الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة وهران
كلية العلوم الإجتماعية
قسم الفلسفة

رسالة دكتوراه الموسومة بـ:

العقيدة والدولة في المغرب الوسيط

–فلسفة السلطة وحركة التاريخ–

من إعداد :
- زاير أبو الدهاج

إشراف الأستاذ:
أ.د بوعرفة عبد القادر
الأستاذ المشرف بالخارج
أ.د مقداد عرفة منسية

لجنة المناقشة: 2013/09/10

- أ.د البخاري حمانة	جامعة وهران	رئيسا
- أ.د بوعرفة عبد القادر	جامعة وهران	مقررا
- أ.د بوزيد بومدين	جامعة وهران	مناقشا
- أ.دموسى عبد الله	جامعة سعيدة	مناقشا
- أ.دمناد طالب	جامعة الجزائر 2	مناقشا
- د. قويدري لخضر	جامعة الأغواط	مناقشا

السنة الجامعية 2012-2013

العقيدة والدولة في المغرب الوسيط

-فلسفة السلطة وحركة التاريخ-

كلمة شكر

أتقدم بجزيل الشكر لكل من ساعدني على إتمام هذا العمل، الأستاذ عبد القادر بوعرفة الذي تحمل عناء الإشراف على هذا البحث

والأستاذ بومدين بوزيد على مساعدته والأستاذ مقداد عرفة منسية على إرشاداته والأستاذ فتحي التريكي على مساعدته، كما أشكر مسبقا الأساتذة الذين سيناقشون هذا البحث و أشكر كل أساتذتي في قسم الفلسفة كل واحد باسمه دون أن أنسى زميلتنا خضراء على الجهد الذي تبذله من أجلنا.

ولا أن أنسى أن أشكر إسمهان التي تحملت عناء كتابة هذا البحث.

كما أشكر كل من ساعدني ولو بكلمة طيبة ونسيت أن أشكره في هذه المساحة الضيقة.

إهداء

أهدي هذا العمل إلى أختي وأخي وأبي وزازة .. وإلى أستاذينا و زميلينا محمد قاري وعطاء الله زرارقة وإلى كل أولئك الذين غادرونا إلى رحمة الله، اللهم ارحمهم وأسكنهم فسيح جنانك.

مقدمـــة

يشهد العالم المعاصر جملة من التطورات والتغيّرات على مستويات شتى،وترتب عن ذلك تغيرات على مستوى التمثلاث والرؤى ووجهات النظر للكون و للعالم وللإنسان نفسه،فبعد التطور الذي عرفته العلوم التقنية والتجريبية،وبعد ما أفرزته موجة الحداثة من مدارس وفلسفات تعبّرعن التنوع والإختلاف،فإن الإشكاليات الجديدة والأسئلة المتجددة التي تخص حياة الإنسان تخص تاريخه كذلك.

ومن هنا يكون التاريخ ليس الماضي فقط،بل الوعي بطبيعة الواقع وحركيته،وحتى وإن كان هو حدث الماضي أحيانا،فليس إلاّ من أجل البحث عن ذلك الماضي مهما كان سحيقا في صميم الحاضر؛في خطابات الإنسان وفضاءاته المختلفة، وفي مخياله الجماعي المشترك، ففي كلتا الحالتين، فإن المعنى متعلّق بوعي معين له صلة ماهوية في الأصل L'essence de concept بالتاريخ من حيث هو واقع وحدث.

فالبقدر الذي يجد الوعي نفسه مصنوعا ومبتكرا بشكل أو بآخر، يجد التاريخ نفسه صورة لذلك الوعي من خلال ديناميكيته لكن ليس بالمعنى الهيجلي أو الماركسي،بل ذلك الديالكتيك الطبيعي الموجود بين العديد من الثنائيات Dialictique / mouvement .

ولذلك علاقة بمنهجية **قراءة** التاريخ التي تكون بمثابة **كتابة** ثانية له،والكتابة ليس بمعنى التدوين لكن من خلال مجموع إمكانيات الفهم والتحليل المتاحة،والتي تحاول الإمساك بتلك السيرورة سواء في لحظات وضوحها أوغموضها، لحظات تعقلها أو جنونها، وعيها ولا وعيها، فالحقيقة ليس ما قيل فقط، بل قد تكون ما لم يقل كذلك أو ما قيل لفترة طويلة بطريقة غامضة،وستكون غرائبية لأن الكائن الذي حفظها لنا بعدما كان من الضروري أن يكون هناك من يحفظها بعد أن نسيناها لا نستطيع فهم كلماته على حد تعبير، Umberto Eco[1] فإلى أي مدى يمكن للحقيقة التاريخية أن تتعد في الأوجه ؟ وإلى أي حد يستطيع النص أن ينقل لنا الحقيقة بشكل قريب وشامل لا بمعنى تام،بل بمعنى الإحاطة بكل الأبعاد **النفسية والإجتماعية والأنتروبولوجية** المتعلّقة ككل تحدث داخله النصوص والظواهر، حتى وإن كان التاريخ تاريخ السياسة والدولة فقط ؟

[1]- إيكو أمبرتو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم: سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي، بيروت ، ط1،2000،ص 31.

ورغم الإختلاف الموجود في منهجية الكتابة التاريخية التي تتخذ من المغرب الإسلامي الوسيط موضوعا لها،إلاّ أنها تكاد تشترك في جمع الأخباروالروايات،ثم سرد موضوعاتها ووقائعها وفق منهج يراعي تسلسل التواريخ الزمني في رصد قيام الدول وأفولها وذكر أحوال الرجال وجغرافيا الأماكن وغيرها من المسائل،دون الإهتمام بالعلل الكامنة خلف الظواهر، والأسباب المُؤدية إلى تعاقبها عبر التاريخ .

وذلك بالضبط ما انتقده **ابن خلدون** في أعمال المؤرخين ضمنيا وهو يصرّح بمنهجيته في القراءة والتدوين حين يقول : "..ويجلبون الأخبار من الدول وحكايات الوقائع في العصور ويكررون في موضوعاتها الأخبار المتداولة بأعيانها، ويُغفلون أمر الناشئة في ديوانها،ثم إذا تعرضوا لذكر الدولة نسّقوا أخبارها نسقا لا يتعرضون لبدايتها، ولا يذكرون السبب الذي رفع رايتها، ولا علة الوقوف على نهايتها، فيبقى الناظر متطلعا إلى افتقاد أحوال ومبادئ الدول ومراتبها، مفتشا على أسباب تزاحمها وتعاقبها باحثا عن المُقنع في تباينها أو تناسبها ".

وما يميّز ابن خلدون هو توظيفه لعامل **العصبية** في قرائته للتاريخ ، وذلك ما أعطى لهذه القراءة/المشروع بُعدا تنظيريا وأكسبها خصوصية ميّزتها عن أعمال بقية المؤرخين، لكن المكانة التي احتلها ابن خلدون جعلت منه في الكثير من الأحيان المرجعية الوحيدة لتفسيرالتاريخ، وكأن القراءة التي حَري بها أن تقرأ التاريخ كذلك واحدة ووحيدة، تلك التي تتخذ من العصبية الحل الوحيد لكل الإشكاليات،بإعتبارها المركز الذي تدور حوله الأحداث ، كما أن ابن خلدون نفسه كتب داخل ظروف خاصة فقد أُعجب بالموّحدين ودافع عن **ابن تومرت** ،لأن عائلته نزلت عند دولة **بني حفص** التي تعتبر موّحدية في الأصل .

والعصبية كنموذج تطرحها الخلدونية إلى جانب نماذج أخرى، كالعوامل الإقتصادية عند الماركسية (بيت المال، الخراج، الجبايات) والعوامل الجغرافية عند braudel ، أو حركة السكان في نموذج maltuse، وكمفهوم **التيموس** thimos عند foucauyama ولو أن مفهومها تلاشى في نموذج الخوارج الذين تشكلوا كمذهب علني منذ صاح **عروة** بن أدية الحنظلي في صفين ألاّ حكم إلاّ الله بعد أن أهوى بسيفه على مؤخرة دابة **الأشعث** بن قيس أمير **كندة** .

فقد تشّكل مذهبهم كتحالف لاقبلي،يطرح سؤال القبيلة ليتجاوز مبدأ الأئمة من قريش فالخلافة حق لكل مسلم،وقد ظهر ذلك في توزيعهم **للسلطة** بين القبائل، فبعد أن ولوا عبد الله بن وهب **الراسبي** (الأزدي) الخلافة،أسندوا إمارة القتال إلى رجل من **تميم** وإمارة الصلاة إلى رجل من **بكر** (ربيعة)،وبروزهذا الفضاء القبلي المتعدد لن يعني اضمحلال للعصبية وفقدان لها،بل ستتخذ الحمية فيه شكلا يختلف عن مفعول القبيلة /الأّحادي النمط في التصور الخلدوني .

لقد انتهى زمن الخوارج لكن الخوارج لم ينتهوا، وكأن مبادئهم التي ترسخت لديهم ضمن وضع سياسي وإجتماعي معين وآرائهم وصراعاتهم على **السلطة** لم تكن كافية لذلك، وحتى لا نعيش نحن الماضي كما حدث، فمن المفيد لقرائتنا أن تتحرر من ذلك الإنخراط الواعي أو اللاوعي في صراعات الماضي،في زمن غير ذاك الزمان، زمن له أسئلته ونوازله الخاصة به،والمختلفة عن زمن السلف الصالح .

فقد أقرّ **النبي** (ص) بذلك حين قال في باب المفاضلة بين الأزمان " خير القرون قرني ثم الذين بعدي، وهكذا فإن الذين عاشوا تجربة الوحي إلى جانب النبي (ص) كانوا أكثرإيمانا لأنهم يشهدون اتصال السماء بالأرض عيانا،وفي رواية ثم الذين يلونهم،قال **ابن تيمية** يلونهم في الإيمان، وهكذا سيصبح مفهوم السلف نفسه **سلطة** رمزية لكل الفرق والتيارات التي نشأت واختلفت فيما بينها.

والإختلاف لم يكن إلاّ من أجل **السلطة** سواءا كانت علمية / دينية أو سياسية واللتين اجتمعتا لدى النبي (ص)، فلم يكن ميثاق المدينة مجرد معاهدة بين طرفين بقدر ما كان دستورا للمدينة الفتية التي يؤسس له، يتم من خلاله تنظيم وتأطير حياة المهاجرين والأنصار واليهود وكل من انظم إليهم .

فمنذ أن حلّت **المدينة** محل يثرب وتأسّس أول فعل سياسي استقى أسسه ومعانيه من الوحي، تُطرح علاقة الوحي بالتاريخ نفسها بشكل مبدئي، لأنه بانقطاع الوحي وموت النبي (ص) سيتحرك التاريخ بشكل مختلف تماما، يتم من خلاله الإنتقال من **السلطة** الإلهية المقدسة إلى **السلطة** الزمنية الإجتهادية؛ فطُرح سؤال الحكم والسياسة في نفس الوقت الذي طُرح فيه سؤال الدين والعقيدة ، فكانت إشكالية الخلافة أو الإمامة تطرح

نفسها بشكل طبيعي قبل أن تطرحها الأطراف المتعددة التي ستختلف بشأنها بسبب تعدد الإمكانيات المتاحة للمواقف .

فالفرق الكلامية التي نشأت كانت في وجهها الآخرأحزابا سياسية ابتداءا من الخوارج إذا اتخذنا صفين بداية الإعلان عن ذلك الإفتراق،فبعد أن تنازل علي لمعاوية على الخلافة بعد أن رغم الأمويين المصاحف على أسنّة السيوف واهتدى الجميع إلى التحكيم الذي مثله **أبو موسى الأشعري وعمر بن العاص**،يفاجأ الخوارج الجميع بإنفصالهم عن الإمام **علي** لأنه قبل التحكيم ، ليكفروه ويكفروا كل من لم يلتحق بهم .

وبهذا **التكفير** طرحت إشكالية الكفر والإيمان ليس على مستوى العقيدة فقط،بل على مستوى السياسية كذلك،لأن تكفير الخوارج لعلي كان تكفيرا سياسيا كذلك باعتباره أضاع **الخلافة/الحكم** وفوّت فرصة لتقلد **السلطة** بوقفه القتال بقرار سياسي **(الشورى/ التحكيم)** بعد أن كان **الأشتر** النخعي من النصر قاب قوسين أو أدنى.

ولابأس إذا بحثنا عن مشروعية لطرح إشكالية بحثنا في **الأصل والبدايات** ، لأن سؤال النهاية طالما يكون مطروحا ضمنيا مع حديث البداية بطبيعته كما يقول H.G.Gadamer وهو يحدد بداية الفلسفة بما قبل **سقراط**[1]، فرغم أن ابن خلدون يرى أن الملك أمر ساقته العصبية بطبيعتها لمعاوية إلاّ أن ما يهمنا هنا هو عقيدة **الجبر** التي اتخذها الأمويين عقيدة رسمية للدولة والتي تطرح ابستمولوجيا على مستوى العقيدة ضمن إشكالية **الفعل الإنساني** .

وإن كان صحيح أنّ توظيف "الجبر" على مستوى العقيدة كان لتبرير نزوع **معاوية** للإستفراد بالحكم، فإن الباب قد فتح لإزدواجية في المعنى الديني والسياسي، فقد أرجع صفين إلى مشيئة الله وقدره ، قال: **وقد كان فيما قضى الله أن ساقتنا المقادير إلى هذه البقعة..**" و" إنّا نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا " وغيرها من الإشارات التي وإن كانت سياسية فإنها ستعتبر كل من يخالف ذلك ليس معارضة للدولة بل خروج عن الدين كذلك.

[1]- غادمير هانس جورج، بداية الفلسفة، تر: علي حاكم صالح، حسن ناظم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط1، 2002، ص 17.

إلاّ أن الموقف الآخر كان يعبّرعن نفسه تدريجيا من خلال معبد **الجهني** الذي قتله **الحجاج** أو عبد الملك بن مروان (80هـ) وتلميذه **غيلان** الدمشقي الذي قتله **هشام** بن عبد الملك (125هـ)، ومن خلال **الجعد** بن درهم و**الجهم** بن صفوان ، ليتأسس فعليا لمّا اعتزل **واصل** بن عطاء حلقة الحسن **البصري** عند سارية من سواري المسجد البصرة بعد أن قال بالمنزلة بين المنزلتين في مسألة مرتكب الكبيرة،وانضم إليه عمر **بن عبيد** وسمُوا بالمعتزلة.

فالقول بحرية الإرادة وبخلق القرآن ونفي رؤية الله بالأبصار في دار القرار على المستوى **المعرفي- العقيدي**، كان يعتبر بمعنى آخر قول سياسي،مادام **يقوّض** المقولات العقدية المتعلّقة بالجبر التي احتمى بها معاوية والتي تأسس عليها القول السياسي الأموي برّمته بعد معاوية .

وسوف لن يجد المعتزلة طريقا إلى اكتساب **سلطة** علمية إلاّ في **الدولة العباسية** وبخاصة في عهد **المأمون** (198-218هـ) باعتبار أن سلفيه **أبوالعباس** السفاح (136هـ) و**المنصور**(159هـ) أعادا تبني نفس التصور الأموي من خلال مقولة الخليفة " إنّمّا أنا سلطان الله في أرضه " .

كما واصل كل من **المعتصم** (218-227هـ) **والواثق** (227-232هـ) تبني منهج المعتزلة كعقيدة رسمية للدولة حتى جاء **المتوّكل** (232-247هـ) فأقصى المعتزلة وأعاد الإعتبار لمنهج أهل السُنة **بالتسليم والتقليد** وأمر بتحريم الكلام،وأعاد الإعتبار بذلك للحنبلية التي امتنحت قبله في شخص الإمام **أحمد بن حنبل** بسبب مسألة خلق القرآن .

وهكذا فقد لعب **السياسي** دورا مهما في اختيار المذهب الفقهي والعقيدي قال **ابن حزم:** " **مذهبان** انتشرا في بدء أمرهما بالرئاسة والسلطان؛مذهب **أبي حنيفة** فإنه لمّا ولي القضاء **أبو يوسف** كانت القضاة من قبله من أقصى المشرق إلى أقصى عمل إفريقية فكان لا يولي إلاّ أصحابه والمنتسبين لمذهبه،ومذهب مالك بالأندلس فإن **يحي بن يحي** كان مكينا عند السلطان، مقبول القول بالقضاة،وكان لا يلي قاضيا في أقطار بلاد الأندلس إلاّ بمشورته واختياره،ولا يشير إلاّ بأصحابه ومن كان على مذهبه والناس سراع إلى الدنيا، فأقبلوا على ما يرجون بلوغ أغراضهم به، وقد اتّفق **القاضي عياض** مع ابن حزم،فذكر كيف أخذ **هشام بن عبد الملك** ثاني أمراء بني أمية الناس جميعا بالتزام مذهب مالك.

وقد اكتسب المذهب المالكي **سلطة** بدت واضحة المعالم على مستوى الفضاء الديني المغاربي، فإنتماء **مالك** إلى المدينة باعتبارها **المكان** الذي عاش فيه النبي (ص) **(سلطة المكان)** منح المذهب المالكي **سلطة رمزية** مقدّسة، ليس على مستوى الديني فحسب بل على المستوى الإجتماعي بمخياله الجماعي المشترك،نظرا لإنعكاس الديني بكل خصوصياته في الإجتماعي وتجلي الإجتماعي بالمقابل فيما هو ديني .

ونفس المقابلة بالنسبة للمستوى النفسي من خلال طبيعة التكوين السيكولوجي لشخصية الإنسان المغاربي بشعورها ولاشعورها وعلاقتها بفضائها المحلي العام، **فهل كان اختيار المالكية إثر شعور بالإرتياح اتجاه هذا المذهب الذي وجدته ملائما على حساب المذاهب الفقهية الأخرى الحنفية والشافعية والحنبلية ؟**

كما أنّ **للجغرافيا** التي يعتبرها Fernand Braudel المحرّك الذي يساهم في حركية التاريخ دور في ذلك،لأن هجرة المغاربة إلى المشرق كانت من أجل **الحج** فلم تكن العراق في **طريقهم** فاقتصروا على الأخذ من علماء المدينة،وذلك ما أشار إليه ابن خلدون في قوله: " وأما مالك رحمة الله عليه،فاختص بمذهبه أهل المغرب والأندلس، وإن كان يوجد في غيرهم إلاّ أنهم لم يقلدوا غيره إلاّ في القليل، لمّا أن رحلتهم كانت غالبا إلى الحجاز وهو منتهى سفرهم،والمدينة يومئذ دار العلم، ومنها خرج إلى العراق " .

وقد اضطر **الأغالبة** الذي تبنوا المذهب الحنفي ومالوا إلى آراء المعتزلة،نظرا لإرتباطاتهم السياسية **بالخلافة العباسية** في المشرق إلى التعامل **بمرونة** اتجاه المذهب المالكي الذي كان يمّثل **سلطة** دينية في أوساط العامة، فكانت سياسة الدولة منفتحة على كافة المذاهب الفقهية والتيارات العقدية، إلاّ أن ذلك لم يمنع من حدوث **اختلافات** سرعان ما تحولت إلى صدامات بين أهل السُنة والمعتزلة،وبين **سحنون بن سعيد** وخصومه من **العراقيين**،هذا إضافة إلى تواجد كل من **الخوارج والإباضية والشيعة الزيدية** ومذهب **الإسماعلية** داخل نفس **الفضاء** .

وتطرح إشكالية **سلطة** النص داخل المذهب المالكي نفسه،فقد حسم الخلاف لصالح مدوّنة **سحنون بن سعيد التنوخي** على حساب أسدية **أسد بن فرات**، لتتحول المدوّنة إلى نص أولي ومرجعي يمتلك **سلطة** تمثيل المذهب المالكي في بلاد المغرب، بعدما جاء الأمر

من **عبد الرحمن بن القاسم** تلميذ **مالك** بإلغاء العمل بالأسدية التي كان قد حصل لأسد بها **رئاسة** أي **سلطة** فقهية .

فقد اعتبر ابن القاسم مدوّنة سحنون ما يشبه العودة إلى أصول المالكية كما أسّس لها مالك في **الموطأ**،وأمربإلغاء العمل بالأسدية نظرا لما احتوته من تخمينات أسد واحتمالاته وميوله للنظر والتمحيص، فاعتبر الأسدية بذلك فقها مالكيا لكنه مطعّم بنظر أهل الكوفة،**لكن هل يمكننا أن نقول أن الأبعاد الموضوعية المتعلقة هنا بأنتروبولوجيا الفضاء المغاربي والقيرواني على الخصوص، طبيعته وخصوصيته السوسيولوجية هي التي رجحت كفة المدوّنة على حساب نص الأسدية ؟**

فالسلطة التي يكتسبها هنا ابن القاسم،لا يستمدها فقط من كونه خليفة مالك على المذهب، بل من **سلطة** المالكية نفسها داخل **الفضاء العمومي / الديني المغاربي؛** لأن قراره بإقصاء الأسدية جاء بعد أن **عزف** الناس عن منهج أسد بن فرات نظرا لإعتماده على تأصيل حنفي، بينما اعتاد الناس في هذا القطر على تبسيط المسائل وتقريبها للأذهان من خلال بناء الفقه على الأحاديث والآثار على مذهب مالك .

ولطالما كان بلاد المغرب ملاذا آمنا **للشيعة والخوارج** هروبا من مركز الخلافة، فقد تأسست العديد من الإمارات في **سجلماسة وتامسنا،** كما استطاع الشيعة الإسماعيلية أن يُؤسسوا أخيرا الدولة/ الحلم وعاصمتها **المهدية**،بعد أن أُجهضت كل محاولاتهم في المشرق، فبلاد المغرب **أرض بور** ولا بد من حرثها و تكريبها حتى يأتي **صاحب البذر** فيجدها مذللة فيبذر حبّه فيها.

ولم يكن **الفاطميون** يجهلون ما سيلاقونه من معارضة **دينية – سياسية** وهو يُؤسسون دولتهم، لأن المذهب المالكي حينها كان قد تعدى مرحلة التأسيس وقطع شوطا في طريق التّرسخ على مستوى العقيدة، فإمكانيات الإتفاق والتعايش كانت تبدو معدومة منذ الوهلة الأولى بين عقيدة إسماعيلية/باطنية وفقه مالكي/ سني،على **سلطة علمية وسياسية** لا تقبل القسمة على إثنين .

فكان البدأ بأوّل **اغتيال سياسي** راح ضحيته إبراهيم بن محمد الضبي المعروف **بابن برذون** وأبو بكر **بن هذيل** إثر وشاية فيهما بأنهما يطعنان في دولة بني عبيد،فتوترت العلاقة بين أهل السنة والفاطميين، ثم لم ينجح الإستثمار السياسي للدولة في **المناظرات،**

التي كانت تعقد في استمالة علماء أهل السنة من المالكية والشافعية،خاصة وأنها استعادت نفس الإشكاليات الأولى التي تم حولها الإفتراق في البداية،كالإمامة ومنزلة علي والفاضل المفضول، ليقرربعدها الخليفة **المعز** الإنتقال إلى مصر(361هـ-972م) ونقل الخلافة إلى القاهرة .

فهل كان الحنين إلى إقامة الخلافة في المشرق والذي سيجعلها في المركز جغرافيا واستراتيجيا سببا للمغادرة أم أن المعارضة الدينية والسياسية التي قضت مضاجع الأمراء الفاطميين كانت مؤشرا واضحا لفشل المشروع الإسماعيلي في بلاد المغرب ؟

وإلى أي حد يمكن أن نقول أن فشل الإسماعيلية في نشر العقيدة الشيعية من خلال التأسيس للدولة،كان بسبب رفض الفضاء السوسيوديني المغاربي لنموذج غريب لم يتعود عليه في العبادات والمعاملات وحتى في آداء الشعائر كإحياء المناسبات الدينية و ما يرتبط بها من طقوس في اللّباس والشوارع والأزقة..أي في الفضاء العمومي آنذاك ، دون أن ننسى تلك المسافة الإعتبارية التي وضعها الفاطميون بينهم وبين الناس بإعتبارهم لنسبهم العلوي- المحمدي، هذا فضلا عن أنّ الجهاز العقيدي المغاربي لم يستسغ مقولات الإسماعيلية الغارقة في الغيبيات و لم يرتح لها على مستوى السيكولوجي - الديني كمقولة إمامتي الإستيداع والإستقرار، وعصمة الأئمة واستئثارهم وحدهم بالنور المحمدي ؟

أمّا **الإباضية** فسوف لن نعتبرهم خوارج رغم أنهم سليلي المذهب جينيالوجيا،لأن إعلان **عبد الله بن إباض** انفصاله عن **نافع بن الأزرق** نظرا لإختلافها حول مسألة **القعود** كان يعني ميلاد مذهب جديد،مادام وزن العقود في عقيدة الخوارج يقارب شيئا ما وزن الإمامة، فقد تمكن المذهب من التخطيط للدعوة ومستقبل الدولة الذي لم يتحقق هو الآخر إلاّ في بلاد المغرب مع **الرستميين** .

ورغم حساسية فقهاء المالكية اتجاه الإباضية بسبب الكثير من **المخالفات الفقهية؛** كتيممهم وهم على الآبار وإسقاطهم لخطبة الجمعة، وإزالتهم للمنابر من المساجد عند انقراض إمامتهم ، ونظام **العزابة،** إضافة إلى تبنيهم بعض آراء المعتزلة، وذلك ما لم **يتلائم** هوالآخر مع خصوصية الفضاء المغاربي، فقد بدّد عليهم سحنون حلقهم وحظرعليهم الإجتماع ، إلاّ أن المالكية تمتعوا بحرية أوسع في دولة الإباضية كما يقول

ابن الصغير مؤرخ الرستميين " **ومن أتى حلق الإباضية من غيرهم قرّبوه وناظروه ألطف مناظرة** ".

فهل يمكننا اعتبار فلسفة التعايش التي تبناها الرستميون مع المالكية بمثابة إيديولوجيا طموح إلى طلب الإنتماء إلى دائرة أهل السنة ،أم أن الخلافات التي تحولت إلى صراعات دامية بين الإباضيين أنفسهم بسبب إشكالية الإمامة ؛ والتي احتدمت مباشرة بعد وفاة عبد الرحمن بن رستم وانتهت بثورات النكار والواصلية كانت تُغني الإباضية عن خلق أعداء إضافيين،خاصة إذا تعلق الأمر بالمالكية التي لا يخفى على أمراء بني رستم مدى ترسخها و نفوذها الواسع ووزنها السوسيو- ديني في بلاد المغرب؟

أمّا **المُرابطون** فقد تبنوا **المالكية/ الفروع** في الفقه ، **فلم يكن يقرب من أمير المسلمين إلاّ من عَلم علم الفروع ؛ فروع مذهب مالك**، فنفقت كتب المذهب وعمل بمقتضاها ونبذ ما سواها،وتبنوا عقيدة سلفية في العقيدة تقوم على **التسليم والتفويض** وترفض التأويل وتعتبره انحراف عن الدين؛ فلم يرفض المرابطون فقه **أبي حنيفة** وتلامذته الذي يستعمل الرأي والإجتهاد فحسب، بل قرر الفقهاء عند أمير المسلمين تقبيح علم الكلام وتكفير كل من ظهر منه الخوض في شيء منه لأنه بدعة، كما يقول صاحب المعجب.

فاستحكم في نفس الخليفة بغض هذا العلم،**فكان يكتب عنه في كل وقت إلى البلاد بالتشديد في نبذ الخوض في شيء منه**،بل توعد من وجد عنده شيء من كتبه ؛ فإذا كان علم الكلام يؤدي إلى اختلال العقائد واختلاطها على المستوى الديني المحض فإنه سينتج رعية متفتحة على شتى المذاهب والآراء ولا تنقاد بالسهولة التي تريدها دولة المرابطين على المستوى السياسي .

وتُمثّل حادثة **إحراق** المرابطين لكتاب الإحياء لأبو حامد **الغزالي** في ساحات قرطبة مراكش، مجالا خصبا لطرح إشكالية بحثنا الأولية،**فهل تمّ الإحراق بسبب ما في الكاتب من أحاديث موضوعة ، أم بسبب ما أورده الغزالي في"الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر " وفي "الحلال والحرام" والذي خصهما لفقه الفقيه للعلم الذي يمتلكه ويمّثله، وحسن تقديره لتلك المسافة بينه وبين السلطان(السلطة السياسية) أم أنه أحرق بسبب النزعة الباطنية التي حفل بها النص بشكل عام؟**

وإذا كانت **النزعة الباطنية الصوفية** للإحياء مجرد ذريعة سياسية اتخذتها الدولة الظاهرية الفروعية لقرارها السياسي،فإن فعل الإحراق نفسه سيورّطها في تيار **المعارضة** الصوفية الذي سيتقوى ويزداد انتشارا بعد الإحراق.. فقد تحوّل الغزالي إلى **رمز** في أوساط **العامّة** وعلى مستوى **المخيال** الجماعي المشترك الذي يعتقد بالأولياء و**بكراماتهم** وباللعنة التي تلحق من ألحق بهم الأذى، فقد دعى الغزالي على مُحرّقي كتبه، فقد جاء في **الحلل الموشية** أن الحرق كان سببا لزوال ملك المرابطين .

كما أن القول بأن **بداية** تبلور التصوف كمنظومة **دينية/ سلوكية** في بلاد المغرب كان من داخل الأوساط **الغزّالية** لا ينفي **الخصوصية** المحلية التي أنتجها فضاء **سوسيو/ديني يختلف** عن الفضاء الذي عاش وكتب وتصوف فيه الغزالي،وإذا كان التصوف المغاربي يتخذ من الإمام **الجنيد** مرجعية أولى وبدرجة أقل أبو يزيد **البسطامي،** فذلك ليس معناه أنه أعاد محاكاة الجنيد لإنتاج نماذج جنيدية متشابهة؛ تكتفي **باستعادة** تعاليم الشيخ؛بل أنتج نماذج ذات خصوصيات مغاربية ترتبط **بهويتها الحضارية** الخاصة بكل معانيها **الأنتروبو/ سوسيولوجية** مثل **أبو الحسن بن حرزهم وعبد السلام بن مشيش وأبو مدين الغوث و الشاذلي والجازولي وأبو العباس السبتي** الذي لم ينسب التصوف إلى لبس الصوف ولا إلى الصف الأول ولا إلى الصّفة ولا إلى الصفا بل وفي لحظة بوح قال: الصفا من **المصطفى** .

ولا يمكننا أن نتحدث عن التصوف المغاربي دون الحديث عن التصوف الأندلسي منذ **ابن مسرة** ومدرسة **ألمرية** وممثليها **وابن العريف وابن برجان وأبو بكر المايورقي** والتي بعثث مشروعا مرّكبا ديني/باطن/سياسي مثّل **محي الدين بن عربي** جانبه المعرفي الإشراقي **وابن قسي** خطه السياسي/الثوري من خلال ثورة المريدين التي تحالف من خلالها مع **عبد المؤمن بن علي** المُوّحدي لإنهاء أمر دولة المرابطين .

ومن خلال سوسيولوجيا التصوف بهذا المعنى، يمكننا أن نتساءل؛**هل كان هذا النموذج الصوفي المغاربي يتعدى المنظومة الدينية السلوكية التي تقوم على الزهد والرقائق وتتطلع إلى معارف الأحوال والمقامات،إلى التعبير عن موقف سوسيو- اقتصادي لفئات عريضة من الجماهير، ومن ثمّ عن موقف سياسي كذلك من سلطة سياسية / فقهية مزدوجة ، تتبنى إيديولوجيا إقصائية في العلم/ الدين لدولة بدأت تنهار ؟**

وبمعنى آخر**هل يمكن أن يكون معنى القول بثنائية الظاهر/الباطن على المستوى المعرفي،طرحا لإمكانية وجود خصم سياسي في الداخل ينافس على افتكاك السُلطة العلمية من يد الفقهاء وعلماء الظاهر،إن لم يكن ينافس على السلطة السياسية كذلك، باعتبار أن دولة الموّحدين التي ستقوم على أنقاض دولة المرابطين ستستثمر في هذا الفضاء العقيدي الصوفي و تحتمي به كإيديولوجيا مضادة للعقيدة الظاهرية الأثرية للدولة التي ستقوم على أنقاضها ؟**

وإذا كان **ابن تومرت** قد حمل المذهب الأشعري إلى الغرب مثل سيف مستل من غمده كما يقول Ignaz goldziher ،فإن بلاد المغرب عرفت الأشعرية قبل ذلك مع **ابراهيم القلانسي**(ت359 هـ) **ودراس بن اسماعيل الفاسي** (ت357هـ) أين انتقل القول من التسليم و التفويض و تبني المالكية في **الفقه والعقيدة** معا إلى ملائمة الأشعرية للمالكية، ومذهب مالك نفسه هو مذهب فقهي بالدرجة الأولى ليس مثل الحنبلية (فقه–عقيدة) كما أن جل علماء المالكية كانوا أشاعرة مثل أبي عمران **الفاسي**(ت430هـ) تلميذ الباقلاني وأبو عمر **الطلمنكي**(ت429هـ)وأبو الوليد **الباجي**(ت474هـ) وأبي الوليد **ابن رشد** الجد(ت520هـ) .

كما أن آراء ابن تومرت الدينية لم تكن فاعلة بالقدر الذي يجعلها كفيلة بإقامة دولة، ولكن سيرته التي اتخذت نسقا مألوفا في بلاد المغرب، وهو نسق الشخصية التي تسحر الجماهير لقدرتها على التأليف السريع بين الجماعات المتباعدة،فالمسألة متعلقة كذلك بطبيعة الشخصية،شخصية الإنسان المغاربي من جهة وشخصية **الزعيم السياسي/ الديني** (المُخلّص) من الجهة المقابلة .

وذلك لأن من خصوصيات التدين في الثقافة المغاربية هوالإرتباط أكثر بشخصية مقدسة وجذابة،وذلك ما أشار إليه Ernest Gellner من أنّ المؤسسة الإجتماعية الأشد خصوصية في الحياة الدينية في شمال إفريقيا هي **الولي** أو آغورام،وفكرة الولي حملت معها إلى جانب معناها الإصطلاحي الديني،وظيفة سياسية لتوحيد القبائل والجماعات الإثنية التي فرّقتها العصبية والمذاهب .

وذلك بالضبط ما وجد فيه ابن تومرت تربة مذللة طيّعة و**رأسمالا دينيا** مرّر من خلاله فكرة **المهدية** كصيغة يعتمد عليها الزعيم **الديني/ السياسي** لدعم مشروعه .

وأنتروبولوجيا العقيدة بهذا المعنى تجعلنا نتساءل؛**هل يمكن للعقيدة ألاّ تقدم فقط من خلال نسق ديني/ تعليمي محض،بل كذلك من خلال مسالك أنتروبولوجية وقنوات سوسيولوجية كالعادات المشتركة و العرف و المحاكاة و الطقوس و المناسبات و كل ما يتعلق بخصوصيات الفضاء السوسيو- ثقافي العمومي ؟**

وسنبدأ الحديث عن الفلسفة في إطار هذا التدافع نحو امتلاك **السلطة** انطلاقا من نص الحدائق **لابن سيد البطليوسي** (444هـ/526هـ) الذي حاول التوفيق بين الفلسفة والشريعة، قبل أن يفكر **ابن رشد** في شرح مؤلفات **أرسطو**،والنص عبارة عن مجموعة من الإجابات على أسئلة وجهها له أعيان **الأندلس حول** إشكاليات مختلفة ؛ فيهمنا جدا أن نقرئه في بعديه المعرفي والإيديولوجي داخل الإطار الذي كُتب داخله، أي ضمن ما يتعلق بطبيعة المرحلة التاريخية التي شُغلت الساحة فيها بالفقه والتصوف،فهوعلى بساطة لغته إلاّ أنه نص منفتح على إمكانيات عديدة للقراءة .

فهل كان الغرض من تقديم ابن السّيد البطليوسي للفلسفة في ثوب ذلك العلم الذي لا يعارض الدين..ذلك العلم المنفتح على كافة العلوم والمعارف،هو تجنيب الفلسفة الصدام – في هذه الفترة بالذات – مع أي منظومة فقهية كانت أو صوفية قد يجهض مشروعها الذي سيُكتمل مع ابن رشد لمّا توفرت الظروف لذلك ؟

وتقدم دولة الموّحدين مشهدين مُختلفين من خلال **أبو يعقوب يوسف** (ت595هـ/ 1195م) المحب للفلسفة **ويعقوب المنصور** الذي أحرق كتب المالكية ثم أحرق كتب ابن رشد فيما يعرف **بنكبة** ابن رشد، ليعيد استدعاءه وتكريمه بعد ذلك و يعيد للفلسفة **سلطتها، فهل كان حرق كتب ابن رشد مجرد إجراء سياسي ؟ وهل كانت كتب الفلسفة بذلك مجرد كبش فداء ضحى به الخليفة في فترة حرجة لإحتواء الفقهاء الذين كانوا يتوّجسون من مقالات الإسلاميين و الفلاسفة على السواء ؟**

وإن حدث ذلك الصدام الذي أجلّه **البطليوسي** بحكمته بعد مدة بين ابن رشد والغزالي إلاّ أن تصوير ذلك الخلاف كتراجيديا تنتهي الفلسفة من خلالها مأساويا،دون الأخذ بعين الإعتبار **طوبولوجيا الفضاء** la topologie de l’espace الذي كان يشغله كل من الفقه و التصوف والكلام والخريطة الجيوسياسية ككل، والتي عرفت جملة من الإضطرابات **(إرتجاج السلطة السياسية)** أهمها اجتياح الصليبين للقُدس(495هـ) في

المشرق، حيث أدى ذلك إلى نشوء شكل من التوجس من الثقافات الوافدة من الغرب فأضحت منبوذة على مستوى المخيال الديني السياسي و لن تكون بلاد المغرب بمنئى عن ذلك بطبيعة الحال .

وما يمكن أن نسمّيه إقصاء الغزالي للعقل كان ظرفيا كذلك ، خاصة داخل ذلك الوضع المتشّنج الذي أُغتيل خلاله الوزير السلجوقي **نظام الملك** ، والذي دفع بالغزالي إلى التضحية بالفلسفة، لكن ليس **بكل** الفلسفة ، فطبيعي أن يؤدي اتهام بعض الأفكار الفلسفية إلى تعميم الإتهام على الفلسفة ككل ! كما أن الغزالي لم يكن يملك بديلا آخر أمام خطر الباطنية الإسماعيلية التي نهلت من الفلسفة اليونانية كما يقدمها **ابن سينا**، وتحوّل حركة **الحسن الصباح** التعليمية المُسّلحة إلى خطر حقيقي على الدولة.

ومن ثم رأى **ابن رشد** أن **الغزالي** لم يطّلع على الفلسفات،إنما تعّرف على بعضها من خلال **ابن سينا** الذي سلك طريق المتكلمين لا طريق الفلسفة؛ وذلك ما يظهر في أقواله فهي ليست فلسفية محضة،بل مزيج من **الفلسفة المشائية** و من **الكلام** كأفكار الممكن بذاته والواجب بغيره ومقولات العلم الإلهي.

وانطلاقا من ذلك يبيّن ابن رشد أن الإختلاف بين الفلسفة والدين والذي لا يعني الخلاف بالضرورة هو إختلاف **إبستمولوجي** بالأساس؛نظرا لإختلاف الأصول والمبادئ والأسس والمنطلقات والأرضيات .

فهل يمكننا إعتبار الخلاف بين الغزالي وابن رشد حتى على مستوى التسميات (تهافت الفلسفة – تهافت التهافت) تدافع طبيعي نحو إمتلاك و حيازة سلطة علمية ؛ ماداما قد اتفقا على إلجام العوام عن الخوض في مسائل الكلام ؟

وهل انتصار الغزالي في رهان العامّة على ابن رشد جعل هذا الأخير يراهن على "السياسي" صاحب السلطة السياسية ليحقق نوع من التوازن على مستوى حركية السلطة وليحمي الفلسفة من الإقصاء في آن واحد؟

هكذا وجدنا **إشكاليتنا** تُطرح في كل فترة تاريخية ، لكن ليس بالشكل الذي يبحث أو يُنّقب عن كل ما هو سياسي فيما هو ديني ، وعن كل ما هو ديني فيما هو سياسي ، بل بالشكل الذي تُصيغه **بفعل تشاركي** مختلف الفضاءات السيكولوجية والإجتماعية والإقتصادية والأنتروبولوجية في **القول** في العقيدة وفي السياسة معا بشكل نموذجي

paradigmale؛ **فالخبرة** المتراكمة للإختيارات الفقهية والعقيدية على المستوى الديني المحض كانت تشتغل مع **حركية** سياسية بشكل يوّظف كلاهما الآخر ويستثمر في **السلطة** التي يمتلكها، لكن ضمن **إطارأنتروبولوجي** وإجتماعي يختلف من نموذج تاريخي إلى آخر،وذلك معناه أن بحثنا ليس في الفلسفة السياسية و لا في تاريخ العقيدة وإنّما في فلسفة التاريخ المغاربي الإسلامي، ومن هنا نطرح **الإشكالية الرئيسية للبحث:**

إلى أي حد يمكننا أن نقول أنه ورغم الإختلاف في طبيعة الطرح لثُنائيتي (فقه السياسة/ سياسة الفقه) (عقيدة السياسي/ سياسة العقيدة) على المستوى التاريخي المحلي نظرا لتباين الخصوصيات حتى داخل الفضاء الواحد (القيروان– المهدية – تيهرت– بجاية – تلمسان– فاس – مراكش) ، إلاّ أن تجربة العقيدة و الفقه وتجربة المذهب الديني في المغرب الوسيط الذي أعقب عصر الولاة؛كانت في تفاعلية مستمرة مع التجربة السياسة من خلال قنوات ومسالك الفضاء العام؛الأنتروبولوجية والسيكولوجية والسوسيولوجية الموضوعية والفاعلة ؟

- **منهج الدراسة :**

لقد وجدنا في منهج الأركيولوجيا **L'archéologie** بكل مفاهيمه وأدواته التي يُتيحها منهجا ملائما لهذه الدراسة، فحتى وإن كان هناك تاريخ واحد بالمعنى **الهيجلي** فهذا لا ينفي وجود **تواريخ** ، تجعل الحقيقة دائما مُحايثة للفترة التاريخية الخاصة بها ، والتي تُنتجها على مستويات الخطاب– النظام– الممارسة– المؤسسة (دينية – سياسية – إجتماعية).

ولايُمكننا الحديث من خلال مفهوم **الإنفصال** بهذا المعنى عن معنى شامل أو مُفارق فالمعنى **بفيزيائيته** physique du sens يكون مصنوعا و منبثقا من تفاعل **الأجزاء** المترابطة ، ومن شبكة الخطابات المتداخلة بكل ما تحمله من إستعارات وتمويهات وإقصاءات ، من خلال منظومة معرفية أو إبستمي خاص كما يقول **فوكو**، يتشكل من خلال حضور تلك الفضاءات/ العلوم المجاورة للفلسفة؛علم النفس وعلم الاجتماع والأنتروبولوجيا والإثنولوجيا.

كما استعّنا بالجينيالوجيا **la généalogie** كمنهج يبحث في الأصول و**البدايات** ، فإن كانت نماذج الدولة التي قامت ببلاد المغرب بالمعنى السياسي تنتمي إلى الفضاء الذي

انبثقت داخله بمعنى **تاريخ – محلي**، فإن المذاهب المختلفة (خوارج – شيعة– إباضية) تستمد سُلطتها دائما من البداية.. تجربة النبي (ص) والسلف ، فكان ضروري أن نبدأ من **البدايات** مادام للمذاهب تاريخ وللعقيدة تاريخ وللفقه تاريخ كذلك .

وقد استعنا كذلك بآلية التفكيك **La déconstruction** في معالجة بعض الإشكاليات الفرعية، والتفكيك عند Derrida هو تحليل وحدة ثابتة إلى عناصرها ووحداتها وأجزائها المُؤسسة لها،وهذه الوحدة قد تكون نصا كما قد تكون حادثة تاريخية واقعة– حدث؛فحادثة كالإحراق نفسها تتحول إلى نص مادامت تتشكل من نسيج مرّكب من تعبيرات ودلالات وإشارات تستدعي التفكيك والعزل لفحص بنيتها والتعرف على حقيقتها من كل الجوانب .

وإذا كان دريدا قد استعمل مفهوم الإختلاف في سياق ثقافي معيّن،فإن **التنوع** المذهبي الديني ببلاد المغرب الوسيط يطرح مسألة الإختلاف على عدة مستويات :

- الإختلاف بين المغرب والمشرق (مركز/ هامش) .
- الإختلاف في المعرفة الدينية (ظاهر/ باطن) .
- الإختلاف في العقيدة (السنة/الشيعة).
- الإختلاف في الفقه (مالكية/ إباضية).

والحديث عن الثنائيات بهذا الشكل لا يعني الإستسلام لمنطقها الخطي النمطي، والذي يعيد إنتاج نفس الثنائية بشكل معرفي تراكمي، ولكن المقصود استثمارها بالشكل الذي يقوّض **سلطة المركز** التي تفعل فعلها داخلها من أجل التعرف على المعاني التي تقبع في **الهامش** ، والتي كثيرا ما تُعبّر عن الحقيقة التي قد تغيب عن المركز/ المتن.

- **منهجية الدراسة:**

إن الإهتمام بتلك الحقيقة القابعة فيما هو هامشي و**مغيّب** في تاريخ تجربة جماهير الناس العاديين،والذي غالبا ما يتّم تجاهل وجودهم ، ويُنظر إليهم بلا اكتراث أو لا يرد ذكرهم إلاّ بصورة عابرة في المسار العام للتاريخ ، رغم أنهم في الكثير من الأحيان يكونون هو صُناع التاريخ الحقيقيين، يتيح لنا جزئيات أخرى من الحقيقة التاريخية.

وبهذا المعنى يكون **لكل شيء تاريخ** كما يقول B.S Haldane في Every thing has history، وقد اعتبر Fernand Braudel في مؤلفه حول "البحر المتوسط" أنّ **الأحداث والوقائع** histoire événementielle بمثابة الزبد الذي يطفو فوق موجات بحر

التاريخ ، ويهمنا ذلك نظرا لأن **العامة** كان لها دور مهم و مواقف فاعلة في الإختيار بين المذاهب الفقهية ومناهج العقيدة من خلال النماذج التي اخترناها.

والثقافة الشعبية بكل ما تحمله من معاني ودلالات رمزية تفتح عدة إمكانيات للقراءة كما يرى Edward Thompson في History from below والحالات المنعزلة التي لا تبدو مهمة كالنباتات التي تعيش يوما واحدا ، إذا وضعت كحدث تاريخي داخل سياق للقراءة متعلق **بالخبرة** المعاشة كالذي يقترحه w.Dilthey،أوداخل السياق الثقافي كاملا التي يتبنى المفهوم العلاماتي للثقافة كالذي يقترحه Clifford Geertz [1] من خلال منهج **الوصف المكثف**، فإنها ستساهم في معرفة أو كشف أجزاء من المعنى.

فالوصف المكثّف منظار يلتقي فيه التاريخ بالأنتروبولوجيا،ويبدأ من جملة من العلامات والرموز، محاولا أن يوائمها داخل بنية تقرّب فهمها وإدراكها،عوض أن يبدأ بسلسلة من الملاحظات ويحاول بناء نظرية واحدة تشبه القانون؛ ومن ثمّ فمدارالنجاعة في الوصف المُكّثف هو تسجيله لسلسلة من الحقائق المُتناهية في الصّغر والتي يمكن تفسيرها إذا ما وضعت داخل مجرى الخطاب الإجتماعي كسياق موَحد ،أمّا فعالية **المقاربة** فتكمن في استخدام التحليل **الميكروسكوبي** للأحداث المتناهية في الصّغر من أجل التوصل إلى أبعد الإستنتاجات .

ولا يرفض Geertz **النظرية** كآلية و كإجراء علمي، وإنّما **كسلطة** قائمة نظرا لمّا تتمتع به من شمولية ،و قدرة على التحوّل إلى نمطية في الكشف،حيث تُلغى بذلك الكثير من النماذج الموجودة والإمكانيات المُتاحة ، فمن غير المفيد أن نبحث عن قوانين ومفاهيم عامة طالما أن الثقافة مُكونة من **شبكة** من الدلالات التي لا يمكن إخضاعها للتحليل العلمي التجريبي الذي يلتمس صياغة قوانين كلية.

وبهذا المعنى يكون **التاريخ** علم **تفسيري** يبحث عن المعنى،طالما أن الصياغات النظرية تحلّق على إرتفاع منخفض جدا فوق التفسيرات التي تحكمها، بحيث لا يكون لها الكثير من المعنى أوأنها تستدعي الكثير من الإهتمام بعيدا عنها .

ورغم أن Geertz يعتمد على التفسير الذي استبدله ديلتاي بالفهم إلاّ أنه يستعير إطار الدائرة التأويلية الذي تبلور مع F.Schleiermacher والذي تحدث من خلاله عملية

[1] - Geertz clifford, interpretation of cultures, Basic Book, classics, 1973.p :

الفهم، وهو أن الكل يكتسب معناه من الأجزاء التي يتكوّن منها،وفي نفس الوقت فالأجزاء لا يمكن فهمها إلاّ بإحالتها إلى الكل الذي تنتمي إليه .

كما أن الأفكار النظرية ليست مُبتكرة من جديد في كل دراسة بل هي مستعارة من دراسة ظاهرة أخرى،لا لشيء سوى لأنها تقترب في خصائصها من الظاهرة الجديدة وأقلّ شيء يترتب على هذا الإجراء هو إلغاء **الخصوصيات** التي تميّز كل ظاهرة على حدى سواء في أبعادها الصريحة أو في مضامينها الرمزية المضمرة .

ورغم نقد Geertz للنظرية بسبب هذه العوائق الإبستيمولوجية إلاّ أنه لا يضحي بها كلية، وإنمّا يضعها بعد الوصف المكثّف، ومن هذا الموقع فقط تكون مهمتها ليست تقنين نظريات مجردة ، ولكن أن تجعل الوصف المكثّف ممكنا ؛ فبعد الكشف عن بنى المفهوم التي تشير إلى أفعال الموضوع وإلى ما قيل في الخطاب ، وبعد بناء نظام من التحليل يهتم بما هو مشترك بين البنى، تأتي وظيفة النظرية وهي أن توّفر **المفردات** التي تمّكن **الفعل الرمزي** من التعبير عن نفسه .

وما يهم هنا ليس أن نتّفق مع Geertz في موقفه أم لا ، لكن كون الوصف المكثف ليس نظرية في حد ذاته بل هو آلية منهجية أو لنقل نظرية في المنهجية ، سيكون ملائما لإشكالية البحث، وسنستفيد منه من خلال **الوحدات** الآتية :

- **المناظرة :**

لطالما احتلّ الكلام بوصفه قولا يفيد الإظهار والظهور Apparition أو البيان موقعا مركزيا داخل النص التاريخي الحدث كذلك، ورغم أن الكلام يتخلله ما يقال وما لا يقال، ما يدخل في الحضور وما يغادر هذا الحضور ومايتبثق من قول متعدد الأشكال ، إلاّ أن المعرفة التي يُنتجها **الكلام** في اتجاه واحد تختلف عن المعرفة التي يُتيحها الحوار، منذ أن كنا حوارا كما يقول Holderlin وكان باستطاعتنا أن نسمع بعضنا بعضا،**فأن نكون حوارا وأن نكون في التاريخ هما أمران متزامنان في القدم**[1]، ويشكلان كلا لا تنفصم عراه، إنهما الشيء الواحد والشيء عينه.

1- هيدغر مارتن: إنشاء المنادى، تلخيص وترجمة: بسام حجار، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1994، ص 60.

فقدعقدت المُناظرات بين **سليمان الفراء** المعتزلي و**سعيد بن الحداد** الشافعي (ت302هـ) حول إشكالية القدر والمكان والإستواء، وبين بن الحداد **وأبو عبد الله** الشيعي حول إشكالية الإمامة وما يتعلق بها من مسائل الفاضل و المفضول ومنزلة علي، وعقدت المناظرات بين المالكية والإباضية الذين يروون مناظرة أبو **عبيدة الإباضي وواصل بن عطاء** المعتزلي.

كما كانت الأطراف تستجلب المُناظرين البارعين كالمهدي **النفوسي** الذي جلبه الإمام **عبد الوهاب** بن رستم ليناظر المعتزلة الواصلية ، أين دخل المتناظران في **ظنون العلم** فخفي ذلك عمن حضرهما حتى أصبح **كالصفق بين الحجر**.

وما يهمنا ليس تقريب الحقيقة المعرفية من خلال الحوار/ الخطاب بقدر ما أن نضع الحوار كظاهرة داخل النسق العام (الديني– اللغوي – النفسي – السياسي) .

ومن هنا هل يمكننا أن نقول أن الحوار في المناظرات التي عقدت في بلاد المغرب بقي رهين ثنائية الهجوم/الدفاع أكثر ممّا كان فرصة لصناعة فقه للتعايش وقبول الآخر،لأن الهاجس الذي كان يحرّكه هو إفحام الخصوم، ودفعهم إلى الإعتراف والخضوع، بكل ما في ذلك من حيلة ومخاتلة وتأثير على القدرات الذهنية للمحاور.

وهل كانت إمكانية الإتفاق مُعدمة منذ الوهلة الأولى ما دامت المسألة متعلقة بنزاع حول سلطة دينية / سياسية لا تقبل القسمة على اثنين ؟

- **الإحراق :**

أحرق المُرابطون كتاب **الإحياء** (503هـ) وأحرق بعدها يعقوب **المنصور** الموّحدي (580–595هـ) كتب المالكية، وإن كانت الأبعاد المذهبية والسياسية تبدو مركزية في حوادث إحراق الكتب، إلاّ أن الإهتمام بحيثيات الحادثة أوالظاهرة في جزئياتها وتفاصيلها البسيطة مهم كذلك ، لأنها تقع داخل السياق ، فهي تقول جزءا من الحقيقة .

ويتيح لنا **الوصف المُكثّف** كمنظار يهتم بسلسلة الأحداث المتناهية في الصّغر والذي يشتغل عن طريق الموائمة بين عدّة عناصر داخل بنية يسهل فهمها.. **الرسميات وبروتوكولات** الإحراق،وكل ما يتعلق بذلك من **طقوس** سياسية والساحة العامة وروضة المسجد والباب الغربي،وعملية الإحراق في حد ذاتها حيث أحرق الكتاب على هيئته بجلوده بعد إشباعه زيتا.

الحلم:

إذا كان الخليفة المأمون رأى **أرسطو** في المنام لأنه كان تواقا لطلب المعرفة بطبيعته، فإن الحلم الذي رآه الخليفة الموّحدي يعقوب المنصور سيساهم في استبدال وتغيير **العقيدة الرسمية** لدولة كبيرة مترامية الأطراف، من القول **بالظاهر والأثر** إلى القول **بالباطن وبالتصوف**، وذلك ما ظهر في سلوك الخليفة نفسه، وهنا يصبح الحلم بكل ما يحمله من صورومُؤثرات صوتية؛ لا يتعلق بأحاديث النفس فقط بل أصبح يُؤدي **وظيفة** سياسية من خلال ما يسمى **سيكولوجيا السياسي** ومنها يمكننا الحديث عن **سيكولوجيا الزعيم** كذلك.
ومن الأحلام ما رآها فقهاء المرابطين الذي أحرقوا كتب أبوحامد، والتي تُصوّرها الرواية ككوابيس تنبؤهم بقرب حلول اللعنة عليهم،لكن ذلك يقع دائما داخل الإيديولوجية الموّحدية التومرتية من خلال إعادة استثمار الغزالي ليس على مستوى **الدعوة/ الدولة** فحسب، بل كذلك على مستوى **المخيال الرمزي المشترك** للفئات العريضة المتعاطفة مع إحياء الغزالي، والتواقة إلى التصديق بالرُؤى والأحلام مع إيمانها بالأولياء وبحلول اللعنة لمن أساء إليهم؛ونظرا لإرتباط **التصوف بالحلم** وبالرؤيا كوسيلة من وسائل الكشف سيكتسب **المشروعية** السياسية لتمثيل العقيدة الرسمية للدولة .

فقد كان الحلم في البداية برؤية أم **عبد المؤمن بن علي** الخليفة الأول وهي حامل به، ثم رؤية عبد المِؤمن نفسه في سفره مع عمه الذي التقيا فيه بابن تومرت ؛ **فكيف يمكن أن تنطوي تعبيرية الحلم بتأويلها لرمزيات الصورة والمشهد كالصُحفة والنار والنحل..على مضامين سياسة محضة ؟**

- **المرأة :**

التاريخ يكتبه الرجل والنص التاريخي يدور حول الرجل، بينما تكون المرأة موضوعا مثل كل المواضيع الأخرى، وقد تكون في الهامش لكن تُمارس **سلطتها** بطريقتها،فالنساء يمّثلن المجموعة التي دفعت أعلى الضرائب ليتطور تاريخ الرجال كما يقول Jaque le Goff وهو يستعيد مقالة Carle Gizinburg و Carlo poni – La micro histoire [1]،

[1]- لوغوف جاك، التاريخ الجديد، ترجمة وتقديم: محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت،ط1، 2007، ص 73.

فلم يقتل **ابن ملجم علي بن أبي طالب** (رمضان 40هـ) إلاّ بتحريض من عروسه **قطام بنت الشجنة** التي فقدت أبوها وأخوها في النهروان.

كما أن الخطب النارية التي كانت تُلقيها **البلجاء** ضد الظُلم و الطغيان تسببت في مقتلها على يد عبيد الله بن زياد، و من النماذج **غزالة** زوجة شبيبا و **سلافة** الفارسية زوجة الحسين بن علي أم زين العابدين والتي ساهمت في توطيد العلاقة بين العلويين والفرس، **وزينب** النفزاوية التي دفعت بيوسف بن تاشفين (ت493هـ) نحو **السلطة** في الوقت الذي رأته مناسبا لذلك .

- **سوسيولوجيا التصوف:**

استطاع التصوف أن يؤسس تاريخا فعليا للمعرفة الباطنية في بلاد المغرب نظرا لأنه خلق لنفسه مجالا اجتماعيا في أوساط العامة ، فانتشر وتغلغل وتحول إلى عقيدة تُؤمن بالكرامات وبحكمة الأولياء ، ولا أحد يقوى على معاكسة التيار لأن الحقيقة بدت للعيان **فإلى أي حد كان الإنتماء إلى التصوف كعقيدة لا يتم إلاّ من خلال سلطة الفضاء السوسيولوجي الشاسع الذي يشغله ؟**

أنتروبولوجيا الفقه والإختلاف :

تلعب الخصائص الأنتروبولوجية دورا مهما في الإختيارات الفقهية، فقد فشلت الشيعة الإسماعيلية وتقلصت الإباضية في بلاد المغرب لأن خصائص **الإنسان والمنطقة المغاربية** لم تستجب لمذهبيهما، نظرا للإختلاف في العادات والمعاملات والعرف والذهنيات والطقوس والمناسبات الدينية و حتى في اللّباس وفي كل ما يتعلق بالحياة اليومية وبالفضاء العمومي بشكل عام، بينما نجحت المالكية والأشعرية والتصوف لأنها لائمت الناس واستجاب الفضاء العام وخصائص الشخصية المغاربية لذلك.

- **سيكولوجيا العقيدة :**

ما بقي في الأنفس من حسرة على تضييع نصر كان يبدو مُحققا في صفّين والإنعكاسات النفسية للنهروان أججا رغبة **التمرد** لدى الخوارج ، كما أن **نافع بن الأزرق** كان يهوى

الإستعراض الذي كان عادة قديمة عند خوارج البصرة ، وربما توفرت نفس الرغبة لدى **فجاءة قطري وشبيب بن يزيد الصفري** .

كما أن رواية الشيعة لتاريخ أهل البيت ومقتل **الحسين** تراجيديا واستثمارها كإيديولوجيا في ممارسة المعارضة السياسية، وجدت في الفئات الإجتماعية **المقهورة** والمتدمرة من أنظمة الدول السُنية ملاذا أو ملجئا ، فكان الإنتماء إلى الشيعة في وجه من وجوهه تعبيرعن وضعية **سيكو/ سوسيولوجية** محضة، هامشية في غالبية الأحيان.

وفكرة المهدي نفسها وظفت كإيديولوجيا للمستضعفين والمهمّشين والمقصيين كالموالي والقبائل التي لا تملك تمثيلا على مستوى الحكم **والسلطة**، والأعاجم الذين يتوّقون إلى الخلاص على يد شخص يملأ الأرض عدلا بعد أن ملأت جورا، فاقترن بذلك معنى التشّيع على مستوى **المخيال السوسيو/ سياسي**(socio-polis) بمواقع إجتماعية، في ظل رغبة متنامية في الإنتماء، **فالسلطة** افتكت من آل البيت ولابّد أن ترجع لهم، ومن هنا تقترن **سيكولوجيا الجماهير بسيكولوجيا العقيدة** .

هذه هي المنهجية التي حاولنا أن نكون أوفياء لها طوال محطات هذا البحث الذي يمكننا اعتباره بمعنى آخر بحث في منهجية القراءة أو في كتابة التاريخ، نظرا لتلازم **المعرفة بالمنهج** تلازم الوجود بالماهية، ويقدم **فولهوزن يوليوس** نموذجا لهذا النمط في كتابه **الشيعة والخوارج – المعارضة السياسة الدينية**– ففضلا عن أنه يُقدم المعرفة والمنهج في أن واحد بالمعنى **الغادميري** ، فإنه يقدم النص التاريخي الذي قد يبدو عاديا بسرديته وخطيته الحدثية بشكل جمالي وحكائي مُشهّي للقراءة.

ومن خلال ذلك اشتمل البحث على مقدمة وخاتمة و ملحق و أربعة فصول: كل فصل يتكون من ثلاث مباحث

يتناول **الفصل الأول:** دولة الأغالبة من خلال التأسيس الفقهي للمالكية و**سلطة** النص بين الأسدية والمدونة، ومن ثم **سلطة** المذهب ودور السلطة السياسية في إدارة الخلاف وموقفها من العقيدة ، وعلاقة الأغالبة بالتشيع و الإعتزال.

الفصل الثاني : يتناول الدولة الفاطمية والصدام الذي حدث بين النموذج الإسماعيلي الوافد والنموذج السُني الأصلي، ثم فن المناظرة وما يتعلق به من إشكاليات الكلام والإمامة والفهم التأويلي ، ثم سُوسيولوجيا الإختلاف الفقهي .

أمّا **الفصل الثالث:** متعلق بالإباضية والدولة الرُستمية بدءا بجينالوجيا الخوارج والسيكولوجي والإجتماعي في هذا السلوك، وسياسة الفقه والإختلاف بين الإباضية والمالكية،والإختلاف في العقيدة من خلال إشكالية الأسماء والصفات وإشكالية الرؤية والمكان،وإشكالية الكلام وخلق القرآن،واللامنزلة بين المنزلتين والفعل الإنساني ومفهوم الجبل الذين قالت بهما الإباضية.

أما **الفصل الرابع** : فيتناول دولة المرابطين وقيام دولة الموّحدين من خلال الفقه والسياسة ومفارقات الإحراق ومقاربات الخطاب،والسلطة العلمية بين الفقه والتصوف والقول الفلسفي وسياسة المعرفة من خلال كتاب الحدائق للبطليوسي،و**سلطة** التصوف والمعارضة السياسية،ثورة المريدين وقيام دولة الموّحدين، ثم **ابن قسي** والتصوف السياسي وفكرة المهدوية وأنتروبولوجيا بلاد المغرب،والفلسفة بين العلم المدني والسياسة .

وأكيد أن لكل بحث صعوباته، ولم نعثر على دراسة بهذا العنوان وبهذه النماذج وبهذه الإشكالية بالضبط ، لكن البحث يشترك مع الكثير من الدراسات السابقة بشكل أو بآخر في بعض المواضيع على غرار الصراع المذهبي بإفريقيا لعبد الرحمن المجذوب،والسلطة بين التسنن والتشيع لمصطفى بنسباع .. ولقد استفدنا كثيرا من خلال ما أتيح لنا مما كُتب في الموضوع وحاولنا بعد ذلك أن نصنع أو أن نصيغ نصا نأمل أن يكون إضافيا.

في دلالة مفهوم السلطة :

يرى هيوم أن السلطة ليست إلاّ مقولة ذاتية ؛ فهي ليست مُسلّمة بل فرضية يجب اثباتها وهي ليست **صفة** مُلازمة للأفراد، ولكنها تبدو كمظهر غائي أساسي من خلال قدرتها على **إنتاج** تأثيرات من ذاتها على الأشخاص والأشياء ، فهي تُعرف دائما بهذه الفعالية . ويرى Georges Balandier أن "خضوع **السلطة** لحتميات داخلية تُظهرها كضرورة يخضع لها كل مجتمع "[1]، فهي تبدو أيضا كمحصّل لضرورة خارجية، فكل مجتمع على علاقة مع الخارج، ومرتبط مباشرة بالمجتمعات الأخرى التي يعتبرها غريبة وكل ما يأتيه منها غريب (نقول بما في ذلك مذاهب الفقه والعقيدة) لذلك يلجأ إلى **لفظ** كل ما لايتلائم مع تركيبته **الأنتروبو/ سوسيولوجية.**

ومن ثم كان الرمز تعبير عن تمايز عن الخارج ، و**السلطة** والرموز الخاصة بها توفر للمجتمع وسائل تأكيد وجوده وكينونته وتماسكه الداخلي،أي أنّ للرمز كذلك **سلطته** عندما يمنح للمجتمع وسائل تموقعه و تميّزه (الهوية الجماعية عامة بما في ذلك الدينية) وحماية نفسه مما هو غريب عنه .

ويعرّف M.foucault **السلطة** بأنها "**إستراتيجية** أكثر منها **ملكية**، ولا يعود مفعولها وأثرها إلى تملك ما بل إلى تدابير وحيّل ووسائل وتقنيات"[2] ، فهي **تُمارس** أكثر مما **تُملك**، فهي ليست حق تحتفظ به لنفسها (القبيلة أو الطبقة) أو يتمتع به (المذهب أو الخطاب) بل هي مفعول مجموع مواقعها الإستراتيجية،ونقط مواجهة لا حصر لها وبؤر عدم استقرار، مع ما تُنذر به من انفجار صراعات وإنقلابات ضمن ميزان معيّن للقوى.

فهي ليست متجانسة بل تتعدد الإمكانيات التي تشتغل وتتخفى فيها من خلال ما يُسمى **ميكروفيزيائية** السلطة، وبهذا المعنى ليس **للسلطة** جوهر عند فوكو بل هي **إجرائية** وليست عرضا بل إنها علاقة،**ومن هنا فما نقصد بالسلطة في عنوان هذا الرسالة** وطوال فصول البحث ليس السلطة السياسية فقط بل **السلطة الدينية** كذلك **سلطة المذهب** سواءا في الفقه أو في العقيدة و**سلطة السلف** و**سلطة الظاهر** و**سلطة الباطن** و**سلطة**

---

[1]- بالانديه جورج، الأنتروبولوجيا السياسية، ترجمة: علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1990، ص 55.

[2]- دولوزجيل، المعرفة والسلطة- مدخل لقراءة فوكو- ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1987، ص 31.

النص (نص مدوّنة سحنون ونص الأسدية ونص الإحياء ونصوص الفتاوى..) كما نعني بها سلطة الفضاء الإجتماعي(**سوسيولوجيا السلطة**) وسلطة الإنتماء إلى الفضاء الأنتروبولوجي (**سلطة الأنتروبولوجيا**) وسلطة **الإثنيات** وسلطة **السيكولوجي** وسلطة كل ما يشارك في صُنع و صياغة تلك الحركية التي يمتاز بها التاريخ الذي يكون **محليا** في نفس الوقت الذي ينتمي فيه إلى **تاريخ شامل** لا يتجه دائما من المشرق **نحو** المغرب.

الفصل الأول: دولة الأغالبة في بلاد المغرب :

– المالكية/ المذهب والتأسيس الفقهي

– المبحث الأول: جينالوجيا المالكية ببلاد المغرب

– المبحث الثاني: سلطة النص بين المدوّنة والأسدية

– المبحث الثالث: السلطة العلمية بين المالكية والحنفية

– المبحث الرابع:السلطة السياسية :إدارة الإختلاف في الفقه والعقيدة

– أمراء الأغالبة وعقيدة الشيعة

المالكية / المذهب والتأسيس الفقهي :

يعتبر الإمام **مالك** وريث علم المدينة كلّه، هذه المدينة التي توفي بها حسبما يذكر عشرة "آلاف من الصحابة والباقون منهم تفرّقوا في البلاد" [1]،وقد ورث فقهاء المدينة السبعة علم هؤلاء الصحابة الذي انتقل بدوره إلى مالك عن طريق شيوخه، الأمر الذي وفّر للمذهب **سلطة** فقهية/علمية ؛ باعتبار أفضلية المدينة على بقية الأمصار.

إذ افتتحت الأولى بالقرآن في حين افتتحت سائر البلاد بالسيف عنوة أو صلحا بما فيها مكة،وذلك ما جعل "**عمل أهل المدينة**" وإجماعهم من أهم أصول المالكية، والذي يقدّمه مالك أحيانا على الحديث الصحيح، ويقدّمه على "خبر الواحد"، لأن" مخالفة أهل المدينة له دليل على نسخه، واعتمد عليه في نيف وأربعين مسألة" [2].

ويرد هذا الأصل في الموّطأ عموما على شكل" الأمر عندنا " وهو ليس من اجتهاد مالك بل سبقه إليه شيخه **ربيعة الرأي** الذي يقول:" ألف عن ألف أحب إليّ من واحد عن واحد"[3]، وقد كان **الليث بن سعد** ممن رفض هذا الأصل؛ إذ بعث إلى مالك برسالة نقدية مشهورة، كما تعتمد المالكية على الكتاب والسنة، ثم الإجماع عند توفر النص ثم القياس، وكذلك المصالح المرسلة التي توّسع فيها المذهب كثيرا، والإستحسان الذي تمّ اللجوء إليه لدفع الحرج الناشئ عن إطراد القياس.

ونتيجة لتقديم مالك للإستحسان أحيانا على القياس، ولتوّسعه في الإعتماد على المصالح المرسلة، فقد اتُهم بأنه أكثر من استعمال الرأي مثل العراقيين، ولذلك عارضه **الشافعي** لأنه " لو جاز لكل مجتهد أن يستحسن فيها لا نص فيه لكان الأمر فرطا "[4]،ولذلك قال الليث بن سعد " أحصيت على مالك سبعين مسألة قال فيها برأيه، وكلها مخالفة لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ".

---

[1]- القاضي عياض، ترتيب المدارك وتحقيق المسالك لمعرفة أعيان مذهب مالك، تحقيق: أحمد بكير محمد، طرابلس،1967، ج1 ص، 67.

[2]- علي حسن عبد القادر، نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي القاهرة، ط 2، 1956، ص255.

[3]- القاضي عياض، المصدر نفسه ، ج 1، ص 66.

[4]- أبو زهرة محمد ، مالك- حياته وعصره آراؤه وفقهه- دار الفكر العربي، ط 1، 1383هـ/ 1964، ص359.

وكان ردّ مالك على ذلك حسب القاضي **عياض** " أما أكثر ما في الكتاب (الموطأ) فرأي و لعمري ما هو رأيي ولكن سماع من غير واحد من أهل العلم و الفضل و الأئمة المقتدى بهم، الذين أخذت منهم، وهم الذين كانوا يتقون الله فكثر علي فقلت رأيي" [1].

ورغم اعتماد **مالك** على الرأي أحيانا في ميدان الفقه حيث أنه و باستثناء **ابن قتيبة** الذي يصنفه ضمن أهل الرأي ، فإن جل المصنفات تضعه في خانة أهل الحديث، لمقابلته بأهل الرأي الذين يمّثلهم **أبو حنيفة**، ويرى Alfred bel أن مذهبه " أكثر تمسكا بظاهر النصوص قرآنا وسنة مقارنة مع المذاهب الأربعة"[2] .

ولقد استنتج الفاضل بن عاشور أن "الرأي" معتمد عليه لدى المذاهب السنية الأربعة، والإختلاف بينها يكمن في اتساع دائرة العمل به، حيث " يأتي في المرتبة الأولى المذهب الحنفي ويليه المذهب المالكي ثم المذهب الشافعي ثم المذهب الحنبلي "[3].

وإن اعتمد مالك أحيانا على الرأي والإجتهاد في المسائل الفقهية ممثلة في العبادات والمعاملات، فإنه يتمسك بالنصوص في المسائل العقدية؛ مثل القدر والإستواء والرؤية وغيرها، كما أنه يرفض الإفتراضات؛ فقد ضاق ذرعا **بأسد بن فرات** عندما أكثر وألّح عليه في الأسئلة من نوع، **فإن كان كذا وكذا؟**

فقال له مالك: هذه " **سليسلة بنت سليسلة** إن أردت هذا فعليك بالعراق!"، و ذلك لأن الفقه الحنفي يعتمد كثيرا على الإفتراضات وفقا لمبدأ "وجوب الإستعداد للبلاء قبل وقوعه"، بينما يعتمد المالكية على مبدأ "دعها حتى تقع" .

ويتميّز المذهب المالكي بموقفه المحافظ اتجاه **السلطة** السياسية إذ ينبذ الخروج عليها إلاّ في معصية الله، وهو محبّذ لدى العامة، نظرا لإهتمامه بمصالحهم من خلال المصالح المرسلة، وقد قال مالك " سلطان جائر سبعين سنة خير من أمة سائبة ساعة من النهار"[4]، هذا المبدأ السياسي ساهم بشكل كبير في حدّة الخلاف **الفقهي/العقيدي** بين المالكية والمذاهب الأخرى .

---

[1]- القاضي عياض ، المدارك ، ج1 ، ص 194.

[2]- ألفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي ، تر: عبد الرحمان بدوي، بيروت ، ط2 ، ص 58.

[3]- بن عاشور محمد الفاضل، المحاضرات المغربيات، تونس، 1974، ص 92.

[4]- القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج2، ص 493.

فقد ورد لدى الإباضية في مسند **الربيع بين حبيب** البصري (ت170هـ) حديث منسوب إلى الرسول(ص) يقول فيه:" أفضل الأعمال كلمة حق يقتل عليها صاحبها عند سلطان جائر " [1]، وقد كان للظروف السياسية دور مهم في هذا الموقف المحافظ لمالك، نظرا لمّا بلغه عن هتك الكعبة خلال ثورة **عبد الله بن الزبير** وسفك الدماء خلال ثورات الخوارج والشيعة وكذلك نظرا لتأثره بشيخه **الزهري**(ت124–642) الذي تولي القضاء بالشام،واتهمه الخوارج ببيع ذمته للأمويين، وقد اكتسب المذهب المالكي سلطة واضحة ببلاد المغرب، بين الكثير من المذاهب والتيارات الأخرى، وما يهمنا هنا بداية هو علاقة المالكية بالغرب الإسلامي .

[1]- مسند الإمام الربيع بن حبيب ، تحقيق : محمد إدريس، بيروت، دمشق، 1995، ص 183.

المبحث الأول: جينيالوجيا المالكية ببلاد المغرب الإسلامي :

اختلف الباحثون في بداية دخول هذا المذهب إلى بلاد المغرب، فليس من الهيّن الفصل في مسألة أوّل من أدخل المذهب، نظرا لإختلاف الأخبار والروايات؛ فهناك من يرى أنه دخل عبر إفريقيا عن طريق تلاميذ الإمام مالك **كعلي بن زياد** (ت183هـ-799م) **والبهلول بن راشد** (ت183هـ-799م) **وعبد الله بن فروخ** (ت185هـ-801م) **وعبد الله بن غانم** (ت190هـ-805م) "[1] .

وهناك من يرى خلاف ذلك ،أي أن المذهب المالكي انتشر وذاع في الأندلس قبل أن ينتقل إلى إفريقيا، فبعد الطبقة الأولى التي تمثل تلامذة الإمام مالك **كابن القاسم وابن وهب وأشهب وابن نافع** المتفق عليها، يأتي" **محمد بن وضاح وبقي بن مخلد** القرطبيان الذين صارت الأندلس بفضلهما دار حديث"[2] .

ثم استقر المذهب بفضل مجموعة من الفقهاء الأعلام **كيحيى بن يحيى الليثي (234هـ)** الذي كان المرجع الأساسي في تولية القضاة وعزلهم في أيام الحكم بن هشام **الرضى** (180-205هـ) ثم أيام ابنه **عبد الرحمن** بن الحكم "وإن كان التحول من مذهب الإمام **الأوزاعي** الذي نقله الفاتحين من الشام إلى المذهب المالكي قد بدأ منذ أيام هشام بن عبد الرحمن **الداخل** (72-180هـ)"[3].

ومدار الخلاف في الإشكالية هو أن طبيعة دخول المذهب غير محددة بشكل دقيق فماذا نقصد بالدخول؛ دخول **المذهب** على شكل روايات أم دخول "**الموطأ**"؟ **هل نقصد بالدخول انتشار المذهب بين الفقهاء أم استقراره كمذهب رسمي للسلطان؟**

---

[1]- الهنتاتي نجم الدين، المذهب المالكي بالمغرب الإسلامي، تبر الزمان، تونس ، 2004 ، ص 216 .

[2]- شرحبيل محمد، تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي حتى نهاية العصر المرابطي، 1421 هـ ، 2000، مطبعة فضالة المحمدية ، ط 1، ص 25 .

[3]- المقري أحمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، تحقيق، يوسف الشيخ، محمد البقاعي، دار الفكر، ط1، 1406هـ/ 1986م ، ج3، ص 230.

لتحليل هذه الإشكالية سنحاول أن نربط بداية تشكل المالكية كسلطة دينية/ فقهية في بلاد المغرب بالسلطات السياسية التي كانت موجودة آنذاك **سلطة** الأغالبة بإفريقيا الموالية للدولة العباسية في المشرق ، و**سلطة** الدولة الأموية في الأندلس.

ويعتبر**علي بن زياد** من الأوائل الذين أدخلوا الفقه المالكي عبر **إفريقيا**، فلم يكن مثل علي بن زياد بعصره في إفريقيا علما وفقها، وقد كان أول من كتب مسائل الفقه والفتاوى التي تكلم بها مالك بن أنس غير ما اشتمل عليه الموطأ مما يتصل بالآثار، فلم يكن واحد من أصحاب مالك حتى ابن القاسم، قد دوّن الفقه والمسائل كتابة " فأقبل علي بن زياد على تصنيف المسائل وتبويبها وتخريجها شيئا فشيئا على مواضيع الأحكام الفقهية" [1].

وبذلك يكون **ألفرد بل** قد جانب الصّواب، حيث ذهب إلى أنّ المذهب المالكي دخل المغرب في القرن الثالث (3هـ–9م)، إذ أن علي بن زياد من فقهاء القرن الثاني (2هـ). ويكادعلي بن زياد يلقي الإجماع وتنسب إليه أقدم رواية للموطأ[2] وصلت إلى بلاد المغرب، وقد اجتمع إليه طلبة العلم من القيروان وسواها للأخذ منه، يسمعون الموطأ ويتفقهون على مذهب الإمام مالك، فكان ممّن روى عنه الموطأ **أسد بن فرات** و**عبد السلام بن سعيد التنوخي (سحنون)** " وكان أهل العلم بالقيروان إذا اختلفوا في مسألة كتبوا بها إلى علي بن زياد ليعلمهم الصواب فيها "[3].

أما **ابن فروخ وابن غانم** تلميذا مالك الآخرين، فرغم أنهما لقيا مالك وسمعا منه إلاّ أنهما سمعا عن السادة الحنفية كذلك،أما **البهلول بن راشد** فقد كان متأثرا جزئيا بمذهب **سفيان الثوري** ،كما أن أسد بن فرات غلبت عليه حنفيته رغم سماعه عن مالك.

إلاّ أنّ **ابن القوطية** يقول أن "أول من أدخل الموطأ إلى الأندلس هو **الغازي بن قيس**"[4] المتوفي سنة 177هـ والذي عاش أيام **عبد الرحمن الداخل**، وتشير المصادر إلى أهم

---

[1]- ابن عاشور محمد الفاضل، أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي، مكتبة النجاح ، تونس ، ص 25.

[2]- وصلت قطعة من رواية الموطأ إلى المغرب الإسلامي والتي تعتبر أقدم رواية عن طريق الحسن بن أحمد الذي سمعها من جبلة بن حمود عن سحنون، وهي موجودة بالمكتبة الأثرية بالقيروان وكان قد حققها الشيخ محمد الشاذلي النيفر، وقد وصل الموطأ على شكل روايات مختلفة من ناحية الطول وأحيانا من ناحية التخطيط سمعها الطلبة عن مالك في فترات مختلفة.

[3]- المالكي أبوبكر، رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقيا وزهادهم وعبادهم ونساكهم وسير أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم- من الفتح العربي إلى سنة 300 هجرية، تحقيق: حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية 1951،ج 1، ص 181 .

[4]- ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، ص 58.

الفقهاء الأندلسيين الذين درسوا على مالك في المدينة،وبدأوا بنشر تعاليمه في **قرطبة** كأبي عبد الله زياد بن عبد الرحمن القرطبي الملّقب **بشبطون** (ت193هـ) فقد سمع عن مالك الموطأ" وأدخله إلى الأندلس ولهذا سمي بفقيه الأندلس"[1].

وحسب القاضي **عياض** فقد كانت إفريقيا قبل رحلة سحنون قد غمرها مذهب مالك بن أنس، لأنه رحل منها أكثر من ثلاثين رجل كلهم لقي مالك وسمع منه " [2]،وقد انتهت تلك الرحلة سنة 190 هـ، وهي السنة التي عاد فيها سحنون إلى إفريقيا، وفي هذه الفترة كان **قيس بن دينار** الأندلسي (ت 212هـ) الذي سمع من ابن قاسم تلميذ مالك، يمّثل السلطة العلمية للمالكية، فقد دارت عليه الفتيا لما رجع إلى قرطبة لأنه كان أعلم الناس بفقه المسائل .

ولمّا كان **السّماع** من مالك عامل مهم في اكتساب **سلطة** معرفية فإن **يحي بن يحي الليثي** الذي ذكرنا والذي سمع من زياد بن عبد الرحمن موطأ مالك ،كان قد رحل إلى المشرق ليسمع من مالك نفسه، كما سمع من ابن القاسم بعد وفاة مالك ثم عاد إلى الأندلس لتدريس الفقه المالكي.

كما جانب **بالنثيا** الصواب حين قال:"ولا تزال مسألة من أدخل المالكية للأندلس غامضة، ويقال إن زياد بن عبد الله كان أوّل من أدخلها"[3]، لأن دخول الموطأ إلى الأندلس على يد الغازي بن قيس كان قبل رحلة زياد بن عبد الرحمن (شبطون) إلى مالك"[4]، فقد عاد ابن قيس إلى الأندلس من رحلته إلى المشرق"في إمارة عبد الرحمن الداخل"[5]، ولعل ذلك كان في أوائل هذه الإمارة لأن الغازي شهد مالك وهو يؤلف الموطأ[6].

وقد استمر مالك في تهذيب الموطأ وتنقيحه زهاء أربعين سنة ما بين أوائل تأليفه ووفاته سنة 179هـ، أي أن أوائل تأليفه كان في حدود الأربعين بعد المائة من الهجرة أو قبلها بقليل، وهو أوائل إمارة الداخل التي تبتدئ سنة 138هـ، وأوائل خلافة **أبي جعفر المنصور**

[1] -Roger Hady IDRISS L'aube du malikisme itriquiyen « studia islamica « N 33,P19.

[2]- القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج 1، ص 51.

[3]- بلانثيا أنخل، تاريخ الفكر الأندلسي، تر: حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، ط1 ،985 ، ص 57 .

[4]- شرحبيل محمد تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، ص 19 .

[5]- ابن القوطية أبو بكر، تاريخ افتتاح الأندلس، ص 58.

[6]- القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج3، ص 114.

الذي أمر مالكا بتأليف الموطأ،كما أن ابتداء خلافة المنصور ببغداد، قبل ابتداء إمارة صقر قريش بقرطبة سنة تقريبا (136– 138هـ)؛ وما يدّعم هذا الإستنتاج ما تشير إليه عبارة المدارك في شأن رحلة الغازي بن قيس إلى المشرق".. رحل قديما فسمع من مالك الموطأ"[1].

أمّا رحلة زياد بن عبد الرحمن (شبطون) فقد كانت بعد عام من ولاية **هشام بن عبد الرحمن** الداخل وفي هذه الرحلة سأل مالك عن الأمير هشام فأخبره زياد عن مذاهبه وحسن سيرته، فقال مالك "ليت الله زيّن ببلدنا بمثله، أو عبارة نحوها "[2]، وعلى إثر هذه الرحلة عاد زياد إلى الأندلس بالموطأ مكملا ، متقنا بسماعه من مالك فبدأ بنشره بين الناس وكان بذلك " أول من أدخل المذهب إلى الأندلس"[3]، ليشير بعد ذلك لتلميذه **يحي بن يحي الليثي** بالرحيل إلى مالك وسماع الموطأ عنه مباشرة، بعد أن رحل إلى مالك جماعة من الفقهاء الأندلسيين " **كقرعوس بن العباس وعيسى بن دينار وسعيد بن أبي هند** وغيرهم"[4].

بإيجاز كان هذا ما يتعلق بارتباطات المالكية بالأندلس ومن ثم ببلاد المغرب، والتي انتهت بعملية "تدوين الفقه المالكي في كتاب **الواضحة** الذي أصبح المرجع الثاني بعد الموّطأ والمرجع الأساسي في الفقه لمدة طويلة، إلى أن ظهرت مختصرات جديدة "[5]، وقد دوّنها **عبد الملك بن حبيب**(182–238هـ) الذي رحل إلى المشرق سنة 208هـ وسمع من كبار تلاميذ مالك.

وكيفما دخلت المالكية إلى بلاد المغرب سواء عبر إفريقيا أو عبر الأندلس ، فالمؤكد أنها لقيت قبولا على مستوى واسع، فلم يكتسب المذهب **سلطته** العلمية إثر تبنيه من طرف الخلفاء الأمويين في الأندلس كمذهب رسمي للدولة فحسب؛ بل كذلك نظرا لتعلق **العامّة**

---

[1]- ابن فرحون برهان الدين، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، القاهرة ، 1328 هـ ، ص 25 .

[2]- ابن القوطية أبوبكر، المصدر نفسه ، ص 65 .

[3]- المقري أحمد، نفح الطيب، ج2، ص 255 .

[4]- القاضي عياض، المصدر نفسه ، ج3، ص 380.

[5]- يفوت سالم، المناخ الفكري بالأندلس ودور المالكية في تشكله، مقال في - الإتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي- تنسيق: علي الإدريسي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء ، ط1 ، 2005 ، ص78 .

به في حياتهم، وطبيعي أن يكون المخيال **السوسيو/ديني** بهذا الشكل، مُفعما برموز القداسة والتبجيل ، لكل ما يتصل بالمذهب من خصوصيات .

وقد مثّلت " الواضحة" **سلطة** فقهية للمالكية في الأندلس، ومثلت **المدوّنة** التي دوّنها **سحنون** سلطة فقهية في إفريقيا أيام الأغالبة، لكن هناك كتاب آخر يسمى **الأسدية** لصاحبه **أسد بن فرات** شكلّ من جهته سلطة فقهية موازية لسلطة المدونة .

فقبل ظهور المدوّنة كان أسد بن فرات **(ت213هـ)** قد خط "الأسدية" بعد أن التقى **بابن القاسم** وعرض عليه سماعاته الفقهية التي أتى بها من العراق ، وتلقى عنه أحكامها عن مذهب مالك ثم عاد بها إلى القيروان، فنشرها هناك، وأخذها سحنون بعد ذلك إلى ابن القاسم بمصر وعرضها عليه،فرجع ابن القاسم عن الكثير من الأقوال فيها، وصحّحها ثم رجع بها سحنون إلى القيروان سنة 191هـ، وطلب من أسد أن يصلح نسخته ويغيّرها وفقا للمراجعة الجديدة ،ورغم أن أسد رفض ذلك،إلاّ أنه وبموجب **السلطة** التي اكتسبها ابن القاسم تلميذ مالك بعد وفاة أستاذه أدى الأمر إلى ترك الأسدية والأخذ بمدونة سحنون"[1].

وقد مثّلت المُدونة مرجعية هامة للفقه المالكي في إفريقيا على عهد الأغالبة ، حتى أن هناك من يرى أن استقرار المذهب المالكي بصفة نهائية قد تم على يد سحنون خاصة بعد ولايته للقضاء في عهد **محمد بن الأغلب** أمير إفريقيا(226–241هـ) سنة 234هـ وهي نفس السنة التي توفي فيها يحي بن يحي الليثي بقرطبة، ومن المفارقات أن الأمراء الأغالبة كانوا يتبنون المذهب الحنفي نظرا لعلاقتهم السياسية بالدولة العباسية"[2]، وتبعيتهم لمركز للخلافة بالمشرق.

وبين فقه سحنون الوفي لمبادئ المالكية كما وضعها الإمام مالك ومن بعده تلميذه ابن القاسم، وبين فقه أسد بن فرات المطعّم بالحنفية وأقوال علماء العراق؛ والذي جعل من شخصية أسد نموذج لإزدواجية الثقافة الفقهية **مالكية/ حنفية** ومثال للفقيه المنفتح على النظر والاستدلال؛ احتدم الصراع بين المرجعيين، في ظل وجود **سلطة** سياسية كانت تبحث دائما عن استقرار الحياة الدينية وتقليص الخلافات الفقهية،عن طريق احتواء ذلك

[1]- أبو زهرة محمد ، مالك ، ص 15.

[2]- حوالة يوسف، الحياة العلمية في إفريقيا - المغرب الأدنى- منذ إتمام الفتح وحتى منتصف القرن الخامس الهجري 90 - 450هـ ، مركز البحوث في الدراسات الإسلامية ، مكة المكرمة 1421هـ، 2000، ج 1، ص 275 .

الصراع للحفاظ على استقرارها السياسي بالدرجة الأولى؛ ومن هنا يبدو مفعول **السياسي** ليس في **الفقه والكلام** فقط بل حتى في ذلك العلم الذي يبدو في الظاهر أنه أكثر من غيره إغراقا في التجريد وهو علم أصول الفقه "[1] .

وكذلك رجال **التصوف** بزهدهم وورعهم لهم تلك الرغبة في امتلاك **سلطة** علمية، ففي نزاعهم مع الفقهاء نجدهم حريصين على أن يقوّضوا الأساس المعرفي الذي تتأسس عليه ولاية الفقيه للنص الذي يزعم الإستناد عليه، متهمين إياه بالتفريط في سلطته المعرفية، والوقوع من ثمّ ضحية حبائل رجل السياسية.

وذلك من أجل أن يبرّر المتصوّف حقه في أن يؤسس لنفسه" قاعدة شرعية و**سلطة** مشروعة ترغب في احتواء الفقيه نفسه وبالتالي احتواء سائر علوم الملة"[2]، فالخلاف المعرفي المحض سرعان ما يتحول من الصراع حول امتلاك الحقيقة (الحق) إلى الصراع حول اكتساب الشرعية سياسيا، ومن ثم فالإشكالية متعلقة **بكيفية تعايش تلك الإختيارات الفقهية المتنوّعة والمختلفة- بكل صداماتها - أثناء سعيها لإكتساب سلطة علمية تتمتع بالمشروعية السياسية ؟**

[1]- الصغيّر عبد المجيد ، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام- قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة- دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط1، 1415 ، 1994 ، ص 19.

[2]- الصغير عبد المجيد ، المرجع نفسه ، ص 14 .

المبحث الثاني : سلطة النص بين الأسدية و المدوّنة .

إنّ ما يميّز علي بن زياد إضافة إلى تمكنه من ضبط العلم وتبحره في الفقه، هو تمحيصه وتقييمه للرواية؛ فقد خالف مالك في بعض المسائل، ويهمّنا هنا بالذات لأن طرفا الخلاف كل من **أسد** بن فرات **وسحنون** بن سعيد، كانا قد أخذا عنه العلم و الفقه فهو مرجعية لنموذجين معرفيين بدا مختلفين منذ البداية، قال أسد " هو أول من تعلمت منه العلم"[1]، أي تعلمت منه تمحيص الرواية وتقييمها والنظر في كل ما يحيط بها من تفريعات .

تلك الرؤية التي لم تكن تروق لمالك الذي غضب من أسد عندما أكثر في السؤال، وقد ساهمت هذه الحادثة بكل ما يحيط بها من مؤثرات سيكولوجية على أسد بن فرات الذي استقر على المذهب **الحنفي** .

أمّا علي بن زياد فقد كان أثناء زيارته للحجاز والعراق قد تأثر بالمنهج العراقي الذي يعتمد على الرأي والإجتهاد إلى جانب سماعه كذلك جامع سفيان الثوري، فهو بذلك لا يمّثل الفقه المالكي الصرف، ولذلك لم يتحمّس سحنون كثيرا لمنهج أستاذه بخلاف أسد ولذلك أيضا لم يلقى الفقه المالكي الرواج الكافي على يده، و بالتالي أُخرت روايته أمام الرواية المصرية لابن القاسم، التي أدخلها سحنون إلى إفريقيا .

إضافة إلى طبيعة الفقه الذي أدخله علي بن زياد، والذي لم يلقى القبول بسبب صبغته العراقية/الحنفية، نجد أن أصله يعود إلى "عجم طرابلس"، وذلك ما شكّل حاجزا على **مستوى المخيال الجماعي** المشترك، حيث أن العرب والأفارقة عموما يفضلون الإقتداء بالأئمة من الأصل العربي، ولذلك فضل علي بن زياد الإقامة بمدينة تونس رافضا الإنتقال إلى القيروان عاصمة إفريقيا، حيث فرص الترويج والبزوغ وافتكاك **سلطة** معرفية أكبر وأوفر.

ومن بين الأسباب المُهمة كذلك افتقاره إلى سلطة سياسية تتبنى منهجه في فهم الفقه المالكي، حيث رفض طلب **روح بن حاتم** والي إفريقيا (171–174هـ، 786–790م) لما استدعاه إلى القيروان ليوليه منصب القضاء الأول، بل إنه امتنع حتى عن الإدلاء برأيه

[1]- القاضي عياض، تراجم أغلبية- مستخرجة من المدارك - تحقيق : محمد طالبي، تونس، 1968، ص 24.

فيمن يصلح للقضاء" [1]، وقد ساهمت هذه العزلة التي وضع علي بن زياد نفسه فيها ورفضه التعامل مع السلطان مساهمة فعّالة في محدودية انتشار المالكية في إفريقيا إلى منتصف القرن 3هـ/9م، الأمر الذي فتح المجال أمام المذهب الحنفي" [2] الذي كان يفضله أمراء الأغالبة ،هذا عن علي بن زياد **فماذا عن أسد بن فرات؟**

في منتصف القرن الثاني 2هـ بينما كان مالك في المدينة وأبو حنيفة بالعراق ، كان أسد بن فرات في مجلس مالك، و قد كان وقّاد الفكر، ميّالا بطبعه إلى الإستدلال والنظر؛ يلقي السؤال ويُكثر من إثارة الإفتراضات، حتى ضاق به مالك فزهد في طريقته[3]، فتحوّل إلى العراق حيث تلميذا أبي حنيفة؛ **أبو يوسف ومحمد بن الحسن**، فأخذ عنهما ما ينسجم وميوله في النظر والتمحيص، ولم يعد إلى القيروان إلاّ بعدما دوّن فقها مالكيا، لكنه مطعّم بنظر أهل الكوفة .

ويعتبر مؤلف **الأسدية** أول ما كُتب في الفقه المالكي بعد "الموطأ"؛ وبالنظر إلى بنيته فقد استخدم فيه المنهج **الحنفي/ العراقي** في تفصيل المسائل وتأصيلها،وطبّق عليها قواعد المذهب المالكي في مسائل الأحكام،" فأدخل بذلك المالكية في دور جديد من التدوين المؤصل والمرّتب" [4] .

وقام بتدريس كتابه بالقيروان بعد عودته من المشرق (181هـ–797م)، إلاّ أنّ الناس عزفوا عليه نظرا لإختلاط الأقوال فيه نظرا لإعتماده على تأصيل حنفي؛ فقد اعتاد فقهاء المالكية على بناء الفقه على **الأحاديث والآثار** كما هي طريقة الإمام مالك في الموطأ، إلاّ أن أسدا سلك في طريقته فقها خالصا مبنيا على صريح **الإجتهاد** .

وستعرف المالكية ما يشبه العودة إلى أصلها الأول مع الإمام سحنون" زميل أسد بن فرات في السّماع عن علي بن زياد"[5]؛ فقد خشي سحنون عن الآثار السُنية كمّا قعدها الإمام

---

[1]- المالكي أبو بكر، رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقيا، ج1 ، ص 237.

[2]- الهنتاتي نجم الدين ، المذهب المالكي بالغرب الإسلامي، ص43 .

[3]- أخذ أسد منهجه في الفقه عن علي بن زياد ويعتمد فيه على افتراض الصور وتركيبها وتحليلها وهي طريقة أهل العراق. ابن عاشور محمد الفاضل، أعلام الفكر الإسلامي في المغرب العربي ، ص 26 .

[4]- ابن عاشور محمد الفاضل، المرجع السابق، ص 27 .

[5]- المجذوب عبد العزيز، الصراع المذهبي بإفريقيا إلى قيام الدولة الزيرية، الدار التونسية للنشر، ط2 1985، ص 45.

مالك في الموطأ من تخمينات أسد واحتمالاته"[1]، بل خاف على **مدرسة مالكية مغاربية** برمّتها من أن يغزوها **أهل الرأي** العراقيون.

فراجع كتاب الأسدية مصحّحا ما اختل فيه من أحكام عن ذلك الإطار الذي نحته الإمام مالك،حيث أعاد بناء المسائل على مسند الأخبار والآثار النبوّية، بمعنى أنه " ردّ الفقه المالكي إلى طريقته المدنية الأولى، تفاديا لما أفاده أسد من لقاح جديد **بطريقة** العراق، وأرجع فقه مالك إلى مُوطئه، وأورد من مسائله شيئا صحيحا مضبوطا، لا يشوبه وهم ولا اشتباه"[2] .

فكتب من خلال ذلك المدونة،التي استطاعت أن تفتك **السلطة** العلمية من الأسدية، فأصبحت بذلك ثاني مرجع في الفقه المالكي بعد الموطأ في إطار تراتبية **السلطة** النصية داخل نفس النسق.

وقد كان لبداية التأسيس **الفقهي/ التشريعي** علاقة وطيدة بالصراع الذي سيحتدم بين المذهب المالكي والمذهب الحنفي، لأن **إعادة قراءة** سحنون للمالكية من منظور آخر وتصحيحه **للأسدية**، من خلال كتابه الجديد **المدوّنة**، أدى في البداية إلى نشوء اختلاف بين الرجلين فقط، ليتحول بعد ذلك إلى صراع **مذهبي** بيّن وشامل بين منظومتين فقهيتين مختلفتين في النظر والتصّور.

