الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة باتنة 1 – الحاج لخضر

كلية العلوم الإسلامية
قسم اللغة والحضارة الإسلامية

نيابة العمادة لما بعد التدرج
والبحث العلمي والعلاقات الخارجية

جدل السلطة العلمية والسياسية في التجربتين المرابطية والموحّدية

(445–668هـ / 1053–1269م)

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث في العلوم الإسلامية
تخصص: اللغة والحضارة الإسلامية

إعداد الطالبة الباحثة:
عقيلة عومري

إشراف الدكتور:
سرحان بن خميس

لجنة المناقشة:

الإسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
رضا شعبان	أستاذ	جامعة باتنة 1	رئيسا
سرحان بن خميس	أستاذ	جامعة باتنة 1	مقررا
جمال بلفردي	أستاذ محاضر (أ)	المركز الجامعي بريكة	عضوا مناقشا
إبراهيم بن مهية	أستاذ محاضر (أ)	جامعة الأمير عبد القادر – قسنطينة	عضوا مناقشا
سامية ديبي	أستاذ محاضر (أ)	جامعة باتنة 1	عضوا مناقشا
جمعة بن زروال	أستاذ محاضر (أ)	جامعة باتنة 1	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 1440–1441هـ / 2019–2020م

إهداء

إلى أرواح علمائنا ـ عبر العصور ـ الذين عملوا بكلّ ما أوتوا من قوّة للنهوض بالأمّة والوقوف في وجه التحديّات الدّاخليّة والخارجيّة..

إلى أرواح علماء التجربتين المرابطيّة والموحّديّة الذين بذلوا قصارى جهودهم للحفاظ على وحدة المنطقة وحمايتها فكريّا وسياسيّا..

إلى روح والدتي رحمها اللّه، وإلى والدي وزوجته حفظهما اللّه وأطال في عمريهما..

إلى أخويّ الكريمين وأخواتي العزيزات؛ كلّ باسمه ..

إلى من كان لي نِعم المعين والسند؛ رفيق العمر وشقيق الروح، زوجي العزيز: الأستاذ الدكتور عبد الحق ميحي..

إلى أبنائي الأعزاء: أيمن، معاذ، أروى، محمد الأمين..

إلى صديقاتي ورفيقات دربي..

إلى كل من هو أهل للتقدير والاحترام والإهداء..

أهدي هذا العمل المتواضع.




بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

الشكر للّه أولا وأخيرا الذي وفقني لإنجاز هذه الدّراسة..

وأثني بالشكر لكلّ من مدّ لي يد العون من باب "من لم يشكر الناس لم يشكر اللّه"..

لذا أتقدم بشكري الجزيل وتقديري العظيم إلى:

مشرفي الفاضل الدكتور سرحان بن خميس الذي لم يبخل عليّ بالنصح والتوجيه والتصويب لإخراج هذا البحث بهذه الحلة، فجزاه اللّه عنّي خير الجزاء..

والأستاذ لخضر بولطيف الذي أخذ بيدي لإرساء هذا البناء وإثرائه بتوجيهاته القيّمة، وبما وفره لي من مصادر هامّة؛ وأحيانا نادرة، ما كان البحث أن يستقيم دونها، فبارك اللّه فيه ..

والسادة أعضاء لجنة المناقشة لتكرمهم بتخصيص جزء من وقتهم لقراءة البحث وتقييمه وتقويمه..

كما أحرص على تقديم شكر خاص للسادة أعضاء فريق التكوين في قسم اللغة والحضارة الإسلامية، وأساتذة كلية العلوم الإسلامية ـ جامعة باتنة 1 عمومًا الذين أشرفوا على تكويني خلال مساري الدراسي والعلمي في مرحلتي الماستر والدكتوراه..

ولا يفوتني أن أتقدم بالشكر إلى كل العاملات بمكتبة كلية العلوم الإسلامية ـ جامعة باتنة1..

كما أودّ تقديم جزيل شكري لأخي الأستاذ إبراهيم بن جابو، والأستاذة الصديقة ليلى سية، والأستاذة الصديقة نجيبة عابد.. وكل من ساعدني بتوجيهاته وآرائه من قريب أو بعيد في سبيل إنجاز هذه الدّراسة.



مقدمة



مـقـدمـــة:

الحمد لله الذي اتّصل اسمه بالعلم، وجعل سلطته المستمدّة من كلامه ووحيه من أعظم السُّلط، والصلاة والسلام على أعظم الأنبياء وسيّد العلماء، وأفضل من ساس الدنيا بالدّين، وجمع بين الدّعوة والدّولة، ورضي الله عن خلفائه وعن الذين اهتدوا بهديه إلى يوم الدين، أمّا بعد..

كان قيام دولة الإسلام في المدينة المنوّرة على يد رسول الله ﷺ إيذانا ببدء التجربة السياسية الإسلامية التي عرفت فيما بعد ثراءً وتنوعًا، اتّسمت بالمثالية والتّكامليّة حينا وبالاجتزاء والانتقاص أحيانا أخرى، بالريادة تارة وبالتّراجع والنّكوص أخرى، ولعلّ المؤشّر التنازلي الذي بدأ في الانحدار متحوّلا عن الصعود والارتقاء رافقته تحوّلات وتناقضات طبعت التّجربة السياسية الإسلامية عبر عهود، وكان سببها الأول ما أفرزته الفتنة الكبرى في منتصف القرن الأول الهجري من تحوّل الخلافة إلى ملك عضوض، وما انجرّ عنها من انفصال حوى في داخله جميع أنواع التمزق والانقلاب في القيم الاجتماعيّة والتناقض في القيم السّياسيّة، وأولّ هذا الانفصال تلك الهوّة التي باعدت بين الدّين والسّياسة بالمصطلح الحديث، وفصلت بين المعرفي والسياسيّ في الحضارة الإسلاميّة، فبرز طرفان منفصلان واقعا، رغم اتّحاد البنية الوظيفيّة بينهما واتّفاق الأهداف الحضاريّة والمقاصد الشرعيّة للنهوض بالأمة في أصل مسيرتهما؛ فلا يمكن لأي طرف منهما الاستغناء عن الآخر مهما حاولا القفز على ذلك للتخلّص من هذا التّراكب والتّداخل بينهما، فانطلقت عمليتا المدّ والجزر تطفو على سطح علاقتهما، وأخذت طابعا جدليّا اتّسم بلحظات خنوع العالم وتبعيته للسّياسيّ تارة، وبلحظات نفوره منه وانتقاده وتوجيه رسائل التنبيه عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تارة أخرى.

وفي المقابل برزت رغبة السّياسيّ في كسب ودّ المعرفي واحتوائه وتوظيفه وكسب الشرعية لحكمه منه حينا، ومحاولة كتم أنفاسه بإسكاته وإبعاده بأي طريقة كانت خوفا من سلطة مرتقبة منازعة أحيانا أخرى. فأفرز ذلك في كثير من الأحيان تفاعل المعرفي مع محيطه الاجتماعي والسّياسيّ إيجابًا أو سلبًا، وعلى حسب موقفه تبوأ مكانته في مجتمعه وازدادت سلطته العلميّة رفعة بذلك، ومكّنه تفاعله مع قضايا أمته نفوذا، وقد تفوق بذلك سلطته سلطة السياسيّ، لأنّها سلطة روحيّة صنعتها حاكميّة العلم وتأثيره على النفوس، أمّا سلطة السّياسة فقد صارت لصيقة بالقوّة والسطوة، فكان تأثيرها على الأبدان أكثر؛ وشتّان بين التّأثيرين. لكن حتى هذا التأثير الإيجابي للمعرفي يحاول السّياسيّ أن يخبته في النّفوس ولو بحدّ السّيف، أو بتوريط المعرفي وتوظيفه في ما قد ينزع عنه هذه السّلطة ويضعف تأثيره، لكن في ظلّ تطورات المجتمع وحركته المعهودة وتقلّب أطواره لا

يملك الطرفان في الأخير إلى التّسليم بثقل الواقع، وتداعياته، فأقاما نوعا من المهادنة التي استغرقت قرونا إلى حين.

هذه العلاقة الجدليّة نراها جليّة في التجربة السّياسية الإسلامية في الغرب الإسلامي عبر تاريخه الإسلامي الوسيطي؛ وخصوصا في التجربتين المرابطيّة والموحّدية، لكن بشكل متباين بينهما في كثير من الأحيان، والتي سجّل لنا التاريخ فيها أنصع الصفحات لجهود العلماء في تجاوز تلك الجدليّة في سبيل وحدة المنطقة وتثبيت الإسلام فيها، وحمايته من الأطماع الصليبيّة بعد ما كانت قاب قوسين أو أدنى من الظفر بها، كما أثّرت هذه العلاقة التجاذبيّة بطريقة غير مباشرة على المذهب المالكي وأضفت عليه لمسة تجديديّة ما كان ليبلغها لولاها.

لذا جاءت هذه الدراسة **"جدل السّلطة العلميّة والسّياسيّة في التّجربتين المرابطيّة والموحّديّة"** لتميط اللثام عن هذا التجاذب في علاقة السّلطتين في التّجربتين، حيث رأيت من الضرورة تناولها انطلاقا من إشكاليّة المعرفي والسّياسيّ في الحضارة الإسلاميّة، وضمن سياقاتها التاريخيّة وتباينها الإيديولوجي، متحرّرة قدر الإمكان من رؤى قد يمليها الاستشراف المأمول الذي أنشده لواقع الأمّة، ومتحرّرة أيضا من رؤى من سبقوني بدراستها، مراعية الموضوعية قدر الإمكان في الحكم على الأحداث والوقائع.

أولا: الإشكالية:

نظرا لعدم استقرار العلاقة بين المعرفي والسّياسي عبر تاريخنا كما ذكرت سابقا؛ ولعلّ سببها عائد لهاجس الخوف عند السّياسي من ضياع سلطته ومكانته، ورفضه للمعرفي ندا له وشريكا، بل يريده تابعا له، موظّفا علمه في خدمته وخدمة سلطته، ومن النّاحية الأخرى فإنّ طبيعة المعرفي وحاكميّة علمه تأبى عليه أن يكون مجرّد تابع للسّياسي، فهو من أولي الأمر الذين شملهم النّص القرآني، وهو شريك للسّياسي، بل إنه الوحيد الوارث لسلطة النبوّة والموقع عن ربِّ العالمين، وعلمه حاكم على الجميع؛ حكّاما ومحكومين، فسلطته لم تفرضها الأحداث ولا سطوة وسيف الحاكم؛ بل فرضها علمه وقلمه، وانطلاقا من هذه السّمات الاعتباريّة لكلّ منهما، والتي طرحت جدلا كبيرا في علاقة السّلطتين العلميّة والسياسيّة مبكّرا في الحضارة الإسلاميّة، وجعلتها خاضعة لهذه التّجاذبات، ودون أن نغفل الظروف والسّياقات التاريخيّة والمقاصد الشرعيّة الكبرى للأمة التي من شأنها أن تكون عوامل مساعدة لمواءمة العلاقة وتكاملها أو تنافرها وتضادّها؛ كما هو الحال في الغرب الإسلامي مع تجربتين سياسيتين لهما أعظم الأثر في تحقيق وحدة المنطقة سياسيّا ومذهبيّا وحمايتها لمدّة أربعة قرون، وبإسهام سلطتيها العلميّة والسّياسيّة؛ والتي بلا شكّ كان لطبيعة علاقتهما الأثر البارز في ذلك، ممّا يوحي لنا بتكامل هذه العلاقة، وإن بدت لنا عبر الشواهد التّاريخيّة المتداولة وآراء الباحثين متّفقة في التّجربة

المرابطيّة ومتنافرة في نظيرتها الموحّديّة، هذا ما دفعني لنشدان تقويم حقيقي لطبيعة العلاقة بين الطّرفين مرتكزة عن سؤال جوهري مُلحّ ومباشر:

هل السّلطتان العلمية والسّياسيّة في التجربتين المرابطية والموحّدية متكاملتان أو متضادتان؟

وللإلمام بجوانب الإشكالية لا بد من الإجابة عن هذه الاستشكالات الفرعية:

1- ما هي الدّلالات المفاهيمية لكل من السلطتين العلمية والسياسية؟ وما طبيعة العلاقة بينهما عبر التجربة التاريخية الإسلامية؟

2- هل كان للسّلطة العلميّة حضور فعلي لأجل تغيير الأوضاع في مرحلة الدّعوة وتأسيس التجربتين السّياسيتين؟

3- إذا كان هناك حضور سياسيّ للسّلطة العلميّة في التّجربتين فما شكله؟

4- كيف نقوّم هذا الحضور للسّلطة العلميّة على مدار التّجربتين: أهو شراكة أم تحالف؟ أم هو تكامل، وإذا كان تنافرا أهو استئثار أم استتباع،أم تربص أم مهادنة؟

هذه التّساؤلات شكّلت الاهتمامات المحوريّة لهذه الدّراسة، محاولة الكشف عن حيثياتها وتفاصيلها، كما منحتني رؤية شاملة ألحّت علي لتحديد أسباب اختيار الموضوع وأهداف الدراسة.

ثانيا: أسباب ودوافع اختيار الموضوع:

أ- الأسباب الموضوعيّة

- من عادة البحث التاريخي الموروث الاتّجاه للتأريخ للسّلطة السّياسيّة وإنجازاتها، دون التّركيز كثيرا على للعلماء وسلطتهم الروحية في المجتمع. ماعدا بعض الإشارات الخفيفة.

- إثارة الدّراسات الحديثة لإشكاليّة علاقة الدّيني بالسّياسي، أو المعرفي بالسياسيّ وفق رؤى قديمة جديدة مختلفة، معظمها متأثرة بالفكر الاستشراقي العلماني.

- التّجربتان المرابطية والموحّديّة من التّجارب السياسيّة التي كُتب عنها الكثير، لكن معظم الكتابات لم تستطع التّحرّر من تأثيرات ورؤية الكتابة الغربية التي هي أوّل من ولج في كتابة تاريخ المنطقة.

- كثير من الدراسات الحديثة تحكم على الماضي برؤية وفكر الحاضر، فهي رهينة رؤية.

- عدم تناول كثير من الدّراسات طبيعة العلاقة بين السّلطتين في التّجربتين المرابطيّة والموحّديّة من خلال إشكاليّة علاقة المعرفي بالسّياسي وفق الرؤية الإسلاميّة الأصيلة،وضمن سياقها التاريخي الوسيطي في التّجربتين.

ب– الدوافع الشخصيّة:

– رغبتي الشديدة في إنصاف التّجربة السياسيّة الإسلامية التي وحّدت المنطقة وعملت على الحفاظ عليها قدر المستطاع من جهة، ومن جهة أخرى محاولة لتخليص الكتابة التاريخية من هيمنة التاريخ السردي للأحداث دون تثبت.

– توجيه بعض أساتذتنا لنا للكتابة في هذا الموضوع.

ثالثا: أهميّة الموضوع:

يكتسي الموضوع أهميّة بالغة من نواحٍ ثلاث:

– الأولى: انطلاق الموضوع من إشكالية المعرفي والسياسيّ التي فرضتها سياقات تاريخيّة معيّنة، وتشكيل رؤية واضحة حول الحدود الفاصلة بين سلطة العلماء وسلطة السّاسة، ضمن هذه السياقات،دون تحميلها رؤى منافية أو مناقضة للرؤية الإسلامية التي انبثقت عنها في العصر الوسيط، لعلّ ذلك يمكّنها لتكون رصيدا مهما للدراسات الفكريّة والسياسيّة للتّجارب الإسلاميّة الناشئة.

– **الثانية:** تكمن الأهميّة هنا في إمكانيّة إدراجه في الدراسات التاريخيّة المغربيّة التي تعمل على مزاوجة التاريخ بالفكر السياسيّ وفق رؤية متوازنة وموضوعيّة قدر المستطاع، وبعيدا عن الطريقة التّقليديّة السرديّة للأحداث،أو تلك التي تفسرها تفسيرا ماديّا خالصا، والتي تقف حاجزا أمام التّعرف على المقاربة القيميّة للتاريخ للغرب الوسيطي.

– **الثالثة:** إنّ تطبيق إشكالية العلاقة بين المعرفي والسّياسيّ على تجربتين سياسيّتين باستخدام المقارنة بينهما من الدراسات التاريخية القليلة؛ إن لم تكن معدومة في الدراسات التاريخيّة المغاربيّة –حسب اطّلاعي–.

رابعا: أهداف الدراسة:

من خلال إشكالية البحث والتساؤلات المنبثقة عنه، يُمكن إجمال الأهداف التي تسعى هذه الدّراسة تحقيقها فيما يأتي:

– إبراز الجهود الجبّارة التي بذلها أسلافنا وأجدادنا من أجل حماية المنطقة سياسيا وعسكريا وقبلهما فكريّا.

– محاولة إضافة لبنة جديدة في الدراسات التاريخية المغربية المعتمدة على ربط الأحداث بالرؤية الأصيلة لحقيقية، وتفسيرها وفق المعطيات المتوفرة.

– المساهمة بجهد ولو ضئيل في تنقيّة تاريخنا الإسلامي المغربي من الخلفيات الاستشراقية وتأثيرات المدرسة الغربية العلمانية.

– إماطة اللثام ولو بجهد متواضع عن كثير من الخلفيات التي انطلق منها أصحاب السّلطتين في تغيير أوضاع المنطقة والأساليب التي استخدموها.

– معرفة الدور التاريخي للعلماء من خلال مواقعهم، ومدى تكامله أو تضادّه مع أدوار السّاسة في تجربتين كانت أهدافهما واحدة، لكن انطلاقتهما ونهجهما وأسسهما الفكرية مختلفة.

خامسا: الدّراسات السّابقة:

لقد كان حضور العلماء في الغرب الإسلامي واضحا لا يمكن تجاهله، خاصّة بعد تمكن علماء المالكيّة من إثبات هذا الحضور على المستويات الثلاثة العلمي والاجتماعي والسّياسيّ؛ في حكم الدولة الأمويّة في الأندلس والأغلبية في القيروان والفاطمية في أفريقية وغيرها... وهذا ما ألحّ على كثير من الباحثين الخوض فيه والتنقيب عن حيثياته وخلفياته وسياقاته وأسبابه ضمن إشكالات مختلفة، قد تتقاطع مع بعض منها، لذا صرت مقتنعة بأهميّة ولوج هذا النّوع من البحوث، لكنّني وجدت نفسي أمام كمٍّ هائل من الدراسات مع اختلاف في الإشكال العام والطرح والعنوان والمنهج المستخدم والفترة الزمنية، فركّزت على التي تمكّنت من الاطّلاع عليها، وكانت من البحوث التي تطرّقت إلى الحضور السياسي للعلماء في الوسيطي، وتجنّبا للإطالة أذكر منها:

1- **العلماء والصلحاء والسّلطة بالمغرب والأندلس في عصر الموحّدين**؛ أطروحة دكتوراه في التاريخ للباحث محمد المغراوي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، أكدال، الرّباط–المغرب، سنة 2002م، بحثت هذه الأطروحة التي يتفق زمن دراستها مع شقّ من زمن دراستي في علاقة العلماء بالسّلطة من ناحيّة، والمتصوفة والسّلطة من ناحية ثانية، المتصوّفة والعلماء من المالكيّة، وطبيعة العلاقة بين الأطراف المدروسة، وتتبع الظاهرة الصوفية في أصولها وتجلياتها في عصر الموحّدين من ناحية ثالثة، كما خُتمت الدراسة بأسس التوافق الذي جمع الأطراف الثلاثة؛ بعد أن كان الصراع محتدما بينهم، والدّواعي التي حتّمت التوافق بينهم. وهذا ما تتفق فيه مع دراستي في هذا الجانب، لكنّها تختلف عنها في طريقة معالجة الموضوع، فهي لم تعالجها ضمن الإشكالية العامة لعلاقة المعرفي بالسّياسيّ في الحضارة الإسلاميّة، بل ركّزت على التّوافق والتنافر بينهما أكثر، كما أنها لم تتناول هذه العلاقة وجدليتها في عصر المرابطين، أمّا دراستي فتناولت هذه العلاقة وجدليتها في التّجربتين المرابطيّة والموحّديّة معا، مستخدمة آلية المقارنة بينهما.

2- **الفقهاء في عصر المرابطين**؛ للباحث عمر بن حمادي، شهادة التّعمق في البحث، كلية العلوم الإنسانيّة والاجتماعية، تونس، سنة 1987م، تُعتبر هذه الدّراسة من أولى الدّراسات الأكاديميّة القيّمة التي تناولت فقهاء المرابطين بطريقة مفصّلة، فقد قام الباحث بتقصي كل الفقهاء الذين عاشوا في العصر المرابطي، مستخدما منهجا إحصائيا ومقارنات عدديّة مكّنته من الاستنتاجات الديموغرافية على جميع المستويات العلميّة والاجتماعيّة والسياسيّة، وما يتعلق بالوظائف والخطط والمهام، كما تناول طبيعة العلاقة من دون تفصيل كبير ودقيق في تقويم هذه العلاقة؛ رغم طرحه جزئيات تخدم ذلك، وقد استفدت كثيرا من هذا البحث القيّم، حيث فتح لي أبوابا كثيرة في دراسة المرابطين، دون أن نغفل بعض التقاطعات التي جمعت الدّراستين والتي فرضتها طبيعة الموضوع، كما أن دراسة عمر بن حمادي خصّصها للمرابطين فقط.

وأخلص إلى أنّ هناك اختلافا في منطلقات وأسلوب المعالجة، وفي المناهج المستخدمة بين دراسة عمر بن حمادي ودراستي.

3- **الأثر السياسيّ للعلماء في عهد المرابطين**؛ رسالة ماجستير تخصص تاريخ إسلامي للباحث محمّد محمود عبد الله بن بيّة، كليّة الشريعة والدراسات الإسلاميّة، قسم الدراسات العليا في التاريخ والحضارة والدراسات الإسلاميّة، سنة 1997م، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعوديّة.

تناولت هذه الدّراسة الحضور السّياسيّ للعلماء في هذه الفترة لإبراز دورهم في المجال السياسيّ حرصا من صاحبها على إثبات أنّ تاريخنا ليس تاريخا للخلفاء والحكّام كما أراد المستشرقون رسمه، لهذا جاءت دراسته في إبراز أهم المحطات السّياسيّة التي ظهر فيها العلماء في هذه الفترة، دون أن يتعرّض لعمق العلاقة بين المعرفي والسياسي أو تقويمها أو دراسة تجاذباتها، إلّا أنّ ذلك لم يمنع الدّراسة من الاستفادة منها والإحالة عليها في بعض المواضع.

4- **فقهاء المالكيّة والتّجربة السياسيّة الموحّديّة في الغرب الإسلامي (510-668هـ/1110-1269م)**؛ رسالة ماجستير في التاريخ الإسلامي الوسيط للباحث لخضر بولطيف، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة، قسنطينة، سنة 2002م، وهو بحث قيّم حاولت في الفترة الموحّديّة أن أبني صرح دراستي بطريقة مختلفة عنه؛ وإن تقاطعت معه في بعض المحطّات التي لا تنفك أن تكون أحداثها وحيثياتها متكرّرة في جميع المصادر والبحوث الأكاديميّة والمراجع المعتمدة في ذلك، لكن طريقة معالجتها والمناهج المستعملة مختلفة، كما عملت على التحرّر من طريقة معالجتها وتخريجاتها المختلفة؛ وإن اتفقت معها في بعضها، وقد ذكرت ذلك أو أحلت عليها في مواضعها.

وقد حاولت التّركيز على بعض المراحل التي لم يركّز الباحث دراسته كثيرا عليها في التّجربة الموحّدية، كمرحلة الدّعوة لفهم مسار الحركة، ثمّ المراحل الأخرى، دون التركيز على الكمّ العددي لفقهاء المالكيّة فقط؛ كما هو الشأن في أطروحة "فقهاء المالكيّة" والتي تتطلّب ذلك للاستشهاد بهم، وإن كانت هذه الأطروحة يسّرت لي كثيرا البحث والتفريق بين فقهاء المالكيّة وغيرهم قبل الرجوع إلى مظان تراجمهم.

كما قمت بتقويم هذه العلاقة عبر استقراء مفصّل لمراحل مختلفة من أطوار التّجربة مقارنة بنظيرتها المرابطيّة، واضعة تصورا لطبيعة هذه العلاقة وطابعها الجدلي، وهذا ما لم يكن ضمن دراسة الباحث لخضر بولطيف لاختلاف الإشكالية، كما أنّها لم تكن دراسة مقارنة بينها وبين تجربة المرابطين كما هو الشأن بالنسبة للدّراسة المقدّمة.

5- **فقهاء تلمسان والسّلطة الزيّانيّة (633-791هـ/1235-1388م) – الجهاز الدّينيّ والتّعليمي**؛ رسالة ماجستير في التاريخ الإسلامي الوسيط للباحثة صابرة خطيف، كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة، سنة 2004م. تتعلق هذه الدراسة بفترة ما بعد الموحّدين؛ أي بعد سقوط دولتهم، أو قبل ذلك بقليل على الأصح، وقيام التّجربة الزيّانيّة بتلمسان التي قامت على العصبية القبليّة لا الدينيّة كما هو شأن التجربتين في الدّراسة المقدّمة؛ وإن حاولت –التجربة الزيانيّة– أن تكون وريثة شرعيّة للتّجربة الموحّديّة، محاولة تدارك الأمر بتوظيف الفقهاء في الجهازين الدينيّ والتّعليميّ الذين تحدّدت من خلالهما علاقة الفقهاء بالسّلطة السياسيّة، وتأثيراتهم من خلال هذين الجهازين، ولا يمكن أن ننكر أنّها إضافة لها قدرها في الرصيد التاريخي الوسيطي للمغرب الأوسط، منطلقة من إشكاليّة مختلفة عن إشكالية الدّراسة المقدّمة، فهي لم تنطلق من مقاربة الإشكاليّة في علاقة المعرفي والسّياسيّ، كما أنّ الفترة الزمنية وطريقة المعالجة ومناهجها المعتمدة مختلفة لطبيعة موضوعها.

6- النّخبة والسّلطة في بجاية الحفصية؛ رسالة ماجستير للباحث مسعود بريكة، كلية الآداب والحضارة الإسلاميّة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة، قسنطينة، سنة 2009م، تناولت هذه الدّراسة النخب البجائية التي تنوعت تخصصاتها العلميّة والوظيفيّة وعلاقتها بالسلطة الحفصيّة والعوامل المتحكمة في هذه العلاقة وما نتج عنها، وهي تلتقي مع دراستي في إشكال علاقة المعرفي بالسّياسيّ، لكنّها تختلف عنها في زمن الدّراسة وطريقة المعالجة والمناهج المستخدمة.

ما تميّزت به هذه الدّراسة "جدل السّلطة العلميّة والسّياسيّة في التّجربتين المرابطيّة والموحّديّة":

– انطلقت دراستي من إشكاليّة عامّة **"علاقة المعرفي والسّياسيّ في الحضارة الإسلاميّة"** والتي تندرج أكثر ضمن الفكر السياسيّ، وقد حاولت تطبيقها تاريخيّا على تجربتين سياسيتين رائدتين في تعاملها مع السّلطة العلميّة.

– اختيار تجربتين سياسيتين متعاقبتين زمنيّا لهما أثر عميق على الأوضاع في الغرب الإسلامي، إلّا أنّهما بحسب المصادر وآراء الباحثين مختلفتين مذهبيّا وإيديولوجيّا، وهو ما كان مدعاة لاستخدام المقارنة بينهما في علاقتهما بالسّلطة العلميّة التي لها الفضل في قيام التّجربة الأولى، بينما كان الأمر في الثانيّة مختلفا، حيث ترسّخ في الأذهان أن علاقتهما متضادّة؛ بسبب ما تداولته المصادر والدّراسات، وهذا ما حاولت الدّراسة إمّا إثباته أو نفيه.

– تتبعت الدّراسة السّلطة العلمية في التّجربتين، وركّزت كثيرا على كلّ المراحل؛ بدءًا بمرحلة الدّعوة، ثمّ مرحلة الدّولة بأطوارها الثلاث (على طريقة ابن خلدون): مرحلة الدعوة، الاستقرار الأول، والعنفوان والاستبداد، والضعف، وكيف أسهمت هذه الأطوار وتقلّباتها –بطريقة غير مباشرة– في توجيه هذه العلاقة في هذه الأطوار، كما تميّزت بتقويم هذه العلاقة في هذه المراحل وفق رؤية استقتها من تحليل ومقارنة الأحداث.

سادسا: المنهج المتّبع:

يخضع منهج الدّراسة في العادة لعدّة مناهج، ولا أدّعي في هذه المرحلة المبكّرة من البحث العلمي امتلاك منهج قائم بذاته، متمرسة في تقنياته ومتحكّمة في أدواته، إنّما حاولت استغلال مجموعة من الأدوات التي من شأنها أن تمدّ الدراسة بالإجابة عن إشكاليتها الكبرى والتساؤلات المنبثقة عنها، والتي تمحور حولها البحث. ولعلّ من أهمّ هذه المناهج التي يمكن استخدامها في مثل هذه الدراسات ذات الطابع الفكري التاريخي هو **المنهج التاريخي** بآلياته: الوصف والتّحليل والاستقراء والمقارنة.

فآلية الوصف استخدمتها عند استعراض بعض المفاهيم التي اعتمدتها أو الأحداث التاريخيّة، ووصف حال بعض الشخصيات ومظاهر تجلي علاقة العلماء بالسّلطة السياسيّة، أمّا التحليل والاستقراء والمقارنة فقد استخدمتهم للإجابة عن استشكالات الدّراسة؛ فقد صاحبت البحث من بدايته إلى نهايته.

سابعا: منهجية كتابة البحث:

– تتبع تطور المصطلح في معاجم اللّغة قدر الإمكان من زمن مبكّر إلى العصر الحالي، للتمكّن من الإحاطة بالمفهوم المستخدم في هذه الدّراسة ومقارنته بمعناه الاصطلاحي ومدى توافقهما، ثمّ صلته بالمصطلحات الأخرى المستخدمة في الدراسة أيضا، محاولة ربطه بحقيقة استعمالاته في الدّراسة.

– التعرّض إلى شرح بعض المصطلحات التي استخدمتها والتي ليست من صميم الحقل التاريخي.

– عزو آيات القرآن الكريم إلى سورها في المتن، وكتابتها برسم المصحف وفق رواية ورش عن نافع.

– تخريج الأحاديث النبوية الشريفة غالبا ما يكون من الكتب التسعة: صحيحي البخاري ومسلم والموطأ أحيانا وسنن أبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجة ومسند أحمد، ثمّ أُبيّن أقوال العلماء في الحديث ودرجته.

– لعلّ مرتكز الدّراسة قائم على كم عددي من ممثلي السّلطة العلميّة، فحاولت التّركيز على أكثر الشخصيات شهرة بتعدّد معارفها وغلبة الفقه عليها؛ وإن كان التّوسع في المعارف وتعدّدها هو السائد في تلك العهود على الأغلب، ولم أهتم كثيرا بإحصاء عددهم، لأنّ هناك من قام بذلك من أصحاب الدّراسات السّابقة، فاكتفيت بذكر نماذج من الأعلام في مواقعهم عند الاستدلال متتبعة أكثر المظانّ التي ترجمت لهم من كتب التراجم المغربيّة في الأغلب أو المشرقيّة أحيانا عند التحقّق.

– حاولت قدر الإمكان الاعتماد على المصادر المغربية المعاصرة أو القريبة من الأحداث أو من المترجم لهم، فإن لم أجد استعنت بالمصادر المعاصرة غير المغربيّة، ثمّ المصادر الثانوية وغيرها؛ سواء كانت كتب حوليات أو تراجم أو مناقب أو كتب جغرافيا، دون أن أتخلى عن المراجع العربية والغربية التي ساعدتني كثيرا في فهم كثير من الرؤى والخلفيات، وإن كان استعانتي بالمراجع الغربية غير المترجمة قليل جدا؛ لتوّفر المادّة المصدريّة بالعربيّة وسهولة الحصول عليها أكثر.

– الأصل أنّ دراستي مقارنة بين "جدليّة علاقة السّلطتين في التّجربتين"، لذا أدمجت الكلام عنهما في فصل واحد ومبحث واحد وفي مطلبين منفصلين متوخيّة المقارنة الضمنيّة، ولم أرى ضرورة في تكرار العبارات "**مقارنة**"، "**أوجه الاتّفاق**"، "**أوجه الاختلاف**"، ممّا يضفي علي البحث رتابة تنزع عنه لبّ دراستها التاريخيّة التحليليّة ووهجها، وتضفي عليها تكرارا يصعب التخلّص منه، وحاولت فقط أن أستخدم ذلك في الفصول الثلاثة، أمّا الفصل الرابع الذي يتناول تقويم **الحضور السّياسيّ للسّلطة العلميّة (وهو لبّ الدّراسة**

وصميمها)، فقمت في ثناياه بإبراز طبيعة العلاقة بين السّلطتين وتميّزها في التّجربتين عن بعضها بما تقتضيه الدّراسة المقارنة دون التّنصيص الكثير الممجوج الذي تتكرر فيه العبارات كثيرا فيُذهب رونق البحث.

– عند ذكر العلماء الذين استخدمتهم في الدّراسة، قمت بترجمة لهم بقدر الحاجة، وبقدر ما تضيفه إلى الدّراسة، وتجنبا للإطالة، كما عرّفت بالأماكن التي نجد صعوبة في التعرّف عليها.

– عند توثيق الاقتباس في الهامش وذكر المصدر أو المرجع أول مرة يتم ذكر اسم المُؤَلّف أو شهرته ابتداءً، ثم مُؤَلّفه والمحقق أو المترجم الذي عرّب الكتاب، أو المعلّق (تح: أو تر: أو تع:)، ثم معلومات النشر: رقم الطبعة، دار النشر، البلد، سنة النشر إن وُجدت، فرقم الطبعة إن لم أجدها لا أذكرها، أمّا الدار إن لم أجدها يمكن الاستعانة بالرمز [د.د] دون اسم الدار، والرمز [د.ت] بمعنى دون تاريخ، ثم الجزء والصفحة ج/ص. كما اختصر اسم الكتاب إذا كان طويلا بعد أن ذكرته أول مرة مفصلا؛ تجنبا للحشو والتطويل، وأما المجلّات والملتقيات المطبوعة، فاستخدمت ع / السنة لتدّل على العدد وسنة النشر، ونفس الأمر بالنسبة لبعض الكلمات المختصرة في معلومات الكتاب كتحقيق: تح:، وترجمة: تر:، وجمع: ج:، طبعة:ط، السنة الهجرية: هـ، السنة الميلادية: م.

– اعتمدت ذكر سنة النشر بتقويم واحد؛ إما ميلادي أو هجري بحسب ما توفر.

– في حالة استعمال المُؤَلّف مرة أخرى فلا يُعاد ذكر معلومات النشر، وإذا تكرر الاعتماد على نفس المصدر مرتين متتاليتين في نفس الصفحة يُشار إلى أنه "المصدر نفسه" أو "المرجع نفسه"، أما إذا تغير الجزء والصفحة فأضيف إليها الجزء والصفحة تفاديا لتكراره.

– بدأت المباحث بتوطئة ثمّ ذيّلتها بخلاصة تحوي مجمل ما جاء في المبحث مركّزة على إبراز جوانب الاتفاق والاختلاف بين التّجربتين، أمّا فصولها فختمتها بنتائج لكل فصل.

– تم وضع كشافات للدّراسة تشمل: كشّافا للآيات القرآنية الكريمة، وآخر للأحاديث النبوية الشريفة، وكشّافا للأعلام الذين تتبعت أسماءهم ممّا يكشف عن دورهم المحوري، وآخر للأماكن، ومثله للمصطلحات، وبيبليوغرافيا للمصادر والمراجع المعتمدة في البحث، وقد اعتمدت في تصنيف المصادر سواء كانت أصليّة أو تبعيّة كونها مظان أخبار؛ سواء تقدّمت أو تأخرت، وأمّا المراجع فهي موئل أنظار، وأخيرا فهرسا لموضوعات الدراسة.

ثامنا: صعوبات البحث:

لقد درج الباحثون على حصر صعوبات أبحاثهم عادة في قلّة المادّة وتشتّتها في مصادر عديدة، مع ضغط انشغالات الحياة اليوميّة، لكنّني أرى ذلك من صميم الصبر على البحث ومتعة التنقيب ومُلَحِ التحصيل، أمّا الصعوبات التي أراها اعترضت هذه الدّراسة فهي:

– صعوبة التخلّص من الذاتيّة في تفسير الأحداث التاريخيّة والممارسات.

– تضارب تواريخ الحوادث والوقائع وغيرها عند المؤرِّخين، كما أنّ الأمر نفسه بين التاريخين الهجري والميلادي.

– تكرّر الاستدلال بنفس الشواهد التاريخيّة في الدراسات التاريخيّة الأكاديميّة يصعب التخلّص منها، لكن طريقة تفسيرها وتخريجها قد يخفّف من وطأة التكرار.

– وفرة المادّة العلميّة من مصادر مختلفة وكثرة التفسيرات والتخريجات وتنوعها في الموضوع شوّشت على ذهنيتي وتفسيراتي الخاصّة، فعملت جاهدة على التّحرّر والتخلّص منها وفق رؤية خاصة بدراستي تنزع عنها تبعيتها لهذا أو ذاك.

تاسعا: خطّة البحث:

انطلاقا من التساؤلات التي عُرضت في الإشكالية، وتحقيقا للأهداف المسطَّرة، واستنادا إلى المادة العلمية المجموعة، تبلورت خطّة هذه الدراسة، وتم تقسيمها إلى مقدمة وأربعة فصول وخاتمة.

أمّا **المقدمة** فقد تمّ فيها التعريف بالموضوع، وإبراز إشكاليته وأهميته، وأسباب اختياره، وأهدافه، والدراسات السابقة، ومنهج البحث ومنهجيته، وصعوباته، وخطّته، ثمّ دراسة نقديّة للمصادر المعتمدة في الدّراسة.

أمّا **الفصل الأول** فعنونته بـ: "جدل السّلطة العلميّة والسياسيّة – المفاهيم والإشكالات والرصيد التّاريخي"، وفيه ثلاثة مباحث: تناول الأول جدل السّلطة العلميّة والسياسيّة –الضبط المفاهيمي–، وبحث الثاني جدل السلطة العلمية والسّياسيّة –المقاربة الإشكالية–، أمّا الثالث فتناول الرّصيد التّاريخي للممارسة السّياسيّة للسّلطة العلميّة، وظروف قيام التّجربتين السّياسيتين المرابطيّة والموحّديّة.

وتضمن **الفصل الثاني** الذي عنوانه "موقف السّلطة العلمية من قيام التّجربتين المرابطيّة والموحّديّة" ثلاثة مباحث: تطرق المبحث الأول إلى التحرّكات الأولى لإنقاذ المنطقة في التّجربتين –مرحلة الدعوة–، وتناول الثاني

موقف السّلطة العلميّة من التّجربتين المرابطيّة والموحديّة في مرحلة الدّولة —المغرب–، أما الثالث فبحث في موقف السّلطة العلميّة من التّجربتين المرابطيّة والموحّديّة في مرحلة الدولة –الأندلس–.

وحوى **الفصل الثالث** المعنون بـ "الحضور السّياسيّ للسّلطة العلميّة بين التّوافق والتّصادم في التّجربتين المرابطيّة والموحّديّة" ثلاثة مباحث كذلك؛ تناول المبحث الأول الحضور السّياسيّ التّوافقي للسّلطة العلميّة في التّجربتين، وبحث الثاني السّلطة العلميّة في مواقع النّفوذ والمناصب السيّاديّة في التّجربتين، أمّا المبحث الثالث فكان حول الحضور السيّاسيّ للسّلطة العلميّة في التجربتين المرابطيّة والموحّديّة –التّصادم–.

أما **الفصل الرابع** والأخير فأردت من خلاله **"تقويم الحضور السياسيّ للسّلطة العلميّة في التّجربتين المرابطيّة والموحّديّة"**، ولا يتأتّى لنا تقويم هذا الحضور إلا من خلال تحديد طبيعة العلاقة بين السّلطتين في التّجربتين في مراحلها المختلفة، من أجل ذلك جاء ها الفصل في ثلاثة مباحث: تناول الأول علاقة السّلطتين العلميّة والسّياسيّة بين الشراكة المرابطيّة والاستئثار الموحّدي –مرحلة الدعوة–، وتطرّق المبحث الثاني إلى علاقة السّلطتين بين ضرورة التحالف المرابطيّ وحتميّة الاستتباع الموحّدي —طور الاستقرار الأول–، أمّا المبحث الثالث فبحث السّلطتان العلميّة والسّياسيّة وخياري التكامل والتّضاد في طور عنفوان التّجربتين وما بعده.

وفي **الخاتمة** تم عرض أهم نتائج البحث، إضافة إلى جملة من التوصيات والمقترحات حول ما يخدم موضوع هذه الدّراسة.

عاشرا: الدراسة النقديّة للمصادر المعتمدة في الدّراسة:

نظرا لتعدّد مصادر البحث وتباين مضامينها وزمان ومكان تأليفها، وما لذلك من تأثير على صلتها بالبحث ودرجة الإفادة منها، ارتأيت تناولها من زوايا مختلفة.

أولا: المصادر:

كان اعتمادي الأول عليها، فهي تنطوي على إفادات تاريخية لا يمكن إيجادها في غيرها لتزامنها مع الأحداث أو قربها منها؛ وإن لم تكن مصادر تاريخيّة أصليّة ككتب المناقب والأنساب والتراجم، وكتب الفقه والأصول والنوازل والرحلات والجغرافيا، وكتب التراث السياسيّ والعقيدة والفرق واللغة والأدب وغيرها... فطبيعة الموضوع استدعت الاستعانة بها كثيراً رغم كونها مصادر تبعيّة للمادّة التاريخيّة، إلا أنّه لا يمكنُ عدُّها كذلك بالنّسبة لهذه الدّراسة. وقد ذكرت أهمّها مع السبب في الاعتماد عليها، وذكرت بعض المؤاخذات عليها إن وُجدت.

أ- كتب الحوليات التاريخيّة:

منها كتب التاريخ المغربيّة والمشرقيّة؛ فالكتب المغربيّة هي المصدر الأول المعتمد في هذه الدّراسة، ولم أجد مصدرا رسميا لأخبار التّجربة المرابطيّة سوى كتاب ابن الصيرفي "**الأنوار الجليّة في أخبار [محاسن] الدولة اللمتونيّة**"، لكنّه مفقود، وقد أخذ عنه بعض المؤرخين من القرن الثامن، لذا كانت مصادر أخرى موحّديّة ككتاب "**أخبار المهدي ابن تومرت**" للبيذق (ت555هـ/1160م)، وكتاب "**المنّ بالإمامة**" لابن صاحب الصلاة (حي سنة 594هـ/1198م)، و"**المعجب**" لعبد الواحد المراكشي (ت647هـ/1249م)، و"**نظم الجمان**" لابن القطّان (حي 650هـ/1252م)، والمصادر الثلاث موالية للموحّدين، اثنان منها كان صاحبيهما ضمن حاشية الموحّدين، أمّا صاحب المعجب وإن كان مواليا لهم إلّا أنّه كان بعيدا عنهم، فروايته أقلّ تعصبا من الآخرين، إلا أنّني تعاملت مع المصادر الثلاث بحذر باعتبارها مصادر رسميّة للدّولة الموحّديّة.

أمّا الكتب الأخرى المعتمدة فهي بعيدة قليلا، ككتاب "**البيان المغرب**" لابن عذارى (حي سنة 712هـ/1312م) الذي أخذ بعض أخباره عن الكتاب المفقود المذكور آنفا، وكتاب "**الأنيس المطرب بروض القرطاس**" لابن أبي زرع (ت710هـ أو720هـ)، وكتاب "**الحلل الموشية**" لمؤلف مجهول من القرن الثامن الهجري؛ وقد أخذ هو أيضا عن كتاب ابن الصيرفي المفقود، وكتاب "**أعمال الأعلام**" لابن الخطيب (ت776هـ/1375م)، وكتاب "**العبر**" لابن خلدون (ت808هـ/1405م)، وهؤلاء الثلاثة كانوا في عهود دول قامت على أنقاض الموحّدين، ومنهم من كان متحاملا على المرابطين ومُعجبا بابن تومرت خاصة كابن خلدون.

أمّا كتاب "**بيوتات فاس**" لابن الأحمر (ت810هـ/1407م) فكان اعتمادي عليه في معرفة أنساب بعض العلماء والتأكد من بعض الحوادث التي انفرد بها ولم أجدها عند غيره، كما أحلت على كتاب "**مفاخر البربر**" لصالح عبد الحليم الإيلاني وتأكّدت من بعض رواياته وإن كانت مقتضبة، وكتاب "**تاريخ الدّولتين**" للزركشي (ت894هـ/1489م) كانت إحالتي عليه قليلة ومحدودة، فهو في فترة متأخّرة عن الموحّدين.

أمّا الكتب المشرقية فعلى رأسها "**في تاريخ الرسل والملوك**" للطبري (ت 310هـ/920م)، و"**الكامل في التاريخ**" لابن الأثير (630هـ/1232م) وغيرهما، وإن كانت الروايات المشرقيّة عموما فيما يخصّ المغاربة هي أقلّ درجة من الروايات المغربيّة المعاصرة أو القريبة.

ب- كتب التراجم والطبقات والمناقب:

أحرزت الدّراسة فوائد جمّة ومعلومات وافرة بخصوص تراجم العلماء من خلال كتب التّراجم والطبقات، وأهمها كتاب "**الصلة**" لابن بشكوال (ت578هـ/1182م)، وكتاب ابن الأبّار (ت658هـ/1260م) "**التكملة**"، حيث ذُيّل كتاب الصلة بالتكملة السالف الذكر، و"**الذيل والتكملة**" لابن عبد الملك (ت703هـ/1303م)، و"**صلة الصلة**" لابن الزبير (ت708هـ/1308م)، وكان الاعتماد عليها كثيرا في الدراسة، بالإضافة إلى "**بغية الملتمس**" للضبي (ت599هـ/1203م)، وكتاب "**المرقبة العليا**" للنباهي (حي سنة 702هـ/1302م)، و"**عنوان الدّراية**" للغبريني (ت704هـ/1304م)، وبصفة أقل كان اعتمادي على "**أزهار الرياض**" و"**نفح الطيب**" للمقري (ت1041هـ/1632م)، دون إغفال بعض الكتب التي خصّت تراجم المالكيّة كـ "**ترتيب المدارك**" للقاضي عياض (ت544هـ/1149م)، و"**معالم الإيمان**" للدبّاغ (ت699هـ/1295م)، و"**الديباج المذهب**" لابن فرحون (ت799هـ/1397م).

كلّ هذه التراجم المالكيّة أعطت لنا صورة عن إسهامات المالكيّة العلميّة وحتى الاجتماعيّة مغربا ومشرقا؛ رغم أنّ كتب التراجم عمومًا لا يسلم فيها الأمر من مبالغات أو تحاملات من المؤلف في بعض التراجم بحسب قربه أو بعده ومكانته الشخصيّة أو المذهبية أو التعلّميّة من المترجِم للمترجَم له.

أمّا كتب التراجم المشرقية فلها نصيب ليس بالقليل في هذه الدّراسة، أستعين بها أحيانا لإزالة اللبس عن تراجم مغربيّة، وكانت الاستعانة بها مرّات عديدة في تراجم مشرقيّة والتي تُعتبر مصدرها الأصلي لا التبعي، ومن أهمّها "**سير أعلام النبلاء**" للذهبي (ت748هـ/1347م)، "**وفيات الأعيان**" لابن خلكان (ت681هـ/1277م)، و"**الوافي بالوفيات**" للصفدي (ت764هـ/1363م).

أمّا كتب المناقب فالدراسة لم تعتمد سوى على كتاب واحد هو كتاب "**التشوّف**" للتادلي (ت627هـ/1229م) لتزامن تأليفه مع زمن الدراسة في عهد الموحّدين، وتناول تراجم كثيرة لعلماء تلك الفترة الذين كانت لديهم مسحة صوفيّة أو من كبار المتصوّفة، وهو مصدر جدّ هام، وقد اعتمدت عليه كثيرا في ذلك رغم ما فيه من توجّهات متوقّفة كثيرا على الخوارق والكرامات التي تعتمدها هذه الفئة في هذه الفترة، كما أنّه من خلال طرحه يبدو أنّ صاحبه له موقف متحفّظ من الحكم الموحّدي، حيث لا يذكر الحكام الموحّدين بأسمائهم، بل يقوم ببناء للمجهول عند الكلام عن شيء كان المفترض أن يذكرهم.

جـ- كتب الجغرافيا والرّحلات:

من أهم الكتب الجغرافيّة التي اعتمدتها الدراسة لتحديد مواقع الأماكن والبلدان وتسمياتها في عهود مختلفة: "**صورة الأرض**" لابن حوقل (ت367هـ/977م)، وكتاب "المغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب" وهو

مستلّ من كتاب "**المسالك والممالك**" للبكري (ت487هـ/1094) الذي كان معاصرا لدولة المرابطين، وكان من الأندلسيين الذين لهم مواقف معارضة من البربروعلى الخصوص المرابطين، لذا لا يمكن الاعتماد عليه كثيرا في استجلاء أمر المرابطين وعبد الله بن ياسين خصوصا؛ فقد خصّه في كتابه بكلام عن ممارساته، وكتاب "**نزهة المشتاق**" للإدريسي (ت560هـ/1165م) الذي له موقف متحفظ من الموحّدين، فهو يذكرهم بالمصامدة فقط و"**جغرافية وتاريخ الأندلس**" لمؤلف مجهول (حي ق9هـ/15م)، وكتاب "**الروض المعطار في خبر الأقطار**" للحميري (ت900هـ/1503م)، كما استعنت فقط ببعض ما جُمع وتبقى من **رحلة ابن حمويه** الدّمشقي (ت642هـ/1244م) الذي زار المغرب في عهد الخليفة الموحّدي يعقوب المنصور أواخر القرن 06هـ/12م. كما لا يمكن لأي دراسة الاستغناء على الكتاب المشهور "**معجم البلدان**" لياقوت الحموي (626هـ/1228م).

د- كتب اللغة والأدب العربي:

لقد اعتمدت كثيرا على معاجم اللّغة وهي كثيرة في فكّ المعاني اللغوية للمصطلحات الرئيسة المستخدمة في الدراسة كأمر أساسي، ومدى تطوّرها عبر العصور من العصر الوسيط إلى العصر الحالي.

أمّا أهم كتب الأدب والشعر:كتاب "**أمثال العوام**" للزجالي (ت694هـ/1295م)، وكتاب "**المطرب**" لابن دحية، وكتابي ابن الأبّار (ت658هـ) "**تحفة القادم**" و"**الحلّة السيراء**"، و"**الغصون اليانعة**" لابن سعيد المغربي (ت685هـ/1285م) التي صوّرت لنا حياة بعض العلماء، ومحنهم وحياتهم الاجتماعيّة، ونظرة المجتمع الأندلسي للفقهاء وللبربر من مرابطين وغيرهم بواسطة الأشعار.

هـ- كتب التراث السّياسي:

من أهمّها كتب أصحابها من الغرب الإسلامي: "**الإشارة في تدبير الإمارة**" للمرادي (ت489هـ/1096م)، "**سراج الملوك**" للطرطوشي (ت520هـ/1126م)، و"**الضروري في السياسة**" لابن رشد (ت595هـ/1198م)، و"**بدائع السّلك في طبائع الملك**" لابن الأزرق (ت896هـ/1491م).

أمّا الكتب المشرقيّة من هذا الصنف فأهمها: "**الأحكام السّلطانيّة**" و"**قوانين الوزارة**" للماوردي (ت450هـ/1058م) و"**الأحكام السّلطانية**" لابن الفراء (ت458هـ/1066م)، وكتاب "**غياث الأمم في التياث الظلم**" للجويني (ت478هـ/1085م)، و"**الطرق الحكمية**" لابن القيم (ت751هـ/1350م)، وقد استفادت الدراسة من هذه المصادر ذات الطابع السياسي، فهي تكشف الخلفيات التي انطلق منها العلماء في مواقفهم من السياسة والساسة، ومدى تكيّفهم أو رفضهم للواقع السياسي (المتغلّب) السائد.

و- كتب أصول الفقه والنوازل الفقهيّة:

من أبرز الكتب الأصولية المستخدمة في هذه الدراسة كتاب "**المستصفى**" للغزالي (ت505هـ/1111م)، وكتاب "**الموافقات**" للشاطبي (ت790هـ/1389م).

أمّا أهم كتب الفقه التي استخدمتها الدّراسة: كتاب "**المحلّى بالآثار**" لابن حزم (ت456هـ/1064م)، "**أنوار البروق في أنواء الفروق (الفروق)**" للقرافي (ت 684هـ/1285م)، "**بداية المجتهد**" لابن شد الحفيد، "**القوانين الفقهية**" لابن جزي (ت741هـ/1340م)، "**منح الجليل في مختصر خليل**" لمحمد عليش (ت1299هـ/1882م).

ومن أبرز المدوّنات المغربيّة التي استعانت بها الدراسة والتي تناولت كثيرا من النوازل الفقهية للفترتين المرابطيّة والموحّديّة: "**فتاوى ابن رشد الجدّ**" (ت520هـ/1126م)، و"**مسائل البرزلي**" (ت843هـ/1439م)، و"**المعيار المعرب**" للونشريسي (ت914هـ/1508م)، كما استأنست الدّراسة ببعض ما ورد في كتب مشرقيّة منها "**مجموع الفتاوى**" لابن تيمية (ت728هـ/1328م). أمّا كتب القضاء فقد استعانت بكتاب "**تبصرة الحكام**" لابن فرحون (ت799هـ).

ز- كتب العقيدة والفرق:

لعلّ أبرز كتب العقيدة التي استخدمتها عند كلامي عن المتكلّمة وظهور الفِرق بسبب الاختلاف حول الخلافة وغيرها: "**مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**" لأبي الحسن الأشعري (ت324هـ/936م)، "**الفرق بين الفرق**" للبغدادي (ت429هـ/1038م)، "**الفصل في الملل والأهواء والنحل**" لابن حزم (ت 456هـ/1064م)، "**الملل والنّحل**" للشهرستاني (ت548هـ/1154م)، "**المغني في أبواب التوحيد والعدل**" للقاضي عبد الجبار، وبعض كتب الشيعة لأجل استقاء عقيدة وفكر ما من مظانها الأصليّة حرصا على الموضوعية في الطرح والأمانة العلمية في النّقل.

ح- كتب التفسير والحديث:

وإن بدت إفادات هذا الصنف محدودة في الدراسة، لكنّها كانت ضرورية في مواضعها؛ وخاصة عند الرجوع فيها إلى تفسيرات وشروح النصوص المؤسسة لفكر العلماء في المغرب، ولعلّ أهمّها "**أحكام القرآن**" لابن العربي (ت543هـ/1148م)، وفي الحديث كتب الصحاح والسنن، و"**موطّأ مالك**"، و"**مسند أحمد**"، وكتاب "**مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**" للهيثمي (ت807هـ/1407م)، "**الجدّ الحثيث في بيان ما ليس**

بحديث" للغزي العامري (ت1143هـ-/1730م)؛ لتخريج الأحاديث، وأمّا الشروح فمنها **"فتح الباري"** لابن حجر العسقلاني.

ط- الرسائل الديوانيّة والمذكرات الشخصيّة:

لقد حاولت الاستعانة بالوثائق الرسمية أو الرسائل الديوانيّة -كما تُسمّى- والتي لاشكّ أنّ لها أهمّية كبيرة في قراءة الأحداث ومعرفة الحقيقة من خلال رسائل صادرة عن السّلطة السّياسيّة، كرسائل حكّام المرابطين لبعض ولاتهم أو قضاتهم؛ مثل كتاب **"سبع وثائق جديدة عن المرابطين وأيّامهم في الأندلس"**، جمعها وعلّق عليها حسين مؤنس، وكذا كتاب **"وثائق جديدة"** لمحمود مكي، و**"مذكرات الأمير عبد الله بن بلكين الزيري"** (469-483هـ/1077-1090م) الذي كان أحد الشهود العيان على عملية تصفية ملوك الطوائف من حكم الأندلس، إذ كان واحدا منهم، وبقدر ما كانت مذكراته وثيقة هامّة ومصدرا حيّا لكنّ الدراسة استعانت بها دون الجزم الكبير بمصداقية جميع محتوياتها، لكون صاحبها انتهى به الأمر إلى سجن المرابطين في أغمات عند المرابطين [إقامة جبريّة] وكتب خلالها مذكراته، لهذا لا بدّ أن تكون هناك نوازع شخصيّة ضدّهم.

أمّا في العهد الموحدي فهناك **"مجموعة رسائل موحّديّة"** من إنشاء كتاب الدّولة المؤمنية جمعها وعلق عليها ليفي بروفنسال، والمجموعة الثانية **"رسائل موحّديّة – مجموعة جديدة"** لأحمد عزاوي، أمّا كتاب ابن تومرت **"أعز ما يطلب"** وتضمنه **لرسالته المنتضمة**، والتي تكشف حدّة الصراع المرابطي الموحّدي وبعض خلفياته، وعظم الحملة الدّعائية بين الطرفين.

ثانيا: الدراسات الحديثة:

لقد حاز تاريخ الغرب الإسلامي عموما وتجربتا المرابطين والموحّدين اهتماما واسعا من طرف الباحثين؛ مستشرقين وعرب على السواء، وإن كان قصب السّبق قد حازه المستشرقون في ولوج دراسة تاريخنا مبكّرا، ولعلّ من الأسماء الاستشراقية التي تردّدت في هذه الدراسة: بروفنسال، ألفرد بل، أنخل جنثالث بالنثيا، يوسف أشباخ، والد ديورانت، جولد تسيهر.

وإن كنت قد استفدت من طريقة طرحهم، إلّا أنّ دراساتهم لا تخلو من قفز على بعض الحقائق التي قد يرونها برؤيتهم هم لا برؤيتنا الأصيلة،كما أنّ جهودهم وعلى ما تحمله من متناقضات دفعت لظهور كوكبة من الباحثين العرب أثروا المدرسة التاريخيّة المغربيّة؛ بل إنهم كانوا روادها، وقد استعانت الدّراسة بأمثال عبد الله

عنان، محمد مختار العبادي، حسن أحمد محمود، عبد الله علام، حسن علي حسن، إبراهيم القادري بوتشيش، عصمت دندش.

كما استفدت كثيرا من القراءة النقدية المتفحصّة لتراثنا التاريخي عموما والسّياسّي خصوصا من خلال أعمال عدد من الباحثين كطه عبد الرحمن، محمد عابد الجابري، عبد الله العروي، عبد المجيد الصغير، علي أومليل، عبد الجواد ياسين، ناصيف نصّار،محمد عمارة، محمد المختار الشنقيطي، وحاولت أن أوظّفها في دراستي بما يتلاءم مع قناعتي ورؤيتي الخاصّة، دون تحميلها خارج سياقاتها وحيثياتها.

الفصل الأول:

جدل السّلطة العلميّة والسّياسيّة

[المفاهيم، والإشكالات، والرصيد التّاريخي]

المبحث الأول: جدل السّلطة العلميّة والسياسيّة ـالضبط المفاهيمي.

المبحث الثاني: جدل السلطة العلمية والسّياسيّة ـالمقاربة الإشكالية.

المبحث الثالث: الرّصيد التّاريخي للممارسة السّياسيّة للسّلطة العلميّة، وظروف قيام التّجربتين السّياسيتين

الفصل الأول: جدل السّلطة العلميّة والسّياسيّة
(المفاهيم، والإشكالات، والرصيد التّاريخي)

المبحث الأول: جدل السّلطة العلميّة والسياسيّة –الضبط المفاهيمي– وفيه مطلبان:

- توطئة:

جُبل الإنسان على التساؤل والتّفكير والتّأمل الذي يدفعه غريزيّا إلى حُبّ الإفضاء بأفكاره ومعلوماته والإفصاح عنها، كما أنّ طبيعة الاختلاف في التّكوين العضوي بين البشر، والذي تعكسه صور التّنوع في الألوان والطبائع والأمزجة وأنماط الحياة والسلوك... يفضي بطبيعته إلى الاختلاف الفكري نتيجة للاختلاف في إدراك الحقائق، إلى نشوء الجدل بسبب رغبة الإنسان الملّحة في التّعبير عن خواطره، وأفكاره والإفصاح عنها، فينشأ عن ذلك الحجاج والحوار وتبادل الأفكار واحتكاكها، سواء كانت متوافقة أو مختلفة، متقاربة أو متعارضة، فالجدل منشؤه الاختلاف في إدراك حقائق الحياة بين بني البشر، سواء كانت هذه الحقائق متعلقة بعلاقة الإنسان بخالقه أو علاقته بالكون، أو حتى اعتقاداته عنهما، أو كانت متعلقة بسلوك الإنسان بمن حوله، فالجدل منزع فطري وضرورة حتمية، فهو لا يقتصر وجوده عند الإنسان، بل إنه وُجد قبله في عوالم مختلفة، فقد نقل لنا القرآن في مواضع عدة جدل الملائكة لله بخصوص خلق الإنسان، وجدل إبليس في رفضه للسجود للإنسان بدعوى الأفضلية التي يراها في نفسه لكونه مخلوق من نار وآدم مخلوق من طين[1]. كما استعمل القرآن الجدل مع بني الإنسان أنبياء كانوا أومن عامة البشر، مسلمين كانوا أومن أهل الملل الأخرى، أو من لا ملّة له. ولقد أخبرنا القرآن أنّ الإنسان أكثر جدلا من غيره فقال عز وجل: ﴿وَكَانَ ٱلۡإِنسَٰنُ أَكۡثَرَ شَيۡءٖ جَدَلٗا﴾ [الكهف: 54].

1- مسعود فلوسي، **الجدل عند الأصوليين بين النظرية والتطبيق**، ط1، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض- المملكة العربية السعودية، 2003م، ص18.

المطلب الأول: مفهوم الجدل: وفيه فروع

الفرع الأول: الدلالة المعجمية[1]:

وردت مادة (جدل) ومشتقاتها في معاجم اللغة قديما وحديثا على معانٍ منها:

1- الإحكام وشدة الفتل[2]، يُقال: جدَلْتُ الحبل أجْدُلُه جدْلا إذا شددتُ فتله وفَتَلْتُهُ فتلًا محكمًا؛ ومنه قيل لزمام الناقة الجديل ابن سيده: جدل الشيء يجْدُله ويجْدَله جدلا أحكم فتله؛ ومنه جارية مجدُولة الخلق حسنة الجدْل. والجديل: الزمام المجدول من أدم؛ ومنه قول امرئ القيس:

وكَشْحٍ لطيفٍ كالجَديلِ مُخَصّرًا *** وساقٍ كأنبُوبِ السّقيِّ المذَلّلِ[3]

2- والجدْل: الصراع والسقوط[4]. وجدله جدْلا وجدّلهُ فانجدل وتجدّل: صرعه على الجدالة، وهو مجدول، وقد جدلته جدْلا، وأكثر ما يُقال جدّلْتُه تجْديلا. وقال الأزهري: الكلام المعتمد: طعنه فجدّله، المنجدل الساقط، والمُجَدل الملقى بالجدالة، وهي الأرض.

وفي حديث معاوية أنّه قال لصعصة: ما مرّ عليك جدّلته؛ أي رميته وصرعته.

ويُقال جَدَلْتُه، بالتخفيف، وجَدَّلتُه بالتشديد، وهو أعم[5].

3- والجَدَل: (بالفتح) اللَّدَدُ في الخصومة والقدرة عليها[6]، وقد جَادَلَهُ مُجَادَلَةً وجِدَالًا. ورجل جَدلُ ومِجْدَال؛ وهو شديد الجدل. ويُقال جَادَلْتُ الرجل فجَدلته جدْلًا أي غلبته. ورجل جدل إذا كان أقوى في

1- **الدلالة المعجمية**: يُقصد به المعنى المعجمي الإفرادي مدلول التركيب الأول للفظ، أو بيان المعاني المفردة للكلمات، ينظر: أحمد مختار عمر، **علم الدلالة**، ط5، عالم الكتب، القاهرة-مصر، 1998م، ص13.

2- الفارابي، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تح: أحمد عبد الغفور عطار، ط4، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، 1987م، 1653/4؛ ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريّا القزويني، **معجم مقاييس اللغة**، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، لبنان، 1979م، 433/1-434؛ الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، **المفردات في غريب القرآن**، تح: صفوان عدنان الدوادي، ط1، دار القلم، دار الشاميّة، دمشق-سوريا، بيروت-لبنان، 1412هـ، ص189؛ ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين الأنصاري الإفريقى، **لسان العرب**، ط3، دار صادر، بيروت-لبنان، 1414هـ، 103/11؛ الزبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني المرتضى، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية، [د.ت]، 192/28؛ **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية بالقاهرة ومجموعة من الباحثين، دار الدعوة، مصر، [د.ت]، 111/1.

3- ابن منظور، **لسان العرب**، 103/11.

4- الأصفهاني، **المفردات في القرآن الكريم**، ص190.

5- ابن منظور، **لسان العرب**، 104/11.

6- ابن منظور، **لسان العرب**، 105/11؛ الفيومي، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي الحموي، **المصباح المنير** في **غريب الشرح الكبير**، المكتبة العلميّة، بيروت-لبنان، [د.ت]، 93/1؛ الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، محمد نعيم العرقسُوسي، ط8، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، 2005م، 976/1؛ **المعجم الوسيط**، 111/1.

الخصام. وجادله أي خاصمه مجادلة وجدالا، والاسم الجَدَل، وهو شدة الخصومة. فقد جاء في المصباح المنير: "**جَدَل الرجل جَدَلا**"، فهو جَدِلُ من باب تعب إذ اشتدت خصومته[1].

4- والجدَلُ: مقابلة الحُجَّة بالحُجَّة؛ يُقال رجل جدِل إذا كان أقوى في الخصومة[2]، أي قويّ الحُجَّة. والمجادلة: المناظرة والمخاصمة، ويُقال: إنّه لجَدِلُ إذا كان شديد الخصام، وإنّه لمجدول وجادل (مجادلة) و(جدالا) إذا خاصم بما يُشْغل عن ظهور الحق ووضوح الصواب، هذا أصله، ثُمّ استُعْمِل على لسان حملة الشرع في مقابلة الأدلة لظهور أرجحها، وهو محمود إذا كان للوقوف على الحق، وإلّا فمذموم[3].

من خلال هذه التعاريف القديمة والمعاصرة نستشف أنّه لا تعارض بينها، فلفظة "الجدل" لم تعرف تطّورا كبيرا يحوّل معناها إلى معنى يناقضها، فبقي المعنى اللّغوي مؤسسا لطبيعة الجدل وغايته، فهو صراع ومخاصمة يؤدي إلى إسقاط طرف لطرف وانتصار أحدهما على الآخر.

الفرع الثاني: الدلالة الاصطلاحية للجدل:

الجدل: هو ارتياض في مسائل محدودة موصوفة بصفات ما، ويقتصر عليها فقط من غير أن يكون صاحبه قد وقف على الصادق من كل متقابلين وتعقبه واطّرح المقابل الآخر[4].

وعند الجرجاني **الجدل** هو: القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات، والغرض منه إلزام الخصم وإقحام من هو قاصر عن إدراك مقدّمات البرهان، ودفع المرء خصمه عن إفساد قوله بحُجّة أو شبهة، أو يقصد به تصحيح كلامه، وهو الخصومة في الحقيقة[5].

والجدل: صناعة من الصنائع ولكن الغرض منها ليس هو إلاّ غلبة الخصم والظفْر به كيف كان، ولذلك يُقال: الجدَل فتل الخصم عما هو عليه إمّا بحجة أو شبهة أو شعبة، وهو الثقافة في الحرب، والحرب كما قيل خدعة، وهو يشبه الحرب والمعركة إذ الحرب خدعة[6].

1- الفيومي، **المصباح المنير**، 93/1.

2- ابن منظور، **لسان العرب**،105/11.

3- الفيومي، **المصباح المنير**،9/1.

4- جيرار جيهامي، **موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب**، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، 1998م، مادة ج، ص184.

5- الجرجاني، علي بن محمّد بن علي الحسيني، **التعريفات**، تح: نصر الدين تونسي، ط1، شركة القدس للتجارة، القاهرة-مصر، 2007م، ص128.

6- جيرار جيهامي، **موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب**، ص184.

أما في معجم المصطلحات العلمية والفنية فلفظة جدل: مصطلح فلسفي حسب مجمع اللغة العربية بالقاهرة، تقابلها بالفرنسية Dialectique بالإنجليزية Dialectic وهو طريقة في المناقشة والاستدلال، أخذ معاني متعددة في المدارس الفلسفية المتعددة[1].

وقد ورد في المعجم الفلسفي هو قاصر فإن كان الجدلي سائلا معترضا، كان الغرض من الجدل إلزام الخصم وإسكاته، وإن كان مجيبا حافظا للرأي،كان الغرض منه أن لا يصير ملزما من الخصم. والجدل في الأصل فن الحوار والمناقشة[2]، وقال أفلاطون: "الجدلي هو الذي يحسن السؤال والجواب"[3].

والغرض من الجدل الارتقاء من تصور إلى تصور، ومن قول إلى قول، والوصول إلى أعم التّصورات وأعلى المبادئ، وهذا الذي ذهب إليه أفلاطون وسقراط من قبله، فزعم أنّ العلم لا يُعَلَّم ولا يُدَوَّن في الكتب، بل يُكشف بطريق الحوار، وقد اقتبس المحدثون هذا المعنى فأطلقوه على الارتقاء من المدركات الحسية إلى المعاني العقلية، ومن الحقائق المشخصة إلى الحقائق المجردة، ومن الأمور الجزئية إلى الأمور الكلية[4].

أما الجدل عند كانط: منطق ظاهري ينحصر في سفسطة المصادرة على المطلوب وخداع الحواس[5].

والجدل عند هيغل: انتقال الذهن من قضية ونقيضها إلى قضية ناتجة عنهما، ثم متابعة ذلك حتى نصل إلى المطلق[6].

من خلال المعنى الاصطلاحي للجدل أستشف أنّ لفظ "**الجدل**" لا يبتعد كثيرا عن معناه اللغوي، فلا تعارض بينها، ولم تعرف تطورا كبيرا يحوّل معناها إلى معنى يناقضها، فبقي المعنى اللغوي الأول والاصطلاحي يتماشى مع طبيعة الجدل وغايته عبر العصور، فالجدل وسيلة حواريّةٌ حجاجيّة تأخذ منحى الصراع والمخاصمة في الأغلب، يحاول كل طرف فيها إحكام حجّته وإتقان اختيارها وحسن استخدامها وتقويتها، غايته مغالبة الخصوم وإسقاطهم، فإذا كان لإحقاق الحق فهو ما ينشده حملة الشريعة الذين استعملوه في مقابلة الأدلّة

1- يوسف خياط، **معجم المصطلحات العلمية والفنية –** عربي، فرنسي، إنجليزي، لاتيني، [د.ط]، دار لسان العرب، بيروت-لبنان، [د.ت]، ص113.

2- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، [د.ط]، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1982م، 391/1.

3- المرجع نفسه.

4- المرجع نفسه.

5- يوسف خياط، **معجم المصطلحات العلمية والفنية**، ص113.

6- المرجع نفسه.

لظهور أرجحها كما أفاد صاحب المصباح المنير[1]. وإن كان غير ذلك فهو مذموم ومتروك، لأنّه لا يهدف إلى الوصول إلى الحقيقة.

فالجدل الذي تقصده الدراسة لم يأخذ شكل الحوار والحجاج المذكور؛ وإن كان متضمنا فيه، لكنه أخذ الشكل العملي بناءً على أن كل طرف يرى لنفسه الأحقيّة في السّلطة باعتبار الحجة والبرهان لكلٍّ منهما.

الفرع الثالث: الجدل في القرآن الكريم

لقد استعمل القرآن الكريم مصطلح "الجدل" بصيغ واشتقاقات مختلفة في تسع وعشرين موضعا، منها ما هو بصيغ الفعل بأزمنته الثلاث الماضي والمضارع والأمر، كما تضمن معنى النهي والشرط، ومنها ما جاء بصيغة المصدر، وقد استخدم القرآن الكريم الجدل في مخاطباته للمؤمنين والكافرين وذلك بإقامة الحجّة عليهم وطرح الأدلة والبراهين. وتبدو كل مواضع لفظة "الجدل" في القرآن من سياقاتها أنّها جاءت في معرض الذّم، إلاّ ثلاثة مواضع، أحدها في سورة النّحل: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ ﴾ [النحل: 125]، والموضع الثاني: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾ [العنكبوت: 46]، والموضع الثالث: ﴿ قَدۡ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوۡلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوۡجِهَا وَتَشۡتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ ﴾ [المجادلة: 1]، هذه المواضع الثلاثة يندرج الجدل فيها ضمن الجدل المحمود، والغرض منه طلب المغالبة لإظهار الحق[2].

وقد استخدمه الله عزّ وجلّ في إيراد البراهين والأدلّة والحُجج في الردّ على المنكرين للبعث، لتثبيت العقائد وتقرير قواعد الملّة التي أرسل الله بها رسله عليهم السلام،كما استخدمها في مواضع عدّة؛ منها حواره -تعالى- الذي جرى بينه وبين إبراهيم عليه السلام، وفي حواراته مع موسى وبني إسرائيل لإحقاق الحق وإقامة الحجة عليهم.

أمّا الجدل الذي ورد في سياق الذّم في أغلب مواضع القرآن، وهو محاولة أهل الباطل زعزعة إيمان المؤمنين بإيرادهم أباطيل ودعاوى لا أساس لها، فنهى القرآن المؤمنين عن مجادلتهم، وهؤلاء هم الذين قال فيهم عز وجلّ: ﴿ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡ ﴾[غافر: 35]، ﴿ وَجَٰدَلُواْ بِٱلۡبَٰطِلِ لِيُدۡحِضُواْ بِهِ

1- الفيومي، **المصباح المنير**، 93/1.

2- بدرية العثمان، **من بلاغة القرآن الكريم** في **مجادلة منكري البعث**، ط1، دار الراية للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعوديّة، 1417هـ، ص180.

﴿ٱلۡحَقَّ﴾ [غافر: 5]، كما منهم من يجادل بغير علم: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَلَا هُدٗى وَلَا كِتَٰبٖ مُّنِيرٖ﴾ [الحج: 8]، وهذا هو المراء المنهي عنه شرعا لأنه لا يوصل إلى الحق، وإنما هو جدال لأجل المراوغة وإذهاب الحق، ولا يُقام على الحججِ الحقّة، بل على أسلوب الخطابة الطنّانة، وهو نفس جدل السفسطائيين[1]، إلاّ أنّ الأستاذ طه عبد الرحمن[2] له رأي آخر، فهو لا يرى للجدل في آيات القرآن معنى سلبيّا وإن كان منطوقها يفيد ذلك، لكونها تتضمن أدوات لغويّة تقيد معنى الجدل، فتوَجب الأخذ فيها بمفهوم المخالفة، فمفهومها المخالف أنّ الجدل بالسّلطان وبالعلم وبالهدى وبالكتاب وبالحقّ جائز، بل هو محمود إن لم يكن واجبا، خاصة وقد أُمرنا بالدعوة إلى الله باستخدام أسلوب الجدل الذي يتطلب علم صاحبه ومعرفة مذهب خصمه وكيفية الردّ عن شبهاته[3]. كما أنّ القرآن يشتمل على طرق صريحة للحجاج، كثيرة ومتنوعة لإحقاق الحقّ وإزهاق الباطل، وهذا ما يرجّح إيجابية الجدل ومحمودّيّته في القرآن الكريم[4]، فالجدل وسيلة وأسلوب ذو حدّين، ليس مذموما في حدّ ذاته، ولكنّه إذا لم نُعدّ له شروطه الضروريّة من علم وسلطان وكتاب وهدى كان مذموما.

الفرع الرابع: الجدل في السنّة النبويّة:

لا تختلف السنّة النّبويّة عن القرآن الكريم في اعتبار الجدل أسلوبا للحوار والحجاج والمناظرة، وبحسب طبيعة الموضوع وأدلّة وحجج أصحابه تتعين محموديته ومذموميّته قولا واستخداما، إلّا أن ورود كلمة جدل في السنّة القولية جاء في سياق الذّم وفي تسعة عشرة موضعا منه: ما رواه الإمام أحمد في مسنده عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنّه قال: **«جدال في القرآن كفر»**[5]، وفي رواية أخرى عن أبي هريرة قال ﷺ: **«المراء في القرآن**

1- بدرية العثمان، **من بلاغة القرآن الكريم** في **مجادلة منكري البعث**، ص180.

2- طه عبد الرحمن، **سؤال المنهج** في **أفق التّأسيس لأنموذج فكري جديد**، ط1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت-لبنان، 2015م، ص195.

3- يقول القشيري عند تفسيره للآيتين 8 و9 من سورة الحج: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَلَا هُدٗى وَلَا كِتَٰبٖ مُّنِيرٖ﴾ دليل الخطاب يقتضي جواز المجادلة على علم بالدليل والحجّة ليستطيع المناضلة في دينه. ينظر: القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك، **لطائف الإشارات (تفسير القشيري)**، تح: إبراهيم البسيوني، ط3، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، مصر، [د.ت]، 531/2.

4- طه عبد الرحمن، **سؤال المنهج**، ص193-194.

5- رواه الإمام أحمد في مسنده،كتاب: باقي مسند المكثرين، باب: مسند أبي هريرة، ينظر: ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن هلال بن أسد الشيباني، **مسند الإمام أحمد**، تح: أحمد محمد شاكر، ط1، دار الحديث، القاهرة-مصر، 1995م، 298/7.

كفر»[1]، وعن أبي أمامة ﷺ قال رسول الله ﷺ: **«ما ضلّ قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل»**[2]، ثمّ تلا رسول الله ﷺ هذه الآية: ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزخرف:58]، فالإمام المناوي (ت1031هـ)[3] في شرحه للحديث يقول: "**ما ضلّ قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل**"، أي ما ضلّ قوم مهديون كائنين على حال من الأحوال إلا أوتوا الجدل، يعني من ترك سبيل الهدى وركب سنن الضلالة، والمراد لم يمش حاله إلا بالجدل، أي الخصومة بالباطل[4].

إنّ النصوص النبوية صريحة في **نهيها عن الجدل المذموم الذي يمسّ إثارة المسائل العقائديّة بين المسلمين** والمسائل التي **لا** نتيجة لها سوى بث أسباب الفرقة **والخصام والشقاق بين المسلمين**[5]، **أمّا الجدل المحمود والذي ينفع المسلمين فقد مارسه** ﷺ فعليّا في سنته العمليّة عند فتحه باب المناقشة والجدل مع غير المسلمين، سعيا منه لهدايتهم وإقناعهم بالإسلام، **وهذا ما** رأيناه في كتب السيرة، **فقد حاور المشركين**[6]، **كما حاور وجادل اليهود**[7] **والنّصارى**[8].

1- رواه **أبو داوود** في **سننه**،**كتاب**: السنة، **باب**: النهي عن الجدل في القرآن، رقم: 4603، قال عليه الألباني **حسن صحيح**؛ ورواه **الإمام** أحمد في مسنده، **باب**: ابتداء مسند أبي **هريرة**، رقم:7976؛ ينظر: أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي، **سنن أبي داود**، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت-لبنان، [د.ت]، 199/4؛ **مسند أحمد**، 107/8.

2- **أخرجه** الترمذي في **سننه**،**كتاب**: تفسير القرآن عن رسول ﷺ، **باب**: من سورة الزخرف، رقم: 3253، وقال هذا حديث **حسن صحيح**. ينظر: الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، **سنن الترمذي**، تح: أحمد محمد **شاكر**، محمد فؤاد عبد الباقي، إبراهيم عطوة عوض، ط2، شركة مكتبة مصطفى الباني الحلبي، 1975م، 378/5.

3- **المناوي**: **هو** زين الدين محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي القاهري الشافعي، عالم مشارك في **أنواع العلوم**، **ولد** سنة **952هـ**، وتوفي **بالقاهرة** في 23 صفر **1031هـ**، **من تصانيفه** الكثيرة: **غاية الإرشاد** في **معرفة الحيوان والنبات والجماد**، الروض الباسم في شمائل المصطفى أبو القاسم، شرح التحرير في فروع الفقه الشافعي. ينظر: **عمر رضا كحالة**، **معجم المؤلفين**، **مكتبة** المثنى، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، [د.ت]، 220/5.

4- **المناوي**، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، ط1، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1356هـ، 453/5.

5- **مسعود فلوسي**، **الجدل عند الأصوليين**، ص42.

6- **حوار** النبيّ **مع المشركين عندما ضاقوا** بالنّبي **ودعوته**، فبعثوا إليه ليكلّموه **فأجابهم وحاورهم حوارا طويلا** سجّله ابن هشام في سيرته. ينظر: ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري(ت213هـ)، **السيرة النبوية**، تح: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، ط2، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الباني الحلبي وأولاده، مصر، 1955م، 295/1-297.

7- المصدر نفسه، 543/1-545.

8- المصدر نفسه، 545/1- 555.

الفرع الخامس - الجدل عند علماء الإسلام:

مع تطور الحركة العلمية في الحضارة الإسلامية **وبروز التعددية الفكرية والمذهبية، ونظرا لحاجة العلماء للجدل وكثرة استخدامه، بسبب انتشار الاختلافات ونشأة الفرق العقدية والمذاهب الفقهية، حيث احتاج** العلماء إلى وضع آداب وأحكام يقف المتناظران عند حدودها في الردّ والقبول، وقواعد في الاستدلال، **فصار "علم الجدل"[1]، وقد ذهب علماء الإسلام فيه مذاهب:**

فالجدل عند إمام الحرمين أبو المعالي الجويني **(ت478ه/1085م)** صاحب الكافية في الجدل بأنّه: إظهار المتنازعين مقتضى نظرتهما على التدافع والتنافي **بالعبارة، أو ما يقوم مقامهما من الإشارة والدلالة[2].**

فالجدل عند الإمام الجويني هو المنهج المناسب لموقف من مواقف التحقق للوصول إلى الحقيقة إلى **جانب مناهج أخرى توصل إليها، وهو أكثرها حيوية.[3]**

وعند ابن رشد (ت595ه/1198م) الجدل هو الصناعة التي نقدر بها إذا **كُنّا سائلين من مقدمات مشهورة قياسا على إبطال كل وضع يتضمن المجيب حفظه، وعلى حفظ كل وضع كلي يروم إبطاله إذا كُنّا** مجيبين ذلك بحسب ما **يمكن** في وضع، **كما يذكر أنّ اسم الجدل عند الجمهور** يدل على مخاطبة **بين اثنين يقصد كل واحد منهما غلبة صاحبه بأي نوع اتفق من الأقاويل[4].**

أمّا الجدل عند الإمام فخر الدين الرازي (ت606ه/1209م) فهو ملكة صناعية يتمكّن صاحبها بها من تركيب الحجة من مقدمات مشهورة أو مسلّمة لإنتاج نتيجة ظنية، والحُجّة إمّا أن تكون حُجّة حقيقية يقينية مُبرّأة من احتمال النقيض، وإما أن لا تكون كذلك وتكون حجة تفيد الظن، وهذا التقسيم تنحصر الحجج في أقسام ثلاث:

- أولها: الحجة القطعية المفيدة للعقائد اليقينية والتي **تُسمى الحكمة،** وهذه أشرف الدرجات **وأعلى المقامات، وهي** المقصودة في الآية: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: 269].

ثانيها: الأمارات الظنية والدلائل الإقناعية، وهي الموعظة الحسنة.

1- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، **الحضرمي، المقدمة**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 2009م، ص362.

2- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد ركن الدين، **الكافية في الجدل**، تح: فوقية حسين محمود، مطبعة عيسى الحلبي وشركاه، القاهرة- مصر، 1979م، ص30.

3- المصدر نفسه، ص34.

4- جيرار **جيهامي، موسوعة مصطلحات ابن رشد الفيلسوف**، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، 2000م، ص299.

ثالثها: الدلائل التي يكون المقصود من ذكرها **إلزام الخصوم وإفحامهم، وذلك هو الجدل**[1].

أمّا ابن خلدون (ت808هـ/1406م) فيُعرف علم الجدل: هو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم[2].

إذن الجدل عند المسلمين وسيلة استُخدمت للوصول إلى الحق، فإذا لم تحقق هذا المقصد **سقط اعتبارها بناءً على القاعدة المعروفة "كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة"**[3]. فالجدل غير مقصود لنفسه؛ **بل هو تبع لمقصد شرعي،** وهو إثبات الحق وإقراره كما قرر ذلك الإمام الشاطبي في موافقاته عند **الحديث عن قاعدة الوسائل تبع للمقاصد والوسائل**[4].

فالجدل بين السلطتين العلمية والسياسية في منشئه وسيره وغرضه مشروع **ووسيلة لمقصد شرعي؛ وهو** حماية بيضة المسلمين وإقامة شريعة الإسلام على هذه البسيطة، **على الرغم مما** اعترى ذلك من ممارسات **أخلّت** بهذا المقصد **وأضرت** بغرضه السامي.

المطلب الثاني: مفهوم السّلطة العلميّة والسّياسيّة: وفيه فروع:

إنّ كلمة السُّلطة ضمن هذه **الدراسة مركبة من شقين: الشق الأول** أُضيف لها **العلمية، أمّا** الثاني فأضيف لها السياسية، **لذا** سأحاول تفكيك هذه العبارة **وذلك بضبط مفهوم كل لفظ على حدة قبل الشروع** في ضبط **إشكاله. وفي** البداية لا **بدّ من تناول "مفهوم السّلطة".**

فكل رابطة داخل المجتمع تتخذ شكلا وبناءً لسلطة خاصة بها، كما تُعتبر ممارسة **السلطة ظاهرة عامة** في المجتمع الإنساني **بالغ التعقيد الذي** يستحيل وجوده دون سلطة ما[5]**؛ بدأها الإنسان بسلطة الأسرة والقبيلة والإمارة وأنهاها بسلطة الدّولة** كأعلى هرم في المجتمع الإنساني.

1- نسيم دغيم، **موسوعة مصطلحات الإمام الفخر الرازي**، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط1، 2001م، ص212.

2- ابن خلدون، **المقدمة**، ص362.

3- القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، **أنوار البروق في أنواء الفروق** (الفروق)، [ط.خ]، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، دار النوادر الكويتية، 2010 م، 2/32-33.

4- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، **الموافقات في أصول الشريعة**، تح: عبد الله دراز، دار المعرفة، لبنان، [د.ت]، 2/ 212.

5- إسماعيل علي سعد، **دراسات في العلوم السياسيّة**، ط1، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2002م، ص325.

الفرع الأول: الدلالة المعجميّة للسّلطة:

أولا: السّلطة لغة: هي اسم مشتق من الفعل سلط ومنها السّلاطة والقهر، وقد سَلَّطَهُ الله فتسلّط عليهم، والاسم سُلطة، بالضم[1].

والسّلْط والسّليط: الطويل اللسان، والأنثى سليطة وسَلْطَانة وسَلَطَانة، ولسان سُلْطٌ وسَلِيط، ورجل سَلِيط أي فصيح حديد اللسان بيّن السّلاطة والسّلُوطة، وامرأة سَليطة أي صَخّابة، وإذا قالوا امرأة سليطة اللسان فله معنيان: أحدهما أنّها حديدة اللسان، والثاني أنّها طويلة اللسان. وقال الليث: السّلاطة مصدر السّليط من الرجال والسّليطة من النساء[2].

والسّليط عند عامة العرب الزيت، وعند أهل اليمن دهن السّمْسم[3].

والسلطان الوالي، وجمعه سلاطين، والسُلطان يُطلق على الحجة والبرهان، وقيل للخليفة سُلطان لأنه ذو سُلطان أي ذو حجة، وقيل لأنه تُقام بها الحُجج والحقوق، واشتقاق السلطان من السّليط، والسّليط ما يُضاء به، ومن هذا قيل للزيت سليط[4]، ومن السّلطة اشتُقت كلمة السّلطان واقترنت بها، وقد وردت في المعاجم بأربعة معان وهي[5]:

1- **الحجة والبرهان:** ولا يُجمع لأن مجراه مجرى المصدر، وقد قال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا مُوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَا وَسُلۡطَٰنٖ مُّبِينٍ﴾[هود: 96]، [غافر: 23] أي حُجّة بيّنة، وقوله عز وجل أيضا: ﴿فَٱنفُذُواْۚ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلۡطَٰنٖ﴾ [الرحمن: 33]، وقال ابن عباس كل سلطان في القرآن حُجّة.

