين مؤنس القاهرة 1964، ترجمة رقم 142 ص 197-200. ابن الخطيب : **أعمال الأعلام**، جـ 3 ص 285. - عبد الهادي التازي : **مقدمة تاريخ المن بالإمامة لابن صاحب الصلاة**، ص : 29-31. عبد القادر زمامة : "حركة خطيرة على عهد المرابطين (حركة ابن قسي)" **البينة**، السنة الأولى، العدد الثاني، 1962، ص : 70-76.

(12) ابن الزيات : **التشوف**، ترجمة رقم 217 ص : 394 طبعة التوفيق وانظر مقدمة التحقيق لنفس الكتاب ص : 20.

(13) العزفي : **دعامة اليقين في زعامة المتقين**، مخطوط رقم ق 341، ورقة 117.

(14) صاحب هذه القولة هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن خلف بن حزب الله السلمي البلغيتي المعروف بابن إلحاج، الذي غرب من الأندلس إلى مراكش والمتوفى بها سنة 616هـ، أنظر ترجمته عند : العباس بن إبراهيم التعارجي المراكشي : **الأعلام**، الجزء الأول، رقم 11 ص : 155-164. ابن الآبار : **التكملة لكتاب الصلة**، طبعة الفرد بل وابن أبي شنب، الجزائر، 1920، الترجمة رقم 434. محمد بن صعد : **النجم الثاقب فيما لأولياء الله من مفاخر المناقب**، مخطوط الخزانة العامة، رقم 1292 كـ ورقة رقم 6.

يلاحظ بأن المصادر التي أوردت تلك التدابير الزجرية، عللتها بنفوذ الصوفية وكثرة أتباعهم[15]، بل هناك من المصادر من جعل ذلك من تقاليد النظام فقد "كان دأب عبد المومن وبنيه التنقير عمن هذه حالة (أي الورع والتقشف)، والكشف عن باطن أمره متخوفين ثورته وخروجه عليهم"[16].

إلا أن هذه الإشارات مع وجاهتها، فهي لا تعدو أن تكون تعبيرا عن موقف أحادي الجانب، يعكس تصور الحكم لتناسي نفوذ رجال التصوف خلال القرن السادس الهجري. وبما أن مصدر ذلك النفوذ هو السلوك الديني، فمن الجائز افتراض أن تخوف الحكم، ناتج عن المزاحمة التي أصبح يشكلها الصوفية، ولو بدون نية سياسية مسبقة، في مجال كان يعتبره حقلا لسيادته.

لكن ما هي أسس مواقف الطرف الآخر في هذه العلاقة ؟ يبدو أن موقف صوفية المغرب خلال القرن السادس الهجري، ينطلق من جهة، من مقومات ومبادئ الفكر الصوفي بصفة عامة، أي الزهد والإعراض عن كل ما يمت بصلة إلى الميل إلى المغريات الدنيوية، ولذلك تكررت في مصادر التصوف لهذه الحقبة، مصطلحات تحمل دلالة التعارض، كالفقر والغنى، والزهد واللذات...، والمكسب الحلال والمال الخبيث... وبما أن الحكم كان يمثل الواجهة الدنيوية للسلوك الديني، على اعتبار، أن الاستقرار السياسي الذي عرفه المغرب خلال القرن السادس الهجري، هو الأصل في مختلف التحولات الاجتماعية، من عادات وربما انحرافات، فقد اعتبر رجال التصوف الحكم بمختلف مكوناته، جهازا وجب تحاشيه ما أمكن[17]، وتولد عن ذلك شعور الصوفي بالامتياز، وقد عبر أبو مدين شعيب عن هذا الشعور في رائيته التي مطلعها :

ما لـــذة العيــش إلا صحبة الفقراء هـــم الســلاطيـن السادات والأمرا[18]

---

(15) أنظر النماذج التي تضمنها **التشوف**، ترجمة رقم 18، 34، 40، 77، 162.

(16) ابن عبد الملك :**الذيل والتكملة**، القسم الأول، السفر الثامن، ترجمة رقم 43 ص : 250. أما الصومعي فقد علل رغبة يعقوب المنصور في أشخاص أبي مدين الغوث إلى مراكش لأن له "شبها بالإمام المهدي وأصحابه في كل بلد وإقليم" **المعزى في مناقب أبي يعزى**، مخطوط رقم 625 د ص :59. وأما من لم يتم إشخاصه كفقيه بجاية "المسيلي" فقد كان يطلب منه "أن يشتغل بشأنه، ويقتصر على خاص أمره"، أنظر : الغبريني : **عنوان الدراية**، ص : 15.

(17) Mohamed Kably : *Société, pouvoir et Religion au Maroc, à la fin du Moyen-âge* p : 310

(18) أنظر **شرح** ابن عجيبة (ت 1810) على رائية أبي مدين الغوث في التصوف، مخطوط 1736 د الخزانة العامة ضمن مجموع ورقة 97-98.

وعلى هذا، فإن العلاقة بين الحكم ورجال التصوف، أنبت على خلفيات كل طرف تجاه الآخر، فالحكم كان يرى في رجال التصوف طاقة يجب تطويقها، لمكانتها الدينية، ولتأثيرها انطلاقا من ذلك في المجتمع. أما الطرف الآخر، فهو مع اعترافه بالحكم كسلطة سياسية، إلا أنه انطلاقا من مواقفه ومبادئه، فقد جنح إلى محاشاته وتجنبه.

هذه المواقف بما تحمله من خلفيات، قد تجلت في عدة واجهات للتناقض.

3.1 - واجهات التناقض

1.3.1 - التعارض الفكري : خلفيات الإحياء

لقد كان التعارض الفكري، من مؤشرات العلاقة التي جمع بين الحكم ورجال التصوف خلال القرن السادس الهجري. وإذا كان الإطار العام لذلك التعارض يرجع إلى رغبة الحكم في تكييف الوضع الفكري مع اختياراته ومنطلقاته السياسية، فإن ردود الفعل التي تولدت عن مواقف صوفية المغرب آنئذ تعكس جانبا من جوانب خلفيات موقف المجتمع من الفكر المهيمن، بما يحمله مفهوم الهيمنة من دلالات سياسية واجتماعية.

ولعل ما يترجم هذا الوضع المتعارض، الموقف من كتاب إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي على العهد المرابطي، وموقف الموحدين من الفقه المالكي وعلم الفروع بالذات.

لقد بينا في الفصل السابق المكانة التي تبوأها **الإحياء** ومؤلفه لدى مثقفي المغرب الأقصى منذ دخوله إليه، واستمرار تلك المكانة لعدة قرون بعد ذلك. أما الآن فنقصر اهتمامنا على الطريقة التي تم التعامل بها مع النص الإحيائي من لدن الحكم وأطره المثقفة من جهة، ومن طرف رجال التصوف من جهة ثانية، وذلك للتأكيد على ما يحمله التباين من الإحياء من خلفيات. ولتوضيح مدلول التباين ذاك يجمل بنا تقديم الملاحظات التمهيدية التالية :

الملاحظة الأولى: وتتعلق باختلاف موقف المرابطين والموحدين من كتاب **الإحياء**، فالأولون اتسم موقفهم كما هو معلوم بالمعارضة والتطويق، في حين سكتت المصادر عن سلوك النظام الآخر تجاهه، مما يفرض التساؤل عن تباين هذا الوقف ؟

الملاحظة الثانية: إن تتبع كتاب **إحياء علوم الدين** بالحجز والإحراق، قد شمل فترة حكم علي بن يوسف وابنه تاشفين، وهذا معناه أن ذلك الموقف يتجاوز الطابع الظرفي، وبالتالي

يقلل من أهمية الاختلافات حول سنة بداية الإحراق[19]، وفي ذات الوقت، يعطي لذلك الأجراء صبغة الموضوعية لا الذاتية، إذ هو موجه لمضمون الكتاب لا لشخصية صاحبه[20].

الملاحظة الثالثة: إن ما يثير الانتباه، هو أن الطريقة التي تم التعامل بها مع كتاب **الإحياء** من لدن الحكم المرابطي وفقهائه، لم تطل مصادر التصوف الأخرى المتداولة، إذ لم نقف على أية إشارة، اعتمادا على المصادر التي رجعنا إليها، تفيد منع تلك المصادر أو إحراقها.

وهكذا، وانطلاقا من الملاحظات السالفة، وبدون أن نميل إلى تأييد موقف المرابطين من كتاب **الإحياء** أو مناهضته كما فعل بعض الباحثين[21]، فإن طريقة التعامل مع ذلك المؤلف تقدم لنا وسيلة لتشخيص العلاقة بين الحكم والصوفية، في مستوى معين أي انطلاقا من موقف فكري، مع ما يحمله ذلك من دلالات وخلفيات.

فما هو إذن سبب معارضة النظام المرابطي وفقهائه لكتاب **الإحياء**، وماذا كان رد فعل رجال التصوف ؟ لعل ما ميز الحياة الفكرية في مغرب القرن السادس الهجري، أنها عكست الوضع السياسي السائد بمكوناته المختلفة، كما عكست هوية المجتمع الدينية والثقافية، لذلك تعددت اتجاهاتها وميولاتها.

---

(19) حول إحراق كتاب إحياء علوم الدين أنظر : ابن القطان : **نظم الجمان**، تحقيق، محمود علي مكي، الرباط ص : 16/15. المراكشي : **المعجب**، ص : 175. وقد ذهب الأستاذ محمد القبلي إلى افتراض سنة 507 هـ كسنة لبداية عملية إحراق الأحياء عوض سنة 503 هـ التي أوردها ابن القطان أي أن ذلك قد تم بعد وفاة الغزالي سنة 505 هـ ، وكان مستنده في ذلك أن الرواية الموحدية هي التي كفيت الحدث مع تلك السنة لتربط بين زوال المرابطين ودعوة الغزالي. لكن مع وجاهة هذا الافتراض، يلاحظ اعتمادا على رواية مرتضى الزبيدي بأن الغزالي قبل وفاته قد ألف كتاب **الأملاء في إشكالات الأحياء**، للرد على "الذين طعنوا عليه ونهوا عن قراءته" أي قبل سنة 505 هـ ومعناه أن الإحراق قد تم قبل تلك السنة. انظر حول هذه النقطة : محمد القبلي : "رمز الأحياء وقضية الحكم في المغرب الوسيط"، ضمن **مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط**، ص : 30 الهامش : 22. مرتضى الزبيدي: **إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين**، المجلد 1 ص : 42. أما الباحث الإسباني "كابانيلاس" فقد جعل الإحراق في العشر سنوات الأوائل من القرن السادس 500-510 اعتمادا على رواية ابن طلموس:
- Dario Cabanelas : "Notas para la Mistoria de Algazel en Espana" *Al Andalous*, 1952 p : 224.

(20) لقد تساءل الدكتور حسين مؤنس في معرض تقديمه لرسالة تحريم كتب الغزالي الصادرة عن تاشفين بن علي، عن سر انقلاب موقف المرابطين من حجة الإسلام بالرغم من رضاه عنهم وتزكيته لهم. ومثل هذا الطرح يفيد بأن القضية هي قضية أشخاص وعلاقات شخصية، لكن الواقع هو أبعد من ذلك.
حسين مؤنس : "نصوص سياسية عن فترة الانتقال من المرابطين إلى الموحدين" **مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية**، مدريد، 1955، المجلد 1، العدد 3، ص : 108.

(21) أيد الأستاذ عبد الله كنون ذلك الإجراء، أنظر **النبوغ المغربي**، ص : 69، أما "طيراس" فاعتبر ذلك من مثالب المرابطين، أنظر : -Henri Terrasse : *Histoire du Maroc* p : 251.

إلا أن التعدد في هذا المجال لا يعني التكافؤ، فقد خضع الفكر لنوع من الوصاية السياسية بل الرقابة التي فرضها الحكم وأجهزته، وهذا ما ينطبق على المرابطين والموحدين[22].

فما هو محل كتاب **الإحياء** من هذا السلوك ؟

لقد علل "كولدزيهر" موقف المرابطين المناهض لكتاب **الإحياء**، بعدم نضج المناخ الفكري بالمغرب لتقبل محتوى ذلك المؤلف[23]، وهذا يعني حصر ذلك الموقف عند المستوى الفكري. وحتى لو سلمنا بمثل ذلك، أي اعتبار تأخر البنية الفكرية بالمغرب، بالمقارنة مع مثيلتها بالمشرق، هو أصل المفارقة، فهل اتسم الموقف من **الإحياء** بطابع الإجماع ؟ إن ملاحظة ذلك الموقف تسمح لنا على الأقل بالحديث عن وجود اتجاهين : اتجاه معارض وآخر مؤيد. وهذا يعني أن القضية تتجاوز قابلية الاستيعاب إلى ما هو أعمق، أي أن الخلاف ما هو في الحقيقة إلى واجهة لتباين المصالح والحفاظ على المواقع.

ولذلك سنقوم في البداية،بوضع قضية إحراق كتاب **أحياء علوم الدين** في نطاقها الحدثي، ثم نحاول مناقشة ذلك لتجلية حقيقة الأمر.

وهكذا إذا ما اعتمدنا على رواية المراكشي[24] نلاحظ بأنه قدم خبر إحراق كتب الغزالي ضمن سياق حديثه عن موقف الحكم المرابطي من علم الكلام، مما قد يفيد بأن المناهضة والتتبع تشمل اتجاها فكريا عاما وليس مصنفا معينا، وربما أن كراهية الحكم وفقهائه لهذا الصنف من الفكر كان أمرا عاديا[25]، إلا أن ذلك لم يصل إلى حد النبذ والقطيعة والتتبع، مما يفيد بأن الموقف المتخذ من كتاب **الإحياء**، يتجاوز علم الكلام إلى ما هو أعمق. لذلك، فإن التعرف على من تزعم عملية الإحراق، ومن تصدي لمناهضتها، قد يوضع لنا خلفيات مواقف كل طرف.

فمن المعلوم أن فقهاء الدولة المرابطية هم الذين تزعموا عملية الإحراق، ومن المعلوم أيضا أن الذي قادهم في ذلك، هو قاضي قرطبة أبو عبد الله بن حمديني[26]، إلا أن هذه

---

(22) أنظر الفصل الثالث أعلاه.

(23) Goldziher : *Ibn Toumert et la théologie de l'islam dans le nord de l'Afrique au xi siècle,* Alger 1903 p 38.

(24) المراكشي : **المعجب** ص : 173-172.