وقد اختلف المؤرخون في تصنيف أسد فرات حيث ذهب أبو العرب في" **طبقات** علماء إفريقيا وتونس" وابن خلدون في **مقدمته** وغيرهما كثير أن أسدا بن فرات **حنفي** [3] تحوّل إلى المذهب المالكي[4]، ويعُده القاضي عياض في **المدارك** وبعض المتأخرين من كتّاب الطبقات **كالمقريزي** حنفيا، ويذهب Vonderheden إلى أنه مالكي و" له الفضل في تطوير المذهب المالكي ونشره في أنحاء العالم الإسلامي" [5] .

---

[1]- المجذوب عبد العزيز، المرجع نفسه ، ص 52 .

[2]- ابن عاشور الفاضل، المرجع نفسه، ص28.

[3]- القيرواني أبو العرب، طبقات علماء إفريقيا وتونس، تحقيق: علي الشابي ونعيم حسن اليافي ، الدار التونسية للنشر، 1968 ، ص 165.

[4]- ابن خلدون عبد الرحمن ، المقدمة ، ص 806.

[5]-Voder Henden , la Berberie orientale sous la dynastic de ben-oul AGhLAB ; librairie orientaliste , 1927, p135.

ومرّد الإختلاف أن أسدا كان مزدوج **الثقافة الفقهية** مالكية وحنفية، "حيث استوعب طرائق الفقهيين معا ولم يكن مجرد حفاظة مقلّد في ثقافته الدينية بل كان مجتهدا في فتاويه وفي نظرته لمسائل الفقه والعقيدة" [1].

ويروى أن أسدا كان إذا سرد أقوال العراقيين يقول له مشايخ المدنيين **أوقد القنديل الثاني يا أبا عبد الله؛** فيسرد أقوال أهل المدينة "[2]، ويقول محمد بن سحنون[3] عن أسد" وأتى بها (الأسدية) إلى القيروان فكتبها الناس، وحصلت لأسد بتلك الكتب في القيروان **رئاسة** أي **سلطة علمية** ، وقد كان ابن القاسم تلميذ الإمام مالك قد أوصاه بعد الإنتهاء من تدوين الأسدية أن يعود بها إلى بلاد المغرب فقال له : "عليك بنشر هذا العلم" إلاّ أنه ولمّا انتهى سحنون من تدوين المدوّنة جاء الأمر من ابن القاسم بإلغاء العمل بالأسدية!.

ومن ثم فإنّ الإختلاف الذي سينشأ بين أسد وسحنون، بعد قرار **السلطة** العلمية في المشرق مُمثلة في ابن القاسم، لم يكن إلاّ اختلافا في منهج وفي طريقة الإستدلال وأسلوب التدوين بين طريقة اجتهادية تعمل **العقل والرأي** في الرواية، وطريقة أخرى **محافظة** على دلالات النص وطرق السماع، رغم احتواء المدوّنة على أقوال من الأسدية تبناها سحنون حتى أنها سميت بالمختلطة .

وأمام هذه المفارقة، وبعد إقصاء الأسدية و تبني المدوّنة كنص فقهي بصفة **رسمية، هل يمكننا إرجاع تطعيم أسد للمالكية بمذهب أهل العراق إلى ميله إلى النظر والإستدلال باعتباره كان حنفيا، أم أنه وجد بأن قواعد الإفتاء و التشريع المالكي كمّا قّعدت في الموّطأ لا تتلائم وخصائص الحضارة وإفرازاتها الجديدة في العهد الأغلبي؟**

أم أن كلا الإحتمالين دفعاه إلى الاجتهاد والتجديد،لأنه كان ينتمي إلى أسرة أرستقراطية سمحت له بأن يواجه نوازل وقضايا لا يواجهها الفقهاء الشعبيين الذي يعيشون في أوساط العامة؟

---

[1]- المالكي أبوبكر، رياض النفوس، ج1 ، ص 181.

[2]- الدّباغ عبد الرحمن، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تعليق: أبو الفضل أبو القاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي (ت 839هـ)، تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور ومحمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس، ص 21.

[3]- محمد بن سحنون (ت256هـ) فقيه مالكي عاش فترة صراع أخرى بعد موت والده مع الفقهاء الأحناف، وطرحت في عهده الكثير من الإشكاليات العقائدية والكلامية ونوقشت في مناظرات كانت تقام بأمر من أمراء الأغالبة .

ثم ما هي الظروف التي أحاطت بذلك التدافع نحو امتلاك السلطة الفقهية الدينية بين المذهب المالكي والمذهب الحنفي في ظل وجود سلطة سياسية مُمّثلة في دولة الأغالبة الموالية للخلافة العباسية الحنفية المذهب؟

وإن كان المذهب الحنفي قد راهن على سلطة السياسي، فإن المذهب المالكي سيراهن على سلطة العامة التي احتضنته ؛ فكيف ستدير الدولة بسياستها هذا الإختلاف الذي طالما تحول إلى صراع فعلي قض مضجع أمراء الأغالبة الذين يبغون الإستقرار والإستمرارية لدولتهم ، ولو في ظل تعدد للمذاهب؟

المبحث الثالث : السلطة العلمية بين المالكية و الحنفية :

ذكر **الناصري** أن المذهب الحنفي " ظهر كثيرا بإفريقيا ثم دخل إلى ما وراء المغرب قديما بمدينة فاس والأندلس "[1]، ويؤكد **المقدسي** استنادا إلى عدّة مشايخ من الأندلس أن المذهب الحنفي كان له حضور في الأندلس لا يقل أهمية عن حضور المذهب المالكي بها وذلك" قبل أن يتم إخراج أصحاب أبوحنيفة"[2]، منها بقرار سياسي من **السلطة** الأموية التي تبنت المذهب المالكي كمذهب رسمي للدولة.

ويعتبر **ابن فروخ** أوّل من أدخل المذهب الحنفي إلى المغرب الإسلامي (إفريقيا) ثم أخذ في الذيوع في أوائل العصر الأغلبي ضمن استراتيجية الخلافة العباسية في خلق تبعية عقدية في الجزء الغربي من العالم الإسلامي، فقد كان على رأس القضاء في عهد **هارون الرشيد** الإمام **أبو يوسف** تلميذ أبي حنيفة؛ لكن لم يكن يُقبل عليه إلاّ من كان من أصل عراقي أو فارسي من أرباب الحكم وأعوانهم والذين كان يطلق عليهم إسم العراقيين.

[1]- السلاوي الناصري، الإستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، القاهرة ، 1894 ، ج1 ، ص 137.

[2]- المقدسي أبو عبد الله ، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، تحقيق : دي خويه ، ليدن ، مطبعة بريل ، 1906 ، ط2، ص 137.

أما غيرهم فقد كان مذهب الإمام مالك ذائعا بينهم، فطبيعي إذن أن يحدث الصدام، فقد كان الفقهاء الأحناف يُكيّفون فتاواهم الدينية في إطار المذهب الرسمي للدولة باعتماد "الرأي" و"القياس"[1] في مجتمع مشبّع بالمالكية على مستوى مخياله **الديني/الرمزي**.

ويمتد الخلاف المالكي الحنفي ببلاد الغرب بجذوره إلى **المشرق**، حيث أن الاختلاف بين البيئتين الحجازية والعراقية أدى إلى الإختلاف في الفقه كما في الكلام، وقد عايش كلاً من الإمامين مالك وأبو حنيفة تداعيات ذلك؛ حيث روي أن مالك قال في أبي حنيفة أنه "لو خرج على هذه الأمة بالسيف لكان أهون "[2]، كما حاول **أبا يوسف** إيقاع مالك في فخ أمام الخليفة **هارون الرشيد** (170–193هـ/786–809م) مما أثار غضب الإمام مالك فقال للخليفة "سفيه سأل عن مسائل لسفهاء توليه على أمور المسلمين"[3].

ومدار الخلاف أن المالكية يرون أن العلم الصحيح هو ما لدى **المدنيين**، وأن المدرسة الكوفية تبعا للمدنية في ذلك، وقد كان مالك يستدل على ذلك بأن "**عبد الله بن مسعود** كان يتراجع عن بعض فتاويه التي كان يُسأل عنها بالعراق عند قدومه إلى المدينة"[4]،وقد وصل الخلاف إلى أن شاعرا حنفيا من أهل الكوفة هجا **أبا سعيد الرازي** الذي يميل إلى فقه المدينة وسماه شرشير قائلا:

هاذي مسائل لا شرشير يحسنها إن سيل عنها ولا أصحاب شرشير

وليس يعرفه هذا الدين نعلمه إلاّ حنيفية كوفية الدور[5].

وقد شكّلت منظومة أسد بن فرات الفقهية طرفا مهما من أطراف الصراع الفقهي/العقيدي أيام الأغالبة ، قال **أبو إسحاق الشيرازي** (ت476هـ) " لمّا قدم أسد مصر أتى إلى ابن وهب (ت197هـ) أحد تلاميذ مالك، فناوله كتب أبي حنيفة وسأله أن يجيب فيها على

---

[1]- يرجع اعتماد مدرسة الأحناف على القياس والرأي إلى طبيعة التكوين الفكري الأول للإمام أبو حنيفة (80هـ-150هـ) الذي ينتمي إلى أسرة فارسية استوطنت الكوفة، حيث نهل من مدرستها ومن مدرسة البصرة وغيرها من مدارس العراق التي بدأت في عصره تنفتح على الثقافات الشرقية والفلسفات اليونانية ، فقد كان أبو حنيفة متكلما = وناظر الكثير من الخوارج والإباضية و الصفرية، ثم تفرغ بعدها إلى العلوم الشرعية والفقه بكل تلك الأساليب الحجاجية والجدلية التي اكتسبها من علم الكلام والفلسفة، أبو زهرة محمد ، أبو حنيفة - حياته ، عصره ، أراؤه الفقهية ، دار الفكر العربي، ط2، 1955، ص 21-22.

[2]- ابن عبد البر،الإنتقاء في فضل التلاتة الأئمة الفقهاء، مكتبة القدسي، القاهرة ، 1931/1350، ص 150 .

[3]- القاضي عياض، ترتيب المدارك ، ج1 ، ص 222.

[4]- الطبري أبو جعفر، تاريخ الرسل والملوك ، نشر : دي خويه، مكتبة خياط ، بيروت، قسم 4 ، ج13 ، ص 2511.

[5]- القاضي عياض، ترتيب المدارك تقريب المسالك لمعرفة أعيان مذهب مالك ، ج3 ، ص 296.

مذهب مالك"[1] ؛ وكأنه أراد أن يبحث في الفقه عن طريق **منهج مقارن** لأنه كان يتميز بفهم مميّز وخاص لمفاهيم الفقه وتطبيقاته،فتشوش ذهن **ابن وهب** وأبى،لأن **سلطة** المذهب المالكي داخل **الفضاء الديني المشترك** جعلت منه مقدسا رمزيا لا يصح إعادة النظر فيه .

إلاّ أن أسد ذهب بها بعد ذلك إلى **ابن قاسم** ، فأجابه إلى ما طلب وأجاب فيما حفظ عن مالك بقوله في مسألة كذا، كذا، ومنه ما قال فيه باجتهاده على أصل قول مالك، وسميت تلك الكتب **بالأسدية**.

وروى **سليمان بن سالم** أن أسدا لما دخل مصر اجتمع مع **عبد الله بن وهب** فسأله فأجابه بالرواية، فأراد أن يدخل عليه فقال له ابن وهب :حسبك إذ أدينا لك الرواية، ثم أتى **أشهب** فأجابه فقال : من يقول هذا؟ فقال أشهب :هذا قولي، فدار بينهما كلام.. فقال **عبد الله بن الحكم** لأسد مالك ولهذا ؟ أجابك بجوابه، فإن شئت فاقبل وإن شئت فاترك، فرجع إلى ابن القاسم فسأله فأجابه، فأدخل عليه، فأجابه حتى انقطع أسد في السؤال فقال له ابن القاسم: زد يا مغربي وقل من أين قلت حتى أبيّن لك، فقام أسد على قدميه في المسجد وقال: يا معشر الناس إن كان مالك مات، فهذا مالك.

فصار يسأله كل يوم حتى دّون عنه ستين كتابا شكّلت مرجعية مالكية أساسية في القيروان فكتبها الناس، قال **أبو إسحاق** وحصلت لأسد بتلك الكتب رئاسة[2] أي **سلطة** سرعان ما تلاشت واضمحلت، وفعل تلاشي **السلطة** مهم كذلك، إنه تلك الإنهيارات التي تحدث في التاريخ إنهيار الأنظمة و الأنساق لتترك مكانها لأنماط أخرى كما يقول M. de certeau في قرائته M. foucault [3] وانهيار الأسدية كنص معناه أنه ورغم حضور إتصالية في مسار الأحداث إلاّ أن **الإنفصالات** موجودة كذلك حتى لا نبالغ حيث تتفتت بنية التاريخ وتصير تواريخ .

[1]- القاضي عياض، المصدر نفسه ، ج3 ، ص 297.

[2]- القاضي عياض ، المصدر نفسه ، ج3 ، ص 298 .

[3]- Certeau Michelle de, Histoire et psychanalyse entre science et fiction, Gallimard, 1987, P32.

وفيما يرويه **الدّباغ** أن **سليمان بن سالم** وغيره ذكروا أن **أسدا** سأل **مالكا** يوما عن مسألة فأجابه فيها ، فزاد أسد في السؤال، فأجابه ، فزاده فأجابه ، ثم زاده.. فقال مالك:"حسبك يا مغربي؛ إن أحببت الرأي فعليك بالعراق"[1].

وقد حاول أسد تبرير ذلك الشغف الذي كان مستبّد به لتحقيق المسائل عندما قال: لقد كان أصحاب مالك ابن القاسم وغيره يجعلونني أسأل مالكا عن المسألة؛ فإذا سألته أجابني فيقولون لي: قل له : فلو كان كذا وكذا؟ فأقول له فضاق علي يوما فقال لي : " **سليسلة بنت سليسلة، إذ كان كذا وكذا كان كذا وكذا، إن أردت هذا فعليك بالعراق، فقلت لأصحابي أتريدون أن تأخذوا العقارب بيدي؟ لا أعود إلى مثل هذا**"[2].

وقد شكّل هذا **الحادثة** عائقا أمام الفقه الذي سيقدّمه أسد ومدى مقبوليته لما يعود إلى القيروان؛ يقول المالكي أن أسدا لما نزل من الشرق إلى القيروان"وسمع منه المعروفون بصحبته ووجوه أهلها كسحنون وأمثاله في ذلك الوقت وسمع عليه كل معروف عن صحبته مثل **محمد بن وهب** و**أبي المنهال** و**سليمان بن عمران** وسائر من يقول بقول **الكوفيين** ورحل الناس إليه من البلدان سمعوا عليه وتفقهوا به"[3]؛ أتى إليه أبوخالد عبد الخالق الفقيه المالكي الملقب **بالقباب** (ت185هـ) فقال له : يا أبا عبد الله جئتنا **بالرأي** وتركت **الآثار** وما كان عليه **السلف؟**"[4].

فقال له أسد: أما علمت يا عبد الخالق أن قول أصحاب النبي هو رأي لهم وهو أثر لمن بعدهم و كذلك التابعين هو رأي لهم و هو أثر لمن بعدهم .

فقد أنكر الناس على أسد إذ جاء بهذه الكتب وقالوا جئتنا **بأخال وأظن وأحسب**، وتركت **الآثار**وماعليه **السلف**، فقال: " لقد كنت أسأل ابن القاسم عن المسألة فيجيبني فيها، فأقول له : هو قول مالك؟ فيقول كذا أخال وأرى"[5].

وليشرح أسد ذلك ويزيل الغموض على **ما حدث**، يشير إلى ورع ابن القاسم الذي كان يكره أن يهجم على الجواب وهو يشك فيه، ثم يقول " ولقد دفع إلي لما أردت الإنصراف

[1]- الدّباغ أبو زيد، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، ج2 ، ص 50.
[2]- الدّباغ أبو زيد، المصدر نفسه ، ج2، ص 06.
[3] - المالكي أبو بكر، رياض النفوس، ج1، ص 183.
[4] - المالكي أبو بكر، المصدر نفسه، ج1، ص 183.
[5] - القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج3 ، ص 298.

إلى إفريقيا كتابا وقال لي كنت أجيبك بأجوبة وربّما شككت في أنها قول مالك،وهذا سماعي من مالك في هذا الكتاب فخذه ليكون عندك وقابل بما فيه وأصلح ما خالفه عليه"[1].

أما في مسألة الرأي والفُتيا والنوازل؛ فقد سُئل أسد عن الرجل يسأل عن المسألة وهو يعرف اختلاف الناس في مثلها هل؛ هل يُفتي بالأقاويل أو يستحسن أحدهما فيفتي به ؟ فأجاب أسد قائلا : " إذا كان المفتي من أهل النظر فلا يفتي بالقولين لأنه يدع السائل في حيرة ولكنه يفتى بأحسن الأقاويل عنده، وإن كان من غير أهل التمييز فليخبر المستفتي بما روي عن العلماء ولا يتخيّر له" [2] .

وبهذا المعنى كان أسد يقبل الإختيارات بين الأقوال، وإقراره بوجود آراء وإمكانيات أخرى يظهر من خلال إجابته، فقد قال: ولا يتخيّر له، بمعنى التوسيع على المستفتي في تبني الرأي الذي يريده وفق إرادته واستطاعته وبيئته كذلك.

والمفارقة هنا أن فلسفة أسد الفقهية لم تلقى القبول داخل نفس فضاء الإختلاف الذي يقبله أسد نفسه؛ فعلاقة المغاربة بمذهب مالك أضحت حميمية من خلال مدوّنة سحنون وهذا معناه أن **الخصوصيات الأنتروبولوجية** لبلاد المغرب لعبت دورا كبيرا لا في اختيار المذهب المالكي كمنظومة دينية شاملة فحسب؛ بل كذلك في حسم **الصراع** لصالح المدوّنة على حساب الأسدية، ولصالح سحنون على حساب أسد بن فرات .

فبعد أن أعاب القيروانيين على فقه أسد كثرة الرأي، كان سحنون ومحمد بن راشد يكتبان كتب الأسدية التي انتشرت، فلما سمع أسد بذلك يقول المالكي "شح على الكتب ولم يعطها لأحد!"[3]، فبقي على سحنون منها "كتاب القسم" فأتى رجل من أهل الجزيرة إلى أسد فسأله في كتاب القسم ، فأبى أن يعطيه إياه حتى حلّفه أن لا يعطيه سحنون! فلما صار الكتاب إلى الرجل أتى به إلى سحنون وقال له "خذه يا أبا سعيد، فما أعطانيه حتى حلفت، فأنا أكفّر عن يميني"[4].

---

[1] - المالكي أبو بكر،المصدر نفسه ، ج1، 183.
[2] - المالكي أبو بكر، المصدر نفسه ، ج1، ص 84.
[3]- المالكي أبو بكر، رياض النفوس، ج1، ص 180 .
[4]- المالكي أبو بكر، المصدر نفسه، ج1، ص 180.

ولا يهمنا مدى صحة رواية **المالكي** بقدر ما يهمنا وجود ذلك الصراع الفقهي حول امتلاك السلطة العلمية بين **المالكيين القيروانيين** وبين **فقه أسد** الذي يميل إلى **الحنفية** وهذه هي بدايته، لأن سحنون بن سعيد سيقرر بعد ذلك السفر إلى مصر من أجل لقاء ابن القاسم والسماع عليه، فقد قال أبو القاسم زياد بن يونس **السيوري** فيما يرويه **الدّباغ**، أن سحنون لما تهيأ للخروج إلى مصر، خرج معه مشايخ أهل العلم وفيهم أسد،فقال لسحنون "أما إنه لو كان معك هذا الديوان سمعته على ابن القاسم؟ فقال سحنون: أما إنه في وعائي"[1].

وإن دلّ ذلك على سعة الحفظ وقوة الذاكرة التي يتمتع بها سحنون، فإنه يدل أكثر من ذلك على أن الفقه الذي تقدّمه الأسدية والذي أخذه سحنون في وعائه إلى ابن القاسم **المرجع** الأول للمالكية بعد وفاة مالك، كان في حاجة إلى إعادة عرضه على الإمام الأول من أجل تنقيحه و تخليصه من تفريعات وإحتمالات أسد .

ولما وصل سحنون إلى ابن القاسم سأله عن أسد : ما فعل الله به ؟ فأخبره بما نشر من علمه في جميع الآفاق، فسُر بذلك عبد الرحمن بن القاسم، ثم شافهه سحنون وسأله عن جميع الأسدية؛ فأجابه عنها ورجع عن بعض ما أجاب به أسدا، ثم أحلّه من نفسه بمحل عظيم فقال له سحنون: إني أريد أن أسمع منك هذه المدونة: قال فاستخار الله عز وجل في ذلك عبد الرحمن ثم قال: إفعل، فبدأ بالسماع عليه حتى استكملها، وأسقط منها ابن القاسم **وأظن** مالكا قال في هذه المسألة **كذا وكذا، وأخال** مالكا قد قال كذا وكذا.

ثم قال لإبن القاسم "ما وقفت عليه من قول مالك كتبته وما لم تقف عليه تركته وتكلمت فيه بما يظهر لك من ذلك" [2]، فأجابه عبد الرحمن إلى ذلك وتمّ له ما أراد، ولما فرغ كتب له **عبد الرحمن** كتابا إلى أسد يأمره فيه أن يرد "مدوّنته" على "مدوّنة سحنون"[3].

وكانت تلك اللحظة مهمة جدا في بداية تأجيج **الحساسيات** .

فبعد أن قدم سحنون بالكتاب دفعه إلى أسد، فلما قرأه أراد أن يفعل ما أمره به من ذلك فشاور جماعة من تلامذته فقالوا: لا تفعل فإنك تتضَّع عند الناس إن أنت رددت كتبك على كتب سحنون؛ يسود بذلك عليك وترجع له تلميذا، وأنت **أدركت** مالكا وأخذت عنه،

---

[1]- الدّباغ أبو زيد، معالم الإيمان، ج2، ص 15 .
[2]- المالكي أبو بكر، رياض النفوس، ج1، ص 181 .
[3]- الدّباغ أبو زيد، معالم الإيمان، ج2، ص 16 .

ودخلت **الكوفة** وأخذت عن **أبي يوسف** و**محمد بن الحسن**، فاترك هذا وأحمل عن هؤلاء لا تقبل كلامهم" [1] .

ولم يكن أمام أسد إلاّ التمسك بطريقته، فلم يقبل كتاب ابن القاسم في ذلك وتمّسك بكتابه الأسدية ونشر مذهب أهل العراق، وتمّسك بالمقابل سحنون بمدونته التي قدم بها ونشرها وسمعها عليه أهل المغرب وانتشر ذكرها في الآفاق وعوّل الناس عليها وأعرضوا عن الأسدية (سلطة العامة)؛وبهذا الشكل يكون الصراع قد حسم لصالح المالكيين المحافظين في ظل سلطة الأغالبة السياسية الذين رضخوا دبلوماسيا لإختيار العامّة.

هذا فيما يتعلق بالفقه أين تظهر **سلطة** ابن القاسم باعتباره أقربهم إلى مالك، والذي فضل مدوّنة سحنون على أسدية أسد؛ لأنه رأى أنها أكثر وفاءا لمنهج مالك في الرواية فقرّر أن تكون النص المرجعي للفقه المالكي ليس في القيروان فقط، بل في كل بلاد المغرب.

وبالموازاة مع هذا الإختلاف الفقهي والصراع حول اكتساب **سلطة** علمية، كان هناك اختلاف في العقيدة والكلام متعلق بمسائل الأسماء والصفات والإيمان وغيرها من الإشكاليات داخل نفس الفضاء بين فقهاء المالكية وفقهاء الأحناف،في ظل **سلطة** أغلبية يتبنى أمراءها المذهب الحنفي ويميلون إلى الإعتزال نظرا لإرتباطهم بالخلافة العباسية.

لكنهم من جهة أخرى يحافظون على تقبّلهم للمذهب المالكي الذي انتشر وساد في أوساط الفقهاء والعامة على مضض وبحنكة سياسية ضمن الإستراتيجية العامة للدولة في التعامل مع الخلافات المذهبية،وضمن محاولة **السياسي** توجيه موازين القوى التي يفرزها الإختلاف – حتى وهو يتحول إلى صدام – اتجاه مصالح الدولة،أي إدارة الإختلاف واستثماره بشكل يحفظ لها مصالحها .

[1]- الدّباغ أبو زيد ، المصدر نفسه ، ج2، ص 18 .

المبحث الثالث : السلطة السياسية : إدارة الخلاف الفقهي / العقيدي :

لعب **السياسي** دورا مهما في اختيار المذهب الفقهي ومذهب العقيدة منذ تبلور إشكالية الإمامة والتي تطرح بطبيعتها السؤالين **الديني والدنيوي** في الآن نفسه، قال **ابن حزم** الأندلسي:"مذهبان انتشرا في بدء أمرهما بالرئاسة والسلطان، مذهب أبي حنيفة؛فإنه لمّاُ وليّ القضاء **أبو يوسف** كانت القضاة من قبله من أقصى المشرق إلى أقصى عمل إفريقية، فكان لا يولي إلاّ أصحابه والمنتسبين لمذهبه، ومذهب مالك بالأندلس فإن **يحي بن يحي** كان مكينا عند السلطان مقبول القول في القضاة، وكان لا يلي قاض في أقطار بلاد الأندلس إلاّ بمشورته واختياره؛ ولا يشير إلاّ بأصحابه ومن كان على مذهبه ، والناس سراع إلى الدنيا، فأقبلوا على ما يرجون بلوغ أغراضهم به " [1].

وقد اتفق القاضي **عياض** مع ابن حزم في ذلك، " فقد أخذ **هشام** بن عبد الملك ثاني أمراء بني أمية الناس جميعا بالتزام مذهب مالك" [2]، كما زاد **الحميدي والسيوطي** ومؤلف المغرب في حُلى المغرب على قول ابن حزم" وكذلك جرى الأمر في إفريقيا لما ولي القضاء بها سحنون بن سعيد ثم نشأ الناس على ما انتشر" [3].

وقد حمل **إدريس** الثاني(192–213 هـ/808–828 م)" أهل المغرب على إتباع مذهب مالك" [4]، نظرا لموقف مالك من العباسيين، فقد رُوي في الموّطأ عن جد إدريس عبد الله **الكامل**؛ أنه لما أفتى بخلع أبي جعفر عبد الله بن محمد **المنصور** العباسي بيعته لمحمد **النفس الزكية** وعهده لأخيه **إدريس** الأكبر بالخلافة بعده، ساءت علاقته بالعباسيين ولذلك كان إدريس يقول " نحن أحق بهذا الكتاب (الموطأ) وقراء ته" [5].

ويروي **المقدسي** أن فريقين تناظرا يوما بالأندلس بين يدي السلطان: فقال لهم من أين كان **أبو حنيفة؟** قالوا من الكوفة، فقال: ومالك؟ قالوا من المدينة، قال: عالم دار الهجرة يكفينا.. فأمر بإخراج أصحاب أبي حنيفة، وقال" لا أحب أن يكون في عملي مذهبان"[6].

---

[1]- ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج6 ، ص 144، المقري أحمد ، نفح الطيب ، ج1، ص 10 .

[2]- القاضي عياض ، ترتيب المدارك ، ج1 ، ص 55 .

[3]- السيوطي جلال الدين، تزيين الممالك في مناقب الإمام مالك،المطبعة الخيرية لمحمد حسين الخشاب، مصر، 1907/1325 ، ط1، ص 56.

[4]- الكتاني عبد الحي، الأزهار العطرة الأنفاس بذكر بعض محاسن قطب المغرب وتاج مدينة فاس ، ص 129 .

[5]- الكتاني عبد الحي، المصدر نفسه ، ص 131 .

[6]- المقدسي أبو عبد الله ، أحسن التقاسيم ، ص 137- 138 .

وفي الوقت الذي كانت تُثار فيه الإشكاليات الكلامية حول الجبر والإختيار والوعد والوعيد والإرجاء ومرتكب الكبيرة في **المشرق**، كان النقاش في القيروان يدور حول رواية الحديث والفقه،ولم يظهر النظر والإستدلال بشكل صريح حتى أواسط
القرن الثاني، خاصة بعد عودة طلاب العلم من المشرق .

فقد كان أبو محمد عبد الله **بن فروخ** الفارسي (ت176هـ) الذي سمع من **سفيان الثوري** (ت161هـ) ومن مالك وأبي حنيفة وغيرهم لمّا رحل إلى المشرق يميل إلى طريقة أهل النظر والإستدلال،الأمر الذي جعل مالكا يتحفظ من طريقته الإستدلالية، خاصة عندما أخبره بأنه ألّف كلاما في الرّد على المبتدعة في القيروان، فأجابه مالك بقوله: "لا يرد عليهم إلاّ من كان ضابطا عارفا بما يقول لهم ، ليس يقدرون أن يعرجوا عليه، فإن هذا لا بأس به، وأمّا غير هذا فإني أخاف أن يكلمهم فيخطئ فيمضوا على خطئه أو يظفروا منه بشيء فيتعلقوا به، ويزدادوا تماديا على ذلك" [1].

ورغم أن الخلاف الفقهي حُسم لصالح **مدوّنة** سحنون المعبَّرة عن المنهج الحجازي الذي ترسخ **إجتماعيا** على مستوى الوعي الجماعي، وطبع الحياة الدينية في المغرب الإسلامي (إفريقيا) بطابع خاص، إلاّ أن صراعا **مذهبيا** سيظهر بشكل واضح بين المالكية والأحناف في **الفقه** وبين أهل السنة والمعتزلة في **العقيدة** ؛ أي بين سحنون وخصومه من العراقيين،هذاإضافة إلى قيام بعض الفرق والمذاهب **كالخوارج الصفرية والإباضية والشيعة الزيدية والإسماعيلية** بالتعبير عن وجودها عبر أشكال مختلفة، داخل ذلك الفضاء المنفتح التي أتاحه النظام السياسي الأغلبي .

احتدم الصراع إذن وكاد سحنون أن يُقتل بسبب رفضه لمقولة "**خلق القرآن**"، حيث دعاه الأمير الأغلبي "**زيادة الله**" إلى مناظرة حضرها القاضي **ابن أبي الجواد** المعتزلي الحنفي، فسأله عن القرآن؟ فقال سحنون:" أمّا شيء ابتدعه من نفسي فلا، ولكن سمعت من تعلمت منه وأخذت عنه كلهم يقولون" القرآن كلام الله **غير مخلوق**، فقال ابن أبي الجواد: كفر فاقتله ودمه في عنقي" [2]، غير أن الأمير أخذ برأي غيره ممن حضر المجلس وعفى عن سحنون .

---

[1]- المالكي أبو بكر، رياض النفوس ، ج1 ، ص 177 .
[2]- القاضي عياض، تراجم أغلبية ، ص 117 .

وبعد أن تولى **محمد بن الأغلب** إمارة الدولة عزل بن أبي الجواد، وأشار عليه الفقهاء الأحناف وعلى رأسهم **سليمان بن عمران** بتولية سحنون ولاية القضاء من أجل ضمه إلى صف النخبة في فترة حرجة تميّزت بغضب الشرائح الإجتماعية على أجهزة الدولة فأن يفقد سحنون شعبيته يقع ضمن إستراتجية الدولة في الحدّ من رواج المذهب المالكي بين أوساط العامة، إلاّ أنّ الأمير الأغلبي رأى عكس ذلك؛ أي أنه قبل بالمشورة لكن ليس من أجل إقصاء المالكية بل من أجل استمالة **العامة** مستثمرا مكانة سحنون في أوساطهم من أجل إحتواء المذهب سياسيا.

وقد قام **سحنون** بإصلاح جذري في المنظومة القضائية للدولة بتبني مبدأ العدالة الإجتماعية؛ فحوكم بن أبي الجواد الذي كان قد حاكم سحنون من قبل في سابقة تاريخية.. التاريخ وهو يتكرر بشكل مناقض تماما يجعل من المتهم قاضيا ومن القاضي متهما حسب مواقع وأدوار **السلطة** في حركة التاريخ .

ولعدّة مظالم سجن بن أبي الجواد وضرب بالسياط حتى لقي حتفه، واستكتب بعدها **سليمان بن عمران** واستقضاه على باجة وبجاية والأربس، وبذلك أبعده عن مركز **السلطة** وعن أتباعه، كما ضايق **بالسلطة** التي أصبح يتمتع بها أصحاب المذاهب الأخرى " إذ فرّق حلقهم من الجامع وشرّد أهل الأهواء منه، وكانوا فيه حلقا من الصّفرية والإباضية والمعتزلة، يتناظرون فيه فعزلهم أن يكونوا أئمة للناس أو معلَّمين لصبيانهم أو مؤدَّبيهم"[1].

وبانتصار "سحنون" للمالكية أصبح **المذهب** أقرب إلى قلوب الناس "فقد لعبت شخصيته دورا هاما في تعلق سكان القيروان به "[2]، وتوّسع ذلك الإنتشار بتعلق الكثير من المدن الإفريقية به ؛ **تونس وشرق الجزائر**، ووصل هذا التعلّق إلى **الأندلس** كذلك عن طريق التبادل بين المغرب والأندلس، أما تلاميذه من الأندلسيين فقد ساهموا " بحرصهم على سماع المدوّنة بل أن بعضهم عمد إلى حفظها" [3].

---

[1]- القاضي عياض، تراجم أغلبية، ص 104، السراج الوزير، الحلل السندسية في الأخبار التونسية، تحقيق محمد الحبيب الهيلة، الدارالتونسية للنشر، 1970 ، ج3 ، ص 783 .

[2]- الجنحاني الحبيب ، القيروان عبر عصور ازدهار الحضارة الإسلامية ، تونس 1968 ، ص 159 .

[3]- القاضي عياض ، ترتيب المدارك ، ج 3، ص 155.

وعلى إثر ذلك تضايق الأميرالأغلبي من تزايد شعبية سحنون وتزايد المد المالكي وتغلغله وسط الأوساط الشعبية، لكنه خاف أن يتسبب عزله في إثارة فوضى هو في غنى عنها؛ فعيّن إلى جانبه قاض ثان حنفي المذهب وهو "**الطبني**" حتى يقلّص من **السلطة** التي صنعها للمذهب المالكي على الحياة الدينية .

وبذلك يكون **أبي خارجة الغافقي** قد أصاب في تكهّنه؛فقد قال يوما " لا تذهب هذه الليالي والأيام حتى تمحي كتب أبي حنيفة وزاد عياض" فكان ذلك أيام سحنون" [1]، وتكفي الإشارة إلى أن البيت الذي اتخذه الإمام سحنون للقضاء بالجامع الأعظم بالقيروان صار الجلوس فيه سُنة للقضاة المالكية؛ فإذا وليَّ **عراقي** هدمه وإذا وليَّ **مديني** بناه وحكم فيه"[2].

ورغم أن سحنون ضايق مذاهب **الخوارج الصفرية** و**الإباضية** ومذهب **المعتزلة** ومارس سياسة التهميش والمراقبة اتجاههم، وأكثر من ذلك كان يقيَّم من أظهر التوبة منهم على المنبر ليعلن توبته من بدعته **!** مستغلا **سلطة** القضاء الذي تولاه ومستعيدا ما قاله مالك في المدينة قبل ذلك بكثير "**إياكم** و**البدع**" قيل وما البدع ؟ قال: أهل البدع هم الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه ولا يسكتون عمّا سكت عنه الصحابة والتابعون"[3]، إلاّ أنه لم يتمكن من مضايقة المذهب الحنفي بقضائه واتباعه نظرا لأنه كان يمّثل المذهب الرسمي للدولة الأغلبية التي ولاه أمرائها منصب القضاء نفسه، كما أن تعيينه **لسليمان بن عمران** في مهمة القضاء لم يكن إلاّ استرضاءا للخليفة.

كما يذكر القاضي عياض أن سحنون تسبب في موت القاضي أبي الجواد المُعتزلي الذي كان يشغل نفس المنصب قبله، لكن ليس من أجل الوديعة التي أنكرها ابن أبي الجواد كما قيل بل "لما كان عليه البدعة"،[4] أي قوله **بخلق القرآن**، وقد ندم سحنون لموته وكان يردد هذا البيت:

ما أنا قتلته ولكن الحق قتله ما فعل سحنون حيث أصبحت

---

[1]- القاضي عياض، تراجم أغلبية ، ص81 .

[2]- المالكي أبو بكر، رياض النفوس ، ج1 ، ص: 227 .

[3]- عبد الرازق مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ، ط3 ، 1966/1386، ص 266.

[4]- القاضي عياض ، تراجم أغلبية ، ص 106.

وقد استغّلت **السلطة السياسية** الأغلبية ما فعله سحنون؛ حيث أصبحت محاسبة القضاة المعزولين من طرف القضاة المعيّنين بعدهم تقليد إيديولوجي وورقة رابحة في أيدي الأمراء الأغالبة في إحكام سيطرتهم على الوضع العام وإدارة الصراعات المذهبية والعقيدية وفق مصالح دولتهم " وليس غريبا أن الهدف البعيد من استعانة القاضي سحنون بسليمان بن عمران هو" تقوية صفوف التيار السُّني بإنشاء تحالف بين المالكية والحنفية لمواجهة خطر **الإعتزال**"[1].

وتعود حماسة سحنون في محاصرة المُعتزلة إلى استغلاله للظروف السياسية التي كانت تمر بها الدولة العباسية **مركز** الخلافة خاصة على مستوى هرم **السلطة**؛ فقد تزامن ذلك مع تقلّد **المتوّكل** الحكم (232–247هـ/847– 861 م) هذا الخليفة الذي أعاد الإعتبار للإتجاه السّني وأقصى المعتزلة من الحياة الدينية،عكس سابقه **المعتصم** الذي كان معتزلي المذهب، والذي شجعهم وانتصر لهم في خلافهم مع **أحمد بن حنبل** حول مسألة "خلق القرآن" .

ويمكننا كذلك استنتاج أن تولي سحنون للقضاء يدخل ضمن التوجه الجديد للإيديولوجيا الرَّسمية للدولة العباسية نحو **الإتجاه السُّني**؛ فقد استغل تلك **السلطة** التي خُوِّلت له، حيث أنه وباستثناء توليته لسليمان بن عمران القاضي الحنفي" فجلّ تعييناته للقضاة كانت من بين أصحابه المالكيين[2]، كوسيلة لتمكين المذهب في البلاد.

لكن ورغم ذلك الإختلاف الفقهي بين المالكية والحنفية إلاّ أن موقفهما من المعتزلة في مسائل **العقيدة** يكاد يكون موّحدا، فقد روى أبو جعفر **القصري** أن أسد إمام العراقيين بالقيروان كان على مذهب السُّنة يقول: القرآن كلام الله عز وجل ليس بمخلوق، وكان يبدَّع من يقول غير ذلك، وكان يقول: "إن الله على العرش استوى بلا كيف،ويُرى في

---

[1]- الهنتاني نجم الدين،الصراع المذهبي بالقيروان وتفاعله مع واقعها الاقتصادي الإجتماعي والعمراني، حوليات الجامعة التونسية ، عدد 44 ، 2000 ، ص 175.

[2]- ولى سحنون تلميذه أبوخالد يحي السهمي (ت245هـ/859م) قضاء الزاب وولى أبو إسحاق الجياني (ت399هـ/1008م) قضاء صفاقس، وولى أبو محمد عبد الله بن سهل القيرواني (ت249هـ/863م) قضاء قسطيلة وولى محمد ابن عبد الله (ت260هـ-873م) وظيفة صاحب كشف الشهود، وأقر صاحبه شجرة بن عيسى المعافري (ت262هـ/875م) قاضي تونس في منصبه.
القاضي عياض، تراجم أغلبية، ص: 317-318، التيجاني، الرحلة، تحقيق: حسن حسني عبد الوهاب، الدار العربية للكتاب، تونس، 1981، ص69، أبو زيد الدباغ، معالم الإيمان، ص 112-143.

الأخرى كيف يشاء، كما يشاء"[1] وكان يكفَّر من يمنع من ذلك، كما كان يقول: "والله لو أُدخلت الجنة فحُجبت عن رؤيته لشككت فيه ، ولأن أُسر برؤية ربي مني بالجنة" [2].

وقال داوود **بن يحي** رأيت أسدا بن فُرات يعرض التفسير، فتلا هذه الآية " **فاستمع لما يوحى إنني أنا الله لا إله إلاّ أنا فاعبدني**" فقال:" ويلٌ لأهل البدع هلكت هوالكهم يزعمون أن الله عز وجل خلق كلاما يقول ذلك الكلام المخلوق لا إله إلاّ أنا ! "[3]، وهذا ما يدلّ على أن أسد لم يكن يقل بالمخلوق في مسألة الكلام.

وعن **ابن الحداد** قال : حُدثت عن أسد أن أصحابه كانوا يقرأون عليه يوما في تفسير **المسيَّب بن شريك** إلى أن قرأ القارئ " **وجوه يومئذ ناظرة** " وكان **سليمان بن حفص** جالسا بين يديه ، فقال له: يا أبا عبد الله من الإنتظار، وكان إلى جانب أسد نعل غليظ فأخذ بتلابيبه وأخذ بيده أخرى نعله وقال: " إي والله يا زنديق؛ لتقولنّها أو لأبيَض بها عينيك " ويضيف القاضي عياض أن **سليمان الفرّاء** كان في آخر المجلس لما أنكر الرؤية في مجلس أسد الذي يتبنى موقف الأشاعرة في رؤية الله بالأبصار في دار القرار يقول " لما سمعه أسد قام إليه،وجمع بين طوقية ولحيته واستقبله بنعل، فضربه حتى أدماه وطرده من مجلسه " [4].

كما أن **عبد الله بن فروخ** الفارسي الذي يرتبط به دخول المذهب الحنفي إلى إفريقيا والذي التقى بأبي حنيفة وصحبه مدّة والتقى بمالك " فأخذ كل واحد عن الآخر"[5]، كما روى الحديث عن **الأعمش وسليمان بن عمران** التابعي **وسفيان الثوري**، فتشكلت لديه **ثقافة فقهية** متعددة المشارب،حيث عمد إلى نشر مذهب أبي حنيفة مع اعتنائه بمذهب مالك الذي كانت له معه مراسلات"[6]، أبى أن يتولى القضاء ، إلاّ أنه رُمي بشيء من **القدر** كما كان ذلك شائعا في عصره، فاتهمه بعض العلماء بالقول بالإرجاء والقدر

[1]- المالكي أبو بكر، رياض النفوس ، ج 1، ص 181 .
[2]- المالكي أبو بكر، المصدر نفسه ، ص 181 .
[3]- القاضي عياض، ترتيب المدارك ، ج3 ، ص 301 .
[4]- المالكي أبو بكر، رياض النفوس، ج1، ص 89.
[5]- القاضي عياض، ترتيب المدارك ، ج3 ، ص 301.
[6]- بن حمدة عبد المجيد، المدارس الكلامية بإفريقيا إلى ظهور الأشعرية، دارالعرب، تونس، ط1، 1986، ص37.

والخروج والإعتزال، إلاّ أنّ سحنون برأه بقوله " ما رأيت بهاتين العينين شابا أعبد من ابن فروخ" [1] .

وكذلك كان منهج سحنون في الدّفاع عن العقائد الإيمانية التي تخالف المعتزلة فهو يقرّ أن القرآن كلام الله غير مخلوق، وأن الله تعالى يُرى يوم القيامة، وأنه على العرش استوى ولا خروج على الأئمة بالسيف وإن جاروا[2].

وفي مسألة **المكان** الذي أثارت العديد من الإختلافات بين الفرق الإسلامية يسأل **سليمان الفراء سعيد بن حداد** (ت302هـ) أين كان ربنا إذ لا مكان؟ فقال له ابن الحداد : السؤال محال ؛لأن قولك "أين كان" يقتضي المكان، وقولك "إذ لا مكان" ينفي المكان؛ فهذا نعم لا" [3].

ويرصد المالكي المقولات الموّجهة ضد المعتزلة فيورد على لسان **عون بن يوسف الخزاعي** (ت239 هـ–835 م) أنه قال : إذا أردت أن تكفر القدري فقل له : ما أراد الله عز وجل من خلقه ؟ فإن قال أراد منهم الطاعة فقد كفر لأن منهم من عصى وكل إله لا تتم إرادته فليس بإله، قال: فإن قال لك المسؤول: ما أراد منهم ؟ فقل: " أراد منهم الذي أراد لهم، والذي كان لهم" [4].

إلاّ أن المالكي لا يكتفي بإيراد الجواب المتوّقع في موضوع الفعل الإنساني ضد المعتزلة بل قدّم هؤلاء وكأنهم يجهلون علم المناظرة وأساليبها، وذلك ضمن إشاراته الباهتة إلى أعلام الفرق والمذاهب المخالفة للمالكية، ولم يسلك طريق من سبقوه إلى موضوع طبقات علماء إفريقية والقيروان أمثال **أبي العرب والخشني**، ويعود ذلك إلى إنتمائه للمالكية فقد تغيرت كنيته من "الشافعي" إلى "المالكي" بأمر من شيخه **أبي الحسن القابسي** (ت403هـ).

وقد أورد نص مناظرة جرت بين **الأوزاعي** وأحد **القدريين** لم يسمَه جاء فيها أن الأوزاعي قال للقدري : هل علمت أنّ الله عز وجل قضى على ما نهى عنه ؟ فقال القدري: ما

---

[1]- بن حمدة عبد المجيد ، المرجع نفسه ، ص 37 .

[2]- المالكي أبو بكر، المصدر نفسه ، ص 367 .

[3]- الخشني أبو عبد الله، قضاة قرطبة وعلماء إفريقيا، نشر وتصحيح: عزت العطار الحسيني، دار بغداد 1372، ص 257 .

[4]- المالكي أبو بكر، رياض النفوس ، ج 1 ، ص 368.

عندي من هذا علم ؛ فقال له الأوزاعي: هل علمت أن الله تعالى حال دون ما أمر به ؟ فقال : هذه أعظم من الأولى، ما عندي من هذا من علم ، فقال الأوزاعي: هل علمت أنّ الله عز وجل أعان على ما حرم؟ فقال: "هذه أعظم من الإثنين، ما عندي من هذا علم"[1].

ويذكر القاضي عياض أن **محمد بن غافق التونسي** (ت275هـ-888م) لمّا سافر إلى مصر ولقي محمد بن عبد الحكم (ت275هـ-889م) سأله عمّا وقع من خلافات في مسألة الإيمان فأجابه بأن الناس حولها فريقان؛أحدهما يقول نحن مؤمنون عند الله مذنبون، وقال الفريق الثاني نحن مؤمنون ولا ندري ما نحن عند الله ، ثم سأله عن رأي سحنون في ذلك فأجابه بأنه يقول " نحن مؤمنون عند الله "[2].

كما نوّد أن نشير إلى أن **التشبيه** كذلك فشا بالقيروان على عهد **إبراهيم الثاني** (261-289هـ/874-892م) فقد اتهم مروان بن أبي شحمة (ت 240هـ/864 م) بالتشبيه، لكن سحنون برأه"[3].

ولترسيخ الإتجاه المعتزلي عمد الأغالبة على استقدام فقهاء المعتزلة ومتكلميهم من المشرق **كالعنبري** الذي قدم في عهد **زيادة الله الأول** من البصرة، كما عيَّن الأغالبة عددا من قضاتهم من المعتزلة أو من المناصرين لمبادئهم مثل **أبي محرز** أسد بن عبد **الله الكناني**، و**ابن أبي الجواد** الذي شغل منصب القضاء ثمانية عشرة سنة وعزل سنة 232هـ/846م ،وقد تعرض سحنون إلى محنة **خلق القرآن** (231هـ/856هـ) ثم حوكم فكان عقابه " أن ينادي عليه بسماط القيروان أن لا يفتي ولا يسمع أحد ويلزم داره"[4] حتى أن الكثير من كتاب الطبقات شبهوا محنته بمحنة أحمد بن حنبل.

وقد كانت بلاد المغرب ملجأ للكثير من علماء المشرق بسبب خلافات العقيدة التي عرفها المشرق خاصة عندما تتحول إلى صراعات؛ وكمثال على ذلك **زيد بن بشر**(242هـ/856م) الذي فر من مصر بسبب مشكلة خلق القرآن.

---

[1]- تشير أسئلة الأوزاعي إلى نهي آدم عن الأكل من الشجرة لكنه قضى عليه بالأكل منها ، أمّا الإحالة فيقصد بها أمر الله إبليس بالسجود لآدم، لكنه حال بينه وبين ذلك، فيقصد بالإعانة على حرم الله الترخيص بأكل الميتة المحرمّة عند الإضطرار.

[2]- القاضي عياض، ترتيب المدارك ، ج3 ، ص 273.

[3]- أبو العرب محمد ، طبقات العلماء إفريقيا وتونس ، ص 200 .

[4]- القاضي عياض ، المصدر نفسه ، ج3 ، ص 274.

ومن مؤشرات وصول الصراع إلى ذروته رفض أهل بيت الأمير **محمد بن الأغلب** المعتزلة الصلاة على سحنون قائلين: " كان يكفَّرنا ونكفَّره" [1]، فقد ورد في "الموطأ" أن الإمام مالك بن أنس يرى رأي **عمر بن عبد العزيز** في القدرية، إن لم يتوبوا يقتلون"[2] ، وفي رواية أخرى قال مالك: " قوم سوء لا تجالسهم ولا تصلوا وراءهم وإن جامعوكم في سفر فأخرجوهم"[3].

واقتداءا بذلك كان سحنون يرفض الصلاة وراء أئمة المعتزلة، بل حتى وراء ابن أبي الجواد القاضي الحنفي الذي كان يقول بالمخلوق، وذلك ما عرّضه لعقوبة تصل إلى خمسمائة سوط لولا تدخل الوزير **علي بن حميد**، كما أُثرت على مالك روايتان في من يقول بخلق القرآن؛تقول الأولى بتكفيره والثانية بجلده وحبسه، ويبدو أن سحنون أخذ بهما معا لما جلد وحبس بن أبي الجواد.

إلاّ أن علماء الحنفية كان موقفهم ليّنا من الإعتزال، بل إنهم تبنوا بعض مبادئ المعتزلة نظرا لأن أبو حنيفة نفسه كان يقول بالمخلوق؛ إذ قال أمام الخليفة المأمون (198-218هـ/813-833م) "القرآن مخلوق وهو رأيي ورأي آبائي، فرد عليه بعض الحاضرين أمّا رأيك فنعم، وأمّا رأي أبائك فلا " [4].

وقد تولى الأحناف مناصب إدارية دينية هامّة لدى الأغالبة الذين تبنوا عقيدة المعتزلة واتخذوها رسمية لدولتهم منذ عهد الأمير **زيادة الله الأول** (201-223هـ/817-838م) استمرارا للقناعات العقيدية للمأمون الخليفة العباسي الذي أظهر القول بخلق القرآن سنة (212هـ827م) وروّج لآراء المعتزلة بشكل عام مستغلا **سلطته** السياسة.

ورغم أن المصادرالمالكية تتحدث عن طموح فقهاء الأحناف للمناصب القضائية والإدارية، إلاّ أننا نجد أن هناك فقهاء حنفيين وآخرين من مذاهب مختلفة تورعوا عن ذلك، فأبو محرز الحنفي المعتزلي "ولاه زيادة الله الأمير الأغلبي،وهو مكره" [5]، كما يقول أبوالعرب،

---

[1]- القاضي النعمان بن محمد، افتتاح الدعوة، تحقيق: فرحات الدشراوي، الشركة التونسية للتوزيع، تونس،1975 ص 61 .

[2]- مالك بن أنس، الموطأ، رواية يحي الليثي، إعداد: أحمد راتب غرموش، بيروت، 1189، ط8، ص649.

[3]- الزواوي عيسى، مناقب مالك، المطبعة الخيرية لمحمد حسين الخشاب، مصر، 1907/1325، ط1، ص 37.

[4]- ابن عبد البر، الإنتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، ص 166.

[5]- أبو العرب ، طبقات علماء إفريقيا وتونس ، ص 67 .

أمّا أحمد بن أبي محرز الذي ولاه القضاء بعده فقد كان ورعا، " ولم يحكم بحكم حتى مات " [1] .

كما رفض محمد بن علي **البجلي** الشافعي هذا المنصب في عهد أبي العباس عبد الله بينما قبلها سحنون ودون إكراهه على ذلك ، حتى أن أحد تلاميذه الأندلسيين عاتبه على ذلك حين قال: " إنّا لله وإنّا إليه راجعون ، وددنا أنّا رأيناك اليوم على أعواد نعشك ولم نرك في هذا المجلس قاعدا"[2].

وقد زكى علماء المالكية ابن سحنون **محمد** بعد وفاة والده، إلاّ أنّ الأمير الأغلبي قدم عليه **سليمان بن عمران** الحنفي؛ فقد اختلفت الظروف عما كانت عليه سابقا،وبهذا يُمكننا أن نستنتج أن تعيين سحنون الأب لخطة القضاء رغم كونه مالكي المذهب كان تخمينا دبلوماسيا محضا من أجل إحداث نوع من التوازن المذهبي ذلك الدولة؛ إرضاءا للعامة مادام الأمر يتعلق **بسلطة** قضائية هدفها إجتماعي بالدرجة الأولى.

وقد مثّلت حادثة حكم سحنون المالكي على ابن أبي الجواد الحنفي المعتزلي بالسجن والتعذيب حتى الموت، أهمّ نتائج الصَّراع على امتلاك **السّلطة العلمية**، فلم تنفع شفاعة وتوسلات زوجة ابن أبي الجواد، وهي ابنة أسد بن فرات، الخصم التقليدي لسحنون، فقد تداخلت العديد من المعطيات الفقهية والعقدية وحتى العائلية من خلال علاقات المصاهرة في هذا الموقف الذي انتهى بموت ابن أبي جواد .

ولم يعادل مسوَّغ سحنون في مقتل ابن أبي الجواد من خلال مقولته:" ما أنا قتلته الحق قتله"، إلاَّ ما سوّغ به **عبيد الله المهدي** قتل داعيتيه الممهدين لدولته؛ **أبي عبد الله الشيعي** وشقيقه **أبي العباس** سنة 298هـ؛ حين كتب إلى الإسماعيلية في المشرق يخبرهم عمّا كان من أمرهما قائلا:" أمّا بعد؛ فقد علمتم محل أبي عبد الله وأبي العباس من الإسلام **فاستزّلهما الشيطان، فطهرتهما بالسيف والسلام** " [3].

وقد ساهم طلبة سحنون بعد وفاته في نشر تعاليم المذهب المالكي على حساب المذهب الإباضي في بلدانهم الأصلية وفي المناطق التي تولوا فيها خطة القضاء، ومنهم فقهاء

---

[1]- أبو العرب محمد ، المصدر نفسه ، ص 167 .

[2]- القاضي عياض ، تراجم أغلبية ، ص 100 .

[3]- المراكشي ابن عذارى ، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ، تحقيق : ج س كولان ، ليفي بروفنسال، دار صادر، بيروت ، 1980 ، ج1 ، 119.

ذكرهم **ابن الشباط** (ت678هـ/1282م) في صلة السمط كأبي سعيد جميل **بن طارق** "[1]، الذي عمل على نشر معالم المذهب السني ببلدة قفصة، في وقت كانت الوهبية والنكارية قد عرفت انتشارا ملحوظا في تلك المناطق، و"خالد **بن نصر** وأبي سعيد **المقري** ابن **الخداش** الشهير باسم بجبج من أهل قسطيلة" [2]، وأبي علي الحسن بن إسماعيل **الفرشاني** من أهل فرشانة و**أبي عثمان** سعيد بن محمد، وقد كان لكل هؤلاء دور فعال في مضايقة الإباضية ببلاد الجريد التي ظلت لفترة طويلة من التاريخ الوسيط مجالا للدعوة الإباضية بامتياز "[3].

وبعد أن ضيّق سحنون وطلبته على الفرق والمذاهب المخالفة للمالكية وعقيدتها الأشعرية، لم يتوانى فقهاء المالكية الذين أتوا بعدهم في الإقتداء بهم والسير على نهجهم في الإقتصار على مذهب مالك ومنع الإفتاء بغيره من المذاهب في المناطق الخاضعة لنفوذ أهل السنة؛ أي في أغلب مناطق بلاد المغرب باستثناء الجيوب المذهبية للإباضية في بعض واحات ومرتفعات المغربين الأوسط والأدنى، بالإضافة إلى جربة وذلك ما عبّر عنه **الونشريسي** بقوله: قال بعض الشيوخ: " فتحُ باب الفُتيا في إقليمنا – يعني بلاد المغرب – بغير مذهب مالك لا يسوّغ" [4] .

وقد استمّر الصراع بعد سحنون الذي كان له ابن هو **محمد بن سحنون** (ت265هـ) المالكي هو الآخر، والذي كانت له اختلافات فقهية وعقيدية مع من يقولون بخلق القرآن وينكرون الرؤية يوم القيامة ، وقد وصل الصَّراع ذروته حول قضية الإمامة .

ففي الوقت الذي دخل فيه **ابن الحواجب** الفقيه الحنفي المعتزلي ليؤم الناس في صلاة الجمعة، صعد فقيه مالكي المنبر كان ابن سحنون قد سعى إلى توليته الإمامة بدلا من خصمه، معلنا في أول خطبة له ما يلي: "**الحمد لله الذي شكر على ما به أنعم والحمد**

---

[1]- ابن الشباط ، صلة السمط وسمة المرط في شرح سمط الندى في الفخر المحمدي، السفر الثاني، مخطوط الخزانة العامة الرباط ، رقم : 110 ق ، ص 230 . وعنه نقل السراج الحلل السندسية ، ج2 ، ص 438 .

[2]- قال السراج أنه من أهل توزر وضبط اسمه كالآتي بجبج ببائين موحدين وجيمين، هو ابن حراش أبو سعيد المغربي المقري، روى عن سحنون وروى عنه أبو العرب محمد بن أحمد التميمي الحلل السندسية ، ج2 ، ص422.

[3]- ابن شباط ، صلة السمط ، ص 235.

[4]- الونشريسي، المعطرالمغرب والجامع المغرب في فتاوى أهل إفريقيا والأندلس المغرب ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، المغرب ، 1981 ، ج 12 ، ص26 .

لله الذي عذب على ما لو شاء منه عصم والحمد لله على عرشه استوى، وعلى وجه ملكه احتوى ، وهو في الآخرة يُرى" [1].

فقد كان محمد بن سحنون مقدَّما عند ملوك الأغالبة ووجيها عند العامة إلاّ أنه لم يل القضاء،وقد ساءت علاقته بالقاضي سليمان بن عمران المعروف **بخروفه** و**صاحب الصلاة** ابن أبي الحواجب الحنفيين المعتزلين "بسبب وقوفه ضد الحنفية ومقالة المُعتزلة بخلق القرآن التي كان يرفضها المالكية بشكل مبدئي " [2].

وقد تحوّل موقف الدولة الأغلبية الوفيّة للموقف الرسمي للخلافة العباسية في بغداد من المالكية من خلاف فقهي ومذهبي صرف إلى موقف سياسي مُعلن ، وذلك ما يظهر في امتحان الفقيه محمد بن سحنون على عهد **الأمير محمد الأغلبي**؛ والذي لم يكن كامتحان والده من قبل عن رأيه في خلق القرآن وبعض المسائل العقيدية والكلامية؛ بل سُأل ابن سحنون عن رأيه في **يزيد بن معاوية** في محاولة لمعرفة موقفه من الأمويين ومدى موالاته العباسيين.

فرد عن السؤال موّجها الكلام إلى الأمير محمد قائلا : أصلح الله الأمير؛ لا أقول ما قالت الإباضية ولا ما قالت المرجئة ، فسُأل عمّا قالت؟ قال: قالت الإباضية أنّ من أذنب ذنبا فهو من أهل النار وقالت المرجئة : لا تضّر الذنوب مع التوحيد ، أتى يزيد عظيما جسيما ويفعل الله في خلقه ما أحّب " [3].

لكن ما نستنتجه من رد ابن سحنون أنه ورغم تأكيده على عدم موافقته للمرجئة إلاّ أنه يعبَّر عن نفس رأي المرجئة الرئيسي الذي يترك الحكم على كفر الناس وإيمانهم إلى الله، فقد كان ابن سحنون يقول في مسألة الإيمان أنا مؤمن عند الله، أي أنه **لا يستثنى** فيها، حتى أن خصومه في إفريقيا مثل **ابن عبدوس** وأصحابه وكذلك أهل مصر والمشرق كانوا ينكرون عليه ذلك وينسبون قائله إلى الإرجاء .

---

[1]- القاضي عياض ، تراجم أغلبية ، ص 180 .

[2]- زغلول سعد ، تاريخ المغرب العربي - تاريخ دولة الأغالبة وبني مدرار والأدارسة حتى قيام الفاطميين، دار المعارف الإسكندرية ، 1979 ، ج2 ، ص 107 .

[3]- القاضي عياض ، تراجع أغلبية ، ص 171 .

ويروي القاضي عياض في مسألة **الإرجاء** أن محمد بن سحنون لا يستثنى في مسألة الإيمان، وغالب ابن عبدوس وغيره وتكلّم بذلك مرة بمصر رجل في حلقة **أبي الذكر** الفقيه فأنكروا عليه، فقال أبوالذكر: وعندنا فرقة بالمغرب يقال لها **سحنونية** تقول ذلك"[1].

وكان ابن سحنون يقول المرء يعلم اعتقاده ؛ فكيف يعلم أنه يعتقد الإيمان ثم يشك فيه؟ وبقي بين أصحابه بعده وبين أصحاب ابن عبدوس وغيرهم في المسألة تنازع ومجادلات وكانوا يسمون من خالفهم " الشكوكية " نظرا لإستثنائهم في الإيمان .

وذكر المالكي أنه لم يكن في أصحاب سحنون أفقه من ابنه محمد وابن عبدوس[2]، وكان الناس بينهما طائفتين **المحمدية والعبدوسية**؛ وكل طائفة تتعصب لصاحبها، " ولمّا وقعت مسألة **الإستثناء في الإيمان** حكى ابن عبدوس فيها شيء، فشُنّع عليه" [3] ، وقد حكى أبو الحسن القابسي أن رجلا ضرب عليه باب داره، فسأله عن المسألة ، فقال ابن عبدوس: أنا مؤمن.

فقال له: عند الله ؟

فقال: قد قلت لك، فأمّا عند الله فلا أدري بما يختم لي .

فبصق الرجل في وجه محمد بن عبدوس، " فعمى الرجل لوقته" [4] .

والذي صحّ عن **ابن عبدوس** أنه قال:" أدين بأني مؤمن عند الله في وقتي هذا، ولا أدري ما يختم لي به ، قال **أحمد بن سليمان** قلت له : الناس يتكلمون فيك، وزعموا أنك تشك في نفسك ، وتقول لا أدري وأرجو أن أكون مؤمنا إن شاء الله .

فقال : والله ما قلته قط ، فلا جزى الله من حكى هذا عني ، ما شككت قط أنني مؤمن عند الله ولقد قُرئت علينا رسالة **محمد بن سحنون** ، فما عدا الحق عندي منها حرفا أكثر من أن قلت : لا تتكلموا في هذا .

فقلت له: إنّ ابن سحنون يقول أن ذلك بدعة .

فقال: والله أني أخاف أن يكون كفرا[1].

---

[1]- زغلول سعد ، المرجع السابق ، ص 109 .

[2]- محمد بن إبراهيم بن عبدوس (ت260هـ) من كبار أصحاب سحنون ، والذي قيل فيه أنه كان أشبه الناس بأخلاق سحنون في فقهه وزهادته في ملبسه ومطعمه وقد كان صحيح الكتاب حسن التقييد عالما بما اختلف فيه أهل المدينة وما اجتمعوا عليه وقيل أنه كان مستجاب الدعاء ، تراجم أغلبية ، ص 189-190.

[3]- القاضي عياض ، المصدر نفسه ، ج4، ص 219 .

[4]- القاضي عياض ، المصدر نفسه ، ج4، ص 227 .

ويرى القاضي عياض أن المسألة قد كثر الخوض فيها وكلام الأئمة عليها ، والحقيقة فيها أنه خلاف في الألفاظ؛ فمن التفت إلى مغيب الحال والخاتمة وما سبق به القدر قال بالإستثناء، ومن التفت إلى حال نفسه وصحة معتقده في وقته لم يقل به [2] .

[1]- القاضي عياض ، ترتيب المدارك ، ج4 ، ص 228 .
[2]- القاضي عياض ، المصدر نفسه ، ج4 ، ص 218 .

المبحث الرابع: أمراء الأغالبة وعقيدة الشيعة :

لقد درس **أبوحنيفة** الفقه في مدرسة الكوفة التي تُدين بعلمها " لعلي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود "[1] ، وبذلك يكون علم علي قد انتقل إلى أبو حنيفة بطريق غير مباشر كما كانت الكوفة مسقط رأسه مهدا للتشييع منذ زمن طويل ، و كان أبوحنيفة نفسه " يكن الحب للعلويين كشأن أكثر الفارسيين " [2]، وأخذ عن الكثير من علمائهم .

ولا يبدو ذلك غريبا لأن علاقة العلويين بالفرس كانت حسنة منذ فجر تاريخهم؛ فقد نسب **الحسين بن علي** (61هـ–680م) نسبه الشريف بنسبهم بزواجه من **بي شهر بانرة** وإسمها العربي **سلافة** ابنة ملكهم **يزدجرد الثالث** آخر ملوك **بني ساسان** (31هـ–651م) وأنجب منها ولده **علي زين العابدين**(94هـ–712م) فأقرن بذلك ميراث النبوّة مع ميراث **آل ساسان،** وبذلك أصبح العلويين في نظر الفرس أصحاب الحق الشرعي في الحكم والولاية "لأنهم اعتادوا في تقاليدهم تقديس ملوكهم والإيمان بحقهم الإلهي[3] في الحكم .

وكذلك فإن **العباسيين** بني عمومة آل البيت يتبنون المذهب الحنفي في الفقه ، كما كان الفقهاء العراقيين الكوفيين أميل إلى علي بن أبي طالب وبنيه من الفقهاء المدنيين ، وقد قال أبو حنيفة "لا يُحبنا أهل الحديث لأننا نرى محبة أهل البيت أو لأنا نرى خلافة علي"، ويتأسى الفقهاء المدنيين بإمامهم مالك الذي كان يزوّر عند ذكر علي في مجلسه حتى قيل " أنه ضرب بسعي من **الطالبيين** بسبب تقديمه عثمان وهو أموي على علي "[4]، ولعلّ ذلك من بين الأسباب التي دفعت الأمويين في الأندلس إلى الأخذ بمذهبه ونشره في البلاد الخاضعة لهم .

وقد تعاطف مالك مع العلويين إبان ثورة محمد بن عبد الله الحسن المثنى المعروف **بالنفس الزكية** (145هـ/762م) ضد العباسيين، وذلك لا يناقض موقفه من علي، فهو قد أيّدهم نظرا لظلم العباسيين لهم وتعسفهم ضد الأمويين كذلك، وأخذهم الناس بالشدة والقتل، إضافة إلى أنّ النفس الزكية صاحب حق وشخصية معنوية رمزية محببة قامت

---

[1]- البغدادي الخطيب، تاريخ بغداد، القاهرة ، 1349هـ/1931م ، ج13 ، 334 .

[2]- أبو زهرة محمد، أبو حنيفة - حياته وعصره، أراؤه وفكره - ، ص 71 .

[3]-Edward. G .Browne , Literary History of perçia , Vol:1 ,(from Earlist times until Firadwsi Cambridge , 1956 , P 130 .

[4]- القاضي عياض ، ترتيب المدارك ، ج1 ، ص 230.

لتدفع الظلم على الناس، ولولا الظروف التي لم تكن ملائمة لنجحت دعوة العلويين لمّا خرجوا في الحجاز والعراق .

وقد ظهرت ميولات واضحة إلى موالاة علي في العصر الأغلبي الذي يُعتبر العصر الذهبي لمذهب أبي حنيفة في بلاد المغرب، حيث تبناه أمراء الأغالبة أو عمالهم،وقد أورد المالكي رواية على لسان **سليمان بن خلاد** في ترجمة عبد الله بن أبي الحسان **اليحصبي** صاحب مالك ؛قال سليمان بن خلاد لابن أبي حسان : أرأيت الذي يقوله الناس في أبي بكر وعلي**!؟** يريد التفضيل بينهما، فرفع يده فضربني للصدر ضربة واحدة أوجعتني ثم قال: ليس هذا دين قريش ولا دين العرب، هذا دين أهل قم " [1].

ثم قال:"والله ما يخفى علينا نحن من يستحق الولاية بعد والينا، ولا من يستحق القضاء بعد قاضينا، فكيف يخفى على أصحاب محمد **(ص)** من يستحق الأمر بعد نبيَّهم**!؟** "[2].

وقد سُئل **ابن الزغواني** معمر بن منصور وهو فقيه من الفقهاء الكوفيين الحنفيين قائلا تقول بإمامة علي**!؟** "فأجابه قائلا: " نعم ، يريد تقديمه علي أبي بكر وعمر"[3].

وفي عهدة الأمير الأغلبي **محمد الثاني** (250/261هـ/843–857م) الذي عيّن الفقيه الكوفي **سليمان بن عمران**(ت270هـ) كقاض أوّل كان" ابن أبي الحواجب **صاحب الصلاة** الفقيه الحنفي هو الآخر يُتهم بالرفض"[4]، والرفض من مبادئ الشيعة العامّة وقاعدته النظرية عندهم عدم جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل، ولذلك أقروا بالإمامة لعلي لأنه الأفضل وأنكروا إمامة أبي بكر وعمر لأنهما مفضولان، وقد ترجم هذا المعنى في قول أحد شعرائهم .

- إن كان رفضا حب آل محمد فيشهد الثقلان أني رافضي " [5].

كما كان الأمير **إبراهيم الثاني** الأغلبي (261–289هـ/ 875–906م) الذي بدأ أبو عبد الله الشيعي يدعو للفاطميين في عهده يميل إلى "التشيّع" هو وكثير من أهل بيته من

[1]- المالكي أبو بكر، رياض النفوس ، ج1 ، ص 202 .
[2]- القاضي عياض ، ترتيب المدارك ، ج2 ، ص 479 .
[3]- أبو العرب محمد ، طبقات علماء إفريقيا ، ج3 ، ص 112 .
[4]- القاضي عياض، المصدر نفسه ، ج3 ، ص 256 .
[5]- القاضي عياض، المصدر نفسه ، ج1 ، ص 390 .

السالميين [1]، وقد عمد بعد انتصاره على إباضيي طرابلس في موقعه مانو **Manou** (283هـ/896م) الشهيرة إلى السؤال عن رأيهم في علي بن أبي طالب، فلمّا كفروه وكفروا من لم يكفره أوغل في قتلهم إيغالا فضيعا مُريعا " [2].

ولمّا استعمل الأمير إبراهيم الثاني **علي بن أبي حجر** (299هـ/912م) وهو أحد عماله ومن أهل بيته على قفصة وقسطيلة،أوصاه لمّا أراد الخروج فقال له : سر فيهم بسيرة **العُمرين**، فقال لا والله لا أسير فيهم إلى بسيرة علي بن أبي طالب عليه السلام فإن شئت به وإلاّ فهذا عهدك، فقال له إبراهيم :" أفضل سيرة والله ، فسر بها وما أراك تفعل".

ورغم ميولات الأغالبة لأهل البيت إلاّ أنهم لم يكونوا على استعداد للتنازل لهم عن ملكهم تماما مثلما فعل البويهيون الديالمة بالعراق (324–447هـ/946–1055م) فيما بعد مع الفاطميين، إذ وافقوهم مذهبيا لكن خالفوهم سياسيا؛ فعندما بلغت مسامع الأغالبة أشعار محمد بن رمضان **النفطي** الشاعر الشيعي البجلي التي كان يذكر فيها زوال دولتهم على يد المهدي المنتظر، أرسلوا في طلبه فهرب منهم فتعقبوه إلى بلزمة .

وحتى وإن كان تبني الأغالبة للمذهب الحنفي وعقيدة الإعتزال وحتى وإن مالوا إلى آل البيت حبا للرسول (**ص**) إلاّ أن الدوافع التي كانت تكمن وراء ذلك كله كانت سياسة محضة،لا شيء غير الحفاظ على المُلك وضمان الإستمرار لدولتهم ببلاد المغرب داخل توازنات القوى بين خلافة عباسية بالمشرق، ودولة فاطمية قيد التأسيس، ودولة أموية كانت قد تأسست في الأندلس؛ ولذلك فإن الدعوة الشيعية ستلاقي التأييد من طرف الكوفيين والعراقيين عامّة لما أقام الفاطميون دولتهم بأرض المغرب، نظرا لميل العراقيين إلى الإمام علي زعيم أهل البيت ، ثم لما في مذهبهم من الترخيص كذلك.

ويلعب السياسي دوره الكبير (شهوة السلطان) في توجيه الأحداث،لأن ميولات الأغالبة الشيعية لم تشفع لهم أمام جموح الدعوة الإسماعيلية، التي أبت إلاّ أن تقيم دولتها في بلاد المغرب، وأن تفتّك **السلطة** السياسية من يد الأغالبة، فقد سفّهت مقولة " الأرض البور" وحراثتها حتى يأتي **صاحب البذر** ليذلّلها أحلام الأغالبة في الحفاظ على دولتهم.

---

[1]- هم المنتسبون إلى سالم بن عقال بن خفاجة التميمي المروزي الخاساني جد إبراهيم بن الأغلب مؤسس الدولة الأغلبية ، ومعروف أن الخراسانية الفرس ذوو ميول شيعية علوية، وعلى أكتافهم قامت دولة بني العباس .

[2]- القاضي النعمان ، أحكام الدعوة ، ص82.

فقد دخل **عبد الله** الداعي إلى القيروان بعد فرار **زيادة الله** الأغلبي عنها وكفَّ أيدي الكتاميين عن القيروان ، وقال لأخيه العباس **المخطوم** الذي أراد أن ينفي من القيروان كل من يذهب مذهب أهل المدينة من الفقهاء " إن دولتنا دولة بيان وحجة وليست دولة قهر واستطالة فاترك الناس على مذاهبهم" **فهل سارت الأمور كذلك؟ أم أن البحث عن سلطة مذهبية هو هدف و ديدن كل منظومة عقيدية أيا كانت مبادئها أو شعاراتها ؟**

الفصل الثاني: الفاطميون في بلاد المغرب :

- المبحث الأول: السياسي والاجتماعي في بدايات التشيّع
- المبحث الثاني: العبيديون والمذهب الإسماعيلي
- المبحث الثالث: الآخر في الفقه والعقيدة

– المبحث الرابع: فن المناظرة بين الشيعة الإسماعيلية وأهل السنة

– إشكالية الإمامة : الفهم والتأويل

– سوسيولوجيا الإختلاف الفقهي

المبحث الأول : السياسي والإجتماعي في بدايات التشيّع :

لقد برزت المقدمات الأولى لظهور المذهب الشيعي منذ وفاة النبي(**ص**) (11هـ/632م) حين رأى بعض الصحابة أن أولى الناس بخلافة النبي هم أهل بيته؛ أي بنو هاشم وأقربهم إلى ذلك **علي** بن أبي طالب، فكان ذلك بمثابة الإعلان عن ميلاد حزب سياسي هو" الأول في الإسلام"[1] ،ولكن اجتماع السقيفة المشهور انتهى بإختيار **أبي بكر** فاضطر علي لمبايعته كما يعتقد الشيعة، ثم نُقلت الخلافة إلى عمر بالإختيار بعد التعيين وأوصى عمر ستة صحابة من بينهم علي حيث اختاروا عثمان بن عفان .

وقد أثارت مسألة خلافة أبو بكر وموقف علي بن أبي طالب منها الكثير من الخلافات حيث تشير الكثير من الروايات أن تأخر عليا عن بيعة أبو بكر كان نوعا من الإحتجاج لأنه " كان يرى نفسه أحق الناس بخلافة النبي **(ص)**"[2]، كما أنه كان لفاطمة بنت النبي **(ص)** وزوجة علي دور مهما في موقف هذا الأخير[3].

ولم يكن علي وحده الذي تخلّف عن مبايعة أبو بكر، من الهاشميين و من الصحابة بل تخلّف عن ذلك **العباس بن عبد المطلب** كذلك ،و**الزبير بن العوام، والمقداد بن عمر وسلمان الفارسي وأبو ذر الغفاري** و**عمّار بن ياسر**، حتى بعث أبو بكر عمر بن الخطاب " [4].

---

[1]- النوبختي الحسن، فرق الشيعة، مكتبة المثنى، بغداد ، ص 2.

[2]- تذهب الرواية إلى أن علي أوتي به إلى أبو بكر وهو يقول: أنا عبد الله وأخو رسول الله ، وقيل له بايع أبا بكر فقال: أنا أحق بهذا الأمر منكم أنتم أولى بالبيعة لي، أخذتم هذا الأمر من الأنصار واحتججتم عليهم بالقرابة من النبي صلى الله عليه وسلم، وتأخذونه منا أهل البيت غصبا، ألستم زعمتم للأنصار أنكم أولى بهذا الأمر منهم لما كان محمد منكم فأعطوكم المقلدة وسلموا إليكم الإمارة، وأنا أحتج عليكم بمثلما احتججتم به على الأنصار؛ نحن أولى برسول الله حيا أو ميتا،فأنصوفنا إن كنتم مؤمنون، وإلاّ فبوؤوا بالظلم وأنتم تعلمون، فقال أبو عبيدة بن الجراح : أيا ابن عم: أنت حديث السن وهؤلاء مشيخة قومك، ليس لك مثل تجربتهم ومعرفتهم بالأمو، ولا أرى أبا بكر إلاّ أقوى على هذا الأمر منك وأشدّ احتمالا واضطلاعا به؛ فسلّمه له، فقال علي : الله الله يا معشر المهاجرين لا تخرجوا سلطان محمد في العرب عن داره وفغر بيته إلى دوركم وقعور بيوتكم، ولا تدفعوا أهله عن مقامه في الناس وحقه،فوالله يا معشر المهاجرين لنحن أحق الناس به لأنا أهل البيت ".
ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة ، تحقيق : محمد طه الزين ، مكتبة مصطفى الجبلي وأولاده ، القاهرة ، ج :31، ص 12 .

[3]- تذكر الرواية أن علي خرج يحمل فاطمة بنت رسول الله (**ص**) على دابة ليلا في مجالس الأنصار تسألهم النصرة ، فكانوا يقولون : يا بنت رسول الله قد مضيت بيعتنا لهذا الرجل، ولو أن زوجك وابن عمك سبق إلينا قبل أبو بكر ما عدلنا به ، فيقول علي : أدع رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيته لم أدفنه وأخرج أنا أنازع الناس سلطانه ، فقالت فاطمة : ما صنع أبو الحسن إلاّ ما كان ينبغي له ، ولقد صنعوا ما لله حسيبهم وطالبهم . ابن قتيبة ، المصدر نفسه ، ج1 ، ص 12.

[4]- نادى عمر بن الخطاب - حسب الرواية - في دار علي فخرجوا فبايعوا إلاّ عليا ، ثم أرسل إليه أبو بكر ثانية وثالثة، حتى قال أبو بكر :لا أكرهك على شيء ما دامت فاطمة إلى جنبك ، وتضيف الرواية أن عليا لم يبايع حتى= =

وإذا تأمّلنا في ما روي عن أبا قحافة والد أبي بكر، لمّا سمع بموت النبي **(ص)** وهو كفيف بمكة ؛ فسأل "ما صنع الناس ؟ " فقالوا له : أقاموا ابنك، قال : فرضيت بنو عبد مناف بذلك ؟ قالوا : نعم ، قال وبنو المغيرة ؟ قالوا : نعم، قال : فلا مانع لما أعطى الله ولا مُعطي لما منع" [1] .

فقد أحاطت بمسألة الخلافة الكثير من الإشكاليات حيث كان فقدان المُرشد موقف جديد شاركت في صناعة "الفعل" أثناءه وبعده الكثير من الإعتبارات التي تداخلت فيما بينها، الأمر الذي يفتح المجال أمام القراءات الأنتروبولوجية و**الإثنوميتودولوجية** ،لأن المسألة متعلقة بشكل إجتماعي آخر [2] على مستوى هرمية **السلطة** السياسية والدينية الزمنية .

وحتى الحوارات الجانبية تساهم في صنع الموقف، حيث قال **أبو سفيان** لعلي: ما بال هذا الأمر في أقل حي من قريش – باعتبار أبو بكر من قبيلة تيم القريشية الضعيفة مقارنة بالقبائل القريشية الأخرى– والله لئن شئت لأملئنها عليهم خيلا ورجالا ، فقال علي: يا أبا سفيان طالما دعيت الإسلام وأهله فلم تضره بذلك شيئا ، أنا وجدنا أبا بكر أهلا لها .

وقال أبوسفيان" مالنا ولأبي الفصيل؛ إنمّا هي بنو **عبد مناف** ، وفي رواية أخرى أنه " لما اجتمع الناس على بيعة أبوبكر أقبل **أبو سفيان** وهو يقول : والله إني لأرى عجاجة لا يُطفئها إلاّ دم آل عبد مناف؛ فيم أبوبكر من أموركم ؟ أين المستضعفان؟ أين الأذلان؟ علي والعباس: وقال لعلي: أبسط يدك حتى أبايعك ، فأبى عليه علي وزجره قائلا والله ما أردت بهذا إلاّ فتنة" [3] .

كما أن **خالد بن سعيد بن العاص** لمّا قدم من اليمن بعد وفاة رسول الله **(ص)** تربّص ببيعته شهرين يقول: يا ابن عبد المناف، لقد طبتم نفسا عن أمركم يليه غيركم، فأما أبو بكر فلم يحفُلها عليه وأما عمر فاضطغنها عليه، ولما بعث أبو بكر الجنود إلى الشام كان

ماتت فاطمة رضي الله عنها ولم تمكث بعد أبيها إلاّ خمسا وسبعين ليلة وقيل ستة أشهر، ابن قتيبة ، المصدر نفسه ، ج1، ص 15.

[1]- الجاحظ أبو عثمان ، العثمانية ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، 1955 ، ص 167 .

[2]- يمكننا أن نستعين بمفهوم الفعل عند Harold Carfinkel من خلال نظريته في Ethnomethodology التي تهتم بدراسة طرق وأساليب الأفراد في السلوك (الفعل) ، وجعل هذه الأفعال في موقف يمكن إعادة إنتاجه ومقاربته من خلال التحليل والتفسير والتعليل، تحليل المواقف، تفسير كيفية تشكيل الواقع الاجتماعي وتعليل عمليات التفاعل الديناميكية " المعرفة الإجتماعية " و تغيّر النظم .

GARFINKAL HAROLD, Studies in Ethnomthodologie , prevtichill, 1969 ,p 32

[3]- الطبري أبو جعفر ، تاريخ الأمم والملوك ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ج2 ، ص 237 .

خالد بن سعيد من القادة فأخذ **عمر** يقول : أتُؤمره وقد صنع ما صنع ، وقال ما قال ؟ "فلم يزل بأبي بكر حتى عزله وأمّر **يزيد** بن أبي سفيان "[1] كما تضيف الرواية.

نستنتج من ذلك أن مسألة خلافة النبي **(ص)** قد تمّ الفصل فيها بالطريقة التي أملتها الوضعية الإجتماعية آنذاك؛ باعتبار أن القبيلة هي عنصر أساسي وفعّال داخل المجتمع العربي، وإن كانت الدعوة المحمدية قد أسّست لمفهوم الأمة متجاوزة منطق القبيلة، فإن ما حدث بعد ذلك كان اجتهادا يدخل في إطار "اختيار الأمة" والعمل برأي الأغلبية بمعناها الكيفي لا الكمي، فوزن المهاجرين كيفيا كان أقوى من وزن الأنصار، كما أن مكانة أبي بكر في الدعوة كانت عالية كذلك.

وقد حاول الأنصار التعبير عن طموحهم، لكن الخلافات القبلية الداخلية حالت دون ذلك فصار الأمر إلى المهاجرين، فكان أبو بكر محل إجماع من الحاضرين من المهاجرين والأنصار لا بسبب مكانته عند النبي فحسب، بل لإعتبارات قبلية كذلك " باعتبار أن قبيلته ضعيفة لم يكن يُخشى منها أن تستّبد ولا أن تدخل في منافسة مع غيرها، في وقت كانت القبائل القوّية متعادلة القوى، هذا إضافة إلى خبرته في مجال ممارسته السياسية في إطار المجتمع القبلي"[2].

أما **علي** فإن وضعيته آنذاك لم تكن مثلما أصبحت عليه بعد حرب صفين ومأساة كربلاء عند المضطهدين والضعفاء، فقد كان معلوم أنه من قرابة النبي **(ص)** ابن عمه وزوج ابنته، وذلك ما لم يخدم قضيته، حيث عرف عن النبي **(ص)** أنه كان يتجنب إسناد المناصب لذوي قرباه، ولم يوصي لأحد بالخلافة بشكل صريح، إذ لابد أن يكون هناك من يخشى أن تبقى الخلافة أبدا في بني هاشم يتوارثونها أبا عن جد لو ورثها علي"[3]. ولربّما كان أول من سيعارض ذلك هم أبناء عمومته **بنو عبد مناف**، فضلا عن القبائل الأخرى .

---

[1]- الطبري أبو جعفر، المصدر نفسه ، ج2 ، ص 33 .

[2]- الجابري محمد عابد، العقل السياسي العربي، محدداته و تجلياته، المركز الثقافي العربي، بيروت ، ط2،1991، ص 140 .

[3]- يذكر الطبري أن عمر بن الخطاب اختلى بالعباس يوما فقال له أتدري ما منع قومكم منكم ؟ يكرهون أن تجتمع فيكم النبوة والخلافة ، المصدر نفسه ، ج2 ، ص 577 .

كما أن الكثير من القبائل العربية كانت " تحمل ما يشبه الحقد لعلي كونه قتل الكثير من أقاربها أثناء غزوات النبي **(ص)** "[1] ، إضافة إلى عزلته القبلية إذ لم يكن له أصهار خارج عشيرته الضيّقة ؛ ففاطمة بنت ابن عمه وأمه **فاطمة** بنت أسد بن هاشم فهي من عمومته كذلك .

ويروى أن أبا بكر قال وهو على فراش الموت أنه ندم على ثلاثة أشياء فعلها وعلى ثلاثة أشياء أخرى تركها، وأوّل ما ندم عليه ما عبّر عنه بقوله " فليتني تركت بيت علي وإن كان أعلن علي الحرب" [2]، وفي رواية أخرى " وددت أني لم أكشف بيت فاطمة من شيء، وإن كانوا قد غلقوه على الحرب "[3] ، وحتى وإن كان هناك من يشّكك في الرواية فإن ممّا لا شك فيه أن الخلاف كان مسألة طبيعية سوسيولوجيا؛ لأن المجتمع الإسلامي شعر بما يشبه الغربة بعد قاصمة الظهر موت النبي وانقطاع الوحي، **فكيف سيتم الإنتقال من دولة الوحي إلى دولة سياسية ؟**

مهما يكن؛ فإن الأمور في حقل السياسة بنتائجها؛ فقد تحوّل شبه الإجماع الذي انتخب به أبو بكر إلى إجماع حقيقي بعد مدة من ممارسة مهامه من كخليفة، خاصة بعد نجاحه في حروب الرّدة والتي لم يسلم منها سوى المدينة ومكة والطائف، كما دشّن عمليات فتح الشام وفارس.

ولاشك أنّ هذه هي **البداية** الأولى لتبلوّر كل من الفكر السياسي الإسلامي بشقيه السّني والشيعي،حيث طرحت مسألة "**الوصية**" بشكل أولي إذ لا توجد إشارة **واضحة** وصريحة ولا خطاب من النبي يعيّن فيه ما يخلفه، لأنه نبيّ يوحى إليه، كما أنه لا يورّث كما قال "نحن معشر الأنبياء لا نورث ما تركناه فهو صدقة " وتلك مسألة زادت من الخلاف بين أبو بكر وفاطمة بنت النبي[4].

---

[1]- ورد في الرسالة التي بعثها علي إلى معاوية خلال السجال الذي دار بينهما حول الخلافة " وقد دعوت إلى الحرب فدع الناس جانبا وأخرج إلي فأنا أبو الحسن قاتل جدك وخالك وأخيك شدخا يوم بدر وذلك السيف معي، وبذلك القلب ألقى عدوي " ويتعلق الأمر بجد معاوية لأمه عتبة بن أبي ربيعة وخاله الوليد بن عتبة وأخوه حنظلة بن أبي سفيان.

[2]- ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، دار المعارف، القاهرة،ج 1، ص :18.

[3]- الطبري أبو جعفر ، تاريخ الملوك والأمم ، ج2 ، ص 353 .

[4]- احتّج أبو بكر بهذا الحديث " نحن الأنبياء لا نوّرث ما تركناه فهو صدقة إنما يأكل آل محمد في هذا المال "على فاطمة،حين ذهبت إليه مع العباس يطلبان ميراثهما من النبي(ص)،وقصدا أرضه في فدك وسهمه من خيبر، فرفض أبو بكر أن يعطيهما شيئا ، فهجرته فاطمة ، فلم تكلمه حتى ماتت كما يدعي الشيعة .

وإن وجد المسلمين وخاصة الأقربين من النبي **(ص)** أنفسهم كالحائرين أمام الكثير من النوازل،أمّا الخلافة فليست مجرد نازلة بل مسألة مهمة وعماد الأمر كله، تتداخل فيها الكثير من الإعتبارات الإجتماعية والسياسية، لعب فيها الحديث النبوي دورا مهما في البحث عن مبررات تمثيل المسلمين، فالمسألة متعلقة **بمن** يخلف النبي (ص) أين بدأ "الإجماع" كشكل من أشكال التشريع يتأسس بشكل واضح .

وذهب كلا الطرفين يذهب عن إشارات مُضمرة في خطابات النبي**(ص)**،أحاديثه وأفعاله خاصة لما امتنع علي عن تلبية اقتراح **العباس** في مرض النبي الأخير؛ فقد قال العباس لعلي، أدخل على النبي واسأله "إن كان الأمر لنا بيّنه وإن كان لغيرنا أوصى بنا خيرا"[1] فخاف علي إن هو سأل النبي أي جواب يسمع وربّما حُرم الهاشميون من الخلافة إلى الأبد، فكان لابد من اللجوء إلى الخطابات والوقائع لإستنباط إشارات أو قرائن ترجّح الكّفة بين أبو بكر وعلي.

فبينما يستدل أهل السّنة على مشروعية خلافة أبو بكر، باستخلافه للنبي في الصلاة وحادثة المرأة التي أتت النبي **(ص)** وكلمته في شيء، فأمرها أن ترجع إليه فقالت: يا رسول الله رأيت إن جئت ولم أجدك كأنها تريد الموت، قال : إن لم تجديني فأت أبا بكر"[2] ، يستدل الشيعة لما قاله النبي لعلي " أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلاّ أنه لا نبي من بعدي "، وبقوله **(ص)** "من كنت مولاه فعلي مولاه"[3] ، وقوله **(ص)** "علي مني وأنا منه"[4]، وقوله "أنا مدينة العلم وعلي بابها فمن أراد العلم فليأت الباب "[5]، إلى غير ذلك من الأحاديث التي يرى فيها الشيعة إشارات إلى خلافة علي بعد النبي.

وقد تركت إمامة الصلاة أثرها في مفهوم الإمامة الكبرى " فارتبطت فكرة الخلافة بالدين لأن الصلاة أهم مطالبه"[6]، فوجب أن يكون الخليفة متولي لشؤون الشريعة والإمامة موضوعة لخلافة النبوّة في حراسة الدين وسياسة الدنيا "[1].

---

[1]- اين قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة ، ج1 ، ص 4 .

[2]- ابن قتيبة الدينوري، المصدر نفسه ، ج1 ، ص 5 .

[3]- ابن حنبل أحمد ، المسند ، ج4 ، ص 368، ويعرف هذا الحديث بحديث غدير خم وهو واد بين مكة والمدينة به غدير ماء .

[4]- البخاري محمد ، مناقب علي، ج3 ، 71.

[5]- حديث حسن عند الحافظ ابن حجر لا يرتقي إلى الصّحة ولا ينحط إلى الكذب .

[6]- حلمي مصطفى، نظام الخلافة بين أهل السنة والشيعة، مختصر كتاب نظام الخلافة في الفكر الإسلامي ، دار الدعوة الإسكندرية ، ط1 ، 1988 ، ص 38 .

أما الإمامة عند الشيعة هي ولاية علي وأبنائه الأئمة من آل البيت، وهي خاتمة الفرائض وأشرفها وأعلاها مرتبة،لأنها تكليف قلبي في بذلك "أصل الدين وعمدته وسنام الأمر وقطبه"[2] ، فأقاموها بذلك مقام الإيمان وضمّنوها إياه، وقد أنكر أهل السنة ذلك وقالوا أنّ الإمامة من المصالح العامة المفوّضة إلى نظر الخلق.

ويرى الشيعة أنّ الإيمان بولاية كل واحد من الأنبياء أصحاب الرسالات (أولي العزم) يقتضي وجود أصلي للشريعة : أصل في **الظاهر** وأصل في **الباطن**" [3]. فالظاهر مثّله كل نبي صاحب رسالة ويسمونه **ناطقا**،لأنه ينطق بتفسير ظاهر الشريعة (التنزيل) والباطن ممثوله كل إمام عاصر النبي وصاحبه ويدعونه **صامتا** لأنه صامت عن الظاهر قائم بالباطن أي مختص **بالتأويل**.

والإمام معصوم لأنه لو لم يكن معصوما لجاز الخطأ عليه، واحتاجوا إلى إمام آخر إلى غير نهاية، وهو معلّم ولذلك يسمون بالتعليمية، ولا معلّم معصوم إلاّ الإمام لما ورثه من علوم لدنية عن النبي؛ ومن ثم فطاعته واجبة وهي جزء من الإيمان، لأنها مقرونة بطاعة الله ومتساوية في الوجوب مع طاعة الرّسل، وإذا كان التنزيل معجزة النبي،فإن التأويل معجزة الأئمة،وقد وافق الشيعة آراء المعتزلة في الكثير من المسائل، حيث قالوا بأن صفات الله هي عين ذاته، وبأن القرآن مخلوق، وأنكروا رؤية الله بالأبصار في دار القرار، وقالوا بالحُسن والقُبح العقليين، وبقدرة العبد في إختيار أفعاله .

وتعتبر"الإمامة" أوّل إشكالية يتداخل فيها العقيدي بالسياسي، والديني بالدنيوي " **وأعظم خلاف بين الأمّة خلاف الإمامة إذ ما سُلّ سيف على قاعدة دينية مثلما سل على الإمامة**[4]، وقد ظهرت بوادر ذلك منذ مقتل الخليفة عثمان بن عفان الذي وقعت في زمانه اختلافات كثيرة، حيث أن أقاربه من بني أمية " قد ركبوا نهابر فركبته وجاروا فجير عليه" [5] ليتطورالخلاف زمن علي بن أبي طالب، ليخرج طلحة والزبير إلى مكة ثم ذهبت عائشة إلى البصرة، ونصب القتال معه في معركة **الجمل**، ثم الخلاف بينه وبين معاوية

---

[1]- الماوردي أبو الحسن، الأحكام السلطانية ، ص2 ، 1924 .

[2]- النعمان القاضي، المجالس والمسايرات، تحقيق الحبيب الفقي وإبراهيم شبوح ، محمد يعلاوي ، المطبعة الرسمية ، تونس، 1399 .

[3]- النعمان القاضي ، المصدر نفسه ، ص 86 .

[4]- الشهرستاني عبد الكريم، الملل والنّحل، تحقيق، أبي محمد بن فريد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ج1، ص37.

[5]- الشهرستاني عبد الكريم ، المصدر نفسه ، ص 43 .

وحرب صفين، ومخالفة الخوارج (الشراة) له بسبب **التحكيم**، إلى النهروان أين نصب القتال إلى مقتل **الحسين** في كربلاء(61هـ–680م)،أين بلغ الخلاف ذروته"[1].

وقد اختلف الشيعة في خليفة علي بعد موته، فمنهم من نص على ابنه **محمد بن الحنيفة** (الكيسانية) ومنهم من يرى أن الإمامة للحسن والحسين، ثم لعلي بن الحسين **زين العابدين** أو ابنه زيد (الزيدية)، وقال(الإمامية) بإمامة محمد بن علي **الباقر**، وتقول الإسماعيلية بإمامة ابنه **إسماعيل**، ومنهم من قال بإمامة **موسى** نصا عليه إذ قال والده: "سابعكم قائمكم ألاّ وهو سمي صاحب التوارة " ليرى بعد ذلك الإثنا عشرية الإمامة في حفيده محمد بن علي **الرضا** بن موسى.

ورغم تلك الإرهاصات الأولى لظهور التشيّع بعد وفاة النبي(**ص**) إلاّ أنّ سنة 67هـ كانت حاسمة في تاريخية المذهب، لما انتقل التعبير الهامشي إلى تنظيم معلّن، وما يُلفت النظر ليس تشكل تنظيم شيعي مختلف عقيديا وسياسيا فحسب،بل كذلك تلك الأبعاد الاجتماعية التي ساهمت في عملية التبلوّر؛ فقد وجد الطموح السياسي **للمختار بن عبيد الله الثقفي** أرضا خصبة للإستيلاء على العراق[2]، في القوى الإجتماعية من المهنيين والموالي والمستضعفين الذين أنهكهم تردي الأوضاع السوسيواقتصادية، إضافة إلى الأبعاد النفسية المتوارية في تلك الرغبة الجامحة لمن سموا أنفسهم **بالتوابين** في الثأر لمقتل الحسين بعد شعورهم وعامّة الكوفيين بالذنب.

وكان بذلك المختار قد استمال الكثير منهم، إلاّ أن الآخرين أبوا إلاّ أن يخرجوا تحت قيادة **سليمان بن صرّد** الخزاعي فيما يشبه الهجوم الإنتحاري، حيث قضى عليهم الجيش الأموي بقيادة **عبيد الله بن زياد** في موقعة **الوردة** قرب دمشق، " الأمر الذي كان في صالح المختار"[3]،الذي كان يرى في سليمان بن صرد خصما عنيدا ومنافسا له على زعامة الشيعة، فأخذ بعدها بزمام الأمر وبدأ في تنظيم مشروعه " فلطالما حذّر المختار

---

[1]- فولهوزن يوليوس،الخوارج والشيعة - المعارضة السياسية الدينية - ترجمة و تقديم : عبد الرحمن بدوي ، دار الجيل للكتب ، القاهرة، ط5، 1998، ص 117 .

[2]- اضطر أمر بني أمية بعد وفاة يزيد (64هـ) وتنازل ابنه معاوية الثاني عن الخلافة بعد أربعين يوما فقط من توليته وتفكك التحالف القبلي الذي تأسست عليه الدولة ؛ أين مالت قيس إلى عبد الله بن الزبير الذي كان في الحجاز، والذي ثار على يزيد سنة (63هـ) ، كما انقسمت اليمانية بين خالد بن يزيد ومروان بن الحكم على سلطة الشام ، حتى حسم الأمر في اجتماع الجابية لصالح مروان .