2- **السّليط: وهو ما يُضاء به،** والسلطان كالزيت التي تضئ بها **الأرض،** فالنون في السلطان زائدة لأنّ أصل بنائه السّليط.

3- **الشدّة والحِدّة والسَّطْوة والقهر: سلطان كل شيء حدته وشدتُه وسَطْوتُه، وقيل أُخذت من اللسان السليط الحديد** لقول الشاعر: سِلاَطٌ حدادٌ أرهقتها المواقع.

1- ابن فارس، مقاييس اللغة، 95/3، ابن منظور، لسان العرب، 320/7.

2- ابن منظور، لسان العرب، 320/7.

3- ابن فارس، مقاييس اللغة، 95/3.

4- ابن منظور، لسان العرب، 321/7.

5- الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم، العين، تح: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، [د.ت]، 213/7؛ ابن منظور، لسان العرب،321/7؛ الزبيدي، تاج العروس، 373/19- 375.

4- **قدرة الملك**: يُذكر ويؤنث،كقولك: قد جعلت له سلطانا على أخذ حقي من فلان[1].

إنّ استعمال السلطان بمعنى الحُجّة قريب من استعماله بمعنى القدرة على الإلزام والتنفيذ، فمثلما أنّ تنفيذ الأمور المادية تحتاج إلى قوة مادية، فإنّ تنفيذ الأمور الفكرية والعقدية يحتاج إلى قوة عقلية هي الحُجّة العلمية، فالسلطان في المعنى اللغوي وسيلة إلزام بإحقاق الحق، سواء كان الحق ماديا أم اعتقاديا، ولكل نوع سلطته المناسبة له، فسلطة الفكر بالحجة، وسلطة حماية الدّولة مثلا بالقوة الماديّة العالية، فضلا عن أنّها سلطة حقوقية تستند إلى اقتناع النّاس بها، فهي لا بد أن تستند إلى القدرة والحُجّة[2].

من خلال هذه المعاني والدّلالات للسّلطة واشتقاقاتها فهي تُحيل مباشرة إلى مفهوم السّلطة العام المتعلق بالحكم، لكننا من جهة أخرى نستطيع استشفاف سلط أخرى من خلال معان للسّلطان، وأبرزها الحُجّة والبرهان، والتي يمكن إحالتها على السّلطة العلميّة، وهذا ما نجد الزبيدي قد ذكره بقوله: "إنّما سمّيت الحُجّة سلطانا لما للحقّ من هجوم على القلوب"[3].

الفرع الثاني: الدلالة الاصطلاحيّة للسّلطة:

السُّلطة في المعجم الفلسفي[4]: في اللغات اللاتينية والانكليزية والفرنسية على الترتيب: Autoritas في اللاتينية و Authority في الإنكليزية و Autoritéفي الفرنسية.

وهي في اللغة القدرة والقوة على الشيء، والسلطان الذي يكون للإنسان على غيره، ولها عدة معانٍ منها حسب مضمونها[5]:

1- السّلطة النفسيّة: وهي تعني قدرة الإنسان على فرض إرادته على الآخرين لقوة شخصيته وثبات جنانه وحسن إشارته وسحر بيانه.

2- **السّلطة الدينيّة**: وهي المستمدة من الوحي الذي أنزله الله على أنبيائه، ولسنن الرسل، وقرارات المجامع المقدّسة، واجتهادات الأئمة. وهذه سلطة أدبية خاضعة لمدى تمثل الإنسان للحق الذي اتبعه، وهي

1- ابن منظور، **لسان العرب**، 321/7؛ الفراهيدي، **العين**، 213/7.

2- عبد الله إبراهيم زيد الكيلاني، **القيود الواردة على سلطة الدولة في الإسلام**، ط1، دار وائل للنشر، عمان-الأردن، 2008م، ص55-56.

3- الزبيدي، **تاج العروس**، 372/19.

4- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، 670/1.

5- المرجع نفسه، 680/1.

التي نستطيع إدراج السلطة العلمية ضمنها لكون السلطة الدينية في الإسلام سلطة تخضع للعلم الحق، مصدرها الوحي الذي يخاطب العقل ويقيم الحجة العلمية النابعة من قوته.

3- السُّلطة الشرعية: وهي التي تحمل المعنى السّياسيّ للسّلطة أكثر من معناها الأصلي -اللغوي-، أي السلطة السياسية، وهي السلطة المعترف بها في القانون كسلطة الحاكم، والوالد، والقائد، وهي مختلفة عن القوة، لأن صاحب السلطة الشرعية يوحي بالاحترام والثقة، على حين أنّ صاحب القوة يوحي بالخوف والحذر، ولكن الإنسان يبقى خاضعا للقانون الذي يحتكم إليه حتى وإن كانت سلطة الدولة في النظام الديمقراطي مستمدة من إرادة الشعب، باعتبار أن الغرض من هذه السلطة حفظ الحقوق وصيانة المصالح.

وجمع السُّلطة سُلْطات، وهي الأجهزة الاجتماعية التي تمارس السُّلطة كالسُّلطات السياسية، والسُّلطات التربوية، والسُّلطات الدينية، والسُّلطات القضائية وغيرها[1].

وقد يتعدد استخدام كلمة "السُّلطة" في إطار الهيئات والتنظيمات الاجتماعية المختصة، فيُقال السُّلطة الأبوية، والسُّلطة الدينية، والسُّلطة العلمية، والسُّلطة الثقافية، والسُّلطة الإعلامية، والسُّلطة التشريعية، والسُّلطة القضائية، والسُّلطة التنفيذية، والسُّلطة العسكرية...إلخ، لكنّ السُّلطة العليا تبقى في يد الدولة صاحبة الحق في إصدار القوانين وفرضها، والتي تمتلك القوة المادية لإلزام تنفيذها، وهي الموسومة بالسُّلطة السياسية[2].

الفرع الثالث: السُّلطة والسُّلطان في القرآن الكريم والحضارة الإسلاميّة:

أولا: السُّلطة والسُّلطان في القرآن الكريم:

ورد لفظ السُّلطة والسُّلطان بصيغ مختلفة منها بصيغتي الماضي والمضارع بمعنى التمكن من القهر[3] كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَٰتَلُوكُمْ﴾ [النساء: 90]، وقوله عز وجل: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ﴾ [الحشر: 06]، وجاء بصيغة سُلْطَان في أربعة وعشرين موضعا منها[4]:

- قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَٰرُونَ بِـَٔايَٰتِنَا وَسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ﴾ [المؤمنون: 45].
- وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَيْسَ لَهُۥ سُلْطَٰنٌ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [النّحل:99].

1- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، 680/1.

2- عبد الوهاب الكيالي **وآخرون**، **موسوعة السّياسة**، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت-لبنان، 1992م، ص215.

3- الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص213.

4- محمد فؤاد عبد الباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، دار نعمة للطباعة، بيروت-لبنان، 1985م، ص354.

أمّا بصيغة "سُلطانا" فقد وردت إحدى عشرة موضعا في القرآن الكريم[1] منها قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكُمۡ جَعَلۡنَا لَكُمۡ عَلَيۡهِمۡ سُلۡطَٰنٗا مُّبِينٗا﴾ [النساء: 91]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظۡلُومٗا فَقَدۡ جَعَلۡنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلۡطَٰنٗا﴾ [الإسراء: 33].

كما وردت بصيغة سلطانه كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا سُلۡطَٰنُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَوَلَّوۡنَهُۥ وَٱلَّذِينَ هُم بِهِۦ مُشۡرِكُونَ﴾ [النحل: 100]، وبصيغة سلطانية، كقوله تعالى: ﴿هَلَكَ عَنِّي سُلۡطَٰنِيَهۡ﴾ [الحاقة: 29].

كلمة "سُلطان" في القرآن الكريم إذن لم تبتعد كثيرا عن المعاني اللغويّة، والتي تفيد القوّة والقهر والقدرة والسيطرة والأمر، لكنّها تحيل في الأغلب لسّلطة الدّين والأدب في نفس الإنسان ومدى تمكّنه منه.

ثانيّا: دلالة كلمة "السُّلطان" في الحضارة الإسلاميّة:

لقد عرفت الحضارة الإسلاميّة لفظ "السُّلطان" بمعنى الحاكم القوي أو العامل المستقل، وعندما حصل أمراء التّغلب على السّلطة الفعلّية في عصر ضعف الخلافة العباسيّة تلقبوا بلفظ السّلطان، بدءًا بالبويهيّين والغزنويّين ثمّ السّلاجقة بلفظ طغرل بك، أي السُّلطان المعظّم[2]، واستعمل الفاطميون لقب سلطان الإسلام، ثمّ المماليك، ثمّ المغول بعد اعتناقهم الإسلام، ثم ظهر استعماله مُجددًا في الدّولة العثمانية[3].

من خلال ما عرضنا من مفاهيم للفظي "السُّلطة" و"السُّلطان "وهي الأمر والقدرة على الامتلاك والسيطرة والقوّة والحجّة والنفوذ، وقد يوحي أيضا إلى الرغبة في امتلاك طرفي السّلطة وحديها الكبيرين، سلطة الرأي والعلم، وسلطة السّياسة والسّيف، استنادا لمفاهيم السُّلطان الحجّة والبرهان الذي يقتضي الإذعان والقبول والاعتراف بالشرعية[4]. ولعلّ هذا ما قصده أحد المفكّرين حين تناول السّلطة بتوضيح أكثر تفصيل حيث ميّز تمييزا دقيقا بين اللفظين السُّلطة والسُّلطان من جهة، وأيضا بين السُّلطة والسّيطرة، فمقولة السُّلطان لا تتركّز على عنصر الأمر بحقّ بقدر ما تتركّز على عنصر النّفوذ كأمر واقع، فالسُّلطان هو القدرة الفعلّية على

1- محمد فؤاد عبد الباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، ص355.

2- ينظر: الشنتناوي وآخرون، **دائرة المعارف الإسلامية**، دار المعرفة، بيروت-لبنان، 83/12-84.

3- كميل الحاج، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي الاجتماعي**، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، 2000م، 1361/3.

4- عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي وإشكالية السّلطة العلميّة في الإسلام**، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات الجامعية، بيروت-لبنان، 1994م، ص6.

التّأثير في النّفوس من دون التزام معيّن، بحيث تصبح مطيعة ومنقادة لما يأتيها في العقل أو في الوجدان أو في العاطفة أو الميل[1].

كما تُطلق السّلطة على صاحب السّلطة، يُطلق السّلطان على صاحب هذه القدرة التّأثيريّة في أي ميدان من ميادين النّشاط الإنساني وليس فقط في الميدان السياسيّ، وأعتقد أن هذا ما قصدته الآية الكريمة ﴿ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ ﴾ [الحجر: 42]، فمن له سلطان لا يستتبع غيره بلغة الأمر والطاعة المبنّية على الحقّ والواجب، بل بلغة الأمر المبنّية على التأثير الفعلي، وعمق التأثير هذا يأتي من عظمة الشخصيّة أو من حدّة الذكاء أو من روعة الرؤية أومن اتّساع الخبرة أو وفرة المال أو علوّ الجاه... أو غيرها ممّا يتمتع بها أفراد البشر من صفات ماديّة وروحيّة[2]، ليقرّر هذا المفكّر أنّه لا ضرورة لتعارض بين السُّلطة والسُّلطان؛ فإمّا أن تكون السُّلطة مقترنة بسُلطان -وجود تأثير فعلي- وبالتّالي يتعاظم انقياد النّاس له، وإمّا ألا تكون كذلك فيضعف صاحب السُّلطة في مقابل صاحب السُّلطان[3]، وهو ما يمكن إدراج تحته صاحب السُّلطة العلميّة في تاريخنا الإسلامي.

بينما قصر هذا المفكّر مفهوم السيطرة على الجانب السلبي فيها، وهو نوع من سعي أحد الطرفين فرض إرادته على الآخر فرضا وحمله على تنفيذ أمره بالقوّة، وهي أحد وسائل السّلطة لتنفيذ أوامرها. فالاختلاف بين السُّلطة والسُّلطان والسيطرة هو اختلاف ضمن مجال واحد من مجالات الفعل الإنساني[4]، ويبقى السُّلطان بهذا المعنى أكثر انتشارا وتأثيرا وفاعليّة وإيجابيّة في النّفوس من غيره، وهذا ما تفتقده السُّلطة السياسيّة عبر تاريخنا الإسلامي.

1- ناصيف نصار، منطق السّلطة -مدخل إلى فلسفة الأمر-، ط3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، 2018م، ص10.
2- المرجع نفسه، ص11.
3- المرجع نفسه.
4- المرجع نفسه.

الفرع الرابع: مفهوم العلميّة:

أولا: الدلالة المعجميّة للعلم:

العِلْمِيّة: كلمة أضيفت للسلطة في هذه الدّراسة منسوبة إلى (العِلم) بزيادة تاء المصدرية، ولفظ العِلْم: بكسر العين وسكون اللام على (وزن الفِقْه) يناقض الجهل: وهو من الفعل عَلِمَ، عَلِمْتُ الشيءَ أَعْلَمُهُ عِلْمًا: عَرَفْتُهُ؛ وهو المقصود. وقد ورد لفظ العلم في معاجم اللغة قديما وحديثا بصيغ ثلاث[1]:

العَلَم: (**بوزن القَمَر**) الجبل والشهرة، والشق في الشفة العليا[2].

والعَلْم: (**بوزن القَلْب**) الوسم، أي وضع علامة مميّزة للشيء[3].

يُطلق العِلْمُ (بوزن **الفِقْه**) على المعرفة والشعور والإتقان واليقين، يُقال علمت الشيء أعلمه علمًا: عرفته، ويُقال: ما علمت بخبر قدومه، أي ما شعرت، ويُقال عَلِم الأمر وتَعَلَّمَهُ أتقنه، ويأتي بمعنى عرف وخبر[4].

من خلال الدلالة المعجمية للفظ العِلْم يتضح أنّه بصيغه الثلاثة دلّ على المعرفة والرِّفعة والنّور والعُلُوّ والإتقان والخبرة، وهي وإن كانت دلالتها معنويّة فإنّ لها دلالة حسيّة ماديّة وهو ما توضحه الدلالة الاصطلاحيّة.

ثانيّا: الدلالة الاصطلاحية للعلم:

– العلم اصطلاحا: هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، وقال الحكماء: هو حصول صورة الشيء في العقل، والأول أخصّ من الثاني، وقيل: العلم هو إدراك الشيء على ما هو به، وقيل زوال الخفاء من المعلوم، والجهل نقيضه، وقيل هو مستغنٍ عن التعريف، وقيل العلم: صفة راسخة تُدرَكُ بها الكليات والجزئيات[5].

وجاء في كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم أنّ العِلْم في عُرف العلماء يُطلق على معانٍ منها[1]:

1- محمّد الكتاني، **موسوعة المصطلح في التراث العربي الديني والعلمي والأدبي**، ط1، دار الثقافة، الدار البيضاء-المغرب، 2014م، 1700/2.

2- الفارابي، **الصحاح تاج اللغة**، 1990/5؛ ابن فارس، **مقاييس اللغة**، 109/4؛ ابن منظور، **لسان العرب**، 427/2؛ الفيروزآبادي، **تاج العروس**، 1140/1؛ **المعجم الوسيط**، 542/2.

3- المصادر نفسها.

4- الكتاني، **موسوعة المصطلح في التراث العربي**، 1700/2؛ الجرجاني، **التعريفات**، ص251.

5- الجرجاني، **التعريفات**، ص251.

- الإدراك مُطلقًا تصورًا كان أو تصديقًا، يقينيًا كان أو غير يقيني.
- التصديق مُطلقًا يقينيًا كان أو غيره.
- التصديق اليقيني، فالعلم عند المتكلمين لا معنى له سوى اليقين.
- وهو ما يتناول اليقين والتصور مُطلقًا.

وفي شرح التجريد: العلم يُطلق تارة ويُراد به الصورة الحاصلة في الذهن، ويُطلق تارة ويُراد به اليقين فقط، ويُطلق تارة ويُراد به ما يتناول اليقين والتصور مطلقًا[2]. وهو أيضًا:

- إدراك الكلي مفهوما كان أو حُكمًا، أو إدراك المركب تصورًا أو تصديقًا.
- وهو من إدراك المسائل عن دليل، أو إدراك المسائل وعلى نفسها وعلى الملكة الحاصلة منها. وضمن هذه المعاني نستطيع إدراج العلوم المدونة[3].

وقد يُذكر العِلم في مقابلة الصّناعة، فهو ملكة وصناعة، وبالتالي فهو شامل للعلوم النظرية والعملية، أي المتعلقة بكيفية كالطب والمنطق والفقه، وهنا يمكن إدراج علوم الشريعة وغيرها في القسمين سواء العلوم النظرية كالفلسفة وعلم النحو وعلوم أصول الدين وعلم الكلام... أو العملية كعلم الفقه وغيرها...[4].

وقد قسّم أبو حامد الغزالي (رحمه الله) العلوم إلى عقلية ودينية[5].

فالعقلية كالطب والحساب والهندسة وغيرها، أمّا الدينية كالكلام والفقه وأصوله وعلم الحديث وعلم التفسير وعلم الباطن، وكل واحد من العقلية والدينية ينقسم إلى كلية وجزئية، فالعلم الكليّ من العلوم الدينيّة هو علم الكلام، وسائر العلوم جزئية، لأنّ المفسر لا ينظر إلا في معنى الكتاب خاصة، والمحدث لا ينظر إلا في طريق ثبوت الحديث خاصة، والفقيه لا ينظر إلا في أحكام أفعال المكلّفين خاصة، والأصولي لا ينظر إلا في أدلّة الأحكام الشرعيّة خاصة، أمّا المتكلّم فهو الذي ينظر في أعم الأشياء.

1- التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ت: علي دحروج، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، 1996م، 1219/2.

2- المرجع نفسه.

3- **العلوم المدونة**: وهي التي دُوِّنت في الكتب كالفقه والحديث والنحو والمنطق وغيرها؛ ينظر: القنوجي، محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري، **موسوعة مصطلحات أبجد العلوم**، تح: رفيق العجم وعبد الله الخالدي، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، 2001م، ص37-41.

4- المرجع نفسه.

5-الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى** من **علم الأصول**، ومعه **كتاب فواتح الرحموت لعبد العالي محمد بن نظام الدين الأنصاري**، دار الفكر، دمشق-سوريا، [د.ت]، 5/1.

ولا يبتعد ابن خلدون كثيرا عن هذا التقسيم حيث صنّف العلوم إلى صنفين: **صنف طبيعي** للإنسان يهتدي إليه بفكره **(العلوم العقلية)**، وصنف نقلي يأخذه عمّن وضعه، والصنف الثاني هو الذي تندرج **ضمنه علوم الشريعة كعلوم القرآن والتفسير وعلم الحديث وعلم الفقه والفرائض وأصول الفقه، والجدل والكلام والتصوف** وغيرها[1]...

وذكر صاحب المفردات في غريب القرآن أنّ العلم من وجه ضربان: **نظري وعملي، فالنظري ما إذا** عُلم فقد كمل نحو العلم بموجودات العَالم، **أمّا العملي فهو ما لا يتم إلا بأن يَعْمل كالعلم بالعبادات.**

ومن وجه آخر العلم ضربان عقلي وسمعي، وهنا كأنّه يقصد أنّ العقلي ما يخضع للعقل **من علوم عقلية** كالطب والحساب وغيرها، **أمّا السمعية فهي النقليّة كعلوم الشريعة**[2].

أمّا صاحب الموافقات فقد قسّم العلم إلى ثلاث[3]: **ما هو من صلب العلم، ومنه ما هو من مُلح العلم، ومنه ما هو لا من صلب العلم ولا من مُلحه،** وأدرج علوم الشريعة في القسم الأول. **ورغم كونها علوم نقلية** أي غير عقلية إلا أنّها تُجاري العقليات في إفادة العلم القطعي -على حد تعبير الإمام الشاطبي-، فهي تمتاز **بالعموم والاطّراد،** والثبوت من غير زوال، وحاكمة لا محكوما عليها، أي يترتب عليها عمل؛ **ففي الشريعة لا اعتبار** للعلم الشرعي ما لم يفد عمل، حتى لا ينقلب العلم إلى محكوم لا حاكم.

من خلال استعمالات علماء الإسلام للفظ "العلوم" للدلالة على مختلف المعارف التي تدخل في باب العلم، **من حيث المنهج أو من حيث المعارف المحصلة،** فإن **موضوعات العلم متعددة** وقضاياه غير محصورة، **فهي شاملة لكل ما** هو محسوس **ومعقول ومنقول**[4].

وتعدّدت العلوم بتعدد موضوعاتها، وقد عمل العلماء المسلمون على تصنيفها وإحصائها[5] **منذ القرن الرابع، بدءًا من الفيلسوف الفارابي** (ت339هـ/950م)[6]، **وابن النّديم** (ت380هـ/990م)[7]، **والخوارزمي**

1- ابن خلدون، **المقدمة**، ص345.

2- الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، 446/2.

3- الشاطبي، **الموافقات**، 77/1.

4- محمّد الكتاني، **موسوعة المصطلح في التراث العربي**، 1701/2.

5- **المرجع نفسه.**

6- الفارابي، **إحصاء العلوم**، تق: علي بو ملحم، ط1، دار ومكتبة الهلال، 1996م، ص17-45.

7- **ينظر:** ابن النّديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي، **الفهرست**، تح: إبراهيم رمضان، ط2، دار المعرفة، بيروت-لبنان، 1997م، ص41-431.

(ت387هـ/997م)[1]، وابن سينا (ت428هـ/1037م)[2]، وابن حزم (ت456هـ/1064م)[3]، وابن خلدون (ت808هـ/1406م)[4]، وصولا إلى طاش كبري زاده (ت968هـ/1567م)[5].

وتتصدر العلوم الشرعية في الحضارة الإسلامية بسبب سمو أهدافها وغاياتها **من جهة، وتركيزها على** الجانب العملي لأنّه ثمرة العلم ومجال تطبيقه، **إذ لا** معنى للعلم في الإسلام ما لم يتبعه عمل، **وسلطة العلم الشرعي اكتُسِبَت** من مصدره ومن ثمرة العلم وهي العمل، **دون أن نهمل** مآلات وغايات تحقيق هذا العلم على **المستوى الأخلاقي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي.**

ثالثا: الدلالة المفاهيمية للمعرفة (مصطلح ذو صلة بالعلم):

نظرا لاستعمال بعض العلماء والباحثين لكلمة "المعرفة"[6]، "المعرفي"[7]، أو "السلطة المعرفية"[8]، كمصطلحات من المصطلحات المرادفة للعلم ومشتقاته[9]، قد تضطر الدراسة لاستعمالها **أحيانا، فيحسن** بي أن أشير إلى ذلك **ولو بصورة مقتضبة.**

يقع بعض التداخل بين معنيي كل من العلم والمعرفة بسبب تناولهما بمعنى واحد عند علمائنا في العصر **الوسيط الذي هو** زمن الدراسة[10]، **وعند بعض الباحثين المعاصرين**[11] وفي كثير من المصادر، فهناك من يجعلهما واحدا كما سنرى ذلك في الدلالة **المعجمّية والاصطلاحية للمعرفة.**

1- **الخوارزمي، أبو عبد الله** محمد بن أحمد **بن يوسف الكاتب، مفاتيح العلوم، تح:** إبراهيم الأبياري، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، [د.ت]، ص21-283.

2- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، الشفا، Editions du patrimoine Arabe et Islamique، باريس، 1988م.

3- علي ابن حزم: له مجموعة رسائل في أربعة أجزاء منها رسالته في **مراتب العلوم، تح:** إحسان عباس، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت-لبنان، 1983م، 4/61-91.

4- ابن خلدون، **المقدمة**، ص345.

5- طاش كبري زاده، **مفتاح السعادة**، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، 1985م.

6- **ابن حزم**، علي بن أحمد بن سعيد **بن حزم** الأندلسي القرطبي، **الفصل في الملل والنحل، تح:** محمد **إبراهيم، عبد** الرحمن عميرة، **ط2، دار الجيل**، بيروت-لبنان، 1996م، 5/242؛ عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي**، في مواضع عديدة منها على سبيل المثال ص3،7،16.

7- **المرجع نفسه.**

8- **المرجع نفسه**؛ لؤي صافي، **العقيدة والسياسة**، ط1، دار الفكر، دمشق-سورية، 2001م، ص2008.

9- **الرازي، فخر الدين أبو عبد الله** محمد **بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1990م، 1-2/188.

10- **ابن حزم، الفصل في الملل والنحل**، 5 /242.

11- **كما استعملها الباحثون منهم:** عبد المجيد الصغير في **كتابه: الفكر الأصولي وإشكالية السّلطة العلمية في الإسلام**، ص3،7،16، وص481-490 وغيرها في ثنايا الكتاب.

1- الدلالة المعجميّة للمعرفة:

- **المعرفة لغة:** جاء في معجم مقاييس اللغة هي من الفعل **(عرف): العين والراء والفاء أصلان صحيحان،** يدل أحدهما على تتابع الشيء متصلا بعضه ببعض، **والآخر على السكون والطمأنينة... ونقول عرف فلان عرفانا ومعرفة، وهذا أمر معروف،** وهذا يدل على ما قلناه من سكونه إليه، إن من أنكر شيئا توحش منه ونبا عنه.

فالمعرفة في اللغة ضد الإنكار، وتعود إلى معنى السكون **والطُّمأنينة،** وذلك أنّ المعنى إذا ثبت في النفس **سكنت إليه،** بخلاف إذا لم يثبت المعنى في النفس فإنّها تنكره، **فالمعرفة إذًا هي** حالة تقتضي سكون العارف إلى **المعروف** خلافا للإنكار الذي يخلف وحشة بين المنكِر والمنكَر حسب ابن فارس[1]، **فهو جاء بتعريف المعرفة ببيان ضدها وهو الإنكار، أو بيان ما نتج عنها وهو السكون والطمأنينة.**

أما في القاموس المحيط فقد جاء بتعريف المعرفة بمعنى العلم، فقد وردت كلمة العلم في اللغة كما سبق بمعنى الشعور، وبمعنى الأثر والعلامة، وبمعنى السمة، **والفصل بين الأرضين،** ومنصوب في **الطريق يُهتدى به كالعَلَم فيهما**[2].

وهناك من يجعل المعرفة تدل تارة على الحجازاة، **كقولك: لأعرفنّ ما صنعت أي لأجازينك، وتارة أخرى على ما هو عال ومكرم وطيّب، حيث يُقال للقوم إذا تلثّموا: غطوا معارفهم أي وجوههم، وتقول بنو فلان عَرّ المعارف... وتقول: وعّرف الله الجنّة، بتشديد الراء، طيّبها وزيّنها**[3].

فالمعرفة إذن تعني العلم، والشعور، **والسمة، والجازاة، والعلو، والطيبة.**

تشير هذه التعريفات إلى تداخل **مفهوم المعرفة مع العلم، فيُطلق لفظ العلم للدلالة على المعرفة، وعُرّف العلم بالمعرفة والمعرفة بالعلم عند البعض، إلا أنّنا نلاحظ بعض الفروق البسيطة لكنّها واضحة، وقد أدركها بعض علماء اللغة منهم صاحب** "الفروق في اللغة" **حيث قال:** "إنّ المعرفة أخص من العلم، **لأنّها علم يُعيّن الشيء مفصلا عمّا سواه،** والعلم يكون مجملًا **ومُفصّلًا"**[4].

1- ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، 281/4.

2- الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، 1140/1.

3- الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، 331/2.

4- أبو هلال العسكري، **الفروق في اللغة**، تح: جمال عبد الغني مدغمش، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، 2000م، ص117.

أمّا ابن القيم فيضع فروقا بين العلم والمعرفة من حيث اللفظ ومن حيث المعنى[1]:

أ- من حيث اللفظ:

فعل المعرفة يقع على مفعول واحد، كقوله تعالى: ﴿ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنكِرُونَ ﴾ [يوسف: 58]، بينما فعل العلم يقتضي مفعولين كقوله تعالى: ﴿ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ ﴾ [الممتحنة: 10]، وإن وقع على مفعول واحد، كان بمعنى عرف كقوله تعالى: ﴿ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ۖ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ﴾ [الأنفال: 60].

ب- من حيث المعنى:

- **أحدها:** أنّ المعرفة تتعلق بذات الشيء، والعلم يتعلق بأحواله، ولذلك جاء الأمر في القرآن بالعلم دون المعرفة كقوله تعالى: ﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ [محمد: 19]. فالمعرفة: حضور صورة الشيء ومثاله في النفس، والعلم: حضور أحواله، ونسبتها إليه؛ فالمعرفة تشبه التصور والعلم يشبه التصديق.

- **الثاني:** أنّ المعرفة -في الغالب- تكون لما غاب عن القلب بعد إدراكه، فإذا أدركه قيل: عرفه، أو تكون لما وصف له بصفات قامت في نفسه، فإذا رآه وعلم أنّه الموصوف بها قيل: عرفه، كقوله تعالى: ﴿ وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنكِرُونَ ﴾ [يوسف:58]، كما أنّ المعرفة تشبه الذكر للشيء، وهو حضور ما كان غائبا عن الذكر، ولهذا كان ضد المعرفة: الإنكار، وضد العلم: الجهل، قال الله تعالى: ﴿ يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا ﴾ [النحل: 83].

- **الثالث:** المعرفة تفيد تمييز المعروف عن غيره، والعلم يفيد تمييز ما يوصف به عن غيره، وهذا الفرق يرجع إلى تخليص الذات من غيرها، وتخليص صفاتها لا من صفات غيرها، فعندما تقول: علمت زيدا، لم يفد المخاطب شيئا، لأنّه ينتظر على أي حال علمته؟ فإذا قلت: كريما أو شجاعا، حصلت له الفائدة، وإذا قلت: عرفت زيدا، استفاد المخاطب أنّك أثبته وميزته عن غيره ولم يبق منتظرا لشيء آخر.

- **الرابع:** أنّ المعرفة علم بشيء مفصل عما سواه، بخلاف العلم فإنّه قد يتعلق بالشيء مجملا وهو نفسه فرق صاحب الفروق.

1- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز الزرعي، **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، تح: محمد المعتصم بالله البغدادي، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، 1996م، 3/314-315.

2- الدلالة الاصطلاحية للمعرفة:

وضع صاحب كتاب كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم للمعرفة معانٍ[1] كما وضعها للعلم، إلا أنّ هناك بعض الفروق أيضا بينهما، وسنتعرف عليها بعدما نُعرف معاني المعرفة عنده، فالمعرفة connaissance / knowledge لها معانٍ منها:

1- العلم بمعنى الإدراك مطلقا تصورا كان أو تصديقا، لهذا قيل كل معرفة وعلم فإمّا تصور أو تصديق.

2- ومنه التصوّر وقد مرّ تسمية التصديق علمًا.

3- إدراك البسيط سواء كان تصورا للماهية أو تصديقا بأحوالها.

4- إدراك المركبّ سواء كان تصورا أو تصديقا فهذا يخص العلم، وهنا تباين بين العلم والمعرفة، وكلاهما -المعنيان- أخص من العلم، فنقول: عرفت الله دون علمته.

5- إدراك الجزئي سواء كان مفهومًا جُزئيًا أو حُكمًا جُزئيًا، وإدراك الكُلّي مفهومًا كُليًا كان أو حُكمًا كُليًا، وهذا ينطبق على معنى العلم أكثر، والمراد بالحكم التصديق.

وإذا كان الجزئي والتصور أشبه بالبسيط، والكلي والتصديق أشبه بالمركّب، فالأقرب أن يجعل استعمال المعرفة في التصورات والعلم في التصديقات[2].

والمعرفة قد تُقال فيما تُدرك آثاره وإن لم تُدرك ذاته، والعلم لا يُقال إلا فيما تُدرك ذاته[3].

ويُقال أيضا أنّ المعرفة فيما يُتوصل إليه بتفكّر وتدبّر، والعلم ما يُتوصل إليه بذلك أو بغيره[4].

أمّا ما جاء في التّعريفات فقد ذُكر أنّ المعرفة إدراك الشيء على ما هو عليه، والعلم كذلك سوى أنّ المعرفة مسبوقة بجهل خلافا للعلم، ولهذا يُسمى الحق تعالى بالعالم دون العارف[5].

أما في المعجم الفلسفي فالمعرفة من الفعل عرف الشيء أدركه بالحواس أو بغيرها، والمعرفة إدراك الأشياء وتصورها[6].

1- التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، 3/261-263.

2- المرجع نفسه.

3- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، **الكليات**، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، 1993م، ص824.

4- المرجع نفسه.

5- الجرجاني، **التعريفات**، ص261.

6- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، 2/392.

من خلال معاني المعرفة لا نكاد نجزم بفروق جوهريّة بينها وبين العلم، إلاّ أنّ العلم يبدو أشمل من المعرفة.

3- مفهوم العلم والمعرفة في القرآن الكريم:

أ- العلم في القرآن الكريم:

ورد لفظ العلم في القرآن بصيغة الفقه باشتقاقاته مصدرًا واسمًا وأفعالا وصفات في ثمانمائة وستة وخمسين موضعا، ممّا يدل على كون العلم من أسس الخطاب القرآني للبشريّة التي بنى عليها منهجه في تبليغ عقيدة الإسلام وشريعته، والتي اعتمد عليها في فهم الظواهر الكونية، وإدراك ألوهيته وربوبيته سبحانه[1]، وقد اشتمل العلم في القرآن على ثلاثة معان، منها[2]:

1- الرؤية: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ﴾ [محمد: 31].

2- الظهور على الأمر: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ﴾ [النحل: 19].

3- الإذن: ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ﴾ [هود: 14].

مدلول لفظ العلم في القرآن الكريم شامل في الأغلب، لأنّه يخصّ إدراكا لجملة المعارف بالتأمل والنظر في الوجود والخلق، وتدبر لآيات الله في الأرض والسماء، وأكثر استعمالات العلم في مقام المحمود، مثل اليقين كقوله تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ﴾ [الممتحنة: 10]، أو الدعاء للاستزادة منه ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: 114].

وقد جاء الأمر في القرآن الكريم بالعلم الذي ينصرف إلى أحوال الشيء لا ذاته، أي لا المعرفة، حيث يقول تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد: 19] ولم يقل فاعرف.

كما جاء الأمر بالعلم إحدى وثلاثين مرّة، وجاء من الرباعي، الماضي والمضارع والأمر إحدى وأربعين مرّة: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ﴾ [المائدة: 04]، وجاء اسم الفاعل عالم موصوفًا به الله تعالى كقوله عز وجل: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [المؤمنون: 92].

1- الكتاني، موسوعة المصطلح في التراث العربي، 1695/2.

2- عبد الكريم بليل، مختصر المفاهيم المفتاحية لنظرية المعرفة في القرآن الكريم، ط1، مطبوعات المعهد العالي للفكر الإسلامي، مركز معرفة الإنسان للدراسات والأبحاث والتوزيع، عمّان-الأردن، 2016م، ص67.

ب– المعرفة في القرآن الكريم:

أمّا ورود لفظ المعرفة في القرآن على نحو محدود مقارنة بلفظ العلم ومشتقاته، فقد جاء على هيئة الفعل بصيغه المتعددة في أربعة **وعشرين موضعا ترجع كلها** إلى الأصل الأول مع فروق في المعاني الاستعمالية **ومنها:**

- **المعرفة الحسّية:** كقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡ ﴾ [البقرة:146]، [الأنعام: 20]، وضده **الإنكار:** كقوله تعالى: ﴿ فَعَرَفَهُمۡ وَهُمۡ لَهُۥ مُنكِرُونَ ﴾ [يوسف: 58].

- **والتعريف والتعارف والتطييب والتزيين:** كقوله تعالى: ﴿ لِتَعَارَفُوٓاْ ﴾ [الحجرات: 13]، ﴿ يَتَعَارَفُونَ بَيۡنَهُمۡ ﴾ [يونس: 45]، ﴿ عَرَّفَهَا لَهُمۡ ﴾ [محمد: 6]، **ومنها عرفات الموضع المخصوص،** وقيل سُمي بذلك **لوقوع المعرفة فيها بين آدم وحواء،** وقيل لتعرف العباد إلى الله تعالى بالعبادات والأدعية.

- الاعتراف: **إقرار باللسان،** كقوله تعالى: ﴿ وَءَاخَرُونَ ٱعۡتَرَفُواْ بِذُنُوبِهِمۡ ﴾ [التوبة: 102].

- **والعرف والمعروف: وهو من الإحسان أو اسم لكل فعل يعرف بالعقل أو الشرع حُسنه، كقوله** تعالى: ﴿ يَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ ﴾[التوبة: 71]، ﴿ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ ﴾[الأعراف: 199].

- **الأعراف: وهو سور بين الجنة والنار** ﴿ وَعَلَى ٱلۡأَعۡرَافِ رِجَالٞ ﴾ [الأعراف: 46].

- **المجازاة، وبه فُسّر** قوله تعالى: ﴿ عَرَّفَ بَعۡضَهُۥ وَأَعۡرَضَ عَنۢ بَعۡضٖ ﴾ [التحريم: 3].

واستُعملت المعرفة في القرآن في الأمر الظاهري كقوله تعالى: ﴿ وَلَتَعۡرِفَنَّهُمۡ فِي لَحۡنِ ٱلۡقَوۡلِۚ ﴾ [محمد:30] لا الباطني كما رأينا، **عكس العلم** كقوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ أَعۡمَٰلَكُمۡ ﴾ [محمد: 30]، ولم يقل سبحانه يعرف أعمالكم.

وتبدو المعرفة في القرآن كأنّها عملية فطريّة يمارسها جميع النّاس للتمييز بين المثيرات **الخارجية** التي تباشر **الحواس،** لذلك فإنّ الآيات التي ذكرت عملية المعرفة ذكرت بعدها رد الفعل الذي تلاها[1]، كقوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦۚ ﴾[البقرة: 89]، ﴿ تَرَىٰٓ أَعۡيُنَهُمۡ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمۡعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ

1- عبد العزيز بو شعير، **النظام المعرفي في الفكرين الإسلامي والغربي**، ط1، منتدى المعارف، بيروت-لبنان، 2014م، ص103.

ٱلۡحَقِّ ﴾[المائدة: 83]، وهنا لفتة لطيفة أخرى في هذه الآية، حيث استعمل القرآن في كلامه عن مؤمني أهل الكتاب لفظ المعرفة، وكأنّ هؤلاء لم ترتق معرفتهم لتصل إلى العلم، فلم يستعمل لفظ العلم بل استعمل لفظ المعرفة في كل مرة تناول أهل الكتاب، حيث يقول عز وجل: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡ ﴾ [البقرة: 146] وكأنّ هذه الطائفة ترجح المعرفة على العلم، وكثير منهم يكرهون العلم الحقيقي[1].

جـ- العلم والمعرفة عند علماء الإسلام:

لقد فرّق القدماء بين المعرفة والعلم، فقالوا: "إنّ المعرفة إدراك الجزئي، والعلم إدراك الكلي، وإنّ المعرفة تُستعمل في التصورات والعلم في التصديقات، والمعرفة إدراك الشيء بتفكر وتدبر، ولذلك يُقال عرفت الله دون علمته، كما يُقال الله يعلم كذا ولا يُقال الله يعرف، لأنّ من شروط العلم أن يكون محيطا بأحوال المعلوم إحاطة تامة... كما أنّ المعرفة تُستعمل في العلم القاصر المتوصل به بتفكر وتدبر[2]، ومنه فكل علم معرفة وليس كل معرفة علما[3].

وظلّ الاختلاف قائما بين العلماء قديما وحديثا حول أيهما أعمّ من الآخر، فيرى بعضهم؛ ومنهم الفخر الرازي أنّ المعرفة أعم من العلم، لأنّ المعرفة تمثل التصور والعلم يمثل التصديق، ولكون الشيء ما لم يُعرف وجوده فلا يمكن أن تُطلب ماهيته، أي أنّ كل عارف عالم، والعكس غير صحيح، ويردف الرازي قائلا: "فإنّ الرجل لا يُسمّى بالعارف إلا إذا توغل في ميادين العلم وترقى من مطالعها إلى مقاطّعها، ومن مباديها إلى غاياتها بحسب الطاقة البشرية"[4]. ونجد هذا ينطبق تماما على المعرفة عند المتصوفة، فابن قيم الجوزية يذكر "أنّ المعرفة عند أهل الشأن هي العلم الذي يقوم العالم بموجبه ومقتضاه، فلا يطلقون المعرفة على مدلول العلم وحده، بل لا يصفون بالمعرفة إلا من كان عالما بالله وبالطريق الموصل إلى الله، وبآفاتها وقواطعها، وله حال مع الله تشهد له بالمعرفة، فالعارف عندهم من عرف الله سبحانه

1- ابن إسماعيل القاضي علي، الفروق الشرعية واللغوية عند ابن القيم، ط1، دار ابن القيم، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، مصر، 2003م، ص69.

2- الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، 431/2.

3- ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، 393/3؛ عبد العزيز بو شعير، النظام المعرفي في الفكرين الإسلامي والغربي، ص101.

4- سميح دغيم، موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، 2001م، ص736؛ عبد العزيز بوشعير، النظام المعرفي، ص101.

وصفاته وأفعاله ثم صدق الله في معاملته، ثمّ أخلص له في قصوره ونياته، وتخلّى عن الأخلاق السيئة وتطهّر منها، وسار على طاعة الله، وصبر على بلائه، وتجرّد في دعوته"[1].

أمّا بعضهم فُيعلّلون لكون العلم أخص من المعرفة لأنّ المعرفة قسمان: **معرفة عامية ومعرفة علمية، والمعرفة العلمية أعلى درجات العلم، وهي المعرفة الكاملة، وهو ذاته مفهوم العلم عند أرسطو،** بمعنى إدراك **الكلي** بخلاف المعرفة العامية التي تتقيد **بالنتائج، وهي معرفة جزئية**[2].

ولا يرى أبو حامد الغزالي في كتابه المستصفى تعريف العلم بالمعرفة وافيا، **بل إنه** يرى أنّه حدٌّ لفظيٌّ، **وهو أضعف أنواع الحدود،** وهو بمعنى المرادف للفظ[3]، **كما أنه يرى أنّ الإدراكات** محصورة في العلم والمعرفة أو **التصور والتصديق، وكل علم تطرف إليه تصديق فمن ضرورته أن يتقدم عليه معرفتان أي تصوران،** فإن من لا **يعرف المفرد يقصد الجزئي كيف يعرف الكلي، فالتصور يسبق التصديق، ومعرفة الجزئي يسبق الكلي، كما أنّ المطلوب من المعرفة لا يُتحصّل عليه إلا بالحد، والمطلوب من العلم لا يُتوصّل** إليه إلا بالبرهان، **بعكس ما لا يُطلب بالبحث، وهو الذي يرتسم** معناه في النفس من غير بحث كلفظ الوجود والشيء[4].

وكأنّ الغزالي **جعل** المعرفة المطلوبة هي التي تتطلب حدا، **أما العلم المطلوب فهو الذي يُتوصّل إليه** بالبرهان، وبالتالي فإن **كل علم معرفة لأنه يتطلب حدا** قبل البرهان، **وليس كل معرفة علما؛ فلا يمكننا أن نصل** إلى التصديق قبل التصور.

أمّا من يرى التوحيد بينهما، أي لا فرق بين المعرفة والعلم، حيث يقول ابن حزم: "العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد، وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقنه به وارتفاع الشكوك عنه، ويكون ذلك إمّا بشهادة الحواس وأوّل العقل، وأمّا البرهان راجع من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس، أو أوّل العقل، وأمّا باتفاق وقع له في مصادفة اعتقاد الحق، خاصة بتصديق ما افترض الله عزّ وجل أتباعه، خاصة دون استدلال..."[5].

1- ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، 352/3.
2- الكتاني، موسوعة المصطلح في التراث العربي، ص1697.
3- الغزالي، المستصفى، 24/1.
4- المرجع نفسه، 11/1-12.
5- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 242/5.

من خلال آراء علماء الأمة في الفروق التي وضعوها بين العلم والمعرفة نجدها فروقا لا ترتقي لتصبح فروقا ذات منهجية واضحة وعلمية، بل بقي الخصوص والعموم يكتنف هذين المصطلحين، وبروز الفروق اللغوية أكثر من الفروق الأخرى، والقرآن الكريم استعمل لفظ العلم أكثر من المعرفة، ولم يتعدّ استعماله للمعرفة إلاّ بمعناها اللغوي تقريبا ضمن دائرة الإدراك الحسي، إلى جانب أنّ كثيرا من علماء الأمة لم يتفقوا حول هذين المصطلحين أيّهما أعمّ وأيّهما أخص، بل منهم من جعلهما واحدا كابن حزم، كما نرى أنّ هناك تطابقا أيضا بينهما في الحقل المعرفي الغربي المعاصر، حيث يُطلق العلم على فعل المعرفة، إذ العلم يمكن أن يرسم لنا المعرفة النظريّة كالرياضيات مثلا. كما نجد أنّ العلم عندهم يُطلق عمومًا على مجموع العلوم أو المعارف التطبيقية والتقنية وفق تصنيف أوغست كونت للعلوم[1].

وعليه يمكن أن نستعمل المعرفة مكان العلم والعكس خاصة في استخدامنا للسُّلطة المعرفية بدل السُّلطة العلمية في ثنايا هذه الدراسة.

السّلطة العلمية أو السّلطة المعرفيّة كمصطلح مُركّب بهذا الشكل لم يظهر في منظومتنا المعرفية الإسلامية في العصر الوسيط -زمن الدراسة- رغم وجوده فعليا كمُسمّى.

فالسُّلطة مع اشتقاقاتها في اللغة كما مرّ معنا في الدلالة المعجمية هي القدرة ووسيلة إلزام لإحقاق الحق، سواء كان الحق ماديا أو اعتقاديا أو فكريا، فسلطة الفكر بالحُجّة، بخلاف السلطة السياسية التي لا بُدّ لها من حُجّة وقدرة مادية، وهذه الأخيرة هي الطاغية ولا تلزم نفسها في أغلب الأحيان بالحُجّة لفرض سلطتها سوى حُجّية شرعيتها المزعومة.

ولا شكّ أنّ من أعظم الحُجج حُجّة العلم، أو بعبارة أخرى سُلطة العلم، لأنّ العلم في حقلنا الإسلامي من أجلّ الوسائل لإثبات الحق وتثبيته، فسلطته مستمدة من سلطة النص قرآنا كان أو سُنّة صحيحة، ومنهما اكتسبت تلك الحُجية والقدرة على الإلزام لإحقاق الحق، وتبقى هذه السّلطة وإن وصمت بأنّها سلطة أدبية أو السلطان الداخلي، فهي من أعظم السُّلط لكونها تعتمد على القوة العقلية –الحُجّة العلمية- مع السلطة الروحية المتجذرة في نفسية المسلم، لأنّ الأصل في تكوينه كما هو معروف عدم تعارض الجانب الروحي مع الحُجّة العلمية الشرعية، فالعلم الذي نقصده في هذه الدراسة هو العلم الشرعي الذي لا

1- بوشعير، النّظام المعرفي، ص103.

بُدّ للحاكم المسلم أن يعمل به، بل الأصل في خليفة المسلمين أن يكون عالما مجتهدا[1]، فإن لم يكن كذلك **فلا بُدّ له من استشارة أهل العلم، بل اتخاذهم من خاصته**[2] حتى يكون وجوده في السُّلطة **شرعيا وممارساته مشروعة.**

وأصحاب السُّلطة العلمية الذين تقصدهم الدراسة **هم العلماء العاملين أصحاب الوظيفة الوجودية خدمة لأمتهم، والذين وظّفوا علمهم لذلك،** واعتبروا **أنفسهم رقباء على المجتمع والسّلطة، لا العلماء الذين استظلوا بسلطة الحاكم ككُتّاب الدّواوين** في القرون السّابقة[3] وأمثالهم **ممّن استمرأ العمل مع السّلطة السياسية مطلقا كخدم، فهؤلاء مقامهم مقام استتباع للسلطة كما وصفهم أحد الباحثين**[4]**، ولا العلماء المحايدين الذين فضّلوا الصمت والبُعد عن هيمنة الحاكم** ومجالسه **إمّا خوفا على أنفسهم من الفتنة، أو استنكارا صامتا دون أن يقوموا بأي** تحرّكات جادّة في سبيل تبصيره.

الفرع الخامس: الدلالة المعجمية والاصطلاحية للسّياسة:

وردت كلمة "السّياسيّة" في هذه الدراسة مركبة مع السُّلطة، **وهي لفظ يُنسب عادة** إلى مصطلح السلطة، **لأن أعمال السلطة عادة ما توصف بطابع السياسة، كما أنّها تفيد مؤسسة السلطة العليا** في الدولة دون غيرها، فهي تميزها عن غيرها من السلطات المختلفة في المجتمع؛ **كالسلطة الأبوية والدينية والعلمية والإعلامية والقضائية** والتشريعية وغيرها[5]... أمّا مفردة فأتناولها معجميا واصطلاحيا من مصدرها وهو **السّياسة.**

السياسة نشاط إنساني محوره الإنسان، **وعلاقة الحاكم بالمحكوم هي الصفة البارزة والمميزة للنشاط** السياسي عن غيره من النشاطات **الإنسانية،** وحيث لا تكون هذه العلاقة لا تكون سياسة **ولا تكون دولة،**

1- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، المكتبة العصرية، بيروت-لبنان، 2010م، ص14؛ الجويني، **غياث الأمم في إلتياث الظلم**، تح: عبد العظيم ديب، ط2، مكتبة إمام الحرمين، 1401هـ، ص84.

2- الماوردي، **الأحكام السلطانيّة**، ص33.

3- علي أومليل، **السّلطة الثقافية والسلطة السّياسيّة**، ط3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، 2011م، ص54.

4- محمد الشيخ، **حدود مفهوم المثقف في التراث – قراءة في كتاب السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ندوة فكرية:** الفلسفة والحداثة في **المشروع الفكري** لعلي أومليل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، نمسيك، جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء-**المغرب**، ط2، **مركز دراسات الوحدة** العربية، بيروت-لبنان، 2014م، ص65-79.

5- الطاهر زواقري، **عزل السلطة السياسية (دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والفقه الدستوري)**، رسالة دكتوراه في الشريعة والقانون، جامعة الحاج لخضر-باتنة، 1428-1429هـ/2007-2008م، ص8.

وهذا يناقض تماما نظرتنا للسياسة التي اعتبرناها **نشاطا سُلطويا** محوره الحاكم، كما يوحي منشأ كلمة سياسة في اللغتين العربية والفرنسية بأنّها شأن من الشؤون التي تعني جميع الناس[1].

أولا: الدلالة المعجمية للسّياسة:

السّياسة: مصدر سَاسَ يَسُوسُ، فهو سَائِسٌ، وهي فعل السّائِس، وهو في الأصل من يقوم على تربية الخيل **ويُروضها**، ثمّ صارت تدل بالمجازية على التدبير والإصلاح والتربية وغيرها[2]. ولها معان **عدة لكنها متقاربة** المعنى، ومن أهمها[3]:

أ- تدبير الشيء والقيام بما يصلحه، والسياسة فعل السائس، يُقال: هو يَسُوسُ الدّوّاب إذا قام عليها وراضها، والوالي يَسُوسُ رعيته[4].

وسَوَسَهُ القوم: جعلوه يَسُوسُهم. **ويُقال: سُوِّسَ** فلانٌ **أُمِّرَ** بني فلان **أي كُلّف** سياستهم.

وجاء في **الحديث**: «**كان بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وأنّه لا نبي بعدي**»[5].

ومعنى تسوسهم الأنبياء **أي يتولون أمورهم كما تفعل الأمراء والولاة بالرعية**[6].

ب- رئاسة القوم وسيادتهم: السوس الرياسة، يُقال **سَاسُوهم سَوْسًا إذا رأسوهم، وقيل سَوَّسُوه وأَسَاسُوه، ورجل سَاسَ من قوم ساسه وسواس، وساس الرّعيّة يَسُوسُها (سياسة)، ومنها قول الشاعر:**

سادَة قَادَةٌ لِكُلِّ جَمِيعٍ *** ساسَة لِلرِّجَالِ يومَ القِتَالِ[7]

جـ- ملك الأمر: وهي من المعاني القريبة للمعنى الأول والثاني[1].

1- حسن صعب، **علم السياسة**، ط9، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، 1997م، ص18-19.

2- الكتاني، **موسوعة المصطلح في التراث العربي**، 1311/2.

3- صلاح الدين محمد قاسم النعيمي، **أثر المصلحة في السّياسة الشرعيّة**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ص120-121.

4- ابن منظور، **لسان العرب**، 107/6-108، (مادة سوس)؛ الفيومي، **المصباح المنير**، 295/1؛ **المعجم الوسيط**، 462/1.

5- أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقم: 3455، كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذُكر عن بني إسرائيل؛ ينظر: البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، **الجامع المسند الصحيح، المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه**، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1، دار طوق النجاة، 1422هـ، 169/4؛ وأخرجه مسلم في الصحيح، حديث رقم: 1842، كتاب الإمارة، باب الأمر بالوفاء ببيعة الخلفاء، الأول فالأول؛ ينظر: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري، **المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ**، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، 1471/3.

6- العسقلاني، أحمد بن علي أبو الفضل، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تع: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة، بيروت-لبنان، 1379هـ، 10/13.

7- كما ذكر ابن منظور، **لسان العرب** 108/6؛ **مختار الصحاح**، (مادة سوس)، ص397.

ثانيّا: الدلالة الاصطلاحية للسّياسة Politic, Politique:

لا يبتعد المعنى الاصطلاحي لكلمة سياسة عند العرب والمسلمين في الأصل كثيرا عن معناها اللغوي الذي يعني الرئاسة والتدبير وفن إدارة الحكم، إلا أنّها عرفت بعض التطور والتفرع فيما بعد، حيث ظهر مصطلح السياسة مركبا، مثل: السياسة الإلهية، السياسة النبوية، السياسة الشرعيّة، السياسة المدنية، السياسة الخاصة والعامة[2].

أمّا كلمة "سياسة" في اللغات الأجنبية التي يعود أصلها إلى العهد والكلمات اليونانية التي ارتبطت بالحكم أو اجتماع المواطنين الذين تتألف منهم المدينة، فهي مقتبسة من كلمة polie وتعني الدولة أو المدينة أو الناحية، كما تعني politicata الأشياء السياسية والمدنية والدستورية، والنظام السياسي والجمهورية، وغيرها[3].

والسّياسة علم فن الحكم، أو فن حكم الحاضرة (الدولة)[4]، أو هي العلم الذي يهتم بشكل وتنظيم إدارة دولة ما فضلا عن اهتمامه بترتيب علاقات الدولة بدول أخرى، ومن ثمّ فهناك سياسة خاصة بكل دولة من الدول تقريبا، كما ترتبط كلمة "سياسة" بتجمع الأفراد وانتظامهم في جماعة تتبادل المصالح والمنافع، وتحاول تحسين أوضاعها وأحوال معيشتها وتطوير حياتها ووسائل رفاهيتها، فضلا عن تحقيق أسباب الأمن والحماية لأفرادها[5].

ووردت في موسوعة السّياسة عدة تعريفات للسّياسة منها: السّياسة هي فن ممارسة القيادة والحكم وعلم السلطة أو الدولة، وأوجه العلاقة بين الحاكم والمحكوم، أو هي بشكل أدق وأشمل: النشاط الاجتماعي الفريد من نوعه الذي ينظّم الحياة العامّة ويضمن الأمن ويقيم التوازن والوفاق بين الأفراد والجماعات المتنافسة والمتصارعة من خلال القوة الشرعية[6]، أي من خلال سلطة شرعية لها الحق في تنظيم ذلك كله.

1- الفارابي، **الصحاح تاج اللغة**، 938/3؛ الزبيدي، **تاج العروس**، (مادة سوس)، 158/16.

2- حسن صعب، **علم السياسة**، ص19.

3- المرجع نفسه، ص18.

4- أحمد سعيفان، **قاموس المصطلحات السّياسية والدستورية والدولية**، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت-لبنان، 2004م، ص214.

5- إسماعيل علي سعد، **دراسات في العلوم السياسية**، ص127.

6- الكيالي وآخرون، **موسوعة السّياسة**، ص362.

ثالثا: دلالة مصطلح "سياسة" عند المسلمين:

لم يستعمل القرآن الكريم لفظ **"سياسة" أو** حتى اشتقاقاتها، بينما في السُّنّة ذُكر الحديث في الدلالة المعجمية للسياسة.

أما عند علمائنا فقد جعل حجّة الإسلام الغزالي (505هـ/1112م) السّياسة استصلاح الخلق وإرشادهم إلى الطريق المستقيم المنجي في الدنيا والآخرة من أصول الصناعات، بل من أشرفها لما تستدعيه من الكمال مالا يستدعيه سائر الصناعات بالتأليف والاستصلاح، ولكونها أيضا تستخدم سائر الصناع، وأنّ السياسة أربع مراتب:

1- سياسة الأنبياء عليهم السلام، وحكمهم على الخاصّة والعامّة ظاهرا وباطنا.

2- سياسة الخلفاء والملوك والسّلاطين وسلطتهم على الخاصة والعامة جميعا، ولكن على ظاهرهم دون باطنهم (سلطة مادية شرعيّة).

3- سياسة العلماء (علماء الشريعة) وسلطتهم على باطن الخاصة فقط، ولا يرتفع فهم العامة على الاستفادة منهم، ولا يملكون قوة إلزام في تصرفاتهم (أي سلطة أدبية).

4- سياسة الوعاظ وسلطتهم على باطن العامة فقط[1].

أما ابن عقيل الحنبلي (ت513هـ/1119م) فقد عرّف السياسة -حسب ما نقله عنه ابن القيم من كتابه الفنون- أنها ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي[2].

أمّا ابن القيم (ت751هـ/1349م) الذي جعلها نوعان: سياسة ظالمة فالشريعة تحرّمها، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر، فهي من الشريعة، علمها من علمها وجهلها من جهلها[3].

ومن المعاصرين نجد أن الشيخ يوسف القرضاوي لم يضع تعريفا للسّياسة، وإنّما نقل لنا بعض تعاريف علماء الإسلام القدامى للسّياسة منها أنّها "ما يراه الإمام أو يصدره من الأحكام والقرارات، زجرا عن فساد واقع، أو وقاية من فساد متوقع، أو علاجا لوضع خاص"[1].

1- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، دار المعرفة، بيروت-لبنان، [د.ت]، 13/1.

2- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز الزرعي، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تح: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، [د.ت]، ص13.

3- المرجع نفسه، ص5.

ووضّح الشيخ أنّ فقه السياسة الشرعية يشمل علاقة الفرد بالدولة، أو علاقة الحاكم بالمحكوم، أو الراعي بالرعية، أو السلطة بالشعب، وهو ما ينظّمه في عصرنا الفقه الدستوري والمالي والإداري والدولي، وهذا الذي نعنيه باسم: الفقه الدستوري أو السياسة الشرعية[2].

أمّا الدكتور محمود الخالدي فيرى أنّ السياسة تابعة للفقه، ولم يكن الفقه تابعا للسياسة في عهد الخلفاء الراشدين، وكانت الأمة شورية دستورية، فإذا نزلت فيهم نازلة اجتمعوا للشورى فلم تصدر الأحكام والفتاوى إلا عن تبصر وحكمة، ولذلك لا يدوم بينهم الخلاف في حكم من الأحكام[3].

وخلاصة القول أنّ السياسة حسب الدلالتين المعجمية والاصطلاحية هي فن إدارة السلطة في الدولة، وحسن التدبير ومراعاة المصلحة العامة، وهي نشاط اجتماعي قبل أن تكون علاقة بين حاكم ومحكوم، أو تسليط قوة أو إحكام قبضة على المحكومين كما يعكس الواقع التاريخي ذلك.

رابعا: الدّلالة المفاهيمية للسّلطة السياسية: Pouvoir politique, Political power

من خلال مفهوم السلطة ومفهوم السياسة نصل إلى تحديد مفهوم السّلطة السّياسية، وأعتقد أننا لا نألو جهدا في تحديده، خاصة أنّ المصطلح تناولته كتب وموسوعات السّياسة مركّبا.

يُستخدم مصطلح السلطة السياسية التي هي أحد أركان الدولة إلى جانب الإقليم والشعب[4] للدلالة على الجهة الممثلة لإرادة موحّدة في الدولة تصدر عنها القرارات العليا بموجب السياسة الأساسية للدولة[5].

ففي الأنظمة الثيوقراطية تتركز السّلطة السياسية في الجهة الدينية العليا، وتستند فيها الشرعية السلطوية إلى الحق الإلهي، ولا تكون خاضعة لمحاكمة أو محاسبة إلا للجهة التي تحددها العقيدة الدينية[6].

أمّا في الأنظمة الملكية المطلقة والديكتاتورية الفردية، فتكون السّلطة السياسية ممثلة برأس الدولة الملك أو الدكتاتور، ومن هنا كان قول لويس الرابع عشر "الدولة هي أنا"[7].

1- يوسف القرضاوي، السّياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، ط1، مؤسسة الرسالة ناشرون، لبنان، 2000م، ص31.
2- المرجع نفسه، ص15.
3- محمود الخالدي، الديمقراطية الغربية في ضوء الشريعة الإسلامية، ط1، شركة الشهاب، الجزائر، مكتبة الرسالة، الأردن، 1988م، ص19.
4- محمود عاطف البنا، النظم السياسية، ط2، دار الفكر العربي، دمشق-سوريا، 1985م، ص46.
5- الكيالي وآخرون، موسوعة السّياسة، 3/215-216.
6- المرجع نفسه، 3/216.
7- الكيالي وآخرون، موسوعة السّياسة، 3/216.

أما في العصور الحديثة فتسعى الدولة إلى تعزيز سلطتها عن طريق الجماهير وإشراكها في عملية القرار السياسي، أو عن طريق المؤسسات التابعة للدولة، أي سلطات انبثقت عنها وهي سلطة ظهرت خصوصا في الأنظمة الديمقراطية الغربية، إنّها سلطة سياسية، وسلطة مدنية، وسلطة زمنية، وسلطة سياسية[1].

أمّا مفهوم السّلطة السّياسية في نظامنا الإسلامي وعند فقهاء السياسة الشرعية فقد تعددت هي الأخرى المفاهيم والمصطلحات الدالة عليها بسبب بروز عدة مصطلحات، كل واحد ظهر في فترة تاريخية، وانتشر بحكم الظروف السّياسية والاجتماعية، رغم أنّ معناها الدال عليها واحد.

ولعلّ أول مصطلح برز دال على منصب السلطة السياسية في نظام الحكم الإسلامي هو مصطلح الخلافة، فهي المؤسسة الشرعية والسلطة العليا التي حكمت المسلمين بعد وفاة النبي ﷺ والتي يعرفها الماوردي: **"موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"**[2].

أما ابن خلدون فيعرفها بأنّها: **"حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا كلها ترجع عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عند صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"**[3].

ومصطلح الخلافة يُطلق خاصة على مرحلة الخلافة الراشدة النموذج الأمثل في تطبيقها، حيث جسد فكرة تولي السلطة السياسية بالبيعة والشورى، وصاحبها يُسمى "خليفة"، وأول من سُمي بذلك سيدنا أبو بكر ﷺ، ثمّ سُمي سيدنا عمر ﷺ والخليفتان الراشدان من بعده بأمير المؤمنين، ولكن ضمن مؤسسة الخلافة الراشدة.

والمصطلحات التي ظهرت مرادفة لمنصب السلطة السياسية كلها تؤدي إلى معنى واحد، حيث يقول محمد رشيد رضا: "الخلافة، والإمامة العظمى، وإمارة المؤمنين: ثلاث كلمات معناها واحد وهو رئاسة الحكومة الإسلامية الجامعة لمصالح الدين والدنيا"[4].

1- المرجع نفسه.

2- الماوردي، **الأحكام السّلطانيّة**، ص13.

3- ابن خلون، **المقدمة**، ص150-151.

4- محمد رشيد رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى**، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة-مصر، 1988م، ص17.

والمقصود بالحكومة الإسلامية هو منصب رئاسة الدولة، وليست الحكومة بالمعنى المعاصر؛ إذ أنّ التطور الذي عرفه القانون الدستوري في العصر الحديث أصبح يطلق لفظ "الحكومة" على الجهاز التنفيذي الذي يتولى تنفيذ سياسة رئيس الدولة، ويتكون من رئيس الوزراء والوزراء في الأنظمة النيابية[1].

إلى جانب هذه المصطلحات هناك مصطلحات عرفها نظامنا الإسلامي كالولاية والملك والسلطان، ولكل منها ظرفها التاريخي والسياسي والاجتماعي، ونعني بالولاية ولاية إقليم معين، وظهر هذا منذ عصر مبكر، فله سلطة سياسية في إقليمه. كما يجب أن ننبه أنّ مصطلح الإمامة الذي ذكرناه سابقا والذي ذكره محمد رشيد رضا باسم "الإمامة العظمى" يختلف معناه عند الشيعة، حيث يذكر صاحب معلمة الفقه الإسلامي: "الإمامة يختلف مفهومها عند الباطنية وعند أهل السنة، ويُقصد بها عند الأولين رسالة الإمام الباطني المنتظر، وعند السنيين الخلافة وهي الإمامة العظمى[2]".

وعند الشيعة يرتبط مصطلح الإمامة في اعتقادهم بأصول الدين، فهي من أصول عقائدهم، في حين نجد أنّها عند أهل السنة من الفروع الفقهية، ممّا يؤدي إلى اعتبار مسائل الإمامة قطعية ثابتة غير قابلة للاجتهاد وأنّ الإمام عندهم حسب الكليني "**معصوم مُؤيد، مُوفق مُسدد، قد أمن من الخطأ والزلل والعثار، يخصه الله بذلك ليكون حجته على عباده وشاهده على خلقه...**"[3].

ويقول الشيخ الطوسي المعروف بشيخ الطائفة: "إنّ وجود الإمام ضروري، لأنّ الشريعة مؤبدة، وأنّ المصلحة بها ثابتة إلى قيام الساعة لجميع المكلفين، وعلى هذا لا بُدّ لها من حافظ، وليس يخلو من أن يكون من جميع الأمة أو بعضها"[4].

أمّا العسكري فيقول: "**إنّ الإمام في الاصطلاح الإسلامي هو: الأول: الكتاب المنزّل من قبل الله على رسله لهداية النّاس، والثاني: على الإنسان المعين من قبل الله لهداية النّاس، شرطه أن يكون معصوما من الذنوب**"[5].

1- الطاهر زواقري، عزل السّلطة السّياسية، ص25.

2- عبد العزيز بنعبد الله، معلمة الفقه المالكي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، 1403هـ-1983م، ص116.

3- الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب، الكافي، [د.د]، [د.ت]، 300/1؛ مولي محمد صالح المازندراني، شرح أصول الكافي، [د.د]، [د.ت]، 350/8

4- الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي، الشافي في الإمامة، تح: السيد عبد الزهراء الحسيني الخطيب، مركز الأبحاث العقائدية، [د.ت]، 15/12.

5- العسكري مرتضى، معالم المدرستين، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، 169/1.

فالشيعة يربطون الإمامة بشخص الإمام حتى وإن كان غائبا، إذ أنّ كل السلطات التي تحكمهم بعد الإمام الغائب[1] ما هي إلاّ مثلة لإرادة الإمام وقائمة لتجسيد أمره، وهذا ما أكّده باقر الصدر حين قال: **"الإمامة هي النيابة العامة للمجتهد المطلق العادل الكفء عن الإمام وفقا لقول إمام العصر عليه السلام: وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنّهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله"**[2].

أما أهل السّنّة فيفصلون بين شخص الإمام (الخليفة) وبين فكرة أو مؤسسة الإمامة (الخلافة)، فالدّولة ليست هي الخليفة، وسيادتها لا تخضع له وحده، فهي ليست حكما ثيوقراطيا[3] ولا أوتوقراطيا[4] ولا نوموقراطيا[5]، فالسيادة في الإسلام ليست لشخص الحاكم وحده أو للأمة وحدها أو للقانون، فالسيادة مزدوجة بين الأمة والشريعة الإسلامية[6]. ربّما بسبب بعض التّجارب السياسية الإسلاميّة العرجاء عبر تاريخنا يبدو في معظمها أوتوقراطيّا خاضعا لسلطة شخص واحد وهو الحاكم أو السّلطان المتغلّب، رغم وجود مؤسسات تشريعيّة وقضائية وتنفيذيّة تتوزّع بينها السّلطات.

والسلطة السياسية في الإسلام هي الهيئة العليا في الدولة، سواء كانت خلافة أو إمامة أو ملكة أو سلطنة أو رئاسة، لأنّ مسألة السلطة السياسية في الإسلام ليست مسألة قطعية، ولا يمكن حصر السلطة في شخص واحد أو مؤسسة بعينها، وقد ذكر ذلك الإمام الجويني بقوله: **"ومعظم مسائل الإمامة عريّة عن مسالك القطع، خليّة عن مدارك اليقين**[7]**"**.

فالأهم أنّ سلطة الحاكم تستمد شرعيتها من توكيل الأمة وتفويضها انطلاقا من أحكام الشريعة الإسلامية التي يقوم على تفسيرها وتذليلها للتطبيق ممثلوها -علماء الشريعة- المجتهدين في الحكم والسياسة مراعين في ذلك المقاصد العليا لهذه الأحكام.

1- ويقصدون بالإمام الغائب إمامهم الثاني عشر المعروف عندهم بالمهدي المنتظر، وهو محمد بن الحسن العسكري الذي يعتقد فيه الشيعة أنّه غاب سنة 260هـ، وأنّه سيظهر في يوم ما ليملأ الأرض عدلا كما مُلئت جورا؛ ينظر: حسن عباس حسن، الفكر السياسي الشيعي–الأصول والمبادئ–، الدار العالمية للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ص118.

2- باقر الصدر، لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، (نسخة المكتبة الشاملة لكتب الشيعة)، ص11-12.

3- ثيوقراطية: يُقصد بها حكومة الإله أو الآلهة، الذين يكونون ممثلين برجال الدين "كهنوت" أو زعماء روحيين مقدسين، ومن أمثلتها حكومة البابوات في العصور الوسطى؛ ينظر: محمد ضياء الربس، النظريات السياسية الإسلامية، ط7، دار التراث، القاهرة، [د.ت]، ص374.

4- أوتوقراطية: الحكم المطلق، تكون فيه السلطة مركزة في يد فرد واحد يمتلك وحده كل السلطة. ينظر: المرجع نفسه، ص376

5- نوموقراطية: حكم القانون، أي حكومة قانون يعتمد على القوانين الحامية ولا يجوز فيه الإضافة والتجديد، ينظر: المرجع نفسه، ص377.

6- المرجع نفسه، ص374-377.

7- الجويني، غياث الأمم، ص75.

من خلال ما وقفت عليه في هذا المبحث المفاهيمي، نجد أن المعنى الاصطلاحي أو التّداولي مرتبطان بالجذر اللغوي العربي، وهذا يدلّ على أصالة هذه المصطلحات، فهي ليست دخيلة على الحقل المعرفي العربي الإسلامي؛ حتى وإن عرفت بأسماء مختلفة في الحقول المعرفيّة الأخرى أو الحضارات القديمة، فالجدل على سبيل المثال لا يمكننا ربطه بالفلسفة اليونانيّة كما استقرّ في أذهان البعض منّا، لأنّ وجوده في القرآن الكريم والسّنة واستعمالهما له يبين أصالته الإسلاميّة، وطريقة استعماله هي من تحدّد قيمته. ولا يمكن أن يكون الجدل كلاميّا فقط، فقد يكون ممارسة فعليّة للجدل الخفي على مستوى النّفس من جهة، ومن جهة ثانيّة على مستوى الطروحات الفكريّة التي أفرزت هذا النوع من الصراع الخفي والظاهر، النظري والعملي.

أمّا المصطلحات الأخرى كالسّلطة والسّلطان والحجّة والعلم والسّياسة، فإنّ لها ارتباطا عجيبا بالجدل بطريقة أو أخرى، وقد حاولت في هذا المبحث إثبات ذلك نظريا؛ لكن كيف يكون الجدل على مستوى الممارسات؟

المبحث الثاني: جدل السلطة العلمية والسّياسيّة –المقاربة الإشكالية-:

– توطئة:

أحاول في هذا المبحث تناول المقاربة الإشكاليّة لجدل السّلطتين العلميّة والسياسيّة في الحضارة الإسلامية، انطلاقا من طرح التمثيل الذي قد تشترك فيه أطراف كثيرة لها حضورها الفاعل في تكّون البنية المعرفية الإسلامية وخصوصيتها العلميّة التي لا يمكن أن تضاهيها أخرى، كما أنّ الظروف السياسيّة التي مرّت بها الأمّة فرضت بروز قطبين فاعلين "**العلماء**" و"**السّاسة**" في مظهر التنافر بينهما، بل بين **العلم والسّياسة**؛ أو بالمصطلح الحديث بين الدين والسياسة، والتي أملتها علينا المدرسة الغربية، وتناقلها باحثونا بالتّسليم والتنظير والتّقعيد دون أن ننسى أنّ الانفصال الذي وقع على مستوى الحكم في عهود مبكّرة هو ما أتاح الفرصة لهذا التّنافر أن يكبر، وتتسع الهوة أكثر بين الطرفين؛ العالم والسّلطان، فيتأهب كل طرف لافتكاك السّلطة الفعليّة من الآخر باعتبار الأحقيّة، ويفرز ذلك جدلا بينهما يأخذ أشكالا مختلفة، ويضمّ أطرافا عدّة دخلت حلبة الصراع بطريقة أو بأخرى. هذا ما يتناوله هذا المبحث مبرزا أيضا أسباب وحيثيات ظهور هذا الجدل وتجلياته.

المطلب الأول: إشكالية الحضور السّياسيّ للسّلطة العلميّة في الحضارة الإسلامية: وفيه فرعان:

لقد سبق وأن ذكرت أنّ مفهوم السّلطة العلمية مصطلح لم يعرفه علماؤنا، لكنّه كمُسمّى ومفهوم كان موجودا بسبب مكانة العلم والعلماء في الشريعة الإسلامية التي لا تدانيها مكانة، فالنّص النّبوي يذكر أنّ «**العلماء ورثة الأنبياء**»[1]، فسلطة العلم ورثت سلطة النّبوة، وسلطة النبوة هي الممثلة للسلطة الإلهية على الأرض، من خلال علاقة متعديّة فإن سلطة العلم هي الممثلة للسّلطة الإلهيّة؛ وقد اعتبر ابن قيم الجوزية العلماء هم الموقعون عن رب العالمين من بعد توقيع الرسول ﷺ عن ربه[2]، والعلم المعني به في هذه الدراسة هو طبعا العلم الشرعي بمفهومه الواسع كما بيّنت الدراسة ذلك في مفهوم "السّلطة العلمية"، لأنّ أصحاب هذا العلم هم من اتّسمت علاقاتهم بالجدليّة مع أصحاب السّياسة عبر تاريخنا الإسلامي. وهذا ما أحاول بيانه هنا.

1– رواه ابن ماجة في سننه، كتاب الإيمان وفضائل الصحابة والعلم، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، رقم 223، وقال عنه الألباني صحيح، كما رواه الترمذي في سننه، كتاب العلم، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة، رقم 2682، ينظر: ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، **سنن ابن ماجة**، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية – فيصل عيسى البابي الحلبي، [د.ت]، 81/1؛ الترمذي، **سنن الترمذي**، 38/5.

2– ابن قيّم الجوزية، **أعلام الموقعين عن ربِّ العالمين**، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، ط2، دار الفكر، بيروت–لبنان، 1977م، ص10–11.

الفرع الأول: إشكالية تمثيل السّلطة العلميّة في التّجربة الإسلاميّة:

إنّ العلوم الشرعيّة بدأت في التفرع بعض الشيء بعد القرن الأول[1] أو قبله، وأخذت تأخذ منحى التخصص وإن لم يكن ذلك عاما، فقد ظلّ علم علمائنا يتسم بالموسوعيّة والتكامل، فظهر القرّاء والفقهاء والمحدثون والمتكلمون والفلاسفة والمتصوفة، وكل صنف من هؤلاء ينشد لعلمه الذي برز فيه سلطة ونفوذًا لدى العامة من النّاس والخاصّة من أرباب السّلطة، وأنّ نوع العلم الذي يشتغل به هو العلم الحق الذي يجب أن تكون له الصدارة في المجتمع.

فالإشكالية التي تُطرح هنا هي: من هم أصحاب السلطة العلمية من بين هؤلاء في حضارتنا؟ هل هم القُرّاء؟ أو الفقهاء؟ أو المتكلّمة؟ أو الفلاسفة؟ أو المتصوّفة؟ ومن أيّ فئة ينبغي أن يكون صاحب السّلطة العلميّة الذي يملك معرفة يُجْمَع حول أولويتها وضرورتها[2]؟

أ- القُرَّاء:

هم أوائل حملة العلم الشرعي في الإسلام لكون علمهم مرتبط بالنص المؤسس لجميع علوم الشريعة، فلفظ "القُرّاء" أُطلق بداية الأمر على الأفراد الذين كانوا يقرأون ويكتبون الكتاب، فيعود لهم الفضل في عملية جمع وتدوين القرآن في مصحف واحد، فتميّزوا بسبب أمّيّة[3] المجتمع العربي آنذاك من جهة، وباختصاصهم في معرفة آي القرآن الكريم ورواياتها من جهة أخرى، بدءًا من الذين عرضوا القرآن على النبي ﷺ كعبد الله بن مسعود وغيره[4]، فقد قال ابن خلدون: "...ثمّ إنّ الصحابة لم يكونوا كلهم أهل فتيا، ولا كان الدِّين يُؤخذ من جميعهم، وإنّما كان ذلك مختصّا بالحاملين للقرآن العارفين بناسخه ومنسوخه، ومتشابهه ومحكمه، وسائر دلالاته بما تلقوه من النبيّ ﷺ أو ممن سمعه منهم من علّيتهم، وكانوا لذلك يُسَمَّون القراء، أي

1- ابن خلدون، المقدمة، ص353؛ علي أومليل، السّلطة الثقافية والسّلطة السياسيّة، ص37.

2- عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي، ص14.

3- هناك رأي له وجاهته يذهب إلى أنّ الأمّيّة لا تعني غير الكاتبين، إنّما تعني غير الكتابيّين، لأنّ العرب كانت تكتب ولكنهم لم يتداولوا الإيمان بالكتب السماويّة بينهم؛ ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفيّة، ط1، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط-المغرب، دار الساقي، بيروت- لبنان، 2013م، ص175.

4- ابن الجزري، محمد بن محمد بن محمد بن علي شمس الدين، غاية النهاية في طبقات القراء، تح: ج. برجستراسر، ط1، دار الكتب العلمية، 2006م، ص409.

الذين يقرأون الكتاب، لأنّ العرب أُمّة أُميّة، فاختص من كان منهم قارئا للكتاب بهذا الاسم لغرابته يومئذٍ، وبقي الأمر كذلك صدر المِلّة..."[1].

هذه الفئة من **العلماء حاولت مواجهة صاحب السّلطة وإرغامه على الخضوع للعلم وللكتاب، وهي** أول فئة علمية خرجت على السّلطة في الإسلام **وحاولت استخدام** سّلطتها لتغيير واقع المسلمين، **وقد بدأ** دورهم كما يذكر كثير من المؤرخين سياسيّا وعسكريا في **المرحلة الراشِدية أو** كما سمّاها أحد **الباحثين "مرحلة الخطاب السّياسي الشرعي المنّزل"**[2] **حين شاركوا** في معركة صفين بين علي **(كرّم الله وجهه) ومعاوية** بن أبي **سفيان** ﷺ[3]، وسعى كل فريق إلى ضمهم لصفه، وكأنّ انضمامهم لهذا الفريق أو ذاك يضفي بعض الشرعية **على حكمهم وخروجهم، فهم نواة السّلطة** العلمية في **الإسلام،** كما أنّ ما سُمّي بثورة القراء سنة **82هـ/701م - حسب** رواية الطبري[4]**-، وقيل سنة 83هـ/702م**[5] بقيادة عبد الرحمن بن الأ**شعث**[6] في موقعة دير الجماجم[7] **الجماجم**[7] في مرحلة **الخطاب السّياسي الشرعي المؤول**[1] -في العهد الأموي- تمثل عزم وتصميم القرّاء

1- ابن خلدون، المقدمة، ص353.

2- يبدو أنّ الباحث قد استعار تقسيم وعبارات ابن تيمية للشرع في عرف النّاس وأطلقهم على مراحل الخطاب الإسلامي السياسيّ عبر التاريخ، الخطاب السياسيّ الشرعي المنّزل، الخطاب السياسيّ المؤول، الخطاب السياسيّ المبدّل. أمّا ابن تيميّة فقد قسّم لفظ الشرع في عرف الناس إلى ثلاث معانٍ: الشرع المنّزل: وهو ما جاء به الرسول، وهذا يجب اتباعه، ومن خالفه وجبت عقوبته. والثاني "الشرع المؤول" وهو آراء العلماء المجتهدين فيها كمذهب مالك ونحوه.، فهذا يسوغ اتباعه ولا يجب ولا يحرم، وليس لأحد أن يلزم عموم الناس به ولا يمنع عموم الناس منه. والثالث "الشرع المبدل" وهو الكذب على الله ورسوله أو على النّاس. ينظر: ابن تيميّة، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية- السعوديّة، 1995م، 268/3؛ حاكم المطيري، الحرية والطوفان، ط5، [د.د]، 2013م، ص13-104.

3- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، ط2، دار التراث، بيروت- لبنان،1387هـ، 26/5-28.

4- المرجع نفسه، 342/6-344؛ علي أومليل، السّلطة الثقافية والسّلطة السياسيّة، ص36.

5- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز، سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرناؤوط وآخرون، ط3، مؤسسة الرسالة، 1985م، 407/5.

6- عبد الرحمن بن محمد الأشعث بن قيس الكندي أمير من القادة الشجعان الدهاة، هو صاحب الوقائع مع الحجاج، بعثه الحجّاج لغزو بلاد الترك فيما وراء سجستان، فغزا بعض أطرافها، فكتب إلى الحجّاج يخبره بذلك، ويرى ترك التّوغل في البلاد، ورأى من معه ذلك إلا أنّ الحجاج أغلظ له وهدّده بالإزاحة من مكانه إذا لم يتوغل في البلاد، ففهم أن الحجاج يريد التّخلّص منه، فعزم هو ومن معه الخروج عن طاعته هو والخليفة عبد الملك بن مروان، فزحف بهم على العراق لقتال الحجاج فبايعه علماؤها وكهولها، فهزمه الحجّاج وقُتل؛ ينظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، 431/3؛ الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الأعلام، ط15، دار العلم للملايين، بيروت، 2002م، 223/3-224.

7- موقعة دير الجماجم: بظاهر الكوفة على سبعة فراسخ منها على طرف البرّ للسالك إلى البصرة، والجمجمة: القدح من الخشب، وسُميت بدير الجماجم لأنه كان يُعمل فيه الأقداح من الخشب. ينظر: نصر بن مزاحم العطار المنقري، وقعة صفين، تح: عبد السلام محمد هارون، المؤسسة العربية الحديثة، مصر، 1382هـ، ص222،489؛ ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله، معجم البلدان، تح: فريد عبد العزيز الجندي، ط2، دار صادر، بيروت- لبنان، 1995م، 503/2-504؛ علي أومليل، السّلطة الثقافيّة والسّياسيّة، ص33.

وأصحاب القلم والمشتغلين بالعلم على مواجهة صاحب السيف والممثل للسّلطة لإخضاعه للكتاب وللعلم[2]، بعدما بدأت الهوّة تتوسع بين رجل العلم ورجل السياسة، هذا الأخير الذي يريد تنفيذ مشروعه التوسّعي دون اعتبار لرجل العلم، فأحسّ الأخير ببدء تفلت الأمر من بين يديه، خاصة إذا علمنا بتزامن هذه الثورة مع حركة تعريب الدواوين التي اعتمدت فيها السّلطة على الكُتّاب الموالي[3].

فالقرّاء إذن هم نواة السلطة العلمية في الإسلام، وبتعبير أحد الباحثين هم "أسلاف الأصوليين"[4]، إلا أنّ هذه السّلطة سوف تعرف تخصصا وتفرعا بسبب تطور العلوم الشرعية من جهة، وعلاقة حَمَلَته بالسّلطة السّياسية من جهة ثانية[5]، وهذا ما قصده ابن خلدون بقوله: "...**ثمّ عظمت أمصار الإسلام، وذهبت الأميّة من العرب بممارسة الكتاب، وتمكّن الاستنباط وكمل الفقه وأصبح صناعة وعلما، فبُدِّلوا باسم الفقهاء والعلماء من القرّاء**[6]

فالقرّاء، من حيث هم قرّاء فقط، لم يكن لهم سلطة فاعلة سياسيّا في الحضارة الإسلامية بسبب التّطور السّريع للعلوم الشرعية الذي سببته عمليّة التدوين من جهة ؛ ومن جهة أخرى بقاء فئة من القراء مركّزة الاهتمام على الجانب العلمي للروايات والتحقيق فيها ورواتها ومدارسها، حيث أبعدهم ذلك عن التفاعل مع قضايا مجتمعاتهم والاحتكاك بساستهم ومراقبتهم، ومن ثمّ محاسبتهم، رغم خدماتهم الجليلة لعلم القراءات التي لا أحد يستطيع نكرانها.

بينما اتّجهت فئة أخرى منهم إلى تطوير معارفها مجاراة لتطوّر الحركة العلميّة التي عرفتها الحضارة الإسلاميّة في تلك الحقبة، فأفرز ذلك ظهور مدارس في استنباط الأحكام، وظهر الفقه بمدرستيه؛ مدرسة أهل الرأي والقياس، وهم أهل العراق، ومدرسة الحديث وهم أهل الحجاز. فصار أهل الاستنباط والاستدلال من المدرستين أكثر فاعليّة واحتكاكا بالقضايا العامّة للأمّة لملامستها لبّ اختصاصهم.

1- قد سبق تفسير هذه التّسمية في نفس الصفحة؛ الحاكم المطيري، الحرية والطوفان، ص105.

2- عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي، ص48.

3- علي أومليل، السلطة الثقافية والسّلطة السّياسيّة، ص36.

4- المرجع نفسه. لا أعلم أي الأصوليّة التي يقصدها الباحث أومليل؛ هل قصد بمصطلح الأصوليين بالمفهوم الغربي وهم أهل الجمود والتّقليد الذين يخاصمون العقل والمجاز والتّأويل والقياس وينسحبون من العصر، فيقفون عند التفسير الحرفي للنصوص؟ أم قصد الأصوليين في مفهوم الحضارة الإسلاميّة، وهم علماء أصول الفقه الذين أسهموا في الدراسات العقليّة، فهم أهل الاستنباط والاستدلال والاجتهاد والتّجديد؛ وهو ما أميل إليه هنا. ينظر: محمّد عمارة، الأصوليّة بين الغرب والإسلام، ط2، دار الشروق، القاهرة- مصر، 2006م، ص16.

5- علي أومليل، السّلطة الثقافية والسّلطة السّياسيّة، ص37.

6- ابن خلدون، المقدّمة، ص353

فالقُرّاء هم أول من وضع حجر الأساس للسّلطة العلمية في الإسلام[1] التي تريد تغيير واقع أفرزه الملك العضوض، وعند أول بوادر انفصال السّلطة العلميّة عن السياسيّة عمليّا وبالسّيف، لا تنظريّا في تاريخنا الإسلامي، لكن علم القراءات والروايات وحدها لم يمكّن أصحابه من النفوذ والمراقبة على السّلطة السّياسيّة، كما أنّ طبيعة هذا العلم وتفرعاته وحدها لا تؤهلهم لتزعم الصدارة لتغيير الواقع الاجتماعي والسياسيّ.

ب- الفقهاء والمحدثون:

إنّ من إشكالات الكتابة التاريخية الحالية هي ضبط دلالة المصطلح الذي يُراد إجراؤه ضمن مجال تداولي معيّن، إذ تتغير المصطلحات حسب العصور والأمصار، والباحث في حاجة إلى قاموس تاريخي يتناول تطورات المصطلح والدلالات التي يحملها في مختلف الحقول المعرفية[2]، وهذا ما ينطبق على مصطلح "الفقيه" الذي حمل دلالات مختلفة من الدلالة المعجمية مرورا بالدلالة الاصطلاحية وصولا إلى استعماله.