(25) مثال ذلك ما أورده ابن الزيات حول ما وقع لأبي الفضل بن النحوي في كل من سجلماسة وفاس، ففي المدينة الأولى أخرجه عبد الله بن بسام، وهو من أعيان البلد، من المسجد لأنه كان يدرس عوما لا نعرفها. "أما في المدينة الثانية فقد لقي من القاضي ابن دبوس" مثل ما لقي ابن بسام". **التشوف** : ص : 98-99.

(26) ابن القطان : **نظم الجمان**، ص : 15

العملية لم تكتس طابع المحلية، إذ شملت مختلف حواضر الأندلس، ثم سرعان ما انتقلت إلى بلاد العدوة في فاس ومراكش[27]. لذلك، فهذه الشمولية تعني أن هناك تيارا فقهيا له نفوذه الواسع داخل جهاز الدولة، هو الذي يقف وراء تلك الحملة. فهل معنى هذا أن التعارض بين هؤلاء الفقهاء وبين النص الإحيائي يرجع إلى أساس فكري أم أن هناك أسباب أعمق من ذلك ؟

تقول رواية ابن طلموس : "ولما امتدت الأيام، وصل إلى هذه الجزيرة كتب أبي حامد الغزالي متفننة، فقرعت أسماعهم بأشياء لم يألفوها ولا عرفوها، وكلام خرج به عن معتادهم من مسائل الصوفية وغيرهم، من سائر الطوائف الذين لم يعتد أهل الأندلس مناظرتهم، ولا محاورتهم، فبعدت عن قبوله أذهانهم، ونفرت عنه نفوسهم، وقالوا إن كان في الدنيا كفر وزندقة، فهذا الذي في كتب الغزالي هو الكفر والزندقة..."[28].

فهذه الرواية تفيد بأن معارضة الفقهاء لكتاب الإحياء ترجع لجهلهم لمحتواه، ولذلك فهي تلتقي مع رواية المراكشي المتعلقة بموقفهم من علم الكلام. وربما ما يبرر هذا التوافق كون المؤلفين معا، إضافة إلى ابن القطان، يمثلون موقف مثقفين ينتمون للعهد الموحدي، ولذلك حملت مؤلفاتهم بصمات تبرير الدولة الموحدية لموقف المرابطين وفقهائهم من الإحياء. ولعل ما يعزز هذا الافتراض أن موقف فقهاء المالكية الموالين للنظام المرابطي لم يكن موحدا تجاه ذلك المؤلف. فإذا كان القاضي ابن حمدين يمثل الجناح المتشدد، باعتباره ناهض الإحياء كتابة وإجراءا[29]، فإننا نجد فقيها آخر كان له موقف مغاير تماما، ويتعلق الأمر بأبي الحسن علي بن محمد الجذامي من أهل ألمرية. فهذا الفقيه "هو الذي أوجب في كتب أبي حامد الغزالي، حين أحرقها أبو عبد الله بن حمدين... تأديب محرقها وتضمينه قيمتها لأنها مال مسلم..."[30].

---

(27) ابن الزيات : **التشوف**، حيث ورد ذكر إحراق الأحياء بصحن جامع السلطان بمراكش، ص : 145. وذهب "دوقردان" إلى أن ذلك المسجد هو المسمى بالرصيف، أو زاوية الكتانيين الحالية أنظر :
Deverdun : *Marrakech des origines à 1912*, p 130, r, n° 3.
أما بالنسبة لفاس، فقد شملها أيضا قرار منع حيازة الناس لكتاب الأحياء، أنظر **التشوف**، ص : 96.

(28) آنخل جانثليث بالنسيا : **تاريخ الفكر الأندلسي**، ص : 365 والنص من رسالة "المدخل إلى صناعة المنطق لابن طلموس (559-620 هـ).

(29) يستفاد ذلك من إشارة أبي الفضل عياض التي مؤداها أنه قرأ على شيخه ابن حمدين سنة سبع وخمسمائة ردوده على الغزالي : أنظر : أبو الفضل عياض : **الغنية**، ترجمة أبي عبد الله بن حمدين ص : 46 وقد أورده العباس بن إبراهيم جملة من رد على الغزالي، أنظر **الإعلام**، ج 9 ص : 48، كما أورد الونشريسي في **المعيار**، رأي الطرطوشي في **الإحياء**، ج 12 ص : 186-187، وهو نفس الرأي كان قد أورده ابن الخطيب في لإحاطة الجزء 3، ص : 267.

(30) ابن القاضي : **جذوة الاقتباس**، ترجمة رقم 253 ص : 283.

أما القاضي أبو الفضل عياض، فقد كان موقفه وسطا من الإحياء، إذ قال : "لو أختصر هذا الكتاب، وأقتصر على ما فيه من خالص العلم، لكان كتابا مفيدا"[31].

هذه الإشارات تفيد عدم إمكانية الحديث عن موقف موحد للفقهاء من الإحياء، وهذا يعني أن القضية ليست متعلقة أساسا بمحتوى الكتاب ولكن بروحه ومغزاه، ولذلك، فإن الحكم الذي أصدره ابن الزيات في حق الفقهاء المناهضين للإحياء: "وما طعن عليه إلا علماء الدنيا الذين أظهر عوارهم"[32] يتعلق بصنف خاص من الفقهاء هم الذين قصدهم الشاعر ابن البني حينما قال :

أهـل الريـاء لبستـم ناموسكـم ... كـالـذئـب أدلـج فـي الظـلام العاتم

فملكتمـوا الدنيـا بـمذهب مالـك ... وقسمتـوا الأمـوال بابـن القاسـم

وركبتمـوا شهـب الدواب بأشهب ... وبأصبـغ صبـغت لكم في العـالم[33]

وبما أن هذه الأبيات التي يفيد محتواها استغلال فقهاء المالكية لمكانتهم، لتحقيق مصالح دنيوية، وبما أن المراكشي الذي أورد تلك الأبيات قد لمح بأن المقصود بها هو ابن حمدين متزعم مناهضة الإحياء، أفلا يسمح لنا ذلك بالقول بأن المصدر الأساسي للإزعاج الناجم عن ذلك المؤلف، هو كونه يتناقض ومصالح تلك الفئة من الفقهاء ؟ ألم يعتبر الغزالي ميل الفقهاء للفقه وتفضيله عن غيره من العلوم لكونه : "يتيسر الوصول به إلى تولي الأوقاف والوصايا وحيازة مال اليتامى، وتقلد القضاء والحكومة والتقدم به على الأقران، والتسلط به على الأعداء..."[34].

ولما كان موقف رجال التصوف ينطلق من رفض توظيف الفقه لتحقيق المكاسب الدنيوية، بل إن منهم من ترك تدريسه حينما رأى تلاميذته قد نالوا بالفقه الخطط والعمالات، قائلا : "صرنا بتعليمنا لهم كبائع السلاح من اللصوص"[35]، فقد كان طبيعيا أن يقفوا

---

(31) أبو عبد الله محمد : **التعريف بالقاضي عياض**، تحقيق محمد بن شريفة، ص : 106-107. وقد بين الأستاذ محمد القبلي هذه النقطة المتعلقة بتباين مواقف فقهاء المالكية من قضية إحراق الأحياء، أنظر : "رمز الأحياء" : ص : 30-33.

(32) ابن الزيات :**المصدر أعلاه**، ص : 36.

(33) المراكشي : **المعجب**، ص : 171-172.

(34) الغزالي : **إحياء علوم الدين**، الجزء الأول، كتاب العلم، ص : 21.

(35) ابن الزيات : **المصدر أعلاه**، ترجمة أبي محمد عبد العزيز التونسي، رقم 6 ص : 92.

في الواجهة المضادة للتيار المناهض للإحياء، وأن يكون موقفهم هذا ليس بسبب تناقض فكري، ولكن بالدرجة الأولى لتباين الاختيارات والقناعات. ولذلك، كان رد فعلهم متسما بنوع من التحدي الموجه للحكم المرابطي ومدنته من الفقهاء، فهذا أبو الفضل بن النحوي "لما أفتى فقهاء أهل المغرب بإحراق كتب الغزالي... انتصر أبي حامد رحمه الله تعالى"[36]، ولم يكتف بذلك بل كاتب علي بن يوسف وطالبه بالتراجع عن قراره[37]، وأفتى بعدم لزوم اليمين عن عدم حيازة الإحياء، على الرغم من أن ذلك مخالف لأوامر السلطان[38].

وعندما لا تتحقق المواجهة المباشرة تتدخل الكرامة لردع الفقهاء، فحينما أحرق الإحياء بمراكش، دعا أبو عبد الله محمد المليجي على كل من شارك في ذلك، فلم ينقض شهر حتى مات جميع أولئك الفقهاء[39] !

وهكذا فالمواقف المتباينة من كتاب إحياء علوم الدين، والتي جسدها الحكم المرابطي وفقهاؤه من جهة، ورجال التصوف من جهة ثانية، تعكس طبيعة العلاقة التي جمعت بين الطرفين، والتي أقل ما يمكن أن يقال عنها، أنها تميزت بالتعارض بل التناقض، لذلك فالتباين الفكري الذي محوره الإحياء، لم يكن سوى واجهة لخلفيات سياسية واجتماعية.

وعلى هذا الأساس، هل من الممكن أن نعتبر زوال النظام المرابطي وحلول الحكم الموحدي، وما رافقه من إعادة للاعتبار للغزالي وفكره، كما توحي بذلك الرواية الموحدية[40]، نهاية للعوامل المؤسسة للنص الإحيائي ؟ إننا نميل إلى اعتبار أن تموضع ذلك النص، واستمراره رهين بثبوت التناقض بين مواقف رجال التصوف والحكم من حيث الاختيارات السلوكية.

وإذا كانت المصادر لا تتحدث عن موقف موحدي من الإحياء مماثل لموقف الحكم السابق، فذلك ربما راجع لعدة اعتبارات، في مقدمتها نمو النشاط الصوفي وترعرعه بين أوساط العامة وعدم اقتصاره على الفئات المثقفة، فضعفت بذلك حدة التراشق بين الحكم ورجال التصوف انطلاقا من أرضية الإحياء. أما مضمون هذا الأخير فلا زال أداة صالحة للتمييز بين أبناء الدنيا وطلاب الآخرة، باعتبار أن النظام الموحدي لم يحد على مستوى التوجه السياسي،

---

(36) **نفسه** : ص : 96.

(37) ابن صعد : **النجم الثاقب**، مخطوط : 1292 ورقة 49.

(38) ابن الزيات : **المصدر أعلاه**، ص : 96.

(39) ابن الزيات : **المصدر أعلاه**، ص : 145.

(40) ابن القطان : **نظم الجمان**، ص : 16-17.

كما بينا ذلك في الفصل الثاني من هذه الدراسة، عن خط سلفه، من حيث الاستئثار بالحكم، والاستفادة من نتائجه، كما أنه لم يختلف عنه من حيث الموقف من رجال التصوف. فظلت بذلك أهمية استثمار النص الإحيائي واردة، لكونها تتجاوز علاقة التقارب بين النظام والغزالي، إلى مدلول نص الإحياء كخطاب تقويمي. ولعل أهم مؤشر على هذه النقطة اعتماد ابن الزيات كما لاحظنا ذلك، في الصياغة النظرية لمؤلفه، على كتاب إحياء علوم الدين، علما أن تاريخ تأليف كتاب التشوف كان سنة سبع عشرة وست مائة أي خلال فترة الحكم الموحدي.

وهكذا، فإن الاعتماد على العلاقة بين الحكم ورجال التصوف، استنادا على كيفية التعامل مع كتاب الإحياء، تساعد على تشخيص طبيعة تلك العلاقة التي تميزت بالتعارض بين الطرفين من منطلق الاختلاف في توظيف المعطى الديني. ولعل معاينة تلك العلاقة خارج نطاق الفكر لتسمح لنا بالحديث عن جدلية الاحتواء والمحاشاة بين الحكم والصوفية.

2.3.1 - الاحتواء والمحاشاة

إذا كانت مبادئ رجال التصوف من جهة، ومصالح الحكم وأجهزته من جهة أخرى، تضع كل منهما عند طرفي نقيض، فإن العلاقة بينهما قد اتسمت مع ذلك، بنوع من التلون الذي تؤثر فيه بعض المبادئ الموضوعية، ويخضع أحيانا أخرى لمعطيات ظرفية خاصة بالنسبة للطرفين معا. وقد كان الاحتواء والمحاشاة الإطار العام لذلك التلون.

فالاحتواء هو السلوك الذي نهجه الحكم سواء المرابطي أو الموحدي تجاه رجال التصوف، وربما أن المظهر الزجري، الذي ميز في مناسبات متعددة، موقف الحكم من الطرف الآخر، وهو ما سمته المصادر بالإشخاص أي النقل الإجباري للصوفي من مكان إلى آخر[41]، هو الذي يحجب عنا مفهوم الاحتواء كسياسة ،هادئة سلمية، مع أنها أكثر استمرارية وأكثر دلالة، وهي في ذات الوقت، تعكس منظور الحكم لرجال التصوف انطلاقا من المكانة التي أصبحوا يحتلونها داخل المجتمع.

لذلك، فإن تجلية بعض مظاهر الاحتواء، والأساليب المستعملة لتحقيقه من شأنها أن تؤكد لنا شعور الحكم بمكانة رجال التصوف. فهذا الأمير على بن يوسف الذي ارتبط اسمه بمناهضة الإحياء، وبإشخاص أتباعه، كما يأمر بجمع صلحاء المغرب بعاصمة ملكه مراكش، بل

(41) نقل ابن الزيات عدة أمثلة عن ذلك السلوك منها : - إشخاص ابن العريف، الترجمة رقم 18. - إشخاص ابن برجان، الترجمة رقم 51. إشخاص أبي عبد الله الأصم وأبي عبد الله الدقاق، ترجمة رقم 40. إشخاص أبي يعزى، الترجمة رقم 77. إشخاص أبي مدين، الترجمة رقم 162.

كان "لا يأخذ في عمل مهم حتى يشير أهل الفضل والدين"[42]. وكان من عادته زيارة الأولياء بمقر سكناهم[43]. وهذا ابنه تاشفين، عند مروره بتادلا أثناء تعقب الجيش الموحدي، يقوم بزيارة أبي زكرياء يحيى بن محمد الجراوي[44].

ولم يحد الموحدون عن هذا السلوك، فيوسف بن عبد المومن اتصل بالشيخ أبي داود مزاحم من حوز المزمة، ليعالجه من داء البرص[45]. أما ابنه المنصور، فكان أكثر الخلفاء الموحدين تقربا من الصوفية، فقبل جوازه الثاني إلى الأندلس سنة اثنين وتسعين وخمس مائة، "كتب إلى جميع البلاد بالبحث عن الصالحين والمنتمين إلى الخير وحملهم إليه"[46]. كما نسب إليه إسكان أبي العباس السبتي داخل مراكش حيث حبس عليه "مدرسة للعلم والتدريس وزاوية للفقراء والذكر والعبادة ودارا للسكنى"[47]. وحينما أراد الناصر التوجه إلى الأندلس اتصل بأبي عبد الخالق أمغار يلتمس منه الدعاء[48].