[3]- فولهوزن يوليوس، المرجع نفسه، ص 125 .

سليمان بن صرد من عواقب الإندفاع والمغامرة "[1] إلاّ أن **عبد الله بن يزيد** أودعه السجن ليخرج منه بعد أيام فقط بتدخل من صهره (زوج أخته) عبد الله بن عمر بن الخطاب.

وقد استقطبت الكيسانية[2]، الكثير من الشرائح الإجتماعية حيث سميت بثورة "الخشبية" نظرا لإلتحاق عدد هام من النجارين بصفوفها إضافة إلى "الموالي" والمستضعفين من العرب نظرا للحالة الهامشية التي وجدوا أنفسهم فيها بسبب سياسة الأمويين الإقطاعية بنمط للإنتاج موّجه اقتصاديا لكنه احتكاري.

فقد تحولت معظم الأراضي الخصبة إلى"إقطاعيات للخلفاء والولاة والقادة، أما ما بقي من أرض خراجية فقد أثقلت بالمغارم والجبايات، بحيث جُردت تماما من حقوق الملكية على الصعيد العملي"[3].

وقد اجتمعت عدّة إمتيازات للمختار ساعدته على المضي في حركته، فهو من أشراف العرب وابن أبو عبيد بن مسعود **الثقفي**، ومن ثقيف وهي من هوزان أقوى قبائل قيس، وكان عمر بن خطاب قد أرسل أبوه لفتح العراق، وعمّه **سعد** كان واليا على المدائن إضافة إلى علاقات المصاهرة حيث كانت إحدى زوجاته ابنة **النعمان** بن البشير الأنصاري والي يزيد على الكوفة، وله زوجة أخرى هي بنت نائب **زياد** على البصرة زمن معاوية، وأخته زوجة **عبد الله** بن عمر بن الخطاب هذا إضافة إلى حالته المادية الميسورة.

وحتى وإن كان للمختار طموح شخصي فإنه " رفع شعار المساواة بين العرب والموالي وتبني قضية العدل الإجتماعي" [4]، دون أن يتخلي عن الدهاء السياسي،حيث رفض الشهادة ضد حجر بن عدي **الكندي** الذي قاد أوّل معارضة شيعية للأمويين في الكوفة، ثم آوى "مسلم بن عقيل" الذي جاء يدعو إلى الحسين بن علي بن أبي طالب (6 هـ) قبل أن ينكشف أمره ويعتقل، ثم ليخرج عن طريق الوساطات كعادته، لكن هذه المرة بآثار للضرب والإهانة التي تلقاها على يد عبيد الله بن زياد والي معاوية على البصرة والكوفة.

---

[1]- فولهوزن يوليوس، المرجع نفسه، ص125 .

[2]- الكيسانية، نسبة إلى كيسان مولى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب وقيل تلميذ لمحمد بن الحنفية، يعتقدون فيه نظرا لإحاطته بالعلوم ولإقتباسه الأسراربجملتها من التأويل والباطن، وقيل هوأبوعمرة صاحب شرطة المختار الشهرستاني، ص156 .

[3]- إسماعيل محمود ، فرق الشيعة بين الدين والسياسة ، رؤية للنشر والتوزيع ، القاهرة، ط1 ، 2005 ، ص 18 .

[4]- إسماعيل محمود ، المرجع نفسه ، ص 24.

وقبل أن يدعو المختار لابن الحنفية، كان قد اتجه إلى الحجاز وانضّم إلى حركة **ابن الزبير** الذي كان يستعد للخروج والمطالبة بالخلافة لنفسه بعد أن اشتدت شوكته، فقد قال لأحدهم في الطريق "إن الفتنة قد أرعدت وأبرقت، وكأن قد انبعثت فوطئت في خطامها، فإذا رأيت ذلك وسمعت به بمكان قد ظهرت فيه فقل[1] : إنّ المختار في عصائبه من المسلمين يطلب بدم المظلوم الشهيد المقتول الحسين بن علي".. وما لم يصرّح به المختار في هذا القول، صرّح به حين ذكر للرجل أن عبيد الله ضربه في عينه مهددا إياه قائلا " قتلني الله إن لم أقطع أنامله وأباجله إربا إربا " [2]، فقد كان للحادثة بين الرجل (الإهانة والضرب) دور مهم في انضمام المختار إلى جيش ابن الزبير وحركته.

ويُعد انفصاله عن ابن الزبير– بعد أن قاتل معه خلال حصار مكة وعند إحراق الكعبة– طموحا سياسيا في إمارة الكوفة، حيث عاد إليها سنة 64هـ حاملا إلى أهلها مشروعه **السياسي/ العقيدي** في إطار إنساني، حيث ادعى أنه مبعوثا من طرف محمد بن علي بن الحنفية، وأنه أمينه ووزيره، لمّا خطب فيهم قائلا " أما بعد؛ فإن المهدي الوصي محمد بن علي ابن الحنفية بعثني إليكم أمينا ووزيرا ومنتخبا وأميرا،وأمرني بقتال الملحدين والطلب بدماء أهل البيت والدفع عن الضعفاء"[3] .

فشك نفر من الشيعة في صحة ذلك، فراحوا إلى ابن حنيفة في المدينة ليتوضحوا الأمر فقال لهم : وأمّا ما ذكرتم من دعاء من دعاكم إلى الطلب بدمائنا، فوالله لوددت أنّ الله انتصر لنا من عدونا بمن شاء من خلقه"[4]، بيد أن هذه الإجابة العامّة والغامضة " كفت أولئك السريعي التصديق والإيمان"[5]، وفهموا أن ابن الحنيفة متّفق مع المختار، فرجعوا وأخبروهم بذلك،فالتّف الناس حول المختار وأقنعوا **إبراهيم بن مالك بن الأشتر**[6]

1- الطبري أبو جعفر، تاريخ الأمم والملوك ، ج2 ، ص 401 .
2- الطبري أبو جعفر، المصدر نفسه،ج2، ص 401 .
3- الطبري أبو جعفر، المصدر نفسه،ج3، ص 436 .
4- الطبري أبو جعفر، المصدر نفسه،ج3، 437 .
5- فولهوزن يوليوس ، الخوارج والشيعة ، ص 127 .
6- بانضمام بن الأشتر إلى المختار 65هـ بدأ التفكير في الثورة،حيث هزموا عمال بن الزبير في الكوفة،واستولوا بذلك على السلطة سنة 66هـ،ودانت لهم أرمينيا وأذربيجان شرقا،وإلى الموصل وما جاورها شمالا،وفي سنة 67هـ قُتل ابن زياد بعد هزيمته على يد الأشتر في الموصل و قُتل المختارمع الكثيرين ممن اشتركوا في قتل الحسين في كربلاء ومنهم قائد السرية التي ارتكبت المذبحة وهو عمر بن سعيد بن أبي وقاص وابنه حفص، وفرّأشراف الكوفة إلى البصرة وانظموا إلى ابن الزبيرالذي حاصر ابن الحنيفة وأصحابه في شعب مكة،وبينما كان سيجبرهم على المبايعة، تدّخل المختار بجيشه وفك الحصار عنهم، وقد جهزّمصعب بن الزبيروالي البصرة جيشا كبيرا هزم به

بالإنضمام إليه، **فلماذا اختار المختار ابن الحنيفة بالذات؟ ولماذا كان موقف ابن الحنيفة غامضا كما يظهر في خطابه ؟**

كان المختار في حاجة إلى مشروعية عقيدية يستند إليها من **آل البيت** بعد أن اكتسب مشروعية سياسية من خلال استقطاب **العامة والمستضعفين** الذين كانوا في شيعة علي **والموالي** وهم كثر ،حيث احتواهم بخطابه الذي يعبّر عن رفضه للواقع الإجتماعي والإقتصادي الذي كانوا يعيشونه، فقد ردّ الإعتبار لهم حتى قال له الأشراف" عمدت إلى موالينا وهم فيء أفاء الله علينا، فلم ترض لهم بذلك حتى جعلتهم شركائنا "[1] .

وكان **علي** بن الحسن وهوالوحيد الذي نجى من مذبحة **كربلاء** قد رفض أن يدعو المختار باسمه ولذلك اتصل بمحمد بن الحنيفة الذي استشار علي بن الحسين وعبد الله **بن العباس**، فأشار عليه الأول أن لا يجيب دعوة المختار، أما الثاني فطلب منه التريّث قائلا "لا تفعل لأنك لا تعرف ما أنت عليه من ابن الزبير"[2]، إلاّ أن شخصية **ابن الحنيفة** نفسها تحيط بها الكثير من الضغوطات و يلّفها شيء من الغموض.

فقد كان لنسب أم ابن حنيفة دورا مهما في تشكيل شخصية ابنها ابن علي بن أبي طالب وأخو الحسن والحسين من جهة الأب؛ فهي خولة بنت جعفر بن قيس من بني حنيفة "سباها **خالد** بن الوليد أثناء حروب الرّدة، وأعطاها أبو بكر لعلي، ويقال أن **بني أسد** بن خزيمة سبوها من قومها وباعوها في المدينة **لأسامة** بن زيد الذي باعها بدوره لعلي بن أبي طالب"[3] ،**فهل كان يشعر ابن الحنيفة فعلا بأنه في وضعية أدنى من أخويه الحسن والحسين سبطا النبي؟ وهل كان (ص) يعاني بسبب وضعية والدته؟**

فلقد عيّره **ابن الزبير** بأمه مرارا وشبهه بالعسيف أو الأجير الذي لا يؤامر ولا يشاور وردّ عليه ابن الحنيفة بقوله " ولكنهما أخواي.. وكنت أعرف لهم فضلهم ونسبهم وقرابتهم من الرسول **(ص)**، وقد كانوا يعرفون لي في الحق مثل ذلك وما قطعوا أمرا من دوني منذ

المختار سنة(67هـ) و يقال أن عبد الله بن الزبير انتدب المهلّب بن أبي صفرة الذي يمكن من اقتحام الكوفة وقتل المختار. البلاذي أحمد، أنساب الأشراف، القاهرة، معهد المخطوطات العربية ، 1959، ج5، ص262.

[1]- الطبري أبو جعفر، تاريخ الأمم والملوك ، ج3 ، ص 454 .

[2]- المسعودي أبو الحسين، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة ،المكتبة التجارية ، ط4 ، 1964، ج3 ، ص 74 .

[3]- البلاذري أحمد، أنساب الأشراف، ج1، ص 519 .

عقلت "[1]، وفي مرة أخرى خطب ابن الزبير، فنال من علي بن أبي طالب فاحتج عليه ابن الحنيفة، فقال ابن الزبير" عذرت بني الفواطم يتكلمون،فمال بال ابن الحنيفة ؟ فأجابه ابن الحنيفة " يا ابن الرومان وما لي لا أتكلم أليست فاطمة بنت محمد حليلة أبي وأم إخوتي" [2] .

وفي التاريخ الكثير من الوقائع مثل هذه، عندما يصل الخلاف إلى حدّته سواءا سياسيا أو فقهيا، خطابات تهكمية مبنية على لغة تتحدث " على ما لا يحب الإنسان في ذاته ، وربما دلّنا تاريخ "**المعايرات**" والتراشق بالكلام والذي يمكننا أن نصّنفه ضمن تاريخ الذهنيات إلى الحقيقة كذلك على منوال تاريخ المناظرات وتاريخ العقيدة وكل النماذج التي تستفيد من النظريات المعاصرة **كالوصف المكثف**[3] من خلال رؤيتنا كل من التاريخ المصّغر والتاريخ من أسفل .

ومن ثم فالخلفيات التي يُحدّث من خلالها **ابن الزبير** ابن الحنيفة تتعلق بأمه مباشرة، ما يعني أن يكون في نفس ابن الحنيفة شيء من المُعاناة النفسية والإحساس بالدونية وذلك ما يظهر ربّما في مواقفه الغامضة أحيانا، فلقد تجنب إظهار الطموح إلى الخلافة بعد مقتل أخيه الحسين وتردد في قبول دعوة المختار.

وتظهر إزدواجية موقفه بجلاء في موقعة الجمل التي خاضها رافعا لواء أبيه ضد طلحة والزبير، فقال "**هذه والله الفتنة المُظلمة العمياء** " فلما سمعه أبوه قال له: أتكون فتنة أبوك قائدها؟ "[4]، أما في صفين فقد اعتبر الصراع بين أبيه ومعاوية مجرد صراع بين قريش وهاشم حيث قال: "أهل بيتين يتخذهما العرب أندادا من دون الله ؛ نحن وبنو عمنا هؤلاء" [5].

وقد سُئل ابن الحنيفة عن كيف يدفع به أبوه إلى الحرب بينما يكف أخويه، فقد روى ابن الحديد أن عليا يقذف بمحمد في مهالك الحرب ويكف حسنا وحسينا عنها، وقد كان

---

[1]- البلاذري أحمد، أنساب الأشراف ، ج1 ، 520 .

[2]- المسعودي أبو الحسن علي ، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ص 89.

[3]- الوصف المكثّف: هو تسجيل الأحداث والوقائع المتناهية في الصّغر وتفسيرها داخل سياق مجرى الخطاب الإجتماعي (ما قيل) وهو مقاربة تعتمد على التحليل الميكروسكوبي .

Clifford Geertz , intrepretation of cultures , basic books classics , 1973 , P 31

[4]- ابن خلكان شمس الدين،وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1948، ج2 ، ص 220 .

[5]- بن سعد محمد ، الطبقات الكبرى ، دار صادر ، بيروت ، 1960 ، ج6 ، ص 68 .

يخاف أن ينقطع بموتهما نسل رسول الله (ص)، فأجاب ابن الحنيفة بقوله:" لأنهما كانا عينيه وكنت أنا يديه، فكان يقي عينيه بيديه"، وإن كان لقضية النسب دور في مواقف ابن الحنيفة المترددة؛ فإنه كان شجاعا في الحرب مقداما وعالما بالحديث وبالتأويل، ذلك العلم الذي يُعتقد أنه أخذه عن أبيه علي [1] (وراثة العلم).

فقد كان كثير العلم غزير المعرفة، وقّاد الفكر، مصيب الخاطر في العواقب، وقد أخبره أمير المؤمنين علي عن أقوال الملاحم، واطّلعه على مدارج العلم، إلا أنه اختار العزلة، وآثر الخمول على الشهرة، وقد قيل"إنه كان مستودعا علم الأئمة حتى سلّم الأمانة إلى أهلها وما فارق الدنيا إلاّ وقد أقّرها في مستقرها " [2].

ويعتمد الشيعة على تأويل العديد من آيات القرآن لإثبات الوحي ففي قوله تعالى ﴿ **وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ وَطُورِ سِينِينَ** ﴾ [3] قالوا: رُمز **لعلي** بالتين لأنه "سبط إيمان وأمن" ورُمز **للحسن** بـ"الزيتون" لأنه " سبط نور و**تسنيم** "، ورُمز **للحسين** " بطور سنين " لأنه " **سبط حجة ومهيبة** " (مأساة كربلاء) ، أما **ابن حنيفة** فرُمز له بـ "البلد الأمين" لأنه مُستقر العلم ولأنه "الإمام" و"الوصي" و"المهدي"، ومن ثم قالت "الهاشمية" بانتقال علم الإمامة منه إلى ابنه أبي هاشم بعد موت أبيه محمد بن الحنيفة ، فقد " أخفى إليه أسرار العلوم وأطلعه على مناهج تطبيق الآفاق على الأنفس وتقدير التنزيل على التأويل، وتصوير الظاهر على الباطن " [4] .

ولا تحمل الوصية بعدا عقيديا فقط من خلال علم الأئمة السري وعلاقته بالنسب الروحي، بل كانت تتضمن كذلك مضمونا سياسيا ؛ فالوصي من جهة أخرى هو زعيم سياسي، وهي في الأصل ضد مبدأ الإختيار، إختيار الأمة الذي وظّفه الفكر السني في الخلافة؛ فقد كان الإمام علي رمزا للمستضعفين والفقراء ووصيا بهم، ومن ثم كانت الوصية جوهر الإمامة وتأكيد لطموح سياسي لا ينقطع، عبر وراثة **علم آل البيت**.

ولذلك عمد المختار إلى توظيف هذه الفكرة ، لما لقّب بإبن الوصي في البداية في وجود الحسن والحسين، إلى أن أصبح يلقّب بالوصي بعد ذلك في صفوف السبئية والغلاة،الذين

---

[1]- فولهوزن يوليوس، الخوارج والشيعة ، ص 144 .
[2]- الشهرستاني أبو الفتح ، الملل والنحل ، ج1 ، ص 158.
[3]- سورة التين ، الآية 01.
[4]- الشهرستاني أبو الفتح ، المصدر نفسه ، ج1 ، ص 159 .

يجزمون أن عليا أوصى لابنه فعلا، وقال بعضهم أن الحسين هو الذي أوصى لابن الحنيفة .

وقد غالت الكثير من فرق الشيعة **كالسبئية والغالية والكاملية والعلبائية والكيالية والبيانية** وغيرها في **حق الأئمة** حتى أخرجوهم من حدود الخليقة فشبّهوا الإمام بالإله، وقالوا بنظرية في النبوة تستغني عن جبريل الروح الأمين ، وتجعل النبي في علاقة مباشرة مع الله من خلال الأزواج **(ألوهة/ نبوة) (نبوة/ إمامة) (ألوهة/ إمامة)**، فقد قال **بيان بن سمعان التميمي** أن "علي قد حلّ فيه جزء إلهي بالتناسخ،والقوة الملكوتية في نفسه كالمصباح في المشكاة والنور الإلهي كالنور في المصباح " [1].

وقال بيان في تفسير قوله تعالى:﴿**هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ** ﴾[2] أراد به عليا فهو الذي أتى في الظلل، والرعد والبرق تبسمه.

كما حاول المختار نفسه ادعاء النبوة لمّا ادعى "العلم بالغيب" مستغلا صاحب شرطته **كيسان** أبي عمرة أمير الموالي والعبيد في الترويج لذلك فالغاية تبرر الوسيلة، فذاع الخبر بأن مختار يأتيه الوحي، ولإثبات ذلك كان أعوانه يجمعون له الأخبار ليذيعها على أساس أنها من علم الغيب، وقد لجأ إلى استخدام لغة مسجوعة تشبه لغة القرآن للتأثير على مخاطبيه ومنها قوله "الحمد لله الذي جعلني بصيرا، ونوّر قلبي تنويرا، والله لأحرقن بالمصر دورا ولأنبشن بها قبورا ولأشفين منها صدورا وكفى بالله هاديا ونصيرا"[3].

وللخروج من أي مأزق قد يقع فيه،عمد إلى تجويز "**البداء**" على الله تعالى، ومعنى البداء في **العلم** أن يظهر لله خلاف ما علم، ومعناه في **الإرادة** أن يظهر له صواب على خلاف ما أراد وحكم، والبداء في **الأمر** وهو أن يأمر بشيء ثم يأمر بشيء آخر بعده بخلاف ذلك .

ومن لم يجوّز "النسخ" ظن أن الأوامر المختلفة في الأوقات المختلفة متناسخة، وإنّما صار **المختار** إلى اختيار القول بالبداء لأنه كان يدّعي علم ما يحدث من الأحوال، إمّا بوحي يُوحى إليه وإما برسالة من قبل الإمام ،" فكان إذا وعد أصحابه بكون شيء وحدوث حادثة، فإن وافق كونه قوله جعله دليلا على صدق دعواه،وإن لم يوافق قال قد بدا

---

[1]- الشهرستاني أبو الفتح ، الملل والنحل ، ج1 ، ص 161 .

[2]- سورة البقرة ، الآية 210 .

[3]- البغدادي عبد القاهر، الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، 1973 ، ص 34 .

لربكم"[1] فقد قال لأتباعه بعد هزيمة **المدائن**،حيث قالوا له وعدتنا بالنصر فكذبت علينا قال:إنّ الله كان قد وعدني بذلك،لكنه بدا له غير ذلك، واستدّل بقوله تعالى ﴿**ويَمْحُو مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ**﴾"[2].

إضافة إلى فكرة الوصي والحلول والإستنساخ والبداء، تشترك فكرتي **المهدي** و**الغيبة** في تشكيل الجهاز المفاهيمي لنظرية الإمامة عقيديا وسياسيا في آن واحد، وإذا أخذنا بعين الإعتبار الحمولة الميتافيزيقيا للفكرتين ودلالاتهما الغيبية، فقد وردت أحاديث كثيرة في حقيقة المهدي لم يروها لا البخاري ولا مسلم منها قوله **(ص)** " لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي" وفي رواية أخرى " لو لم يبق من الدهر إلاّ يوم ، لبعث الله رجلا من أهل بيتي يملؤها عدلا كما ملئت جورا".

وقد وظَّف المختار الثقفي فكرة المهدي بين الموالي والمستضعفين الذين يميلون عادة إلى التصديق، لأن المهدوية كرمز ينتمي إلى منظومة رمزية شعبية كاملة مرتبطة بالمخيال الجماعي تمتلك **سلطة** من نوع خاص "والرموز هي أدوات للتضامن الإجتماعي وأدوات معرفة وتواصل في آن واحد؛ فهي تخوّل الإجماع بصدد معنى العالم الإجتماعي"[3]، فافتكاك الخلافة من علي ومن بعده آل بيته ومقتل **الحسين** وكل مالاقاه الشيعة على يد الأمويين والزبيريين، شكلت تاريخا من الشعور بالظلم والإضطهاد.

ومن هنا ففكرة "المهدي" لا تؤدي دورها كإيديولوجيا إلاّ في حال السقوط والفشل؛ فهي بذلك "وسيلة للحيلولة بين الناس وبين اليأس"[4]، والبحث عن النجاة والمستقبل لن يتم إلاّ من خلال التمّسك بصورة المخلّص. وذلك معناه أن فكرة المهدية ليست دينية محضة بل وسيلة لدفع الهزيمة والإنهيار، والتمسك بالأمل والرجاء في التخلص من الظلم يقتضيان التمسك بالرمز بعناد .

فابن الحنفية الذي توفي في81 هـ أي بعد مقتل المختار بأربعة عشرة سنة سيعود باليقين فهو لم يمت في الحقيقة وإنمّا غاب وسيرجع، وفي ذلك هروب من اليأس والإحباط

---

[1]- الشهرستاني أبو الفتح ، الملل والنحل ، ج1 ، ص 175.

[2]- سورة الرعد ، الآية 39 .

[3]- بورديو بيار، في السلطة الرمزية ، مقال من كتاب الرمز والسلطة ، تر: عبد السلام بن عبد العال ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ، ط3 ، 2007، ص 49 - 50 .

[4]- الجابري محمد عابد ، العقل السياسي العربي ، ص 287 .

والهزائم والسقوط إلى الأمل والرجاء، وتقدم ميثولوجيا الإمامة بهذا المعنى نموذجا لمعاناة الضعفاء على صعيد مثالهم **الديني /الإجتماعي** وإصرارهم على رفض السقوط والإعتراف بالفشل إنها "اللاعقلانية التي يواجه بها الضعفاء المنهزمون عقلانية الأقوياء المنتصرين في كل زمان" [1].

والمهدي مختلف فيه بين فرق الشيعة اختلافا كبيرا فمنهم من قال أنه ابن الحنفية ومنهم من قال بأنه الحسن **العسكري**، وقال آخرون بإمامة **موسى** بن محمد، ومنهم من قال محمد القائم المنتظر ابن الحسن العسكري **الزكي**.. فالمهدي حي لم يمت وهو مقيم بجبال **رضوى** بين مكة والمدينة، تغذوه الآرام تغدوعليه وتروح ؛ فيشرب من ألبانها ويأكل من لحومها وعن يمينه أسد وعن يساره أسد يحفظانه إلى أوان خروجه ومجيئه وقيامه"[2].

والغيبة تكفير للذنوب لأنها عقوبة في الأصل، فابن الحنيفة اقترف ذنبا عندما ذهب إلى يزيد ثم إلى عبد الملك بن مروان هاربا من ابن الزبير، وعقوبته كعقوبة **آدم** بإخراجه (تغييبه) من الجنة ، وكعقوبة **يونس** ذا النون المقذوف به (تغييبه) في بطن الحوت .

هذا هو ابن الحنيفة نموذج تظافرت حوله الكثير من المعطيات المكوّنة للفضاء الشيعي بميتافيزيقاه الخاصة؛أين تتداخل المعايير ويتشابك السياسي بالديني ويتحدث الإجتماعي بلغة العقيدي، لقد حرّك المختار الجماهير للإيمان بقضية ابن الحنفية **وحقا " اضطر بعد ذلك إلى النفخ في الرماد لضمان اشتعال الرماد، ولكنه كان قد كوّن فكرته وراح من بعد يخاطر بنفسه، وقد دفعه أنصاره العُمي إلى ما تجاوز نطاق إرادته، وقد كان في حاجة إلى تعصبهم ولم يكن في استطاعته كبح جماحهم، حتى لو حاول ذلك، والحاسم دائما هو البداية والحماسة لا تبقى أبدا صافية على حالها**"[3] كان هذا باختصار عن الشيعة في بلاد المشرق والذين لم تتأسس دولتهم إلاّ في بلاد المغرب.

---

[1]- الجابري محمد عابد، المرجع نفسه ، ص 288 .

[2]- النوبختي الحسن، فرق الشيعة ، ص 27 .

[3]- فولهوزن يوليوس، الخوارج والشيعة المعارضة السياسية الدينية ، ص 144 .

المبحث الثاني : العبيديون والمذهب الإسماعيلي :

ظل العلويين يكافحون من أجل ما يرونه وأتباعهم حقا شرعيا لهم والمتمّثل في الإمامة/الخلافة، ذلك الحلم الذي لم يتحقق لهم رغم سقوط الدولة الأموية وقيام دولة بني العباس على أنقاضها، لكن لم يجدوا بُدا من الإستمرار في تنظيم أنفسهم في محاولة جديدة للقضاء على الدولة العباسية التي لقي العلويون في عهدها " مشّقة وعناءا يفوق ما كانوا يلاقونه أيام بني أمية"[1] ، حتى أنهم اضطروا بعد مضايقة العباسيين لهم إلى تبني فلسفة مغايرة خوفا على أئمتهم.

فاتبعوا مبدأ **التقية** في تعيين الإمام وفي نشر الدعوة وكسب الأتباع كذلك، وقد وجد المبدأ قبولا شاملا وانتشر أتباع الشيعة في كل بلاد الشام ومصر واليمن وفي بغداد نفسها مركز الخلافة، وفي بلد المغرب حتى أن عبيد الله المهدي خرج من سلمية مرورا بمصر ووصل إلى سجلماسة (280هـ/893م) دون أن يتمكن العباسيون من القبض عليه .

والعبيديون فرقة من فرق الشيعة تعترف بنبوّة محمد **(ص)** ووصاية علي بن أبي طالب وإمامة الحسن فالحسين، فزين العابدين، فمحمد الباقر، فجعفر الصادق، وهذا التسلسل في دور النشر تتّفق فيه فرقتا الشيعة الإسماعيلية والموسوية.

وبعد وفاة جعفر الصادق (148هـ/165م) [2]، انقسمت الشيعة إلى عدّة فرق ومذاهب منها فرقة " الإسماعيلية " نسبة إلى إسماعيل بن جعفر بن محمد [3] ثم انتقلت الإمامة إلى ابنه محمد بن إسماعيل ثم إلى سلسلة أئمة "دور الستر" وهم عبد الله بن محمد،فأحمد بن عبد الله فالحسين بن أحمد، ثم سلسلة أئمة "دور الظهور" وأولهم أبو عبد الله المهدي مؤسس الدولة الفاطمية في بلاد المغرب الإسلامي.

وتقول الإسماعيلية بإمامة إسماعيل بن جعفر الصادق، إلاّ أنهم اختلفوا في موته في طول حياة أبيه؛ فمنهم من قال أنه لم يمت إلاّ أنه أظهر موته تقية من خلفاء بني العباس،

1- عّبر عن ذلك أحد شعرائهم قائلا :

يا ليت جور بني مروان دام لنا ... وليت عدل بني العباس في النار

وقال آخر:

والله ما فعلت أمية فيهم ... معشار ما فعلت بنو العباس

وقال الشريف الرضي :

ألاّ ليس فعل الأولين وإن علا ... على قبح فعل الآخرين الزائد

الأعظمي محمد ، عبقرية الفاطميين ، أضواء على الفكر والتاريخ، بيروت، 1960 ، ص 54 .

2- ابن الآثير أبو الحسن ، الكامل في التاريخ، دارالكتاب العربي، بيروت، 1967 ، ص 27 .

3- النوبختي الحسن، فرق الشيعة ، ص 65 .

حتى لا يُقصد بالقتل، ويروى أن محمد أخو إسماعيل لأمه ذهب إلى السرير الذي كان إسماعيل نائما عليه،ورفع الملاءة وأبصره وقد فتح عينيه، فعاد إلى أبيه مفزعا وقال:عاش أخي..عاش أخي..قال والده إنّ أولاد رسول الله **(ص)** كذا تكون حالهم في الآخرة"[1].

ولما رُفع إلى المنصور أن إسماعيل بن جعفر رُئي بالبصرة وقد مرّ على مُقعد فدعى له، فبرأ بإذن الله تعالى " بعث المنصور إلى **الصادق** أن إسماعيل بن جعفر في الأحياء وأنه رُؤي بالبصرة"[2]، وقالوا، لن تخلوا الأرض قط من "إمام" حي قائم إما ظاهر مكشوف وإمّا باطن مستور، فإذا كان الإمام ظاهرا،جاز أن يكون حجته مستورا، وإذا كان الإمام مستورا فلابد أن يكون حجته ودعاته ظاهرين .

وتُجمع المصادر على أن مذهب الشيعة الإسماعيلية تسّرب إلى بلاد المغرب عن طريق الداعي أبو عبد الله الشيعي المعروف **بالصنعاني**، وانتشر بين الكتاميين الذين رافقهم هذا الداعي من الحجاز إلى بلاد المغرب، كما تتفق جل الروايات على أن انتشار التشيع لآل البيت في المغرب يعود إلى سنة 145هـ/762م، حين قدم الداعيين **الحلواني وأبو سفيان** الذين بعثهما أبا عبد الله **جعفر بن محمد** وأمرهما أن يبسطا علم الأئمة وينشرا فضلهم، وأمرهما أن يتجاوزا حدود إفريقيا إلى حدود البربر كما يقول القاضي النعمان (ت363هـ)، ثم يفترقان فينزل كل واحد منهما ناحية" [3].

وقد قال لهما جعفر الصادق:" اذهبا إلى المغرب فإنكما تأتيان أرض بور فاحرثاها وكَّرباها وذللاها، إلى أن يأتيها صاحب البذر فيجدها مذللة فيبذر حبه فيها"[4]، فكان بين دخولهما المغرب ودخول صاحب البذر وهو أبوعبد الله المحتسب الصنعاني وهو الإسم الذي اشتهر به مائة وخمسة وثلاثون سنة، فمات أبو سفيان منها بمرماجنّة، وعاش الحلواني بعده دهرا طويلا.

ولقد نجح الحلواني وأبو سفيان في حرثهما؛حيث صنعا في نفوس الكتاميين أرضية ملائمة تقوم على الكتمان والتقية، والإنتظار الذي يُمارس كطقس يقع ضمن قلق المهدوية، لذلك فالمؤشرات كلّها مخفية ومُستترة، كما لا يُستبعد أن يكون لوجود الدولة الإدريسية منذ

---

[1]- الشهرستاني أبو الفتح،الملل والنحل ، ج1 ، ص 197 .
[2]- الشهرستاني أبو الفتح،المصدر نفسه ، ج1، ص 97 .
[3]- القاضي النعمان، كتاب افتتاح الدعوة ، ص 27
[4]- القاضي النعمان، المصدر نفسه ، ص 29 .

(172هـ/313هـ) أثر في انتشار المذهب الشيعي في بلاد المغرب، فالبكري ذكر بعد أن أكدّ انتماء إسحاق عبد الحميد **الأوربي** إلى المعتزلة أن إدريس بن عبد الله لما نزل عليه "تابعه على مذهبه "[1].

وقال ابن أبي زرع "عرّفه بنفسه فوافقه في حاله"[2]، ثم إن **إدريس** الأول كان من أئمة الزيدية، **والأوربي** الشيخ الذي نزل عنده كان معتزليا،وصلة الزيدية بالإعتزال ترّسخت منذ تلمذة **زيد بن علي** على يد **واصل بن عطاء**، ومهما يكن فإن **أبو عبد الله** الداعي (صاحب البذر) وجد الأرض مذلّلة على مستوى العقيدة إثر تلك الدعوة السّرية المنظمّة، فلم يجد أي عناء ليباشر دعوته السياسية العسكرية.

وقد كانت الدعوة الشيعية في اليمن حينها أواخر القرن **الثالث** الهجري ظاهرة عندما أرسل أبو القاسم **بن حوشب** داعي اليمن أبا عبد الله الشيعي صاحب البذر في وفد كتامة من الحجيج الذين رحّبوا به واهتموا لأمره، لأنه كان من بينهم من يقول بحق علي وبنيه بالإمامة ، ذكر منهم القاضي النعمان رجلان هما حريث **الجيملي** وموسى **بن مكارم**[3].

ولا نستغرب إذا علمنا أنهما من مريدي أو تلامذة **الحلواني**، قالا له "ما يقيمك هاهنا وما نرى معك تجارة ولا هو بلدك؟ قال: أطلب التعليم، فابتهجوا لذلك وقالوا: ما نرى أنك تجد بلدا أجدى عليك من بلدنا فلو رآك الناس ما رضوك إلاّ لشيوخهم دون صبيانهم" [4] .

وقد تميّزت **الخريطة السياسية/العقيدية** لبلاد المغرب في القرن الثالث الهجري بتنوّع في ميولات الدول والإمارات في العقيدة وفي اختيارات صاحب السلطان للمذهب الرسمي فتقاسمت هذا القطر الشاسع أربع إمارات هي:

1.**إمارة الأغالبة** : وتشمل تونس وطرابلس منذ 184هـ/800م وكان مذهب الإمام أبو حنيفة مذهبا رسميا كما كان الحال في الدولة العباسية .

2.إمارة بني مدرار:قامت في سجلماسة جنوب المغرب بالأقصى منذ 140هـ وهي إمارة خارجية صفرية.

---

[1]- البكري عبد الله، المغرب في ذكر بلاد إفريقيا والمغرب، جزء من كتاب المسالك والممالك ، تحقيق : الكعبي مطبعة الوسط ، تونس، ص 37 .

[2]- الفاسي ابن أبي زرع ، روض القرطاس، دار المنصور للطباعة ، 1972 ، ص 19.

[3]- القاضي النعمان ، افتتاح الدعوة ، ص 34 .

[4]- القاضي النعمان ، المصدر نفسه ، ص 35 .

3.**الإمارة الرستمية:** وتشمل المغرب الأوسط منذ 160هـ وهي إمارة خارجية إباضية تتخذ من تيهرت مقرا لها.

4.**الإمارة الإدريسية**(172- 313هـ): قامت بالمغرب الأقصى وهي إمارة شيعية زيدية معتزلية.

وقد اعترى الضعف هذه الدول وضعفت شوكتها بسبب الصراعات والمشاكل التي كانت تحدث بين الحين والآخر، فقد استنفذ الصراع على السلطة جميع القوى إضافة إلى الإنقسامات المذهبية والقبلية؛حيث تعددت الأجناس من عرب وبربر وعجم وأعداد من الروم والبيزنطيين، فساد ما يشبه الفراغ السياسي، وذلك ما كان في صالح دعوة الإسماعيلية أتباع الفاطميين لأئمتهم.

فرغم الأبعاد الميثولوجية التي تميّزت بها عقيدتها،إلاّ أنّ الدولة الشيعية كانت تملك رؤية واضحة واستراتيجية منّظمة ذات أهداف مدروسة منذ رحلة الحلواني وأبو سفيان ثم أبو عبد الله المحتسب الذي ظهر في الوقت المناسب ليحقق حلم العلويين ويجسدَّه، فقد اشتّد ساعده فهوت أمامه ثلاث دول، دولة بني الأغلب، دولة بني رستم، ثم إمارة مدرار التي أخذ بها البيعة لعبيد الله المهدي سنة (297هـ/910م) [1].

وقد تمكنت الإسماعيلية من استقطاب بعض أمراء الأغالبة في وقت كان نفوذ دولتهم يتقلص ويتعلق الأمر "**بالسالميين**" أبناء سالم بن غلبون بن عبد الله بن الأغلب " [2] ولما أوصى ابن الأغلب علي **بن حجر** الذي وّلي قفصة وقسطيلة وهو خارجا إلى ولايته بقوله:

---

[1]- لمّا بلغ خبر حلول الداعي أبو عبد الله بمناطق كتامة إلى إبراهيم بن أحمد بن الأغلبي (237هـ- 289هـ / 851-902م) أرسل إلى عامله بميلة يسأله عن أمره، فحقّره له وذكر أنه رجل يلبس الخشن ، ويأمر بالعبادة والخير، فأعرض عنه ، ثم هاجم عبد الله الشيعي ميلة وملكها على الأمان بعد الحصار، فبعث إليه إبراهيم بن أحمد بن الأغلب جيشا من عشرين ألف مقاتل انهزمت أمامه جموع الكتاميين، وتحصّن أبو عبد الله الشيعي بجبل إيكجان Ikijan وبنى به مدينة سماها دار الهجرة ،وتزامن ذلك مع وفاة محمد الحبيب إمام الوقت وانتقال الإمامة الشيعية بالوصية إلى ابنه عبد الله المهدي ، الذي افتضح أمره لدى العباسيين فأرسل المعتضد بالله في طلبه ، فهرب رفقة ولده نزار الذي تولى الخلافة بعده وتلقب بالقائم ،وبعض مواليه وخاصته اتجاه المغرب، حيث تنّكر في زي التجار لما وصل مصر ليموّه على عاملها عيسى النوشري، ثم خرج عنها وجدّ في السير إلى طرابلس ثم إلى قسطنطينة ومنها إلى سجلماسة ، حيث نزل عند أميرها اليسع بن مدرار فأكرمه، ثم وصل كتاب زيادة الله بن الأغلب أو كتاب الخليفة المعتضد حسب اختلاف الروايات باعتقاله ، لأنه المهدي الذي يدعوا إليه أبو عبد الله الشيعي فاعتقله اليسع مرضاة للخليفة، ليخلّصه بعد ذلك الداعي أبو عبد الله بعد أن هزم الأغالبة سنة (296 هـ) ودخل عاصمتها رقادة بعد أن فرّ عنها زياد الله إلى مصر، ثم دخل تيهرت عاصمة الرستميين،ثم دخل سجلماسة وأخذ البيعة للمهدي سنة (297هـ/910م).
ابن خلدون عبد الرحمن ، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبرأيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، بيروت، 1979 ، ج3، ص25- 26-72.

[2]- الطالبي محمد، الأوضاع التي مهدت لقيام دولة الفاطميين في إفريقية، ملتقى القاضي النعمان للدراسات الفاطمية ، منشورات الحياة الثقافية، تونس ، 1977 ، ص 34.

"سر فيهم سيرة العمرين، فقال: لا والله لا أسير فيهم إلاّ بسيرة علي فإن شئت وإلاّ فهذا عهدك "[1] .

وانتشرت الكثير من القصائد في العهد الأغلبي في شكل أراجيز[2]، كلها تبشّر بظهور المهدي سنة (290هـ/903م) لأن هذه السنة مشتقة من اسم فاطمة العددي، وذكر النعمان أن **أبا حيون** المعروف بابن المفتّش أخذ عن **الحلواني** بعض الشيء وهو صغير السن،وأنه هو الذي استقبل أبا عبد الله الشيعي رفقة أبو القاسم **الورفموجي** وأبو عبيد الله **الأندلسي**، فقال : " لولا واحدة كان الحلواني يقولها، ما خالجني الشك في أن هذا الرجل هو الذي كان الحلواني يبّشر به .

وقد عمد المهدي على نشر المذهب الإسماعيلي بين أتباعه في بلاد المغرب عن طريق نشر علم الآباء من خلال إنشاء مدارس للطالبين، أين يتولى الدّعاة والمعلمين ومن بينهم "أفلح بن هارون **الملوسي** العباسي مهمة تدريس فقه الأئمة،وخطب علي بن أبي طالب وخطب الأئمة من ولده"[3]،من خلال برنامج تلقيني للعقيدة الإسماعيلية وللفقه المتعلّق بها،العبادات والمعاملات وكل ما يتعلّق بعلم الظاهر وشيء من علم الباطن، دون التصريح بحقيقة المذهب (علم الباطن) فذلك سر الدعوة.

ويربط Dozy أنتروبولوجيا بين سرية تعاليم الباطنية الإسماعيلية الإعتقادية،وبين صعوبة استيعاب المغاربة لها" لأنهم أصعب مراسا من أهل المشرق "[4]،وذلك ما التمسه الفاتحين الأوائل؛ وتلك مسألة طبيعية عند كل الأمم حيال الوافد إليها من الخارج لكنها تتعدى مجرد المراس؛ لأنّ انتقال الدعوة الإسماعيلية من دور "الستر" إلى دور "الظهور" بقيام الدولة العبيدية حدث في بيئة للمذهب المالكي وللعقيدة السنية بها تاريخ كذلك،وذلك ما

---

[1]- القاضي النعمان، افتتاح الدعوة ، ص 60 .

[2]- ذكر النعمان منها :

عذبني الحزن وفقد الكرى كلاهما أقسم لا يبرح
دهرا يُرى فيه إمام الهدى بالله بالمغرب يُستفتح
ويبتني البيضاء في لُجة خضراء فيها نونها يسبح
ينجو ما الأهوال إلى سكانها والأرض منها كلها تُفتح

- افتتاح الدعوة ، ص 67.

[3]- القرشي عماد الدين، عيون الأخبار وفنون الآثار- السبع الخامس- تحقيق: فرحات الدشراوي ، تونس 1963 ، ص135 .

[4] -Dozy Reinhart Pieter Anne , "histoire des musulmans d'Espagne, ley de 2ème ed Paris , vol 3, p 124 .

يشبه تلك الرقائق التي تحدث عنها D.w Cohen والتي يرى أنها تتراكم فوق بعضها،وأنها جزء من الكل الذي يجب حكيُه"[1]، وذلك عندما يستعير قصة كونديرا Millan Kondera [2] التي توحي برمزية **السلطة** داخل المخيال بين الذاكرة والنسيان.

المبحث الثالث : الآخر في الفقه و العقيدة:

إذا كانت الدعوة الشيعية قد لقيت ترحيبا من طرف المدرسة الحنفية بالقيروان،نظرا لإشتراكها في القول بالأفضلية،فإنها اصطدمت بكلا من المذهبين المالكي والشافعي الذين اعتبرا مشروع الداعي أبو عبد الله تهديدا للتيار السّني،إذ يروي **ابن الأثير** بدايات ذلك بقوله: " وجلس يوم الجمعة رجل يعرف بالشريف ومعه الدعاة وأحضر الناس بالعنف والشّدة ودعوهم إلى مذهبهم، فمن أجاب أُحسن إليه ومن أبى حُبس" [3] .

وقد قتل إبراهيم بن محمد **الضبي** (المعروف بابن برذون) وأبو بكر بن هذيل،إثر وشاية فيها بأنهما يطعنان في دولة بني عبيد، ويضيف ابن عذارى أن العبيديين لم يكتفوا بقتلهما بل" طيف بهما في شوارع القيروان مجرورين ثم صُلبا بعد ذلك"[4] .

وحادثة مثل هذه أغضبت الداعي الذي كان في سجلماسة أين يوجد المهدي، فقد كان قتل **ابن برذون وابن هذيل**، بإيعاز من **العباس** أخو الداعي، حيث كتب هذا الأخير بسرعة لأخيه معاتبا له" قد أفسدت علينا من أمر البلد وأهله ما كانت بنا حاجة إلى صلاحه "[5] فالصراع إذن ليس سياسيا فقط، وإنمّا عقيدي كذلك، وذلك ما يعرفه الداعي أبوعبد الله

---

[1] - cohen david wiliam, the combing of history, Chicago, 1994, P

[2]- يستعير كوهن المتخصص في تاريخ إفريقيا ما قبل الاستعمار اقتباسا من افتتاحية كتاب Book of Langhter and Forgething لصاحبه Millan Kindera الذي يحكي فيه قصة صورة فوتوغرافية للقيادة الشيوعية التشيكوسلوفاكية المنتصرة سنة 1984 في شرفة تُطل على ميدان المدينة القديمة في Prag كان Vladimir clementis الذي كان مختبئا في الغرب إبان الاحتلال النازي، يقف إلى جانب زعيم الفريق الموسكوفي وقد وضع قبعة الفراء الخاصة به على رأس هذا الزعيم ومعهما زعيم التشيك الجديد Clement Gottwald، وصارت الصورة مُلصقا رمزيا وبعد سنوات طُرد Climentis ومُحيت صورته من الصورة الجماعية، وكل ما تبقى منه قبعته التي وضعها على رأس جوتوالد لترسم كونديرا العبرة في الأخير بقولها : إن نضال الإنسان ضد السلطة، هو نضال الذاكرة ضد النسيان، وليتمسكن كوهن بفهم الرقائق كعمليات مركبة فوق بعضها،محو/ استعادة، من أجل إعادة البناء والتي تتضمن فعل كونديرا في الحكي كما يقول وفعله هو في قراءة كونديرا، وكذلك فعل محو الصورة؛ لنقارب نحن ذلك مع تعامل الإسماعيلية مع صورة المذهب المالكي / السُني الذي تأسس في بلاد المغرب والقيروان خاصة قبل قيام الدولة الفاطمية.

[3]- ابن الأثير أبو الحسن ، الكامل في التاريخ ، ج6 ، ص 133 .

[4]- ابن عذارى محمد، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج1، ص 155.

[5]- ابن عذارى محمد، المصدر نفسه ، ص 155 .

جيدا، لأنه يسعى إلى الدعوة إلى أحقية العلويين بالإمامة، وبفضل علي وبنيه وتقديمهم على جميع الخلفاء الراشدين عن طريق أسلوب الحوار والإقناع وسياسة اللين وسلامة الجانب، بدل العنف والشدة .

وإن استطاع المهدي أن يستميل من بقي من أتباع بني الأغلب بعد سقوط دولتهم،إلاّ أنه فشل في استمالة أهل السنة خاصة المالكية،الذين رفضوا رفضا قاطعا الإستجابة لهذا الدين الذي بدا لهم غريبا،حيث تتحدد أركان الإسلام في سبعة عند الفاطميين بزيادة الولاية التي تقابل الإمامة عند أهل السّنة ومستحقيها، وهم علي والأئمة ذريته والجهاد وهو الركن السابع والطهارة، مع إغفال الشهادتين[1].

كما أنّ الولاية تقتضي الولاء للإمام القائم، وإن كان الفقه الإسماعيلي لا يقول بنكاح المُتعة على عكس الفقه الجعفري[2] ،إلاّ أنّ ما أغضب علماء السنة من المالكية والشافعية أكثر هو أنّ الفاطميين أبطلوا أحكاما فقهية سُنية وأحدثوا أحكاما جديدة بدأ أثرها يبدوا واضحا على مستوى السلوك الديني،ومن ذلك مايلي:

- منعوا التراويح في رمضان والقنوت في صلاة الجمعة .
- ساووا بين نصيب الذكر ونصيب الأنثى في الميراث .
- زادوا وأنقصوا في بعض عبارات الأذان .
- أمروا بالصلاة على علي وفاطمة والحسن والحسين، بعد الصلاة على الرسول(ص) في الخطب الدينية .
- المبالغة في رفع الأئمة إلى مستوى الأنبياء (تقديس الأئمة) .

هذا إضافة إلى تلك النظرة التي كانوا ينظرون بها إلى الفئات الأخرى فابتداءا من أوّل منشور أمر عبيد الله بقراءته على منابر القيروان ورقادة، أقرّ واجب التمّسك بالإنتماء إلى البيت النبوي، والولاء له كمبرر لقيام دولته، وذلك ما يتضمن معنى تكون بمقتضاه الأمة ممنونة لهم، لأنها تشرفت بحمايتهم ونالت من نعمهم !

لكن منهج التعليم/ التلقين الذي أقامه الفاطميون، والقداسة التي يضفونها على الدعاة وعلى المهدي وأوصيائه، لا تفصل بين الولاء والخضوع؛ فقد تساءل عبيد الله في مناظرته

[1]- إدريس عماد الدين ، تاريخ الخلفاء الفاطميين بالمغرب، تحقيق محمد اليعلاوي، تونس، 1985، ص561 .
[2]- إدريس عماد الدين، المصدر نفسه ، ص 534 .

مع أبي عثمان سعيد المعروف **بإبن الحداد** " لماذا لا يريد الناس أن يكونوا عبيدا لنا؟"[1] يقول الدّباغ : واحتّج بالحديث" من كنت مولاه فعلي مولاه"، وذلك ما زاد من حدة التوّتر بين الشيعة الإسماعيلية والسنة من المالكية والشافعية.

وقد تميّزت الخريطة العقيدية لإفريقيا بعد خروج آخر أمراء بني الأغلب **زيادة الله الثالث**(292-296هـ/ 905-909م) بالصدام للوهلة الأولى،حيث سيحتدم ذلك الصراع الذي كان بين المالكية والأحناف في إفريقية الأغلبية، بين الشيعة الإسماعيلية والسّنة من المالكية والشافعية دون الأحناف في إفريقيا الفاطمية .

ولم تكن حادثة مقتل أبي إسحاق بن برذون وأبي بكر بن هذيل المالكيين سوى بداية لصراع حقيقي؛ فكري وحضاري أحيانا من خلال المناظرات الفقهية والكلامية،ودموي وعنيفأحيانا أخرى،يذكر القاضي عياض أن مقتلهما كان بسبب وشاية بعض الأحناف[2] واتهامهما بمخالفة عقيدة الفاطميين الدينية/السياسة في مسألة **التفضيل**.

ولم يكتف المهدي بما كان يصدره من أحكام جائرة في حق أتباع مذهب مالك، فقد أمر بقتل **السدري** الذي مثل أمامه وواجهه لما قال له المهدي: أنت الشاتم لنا الذاكر عنا أنا أحدثنا في الإسلام الحوادث؟ فقال له السدري: نعم.. وواجهه بما ابتدعه العبيديون فقال عبد الله: اضربوا عنقه[3]، كما قتل وصلب أبا القاسم الحسن **بن مفرج** بعد ما اتهمه بالتشنيع به، وذلك أن الحسن رأى أمورا لا يحل المقام عليها لمسلم، فخرج مع جماعته على عبيد الله، كما أن قاضي العبيديين **الماروزي** مارس **بسلطته** ضغطا شديدا على أتباع مالك حيث "سجن اثنين منهما وهما؛ محمد القطان وأحمد النجار بسبب وشاية رفعت إليه أنهما ينتقصانه ويطعنان في أحكامه" [4] ، وقد قُطع لسان " المؤذّن عروسه"[5] ثم قُتل لأنه لم يقل في آذانه "حيّ على خير العمل".

ولقد كانت بوادر الصراع واضحة منذ الأيام الأولى لقيام الدولة العبيدية، إذ يروي المالكي حادثة جبلة بن حمود **الصدفي**" لمّا حضر أول خطبة لبني عبيد في جامع القيروان؛ جلس عند المنبر فسمع خطيبهم، فلما سمع ما لا يجوز سماعه، قام قائما وكشف عن رأسه

[1]- الدباغ عبد الرحمن، معالم الإيمان ، ج2 ، ص 299 .
[2]- القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج5 ، ص 117 .
[3]- المالكي أبو بكر، رياض النفوس، ج2 ، ص 171 .
[4]- أبو العرب محمد ، طبقات علماء إفريقيا و تونس ، ص 18 .
[5]- الخشني أبو عبد الله ، قضاة قرطبة وعلماء إفريقيا ، ص 30 .

حتى رآه الناس، ومشى من المنبر إلى آخر الباب في الجامع والناس ينظرون إليه حتى خرج من الباب وهو يقول: " قطعوها قطعهم الله " [1] فقاطع من حينها المالكية جمعة الفاطميين .

ورغم المبالغة التي عالج بها أصحاب الطبقات والتراجم من أتباع مذهب مالك موضوع الصراع بين المالكية والشيعة، إلا أنّ الأحداث كانت توحي فعلا بغياب التجانس، لا على المستوى **العقيدة/الوعي**،ولا على مستوى **العقيدة/الجهاز** ولا على المستوى السياسي كذلك نظرا للإختلاف في التصور الخلافة /الإمامة، ولكن على مستوى الفضاء العمومي كذلك من خلال ممارسة الشعائر الدينية في يوم كالجمعة أو الطقوس كإحياء المناسبات الدينية بشكل يجعلها تتشكل داخل المخيال الديني السّني المغاربي بشكل خاص، أصبح مترسّخا ويرتاح له الناس، أي أنها توّفر إشباعا على مستوى سيكولوجيا الجماعة.

لذلك فالعلاقة سادها النفور طيلة عهد **القائم** وابنه **المنصور** وعهد **المعز** لدين الله، كما امتحن كذلك أبو جعفر أحمد بن **نصر ابن زياد** الهواري أيام عبيد الله المهدي على يد قاضيه إسحاق **بن أبي المنهال** بسبب اجتماع الناس إليه في مسجده، حيث كان يفتي بمذهب مالك لما سجنه العبيديون مع السُّراق وأصحاب الدماء لأنه يشكل خطرا " [2].

وقد أسفر ذلك الخناق الذي فرضته إيديولوجيا الإسماعيلية على المذاهب الأخرى المالكية والإباضية والشافعية،على سعي حثيث نحو التأليف والبحث عن الحجة والإقناع، وروي من ذلك أن أبو محمد عبد الله بن مسرور **التجيبي** (ت346هـ) ترك عند وفاته سبعة قناطير من الكتب كلها بخط يده" [3]، وأن أصحابه حذروه عندما اشتد عليه المرض أن يصادر الخليفة العُبيدي المُعز لدين الله كتبه إذا توفي، وحاولوا إقناعه أن يوّزعها في حياته؛ ففرقها أثلاثا كان لمحمد بن أبي زيد القيرواني ثلثها.

---

[1]- المالكي أبوبكر، المصدر نفسه ، ج2 ، ص 422 .

[2]- الجيدي عمر، محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في المغرب الإسلامي، منشورات عكاظ ، الرباط 1987، ص 50 .

[3]- المالكي أبو بكر، رياض النفوس، ج2، ص 422 .

ولكن تعلق التجيبي بعلمه وكتبه كان أقوى، فأرّقه فحاول إرجاع كتبه، فرد الثلثين ولم يرجع الثلث الأخير الذي بقي عند ابن أبي زيد القيرواني فعلا " وعندما توفي التجيبي صادر الخليفة العبيدي كتبه وأودعها خزانة القصر " [1].

وإضافة إلى ذلك فإن **سلطة** النظام القائم وسياساتها المالية خاصة تعتبر عنصر هاما داخل ما أشرنا إليه في مقدمة هذا البحث **بالجهاز** (العقيدي/ السوسيو– سياسي) فلم يكتف العبيديون بما فرضوه على الأمة من مغارم وجبايات، بل إنهم صادروا أموال الناس ظلما وجورا منذ تولية عبيد الله المهدي الذي بادر بمصادرة أموال الناس، بما فيهم الفقهاء ووّزعها على معاونيه وقواده.

وإن كان المهدي مُجبرا على هذه السياسة الجبائية من أجل توفير الدعم المالي لحملاته نحو المشرق والمغرب، إضافة إلى استقطاب أصحاب الأراضي الكبيرة، واستمالة العلماء للدخول في دعوته بمقابل ضمان سلامة أراضيهم من المصادرة أو المغارم، فإن المالكية كانت قد ضاقت ذرعا بهذه الوضعية حيث عبّر عن ذلك الفقيه **الصدفي** حين قال :" كنا نحرس عدوا بيننا وبينه البحر، فتركناه وأقبلنا على حراسة هذا الذي حلّ بساحلنا لأنه أشد علينا من الروم" [2].

محنة عاشها فقهاء المالكية، ليركبوا بعدها أول ثورة على العبيديين ثورة أبي يزيد مخلد **بن كيداد** الزناتي المكنى بصاحب الحمار، إذ تروي كتب الطبقات أن بعض علماء المالكية "انظّموا سنة (333هـ/946م) إلى ثورة أبي يزيد مخلد بن كيداد أملا في إسقاط دولة العبيديين" [3] .

ففي يوم جمعة تقلّد العلماء أسلحتهم، وساروا حتى ركزوا بنودهم قبالة الجامع، وكانت تسعة بنود، من بينها بند أصفر لأبي العرب تميم كتب عليه " بسم الله الرحمن الرحيم قاتلوا أئمة الكفر" [4]، وصلى بهم أحمد بن أبي الوليد وخطب فيهم ودعاهم إلى الجهاد

---

[1]- القيرواني بن أبي زيد، الجامع في السّنن والآداب والمغازي والسيّر والتاريخ ، تحقيق : محمد أبو الأجفان وعثمان بطيخ ، مؤسسة الرسالة ، المكتبة العتيقة ، ط1 ، تونس 1982 .

[2]- المالكي أبو بكر، رياض النفوس ، ج2 ، ص37 .

[3]- من الفقهاء الذين انضموا للمعارضة مُمثلة في حركة أبي يزيد ، أبو الفضل المُمسي وربيع القطان، وأبو العرب تميم وأبو إسحاق السبائي ، ومروان بن نصر الزاهد وأبو حفص بن عمر العسال ، وعبد الله بن محمد الشقيقي.

[4]- ابن عذاري محمد ، البيان المغربي في أخبار الأندلس والمغرب ، ج1 ، ص 217 .

فخرجوا مع أبي يزيد، وسنأخذ خطبة لأحد علماء القيروان الذي عارض الفاطميين ودعى إلى الانضمام إلى حركة أبي يزيد كنموذج للخطاب.

قال : يا أيها الناس جاهدوا من كفر بالله، وزعم أنه ربّ من دون الله، وغيّر أحكام الله عز وجل، وسبّ نبيّه وأزواج نبيّه..اللهم إن هذا القرمطي الكافر الصنعاني المعروف بأبي عبيد الله المدّعي الربوبية من الله، جاحدا لنعمتك، كافرا بربوبيتك، طاعنا على أنبيائك ورسلك مكذّبا محمد نبيك وخيرتك من خلقك، سابا لأصحاب نبيك، وأزواج نبيّك أمهات المؤمنين، سافكا لدماء أمته، منتهكا لمحارم أهل ملته، افتراء عليك واغترار بحلمك، اللهم فالعنه لعنا وبيلا، واخزه خزيا طويلا، واغضب عليه بكرة وأصيلا، واصليه جهنم وساءت مصيرا، بعد أن تجعله في دنياه عبرة للسائلين وأحاديث الغابرين، وأهلك اللهم مُتبعه وشتّت كلمته وفرق جماعته.

ويعبّر هذا النص بجلاء عن مدى الإحتقان الذي وصلت إليه الأوضاع، فقد رمى أهل السّنة الفاطميين بالكفر، حين قال **ربيع القطان** وهو خارج للإنظمام إلى حركة/ ثورة أبي يزيد " فكيف لا أفعل وقد سمعت الكفر بآذاني " وكان الفاطميون يطلقون على هؤلاء ومن ماثلهم اسم المارقين[1] بمعنى المارقة، والمفارقة هنا هي أنه رغم الإختلاف الكلي بين السّنة والشيعة عقيديا وسياسيا؛إلاّ أنهما يشتركان في نفس الميكانيزم من خلال الزوج :

- عقيدة سُنية / عدم جواز حمل السلاح على الإمام ولو كان جائرا.
- عقيدة شيعية / الخروج عن الإمام مروق من الدين .

الفاطميون غاصبون **للسُلطة** والعلماء هم حراس المذهب وأساس الشرعية السياسية، فأي موقف يُصبغ الشرعية على الفاطميين يُعتبر خروجا عن المذهب، إن لم يكن عن الدين نفسه عند السُنة المالكية، ونفس النمط من الرؤية نجده عند الشيعة؛عدم الإمتثال للدولة سياسيا هو ليس قناعة سياسية محضة فحسب؛ بل هو كفر بالإمامة، ومن ثمّ مروق عن الدين؛ هذا رغم أن الخط الذي رسمه سحنون في تاريخ المالكية، كان يُدين أي شكل من أشكال التمرد على **السلطة** حتى ولو جارت، ولكن مع **سلطة** الآخر المختلف عقائديا فيجوز التمرد.

[1]- القاضي النعمان، عيون الأخبار وفنون الآثار، تحقيق : فرحات الدشراوي ، تونس 1979 ، ص 86 .

كما أن السلوكات الدينية داخل الفضاء العمومي (المناسبات،الطقوس،الأعياد،اللّباس...) شكّل بعدا مهاما في المسألة فاسم **التشريق** الذي كان ينعت به كل من اتبع الفاطميين، كان يعني تبني ثقافة معيّنة بأبعادها سلوكية خاصة، إضافة إلى ذلك اللامصرح به[1]؛ ما ينبغي أن يظل لامُتكلما بل يبقى محفوظا في دائرة اللامقول (Indit) [2] كما يقول هيدغر، وهو المسافة التي وضعها الفاطميون بينهم وبين العامّة بسبب نسبهم العلوي والتي ظهرت في السلوك العام للحياة اليومية.

والمفارقة الأخرى هي أنه و رغم ذلك الصراع الحّاد الذي كان أيام الأغالبة بين المالكية والخوارج ، إلاّ أنه وبعد أن أفتى جلّ المالكية بفريضة قتال بني عبيد؛ ميّز أبو الفضل عباس **المُمسي** بينهم وبين الخوارج الذين يقول عنهم أنهم من أهل القبلة لا يزول عنهم الإسلام ويرثون ويورثون، في حين أنّ بني عبيد زال عنهم إسم الإسلام، فلا يتوارثون معهم ولا ينتسبون إليه ؛ إنها حلقة من حلقات مسلسل التكفير في التاريخ الإسلامي وذلك الصراع بين الإخوة الأعداء الذي رافقه العنف تارة والحوار تارة أخرى وذلك ما سيأتي.

[1]- بن حمادي عمر، حول نعت الدعوة الفاطمية بالتشريق ونعت الداخلين فيها بالمشارقة ، حوليات الجامعة التونسية ، عدد 39 ، 1995 ، ص 281 .

[2]- هيدغر مارتن، السبيل نحو الكلام ، مقال في كتاب إنشاء المنادى - قراءة في شعر هولدرلن وتراكل - تلخيص وترجمة : بسام حجا ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط1994 ، ص 44 .

المبحث الرابع : فن المناظرة بين الشيعة الإسماعيلية وأهل السنة :

لقد رافق ذلك الصدام العنيف الذي حدث بين الشيعة الإسماعيلية من جهة وأهل السّنة من مالكية والشافعية وبعض الحنفية والخوارج من الجهة الأخرى، منذ قيام دولة الفاطميين في القسم الغربي من العالم العربي مجالسا للحوار، ولو أن جلّ مجالس المناظرات كان يحرّكها هاجس إفحام الخصوم، ودفعهم إلى الإعتراف والخضوع والإنقياد.

وبهذا الشكل يبقى الحوار رهين ثنائية **الهجوم/ الدفاع**، وأحيانا بكل ما في ذلك من تأثير على القدرات الذهنية واللفظية اللغوية للمحاور، وبكل ما في ذلك من حيلة ومُخاتلة أحيانا أخرى،أكثر مما كانت فرصة لتبادل الأفكار وبناء الحقائق وتقريب الرؤى، والبحث عن أرضية مشتركة للتفاهم،أو صناعة فقه للتعايش وقبول الآخر لكن الإمكانية كانت مُعدمة، منذ الوهلة الأولى لأن المسألة مُتعلقة بنزاع حول **سلطة** سياسة/ دينية لا تقبل القسمة على اثنين.

ولا أحد يُنكر رغبة الشيعة العبيدية في نشر دعوتهم الإسماعيلية عن طريق أساليب الحوار والإقناع بالحجج العقلية والنقلية من أجل استمالة السُنيين – وغالبيتهم المالكية – إلى جانبهم، فكان سبيلهم إلى ذلك سلسلة من مجالس المناظرات التي عقدوها بينهم وبين السُنيين في السنتين الأولتين من حكمهم (296–298هـ/909–911م) .

وقد ذكر الخشني عدد مجالس المناظرات التي عقدت بين الطرفين؛ والتي مثّلها من جانب الفاطميين أبا العباس **المخطوم** الذي كان " أحدّ ذهنا وأكثر تفننا في العلوم من أخيه"[1]، وأبي عبد الله الشيعي والمهدي عبد الله أو عبيد الله (322هـ/934م) ومحمد بن عمر **الماروزي** القاضي (303هـ/918م) ، وأبي جعفر محمد بن أحمد بن هارون **البغدادي** (340هـ/951م) ، أما من جانب أهل السنة فقد كان في المقدمة أبو عثمان سعيد بن محمد بن صبيح الغسّاني المعروف **بابن الحداد** (302هـ–915م) فقيه الشافعية بالقيروان،والذي سبق وأن ذكرنا مناظرته الشهيرة مع سليمان **الفراء** المعتزلي حول "إشكالية المكان"[2]،ومن الحنفية **محمد بن عبدون**(297هـ/909م) وإبراهيم يونس(308هـ/920م)، ومن المالكية حماس ابن مروان(303هـ/915م) من رجال محمد

[1]- القاضي النعمان ، افتتاح الدعوة ، ص 231 .

[2]- الصفحة 57 من هذا البحث.

بن عبد الله (260هـ/873م)، وموسى القطان(306هـ/919م) من رجال محمد بن سحنون (255هـ/869م).

وأوّل شيء يلاحظ هو ذلك الوفاق **المالكي الشافعي** الأكيد و**الحنفي** أحيانا، فالحساسية التي كانت متّقدة بين المدنيين والعراقيين، وما بقي في الأنفس بعد تاريخ طويل من الخلافات التي حفلت بها دولة بني الأغلب ستزول، لأن المسألة الآن متعلّقة بصراع **سني/ شيعي** .

فإذا كان الخلاف بين المالكية والشافعية والأحناف في مسائل فقهية وتأصيلية، بل حتى عقيدية كمسألة خلق القرآن،فإنه يقع دائما داخل الإطار السّني ذلك الذي يقرّ بعدالة الصحابة وبالخلافة للشيخين، ولعثمان ولعلي، إلاّ أن الخصم الأن **مُختلف معه** منذ البداية رغم الإشتراك في " المحمدية "، وحتى لا نقول وفي البدء كان الخلاف إلاّ أنّ الإيمان برسول واحد لم يكن مكسبا كافيا تذوب فيه كل الخلافات الأخرى،فقد اختار كلّ من السُنة والشيعة طريقه بعد وفاة النبي (ص) حينها بدأ التداخل بين الديني مع السياسي.

فقد تصالح ابن عبدون الحنفي مع **سعيد ابن الحداد** الشافعي (296هـ–909م)[1]، في مشهد فيه الكثير من التوّتر لأن أبو عثمان كان مهاجرا لابن عبدون، كيف لا وقد سجن أثناء فترة قضائه..فقال ابن عبدون **لأبي عثمان** : تقدم يا أبا عثمان فلم يجبه فقال له: "تقدم فليس هذا وقت مهاجرة، فلسانك سيف الله، وصدرك خزانة الله "[2].

فالقضية الآن واحدة؛ تلك هي الرسالة التي وجهّها ابن عبدون لأبي عثمان داعيا له إلى نسيان الخلافات القديمة، وترشيحه له لمناظرة الشيعي أو تحريضه – كما يحبّذ المالكي أن يقول– وذلك في الحقيقة اعتراف لشخصه بثقافته السُنية الواسعة، فقال ابن الحداد في رواية الخشني، حين بدت غلبته واضحة على مناظره الشيعي "فبدر إلي ابن عبدون وقال لي: يا أبا عثمان؛ الحق ينالنا فنهضنا، فقال لي بعد الخروج: خفنا أن يُطرد الكلام

[1] - إضافة إلى هذا الخلاف المذهبي الشافعي / الحنفي بين ابن حداد وابن عبدون، كان ابن الحداد في خلاف مع المالكية الذين سيتصالحون معه ضد الإسماعيلية،ويقدّمونه في المناظرات،وسبب ذلك اختلافه مع سحنون وتسميته للمدونة بالمدوّدة، فكان مهجور الباب قليلا الأصحاب في فضاء كانت للمالكية فيه سلطة علمية، إلى أن ناظر أبا عبد الله الشيعي فنال شهرة عريضة .

[2] - المالكي أبو بكر، رياض النفوس ، ج1 ، ص 39 .

فبادرناك بالقيام"[1]، وقد عبّر على ذلك المقدّسي بقوله" ليس غير حنفي ومالكي مع ألفة عجيبة، لا شغب بينهم ولا عصبية، قد أقبلوا على ما يعنيهم وارتفع الغّل من قلوبهم"[2].

ولقد كان للمناظرة أبعاد إجتماعية كذلك لأنها امتحان، وإذا كان في الإمتحان يُكرم المرء أو يهان، فإنه في هذا الامتحان تُكرم شرائح عريضة وأتباع كُثّر أو يُهانون، فلمّا خرج **ابن الحداد** لمناظرة **أبي عبد الله** الشيعي، خرج معه أهله وولده وهم يبكون، فقال لهم" لا تفعلوا لا يكون إلاّ خيرا؛ حسبي من له خرجت، وعن دينه ذببت"[3]، ويروي المالكي هذا المجلس فيقول:

قال ابن الحداد: وأوّل مجلس جرى لي معه لما أرسل ورائي، وما كنت آتي إليه إلاّ برسول، فقد دخلت إليه في قصر **إبراهيم** بن أحمد الأغلبي[4]، وحوله جماعة من أصحابه وجماعة ممن ينسب إليهم العلم من أهل بلدنا[5]، فسلّمت ثم جلست، فقال أبو عبد الله لإبراهيم **بن يونس**، وقد قيل له أن هذا الشيخ كان قاضيا على هذه المدينة [6] بأي شيء كنت تقضي؟ فقال له إبراهيم : بالكتاب والسُّنة، فقال له أبو عبد الله : فما السُّنة ؟ فقال له إبراهيم : السُّنة ! السُّنة ! فقلت لأبي عبد الله : المجلس مشترك أو خاص؟ فقال مشترك، فقال أبو عثمان، أصل السُنة في كلام العرب المثال الذي تتمثل عليه قول الشاعر:

تُريك سُنة وجه غير مقرفة ملساء ليس بها خال ولا ندب [7].

---

[1]- الخشني أبو عبد الله ، طبقات علماء إفريقيا ، نشر: محمد بن أبي شنب ، الجزائر (مع طبقات أبو العرب) 1914، ج6 ، ص 203 .

[2]- المقدسي شمس الدين، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، بريل ، ليدن ، 1906.

[3] - المالكي أبو بكر، رياض النفوس، ج2 ، ص 39 .

[4] - هو الأمير إبراهيم الثاني (261-289هـ/875-906 م) والقصر المذكور هنا هو قصر الإمارة الذي سماه بقصر الفتح بسبب فتح سرقوسة حاضرة صقلية والسيطرة عليها في (رمضان 264 هـ/مايو 878 م) وانتقل إليه بعد أن اكتمل بناؤه من مدينة القصر القديم (العباسية) ، ابن عذاري ، ليبيا ، المغرب ، ج1 ، ص 105 .

[5] - أي من القيروان .

[6]- هي مدينة على بعد ثمانية أميال جنوب القيروان وبها قصر الفتح،أسسها إبراهيم الثاني الأميرالأغلبي سنة (263هـ-876م) وقد سكنها المهدي أول خلفاء الفاطميين، ثم انتقل عنها إلى المهدية سنة (308هـ-921م)،ابن عذارى، المصدر نفسه ، ج1 ، ص 154 .

[7]- المقرفة التي دنت من الهجينة،وقوله غير مقرفة، أي غير هجينة بمعنى عفيفة كريمة،والندب من الجراح والبيت للشاعر ذي الرّمة غيلان بن عقبة بن نهيس (ت117 هـ/735 م) من مصر، ويعّد من الشعراء المتيمين وصاحبته مية بنت مقاتل المنقري، وكانت جميلة، وكان هو دميما أسودا، وسمعت تشبيبه ولم تره، ثم رأته فقالت واسوأناه ! فغضب وهجاها .

والسُنة محصورة في ثلاث:الإئتمار بما أمر به النبي **(ص)** والإنتهاء عما نهى عنه والإئتساء به فيما فعل .

قال الشيعي: فإن اختلفت عليك فيما نُقل إليك عن النبّي(**ص)** وخفت السُنة من طرق ؟

قال أبوعثمان: أنظر إلى أصحّ الخبرين نقلا، فآخذ بأصّحهما، وأطلب الدليل على موضع الحق في أحد الحديثين، ويكون الأمر في ذلك كشهود وعدول اختلفوا في شهادة فلابد من طلب الدليل على موضع الحق في إحدى الشهادتين.

قال الشيعي: ولو استووا في الثبات ؟ فقال أبو عثمان أحدهما ناسخا والآخر منسوخا.

وقد دار الحديث في هذا الشق من المناظرة بداية بالإجماع العام؛ من خلال البحث في **مفهوم السُنة**، كيف يتحدد خاصة عندما تتوفر عدّة إمكانيات لسماع ولفهم الرواية كذلك، ثم سيتم الإنتقال إلى الحديث عن القياس بعد ذلك، إلى أن يصل النقاش إلى الإشكالية الجوهرية والرئيسية قاصمة الظهر ،إشكالية الإمامة؛ فكلّ الدروب تؤدي إليها، دروب الكلام والتأويل، ولذلك سنحاول أن نستنطق نصوص المناظرات التي تقوم على الحوار حول هذه الإشكالية بالذات؛ لنقارب كل من الفهم والتأويل السُني والفهم والتأويل الشيعي للآيات والأحاديث التي استدلوا بها على آرائهم ودافعوا بها على قناعاتهم العقيدية والسياسة كذلك.

وقبل ذلك لابّد أن نشير إلى أن نصوص المناظرات التي نعتمد عليها، ورغم أن أغلبها من مصادر سُنية كرياض النفوس للمالكي وطبقات الخشني، وترتيب المدارك للقاضي عياض ومعالم الإيمان للدّباغ والبيان المُغرب لابن عذارى، مع ما يمكن أن تحمله من انحيازات لصالح السُنة، إلاّ أنها تُعبّر بشكل مهمّ على طبيعة الفهم عند كل من أهل السُنة والإسماعيلية،شأنها شأن المؤلفات الشيعية،خاصة ما كتبه **القاضي النعمان** باعتباره عايش فترة الفاطميين، فلا يهمّنا أن ننتصر للسّنة على الشيعة لأن ذلك لن يضيف شيئا، ولكن القصد معرفي محض؛ قراءة النصوص داخل سياقاتها الكلية من أجل تقريب الرؤية والفهم .

ورغم أن رياض النفوس للمالكي باعتباره تناول المناظرات بشيء من التفصيل إنحاز إلى المالكية بإشاراته الباهتة إلى أعلام الفرق والمذاهب الفقهية الأخرى؛ كالحنفية والشافعية لأنه مالكي، حيث تغيرت كنيته من " الشافعي" إلى لقب " المالكي" بأمر من شيخه أبي

الحسن **القابسي** (ت403هـ) [1]، ورغم أنه انحاز إلى سعيد بن الحداد في مناظراته مع عبيد الله الشيعي إلى أنّ ذلك لا ينتقص من قيمة النصوص التي يوردها.

فهل استعاد الحوار القيرواني وهو يناقش إشكالية الخلافة والإمامة ، نفس آليات الفهم والتأويل التي طرحت بها الإشكالية قبل ذلك في المشرق ؟ لا يهمنا من هو أحدّ **ذكاءا** أو أكثر قدرة على إقناع أو إفحام خصومه؛ أهو أبوعثمان سعيد بن الحداد أوالمهدي عبيد الله ، بقدر ما يهمنا النص في حد ذاته (نص المناظرة) ببنيته اللُغوية وأدلّته المفهومة أو المؤوّلة من القرآن الكريم والحديث النبوي.

وكذلك **الإرث** العقيدي المُتراكم تاريخيا منذ حادثة السقيفة، وعلاقته بالقناعات الشخصية والجماعية وبمخيالها الخاص، وبكل ما يتعلق بأنتروبولوجيا بلاد الغرب الإسلامي وخصوصياتها التي ظهرت من خلال المذهب السُني أكثر من المذهب الشيعي، فنقل الفاطميين لدولتهم من المغرب إلى المشرق ليس لأن المغرب لم يكن من أولوياتها فحسب؛ بل لأن أمراء الفاطميين **أدركوا جيدا أنّ هذه البلاد لم تعد بلادا للحرث أو البذر وأن المقولة نفسها لم تكن إلاّ مقولة سياسية قد تستثمر في أي زمان و مكان.**

[1]- المالكي أبو بكر، رياض النفوس ،ج1 ، ص 9 .

- **إشكالية الإمامة : الفهم والتأويل .**

ذكرنا أن النقاش افتُتح في المناظرة الأولى التي أقيمت في مجلس عام، بالحديث عن السُنة والإجماع العام، إلى أن بادر أبو عبد الله الشيعي ابن الحداد بالسؤال: فمن أين قلتم بالقياس؟

قال: قلنا ذلك من كتاب الله عز وجل

قال: فأين تجد ذلك؟

قلت:﴿يا أَيُّهَاالَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ [1]، فالصيد معلومة عينه والحد الذي أمرنا أن نمثّله بالصيد المعلومة عينه ليس بمنصوص، فعلمنا بذلك أن الله تعالى إنمّا أمرنا أن نمثل ما لم ينص ذكر عينه بالقياس والإجتهاد، وذلك من قوله تعالى ﴿**يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ**﴾ فلم يكله إلى حاكم واحد حتى جعلهما اثنين ليقيسا ويجتهدا [2].

فقال أبو عبد الله: ومن ذوا عدل ؟

قال:هم الذين قال الله عز وجل فيهم في آية المراجعة﴿ **وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ**﴾ [3].

ومثل ذلك في تثبيت القياس قوله عزوجل:﴿**ولَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُم**﴾ [4]، والإستنباط غير منصوص عليه.

وينكر الشيعة الإجماع العام كأصل من أصول التشريع، كما ينكرون القياس لأنه مجرد رأي،والدين لا يؤخذ بالرأي، وإنّما يأخذ عن الله ورسوله وعن **الأئمة المعصومين**، والمسألة في الحقيقة تتعدى أصول التشريع، لأن الإقرار بالإجماع هو إقرار بخلافة أبو بكر وعمر كما أن الإقرار بالقياس هو اعتراف بخلافة أبو بكر التي قاسها أهل السنة بالإمامة في الصلاة (الإمامة/الخلافة)،وذلك ما يتعارض مع ركن هام من أركان العقيدة والإيمان عندهم مُمّثلا في أحقية علي بخلافة النبي **(ص)**

[1]- سورة المائدة ، الآية ،95 .
[2]- المالكي أبو بكر، رياض النفوس، ج2، ص 40 .
[3] - سورة الطلاق، الآية 2 .
[4] - سورة النساء، الآية 83 .

بعد حديث القياس ينتقل أبو عبد الله الشيعي إلى الكلام في ولاية علي وأحقيته أو أفضليته من أبي بكر وعمر، حيث عطف على موسى القطان الفقيه المالكي الذي ذكرنا سابقا أنه من أتباع محمد بن سحنون، فقال له: أو لم يقل النبي **(ص)** أقضاكم علي**!؟** فقال موسى: وأعلمكم بحلال الله وحرامه معاذ، وأرّقكم أبو بكر، وأشدّكم في دين الله عمر رضي الله عنهم أجمعين.

فقال أبو عبد الله: كيف يكون أشدكم في دين الله وقد هرب بالراية في يوم خيبر؟

فقال له موسى: ما سمعنا بهذا ولا نعرفه.

ثم اشترك ابن الحداد في النقاش فقال: تحيّز إلى فئة كما أنزل الله تعالى﴿**إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ** ﴾[1]، فليس بفار[2] .

فقال أبو عبد الله : وأي فئة أكثر من النبي وقد كان حاضرا ولم يتحيز إليه؟

فقال: جاء عنه (ص) أنه قال: عمر فئة، فمن تحيّز إلى عمر فقد تحيّز إلى فئة.

ثم ينتقل أبو عبد الله إلى الجدال حول أبو بكر حين يسأل ابن الحداد: هل كان عندك من قول الله عز وجل حكاية عن نبيّه في قوله لأبي بكر ﴿ **لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا**﴾ [3]؛ دلالة على أن حزنه كان مسخوطا لأن النبي **(ص)** نهاه عنه**!؟**

فقال ابن الحداد: قوله تبشير بأنه أمن على رسول الله **(ص)** ، وعلى نفسه مما كان يحذره من غلبة المشركين، وكان خوفه لمّا خاف من ذلك من أجل أنه لا يظهر على غيب ما يجري الله به مقاديره[4] ، ورسول الله ينزل عليه الوحي، يغيب ما يكون قبل أن يكون، فكان في قوله﴿ **لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا**﴾ ما بيّن أنّ الله معهما بنصرته إياهما، وذلك لا يكون إلاّ بوحي من الله عز وجل، وقد بيّن الله إطلاعه أنبيائه المرسلين على غيبه بقوله﴿**عَالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ**﴾ [5].

فقال أبو عبد الله: وهل نجد لهذا نظيرا من التنزيل يراد به البشير ولا يراد به النهي، على أمر مسخوط؟

---

[1] - سورة الأنفال، الآية 16 .
[2] - المالكي أبو بكر، رياض النفوس، ج1 ، ص 40 .
[3] - سورة التوبة، الآية 40 .
[4] - المالكي أبو بكر، المصدر نفسه ، ج2 ، ص 41 .
[5] - سورة الجن، الآية 26 – 27 .

فقال ابن الحداد: نعم قال الله عز وجلّ لموسى وهارون ﴿**قَالَ لَا تَخَافَا ۖ إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ**﴾[1]. لمّا خافا من فرعون أن يفرط عليهما أو أن يطغى، ولم يكن خوفهما خوفا يسخط الله عليهما من أجله، لأنه لو أدال (غلب وانتصر) لفرعون عليهما، كان في ذلك طغيانا لفرعون وتضعضعا للدّين، وهما رسولان داخلان في معنى قوله عزّ وجهه الكريم ﴿**إلاّ من ارتضى من رسول**﴾ [2]، فاطلّعهما الله عز وجل على غيب ما خافا، كما اطلّع محمد نبيّه على غيب ما تأوّل إليه الأمر الذي خافه أبو بكر.

إنّ ما هو مخفي ومضمر في هذه الحادثة التي دارت حول دلالة "الحزن" "والخوف" كذلك من خلال قصة سيدنا موسى وأخيه هارون، التي قارب من خلالها ابن الحداد قصة النبي **(ص)** وأبو بكر، هو أن الشيعة يعتقدون بنبوّة علي، ونسبة الحزن إلى أبو بكر كنقيصة إنسانية معناه إقرار بأفضلية علي المنزّه عن ذلك، فقد قال **بيان بن سمعان** التميمي الذي ينتمي إلى فرقة البيانية "بأن جزءا إلهيا حلّ في علي واتحّد بجسده وبه كان يعلم الغيب، ولذلك استحق أن يكون إماما".

وقال سمعان في تفسير قوله تعالى:﴿**هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ**﴾ أراد به عليا، فهو الذي أتى في الظلل والرعد صوته والبرق تبسّمه " [3]، ومن هنا يمكننا الحديث عن البدايات الأولى لإنبثاق فلسفة النبوّة، وتشكل المخيال الميثولوجي للإمامة بكل رموزه الشيعية (نبي – **رمز**– إمام) والتي سيطوّرها منظروا الشيعة ابتداءا من جعفر الصادق، في حين يُعتبر بيان بن سمعان والمُغيرة بن سعيد البجلي وأبي المنصور العجلي محطات هامة في تاريخية التشكلّ والتكوين، من خلال مقولة أن النبوّة لا تنقطع أبدا وأن عليا كان نبيا.

ويتواصل الحوار في هذا المجلس الأول لينتقل إلى **منزلة علي**، حيث تلعب اللغة ببنائها ومعانيها دورا مهما في الحوار،خاصة وأن كلام العرب يتمتع بوفرة المصطلح وتشابك دلالات الألفاظ، ولاشك في علاقة ذلك بالقول في الكلام وفي العقيدة وفي الفقه كذلك .

---

[1] - سورة طه ، ص46 .

[2]- المالكي أبو بكر، رياض النفوس ، ج2 ، ص 41.

[3]- الشهرستاني أبي الفتح ، الملل والنحل ، ج1 ، 161 .

فقد قال أبو عبد الله الشيعي، في سؤال جريء ومباشر؛ يا أهل المدينة إنكم تبغضون عليا؟

قال ابن الحداد: على مُبغض علي لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، وكيف أبغض عليا وقد سمعت سحنون بن سعيد وهو إمام المدينة بالمغرب يقول: علي بن أبي طالب رضي الله عنه وأرضاه إمامي في الدين، أهتدي بهديه وأستن بسُنته وأقتفي أثره، رحمة الله عليه.

قال أبو عبد الله: بل صلوات الله عليه.

فقال ابن الحداد: نعم صلى الله عليه، لأن الصلاة في كلام العرب، الرحمة والدعاء.

قال الأعمش :

تقول بنتي وقد قربت مُرتحلا يا ربّ جنب أبي الأوصاب والوجعا

عليك مثل الذي صليت فاغتمضي نوما فإن لجنب المرء مضطجعا [1].

فالصلاة من الله رحمة ومن الأدميين دعاء ، نعم صلى الله عليه وعلى فاطمة والحسن والحسين وعلى أهل طاعته أجمعين من أهل السموات والأرضين.

ثم بعد ذلك دار الحديث حول حديث غدير خم : ليسأل أبو عبد الله ابن الحداد قائلا: أليس قد قال النبي **(ص)** منذ كنت مولاه فعلي مولاه، أفليس علي مولانا؟

فقال ابن الحداد: هو مولاي بالمعنى الذي أتا به مولاه، ومعنى مولاي علي الولاية في الدين، لا علي مولى عتاقة[2]، وذلك أن المولى في كلام العرب؛ المولى وابن العم والمعتّق والمنّعم عليه، قال تعالى في ابن العم حكاية رواية عن زكرياء ﴿ **وإني خفت الموالي من ورائي**﴾ [3]؛ يريد العصبة، وقال في ولاية الدين﴿**ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا، وأن الكافرين لا مولى لهم**﴾ [4]، وقال في المؤمنين ﴿**بعضهم أولياء بعض**﴾[5]، فعلي مولى المؤمنين بأنه وليّهم ، وهم مواليه بأنهم أولياؤه .

ثم سيتمّ التطرق لحديث آخر قريب الصلّة من حديث الغدير، والذي يبرر هو الآخر مكانة علي من النبي **(ص)** .

---

[1]- الخشني أبو عبد الله ، طبقات علماء إفريقيا، ج6 ، ص 201.

[2]- الخشني أبوعبد الله ، المصدر نفسه، ج6 ، ص 201 .

[3]- سورة مريم ، الآية 6 .

[4]- سورة محمد ، الآية11 .

[5]- سورة التوبة ، الآية 71 .

قال أبو عبد الله : ألم يقل النبي **(ص)**: علي مني بمنزلة هارون من موسى.
فقال ابن الحداد : نعم إلاّ أنه قال (إلاّ أنه لانبيّ بعدي) وهارون كان حجّة في حياة موسى، وعلي لم يكن حجّة في حياة النبي، وكان هارون شريكا لموسى؛ أفكان لعلي شرك مع النبي **(ص)** في النبوة؟ إنمّا قال رسول الله **(ص)**: علي مني كهارون من موسى على التقريب والوزارة والولاية.

وقد كانت مسألة ولاية الفاضل والمفضول موضوعا لمناظرة أخرى بين أبو العباس المخطوم وابن الحداد، في حضور جمهور الشيعة والسّنة (297هـ–909م) والإختلاف في المبدأ أساسيا؛ ففي حين يقول الشيعة بمبدأ **التعيين** (الوصية) يقول السُّنة بمبدأ **الإختيار** (الشورى)، كما أنه لا يجوز تقديم المفضول على الفاضل، فقد قال أبو العباس لابن الحداد كما يروي ذلك الخشني[1]: أليس قولك إجازة تقديم المفضول على الفاضل؟

قال ابن الحداد: أنا متبّع في ذلك كتاب الله وسنة نبيه عليه السلام .

قال: وأين تجد ذلك في كتاب الله؟

قال: قال تعالى: ﴿**وقال لهم نبيّهم أنّ الله قد بعث لكم طالوت ملكا، قالوا أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق منه قال إنّ الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم**﴾[2].

فلمّا كان خروج طالوت من فوق إذن نبيّهم، ثبت أن الله قدّم المفضول على الفاضل، إذ كنا لا نشك نحن ومن خالفنا أن نبيّهم أفضل من طالوت وطالوت هو المفضول .

قال : إنمّا كان خروج طالوت من تحت يدي نبيّهم، لا كما توهمت أنه من فوق إذنه ، لأن نبيّهم هو الذي أخبرهم أن طالوت مُقدم على الجيش، فلمّا كان هذا هكذا،كان الفاضل وبعده المفضول، فقد تبيّن فساد قولك وتناقضه[3].

قال: نفس الآية لي شاهد ولا تكون حجّة من غيرها، وذلك أنّ الله أخبر عن نبيّهم أنه قال لهم (إنّ الله قد بعث لكم طالوت ملكا) ولم يقل إني بعثته لكم، فلما جاء الخبر من نبيّهم ، وأضافه إلى الله لا إلى نفسه وجب بهذا أن أمر طالوت من فوق إذن نبيّهم، وكذلك قالت الآية؛ كما يستدّل ابن الحداد بعد ذلك بالسّنة الفعلية للنبي **(ص)** في إمكانية تقديم

---

[1]- الخشني أبو عبد الله، طبقات علماء إفريقيا ، ج6 ، ص 208 .
[2]- سورة البقرة ، الآية :247 .
[3]- الخشني أبو عبد الله ، المصدر نفسه ، ج6 ، ص209.

المفضول على الفاضل حسب **الأحوال والمآلات والمقاصد**، يقول: ومن ذلك أن رسول الله **(ص)** أمّر على جيش عمرو بن العاص؛ فكان يقتسم الفيء ويأمر وينهي فيطاع، ويصلي لهم الصلوات ويشاورونه ويستأذنونه في جميع شأنهم وتحت يديه في الجيش أبو بكر وعمر، وهما جميعا أفضل منه، ولا يشك في ذلك أحد.

كما أمّر زيد بن الحارثة على جيش، فكان يفعل في ذلك، وفيمن تحت يديه من المسلمين كفعل عمرو بن العاص فيمن تحت يديه من المسلمين، وتحت يديه في الجيش ذو الجناحين جعفر بن أبي طالب وهو أفضل من زيد بن الحارثة، فلما ثبت ذلك عندنا وقام مقام العيان، جاز للأمة تقديم المفضول على الفاضل.

قال: أما نحن فلا نقول كقولك إنّ للأمة أن تجتمع فتقدم على نفسها إماما، وإنّما يكون الإمام من اصطفاء الله ورسوله، وأمّا من لم يقدمه الله على خلقه، ولم يقدمه رسول الله **(ص)** فكيف له التقديم؟ فقال: إنّ الذي اصطفاه الله ورسوله لا يعدو إحدى المنزلتين، إمّا أن ينطق به كتاب ناطق أو سُنة ثابتة عن رسول الله، ولمّا لم نجد في كتاب الله إنّ الله نصّب إماما وفرض طاعته ولا رسوله، لم يقم إنسانا بعينه فيقول أيها الناس: هذا وصيي وخليفتي من بعدي.

وكان يقول صباح مساء، خلفت فيكم ما إن تمسكتم به لم تضلوا من بعدي؛ كتاب ربي وسنتي، علمنا الحلال والحرام وما نأتي وما نذر، كان من اجتمع عليه المسلمون ثابت الأمر صحيح الأحكام، يعمل بكتاب الله وسنة رسوله، وما لم نجده في كتاب الله ولا في سنة رسوله، فهو مأخوذ من الإجتهاد ومن اتباع السلف المتقدمين، هذا قولنا والأمر على ذلك إلى هذا الوقت.

قال: قد ثبت فساد هذا عليك في صدر مناظرتنا، مما أوردته عليك في تقديم المفضول على الفاضل[1]، ليقول بعد ذلك ابن الحداد: فلما سمعت كلام رجل يباهت العيان ويزول عن الحق، رأيت الصواب في الإعراض عن معارضته، وذلك أني لم أحتج عليه بحجة عقل، ولا وزن من قياس، وإنما قابلته بكتاب الله وأفعال نبيه **(ص)** وإجماع المسلمين، وجعل يدخل عليّ كثرة الإستفهام وكثرة التكرار، بلا حجة حاسمة ولا برهان مبين.

[1] - الخشني أبو عبد الله ، المصدر نفسه ، ص 210 .

وإذا كان هذين المجلسين ينتميان إلى المجالس المشتركة، فقد كان هناك كذلك مجالس خاصة كذلك الذي جمع أبوعبد الله الشيعي وسعيد بن حداد حول نظرية الخاتم الشيعية أين لعب التأويل اللّغوي دورا مهما في فهم النص، وبطبيعة الحال الإعتقاد بذلك الفهم، فقد قالت المعتزلة وهي تنفي رؤية الله بالأبصار في دار القرار، أن الحرف **إلى** الوارد في قوله تعالى﴿**وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة**﴾ [1]، ليس حرف جر، بل مفرد آلاء والآلاء هي النعم، وناظرة ليس بمعنى الرؤية بل بمعنى الإنتظار، أي منتظرة لنعم ربّها.

وأمثلة ذلك كثيرة، فقد أثار حرف الواو بين الإستئناف والعطف اختلافات عقيدية ابتداءا من قوله ﴿**وما يعلم تأويله إلاّ الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا**﴾ **فالواو** ستجعل الراسخون في العلم إمّا خارج دائرة التأويل التي تبقى لله وحده، أو أنها ستشملهم بمعنى التأويل .

وقد قال أبو عبد الله يوما لابن الحداد في مجلس خاص[2]" القرآن يقرّ أن محمدا ليس بخاتم النبيين .

فقال له ابن الحداد: أين ذلك ؟

قال: في قوله تعالى ﴿**ولكن رسول الله وخاتم النبيين**﴾ [3]، فخاتم النبيين غير رسول الله، فقال: هذه الواو ليست من واوات الإبتداء وإنمّا هي من واوات العطف كقوله تعالى: ﴿**هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم**﴾، فهل أحد يوصف بهذه الصفات غير الله عز وجل؟.

إلاّ أنّ المجلس توقف هنا بدعوى أنّ أبو عبد الله الشيعي وصل إلى باطن الشريعة المحظور على غير خواص الشيعيين معرفته، فلابّد أن لا يصرّح، لأنه سر العقيدة " [4] الذي لا يختص به العامّة الذين لم ينالوا سوى قشورها ومن العلوم إلاّ ظواهرها، فرسول

---

[1]- سورة القيامة ، الآية :22 - 23

[2]- ابن عذارى المراكشي، البيان المُغرب في أخبار الأندلس والمغرب ، ج1 ، 409 .

[3]- سورة الأحزاب ، الآية 40 .

[4]- الشيرازي أبو نصر، المجالس المؤيدية ، تحقيق: محمد عبد القادر عبد الناصر، سلسلة نفائس الفكر الإسلامي دار الثقافة ، القاهرة 1984، المجلس 04، ص 60 .

الله هنا هو محمد الناطق بالتنزيل (ظاهر الشريعة) وخاتم النبيين هنا أساسه علي الفاتق للتأويل (باطن الشريعة) ثم الأئمة من ذريته وهو " صاحب دور به ختام النبوّة " [1] .

وهذا الدور الولاية أو الإمامة، ومن ثمّ فالمسألة في نظره واعتقاده، ليست ازدواجا كما فهمه السّني لغةً، وإنّما هي جوهر له مظهر ومخبر؛أي ظاهر وباطن، ودال ومدلول[2]، وعلى ذلك فلا إزدواجية في رأيه بين رسول الله وخاتم النبيين؛ لأن الرسول هو الخاتم، وخاتمه الإمام، وربّما يكون أكبر خطأ ارتكبه الفاطميون ذاك الذي أشرنا إليه من قبل، وهو رغبتهم الجامحة في افتكاك طاعة الناس العمياء لهم، لكن من خلال علاقة **تعليمية**؛ تجعل منهم دائما في موضع التقديس والتبجيل.

وذلك ما قاله عبيد الله بصريح العبارة في حوار له مع ابن الحداد في مجلس آخر خاص كذلك، حضره أبو جعفر البغدادي.

قال عبيد الله للبغدادي: أعرض الكتاب على الشيخ (يقصد كتابا موضوعا أمامهم).

فقال البغدادي لإبن الحداد : إقرأ .

قال ابن الحداد: عرفت الحديث وهو حديث غدير خم (من كنت مولاه فعلي مولاه)، وهو حديث صحيح ، ثم قال عبيد الله لإبن الحداد : فما للناس لا يكونون عبيدنا !؟

قال: لم يرد ولاية الرّق بل ولاية الدين، وقد قال تعالى﴿**ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوءة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون ولا يأمركم أن تتخذوا والملائكة والنبيين أربابا أيأمركم بعد إذ أنتم مسلمون**﴾ [3]، فما لم يجعله الله عز وجل لنبيّ لم يجعله لغير نبي وعلي لم يكن نبيّا،إنمّا كان وزيرا للنبي (ص)، وينتهي المجلس في جوّ مشحون ومتوّتر.

---

[1]- الشيرازي أبو نصر، المصدر نفسه، ج4 ، ص 60 .

[2]- عبد المولى محمد،القوى السنية في المغرب - من قيام الدولة الفاطمية إلى قيام الدولة الزيرية (296-361هـ/909-972م)، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، ج1 ، ص 262.

[3]- سورة : آل عمران ، الآية 79- 80 .

- **سوسيولوجيا الإختلاف الفقهي :**

وما عمّق الخلاف كذلك بين الفاطميين وأهل السنة، هو الفقه وليس العقيدة فقط،نظرا لعلاقة الإختلاف الفقهي بالبناء الإجتماعي، ففعل الآذان مثلا ليس نداء لتأدية واجب الصلاة فحسب،وإنمّا هو تعبير عن الإنتماء للمشترك Le commun الذي يتفق عليه أفراد المجتمع و يلتّفون حوله،هو الوقت والزمن المشترك والعقيدة المشتركة وذلك من خلال ما يسميه P. Bourdieu "التعود"[1] .

التعوّد على الأداء في الطهارة والصلاة ؛ الفرائض والسّنن في العبادات، بشكل معيّن ومترسّخ جيلا بعد جيل، بما في ذلك إحياء المناسبات الدينية، وكل ما يتعلق بها من أدوات التعبير المشترك عن الإنتماء وأشكال الممارسة التي تتضمن أبعاد عقيدية إضافة إلى التعوّد على شكل معيّن يتفق عليه الجميع في المعاملات كالبيوع والميراث .