ولقد ذكر الإمام الغزالي (505هـ/1112م) أنّ لفظ "الفقه" يُطلق في العصر الأول على علم طريق الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال والإحاطة بحقارة الدنيا والإطلاع على نعيم الآخرة[3]، مُحتجا على الذين قصروا الفقه على حفظ الفروع الغريبة في الفتاوى، وإن كان ذلك حاصل بطريق العموم والشمول أو بطريق الاستتباع[4]، وإطلاقه على علم الآخرة أكثر، وكأنّ الغزالي يرى أنّ الفقه أشمل ممّا اشتهر بفقه الفروع، إلّا أنّه -حسب إطلاعي على كتابه المستصفى- يناقض كلامه في الإحياء، فقد جعل الفقه علما جزئيا، والفقيه لا ينظر إلاّ في أحكام المكلفين، بينما العلم الكلي هو علم الكلام[5].

أمّا في الكليات فقد عرّف الفقه بعدما عرفه لغة: العلم بالشيء والفهم له والفطنة، ثمّ ذكر الفقه في العرف، ثمّ عرّفه اصطلاحا عند بعض العلماء: هو العلم بالأحكام الشرعية العمليّة، المكتسب من أدلتها التفصيليّة[6].

1- علي أومليل، السلطة الثقافيّة والسلطة السياسيّة، ص37.

2- لخضر بولطيف، فقهاء المالكية والتجربة السياسيّة في الغرب الإسلامي، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، 2009م، ص51.

3- الغزالي، إحياء علوم الدين، 32/1.

4- المصدر نفسه، 32/1-33.

5- الغزالي، المستصفى، 5/1-7.

6- الكفوي، الكليّات، ص690.

وجاء في صبح الأعشى أنّ (الفقيه) من ألقاب العلماء، وهو اسم فاعل من فَقُه بضم القاف إذا صار الفقه له سجيّة، وإنما يقع على المجتهد دون المقلّد. أما إطلاقه على فقهاء المكاتب ونحوهم فعلى سبيل المجاز، على أن الكتّاب بالديار المصرية لم يستعملوا هذا اللقب إلا في القليل النادر، بل كثير من جهلة الكتّاب وغيرهم[1].

وقد ذكر صاحب المعيار أنّ اسم الفقيه يُطلق على من حصل من الفقه شيئا وإن قلّ حسب آراء بعض العلماء، لكنه هو يرى خلاف ذلك، أي أنه لابد أن يكون الفقيه مجتهدا، ذلك لأنّه عقّب بقوله بعد قولهم "وفيه نظر"[2].

وقد ذكر في الديباج المُذهب عن أحد أعيان المذهب المالكي في الأندلس[3] أنّه اشترط للوصول لمرتبة الفقيه لا بد أن يكون كهلا، حافظا للرأي ورواية الحديث، متميزا فيه -مُحدّثا- عارفا بطبقات الرجال، مُحكِما للتّوثيق وعلله، مُطّلعا على الاختلاف ومذاهب العلماء والتفسير ومعاني القرآن، فإذا لم تتوفر هذه الشروط فهو طالب لم يبلغ درجة الفقه[4].

كما أنّ ابن رشد الحفيد (ت595هـ/1198م)[5] وهو معاصر للدولة الموحّدية ينتقد الوضع السائد "حفظ مسائل الفقه" ونعت المنتحلين لذلك "بالمتفقهة "، ويرى أنّ الفقيه حقيقة من بلغ درجة الاجتهاد وكان مُلما بالنحو واللغة وأصول الفقه وغيرها[6]، ممّا يعطي لنا صورة بوجود الرأيين في تلك الفترة -رأي بحتمية الاجتهاد في تلك الفترة للفقيه ورأي يقول يكفيه حفظه لمسائل الفقه-، وقد نقل المقّري (ت1041هـ/1640م) في كتابه نفح الطيب ما يفيد أنّ أهل المغرب والأندلس كانوا يُجلّون هذا اللفظ

1- كلام المسيلي في مختصر الحاجب نقله القلقشندي، أحمد بن علي، **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، 1987م، 22/6.

2- الونشريسي، أحمد بن يحي، **المعيار المعرب والجامع المُغرب عن فتاوي علماء إفريقيا والأندلس والمغرب**، تح: محمد حجي وآخرون، [د.ط]، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، 1981م، ص6-7.

3- أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله بن أبي دليم (ت372هـ)، كان عالما فقيها ومحدثا زاهدا، ضابطا متقنا ثقة مأمونا. ينظر ترجمته: ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد، برهان الدين اليعمري، **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، تح: محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة-مصر، [د.ت]، 202/2-203.

4- ابن فرحون، **الديباج المذهب**، 202/2؛ لخضر بولطيف، **فقهاء المالكية**، ص53.

5- هو محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد المشهور بالحفيد، من أهل قرطبة وقاضي الجماعة، حفظ الموطأ، وأخذ علم الطب، ودرس الفقه والأصول وعلم الكلام. ينظر ترجمته في: **الديباج المذهب**، 257/2-258.

6- ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، دار الحديث، القاهرة، 2004م، 210/3-211.

ويعدونه من نعوت الاحترام والرفعة والتجِلّة، **فقد قال عن المرابطين: "إن الملثمين [المرابطين] كانوا يسمّون الأمير العظيم منهم الذي يريدون تنويهه بالفقيه، وهي الآن بالمغرب بمنزلة القاضي بالمشرق، وقد يقولون للكاتب والنحوي واللغوي فقيه لأنها عندهم أرفع السّمات"**[1].

ومن المعاصرين من حرّر محل النّزاع في ذلك مستندا على كتب التراجم والطبقات، **حيث يذكر أنّ** هؤلاء لم يعوّلوا على بلوغ منتحل الفقه درجة الاجتهاد، **إذ عُدّ كل متلبس بعلم الفروع وحفظ المسائل فقيها**[2]، **رغم أنّ بعض المصنفين كابن فرحون (ت799هـ/1399م)** من خلال بعض النعوت التي ينعت بها مترجميه **كفقيه حافظ للمذهب، فقيه حافظ للمسائل، فقيه حافظ للرأي،** كان مشاركا في الفقه، وغيرها...[3]، **وقد تُرجم لابن رشد الجد (ت520هـ/1126م)** في الديباج، **ونُعت بزعيم فقهاء وقته،** وكان بصيرا بالأصول، متفننا في العلوم، **وكانت الدراية أغلب عليه من الرواية**[4]. **كما أنّ أحد منظّري أصول الفقه الشيعي** يشير هو الآخر لهذه التلازميّة **بين علوم شرعيّة ثلاثة حيث يقول:** "أنّ علم الأصول نشأ في أحضان علم الفقه، **كما** نشأ علم الفقه في أحضان علم الحديث[5]، **وهذا ما** يجعل الفقيه في هذه الفترة **على قدر** كبير من الإطلاع **على الأصول والحديث كالإمام مالك**[6] **والإمام ابن حنبل**[7] **والإمام الشافعي**[8] وغيرهم.

ربما ليس هناك إجماع بين أهل **العلم على من تُطلق حقيقة كلمة فقيه؛ إلّا أنّ الفقيه يبقى الحافظ للمسائل الشرعية، والمكلف باستخراج** الأحكام من الأدلة التي جاءت من الكتاب والسنة، **وعلى العموم** فإن **معظم فقهاء المغرب والأندلس** -حسب كتب التراجم والطبقات- خاصة في تلك الفترة يحملون أكثر **من علم الفقه، وسنرى** ذلك جليا في تراجمهم لاحقا. **والفقيه** هو وحده **من** يملك حق التحليل والتحريم في مختلف **شؤون وأحوال المسلمين، لذا ظلّ** في التجربة السياسية الإسلامية هو **قطب الرحى بالنسبة للعامي (المقلد) والسياسي (السلطان)؛** فالأول يحتاج منه الفتيا وربما الاجتهاد فيما هو غير منصوص عليه **ولا مُجمع، وأن**

1- **المقري،** أحمد بن محمد التلمساني، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح: إحسان عبّاس، ط1،** دار صادر، بيروت-لبنان، 1997م، 221/1.

2- **لخضر بولطيف، فقهاء المالكيّة، ص54.**

3- ابن فرحون، **الديباج المذهب، 225/1، 205/2،204،261.**

4- **المرجع نفسه، 248/2.**

5- **باقر الصدر، المعالم الجديدة لعلم الأصول، ط2، مكتبة** النجاح، **النجف الأشرف- العراق، 1975م، ص47.**

6- موطأ الإمام مالك أكبر دليل على حيازته لعلم الحديث.

7- مسند الإمام أحمد دليل على انتحاله الحديث.

8- كتاب الشافعي له مسند في الحديث.

يكون حكما عدلا بين الجميع، أمّا بالنسبة للسّياسيّ فمهمّته ومسؤوليته أعظم، لأنّ السياسيّ لا يطلب من الفقيه ما لديه من معرفة "تقنيّة" بأمور الدين (عبادات، معاملات، وغيرها...)، بل هو يطمح أن يكون مشيرا عليه في الممارسة السياسيّة الفعليّة، بل يطلب منه إن اقتضت الضرورة السياسيّة أن يجد لما يقوم به المسوّغ والمبرّر الشرعي، وبالتّالي تصير مهمّة الفقيه لا تتصل بالفروعيّات فقط، بل لا بُدّ أن يكون الفقيه أصوليّا، لأنّ أصول الفقه هي مفتاح الاستقلال بالرأي والقدرة على معالجة الوقائع[1]، كما ينبغي أن يكون الفقيه مقاصديّا، ومُراعيا المآلات في فتاويه، مستخلصا للعظات والعبر من أخبار وممارسات الأمم والخلفاء والساسة السابقين[2]، السابقين[2]، وهذا ما تنبه إليه الإمام الغزالي حين قال: "وحاصل فن الفقه معرفة طرق السياسة والحراسة"[3]. والحراسة"[3].

أمّا في الفكر الشيعي الإمامي، فالفقيه هو من يستحق منصب الإمامة إلى حين عودة الإمام الغائب[4]، الغائب[4]، فالفقهاء أمناء الرسول وهم حصون الإسلام[5]، لأنّ الإمام لا بدّ أن يجمع بين الروحية والمادية، كما كما كان الرسول الأعظم ﷺ يجمع بينهما، ولا يمكن أن يترك الله المسلمين والأمة بعد الرسول بلا ولي يصلح أمر النّاس، فالرسول كان رئيس هذه الحكومة وأميرها المعظّم[6].

ما دامت هذه هي العلاقة بين الشريعة والسّياسة، وأنّ هذه فرع لتلك، فإنّ للفقيه السّلطة العليا والسّلطان الروحي في دولة الإسلام، فيكون الأمر كله [السّلطة أو الحكم] يرجع إلى العلماء [أي الفقهاء][7].

جـ- المتكلمة:

وأقصد بهم أصحاب علم الكلام، هذا العلم الذي يبحث في العقائد بالأدلّة العقلية والرد على المخالفين بعلم الكلام[1]، وقد عرّفه ابن خلدون: هو علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانيّة بالأدلة العقلية

1- عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي**، ص374.

2- سعيد بن سعيد، **الخطاب الأشعري**، ط2، منتدى المعارف، بيروت-لبنان، 2010م، ص244.

3- الغزالي، **إحياء علوم الدين**، 17/1.

4- محمّد الطوسي، **الغيبة**، تح: عباد الله الطهراني، علي أحمد ناصح، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم-إيران، 1411ه، ص3.

5- الكليني، **الكافي**، 49/1؛ الخميني، مصطفى، **ثلاث رسائل -ولاية الفقيه-**، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الخميني، ط1، مؤسسة مؤسسة العروج، 1418ه، ص5.

6- المرجع نفسه، ص4.

7- ابن العربي، أبو بكر، **أحكام القرآن**، تح: علي محمد البجاوي، ط3، البابي الحلبي، القاهرة، 1972م، 451/1؛ علي أومليل، **السّلطة الثقافية والسّلطة السّياسيّة**، ص15.

والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف **وأهل السّنّة**[2]. وقد اعتبر الإمام الغزالي علم الكلام علما كلّيا وسائر العلوم الدينية علوما جزئية[3]، وبسبب الاختلافات السياسية حول السلطة السياسية في الإسلام (الخلافة) برز هذا العلم، وأخذ طابعا فكريا عقديا، لذا قال الشهرستاني في كتابه الملل والنحل: "**وأعظم خلاف بين الأمّة خلاف الخلافة**"[4].

صحيح أنّ الخلاف حول ذروة السّلطة السياسيّة هو أحد الأسباب القويّة لنشأة علم الكلام؛ لكنّه ليس وحده إذا ما أضفنا له أسبابا داخلية **نابعة من طبيعة الإسلام نفسه**، وطريقة القرآن في عرض كلام **المخالفين**، ووسيلة الجدل التي استخدمها القرآن في محاججة **أهل الباطل من أهل الأديان والدهريّين** وغيرهم **لإثبات التوحيد والنبوات**، كما أنّ فراغ المسلمين من الفتوحات، **واحتكاكهم بالأمم الأخرى - يهودية ونصرانية ومنوية وزَرَادشتية** ومجوس وبراهمة وصابئة ودهريين- وإسلام الكثير **منهم، وبقاء خلفياتهم الدينيّة والفكريّة** متجذّرة في عقولهم، وحرص علمائنا في الردّ **على شبهاتهم** وذلك بالإطلاع على أقوالهم وأدلتهم، **والاستعانة على ذلك بالفلسفة والمنطق اليونانيين، كلّ ذلك أسهم دون شك** في ظهور علم الكلام[5].

إنّ الفترة الأولى الممتدة من زمان النبوة إلى وفاة الخليفة الرابع، **وتنازل ابنه الحسن عن الخلافة سنة 40هـ/660م أو 41هـ/661م على الأصح**[6] حقنا للدماء كانت فترة **فتوحات**، وكان القائد يجمع فيها بين صفة القيادة والعلم والسّياسة، **وكانت السّياسة تطبيقا للدين خادمة له، فكان الدين يؤسس السياسة** ويحكمها؛ **وإن كان أحد الباحثين قد** اعتبر **عام الجماعة (41هـ) صفقة أسست للتضحّية بالشرعيّة السياسيّة لمصلحة الوحدة**، وهي المعادلة التي تحكّمت في الفقه السياسيّ الإسلامي **بوجهيه** الشيعي والسنّي من بعد ذلك[7].

1- أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ط10، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، [د.ت]، 9/3.

2- ابن خلدون، **المقدمة**، ص363.

3- الغزالي، **المستصفى**، ص5.

4- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر احمد، **الملل والنحل**، مؤسسة الحلبي، [د.ت]، 14/1.

5- أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، 1/3-8.

6- الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، 324/5؛ ابن الأثير، علي، **الكامل في التاريخ**، تح: محمد عبد السلام تدمري، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، 1997م،5/3.

7- محمد المختار الشنقيطي، **الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلاميّة من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي**، ط1، منتدى العلاقات العربية والدوليّة، الدوحة- قطر، 2018م، ص22.

أمّا الفترة الثانية فتبدأ من تولي الأمويين مقاليد الحكم، **وهي مرحلة الخطاب السياسي الشرعي المؤول**[1]، حيث تمّ **الانفصال بين السّلطة السّياسية والسّلطة العلميّة، وظهر نوع من الصراع الخفي** غير المُعلن في **بداية الأمر،** يحرص كل طرف من أصحاب السّلطتين **أن يلتمس شرعيته، وإثبات مشروعية وجوده** ونفوذه وسلطته داخل مجتمعه[2].

فالخلافات السّياسية سواء على منصب السّلطة السياسية الأعلى أو توزيع الأموال، اضطرت المسلمين إلى طريق المواجهة الفكريّة **والاختلاف، أي أنّ الخلاف بدأ** في أصله سياسيا ثمّ انتهى إلى اختلافات فكرية **وعقدية، أو اصطبغ صبغة دينية قوية حسب رأي البعض**[3].

والذي يهمنا في هذه الدراسة من علم الكلام هي أبعاد مشكلة السّلطتين **العلمية والسّياسية** في **الخطاب الكلامي، وإمكانية أن تكون سلطة هذا العلم هي السلطة المواجهة للسّلطة** السياسية وندّا لها.

لقد أفرز الوضع السّياسيّ الطارئ **على المسلمين بعد معركة صفين ظهور الخوارج والشيعة، وانتقال** الخلافة إلى ملك عضوض، **وبروز ظاهرة توريث السّلطة وأخذ البيعة** للأبناء في حياة **آبائهم أصحاب السّلطة، جدلا عقديّا واسعا مسّ** قضايا إسلامية محضة، **كقضية الإيمان والكفر،** مرتكب الكبيرة، الجبر **والاختيار، والإرجاء والقدر،** وقضية العدل لإلهي، **وخلق القرآن...** وهي قضايا لها أبعاد سياسية مرتبطة بقضية الإمامة[4]، **فكان الخطاب الكلامي ذا مضمون سياسيّ، خطاب** يختلف عن الخطاب الفقهي **الاستنباطي لأحكام الشرع عبادات كانت أو معاملات، فالكلامي هو تقرير لرأي** شخصي في **قضايا الأمة والمجتمع** كما يراه الجابري، **وأهمّ** قضاياه الإمامة[5]، **أي منصب السّلطة السياسيّة الأوّل.**

إن الفتنة التي وقعت بين سيّدنا علي وسيّدنا معاوية **وما أسفر عنها من حرب وقتلى من الطرفين، رغم أنّ كبار الصحابة اعتزلوها** ولم يكفروا **أحدا، إلا أنّ ما** ترتب عن هذه **الحرب من قتلى من الطرفين يُعدّ معصية** كبيرة، **لأنّ الله حرّم قتل النفس كما حرّم الزنا والسرقة وشرب الخمر... فظهرت قضية الإيمان والكفر** التي

1- المطيري، **الحرية والطوفان**، ص105.

2- محمد أحمد الجابري، **العقل السياسي العربي -محدداته وتجلياته-**، ط9، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، 2015م، ص234-235؛ إدريس صابي، **المثقف والسياسة، أفريقيا الشرق، المغرب**، 2014م، ص31.

3- أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ص5؛ عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي**، ص43.

4- محمد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية -محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد-**، ط4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، 2014م، ص44.

5- المرجع نفسه.

ارتبطت بها مسألة مرتكب الكبيرة هل هو مؤمن أو كافر؟ وهل يُخلد في الجنّة أم في النار أم في منزلة بينهما؟ وقد اكتست هذه المسألة بُعدًا خطيراً على المستوى الاجتماعي والسياسي، كما ظهرت مسألة الإرجاء وغيرها واتّهام الإمام أبي حنيفة بها، وتكريس مسألة الجبر، وقدرية وقضاء بعض الممارسات السياسية كتبرير معاوية ﷺ للخروج إلى قتال علي ﷺ بقضاء الله في خطبته يوم صفين، وبعده ابنه يزيد في خطبته عند اعتلائه السّلطة[1]، وتبرير تصرف عبد الملك بن مروان عند قتله أحد خصومه حسب ما تناولته بعض الروايات[2]، فحتى وإن لم تصح هذه الروايات فإنّ ممارسات كثيرة لأصحاب السّلطة أو بعض العلماء في تلك الفترة تبين مدى تمسك السلطة بإيديولوجية الجبر كما سمّاها الجابري[3]، لذا حاولت السّلطة التّضييق والتّنكيل بالمخالفين لها من أصحاب السّلطة العلمية الكلاميّة شيعة أم خوارج، قدريّة أم جبرية أم مرجئة أم معتزلة، القائلين بالعدل وحرّية الإنسان ومسؤوليته عن اختياراته وأفعاله، ومنزلته بين المنزلتين، ومنزلة مرتكب الكبيرة، والوعد والوعيد، وخلق القرآن، واشتراط القرشيّة في الإمامة واختلافهم فيها، وغيرها من القضايا العقديّة[4] التي وجدتها مبرّرا كافيا لإدانتهم وتكفيرهم والتّخلّص منهم، وقد قُطعت في سبيل ذلك رؤوسا كثيرة انتصارا لآرائهم العقديّة، منهم معبد الجهني[5] في البصرة قتلته سنة 80هـ/710م، وغيلان الدّمشقي[6] في دمشق قتلته 99 أو101هـ/729م

1- قد جاء في هذه الرواية أن سيدنا معاوية قال في خطبة يوم صفين: "وقد كان فيما قضاه الله أن ساقتنا المقادير إلى هذه البقعة من الأرض، ولفت بيننا وبين أهل العراق"، وقول يزيد: "الحمد لله ما شاء صنع، ومن شاء أعطى، ومن شاء منع، ومن شاء خفض، ومن شاء رفع..."؛ ينظر: ابن عبد ربه، أحمد بن محمد، **العقد الفريد**، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، 1983م، 89/4.

2- عندما قتل عبد الملك منافسه عمرو بن سعيد أمر برأسه أن يُطرح إلى أنصاره من أعلى القصر، ثمّ هتف عليهم الهاتف ينادي: إنّ أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم، بما كان من القضاء السابق والأمر النافذ؛ ينظر: ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، **الإمامة والسياسة**، تح: خليل المنصور، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 2001م، 1-200/2.

3- محمد **الجابري، العقل السياسي العربي**، ص301.

4- إن العبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية، وهو المجازى على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك؛ ينظر بالتفصيل لهذه المسائل: الأسفراييني، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية**، ط2، دار الآفاق الجديدة، بيروت-لبنان، 1977م، ص12-30؛ الشهرستاني، **الملل والنحل**، 47/1 وما بعدها من الجزء الأول؛ أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، 21/3-75.

5- معبد الجهني: هو محمد بن عبد الله بن عويم، ينظر: الذهبي، شمس الدين، **ميزان الاعتدال** في **نقد الرجال**، ط1، ت: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، 1963م، 141/4، قال عنه تابعي صدوق في نفسه، ولكنّه سنّ سنّة سيئة، فكان أول من تكلم بالقدر.

6- غيلان الدمشقي، أخذ القول بنفي القول عن معبد الجهني، وبالغ في نفي القدر، ثمّ تراجع عنها في عهد عمر بن عبد العزيز، ثمّ عاد إليها، فقتله هشام بن عبد الملك. ينظر: الشهرستاني، **الملل والنحل**، 47/1.

أو101ه/729م أو731م، والجعد بن درهم [1] قتلته سنة 118ه/736م، والقائمة طويلة لعلماء لاقوا نفس المصير في العهدين الأموي والعباسي وما بعدهما، وكتب التاريخ مليئة بأقوال العلماء التي تحث على الصبر والرضا بالقضاء والقدر[2].

لقد حاولت السّلطة السّياسّية الأموية توظيف مسألة كلامية هي الأولى في عهدها، وهي مسألة القدر أو "الجبر والاختيار" والترويج لها[3] لإضفاء الشرعية على حكمها، وصبغ ممارساتها بالمشروعية، وقد وجدت لذلك سندا من بعض أرباب العلم الذين سايروها وأصّلوا لحكمها،كان دافعهم الأول هو حماية بيضة المسلمين ووحدتهم، وقد يكون الدافع لدى بعضهم الخوف من ممارسات القهر القمعية للسّلطة السّياسية التي كانت تساند قضية الجبر التي تخدمها، ثمّ كرّست الدولة العباسية فيما بعد قضية خلق القرآن لأسباب سياسية واضحة لكل من يحسن قراءة مسيرة الدولة في عهد المأمون وعهدي كل من المعتصم الواثق، وأراد المأمون من ورائها ضرب سلطة الفقهاء[4] فأصبح أصحاب الحرية والعدل -المعتزلة- ينقلبون على شعاراتهم التي لطالما رفعوها عندما كانوا محكومين، فارضين لغة القوّة والتنكيل لمّا صاروا حاكمين، ممّا يجعلنا نجزم أنّ الأمر لا يعدو أن يكون صراعا سياسيّا بالدرجة الأولى لا فكريّا، فهو صراع حول التّموقع، ولعلّ ذلك ما جعل كثيرا من الباحثين[5] يقرّرون أنّ المفاهيم والمصطلحات الكلامية التي طرحت في العهدين الأموي والعباسي وأخذت طابعا طابعا جدليا بين أهل الكلام وبين رواد كبرى المدارس الكلامية، وخاصة بين المدرستين -مدرسة المدينة ومدرسة البصرة-[6]، ثم باقي الفرق كالشيعة والخوارج، تحمل دلالات سياسية قد وظفت لذلك، ممّا يدفعنا للاقتناع كما قال عبد المجيد الصغير بأنّ الموقف الكلامي في الإسلام منذ نشأته، وتناقضات مواقفه لم يكن

1- الجعد بن درهم، من الموالي، سكن الجزيرة الفراتية،كان يقول بخلق القرآن، قيل أنه يُعدّ من التابعين، لكنّه مبتدع ضال؛ الزركلي، الأعلام، 120/2.

2- حسين عطوان، الموسوعة التاريخية للعصرين الأموي والعباسي، ط1، دار الجيل، بيروت-لبنان، 1991م، 9/12-70.

3- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل (المخلوق)، تح: توفيق الطويل وآخرون، [ط.خ]، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 4/8؛ الجابري، العقل السياسي العربي، ص302.

4- الطبري، تاريخ الرسل والملوك، 634/8-937؛ الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، ص72-115.

5- ياسين عبد الجواد، السلطة في الإسلام، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، بيروت-لبنان، 2000م، ص156؛ الجابري، العقل السياسي، ص300-330؛ عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي، ص42-64.

6- قد تكلم أحمد أمين عن مراكز الحياة العقلية في القرن الأول الهجري عن أهم المدارس، منها المدرستين المذكورتين. ينظر: أحمد أمين، فجر الإسلام، ط 2، دار الشروق، القاهرة-مصر، 2015م، ص220-233.

كلاما في "الإلهيات" بقدر ما كان كلاما في السّياسة، وفيما تولد عنها من قضايا وتبريرات نظرية ومواقف عملية[1].

كما يوعز الباحث عبد المجيد تجاهل السلف في تعريفاتهم لعلم الكلام للطابع السّياسي الذي أطّر نشأة علم الكلام، كما تعكس تواري المتكلم إلى الظل بعدما كفّ عن أن يكون طرفا معنيا أو مشاركا في النزاع السياسي الذي يعود له الفضل في نشأة هذا العلم[2].

ولقد نجح السّياسي بطريقة مباشرة أو غير مباشرة -في اعتقادي- في تأليب الفقهاء ضد علم الكلام الذي أصبح ترفا فكريا يبحث في شؤون العقيدة، يغري بالجدال فيها، ويبعد النّاس عن العمل[3]، وأنّه علم يبقى محصورا بين المتكلمين ونزاعاتهم الكلامية التي لا تعود على عوام الناس بالنفع، بل تفضي هذه النزاعات والجدل إلى الانقسام والفتنة[4]، رغم التقارب والتداخل بين الفقه والكلام وإسهام هذا العلم في تطوير علم الأصول والتقعيد للتشريع[5].

ولعلّ صدامات أوائل المتكلّمين بالسّلطة السياسيّة كما مرّ معنا، وسكوت الفقهاء عن تجاوزات رجل السّلطة إزاء ذلك، وتشويهه لنوايا المتكلمين بحجة حفظ الدّين من أهل الزيغ، غفلة من الفقهاء للأبعاد الحقيقية لتلك الصدامات[6]، أو رغبة منهم لإزاحة سلطة علمية منافسة مرتقبة لهؤلاء المتكلمين، دون أن ننسى ننسى بعد ذلك استغراق المتكلمين في الجانب التنظيري التجريدي الفلسفي ودقيق الكلام، وتداخل الفلسفة بعلم الكلام خاصة المعتزلة الذين طُبع علمهم الكلامي بالطابع الفلسفي[7]، وافتقاد أطروحاتهم للواقعية

1- عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي، ص42-64.

2- المرجع نفسه، ص45.

3- رأي مالك والشافعي في علم الكلام. ينظر: الرازي، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، آداب الشافعي ومناقبه، تح: عبد الغني عبد الخالق، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، 2003م، ص137؛ محمد أبو زهرة، مالك حياته عصره آراؤه وفقهه، ط4، دار الفكر العربي، مصر، 2012م، ص84؛ كما تناول الغزالي بعض مؤاخذاته لبعض المتكلمة في بداية الأمر في كتابه: المنقذ من الضلال، دار الكتب الحديثة، [د.ت]، ص124.

4- الغزالي، إحياء علوم الدين، 1/ 32، علي أومليل، السّلطة الثقافية والسّلطة السّياسيّة، ص19-20.

5- ابن خلدون، المقدمة، ص360-361؛ عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي، ص43.

6- عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي، ص44.

7- ابن خلدون، المقدمة، ص368-369؛ أحمد أمين، ظهر الإسلام، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان،2007م، 95/1؛ محمد عمارة، المعتزلة والثورة، مطبعة الهلال، [د.ت]، ص158؛ عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي، ص71؛ علي أومليل، السّلطة الثقافيّة والسّلطة السّياسيّة، ص21.

الاجتماعية، وبالتالي انسحب المتكلم من الساحة السياسية مثلما انسحب من الساحة الاجتماعية ولم يستطع أن يحافظ على سلطته العلميّة.

جـ- الفلاسفة:

إنّ السّلطة العلمية ترتكز على أطراف ثلاثة: العالم والحاكم والعامّة، وبغير أبعاد هذه الثلاثية بمنظورها الإسلامي لن تكون؛ فعلم الفيلسوف نخبوي وبعيد عن مرتكزات النظام العقدي الديني[1] والاجتماعي والسّياسي الإسلامي بسبب الجذور اليونانية لهذا العلم وافتقادها في أغلب مخرجاتها النّظرية لأي تقارب بينها وبين الرؤية الإسلامية التوحيديّة القائمة على الرابطة القويّة الثلاثية: الله، الإنسان، الكون، حيث يتقاطع هدف الإنسان مع صيرورة الكون وحركة التاريخ لتحقيق هدف كتبه الله على الإنسان هو استخلافه في الأرض، ولا بدّ لمن يسعى لتحقيق هذا الهدف من أن يكون له السّلطة والسّلطان والنّفوذ على المستويات الثلاثة ثقافية، اجتماعيّة، سياسيّة، ولن يتحقق له ذلك إلّا بالعلم العملي، في حين أنّ النّظريات السياسية التي قامت عليها الحضارة اليونانية تنزع منزع أحقية رجل العلم (الفيلسوف) في امتلاك زمام الحكم في المدينة الفاضلة، وأنّه صاحب السّلطة العلميّة الأول الذي له الحق في امتلاك السّلطة السياسيّة -بأبعادها الثلاثة- باعتباره هو الذي سيحقق العدالة الاجتماعيّة لأنّه أوعى بالقوانين وأوعى علميا من غيره كما يقرر ذلك أفلاطون[2]، لكن ذلك كان تنظيرا تجريديا لا غير؛ فالفلاسفة في الحضارة الإسلامية لم يؤثروا في الفكر السّياسي الإسلامي تأثيرا فعليّا كبيرا، ربّما لثباتهم على بعض قواعد هذه الرؤية رغم أسبقيتهم في تناولها ونقد بعضها، بينما الفلاسفة الغربيون الذين اعتمدوا على الفلاسفة الإسلاميين، استطاعوا القفز على كثير ممّا وصل إليه هؤلاء، بل طاروا من فوقهم على حد تعبير الأستاذ أحمد أمين[3]، ليس هذا انتقاصا لفلاسفتنا ولا لعلمهم، ولكن عوامل أخرى أيضا حالت دون وصولهم لذروة النّخب، فقد وجدوا أنفسهم أمام أمرين: إمّا مُداهنة الحاكم والاحتماء به من الفقهاء والعامّة حتى يتمكنوا من الاشتغال بعلمهم "المشبوه" منزويين عنهم، وإما الانعزال التام عن الكلّ والاكتفاء بالاجتماع في إطار محدود مع طلبتهم ومريديهم لتدارس علومهم الفلسفيّة،

1- علي أومليل، السّلطة الثقافيّة والسّلطة السّياسيّة، ص23.
2- كميل الحاج، الموسوعة الميسرة، ص48.
3- أحمد أمين، ظهر الإسلام، 94.

وقد يتطوا مطبّية الطّب والفلك حينا، أو الفقه أخرى كالفارابي وابن الطّفيل وابن رشد الحفيد[1] وغيرهم، لعلّ ذلك على الأقل يضمن لهم حماية لأنفسهم وعلمهم من ردّة فعل العامّة أو بطش الحاكم، وقد وصف المقّري الوضع قائلا: "...فإنّه كلّما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتّنجيم أطلقت عليه العامّة اسم زنديق، وقيّدت عليه أنفاسه، فإن زلّ في شبهة رجموه بالحجارة أو حرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان، أو يقتله السّلطان تقرباً لقلوب العامة... كتقرب المنصور بن أبي عامر لقلوبهم أول نهوضه وإن كان غير خالٍ من الاشتغال بذلك في الباطن"[2].

ورغم أنّ بلاط الخلفاء لم يَخْلو من الفلاسفة بحكم امتهانهم للطّب أو الفلك فقد كان منهم فلاسفة حتى من الملل الأخرى نصارى أو يهودا[3]، فكان حضور الفلاسفة في المجتمع الإسلامي محتشما، ومكانتهم مذبذبة لدى السياسيّ بحكم البنيّة الفكريّة للمجتمع، وموقفه عامّة وخاصّة من علمهم، فالفيلسوف من الفئات النّخبويّة الذي تعرّضت مكانته ومصنّفاته أكثر من غيره لتقلّبات ومزاجيّة وأهداف السّياسيّ، وخضعت لصراعات السُّلط المتنافسة، والمواقع والنماذج كثيرة في تاريخنا الإسلامي مشرقا ومغربا، ولعلّ أبرزها في فترة هذه الدراسة النّموذج الرشدي[4]، ومن زاوية أخرى يبدو تمسّكه بالفلسفة رغم هذه المحاذير والتّهديدات هو قناعته الداخليّة أنّ الفلسفة صارت أقدر على الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها الاجتماع السياسيّ الإسلامي من الفقه الذي نُزعت عنه الصبغة التأنيسيّة وطغت عليه الصبغة التسيسيّة[5]، فصار علما صناعيا دون روح عند كثير من منتحليه.

1- إبراهيم عبد الله بورشاشن، الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي، دار المدار الإسلامي، بيروت-لبنان، 2010م، ص41 وما بعدها. ينظر: نبيل فازيو، دولة الفقهاء -بحث في الفكر السياسيّ الإسلاميّ-، ط1، منتدى المعارف، بيروت-لبنان، 2015م، ص56.

2- المقري، نفح الطيب، 221/1.

3- كابن أثال في زمن معاوية، وسرجويه كان إسرائيليا في عهد عمر بن عبد العزيز، ينظر: ابن أبي أصيبعة، أبو العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي(ت668هـ)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تح: نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت-لبنان، [د.ت]، ص171؛ أحمد أمين، فجر الإسلام، ص207.

4- فابن رشد كان مكرّما محبوبا مبجّلا من طرف الخليفة يوسف بن عبد المؤمن لكون هذا الأخير يحبّ الفلسفة، ورغّبه في شرح كثير من كتب الفلاسفة اليونان، فلمّا جاء ابنه للحكم وبسبب دسائس البعض وبعض القضايا السياسيّة تعرّض للتضييق عليه والتعسف في حقّه حتى مات، وكانت التهمة الجاهزة الزندقة بسبب تعاطيه الفلسفة وعلوم القدماء. ينظر: محنة ابن رشد في كتب التراجم منها: ابن عبد الملك، عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك الأنصاري المراكشي، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، ط1، دار الغرب الإسلامي، تونس، 2012م، 22/4-33.

5- عبارتا " التأنيسية" و"التسيسيّة" أقصد بالأولى الجانب الأخلاقي والروحي الوجداني من خشية وتقوى وورع والتي هي أصل كل العلوم في الإسلام؛ وبالثانية الجانب المادي والصناعي، فالفقيه ينتحل الفقه صناعة، حيث يركّز اهتمامه على حفظ الفروع والمسائل، ويكون ماهرا في إيجاد

من أجل ذلك حاول الفيلسوف أن يقحم فلسفته ومنهجها لتترك آثارها في العلوم الأصليّة كالنحو والبلاغة وأصول الفقه، وأصول الدين وغيرها، فقد تمكّنت الفلسفة من الدخول إلى العلوم الشرعيّة من خلال علم الكلام وقضاياه الاعتقاديّة عن طريق دمج مقولاتها داخل أقوال الفرق والمذاهب، لتمارس بذلك سلطتها المعرفية باسم المعتزلة أو الأشاعرة أو الشيعة[1]، وكادت هذه السّلطة أن تهدّد سلطة الفقيه، إلاّ أنّ الفلسفة ظلت بعيدة بسبب مسار التوفيق الذي سلكه الفلاسفة والذي جنح نحو النهج التأويلي للنّص الشرعي ليوافق الرؤية أو الطرح الفلسفي،كما أنّ جرأة بعض الفلاسفة في إنكارهم الصريح لبعض القطعيات كالوحي والنبوة وغيرها كان سببا كافيا لجعلهم محلّ اتّهام من الفقهاء أو المتكلّمة، وعرّض علمهم -الفلسفة- للإبعاد بسبب وضوح خلفيته اليونانية الهلينستية[2]، فلم يوفّقوا في توظيف فلسفتهم في أصول الدين الإسلامي توظيفا لا يناقض التّصور الإسلامي، ولعلّ هذا ما جلب لهم نفورًا وعداوة النّخب الأخرى من متكلّمين ومحدثين وفقهاء، فانبرت الفئة الأولى للردّ عليهم في أصول الدين[3]، وضعّف بعض المحدثين مروياتهم الحديثيّة[4]، ورمتهم الفئة الثالثة بالكفر والزندقة[5]، ولعلّ هذه المواقف من الفئات النخبوية الثلاثة كانت كافية لإزاحتهم من حيّز السّياسة والسّياسيّ، فهذا الأخير لا يمكنه تجاوز ما أجمع على بطلانه رجال النخبة في مجتمعه، فضلا على أنّ العامّة لا يمكنهم تجاوز مقرّرات وفتاوى الفقهاء.

ومن جهة أخرى فالفيلسوف لم يدّخر وسعا في محاولة الانتقاص من مكانة وهيبة الفقهاء والمتكلّمين والطعن في قدراتهم العلميّة وضيق أفقهم، واتّهامهم بالحسد والمتاجرة بالدّين، وأنّ طروحاتهم الكلاميّة سفسطة وكذب ومغالطات وهتان إلى غيرها من التّهم، ورغم صحة بعض الاتّهامات ومطابقتها لبعض صفات بعض الفقهاء والمتكلمة، فهذا لم يمكّن الفيلسوف من أن تكون له سلطة معرفيّة في مجتمع ولاؤه الأول للفقهاء.

المبرّرات الشرعيّة لصاحب السّلطة طلبا للمكانة أو خوفا من بطشه دون الالتفات لمقاصد الشريعة وروحها، وقد استعرتهما من الأستاذ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق -مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربيّة- ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، 2000م، ص212.

1- حسين بويدي، جدليّة السّلطة والفلسفة في العصر الإسلامي الوسيط- إخوان الصفا، ط1، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة- مصر، الدار المغربية للنشر والتوزيع، المغرب، 2018م، ص107.

2- المرجع نفسه.

3- لقد ردّ الأشعري على كثير من طروحات الفلاسفة في الجانب العقدي. ينظر: أبو الحسن الأشعري، علي بن إسماعيل بن سالم بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح: نعيم زرزور، ط1، المكتبة العصرية، 2005م، 2/363،247،148.

4- كثير من أصحاب الحديث لم يقبلوا الأحاديث التي جاء في سندها رواة فلاسفة. ينظر بعض النماذج: الذهبي، ميزان الاعتدال، 1/ 144/104،3، 218، 452،.657

5- لعلّ أبرز نموذج هو ما قرره فقهاء قرطبة في الجامع من تكفير لابن رشد وأصحابه: ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، 4/22-33.

وما ينبغي أنّ لا ينكر هنا أنّ هناك محطّات تاريخية ارتفعت فيها مكانة الفيلسوف لدى السّلطة السياسيّة كأيام المأمون والمعتصم والواثق في المشرق، وأيام الحكم المستنصر في دولة بني أميّة في الأندلس، وفي عهد يوسف بن عبد المؤمن في دولة الموحّدين[1]، إلّا أنّها تبقى محطّات ظرفية لها ملابساتها السّياسيّة ما لبثت أن زالت وأصبح بعيدا عن حيّز السياسيّ. كما زاد في إبعاده أيضا قلّة حضوره وتفاعله الجادّ والعمليّ مع قضايا الأمّة الكبرى التي كانت تقض مضجع السّلطان، بينما استأثر الفقيه بحضوره السّياسيّ وتفاعله، مراقبا أو محاسبا أو ناصحا لكون علمه يؤهله لذلك، فبدا الفيلسوف متعالٍ عن السّياسة وأصحابها، أو هكذا أريد له بسبب علمه الدّخيل، وبقي قابعا في برجه العاجي حالما بمدينته الفاضلة التي لم تُبن في واقعه، بل ظلت حبيسة فكره وخلده[2]، فعجزت الفلسفة ومعه الفيلسوف عن تغيير القاعدة المعرفية للمجتمع المسلم القائمة على النّص الشرعي، التي استطاعت أطراف كثيرة استغلاله وبناء سلطتها عليه، ربّما يعود ذلك لمنطلقات الفيلسوف العقليّة التي تهدف إلى زحزحة منطلقات العقل من النّص إلى غيره[3].

لم يرتق الفيلسوف في الحضارة الإسلامية إلى أن يؤسس لعلمه سلطة توازي أو تنافس سلطة الفقيه أو يحاسب بها السّياسي، أو يستقطب بها العامة لتغيير واقعهم، رغم كونه قاب قوسين أو أدنى منها أحيانا.

د- المتصوفة:

هم أهل التصوف، وقد عدّه كثير من علمائنا علما كباقي العلوم كالغزالي في المستصفى والإحياء[4]، وابن خلدون في المقدمة[5] والقنوجي في أبجد العلوم[6] وغيرهما[7]، وقد تعددت دلالة الكلمة واختلفت معانيها عند المتقدمين والمتأخرين[8]، واتفقت التعاريف على وصف التصوف بأنه العزوف عن الدنيا والعكوف على العبادة

1- آنخل جنثالث بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، تر: حسين مؤنس، ط2، مكتبة القفافة الدينية، القاهرة-مصر، 2013م، ص374-375، 400.

2- علي أومليل، السّلطة الثقافية، ص23.

3- حسين بوبيدي، جدليّة السلطة والفلسفة، ص115.

4- الغزالي، المستصفى، ص5، وقد أطلق عليه علم الباطن.

5- ابن خلدون، المقدمة، ص381.

6- القنوجي، محمد صدّيق خان بن حسن (ت1307هـ)، أبجد العلوم، ط1، وزارة الثقافة، دمشق-سوريا، 196/2.

7- لقد جاء في كتاب موسوعة الكتاني أنّ التصوف من علوم النصفية وهي ثمرة العمل بالعلم، ينظر: الكتاني، موسوعة المصطلح في التراث العربي، ص1501.

8- من المتقدمين معروف الكرخي (ت200هـ) الذي يعرفه قائلا: التصوف هو الأخذ بالحقائق، واليأس ممّا في أيدي الخلائق، ينظر: القشيري، عبد الكريم بن هوازن/ الرسالة القشيرية، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1998م، ص313؛ رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، 1999م، ص183؛ أمّا من المتأخرين يقول القنوجي: هو علم يُعرف به كيفية ترقي أهل الكمال من النوع

والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الخلق من لذة ومال وجاه، والإنفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة[1].

ظهر التصوف كظاهرة طبيعية في القرن الثاني للهجرة لما آلت إليه الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية[2]، ثمّ تطور وبرز في صورة تختلف عن صورته الأولى، حيث لم يقف عند حدود الزّهد والمجاهدة وإنّما تعدّى إلى أفكار جديدة غريبة عن المنظومة المعرفية الإسلامية، وبدا تأثره بالمذاهب الفلسفية القديمة والأفكار الباطنية، فظهرت فكرة الفناء (البوذية الأصل)[3]، وفكرة وحدة الوجود والحلول[4]، وغيرها من الأفكار الدخيلة على الفكر الإسلامي، إلاّ أنّ الإمام الغزالي في القرن الخامس الهجري ترك أثرا كبيرا في التصوف، بل إنه يُعتبر بمثابة المنقذ والمجدّد له، كما يُعدّ انضمامه لهذا الطريق نصرا للصوفيّة[5]، فقد وضع معالم ومقاييس جديدة له، واشترط العلم لسالك طريق الآخرة، وجعل أوّل كتاب في كتابه الإحياء "كتاب العلم"، والتصوف فوق العلوم الأخرى لأنه علم متسام عن الدنيا، بينما العلوم الأخرى متعلقة بالدنيا بما فيها الفقه، فهو ينتقد الفقهاء في كتابه الإحياء بقوله: **"فإذا تأملت منتهى نظر الفقيه فيها علمت أنّه لا يجاوز حدود الدنيا إلى الآخرة"**[6] يضيف الغزالي أنّه لا سلطة للفقيه إلا على ظاهر الأعمال، أمّا باطنها -قلوب النّاس- فلا سلطة له عليها، فهي من اختصاص المتصوف[7].

كما أنّ الإمام الغزالي يطعن في سلطة الفقيه، ويعتبر هذا الأخير مرتبطا بالسّياسي إمّا خوفا أو طمعا، بينما المتصوف -بمفهوم المخالفة- لا يخضع لسلطة أحد. ولا ينكر -الإمام الغزالي- حتمية هذه العلاقة بين الفقيه والسّياسي لكون الفقيه هو العالم بقانون السّياسة وطريق التوسط بين الخلق، فالفقيه معلّم السّلطان

الإنساني في مدارج سعاداتهم، والأمور العارضة لهم في دراجاتهم بقدر الطاقة البشرية؛ ينظر: القنوجي، موسوعة مصطلحات أبجد العلوم، ص196.

1- ابن خلدون، المقدمة، ص381.

2- رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص564؛ وبليام جيمس ديورانت، قصة الحضارة، تر: زكي نجيب محمُود وآخرين، دار الجيل، بيروت- لبنان، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1988م، 214/13.

3- الفناء في الله كانت في البوذية وتسمى "نرفانا"، نقلها إلى التصوف الإسلامي أبو يزيد البسطامي وكان فارسيا قبل إسلامه، ينظر: رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص730- 740؛ أحمد أمين، ظهر الإسلام، 120/4.

4- وحدة الوجود معناه العالم والله واحد، وقد اتّهم ابن العربي وابن الفارض، أمّا الحلولية فيرى أنّ الله والعالم امتزجا، ينظر: رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف، ص1034،305؛ أحمد أمين، ظهر الإسلام، ص121.

5- وال ديورانت، قصة الحضارة، 365/13.

6- الغزالي، إحياء علوم الدين، 18/1.

7- المصدر نفسه.

ومرشده لطرق سياسة الخلق وضبطهم، **ويثّمن كلامه بقوله "الملك والدين توأمان؛ فالدين أصل والسلطان حارس، وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع، ولا يتم الملك ولا الضبط إلا بسلطان، وطريق الضبط في فصل الحكومات بالفقه"**[1].

وكأن الغزالي يعترف **ضمنيا بسلطة الفقيه على** غيره **من أرباب العلوم الشرعية الأخرى، رغم** انتقاده **للفقيه واعتبار علمه علما ظاهريا، وأنّ سلطته على ظاهر الأعمال، وأنّ منتحليه طلاب دنيا**[2].

إنّ التّداخل الموجود بين ميادين علميّة مختلفة في الإسلام، واعتماد أغلبها على النّص **الشرعي قرآنا كان أو سنة** لم تطرح **معه مشكلة الشرعيّة،** فلكلّ منها شرعية مفترضة دون تمييز للفقه عن غيره من العلوم **رغم أنّه أقدم العلوم الحادثة، لكن بعد تدوين العلوم** وحركة التّطور السريعة التي **عرفتها الحضارة الإسلامية، اضطرت بعض العلوم أن تكون خادمة للفقه وتابعة له لضرورته الشرعيّة، فتمكّن الفقه من احتواء علوم اللغة وتوظيفها، وعلم الأصول والاعتقاد** وغيرها، فأضفى على الفقه شرعية أكبر، إذا أضفنا إلى ذلك **حاجة المجتمع المسلم لفتوى الفقيه الذي احتاج** إلى ردّ الفروع إلى الأصول، كما احتاجها المتكلّم وغيره **من أرباب العلم الشرعي، قد يكون** هذا ما جعل الفقيه في موقف المنازع الشرعي لكلّ من **المتكلّم والمتصوّف والفيلسوف، خاصّة أن** هذين الأخيرين طغى عليهما الطابع الذاتي والنّزعة الفرديّة التي حاول الفقيه استغلالها في ضرب حصاره على الفكر الصوفي والفلسفي على السواء، والعمل على الحدّ من انتشارهما وإضعافهما، ربّما نجح في ذلك بسهولة مع الفكر الفلسفي لوجود سند نخبوي **واجتماعي معه (المتكلّم** والأصولي **واللغوي...)، بينما** لم يكن الأمر **كذلك مع الفكر** الصوفي، **قد يكون** بسبب أنّ هذا الأخير **- بعكس الفيلسوف-** متمسّك بسلطة النّص، **يستنطقه ويؤوله ويوظّفه**[3]، **فهذا التكّيف مكّنه من** النفوذ والتّغلغل داخل مختلف **الشرائح الاجتماعيّة، خاصّة أنّه** استطاع أن يحوّل **تصوّفه** إلى تصوّف **خلقي عمليّ ذو نزعة تأنيسيّة، كما هو تصوّف المغاربة الذين استطاع** أغلبهم التّخلص من **الفلسفات الغنوصيّة** وكثير من النّظريات **الإشراقيّة**[4]، والنّفوذ إلى المجتمع **والتّفاعل مع** قضاياه المختلفة. لذا رأينا الفقيه في المغرب الإسلامي لما عجز عن زحزحة **هذا النفوذ** شارك المتصوّف في

1- المصدر نفسه، ص17.

2- المصدر نفسه.

3- عبد المجيد الصغير، **خصوصيّة التّجربة الصوفية في المغرب – مفاهيم وتجليّات–**، ط1، ربة للنشر والتوزيع، 2011م، ص16.

4- عن خصائص **التّصوف** المغربي ينظر: طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص211-218.

انتسابه لعلمه، فكثير من الفقهاء متصوّفة، وكثير من المتصوّفة فقهاء[1]، رغم ذلك ظلّ الصراع حينا والتنافس حينا آخر يميّز علاقتهما؛ ربّما لأنّ الصوفي يرى نفسه أحقّ بالسّلطة العلميّة من الفقيه، فهو مالك لعلم الباطن، ومقاطع لمجلس السّلطان في الغالب، والمتفقد لأحوال العامّة أكثر من غيره، بينما الفقيه يملك علم الظاهر فقط، وعلاقته لصيقة بالسّلطان، متزلف له متردّد على بابه. قد يكون موقف المتصوّف هذا اتجاه الفقيه مقتا حقيقيا لهذا التّزلف، وقد يراه من زاوية أخرى استئثار الفقيه بالسّياسيّ دونه بالمكانة والنّفوذ واعتلاء ذروة السّلطة المعرفية.

ظلّ هذا التّجاذب والصراع محتدما بين الصّوفي والفقيه حول تزعم السّلطة العلمية عبر تاريخنا الإسلامي، وظلت الكفّة تتأرجح بين الفقيه والصوفي، بل في بعض الفترات تترجّح الكفة لصالح الصوفي كونه مثّل بوضوح طرفا جديدا متميّزا، حيث دخل مبكّرا إلى الحياة الفكرية والاجتماعيّة، وصار خلافا لرجل السّلطة ينافس الفقيه ويشاركه في داره، بل ينازع جوهر سلطته المعرفية[2]، فقد استطاع احتواء ذات المعرفة الفقهيّة عاملا على إعادة تأسيسها وتغيير مضمونها لإنشاء معرفة جديدة تهيمن على السّلطتين معا؛ الفقهيّة والسياسيّة[3]، ونلمس ذلك جليّا في منطقة المغرب الإسلامي من عمر الدولة الموحدية -زمن الدراسة- وبعدها في عهود الدول المتعاقبة التي أعقبتها، بل حتى في عهد الجزائر العثمانية أو في فترة الاحتلال الفرنسي للجزائر، كما يذكر أحد الباحثين أنّ السلطة القائمة في الجزائر في العهد العثماني تدرك مكانة السلطة الروحية المعنوية المؤثرة في نفوس الجهلة والأميّين والمسنين الذين تؤثر فيهم أحاديث الغيب المفعمة بالكرامات والمعجزات، بينما لا تُعِر اهتماما لأصحاب السّلطة الفقهية الذين لا يتجاوز تأثيرهم حدود دور العبادة وتصريف شؤون الأحباس، لذا ضيقت وكبتت تحركات السلطة الروحية لتأثيرها ونفوذها[4].

وأعتقد أنّ سلطة المتصوف خاضعة لسّلطة المجتمع وحالته الفكريّة والاجتماعيّة والسياسيّة، فالمجتمع المسلم ما بعد الموحدين بتعبير مالك بن نبي[5] غير ما قبلهم،فضلا عن الإنسان،فالتّصوف ذاته لم يعد ذاك

1- سنتناول ذلك في الفصل الثالث من هذه الدراسة.

2- عبد المجيد الصغير، **خصوصيّة التّجربة الصوفية في المغرب**، ص12.

3- المرجع نفسه.

4- محمد أوجرتني، **الفقهاء والسّلطة في الجزائر خلال العهد العثماني**، رسالة دكتوراه في التاريخ الحديث- الجزائر عثماني، كلية الآداب والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 2015-2016م، ص93- 103،211.

5- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، تر: عبد الصبور شاهين، ط1، دار الوعي، الجزائر، 2013م، ص23-34؛ مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، تر: بسام بركة، أحمد شعبو، ط14، دار الفكر المعاصر، دمشق، دبي، 2017م، ص148.

الذي ساد قبل ذلك في الغرب الإسلامي، بسبب حالة المجتمع الفكرية والاجتماعيّة والسياسيّة المتردية، فقد استسلم الإنسان للواقع، وأصبح رهينا لكرامات الأولياء، متمسّكا بأمل التغيير حتى ولو عن طريق الكرامات والخوارق والخرافات.

وتبقى جدلية السّلطتين العلمية والسياسية في التجربة الإسلامية وإنْ مثّلَ الأولى في الأغلب في هذه الفترة -زمن الدراسة- من الجانب العلمي "الفقيه" بمفهومه الواسع للاعتبارات الطبيعية المنطقية، ودوره الرقابي على صاحب السّلطة، ولا يمكن حصر الفقيه في حفظ المسائلٍ رغم تمكّنه من ذلك، كما أنّها ليست قاعدة ثابتة على الدوام، لتطور المصطلحات كما رأينا في لفظ "الفقيه"، فقد يكون صاحب السّلطة المعرفية جامعا لعدة علوم وهو الغالب في هذه الفترة، ثمّ برز في الفقه، أو أراد هو أن يبرز فيه أكثر باعتباره العلم الذي يحتاجه السّياسيّ والعامي والحاكم والمحكوم في آن واحد في مجتمع لا يهتمّ إلا بسلطة الأمر والنهي، والحلال والحرام، والشرعيّة والمشروعيّة، والتي لا يمكن أن يكفلها غير الفقه ومنتحليه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى قد يكون صاحب علم أي علم، لكنه شعر بضرورة التّغيير والإصلاح، وأعدّ لذلك العدّة، وفرض سلطته العلمية التي قد تكون سلطة مضادة للسّياسي لا منافسة له[1] أو مساندة، كما كانت هذه الأخيرة هي الغالبة تقريبا في سلطة الفقهاء في الدولة السّلطانية (الحكم المتغلب)[2] أو في العصور الموالّية.

الفرع الثاني: جدليّة المعرفي والسّياسيّ المحدّدات والتّجليّات:

لقد نشأت جدلية المعرفة والسّياسة منذ القديم،حيث يرى الفيلسوف أحقيته - لكونه صاحب المعرفة العلمية -في امتلاك حق القرار السّياسيّ الشرعيّ مستندا إلى قوة المعرفة ونفوذه وسط مؤيديه، وأن لا عدالة نحو المدينة إلا بامتلاك الفيلسوف السّلطة الفعلية، فالفيلسوف أو الحكيم -العالم- من يملك حق القرار السّياسي حسب أفلاطون[3]؛ بينما يرى السّياسيّ المالك لزمام الأمر فعليّا أيّا كان دينه ومذهبه وإيديولوجيته أنّ هذا تقليص لنفوذه إن لم يكن اعتداء على صلاحيّاته وعلى موقعه، وكأنّ السياسة منطقة محرّمة على الجميع

1- استعمل السلطة المضادة والمنافسة: محمد الشيخ، **حدود مفهوم المثقف في التراث**، ص70.

2- عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي**، ص309.

3- كميل الحاج، **الموسوعة الميسرة**، ص48؛ حسن نافعة، **مبادئ علم السياسة**، دار الكتاب الحديث، مصر، 2016م، ص69.

ولا ينبغي لأحد وُلوجها غيره، هذا التداخل الذي لم يقتنع به السّياسي في تاريخنا الإسلامي ربما لجهله، أو لعدم تمييزه بين مفهومي "السياسة" و"القوة"، فالسّياسة الحق في الإسلام هي تدبير، أي القيام على الشيء بما يصلحه، وبالتالي فكل طرق المعرفة في الإسلام تؤدي إلى السّياسة، ومن ثمّ يبقى الباب مفتوحا لتقاطع السّياسيّ والمعرفي، وكل طرف منهما رجل سياسة بالمعنى الآنف الذكر يملك سلطة وقدرة على التأثير، خاصة إذا كان رجل العلم يستمد سلطته من النص المؤسس لعلاقة علمه بذلك[1].

لقد اصطُلح على السّلطة السّياسيّة في الإسلام بعد رسول الله ﷺ بالخلافة، وهي خلافة النّبوة في حراسة الدّين وسياسة الدّنيا، وهو مفهوم يغري مشليه على الحيازة على السّلطتين، فهو خليفة للنّبي بهذا المفهوم، وحارس الدين، وبه يسوس النّاس، رغم أنّ السّلطة بشقيها العلمي والسياسي في الإسلام في المرحلة الأولى -مرحلة تطابق النص مع الواقع- كانت مجتمعة في شخص الخليفة الراشد، وقبلها في شخص الرسول ﷺ، وكانت تعرف بمصطلحي الأمر والأمير، فالأول مصطلح قرآني، والثاني أوّل من استخدمه تعبيرا عن السّلطة السياسيّة سيدنا عمر بن الخطاب[2]، لكنّ الفتن التي عصفت بالأمّة حوّلت الخلافة إلى ملك عضوض كان له الأثر البالغ في انفصال السّلطتين العلمية والسياسية، وبدأت الشقة تتسع بين العالم والحاكم، وقد عبر عنها الفقيه الأندلسي بقوله: **"كان الأمراء قبل هذا اليوم وفي صدر الإسلام هم العلماء، والرعية هم الجند، فاطّرد النظام، وكان العوام القواد فريقا والأمراء فريقا آخر، ثمّ فصل الله الأمر بحكمته البالغة وقضائه السابق، فصار العلماء فريقا والأمراء فريقا آخر، وصارت الرعية صنفا، وصار الجند آخر فتعارضت الأمور..."**[3].

ويفسّر الجابري قول ابن العربي **"كان الأمراء... هم العلماء"** بقوله: "كان الصحابة أمراء وعلماء في نفس الوقت، يحكمون بالشرع ويشرعون للحكم، ثمّ حصل خلاف حول الحكم، فاستأثر الأمراء بالسّلطة وتمسّك العلماء بالرأي، حصل استبداد بالأمر أدّى إلى استقلال الرأي"[4].

1- عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي**، ص9-10.

2- محمد عمارة، **الإسلام وفلسفة الحكم**، ط4، دار الشروق، القاهرة- مصر، 2014م، ص36.

3- ابن الأزرق، محمد (ت896هـ)، **بدائع السلك في طبائع الملك**، تح: علي سامي النجار، منشورات وزارة الإعلام، بغداد، 1977م، 391/1.

4- الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية**، ص41.

وهنا بداية انفصال العلم عن السّياسة في الإسلام، بخلاف ما عليه في المسيحية، وبدأت إرهاصات العلمنة تقترب من منظومتنا المعرفية شيئا فشيئا، بدأت بالحكم ردحا من الزمن لتشمل بعد ذلك كل نواحي الحياة، وأرى أنّ ما ذهب إليه المستشرق برنار لويس في كتابه "لغة السياسة في الإسلام" لم يجانب الصواب حيث قال: "لم يكن في الإسلام الكلاسيكي حدود فاصلة بين المسجد والدولة، أمّا المسيحية فيرجع وجود السلطتين إلى المؤسس الذي أوصى بأن يعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله، وعلى طول تاريخ المسيحية توجد سلطتان الله وقيصر ممثلتان في هذا العالم للسلطة الدينية المقدسة sacerdotium، والسّلطة الزمنية أو الحاكمة Regnum، وفي العصور الحديثة تمثلهما الكنيسة والحكومة، هاتان السّلطتان قد تتّحدان، وقد تنفصل كل منهما عن الأخرى، وقد تنسجمان، وقد تتنافران وتتصارعان، قد تتغلب إحداهما على الأخرى، قد تتدخل إحداهما في شؤون الأخرى ممّا يؤدي إلى احتجاجها كما هو قائم الآن مرة أخرى، ولكن هناك سلطتان موجودتان على الدوام هي السلطة الروحية والسلطة الزمنية"[1].

ويؤكد دائما هذا المستشرق من خلال ما وصل إليه في بحثه أنّ في الإسلام -قبل تغريب مفاهيمه- لم يكن هناك سلطتان، بل سلطة واحدة [2].

ولعلّ مفاهيم واختلافات العلماء من مفسرين وغيرهم في تفسير قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [النساء: 59] توضّح مدى تداخل المرتبتين -مرتبة العلماء ومرتبة الحكّام- في الإسلام، وتكشف توحد السّلطتين، فقد اختُلف في قوله تعالى ﴿وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ حيث ذكر ابن العربي (ت543هـ/ 1147م) في تفسيره للآية[3] أنّه اختلف فيها على قولين: القول الأول هم أصحاب السرايا، أمّا الثاني هم العلماء لقول جابر بن عبد الله قال: هم العلماء وقال به أكثر التّابعين، واختاره مالك. أمّا الإمام الجويني (ت478هـ/1075م) فيقول: "هم على الحقيقة أصحاب الأمر استحقاقا"[4]، ويعني بهم العلماء.

1- لويس بارنار، لغة السّياسة في الإسلام، تر: إبراهيم شتا، ط1، دار قرطبة للنشر والتوثيق، قبرص، 1993م، ص11.
2- المرجع نفسه.
3- أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، 451/1.
4- الجويني، غياث الأمم، ص379.

أمّا ابن قيم الجوزية (ت751هـ/1351م) فيحقق في المسألة تأسيسا لسلطة العلماء، حيث يقول بعد إيراده آراء الصحابة في الآية والتابعين[1]: "...**فكما طاعة العلماء تبع لطاعة الرسول، فطاعة الأمراء تبع لطاعة العلماء، ولمّا كان قيام الإسلام بطاعتي العلماء والأمراء كان الناس لهم تبعا، كان صلاح العالم بصلاح هاتين الطائفتين وفساده بفسادهما**"[2].

فموقف ابن القيم (رحمه الله) عضد بموقف الشاطبي (رحمه الله) الذي جعل العلم الشرعي هو العلم الحاكم على الخلائق جميعا[3]، كما ينبغي علينا أن لا ننسى حديث رسول الله ﷺ الذي يجعل العالم يتمسّك بسلطته «**ألا إنّ القرآن والسلطان سيفترقان، فلا تفارقوا الكتاب**»[4].

ولعلّ اختلاف العلماء في تفسير أولي الأمر بين العلماء والأمراء ترك الباب مواربا أمام تفسيرات كثيرة استغلّها السّياسيّ مبكرا في حضارتنا الإسلاميّة ليستحوذ على السّلطتين العلميّة والسياسيّة، ربّما قد يكون الأمر له تبريراته إذا كان هذا السّياسيّ المتغلّب عالما، لكن إن لم يكن كذلك فهل يظلّ المعرفي ينتظر عطف السياسيّ عليه فيتنازل له عن مكانه، أم أنّه يظلّ متمسّكا بهذا الحق حتى يظهره الله أو يهلك دونه.

لقد واصل المعرفي إصراره على التّمسك بحقّ سيادة سلطته، وهو بمثابة حق اغتصب منه لابدّ من استرجاعه وإعادة الاعتبار لعلمه، أو على الأقلّ مشاركة صاحب السّلطة السياسيّة هذا المنصب كشريك أساسيّ، وبقدر ما هو نوع من التّسليم والتّنازل للسّياسيّ فإنّ هذا الأخير لا يرغب حتى في التسليم بهذا وجعل علاقته بالمعرفي تتخذ طابعا جدليّا، خاضعة لمعطيات الواقع ورهانات المستقبل، متّخذا سلاح التّرهيب والقوّة والعنف حينا ومسلك التّرغيب والاحتواء حينا آخر، وسياسة التّجاهل والإهمال أحيانا أخرى، وهذا ما يكشفه لنا الرصد التاريخي مشرقا ومغربا.

من خلال هذا المبحث يتبيّن لنا أنّ الانفصال الذي وقع على المستوى السّياسيّ قد أفرز تمزقات وافتراقات مسّت جميع المستويات؛ بدءًا من منظومة القيم، وكان هذا الانفصال سببا في ظهور جدليّة العلاقة

1- نقل ابن القيم: "قال ابن عباس في إحدى روايتين عنه وجابر بن عبد الله والحسن البصري وأبو العالية وعطاء بن أبي رباح والضحاك ومجاهد في إحدى روايتيه عنه: أولو الأمر هم العلماء، وفي إحدى روايتين عن أحمد، وقال أبو هريرة وابن عباس في الرواية الأخرى وزيد بن أسلم والسدي ومقاتل: هم الأمراء، وهو الرواية الثانية لأحمد"؛ ينظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، 1-2/9- 10

2- المرجع نفسه، ص10.

3- الشاطبي، الموافقات، 341/2.

4- ينظر نصّ الحديث كاملا: الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، منشورات مؤسسة المعارف، بيروت-لبنان، 1986م، 230/5-231؛ وقال رواه الطبراني عن يزيد بن مرثد وبقيّة رجاله ثقات.

بين السياسيّ والمعرفي، وهو ما يعكس مدى ارتباط المستويات الاجتماعيّة والعلميّة والاقتصاديّة بالسّياسة، كما أنّ الفقيه هو أكثر الفئات العلميّة تمثيلا للسّلطة العلميّة في الفترة الوسيطيّة لذوره الرّقابي الاحتسابي، إلّا أنّ الأمر لا يخلو من أن يكون غيره ممثّلا لها، بسبب البنية الواحدة للعلوم الشرعيّة من جهة، ومن جهة ثانية قد يكون صاحب السّلطة العلميّة من ذوي العلوم الأخرى كالفلسفة وغيرها، لكن هذا متوقف على مدى تعاطي المجتمع مع هذا العلم أو ذاك ومدى تفاعله معه، ومدى تفاعل صاحب العلم مع قضايا مجتمعه المختلفة، منها قضاياه السياسيّة والتي خضعت أكثر لإسقاطات الموروث التاريخي السّياسي، لا للنّص الشرعيّ الصحيح، وهذا ما تناولته في المبحث الموالي من خلال التّجربتين المشرقيّة والمغربيّة قبل المرابطين والموحّدين وما فرضته من أوضاع سمحت بقيام التّجربتين.

المبحث الثالث: الرّصيد التّاريخي للممارسة السّياسيّة للسّلطة العلميّة، وظروف قيام التّجربتين السّياسيتين: وفيه ثلاثة مطالب:

لقد دفعت عوامل كثيرة إلى **ظهور** قطبين أساسين في **الحضارة الإسلامية جعلت منهما دواعي الحكم والسّلطان يبدوان كطرفين متصارعين على أحقّيّة السّلطة** بمفاهيمها، من تملك وقدرة وسطوة **وحجّة وبرهان،** رغم اتّحاد غايتهما **وتداخل وظيفتهما،** وأحيانا كثيرة -خاصة في العهود الأولى من التّجربة السياسيّة **الإسلاميّة- توافق خطابهما السّياسيّ لمواءمته مع الشريعة، فظهر جدلا** لا على المستوى النقاش والجدال **الكلامي فقط الذي قد** نجده في بعض المؤلفات من خلال بعض التفسيرات للنّصوص **القرآنيّة، وقد كانت** تفسيرات متضاربة **أحيانا ممّا يفتح الباب مواربا للجدل الذي كان عمليّا بين السّلطتين على مستوى الممارسة** والتنظير **أكثر منه على مستوى الكلام،** وقد سمح ذلك بنشأة علاقة بين المعرفي والسياسيّ على مستوى **الممارسة خضعت للمدّ والجزر، فتستقر حينا وتضطرب آخر** لكن في حدود ما يسمح به السّياسيّ، **وهذا ما** أحاول أن أتناوله في هذا المبحث مشرقا ومغربا، وتداعيات وظروف سمحت علاقتهما بقيام تجربتين سياسيتين كان لهما أثر بارز في الغرب الإسلامي وفي العالم **الإسلامي** في تلك الفترة.

المطلب الأول: الممارسة السّياسيّة للسّلطة العلميّة في المشرق

لعلّ هذه الحقبة من تاريخ المشرق **الوسيط حوت ذاكرتها** نماذج حيّة عن بعض الممارسات السياسيّة للمعرفي في المشرق، والتي اعتبرها **السياسيّ** انتهاكا صريحا لسّلطته، **ممّا عرّض الأوّل للتنكيل أو القتل أو الإبعاد** عن ساحة الثاني، **الذي** هدّد في أحيان كثيرة **شرعيته، وكانت سلطته** قاب قوسين أو أدنى من الزوال، **وهذا ما** أحاول إبرازه باختصار **من خلال هذا المطلب بفروعه.**

الفرع الأول: السّلطة العلميّة وحتميّة افتراق السّلطان والقرآن:

بدأت بوادر جدليّة علاقة المعرفي والسّياسي أو افتراق السّلطان **والقرآن مبكرا، فهناك** من يؤرخ لها بأول **فتنة ظهرت** في الإسلام في عهد سيّدنا **عثمان** ﷺ وظهور فئة القراء كممثّلين للعلم آنذاك في صفّ **المعارضة -حسب هذا الرأي-**[1] **ثمّ اتسع** الهوّة **أكثر** في موقعة صفين[2]، والتي اعتبرها فيلسوف الحضارة مالك بن نبي هي

1- رأي الأستاذ أومليل استنادا لرواية في تاريخ الطبري (333/4) أنّ الثوار بعثوا بأحد القراء ليفاوض عنهم، فقال عثمان ﷺ: "يزعمون أنّه قارئ..."؛ أومليل، السّلطة الثقافية، ص33.

2- المرجع نفسه.

نقطة الانكسار في منحنى التّطور التاريخي، **وهي لحظة انقلاب القيم**[1] **داخل حضارتنا، لأنّ** هذا الافتراق **أو الانفصال الذي** حدث حوى في داخله جميع أنواع التمزّق **والمناقضات السّياسيّة المقبلة** في قلب العالم **الإسلامي**[2]**، ثمّ أصبح أثر هذا الانفصال** واضحا عند انتقال الخلافة إلى ملك عضوض، **وهذا ما نفهمه من** كلام ابن العربي **ويبدو واضحا، حيث بدأت الشّقّة** تتسع شيئا فشيئا **رغم أنّ معاوية** ﷺ **الذي هو صاحب** تغيير الخلافة إلى ملك **يُعدّ من أهل العلم، فهو من كتبة الوحي،** وعدّه ابن عباس من الفقهاء[3]**، ولعلّ احتفاظه بلقب الخليفة رغم الطابع الملكي لحكمه يضفي الشرعيّة على حكمه هو** ومن بعده من بني أميّة، **فلقب خلافة رسول الله يوحي له بامتلاك السّلطتين العلمية (العلم الشرعي) والسّياسية، فيجعل سلطة العلماء تبعا لسلطته السّياسة،** لكنّه يحاول أن يبرز **بين الحين والآخر الأثر المشهور "إنّ الله يزع بالسّلطان ما لا يزع بالقرآن"**[4] في **ممارساته،** ولعلّ هذه المقولة المجتزأة عن سياقاتها والمقطوعة عن حيثياتها لم يكن أثرها على معاويّة فقط، **بل كان أثرها سريعا على أنظمة الحكم المتعاقبة** بعده**؛** حتى وإن ظلّت متمسّكة بمراسيم الخلافة **ووظائفها الأساسيّة. وقد أوعز أحد الباحثين** هذه الظاهرة -السّلطان بمعنى القوّة والاستبداد- واستفحالها مبكرا في الحضارة الإسلاميّة إلى انحسار القيم السّياسيّة الإسلاميّة ذات الطبيعة **التعاقديّة أمام القيم** الأمبراطوريّة ذات الطبيعة **القهريّة**[5]**.**

إنّ كثيرا من الذين تداولوا **على منصب السلطة السياسية** في تاريخنا الإسلامي كانوا علماء**؛ رغم أنّ أحد الباحثين**[6] **يقلل من ذلك،** ويعتبر وجود **أمثال هؤلاء من النوادر،** ويكتفي بجعل ابن تومرت[7] **كمثال على**

1- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص36.

2- **المرجع نفسه**

3- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسين بن عبد الله علي، **تاريخ دمشق**، تح: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1995م، 55/59- 56؛ ابن الأثير، علي، **أُسد الغابة في تمييز الصحابة**، تح: علي محمّد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1994م، 201/5.

4- هذا الأثر جاء موقوفا عن عثمان، ومرّة موقوفا عن عمر، جاء رقمه57، ينظر: أحمد بن عبد الكريم الغزيّ، **الجدّ الحثيث في بيان ما ليس بحديث**، تح: بكر عبد الله بوزيد، ط1، دار الراية، الرياض-السعوديّة، 1412هـ، ص60.

5- محمّد المختار الشنقيطي، **الأزمة الدستوريّة في الحضارة الإسلامية**، ص20.

6- علي أومليل، **السّلطة الثقافية**، ص12.

7– محمّد ابن تومرت: محمّد بن عبد الله بن عبد الرحمن بن تومرت، لقب لقبته أخته به من قبيلة هرغة، وقيل كان يُسمى اسفو عند صغره ومعناه الضياء، ولقد اختلف في صحة اسمه محمّد بين ناف له ومثبت،كما اختلف في أصل نسبه، وسوف نتناوله لاحقا؛ ينظر: ابن القطّان، أبو محمّد حسن بن عليّ بن محمّد بن عبد الملك الكتامي، **نظم الجمان لما سلف من أخبار الزمان**، تح: محمود علي مكي، ط2، دار الغرب الإسلامي،

ذلك، ربما لأنّ هذا الأخير حاول فرض توجهه العلمي مع سلطته السّياسية كما هو معروف "عالم سلطان"[1]، لكنّ الرصد التاريخي يُحصي أعدادًا لا بأس بها من الحكام العلماء؛ وهو الأصل في الخليفة، فقد اشترط العلماء العلم بل الاجتهاد، وإن كان هذا الشرط تُنوزل عليه شيئا فشيئا بسبب مسألة التوريث وتغلب القوّة والسيف وبروز سلطة القبيلة في غالب أمر الحكم حسب أحد الباحثين[2]، وهو ما سمّاه ابن خلدون بدور العصبية[3].

وأعتقد أنّ أول انفصال بين السّلطتين العلميّة والسياسية بدأ على مستوى نفسية العالم الحاكم، ولعلّ ما فعله عبد الملك بن مروان حين تولى الحُكم أبلغ دليل على هذا الانفصال، حيث يُروى عنه وهو أحد فقهاء المدينة الأربعة قبل الإمارة وأحد الذين احتج الإمام مالك بقضائه في مُوَطئه[4]، فلما تولّى الحكم وضع المصحف على حجره وقال: ﴿هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ﴾[5] [الكهف: 78].

وقد كان لأثر هذا الانفصال بين السّلطتين في نفس عبد الملك أثرًا بليغا؛ حيث قُتل في عهده في واقعة واحدة "دير الجماجم" خمسمائة قارئ كما تذكر بعض الروايات[6]، ناهيك عن قتل فقهاء مشهورين كسعيد بن جبير والشعبي وعبد الرحمن بن أبي ليلى وغيرهم، وسعيد بن المسيّب الذي رفض البيعة لشخصين في آن واحد؛ لسليمان مع الوليد ابنيْ عبد الملك، خلاف لما أقرّه النبي ﷺ[7]، وقبله معاوية بن أبي سفيان الذي جعل البيعة ليزيد رغم مخالفته لأساس من أسس الحكم الإسلامي وهو الشورى، ورغم اعتراض أصحاب السلطة

لبنان، 1990م، ص90؛ عبد الواحد المرّاكشي، المعجب، ص136؛ ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر (العبر)، تح: خليل شحادة، ط2، دار الفكر، بيروت- لبنان، 1988م، 6/ 302.

1- المقري، نفح الطيب، 244/4؛ التنبكتي، أبو العباس أحمد بابا بن أحمد التكروري (ت1036هـ)، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ط2، دار الكتاب، طرابلس- لبنان، 2000م، ص413.

2- محمد الجابري، العقل السياسي العربي، ص79- 99.

3- ابن خلدون، المقدمة، ص159- 164.

4- كان الإمام مالك قد أخذ عن عبد الملك بن مروان في حكم المستكرهة من النساء؛ ينظر: الموطأ، كتاب الأقضية، تح: بشار بن عواد محمود خليل، مؤسسة الرسالة، 1412هـ، [د.ت]، 472/2؛ وروى الأعمش عن أبي الزناد أنّ فقهاء المدينة كانوا أربعة: سعيد بن المسيّب، وعروة بن الزبير، وقبيصة بن ذؤيب، وعبد الملك بن مروان قبل أن يدخل الإمارة. ينظر: ابن العربي، أبو بكر (ت534هـ)، العواصم من القواصم، تح: محب الدين الخطيب، ط5، دار الكتب العلمية، لبنان، 2011 م، ص167- 168.

5- وقد نقل ذلك الطرطوشي، أبوبكر (ت520هـ)، سراج الملوك، تح: محمد فتحي أبو بكر، ط2، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة- مصر، 2006م، 196/1.

6- محمد التميمي أبو العرب، المحن، تح: عمر سليمان العقيلي، ط1، دار العلوم، الرياض- السعودية، 1984م، ص223.

7- الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ص349- 366؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 494/3، 417، 241، 235، 224.

العلمية من كبار الصحابة كعبد الله بن عمر والحسين،[1] وقتله لحُجر بن عدي الصحابي (ت53هـ)[2] - وقيل تابعي- لمجرد اعتراضه على أحد ولاة معاوية، رغم امتعاض كل من عبد الله بن عمر والسيدة عائشة رضي الله عنهما من ذلك[3]، وغيرها من الممارسات التي قد تراها بالميزان العلمي والورع الأخلاقي مخالفة لهديه ﷺ، ويراها أصحابها من حتميات السياسة وتدبيراتها، أو إن شئنا قلنا هي مرحلة افتراق السّلطان والقرآن.

هذان نموذجان عن الفقيه السّياسي أو العالم السّلطان الذي فصل العلم عن السياسة على المستوى الذاتي قبل فصلهما فعليا على أرض الواقع في عهد الدولة الأموية؛ باستثناء عهد عمر بن عبد العزيز الذي حاول إعادة اللحمة بين العلم والسّياسة[4]، والتاريخ الأموي والعباسي وغيرهما يذكر لنا نماذج من هؤلاء العلماء العلماء الحكّام الذين قاموا بهذا الفصل، ربّما تكون وطأة السّياسة هي التي أزالت وهج العلم من النّفوس، فبدأ الصراع على مستوى النّفس لينتقل إلى واقع النّاس، وبدأ المعرفي والسّياسيّ يتجاذبان المواقع والمواقف، فكأنّ همّ الأخير هو إبعاد رجل المعرفة من ساحته، لذا لم يألو جهدا في استخدام الأساليب التي تمكنه من ذلك، فقد أحاط نفسه بهالة من القداسة المصطنعة، وتطعيم سياسته بمفاهيم سلطوية ساسانية،كان أبرزها "وثيقة عهد أردشير"[5] الذي يعتبر مثال غلى الاختراق الثقافي الساساني للقيم السياسيّة الإسلاميّة[6]، والتي دخلت بلاط الخلفاء عن طريق كتّاب الدواوين -الموالي-، هؤلاء الذين فرضوا أدبيات التراث الفارسي وثقافته على الدولة الإسلامية، مستمدة منه تراث الاستبداد الضارب الجذور في العالم الشرقي القديم، سواء كان ذلك في أواخر العهد الأموي، أوفي العهد العباسي كابن المقفع وغيره من الكتّاب[7]، وقد حاول هؤلاء -كتّاب الدّواوين- الاستيلاء على السّلطة العلمية وافتكاكها من أصحابها، أو على الأقل امتلاك القرار داخل حيز السياسيّ، وقد

1- الطبري، تاريخ الرسل والملوك، 5/ 322؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 99/3.

2- حجر بن عدي بن معاوية بن جبلة بن عدي، ويُعرف بحجر الخير، وكان من شهد القادسية، وكان على كندة في صفين، وشهد الجمل مع علي أيضا، وهو من فضلاء الصحابة، قتله معاوية بطلب من زياد؛ ينظر: ابن الأثير، أُسد الغابة في معرفة الصحابة، 697/1.

3- الطبري، تاريخ الرسل والملوك، 253/5- 269؛ ابن الأثير، أُسد الغابة في معرفة الصحابة،697/1؛ ابن العربي، أحكام القرآن، ص142-143.

4- ابن عبد الحكم، أبو محمد عبد الرحمن بن عبد الله، فتوح مصر والمغرب، ط6، عالم الكتب، بيروت-لبنان، 1984م، ص141-143.

5- عهد أردشير وصية ملك الفرس أردشير (228-241م) لابنه شاور، وحققها إحسان عباس ونشرتها دار صادر اللبنانية سنة 1967م، وقد أخذ عنها الخلفاء العباسيون عن طريق كتّابهم.

6 محمد المختار الشنقيطي،الأزمة الدستورية، ص23.

7- عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي، ص87؛ علي أومليل، السّلطة الثقافيّة، ص59.

نجحوا في الثانية حيث أثّروا على صاحب السّلطة السياسية وجعلوه يقتنع أنّه هو الدولة[1]، بينما أخفقوا في الأولى، فهم مجرد خدم للخلفاء والسلاطين[2]، وخطابهم الديواني لا يمكن أن يصنع لهم سلطة، بخلاف الخطاب الفقهي العلمي المتجدّر أكثر في واقع الأمة والذي استطاع أن ينجح في خلق مفاهيم جديدة أثبتت قدرتها على التأثير والتوجيه وسط الجمهور حسب تعبير عبد المجيد الصغير[3]. ولأنّ من طبيعة العلم في الإسلام بحكم بنيته ووظيفته امتلاك سلطة معرفية منافسة، وأنّ هذه الطبيعة تجعل صاحبها لا يمكن أن يكون محايدا، ممّا دفع رجل السياسة إلى ضبط هذه السّلطة قبل استفحال أمرها بأيّ شكل من الأشكال، ولو كان ذلك باحتوائه بأسلوب الإغراء أو بإذلاله وقهره بأسلوب العنف والقوّة. ورغم سياسة الانعتاق من ربقة السّياسيّ التي حاول المعرفي انتهاجها طلبا للاستقلاليّة من جهة، وطلبا للسّلامة من جهة أخرى، إلا أنها لم تشفع له، بل جعلته محلّ اتّهام وشكوك، ولعلّ ذلك كلّه سرّع من وتيرة المواجهة بين رجل العلم ورجل السّياسة في شكل سلسلة محن[4] لم تنته ولن تنته طالما اختلفا الخطابان وافترق الهدفان، ورغم تداخل الوظيفتين والغايتين بدءًا بحُجر بن عدي، ثمّ قرّاء دير الجماجم، وجدلية العلاقة بين كل من عبد الله بن عمر والحسن البصري والإمام مالك والإمام أبي حنيفة وابن حنبل وغيرهم كثير مع أصحاب السّلطة السّياسيّة في الفترتين الأمويّة والعباسيّة، بل بين أصحاب السّلطة العلميّة الشيعيّة[5] وبين الحكّام الأمويين أو العباسيّين أيضا[6]، ومن زاوية أخرى قد تكون سلسلة المحن التي لحقت بالعلماء لها علاقة غير مباشرة بنشأة علم أصول الفقه وصوغ نظريته وكثير من قواعده كما يذهب إلى ذلك الأستاذ الصغير[7]، ربما في محاولة لتكييف العلم الشرعي مع الواقع السياسيّ.

1- عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي**، ص87.

2- علي أومليل، **السّلطة الثقافية**، ص54.

3- عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي**، ص125.

4- ربما هذا ما جعل أبو العرب التميمي يؤلف مؤلفه المحن -السابق ذكره- في أوائل القرن الرابع.

5- ينظر: الصراع بين العلويين -ابتداء من زيد بن علي بن الحسين- والدولة الأموية وبقية العلويين مع الدولة العباسية: أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، 271/3-300.

6- كتاب المحن أكبر دليل على محن العلماء في السلطتين الأموية والعباسية.

7- المصدر نفسه، ص125.

الفرع الثاني: السّلطة العلميّة والتّكيف مع الواقع:

لم تنته محن رجل العلم مع الدول السلطانية أو الحكم المتغلب لكنّه اتخذت شكلا آخر، **لأنّ رجل** العلم ربما أدرك **عدم جدوى المواجهة المباشرة دائما** التي لم تخلف له إلاّ مزيدا من المتاعب، **وبالرغم ممّا قيل** فإنّ **هذا إن دلّ** فإنّما يدلّ في رأيي **عن** عدم جمود الفقه واستجابته للمتغيرات **ومرونته.**

وإذا حاولنا الانتقال إلى فترة الحكم المتغلّب **من البويهيين** (320هـ-447هـ/ 932م-1055م) إلى **آخر حكم السلاجقة، وهي مرحلة التحوّل السياسيّ الحادّ** والخطير **على مستوى هرم السّلطة ومؤسساتها، وإن كانت** ممارستها الفعليّة في التّجربة السياسيّة في الإسلام كانت مع الأمويين والعباسيين، حيث يشترك الجميع في إعطاء الأولوية **للتّغلب أو** للتّأمّر بغير إمرة[1]، **أو لعنصر العنف والقوّة واستعمال السيف،** الذي عبّر عنه **أحد كتّاب الدواوين، والذي** يعكس الذهنية التي انطلقت منها هذه **الممارسة الفعليّة حيث يطلق كلامه قائلا: "ولم تزل العرب تفضل السّيف على القلم"**[2]، نجد أن **الفقهاء والمتكلّمين فُرض عليهم مرّة أخرى** تغيير **طريقة تعاملهم مع السّلطة والتكيّف مع الواقع الجديد،** حيث يحتّم عليهم الموقف الاهتمام أكثر بتنظير مسألة **الشرعيّة -شرعية الحكام الجدد-** مبرّرين ذلك بمسألة الحفاظ على استمرارية **مؤسسة الخلافة** التي لم يبق **منها إلاّ الاسم، بينما تعدّدت الألقاب فيها، ولعلّ أبرز من يمثّل هذا الموقف الفقيه المتكلّم** السنيّ **الإمام الماوردي**[3]**.** **الماوردي**[3]**.**

أمّا ممثل المعارضة لشرعية هذه المؤسسة **أو الاستقلال عنها فهم فقهاء الشيعة الإمامية؛ منهم** محمد بن **يعقوب** الكليني (ت329هـ/940م)[4]، **والمفيد** (ت413هـ/1022م)، **والشّريف الرضى** (ت406هـ/1014م)، **وأخوه** المرتضى (ت436هـ/1044م)، وأبي جعفر الطوسي الملقّب بشيخ الطائفة

1- **وهي** عبارة استعارها محمّد المختار الشنقيطي تدلّ على التّغلب من غزوة مؤتة، حيث تولّى خالد بن الوليد إمارة الجيش (من غير إمرة) **من الرسول** ﷺ **وانتصر،** فكان الاستثناء والضرورة هو السائد عبر تاريخنا في الحكم. ينظر العبارة في: **صحيح البخاري،** 72/2؛ محمّد المختار الشنقيطي، **الأزمة الدستوريّة، ص** 48.

2- الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس، **الوزراء والكتّاب، تح:** مصطفى السّقا وإبراهيم الأبياري، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1983م، ص28.

3- **وجيه** الكوثراني، **الفقيه والسّلطان، ط4، المركز** العربي للأبحاث **والسياسات،** لبنان، قطر، 2015م، ص40.