فهذه العينات تؤكد بأن اتصال الحكم برجال التصوف قد أصبح من العادات المألوفة. وبغض النظر عن الخلفيات الظرفية التي قد تعلل مثل هذا السلوك، فالأكيد أن تردده طيلة القرن السادس الهجري يفترض أن يبرر من خلال شعور الحكم بمكانة الصوفية، ورغبته في استثمارها لصالحه.

أما رجال التصوف، فقد كان موقفهم مغايرا بصفة عامة بالنسبة للاتصال بالحكم، انطلاقا من مبدأ الانقباض عن مخالطة أبناء الدنيا ومداخلتهم، وحتى إن تم ذلك الاتصال

---

(42) محمد بن عبد العظيم الزموري : **بهجة الناظرين وأنس العارفين**، مخطوط رقم 1343 د ورقة رقم 15-16. وحسب هذا المصدر فإن علي بن يوسف قد اتصل بأبي عبد الله أمغار واستشاره في شأن بناء سور مراكش. وعن ترجمة بني أمغار أولياء عين الفطر أنظر ابن الزيات : التشوف : ترجمة رقم 75، 87، 254.

(43) ابن الزيات : **التشوف**، ترجمة رقم 33، ص : 145.

(44) ابن الزيات : **التشوف**، ترجمة رقم 26، ص : 137-138.

(45) البادسي :**المقصد الشريف**، ص : 53.

(46) المراكشي : **المعجب**، ص : 266.

(47) مجهول : **مناقب أبي العباس السبتي**، مخطوط رقم 896 د ضم مجموع الخزانة العامة الرباط. محمد بن محمد المؤقت : **تعطير الأنفاس في التعريف بالشيخ أبي العباس**، طبعة حجرية، 1333 هـ ص : 26. وربما أن ذلك ما حمل أحد الباحثين إلى القول بتأثر المنصور "بطريقة التصوف" أنظر : محمد الرشيد ملين : **عصر المنصور الموحدي أو الحياة السياسية والفكرية والدينية في المغرب من سنة 580 إلى سنة 595**، طبعة الشمال الإفريقي، بدون تاريخ، ص : 256.

(48) محمد بن عبد العظيم الزموري، **المصدر أعلاه**، ورقة 23-24.

فيكون من باب التقية لا عن اقتناع[49]. ولذلك، تكررت في كتب التراجم والمناقب الحالات التي تفيد اتخاذ موقف المحاشاة بالنسبة للحكم وكل أبناء الدنيا، فهذا ابن العريف كان يريد أن لا يعرفه السلطان[50]، وذاك أبو محمد عبد الجليل بن ويحلان يعتذر عن لقاء السلطان بالمرض[51]، أما المنصور من بني عبد المؤمن فقد "رغب في أن يكون (محمد بن عبد الكريم الفتدلاوي) من طلبة مجلسه فما قدر عليه البثة"[52]، بل إن هناك من الصوفية من رأى في المنام أنه يتصل بالسلك"، فخاف من هذه الرؤيا ... فعبر من فار إلى الجزيرة الخضراء وما بها واتصل بملك الدنيا والآخرة"[53]، ومنهم من اشترط على الأمير أن لا يلتقي به إلا "بموضع خارج البلد حامل لا يؤبه له"[54]، بينما هناك من الصوفية من كانت له "أحوال فافتقدها من يوم اجتماعه بالسلطان"[55]، فهذه المؤشرات تعكس شعور النفرة الذي ميز سلوك الصوفية تجاه الحكم وجهازه كواجهة لأبناء الدنيا، وكان طبيعيا أن يشمل ذلك الشعور، الموقف من مشاركة الحكم في مكاسبه الدنيوية، فاعتبروا أن "من اشتغل بطلب الدنيا ابلي فيها بالذل"[56]، كما اعتبروا أن اكتساب الملك يدفع إلى "مصانعة العمال"[57]، ولذلك كان لهم موقف واضح من الخطط الرسمية، ومن الأموال التي مصدرها الحكم.

فبالنسبة لشغل الخطط، يلاحظ أن الأمر هنا يقتصر على سيد يشترط فيه حد معين من الثقافة، للقيام بمهام كالشورى والقضاء، لذلك فالحديث عن موقف رجال التصوف من تلك الخطط يقتضي نوعا من التخصيص، أي تمييز العناصر المؤهلة منها لتلك المهام، من حيث التكوين الفكري دون سواها، ثم في مستوى آخر مراعاة موقفهم منها.

---

(49) أنظر تعليق ابن عبد الملك على اتصال أبي موسى عيسى بن عبد العزيز يلبخت ببني عبد المؤمن حيث قال : "أبو موسى رحمه الله لميتلبس من الدنيا إلا بما يتظاهر به بين أبنائها تقية منه على نفسه، أما في باطن أمره وخفي حاله، فإنه كان على أرفع درجات الزهد والتقلل من الدنيا..." ابن عبد الملك : **الذيل والتكملة** السفر الثامن ترجمة رقم 43 ص : 252.

(50) ابن الزيات: **التشوف**، ترجمة رقم 18 ص : 120.

(51) ابن الزيات : **نفس المصدر**، ترجمة رقم 34 ص : 149.

(52) ابن عبد الملك : **المصدر أعلاه**، ترجمة رقم 125 ص : 333.

(53) ابن الزيات : **المصدر أعلاه**، ترجمة رقم 221 ص : 398.

(54) ابن عبد المالك : **المصدر أعلاه**، ترجمة رقم 195 ص : 411.

(55) ابن الزيات : **المصدر أعلاه**، ترجمة رقم 37 ص : 152.

(56) من أقوال أبي مدين شعيب الغوث، أنظر ابن قنفذ : **أنس الفقير وعز الحقير**، ص : 18.

(57) ابن الزيات : **المصدر أعلاه**، ص : 270.

إن ما يثير الانتباه هو أن ذلك الموقف ينطلق من معطيين أساسيين: أولهما دور تلك الخطط للتمييز بين الحلال والحرام، مما يجعلها ضرورية بالنسبة لمجتمع مسلم. لكن المعطى الآخر وبخلاف الأول، وهو ما يمكن أن يترتب عن ذلك الدور من استفادة ومكاسب دنيوية. وانطلاقا من ذلك فقد اختلفت مواقف رجال التصوف وغيرهم من الزهاد من قضية القيام بخطة ما.

فمن الناحية المبدئية كان الصوفية يعزفون عن شغل خطة من الخطط، إذ "النازل عنها هو العالي، والمعزول عنها هو الوالي"[58]، لذلك أقرنوا التوبة بالتخلي عنها[59]. وتكررت طيلة القرن السادس الهجري حالات عزوف بعض القضاة" الذين وصفوا بالزهد وحسن الحال، عن استمرارهم في خطة القضاء، مثال ذلك أبي عبد الله محمد بن عيسى التميمي المتوفى سنة 505 هـ الذي : "إلتزم القضاء بمدينة فاس بعد أن سجن على إبايته من ذلك سنة ثلاث وخمسمائة... ثم انصرف إلى سبتة وتلذذ بها رجاء تخلصه من الخطة..."[60]، وهذا أبو إسحاق إبراهيم اللواتي "طلب لقضاء سبتة وولاية خطابتها فامتنع"[61]، ونفس الموقف اتخذه عبد الله بن أحمد بن وشون الهذلي الذي امتنع عن قضاء فاس[62]، بل منهم من أجبر على القضاء، كذلك الشيخ أبي محمد عبد العزيز الباغاني من أهل أغمات، فاستعفى ورفض طلبه، فأقسم في نوع من التحدي قائلا : "والله لو نشرت بالمنشار من قرني إلى قدمي ما قبلت هذه الولاية"[63].

وحينما يقبل أحد المنتمين للقوم خطة من الخطط، تحمد أثناءها سيرته، فهذا أبو بكر بن العربي الذي استقضى ببلده إشبيلية، "فنفع الله به أهلها لصرامته وشدته... وكانت له في الظالمين صورة مرهوبة..."[64]

---

(58) ابن عبد الملك **المصدر أعلاه**، ص : 229-230.

(59) أنظر ترجمة أبي زكرياء بن يوغان الصنهاجي الذي كان أميرا فتاب ولحق بالأولياء، وترجمة أبي محمد عبد الله البياني الذي كان من العمال ثم ثاب إلى الله تعالي : ابن الزيات : **التشوف** ترجمة رقم 20 ص : 124، وترجمة رقم 91، ص : 236-237.

(60) أبو الفضل عياض : **الغنية**، 28-39.

(61) **نفسه** : أبو الفضل عياض : ص : 113 (توفي سنة 513)

(62) ابن القاضي : **جذوة الاقتباس**، ترجمة 436 ص 419 (توفي سنة 529 هـ)

(63) ابن الزيات : **التشوف**، ترجمة رقم 72 ص : 205.

(64) ابن القاضي : **جدوة الاقتباس**، ترجمة رقم 268 ص : 262.
وعلى الرغم من مكانة بن العربي في أسانيد صوفية المغرب أنظر رأي الزاهد أبي عبد الله بن مجاهد الإشبيلي فيه : "كان يدرس وبغلته عند الباب، ينتظر الركوب إلى السلطان" انظر : النباهي : **المرقبة العليا**، ص : 105-106.

وبخلاف المعطيات المتعلقة بموقف الصوفية من الخطط والذي اتسم بالخصوصية، فإن موقفهم من هبات الحكم وأعطياته، كان أكثر شمولية، إذ لم يتعلق فقط بصنف معين منهم، وكان مستندهم في ذلك اعتبارهم أموال الحكم ذات أصل خبيث[65].ولذلك، قرروا أنه من باب التحري، عدم التصرف فيها، علاوة عن عدم احتياجهم لها لاكتفائهم في الحياة، بالضروري من المورد الحلال. ومن أمثلة ذلك : أبو الحجاج يوسف بن موسى الكلبي الضرير الذي بعث إليه علي بن يوسف "بجملة من مال فلم يخرج إلى أغمات من مراكش حتى فرقه على المساكين"، وعلل ذلك بقوله "لا حاجة لي به، فإن فلانا من إخواني في الله تعالى، يحرث لي قوتي ويبعث لي أضحية في كل عام، فتصنع امرأتي من صوفها عبلة لي ألبسها"[66]، وهو نفس الموقف الذي اتخذه أبو محمد عبد الجليل ويحلان تجاه نفس السلطان[67]، وكذا محمد بن أحمد اللخمي بن الحجام الذي "لم يكن يدخر من عطايا (بني عبد المؤمن) قليلا ولا كثيرا، إنما كان يصرف ما يصل إليه ... في الفقـراء والمساكين والمحتاجين وتجهيز الضعيفات إلى أزواجهن"[68].

وهكذا، ألا تسمح لنا مواقف الصوفية من الحكم، على الرغم من تعدد جوانبها، من القول بأنهم أصبحوا يكونون، انطلاقا منها، اتجاها سلوكيا متميزا ؟ لقد حاولنا اعتمادا على المعطيات السالفة أن نبين كيف أن رغبة الحكم كانت أكيدة في احتواء رجال التصوف واستقطابهم. فهل يتعلق الأمر بمحاولات للتطويق والمراقبة ؟ وحتى لو سلمنا بهذا الدافع، أليس من المشروع بسط القول في منطلقاته التي علاوة عن إطارها الذاتي الذي هو السلوك السوي والأخلاق الفاضلة، تجد ما يبررها من خلال مكانة الصوفي داخل المجتمع، ترى ما هي أسس هذه المكانة ؟ وهل اتسمت علاقة الصوفي بمجتمعه بنفس سمات علاقته بالحكم أم اختلفت عن ذلك ؟

---

(65) ابن الزيات : **التشوف**، ص : 111.

(66) **نفسه** : الترجمة رقم 11 ص : 106.

(67) **نفسه** : ص : 145.

(68) ابن عبد الملك : **الذيل والتكملة**، السفر الثامن، ص : 267، وانظر تعليق ابن الزيات على وفاة صاحب الترجمة سنة 614 هـ بقوله "..... بموته بساط التذكير وأوحشت عرصات التخويف والتحذير"، **التشوف**، ترجمة رقم 268 ص : 440.

2 - رجال التصوف والمجتمع

إذا كانت علاقة رجال التصوف بالحكم قد اتسمت بالمحاشاة والتجنب، انطلاقا من تباين المبادئ والاختيارات، فإن علاقتهم بالمجتمع اتخذت اتجاها مغايرا، إذ أنبتت على التفاعل مع مختلف مصادر اهتماماته. لذلك، فإن ملاحظة بعض جوانب تلك العلاقة لمن شأنها أن تؤكد لنا ما سبق أن ألمحنا إليه، وهو أن رجال التصوف لم يشكلوا قط، على الرغم مما قد توحي به بعض مقوماتهم الخاصة، اتجاها منعزلا عن المجتمع الذي ينتمون إليه، بل على العكس من ذلك فإن المجتمع هو الذي سيعترف بمكانتهم ويضعها ضمن مقدمات أولوياته.

ترى ما هي مصادر تلك الحظوة وكيف تبلورت على مستوى الممارسة والواقع ؟ ربما أن الجواب على هذا التساؤل قد يتأتى من خلال تقديم بعض الأدوار التي كان يقوم بها رجال التصوف داخل المجتمع.

1.2 - الدور الديني والأخلاقي : تدعيم الإسلام وترسيخ مبادئه

لعل ما يؤكد الهوية الإسلامية لرجال التصوف، دورهم المتمثل في تدعيم الإسلام وتثبيته داخل مجتمعهم. وبديهي ألا يرتبط هذا الدور من الناحية الزمنية بالقرن السادس الهجري، كما أنه من البديهي أيضا، ألا ينتظر ظهور رجال التصوف ليقوموا به، ذلك أن انتشار الإسلام وتغلغله داخل المجتمع ليس مسألة ظرفية تاريخية، بل هو واقع مجتمعي، لذلك، شكل القرن السادس الهجري خلاصة تطور استمر لعدة قرون من معانقة المغاربة للإسلام.