إضافة إلى الشكل العام الذي يطبع الحياة الدينية في أبعادها الإجتماعية، من خلال **الحياة اليومية**.. الشوارع والأزّقة والمساجد خاصة بإعتبارها تُمثل واجهة الخلاف الفقهي/العقيدي ومن خلفهما الصّراع السياسي داخل المجتمع، ليس من خلال الخطاب الديني الرسمي والخطابات الموازية له فحسب، لكن من خلال العلاقات بين الأفراد داخل المسجد كذلك، وذلك طبيعي نظرا لإنعكاس الديني في الإجتماعي والإجتماعي في الديني بشكل مُتبادل.

ومما رُوي عن أبي الحسن الدّباغ ،أنه كان لا يُؤذّن إلاّ على سُنة، ولا يقول " حيّ على خير العمل " التي أضافها الفاطمّيون، ثم لمّا هُدد بالقتل قالها مُكرها؛ بل وأفتى ترخيصا بقولها، لكنه كان يقول للناس:" تمادوا على الآذان على سُنة في أنفسكم، فإذا فرغتم فقولوا حيّ على خير العمل، فإنمّا أراد بنو عُبيد خلاء المساجد، وأنتم معذورون لفعلكم هذا خير من خلاء المساجد" [2].

ومثل ذلك تعريض أبي القاسم **القرشي** المعروف بابن أخت الغساني (370هـ-980م) بالقاضي النُعمان في المسجد أثناء تلاوته للقرآن؛ فعندما دخل النُعمان ذات مرة إلى الجامع وجلس خلفه، نبّه إلى دخوله فرفع صوته وهو يقول ﴿**ادخلوا أبواب جهنّم خالدين**

[1] -Bourdieu Pierre , outline of a theory of practice , english trans , Combridge , 1977, p31.

[2] - القاضي عياض، ترتيب المدارك ، ج2 ، ص 107 .

فيها فبئس مثوى المتكبرين﴾[1]، فتخبّل النعمان في مشيه،ولمّا أراد الخروج نبّه إلى خروجه كذلك ، فرفع صوته ثانية وهو يقول﴿**وإذا جاؤوكم قالوا آمنا وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به**﴾[2] ، فدهش النُعمان وحقد على ابن أخت الغساني وألقاه في حبس الزيادية بالقيروان مدة، فكان إذا قرأ في السجن اجتمع الناس في الأزقة المحيطة به لسماع قراءته لطيبتها[3]، فتخوف النعمان الإفتتان فأطلقه .

وعلى وجه الإجمال فقد أسقط الشيعة الإسماعيلية المسح على الخُفين، واستندوا إلى ما كان يروى عن علي بن أبي طالب من أنه كان لا يرى المسح في الطهارة، وزادوا عبارة "حيّ على خير العمل وعلى خير البشر" في الآذان بعد عبارة حي على الصلاة، وأسقطوا عبارة "الصلاة خير من النوم" في آذان الصبح أو الفجر، وأنكروا القنوت في صلاة الصبح و أباحوه الجمعة وفي رمضان.

ومعلوم أن القنوت في صلاة الصبح من مسائل الخلاف حتى بين أهل السنة أنفسهم، فالحنفية لا يقولون به، والليث بن سعد (195هـ/811م) كذلك وبرأيه أخذ تلميذه الأندلسي يحي بن يحي الليثي (234هـ/749م) على الرغم من أنه مالكي، ومالك كان يرفع يديه في القنوت، والإسرار بالقنوت هو مذهب المدونة، وقد تمسك أهل المغرب بالقنوت فهو عند علي بن زياد (183هـ/799م) وعند عبد الله بن أبي زيد القيرواني (386هـ/996م) حسن وليس بسنة.

كما أنكروا صلاة الضحى لأنها بدعة، وزادوا تكبيرة إلى تكبيرات صلاة الجنازة، وقالوا حسب خمس صلوات من كل صلاة تكبيرة، وربما زادوا تكبيرة أو أكثر حسب مقام الميت ومكانته ومنزلته[4]، وأقروا قراءة بسملة في الصلاة لأنها من صلب القرآن[5]، وقد اختلف فقهاء السنة أنفسهم في هذه المسألة، فالشافعي يراها من الفاتحة ويقرأ بها أمّا أبو حنيفة ومالك والطبري لا يراها منها ومن ثم يُفضّل قراءتها، والمالكية لا يرون قراءة البسملة مع

---

[1]- سورة الزمر، الآية : 72 .

[2]- سورة المائدة ، الآية : 05 .

[3]- المالكي أبو بكر، رياض النفوس ، ج1 ، ص 219.

[4]- يذكر المقريزي في خططه أن الخليفة الفاطمي المعز لما قدم مصر من المغرب (362هـ-273م) بعد فتحها سنة (358هـ/969م) مات بعض بني عمه فصلى عليه وكبّر سبعا، وكبّر على ميت آخر خمسا، عبد المولى محمد ، القوى السنية في المغرب ، ج1 ، ص211.

[5]- القاضي النعمان ، المجالس والمسايرات ، ص 411 .

الفاتحة للكراهة،وهو مذهب المدوّنة[1]، لما صحّ عندهم وشُهر أن عبد الله بن مغفل قال: سمعني أبي وأنا أقول **بسم الله الرحمن الرحيم**

فقال : يا بني إيّاك والحدث فإني صليت مع رسول الله (ص) وأبو بكر وعمر وعثمان، فلم أسمع أحدا منهم يقولها، فلا تقُلها إذا أنت قرأت[2] وابن مغفل هنا يعبّر عن مبدأ عمل أهل المدينة كما أن الحديث القدسي الذي جعل الفاتحة قسمة بين الله والعبد لم تذكر فيه البسملة .

وربما كانت المسألة التي ظهر الخلاف حولها على الحياة العامة في شهر مثل رمضان والذي يحييه أهل السنة على طريقتهم التي تعودوا عليها في العبادة، والتي ترتبط بتقاليد خاصة، تضفي طابعا معيّنا على العقيدة، فإن كانت بعض سنن المذهب تقاليد دينية ليست من الدين عند مذهب آخر وتُسمى ابتداع؛ إلاّ أنها تنتمي إليه كفضاء كوني بل تساهم في إستمراريته عن طريق إقترانهما بل وإنتمائها على مستوى المخيال الفردي والجماعي إلى المنظومة الدينية ككل.

ومن ذلك قيام رمضان (صلاة التراويح) التي أسقطها الفقه الشيعي، فقد أرسل محمد بن عمر **المروزي** في طلب العلماء في رمضان 296هـ ، مدنيهم وعراقيهم، فلمّا جمعهم قال: إني أمرت أن أناظركم في قيام رمضان، فإن وجبت لكم الحجة رجعنا إليكم، وإن وجبت لنا رجعتم إلينا .

فقال ابن الحداد : سائل وما تريد؟

قال: ألستم تعلمون وتروون أن النبي **(ص)** لم يقم إلاّ ليلة ثم قطع، وأن عمر بن الخطاب أسنّ القيام، وقد جاء في الحديث الذي تروُونه ونرويه أنّ كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وأن كل ضلالة في النار؟

قال: هذه من البدع التي يرضاها الله عز وجل ويذم من تركها.

قال: ومن يجد ذلك في كتاب الله؟

---

[1]- التنوخي أبو سعيد، المدوّنة الكُبرى ، بيروت، 1411هـ/1991م ،ج1، ص 72.

[2]- التنوخي أبو سعيد، المصدر نفسه ، ص 72 .

فقال: قال تعالى ﴿**ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلاّ ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها**﴾ [1]، فنحن نثابر على هذه البدعة التي هي رهبانية لئلا يذمنا الله عز وجل كما ذمهم[2].

وقد كان الفقه الشيعي في حاجة إلى **سلطة** سياسية لا لتجعل منه رسميا فحسب، بل منتشرا بين العامة،فلم يكد عبيد الله يستقر برقادة قبل بناء المهدية، حتى أصدر أمره بمنع تداول كتب مالك وأبي حنيفة، وفي سنة (349هـ–960م) أصدر المُعّز قرارا بتطبيق مذهبه في الآذان والصلاة، فوجّه القاضي النعمان خطابا إلى أئمة المساجد والمؤذنين[3] يأمرهم ألاّ يُؤذنوا إلاّ ويقولوا حي على خير العمل، وأن يقرؤوا البسملة في أوّل كل سورة ويسلّموا تسليمتين، ويكبّروا على الجنائز خمسا ولا يؤخّروا العصر وألاّ يبّكروا بالعشاء الأخيرة.

وفي المقابل كان المُعز يبتغي استمالة المالكية والسنيين عامّة، فسمح لهم– كما فعل أبوه المنصور قبله – بالإجتماع والفتيا والتعليم وكتابة الوثائق على مذهبهم، لكن الأخبار كانت ترد إليه على غير ما يشتهي، فيمهلهم ولا يهملهم، ويصلهم ولا يقطعهم، ويتلطفهم ولا يتهجمهم، إلاّ أنّ أهل السُنة أبوا إلاّ الإعراض عنه، واستماتوا في التمسك بسُنيتهم إلاّ أنّه لم ينسى لهم ذلك، حتى وهو يرد على طلب البيزنطيين بعقد هدنة جديدة ، حيث كان قد هزمهم في ساحل صقلية (345هـ–955م) رغم المساندة التي تلقوها من طرف قوات تابعة للأمويين حكام الأندلس"[4].

فأثار في رسالته للبيزنطيين انتباههم إلى "ثبوت نبوّة محمد من خلال التوراة والإنجيل، أن المسلمين لو ردوا أمرهم إلى "ولاة الأمر من آل محمد لسلموا" [5]؛ فقد كان هاجس الفاطميين أن ينقاد إليهم حتى البيزنطيون والخوارج الذين خاضوا معهم معارك طاحنة . فالمُعز لدين الله الفاطمي الذي شهدت دولة العبيديين أوجها في عهده، حيث فتح له قائده **جوهر الصقلي**(381هـ/992م) مصر، وفتح له قائده جعفر بن فلاح **الكُتامي**(359

---

[1]- سورة الحديد ، الآية 27 .

[2]- ابن عذارى المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج1 ، ص 207 .

[3]- ابن عذاري المراكشي، المصدر نفسه، ج1، ص317 .

[4]- حركات إبراهيم، مدخل إلى تاريخ العلم بالمغرب المسلم حتى القرن 9هـ/15م، ج2، الشرعيات والعقائد ، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ط1 ،1421 هـ - 2000 م ، ص 307 .

[5]- حركات إبراهيم ، المرجع نفسه ، ص 307 .

هـ/992م) الشام، وأقيمت له الدعوة بالمدينة ومكة في نفس العام؛ ظلّ يؤرقه مشروع الدعوة إلى جانب الدولة التي تحققت أخيرا ونجحت في الحفاظ على وجودها لكن سياسيا فقط،فكيف سيجعل المُعز أهل السنة يعتقدون بإمامة **الإستيداع** وإمامة **الإستقرار** وبعصمة الأئمة واستئثارهم لوحدهم بالنور المحمدي !؟

وحسب تعبير الإمام الصادق "إنا خلائق مخلوقون وعباد مربوبون، لكن لنا من الله عز وجل منزلة لم ينزلها أحد غيرنا، ولا تصلح إلاّ لنا ونحن نور من نور الله وشيعتنا منّا وسائر الخلق في النار"، وذلك ما لم تستسغه الهوية الدينية الإفريقية والمغاربية، التي كانت قد قطعت شوطا مهّما مع المذهب السُني وعقلانيته التي تنطلق من النص، والتي تخلو من أي ميتافيزيقا مُقلقة لتلك الراحة التي وجدها المجتمع المغاربي مع تبني المذهب السني؛ فسبل التفاهم تبدو منعدمة منذ الوهلة الأولى، وبالتالي بقي الخلاف قائما.

وكان انتقال المُعز إلى مصر سنة (361هـ/972م) اضطراريا، لكنه لم يكن يرغب في تضييع الولاء له في بلاد المغرب، حتى تبقى بلاد المغرب تابعة للقاهرة على الأقل سياسيا وإقتصاديا بعد أن فشل في ذلك عقيديا ودينيا بشكل عام؛ ولذلك فوّض **بلكين بن زيري** أحد أمراء صنهاجة بأمر إفريقيا والمغرب، إلاّ أنّ الزيريين سرعان ما انقلبوا عليه ودعوا للخلافة العباسية في بغداد، ورجعوا إلى تبني عقيدة أهل السُنة بضغط من فقهاء المالكية (435هـ/1043م)، ليعمل بعدها المُعز على تشجيع بنو هلال وبنو سليم على النزوح إلى إفريقيا (444هـ/1053م) .

في الأخير، وقبل رحيله أيقن المعّز أن مهمته الدعوية الإسماعيلية في بلاد المغرب ليست سهلة المنال، فبدأ يُعبّر عن يأسه و فشله حيث قال:"حتى إذا أردنا أن نعظهم ونبيّن الحق في ذلك لهم، ونوقضهم على حدود دينهم، ونوضّح لهم سُنن نبيّهم، ونريد أن نقضي بشيء مما أودعناه من حكمة، لما نرجوه بذلك من صلاح أحوالهم،وتزيين أمورهم، ورفع درجاتهم، وإلحاقهم بأهل العلم والحكمة والفضل، لم نر فيهم لذلك موضعا، ولا عليه إقبال، ولا فيه رغبة، ولا منهم لنا فيه سؤالا ولا طلبة " [1] .

وفي نص آخر كتبه لقاضيه النُعمان غاضبا على أهل المغرب قائلا " ولقد ابتلانا الله برعي الحمير الجُهال فإنا لم نزل نتلطف في هدايتهم ومسايرة أحوالهم، إلى أن يختم الله

[1]- القاضي النعمان، المجالس والمسايرات ، ص 153- 154 .

لنا بالحسن والخروج من بين أظهرهم على أحمد حال، وإلاّ فإن مثل هذه الأشياء المستغلقة لا تُؤديهم إلى شيء من المعرفة ويعود وبال جهلهم علينا "[1].

ويشير الخليفة هنا إلى صعوبة التأويل على أهل إفريقيا والمغرب أو عدم تلائمه مع طريقتهم في النظر، فهل فعلا– كما اعتقد دوزي Reinhart dozy أنّ أهل المغرب كانوا أصعب مراسا من أهل المشرق[2] في سبر غور دعوة التشريق؟

مهما يكن، فإن ما ترّسخ من تعاليم سُنية في بلاد المغرب – تاريخيا– لم ينجح المحو الإسماعيلي في إزالته من الذاكرة ولا من المخيال.

ويشمل مصطلح "السّني" الخوارج كذلك، خاصة عندما يتعلق الأمر بالآخر المتعدد في الإختلاف، فالخلاف بين الشيعة والخوارج عريق، فقد خرج الخوارج في الأصل من جيش علي لأنه رضي بالتحكيم في صفين، ولذلك مالوا إلى **المالكية/الأشاعرة** رغم الخلاف بينهما، لأن المختلف معه الأن هو عقيدة ليست سنية.

مهما يكن من أمر الفاطميين، فإنهم نجحوا في تأسيس دولتهم في بلاد المغرب، بعد كل تلك المحاولات الفاشلة في المشرق التي اصطحبها صراع طويل، لتدشن دولتهم شوطها الثاني في مصر (361هـ) لمّا انتقل مقر الخلافة لأسباب سياسية استراتيجية، وأسباب عقيدية كذلك متعلقة بأطوار **الدعوة/الدولة**، وكذلك بسبب ذلك المحيط السُني الشاسع الذي وجد العبيديون أنفسهم يدعون في وسطه للإسماعيلية .

[1]- القاضي النعمان ، المصدر نفسه ، ص 396-397.

[2] - Dozy reinhart pieter Anne , Histoire des Musulmans d'Espagne , Vol III , P124 .

الفصل الثالث: الإباضية في بلاد المغرب :

المبحث الأول: السيكولوجي والإجتماعي في عقيدة الخروج

المبحث الثاني: جينالوجيا مذهب الإباضية

المبحث الثالث: الإباضية والمالكية: الفقه والإختلاف

المبحث الثالث :العقيدة والكلام الإباضي

- إشكاليات الأسماء والصفات
- إشكالية الرؤية والمكان
- إشكالية الكلام وخلق القرآن

- لا منزلة بن المنزلتين: إشكالية الفعل الإنساني ومفهوم "الجبل"

المبحث الأول : السيكولوجي والإجتماعي في عقيدة الخروج :

لم يسمّ الإباضية أنفسهم بهذا الإسم، وإنّما أطلقه عليهم خصومهم، لكنهم مع مرور الوقت قبلوا به لأنهم لم يجدوا فيه ما يسيء إليهم، والإباضية نسبة إلى **عبد الله بن إباض** المرّي التميمي، وقال **السيابي:**" وهذه التسمية جاءتنا من مخالفينا فقبلناها غير متبرمين منها"[1]، إلاّ أنهم يفضّلون تسمية أهل الإستقامة وأهل الدعوة والحق" تعبيرا منهم لموقفهم الرافض للتحكيم في صفين، عندما كانوا ضمن زمرة الخوارج من جهة،وتمييزا لأنفسهم عن الخوارج من جهة ثانية؛ منذ انفصل **عبد الله بن إباض وجابر بن زيد** وأتباعهما عن الخوارج سنة (65هـ/684م) في عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (65–86هـ) بسبب اختلافهم حول " القعود".

ورغم أن بداية التأسيس ترتبط بمكوث عبد الله بن إباض مع أصحابه بالبصرة بعد خروج الخوارج منها، الأمر الذي كان في صالح الأمويين، إلاّ أن التأسيس الحقيقي للفرقة يرجع إلى الإمام جابر بن زيد الأزدي العماني(ت 93هـ–710م)[2]، الذي انظم إلى جماعة أبي بلال **مرداس بن أدية**[3] التميمي بالبصرة، فقد اتفق موقفه مع موقف هؤلاء من الأوضاع السائدة آنذاك، إلاّ أنهم يرون عدم جواز قتال المسلمين عكس الخوارج .

ولذلك آثرت هذه الجماعة تبني فلسفة الكتمان، ليبدأ جابر بإرساء القواعد الأولى للمذهب، والتي تقوم على الإعتدال والتستّر والكتمان، فلم يكن عبد الله بن إباض يصدر في كل أقواله وأفعاله إلاّ عن جابر بن زيد الذي كان بمثابة الأب الروحي أو الإمام.

---

[1]- السيابي سالم، إزالة الوعثاء عن أتباع أبي الشعثاء، شرح : سيدة إسماعيل كاشف، مطابع سجل العرب، القاهرة، 1979 ، ص 49 .

[2]- هو أبو الشعثاء جابر بن زيد الأزدي الجوفي البصري، والجوفي نسبة إلى منطقة بعمان، ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر بن الخطاب (21هـ/641م) صاحب عبد الله بن العباس أخذ العلم عن الكثير من الصحابة إذ يقول :"أدركت سبعين رجلا من أهل بدر فحويت ما بين أظهرهم إلاّ " البحر" يعني ابن عباس ، لغزارة علمه ولعلمه بالتأويل ومن تلامذته عبد الله بن إباض وعروة بن جرير وعبد الله بن وهب الراسبي . الدرجيني أحمد، طبقات المشايخ بالمغرب، تحقيق: إبراهيم طلاي ، مطبعة البعث ، قسنطينة ، ج 2، ص 205 .

[3]- مرداس بن حدير بن عامر بن عبيد بن كعب الربيعي الحنضلي التميمي، وأُدية أمه وأخوه عروة (بن أدية) بن جرير، شهد صفين مع علي وأنكر التحكيم وشهد النهروان، سجنه عبيد الله بن زياد في الكوفة ، ثم هرب من السجن وجمع حوله نحو ثلاثين رجلا، ونزل بهم في آسك (بالأهواز)، وأذاع في الناس أنه لم يخرج ليفسد، وإنمّا هرب من الظلم ، فبعث إليه عبيد الله جيشا كبيرا فهزموه، ثم وجّه إليه جيشا ثانيا يقوده عباد بن علقمة المازني، فنشب قتال في يوم جمعة إلى ما بعد الظهر، وتوادع الفريقان إلى ما بعد الصلاة، فلمّا كان مرداس وأصحابه في صلاتهم أحاط بهم عباد فقتلهم عن آخرهم، وحمل رأس بن مرداس إلى ابن زياد الذي كان قد قتل كذلك أخو مرداس عروة . الدرجيني أحمد ، المصدر نفسه ، ج2 ، ص 214 .

وليس من السهل في تاريخ الفرق ضبط لحظة التأسيس بالمعنى الزمني التأريخي نظرا للتفاعل الذي يحدث بين مجريات الأحداث، وبين الأفكار والمعتقدات التي تكون في حالة حركية أو إعتمال، وقبل أن تتضج وتصبح قادرة على التعبير عن نفسها داخل كل تلك الأحداث التي يتشارك في صنعها ليس ما هو ديني وما هو سياسي فقط بل كذلك ما هو إجتماعي وإثني، فالمعنى الحقيقي للبداية كما يرى غادمير هو أن يعرف المرء " الأشياء في نشأتها الأولى" [1]، فهل يمكننا أن نلتمس بداية للإباضية في إجتماع السقيفة؟

يمكننا ذلك إذا قاربنا موقف ابن عبادة **الخزرجي** (ت16هـ/637م) والكثير من الأنصار الذي قالوا في الإجتماع بجواز الإمامة في غير قريش، حيث نتج عن الخلاف السياسي الذي حدث بسبب تعدد المواقف، ضرورة وجود موقف يطالب بالمساواة والعدالة وحرية الرأي، وهذا معناه أن موقف الخوارج كان حاضرا ضمن المواقف الأخرى"[2]، من خلال تمسكهم بمبدأ الشورى والديمقراطية السياسية في حرية اختيار الخليفة، ومبدأ أحقية كل مسلم في شغل هذا المنصب بغض النظر عن جنسه أو لونه أو طائفته أو قبيلته.

والإباضية سليلة الخوارج الذين ظهرت نزعتهم في عهد النبي(**ص**) (35هـ/656م) أي قبل معركتي الجمل (35هـ–657م) وصفين (36هـ/657م) بل وحتى قبل مقتل عثمان (35هـ/656م)، وما دام البحث هنا خاص بالخوارج فيمكننا أن نتساءل حول الخروج ليس كخيار عقيدي فقط، بل كموقف سياسي أيضا،وكسلوك له أبعاده السيكولوجية والإجتماعية.

ويسمون المُحكمّة والحرورية والمارقة والشُراة، كل هذه الأسماء يطلقها عليهم خصومهم ومحبيهم من المؤرخين، وقيل سُموا بالخوارج " لخروجهم عن الإمام علي احتجاجا على سياسته وموقفه"[3] المُتمثل في قوله بالتحكيم أو قبوله بذلك، وهناك من يرى أن حركة الخوارج هي امتداد للثورة على عثمان، وخصوصا " لما أدرك الثائرون أن عليّا لن يكون مطية لأهوائهم" [4].

---

[1]- غادمير هانس جورج، بداية الفلسفة، تر: علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد، المتحدة، بيروت، 2002 ، ص 18 .

[2]- طالبي عمار، آراء الخوارج الكلامية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1398هـ، 1978م، ج1،ص 44.

[3]- القلماوي سهير، أدب الخوارج ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة ، القاهرة ، 1945 ، ص 5.

[4]- نايف محمود معروف، الخوارج في العصر الأموي، دار الطليعة، بيروت، ط1، ص 55.

وهناك من يعتبر الذين ثاروا على عثمان من أهل العراق وشاركوا في قتله بداية لتشكيل حزب الخوارج"[1]، إلاّ أن مما لا خلاف فيه أنّ الخوارج الفرقة الدينية والحزب السياسي، ظهروا بشكل علني وفعلي خلال حادثة التحكيم في صفين (صفر37هـ)، فحين لاح خطر الهزيمة رفع أهل الشام المصاحف على أسّنة رماحهم، عملا بمشورة عمر بن العاص، فأحدثوا في أهل العراق الأثر المطلوب؛ خصوصا في صفوف **القُراء** "فأدرك علي الحيلة، بيد أنه لم يستطع أن يُبدد مفعولها"[2]، وكان عليه أن يوقف القتال ويستدعي **الأشتر** النخعي الذي كان من النصر قاب قوسين أو أدنى، حتى لا يواصل القتال، فاضطر هذا رغما عنه أن يمتثل لأمر علي؛ غير أنه " أطلق العنان لغضبه لأنه ألقى نصرا مؤكدا من بين يديه " [3] .

وبعدها طلب الأشعث بن قيس أمير كندة من علي أن يفوّضه للذهاب إلى معاوية، فتمّ الإتفاق على عمر بن العاص وأبو موسى الأشعري، الذي كان يميل إلى الحياد، فخرج الطرفان بمعاهدة لم تجد صداها المرجو في أوساط أهل العراق، ليصيح **عروة بن أدية** الحنظلي[4] بعد أن رأى مصير الخلافة قد صار بين يدي الرجلين؛ ألاّ حكم إلاّ لله، وأهوى بسيفه على مُؤخرة دابة الأشعث حتى وثبت" [5].

وذلك ما أغضب قبيلة الأشعث اليمنية، فقام رؤساء بني تميم البحرينية يهدئون الوضع لينفصل بعدها حوالي اثنا عشر ألف رجل عن علي، وأبوا العودة معه إلى الكوفة، وساروا إلى قرية حروراء تحت لواء التحكيم، أن لا حكم إلاّ لله، وبايعوا عبد الله بن وهب الراسبي، وهذا ما يمكننا اعتباره خروجا فعليا [6].

---

[1]- شوقي الضيف، التطوير والتجديد في الشعر الأموي، دار المعارف، القاهرة، ص 87.

[2]- فولهوزن يوليوس، الخوارج والشيعة ، المعارضة السياسية الدينية ، ص 17.

[3]- فولهوزن يوليوس،المرجع نفسه، ص 17.

[4]- هو عروة بن حدير التميمي (ت58هـ/678م) وأدية أمه ومرداس أخوه، أولّ سيف سلّ من سيوف أباة التحكيم، حضر النهروان فكان أحد الناجين عاش إلى زمن معاوية فجيء به إلى زياد بن أبيه فسأله عن أبي بكر وعمر، فقال خيرا وسأله على عثمان وعلي فأثنى على عثمان في سنتين من خلافته وشهد عليه بالكفر في البقية وأثنى على علي إلى يوم التحكيم ثم كفّره (كفر نعمة لا كفر الشرك) فسأله عن نفسه فأغلط له، فأبقى عليه إلى أن كانت أيام عبيد الله بن زياد فقتله عبيد الله. الدرجيني، الطبقات، ج2، 214.

[5]- يرى الطبري أن الدابة دابة عروة لكن رغم اختلاف الرواية إلاّ أن الحادثة مهمة لأنها متعلقة بميلاد حزب سياسي معلن وهذه الحادثة مثل حادثة التحكيم، فقد حدثت في ظروف كانت فيها للصدفة والحظ واستغلال الفرص وتوظيف المقدس (رفع المصاحف) وكذلك الدهاء والخطابة والبلاغة (عمر بن العاص وأبو موسى الأشعري)، إضافة إلى الحسابات القبلية التي لعبت دورا مهما في حسم المسألة لصالح معاوية.

[6]- هو عبد الله بن وهب بن راسب من الأزد (38 هـ/658 م) أدرك النبي (ص)، شارك في فتوح العراق بقيادة سعد بن أبي وقاص، وكان مع علي في حروبه ، ثم أنكر عليه التحكيم ليُقتل في النهروان .
الدرجيني ، الطبقات، ج2، ص210، الطالبي عمار، آراء الخوارج الكلامية، ج1، ص88 .

ولما كان **الخطاب** " صراع من أجل الحصول على **السلطة**"[1] كما يرى فوكو، فهو ليس فقط انعكاس للصراعات السياسية فقط، بل هو المسرح الذي يتم فيه استثمار الرغبة، فهو ذاته" مدار الرغبة و**السلطة**، وحقيقته تكمن في موقفه وفي إستراتيجية المتحدث به[2]، وذلك ما نلتمسه في خطاب علي للخوارج، ودعوته لهم بالرجوع ".. فهلموا نعطيكم الرضى ونرجع إلى الأمر الأول نقاتل عدونا وعدوّكم حتى يحكم الله بيننا، وهو خير الحاكمين"[3].

وكذلك في خطاب الخوارج ردا على علي، بلسان **عبد الله بن وهب وزيد بن حصين**، قال: " ذكرت أنك ترجع إلى الحق، وتعطي الرضى، وترجع إلى الأمر الأول، فلسنا نرد عليك توبتك، فإن كنت صادقا فادخل فيما دخل فيه المسلمون، من طاعة الله ورسوله **(ص)** في إمام المسلمين عبد الله بن وهب الراسبي، فقد بايعناه بعد خلعنا إياك لإستحقاقك من أن نخلعك، ولا يسعنا إلاّ ذلك والسلام"[4].

هكذا كان الخوارج حزبا ثوريا صريحا، والثورة التي أتت بعلي إلى الخلافة، لم تتعاون معه حينما ضلّ الطريق، فالقضية واحدة لكن كل طرف يراها من جهته، وهكذا اختاروا الإنفصال، فخرجوا "فرادى مستخفين من الكوفة حتى يجتمعوا في النهروان على الشاطئ الآخر من دجلة، وهناك التقوا أيضا بأنصارهم من أهل البصرة الذين كان على رأسهم مسعر بن فدكى **التميمي**.

وحدث أن لقيهم في الطريق عبد الله بن خباب، وكان رجلا نابها فامتحنوه في رأيه في عثمان وعلي، فأراد عبد الله أن يستعمل ذكائه لنبذ الخلاف ويستحضر ما هو مشترك فقال: "سمعت أبي يحدّث عن رسول الله **(ص)** أنه ذكر فتنة، القاعد فيها خير من القائم والقائم خير من الماشي والماشي خير من الساعي، فإن أدركت فكن عبد الله المقتول"[5]. دون أن يدري أنه ورّط نفسه معهم، فاقتادوه إلى شفير النهر فضربوا عنقه.

---

[1]- فوكو ميشال، نظام الخطاب، الدرس الإفتتاحي الملقى في (1971) Conlige de France ترجمة: محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2007، ص09.

[2]- هنري برنار، نسق فوكو، le magazine littéraire 101, june 1975، ترجمة: محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت ، 2007، ص 66 .

[3]- الحارثي سالم، العقود الفضية في أصول الإباضية، دار اليقضة ، لبنان، ص483 .

[4]- الحارثي سالم، المصدر نفسه ، ص 49 .

[5]- فولهوزن يوليوس، الخوارج والشيعة - المعارضة السياسية الدينية - ص 40 .

وإذا أردنا أن نتساءل حول سيكولوجيا الخروج، فإن لذلك مبرراته وملامحه التي ظهرت منذ الإختلاف في صّفين بينهم وبين علي، فموقفهم كان مضطربا وغير محدد دفعوا عليا على قبول التحكيم لمّا رأو المصاحف مرفوعة، ثم لم يعجبهم ذلك لما تم ولاموه على ذلك!!

وما كان علي ليتراجع على قبوله التحكيم،لأن ما كان يهمه هو كف القتال بين المسلمين ودرء الفتنة،وربّما كان طموحهم أكثر من مجرد هزم جيش معاوية، كأن يتقلّد أحدهم كالأشتر النخعي أوعروة بن أدية أو زيد بن حصين خلافة المسلمين، خاصة وأنّ الإمامة في عقيدتهم لا تعترف بالشروط القبلية كالقرشية فلكل مسلم الحق بالخلافة، فقد ساندوا عليّا إلى أن تبينوا أن **السلطة** السياسية ضاعت منه، فآثروا الإنفصال وتشكيل جبهة مستقلة لا تعترف بحق معاوية في دم عثمان ولا في الخلافة، ولا بحق علي كذلك.

وما يجعل السيكولوجي حاضرا في مواقفهم السياسية والعقيدية هو أن تلك الرغبة في الخلافة أو بالأحرى الإشتراك في **السلطة** الذي كان سيقبله الخوارج ويُرضيهم بما يرونه استسلام علي، إضافة إلى ما بقي في نفوسهم من حسرة على ذلك النصر الذي كاد يكون محققا في صفين، كان باعثا قويا لتمسكهم بالتمرّد.

كما أنّ درجة العنف التي مارسوها على مخالفيهم تقتيلا وتنكيلا، كانت لا تتلائم مع كون غالبيتهم من القراء أي من حفظة كتاب الله ومن المتعبّدين، فقد روي عن النبي **(ص)** أن صلاة الليل ترقق القلب وكلّما ازداد العبد قربا من الله ازداد رأفة بعباده، وذلك من رحمة الله إلاّ أن نفسية الخارجي مسيّجة دغمائيا [1] منذ البداية فكانت السلوكات عنيفة بالضرورة.

فقد تبخر الحلم السياسي بمجرد ما آل الأمر لبني أمية، وذلك ما أدركه الخوارج، فلم يتبقى لهم شيء يخسرونه،" سياسة الأرض تقرر مصير السماء إلى النعيم أو إلى الجحيم "[2]، فشلهم سياسيا جعلهم لا يعتقدون بتقلدهم **للسلطة** يوما على الأرض، فلماذا لا يرضون أن يموتوا ويستشهدوا طلبا للجنة ؟ النجاة في الآخرة من النار مادامت الدنيا فانية

[1]- نستعير المصطلح الذي يستعمله محمد أركون في قراءته للعقل الإسلامي (السياج الدوغمائي المغلق) لنوظفه هنا لكن في إطار ، العقيدة / الدوغما .

[2]- فولهوزن يوليوس ، المرجع السابق ، ص 34 .

ويوم الساعة قريب، ومن ثم فمسألة الإيمان ستكون حاسمة كذلك، فهو ليس قول وإقرار بل الإيمان عمل حسب الأحوال والتوازن، وفي هذه الحالة فإن الجهاد هو الإيمان.

ومما يدلّ على سلوك الخوارج المضطرب؛ ما تتحدث عنه المصادر حول البدايات الأولى لحالات الإعتراض والإحتجاج زمن النبي **(ص)**، ومن أهم تلك الحوادث حادثة الرجل كث اللّحية، مشرف الوجنتين،غائر العينين، ناتئ الجبهة، محلوق الرأس[1]، الذي قال للنبي **(ص)** بعد أن وزّع غنائم جاءت من اليمن اتق الله يا محمد، فقال النبي **(ص)** فمن يطع الله إن عصيته، أيأمنني على أهل الأرض ولا تأمنوني؟

ثم التفت رسول الله **(ص)** وقال :" سيخرج من ضئضئي هذا قوم يمرقون من الدين كما يمرُق السهم من الرمية، تنظر في النصل فلا ترى شيئا وتنظر في الرُصاف فلا ترى شيئا" [2] ، وفي حديث آخر قال النبي **(ص)** تحقرون صلاة أحدكم في جنب صلاتهم، وصوم أحدكم في جنب صيامهم، ولكن لا يجاوز إيمانهم تراقيهم،ويظهر الإعجاز[3] النبوي في التنبيه على جذور الخوارج، في الإشارة أو العلامة التي أعطاها النبي لذي الخويصرة أو ذو الثدية [4]، الذي قُتل في النهروان[5].

وإذا عدنا إلى حادثة مقتل عبد الله بن الخباب، فقد كانت القطرة التي أفاضت الكأس حينما شعر علي أن الخوارج بدأوا يُشّكلون خطرا على الناس، فقد بلغ الحزام الطُبيين وخلف السيل الزبى كما قال مروان بن الحكم لعثمان بن عفان، فقد بعث علي ابن العباس ليحاورهم، ودون أن نعيد تفاصيل الحوار الذي وصل إلى طريق مسدود، وعاد ابن العباس الذي استطاع أن يقنع البعض منهم ففارقوا الخوارج، إلاّ أن ذلك لم يكن كافيا فخرج علي إليهم، والتقى الجيشان في **النهروان** (37هـ/658م) حيث قضى عليهم **علي** وقتل إمامهم **عبد الله بن وهب الراسبي**، ولم يبقى منهم إلاّ القليل .

---

[1]- يروي المُبرد أن سمة هؤلاء كانت التحليق .

[2]- البخاري محمد، صحيح البخاري، باب من ترك قتال الخوارج ، للتألف، ج9 ، ص 129 ، كما رواه المبرد أبوالهنا،الكامل في اللغة والأدب، تعليق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار النهضة ، القاهرة ، ج3، ص 169 .

[3]- النجارعامر، في مذاهب الإسلاميين-الخوارج،الإباضية،الشيعة - الهيئة المصرية العامة للكتاب ،2005،ص51

[4]- يقول الشهرستاني أن حرقوص بن زهير البجلي، المكنى بابن الثدية ، هو علامة ظهور الخوارج ، وإلى ذلك أشار البغدادي في الفرق بين الفرق ، وقد التمسه أصحاب علي في واقعة النهروان فوجدوه، ورأوا تحت يده عند الإبط كما وصفها لهم رسول الله ، فقال علي : صدق الله ورسوله وأمر بقتله فقُتل .

[5]- معيطة أحمد، الإسلام الخوارجي، قراءة في الفكر والفن ونصوص مختارة ، دار الحوار ، سوريا ، ط1 ، 2000، ص 13 .

لكن **إفرازات** النهروان كانت وخيمة على علي نفسه ،الذي سيُقتل بعدها في تصفية حساب لتلك المعركة التي تحولت إلى حمام دم، فقد حارب الخوارج مع علي في الجمل وفي صّفين واليوم يحاربون ضده ويُهزمون، وذلك ما أجّج رغبة التمرد لديهم[1]،تلك الرغبة التي تحولت إلى سعي حثيث من أجل تحقيق المبتغى.

ولمّا تعددت " الوسائل التي أرادوا أن يحملوا المجتمع على الإيمان بها "[2]، افترقوا فرقا متعددة، إلاّ أن ذلك ليس راجع للإختلاف في العقيدة بقدر ما هو راجع إلى الظروف السياسية والإجتماعية التي تميزت بها تلك الفترة، فقد عاش الخوارج مطاردين كاللصوص والقتلة "[3]، وقد شكلت الفوضى التي تسود **البصرة** عكس الكوفة وسطا ملائما لهم، فكان طبيعي أن يفترقوا لتزداد إمكانيات الخروج، وبالتالي يخففون عن أنفسهم ذلك الحصار الذي ضربته عليهم دولة بني أمية.

فقد رفعوا إشعار أن لا حكم إلاّ الله، وكفّروا الأمة، ومنهم من قال " أن التقية غير جائزة في قول ولا عمل" [4]وذلك هو رأي **الأزارقة**، الذين يرون أن مرتكب الكبيرة كفر كُفر ملة خرج به عن الإسلام جملة، ويكون مُخّلدا في النار مع سائر الكفار، ويستدلون على تكفيرهم لعلي بقوله تعالى: ﴿**ومن الناس من يعجبك قوله في حياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام**﴾ [5].

كما يرون أنهم هو المقصودين في قوله تعالى:" **ومن الناس من يشتري نفسه ابتغاء مرضات الله**" [6]، وهم أصحاب "أبي راشد **نافع بن الأزرق** " الذين خرجوا معه من البصرة إلى الأهواز إضافة إلى من انضم إليهم، حيث بلغوا ثلاثين ألف فارس ممن يرى رأيهم واشتدت شوكة ابن الأزرق وتأسست ما يسمى **بالأزارقة**، الفرقة الكلامية والحزب السياسي المعارض، خاصة بعض انفصال نافع عن **عبد الله بن إباض وعبد الله بن صفار** (65هـ/684م) ورجال معهما على رأيهما، بسبب اختلافهم في ثنائية (الإيمان/ العقود)؛ فاختار نافع القول بأنّ الله حرم على المسلم الصحيح الإيمان المقام بين أظهر المشركين

---

[1]- الحارثي سالم، العقود الشخصية ، ص 81 .
[2]- فوزي رفعت، الخلافة والخوارج، الصراع بينهما حتى قيام دولة الأغالبة ، ط1 ، 1393هـ/1973م
[3]- فولهوزي يوليوس، الخوارج والشيعة، ص 51 .
[4]- الشهرستاني أبو الفتح ، الملل والنحل، ص 134 .
[5]- سورة البقرة، الآية 204 .
[6]- سورة البقرة، الآية 207 .

بل عليه مفارقتهم نهائيا،إلاّ أن هذا الأساس العقدي لم يعد يروق لإبن إباض ولا لإبن صفار فحدث الفراق .

ومنهم من رأى المخالفين لهم كفار نعمة لا كفار ملّة، فهم موّحدون وليسوا بمشركين ومرتكب الكبيرة موّحد كفر كُفر نعمة" [1]، وهؤلاء هم **الإباضية** أتباع عبد الله بن إباض ومنهم من وقف موقفا وسطا بين هؤلاء وهؤلاء، وهم **الصّفرية** أتباع **زياد بن الأصفر**، فلم يقولوا بأن حكم القاعدين الجهاد هو حكم المشركين،لكنهم وافقوا الأزارقة بأنهم يحل قتلهم وسلبهم في السّرغيلة " [2]، كما أنهم قالوا بأن التقية جائزة في القول دون العمل.

وهناك فرقة رابعة وهم **النجدات**، نسبة إلى **نجدة بن عامر** الحنفي الذي خرج إلى اليمامة بعد خلافه مع نافع بن الأزرق، حيث اجتمع الإثنين بمكة مع الخوارج على **ابن الزبير** قبل أن يتفرقا عنه، واختلفا حول مسألتي "التقية" و"العقود"، ففي حين يرى نافع أن التقية لا تحل والعقود عن القتال كفر" [3]، محتجا بقوله تعالى ﴿**إذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله**﴾ [4]، وقوله تعالى ﴿**يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم**﴾[5]، يرى نجدة أن التقية جائزة واحتج بقوله تعالى: ﴿**إلاّ أن تتقوا منهم تقاة**﴾ [6] وبقوله تعالى ﴿**قال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه**﴾ [7]، كما يرى أن القعود جائز والجهاد إذ أمكنه أفضل مصداقا لقوله تعالى ﴿**وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما**﴾ [8]، أمّا نافع بن الأزرق فيرى أن هذا في أصحاب النبي **(ص)**، أمّا في غيرهم مع الإمكان، فالقعود كفر لقوله تعالى﴿**وقعد الذين كذبوا الله ورسوله**﴾ [9].

وامتاز تاريخ الخوارج بمحاولات عديدة لإقامة الدولة، فهم كبقية الفرق الإسلامية الأخرى لهم مبادئ أشبه بالنظام الذي يحوي برنامجا مسطرا، وهي تسعى وتكافح حتى تحقق لهذه

---

[1]- الشهرستاني أبو الفتح ، الملل والنحل ، 146 .
[2]- الورجلاني أبو يعقوب، الدليل والبرهان لأهل العقول ، المطبعة البارونية ، القاهرة ، 1306هـ ج3 ، ص 63.
[3]- الشهرستاني أبو الفتح، الملل والنحل ، ص 137.
[4]- سورة النساء، الآية 77 .
[5]- سورة المائدة ، الآية 5 .
[6]- سورة آل عمران، الآية 28 .
[7]- سورة غافر، الآية 28 .
[8]- سورة النبأ، الآية 95 .
[9]- سورة التوبة، الآية 90 .

المبادئ النصر، وتجعل منها إن استطاعت منهاجا للحكم" [1]، فمنذ أن قرروا الخروج والأزارقة لا يعرفون الهوادة ولا اللين مع الخلافة الأموية، حتى أُبيدوا وذهبت ريحهم، حيث قضى عليهم **المُهلّب بن أبي صفرة** بعد حرب دامت تسعة عشرة سنة"[2]، وكان ذلك في ولاية الحجاج على العراق في عهدة عبد الملك بن مروان ، حتى ظن الحجاج أنّ المهلّب تعمد أن يطيل الحرب ضدهم حتى يحتفظ لنفسه بالقيادة ويستغل ذلك فيما لا أحد يدري، فضغط عليه **الحجاج** بأن رفع منه إقليم فارس وجباية خراجه، بعد أن طرد المهلّب الخوارج منه " [3] .

ومات نافع بن الأزرق وبايعوا بعده **قطري ابن الفجاءة** المازني، الذي تآمر على الخوارج في وقت مليء بالفتن والمشاكل بين **عبد الملك بن مروان** و**مصعب بن الزبير**،حيث شكلّ مصدر قلق حقيقي على البصرة والكوفة(77هـ) حتى تحالف ضده الجميع[4]، فهزموه في شعب طبرستان، فسقطت الأزارقة بسقوط قطري ابن الفجاءة عن فرسه، فقد هوى وخرّ إلى أسفل الشّعاب ثم قتل .

أما النجدات الذين استولوا على اليمامة، سيّر إليهم عبد الملك بن مروان في(73هـ) جيشا بقيادة **عمر بن عبيد الله** بن معمر فهزمهم، ودون أن ننسى **شبيب بن يزيد** بن نعيم الصّفري الخارجي الذي دوّخ الأمويين بغاراته [5] حتى فاجأه الحجاج بن يوسف لمّا كان خارجا إلى الأهواز لقتال الأزارقة، فهزمه عند نهر دجيل (77هـ) ، فانتهت جماعة شبيب الصّفرية بعد أن غرقت في جيش كبير من القوات المتحدة، تماما كما غرق شبيب بعد أن هوت فرسه في الماء ،فحتى أمه لم تصدّق حين بلغها نعيه، لكنها صدقت حينما قيل لها أنه غرق، وقالت إني حينما ولدته رأيت أنه خرج مني شهاب من نار فعلمت أن لا يطفئه إلاّ الماء"[6]، ورغم أسطورية الحُلم إلاّ أن شبيب كان يسير نحو هذه النهاية التراجيدية ، خاصة بعد مقتل زوجته غزالة .

---

[1]- ضياء الدين محمد،النظريات السياسية الإسلامية ، مكتبة دار المعارف ، القاهرة ، ص 36 .

[2]- الشهرستاني أبو الفتح، الملل والنحل ، ج1 ، ص 133 .

[3]- فولهوزن يوليوس، الخوارج والشيعة ، ص 73 .

[4]- الطبري محمد، تاريخ الأمم والملوك ، ج5 ، ص 128 .

[5]- وجهت الدولة الأموية جيشا كبيرا بقيادة سفيان بن الأبرد الكلبي من أهل الشام، وأهل الكوفة بقيادة جعفر محمد بن الأشعث، وجيش من الريّ بقيادة جعفر بن عبد الرحمن بن مخنف ، وساروا في طلب قطري بن الفجاءة .

[6]- يذكر يوليوس أن هلاك شبيب في تيار نهر دجلة مناسب لحاله؛ فبقيت ذاكراه حية في الأجيال التالية حتى أن ثيوفانس سمع به ، فقال: ظهر شبيب في خراسان وكاد أن يجعله الحجاج يغرق في نهر "كاد" .

ولم تقم للصّفرية بعدها قائمة إلاّ بعيدا عن مركز الخلافة، حيث نقل الخوارج نشاطهم إلى بلاد المغرب، ونشروا مبادئهم التي اعتنقها الكثير فأسّسوا دولتهم في **سجلماسة**، حين رأوا أنّ المشرق قد ضاق بهم وبدعوتهم بعد الصدامات المتكررة مع الخلافة والهزائم التي تكبدوها على يد الأمويين، يقول ابن خلدون في ذلك "ولما فشا دين الخارجية في العرب وغلبهم الخلفاء في المشرق، نزعوا إلى القاصية وصاروا يبثّون بها دينهم في البربر"[1].

فقد تظافرت الكثير من العوامل لأن تبقى فرقتين فقط من تلك الفرق وهي تلتمس أرضا جديدة لدعوتها ولدولتها التي لم تتحقق بعد، الصّفرية والإباضية وذلك لأنهما لم تتبرآ من "القُعد" وهم الذين يقعدون عن محاربة السلطان الجائر ،كماحافظ أتباع الفرقتين على المبادئ لفترة طويلة تحت ستار "التقية" التي تجوز عندهم في القول، فيدعون لعقيدتهم حتى تأتي الفرصة المناسبة .

ومن خلال الرماد المنطوي على جمر الحطب الساخن كان يبرز وميض نار من حين إلى حين"[2]،ولولا إتحاد هذا الموقف مع الذين يقعدون عن القتال المخالفين، لكان فنائهم سريعا كما فنيت فرقة الأزارقة الذين يرون أن القُعد كفار كالمشركين لأنهم خالفوا قوله وتعالى: ﴿**انفروا خفافا أو ثقالا وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون**﴾[3].

أمّا الإباضية فقد خففت من نقمتها على المجتمع ، ورأت أنه وإن كان منحرفا بقعوده عن جور السلطان، إلاّ أن كلمة التوحيد لازالت تتردد فيه، وهذا ما جعل عبد الله بن إباض ينشّق عن الذين أرادوا أن يستعرضوا الناس ويقيموا عليهم حربا شعواء، فقد اتفق مع أصحابه على أن يجتمعوا في مكان آخر الليل للاتفاق على الخروج ، فسبقهم.. وبينما هو في انتظارهم إذ سمع تحنين المؤذنين ورنين المتعبدين وصنوف الأذكار في الأسحار وعندما جاءوا قال لهم: لست منكم في شيء "أعلى هذا يجوز الخروج والإستعراض؟"[4].

لتعرف الإباضية تحوّلا يكاد يكون جذريا أخرجها من زمرة الخوارج، فقد اعتمدت مبدأ التقية مثل الصّفرية، إلى أن أقاما دولتهما في كل من سجلماسة وتيهرت.

---

[1]- تاريخ ابن خلدون، ج7، ص 23.
[2]- فولهوزن يوليوس، الخوارج والشيعة ، ص 57 .
[3]- سورة : التوبة، الآية :41
[4]- الورجلاني أبو يعقوب ، الدليل لأهل العقول ، ج3 ، ص 41 .

وعلى ذكر الإستعراض يمكننا أن نعتبره كذلك عاملا مهما في سلوك الخروج ، فنافع بن الأزرق كان يهوى الإستعراض، حتى أنها كانت عادة قديمة عند خوارج البصرة ، ولكن أليس من العبث أن نرد كل ما حدث إلى مجرد رغبة في الإستعراض توفرت لدى نافع وقطري بن فجاءة وشبيب، !؟

حتى وإن كان ذلك يبدو هامشيا؛إلاّ أننا يمكننا مقاربته أولئك مع دومينيكو Dominico Skandila[1]،في الجبن والدود the cheese and the worms والذي وضع من خلاله غيزنبورغ carle Ginzburg تاريخا للذهنيات، وفي ذلك يرى Clliford Geertz أنه يمكننا أن نستخدم حتى" الأدلة الضئيلة والمُبعثرة والغامضة وتلك التي تبدو تافهة كالنباتات التي تعيش يوما واحدا" [2]،فالحالات المنعزلة إذا تمّ وضعها في سياق للقراءة ربما تؤدي إلى شيء أكثر أهمية من النزوع إلى القديم، ومن ثمّ فإن "**المشترك السيكولوجي**" الذي كان يجمع كل من ينزع إلى الخروج ، تشكل إثر التوافق في القناعات داخل صفوف الخوارج،تلك الرغبة التي كان يحملها كل خارجي كانت تتقوى أكثر لمّا تتحد الرغبات .

فالرغبات ليست فردية فقط، فهي تتحد أحيانا خاصة عندما تتعلق برابطة الدم، تبدو عادية لكنها تعبّر عن نفسها لمّا تشعر القبيلة بالإهانة أو أن يُفقد أحد أفرادها، وهذه المسألة بالذات كانت سببا في الكثير من حالات الخروج ، فمرداس بن أُدية (أبوبلال) الذي سبق ذكره كان أبرز خوارج البصرة ، وقد قتل عبد الله ابن زياد أخوه عروة بن أُدية، كما شهد مقتل إمرأة تدعى **البلجاء**[3]، كانت لها خطبا نارية ضد الظلم والطغيان، فأنذرها عروة من شر زياد فلم تستتر منه، فقبض عليها عبيد الله وقتلها في سوق البصرة [4]، وقد شهد أبو بلال ذلك وأثّر فيه تأثيرا بالغا، أبلغ من مقتل أخيه، فخرج في أربعين رجلا إلى الأهواز قتلهم عن آخرهم جيش عبيد الله بقيادة **عباد بن الأخضر** التميمي في آسك (60هـ).

---

[1]- اشتهر باسم Menchio أعدمته محاكم التفتيش في Fruili سنة 1600م بتهم متعلقة بالهرطقة و الكلام في الإيمان .

[2] -Geertz cLiford , interpretation of cultures - to ward interpretative theory of culture- Basic Books classics , 1973 , P15.

[3]- ابن الأثير أبو الحسن، الكامل في التاريخ ، ج3 ، ص 428 .

[4]- الطبري محمد، تاريخ الأمم والملوك، ج2 ، ص 185 .

وكان أثر قتلى النهروان في نفوس الخوارج بليغا، حيث **راحوا يتذاكرون مكان إخوانهم بالنهروان**، وشعروا أن في الإقامة الغبن والظلم، فلم يستطيعوا بعد أن يستسيغوا فقدان الإخوة والآباء والأصدقاء الأعزاء.

وما بقي في الأنفس حول أولئك الذين رفضوا مواجهة علي فانعطفوا إلى الجبال؛ إذ شق عليهم أن يرفعوا السيف على علي، وذكر الآخرين الذين انضموا إلى علي في الدقائق الحاسمة وقفلوا عائدين إلى الكوفة، فقد استُنزفت قوة **الراسبي** بشكل رهيب، وقتل أكثر من كان معه، وقُتل هو كذلك ليتولى **المستورد بن علفة** التميمي خلافة الخوارج .

هذا الخليفة الجديد الذي فقد أخوين له قُتلا في النهروان، هما هلالا ومجالدا، وبايعه **معاذ بن جوين** بن حصين الطائي السنبسي وابن عمر **زيد بن حصين** الذي قتل في النهروان هو الآخر في دار حيان **بن ظبيان** السلمي و" كان كل من حيان ومعاذ ممن ارتدا يوم النهروان"[1]، حيث اتجه حيان إلى الريّ في جماعة الخوارج حتى بلغهم مقتل الإمام علي في 17 رمضان 40هـ على يد أخوهم ابن ملجم، بتحريض من عروسه **قطام** ابنة الشجنة ،التي فقدت هي الأخرى أبوها وأخوها في النهروان [2].

النهروان/ المأساة، كانت الميراث المضجّر بالدم، الذي حدد حياة الخوارج بعد ذلك شكلت هذه الواقعة مخيالا رمزيا للخروج، وهذا معناه أن القبيلة والطبقة الإجتماعية كانت الفيصل هي توجيه سير الكثير من الأحداث؛ فقد دبّ الخلاف القبلي حتى داخل الخوارج أنفسهم، داخل الأزارقة حيث ثار الموالي على قطري بن الفجاءة محاولين تقديم عبد ربه الكبير[3]، بخلاف العرب الذين كانوا أخلص أنصاره، وقد انفصل الموالي فعلا ونشبت الحرب بين طرفي الخوارج، ليعتصم المُهلّب بالهدوء حتى خلى له الجو، فوثب على الموالي بقيادة عبد ربه، فهزمهم وقضى عليهم (78هـ).

كما أن خوارج النجدات كانوا من بني بكر، ومن فلاحين بني حنيفة في اليمامة من البصرة، وبعد أن خلعوا أميرهم ومؤسس الفرقة **نجدة بن عامر**،أمّروا عليه أحد الموالي وهو **ثابت التمار**، لكن سرعان ما تبيّن لهم أن أميرهم لابد أن يكون عربيا فخلعوه وبايعوا

---

[1]- فولهوزن يوليوس، الخوارج والشيعة ، ص 40 .

[2]- الطبري محمد، المصدر نفسه ، ج2 ، ص 19 .

[3]- الطبري محمد، المصدر نفسه ، ج2 ، ص 1003 .

أبو فديك[1]، أمّا الأزارقة فقد كان العرب منهم أغلبهم من بني تميم، كما أنّ اشتباك **الدولاب** بالأهواز بين الأزارقة وأهل البصرة[2] كان في الحقيقة بين بني تميم وبني ربيعة حيث انظم إلى الأزارقة عدد كبير من غير العرب، كرد فعل عن الظلم والإضطهاد الذي كانوا يلاقونه من المتوّلين عليهم.

ولمّا صار الأمر **للمهلب بن أبي صفرة** استعان بقومه من **أزد** عمان، كمّا أنّ حركة شبيب الصفرية كانت مشكلّة من **بني شيبان** وسائر **آل بكر**، الذين خرجت منهم جل الثورات في العصر الأموي المتأخر، ولما حمى **نجدة بن عامر** بنتا **لعبد الله بن عمر** بن عثمان بن عفان، بعد أن سباها من المصير الذي ينتظر السبايا من النساء، كتب إليه ابن الزبير " والله لئن أحدثث فيها لأطئن بلادك وطأة لا يبقى معها بكري "[3].

وبعد التحالف الذي أقامه الخوارج مع **عبد الله ابن الزبير** بعد أن غادروا البصرة إلى مكة هربا من بطش عبيد الله، والذي سرعان ما انفكت عراه بسبب اختلاف المواقف، كان للقبيلة دور مهم كذلك في توزيع الخروج وإدارته؛ حيث ارتحلوا من مكة فذهب **أبو طالوت وأبوفديك وابن الأسود** – وهم من آل بكر– إلى **اليمامة** فاستولى عليها، وذهب **عبد الله بن الصّفار وعبد الله بن إباض** وحنظلة بن بيهس – وهم من بني تميم– إلى البصرة ، وذهب **نافع بن الأزرق** وكان بكري من **بني حنيفة** إلى الأهواز.

ورغم ذلك إلاّ أن رفع الخوارج شعار "لا حكم إلا لله" كان في الحقيقة " أكبر تحد لمنطق القبيلة" [4] ، فقد نقلت المسألة من منطقة المسكوت عنه التي كان يحميها مبدأ " الأئمة من قريش"، إلى مجال النقاش **السياسي/ الديني**، وذلك ما سيطلق عليه تسمية الإسلام السياسي بسؤاله الأوليّ حول الأساس الذي يجب أن يقوم عليه الحكم ".

وبهذا المعنى فالخلافة حق لكل مسلم، وذلك ما تكرس في توزيع **السلطة** داخل التحالف اللاقبلي الذي أقاموه عند خروجهم إلى **حروراء** ، فبعد أن " أسندوا إمارة القتال إلى رجل من تميم هو **شبث** بن ربعي التميمي، وإمارة الصّلاة إلى رجل من بكر (ربيعة) وهو عبد

1- ابن الأثير أبو الحسن، المصدر نفسه ، ج5 ، ص 87.
2- الطبري محمد، المصدر نفسه ، ج2 ، ص 581 .
3- ابن الأثير أبو الحسن، الكامل ،ج 4 ، ص 168 .
4- الجابري محمد عابد، المرجع السابق ، ص 239 .

الله **بن الكواء** اليشكري، هاهم يسندون إمارة المؤمنين وخلافتهم إلى رجل يمني هو عبد الله بن وهب الراسبي" [1] .

وقد حاول الخوارج بذلك أن يتجاوزوا تلك الإعتبارات القبلية التي شكّلت جوهر المشهد في صفين، إذ كانت صفوف علي في غالبيتها من العرب، ولم يكن معه إلى عدد قليل من قريش، وكانت ربيعة على رأس القبائل المخلصة لعلي، ومن القبائل اليمنية التي كانت في صفوفه كذلك كندة وبجيلة وبعمدان وخثعم والأزد، بينما كانت قبيلة كلب التي هاجرت إلى الشام قبل الإسلام من أبرز القبائل اليمنية التي كانت في جيش معاوية،إضافة إلى قبائل قيس المضرية الشامية ومنها ثقيف، والتي كان منها أغلب ولاة الأمويين على العراق، مثل **المُغيرة** بن أبي شعبة وزياد بن **أبيه** والحجاج بن يوسف الثقفي .

وهكذا وجدت كل قبيلة نفسها تقاتل أختها، حيث عبّر عن ذلك أحد زعماء الأزد لما خطب في قومه في جيش علي قائلا : " أنّ من الخطأ الجليل والبلاء العظيم أننا صرفنا إلى قومنا وصرفوا إلينا، والله ما هي إلاّ أيدينا نقطعها بأيدينا، وما هي إلاّ أجنحتنا نجذّها بأسيافنا، فإن نحن لم نؤاس جماعتنا، ولم نناصح صاحبنا كفرنا، وإن نحن فعلنا فعزّنا أبحنا ونارنا أخمدنا " [2].

ولمّا قتل **أبو كعب** زعيم خثعم العراق انصرف قاتله باكيا من صفوف معاوية وهو يقول : "رحمك الله، أبا كعب لقد قتلتك في طاعة قوم أنت أمس بي رحما منهم، وأحب إلي نفسا منهم،ولا أرى قريشا إلاّ قد لعبت بنا"[3]، كما لعب منطق القبيلة دوره كذلك لمّا رفض الأشتر النخعي وبنو تميم والأشعث بن قيس زعيم أهل اليمن، تعيين ابن العباس ليفاوض عمرو بن العاص لأنهما مضريان، فلم تستسغ القبائل أن يحكم في الأمر رجلان من قبيلة واحدة فاقترحوا أبو موسي الأشعري لأنه يمني.

حينها لم يكن أمام علي إلاّ الرضوخ لرغبة القبائل رغم علمه أن أبو موسى ليس في مستوى دهاء عمرو بن العاص، كما أنّ قبائل بكر (من ربيعة) وتميم (من مضر) رفضوا التحكيم ليس لأن الأشتر كان من النصر قاب قوسين أو أدنى، بل لأنهم رأوا أن التحكيم

---

[1]- الطبري محمد، تاريخ الأمم والملوك ، ج3 ، ص 108.

[2]- الطبري محمد، المصدر نفسه ، ج3، ص 90.

[3]- ذلك من دواعي البحث عن الدوافع السيكولوجية في سلوك الخروج، بسبب تلك التراكمات التي نتجت من التقتيل الذي حدث في صفين بين أبناء العمومة والأقارب والأصهار.

أضحى قضية يمنية؛ لما رأوا الأشعث بن قيس (اليمني) يطوف على معسكر صفوف علي بكتاب التحكيم، وكأن بنو تميم شعروا بالتهميش والإقصاء فرفعوا شعار أن لا حكم إلا لله ، وكادت الحرب تشتعل داخل صفوف علي بين بني تميم وأهل اليمن "[1].

ومن هنا نستنتج أن الخروج لم يكن واحدا، وإنمّا كانت هناك حالات عديدة، فالخوارج فرق متعددة، وذلك ما يميّزها عن بقية الفرق الأخرى ولذلك فطبيعي أن تتعدد دوافع الخروج كذلك، فشعار ألاّ حكم إلاّ لله كان يشبه إلى حد بعيد رفع المصاحف على أسنة السيوف، وهذا هو **المقدس** يُحتمى به للتعبير عن الطموحات السياسية، والنزعات القبلية، والرغبات الدفينة للأفراد والجماعات.

[1]- قد سبق الحديث عن حادثة ضرب عروة بن أُدية الحنظلي لدابة الأشعث، الذي كان سفيرا للتحكيم، وهو يجاهر بمبدأ أن لا حكم إلاّ لله ، ص:116 .

المبحث الثاني : جينيالوجيا مذهب الإباضية :

تتفق أغلب الروايات في مسألة دخول الإباضية إلى بلاد المغرب، حول **سلامة بن سعيد** بن علي بن أسد الحضرمي(ت 105هـ) و**عكرمة** مولى ابن العباس (ت 107هـ) الذين يعتبران أوّل من جاء يطلب مذهب الإباضية ونحن بالقيروان"[1]، كما يقول عبد الرحمن بن رستم، وسلامة يدعو إلى مذهب الإباضية ، وعكرمة إلى مذهب الصفرية .

وكان قد أرسلهما من البصرة **أبو عبيدة** مسلم بن أبي كريمة الذي كان يرسل بعض الدعاة لإستطلاع أحوال الناس بالمغرب ومعرفة " اتجاهاتهم ودراسة عاداتهم وتقاليدهم وطرق معيشتهم، وإختلافاتها عن مثيلاتها بالمشرق، ودرجة تطورهم وانفتاحهم الفكري والحضاري ، ودرجة ولائهم للسلطة الحاكمة "[2] وكان ذلك نهاية القرن الأول الهجري.

أما التنظيم السّري للإباضية فقد بدأ قبل ذلك مع **جابر بن زيد** إمام الحديث والفقه والذي اكتسب شخصية رمزية[3] لأنه استطاع أن يشّكل لديه فهما خاصا للدين والسياسة ، مخالفا به كل من الخوارج وأهل السّنة والشيعة والمرجئة، إلاّ أنه يتفق مع المعتزلة في الكثير من القناعات.

ويتداخل الديني بالسياسي منذ البداية حول التسمية؛ حيث أن الإباضية هو اسم أطلقته **السلطة** السياسية للأمويين، على جماعة جابر بن زيد وعبد الله بن إباض، وإباض نسبة إلى أبيه **إباض بن تميم** بن ثعلبة التميمي ، وما حمل الأمويون على ذلك هو علاقة عبد الله الطيّبة بنظام الدولة الأموية التي كانت ترى أن مقاصده دينية محضة، خاصة لمّا انفصل عن الخوارج وقال بالقعود، فكانت له بذلك شهرة أضفت عليه لباس زعامة دينية، تبعه عليها أهل الحق فأضيفوا إليه وعرفوا به، فكان سورهم المنيع من جانب السلطان.

وقد كان عبد الله بن إباض ينتهج أسلوب اللّين مع الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان وكانت بينهما مراسلات[4] تضمنت عدة مسائل؛ كالإمامة وخلافة عثمان ومعاوية وصّفين

---

[1]- الدرجيني أبو العباس، طبقات المشايخ بالمغرب، ج2 ، ص 21 .

[2]- خليفات عوض، التنظيمات السياسية والإدارية عند الإباضية، جامعة عمان، ط1 ، 1982 ، ص 7 .

[3]- جابر بن زيد (ت93هـ) اكتسب شخصية رمزية لأنه أدرك سبعين من أهل بدر من أصحاب النبي(**ص**)، وروى الحديث عن علي و ابن عباس، وعن عائشة وابن عمر وأنس بن مالك وأبو سعيد الخذري، وكان ابن عباس يستخلفه في الفتوى، وهو ثقة عند البخاري ومُسلم وأبو داوود، إلاّ عند الأصيلي الذي نعته بالمحدّث الضعيف وردّ ابن حجر العسقلاني رأيه هذا .

[4]- نصوص هذه المراسلات النصف الطويلة في العقود الفضية، ص121 - ص 148، مختصرتاريخ الإباضية، سليمان الباروني، ص 18 .

والأزارقة، كمّا أنّ جابر بن زيد كذلك كان في وئام مع **السلطة** الأموية حيث كانت له هو الآخر اتصالات أخوية مع الحجاج بن يوسف والي الأمويين على العراق (76–69هـ /695–714م)[1].

وهذا أهمّ ما يميّز الإباضية عن الخوارج، فقد كانت سياستهم حكيمة حيث كان لزاما عليهم اعتبار التقية مبدأ هام داخل منظومتهم العقدية، وبمعنى آخر كانت التقية حلا سياسيا وسط ذلك الجو المشحون والمتوّتر بين الأمويين والزبيريين والخوارج والشيعة من أجل تجنب الصّدامات في هذه المرحلة المتشنجة .

ولذلك نسب المذهب إلى عبد الله بن إباض ولم يُنسب إلى جابر بن زيد، لأن هذا الأخير ساهم في رواج ذلك وآثر العمل في الخفاء بعيدا عن أعين المخالفين من أجل إرساء تعاليم المذهب، فاستغلّ العلاقة الحميمية التي دامت بين عبد الله بن إباض والبلاط الأموي كي يصرف الأنظار عنه.

والأمويين من جهتهم لا يريدون خلق أعداء إضافيين، وأكثر شيء كان يحذره جابر بن يزيد،هو أن يكشف سعيه نحو "العمل للإباضية أو ولائه لجماعة أبي بلال مرداس" [2]، فقد افترف الإباضية عن الخوارج ،لكن ما كان يجمعهما دائما هو الشعور المشترك بالإنتماء إلى نفس التيار الأول، فسعى جابر لألا يعكر صفو علاقته بالحجاج .

ولما ضايق زياد بن أبيه وابنه الإباضية في البصرة، كان الأتباع يأتون جابر بن زيد في صورة نساء متنقبات، كما كانوا يعتمدون على التجارة للتمويه، فيظهرون في مظهر البائعين الذين يحملون الجرار والأمتعة، كل ذلك كي يتمكنوا من حضور المجلس السّري.

ونضج هذا التنظيم الدعوي السري؛ في عهدة تلميذه أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة[3] الذي أرسل سلامة بن سعد وعكرمة إلى بلاد المغرب، وانعكست السّرية التي كان يتّبعها الأتباع على الكثير من الأحداث التي أحاط بها الغموض، ومن ذلك حادثة الحارث بن

---

[1]- الحارثي سالم، العقود الفضية في أصول الإباضية ، ص 97 - 100.

[2]- جهلان عروة، الفكر السياسي عند الإباضية ، نشر جمعية التراث ، القرارة ، الجزائر، ص 35 .

[3]- يلعب الرمز دوره في فلسفة السلطة داخل حركة الإباضية ، من خلال تسلسل رمزي تراتبي؛ فبعد جابر بن زيد وعبد الله بن إباض، يأتي أبو عبيدة (ت35هـ) في ولاية أبي جعفر المنصور مولى عروة بن أدية شقيق أبي بلال مرداس أول من رفض التحكيم ، وحارب علي في النهروان ، درس على جابر بن زيد في البصرة ، وروى الحديث مثله عن أنس بن مالك وابن العباس وابن سعيد وعائشة وقد أخذ أكثر عن جعفر بن السّماك وصحار العبيدي خاصة في الفقه .

تليد **الحضرمي**، وصاحبه عبد الجبار بن قيس **المرادي** الذين "وجدا مقتولين وسيف أحدهما في رقبة الآخر سنة 131هـ/718م"[1] أو سلاح كل منهما في الآخر.

وهما أخوان لأم أو ابنا خالة، من قبيلة هوارة، ومعلوم أن الكثير من القبائل في بلاد المغرب كانت تعرف المذهب الإباضي الذي تسرب مع الفتوحات، ومنها نفوسة وزناتة ولواتة وهوارة، ويقول سليمان الباروني " وفي رواية لغير أصحابنا أن القاتل لأولهما هو عبد الرحمن بن حبيب عامل القيروان الأموي" [2].

وذلك ما يرويه كذلك ابن خلدون في تاريخه حيث يذكر أن مقتل الحارث وعبد الجبار كان على يد عبد الرحمن بن حبيب الذي زحف إليهما سنة 131هـ في قتل البربر[3]، وبذلك ينفي الإباضية أن يكون قد اقتتلا على الحكم والولاية " بعد أن اختلفا بشدة، حتى طعن أحدهما الآخر لأن الزعامة كانت مشتركة [4]،إلاّ أنّ الإباضية يُؤكدون أن الزعامة لم تكن مشتركة، فقد كانت الإمامة للحارث بينما تولي عبد الجبار ولاية القضاء.

ومهما يكن حول هذه المسألة الغامضة، سيظهر في ولاية أبو الخطاب عبد الأعلى بن سمح **المعافري** الذي أرسله **سلامة بن سعيد** في وفد من الأتباع[5]، اختارهم بدّقة متناهية إلى البصرة، لأخذ العلم عن أبو عبيدة مُسلم بن أبي كريمة.

ولنا أن نتساءل الآن حول مدى قبول سكان طرابلس والقيروان وشمال إفريقيا عامّة لمذهب الخوارج، **فإذا كانت عقيدة الخوارج قد وجدت الأرض خصبة وطيّعة للحرث البذر، فهل لذلك علاقة بتجربة سكان المنطقة مع الفتوحات الأولى وسياسة الخلافة الأموية وبعدها العباسية في المنطقة؟**

---

[1] - الدرجيني أبو العباس، طبقات مشايخ المغرب ، ج1 ، ص24 .

[2] - الباروني سليمان، مختصر تاريخ الإباضية ، طبع : مطبعة الإرادة، نشر : مكتبة الإستقامة، سوق العطارين،عدد 37 ، تونس، 1357-1938 ، ص33

[3] - ابن خلدون عبد الرحمن ، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ، ج6 ، ص 223 .

[4] - Cuperly pierre, Introduction à l'étude de libadisme et de sa théologie , OPU , Alger , 1984 , P : 293 .

[5]- البعثة العلمية التي أرسلها سلامة بن سعد إلى البصرة كانت ديمقراطية في الإختيار، وروعيت فيها كامل الحقوق في محاولة من الإباضية للإنتشار وترسيخ التعاليم ، حيث ساووا بين كل الأجناس العربية والبربرية والفارسية حين اختاروا ممثلا عن كل جهة:

- أبو درار إسماعيل بن درار الغدامسي (من ليبيا حاليا).
- أبو درار القبلي النفزاوي (نفزاوة جنوب تونس).
- عاصم السدراتي (سدراتة - ورجلان - جنوب الجزائر).
- عبد الرحمن بن رستم (من أهل فارس أقام في القيروان).
- أبو الخطاب بن عبد الأعلى بن السمح المعافري (عربي من اليمن).

لقد ساهمت تجاوزات **السلطة** الأموية عبر ولاّتها وعمّالها الذين كانت تعيّنهم في بلاد المغرب في اعتناق الكثير من القبائل للمبادئ الصّفرية والإباضية؛ كرد فعل طبيعي يتضمن الإحتجاج والتعبير عن وضعية سوسيولوجية معينة، وقد شككت في سماحة الدين بسبب تلك التجاوزات وارتّد غيرهم كثير، وذلك لأن بعض الولاة ورجالهم كانوا يعتبرون إخوانهم المسلمين من البربر موالي، وأرادوا للعلاقة أن تكون وفق الجدلية (السيّد/ العبد).

بل إنّ عامل طنجة من قبل والي القيروان **ابن الحبحاب** الموّلى من قبل هشام بن عبد الملك (116هـ–734م) خمّس البربر "وتعدى في الصدقات والعشر، وأراد تخميس البربر وزعموا أنهم فيء للمسلمين! ، وذلك ما لم يرتكبه عامل قبله، فكان فعله الذميم هذا سببا لنقض البلاد، ووقوع الفتن العظيمة المؤدية إلى كثير القتل في العباد "[1].

فالتخميس يكون فيم يغنمه المسلمون من الكفار، والبربر المذكورين إخوان في الدين وليسوا كفارا،إضافة إلى هذا الفساد السياسي وإداري، كان الخلفاء بالمشرق "يستحّبون طرائف المغرب ويبعثون فيها إلى عامل إفريقيا يبعثون لهم البربريات السُنيات الجميلات"[2].

وقد توّجه وفد من البربر إلى هشام بن عبد الملك ليقدّموا شكواهم، لكنه رفض استقبالهم[3]،وهذا التعسف في استعمال **السلطة**،كان بداية لثورات الخوارج؛ فبدأت الصفرية تنتشر من طرابلس إلى طنجة (124هـ/743م) فنشأت دولة **أبي قرة بتلمسان** وملوية، وهي دولة صفرية دامت من سنة 122 هـ إلى سنة 162هـ، ودولة بني **مدرار بسجلماسة** بتافيلات، والتي دامت أكثر من مائتي عام (140هـ–366هـ) وهي كذلك دولة صفرية، لها علاقة ودية مع الإباضية، **لأن مدرار بن اليسع** تزوج فتاة تسمى **أروى** من بيت عبد الرحمن بن رستم [4]، إمام دولة بني رستم، التي دامت ما يقارب المئة والخمسين عاما (144هـ – 296هـ).

---

[1]- المراكشي بن العذارى، البيان المغرب في أخبار ملوك الأندلس والمغرب ، ج 1 ، ص 52 .

[2]- المراكشي بن العذارى، المصدر نفسه ، ص52 .

[3]- حناوي محمد، الصفرية بالمغرب من الدعوة إلى الإمارة، مجلة كلية الأداب والعلوم الإنسانية - المذاهب الإسلامية ببلاد المغرب ، عدد147 ، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط 1 ، 1429هـ /2008 م ، ص17.

[4]- الطالبي عمار، الإتجاه الكلامي عند الإباضية بالغرب الإسلامي - أبو يعقوب الورجلاني نموذجا - منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، جامعة الإتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي ، عدد 118 ، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء ، ط1، 2005 ، ص 98 .

ولم يتغير الحال بانهيار الدولة الأموية وقيام دولة بني العباس (132هـ/749م) ولأن تغيرت الظروف السياسية للحكم بالمغرب الإسلامي؛ حيث أصبح الولاة يعيّنون من العراق بدل الشام،إلاّ أنّ العلاقة بين **السلطة** وأهل المغرب بقيت على حالها، ونتيجة لذلك تواصلت المقاومة البربرية، حيث زحفت قبائل **ورفموجة** الصفرية (138هـ/755م) نحو القيروان، واستولت عليها بقيادة عاصم بن جميل، حيث لم يجد أهل القيروان حلا غير"الإستنجاد **بعبد الرحمان بن رستم** وصاحبه أبو الخطاب عبد الأعلى بن السمح **المُعافري** الذي هبّ إلى نجدتهم وتخليصهم من النكبة التي حلت بهم، فكان له ذلك وهُزم جيش عاصم الورفموجي"[1].

وتولى عبد الرحمن بن رستم الحكم في القيروان لمدة سنتين (141هـ) حيث " أعاد الأمن والطمأنينة إلى أهلها"[2] قبل أن تحلّ الدولة العباسية بقيادة محمد بن الأشعث (144هـ/ 751م) ليعيد إفريقيا إلى **سلطة** بني العباس بعد أن قتل أبي الخطاب، فخرج ابن رستم الذي لم يبق أمامه سوى الرحيل إلى المغرب الأوسط داخل صراعها السلطة السياسي العقيدة.

وقد أرجع Alfred BeL مقت العرب السُنيين للبربر في القرنين (2–3هـ/ 8–9 م) إلى انتشار المذهب الخارجي بين هؤلاء، وقد ساهم في ذلك أولئك الخوارج الفارين من بطش بني أمية في تعريف البربر بتعاليم دينهم، حيث سكنوا إلى جانبهم دعاة ومعلمين فركنت إليهم القبائل نظرا لتفانيهم في العبادة وإخلاصهم، وتحركت فيهم نزعة الجهاد ضد الظلم الذي عانوه من سياسة الأمويين التعسفية.

وإضافة إلى ذلك تشير الكثير من المصادر إلى تلك السياسات التي توحي بأن المغرب رغم – إسلامه – كان يعتبر دار حرب بالنسبة للخلافة في المشرق، ففي عهد الخليفة يزيد بن عبد الملك كان واليه على المغرب **يزيد بن أبي مسلم** يضع وشما في أيدي حراسه من البربر البُتر (اسم الحارس في اليد اليمنى وعبارة حرس في اليد اليسرى).

---

[1]- المراكشي ابن العذارى، البيان المغرب ، ج1 ، ص 317 .

[2]- المجذوب عبد العزيز،الصراع المذهبي في إفريقيا إلى قيام الدولة الزيرية، الدار التونسية للنشر، ط2 ، 1985 ، ص:86

وذلك ما يبرّر مشروعية الطرح لصالح الثنائية **معارضة/ خوارج**، فلقد " قال ثوار المغرب جميعا بمبادئ الخارجية على مذهب الصّفرية في المغرب والإباضية في طرابلس" [1]، أمّا إفريقيا ومنطقة الزاب في المغرب الأوسط ، فقد انتصرت لمذهب السنة والجماعة، كمّا أن غالبية البربر الذين اشتركوا في الحركات الخارجية كانوا زناتيين من البدو والبتر ،وكان أولئك الزناتيون من هوارة ونفوسة ومكناسة ولواتة الجسر الذي ربط العرب والبربر.

وإذا أخذنا بعين الإعتبار **الأبعاد الأنتروبولوجية** لبلاد المغرب فنجد أن ولاّة الأمويين والعباسيين كانوا يفتقدون إلى الكثير من الحكمة في التعامل مع سكان هذه الجهة التي تختلف بطبيعة الحال على **المشرق** في الكثير من الخصائص البشرية والمعطيات التاريخية والجغرافيا، التي تنعكس على تمثلات الفقه و العقيدة ، وعلى فهم الدين بشكل عام فتطبعه بشكل خاص ومميّز.

ولولا ذلك لما وجد ما يسمى **بعمل أهل المدينة** الذي يعني الفقه الأقرب جغرافيا من حياة رسول الله **(ص)**، ولذلك قيل أن الرأي نشأ في العراق لا لشيء سوى لبعده عن المدينة، التي تعتمد على الأثر وعلى مراعات الأحوال والمآلات في المقاصد.

ومهما يكن حول علاقة سكان بلاد المغرب بالخروج كعقيدة دينية؛ فقد كان كذلك شكلا من أشكال التعبير عن رفض لوضعية إجتماعية وسياسية، وكرد فعل لغياب العدالة والمساواة، بعد أن عرف المجتمع المغاربي تغيّرا وحركية على المستوى البشري/ العمراني فقد تعايشت الأجناس العربية والفارسية والبربرية جنبا إلى جنب، فتشكلت الإمارات الخارجية هنا وهناك ، وانتشرت في القيروان وتيهرت وسجلماسة.

ولمّا بلغ نبأ مقتل أبو الخطاب في موقعة تورغا(144هـ) ، كان عبد الرحمن بن رستم في طريقه إليه بمدد من الرجال؛ كانت هزيمة مفاجئة.. حيث تفرق الكثير ممّن كانوا معه، خسارة سياسية بالدرجة الأولى لأنّ المسألة متعلقة بخصم جديد الخلافة العباسية مكانتها وسلطانها كخلافة فتوّجه برفقة ابنه عبد الوهاب إلى المغرب الأوسط.

وهناك اعتصم مع من اجتمع حوله من قبائل البربر بجبل " سوفجج " [2] بالقرب من مدينة تيهرت، ولمّا كانت سنة 160هـ اجتمع أعيان القبائل الإباضية بعد أن "قويت

---

[1]- مؤنس حسين، تاريخ المغرب وحضارته من قبيل الفتح العربي إلى بداية الاحتلال الفرنسي للجزائر من القرن السادس إلى القرن التاسع عشر الميلاديين، المجلد الأول، ج1، (العصر الحديث) بيروت، 1992، ص 154.

[2]- الباروني سليمان ، مختصر تاريخ الإباضية ، ص 36 .

شوكتهم، وآنسوا من أنفسهم القوة فأرادوا التولية، فنظروا في عامة القبائل فوجدوا في كل قبيلة رأسا أو رأسين كلهم يصلحون للإمارة؛فاشتوروا فيما بينهم، فاتفق رأيهم جميعا على تولية عبد الرحمن بن رستم ومبايعته، فبايعوه على الإمامة" [1]، أو على الخلافة[2].

وقد بلغ المذهب الإباضي أوج مكانته العلمية والسياسية، إلاّ أنّ الأحداث بعد ذلك تغيّرت فدخلت الدولة طورا آخر، خاصة لمّا احتّل الأغالبة تلك الدولة التي كانت موضوعا للفصل الأول من هذا البحث، المجال الفاصل بين طرابلس وتيهرت 224هـ،ليتمكن فعلا في الأخير إبراهيم بن الأغلب من القضاء على دولة الإباضية في موقعة "مانو" الشهيرة (283هـ-897م).

وقد لعب منطق القبيلة و**سلطتها** دورا مباشرا في الأحداث، لأن سقوط نفوسة كان يعني سقوط الدولة الرستمية، "ضعف وانحطاط نفوسة جعل أمر الإمامة التي اشتهرت في إدبار وإنحلال ووهن" [3]، فقد قتل **الأفلح** بن العباس على يد قرابته (294هـ-906م)، ونصّبوا مكانه أخوه **اليقضان** بن أبي اليقضان ليكون آخر من تولى من بني رستم، حيث انقرضت الدولة في عهده بعد أن دخلها الداعية الشيعي أبوعبيدالله (296هـ/907م) .

إضافة إلى الخلافات السياسية التي أضعفت الدولة، خاصة حول الإمامة بعد وفاة عبد الرحمن بن رستم (ت168هـ)، الذي حرص على تعيين مجلس للشورى قبل وفاته إقتداءا منه بعمر بن الخطاب، إلاّ أنّ هذا الأخير لم يعيّن ابنه ضمن المجلس الذي اختاره، فالتاريخ لن يعيد نفسه إلاّ بشكل تقريبي؛ وذلك أن إشكالية الإمامة التي كانت سببا في الإختلاف والإفتراق أول الأيام ستعود لتخرج بعد وفاة ابن رستم بشكل مماثل هل هي ملك يوّرث أو خلافة كما يتصورها الخوارج ؟

هذا هو السؤال الذي جعل الإباضية تنقسم في ذاتها إلى فرق متعددة عقيدية لكنها سياسية كذلك، مادام السؤال حول السياسة وليس حول الإمامة الدينية فقط، فقد استمرت الإجتماعات لمدة شهر، دون أن يُتخذ قرارا في شأن الإمامة؛ لأن" مسعود الأندلسي كان

[1]- جهلان عدوة، الفكر السياسي عند الإباضية ، ص34 .
[2]- الباروني سليمان، مختصر تاريخ الإباضية ، ص 34 .
[3]- الباروني سليمان، المصدر نفسه ، ص 49 .

أعلم من عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم " [1] ، فكان الخلاف في الحقيقة حول طبيعة الحكم والدولة.

فكانت تولية عبد الوهاب بمثابة قاصمة الظهر الثانية بعد وفاة والده الإمام الأول، لأن التيار الذي كان يريدها خلافة لا ملكا سيُعلن عن نفسه منذ البداية ، حيث قام أبو قدامة يزيد **بن فندين** خطيبا فقال: " إنّا نقدّم لك بيعتنا يا عبد الوهاب على شرط واحد وهو ألاّ تقطع أمرا دون اتفاق جماعة معلومة معك " ، فرّد عليه **مسعود** الأندلسي "ما سمعنا بهذا وما علمنا أن في الإمامة شرطا غير أن يحكم الإمام بكتاب الله وسنة رسوله وأثار الصالحين قبله"[2].

ومن هنا ساهم موقف مسعود في هذه الحادثة بشكل كبير في صياغة شكل الحكم وطبيعته التي ستكون عليه هذه الدولة الفتية، لأنه كان يتمتع **بشخصية رمزية** (العلم والصحبة) جعلت له **سلطة** معترف بها في أوساط الإباضية، فكان هنالك الكثير ممّن كانوا يريدونه خليفة ، لكنه توارى عن الأنظار.

لكن مفعول **القبيلة** كان حاضرا بقوة في المنافسة، فعبد الوهاب كان مدعوما من قبيلة زناتة، لأن أمه كانت من "يفرن" فهي فرع من زناتة، إضافة إلى جموع الفرس الذين كانوا جالية معتبرة؛ لتُستعاد أمام وضعية كهذه ثنائية **القبيلة / الحكم** مرة أخرى، ويعاد تكرار نموذج معاوية، الذي تحولت معه الخلافة إلى مُلك ترسخ، ووجد له حضور ضمني في النظرية السياسية السّنية، نفس الآلية تُستعمل ونفس المنطق السياسي، رغم أن الإباضية وأهل السّنة يختلفان في الفقه وفي العقيدة و في الموقف السياسي كذلك ،إختلاف كثيرا ما بلغ حد التصادم كما سنورد ذلك في المبحث المُوالي.

وقد خرجت المعارضة للعلن، فيما عرف بثورة **النّكار** (171هـ/78م) [3] التي تزعمها **يزيد بن فندين**،أحد الذين رشحهم ابن رستم لمنصب الإمامة، وينتمي إلى بني يفرن كذلك، وذلك لأن يزيد شعر بالإقصاء والتهميش، فلم يوليه عبد الوهاب أي منصب في الدولة، فخرج على عبد الوهاب؛ وسموا بالنّكار لأنهم " أنكروا إمامة الإمام عبد الوهاب وسموا

---

[1]- سالم عبد العزيز، المغرب الكبير (العصر الإسلامي) ، الدار القومية للطباعة والنشر ، 1966م ، ص 551 .

[2]- الشماخي أبو العباس، كتاب السير، الجزائر، ص 145 .

[3]- سموا بالنكار والنكاث لنكثهم بيعة الإمامة عبد الوهاب، والنجوية لإكثارهم الإجتماع والنجوى، والشعبية نسبة إلى شعيب بن المعرف .

الذين أيدوا وصوّبوا إمامته بالوهبية" [1] ، وهم جمهور إباضية المغرب وقيل نسبة لعبد الله بن وهب الراسبي .

فالإفتراق كان **سياسيا**، وذلك ما أوضحه الدرجيني بقوله : "فأمّا سبب افتراق الإباضية فيما ذكر غير واحد من أصحابنا، فهو أن عبد الوهاب استعمل على ولايته كلها أهل الورع والزهد، وكل من علم أنه ليس له رغبة في الولاية، واستعان على ما قلّده الله بأهل العلم والتبّصر في الدين" [2].

فطبيعي أن تقصي هذه السياسة العديد من الرموز الذين كانوا مع الإمام الأول، فافتقاد **السلطة** والحاجة إليها هو الذي كان يحرّك المشهد الإباضي المغاربي **عقيديا وسياسيا** في الآن نفسه؛ وذلك ما سيؤثر على طبيعة **السلطة** في المشرق كذلك؛ فالتأثير لا يكون بالضرورة في حركة من **المشرق** نحو **المغرب** .

فقد ساند **الربيع بن حبيب** إمام الإباضية بالمشرق عبد الوهاب، وأفتى" بصحة الإمامة وببطلان الشرط "، أمّا شُعيب **بن المعرف** شيخ الإباضية بمصر،انحاز إلى صف نكار، وتحول إلى تيهرت،وبهذا الشكل انقسمت الإباضية بسبب إشكالية الإمامة إلى فرقتين **كلاميتين/ سياسيتين.**

ويروي **الشماخي** ذلك المشهد الدرامي لمّا هجم بن فندين بجيشه على تيهرت وكان عبد الوهاب غائبا حينها، فصعد ابنه أفلح بسيفه وترسه فوق باب المدينة، وقاتلهم ببسالة وابن فندين بين يديه "يضرب الناس يمينا وشمالا؛ فضربه فقسمه نصفين، قشب السيف في الصفا من شدّة الضربة "[3] .

ولمّا عاد عبد الوهاب صلى على اثني عشر ألف قتيل كما يذكر كُتّاب الإباضية، وقد قتل النكار **ميمون** بن عبد الوهاب ومثّلوا بجثته ليخرج إليهم عبد الوهاب في جيشه، فقتل منهم عددا كبيرا وكسر شوكتهم فضعف أمرهم ، لكن أهم شيء في كل ذلك هو أن ثورة النّكار وخروجهم أعطى فرصة للجماعات الواصلية من معتزلة أهل المغرب"[4] ، أي أنه

---

[1]- الباروني سليمان ، المختصر، ص 34 .

[2]- الدرجيني أبو العباس، طبقات الإباضية مخطوط رقم (12561) دار الكتب والوثائق المصرية، نقلا عن محمد عيسى الحريري، الدولة الرستمية بالمغرب الإسلامي، حضارتها وعلاقتها الخارجية بالمغرب والأندلس (160هـ-266هـ) دار القلم للنشر والتوزيع ، الكويت ، ط3 ، 1937 ، ص 113 .

[3]- الشماخي أبو العباس، السيّر، ص 150 .

[4]- الحريري محمد عيسى، المرجع السابق ، ص 119 .

خرق طابو الخروج عن **سلطة** الإمام، ليس على المستوى السياسي فحسب بل عقيديا وفقهيا كذلك .

ويتشابك العقيدي والإثني والسياسي بشكل نسقي في نشأة الواصلية بعد مقتل بن فندين،ويمكننا أن نستعين هنا بإيحاء عبارة يوليوس فولهوزن، حيث شبّه انبعاث الخوارج بالنار من الرماد، حيث انضم ما يمكن أن نسميه بقايا النكار إلى الواصلية، خاصة وأنّ هذا التيار الذي ينتسب إلى **واصل بن عطاء** الغزال مؤسس فرقة المُعتزلة بعد انفصاله عن أستاذه الحسن البصري، بعد قوله بالمنزلة بين المنزلتين في مسألة مرتكب الكبيرة، يتشكل في بنيته البشرية من قبيلة بني يفرن، وهي فرع من زناتة النواة الأساسية التي ينتمي إليها النكار، الذين انتشر مذهبهم في المغرب الأوسط ووادي ميزاب.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الواصلية المعتزلة موجودين كذلك في شمال المغرب الأقصى وفي ليلى، وشيخهم هو إسحاق بن محمد **الأوربي** الذي احتضن دعوة إدريس الأول، فطبيعي أن تكون الأحداث في تفاعل بين المغربين؛ حيث اتجه إدريس الأكبر بجيوشه نحو تلمسان (173هـ/789م) وهي إذاك قاعدة المغرب الأوسط وبها من القبائل مغراوة وبني يفرن[1]، فتمكن من إخضاع أميرها محمد **بن خزر** بن صولات المغراوي الذي لم يجد بد من طلب الأمان والإعتراف بإمامة إدريس .

يقول ابن خلدون "ولم يزل الملك في بني رستم هؤلاء بتاهرت، وحازتهم جيرانهم من مغراوة وبني يفرن على الدخول في طاعة الأدارسة لما ملكوا تلمسان، وأخذت بها زناتة من لدن ثلاثة وسبعين ومائة" [2]، كما حدثت مراسلات بين واصلية المغرب الأوسط وإسحاق الأوربي أثارت إشكالية الإمامة والحكم وما يتعلق بها من فروع .

وفي إطار التحالفات القبلية طلب عبد الوهاب المساعدة من إباضية جبل نفوسة الذين كانوا يتمتعون بنوع من الإستقلال الذاتي عن الخلافة العباسية، ليلتجأ الخصمان إلى المُناظرات الكلامية، حيث قدّم عبد الوهاب أحد النفوسيين الذين استقدمهم، ويدعى **مهدي** النفوسي، ليتحول الخلاف بعدها من حلقات الجدل والحوار إلى القوة والقتال الضاري.

---

[1]- البكري، المغرب في ذكر بلاد إفريقيا والمغرب ، ص 76 .

[2]- ابن خلدون عبد الرحمن ، العبر، ج6 ، ص121 .

فقد تواصلت إفرازات الإمامة في أوساط الإباضية، ولعبت **سلطة** القبلية دورا مهما في حركة الأحداث، وكذلك سياسات العمال الإجتماعية والمالية، إضافة إلى الخلافات الفقهية التي كانت تطفو على السطح، حيث سيدخل الإباضيون في طور من الإنقسام وستتشكل فرق عديدة بعضها عمّر طويلا، وبعضها الآخر سرعان ما اندثر بمجرد سقوط رموزها المؤسسة لها ومنها :

- الإباضية الوهبية: وهم الذين يتمسكون بالخط المعتدل وحتى وإن " أقروا ذلك تعلقا بالقّراء الوهبية أصحاب عبد الله بن وهب الراسبي" [1]، فإنهم الذين أقروا إمامة عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم .
- النكارية : وهم كل من خرج عن الإمام عبد الوهاب وأنكر خلافته .
- النفاثية : نسبة إلى نفاث وهو فرح **بن نصر**، ظهر في الجريد، وكان معارضا لأفلح ، لرفضه قتال الأغالبة حلفاء العباسيين في إفريقية .
- الخلفية : أسّسها خليفة بن أفلح،حفيد الإمام الإباضي أبو الخطاب عبد الأعلى المعافري، أحد الرموز الخمسة الذين أسّسوا الإباضية في المغرب، وقد اعتمد على قبيلة زواغة فكلا السلطتين أبتا إلاّ أن تُعبّر عن موقفها، ولذلك كان أئمة الإباضة لا يفضلون افتاكهم .
- الفرثية : أسسّها أبو سليمان أحد المنحدرين عن أفلح في قبيلة أورغلا (ورجلان) وسميت بذلك نظرا لتحريمهم الفرث.

هذا باختصار عن أهمّ الفرق، لأن ما يهمنا أكثر ليس سرد الأحداث، ولكن مساءلة المواقف التي يظهر فيها ما هو سياسي فيما هو ديني أو العكس من ذلك، وكذلك المواقف التي يظهر فيها ما هو إثني فيما هو سياسي وديني ؛ كل على حدى، من خلال أنظمة مختلفة للخطاب الذي يرتبط **بالسلطتين** الدينية والسياسية.

وبذلك يعدو الخطاب ليس فقط ما يظهر أو يُخفي الرغبة، لكنه أيضا موضوع لها، وليس ما يُترجم الصراعات أو أنظمة السيطرة ، ولكن ما يتمّ الصراع لأجله – كما يقول فوكو– لأجل إمتلاكه **كسلطة** حولها سعي حثيث للإستيلاء عليها.

[1]- ليفيتسكي تاديوس، المُؤرخون الإباضيون في إفريقيا الشمالية، تر: ماهر وريما جرّار، دار الغرب الإسلامي بيروت، 2000 ، ص 121.

فقد لعبت العلاقات الخارجية للإباضية دورا مهما في الحفاظ على مذهبهم، فإنهم وإنّ عادوا الحُكم السّني بالقيروان/ **الأغالبة** والعلوي بفاس/ **الأدارسة**، وهادنوا خوارج سجلماسة الصفرية، فإنهم عقدوا علاقات وّد دبلوماسي مع أمويي الأندلس الذين يعادون العباسيين والأغالبة والأدارسة.

وإن كانت دولة الأدارسة قد قامت على نفوذ الخوارج، فلم يكن هناك مناص من عداء أئمة تيهرت لأئمة **فاس** لإقتطاعهم بعض الأجزاء الشمالية الغربية من الدولة الرستمية، وقد كان الأدارسة من الشيعة الزيدية ، بينما كان بنو رستم من الخوارج الإباضية، كما أنّ التباين في النمط الحضاري عمّق الخلاف بينهما؛ فدولة الأدارسة كانت دولة حضر، بينما غلب الطابع البدوي على الدولة الرُستمية.

وقد نشأت حساسيات سياسية بين الأدارسة و الرستميون، بسبب صداقة بني رستم لبني مدرار وللأمويون في الأندلس أعداء الأدارسة،فلم يشفع لصداقتهما عدائهما المشترك للعباسين، ولذلك فإن استيلاء **الأدارسة** على إقليم **تلمسان** (173هـ)، وإخضاع قبائل **مغراوة وبني يفرن** وغيرهم من الخوارج الصفرية والإباضية، كان فعلا بتأثير ذاك العداء السياسي،إضافة إلى الخصومة المذهبية وذاك التباين الحضاري، فتلمسان قفل بلاد المغرب "وذات شهرة تجارية عريضة"[1]، ولذلك احتاج لها الأدارسة لتدعيم موقعهم الإستراتيجي.

أمّا ما جمع الدولتين **الرستمية والمدرارية**، كان كذلك موقفهم المشترك من القيروان وفاس ولذلك التزم حكامهما سياسة حسن الجوار إزاء بعضهم البعض، إضافة إلى أن مذهبيهما سليلي مذهب الخوارج ، فقد سئم الخوارج من أن يقتل بعضهم بعضا.

كما ساهم كذلك الإنتماء الإثني في رسم خريطة التحالفات السياسية، فإذا كان خلاف الإباضية مع دولة الأغالبة بسبب مذهبي عقيدي وفقهي؛ فإن تحالفهم مع الأمويين الذين يختلفون معهم مذهبيا كذلك يرجع إلى أنّ " تحالف الأمويين كان تقليدا مع القبائل التي كانت عصب الدولة الرستمية" [2].