4- **حيث** قدّم الكليني **للشيعة الإماميّة عرضا فكريّا** تميّز فيه **المذهب عن باقي المذاهب الأخرى من خلال كتابه التأسيسي** الكافي **الذي** ضمّ قسمين: **قسم الأصول وقسم الفروع.** ينظر: الكليني، **الكافي، الجزء الأول** والثاني **أصول، ومن** الثالث إلى **السابع فروع.**

(ت460هـ/1067م)[1] وغيرهم... حيث مثّلت هذه الفترة للشّيعة الإماميّة أزهى عصورها، وبلغ فيه التنظير الأصولي أوجّه، وهو عصر التّصنيف والتأليف لديهم، بل حتى على المستوى السّياسيّ العلميّ فقد تحالفت كل من السّلطة السياسية الفعليّة البويهيّة والسّلطة العلمية الشيعيّة، وتجلّى هذا التحالف في عدة مناصب تقلدها هؤلاء أصحاب السّلطة العلميّة[2].

ربّما يكون الفقيه السّني الماوردي (ت450هـ/1058م)؛ الذي كان من الفقهاء السنّيين القلائل في هذه الفترة الذين استطاعوا أن يكونوا منافسين للسّلطة العلميّة الشيعيّة، قد تفطّن لما يخفيه الفقيه الشّيعي، حيث إنّ هذا الأخير لم يطرح مسألة شرعيّة مؤسسة الخلافة علانية –تقية– مستغلّا الفرصة لتطوير إنتاجه العلميّ، وفرض علمه وفكره ومذهبه على الجمهور عن طريق تقلّده مناصب للتّدريس وللقضاء والمظالم المستقل عن السّلطة[3]، أي فرض سلطته العلمية، وطالما أنّه مستند إلى سلطة سياسية فعلية –سلطة البويهيين– فلا خوف عليه، لذا انتبه لذلك الماوردي مراعيا وآخذا في اعتباره إشكالية الخلافة التي هي من جهة مصدر الشرعيّة والإحياء السنيّ، لكنّ حضورها رمزي وشكلي فقط.

من جهة أخرى فإن المتغلبين في مركز الخلافة وأطرافها يأخذون شرعيتهم من هذه المؤسسة المفوّضة لهم، ويُعتبر حضورهم الفعلي مدافعا عن هذه المؤسسة، عاملا على تقويتها أمام السّلاطين المتغلبين دون التنكّر للأمر الواقع أو إغفال المستجدّات الطارئة على مستوى مؤسسات الدّولة، ومحاولة دفع الخلفاء لممارسة صلاحيّاتهم ضمن واقع التّغلب، وقد ظهرت آراؤه التنظريّة من خلال كتبه ومواقفه العمليّة من خلال مواقف مقاومة لطلبات البويهيين في أواخر أيامهم، لعلّ أشهرها امتناعه الإفتاء في جواز منح الخليفة للسلطان جلال الدّولة لقب ملك الملوك أو السّلطان الأعظم (شاهنشاه)، لأنّه اعتبر ذلك منافسة صريحة للخليفة في ألقابه وسلطانه رغم إفتاء كثير من الفقهاء بجواز ذلك، ورغم صداقته لجلال الدّولة[4]، وقد يكون موقف هذا الفقيه

1- باقر الصدر، **المعالم الجديدة لعلم الأصول**، ص51-56؛ فياض، عبد الله، **تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة**، ط2، مؤسسة الأعلى للمطبوعات، بيروت-لبنان، 1975م، ص70-85.

2- حيث تقلّد أبو أحمد الموسوي (ت400هـ/1010م) والد كلّ من الشريف الرضى والمرتضى منصب كبير قضاة بغداد بأمر الخليفة القادر وبطلب من السلطان البويهي بهاء الدّولة، ثمّ تقلّد أبناؤه من بعده رأس نقابة الأشراف وديوان المظالم وإمارة الحجّ. ينظر: باقر الصدر، **المعالم الجديدة**، ص50 وما بعدها؛ وجيه الكوثراني، **الفقيه والسّلطان**، ص40-49.

3- وجيه الكوثراني، **الفقيه والسّلطان**، ص47.

4- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، **قوانين الوزارة وسياسة الملك**، تح: رضوان السيد، ط1، دار الطليعة للطباعة والنّشر، بيروت-لبنان، 1979م، ص76-79؛ ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، 786/7؛ وجيه الكوثراني، **الفقيه والسّلطان**، ص51.

استطاع أن يعطي الشرعية لإمارة التغلب الإضطرارية ما دامت تحفظ بهم سياسة الدولة وتطبق أحكام الدين[1] أهّله ليكون أقضى القضاة[2] وجزء من العملية السياسية البويهية كدبلوماسي بالمعنى الحديث، حيث كان سفيرا للدولة البويهية لدى السلاجقة عدة مرّات مبعوثا من الخليفة العباسي حين أرادوا الدخول إلى بغداد وقبل ذلك[3]، كما قد يكون الماوردي مضطرا حين اعترف بشرعيّة المتغلّب رومتساهلا في شروط الاضطلاع بالسّلطة السياسيّة، لكنّه لم يكن كذلك في شروط القضاء التي في أغلبها هي شروط الإمامة، وكأنّه قصد من ذلك منح الفقيه القاضي صلاحيات توازي صلاحيات رجل السياسة، بل قد يتعدّاها، فقد تنازل عن شرط الاجتهاد في منصب الأمير المتغلّب اضطرارا، لكنّه لم يتنازل عنه في منصب القضاء[4].

وغير بعيد عن الماوردي كان موقف الغزالي من الحكم السلجوقي الذي يمثل قمة تطور الفكر السّني، كما كان الحكم البويهي يمثل قمة تطور فكرالشيعة الإمامية ونفوذ سياستهم، فظهر علماء أجلاء كالإمام أبي المعالي الجويني (ت478هـ/1085م) الذي بنى له نظام الملك المدرسة النّظاميّة في نيسابور، كما أهدى أحد كتبه إلى نظام الملك[5]، وكذا بناء المدرسة النّظاميّة في بغداد، وتكليف أبي حامد الغزالي (ت505هـ/1112م) بالتدريس فيها[6].

فهذا الإجراء السلطني ربما كان الهدف منه جعل العلم في حيّز رجل السّلطة السّياسية وسلطته، بمعنى ترسيم العلم ليكون تحت رقابته وسلطته، أو كإجراء وقائي ضد الفكر الشيعي المتنفذ آنذاك حسب ما يراه الشيعة[7].

إنّ موقف وأدبيات الماوردي السياسية[8] لا تختلف كثيرا عن الأدبيات السّياسية للبغدادي (ت463هـ/1072م)[9] وأبي يعلى الفراء (ت458هـ/1066م)[1]، والباقلاني (ت403هـ/1013م)[2]،

1- الماوردي، الأحكام السّلطانيّة، ص44-45.

2- هذا اللقب ذكره ابن الأثير في عدة مواضع: الكامل في التاريخ، 781،786/7، 37،47،82،184/8.

3- ابن الأثير، الكامل في التاريخ،781/7، 184/8؛ وجيه الكوثراني، الفقيه والسلطان، ص52.

4- الماوردي، الأحكام السلطانيّة، ص82-84؛ عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي، ص226.

5- وجيه الكوثراني، الفقيه والسلطان، ص56.

6- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 161/3.

7- عبد الله فياض، تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشّيعة، ص70.

8- ينظر: كلام المحقق رضوان السيد في مقدمة كتاب الماوردي: قوانين الوزارة وسياسة الملك، ص69-86.

9- أحمد بن علي بن ثابت البغدادي، أبو بكر المعروف بالخطيب العلاّمة المفتي، الحافظ الناقد محدّث وقته، وُلد سنة 392هـ، له مصنفات كثيرة، وكان قريبا من أحد الرؤساء وهو وزير الخليفة القائم بأمر الله، توفي سنة 463هـ؛ ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 270/18- 286.

والجويني(ت478هـ/1085م) والغزالي(505هـ/1112م) وغيرهم، **لأنّ هدفها واحد هو تكريس إيديولوجية سياسية تقوم على دعامتين أساسيتين؛** الأولى هي نقد الإيديولوجية الشيعية كلامية كانت أم سياسيّة، **أمّا الثانية فهي** بعث الأمل بإقامة خلافة تكون **الخلافة الراشدة النموذج المأمول، رغم أنّ الموجود "الخلافة العباسية" لا** تمثل هذا النموذج، **لكنّها أفضل الموجود، فهي أفضل من الخلافة الفاطمية (الغرب الإسلامي) والسلطنة البويهية اللتين** هما أبعد ما يكونان عن ذلك النموذج، وينبغي على المسلمين العمل على تحمل الضرر **الأصغر لدفع الضرر الأ**كبر[3].

لقد حاول المعرفي **رغم عدم قناعته بالواقع الذي يعيشه تكييف الواقع،** ولم يدّخر وسعا من أجل ذلك **لإ**يجاد الحلول الشرعيّة حتى يحافظ على **وحدة الجماعة، وهو** مهما حاول الابتعاد تنظيريا عن السّلطان والتمتع **بنوع من الاستقلاليّة حرصا على دينه** فإنّه لا **يستطيع، لتداخل الوظيفتين المعرفيّة والسياسيّة،** فلن تقوم الأولى **إلا بالثانية والعكس.**

إنّ تحالف السّلطة **العلمية** غير المعلن مع **السّلطة السّياسية العباسية** في المشرق **ومع إمارتي التغلب بويهيّة كانت أم سلجوقيّة أو** غيرها، وفي هذه الظروف **العصيبة،** جعل المعرفي يتكيّف **مع الواقع مستلهما ذلك من بعض المفاهيم والقواعد الشرعية**[4]، وربما نجاحه في دفع البلاء عن الأمة أغراه **على مواصلة هذا التّحالف وسحبه على معظم** مراحل تاريخنا الإسلامي.

1- **أبو يعلى الفراء** مُحَمَّدُ بنُ الحُسَيْنِ بنِ مُحَمَّدِ بنِ خَلَفِ بنِ أَحْمَدَ البَغْدَادِيُّ، الحَنْبَلِيُّ، ابْنُ الفَرَّاءِ، الإمام العلاّمة، شيخ الحنابلة، **وُلد سنة** 380هـ وتوفي سنة **457 أو** 458هـ،كان عالم العراق في زمانه، وقد تولّى القضاء بدار الخلافة وبغيرها**؛ ينظر:** الذهبي، **سير أعلام النبلاء،** 89/18 . 92

2- محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، أبو بكر: **قاض، من كبار علماء الكلام، انتهت** إليه الرياسه في مذهب الأشاعرة، ولد في البصرة وسكن بغداد فتوفي فيها. **وجّهه** عضد الدولة سفيرا عنه إلى ملك الروم، فجرت له في القسطنطينية مناظرات مع علماء النصرانية بين يدي ملكها. **كان يُلقب** بسيف السُّنَّة وَلِسَان الأُمَّة، المُتَكَلِّمُ عَلَى لِسَانِ أَهْلِ الحَدِيْثِ**؛ المصدر نفسه،** 190/17-193؛ **عياض،** أبو الفضلبن موسى اليحصبي، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة مذهب مالك، ط2،** دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 2012م، 203/2 .213

3- **عبد المجيد** الصغير، **الفكر الأصولي،** ص256.

4- المرجع نفسه.

المطلب الثاني: الممارسة السياسيّة للسّلطة العلميّة في الغرب الإسلامي: وفيه فرعان

الفرع الأول: الأدبيات السياسيّة للسّلطة العلميّة في المغرب قبل التّجربتين:

تختلف أوضاع المغرب عن المشرق فكريا وفقهيا وسياسيّا كما اختلفت جغرافيّا، فعلى المستوى الفكري كان المشرق هو موطئ كل الفرق الفكريّة ومستوطنها، بينما كان المغرب يستقبل الكثير من الأفكار والمذاهب المنبعثة من المشرق عن طريق طلبة العلم العائدين منه أو الملاحقين سياسيّا من طرف الخلافة، ولعلّ الكثير منهم في المشرق يفرّون إلى المغرب ثمّ يُنشئون لهم دولا وحضورا مؤقتا كما حصل مع فرق الخوارج (الإباضية والصفريّة)، والشيعة إسماعلية كانت أو إماميّة، وبعض المعتزلة، بالإضافة إلى بقيّة المذاهب الفقهيّة السنيّة المختلفة[1]، ثمّ بعد صراعات وحروب استقر الأمر عامة فكريا للسنّة فقهيا وعقائديا في القرن الرابع الهجري، مع وجود للفكر الإباضي في بعض المناطق المعروفة.

أمّا على المستوى الفقهي فلقد استقر الأمر للمذهب المالكي بعد صراع مع المذاهب الأخرى، خاصة المذهب الحنفي الذي له قصب السبق في الحضور قبل المذهب المالكي في المغرب[2]، وكان التنافس شديدا بين أتباع المذهبين على احتلال الصدارة السياسية والاجتماعية[3].

أمّا على المستوى السّياسيّ، فتعدد الدول المستقلة عن الخلافة بسبب هروب المعارضين لها سياسيّا وتكوين كيانات مستقلة لها بالمغرب كان سمة بارزة في هذه الفترة كدولة الأدارسة[4] ودولة بني رستم[5] والدولة

1- ألفرد بل، **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي**، تر: عبد الرحمن بدوي، ط3، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، 1987م، ص140-166.

2- عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك**، 15/1.

3- نجم الدين الهنتاني، **الصراع المذهبي بالقيروان وتفاعله مع واقعها الاقتصادي-الاجتماعي والعمراني منتصف القرن 5هـ/11م**، مجلة التاريخ العربي، 1999م، ع235/10؛ لخضر بولطيف، **فقهاء المالكيّة**، ص73.

4- خروج إدريس بن عبد الله بن الحسن إلى المغرب هروبا من القمع العباسي متنكرا، ينظر: البكري، أبو عبيد عبد الله، **المُغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، تح: ولد السالم، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، 2013م، ص200؛ ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، 262/5-347.

5- يذكر السيد عبد العزيز سالم كيف خرج الإباضية هروبا من الظلم الأموي، فقد خرج سلمة بن سعد مبعوثا لنشر الدعوة الإباضية، فانتشر مذهبهم بتأييد من البربر واستطاعوا بذلك تكوين دولة لهم: السيد عبد العزيز سالم، **تاريخ المغرب في العصر الإسلامي**، دار النهضة العربية، بيروت-لبنان، 1981م، 535/2-540.

الفاطمية[1]، فضلا عن إعطاء الخلافة لبعض تابعيها الحق لتكوين كيان سياسي مناوئ للدول المستقلة المعاصرة لها للحفاظ على شرعية الخلافة كدولة الأغالبة[2].

أمّا السّلطة العلمية في المشرق فقد أكسبت السّلطة العلميّة في المغرب رصيدًا علميًا وتاريخيًا لا يمكن التغاضي عنه، فالثانية امتداد للأولى، وخاصة إذا علمنا من كتب الطبقات أنّ كثيرا من أساطين الفقه المالكي وغيره وصانعي التغيير في الغرب الإسلامي تتلمذوا في المشرق[3]، لكن تبقى الأدبيات السياسيّة للعلماء المغاربة مختلفة عنهم في المشرق، فقد حاولوا –حسب رأيي– أن يتجنبوا ما وقع فيه المشرق من انتشار للمذاهب وسرعة انتحالها دون وجود آليات علميّة أو سياسيّة لحظر الفاسد منها، ربّما هذا ما جعل السّلطة العلميّة في المغرب تسعى للتّوحيد الفكري والفقهيّ حتى تُحقّق الاستقرار الفكري والسّياسيّ، فتحالفت في أحيان كثيرة مع السّلطة السّياسيّة في سبيل تحقيق ذلك[4]، لذا استقر المذهب المالكيّ في المغرب وبشكل شامل بغض النظر عن سلامة هذا المسعى من عدمه، لأنّه قد يعتبره البعض نوعا من الحجر الفكري إن صحّ التعبير، أو تعصبا مذهبيا.

ولعل هناك أسباب كثيرة جعلت أهل المغرب يستقرّون على مذهب مالك، بل عُدّت القيروان في الدرجة الثانية –في تلك الفترة– بعد المدينة المنورة في خدمة مذهب مالك ونصرته[5]، وقد ذكر ابن خلدون سببين لترسخ مذهب مالك في المغرب وهما[6]:

– **الأول**: رحلة المغاربة إلى المشرق والحجاز بالذات لأداء فريضة الحج، ومن الطبيعي اللقاء بالإمام مالك والاستزادة من علمه.

– **الثاني**: تشابه البيئة بين الحجاز وبلاد المغرب، فهم جميعا أقرب إلى البداوة، وبالتالي كان الفقه الذي أفرزته البيئة الحجازية أقرب إلى نفوس المغاربة وواقعه، وإن كان هذا يصدق على المغرب لكنه لا ينطبق على

1– ابن عذارى، **البيان المُغرب** في **أخبار الأندلس والمغرب**، تح: ج.س كولان، إ. ليفي بروفنسال، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، 2009م، 210/1.

2– ابن عذارى، **البيان المغرب**، 124/1.

3– ابن خلدون، **المقدمة**، ص356؛ عمر السّالك ابن الشيخ، **القيروان حلقة وصل بين بلاد شنقيط والمشرق**، ملتقى "القيروان مركز علمي مالكي بين المشرق والمغرب حتى نهاية القرن الخمس للهجرة"، 15–1994/04/17م، مركز الدراسات الإسلامية، القيروان، 1995م، ص283–297.

4– سنرى هذه التحالفات غير المعلنة في الدولة الأغلبية والإدريسية والأموية وغيرها في حينها.

5– الصادق الخوني، **دور المذهب المالكي في بعض التحولات السّياسيّة –الصنهاجيون المرابطون–**، ملتقى القيروان مركز علمي مالكي بين المشرق والمغرب، مركز الدراسات الإسلامية، القيروان–تونس، 15–16–17 أفريل 1994م، ص351–370.

6–ابن خلدون، **المقدمة**، ص356.

الأندلس، فهي ليست أرض بداوة، ورغم ذلك رسخ فيها مذهب مالك. كما أنّ أحد الباحثين لا يسلم لابن خلدون في رأيه هذا مدللا على ذلك من خلال ضعف الفقه المالكي بعد ذلك في الحجاز وترك مكانه للمذهب الحنبلي السائد إلى غاية الآن[1].

كما ساعدت عوامل سياسيّة في ترسيخ المذهب المالكي في المغرب والأندلس، ولعلّ كلام ابن حزم (ت456هـ/1064م) له من الوجاهة ما لا يستطيع أحد تجاهله أو غض الطرف عنه حيث يقول: "**مذهبان انتشرا في بدء أمرهما بالرّياسة والسّلطان؛ مذهب أبي حنيفة... ومذهب مالك بن أنس عندنا، فإنّ يحي بن يحي كان مكينا عند السلطان...**"[2].

ولا يمكننا إغفال جهود العلماء في تثبيت هذا المذهب وتحمّلهم في سبيل نشره، وجعله منافسا للسّلطة السّياسيّة، ومن ثمّ ليس هناك سلطة علميّة لها وجود فعلي داخل الحيز الاجتماعي المغاربي، أو داخل الحّيز السياسيّ مثل السّلطة المالكيّة، وهذه السّلطة أخذت في البروز حوالي منتصف القرن الثالث الهجري على أيام الدولة الأغلبية التي أسسها إبراهيم بن الأغلب (184هـ-299هـ/800-912م)[3]، وبعد تولي الإمام سحنون (ت240هـ-854م) منصب القضاء سنة (234هـ/848م) بعد رغبة شديدة من السلطة السياسية وبشروطه[4]، وهذه في نظري أول خطوة نحو ترسيم الفقه المالكي، أو بعبارة أحد أساتذتنا "اعتراف ضمني بالحضور المالكي في حضور المذهب الحنفي المنافس"[5]، خاصة إذا علمنا أن سلف سحنون في القضاء كان معتزليا[6]، كما أنّ هذا المنصب الذي تقلّده سحنون جعله يشعر بالعبء الذي تحمّله على عاتقه[7]، إلّا أنّه مكّنه من أن يضع أسس أدبيات سياسية تحكم علاقة فقهاء المالكية بالسّلطة السّياسية، هذه الأدبيات تقوم

1- الصادق الخوني، **دور المذهب المالكي**، ص355.

2- الحميدي، أبو عبد الله محمد بن فتوح بن عبد الله، **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس**، الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة- مصر، 1966م، ص383.

3- ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، 335/5.

4- عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك**، 339/1-365؛ محمّد محمود بن بيه، **الأثر السياسي للعلماء في عصر المرابطين**، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، دار الأندلس الخضراء، جدة- المملكة السعودية، 2000م، ص33.

5- لخضر بولطيف، **فقهاء المالكية**، ص73؛ محمد بن بية، **الأثر السياسيّ**، ص24.

6- عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك**، 353/1؛ محمد الطالبي، **الدولة الأغلبية**، تر: المنجى الصيادي، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، 1995م، ص257.

7- كتب سحنون في رد على صديقه عبد الرحيم الزاهد يقول: "...وأصبحتُ وقد وُلّيت أمر هذه الأمة، أؤدبهم على دنياهم..."؛ ينظر: عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك**، 346/1.

على أساس مبدأ قبول الفقيه التعاون مع السّلطة مع ترك مسافة تسمح للفقيه أداء مهمته الرقابية والاحتسابية تجاه السّياسيّ على الأخصّ، كما من شأنها أيضا أن تقرب الفقيه من جمهوره الذي كان دائما داعما له[1]، بالإضافة إلى تعيين أسد بن الفرات (ت213هـ/828م)[2] على رأس القضاء، وقيادة الجيش الفاتح باتجاه صقلية يعطي دلالة واضحة على أنّ قدرة الفقيه المالكي على صنع التغيير حوله علميا وعمليا، وبذور لسلطة علمية منافسة لسلطة السياسيّ.

لو تنحينا قليلا عن الحاضرة الإفريقية لوجدنا الحضور المالكي في هذه الفترة أو قبلها أقل تمكّنا في الدول المستقلة عن الخلافة العباسيّة، وبالرغم من ذلك فإنّ الفقهاء لم يألوا جهدا في العمل على التمكين والنفوذ حتى داخل حيز السياسة ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا، منتهزين الفرص المتاحة لهم عبر التسامح المذهبي لدى الدولة الرستمية في تيهرت[3]، أو عبر الاعتدال الذي شهدته الدولة الصفرية الخارجية في سجلماسة والذي أعقبه بعد ذلك تحول إلى المذهب المالكي السني[4]. كما لا يخفى على الباحث في الشأن المغربي أنّ المالكية كان لهم حضور مبكر في الدولة العلوية الإدريسية[5] التي لم يكن التشيع سوى شعارا سياسيّا لوصول أئمتها إلى إلى الحكم[6]، ولا يختلف الأمر كذلك عن الإمارات العلويّة التي انتشرت في المغرب الأوسط[7]، إذ لم تزل إحدى إحدى أكبر حواضرها وهي تلمسان دارا للعلماء والمحدثين وحملة الرأي على مذهب مالك[8].

لقد كانت هذه المرحلة التي مرّ بها علماء المالكية في هذه الفترة بداية لتشكل وتأسيس السلطة العلمية في المغرب، إلاّ أنّ هذا التأسيس اعترضه عائق تمثّل في السّلطة السياسية الفاطمية التي ناصبوها العداء وقاموا

1- محمد الطالبي، الدّولة الأغلبية، ص257،260.

2- هو أسد بن الفرات أبو عبد الله مولى بن سليم، وُلد سنة 145 أو143هـ، سمع الموطأ من مالك ولقي أصحاب أبي حنيفة، أخذ الحديث ومات في صقلية، لم يستكمل فتحها: أبو العرب، محمد بن أحمد بن تميم التميمي المغربي الإفريقي، طبقات علماء إفريقية، تح: محمد بن أبي شنب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2006م، ص81-83.

3- لخضر بولطيف، فقهاء المالكيّة، ص74.

4- البكري، المُغرب، ص225-230؛ بل ألفرد، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ص149،171؛ لخضر بولطيف، فقهاء المالكيّة، المالكيّة، ص74.

5- ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص27-29- 32.

6- محمد ولد دادة، مفهوم الملك في المغرب، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت-لبنان، دار الكتاب المصري، القاهرة-مصر، 1977م، ص37- 38.

7- سليمان بهلولي، الدولة السليمانية والإمارات العلوية في المغرب الأوسط (173-342هـ/789-954م)، (في الأصل رسالة ماجستير)، ماجستير)، جامعة وهران، 2000م، ص64-71.

8- البكري، المُغرب، ص164.

بالتحريض ضدها، ممّا ساهم في عزلها، وقد احتدم الصراع والتنكيل بكثير من العلماء[1]، بل بلغ الأمر أن تحالف فقهاء المالكية مع الخوارج في مواجهة مُسلّحة ضد السّلطة السّياسية الفاطمية التي اعتُبرت كافرة ويجب محاربتها[2]، ولم يفلح الفقهاء في إثبات سلطتهم في وجود الكيان الشّيعي الفاطمي، كما لم تفلح السّلطة السياسية الفاطمية في القضاء على الحضور المالكي الذي ما فتئ أن عاد وبفاعلية عند خروجها من المغرب، وبدعم من السلطة السياسية ممثلة في شخص الوزير علي بن أبي الرجال ذي التكوين المالكي الذي لم تذكره المصادر إلا بصفته مُعلّما ومربّيا لولي عهد الصنهاجيين المعز بن باديس، فالفضل يعود له في تغيير التوجهات السياسية والمذهبية للدّولة الزيرية[3] التي انتهت بإعلان المعز بن باديس انسلاخه من الولاء للفاطميين، بل ولعنهم على المنابر[4].

لكن خارج كيان الدولة الزيرّية الصنهاجية، وفي ظل الكيانات السّياسيّة الزناتية التي خلفت دولة الأدارسة في المغرب الأقصى، تنامى الوجود المالكي الذي تعدّى الدور العلمي إلى الدور السّياسي الذي ينشد التغيير والإصلاح، ممّا خلّف صراعا بين فقهاء المالكية وأمراء مغراوة الزناتية، وانتهى بنفي بعض فقهاء المالكية الذين يشكلون خطرا على نفوذهم ومن أبرزهم أبي عمران الفاسي[5]، هذه الشخصية التي يكون لها الفضل في في تكوين السلطة العلمية التي غيّرت واقع الغرب الإسلامي، وهذا ما سنتناوله في الفصل الموالي.

الفرع الثاني: دور الأحداث السّياسيّة في ترسيخ السّلطة العلميّة المالكيّة في الأندلس:

خضعت هذه المنطقة سياسيا لحكم أسرة أموية استقلت عن الخلافة العباسية كشأن الأدارسة وبني رستم في منتصف القرن الثاني الهجري/الثامن ميلادي إلى غاية بداية القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي [6]، وسرعان ما تحولت السلطة السياسية عن المذهب الأوزاعي الذي دخل الأندلس مبكرا[1] إلى

1- ابن عذارى، **البيان المغرب** في أخبار المغرب، 1/161-162.

2- عبد الرحمن الدبّاغ (ت696هـ)، أبو القاسم بن ناجي (ت839هـ)، **معالم الإيمان** في **معرفة أهل القيروان**، تح: إبراهيم شبوح، مكتبة الخانجي، القاهرة- مصر،1967م، 2/204.

3- ابن أبي الرجال مربي المعز بن باديس: ابن عذارى، **البيان المغرب**، 1/273،274؛ محمد بن بية، **الأثر السّياسيّ**، ص29؛ لخضر بولطيف، بولطيف، **فقهاء المالكية**، ص76.

4- ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، 7/638-639،

5- موسى بن عيسى بن أبي حاج، واسمه يحج ابن وليهم بن الخير الخفجومي فخذ من زناتة، أصله من فاس، ولد سنة 363هـ واستوطن القيروان، القيروان، وحصلت له بها رئاسة العلم بعدما تفقه بها، رحل إلى المشرق ودرس فيه على كثير من علمائه منهم القاضي الباقلاني، وله في الحديث والسبع قراءات، توفي سنة 430هـ؛ ينظر عياض، ترتيب المدارك، 2/280-282.

6- الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، 7/500.

المذهب المالكي بإعلان الأمير هشام بن عبد الرحمن (172-180هـ/788-796م) الذي أصدر أمره بترسيم المذهب المالكي **وذلك بتصيير القضاء والفتوى عليه**[2].

ذكر صاحب المدارك أنّ اختيار السياسي لمذهب مالك ليكون مذهب الدولة يعود إلى **"فضل مالك واقتداء الأئمة به"**[3]**، إلاّ أنّ** هذا السبب لا يمكن أن يكون بمعزل عن موقف **الإمام مالك من بعض القضايا** السياسيّة أو الممارسات الظالمة لبني العباس**، كموقفه الداعم** لثورة محمّد النّفس الزكيّة ضد العباسيين **انطلاقا من عدم** اعترافه ببيعة القائمين **على الأمر من العباسيين** لأنّها كانت بيعة إكراه[4]**، وقد لاقى** في سبيل ذلك محنة[5]**،** ولا يمكن تفسير موقفه بالولاء للأمويين **والمعارضة للعباسيين، ومنها أيضا رفضه** طلب خلفاء بني العباس **(المنصور والمهدي والرشيد) توحيد الأقضية والأحكام وفرضها على الأقطار والأمصار بقوّة السيف**[6]**،** بمعنى حمل النّاس على مذهب واحد و**رأي واحد،** وهذا ما تأباه العقول البشريّة **والحرّية الفكريّة** واختلاف البيئات **والأزمنة،** وهو ما وعاه الإمام مالك خاصة بعد استقرار بعض المذاهب في الأقطار والأمصار وركون الناس **إليها،** ولا يمكن أن يقترن بمسألة **الولاء أو المعارضة، فقد** اعتبرها السياسيّ **العبّاسي** أنّها تعنيه بالدّرجة الأولى**، فهي** تنزع عنه شرعيّة حكمه والتي حازها بحدّ السيف والقوّة، وفي الوقت ذاته **تُدعّم شرعيّة الثّوار آنذاك. أمّا** السياسيّ الأموي في الأندلس فأراد استغلالها، فالأمير الأموي يعلم جيدا ما **يمثله مذهب مالك "مذهب أهل المدينة" من** قداسة في ذلك العصر **والمصر معا،** ربما **يمثّل له ذلك** مكسبا لشرعية ينشدها إن أحسن استغلالها**، خاصة إذا علمنا أن الإمام مالك كان لا يزال حيا** في هذه الفترة[7].

1- تفاصيل دخول المذهب المالكي إلى الأندلس والعلماء الذين أدخلوه، ينظر: عياض، **ترتيب المدارك**، 15/1.

2- المصدر نفسه، 15/1-16؛ لخضر بولطيف، **فقهاء المالكية**، ص78.

3- عياض، **ترتيب المدارك**، ص15.

4- ينظر: التميمي، **المحن**، ص333-339.

5- التميمي، **المحن**، ص333-334؛ ابن رشد، محمد بن أحمد، **البيان والتحصيل والتّوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة**، تح: محمد حجي وآخرون، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، 1988م، 118/6-121.

6- المصدر نفسه، ص335؛ عياض، **ترتيب المدارك**، 102/1؛ أبو زهرة، **مالك حياته، عصره، آراؤه، فقهه**، ص184؛ الحجوي، محمد بن الحسن بن العربيّ بن محمد الثعالبي الجعفري الفاسي، **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1995م، 311/1؛ محمد ياسين شباني، **الجانب السياسي من فقه الإمام مالك**، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، 2014م، ص143-144.

7- عياض، **ترتيب المدارك**، ص15.

وأشهر من أسهم من السّلطة العلميّة إلى جانب السّلطة السياسيّة في ترسيخ المذهب المالكي في الأندلس هو يحي بن يحي الليثي (ت234هـ/848م)[1]، فقد رحل إلى المشرق وسمع من مالك ومن ابن القاسم، وبه انتشر مذهب مالك في الأندلس، وقد حظي هذا الفقيه بمكانة كبيرة في إمارة عبد الرحمن بن الحكم (206-238هـ/828-852م) الذي لا يبرم أمرًا أو قضاءً أو رأيًا إلا بمشورته[2]، وقد تبوأ الفقهاء مكانة وحضورا شعبيا لا يمكن للسّلطة أن تتغاضى عنه، وأحسّت أنّ هذا الحضور القويّ لهم يهدّد استقرار سلطتها خاصة بعد الثورة عليها[3]، لذا حاولت احتواءها مرة في شكل تحالف معها دون إعلان له، فحضي الفقهاء بمكانة سامية خاصة ممثلهم الكبير يحي بن يحي الذي هو الآخر يعترف بفضل الأمير على رعيته كما جاء في المقتبس[4]، لكن يبقى هاجس الشكّ عند رجل السّلطة من رجل العلم يساوره ويقلقه، حيث يخشى من تزايد نفوذه وعلوّ سلطته مما يجعله يلجأ بين الفينة والأخرى إلى محاولات للتّقليص من هذا النّفوذ وذلك بافتعال أي تعديل يدخله على بعض مؤسساته التي هي بمثابة عرين السّلطة العلميّة، خاصة التشريعيّة أو القضائية، ولعلّ أيسرها الحدّ من احتكارهم للسّلطة القضائية[5].

لكنّ الصراع بين السّلطتين الأمويّة في الأندلس والفاطميّة في المغرب جعل الأولى في حاجة ماسّة إلى السّلطة العلمية المالكية من جديد، لما لها من نفوذ شعبي يؤهلهم للتأثير على مجريات الأحداث، ولم تتأخر

1- هو أبو محمد يحي بن يحي بن كثير بو وسلاس، المصمودي الأصل وليثي بالولاء، رحل إلى المشرق فسمع من الإمام مالك وتفقه على أيدي كثير من علماء المدينة ومكة ومصر، وكان أحد المشاركين في "هيج الربض" ضد السلطة، ثمّ عفا عنه الأمير الحكم؛ ينظر: ابن الفرضي، تاريخ العلماء الرواة للعلم بالأندلس، ط2، مكتبة الخانجي، القاهرة-مصر، 1988م، 176/2.

2- المصدر نفسه، 177/2.

3- لقد ثار العلماء على الحكم بن هشام بسبب انهماكه في اللّذات ومجاهرته بالمعاصي، وقيل غير ذلك، فكانت ثورة الربض في سنة 202هـ، فقتل الحكم خلقا كثيرا منهم علماء مشهورين مثل الفقيه أبي زكريا يحي بن مضر القيس؛ ينظر: ابن الأبّار، محمد بن عبد الله بن أبي بكر بن عبد الله بن عبد الرحمن القضاعي البلنسي (ت658هـ)، الحلة السيراء، تح: محمد عثمان، ط1، شركة نوابغ الفكر، القاهرة-مصر، 2009 م، ص77؛ ابن عذارى، البيان المغرب، 78/2-79.

4- ابن حيان القرطبي، المقتبس من أنباء الأندلس، تح: محمود علي مكي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة-مصر، 1390هـ، ص180.

5- فقد ولّى الخليفة الأموي عبد الرحمن ومن بعده ابنه الحكم الفقيه منذر بن سعيد البلوطي (ت355هـ/966م) قضاء الجماعة رغم ظاهريته، وكان يحكم بالمذهب المالكي رغم وجود فقهاء مالكيّة. ينظر: الخشني القروي، قضاة قرطبة، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة-مصر، دار الكتاب اللبناني، بيروت-لبنان، ص237؛ النباهي، أبو الحسن علي بن عبد الله (ت792هـ)، تاريخ قضاة الأندلس (المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا)، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، 1995م. ص89–101.

هذه الأخيرة في إثبات دورها الروحي والسّياسيّ[1]، فما كان من الأولى إلاّ أن تثبت دعمها الذي لا يمكن أن تستغني عنه أي سلطة علمية تريد أن ترسخ وجودها، فقد أصدر الخليفة الأموي الحكم المستنصر (350-366هـ) مرسوما يعلن فيه "فمن خالف مذهب مالك بن أنس بالفتوى وغيره وبلغني خبره أنزلت به من النكال ما يستحق وجعلته ثرادا"[2].

ازداد نفوذ السلطة العلمية المالكية في ظل حكم الأسرة العامرية (366-399هـ/976-1008م) إن صح تشبيهها بالحكم المتغلب في المشرق، هذه الأسرة التي استبدّت بالحكم في وجود الخليفة الأموي هشام المؤيد حتى تقلّد بعض الفقهاء منصب الوزارة[3].

أمّا في فترة ملوك الطوائف (427-484هـ/1036-1091م) فقد وصف صاحب الذخيرة حال الفقهاء وعلاقتهم بالأمراء أبلغ وصف لحالة الاختلال التي طبعت العلاقة بين الفريقين، حيث يقول -بعد أن تكلّم عن حال الأمراء وفسادهم-: "...والفقهاء أئمتهم صموت عنهم، صدوف عما أكّد الله عليهم في التبين لهم، قد أصبحوا بين آكل من حلوائهم خائض في أهوائهم، وبين مستشعر مخافتهم آخذ بالتقية في صدقهم، وأولئك هم الأقلون فيهم..."[4]، إلا أنّه لا يمكننا أن نعمّم هذه الحالة على جميع فقهاء الأندلس، فقد يكون كلام صاحب الذخيرة خرج مخرج الغائب قياسا على تخريج أهل اللغة والأصول، فقد ذكر لنا أهل التراجم والطبقات أسماء لعلماء انتفضوا على الوضع السائد وعملوا على تقويض عروش ملوك الطوائف، وأثبتوا وعيهم بمجريات الأحداث وتأثيرهم فيها، بعد ما حاول كبير فقهاء الأندلس

1- لقد أسهم الفقهاء بدور كبير في القضاء على حركة أبي الخير الداعي الإسماعيلي في الأندلس، إذ شنوا ضده حملة دعائية واسعة انتهت بإصدار فتوى إباحة دمه، وقد ذكر الاهّام ابن سهل القرطبي في كتابه. ينظر: عيسى بن سهل بن عبد الله الأسدي الجياني أبو الأصْبَغ، ديوان الأحكام الكبرى، تح: يحيي مراد، دار الحديث، القاهرة-مصر، 2007م، ص714-720.

2- الونشريسي، المعيار المعرب، 333/2.

3- من الذين بلغوا هذه المكانة الفقيه أبو المطّرف عبد الرحمن بن فطيس (ت402هـ/1022م)، أبو العباس أحمد بن ذكوان (ت413هـ/1022م)، ينظر على الترتيب: ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك، الصلة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة-مصر، 2008م، القسم الأول، 309/4-312؛ عياض، ترتيب المدارك، 253/2 256.

4- ابن بسام، أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن الجزيرة، تح: إحسان عباس، ط1، الدار العربية للكتاب ليبيا، تونس، 1981م، 181/5.

أبو الوليد الباجي (ت474هـ/1081م)[1] القيام بلمّ شمل ملوك الطوائف والتأليف بينهم، فلم يبق إلا العمل على استبدالهم، وسفارات العلماء التي جابت المغرب تستعجل قدوم الفاتحين الجدد دليل على ذلك[2].

المطلب الثالث: ظروف قيام التّجربتين السّياسيتين:

لقد أسهمت العلاقة التّجاذبيّة بين السّلطتين العلميّة والسّياسيّة في قيام تجربتين إصلاحيتين رائدتين أفضتا إلى قيام كيانين سياسيين كان لهما أثر حميد على المنطقة في تلك الفترة العصيبة، رغم الخصوصيّة الفكريّة والممارسة السياسيّة لكلّ منهما، كما لم يكن قيام هاتين التّجربتين بالأمر الهيّن، فقد كانت المنطقة تمرّ بأصعب الظروف، وهذا ما أحاول تناوله في هذه الفروع مراعية التسلسل الزمني وتداعيات ظهور أصحاب التجربتين وانطلاقاتهم الجغرافية والفكريّة.

الفرع الأول: أوضاع المغرب قبل المرابطين:

إنّ منطقة المغرب علاها الجهل والظلم، وأنهكتها الخلافات والحروب بسبب الصراعات المحتدمة بين الكيانات السياسية المختلفة[3]، ففي الشمال قبائل غمارة[4] وهي فرع من مصمودة، والتي انحرف عدد كبير منها عن الإسلام في القرن الرابع الهجري، وظهر فيهم متنبئون ومشعوذون وسحرة، حيث كانت هذه المنطقة حاضنة لهم، فبين الفترة والأخرى يظهر متنبئ كما يخبرنا بذلك ابن خلدون[5]، أمّا مؤرخ هذه الفترة ومعاصرها البكري (ت487هـ/1094م) فيذكر جملة من شعائرهم وعباداتهم الغريبة عن الإسلام[6]، لكنّ الأخطر هو أنّ جبالهم ولمناعتها تأوي المناوئين، لذا قصدتهم الخوارج[7].

1- سليمان بن خلف التجيبي الباجي من أهل قرطبة، فقيه وأصولي ومتكلم، له تصانيف كثيرة. ينظر: ابن بشكوال، **الصلة**، القسم الأول، 200/4-203؛ عياض، **ترتيب المدارك**، 347/2-351.

2- سوف تتناول الدراسة في الفصول الموالية مع المرابطين تلك السفارات التي اضطلع بها العلماء.

3- ابن عذارى، **البيان المغرب**، 9/4.

4- **غمارة**: كانت مواطن غمارة تمتد على ساحل البحر المتوسط من حدّ بلاد الريف إلى المحيط الأطلسي، ثمّ تمتد على السهول الساحلية حيث كان يسكن بنو حسان منهم قبل دخول الهلاليين، ينظر: ابن خلدون، **العبر**، 281/6-282.

5- ابن خلدون، **العبر**، 281/6.

6- البكري، **المُغرب**، ص184؛ ابن خلدون، **العبر**، 288/6.

7- أحمد مختار العبادي، **في تاريخ المغرب والأندلس**، دار النهضة العربية، بيروت-لبنان، 1978م، ص277.

وفي الغرب قبائل برغواطة[1] التي أسست لها دولة في القرن الثاني للهجرة في إقليم تامسنا[2]، وهي الأراضي التي تبدأ من مدينة الرباط الحالية وتمتد إلى جزيرة فضالة، وهو ساحل تامسنا، وقد اختُلف في سبب تسميتهم،كما اخْتُلف في ديانة ومذهب مؤسسها الأول[3] الذي ادّعى النّبوة وجاء بعقيدة تلفيقية وأفكار جمعت بين ديانات ومذاهب شتى وشرائع غريبة لا تخلو من بعض التأثيرات اليهودية والوثنية وحتى الإسلامية[4]، الإسلامية[4]، وقد شكلت هذه الدولة خطرًا كبيرا على الدول المتعاقبة على المغرب قبل المرابطين بسبب سياستها التوسعية في المنطقة واتصالاتها الحثيثة بقبائل غمارة المجاورة للتحالف والتعاون. فقد حاولت الدول المتعاقبة على حكم المغرب -قبل المرابطين- مرارا القضاء عليها لكن دون جدوى، رغم الهزائم المنكرة والخسائر الكبيرة التي أنزلوها بها[5].

أمّا الدويلات الزناتية فكانت كيانات سياسيّة متنازعة كوّنت نطاقا وحصارا حول برغواطة، وظلّت قبائل مكناسة ومغراوة وبني يفرن متوزّعة على حكم مناطق من المغرب؛ فإمارة سلا[6] يحكمها بنو يفرن، وفاس

1- ينقل محقق كتاب البكري عن الأستاذ أحمد توفيق الضليع في اشتقاقات الأعلام الأمازيغية أنّ برغواطة تعريب: إيلْغواطن المنحرفون، كما يطلق عليهم المجوس: البكري، المُغرب، ص213.

2- وصف موقعهم ابن حوقل: صورة الأرض، دار صادر، أفست ليدن، بيروت-لبنان، 1938م، 61/1-65؛ البكري، المُغرب، ص175.

3- اختلف المؤرخون حول اسم برغواطة، فبعضهم يرى بأنّه لم يكن اسما لقبيلة يجمعها أصل واحد، بل كان اسما لأخلاط من البربر اجتمعوا على على شخص يهودي ادّعى النبوة اسمه صالح بن طريف بن شمعون نسبة إلى واد برباط في جنوب الأندلس، ثمّ حرّف الاسم لبرغواطي، ويذهب ابن خلدون إلى أنّ برغواطة قبيلة من المصامدة، وأنّها امتداد لغمارة، أمّا البكري فيذكر أنّ مؤسس الدولة هو طريف بن شمعون الذي نُسبت إليه جزيرة طريف، وأنه اعتنق الإسلام ومات على مذهب الخوارج، أمّا سحر السيد فرجّحت في دراستها عن برغواطة أنّ أصولها يهودية. ينظر على الترتيب: ابن الخطيب، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن سعيد، أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام وما يتعلق بذلك من الكلام، تح: سيد كسروي حسن، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، 2003م،182/2؛ ابن خلدون، العبر، 280/6؛ البكري، المُغرب، ص214؛ العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص280؛ سحر السيد، من جديد حول برغواطة هراطقة المغرب في العصر الإسلامي، ط1، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية-مصر، 1993م، ص15.

4- البكري، المُغرب، ص218؛ العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص282؛ سحر السيد، من جديد حول برغواطة، ص4.

5- ابن خلدون، العبر، 278/6.

6- سلا: بينها وبين مرّاكش على ساحل البحر تسع مراحل، وهي مدينة قديمة، أمّا سلا الحديثة فهي على ضفة البحر، وكانت في القديم مدينة شالة على بعد ميلين من البحر؛ ينظر: الإدريسي، محمّد بن محمّد بن عبد الله بن إدريس، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، ط1، عالم الكتب، بيروت-لبنان، 1409هـ، 238/1؛ الحميري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم، الروض المعطار في خبر الأقطار، تح: إحسان عباس، ط2، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت-لبنان، 1980م، ص319.

تحكمها مغراوة، **وتادلا**[1] يحكمها بنو **يفرن أيضا، وأغمات**[2] تحكمها مغراوة **أيضا، وسجلماسة** في أقصى **الجنوب** يحكمها بنو خزرون المغراويون.

هذه الدّ**ويلات** التي **يمكننا أن نعدّها الكيان السيّاسّي** الشرعي الحاكم في المغرب؛ **على اعتبار أنّها دولة مسلمة سنّية خلفت دولة الأدارسة،** إلا أنّها لم تستطع أن تكون **قوة سياسية مركزيّة موحّدة كسابقتها بسبب تعدد حكمها وحكّامها من جهة، ومن جهة أخرى أكسبتها نزاعاتها** وكثرة جباياتها الدائمة والظالمة التي **أنهكت كاهل سكّان المنطقة عداوتهم وجعلتهم يتمنون** زوالها، **وهذا ما جعل المنطقة مهدّدة بعدم الاستقرار** الأمني **والاجتماعي**[3].

أمّا في أقصى جنوب المغرب في بلاد سوس، **فقد استقلت ببعض نواحيه** أقلياتٌ **مبعثرة من الشيعة البجليين**[4] **والوثنيين،** وكان هؤلاء على عداء دائم مع جيرانهم المالكية، وكان القتال والثأر متصلا **ومتواصلا** بينهم[5]، **أمّا الطائفة الوثنية فمنطقتهم -حسب البكري**[6]**- تلي منطقة البجليين، وهي قبيلة** بربرية مجوسيّة تقيم **تقيم** في جبل وعر، تعبد الكبش وتتستر عند دخول الأسواق.

الفرع الثاني: أوضاع الأندلس قبل المرابطين:

لم تكن الأندلس بأحسن حال من المغرب، فبعد سقوط الدّولة الأموية في **أواخر** سنة **422هـ/1031م** تحوّل الحكم في قرطبة إلى حكم دويلات صغيرة بلغت ثلاث **وعشرين** دويلة بحسب **انتمائها العِرقي،** وتغلّب في كل جهة متغلّب، **فتقاسموا** ألقاب الخلافة **وظهرت ألقاب المعتضد والمأمون والمعتمد**

1- **تادلا:** مدينة قديمة، بنى فيها **الملثمون حصنا منيعا منيفا: مؤلف** مجهول، **الاستبصار في عجائب الأمصار،** دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1986م، ص200.

2- **أغمات:** مدينتان سهليتان إحداهما **أغمات إيلان،** تُسمّى هيلانة أيضا، **وهي** مدينة صغيرة في أسفل جبل درن، **والأخرى أغمات وريكة** تبعد عنها بستة أميال؛ ينظر: البكري، **المُغرب،** ص231.

3- السّلاوي، أبو العباس أحمد بن خالد بن حماد النّاصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى،** ط3، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، 2015م، 1/161-175.

4- وقد اختُلف حول مذهبهم وتاريخ تشيعهم، منهم من ينسبهم لرجل يُدعى محمد بن **ورصند البجلي، ويذهب البعض** أنّهم على مذهب الشيعة الشيعة الإمامية، والبعض الآخر يجعلهم إسماعيلية، وقد نزل هذا الرجل قبل نزول أبو عبيد الله الشيعي إلى أفريقية فأشاع بالسوس مذهبه؛ ينظر: البكري، **المُغرب،** ص241؛ ابن حزم، **الفصل** في **الملل والنحل،** 5/41؛ ابن أبي **زرع، روض القرطاس،** ص129.

5- ابن حوقل، **صورة الأرض،** 1/91؛ العبادي، **في تاريخ المغرب والأندلس،** ص290.

6- البكري، **المُغرب،** ص241.

والمقتدر والمعتصم والمستعين والموفق والمتوكّل وغيرها من ألقاب الخلافة، ممّا جعل الشاعر ابن رشيق[1] ينشد مصورا حال هؤلاء:

مِمّـا يُزْهِدُني في أرضِ أَنْدَلُسٍ *** سَـمَـاعُ مُقْتَـدِرٍ فِـيـهَـا ومُعْتَـضِـدِ
ألقابُ مَمْلَكَةٍ في غيرِ مَوضعِهـا *** كالهرِّ يَحْكِي انتِفَاخًا صَوْلَةَ الأَسَدِ[2]

لقد استقل كل أمير بدويلته وأعلن نفسه ملكا عليها، فدخلت البلاد في عصر الطوائف؛ فبنو هود الجذاميون في سرقسطة[3] وأعمالها، وعبد العزيز بن عامر في بلنسية، وبنو عبّاد اللخميّون[4] كانوا في إشبيلية، وبنو جهور في قرطبة، وبنو صمادح أو بنو تجيب في ألمريّة، وبنو ذو النون في طليطلة[5]، وبنو زيري في غرناطة[6]، غرناطة[6]، وبنو برزال في قرمونة[7] ومالقة، وبنو الأفطس في بطليوس[8] وأعمالها [9]، وغيرها...

كانت الحياة السياسية والاجتماعية في عصر ملوك الطوائف مفكّكة ومنحلّة، فهي تفتقد من الناحية النظاميّة إلى أبسط عناصر الدولة المستقلة، باستثناء القليل منها سواء برقاعها الجغرافية أو مواردها الماديّة؛ فالبعض منها لا يستطيع حتى الاستقلال بشؤونها السياسية أو العسكريّة، فقد كانت أقرب إلى النظام الإقطاعي منه إلى شكل الدّولة الذي تسيّره الأسر القويّة والجماعات القبليّة، ومن ثَمّ لم يكن همّ هؤلاء الملوك

1- هو أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، أديب وشاعر وناقد، وُلد في المسيلة وتوفي سنة 463هـ/1071م، له ديوان شعر؛ ينظر: الحموي، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي، معجم الأدباء، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، 1993م، 861/2.

2- عبد الواحد المرّاكشي، أبو محمد بن علي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ط1، المكتبة العصرية، بيروت-لبنان، 2006م، ص59.

3- سرقسطة: بلدة مشهورة في الأندلس، مبنية على نهر كبير، وهي أم الثغر الأعلى، وهي جوف من بلنسية وشرق من قرطبة، ذات فواكه عذبة على سائر فواكه الأندلس؛ ينظر: الحموي، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي، معجم البلدان، ط2، دار صادر، بيروت-لبنان، 1995م، 213/3؛ مؤلف مجهول، جغرافية وتاريخ الأندلس، تح: عبد القادر بوباية، ط.خ، مؤسسة البلاغ للنشر والدراسات والأبحاث، الجزائر، 2013م، ص166-167.

4- ينتسب بنو عبّاد إلى النعمان بن المنذر آخر ملوك الحيرة، وأول من هاجر إلى الأندلس، هو نعيم وابنه عطاف، وكانا من العريش المصرية، ثمّ انتقلا إلى الأندلس واستوطنا فيها؛ ينظر: ابن خلكان، أحمد، وفيات الأعيان في أنباء أبناء الزمان، دار صادر، بيروت-لبنان، 1994م، 21/5؛ مؤلف مجهول، جغرافية وتاريخ الأندلس، ص349.

5- طليطلة: مدينة كبيرة، وهي غربي ثغر الروم وبين الجوف والشرق من قرطبة، وهي على نهر تاجة، وقد نكبت واستولى عليها النصارى والإفرنج والإفرنج سنة477هـ أو 478هـ؛ ينظر: الحموي، معجم البلدان، 39/4.

6- عبد الواحد المرّاكشي، المعجب، ص59-121؛ مؤلف مجهول، جغرافية وتاريخ الأندلس، ص343.

7- قرمونة: مدينة بالأندلس في الشرق من إشبيلية، وهي مدينة قديمة كبيرة، وباللسان اللاتيني تُسمّى "كارب مويه" ومعناه صديقي: الحميري، الروض المعطار، ص461.

8- بَطَلْيوس: مدينة كبيرة بالأندلس من أعمال ماردة على نهر آنة غربي قرطبة: الحموي، معجم البلدان، 447/1.

9- عبد الواحد المرّاكشي، المعجب، ص59-121.

العمل لخير شعوبها ورخاء بلدانها وحفظ أمنها ونظامها العام، وإنّما كانوا يعملون قبل كل شيء لمصلحتهم الخاصة، بينما شعوب هذه الدّويلات خاضعة للمغارم الفادحة والإتاوات الظالمَة لتستفيد منها مشاريع هذا الحاكم أو ذاك؛ سواء لإقامة بلاط ضخم أو مشاريع عسكرية لحماية مملكة هؤلاء من الاقتطاع الذي تمارسه دويلة من هذه الدويلات ضد أخرى، ولو كان ذلك يتمّ بالتّواطؤ والتّحالف مع أعداء الإسلام من الصليبيين، بل حتى لو استولوا عليها، وأكبر شاهد على ذلك تخاذلهم عن نجدة طليطلة -باستثناء أمير بطليوس-، فحين حاصرها ملك قشتالة وصمّم على أخذها وكان له ذلك، وعلى إثرها تفتقت أطماع الصليبين الذين استطاعوا أن يُغْرُوا هؤلاء الأمراء بالعروش الهشّة التي هم عليها مقابل دفع أموال المسلمين ضريبة لذلك بعدما كان النصارى هم من يدفعون الجزية للمسلمين[1].

إزاء هذه الأوضاع المأسوية في المغرب والأندلس، كان لزاما على العلماء والمصلحين والدّعاة والزعامات القبلية التي شعرت بخطورة ذلك الوضع أن تتزعم عملية التغيير حسب ما تفرضه الشريعة الإسلامية وتقتضيه حالة المنطقة المتردّية، خاصة في ظلّ غياب كامل لسلطة سياسيّة مركزيّة توحّد المنطقة سياسيّا من جهة، ومن جهة أخرى حاجة المنطقة لسلطة علميّة ترفع راية الإصلاح والتغيير، فكانت التجربة الإصلاحية الأولى التي استطاعت إقامة تجربة سياسيّة عرفت بالدّولة المرابطية، ثمّ تلتها تجربة ثانيّة عرفت بالدّولة الموحّديّة، لكن في ظلّ ظروف مختلفة تتشابه أحيانا وتختلف أخرى، ظلّت فيهما التّجربتان رهينتا العلاقة الجدلّية بين السّلطتين العلميّة والسياسيّة التي لها ما لها وعليها ما عليها. وقبل تناول هذه العلاقة الجدليّة حريّ بي أن أعرّف بالمرابطين والموحدين مراعية التسلسل الزمني التاريخي.

فمن هم المرابطون؟ ومن هم الموحّدون؟

1- مؤلف مجهول، جغرافية وتاريخ الأندلس، ص352؛ محمّد عنّان، دولة الإسلام في الأندلس، العصر الثاني- ملوك الطوائف-، ط4، مكتبة مكتبة الخانجي، القاهرة- مصر، 1997م، ص717.

المطلب الرابع: أصل وجغرافية التجربة المرابطيّة: وفيه فروع:

الفرع الأول: أصل المرابطين:

ينتمي كلٌّ من المرابطين والموحدين إلى طائفة من تلك القبائل البربرية التي أخذت على عاتقها وعلى مر العصور تزعم حكم المغرب، فالمرابطون ينتمون بالأخصّ إلى لمتونة [1]، وجدالة[2](كدالة)، ومسّوفة[3]، وجزولة[4] التي ينتهي نسبها إلى صنهاجة[5]، وهي من قبائل البرانس والتي تتألف من سبعين قبيلة أو يزيد[6]، وقد اختلف المؤرخون في أصل نسبها -صنهاجة-، فمنهم من يرجعها إلى الأصل الحميري العربي كالكلبي[7] والهمذاني[8] وابن الصيرفي؛ مؤرخ الدولة المرابطية[9]، ومعاصرها الإدريسي[10]، مع اختلاف في

1- لمتونة من بطون صنهاجة اللثام، كانت مواطنهم في القديم وسط الصحراء إلى التخوم السودانيّة جنوبا، وفيها أسّسوا ملكهم الضخم وعاصمتهم أوداغست، ولشهرة هذه القبيلة آنذاك أُطلق اسمها على مجموع القبائل الصنهاجية، وفي العهد المرابطي كانت لها الرياسة. ينظر: البكري، المُغرب، ص244؛ مؤلف مجهول، الحلل الموشية، تح: سهيل زكّار وعبد القادر زمامة، ط1، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء-المغرب، 1979م، ص17؛ ابن خلدون، العبر، 202/6.

2- جدالة: تُكتب بالجيم على عادة المغاربة، وفي الأصل: إكدالن، وينطقها العرب كدالة حسب النطق الصنهاجي الأول، ومعنى اسمها من آكدال الحصن، فلعلها الحصينة، وهي بطن من بطون صنهاجة، وقد رفضت المشاركة في حركة المرابطين باستثناء يحي الجدالي أو الكدالي وذريته وقرابته؛ ينظر: ابن خلدون، العبر، 6/ 246.

3- مسّوفة (إمسوّفن) ومعناها الرمليون سكان الرمال، فخذ من صنهاجة: البكري، المُغرب، ص227؛ ابن خلدون، العبر، 241/6.

4- جزولة: ويسميها ابن خلدون كزولة، وكزولة ولمطة وهسكورة إخوة لصنهاجة لأم، لذلك أضيفت إليهم في الترتيب، ويدرجهم بعض النسابين والمؤرخين في مصمودة الغرب مواطن الفريقين، وقد كانت مصمودة تسكن جبال درن، وجزولة تسكن قربهم بإقليم سوس، ويُقال منها عبد الله ياسين المؤسس الروحي للدولة المرابطية، ينظر: العبر، 271/6.

5- صنهاجة: وتُعرف بزناكة أيضا، ولقد أسبغت صنهاجة اسمها على بلاد السنغال التي تتاخم منازلها، وصنهاجة فرع من فروع الشعب البربري أو حلف من أحلافه الكبرى؛ للتفصيل أكثر ينظر: دائرة المعارف الإسلامية، 359/14-360.

6- ابن أبي زرع، أبو الحسن علي، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، منصور للطباعة والوراقة، الرباط-المغرب، 1972م، ص120؛ ابن خلدون، العبر، 206/6؛ السّلاوي، الاستقصا، 176/1؛ دائرة المعارف الإسلامية، ص359.

7- رواية الكلبي نقلها ابن خلدون، العبر، 201/6.

8- رواية الهمداني صاحب كتاب الإكليل في الدولة الحميرية نقلها كل من ابن عذارى، البيان المغرب، 40/4-41؛ وابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص119.

9- يحي بن محمّد بن يوسف الأنصاري الغرناطي، يُكنّى بأبي بكر، ويُعرف بالصّيرفي، كان كاتبا لتاشفين بن علي، كان من أهل المعرفة بالأدب والتاريخ والفقه ومن الكُتّاب المجيدين والشعراء المطبوعين، له كتاب مفقود الأنوار الجلّية في أخبار الدولة المرابطية، وقد أخذ عنه كثير من المؤرخين منهم: ابن الخطيب، لسان الدين، الإحاطة في أخبار غرناطة، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، 1424هـ، 348/4- 354؛ ابن عذارى، البيان المغرب، 53/4.

10- الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، 223/1.

اسم الجد الأول لهم[1]، أمّا الزيّاني[2] وابن خلدون وصاحب الاستقصا فيرون أنّ أصلهم بربر يعود نسبهم لكنعان لكنعان بن حام[3]، ورغم ترجيح البعض[4] لأصلهم الحميري العربي فإنّنا لا نستطيع أن نجزم بذلك.

وبغضّ النّظر عن أيّ هذه الآراء أرجح، فإنّ صنهاجة قبيلة بربرية النشأة، وقد تكون بربرية النشأة والأصل إذا سلمنا بصحة الرأي الذي يذهب إلى أنّ أصل البربر عرب[5]، فالذي يهمّنا هنا أنّ هذه القبيلة استطاعت افتكاك الزعامة السّياسيّة ردحا من الزمن في المغرب الأوسط والأدنى والأقصى وفي غرناطة[6]،كما أنّ أنّ هذه القبيلة من أوفر قبائل البربر عددا، بل يذكر ابن خلدون أنّه عدّها النّاس الثلث من أمم البربر[7].

ومن أهم القبائل الصنهاجية التي بلغت السبعين لمتونة وجدالة، هذه الأخيرة كان لها قصب السبق في تأسيس الدّولة المرابطيّة قبل أن تأخذ لمتونة منها زمام المبادرة والمواصلة، وتتزعم الدور التاريخي في تغيير الخريطة السياسية والدينية والاجتماعية والفكرية والاقتصادية للمنطقة بفضل استماتتهم في الحق وشدّة صبرهم ومرابطتهم، حتى عُرفوا في التاريخ بالمرابطين[8]، إلى جانب تسميتهم باللمتونيين[9] أوالملثّمين[10].

1- بعضهم يذكر أنّ الأب الأول هو صنهاج بن عبد شمس بن وائل بن حمير، والبعض الآخر يرجعهم إلى ترجوت الصنهاجي، ومنهم من يرجعهم يرجعهم إلى لمط بن زعزاع من أولاد حمير، وأمهم من زناتة؛ ينظر على التوالي: القلقشندي، صبح الأعشى، 417/1؛ الحلل الموشية، ص18؛ ابن عذارى، البيان المغرب، 53/4؛ الإدريسي، نزهة المشتاق، 223/1.

2- أبو القاسم بن أحمد بن علي بن إبراهيم، مؤرخ ورحالة وأديب وكاتب، مشارك في الحساب والعروض والتنجيم، من وزراء الدولة المغربية، وُلد بفاس، وحجّ ورحل إلى القسطنطينية سفيرا عن السلطان محمد بن عبد الله، وتوفي بفاس في 4 رجب 1249هـ/1833م. ينظر: كحالة الدمشقي، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، [د.ت]، 93/8.

3- في كتابه الترجمان نقل عنه ابن خلدون أيضا: ابن خلدون، العبر، 124/6، السلاوي، الاستقصا، 58/1-59.

4- إبراهيم بوتشيش، مباحث في التاريخ الاجتماعي خلال عصر المرابطين، دار الطليعة، بيروت-لبنان، [د،ت]، ص13-14.

5- المرجع نفسه، ص14.

6- ابن خلدون، العبر، 227/6.

7- المصدر نفسه، ص201.

8- اختلف المؤرخون حول أصل هذا الاسم، فذهب ابن أبي زرع (في روض القرطاس، ص125)، وابن خلدون (في كتاب العبر، 243/6) إلى أنّ عبد الله بن ياسين أطلقه على أتباعه للزومهم رباطه، فيما يذهب ابن عذارى وصاحب الحلل الموشية أنّه لشدّة صبرهم على محاربة الأعداء حتى انتصروا: ابن عذارى، البيان المغرب، 11/4؛ مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص21.

9- نسبة إلى قبيلة لمتونة الصنهاجيّة التي ذكرتها سابقا.

10- تميّز صناهجة الجنوب باللثام، واختلفت الآراء في سبب تلثمهم، منهم من يوعزه لاتقاء الحرّ والبرد ودفع غبار الزوابع الرملية، ومنهم من يردّه إلى خداع الأعداء للانقضاض عليهم، والبعض يرى أنّه عادة زنوج إفريقيا المجاورين لدفع العين الشريرة، ينظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 138/8، مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص7؛ النويري، أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم القرشي التيمي، نهاية الأرب في فنون الأدب، ط1، دار الكتب والوثائق القومية، مصر، (د.ت)، 263/24؛ شارل أندري جوليان، تاريخ إفريقيا الشمالية، تعر: محمّد مزالي، البشير بن سلامة، ط2، الدار التونسية للنشر، تونس، 1978م، 104/2.

الفرع الثاني: جغرافية منشأ الحركة الإصلاحية المرابطيّة:

بدأ تاريخ المرابطين في طرف المغرب الأيمن في الصحراء الغربية صحراء شنقيط[1]، أو ما يُسمى اليوم بموريطانيا، في هذه الصحراء الشاسعة التي تحدّها من الجنوب السودان حيث مملكة غانة الكبيرة[2]، ومن الغرب المحيط الأطلسي، ومن الشرق نهر النيجر، ومن الشمال منطقة سجلماسة[3] ويُقال لها اليوم تافيلالت. في هذه المناطق كانت تسكن قبائل صنهاجة اللثام البربرية، ومن أشهرها قبيلة لمتونة في شمال الصحراء، وتليها جنوبا مسّوفة، ثمّ جدالة بالقرب من نهري السنغال والنيجر وساحل المحيط، وكانت هذه القبائل الصنهاجية امتدادا لقبائل صنهاجة التي كانت في الشمال والتي تكوّنت منها الدولة الزيرية الصنهاجية في كل من المغرب الأدنى والأوسط[4]، وفي غرناطة بعد سقوط الخلافة الأموية في الأندلس أيام ملوك الطوائف[5]، إلا أنّ هذه القبائل الصحراوية الجنوبية تختلف عن قريباتها في الشمال، فقد تميزت الأولى باللثام، وتعددت الروايات في سبب هذا اللثام كما بينت سابقا[6].

الفرع الثالث: دخول الإسلام أراضي الملثمين:

يذهب ابن خلدون[7] إلى أنّ الملثمين عرفوا الديانة المجوسية وعبادة الأوثان، كما اعتنقوا حسب مؤرخ آخر[8] الديانة النصرانية إلى أن عرف الإسلام طريقه إلى الملثمين منذ القرن الأول الهجري، إذ تذهب بعض الروايات أنّ عقبة بن نافع الفهري توغّل في ديار الملثمين، حيث وصل مدينة تارودانت وهزم مسّوفة من وراء

1- شنقيط: كانت تُطلق في الأصل على قرية من قرى ولاية أدرار في موريطانيا، ومعنى شنجيط بالبربرية عيون الخيل، ويُقال أنّها بُنيت في القرن الثاني الهجري ثمّ جُدّدت في القرن السابع في موضعها الحالي، وصار اسمها يُطلق على القطر كله الشناقطة (الشنافطة)، ينظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص268.

2- غانة: أقدم مملكة بأفريقيا السوداء (من القرن 2م إلى القرن13م)، عاصمتها كومبي صالح بموريطانيا الحالية، ينظر: إبراهيم طرخان، إمبراطورية إمبراطورية غانة الإسلامية، ص 21، نقلته من: الأثر السّياسيّ للعلماء في عصر المرابطين، ص52.

3- سجلماسة: اسمها من إسجلماسن وهم نبلاء الطوارق، تقع وسط واحة كبيرة جنوب الأطلس الكبير، وهي ثاني مدينة إسلامية تُشيد بعد القيروان سنة 140هـ، ينظر: البكري، المُغرب، ص225-230.

4- ابن خلدون، العبر، 227/6.

5- المصدر نفسه، 238/6.

6- ينظر هامش كلمة الملثمين في الفرع السابق.

7- ابن خلدون، العبر، 142/6.

8- مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص17.

السوس الأقصى[1]، وبنى مسجدا في مدينة ماسة[2]، ثمّ توالت الجهود الحثيثة التي بذلها الفاتحون في الفترات المتعاقبة كموسى بن نصير الذي وصل إلى طنجة ثم سبتة، منحدرا بعدها إلى إقليم السوس الأدنى[3]، لتكلل جهوده سنة 85هـ/705م بإسلام أهل المغرب الأقصى وفي ولاية طارق بن زياد[4]، ثمّ بواسطة جهود العلماء الذين جابوا البلاد مع الجهود التي بذلها حفيد عقبة بن نافع عبد الرحمن بن حبيب[5] وسياسته الحكيمة في نشر نشر الإسلام في ربوع صحراء الملثمين، بالإضافة إلى جهود التجار في منطقة الملثمين وبلاد السودان، حيث أدّت تلك الجهود كلّها إلى دخول هذه المناطق في الإسلام.

كما لا يمكننا تجاهل دور الأدارسة في توحيد المغرب الأقصى وإقامة حكم قويّ تمّ من خلاله القضاء على كثير من أصحاب العقائد الفاسدة ونشر الإسلام بين الملثمين، كما ساهموا وبشكل كبير في تعريب اللسان البربري[6].

لقد كان لإسلام الملثمين الأثر البالغ على المنطقة مع مطلع القرن الثالث الهجري[7]، وبفضل إسلامهم قام تحالف قوي بين بعض قبائل الملثمين (لمتونة ومسوفة وجدالة) تتزعمه لمتونة، وكان أحد أهدافه الرئيسة هي الجهاد في أرض السودان[8].

استطاع هذا الحلف أن ينشر الإسلام في السودان الغربي، واستمر -الحلف- من 222هـ/837م إلى306هـ/918م، لكن بمقتل تميم بن تيولوثان اللمتوني تفرّق شمل الملثّمين شيعا لمدة مائة وعشرين عاما، ثمّ

1- السوس الأقصى: إقليم في جنوبي مراكش، يحدّه من الغرب المحيط الأطلسي، ومن الشمال المنحدرات الأخيرة لجبال الأطلس الكبرى، ومن الجنوب سلسلة الجبال المقابلة لجبال الأطلس، ويُفرّق جغرافيو العصور الوسطى بين السوس الأقصى والسوس الأدنى، وكان يدل في تلك الأيام على شمال مرّاكش وقصبته طنجة، أمّا السوس الأدنى فكان يشمل كتلة سلسلتي جبال الأطلس جميعا، كما يصفه الجغرافيون بأنّه إقليم كثيف السكان، ينظر: دائرة المعارف الإسلامية، 369/12؛ مؤلف مراكشي مجهول (6هـ)، الاستبصار في عجائب الأمصار، ص211؛ المالكي، أبو بكر عبد الله بن محمد، رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية، تح: بشير البكوش، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، 1994م، 38/1، ابن عذارى، البيان المُغرب، 27/1.

2- مدينة ماسة (ماست): مدينة في السوس الأقصى جنوب أغادير الحالية، ينظر: الحميري، الروض المعطار، ص522.

3 ابن عذارى، البيان المغرب، 42/1.

4- المرجع نفسه، 43/1.

5- أحد قادة بني أمية، كان له ولأبيه وجدّه دور كبير في فتح المغرب.

6- ابن خلدون، العبر، 6/ 292؛ حسن أحمد محمود، قيام دولة المرابطين، دار الفكر العربي، القاهرة-مصر، 1956م، ص70.

7- ابن خلدون، العبر، 242/6.

8- البكري، أبو عبيد عبد الله، المسالك والممالك، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، 1992م، 857/2؛ ابن خلدون، العبر، 242/6؛ 242/6؛ محمّد بن بية، الأثر السّياسي للعلماء، ص51.

جُدّد الحلف عن طريق زعيم آخر يُدعى أبو عبيد الله بن تيفاوت أو محمد بن تيفاويت، وكان رجلا من أهل الفضل والدين والجهاد، فلبث فيهم ثلاث سنين، ثمّ استشهد في إحدى غزواته، وتولى الرياسة صهره يحي بن إبراهيم (الكندالي) أو الكدالي أو الجدالي[1].

وبوصوله إلى زعامة الملثمين شهدت منطقة الصحراء الكبرى -موريطانيا الحالية- والمغرب الأقصى، بل الغرب الإسلامي كلّه تحولا جذريا في تاريخه بفضل قيادة هذا الرجل وحنكته السّياسية، وبتعاونه مع سلطة علمية مالكيّة مغربيّة عالمة بالأوضاع الفكريّة والاجتماعية والسّياسية للمنطقة، حيث كانت بدايتها دعوة إصلاحية بتدبير من السّلطة العلميّة المالكية في القيروان من أبي عمران الفاسي (ت430هـ/1039م)، مرورًا بوجاج بن زلّو اللمطي[2] في نفيس[3]، وصولا إلى عبد الله بن ياسين (ت451هـ/1059م)[4] في صحراء شنقيط، وبتحالف ودعم سياسي بدأه زعيم قبيلة جدالة يحي بن إبراهيم، ثمّ زعيم لمتونة يحي بن عمر (ت448هـ/1054م)[5]، ثمّ أخوه أبي بكر بن عمر (480هـ/1087م)[6] الذي تنازل على الحكم في المغرب المغرب لابن عمه يوسف بن تاشفين (ت500هـ/1106م)[7] صاحب الزلاّقة (478هـ/1086م)، والذي عرفت معه منطقة الغرب الإسلامي وحدة سياسية ومذهبية لأول مرّة، ليبدأ بعدها عهد توارث الحكم؛ الذي

1– البكري، المسالك والممالك، 858/2؛ ابن خلدون، العبر، 242/6.

2- وجاج بن زّلو اللمطي: أحد تلامذة أبي عمران الفاسي، إلا أنّ ابن خلدون وسمه بمحمد وكاك بن زّلو اللمطي، أمّا في التشوف فذكر واجاح وهي أكاك، ومعناه في لسان صنهاجة والتوارك الشخص الملم بالقرآن ومبادئ الدين، أمّا البكري فوسمه وجّاج بن زلوي، وبذكر محقق الكتاب - كتاب المُغرِب البكري- أنّ واجاج: آكاك: الطالب، وهي من ألقاب الفقهاء في السوس وغيره. ينظر: البكري، المُغرب، ص247، ترجمة مقتضبة له؛ ينظر: التادلي، يوسف، التشوف إلى رجال التصوف، تح: أحمد توفيق، ط2، منشورات كلية الآداب - الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء- المغرب، 1997م، ص89؛ ابن خلدون، العبر، 24/6.

3- نفيس: اسم يُطلق على واد ومدينة من أحواز أغمات ومرّاكش اندثرت، ينظر: مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص15.

4- عبد الله بن ياسين الجزولي القائم بدعوة المرابطين، المزين لدولتهم أول خروجهم، كان أولاً من طلبة أوكاد بن زلوه اللمطي في داره التي بناها بالسوس للعلم والخير، وسماها دار المرابطين، له ترجمة مقتضبة في ترتيب المدارك، يذكر أن له ترجمة وافية في كتاب آخر له مفقود هو تاريخ سبتة؛ ينظر: عياض، ترتيب المدارك، 333/2- 334؛ وسأفصل عنه عند الكلام عنه.

5- يحي بن عمر بن تلاكاكين بن ورتانطق اللمتوني، كان من أهل الدين والفضل، وكان شديد الانقياد لعبد الله ياسين، جاهد في الصحراء وسجلماسة ودرعة وبلاد السودان، وتوفي في حرب هناك سنة 448هـ/1056م، ينظر: ابن أبي زرع، روض القرطاس، ص127- 128.

6- أبو بكر بن عمر بن تلاكاكين بن ورتانطق اللمتوني الحمدي، أمه صفية كدالية، واصل حرب برغواطة وغيرها بعد دفنه لعبد الله ياسين، خرج خرج للجهاد في الصحراء، تنازل ليوسف عن الحكم، وتوفي رحمه الله في الصحراء سنة 480هـ/1087م؛ ينظر: ابن أبي زرع، روض القرطاس، ص133- 136.

7- أبو يعقوب يوسف بن تاشفين بن إبراهيم بن ترقوت بن ورتاقطن بن منصور بن صالة بن أميّة، من يليت اللمتوني الصنهاجي، وفي إبراهيم يجتمع مع ابني عمه يحي وأبي بكر ابني عمر؛ ينظر: مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص24؛ ابن أبي زرع، روض القرطاس، ص136؛ ابن الخطيب، أعمال الأعلام، 388/2- 389.

انفردت به أسرة بن تاشفين بدءًا بعلي بن يوسف (ت537هـ/1143م)[1] الذي حاول إبقاء الدولة قويّة مهابة كما كانت على عهد أبيه، وقد تحقق له ذلك فترة من حكمه، إلا أنّ عوامل كثيرة تكالبت على هذه الدولة وبدأت تنخر في قوتها، ثمّ واصل ابنه تاشفين (ت539هـ/1145م)[2] الذي لم تمهله الظروف والأجل بسبب حروب الموحدين من جهة وتهديدات النصارى وشدة الخلافات القبلية والأسرية[3] من جهة أخرى، ليحكم قبضته على الدولة بقوة، ثم ابنه إبراهيم بن تاشفين[4] الذي لم يصمد أمام ضربات الموحدين، فقُتل عند عند دخولهم لمرّاكش واستيلاؤهم عليها سنة 541هـ، وأُسدل الستار بالتالي على عهد هذه الدولة العظيمة التي أدّت دورها في ظرف تاريخي عصيب.

المطلب الخامس: أصل وظروف قيام التجربة الموحّديّة:

الفرع الأول: أصل الموحدين وامتدادهم جغرافيا:

أولا: أصل الموحّدين:

أمّا الموحّدون الذين يجمعهم هذا الاسم فهم الجند والأعوان والأنصار الذين حملوا دعوة محمّد بن تومرت[5] ونصروها، ومن سواهم من سائر البربر والمصامدة رعيّة لهم وتحت أمرهم سبع قبائل أوّلهم قبيلة ابن تومرت، وهي قبيلة تُسمّى هرغة قليلة العدد بالنسبة إلى قبائل الموحدين، ثمّ كوميّة قبيلة عبد المؤمن، وهي كثيرة العدد، لم يكن لها في قديم الدّهر ولا حديثه ذكر في رياسة ولا حظ من نباهة، إنّما كانوا أصحاب فلاحة

1- أبو الحسن علي بن يوسف بن تاشفين: وُلّي بعد وفاة أبيه سنة 500هـ، توفي سنة 537هـ؛ مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص84 وما بعدها.

2- تاشفين بن علي: هو أبو محمّد ولي الأندلس في عهد والده علي، وكانت له إنجازات عظيمة أثبت فيها جدارته وقدرته، حارب النصارى في عدة مواقع منها غزوة جبل القصر، تصدى للموحدين وأقام في وهران لأجل ذلك،كانت مدة حكمه سنتين وشهرين، وُجد ميّتا بعد محاصرة الموحدين لموقعه ي وهران في شهر رمضان 539هـ: مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص121-134.

3- المصدر نفسه، ص135؛ ابن عذارى، البيان المغرب، ص95- 106.

4- أبو إسحاق إبراهيم بن تاشفين: كان صغيرا حين ولّاه والده وهو مقيم في وهران يحارب الموحدين، ووجّهه إلى مرّاكش، رافقته مجموعة من لمتونة لحمايته، خرج عليه عمه إسحاق بن علي داعيا لنفسه، قتله الموحدون سنة 541هـ؛ ينظر: الحلل الموشية، ص135 وما بعدها.

5- محمد ابن تومرت: لقد سبقت ترجمته، ولكن الذي يهمنا هنا نسبه العربي وانتسابه لآل البيت الذي اختلف فيه، فأغلب القدامى يثبتون له قطعيا النسب العربي إلى بيت النبوة كابن القطان، نظم الجمان، ص90؛ ابن خلدون، العبر، 302/6؛ عبد الواحد المرّاكشي، المعجب، ص136؛ الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير، تح: بشار عواد، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت- لبنان، 408/11.

وتجارة بسيطة، ثمّ أهل تينمل هنتانة، جينفيسة، وبعض من قبيلة جيدميوة، ثمّ بعض من استجاب من صنهاجة وهسكورة[1].

ثانيا: جغرافية وامتداد التجربة الموحّديّة:

لقد نشأت التجربة الموّحدية في جبل درن بالمحيط الأطلسي غربا لتمتّد إلى طرابلس شرقا، ومن الأندلس شمالا إلى قلب الصحراء جنوبا[2].

الفرع الثاني: ظروف نشأة التجربة الموحّديّة:

لقد نشأت كلتا التجربتين المرابطية والموحديّة في ظروف متشابهة، فكلتاهما قامت على أُسس دينية وعلى يد فقيه وداعية، فكان داعية المرابطين عبد الله بن ياسين، وداعية الموحدين المهدي محمد بن تومرت، كما كانت كلتاهما على أساس عصبية قبلية لا يمكننا إنكار فاعليّتها خاصة في بدايات التجربة، ثمّ تحولتا إلى كيان سياسي قويّ على يد زعيم بارع كيوسف بن تاشفين في التّجربة المرابطية، وعبد المؤمن بن علي[3] في التجربة الموّحّديّة[4].

إلا أنّ الموحديّة قامت على أنقاض دولة إسلامية مركزيّة قائمة مترامية الأطراف شملت المغرب والأندلس، استطاعت أن تقف شوكة في حلق الصليبيين، فساهمت -الدولة الموحديّة- ضمن أسباب كثيرة في سقوطها، رغم أنّ أغلب هذه الأسباب تفرّد بذكرها صاحب المعجب[5]، وقد أثارها ابن تومرت في حملاته الدعائية ضد المرابطين، وقد استطاع ترويجها بذكاء ودهاء وذلك باستغفال عامّة الناس وسُذّاجهم، تعليلا للثورة عليهم، ووصمهم بالتجسيم وإنكار الحق واستحلال دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم والتمادي في الفساد في الأرض[6].

1- هرغة وهنتانة وكومية من بطون المصامدة، هرغة قبيلة المهدي بن تومرت، اسمها البربري أرغن، مساكنها جنوبي وادي السوس إلى الشرق من مدينة رودانة، وكومية قبيلة المؤسس الحقيقي للدولة عبد المؤمن بن علي، ينظر: ابن القطّان، نظم الجمان، ص90؛ عبد الواحد المرّاكشي، المعجب، ص245؛ ابن خلدون، العبر، 6/275-301؛ بوتشيش، المغرب والأندلس، ص299،359.

2- عبد الواحد المراكشي، المعجب، ص245-246.

3- عبد المؤمن بن علي: ينتمي إلى بني مجبر بطن من قبيلة بني عابد إحدى قبائل كومية، وُلد بقرية تاجرة القريبة من مرسى هنين ساحل تلمسان سنة 487هـ/1095، التقى بابن تومرت بملالة ورافقه للعلم، فوصّى به ابن تومرت لخلافته.

4- عنان، محمد عبد الله، دولة الإسلام في الأندلس–العصر الثالث–القسم الأول، ط4، مكتبة الخانجي، القاهرة-مصر، 1997م، ص26.

5- عبد الواحد المرّاكشي، المعجب، ص135.

6- ابن تومرت، محمّد، الرسالة المنظّمة من كتاب أعزّ ما يطلب، تح: عمار طالبي، (طبعة وزارة الثقافة، الجزائر عاصمة الثقافة العربية)، 2007م، ص260.

لكنّنا بعيدا عن تعصب عبد الواحد المرّاكشي للموحّدين، أو تحامل ابن تومرت على المرابطين، لا بدّ أن نُقرّ أنّ هناك أسبابا موضوعية أدّت إلى سقوط دولة المرابطين، منها ضعف الإدارة والحكم بموت علي بن يوسف وتسلّم ابنه تاشفين الحكم[1]، وكذا الصراعات القبليّة والعائليّة التي بدأت تطفو على السطح[2].

كما كان انتشار الفساد بسبب سوء اختيار بعض القضاة لبعض ولاة المناطق الذين عاثوا في الدّولة فسادا وأرهقوا كاهل الرعيّة بالضرائب والمغارم له ثقله[3]، وكانت الأزمات المالية التي اشتدت بسبب دعوة وثورة ابن تومرت من جهة، وثورات الأندلس[4] -ثورة المريدين وثورات القضاة وغيرها... والتي سيتناولها البحث لاحقا- وحروب المرابطين مع النصارى، والتي استغلها هؤلاء أيّما استغلال لدحر المرابطين والاستيلاء على المدن الأندلسية واحدة تلو الأخرى[5]، كما زاد في تفاقم الوضع نزاعاتُ الأسرة الحاكمة حول العرش بين كل من إبراهيم بن تاشفين وعمّه إسحاق بن علي[6].

لكنّ الذي عجّل بسقوط المرابطين وأجهز على دولتهم في فترة قصيرة هي دعوة ابن تومرت وثورته عليهم، والتي خطّط لها بدهاء وذكاء بعد عودته من رحلته من المشرق، أو قد يكون أثناءها، حيث رفع في البداية شعار الأمر بالمعروف والنهي معلّما الناس التّوحيد، معلنا عن مذهب تلفيقي يجمع بين شتات مذاهب الأشاعرة والمعتزلة والشيعة[7] ضمن حملة دعائية قويّة ضد فقهاء وأمراء المرابطين، ثمّ حوّل دعايته تلك إلى ثورة مسلّحة ضدّ المرابطين[8]، مدعيّا المهدية واستحقاق البيعة التي تمّت له سنة 515هـ/1121م[9]

1- عبد الواحد المرّاكشي، المعجب، ص151.

2- ابن القطان، نظم الجمان، ص64.

3- المصدر نفسه، ص154-156.

4- عصمت دندش، الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحّدين، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، 1988م، ص47-100.

5- عن قتال المرابطين والنصارى ينظر: مؤلف مجهول، الحلل الموشيّة، ص121-133؛ يوسف أشباخ، تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين، تع: عبد الله عنان، ط2، مكتبة الخانجي، القاهرة-مصر، 1996 م، 191/1 وما بعدها؛ شارل أندري جوليان، تاريخ إفريقيا الشمالية، 120/2.

6- ابن عذارى، البيان المغرب، 90/4؛ ابن خلدون، العبر، 252/6.

7- عبد الواحد المراكشي، المعجب، ص141.

8- البيذق، أبوبكر بن علي الصنهاجي، أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحّدين، دار المنصور، الرباط-المغرب، 1991م، ص34 وما وما بعدها.

9- البيذق، أخبار المهدي بن تومرت، ص94؛ ابن أبي زرع، روض القرطاس، ص176؛ ابن خلدون، العبر، 304/6-305.

أو516هـ/1122م[1] في موطنه وبين بني قومه وأتباعه طلبا للولاء للنصرة والحماية التي وثّقها بابتكاره جهاز تنظيمي جديد سنة 518هـ/1125م يقسّم فيه هذا التنظيم على هيئات أهل العشرة والجماعة **وأهل الخمسين والسبعين والطلبة... ليحكم قبضته عليهم،** لكنّه توفي سنة 524هـ/1131م[2] قبل أن يرى لدعوته دولة على الأرض.

واصل عبد المؤمن بن علي (ت558هـ-1164م) مسيرة شيخه وصاحبه، **وأسّس دولة الموحدين بعد** حروب مع المرابطين ودخوله لعاصمتهم مرّاكش سنة **541هـ/1147م، فكان أول خليفة للموحّدين** وأمير **المؤمنين**[3]، ثمّ توالى على حكمها بعد وفاته سنة **558هـ/1164م ابنه يوسف أبو يعقوب**[4]، ثمّ حفيده أبو **يوسف يعقوب المنصور**[5] في سنة **580هـ/1184م، وكان من أجلّ خلفاء الموحّدين،** كما كان يجلس للأحكام بنفسه[6]، وفي زمنه دخل بنو غانية[7] إلى بجاية **واستولوا عليها**[8]، وفي عهده **أيضا وقعت موقعة الأرك**[9] **الأرك**[9] المشهورة التي انتصر **فيها المسلمون على النصارى سنة 591هـ/1195م،** ثمّ تداول على عرش **الموحدين سلسلة من الخلفاء من بني عبد المؤمن، لكن بسبب الصراع المحتدم بينهم حول الحكم ظهرت بوادر الضعف بدءًا من عهد** الخليفة الرابع محمّد الناصر[10]**سنة 595هـ/1198م** الذي انهزم في معركة **العقاب**

1- ابن القطان، **نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان**، ص87.

2- البيذق، **أخبار المهدي**، ص34،44.

3- البيذق، **أخبار المهدي**، ص63؛ ابن عذارى، **البيان المغرب**، 105/4.