أما خصوصية هذا القرن، فترتبط بتأثير البنية السياسية المتولدة عن التجربتين المرابطية والموحدية في الواقع الديني، وهو تأثير أصبح معه اعتناق الإسلام من المسلمات، وإلا كيف نعلل أن ترك الصلاة في أوقاتها كان جزاؤه القتل[69] ؟ كيف نفسر تغلغل الحمية الدينية داخل أوساط العامة حاضرة وبادية[70] ؟ معنى هذا أن الدور الديني لرجال التصوف، يتجاوز مستوى الاعتناق إلى ما هو أعمق، أي ترسيخ الدين كأخلاق اجتماعية وكممارسة، بغض النظر عن المجال الجغرافي بادية كان أم حاضرة[71]. ولذلك، فقد حملت مبادراتهم في هذا المجال،

---

(69)- ابن الزيات : **التشوف**، ص : 220.

(70) من مظاهر ذلك، انفعال العامة مع قضية الجهاد بالأندلس وعدم اقتصار ذلك على النخبة المثقفة، أنظر على سبيل المثال ترجمة أبي محمد عبد الواحد بن تومرت الهسكوري الأسود رقم 183، وأم محمد السلامة، رقم 209، ابن الزيات : **التشوف**.

(71) لعل ما يؤكد هذا الدور مكانة الصوفي الدينية في الوسط البدوي والذي أول من طرف بعض الباحثين بأنه امتداد

طابع العمل الفردي من خلال إعطاء المثل والقدوة الحسنة.

ولأجل ذلك، تداخلت مواصفات رجال التصوف الذاتية، فلم تحل المفارقات الفكرية بين هذا الصنف وذاك منهم، ما دام الأمر يتعلق بممارسات سلوكية دينية ذات بعد تقويمي أخلاقي، في إنجاز ما يرونه متناسبا مع جوهر وكنه الدين[72].

وهكذا تكررت في كتب المناقب الأمثلة التي تؤكد ذلك المسعى، سواء تعلق الأمر بالفوائض الدينية، كالصلاة، والصوم والزكاة، والحج، بإعطائها مدلولها الصحيح، ويكفي على سبيل الاستدلال فقط أن نشير إلى أن من بين رموز مكاشفات أبي يعزى ما يتعلق بتجديد الوضوء قبل الصلاة[73]، وأن من مزايا الشيخ أبي عبد الله المهدوي "أن له مدة من أربعين عاما ما فاتته صلاة في جماعة بالمسجد الجامع"[74]. أما مناقب أبي العباس السبتي فكانت تدور كلها حول المدلول الواسع للزكاة[75].

في حين كان دور أبي محمد صالح، طلائعيا بالنسبة لتسهيل انتقال المغاربة لأداء فريضة الحج إذ "أجمعت فضلاء المغرب خصوصا وعموما، على أن الشيخ رحمه الله، هو الذي فتح الله تعالى طريق الحج على يديه حتى حجه كل عاجز وقادر عليه..."[76]. لكن الدور الديني لرجال التصوف لم يقتصر على تلك الفرائض، بل انطلاقا منها، عملوا على تثبيت جملة من

للوثنية، أنظر في هذا المجال :

- E. Loust : " Le Taleb et la mosquée en pays berbères " *B.E.P.M*, N° 61, 1924, p 18.

أما "جاك بيرك" فأقر بإسلامية المجتمع البربري أنظر :

- Jacques Berque : *Structures socials du Haut-Atlas*, P.U.F, 1955, p 246.

(72) يعتبر الشيخ أبويه زي يلنور نموذجا لمدلول تجاوز المفارقة الفكرية بين الحاضرة والبادية، ولعل ذلك ما يستنتج من نعت صاحبه أبي عبد الله محمد بن يعلي التاودي الفاسي له : "هو رجل صوام قوام تواب، لكنه لم يشم لطريقنا غبارا" وقد علق الصومعي على ذلك بقوله : "يعني أن الشيخ كان أميا، لكن كان له من الله نور ساطع وبرهان قاطع، على بينة من ربه في جميع تصرفاته" أنظر : **المعزى في مناقب أبي يعزي** للصومعي، مخطوط رقم 626 د ورقة 69. أما بعض الباحثين فقد انساقوا بحكم خلفياتهم إلى التقليص من مكانة أبي يعزى انطلاقا من تركيبته الفكرية، فاعتبروا أن الذين دونوا أخباره وهم من المثقفين قد عملوا على إضفاء الشرعية عليه لربطه بالإسلام السني، أنظر في هذا السياق :

- V. Loubignac : " Un saint bérbère : Moulay Bou Azza ", *Hespéris*, 1944, p 31.
- G. Colin : " Al Maqsad de Abdelhak El Badissi, traduction annotée ", *A.M*, n° XXVI 1926, p 8.

(73) العزفي : **دعامة اليقين**، مخطوط رقم 341 ق ورقة 121.

(74) التميمي : **المستفاد**، ورقة رقم 29.

(75) ابن الزيات : **مناقب أبي العباس السبتي**، باب في أصول مذهبه، التشوف ص : 453.

(76) الماجري : **المنهاج الواضح**، مخطوط الخزانة العامة رقم د 674 ورقة 105. وحول هذه النقطة أنظر : محمد المنوني : **من حديث الركب المغربي**، تطوان 1953 ص : 7. محمد الكانوني : **آسفي وما إليه قديما وحديثا**، ص : 99.

الأخلاق الدينية ذات البعد الاجتماعي. فعلاوة على مناهضة الانحرافات الاجتماعية، بالتصدي لأهل الدعارة[77]، ومنع أسباب شيوع المسكرات بأشكالها المختلفة[78]، فقد سنوا عدة عادات تسير في نفس الاتجاه، كبناء المساجد بالبوادي[79]، وجعل الرباطات مجالا للتربية والتلقين، وفي ذات الوقت مكانا للوعظ والإرشاد. ويظهر بأن هذه المؤسسات بحكم انتشارها خلال القرن السادس الهجري، كان لها تأثير كبير في بث الآداب والأخلاق الدينية، خاصة أنها كانت مقصدا لمآت الزوار كرباط شاكر ورباط آسفي. فهذا أبو محمد تيليجي بن موسى الدغوفي من بلاد دكالة كان "واعظا برباط شاكر في وقت لا يصعد منبر جامع شاكر إلى الآحاد"[80]، أما أبو محمد صالح فقد سن لمريديه عدة سير، كالذكر وهو قولهم "يا لله يا رحمان يا رحيم" ويستعملونه في الأسفار، وكاجتماعهم بعد صلاة المغرب وقبل صلاة الصبح وبعدها ثم بعد صلاة العصر بالرباط لقراءة الوظيفة[81]. ولم تكن اللغة حائلا في تبليغ المواعظ، فقد يستعمل اللسان البربري لتحقيق ذلك[82].

وهكذا، فإن الدور الديني لرجال التصوف يعزز انتماءهم لمجتمع مسلم، ويؤكد من خلال مواقفهم في إطاره، المهمة التي حملوها على عاتقهم، والتي حاولنا توضيح بعض جوانبها، وتدور حول ترسيخ المقومات والمبادئ الدينية وإشاعة أبعادها الأخلاقية.

ولا غرو، فإن الدور الديني كان مفتاحا لدور آخر زاد من تعزيز مكانة الصوفي داخل مجتمعه، وأصبغ عليه صبغة الفعالية والجدوى وبالتالي الإمتداد.

---

(77) ابن الزيات : **التشوف**، ترجمة رقم 13، ص : 111.

(78) نفسه : **التشوف**، ترجمة رقم 25، ص : 134.
أما أبو محمد صالح فكان يحث مريديه على عدم شرب "الرب" مخافة أن يجرهم شرابه إلى شرب الخمر، أنظر : الماجري : **المنهاج الواضح**، مخطوط رقم د 674 ورقة رقم 81.

(79) مثال ذلك، أبو عبد الله البناء من مدينة فاس، "الذي كان مولعا ببناء المساجد بالبادية"، التميمي : **المستفاد**، ورقة 80.

(80) ابن الزيات : **المصدر أعلاه**، ترجمة 224، صفحة : 402.

(81) ذكر الماجري مختلف تلك الأذكار، كما أشار إلى طريقة استعمالها حيث ينقسم القراء إلى مجموعتين، فيذكر الجمع الأول ويرد عليهم الجمع الثاني، كما أشار إلى أن أبا محمد صالح قد زاد الشهادتين عليها حيث كان يكررها ألف مرة مستعملا سبحة مكونة من ألف حبة. انظر **المنهاج الواضح**، ورقات 58-68.

(82) مثال ذلك ما أورده ابن الزيات بمناسبة ترجمة أبي ولجوط تونارت بن واكرام الهزميري، الذي كان أميا ومع ذلك فقد وعظ المصامدة برباط عقبة بلسانهم، انظر **التشوف**، ترجمة رقم 223 ص : 401.

2.2 – الدور الاجتماعي : الإغاثة والبركة

لا شيء يؤكد مكانة الصوفي في وسطه المجتمعي مهما تباينت طبيعته، أكثر من دوره الاجتماعي، الذي يجعل منه ضرورة من ضروريات الحياة اليومية للإنسان. ولما كان ذلك الدور يستند أساسا على الدعامة الدينية، فإن قراءة مقوماته بشكل سطحي، قد توحي بأن الأمر لا يعدو أن يكون ضربا من ضروب السحر، التي يوظف فيها الولي قدراته المختلفة لتطويع مختلف المعطيات، طبيعية كان أم غيرها، وجعلها خاضعة لإرادته. لكن إذا ما تجاوزنا المدلول اللغوي إلى ما ترمز إليه مختلف ضروب الكرامات، نلاحظ بأنها تعكس قوة اختمار الشعور الديني، والاقتناع بالقدرة الإلهية التي تتجاوز كل ما هو طبيعي، عن طريق ضرب الأمثال ولو بتلك الخارقة للعادة[83].

ولعل ما يسمح بمثل هذا الافتراض - وهذا هو المجال الذي قد يفيد المؤرخ - حول مختلف مواضيع الكرامات التي هي محور تدخل الولي، تعكس جملة من الوقائع الملموسة التي كانت تشغل بال المجتمع، وتأخذ بكل مصادر اهتماماته. وهي وقائع قد تختلف من عصر إلى آخر وقد تتسم بالاستمرارية، وفي الحالتين معا فإن الثابت هو الاعتماد على الولي لمعالجتها. لذلك، فإن ملاحظة خلفيات الكرامة تسمح لنا بالكشف عن دلالاتها الاجتماعية، وعن مكانة رجال التصوف بالنسبة للمجتمع. فما هي تلك الدلالات وما هي خلفياتها ؟ يلاحظ بأن موضوع الكرامة ينصب في اتجاهين أساسيين من الناحية الاجتماعية هما: علاقة المجتمع بالحكم، وعلاقته بالوسط البيئي المحيط به، وفي الحالتين معا يكون تدخل الصوفي لخلق نوع من التوازن بين الطرفين.

فبالنسبة لعلاقة الحكم بالمجتمع، فقد ترتب عن تحول كل من المرابطين والموحدين من مستوى الإصلاح الديني والمجتمعي إلى الملك السياسي، واعتمادهم في ذلك على عدة رسائل للضغط، وفي مقدمتها العصبية القبلية، ظهور عدة تجاوزات، سواء ما تعلق منها بالاستئثار بالحكم، أو باستغلال نتائجه على مستوى الامتيازات السياسية والاقتصادية[84].

لذلك، عكست كرامات رجال التصوف جانبا من جوانب تلك العلاقة التي اتسمت بالشمولية، وإن كانت وطأتها أشد على الوسط البدوي باعتباره الأكثر امتدادا وانتشارا.

---

(83) Tawfiq Fahd : *Le merveilleux dans la faune, la flore, et les minéraux, Association pour l'avancement des études islamiques*, Paris 1978, p 126.

(84) أنظر الفصل الثاني من هذه الدراسة.

ولما كان رجال التصوف يتسمون بحسن الحال، فقد اعتقد المجتمع فيهم استجابة الدعوة[85]، فاحتمى بهم في مواجهة جرر الحكام وتعسفاتهم بأشكالها المختلفة[86]، كما التجؤوا إليهم لمعالجة بعض القضايا التي كانت أصلا من مسؤوليات الحكام في مقدمتها فك الأسرى[87].

وهكذا، فإن مكانة الصوفي في مجتمعه تتعزز بموازاة مع التحول السياسي وما ترتبت عنه من نتائج، وتزداد فعالية وجدوى، حينما يضطلع رجال التصرف بجملة من المهام التي لها صلة وثيقة بمعاش السكان وحياتهم.

لقد كانت في مقدمة مشاغل المجتمع المعاشية، التأثر بمختلف العوامل التي تتحكم في النشاط الاقتصادي وتعوق توازنه. لذلك، اشتركت المصادر الإخبارية وكتب التراجم والمناقب، ولو بنسب متفاوتة، في تشخيص المشاكل الاجتماعية الناجمة عن ذلك.

وإذا كان الوضع السياسي في المغرب الأقصى خلال القرن السادس الهجري، قد اتسم بصفة عامة، بنوع من الاستقرار[88]، مما أثر في الوضع الاقتصادي، إلا أن نتائج ذلك قد خضعت وباستمرار لمنطق التباين الاجتماعي، كما تأثرت بشكل ملموس بالعوامل الطبيعية المتحكمة في النشاط الفلاحي كركيزة للبنية الاقتصادية، وكذا بعامل الأمن باعتباره أساس النشاط التجاري.

وعلى هذا الأساس، لا نستغرب إذا وجدنا أن رجال التصوف الذين كانوا في أغلبهم من العامة، سواء في الحواضر أو البوادي، يشاطرون السكان مشاغلهم المعاشية، ويتدخلون لإيجاد الحلول لها، وهذا يعني أنهم لم يشكلوا قط فئة منعزلة عن المجتمع واهتماماته ولو تلك لها علاقة بالبعد الدنيوي. فهذا أبو شعيب أيوب الصنهاجي كان يقول : "إن الله تعالى

---

(85) تكررت في كتب المناقب الحالات التي ربط فيها بين حسن الحال واستجابة الدعوة، وعلى سبيل المثال يمكن الرجوع إلى تراجم **التشوف**، رقم 10، 26، 29.

(86) قد يتعلق الجور بالجبايات كما قد يتعلق بتجنيد القبائل للمشاركة في البعوث أو بمشاركة سكان الحواضر في غزاة البحر. أنظر : ابن الزيات : **التشوف**، ترجمة رقم 22، 35، 62، 104، 125. وأنظر في هذا السياق أيضا تعليق ابن عبد الملك في ترجمة أبي الحسن بن الصائغ السبتي : "كان مصمما في الحق لا تجري لأحد مظلمة إلا كشفها، وقلما انكشف عن أهل سبتة بلية إلا على يده " لذلك خاطب وإلى سبتة الموحدي أبا العلاء إدريس، بقوله "انسب صراطك وضع موازينك" ابن عبد الملك : **الذيل والتكملة**، السفر الثامن، ترجمة رقم 200، ص : 145-416.