[1]- البكري أبو عبيد الله، المغرب في ذكر بلاد إفريقيا والمغرب ، ص 76 .

[2] -Marcais Georges , La Berberie musulmane et l'orient au moyen age , paris , 1946 p 56 .

وقد أرجع بعض المؤرخين ذلك إلى أن عبد الرحمن بن معاوية (الداخل) مؤسس الدولة الأموية في الأندلس " لاذ ببلاط بني رستم حينا من الدهر" [1] قبل اجتيازه إلى الأندلس، ومهما يكن؛ فعبد الرحمن بن معاوية كان فارا من بطش العباسيين، وقد كان في صالحه أن يمّر على مكان بعيد للتمويه؛ فقد دأب الخوارج على الإبتعاد عن مركز الخلافة ، لذلك انتشروا أكثر في المغرب الأوسط والمغرب الأدنى، كما أنّ الكثير من بنو رستم تقلّدوا المناصب العامّة في إمارة عبد الرحمن الأول وابنه هشام .

وقد جمع مذهب الخوارج البربر تحت لواء واحد؛ بترا وبرانس واختفت النزاعات والخصومات، حيث تحالفت **مكناسة وزناتة** من البتر مع صنهاجة و **زويلة ومسوفة ولمتونة** من البرانس على تأسيس دولة بني مدرار، أمّا الدولة الرستمية فقد جمعت قبائل **هوارة ولواتة ومكناسة ومزاتة ولماية**، إضافة إلى العرب الفرس، فالشّقاق المذهبي كان في تفاعل دائم مع صراع العصبيات القبلية من أجل الإستيلاء على **السلطة**.

ولإن سقطت الدولة الرستمية (297هـ-409م) شأنها شأن الصفرية، فإن ذلك لم يمنع من تواجد عقيدة الخوارج أو عقيدة الإباضية على السواء في بلاد المغرب الإسلامي في وسط ثري ومتنوّع فيه السّنة والمالكية والشيعة الفاطميين والزيدية والمعتزلة ؛ **فكيف تعامل الإباضية مع الآخر المختلف عقيديا، وإلى أي مدى يمكننا أن نضع ذلك ضمن سياق شامل وكلي تتفاعل من خلاله القناعات الدينية وإختيارات الدولة مع الأوضاع السياسية والمعطيات السوسيولوجية ؟**

المبحث الثالث : الإباضية والمالكية : الفقه والإختلاف :

رغم أن الخوارج أقاموا دولهم بعيدا عن مركز الخلافة، إلاّ أن التواصل الثقافي والعلمي لم ينقطع بينهم وبين المشرق، فقد نشأت حلق العلم الشرعي بالكتاب والسنة؛بالأصول والفروع والسّير والتوحيد والشريعة والكلام ، إلى جانب علوم اللغة والفلك والرياضيات فكان " الشيخ **المهدي** النفوسي حجة في الكلام، وذاع صيت **ابن يانس** في التفسير والفقه وأبو حسن **الأبدلاني**" [2].

[1] -Dozy reinhart , Spanish Islam , London , 1913 , P 166 .

[2]- الشماخي أبو العباس ، السير، ص 155 .

ورغم أن المالكية من السّنة ساندوا أبا يزيد مخلد في ثورته أو خروجه على الإسماعيلية – كما أشرنا إلى ذلك سابقا– إلاّ أن الصّدام حدث بين المنظومتين الدينيتين (المالكية والإباضية) منذ الوهلة الأولى، ورغم أن الإباضية تتفق مع المعتزلة في بعض الأقوال والأراء في الكلام؛ إلاّ أن اختلافهما في الكثير من المسائل جعلهما خصمين في العقيدة، وحتى وإن كان الإباضية خوارج أو ينتمون إلى دائرة السُنة ؛ فإنهم مخالفين للشيعة، وهذا يعني أنهم يمتلكون منظومة خاصّة ومميّزة ومختلفة عن المذاهب الأخرى .

وقد ظهرت هوية المذهب الإباضي من خلال ممارسة الشعائر الدينية المختلفة، كالتحية وخطب الجمعة، وخلوّ مساجدهم من منابر، والرُخص في التيّمم مع وجود الماء، والكثير من الممارسات والعبادات التي لم يعهدها المجتمع المغاربي، إضافة إلى أن المخيال السّني ترّسخ لديه أن الإباضية هم بشكل أو بآخر خوارج، وقد تولدت نقمة شديدة لدى أهل المغرب على الخوارج، بسبب الغارات التي كانوا يشنونها؛ فعندما استولت قبيلة **ورفموجة** الصفرية على مدينة **القيروان** (140هـ–757م) " قتلوا ما كان بها من قريش، وربطوا دوابهم بالمسجد الجامع".

ولمّا حاصر بعدها **أبو حاتم** يعقوب بن حبيب الإباضي القيروان (154هـ/757م) أحرق أبوابها وثلم سورها وقتل واليها مما أجبر أهلها على مصالحته على ما أحبّ وارتحل"[1]،فسلوك الخوارج الذي هو جزء من عقيدتهم، دفع الناس إلى إعتناق المذهب السُني حتى ألفوه.

وقد تباينت آراء أهل السّنة عامّة ومالكية المغرب في الخوارج ، فقال **ابن رشد** إن أكثر العلماء على القول بتكفيرهم، وقال **عياض** إنّ أكثرهم على عدم تكفيرهم، وتوقف آخرون كا**لبقلاني** القاضي أبو بكر في كتاب الإجتهاد، **والغزالي** أبو حامد في التفرقة بين الإيمان والزندقة.

وما يعلمه المالكية في الحقيقة أن الإمام مالك شدّد على استبابة الخوارج وعلى قتلهم إن رفضوا، وقد أوصى تلاميذه المغاربة بتبليغ ذلك، بعد أن بلغته كثرة معاناة أهل المغرب

[1]- ابن خلدون عبد الرحمن ، كتاب العبر ، ج 4، ص 43.

من ثورات الخوارج، وقد كان " يجل تلميذه عبد الله بن غانم لأنه قتل حوالي مئة وثمانين خارجيا في موقعتي القرن والأصنام " [1].

وقد غلب مذهب مالك على إفريقيا و سائر بلاد المغرب ، لذلك فإن مذهب الإباضية كان يعتبر هامشيا، فقد كانت حلقات الصفرية والإباضية تعقد في مساجد إفريقيا، بل في جامع القيروان ذاته، حتى تولى سحنون القضاء " فحضر عليهم ذلك وبدّد حلقهم ومنعهم من الإجتماع"[2]، ونظرا للسلطة الرمزية التي يتمتع بها سحنون، فقد دأب المالكية من بعده على اتخاذ موقف سلبي من الإباضية .

كما أن الفقه الإباضي كعبادات وشعائر وكطقوس له طبيعته الإجتماعية الخاصة، والتي لا تجد في مفهوم **المخالفة** معنى فقهيا دينا محضا، بل كذلك تميّزا واختلافا في الهوية وسوسولوجيا الدين بهذا الشكل جعلت من الإباضية على مستوى الأنا السّني آخرا مختلف ليس عقيديا وفقهيا فقط بل وإجتماعيا كذلك، وذلك ما يظهر في نظام **العزابة** [3] ، الذي غربّهم عن المجتمع، وذلك لأنهم عمدوا بعد انقراض دولتهم، وانقراض إمامة الظهور إلى العمل بإمامة الكتمان، وإلى تنظيم أنفسهم فيما يعرف عندهم بالحلقة أو العزابة؛ حيث تطور السلوك الديني للإباضية بشكل بدى غريبا على المجتمع.

ولأن تحاملت المصادر السنية على الجماعات الإباضية، إلاّ أن **التيجاني** وصف سلوك الإباضية **السوسيو/ ديني** بقوله: " ويرفضون أن تمس ثيابهم من كان على غير مذهبهم، ويرفضون أن يأكلوا معه في نفس الآنية، وإذا استقى عابر سبيل من بعض آبارهم، استخرجوا ماء البئر كله ، كما أنهم يوجبون الغسل كل صباح ، ويجمعون بين الوضوء والتيمم للصلاة" [4]، هذا إضافة إلى أنهم كانوا يصّلون الأعياد منفردين في مصليات تكون بالقرب من جوامع أهل السنة.. إلى جانب الكثير من الشعائر الغير مألوفة.

وحين أدرك أهل السنة ما في هذا الفقه من الإختلاف، واعتبر الفقهاء ذلك خطرا على الناس وإفسادا لدينهم،أُصدرت الفتاوى بعدم السماح لهم بممارسة شعائرهم وهم بين

---

[1]- المالكي أبو بكر، رياض النفوس، ج1 ، ص 216-217 .

[2]- السراج الوزير، الحلل السندسية في الأخبار التونسية ، ج3 ، ص 783 .

[3]- يحي معمر علي، الإباضية في موكب التاريخ ، نشأة المذهب الإباضي، مكتبة وهبة القاهرة ، 1964 ، ج1 ، ص 97 - خلفيات عوض، التنظيمات الإجتماعية والتربوية عند الإباضية، ص 37 - الدرجيني أبو العباس ، طبقات المشايخ، ج1، ص 108 .

[4]- التيجاني ، رحلة التيجاني، تقديم : حسن حسني عبد الوهاب ، الدار العربية للكتاب ، تونس، 1981، ص 208.

ظهراني أهل السنة، وحث الحكام على استتابتهم، وعدم السماح بمناكحتهم ، وفسخ العقود والرخص في بيعهم، والسماح بهدم مساجدهم، وكراهة مجالستهم والسلام عليهم وتعليم أولادهم القراءة والكتابة، وإعادة الصلاة لمن صلى خلفهم.

وهكذا اتخذ مفهوم **المخالفة** معنى الضلالة، ومن ذلك ما أدرجه **الونشريسي** في نوازله؛ حيث سُئل أبو القاسم **السيوري** (ت 460هـ/1068م) عن جماعة من الوهبية سكنوا بين أهل السّنة، وأظهروا ممارسة شعائرهم، فلمّا خالف ذلك الشعائر الغالبة على أهل السنة طالبوهم بانتحال مذهب مالك، وهمّوا بهدم مسجدهم فهل لهم ذلك ؟

فأجاب بقول: " أن المسجد لا يهدم، ولكن يُخلى من الوهبية ويمنع عزابتهم من الدخول إليه، ويعمّر بأهل السنة، وأنّ أنكحتهم مع السّنيات تفسخ، ويضربون إلى أن يتوبوا ويعودون إلى مذهب السنة " [1] واعتبر ذلك عين الحق .

كما سُئل أبو الحسن **اللخمي** (ت478هـ/1085) عن نازلة مشابهة عن جماعة من الإباضية الوهبية، مارسوا العزابة في وسط سّني؛ هل لحاكم البلدة أن يعاقبهم على مخالفتهم السنة؟ فأجاب أنّ " من واجب الحاكم أن يحول بينهم وبين ما هم عليه، فإن لم ينتهوا أدّبهم وسجنهم وبالغ في ضربهم " [2].

رغم ذلك فإن الإباضية أبوا إلاّ أن يتمسكوا بطريقة فهمهم للدين، بل ويصّرون على أن العلم الذي يحوزونه هو العلم الصحيح، خاصة وأنهم يعتبرون مرجعيتهم في **القُراء** الذين كان لهم موقف منذ مقتل عثمان وفي الجمل وصّفين والنهروان.

والقُراء من القراءة، قراءة القرآن الكريم، حيث عُرفوا بالتفرغ للقرآن وعلومه من تفسير وأحكام الآيات والمُحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ، كما عُرفوا بأنهم شديدي التقوى وتنحل لهم صفات الذين يقرأون القرآن لا بلسانهم بل يتعبدوا به، ويتفكرون فيه آناء الليل وأطراف النهار، وقد أكلت الأرض جباههم من كثرة السُجود والإطالة فيه.

وبذلك شكلّ القّراء **سلطة** رمزية متعلّقة بالقرآن على مستوى المخيال الديني، وذلك ما بدى ظاهرا في المجتمع آنذاك، لكن ما يميّزهم أنهم ألّفوا طبقة لم تكن واضحة المعالم رسميا،

---

[1]- الونشريسي أبو العباس، المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب ، نشر : وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، المغرب، 1981، ج12 ، ص 26 .

[2]- الونشريسي أبو العباس ، المصدر نفسه ، ج2، ص 446 .

لأنهم " لم يؤلفوا حزبا سياسيا ذا موقف محدد " [1]، فمنهم من كان في صف أهل الشام، والأغلبية كانت في صف أهل العراق.

ورغم أنّ مواقفهم كانت مبهمة أحيانا، وعمومية بالدعوة إلى الكتاب والسنة،إلاّ أن تأثيرهم كان جليا،إلاّ أن موقفهم اعتبر دائما خارج المواقف الرسمية المعترف بها على مستوى الوعي المؤسس من خلال ثنائية **(سلطة الوعي/وعي السلطة)**، فلا **سلطة** لهؤلاء القراء الذين خرج منهم الخوارج، لأنهم لم يكونوا من قريش ولا من ثقيف ولا من الأنصار، بل من قبائل أقل أهمية من حيث " **المكانة السياسية** " .

فالولاءات التي حدثث وتشكلت في تكتلات منذ بدأ الإسلام التأسيسي، شغل القراء فيها النهج الموازي لأنها كانت" قبلية عربية من خلال البكرية والعمرة والعثمانة والهاشمية؛ ثم تحولت كل واحدة منها إلى تشكيلات فرعية، تحرّكها نفس الآليات، كتفرع السفيانية عن العثمانية والعلوية عن الهاشمية "[2]، هذا ما يراه الجاحظ، وكأنّ القراء ومن ثم الخوارج دُفعوا إلى التشكل بفعل ضغط مثلته جملة من المعطيات **السوسيو/ إثنية** المعقدّة في إطار البحث عن امتلاك **السلطة** وإحتواء الوضع .

ستسعى كل الأطراف إلى التمسك **بالرمز**، فاختار القُراء كلام الله، بعد أن لم يجدوا ما يقتسمونه من الأدوار، إلاّ أن فعاليتهم في حركية الأحداث كانت واضحة ولو انطلاقا من الهامش، " فأكدّوا ذواتهم حتى أنكروا الدولة نفسها" [3] .

فقد كانوا من العامة؛ ولذلك أثروا في الجماهير، وعجّل أبو بكر بجمع القرآن ، خشية أن يفنى بفنائها، وهم الذين استشهد منهم الكثير في حروب الرّدة لمشاركتهم الكثيفة بإعتبارهم يُعظّمون الجهاد، ولم تقم الثورة على عثمان إلاّ بعد أن تنادوا من كافة الأمصار، واجتمعوا بالمدينة حتى وقعت التهمة عليهم، فهل فعلا كانوا وراء مقتل عثمان؟ فهم يعتبروا أن تأديب الحاكم الجائر دور منوط بهم، منحهم إياه الكتاب الذي يتدارسونه، وكانوا يخاطبون عثمان بقولهم: شرّكناك في قرائته، وقد قال المرقال هاشم **بن عتبة** لأحد المحتجين من

---

[1]- فولهوزن يوليوس ، الخوارج والشيعة - المعارضة السياسية الدينية - ص 25 .

[2]- الجاحظ أبو عثمان ، العثمانية ، تحقق : محمد عبد السلام هارون ، دار العربي ، 1955 . ص

[3]- جعيط هشام ، الفتنة - جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر- دار الطليعة ، بيروت ، ط3 ، 1995 ، ص 106.

السفيانية: "وما أنت وابن عفان إنمّا قتله أصحاب محمد وأبناء أصحابه وقراء الناس، وأمّا كل من ترى معي فكلهم قارئ لكتاب الله تجهدا " [1].

وقد اختلف القراء فيما بينهم ليس في "فهم النص" فقط بل في الرؤية السياسية[2] كذلك، حيث اتخذوا في الدّفاع عن الكتاب مواقع متناقضة، كانت جزءا من ذلك الصراع الذي تحوّل إلى قتال؛ فقد كان مع علي نخبة من كبار القُراء كعمّار بن ياسر وعبد الله بن مسعود والأشتر بن مالك النخعي، وحرقوص بن زهير من بني تميم، رغم أن قومه كانوا عثمانية، وكان يُقابل هؤلاء في صف عائشة أيضا عدد كبير قتل منهم يوم الجمل "سبعون شيخا كلهم قد قرؤوا القرآن سوى الشباب"[3].

كما كان دورهم حاسما في صفين، حيث شكّلوا عماد صفوف علي ومعاوية، وما يهّمنا في هذا الموضع ليس المقابلة النمطية بين علي ومعاوية، التي تستحضرها الرواية التاريخية كلما اقتضت الضرورة،لأنها ترسخت على مستوى المخيال السياسي المشترك ولكن؛ إذا كان رفع المصاحف على أسّنة السيوف احتيالا من معاوية على القراء كي يُحجموا ولا يبايعوا عليا على القتال، فمعنى ذلك أن هذه الفئة(القُراء) التي قد تعتبر هامشية، كانت تُعبّر فعلا عن موقف سياسي وعقيدي مهمّ كذلك ما دام الأمر متعلّق بالإمامة، ثم تطور هذا الموقف حتى خرج الخوارج من القُراء، ثم خرجت الإباضية من الخوارج.

هذا عن الرمز الذي يتمسك به الإباضية بحثا منهم عن **سلطة** مرجعية تضمن لهم البقاء والتعبير عن طريقتهم في فهم الدين والسياسة معا، وجينيالوجيا الفقه السياسي بهذا الشكل **(القُراء – الخوارج– الإباضية)** لا تتخذ من قرابات الدّم والنّسب معيارا للسلطة والحكم كما يرى ابن خلدون؛ بل تعتمد على مبدأ "الأصلح"، وإن لم يكن قرشيا، أي على التقوى والمبادئ القرآنية.

ومن ثم فالخلاف بين المالكية والإباضية كان مزدوج المعنى فقهي و سياسي؛ فقد أسقط الإباضية خطبة الجمعة، بعد انقراض إمامتهم نظرا لعدم توفرهم على شرط الإستطاعة

---

[1]- الطبري أبو جعفر، تاريخ الأمم والملوك ، ج6 ، ص 24 .

[2]- الطبري أبو جعفر، المصدر نفسه ، ج5 ، ص 22 .

[3]- الفهري عبد الحميد ، الخوارج - من القراء إلى الإباضة - في بلاد المغرب ، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، نفس العدد ، المذاهب الإسلامية ببلاد المغرب ، ص 63 .

لإعلان إمامة الظهور، " وأزالوا المنابر من مساجدهم " [1]، كما لاحظ ذلك Josef-Schacht لأن الغرض الرئيسي من إقامة خطب الجُمع في إعتقادهم، هو الدعوة لإمام الوقت في منابر المساجد الجامعة تأكيدا للولاء وللطاعة و لمّا لم يعد بإمكانهم الدعوة لإمام معين معيّن ، فأسقطوا خطبة الجمعة حتى لا يدعون في منابرهم إلى إمام مخالفيهم.

يقول محمد بن يوسف **الوراق** (ت363هـ/973م) عن **شروس** بجبل نفوسة "وأهلها إباضية، وليس بها جامع ولا فيما حولها من القرى، وهم أزيد من ثلاثمائة قرية آهلة لم يتفقوا على رجل يقدمونه للصلاة بهم" [2]، والمسألة لا تتعلق بإمامة الصلاة بل بالإمامة العظمى (الدولة) " فترك الجمعة أصل من الأصول، لأن شرط إقامتها وجود الإمام العادل" [3] ، وهنا تلعب العزابة دورها في مرحلة الكتمان، لتعويض غياب الإمام، وذلك ما لم يستسغه فضاء أهل السنة الذين لا يقيمون جمعهم دون خطب .

وقد انتشر الفقه الإباضي في الأندلس كذلك، فقد قال ابن حزم " وشاهدنا الإباضية عندنا بالأندلس يحرّمون طعام أهل الكتاب، ويوجبون القضاء على من نام نهارا في رمضان واحتلم ويتيمّمون وهم على الآبار التي يشربون منها، إلاّ قليلا منهم[4]، كما أنهم يُنكرون المسح على الخفين في الوضوء، إضافة إلى الكثير من الإختلافات التي تمس العبادات والمعاملات الفقهية، التي رأى فيها الفقه المالكي والسّني عامّة أنها ليست من السّنة.

ونظرا للأبعاد السوسيولوجية للفقه وعلاقته بالظروف السياسة، فقد كانت العلاقة بين المالكية والإباضية تخضع إلى عدة معايير خارج الفقه والعقيدة، حيث تحالف المالكية مع الخوارج الأقرب إلى الإباضية ضد الشيعة الإسماعيلة، فيما عرف بثورة أبي يزيد مخلد بن كيداد، فبرّر المالكية ذلك باعتبار الإباضية أقرب فرق الخوارج إلى مذهب السّنة .

وذلك ما قاله أبو الفضل عباس **المُمسي** أحد فقهاء المالكية الذي كان له بند لمّا خرجوا قبالة المسجد المعروف بالحدادين لينظمّوا إلى **أبي يزيد** الخارجي، قال: "هم من أهل

---

[1] -Schacht josef , Notes Mozabite al andalus , volume XXII , Granada , Madrid , 1957, P : 02

[2]- البكري أبو عبد الله ، المسالك والممالك ، ج2 ، ص 656 .

[3]- التيجاني، الرحلة ، ص 127 .

[4]- الأندلسي ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ص 189 .

القبلة لا يزول عنهم الإسلام ويرثون ويورثون، في حين أن بني عبيد مجوس، زال عنهم اسم المسلمين فلا يتوارثون معهم ولا ينتسبون إليهم، وقطع دولتهم فرض" [1] .

هكذا أصبح الإباضية آخرا قريبا من المالكية السّنة من ذلك الآخر السياسي والعقيدي البعيد ممثّلا في الإسماعيلية، الذي أقام دولته بين أهل السّنة، في حين عجز الخوارج عن إقامتها إلاّ في التخوم والأماكن البعيدة.

ورغم أن سحنون ضيّق على الإباضية، إلاّ أنّ المالكية تمتعوا بحرية أكبر في دولة الإباضية، وذلك ما رواه **ابن الصّغير** مؤرخ الرُستميين، وهو مالكي عن محاورات مع علماء الإباضية في كثير من مسائل الفقه والعقيدة [2]، فقد تعايش الإباضية مع كل المذاهب،واجتمع الفقهاء وتناظروا واشتهت كل فرقة أن تعلم ما خالفتها فيه الفرق الأخرى، " ومن أتى إلى حلق الإباضية من غيرهم قرّبوه وناظروه ألطف مناظرة وكذلك من أتى من الإباضية إلى حلق غيرهم كان سبيله كذلك " [3].

فحاجة بني رستم إلى الحفاظ على دولتهم، جعلهم يقبلون الآخر المختلف، ويتعايشون معه، وذلك ما ظهر في سياسة الدولة في رعاية الإختلاف الفقهي والتعدد الإثني، فقد انصهر في المجتمع الإباضي الفرس والعرب والبربر وأهل السودان.

كان هذا ما يتعلق بالفقه كنموذج للإختلاف، ضمن نسق شامل يحوي السياسة والحُكم والمُجتمع كذلك؛ طبيعته وتركيبته البشرية، إضافة إلى مرجعيات الإختيار الفقهي من الماضي، في إطار الصراع حول اكتساب **السلطات** الرمزية (السياسية والعلمية) وحيازتها للدّفاع عن مشروعية البقاء، أمّا ما يتعلق بالعقيدة فقد اعتنقت الإباضية عقيدتها التي تأسسّت منذ انفصال عبد الله بن إباض عن الخوارج، وتبرأه من ابن الأزرق والأزارقة، فإلى أي حد استطاعت الإباضية أن تشّكل جهازا عقيديا مميّزا ومختلفا عن الفرق الدينية الأخرى ؟

---

[1]- ابن ناجي، معالم الإيمان، ص 29 .

[2]- إشارة إلى مناظرة ابن الصغير مع أبي الربيع سليمان الهواري الإباضي في الفقه .

[3]- ابن الصغير المالكي، أخبار الأئمة الرستميين، تحقق وتعليق: محمد ناصر وإبراهيم بحاز، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1406هـ ، 1986م ، ص 117.

العقيدة والكلام الإباضي : إشكالية الأسماء والصفات :

يشترك الإباضية مع المعتزلة في الكثير من الآراء في مسائل الكلام؛ كالقول بخلق القرآن ونفي رؤية الله بالأبصار في دار القرار، وبأنّ الأسماء هي عين الذات، ويتفقون مع أهل السّنة في أن طريق معرفة الله هو الشرع لا العقل، وهذا خلاف رأي المعتزلة والشّيعة الإثني عشرية ، يقول **أبو عمّار عبد الكافي** " إنّ حجة الله التي يبث بها فرض دينه على عباده فيما تعبدهم به من طاعة، وزجرهم به من معصيته، قد قامت على الناس من جميع البالغين بمعرفة رسل الله، التي أرسلها إلى خلقه، وأنّ الناس لن ينالوا شيئا من معرفة الله في الدلالة على توحيده، ولا من معرفة شيء من دينه إلاّ بتوفيق من الله على ألسنة رسله"[1] .

إلاّ أنهم بعد ذلك إقتضى التوحيد عندهم، أن الله واحد في ذاته وصفاته، وأن ذاته وصفاته شيء واحد؛ وهي عين ذاته، وذلك قول المعتزلة، وقد اشتهر الخلاف حول مسألة الأسماء والصفات، حول طبيعة الإسم؛هل هو نفس المسمى، أي الذات من حيث هي هي، أم هو الذات باعتبار أمر صادق عليها، عارض له ينبغي عليه ؟

ودليل الإباضية في أن الإسم عين المسمى قوله تعالى "**وما تعبدون إلاّ أسماء سميتموها**"[2] ، فإنه من المعلوم أنهم يعبدون ذات الصنم، ويتساءل الشماخي حول الفرق بين التسمية والإسم و المسمى ؟ ليجيب :

التسمية : فعل المسمّى، المعنى الموضوع له والإسم ما وضع ليتميّز به المسمى من غيره ، ويتعيّن أتم تعيين بدليل قوله تعالى: " **هو سمّاكم المسلمين من قبل** " [3].

فالله هو مُسم والمخاطبون مُسمون، والمسلمون هو الإسم [4] وهذا خلاف الأشاعرة الذين يرون أن الإسم ليس هو التسمية، تمهيدا لقولهم أن الأسماء ليست عين الذات، ولذلك سموا بالصفاتية، هذا الإسم الذي يشتركون فيه مع مدرسة السلف التي يمّثلها في العقيدة

---

[1]- عبد الكافي أبو عمار،الموجز في تحصيل السؤال وتلخيص المقال في الرد على أهل الخلاف ، تحقيق : عمار الطالبي ، الشركة الوطنية الجزائر ، 1398هـ ، ج2 ، ص 139 .

[2]- سورة يوسف ، الآية 40 .

[3]- سورة الحج ، الآية 78 .

[4]- الشماخي أبو العباس ، رسالة في الأسماء ، ج1 ، ص 02 .

"**الإمام مالك وأحمد بن حنبل وسفيان الثوري وداوود** بن علي الإصفهاني" [1] في مقابل **المُعّطلة**، وهو الإسم الذي أُطلق على المعتزلة بإعتبارهم يعطلون الصفات بموقفهم هذا. وخوفا من الوقوع في " الحلول " و" التبعض" و" الإفتقاد " قال الإباضية بأن صفاته هي عين ذاته الأزلية " ولا ينكشف هذا إلاّ بتحرر الذات المقدّسة عن الصفات الكلية فنقول في وصفه تعالى مثلا بالعلم والحياة والقدرة والسمع والبصر والإرادة وغيرها من صفاته تبارك وتعالى، أنها ليست بشيء زائد في ذاته، لئلا يلزم الحلول في ذاته، ولا زائد عن ذاته، لئلا يلزم التبعض في ذاته، ولا زائد على ذاته لئلا يلزم افتقاده إلى ما يزيد على ذاته فهو سبحانه وتعالى مثلا عالم لا بعلم يعلم به، وقادرلا بقدرة يقتدر بها، وهكذا في سائر صفاته، لأنه لو كان يعلم بعلم ويقدر بقدرة ؛ فلابد إمّا أن يكون ذلك العلم هو، فيقتضي أن يكون ذلك العلم هو الإله، وأن الإله هو العلم وهذا باطل، وإلاّ لجاز أن يكون العلم ربا لقوم والقدرة إلها لغيرهم، والإرادة معبودة الآخرين، وهكذا في بقية الصفات وهذا باطل لا يدعيه أحد،لأنه شرك ظاهر"[2]، كما يقول **الرواحي** الإباضي مستعيدا نفس الرؤية المعتزلية .

فخوفا من مشاركة الصّفات لله تعالى في القدمية، قال واصل بن عطاء بنفي صفات البارئ تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة في مقالته التي لم تكن بعد نضيجة كما يقول الشهرستاني[3] ، لتتوضح أكثر مع أبي الهذيل **العلاف** وإبراهيم **النظّام**، وللبرهنة على رأيه يستدّل الشماخي الإباضي بالنص من خلال قوله تعالى ﴿**ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها** ﴾ وقوله ﴿ **يلحدون في أسمائه**﴾ [4] وقوله ﴿**قل ادعوا الله أوادعوا الرحمن أيا ما تدعون فله الأسماء الحسنى**﴾ [5].

والتحقيق أن الخلاف لفظي، فإنه إن أريد بالإسم اللفظ فهو غير المسمى، وإن أريد به المعنى فهو عينه، ومن ثمّ اختار الإباضية القول بأن الإسم ليس اللفظ، وإنمّا مدلوله، وبهذا الإعتبار هو عين الذات .

---

[1]- الشهرستاني أبو الفتح ، الملل والنحل ، ج1 ، ص 105 .
[2]- الرواحي ناصر، نثار الجوهر في علم الشرع الأزهر، سلطنة عمان ، 1400هـ ، ج1 ، ص 23 .
[3]- الشهرستاني أبو الفتح ، الملل والنحل ، ص 67 .
[4]- سورة الأعراف، الآية 180 .
[5]- سورة الإسراء، الآية 110 .

ويرى الإباضية أن الأشاعرة " لمّا أثبتوا أن صفات الله متغايرة ومتعددة، ثم التمسوا لهذه المعاني محلا يحلّونها به، ومقاما يقيمونها فيه، فلم يجدوه لما كان الله في أزليته ليس معه شيء غيره، فلمّا لم يجدوا لها ما أقدموا عليه من القول بهذا مخرجا؛ سقط في أيديهم ورأوا أنهم قد ظلّوا، فتجاسروا على القول بأنها حالّة بالصانع جل جلاله، قائمة بذاته تعالى الله علوا كبيرا أن يكون محلا للأشياء" [1].

ومن ثمّ فإن الخلاف يكمن في تحديد المفاهيم والمصطلحات بين الحال والإسم والصّفة، فقد قال أبو الحسن[2] " البارئ تعالى عالم بعلم، قادر بقدرة، حيّ بحياة، مريد بإرادة متكلم بكلام، سميع بسمع، بصير ببصر " [3]، وهذه الصّفات أزلية قائمة بذاته، متكلّم بكلام قديم، ومريد بإرادة قديمة.

أمّا مدرسة السلف والتي تنبذ التأويل، والتي كانت تضم كل من عبد الله بن سعيد **الكلابي** وأبو العباس **القلانسي** والحارث بن أسد **المحاسبي** قبل أن يباشروا علم الكلام، وتلك المناظرة في مسألة الصلاح والأصلح والتي اختلف فيها أبو الحسن مع أستاذه، وانحاز إلى هذه الطائفة.

ويثبت السلف لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام، ولا يؤولون باعتبارهم ليسوا مكلّفين، بل التكليف ورد بالإعتقاد بأنه ليس﴿**كمثله شيء وهو السميع البصير**﴾ " [4] وقد قال ابن حزم، قال " وهو السميع البصير، ولم يقل أن له سمعا وبصرا

ولم يغضب مالك لأنه سُئل عن معنى الإستواء، بل لأنه سئل عن كيفية الإستواء، عندما قال "الإستواء معلوم،والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة "، ومن ثم فإن مدرسة السّلف تكتفي بالإيمان والتصديق، والإيمان في مثال قوله تعالى ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾ وقوله ﴿**خلقت بيدي**﴾ وقوله :﴿**جاء ربك والملك صفا صفا**﴾.

---

[1]- المحشي محمد ، حاشية على كتاب الوضع ، المطبقة البارونية القاهرة ، 1305 ، ص 41 .

[2]- أبو الحسن علي بن اسماعيل بن أبي بشر (260هـ-360هـ) : كان معتزليا ثم تراجع عن ذلك ، صعد منبره وجهر قائلا : من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني أنا فلان بن فلان كنت أقول بخلق القرآن ، وأن الله لا يّرى بالأبصار، وأن الشر علي ليس بقدر، وإني تائب مقلع معتقد الرد على المعتزلة .

[3]- الشهرستاني أبو الفتح ، المصدر نفسه ، ص 107 .

[4]- سورة الشورى، الأية 11.

أما الإباضية فلا تقف على ظاهر النصوص كما يفعل أهل الحديث وأهل السنة، بل تقوم بتأويلها اعتمادا على المجاز وعلى العرف اللغوي، وتفهم معنى قوله تعالى ﴿**هو الذي أنزل عليه الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات**﴾، كما فهمتها المعتزلة فتلك الواو هي واو عطف وليست واو استئناف، كما يستدلون على نزوعهم إلى التأويل بقول النبي (ص) " ما من كلمة إلاّ ولها وجهان فاحملوا الكلام على أحسن وجوهه، وقيل " لن يتفقه الرجل حتى يرى للقرآن وجوها" وقال الحسن : تعلموا العربية وحسن العبارة، وما من كلمة إلاّ ولها وجه وقفا وظهر وبطن، والمتشابه بذلك الذي يتفق لفظه ويختلف معناه" [1] .

فلو حُمل القرآن على ظاهره لتناقض ولأدى ذلك إلى الوقوع في التشبيه الذي تخشاه الإباضية، وبذلك تكون المشبّهة أحد خصومها في الأصل، وإن أقرّ الأشاعرة أن الله سبحانه وتعالى" يجيء يوم القيام ويقرّب من خلقه كيف يشاء"[2]، كما قال تعالى : ﴿**ونحن أقرب إليه من حبل الوريد**﴾ [3]، فإن الإباضية يفهمونها بمعنى قرب ملازمة القدرة في كل حين لا قرب المسافة والدّنو" [4]، وكذلك قوله تعالى ﴿**ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون**﴾ [5]، ففي جميع الحالات القرب له معنى المسافة.

ويعمد الإباضية إلى إحصاء النصوص ليطبّقوا منهج المقارنة وقياس معانيها بالمعاني المستعملة في اللّغة، وفلسفة التأويل بهذا الشكل تنطلق من سياق النص من خلال مجازات واستعارات اللّغة، فكل ما دلّ ظاهره على **التجسيم والتشبيه**، قبل معنى مرادفا له، وكمثال على ذلك الآيات التالية، قال تعالى: ﴿**وجاء ربك**﴾"[6] أي جاء أمر ربك. ﴿**ناكسوا رؤسهم عند ربهم**﴾ [7] أي خضوعهم لربّهم يوم القيامة.

---

[1]- تيبغورين بن عيسى، رسالة في أصول الدين ، ص 10 .

[2]- الأشعري أبو الحسن ، مقالات المسلمين واختلاف المصلين، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ، مكتبة النهضة المصرية ، 1389/ 1969 ، ط2 ، ج1 ، ص 348 .

[3]- سورة ق، الآية 16 .

[4]- الثميني عبد العزيز، شرح القصيدة النونية للشيخ أبي نصر فتح بن نوح الملوشائي النفوسي (ق7هـ/13م)، المطبعة العربية ، غرداية ، الجزائر ، 1981، ص 75-76.

[5]- سورة الواقعة ، الآية 85 .

[6]- سورة الفجر، الآية 22 .

[7]- سورة السجدة ، الآية 12 .

﴿**إني ذاهب إلى ربي سيهدين** ﴾ [1] أي ذهابه إلى حيث أمره به.

﴿**إنّ الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون**﴾ [2] أي معهم بالنصر والتوفيق السديد.

﴿**وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله** ﴾ [3] فالمعنى أنه في السموات والأرض.

﴿**عند مليك مقتدر**﴾ [4] أراد عنده في المنزلة والرّفعة والزُلفى .

﴿**فلما تجل ربه للجبل جعله دكا**﴾ [5] أي تجلى بآية من آياته ، فلم يطق الجبل حمل تلك الآية فصار دكا.

﴿**والأرض جميعا قبضته يوم القيامة**﴾ [6] أي القدرة والسلطان.

﴿**يقبض ويبسط**﴾ [7] أي يضيّق ويوسع[8].

﴿**إنما نطعمكم لوجه الله**﴾ [9] أي نريد ثواب الله .

﴿**فأينما تولوا فتم وجه الله**﴾ [10] يراد ثمّ توجيه الله .

﴿**والسمّاوات مطويات بيمينه**﴾ [11] دليل على القدرة ، ومطويات أي ذاهبات فانيات"[12].

﴿**خلقت بيدي**﴾ [13] أي توليت خلقه .

﴿**يد الله فوق أيديهم**﴾ [14] أي المنّة والقوة.

﴿**بل يداه مبسوطتان**﴾ [15] النعمة والقدرة[1].

---

[1]- سورة الصافات ، الآية 99 .
[2]- سورة النحل، الآية 128 .
[3]- سورة الزخرف، الآية 84 .
[4]- سورة القمر، الآية 55 .
[5]- سورة القمر، الآية 55.
[6]- سورة الأعراف ، الآية 143 .
[7]- سورة البقرة، الآية 145 .
[8]- الربيع حبيب،الجامع الصحيح المسند، تحقيق: إبراهيم أطفيش، المطبعة السلفية، ط2، 1969/1389، ج1، ص36
[9] - سورة الإنسان، الآية 09 .
[10]- سورة البقرة ، الآية 115 .
[11]- سورة الزمر، الآية 67 .
[12]- الرستاقي خميس، منهج الطالبين وبلاغ الراغبين، تحقيق سالم الحارثي، مطبعة عيسى الباي الحلبي وشركاه، ج1، ص 403 .
[13]- سورة ص، الآية 75 .
[14]- سورة الفتح ، الآية 10 .
[15]- سورة المائدة ، الآية 64 .

﴿**أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت**﴾ [2] بمعنى الكفاية والتدبير والثواب والجزاء والرزق والإحصاء لجميع أعمال المكلفين"[3].

﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾ استواء الملك والقدرة والإحاطة والتدبير [4].

[1]- الربيع بن حبيب ، الجامع الصحيح ، 32 ، ص 37 .
[2]- سورة الرعد ، الآية 33 .
[3]- الرستاقي خميس ، منهج الطالبين وبلاغ الراغبين ، ج1 ، ص 510 .
[4]- عبد الكافي أبو عمار ، الموجز ، ج1 ، ص 367 .

إشكالية الرؤية والمكان :

ومن ثم فستقول **الإباضية** مثل المعتزلة بأن الخالق لا يُرى في الدنيا ولا في الآخرة؛ لأن العين لا ترى إلاّ جسما أو قائما بجسم، ولأنه تعالى تنزه عن ذلك؛ امتنعت رؤيته واستحالت بالأبصار، وهذا على خلاف الأشاعرة والماتريدية والمشبّهة الذين يعتقدون أنّ الله يُرى بالأبصار في دار القرار، "فإذا جاز تعلق العلم به وليس في جهة؛ جاز تعلق الرؤية به، وكما جاز أن يُعلم من غير كيفية وصورة جاز أن يرى كذلك " [1].

ويستند الأشاعرة إلى قوله تعالى﴿**وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة**﴾ [2] أي رافعة أبصارها، هذه الآية التي يؤولها المعتزلة لغويا، حين يقولون أن ناظرة بمعنى منتظرة، و**إلى** ليس حرف جر بل مفرد آلاء، والآلاء هي النعم؛ ومن ثم يُصبح معنى الآية منتظرة لنعم ربّها، وذلك نفسه ما قالته الإباضية، فقد قال تعالى ﴿**لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار**﴾ [3] .

ومن الأدلة النصية على ثبوت الرؤية قول النبي **(ص)** "إنكم سترون ربّكم عيانا، كما ترون هذا القمر لاتضامون في رؤيته، أمّا الظاهرية فوافقت الأشاعرة في الإعتقاد وزادوا عن ذلك " أنّ الله تعالى يُرى بقوة غير هذه القوة " [4] ورغم وفرة النصوص المروية، إلاّ أن الإباضية ينفون الرؤية خوفا من التجسيد والجسمية والحيّز والمرئي" فالرؤية لا يمكن أن تكون إلاّ بإجتماع عدة شروط وهي : سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية، ومقابلته للباصرة في جهة من الجهات، وعدم غاية الصّغر، وعدم غاية اللطافة، وعدم غاية البعد وعدم غاية القرب، وعدم الحجاب الحائل، وأن يكون المرئي مُضيئا بذاته أو بغيره، ومعظم هذه الشروط لا تعقل إلاّ في جسم أو في عرضه، والله سبحانه وتعالى ليس بجسم ولا عرض" [5].

---

[1]- الغزالي أبو حامد ، إحياء علوم الدين، ص

[2]- سورة القيامة ، الآية 23 .

[3]- سورة الانعام ، الآية 103.

[4]- الأندلسي ابن حزم ، المحلى ، ج1 ، ص 34 .

[5]- السالمي عبد الله ، مشارق أنوار العقول ، تعليق : أحمد الخليلي ، تحقيق: عبد المنعم العاني ، ص 262.

كما يستدلون بقوله تعالى لموسى عليه السلام ﴿ **لن تراني**﴾ [1]، وهنا يقول **ابن القيم** [2] أن الله تعالى قال لموسى لن تراني" ولم يقل إنني لست بمرئي، ولا تجوز رؤيتي، فتعذرت الرؤية لضعف القوة الباصرة، فإن لم يقوى الجبل مع قوته وصلابته على قوة التجلي فكيف يقوى على ذلك البشر؟.

ما نستنتجه هو أنه بالرغم من أن الإباضية والمعتزلة يعيبون على الأشاعرة اعتمادهم على قياس الغائب على الشاهد في إثبات الرؤية، إلاّ أنهم هم كذلك استدلوا بالشاهد على الغائب على نفيها لأن الشروط التي اشترطوها علموها مما يشاهدون.

[1]- سورة الأعراف ، الآية 143 .

[2]- الجوزية ابن القيّم ، حادي الأرواح ، طبع دار الكتب العلمية ، بيروت ، ص 196 - 197 .

إشكالية الكلام وخلق القرآن :

هناك موقف كلامي اعتبر **مغاربيا** بالدرجة الأولى على مستوى مخيال الدولة العباسية وخلافتها في المشرق، وهو موقف محمد بن أفلح بن عبد الوهاب خامس الأئمة المسمى **أبواليقضان** الرستمي من خلال رسالته في القول **بخلق القرآن** (238هـ/852م) [1] فقد قبض عليه عمال الدولة العباسية لمّا كان يريد الحج؛ ونقلوه إلى بغداد حيث سُجن، وسوئل حول فحوى الرسالة وحقيقة التنظيم، وكان ذلك في زمن المتوّكل، وقد اعتمد الإمام الإباضي على حجج معتزلية محضة دون أن يعني ذلك إلغاء خصوصيات الآراء والأقوال بين الإباضية و المعتزلة في المسألة.

وقد اختلفت المذاهب الإسلامية في مسألة الكلام لأنها متشّعبة، فالحديث عن خلق القرآن هو بالضرورة حديث عن الحدوث والقدم، كما أنه حديث عن الصّفات؛ ومن هنا فإن القائلون بأن الصّفات هي عين الذات اعتبروا الكلام مخلوقا حادثا، والقائلون بأنها غير الذات اعتبروها الكلام غير مخلوق.

أمّا موقف مدرسة السلف فيعبّر عنه **ابن تيمية** مستعيدا موقف **أحمد بن حنبل** بأن الكلام غير مخلوق " فلم يزل الله مُتكلّما إن شاء وإن الكلام صفة كمال، ومن تكلم أكمل ممن لا يتكلم، كمّا أن من يعلم ويقدر أكمل ممّن لا يعلم ولا يقدر، ومن يتكلم بمشيئته وقدرته أكمل ممن يكون الكلام لازما لذاته، وليس له عليه قدرة ولا فيه مشيئة، والكمال إنمّا يكون بالصّفات القائمة بالموصوف لا بالأمور المباينة له،ولا يكون الموصوف متكلّما عالما قادرا إلاّ بما يقوم به الكلام والعلم والقدرة، وإذا كان ذلك؛ فمن لم يزل موصوفا بصفات الكمال أكمل ممّن حدثث له، بعد أن لم يكن متصّفا بها لو كان حدوثها ممكن، فكيف إذا كان ممتنعا ".

ليستنتج ابن تيمية أن الله تعالى لم يزل متكلما إذا شاء ولا يزال كذلك. وأن ما تكلم به الله فهو قائم به ليس مخلوقا منفصلا عنه،" فلا يمكن أن تكون الحروف التي هي مباني أسماء الله الحسنى وكتبه المنزلة مخلوقة لأن الله تكلم بها " [2].

---

[1]- الزركلي خير الدين، الأعلام ، مطبعة كوستاستوماس ، ط2 ، 1959 ، ج6 ، ص 265 .

[2]- ابن تيمية أحمد، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ، جمع وترتيب: عبد الرحيم بن محمد بن قاسم ، طبع المكتب التعليم السعودي بالمغرب ، ج2 ، ص 52.

ويقف **ابن حزم** نفس الموقف رغم الإختلافات بينه وبين ابن تيمية في عدّة مسائل فالقرآن كلام الله وعلمه غير مخلوق، عزوجّل مستدلاّ بقوله تعالى " **ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي الأمر**" فأخبر الله تعالى أن كلامه هو علمه لم يزل غير مخلوق[1]،وقد نفى ابن حنبل عن أبي حنيفة القول بالخلق، فقد كان يقول" إن القرآن كلام الله تعالى في المصاحف مكتوب، وفي القلوب محفوظ، وعلى الألسن مقروء وعلى النبي **(ص)** منزل، وقراءتنا له مخلوقة والقرآن غير مخلوق" [2]، إلاّ أن الخطيب البغدادي يرى أن ابن حنيفة قال بخلق القرآن[3]، ومهما يكن من موقف أبي حنيفة، فإن فلسفة تلميذه الماتريدي في المسألة تقوم على النظر في الكلام من حيث مستوياته على أساسين:

- كلام نفسي : وهو المعنى النفسي الذي يدور بخلد الإنسان، وليس له صوت.
- الصوت : وهو التعبير اللفظي في الكلام النفسي .

ومن ذلك اعتبر الماتريدية أن لله كلاما نفسيا، وعدوه صفة أزلية قديمة قائمة بالذات كما أثبتوا له كلاما لفظيا، وعدوه حادثا مخلوقا، لأن الألفاظ تنقضي بمجرد النطق بها فمعاني القرآن قديمة ثابتة لدى الله تعالى، ثم يخلق عليها كمثل الكتب السماوية، وحتى وإن وافقت الماتريدية المُعتزلة في أن الكلام مخلوق، إلاّ أنها وافقت كذلك الأشاعرة في إقرار الكلام النفسي واللّفظي، وخالفتها في القول باستحالة سماعه .

فقد قالت المعتزلة أن الكلام مخلوق، وقال **النّظام** هو عرض ولا عرض إلاّ الحركة، وأنّ الكلام جسم، والجسم صوت مقطع مؤلف مسموع، وهو فعل الله وخلقه، وإنمّا يفعل الإنسان القراءة والحركة وهي غير القرآن.

وقد اختلف المعتزلة في مكان وجوده؛ فإذا كان النظّام يرى استحالة تواجده في أماكن كثيرة أو في مكانين في وقت واحد، وبأنه في المكان الذي خلقه الله فيه، فإن أبو الهذيل **العلاّف** البصري يرى أنه يمكن أن يوجد الكلام في أماكن كثيرة [4] في وقت واحد؛ فإذا تلاه تال فهو يوجد في تلاوته وكذلك إذا كتبه كاتب وجد مع كتابته، وكذلك إذا حفظه حافظ وجد مع حفظه، فهو يوجد في الأماكن بالتلاوة والحفظ والكتابة .

---

[1]- الأندلسي ابن حزم ، المحلي ، تحقيق : أحمد محمد شاكر ، دار الفكر ، ج1 ، ص 31 .

[2]- النعمان أبو حنيفة ، الفقه الأكبر، شرح أبي المنتهى ، دار المعارف النظامية في الهند ، حيدر أباد ، 1321 ه، ص 109.

[3]- البغدادي الخطيب ، تاريخ بغداد ، ج13 ، ص388 .

[4]- الشهرستاني أبو الفتح ، الملل والنحل ، ص70-71 .

أما الأشعري فقد قسّم الكلام مثل الماتريدي إلى نفسي ولفظي .

الكلام النفسي : فهو قديم أزلي .

الكلام اللفظي : هو ما يسمع وما يكتب.

وبذلك يعتبر الأشعري أن " الكلام معنى قائم بالنفس، سوى العبارة والألفاظ المنّزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام دلالة على الكلام الأزلي، والدلالة مخلوقة محدثة بينما المدلول قديم أزلي (وهو الكلام)، ومن ثم فهناك فرق بين القراءة والمقروء والتلاوة والمتلو ،كالفرق بين الذكر والمذكور ،فالذكر محدث والمذكور قديم"[1].

فالأشعري وأتباعه " زعموا أن كلام الله تعالى صنعة قديمة يعبّر عنها بهذه الحروف والأصوات " [2] على حد قول **الرازي**، ومادام الكلام صفة لله من صفات الذات ومادام صفة فهو قديم، وإذا علمنا أن الصفة زائدة عن الذات عند الأشاعرة في مسألة الأسماء والصفات ؛ فإنه ليس مخلوق.

وإذ وافقت الأشاعرة الماتريدية في اعتبار الكلام النفسي؛ إلاّ أنهما اختلفا في إمكانية/جواز سماعه، حيث يُنكر الماتريدية سماعه، وقياسا على قول الأشعري في الرؤية فيجوز سماعه " فإذا كان كل موجود يصح أن يرى، فالكلام موجود كذلك يصح أن يسمع"[3]

وعن المدرستين يقول **الجعفري** علي ناصر معبّرا عن موقف الجعفرية والإمامية الزيدية "فإذا كان القول بحدوثه يوجب الكفر، كما ذهب إلى ذلك أبو حنيفة وتلميذه أبو يوسف، فالقول بقدمه أولى بإيجاب الكفر"[4] هكذا يقف الشيعة إلى جانب قول أبوحنيفة؛ فالقول بقدم الكلام هو قول بتعدد القدماء، وذلك يوجب الكفر، ومن ثم فالقرآن مخلوق في رأيهم .

أما الإباضية فقد اختلفوا في القول في هذه الإشكالية، حيث أن هناك من إباضية المشرق من لا يقول بخلق القرآن، أما إباضية المغرب فقد غلب عليهم القول بالخلق، وتبنت القول كعقيدة دولة، وما حادثة أبو اليقضان الرستمي مع العباسيين التي أوردناها قبل هذا إلاّ دليل على ذلك.

---

[1]- الشهرستاني أبو الفتح ، المصدر نفسه ، ص 108 .

[2]- الرازي فخر الدين، التفسير الكبير، المطبعة البهيّة المصرية ، 1357هـ/1938م ، ج27 ، ص 187.

[3]- الشهرستاني أبو الفتح ، المصدر نفسه ، ص 114 .

[4]- الجعفري محمد، أصول الدين الإسلامي ، منشورات المكتبة العصرية ، صيدا ، بيروت ، 137

وإن استدّل من يرفض مقولة الخلق بقوله تعالى ﴿**ألاّ له الخلق والأمر**﴾ [1]، قال الخلق والأمر ثابتان جميعا له، إلاّ أنه عزل الخلق عن الأمر، فالخلق كله غير الأمر، والأمر القرآن، وهو خارج عن الخلق، ولو كان مفهوم الخلق شاملا للكلام لقال " ألاّ له الخلق " ولم يذكر الأمر قال تعالى ﴿**ذلك أمر الله أنزله إليكم**﴾ "[2]، فإن الإباضية يرون أن الخلق داخل في الأمر"وإنمّا خص بالذكر لمزيته، فالأمر والتصرف في الكائنات وتصرفّه فعل منه خلق ومنه إفناء، والقرآن داخل في الخلق"[3].

ويدّعمون رأيهم الذي يوافق المعتزلة بقوله تعالى " وكان أمر الله قدرا مقدورا " [4] ، فهل هذا الأمر القرآن أيضا ؟ فإن كان كذلك فقد جعله مقدورا فهو مخلوق، وإن جعله غير القرآن؛ فلماذا يجعل تارة الأمر القرآن وتارة غير القرآن تحكما بلا مرجّح لتفسيره بالقرآن في قوله تعالى ﴿ **ألاّ له الخلق والأمر** ﴾ ؟

ويستدل الإباضية على خلق القرآن بقوله تعالى ﴿**ذلكم الله ربكم لا إله إلاّ هو خالق كل شيء**﴾[5]،أي بما في ذلك القرآن، وخالفوا من استنتج من قوله تعالى﴿**الرحمن علم القرآن خلق الإنسان**﴾ "[6] أن القرآن قرن بالتعليم والإنسان بالخلق، ولولا أن القرآن قديم لقال خلق القرآن والإنسان، ومادام قديم فهو ليس مخلوق[7].

إلاّ أنّ الله يُخبر بما يشاء، فأخبر هنا بتعليم القرآن امتنانا وذكرا للنعمة، ويستدلون بقوله تعالى في موضع آخر ﴿**في ذلك أمر الله أنزله إليكم** ﴾ ولم يقل خلقه، فلا يلزم ألاّ يكون مخلوقا كل ما يرد ذكره بالخلق، وإنمّا أراد كما يقول **محمد اطفيش**؛ أنه أنزل إليكم معاني القرآن بألفاظ القرآن أمّا ذاته وصفاته فلا تتنزل" [8] وكذلك قوله تعالى ﴿**إذ قضينا إلى**

---

[1]- سورة الأعراف، الآية 54 .
[2]- سورة الطلاق، الآية ، 05 .
[3]- اطفيش محمد، شرح الدعائم ، شرح على بعض منظومات ابن النظر العماني ، طبعة حجرية، 1325هـ، ج1، ص 243.
[4]- سورة الأحزاب، الآية 38 .
[5]- سورة الأنعام ، الآية 102 .
[6]- سورة الرحمن، الآية 1-2 .
[7]- اطفيش محمد، الدعائم، ص242 .
[8]- اطفيش محمد، المصدر نفسه، 242.

موسى الأمر﴾[1] فلا يلزم أن يكون مخلوقا لمّا قال قضينا ولم يقل خلقنا، فله أن يذكر المخلوق بما شاء من خلق ومن غير خلق .

والخلاف في اللغة وفقه اللغة يعود إلى مرونة الألفاظ وقابليتها لمعني عدة[2]، والكلمات ليست هي الأشياء عند فوكو، وكنموذج لذلك ما يحيط بمعاني **الخلق والجعل والحدث (الإحداث)** فما هو الفرق بينها؟

الخلق: أصله التقدير المستقيم، ويُستعمل في إبداع الشيء من غير أصل واحتذاء" [3]، قال تعالى" **خلق السموات والأرض**" [4] أي أبدعهما بدلالة قوله " **بديع السموات والأرض**" [5] كما يُستعمل في إيجاد الشيء من الشيء ﴿**خلقكم من نفس واحدة**﴾[6]، وعليه فما كان بمعنى الإبداع، لا يكون إلاّ لله تعالى، ولهذا فصل بين نفسه وبين غيره، فقال سبحانه "**أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذّكرون**"[7]، أما ما كان فبالإستحالة إلى غيره في حالات علمها هو لحكمته كمعجزة موسى عليه السلام.

والخلق في اللغة على وجهين أحدهما في معنى التقدير؛ قال الشاعر:

ولأنت تفري بعض ما خلقت وبعض القوم يخلق ولا يفري

والوجه الثاني في الكذب قوله تعالى:" **وتخلقون إفكا**"[8].

أمّا قوله تعالى ﴿**فتبارك الله أحسن الخالقين**﴾ [9]، دليل على صحة وصفه غيره بالخلق، وإن قيل أن معناها أحسن المدّبرين، فكأنمّا قيل أن هناك مبدعين موجدين غيره، تعالى أن يشركه غيره في الإبداع، ويستدل الإباضية عل ذلك بقوله تعالى: ﴿**خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم**﴾ "[10].

---

[1]- سورة القصص، الآية 44.
[2]- هيدغر مارتن، السبيل نحو الكلام ضمن إنشاء المنادى، ص 40.
[3]- الرواحي ناصر، نثار الجوهر في علم الشرع، الأزهر، سلطنة عمان، 1400هـ، ج1، ص4.
[4]- سورة الأنعام ، الآية 01.
[5]- سورة البقرة: الآية 117.
[6]- سورة النساء: الآية 01.
[7]- سورة النحل: الآية 17.
[8]- سورة العنكبوت: الآية 17.
[9]- سورة المؤمنون: الآية 14.
[10]- سورة الرعد ، الآية 16 .

الجعل: والجعل كذلك بمعنى الخلق عند الإباضية ويستدلون بقوله تعالى﴿**إنا جعلناه قرآنا عربيا**﴾ "[1]، **وقوله** ﴿**ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا**﴾[2].

﴿**هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه**﴾[3].﴿**وجعل منها زوجها**﴾ "[4] ﴿**أمن جعل الأرض قرارا وجعل خلالها أنهارا وجعل لها رواسي**﴾ "[5].

فلا فرق بين الجعلين؛ والقرآن مجعول محدث فهو مخلوق .

الحدث: ويستدلون على ذلك بقوله تعالى: ﴿**ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلاّ استمعوه وهم يلعبون**﴾ "[6]، ﴿**ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث إلاّ كانوا عنه معرضين**﴾ "[7]، والقرآن ذكر كما قال تعالى ﴿**وقالوا يا أيها الذين نزل عليك لذكر إنك لمجنون**﴾ "[8]، والذكر محدث ليستنتج الإباضية أن القرآن محدث بالضرورة.

[1]- سورة الزخرف، الآية 03 .
[2]- سورة الشورى، الآية 52 .
[3]- سورة يونس، الآية 67 .
[4]- سورة الأعراف، 189 .
[5]- سورة النمل، الآية 610 .
[6]- سورة الأنبياء، الآية 02 .
[7]- سورة الشعراء، الآية 05 .
[8]- سورة الحجر ، الآية 06 .

ويبين الجدول التالي عملية الإحصاء التي يجريها أبو عمار عبد الكافي لنصوص القرآن الكريم ليبيّن رؤية الإباضية وفهمها للمسألة التي تبدو مفهومية و عقيدية في الأن نفسه.

قال تعالى في "القرآن"	قال تعالى في " غير القرآن " من الخلق
﴿**وإنا جعلناه قرآنا عربيا**﴾ الزخرف: 03.	﴿**وجعلنا الليل والنهار آيتين**﴾ الإسراء 12.
	﴿**وجعلنا السماء سقفا محفوظا**﴾ الأنبياء 32.
	﴿**وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا**﴾ يونس05
﴿**إن أنزلناه في ليلة القدر** ﴾ القدر: 01.	
﴿**إن نحن نزلنا الذكر**﴾ الحجر09.	﴿**وأنزلنا الحديد فيه يأس شديد**﴾الحديد 25
﴿ **وإنا له الحافظون**﴾ الحجر 09.	﴿**وأنزل الحكم من الأنعام أزواج**﴾ الزمر02.
	﴿**وحفظناهم من كل شيطان رجيم** ﴾ الحجر17.
﴿**ما يأتيهم من ذكر ربهم محدث إلاّ استمعوه وهم يلعبون**﴾ الأنبياء02.	﴿**ومن الناس من يشتري لهو الحديث**﴾ لقمان06.
﴿ **أو يحدث لهم ذكرا**﴾ طه 113.	
﴿**أفمن هذا الحديث تعجبون**﴾الزمر 23.	﴿**والنخل والزرع مختلفا أكله والرمان متشابه وغير متشابه** ﴾ فصلت3.
﴿ **هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات**﴾ " آل عمران07.	
﴿ **فيتبعون ما تشابه منه** ﴾ الأنعام 141.	﴿ **وكل شيء فصلناه تفصيلا**﴾ التوبة 06.
﴿**ولقد جئناكم بكتاب فصلناه عن علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون**﴾ الأعراف 52	﴿**وقد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها**﴾ المجادلة01.
﴿ **إن سمعنا كتاب أنزل بعد موسى** ﴾ " الجن01	﴿**يستمعون القول فيتبعون أحسنه**﴾ الأعراف 52.
﴿**إن سمعنا قرآنا أعجميا يهدي إلى الرشد**﴾ المجادلة 01.	﴿ **أولئك على هدى من ربهم** ﴾ البقرة 05.
﴿**هدى ورحمة لقوم يؤمنون**﴾"آيات بينات" البقرة 99.	
﴿ **آية للناس** ﴾ مريم 21.	﴿ **ولنجعل آية للناس** ﴾ البقرة259.
	﴿ **وجعلنا الليل والنهار آيتين**﴾ الإسراء12. [1].

[1]- أبو عمار عبد الكافي، الموجز، ج2، ص 134 - 136 .

لا منزلة بين المنزلتين : إشكالية الفعل الإنساني والقدر :

أهم مسألة خالف فيها الإباضية المعتزلة هي قولهم باللامنزلة بين المنزلتين؛ فالإيمان والكفر ضدان لا يجتمعان كالحركة والسكون، فلا يعقل أن يكون العبد مؤمنا و كافرا في وقت واحد، فهو إمّا مؤمن أو كافر، فلا منزلة بين الكفر والإيمان، ويستدلون بقوله تعالى: ﴿**هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن**﴾ [1]وقوله تعالى:﴿**إما شاكرا وإما كفورا**﴾"[2]، وذلك خلافا للمعتزلة الذين جعلوا الفسق منزلة بين الإيمان والكفر، فقالوا أنه "كالأبلق لا يسمى لما به من السّواد أبيض ولا يسمى لما به من البياض أسود" [3].

فمنذ أن اعتزل **واصل** بن عطاء (ت131 هـ) حلقة الحسن البصري وقال بالمنزلة بين المنزلتين في مسألة مرتكب الكبيرة، تأسّس الخلاف هو حول مصير مرتكب الكبيرة، فخالف الإباضية مذهب الأشعرية، الذي يقول أنه مؤمن بتوحيده، لكنه فاسق بكبيرته، وحيث أنه مؤمن فثوابه الجنة ولو عصى، أي أنه لا يخلّد في النار كما قالت المعتزلة وأوجب الإباضية له الخلود، لأنه كافر غير تائب، وأخرج المعتزلة مرتكب الكبيرة من الكفر لكن قالوا: " لم نسمه مؤمنا لأن هذا من أسماء المدح" [4] ، وليس بكافر لأنه موّحد وفيه بعض الإيمان وصاحب طاعات كثيرة .

أمّا المرجئة فيرون أنه لا يضّر مع الإيمان معصية ولا مع الكفر طاعة، "فأبطلوا فائدة الحلال والحرام"[5]، أمّا أهل السّنة فيرون مرتكب الكبيرة لا يخرج عن ملة الإسلام وإنمّا هو فاسق بمعصيته، ولا يكفّر بها إن مات على التوحيد، وإنمّا هو واقع تحت المشيئة في الدار الآخرة، إن شاء الله عذبه وإن شاء رحمه، وقد وضع ذلك الشيخ الصابوني في عقيدة السلف في قوله: " يعتقد أهل السنة أنّ المؤمن وإن أذنب ذنوبا كثيرة صغائر كانت أو كبائر،فإنه لا يكفّر بها،وإن خرج من الدنيا غير تائب منها ومات على التوحيد والإخلاص، فإن أمره إلى الله عز وجل ،إن شاء عفا عنه وأدخله الجنة يوم القيامة، سالما

---

[1]- سورة التغابن ، الآية 02 .

[2]- سورة البلد ، الآية 10 .

[3]- يحي علي، الإباضية بين الفرق الإسلامية عند كتاب المقالات في القديم والحديث ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط1، 1976 ، ص 315 .

[4]- البغدادي عبد القادر، الملل والنحل تحقيق : ألبير ناصر نادر ، دار الشروق ، بيروت ، ط2 1970 ، ص83.

[5]- قاسم الشماخي ، القول المتين في الرد على المخالفين ، مطبعة مجلة المنار الإسلامية ، بمصر 1324هـ، ص63.

غانما غير مبتلى بالنار، وإذا شاء عذّبه و لم يخلّد في النار بل أعتقه وأخرجه منها إلى نعيم دار القرار"[1] .

وما يميّز الإباضية كذلك تفريقهم بين كُفر النعمة وكُفر الشرك، ومُرتكب الكبيرة كفر كُفر نعمة، وكفر الشرك مخلّد في النار، مصداقا لقوله تعالى:﴿**إنّ الله لا يغفر أن يُشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن شاء**﴾ [2]، بينما قالت الأزارقة من الخوارج أنه مشرك كافر، وقد كان عبد الله ابن إباض قد تبرأ من الأزارقة في رسالته لعبد الملك بن مروان [3]، "غير أنّا نبرأ من ابن الأزرق وصنيعه وأتباعه"[4]، والخوارج عند ابن إباض ليسوا هم الأزارقة والنجدات والصفرية فقط، بل هم "أصحاب عثمان الذين أنكروا عليه ما حدث من بدعته وفارقوه، وهم أصحاب الزبير وطلحة حين نكثا، وأصحاب معاوية حين بغى، وهم أصحاب علي بن أبي طالب حين بدلّ حكم الله، فهم فارقوا هؤلاء كلهم، وأبوا أن يقروا بحكم البشر" [5].

إلاّ أنّ أبو يعقوب يوسف الورجلاني (ت570هـ) ضيّق من زمرة الخوارج في العقيدة الإباضية، حيث يرى أن "زلة الخوارج نافع بن الأزرق وذويه"[6] حين تأول قوله تعالى: ﴿**وإن أطعتموهم إنكم لمشركون**﴾ فأثبتوا الشرك لأهل التوحيد، وهذا معناه أن الخوارج أصبحوا في نظر الإباضية هم الأزراقة والنجدات والصفرية فقط .

إلاّ أن الأستاذ علي يحي معمر كنموذج للإباضية المعاصرة، فله رأي مخالف لكلا الرأيين؛ حيث يرى أن كلمة خروج لم تكن معروفة أيام صفين، " فلا يمكن اعتبار قتلة عثمان ولا جيشي علي ومعاوية، ولا ابن فندين من الخوارج، وحتى الفرق التي تعتبر من الخوارج كالأزارقة والنجدات، لم تكن قد تميزت بعد عن المُحّكمة " ويستدل على ذلك بحديث أم نافع بن خليفة"[7]،أن الناس يومئذ على ثلاثة أصناف، صنف جبابرة وأتباعهم،وصنف فساق يشربون النبيذ ويضيّعون الصلاة، وليس هناك صفرية ولا أزارقة

---

[1]- الصابوني، عقيدة السلف وأصحاب الحديث ، تحقيق : نبيل السبكي ، ص 71 .
[2]- سورة : النساء ، الآية : 48
[3]- الرسالة ملحقة بالبحث ص : 260
[4]- الحارثي سالم ، العقود الفضية في أصول الإباضية ، ص 135.
[5]- الحارثي سالم ، المصدر نفسه ، 134-135 .
[6]- الوجلاني يوسف ، الدليل والبرهان لأهل العقول ، ج1 ، ص 15 .
[7]- يحي علي ، الإباضية بين الفرق الإسلامية ، ص 384

ولا شكاك وإنمّا الذين يسمّون القراء، وهم تلك الفئة لعبت دورا مهما في الأحداث السياسية والإختيارات العقيدية .

وترتبط الإشكاليات بشكل منطقي(الأسماءوالصفات/خلق القرآن)(المكان/الإستواء)،(الفعل الإنساني/القدر) نظرا لإرتباطها داخل الفضاء المفاهيمي/العقيدي المشترك،وإن كان الإباضية قد اختلفوا مع الأشاعرة في مصير مرتكب الكبيرة، فإنهم وافقوهم في أن أفعال الإنسان مُضافة إليه عن طريق الكسب، وأثبتوا الإستطاعة للإنسان على الفعل، ووافقوهم كذلك في أن هذه الإستطاعة تحدث مع الفعل لا قبله، وأنها موّجهة للفعل بعينه، ومن ثمّ قولهم أن الله سبحانه وتعالى هو خالق الأفعال وأن الإنسان مكتسب لها، ولأنه مكتسب لهذه؛ فإنه مسؤول على كل فعل من أفعاله،إلاّ أن إباضية نفوسة استخدموا مصطلح **الجبل**؛وهو مفهوم إعتقادي ينم عن خصوصية مغاربية.

وقبل الحديث عن مفهوم "الجبل"، لابأس أن نشير إلى أن ما يميّز تاريخ العقيدة الإباضية كذلك هو أنها متطوّرة وحركية في فهمها للمسائل العقدية، وفي تحديد مواقفها داخل كل مرحلة تاريخية، وما يتعلق بها من ظروف سياسية، وبتوزيع **السلطة العلمية** بين المذاهب والتيارات بشكل تفاعلي بين المغرب والمشرق، فقد جمع المجتمع في البصرة عناصر شتى: عرب وفرس وهند ومعتزلة وحنفية وأشاعرة، فطبيعي أن يُثرى النقاش بشكل واسع.

ويعود القول بالقدر إلى معبد بن عبد الله **الجهني** البصري (ت80هـ-731م)، والذي سمع الحديث عن ابن عباس وعمران بن حصين وغيرهما، و"انتقل من البصرة إلى المدينة ونشر مذهبه بها إلاّ أن **عبد الملك بن مروان** صلبه وقتله بدمشق" [1]، وقيل قتله **الحجاج**، وعن **الجهني** أخذ **غيلان** بن مسلم الدمشقي (105هـ/723م)، الذي تنسب إليه فرقة الغيلانية؛ وكان يقول بالقدر خيره وشره من العبد كما يقول الشهرستاني؛ صُلب على باب كيسان هو الآخر بدمشق في عهد هشام بن عبد الملك (71-125هـ/690-743م) وقيل أن الإمام الأوزاعي هو من أفتى بذلك .

أما القول بالجبر فيعود إلى **الجهم** بن صفوان (128هـ-745م) من موالي بني راسب والجهم "من الجبرية الخالصة التي لاتثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا، في مقابل

[1]- الزركلي خير الدين ، الأعلام ، ج8 ، ص 177.

الجبرية المتوسطة، التي تثبت للعبد قدرة غير مُؤثرة أصلا " [1] ، والإنسان لا يقدر على شيء عند الجهم، ولا يوصف بالإستطاعة، وإنمّا هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنمّا يخلق الله تعالى الأفعال فيه، وتنسب إليه مجازا، وقد قتل بأمر من "**نصر بن سيار** في آخر ملك بني أمية" [2].

وقد أخذ هذا المذهب عن **الجعد بن درهم** (ت118هـ/736م) من الموالي، الذي عمل كمؤدب أو مربي **لمروان** بن محمد، ولذلك يلقب مروان بالجعدي؛ لأنه تعلم منه مذهبه، في القول بخلق القرآن والقدر، والقدر هنا بمعنى الجبر .

أمّا الحنابلة أو مذهب أهل السُنة والجماعة كما يسميه **ابن تيمية**، فاعتبر العبد فاعل على الحقيقة بمشيئته وإرادته، ولكنها لا تخرج عن مشيئة الله وقدرته، فأفعال العباد تكون من الله خلقا وتقديرا، وهي من العباد كسبا، " فإذا أطاع العبد كان ذلك نعمة، وإن عصى كان مستحقا للذّم والعقاب، وكان لله عليه الحُجة البالغة، ولا حُجة لأحد على الله تعالى، وكل ذلك كائن بقضائه وقدره ومشيئته، لكن يحب الطاعة ويأمر بها ويثيب أهلها على فعلها ويكرمهم، ويُبغض المعصية وينهى عنها، ويعاقب أهلها ويُهينهم، وما يصيب العبد من النعم فالله أنفع بها عليه، وما يصيبه من الشر فبذنوبه ومعاصيه" [3] ، وذلك نفسه ما يسمى **الكسب** الذي تبناه الأشعري وكذلك الماتريدي والذي قالت به الإباضية كذلك .

وقد ردّ أبو عمار الإباضي في مؤلفه **آراء الخوارج الكلامية**، على كل من القدرية والجبرية من خلال مفاهيم الحركة والسكون والحدوث والجواز، وكذلك من خلال المشيئة والعلم؛ الذين لايبقيان على معنى الكسب والإختيار في **رأي** الجبرية، حين يقول "الذي سألتمونا عنه ، من هذا أنه ليس في قولنا الله شاء لجميع ما يكون من الخلق عمل العباد وغيره، وأنه عالم بجميع ذلك، وليس شيء بخارج من علمه ولا مجاوز لإرادته ومشيئته، مما يوجب أن يكون الله مكرها للعالمين على أعمالهم، ولا جابرا لهم على ما يكون منهم من اختيارهم .

كما أنا وإيّاكم جميعا نقول: إنّ الله عالم بجميع ما يحدثه في خلقه، ومريد لما يقدره عليهم، ولا يكون من ذلك إلاّ ما علم وأراد، وليس في ذلك أيضا ما يوجب أن يكون الله

---

[1]- الشهرستاني أبو الفتح، الملل والنحل ، ص 99 .

[2]- الزركلي خير الدين، المصدر نفسه ، ج1 ، ص 138 .

[3]- ابن تيمية أحمد، مجموع الفتاوى ، ج 8 ، ص 63 .

جل جلاله مجبورا على أفعاله في خلقه، ولا مضطرا عليها إذا كان لا يجاوز شيء من ذلك علمه ولا إرادته، وليس العلم والإرادة، بالذين يجبران أحدا على فعل ما فعل، ولا بمانعين له عن فعل ما لم يفعل" [1] .

من خلال هذا النص يتبيّن أن الفكر الإباضي يميّز بين المشيئة وبين الجبر، وبذلك يفسح المجال لإختيار الإنسان الذي يتميز عن أفعال الإضطرار" ولتتجلى الحكمة الإلهية من الأمر والنهي والثواب والعقاب" [2].

وتروي المصادر الإباضية أن **واصل بن عطاء** صاحب **عمرو بن عبيد** (144هـ/761م) كان يتمنى لقاء **أبو عبيدة** شيخ الإباضية ويقول لو قطعته قطعت الإباضية، فبينما هو في المسجد الحرام ومعه أصحابه إذ أقبل أبو عبيدة ومعه أصحابه، فقيل لواصل: هذا أبو عبيدة.

قال: نعم، أنت الذي بلغني أنك تقول أن الله يُعذّب على القدر.

قال أبو عبيدة: ما هكذا قلت؛ لكن قلت **أن الله** يعذب على المقدور.

فقال أبو عبيدة : وأنت واصل بن عطاء.

قال: نعم.

قال: أنت الذي بلغني عنك أنك تقول **أن الله** يعصى بالإستكراه.

قال: فنكس واصل رأسه، فلم يجب بشيء،ومضى أبو عبيدة، وأقبل أصحاب واصل على واصل يلومونه ويقولون كنت تتمنى لقاء أبي عبيدة، فسألته فخرج وسألك فلم تجب، فقال واصل: " ويحكم بنيت بناءا منذ أربعين سنة فهدمه، وأنا قائم فلم أقعد، ولم أبرح مكاني"[3].

وأهمّ المناظرات تلك التي جرت بين المهدي النفوسي[4]، الذي جلبه الإمام عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم ليُمثّل الإباضية في مناظرة أحد المعتزلة من الواصلية، و يكتفي أبو زكرياء بإعطاء صورة عامة عن حيثيات هذه المناظرات الحادة دون ذكر نصها،" **فقد كان الناس يعلمون ما يقولون؛ فلم يفلح أحد على صاحبه ، ثم إنهما دخلا في ضنون**

---

[1]- عبد الكافي أبو عمار، آراء الخوارج الكلامية(الموجز)، ج1 ، ص 85 .

[2]- الجعبيري فرحات، البعد الحضاري للعقيدة الإباضية ، كلية الأداب ، تونس ، ص 447 .

[3]- الدرجيني أبو العباس، طبقات المشايخ في المغرب،ج 2، ص 246 .

[4]- من إباضيي نفوسة، اشتهر بحضور البديهة وقوة الحجة، وإقناع الخصوم في المناظرات ولم نعثر على نصوص مناظراته.

العلم، فخفي ذلك عمّن حضرهما، غير أن الإمام يعلم ما يقولان حتى صار كلاهما عند جماعة من حضرهما، كالصفق بين الحجر، عند الإمام وعند غيره، فما كان بأوشك أن غلبه المهدي" [1].

ويروي **البرادي** مناظرة أخرى يبدو أن المعتزلي تقبل إجابة **ابن اللمطي** الإباضي بشيء من الإشفاق بعد أن استعمل ابن اللمطي ذكائه، يقول: اجتمع جمع من المعتزلة والإباضية بنهر مينة، اجتمعوا فيه للمناظرة، " فلما ضمهم المكان نادى زعيم المعتزلة يا عبد الله... فقال اللمطي: لبيك.

فقال: هل تستطيع الإنتقال من مكان لست فيه إلى مكان أنت فيه؟

قال: لا.

قال: فهل تستطيع الإنتقال من مكان أنت فيه إلى مكان لست فيه؟

فقال: إذا شئت فعلت، فقال:خرجت منها يا ابن اللمطي"[2]

والأمثلة كثيرة على ذلك؛ فقد وافق الإباضية المعتزلة في القول بخلق القرآن لكن خالفوهم في مسألة الفعل الإنساني.

وقد تميّز إباضية جبل بن نفوسة عن بقية الإباضية في إشكالية الفعل الإنساني والقدر بقولهم "**بالجبل**"؛ والجبل لغة هو الخلق، نقول جبل الله الخلق، أي خلقهم، وورد في الأثر "جبلت القلوب على حب من أحسن إليها" [3] .

ومعنى كونهم مجبولون على أفعالهم، **أنهم مخلقون على أن يفعلوا ما علم الله أنهم يفعلونه قبل أن يخلقهم**، بمعنى أنهم مجبورون عليه، فهو ميل طبيعي لتنفيذ ما يعلمه الله واستدلوا على ذلك بقوله تعالى ﴿**واتقوا الله الذي خلقكم والجبلة الاولين**﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿**فاطر السموات والأرض**﴾ بمعنى الخلق، وقوله: ﴿**فطرة الله التي فطر الناس عليها**﴾ [5]، أي خلق الناس عليها، وقوله تعالى: ﴿**بل طبع الله عليها بكفرهم**﴾ [6]

---

[1]- أبو زكرياء يحي بن أبي أبكر: كتاب، سيرة وأخبار الأئمة، تحقيق: إسماعيل العربي، المكتبة الوطنية، الجزائر،1399هـ/1979م ، ص 71.

[2]- البرادي ، الجواهر المنتقاة ، طبعة حجرية ، ص 179 .

[3]- ابن منظور محمد ، لسان العرب ، بيروت .

[4]- سورة الشعراء ، الآية 184 .

[5]- سورة الأنعام ، الآية 14 .

[6]- سورة النساء ، الآية 155 .

فالقلوب مطبوع عليها بالكفر الذي فعلوه واكتسبوه،لا على ما قالت الجهمية أنهم مجبورون عليه.

ويميّز الإباضية بين مفهوم " الجبل" ومفهوم "الجبر"؛ والجبل متعلق بالإنسان فقط أمّا الطبيعة فليست مجبولة على شيء، "فالإنسان ينتقل من الحب إلى البغض،أمّا فعل الطبيعة فلا يتغير، فالثلج لن يتحول عن برودة إلى ضدها من الحرارة أبدا "[1]، وبهذا فإن إباضية نفوسة بصقلهم لمصطلح الجبل وقولهم به على مستوى العقيدة ، يكونون قد خالفوا معنى الإكتساب الذي قالت به الإباضية في المشرق.

وفلسفة الجبل بهذا الشكل؛ توظّف مفاهيم الطبيعة وصنعتها؛ لتتجاوز مجرد القول في العقيدة إلى مستوى وجودي/ فلسفي، لأن القول بثبات طبائع الأشياء والأجسام؛ يعني القول بجبل الإنسان، ويعني كذلك إثبات العلم لله بما سيكون وبما لا يكون لو كان كيف يكون، ويحتج النفوسيون كذلك على فلسفتهم بقوله تعالى:﴿**وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة من أمرهم**﴾ "[2]، وتلك هي دلالة الجبل .

ويذكر الأستاذ النامي أن فكرة الجبل " اختفت من كتاب الإباضيين في نفوسة منذ وقت **أبي ساكن** عامر بن علي الشماخي المعاصر للجيطالي" [3] الذي أعاد ترسيخ القول بالكسب في أفعال الإنسان في عقيدته "الديانات"؛ وفي كل الأحوال يمكننا أن نقول أن الإباضية تقدم نموذجا متميّزا في العقيدة، وأن مواقفها وآرائها لم تكن دينية محضة بل كانت ذات دلالات سياسية كذلك في ظل موازين القوى بين الدول الإسلامية في المغرب والخلافة في المشرق من جهة، وبين توزيع السلطات بين المذاهب والتيارات الدينية من جهة ثانية .

فقد رأينا كيف تبنى أبو يقضان الرُستمي القول بخلق القرآن؛ التي كان يعتبر مقالة مقيتة في عهد المتوكل، لأن الخلافة العباسية كانت خصما سياسيا للرُستميين ولدولتهم، وقبل ذلك رفض عبد الله بن إباض القول بالجبر في رسالته لعبد الملك بن مروان، فقد تحول

---

[1] - الجيطالي إسماعيل، شرح القصيدة النونية (مخطوط ورقة 134) ، نقلا عن : الجعبيري فرحات ، مرجع سابق ، ص 452.

[2] - سورة القصص: الآية 68 .

[3] - النامي عمرو خليفة، دراسات عن الإباضية، ترجمة: ميخائيل خور، مراجعة: ماهر جرار ، دقق وراجع أصوله وعلق عليه: محمد صالح ناصر ومصطفى صالح باجو، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1،2001،ص172.

الجبر عقيدة رسمية لدى الأمويين، والقول به كان يعني الإيمان بأن الله نصر معاوية، وعجّل نصره؛ ليصبح بذلك القول السياسي كامنا أو متضمنا في القول في العقيدة. وهكذا يكون قد انتهى هذا الفصل المختصر.

الفصل الرابع: دولة المرابطين وقيام الموحدين

المبحث الأول: الفقه والسياسة

المبحث الثاني: مفارقات الإحراق ومقاربات الخطاب

المبحث الثالث: التصوّف والفقه : السلطة العلمية وسؤال السياسة

القول الفلسفي وسياسة المعرفة :حدائق البطليوسي

المبحث الرابع: ثورة المريدين وقيام دولة الموّحدين

–المهدوية وأنتروبولوجيا الفضاء المغاربي

– سلطة التصوّف وسيكولوجيا السلطة السياسية

–الفلسفة والسياسة : العلم المدني

المبحث الأول : الفقه والسياسة :

يعود اسم "المرابطين" إلى الرباط الذي أنشأه **عبد الله بن ياسين** في أعالي حوض نهر السنيغال[1]،والذي انطلقت منه الدعوة إلى الدولة تحت شعار" الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"،وسيلعب الفقه المالكي دورا فاعلا في تأسيس هذه الإمارة التي شملت المغرب الأقصى وجل المغرب الأوسط، الجزائر الشرقية (البليار) والأندلس، إلى حدود الإمارات المسيحية،فقد دان **ليوسف بن تاشفين** جميع من" في جهة المغرب على سعتها وامتدادها، واجتمعت له أنوارها، وأعلى منابرها على أكثر من ألفين وخمسمائة منبر" [2]، كما ورد في رسالة الفقيه المالكي أبو بكر بن العربي **المعافري** الأندلسي إلى الخليفة المستظهر العباسي .

وقد حضر الفقه المالكي في تأسيس الدولة منذ البداية، إضافة إلى العقيدة السلفية التي تكتفي بالأثر وتنبذ الكلام، وقد رأى عبد الله العروي أنها عقيدة حنبلية ، في تحليله لتمسك المُرابطين المؤسسين الأوائل بالمالكية في مقابل العقيدة الشيعية [3]؛ داخل موازين القوى بين المشرق والمغرب، أو ما يسميه محمد زنبير بالتواكب[4].

فولاء المرابطين **للسلاجقة** في المشرق كان من أجل تطويق المذهب الفاطمي، كرد فعل على تطويق الفاطميين للإمبراطورية العباسية من جناحيها باستمالة الفرس وإفريقيا، وبالتأكيد أن ذلك لم يكن الدافع الوحيد لقيام الدولة، وإنمّا كان الأرضية الدينية/ العقدية التي أسّسها الفقهاء المالكيون .

وكانت **البداية بيحيى بن ابراهيم الجدالي**، الأمير الصنهاجي الذي اجتاز في إيابه من الحج (427هـ) على مدينة القيروان، فحضر بها مجلس أبو عمران الفاسي(443هـ) وبعد أن سأله الفقيه عن قبيلته ووطنه، قال له ما مذهبكم؟ فقال: ما لنا علم من العلوم ولا مذهب من المذاهب لأننا في الصحراء منقطعون، لا يصل إلينا إلاّ بعض التجار جُهال

---

[1]- ابن خلدون عبد الرحمن ، كتاب العبر، تر: خليل شهادة ، بيروت، 1981، ج6 ، ص 243.

[2]- دندش عصمت، دراسة حول رسائل ابن العربي ، والتي تسمى برحلة أبي بكر العربي، مجلة المناهل، وزارة الشؤون الثقافية ، الرباط ، 1977 ، العدد 09 ، ص 149.

[3]- العروي عبد الله، تاريخ المغرب، محاولة في التركيب، تر: ذوقان قرقوط،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، ط1، 1977 ، ص 161 .

[4]- زنبير محمد، ظاهرة التواكب بين تاريخ المشرق والمغرب العربيين، المغرب في العصر الوسيط – الدولة، المدينة الإقتصاد - تنسيق : محمد المغراوي ، الندوة : 24 ، 1999 ، ص 29 .

حرفتهم الإشتغال بالبيع والشراء، لا علم عندهم، وفينا أقوام يحرصون على تعلم القرآن وطلب العلم، ويرغبون في التفقه في الدّين لو وجدوا لذلك سبيلا" [1] ، فأرسله الإمام إلى **وجاج بن زلو**، وهو فقيه مالكي مشهور، تتلمذ على يد أبي **عمران الفاسي** ثم عاد إلى سوس وبنى دارا لطلب العلم والقرآن سماها دارالمرابطين، وما إن تلقى رسالة أستاذه حتى جمع مريديه، وأطلعهم على رغبة إمام القيروان؛ حيث يطلب منه " أن يبعث إلى بلده من يثق بدينه وورعه وكثرة علمه وسياسته، ليعلمهم القرآن وشعائر الإسلام ويفقههم في الدين"[2]، فوقع اختياره على عبد الله بن ياسين .

فأبوعمران الفاسي يمثّل **سلطة** علمية للمالكية في القيروان في القرن الخامس الهجري الذي عرف صحوة سّنية في المشرق بفضل المدارس النظامية التي أسسها الوزير السلجوقي **نظام الملك**، والتي رحل إليها الكثير من الفقهاء المغاربة والأندلسيين **كأبي علي الصدفي وأبي بكر الطرطوشي وأبي بكر بن العربي**، وعادوا مشبّعين بثقافة **فقهية** سنية/ مالكية ، وجدت لها انتشارا واسعا في بلاد المغرب.

وقد بلغ ذلك فيما يروى أن مغربيا جمعه الطريق بالحجاز برجل بغدادي فقال البغدادي: "رُوي عن النبي(**ص**) كذا، فقال له المغربي؛فيما أذكر مالك لا يرى ذلك، فقال البغدادي:"شاهت وجوهكم يا أهل المغرب؛ تعارضون قول النبي بقول مالك"[3].

وقد تتلمذ أبو عمران الفاسي على **الباقلاني** المتكلم الأشعري، وعلى **أبي الحسن القابسي** الفقيه المالكي الذائع الصيت، إضافة إلى أنه سمع عن علماء مصر والحجاز والعراق وقرطبة وإشبيلية؛ فتكونت لديه ثقافة فقهية مكثّفة، فقد برع في علم الأصول وعلم الكلام والمناظرة ؛ وكان" أحفظ الناس وأعلمهم بالحديث وبمذهب مالك وبعلوم القرآن" [4].

فقد تظافرت كل العوامل لإكسابه **سلطة علمية** نافذة بشكل ملحوظ داخل مالكية، شكّلت أساسا دينيا مُهما لمشروع الدولة، التي كان شكلها يرتبط بفكرة التمثيل العقيدي للجماعة، أكثر مما يُعبّر عن أسلوب الإدارة وتنظيم المصالح والشؤون المدنية، نموذج يهتم فقط

---

[1] - كتاب الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية ، (لمؤلف أندلسي من أهل الثامن عشر) ، تحقيق : سهيل زكار وعبد القادر زمامة ، دار الرشاد الحديثة ، الدار البيضاء ، 1399ه - 1979 م ، ص 19- 20.

[2] - البكري عبد الله ، المغرب في ذكر بلاد إفريقيا والمغرب ، ص 135 .

[3] - الخشني أبو عبد الله ، طبقات علماء إفريقيا ، ص 214 .

[4]- ابن فرحون، الديباج المذهب ، ص 144 .

بالتنظيم الآداتي والداخلي البُنيوي للسُلطة " لكن يستند أكثر إلى مكتسب الإيمان"[1]، وبهذا الشكل تدرجت **السلطة** بشكل تراتبي من أبي عمران الفاسي إلى وجاج بن زللو إلى عبد الله بن ياسين صاحب الدعوة، الذي مهّد الطريق ليوسف بن تاشفين (451 هـ) المؤسس الحقيقي لدولة المُرابطين".

وقد شكّل الصنهاجيون الوعاء السوسيوإقتصادي للدعوة والدولة، خاصة منها قبائل جدالة ولمتونة ومسوفة " التي كانت تطمع إلى إقامة كيان سياسي مشترك "[2] فالتّفت حول عبد الله بن ياسين الذي كان قد بدأ في نشر دعوته وسط قبيلة لمتونة (430هـ/1038م) التي كانت تحتكر زعامة صنهاجة والجنوب.

فلم يجد هذا النموذج القبلي الأسروي"[3] بدا من البحث عن تحالفات نظرا للوضعية السوسيوإقتصادية لبداية النصف الثاني من القرن الخامس الهجري؛ حيث سيطر ملك غانا على ملك مدينة Awdagost ذات الموقع الإستراتيجي والتجارة الرابحة، وسدت أحلاف زناتة والمصامدة مسلك المغرب في الشمال، إضافة إلى الممالك السودانية من جهة أخرى ومسالكها التجارية، فقد كان في صالح هذا الحلف كذلك أن يشغل موقعه جغرافيا في الشمال الغربي من الصحراء الكبرى.

وقد انتقلت **السلطة** داخل الحلف بعد هزيمة السودان من لمتونة إلى جدالة، التي ستنجح في احتضان الدعوة وبداية مشروع الدولة، وحدثت عملية الإنتقال استجابة لمطلب "التوازن والإستمرار الإجتماعي، والتحكم الإرادة الجماعية" [4]، ورغم إقرار الإستبداد بالقيادة، وفتح الباب على الزعامات **والكاريزما**،إلاّ أن ما يهّم هو مدافعة ملك غانا في الجنوب، والسيطرة على مسالك تجارة السودان إلى المغرب، وصناعة نفوذ حقيقي من خلال التحكم في التجارة ومسالكها،" فقد كانت جدالة قبيلة غنيّة بسبب اشتغالها بتجارة الملح والتّبر

[1]- غليون برهان، الدولة والدين - نقد السياسة - المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2 ،1993، ط2، 1993 ، ص159.

[2]- Terrasse henri , histoire du maroc des origines à l'établissement du protectorat , casablanca, 1949 , V1 , P :214 .

[3]- العروي عبد الله ، تاريخ المغرب ، ص 159 .

[4] - Montagne robert ,lavie sociale et la vie politique des berbers, ed : du comité de l'afrique française, Paris , 1993 , P 43 .

والرقيق"[1] ؛ حيث سيطرت على مناجم الملح وقايضته بالمنتوجات الفلاحية مع الشمال، وبالتبر مع جنوب السودان.

وهكذا أصبحت صنهاجة "حلقة وصل تجارية هامة" [2] تستخلص رسوم تجارة المرور بين الشمال والجنوب، فتوفرت لها **سلطة** الإقتصاد **وسلطة** الجغرافيا **وسلطة** المواصلات والتواصل، التي تظافرت لصنع كيان الإمارة الذي بدأ يتشكل، فتوسّع عبد الله بن ياسين من الجهة الجنوبية بداية، فتمكن المرابطون من تحرير مدينة **أوداغوس**(446هـ/1054م) بعد أن احتلها ملك **غانا**(1040/432).

ثم فتح **يحيى** بن عمر اللمتوني، **درعة وسجلماسة** من يد **بني وانودين** المغراويين الزناتيين، لتنتقل الزعامة إلى أخيه أبي بكر بن عمر[3]، ومساعده يوسف بن تاشفين بعد تمرد سجلماسة، فأعاد فتحها (448هـ/1056م) بعد أن حسموا الصراع مع البرغواطيين في السهول الأطلسية لصالحهم.

وبعد مقتل عبد الله بن ياسين حل محله **سليمان** بن حدو، الذي قتل بدوره ولم يحل محله أحد؛ هذا الفراغ الذي سيندفع نحوه يوسف بن تاشفين (ت493هـ) الذي استخلفه ابن عمه الأمير أبو بكر بعد أن خرج في مهمة لقمع تمرد وقع جنوب السودان (453هـ/1061م)، فاستولى على **السلطة** بمساعدة زينب شهرة[4] **النفزاوية** زوجة ابن عمّه الأمير أبو بكر التي عرفت بالدهاء وبالفطنة، والتي ساهمت في حسم الصّراع مع البرغوطيين في سهول الأطلسية لينتقل بعدها المرابطون إلى المغرب الأوسط .

وقد لعبت شخصية المرأة دورا مهما في تقليد يوسف بن تاشفين **للسلطة**، حيث عرفت النفزاوية بالفطنة والدهاء وبدرايتها بالوسط المراكشي،هذه المدينة جعلها بن تاشفين عاصمة سياسية وعسكرية وإقتصادية (454هـ/1062م) لدولته، وكثيرا ما تغفل قراءات التاريخ دور النساء الذي غالبا ما يكون غير معلن بسبب الوضعية **العرفية/ الدينية** و**السوسيولوجية**، وقد اعتبر **ديريدا** ما كتب من دراسات عن النساء ينتمي إلى تاريخ النساء، فهي " ليست لغة معدنية وسوف تتصرف إمّا بوصفها لحظة محافظة، أو لحظة

---

[1] - ابن خلدون عبد الرحمن ، العبر، ج6 ، ص 182 .

[2] - حركات إبراهيم ، النظام السياسي والحربي في عهد المرابطين ، الدار البيضاء ، ص 42 .

[3] - المراكشي ابن عذارى، البيان المغرب، ج4، ص 14.

[4] - العروي عبد الله ، تاريخ المغرب، ص 164 .

هدامة، وليس هناك تفسير محايد نظريا لتاريخ النساء، فسيكون للتاريخ جزء إجرائي فيه[1]" فالتاريخ يكتبه الرجل، ووحده ما يتعلق بالمرأة يظل قابعا تحت السطح؛ ونتيجة ذلك بقي السؤال مطروحا، هل تزوّج يوسف بن تاشفين بزينب النفزاوية أم لا؟

وتواصلت الفتوحات إلى المغرب الأوسط بعد استسلام **فاس**(455هـ/1063م)، فسيطر عليه المرابطون إلى حدود إمارة **بني حماد** (473هـ/1080م)، فضموا **تازا وتلمسان ووهران وجزائر بني مزغنة** .

وكأن طموح عبد الله بن ياسين أونبوءته قد تحققت؛ فقد روى **ابن عذارى** أنه لمّا ظهر له استقامة لمتونة، أراد أن يظهّرهم أويملّكهم بلاد المغرب فقال لهم" قد فتحتم ما كان أمامكم وستفتحون إن شاء الله ما وراءكم" [2]، وذلك أن الأندلس كانت قد دخلت مع مطلع القرن الخامس الهجري عصرا من الأزمات السياسية والإقتصادية فيما يعرف **بعصر الطوائف**، حيث أصبحت **السّلطة** مهددة بالزوال والإنتقال إلى المسيحيين الذين باشروا حركة الإسترداد، مستغلين انشغال ملوك الطوائف بالصراعات التي نشبت فيما بينهم واستنجادهم بالنصارى ضد بعضهم البعض ودفع الإتاوات لهم، حتى سقطت طليطلة بيد القشتاليين (478هـ/1085م)، الأمر الذي دفع أمراء **إشبيلية وغرناطة** و Badajos إلى الإستنجاد بأمير المرابطين كما يقول، ابن خلدون" وكاتبه أهل الأندلس في كافة من العلماء والخاصة فاهتز للجهاد" [3] .

ولم يكن **ألفونسو** السادس ملك قشتالة يجهل الإتصالات بين الأندلسيين وابن تاشفين، فقد كتب له رسالة استفزازية، قال له فيها: قد بلغنا أنك في الإحتفال على نية الإقبال، فإن كنت لا تستطيع الجواز، فابعث إلي ما عندك من المراكب لأجوز إليك [4] ، وأنا أقاتلك في أحب البقاع إليك، وكان جواب يوسف ملخّص في جملة واحدة على الرسالة نفسها

[1]-Faucault Micheal , Women in the Aserminar, with jaques Derida of the permbroke center for teaching and resarch semina with derrida in subjects/objects/ sprima,1984,p17.

[2]- المراكشي ابن عذارى، البيان المغرب ، ج1 ، ص 13.

[3]- ابن خلدون عبد الرحمن، العبر ، ج6 ، ص 382 .

[4]- كانت قشتالة بلدا قاريا لا تملك أسطولا بحريا على عكس مملكة اشبيليا التي تتصل بالمضيق وتملك أسطولا على المرسى النهري .

"**الجواب ما تراه لا ما تسمعه**"[1]، فالتقى الطرفان في **سهل الزلاقة** بشمال مدينة **بطليوس** يوم الجمعة (12 رجب 479هـ/ 1086م) فانتصر المرابطون على الإسبان انتصارا مشجعا للتقدم من أجل ضمّ ما تبقى من بلاد الأندلس .