4- يوسف بن عبد المؤمن بن علي أبو يعقوب: كان والده يستخلفه على مرّاكش إذا خرج عنها، ينظر: عبد الواحد المرّاكشي، **المعجب**، ص174.

5- يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن بن علي، يُكنّى أبا يوسف، توفي وعمره ثمانٍ **وأربعين سنة**: عبد الواحد المرّاكشي، **المعجب**، ص192.

6- ابن عذارى، **البيان المغرب** 244/4؛ ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص217.

7- بنو غانية: من قبيلة مسوفة، كانوا ولاة للمرابطين في عهد علي بن يوسف، منهم يحي ومحمّد، يُعرفان بابنيْ غانية وهي أمهما، كان محمّد والّيًا والّيًا على بعض أعمال قرطبة، ولمّا انتشرت دعوة الموحدين انتقل إلى ميورقة وأبقى فيها على دعوة المرابطين، وحفيده علي بن إسحاق بن محمّد هو الذي دخل بجاية واستولى عليها: عبد الواحد المرّاكشي، **المعجب**، ص195 وما بعدها.

8- عبد الواحد المرّاكشي، **المعجب**، ص195.

9- المصدر نفسه، ص206.

10- هو أبو عبد الله محمّد بن أبي يوسف بن عبد المؤمن بن علي، وُلد آخرسنة 576هـ، وتوفي سنة 610هـ: عبد الواحد المرّاكشي، **المعجب**، ص226.

الشهيرة سنة 609هـ/ 1212م، ثمّ استمر ضعف حكّامها[1] من بني عبد المؤمن إلى أن انتهى بسقوط دولة الموحدين سنة 668هـ/1269م.

حاولت أن أرصد أهمّ تجليّات الممارسات السياسّية للسلطة العلميّة مشرقا ومغربا، ومعرفة خطّ سيرها الذي لا يخلو من ثنائية التنكيل والاحتواء التي صبغت مسيرة السّلطة العلميّة، ولم تسلم منه مشرقا ولا مغربا، رغم أنّ التجربة المغربيّة لها بعض الخصوصيّة عن مثيلتها في المشرق، التي ميّزها الصراع الفكري والمذهبي إلى حدّ الاقتتال المذهبي، كما أنّ بعض تأثيرات المشرق وانعكاساتها المختلفة على المغرب أدّت إلى قيام التّجربتين المرابطيّة والموحّديّة، والتي لعبت فيه السّلطة العلمية دورا سياسيا واضحا، وتبنت مواقف متباينة أو متفقة حسب ما ورد في المصادر التاريخيّة، وهذا ما سنراه في الفصل الموالي بعد الاطّلاع على أهم النتائج التي خلصتها من هذا الفصل.

1- أبو يعقوب يوسف بن محمّد المنتصر (ت620هـ)، عبد الواحد يوسف بن عبد الله المؤمن (المخلوع)، وأبو محمّد عبد الله بن يعقوب، إلى آخرهم أبو العلاء الواثق، إدريس بن محمّد بن عبد المؤمن عمر بن عبد المؤمن (ت668هـ)؛ ينظر: صالح بن عبد الحليم الإيلاني، مفاخر البربر، تح: عبد القادر بو باية، [ط.خ]، مؤسسة البلاغ، 2013م، ص261- 264.

– نتائج الفصل الأول:

من خلال ما تناولته في هذا الفصل أخلص إلى هذه النتائج:

1- من خلال الضبط المفاهيمي لأبرز المصطلحات التي تقوم عليها الدّراسة نجد أنّ هناك تقاربا كبيرا إلى حدّ التّطابق أحيانا **بين الدلالة المعجميّة والدّلالة المصطلحيّة**، ممّا يترك الانطباع أنّ اللفظة العربية **موظّفة توظيفا تداوليّا يتطابق مع جذرها اللغوي.**

2- هناك علاقة كبيرة،**وتلازم دقيق بين المصطلحات المستعملة: الجدل، السّلطة، السّلطان، العلم، السّياسة، فالجدل إقامّة الحجّة، والعلم ذاته حجّة، والسّلطان من معانيه الحجّة لأنّه** حقيقة هو القدرة التأثيرية الفعليّة في أي ميدان من ميادين النّشاط الإنساني، ويكون التأثير في السّياسة والعلم، كما أنّ الأولى تدبير وقيام للأمر بما يصلحه، والثاني -**العلم**- من أهدافه ومقاصده التّدبير والإصلاح، وبالتّالي طريقُهُ سياسة، **ولا يظهر العلم ولا السياسة إلا بالسّلطان الحقيقي.**

3 - التّحوّل الذي حدث على مستوى السّياسة ونظام الحكم في الإسلام هو **ما** أدّى إلى افتراق العلم **عن السّياسة أو** افتراق **القرآن والسّلطان، أو** بالتعبير **الحديث** افتراق الديني والسياسيّ، **والتّداخل الوظيفي بين** المعرفي والسّياسيّ **فرض الجدل كوسيلة** عملية للوصول إلى الحق وتحقيق مقصد سامي.

4- **لعلّ الفقيه أكثر العلماء** تمثيلا للسّلطة العلميّة من غيره في العصر الوسيط **للاعتبارات الطبيعيّة،** والدّور الرقابي اتجاه السّلطان، **وأقصد بالفقيه** معناه قبل تدوين العلوم، ثمّ **صار بعد ذلك من غلب عليه الفقه أو برز فيه. لكن الفقيه ظلّ ينافسه** في سلطته **كل من المتكلّم والفيلسوف والمتصوّف،** هذا الأخير الذي ظلّ منافسا شرسا له في الغرب الإسلامي خصوصا لاعتبارات عدّة.

5 - لقد كان للأوضاع السّياسيّة والاجتماعيّة والفكريّة للمنطقة أثر بارز في قيام التّجربتين السّياستين.

6 - **لعلّ الرمزيّة الدينيّة والفكريّة** التي تمثّلها **تسميّة التّجربتين السّياسيتين توحي بأصالتها** على غير المعهود في قيام التّجارب التي سبقتها وحتى التي **لحقتها،** فكان مقصد قيامها شرعيّا بالدّرجة الأولى من جهة، **ومن جهة أخرى تعكس التّسميّة التّوجّه الفكري والروحي لكلّ واحدة منها وخصوصيتها؛ فقد** عرفت الأولى **أكثر بالدّولة المرابطية،** وقد غلب عليها الرباط والجهاد منذ مرحلة الدّعوة إلى **مرحلة الدولة، وعرفت الثانية بالدّولة الموحّديّة، لأنّ صاحبها جاء رافعا** شعار التّوحيد والإصلاح العقدي في الدّاخل، ومجابهة التثليث **المتاخم.**

الفصل الثاني:

موقف السّلطة العلمية من قيام التّجربتين المرابطية والموحّدية

المبحث الأول: التحرّكات الأولى لتغيير أوضاع المنطقة في التّجربتين ـمرحلة الدعوةـ

المبحث الثاني: موقف السّلطة العلميّة من التّجربتين المرابطيّة والموحديّة في مرحلة الدّولة – المغرب

المبحث الثالث: موقف السّلطة العلميّة من التّجربتين المرابطيّة والموحّديّة في مرحلة الدولة في الأندلس

الفصل الثاني: موقف السّلطة العلمية من قيام التّجربتين المرابطيّة والموحّديّة:

المبحث الأول: التحرّكات الأولى لتغيير أوضاع المنطقة في التّجربتين –مرحلة الدعوة–: وفيه مطلبان:

– توطئة:

لقد مرّت التجربتان المرابطيّة والموحّديّة بمرحلتين بارزتين: مرحلة الدعوة أو الحركة الإصلاحية أو الثورة، ثمّ مرحلة الدولة بأطوارها المختلفة، ولعلّ المرحلة الأولى تمثّل أهم محطّة نستشف منها أهم تجليّات حضور السّلطة العلميّة ومدى تفاعلها مع الأحداث، ومدى تعاونها أيضا مع من يمثّل الطرف السياسيّ في المنطقة في التّجربة المرابطيّة، كما نرى موقفا مختلفا لهذه السّلطة من الاجتياحات الموحّديّة وامتداداتها في الغرب الإسلامي، وهذا ما أحاول تناوله من خلال هذين المطلبين:

المطلب الأول: حضور السّلطة العلميّة في التجربة المرابطيّة: وفيه فروع:

الفرع الأول: دور المنظّر الأول للسّلطة العلميّة:

تتفق المصادر التاريخية[1] التي أرّخت للدّولة المرابطية على أنّ هناك أربع شخصيات رئيسة أسهمت في قيام الحركة الإصلاحيّة ومن بعدها قيام دولة المرابطين، وهم يحي بن إبراهيم الجدالي، وأبو عمران الفاسي، ووجاج بن زلّو اللمطي، وعبد الله بن ياسين، ثلاث منها شخصيات علمية، بل منها من كانت لها الرئاسة العلمية في مكان وجودها كأبي عمران الفاسي (ت430هـ/1039م) الذي تسلّم الرئاسة العلمية في القيروان، ووجاج بن زلّو الذي كانت له الزعامة العلميّة في منطقة نفيس، أمّا عبد الله ياسين فبرزت زعامته العلمية قي هذه الفترة، وشخصية سياسية يمثلها يحي بن إبراهيم الجدالي باعتباره زعيما لقبيلة جدالة، وستعرض الدراسة دور كل شخصية في قيام دولة المرابطين.

ولعلّ أهمّ رواية تستند لها الدّراسة باعتبارها تؤرخ لمرحلة مهمّة؛ مرحلة اتّفاق المعرفي والسياسيّ حول تغيير الأوضاع في المنطقة، والتي ذكرتها بعض المصادر وسكتت عنها أخرى، حيث أثبتت اللقاء التاريخي الذي جمع كل من الفقيه أبي عمران الفاسي (ت430هـ/1039م)، وزعيم قبيلة جدالة يحي بن إبراهيم الجدالي،

1- البكري، **المغرب في بلاد أفريقية والمغرب**، ص247؛ ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص122؛ **الحلل الموشية**، ص20؛ ابن عذارى، **البيان المغرب**، 7/4؛ ابن خلدون، **العبر**، 243/6.

الذي قام بأداء فريضة الحج، ثمّ مرّ بالقيروان وحضر مجلسا للفقيه الفاسي، ثمّ شكا له واقع قومه، فكان حوارا سجلته المصادر بين هذا الفقيه والسياسي الجدالي، حيث أجاب فيه هذا الأخير عن سؤال الفقيه بعدما عرّف بقبيلته، وعن مذهبهم قال له: **"ما لنا علم من العلوم ولا مذهب من المذاهب، لأنّنا في الصحراء منقطعين لا يصل إلينا إلا بعض التجّار الجهّال، حرفتهم الاشتغال بالبيع والشراء، لا علم عندهم، وفينا أقوام يحرصون على تعلم القرآن وطلب العلم، ويرغبون في التفقه في الدين لو وجدوا إلى ذلك سبيلا، فعسى يا سيّدنا أن تنظر لنا في طلبتك من يتوجه معنا إلى بلادنا ليعلمنا ديننا، فقال له الفقيه: سوف اجتهد لك في ذلك إن شاء الله تعالى"**[1]. ثمّ تذكر المصادر[2] أنّه عرض الأمر على طلبته، فلم يوافقه أحد لبعد الشقّة،والانقطاع في الصحراء؛ إلا أنّ أحد الباحثين المعاصرين يستبعد أنّه عرض الأمر على طلبته، لأنّ الأمر يتطلب أن يبعث لهذه المنطقة من يعرفها ويتقن لغة أهلها[3]، فأحال الفقيه الفاسي الزعيم السياسي يحي الجدالي على فقيه آخر في بلاد نفيس أو ملكوس[4] من أرض المصامدة من أهل السوس الأقصى يُسمّى واجاج (وكاك) بن زلّو اللمطي، وبعث معه كتابا يوضّح له المهمّة الملقاة على عاتقه.

يُعتبر هذا الفقيه (واجاج) الذي أحاله عليه أحد تلامذة أبي عمران الفاسي حسب بعض هذه الروايات[5]، فاختار له –واجاج– من طلبته من تتوفر فيه الشروط التي وضعها أبي عمران في خطابه له: **"فابعث معه إلى بلاده من طلبتك من تثق بدينه وورعه وكثرة علمه وسياسته، ليعلمهم القرآن وشرائع الإسلام ويفقههم في الدين، وله ولك في ذلك الثواب والأجر العظيم"**[6].

من خلال هذا اللقاء والحوار الذي جرى بين زعيم قبيلة –زعيم سياسي– وفقيه مالكي تتلمذ على يدي شخصية علمية مالكية أشعرية اشتهرت بميولها السياسية؛ وهو أبو بكر الباقلاني (ت403هـ/1012)[7]، والتي تركت آثارها عليه من خلال هذا الدور التاريخي لتغيير وإصلاح أحوال المنطقة.

1- مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص19-20؛ ابن عذارى، **البيان المغرب**، 7/4.

2- ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص123؛ **الحلل الموشية**، ص20؛ ابن عذارى، **البيان المغرب**، 7/4.

3- حسن أحمد محمود، **قيام دولة المرابطين**، ص112.

4- يجعله البكري في ملكوس، ينظر: **المُغرب**، ص 247؛ أمّا ابن أبي زرع فيجعله في نفيس، ينظر: **روض القرطاس**، ص123.

5- ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص123؛ **الحلل الموشية**، ص19.

6- ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص123.

7- عياض، **ترتيب المدارك**، 202/2-214.

تعرّضت المصادر التاريخية لهذا اللقاء الذي جرى بين يحي بن إبراهيم الجدالي زعيم قبيلة جدالة العائد من الحج، وبين أبي عمران الفاسي الفقيه المالكي المقيم بالقيروان، وقد اضطربت المصادر في تحديد تاريخ هذا اللقاء كابن عذارى (حي سنة 712هـ/1313م) في البيان المغرب[1]، والحلل الموشية لمؤلف من القرن الثامن الهجري[2]، وابن خلدون (ت808هـ/1405م) في كتابه العبر[3]، فقد اتفقت هذه المصادر الثلاث على جعل تاريخ اللقاء سنة 440هـ/1046م، بينما يضع ابن أبي زرع في "روض القرطاس"[4] تاريخ 427هـ هو التاريخ الذي حجّ فيه، فلمّا قفل عائدا مرّ على القيروان والتقى بالفقيه أبي عمران الفاسي، لأنّه يذكر أنّ هذا الأخير توفي سنة (430هـ/1039م)، وهو ما اتفقت عليه بعض كتب التراجم كالصلة لابن بشكوال (ت578هـ/1182م)[5]، والقاضي عياض (ت544هـ/1149م) في ترتيب المدارك[6]، والدبّاغ (ت696هـ/1297م) وابن ناجي (ت839هـ/1426م) في معالم الإيمان[7]. أمّا الحميري (ت900هـ/1495م) في الروض المعطار فيقترب من هذا التاريخ حيث يجعل وفاته سنة 429هـ[8]. ولم تتحدث بعض المصادر عن اللقاء ككتاب ترتيب المدارك للقاضي عياض (ت544هـ/1149م)، الذي لم يتعرض لهذا اللقاء بالرغم من تناوله لترجمتي أبي عمران الفاسي وعبد الله بن ياسين، كما لم يتعرض له معالم الإيمان للدبّاغ (ت696هـ/1297م) وابن ناجي (ت837هـ/1434م)[9]، وكتاب التشوف للتادلي (ت627هـ/1230م)[10]، رغم تناولهما لترجمة أبي عمران الفاسي. لكنّ كتاب معالم الإيمان ذكر من خلال ترجمته لأبي عمران الفاسي أنّ هذا الأخير قام برحلة ثانية وهي الأخيرة للمشرق سنة 426هـ/1035م، ثمّ قدم القيروان قبل وفاته بيسير[11]، فلا يُستبعد أن يكون لقاء أبي عمران الفاسي بيحي الجدالي إذا أضفنا لها

1- ابن عذارى، **البيان المغرب**، 7/4.

2- مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص20.

3-ابن خلدون، **العبر**، 242/6.

4- ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص122.

5- ابن بشكوال، **الصلة**، 612/10.

6- عياض، **ترتيب المدارك**، 282/2.

7- عبد الرحمن الدبّاغ (ت696هـ)، أبو القاسم بن ناجي (ت839هـ)، **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**، تح: محمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس، مكتبة الخانجي، مصر، [د.ت]، 163/3.

8- الحميري، **روض المعطار في خبر الأقطار**، ص435.

9- الدباغ، ابن ناجي، **معالم الإيمان**، 159/3-164.

10-التادلي، **التشوف إلى رجال التصوف**، ص87-89.

11- الدباغ، ابن ناجي، **معالم الإيمان**، 163/3.

رواية صاحب روض القرطاس التي تثبت اللقاء، وتذكر خروج يحي للحج في 427هـ/1036م، وعند عودته مرّ بالقيروان، وقد يكون ذلك في 428هـ/1037م بسبب بعد المسافة بين الحجاز والمغرب، أو يكون بين427هـ/1036م و429هـ/1038م، وهي فترة كافية لعودة أبي عمران من رحلته من المشرق واستقراره بالقيروان.

إنّ اللقاء في حدّ ذاته يُعتبر في رأي الذين أثبتوه لقاءً عاديًا وغير مخطط له من طرف أي جهة، ولا توجد روايات ولا حتى إشارات أو تلميحات تُثبت عكس ذلك، لكن حري بأي باحث أن يتساءل حول إمكانية أن يكون يحي الجدالي الزعيم السياسي عند ذهابه للحج قد طرح وضع المنطقة على بعض العلماء هناك فأشاروا عليه بلقاء أبي عمران الفاسي؟ ولربّما قد يكون حجُّه أيضا ضمن الإطار العام لهذا الوضع كما ذهب إلى ذلك أحد الباحثين، حيث وضع هذا اللقاء ضمن التحالف السنّي بين السّلطة العلميّة المالكية في القيروان والأشعرية في المشرق وبين السلطة السياسيّة السنيّة العباسية ضد الامتداد الشيعي الذي تمثله الدّولة الفاطميّة وتخشاه الأطراف السّنية في المنطقة، لهذا فهو لا يستبعد أن يكون الفقهاء في مكّة المكرّمة أو المدينة المنوّرة أو القيروان هم من بادروا بالاتصال بيحي بن إبراهيم وعرضوا عليه مرشدا أو مربيّا لقبيلته ضمن هذا المسعى، وهي تشبه الطريقة ذاتها التي قامت على إثرها الدّولة الفاطمية[1].

ويذكر بعض الباحثين أنّ القيروان كانت على طريق الحج، يمرّ بها المغاربة رائحين وغادين، وأنّ أبا عمران الفاسي قد زرع غرسا في المغرب الأقصى، فكوّن حلقات أو مراكز علمية، وهي في حقيقة الأمر خلايا سريّة لتكوين الدعاة وتخريجهم ليكوّنوا الدّولة الجديدة على صرح من الدّين والعدالة والإنصاف والجهاد، ويلمّح أنّ أبا عمران اختار الإقامة في القيروان ليكون دائما في طريق الحجاج المغاربة للاتصال بهم وتوجيههم وإثارة دواعي الثورة فيهم[2].

كما ينحو الدكتور إبراهيم بوتشيش قريبا من هذا المنحى[3]؛ أو نفسه تقريبا، بالإضافة إلى التفسير الاقتصادي المادي الذي أضفاه على الموقف، فهو يذهب إلى أنّ زعامة صنهاجة التي آلت إلى إبراهيم الجدالي

1- عبد الله العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، بيروت-لبنان، 2000م، 2/112-113.

2- كلام ورأي المحقق سامي النشّار، من كتاب: أبو بكر المرادي، **السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة**، تح: سامي النشار، ط5، دار الثقافة، الدار البيضاء-المغرب، ص10.

3- إبراهيم بوتشيش، **خبايا رحلة يحي بن إبراهيم الجدالي إلى الحج** (ت427هـ)، ندوة أدب الرحلة والتواصل الحضاري،كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس-المغرب، 1993م، ص253-255.

الذي أعاد تشكيل الحلف الصنهاجي للمرة الثالثة مدفوعة بالرغبة في الهيمنة على تجارة العبور والاستفادة من التّحولات التي طرأت على الطرق التجاريّة في بداية القرن الخامس الهجري[1]، وبذلك توفرت الشروط الماديّة للنهضة الصنهاجية الثالثة التي تحققت في العقدين الأولين من القرن الخامس الهجري، فاستغلت ظروف انهيار العالم الإسلامي لتنتج مشروعا سياسيا كان في حاجة إلى سند شرعي، ومن ثمّ يرى -بوتشيش- أنّ حجّ يحي بن إبراهيم جاء تتويجا لهذه النهضة الاقتصادية بحثا عن سند ديني لمشروع ذي بعد سياسي مرتكز على قاعدة مادية صلبة، لأنّ القيام بالدور الإنقاذي -حسب رأي بوتشيش دائما- كان يستلزم مرجعية دينية؛ فَسِرُّ رحلة يحي بن إبراهيم التي توخّى فيها سندًا دينيًا يرتكز عليه لتحقيق الطموحات التي راودته[2].

أمّا الباحثة عصمت دندش فتتفق مع الأستاذ حسن أحمد محمود في أنّ الحياة العلمية بلغت أوجها في مدن المغرب الأقصى في القرن الخامس الهجري، حتى أصبحت مدارس المغرب وفي مقدمتها مدرسة فاس قِبلة العلماء والطلاب، وهذا ما جعل يحي بن إبراهيم يرى ذلك عن كثب أثناء مروره، فأحسّ بالبون الشاسع بين بيئة المغرب الزاخرة بالعلم والحضارة، وبين الصحراء التي خيّم عليها الجهل[3].

وفي ظلّ سكوت المصادر عن بواعث وخبايا رحلة يحي الجدالي ولقائه بأبي عمران الفاسي، لا نستطيع أن نثبت أو نفنّد تفسيرات الباحثين، لكنّي أحاول الجمع بين هذه الآراء بموضوعية قدر المستطاع؛ فالمنطقة كانت في حالة تردٍّ سياسي اجتماعي اقتصادي وفكري يجعل بعض الزعماء يفكرون ملّيا في إنقاذها على جميع الأصعدة، فما المانع من أن يكون يحي الجدالي قد استشار بعض أهل العلم عند ذهابه لأداء فريضة الحج فأشاروا عليه بالمرور بالقيروان للاستعانة بأبي عمران الفاسي؟ كما لا يمكننا أن ننكر مرور يحي الجدالي ببعض الحواضر العلميّة؛ خاصة القيروان، وحضوره لدروس العلماء وتأثره بوضع بلاده، واهتباله الفرصة لطلب المساعدة من الفقيه الفاسي.

ولقد سكتت المصادر أيضا عن السبب الحقيقي وراء خروج أبي عمران الفاسي من فاس واستقراره بالقيروان بعد رحلته العلمية، وقد كاد أمر خروجه هذا أن يكون عاديا لكونه معتادا في كتب التراجم؛ فكثير من العلماء رحلوا من مواطنهم طلبا للعلم واستقروا في أماكن مختلفة حيث كُتب لهم البروز والرئاسة العلمية،

1- ابن حوقل، **صورة الأرض**، 100/1؛ **وصف أفريقيا**، 197/1.

2- إبراهيم بوتشيش، **خبايا رحلة يحي بن إبراهيم الجدالي**، ص253-255.

3- حسن أحمد محمود، **قيام دولة المرابطين**، ص105؛ عصمت دندش، **دور المرابطين في نشر الإسلام** في **غرب إفريقيا**، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، 1988م، ص59.

وماتوا فيها، لولا أنّ صاحب كتاب "بيوتات فاس الكبرى" تعرّض لسبب خروج أبي عمران الفاسي أو إخراجه من فاس عند كلامه عن أشهر بيوتات فاس؛ ومنها بيت بني ياسين، وأهم شخصية غيّرت الوضع في المغرب، واللقاء الذي تم بين أبي عمران ويحي[1]؛ حيث يذكر أنّه بلغهما أنّ أهل فاس أخرجوه لأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر، لذلك مرّا عليه تبرّكا به، وكأنّ صاحب بيوتات فاس يلمّح لمهمّة أبي عمران المقدّسة في فاس، جعلت هذين الزّعيمين يفضلان لقاءه ورؤيته والتّبرك به. لكنّني اعتقد أنّ التّبرك لا يُعدّ سببا كافيا وحده لهذا اللقاء، خاصّة أنّه يذكر –صاحب بيوتات فاس– أنّهم تناولوا عمليّة التّغيير في المنطقة، كما دلّهم الفقيه عن وسيلة التغيير وأحالهم على من يمدّ لهم يد المساعدة؛ وهو ما اتّفق مع الروايات الأخرى[2].

إلا أنّ كلامه عن إخراج أبي عمران الفاسي الذي انفرد به دون المصادر الأخرى لا يتعارض مع ما عرفته المنطقة من ممارسات ظالمة من طرف أصحاب السّلطة السياسيّة فيها، حيث يقول: "إنّ أهل فاس أخرجوه (أبا عمران) من مدينة فاس لنهيه لهم عمّا أحدثوه من البدع والمظالم والمغارم، وأخذهم أموال النّاس بغير حق، وأعانوا على ذلك ولاة أمرهم من بني عافية المكناسيين ومغراوة وبني يفرن، وكلهم من زناتة من البربر، حيث ولّوا من ولّوا منهم على مدينة فاس بعد الأدارسة من الظلم والجور ما لم يُسمع بمثله، ولذلك نهاهم أبو عمران فأخرجوه بسبب ذلك واستقر بالقيروان"[3].

وتتفق الدراسة مع ما رجّحه أحد الباحثين بناءً على رواية صاحب كتاب "بيوتات فاس" أنه لا يوجد ما يجعلنا نرد روايته[4]، خاصّة مع وضع مدينة فاس في ظلّ الحكم المغراوي في هذه الفترة. بينما صممت المصادر الأخرى عن ذلك؛ بل إنها أوعزت خروجه في إطار الرحلة العلميّة لأنه كم من هارب أو مُبعد تستر بالرحلة العلمية أو الحجّ ليغادر المكان الذي هو فيه قسرا [5].

من خلال رواية صاحب "بيوتات فاس" فإن أبا عمران عمل على إصلاح أوضاع فاس عن طريق مقاومة البدع والقضاء على المغارم وأخذ الأموال بغير حق، فنشاط أبي عمران يندرج في إطار مبدأ "الأمر

1– بل انفرد في رواية بذكر فيها أنّ يحي بن عمر اللمتوني وأبا بكر هما من خرجا للحج ثمّ مرّا بالقيروان تبركا به ولم يذكر يحي الجدالي؛ ربما خلط بين يحي الجدالي ويحي بن عمر. ينظر: ابن الأحمر، أبو الوليد إسماعيل بن يوسف الأنصاري، **بيوتات فاس الكبرى**، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط–المغرب، 1972م، ص27– 28.

2– المصدر نفسه.

3– ابن الأحمر، **بيوتات فاس الكبرى**، ص27–28.

4– عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، شهادة التعمق في البحث– تاريخ وسيط–، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس، 1982م، ص61.

5– المرجع نفسه.

بالمعروف والنهي عن المنكر" حتى يتمكّن من تغيير الأوضاع وإصلاحها، ممّا يجعله فاعلا في قضايا الشأن العام، والتي تفضي في الواقع إلى أنشطة ذات صبغة سياسيّة تؤدي إلى نتائج سياسية، وكم هي الأحداث التي كان فيها هذا المبدأ مطية أحد المصلحين أو الثوار[1].

ولعلّ رحلة أبي عمران الفاسي إلى الأندلس ثمّ المشرق والقيروان وإقامته فيها مكّنته من الإطلاع على الأوضاع، حيث كان الصراع على أوجّه وعلى كل المستويات بين الشيعة الفاطمية بمصر والخلافة العباسية ببغداد، وداخل المنطقة العباسيّة بين الشيعة الإمامية والتيارات الباطنية من ناحية، وأنصار الحركة السنّية من ناحية ثانية.

كما أنّ المشرق يعجّ بالصراعات المذهبية الكلامية منها خاصة، حيث تتلمذ على أحد أقطاب الفكر الأشعري ألا وهو أبي بكر الباقلاني (ت403هـ/1013م) الذي تذكر كثير من المصادر دوره البارز في نصرة الحركة السنية عامة، والآراء الأشعرية خاصة[2].

أمّا بأفريقية فكان الصراع والتمزق سيدا الموقف في المجتمع الذي تحكمه الدولة الزيرية بسبب ولاء هذه الأخيرة للفاطميين، وتحركات فقهاء المالكية في اتجاه القضاء على هذا الولاء[3].

هذه الأحداث الكبرى التي عاشها أبو عمران الفاسي في المشرق والمغرب ومعاناته في بداية حياته العلمية والإصلاحية في فاس، دون أن نهمل تأثيرات شيخه أبي بكر الباقلاني في تكوين شخصيته العلمية والفكرية والسياسية، كما كان تتلمذه على كل من أبي محمد الأصيلي (ت392هـ/1002م) وأبي الحسن القابسي (ت403هـ/1013م) المنتمين إلى المدرسة الأشعرية في آرائهما[4]، كل هذه الأمور كفيلة بجعله يبادر للحركة التغييرية الإصلاحية في المغرب، خاصة بعدما انتهت إليه رئاسة السّلطة العلمية في القيروان كما ذكر القاضي عياض وأشارت إلى ذلك بعض المصادر[5].

1- Goldziher, **Mohammed Ibn Toumert et la théologie de l'islam dans le nord de l'Afrique au XI siècle**, Imprimerie oriental, Pierre Fontana ,Alger, 1903, p85.

2- ينظر مواقفه وسفاراته: عياض، **ترتيب المدارك**، 202/2-213.

3- ابن عذارى، **البيان المغرب**، 273/1-274؛ عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص66؛ محمّد بن بيه، **الأثر السياسي للعلماء**، ص29.

4- عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص67.

5- عياض، **ترتيب المدارك**، 280/2؛ التادلي، **التشوف**، ص87-89؛ الحميدي، **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس**، ص338.

كما تجدر الإشارة إلى أنّ رحلة أبي عمران نحو أفريقية والمشرق أحدثت تغييرات في نشاطه العلمي والتعليمي؛ حيث تجمع المصادر على أنّ نشاط واهتمام أبي عمران التعليمي الأول قبل رحلته هو الإقراء، أمّا بعد استقراره في القيروان فقد غيّر نشاطه التعليمي بعد مدّة، حيث يذكر أنّه "**انصرف إلى القيروان وأقرأ الناس بها مدة ثم ترك الإقراء ودارس الفقه، وأسمع الحديث إلى أن توفي**"[1].

وهذا التحول في نشاطه يتلاءم أكثر مع نشاطه السياسي، فالفقه والحديث أكثر التصاقا بالعمل السياسي من الإقراء وحده كما أشارت الدراسة إلى ذلك في بداية هذا البحث عند الكلام عن القراء[2].

حاولت قدر الإمكان الإلمام بشخصية أبي عمران الفاسي، والإحاطة بجوانبها المتعدّدة وتكوينه العلمي والفكري والسياسي، فهو يمثّل أحد الحلقات المهمة بل الأولى والرئيسة في نظري في سلسلة حلقات السّلطة العلميّة التي تولّت تغيير الأوضاع في المغرب، ولقائه التاريخي بزعيم جدالة الذي يمثل أحد حلقات السلطة السياسية التي اشتركت مع الأولى لأجل نفس الهدف، والذي تمخض عنه دعوة الإصلاحية ثمّ إقامة دولة المرابطين.

الفرع الثاني: دور وجّاج (وكّاك) بن زلّو اللّمطي في العمليّة التّغييريّة:

إنّ المعلومات التي تداولتها المصادر حول شخصية وجّاج شحيحة، بل تكاد تكون معدومة، والكتب التي أرّخت لهذه الفترة تذكره كوسيط بين يحي بن إبراهيم (ت440هـ/1049م) من جهة وبين عبد الله بن ياسين(ت451هـ/1059م) من جهة أخرى، ولا تزيد عن بعض المعلومات القليلة عن علمه وورعه وتقواه، وأنّه صاحب دار للرباط أعدّها لأهل العلم من طلبته[3].

أمّا كتب التراجم والطبقات فلم تتناوله ما عدا ترجمة مقتضبة للتادلي (ت627هـ/1230م)[4] لا تضيف شيئا عن ما وجدته من معلومات مبعثرة هنا وهناك، وتتمحور المعلومات التي في حوزة الدراسة حول شخصية وجّاج بن زلّو اللمطي في ثلاث نقاط رئيسة، الأولى هي مدى تواصله وعلاقته بالمنظر الأول أبي

1- ابن الجزري، **غاية النهاية في طبقات القراء**، رقم تر: 3692، 32/2.

2- المبحث الثاني من الفصل الأول.

3- ابن عذارى، **البيان المغرب**، 7/4؛ ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص123؛ **الحلل الموشية**، ص20.

4- التادلي، **التشوف**، ص89.

عمران الفاسي، والثانية تتعلق بنشاطه التعليمي والعلمي والمؤسسة التي أنشأها لطلبته(الدار)، والثالثة علاقته بالمنفّذ الرئيس للمشروع المرابطيّ عبد الله بن ياسين[1].

1- صلة وجّاج بن زلّو اللمطي بأبي عمران الفاسي:

أما بخصوص النقطة الأولى وهي علاقته بأبي عمران الفاسي فقد سكتت أغلب المصادر عن وجود علاقة بينهما، وتكتفي أغلبها بذكر اسمه كوسيط بين زعيم جدالة وعبد الله ياسين، ولا تشير المصادر لهذه العلاقة ما عدا صاحب الحلل الموشية الذي ذكر أنّ بينهما قراءة ومعرفة[2]، وأما التّادلي فيذكر أنّه درس عليه في القيروان[3]، بينما يذكر البكري (ت487هـ/1094م) أنّ أبا عمران قد التقى بوجّاج، حيث يؤكد ذلك بكلام لأبي عمران الفاسي يقول فيه: "وإنّ بملكوس فقيها حديثا حاذقا ورعا قد لقيني، وقد عرفت ذلك منه"[4]، أمّا صاحب روض القرطاس فيذكر أنّه قال: "إنّني أعرف ببلاد نفيس من أرض المصامدة فقيها حاذقا تقيا ورعا لقيني هنا وأخذ عني علما كثيرا..."[5]، وأكّد ابن خلدون اللقاء بينهما حيث قال: "وكتب لهم الفقيه أبو عمران إلى الفقيه محمد وكاك ابن زلّوا اللمطي بسجلماسة من الآخذين عنه، وعهد إليه أن يلتمس لهم من يثق بدينه وفقهه، ويروّض نفسه على مسغبة أرضهم في معاشه"[6].

كان لقاء أبي عمران الفاسي بوجّاج بن زلّو اللمطي لقاء شيخ وتلميذه حسب المصادر كالتادلي (ت627هـ/1230م)، وابن خلدون (ت808هـ/1405م) وغيرهما، رغم اختلافهم في مكان التعلم هل كان بفاس كما يذهب إلى ذلك صاحب بيوتات فاس بوضوح حيث يقول أبو عمران: "نكتب لك رسالة إلى فقيه بالسوس ممّا يلي بلادك يُدعى بوجّاج وهو ممّن كان قد قرأ عليه بفاس قبل ارتحال أبي عمران عنها"[7].

والذي يعنينا من معرفة مكان أخذه العلم عن أبي عمران الفاسي هو ما يفيدنا في تكوين عبد الله بن ياسين، فأبو عمران الفاسي تكوينه العلمي والسياسي في فاس يختلف عن تكوينه العلمي والسّياسيّ فيما بعد

1- عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص67.
2- مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص20.
3- التادلي، **التّشوف**، ص89.
4-البكري، **المغرب**، ص247.
5- ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص123.
6- ابن خلدون، **العبر**، 243/6.
7- مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص27.

رحلته وإقامته بالقيروان كما أشرت إلى ذلك سابقا، وقد رجّح أحد الباحثين[1] الرواية التي تذهب إلى تعلمه عليه قبل خروج أبي عمران الفاسي من فاس، لأنّ التّادلي هو الوحيد الذي ذكر تعلمه عليه في القيروان بوضوح، أمّا ابن أبي زرع فقد ذكر "هنا"، ويقصد مكان إقامته "القيروان"، وقد يكون ذلك تصحيفا لكلمة "هناك"، أو إضافة أضافها ابن أبي زرع، لأنّ البكري (ت487هـ/1094م) وهو معاصر للفترة الأولى من الحكم المرابطي أورد نصّا مشابها لم ترد فيه كلمة "هنا". هذه الأسباب التي جعلت ابن حمّادي[2] يرجّح الرواية التي تجعل وجّاج قد تتلمذ على أبي عمران الفاسي في فاس في مرحلته الأولى قبل رحلته، إضافة إلى أن المصادر لم تذكر لنا شيوخا له سوى أبي عمران، وهو أمر مستغرب إذا رجّحنا لقاءه مع أبي عمران في القيروان التي كانت تعجّ بالعلماء، بل كانت مركزًا علميا مالكيّا[3]، فكيف يكتفي بشيخ واحد دون أن يستزيد من علم غيره؟! فالعلم الذي أخذه وجّاح في هذه المرحلة هو الإقراء؛ لأنّ هذه المرحلة من حياة أبي عمران العلمية الغالب عليها هو الإقراء كما جاء في "غاية النهاية" وغيره.

لكن حسب رأيي المتواضع فإننا لا نستطيع أن نسلّم للأستاذ ابن حمّادي في ترجيحه للأسباب التي ذُكرت، فالمعلومات حول تعلّم وجّاج أو تحركاته معدومة ما عدا ما ذكرته المصادر آنفة الذكر، فمن المحتمل أن يكون وجّاج قد درس على أبي عمران في فاس القرآن، ولقيه في القيروان ودرس عليه باقي العلوم، أو لقيه في القيروان وأخذ عنه العلم كما ذكر كتاب روض القرطاس حيث قال: **"وأخذ عني علما كثيرا"**، **"وعرفت ذلك منه"**، والسؤال المطروح هنا: ماذا عرف منه؟ ربما هناك تأخير وتقديم في الكلام، أي عرف منه أنّ له رباطا وتلاميذ، وأيضا وسمه بالفقيه الحذق الورع، ممّا يجعلنا نستشف أنّه على قدر من العلم من جهة والمهارة والنباهة من جهة ثانية.

كما أنّ السؤال الذي يطرح نفسه بخصوص لقاء أبي عمران بيحي الجدالي الذي كان من المؤكد قد وقع بين 427هـ و429هـ كما قلنا، وخروج أبي عمران من فاس قد يكون قبل 392هـ/1002م أو أثناءه، لأنّ المصادر تذكر تعلمه على أبي محمد الأصيلي[4] في الأندلس وهي بداية رحلته، فالأصيلي توفي سنة

1- عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص70.

2- المرجع نفسه.

3- حسين شواط، **صلة القيروانيين بالمدينة المنورة حتى القرن الخامس الهجري**، (محاضرات ملتقى القيروان مركز علمي مالكي بين المشرق والمغرب حتى نهاية القرن الخامس الهجري)، مركز الدراسات الإسلامية، القيروان-تونس، 1994م، ص399-430.

4- محمد الأصيلي عبد الله بن إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن جعفر أصله من الأندلس، فقيه وأصولي ومحدّث وعالم بالرجال؛ ينظر: عياض، **ترتيب المدارك**، 241/2-242؛ عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص66.

392هـ/1002م، ولا يمكن أن يكون بعد هذا التاريخ، فهل يبقى أمر السوس في فاس بعد ثلاثة عقود من مغادرة أبي عمران الفاسي لها على ما هو عليه؟ فالاحتمال الأقرب للمنطق أن يكون هناك تواصل حدث بين هذين الفقيهين مكّن أبا عمران من معرفة وضع وجّاج الجديد والمنطقة برمّتها؛ وهذا ما عنته كلمة "**عرفت ذلك منه**" في روض القرطاس، "وقد لقيني وعرفت ذلك منه" في كتاب البكري "المُغرب"، إما باللقاء معه أو الكتابة كما قد توهم العبارة الأولى؛ لكن كلام البكري يقطع هذا الوهم والشك حيث يذكر أنّه "لقيه وعرف منه ذلك" بوضوح. وقد وجدت هذا الرأي أيضا عند أحد الباحثين، حيث يرجّح أن يكون وجّاجا قد درس في قصبة السوس الأقصى التي كانت تعجّ بالعلماء في القرن الرابع الهجري بعد دراسته الأولى في الكتّاب، وقد رحل إلى القيروان لمّا رحل أستاذه إليها، وأخذ عليه العلم الكثير كما نقله ابن أبي زرع، ثمّ اتفقا على إنشاء رباط هناك عند عودته إلى نفيس يسميها دار المرابطين[1].

2 – النشاط التعليمي لوجّاجّ بن زلّو اللمطي في المنطقة:

لا تسعفنا المصادر بمعلومات تتعلق بنشاط وجّاج التعليمي، فالمعلومات التي بحوزة المصادر المعتمدة غير دقيقة أحيانا، ومتضاربة أحيانا أخرى حتى في مكان تعليمه؛ فمنها ما تجعله بمنطقة "**السوس**" جنوب المغرب الأقصى دون تحديد للموضع[2]، أمّا بعض المصادر فتجعله في نفس المنطقة مع تحديد الموضع وهو "**نفيس**" من أرض المصامدة[3]، وبشكل أدق في مكان "**تزنيت**" لموضع أكلو [أجلو] من أعماق السوس[4]، ومجموعة ثالثة تجعله في منطقة مختلفة عن السوس وهي منطقة سجلماسة، سواء كان في المدينة نفسها[5] أو بموقع قريب منها وهو "ملكوس"[6].

كما اختلفت الروايات حول الإطار الذي كان يعمل فيه وجّاج، هل هو دار بناها بنفسه سمّاها "دار المرابطين" –مؤسسة خاصة–، وهو ما نجد ذكره عند عياض (ت544هـ/1149م) وعند التادلي

1– محمد الأمين بلغيث، **الربط ودورها في المغرب الإسلامي في عصري المرابطين والموحّدين**، ط1، وزارة الثقافة، القافلة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2014م، ص273.

2– عياض، **ترتيب المدارك**، 333/2؛ التادلي، **التّشوف**، ص89؛ مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص20؛ ابن الأحمر، **بيوتات فاس الكبرى**، ص28.

3– ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص123.

4– عبد الكريم التواتي، **دراسات في الأدب المغرب، مظاهر الثقافة "المغرب ما بعد الأدارسة"**، مجلة دعوة الحق، السنة العشرين، ع4، 1979م، ص61.

5– ابن خلدون، **العبر**، 243/6.

6– البكري، **المُغرب**، ص247؛ ابن عذارى، **البيان المغرب**، 7/4.

(ت627هـ/1230م)، وجعلت رواية ابن أبي زرع (ت710 أو 720هـ) نشاط وجّاج برباط في نفيس. أما المصادر الأخرى كالبكري (ت487هـ/1094م) وابن عذارى (حي712هـ/1313م) وابن خلدون (ت808هـ/1405م) والحلل الموشية فلم تذكر شيئا عن دار المرابطين أو الرباط، لكن عدم ذكرهم لها لا يستلزم عدم وجودها، خاصة إذا كان هناك مصادر أخرى ذكرتها، ممّا يجعلنا نقبل وجود هذا الإطار التعليمي أو المؤسسة التعليمية التي يعلّم فيها وجّاج طلبته، فهل كان رباطا من الربط المعهودة في تلك الفترة في المغرب الأقصى؟

لقد كانت هذه الربط نوعان، ربط ساحلية ذات مهمة عسكرية للدّفاع عن السواحل من خطر خارجي محتمل، وقد أورد أحد الباحثين[1] أسماء لعدد منها: كرباط نكّور، سلا، ماسة[2] وغيرها... وهي ربط ذات صبغة دفاعية. أمّا النوع الثاني فتكون في المناطق الداخلية، وكان أصحابها يعملون فيها على نشر الإسلام بين القبائل التي لم تسلم بعد وتثبيت الإسلام فيها، مثل رباط "سيدي شكير" أو "شاكر" على وادي تانسيفت[3]، وقد ذكر نفس الباحث[4] أنّ هناك ربطا في الداخل منتشرة بين فاس وسبتة، فهي ربط ذات طابع هجومي[5]. ويضيف الدكتور بلغيث أنّ الربط الساحلية والصحراوية عبارة عن مقدمة أمامية لحماية الأمّة من أي اعتداء على رباطات ماسة وفوز ونفيس التي انتشرت في المنطقة الجنوبية، فعلى حدود برغواطة قام رباط سلا[6]، وعن هذا الرباط يقول ابن حوقل (المتوفى بعد 367هـ/977م) الذي زار المغرب حوالي 340هـ/951م: "**وبسله رباط يرابط فيه المسلمون... والناس يسكنون ويرابطون برباطات تحفّ بها، وربّما اجتمع في هذا المكان من المرابطين مائة ألف إنسان يزيدون في وقت أو ينقصون لوقت ورباطهم على برغواطة من قبائل البربر على البحر المحيط**"[7].

---

1. G. Maçais, Note sur les ribates en berberie, (mélanges Renet Basset), Edition Ernest Leroux, Paris, 1925, p8.

2- نكّور مدينة في المغرب الأقصى تقع بين نهرين أحد هما اسمه نكور، ينظر: ابن عذارى، **البيان المغرب**، 176/1؛ أمّا سلا أو سلة وهي على ضفة البحر، أمّا قديما فهي مدينة شالة على بعد ميلين من البحر، ينظر: الإدريسي، **نزهة المشتاق**، 238/1.

3- رباط ينسب لشاكر أحد الفقهاء الذين تركهم عقبة لنشر الإسلام بين المصامدة، وكان على هوامش المناطق السهلية التي تحتلها برغواطة، ومحله اليوم قرية تسمّى شيكر بجانب المسجد العتيق بالرباط، ينظر: التادلي، **التشوف**، ص51.

4- المصدر نفسه.

5- عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص72.

6- بلغيث، **الرُّبط**، ص141.

7- ابن حوقل، **صورة الأرض**، 81/1-82.

فهذا شاهد عيان على أنّ هذا الرباط "**رباط سلا**" يقبل عليه الناس لمحاربة برغواطة، كما يثبت أنّ لغاية هذه الفترة كان الخطر البرغواطي يهدد المنطقة، ولم يُقض عليه رغم إنشاء رباط لأجل ذلك.

فهدف الرُبط في المغرب الأقصى وأفريقية والمغرب الأوسط العبادة وتلقين علوم الدين والجهاد، بل محاربة الفرق الضالّة حيث يقول أحد الباحثين: "فإنّها في المغرب الأقصى تحولت من حالة الزهد ودراسة العلم إلى حالة التهيؤ ومحاربة المذاهب الضالة"[1].

فرباط نفيس أو دار المرابطين وهي مؤسسة بمثابة مدرسة داخلية تعتني بإعداد الدعاة والمصلحين لتغيير الأوضاع في الغرب الإسلامي، كان التخطيط لإنشائها من طرف فقيه القيروان ورئيس سلطتها العلمية أبي عمران الفاسي (ت430هـ/ 1038م) كما يذهب إلى ذلك كل من عبد الله العروي[2] وإبراهيم بوتشيش[3] وبلغيث[4]، والتنفيذ لتلميذه الفقيه وجّاج بن زلّو اللمطي، ومنها تخرّج فقيه المرابطين وأحد الحلقات الذهبية في سلسة السّلطة العلمية ومؤسس دولتهم الفعلي عبد الله بن ياسين.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه؛ ما دام هذا الرباط أو دار المرابطين لها هذه الأهمية في تخريج العلماء والدعاة والمصلحين للمنطقة على منوال عبد الله ياسين، وقد أشار إلى كثرة طلبتها ابن أبي زرع حيث قال: "...وله تلاميذ جمّة يقرءون عليه العلم"[5]، فهل هناك متخرجون من هذه الدار سطعت أسماؤهم كاسم ابن ياسين؟ وإذا وُجدوا هل اشتركوا مع ابن ياسين في مهمّته؟

لم تذكر مصادر هذه الفترة أي أسماء تخرجت من هذه الدار، بل لا تُذكر هذه الدار إلا عند الحديث عن عبد الله بن ياسين أو وجّاج بن زلّو اللمطي في بعض المصادر كالتادلي، وقد أشار القاضي عياض في تراجمه إلى اسمين هما: أبي القاسم بن عذرا وأخيه سليمان، أنّهما من أصحاب وجّاح بن زلّو اللمطي حيث قال: "أبو القاسم بن عذرا رحمه الله تعالى الفقيه أخو سليمان بن عذرا، وكان من أصحاب أوبان بن زلوه اللمطي الفقيه، وأخوه سليمان القائمين بأمر المرابطين بعد عبد الله ياسين"[6].

1- إبراهيم حركات، **المغرب عبر التاريخ**، دار الرشاد الحديثة، الدر البيضاء-المغرب، 2000م، 175/1.

2- العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، 111/2-112.

3- إبراهيم بوتشيش، **خبايا رحلة يحي بن إبراهيم الجدالي إلى الحج**، ص256-257.

4- بلغيث، **الرُّبط**، ص272.

5- ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص123.

6- عياض، **ترتيب المدارك**، 332/2.

ويذهب الباحث ابن حمادي إلى أنّ قلة رواج اسم وجّاج [وكاك] [وقاق] وصعوبة نطقه من جهة، وعدم استبعاد تصحيف فيه من طرف الناسخ أو المحقق من جهة ثانية، أمكننا أن نفترض دون خوف كبير من الخطأ أنّ "**أوبان بن زلوه**" المذكور في النص هو نفسه وجّاج بن زلّو اللمطي شيخ عبد الله بن ياسين[1]، وبالتالي فهو شيخ أيضا لأبي القاسم وسليمان بن عذرا اللذين كانا مع عبد الله بن ياسين، وكانا على اطّلاع على الأوضاع، فهما خرّيجا دار المرابطين ولا سيما إذا علمنا أنّ ابن خلدون (ت808هـ/1405م) ذكر أنّ سليمان بن حروا وفي نسخة عدوّ [عذرا] هو من خلف عبد الله بن ياسين على رأس الحركة المرابطية[2]، وهو ما ذكره القاضي عياض أيضا[3].

الفرع الثالث: شخصية عبد الله بن ياسين وملامح تكوينه:

يُعتبر عبد الله ياسين الحلقة المهمّة والرئيسة في سلسلة السّلطة العلمية التي قامت بالدور الريادي في الحركة الإصلاحية المرابطيّة، وهو الشخصية العلمية والفقهية الثالثة زمنيا التي برزت في قلب الأحداث، هذه الأخيرة التي تبلورت إلى نشوء الحركة الإصلاحية المُرابطية والتي أفضت إلى قيام الدولة المرابطية. ورغم هذا الدور الذي لعبته هذه الشخصية إلا أنّها هي الأخرى اكتنفها غموض كبير في العديد من الجوانب، وخاصة فيما يتعلق بالجانب الفكري والتكويني لشخصيته قبل الشروع في مهمته التي وُكّل بها، ولا تملك الدراسة الكثير من أخباره الشخصيّة وما يتعلق به سوى أنّه وُلد من أب صنهاجي يُدعى ياسين بن مكوك بن سير بن علي، وقد ذكر فريق[4] من المؤرخين أنّه ينتسب إلى قبيلة جزولة، وهي إحدى قبائل سوس بالجنوب المغربي، وإلى قصبتها تمنارت تعيينا لا ريب فيه، وقبيلته جزولة هي من بين قبائل الإقليم المنجبة للنوابغ[5].

أمّا البكري فينفرد برواية مختلفة مفادها أنّه وُلد في قرية تماماناوت[6] في طرف صحراء مدينة أودغشت، فيما يرجّح الأستاذ أحمد حسن محمود من خلال هذه الرواية أنّ نسبته تعود إلى قبيلة جدالة لتي تضرب قرب

1- عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص74.

2- ابن خلدون، **العبر**، 244/6؛ عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص74.

3- عياض، **ترتيب المدارك**، 332/2.

4- ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص124؛ مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص20؛ ابن خلدون، **العبر**، 243/6.

5- عبد الله كنون، **ذكريات مشاهير رجال المغرب في العلم والأدب والسياسة**، تق: محمد بن عزوز، ط1، مركز التراث الثقافي، الدار البيضاء- المغرب، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، 2010م، 1421/3-1427.

6- تماماناوت: تقع في طرف صحراء مدينة غانة. البكري، **المُغرب**، ص165؛ **المسالك والممالك**، 858/2.

منطقة السنغال، وتوغل جنوبا حتى منحنى نهر النيجر[1]، ومن السهل جدا –حسب رأي ابن حمّادي[2]– أن يحرّف الرواة اسم الجدالي فيصبح الجزولي بسبب خطأ النسخ أو عدم التحقيق، لأنّه يفسر لنا لماذا أقبل عبد الله على التطوع لهذه المهمة دون تردد، فإن صحت نسبة عبد الله إلى جدالة يكون أعرف النّاس بأحوال قومه[3]، ولا يمكننا استبعاد هذا الرأي، خاصة مع غياب دليل قوي يؤكد أو ينفي ذلك.

ونظرا لعدم وجود ترجمة خاصة في المصادر التي بين أيدينا لعبد الله بن ياسين عدى تلك التي أفردها له القاضي عياض في ترتيب المدارك، فإنّ غموضا كبيرا يكتنف هذه الشخصية من ناحية تكوينه وفكره، لأنّ المصادر أهملت هذا الجانب، ربما لتعلق هذا الأمر بدولة المرابطين التي أُهمل تاريخها بشكل كبير إما قصدا كتغييب بعض مصادرها عمدًا أو إهمالًا، ككتاب تاريخ سبتة[4] للقاضي عياض (ت544هـ/1149م) الذي تناول فيه ترجمة وافية لعبد الله ياسين، أو كتاب الأنوار الجلية في أخبار الدولة المرابطية لابن الصيرفي الذي أخذ عنه بعض المؤرخين –شذرات– كابن عذارى (حي سنة 712هـ/1313م) وابن الخطيب، وبعض الوثائق التي لم يُعثر عليها إلا في العصر الحديث[5].

قد تكون المصادر تتبعت الجانب السياسي الذي برز في نشاطه أكثر من الجوانب الأخرى كترتيب المدارك للقاضي عياض، وأهملت الجوانب الأخرى من شخصيته، إلاّ أنّ البكري (ت487هـ/1094م) يذكر جانبا من هذه الشخصية في كتابه المُغرب، أمّا ابن عذارى وصاحب الحلل الموشية فيذكران أن مرحلة من مراحل تكوين عبد الله ياسين قبل تسلمه المهمّة التي كُلّف بها؛ وهي التي أشرت لها سابقا، والمتمثلة في رحلته إلى الأندلس في عهد ملوك الطوائف، حيث أقام سبع سنوات، حصل فيها على علم كثير[6]، رغم أنّ كتب التراجم والطبقات لم تشر إليه ولا إلى وفادته إلى الأندلس كما هو معهود، لا ضمن الغرباء ولا ضمن الوافدين على الأندلس، لكن من غير المستبعد أن يكون كل من ابن عذارى وصاحب الحلل الموشية قد استقيا معلوماتهما من نصوص لم يطّلع عليها غيرهما[7].

1– حسن أحمد محمود، **قيام دولة المرابطين**، ص114–115.

2– عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص74.

3– حسن أحمد محمود، **قيام دولة المرابطين**، ص114–115.

4– قد أشار القاضي عياض إلى كتابه هذا عند ترجمته المقتضبة لابن ياسين في **ترتيب المدارك**، 334/2.

5– حسن أحمد محمود، **قيام دولة المرابطين**، 3–10.

6–ابن عذارى، **البيان المغرب**، 7/4؛ **الحلل الموشية**، ص20.

7– عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص76.

وقد يكون تاريخ رحلة عبد الله بن ياسين العلمية للأندلس –كشأن أبي عمران والمغاربة– في أثناء أو بعد سنة 422هـ/1031م، لأنّ هذا التاريخ هو تاريخ سقوط الدولة الأموية في الأندلس وابتداء مرحلة ملوك الطوائف[1]، وتاريخ رحلة يحي إبراهيم في سنة 427هـ، ولقاء هذا الأخير بأبي عمران الفاسي بين 427 و429هـ، ثمّ لقاء يحي بن إبراهيم في السوس بوجّاج بن زلّو اللمطي، هذه الأحداث وتواريخها تثير لدى الباحثين تساؤلات جمّة، وتجعل أمر هذه الوقائع والرحلات ليس محض صدفة على الأقل في ذهنية الباحثين أولا قبل مطابقتها للواقع والأحداث.

فإذا كان ابن عذارى وصاحب الحلل الموشية قد ذكرا أنّ ابن ياسين مكث في الأندلس مدة سبع سنوات للتّعلم، فهي تعتبر مدة طويلة، لكن التّراجم الأندلسية لم تترجم له رغم أنّها ترجمت لمن هو أقل شأنا من عبد الله ياسين[2]، كما لم يذكر كل من ابن عذارى (حي سنة 712هـ/1313م) وصاحب الحلل الموشية أي اسم من أسماء علماء الأندلس الذين تتلمذ عليهم والتي كانت الأندلس في هذه الفترة بالذات تعج بهم، بل أسماء لامعة وقامات سامقة كابن عبد البر (ت463هـ/1071م)[3] وأبي عمرو الداني (ت444هـ/1052م)[4] وغيرهما كثير، فمن أين استقى عبد الله بن ياسين هذه العلوم الكثيرة؟!

لا يستبعد الأستاذ سامي النشّار أن يكون عبد الله بن ياسين قد دخل قرطبة ودرس هناك الفقه والآداب والسياسة وألمّ بعض الإلمام بالعلوم، ولعلّه اتصل بالعلوم العقلية[5]، لكن يبقى ذلك في إطار تحليلات وتفسيرات الباحثين حسب ما استقوه من الأحداث.

إنّنا مرة أخرى أمام سكوت المصادر إزاء قضية ما كان ينبغي السكوت عنها ألا وهي قضية "تكوين ابن ياسين"، فحتى ابن عذارى وصاحب الحلل الموشية لم يذكرا شيئا عن تكوينه، واكتفت المصادر بوصفه بالعلم والخير[6]. بينما أطنب ابن أبي زرع (ت710هـ أو720هـ) في وصف ابن ياسين إذ يقول: "...فكان من

1- أمّا عبد الله عنان فيعتبر تاريخ دول الطوائف بدأ مع سقوط العامريين في نهاية المائة الرابعة؛ ينظر: عنان عبد الله، **دولة الإسلام في الأندلس**، العصر الثاني، ص16.

2- عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص76.

3- يوسف بن عبد الله بن محمّد بن عبد البر النمري، يُكنى بأبي عمر، شيخ علماء الأندلس وكبير محدّثيها، ينظر: عياض، **ترتيب المدارك**، 352/2-353.

4- عثمان بن سعيد الأموي المقرئ، يُكنى أبا عمرو، من أهل قرطبة، وُلد سنة 371هـ، سكن دانية، من أئمة القراءات، ينظر: ابن بشكوال، **الصلّة**، القسم الثاني، 305/7-407.

5- سامي النشار، **كتاب السياسة للمرادي**، (مقدمة المحقق)، ص12.

6- عياض، **ترتيب المدارك**، 333/2؛ ابن الأحمر، **بيوتات فاس الكبرى**، ص28.

حذّاق الطلبة الأذكياء النبهاء النبلاء، من أهل الدين والفضل والتقى والورع والأدب والسياسة، مشاركا في العلوم"[1]، كما يصفه في مواضع في كتابه بالفقيه[2].

لكنّ البكري يصف عبد الله بن ياسين بوصف خطير وهو الشذوذ في الأحكام، وتبعه ناقلا عنه حرفيا ابن عذارى ومناقضا لكلامه الأول عن رحلته للأندلس وأخذه العلوم،كما ذكر بعضها ابن أبي زرع ناقلا عن البكري، والأحكام التي أشار إليها البكري ووصفها بالشذوذ وعدم استنادها للشرع تتعلق بعضها بالحثّ على الصلاة، ومنها ما ينظّم الشؤون المالية، ومنها بعض العقوبات المتفاوتة التي يهدف منها عبد الله ياسين إلى تربية روحية للملتحقين بحركته لتخلصهم من ثقل المعاصي. قد تكون بعض التجاوزات في هذه الأحكام، لكنّها ربما في رأي ابن ياسين هي بمثابة تخلية وتصفية للثابتين من غيرهم من المرابطين الذين أراد لهم هذه التربية الجهادية لصقلهم.

وعلى كلٍّ، وإن لم يكن ابن ياسين فقيها بالمعنى الاصطلاحي للكلمة؛ نظرا لأنّ كتب التراجم والطبقات لم تدرجه ضمنهم، لكن الآكد أنّه على قدر من الفقه والعلم، وإلاّ ماذا كان يعمل في رباط وجّاج؟ كما أنّنا رأينا دوره الدعوي في حملته التطهيرية الإصلاحية ممّا يترك لدينا انطباعا أنّه داعية وسياسي محنّك، وأبرز ما يبرز ذلك هو ما نقله ابن عذارى عن نشاطه بعد عودته من الأندلس حيث يذكر قائلا: "إنّ عبد الله بن ياسين مرّ عند عودته من الأندلس ببلاد تامسنا، فوجد فيها أُمَمًا لا تُحصى، أكثرهم تحت أمراء برغواطة... كما مرّ عبد الله بن ياسين ببلاد المصامدة بعد منصرفه من الأندلس، فوجدهم يغيرون بعضهم على بعض، يغنمون الأموال ويقتلون الرجال ويسبون الحريم، ولا يرجعون إلى طاعة إمام، فكان من عبد الله بن ياسين بعض الإلهام أن قال لبعضهم: ألا تعرفون الله ربكم ومحمّدا رسولكم عليه أفضل الصلاة وأزكى السلام، فقالوا: نعم عرفنا الله ربنا ومحمد نبينا ﷺ، فقال لهم عبد الله بن ياسين: فما بالكم بدّلتم وغيّرتم؟ هلا قدمتم عليكم إماما يحكم بشريعة الإسلام وبسنة النّبي عليها السلام؟ فقال له بعض أشياخ المصامدة "لا يرضى أحد منّا [أن] ينقاد إلى حكم أحد من غير قبيلته، فتركهم ورحل"[3].

من خلال هذا النص نستشف أنّ عبد الله بن ياسين فور وصوله من الأندلس بدأ بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ثمّ أمر القوم بإقامة كيان سياسي يتولى أمر الزعامة فيه صاحب علم شرعي، فهو يرى

1- ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص123.
2- ابن أبي زرع، **البيان المغرب**، ص124-128.
3- ابن عذارى، **البيان المغرب**، 9/4.

حسب هذا النص أنّ أُولي العلم الشرعي هم أولى من غيرهم بالزعامة السياسية، ويبدو أنّ بغيته لم يجدها مع القوم فرحل عنهم.

وهنا جملة تساؤلات تُثار لكننا لا نجد الإجابة عنها، منها: هل أراد ابن ياسين من عمله هذا أن يسلك نفس مسلك أبي عمران الفاسي وغيره من العلماء والفقهاء في الأندلس في تلك الفترة؟ وهل كان أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر متولد من ذاته، أي أملته عليه عقيدته الإسلامية وما رآه من جهل عمّ المنطقة عكس ما هو عليه الحال في الأندلس؟ أم أنه يندرج ضمن مهمّة وُكّل بها. وقد يكون التقى بممثلين للسّلطة العلمية في الأندلس وقد أكّدوا عليه ذلك؟

وهل هذا الذي جعله يلتحق بدار المرابطين؟ أم أنّه كان ملتحقا بها وذهب إلى الأندلس ضمن مهمة أخرى نجهلها غير التّعلم، ثمّ يعود إليها ويكون قد تهيّئ لمهمته بصفة رسمية؟ أم أنّ مهمّته فشلت لأنّه يحتاج إلى سند قويّ يعينه، ممّا جعله يلتحق بدار المرابطين ويشتكي لشيخه الأحوال، فيسنده هذا الأخير بزعيم سياسي يصحبه معه إلى القبائل الصحراوية؟

كل هذه التساؤلات مطروحة، لكن المصادر والأدلّة التاريخية لا تسعفنا للإجابة عنها كاملة.

الفرع الرابع: المرحلة الأولى من نشاط ممثل السّلطة العلمية –عبد الله ياسين–:

هذه المرحلة يمكن تسميتها بمرحلة جدالة، وهي القبيلة التي ينتمي إليها يحي بن إبراهيم الجدالي، ويبدو من خلال المصادر أنّ هذه القبيلة عمّها الجهل، وقد وصف حالها زعيمها أبو عمران الفاسي كما رأينا ذلك في بداية هذا الفصل، كما وصفهم ابن أبي زرع قائلا: "...وجد أكثرهم لا يصلّون ولا يزكّون، وليس عندهم من الإسلام إلا الشهادة... وقد غلب عليهم الجهل"[1].

1- ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص124.

وكانت هذه المرحلة تقوم على تقويم سلوك الأفراد كما ذكرت المصادر، حيث شرع في تعليمهم القرآن وإقامة الدّين لهم[1]، وباءت هذه المرحلة بالفشل، وانتهى الأمر بعبد الله بن ياسين إلى الرحيل عن جدالة، واختلفت المصادر حول سبب هذا الفشل، فبعضهم يوعزه إلى ما ظهر من تناقض في أحكام عبد الله بن ياسين، واعتبرها شدّة في العقوبة والتّعزير لا تناقضا في الأحكام، وجعل بعض الفقهاء ينقمون عليه أشياء حسب رواية البكري (ت487هـ/1094م) وابن عذارى (حي سنة 712هـ/1339م)[2].

أمّا البعض فذهب إلى أنّ هذه القبيلة انقلبت على عبد الله بن ياسين بعد وفاة زعيم سلطتها السياسية يحي بن إبراهيم الذي كان يتولى حمايته من جهة، ومشقّة ما كلّفهم به حسب ابن خلدون (ت808هـ/1405م)[3]، وتوعز مجموعة ثالثة كالقاضي عياض (ت544هـ/1149م) وابن أبي زرع (ت710هـ/720هـ) هذا الفشل إلى ما ذهب إليه ابن ياسين من شدة في ذات الله وتغيير المناكير، وشدة في إقامة الحدود[4]، وقد تكون هذه الأسباب متضافرة هي التي أدّت إلى فشل التّجربة الأولى، فالشدّة التي فرضها ابن ياسين كما أشار إليها القاضي عياض لم يقتنع بها أعضاء القبيلة من الكبراء وبعض الفقهاء[5]، ولكن صبرهم عليها كان بسبب مساندة زعيم القبيلة صاحب السلطة السياسية الأول يحي بن إبراهيم، فلمّا تُوفي لم يعد لهم من سبب يجعلهم يصبرون على هذه الشدّة.

وترى الدّراسة أنّ هذه المعارضة هي من طبيعة الأشياء، فما شرع فيه ابن ياسين كان يرمي إلى تغيير سلوك وتقاليد كانت راسخة عند أجيال، وامتلكت جذورا عميقة تغذيها خلفيات اقتصادية واجتماعية، فلا يمكن لهذا العمل إذن أن لا يثير ردّة فعل عند أنصار هذا الوضع، وهذا الرأي سبقني إليه الأستاذ ابن حمّادي[6]. فهل سيغيّر عبد الله ياسين من طريقته لينجح في المهمّة التي كُلّف بها؟

1- المصدر نفسه؛ ابن خلدون، **العبر**، 343/6؛ **الحلل الموشية**، ص20.

2- البكري، **المغرب**، ص248؛ ابن عذارى، **البيان**، 8/4.

3- ابن خلدون، **العبر**، 243/6.

4- عياض، **ترتيب المدارك**، 333/2؛ ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص124.

5- ذكر البكري اسم فقيه معترض على أسلوب ابن ياسين اسمه الجوهر بن سكم؛ ينظر: البكري، **المغرب**، ص248.

6- عمر بن حمّادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص82.

الفرع الخامس: المرحلة التكوينيّة -مرحلة الرباط-:

إن صحت الفرضية التي تبناها كل من النشّار وبوتشيش والعروي وبلغيث أنّ ابتداء الحركة المرابطية ومحاولة تغيير الأوضاع في المغرب وانتداب عبد الله ياسين لهذه المهمّة لم يكن اعتباطيا، بل باتفاق بين السّلطتين العلميّة والسياسيّة، فحريٌّ بابن ياسين بعد فشله في المرحلة الأولى أن يعود إلى شيخه الذي أرسله ليطلعه على الأوضاع، لأنّ الأمر ليس قضية شخصية من قضايا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المعتادة، وهذا ما أفادنا به كل من البكري وابن عذارى[1]، فإنّهما ذكرا أنّ عبد الله بن ياسين عاود الاتصال بشيخه وجّاج وهذا الأخير كاتب أشياخ قبيلة جدالة في الموضوع وعاتبهم وهدّدهم، وأعلمهم أنّ من خالف أمر عبد الله بن ياسين فقد فارق الجماعة، وأنّ دمه هدر. لكنّ المصادر لم تذكر شيئا عن امتلاك وجّاج لسلطة ما على القبائل الصحراوية ممّا يجعله يحدثها بهذه اللهجة الشديدة لتسمع وتطيع، أم هي سلطة العلم التي كان أهل الصحراء والمغرب يجلّونها ويعتبرونها؟!

أمّا ابن أبي زرع (ت710 أو 720هـ) وابن خلدون (ت808هـ/1405م) فلا يذكران شيئا من أمر رجوع ابن ياسين إلى شيخه[2]، ويذهبان إلى أنّ ابن ياسين غيّر طريقته ومسلكه الأول، فقد اهتدى إلى مسلك العزلة والانزواء باجتهاد شخصي في جزيرة، حيث شرع في العمل بأسلوب مختلف كما يرى ابن خلدون[3]، ويرى ابن أبي زرع أنّ هذه العزلة كانت بإشارة من يحي الجدالي الذي لا يزال حيّا، وأنّه كان مرافقا له في هذه العزلة[4]. والمهم في كلّ هذا أنّ عبد الله ياسين اختار تغيير طريقته ومسلكه الذي سلك في بداية دعوته، سواء كان اختيارا منه أو بأمر من شيخه، أو بإشارة من زعيم قبيلة جدالة، وقد يكون قد حذا حذو شيخه وجّاج في إقامته للرّباط ونمط المعيشة فيه؛ كما كان مسلك أهل أفريقية والمغرب، حيث كانت هذه الربط حصونا تشبه إلى حد كبير القلاع التي انتشرت في أوروبا في العصور الوسطى[5]، واختار مكانا ليكون رباطا للعبادة والجهاد[6]، قيل أنّه كان على ساحل المحيط، وهو جزيرة ينحسر فيها الماء[1]، وقيل في حدود السنغال على مصب نهرها[2]، ويذهب البعض إلى تحديد المكان في جزيرة تيدرا على الشاطئ الموريتاني[3].

1- البكري، **المُغرب**، ص248؛ ابن عذارى، **البيان المغرب**، 8/4.

2-ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص124؛ ابن خلدون، **العبر**، 243/6.

3-ابن خلدون، **العبر**، 243/6.

4- ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص124.

5- **دائرة المعارف الإسلامية**، مادة رباط، 19/10-30؛ حسن أحمد محمود، **قيام دولة المرابطين**، ص140.

6- حسن أحمد محمود، **قيام دولة المرابطين**، ص125.

إنّ ما يهمّنا هنا أنّ المكان منقطع عن العمارة بعيد عن النّاس، بدأ بنفر قليل كأي دعوة جديدة –قيل أن العدد كان تسعة[4]– وأخذ يعلّمهم القرآن، ويغرس فيهم العقيدة الصحيحة التي تعرفهم بالله وتغرس فيهم حبه وتحثهم على الآخرة، وترغبهم في ثواب الله تعالى وتجنبهم عذابه، وبدأت الوفود تتقاطر على هذا الرباط بعدما انتشر خبره وبلغ الآفاق حتى اجتمع له ألف رجل من أشراف صنهاجة كما يذكر ابن أبي زرع[5]، وكان يضم هذا الرباط إلى جانب الفقهاء وطلبة العلم وبعض الزعامات السياسية كيحي بن عمر زعيم لمتونة وأخيه أبي بكر الذين سيكون لهما دور كبير في إقامة صرح الدولة المرابطية[6]، بل يذهب أحد الباحثين إلى أنّ يوسف بن تاشفين قد يكون من خريجي هذا الرباط، وقد صحب عبد الله بن ياسين أكثر من عشرين سنة[7].

نستشف من خلال ذلك أنّ هذا الرّباط خضع لتكوينه الفقيه والسّياسيّ، فكان التّكوين بأمر السّلطة العلميّة وتحت إشرافها، بينما كانت السّلطة السياسية هي المتكوّن والمعين الأول والرفيق المساند لهذه السلطة العلمية، فحتى السياسي خضع لمراحل التربية الجهادية القائمة على التجرد من طلب المنافع الدنيوية، والتقشّف القائم على الخشونة في العيش، والاكتفاء بتموين أنفسهم بأنفسهم عن طريق صيد البرّ والبحر، وعلى الطاعة المناسبة للجهاد وطلب العلم والعبادة، والتشديد عليهم في ذلك، وكانوا يُخضعون لعقوبات تعزيرية إذا بدر منهم ما يخلّ بنظام هذا الرباط[8].

ولعلّ هذه المرحلة التي هي التي أطلق ابن ياسين فيها على أتباعه اسم "المرابطين[9]"، ولم يكن هذا الرباط هدفا في حد ذاته، بل كان وسيلة لإعداد الفئة المؤمنة القادرة على تحمل أعباء الدعوة والجهاد لإقامة الدولة، ولعلّ ابن ياسين ومن ورائه السّلطة العلميّة المالكية اقتفت أثر رسول الله ﷺ في تكوينه للجماعة الأولى في دار

1- المرجع نفسه.

2- عبد الله كنون، **ذكريات مشاهير رجال المغرب**، 1427/3؛ حسن أحمد محمود، **قيام دولة المرابطين**، ص115.

3- جوليان، **تاريخ أفريقيا الشمالية**، 106/2؛ محمّد بن بيه، **الأثر السّياسيّ للعلماء**، ص61.

4- ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص125.

5- المرجع نفسه.

6- محمّد بن بيه، **الأثر السياسي للعلماء**، ص61.

7- عبد الله كنون، **ذكريات مشاهير رجال المغرب**، 1438/3.

8- البكري، **المسالك والممالك**، 864/2؛ حسن أحمد محمود، **قيام دولة المرابطين**، ص144؛ محمّد بن بيّة، **الأثر السّياسيّ**، ص63.

9- اختلف المؤرخون حول أصل هذا الاسم، فذهب ابن أبي زرع (في **روض القرطاس**، ص125) وابن خلدون (في كتاب **العبر**، 243/6) إلى أنّ عبد الله بن ياسين أطلقه على أتباعه للزومهم رباطه، فيما يذهب ابن عذارى وصاحب الحلل الموشية أنّه لشدّة صبرهم على محاربة الأعداء حتى انتصروا؛ **البيان المغرب**، 11/4؛ مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص21.

الأرقم في المرحلة السرية من الدعوة لتحمل أعباء الجهر بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثمّ الجهاد في سبيل الله، وبعدها تكوين الكيان السياسيّ لهذه الدعوة في المدينة المنورة، لذا أمر عبد الله ابن ياسين أتباعه بعد مرحلة الرباط دعوة قبائلهم وإنذارهم عملا بالآية الكريمة: ﴿ وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴾ [الشعراء:214]، فكانت مرحلة الدعوة الجهرية أو مرحلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي تسبق مرحلة الجهاد، والتي تشهد المنطقة معها عملية تغييريه إصلاحية توسعية ستتناولها الدراسة في العنصر الموالي.

إنّ المعطيات التي قدمتها وتقدّمها المصادر والروايات تتفق جميعا مؤكّدة –رغم ما سجلناه من اضطراب واختلافات ونقاط استفهام– على أهميّة الدّور الذي لعبته سلسلة السّلطة العلميّة في هذه المرحلة ابتداءً من أول حلقاتها أبي عمران الفاسي إلى وجّاج بن زلّو اللمطي، وصولا إلى عبد بن ياسين، وتُعتبر أول حركة على صعيد المغرب الإسلامي على الأقل تلعب فيها السّلطة العلميّة السنيّة المالكية مثل هذا الدور الذي يفضي إلى تأسيس دولة[1]. ولا يمكن التسليم للأستاذ أومليل [2] الذي يذهب إلى أنّه لا يمكن عدّ ابن ياسين قد نجح في أن تصبح عقيدته سلطة كابن تومرت، مُعلّلًا ذلك بأنّ تعليم ابن ياسين كان بسيطا وفي بيئة لم يتغلغل الإسلام فيها، لكن إن لم يكن ابن ياسين ممثّلا للسّلطة العلميّة الأهمّ فمن يكون؟

لقد سبق أن أشرت إلى قضية تعليمه التي لم تصرّح بها المصادر المتاحة، كما أشرت سابقا أيضا إلى البيئة البسيطة التي عمل فيها المرابطون ومنهم ابن ياسين، فمنذ بداية حركتهم كانت مالكيتها بسيطة في أحكامها ومواقفها العقائديّة وإن اجتهد هو في بعض العقوبات والتعزيرات فقط، وهي تتجه إلى القبائل التي تشير إليها المصادر أنّها لم يتعمّق فيها الإسلام، لذا كان ابن ياسين يلقّن أتباعه الأركان الأساسيّة، ولعلّ هذه المنطقة –منطقة الصحراء– في هذه الفترة بالذات تطلّبت هذا الخطاب البسيط الذي سنراه يتغيّر تدريجيّا بعد ذلك في المغرب والأندلس، ولا يمكن لنا أن ننكر سلطة ابن ياسين التي فرضها كممثّل للمرجعيّة[3] المالكية وقد أتت أُكلها في حياته، ورأى نشأة الكيان السياسيّ في حياته، بخلاف ابن تومرت الذي لم ير لأفكاره وسلطته واقعا سياسيّا إلّا بعد موته، وهذا ما أحاول الاطّلاع عليه في المطلب الموالي.

1– عمر بن حمّادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص86.

2– علي أومليل، **السّلطة الثقافية والسّلطة السّياسيّة**، ص215.

3– **المرجعيّة**: الإطار الكليّ والأساس المنهجي المستند إلى مصادر وأدلّة معيّنة لتكوين معرفة ما أو إدراك ما، يُبنى عليه قول أو مذهب أو اتّجاه يتمثّل في الواقع علما أو عملا، أمّا ممثّل المرجعيّة، فهو الشخص الذي يُعاد إليه في الشؤون العلمية أو العمليّة. ينظر: سعيد بن ناصر الغامدي، **المرجعيّة في المفهوم والمآلات**، ط1، مركز صناعة الفكر للدّراسات والأبحاث، 2015م، ص34،31،28.

المطلب الثاني: موقف السّلطة العلميّة من الدعوة الإصلاحيّة التومرتية: وفيه فروع:

الفرع الأول: دعوة محمد ابن تومرت وموقف العلماء منها:

لقد تمكّن ابن تومرت من خلال إقامته في المشرق من تحصيل علوم كثيرة[1]، فقد درس على كبار علماء المشرق كأبي بكر الشاشي (ت507هـ/1114م)[2] في أصول الفقه وأصول الدين، وأبي بكر الطرطوشي (ت520هـ/1127م) في الفقه والأصول، أمّا الحديث فدرسه على المبارك بن عبد الجبّار (ت500هـ/1106م)[3] وغيره من المحدّثين، وأمّا الكيا الهراسي (ت504/1110م)[4] فقد درس عنه الفقه والأصول والجدل وحفظ الحديث والخلافيات، وهناك من أضاف لشيوخه أيضا الفقيه المازري (ت536هـ/1141م)[5].

وقد عبّر ابن خلدون عن إعجابه بكثرة علم ابن تومرت بقوله: **"بحرًا متفجرًا من العلم"**[6]، وحصل على قدر كبير من علم الكلام والعلوم الشرعية وحتى في خط الرمل[7]، ولقد أفضت هذه العلوم التي أخذها مع البيئة الفكرية المشرقية التي عايشها مدة عشر سنوات إلى تكوين شخصية غريبة بما تحمله من تناقضات فكرية وسلوكية طبعت مسيرته الدعوية والثورية، كما اختلفت أساليبه لهذه الدعوة حسب كل مرحلة من هذه المراحل.

1- مرحلة التنقّل والترحال للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

عاد ابن تومرت من رحلته من المشرق سنة 510هـ/1117م حسب أغلب الروايات[8]، و514هـ/1120م حسب بعضها الآخر[1]، ولم يكن يعلم أصحاب السلطة السياسية في كل من الكيانات

1- ينظر: عبد الواحد المرّاكشي، **المعجب**، ص136.

2- محمّد بن أحمد بن الحسين بن عمرو أبو بكر الشاشي؛ ينظر: الذهبي، **تاريخ الإسلام**، 91/11.

3- أبو الحسين بن الطيوري شيخ مشهور، كان محدثا مكثرا صالحا أمينا صدوقا صحيح الأصول صينا دينا ورعا. ينظر: ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، **لسان الميزان**، تح: دائرة المعرف النظاميّة، الهند، ط2، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان، 1971م، 9/5.

4- أبو الحسن علي بن محمّد بن علي الطبري الملقّب بعماد الدين، ينظر:ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، 286/3.

5- المازَري، منسوب إلى مازَر وهي مدينة على الساحل الجنوبي لجزيرة صقلية، وهي أول ما فتح منها أسد بنُ الفرات سنة 212هـ، وهو محمّد بن عليّ بن عمر بن محمّد التميمي، أبو عبد الله فقيه محدث تاريخ الإسلام 661/11 وغيره، وجاء في **نظم الجمان** أنّه شيخ ابن تومرت؛ ابن القطان، **نظم الجمان**، ص93.

6- ابن خلدون، **العبر**، 302/6.

7- عبد الواحد المراكشي، **المعجب**، ص137.

8- البيذق، **أخبار المهدي بن تومرت**، ص11؛ ابن القطان، **نظم الجمان**، ص76؛ ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص173.

السياسية الصنهاجية الثلاث: الزيرية والحمادية والمرابطية التي كانت تتقاسم بلاد المغرب، أنّ هذه العودة ستجلب لهم معها تصدعات كبيرة لسلطانهم،كما لم تكن تدرك السّلطة العلميّة حين عودته أنّ مكانتهم المرموقة التي كانوا يحضون بها في ظلّ هذه الكيانات ستعرف انعراجات وتوترات تهدد هذه المكانة بالزوال، وقد تناقلت مصادر هذه الفترة وخاصّة رفيق رحلته عند عودته ومؤرخها الأول البيذق (ت555هـ/1160م)[2] تعداد الفقهاء الذين ارتادوا مجالس ابن تومرت التي كان يعقدها، تحذوهم الرغبة في معرفة المزيد من علم العائد من المشرق وما حمله لهم من العلوم كشأن العائدين عادة من المشرق في تلك الفترات، لكن المصادر كشفت أنّ هؤلاء الفقهاء وقعوا في حرج شديد من الأسلوب الجديد في الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر لابن تومرت الذي لا يمكنهم الاعتراض عليه من كونه واجبًا شرعيًا اقتضاه انتشار المنكرات، لكن تجاوزاته وتحدياته لأولي الأمر[3] أوقعتهم في حرج شديد.

لم يقصد ابن تومرت –عند عودته– مباشرة مسقط رأسه بلاد السوس الأقصى، بل أخذ يحطّ رحاله في كل بقعة مرّ بها في طريقه، لذا قد يحتمل أنّه لم يصل إلى بلدته إلا في 514هـ/1120م، فقد استغرقت رحلة عودته أربع سنوات، فنجد أنّ عودته من المشرق سنة 510هـ/1117م، لكنّ مكوثه في المناطق التي مرّ بها للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر استغرق منه أربع سنوات[4]، فماذا كان يعمل في محطات توقفاته هذه؟

لعلّ أول محطّة نزل بها في طريق عودته هي مصر، وبالضبط في **الإسكندرية** التي بدأ بها حملته الإنكارية، حيث بالغ في الإنكار على النّاس ممّا أثار حفيظة الفاطميين فنفاه متولي الإسكندرية عن البلاد[5]. وقد كان انطلاقه **للمهدية** سنة511هـ/1117م حسب ابن القطان التي أثار فيها غضب الأمير الزيري علي بن يحي بن تميم (ت515هـ/1121م)، إلاّ أنّه رأى أن يواجهه بالفقهاء، منهم الفقيه المازَري الذي عاتبه وحذره من عاقبة ذلك، فخرج منها[6].

1- الزركشي، أبو عبد الله محمّد بن إبراهيم، **تاريخ الدولتين الموحديّة والحفصية**، تح: محمّد ماضور، ط2، المكتبة العتيقة، تونس، 1966م، ص4.

2- هو أبو بكر بن علي الصنهاجي، ذكر ذلك بنفسه في كتابه، **أخبار المهدي**، ص12.

3- البيذق، **أخبار المهدي ابن تومرت**، ص11.

4- المرجع نفسه؛ ابن القطّان، **نظم الجمان**، ص76؛ عبد المجيد، **المهدي بن تومرت**، ص86.

5- عبد الواحد المرّاكشي، **المعجب**، ص137.

6- ينظر: ابن القطان، **نظم الجمان**، 92-93.

أمّا في **بجاية** فقد استاء منه الأمير الحمّادي، إذ تجاوز ابن تومرت الحدّ في الإنكار عليه وعلى حاشيته وعلى رعيته، فجمع له أيضا الفقهاء لمناظرته في جرأته على الملوك[1]، ثمّ غادرها إلى **تلمسان** التي تفطّن إليه فيها قاضيها، ولم يُبد له سوى الإنكار[2]، فلم يجد بُدا من مغادرتها رغم أنّه وجد فيها لدعوته صدى بين بعض العامّة[3].

وعند بلوغه **فاس** ما لبث أن أخرجه واليها منها بطلب من فقهائها الذين استطاع أن يتفوق عليهم في المناظرة التي جمعته بهم، فخرج منها إلى مرّاكش[4].

أمّا اللقاء الحاسم فهو ذاك الذي شهده بلاط الأمير المرابطي علي بن يوسف (500-537هـ/1097-1144م) في مرّاكش، والذي جمع بين ابن تومرت وفقهاء المرابطين بعد أن شاع أمره بأنّه "يتحدث في تغيير الدولة"، ووصل خبره إلى الأمير علي بن تاشفين صاحب السلطة السياسية العليا لدولة المرابطين[5]، فطلب منه الحضور لبلاط الأمير الذي كان بمعيّة فقهاء الدّولة لاستجلاء أمره والوقوف على مطامحه ومطامعه وذلك بمناظرته وإخراج مكنوناته، وقد استهل هذا اللقاء بكلام صاحب السلطة السياسية قائلا: "إنّما بعثت لكم لتختبروا أمره، فإن كان عالما اتّبعناه، وإن كان جاهلا أدّبناه"[6].

قدّم الفقهاء واحدا منهم يكلمه نيابة عنهم؛ وهو الفقيه القاضي أبو بكر بن أسود الغساني المري (536هـ/1143م)[7] الذي خاطب ابن تومرت قائلا: "ما هذا الذي يذكر عندك في الأقوال في حق الملك العادل الحليم المنقاد إلى الحق المؤثر طاعة الله تعالى عن هواه؟!" فيردّ عليه ساخراً به متهما إياهم بالإغرار والإضرار بالأمير بوصفه بهذه الصفات، ثم تصدّى قائلا: "فهل بلغك يا قاض أنّ الخمرة تُباع جهارًا، وتمشي الخنازير بين المسلمين، وتُؤخذ أموال اليتامى؟"، وأراد أن يظهر بمظهر الفقيه المصلح الراغب في الآخرة لا صاحب مشروع سياسي، فتوجّه بالخطاب للأمير: "إنّما أنا رجل فقير طالب الآخرة، ولست بطالب دنيا ولا

1- المصدر نفسه، ص93-94.

2- البيذق، **أخبار المهدي**، ص20؛ ابن خلدون، **العبر**، 303/6.

3- عبد الواحد المرّاكشي، **المعجب**، ص139.

4- المرجع نفسه.

5- ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، 49/5.

6- ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص174.

7- محمّد بن إبراهيم بن أحمد بن أسود الغسّاني من أهل ألمرية، يُكنى أبا بكر، له رحلة إلى المشرق لقي فيها أبا بكر الطرطوشي، فقيه مشاور ببلده، استقضى بمرسية مدّة طويلة ولم تحمد سيرته بمرّاكش، نزل مرّاكش، توفي سنة 536هـ؛ ابن بشكوال، **الصلة**، القسم الثاني، 584/9.