(87) ابن الزيات : **التشوف**، ترجمة رقم 43 ص : 159، 62 ص : 188.

(88) باستثناء مرحلة الصراع المرابطي الموحدي، التي بسبب حدتها "غلت الأسعار بمراكش... وتولاها الجذب..." ابن عذاري : **البيان المغرب**، القسم الموحدي، ص : 12-13.

يعطي الدنيا كما يعطي الآخرة، فمن كانت له حاجة من حوائج الدنيا، فليذكرها لنسأل الله تعالى في قضاء حاجته"[89]، كما لم يكونوا عازفين عن الكسب الحلال، مترفعين عن مزاولة حرفة من الحرف كما تشهد بذلك تراجم التشوف والمستفاد، ويعزز هذه الفكرة ما أورده صاحب الفتوحات المكية حول الشيخ أبي مدين الذي "ما كان يرد شيئا يؤنس به... فقيل له يا أبا مدين: لم لا تحترف، أو لم لا تقول بالحرفة ؟ فقال أقول بها..."[90].

إلا أن هذه المبادئ لا تخلو من دلالات اجتماعية، كما أنها تستند على المقومات الدينية لرجال التصوف ونظرتهم تجاه مختلف قضايا المجتمع. ولذلك، جاء توظيف الكرامة حينما يتعلق الأمر بحاجيات مجتمع زراعي كانحباس المطر وما يترتب عنه من مشاكل وفي مقدمتها المجاعات وانتشار الأمراض والأوبئة، حيث يحمل النسق الإخباري في هذا المجال وجهين متعارضين، فمن جهة الجوع ونتائجه المختلفة، ومن جهة ثانية، تقديم الحل الذي قد يكون الاستسقاء، وقد يكون إطعام الطعام، ويظهر بأن وطأة الجفاف بالنسبة للنشاط الزراعي كانت شديدة، وأن تأثيرها كان يشمل البادية والحاضرة على حد سواء، وكان يهدد حياة الفئات المعوزة أكثر من غيرها. وهكذا، وحسب ما ذكره صاحب المستفاد، فإن المجاعة قد تستمر لمدة عدة أشهر[91]، وتدفع بالمساكين إلى الاستغاثة والصياح "الجوع، الجوع"[92]، وقد تدفع كما ذكر صاحب التشوف المتضرر منها إلى بيع مسكنه للحصول على القوت[93]. ولأجل ذلك، يأتي تدخل رجال التصوف بحكم مكانتهم الدينية والاجتماعية للتخفيف من حدة تلك المشاكل، عن طريق طلب الاستسقاء[94]، أو بتيسير سبل الحصول على المياه من حفر الآبار وغيرها[95]، أما العلاج المباشر فكان يتمثل في تقديم الطعام للمحتاجين؛ ففي إحدى السنوات

---

(89) ابن الزيات : **المصدر أعلاه**، ترجمة رقم 62، ص : 189.

(90) محيي الدين بن عربي : **الفتوحات المكية**، وصل في فصل صوم الضيف، الجزء الأول ص : 655، طبعة دار الكتب العربية الكبرى، مصر.

(91) التميمي : **المستفاد**، ورقة رقم 50.

(92) **نفسه**، أورد ذلك بالنسبة لتأثير مجاعة بمدينة فاس. ورقة 29.

(93) ابن الزيات : **التشوف**، ترجمة رقم 38، ص : 153.

(94) مثال ذلك استسقاء أبي يعزى لسكان فاس عام جدب، أنظر : ابن الزيات : **المصدر أعلاه**، ص : 217، الصومعي: **المعزى**، مخطوط رقم د 625 الخزانة العامة الرباط، ورقة 23.

(95) ابن الزيات : **المصدر أعلاه**، ترجمة رقم 88. أما التميمي فقد ذكر بأن أبا يدو يعلي "كان متصرفا بنفسه في مرافق الناس من حفر بئر في البادية وغير ذلك، أنظر **المستفاد**، ورقة 95.

العجاف، تصدق أبو عبد الله المهدي على سكان فاس بألف صحفة من القمح[96]، وفي ظرف مماثل جمع أبو زكرياء التادلي فقراء جامع علي بن يوسف بمراكش وتصدق عليهم[97]، أما أبو حفص عمر بن معاد الصنهاجي (من بلد أزمور) فقد جمع في مجاعة سنة خمسة وثلاثين وخمسمائة "خلقا كثيرا من المساكين، فكان يقوم بمؤونتهم، وينفق عليهم ما يصطاده من الحوت وغيره إلى أن أخصب الناس"[98].

على أنه من المفيد أن نلاحظ، بأن هذا السلوك لا يتسم بالظرفية المرتبطة فقط بمواجهة الصعوبات المعاشية الناجمة عن العوامل الطبيعية، ذلك أن تقديم العون للفقراء كان من مقومات الأخلاق الاجتماعية لرجال التصوف، ومظهرا جليا من مظاهر رغبتهم في التخفيف من حدة مشاكل التباين الاجتماعي، فقد كان أبو محمد عبد الخالق بن ياسين يقول : "طلبنا التوفيق زمانا فأخطأناه فإذا هو إطعام الطعام"[99].

أما أبو يعزى الذي أشتهر بإكرام زواره، إذ كان "يطعمهم أطيب الطعام والعسل ولحوم الضأن والدجاج والفواكه الطيبة"[100]، فقد شمل تأثيره أيضا سكان القرى المجاورة له الذين أصبح من عادتهم ضيافة الوافدين على الشيخ[101]، لذلك رئي بعد وفاته في المنام وهو يطير في الهواء فقيل له : "بم نلت ما نلت ؟ فقال : بإطعام الطعام"[102]، أما أبو إبراهيم إسحاق الهزرجي الذي كان بائعا للإسفنج بمدينة مراكش، فقد كانت من عادته كل يوم إطعام المساكين الإسفنج والهريسة[103]، وقد أعطى أبو العباس السبتي لمفهوم الإحسان والصدقة مدلولا واسعا بأن ربطه بكل مناحي السلوك الديني، لذلك، قرر ابن رشد الحفيد في حق مذهبه بأنه يقوم على اعتبار "الوجود ينفعل بالجود"[104].

---

(96) ابن الزيات : **المصدر أعلاه**، ترجمة رقم 168 ص : 333.

(97) ابن الزيات : **المصدر أعلاه**، ترجمة رقم 99 ص : 246-245.

(98) ابن الزيات : **المصدر أعلاه**، ترجمة رقم 59 ص : 183.

(99) ابن الزيات : **المصدر أعلاه**، ترجمة رقم 78 ص : 223.

(100) الصومعي : **المعزى**، ورقة 19.

(101) التميمي : **المستفاد**، ورقة رقم 139.

(102) ابن الزيات : **التشوف**، ص : 222، ولعل تأثير هذه النقطة أي الإطعام، هو ما دفع أبا الحسن اليوسي في معرض بسطه لقضية إطعام الطعام **بزوايا** إلى الاستشهاد بنموذجي أبي يعزى وأبي محمد عبد الخالق الدغوغي. أنظر كتاب **المحاضرات** تحقيق محمد حجي، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر الرباط 1976 ص : 132-133.

(103) ابن الزيات : **المصدر أعلاه** ص : 242. أيضا محمد بن محمد الموقت : **السعادة الأبدية في التعريف بمشاهير الحضرة المراكشية**، طبعة حجرية، سنة 1335 هـ.

(104) ابن الزيات : **أخبار أبي العباس السبتي**، ضمن كتاب **التشوف** ص 454. وحول مناقشة بعض جوانب مذهب

ولم يقتصر دور رجال التصوف من الناحية الاجتماعية على ذلك الجانب المعاشي، بل تعداه إلى جوانب أخرى خاصة تلك التي تهم النشاط التجاري. ويظهر بأن الرباطات بحكم انتشارها وموقعها على امتداد الطرق التجارية قد ساهمت في تسهيل الربط وتأمين الاتصال بين المناطق[105].

على أن فعالية ذلك المسعى قد خضعت أساسا لبعض المبادرات الفردية إنطلاقا من مكانة وتأثير رجال التصوف، فقد كان أبو صالح عبد الحليم بن هارون الهسكوري من بلاد تادلا "يجيز الرفاق من المخاوف، فإذا سمع اللصوص بأنه تقدم رفقة فروا ولم يتعرضوا لها. وكان يتقدم الرفاق من بلد إلى بلد على قدميه محتسبا لا يبتغي على ذلك أجرا إلا من الله تعالى"[106]، وفي أحيان أخرى، قد يتعلق الأمر بتأمين السبل بإزالة عراقيل من نوع آخر كتلك التي كانت تحدثها بعض الحيوانات كالأسود، لذلك كان من بين كرامات بعض الصلحاء والأولياء إخضاعها ومؤانستها[107].

وحينما لا يتعلق الأمر بتأمين السبل تأتي البركة لتضفي على النشاط التجاري وغيره طابع النمو والرواج، فمن ذلك أن سوق رفروفة القريب من بلاد داي اشتهر برواجه ببركة دعاء أبي موسى عيسى بن سليمان الرفروفي[108]، وقد تشمل البركة أيضا الصفقات التجارية البعيدة المدى فيكون مصيرها التيسير والربح[109].

السبتي أنظر :

- Adolphe Faure : " Abu-L-Abbas As- Sabti, (524-601/1130-1204) "La justice et la charité", *Hespèris*, t. xl, p.448-456, 1956.

(105) محمد مفتاح : **التيار الصوفي والمجتمع في الأندلس والمغرب أثناء القرن الثامن الهجري**، القسم الأول : أسس وكيان، ص : 54/49.

(106) ابن الزيات: **التشوف**، ترجمة رقم 172 ص : 339.

(107) كان انتشار الأسود في كثير من مناطق المغرب أمرا حقيقيا، وهذا ما أكده الحسن الوزان حينما أشار إلى أن سكان جبل زرهون كانوا في غاية الفتوة لذلك عهد إليهم باقتناص الأسود، وأن نساء وأطفال منطقة الحجر الأحمر كانوا لا يخشونها، أما أسود منطقة أكلا على نهر ورعة فقد كانت جبانة. أنظر : الحسن الوزان، **وصف إفريقيا**، الجزء الأول، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، الرباط، سنة 1400 هـ-1980 ص : 239 و277. وعن مواصفات الأسد المغربي وأماكن انتشاره أنظر :

- Angel Cabrèra : *Los Mammiferos de Marruecos*, Madrid, 1932, p 181-190.

وعن علاقة الكرامة بالأسود أنظر، ترجمة أبي محمد صالح بن حرزهم رقم 8 ص : 94 هامش 36، أيضا ترجمة أبي يعزى رقم 77 وترجمة أبي صالح عبد الحليم الهسكوري رقم 172، أيضا :

- Jacques Berque : *Structures...*, p 282, ref 3.

(108) ابن الزيات : **التشوف**، ترجمة رقم 12 ص : 109.

(109) مثال ذلك الصفقة التجارية التي أشرف على تنظيمها أبو شعيب السارية بين أزمور ومدينة مالقة بالأندلس أنظر ابن الزيات : **التشوف**، ص : 190.

ولما كان النشاط التجاري يعتمد أساسا على الاتصال بين هذه المناطق وتلك، وهذا لا يتأتى إلا بتوفر عامل الأمن والطمأنينة، وهو ما كان يحققه رجال التصوف، فقد أدى ذلك إلى امتداد نفوذهم وانتشاره خارج المناطق التي ينتمون إليها[110]. فيما اشتهر به الشيخ أبو يعزى أنه "قلما كانت تهدي عروس من أهل تلك البلاد المجاورة له لبعلها حتى يوتى بها إليه برسم الدعاء لهما والتبريك عليهما"[111].

كما كان يتم الاعتماد على أهل الصلاح لفك النزاعات بين القبائل، وحينما يتدخل الولي في هذا الشأن، يصح قبول شروط الصلح التي يشرف عليها أمرا ملزما للأطراف المتناحرة[112].

وأمام وطأة الأمراض التي كانت تصيب السكان[113]، فقد قصدوا أهل الصلاح للتداوي، ربما قد يحدث ذلك بعد عجز الدنيا، فيكون الملجأ هو "طب الله تعالى"[114].

وقد وصف التميمي، وهو شاهد عيان، في إحدى زياراته لأبي يعزى رغبة الزوار في الحصول على بركة الشيخ فقال : "فرأيت فيهم من جاءه بإناء فيه زيت يرقيه له ففعل، ومنهم من سأله عقد خيط ففعل ذلك لجماعة، ثم جاء بعضهم بعشب من أعشاب الأرض يرقيها له ففعل، ثم أخذ بعضهم من الطعام بقية فسأله أن يرقيها له ففعل، فتتابع على ذلك حتى نفذ

---

(110) Mohammed Kably : *Société, pouvoir et religion...*

(111) العزفي : **دعامة اليقين في زعامة المتقين**، مخطوط رقم 341 ق الخزانة العامة الرباط ورقة 117. ويظهر بأن هذه العادة قد استمرت عدة قرون في قبائل الأطلس المتوسط بعد وفاة أبي يعزى، فقد ذكر القادري في ترجمة أبي بكر الدلائي أن هذا الأخير حينما استعصى زواجه من السيد عائشة بنت أبي بكر من آيت بو مروان زار ضريح أبي يعزى نحوا من أربعين مرة.
أنظر : القادري : **نشر المثاني**، الجزء 1 صفحة 170.

(112) قد تكون هذه النزاعات ذات سبب شخصي، كالذي أشار إليه التادلي في شأن "وسنوس" الذي كان يثير الفتن بين القبائل فشكاه الناس لأبي وزجيج الدكالي، أنظر **التشوف** ترجمة رقم 36 ص : 151، أو قد يكون سببها وهذا هو الأكثر استمرارا" مفاتنة القبائل وتخربهم للحروب وقتالهم للغوائل وغضبهم للعصبة" العزفي : **المصدر أعلاه** ورقة رقم 118.