ولسنا نبغي أن **نسرد** الأحداث، ولكن نظرا لأهمية معركة الزلاقة وعلاقتها بالحياة الدينية العقيدية والفقهية، فهي حادثة يمكن اعتبارها **بداية** لإنبثاق الإشكالية الفقهية السياسية التي نحن بصدد معالجتها، فكان لزاما علينا أن نصل إليها ولو بإيجاز، ولأن ما حدث على مسرح الأحداث **سياسيا**، أفرز أسئلة ذات طبيعة **فقهية وعقيدية**، لأنه كان مفعما بالبحث على **السلطة**؛ فلم يستنجد أمراء الطوائف بيوسف بن تاشفين إلاّ بعد أن تشكل **تيار مالكي** مناصر للمرابطين يعبّر اجتماعيا عن استياء جماعي وقلق سياسي، وعن جزع أمام التهديد المسيحي.

فقد عادت حالة الضياع بسبب المشاكل السياسية إلى إمارات الأندلس،ويبدو أن الصراع حول افتكاك **السلطة** وتأمين الحصول عليها كان حادا، فقد تمّرد أمراء الطوائف على يوسف بن تاشفين وخذلوه خلال حصار المرابطين للنصارى في حصن Aledo [2]، (481هـ/1097م) بنواحي مرسية، ليعلن بعضهم تحالفه مع النصارى ضد المرابطين، كما انقلب المعتمد ابن عباد ملك اشبيلية على **ابن تاشفين** بعد أن كان قد انتقل إلى فاس للإستغاثة به قبل **معركة الزّلاقة**.

وبهذه الوضعية السياسية فُتح باب الخلاف في الفقه والصراع حول **السلطة** الدينية حيث سيتصل ابن تاشفين بعلماء الأندلس والمغرب والمشرق **كالغزالي والطرطوشي**[3]، طالبا لفتوى للقضاء على ملوك الطوائف هذا إضافة لدعم الخلافة العباسية للمرابطين الذين كانوا يرغبون في تمثيلهم سياسيا في المغرب والأندلس.

فقد كان قاضي اشبيلية الفقيه عبد الله **بن العربي** المعافري وابنه أبو بكر سفيرا بن تاشفين إلى الخليفة العباسي(485هـ/1092م) من أجل الحصول على تقليد، لإقرار سيادة الأمير

---

[1]- مؤلف مجهول، الحلل الموشية في الأخبار المراكشية، ص 47، ويذكر أن ابن تاشفين ختم رده المقتضب ببيتين للمتنبي : ولا كتب إلاّ المشرفية والقنا ولارُسل إلاّ الخميس العرمرم .

[2]- الفاسي ابن أبي زرع، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار المغرب وتاريخ مدينة فاس، الرباط، 1973، ص 152 .

[3]- دندش عصمت، دراسة حول رسائل بن العربي ، ص 151 ، نصوص الفتاوى وطلب التقليد ملحقة بالبحث ص 272.

يوسف بن تاشفين على المغرب والأندلس، ورغم تأخر ردّ الخلافة حيث لم يحصلا على مبتغاهما حتى تولى المستظهر بالله الخلافة، إلاّ أنهما تحصلا على الموافقة في الأخير، حيث بعث تقليد الخلافة (491هـ) إلى المرابطين،الأمر الذي حيّر ملوك الطوائف، فهم الذين قالوا ليوسف لا تجب طاعتك على المسلمين، حتى يكون لك من عهد الخليفة"[1].

ومن خلال **السلطتين السياسية والفقهية/الدينية** التي توفرتا هنا؛ سيلعب الفقهاء المالكيين دورا مهما في سياسة الدولة، فتلك السلسلة التي سبق ذكرها، والتي تضم **أبوعمران الفاسي ويحيى بن إبراهيم الجدالي وبن زللو اللمطي وعبد الله بن ياسين** كانت تعبّر عن **سلطة** الفقه المالكي في القرن الخامس الهجري، خاصة بعد القطيعة بين المعز بن باديس الزيري وبين الشيعة الفاطمية بمصر"[2].

والقطيعة هنا تعني الإنتقال من التشيّع إلى اعتناق المذهب السُني وتبني المذهب المالكي رسميا من طرف الدولة؛ هذا إذا أخذنا سنة 427هـ كتاريخ معتمد من طرف المصادر لبداية الفكرة والحركة التي أقامت الدولة، وهو تاريخ يسبق بقليل تلك القطيعة المذهبية والسياسة للزيريين" [3].

ويهمنا جدا أن نعرف إن كانت هذه مصادفة في التاريخ أم أن المسألة متعلقة **بميكانيزم** حقيقي بين المذاهب الدينية التي شغلت الساحة آنذاك، السُنة والشيعة والمالكية والباطنية والخوارج والمعتزلة من جهة، وبين الطموحات السياسية من جهة ثانية يعمل وفق استراتيجيات النفوذ واستغلال المكاسب التي تملك سلطاتها على الصعيد الإجتماعي والإيديولوجي/ الإعتقادي.

ومن ثمّ فتبني المرابطين للمذهب المالكي تم وفق طبيعة الفضاء المشترك الذي يشبه الإبستمي، الذي كانت الساحة فيه مشغولة بسيادة الفقه المالكي، نظرا لما يتمتع به من الخصائص؛ فرمزية إنتماء مالك للمدينة **بسلطتها** الرمزية، اعتبارا من كونها المكان الذي عاش فيه النبي **(ص)** ، **سلطة المكان** (بركة نزول الوحي والتقاء السماء بالأرض)،

---

[1]- النويري ، تاريخ المغرب الإسلامي في العصر الوسيط - من كتاب نهاية الأرب في فنون الأدب - ، تحقيق : مصطفى أبو ضيف أحمد ، الدار البيضاء ، 1985 ، ص390 .

[2] - H.Roger idriss , la berberrie orientale sous les tirides (Xeme-XIIIem ; siecles ;T : 2 , p 50.

[3] -H.Roger idriss , ibid , p 49

إضافة إلى اعتماد المذهب على النص والأثر والرواية دون الرأي و القياس من جملة المعطيات التي جعلته مفضلا عند أهل المغرب.

لكن ما لا يمكن أن يكون مصادفة هو إنتشار المذهب بالأندلس في نفس الفترة الزمنية فقد هيمنت المالكية على نخبة **الفقهاء كأبو الوليد الباجي وأبو بكر بن العربي الإشبيلي وابن عبد البر وعبد الرحمن بن عتاب** وغيرهم كثير باستثناء **ابن حزم** وتلميذه **الحميدي**[1]، وبذلك لعب الفقهاء دورا مهما في نجاح دعوة المرابطين في الأندلس.

كما أن للجغرافيا والإقليم دور في ذلك، لأن هجرة المغاربة إلى المشرق كانت من أجل الحج ، فلم تكن العراق طريقهم، فاقتصروا على الأخذ من علماء المدينة، وذلك ما أشار إليه **ابن خلدون** في قوله " وأما **مالك** رحمة الله تعالى عليه فاختص بمذهبه أهل المغرب والأندلس، وإن كان يوجد في غيرهم إلاّ أنهم لم يقلدوا غيره إلاّ في القليل؛ لمّا أن رحلتهم كانت غالبا إلى الحجاز وهو منتهى سفرهم، والمدينة يومئذ دار العلم ومنها خرج إلى العراق، ولم يكن العراق في طريقهم؛ فاقتصروا على الأخذ عن علماء المدينة وشيخهم يومئذ وإمامهم مالك وشيوخه من قبله وتلميذه من بعده ، فرجع إليه أهل المغرب والأندلس وقلدوه دون غيره ممّن لم تصل إليهم طريقته".

وكان لإختيار المذهب المالكي دوافع سياسية كذلك، لها صلة بالصدامات التي حصلت بين الولاة العرب وبين أهل المغرب الذين دُفعوا إلى اعتناق هؤلاء للدعوة الخارجية، فالمذهب المالكي كان اختيارا سياسيا كذلك،من خلال الإمكانية التي يتيحها الفقه السياسي المالكي داخل مجموعة من الخيارات الحنفية والإسماعيلية والإباضية والخارجية، التي رافقت تلك الأحداث السياسية المضطربة،وفقا لمطلب" الحفاظ على الوحدة" [2] الذي دعى

[1]- يمكننا أن نشير كذلك إلى أن انتصار الباجي المالكي على ابن حزم الأندلسي في المناظرة الفقهية، التي جرت وقائعها بالأندلس، لم يكن انتصارا فقهيا بالحجة والدليل ولكن كان انتصارا سياسيا نظرا لتوقيتها الذي وافق سقوط دولة الأمويين التي كان والد ابن حزم وزيرا فيها.

[2]- جبرون أمحمد، الفكر السياسي في المغرب والأندلس في القرن الخامس الهجري- في تشكل الهوية السياسية في المغرب وتكريس الفتنة في الأندلس في القرن الخامس الهجري - تقديم : محمد بن عبود، دار أبي رقراق، الرباط، ط1 ، 2008 ، ص

إليه فقهاء المذهب المالكي، ونشدوا في منع الخروج مهما بلغ جور الإمام" [1] ، خشية الوقوع في فتنة أشد وأسوء .

وقد أعجب المغاربة بورع الإمام مالك في التقرب من ذوي السلطان والمناصب، بل أدهشهم موقفه من تولي القضاء، في الوقت الذي كان الفقه الحنفي **ببنيته** المكوّنة من القياس والرأي والرُخص والتأويلات، مُؤهلا لأن يكون قريبا من السُلطان، كما استفاد المالكية من الصراع الإباضي/ الحنفي؛ فلم يصطدم الرُستميون بالمالكية كما فعلوا مع الأحناف الأغالبة.

وقد ساهم الأدارسة من قبل في ذلك، فلم يُعارضوا وجود المذهب المالكي نظرا للصّلة الموجودة بين الإمام مالك والبيت العلوي" [2]، فقد تلقى مالكا قسطا من تعليمه على يد عبد الله **الكامل** بن الحسن بن علي بن أبي طالب والد **إدريس** مؤسس الدولة الإدريسية ، كما أنه كان يناصر محمد **النفس الزكية** شقيق إدريس.

وإن تطعمت مالكية العراق بشيء من طريقة الأحناف التي تقوم على الرأي وإثبات الإستدلال، فذلك طبيعي نظرا لمقتضيات الجغرافيا الفقهية، فإن مالكية المغرب غلب عليها مراعاة الأحوال والمآلات في النوازل، وذلك ما يسمى بالمصالح المرسلة في الفقه المالكي ومرادفها الإستحسان، وهو رعاية المصلحة عند مالك فيما رواه عنه أصحابه قوله " الإستحسان تسعة أعشار العلم" [3] .

وقد أورد ابن حزم قول مالك بسند متصل، وهو ينتقد آلية الإستحسان بمنهجيته النقدية التي تمتاز بها فلسفته الفقهية، يقول:قال المالكيون بالإستحسان في كثير من مسائلهم، روى العتبي محمد بن أحمد قال: ثنا أصبغ بن الفرج قال: سمعت ابن القاسم يقول: قال مالك : تسعة أعشار العلم الإستحسان، قال أصبغ بن الفرج: الإستحسان في العلم يكون أغلب من القياس، ذكر ذلك في كتاب أمهات الأولاد من المستخرجة" [4] .

---

[1]- من ذلك أن الإمام سحنون دخل على ابن القصار، أحد فقهاء البلد، فألفه قلق من الموت، فسأله بعض الأسئلة كان آخرها قوله : ولا تخرج على الأئمة بالسيف ولو جاروا ؟ قال : أي والله الذي لا إله إلاّ هو، فربت سحنون بيده على بضعيه يطمئنه قائلا "مت إذا شئت.. مت إذا شئت " المجذوب عبد العزيز، الصراع المذهبي بإفريقيا ، ص 44.

[2]- حوالة يوسف، الحياة العلمية في إفريقيا، المغرب الأدنى منذ إتمام الفتح وحتى منتصف القرن الخامس الهجري (90-450هـ)، ج1 ، ص 302 .

[3]- الريسوني أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، تقديم : طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط4، 1416هـ - 1995م، ص 87.

[4]- الأندلسي ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، المجلد الثاني، ج6 ، ص 195.

وما الحيثيات التي قرر بناءا عليها المُعتمد بن عباد الإستعانة بيوسف بن تاشفين لرد عدوان النصارى، سوى استحسانا قاعدته الموازنة بين المصالح والمفاسد، والإرتكاز على مقصود الشارع (مقاصد النص)، فإذا وجد الفقه مصلحة مُهملة ومُضيعة، فالإستحسان يقتضيه أن يجتهد ويقرّر ما يعيد لها اعتبارها، ويحقق حفظها، وإن رأى أضرارا قائمة، فالإستحسان أن يجتهد ويفتي ويمنع تلك الأضرار" [1]، ولم تكن حملة الإسترداد التي شنّها النصارى على الأندلس سوى ضرر ،استحسن فقهاء المالكية الأندلسيين أن يستعينوا بالمُرابطين من أجل دفعه.

أمّا عن الأبعاد السوسيوسياسية في طريقة المالكية، وإن كانت تكاد تكون عادية في المعاملات كالبيوع والغراسة والأكرية نظرا لتشابه النوازل وتكرارها، فإنها في مجال السياسة مفيدة جدا وملائمة،لأنه مجال لا حكم واضح مباشر في أغلب أبوابه، ومن ثمّ ساهمت آليات المصلحة المُرسلة والإستحسان وسدّ الذرائع ومراعاة المقاصد، في جعل الفقه السياسي المالكي مرنا ومنفتحا على الواقع، فكان بذلك مطلبا للحكام قبل الفقهاء والعامة.

كما ظهرت طريقة مالك في الكثير من المسائل والنوازل، فمن ذلك ما أورده القرطبي عن حكم الضيافة التي جاء الأمر بها في الأحاديث، متى تجب ومتى لا تجب، قال: اختلف العلماء فيمن يخاطب بها، فذهب **الشافعي ومحمد بن الحكم** إلى أن المخاطب به أهل الحضر والبادية، واجبة في كل الحالات، وقال مالك ليس على أهل الحضر[2] ضيافة، قال سحنون:" إنما الضيافة على أهل القرى" وأمّا الحضر فالفندق ينزل فيه المسافر" . فمالك راعى الحكمة والمقصد في الحكم، وهي سد حاجة المسافر والمهاجر، فاستضافته ليست واجبا إلاّ إذا كان لاّ يجد لنفسه أماكن للإقامة والمبيت، وغير ذلك من ضرورياته وإلاّ فلا يجب استضافته ، وهو واجب كفائي ، بينما الشافعي اعتبر الضيافة واجب في كل الأحوال .

ومن ذلك أيضا مسألة الإستئذان؛ فقد جاء في الحديث أنه ثلاث مرات فإمّا يؤذن له وإلاّ انصرف، لكن مالك فكر في اعتبارات أخرى قد توجد فقال: " الإستئذان ثلاثة لا أحب أن

---

[1]- الريسوني أحمد ، المرجع السابق ، ص 87 .

[2]- القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، 1967 ، ج9 ، ص 64 .

يزيد أحد عليها، إلاّ من علم أنه لم يسمع، فلا يرى بأسا أن يزيد" [1]، وفي مسألة التنشيف بعد الوضوء التي اختلف فيها العلماء بين قائل بالكراهة في الوضوء والغسل معا، وقائل بالكراهة في الوضوء دون الغسل، وقائل بالجواز، وهو **قول** مالك، فمادام قد حصل المقصود من العبادة، قد حصل فمسحه بعد ذلك لا يؤثر " [2] .

إلاّ أن **ابن حزم** رأى أن الإستحسان " شهوة واتباع للهوى وضلال" [3]، وهو يبيّن استحالة أن يكون الحق فيما استحسّنا دون برهان، لأنه لو كان كذلك " لكان الله تعالى يأمرنا ما لا نطيق ولبطلت الحقائق ولتضادت الدلائل وتعارضت البراهين،ولكان تعالى يأمرنا بالإختلاف الذي قد نهانا عنه، وهذا مُحال" [4] ، لأنه لا يجوز أصلا أن يتفق استحسان العلماء كلهم على قول واحد– في رأيه – نظرا لإختلاف الهمّم والطبائع والأغراض، فلا سبيل إلى الإتفاق على استحسان شيء واحد بسبب ما يسميه أبو محمد **الدواعي والخواطر المهيّجة**، وهو يوظّف نظريته النفسية للطبع التي شرحها في طوق الحمامة، فطائفة طبعها الشدة وطائفة طبعها اللّين، وطائفة طبعها التصميم وطائفة طبعها الإحتياط.

ويرى أن الحنفيين قد استحسنوا ما استقبحه المالكيون، والمالكيين قد استحسنوا قولا قد استقبحه الحنفيون؛ فمن غير الممكن أن يكون الحق في دين الله مردودا إلى استحسان بعض الناس، ويحتج ابن حزم على المالكية بنفس الآية التي احتجوا بها، قال تعالى: ﴿**الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب**﴾[5] ، يقول وهذا الإحتجاج عليهم لا لهم، لأن الله تعالى لم يقل فيتبعون ما استحسنوا، وإنّما قال:" فيتبعون أحسنه" وأحسن الأقوال ما وافق القرآن وكلام رسول الله[6].

---

[1]- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج12، ص 214 .
[2]- ابن العربي أبو بكر، الإحكام في أصول الأحكام ، ج1 ، ص69 .
[3]- الأندلسي ابن حزم، الإحكام في أصول الإحكام ، ج6 ، ص 196 .
[4]- الأندلسي ابن حزم، المصدر نفسه ، ج6 ، ص 196 .
[5]- سورة الزمر ، الآية 18 .
[6] - الأندلسي ابن حزم ، المصدر نفسه ، ج6 ، ص 195 .

وبهذا الفهم الظاهري يضيف ابن حزم؛ وقد قال ﴿**فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله ولرسوله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر**﴾ "[1]، فلم يقل تعالى فرُدوه إلى ما تستحسنون[2].

إن البحث في الخلاف الفقهي وخصوصيات المذهب لا يقع خارج إشكاليتنا،وإنمّا متضمّن في أرضيتها النظرية المكوّنة من مجموع آليات الفهم، وأدوات التعبير التي ميّزت الثقافة المالكية في القرن **الخامس** الهجري، ومن خلال تلك **السلطات** التي مثّلها الفقهاء في تدرج متسلسل و **تراتبي، من مالك بن أنس، أبي عمران الفاسي، وجاج بن زللو، عبد الله بن ياسين و يوسف بن تاشفين**(هرمية السلطة) .

وما يلفت الإنتباه هو أن المالكية اتخذوا من المذهب المالكي مذهبا فقهيا وعقيديا كذلك في الكثير من المواقف، رغم أنّ الإمام مالك كان صاحب **مذهب فقهي** أكثر من اشتهاره في **العقيدة والكلام**، وذلك بسبب مقولته في **الإستواء** التي أضحت شهيرة، يقول صاحب المعيار " وقد نظرنا طولا في أخبار الفقهاء، وقرأنا ما صُنف من أخبارهم إلى يومنا هذا فلم نر مذهبا من المذاهب أسلم منه،وإنّ فيهم **الجهمية والرافضة والخوارج والمرجئة والشيعة** إلاّ مذهب مالك، فالإستمساك به نجاة إن شاء الله " [3].

وظهر ذلك في توّجس المرابطين من التأويل حتى أصبحوا يعتبرون كل انحراف إلى التأويل انحراف عن الدين، وأبعدوا من اشتهر بالرأي وإعمال العقل من العراقيين، فلم يقبلوا فقه أبي حنيفة وتلامذته، ورأوا ذلك سببا للأزمات والصراعات التي حدثت في بلاد المغرب، فنفروا من الكلام وآراء الإعتزال، ولذلك وقعوا في التشبيه والتجسيم الذي أعابه عليهم المهدي بن تومرت، وقد اعتبر حسين مؤنس ذلك "حالة نفسية"[4]، اختص بها أهل المغرب بسبب فتن الخوارج.

فكان مذهبهم في العقيدة هو **التسليم والتفويض**، وعدم الخوض في الكلام،ولذلك توّجس الفقهاء من الأشاعرة، وحذروا أمراء المرابطين من طريقتهم في النظر، وأمام هذا الإلحاح

---

[1]- سورة النساء، الأية 59 .

[2]- الأندلسي ابن حزم، الإحكام ، ص159 - 196

[3]- الونشريسي أبو العباس، المعيار المعرب عن فتاوى أهل إفريقيا والأندلس والمغرب ، طبعة بيروت ، 1981 ص 26 .

[4]- مؤنس حسين، مقدمة كتاب رياض النفوس لأبوبكر المالكي، ج1 ، ص 213 .

أصّر الأمير **علي بن يوسف** على أن يعرف حقيقة الأشعرية، فأرسل خطابا إلى **ابن رشد** يستفتيه في أئمتهم أبو الحسن **الأشعري وأبو إسحاق الإسفراييني وأبي بكر البقلاني، وأبي بكر بن فورك، وأبي المعالي وأبي الوليد الباجي،** أهم أئمة هداية ورشاد ؟ " [1] .

ويمكننا أن نتحدث عن أشعرية **أبي عمران الفاسي،** الذي أرسل **يحي بن ابراهيم** إلى **وجاج بن زللو** في البدأ، مادام قد تتلمذ على **الباقلاني،** ولطالما أن أغلب المالكيين أشاعرة في العقيدة، وربّما لم يرد أبوعمران الفاسي أن يحشر يحيى بن ابراهيم منذ البداية بإشكاليات الكلام والعقيدة، فتوفر أرضية مشتركة كالمالكية بين الرجلين، كان يكفي لتمرير فكرة الدولة.

وإذا كان أبو عمران الفاسي قد توفيّ قبل تأسيس المرابطين لدولتهم، فإن تلميذه أبو بكر محمد بن الحسن **المرادي** الحضرمي **(489هـ)** صاحب كتاب **الإشارة إلى أدب الإمارة** كان أشعريا حسب **ابن الزيات،** الذي يعتبره "أوّل من أدخل علوم الإعتقاد إلى بلاد المغرب"[2]، وقد تبنى المرادي موقف الأشاعرة المتعلق بقدم المعنى وحدوث اللفظ[3]، في ردّه على **وليد النفري** في مسألة الكلام والأحرف[4] ، إلاّ أنّ هناك من ينسبه إلى مذهب التسليم والتفويض[5]، استنادا إلى نص منقول عن ابن تيمية وابن القيم نقلاه من كتاب للمرادي عنوانه " الإيماء إلى مسألة الإستواء".

لكن مما لا خلاف هو أن حضور الفقهاء في دواليب دولة المرابطين كان بارزا، فقد ذكر صاحب المعجب أن عليا بن تاشفين **(500هـ–537هـ)** " اشتّد إيثاره لأهل الفقه والدين وكان لا يقطع في جميع مملكته دون مشاورة الفقهاء" [6] .

وإن كانت فتاوى أبي عمران الفاسي ووجاج بن زللو وعبد الله بن ياسين قد اقتصرت على المرابطة والجهاد في البداية، فإن الأوضاع السياسية والدينية المعّقدة التي صاحبت

---

[1] - ابن رشد، فتاوى ابن رشد، تقديم : المختار بن الطاهر التليلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1987 ، ج2 ، ص 802 .

[2] - ابن الزيات الباديسي، التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق : أحمد توفيق، كلية الآداب ، الرباط ، 1984، ص 105 .

[3] - احنانة يوسف، تطور المذهب الأشعري في المغرب الإسلامي، دار أبي رقرارق ، ط2 ، 2007، ص 806 .

[4] - ابن ميمون أبو بكر، شرح الإرشاد ، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الأنجلو المصرية ،القاهرة، 1987 ، ص 281 .

[5] - السليماني محمد ، تحقيق : قانون التأويل لابن العربي، دار القبلة، جدة، 1986، ص 378 .

[6]- المراكشي عبد الواحد ، كتاب المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، مطبعة بريل ، 1889 ، ص 122 .

وصول **بن تاشفين** إلى الحكم (الإنتقال من الدعوة إلى الدولة) خاصة الحروب ضد المسلمين من الزناتيين والبرغواطيين أجبرته على الإستعانة بالفتاوى الفقهية بشكل موّسع، وكان "إذا ولىّ أحد من قضائه، كان فيما يعهد إليه؛ ألاّ يقطع أمرا ولا يبث في حكومة في صغير من الأمور ولا كبير، إلاّ بمحضر أربعة من الفقهاء، فبلغ الفقهاء في أيامه مبلغا عظيما، لم يبلغوا مثله في الصدر الأول من فتح الأندلس"[1] .

فقد تزّسم المذهب المالكي بفقهه/التشريعي وبفقهه/السياسي كذلك، فلم يقرب من أمير المسلمين ويحضى عنده إلاّ من عَلم علم الفروع،أعني فروع مذهب مالك ، فنفقت في ذلك الزمان كتب المذهب، وعمل بمقتضاها ونبذ ما سواها "[2] كما جاء في المُعجب، فقد شكلت كتب المذهب المالكي مرجعية مزدوجة **السلطة** دينية و سياسية للدولة، والتي هاجم من خلالها فقهاء دولة المرابطين علماء الكلام ، " فدان أهل ذلك الزمان بتكفير كل من ظهر منه الخوض في شيء من علم الكلام، وقرر الفقهاء عند أمير المسلمين تقبيح علم الكلام وكراهة السلف وهجرهم من ظهر عليه شيء منه، وأنه بدعة في الدين وربّما أدى أكثره إلى إختلال في العقائد، في أشباه لهذه الأقوال، حتى استحكم في نفسه بغض علم الكلام وأهله، فكان يكتب عنه في كل وقت إلى البلاد بالتشديد في نبذ الخوض في شيء منه وتوّعد من وجد عنده شيء من كتبه" [3].

أمّا عن الإنعكاسات النفسية والسوسيولوجية لهذا النموذج من الإمارة والتدبير التي تداخل فيها الفقيه مع السياسي، فقد انصرفت وجوه الناس إلى الفقهاء لمّا عظم أمرهم فكثرت لذلك أموالهم واتسعت مكاسبهم [4]، فتشكلت **سلطة** الفقيه على مستوى المخيال السوسيو/ديني للعامة إلى جانب **سلطة** الأمير بشكل متقارب، بإجتماع مهابة الجانب وقداسة المكانة.

---

[1]- المراكشي عبد الواحد،المصدر نفسه ، ص 122 .

[2]- المراكشي عبد الواحد،المصدر نفسه ، ص 122 .

[3]- المراكشي عبد الواحد،المصدر نفسه ، ص 122 .

[4]- يقول أبو جعفر أحمد بن محمد المعروف بابن البني:

أهل الرياء لبستموا ناموسكم كالذئب أدلج في الظلام العاتم
فملكتوا الدنيا بمذهب مالك وقسمتموا الأموال بإبن القاسم
وركبتموا شهب الدواب بأشهب وبأصبغ صبغة لكم في العالم

ويعتبر نص **الإشارة في أدب الإمارة** كما سمّاه رضوان السيّد لأبوبكر المرادي الحضرمي القيرواني (ت489هـ)[1] أو **الإشارة في تدبير الإمارة**، كمّا سماه علي النشار، نصا مهما في تاريخ المرابطين السياسي، وينتمي إلى الأحكام السلطانية على غرار كتابات **أبو الحسن الماوردي** (ت450هـ/1058م)[2]، وقد كتبه المُرادي لمّا صحبه الأمير **أبوبكر بن عمر** إلى الصحراء وقلّده منصب القضاء، لذلك فقد خصصه لأحكام **السلطة** وفلسفة التدبير دون الحديث عن الإمامة أو الخلافة، ما دام المرابطون قد تسموا بلقب" أمير المسلمين" نسبة إلى **الخلافة العباسية** في **بغداد**، ولأن الدولة تجاوزت مرحلة التأسيس كذلك.

ويرى رضوان السيد محقق الكتاب أن المرادي يكون قد اطّلع على مؤلفات **أفلاطون وأرسطو** في السياسة، لأنه ربط نظريته السياسية في الحكم بنظريات علم النفس وما يتعلق بطبائع النفس وحالاتها، كما يرى أثرا واضحا **للفارابي وابن المقفع** في كتاب المُرادي، الذي يبدو أنه استلهم قراءاته في تقديم دستور سياسي للأمير المرابطي كي يحافظ على بقاء الدولة.

وإذا كان **محمد بن الأزرق** الأندلسي (836هـ–1491م) اهتم بعلم الأخلاق السياسي الذي لم ينل اهتماما كبيرا من طرف ابن خلدون، فإنه يشير إلى المرادي في كتابه **بدائع السلك في طبائع الملك** ، فإذا كتب المُرادي كتابه "لمّا كان أمراء المرابطون قد تغلب كل منهم على موضعه، كما فعل ملوك الطوائف في الأندلس"[3]؛ فإن ابن الأزرق عاش محنة غرناطة (1482م) التي أدت إلى سقوطها، وذهب إلى مصر طلبا المعونة من السلطان **قايتباي** المملوكي الذي كان منشغّلا بهجومات العثمانيين (1483م) .

---

[1] - يرى امحمد جبرون أن المرادي ولد في فاس في تاريخ غير محقق من أوائل القرن الخامس الهجري، وأنّ الأمر التبس على سامي النشار محقق الكتاب، وذلك أن لفظ القروي الذي ورد في الذخيرة لابن بسام، أو عند صاحب الصلة معناه من القرويين وليس من القيروان، جبرون أمحمد، الفكر السياسي في المغرب والأندلس في القرن الخامس الهجري ، ص 115 .

[2] - عاش الماوردي في عهد تفكك نفوذ الخليفة العباسي، حيث آل الأمر للبويهيين وكتب " الأحكام السلطانية " الذي حدّد فيه مفهوم الخلافة وأمور الدولة، ورسم فيه الإطار العام لإمارة الإستيلاء من خلال الإحتكام إلى المقاصد والمآلات في حفظ الأمن العام، لأن استعادة الإمبراطورية العباسية القديمة كان حلما مستحيلا .
هاملتون جب، دراسات في حضارات الإسلام ، تر: إحسان عباس، محمد يوسف نجم، دار العلم للملايين، ط3، 1979 ، ص 217 .

[3] - ابن عذارى المراكشي، البيان المغرب في الأخبار الأندلس والمغرب ، تحقيق ومراجعة : إحسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت ، 1980 .

ويظهر البعد الأخلاقي في ممارسة **السلطة** في قول المُرادي للأمير عن هذه الآداب والأحكام " **إذا أحطت بحفظها علما وانعطفت على تحفظها فهما، كانت ميزانا تزن به آدابك وميدانا تروّض فيه أخلاقك، وأصلا تسند إليه قياسك، وجبلا توّطد عليه أساسك وإذا استقبلتها بذهنك وتأملت غوامضها بفكرك، واستعملت معانيها بجوارحك، قل مثالك وجلت أحوالك وامتنع جنابك**"[1]، وهي وصفة للتدبير وللحكمة في التعامل مع شؤون الحكم والرعية.

وينهى المُرادي الأمير عن الإعتماد على عصبية واحدة في الجيش، حتى لا " تنقلب عليه وتسلبه **سلطته**" [2]، فيستحب للسلطان أن يكون جنده أجناسا متفرقة وقبائل شتى، لا يتهيأ فيها الإتفاق على رأي واحد في الخلاف، وأن يسوس جنده سياسة تخرج شيوخه وقائده عن الإتفاق والصداقة، أمّا الخلاف والعداوة فإن الأمرين جميعا يعودان عليه بالمضرة.

بهذه الدبلوماسية التي يقترحها المُرادي على الأمير يظهر الوجه الثاني لرؤية السياسية ؛ فالأخلاقيات السياسية لا تعني السذاجة الدبلوماسية، فإن كان لابّد للسلطان أن يتجنب الحرب ما استطاع، وأن يجنح إلى الصُلح الذي يعتبره صاحب الإشارة أحد الحروب التي تدفع بها الأعداء عن المضرة.

إلاّ أن الجنوح إلى الحيلة والمكيدة والخدعة والدهاء "وهو اسم لوضع الأمور في مواضعها والكف عمّا لا نفع فيه انتظارا لما فيه النفع" [3] كما يقول **ابن الأزرق** على لسان المرادي، هي استراتيجيات ضرورية، وحتى الجوسسة والحرب الدعائية كانت حاضرة من خلال بث العيون والرُقباء، وحيلة المرادي في الحرب هي نشر الكتب المزيّفة في أوساط العدو، لتأليب الحساسيات وإثارة المشاكل في صفوفه، وتوفي المرادي قبل إحراق كتب أبو حامد الغزالي (503هـ)، **فماذا كان سيكون موقفه من الحادثة، هل انطلاقا من كونه مستشار**

[1]- المرادي أبو بكر، كتب السياسة، الإشارة في تدبير الإمارة، تحقيق: رضوان السيد ، دار الطليعة، بيروت، ط1، ص 54-55 .

[2] - المرادي أبو بكر، المصدر نفسه، ص 31.

[3]- ابن الأزرق محمد، بدائع السلك في طبائع الملك ، تحقق : محمد بن عبد الكريم ، تونس ، 1976 ، ج1، ص478- المرادي أبو بكر، المصدر نفسه، 157.

دولة، أو من كونه أّول من أدخل علوم الإعتقادات إلى المغرب وكان المقصود بذلك علم الكلام الأشعري ؟.

فقد أحرق الأمير **علي بن يوسف بن تاشفين** كتب **أبوحامد الغزالي**، وتقدم بالوعد الشديد إلى من وجد عنده شيء منها وخاصة كتاب **الإحياء**، يبدو أنّ شيئا في الإحياء لم يعجب الفقهاء والدولة معا، وقد شكّلت هذه الحادثة نقطة تحول حاسمة في بداية استثمار الموحدين لكتابات الغزالي في الدعوة لدولتهم؛ ومن هنا نتساءل من جهتنا، **هل فتوى الفقهاء بإحراق كتاب "الإحياء" في ساحات قرطبة ومراكش كانت بسبب أرائه الأشعرية أو بسبب نزعته الزهدية الصوفية؛ أم أنّ مبرر ذلك كان سياسيا محضا، نظرا للنقد اللاذع الذي يوجهه الغزالي لفقهاء السلطان؟**

المبحث الثاني: مفارقات "الإحراق" ومقاربات "الخطاب" :

لأن اختلفت المصادر حول سبب إحراق المرابطين لكتب **أبو حامد الغزالي**، إلاّ أن ما لا خلاف فيه هو أن **سلطة** دينية/ علمية كانت قد تشكلت أو بدأت تتشكل بالموازاة مع **سلطة** فقهاء المرابطين المالكية/ الفروعية، الذين أجمعوا على إصدار فتوى الإحراق التي أخذ بها الأمير **علي بن يوسف**؛ فأمر بذلك، فأحرقت كتب الغزالي، "وخاطب الأمير جميع أهل مملكته يأمرهم بحرقها، ويُعلمهم أنه هو الذي أدى إليه نظر العلماء وقرئت مخاطبته على المنابر، وشنع الأمر بذلك تشنيعا عظيما، وامتحن من كان عنده منها كتاب، وخاف كل إنسان على نفسه أن يُرمى بأنه قرأ منها كتابا أو اقتناه، وكان في ذلك من الوعيد ما لا مزيد عليه"[1] كما يقول **ابن طلموس** الذي جاء لفظه بعموم كتب أبو حامد.

أما في نص **ابن القطان** ؛ فقد شمل الإحراق كتاب "الإحياء" فقط، قال: " في أول عام ثلاثة وخمسمائة (1109م) عزم علي بن يوسف عن إجماع قاضي قرطبة أبو عبد الله محمد بن علي **بن حمدين** وفقهائها على إحراق كتاب أبي حامد الغزالي – رحمه الله تعالى– المسمى بالإحياء " [2]، ويسرد النص حيثيات العملية التي حدثت في رحبة المسجد على الباب الغربي حيث أحرق الكتاب على هيئته بجلوده بعد إشباعه زيتا .

وإن كان صاحب المعجب قد أرجع سبب " الإحراق " إلى صراع الفقهاء مع علم الكلام[3]، فإن أصحاب بيوتات فاس الكبرى إسماعيل **بن الأحمر** وآخرون يرون أن ذلك تم نظرا لما فيه من الأحاديث الموضوعة، التي لا أصل لها وقالوا " هذا الكتاب يغرّ المسلمين الصواب إحراقه"[4] .

وفي نص **ابن الزيات** نلتمس أن ما أزعج الفقهاء المرابطين في نص الإحياء، هو نزعته الصوفية، فقد قال : علي بن محمد **بن حرزهم** (559هـ) قارئ أبو حامد: اعتكفت على قراءة إحياء علوم الدين للغزالي في بيت مدة عام، فجردت المسائل التي تنتقد عليه ،

---

[1]- ابن طملوس يوسف ، المدخل لصناعة المنطق ، M.A.placios مدريد ، 1916 ، ص 12 .

[2]- ابن القطان محمد، نظم الجمان ، تحقيق : محمود علي مكي ، المطبعة المهدية ، تيطوان ، بدون تاريخ، ص16.

[3]- المراكشي عبد الواحد ، المعجب ، ص 237.

[4]- ابن الأحمر إسماعيل وآخرون، بيوتات فاس الكبرى، دار المنصور، الرباط ، 1978، ص 33 ، كذلك اليعقوبي محمد ، إحراق كتاب الإحياء في الغرب الإسلامي ، مجلة المناهل، العدد 09، 1977، ص312.

وعزمت على حرق الكتاب، فلمّا نمت رأيت قائلا يقول: جردوه واضربوه حد الفرية، فضربت ثمانين سوطا، فلما استيقضت جعلت أُقلب ظهري، فوجدت به ألما شديدا من ذلك الضرب، فتبت إلى الله تعالى مما اعتقدت، ثم بعد ذلك تأملت تلك المسائل فوجدتها موافقة للكتاب والسّنة[1].

ورغم اليوتوبية L'utopie المضفاة من خلال الحلم على الواقعة والتي تكسب الغزالي رمزية ومكانة مقدسة، إلاّ أن في ذلك إشارة إلى انتماء ابن حرزهم إلى **الغزّالية** في جانبها الزهدي والرقائقي،ومن ثم يكون الإحراق بسبب تضايق الفقهاء من هذه الطريقة "اللاهوتية والنُسكية"[2]، والتي مثّلها في المغرب **ابن حرزهم وأبو يعزى يلنور وعبد السلام بن مشيش** وصولا إلى **أبو مدين** شعيب ابن حسين الأنصاري الملقب بالغوث، وفي الجهة المقابلة بالأندلس **ابن برجان وابن العريف وابن قسي** الذي يقدّم نموذجا ثوريا مختلفا عن النموذجين الآخرين السّني والفلسفي، من خلال قيادته لثورة المُريدين (539هـ) ضد المرابطين.

كما يشير صاحب **الحلل الموشية** بنفس خطاب الكرامة والرؤى الصادقة والخوارق وكل الأبعاد التي جعلت التصوّف يكتسب **سلطة** ومكانة بين الناس، وهذه المرة مع الإمام الغزالي نفسه فرغم أنه اكتفى بقوله " وقد كان كتابه الذي سماه إحياء علوم الدين وصل إلى المغرب والأندلس، وأن فقهاء قرطبة تكلموا فيه و أنكروا فيه أشياء" [3]، فلم يسمّ ولم يحدد طبيعة الأشياء التي أنكرها الفقهاء[4]، لكن إذا أخذنا بعين الإعتبار موقف صاحب النص من أن " الحرق كان سببا لزوال ملكهم وانتثار سلكهم " [5] ، يمكننا أن نضم رأيه إلى مقالة ابن حرزهم في **التشوّف**.

فقد تمّ الربط على مستوى المخيال بين حادثة الإحراق من جهة ونهاية المرابطين من جهة ثانية،والمعنى المرّجح هنا هو أنّ نهايتهم كانت بسبب دعاء أبو حامد الغزالي عليهم

---

[1]- التادلي ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، ص 169 .

[2]- العروي عبد الله، تاريخ المغرب ، ص 176.

[3]- مؤلف مجهول، الحلل الموشية ، ص 104 .

[4]- بنسباع مصطفى، السلطة بين التسنن والتشيّع والتصوف، ما بين عصري المرابطين والموّحدين، كلية الآداب، منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية ، تطوان ، ط1 ، 1999 ، ص80 .

[5] - مؤلف مجهول، الحلل الموشية ، ص 104 .

لمّا بلغه خبر الإحراق، وما يشير أكثر إلى ذلك أن دعاء الغزالي على المرابطين يورده صاحبه بعد مقولته بنهاية المرابطين مباشرة.

في كل الأحوال لن تكون النزعة الصوفية لنصوص **الغزالي** السبب الوحيد لإحراقها وذلك لأن التصوف كنموذج، تطور من الزهد والورع داخل منظومة فقهية وسلوكية، ولم يكن هو التيار الوحيد في الساحة الدينية أيام المرابطين، بل تنوعت المذاهب من ظاهرية وشافعية ومذهب المعتزلة وتيار الشيعة كذلك، إضافة إلى الصوفية الذين كان أغلبهم أشاعرة، ومن ثم كانت العقيدة الأشعرية التي يُعبر عنها أبو حامد الغزالي كذلك سببا في الإحراق، لأنها تقدم نموذجا مخالفا للعقيدة الرسمية للدولة ولمنطقها المحافظ، وإذا أمكننا أن نتحدث عن جغرافيا مذهبية،وما يتعلق بها ممّا يمكن أن نسميه جينيالوجيا الفقه فستكون كالأتي :

1. المذهب الظاهري: دخل إلى الأندلس عن طريق عبد الله بن قاسم **بن هلال** (ت272هـ/335م) أحد تلاميذ **داود بن سليمان** الإصبهاني، وعمل القاضي منذر **بن سعيد** (ت355هـ/966م) على ترسيخه، فمباشرة بعد عودته إلى الأندلس من المشرق أنكر على المالكيين تقليد مالك مباشرة، أمّا أبو الخيار مسعود بن سليمان **بن مفلت** (ت426هـ/1035م) شيخ **ابن حزم**، فقد كان زاهدا لكنه اختار القول بالظاهر[1] ليكتسب المذهب **سلطته** العلمية والنقدية مع ابن حزم (ت456هـ/1064م) فلم تكن الظاهرية مجرد مذهب فقهي بل اشتملت آراء ابن حزم في الكلام وأصول الدين[2].

2. المذهب الشافعي: كانت أمهات كتب الشافعية متداولة في عصر المرابطين خاصة في الأندلس مثل **الرسالة** للشافعي في علم أصول الفقه التي ذكر **ابن عبد البر** أنه سمعها عن إبراهيم بن شاكر عن محمد بن يحي وابن العزيز المعروف **بالخراز** عن أسلم بن عبد العزيز عن **الربيع بن سليمان** (المؤذن) عن أبي عبد الله بن إدريس الشافعي[3]، أمّا كتاب الشافعي الآخر الذي ألفه في "**مختلف الحديث**" فتلقاه بن عبد البر كذلك ورواه عنه

[1]- الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس ، دار الكتب العلمية ، ط1 ، 1997 ، ص 316 .

[2]- يفوت سالم، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1986 ، ص 247 .

[3]- الحميدي، جذوة المقتبس ، ص92 .

جملة من الفقهاء كأبو علي الجياني (427هـ/988م) وأبو محمد **بن عتاب** (433هـ/520م) صاحب " شفاء الصدور".

3. مذهب المعتزلة: حضورهم كان مبكرا في الغرب الإسلامي منذ أن بعث **واصل بن عطاء** (ت131هـ) بأتباع له، فقد " أنفد إلى المغرب عبد الله بن الحارث فأجابه الخلق وهناك بلد تدعى البيضاء يقال أن فيها مائة ألف يحملون السلاح، ويُعرف أهل بالواصلية"[1]، ويشير ابن حزم إلى وجود الإعتزال بالأندلس[2]، كما أنّ اسحاق بن محمد الأوربي مرر الإعتزال لإدريس الأول مؤسس دولة الأدارسة بعد أن آواه عنده، وكأن الرجلين " تقايضا المذهب بالبيعة" [3].

4. مذهب الشيعة: يربط محمود علي مكي بين دخول الأندلس عصر الطوائف وبين انتشار العقيدة الشيعية في ظل حركة فكرية وتنوع عقائدي، " فانتشرت بعض المؤلفات التي تحمل نفسا شيعيا كرسائل إخوان الصفاء" [4]، كمّا أن انتقال الفاطميين إلى مصر أخلى ما يسميه محمد القبلي بالمجال[5]، للمذهب السني.

وقد خلفت حادثة الإحراق جملة من الآثار؛ حيث تعّقدت الأمور بين اختيارات الدولة في الفقه و العقيدة وبين الإمكانيات الأخرى المتاحة، حيث لعب السياسي الدور الأساس في حسم المسألة؛ عندما لجأ الأمير علي بن يوسف إلى الفقيه ابن رشد (الجد) يستفتيه في أمر الأشاعرة وأئمتهم ونظرائهم ممن ينتحل علم الكلام، ويتكلم في أصول الديانات ويصّنف في الرّد على أهل الأهواء، "**أهم أئمة رشاد وهداية؟** وماذا تقول في قوم يسبونهم وينتقصونهم ويعتقدون أنهم على ضلالة، فماذا تقول لهم ، وماذا يصنع بهم ويعتقد فيهم ؟ أيتركون على أهوائهم أم يكف عن غلوائهم؟" [6] .

---

[1]- البلخي، باب ذكر المعتزلة ، مقالات الإسلاميين، ص 109 .

[2]- الأندلسي ابن حزم،رسالة في فضل الأندلس، نشرها صلاح الدين المنجد ضمن: فضائل الأندلس وأهلها، بيروت، 1980م، ص20 .

[3]- احنانة يوسف، مرجع سابق، ص 92 .

[4]- علي محمود، التشيّع في الأندلس " صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية ، مدريد، عدد 1-2، 1373هـ/1954 ، ص 127.

[5]- القبلي محمد، الدولة والولاية والمجال بالمغرب الوسيط ، علائق وتفاعل ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء، ط1، 1976 ، ص 08 .

[6]- ابن رشد ، فتاوي ابن رشد، ج2 ، 804 .

ونظرا لتداخل المسائل الفقهية مع قضايا علم الكلام، تلقى ابن رشد سؤالا آخر، من أبو إسحاق إبراهيم **بن تعيشت** أخي الأمير علي بن يوسف عندما كان عاملا على إشبيلية[1] حول العلاقة بين المالكية والأشعرية، أمعنى فيه عن أئمة الأشعرية، هل هم مالكيون أم لا؟ وهل **ابن أبي زيد** ونظرائه أشعريون أم لا وهل أبو بكر **البقلاني** مالكي أم لا ؟ وهذا معناه أن الأمراء كانوا تحت سطوة ذلك النموذج الذي نحته الفقهاء على مقاسهم وجعلوه رسميا للدولة.

وأمام هذا الوضع فإن كل نموذج آخر مخالف ومغاير كان يعتبر منافسا مرفوضا لأنه بشكل أو بآخر تهديد ليس للوحدة الدينية للدولة بل لوحدتها السياسية كذلك، وذلك نظرا لإرتباط **السلطتين** الزمنية والإلهية الذي تراكم تاريخيا، حتى على مستوى مخيال السياسي و هو يتعامل مع وضعية للإختلاف و التنوع .

أمّا العقيدة الأشعرية فقد دخلت إلى بلاد المغرب، أوائل القرن الرابع الهجري، وقيل في حياة أبو الحسن الأشعري (ت324هـ–935م)، وتربط المصادر ذلك بأبي بكر بن الحسن **المرادي** الحضرمي(ت489هـ/1096م) الذي رحل إلى الأندلس ثم عاد إلى بلاد المغرب، وارتسم في سلك الأمير **أبي بكر بن عمر** اللمتوني" وقد كان نبيها عالما وإماما في أصول الدين وله نهوض في علم الإعتقادات والأصول"[2]، واعتبره ابن الزيات أوّل من أدخل علوم الإعتقادات إلى المغرب الأقصى، إلاّ أنّ كان هناك من يرى أن ابراهيم بن عبد الله الزبيدي المعروف **بالقلانسي** (ت361هـ/971م) كان من السباقين إلى نقل الأشعرية إلى القيروان.

وإذا كان انتشار المّد الأشعري ضد "هيمنة الإعتزال في أوساط علماء السنة في القيروان منذ منتصف القرن الثاني للهجرة"[3]،فإنه كان كذلك لمحاصرة المذهب الباطني الإسماعيلي، ومن ثم كان المذهب المالكي هو الإطار الذي ضمنت الأشعرية من خلاله التوطين لمذهبها في بلاد المغرب والأندلس، **فأبو بكر الباقلاني** (ت403هـ/1012م) كان مالكيا وأبا الحسن **القابسي** (ت403هـ/1012م) شيخ أبو عمران الفاسي[4] صاحب "رسالة

---

[1]- ابن رشد، المصدر نفسه ، ج2 ، ص 1060 .

[2]- التادلي ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، ص 103 .

[3]- بكير أحمد، الجدل حول العقيدة بالقيروان، ملتقى الإمام المازري، تونس، منشورات الحياة الثقافية، 1978، ص30.

[4]- ابن فرحون، الديباج المذّهب، ص 201 .

مفصّلة" والذي خرج من الأندلس في اتجاه المشرق فسمع تلاميذ الأشعري تبني المذهب، حيث يقول في الإيمان أنه " تصديق فيما عقد عليه القلب، واطمئن إليه، وكذلك هو الإيمان بجمع ما جاء به الرسل"[1]، كما تبنى موقف الأشاعرة في إشكالية الحدوث والقدم في الكلام؟ قال: "ويكفيك من فضل القرآن معرفتك أنه كلام الله، وكلام الله غير مخلوق"[2]، ومن ثم فهناك من يعتبره "أول من حمل الأشعرية إلى الغرب الإسلامي" [3]. أمّا إلى الأندلس؛ فقد دخلت الأشعرية في نفس الفترة تقريبا، وتشكلت **كسلطة** علمية في مقابل **السلطة** التي كان يمثلها الأصوليين والمحدثون، الذين كرّهوا الجدل في العقيدة والكلام **كابن حزم** وأبي عمر **بن عبد البر**، ومثّل الأشاعرة في المغرب أبو عمران والداريني (44هـ/1052م) تلميذ أبي الحسن **القابسي**، والفقيه الأصولي أبوالوليد **الباجي**(474هـ/1081م) وأبو بكر **بن العربي** المعافري (ت 543هـ/1148م) الذي خالف أستاذه **الغزالي** الأشعري في مسائل التصوف والسلوك والعلم، ولكنه خالف كذلك عقيدة التسليم والتفويض التي تبناها المرابطون من خلال رسالة بن **أبي زيد القيرواني**[4]، وقدّم نموذجا لا للأشعري/ الغزالي، بل للأشعري/ المالكي، الذي التزم الصمت بعد قرار الإحراق.

لا تذكر المصادر كيف تلقى علي بن يوسف بن تاشفين جواب **ابن رشد الجد** (ت520هـ) حول الأشعرية، لكن يبدو أن الأمير لم يخرج من حيرته التي دفعته إلى استفتاء القاضي، الذي جوابه واضحا، إلاّ أنه لم يشف غليل الأمير، فقد تجنب ابن رشد الصدام مع الأشاعرة، رغم أنه ليس أشعريا، وانتصر لأقطاب المذهب الأشعري، واعتبرهم" أئمة خير وهدى، وممن يجب الإقتداء بهم، لأنهم قاموا بنصرة الشريعة، وأبطلوا شبه الزيف

---

[1]- ابن عساكر، تبيين كذب المفتري فيما ينسب لأبو الحسن الأشعري، دار الفكر، دمشق ، 1399 ، ص 271.

[2]- ابن عساكر ، المصدر نفسه ، ص 181 .

[3]- حسين حسن عبد الوهاب ، الإمام المازري ، دار الكتب الشرقية ، تونس ، 1955 ، ص 32 .

[4]- شكّلت رسالة بن أبي زيد القيرواني (310-386هـ/922-996م) سلطة نصية/ عقيدية من خلال نموذج " التسليم والتفويض" الذي تعبّر عنه، والذي تبناه المرابطون كعقيدة رسمية، ثم ليتحول إلى إيديولوجيا ؛ أقصى فقهاء المرابطين وأمرائهم من خلالها كل المذاهب المخالفة المقصاة وهو المذهب الأشعري لكن، ما يثير الإنتباه هو تلك المراسلات التي كانت بين بن أبي زيد وبين أبي عبد الله بن مجاهد البصري (ت370هـ/980م) أحد أصحاب الإمام الأشعري،(القاضي عياض،ترتيب المدارك،ج4، ص477، ابن عساكر، المصدر السابق، ص63، الدباغ معالم الإيمان ج3، ص112). وقد طرحت تلك المراسلات إمكانية تبني ابن أبي زيد الأشعرية وتخليه عن عقيدة التسليم والتفويض، وتغيير موقفه الرافض للكرامات، (يوسف احنانة، تطور المذهب الأشعري، ص 63، المغراوي محمد،تطور المذهب الأشعري بالمغرب الأقصى إلى حدود العصر المرابطي، مقال ضمن، التاريخ والفقه، تنسيق: حجي محمد، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ندوة 103، 2002، ص 136).

والضلالة، وأوضحوا المشكلات، وبيّنوا ما يجب أن يدان به من المعتقدات"[1]، أمّا الغبي والجاهل والمبتدع الزائغ، هو ذلك الذي اعتبرهم على جهالة وضلالة، ولذلك" وجب أن يبّصر الجاهل منهم،ويؤدّب الفاسق ويستتاب المبتدع الزائف عن الحق" [2] .

ولم يكن انتصار ابن رشد للأشاعرة انتصارا لعلم الكلام والنظر، بل انتقد طريقتهم في النظر والإستدلال العقلي على نصوص الوحي؛ فهو موقف لا خير فيه ولا صلاح، لأنه لو كان فيها، لكان أئمة الصحابة والتابعين هم السابقين إليها، لكنهم لم يعولوا؛لا لعجزهم عنها، فقد كانوا ذوي عقول وافرة وأفهام ثاقبة، ولم يأت آخر هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها " [3] ، فهي مخاطرة " لا يأمن من العنت راكبها، والإنقطاع إلى سالكها" [4] ، **فهل يتحدث ابن رشد هنا كفقيه مالكي/ أثري في العقيدة أم كفقيه دولة ترغب في الحفاظ على وحدتها المذهبية ؟**

حتى وإن تعذر الفصل بين الموقعين في هذه الفترة، إلاّ أن مقصد ابن رشد من الفتوى هو درء مفسدة المروق عن الدين، إذا تغلغلت طريقة الكلام وانتشرت في أوساط العامّة الذين حتى وإن عرفوا الله تعالى من تلك الطريقة الغامضة ؛ فلن يكون ذلك إلاّ بعد مدة طويلة، هذا إذا لم تنبوا أفهامهم، ومن ثم كان من "الحق الواجب على من ولاّه الله أمر المسلمين، أن ينهى العامة المبتدئين عن قراءة مذاهب المتكلمين من الأشعريين"[5]، فمنع الناس من الكلام والنظر خوفا من الضلال درء للمفسدة في نظر الفقيه "ودرء المفاسد أولى من جلب المصالح" [6] في المقاصد الشريعة.

واضح أن ابن رشد لا يقصد الغزالي ولا الأشعرية، ولا فقهاء الفروع [7]، ولكن كلامه موّجه للنظر العقلي وعلم الكلام كمنظومة معرفية/ عقيدية، لأن خطابه جاء على وجه العموم، لكن الغريب في الأمر أن كلا الرجلين يتفقان في إلجام العوام عن علم الكلام، يقول

---

[1]- ابن رشد، فتاوي ابن رشد، ج2 ، ص 804 -805 .

[2] - ابن رشد، المصدر نفسه، ص 970 .

[3] - ابن رشد، المصدر نفسه، ص970 .

[4]- ابن رشد ، المصدر نفسه، ص 97 .

[5]- قال محمد العربي الفاسي (ت1052هـ) في منظومة مراصد المعتمد .

وحجة الإسلام وابن رشد وغير هذين من أهل الجد

قد منعوهم تعلم النظر على طريقة القوم من أجل الخطر.

[6]- الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات ، تحقيق : عبد الله دراز ، دار المعرفة ، بيروت ، ج2 ، ص 25 .

[7]- رضوان مبارك، حول بعض القضايا المذهبية والعقيدية في العصر المرابطي، من خلال فتاوى ابن رشد ، ضمن التاريخ وأدب النوازل، منشورات كلية الآداب، الرباط ، ندوة : 46، ص 72 .

الغزالي "أن العوام المشتغّلين بالحّرف والصّناعات، يجب أن يُتركوا على سلامة عقائدهم التي اعتقدوها، مهما تلقنوا الإعتقاد الحق، فإن تعليمهم الكلام ضرر محض في حقهم،إذ ربما يثير لهم شكا ويزلزل عليهم الإعتقاد ولا يمكن القيام بعدهذا بالإصلاح"[1] .

وهذا معناه أن نص الفُتيا ونص الغزالي لا يتعارضان، ومن ثم فإن أي محاولة لمقاربة الفُتيا بحادثة الإحراق لن تكون إلاّ تقريبية، لأن **سلطة** الفقهاء المرابطين في بلاط الأمير كانت حاضرة بشكل يجعلها تقرأ نص الفتيا وتأوّلها كما تريد، لا كما قصده ابن رشد الذي التقى موقفه الذي عبّر عنه فقهيا، مع رغبة الحكومة في التصميم على الإحراق. ومنع العامة من الخوض في الكلام، كان يعني منعهم من الخوض في أمور السياسة، لأن احتكار **السلطة** العلمية سواءا من خلال المالكية أوالأشاعرة كان يعني حيازة **السلطة** السياسية آليا، فكل كبيرة يرتكبها العامي فهي سلم له من أن يتكلم في العلم والسياسة علم؛ لكنه فوق أفهام العامة ، يختص به أهله.

وأمام نموذج الفقيه الذي يمّثله ابن رشد (الجد) ونموذج المتكلّم الذي يمّثله الغزالي، سيحجز ابن رشد (الحفيد) لنفسه مكانا كنموذج مغاير داخل دينامية التنافس على **السلطة** العلمية، ولو أنه عاش أثناء حكم **الموّحدين**، إلاّ أنه يقف نفس موقف جده من الغزالي ومن الكلام؛ باعتباره يؤدي إلى الإفتراق والفتنة، ولكنه لا يرى الفقه كذلك إلاّ صناعة ظنية، كمّا أن علم المتكلمون ليس هو الحق، وحدهم الفلاسفة هم العلماء، أو خاصة العلماء.

وبذلك "يضحي ابن رشد بالعامة لينفرد بالسياسي" [2] من أجل حماية الفلسفة بعد ما حدث لكتب الغزالي لأن"منعها بالجملة صاد لمّا دعا إليه الشرع،لأنه ظلم لأفضل أصناف الناس"[3]،وبمرجعيته الفقهية يتكلم باسم الشريعة لضمان **شرعية الفلسفة**؛ لا تعارض بين الشريعة والحكمة في البداية وفي الأخير لأن الشرع أوجب النظر بالعقل في الموجودات،

---

[1] - الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين ، دارالمعرفة ، بيروت، ج1 ، ص 97.

[2]- أومليل علي، السلطة السياسية والسلطة العلمية - الغزالي، ابن تومرت ، ابن رشد - ضمن أبو حامد الغزالي ، دراسات في فكره وعصره وتأثيره، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1988، ندوة: 09 ، ص21.

[3]- ابن رشد أبو الوليد، فصل المقال، دار المشرق، ص 49 .

فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات، بالقياس العقلي الذي هو أتّم أنواع النظر بأتم أنواع القياس و هو المسمى برهانا"[1].

وهذا معناه أن حرق الإحياء كان إجراءا سياسيا بالدرجة الأولى؛ لأنه لو كان بسبب فتوى ابن رشد، لضم هذا الأخير صوته إلى الإتجاه الرسمي[2]، الذي يمّثله القاضي **أبي عبد الله بن حميدين**[3]، التي تزعم فتوى الإحراق، لكنه لم يقف كذلك موقف أبو الحسن **البرجي**[4]، وأبو الفضل **النحوي**[5]، الذين عارضا فعل الإحراق، بل وقف موقف وسطا أو محايدا، إلى جانب أبو بكر **بن العربي** و**الطرطوشي** والقاضي **عياض**، وهو موقف اتسم بالصمت، وفلسفة الصمت في موقف كهذا تحمل الكثير من دلالات الرفض والقبول

فإذا كان ابن رشد سرعان ما استقال بعد ثلاث سنوات فقط من تعيينه في منصب القضاء (515هـ) بعد أن ضاق ذرعا بتجاوزات أعوان **السلطة** وجنودها، كما أن تضامن الدولة معهم "زادهم جلالة ومنزلة"[6]، فإن شخصية الأمير نفسها التي قد تكون إحيائية المسلك، استنادا إلى ما ذكره **المراكشي** عن علي بن يوسف بن تاشفين،"الذي فضل التقوى على السياسة وآثر الخلوة والإعتكاف على الإهتمام بشؤون الرعية"[7] تقدم نموذج واضحا للأمير/الزاهد،وذلك ما يجعل الإشكالية تطرح خارج نطاق الدولة/الجهاز، والنقد الذي يوّجهه كل من **أبو بكر العربي** و**الطرطوشي** للغزالي، هو الذي يحدد لها إطارها داخل

---

[1]- ابن رشد أبو الوليد ، المصدر نفسه، ص 29.

[2]- تصنيف الفقهاء حسب مواقفهم من الإحراق، عند المنوني محمد، إحياء علوم الدين في منظور الغرب الإسلامي أيام المرابطين والموحدين، ضمن أبو حامد الغزالي، ندوة 09 ، ص 128- 129 .

[3]- قاضي قرطبة محمد بن علي بن عبد العزيز بن حمد بن التغلبي (ت508هـ/1114م) ممثل الإتجاه الرسمي الذي تزعم الطعن على الغزالي والفتوى بإحراق كتاب الإحياء، يقول ابن عطية: قرأت عليه رسالته في الرّد على أبي حامد الغزالي. ابن عطية، الفهرست، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1980/1400، ص 85، وذكر تلميذه القاضي عياض أنه قرأ عليه بعض رسالته وردوده على الغزالي. القاضي عياض، الغنية، تونس، 1978، ص 16.

[4]- علي بن محمد بن عبد الله الجذامي ألمري (ت509 هـ /1116م):وهو الذي أوجب تأديب محرق الكتب وتضمينه قيمتها،لأنها مال مسلم، فقيل له أتكتب بما قلته خط يديك، قال: سبحان الله كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون، ثم كتب السؤال في النازلة، وكتب فتياه بعقبه، ودفع إلى أبي بكر عمر بن أحمد بن الفصيح،وأبي القاسم بن ورد وغيرهما من فقهاء ألمرية ومشايخها، فكتب كل واحد منهم بخطه؛ وبه يقول فلان مسلمين لعلمه وزهده، فغاظ ابن حمدين، ذلك لمّا بلغه وكسر منه،وكتب قاضي ألمرية بعزله عن خطة إن كانت بيده، فأخبره بزهادته وانقباضه عن أهل الدنيا (ابن الآبار ، التكملة ، رقم 1841.).

[5]- يوسف بن محمد بن يوسف التوزري الأصل القلعي، القيرواني (ت13هـ/119م)، انتصر لأبي حامد وكتب إلى أميرالمسلمين علي بن يوسف، الذي أمر بتحليف الناس بالإيمان المغلّظة أن ليس عندهم كتب أبو حامد وأفتى بأن تلك الإيمان لا تلزم وانتسّخ كتاب الإحياء في ثلاثين جزءا، يقرأ كل جزء منه في يوم من رمضان، وقال وددت أني لم أنظر في عمري سواه، التادلي أبو يعقوب ، التشوف ، ص 09 .

[6]- القاضي عياض، الغنية ، تونس، 1978م ، ص 122.

[7]- المراكشي عبد الواحد، المعجب، ص 236.

نطاق الدولة/ العقيدة، ومن ثم فصمت ابن رشد– ورغم ضغط الرسميات– كان انعزالا فقهيا، ليس نسبه إلى المعتزلة بل اعتزالا لما يمكن أن نسميه فتنة .

فاحتكرت المالكية **السلطة** العلمية بعد الإحراق، وصورة الأمير/الورع التي تلقفها المخيال المرابطي، والتي لم يستسغ إلى جانبها قرار الإحراق؛ ستتكرر مع خليفته **تاشفين بن علي**؛ فرغم أنه كان " يسلك طريق ناموس الشريعة ويميل إلى طريقة المستقيمين وقراءة كتب المريدين، يقلّد العلماء ويؤثر الفضلاء"[1] ،إلاّ أنه حتى وإن لم يكرر ما فعله أبوه، فقد ورث التوّجس من كتب أبي حامد، الذي يبدو أنه تحول إلى فوبيا داخل مخيال أسرة بن تاشفين.

ففي إحدى رسائله[2] إلى أهل بلنسية، يوصيهم عن كتب أبو حامد الغزالي معتبرا إياها بدعة، كتب" **متى عثرتم على كتاب بدعة أو صاحب بدعة، وخاصة وفقكم الله كتب أبي حامد الغزالي، فليتتبع أثرها، وليقطع بالحرق المتتابع خبرها، ويبحث عليها وتغلّظ الإيمان على من يُتهم بكتمانها** " [3] .

وحتى وإن لم تكن النزعة الصوفية للإحياء سببا مباشرا للإحراق؛ فقد كانت ذريعة فقهية/سياسية التمسها **ابن حمديد** وفقهاء المرابطين، لم يشفع زهد الأمراء المرابطين ولا تقرّبهم من الصالحين من مقاومتها؛ ولأن المسألة متعلقة بمشروع دولة لها ارتباطاتها وولاءاتها ومصالحها المشتركة خاصة مع العباسيين الذين عانوا من تهديد الفاطميين، ومن خطر مرجعيتهم الباطنية، فإن زهد أمراء المرابطين وتقربهم من الصالحين، لم يكن كافيا لطمس تلك الصورة التي قدم بها فقهاء الدولة "علم الغزالي" للأمير؛ على أنه مليء بالروح الإنهزامية بالبدع [4]، وبالضلالات والتيه.

وفي الحقيقة أن السبب الأوّل والرئيسي للإحراق هو **فقه الفقيه** الذي أورده **الغزالي** في بابي **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحلال والحرام**؛ ومعنى فقه الفقيه لا يقتصر على علمه النظري ودرايته للأحكام وتطبيقاتها فحسب؛ بل كذلك على فقهه للعلم نفسه

---

[1]- مؤلف مجهول ، الحلل الموشية ، ص 84 . ابن عذارى ، البيان المُغرب ، ص 90- 79.

[2]- الرسالة ملحقة في آخر البحث : 260

[3]- مؤنس حسين، نصوص سياسية عن فترة الإنتقال من المرابطين إلى الموّحدين، 520هـ/1126-1145م.

[4]- يقرأ محمد البدراوي نص الإحياء ضمن الحالة السوسيو سيكولوجية لصاحبه وهو محبط من تخاذل مجتمعه الذي الذي عاش فيه في تلك الفترة (489-495)، لذلك فطبيعي ألاّ يتلائم مع نموذج الفقيه المغاربي/الأندلسي.
البدراوي محمد، كتاب الإحياء في الغرب الإسلامي، مجلة المناهل، العدد: 09، 1977، ص 314-318.

الذي يمتلكه، ولعلاقته بالسُلطان وتقديره لتلك المسافة التي تربطه به ومن ذلك استعمل الغزالي مصطلح **فقهاء السلاطين**، وسواءا كان يقصد بنقده لفقهاء السلاطين فقهاء السلاجقة أو فقهاء المرابطين؛ فإن ابن حمديد وفقهاء التيار الذي كان يمّثل الدولة في عقيدتها الرسمية، رأوا صورتهم في تعريضات الغزالي، رغم أنّ خطابه جاء على وجه العموم.

ومن ثم **فقيمة** الإحياء كخطاب[1] فقهي وعقيدي ثري؛ تكمن في كونه قوّض الأُسس التي قامت عليها **سلطة** علمية برّمتها؛ عندما وضع تلك المسافة التي اتخذتها هذه السُلطة، بينها وبين السلطة السياسية موضع التساؤل، وهو يطرح تصوره بشكل أو بآخر كبديل علمي لفقه الفقهاء، ولمّا مالت كفة السياسي بعد حيرة وتردد إلى جانب الفقهاء، كان الإحراق الذي كان بمثابة إقصاء لمنظومة الغزالي، نتيجة حتمية وطبيعية لتظافر **سلطتين** ضد سلطة واحدة.

وغير صحيح أن سلوك الحرق بالنار سلوك عربي إسلامي، فقد كانت **النار** سبيلا للمحو والإتلاف في العديد من الثقافات فقد أحرقت محاكم التفتيش **جيوردانو برونو** في روما لأنه دعا إلى العلم الجديد، والذي استهله **كوبرنيكوس** و**غاليلي** بإبطال النظام البطليوسي الذي هيمن مدة أربعة عشر قرنا؛ هذا المشروع الذي لم يكن يعني الفلك فقط، بل كان يعني على مستوى أعمق تفتيت تلك **السُلطة** المرّكبة التي حازتها الكنيسة إلهية/زمنية، فقد ندد **فولتير(1694–1778م)** بالتعصب وعدم التسامح الديني الذين استعبدا أوروبا لآلاف السنين، وناضل ضد حرق الكتب.

فكان **التنوير** يعني سلطة علمية بديلة تقوم على البحث الموضوعي والفصل بين سلطة الدين وسلطة العلم وسلطة الحكم، كما أن نسخة **الإحياء** التي كانت بحوزة أبو بكر العربي تمّ محوها بالماء ولم تحرق بالنار، قال **ابن القطان** عن وعيد الأمير، "وأخذت منه نسخ من أيدي أصحابها كان معوّل الغزالية عليها منها كتاب **ميمون بن ياسين** الذي توّعده

[1]- أشار الجابري إلى صعوبة قراءة الغزالي بسبب الإتصالية التي تميّزه كنموذج واعتبره يمثل لحظة تاريخية دورانية مزدوجة وحاسمة في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، الجابري، مكونات فكر الغزالي: ضمن أعمال أبو حامد الغزالي، ص 55- 56 .

علي بن يوسف على إحضاره، فأحضر به وفقد الكتاب المذكور، ومنها كتاب بن العربي حمله بنفسه إلى الجزيرة الخضراء، ثم أمر بحله في الماء فحل معظمه وفقد سائره" [1].

والإهتمام بحيثيات الحادثة أو الظاهرة في جزئياتها وتفاصيلها البسيطة مهم كذلك، لأنها تقع داخل السياق فهي تقول جزءا من الحقيقة عند Geertz حيث يتيح **الوصف المكثف**[2]، كمنظار يهتم بسلسلة الأحداث المتناهية في الصّغر، ويشتغل عن طريق الموائمة بين عدة إمكانيات ومعاني محتملة داخل بُنية يسهُل فهمها وإدراكها.

الرسميات، الساحة العامة، العسكر،ذلك معناه أن الدولة أرادت أن تعطي بعدا رسميا لتنفيذ القرار في الساحات العامة، تماما كما تنفذ أحكام القصاص والإعدام، مع كل ما يتعلق بها من تقاليد وطقوس سياسية لإستمالة العامّة، تلك **السلطة** الخامدة وإحتوائها، كما أنّ في ذلك فرصة لجس توجهاتها وانتماءاتها وقناعاتها.

ومن هنا يمكننا أن نتحدث عن أثر البعد الإجتماعي في قرار الإحراق، فإن التصوف كمنظومة كان بدوره يسعى لأن يتبلور **كسلطة** علمية، ورغم إقصائه فهو يعيش في الهامش وينتظر الفرصة للتعبير عن نفسه والبحث عن سلطة علمية أو **سلطة** سياسية تعترف به، فقد زاد انتشارا في أوساط العامة بعد الإحراق، وسوسيولوجيا التصوف بهذا المعنى تتيح لنص الإحياء أن يتحول إلى رمز في مخيال الأوساط الإجتماعية ورمزية المخيال هي الرأسمال الذي وظفه الغزّاليون في خلق نماذج مغاربية متميزة في طريقة أهل الطريق وسلوكهم.

ورغم أن "الإحراق" حادثة سياسية بالدرجة الأولى، إلاّ أن انعكاساتها السوسيولوجية بدأت تظهر بعد ذلك بشكل واضح في صالح الغزّالية، من خلال الروايات التي أصبحت متداولة، والتي تصور اللعنة التي لحقت بمُحرقي الكتاب؛ فقد ذكر ابن الزيات أنّ الفقهاء الذين أفتوا بمراكش بإحراق الإحياء، " لم يفتؤوا أن قضوا نحبهم جميعا في شهر واحد"[3]، وهذا معناه أن هناك تصوير وترسيخ ليس فقط لمعرفة سوسيولوجية؛ بل أكثر من ذلك

---

[1]- الفاسي ابن القطان، نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، تحقيق : محمود علي مكي ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت، 1990 ، ص 70.

[2] - Geertz Clifford , the intérpretation of cultures , New york , 1973 , p :

[3] - التادلي ابن الزيات ، التشوف، ص 145 .

لعقيدة إحيائية صوفية كاملة، تؤمن بالأولياء، وتسّلم بكرامتهم، وهكذا تشكّل نص الإحياء داخل المخيال الرمزي الصوفي كنص مُقدّس يُحظر تدنيسه .

وكذلك من خلال دعاء الغزالي على المرابطين، لمّا بلغه خبر الإحراق وابن تومرت حاضرا مجلسه، فقد قال:"**اللهم مزّق ملكهم كما مزقوه وأخرب دولتهم كما حرقوه**" [1] وقد ذكر صاحب الحلل الموشية أن حرقه كان "سببا لزوال ملكهم وانتشار سلكهم"[2] وذلك ما يزيد في ترسيخ المعتقد، لكن وماذا عن الحكمة من تغافل الغزالي طلب ابن تومرت أول مرة، عندما قال الرجل: ادع الله أيها الإمام أن يجعل ذلك على يدي، حيث لم يتحقق له ذلك إلاّ في المرة الثانية لمّا أعاد الطلب؛ قال الغزالي" اجعله على يده" [3] ،بعدها خرج **أبو عبد الله بن تومرت** من بغداد قاصدا المغرب ليشرع في الدعوة للموّحدين.

ستساهم هذه المعطيات بلا شك في تراكم المعرفة السوسيولوجية/الدينية، وستجعل المعتقد الإحيائي يزداد ترسخا ليس لدى النخبة والمتعلمين بل عند كل الأوساط الإجتماعية، والتي كانت لديها دوافعها الدينية والإقتصادية[4] كذلك من خلال التوزيع الغير العادل للثروات، ولمّا كان من الضروري وضع الحدث الاجتماعي داخل "السياق الثقافي كاملا" [5]، فإن حادثة الإحراق هي مؤشر لصراع فقهي/ عقيدي حول شغل **السلطة** العلمية.

فقد كان الصراع في المشرق كذلك بين أهل السُنة والتعليمية الباطنية كإخوان الصفا وفي الأندلس صراع قديم ومتقادم[6] بين المالكية وحركة ابن مسرة الباطنية، وذلك معناه كذلك اختلافا ابستمولوجيا على مستوى نظرية المعرفة من خلال ثنائية **ظاهر/ باطن**، حتى أنّ الفقيه المالكي **ابن العربي** لم ينفصل عن شيخه **الغزالي** إلاّ داخل هذه الثنائية.

ومن **المفارقات** أن المُرابطون الذين أحرقوا كتب الغزالي، كانوا في بداية دولتهم حريصين على افتكاك تزكيته، إلى جانب تزكية الخليفة، وتصور الروايات معاناة[7] الأمير **يوسف**

---

[1]- الحايك سيمون، ابن مردنيش أو الموّحدون، 1993 ، ص 09.

[2]- مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 104.

[3]- الحايك سيمون، المرجع نفسه، ص104.

[4]- إشارة إلى القراءة السوسيوإقتصادية لعبد القادرالبوتشيشي، إضاءات حول تراث الغرب الإسلامي وتاريخه الإقتصادي والإجتماعي، دار الطليعة ، بيروت ، ط1 ، 2002.

[5] -Geertz clifford, Ibid , P31

[6] -provençal- levi , histoire de l'Espagne musulmane, paris, 1953 , III ,P 483.

[7]- Goldziher, Mohamed ibn toumert et la théologie de l'islam dans le monde de l'afrique aux XI siècle , Alger , 1903 , P 12 .

في الحصول على الشرعية السياسية وقلقه، وذلك ما يعطي المشروعية لطرح سؤال إيديولوجيا الفقه وسياسة المعرفة بهذا المعنى.

كما أنّ الغزالي الذي كتب فضائح الباطنية لمّا كان مقرّبا من السلطان **نظام الملك** الذي أعاد الإعتبار للأشعرية في ظرف من الإضطرابات السياسية والتنوّع العقيدي[1] سيتحوّل إلى نموذج من تلك الباطنية نفسها التي هاجمها، وذلك بالضبط مأخذ بن العربي على شيخه، إلاّ أنّ **ابن العربي** كذلك كان مثل الغزالي مُقرّبا من السلطان وتولى قضاء إشبيلية (528هـ)[2]، ومن خلال تبادل **للمواقع العلمية والسياسية** بهذا الشكل، يجد **سؤال الإيديولوجيا** نفسه مطروحا إلى جانب **سؤال المعرفة** بشكل طبيعي نظرا للأدوار التي تلعبها السلطة السياسية[3]في سياسة المعرفة أو سياسة العلم داخل نفس النسق.

ويرى **ابن العربي** أن الغزالي قد حاد عن التصوف السُني المعتدل، الذي مثّله **المحاسبي** و**القشيري** و**أبو طالب المكي؛** بسبب تأويلاته المؤدية إلى الباطنية، خاصة حينما اعتبر الإلهام مصدرا للمعرفة الحقّة التي تتم عبرى القلب الصقيل الذي تتجلى فيه الحقائق فيتجاوز بذلك طور العقل، من خلال طهارة النفس وتزكية القلب، وقطع العلائق بينه وبين البدن، وحسم مواد أسباب الدنيا، ورغم أنّ الغزالي لا يقصد معرفة **الغيب** أوالإطلاع عليه،

---

[1] - عاش الغزالي عصر سادته الفوضى والإضطراب، فمنذ عهد القائم (ت467 هـ) أصبحت الخلافة تحت وصاية البويهيين السلاجقة، وبعد وفاته خلعه حفيد المقتدى (467 هـ ، 487 هـ) ثم المستظهر الذي قرّب الغزالي، واستولى آل بويه الذين جاءوا من جنوب بحر قزوين مع تُرك من الديلم، واستولى على قسم كبير من آسيا الوسطى وبغداد، ليثور عليهم السامانيون الذين رعوا ابن سينا ببخارى، ويؤسس **محمود ابن سبكتين** (421هـ) بعد موت والده الثائر (387هـ) دولة الغزنويين (نيسابوروغرنة) ويفتح خوارزم وأصبهان والهند،وتظهر قبائل الغزّ التركية في خراسان بقيادة آل سلجوق، ويستولي **طغرلبك** السلطان السلجوقي الأول على نيسابور (429هـ) ويقوّض البويهيين ويدحرالغزنويين، فيفتح جرجان وطبرستان (433هـ) وأصبهان وأذربيجان (446هـ) على التوالي، ويدخل بغداد 447هـ ويحمل على الدعاء له في الخطب بدلا عن البويهيين، ويخلفه ابن أخيه **ألب أرسلان** (455هـ) ليقتل سنة (465هـ) ويخلفه ابنه **ملكشاه** (465-485هـ)، ووصلت صولة السلجوقيين حتى قونية ونيقية، وفي مصر كان الشيعة الإسماعيلية من القاهرة ينافسون على دمشق وحلب والبصرة والكوفة،كما استولى الإفرنج قبل وفاة الغزالي (492هـ) على القدس في إطار حملة الحروب الصليبية، وظهر المغول بقيادة **جنكيزخان** ثم **طلوخان** و**هولاكو** فإجتاحوا آسيا الوسطى ، ودخلوا نيسابور ونجارى وسمرقند والريّ وبغداد (656هـ)، وقد تحول الأمير البويهمي **فناخسرو** من مذهب المعتزلة إلى عقيدة السّنة بفضل البقلاني الأشعري الذي أفحم مستشاريه، ولما فتح **محمود الغزنوي** خوارزم أتى **بالبيروني** الشهيد ضمن غنائمه، ويفرّ إمام الحرمين (الجويني) من نيسابور، ويترك كرسي تدريسه، بعد مطارة طغرلبك للمعتزلة والأشاعرة دون الحنفية ، حتى جاء نظام الملك الذي أعاد الإعتبار للأشعرية وعلم الكلام، وأنشأ مدارسه ببغداد ونيسابوروالبصرة، وعيّن لكراستها التعليمية أهم علماء الكلام، وفي عهدة المستظهر، نشطت الإسماعيلية الباطنية وشكلت حركة **الحسن بن الصباح** تهديدا حقيقيا للسلاجقة ، بعد أن استولوا على **قلعة ألموت،** ونسبت إليها الإغتيالات السياسية، التي طالت العلماء والسلاطين، بدءا بنظام الملك (485هـ). الباروني كارادوفو، الغزالي ، تر: عادل زعيتر ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط2 ، 1984 ، ص 36- 38 .

[2] - المقري أحمد، نفح الطيب ، ج2 ، ص 26 .

[3]- الصغّير عبد المجيد، البعد السياسي في نقد القاضي ابن العربي لنصوص الغزالي، ضمن أبو حامد الغزالي ، ص 185 .

إلاّ أن ابن العربي يتساءل؛ كيف يمكن للنفس أو الروح أو القلب أن" تعلم المخلوقات الغيبية وتُؤثر في الأرضين والسماوات، إذا لم تثبت لنا معرفة حقائقها"[1].

إلاّ أنّ حالة الفناء التي اعتبرها من السُنة ليست اطلاع على الغيب، كما أنها ليست الحالة الوحيدة التي تتحصل فيها المعرفة للصوفي، بل هي حال لكن ليس كالأحوال؛ أعظم حال، وبإعتبار أن لكل حال ومقام معرفته المتعلقة به، فإن المعرفة المحّصلة بالفناء هي معرفة ذوقية خاصة يجتمع فيها الجمال والجلال ضمن الفضاء محبة/ معرفة.

وقد وجد ابن العربي في الأحاديث الموضوعة التي يوردها الغزالي داعيا رسميا للقطيعة معه، وخاصة تلك التي توحي بالأصل الباطني والصابئي مثل أن "الله خلق الخلق من ظلمة ثم رشّ عليهم من نوره".

ومن هنا قارب ابن العربي بمرجعيته الفقهية/السلفية التي تأسست في الأندلس،المعرفة الإشراقية التي دعا إليها شيخه بآراء الفلاسفة ونظرياتهم في النبوّة والمعاد والتي تعتمد على التأويل الإشاري والكوني، والتي تبناها الفاطميون،الخصم السياسي اللدود للعباسيين والمرابطين وحتى الأمويين في الأندلس .

ومن ثم فإن موقف ابن العربي من تصوف الغزالي ليس معرفي فحسب؛ بل سياسي كذلك، لأنّ تسرب القول بالظاهر والباطن على المستوى المعرفي، معناه طرح إمكانية لوجود خصم سياسي في الداخل، ينافس على افتكاك **السلطة العلمية** التي تقلّدها الفقهاء من خلال تبني المالكية في الفقه، واتباع السلف في العقيدة (الأثر)، إن لم يكن ينافس على **السلطة السياسية** كذلك، وذلك ما سيحدث فعلا بعد ذلك مع الموّحدين.

ومن المفارقات كذلك أن ابن العربي نفسه كانت لديه ميولات للتصوف، حيث يقول عن نفسه" كنت بمكة مُقيما سنة 489هـ وكنت أشرب من ماء زمزم كثيرا، وكلما شربته نويت العلم والإيمان، ففتح الله لي ببركته في المقدار الذي يسره لي من العلم، ونسيت أن أشربه للعمل، ويا ليتني شربته لهما حتى يفتح الله لي فيهما، ولم يقدر فكان صفوي للعلم أكثر منه للعمل" [2]، هذا إضافة إلى رواياته حول الصوفية الذين كان معجب بهم [1].

---

[1]- ابن العربي أبو بكر، العواصم ، ج2 ، ص 37 .

[2]- ابن العربي أبوبكر،العواصم من القواصم - في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي **(ص)** تحقيق: عزالدين الخطيب، دار الجيل ، بيروت ، 1405هـ ، ص 16.

أما في العقيدة فسنكتفي بالنص الذي يرويه عن حواره مع أحد المعتزلة، قال: كنت بمجلس الوزير العادل أبي منصور بن جهير، فقرأ القارئ **تحيته يوم يلقونه سلام**، وكنت بظهر **أبي الوفاء بن عقيل** إمام الحنبلية بمدينة السلام وكان معتزلي الأصول، فلما سمعت الآية قلت لصاحب لي كان يجلس على يساري هذه الآية دليل على رؤية الله تعالى في الآخرة، فإن العرب لا تقول لقيت فلانا إلاّ إذا رأته، فقال أبو الوفا: وقال تعالى" **فأعقبهم نفاقا في قلوبهم إلى يوم يلقونه**" وعندك أن المنافقين لا يرون الله تعالى في الآخرة.

وهو يعبّر بذلك رؤية المعتزلة في مسألة الرؤية، مستعملا نفس المصطلح في موضع آخر من القرآن الكريم، إلاّ أنّ ابن العربي يرى أن تقدير الآية، الضمير في **يلقونه الذي يحتمل** أن يعود إلى ضمير الفاعل، كما يحتمل أن يعود إلى النفاق مجازا على تقدير الجزاء في موقف أشعري واضح.

لنستنتج أنه رغم الخلفية السياسية لموقف أبو بكر بن العربي النقدي لفلسفة شيخه في التصوف، إلاّ أنه أراد أن يقدم **نموذجا** أندلسيا مغاربيا خاصا يكون فيه وفيا لتعاليم شيخه، لذلك يقول"يعلم الله وتشهد لي كتبي ومسائلي وكلامي مع الفرق، بأني جد بصير بأغراض القوم ومقاصدهم فإن معلمي كان فحلا من فحولهم عظيما من عظمائهم وتالله كنت محتشما له، غير راض عنه، وقد رددت عليه، فيما أمكن واحتشمت جانبه فيما تيسر"[2].

وفيّ لشيخه لكن وفق مقتضيات طبيعة المرحلة التاريخية،وخصوصياتها السياسية والأنتربولوجية؛ هذا المشروع الذي كان أوّل سفير له رفقة والده إلى المشرق أين التقوا بالغزالي، وتلك الأيام نداولها بين الناس .

وكذلك قال القاضي **عياض** بن موسى بن عياض **السبتي** (ت544هـ/1149م) في الإحياء "لو أنه اختُصر واقتصر على ما فيه من خالص العلم، لكان كتابا مفيدا"[3]، أمّا

---

[1]- يقول ابن العربي أنه كان بمدينة السلام إمام من الصوفية وأي إمام ، يعرف بابن عطاء ، فتكلم يوما على يوسف وأخباره، حتى ذكر تبرئته ممّا نسب إليه من مكروه، فقام رجل من آخر مجلسه هو مشحون بالحليقة من كل طائفة ، فقال : يا شيخ .. يا سيدنا، فإذن يوسف همّ وما تمّ!! فقال نعم لأن العناية من ثمّ! يقول : فانظروا إلى حلاوة العالم والمتعلم ، وفطنة العامي في سؤاله والعالم في اختصاره واستيفائه .

ولذا قال علماء الصوفية في قوله تعالى **فلما بلغ أشده أتيناه حكما وعلما**، أنّ الله أعطاه العلم والحكمة، أيام غلبة الشهوة لتكون سببا للعصمة ، العواصم من القواصم ، ص 15-16 .

[2] - ابن العربي أبو بكر، قانون التأويل، تحقيق : محمد السليماني ، دار القبلة ، بيروت ، ص 27 .

[3] - محمد بن عياض، التعريف بالقاضي عياض ، الرّباط ، ص 106.

الطرطوشي محمد بن الوليد بن محمد الفهري (ت520هـ/1126م) الذي أرسل رسالة إلى يوسف بن تاشفين ينصحه فيها بقسوة وترهيب ، كان نقده قاسيا لكتاب الغزالي في كتابه "الأسرار والعبر"[1]، خاصة لطريقته الصوفية.

حيث يرى الطرطوشي أن تقسيم الأوراد المقسطة ساعات الليل والنهار، واختصاص لكل ساعة منها بنوع من الذكر أشياء لا أصل لها، مشيرا إلى أنّ الغزالي أخذ ذلك عن أبو طالب المكي صاحب قوت القلوب، أمّا تأويلاته فقد أخذها على **إخوان الصّفا**، الذين يتأولون القرآن على غير تأويله إضافة إلى استشهاده بأقوال علماء القرن الثالث؛ مالك والشافعي وأحمد في علم التوحيد شرط علوم الدين برّمتها، فضلا عن إباحته الغناء والسماع.

ومن داخل نفس المنظومة لم يأل الطرطوشي جهدا من الإعتصام بالقرآن وصحيح السّنة والآثار،رغم نزعته الزهدية والصوفية هو الآخر، حيث يرى أن العمل هو مبتغى العلم وأن السعادة أن تعرف الله، وأن تعرف خطابه الموجه إليك فتعمل به.

ولو أنّ المقابلة بينه وبين الغزالي تختلف بعض الشيء عن زميله ابن العربي،لأنه عرف بتلك الرسالة التي بعثها إلى يوسف بن تاشفين(493هـ-1099م) ينصحه فيها بشدة ويخاطبه باسم أبا يعقوب، يقول "يا أبا يعقوب لقد بُليت بأمر لو حملته السماوات لانفطرت، ولو حملته النجوم لانكدرت، ولو حملته الأرض والجبال لزلزلت وتدكدكت"[2].

ومن هنا فإن موقفه داخل الأحداث سياسيا كان يختلف عن موقع ابن العربي؛ فمن خلال مقدمة الأسرار والعبر، ومن خلال المرجعيات التي نهل منها، يكون الطرطوشي نموذجا مختلفا عن ابن العربي رغم انتمائها إلى نفس الفضاء الثقافي، بقناعات مشتركة من خلال **قوت القلوب، والرعاية وحلية الأولياء واللوليات** لمكحول إشارات إلى التصوف في شكله السُني، الذي يستعيد فلسفة الغزالي في التصوف، لكن لا يذهب معها بعيدا، حتى جاء ابن تومرت وأخذها بعيدا من خلال استثماره للمهدوية والعصمة فتهاوت **سلطة** الفقهاء، وذلك ما كانوا يخشونه. ولذلك سوف نتساءل الآن حول التصوّف الذي بدأ في التبلور كطريقة وكمنظومة شاملة، باعتباره يقدّم إجابات للعاطفة الدينية المغاربية المشتركة.

---

[1]- مدخل كتاب الأسرار والعبر ، نقلا عن محمد المنوني ، ملحق بالبحث ، ص273

[2]- دندش عصمت، رحلة ابن العربي ، ص 180 .

المبحث الثالث : التصوف والفقه : السلطة العلمية وسؤال السياسة :

تعتبر هذه الفترة **بداية** حقيقية وملموسة لتبلور التصوف كمنظومة واضحة المعالم في المغرب والأندلس كذلك، فلم تكن النكبة المسّرية[1] إلاّ حلقة داخل مسلسل الصراع على السلطة العلمية بين الفقه والتصوف والكلام والفلسفة والمنطق كذلك، في وجود سلطة سياسية تحاول أن تكون المستفيد من الخلاف الذي طالما يتحول إلى صراع يعبّر عن نفسه بأساليب وأشكال مختلفة.

لكن يبدو أن حركة التاريخ كانت تُؤذن بدور جديد بدأ يتشكل من خلال التصّوف، فإن أُقصي من قبل **ابن مسرة** لأن طريقته ثيوصوفية/ إشراقية فلسفية، فإن التصوّف سيبقى من بعده بدءا بتلميذه إسماعيل بن عبد الله **الرعيني** الذي عاصر **ابن حزم**، وانتقل بآراء شيخه إلى **ألميرية**، ثم تأتي تلك السلسلة التي تضم ابن السيد **البطليوسي وابن برجان وابن العريف وابن قسي** وصولا إلى **ابن عربي**.

فلم يكن النموذج الذي قدّمه **ابن مسرة** الجبلي، سوى تعبير عن طبيعة الفضاء المعرفي الذي بدأ يتشكل في الأندلس، فرغم أن **السلطة** كانت بيد الفقهاء إلاّ أن ذلك لم يمنع من استمرار وجود الفرق الكلامية والظاهرية، إضافة إلى **فلسفة الفارابي** (ت339هـ)و**ابن سينا**(428هـ) الذين انتقدهما الغزالي، **وفلسفة إخوان الصفا** الباطنية، إضافة إلى التراث اليوناني ممثلا في فلسفة أفلاطون وأرسطو والأفلاطونية المحدثة والأنباذوقليدية التي اتُهم ابن مسرة بانتحالها.

وتبدو آثار **ابن مسرة** واضحة من خلال نص الحدائق **للبطليوسي**، كما أنّ ما حدث لابن برجان وابن العريف من مضايقات، يشبه تماما ما حدث لابن مسرة، إلى أن جاءت ثورة ابن قسي (ثورة المريدين) والتي عبّرت عن نزوع التصوف نحو التعبير

الإجتماعي/السياسي، إذا ربطنا ذلك بما رُوي عن أمراء المرابطين، أنهم غيّروا سياستهم مع المتصوّفة بعد حادثة الإحراق، وأصبحوا يتقربون منهم، يجعلنا نستنتج أن هناك فعلا خلل في سياسة الدولة وتردد في الموقف اتجاه التصوف .

[1]- أحرقت كتب المسريين في عهد هشام المؤيد ابن الحكم المستنصر (366هـ- 396هـ) بأمر من قاضي الجماعة " محمد بن زرب (ت392هـ) ثم شنت السلطات حملة على أتباع ابن مسرة فتفرق معظمهم.

أمّا في بلاد المغرب فإن التصوف اتخذ نموذجا خاصا تبلور في أوساط الغزالية، التي لم يكن الإحياء إلاّ إحدى مرجعياته الأساسية، إلى جانب كتابي الرعاية و"التحبيرفي التذكير" **للمحاسبي** و"قوت القلوب" لأبي طالب **المكي** و"منازل السائرين" **للهروي**،ورسالة **القشيري**، ويُعتبر ذلك تصوّفا سُنيا وعمليا، لأنه يميل أكثر إلى الزهد والرقائق، ومن أهم مُمثليه أبو الحسن **بن حرزهم** وأبو يعزى **ينور** و**أبو مدين الغوث** الذي كان قد التقى **بعبد القادر الجيلاني** دفين **بغداد**[1]،**وعبد السلام بن مشيش** ثم **أبوالحسن الشاذلي** وصولا إلى **محمد بن سليمان الجزولي** .

وقد شكلّ تصوف كل من **أبو القاسم الجنيد** و**أبو يزيد البسطامي** المرجعية الأولى لكل هؤلاء المريدين الذين سلكوا الطريق ووصلوا إلى إدراك الحقائق عن طريق الذوق والمشاهدة، ومن ثمّ طرحوا بديلا جديدا ليس لتحصيل المعرفة والعلم فقط، بل للحكم والنظر في شؤون الرعية كذلك .

وإذا حاولنا النظر إلى التصوف داخل النسق الذي تدور داخله إشكالية بحثنا، فإننا سنجد أن صوفية بلاد المغرب سعوا جاهدين لإضفاء المشروعية للنموذج الذي يقترحونه والذي نجح إلى حد ما ليس كمشروع ديني وسياسي فقط، بل كمشروع وجودي/معرفي؛

والمشروعية في أنه ليس خروج عن السُنة أو مروق عن الدين وإنّما هو إمكانية ككل الإمكانيات التي أتاحتها حركة التاريخ، منذ وفاة النبي **(ص)**التي أفرزت وضعا معّقدا يمتاز بالتعدد داخل وحدة أحيانا، وأحيانا أخرى بالوحدة داخل التعدد.

فكان مهم جدا لأهل التصوف ربطهم بالأصل الأول، وقد عبّر **ابن خلدون** عن ذلك بقوله: ".. فصار علم الشريعة على صنفين؛ صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا، وهي الأحكام العامة في العبادات والعادات والمعاملات، وصنف مخصوص بالقوم في القيام بهذه المجاهدة،ومحاسبة النفس عليها، والكلام في الأذواق والمواجيد العارضة في طريقها[2]، وكيفية الترقي منها من ذوق إلى ذوق، و شرح الإصطلاحات التي تدور بينهم

[1] - قرأ الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت 560هـ) على أبو مدين الغوث كثيرا من الحديث، وألبسه الخرقة وأودعه كثيرا من أسراره، وحلاه بملابس أنواره. ابن قنفذ أحمد، أنس الفقير وعز الحقير، تحقيق: نجاح عوض صيام، تقديم: علي جمعة محمد ، دارالمقطع للنشر والتوزيع، القاهرة، 1422هـ/2002، ص140.

[2]- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، دار الفكر، 1424هـ/2004 م ، ص 463 .

في ذلك، وتلك هي المعرفة الذوقية بطبيعتها النظرية والسلوكية (العملية) وبخصوصيات إصطلاحاتها ومعانيها، في لغة الكلام عند الصوفية، وقديما أنشد أحد المتصوفة:

وإذا انطقوا أعجزك مرمى رموزهم وإن سكتوا هيهات منك اتصاله[1].

والمسألة ليست كما اعتقد **نيكلسون**، بأنهم سعوا إلى التوفيق بين أقوالهم وأفعالهم، وبين القرآن والسنة، وإنمّا الفترة التي يتحدث عنها وهي أواخر القرن الثالث الهجري كانت متعلقة بطبيعة التجربة الصوفية نفسها التي كانت في مرحلة من مراحلها التاريخية ومن ثمّ فإن **ذي النون الأخميدي** المصري(ت245هـ) كان حلقة مهمة في تلك السلسلة المتصلة إلى النبي **(ص)**، وإن كان أول من فسّر إشارات الصوفية وتكلّم في الطريق، أوأنه أعطى صفة العلمية للتصوف كما يرى نيكلسون[2] فإن البعد الكوني للتصوف كتجربة دينية محضة، جعلها عرضة للإنتقادات في هذه الفترة التي تميزت بامتزاج ثقافي متنوع ، حتى اعتبر تكلم **البسطامي** في الفناء تأثرا بالنيرفانا Nervana البوذية !

وأوّل ما يستمد التصوف **سلطته** كمنظومة معرفية/دينية، من **إشارات** القرآن إلى العلم الذي يمتلكونه، أو يتّبعون الطريق إليه، من خلال نماذج كالنبي **يوسف** و**الخّضر** وعلمهما **اللدني**،بل وفي سيرة النبي(ص)، الذي كان زاهدا ورعا يتحنث في الليالي ذوات العدد، ويتلهف **لغيبة الوحي**، ويتوق للإتصال بالملأ الأعلى، فكان يقوم الليل حتى توّرمت قدماه، فقيل له: أتكلّف نفسك هذا وقد غُفر لك؟ قال: أفلا أكون عبدا شكورا وكان من دعائه اللهم أحيني **مسكينا** وأمتني مسكينا واحشرني في زمرة المساكين.