حاجة لي بها، غير أني آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر"[1]، ثمّ أضاف قائلا: "**وأنت قد ظهرت بملكك المنكرات وفشت البدع، وقد أمرك الله بتغييرها وإحياء السنّة وإماتة البدعة، إذ لك القدرة على ذلك، وأنت المأخوذ به والمسؤول عنه**"[2]. وقد بدا تأثّر الأمير بكلام ابن تومرت، فبادره وزيره المقرّب الفقيه مالك بن وهيب الأزدي الإشبيلي[3] (ت523هـ/1130م) قائلا: " أيّها الملك، إنّ عندي لنصيحة إن قبلتها حمدت حمدت عاقبتها، وإن تركتها لم تأمن غائلتها... إنّي خائف عليك من هذا الرجل، وأرى أن تعتقله وأصحابه وتنفق عليهم كل يوم دينارا لتُكفى شرّه، وإن لم تفعل ذلك لتنفقنّ عليه خزانتك كلّها ثمّ لا ينفعك ذلك"[4].

وفي رواية لابن الأثير يقول أنّه قال له: "يا أمير المسلمين، إنّ هذا والله لا يريد الأمر بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ، إِنَّمَا يُرِيدُ إِثَارَةَ فِتْنَةٍ، وَالْغَلَبَةَ عَلَى بَعْضِ النَّوَاحِي، فَاقْتُلْهُ وَقَلِّدْنِي دَمَهُ"[5].

هذه النصيحة تداولتها مصادر أخرى أيضا بصيغ مختلفة مختزلة هي: "هذا الرجل اجعله في بيت من حديد، وإلاّ ستنفق عليه بيتا من ذهب"[6].

أمّا أحد الفقهاء الذي لم يذكر اسمه صاحب الحلل فقال للأمير: "اجعل عليه كبلا قبل أن يسمعك طبلا"[7]، ولا ندري هل هو نفسه ابن وهيب؟ أم هناك من الفقهاء أيضا من تفطّن لأطماع وأهداف ابن تومرت.

ويذكر المرّاكشي في روايته لهذا الاجتماع ما يدلّ على أنّ الفقيه مالك بن وهيب قد أدرك مكمن الخطر في شخصية ابن تومرت؛ وهو قدرته على الإقناع، فإنّه إن دخل بلاد المصامدة[8] ثار علينا منه شر كثير[9].

1- ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص174.

2- المرجع نفسه.

3- مالك بن يحي بن وهيب بن أحمد بن عامربن أيمن بن سعد الأزدي، يُكنى أبا عبد الله، وُلد سنة 453هـ بإشبيلية، له معرفة واسعة بالفلسفة، توفي بمرّاكش سنة 523هـ بمرّاكش: ابن بشكوال، **الصلة**، القسم الثاني، 621/9؛ الضبي، أحمد بن يحي، **بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس**، ط1، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت-لبنان، 2005م، ص429.

4- ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، 50/5.

5- ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، 655/8.

6- مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص10.

7- المصدر نفسه.

8- كان الأمير يوسف بن تاشفين ببصيرته وحنكته السّياسيّة يخشى على خلفائه من المصامدة لوفرة هذه القبائل من جهة، ووجود العاصمة مرّاكش في ديارهم، وهي من الأخطاء الإستراتجية التي ارتكبها المرابطون، خاصّة في ظلّ العداء القديم بين صنهاجة ومصمودة، لذلك كان من بين وصاياه لابنه علي ألّا يهيج المصامدة ضدهم؛ ينظر: مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص82.

9- عبد الواحد المرّاكشي، **المعجب**، ص149.

لم تفلح نصائح الفقهاء للأمير ومحاولات تبصيره بحقيقة الرجل؛ وخاصة ابن وهيب الذي أشار عليه بعدم تركه حُرا، ويبدو أنّه "أبى ذلك عليه دينه" –حسب تعبير المرّاكشي[1]– أن يتخذ فيه إجراءً إمّا القتل أو السجن، لكنّه اختار أن يخرجه من مرّاكش بعد ذلك، لكن بعد استفحال أمره وانتشار دعوته وكثرة أتباعه حاول أن يحزم في أمره، لكن قد فات أوانه[2].

2– مرحلة الاستقرار لابن تومرت:

اضطرّ ابن تومرت للخروج من مرّاكش حيث كشف فقهاؤها عن نواياه، ليصل إلى أغمات وريكة[3]، والتي لم يطل مقامه فيها بسبب قربها من العاصمة مرّاكش وتربّص السّلطة به بعد أن كُشف أمره، إلاّ أنّه استطاع أن يستقطب مجموعة من الأتباع والأصحاب من هزرجة[4]، وقد ذكر البيذق بالتفصيل الأماكن التي قطعها ابن تومرت من أغمات إلى إيجلي، وهي حوالي تسع وعشرين مرحلة نزل فيها، واستقرّ مدّة معيّنة –حوالي ثلاثة أشهر وبضعة أيام– لكسب مزيد من التأييد وجمع الأنصار[5].

خرج ابن تومرت من أغمات وريكة إلى جبل آيجيليزْ متاعْ هَرْغة **في (إيكلي) إيجلي هرغة** [6] موطن أهله وعشيرته.

في بلاد هرغة ستبدأ مرحلة أخرى من مراحل دعوة ابن تومرت، وهي مرحلة التّمرّد على الأوضاع، في طريقه لتأسيس كيانه السياسي، فقد وصل إليها سنة 514هـ/1121م وعمل منذ ذلك التاريخ على التّمكين لشخصه وتعضيد سلطته[7]، فهل حاول ابن تومرت لأجل ذلك احتواء واستقطاب بعض ممثّلي السّلطة العلميّة؟ أم أنّه عمل على تجاهلهم وإبعادهم من طريقه؟

1– المرجع نفسه، ص140.

2– ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص175.

3–البيذق، **أخبار المهدي**، ص30؛ مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص103.

4– البيذق، **أخبار المهدي**، ص32؛ ابن خلدون، **العبر**، 303/6.

5– البيذق، **أخبار المهدي**، ص32؛ عبد الحق الطاهري، **الدولة الموحّديّة –أسس الشرعيّة والمشروع السّياسيّ–**، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء–المغرب، 2015م، ص70.

6– إكلي متاع هرغة: أصل الكلمة باللهجة البربرية الشلحية ايكلي ن أرغن، وقد اشتبهت على الكتاب والمؤلفين، فكتبوها إيجيلي، إيجيليز، ومنهم ومنهم من كتبها الجبلين: البيذق، **أخبار المهدي** (الهامش)، ص32؛ عبد الواحد المرّاكشي، **المعجب**، ص136.

7– لخضر بولطيف، **فقهاء المالكية**، ص93.

لقد تناقلت بعض آراء الباحثين فكرة أنّ الموحّدين معادين للمدرسة المالكيّة وفقهائها أهم سند للسّلطة المرابطية، وأن دولتهم –الموحّدين– قامت على أساس محاربة تسلّط الفقهاء وجمودهم العقلي[1]، وقد حاولت هذه الآراء تعليل رؤيتها بأنّ مكانة الفقهاء تراجعت في عهد الموحّدين، على اعتبار أنّ ابن تومرت وزّع سلطات ومسؤوليات على هيئة الطبقات التي ابتكرها[2]، ليفوّت الفرصة عن الفقهاء الذين أَلْفَوا أنفسهم بمنأى عن أي منصب يُمكّنهم من صنع القرار السياسيّ الموحّديّ، في حين أنّ أصحاب هذه الطبقات تمكّنوا من ذلك.

لقد صنّف ابن تومرت الموحّدين إلى طبقات؛ فمنهم العشرة وأهل الجماعة وهم صحابته السابقون إلى دعوته المصدّقون بإمامته والمنقادون لإمارته المسارعون إلى بيعته[3]، ومنهم أهل الخمسين وهم الطبقة الثانية، وكان يدعوهم بالمؤمنين، وينتمون إلى قبائل شتّى، لا يجمعهم سوى كونهم من المصامدة[4]. ويطلق عليهم أحد المستشرقين مجلس العشرة ومجلس الخمسين، وهي بمثابة مجالس استشارية، كما يذكر بعض المستشرقين أنّ نظام المجلسين مقتبس من مجالس الأعيان التي تقوم بدور كبير في الجمهوريات البربريّة[5]. ثمّ أهل السبعين، وهم من الأتباع الأوّلين، إلا أنّ منزلتهم أقل، كما يذكر صاحب الحلل أنّ ابن تومرت كان "يعقد الأمور العظام مع أصحابه العشرة لا يحضر معهم غيرهم، فإذا جاء أمر أهون أحضر الخمسين، فإذا جاء دون ذلك أحضر معهم السبعين، وإن كان هناك من أنكر وجود هذه الطبقة[6].

1– جوليان، **تاريخ أفريقيا الشمالية**، ص123؛ حسن علي حسن، **الحضارة الإسلاميّة في المغرب والأندلس –عصر المرابطين والموحّدين–**، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة– مصر، 1980م، ص336.

2– حسن علي حسن، **الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس**، ص226.

3– وقد ذكر أسماءهم ابن أبي زرع؛ ينظر ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص176.

4– عبد الواحد المراكشي، **المعجب**، ص141؛ جوليان، **تاريخ أفريقيا الشمالية**، ص132.

5– جوليان، **تاريخ أفريقيا الشمالية**، ص132؛ أمبروسيو هويثي ميرندا، **التاريخ السياسي للإمبراطوريّة الموحّديّة**، تر: عبد الواحد، ط1، النجاح الجديدة، الدار البيضاء– المغرب، 2004م، ص95.

6– مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص108–109؛ أمّا ابن القطّان فيقول: أمّا ما ذكره اليسع من أمر السبعين فلا أعرفه ولا أراه صحيحا، ويعلّل المستشرق الخطأ لكون عدد أعضاء هذه المجالس الاستشاريّة التنفيذية الأربعة بلغ سبعين شخصا، جعل اليسع يختلق هيئة سمّاها السبعين، لأنّه لا نجد لطبقة السبعين وجود في تاريخ الموحّدين. ينظر على التوالي: ابن القطّان، **نظم الجمان**، ص83؛ ميراندا، **التاريخ السياسي للإمبراطوريّة الموحّديّة**، ص95.

أمّا الطبقات التي تليهم فهي: طبقة الطّلبة[1]، وتليها طبقة الحفّاظ، وهم صغار الطّلبة، وكلاهما أهل العلم والتلقي[2]، ثمّ أهل الدار، وهم رجال يخدمونه في داره ويختصّون به في ليله ونهاره[3]، ثمّ تأتي الطبقات الأخرى من أسماء القبائل المصموديّة والجند والرماة، إلى أن يصل إلى الطبقة الثالثة عشر[4]. وقد عرفت هذه الهيكلة بعض التغييرات منذ نشأتها سنة 518هـ/1125م إلى عهد الناصر (585-610هـ/ 1191-1211م)[5]، لعلّ أبرزها في هيئة الطلبة كانت في عهد عبد المؤمن، لكونه محبا لأهل العلم، مؤثرًا لهم؛ فقد قسّم طبقة الطلبة إلى طائفتين: طلبة الموحّدين وطلبة الحضر[6]، وسنرى فيما بعد إن كان الفقهاء انخرطوا في سلك هذه الطبقات في مرحلة الدولة أم لا؟

لا يخفى على كل دارس لتاريخ الموحّدين أنّ ابن تومرت؛ وبفضل الهالة التي صنعها حول شخصه بادعائه العصمة والمهديّة، قد أضفى عليه ذلك إشعاعا دينيا وعلميّا واجتماعيا حجب وقلّص من تأثير أي فقيه آخر في الوسط المصمودي، لذا لم تبرز شخصيات فقهية مؤثرة؛ خاصة في مرحلة **الثورة**، وهذا لا يعني أنّ الحركة الموحديّة لم تستقطب فقهاء، بل إنها بالعكس استقطبت كثيرا من الفقهاء لرفعها لواء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من جهة، ولواء العلم من جهة ثانية، لكنّ أدوارهم لم تتجاوز القيام ببعض الوظائف الدينية كإمامة الصلوات بصفة أخص[7].

1- مدلول كلمة الطلبة: فالطالب في الاصطلاح المغربي الأندلسي قبل العهد الموحّدي هو العالم، لأنّه لا ينقطع عن طلب العلم مهما كانت درجة تحصيله، ومستواه العلمي. ينظر: الحسين أسكان، **الدّولة والمجتمع في العصر الموحّديّ**، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، المغرب، 2009م، ص119.

2- ابن صاحب الصلاة، أبو محمد عبد الملك بن محمد بن أحمد بن إبراهيم الباجي، **المنّ بالإمامة -تاريخ بلاد المغرب والأندلس في عهد الموحّدين**، تح: عبد الهادي التازي، ط4، دار الغرب الإسلامي، تونس، 2014م، ص69.

3- ابن القطّان، **نظم الجمان**، ص83-84.

4- مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص109.

5- الحسين أسكان، **الدّولة والمجتمع في العصر الموحّديّ**، ص98.

6- عبد الواحد المراكشي، **المعجب**، ص150.

7- كأبي عبد الله محمّد بن سليمان من أهل أنسا، كان يؤم النّاس بإذن المهدي، والفقيه أبي زكريّا، كان يؤم الموحّدين؛ ينظر: محمد المغراوي، **العلماء والصلحاء والسلطة بالمغرب والأندلس في عصر الموحدين**، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في التاريخ، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2001-2002م، ص84.

ولقد ذكر كل من البيذق وابن القطان أنّ ابن تومرت ولّى الفقيه أبا إبراهيم إسماعيل بن يسلالى الهزرجي المعروف عند الموحّدين بإسماعيل ايكيك[1] القضاء، وجعله قائدًا على هرغة في الغزوة الرابعة ضد المرابطين، وقد كان أحد الذين عقدوا البيعة لعبد المؤمن بعد وفاة ابن تومرت، كما كان يرجع إليه الفضل في إخماد إحدى الثورات التي كانت ضد عبد المؤمن[2].

لكن ابن تومرت أيضا لمّا أخفق في إقناع الفقهاء الشركاء السياسيين للمرابطين بسّلطته،وفشل في استقطابهم،أخذ يشنّ عليهم حملات دعائية لتشويههم؛ وهذا ما سنراه جليّا فيما يلي.

الفرع الثاني: الموقف المعلن لابن تومرت من الفقهاء:

لقد أدرك ابن تومرت أنّ الدولة المرابطية التي يريد تقويض حكمها تستمد قوتها في مواجهته والتصدي له من علاقتها الوثيقة بالفقهاء الذين كانوا بدورهم يمتلكون سلطة قوية تفوق أحيانا كثيرة سُلطة السُّلطة السياسية، لما لها من نفوذ داخل الهيئات الإدارية للسلطة المرابطية، كما أنّ لها تجذّرا وحضورا قويّا داخل المجتمع المرابطي، لذا كان عليه أن يعمل على إضعاف هذه السّلطة بشتى الطرق ومختلف الوسائل والأساليب، ومن الأساليب التي استعملها ابن تومرت لأجل إضعاف هذا الحضور للسلطة الفقهية، ومن بعدها خلخلة أركان الحكم المرابطي أسلوبان:

– **الأسلوب الأول:** حملته على الفقهاء في كلّ مرّة، ومحاولاته المتكررة من أجل إظهارهم بمظهر الضعف العلمي، حيث يقول في رسالته المنظّمة "تسمُّوا باسم العلم، ونسبوا أنفسهم إلى السّنة، وتزيّنوا بالفقه والدين، وتعلّقوا بالكفرة، وانحازوا إلى جَنْبِهم..."[3].

وقد ترسّخ هذا الأسلوب واتّضح في كتابات المؤرخين الموحّدين الذين وصفوا جدل ومناظرات ابن تومرت مع الفقهاء بأنّها إفحام لهم، وقد "**أفحمهم بالعلوم**"[4].

1– قد اختلفت المصادر في اسمه فهو أبو إبراهيم إسماعيل الهزرجي عند البيذق، وأبو إبراهيم بن إسماعيل الهزرجي عند ابن أبي زرع، وإسماعيل بن يحي الهزرجي عند عبد الواحد المرّاكشي؛ **المعجب**، ص 171. كان من طلبة المهدي عندما نزل أغمات وريكة ثمّ ولاّه القضاء؛ ينظر: البيذق، **أخبار المهدي بن تومرت**، ص30،34؛ ابن القطّان، **نظم الجمان**، ص126؛ ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص176.

2– وكان أيضا أحد الذين أنقذوا ابن تومرت وعبد المؤمن من محاولتي اغتيال لكلّ منهما؛ البيذق، **أخبار المهدي بن تومرت**، ص30؛ ابن القطّان، **نظم الجمان**، ص126؛ عبد الواحد المراكشي، **المعجب**، ص171–172.

3– ابن تومرت، **أعز ما يُطلب** (**الرسالة المنظّمة**)، ص262.

4– البيذق، أخبار **المهدي**، ص30،27.

أمّا صاحب المعجب فيعبر عن ذلك بقوله: فجرت له [ابن تومرت] مناظرة [مع الفقهاء] كان له الشفوف فيها –التفوق– والظهور[1].

– **الأسلوب الثاني**: التشكيك في إخلاصهم لدينهم واستقامتهم، وأنّ كل ما فعلوه هو تزلّف للحكام، وقد اتهمهم ابن تومرت في ذلك بقوله: "وتعلقوا بالكفرة –يقصد الحكام المرابطين–، وانحازوا لجنبتهم، واستفرغوا مجهودهم في معونتهم وفي طلب مرضاتهم"[2]، ومن خلال إيجاد هذه المسوغات التي كانت كافية في رأيه لإدانتهم وقتالهم، وقد صرّح بذلك بقوله: "اقتلوا المجسّمين والبرابر المفسدين والفقهاء المكّارين"[3].

هل استسلم الفقهاء والسّلطة المرابطيّة لهذه لحملة الدعائية لابن تومرت، ولم يستطيعوا مقابلتها بحملة دعائيّة مماثلة؟ هذا ما سأتطرق إليه في هذا الفرع.

الفرع الثالث: تحركات السّلطتين العلميّة والسّياسيّة ضد الحملة الدعائية التومرتية:

لقد تفطّن بعض العلماء إلى نيّة ابن تومرت المخفية وراء خطابه الذي يبدو إصلاحيا دعويا، لكنه يخفي طموحا سياسّيا وثورة يسعى من خلالها للبروز والتّموقع، بل وتقويض لدولتهم، لكن هل أدرك كل الفقهاء غاية الرجل وطموحه؟ وهل استطاعوا في الوقت المناسب كبح جماح طموحه ذاك؟

يذهب أحد الباحثين إلى أنّ الفقهاء على كثرتهم لم يستطيعوا أن يوقفوا النشاط الدّعائي التومرتي بنشاط مكافئ مضاد[4]، بل حدث نوع من الاستسلام؛ ربما بسبب الشعار الذي رفعه "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" من جهة،كما يتجلى ذلك في موقف قاضي فاس في حادثة هجوم ابن تومرت وأتباعه على حوانيت فاس لآلات اللهو والغناء[5]، ومن جهة أخرى لم يكن لدى كل فقهاء المرابطين أفق فكري واسع يدركون معه مرامي وطموح ابن تومرت السّياسيّة.

وعلى عكس قاضي فاس نجد قاضي تلمسان الذي كما يبدو أنّه عنّف ابن تومرت قائلا: "عليك بخويصة نفسك"، هذه المقولة التي ذكر ابن تومرت أنّها تركت وقعا في نفسيته حيث ظلّ يذكرها لأصحابه

1– عبد الواحد المرّاكشي، **المعجب**، ص139.

2– ابن تومرت، **أعز ما يُطلب (الرسالة المنظّمة)**، ص262.

3– ابن عذارى، **البيان المُغرب**، 60/4.

4– عبد الله علي علام، **الدعوة الموحّدية بالمغرب**، دار المعرفة، القاهرة–مصر، 1964م، ص204،

5– وقد حدث أن ابن تومرت وأتباعه قد هجموا على حوانيت فاس، وكسروا آلات اللهو والغناء، فاشتكى أصحابها لقاضي المدينة "ابن معيشة"، لكنّه قال لهم: "لولا ما رأى في السنّة لما كسرها ومزّقها، مرّوا فإنكم مخالفون للحق"، ينظر: البيذق، **أخبار المهدي**، ص24.

قائلا: "إنّ صفير الصاد من قول ابن صاحب الصّلاة[1] لي: "عليك بخويصة نفسك" لفي أذني حتى الآن"[2]. إلا أنّ أحد أساتذتنا[3] يذكر أنّنا لا يمكننا إنكار النّشاط الدعائي المضاد للفقهاء الذي نقف عليه من خلال رسائل ابن تومرت[4] الهجومية عليهم، والتي نفهم من خلالها أنّ الفقهاء كانوا يقومون بمسح ادعاءات ابن تومرت، محاولين بذلك إبعاد النّاس عنه وعن دعوته، فقد ذكر ابن تومرت ذلك في رسائله لبعض أتباعه، حيث تناول الفقهاء بالهجوم حيث وصفهم **"بأعوان الكفرة الملثمين"**[5]؛ "إذ استفرغوا مجهودهم في معونتهم وفي طلب مرضاتهم... وأعانوهم على باطلهم... يقطعون النّاس عن الحق (دعوة الموحّدين)، ويردونهم إلى الباطل (ولاء المرابطين)... ولبّسوا على النّاس بالزور والغرور... وقالوا لهم طاعتهم (السلطة المرابطية) لازمة، والانقياد إليهم واجب عليكم... فبغّضوا إليهم أهل التوحيد (الموحّدين)، وحذّروهم من الرّجوع إليهم وسلك سبيلهم، ولبّسوا عليهم بتبديل الكلام وتحريف القول بالزور والبهتان، وتقوّلوا علينا ما لم نقل تهجينا وتبغيضا للحق عند العوام... وعدّوا لهم جملا من الأبواب، ونسبوا ذلك كلّه إلينا ليقرّوا به بغض الحقّ في قلوب النّاس، ودلّسوا عليهم بهذه الأبواب ليكون ذلك تنفيرا لهم عن سماعها فضلا عن قبولها[6]".

هذا التحامل الكبير على الفقهاء والاتهام المتكرر لهم في رسالة ابن تومرت، ينبئ عن حجم تحركات الفقهاء ضد الدعوة الموحّدية وتثبيت ولاء العامّة للدولة المرابطية، بل دعمها عسكريا إن تطلب الأمر، وهذا ما نقرأه من خلال نصيحة الفقيه ابن رشد (ت520هـ/1127م) للأمير المرابطي علي بن تاشفين بضرورة تسوير مدينة مرّاكش بقوله: "لا يحلّ لك سكنى هذه المدينة دون سور والعدو قريب منك"[7]، وقد رجّح صاحب

1- هو أبو عمرو عثمان بن صاحب الصلاة التلمساني: أحد فقهاء تلمسان الذين ناظروا ابن تومرت، لم تذكره كتب التراجم. ينظر: البيذق، **أخبار المهدي**، ص20؛ ابن خلدون، **العبر**، 303/6.

2- ابن خلدون، أبو زكريا يحي، **بغية الرواد في ذكر الملوك من عبد الواد**، تح: عبد الحميد حاجيات، المكتبة الوطنية، الجزائر، 1980م، 171/1.

3- حيث يخبرنا البيذق أنّه كتب بما يعرف بالرسالة المنظمة للموحدين سنة 521هـ/1127م؛ ينظر البيذق، **أخبار المهدي**، ص95.

4- لخضر بولطيف، **فقهاء المالكية**، ص101-102.

5- ابن تومرت، **أعز ما يُطلب (الرسالة المنظّمة)**، ص262.

6- المرجع نفسه، ص262-263.

7- ابن القطّان، **نظم الجمان**، ص151؛ صالح بن عبد الحليم الإيلاني، **مفاخر البربر**، ص177.

كتاب مفاخر البربر أنّ العدوّ المقصود به هنا هو المهدي بن تومرت وعبد المؤمن[1]، كما خرج قاضي السّوس ضد الموحّدين في إحدى الحملات العسكرية بصحبة قادة آخرين على رأس الجيش المرابطي ضد الموحّدين[2].

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل كان الباعث للسلطة الفقهية من موقفهم العدائي من الموحّدين هو حرصهم على الدولة المرابطية التي تمثل الشرعية بتفويض الخلافة العباسية[3]، وبالتالي لا يجوز الخروج عنها حسب المقرّرات السنية المالكية[4]، أم أنّ هناك بواعث وخلفيات أخرى مختفية وراء ذلك؟

الفرع الرابع: بواعث وخلفيات ثورة الفقهاء المضادّة لابن تومرت:

أ- البواعث الشخصية:

يذهب كل من ابن خلدون والبيذق إلى أنّ باعث عداء الفقهاء لابن تومرت هو شخصي، حيث يصرّح الأول: "وإنّما حمل الفقهاء على تكذيب ابن تومرت ما كمن في نفوسهم من حسده على شأنه..."[5]، أمّا الثاني فيذكر أن ابن تومرت لمّا مرّ في طريق عودته بأغمات ونزل أحد مساجدها يقرئ به، وكان الفقيه عبد الحق بن إبراهيم يقرئ به أيضا، فكان يضيق بالمعصوم [ابن تومرت] ويحسده فيما أعطاه الله من العلم والفهم[6].

لا نستطيع أن نجزم بمدى مطابقة رأييهما للواقع، كما أنّنا في الوقت نفسه لا نستطيع نفي احتمالية ما جاء به هذان الرأيان من باعث داخلي وهو الحسد؛ لأنّه قد يكون واردا، لما ينشأ عادة بين الأنداد والأقران في هذه المواقف. لكن هذا العداء وهذه الحروب الكلامية والعسكريّة التي نشأت بين الفقهاء وابن تومرت لا يمكن أن يكون الباعث وحده هو الحسد، خاصة أنّه لم يكن -ابن تومرت- فقيها ضليعا ولا أصوليا مبرزا كما يذهب إلى ذلك الأستاذ عبد المجيد النّجار؛ حيث ذكر أنّ ابن تومرت لم يكن من العلماء المبرّزين في الفقه

1- المصدر نفسه.

2- البيذق، **أخبار المهدي**، ص35.

3- رسالة الخليفة عبد الله العباس المستظهر بالله أمير المؤمنين إلى مقيم الدولة العباسيّة يوسف بن تاشفين... بهذه الصيغة، ينظر: حسين مؤنس، **سبع وثائق جديدة** عن **دولة المرابطين في الأندلس**، ط1، مكتبة الثقافة الدينية للنشر والتوزيع، مصر، 2000م، ص17-18.

4- محمد الزرقاني، **شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك**، دار المعرفة، بيروت-لبنان، 1981م، 3/8-9؛ محمد أبو زهرة، **مالك: حياته وعصره -آراؤه وفقهه**، ص172-173.

5- ابن خلدون، **المقدمة**، ص21.

6- البيذق، **أخبار المهدي**، ص30.

وأصوله، وإنّما كانت له فيهما مشاركة نلمح فيها من الحذق وملكة التصرف ما يُنبئ أنّه كان متهيّئًا ليصبح فقيها أصوليا مبرزا لو لم يوجّه همّه إلى الحياة السياسية[1].

وإذا أضفنا لذلك كلام البيذق الذي لا يمكننا أن نسلم به، فهو أحد أتباع ابن تومرت المقرّبين ومرافقيه في رحلته وخدمته،كما أنّنا لو تفحّصنا كلام ابن خلدون كاملا لاستطعنا أن نستشف ما وراء ذلك، حيث يقول ابن خلدون: "لمّا رأوا من أنفسهم مناهضته في العلم والفتيا وفي الدين بزعمهم، ثمّ امتاز عنهم بأنّه **متبوع الرأي، مسموع القول، موطّأُ العقب**، نفسوا ذلك عليه وغضّوا منه بالقدح في مذاهبه والتكذيب لمدّعياته"[2]. فحسب ابن خلدون في عباراته الأخيرة فإنّ النفوذ والمكانة التي بلغها ابن تومرت بين متّبعيه هي السبب، فقد يكون الفقهاء توجّسوا خيفة من نفوذ ابن تومرت الذي يهدد نفوذ سلطتهم العلمية المالكيّة ومكاسبهم الماديّة والسياسية، وبعبارة أخرى، لقد انتبه الفقهاء إلى أنّ ابن تومرت بصدد تأسيس سلطة علميّة تنازعهم سلطتهم.

ب– خلفيات متعدّدة:

لا يسْلم الأمر مِن أن تكون هناك خلفيات أخرى وإن كانت ثانوية، لكن لها صداها في ذهنية الفقهاء، قد تكون ساهمت في تأجيج العداوة أكثر بينهم وبين ابن تومرت وقد ذكرها بعض الباحثين[3]، ونستشفها أيضا من واقع أحداث الصراع الموحّدي المرابطي،كالخلفية القبلية الاجتماعية –البعد القبلي[4]–، والخلفية المحالية الاقتصاديّة، والخلفية المذهبية التي تناولها كثير من المؤرخين لهذه الفترة والباحثين في هذا الشأن؛ منهم الأستاذان عبد المجيد النّجار ولخضر بولطيف، ولا يمكنني إضافة الجديد في ذلك، ولا أعيد ما تناولاه، لكن رغم ذلك فالخلفية المذهبية كوَصْم بعض العلماء أو المؤرخين أو الباحثين ابن تومرت بالظاهرية[5] أو

1– عبد المجيد النّجار، **المهدي بن تومرت: حياته وآراؤه وثورته الفكريّة والاجتماعيّة وأثره في المغرب**، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت–لبنان، 1983م، ص283.

2– ابن خلدون، **المقدّمة**، ص21.

3– عبد الحق الطاهري، **الدولة الموحديّة – أسس الشرعية والمشروع السياسي**، ص79–96.

4– نستشف وجود الهاجس القبلي من كلام الفقيه ابن وهيب حين نبّه الأمير علي بن تاشفين لو أنّ ابن تومرت وقع كلامه في بلاد المصامدة (أعداء الصنهاجيين)، ينظر: عبد الواحد المرّاكشي، **المعجب**، ص140.

5– كإنكاره قياس الغائب على الشاهد في أصول الدين، وانتقاده قياس العلّة وليس القياس ككل كابن وحزم، ينظر: ابن تومرت، **أعز ما يطلب**، (مقدمة المحقق)، ص20، وص157–171؛ من العلماء القدامى فقط الإمام الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد الغرناطي، **الاعتصام**، دار الفكر، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض–السعودية، [د.ت]؛ من الباحثين مثلا: عبد الباقي، السيد عبد الهادي، **الظاهرية والمالكية وأثرهما في المغرب والأندلس في عهد الموحّدين**، ط1، دار الآفاق العربية، القاهرة–مصر، 2014م، ص74.

الأشعرية[1] أو الاعتزالية[2] أو التشيّع[3] لا تتعدى الكثير منها تقديرات وتحليلات وتفسيرات خاصّة بهم؛ نظرا لآراء ابن تومرت الانتقائية حسب تعبير أستاذنا النّجار[4]، أو التوفيقية حسب تعبير الأستاذ محمود إسماعيل[5]، فقد صبغ آراءه الاعتقادية خاصة بصبغة تلفيقية بين هذه المذاهب المذكورة.

كما أنّنا نعلم أنّ ابن تومرت تتلمذ في بداية حياته العلمية على فقهاء مالكية كابن حمدين والمازري والطرطوشي[6]، فهو لم ينسلخ عن مالكيته الموروثة كما يبدو، وقد حاول من خلال حملته التجديدية المُعلنة محاربة المنهجية الفروعية التي كُتبت بها الكتب آنذاك، والتي أوغل فيها الفقهاء بخلاف منهجية الإمام مالك في مذهبه وهو ربط الأحكام بأدلّتها، كما حافظ ابن تومرت على أبرز أصل للإمام مالك في الاستنباط الفقهي وهو "**عمل أهل المدينة**"[7]، وكان يدرّس الموطأ لأتباعه، وكانت له رواية فيه ضبطها في مؤلف واختصر منها الأسانيد[8].

ورغم عدم انسلاخ ابن تومرت من مالكيته لاحتفاظه ببعض الآراء[9]، لكنّ تركه للبعض الآخر من آراء المالكية وعدم التسليم بها عدّها الفقهاء خروجا عن المذهب المالكي، كما كانت مناهضته لهم بسبب عدائه لهم لدعمهم حكم المرابطين؛ كل ذلك كان كفيلا بأن يجعلوه ضمن دائرة أعدائهم.

1- ابن خلدون، **العبر**، 302/6؛ عبد الواحد المرّاكشي، **المُعجب**، ص141؛ جوليان، **تاريخ إفريقيا الشمالية**، 124/2.

2- بعض الآراء نجدها في شرحه لحقيقة التوحيد على طريقة المعتزلة، مثل عدم تكليف الله للعبد ما لا يطيق؛ ينظر، ابن تومرت، **أعزّ ما يطلب**، ص203-213؛ عبد الواحد المراكشي، **المعجب**، ص141؛ حسن أحمد محمود، **قيام دولة المرابطين**، ص184.

3- لرفعه شعار الإمامة وما يتعلق بها من فكرة المهدية والعصمة؛ ينظر: ابن تومرت، **أعزّ ما يطلب**، ص229 وما بعدها؛ عبد الواحد المرّاكشي، **المعجب**، ص141.

4- عبد المجيد النجّار، **المهدي بن تومرت**، ص356.

5- محمود إسماعيل، **سيكولوجيا الفكر الإسلامي**، طور الانهيار، ط1، سينا للنشر، 2000م، ق1، 173/3.

6- ابن قنفذ أبو العباس أحمد بن حسن القسنطيني، **الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية**، تح: محمد الشاذلي النيفر، عبد المجيد التركي، الدار التونسيّة للنشر، تونس، 1968م، ص100.

7- ابن تومرت، **أعزّ ما يطلب**، ص70-71.

8- سمّاه محاذي الموطّأ، اختصر فيه ابن تومرت موطّأ الإمام مالك من رواية يحي بن عبد الله المخزومي (ت231هـ)، واقتصر على الراوي الأخير للحديث بعد حذف بقية السند، وتوجد منه أربع نسخ مخطوطة، ثلاث منها بالمغرب، ومنها مخطوطة الجزائر، نشرها المستشرق كولدزيهر سنة 1905م، وتُسمى موطأ الإمام مالك، نقلا عن عبد المجيد النجّار، **المهدي بن تومرت**، ص154؛ وقد وجدت نسخة في مكتبة جامع القرويين عند زيارتي-التربصية- للمملكة المغربية.

9- يرى عبد المجيد النجّار أنّ آراء ابن تومرت في جانبها الأصولي الفقهي لم تخرج عن آراء المالكية، ينظر: عبد المجيد النجار، **المهدي ابن تومرت**، ص495،505.

جـ- الخلفيات السياسية:

لم نستطع أن نصل من خلال تناول مصادر هذه الفترة من أنّ مناهضة الفقهاء لابن تومرت كانت لأسباب خلافية أو علمية أو فكرية بحتة، ولم يصِمَه فقهاء المرابطين بأي تهمة من تهم التلبس بالمذاهب المخالفة لخط المالكية؛ عدا وَصْمُه بالخارجية المرتبط مدلولها بالخروج السّياسي لا المدلول الفكري المذهبي، ولم تتجلّ شيعيته أيضا إلا في الإطار نفسه[1]. ولعلّ عدم تسجيل أي سِجَالات فكرية أو مناظرات علمية بارزة بين بين الطرفين، وعلى النقيض من ذلك تمّ تسجيل مواجهات قتالية عديدة[2] بين الطرفين، يعزّز ويرجّح الرأي الذي يذهب إلى أنّ خلفية الصراع بين ابن تومرت وخصومه سياسيّة بالدّرجة الأولى؛ وهو ما حرّك الطرفين أكثر من غيره، كما أنّ الفقهاء بادروا بوصف ابن تومرت بالخارجي عند أول مواجهة بينهم وبينه في بلاط الأمير المرابطي حسب رواية ابن أبي زرع (توفي بعد 726هـ)[3] من أول وهلة عرفوه فيها، ممّا يترك الانطباع الأكبر بأن الفقهاء تيقظوا لخطاب ابن تومرت المختفي وراء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما أنّ لائحة اتهامات المالكية لابن تومرت التي تضمنتها بعض المصادر تؤكد ذلك[4]، بالإضافة إلى أنّ الاتهام الأكبر الذي احتدم حوله الجدل السياسي وذكرته كتب موحّديّة هو مسألة الخروج عن السلطان الذي تمسّك به الفقهاء، واعتبروا طاعة حكّام المرابطين لازمة، والانقياد إليهم واجبا[5].

لم يخالف فقهاء المالكية مقرّرات مذهبهم الذي يحظر رفع السّيف على الإمام بالسّيف وإن جار[6]، فالصبر على طاعة الجائر أولى من الخروج عليه[7] لما فيه من استبدال الخوف بالأمن، وهرق الدماء، وشنّ الغارات والفساد، وذلك أعظم من الصبر على جوره وفسقه[8].

1- لخضر بولطيف، **فقهاء المالكية**، ص129.

2- ذكر البيذق المعارك التي حدثت بين المرابطين والموحّدين في عهد ابن تومرت؛ البيذق، **أخبار المهدي ابن تومرت**، ص34-39.

3- ابن أبي زرع، **الروض القرطاس**، ص111.

4- منها: "هذا رجل كفّر المسلمين... واستحلّ دماءهم، واستحلّ أموالهم، واستحلّ حريمهم، وجعل أموال المسلمين غنيمة تُخمّس كما تُخمّس أموال النصارى، وقام على الأمراء، ونزع يده من طاعتهم". ينظر: ابن القطّان، **نظم الجمان**، ص67؛ ابن تومرت، **أعزّ ما يطلب**، ص263.

5- ابن تومرت، **أعزّ ما يُطلب**، ص263.

6- رأي سحنون وابن أبي زيد القيرواني، نقله المالكي، أبو بكر عبد الله بن محمد، **رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم**، تح: بشير البكوش، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، 1983م، 268/1.

7- يذكر القاضي عياض في ترجمته للفقيه المالكي قرعوس بن العبّاس (ت220هـ) أنّ هذا الأخير قال: سمعت مالكا والثوري يقولان: سلطان جائر سبعين سنة خير من أمّة سائبة ساعة من نهار، **ترتيب المدارك**، 286/1.

8- الزرقاني، **شرح الموطأ**، 8/3-9.

لقد استقرّ في الفكر الإسلامي السنّي "أنّ كل من خرج على الإمام الحقّ الذي اتفقت عليه الجماعة يُسمّى خارجيا؛ سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين أو كان بعدهم على التابعين بإحسان والأئمة في كل زمان"[1]، بالإضافة إلى اعتبارهم خوارج بغاة؛ لكن لا يمكن قتالهم إلاّ إذا تحيّزت هذه الفئة الباغية إلى دار تميّزت فيها... امتنعت من طاعة الإمام... ونصبوا لأنفسهم إماما اجتبوا بقوله الأموال، ونفّذوا بأمره الأحكام[2]. هذه الفئة الباغية تحققت مواصفاتها في فئة الموحّدين الخارجة عن حكم الجماعة الناقضة لبيعة شرعية الإمام عادل؛ لذا تعاملت معها السلطة العلمية المالكية من هذا المنطلق، أو بالأحرى هكذا برّرت وأصّلت لموقفها المضاد لابن تومرت وحركته، وهذا ما حاول أحد الفقهاء أن يردّ به على ابن تومرت في أول مواجهة بين السلطة العلميّة المالكية وبين هذا الأخير في بلاط الأمير المرابطي: **"إمام عادل حليم منقاد إلى الحق"**[3].

لعلي أتفق مع أستاذي بولطيف في أنّ خلفيات موقف السلطة العلميّة المالكيّة المُعلن هي خلفيات سياسية في جوهرها[4]، ولا بدّ أن تكون كذلك، إلا أنّنا لا يمكننا عزلها عن البواعث الشخصية التي كانت تمليها رغبة الفقهاء في الاحتفاظ بسلطتهم العلمية المالكية ضمن إيديولوجيّة[5] ارتضوها، ونفوذهم الواسع في الحيّز السياسي الذي مكنهم من مكاسب ماديّة؛ كما علّل ذلك ابن خلدون: "يؤنسون من ملوك لمتونة أعدائه تجلّة وكرامة لم تكن لهم من غيرهم..."[6]، وفي رأيي المتواضع فإنّ البواعث الشخصية للسلطة العلمّية تتداخل مع البواعث السياسية وحتى المذهبية أو الإيديولوجيّة التي يصعب فصلها عن بعض.

من خلال تناولي لموقف السّلطة العلميّة من الدّعوتين المرابطيّة والموحّديّة يتّضح أنّ السّلطة العلميّة في التجربة المرابطيّة رافقت العمليّة الإصلاحيّة منذ البداية، بل لا يُستبعد أن تكون هي من خطّطت لها على مستوى محور بغداد القيروان، لقناعة السّلطتين معا بوجوب العمليّة التغييريّة على جميع المستويات؛ الفكريّة

1- الشهرستاني، **الملل والنّحل**، 114/1.

2- الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص74؛ الفراء، محمّد بن الحسين، **الأحكام السلطانية**، تح: محمّد حامد الفقي، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 2000م، ص55.

3- كلام الفقيه قاضي ألمرية محمّد بن الأسود، ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، 49/5.

4- لخضر بولطيف، **فقهاء المالكية**، ص133.

5- هي نظام الأفكار المتداخلة كالمعتقدات والتقاليد والمبادئ والأساطير التي تؤمن بها جماعة معيّنة أو مجتمع ما أو تَعْكِس مَصَالحها واهتماماتها الاجتماعية والأخلاقية والدينية والسياسية والاقتصادية والنظاميّة. ينظر: محمّد عاطف غيث، **قاموس علم الاجتماع**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية- مصر، [د.ت]، ص234.

6- ابن خلدون، **المقدمة**، ص22.

والاجتماعيّة والسّياسيّة، لذا كانت العمليّة تبدو منتظمة وإن رافقتها صعاب لطبيعة المرحلة؛ بينما في التّجربة الموحّديّة كان الأمر مختلفا، لكون السّلطة العلميّة التّقليديّة في المنطقة لم تر ضرورة قيام تجربة أخرى بالتّغلّب، خاصّة أن في الفترة التي بدأت فيها الدّعوة الجديدة لم تظهر على التّجربة السّابقة مظاهر الشيخوخة والضعف، كما أنّها استنكرت خطاب ابن تومرت الاستفزازي، ولمست فيه خطابا خارجيا سياسيّا وعقديّا غير مألوف لديها.

المبحث الثاني: موقف السّلطة العلميّة من التّجربتين المرابطيّة والموحديّة في مرحلة الدّولة – المغرب: – توطئة:

لقد تمكّنت التّجربتان المرابطيّة والموحّديّة من مواصلة دعوتهما وحركتهما الإصلاحيّة، فالأولى كانت انطلاقتها من الصحراء الشاسعة؛ صحراء موريطانيا الممتدة إلى غرب إفريقيا، بينما الثانية كان منطلقها جبل المصامدة، وكلاهما كان اعتمادهما بداية على العنصر القبلي أو العصبيّة للتمكين لكيانهما، بالإضافة إلى خصوصية الفكرة الدينيّة لكلّ منهما، لذا سنجد بعض الاختلاف في نهجيهما نظرا للطبيعة الجغرافية –الصحراء والجبل– والطبيعة القبليّة، دون أن نغفل الأسباب الحقيقيّة في قيام كلّ تجربة والتي ذكرتها سابقا، والتي كان لها أثرا كبيرا على ممارساتها. وسأحاول في هذا المبحث تناول كلّ تجربة، والجهود التي بذلتها في سبيل إصلاح الأوضاع المترديّة، ومدى تفاعل السّلطة العلميّة إيجابا أو سلبا مع العمل الدّعوي، ثمّ مع تأسيس الكيان السّياسيّ.

المطلب الأول: دور السّلطة العلميّة في إرساء الدّعوة وتأسيس الكيان السّياسيّ في التّجربة المرابطيّة في المغرب: وفيه فروع:

تميل الدّراسة إلى أنّ تحرّكات السّلطة العلميّة منذ بدايتها حاولت التأسيّ بسيرة المصطفى ﷺ وذلك بالمزاوجة في ممارساتها بين الدّعوة والسّياسة؛ لتلازمهما حسب الرؤية الإسلاميّة الأصيلة، وسنلحظ ذلك جليّا في تحرّكات السّلطة العلميّة من خلال هذه الفروع.

الفرع الأول: تحرّكات عبد الله ياسين في الاتجاهين الدعوي والسياسي:

لم تسعفنا المصادر –خاصة كتب الحوليات– في هذه المرحلة –مرحلة الدعوة خاصّة– بأدوار للفقهاء عدا عبد الله بن ياسين، وقد عمل هذا الأخير على إرسال أتباعه الذين كوّنهم في رباطه إلى أقوامهم لدعوتهم، فقد سجّل لنا ابن أبي زرع نصا لابن ياسين خاطب به أتباعه عند خروجهم للدعوة: **"اخرجوا على بركة الله،وانذروا قومكم وخوّفوهم عقاب الله، وأبلغوهم حجّته، فإن تابوا ورجعوا إلى الحق وأقلعوا عمّا هم عليه فخلّوا سبيلهم، وإن أبوا من ذلك وتمادوا في غيّهم ولجّوا في طغيانهم استعنّا بالله تعالى عليهم، وجاهدناهم حتى يحكم الله بيننا وهو خير الحاكمين"**[1].

1– ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص125.

حسب هذا النص فإن ابن ياسين يريد إقامة الحجّة على القبائل البعيدة عن تعاليم الإسلام، والتي انحرفت عن شريعته؛ وذلك بتبليغها دعوة الحق وإسماعها لهم، فإن تابوا وعادوا إلى الحق فذلك مطلب المرابطين، وإلاّ فالجهاد وجب في حقهم، وهو المنهج نفسه الذي اتخذه الرسول عليه الصلاة والسلام مع قومه.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل هذا مطلب ابن ياسين وغايته فقط، أو أنّ هناك مطالب أخرى يريدها ابن ياسين من هذه القبائل؟ أو ماذا يريد منهم بعد توبتهم ورجوعهم إلى الحق؟

إنّ الرسول الأعظم ﷺ لما دعا القبائل الأخرى للإسلام أعقب ذلك ببيعة يلتزم بها هؤلاء المبايعون باتباع مبادئ الإسلام وشريعته والعمل على نصرة هذا الدّين ورسول الله ﷺ في المنشط والمكره[1]، فهل هذا ما استقاه عبد الله بن ياسين من السيرة وأراد تطبيقه في الصحراء فحسب؟ ربّما أراد اقتفاء سيرة الرسول –عليه الصلاة والسلام– في الدّعوة، فإذا نجح في الأولى انتقل للثانية وهي إرساء الدّولة.

من خلال بعض الإشارات في المصادر نستشف أنّ لابن ياسين مطالب أخرى، فالبكري (ت487هـ/1093م) وابن عذارى (ت712هـ/1339م) يذكران لنا أنّ عبد الله بن ياسين قام بعد أن استقر عند قبيلة لمتونة وغزا عددا من القبائل –قبيلة لمطة–، فطالب أفرادها بثلث أموالهم ليطيب لهم الثلثان[2]، ويذكر ابن أبي زرع أنّ عبد الله بن ياسين بعد أن غزا قبائل جدالة ولمتونة ومسوفة أذعنوا له وأطاعوا وبايعوه[3]، ثمّ سارعت القبائل الأخرى إلى التوبة ومبايعته، وأذعنوا له بالسمع والطاعة، فكل من جاء تائبا طهره بأن يضربه مائة سوط ثمّ يعلمه القرآن وشرائع الإسلام، ويأمره بالصلاة والزكاة وإخراج العشر، وجعل لذلك بيت مال يجمعه فيه[4].

تطلعنا هذه الإشارات البسيطة في المصادر على مطالب أخرى لعبد الله ياسين غير الإصلاحية الواضحة، بل هي مطالب سياسية وماليّة؛ فالسيّاسيّة متمثلة في مبايعته، وإن كانت دعوية أيضا، والماليّة هي جمع الأموال وجعلها في بيت مال لحفظها، واستغلالها في إعداد الجيش وشراء الأسلحة، بل إنه اجتهد في

1– ابن هشام، **السيرة النبوية**، ص433،467،447،441.

2– ابن عذارى، **البيان المغرب**، 9/4؛ البكري، **المسالك والممالك**، 860/2.

3– ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص126.

4– المرجع نفسه.

إرسال جزء من هذه الأموال التي اجتمعت عنده من الزكاة والأعشار والأخماس إلى طلبة العلم والفقهاء[1] كما سنرى ذلك في حملته التطهيريّة.

هذه الممارسات توحي لنا بشخصية سياسية ذات تدبير سياسيّ وعسكريّ إلى جانب امتلاكها الجانب العلمي والتربوي الدعوي، ورغم ذلك فإن المصادر تقدّمه كزعيم روحي وشخصية فقهية دعوية رغم وجود إشارات كثيرة من خلال تحركاته تدلّ على امتلاكه لقدرات سياسية هائلة، وربما هذا ما جعل عبد الله كنون (رحمه الله) يدرجه ضمن مشاهير رجال السياسة في المغرب[2]، ويكفي أن نعلم أنّ معنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر –كما فهمه ابن ياسين وطبّقه– هو أصل سياسي من أهم أصول الإسلام السّياسيّ، إذ أن معناه ببساطة هو محاولة إصلاح الإدارة الحكومية الفاسدة بكل رجالها، فإن أبت فينبغي الخروج عليها وتغييرها[3].

يبقى السؤال الذي يطرح نفسه: من صاحب السّلطة السّياسيّة في هذه الحركة رسميّا وفعليّا في هذه المرحلة؟ ومن الذي يتخذ القرارات الهامّة والمصيرية كاستنفار القبائل والإعداد للخروج للجهاد واختيار مناطقها وجمع الأموال وتوزيعها وغيرها؟

حسب ابن عذارى فإنّ عبد الله بن ياسين كان يعتمد منذ البداية على قبيلة لمتونة، ثمّ التحقت بعض القبائل الصحراوية به ودخلت في دعوته، وكان أشدّهم انقيادا له أمير لمتونة يحي بن عمر، فهو صاحب السلطة السّياسيّة في قبيلة لمتونة قبل انضمامها إلى المرابطين، فإن صحّت الرواية التي تذهب إلى أنّ يحي بن عمر كان أيضا من أصحاب الرباط[4]؛ وهو تلميذ ابن ياسين، فلا يمكننا الاستغراب من شدة انقياده لشيخه، وإن لم تصّح الرواية فعبد الله بن ياسين قد ذاع صيته بين القبائل الصحراوية، كما أنّ شيخه وجّاج أمرهم بطاعته وتوّعد المارقين عليه بالعقاب، إذا أضفنا إلى ذلك حب هؤلاء سكان الصحراء للفقهاء وتبجيلهم لهم.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى إذا صحّت رواية ابن أبي زرع التي يذهب فيها إلى أنّه بعد وفاة يحي بن إبراهيم الجدالي الذي كان مصاحبا لابن ياسين في عزلته قدّم هذا الأخير يحي بن عمر أميرا عليهم[5]، ربّما شكلا، أو بالأحرى قائدا عسكريا يتولى أمر الحرب وإعداد الجيش كما يذهب إلى ذلك ابن أبي زرع[6]، والأمير

1- ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص126.

2- عبد الله كنون، **ذكريات مشاهير رجال المغرب**، 3/1421-1427.

3- المرادي، **السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة**، ص25.

4- عبد الله كنون، **ذكريات مشاهير رجال المغرب**، 3/1438.

5- ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص126-127؛ ابن خلدون، **العبر**، 6/243.

6- ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص127.

والأمير الحقيقي صاحب السلطتين السياسيّة والعلمية هو عبد الله بن ياسين[1]، هذا ممّا يجعل يحي بن عمر مدينا في منصبه داخل الحركة لابن ياسين، وبالتالي يكون قد أنشأ سلطة سياسية منقادة للسّلطة العلمية التي تحاول أن تظهر في الواقع داعمة للسلطة السياسية[2]، وأعتقد أنّ ابن ياسين أراد أن يجمع بين السّلطتين العلمية والسياسية حسب ما استقاه من السيرة النبوية، ومن أصول السياسة في النظام الإسلامي في دولة الرسول ﷺ وفي دولة الخلفاء الراشدين، وهذا ما يمكن استشفافه أيضا من كلام ابن ياسين للمصامدة عند مروره بهم والتي ذكرها البحث سابقا[3].

الفرع الثاني: مرحلة الفتح والجهاد ودور العلماء في المدن المغربية:

بعد أن انتهى عبد الله بن ياسين من تكوين أتباعه وتنظيم كيانه السياسيّ، وإمساكه بهرم السّلطة السياسية والعلمية فعليّا من أخذ البيعة وترتيب الشؤون المالية، وعمل على دعم يحي بن عمر كي يكون أميرا كواجهة سياسية وقائدا عسكريا في الميدان، بدأت التحركات في حركة دعوية وتوسعيّة داخل المناطق المغربية والصحراوية، ففي المناطق المغربية ذكرت مصادر هذه الفترة خروج المرابطين من الصحراء إلى مدن مغربية منها: سجلماسة، درعة، فاس، سبتة، وربما تكرّر نفس العمل مع باقي المدن المغربية، لذا سوف نسلط الضوء على دور العلماء في كل مدينة من هذه المدن التي أسهمت جهودهم الحثيثة في فتحها وضمّها للكيان المرابطي.

1- العلماء ودخول المرابطين مدينتي سجلماسة ودرعة:

يظهر من خلال روايات المؤرخين لهذه الفترة أنّ هناك تضاربا في التواريخ، فيذهب ابن خلدون (ت808هـ/1405م) أنّ خروجهم إلى سجلماسة كان سنة 445هـ/1053م بأمر من وجّاج اللمطي[4]، أي أي أنهم بدأوا تحركاتهم التوسعيّة بعد تكوين كيان سياسيّ وتعيين أمير لهذا الكيان، أمّا البكري فيذكر أمر انتقال المرابطين إلى سجلماسة وكأنّه كان أمرًا مفاجئًا سنة 446هـ/1054م، وهي السنة ذاتها التي غزوا فيها منطقة أودغست التي يضعها على مسافة شهرين من سجلماسة نحو الجنوب، وعلى مسافة خمسة عشرة يوما

1- عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص90.

2- المرجع نفسه.

3- تكلمت عنها في الفرع الثالث من المطلب الأول في المبحث الأول من هذا الفصل.

4- ابن خلدون، **العبر**، 243/6.

مدينة غانا[1]، مستخدما كلمة "غزو" ولم يستخدم كلمة "فتح"، وكأنّ البكري يعتبر أمر التوسع والفتح في هذه المرحلة لازال في مرحلة الغارات ثمّ العودة، رغم أنّنا سوف نرى غير ذلك.

أمّا المصادر الأخرى فتذهب إلى أنّ المرابطين بعد توسعهم في الصحراء وفراغهم من ذلك اتجهوا نحو المناطق المغربية، فابن أبي زرع (ت710 أو 720هـ) يروي أنّ المرابطين بقيادة يحي بن عمر استولوا على جميع بلاد الصحراء وغزوا بلاد السودان وفتحوا الكثير منها، ثمّ تحولوا في سنة 744هـ/1057م إلى سجلماسة ودرعة بدعوة من فقهائها[2]، أمّا ابن عذارى فيذهب إلى أنّ المرابطين بعدما فتحوا المناطق القريبة منهم بأمر من ابن ياسين وتوجيهه "**قد فتحتم ما كان أمامكم**": وقد قصد بذلك المناطق الصحراوية، والتي انتقلوا منها إلى المغرب وبالضبط إلى سجلماسة ودرعة[3]، فهذه الروايات تبيّن أنّ عملية الفتح والامتداد خاضعة لعمل مرحلي مخطط[4]، وقد ذكرت المصادر انتقال المرابطين إلى سجلماسة ضمن حملتين عسكريتين[5]، حيث يلخص ابن خلدون الحملة الأولى بقوله: "إنّ المرابطين ظهروا في هذه المناطق فأعطوهم صدقاتهم وانقلبوا"، أمّا الحملة الثانية فيقول عنها ابن خلدون مبينا سيطرة المرابطين على سجلماسة: "...فأصلحوا من أحوالها وغيّروا المنكرات، وأسقطوا المغارم والمُكوس، واقتضوا الصدقات، واستعملوا عليها منهم، وعادوا إلى الصحراء"[6]. فحسب رواية ابن خلدون استخدم المرابطون نفس الأسلوب الذي اتبعه الفاتحون في المغرب مرحلة الإغارة أو الغزو، ثمّ مرحلة الفتح المنظّم وتطهير المنطقة من براثين الظلم أو الكفر، وإقامة حكم إسلامي يمثله واليهم الذي يقيم العدل وينظم الحياة فيها، وهذا دليل آخر على أنّ الكيان السياسي للمرابطين قد تشكّل في هذه المرحلة.

كما يجب أن لا ننسى أنّ هذا الفتح للمناطق كان بطلب ودعوة من فقهاء درعة وسجلماسة الذين أدركوا مدى التردّي الديني والاجتماعي والسياسي الذي عانت منه المنطقة حسب رواية ابن أبي زرع (ت710 أو 720هـ)[7]، أو بأمر من وجّاج بن زلّو اللمطي حسب ابن خلدون (ت808هـ/1406م)[1]، فكلا الروايتين

1-البكري، **المسالك والممالك**، 862/2.

2-ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص27؛ جوليان، **تاريخ أفريقيا الشمالية**، ص107.

3- ابن عذارى، **البيان المُغرِب**، 12/4.

4- عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص93.

5- البكري، **المسالك والممالك**، 862/2؛ ابن خلدون، **العبر**، 243/6.

6- ابن خلدون، **العبر**، 243/6.

7- ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص127.

الروايتين تبين أنّ الفقهاء كانوا وراء طلب التغيير وساهموا فيه، ولا يستبعد أن يكون وجّاج قد حثّ الفقهاء على طلب ذلك من عبد الله بن ياسين بأنفسهم، وتذليل الصعوبات له عند انتقاله إلى هذه المناطق، أو بخطاب من وجّاج لعبد الله بن ياسين يحثه على الدخول إلى هذه المناطق، ولعلّ سياسة عبد الله بن ياسين التي انتهجها تجاههم نجحت في كسبهم أيضا، فقد تناقلت الأخبار على أنّ عبد الله بن ياسين بعث بمال عظيم مما اجتمع عنده من الزكاة والأعشار والأخماس إلى طلبة المصامدة وقضاتها[2]، وخاصة أنّهم –الفقهاء– يعانون من الظلم وشدة العسف والجور مع أميرهم المغراوي مسعود بن وانو دين[3]، فقد قُتل هذا الأخير على يد فقيه كما ذكر القاضي عياض وهو لمتاد بن نفير اللمتوني[4]، وأدركوا أنّ مكانتهم سوف تكون محفوظة مع المرابطين الملتزمين بقواعد الإسلام المحاربين للمكوس والمغارم التي أثقلت كاهل النّاس من فقهاء وغيرهم.

إلا أنّ السبب في انتقال المرابطين من الصحراء إلى هذه المناطق المغربية لم يكن فقط هو دعوة العلماء لهم من أجل تغيير الأوضاع وإرساء دعائم الحق في هذه المناطق؛ كما أكد كل من ابن أبي زرع وابن خلدون (ت808هـ)[5]، بل إن ابن الأثير (ت630هـ/1233م) يضيف عاملا ماديا هو القحط، حيث أصيبت بلاد المرابطين بالقحط سنة 450هـ/1058م فأمرهم ابن ياسين بالخروج نحو الشمال، فدخلوا سجلماسة لأجل جلب الزكاة[6].

ربما تظافر العاملان لانتقال المرابطين نحو الشمال؛ وهذا أمر طبيعي،كما لا يُستبعد أن يكون العامل المادي في انتقال المرابطين في الغزوة الأولى لأجل جلب الزكاة والصدقات، أمّا العامل الديني الدعوي فهو طلب ودعوة فقهاء سجلماسة ودرعة، وهو سبب الغزوة الثانية لكلا المدينتين[7].

1- ابن خلدون، **العبر**، 243/6.

2- ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص126.

3- مسعود بن واندين: ابن خزرون بن فلفول الهزرجي (ت446هـ)، أمير من أمراء مغراوة الزناتيين، ينظر: المصدر نفسه، ص127؛ مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص 22؛ السلّاوي، **الاستقصا**، 182/2-183.

4- له ترجمة مقتضبة ملخصها أنّه كان من عبّادهم وفقهائهم، وكان يُضرب المثل بفتواه في الصحراء. ينظر عياض، **ترتيب المدارك**، 333/3.

5- ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص127؛ ابن خلدون، **العبر**، 243/6.

6- ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، 136/8.

7- عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص94.

إنّ أحداث كل من سجلماسة ودرعة تعكس العلاقة التي توطّدت بين المرابطين وفقهاء كل من المدينتين، وأنّ هناك قوة موالية للمرابطين من داخل المناطق المغربية، وهذا من شأنه أن ينسف أركان دويلات هذه المدن[1]، فهل كان الأمر ذاته في فاس؟

2- دور علماء فاس في دخول المدينة -مرحلة ما بعد عبد الله بن ياسين-:

لم تتعرض كتب التاريخ -الحوليات- لأي دور للعلماء في أحداث فاس، لكنّ كتب التراجم والطبقات عند ترجمتها لبعض الفقهاء تناولت بعض هذه الأدوار، لقد كانت فاس تعيش تحت الحكم المغراوي منذ377هـ/987م، وأبرز ما يميّز هذا الحكم هو الاضطرابات الكثيرة بسبب الصراع القائم بين بني زيري الموالين للفاطميين وبين الدولة الأموية في الأندلس[2]، فعند قدوم المرابطين كانت فاس تعيش حربا أهلية بين أميريها الأخوين فتوح وعجيسة ابني دوناس[3] انتهت بانتصار فتوح، لكن عهده كله كان "شدة وخوف ومجاعة ومجاعة وحرب وغلاء مفرط" بتعبير ابن أبي زرع[4].

وقد نقلت لنا كتب التراجم الدور الذي لعبه أحد الفقهاء في أحداث فاس؛ وهو أبو الحجاج يوسف بن عيسى بن ملجوم (492هـ/ 1110)[5]، حيث ذكر عبد الملك المرّاكشي في كتابه الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة قائلا: "**لمّا خرج من الصحراء إلى المغرب أبو بكر بن عمر اللمتوني، وصل إلى السوس ومعه يوسف بن تاشفين قائد أعِنّته، وذلك سنة إحدى وستين وأربعمائة، سافر من فاس يوسف هذا [ابن ملجوم] إليهم حتى لحقهم بالسوس وأهدى إلى يوسف بن تاشفين عيبة ثياب وسرْجا صبْرِيا، فأراد مكافأته على ذلك فأبى عليه، وقال له: ما أنا بتاجر ولكنّ زَناتةَ أهلُ جَوْر عندَنا وأنتم تملِكونَ بلادَنا فأردتُ معرفتَك، ثم انصَرفَ إلى فاس**"[6].

1-عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص96.

2- ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص102-114.

3- لمّا توفي حاكم دولة فاس المغراوي دوناس بن حمامة سنة 452هـ، تولى ولداه فتوح وعجيسة، ففتوح الابن الأكبر تولى عدوة الأندلس، وعجيسة عدوة القرويين، فوقع خلاف شديد بينهما وفتن كثيرة عجّلت بنهايتهما، ينظر: ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص111- 112.

4- المصدر ال نفسه، ص112.

5- هو يوسف بن عيسى بن علي بن ملجوم، أبو الحجّاج الأزدي الفاسي، وكان محدِّثًا راويةً عَدْلًا ضابطًا فقيهًا حافظًا رأْسًا في الفُتْيا، متقدِّمًا في في الأدب، من بيتِ علم وجَلالة ورياسةٍ وأصالة. ينظر: ابن الأحمر، **بيوتات فاس الكبرى**، ص14-15؛ ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 347/5-348؛ الذهبي، **تاريخ الإسلام**، 732/10.

6- ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 347/5-348.

ثمّ يضيف المترجم أنّ المرابطين دخلوا إلى فاس أول مرة وخرجوا منها بقيادة أبي بكر بن عمر اللَّمْتُونيُّ، في صَفَرِ اثنَيْنِ وخمسينَ وأربع مئة، وأخرج منها زَناتةَ ثم انصَرفَ عنها وترَكَ فيها جُندَه فتغلَّبَ عليهم زَناتةُ، ودخَلوا فاسَ أقبحَ دخول وتداوَلوها إلى أنْ وردَها يوسُفُ بن تاشَفينَ بن إبراهيمَ اللَّمْتُونيُّ في ذي الحجة عامَ 462هـ/1069م، فألفَى بها قاضيًا أبا الحَجّاج هذا على القَرَويِّينَ منها فنقَلَه إلى قضاءِ مكناسةِ الزّيتون ثم بعدَ بُرهة من الزمان قدَّمه لقضاءِ الجماعة بمَرّاكُش، أرى ذلك في عام أربعةٍ وسبعينَ وأربع مئة، وأجاز معَه إلى جزيرةِ الأندَلُس، وحضَرَ معَه الزَّلّاقةَ عامَ تسعةٍ وسبعينَ وأربع مئة، وكان عندَه حظِيا مقبولَ الإشارة معتمَدَ الرأي مسموعَ القول[1].

من خلال أحداث فاس يتبيّن أنّ للعلماء دور هام في دخولها، ولا يمكن التّغاضي عن هذا الدور التطهيري للمنطقة، ممّا يجعلنا أمام أحد احتمالين: إمّا أنّ السّلطة العلميّة المالكية خطّطت لحركة التغيير وكانت معتمدة في ذلك على الفقهاء في مناطقهم؛ وقد اتفقت معهم مسبقا، وإمّا أنّها قد استطاعت استمالة الفقهاء وكسبهم إلى جانبها عن طريق حركتها الدعوية التي رأوا فيها تعبيرا عن طموحاتهم ورغبتهم الشديدة في تغيير واقعهم، وجعل السلطة في يد أهل العلم والفقه، لكن الشواهد التاريخية تجعلنّي أرجّح الأخيرة.

3- الفقهاء ودخول سبتة:

إذا تتبعنا أحداث سبتة ودخول المرابطين إليها سنرى أسماء من الفقهاء تناولتها كتب الطبقات ساهمت في دخول المرابطين إليها، بل سنلحظ مسلكًا آخر من مسالك التّعاون بين السّلطة السياسيّة المرابطيّة وفقهاء المنطقة المغربية، حيث ارتقى بينهما التّعاون من اتّصال هؤلاء الفقهاء بالمرابطين طلبا لقدومهم كما حصل في درعة وسجلماسة وفاس، إلى مسلك آخر يتمثل في استصدار فتوى من الفقهاء كلما اقتضت الضرورة الشرعية واحتاجت السّلطة المرابطية لذلك، وهنا نسجّل ارتفاع سقف التحالف بين الفقهاء والسلطة المرابطية وأخذه وجها جديدا، ويتضح هذا المسلك ابتداءً عند محاولة المرابطين دخول سبتة، ولعلّ الأحداث المتسارعة هي التي ساهمت في الارتقاء في أشكال ومسالك وأساليب التعاون بين الطرفين، والمسلكان اللذين طبع علاقة الطرفين في هذه الفترة لهما تداعياتهما وأسبابهما.

فالمسلك الأول: الذي يتمثّل فيه تعاون الفقهاء والسّلطة المرابطية، بالاستقدام للمرابطين من جهة، بعد خروجهم من سبتة قسرا، حيث نعلم أنّ مدينة سبتة عاشت قبل المرابطين ومنذ 438هـ/1046م تحت

1- ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، ص347-349.

حكم سكوت أوسقوت البرغواطي[1] –العهد البرغواطي–، وكانت هناك علاقة مضطربة بين الفقهاء والسلطة المحلية في سبتة وصلت إلى حدّ خروج الفقهاء اضطرارا وقسرا؛ إن لم يكن إخراجا لهم كما فُعل بأبي عمران الفاسي، لأنّ المصادر لم تتناول سبب استقرارهم في مناطق مختلفة، فالفقيه قاسم بن محمد الرعيني[2] –على سبيل المثال– خرج من سبتة ليستقر في مدينة ألمرية هو وابنه حجاج كما يذكر القاضي عياض(ت544هـ/1149م)[3]، أمّا القاضي محمد بن غالب[4] فامتحنته السلطة بالإخراج من سبتة مع جملة من الفقهاء الآخرين إلى مدينة مالقة، ثمّ عفت عنه وولّته مناصب قضائية، ثمّ عادت فأخرجته مع عائلته، كما اتخذت السلطة نفس الأسلوب مع الفقيه أبي علي بن بربا[5]، كما أنّ ابن الفقيه القاسم الرعيني الفقيه حجاج المأموني[6] لم يعد إلى سبتة طيلة حكم البرغواطيين إلى غاية دخول المرابطين لها، أمّا الحسن بن يخلف الأنصاري[7] فقد فرّ من سبتة خوفا من البرغواطيين، وامتهن التجارة ولزمها.

ومن الفقهاء من اتصل بالمرابطين وكان معهم إلى أن توفي في أغمات، منهم إسماعيل بن محمد بن يربوع القيسي[8]، كما تعاونت السلطة السياسية حتى مع بعض الفقهاء الذين قد ارتكبوا بعض الزلّات بمجرّد أنّهم لحقوا بهم، فقد ورد اسم الفقيه عبد الرحيم ابن العجوز في هذه الفترة الذي هرب بسبب زلّة ارتكبها استوجبت

1– سكوت أو سقوت البرغواطي كان حاجبا للحموديين في مالقة، وقد ازداد نفوذه في عهد إدريس بن يحي بن علي الحمودي سنة 434هـ، فتولى أمر سبتة، ولقد ساند إدريس مع أخواله من برغواطة عند هروبه –إدريس– إلى سبتة وخلعه من طرف ابن عمه محمد بن إدريس سنة 438هـ، ينظر: ابن عذارى، **البيان المغرب**، 217/3.

2– هو قاسم بن محمد بن هشام الرعيني المعروف بابن الماموني (ت448هـ)، ينظر: عياض، **ترتيب المدارك**، 335/2؛ ابن بشكوال، **الصلة**، القسم الثاني، 471/8.

3– عياض، **ترتيب المدارك**، 335/2.

4– محمد بن عبد الله غالب الهمذاني، سبتي من بيت علم وجلالة، من أهل الفضل، كان خطيبا فصيحا، تولّى قضاء الجماعة في سبتة. ينظر: عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك**، تح: سعيد أحمد أعراب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1983م، 170/8.

5– حسن بن محمد القيسي المعروف بابن بربا أبو علي، أصله من جراوة من سبتة رأس الفتيا في وقته، متقدّم في المسائل والأحكام، أخرجته السّلطة البرغواطيّة إلى بادس مع محمد بن غالب. ينظر: المصدر نفسه، 173/8.

6– أبو محمد حجاج بن قاسم المأموني: سبتي الأصل والمولد والنشأة، وسكن ألمرية بعد انصرافه من المشرق مع أبيه، وحاز الرئاسة فيها، وعاد إلى بلده سبتة بعد انقضاء حكم برغواطة ودخول المرابطين. ينظر: المصدر نفسه، 176/8.

7– أبو محمّد الحسن بن يخلف بن قاسم الأنصاري يعرف بابن علا قومه، من مشاهير فقهاء سبتة. ينظر: المصدر نفسه، 171/8.

8– إسماعيل بن محمد بن إبراهيم بن أبي العيش بن يربوع القيسي، كان فقيها نبيلا وأديبا شاعرا. ينظر: المصدر نفسه، 175/8–176.

استتابته وسجنه، لكنّ المرابطين قلّدوه قضاءها، قد يكون مراعاة لعائلته الكبيرة والمشهورة التي لا يمكن للسلطة الاستغناء عن كسب ولائها ودعمها، وتوفي سنة 474هـ/1081م[1].

أمّا **المسلك الثاني**، فهو مظهر من مظاهر التعاون أو الأسلوب الذي اتخذه المرابطون في تحالفهم مع الفقهاء من خلال استصدار الفتوى، وسيطبع هذا الأسلوب العلاقة بين السلطة السياسية المرابطية والفقهاء في جلّ الأحداث التي احتاجت فيها السلطة المرابطية لفتوى الفقهاء فيما بعد[2]. ولعلّ أوّل وأبرز فتوى في مسيرة يوسف بن تاشفين هو طلبه كصاحب السلطة السياسية من أصحاب السّلطة العلمية فتوى الجهاد في الأندلس، فقد أورد بعض المؤرخين أنّ يوسف بن تاشفين أظهر رغبة كبيرة في الجهاد بالأندلس، فطلب من صاحب سبتة أن يمنح له فرصة الجواز إلى الأندلس، فأبى وتمنّع، فأفتى الفقهاء بقتاله لصدّه عن الجهاد[3]، وتكررت بعدها الفتاوى التي رافقت مسيرة العلاقة بين السلطتين، وصارت وكأنّها مظهر من مظاهر تكاملهما، وستتناول الدراسة نماذج منها في الفصل التّالي.

إنّ المتابع لأحداث وتواريخ فتح المرابطين لسبتة يدرك مدى الصعوبة التي لاقاها المرابطون في ذلك، ولعلّ من أهمّ أسباب هذه الصعوبات هو موقع هذه المدينة المحصّن واحتياجه إلى قوة بريّة وبحريّة، لكن هذه الأخيرة كان يفتقدها الجيش المرابطي في هذه الفترة، وهذا ما أخّر حركة الفتح فيها، فنجد أنّ هذه المدينة لم تُفتح إلاّ في عهد يوسف بن تاشفين، فبعد ما تغلب على مغراوة في فاس خرج منها، فقام بحملات موفّقة في مناطق غمارة، ثمّ اتجه نحو الشمال، فجاب جبالها من الريف إلى طنجة، واحتلّ مدينة الدّمنة من مدنها، ولم يستطع فتحها نهائيا رغم قضائه على سكوت (سقوت) البرغواطي، واتجه ابن تاشفين نحو تلمسان في سنة 472هـ/1079م، ثمّ باقي مناطق الريف كمليلة ونكور في سنة 473هـ/1080م، ثمّ وجدة ووهران، ووصل مدينة الجزائر، ثمّ رجع يوسف بن تاشفين إلى مرّاكش سنة 475هـ/1082م[4].

لقد أتاح ليوسف بن تاشفين استنجاد المعتمد بن عباد به فرصة للحصول على أسطول بحري تمكّن بواسطته من الدخول إلى سبتة، وبعث ابنه المعزّ سنة 476هـ/1083م؛ وقيل سنة 474هـ/1081م على

1- ينظر: بيت بني العجوز وترجمة أحد فقهاء العائلة، **بيوتات فاس الكبرى**، ص41؛ عياض، **الغنية فهرست شيوخ القاضي عياض**، تح: ماهر زهير جرار، ط1، دار الغرب الإسلامي، تونس، 1982م، ص168؛ محمّد مخلوف، **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 2003م، 183/1؛ عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص101.

2- عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص101.

3- الحميري، **الروض المعطار في خبر الأقطار**، ص289.

4- ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص143.

رأس جيش المرابطين إلى سبتة، فنازلها برّا، وأحاطت بها أساطيل ابن عبّاد بحرا، واقتحموها عنوة. وقبض على ضياء الدولة واقتيد إلى المعزّ[1]، فطالبه بالمال لانحائه فأساء إيجابه فقتله لوقته، وعثر على ذخائره وفيها خاتم يحيى بن عليّ بن حمّود، وكتب إلى أبيه بالفتح[2].

أمّا باقي المناطق فلم تسعف المصادر التي في حوزة الدراسة بأي دور مباشر وواضح للفقهاء فيها مع عبد الله بن ياسين، رغم أنّ أبا عمران الفاسي ووجّاج بن زلّو اللّمطي أكّدا على تطهير المنطقة من البرغواطيين خاصة، لذا اكتفيت –مجبرة– بدور عبد الله بن ياسين الذي قطع بفضل سلطته الكارزمية[3] شوطا كبيرا في تأسيس دولة المرابطين، فهو أول من أسّسها فعليّا، فعند رحيله كان المرابطون قوة سيّاسيّة واجتماعيّة واقتصادية وعسكرية قوامها الدين، تحتل رقعة جغرافية شاسعة تمتد من حدود نهر السنغال إلى وسط المغرب الأقصى، لها عملة مضروبة مكتوب عليها الشهادتان، والآية الكريمة: ﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ ۖ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾[آل عمران:85]، وعاصمة وبيت مال، وحكومة منظّمة ذات أمير مختار على أساس من الكفاءة في الدين والقتال، ومجلس شورى في المسائل الكبرى للجماعة[4]، ولقد قضى ابن ياسين على البدع وعلى الفرق الضالّة، ووحّد المغرب الأقصى على مذهب السنة المالكية لأول مرة في تاريخه، كما أزال الظلم الاجتماعي والاقتصادي بالقضاء على المكوس والمغارم السلطانية ممّا أدّى إلى ظهور فترة من الأمن الاقتصادي والرخاء[5].

وذكر القاضي عياض في مداركه أنّ الأخوين سليمان (ت452هـ/1060م) وأبي القاسم ابنا عذرا قد قاما بأمر المرابطين بعد استشهاد ابن ياسين وهما من رباط وجّاج بن زلّو[6]، ورغم أنّ كلام عياض عام ولم نحصل منه على ما يفيدنا بالضبط في مهمتهما التي وُكّلا بها إلا أنّ ابن خلدون يتفق مع عياض على أنّ

1– المعز بن أمير المسلمين، وهو ابن يوسف بن تاشفين، وقد أرسله أبوه في جيش عظيم إلى سبتة فحاصرها، ثمّ فتحها وقتل ضياء الدولة سنة476هـ. ينظر: صالح بن عبد الحليم الإيلاني، **مفاخر البربر**، ص182.

2– ابن بسام، **الذخيرة في محاسن الجزيرة**، 663/4–664؛ ابن خلدون، **العبر**، 246/6.

3– السلطة الكارزمية: الكاريسمية إلهامية Authority charismatic، تستمد شرعية من الخصائص الفريدة لقائد معيّن، ومن الطبيعة الإلهاميّة لرسالته، وهي صورة فريدة لأنّها تعتمد على قدرة القائد على إقناع أتباعه، وتأكيد الطبيعة الخاصّة أو المقدّسة لرسالته. ينظر: محمّد عاطف غيث، **قاموس علم الاجتماع**، ص32.

4– ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص127–128.

5– المصدر نفسه، ص127؛ عبد الله كنون، **ذكريات مشاهير رجال المغرب**، 1421/3؛ محمّد بن بيه، **الأثر السّياسي للعلماء في عصر المرابطين**، ص79–80.

6– عياض، **ترتيب المدارك**، 332/2.

سليمان بن عذر أو عدوّ كما يسميه ابن خلدون قد خلف مكان ابن ياسين في الرجوع إليه في القضايا الدينية[1].

لكن سليمان بن عذر لم يعش طويلا بعد عبد الله بن ياسين؛ ربما لأنّ الحرب كانت شديدة بين المرابطين وبين البرغواطيين، فقد استمرت بعد ابن ياسين أشهرا عدّة، واستشهد فيها سليمان بن عذرا سنة 452هـ/1060م، وحسب الباحثة عصمت دندش فإنّه خلفه أخوه أبو القاسم[2]، لكنّ الباحث بن محمّد بن بيّة يرى أنّه لم يخلفه أحد معلّلا لذلك بأنّ المرابطين انتشر بينهم العلم نظرا لأنّ البلاد التي فتحوها تضمّ فقهاء أجلاء هم من ساند الدولة الجديدة؛ ردّا على الباحثة دندش كونها استشهدت بكلام عياض، نافيا أن يكون القاضي عياض ذكر ما يفيد ذلك[3]، لكن الباحثة عصمت دندش اعتمدت في رأيها على ما أورده فعلا القاضي عياض بعبارته التي لا يمكن إلا أن تفيد ذلك رغم غموضها هي أيضا، حيث قال في ترجمتهما: "...وأخوه سليمان، القائمين بأمر المرابطين بعد عبد الله بن ياسين[4]"، فلقد ورد اسم الفاعل مثنى في نسخة من نسخ ترتيب المدارك[5] "القائمين" ممّا يعضّد رأي الباحثة دندش الذي يفيد بأنّ أبي القاسم بن عذرا خلف أخاه سليمان، أمّا في النسخة الخاصة التي تضمّنت استدراكات أحد تلامذة القاضي عياض فقد جاءت الكلمة مفردة "القائم بأمر المرابطين"[6]، وهي تعود على سليمان، بمعنى أنّ سليمان هو من تولّى الأمر مكان ابن ياسين. وأيّا كان الأمر فإنّ المرابطين لم يتخلوا خلال مسيرتهم سواء منها التأسيسية أو بعد ذلك عن صاحب التكوين العلمي والاتجاه الفقهي ضمن صُنّاع القرار السياسي للدولة حتى في أحلك الظروف؛ على عكس ما يراه أحد المؤرخين الغربيين[7]، وحسب رأيي المتواضع فإنه لا يمكن تسميّة صاحب العلم الذي يُعتبر

1- ابن خلدون، **العبر**، 244/6، وقد جاء باسمين سليمان بن حروا وسليمان بن عدوّ.

2- عصمت دندش، **دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب إفريقيا**، ص97.

3- محمّد بن بيه، **الأثر السياسي للعلماء**، ص83.

4- عياض، **ترتيب المدارك**، 332/2.

5- المصدر نفسه.

6- عياض، **ترتيب المدارك**، 80/8.

7- H. TERRASSE, **Histoire du Maroc**, Casablanca-Maroc, 1950, p221.

دوره أصيلا في السياسة الشرعية الإسلامية بـ"المرشد الديني"، لأنّ دوره أعظم من الإرشاد، ولعلّ المصطلح المركب هو مصطلح حديث له علاقة ودلالة أكثر على الفكر العلماني الغربي لا على الفكر الإسلامي[1].

4- الفقهاء والمنطقة الصحراوية -غرب إفريقيا-:

لا يمكننا أن نغفل المنطقة الصحراوية -موطن الملثمين الأصلي- والتي كانت بحوزة أبي بكر بن عمر الذي تنازل عن المغرب لابن عمّه يوسف بن تاشفين[2]، فقد بذل الأمير أبو بكر جهودا مضنية لنشر الإسلام في هذه المناطق، وكان هدفه الأكبر إمبراطورية غانا الوثنية[3]، ففي هذه الساحة برزت شخصية علمية تمثل إلى تقريبا ما نسميّه بالمرجعية الفقهية للمرابطين، وهو أبو بكر الحضرمي المرادي[4] الذي لم تتحدث المصادر عن دوره في دولة المرابطين في الشقّ الصحراوي، وربما بسبب إهمال المصادر لدور المرابطين في الصحراء، فقد طال هذا الإهمال أيضا هذه الشخصية العلمية الهامّة، حيث كان ملازما لصاحب السّلطة السياسية، ممّا جعل أحد الباحثين يعتقد أنّ الفرع الصحراوي قد حافظ على التقليد الأول للحركة أيام عبد الله بن ياسين، وهو وجود المرشد الديني ضمن المسيرة المرابطية[5]، وأرى أنّ دولة المرابطين أرادت أن تؤسس كيانها السياسي متماهيا مع السلطة الفقهية ضمن رؤيتها الأصيلة التي ترى أحقية رجل العلم والفقه في قيادة الأمّة.

الفرع الثالث: دور السّلطة العلميّة في التّمكين للسّلطة السّياسيّة من الحكم:

لقد ذكرت بعض المصادر من خلال كثير من الإشارات أنّ هناك نوع من الصراع حول السلطة بين بيت بني تاشفين وعائلات لمتونية أخرى، ولعلّ الانقسام الذي طرأ على الدولة المرابطيّة، وفصل بين جناحيها المغربي والصحراوي منذ سنة 453هـ/1061م؛ وهي السنة التي أناب فيها أبو بكر بن عمر ابن عمّه يوسف بن تاشفين على المغرب واتّجه إلى الصحراء[6]، هو ما ترك انطباعا عند بعض المؤرخين بأن هناك صراعا على

1- لقد استخدم المؤرخ تيراس هذا المصطلح حين ذهب إلى أنّ المرابطين تخلوا عن المرشد الديني بعد سليمان، ومعنى ذلك تخليهم عن الطابع الديني للدّولة: المرجع نفسه.

2- مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص26؛ ابن عذارى، **البيان المغرب**، 21/4.

3- عصمت دندش، **دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب أفريقيا**، ص108.

4- محمّد بن الحسن الحضرمي، يُعرف بالمرادي ويُكنى أبا بكر، أصله من قبيلة مراد بحضرموت، كان رجلا نبيها عالما بالفقه وعلوم الاعتقادات والأصول، وكان شاعرا لسنا، توفي سنة 489هـ، ينظر: ابن بشكوال، **الصلة**، القسم الثاني، 604/9.

5- عمر **بن** حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص150.

6- لقد اختُلف في تاريخ الانقسام، حيث يذكر ابن أبي زرع في روض القرطاس أنّ تحول أبي بكر إلى الجناح الصحراوي كان سنة 453هـ، أما مؤلف الحلل الموشية وابن عذارى فجعلاها سنة 463هـ/1061م؛ يُنظر على التوالي: ابن أبي زرع، **الروض القرطاس**، ص134؛ مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص24؛ ابن عذارى، **البيان المغرب**، 19/4.

السّلطة، وأعتقد أنّه ليس صراعا بمفهوم الصراع والاقتتال على السلطة الذي عرفه تاريخنا الإسلامي، لأنّ ما أوردته بعض المصادر لا يرتقي إلى أن يكون كذلك، فقد يكون تقسيما لمهام لاعتبارات عدة منها: سعة الصحراء، وظهور المتمردين فيها وضرورة إيقافهم[1]، وهنا لا بدّ من الاستعانة بخبرة أبي بكر بن عمر في القتال فيها والاستماتة من أجل ذلك، هذا من جهة، ومن جهة ثانية لا بدّ أن يتمّ استكمال فتح المغرب، ولا يمكن التوقف عمّا بدأه ابن ياسين، وقطع فيه المرابطون شوطا كبيرا، لذا استعان بابن عمه يوسف بن تاشفين ليخلفه في الشّق المغربي[2].

حسب الشواهد التاريخيّة فإن ابن تاشفين لم يَدّعِ الإمارة ولم ينصّب نفسه أميرا على المرابطين في هذه الفترة؛ فالنقود لم تُضرب خلال هذه الفترة إلا باسم أبي بكر بن عمر كما أخبر بعض الباحثين[3]، ثمّ حُوّلت لتحمل اسم يوسف بن تاشفين بعد ذلك، ويذهب ابن أبي زرع أنّ الأمر لم يخلص لابن تاشفين إلا بعد وفاة أبي بكر بن عمر في سنة 480هـ/1087م[4].

ولقد ذكر ابن عبد الملك المرّاكشي (ت703هـ) في الذيل والتكملة، أنّه لمّا ورد خبر وفاة أبي بكر في الصحراء، وكان يوسف بن تاشفين غازيا في مكان يُسمّى بفجّ الصّاري[5]، بادر الفقيه قاضي الجماعة (من 474-492هـ/1082-1100م) بمرّاكش أبو الحجاج يوسف بن ملجوم إلى عقد الإمارة ليوسف بن تاشفين، فبايعه أمراء لمتونة وسائر أجناد المغرب[6].

نستشف من خلال هذا النص أمرين اثنين، أولهما: أنّ يوسف بن تاشفين لم يكن كامل السلطة على المنطقة كلّها قبل وفاة أبي بكر بن عمر، وإلّا ما معنى أن يعقد له هذه البيعة هذا الفقيه وهو بعيد عن عاصمته مرّاكش؟ وثانيهما: إمساك الفقهاء بزمام الأمور، وسلطتهم التي فرضوها على الجميع من جهة، ومن جهة أخرى حرصهم على الحفاظ على إقامة حكم شرعي يتمتع فيه الحاكم بشرعيّة كاملة، ممّا يجعل ممارساته وأوامره مشروعة. واعتقد أنّ هذا ما نشده السياسي عبر تاريخنا الإسلامي، وسعى في أحيان كثيرة لاستجلابه ولو بالقوة من الفقيه؛ وإن كانت في الحالة المرابطيّة كانت المبادرة من الفقيه لإكساب السّياسيّ هذه الشرعيّة،

1- مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص23.

2- المصدر نفسه.

3- عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص135.

4- ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص136.

5- فجّ الصّاري: تقع بطرف جبل حبيب بن يوسف بين سبتة وطنجة: البكري، **المسالك والممالك**، 795/2.

6- ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 348/5.

ولعلّ الخشية من حالة التشرذم والفرقة والعودة إلى اللاّمركزية التي كانت قبل المرابطين، وشغور منصب أمير شرعي يفرض سيطرته على المنطقة برمّتها، وشيوع الفوضى على جميع المستويات التي سبقت ظهور المرابطين، هو ما جعل الفقهاء يسارعون في ذلك، إلاّ أنّ هناك رواية تفرّد بها ابن الأثير[1] مفادها أنّ علماء الأندلس فرضوا على الأمير يوسف بن تاشفين جلب تقليد الإمارة من الخلافة العباسيّة وإلّا فإن حكمه لا يُعتبر شرعيّا[2].