(113) قدم الحسن الوزان جردا لأكثر الأمراض انتشارا عند "الأفارقة"، ومع إحساسنا بأهمية الفرق الزمني بين تأليف كتاب وصف إفريقيا، وبين فترة هذه الدراسة، فإننا نفترض أن عدة أنواع من تلك الأمراض كانت موجودة خلال القرن السادس الهجري كالقرع، الجرب، البرص، مرض الأعصاب أنظر : الحسن الوزان : **وصف إفريقيا** ص : 59-58، وأنظر ابن الزيات : **التشوف**، حيث أشار إلى حارة الجذماء، ترجمة 115 ص : 268، وإلى مرض البرص ترجمة 117 ص : 269، وإلى حالة الإغماء، ترجمة 86 ص : 233. أما العزفي فقد أشار إلى حالات المرضى بالصرع الذين كانوا يقصدون أبا يعزى للتداوي : أنظر : **دعامة اليقين**، مخطوط رقم 341 ق الخزانة العامة ورقة 114 و115 و127، 130.

(114) أورد ابن الزيات حالتين في هذا المعنى : الحالة الأولى تتعلق بالإغماء ترجمة رقم 86 ص : 233، والحالة الثانية تتعلق بالبرص ترجمة 117، ص : 269.

الطعام الذي كان بين أيديهم، ثم قال أحدهم عسى شيء من شعر رأسك فنزع شاشية العزف عن رأسه... وأبدى له رأسه...."[115].

ولأجل ذلك اعتبر العزفي أن "إبراء المجانين والمرضى وشفاء ذوي العاهات على يديه (أي أبي يعزى) "هو من الكرامات الثابتة" بالتواتر الظاهر على لسان العدد الكثير والجسم الغفير الذي يستحيل تواطؤهم على الكذب في مستقر العادة"[116].

ولما كان كل من التميمي والعزفي ينتميان لمجال جغرافي (فاس، سبتة) ليس هو بالذات مجال أبي يعزى، فهذا يؤكد لنا، كما لاحظنا ذلك بالنسبة لطلب الاستسقاء، بأن مكانة الولي تتجاوز بحكم دوره، مجاله الإقليمي، لتشمل مناطق أخرى، بل وتثر في ظهور بعض العادات الاجتماعية[117].

وهكذا يمكن انطلاقا مما سبق، أن نلاحظ تلون واختلاف علاقة رجال التصوف بالحكم من جهة والمجتمع من جهة ثانية.

فقد تميز موقفهم من الطرف الأول بالمحاشاة والتجنب انطلاقا من تباين الاختيارات والرؤى، وانعكس ذلك على سلوك كل منهما تجاه الآخر، وقد تم التعبير عن ذلك بأساليب مختلفة، كان الموقف من الإحياء على العهد المرابطي من أجلى مظاهرها.

إلا أن الاختلاف الفكري، لم يكن سوى واجهة لاختلافات أكثر عمقا، وتتعلق أساسا بنتائج التحولات السياسية على المستوى الاجتماعي، فبرزت لأجل ذلك أدوار رجال التصوف تجاه المجتمع، حيث تداخلت فيهما القيم الدينية والخلقية علاوة على الجدوى والمصلحة الدنيوية، فكان ذلك من مظاهر اعتراف مجتمع مسلم بأطر برهنت من خلال سلوكها السوي، عن جدارة مكانتها داخله، فالتمس الناس منها بركة الدعاء، واحتموا بواسطتها من مختلف أنماط الضغوط، وشدوا إليها الرحال من أقاصي البلاد، واعتبروا عن يقين، بأن بركتها ممتدة أثناء الحياة وبعدها[118].

---

(115) التميمي : **المستفاد**، ورقة 144.

(116) العزفي : **المصدر أعلاه**، ورقة 109.

(117) من بين تلك العادات ما ذكره العزفي في شأن رحلة سكان فاس ومكناسة لزيارة أبي يعزى "متى كانت بطالة العيد أو غيره بالجم الغفير والعدد الكثير من نحو أربع مائة..."، **دعامة اليقين**، ورقة 130. ويظهر بأن هذه العادة استمرت حتى زمن الحسن الوزان الذي زار ضريح أي يعزى عدة مرات، أنظر: الحسن الوزان: **وصف إفريقيا**، ص: 162-163.

(118) كان عبد الجليل بن ويحلان يصلي الجمعة بمسجد أغمات فلا يصل إلى منزله "إلا في أول وقت العصر من كثرة ما يحبسه الناس للدعاء والتمسح به. أما أبو محمد زمور بن يعلى الهزرجي، فقد رغبت كل قبيلة أن تدفنه في مجالها، وهمت لأجل ذلك بالتفاتن عليه، أنظر: ابن الزيات : **التشوف**، ترجمة رقم 34، ص : 147، وترجمة رقم 79 ص : 225.

خاتمة

إن قراءة الفصول الستة المكونة لهذه الدراسة، تسمح بالتأكيد على أن الخط الموجه لها كان هو البحث من جهة، عن عوامل وأسباب نشأة التصوف بالمغرب الأقصى ثم من جهة ثانية، محاولة الكشف عن بعض جوانب تجلياته خلال القرن السادس الهجري.

ولم يعزب عن ذهننا إطلاقا، أن تحقيق مثل ذلك الهدف، يقتضي بالنسبة للباحث في التاريخ، استحضار كل العناصر التي من شأنها أن تسعف في تيسير ربط الدراسة بنسقها السياسي والمجتمعي والثقافي، أي بكل بساطة، وضعها في سياقها التاريخي العام. وهذا ما جعل مصادر البحث تتسم بالتنوع والتكامل كما أثر في التخطيط العام للدراسة. وهكذا، فقد تبين لنا، وبخلاف ما ذهب إليه «ألفرد» بل من أن مصادر التصوف بالمغرب خلال القرن السادس الهجري تتمثل أساسا في **رسالة القدس** لابن عربي، و**تشوف** ابن الزيات، و**مقصد** البادسي[1]، بأن مثل هذا الحكم، على أهمية تلك المصادر، يجعل الباحث خاضعا لمنطق صنف معين من أدوات البحث، ويفوت عليه فرصة النظرة الشمولية التي لا تتحقق إلا مع تنوع المصادر. ومن هذا المنطلق، كان تعاملنا مع كتب المناقب، إذ حاولنا متى سمحت الفرصة بذلك، مقابلة معلوماتها وتمحيصها اعتمادا على مصادر أخرى.

وقد انعكس ذلك التنوع في المصادر من ناحية أخرى، على الهيكلة العامة للدراسة. وعلى هذا الأساس، كانت محاولتنا خلال القسم الأول بفصوله الثلاثة، توضيح خصوصيات القرن السادس الهجري، قياسا مع القرون السالفة من تاريخ المغرب الأقصى، وهي خصوصيات لا تتسم بالقطيعة مع الماضي، بل تستمد أهم مقوماتها منه، وتتعلق بمكانة الدين الإسلامي والاتجاه السني بالنسبة للمجتمع. وقد حاولنا في هذا المجال توضيح مدى عمق الهوية الدينية وتغلغلها بين مختلف أوساط فئات المجتمع، كما بينا في مناسبات متعددة كم كانت أحكام بعض الباحثين في التاريخ الديني للمغرب الأقصى مجانبة للموضوعية بعيدة عن كل حس تاريخي.

وكان من نتائج الاستمرارية الدينية أنها أثرت في مجالات السياسة والاجتماع والفكر، وهذا ما ميز القرن السادس الهجري الذي لم يكن قرن فوضى وتشتت في بلاد المغرب الأقصى[2]،

(1) الفرد بل: **الفرق الإسلامية الشمال الإفريقية**، ترجمة بدوي، ص : 381-382.

(2) L'abbè Bargés. J.J.L : *Vie du célèbre Marabout cidi Abou Médien*, Paris, Ernest Leroux, 1884.

بل على العكس من ذلك، قامت به باسم الدين، حركتان للإصلاح السياسي والاجتماعي مثلها كل من المرابطين والموحدين وكان لهما تأثير بالغ في ترسيخ المبادئ الدينية. وقد ترتب عن الاستقرار السياسي من ناحية أخرى ظهور نتائج على المستوى الاقتصادي، إذ أصبح المغرب الأقصى نقطة استرتيجية في التجارة البعيدة المدى، كما استفاد من ثقله السياسي على المستوى الفكري، فازداد اتصاله بمراكز الإشعاع الثقافي سواء في المشرق أو إفريقية والأندلس، وأصبح مقصدا للعلماء والطلبة على حد سواء. وقد لعبت كبريات الحواضر كفاس وسبتة ومراكش دور مراكز هذا الإشعاع الثقافي.

على أن تحول النظامين المرابطي والموحدي من الإصلاح إلى الملك قد أدى، من ناحية أخرى، إلى جملة من النتائج الاجتماعية[3]. فبرزت مظاهر التصوف والغنى، واستفاد من ذلك الحكم ومن والاه من الفقهاء وغيرهم، وتولد عن ذلك ظهور بعض العادات الاجتماعية المناقضة للدين. وموازاة مع ذلك، ازداد التباين الاجتماعي بين فئات المجتمع سواء بالنسبة لامتلاك وسائل الإنتاج أو بالنسبة لمواجهة مشاكل العيش اليومية.

لكن إذا كانت التحولات العامة التي رافقت قيام الحركتين المرابطية والموحدية قد هيأت المناخ المناسب لاستيعاب التصوف الإسلامي، فإن ذلك لم يتحقق إلا بفضل قابلية المجتمع لاحتضاته.

لقد تساءل "محمد أركون" عن العلاقة بين انتشار الفكر الصوفي وبين الضغط النصراني الذي شكلته حروب الاسترداد منذ القرن الثالث عشر[4] فحاولنا انطلاقا. من هذا الطرح أن نبين مدى تأثير الوضع بالأندلس ليس فقط في السلوك السياسي للحكم، بل في تأجج الحمية الدينية داخل المجتمع مما أشاع روح المرابطة به، ولو أنها ظلت على امتداد القرن السادس الهجري مغلفة بالمبادرات القيادية للنظامين المرابطي والموحدي، ولعل ما يؤكد حضور مثل ذلك السلوك المشاركة الواسعة للمغاربة في مختلف الوقائع العسكرية بالعدوة الشمالية[5].

---

(3) أنظر الفصل الثالث أعلاه.

(4) M.Arkoun : " Mode de présence de la pensée arabe dans l'occident musulman ", *Diogène*, N° 93, 1976, p 130.

(5) لم تقتصر تلك المشاركة على المجهود العسكري بل شملت الجوانب الاجتماعية المرافقة له، كافتكاك الأسرى، مثال ذلك أبو عبد الله بن الحجام المتوفى سنة 614 هـ بمراكش، الذي شوهد في مسجد اشبيلية مرة "وقد ندب الناس إلى افتكاك أسارى، فتسارع الناس إلى بذل ما حضرهم، وخلق كثير منهم بعض ما كان عيه من الثياب فعهدي بها قد تراكمت أمام منبره، حتى كادت تحجبه على الأبصار، سوى ما وعد به، فتجمل في أثمان تلك الثياب مال جسيم". ابن عبد الملك: **الذيل والتكملة**، السفر الثامن، ص : 268.

بيد أن السلوك السياسي للحكم، على الرغم من منطلقاته الدينية، قد سار في اتجاه دنيوي يستعصي معه الجمع بين الدين والدنيا في الممارسات اليومية، فكان ذلك من عوامل تبلور السلوك الزهدي في إطار التصوف، كموقف مغاير للسلوك الديني للحكم.

لذلك، لم يكن تقبل التصوف نتيجة فقط لتأثر المغرب الأقصى بمختلف الاتجاهات الفكرية ذات الأصل المشرقي، وإلا لماذا تم انتظار القرن السادس الهجري لحدوث ذلك التأثر ؟ ألا يدل ذلك على أن عوامل التقبل لم تنضج إلا بسبب التحول الطارئ على الحركتين المرابطية والموحدوية بتجلياته المختلفة ؟

إن ما يؤكد تلك العلاقة هو الأسلوب الذي تم بواسطته تقبل التصوف الإسلامي بالمغرب. فقد بدأ ذلك التقبل على المستوى الفكري بالشروع في تداول متون التصوف، حيث لعبت الأطر الأندلسية دورا أساسيا في ذلك، واقتصر الأمر في البداية على بعض المراكز الثقافية كفاس وأغمات وسجلماسة ثم مراكش، وكان التعامل مع كتاب **أحياء علوم الدين**، خاصة في العهد المرابطي، مثالا لتأثير البعد الفكري للتصوف في البنية الثقافية والاجتماعية بالمغرب الأقصى. ومع ثبوت استمرار التأثير الفكري، انتقل التصوف شيئا فشيئا نحو البادية فاستوعبته بواسطة زهادها بعد أن توفرت لديها هي الأخرى عوامل التقبل، وقد ساهمت الرباطات المنبثة في مختلف المناطق، بادية وحاضرة، في بث ذلك السلوك الصوفي وتأسيسه.

وهكذا، يمكن أن ننظر إلى انتشار التصوف بالمغرب الأقصى خلال القرن السادس الهجري في شكل مد تطوري ابتدأ مع استقرار المرابطين بمراكش وما يرمز له ذلك الاستقرار من مظاهر التحول، وتطور على عهد علي بن يوسف، ثم انتشر مع الدولة الموحدية. ولعل ما يؤكد هذا التطور تلك المكانة التي احتلتها مدينة مراكش على الرغم من حداثة تأسيسها، كمركز طلائعي لرجال التصوف[6].

وأمام هذا الانتشار أصبح التصوف، كما لاحظ ذلك الأستاذ "جاك برك" أداة للتلاحم بين المكونات الفكرية والدينية للمدينة والبادية[7]، وهذا ما تؤكده زيارة سكان الحواضر لأولياء البادية أو العكس[8]، لذلك أضحى يشكل إلى جانب الفقه لا عكسه، إحدى دعامات

---

(6) بالاعتماد على تراجم **التشوف**، لابن الزيات وعددها 277، نلاحظ استئثار مراكش بستة خمسين ترجمة من ذلك المجموع.

(7) J.Berque : " Quelques problèmes de l'islam maghrébin ", *Archives de Sociologie des Religions*, *C.N.R.S.* N° 3, 1957 p 13.

(8) التميمي : **المستفاد**، ورقة 100، الغرفي **دعامة اليقين**، ورقة 130.

بنية المجتمع المغربي[9]، وهذا أمر تأكد بانتقال التصوف من مستواه الفردي، كما كان عليه الأمر خلال القرن السادس الهجري، إلى شكله المنظم الجماعي انطلاقا من القرن السابع الهجري، فكان ذلك مؤشرا لميلاد الطوائف الدينية[10]، فعززت بذلك مكانة الصوفي وسط مجتمعه، بغض النظر عن اختلاف الظرفيات والخصوصيات ما دام الثابت هو أصل تلك المكانة، أي تجسد العقيدة الدينية الإسلامية بالمثل والسلوك، إذ هي ضمانة ثقة المجتمع في أهل الصلاح، وهي مصدر البركة في الدين والدنيا. معنى هذا، أن الإقبال الذي لقيه التصوف بالمغرب الأقصى منذ القرن السادس الهجري هو أكبر دليل على عمق إسلام المغاربة. أما ما سيعرفه التصوف من تحول بعد ذلك القرن، فالظاهر أن البحث عن أسبابه يجب أن يتجه خارج الدين، ما دام المجتمع قد طلق الوثنية طلاقا لا رجعة فيه منذ أن اعتنق الإسلام وآمن بقدسية رسالته.