ومقاربة مفهوم **الفقير**[3]، الذي يشير إلى المريد، وكذلك إلى الشيخ، بمعنى الفقر إلى الله بمعنى **المسكين** في خطاب دعاء النبي؛ تجعل من المتصوّف يستمّد **مشروعيته** مباشرة من النبي (الحقيقة المحمدية)، ولعبت الرواية التاريخية دورا مهما في تبلوّر التصوف كعقيدة تجد أصولها في تجربة النبي(ص)، من خلال القصص والأخبار التي كان يقُصها على أصحابه، فلم تكن ترويحا عن النفوس بحكمها وعظاتها، بل إشارات إلى

---

[1]- الطوسي أبو نصر، اللمع، تحقيق وتقديم : عبد الحميد محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، 1960 ، ص 414 .

[2] - نيكولسن رينولد، نظرة تاريخية، تر: أبي العلاء عفيفي، القاهرة ، 1947، ج1، ص 41 .

[3] - ابتدأ الشيخ أبو مدين شعيب بن الحسين الأنصاري الأندلسي التلمساني رائيته بقوله :

ما لذة العيش إلاّ صحبة الفقرا هم السلاطين والسادات والأمرا

وقال ابن عطاء الله" الفقير هو المتجرد عن العلائق، المعرض عن العوائق، لم يبق له قبلة ولا مقصد إلاّ الله تعالى، وقد أعرض عن كل شيء سواه " .

وجود هذا النموذج المعرفي الذوقي منذ القدم، كحديث الثلاثة الذين أغلق عليهم الغار، والرجل الذي قتل تسعا وتسعين نفسا، وقصة الجريح العابد.

وقال **أبو حنيفة** " الحكايات عن العلماء ومحاسنهم أحب إلي من كثير من الفقه، لأنها آداب القوم، قال تعالى **لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب**"[1]، وقد قال **سفيان بن عيينة** عند ذكر الصالحين تهبط الرحمة[2]، وقال الإمام الجنيد: الحكايات جند من جنود الله، ليثبت الله عز وجل بها قلوب أوليائه، فقيل له: من أين لك هذا يا شيخ، قال " **وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك**" [3]**.**

وكذلك أصحاب النبي (ص)، كعلي علي بن أبي طالب الذي دعا له النبي **(ص)** بقوله: اللهم علّمه التأويل، وابن عباس كذلك الذي ألهمه الله فهم الآيات، كما أن معاذ بن جبل وأبي ذر وأبي الدرداء كانوا من العُباد والزهاد، وما الزُهد إلاّ التصّوف في إرهاصاته الأولى أو في مرحلته الجنينية .

وجينيالوجيا التصوف بهذا المعنى، تتيح إمكانية التواصل مع أقوال وسُلوكات أولئك الأوائل، ومن ذلك قول معاذ حين حضرته الوفاة " مرحبا بالموت، مرحبا بزائر حبيب على فاقة، اللهم تعلم أني كنت أخافك، وأنا اليوم أرجوك إني لم أكن أحب الدنيا، وطرق البقاء فيها، لجري الأنهار ولا لغرس الأشجار، ولكن لظمأ الهواجر ومكابرة الساعات،ومزاحمة العلماء بالرُكب عند خلق الذكرى" [4] .

ويوحي نص معاذ بنفحات التصوّف من خلال الخوف والرجاء، وهو حال عند الصوفية مثل القبض والبسط، والحال" معنى يورد على القلب من غير تعمد منهم، ولا اجتلاب ولا اكتساب"[5] كما يقول **القشيري** ، وذلك نفسه ما نجده في قول الجنيد أن" الحال نازلة تنزل

---

[1]- سورة يوسف، الآية 111 .

[2]- سورة هود، الآية 120 .

[3]- السخاوي الحافظ ، التوبيخ لمن ذمّ التاريخ، نشر مكتبة الساعي ، تحقيق : محمد عثمان الخشت ، ص48 .

[4]- الفاسي علال،التصوف الإسلامي في المغرب،ضمن نظرات في التصوف المغرب، تأليف وتنسيق: محمد العدلوني الإدريسي، منشورات دار الثقافة ، الدار البيضاء ، 2006 ، ص 81 .

[5]- القشيري عبد الكريم،الرسالة القشيرية، تحقيق : عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، مطبعة حسان، القاهرة ، 1974 ، ج1 ، ص 236.

بالعبد في الحين ولا تلبث به على الدوام"[1]، ومن ثم كانت"الأحوال مواهب والمقامات مكاسب " لأن الأحوال تأتي من" عين الجود والمقامات تحصيل ببذل المجهود "[2] . وسميّ الحال حالا لتحوله، والمقام مقاما لثبوته واستقراره[3]، إلاّ أن الإختلاف لا يعني التضاد حتى في نواميس الطبيعة، فالأحوال بشكل آخر هي "مواجيد والمقامات طرق المواجيد"[4]، وذلك لأن في المقامات ظهر الكسب وبطنت المواهب، وفي الأحوال بطن الكسب وظهرت المواهب، أما مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرا، لا يمكن العبارة عنها بالتحقيق، بل تعلم **بالمنازلات والمواجيد**، ومن ثم فإن المسألة متعلقة بمستوى آخر للمعرفة غير العقل، فالأحوال لا تُدرك بالنظر والقياس وإنّما **بالمكاشفة** والتجلي والإشراق، فإذا كانت مدارج العلوم بالوسائط، فإن مدارج الحقائق بالمكاشفة.

ومن الأحوال كذلك الفناء الذي قال به أبو يزيد **البسطامي** أحد مرجعيات التصوف في بلاد المغرب و الأندلس[5]، والفناء ليس بذلك المعنى الذي يُفهم من وحدة الوجود والذي يبادر إلى الإلغاء الوجودي للمسافة الفاصلة بين عالم الحقائق الإلهية المُثلى، وبين عالم التغيّر والحس، حيث يصبح الفناء، فناء ذوات !! تعالى الله عزو جل عن ذلك؛ وإنمّا معناه الفناء في التذوق نفسه، والفناء الصوفي بهذا المعنى هو فناء **شهودي** يتمّ على مستوى الإرادة والشعور والوجدان، وهو لا يقوم على أساس عدم وجود الفرق والتميّز بين العالمين، إنّما يقوم على تجاوز الصوفي الإحساس بالفرق وبالكثرة وصولا إلى تجاوز الإحساس بالذات.

وبهذا المعنى فإن الإتصالية الموجودة في المعرفة الذوقية بين الحق تعالى وبين الذوات والجواهر، إنّما هي اتصالية **شهودية** عن طريق الأنوار والإشراقات والفيوضات، وإن قال

---

[1]- الطوسي أبو نصر اللمع ، ص 490 .

[2]- القشيري عبد الكريم، المصدر نفسه ، ج1 ، ص236.

[3]- السهروردي عبد القاهر، عوارف المعارف، دار الكتاب العربي ، بيروت ط1 ، 1966 ، ص 469 .

[4]- السهروردي عبد القاهر، المصدر نفسه ، ص470 .

[5]- قال أبو يزيد البسطامي : "للخلق أحوال ولا حال للعارض،لأنه مُحيت رسومه، وفنيت هويته بهوية غيره وغيّبت آثاره بآثار غيره، وقال منذ ثلاثين سنة كان الحق مرآتي، فصرت اليوم مرآة نفسي، لأني لست الآن من كنته، وفي قولي أنا و الحق إنكار لتوحيد الحق، لأني عدم محض، فالحق تعالى مرآة نفسه، بل أنظر أن الحق مرآة نفسي، لأنه هو الذي يتكلم بلساني، أمّا أنا فقد فنيت .. ويقول **ابن العريف** : حكي عن أبي يزيد أنه قال : ركبت مركب صدق حتى بلغت الهوى، وركبت مركب الشوق حتى بلغت السماء، وركبت مركب المحبة حتى بلغت سدرة المنتهى، فنوديت يا أبا زيد: ماذا تريد، قلت: أريد أن لا أريد؛ لأني أنا المراد وأنت المريد، فقيل: الآن بلغت ما تريد.
ابن العريف أحمد ، محاسن المجالس ، كتاب في بيان مقامات السادة الصوفية ، مخطوط ، ص 7 .

أحد المتصوّفة " الفناء هو التلاشي في الحق"[1] ، فإن التلاشي لا بمعنى عدمية الشيء في ذاته بل اختفاؤه بالنسبة لمُدركه، ومن هنا كانت خصوصية التصوف مرتبطة أكثر بخصوصية التجربة الفردية المتعالية وبمصطلحاتها الخاصة.

فرغم أن الطريق واحد إلاّ أن ممراته متعددة، حسب الأحوال والإستعدادات والمعارف، وعليه فإن اعتبار **ابن العربي وابن سبعين** من فلاسفة وحدة الوجود، لن يتمّ إلاّ بعقل نظري محض يعتبر تجارب هؤلاء الصوفية تعبيرا عن مذهب ميتافيزيقي/ أنطولوجي، لا عن تجربة وجدانية روحية وفردانية تبتغي اليقين عن طريق الكشف [2].

اليقين/ المعرفة واليقين/المحبة، تلك هي الثنائية التي لا يمكن للصوفي أن يستغني عن أحد أطرافها، والمحبة ليست غريزة ولا مشتّقة من فكرة، ليست هي من الحس ولا من العقل، بل هي أصل العاطفة وأصل العقل كذلك، ومن هنا كان الذوق أو الإلهام طورا يختلف عن العقل عند الصوفية، بل أشرف من العقل لمّا يتعلق الأمر بالدفاع عن المشروعية العلمية.

إلاّ أن ما يميّز هذه المعارف هو لغتها المعّبرة عن معانيها التي لا تدخل ضمن نطاق المحسوسات ولا المعقولات، التي تختص بها اللغة الإصطلاحية الوضعية؛ فكلما **اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة،** وقال الصوفية" **علمنا هذا إشارة، فإذا صار عبارة خفي**"[3]وذلك ما عبّر عنه **الغزالي** في مقولة " وما ليس مدركا بالحواس تضعف الأفهام عن دركه إلاّ بمثال

---

[1]- السهروردي عبد القاهر: عوارف المعارف ، ص 520 .

[2] - لا يقصد الصوفية بكلامهم في الفناء،الجمع والتوحد مع الذات الإلهية تعالى الله عن ذلك، وإنما اللغة التي يستعملونها أو أنها هي من تستعملهم في تلك الأحوال ذات طبيعة رمزية، والرمز معنى مخزون تحت كلام ظاهر، لا يظفر به إلاّ أهله. الكلاباذي أبوبكر، التعرف لمذاهب أهل التصوف، تحقيق: محمد أمين النووي، مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، 1969، ص).

قال الشبلي"لوكنت أنا معه كنت أنا، ولكني محوّ فيما هو (الرسالة القشيرية، ج1، ص 275)، وذلك أن الأنا الحسّية تُمثل حاجزا لابد من إزالته أو محوه ، وبذوبان الذاتية ينمحي الوجود الخاص في الوجود الشامل.

(Encyclopedia of the social sciences , Art myticism ,by , groethuysem ,B ,new york , 1959 vol XI , p 176.)

فيختفي الإحساس بالكثرة والتعدد، ولا يبقى إلاّ الحقيقة الكونية الواحدة، والتي تظهر عبرى التجلياتوالأنوارالإلهية، بمعنى أن الصوفي يشهد هذه الحقيقة، ومن ثمّ فهي ليست وحدة وجود كما شاع ، بل وحدة شهود.

ويظهر فيها العالم في غاية الإنسجام والإتساق، فلا يبقى محل للسؤال لماذا هو هذا دون ذاك، بعد أن يملأ الشعور بوجود الله (جيمس ويليام، العقل والدين، تر: محمود حب الله، دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت، ص 46).

ولذلك قالوا " الصوفي منقطع عن الخلق متصل بالحق، الرسالة القشيرية، ج2، ص 554.والإتصال غير التوحد.

[3] - الطوسي أبو نصر، اللُمّع ، ص 296 .

محسوس" [1]، ولذلك امتاز **الرمز الصوفي** بكونه مفتوحا على إمكانيات معتبرة للفهم والتأويل.

وهو بهذا المعنى يختلف عن الرمز الرياضي، إلاّ أنه بقدر ما يفصح عن معناه، فإنه في الوقت ذاته يخفي شيئا منه، من خلال حركة الإختفاء والظهور، التي تتعلق بها حيرة السالك، والحيرة قلق، والقلق يتيح بدلالاته السيكولوجية ومعانيه الفلسفية، الولوج بإمكانية للنظر إلى التجربة الصُوفية في أبعادها الأنطولوجية.

ولا تتجلى تلك الدلالات من خلال القول فقط، بل من خلال الصمت كذلك "فالكلام يشغل القلب والصمت يلّقح العقل"[2]؛ وقد قال أبو سليمان **الداراني:** المعرفة إلى السكوت أقرب منها إلى الكلام، وإذا سُئل الصوفي عن دوافع صمته قال:" الكون توّهم في الحقيقة، ولا تصح العبارة عمّا لا حقيقة له، والحق تقصر عنه الأقوال دونه، فما وجه الكلام؟ ".

وإضافة إلى إشارات **معاد بن جبل**، نجد أن **أبو موسى الأشعري** زاهد آخر، عرف بالتبتل والخوف،والذي يقترن اسمه دائما بموقفه الداعي إلى الحياد واعتزال الفتنة يقول لابنه " **يا بني لو رأيتنا ونحن مع نبينا (ص) إذا أصابتنا السماء وجدت منا ريح الضأن من لباسنا الصوف**"[3].

وقيل أن الصوفية سموا بهذا الإسم لأنهم كانوا يلبسون الصوف إلاّ **القشيري**، الذي يرى أن" القوم لم يختصوا وحدهم بلبس الصّوف دون غيرهم، ومن ثمّ فالتصوف من الصّف لأن الصوفية في الصف الأول بين يدي الله عز وجل"[4]، إلاّ أن **ابن تيمية** يدافع عن طرح التسمية نسبة إلى الصوف، ويؤكد أنه لو كان كذلك لقيل صَفي (نسبة إلى الصف)"[5].

وذلك ما تقتضيه اللغة وكذلك قال ابن خلدون، فإن الأظهر عنده أن الإشتقاق من الصوف و"هم في الغالب المختصون بلبسه" [6]، وبذلك قال **الطوسي والكلاباذي**، ويشرح الغزالي ذلك في قوله: "أنه لتعذر تقيّدهم بحال تُقيّدهم، لتنوع وجدانهم نسبوا إلى ظاهر

---

[1] - الغزالي أبو حامد، الإحياء، ج3 ، ص 20 .
[2] - الكلاباذي أبو بكر، التعرف لمذهب أهل التصوف ، ص 167 .
[3] - سنن أبي داوود، كتاب اللباس، باب في لبس الصوف والشعر، ج4 ، حديث 4033 .
[4] - القشيري عبد الكريم، الرسالة القشيرية ، ج2 ، ص 550 .
[5]- ابن تيمية أحمد، رسالة الصوفية والفقراء، جدة ، بدون تاريخ، ص 12 .
[6]- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، ص 462 .

اللبسة، وكان ذلك أبيّن في الإشارة إليهم، وأدعى إلى حصر وصفهم، لأن لبس الصوف كان غالبا على المتقدمين من سلفهم" [1]، حتى أن **أوليري** قارب بين كلمة "صوف" في اللغة العربية بكلمة **باشمينابوش** الفارسية التي تعني لابس الصوف[2] .

واعتبارا من ارتباط أبو موسى الأشعري بطبقة القراء[3] التي تبنت موقفه الداعي إلى الحياد استنادا إلى قول النبي (ص) " إنها تكون فتنة القاعد فيها خير من القائم،والقائم خير من الماشي، والماشي خير من الراكب" وهو الحديث الذي استدّل به أبو موسى الأشعري في نقاشه بمسجد الكوفة مع **الحسن بن علي، وعمار بن ياسر** الذين احتجا عليه بأنه يصرف الناس عن الإنضمام إلى علي ضد الزبير وطلحة [4] .

فإن موقف أبو موسى ضمن موقف القراء من الفتنة، كان موقفا سياسيا، ومن ثم سيكون موقف متصوّفة المغرب والأندلس في وجهه الآخر تعبيرا عن مواقف سياسية وإجتماعية معيّنة ولم يكن **الجُنيد** (ت296هـ) و**البسطامي**(ت261هـ) الذين لائمت طريقتهما أهل المغرب، إلاّ ورثة لطريقة **أبو هاشم الجبائي وبشر الحافي** (ت227هـ)، مع ميول إلى طريقة **الجُنيد** التي تصنف ضمن تصوف الأخلاق و**الرقائق**، في مقابل **تصوف الحقائق** الذي يمّثله **ابن العريف وابن سبعين وابن عربي** والذي تأسّس مع البسطامي والحّلاج .

كان هذا مختصرا لابد منه لربط التصوف بأصله الأول جينيالوجيا، وذلك لا يعني إهمال التفاعل الذي حدث بعد ذلك، بين الثقافة العربية الإسلامية، والثقافات الأخرى الفارسية والهندية واليونانية خاصة من خلال أفلاطون وأرسطو والأفلاطونية الحديثة والأفكار الهُرمسية، والذي لم يؤدي بأي حال من الأحوال إلى احتواء التصوّف داخل دائرتها.

أمّا بالنسبة لبلاد المغرب؛ فإن النص الذي يرويه **ابن قنفد** عن **أبو العباس السبتي** (524هـ/601هـ) وإن جاء في سياق الحديث عن عدم انقطاع كرامات الأولياء بعد موتهم؛ فهو يعبّر عن سيرورة وترسّخ للتصوّف في زمن ابن عاشر وابن قنفد؛ فقد سأل أحد

---

[1]- الغزالي أبو حامد، الإحياء، ج5 ، ص 91 .

[2]- أوليري ديلاسي، الفكر العربي ومركزه في التاريخ ، تر: إسماعيل البيطار ، بيروت ، 1942 .

[3]- فولهوزن يوليوس، الخوارج والشيعة - المعارضة السياسية الدينية - ، ص 26.

[4]- الطبري أبو جرير، تاريخ الأمم والملوك، ج3 ، ص 448 .

الفقراء عن ذلك أستاذه **أحمد بن عاشر** الأندلسي، في حضور ابن قنفذ (ت763هـ)؛ فقال الشيخ" لا تنقطع الكرامة بالموت؛ انظروا إلى **السبتي**"[1].

ونجد إشارات إلى ذلك في رؤية عبد الرحمن بن يوسف الحسني للنبي(**ص**) في المنام قال: قلت: يا رسول الله، ما تقول في السبتي؟ وكنت سيء الإعتقاد فيه، فقال لي بعد أن تبسم" هو من السّباق"، قال: قلت بيّن لي يا رسول الله، قال: هو ممّن يمُرعلى الصراط كالبرق".

قال: فخرجت بعد الصبح فلقيت أبو العباس: فقال لي: قل ما رأيت وما سمعت، والله لا تركتك حتى تعرّفني، فعرّفته: فصاح وقال : كلمة **الصّفا** من المصطفى" [2].

وليس هدفنا أن نؤرخ للتصوف في بلاد المغرب، وإن اتخذنا حادثة الإحراق كنقطة انطلاق فعلى المستوى الإجرائي فقط؛ لأن الفئات العريضة من الزّهاد والصلحاء والنّساك مثلت تصوّفا في مرحلته الإبتدائية؛ فقد كان لعلي **بن زياد** العبسي الطرابلسي(ت 183هـ) أحد رواة الموطأ عن مالك، كتاب الزهد، سمعه عنه البهلول بن راشد [3]، كمّا أن مواعظ اسماعيل بن رباح **الجزري** (ت212هـ) لمريديه توحي إلى سلوك التصوف من خلال الورع والزهد[4]، وكان الزهاد والمسمّعون يرددون أشعار **ابن معدان الثقفي** محمد بن يوسف دفين مصيصّة (ت2847هـ) وذلك بألحان يطرب لها الزهاد والحاضرون" [5].

ورغم أثر النموذج الذي يقدّمه التصوف المشرقي، إلاّ أن التصوف المغاربي والأندلسي استطاع أن يصنع لنفسه هوية خاصة به، بخصوصياتها **الأنتروبو– دينية** التي تميزها عن مثيلتها بالمشرق التي ترتبط بدورها بمعطيات خاصة بها، فكان ذا طابع عملي؛يميل أكثر إلى **الزُهد والأخلاق والرّقائق**، بعيدا عن أية نزعة فلسفية باطنية، ولا أثر فيه للشطح، ولذلك فضّلوا الجنيد على **البسطامي**، لكنه رغم ذلك لا يخلو من أبعاد ميتافيزيقية

[1]- ابن قنفذ أحمد، أنس الفقير وعزالحقير، ص40.
[2]- ابن قنفذ أحمد المصدر نفسه، ص 41.
[3]- أبو العرب محمد، طبقات علماء إفريقيا وتونس، ص 115.
[4]- المالكي أبو بكر، رياض النفوس، ج1، ص 333.
[5]- حركات إبراهيم، مدخل إلى تاريخ العلوم بالغرب المسلم حتى القرن 15/9 م، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ط1، (1423هـ/2000م)،ج3 (التصوف)، ص 86.

من خلال **الكرامة**، واعتبارا من أنّ ما " جاز أن يكون مقدورا لله تعالى جاز وقوعه كرامة للأولياء " [1] .

وأهم نموذج لذلك هو الشيخ **أبو يعزى يلنور** (ت572 هـ) شيخ **أبو مدين الغوث** والذي شاهد العجائب من كرامات شيخه الذي فتح الله عليه بالمواهب العليّة والأسرار الربانية فكان الشيخ يُخبر مُريده بما سيلقى في طريقه، قال أبو مدين: طالعت أخبار الصالحين من زمن أويس القرني إلى زماننا، فما رأيت أعجب من أبي يعزى وطالعت كتب للتذكير فما رأيت كالإحياء للغزالي" [2] .

وكان أبو يعزى لا يأكل إلاّ نبات الأرض، ولكنه يُطعم اللحم والعسل لزواره، ودعا الله مرة بعد جفاف طويل فصدقه؛ والناس ينزعون نعالهم ويمشون حفاة من كثرة المطر ورؤي في المنام وهو يطير في الهواء كما عرف فقيل له: بما نلت ما نلت ؟ فقال: بإطعام الطعام.

كما أن الحسين **ابن حرزهم** (ت559هـ) والذي لازمه أبو مدين، وقرأ عليه "رعاية المحاسبي" وفهّمها له[3]، قرأ عليه **عثمان السلالجي** الإرشاد في علم الكلام للجُويني، سجن لما أظهر من مكاشفات، وحلّ بمراكش قبل سقوطها في أيدي الموّحدين، وإذا كان أبو يعزى سينفى من **فاس** بعد ما اجتمع الناس عليه، فإن **ابن حرزهم** سيقضي ليلة في السجن بسبب ما أظهر من مكاشفات، ثم أطلق سراحه في الصباح لنفس السبب.

وإن اعتبرت المسّرية أولى ملامح المدرسة الباطنية في المغرب والأندلس، فطبيعي أن تكون معّقدة التركيب ومتشابكة[4] الفروع، فقد حاول **ابن مسرة** أن يجمع بين العلم والحكمة والتصوف، حيث اطلع على نظريات أنباذوقليس وعلى فلسفة أفلاطون وأرسطو، وفلسفة أفلوطين الفيضية من خلال تاسوعاته.

إضافة إلى آراء المعتزلة من خلال كتبهم التي خلفها والده عبد الله، وتلقى الحديث على يد أعلام مدرسة الحديث في الأندلس محمد بن عبدالسلام **الخشني** (ت286هـ/899م)

---

[1]- الباديسي عبد الحق، المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف، تحقيق: أحمد أعراب، الرباط ، 1982 ، ص 39 .

[2]- ابن قنفذ أحمد، أنس الفقيروعزّالحقير، ص 57 .

[3] - ابن قنفذ، المصدر نفسه، ص 48 .

[4] -Placios Asin Mignel , ibn Masarra, Y su Escuela, origines de la filosotia Hispano Misulmana, Madrid, 1914, P66.

السلفي الحنبلي، الذي تتلمذ للإمام أحمد [1]، **ومحمد بن وضاح** (287هـ/900م) المحدّث الزاهد، صاحب كتاب "العباد"، قال عياض" لم يختلف علينا أحد من شيوخنا أن ابن وضاح كان معلم أهل الأندلس العلم والزهد، وقال **ابن عبد البر** كان لا يأتي الحكام والأمراء إلاّ عائدا منقبضا منهم [2]، كما يكون قد اطلّع على رسائل إخوان الصفا [3] التي كانت ذائعة الصيت آنذاك.

وأثناء رحلته إلى المشرق زار القيروان في أواخر حكم عبد الله المهدي (300هـ) لقي **اسحاق بن سليمان الإسرائلي الطبيب** (ت320هـ/932م) صاحب " الحكمة في مسائل العلم الإلهي " تلميذ الطبيب البغدادي **إسحاق بن عمران** المصلوب الملقب **بسمّ الساعة** صاحب كتاب " نزهة النفس"[4]، والذي يُنسب إليه إدخال الفلسفة وعلوم الباطن إلى إفريقيا على عهد **زيادة الله** الأغلبي الثالث (290هـ/296هـ) قبل **الفارابي**(ت 339هـ) [5].

وأبو يعقوب **النهرجوري** (ت300هـ) تلميذ **ذي النون المصري** الذي كان محيطا بأسرار الكيمياء، وهو من طبقة **جابر بن حيان** التي انتحلت حكمة الكيمياء وأسرارها وتقليد علم الباطن، والكثير من علوم الفلسفة، وانطلاقا من هذا التنوع المعرفي انبثقت مدرستين اثنتين:

أ. مدرسة فلسفة أفلاطونية/أرسطية مشائية، مثّلها **ابن السيد البطليوسي** (444هـ/621هـ) صاحب **الحدائق** الذي سنأخذه كنموذج [6] وأبو الصّلت أمية بن عبد العزيز **الداني** (459هـ/528هـ)وابن باجة (ت533هـ)وابن طفيل (ت531هـ) وابن رشد (ت595هـ).

ب.– مدرسة صوفية باطنية مثلها اسماعيل بن عبد الله **الرعيني وابن العريف** (481هـ/535هـ) **وأبو بكر المايورقي وابن برجان وابن قسي** في هذه المرحلة ثم **ابن سبعين وابن عربي** أيام الموحدين.

---

[1] - ابن الفرضي عبد الله، المصدر نفسه، 1964، ج 2، ص 41.

[2]- القاضي عياض، ترتيب المدارك ، ج4 ، ص 438 .

[3]- يفوت سالم، ابن حزم والفكر الفلسفي في الأندلس، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 1986 ، ص 276.

[4] - الأندلسي صاعد ، طبقات الأمم ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، ص 94 .

[5] - الجابري محمد عابد ، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 1986 ، ص 169 .

[6] - البطليوس عبد الله (ابن السيّد)، الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة ، تحقيق : عبد الكريم اليافي ، دار الفكر ، دمشق ، ط1 ،1988 .

- **القول الفلسفي و سياسة المعرفة : حدائق البطليوسي :**

ويذكر اليافي في مقدمة تحقيق كتاب الحدائق أنه كانت لابن السيد البطليوسي مقارضات شعرية مع **ابن العريف** محمد بن موسى بن عطاء الله الصنهاجي (481هـ-535هـ/1088م-1141م)[1] شيخ **صوفية ألميرية**، الذي أرسله القاضي أبو بكر محمد **بن الأسود** (ت536هـ) رفقة **عبد السلام ابن برجان** وأبو بكر المايورقي، في سفينة مقيّدين إلى علي بن يوسف **بن تاشفين** في مراكش [2].

ويهمنا جدا أن نقارب بين فيلسوف **كابن السيد**، وبين متصوّف **كابن العريف** من خلال تصورهما للمعرفة وكذلك موقفهما من المرابطين، وموقعهما من حالة الإضطراب التي عرفتها هذه الفترة ؛ ذلك لأن ابن العريف يمّثل مشروعا معرفيا سياسيا من خلال القول **الباطن/ السياسية**؛ مثّل محي الدين **بن عربي** جانبه الإشراقي، **وابن قسي** أحمد بن الحسين بن القاسم خطه **الثوري/ المسلح** من خلال **ثورة المريدين** التي شكلت الإشارة الأولى لسقوط المرابطين.

خاصة لمّا تحالف ابن قسي مع **عبد المؤمن بن علي** (540هـ) الذي كانت دولته التي بدأ **المهدي بن تومرت** يدعو لها في **بداية التأسيس**، والتي ستجد في **سلطة** هؤلاء الصوفية رأسمالا عقيديا، سيوظف سياسيا؛ فمن خلال القول بالباطن وبالمهدية فقط، وجد **ابن تومرت** الأرضية مهيّأة للحرث حتى على مستوى المخيال الإجتماعي المشترك، وذلك ما ساهم بقسط كبير في نجاح دولة الموّحدين في إرساء معالم دولة عمّرت أكثر من سابقتيها .

أما **البطليوسي** الذي عاصر ابن باجة فقد كان مقرّبا من ملوك الطوائف[3] أينما حلّ بالأندلس، وكان كثير الترحال بحثا عن مكان يستطيع فيه الكتابة، كما يقول لأن هاجس

---

[1] - اليافي عبد الكريم، مقدمة تحقيق كتاب الحدائق ، ص 21 .

[2] - ابن الآبار محمد، المعجم في أصحاب الإمام أبي علي الصدفي، مدريد، 1985، ص 19.
(يذكر ابن الآبار أن فقهاء بلد ابن العريف، اتفقوا على إنكار مذهبه، فسعوا به إلى السلطان).

[3] - فقد طلب الحماية من الأمير **عبد الملك بن رزين** بعد أن انتقل إليها من بطليوس، التي ضعفت إثر صراعها المستمر مع مملكة إشبيلية ومهددة باستمرار من قبل الملك القشتالي Fernando I فغادرها بعد سقوطها في أيدي المرابطين متجّها إلى طليطلة، حيث يذكر أنه أنشد مقطوعة شعرية أمام المأمون **ذي النون**، ثم انتقل إلى سرقسطة حيث يذكر **بن خاقان** أنه نظم قصيدة يمدح فيها المستعين **بن هود** ملك سرقسطة (ت 1110م)، ويرجع آسين بلاسيوس ذلك إلى أن ابن سيد الذي ولد في بلاط مملكة بطليوس قاعدة **بني الأفطس** على عهد المظفر، وهو ثالث ملك من ملوك بني الأفطس ، فتلقى تكوينا فقهيا وأدبيا، كما أنه كان يشتغل ككاتب، وهي مهنة كان يُتقنها فقد قلده الأمير =

الفلسفة قد استبّد به، ويمّثل كتاب الحدائق رغم تبسيطاته أول محاولة للتوفيق بين الحكمة والشريعة في الأندلس قبل أن يفكر **ابن رشد** في شرح مؤلفات **أرسطو**.

ويعتبر **أسين بلاسيوس** أن رسالة الحدائق لابن السيد، وكتاباته الأخرى؛ مثل"الإنصاف " والإنتصار ممّن عدل عن الإستبصار" الذي ردّ فيه على اعترافات **أبو بكر بن العربي** وشرح سقط الزّند، الذي قال عنه **ابن خلكان** أنه أكمل وأجود من شرح **أبي العلاء** نفسه لهذا الكتاب في "ضوء السقط"، هي محاولات لسد ثغرة في إسبانيا الإسلامية في هذه الفترة الإنتقالية.

وبقدر أهمية المعرفة في نص الحدائق، التي كانت تختمر كمشروع، سيكتمل مع ابن رشد بموجب خصوصية الفضاء الثقافي، وخصوصية المرحلة التاريخية، بكل ما تحمله من همّ معرفي وسياسي مزدوّج، جاء دور التصوف في هذه المرة بعد أن شغل الفقه **السلطة** العلمية أيام المرابطين، وسيأتي طور العقل النظري مع اللحظة الرشدية بعد ذلك، فالهاجس كان علميا بالدرجة الأولى في هذه المرحلة ولذلك اعتبر ابن السيد البطليوسي أديبا ولغوّيا أكثر منه فيلسوفا.

ولطبيعة النص كذلك أهمية في قراءته؛ فهو عبارة عن مجموعة من الإجابات عن أسئلة[1] طرحها أعيان الأندلس على **ابن السيد**، ورغم بساطة لغته إلاّ أنه نص منفتح

عبد الملك بن رزين الكتابة في دولته ؛ تلك المهنة التي كان يُتقنها ابن السيد، ومن هنا يمكننا اعتباره كاتب دولة بالمفهوم المعاصر.

ولم يكن يشّكل ابن السيد مصدر إزعاج للمرابطين، لأنهم كانوا يعتبرونه أديبا ولغويا أكثر منه فيلسوفا، كما أنه شرح كتاب الموطأ لمالك، وحتى نقده للطرق الكلامية كان معرفيا محضا، وأرجع أسباب الخلاف للأسباب التالية:

1. استخدام ألفاظ قابلة للإلتباس وقابلة لعدة تفسيرات، وبعض هذه التفسيرات متناقضة بحد ذاتها، أو بعوامل أخرى صرفية أو نحوية.
2. اختلاف الآراء المتوّلدة عن أخذ المعنى الحقيقي أو المعنى المجازي في العقائد الموحاة.
3. اختلاف في الآراء متولد عن استخدام نصوص موحاة ؛ ولكنها بحد ذاتها لا تتضمن المعنى الكامل والحاسم، بل تحتاج إلى ايضاحات بنصوص أخرى عن طريق برهان القياس.
4. اختلافات في الآراء ناتج عن الإستعمال غير الدقيق للحجج ، بالإعتماد على الحديث المشكوك في صحة نسبته.
5. اختلاف حاصل عن التفكير نفسه ، وعن برهان القياس في مسائل لا تحل عن طريق النصوص الموحاة .
6. اختلافات ناتجة عن إهمال النصوص الموحاة التي تلغي نصوصا أخرى.
7. اختلاف الآراء في مواد عملية يعتبرها الشرع الديني جائزة .
8. اختلافات متأتية عن أخذ كلمات النصوص (الموحاة) بمعنى مطلق بينما في الحقيقة لها معنى مقيّد، أو العكس. (بلاسيوس أسين، مقدمة لكتاب " الحدائق"لابن السيد البطليوسي، تر: سيمون الحايك، ص148)

ولم يهتم بالخلاف السياسي الذي طالما كان مرادفا للخلاف الفقهي ، لأن الهاجس الذي استبّد به كان فلسفيا محضا، كما أنه قضى بقية حياته في بلنسية، التي خضعت كباقي مناطق الأندلس لحكم المرابطين حتى وفاته (521هـ/1127م)

[1] - الأسئلة التي طرحها أعيان الأندلس على ابن السيد البطليوسي .

على إمكانيات عدّة للقراءة، فإذا كان ابن رشد يرى أن فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من "النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، بل أن الشرع ندب إلى إعتبار الموجودات وحثّ على النظر"[1]؛ فإن **البطليوسي** في حديثه عن خواص النفس النبوية يعتبر أن "**الوحي والإلهام** معرفة تخبرنا بما ليس في قوة النفس الفلسفية أن تعلمه، لأن النفس الفلسفية ، إنّما تتعاطى النظر في الكليات الخاصة"[2].

ويعزّز البطليوسي رأيه بقول أفلاطون " نحن عاجزون عن فهم ما جاءت به الشرائع،أمّا أرسطو فلذلك كان يأمرنا بالتسليم لما جاءت به الشرائع، ويأمرنا بتأديب من تعرض لتعليل أوامرها ونواهيها وتعاطي الخوض فيها.

إلاّ أن قارئ النص سيلتمس مسحة صوفية بحثة في إجابات البطليوسي على بعض الأسئلة كقوله في المعرفة:"إنّما تتهيأ معرفة هذه الأمور (النواميس والنبوّة والسحر والفلسفة والسياسة) على كمالها للنفس التي اتفق لها في فطرتها، وكونها إن خطرت وفيها استعدادا لقبول ذلك، وكانت هاجرة للذات مميتة للشهوات، زاهدة في الدينار والدرهم، مرتبطة بالنواميس"[3]، وقد أشار ابن عربي إلى ذلك في الفتوحات المكية التي نجد في نصوصها الكثير من الدلالات المشتركة مع نص الحدائق، تتعلق بوحدة ومعرفة الله، ومعرفة الأضداد، وإذا أردنا أن نقرّب المعنى نأخذ أشعار كل من ابن السيد وابن عربي كنموذجين للمقاربة :

يقول ابن السيد: من مخلّع البسيط

يا واصفا ربه بجهل لم تقدر الله حق قدره

1. ما معنى قول الحكماء أن ترتيب الموجودات عن السبب الأول ، يحكي دائرة وهمية تبدأ من نقطة وترجع إليها ومرجعها في صورة الإنسان .
2. ومعنى قولهم إن الإنسان تبلغ ذاته بعد مماته ، إلى حيث يبلغ علمه في حياته ، وأن علمي يحكي أيضا دائرة وهمية؟
3. ومعنى قولهم : إن في قوة العقل الجزئي أن يتصور بصورة العقل الكلي ؟
4. وما معنى قولهم : إن في قوة العقل الجزئي أن يتصور بصورة العقل الكلي ؟
5. وما معنى قولهم : أن العدد دائرة وهمية كدائرة الآحاد والعشرات ، ودائرة المئات ودائرة الألوف ؟
6. وما معنى قولهم : إن صفات الباري تعالى لا يصح أن يوصف بها إلاّ على طريق السلب ؟
7. وما معنى قولهم : إن الباري تعالى لا يعرف إلاّ نفسه ؟
8. وما البرهان على بقاء النفس الناطقة بعد الموت ؟

[1] - ابن رشد أبي الوليد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال، تقديم وتعليق: أبو عمران الشيخ، جلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ص 24 .

[2] - البطليوسي ابن السيد، الحدائق، ص 54.

[3] - البطليوسي ابن السيد، الحدائق، ص53.

كيف يفوت الإله علم بسر مخلوقة وجهره
وهو محيط بكل شيء وكلّها كائن بأمره[1]

ويقول ابن عربي:

ولأنت تفري ما خلقت وبعض الناس يخلق ولا يفري [2]

ويقول ابن السيد :

أنت وسطى ما بين ضدين يا إن سان ركبت صورة في هيولى
إن عصيت الهوى علوت علّوا أو أطعت الهوى سفلت سفولا [3]

ويقول ابن عربي:

أرفع اللهم عني في معارج الصعود
كل ستر في طريقي في هبوطي وصعودي[4]

ولم يتمكن نص الحدائق من التحرر كليّة من ذلك **الطابع المعرفي المرّكب** الذي ميّز فلسفة ابن مسرة؛ فنجده يتحدث على الفيوضات والعقل الفعال وقوة العدد والباطن، إلى جانب حديثه عن العقل والقياس والنظر، هذا عن المستوى المعرفي، أما إيديولوجيا فإن النص كان حياديا، دافع فيه ابن السيد على الفلسفة دون أن ينتقد التصوف الذي كانت الكفة قد بدأت يميل إليه في صراعه مع فقه فقهاء المرابطين وأمرائهم، ولم يهاجم كذلك المعرفة الفقهية للمرابطين كما فعل ابن العريف.

وإن كان **أشعريا** في بعض مسائل الكلام كالقول بالقدمية، إلاّ أنه قارب أقوال أفلاطون وأرسطو بأقوال **الشافعي و**أبو داوود الظاهري من جهة ثانية في مسائل الذات والصفات والحدوث والقدم في الكلام [5] .

كما أنه عمد إلى إستمالة الصوفية، عندما وافق فنائهم وأقوال أفلاطون في **طيماوس** وأراء أرسطو[6]، كل ذلك لأن الهاجس الذي كان يشغله هو افتكاك الإعتراف بالفلسفة من **سلطة** الفقهاء والسلاطين، ومن **سلطة** الصوفية كذلك، لذلك نجده يقدم الفلسفة في نصه

[1]- البطليوسي ابن السيد، المصدر نفسه، ص 122 .
[2]- ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ص
[3] - البطليوسي ابن السيد، المصدر نفسه، ص 69-70
[4]- ابن عربي محي الدين، المصدر نفسه، ص
[5] - البطليوسي ابن السيد ، المصدر نفسه ، ص103 .
[6] - البطليوسي ابن السيد، المصدر نفسه ، 114 - 115 .

في ثوب ذلك العلم الذي لا يعارض الدين، ذلك العلم المنفتح على كافة المعارف بما في ذلك فقه الفقيه، وباطنية الصوفي، حتى جاء ابن رشد وصرّح بذلك[1].

وتجنيب ابن السيد الفلسفة الصدام – في هذه الفترة بالذات– مع أي منظومة أخرى فقهية كانت أو صوفية قد يجهض مشروعها؛ كان كفيل بأن ضمن للمشروع البقاء والإستمرارية، لكن حدث الصدام بعد ذلك مع منظومة الغزالي؛ ذلك الصدام الذي تأجل نظرا لطبيعة المعطيات التاريخية، أو أن ابن السيد هو من أجّله بذكاء وبدبلوماسية في "الحدائق" عندما أرضى كل الأطراف بإجاباته الدقيقة.

فحتى عندما كان يحتاج إلى أن يفرغ شحنة الغضب ويبدد حيرة أعيان الأندلس الذين ينتظرون رده، صنع له خصما وهميا تمثل في فلاسفة المجوس[2] أو الدهرية ،التي لم تكن منتشرة بشكل يستدعي نقدها وجعلها خصما دينيا أو سياسيا !

سلطة الباطن و الموقع السياسي :

يمّثل **ابن العريف** الصوفي المطلوب من طرف **سلطة** المرابطين بسبب نقده للفقهاء والقضاة في كتابه" مفتاح السعادة " يقول: "كان الكبر والفخر والسرو، مجمع الدنيا في وجوههم باديا، وناموا واتكئوا بجيوبهم على اللّين من أنواع الملبوس، إثارة لراحة النفس، واعتمدوا بظهورهم على صدور المجالس وزهوا على الخواطر، وأي ظهور لم تثقل بأعباء الدين ولا نشطت للقيام بأمور المساكين، بل خفت واسترخت بطرحها لأثقال الأمانة"[3] .

ونقد ابن العريف ليس للفقهاء والقضاة فقط ، لكن المقصود هو دولة المرابطين التي بدأت الأزمة الإقتصادية[4]، التي أشار إليها المؤرخين تدُب في أوصالها، في حين كان التصوف قد بدأ ينتشر في المجتمع نظرا لطبيعة القيّم التي حملها ليس عقيديا فقط بل إجتماعيا وسياسيا كذلك، باعتباره إيديولوجيا مضادة للفقه الرسمي لدولة بدأت تغرق في المشاكل

---

[1] - قال ابن رشد، يجب أن يتّفق الدين والعلم، وعلى العلماء أن يجمعوا بين الحكمة والشريعة، وأن يعملوا من الشريعة مايوافق الحكمة وأن يتأولوا من الشريعة ما لا يوافق الحكمة، حتى يكون عملهم في كل بشيء موافق للحكمة إن الحكمة هي صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة، مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة،وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة،ونحن معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له.

[2]- البطليوسي ابن السيد، المصدر نفسه، ص 46.

[3] - ابن العريف أحمد، مفتاح السعادة وتحقيق الإرادة، ص 21 ، نقلا عن العدلوني محمد، التصوف الأندلسي- أسسه النظرية وأهم مدارسه - مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء ، 2005 ، ص 93 .

[4] - حول الأزمة الإقتصادية، بوتشيشي إبراهيم، المغرب والأندلس في عصر المرابطين - المجتمع،الذهنيات، الأولياء - دار الطليعة، بيروت، ص 127.

والأزمات، هذا في الوقت الذي يمّثل فيه ابن العريف نموذجا صوفيا، نجد الكثير من ملامحه في رؤية ابن عربي للأحوال والمقامات، كما أن خطا رقيقا من نفحات المحبة، يربط محاسن المجالس بترجمان الأشواق وبأشعار **أبوالحسن الشوشتري**.

ولم يكن سجن ابن العريف إلاّ ضمن سياسة الدولة في محاربة التصوف؛ فقد سجن كذلك علي **ابن حرزهم** في فاس[1]، أمّا **ابن برجان** فقد سُئل على ما أخرج من تأويله لآيات القرآن الكريم؛ فانفصل على ما ألزمه من النقد، إلاّ أنه لقي حتفه في هذه المحنة بسب إثارته مشكلة الخلافة والملك في حضرة الأمير علي بن يوسف بن تاشفين[2].

وسجن المرابطون أبي عبد الله محمد **الأصم** وأبي عبد الله الدقاق شيخ أبي مدين، حين أمر تاشفين بن علي بإشخاصهما إلى فاس[3]، أمّا أبا الفضل **النحوي** صاحب المنفرجة شيخ التصوف في سجلماسة، "طُلب فخاف على نفسه، اختفى في جنة له، وبقي بها إلى أن أشرف على الموت من شدة الجوع" [4]، ونُفي **أبو يعزى** عن حومة البليدة [5] بفاس، بحجة أن أهل البدع يجتمعون إليه.

كما أنّ أثر الصوفية كان كبيرا في المجتمع، خاصة من خلال **الكرامات**، التي ظهرت على الأولياء؛ والكرامة هي بُعد خارق للعادة أو لقوانين الطبيعة، وأصحابها منهم من يعلم ومنهم من لا يعلم بها[6]،وتمّثلت كرامات الأولياء في بلاد المغرب؛ في طي الزمان والمكان، والمشي على الماء، والطيران في الهواء، والتنبؤ وتسخير الحيوان والدُعاء المستجاب[7].

---

[1] - التادلي ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، ص 172 .

[2] - لم يحتمل فقهاء قرطبة اتساع شعبية التصوف، فطالبوا الأمير **علي** بن يوسف بن تاشفين، بمحاكمة **ابن برجان** بتهمة الخوض في فلسفة الإشراق، واعتبروا ذلك زندقة إلاّ أنه تنصل من ذلك، ثم هلك في ظروف غامضة، أما **ابن العريف** فقد برئت ساحته ونفي، وقيل أنه مات مسموما. حركات إبراهيم، مدخل إلى تاريخ العلوم بالمغرب المسلم حتى القرن 9هـ/15م، ص 5 .

[3] - التادلي ابن الزيات، المصدر نفسه ، ص 155 .

[4] - ابن الزيات التادلي ، المصدر نفسه ، ص 153 .

[5] - ابن الأحمر وآخرون ، بيوتات فاس الكبري ، ص66 .

[6] - ابن قنفذ أحمد، أُنس الفقير وعز الحقير ، ص 34 .

[7] - يستدلّ الصوفية على صحة الكرامة بالرجلين الذين خرجا من عند رسول الله، في ليلة مظلمة، فإذا بالنور بين أيديهم حتى تفرّقا، فتفرق النور معهما، وأنّ عمران بن حصين كانت تكلّمة الملائكة، ونادى عمر بن الخطاب: يا **سارية** الجبل .. فسمعه سارية ورجع الجبل وسلم من العدو، وقال **أبو يعزى** ما لهؤلاء ينكرون الكرامات!! والله لو كنت قرب البحر لأريتهم المشي على الماء ، وخبر موسى أبو عمران **الهروي** مشهور في الطيران عند الأولياء، وهو الذي جاء إلى الشيخ **أبو مدين** مرتين عند انصياع الفجر، كما يروي ذلك أبو محمد عبد الخالق **التونسي** عن شيخه أبو مدين، وفي المرة الثانية جاء معه رجل، فقال موسى لأبو مدين، صليت وصاحبي هذا الصبح في بغداد ، وقدمنا مكة ووجدناهم في صلاة الصبح فأعدنا معهم،وجلسنا حتى صلينا الظهر،وأتينا بيت المقدس فوجدناهم في

وقد خلق الأولياء بكراماتهم إعجابا سحريا،وتسليما مطلقا من طرف أفراد المجتمع **للسلطة** الميتافيزية للتصوف، فقد تشّبعوا بهذه الطريقة؛ ولم يكونوا يعتبرون التصوف مجرد بديل **عقيدي/ ديني**، بل كذلك **بديلا سياسيا** لسلطة الفقه التي من وراءها أمراء المرابطين؛ فرغم أن الكرامة ميزة صوفية دينية محضة، إلاّ أنها بتوظيفها للرمز والإستعارة، من خلال المجال المُتعالي الذي يستمد منه التصوف سلطته، جعلت المخيال المرابطي يعج باللامصرحات بها سياسيا.

وكأن بداية استيلاء التصوف على **السلطة** العلمية التي بدأت تتلاشى من بين يدي الفقهاء، كان بداية للتفكير في افتكاك **السلطة** السياسية كذلك، وذلك ما حدث بالضبط لمّا استثمر الموّحدون في المخيال الصوفي سياسيا لصالح دولتهم الجديدة.

وأكثر ما تظهر ازدواجية المعنى من خلال رمزية الخطاب؛ ما روي في التشوف حول الولي **أبو محمد بن يسكر**؛ قال الراوي: "كنت بجامع فاس في ليلة مُظلمة فدخل عليّ فيه أبو محمد يسكر (الولي)،فأضاء الجامع كله، فجاء إلى زاوية، فصلى ما قدر له ثم انصرف إلى منزله، فعاد المسجد مظلما كما كان"[1]، فرمزية **الظلام/النور**على مستوى المخيال الصوفي المحض هنا تعطي المشروعية السياسية للتصوف داخل نظام العلامات بشكل: **الكرامة/ تنوير – الحكم / تنوير**.

فإذا كان الولي هو **المُنقذ** من الظلام، و**المُخرج** إلى النور، فهذا معناه أن التصوف هو البديل الحقيقي لفقه الأمراء، الذي ساهم في حالة الضعف التي أصابت الدولة، والتي ستضطر كرد فعل طبيعي، إلى محاولة إعادة الإستثمار في التصوّف وتصويب الأخطاء بعدما أظهره التصوف من حقيقة للعيان .

فقد تغيّرت سياسة الدولة ونظرتها إلى التصوّف، فالتجأت إلى آلية الإحتواء، كما يسميها Jhon kenith geilbreith في تشريحه للسلطة، حيث أن علي بن يوسف أمير المرابطين الذي كان لديه نزوعا صوفيا حيث "آثر الخلوة والإعتكاف على الإهتمام بشؤون

الظهر، فقال صاحبي هذا نعيد معهم، فقلت : لا ، فقال لي : أو ترانا أعدنا الصبح بمكة !؟ فقلت له: هكذا كان شيخي يفعل، به أمرني، فاختلفنا وجئنا للسؤال عن هذا. ابن قنفذ أحمد ، المصدر نفسه ، ص 35 - 145.

[1]- ابن الزيات التادلي، التشوف ، ص 177 ، ابن قنفذ أحمد ، أنس الفقير، ص 59.

الرعية" [1] وفي الآن نفسه نجد أن هو من أصدر أمر إحراق كتاب الإحياء**! موقف متردد بين الإختيار العقيدي و بين مصالح الدولة السياسية.**

فهو لم يفضّل الفقه على التصوّف، ولكن فضّل الدولة ومصالحها على التصوّف؛ لكن وبعد فوات الأوان ها هو يعود إلى الإذعان، والإحتماء بالسلطة الميتافيزيقية التي أظهرها التصوف، الذي بدت معالمه واضحة، "فقد انبهر أحد ولاة المرابطين بكرامة أحد الأولياء، فأعلن توبته وتخلى عن منصبه ليدخل طريق التصوف" [2].

كما أن تاشفين بن يوسف كان"يسلك ناموس الشريعة،ويميل إلى طريقة المستخدمين وقراءة كتب المُريدين"[3]، والذي أراد ردّ الإعتبار للتصوف؛ فأصبح يزورالمتصوّفة ويتبرك بهم أثناء حروبه مع الموّحدين.

وحدثوا عن الشيخ **عبد السلام** الذي كانت له أحوال عجيبة بلفظ ابن قنفد؛ أنه كان يعمل في أرضه فقصده أمير تلمسان **مزدلي** بن تلكان، فنزل عن فرسه، وأفرش له فتاه برنوسه يجلس عليه[4]، فيما يشبه الطقس البروتوكولي وما تقتضيه اللّياقة في سلوك الأمراء وكبار ساسة الدولة، فقال له عبدالسلام: ما تطلب عندي وأنا فقير وأنت أمير؟

فقال جئت لأتبرك بك وآكل من طعامك، فقال له: "أين تجد إذا برنوسا تجلس عليه؟ فاستحيا الأمير وقام وجلس على الأرض" [5].

واستدعى بعض أمراء صنهاجة أبو الحسن **ابن حرزهم** "ليقرأ عليه، ويعلّمه، فلازمه مدّة من الوقت وأخذه بسلوك الورع" [6]، فلم يكن يأكل غير خبز شعير، كما أنّ الأمير علي بن يوسف بعث برسالة [7] إلى الشيخ أبي عبد الله محمد **آمغار**؛ يطلب منه الدعاء والبركة، وما يشّد الإنتباه في نص الرسالة هو قوله: "**وأقسم لنا في ذلك حظا من ابتهالك في الأوقات المرجوّة** ".

---

[1]- المراكشي عبد الواحد، المعجب، ص 236.
[2]- ابن الزيات التادلي، المصدر نفسه، 254.
[3]- المراكشي ابن عذارى، البيان المغرب، ج4، ص 79.
[4]- ابن قنفذ أحمد، المصدر نفسه، ص 153 .
[5]- ابن قنفذ أحمد، المصدر نفسه، ص 153 .
[6]- ابن الزيات التادلي، المصدر نفسه، ص 169.
[7]- الرسالة ملحقة بالبحث ص258.

فحاجة السياسي إلى الدعاء والبركة من أجل التوفيق والسّداد في مهمات الدولة، يمّثل تحولا للدولة/ العقيدة من ذلك النموذج **الفقهي/الأثري** الذي تأسس مع عبد الله بن ياسين إلى نموذج صوفي باطني يستعين بكرامات الأولياء ودعاء الصالحين.

رغم ذلك إلاّ أن التيار ظلّ منقطعا بين رجال الدولة ورجال التصوف، فقد نصح أبو محمد عبد العزيز التونسي مريديه بالإبتعاد عن تقلد مناصب الدولة، حتى لا يكون بتعليمهم "**كبائع السلاح من اللصوص**"[1]، كما رفض ابن العريف عروض الأمير علي بن يوسف وهباته، وروي عن المتصوف أبي محمد **بن الآمان (ت 540هـ)** أنه قال: "كانت لي أحوال فقدتها من يوم إجتماعي بالسلطان وحديثي معه" [2].

هكذا أبى التصوّف إلاّ أن يبقى في المعارضة رغم إغراءات الأمراء ورجال السياسة الذين لم يستطيعوا إحتوائه لأنه نجح في الإستيلاء على قلوب الناس المتدمرين من سياسة الدولة، فقد اندهش عامل الحسبة في مراكش، من ازدحام الجموع حول أحد الأولياء يقبّلون رأسه، فأقسم أن ينقطع لله، وهذا يدلّ على أنّ التصوف أصبح يمثل **سلطة** حقيقية على المستوى **السوسيو- ديني.**

كما أن محمد عبد الجليل **بن ويحلان** كان إذا صلى الجمعة وانصرف إلى منزله " لا يصله إلاّ في أوّل وقت العصر، من كثرة ما يحبسه الناس للدعاء والتمسّح " فالوضع كان يُنبأ ببداية عهد جديد مع شكل آخر من التصوف؛ اتخذ طابع الإحتجاج والتعبير؛ فإذا كان ابن العريف يمّثل **التصوف النقدي** في هذه الفترة فإن **ابن قسي** يمّثل التصوف الثوري/ المسّلح الذي ثار ضد المرابطين في نفس الوقت الذي كان المهدي بن تومرت قد بدأ يدعو إلى دولة الموّحدين.

[1]- ابن الزيات التادلي، المصدر نفسه، ص92. ابن قنفذ، المصدر نفسه ،ص 152.
[2]- ابن الزيات التادلي، المصدر نفسه ، ص 152.

المبحث الرابع: ثورة المريدين وقيام دولة الموحدين :

في الوقت الذي ثار فيه أحمد بن حسين **بن قسي** (ت546هـ)، كان المهدي ابن تومرت (ت524هـ) قد أسّس دعائم دولته؛ورغم أن المرابطين حشدوا كل طاقاتهم في صراعهم مع الموّحدين، إلاّ أن عبد المؤمن بن علي استطاع أن يهزمهم في الكثير من الوقائع.

إلاّ أنّ ما يثير الإنتباه هو ذلك التحالف الذي عقده **ابن قسي** مع الموّحدون ضد المرابطين حيث عبر الجيشين إلى الأندلس (541هـ/1146م) وأخضعوا بلدة شلب Silves غرب الأندلس لسلطتهم،وعيّن الموّحدون ابن قسي واليا عليها، إلاّ أن بوادر الإختلاف سرعان ما ظهرت بين الحلفين، فنقض ابن قسي حلفه وصرّح بالخلاف مع الموّحدين"[1] الذي ضموا حلفاء جدد وبدأوا يتطلعون إلى الشرق.

ويلتقي الغزالي وابن مسرة في تصوف **ابن قسي**، الذي يقدم نموذجا متمّيزا على تصوف كل من ابن العريف وابن برجان، إنه **التصوف السياسي** أو الثوري، فالطريقة ليست أخروية فحسب؛ بل دنيوية/ سياسية كذلك؛ من خلال إعادة استثمار الغزالي وخلافه مع فقهاء المُرابطين إيديولوجيا.

فقدّم ابن قسي حكمة ابن مسرة الإلهية مع البعد العملي في نقد الغزالي للفقهاء في فلسفة واحدة، وذلك معناه أن ثنائية **فقه/ دولة**، يمكنها أن تصبح **تصوف/ دولة**، داخل فضاء للصراع بين **السلطة** العلمية و**السلطة** السياسية من جهة و بين الفقه والتصوف حول السلطة العلمية نفسها.

وأقبل ابن قسي على قراءة كتب أبو حامد الغزالي في الظاهر، وهو يستجلب أهل هذا الشأن محرّضا على الفتنة ، كما ادعى المهدوية؛ داخل نفس الفضاء المهدوي الذي ينتمي إليه ابن تومرت، وجمع حوله الأتباع والمريدين .

وسمي بالمهدي كما فعل ابن تومرت "وقد كثرت مخاريقه واشتهر عنه أنه حج ليلته ويناجي بما شاء وينفق من الكون" [2] .

وقد صمد ابن قسي أمام حملة الإسترداد التي قادها الموّحدون الذين استولوا على غرب الأندلس كاملا ماعدا **شلب**، ولما تضايق ابن قسي من أنصار الموّحدين استنجد بألفونسو

---

[1]- ابن الآبار محمد،الحلة السيراء، تحقيق: حسين مؤنس، القاهرة ، ط1، ج2، 1963، ص 199- 200

[2]- ابن الآبار محمد، الحلة السيراء ، ج2، ص197 .

هنريكيز ملك البُرتغال،إلاّ أنّالموّحدون تمكنوا من دخول شلب، ونقل ابن قسي إلى اشبيلية ثم إلى سلا عبر المضيق، أين مكث حتى توفي (558هـ/1162م)[1].

ويمثل كتاب "**خلع النعلين**" أهمّ ما كتب ابن قسي، الذي يعتبر العلم الذي يحويه كتابه مستمد من العلم الإلهي الذي انكشف لموسى بالواد المقدس طوى، وليوسف بسجنه[2] لمّا شاهد الحق عيانا وذوقا مستعينا بقوله تعالى" **إني أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى**"[3] ، ليصنع تصورا عن طريق هذه المقاربة يصل السالك من خلاله إلى خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين بالوادي المقدس، والمقصود هنا المقام الرفيع، ليصبح عارفا للحقيقة، مشاهدا لنور الحق، سامعا لكلام الصدق بنفس الحيثيات التي تحققت بها المعرفة الموسوية.

وتحضر الفلسفة الفيضية لابن مسرة، في رؤية ابن قسي لمراتب لوجود والتي لم تعجب ابن العربي، أمّا رأيه في الأسماء فقد اقتبسه من قوله تعالى "**قل ادعو الله أوادعوا الرحمن أياما تدعوا فله الأسماء الحسنى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها و ابتغ بين ذلك سبيلا** "[4]، فكل إسم من الأسماء الإلهية مسمى بجميع الأسماء، فأن تدعو الله باسمه، أو بالرحمن أو بالرحيم؛ فإن المدعو في كل الحالات هو الذات، في رؤية قريبة لما قالته المُعتزلة، وذلك ما أشار إليه ابن عربي حين قال: قال أبو القاسم **بن قسي** في الأسماء الإلهية"إن كل اسم إلهي على انفراده مسمى بجميع الأسماء الإلهية كلها،إذا قدمته في الذكر تعنه بجميع الأسماء وذلك لدلالتها على عين واحدة وإن تكررت الأسماء عليها واختلفت حقائقها"[5] .

ويصف ابن قسي طريقة تلقي تلك المعرفة اللدنية بالعذراء الرزان، والتي "تنزلت من ملكوت الأنوار إلى حجب الأسرار إلى فرش البيوت الأحرار[6] "والتي لا تكشف إلاّ لمن

---

[1]- ابن الآبار ، المصدر نفسه، ج 2، ص207 .

[2]- عفيفي أبو العلاء، كتاب أبو القاسم بن قسي "خلع النعلين"، مجلة كلية الآداب، الإسكندرية، عدد 11، ص 64.

[3]- سورة طه، الآية 122.

[4]- سورة الإسراء ، الآية 110.

[5]- ابن عربي محي الدين، فصوص الحكم ، تحقيق: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1980 ج1، ص 81 .

[6]- ابن قسي أبو القاسم ، خلع النعلين ، ص 22 . ضمن مقال عفيفي ، ص 63 .

عنده "ورق السر العلمي وذهب النور العملي"[1]، وانطلاقا من هذه الإشارات و الدلالات يعتبر خلع النعلين، إشارة للولوج في تجربة أنطولوجية في الكشف .

المهدوية وأنتروبولوجيا بلاد المغرب :

أمّا ابن تومرت (524هـ) فإنه يُشّكل نقطة خلاف حقيقية في تاريخ الإستوغرافية المغاربية حتى أن كل محاولة لتصنيفه أسني هو أم شيعي؟ أو معتزلي أو أشعري؟ أو أظاهري أم باطني؟ ستبدو مبهمة منذ الوهلة الأولى، نظرا للطابع المرّكب الذي يُميّز عقيدته و فلسفته التي وجدت ضالتها في بلاد المغرب، لذلك فقد كانت عقيدته إنتقائية[2].

فهو ليس أشعري خالص، رغم مشروعه الذي أراد به ردّ الإعتبار للغزالي، ورغم ترويجه للمرشدة التي كان يلزم الناس بحفظها؛ والتي كان فيها أشعريا[3] ؛ يدافع بالأدلة العقلية على ثوابت الأشاعرة العقدية، إلاّ أنه نفخ روحا جديدة، ودفع بالبديل لفقه الفروع الذي وصلت به دولة المرابطين إلى مرحلة الضعف.

ورغم أن ابن تومرت اختلف مع الأشاعرة في الكثير من المسائل، إلاّ أن ابن خلدون يعتبره ناشرا فعليا للعقيدة الأشعرية [4] وكذلك المراكشي الذي يقول" وكان جل ما يدعو إليه علم الإعتقاد على طريق الأشعرية "[5] .

وقد خالف ابن تومرت الأشاعرة في نفيه للصفات، حيث وافق المُعتزلة إلاّ أنه استدل على ذلك بتفويض أثري، يقول "ما ورد من المتشابهات التي توهم التشبيه والتكييف كآية الإستواء وحديث النزول،وغير ذلك من المتشابهات في الشرع، يجب الإيمان بها كما جاءت مع نفي التشبيه والتكييف"[6]، ومن ثم وافق ابن حزم في موقفه في الأسماء فلا يجوز أن نسمي الله بما لم يسمّ به نفسه ، قال: **ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**، [7] ، ولم يقل أن له سمعا وبصرا.

---

[1]- ابن قسي ، المصدر نفسه، ص 22.

[2]- النجارعبد المجيد،المهدي بن تومرت -حياته وآراؤه وثورته الفكرية والإجتماعية وأثره بالمغرب- دارالغرب الإسلامي، ط1، 1403 هـ/1983م، ص 356 .

[3]- احنانة يوسف ، تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ص 114 .

[4]- ابن خلدون بن عبد الرحمن ، المقدمة (دار الفكر) ، ص 37 - 38 .

[5]- المراكشي، المعجب، ص132 .

[6]- ابن تومرت محمد، أعز ما يطلب (العقيدة) الجزائر، 1903، ص 233 .

[7]- سورة الشورى ، الأية :11

كما يشترك ابن تومرت مع ابن حزم في رفضه للقياس في الأحكام الشرعية، وخاصة قياس الغائب على الشاهد، الذي استعمله الأشاعرة في استدلالتهم،خاصة إذا كان موضوعه العلم الميتافيزيقي، ومن ثم فقد وجد ابن تومرت في نبذ ابن حزم للتقليد ومناداته بالرجوع إلى الكتاب والسنة سلاحا إيديولوجية لمواجهة فقه الفروع المرابطي الذي أولى كل اهتماماته للعبادات والمعاملات والبيوع.

وخوفا من الوقوع في التجسيم والتشبيه، الذي اتهم به ابن تومرت المرابطين، وجد نفسه يوافق المعتزلة، ولم تكن تسمية **المجسّمة** سوى ذريعة سياسية مررها ابن تومرت على المستوى العقيدي، فقد سأل الموّحدين بعد أن سمع منهم كلاما من عندهم؛ ما يقولون ؟ قالو له: لقبونا.

قال: وكيف لقّبوكم ؟

قال: يقولون خوارج.

قال: سبقونا بالقبيح، لو كان خيرا أحجموا عنه وما سبقونا إليه .

قولوا لهم أنتم أيضا المجسّمون[1].

وعن طريق هذه الفسيفساء المذهبية؛ كان ابن تومرت يرسم إطارا عقيديا وفق الظروف **السوسيو/سياسية**، من خلال استراتيجية في التركيب بين الآراء، وبين **توظيفية** ذلك في داخل **النسق العام**، الذي سيجمع داخله بين **السلطتين** العلمية والسياسية، حتى وُصف بأنه **عالم سلطان**[2]، عقيدة مبنية بشكل يجعلها تستجيب لتطلعات العامّة، ومن ثم فهو ليس غزاليا بالشكل الذي كان يدعو به إليه؛ فالغزالي اعتبرها مخاطرة وتهلكة، وتؤدي إلى الفتنة [3] ، لكن ابن تومرت غامر بالمشروع وأعطى لنفسه كل المشروعية لدعوته .

كما أخذ عن الشيعة قوله بعصمة الإمام، كي يحيط مهدويته بالشرعية المطلقة، ورغم أنه وافق الشيعة في الإمامة، إلاّ أنه يقرّ بترتيب أهل السنة للخلفاء الأربعة، ليسكت من جديد ويكتفي بوصف حالة اضطراب بني أمية، وظهور النّزاعات والإختلافات والأهواء دون أن يظهر أي ميول لا سني ولا شيعي.

---

[1]- الصنهاجي أبو بكر (البيدق)، أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموّحدين، دار المنصور للطباعة والوراقة الرباط ، 1971 ، ص 38 .

[2]- المقري أحمد، نفح الطيب، ج5، ص 244 .

[3] - الغزالي أبو حامد ، الإحياء ، ج 2، ص 320 .

لينتقل مباشرة إلى **زمان الغربة** الذي يظهر فيه المهدي،والذي افترق عن الخوارج في الخليفة الثالث، بعد إن افترقت الشيعة على السنة ابتداءا من الخليفة الأول، وافترق عن أهل السنة والمعتزلة فيما بعد الخلافة الراشدة.

فقد آن الأوان له بأن يعتبر نفسه الإمام المهدي الحق، لأن حلم إقامة الدولة شكّل لديه هاجس فأتبعه طموح جامح، ومطلب أولي؛ سيوّظف له ما يلائمه من الآراء ولو بشكل تجميعي تراكمي من أجل تحقيقه، وبراغماتيا علم السلطان بهذا الشكل؛ لابّد لها من احتواء كل التيارات، وأهمّها التصّوف الذي وجده ابن تومرت في المُعارضة، فاستثمره من خلال سلوكه العلمي.

فدفع بدعوته إلى الأمام مستغّلا حالة الإحتقان التي أصابت علاقة **سلطة** المرابطين بالمتصوفة، وإذا كانت الإستُغرافيا المرينية قد شككت في نسبة ابن تومرت للتصوّف، فقد كان "حيث حل من مدن إفريقية وبلاد المغرب يدرس العلم، **ويُظهر** التقّشف والورع والزهد في الدنيا"[1] ، فلأنها تتحدث باسم الدولة التي قامت على أنقاض الموّحدين.

وإذا كانت تراجم الصوفية لا تشير إلى تداول مؤلفات ابن تومرت المذهبية في الأوساط الصوفية خلال العصر الموّحدي، الذي ازدهر فيه التصوف؛ إلاّ أن مؤرخي الموّحدين يرسمون صورة صوفية ذات طابع كرامي لابن تومرت؛ فقد كان "يُكثر التزهد والتقلّل، وقيل لقي أبو حامد الغزالي بالشام أيام زهده" [2] كما جاء في رواية **المراكشي**، ويذكر **ابن القطان** أن المهدي اتجه إلى رباط **ملالة** بعد خروجه من **بجاية** حيث كان يقيم هناك بعض الزهاد، "فعمر مجلسه بالطلبة والصالحون"[3]، أمّا ابن خلدون الذي زكى دعوة المهدي، فيُشير إلى أنه كان يلبس المرّقّعة، وله قدم في التقشف والعبادة، وكأنه يجمع بين سلوك المهدي وسلوك التصوف.

والملفت للنظر أن ابن خلدون يدافع عن صحة دعوة ابن تومرت وصدق إمامته حيث يقول:"ويلحق بهذه المقالات الفاسدة، والمذاهب الغائلة، ما يتناوله ضعفة الرأي من فقهاء

---

[1]- ابن أبي زرع علي، الأنيس المطرب بروض القرطاس- في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس- دار المنصور، الرباط، 1973، ص173 .

[2]- المراكشي عبد الواحد، المعجب، ص 128.

[3] - ابن القطان حسن،نظم الجُمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان ، تحقيق : محمود علي مكي ، وبيروت 1990 ، ص77 .

المغرب من **القدح** في الإمام المهدي صاحب دولة الموّحدين ونسبته إلى الشعوذة والتلبيس"[1]، ولم يجد ابن خلدون بدا من التحامل على المرابطين في نفس السياق؛ فقد كذبوا ابن تومرت لأنهم "**سُذج ومنتحلون للديانة والسنة**"[2].

ولا يبدو ذلك غريبا على مؤرخ نزلت عائلته بتونس، أوائل القرن السابع الهجري قادمة من الأندلس، وتولى العديد من أفرادها (بني خلدون) مناصب ذات نفوذ في دولة **بني حفص** الموّحدية[3]، وأميرها **أبو يحي** زكريا بن عبد الواحد بن أبي حفص عمر الموّحدي، وقد أهدى عبد الرحمان نسخة من كتابيه المقدمة والتاريخ للسلطان **أبي العباس الحفصي** (784هـ).

ونفس الموقف نجده لدى ابن خلكان الذي يقول أن ابن تومرت كان "ورعا ناسكا متقشفا مخشوشنا، كثير الإطراق، بساما في وجوه الناس مُقبلا على العبادة" [4] .

ونظرا لإرتباط التصوف بالرؤيا والكشف، فقد انطبعت رواية **بداية** أمر ابن تومرت بطابع **أسطوري/ميتي** يرتبط أساسا بتحقق الرؤيا وانكشاف الحقائق(الكرامة والغيب) إلاّ أن ما كان يهمّه ليس الحقيقة التي تتكشف للصوفي، وإنّما **مشروع الدولة** التي يريد تأسيسها؛ فهو يوظف ذلك ويستثمر في هذه المعرفة لإفتكاك **السلطة** السياسية عن طريق **السلطة الدينية/ العلمية** الموازية لحكم المرابطين، والتي كانت بيد المتصوفة.

ومما يرويه **البيدق** عن لقاء ابن تومرت بعبد المؤمن بن علي في **ملالة**، أن ابن تومرت قال لأصحابه؛ "يصلكم غدا طالب؛ **طوبا لمن عرفه وويل لمن أنكره**" [5] فاحتار الناس لذلك، وفي نفس الوقت كان عبد المؤمن مع عمّه في طريقهما نحو المشرق، ورؤية عبد المؤمن التي لازمته في متيجة **وبني زلدوي صُحفة** من الطعام على ركبتيه يأكل الناس منها كافة، وفي المرة الثانية الصُحفة على رأسه والناس يأكلون، إضافة إلى السؤال الذي يتركه صاحب النص مطروحا حتى الصّباح الموالي والمعنى من قول العم : "أُكتم هذه الرؤيا"؛ فهل كان عم عبد المؤمن يعلم شيئا؟

---

[1]- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، ص 37-38 .

[2]- ابن خلدون عبد الرحمان، المصدر نفسه ، ص 38 .

[3]- عنان عبد الله، عصر المرابطين والموّحدين في المغرب والأندلس، القسم الأول، عصر الرابطين، وبداية الدولة الموّحدية، ص 194 .

[4] - ابن خلكان أحمد ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: احسان عباس، بيروت، 1968، ص 46 .

[5]- الصنهاجي أبو بكر (البيدق) ، أخبار المهدي بن تومرت ، ص 14.

ليس هناك إجابة خارج فضاء **الحلم والميتا**، فقد رأت أم عبد المؤمن وهي به حامل كأن النار تخرج منها، وتحرق المشرق والمغرب والقبلة والجوف، فقال لها مُعبر من تلمسان "لابد لهذه المرأة من مولود، يكون أمره يأخذ المشرق والمغرب والقبلة والجوف"[1]، وطالبها بالكتمان.

وتتدرّج سلطة الرمز في ميثولوجيا الحُلم من خلال الصُحفة، وظيفيتها وإستدارتها والإجتماع حولها والأكل منها، فهي تحمل كلتا الدلالتين **السوسيو-أخلاقية**؛ ممثلة في فضيلة الكرم، ودلالة **سياسية** ممثلة في الدعوة للدولة لا للأكل، ونفس الأمر مع دلالة النار التي تحرق في حلم الأم، والتي تدل على قوة هذا الأمر.

ويعزز العم اعتقاده في الحلم بحادث آخر وقع لأم عبد المؤمن وهي حامل به، والذي سيتكرر معه وهو صغير بشكل غرائبي ومُدهش، فقد اضطجعت نائمة في الفدان وقت الحصاد وهي حامل بابنها، فأقبل بندان من **نحل** فنزلا عليها، أمّا هو (عبد المؤمن) فقد قام النحل عنه بعد أن نزل عليه لكن هذه المرة افترق فرقتين واحدة للمشرق والأخرى للمغرب.

هكذا وداخل هذا الفضاء الميتي تكتسب شخصية ابن تومرت شرعية دينية – عقيدية فسيتعرف على عبد المؤمن؛ فيعجب الناس من كرامة الفقيه السوسي، الذي قال لعبد المؤمن؛ إن العلم الذي تبغي اكتسابه بالمشرق قد جاء إليك إلى المغرب، كما يقول البيدق[2] الذي أسرج السراج وأمسكه؛ بينما يقرأ ابن تومرت خطابه في كتابه الذي كان في الوعاء الأحمر والذي جاء فيه : " لا يقوم الأمر الذي فيه حياة الدين، إلاّ بعبد المؤمن بن علي سراج الموّحدين"[3].

وما يثير الإنتباه لمّا رجعا إلى المغرب، هو أن ابن تومرت كان يكتب **خط يده** ويعطيه لأصحابه **كجبارة بن محمد** الذي باتوا عنه في **متيجة**، وبعد الأخماس ومليانة والونشريس وشلف، كتب **لأبي ربيع** بها **خط يده**، ويوسف عبد العزيز الذي استضافهم في البطحاء، والذي ذُهل ابن تومرت وعبد المؤمن وأتباعهما من كرمه، فقد كتب له المهدي خط يده،

---

[1]- البيدق ، المصدر نفسه، ص 19

[2]- البيدق، المصدر نفسه ، ص 15 .

[3] - الصنهاجي أبو بكر، المصدر نفسه، ص 16 .

كذلك وقال: أعطيني جلدا، فدفع له جلدا من مزود، فأخذه المعصوم فجعله حرزا فقال له:" يا شيخ أمسك هذا عندك فإن مت يكون عند بنيك، فإنه خير لك ولعقبك حتى يصل إلى هذا الموضع ملك وعسكر، فادفع البراءة من يديك ليد الملك، ولا تعطها أحدا غيره"[1].

وازدواجية المعنى من خلال هذا النص الذي يرويه البيدق، تجعلنا نتساءل: **هل كان ابن تومرت مُتصوّفا طيب القلب عطوفا، وولّيا يوّزع البركة لوجه الله، أم أنه كان يضع معالم جغرافية/سياسية لدولته الموعودة بكل ما يتعلق بها من شبكات تواصل؟ فهل الحرز و خط اليد لمجرد للإحتماء بسلطة المهدي وبركته، أم أنّ الأمر لا هذا ولا ذاك، وإنّما يتعلق بالعلم الذي يكون قد تلقاه ابن تومرت، من خلال كتاب الجفر مستودع الأسرار الربانية والكاشف لكل خفية كما يسمى، والذي اطلع عليه، كما روي أنه كان بارعا في خط الرمل؟**

أمّا عن كيفية تعايش عقيدتين مختلفتين؛ ظاهرية وباطنية في شخص واحد، فيقع داخل استراتيجية تومرتية تتعامل مع الآراء والعقائد، وفق المصالح والمآلات السياسية بالدرجة الأولى، فقد نجح المهدي في استمالة الناس بكل ما أوتي من وسائل، ولعل ما ساعده أيضا عوامل موضوعية كذلك، ممثلة في مكانة الولي في **المخيال المغاربي**؛ وفي ذلك تقتبس مادلين فليتشر ما قاله الأنتربولوجي Ernest Gellner أن"المؤسسة الإجتماعية الأشد خصوصية في الحياة الدينية في شمال إفريقيا هي الولي، أي الشخصية المقدسة؛ والولي عند البربر هو" **أغورام** " [2].

والولي هو مُصلح ديني يظهر معتمدا على قاعدة سياسية ضمن توليفة قبلية، وعلى قدرته على الإتيان بالخوارق، لأن فكرة وجود شخصية جذابة مقدّسة،أساسية للمهدية، فقد استولى ابن تومرت حتى على مخابيل الناس، من خلال العقيدة التي رسّخها والتي يبدو أنها كانت ظرفية،لأنّ الدولة بعد ذلك ستعرف اختيارات عقيدية أخرى، فقد ضّحى الموّحدون برمزية ابن تومرت؛ كمهدي زمانه، بل بالإيمان أصلا بفكرة المهدوية خوفا من

[1] - المصدر نفسه، ص 19 .

[2]- فليتشر مادلين،الأندلس وشمال إفريقيا في عقيدة الموّحدين ،ضمن مؤلف جماعي ، الحضارة الإسلامية في الأندلس- تاريخ السياسي ، الأقليات ، المدن الأندلسية، اللغة، الشعر، الأدب ، الموسيقى، تحرير: سلمى الخضراء الجيوسي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ج1 ، نوفمبر، 1994. ص 359 .

أن تتكرر،و"يظهر مهدي آخر من آل البيت،الذي يقولون بانتماء ابن تومرت له، ويطالبهم صاحب الدعوة بأمره الذي صاروا يقتتلون عليه" [1]

[1]- من أهم من ادّعى المهدي وثار على الموّحدين :
1. أبو قاسم **ابن قسي** (ت546هـ) الذي سبق ذكره و الذي قاد ثورة المريدين .
2. **ابن هود** الماسي (محمد بن عبد الله) : ادعى الهداية و قاد ثورة (541هـ/1146م) ضد الموحدين دامت خمسة وعشرين سنة ، الحلل الموشية ، ص 146 .
3. عبد الرحمن الخزرجي المعروف **بابن الفرس**، أعلن ثورته (597هـ) بعد أن ادعى أنه المهدي القحطاني الحلل الموشية، ص 146 .

سلطة التصوف وسيكولوجيا السلطة السياسية :

وذلك ما حدث بالضبط للشيخ **أبي مدين** الذي "وشي به بعض المنكرين الكرامات"[1] الأولياء من علماء الظاهر للخليفة (594هـ) زاعمين أن له شبها بالإمام المهدي، لما رأوا من اتساع لجموع المُريدين والأتباع والأصحاب، فأمر **المنصور** بإشخاصه إلى حضرة مراكش لاستنطاقه، وطلب من والي **بجاية** الإعتناء به وحمله خير محمل، إلاّ أنّ الشيخ وافته المنية في العباد فدفن بها.

وفي مفارقة عجيبة من مفارقات السياسة والحكم أن خليفة المنصور وابنه **الناصر**،هو الذي أمر بتشييد ضريح[2] **أبو مدين** بالعباد حيث سينجذب إليه الصوفية، وكأنه يصحح خطأ سلفه، وذلك ما يدخل في إطار الإختيارات العقيدية لكل خليفة داخل نفس الدولة والتي غالبا ما تتم وفق رهانات سياسية ظرفية.

وستنتشر فكرة المهدية بشكل واضح بعد وفاة ابن تومرت، فتحول التصوّف الذي كان الأرضية التي استثمرها المهدي لدعوته إلى خطر مُحدق بالدولة نفسها التي أنهكها كثرة خروج المُتصوفة ودعاة المهدية، لكن ذلك لم يكن في صالح التضحية بمعنى الإمامة الذي يقترن بالمهدية؛ لذلك فإن الخليفة المنصور، وإن لمّح فقط بضرورة تجاوز عقيدة ابن تومرت بكل ما تحمله من معاني المهدية، فإنه لن يفرط في الإمامة التي اعتبرها ابن تومرت "**عمدة الدين وعموده على الإطلاق في سائر الأزمان**" بل وجعلها دين للسلف الصالح.

وإن كان عبد المؤمن خليفة المهدي قد سّن زيارات رسمية تكريمية لقبر المهدي في تنمل، والزيارة كطقس عقيدي ينتمي إلى الفضاء الديني المُشترك، لا تخلو من أهداف سياسية وإيديولوجية؛من أجل إحتواء تيار التصوف، فإن الخليفة المأمون (626-630هـ/1229-1232م) سيُعلن نبذ العقيدة التومرتية بالجملة.

حيث أزال اسم المهدي من السّكة ومن خطبة الجمعة[3]، فلم يعد الموّحدين في حاجة إلى شرعية سياسية من **المهدي/الرمز**، بعد أن احتمى خلفائهم بالكتاب والسنة وبظاهرية ابن

---

[1]- الصومعي أحمد، المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، تحقيق: علي الجاوي، الرباط 1996، ص 164- 165.

[2] -Dermenghen Emil, le cultes des saints dans l'islam maghrebin , Paris , 1954 , P 81 .

[3]- مؤلف مجهول، الحلل المراكشية، ص 164-165 .

حزم في رغبته منهم الإحتماء بالأصل وبالقول الظاهر، للحفاظ على ملكهم الذي بدأ يأفل ابتداءا من عهدة المأمون.

حاول **المنصور** أن يُمسك العصا من وسطها، فدعا إلى العودة إلى الأصول؛ نصوص القرآن والحديث، وذلك ما جعله يلتقي مع الظاهرية[1]، إلاّ أنه لا يمكننا أن نجزم أنه كان ظاهريا بمجرد أن وقف على قبر ابن حزم، أثناء مروره **بأونبة** بإقليم **شلب**، وقال: عجبا لهذا الموضع يخرج منه هذا العالم ثم قال "**كل العلماء عيال على ابن حزم**" خاصة إذا استحضرنا الصورة التي تقدمها الرواية التاريخية حول علاقته بالتصوف الذي عرف في عهدته انتعاشا ملحوظا، بعد الحصار والمراقبة التي طالته أيام سلفه **أبو يعقوب** يوسف (558–580هـ/1163–1184م) وقبله أيام عبد المؤمن بن علي، الذي لم تدم مدّة خلافته طويلا.

فقد كان المنصور يشهد جنائز الفقهاء والصُلحاء، ويزورهم ويتبرك بهم، ويُنفق من بيت المال عليهم، حيث انتشر في أيامه الصالحين والمتبتلين وأهل العلم بالحديث، وقامت لهم سوق وعظمت مكانتهم بين الناس، ولم يزل " يستدعي الصالحين من البلاد، ويكتب إليهم يسألهم الدعاء"[2]،وقوله المتبتلين أي الصوفية، وقوله أهل العلم من الحديث أي الظاهرية، وموقف الخليفة بهذا المعنى، هو ترك التيارين يتعايشان أو يدفع بعضهما بعضا من أجل **السلطة** العلمية، خارج نطاق **السلطة** السياسية، لتستفيد هذه الأخيرة من ذلك التدافع، فتستغله وفق مصالحها .

وذلك ما يعكس بالضبط مواقف الخليفة المتناقضة والمتردّدة من **الفلسفة**، كعنصر جديد ودخيل على الصراع التقليدي، فقد اتخذ المنصور من التصوّف علما رسميا يدّرس في المدارس، وكلّف الخليفة **أبو العباس السّبتي** (ت601هـ) بذلك؛ لتقريبه من مجال السلطان، بعد أن كان في جبل **يجليز** حيث اجتمع حوله أتباع كُثر ومريدين.

وكان الشيخ **أبو مدين** الذي توفي وهو سائر إليه، قد أوصى وصية وطلب بأن يبلغوه بالإتصال بأبو العباس السبتي، فعمل المنصور بالوصية وامتحن أبا العباس[3]، فقام له

---

[1]- علام عبد الله ، الدعوة الموّحدية بالمغرب ، دار المعرفة القاهرة ، ط1 ، 1964 ، ص 307 .

[2]- المراكشي عبد الواحد ، المعجب ، ص 201 .

[3]- زنبير محمد، حفريات عن شخصية يعقوب المنصور، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، العدد09 1982، ص 48 .

الدليل على ولايته، فجعل نفسه خادما له، فقد ندم المنصور على طلبه لأبومدين وعلى استنطاقه لأبو العباس، ولم يكن أمامه اختيار سوى التسليم بكراماتهم .

وحتى لا نغيّب البعد النفسي في الدراسة، فإن **سيكولوجيا السلطان** ستقدم لنا تبريرات متعلّقة **بطبع** السياسي ومزاجه، وبحالته النفسية فقد كان المنصور يرى في **المنام** أخويه وعمه الذين قتلهم من أجل المُلك، وذلك ضمن استراتيجية الدولة في المحافظة على الإستقرار والهيبة، فلمّا عاد من إفريقيا إلى مراكش،اعتقل أخوه **أبو حفص** الملّقب **بالرشيد** والي **مرسية** وعمّه **أبو الربيع** والي **تادلة**، تم قتلها (584هـ) بتهمة التآمر عليه في غيابه ثم قتل أخاه الآخر **أبو يحي** (587هـ) والي **الأندلس** الذي بدأ يدعو لنفسه خلال مرض الخليفة المنصور.

وصرامة سياسية بهذا الشكل قد تضمن للدولة هيبتها، فبعد قتل المنصور لأخيه وعمه "هابه بقية القرابة وأشربت قلوبهم خوفه بعد أن كانوا متهاونين بأمره، مُحتقرين له لأشياء كانت تظهر منه في صباه تُوجب ذلك"[1]، لكن فعل القتل سينعكس سلبا على نفسية الخليفة، فقد انزعج المنصور من المنام الذي يتكرر بنفس المشاهد، وبكل ما يحمله من صور ومؤثرات صوتية؛ فقد سمع أباه الميت هو الآخر متوسطا أخويه المقتولين يقول له: **يا يعقوب إنك ميت وإنهم ميتون ثم إنكم يوم القيامة عند ربكم تختصمون** " فندم على ما ارتكب وأورثه الندم توبة، ومن ثمّ مال إلى الزُهد والتقشف وخشونة الملبس، فشكى ما يجد إلى **مُريدة** فنصحته بالشيخ أبي مدين سيد هذه الطائفة في ذلك الزمان.

وفي محاولة منه لإعادة الإعتبار للموّحدين، أمر الخليفة يعقوب **المنصور** بإحراق كتب المالكية الذين كان فقهائهم قد أفتوا بإحراق كتاب الإحياء قبل ذلك في عهد المرابطين، سيتكرر السيناريو للمرة الثانية، ومشهد الحرق هنا هو ورقة سياسية كان يحتفظ بها الخليفة وها هو يلعبها الآن، " ففعل ذلك وأحرق منها جملة في سائر البلاد" [2].

ومنها مدوّنة **سحنون** وكتاب **ابن يونس** ونوادر **أبي زيد** ومختصره، وواضحة **بن حبيب** وكل ما تعلق بشروحات المالكية على الموطأ، وقد شهد المراكشي كيف **كان يؤتى بالأحمال بفاس وتوضع وتطلق فيها النار**، كما تقدّم الخليفة إلى الناس في ترك الإشتغال

[1]- المراكشي عبد الواحد، المعجب، ص 201 .
[2]- المراكشي عبد الواحد ، المعجب ، ص 203 .

بعلم الرأي والخوض في شيء منه، وتوّعد على ذلك بالعقوبة الشديدة ودعى إلى مرجعية قرآنية وأثرية تكون رسمية للدولة.

وإن بدا الخليفة ظاهريا في هذا الموقف؛ فليس لأنه يتبنى ظاهرية ابن حزم الأندلسي، بل لأنه يحاول أن يصنع تاريخا آخر للعقيدة خاص بدولة **الموّحدين**، من خلال موقعه كسياسي،لا يمكنه بأي حال من الأحوال أن يُتم مسارا للعقيدة فروعيا لدولة كان قد حاربها، أو أقام دولته على أنقاضها، فإقصاء المالكية كان قرار سياسيا محضا، فقد قصد الخليفة في الجملة " محو مذهب مالك وإزالته كليا" [1] والمقصود هنا ليس المذهب كما قعّد أصوله الإمام مالك في الموطأ، وإنّما الفروع والحواشي والشروحات التي حلت محله. كما أنّ حمل الناس على الظاهر" [2] من القرآن والحديث، كان من أجل ترسيخ تقاليد مذهبية رسمية خاصة بالموّحدين، يختلفون بها عن سابقيهم، حتى أنهم سموا الكتاب الذي ينسبونه إلى المهدي بالموطأ .

- **الفلسفة والسياسة: العلم المدني :**

إنّ الصراع على السلطة العلمية بين **المالكية** من جهة **والظاهرية** من جهة و**التصوف** من الجهة الأخرى، والذي أقصى فيه المنصور المالكية إيديولوجيا وحافظ على الطرفين الآخرين رغم تعارضهما، في خطوة تمّ فيها ترسيم الكتاب والسُنّة كعقيدة دولة، إنّما كان احتماء من السياسي بالأصل،أصل القول بالظاهر،وأصل التصّوف على السواء؛و**سياسة العلم** بهذا الشكل تعني إرضاء كافة الأطراف بمرونة سياسية، تنتهجها الدولة اتجاه تنوع المعتقدات والمذاهب، بكل ما يحمله التنوع من حالات الصدام والتدافع .

وقد اتخذ **المنصور** موقفا متردّدا من الفلسفة، عكس سلفه وأبيه **أبو يعقوب يوسف** (ت595هـ/1195م) المُحب للفلسفة، والذي طلب من ابن رشد تلخيص كتب أرسطو وتقريبها من الأفهام في حضور **أبو بكر ابن طفيل** (ت581هـ/1185م)، حيث سيعيد هذا الخليفة فعل الإحراق من جديد؛ وهذه المرة سيطال كتب الفلسفة كلّها، لا كتب ابن رشد فحسب، بل وتمّ ذلك بشكل رسمي كذلك .

---

[1]- المراكشي عبد الواحد ، المصدر نفسه ، ص 203 .

[2]- ملين محمد، عصر المنصور الموّحدي أو الحياة السياسية والفكرية والدينية في المغرب (580هـ-595هـ)، مطبعة الشمال، ص 255.

فقد استدعاه الخليفة، بعد أن جمع له الرؤساء والأعيان من كل طبقة ، **وأخرجه بطريقة لا تليق على حال سيئة**، وطرد ابن رشد بهذا المعنى هو القطيعة مع الفلسفة؛ حيث كتب الخليفة إلى سائر البلاد بترك هذه العلوم، وإحراق كتب الفلسفة كلّها، إلاّ ما كان من الطب والحساب والتنجيم.

واختلفت الروايات في سبب **النكبة**؛ حيث يُرجعها صاحب المُعجب إلى أن قوما ممّن يناويه من أهل قرطبة ويدّعي معه الكفاءة في البيت وشرف السلف سعوا به عند أبي يوسف، ووجدوا إلى ذلك طريقا، بأن أخذوا بعض تلك التلاخيص التي كان يكتبها فوجدوا فيها بخطه حاكيا عن بعض قدماء الفلاسفة، أنّ الزهرة أحد الآلهة، فأوقفوا **أبو يوسف** على هذه الكلمة، واستدعى ابن رشد.

أمّا صاحب "الذيل والتكملة" يذكر أنّ أسباب نكبته؛ اختصاصه **بأبي يحي** أخي المنصور، والي **قُرطبة** الذي ذكرنا أنه قتله، لأنه كان قد بدأ الدُعاء لنفسه أثناء مرض الخليفة[1] ، وأبو يحي صديق لإبن رشد؛ لذلك فإذا كان المنصور قد قتل أخاه أبو يحي لأنه حاول أن ينازعه في الملك، فإنه كان يتوجس من كتابات ابن رشد تبعا لذلك خاصة في **العلم المدني** والسياسة، وهو المشروع الذي كان أبو يحي يريد استثماره عمليا، ومن ثمّ فسوف لن يتردد المنصور في إجهاض مشروع يدعو إلى النقد والتغيير.

ولابأس إن قاربنا سلوك المنصور ضمن ما تتميز به **سيكولوجيا الزعيم** من حالات نفسية متعاقبة ومتناقضة، وسلوكات مترددة؛ بين الإستقراب والإستبعاد، وبين الفعل والترك، فقد أعاد المنصور استدعاء ابن رشد، واعتذر منه وأكرمه وجنح إلى تعلم الفلسفة، التي كان ابن رشد يطرحها كبديل داخل هذا الفضاء المتنوّع، والذي يضمّ العناصر التالية:

1. علم الكلام الأشعري .
2. الفقه المالكي .
3. أهل الحديث (الظاهرية) .

---

[1]- انطلاقا من قول **ابن خلكان** يرى الجابري أن سبب النكبة هو كتاب الضروري في السياسة أو مختصر كتاب السياسة لأفلاطون الذي كتبه ابن رشد، حيث رأى المنصور في الكتاب خطر على السلطة، من خلال تنديد ابن رشد بالإستبداد والتسلط، وتبشيره بإمكانية تشييد مدينة الفضيلة والعدالة .
(ابن رشد أبو الوليد، الضروري في السياسة - مختصر كتاب السياسة – لأفلاطون، ترجمه عن العبرية : أحمد شعلان ، تقديم وشرح : محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، 1998 ، ص 38).

4. أهل الطريق (الصوفية) .

ويبدو أن المنصور أدرك بعد أن هدأت ثورته التي ابتدأها بقتل أقاربه، وأنهاها بإهانة ابن رشد، أنه أخطأ فعاد إلى جادة الصواب، ولم يكن ذلك الضغط سوى بسبب الهزائم الفادحة التي تكبدها الموّحدين أمام **بنو غانية**[1]، كما أنّ مكانة المنصور بين أقاربه كخليفة مازالت تشوبها أشياء ممّا بقي في الأنفس من بيعته؛ فقد أنّبه إخوته وأعمامه على هزيمة تونس النكراء (583هـ) فالتجأ إلى استخدام **العنف السياسي** للحفاظ على هيبة الدولة ووحدتها، التي بدأ أمرائها في التحرك ضده.

كمّا أنّ قرار حرق كتب ابن رشد؛ كان إجراءا سياسيا، هدفه ليس إقصاء الفلسفة، بل إحتواء الفقهاء وعلماء الدين الذين كانوا آنذاك يتوّجسون من مقالات الفلاسفة؛ إحتوائهم وضمان ولائهم؛ والولاء ليس ضد الفلسفة بل ضد أمراء الموّحدين المتآمرين على الخلافة فلم تكن الفلسفة سوى كبش فداء ضحى به الخليفة في فترة حرجة، لكن ليس خوفا من أن يُتّهم بتعاطي الفلسفة كما اعتقد **بالنسيا**[2]، بل **لإمتصاص شُحنة الغضب** التي طالت الناس من مشاكل أسرة المُوّحدين، ثم أعاد إحيائه من جديد لمّا توّفرت الظروف كذلك، مادام خليفة للمُؤمنين .

ولا يمكننا أن نصّنف **ابن باجة** (533هـ/1138م) **وابن طفيل** وابن رشد في نفس النسق الثقافي[3] أو (الثورة الثقافية) التي أعلنها ابن تومرت ، كمّا أنّ فلسفة ابن رشد تختلف عن عقيدة ابن تومرت، من حيث الأساس النظري،وكذلك تختلف عنها كمشروع سياسي، الذي يراه ابن رشد في ثنائية **دولة/حكمة نظرية – علم مدني**، ويراه ابن تومرت ضمن ثنائية **دولة/ مهدوية – المرشدة وموطأ المهدي**.

كما أنّ ابن تومرت لم يسلم بأي شكل من الأشكال من نقد **ابن رشد للغزالي** ولعلم الكلام جملة، لأن تبنيه للغزالي كإيديولوجيا مضادة للمرابطين، كان من أجل إضفاء الشرعية على خروجه؛ باعتبار أن الغزالي تحوّل إلى رمز في أوساط العامة بعد ما لحقه من

[1]- يربط العروي بين مقاومة يحي بن غانية ، وتأسيس بنو حفص لدولتهم ، تاريخ المغرب ، ص 195 - 196 .

[2] - Palencia Asin , Rectification de la mente de abusalt de dania , madrid , 1915 , P 17.

[3]- يضع النجار ابن تومرت وابن طفيل وابن باجة وابن رشد في نفس النسق الثقافي، المهدي بن تومرت، ص 468.

الظلم، فقد " ندب الناس إلى قراءة كتب الغزالي، وعرف من مذهبه أنه يوافقه، فأخذ الناس في قراءتها، ولم يبق في هذه الجهات من لم يغلب عليه حب كتب الغزالي"[1].

لكن سرعان ما حلت المرشدة، التي جعلها المهدي عقيدة رسمية للدولة، محل العقيدة الغزالية، ورغم أن المرشدة لم تفعل سوى التعبير عن الكلام الأشعري، إلاّ أن عبد المؤمن بن علي الذي بقي وفيا للمشروع التومرتي أعطاها بعدا تعليميا، فقد أسّس ما يشبهه المدرسة، تحفظ فيها المرشدة ويدّرس فيها كتاب أعز ما يُطلب وكتاب الموّطأ وكل ما ألّف المهدي، وكان يجتمع بهؤلاء الحّفاظ وهم نحو ثلاثة آلاف، كما يقول صاحب الحُلّل[2]، كأنهم أبناء ليلة.

وما يدلّ على أن عبد المؤمن أراد فعلا ترسيخ عقيدة ابن تومرت سياسيا، هو أن هؤلاء الحّفاظ الذين كان ينفق عليهم من ماله الخاص ويدّربهم على القتال، والمتشّبعين بتعاليم ابن تومرت، هم الذين سيُوكل لهم ولاية الأعمال والرئاسة، بعد أن عزل أشياخ المصامدة عن ولايتها وقال: "العلماء أولى منكم فسلّموا لهم، وبذلك أبقاهم معهم في المشورة" [3].