هذه أهم تجليّات تعاون السّلطتين العلميّة والسّياسيّة في التّجربة المرابطيّة في المغرب في مرحلة تأسيس الدّولة، فهل كان الأمر نفسه في التجربة الموحّديّة أم أنّ هناك اختلافا بينهما؟ هذا ما سأحاول الإجابة عنه في المطلب الموالي.

1- ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، 310/8.

2- سأتناولها عند الحديث عن الأندلس.

المطلب الثاني: السّلطة المالكيّة في مواجهة الموحّدين –مرحلة تأسيس الدولة في المغرب–:

لقد استطاع عبد المؤمن بن علي الذي أوصى له ابن تومرت بقيادة الموحّدين بعده أن يضطلع بدور هام وتاريخي يتمثل في التأسيس الفعلي للكيان السياسي لدولة الموحّدين الذي وضع معالمه النظرية وقرّر قواعدها ومهدها ورتّبها ابن تومرت، حيث إنّ هذا الأخير مات ولم يفتح شيئا من البلاد[1]، ممّا صعّب من مهمّة عبد المؤمن الذي لم تستسلم له السلطتان السياسية والعلمية المرابطية بسهولة، لكنّه استطاع مع ذلك أن يقف ندا قويّا للسّلطة العلميّة ومنافسا شرسا لها، هذه الأخيرة وقفت في وجهه مستنفذة جهدها في مواجهته بالسّلاح ومواجهة حملته الدعائية لابن تومرت.

ما هي أبرز تجليّات المواجهة بين الطّرفين؟

الفرع الأوّل: مواجهة السّلطة العلميّة للاجتياحات الموحّديّة:

بالرغم من الحملات الدعائية الكثيفة التي قام بها عبد المؤمن من خلال نشر وترويج صنف من الكتب –كتب الجفر والحِدْثَان[2]– التي تضفي الشرعية على مهديّة ابن تومرت[3]، فقد استطاعت السّلطة العلمية المالكية في هذه الفترة محاصرة وعزل الدعاية الموحديّة عن طريق الدعاية المُحكمة ضدها والتي تصفها بالخارجية من جهة، أو عن طريق اللعنات والدعوة عليهم في المساجد وفي الصلوات من جهة أخرى[4]، لكن ذلك لم يثن وصيّ ابن تومرت عن تحقيق هدف إمامه ولو تطلب ذلك إعمال السيف والولوغ في الدماء كما تخبرنا المصادر بذلك[5]. ورغم قسوة الاجتياحات الموحديّة للمدن المرابطية إلا أنّ الفقهاء ساهموا في صمود هذه المدن ومقاومتها إلى حين، ومن أبرز هؤلاء الفقيه أبي عمرو عثمان بن صاحب الصلاة قاضي مدينة تلمسان[6]،

1– عفيف اليافعي، **مرآة الجنان وعبرة اليقظان في ما يعتبر من حوادث الزمان**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، 1997م، ج3، ص184.

2– **الجفر**: كتاب يُنسب للإمام جعفر (ت168هـ/784م)، قيل أنه كتبه على جلد جفر من أولاد المعز، وقيل لعلي بن أبي طالب يخبر ببعض الغيبيات، ثم أصبح علم الجفر يدلّ على علم الحروف، وهو طريقة التنبؤ بجعل حروف الأبجد تدل على أعداد، **والحدثان**: هو أخبار المستقبل ووقائعه التي تدّل عليها علامات وقرائن سواء هي مأخوذة من أخبار الفتن والملاحم وأشراط السّاعة التي رُوي كثير منها في كتب الحديث، أو أنها مأخوذة من نبوءات مختلفة لأشخاص غير معروفين. ينظر: **دائرة المعارف الإسلامية**، 46/7–50؛ التهانوي، **كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ص568.

3– لقد أشار ابن القطان أنّها انتشرت ووصلت إلى الأندلس، تتناول فضائل المهدي، ينظر: ابن القطان، **نظم الجمان**، ص119–120.

4– ابن خلدون، **العبر**، 271/6.

5– ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، 663/8؛ ابن عذارى، **البيان**، 100/4–106؛ ابن خلدون، **العبر**، 306/6–310.

6– ابن خلدون (أبو زكريا)، **بغية الرواد**، 171/1.

الذي تصدّى من قبل لابن تومرت حين حلّ بتلمسان؛ فقد قاد أهلها للتصدي لجيش عبد المؤمن مدة سنة، ولولا مراسلة جماعة من أهلها للموحدين في غياب الفقيه عثمان ليُسهِّلوا لهم دخولها ما دخلوها[1].

أمّا الفقيه الثاني الذي وقف في وجه الحملة الموحّديّة فهو فقيه سبتة الشهير القاضي عياض (ت544هـ/1149م) والذي تولّى مهمّة الدفاع عن هذه المدينة، فقد كان رئيسها يومئذ بدينه وأبوّته ومنصبه على حد تعبير ورواية ابن خلدون[2] التي يقابلها نفي ابن القاضي عياض محمّد (ت575هـ/1179م)[3] لأي صلة لوالده بهذه المقاومة بقوله: **"كان ذلك من غير رضى منه"**[4].

ولعلّ شواهد تاريخية وأسباب وجيهة تجعل المتتبع يردّ رواية ابن عياض منها أنّ هذا النفي انفرد به محمّد بن عياض في كتابه التعريف بالقاضي عياض في أيام عبد المؤمن، وقد تردّدت عبارات التجلّة والإطراء لأمير المؤمنين وكأنّه محاولة لاستجداء رضا السّلطة بذلك[5]؛ أو أنّها محاولة منه لإبعاد التهمة خوفا من الإقصاء والتهميش الذي قد يطاله هو أو العائلة جرّاء ذلك[6].

وذكرت المصادر المعاصرة للأحداث أنّ الموحّدين حاصروا مدينة سبتة لمدّة، ثمّ رجعوا عنها بسبب صمود المدينة[7]، ولم يتمكّنوا من دخولها إلاّ بعد قبول أهل المدينة بيعة عبد المؤمن وإرسال القاضي عياض سفيرا سفيرا لهم لذلك، لكن قد يكون هذا القبول مشوبا بالإكراه، فقد ذكر أنّ أهل سبتة –وبإيعاز من قاضيها عياض– مافتئوا أن خلعوا هذه البيعة وانقضّوا على واليهم الموحّدي ورجاله[8]، بل إنهم أحرقوهم بالنار على حدّ

1– ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، 663/8.

2– ابن خلدون، **العبر**، 307/6.

3– هو محمّد بن عياض بن موسى بن عياض اليحصبي، أصله من بسطة، من أهل سبتة، انتقل إليها أجداده قديما، سمع من والده وابن العربي، استقضى بدانية في عهد الموحّدين وَكَانَ حميد السِّيرَة نزيها متواضعا، لَهُ مُشَارَكَة فِي الْآدَاب وَالْأَخْبَار، وَولي أَيْضا قَضَاء غرناطة وَتُوفِّي بهَا وَقيل بسبتة سنة 575هـ. ابن الأبّار، محمّد، **التكملة لكتاب الصلة**، تح:عبد السلام هرّاس، [د.ط]، دار الفكر للطباعة والنشر، لبنان، 1995م، 159/2.

4– محمّد بن عياض، **التعريف بالقاضي عياض**، تح: محمّد بن شريفة، ط2، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط–المغرب، 1982م، ص12.

5– المصدر نفسه.

6– لخضر بولطيف، **فقهاء المالكيّة**، ص145.

7– البيذق، **أخبار المهدي**، ص68.

8– المصدر نفسه.

حدّ رواية ابن أبي زرع[1]، كما أنّ الفقيه السّبتي ركب البحر إلى ابن غانية –خصوم الموحّدين وورثة المرابطين– بالبيعة، وطلب منه واليا للمدينة يمثّلهم[2].

وذكر مصدر لصيق بالموحّدين أنّ الفقيه القاضي عياض أُدرج عند الموحّدين ضمن قائمة الثائرين عليهم[3].

الفرع الثاني: مصير ممثّلي السّلطة العلميّة المعارضين للاجتياحات الموحّدية:

يمثّل كلٌّ من القاضيين عثمان التّلمساني وعياض السّبتي نموذجين بارزين للسّلطة العلميّة المعارضة لتأسيس دولة الموحّدين في المغرب، وقد دفعا حياتيهما ثمنا إزاء هذا الموقف المعارض، حيث توفي الأول في ظروف غامضة[4]، أما الثاني فقد توفي مُشرَّدًا عن وطنه، وقيل مات مسمومًا[5].

ولا يُعتبر هذان القاضيان وحدهما نموذجا للمعارضة والمقاومة للموحدين أو في نهايتهما المأسوية، بل إن هناك أسماء كثيرة منهم: الفقيه قاضي فاس أبو مروان بن بيضاء[6] (حي سنة 540هـ/1145م) الذي نجهل نهايته، بينما أفصحت المصادر عن نهاية قاضي طنجة الذي قُتل مع جملة من قُتل في أثناء الاجتياح المُوحّدي لهذه المدينة[7]، ونذكر أيضا فقيه مكناسة أبا عبد الله بن زغبوش (ت542هـ/1147) الذي ناله نصيب من السجن ثمّ وُجد مقتولا في ظروف غامضة[8]، وهو ما حذا بالعديد من الفقهاء المغاربة إلى الهجرة إلى بلاد

1- ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص191.

2- المصدر نفسه.

3- البيذق، **أخبار المهدي**، ص86.

4- ذكر أبو زكريا ابن خلدون موت عثمان التلمساني؛ ينظر: ابن خلدون (أبو زكريا)، **بغية الرواد**، 173/1؛ وأمّا القاضي عياض فقد نُفي إلى مرّاكش، وقيل مات مسموما كما ذكر صاحب **الديباج**، 51/2.

5- ابن بشكوال، **الصلة**، القسم الثاني،453/7-454؛ ابن فرحون إبراهيم بن علي بن محمد، **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المغرب**، تح: محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة-مصر، [د.ت]، 51/2،48،149.

6- هو عبد الملك بن محمّد القيسي، من أهل فاس،كان فقيها، من أعيان المدينة وجلّتها، رحل إلى الأندلس وأخذ عن كبار علمائها، تولّى قضاء فاس سنة 539هـ؛ ينظر: ابن الزبير، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم الغرناطي، **صلة الصلة** (ضمن كتاب الصلة)، تح: شريف أبو العلا العدوي، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة-مصر، 2008م، 174/3.

7- ابن عذارى، **البيان المغرب**، 104/4.

8- هو الفقيه محمد بن حمّاد من أهل تاورا، رحل إلى قرطبة وغيرها، كان ملحوظا من أهل زمانه، لم يكتب عنه الكثير، ينظر: ابن غازي، أبو عبد الله محمّد بن أحمد الكتامي، **الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون**، تح: عبد الوهاب بن منصور، ط2، المطبعة الملكية، الرباط-المغرب، 1988م، ص21،23؛ ابن زيدان، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد السجلماسي، **إتحاف النّاس بجمال أخبار حاضرة مكناس**، تح: علي عمر، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة-مصر، 666/3.

المشرق في هذه الفترة تحسبا لأي طارئ أو مكروه يصيبهم[1]. ولعلّ قناعة هؤلاء الفقهاء بشرعيّة الدّولة المرابطيّة وإجماعهم على ذلك منذ عهد يوسف بن تاشفين من جهة، ومن جهة ثانية خشيتهم من التّمزّق وانفلات الأوضاع وتكالب الأعداء هو ما جعلهم يستميتون من أجل ذلك، وهذا ما يفسّره موقف القاضي عياض عندما لم يتمكن المرابطون ومن شايعهم من التّغلّب على الموحّدين، حيث حاول أن يتكيّف مع الواقع الجديد.

وقد استطاع الموحّدون رغم شراسة المقاومة وشرعيتها –التي حاولت السلطة العلمية المرابطية إثباتها في كل منطقة يجتاحها الموحدون– أن يستولوا على عاصمة المرابطين مرّاكش ويقضوا على المعارضة، وبالتالي تأسيس دولة على أنقاضها سنة 541هـ/1146م[2].

من خلال ما سبق نلحظ أنّ هناك تباينا واضحا بين موقف السّلطة العلميّة التقليدية في التجربتين؛ ففي **الأولى** كانت هذه الأخيرة هي السند القويّ في إرساء كيان الدّولة السّياسي وإسباغ الشرعيّة عليه، بينما في **الثانيّة** حاولت السّلطة العلميّة التصدي بكل ما أوتيت للامتدادات الموحّديّة، واعتبرتها كيانا سياسيّا غير شرعي لا بدّ من دحره، فخسر كثير من ممثّليها حياتهم جرّاء ذلك، لكن وطأة الاجتياحات الموحّديّة بالإضافة إلى استشراء الفساد الإداري والصراع على السّلطة بين مختلف ممثّلي السّلطة السياسيّة السّابقة كان أشدّ من مقاومة ممثّلي السّلطة العلميّة، فكان من الطبيعي سقوط دولة المرابطين لتخلفها دولة الموحّدين في المغرب، **فهل كان الأمر نفسه في الأندلس؟**

1– لقد ذكر ابن القلانسي أنّ هناك العديد من الفقهاء المغاربة وصلوا إلى دمشق في حدود سنة 541هـ، وعن أحدهم استقى معلوماته عن الدولة الموحديّة، ينظر كتابه: **ذيل تاريخ دمشق (تاريخ ابن القلانسي)**، مكتبة الآباء اليسوعيين، بيروت–لبنان، 1908م، ص453–456.

2– ابن عذارى، **البيان المغرب**، 4/105–105.

المبحث الثالث: موقف السّلطة العلميّة من التّجربتين المرابطيّة والموحّديّة في مرحلة الدولة في الأندلس:

– توطئة:

لقد استطاعت التّجربتان بعد تمكّنهما في المغرب أن تمتدّا إلى الأندلس؛ للارتباطات الجغرافيّة والتاريخية بين العدوتين، فلا يمكن لأيّ دعوة أو دولة تأسست في إحدى العدوتين وكانت لها طموحات توسعيّة أو توحيديّة ألّا تسعى إلى الانتقال إلى العدوة الأخرى، خاصّة في ظلّ التّحديّات الصليبيّة التي تهدّد المنطقة، ورغبة الاستيلاء لديهم على المنطقة المنبعثة من الخلفيّة الاسترداديّة، ولعلّ ذلك هو ما دفع بالعلماء أن يتخذوا مواقفهم من هذه التّجربة أو تلك، وقد يدفعهم الحرص على مبدأ الوحدة أحيانا إلى التفريط في مبدأ الشرعيّة بتعبير أحد الباحثين[1]، إنقاذا لما يمكن إنقاذه، وهذا ما أحاول الإجابة عنه في هذا المبحث من خلال هذين المطلبين.

المطلب الأول: السّلطة العلميّة والامتدادات المرابطيّة في الأندلس:

لقد استدعت الظروف الإقليميّة والمحليّة التي أحاطت بالأندلس عند قيام كيان سياسي مركزي في المغرب أن تتعالى النداءات الأندلسية من العلماء والسّاسة للاستنجاد بممثّلي هذا الكيان من أجل تدارك الأمر بعد سقوط طليطلة سنة 478هـ/1085م من وسط الأندلس؛ والذي يُعتبر بمثابة نذير شؤم على العدوة الأندلسيّة، فكان لزاما على الطرف المرابطي بسلطتيه العلميّة والسياسيّة أن يلبيّ هذه النداءات ويتدخل لإنقاذ ما تبقى من المدن الأندلسية، والوقوف في وجه المدّ الصليبي الذي تسنده كيانات سياسيّة محليّة منقسمة، وتوحيد المنطقة إن أمكن.

فما هي أهمّ القرارات التي اتّخذتها السّلطة العلميّة والسّياسيّة المرابطيّة إزاء الأحداث في الأندلس؟ وهل اعترفت السّلطة العلميّة بالأندلس بشرعيّة حكم الوافدين الجدد وامتداداتهم في الأندلس؟ هذا ما أحاول الإجابة عنه من خلال هذه الفروع:

1– محمد مختار الشنقيطي، **الأزمة الدستوريّة**، ص33.

الفرع الأول: العلماء وجهاد الصليبيين في الأندلس:

لقد فرضت تهديدات الأعداء المسيحيين المتاخمين للمنطقة من جهة، وانقسام الأندلس إلى دول أو ممالك أو إمارات الطوائف[1]، وتواطؤ هذه الأخيرة مع الأعداء وممالأتها لهم من جهة ثانية، أن يتخذ المرابطون قرار التدخل في الأندلس بطلب ومباركة ومساندة الفقهاء في العدوة الأندلسية، بعدما فشلت محاولاتهم لتوحيد هؤلاء الملوك ورأب الصدع بينهم، فالفقهاء هم أوّل من تزعّم فكرة استقدام المرابطين، ومن أبرز هؤلاء الفقهاء ذكوان بن محمد أخو قاضي قرطبة أبو علي الحسن بن ذكوان، فقد ذكرت كتب التراجم أنّه أحد سفراء أبي الوليد بن جهور (435-457هـ/1041-1063م) للإصلاح بين ملوك الطوائف[2]، كما ذُكر فقيه آخر هو محمد بن جعفر المكنى بأبي بكر (ت450هـ/1056م)[3]، والذي كان ذا مكانة لدى ملوك الطوائف وأحد الساعين في إطفاء نار الفتنة التي وقعت بينهم[4]. ومن الفقهاء الذين سعوا مع هذا المسعى أيضا فقيه الأندلس المشهور أبو الوليد الباجي، فمنذ عودته من المشرق جدّ في الإصلاح بين ملوك الطوائف لكن دون جدوى؛ رغم إجلالهم له في الظاهر[5].

ولعلّ عجز الفقهاء في مسعاهم لرأب الصدع بين ملوك الطوائف[6] ويأسهم من إصلاح أمرهم جعلهم يبادرون بفكرة الاستنجاد بالمرابطين بعدما اشتهر أمرهم من جهة، وازدادت الضغوط المسيحية على الأندلس من جهة ثانية، فقد ذكر القاضي عياض أنّ أبا الوليد الباجي لمّا يئس من مساعيه للمّ شمل ملوك الطوائف اتجه إلى مسعى آخر وهو العمل على استقدام المرابطين، حيث ذكر عياض: "...**و جاء إلى ألمرية سفيرا بين رؤساء الأندلس يؤلفهم على نصرة الإسلام، ويروم جمع كلمتهم مع ملوك المغرب المرابطين على ذلك، فتوفي قبل تمام غرضه**"[7].

1- الحميدي، **جذوة المقتبس**، 27/1-29؛ عبد الواحد المراكشي، **المعجب**، ص122،59؛ ابن عذارى، **البيان المغرب**، 153/3.

2- ابن الأبّار، **التكملة**، 258/1.

3- محمّد بن أحمد بن محمّد بن حسن بن جعفر من أهل قرطبة، وذُكر أنّ أصلهم من شذونة، وهو من بيت وزارة وجلالة، وله حظوة عند ملوك الأندلس، ينظر: ابن الأبّار، **التكملة**، 315/1.

4- المصدر نفسه.

5- المقري، **نفح الطيب**، 77/2.

6- ابن الأبار، **الحلة السيراء في أشعار الأمراء**، ص311.

7- عياض، **ترتيب المدارك**، 351/2.

لقد كان هذا موقف الباجي وهو كبير فقهاء الأندلس في هذه الفترة، والذي بلا شك يعبر عن موقف عدد كبير من الفقهاء[1].

إنّ فكرة الاستنجاد بالمرابطين لم تكن فكرة مجمعًا عليها من جميع الأطراف الأندلسية، بل إن هناك من رفضها خوفا من ضياع ملكه، وأبرز من يمثل ذلك ابن المعتمد بن عباد وعبد الله بن بلكين أو بلقين (ت483هـ/1090م)[2] وغيرهما، لكن استفحال الخطر الصليبي جعلهم يرضخون للأمر الواقع[3] ويقرّرون الاستنجاد بهم بعد اجتماعهم مع قاضي قرطبة الفقيه أبو بكر عبيد الله بن أدهم، فقد ذكر ابن الأبّار أنّ المعتمد بن عباد بعث لجَارَيْه صاحب بطليوس وصاحب غرناطة للاجتماع في اشبيلية بقاضييها مع قاضي الجماعة بقرطبة، فوصل كل من قاضي بطليوس أبو إسحاق بن مقانا وقاضي غرناطة أبو جعفر القليعي[4] مع قاضي الجماعة أبي بكر بن أدهم، وانضاف إليهم الوزير أبو بكر محمد بن عبد الله بن زيدون[5]، وتوجهوا جميعا جميعا إلى ابن تاشفين لشرح الموقف وطلب الاستنجاد به[6]، وأسفر ذلك عن اجتياز الجيوش المرابطية إلى الأندلس، فكان انتصار الزلاّقة سنة 479هـ/1086م، الذي ساهم فيه الفقهاء واستشهد عدد منهم: قاضي مرّاكش عبد الملك المصمودي[7]، ويعلى المصمودي[8]، والفقيه الناسك أبو العبّاس أحمد بن رميلة القرطبي[1]، وأُنقذت المنطقة من اجتياح مسيحي محقّق.

1- عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص110.

2- عبد الله بن بلقين أو بلكين بن باديس بن حبوس بن ماكسن الصنهاجي من ملوك الطوائف، ولّاه جدّه باديس غرناطة في سنة 465هـ، وكان جبانا، معمد السيف، ضعيفا، شاعرا أديبا، أبعده المرابطون مع أخيه تميم إلى أغمات سنة 483هـ؛ ينظر: ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، 252/3-253؛ ابن بلقين، **التبيان (مذكرات عبد الله الزيري)**، تح: إ.ليفي برونفنسال، تنس: محمد الأمين بلغيث، ط. وزارة الثقافة، القافلة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2014م، ص144.

3- ابن بلقين، **التبيان**، ص128.

4- هو أحمد بن خلف بن عبد الملك بن غالب الغساني، يُعرف بابن القليعي، من أهل غرناطة، يُكنى أبا جعفر،كان ثقة صدوقا يأخذ الناس عنه، ابن بشكوال، **الصلة**، القسم الأول، 72/2.

5- وزير المعتمد بن عباد وهو ابن أبي الوليد بن زيدون وزير والد المعتمد؛ ينظر: ترجمة ابن زيدون الأب: ابن خاقان، أبو محمّد الفتح بن خاقان بن بن أحمد بن غرطوج؛ **قلائد العقيان**، (ط.مصر)، 1866م، ص70.

6- ابن الأبار، **الحلة السيراء**، ص312.

7- عبد الملك المصمودي يُكنّى أبا مروان، ولي قضاء الجماعة أول الدّولة المرابطيّة، خرج للجهاد واستشهد في الزلّاقة؛ ينظر: ابن الأبّار، **التكملة**، **التكملة**، 86/3.

8- يعلى المصمودي يُكنّى أبا محمد، كان قاضيا أيضا، دخل الأندلس مع صاحبه أبي مروان السالف ذكره، واستشهدا معا في الزلّاقة؛ ينظر: ابن الأبّار، **التكملة**، 238/4.

الفرع الثاني: دور ممثلي السّلطة العلميّة في القضاء على أمراء الطوائف:

لقد كان للعلماء رغبة شديدة في استقدام المرابطين مرة أخرى، ولغرض مختلف هذه المرّة وهو القضاء على أمراء الطوائف لعوامل ظاهرة لا تخفى عن المتتبع لأوضاع الأندلس وما تسبّب فيه هؤلاء الأمراء من تأزيم هذه الأوضاع كما رأينا ذلك في بداية هذا الفصل، وعوامل قد لا نصل إلى الكشف عنها إلا من خلال بعض الإشارات في بعض المصادر، فقد تكون من بين هذه العوامل بواعث شخصية ثأرية[2]، وهذه نجدها عند فقهاء نُكبت عائلاتهم من طرف هؤلاء الأمراء كالفقيه المحدث أبو القاسم الحسن بن عمر الهوزني (ت512هـ/1112م)، فقد ذكرت المصادر الدور الذي لعبه هذا الفقيه لإنهاء حكم الطوائف، وخاصّة حكم المعتمد بن عبّاد في اشبيلية، فقد قتل المعتضد –والد المعتمد– والد هذا الفقيه أبا حفص عمر بن الحسن الهوزني سنة 460هـ/1066م[3] ظُلما، وهال عليه التراب في قصره دون غسل ولا صلاة، وقد كان هو الآخر فقيها متفننا في العلوم، وأورد المقري في "**نفح الطيب**" تضلع ابنه أبي القاسم في إزاحة حكم بني عباد: "**وحرّض عليه أمير المسلمين يوسف بن تاشفين صاحب المغرب حتى أزال ملكه ونثر سلكه وسبب هلكه**[4]".

ولا يمكننا التغاضي عن هذه العوامل فهي كثيرة، خاصة وأنّ هذه التجاوزات قد حدثت في حق أفراد مشهورين من عائلات مرموقة ذات مكانة علمية وسياسية في الأندلس، ولا يُستبعد أن يكون تحركها كان ثأرًا وانتقامًا رغم انعدام الأدلّة التاريخية ما عدا بعض الإشارات المتناثرة هنا وهناك، فقد نُكبت عائلة بني مغيث وهي من أكبر العائلات في قرطبة في أحد رؤسائها الفقيه الوزير مغيث بن محمد بن يونس بن عبد الله المكنى بأبي الحسن[5] الذي توفي مسجونا في سجون ابن عباد سنة 469هـ/1075م عن ست وسبعين سنة[6]، وقد كان من هذه العائلة فقهاء احتلوا مكانة مرموقة في عهد المرابطين والموحّدين، بل قبلهما[7].

1- ابن رميلة صاحب الرؤية التي رأى فيه الرسول ﷺ يبشره بنصر الزلّاقة؛ المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تح: إحسان عبّاس، ط1، دار صادر، بيروت–لبنان، 1997م، 369/4.

2- عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص117.

3- ينظر ترجمته في: **الذخيرة**، 523/3؛ **الصلة**، القسم الثاني، 402/7.

4- المقري، **نفح الطيب**، 94/2.

5- ينظر ترجمته: ابن بشكوال، **الصلة**، القسم الثاني، 639/9-640.

6- المصدر نفسه، 629/9- 630.

7- جدّهم يونس بن عبد الله كان قاضي الجماعة بقرطبة من 419 إلى 429هـ، ومنهم مغيث بن يونس بن محمّد كان فقيها مشاورا بقرطبة مدة، توفي سنة 552هـ: المصدر نفسه، 630/9،684.

وهناك عائلة أخرى نُكب أحد أعضائها في عهد بني عباد وهو القاضي محمد بن أحمد بن مخلد (ت470هـ/1076م)[1]، وهي عائلة بني مخلد، فهم حفدة الفقيه المحدث بقي بن مخلّد (ت276هـ/889م) وقد كان منهم في العهد المرابطي فقهاء حكام[2].

كما لا ننسى بيت بني حزم؛ أبناء الفقيه أبي محمد بن حزم الظاهري، فقد اضطهد بنو عباد والدهم، كما تتبع المعتضد كتبه وأحرقها[3]، ثمّ نجد أحد أفراد هذه العائلة وهو ابن أبي محمد بن حزم أبو رافع الفضل يشارك في الزلاّقة ويستشهد فيها[4].

كما زوّدتنا المصادر بنشاط فقيه غرناطة أبي جعفر القليعي (ت498هـ/1105م) الذي يصبّ في دعم حركة إصلاح أوضاع الأندلس عن طريق العمل على التخلص من حكّامها الفاسدين، فقد ذكره أحد هؤلاء الحكام وهو عبد الله بن بلقين (بلكين) كثيرا في كتابه، مبينا الدور الكبير الذي لعبه في أحداث غرناطة، وقد علّل الكراهية التي يبديها ابن القليعي ضده بما كان عليه من تضييق وإبعاد وتقييد لتحركاته في عهد جدّه باديس (428-465هـ) حيث يقول: "**كان لا يدعه في المدينة، ويأمره بسكنى ضيعته لما كان يرى من شرّه وقدرته على الدواخل...**"[5]، فهذا ما جعله -حسب ابن بلكين- يأخذ موقفا عدائيا منه "...**والله لا أبلغنّ حفيد باديس الطينة السوداء...**"[6].

لكن لا يمكننا التسليم بتعليل عبد الله بن بلكين لعدّة **أسباب منها**: أنه خصم للقليعي؛ فهو طرف في الأحداث، ولم تذكر المصادر المعاصرة للأحداث -حسب اطلاعي- هذا التعليل المباشر، كما أنّ مذكرات الأمير ابن بلكين تصرّح في أكثر من موضع على وقوفه مع المرابطين والسعي لمنع الرعية من دفع المغارم لأمراء الطوائف بصفة عامّة، ولم يخصّ ابن بلكين وحده[7]، وهذا الموقف من القليعي يجسّد واقعيا ما وصفته بعض المصادر بأنّه "...**موقوفا على حوائج النّاس المظلومين والمضطهدين**"[8]، بالإضافة إلى أنّ أغلب كبار

1- أبو عبد الرحمن بقي بن مخلّد القرطبي المالكي من حفاظ المحدّثين وأئمة الدين والزهاد والصالحين؛ ينظر: الضبي، **بغية الملتمس**، ص224.

2- المصدر نفسه، القسم الثاني، 551/9، رقم 1203؛ عمر بن حمادي، **الفقهاء في عهد المرابطين**، ص119.

3- المقري، **نفح الطيب**، 82/2.

4- ابن بشكوال، **الصلة**، القسم الثاني، 464/8، رقم 997.

5- عبد الله بن بلقين، **التبيان**، ص144.

6- المصدر نفسه.

7- عبد الله بن بلقين، **التبيان**، ص135.

8- ابن عطيّة الأندلسي، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام، **فهرسة ابن عطيّة**، تح: محمّد أبو الأجفان ومحمّد الزاهي، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، 1983م، ص125.

فقهاء الأندلس رأوا ضرورة إزالة حكم هؤلاء الحكام الممالئين للنصارى الذين أثقلوا كاهل الرعيّة بالمكوس، وعملوا على إسقاطهم لمّا وجدوا الفرصة سانحة مع المرابطين لتوفر العوامل المساعدة من سلطة سياسيّة استمدت شرعيّتها من الخلافة، وقوّة عسكريّة قادرة، وكلتاهما اكتسبتها بعد الزلاّقة، دون أن ننكر أنّ الحركة الإصلاحية المرابطيّة تجد دعاتها من فقهاء وغيرهم يلتحقون بها تلقائيا منذ بدايتها –كما رأينا–.

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ المطّلع على كتاب عبد الله بن بلكين "**التبيان**" لا بدّ أن يستشعر ويستشفّ أنّ هناك سياسة للمرابطين تخطط ببطء وبدقة وتستهدف إسقاط أمراء الطوائف مستندة في ذلك على الفقهاء لإنجاز ذلك.

أمّا مع حالة مُشابهة وهي حالة الفقيه أبي الحسن علي بن خلف الأنصاري المعروف بابن الباذش (البيذش) (ت528هـ/1134م) الذي نعته القاضي عياض "**بأحد دعاة المرابطين**"[1]، إلاّ أنّ ابن الباذش لا تذكر المصادر شيئا عن اتصالاته بالمرابطين عدى ما ذكره عياض في هذه العبارة وعند ترجمته لجدّه لأمه[2]، عكس القليعي الذي ذكرت المصادر المعاصرة اتصالاته بالمرابطين.

ولقد ذكر ابن بلكين في مذكراته دائما أنّ المرابطين أظهروا الالتزام بالحياد في أزمة أمراء الطوائف، لكنّهم جعلوا الفقهاء أمامهم، فهم من يخاطبونهم ويُوَسطونهم بينهم وبين الرعيّة، وبالتالي جعلوهم قوة حقيقية، ممّا يقوّض عروش هؤلاء الأمراء، وهذا ما قاله ابن بلكين عند حصار لبيط واصفا هذا الأمر بمرارة: "وكانت تلك سفرة أخرج الله فيه أضغان سلاطين الأندلس ورعيتهم في ذلك يأتون أفواجا شاكين لما وجدوا لمن أسندوا إليه؛ فالراضي منهم يلتمس الزيادة، والساخط يرجو الانتقام، وجعلوا في شكاويهم فقهاءهم وسائط، يقصدون نحوهم، منهم الفقيه ابن القليعي قد صار خباؤه بتلك المحلّة مغنطيسا لكلّ صادر وارد... ولقد كان القليعي المذكور في تلك المحلّة يخاطب إخوانه بحضرتنا ألاّ يعطوننا شيئا، ويعدهم بما كان..."[3].

هذه النصوص لابن بلكين تضعنا أمام أمر ووضع جديد في الأندلس هو تجريد هؤلاء الأمراء –أمراء الطوائف– من سلطتهم السياسية لنقلها مؤقتا للفقهاء في وجود الحماية المرابطية، ومن أبرز هؤلاء الفقهاء ابن

1– ينظر ترجمته: عياض، **الغنية فهرست شيوخ القاضي عياض**، ص174–176؛ **ترتيب المدارك**، 365/2.

2– زعيم غرناطة في دولة المرابطين وأحد دعاتهم هنا، ذكرها عرضا عندما ترجم لجدّ ابن الباذش؛ ينظر: عياض، **ترتيب المدارك**، 365/2.

3– ابن بلقين، **التبيان**، ص135.

القليعي(ت498هـ/1105م)، وأبي المطرف الشعبي (ت497هـ/1104م)[1] قاضي مالقة، فهو نراه يتصل بيوسف بن تاشفين لينقل له شكوى سكان المدينة ضد أميرهم تميم بن بلكين[2].

هذا التّحول أدركته جميع الأطراف؛ عامّة وفقهاء وأمراء الطوائف؛ هؤلاء الذين حاولوا بدورهم أيضا استعمال الفقهاء للاستفادة من بعض مجريات الأحداث، ومثال ذلك ما ذكره لنا عبد الله بن بلكين عن حالتين: أولاهما حالة أخيه تميم الذي سعى إلى استمالة أحد الفقهاء البارزين؛ وهو الفقيه أبو الأصبغ ابن سهل (ت486هـ/1092م)[3]، فبعث إليه "خمسين مثقالا يستعطفه على القيام علينا بالحجة معه"[4]، أمّا الحالة الثانية فهي مع عمر المتوكل صاحب بطليوس، فيذكر ابن بلكين أنّه مع سقوط عروش العديد من أمراء الطوائف على أيدي المرابطين رأى المتوكل أن يتقرب أكثر من الفقيه ابن الأحسن أحد رعاياه لصلته القوية بالمرابطين "فكان ينفعل له في كلّ ما أراد طمعا منه في البقاء لحينه"[5].

إنّ عبد الله بن بلكين لمّا كتب كتابه أو مذكراته التي استعنّا بها في هذه الأحداث؛ فهو أحد الشهود وأحد الفاعلين فيها، وهو أحد أمراء الطوائف الذين أزاحهم المرابطون عن عروشهم، لكنّ عزاؤنا الوحيد أنّه كتبها أثناء إقامته الجبرية –إن صحّ التعبير بالمفهوم العصري– بأغمات عند نفيه من الأندلس، ربما زالت بعض تأثيرات الأحداث عنه، وإن كان الإنسان لا يستطيع أن يتخلص من ذاتيته مهما حاول أن يظهر خلاف ذلك.

وما زاد في تأزيم العلاقة بين الفقهاء وأمراء الطوائف واضطرّ معه الفقهاء إلى إصدار فتاوى ضدهم والعمل مع المرابطين لإزاحتهم هو تحالفهم مع النّصارى، ويذهب الأستاذ ابن حمادي إلى أنّ سياسة التضييق المتعمّدة التي اتبعها المرابطون لم تترك لهم خيارا سوى التحالف مع النصارى، وعجّلت باستصدار فتاوى

1– هو عبد الرحمن بن قاسم الشعبي، من أهل مالقة، يُكنّى أبا المطرف، كان فقيها ذاكرا للمسائل، وشوور ببلده في الأحكام؛ ينظر: ابن بشكوال، **الصلة**، القسم الثاني، 344/6.

2– تميم بن بلقين أخو عبد الله بن بلقين، وهو أمير مالقة، أُبعد مع أخيه عبد الله إلى أغمات ثمّ عُفي عنه، فمات بمرّاكش سنة 488هـ؛ ابن الخطيب، **أعمال الأعلام**، ص214.

3– عيسى بن سهل بن عبد الله الأسدي، أصله من جيّان، وُلد سنة 413هـ، كان من جلّة الفقهاء وكبار العلماء، حافظا للرأي ذاكرا للمسائل عارفا بالنوازل بصيرا بالأحكام، وقد اشتهر بمصنفه (ديوان الأحكام الكبرى)، استقضى بقرطبة وغرناطة منذ سنة؛ ابن بشكوال، **الصلة**، القسم الثاني، 438/7.

4– قد استعان ابن عباد بالفقهاء في خلافه مع ابن رشيق لينتصروا له عند المرابطين؛ ينظر: ابن بلقين، **التبيان**، ص136،143.

5– المصدر نفسه، ص196.

الفقهاء في خلعهم[1]، لكنّ الدراسة لا تتفق مع هذا الرأي، لأنّ مسألة فساد ملوك الطوائف وحرصهم على التشبث بعروشهم جعلهم لا يدركون أبعاد ما يجرّه التحالف مع النصارى عليهم وعلى منطقة الغرب الإسلامي.

كما أنّ الفتاوى لم تصدر عن الفقهاء المقيمين في الأندلس فقط، بل صدرت أيضا من فقهاء وعلماء من المغرب[2] والمشرق، كالطرطوشي (ت520هـ/1126م)[3]، والغزالي (ت505هـ/1112م) [4].

لكن السؤال الذي يجدر بأي باحث أن يطرحه هو: هل كان كل فقهاء الأندلس؛ وخاصة أصحاب الوزن الثقيل أو من يملكون سلطة علميّة نافذة مؤيدين لسياسة المرابطين في إزاحة ملوك الطوائف؟ هذا ما تحاول الطالبة الإجابة عنه.

الفرع الثالث: علماء الأندلس وشرعيّة السّلطة السياسيّة المرابطيّة:

إنّ السّلطة العلميّة في الأندلس لم تطرح مسألة شرعية الحكم المرابطي عند اجتياز صاحب السّلطة السّياسيّة الأول وقضائه على أطماع الصليبيين في الزلاّقة، أو حتى عند قضائه على ملوك الطوائف، لكن يبدو أنّ المسألة طُرحت بعد ذلك، ولا نجد في المصادر ما يقطع بذلك سوى روايتين:

الأولى: إنّ ابن تاشفين قد أرسل بعد سقوط اشبيلية سنة 485هـ/1092م في أيدي المرابطين الفقيه محمّد بن العربي (ت492هـ/1100م) سفيرا للمرابطين إلى الخلافة العباسيّة لجلب التّقليد من الخلافة العباسيّة[5].

الثانيّة: رواية ابن الأثير: والتي ذكرت أنّ فقهاء الأندلس هم من عرضوا على يوسف بن تاشفين جلب تقليد الخلافة بعد جوازه الثاني إلى الأندلس وعودته إلى مرّاكش، وأخبروه أنّه لا شرعية له عندهم ما لم يجلب هذا التقليد[6].

1- عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص123

2- لقد استفتى يوسف بن تاشفين الفقيه يوسف بن عيسى بن ملجوم في الخروج لإزالة حكم ملوك الطوائف فأجازه؛ ينظر: ابن الأحمر، **بيوتات فاس الكبرى**، ص15.

3- أبو بكر محمد بن الوليد بن محمد بن خلف القرشي الفهري الأندلسي الطرطوشي، حافظ وفقيه وأديب، من أهل طرطوشة بالأندلس، أقام في الاسكندرية وتوفي سنة 520هـ؛ ينظر: الضبي، **بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس**، ص128-130.

4- من المشرق كل من الطرطوشي والغزالي، ينظر: **رسائل ابن العربي**، تحقيق: عصمت دندش، (نشرتها ملحقة بكتابها دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب أفريقيا)؛ عصمت دندش، **دراسات حول رسائل بن العربي**، ص173- 188.

5- ابن خلدون، **العبر**، 250/6.

6 ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، 310/8.

وإذا حاولنا الجمع بين الروايتين، فمن المحتمل أن يكون الفقهاء بعدما استعانوا به على إزاحة حكم ملوك الطوائف والتّقليص من التّهديدات الصليبيّة أرادوا أن يعود الحكم المركزي الشرعي يحكم الأندلس حتى لا تعود للانقسام ثانيّة، فأشاروا عليه بجلب هذه الشرعيّة من الخلافة العباسيّة حتى يتفادوا أي تمرّد أو انقسام، فبعث إثر ذلك محمّد بن العربي سفيرا إلى الخلافة العباسيّة، خاصّة أنّ تاريخ السفارة الذي ذكرته الرواية الأولى يتناسب مع ما ذكرت.

من خلال هاتين الروايتين يتّضح أنّ العلماء في الأندلس؛ وإن بدا أنّ السّلطة السياسيّة المرابطيّة وظّفتهم في عملية الفتح والتّوسع والقضاء على ملوك الطوائف، إلاّ أنّهم لم يسلّموا لها فيما يستدعيه الحكم الشرعي.

الفرع الرابع: الفقهاء المعارضون للوجود المرابطي في الأندلس:

لم تتناول كتب الحوليات أي شيء بشأن وجود هذه المعارضة؛ فضلا عن كتب الطبقات، لكن وردت إشارات خفيفة تستوقفنا في بعض كتب التراجم حول فقيه مالكي ضليع هو أبو عبد الله محمد بن فرج مولى الطلّاع (ت497هـ/1104م)[1]، وهو شيخ الفقهاء في قرطبة، وقد سبقني الأستاذ بن حمادي بالكلام عنه في أطروحته[2]، إلا أنّه ليس هناك أي إشارة في المصادر المعاصرة أو كتب التراجم تثبت سبب معارضة هذا الفقيه لفتوى الفقهاء الرامية لتنحيّة أمراء الطوائف، سوى إشارة للقاضي عياض غير مقصودة، حيث يقول: "فأسقط عن الفتيا **لتعصّبه عليهم** مع **العباديّة**"[3].

وهنا قد تتعدد التأويلات لسبب معارضته منها: هل يمثل ابن الطلّاع جيلا من الفقهاء الكبار الذين اعتبروا أنفسهم ملزمين ببيعة أمرائهم، ومن ثمّ لا يجوز نقضها؟ أو أنّهم تبوّؤوا مكانة ونفوذا في عهد هؤلاء

1- محمّد بن فرج (الفرج) مولى محمّد بن يحي البكري، يُعرف بابن الطلاّع أو مولاه، أو ابن الطّلاء لأنّ أباه كان طلاّءً للرّكب، من أهل قرطبة، وُلد سنة 404هـ، فقيه مالكي ضليع، حافظ للموطّأ، فهو شيخ الفقهاء في عصره وأسنّ من في وقته، سمع منه شيوخ قرطبة؛ ينظر ترجمته: ابن بشكوال، **الصلة**، القسم الثاني، 564/9-565؛ ابن الأبّار، **المعجم في أصحاب القاضي الصدفي**، تح: إبراهيم الأبياري، ط1، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، مصر، لبنان، 1989م، ص36-37؛ وهي ترجمة عارضة لابن الطلاّع، حيث وردت مع ترجمة لتلميذه أبي جعفر البطروشي؛ ابن فرحون، **الديباج المذهّب في معرفة أعيان علماء المذهب**، 442/2-443.

2- عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص125-126.

3- عياض، **ترتيب المدارك**، 180/8-181.

الأمراء، وتخوّفوا من ضياعها مع المرابطين الذين لا زالوا يجهلون عنهم الكثير؟ وهو موقف منفرد في المعارضة، لم نجد من يسانده في هذا الموقف، أو أنّ ابن الطّلاع مثال لفقيه البلاط الذي مكّنته السّلطة السّياسية من نفوذ واسع ووجاهة عريضة ليخدم مصالحها، فبقي وفيا لهذا الالتزام؟ خاصة إذا وجدنا في بعض المصادر ما يدلّ على هذه الوجاهة والنفوذ من جهة[1]، ومن جهة أخرى ما يدلّ على تعصبه لبني عبّاد[2]؛ لكن هذا الاحتمال يناقض ما نعتته به كتب التراجم: "كان قوّالا بالحق، شديدا على أهل البدع، غير هيوب للأمراء"[3]، وكان "معظّما عند الخاصّة والعامّة"[4].

هل هذه الأوصاف التي توردها هذه المصادر كثيرا في حق هذه الشخصيات مطابقة للحقيقة؟ لأنّ الأمر يكتسي أهمية بالغة لدى الباحثين في الموضوع لاستشفاف واستجلاء حقيقة صورة الفقيه المؤيد أو المعارض للحركة المرابطية الإصلاحية التوحيدية، غير أنّ المصادر التي في حوزة الدراسة لم تذكر شخصية علمية أخرى جاهرت بمعارضة الوجود المرابطي في هذه الفترة؛ فهذا دليل على أنّ الفقهاء استطاعوا أن يكتسحوا الساحة، ونجحت دعايتهم السياسية للمرابطين المتلفعة في ثوبها الإصلاحي الفقهي في الإجهاز على حكم الطوائف الممالئين للنصارى وضمّ الأندلس للمغرب، وبذلك تحقق أحد المقاصد الشرعية لدعوة وجهاد السلطة العلمية وهو توحيد المغرب والأندلس مذهبيّا وسياسيّا.

هذه أهم محطّات حضور السلطة العلمية في قيام دولة المرابطين في العدوة الأندلسيّة، فما موقف هذه السلطة من الدعوة التومرتية التي تهدف لتقويض الحكم المرابطي في الأندلس، والتأسيس لدولة الموحّدين؟

1- ذكر ابن سعيد نقلا عن ابن اليسع أنّه لقيه المعتمد بن عبّاد فنزل له عن دابّته، ووعظه ابن الطلاّع ووبّخه؛ ينظر: ابن سعيد الغرناطي، علي بن موسى بن محمّد بن عبد الملك، **المُغرب في حُلَى المَغرب**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1997م، 108/1.

2- مات ممنوعا من الفتيا، ومؤخرا عن خطّة الشورى بأمر الملثمين لفرط عصبيته لبني عبّاد مخلوعيهم؛ ينظر: عياض، **ترتيب المدارك**، 181/8؛ ابن الأبّار، **المعجم**، ص36-37.

3- ابن فرحون، **الديباج المذهب**، 242/2-243.

4- ابن بشكوال، **الصلة**، القسم الثاني، 565/9.

المطلب الثاني: الاجتياح الموحّديّ وموقف السّلطة العلميّة في الأندلس: وفيه فروع:

لم يطل الوقت كثيرا بين الاجتياحات الموحّديّة للمدن المغربيّة وبين نظيرتها الأندلسيّة بسبب تسارع الأحداث وتواطؤ بعض قادة الحركات التّمرديّة؛ سواء كانوا صوفيّة أو من الفقهاء القضاة أو من غيرهم من الشخصيات التي اقتطعت لها مدنا تحكمها، مستغلين الظروف التي مرّت بها الدّولة المرابطيّة وتكالب الأعداء عليها، ثمّ سقوطها نهائيا. فكيف كانت هذه الاجتياحات؟ وكيف تعاملت السّلطة العلميّة معها؟

الفرع الأول: الاجتياح الموحّديّ للأندلس:

بعد سقوط عاصمة الدولة المرابطية مرّاكش في شوال 541هـ / مارس 1147م في يد الموحّدين[1]؛ بل حتى قبلها، خدمت الظروف والأحداث عبد المؤمن بن علي في التفكير في الاتجاه إلى الأندلس بتلك السرعة رغم بقاء بعض المدن المغربية لم تسقط في حوزته بعد[2]، خاصّة بعد انتصاره على المرابطين وموت تاشفين بن علي وتكالب النصارى على الأندلس الذي جعل بعض الثائرين على الحكم المرابطي يستعجلون قدوم الموحّدين ويبادروهم بالبيعة وإعلان الولاء[3].

رغم هذه الطاعة المبكّرة من البعض إلا أنّ هناك بعض المصادر الرسميّة القريبة من الدولة[4] تظهر مقاومة بعض المدن الأندلسية للموحّدين في بداية الاجتياح الموحّدي؛ وإن كانت لا ترقى إلى المقاومة التي واجهتها في المغرب، حيث يذكر الكاتب الموحّدي ذلك بقوله عن أهل مالقة: "فأظهروا لهم من أحوال الامتناع والاستعداد للدفاع ما أظهروا وأبدوا سلاحهم مجاهدين وشمّروا"[5]، وقد ساعد الموحّدين كثيرٌ من الثائرين على الحكم المرابطي –منهم المريدين–، حيث تمّ الاستيلاء على بعض المدن والحصون صُلحًا دون مقاومة تذكر[6]، كما

1- البيذق، **أخبار المهدي ابن تومرت**، ص64.

2- منها مدينة مكناس التي لم تسقط في يد الموحّدين إلاّ في سنة 543هـ، ينظر: ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص191.

3- ابن عذارى، **البيان المغرب**، 4/111-112.

4- **مجموع رسائل موحّديّة** من إنشاء كتاب الدولة المؤمنية، نشرها: ليفي بروفنسال، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة-مصر، 2010م، هو عبارة عن رسائل (سبع وثلاثون رسالة) من إنشاء كتّاب عبد المؤمن وبنيه بأمرهم واسمهم لبعض الشيوخ والأعيان والطلبة.

5- ذكرت الرسالة المؤمنية مقاومة كل من ألمريّة التي كانت بيد النصارى بين 542-552هـ/1147-1157م، ومالقة، ص22-23.

6- عبد الواحد المرّاكشي، **المعجب**، ص155-156؛ ابن عذارى، **البيان المُغرب**، 4/112.

اضطرّ يحيى بن غانية أن يخرج من قرطبة وقرمونة[1] متنازلا عنها للموّحدين في سنة 543هـ/1148م بسبب اشتداد الخطر الصليبي عليها[2].

أمّا مدينة اشبيلية التي حاولت المقاومة فسرعان ما سقطت في يد الموحّدين بعد حصار قصير؛ بسبب وجود حامية مرابطية قليلة العدد، ويبدو أنّ الأندلس حاولت أن تحكم نفسها بنفسها على يد فقهائها وقضاتها أو حتى مريديها، وبذلك تستقل عن حكم المغرب، وقد سعت لذلك عن طريق ثورات مسلّحة، لكنّها لم تؤت أكلها ولم تفلح في ذلك، وإن أخّرت بعض الوقت سيطرة الموحّدين على الأندلس بصفة نهائية، وستتناول الدراسة ذلك في الفصل التّالي.

الفرع الثاني: مواقف الفقهاء من الاجتياح الموحّدي:

لقد تباينت مواقف الفقهاء من الوجود الموحّدي في الأندلس بين الممانعة والهجرة[3] وإظهار الطاعة والتحالف مع الأعداء.

أ- الممانعة:

يبدو أنّ بعض الفقهاء كانوا على رأس الممانعة في بداية الأمر، وهو ما كلّف كلا من الفقيهين أبي عمر اليناقي[4] وعبد الله[5] نجل القاضي أبي بكر بن العربي (ت543هـ/1148م[6] حياتهما[1]؛ وإن كان هذا الأخير قُتل من غير قصد حسب بعض المصادر[2]. أمّا

1- قرمونة: مدينة أندلسية تقع في الجنوب الغربي من شبه الجزيرة الإيبيرية، وهي مدينة كبيرة ولها سور كسور إشبيلية، ينظر: الإدريسي، **نزهة المشتاق**، 521/2.

2- وقائع أحداث المدينتين ينظر تفاصيلهما عند ابن عذارى، **البيان المغرب**، 118/4-120.

3- **فالهجرة** يختلف معناها في عصرنا الحالي عن معناها في العصر الوسيط، والذي يُقصد به هي مغادرة كل منطقة لا يسيطر عليها الحكم الإسلامي؛ فهي تُعتبر دار حرب، فهي الخروج من دار حرب إلى دار الإسلام. الونشريسي، **المعيار المعرب**، 127/11. كما لا أقصد الهجرة التي قصدها ابن تومرت وهي الهجرة إلى تينمل؛ والتي سأتكلم عنها في الفصل الرابع، أقصد معناها اللغوي الترك. ينظر: ابن فارس، **مقاييس اللغة**، 34/6.

4- لم تتناوله المصادر إلا بهذا الاسم، ولعلّه أبو عامر اليناقي، وقيل البياني، وهو أحمد بن عبد الرحمن بن محمّد من أهل اشبيلية، أحد كبار فقهائها، ينظر: ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 414/1.

5- هو عبد الله بن محمّد بن عبد الله بن العربي ولد القاضي أبي بكر، أخذ العلم عن أبيه وعن بعض علماء اشبيلية، توفي سنة 541هـ يوم دخول دخول الموحّدين اشبيلية. ينظر: ابن الأبّار، **التكملة**، 259/2.

6- أبو بكر بن العربي، هو محمّد بن عبد الله بن محمّد بن أحمد العربي المعافري المكنى أبا بكر، رحل إلى المشرق ودرس على كبار علمائها كالطرطوشي وأبي بكر الشاشي، كان من أهل العلم، متقدّما في المعارف، استقضى في إشبيلية، وكان من أهل الصرامة في الحقّ، ثمّ صُرف عن القضاء. ينظر: ابن بشكوال، **الصلة**، القسم الثاني، 590/9-591؛ النباهي، **تاريخ قضاة الأندلس (المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا)**، ص137-139.

أمّا في قرطبة التي لم يُبد أهلها رضًا كبيرا عن تنازل ابن غانية عنها للموحّدين، فقد استطاع الفقيه أبو إسحاق بن الأمين[3] أن ينجو بأعجوبة من قبضة الموحّدين المطاردين له بعد عملية قتل وسلب قاموا بها في المدينة[4]. وفي غرناطة خرج فقيهها أبو الحسن بن البقري[5] مع من خرج من ساكنيها عقب أحداث سنة557هـ/ 1162م، لكن لم يُعثر على أثره[6]. أمّا مدينة لبلة[7] التي دخلوها سنة 549هـ/1170م بعد حصار شديد، فقد شهدت مجزرة في حقّ أهلها بما فيهم جماعة من فقهائها بغير ذنب أو جريرة[8].

ب– الهجرة:

في ظلّ هذه الأجواء المشحونة بالقتل والسلب والأسر شهدت الأندلس هجرة عدد من الفقهاء طلبا للأمن والاستقرار، ففريق منهم فضّل الإقامة في المغرب بعد استقرار الأمن بها؛ كالفقيه أبي عبد الله بن لواء الجيّاني (ت546هـ/1151م)[9] الذي نزل فاس سنة 544هـ/1149م، وأقام بها ودرّس الفقه والأصول[10]، والفقيه أبي الوليد بن عمر القرطبي (ت590هـ/1194م)[11] الذي نزل بها أيضا **"زمن الفتنة"** وانتصب لعقد الشروط[12]. أمّا مرّاكش فكانت ملجأ ومستقرّ الفقيه أبي بكر بن ميمون القرطبي (ت567هـ/1172م)[1]،

1– ابن عذارى، **البيان المغرب**، 114/4؛ ابن خلدون، **العبر**، 313/6.

2– المصدر نفسه.

3– إبراهيم بن يحي بن إبراهيم بن سعيد، يُعرف بابن الأمين، من أهل قرطبة وأصله من طليطلة، توفي سنة 544هـ، ابن بشكوال، **الصلة**، القسم الأول، 100/2؛ الضّبّي، **بغية الملتمس**، ص208.

4– لقد ذكر أنّه هرب من مطارديه وألقى بنفسه من سطح ليجد نفسه في بئر، لكنّه استطاع الخلاص، ففرّ إلى لبلة؛ ينظر: ابن الأبّار، **المعجم**، ص71.

5– هو علي بن محمّد بن إبراهيم الفزاري،كان من فقهاء غرناطة وأحد مشاوريها، أصوليا، متكلّما، محدّثا، ومصنفا، ينظر ترجمته في: **التكملة**، 196/3؛ ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، 149/4–150.

6– ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، 149/4–150.

7– **لبلة**: مدينة حسنة أزلية، وهي غرب من قرطبة وشرق من شلب؛ الإدريسي، **نزهة المشتاق**، 541/4؛ مؤلف مجهول، **جغرافية وتاريخ الأندلس**، ص143.

8– لقد ذكر أنّ القتلى بلغ عددهم ثمانية آلاف رجل باتفاق المؤرخين، وجماعة من فقهائهم منهم الفقيه أبو الحكم بن بطال المحدّث، والفقيه الصالح أبو عامر بن الجدّ؛ ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص195.

9– هو محمّد بن أحمد بن إبراهيم الخزرجي، من جيّان، كان فقيها مشاورا، رحل إلى المشرق وأخذ عن علمائها، كان عالما بأصول الفقه ومسائل الخلاف، مولده سنة 470هـ، وتوفي بفاس سنة 546هـ؛ ينظر: ابن الأبّار، **التكملة**، 9/2–10.

10– المصدر نفسه.

11– هو زكريّا بن عمر الخزرجي الأنصاري، من قرطبة، درس على أيدي كثير من علماء الأندلس منهم أبي بكر بن العربي؛ ينظر: ابن الأبّار، **التكملة**، 264/1.

12– المصدر نفسه.

وكان "**قد خرج من بلده زمن الفتنة**"[2] وأقبل على التدريس بها أيضا، وهي عاصمة الموحّدين، ممّا يترك الانطباع أنّ خروجه لم يكن رفضا لمجاورة الموحّدين وحكمهم؛ فهو نزل بعقر دارهم!! أمّا الفقيه أبو محمّد عبد الحق الإشبيلي (ت582هـ/1185م)[3] فقد غادر بلده في زمن الفتنة بعد انقضاء الدولة اللمتونيّة متجها إلى الحجّ، ثمّ استقرّ به المقام في بجاية[4].

أمّا الذين قصدوا الاستقرار في المشرق في وقت واحد وفي رحلة واحدة سنة 542هـ/1148م، فقد ذكرت بعض المصادر أسماء ثلاثة وهم: أبو العباس بن الأُقْلِيشي الداني (ت550هـ/1155م)[5]، وصهره أبو الحسن بن يعيش البلنسي (ت549هـ/1154م)[6]، أمّا رفيقهما الثالث فهو ابن خيرة القرطبي (ت551هـ/1156م)[7] الذي يذكر أنّه من كبار فقهاء المالكية، فقد قدم مصر هاربا من عبد المؤمن ودولته، ثم لكثرة هواجسه وتخوفاته غادرها إلى الحجاز للحجّ، ولنفس الأسباب لم يحجّ، ليموت في زبيد باليمن حين كان ينوي السفر إلى الهند[8]؛ مبتغيا الابتعاد أكثر عن المغرب، وقد يكون ذلك نتيجة الفتن والأهوال التي رآها في مدينته.

جـ- إظهار الطاعة:

بعد الموقفين السابقين هناك موقف ثالث لفئة من فقهاء الأندلس الذين سارعوا لإثبات ولائهم للموحّدين، ففي سنة 541هـ/1146م حين سقطت اشبيلية سار وفد من كبار فقهائها وأعيانها برئاسة القاضي أبي بكر بن العربي (ت543هـ/1148م) لحمل بيعة أهل اشبيلية إلى الخليفة عبد المؤمن[9]، غير أنّ

1- محمّد بن عبد الله بن ميمون العبدري، يُكنى أبا بكر، من قرطبة، كان حافظا للفقه واللغات والآداب؛ ينظر ترجمته: ابن الأبّار، **التكملة**، 39/2؛ ابن فرحون، **الديباج المذهّب**، 286/2.

2- المصدر نفسه.

3- عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد الله بن إبراهيم الأزدي، من إشبيلية، كان فقيها عارفا بأسماء رجاله، حافظا للحديث وعلله، وُلد سنة 510هـ وتوفي ببجاية بعد محنة نالته من قبل الولاة؛ ينظر: الضبي، **بغية الملتمس**، ص363-364.

4- المصدر نفسه.

5- أحمد بن معدّ بن عيسى داني، يُكنى بأبي العباس، الأقليشي أو الإقليجي، كان عالما بالعلوم الشرعية والآداب، توفي بصعيد مصر؛ ينظر: ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 304/2-719.

6- طارق بن موسى بن يعيش المخزومي، كان فقيها محدّثا، توفي بمكّة؛ ينظر ترجمته: الضّبّي، **بغية الملتمس**، ص304؛ ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 138/2.

7- محمد بن عبد الله بن خيرة القرطبي، من كبار الفقهاء الحفاظ، برز خاصة في حفظ مسائل الرأي؛ ابن الأبّار، **المعجم**، ص173-175.

8- ابن فرحون، **الديباج المذهّب**، 316/2.

9- مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص147- 148.

الوفد لم يتمكّن من مقابلة الخليفة الموحّدي بسبب قيام ثورة الماسي[1] وبعض الاضطرابات المنجرّة عنها؛ منها ما تناقلته الأخبار عن ارتداد أهل اشبيلية عن الطاعة، ممّا عرّض حياة أفراد هذا الوفد للقتل، لولا مجيء الأخبار بتفنيد ذلك، وتمكن الوفد من بُغيته بعد سنة ونصف من قدومه إلى مرّاكش[2].

لكنّ ما الهدف الحقيقي وراء قدوم هذا الوفد وفي هذا الظرف العصيب وبهذا الإصرار: هل هو نفسه الهدف المعلن؟ أو أنّ هناك أهدافا أخرى غير معلنة وكان الهدف المعلن ضمنها؟

لعلّ السّعي لتحرير أملاكهم، وصرف أموالهم وضياعهم التي حُجزت عند سقوط المدينة في يد الموحّدين كانت من القضايا الملحّة التي تطلبت حضورهم أيضا[3]، وقد وجدوا مبتغاهم عند الخليفة الموحّدي، كما أنّ وفدا من قرطبة جاء لنفس المسعى المعلن لوفد اشبيلية مكون من فقهاء؛ كما أفصحت عن ذلك رسالة موحّدية من الخليفة عبد المؤمن إلى الفقيه القاضي أبي القاسم بن الحاج القرطبي[4].

وتذكر بعض المصادر أن الفقهاء جاءوا لإعلان البيعة للموحّدين وإظهار الطاعة والولاء والنصرة[5]، في حين ترسم مصادر أخرى صورة مغايرة للموقف المعلن، فابن العربي الذي ذكرته المصادر موالٍ للموحدين تذكره في موقع مناوئ لهم عند الحديث عن مصيره: "يُقال سمّ ما بين فاس وسبتة"[6]، في إشارة تحمل اتّهاما للجهة الموحّديّة، ربّما قد يكون ابن العربي حاول هو الآخر تشكيل معارضة للموحّدين في الأندلس كما كان القاضي عياض في المغرب، إلاّ أنّه هو الآخر لم يجد الظروف مناسبة لإعلان ذلك، خاصة بعد اجتياح الموحّدين لكثير من المدن الأندلسية، فلم يكن هناك بدّ من إظهار الطاعة. وفي ظلّ غياب شواهد تاريخيّة تمدّنا بحقيقة موقف ابن العربي من السلطة السّياسيّة الموحديّة فإننا لا نستطيع التفسير أكثر ممّا بحوزة الدراسة من أدلّة.

1- الماسي: هو محمّد بن عبد الله بن هود، ادّعى الهداية وتسمّى بالهادي، وظهر أمره سنة 541هـ، استقرّ برباط ماسة ببلاد السوس، وكثر أتباعه، وهزم الموحّدين في أول لقاء بهم، ثم استطاعوا القضاء عليه بعد ذلك؛ ينظر: ابن عذارى، **البيان المغرب**، 4/108-109.

2- الزركشي، **تاريخ الدولتين الموحديّة والحفصية**، ص8-9.

3- ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص 190.

4- محمّد بن محمّد بن أحمد التجيبي، يُعرف بابن الحاج، من أهل قرطبة، وكان قاضي الجماعة بها، توفي سنة571هـ، ينظر: ابن الأبّار، **المعجم**، ص189-190.

5- بروفنسال، **مجموع رسائل موحّدية**، ص14.

6- الزركشي، **تاريخ الدولتين الموحّديّة والحفصية**، ص9.

د- التحالف مع أعداء الموحّدين:

لم يخلص الأندلس للموحدين إلا في سنوات متأخرة، ففي الشرق والوسط والغرب ظل مردنيش[1] وصهره ابن همشك[2] يهدد وجودهم، كما أنّ بني غانية يسيطرون على الجزر الشرقية (ميورْقة ومنُورْقة ويابسة) [3] التي توارثوها، لذا لم يجد قسم من الفقهاء بُدّا من الانضواء تحت حكم أعداء الموحّدين من بني غانية أو ابن مردنيش، فقد اختار كل من الفقيه أبي حسن بن هلال الغرناطي (ت570هـ/1174م)[4] وأبي إسحاق بن عمارة (ت579هـ/1183م)[5] العيش والاستقرار في ظلّ بني غانية، حيث استقرا بميورْقة، وتقلّد الأخير القضاء القضاء في حكم إسحاق بن محمّد بن غانية، أمّا الفقيه ابن غُرِّ النّاس (أو عزّ النّاس) الطرطوشي (ت566هـ/1171م)[6] فكان بغرناطة في خدمة يحي بن غانية، ثمّ انتقل إلى دانية واستقر بها بعد موت ابن غانية، وأصبح من أكبر فقهائها ومشاوريها[7].

أمّا مرسية التي هي تحت حكم ابن مردنيش فكانت قبلة لعدد ميةن الفقهاء، منهم أبي عبد الله بن الفرس (ت567هـ/1172م)[8]، والفقيه أبي الحجاج بن إبراهيم الثغري (ت579هـ/1182م)[9] لكنّه لم يلبث

1- محمّد بن سعد الجذامي، من قادة الجند، آل إليه أمر شرق الأندلس بعد فشل ثورات القضاة المتأمّرين، واستعان بالنصارى على الموحّدين، قيل مات مسموما سنة 567هـ؛ ينظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 240/20؛ الصفدي، **الوافي بالوفيات**، تح: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت-لبنان، 2000م، 75/3.

2- إبراهيم بن محمّد بن مفرّج، رومي الأصل، وهو من أكبر أذرع ابن مردنيش، اشتهر بشدة بأسه وسطوته؛ ينظر: ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، 152/1-154.

3- هي الجزر الشرقية أو جزر البليار، تقع قبالة ساحل برشلونة، تتميّز بموقع استراتيجي هام؛ ينظر: الحميري، **الروض المعطار**، ص549.

4- هو علي بن خلف بن عمر من أهل غرناطة، كان فقيها ماهرا، ذا معرفة بعلم القراءات، كان جوادا سخيّا، توفي بميورقة؛ ينظر: ابن الأبّار، **التكملة**، 212/3؛ ابن الزبير، **صلة الصلة**، ص269.

5- هو إبراهيم بن أحمد بن عبد الرحمن الأنصاري من غرناطة، كان مطّلعا على علوم الحديث ومسائل الفقه، صاحب الوثائق المختصرة منها كتاب في الشروط، تولّى القضاء في ميورقة، يُكنى أبا إسحاق؛ ينظر: ابن الأبّار، **التكملة**، 271/1.

6- هو علي بن صالح بن أبي الليث، من أهل طرطوشة، نشأ بميورقة وطاف بكل الأندلس، وروى عن كثير من علمائها منهم أبي بكر بن العربي، العربي، ثمّ استقر بدانية، كان فقيها حافظا متقدّما في علم الأصول، قُتل مظلوما، ينظر: ابن الأبّار، **التكملة**، 204/3؛ ابن فرحون، **الديباج**، 119/2.

7- التنبكتي، **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، ص313.

8- محمّد عبد الرحيم بن محمّد بن فرج الخزرجي، من غرناطة، وولي بها خطة الشورى،كان فقيها حافظا، وكان أحد حفاظ الأندلس للمسائل في وقته، وتولى خطتي القضاء والشورى في مرسية، عُزل عنها بعد سجن ابن الحلّال ثمّ أُعيد، كان ضمن وفد لبيعة الموحّدين سنة 567هـ؛ ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 406/4-409.

9- يوسف بن إبراهيم بن عثمان العبدري، من أهل غرناطة،كان فقيها حافظا؛ ينظر: المصدر نفسه، 213/4- 214.

يلبث بمرسية بسبب تربص بعض الفقهاء به[1]، والفقيه أبي القاسم بن حُبيش (ت584هـ/1188م)[2]، وصاحبه الفقيه أبي محمّد بن عبيد الله (ت591هـ/1195م)[3]، ثمّ الفقيه أبي القاسم بن الحاج (ت571هـ/1175م). ولقد حاول ابن مردنيش كسب ثقة الفقهاء وطلب ودّهم حين تولّى أمر شرق الأندلس، فقد أقرّ عددا من الفقهاء على خططهم التي كانت بأيديهم؛ كالفقيه أبي بكر بن أبي جمرة (ت599هـ/1202م)[4] الذي جدّد له خطة الشورى[5]، كما أعاد على قضاء بلنسية قاضيها أبا عبد الله بن بن عبد العزيز (ت547هـ/1152م)[6] وأعاد الاعتبار للفقيه أبي العباس بن الحلّال المرسي (ت554هـ/1159م)[7]، وقلّده منصب قاضي قضاة شرق الأندلس[8].

لقد استغل ابن مردنيش هذا التحالف بينه وبين الفقهاء الذين تقلّدوا مناصب في القضاء والشورى وغيرها ليحافظ على حكمه ووجوده في الأندلس؛ رغم الثورات التي حاولت زعزعة هذا الوجود والتي كان للموحّدين ضلع فيها دون شكّ من خلال رسالة ديوانية تثبت ذلك[9]. ويُحتمل أن يكون تململ واستنكار بعض بعض الفقهاء والقضاة للاتّفاقات التي أجراها مع النصارى سنة 545هـ/1150م[10] هو ما جعل ابن مردنيش ينكّل ببعضهم، ممّا سرّع في تصدع هذا الحلف منذ سنة 554هـ/1159م، حيث قبض في نفس هذه السنة

1- الضّبّيّ، **بغية الملتمس**، ص453.

2- هو عبد الرحمن بن محمّد بن عبد الله الأنصاري، من أهل ألمرية، كان فقيها محدّثا، لغويّا، نسّابة، حافظا لأسماء الرجال، وُلد سنة 504هـ، ينظر: المصدر نفسه، ص331-332.

3- هو عبد الله بن محمّد بن عبيد الله الحجري، ألمريّ، كان فقيها محدّثا مقرئا، وكان موضع تبرك النّاس به لصلاحه؛ ينظر: المصدر نفسه، ص338-339.

4- محمّد بن أحمد بن عبد الملك الأموي من أهل مرسية، كان فقيها في المذهب المالكي مدرّسا له، وقد استقضي مرتين على بلنسية وأظهر حسن حسن السيرة وشدّة الصلابة في الحق، قُتل في ثورة بلنسية، ينظر: ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 4/5-6.

5- المصدر نفسه.

6- محمّد بن أحمد بن مروان التجيبي، من أهل بلنسية،كان فقيها محدّثا مشاورا، حسن السيرة، ينظر: ابن الأبّار، **التكملة**، 2/11-12؛ ابن عبد عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 4/72.

7- هو أحمد بن محمّد بن زيادة الله الثقفي، المعروف بالخلّال، من أهل مرسية، قاضي قضاة الشرق، من أهل بيت جلالة ورياسة؛ ينظر: الضّبّيّ، **بغية الملتمس**، ص157-158.

8- المصدر نفسه.

9-- قامت ثورتان في هذه الفترة ضدّه في العام الثاني 546هـ بعد الاتفاقات التي عقدها في سنة 545هـ مع النصارى؛ الثورة الأولى في بلنسية، والثانية في لُورْقة؛ ينظر الاتفاقات والثورات: هشام أبو رميلة، **علاقات الموحّدين بالممالك النصرانية والدول الإسلاميّة في الأندلس**، ط1، دار الفرقان، 1984م، عمّان-الأردن، ص110 وما بعدها؛ ينظر: رسالة عبد المؤمن لابن مردنيش التي تدل على أنّ أهل بلنسية حاربوا مع الموحّدين ضد ابن مردنيش؛ بروفنسال، **مجموع رسائل موحّديّة**، ص46-47.

10- هشام أبو رميلة، **علاقات الموحّدين بالممالك النصرانية**، ص110.

على قاضي القضاة أبي العباس بن الحلّال، وصادر أمواله وغرّبه إلى أُندة[1] حيث قتله ليلًا في سنة 554هـ/1159م بعد اعتقاله لأشهر. كما صُرف عمّا كان بيده من الخطط ومُنع من الإفتاء الفقيه أبو عبد الله بن الفرس الذي ولّاه ابن الحلّال القضاء والشورى، وطالت سلسلة من الإجراءات القمعية عددا من الفقهاء[2]، التي نجهل أسباب بعضها، لكنّني اعتقد أنّها سياسية بالدرجة الأولى، أمّا البعض الآخر فأسبابها ذكرتها بعض المصادر دون توضيح[3]، وقد تكون ليست بمنأى عن الأخرى.

ولعلّ معاملة الخليفة الموحّديّ يوسف بن عبد المؤمن (558-580هـ/1163-1184م) الحسنة للفقهاء[4] بعد ذلك هي التي جعلت بعضهم يعيدون حساباتهم من جديد ويغيّرون مواقفهم تجاه الموحّدين -فقهاء مرسية[5]-، خاصة بعد اضطلاع هؤلاء بجهاد الصليبيين، وكذا ما اعتمدوه من سياسة جبائية عادلة[6]، عادلة[6]، بخلاف سياسة ابن مردنش الضريبية الجائرة التي أرهقت كاهل النّاس، وتعاونه مع الصليبيين[7].

أمّا البعض الآخر فقد غادر شرق الأندلس[8] بعدما آل أمرها إلى الموحّدين سنة 567هـ/1172م[9]، الذين لم يستطيعوا بسط نفوذهم على الأندلس إلّا بعد تصدع حلف فقهاء المالكية مع ابن مردنيش وموته.

نجح الموحّدون في تحقيق أول طموحات إمامهم المهدي والمتمثّلة في اكتساح منطقتي المغرب والأندلس كبداية لتمكين مشروعه السياسيّ المتلفّع برداء الإصلاح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بينما أخفقت السّلطة العلميّة المالكيّة في الحفاظ على سلطتها السّياسيّة الحاكمة رغم شدّة تمسّكها بولاة الأمر الشرعيّين

1- أُندة: مدينة صغيرة وقريبة من مربيطر، وهي من أعمال بلنسية، كثيرة المياه والشجر، ينظر: الإدريسي، **نزهة المشتاق**، 276/1؛ ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، 264/1.

2- كالفقيه أبي محمّد بن عتّاب الأندلسي الذي توفي ببلنسية معتقلا في سجنها أثناء الثورة؛ ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 35/4.

3- بالنسبة لما حدث لابن الحلّال يذكر ابن عبد الملك أنّه لم يكن بالحصيف الرأي ولا الراجح العقل، ولا نعلم ما يقصد بها؛ ينظر: ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 594/1.

4- لقد سار فقهاء ووجهاء مرسية -قاعدة شرق الأندلس- إلى إشبيلية، وكان ضمن الوفد الفقيه عبد الله بن فرس، حاملين البيعة للموحدين؛ ينظر: ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 409/4.

5- لخضر بولطيف، **فقهاء المالكيّة**، ص178.

6- الإدريسي، **نزهة المشتاق**، 236/2.

7- ابن الخطيب، **أعمال الأعلام**، 240/2.

8- تحفّظ بعض الفقهاء من إعطاء الولاء للموحّدين كالفقيه أبي القاسم بن الحاج القرطبي (ت571هـ/1175م) الذي كان مرتسما في زمام الجند الجند عند الأمير بن مردنيش، خرج من شرق الأندلس لمّا آل أمرها للموحدين سنة 567هـ، والتحق بميورقة تحت حكم بني غانية؛ ابن الأبّار، **المعجم**، ص189.

9- ابن الخطيب، **أعمال الأعلام**، 240/2.

وتصدّيها للحكام المتغلّبين الخارجين عن طوع الأئمة الشرعيّين، وانتهت المرحلة الانتقالية بين المرابطين والموحّدين بانتقال الحكم لدولة الموحّدين.

من خلال ما تناولته في هذا المبحث يتّضح أنّ السّلطة العلميّة في التّجربة المرابطيّة في الأندلس استطاعت أن تبدو أكثر تنظيما وتخطيطا، وأشدّ انسجاما وتحالفا بينها وبين السّلطة السياسيّة، كما نجحت في حملتها الدعائية للمرابطين، حيث حقّقت إجماع العلماء على قبول حكم المرابطين في الأندلس، وهذا قلّما يتحقّق لكيان سياسي في تلك الفترة والبقعة بالذات؛ رغم أنّ البعض أوعز ذلك إلى حسن استغلال السّياسيّ للمعرفي وتوظيفه لسياسته التوسعيّة، لكنّني أعتقد أنّ المعرفي ساير السّياسي في سبيل سلامة المنطقة ووحدتها، ولما تحقّق ذلك نسبيا طالبه بوجوب تحقيق شرعيّة حكمه المعتادة عبر الخلافة، بينما تبدو السّلطة العلميّة في التّجربة الموحّديّة منقسمة على نفسها بين مؤيد ومعارض ومساير للسلطة السياسيّة الموحّديّة بسبب اختلافهم حول شرعيّة حكمها المتغلّب، لكنّ قد تغيّر من موقفها إذا اشتدّ المتغلبون الجدد وتمكّنوا من إمساك قبضتهم على المنطقة، كما أنّ السّلطة السياسيّة الجديدة لا بدّ لها من تغيير أسلوبها ومراعاة تجذّر هذه السّلطة المالكيّة في مجتمع الغرب الإسلامي وما قد يجلبه لها أسلوبي القوّة والعنف.

– نتائج الفصل الثاني:

من خلال هذا الفصل أخلص إلى هذه النتائج:

1– تقاسم الأدوار وتكاتفها بين السّياسيّ والمعرفي في التّجربة المرابطيّة أحدث تغييرا جذريّا في المنطقة.

2– الخلفية الفكرية، ونوعيّة التّكوين العلمي والتربوي، وحسن اختيار المصلح وشخصيته الكارزميّة له أثره في العملية الإصلاحيّة الدعويّة، وقد لمسنا ذلك في شخصي ابن ياسين وابن تومرت.

3– تفهم السّلطة العلميّة –بدءًا من أبي عمران الفاسي– لمعطيات الواقع، ومحاولة استيعابها للخريطة الجغرافية والفكريّة للمجتمع في الغرب الإسلامي وبنيته القبليّة وفّر كثيرا من الوقت للعمليّة الإصلاحيّة، وقد رأينا ذلك في محطّة ابن ياسين الثانيّة، ومحطّة ابن تومرت في قبيلته.

4– الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر مبدأ شرعي أصيل، لكنّه استُخدم تاريخيّا غطاءً للهدف السّياسيّ، ورأينا ذلك جليّا في الدعوات الأمويّة والعلويّة والعباسيّة والإدريسية والخارجيّة والفاطميّة، وكذلك في التجربتين المرابطيّة والموحّديّة اللتين حاولتا التّأسي بالسيرة النّبويّة في الوصل بين الدّعوة والدّولة.

5– لقد استطاع القضاة في التجربة المرابطيّة في المرحلتين تمثيل السّلطتين العلميّة والسّياسيّة؛ نظرا للصلاحيات الواسعة التي كانوا يتمتّعون بها.

6– السّلطة العلميّة تبدو أكثر تنظيما وقوّة في مساندتها لامتدادات المرابطيّن وقيام دولتهم في المغرب والأندلس في هذه الفترة، بينما تبدو غير ذلك في مواجهتها لمثيلتها الموحّديّة.

الفصل الثالث:

الحضور السّياسيّ للسّلطة العلميّة بين التّوافق والتّصادم في التّجربتين المرابطيّة والموحّديّة

المبحث الأول: الحضور السّياسيّ التّوافقي للسّلطة العلميّة في التّجربتين

المبحث الثاني: السّلطة العلميّة في مواقع النّفوذ والمناصب السيّاديّة في التّجربتين

المبحث الثالث: الحضور السيّاسيّ للسّلطة العلميّة في التّجربتين المرابطيّة والموحّديّة -التّصادم-

الفصل الثالث: الحضور السّياسيّ للسّلطة العلميّة بين التّوافق والتّصادم في التّجربتين المرابطيّة والموحّديّة

المبحث الأول: الحضور السّياسيّ التّوافقي للسّلطة العلميّة في التّجربتين: وفيه مطلبان:

– توطئة:

لقد فرضت عوامل كثيرة مشاركة المعرفي بعض الأدوار والوظائف والمهام التي يشرف عليها السّياسي؛ لعلّ أهمّها التّداخل الوظيفي بين السّياسي والمعرفي في الحضارة الإسلاميّة، مهما حاول الأول الاستئثار بالمنصب الأعلى في الدولة والتفرّد بصناعة القرار السياسيّ؛ لأنّ ذلك يجعله يشعر بالنّديّة معه، وإن كان لا يجرؤ على تحمّل صدوره أيضا دون إشراكه لاعتبارات البنية الفكرية للمجتمع في تلك الفترة؛ لذلك لزم إشراكه.

فكيف كانت مشاركة العلماء السياسيّة؟ وهل استطاع العلماء أن يوازنوا في علاقتهم بالسّلطة السياسيّة بين سلطتهم العلميّة الرقابيّة، وبين حضورهم في الوظائف والمناصب السّياسيّة؟ هذا ما أحاول الإجابة عنه من خلال هذين المطلبين:

المطلب الأول: المشاركة السّياسيّة للعلماء في التّجربة المرابطيّة: وفيه فروع:

قامت التجربة المرابطيّة على أساس جهود ثلّة من فقهاء المالكيّة بالغرب الإسلامي، فهم الذين نظّروا لمشروعها الإصلاحيّ، ومهّدوا السبل لتحقيقه على أرض الواقع، ويتعلق الأمر بالجيل الأول من الفقهاء؛ أولهم المنظّر والمخطّط أبو عمران الفاسي، وثانيهم المُرَبي والمعلّم وجاج بن زلّو اللّمطي، ثمّ المنفّذ المباشر عبد الله بن ياسين[1]، ثمّ انخرطت الأجيال اللاحقة من الفقهاء في هذا المشروع، فمكّنوا الدولة من الارتقاء في سلّم القوّة والنفوذ، فتحقق لها بذلك توحيد المغرب والأندلس، والانتقال من دائرة المحليّة إلى دائرة الإقليميّة في إطار الخلافة الإسلاميّة السنيّة[2].

1– قد تناولت الدراسة أدوارهم في الفصل الأول.

2 – أحمد الخاطب، **مكانة الفقهاء ونفوذهم في الدّولة المرابطيّة** (محاولة في التعليل التاريخي)، مجلة الواضحة، مؤسسة دار الحديث الحسنيّة، الرباط، المغرب، ع9 /2014م، ص37.

لم تقتصر وظيفة الفقهاء في التجربة المرابطيّة على الإرشاد الديني، والتوجيه الأخلاقي، والاستشارات الفقهية، بل تعدّت إلى ما هو أشمل من ذلك، من خلال إسهاماتهم في شؤون الدولة المختلفة السياسية والاجتماعيّة والاقتصاديّة، وتقلّدوا مناصب في ذلك، فما هذه الأدوار السياسية؟

الفرع الأول: الدور الوساطي –الدبلوماسي- للفقهاء قي التجربة المرابطيّة:

من أهم الأدوار التي اضطلع بها الفقهاء في هذه الفترة هو دور الوساطة والسفارة بين الأطراف، وخاصة أنّ السلطة السياسيّة المرابطيّة وثقت بهم، وبقدراتهم على التفاوض والإقناع، وستتناول الدراسة بعض هذه السفارات؛ منها ما سبق الوجود المرابطي في الأندلس بقليل، وهي عبارة عن سفارات ووساطات، حاول الفقهاء بها رأب الصدع بين ملوك الطوائف، وقد ذكرت ذلك في الفصل السابق. ومن أهمها، سفارة للإصلاح بين ملوك الطوائف، وربما أبرز من بدأها الفقيه ذكوان بن محمّد[1] حيث كان سفير الأمير الوليد بن جهور(435-457 هـ/1043م-1066م)[2] أحد ملوك الطوائف.

كما ذُكر فقيه آخر هو محمد بن جعفر المكنى بأبي بكر (ت 450هـ/1059م)[3] الذي كان ذو مكانة لدى أمراء الطوائف، وأحد الساعين في إطفاء نار الفتنة التي وقعت بينهم[4]، ومن الفقهاء الذين سلكوا هذا المسلك أيضا فقيه الأندلس المشهور أبو الوليد الباجي، فمنذ عودته من المشرق جدّ في الإصلاح بين ملوك الطوائف[5].

أمّا السفارات التي تبادلها يوسف بن تاشفين مع أمراء الطوائف تمهيدا لجوازه إلى الأندلس، فكانت بمبادرة ومشاركة الفقهاء أيضا الذين تولّوا حمل رسائل هؤلاء الملوك لابن تاشفين[6]، فالأمير عبد الله ابن بلكين يذكر في مذكراته أنّ المفاوضات التي دارت بين يوسف بن تاشفين والمعتمد ابن عبّاد لتسليم الجزيرة الخضراء

1- ذكوان بن محمّد بن ذكوان، من أهل قرطبة، وأحد مشيختها، يُكنى أبا حاتم، وهو أخو القاضي حسن بن محمّد. وكان الأول أجد سفراء ينظر: ابن الأبّار، **التكملة**، 258/1.

2- المصدر نفسه.

3- مُحَمَّد بْن أَحْمَد بْن إِسْحَاق بْن جَعْفَر من أَهْل قرطبة وَذُكر أَن أصلهم من شذونة يكنى أَبَا بَكْر وهو من بيت وزارة وجلالة، وكان له عند ملوك الأندلس حظوة ومكانة، وكان يتوسط بينهم في الفتنة. ينظر: ابن الأبّار، **التكملة**، 315/1.

4- المصدر نفسه.

5- المقّري، **نفح الطيب**، 2 /77.

6- مثال ذلك: رسالة الأمير المتوكل على الله ابن الأفطس أمير بطليوس لابن تاشفين، حيث ذكر أنّه بعثها مع الفقيه الواعظ، دون أن يذكر اسمه. مؤلف مجهول، **الحلل الموشيّة**، ص35.

كان يقودها من الجانب المرابطي كلٌّ من الفقيه أبي مروان عبد الملك المصمودي (ت479/1086م) قاضي مرّاكش في هذه الفترة وابن الأحسن السجلماسي[1].

كما ذكرت مصادر أخرى سفارات لكلٍ من قاضي بطليوس أبي إسحاق، وقاضي غرناطة القليعي بمعيّة كلّ من قاضي الجماعة في قرطبة أبي بكر بن أدهم، وممثّل ملوك الطوائف الوزير أبي بكر بن زيدون[2] إلى يوسف بن تاشفين لشرح موقفهم إزاء التهديدات النصرانيّة والاستنجاد به[3]. كما يذكر عبد الله بن بلقين في مذكراته أيضا اسم الفقيه محمّد بن سعدون القروي (ت485هـ/1092م)[4]، الذي تولى الإشراف على تسلّم غرناطة منه، وربّما بقيّة المدن من بعد مُفوَّضا من طرف السّلطة السياسيّة المرابطيّة[5].

ومن أهم السفارات الرسميّة المهمّة التي تناولتها بعض المصادر هي توسط الفقهاء لدى الخلافة العباسيّة لاستصدار قرار الاعتراف الرسمي بشرعية حكم ابن تاشفين؛ وإن كان هذا الموضوع يشوبه غموض، وتضارب في التواريخ؛ قد ذكر ابن خلدون (ت808هـ/1406م) أنّ عملية اتصال المرابطين بالخلافة العباسيّة – المستنصر العبّاسي– قد تمّت بواسطة وفد رسميّ أرسل لهذه المهمّة سنة 485هـ/1092م بعد سقوط إشبيليّة في أيدي المرابطين ببضعة أشهر بقيادة الفقيه عبد الله بن العربي الإشبيلي (ت493هـ/1100م)، وبرفقة ابنه أبي بكر الفقيه المشهور فيما بعد[6].

لكنّ هذه الرِواية لا تبدو قوية؛ لكونها تجعل هذه السفارة كأول اتصال بين المرابطين والخلافة العباسيّة، وهذا ما لا يقبله العقل والشواهد التاريخيّة، فهل يعقل أن تؤسس دولة، وتعلن أنّها تابعة للخلافة العباسيّة في

1- قد سبق الكلام عن الفقيه ابن الأحسن عند كلامنا حول محاولة المتوكل لكسبه عند الوجود المرابطي في الأندلس. ابن بلقين، **التبيان**، ص128.