(9) لعل ما يؤكد ذلك التكامل بين الفقه والتصوف انتماء كل من صاحبي **المستفاد والتشوف** في آن واحد للفقهاء والصوفية.

(10) جعل ابن قنفذ عدد الطوائف الدينية خلال أواسط القرن الثامن الهجري ستة وهي: الشعيبيون، الصنهاجيون، الماجريون، الحجاج، الحاجيون، الغماتيون. ابن قنفذ: **أنس الفقير**، ص: 63-65.

المصادر والدراسات

أ - المصادر المخطوطة

- **إثمد العينين** لابن نكلات، رقم 1767 د، الخزانة العامة، الرباط.
- **أنس الوحيد ونزهة المريد** لأبي مدين شعيب الأنصاري الغوث، رقم 1291 د، ضمن مجموع، الخزانة العامة، الرباط.
- **بغية السالك في أشرف المسالك** للساحلي، رقم 2630 ك، الخزانة العامة، الرباط.
- **بهجة الناظرين وأنس العارفين** لمحمد بن عبد العظيم الزموري، رقم 1343 د، الخزانة العامة، الرباط.
- **الجواهر الصفية من المحاسن اليوسفية** لمحمد المهدي الفاسي، رقم 471 د، الخزانة العامة، الرباط.
- **حكم أبي مدين**، رقم 1019 د ضمن مجموع، الخزانة العامة، الرباط.
- **دعامة اليقين في زعامة المتقين** لأبي العباس العزفي، رقم 341 ق، الخزانة العامة، الرباط.
- **رسالة في التصوف** لأبي محمد صالح، رقم 305 ق، ضمن مجموع، الخزانة العامة، الرباط.
- **رسالة في التصوف** للمطوعي رقم 984 د، ضمن مجموع، الخزانة العامة، الرباط.
- **الروض العاطر الأنفاس** لابن عيشون الشراط، رقم 2409 د، الخزانة العامة، الرباط.
- **شرح على رائية أبي مدين في التصوف** لابن عجيبة التطواني رقم 1736 د، ضمن مجموع، الخزانة العامة، الرباط.
- **الطرفة في اختصار التحفة** لمحمد العربي بن الطيب القادري، مخطوط رقم 41 د، ضمن مجموع، الخزانة العامة، الرباط.
- **قطعة من المستفاد في مناقب العباد بمدنية فاس وما يليها من البلاد** لمحمد بن قاسم بن عبد الكريم التميمي، مصور الأستاذ أحمد التوفيق.
- **كتاب القبلة** لمؤلف مجهول، رقم 985 ق، الخزانة العامة، الرباط.
- **المعزى في مناقب أبي يعزى** للصومعي التادلي، رقم 591 د و625 د، الخزانة العامة، الرباط.
- **مفاخر البربر** لمؤلف مجهول، رقم 1020 د، ضمن مجموع، الخزانة العامة، الرباط.
- **مناقب أبي العباس السبتي** لمؤلف مجهول، رقم 896 د، الخزانة العامة، الرباط.

- **المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمد صالح** لأبي العباس أحمد الماجري، رقم 674 د، الخزانة العامة، الرباط.
- **النجم الثاقب فيما لأولياء الله من مفاخر المناقب** لمحمد بن صعد، رقم 1292، الخزانة العامة، الرباط.
- **نصيحة للمريد** لأبي مدين شعيب الأنصاري الغوث، رقم 305 ق، ضمن مجموع، الخزانة العامة، الرباط.
- **نوازل ابن سهل** رقم 3398 د، الخزانة العامة، الرباط.

ب - المصادر المطبوعة

- **إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار أحياء علوم الدين** لمرتضى الزبيدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- **الإحاطة في أخبار غرناطة** للسان الدين بن الخطيب، تحقيق محمد عبد الله عنان، الطبعة الثانية، القاهرة 1973.
- **إحياء علوم الدين** لأبي حامد الغزالي، أربعة أجزاء، طبعة مصر.
- **أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين** لأبي بكر على الصنهاجي المكنى بالبيدق، دار المنصور، الرباط، 1971.
- **الاستبصار في عجائب الأمصار** لمؤلف مجهول، نشر بعد زغلول عبد الحميد، الإسكندرية، 1958.
- **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، لأبي العباس أحمد بن خالد الناصري السلاوي، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1954-1956.
- **آسفي وما إليه قديما وحديثا**، لمحمد العبدي الكانوني، طبعة المغرب، بدون تاريخ.
- **الإعلام بمن حل مراكش أغمات من الأعلام**، تأليف العباس بن إبراهيم التعارجي المراكشي، الرباط، 1974-1984.
- **أعمال الأعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام**، للسان الدين بن الخطيب، القسم الثالث، تحقيق أحمد المختار العبادي ومحمد إبراهيم الكتاني، دار الكتاب، البيضاء، 1964.
- **أنس الفقير وعز الحقير** لابن قنفذ القسنطيني، نشر محمد الفاسي وأدولف فور، المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1965.
- **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**، لعلي بن زرع الفاسي، دار المنصور، الرباط، 1973.

- **البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان** لابن مريم المليتي، الجزائر، 1908.
- **بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد** لأبي زكرياء يحيى بن خلدون، تحقيق الفرد بل، الجزائر، 1903.
- **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب** لابن عذاري المراكشي، أربعة أجزاء، دار الثقافة، بيروت، 1967.
- **البيان المغرب**، القسم الموحدي، تحقيق هويتي ميراندا ومحمد بن تاويت ومحمد إبراهيم الكتاني، تطوان، 1960.
- **التبيان عن الحادثة الكائنة بدولة بني زري في غرناطة**، تأليف عبد الله بن بكلين، نشر وتحقيق ليفي بروفنسال، مجلة **الأندلس**، 1941.
- **تحفة الزائر بمناقب أحمد بن عاشر**، لأحمد بن عاشر الحافي، تحقيق مصطفى بوشعراء، سلا، 1968.
- **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، للقاضي أبي الفضل عياض بنموسى بن عياض السبتي، الجزء الأول، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، الرباط، 1965، والجزء السادس، تحقيق سعيد أعراب، الرباط، 1981.
- **التشوف إلى التشوف** لأبي يعقوب يوسف بن يحيى التادلي عرف بابن الزيات، طبعة أدولف فور الرباط 1958، وطبعة أحمد التوفيق بإضافة **أخبار أبي العباس السبتي**، الرباط 1984.
- **التعريف بالقاضي عياض** لابنه محمد بن عياض، نشر محمد بنشريفة، الرباط.
- **التعريفات** لأبي الحسن علي الجرجاني، تونس، 1971.
- **تعطير الأنفاس في التعريف بالشيخ أبي العباس**، لمحمد بن الموقت المراكشي، طبعة 1333 هـ
- **التكملة لكتاب الصلة** لابن الآبار، طبعة الفرديل وابن أبي شنب، الجزائر، 1920، وطبعة عزت العطار، القاهرة، 1955.
- **جذوة الاقتباس في ذكر من حل بالأعلام مدينة فاس**، لأحمد بن القاضي المكناسي، الجزء الأول الثاني، نشر دار المنصور، الرباط، 1973.
- **جنسي زهرة الأس في بناء مدينة فاس** لعلي الجزنائي، المطبعة الملكية، الرباط، 1967.
- **الحلة السيراء** لابن الآبار 2 ج تحقيق حسين مؤنس القاهرة 1964.
- **الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية** لمؤلف مجهول، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة، دار الرشاد، البيضاء، 1979.
- **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء** لأبي نعيم الأصفهاني، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الثانية، 1967.
- **الدخيرة في محاسن أهل الجزيرة** لابن بسام، تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1978-1979.

- **دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر** لمحمد بن عسكر الحسني، تحقيق محمد حجي، الرباط 1397-1977.
- **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، لابن فرحون المالكي، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور دار التراث، القاهرة.
- **الذيل والتكملة** لكتاني الموصول والصلة، لابن عبد الملك المراكشي، السفر الأول بيروت، والسفر الثامن الرباط، تحقيق محمد بنشريفة 1984.
- **رحلة ابن جبير**، نشر دي خوي، ليدن الطبعة الثانية 1907.
- **رحلة التجاني**، تقديم حسن حسني عبد الوهاب، المطبعة الرسمية تونس 1950.
- **الرسالة القشيرية** لأبي القاسم القشيري طبعة مصر 1304 هـ
- **رسائل موحدية من إنشاء كتاب الدولة المومنية**، تحقيق ليفي بروفنسال، المطبعة الاقتصادية الرباط 1941.
- **الرعاية لحقوق الله والقيام بها**، تحقيق عبدالحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور القاهرة 1958.
- **الروض المعطار** لابن عبد المنعم الحميري، تحقيق إحسان عباس بيروت 1975.
- **الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون** لمحمد بن غازي العثماني المكناسي الرباط 1952.
- **رياض النفوس** لأبي بكر المالكي، تحقيق حسن مؤنس، القاهرة 1951.
- **السعادة الأبدية في التعريف بمشاهير الحضرة المراكشية**، لمحمد بن محمد المؤقت المراكشي، طبعة فاس 1335 هـ

السلسل العذب والمنهل الأحلى، لابن عبد المهيمن الحضرمي تحقيق محمد الفاسي، معهد المخطوطات العربية، المجلد العاشر الجزء الأول 1964.

سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس لمحمد بن جعفر الكتاني ثلاثة أجزاء، فاس 1916.

الشفا بتعريف حقوق المصطفى صلى الله عليه وسلم، لأبي الفضل عياض مطبعةالحبي، مصر 1950.

- **شفاء السائل في تهذيب المسائل** لابن خلدون، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، استامبول 1958.
- **صلة الصلة** لابن الزبير، نشر بروفنسال الرباط 1938.
- **الصلة** لأبي القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال، الدار المصرية للتآليف والترجمة 1966.
- **صورة الأرض** لأبي القاسم حوقل طبعة أبريل 1872.

- **طبقات الأولياء** لأبي حفص بن الملقن المصري، تحقيق نور الدين شرية مكتبة الخانجي، القاهرة، 1973.
- **طبقات الشافعية الكبرى** لابن السبكي، أربعة أجزاء، بيروت.
- **طبقات الصوفية** لأبي عبد الرحمان السلمي، تحقيق نور الدين شربية، نشر جماعة الأزهر للنشر والتأليف، الطبعة الأولى، مصر 1953.
- **عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية** لأبي العباس الغبريني، نشر محمد بن أبي شنب، الطبعة الأولى، الجزائر، 1910.
- **العواصم من القواسم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وصلم،** لأبي بكر بن العربي، تحقيق محب الدين الخطيب، بيروت، 1979.
- **الغنية** لأبي الفضل عياض، تحقيق ماهر زهير جرار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1982.
- **الفتوحات المكية** لمحي الدين بن عربي الجزء الأول، طبعة دار الكتب العربية الكبرى، مصر، بدون تاريخ.
- **الفهرسة** لأبي بكر بن خير، المكتبة الأندلسية، لبنان، 1963.
- **قلائد العقيان في محاسن الأعيان**، للفتح بن خاقان، تحقيق محمد العناني، تونس، 1966.
- **قواعد التصوف** لأبي العباس أحمد زروق، المطبعة العلمية مصر، 1318.
- **قوت القلوب** لأبي طالب المكي، الطبعة الأولى، القاهرة، 1932.
- **كتاب العبر وديوان المبتدئ والخبر** لابن خلدون، 6 أجزاء، دار الكتاب اللبناني، 1959 و1968.
- **كتاب ذكر بعض مشاهير أعيان فاس في القديم**، لمؤلف مجهول نشر عبد القادر زمامة، مجلة **البحث العلمي**، الرباط، العدد الثالث، 1964، ص 34-66، العدد الرابع والخامس، ص: 78-104.
- **لسان العرب** لابن منظور، المجلد السابع، دار صادر، بيروت.
- **اللمع لأبي نصر السراج** تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب المصرية، ودار المثنى، بغداد، 1960.
- **المحاضرات** لأبي الحسن علي اليوسي، تحقيق محمد حجي، دار المغرب للتآليف والطباعة والنشر، الرباط، 1976.
- **المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا** لأبي الحسن النباهي، المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ.
- **المسند الصحيح الحسن في مآثر مولانا أبي الحسن**، لابن مرزوق، نشر ليفي بروقنسال، هسيريس، الجزء الخامس، 1925.

- **المعجب في تلخيص أخبار المغرب** لعبد الواحد المراكشي، تحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، القاهرة، 1949.
- **المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي علي الصدفي**، لابن الآبار القضائي، القاهرة، 1967.
- **المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس والمغرب** لأبي العباس أحمد الونشريسي، 12 ج، أشرف على التحقيق محمد حجي، الرباط، 1981.
- **المغرب في حلي المغرب** لابن سعيد، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف مصر، الجزء الأول 1953، الجزء الثاني 1955.
- **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب** لأبي عبيد البكري، طبعة دوسلان مزيدة ومنقحة، باريس، 1965.
- **المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس** للشريف الإدريسي، نشرة دوزي ودي خويه، ليدن، 1866.
- **المقتبس من كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب** لأبي بكر الصنهاجي البيدق، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، الرباط، 1971.
- **مقدمة ابن خلدون**، طبعة دار القلم، بيروت، 1978.
- **المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف**، نشر محمد سعيد أعراب، المطبعة الملكية، الرباط، 1982.
- **الملل والنحل** لمحمد بن عبد الكريم الشهرشاني، تحقيق أحمد فهمي محمد، الطبعة الأولى، القاهرة، 1948.
- **ممتع الأسماع في الجزولي والتباع ومالهما من الأتباع**، لمحمد المهدي الفاسي، طبعة فاس، سنة 1313 هـ.
- **المن بالإمامة على المستضعفين**، لعبد الملك بن صاحب الصلاة، تحقيق عبد الهادي التازي، بيروت، 1964.
- **المنقذ من الظلال** لأبي حامد الغزالي، مكتبة الجندي، القاهرة.
- **نشر المثاني** للقادري، تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق، الجزء الأول، الرباط، 1977.
- **نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان** لابن القطان الكتامي، تحقيق محمود علي مكي، المطبعة المهدية، تطوان، بدون تاريخ.
- **نفخ الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، لأبي العباس أحمد المقري التلمسان، 8 أجزاء، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968.
- **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، لأحمد بابا التمبكتي، طبعة 1317 هـ.