وقد خالف ابن تومرت تعاليم الغزالي، الذي ألجم العوام عن علم الكلام، وبهذا المعنى فإن الدولة تريد **عقيدة خاصة بها**، إضافة إلى المهدوية التي كان مفعولها لا يزال قويا في فترة عبد المؤمن؛ لأنه سيزول تدريجيا مع **المأمون** (626-630هـ/1129-1232م) الذي نبذ التومرتية بقرار رسمي[4]، وتبرّأ من المهدوية.

وبذلك لم يفقد مشروع ابن تومرت مفعول المهدية ؛ الذي كان يسوّغ القتل وسفك الدماء بمشيئة السماء فقط؛ بل فقد كذلك **الغزالي/المرجعية** ، حينما حاول تجاوزها سياسيا، عندما صنع لنفسه صورة اليقين المطلق، إلاّ أنه لم يكن محظوظا لأن الصورتين تراكمتا فوق بعضهما البعض على مستوى المخيال الجماعي؛ وليس جنبا إلى جنب كما كان يريد،

---

[1]- ابن طملوس يوسف، المدخل لصناعة المنطق، نشر:أسين بلاثيوس، مدريد ، 1916 ، ص12 .

[2] - مؤلف مجهول،الحُلل الموشية ، ص 150 .

[3]- الحلل الموشية،ص 151 .

[4]- جاء في خطبة **المأمون** التي بعث بها إلى الأقطار؛ ولتعلموا أننا نبذنا الباطل وأظهرنا الحق، وأن لا مهدي إلاّ عيسى بن مريم روح الله، وإن جرى محله اللسان لا يسمّى، وما سمي مهديا إلاّ أنه تكلم في المهد، فتلك بدعة قد أزلناها، والله يعيننا على هذه القلادة التي تقلدناها، وقد أسقطنا اسم من لم تثبت له عصمة، فيمحى ويسقط ولا يثبت وقد كان سيدنا **المنصور** هم أن يصدع بما به الآن صدعنا، وإن كانت العصمة لم تثبت للصحابة؛ فما الظن بمن لم يدر بأي يد يأخذ كتابه، اللهم اشهد أنا تبرأنا منهم براءة أهل الجنة من أهل النار (الحلل الموشية، ص 165) .

فبقيت صورة ابن تومرت في البلاط الموّحدي، وحافظ صوفية المعارضة على صورة الغزالي التي ترّسخت منذ عهد المرابطين.

ومن ثم فإن الفلسفة كما يقدّمها ابن رشد لخلفاء الموّحدين، بمعنى العلم النظري تقوم على أن سلطة العلم فوق سلطة الكلام وسلطة المهدوية، وأنّ **علم الدولة** بالذات هو علم مدني يختلف عن العلم الطبيعي وعن العلم الإلهي على السواء، في الموضوعات والمبادئ.

وإن اعتبر ابن رشد أرسطيا، نظرا لأنه شرح مؤلفات أرسطو، إلاّ أنه يقول في مختصره لكتاب السياسة المنسوب لأفلاطون" موضوع هذا العلم هو الأفعال الإرادية التي تصدر عنا ومبادؤها الإرادة والإختيار (الواقع والعيان)، كما أن موضوع العلم الطبيعي هو الأشياء الطبيعية ومبادئها الطبع والطبيعة، وموضوع العلم الإلهي الأمور الإلهية ومبدأه الله سبحانه وتعالى"[1].

راهن ابن تومرت على **العامّة**[2]، أما ابن رشد فراهن على **السلطان**؛ ذهب مباشرة إلى تنوير السياسي الذي يمتلك **السلطة** السياسية،من أجل إعطاء المشروعية الدينية والسياسية للفلسفة لا غير وما النكبة إلاّ تعبير عن صراع فعلي، وطبيعي أن يحدث الصدام بين منظومة فقهية تعتمد على **النص والأثر** وتضيّق على الإجتهاد، والتي ما فتئت تستعيد تكفير الغزالي للفارابي وابن سينا، في بعض المسائل في تعاملها مع نموذج فلسفي جديد، ومختلف عن الفارابي وابن سينا.

وسيساعدنا ذلك الإختلاف والصراع بين **الغزالي وابن رشد**، والذي كان علنيا من خلال **تهافت الفلاسفة** و**تهافت التهافت**، في فهم موقف ابن رشد وعلاقته بالموّحدين، وطرحه للفلسفة كإمكانية مستقلة إلى جانب الإمكانيات الأخرى المطروحة، كالفقه والكلام والتصوف.

ولمّا كان طرد ابن رشد وإحراق كتب الفلسفة إجراءا سياسيا لا غير، ابتغى **المنصور** من خلاله تهدئة نفوس الفقهاء، فإنه لن يستغني على حكمة ابن رشد، الذي يُرجع سبب الإختلاف والفرقة إلى تأويلات الفرق الكلامية المحدثة والمبتدعة، والتي تمّ بموجبها صرف كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها .

---

[1]- ابن رشد أبو الوليد، الضروري في السياسة، ص 72 .

[2]- أومليل علي، السلطة السياسية والسلطة العلمية، ص 28 .

وذلك ما يعرفه المنصور جيّدا، ولذلك استدعاه لأنه يريد فعلا حمل الناس على الظاهر من القرآن، "وهذا مقصد أبيه وجده"[1]، فالفقيه في نظر ابن رشد يعتمد في تأويلاته على قياس ظني فيما سكت عنه النص، وهذه التأويلات لا تأخذ بعين الإعتبار دلالات الكلام المجازي في عادة لسان العرب، ليطرح بعد ذلك **البرهان النظري** كبديل، فكل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، فمعناه أن النص يحتمل معنى آخر غير ظاهر، والتأويل بهذا المعنى؛ هو "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب"[2] .

ويشير ابن رشد إلى **تأويل** الأشاعرة لآيات الإستواء وحديث النزول، وإلى حمل الحنابلة ذلك على ظاهره، ويرد ذلك إلى فطر الناس، واختلاف قرائحهم، إلاّ أنه يستعين بقول **أبو حامد** و**أبو المعالي**– الذين يقرّ بأنهم من أئمة النظر– بعدم تكفير من خرق **الإجماع** في تأويل هذه المسائل، وذلك إذا أدى البرهان إلى خرق الإجماع، ليؤّكد على عدم إمكانية الإجماع كليا، بسبب شساعة البلاد الإسلامية واختلاف الظروف والشروط من مصر إلى مصر.

ولإضفاء شرعية أثرية لمشروعه يستدلّ ابن رشد بقول الإمام علي "حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله"، ففي الشرع "أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس"[3]، ومن ثم يُمكننا اعتبار ابن تومرت معنيٌ كذلك بنقد ابن رشد، الذي كان يعرف جيدا أن سطوة المهدي على سياسة الخلفاء الموّحدون من بعده، بدأت تخفت شيئا فشيئا، لكنه لم يصرّح بذلك، كي لا يصنع لنفسه أعداءا جددا.

بل اختار بمشروعه التنويري النظر إلى الأمام، خاصة بعد هزيمة **العُقاب**(669هـ– 1212م) [4]، أين دخلت الدولة طورالضعف، لتحل محلها ثلاث دول فتية؛ هي دولة

---

[1]- المراكشي ، المصدر نفسه ، ص 203 .

[2]- ابن رشد أبو الوليد ، فصل المقال ، ص 34.

[3]- ابن رشد أبو الوليد، المصدر نفسه، ص 38.

[4]- يسميها الإسبان MAVAS DE TOLOSA جرت غرب مدينة أبذة في أعالي الوادي الكبير، وكانت مُؤشرا لبداية أفول دولة الموحدين.
(سالم عبد العزيز، تاريخ المغرب الكبير، العصر الإسلامي ، دراسة تاريخية وعمرانية وأثرية ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط1 ، 1981 ، ج2 ، ص 821، عزاوي أحمد ، مختصر تاريخ الغرب الإسلامي ، عصر الدول الكبرى ؛ المرابطية ، الموّحدية ، المرينية ، الرباط ، ط1 ، 1429 ، 2008 ، ص 62) .

الحفصيين في إفريقيا **(تونس)** ودولة **الزيانيين** في المغرب الأوسط **(الجزائر)**، ودولة **المرينيين** في المغرب الأقصى **(المغرب)** ، والتي ستكون موضوع بحث آخر بمشيئة الله.

الخاتمة

الخاتمة:

يمكننا أن نستنتج أن تاريخ الدولة والعقيدة في بلاد المغرب يطرح الكثير من الإشكاليات المعّقدة والمتشابكة، وبإعتبار أن **المعرفة التاريخية** مُبناة على مستوى الوعي والتمثلات، فإن الحضور الذي طالما يكون تماهيا، موجود في كل مكان دون أن يكون في مكان محدد ، والذي يمارس فعله بين الفضاءات المتقاربة للإنسان المغاربي، لكي يُنّظم تدافع السُلطات المتنوّعة، وفلسفة القراءة بهذا المعنى تنطلق من موضوعية الفضاء من خلال المستويات التالية :

1. المستوى الأنتروبولوجي .
2. المستوى النفسي .
3. المستوى الإجتماعي .
4. المستوى الديني .
5. المستوى السياسي .

ويتيح ذلك الحضور المرّكب إمكانيات عديدة للولوج إلى تلك الفلسفة التي يشتغل من خلالها؛ عبرى حضور النفسي في كل من "الديني" و"السياسي" وحضور الإجتماعي والأنتروبولوجي في الديني والسياسي كذلك، لكن بالشكل الذي يتعلق بطبيعة هذا الحضور في حد ذاته، والذي قد يظهر حتى من خلال **الرمز** الذي يتحول من إشارية مواضعاتية موضوع العلم، إلى تعبير عن حقيقة معرفية وتاريخية .

ومن هنا فإن أنظمة الدلالة في حاجة إلى ترميم دائم لإنقاذ الرمز من التلاشي وإعتبارا من كونه علامة اتفاقية بين الناس، فإنه إذا ألقي إلى الفراغ انفرط العقد الإجتماعي الذي يمنح الفضاء المغاربي خصوصيته رغم الإختلاف وسيرورة الإختلاف حول أيقونات (Lconoclasmer)، ولطالما لا يتسرّب النموذج الوافد إلى المجتمعات المحلية إلاّ عندما يعبّر على نفسه من خلال علامات ورموز تكون مقدّسة في غالبية الأحيان .

ولكل شيء تاريخ كما يقول Haldane ولكل شيء **سلطة**، والثقافة لا تعرف كما هي عليه فقط، بل كذلك بما هي ليست كذلك، فقد اعتبرها Idgar Molin مرواغة ومنوّمة وملغزة، وخطابات الإنسان ليست مرايا له دائما، فقد تكون أحيانا أقنعة يتخفى من ورائها،

ومن هنا أهمية La Sémologie كمنهج للكشف كما هو كامن في الثقافة سواءا ما تحوّل إلى حقيقة مُقدسة أو ما يحاول انتزاع قداسته.

كما أن نسيج الرمزية المغاربية تشكل إثر تفاعل طبيعي بين الفضاء الأنتروبولوجي المحلي من جهة وبين المذاهب الفقهية والعقيدية والآراء الدينية من الجهة الأخرى والفضاءات المحايثة (الأندلس – المشرق)، والثقافة الدينية المغاربية كما تشكلت؛ تحتوي على جملة من الأنظمة الرمزية، من خلال اللغة وإستعمالاتها واستعاراتها الإجتماعية التي تقوم على المواربة والتخفي والتشفير Codes، فقد كان الفقه والكلام والفلسفة والمنطق في تبادل للمواقع بشكل تفاعلي، لكن داخل فضاء **سوسيو/ ديني** وسياسي له مُحدداته التي تُشبه **المحددات** في علم الوراثة.

كما أن الأثر السيميولوجي في سيكولوجيا الجماهير، يجعل المنطق الذي تعاملت به العقلية المغاربية مع المذاهب والنحل المختلفة من خلال القبول والإرتياح أو الرفض والإستبعاد، لم يكن يتم إلاّ من خلال حضور كل تلك المعطيات التي وإن تكون موضوعية إلاّ أنها ذاتية في الآن نفسه .

فليس صحيح أن المغاربة اتخذوا من مذهب مالك مذهبا في الفقه والعقيدة معا،فهم يعرفون أن مالك فقيه وصاحب مذهب فقهي وليس صاحب مذهب في العقيدة ، كما هو الحال عند **أحمد بن حنبل**، وإنمّا كانوا يستعيدون فقط مقولة الإمام مالك المشهورة في الإستواء والمكان ، قال: الإستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب.

كما أن العقيدة الأشعرية تلائمت مع المذهب المالكي في بلاد المغرب، خاصة وأن أغلب الفقهاء المالكيين كانوا أشاعرة في العقيدة، كما تلائم كل من الفقه المالكي والعقيدة الأشعرية من جهة أخرى مع التصوف كمنهج وكطريقة ، فتشكل بذلك جهاز عقيدي مغاربي ثلاثي الأبعاد (فقه مالكي– عقيدة أشعرية– تصوف) .

كما نستنتج من خصوصيات **الفضاء المغاربي** أن يضمّ داخله مجموعة **فضاءات** مجزأة لا تجزيئا جغرافيا وسياسيا فحسب بل تجزيء أنتروبولوجي عميق ومتنوّع على شكل وحدات تشترك في أهم الخصوصيات وهي **الروح الدينية العامّة** وتختلف في خصوصياتها المتعلقة باليومي Le quotidien وبمميزات الفضاء العمومي – الإختلاف

بين القيروان، بجاية، مراكش – وبهذا المعنى يكون التاريخ مجموعة **تواريخ** وكل فترة تاريخية تشكل حقيقتها الخاصة بها داخل كل فضاء من خلال :

1. تاريخ خطاب : (فُتيا الإحراق) .
2. تاريخ مُمارسة : (فعل الإحراق) .
3. تاريخ مُؤسسة : (الرباط– الجامع – المدينة –التجارة – القبلية) .

حيث أن كل فترة ستؤسس لخطابها لكن بإحالته إلى خطابات الفترات الأخرى، فكل معنى هو بناء من الأجزاء النظرية المتراصة على مستوى النصوص والأحداث ونسيج من الشبكات الخطابية المتشابكة .

ومن ثم فلا نعتقد أننا بحاجة لأن نقول أننا لم نرد من خلال هذا العمل الإنتصار لجهة على حساب جهة، أوفرقة على حساب فرقة أخرى، ولا لمذهب على حساب مذاهب أخرى، غرضنا هو القراءة والمعرفة لا غير، قراءة النصوص والأحداث من شتى جوانبها وسياقاتها التي تكون حاضرة بطبيعة الأحوال وبمقتضى الطبائع، ثم إن الإنتصار للمذاهب والتيارات لم يضف شيئا ولم يُنتج سوى معرفة إيديولوجية وتقوقع إرادي أو لاإرادي وإنهمام بالذات داخل نفس النمط الذي ينتج تلك المعرفة المذهبية .

فإنكار ثقافة الغير لا يشّكل في حد ذاته ثقافة، والرقص المسعور حول الذات المفقودة لا يجعلها تنبعث من رمادها .

الملاحق

فتوى تتضمن عقاب القتل بالصلب لمن خالف تأويل النصوص القرآنية:

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد. كتب إلي أبو عبد الله بن فرج الجواب رضي الله عنك في رجل سمع قارئا يقرأ (ثم سوّاه ونفخ فيه من روحه) فقال لمن حضره لا تعتقدوا أن آدم فيه من روح الله شيئا، إنما الروح ملك أمرالله فنفخ فيه من روحه ، وسمع أيضا قارئا يقرأ : (وكلّم الله موسى تكليما) فقال الله أرفع وأعظم من أن يُكلّم موسى، وثبت عليه هذا القول. بيّن لنا الواجب في ذلك، فجاوب : هذا رجل لا شك في حمقه ورداءة دينه وجهله ، لأن العلماء كثيرا ما كانوا يُمسكون عن الجواب فيما سئلوا عنه ، وقد قال ابن عباس : من أجاب الناس في كل ما سألوه عنه فهو مجنون..فالواجب أن يُؤخذ هذا الفاسق لعنه الله ويُسجن بعد أن يكبلّ في الحديد ويُستتاب بحضرة أمير البلد والقاضي والفقهاء وجماعة الناس، فإن تاب أُطلق ومنع أن يُجالسه أحد، ويجتمع إليه، وإن تمادى على كفره قُتل ويكون قتله بالصلب على ما مضى عليه العمل في الزنادقة بقرطبة من أيام الحكم (الحكم الربضي) إلى اليوم .

- ابن الحاج ، نوازل ابن الحاج ، مخطوط ، ص 309.

ظهير توقير واحترام بعثه الأمير علي بن يوسف إلى المُتصوّف الشيخ أبي عبد الله محمد أمغار مؤرخ سنة 527هـ :

من أمير المسلمين وناصر الدين علي بن يوسف بن تاشفين إلى أبي عبد الله محمد بن الشيخ الشريف أمغار وليّه في الله أكرمك الله بتقواه .

بسم الله الرحمن الرحيم، أبقاك الله وإيانا بتقواه ، ويسّرك للعمل بما يوافق رضاه .

من حضرة مراكش حرسها الله عقب ربيع الآخر سنة سبع وعشرين وخمسمائة وقد علمنا ما أنت عليه من الخير والدين والجري في أحوالك على نهج الصالح المستبين، فاعتقدناك في الأولياء ، ورتّبناك في أهل الذكاء ، وخاطبناك نادبين لك إلى اختصاصنا بخالص الدعاء ، فأقسم لنا في ذلك حظا من ابتهالك في الأوقات المرجوّة، واعتمد فيه رسم المواظبة والصفاء ، والله سُبحانه يجعلنا ممن آلهم ما يرضاه واشتمل فيما يوجب زلفاه ورحمة بقدرته لا إله سواه ، وتبلغ سلاما جزيلا كثيرا لأهل حزبك وأهل بيتك الشرفاء الفضلاء ورحمة الله وبركاته .

- ابن عبد العظيم الأزموري، بهجة الناظرين وأنس العارفين، مخطوط، ص31

رسالة من ابن العريف إلى ابن قسي زعيم الثورة في غرب الأندلس ضد المرابطين:

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد نبيه الكريم ، سلام عليكم ورحمة الله وبركاته ، كتبته عن صلاح ظاهر ، وعافية شاملة لي ولأهلي ولإخواني والحمد لله رب العالمين، ووقفت من قبل قريبي أحمد سلمه الله عند منصرفه من تلك الجهة على عدة كراريس في فنون من العلم كتب فيها بعض كلامك وأجوبتك ، فسّرني تمام فهمك ونفوذ عزمك وإشرافا من علم الحقيقة على أنها كتاب متشابهه يصدق بعض لبعض، فالحمد لله الذي أبلغني عن أهل وقتي ما كنت أومله وإني منذ ست وعشرين سنة سألت رجلا من أهل القرآن والحفظ للموطأ والسياحة كيف بأهل الإنقطاع في العلم ؟ قال غلب عليهم الإجتهاد والعمل ن وقلّ عندهم العلم والبحث ، فقلت واحسرتي، ثم هأنا يبلغني عن أناس بالمشرق والمغرب في وقتنا من نكث العلم ما يسّرني من كان في حقائق العلم همه وغمه ومن أشد ما يمسني بعد معرفتي بحالها وحال وإخواني ، لما في رؤية أحوالكم ومعرفتي بها من يقظة قلبي وحياة ليلي ، فأعلمه والسلام عليكم وعلى كل واحد ممن تحبه ويحبك مرددا ورحمة الله وبركاته .

–ابن العريف ، مفتاح السعادة و تحقيق الإرادة ، ص193 .

رسالة تاشفين بن علي إلى أهل بلنسية :

بسم الله الرحمين الرحيم وصلى الله على محمد وآله وسلم تسليما من أمير المسلمين وناصر الدين تاشفين بن علي بن يوسف بن تاشفين.

إلى وليّه في الله تعالى ، الأعز الأكرم الأحظى في ذات الله لديه أبي زكرياء يحي بن علي، والفقيه القاضي أبي محمد بن جحاف، وسايرالفقهاء والوزراء ، والأخيار والصلحاء والكافة ببلنسية حرسها الله وأدام كرامتهم بتقواه .

سلام مبرور كريم مردد، عميم على جميعكم، ورحمت الله وبركاته وبعد: فإن كتابنا إليكم كتبكم الله ممن آثرالحق واتبع أحسنه ، و أدرع الحزم لبس جننه ،وسمع القول و اتبع أحسنه ، وحافظ على كتاب الله الذي يسرّه لذكرى وبينه ، وجعلنا وإياكم ممن جمله بتقواه وزينه، من مناخنا بكرنطة، في العشرالأول من جمادى الأولى سنة ثمان وثلاثين وخمس مائة وبحمد الله من صحيفتنا هذه صدرها الأكرم ، وكل قول فبعد ذلك يترتب ويتنظم ، وقد جاء في الآثار: كل كلام لا يبدأ فيه بذكر الله فهو أجذم .

وبعد أن نستوفي واجب الحمد والشُكر ونذكر نعمه السابغة ، صلينا أجمل الذكر، فنسأل الله توفيقا قايدا إلى الرشد ، وقوة على طاعته نحمل بها من تلزمنا رعايته على المنهج الأفضل والسنن الأحمد ، ونستعيذه من قلب لا يخشع ودعاء لا يُسمع ، وموعظة لا تنفع وسجيّة لا تطاع وهوا يُتّبع.

ونصلي على محمد نبيه ورسوله الذي طهره تطهيرا، وأرسله رحمة للعالمين بشيرا ونذيرا، وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا، فبلّغ رسالة ربّه وهداه ، وصبر على مشقة البلاغ وأذاه ، ولم يخش أحدا إلاّ ما كان الله له زواه ، صلى الله عليه وعلى صحبه الذين ذبوا عن هذا الدين وحمو ا حماه ، ووالوا من ولاه، وعادوا ما عاداه.

ولما كان أعزكم الله الدين يُنعت بالنصيحة لله ولرسوله وللمسلمين، والذكرى تنفع المؤمنين، وجب أن نتخذ لكم من الموعظة به أنفسها الذي مرها في العاقبة حلو، وأخفض مراتبها في الله علو، فأعلموا أعلمكم الله، ولا أقامكم مقاما يرديكم، أن أقرب الناس إلى الله أحناهم على عباده، وأمحضهم للنصيحة لهم بمبلغ جده واجتهاده وأن أولى الناس بنا من طاب خبره وكرم أثره، وحسن مورده في الأمور ومصدره ، وكذلك "العامل" منكم و"القاضي" وفقهما الله، إنما أُقعدا بذلك المكان لخير يتوليانه وشر يردعانه وعدل يقضيانه

، فليُقدّما أولا تسديد أمرهما، ولينظر في إصلاح أنفسهما قبل إصلاح غيرهما، فمن لا يصلح أمر نفسه لا يصلح سواه ، ومن لا يُسدد أموره لا يسدد أمر من تولاه ، وعليكم أجمعين بتقوى الله في السر والإعلان ، والتمسك بعصم الإيمان، والاستعانة على حوايجكم بالكتمان، والتنزه عن فلتات اليد واللسان، ولم تخل أمة من جاهل وعليم ،ومعوّج وقويم ، فليُردع الجاهل العليم ، ليُنّبه المعوّج القويم، ولن يزال الناس بخير ما لم يتساووا فإذا تساووا هلكوا.

وأهم أموركم الصلاة ، التي هي سبيل النجاة لسالكها، ولاحظ في الإسلام لتاركها، فالزموها في جماعتها ، ولا تخلّوا بشيء من مسنوناتها ومفروضاتها، وأخلصوا فيها لله العلي الأكبر، وأعلموا أنها كما قال سبحانه (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر العنكبوت ، الآية 45)

وعليكم وفقكم الله بإصلاح ذات البين، وإعماد الحق المخلص في الدارين، وتخير الرفقا وانتخاب الجلساء ، فإن مثل الجليس كمثل القين، والصاحب الصالح قوة في الدين وقرة في العين.

وانتدبوا واندبوا من قبلكم للجهاد، الذي هو من قواعد الإيمان والرشاد ، أمرالرحمن، وفرض على الكفاية والأعيان ، واتصال الهدو بفضل الله وللأمان ، وقد جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : مثل المجاهد في سبيل الله كمثل القايم الصايم الذي لا يفتر عن صلاة ولا صيام .

والذي نأخذ به عهد الله على العامل منكم الرفق بالرعية ، والحكم بالتسوية وإجراء الأمور على الحميدة المرضية ، فهي العنصر الذي منه الإستمداد، والأصل الذي بثبوته تعمر البلاد، وتتوفرالأجناد، ويتمكن الرباط في سبيل الله والجهاد، وليعلم أن العدل يقسطها والجور يسخطها وقلة المساواة تشتتها وتقنطها، ولا سبيل أن يستعمل عليها إلاّ من يستثق جانبه وتحسن الأحدوثة عنه ، وإن ظهر أحد منهم بنظر جميل فيه ، وكان في نفسه ما يخفيه ، فالبيدار البدار إلى عزله وعقابه والتشديد فيما نأمر به.

واعلموا رحمكم الله، أن مدار الفُتيا ومجرى الأحكام والشورى في الحضر والبدا، على ما اتفق عليه السلف الصالح ، رحمهم الله ، من الإقتصار على مذهب إمام دار الهجرة أبي عبد الله مالك بن أنس، رضي الله عنه، فلا عدول لقاض ولا مفت عن مذهبه، ولا

يأخذ في تحليل ولا تحريم إلا به، ومن حاد عن رأيه بفتواه، ومال من الأئمة إلى سواه فقد ركب رأسه واتبع هواه، ومتى عثرتم على كتاب بدعة أو صاحب بدعة، وخاصة، وفقكم الله، كتب أبي حامد الغزالي فليتبع أثرها، وليقطع بالحرق المتتابع خبرها، ويبحث عليها، وتغلّظ الإيمان على من يتهم بكتمانها.

- حسين مؤنس ، نصوص سياسية عن فترة الإنتقال من المرابطين إلى الموّحدين ص 17.

رسالة عبد الله بن أباض إلى عبد الملك بن مروان

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله علي سيدنا محمد ، من عبد الله بن أباض إلى عبد الملك بن مروان سلام عليك : فإني أحمد إليك الله الذي لا إله إلاّ هو ، وأوصيك بتقوى الله فإنّ العاقبة للتقوى والمرّد إلى الله ، وإعلم أنه إنّمّا يتقبل الله من المتّقين ، أمّا بعد جاءني كتابك مع **سنان بن عاصم** وأنك كتبت إلي أن أكتب إليك بكتاب فكتبت به إليك ، فمنه ما تعرف و منه ما تنكر، زعمت إنما عرفت منه ما ذكرّت به من كتاب الله و حظظت عليه من طاعة الله و إتّباع أمره و سُنة نبيّه ، و أمّا الذي أنكرت منه فهو عند الله غير منكر، وأمّا ما ذكرت من عثمان و الذي عرضت به من شأن الأئمة ، فإن الله ليس ينكر على أحد شهادته في كتابه ما أنزله على رسوله ، أنه من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون و الكافرون و الفاسقون ثم إني لم أذكر لك من شأن عثمان و الأئمة ، إلاّ والله يعلمه أنه الحق و سأنزع لك من ذلك البينة من كتاب الله الذي أنزله على رسوله ، وسأكتب لك في الذي كتبت به وأخبرك من خبر عثمان و الذي طعنا عليه فيه و أبين شأنه ، و الذي أتى عثمان لقد كان ما ذكرت من قدم في الإسلام و عمل به، و لكن الله لم يجر العباد من الفتنة و الرّدة عن الإسلام ، و أن الله بعث محمدا بالحق صلى الله عليه و سلم و أنزل الكتاب فيه بيّنات كل شيء ، يحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه هدى و رحمة لقوم يوقنون ، فأحلّ الله في كتابه حلالا و حرّم حراما ، و فرض فيه فرائض و حكم فيه حكما و فصل بين قضاءه و بين حدوده ، و قال **تلك حدود الله فلا تقربوها** ، و قال **و من يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون** ، وأقسم ربنا قسما و ليس لعباده فيه الخيّرة ، ثم أمر نبيه بإتباع كتابه ، فقال النبي صلى الله عليه و سلم ، اتبع ما أوحي إليك من ربك و قال فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ، ثم إنّ علينا بيانه ، فعمل محمد **صلى الله عليه و سلم** بأمر ربّه و معه عثمان ، و من شاء الله من أصحابه ، لا يرون رسول الله **صلى الله عليه و سلم** يتعدى حدا و لا يبدّل فريضة و لا حكما و لا يستحل شيئا حرمه الله و لا يحرم شيئا أحله الله ، ولا يحكم بين الناس إلاّ بما أنزل الله و كان يقول : أني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم ، فعمّر **صلى الله عليه و سلم** ما شاء الله تابعا لما أمر الله يبلغ ما جاءه من الله و المؤمنون معه، يعلّمهم و ينظرون إلى عمله حتى توفاه الله عليه الصلاة و السلام و هم عنه راضون فنسأل

الله سبيله و عملا بسنته ، ثم أورث الله عباده الكتاب الذي جاء به محمد و هداه و لا يهتدي من اهتدى من الناس بتركه ، ثم قام من بعده أبو بكر على الناس فأخذ بكتاب الله و عمل بسنة نبيه و لم يفارقه أحد من المسلمين و لم يعب عليه أحد في حكم حكمه و لا في قسم قسمة حتى فارق الدنيا و أهل الإسلام عنه راضون و له مجامعون ، ثم قام من بعده عمر بن الخطاب قويا في الأمر شديدا على أهل النفاق يهتدي بمن كان قبله من المؤمنون يحكم بكتاب الله ، و ابتلاه الله بفتوح من الدنيا ما لم يبتل بها صاحبيه و فارق الدنيا و الدين ظاهر و كلمة الإسلام جامعة و شهادتهم قائمة و المؤمنون شهداء الله في الأرض كذالك قال الله تعالى:**و كذالك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس و يكون الرسول عليكم شهيدا** و بعد موته تشاور المؤمنون فولوا عثمان فعمل ما شاء الله بما يعرف أهل الإسلام حتى بسطت له الدنيا و فتح له من خزاين الأرض ما شاء الله ثم حدث أمورا لم يعمل بها صاحباه قبله و عهد الناس يومئذ حديث فلما رأى المؤمنون ما أحدث أتوه فكلموه و ذكّروه بكتاب الله وسنة من كان قبله من المؤمنون و قال الله **ومن أظلم ممن ذكر بآيات ربه ثم أعرض عنها أنا من المجرمين منتقمون** ، فسفه عليهم أن ذكروه بآيات الله و أخذهم بالجبروت و ظلم منهم من شاء الله و سجن من شاء الله منهم و نفاهم في أطراف الأرض نفيا و أني أبين لك يا عبد الملك بن مروان الذي أنكر المؤمنون على عثمان و فارقناه عليه فيما استحل من المعاصي عسى أن تكون جاهلا عنه غافلا و أنت على دينه و هواه لا يحملنك يا عبد الملك هوى عثمان أن تجحد بآيات الله و تكذب بها فإن عثمان لا يغني عنك من الله شيئا فالله الله يا عبد الملك بن مروان قبل التناوش من مكان بعيد و قبل أن يكون لزما وأجلا مسمى و أنه كان مما طعن المؤمنون عليه و فارقوه و فارقنا فيه أن الله قال **و من أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها إسمه و يسعى في خرابها أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلاّ خائفين لهم في الدنيا خزي و لهم الآخرة عذاب عظيم** فكان عثمان أول ممن منع مساجد الله أن يقضى فيها بكتاب الله ، و مما نقمناه عليه و فارقناه عليه أن الله قال لمحمد صلى الله عليه و سلم لا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة و العشي يريدون وجهه ما عليك من حسابهم من شيء و ما من حسابك عليهم من شيء فتطردهم فتكون من الظالمين فكان أول رجل من هذه الأمة طردهم و

نفاهم و كان ممن نفاهم من المدينة **أبو ذر الغفاري و** مسلم **الجهني و نافع** بن الحطام و نفى من الكوفة **كعب** بن أبي الحنكة إلى الرجان و **جندب** بن زهير و جندب هو الذي قتل الساحر الذي كان يلعب به **الوليد** بن عقبة و نفى عمر **بن زرارة** و زيد **ابن صوحان** و أسود **بن ذريح و يزيد** بن قيس الهمداني و كردوس **ابن الحضرمي** في أناس كثير من أهل الكوفة ، و نفى من أهل البصرة عامر بن عبد الله **القسري** و مذعور **العنبري** و لا أستطيع لك عد من نفاهم من المؤمنون ، ومما نقمناه عليه أنه أمر أخاه الوليد بن عقبة على المؤمنين و كان يلعب بالسحرة و يصلي بالناس سكرانا فاسق في دين الله أمّره من أجل قرابته على المؤمنين المهاجرين و الأنصار، و إنما عهدهم حديث بعهد الله و رسوله و المؤمنين ، و مما نقمناه عليه تأميره قرابته على عباد الله و جعل المال دولة بين الأغنياء ، و قال الله كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم و بدّل كلام الله و بدّل القول و اتبع الهوى ، و ممّا نقمناه عليه أنه انطلق إلى الأرض يحميها لنفسه و أهله حمى حتى مُنع قطر السماء والرزق الذي أنزله الله لعباده لأنفسهم و لأنعامهم ، و قد قال الله **قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما و حلالا قل الله أذن لكم أم على الله تفترون و** ما ظن الذين يفترون على الله الكذب يوم القيامة ، و ممّا نقمنا عليه أنه أول من تعدى في الصدقات و قد قال الله **إنما الصدقات للفقراء و المساكين و العاملين عليها و المؤلفة قلوبهم و في الرقاب و الغارمين و في سبيل الله و إبن السبيل فريضة من الله و الله عليم حكيم** و قال الله **و ما كان لمؤمن و لا مؤمنة إذا قضى الله و رسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم و من يعص الله و رسوله فقد ضل ضلالاّ مبينا** ، الذي أحدثه عثمان منعه فرايض كان فرضها أميرالمؤمنين عمر بن الخطاب رحمة الله عليه و أنقص أصحاب بدر ألفا ألفاّ من عطاياهم ، و كنز الذهب و الفضة و لم ينفقها في سبيل الله و قال الله **والذين يكنزون الذهب و الفضة ولا ينفقونها في سبيل الله** إلى قوله **فذوقوا ما كنتم تكنزون** و مما نقمنا عليه أنه كان يضّم كل ضالة إلى إبله و لا يردها و لا يعرّفها ، و كان يأخذها من الإبل و الغنم إذا وجدها عند أحد من الناس و إن كانوا قد أسلموا عليها و كان لهم في حكم الله أن لهم ما أسلموا عليه ، و قال و لا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين . و **قال ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلاّ أن تكون تجارة عن تراض منكم و لا تقتلوا أنفسكم إنّ**

الله كان بكم رحيما و من يفعل ذلك عدوانا و ظلما فسوف نصليه نارا و كان ذلك على الله يسيرا و مما نقمنا عليه أنه أخذ خمس الله لنفسه و يعطيه أقاربه و يجعل منهم عمالا على أصحابه ، وكان ذلك تبديلا لفرايض الله ، و قد فرض الله الخمس لله و لرسوله و لذي القربى واليتامى و المساكين و ابن السبيل قال **إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقا الجمعان و الله على كل شيء قدير** . و ممّا نقمنا عليه أنه منع أهل البحرين وأهل عمان أن يبيعوا شيئا من طعامهم حتى يباع طعام الإمارة و كان ذلك تحريما لما أحل الله وأحل الله البيع و حرم الربا فلو أردنا أن نخبر بكثير من مظالم عثمان لم نحصها إلاّ ما شاء الله ، و كل ما عددت عليك من عمل عثمان يكفر الرجل أن يعمل ببعض هذا، و كان من عمل عثمان أنه كان يحكم بغير ما أنزل الله و خالف سنة نبي الله و الخليفتين الصالحتين أبي بكر و عمر ، و قد قال الله و من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى و يتّبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى و نصله جهنم و ساءت مصيرا . و قال و من لم يحكم بما أنزل الله فأؤلئك هم الظالمون. وقال **ألاّ لعنة الله على الظالمين و من يلعن الله فلن تجد له نصيرا** . وقال **لا ينال عهدي الظالمين** و قال **و لا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمّسكم النار و ما لكم من دون الله من أولياء ثم لا تنصرون** و قال و **كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا أنهم لا يؤمنون** كل هذه الآيات تشهد على عثمان و إنما شهدنا عليه بما شهدت عليه هذه الآيات **والله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه و الملائكة يشهدون و كفى بالله شهيدا** . وقال **فورب السماء و الأرض أنه لحق مثل ما أنكم تنطقون** ، فلما رأى المؤمنون شهداء الله ناظرون أعمال الناس و كذلك قال الله **و قل اعملوا فسيرى الله عملكم و رسوله و المؤمنون وستردون إلى عالم الغيب و الشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون** ، و ترك خصومة الخصمين في الحق و الباطل و أوقع ما أوعده الله من الفتن وقال الله **آلم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا و هم لا يفتنون و لقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا و ليعلمن الكاذبين**، فعلم المؤمنون أن طاعة عثمان على ذلك طاعة لإبليس فساروا إلى عثمان من أطراف الأرض واجتمعوا في ملأ من المهاجرين و الأنصار و عامة أزواج النبي **صلى الله عليه و سلم** فأتوه فذكروه الله و أخبره الذي أتى من معاصي الله فزعم أنه يعرف الذي يقولون وأنه يتوب إلى الله و

يراجع الحق فقبلوا منه الذي أتاهم يه من اعتراف بالذنب والتوبة والرجوع إلى أمر الله ، فجامعوه و قبلوا منه وكان حقا على أهل الإسلام إذا أوتوا بالحق أن يقبلوه و يجامعوه ما استقام على الحق فلما تفرّق الناس على ما اتقاهم به من الحق ، نكث عن الذي عاهدهم عليه وعاد فيما تاب عنه فكتب في أدبارهم أن تُقطع أيديهم و أرجلهم من خلاف ، فلما ظهر المؤمنون على كتابه

ونكثه العهد الذي عاهدهم عليه رجعوا فقتلوه بحكم الله ، و قال الله **وإن نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكفر أنهم لا إيمان لهم لعلهم ينتهون** فجامع أهل **الإسلام** ما شاء الله ، وعمل بالحق ، و قد يعمل الإنسان بالإسلام زمانا ثم يرتد عنه . و قال الله **إن الذين ارتدوا على أدبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم و أملى لهم** فلما استحلّ معصية الله و ترك سنة من كان قبله من المؤمنين علم المؤمنون أن الجهاد في سبيل الله أولى و أن الطاعة في مجاهدة عثمان على أحكامه ، فهذا من خبر عثمان والذي فارقناه فيه و عليه المؤمنون قبلنا ، و ذكرت أنه كان مع الله **صلى الله عليه وسلم** و ختنه، فقد كان **علي بن أبي طالب** أقرب إلى رسول الله و أحبّ إليه منه و كان ختنه و من أهل الإسلام ، و أنت تشهد عليه بذلك و أنا بعد على ذلك ، فكيف تكون قرابته من محمد **صلى الله عليه و سلم** نجاة إذا ترك الحق و تعاطا كفرا ، و اعلم إنما علامة كفر هذه الأمة كُفرها بالحكم بغير ما أنزل الله ، ذلك بأن الله قال **ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون** فلا أصدق من الله قيلا ، و قال **فبأي حديث بعد الله و آياته يؤمنون** فلا يغرنك يا **عبد الملك بن مروان** عثمان عن نفسك و لا تسند دينك إلى رجال يتمنّون و يريدون ويُستدرجون من حيث لا يعلمون فإن أملك الأعمال بخواتمها و كتاب الله جديد ينطق بالحق ، أجارنا الله بإتباعه أن نضل أو نبغ فاعتصم بالله وأنه من يعتصم بالله يهده صراطا مستقيما، و كتاب الله هو حبل الرجال من أنهم ينهبون و يطعنون ، فأذكرك الله لما أن تدبرت القرآن فإنه حق و قال الله **أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها** ، فكن تابعا لما جاء من الله به تهتدي و به تخاصم من خاصمك من الناس و إليه تدعوا و به تحتج ، فإنه من يكن القرآن حجته يوم من خاصمك من الناس و إليه تدعو وبه تحتج ، فإنه من يكن القرآن حجته يوم القيامة به يُخاصم من خاصمه و يفلح في الدنيا والآخرة ، فإن الناس قد

اختصموا وهم يوم القيامة عند ربهم يختصمون فتعمل لما بعد الموت و لا يغرنك بالله الغرور .

وأما قولك في شأن **معاوية بن أبي سفيان** أن الله قام معه و عجل نصره وأفلج حجته وأظهره على عدوه بطلب دم عثمان ، فإن يكن يعتبر الدين من جهة الدولة أن يظهر الناس بعضهم على بعض في الدنيا ، فأنا لا نعتبرالدين بالدولة ، فقد ظهر المسلمون على الكفار لينظر كيف يعملون ، و قد ظهر الكفار على المسلمين ليبلوا المسلمين بذلك و يكون عقابا على الكافرين وقال **و تلك الأيام نداولها بين الناس و ليعلم الله الذين آمنوا و يمحق الكافرين** فإن كان الدين إذا ظهر الناس بعضهم على بعض ، فقد سمعت الذي أصاب المشركون من المسلمين يوم أحد و قد ظهر الذين قتلوا ابن عفان عليه وعلى شيعته يوم الدار، وظهروا أيضا على أهل البصرة و هم شيعة عثمان و ظهر المختار علي **ابن زياد** و أصحابه وهم شيعتهم و ظهر **مصعب** الخبيث على المختار ، و ظهر **ابن السجف** على أخنس **بن دجلة** وأصحابه و ظهر أهل الشام على أهل المدينة ، و ظهر **ابن الزبير** على أهل الشام بمكة يوم استفتحوا منها ما حرم الله عليكم و هم شيعتكم ، فإن كان هؤلاء على الدين فلا يُعتبر الدين من قبل الدولة ، فقد يظهر الناس بعضهم على بعض ، و يعطي الله رجلا كافرا مُلكا في الدنيا ، فقد أعطى فرعون ملكا ظهر في الأرض و قد أعطى الذي حاج إبراهيم في ربه ثم إن معاوية إنما اشترى الإمارة من **الحسن بن علي** ثم لم يف له بالذي عاهده عليه ، و قال الله **أوفوا بعهد الله إذا عاهدتهم و لا تنقضوا الإيمان بعد توكيدها و قد جعلتم الله عليكم كفيلا أن الله يعلم ما تفعلون ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة انكاثا تتخذون إيمانكم دخلا بينكم أن تكون أمة هي أربي من أمة إنما يبلوكم الله به وليبيّن لكم يوم القيامة ما كنتم فيه تختلفون** فلا تسأل عن معاوية ولا عن عمله ولا عن صنيعه ، غير أنا قد أدركناه ورأينا عمله و سيرته في الناس ولا نعلم أحدا أترك للقسمة التي قسم الله و لا لحكم حكمه الله و لا أسفك لدم حرام منه فلو لم يصب من الدماء إلا دم **ابن سمية** ، لكان في ذلك ما يكفره ، ثم استخلف إبنه **يزيد** فاسقا من الناس لعينا يشرب الخمر المكفر، فيكفيه من السوء و كان يتبع هواه بغير هدى من الله وقال الله **و من أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله أن الله لا يهدى القوم الظالمين،** فلا يخف عمل معاوية و يزيد على كل ذي عقل

من الناس فاتق الله يا عبد الملك و لا تخادع نفسك في معاوية ، فقد أدركنا أهل بيتكم يطعنون في معاوية و يزيد ويعيبون عليهما كثيرا مما يصنعون،فمن يتوّل عثمان ومن معه، فأنا نُشهد الله وملائكته وكتبه ورسله بأنا منهم برآء ولهم أعداء بأيدينا وألسنتنا وقلوبنا ، نعيش على ذلك ما عشنا ونموت عليه إذا عشنا، ونبعث عليه إذا بعثنا نحاسب بذلك عند الله، وكتبت إلي تحذرني الغلو في الدين وإني أعوذ بالله من **الغلو في الدين** وسأبيّن لك ما الغلو في الدين إذا جهلته،فإنه ما كان يقال على الله غير الحق ويعمل بغير كتابه الذي بيّن لنا وسنة نبيه التي سّن ، وقال الله تعالى **يا أهل الكتاب لا تغلو في دينكم ولا تقولوا على الله إلاّ الحق،** كما فعل عثمان والأئمة من بعده وأنت على طاعتهم وتجامعهم على معصية الله وتتبعهم وقد اتبعوا أهوائهم ، وأتبعتهم أنت عليها وقال الله عز وجل **ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا عن سواء السبيل** ، فهؤلاء أهل الغلو في الدين فليس من دعا إلى الله وإلى كتابه ورضى وغضب لله حين عصي أمره وأخذ بحكمه حين ضيّع وتركت سنة نبيه، وكتبت إليّ تعّرض بالخوارج تزعم أنهم يغلون في دينهم ويفارقون أهل الإسلام، وتزعم أنهم يتبعون غير سبيل المؤمنين وأنني أبيّن لك سبيلهم أنهم أصحاب عثمان الذين أنكروا عليه ما أحدث من تغيير السنة، وفارقوه حين أحدث وترك حكم الله، وفارقوه حين عصى ربه، وهم أصحاب علي بن أبي طالب حتى حُكّم عمرو بن العاص وترك حكم الله وأنكروه عليه وفارقوه فيه، وأبوا أن يقروا الحكم لبشر دون حكم كتاب الله فهم لمن بعدهم أشد عدواة وأشد مفارقة، كانوا يتولون في دينهم وسنتهم رسول الله **(ص)** وأبا بكر وعمر بن الخطاب ويدعون إلى سبيلهم، ويرضون بسنتهم على ذلك كانوا يخرجون وإليه يدّعون، وعليه يتفارقون وقد علم من عرفهم من الناس ورأى من علمهم أنهم كانوا أحسن الناس عملا وأشد قتالا في سبيل الله، وقال الله **قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة وأعلموا أن الله مع المتقين، فهذا خبر الخوارج نُشهد الله والملائكة أنا لمن عاداهم أعداء وأنا لمن والاهم أولياء بأيدينا وألسنتنا وقلوبنا على ذلك نعيش ما عشنا ونموت على ذلك إذا متنا غير أنا نبرأ إلى الله من ابن الأزرق وأتباعه من الناس، لقد كانوا خرجوا حين خرجوا على الإسلام فيما ظهر، ولكنهم ارتدوا عنه وكفروا بعد إيمانهم فنبرأ إلى الله منهم** أما بعد : فإنك كتبت إليّ أن أكتب بجواب كتابك وأجتهد لك في النصيحة وإني أبيّن لك فإني قد بيّنت لك

بجهد نفسي وأخبرتك خبر الأمة، وكان حقا عليّ أن أنصح لك وأبيّن لك ما قد علمت أن الله يقول **أن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله اللاعنون إلا الذين تابوا وأصلحوا وبينوا فأولئك أتوب عليم وأنا التواب الرحيم**، فإن الله لم يتخذني عبدا لأكفربه ولا أخادع الناس بشيء ليس في نفسي وأخالف إلى ما أنهي عنه، أدعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه (ص) لتحلوا حلاله وتحرموا حرامه، ولترضوا بحكمه وتنيبوا إلى ربكم وتراجعوا كتاب الله، وأدعوكم إلى كتاب الله ليحكم بيني وبينكم في الذي اختلفنا فيه ونحرم ما حرم الله ونقسم بما قسم الله، ونحكم بما حكم الله، ونبرأ ممن برأ الله منه ورسوله ونتولى من تولاه الله، ونطيع من أحل لنا طاعته في كتابه، ونعصي من أمر الله بمعصيته أن نطيعه، فهذا الذي أدركنا عليه نبينا (ص) وأن هذه الأمة لم تحرّم حراما ولم تسفك دما إلاّ حين تركوا كتاب ربهم الذين أمرهم أن يعتصموا به ويأمنوا عليه، وأنهم لا يزالون مُفترقين مُختلفين حتى يُراجعوا كتاب الله وسنة نبيّه، وينصحوا كتاب الله على أنفسهم ويحكموه إلى ما اختلفوا فيه، فإن الله يقول وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله ذلكم ربي عليه توكلت وإليه أنيب وأن هذا هو السبيل الواضح، لا يشبّه به شيء من السبل وهو الذي هدى الله من قبلنا محمد (ص) والخليفتين الصالحين من بعده، فلا يضل من اتبعه ولا يهتدي من تركه، وقال **وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون**، واحذر أن تُفرق بكم السبل عن سبيله ويزيّن لك الضلالة باتباعك هواك فيما جمعت إليه الرجال، فإنهم لن يغنوا عنك من الله شيئا إنما هي الأهواء، إنما يتبع الناس في الدنيا والآخرة إمامين: إمام هدى وإمام ضلالة، أما إمام هدى فهو يحكم بما أنزل الله ويقسم بقسمته ويتبع كتاب الله وهم الذين قال الله **وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون**، وهؤلاء أولياء المؤمنين الذين أمر الله بطاعتهم ونهى عن معصيتهم، وأما إمام الضلالة فهو الذي يحكم بغير سنة من الله ويقسم بغير ما قسم الله ويتّبع هواه بغير سنة من الله فذلك كفر، كما سمى الله ونهى عن طاعتهم وأمر بجهادهم وقال **ولا تطعهم وجاهدهم به جهادا كبيرا فإنه حق أنزله بالحق وينطق به وليس بعد الحق إلاّ الضلال فأنا تصرفون**، ولا تضربن الذكر عنك صفحا ولا تشكن في كتاب الله، ولا حول ولا قوة إلاّ بالله العلي العظيم، فإنه من لم ينفعه كتاب الله لم ينفعه غيره، وكتبت

إليّ أن أكتب إليك بمرجوع كتابك ، فإني قد كتبت إليك وأنا أذكرك بالله العظيم، لما قرأت كتابي و تدبرته، وأكتب إليّ إن استطعت بجواب كتابي إذا كتبت إليك بما أتنازع فيه أنا وأنت، انزع عليه بينة من كتاب الله أصدق فيه قولك فلا تعرض لي بالدنيا، فإني لا رغبة لي من الدنيا وليست من حاجتي، ولكن لتكن نصيحتك لي في الدين ولما بعد الموت فإن ذلك أفضل نصيحة،فإن لله قادرأن يجمع بيني وبينك على الطاعة، فإن لا خير فيمن لم يكن على طاعة الله و بالله التوفيق و فيه الرضى والسلام عليكم

رسالة يوسف بن تاشفين إلى أبو حامد الغزالي

الأمير جامع المسلمين و ناصر الدين أمير المؤمنين_، أبو يعقوب يوسف بن تاشفين، الداعي لأيامه بالخير محمد بن محمد الغزالي ،

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين ، و الصلاة على سيد المرسلين ، و سائر النبيين وعلى آله و أصحابه أجمعين ، قال صلى الله عليه و سلم ، ليوم من سلطان عادل خير من عبادة سبعين سنة ، و قال صلى الله عليه و سلم ، ما من والي عشرة إلاّ و يُؤتي به يوم القيامة مغلولة يده إلى عنقه ، أوبقه جوره أو طلقه عدله ، و قال رسول الله **صلى الله عليه و سلم** ، سبعة يظلهم الله يوم لا ظل إلا ظله ، وعد الإمام العادل ، أولهم ، و نحن نرجو أن يكون للأمير جامع كلمة الإسلام ، وناصر الدين ، ظهير أمير المؤمنين من المستظلين بظل عرشه ، يوم لا ظل إلاّ ظله ، فإنه منصب لا ينال إلاّ بالعدل في السلطنة ، وقد أتاه السلطان ، و زينه بالعدل والإحسان ، و لقد استطارت في الآفاق محامد سيره ، ومحاسن أخلاقه على الإجمال حتى ورد الشيخ الفقيه الوجيه ، أبو محمد عبد الله بن محمد **بن العربي** الأندلسي الإشبيلي، حرس الله توفيقه ، فأورد من شرح ذالك و تفضيله ، عطر به أرجاء العراق ، فإنه لما وصل إلى مدينة السلام ، و حضرة الخلافة ، لم يزل يطلب في ذكر ما كان عليه المسلمون في جزيرة الأندلس من الذل ، والصغار، و الحرب ، و الإستصغار ، بسبب استيلاء أهل الشرك وامتداد أيديهم إلى أهل الإسلام ، بالسبي أو القتل ، والنهب، وتطرقهم إلى افتضاح أهل الإسلام بما حدث بينهم من تفرق الكلمة ، واختلاف الثوار المحاولين للإستبداد بالإمارة ، و تقاتلهم على ذلك حتى اختطف من بينهم حماة الرجال ، بطول القتال ، والمحاربة ، والمنافسة و إقضاء الأمر بهم ، إلى الإستنجاد بالنصارى ، حرصا على الإنتقام ، إلى أن أوطئوهم بيض الإسلام ، و كشفوا إليهم الأسرار حتى أشرفوا على التهائم ، والأغوار، فرتّبوا عليهم الجزاء ، و جزوهم بشر الجزاء ، و لما استنفدوا من عندهم الأموال أخذوا في نهب المناهل ، و تحصيل المعاقل ، واستصرخ المسلمون عند ذلك بالأمير ناصر الدين وجامع كلمة المسلمين ، ظهرأمير المؤمنون ابن عم سيد المرسلين ، صلوات الله عليه وعليهم أجمعين ، واستصرفه معهم بعض الثوار المذكورين ليأسهم عن مدارة المشركين فلبى دعوتهم ، وأسرع لنصرتهم ، و أجاز البحر بنفسه ورجاله، وجاهد في الله حق جهاد

، ومنحه الله تعالى إستئصال شأفة المشركين للإفراج عن حوزة المسلمين ، جزاه الله تعالى أفضل جزاء المسلمين ، وأمده بالنصروالتمكين ، وذكر متابعته الغزوة إلى جهة أخرى بعد ثلاثة أعوام من هذه الهزيمة ، الغزوة المشهورة و قتل كل من ظهر من النصارى بالجزيرة المذكورة من الخارجين لإمداد ملوكها على عادتهم أو من سراياهم من أي جهة ، يأمنوا من جهات المسلمين ، وقد بث الله الرعب في قلوب المشركين حتى أغناه ذلك عن جر العساكر و الجنود وعقد الأولوية والبنود ، و ذكر أن أولئك الثوار لما أيقنوا قوة الأمير **ناصر الدين** و غلبته لحزب المشركين ، و سألهم رفع المظالم عن المسلمين، التي كانت مرتبة عليهم بجزية المشركين ، وأمادهم بها لهم مدارة لبقاء أمرتهم عادوا إلى ممالأة المشركين، والقول إليهم القول في جهة الأمير، و جرءوهم على لقائه ، و صح عند ذلك عنده وعند المسلمين ، فسأله المسلمون عند ذلك أنزل هؤلاء الثوار عند البلاد ، و تداركها و من فيها من المسلمين ، قبل أن يسري الفساد ، ففعل ذلك و لما تملكها رفع المظالم و أظهر من الدين المعالم ، و أبعد عنه المفسدين ، و استبدل بهم الصالحين و رتب الجهاد و قطع مراد المسلمين ن ثم أضاف إلى ذكر ذلك ما شاهد ، تلك السجيّة الكريمة في إكرام أهل العلم ، و توقيره لهم ، و تنزيههم ، واتباعه لما يفتون إليه من أحكام الله تعالى ، و أوامره ، و نواهيه ، و حمله عما له على السمع و الطاعة لهم ، و تزيين منابر المملكة الجديدة و القديمة بالخطبة لأمير المؤمنين أعز الله أنصاره ، و إلزام المسلمين بالبيعة ، و كانوا من قبل منكّفين عن البيعة والنداء ، بشعار الخليفة إلى غيره ، لذلك مما شرحه من عجائب سيرته، ومحاسن أحواله ومكارم أخلاقه ، وكان منصبه في غزارة العلم ، ورصانة العقل ، ومتانة الدين ، يقتضي التصديق به في روايته ، و القبول لكل ما يورده من صدق كلمته ، وأنه ما أفاض في هذه الفضائل إلى حضرة الخلافة أعز الله أنصارها ، فوقع ذلك موقع الأحماد، ثم ذكر مع ذلك توقف طائفة من الثُوار الباقين في شرق الأندلس ، عن مشايعة الأمير ناصر الدين ، ومتابعته و أنهم حالفوا النصارى ، و استنجدوا بهم ، فأعلن المسلمون بالدعاء عليهم ، والتبري منهم ، ليتوب عليهم ، أو ليقطع شأفتهم ، و كتب هذا الشيخ سؤالا على سبيل الإستفتاء و أفتيت فيه بما اقتضاه الحق وأوجبه الدين ، و أعجلني المسير إلى سفر الحجاز، و تركته مشمرا عن ساق الجد ، في طلب خطاب شريف ، من حضرة الخلافة ، يتضمن شكر

صنيع الأمير ناصر الدين في حمايته لثغور المسلمين ، ويشتمل على تسليم جميع بلاد المغرب إليه ، ليكون رئيسهم ورؤوسهم تحت طاعته ، وأن من خالف أمره فقد خالف أمر أمير المؤمنين ابن عم سيد المرسلين ، ويتعين جهاده على كافة المسلمين ، و لم يُبالغ أحد في بث مناقب قوم مبالغة الشيخ الفقيه **أبي محمد** في بث مناقب الأمير، و أشياعه المرابطين ، و لم يقنعه ما فعله بنفسه إلى أن كلف جميع من رجى بركة دعائهم الدعاء لهم في تلك المشاهد الكريمة ، و المناسك العظيمة وأعلى بالدعاء لأمير بلده الأمير الأجل **أبى محمد** سير ابن أبي بكر وفقه الله تعالى ، وذكر من فضله و حسن سيرته ، و تلطفه بالمسلمين ، و رفع جميع النوائب عنهم ما جذبه إلى النفوس ، و لقد دعا الشيخ الفقيه إلى المقام ببغداد على البر، و الكرامة ، و الإتصال ، يتشرف بها من حضرة الخلافة ، فأبى إلاّ الرجوع إلى ذلك الثغر، يلازمه للجهاد مع الأمراء ، وفقهم الله تعالى و لوأقام لفاز بالحظ الأوفى من التوقير و الإكرام ، و ما أجدر مثله بأن يُوفى حقه من الإحترام وولده الشيخ الإمام أبو بكر قد أحرز من العلم في وقت تردده اليه ما لم يحرزه غيره مع طول الأمد ، و ذلك لما خص به بصفاء الذهن و ذكاء الحس و انقاد القريحة و ما يخرج من العراق إلا و هو مستقل بنفسه حائزا قصب السبق بين أقرانه و مثل هذا الوالد و الولد بالإكرام في الوطن ، و قد تميز بمزية التوفيق من الأعيان في الغربة و الله يحفظ من يحفظهما و يرعى من يرعاها فرعاية أمثالهما من آداب الدين المعينة على أمير المسلمين، و قد قال المُحسنون فليستوصي بمن ظهر بهم خيرا ، و كم دخل قبلهما العراق و يدخل بعدهما من تلك البلاد النائية و ما يذكر محاسنهما و لا يرفع مساوئها ، و قد انتهى الشيخ الفقيه من ذلك إلى ما لا يمكن أن يلحق فيه شأوه ، فضلا عن أن يزاد عليه ، والله تعالى يعمّر بها أوطانهما و يصلح شأنهما و يوّفق الأمير ناصر المسلمين ليتوسلّ إلى الله تعالى في القيامة ، إكرام أهل العلم فهي أعظم وسيلة عند رب العالمين ، ونسأل الله أن يخلد ملك الأمير، و يؤيده تخليدا لا ينقطع أبد الدهر و لعل القلوب تنبو عن هذا الدعاء و تستنكر لملك العباد التأييد والبقاء ، وليس كذلك فإن ملك الدنيا إذا تزين ، فهو شبكة ملك الآخرة ، فالسلطان العادل إذا انتقل من الدنيا انتقل من سرير إلى سرير أعظم منه و من ملك إلى ملك أجل و أرفع منه ، وإذا رأيت ثم رأيت نعيما و ملكا كبيرا و مهما و في العدل في الرعية و النصفة في القضية ، فقد خلد ملكه

و أيد سلطانه و قد وفق له بحمد الله و منه و الحمد لله رب العالمين و صلواته على سيدنا محمد خاتم النبيين و آله أجمعين . ثم قفلنا وقد قضينا من الهجرة إلى الخلافة المفترض ، وحصلنا من العلوم على بعض الغرض ، وكان بودي أن لو اختلفت هناك ، فرد شيبتي وأفنيت معهم بقية عمري ، لكن سوابق المقدار تجري على الإضطرار والإختيار، و في أثناء القفول ألفيت ذلك الوقت زاهد الوقت ، المحرز من العلوم كل مهال و تحت الحائك منها كل خشن شيخنا أبا بكر محمد بن الوليد الفهري **الطرطوشي** بثغر الإسكندرية اللقاءة الثانية و أقمت معه فيها نتجاذب ذيول الإشكال ، ونختبر فصول القيل والمقال ، حتى صدرت عنه مملوء الحقائب من الرغائب و كتب لي كتابا نسخته من أوله إلى آخره .

ملاحظات الطرطوشي على كتاب الإحياء للغزالي:

..يقول كنت في الأرض المقّدسة في المسجد الأقصى ...فعند إختتام المجلس قبض على يدي شيخ دهري قد سقطت حاجباه من الكبر ، و قال لي : يا بني إن الله– سبحانه و تعالى– لم يأمرنا أن نلقاه بمذهب مالك و النووي و أبو حنيفة و الشافعي ، و إنما أمرنا أن نلقاه بالتقوى فقال : **و لقد وصينا الذين أوتو الكتاب من قبلكم و إياكم أن اتقوا الله** ، فبالله أقسم قسما حقا لقد ضعضع جثماني..فشرعت في تصنيف كتاب في التقوى وحقيقته و أقسامه و هل هو من أعمال القلوب أو من أعمال الجوارح أو كليهما ..

فصل : و اعلم أنه قد صنف المصنفون في هذه الأبواب كتبا تفوت الحصر، فالدواوين الكبار الجليلة ، منها كتاب «حيلة الأولياء » لأبي نعيم **الأصبهاني** ، و كتاب « قوت القلوب » لأبي طالب **المكي** ، و كتاب «دليل القاصدين » لأبي بكر **بن السمنطاري** المغربي ، و كتاب« اللوليات » **لمكحول** ، و كتاب « النصائح الكبير » **لأبي إسحاق** المغربي ، و كتاب« الرعاية » **للمحاسبي** ، و كتاب « إحياء علوم الدين» **لأبي حامد** الغزالي الطوسي ، و أكثرها علما و أقواها حجة ، إلاّ أنا كرهنا منه خلالا خمسة .

إحداها : أن فيه....من الرسول عليه السلام و لعمري ما يقصد....مع ألف ديوان بكذبة واحدة على الرسول الله **عليه السلام** ، إلاّ أن الرجل لم يتعمد منها كلمة إن شاء الله ، وإنما نقل من كتب لا معرفة له بها ، و قد اعتذر الرجل عن ذلك فقال : بضاعتي في الحديث مزجاة .

و اعلم أن من رأى حديثا في كتاب لا يعرف صحته : لا يجوز له أن يقول : قال رسول الله **عليه السلام** ، و هذه مسألة قد أوضحتها في أصول الفقه ، و بينت فيه اختلاف العلماء في كيفية رواية الحديث و إيراده ..

و الخصلة الثانية : أنه لما نوع العلوم اعترضه علم التوحيد ، فجعل ينقل فيه كلمات عن رجال من العلماء من أهل القرن الثالث : مثل مالك و الشافعي و أحمد ، و أن فلانا ذمه ، و فلانا مدحه ، و قد جاء فيه بطامة ، لأن علم التوحيد و معرفة الله – تعالى – هو شرط في سائر علوم الدين ، و جميع علوم الدين مبنية عليه ، و إنمّا هي فروع و نتائج لهذا الأصل ، و الخطأ في أكثرها.... بل المخطىء فيه ما جاور، و هذا العلم فرض على أعيان الأمم ، فالعامد و الجاهل و المخطىء فيه غير معذورين ،

فكيف يجوز على ذي لب أن يعمد إلى قطب الدين و أساس الإسلام يغض من منصبه ، و يحيل فيه على ما قيل و قال ...

و الخصلة الثالثة : مذاهب شنيعة نقلها من "رسائل إخوان الصفا " وهم قوم باطنية كفار يتأولون القرآن على غير تأويله ، و يحرّفون الكلم عن مواضعه ...

و الخصلة الرابعة : إباحة الغناء و السماع .

و الخصلة الخامسة : ما ذكر في كتاب الأطعمة من الحكايات التي لا تليق بالكتب الدينية .

مع أنه ناقض الأبواب عما اشتمل عليه علوم المقامات و الأحوال عند العلماء : مثل كتاب معجزات الأنبياء ، وكرامات الأولياء وكتاب البكاء .

وكذلك مثل ما ذكر فيه أشياء لا أصل لها عند العلماء : مثل الأوراد المُقسطة على ساعات الليل و النهار ، و اختصاص كل ساعة منها بنوع من الذكر ، و اختصاص كل يوم بنوع من الصلوات غير ما ذكر في اليوم الآخر و ليلته : كل هذا كذب مختلق ، و إنمّا أدخله صاحب القوت ، و قد ذكرت في كتاب إحياء الليل ما ورد فيه .

...فانتخبت غرر هذه الدواوين، وأنظارها و جمعت حكمها و محاسنها ، وغصت فيه على أسرار القرآن و جواهرها ، واستخرجت الكثير من دقائقه و عجائبه ، و لم آل جهدا في الإعتصام بالقرآن و صحيح السُنة و الآثار ، و إن كان لا يجد بدا من يصنف في هذه الأبواب من إدخال الحديث اللين ، لأن كثيرا من السلف قد كانوا يستجيزون ذكر الحديث الليّن سنده إذا كان خارجا عن الحلال و الحرام ، متعلقا بالسير و المواعظ .

و أودعت فيه من سير الأنبياء و حكمة الحكماء و نكث العلماء و إشارات الأصقياء و أخلاق الأولياء : ما لم يحوّه كتاب جامع وأربيت فيه على من صنف في هذه الأبواب بفوائد عجيبة لم يذكروها ....فارتفع الكتاب بذلك عن الكتب الموضوعة في الوعظ المحض ، و فارق به الكتب الموضوعة للعلم المحض دون العمل ، فاحتوى على العلم و العمل .

فلعمري لو اقتصر عليه المريد لقرع به باب الجنة وغلقت دونه أبواب جهنم ، و استغنى به عما سواه ، لأن السعادة منوطة بحرفين : أحدهما أن تعرف الله و الثاني أن تعرف

خطابه إليك فتعمل به ، وهذه الخلال موثوقة في هذا الكتاب مسدودة بمسامير التحقيق .....

.....وأعلم أنه لا يجمع العلماء في هذه الأبواب إلاّ ما فرّقه أبو عبد الله الحرث بن أسد المحاسبي فله في هذه الفنون نحو من أربعمائة تصنيف .

....و أما تجزيته فجزيته على أربعة أرباع : الأول ربع المعارف والثاني ربع العبادات والثالث ربع المعاملات، والرابع ربع الأحوال و المقامات ثم أتبعته بالكتاب الجامع يحتوي على كتب في فنون شتّى شذت عن تراجم الأرباع ، و مبلغ جميعها مائة كتاب.

رسالة البربر إلى الخلافة

أبلغ أميرالمؤمنين أن أميرنا يغزو بنا و بجنده ، فإذا أصاب نفلهم دوننا ، و قال هم أحق به فقلنا هو أخلص لجهادنا. و إذا حاصرنا مدينة قال تقدموا و أخّر جنده . فقلنا تقدموا فإنه ازدياد في الجهاد .... ثم إنهم عمدوا إلى ماشيتنا فجعلوا يبقرونها عن السّخال ، يطلبون الفراء الأبيض لأمير المؤمنين ، فيقتلون ألف شاة في جلد فقلنا : ما أيسر هذا لأمير المؤمنين فاحتملنا ذلك ثم إنهم سامونا أن يأخذوا كل جميلة من بناتنا فقلنا لم نجد هذا في كتاب ولا سنة نحن مسلمون فأحببنا أن نعلم أعن رأي أمير المؤمنين ذلك أم لا؟ قال الأبرش ففعل ، فلمّا طال عليهم و نفذت نفقاتهم كتبوا أسماءهم في رقاع ورفعوها إلى الوزراء.. ثم كان وجههم إلى إفريقية فخرجوا على عامل هشام فقتلوه .

المصادر والمراجع

المصادر:

1. ابن الآبار محمد، المعجم في أصحاب الإمام أبي علي الصدفي،مدريد ، 1985.
2. ابن الأحمر إسماعيل وآخرون، بيوتات فاس الكبرى، دارالمنصور، الرباط، 1978.
3. ابن الأزرق محمد، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقق : محمد بن عبد الكريم، تونس ، 1976 ، ج1.
4. ابن الزيات الباديسي، التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي ، تحقيق : أحمد توفيق، كلية الآداب، الرباط، 1984.
5. ابن الصغير المالكي، أخبار الأئمة الرستميين ، تحقيق وتعليق : محمد ناصر وإبراهيم بحاز، دار الغرب الإسلامي، بيروت ، 1406هـ ، 1986م
6. ابن العربي ، قانون التأويل ، تحقيق : السليماني محمد، دار القبلة، جدة، 1986.
7. ابن العربي أبوبكر،العواصم من القواصم – في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي(**ص**) تحقيق: عز الدين الخطيب، دار الجيل، بيروت ، 1405هـ
8. ابن القطان حسن، نظم الجُمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، تحقيق: محمود علي مكي، بيروت، 1990.
9. ابن القطان محمد ، نظم الجمان ، تحقيق : محمود علي مكي ، المطبعة المهدية، تيطوان، بدون تاريخ.
10. ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري.
11. ابن تومرت محمد، أعز ما يطلب (العقيدة) الجزائر، 1903.
12. ابن تيمية أحمد، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية،جمع وترتيب: عبد الرحيم بن محمد بن قاسم، طبع المكتب التعليم السعودي بالمغرب، ج2.
13. ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة ، دار الفكر، 1424هـ/2004 م.

14. ابن خلدون عبد الرحمن ، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبرأيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، بيروت، 1979 ، ج6 ، ج3.
15. ابن خلكان أحمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: احسان عباس، بيروت، 1968.
16. ابن خلكان شمس الدين، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ، 1948، ج2.
17. ابن رشد ، فتاوى ابن رشد ، تقديم : المختار بن الطاهر التليلي،دار الغرب الإسلامي ، بيروت، ط1، 1987.
18. ابن رشد أبو الوليد ، الضروري في السياسة – مختصر كتاب السياسة – لأفلاطون، ترجمه عن العبرية : أحمد شعلان ، تقديم وشرح : محمد عابد الجابري ، مركز درا سات الوحدة العربية ، بيروت ، 1998.
19. ابن رشد أبو الوليد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال، تقديم وتعليق: أبو عمران الشيخ، جلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982.
20. ابن طملوس يوسف، المدخل لصناعة المنطق، M.A.placios مدريد ، 1916 .
21. ابن عذارى المراكشي، البيان المغرب في الأخبار الأندلس والمغرب ، تحقيق ومراجعة : إحسان عباس ، دار الثقافة، بيروت، 1980 .
22. ابن فرحون برهان الدين، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب ، القاهرة ، 1328 هـ.
23. ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة ، تحقيق : محمد طه الزين ، مكتبة مصطفى الجبلي وأولاده ، القاهرة ، ج 31.

24. ابن قنفذ أحمد ، أنس الفقير وعز الحقير، تحقيق : نجاح عوض صيام تقديم: علي جمعة محمد، دار المقطع للنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1422هـ/2002.
25. إيكو أمبرتو،التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم : سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي، بيروت ، ط1.
26. أبو زكرياء يحي بن أبي أبكر، كتاب سيرة وأخبار الأئمة، تحقيق : إسماعيل العربي ، المكتبة الوطنية، الجزائر1399هـ/1979م.
27. إدريس عماد الدين،تاريخ الخلفاء الفاطميين بالمغرب، تحقيق محمد اليعلاوي ، تونس ، 1985.
28. الأشعري أبو الحسن، مقالات المسلمين واختلاف المُصّلين، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية ، ج1، ط2 ، 1389/ 1969.
29. الأندلسي ابن حزم،الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، المجلد الثاني،
30. الأندلسي ابن حزم ،المُحلي، تحقيق : أحمد محمد شاكر، دار الفكر، ج1.
31. الأندلسي ابن حزم، رسالة في فضل الأندلس، نشرها صلاح الدين المنجد ضمن: فضائل الأندلس وأهلها، بيروت، 1980م.

32. الباروني سليمان، مختصر تاريخ الإباضية، طبع : مطبعة الإرادة ، نشر : مكتبة الإستقامة، سوق العطارين ،عدد37، تونس، 1357–1938 .
33. البطليوسي عبد الله (ابن السيّد) الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة، تحقيق : عبد الكريم اليافي، دار الفكر، دمشق ، ط1 ،1988
34. البغدادي عبد القادر، الملل والنحل، تحقيق : ألبير ناصر نادر،دار الشروق، بيروت، ط2 1970.
35. التادلي ابن الزيات، التشوّف إلى رجال التصوف.
36. الحارثي سالم، العقود الفضية في أصول الإباضية، دار اليقضة ، لبنان، 483 .

37. الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، دار الكتب العلمية، ط1، 1997.
38. الخشني أبو عبد الله ، طبقات علماء إفريقيا ، نشر: محمد بن أبي شنب ، الجزائر (مع طبقات أبو العرب)، 1914، ج6.
39. الخشني أبو عبد الله، قضاة قرطبة وعلماء إفريقيا، نشر وتصحيح: عزت العطار الحسيني، دار بغداد 1372.
40. الدّباغ عبد الرحمن، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تعليق: أبو الفضل أبو القاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي (ت 839هـ) ،تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور ومحمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس.
41. الرواحي الناصر، نثار الجوهر في علم الشرع الأزهر، سلطنة عمان، 1400هـ ، ج1.
42. السراج الوزير، الحلل السندسية في الأخبار التونسية، تحقيق محمد الحبيب الهيلة ، الدار التونسية للنشر، 1970، ج3.
43. السلاوي الناصري، الإستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، القاهرة، 1894 ، ج1.
44. الشماخي قاسم، القول المتين في الرد على المخالفين،مطبعة مجلة المنار الإسلامية ، بمصر 1324هـ.
45. الشهرستاني عبدالكريم، الملل والنّحل ، تحقيق ، أبي محمد بن فريد، المكتبة التوفيقية، القاهرة،ج1.
46. الصنهاجي أبو بكر (البيدق)، أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين، دار المنصور للطباعة والوراقة ، الرباط ، 1971.
47. الطبري أبو جعفر، تاريخ الأمم والملوك ، دار الكتب العلمية ، بيروت
48. غادمير هانس جورج ، بداية الفلسفة ، تر: علي حاكم صالح وحسن ناظم ، دار الكتاب الجديد ، المتحدة، بيروت، 2002.
49. الغزالي أبو حامد ، إحياء علوم الدين ، دار المعرفة ، بيروت

50. الفاسي ابن أبي زرع علي، الأنيس المطرب بروض القرطاس– في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس– دار المنصور، الرباط ، 1973.
51. فوكو ميشال، نظام الخطاب،الدرس الإفتتاحي الملقى في Conlige de France (1971) ترجمة: محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2007.
52. القاضي النعمان بن محمد، افتتاح الدعوة ، تحقيق : فرحات الدشراوي، الشركة التونسية للتوزيع، تونس،1975.
53. القاضي عياض، تراجم أغلبية– مستخرجة من المدارك – تحقيق : محمد طالبي، تونس، 19
54. القاضي عياض، ترتيب المدارك وتحقيق المسالك لمعرفة أعيان مذهب مالك ، تحقيق: أحمد بكير محمد، طرابلس، 1967، ج1.
55. القشيري عبد الكريم، الرسالة القشيرية ، تحقيق : عبد الحليم محمود ، محمود بن الشريف ، مطبعة حسان، القاهرة ، 1974 .
56. القيرواني أبو العرب، طبقات علماء إفريقيا وتونس، تحقيق : علي الشابي ونعيم حسن اليافي ، الدار التونسية للنشر، 1968.
57. كتاب الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية،(لمؤلف أندلسي من أهل الثامن عشر)، تحقيق: سهيل زكار وعبد القادر زمامة ، دار الرشاد الحديثة ، الدار البيضاء، 1399هـ – 1979 م .
58. الكلاباذي أبوبكر،التعرف لمذاهب أهل التصوف، تحقيق: محمد أمين النووي، مكتبة الكليات الأزهرية، ط1،
59. لوغوف جاك، التاريخ الجديد،وتقديم محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت،ط1، 2007.
60. مؤنس حسين، نصوص سياسية عن فترة الإنتقال من المرابطين إلى الموّحدين 520هـ/1126–1145م.

61. مؤنس حسين ، نصوص سياسية عن فترة الإنتقال من المرابطين إلى الموّحدين (من 520 هـ/1126م إلى540 هـ /1145م ، مكتبة الثقافة الدينية بور سعيد، مصر، ط1 ،
62. مالك بن أنس، الموطأ، رواية يحي الليثي، إعداد: أحمد راتب غرموش، بيروت، 1189، ط8.
63. المالكي أبوبكر، رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقيا وزهادهم وعُبادهم ونسّاكهم وسيّر أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم– من الفتح العربي إلى سنة 300 هجرية– تحقيق: حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية ،1951،ج 1
64. المرادي أبو بكر، كتاب السياسة – الإشارة في تدبير الإمارة– تحقيق: رضوان السيد ، دار الطليعة، بيروت، ط1.

65. المراكشي ابن عذارى ، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ، تحقيق : ج س كولان، ليفي بروفنسال، دار صادر، بيروت ، 1980 ، ج1.
66. المراكشي عبد الواحد، كتاب المُعجب في تلخيص أخبار المغرب
67. المقري أحمد ، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، تحقيق ، يوسف الشيخ، محمد البقاعي، دار الفكر، ط1، 1406هـ/ 1986م ، ج3
68. النعمان القاض، المجالس والمسايرات ، تحقيق الحبيب الفقي وإبراهيم شبوح، محمد يعلاوي، المطبعة الرسمية ، تونس ، 1399.
69. النوبختي الحسن، فرق الشيعة ، مكتبة المثنى ، بغداد .
70. هيدغر مارتن،السبيل نحو الكلام إنشاء المنادى – قراءة في شعر هولدرلن وتراكل – تلخيص وترجمة : بسام حجار ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ،ط1،1994 .

71. الونشريسي أبو العباس،المعيار المعرب عن فتاوى أهل إفريقيا والأندلس والمغرب ، بيروت، 1981.

المراجع:

1. القبلي محمد، الدولة والولاية والمجال بالمغرب الوسيط، علائق وتفاعل، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1976.
2. عبد الرازق مصطفى،تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ، ط3 ، 1966/1386.
3. ابن عاشور محمد الفاضل،أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي ، مكتبة النجاح، تونس .
4. أبو زهرة محمد،أبو حنيفة – حياته، عصره، أراؤه الفقهية ، دار الفكر العربي ، ط2 ، 1955.1
5. أبو زهرة محمد ، مالك– حياته وعصره آراؤه وفقهه– دارالفكر العربي، ط1، 1383هـ/ 1964م.
6. احنانة يوسف،تطور المذهب الأشعري في المغرب الإسلامي،دارأبي الرقراق، ط2، 2007.
7. إسماعيل محمود،فرق الشيعة بين الدين والسياسة، رؤية للنشر والتوزيع ، القاهرة، ط1 ، 2005.
8. ألفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، تر:عبدالرحمان بدوي ، بيروت ، ط2
9. أوليري ديلاسي،الفكرالعربي ومركزه في التاريخ،تر:إسماعيل البيطار، بيروت، 1942.
10. بالاندي جورج ،الأنتروبولوجيا السياسية، تر:علي المصري ،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشروالتوزيع، ط1،1990.
11. بلانثيا أنخل، تاريخ الفكر الأندلسي، تر:حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، ط1 ،1985.
12. بن حمادي عمر، حول نعت الدعوة الفاطمية بالتشريق ونعت الداخلين فيها بالمشارقة ، حوليات الجامعة التونسية ، عدد 39 ، 1995.

13. بن حمدة عبد المجيد، المدارس الكلامية بإفريقيا إلى ظهور الأشعرية، دار العرب، تونس، ط1، 1986.
14. بنسباع مصطفى، السلطة بين التسنن والتشيّع والتصوف، ما بين عصري المرابطين والموّحدين، كلية الآداب، منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، تطوان، ط1، 1999.
15. الجابري محمد عابد،العقل السياسي العربي،محدداته وتجلياته،المركز الثقافي العربي، بيروت،ط2،1991.
16. الجابري محمد عابد، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، 1986.
17. جبرون أمحمد،الفكر السياسي في المغرب والأندلس في القرن الخامس الهجري– في تشكل الهوية السياسية في المغرب وتكريس الفتنة في الأندلس في القرن الخامس الهجري – تقديم : محمد بن عبود ، دار أبي رقراق ، الرباط ، ط1 ، 2008 .
18. جعيط هشام ،الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1995.
19. الجنحاني الحبيب،القيروان عبرعصورإزدهارالحضارةالإسلامية،تونس 1968.
20. جهلان عروة، الفكر السياسي عند الإباضية، نشر جمعية التراث، القرارة ، الجزائر.
21. الجيدي عمر، محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في المغرب الإسلامي ، منشورات عكاظ ، الرباط، 1987.
22. جيل دولوز،المعرفة والسلطة – مدخل لقراءة فوكو– تر: سالم يفوت ،المركز الثقافي العربي بيروت ، بيروت ، ط1 ،1987.
23. حركات إبراهيم،مدخل إلى تاريخ العلم بالمغرب المسلم حتى القرن 9هـ/15م، ج2، الشرعيات والعقائد، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ط1، 1421 هـ – 2000 م.
24. حسين حسن عبد الوهاب، الإمام المازري، دارالكتب الشرقية، تونس، 1955.

25. حلمي مصطفى، نظام الخلافة بين أهل السنة والشيعة، مختصر كتاب نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، دار الدعوة الإسكندرية ، ط1 ، 1988.
26. حوالة يوسف، الحياة العلمية في إفريقيا، المغرب الأدنى منذ إتمام الفتح وحتى منتصف القرن الخامس الهجري (90–450هـ) ، ج1.
27. حوالة يوسف، الحياة العلمية في إفريقيا – المغرب الأدنى– منذ إتمام الفتح وحتى منتصف القرن الخامس الهجري 90 – 450هـ ، مركز البحوث في الدراسات الإسلامية ، مكة المكرمة 1421هـ، 2000.
28. خليفات عوض،التنظيمات السياسية والإدارية عند الإباضية ، جامعة عمان ، ط1 ، 1982.
29. الريسوني أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، تقديم : طه جابر العلواني ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط4، 1416–1995.
30. رينولد نيكولسن ، نظرة تاريخية ، تر: أبي العلاء عفيفي ، القاهرة ، 1947 ، ج1.
31. زغلول سعد،تاريخ المغرب العربي – تاريخ دولة الأغالبة وبني مدرار والأدارسة حتى قيام الفاطميين، دار المعارف الإسكندرية ، 1979 ، ج2.
32. الزواوي عيسى، مناقب مالك، المطبعة الخيرية لمحمد حسين الخشاب، مصر، 1907/1325، ط1.
33. سالم عبد العزيز،المغرب الكبير(العصر الإسلامي)، الدار القومية للطباعة والنشر، 1966م.
34. سالم عبد العزيز، تاريخ المغرب الكبير، العصر الإسلامي، دراسة تاريخية وعمرانية وأثرية، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1981، ج2 .
35. شرحبيل محمد ، تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي حتى نهاية العصر المرابطي ، 1421 هـ ، 2000، مطبعة فضالة المحمدية ، ط1.
36. الصغيّر عبد المجيد،الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام– قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة – ،دارالمنتخب العربي، للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط1، 1415 ، 1994.

37. ضياء الدين محمد، النظريات السياسية الإسلامية، مكتبة دارالمعارف، القاهرة.
38. طالبي عمار ، آراء الخوارج الكلامية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ، 1398هـ، 1978م ، ج1 .
39. الطالبي عمار،الإتجاه الكلامي عند الإباضية بالغرب الإسلامي – أبو يعقوب الورجلاني نموذجا – منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، جامعة الإتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي، عدد 118، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1 ، 2005.
40. عبد الكافي أبو عمار،الموجز في تحصيل السؤال وتلخيص المقال في الردّ على أهل الخلاف،تحقيق:عمار الطالبي، الشركة الوطنية الجزائر،1398هـ، ج2.
41. عبد المولى محمد، القوى السنية في المغرب – من قيام الدولة الفاطمية إلى قيام الدولة الزيرية (296–361هـ/909–972م)، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، ج1.
42. العروي عبد الله ، تاريخ المغرب ، محاولة في التركيب ، تر: ذوقان قرقوط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، ط1 ، 1977.
43. عزاوي أحمد ، مختصر تاريخ الغرب الإسلامي ، عصر الدول الكبرى؛ المرابطية ، الموّحدية ، المرينية ، الرباط ، ط1 ، 1429 ، 2008 .
44. علاّم عبد الله ،الدعوة الموّحدية بالمغرب، دار المعرفة القاهرة ، ط1 ، 1964.
45. علي حسن عبد القادر، نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي ، القاهرة ، ط2، 1956.
46. غليون برهان ، الدولة والدين – نقد السياسة – المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2 ،1993، ص، ط2،1993.
47. الفاسي علال ، التصوف الإسلامي في المغرب، ضمن نظرات في التصوف المغرب،تأليف وتنسيق محمد العدلوني الإدريسي منشورات دار الثقافة ، الدار البيضاء ، 2006.

فوزي رفعت،الخلافة والخوارج، الصراع بينهما حتى قيام دولة الأغالبة، ط1، 1393هـ/1973م

48. فولهوزن يوليوس، الخوارج والشيعة – المعارضة السياسية الدينية – ترجمة وتقديم : عبد الرحمن بدوي، دار الجيل للكتب ، القاهرة ، ط5 ، 1998.
49. القلماوي سهير،أدب الخوارج، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1945.
50. ليفيتسكي تاديوس،المُؤرخون الإباضيون في إفريقيا الشمالية، تر: ماهر وريما جرّار، دار الغرب الإسلامي بيروت، 2000.
51. مؤنس حسين،تاريخ المغرب وحضارته من قبيل الفتح العربي إلى بداية الإحتلال الفرنسي للجزائر من القرن السادس إلى القرن التاسع عشر الميلاديين المجلد الأول، ج1، (العصر الحديث) بيروت، 1992.
52. المجذوب عبد العزيز، الصراع المذهبي بإفريقيا إلى قيام الدولة الزيرية، الدار التونسية للنشر، ط2 ، 1985.
53. معيطة أحمد، الإسلام الخوارجي، قراءة في الفكر والفن ونصوص مختارة ، دار الحوار، سوريا ، ط1 ، 2000.
54. ملين محمد، عصر المنصور الموّحدي أو الحياة السياسية والفكرية والدينية في المغرب (580هـ–595هـ) مطبعة الشمال.
55. النامي عمرو خليفة، دراسات عن الإباضية، ترجمة: ميخائيل خور، مراجعة: ماهر جرا، دقق وراجع أصوله وعلّق عليه: محمد صالح ناصر ومصطفى صالح باجو، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1،2001.
56. نايف محمود معروف، الخوارج في العصر الأموي، دار الطليعة، بيروت، ط1
57. النجار عامر، في مذاهب الإسلاميين– الخوارج الإباضية الشيعة– الهيئة المصرية العامة للكتاب ،الهيئة المصرية العامة للكتاب ،2005 .
58. النجار عبد المجيد، المهدي بن تومرت ، حياته وآراؤه و ثورته الفكرية والإجتماعية وأثره بالمغرب، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1403 هـ/1983م.
59. هاملتون جب،دراسات في حضارات الإسلام ، تر: إحسان عباس ، محمد يوسف نجم ، دار العلم للملايين ، ط3 ، 1979.
60. الهنتاتي نجم الدين،المذهب المالكي بالمغرب الإسلامي، تبر الزمان، تونس، 2004

61. هنري برنار، نسق فوكو، le magazine littéraire 101, june 1975، ترجمة: محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت ، 2007.
62. يحي علي،الإباضية بين الفرق الإسلامية عند كتاب المقالات في القديم والحديث ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط1، 1976.
63. يحي معمر علي، الإباضية في موكب التاريخ ، نشأة المذهب الإباضي ، مكتبة وهبة القاهرة ، 1964 .
64. يفوت سالم،ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1986.

المجلات والدوريات :

1. أومليل علي، السلطة السياسية والسلطة العلمية – الغزالي، ابن تومرت ، ابن رشد – ضمن أبو حامد الغزالي ، دراسات في فكره وعصره وتأثيره ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1988، ندوة: 09.
2. البدراوي محمد، كتاب الإحياء في الغرب الإسلامي، مجلة المناهل، العدد: 09، 1977.
3. بكير أحمد، الجدل حول العقيدة بالقيروان، ملتقى الإمام المازري، تونس، منشورات الحياة الثقافية، 1978.
4. بن عاشور محمد الفاضل، المحاضرات المغربيات ، تونس، 1974.
5. حناوي محمد، الصفرية بالمغرب من الدعوة إلى الإمارة ، مجلة كلية الأداب والعلوم الإنسانية – المذاهب الإسلامية ببلاد المغرب – عدد147 ، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء، ط1 1429هـ /2008 م .
6. دندش عصمت ، دراسة حول رسائل ابن العربي، والتي تسمى برحلة أبي بكر العربي ، مجلة المناهل، وزارة الشؤون الثقافية ، الرباط ، 1977 ، العدد 09 .
7. رضوان مبارك، حول بعض القضايا المذهبية والعقيدية في العصر المرابطي، من خلال فتاوى ابن رشد، ضمن التاريخ وأدب النوازل ، منشورات كلية الآداب، الرباط، ندوة: 46.

8. زنبير محمد، ظاهرة التواكب بين تاريخ المشرق والمغرب العربيين ، المغرب في العصر الوسيط، الدولة– المدينة – الإقتصاد، تنسيق : محمد المغراوي ، الندوة : 24 ، 1999 .
9. زنبير محمد، حفريات عن شخصية يعقوب المنصور، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، العدد09 ، 1982.
10. الصغّير عبد المجيد،البعد السياسي في نقد القاضي ابن العربي لنصوص الغزالي ، ضمن أبو حامد الغزالي .
11. الطالبي محمد، الأوضاع التي مهدت لقيام دولة الفاطميين في إفريقية ، ملتقى القاضي النعمان للدراسات الفاطمية ، منشورات الحياة الثقافية، تونس ، 1977.
12. عفيفي أبو العلاء، كتاب أبو القاسم بن قسي "خلع النعلين"، مجلة كلية الآداب، الاسكندرية، عدد 11.
13. علي محمود، التشيّع في الأندلس" صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية ، مدريد، عدد 1–2، 1373هـ/1954.
14. فليتشر مادلين،الأندلس وشمال إفريقيا في عقيدة الموّحدين ،ضمن مؤلف جماعي، الحضارة الإسلامية في الأندلس– تاريخ السياسي،الأقليات،المدن الأندلسية،اللغة،الشعر،الأدب،الموسيقى– تحرير:سلمى الخضراء الجيوسي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ج1 نوفمبر، 1994.
15. الفهري عبد الحميد ، الخوارج – من القراء إلى الإباضة – في بلاد المغرب ، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، نفس العدد، المذاهب الإسلامية ببلاد المغرب.
16. الهنتاني نجم الدين، الصراع المذهبي بالقيروان وتفاعله مع واقعها الإقتصادي الإجتماعي والعمراني، حوليات الجامعة التونسية ، عدد 44، 2000.
17. يفوت سالم، المناخ الفكري بالأندلس ودور المالكية في تشكله، مقال في – الإتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي– تنسيق: علي الإدريسي ،منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط ، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء ، ط1 ، 2005.

مخطوطات:

1. ابن الشباط ، صلة السمط وسمة المرط في شرح سمط الندى في الفخر المحمدي ، السفر الثاني، مخطوط الخزانة العامة الرباط ، رقم : 110 ق.
2. ابن العريف أحمد، محاسن المجالس، كتاب في بيان مقامات السادة الصوفية.

معاجم وموسوعات:

1. حركات إبراهيم، مدخل إلى تاريخ العلوم بالغرب المسلم حتى القرن 15/9 م، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ط1، (1423هـ/2000م)،3أجزاء.

المراجع باللغة الأجنبية :

1. -Bourdieu Pierre , outline of a theory of practice , english trans , Combridge , 1977,
2. –Schach joseph , Notes Mozabite al andalus , volume XXII , Granada , Madrid , 1957 .
3. Certeau Michelle de, Histoire et psychanalyse entre science et fiction, Gallimard, 1987.
4. Cohen wiliam david , the combing of history, Chicago, 1994.
5. Cuperly pierre, Introduction à l'étude de libadisme et de sa théologie , OPU , Alger , 1984 .
6. Dermenghen Emil, le cultes des saints dans l'islam maghrebin , Paris , 1954 .
7. Dozy Reinhart piter Anne, "histoire des musulmans d'Espagne, Vol III ,de 2ème ed, Paris .
8. Faucault Micheal , Women in the Aserminar, with jaques Derida of the permbroke center for teaching and resarch seminar with derrida in subjects /objects / sprima ,1984 .
9. Geertz cLifford , intérprétation of cultures - to ward interpretative theory of culture- Basic Books classics , 1973 .
10. Goldziher ernast, Mohamed ibn toumert et la théologie de l'islam dans le monde de l'Afrique aux XI siècle , Alger , 1903 .
11. Roger Hady Iridriss,la berberrie orientale sous les zirides (Xeme-XIIIem ; siecles ;T :2 .

12. la lande André , vocabulaire technique et critique de la philosophie,presses universitaire de France ,1926 ,1er idition ,quadrige,juin 1991.

13. -Marcais Georges , La Berberie musulmane et l'orient au moyen age , paris , 1946 .

14. Montagne robert , la vie sociale et la vie politique des berbers , ed: du comité de l'afrique française, Paris , 1993 .

15. Palencia Asin , Rectification de la mente de abusalt de dania , madrid , 1915 .

16. –Placios Asin Miguel, ibn Masarra, Y su Escuela, origines de la filosotia Hispano Misulmana, Madrid, 1914.

17. provençal- levi , histoire de l'Espagne musulmane, paris, 1953 , III .

18. Roger Hady idriss « L'aube du malikisme itriquiyen « studiaislamica « N :33.

19. Térrasse henri , histoire du maroc des origines à l'établissement du protectorat, casablanca, V1.1949.

20. Voderhenden , la Berberie orientale sous la dynastic de ben-oul AGLAB ; librairie orientaliste , 1927.

الفـــهـرس

الفصل الأول: دولة الأغالبة في بلاد المغرب

مقدمة
المالكية/ المذهب والتأسيس الفقهي ..... 26.
المبحث الأول: جينالوجيا المالكية ببلاد المغرب ..... .29
المبحث الثاني: سلطة النص بين المدوّنة والأسدية ..... .35
المبحث الثالث: السلطة العلمية بين المالكية والحنفية 40
المبحث الرابع: السلطة السياسية: إدارة الخلاف الفقهي/العقيدي 47
-أمراء الأغالبة وعقيدة الشيعة. ..... 61.

الفصل الثاني: الفاطميون في بلاد المغرب

المبحث الأول: السياسي والإجتماعي في بدايات التشيّع..... 66
المبحث الثاني: العبيديون والمذهب الإسماعيلي. 82
المبحث الثالث: الآخر في الفقه والعقيدة..... 88.
المبحث الرابع: فن المناظرة بين الشيعة الإسماعيلية وأهل السنة..... . 95.
إشكالية الإمامة : الفهم والتأويل..... 100.
-سوسيولوجيا الإختلاف الفقهي 109

الفصل الثالث: الإباضية في بلاد المغرب

المبحث الأول: السيكولوجي والإجتماعي في عقيدة الخروج. 116
المبحث الثاني: جينالوجيا مذهب الإباضية ..... 131.
المبحث الثالث: الإباضية والمالكية: الفقه والإختلاف ..... .148.
إشكاليات الأسماء والصفات..... 157.
إشكالية الرؤية والمكان ..... 159.
إشكالية الكلام وخلق القرآن ..... 161.
اللامنزلة بين المنزلتين: إشكالية الفعل الإنساني ومفهوم "الجبل"..... 168.

الفصل الرابع: دولة المرابطين وقيام الموّحدين

المبحث الأول: الفقه والسياسة ..... 177.

المبحث الثاني: مفارقات الإحراق ومقاربات الخطاب ..... 194.
المبحث الثالث: التصوّف والفقه: السلطة العلمية وسؤال السياسة..... 212.
القول الفلسفي وسياسة المعرفة :حدائق البطليوسي 223
سلطة الباطن والموقع السياسي ..... 228.
المبحث الرابع: ثورة المريدين وقيام دولة الموّحدين ..... 233.
– المهدوية وأنتروبولوجيا بلاد المغرب..... 238
– سلطة التصوف وسيكولوجيا السلطة السياسية ..... 242.
–ا لفلسفة والسياسية : العلم المدني ..... 245.
الخاتمة ..... .253.
الملاحق ..... 257.
قائمة المصادر والمراجع ..... .281

ملخص

لا يمثل تاريخ المغرب الوسيط مجرد ملحق بتاريخ شامل وإنما يتركب من فسيفساء متنوعة من التحولات و الإنقطاعات التي تقع داخل سلاسل وطبقات و شبكة من العلاقات،تجعله لا يتحرك دائما من المشرق إلى المغرب عن طريق أفقية ،فهو يكتسب معناه من ذاته بشكل عمودي..فإلى أي حد يمكننا أن نقول أنه رغم الاختلاف في طبيعة الطرح لثنائيتي (فقه السياسة سياسة الفقه) (عقيدة السياسي سياسة العقيدة) على المستوى التاريخي نظرا لتباين الخصوصيات حتى داخل الفضاء المحلي الواحد(القيروان-المهدية –تيهرت -بجاية - تلمسان - فاس- مراكش) إلاّ أن تجربة المذهب الديني تجربة الفقه والعقيدة في الزمن المغاربي الوسيط الذي أعقب عصر الولاة كانت في تفاعلية مستمرة مع التجربة السياسية من خلال مسالك وقنوات الفضاء العام الأنتروبولوجية و السوسيولوجية والسيكولوجية الموضوعية والفاعلة؟

الكلمات المفتاحية:

العقيدة؛ الدولة؛ الفضاء الديني؛ المخيال الرمزي؛ السلطة؛ السياسة؛ الأنتروبولوجيا؛ الوصف المكثف؛ الأمد الطويل؛ الأركيولوجيا.

نوقشت يوم 10 سبتمبر 2013