- **وصف إفريقيا** للحسن الوزان، الجزء الأول، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، الرباط، 1980.
- **وفيات الأعيان وأنباء الزمان** لأبي العباس أحمد بن خلكان، 8 أجزاء، تحقيق إحسان، دار الثقافة، بيروت، 1970-1972.

جـ - الدراسات والمقالات باللغة العربية

- ابن سودة، المري عبد القادر: **دليل مؤرخ المغرب الأقصى**، ج 1، دار الكتاب، البيضاء، ط 2، 1960.
- أشباخ، يوسف: **تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين**، ترجمة محمد عبد الله عنان، الطبعة الثانية، مصر، 1958.
- بالنسيا، أنجل جنثاليث: **تاريخ الفكر الأندلسي**، تعريب حسين مؤنس، الطبعة الأولى، القاهرة، 1955.
- بدوي، عبد الرحمان: **تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني الهجري**، الكويت، 1972.
- بل، الفرد: **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم**، ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981.
- بنسعيد، سعيد: **دولة الخلافة، دراسة في التنظيم السياسي عند الماوردي**، منشورات كلية الآداب، الرباط.
- بنشريفة، محمد: "حول كتاب المستفاد"، **دعوة الحق**، عدد 259، الرباط، محرم صفر 1407 شتنبر أكتوبر، 1986.
- بنعبد الله عبد العزيز: "الفكر الصوفي والانتحالية بالمغرب" مجلة **البنية**، العدد 4، 6، 7 الرباط، 1962.
- بنعبد الله، عبد العزيز: "القرآن والمعجم الصوفي"، مجلة **اللسان العربي**، العدد الرابع، غشت 1966.
- الجنحاني، الحبيب: **دراسات مغربية في التاريخ الاقتصادي للمغرب الأقصى**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1980.
- رابطة الدين، محمد: **تحقيق ودراسة مخطوط إثمد العينين لابن تكلاث**، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب، الرباط، 1986/1985.

- رضوان، مبارك : **المذهب المالكي بالمغرب في عهد الرابطين والموحدين**، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ، كلية الآداب، الرباط، 1987.
- زمامة، عبد القادر: "أبو عمران الغفجومي أول مفكر في تأسيس دولة المرابطين" مجلة **البينة**، العدد الثالث، الرباط، 1963.
- زمامة، عبد القادر: "حركة خطيرة على عهد المرابطين، حركة ابن قسي"، مجلة **البيئة**، السنة الأولى، العدد الثاني، 1952.
- زنيبر، محمد: "الغزالي بين الخصوم والمعجبين" مجلة **المناهل**، العدد 25، الرباط، 1988.
- عنان، محمد عبد الله: **عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس** لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1964.
- الفاسي، علال: "التصوف الإسلامي في المغرب"، مجلة **الثقافة المغربية**، العددان الأول والثاني، يناير، فبراير 1970.
- القبلي، محمد: "رمز الإحياء وقضية الحكم في المغرب الوسيط"، ضمن **مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط**، البيضاء، 1987.
- القبلي، محمد: "ملاحظات حول التجارب الوحدوية الوسيطية ببلاد المغرب الكبير"، **مجلة كلية الآداب، الرباط**، العدد التاسع، 1982.
- كنون، عبد الله: **النبوغ المغربي في الأدب العربي**، ط 2، بيروت، 1960.
- ليفي بروفنسال: **الإسلام في المغرب والأندلس**، ترجمة محمود عبد العزيز سالم ومحمد صلاح الدين حلمي، مكتبة النهضة، مصر، 1950.
- ليفي بروفنسال: **مؤرخو الشرفا**، تعريب عبد القادر الخلادي، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، 1977.
- محمود، أحمد حسن: **قيام دولة المرابطين**، القاهرة، 1957.
- محمود، إسماعيل: **مقالات في الفكر والتاريخ، منظور سوسيولوجي للحركة المرابطية**، ط 1 البيضاء، 1979.
- محمود، عبد القادر: **الفلسفة الصوفية في الإسلام، مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة** دار الفكر العربي، القاهرة، 1965.
- مفتاح، محمد: **التيار الصوفي والمجتمع في الأندلس والمغرب أثناء القرن الثامن الهجري**، أطروحة دكتوراه الدولة، كلية الآداب، الرباط، 1981.
- مكي، محمود علي : "التصوف الأندلسي مبادئه وأصوله"، مجلة **دعوة الحق**، العدد السابع، سنة 1962.

- مكي، محمود علي: "وثائق تاريخية جديدة عن عصر المرابطين" **مجلة المعهد المصري الدراسات الإسلامية**، مدريد، 1959-1960، المجلدان 9-10.
- ملين، محمد الرشيد : **عصر المنصور الموحدي أو الحياة السياسية والفكرية والدينية من سنة 580 إلى 595**، طبعة الشمال الإفريقي، دون تاريخ.
- المنوني، محمد: **العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين**، طبعة الرباط، 1397-1977.
- المنوني، محمد: **ركب الحاج المغربي**، تطوان، 1953.
- موسى، عز الدين أحمد: **النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري**، بيروت، 1983.
- مؤنس، حسين: "نصوص سياسية عن فترة الانتقال من المرابطين إلى الموحدين"، **مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية**، المجلد الأول، العدد الثالث، مدريد، 1955.
- مؤنس، حسين : "سبع وثائق جديدة عن دولة المرابطين وأيامهم في الأندلس"، **مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية**، مدريد، المجلد الثاني، 1954.
- نادر، البيرنصري: **التصوف الإسلامي**، بيروت، 1960.
- نكلسون، ر. أ: **الصوفية في الإسلام**، ترجمة نور الدين شربية، القاهرة، 1951.

د – الدراسات والمقالات بلغات أجنبية

- Arkoun, M.: « Mode de présence de la pensée arabe dans l'occident musulman », *Diogène,* n° : 93, Paris 1976.
- Arnaldez, R.: *La guerre sainte selon Ibn Hazm de Gordou, Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de L-Provençal*, C.N.R.S, T.2, Paris, 1962.
- Bargés, J.J.L : *Vie du célèbre marabout Cidi Abou Médien*, Paris, Ernest Leroux, 1884.
- Basset, H.: *Le culte des grottes au Maroc*, Alger, 1920.
- Basset, R.: « Recherche sur la religion des berbères », *Revue de l'Histoire des Religion*, LXI, Mai-Juin, 1910, pp 291-341.
- Bel, A.: « Coup d'œil sur l'islam en berbérie », extrait de la *Revue de l'Histoire des Religions*, Janvier-Février, n° 75 Paris, 1917, pp 54-124.
- Bel, A.: « Histoire d'un Saint musulman actuellement à Meknès », *Revue de l'Histoire des Religions*, n° 76, 1917, pp 262-280.

- Bel, A.: « Le Sufisme en occident musulman au XII et XIII siècle », *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales d'Alger*, T.I, 1934-1935.
- Bel, A.: « Sidi Bou Médyan et son maître Eddaqaq à Fès », *mélange René Basset*, T.X, 1923.
- Bel, A.: *La religion musulmane en berbère, esquisse d'histoire de la sociologie religieuse*, T1, *établissement de l'islam en berbérie du vii siècle au xx siècle*, Paris, 1938, pp 411.
- Ben Cheneb, M.: *Etudes sur les personnages mentionnés dans l'idjaza du cheikh Abdelkhadir El Fasy*, Ernest Leroux, Paris 1907.
- Berque, J.: « Quelques problèmes de l'islam Maghrébin », *Archives de Sociologie des Religions* n° : 3, C.N.R.S, Paris 1957, PP.3-20.
- Berque, J.: *Structures sociales du Haut-Atlas*, P.U.F, Paris, 1955.
- Blochet, M.E.: « Etudes sur l'ésotérisme musulman », *Journal Asiatique*, T.20, Juillet-Août, 1902.
- Bousquet, G.: « Notes sur deux aspects contemporains de culte des saints chez les musulmans », *Revue Africain*, T.2, pp.772-782.
- Cabanelas, D.: « Notas para la historia de Agazel en España », *Al-Andaous*, Fasc.l, 1952.
- Cabréras, A.: « Los Mammiferos de Marruecos », Madrid, 1932, pp 181-190.
- Colin, G.S.: « Almaqsed de Abdelhak el Badissi », traduction annotée, *Archives Marocaines. M*, T. XXVI, 1926.
- Corbin, H.: *Histoire de la philosophie islamique des origines à la mort d'Averroès* 1198. Ed. Gallimard, 1984.
- De Verdun, G.: *Marrakech des origines à 1912*, Rabat, 1959.
- Dermenghem, E.: *Le culte des saints dans l'islam Magrébin*, Paris, Gallimard, 1982.
- Doutté, E.: « Note sur l'islam en berbèrie », *Revue de l'Histoire des Religions*, n° 40, 1899, n° 41, 1900.
- Drague, G. (Spillman) : « Esquisse d'histoire religieux du Maroc », *Cahiers de l'Afrique et l'Asie*, Paris 1952.

- Fahd, T.: *Le merveilleux dans la faune, la flore, et les minéraux,, association pour l'avancement des études islamiques*, Paris 1978.
- Faure, A.: « Abu-L.Abbas As-Sabti (524/601/1130-1204), la justice et la charité », *Hespéris*, TXL 1956, pp 448-456.
- Gellner, E.: *Saints of the Atlas*, Ed. Mediterranean Country, Paris la Haye 1963.
- Godziher, I.: *Ibn Toumert et la théologie de l'islam dans le nord de l'afrique au XI siècle*, traduit de l'allemand par Goudefroy-Demambynes, Alger 1903.
- Godziher, I.: *Le livre de Mohamed Ibn Toumert* Alger, 1903.
- H. Laoust : *La politique de Gazali*, librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris. 1970.
- Kably, M. : *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du moyen âge XIV-XV*, Ed, Maisonneuve et la rose, Paris 1986.
- Laoust, E.: « Le Taleb et la mosquée en pays bérbère », *B.EP.M.* n° 61, 1924.
- Laroui, A.: *L'histoire du Maghreb, un essai de synthèse*, 2.T, Ed François Maspero, Paris, 1972.
- Laroui, A.: *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain 1830-1912*, Ed. François Maspero, Paris 1977.
- Le Tourneau, R.: « L'islam nord africain », *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales*, Alger, XV, 1957, pp 183-214.
- Lecurel, X.: « les quatre plus grands pèlerinages du nord ».
- Lombard, M.: « Les bases monétaires d'une suprématie économique, L'ar musulman du VII au XI siècle », *Annales E.S.C.*, Avril-Juin, 1947.
- Loubignac, V.: « Un Saint berbère : Moulay bou Azza, histoire et légende », *Hespéris* T.XXXI 1944, p 15-44.
- Marçais, G.: « Notes sur les ribats en berbérie », *mélange René Basset*, Paris 1925, pp 395-439.
- Massignon ,: *Recueil de textes concernant l'histoire de la mystique en pays de l'islam*, Geuthner, Paris, 1929.
- Massignon, L.: *Essai sur les origines de lexique technique de la mystique musulmane*, nouvelle édition, Paris, 1968.

- Michaux-Bellaire, E.: « Essai sur l'histoire des confréries », *Hespéris*, n°1, 1921.2) trimestre, pp.141-159.
- Michaux-Bellaire, E.: « L'islam Marocain », *Archives Marocaines*, XXII 1927, pp 115-146.
- Michaux-Bellaire, E.: « Les confréries religieuse au Maroc », *Archives Marocaines*, T.XXVII, 1927, pp.1-86.
- Michaux-Bellaire, E.: « Quelques aspects de l'islam chez les bérbères marocains », *Revue du Monde Musulman*, N° V, 1907, pp 347-356.
- Montgomery, W. : «Ghazali» *Encyclopédie de l'Islam*, N. t. T2. Brill 1965.
- Odinot, P.: « Rôle politique des confréries religieuses et des Zaouias au Maroc », *Bulletin Trimestriel de la Société de Géographie et d'Archéologie d'Oran*, T.51, 1930.
- Palasios, M.A.: *Mahassin Al Majalis d'Ibn al Arif*, Geuthner Paris 1933.
- Pascon, P.: « Mythes et croyances au Maroc », *B.E.S.M*, Janvier, 1986.
- Pascon, P.: *Le Haouz de Marrakech*, T1, Rabat 1977.
- Pederson, J.: « Le Tunisien Abn-Utman al Maghribi et le sufisme occidental », *études d'orientalisme dédiées à mémoire de Lévi-provençal*, C.N.R.S. T2, 1962.
- Provençal, E.L. et Colin, G.: «Maroc» in *Encyclopédie de l'Islam*, T.3, 1936.
- Provençal, E.L.: « Le Maroc en face de l'étranger à l'époque moderne » *B.E.P.M*, N° : 64, 1925.
- Provençal, E.L.: « Le titre souverain des Almoravides et sa légitimation par le califat Abbasside », *Arabica*, T.2, Fasc 3, 1955.
- Rosenberger, B.: « Note sur Kouz, un ancien part à l'embouchure de l'Oued Tensift », *Hespéris-Tamuda*, vol VIII, 1967.
- Stousch, N.: « L'empire de berghouata et les origines du Blad – es – siba », *Revue du Monde Musulman*, n° X, 1910, pp.394-400.
- Thouvenot, R.: « Notes sur deux inscriptions chrétiennes de volubilis », *Hespéris*, 1935.
- Zniber, M.: « Coup d'œil sur quelques chroniques Almohades Récemment publiées », *Hespéris-Tamuda* n° VII, 1966, PP.51-54.

الفهرس

تصدير 5

مدخل 7

القسم الأول
أسس التقبل وعوامل النشأة

الفصل الأول : الجذور الدينية الممهدة 15

الفصل الثاني : العوامل السياسية المؤثرة، التحويل السياسي : من الإصلاح إلى الملك 25

الفصل الثالث : البنية الفكرية والوضع الاجتماعي 43

القسم الثاني
التجلي

الفصل الرابع : تأسيس السلوك الزهدي – الجهاد والرباط - 67

الفصل الخامس : من الزهد إلى التصوف – المقاربة الثقافية - 81

الفصل السادس : رجال التصوف والحكم والمجتمع 113

خاتمة 141

المصادر والدراسات 145