2- هو ابن أبي الوليد أحمد بن عبد الله بن زيدون وزير المعتضد بن عبّاد من ملوك الطوائف وأبو بكر هو وزير ابنه المعتمد، ابن خاقان، **قلائد العقيان**، ص70.

3- ابن الأبّار، **الحلة السيراء**، ص312؛ ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، 8 /307؛ وقد ذكرت ذلك في الفصل السابق.

4- محمّد بن سعدون بن علي بن بلال القروي، يكنّى أبا عبد الله، أصله من القيروان، كان من أهل العلم بالأصول والفروع، توفي بأغمات، ينظر: ابن بشكوال، **الصلة**، القسم الثاني، 8/602-603

5- عن تسليم مدينة غرناطة للمرابطين وأموال عبد الله بن بلكين ينظر مذكراته: **التبيان**، ص 177-184.

6- ابن خلدون، **العبر**، 250/6. لقد ذكرت ذلك في المطلب الأول من المبحث الثالث من الفصل السابق.

المغرب[1]، ثمّ تنتظر إلى غاية تاريخ سفر محمّد بن العربي وابنه إلى المشرق سنة 485هـ/1092م ليجلبا لها تقليد الخلافة العباسيّة؟!

كما تُطلعنا نقود أثرية مسكوكة أثناء حكم أبي بكر بن عمر (ت480هـ/1087م) على التبعيّة المبكرة للخلافة العباسيّة؛ حيث نُقش على الوجه عبارة: لا إله إلاّ الله محمّد رسول الله، وتحتها الأمير أبو بكر بن عمر، وفي إطار الوجه نقشت الآية الكريمة: ﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ [آل عمران:85]، وعلى الظهر نقش: الإمام عبد الله أمير المؤمنين، وهو الخليفة العباسي أبي جعفر (القائم بالله) (422-467هـ/1031-1075م)، وفي إطار الظهر نقش: بسم الله، ضرب هذا الدينار بسجلماسة سنة إحدى وخمسين وأربعمائة، دون أن يكون هناك لقب أمير المسلمين وناصر الدين، الذي أطلقت فيما بعد على يوسف بن تاشفين، ومن الواضح أنّ هناك اعتراف من الخلافة بالمرابطين، أو على الأقل المرابطون ملتزمون منذ البداية بولائهم للخلافة العباسيّة[2].

ربّما هذا الشاهد التاريخي وغيره يجعلنا نعتقد أنّ هناك عدة سفارات واتصالات بالخلافة العباسيّة منذ النشأة الأولى للدّولة المرابطيّة، لأجل اقتطاع تقليد واعتراف الخلافة بها.

ولعلّ عدم وجود أسماء لهؤلاء العلماء السفراء يجعلنا نتوقف عن الاسترسال أكثر؛ إلاّ أنّ باحثا أورد اسم فقيه يرجّح أنّه كان أحد الساعين في هذا المسعى، وهو الفقيه القاضي أبو بكر عتيق بن عمران الربعي السبتي (ت484هـ/1091م)[3] من خلال ترجمة وجدها له عند ابن النّجار (ت643هـ/1245م) في كتابه الذي ذيّل به لتاريخ بغداد للخطيب البغدادي (ت463هـ/1071م)، فقد ذكر أنّ هذا الفقيه قام برحلة إلى المشرق، وأقام سنينا لطلب العلم، وعند عودته للمغرب قبض عليه أمير الجيوش الفاطمي في الإسكندريّة وقتله، وذكر أن سبب قتله هو وجود كتب من الخليفة المقتدي بأمر الله إلى أمير المغرب، وقد شغل هذا الفقيه خطّة القضاء بسبتة[4].

1- ذكر صاحب الحلل الموشية أنّه لمّا ضخمت مملكته واتسعت دولته في المغرب بعد468هـ/1076م، أشار عليه الأشياخ والأعيان بتلقيبه بالخليفة فأبى ذلك وصرّح بقوله "...وأنا رجلهم، والقائم بدعوتهم"؛ ينظر: **الحلل الموشية**، ص29.

2- حسين مؤنس، **سبع وثائق جديدة عن المرابطين وأيامهم في الأندلس**، ص14.

3- عتيق بن عمران بن محمّد الربعي، يُكنى: أبا بكر قاضي من أهل سبتة: ابن الأبّار، **التكملة**، 26/4.

4- G.Vajda , l'aventure tragique d'un cadi maghrébin en Egypt Fatimid Arabica, XV, 1968, p1-5.

وبغض النظر عن التساؤلات التي تطرحها هذه المهمّة التي تكفّل بها هذا الفقيه، وكانت سببا في موته، منها: هل كانت رحلته لطلب العلم غطاء لهذه المهمّة كاحتياط أمني بسبب عداء الفاطميين للعبّاسيين والمغاربة أيضا[1]؟ أم أنّ العباسيين هم من استغلوا وجود هذا القاضي بينهم ليكلّفوه بمهمة حمل هذه المكاتبات إلى يوسف بن تاشفين (ت500هـ/1106م)[2]؟

وأيّا كانت الإجابة على هذه التساؤلات، فإنّ الذي لا ينبغي أن ننكره هو اضطلاع الفقهاء بمهمّة هذه السفارات الهامّة التي يمكن أن تضطلع بها في العصر الحالي مؤسسات عليا ووزارات في الدولة؛ فلقد أُسندت للفقيه مهمّة بمثابة مهمّة وزير الخارجيّة بالمفهوم الحالي، إذ لا يُستبعد أن يكون ابن تاشفين قد أوكل مهمّة حمل رسائله إلى الدول المجاورة التي تربطه معها علاقات إلى الفقهاء، وإحدى هذه الرسائل ذكرها ابن أبي زرع –وإن لم يصرّح باسم حاملها– إلى تميم بن المعز الزيري (454–501هـ/1063–1108م)[3] عقب الزلّاقة سنة 479هـ/1086م[4]، لأنّه وحسب استقراء كثير من الأحداث السابقة وغيرها فإنّ رسل ابن تاشفين الذين يعتمد عليهم في هذه المهمّات في الغالب فقهاء؛ وإن صاحبهم أحيانا ممثّلين عن السّلطة السياسيّة.

كما أنّ هناك سفارة من نوع آخر قام بها الفقيه قاضي قرطبة أبو الوليد بن رشد (ت520هـ/1126م)[5] في سنة 520هـ[6] نيابة عن أهل قرطبة؛ بل الأندلس قاطبة، عند تفاقم الأوضاع الأمنية، وخطر ابن رُذْمير (ألفونسو المحارب ملك أراغون ونفارا) الذي استدعاه وتحالف معه المعاهدون النّصارى من العدوة الأندلسية[7] وعجز القوة العسكرية المرابطيّة عن مواجهته، وعلى رأسها الوالي العام على الأندلس أبو الطاهر تميم أخو علي بن يوسف؛ توجه فيها إلى أمير المسلمين علي بن تاشفين لشرح الوضع

1– يذكر ابن الأثير أنّ فقيها جاء بصحبة أحد الملثمين إلى بغداد، لكن لم يذكر سبب مجيئه، ثم ذكر أنّ أمير الجيوش الفاطمي بدر الجمالي قتل كل من ظفر به من المغاربة لأنّهم يعتقدون في العلويين الاعتقاد القبيح، وكانوا إذا أرادوا الحج عدلوا عن مصر، وهذا ما أدى به إلى قتلهم لأنّه يئس من استمالتهم، ينظر: ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، 825/8.

2– عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص144.

3– تميم بن المعز بن باديس الزيري، ولد سنة 422هـ، حكم بعد أبيه سبعا وأربعين سنة، ينظر: ابن الأبّار، **الحلة السيراء**، ص260.

4– عن هذه الرسالة وفحواها؛ ينظر: ابن أبي زرع، **الروض القرطاس**، ص149–150؛ عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص144.

5– محمد بن أحمد بن رشد، يُكنى أبا الوليد، كان فقيها عالما حافظا للفقه، عارفا بالفتوى قاضي الجماعة بقرطبة، وصاحب الصلاة بالمسجد الجامع، له مصنفات كثيرة: ابن بشكوال، **الصلة**، القسم الثاني، 576/9–577؛ النباهي، **تاريخ قضاة الأندلس**، ص130.

6– ابن رشد (الحفيد)، أبو الوليد محمد بن أحمد، **فتاوى ابن رشد**، تح: المختار بن الطاهر التليلي، ط3، دار الغرب الإسلامي، تونس، 2011م، 1521/3.

7– ابن عذارى، **البيان المغرب** 63/4–64؛ ابن الخطيب، **الإحاطة**، 25/1.

الأمني، وطلب منه عزل أخيه أبي الطاهر تميم، وتغريب وإجلاء المعاهدين عن الأندلس حتى يُؤمن جانبُهم، كما نبّه الأمير إلى بناء سور مرّاكش، وأسوار المدن الأخرى لتحصينها من الأعداء. فما كان من الأمير إلاّ أن استجاب له بعد ذلك، ونفّذ جميع مطالبه ومطالب الأندلسيين، فسرّ ابن رشد وأهل الأندلس بهذه السفارة التي آتت أُكُلَها في تلك السنة [1].

من خلال هذه السفارة يتبيّن أنّ الفقيه القاضي ابن رشد تعدّت مهمّته في الأندلس مهمّة القاضي الذي تتعلق به تنفيذ الأحكام وإنصاف المظلومين، وعقاب الظلمة والمجرمين، أو حتى تعيين قضاة الأندلس أو تنحيتهم، فقد كشفت هذه السفارة أنّ هذا الفقيه استطاع أن ينحيّ والي الأندلس وأخا الأمير، ويفتي في تغريب المعاهدين الذين خانوا الدولة التي آوتهم، وهي قضية في لبّها، وإن بدت لها جانبها الفقهي، فهي خاضعة أيضا للحسابات السياسيّة والعسكريّة، أمّا إشارته على الأمير بتسوير مرّاكش، ومن ثمّ تسوير كافّة المدن كجانب من الاحتياطات الأمنية، فهو ليس من صميم وظائف ومهام القضاء، فهي قضية ضمن الإستراتجيّة العسكرية أساسا، فضلا على أنّ استعفاء ابن رشد من منصب القضاء قبل قيامه بهذه المهمّة.

إذا كان الفقهاء في العصر المُرابطي اضطلعوا بهذه الأدوار في السفارات؛ سواء كانت رسميّة –في الغالب– كُلّفوا بها، أم كانت شخصيّة أملتها عليهم الضرورة الشرعية، والواقع الاجتماعي المزري للمنطقة، والبعد المقاصدي؛ المتمثل في تحقيق أمن الأمّة واستقرارها ووحدتها، فهل كانت لهم أدواراً أخرى تمكّنوا فيها من تقلد مناصب نافذة، قريبة من دوائر صنع القرار، أم أنهم كانوا ضمن دائرة صنع القرار؟ هذا ما أحاول الكلام عنه في محطّات عدّة ومختلفة.

الفرع الثاني: السّلطة العلميّة وتوطيد الحكم ومواقع النفوذ:

أولا– أثر نّظريات بعض العلماء في ممارسات السّلطة المرابطيّة:

لقد ساهم العلماء في تدعيم دولة المرابطين بشتى الطرق، إما بخلق تقاليد سياسية لدى حكامها، وتدريبهم على السلوك السياسي المناسب؛ بداية كان ذلك مع عبد الله بن ياسين عمليّا في صحبته لكل من الأخوين يحي وأبي بكر ابني عمر، لكن وبشكل مختلف يغلب عليه الجانب التنظيري "أدب النصيحة" مع الفقيه أبي بكر محمّد بن الحسن المرادي (ت489هـ/1096م) الذي لازم الحركة المرابطيّة منذ وصولها إلى

1– المصدر نفسه.

جنوب المغرب، ثمّ صاحب الأمير أبي بكر بن عمر إلى أن دخل الصحراء واستقر بها، ثمّ توفي بمدينة أزكى[1] بعد أميره ببضع سنوات.

وكان أحد المعارضين والمنتقدين لسياسة ملوك الطوائف[2]، وكان من جملة مؤلفات هذا الفقيه كتاب "الإشارة في تدبير الإمارة"[3]، هذا الكتاب الذي يُعدّ من جنس مرايا الملوك[4]، ويعتقد بعض الباحثين المحقّقين لكتاب الإشارة[5]، أنّ الفقيه قد ألّفهُ بطلب من الأمير أبي بكر بن عمر ليكون دستورا له وللمرابطين من بعده...

كما يضيف النشّار أنّه بدراسة تاريخ المرابطين، نرى أنّهم كانوا ينفّذون الكثير من التعاليم السياسيّة التي علّمهم إيّاها الفقيه المرادي، ويتضح ذلك جليّا في حكم كل من يوسف بن تاشفين وابنه علي، سواء في علاقتهما واستشارتهما للعلماء والحكماء[6]، أو الأخذ برأيه في الطبيعة التركيبة للجيش حيث يقول: "ويستحب للسلطان أن يكون جنده أجناسا مفترّقة، وقبائل شتى لا يتهيأ فيها الاتفاق على رأي واحد في الخلاف..."[7]، ويذهب الأستاذ بلغيث أنّ كتاب الإشارة للمرادي يندرج كتأسيس نظري للحفاظ على السّلطة، ووحدة الجماعة بعيدا عن الجاهليّة السياسيّة (الفرقة أو ملوك الطوائف) في المغرب والأندلس[8]، كما يصف الأستاذ نفسه رحلات الإمام المرادي الحضرمي من القيروان إلى سجلماسة وأغمات وغرناطة ومرسية بأنّها عمل دولي، وجرأة على البحث لما يملك من كعب عال باعتراف ابن بسام[9] وابن بشكوال[1] والذين ترجموا له[2].

1- أزكى: مدينة بالمغرب وهي أول مراقي الصحراء، ومنها إلى سجلماسة ثلاث عشرة مرحلة، ومنها إلى نول لمطة سبع مراحل؛ الحميري، **الروض المعطار**، ص28.

2 - ابن بسام، **الذخيرة في محاسن الجزيرة**، 1/ 364.

3- هذا الكتاب من كتب السياسة الهامّة في بلاد المغرب والأندلس، وقد أخذ عنه ابن رضوان المالقي (783هـ) في كتابه الشهب اللامعة في السياسة النافعة، وابن الأزرق (ت896هـ) في كتابه بدائع السلك في طبائع الملك، ولا يُستبعد أن يكون ابن خلدون أخذ عنه، ولم يسبقه سوى كتاب ابن حزم في السياسة لكنّه مفقود. ينظر: المرادي، **الإشارة في تدبير الإمارة**، تح: علي سامي النشّار، ط1، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة-مصر، 2009م، ص48 (مقدمة المحقق).

4- المرادي، **الإشارة في تدبير الإمارة**، تح: رضوان السيد، ط1، دار الطليعة، بيروت-لبنان، 1981م، ص15.

5- منهم النشّار، ورضوان السيّد وبلغيث. ينظر على التوالي: المرادي، **الإشارة في تدبير الإمارة**، تح: النشّار، (مقدمة المحقق)، ص49، نفس المصدر، تح: رضوان السيّد (مقدمة المحقق)؛ محمّد الأمين بلغيث، **النظرية السياسيّة عند المرادي**، ط2، القافلة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2014م، ص88.

6 - المرادي، **الإشارة في تدبير الإمارة**، تح: النشار، ص52 -53.

7 - المرادي، **الإشارة في تدبير الإمارة**، تح: النشار، ص124-125.

8- محمّد الأمين بلغيث، **النظرية السياسيّة**، ص100.

9- ابن بسام، **الذخيرة في محاسن الجزيرة**، 364/7

لقد حاول الفقيه المرادي أن يلعب دور صاحب السّلطة العلميّة المصاحب لدور صاحب السلطة السياسيّة، بل الشريك له في الحكم نظريّا، فقد كان القاضي والموجّه والمنظّر للأمير أبي بكر.

وهل يمكن لراصد الأحداث أن يجزم بأنّ الفقيه المرادي قد استطاع أن يخلف عبد الله بن ياسين في الجناح الصحراوي؟ أو أنّه حافظ فقط على تقليد تاريخي؛ وهو حتميّة استمرارية الصورة النمطيّة –شراكة الفقيه والسياسي– التي طالما رافقت الدّولة الإسلاميّة في المشرق والمغرب منذ العهد الأموي؟

واعتقد –وفق ما توفر لديها من وقائع وممارسات لهذا الفقيه في ظل غياب كثير من المعطيات– أنّ دور هذا الفقيه لا يعدو أن يكون وفق الاحتمال الثاني الذي يمثّل فيه الفقيه المنظّر للسياسي النموذج المتكرّر في تاريخنا الإسلامي، لأنّه لا يمكن مقارنته بابن ياسين، فلا شك أنّ المرادي أكثر علما وفقها –حسب ترجمته–، بينما يُعتبر ابن ياسين المؤسس الحقيقي والمتابع لجميع تطورات الحركة والمنفّذ على الأرض، إلى أن تحوّلت حركته إلى كيان سياسي؛ بل تكاد قيادته للمرابطين تغطّي على الزعامة القبلية ليحي الجدالي في المرحلة الأولى، أو زعامة يحي بن عمر وأخيه أبي بكر في المراحل التالية، فقد استطاع ابن ياسين بفضل كاريزميّته أن يجمع بين السّلطتين العلميّة والسّياسيّة.

ثانيا: اثر التّدخلات العمليّة للعلماء على شرعيّة حكم بني تاشفين:

لقد سبق أن ذكرت في الفصل السابق بعض الإجراءات العمليّة التي قام بها بعض العلماء لإسباغ الشرعيّة على حكم بني تاشفين في الفترات الأولى عند قيام حكمهم، لكنّني هنا أتناولها بعد استقرار الدّولة، وبعد موت أميرها ابن تاشفين، فقد أشارت بعض كتب الحوليات لحادثة[3] بصورة مقتضبة، وهو وجود معارضة لإمارة علي بن يوسف بن تاشفين الأولى، في فاس[4] والثانية في قرطبة، والتي كان زعيمها هو أبي عبد الله محمّد بن الحاج، أمير قرطبة[5]، فقد حاول هذا الأخير تأييد واستمالة بعض الأعيان والفقهاء، وكان له ذلك مع بعض الفقهاء الذين نجهل أسماءهم، وقد حاول أيضا مع الفقيه أبي عبد الله بن حمدين[6] قاضي الجماعة في قرطبة

1– ابن بشكوال، **الصلة**، القسم الثاني، 604/9.

2– التادلي، **التشوف إلى رجال التصوف**، ص106.

3– ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص 158؛ ابن عذارى، **البيان المغرب**، 4/ 42.

4– عن ثورة فاس تكلّم عنها ابن خاقان، والمقّري؛ يُنظر على التوالي: ابن خاقان، **قلائد العقيان**، ص27؛ المقّري، **نفح الطيب**، 220/4–221.

5– ابن عذارى، **البيان المغرب**، 42/4.

6– أبو عبد الله محمّد بن علي بن عبد العزيز بن حمدين التغلبي توفي سنة 508هـ، ينظر: ابن عطيّة، **فهرسة ابن عطيّة**، ص112.

(من 490-508هـ/1098-1115م) بشتى الطرق للقيام بالثورة[1] ضد الدولة لخلع الأمير علي، إلا أنّ الفقيه رفض تأييده على هذا رغم تعنيفه له -حسب رواية ابن خاقان[2]- وربما رَفْض قاضي الجماعة تأييد هذه الثورة ومعارضته لها، هو ما عجّل بالإجهاز عليها (الثورة)، وتنحية هذا الأمير من منصبه بعض الوقت[3].

ويبدو كذلك أنّ السّلطة هي من أوكلت لابن حمدين مهمّة تتبع المتآمرين[4]، والتنقل بين المناطق لتهدئتها وإصلاح أمورها[5]. وهكذا ساهم الفقيه ابن حمدين (ت508هـ/1115م) وهو ممثّل للدّولة باعتباره قاضيا في إطفاء ثورة كان مرتقب اشتعالها في الأندلس مبكّرا لإطاحة بحكم بني تاشفين.

لكنّ مشاركة بعض الفقهاء في هذه المعارضة نجهل أسبابها وأصحابها ووزنهم داخل مجتمعهم.

كما أنّها تعطي إشارات على وجود بعض الفقهاء معارضين لحكم بني تاشفين، وهل كان ذلك لأسباب قبلية؟ أم كانت معارضة لقضية التوريث؟ في ظلّ سكوت المصادر وغياب المعطيات تبقى مجرّد تخمينات لا تتعدّى ذلك.

ثالثا: فتاوى الفقهاء ودعم قرارات السّلطة السّياسيّة:

إن أغلب القرارات التي صدرت عن السّلطة السياسيّة المرابطيّة في ميادين مختلفة، كانت تأخذ صورة فتاوى الفقهاء، وقد تناولت بعض منها في الفصل السابق، خاصة فيما يتعلق بفتاوى الفقهاء في الامتدادت المرابطيّة؛ سواء كان ذلك في المغرب أو الأندلس، أو في إزاحتهم لملوك الطوائف أو غيرها، لذا لا داعي لتكرارها هنا، وسأحاول ذِكر بعض النماذج فقط لأنّها كثيرة.

- الفتوى الأولى: بخصوص ضريبة ماليّة "**المعونة**"[6]، والتي سبق للمرابطين إلغاؤها عند دخولهم الأندلس، لكن نظرا لتفاقم الأوضاع الاقتصاديّة بعد ذلك، ونضوب بيت المال من الموارد المالية، قرّر الأمير

1- لقد ذكر بعض تفاصيل هذه الثورة ابن الأبّار في كتابه **المعجم** عند ترجمته لاثنين من المقرّبين من أمير قرطبة وهما: محمّد بن عبد الملك المعروف بابن المرخي، ص140-142، محمّد بن أبي الخصال، ص152-154.

2- ابن خاقان، **قلائد العقيان**، ص191.

3- ابن أبي زرع، روض **القرطاس**، ص158.

4- ابن خاقان، **قلائد العقيان**، ص191.

5- حيث يذكر ابن عطية في ترجمته لابن حمدين: "لقيته بغرناطة حرسها الله سنة خمسمائة قدمها لإصلاح في أمر الخلاف الكائن سنة خمسمائة..."؛ ينظر: **فهرسة ابن عطيّة**، ص112.

6- المعونة هي ضريبة مفروضة على الأراضي، والماشيّة، وعلى التجارة وعلى الصناعات الحرفيّة، وهي ضريبة تفرض على الرعية عند حدوث خلل في بيت المال، وعند تناقص الموارد الماليّة؛ ينظر الونشريسي، **المعيار المعرب**، 132/11؛ عز الدين جسوس، **موقف الرعيّة من السلطة السياسيّة في المغرب والأندلس على عهد المرابطين**، أفريقيا الشرق، المغرب، 2014م، ص103.

يوسف بن تاشفين فرض هذه الضريبة على الرعيّة، فلم يكن من بدّ من الأخذ بفتوى من الفقهاء تؤيد هذا القرار بعد استشارتهم؛ لكن لم تخبرنا المصادر بنص الفتوى التي أيّد بها فقهاء الأندلس السّلطة السيّاسية في فرض هذه الضريبة[1]، ولا تاريخ فرضها.

ويبدو أنّ الفقهاء والقضاة أفتوا بجواز جبايتها اعتمادا على أنّ سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ فرضها في زمانه لمّا احتاجت الدولة إلى ذلك[2]، إلاّ أنّ اعتراض الفقيه قاضي ألمرية أبي عبد الله بن الفراء (ت514هـ/1120م)[3] على فرضها، وعرضه لدليله في فتواه بلهجة شديدة هو ما وصل إلينا، حيث ردّ على الأمير يوسف بالرفض؛ إلاّ إذا دخل الأمير المسجد صحبة طائفة من أهل العلم، ويقسم بالله أنّ ليس له في بيت المال درهم ينفقه عليهم، تأسيّا بسيّدنا عمر، فحينئذ وجبت المعونة[4]. ويبدو أنّ الأمير استجاب للفقيه المري، حسب إشارة الونشريسي "فلمّا بلغ ذلك أبا يعقوب (يوسف بن تاشفين)، وعظه الله بقوله ولم يُعد عليه في ذلك أمرا".[5]

من خلال موقف الفقهاء من دفع هذه الضريبة يقابلنا أمران: الأول: فقهاء الأندلس إبّان عهد الطّوائف حرّضوا الرعيّة على عدم دفع الضرائب والمكوس –حسب رواية الأمير ابن بلقين–[6] بينما في حكم يوسف بن تاشفين أفتوه بجواز فرضها، ولعلّ اختلاف الحالتين هو ما ترتّب عليه اختلاف موقفي الفقهاء، فملوك الطوائف اشتهروا بالجور وكثرة المكوس والضرائب لأجل توسيع نفوذهم وأملاكهم، ودفع الجزية للأعداء، بينما اتساع مجال الدولة المرابطيّة، واعتماد اقتصادها على أموال المغازي، وسياستها الجهاديّة العسكرية، التي تتطلب إنفاقات عاليّة، وخاصة في ظلّ التهديدات النصرانيّة المتاخمة، هي ما تجعلها تستنزف موارد بيت المال، وبذلك تحتاج لدعم مالي خارج إطار موارد بيت المال، وهذا ما فهم مقصده الفقهاء والرعيّة

1- يبدو أنّ هذه الفتوى منذ عهد الطوائف، أفتى بها أبو الوليد الباجي، وفقهاء آخرون، وأعيد تفعيلها وفرضها حسب رسالة ابن تاشفين لابن الفراء؛ ينظر: ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، 7/ 110؛ الونشريسي، **المعيار المعرب**، 132/11.

2- الونشريسي، **المعيار المعرب**، 132/11.

3- محمّد بن يحي بن عبد الله بن زكريّا، من أهل ألمرية وقاضيها، يُعرف بابن الفراء، ويُكنى أبا عبد الله، كان صالحا دينا متواضعا، استشهد بواقعة قتندة سنة 514هـ؛ ينظر: ابن بشكوال، **الصلة**، القسم الثاني، 572/9.

4- ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، 118/7-119؛ الونشريسي، **المعيار المعرب**، 132/11-133.

5- الونشريسي، **المعيار المعرب**، 133/11.

6- ابن بلقين، **التبيان**، ص135.

من بعدهم؛ لذا أجازوا هذه الضريبة حسب ما تقتضيه نظريّة المصالح المرسلة. وقد فرضها أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ لذلك.

أمّا فقيه ألمرية فرأى حالة الرعيّة التي اشتكت له حالها، وهذا ما يُفهم من سياق كلام ابن خلكان حين قال: "فقال أهل ألمرية لقاضي بلدهم وهو أبو عبد الله بن الفراء أن يكتب جوابه"[1]. ونظرا لوضعية النّاس التي عايشها الفقيه، رأى أن يتأكد من الوضعية الماليّة للدولة حتى يستطيع أن يوجب هذه "**المعونة**"، وكان أكثر حرصا في التأسي بسيدنا عمر من جهة، ومن جهة أخرى على أقوات النّاس وأرزاقهم، فهو بورعه الذي اشتهر به[2] يأبى أن يجاري السّلطة السياسيّة في قراراتها على حساب الرعيّة.

كما أنّ نفوذه داخل مجتمعه هو ما دفعه أيضا للترافع عنهم، غير آبهٍ بفتوى أنداده من الفقهاء والقضاة، أو بلائمة السّلطة، أمّا الأمير الذي يمثّل السّلطة السياسية فقد خضع لفتوى فقيه واحد، رأى أنّ الحق إلى جانبه –حسب الضرورة– أو بميزان المصلحة العامّة التي ترجمتها فتوى فقهاء الأندلس مجتمعين. فقد تكون سلطة علميّة لفقيه واحد تفوق سّلطة فقهاء مجتمعين.

– **الفتوى الثانية**: فتوى من أحد فقهاء قرطبة[3]، تجيز ليوسف بن تاشفين جمع أموال من اليهود نظير تركهم في مدينة أليسانة[4] بناءً على حديث رفع إلى رسول الله ﷺ[5] مفاده أنّ اليهود ألزمت نفسها باعتناق الإسلام إذا لم يأت نبي منهم على رأس الخمسمائة عام بعد البعثة حسب التوراة، وهذا ما وجده في مجلّد لابن مسرّة الجبلي القرطبي (ت319هـ/1026م)[6]، وهي فتوى أيّدها القاضي عبد الله بن حمدين، وأخذ بها يوسف بن تاشفين[7]. ولعلّ جواز يوسف بن تاشفين الرابع للأندلس سنة 496هـ/1103م[8] مكّنه من الإطّلاع عن كثب عن أوضاع الأندلس، ممّا جعله يخشى استفحال أمر اليهود الذين تحصّنوا بهذه المدينة،

1– ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، 119/7.

2– المصدر نفسه.

3– هذه الفتوى ذكرها صاحب **الحلل الموشية**، ص81.

4– أليسانة: مدينة حصينة تبعد عن قرطبة أربعين ميلا، سورها من أعظم السور، سكنها اليهود، وكان يهودها أكثر ثروة من سائر يهود الأندلس، لا يداخلهم بها مسلم، ويتحصن بها اليهود، ينظر: الإدريسي، **نزهة المشتاق**، 571/2.

5– لم تذكر كتب التاريخ التي بحوزتي نص الحديث حتى يُتأكد من درجته من كتب الحديث.

6– محمّد بن عبد الله بن مسرّة بن نجيح من أهل قرطبة، يُكنىّ أبا عبد الله، أتهم بالزندقة، خرج إلى المشرق فارّا، ثمّ عاد إلى الأندلس، وأظهر التصوف، ولد سنة 269هـ، ثمّ توفي سنة 319هـ؛ ينظر: ابن الفرضي، عبد الله بن محمّد، **تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس**، 41/2-42.

7– مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص80-81؛ عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص140.

8– مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص78.

وحازوا أموالا تمكّنهم من إحداث شرخ كبير في دولته؛ خاصّة أنّ الحديث الذي استندوا إليه لم يشتهر بين العلماء ولو معنى، ولا عُرف نصّه فضلا عن صحّته، بل إنه لا يستبعد بحكم نزعة اليهود التوسعيّة إقامة دولة لهم فيها، لذا اعتقد أنّ الفتوى لها مرام سياسيّة صبغت بصبغة شرعيّة؛ وإن كان من أهم مقاصدها الشرعيّة الحفاظ على بيضة المسلمين ووحدتهم، من أجل ذلك ساند الفقهاء وعلى رأسهم قاضي الجماعة ابن حمدين السّلطة السياسيّة في هذا الإجراء الجبائي الذي صدر في شكل فتوى شرعيّة.

وبقدر ما قد يدلّ عند البعض أنه إجراء سياسيّ متلفع بعباءة الفتوى الشرعيّة (الديني)، إلاّ أنّهما متلازمان في الإسلام، وهو يثبت مدى وعي الفقهاء بواقعهم، والأبعاد المقاصديّة التي تحرّكهم بما فيها السيّاسيّة منها.

– **الفتوى الثالثة:** كما تزعّم الفقيه القاضي ابن حمدين أيضا مع فقهاء قرطبة فتوى أخرى وهي إحراق كتاب إحياء علوم الدين للإمام أبي حامد الغزالي[1] (ت505هـ/1112م) في سنة 503هـ/1110م[2]، أيام حكم علي بن تاشفين، فقد تناقلتها كثير من المصادر، وقد أمرت السّلطة السياسيّة بتنفيذ ذلك[3].

ولقد تعرّض كتاب الإحياء للانتقاد من بعض العلماء في فترة تأليفه وما بعدها كالطرطوشي (520هـ/1126م)[4] وابن باجة (ت533هـ/1136م)[5]، المازري (ت536هـ/1139م)[6]، وأبي بكر بن العربي (ت543هـ/1148م)[7]، وابن رشد الحفيد (ت595هـ/1198م)[8]، وابن الجوزي

1– ابن الأحمر، **بيوتات فاس الكبرى**، ص33–34.

2– وهذا التاريخ هو الراجح الذي ذكره ابن القطان في كتابه **نظم الجمان**، وليس كما ذكره ابن عذارى في أحداث سنة 507هـ، 52/4.

3– من المصادر التي تناولت عملية إحراق إحياء علوم الدين: ابن القطّان، **نظم الجمان**، ص70–71؛ عبد الواحد المراكشي في كتابه **المعجب**، ص131، وإن كان قد ذكر أن الإحراق طال كل كتب الغزالي؛ مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص104–105؛ ابن عذارى، **البيان المغرب**، 52/4.

4– **في** كتابه **الأسرار والعبر**؛ ينظر: عز الدين جسوس، **موقف الرعية من السّلطة السياسيّة**، ص409.

5– في كتابه **تدبير المتوحد**، تح: معن زيادة، دار الفكر الإسلامي، بيروت–لبنان، 1998م، ص9،63.

6– في كتابه **الكشف والأنباء عن كتاب الأحياء**. ينظر: عز الدين بن جسوس، **موقف السلطة السياسية من الرّعيّة**، ص409.

7– العواصم من القواصم، سراج المريدين، قانون التأويل، المرجع نفسه.

8– في كتابيه: **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتّصال**، تح: ألبير نصي نادرر، ط2، دار المشرق، بيروت–لبنان، 1968م، ص38؛ **والكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة**، تق: محمّد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت–لبنان، 1998م، ص117، 150–151.

(ت597هـ/1200م)[1] وغيرهم، وقد تعدّدت الأبحاث والآراء في ذكر هذا الإحراق وأسبابه، وأخذت حيّزا واسعا من كتب الباحثين لهذه الفترة[2]، ولا يتّسع البحث لذكرها، كما أنّه أخذت حقّها من البحث ولا داعي لتكرارها، ويمكن إجمال أهم تفسيرات إحراق الإحياء التي يُمكن استياقها من هذه الأبحاث في اتجاهين اثنين:

- **الاتّجاه الأول:** ربط الإحراق بما يتضمّنه الإحياء من حملة ضد الفقهاء، ومكانتهم من السّلطة السياسيّة التي مكنتهم من النفوذ الاجتماعي والثراء المادّي، في الوقت الذي تعاني فيه الرعيّة من وطأة الضرائب التي فُرضت باستشارة وتزكية هؤلاء الفقهاء، فالإحياء يهدف لإصلاح المجتمع رعيّةً وعلماء وسلطةً[3].

– أمّا الثاني: فهو الذي يؤكد أنّ قرار إحراق الكتاب جاء ضمن توجّه سياسة الدّولة ضد المتصوفة –وسأتكلم عن ذلك لاحقا– لأنّ صنفا من هذه الفئة اعتبرت الإحياء مرجعيتها الفكرية[4]، وقد تكون هذه الفئة ومرجعيتها الفكريّة، وإيديولوجيتها الصوفيّة المشوبة بأفكار فلسفيّة باطنية وانعزالية، بالإضافة إلى احتمال رواجها، ونفوذها داخل المجتمع الأندلسي؛ كل ذلك يمثّل تهديدا لسلطة الفقهاء المستمدة من المرجعيّة السنيّة المالكيّة، إلاّ أن هذه العمليّة بقدر ما أيدّها كثير من الفقهاء، إلا أنها لاقت معارضة من بعضهم ستتناول الدراسة لاحقا أسباب هذه المعارضة، ومصير هؤلاء الفقهاء.

وينبغي أن نذكر هنا أنّ هنالك أسبابا أخرى تعرّض بها كتاب الإحياء للانتقاد لا تندرج تحت هذين الاتجاهين، لكنّها محدودة، ولم تكن هي السبب المباشر في إحراقه، كنقد العلماء لاحتوائه على الأحاديث

1- ذكر فيه أنّ الإحياء احتوى على أحاديث موضوعة، وأنّه وضعه على مذهب الصوفية، وترك فيها قانون الفقه على حد تعبيره؛ **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، تح: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ج17، (وفيات 505هـ)، كما انتقد في كتابه **تلبيس إبليس**، ط2، دار الفكر، دار الطباعة المنيرية، مصر، 1368هـ، ص166، وكتاب آخر ذكره ولم تطلع الطالبة عليه هو إعلام الأحياء بأغلاط الإحياء.

2- منهم: يوسف أشباخ، **تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين**، 199/2؛ كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلاميّة**، تر: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط15، دار الملايين، بيروت–لبنان، 2002م، ص322؛ حسن محمود، **قيام دولة المرابطين**، ص446؛ محمد عبد الله عنان، **دولة الإسلام في الأندلس**، 57/3.

3- عز الدين جسوس، **موقف الرعيّة من السلطة السياسيّة**، ص403.

4- هو التصوف الفلسفي أو ثيو صوفي هو التصوف الغريب على المغرب جاء من المشرق وقطبه الأول الغزاليُ ثمّ أخذ بعد ذلك من الفلسفة اليونانية، وبعض الفلاسفة المسلمين كالفارابي، وابن سينا. ينظر: عصمت دندش، **أضواء على المرابطين**، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت–لبنان، 1991م، ص42 –45، إبراهيم القادري بوتشيش، **المغرب والأندلس في عصر المرابطين –المجتمع، الذهنيات، الأولياء–**، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت–لبنان، 1993م، ص129–132.

الضعيفة أو الموضوعة[1] ولاشتماله على علم الكلام الذي لا يمكن التصريح به لعوام النّاس خوفا على عقيدتهم[2].

إنّ الذي يهمّنا هنا أنّ عمليّة الإحراق ظاهريّا نفّذت كإجراء وقائي لحماية إيديولوجيّة الدولة المرابطيّة، وتوجّهها الفقهي –وبغض النظر عن جدوى هذا الإجراء وفاعليّته وصحّته– لم يتم ذلك إلا من خلال فتوى الفقهاء.

وهذه العمليّة هي من صميم وظيفة الفقهاء والقضاة الاحتسابية على مرّ العصور الإسلاميّة [3]، فحماية مرجعية وفكر دولة ما، أو مصادرة أي فكر هدّام يهدّد وجودها متوقف بالدرجة الأولى على علمائها وفقهائها وقضاتها وأرباب الفكر لديها، أي سلطتها العلميّة بشكل واسع، وعلى السّلطة السياسيّة حماية هذه القرارات وإيجاد الطريقة المثلى لتنفيذها.

إنّ فتاوى الفقهاء التي أخذت بها السّلطة السّياسيّة عديدة فقد ذكرت بعضا منها فقط– كنماذج سعى بها أصحابها أحيانا لإضفاء نوعا من المشروعية لبعض القرارات السياسيّة والإجراءات العمليّة التي تتخذها السلطة السياسيّة بين الحين والآخر، حسب ما تقتضيه الأحوال، وأحيانا أخرى اقتضت الفريضة الشرعية، والمقصد الشرعي أن تصدر هذه الفتاوى دون تكليف يذكر من السلطة السياسيّة، وهي في الحالتين تجعل السلطة العلمية مشاركة في القرار السياسي الذي تصدره السّلطة السياسيّة

هذه أهم تجليّات إسهامات السّلطة العلميّة في توطيد حكم السّلطة السياسيّة المرابطيّة،والتأثير في قرارها السياسيّ،فهل كان الأمر ذاته في التّجربة الموحديّة؟

المطلب الثاني: السّلطة العلميّة في التجربة الموحّديّة:

رغم الصدود الكبير الذي قابلت به فئة واسعة من العلماء الاجتياجات الموحّديّة للمغرب والأندلس، إلا أنّ عوامل كثيرة، لعلّ أبرزها انعدام هيئة تنظيمية تنسق وتوحّد رؤى العلماء وتدخلاتهم ضد الموحّدين حال دون ذلك، فضلا على أنّ فئة منهم اختارت أن تنأى بنفسها عن ذلك طلبا للسّلامة وحفظا للدماء ووحدة

1- ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، 18/17.

2- ابن رشد، **فصل المقال**، ص60.

3- أذكر بعضا منها فقط هنا: فقد أحرق محمّد بن أبي عامر كتب الفلسفة تزلفا للفقهاء ودعما لسلطتهم، كما أحرق ابن عبّاد كتب ابن حزم، كما أتلفت كتب ابن مسرّة القرطبي، كما أحرق الموحدون كتب الفروع، وهي وسيلة لمصادرة فكر أو توجّه ما تحتويه هذه الكتب، أو نكاية بصاحبها للقضاء على أثره بسبب قد يكون سياسيا في بعض الأحيان. ينظر: ابن بسام، **الذخيرة**، 169/1-171، آنخل جنثالث بالنثيا، **تاريخ الفكر الأندلسي**، ص27، 254.

المنطقة وسلامتها، خاصة أن المتغلّبين الجدد أعلنوا عن نيتهم في تحقيق هذه الأهداف، فأبدوا حسن نواياهم، ولعلّ أولها استقطابهم لأهل العلم والنّفوذ محاولين احتواءهم وجلبهم لمؤسساتهم خدمة لسّلطتهم الجديدة ولإيديولوجيتهم السياسيّة، وسأتناول أهمّ مظاهر الحضور السّياسيّ للعلماء في هذه التّجربة من خلال فروع ثلاثة:

الفرع الأول: السّلطة العلميّة وشرعيّة الدّولة الموحّديّة:

لم تواجه الخلافة الموحّدية المتغلّبة موقفا معارضا واضحا وموحّدا من السلطة العلميّة المالكيّة لشرعيّة قيامها، ربما لأنّها –السّلطة العلميّة– تحتكم إلى المرجعيّة السنّيّة التي تتعامل مع الحكام من منطلق التسليم بالأمر الواقع، وإقرار شرعيّة المتغلّب، وربما تعاملت مع القضيّة من منظور علماء الغرب الإسلامي الذين استندوا إلى ضرورة قيام حكم قويّ، يستطيع الوقوف في وجه التحدّيات المستمرة الصليبيّة بالأندلس، لذلك رحّبوا بقيام الخلافة الأمويّة التي شكّلت سابقة في تعدد دول الخلافة السنيّة؛ بل تعدد الخلافات –إن صحّ التعبير– فيما بعد، وربّما الأمر نفسه مع الخلافة الموحديّة التي شكّلت سابقة في عدم انتماء حكّامها إلى النسب القرشي[1]، ونظرا لكون المنظومة السنيّة لا تفرق في الشرعيّة والمشروعيّة بين الشروط الفقهيّة المعياريّة للخلافة وبين التنظيرات اللاحقة للدولة السلطانيّة[2] التي أصبحت منذ العهد الأموي هي الصيغة السياسيّة الرسميّة والمبررة عند علماء السّنة؛ تشبثت السلطة العلميّة المالكية في الغرب الإسلامي بتلك التنظيرات، وسايرت اجتهادات الفقهاء وأصحاب الأحكام السلطانيّة، وازداد التساهل في شروط الخلافة بعد ضعف الخلافة العباسيّة، واستمرار تهديدات المدّ الشيعي المتمثّل في الخلافة الفاطميّة والبويهيّة.

ولقد ساهمت –بلا شك– عمليّة سحب الأحكام التي تخصّ الخلافة على مطلق الإمارات وأنظمة الحكم في مرونة الفقه السياسيّ الإسلامي في التعامل مع المستجدات السياسيّة، وكان الهدف من كل هذا حماية بيضة المسلمين، واستقرار مجتمعاتهم بغض النظر عن نظام حكمها وطريقة اعتلاء أصحابه للسلطة، بل اعتراف بتعدد دول الخلافة، وتحوّل المتغلب إلى خليفة، حتى وإن لم يكن قرشيّا، وهذا ما يفسّر

1– فقد حاولوا إثبات النسب القرشي لابن تومرت ومن بعده عبد المؤمن القرشي، فقد جعلوا نسبه ينتهي إلى مضر، للحديث (إذا اختلفوا النّاس فالعدل في مضر)، وزعموا أنّ أخواله فقط هم من كانوا من الأمازيغ، وقد نقل المؤرخون نسبه عن حفيده عبد الواحد أحد خلفاء الموحدين، غير أنّ ابن أبي زرع ذكر أنّه زناتي الأصل. كما ذكر السّلاوي أن نسبه إلى مضر ضعيف؛ ينظر: ابن القطان، **نظم الجمان**، ص170–171؛ ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص183؛ السّلاّوي، **الاستقصا**، 243/1.

2– محمد المغراوي، **العلماء والصلحاء والسلطة**، ص466.

-حسب رأيي- سكوت السّلطة العلميّة المالكيّة عن شرعية الخلافة الموحّديّة، وعدم صدور فتوى شرعيّة صريحة بذلك، رغم وصفها للموحّدين بـ"الخوارج" في بداية أمرهم، ورفض بعض الفقهاء مبايعتهم كما رأينا في الفصول السابقة، بل تبقى مواقف فردية أحيانا، وضعيفة غير موحدّة، كما أشرت إلى ذلك سابقا، إلاّ أنّ هذه المواقف ما لبثت بعد ذلك أن ظهرت وكأنّها مسلّمة ومعترفة بشرعية حكم الموحّدين، بل داعمة لهم، وهذا ما نلمسه جليّا في دخول بعض الفقهاء في الأمر العزيز الموحّدي.

الفرع الثاني: السّلطة العلميّة والمؤسسات الرسميّة للدّولة الموحّديّة:

عند قيام دولة الموحّدين أخذ الأمر بُعدًا آخر، ووأكثر انفتاحا على فقهاء المالكيّة، بهدف إدماجهم في المشروع الفكري السياسي للدّولة، والاستفادة منهم في الوظائف والمهامّ المختلفة، وبهدف توطّيد الشرعيّة الدينية والسياسية للحكم الجديد[1]، قد يعود ذلك إلى جانب الطموحات السلطويّة، للتّوجّهات العلميّة والمنازع الفكريّة لأشهر خلفاء الدولة وأقواهم؛ فقد كان عبد المؤمن بن علي فقيها بالأصول والجدل والحديث، مشاركا في كثير من العلوم[2].

وكان الخليفة يوسف بن عبد المؤمن أيضا على علم بالفقه والأصول، وعلوم القرآن والحديث، حيث كان يحفظ أحد الصحيحين[3]، وكان المنصور ابنه فقيها محدّثا أصوليّا مجتهدّا جدليّا[4]؛ وربما لإعطاء الصورة **النمطيّة التطمينيّة** التي تُحتِّم وجود الفقيه إلى جانب السياسيّ التي عهدناها من حكامنا عبر تاريخنا الإسلامي؛ ومن الناحيّة الإستراتيجية تطعيم الهيكلة التنظيمية الموحّديّة التي تُعتبر بمثابة الإطار العلمي والسياسيّ للدولة الناشئة بعناصر جديدة لها وزنها العلمي والاجتماعي خارج الإطار المصمودي.

فمن جهة التقليل من وطأة العصبية المصموديّة على الحكم، ومن جهة أخرى أنّ أنّ الدّولة الناشئة في حاجة ماسّة لنخبة عالمة ذات العمق الا جتماعيّ لحماية إيديولوجيتها، وإضفاء الشرعيّة عليها، لذا كان إقحام الفقهاء ضروري في هذه المؤسسات.

1- المرجع نفسه، ص196.

2- السلّاوي، **الاستقصا**، 275/1.

3- ابن صاحب الصلاة، **المنّ بالإمامة**، ص165؛ عبد الواحد المرّاكشي، **المعجب**، ص175.

4- عبد الواحد المرّاكشي، **المعجب**، ص192،203 -204؛ عبد الباقي السيّد عبد الهادي، **الظاهرية والمالكيّة وأثرهما في المغرب والأندلس**، ص149.

أولا: السّلطة العلميّة والتنظيم الموحّدي –الطلبة–:

لعلّ من أبرز التراتيب التنظيمية التي قام بها ابن تومرت، هو تقسيمه للموحّدين ضمن هيكلة دقيقة ضمانا لولائهم؛ فقد قسّمهم إلى طبقات كما أشرت سابقا؛ كلّ طبقة لها مركزها الخاص بها، ومن هؤلاء تتكوّن إطارات المملكة الخلافيّة حسب عبارة محقق كتاب المنّ بالإمامة[1].

كانت طبقة الطلبة أو العلماء في عرف المغاربة والأندلسيين تحتل المرتبة الثالثة إذا لم نعتبر وجود طبقة السبعين حسب رأي من يرى ذلك[2] أو الرابعة إذا وضعنا اعتباراً لوجودها، أو المرتبة الثانية بعد أن اندمجت طبقتا العشرة وأهل الخمسين في طبقة واحدة؛ عرفت بأشياخ الموحدين[3].

ولقد تمّ تعيينهم إلى جانب الحفاظ في مناصب إداريّة وعسكريّة، وتوزّعوا في مختلف الولايات والأقاليم، وأصبحوا ممثليّ الخلافة، يرصدون مختلف التطورات الاجتماعيّة والسياسيّة والفكريّة، كما يشاركون في تثبيت أركان الدّولة، إلا أنّ هذه الطبقة خضعت لبعض التّعديلات هي الأخرى من طرف الخليفة عبد المؤمن بن عليّ؛ ويبدو أنّ هدفه من وراء ذلك تطعيم الدعوة الموحّديّة بعناصر جديدة خارج العصبيّة المصموديّة المسيّطرة على هذه الطبقة وغيرها والمهدّدة لمركزه من جهة، وربّما رأى أنّ مرحلة الدّولة تستلزم تغييرا يتماشى مع طموحها وأهدافها من جهة ثانية؛ لذا عمد إلى تقسيم طبقة الطلبة إلى طبقتين: طبقة الموحدين التي أنشأها ابن تومرت، وطلبة الحضر، أو طلبة الحضرة، وهي هيئة كوّنها من علماء العُدوتين الذين انحازوا إلى الموحّدين، وارتبطوا بالخليفة بعلاقات متينة، فكانت النواة التي انطلقت منها طبقة الحضر، ولعلّها أول مؤسسة علميّة رسميّة تضمّ نخبة المجتمع في الغرب الإسلامي مقرّبة من الخليفة، وهي بمثابة الإطار العلمي للدّولة الناشئة.

ويذهب أحد الباحثين إلى أنّ فشل طبقة الموحّدين في الحصول على تكوين علمي عال يؤهلهم ليصبحوا علماء متمكّنين لحمل التراث التومرتي، وتبليغه للنّاس؛ جعل الخليفة يبحث عن علماء يكّلفهم بالمسائل العلميّة، وصرف طلبة الموحّدين للأمور الإداريّة والعسكريّة[4].

1– عبد الهادي التازي في مقدّمته لكتاب ابن صاحب الصلاة، **المنّ بالإمامة**، ص42.

2– كابن القطّان، **نظم الجمان**، ص83؛ والمستشرق هويثي ميراندا، **التاريخ السياسي**، ص95.

3– وقد اعتبر المحقّق لكتاب المنّ بالإمامة عبد الهادي التازي أنّ طلبة المصامدة هم بالذات الأشياخ؛ ينظر: **المنّ بالإمامة**، ص69؛ عز عمر الدين موسى، **الموحّدون في الغرب الإسلامي – تنظيماتهم ونظمهم**، دار الغرب الإسلامي، بيروت–لبنان، 1991م، ص90–91.

4– محمّد المغراوي، **العلماء والصلحاء والسلطة**، ص198.

ولعلّ الموحّدين فشلوا في تكوين طبقة علميّة موحّديّة محلّيّة التّكوين تمثّل المرجعيّة الفكريّة للدّولة،متجرّدة لمبادئها، ضمن مؤسساتهم العلميّة الرسميّة، قادرة على التبحّر في المسائل العلميّة التومرتيّة وغيرها منذ 515هـ/1120م إلى 541هـ/1146م، رغم وجود مجموعة تكوّنت ضمن الحيّز الموحّديّ، ورغم حرص ابن تومرت وخليفته من بعده على ذلك، لذا لجأوا إلى علماء –جاهزين– تكوّنوا خارج الإطار الموحّديّ وإشرافه، لإدماجهم في طبقة الحضر لأغراض علميّة وسياسيّة؛ فحظيت هذه الطبقة بدعم قوي من السّلطة السياسيّة الموحّديّة العليا، بعد التحاق الفقهاء بها؛ فقد قرّر الخليفة عبد المؤمن بعد استشارة أشياخ الموحدينّ الإنفاق عليهم "فأسلفهم من مال المخزن ألف دينار لكلّ من واحد منهم، فاكتسبوا منها، وكانت أصل غناهم، ولم يأخذها منهم أبدا"[1].

كما زاد تكريمهم في عهد خليفتيه يوسف[2] ويعقوب المنصور ممّا جعل هذا الأخير يخطب في الموحّدين قائلا لما بلغه حسد الموحّدين لهم: "يا معشر الموحّديّن، أنتم قبائل؛ فمن نابه أمر فزع إلى قبيلته، وهؤلاء – الطلبة– لا قبيل لهم إلاّ أنا؛ فمهما نابهم أمر فأنا ملجؤهم، وإليّ فزعهم، وإليّ ينتسبون"[3].

كما أنّه لم يفته عند وفاته أن يوصي بهم؛ بل أوصى أن يخصّص لهم موضعا في القصر للمذاكرة العلميّة حتى يشبّ ابنه ووليّ عهده على أيديهم، وينهل من علمهم ويأخذ من فكرهم[4]، وهذا أكبر دليل على ثقته الكبيرة بتكوينهم العلميّ والفكري دون الطبقات الموحّديّة الأخرى.

لقد عرف عهد الخلفاء الثلاثة الأوائل للدّولة استقطابا كبيرا للفقهاء[5]، رغم ما انتشر لدى المؤرخين عن محاربة الدّولة الجديدة لفقهاء الفروع[6]، ولعلّ ما يلفت انتباه الباحثين في شأن هذه الدولة، هو تكوّن النواة الأولى لهذه الهيئة العلميّة ذات البعد السياسيّ من فقهاء مالكيّة معروفين كأبي العبّاس بن صقر (ت569هـ/1173م)[7]،

1– ابن القطّان، **نظم الجمان**، ص177.

2– ابن صاحب الصلاة، **المنّ بالإمامة**، ص165.

3– عبد الواحد المرّاكشي، **المعجب**، ص204.

4– حيث أوصى المنصور بهم قائلا: وهؤلاء الطلبة –طلبة الحضر– تجعلون لهم موضعا يكون لخاصّتهم يشتغلون بالمذاكرة حتى يشبّ محمّد ويكمل عقله بعقولهم؛ ابن عذارى، **البيان المغرب**، 4/ 304.

5– عبد الواحد المراكشي، **المعجب**، ص150، 176، 194.

6– المصدر نفسه، ص202.

7– أحمد بن عبد الرحمن بن الصّقر الأنصاري، سرقسطي الأصل ألمريّ المولد سنة 492هـ، كان مقرئا محدّثا ضابطا ثقة، فقيها حافظا للمسائل عارفا بالأصول، تولّى الأحكام والصلاة في عهد المرابطين، كان أحد جلساء عبد المؤمن، تولّى قضاء غرناطة ثمّ إشبيلية، ثمّ خطة الخزانة العالية، توفي سنة 569هـ بمرّاكش؛ ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 1/404–411.

وأبي بكر بن ميمون القرطبي (ت567هـ/1172)[1]، والفقيه أبي عبد الله بن جبل الوهراني (ت557هـ/1162م)[2]، وقد توالى انضمام عدد من فقهاء المالكيّة في العهود التالية لعهد عبد المؤمن كالفقيه أبي عبد الله بن الفخّار المالقي (ت590هـ/1194م)[3]، ومن المغاربة أبي عبد الله البجائي (ت612هـ/1215م)[4].

ومن أهمّ مهام طلبة الحضر هي العكوف على البحث والمدارسة لتراث ابن تومرت، وكان كبار الطلبة منهم يعيّنون في المجلس السلطانيّ، كما يرافقون الخليفة في بعض الزيارات الرسميّة والتحرّكات الجهاديّة[5].

أمّا عن هيكلة هذه الطبقة فلم تسعفنا المصادر بمعلومات كافيّة عن ذلك ولا عن عددهم،اكتفت فقط ببعض الإشارات[6].

ولعلّ عدم استقرار البعض منهم بمرّاكش من خلال تراجمهم راجع إلى أنّ السّلطة السّياسيّة عملت على إرسالهم إلى مختلف الأقاليم؛ لتولّي مناصب في القضاء وغيرها، ممّا يترك الانطباع على أنّ هيئة طلبة الحضر بمثابة مؤسسة لتأطير العلماء المقرّبين من السّلطة تأطيرا عقائديّا تومرتيّا[7].

ومن أبرز الإجراءات التنظيميّة التي تكلّمت عنها المصادر هو تعيين مزوار الطلبة أو شيخ أو نقيب الطلبة[8] على رأس هيئة طلبة الحضر، ويبدو أنّه منصب مهم عند الموحّدين إل حدّ أنّ بعض من شيوخ طلبة

1- محمّد بن عبد الله بن ميمون العبدري معروف بأبي بكر بن ميمون قرطبي استوطن مرّاكش، كان عالما بالقراءات، وحافظا للفقه واللغة والأدب وشاعرا، كان يحضر مجلس عبد المؤمن مع أكابر العلماء، ويتفوق على أكثرهم لتحققه من المعارف؛ ينظر: ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 348/4-352.

2- هو أبو محمّد عبد الله بن محمّد بن جبل الهمداني، من أهل وهران، تقلّد عدّة وظائف للموحّدين، كاتب وقاض وخطيب، صاحب ابن الإشبيلي، والخطيب بعده؛ ينظر: ابن الأبّار، **التكملة**، 304/2؛ ابن صاحب الصلاة، **المنّ بالإمامة**، 95-163.

3- محمد بن إبراهيم بن خلف الانصاري، كان من أحفظ أهل زمانه الفقه والحديث والآداب والتواريخ، ينظر: الضبي، **بغية الملتمس**، ص56.

4- محمد بن إبراهيم الفهري المشتهر بالأصولي، فقيه وأصولي ومتكلّم وعالم مجتهد، نبيل فاضل، من أهل بجاية، رحل إلى المشرق ولقي العلية والجلة من أهل العلم، ووُلّي قضاء المدن بالجزيرة، واستخلف بمراكش، ووُلّي قضاء بجاية ثلاث مرات، وصُرف عن آخرها سنة 608هـ، توفي ببجاية. ينظر: الغبريني، أحمد، **عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة**، ط2، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت – لبنان، 1979م، ص208-211.

5- ابن عذارى، **البيان المغرب**، 208/4.

6- عبد الواحد المرّاكشي، **المعجب**، ص141.

7- محمّد المغراوي، **العلماء والصلحاء والسّلطة**، ص199.

8- كلمة مزوار أمازيغية تعني الأول، ونجد عند عبد الملك كلمة نقيب الطلبة ورئيس الطلبة، أو شيخ الطلبة ينظر: لبن صاحب الصلاة، **المنّ بالإمامة**، ص37،71،424؛ ابن الأبّار، **التكملة**، 224/1؛ عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 394/5.

الحضر صار من أمناء الخلفاء كأبي محمّد عبد الله المالقي (ت574هـ/1178م)[1]، وأبنائه من بعده أبي الحسن (ت580هـ/1184م)[2] وأبي القاسم (ت617هـ/1220م)[3] وأبي علي (ت610هـ/1210م) الذي وليها بعد أخيه السابق،كما وليها الفقيه أبو الحسن علي بن القطان الفاسي (ت628هـ/1231م)[4]، وتردّدت أسماء عدد من الفقهاء ترأست هذه الهيئة كالفقيه أبي الحسن بن الإشبيلي (ت567هـ/1171م)[5]، وأبي جعفر [أبي العباس] أحمد بن عتيق بن جريج (601هـ/1204م)[6].

أمّا في عهود الخلفاء المتأخرة من عمر الدولة الموحّدية، فأبرز من كان شيخا لطلبة الحضر الفقيه أبو زكريّا يحي الفازازي (ت645هـ/1247م) أحد أبناء الفقيه أبي عبد الله بن يخلفتن الفازازي (ت621هـ/1224م)[7] في عهد الخليفة الرشيد سنة 639هـ/1241م الذي كان يجمع بينها وبين خطّة الكتابة، ثمّ في عهد السعيد أسندت مشيخة الطلبة إلى الفقيه أبي محمّد عبد الله العراقي (ت646هـ/1248م)[8].

كانت أهمّ مهام شيخ الطلبة العلميّة دراسة تراث ابن تومرت العقدي، وتدريسه كما كان ذلك واضحا مع أبي الحسن الإشبيلي الذي اعتكف على تحصيل علوم المهدي وتدريسها إلى وفاته[9]، وقد يتخذ أحيانا مفتيا رسميّا للخلافة، كما يتّضح من حالتي ابن جرج الذهبي وأبي الحسن بن القطّان، كما كان أبو محمّد المالقي

1- عبد الله بن محمّد المالقي، كان فقيها نظّارا خطيبا مفوّها من تلامذة ابن برجان، عُيّن قاضيا للجماعة في عهد عبد المؤمن إلى أن توفي هذا الأخير، ثمّ عهد إليه الخليفة يوسف منصب شيخ الطلبة؛ ابن الأبّار **التكملة**، 272/2؛ ابن صاحب الصلاة، **المنّ بالإمامة**، ص71، 324.

2- عبد الواحد المرّاكشي، **المعجب**، ص194.

3- هو الحسين بن عبد الله بن محمّد المالقي، ولد بإشبيلية سنة 567هـ وتوفي بمراكش سنة 617هـ، ترجمته في التكملة 221/1؛ ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 121/5.

4- علي بن محمّد بن عبد الملك الكتامي، من أهل فاس، سكن مرّاكش، كان فقيها راوية، مستبحرا في علوم الحديث، بصيرا بطرقه، عارفا برجاله، ينظر: ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 17/5.

5- علي بن محمّد بن خليل المعروف بابن الإشبيلي سكن ألمريّة، شيخ الطلبة، خطيب مصقع بين يدي الخليفة عند حضور الموفود؛ ابن صاحب الصلاة، **المنّ بالإمامة**، ص160-162.

6- أحمد بن عتيق بن الحسن، بلنسي، مروي الأصل، كان فقيها أصوليا نظّارا، تصدّى للإفتاء في نوازل الأحكام؛ ابن الآبّار، التكملة، 85/1؛ ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 456/1-457؛ ابن فرحون، **الديباج المذهب**، 217/1.

7- الأب محمّد بن يخلفتن بن أحمد يكن أبا عبد الله من أهل تلمسان، تولى قضاء مرسية ثمّ صرف عنها وتولى قضاء قرطبة، كان حميد السيرة، ثمّ توفي في قرطبة. ينظر: ابن الأبّار، **التكملة**، 164/2-165.

8- عبد الله بن عبد الرحمن الأنصاري العراقي، فاسي المولد، مالقي الأصل، كان فقيها متكلّما، أديبا شاعرا، وليّ خطة الخزانة في عهد الرشيد، وكان نقيب الطلبة بعد ذلك، وكان من خاصة السعيد والمرتضى؛ ينظر: ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 394/5؛ ابن عذارى، **البيان المغرب**، 435/4.

9- ابن صاحب الصلاة، **المنّ بالإمامة**، ص160-162.

يتقدّم للخطابة والصلاة[1] وغيره من شيوخ الطلبة ممّن يتولّى الخطابة بين أيدي الخلفاء عند قدوم الوفود، وهي تعتبر من أهم الوسائل الدعائية المؤثرة، خاصة في بعض المناسبات كالاحتفال بالانتصارات وتمجيدها[2]. كما كما كانت يُسند إليهم اختيار أعضاء طلبة الحضر وعرضها على الخلفاء[3].

والمستشف من هذه المهام أنّها وإن كان بعضها يبدو علميّا، إلّا أنّها في إطارها العام سياسيّة خادمة للخطّ الفكري للدّولة الموحّديّة من جهة، ووجود أمثال هؤلاء الفقهاء الكبار وتنفّذهم داخل المؤسسات الرسميّة كافيا لإضفاء الشّرعيّة على حكم الموحّدين من جهة ثانية، ومن جهة ثالثة قد تترك هذه الأعمال أثرا إيجابيا أو سلبيّا في قلوب العامّة تجاه هؤلاء الفقهاء وسلطتهم العلميّة.

ثانيّا: الفقهاء والمجالس السّلطانية والأميريّة:

أمّا المجالس السلطانيّة التي كانت تضم عددا من الفقهاء، فإنّ عبد المؤمن هو أول من وضع تقاليدها، فقد كان الغالب على مجلسه أهل العلم والدين، المَرجِع إليهم والكلام معهم ولهم[4]، فقد وُصِف الخليفة عبد المؤمن بأنّه كان مؤثرا لأهل العلم، محبّا لهم، مُحسنا إليهم، يستدعيهم من البلاد إلى الكون عنده والجوار بحضرته، ويجري عليهم الأرزاق الواسعة، ويظهر التنويه بهم، ونظرا لتوجهات الخلفاء العلميّة؛ فقد حافظوا على هذه المجالس وطوّروها[5]، فكانت مناسبة سانحة لتمرير الإيديولوجية الموحّديّة.

وكانت هذه المجالس السّلطانيّة تستقطب كبار علماء المغرب والأندلس، وكان الخلفاء يختارونهم بأنفسهم، لكن طرق الاختيار خضعت لمعايير مختلفة[6].

لقد حظي كثير من العلماء بحضور هذه المجالس العلميّة السلطانيّة الموحّديّة؛ ففي عهد عبد المؤمن بن علي (524-558هـ/1130-1164م)؛ الذي كان يؤثر أهل العلم ويستدعيهم إلى حضرته، حظي كل من الفقيه أبي العبّاس بن صقر (ت569هـ/1173م) وأبي بكر بن ميمون القرطبي (ت567هـ/1172م) بمرافقة الخليفة في مجالسه مع طلبة العلم الملازمين لحضورها. أمّا في عهد ابنه يوسف أبي يعقوب (558-580هـ) فقد تأكّدت هذه المكانة للفقهاء أكثر، فقد شُبِّه عهده بعهد عثمان ﷺ لرفقه وتوسيعه

1- ابن صاحب الصلاة، **المنّ بالإمامة**، ص449.
2- المرجع نفسه، ص55،71،450.
3- ابن عذارى، **البيان المغرب**، 147/4.
4- ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، 300/9.
5- ينظر: عبد الواحد المراكشي، **المعجب**، ص246-247.
6- المصدر نفسه.

الأرزاق على النّاس جميعا[1]، ولسيرة هذا الخليفة الحسنة مع الرعيّة عامّة والعلماء خاصة، بل إنه كان أكثر تسامحا حتى مع خصوم الموحّدين[2].

لقد برز في عهده الحضور السياسي لعدد من الفقهاء، فنال الفقيه أبو موسى بن عمران التّازي (ت578هـ/1182م)[3] حظوة ومكانة، فقد كان يتكلم في الوفود ويخطب في النوازل "فيأتي بكل عجيبة... "[4]. كما أنّ الخليفة أبا يعقوب ما لبث أن أحاط نفسه بعدد من الفقهاء حيث "كانوا يجالسونه ويسامرونه"[5]، وكان من أبرزهم أبي بكر بن الجد الإشبيلي (ت586هـ/1190م)[6] الذي كان أبو يعقوب "يَبَرُّه ويكرمه ويعرف حقّه ويؤثره على غيره من طلبة مجلسه أيام إمارته في إشبيلية"[7]، ثمّ استدعاه إلى مرّاكش لمّا صار على رأس السلطة الموحديّة، وظلّ الفقيه يتمتع بحظوة عند أبي يعقوب، ثمّ ابنه من بعده أبي يوسف يعقوب الذي "زادت حظوة الفقيه لديه وإحسانه إليه وإجلاله إيّاه"[8]، كما كان يحضر مجلس أبي يعقوب حتى الفلاسفة كأبي بكر بن طفيل (ت581هـ/1184م)[9]، وأبي الوليد بن رشد (ت595هـ/1198م)

أمّا يعقوب المنصور الذي حكم في هذه الفترة (580-595هـ/1183-1198م) فلا يختلف كثيرا عن سالفيْه إن لم يكن أشدّهما حبّا للعلم وأهله، ولاغرو فهو عالم بالحديث والفقه واللغة[11] لذا يعرف قدرهم، وكان عهده من أفضل عهود خلفاء الموحّدين رخاء وأمنا وانتصارات وتكريما للعلماء والصلحاء؛ رغم ما شهد

1- ابن صاحب الصلاة، **المنّ بالإمامة**، ص165-168.

2- لخضر بولطيف، **فقهاء المالكيّة**، ص188.

3- عيسى بن عمران بن دافال زناتي من تلمسان، فقيه حافظ عالم، متصرّف في العلوم، سكن مرّاكش، كان قاضي الجماعة، أنجب أولادا تولوا القضاء. ينظر: الضبيّ، بغية **الملتمس**، ص375؛ ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 126/5-130.

4- عبد الواحد، **المعجب**، ص181.

5- ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص207.

6- محمّد بن عبد الله بن يحي بن فرْح الإشبيلي، مولده بلبلة، كان فقيها حافظا، نحويا بارعا، خطيبا بليغا، عدّ من أفقه مالكيّة عصره، قد تقلّد الشورى في إشبيلية مع أبي بكر بن العربي سنة521هـ؛ ينظر: ابن الأبّار، **التكملة**، 65/2-66؛ ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 353/4-356؛ ابن فرحون، **الديباج المذّهب**، 286/2-287.

7- ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 355/4.

8- المصدر نفسه.

9- محمّد بن عبد الملك بن محمّد بن طفيل القيسي الأندلسي، ولد في وادي آش، وتعلّم الطب في غرناطة، ثمّ أصبح طبيبا للخليفة يوسف بن عبد المؤمن، واستمر إلى وفاته، وهو صاحب القصة الفلسفيّة (حيّ بن يقظان) وله شعر جيّد: عبد الواحد المرّاكشي، **المعجب**، ص176-177؛ الزركلي، **الأعلام**، 249/6.

10- ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص207-208.

11- عبد الواحد المرّاكشي، **المعجب**، ص202؛ ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص207.

عهده من بعض التوترات والاضطرابات، فقد وصفها ابن أبي زرع قائلا: "فقد كان محبّا في العلماء، معظّما لهم، صادرا عن رأيهم"[1].

فقد أجرى على أكثر العلماء والصلحاء الإنفاق من بيت المال لمّا تمّت بيعته، كما أوصى ولاّته وعمّاله بالرجوع إلى أحكام القضاة[2]. أمّا أبرز الفقهاء الذين نالتهم الحظوة عند هذا الخليفة الموحّدي، ويحضرون مجلسه إلى جانب ابن الجدّ الإشبيلي الفقيه أبو العباس بن جرج البلنسي (ت601هـ/1204م) الذي استدُعي أيضا إلى مراكش من قبل الخليفة المنصور، وقدّمه للشورى والفتوى في القضايا الشرعيّة، كما كان يحظى بذات المكانة عند ابنه الناصر أبي عبد الله[3]، والفقيه أبو الحسن بن القطّان الفاسي (ت628هـ/1231م)، فلقد كان هذا الأخير معظّما لدى الخاصّة والعامّة، ابتداءً من الخليفة المنصور وانتهاءً بالمعتصم (624-633هـ)؛ وكان رئيس الطلبة، مصروفة إليه الخطط النبيهة، مرجوعا إليه في الفتاوى[4]، وقد عرفت هذه المجالس تقليدا وهيكلة وتخصصا[5].

ولم يكن حضور الفقهاء قاصرا على المجالس السّلطانية للخلفاء في مرّاكش، بل كان هناك مجالس أخرى للأمراء والولاّة خارج العاصمة ضمت عددا من الفقهاء؛ حيث استدعى الأمير أبو سعيد عثمان بن عبد المؤمن والي غرناطة في سنة 554هـ/1159م أربعة من أعلام إشبيلية إلى مقر ولايته[6] وهما الفقيهان الحافظ أبو بكر بن الجدّ (ت586هـ/1190م)، وأبو إسحاق بن فرقد (ت572هـ/1176م)[7]، والكاتبان الحافظ بن حُبَيش (ت584هـ/1188م)[8]، وأبو القاسم بن المواعيني (ت564/1168م)[9]، كما حظي الفقهاء بالمكانة

1- ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص216.

2- المصدر نفسه، ص217.

3- ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 457/1.

4- المرجع نفسه، 22/5.

5- فكانت مجلس لمذاكرة الحديث، ومجلس لبحث علم الكلام، وثالث للعربية ورابع للآداب، ومن حين لآخر كانت تُطرح بالمجلس مسائل علمية عويصة تتطلب جهدا في البحث عنها، كما كان هناك هيئة للمجلس ورئيس؛ ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 22/5 وما بعدها.

6- ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، 192/1.

7- هو إبراهيم بن خلف بن محمّد الفهري، من أهل مورور من أعمال إشبيلية، كان فقيها حافظا، محدّثا راوية، شاعرا كاتبا: ابن الأبّار، **التكملة**، 131/1 -132.

8- محمّد بن أحمد بن محمّد اللّخمي، من أهل باجة، ولد سنة 508هـ، سكن إشبيلية، كان أديبا بالغا. ينظر: ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 39/4.

9- محمّد بن إبراهيم بن خيرة، من أهل قرطبة، يعرف بالمواعيني، ويُكنى أبا القاسم، كان كاتبا بليغا وشاعرا مجيدا، له تصانيف أدبية وتاريخيّة، وقد اختلف في وفاته، فابن الأبّار يجعلها في نحو خمسمائة وسبعين؛ ينظر: ابن الأبار، **التكملة**، 43/2، ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 99/4.

ذاتها، بل امتيازات أوسع، نفسها عند والي مرسية الأمير أبي حفص عمر بن يوسف بن عبد المؤمن ممّا أثار حفيظة وغضب بعض الطامحين لذلك[1].

كما أنّ ابن رشد (ت595هـ/1198م) حظي بمكانة ووجاهة عظيمة عند الأمير أبي يحي زكريّا بن يوسف بن عبد المؤمن والي قرطبة[2].

ويبدو أنّ هذه المجالس العلميّة السّلطانية لا تتوقف أثناء الحروب أيضا، فقد كانت تعقد في أيّ مكان يذهب إليه الخلفاء، وكانوا يصطحبون معهم العلماء والطلبة، وقد ذكر ابن صاحب الصلاة أسماء البعض منهم[3]، كما كان هناك من الفقهاء من يحضر المجالس التي تتناول مشاورات وخطط الحرب أثناء خروجهم[4].

وترى الدراسة أنّ هذه المجالس العلميّة السّلطانيّة كانت فرصة سانحة لفقهاء المالكية لإثبات قدراتهم العلميّة وبراعتهم الخطابيّة، كما كانت كذلك للسّلطة السياسيّة لاحتواء هؤلاء الفقهاء، عن طريق عرض عقيدة ابن تومرت وتمريرها بسهولة، وإزالة تلك التوترات والتحفظات بين الفقهاء، وبين عقيدة ابن تومرت التي بقوا متوجّسين منها، خاصة مسائل منها العصمة والمهديّة والإمامة؛ إلا أنّ هذه الأخيرة أقلّهم وقعا على نفوس الفقهاء، لأنّ ابن تومرت لم يعتبرها من أصول العقيدة كما هي عند الشيعة[5].

ثالثا: الفقهاء وديوان الإنشاء:

لقد ظهرت الكتابة مبكّرا في النظام الإداري للحكم الإسلامي منذ العهد الأموي في المشرق، إن لم نقل قبلها في عهد الرسول ﷺ، لكن كان ذلك بصورة بسيطة، أي تعيين بعض الأفراد للكتابة دون مؤسسة خاصة بهم، لكنّ عرف العصر العبّاسي وما بعده تطوّرا كبيرا في ديوان الإنشاء[6]؛ ظلّ صاحبها يحتفظ بمكانة لدى السلطة، بل جزء من مشروعها السّياسيّ،لكونه المطّلع الأول على قراراتها،أو المشير ألأول عليها بها

1- فقد أنشد أحدهم وهو محمّد بن عبد العزيز شاطبيّ يستنكر استدناء الفقهاء وسد أبواب الامير في وجوههم، ويحثّه على عقابهم؛ ينظر أبيات منها: ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 428/4.

2- ابن عذارى، **البيان المغرب**، 4/ 228.

3- فقد اصطحب الفقية أبو بكر بن الجدّ، وأبي محمّد المالقي، والقضاة أبو موسى عيسى بن عمران، وابن الصفّار، وأبي الوليد بن رشد. ينظر: ابن صاحب الصلاة، **المنّ بالإمامة**، ص405.

4- لقد ذكر عبد الواحد أن الفقيه أبي الحسن المالقي حضر مجلس يتشاورون في أمور الحرب أثناء حصار الخليفة يوسف بن عبد المؤمن لمدينة شنترين، لكنه أفشى بعض أسرارها، ممّا تسبّب في جرح الخليفة، وفرار الفقيه للأعداء؛ عبد الواحد المرّاكشي، **المعجب**، ص189.

5- للاطلاع أكثر ينظر: كتاب ابن تومرت: **أعز ما يطلب** –الإمامة–، ص229.

6- ينظر أصل وتطور ديوان الإنشاء ومرتبة صاحبه في الإسلام: القلقشندي، **صبح الأعشى**، 125/1-144.

أحيانا،والمسؤول عن صياغته، لذا تفطّن الموحّدون لذلك فأولوها عناية فائقة؛ ربما كون الرسائل أمثل وسيلة دعائية لسياساتهم[1].

ولعلّ اضطلاع عدد من الفقهاء بديوان الإنشاء، وتمكينهم من المساهمة في صياغة الخطاب السياسي للخلافة الموحّديّة يعزز ما ذهبت إليه الدراسة، كون الفقهاء أفضل من يجيد هذه المهمّة للمكانة الاعتبارية التي يتمتعون بها، والشرعية التي يضفيها وجودهم إلى جانب صاحب السلطة السياسيّة وخطابهم الخادم لرؤيته؛ ومن أبرز هؤلاء الفقهاء الكتّاب المغاربة وأغلبهم من المغرب الأوسط[2]؛ منهم الفقيه ابن جبل (ت557هـ/1162م)[3]، والفقيه ابن الأشيري (ت557هـ/1162م)[4]، والفقيه ميمون الهوّاري (ق6هـ/12م)[5]، وثلاثتهم كانوا كتّاب الخليفة عبد المؤمن بن عليّ؛ بل هناك من كتّابه من جمع بين الكتابة والوزارة كأبي جعفر بن أبي عطيّة (ت553هـ/1157م)[6] كما سطع نجم كتّاب آخرين في العهود الموالية كالفقيه ابن محشرة البجائي (ت598هـ/1201م)[7]؛ كاتب يوسف بن عبد المؤمن وولده يعقوب المنصور، وحفيده الناصر[8]، والذي حظي لديهم بمكانة مرموقة، واختير لتخليد معركة الأرك في كتاب[9]، كما كان الفقيهان الأخوان التلمسانيان أبو عبد الله (621هـ/1224م)[10] وأبو زيد (ت627هـ/1230م)[1]، كاتب الخلافة المأمونية[2].

1- لخضر بولطيف، **فقهاء المالكيّة والتجربة الموحّديّة**، ص198.

2- ولعلّ ذلك كان مقصودا من طرف الخليفة عبد المؤمن.

3- عبد الله بن محمّد بن جبل الهمداني، من أهل وهران، كان فقيها متمكّنا، تقلّب بين عدّة وظائف في البلاط الموحّديّ، بين كاتب وقاضٍ وخطيب. ينظر: ابن الأبّار، **التكملة**، 304/2؛ عبد الواحد المرّاكشي، **المعجب**، ص150.

4- هو أبو محمّد عبد الله بن محمّد بن عبد الله الصنهاجي، المعروف بابن الأشيري، من أشير بليدة في المغرب الأوسط، كان فقيها حافظا، محدّثا راويا، رحل إلى المشرق، واستوطن دمشق؛ ابن الأبّار، **التكملة**، 304/2؛ الذهبي، **تاريخ الإسلام**، 82/39-84.

5- محمّد بن ميمون الهوّاري من أهل قرطبة، كان أديبا فقيها؛ ابن الأبّار، **التكملة**، 196/2.

6- أحمد بن عطيّة كان من كتّاب الدولة اللمتونية في أواخر أيّامها، وهرب ثُمّ جيء به وجعله عبد المؤمن كاتبا له ثمّ استوزره، ثم قتله؛ عبد الواحد المراكشي، **المعجب**، ص149.

7- أبو الفضل جعفر بن محمّد بن عليّ القيسي، من أهل بجاية؛ من بيت علم وجلالة، وكان فقيها عالما، ومحدّثا حافظا، وكاتبا بليغا، استدعاه الخليفة بعد موت أحد كتابه؛ الغبريني، **عنوان الدراية**، ص53 -54؛ مرلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص159.

8- ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص207.

9- مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص159.

10- محمّد بن يخلفتن بن أحمد اليجفْشي الفازازي؛ من أهل تلمسان، من بيت علم ونباهة، كان فقيها متفنّنا في جمّ من العلوم والمعارف ضالعا الكتابة والشعر، وكان كاتب الناصر، ومن بعده ابنه المستنصر وقد صرف عنها لعلّو قدره، وولي قضاء مرسية، ثمّ صرف عنها ثمّ تولّى قضاء قرطبة، وتوفي بها: ابن الأبّار، **التكملة**، 764/1-765؛ ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 263/5-266.

أمّا عهود الخلفاء المتأخرين فقد عرف أسماء عدد من الفقهاء الكتّاب الأندلسيين كالفقيه أبي المطرّف بن عميرة البلنسي (ت658هـ/1260م)[3]، وأبي الحسن بن الفخّار (ت666هـ/1268م)[4]، كما انتظم عدد من الفقهاء كتّابا للولاّة والأمراء، كالفقيه أبي جعفر بن مضاء القرطبي، فقد كان كاتبا للأمير والي فاس أبي الحسن علي بن عبد المؤمن، والفقيه أبي محمّد عبد الواحد الغرناطي، كان كاتبا لوالي غرناطة الأمير إسحاق بن يوسف بن عبد المؤمن، وغيرهما.[5]

الفرع الثالث: الفقهاء في الوفود الرسميّة والمهام السّياسيّة:

من خلال ما يُستشف من المصادر فإنّ وفادات الفقهاء مع باقي أفراد المجتمع الفاعلة الأخرى، لم تكد تنقطع منذ قيام الدولة الموحّديّة، ففي سنة 546هـ/1151م وصل وفد الأندلس إلى سلا للقاء الخليفة عبد المؤمن، وكان ضمن الوفد خطباء، فقهاء قضاة، أشياخ، قوّاد[6]، فحظوا باستقبال حافل، وأدرت عليهم الضيافات أتمّ إدرار...[7]، ولما دخل الوفد على الخليفة، أحسن الفقهاء التعبير عن مقاصد هذه الوفادة، وأظهروا له فروض الولاء والطاعة واستطاعوا إقناع الخليفة الذي استجاب لمطالبهم[8].

وفي عهد الخليفة نفسه عبد المؤمن وفي سنة 555هـ/1160م، وعند عودته من غزوته الإفريقية منتصرا[9]، التقته الوفود بمرفأ جبل طارق[10] أو جبل الفتح كما يُطلق عليه الموحّدون؛ وذلك لتجديد البيعة،

1- عبد الرحمن -أخو المتقدّم- ولد بقرطبة ونشأ بها، ثمّ سكن تلمسان، كان عالما بالآداب متصرّفا في فنونه، كاتبا بليغا، فقيها أصوليّا متكلّما، وكان كاتب الخليفة المأمون، وكان يميل إلى التصوف، وحصلت بينه وبين السلطان جفوة، توفي بمرّاكش؛ ينظر: ابن الأبّار، **التكملة**، 3/47-48؛ صالح بن عبد الحليم الإيلاني، **مفاخر البربر**، ص203.

2- صالح بن عبد الحليم الإيلاني، **مفاخر البربر**، ص201.

3- أحمد بن عبد الله بن محمّد المخزومي، من أهل جزيرة شقر، سكن بلنسية، كان فقيها أصوليّا ونحويّا، كان كاتبا للرشيد الموحّدي ومن حضّار مجلسه وفقهائه؛ ينظر: الغبريني، **عنوان الدراية**، ص298-301.

4- علي بن محمّد بن علي الرعيني، من أهل إشبيلية، فقيه مالكي ومحدّث، هو شيخ ابن عبد الملك المرّاكشي، لذا ترجم له ترجمة مستفيضة؛ ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 3/272 وما بعدها.

5- ينظر على التوالي: ابن عذارى، **البيان المغرب**، 4/129؛ ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 3/54.

6-ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص192.

7- ابن عذارى، **البيان**، 4/122؛ ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص192.

8- قد تكلّم في البداية قاضي قرطبة أبو القاسم بن الحاج، ويبدو أنّه لم يحسن الكلام لفرط دهشته، فبادر الفقيه أبو بكر بن الجد واستحسن الخليفة كلامه، ينظر: ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص192.

9- لقد استولى النورمان على بلاد إفريقية ففتحها الموحدون، وكان آخرها المهدية في سنة 555هـ، واستطاع الموحدون بعدها بسط نفوذهم على البلاد؛ ينظر: ابن أبي زرع، **الروض القرطاس**، ص199؛ الزركشي، **تاريخ الدولتين الموحديّة والحفصية**، ص11-13.

10- ابن صاحب الصلاة، **المنّ بالإمامة**، ص92.

وتأكيد الولاء، وربّما تهنئته بنصره على الأعداء، وكان يقدم هذه الوفود القضاة والفقهاء، فقد مثّل إشبيلية القاضي أبو بكر الغافقي (ت570هـ/1174م)[1]، ومثّل قرطبة قاضيها أيضا، وبعض الخطباء المفوّهين والشعراء المجيدين الذين أنشدوه مادحين، فأكرمهم أيّما إكرام فقهاء كانوا أو شعراء[2].

وعلى عهد الخليفة أبي يعقوب يوسف سنة 564هـ/1168م وصلت وفود إلى مرّاكش من إفريقية والمغرب والأندلس، وكانت تضمّ كالعادة الفقهاء والقضاة والأشياخ والشعراء والأعيان لرسم السلام، وإطلاع الخليفة الجديد على أحوال البلاد، فوصل الجميع كلا على قدره، وأوصاهم بما أراد، وكتب لهم الأوامر بحاجاتهم وشؤونهم، وانصرفوا شاكرين[3].

أمّا الفقيه محمّد بن عبد الرحمن بن يحي المغيلي (ت648هـ/1250م)[4]؛ وهو من أعيان فاس وقاضيها، فقد ذهب ضمن وفد أهل بلده متوجّها إلى الأندلس لتقديم البيعة لإدريس المأمون، وظلّ متشبثا ببيعة الموحّديّن في خضم الصراع بينهم وبين المرينين، وتآمر مع أشياخ فاس على خلع الأمير أبي بكر بن عبد الحق المريني، فقتله المرينيون لأجل ذلك سنة 648هـ/1250م[5].

ومن هذه الوفود التي تضمّ الفقهاء والقضاة نماذج كثيرة لا يمكن حصرها، لذا اكتفيت بذكر بعضها فقط، لأنّ الوفود اعتادت منذ عهد المرابطين؛ إن لم أقل قبله، على ضرورة وجود فقهاء وقضاة ضمنها لإضفاء الشرعيّة عليها وعلى مجالسها.

ولعلّ ما ميّز هذه الوفادات بعض التقاليد والتّراتيب السّلطانيّة المهمّة التي حرصت الوفادات والسّلطة معا على استقرارها، ومن أهمّها الخطابة التي كان يتولاّها أبرز الخطباء المفوّهين، ولذا تلقّب الفقيه

1- أبو بكر الغافقي من أهل إشبيلية وقاضيها من أهل العلم، قدم جبل الفتح سنة 550هـ.

2- ينظر تفاصيل عن هذه الوفادة: ابن صاحب الصلاة، **المنّ بالإمامة**، ص92-110.

3- ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص210.

4- محمّد بن عبد الرحمن بن أحمد المغيلي، كان فقيها حافظا وجيها ببلده، حظي عند الأمراء والسلاطين، كان قاضيا بفاس، وحمدت سيرته؛ ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 5/203 -204.

5 - المصدر نفسه، ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص294 -295

أبو الحسن علي بن عبد الله المالقي (ت580هـ/1184م)[1] بخطيب الخلافة، كما اضطلع بهذه المهمّة السياسيّة بالدرجة الأولى بعد المالقي الفقيه أبو علي بن حجّاج البجائي (ت598 هـ/1202م)[2].

أمّا أبرز المهام السياسيّة التي اضطلع بها الفقهاء تلك السفارة التي قام بها الفقيه المالقي أحمد بن عتيق بن قنترال (ت626هـ/1230م)[3] الذي كان مقرّبا من إدريس بن يعقوب المنصور أيام إمارته بإشبيلية إلى بعض قبائل المغرب، ليتوثق من البيعة التي أرسلها إليه شيوخها وولاتها، فاتصل بهم ونجح في مهمّته[4].

كما أنّ الفقيه نقيب الطلبة أبا محمّد العراقي (ت646هـ/1248م) من خواص الخليفة، وكان يرسله في بعض المهام ذات الطابع السياسي[5].

وقد وردت في المصادر الموحّديّة أسماء لكثير ممن اتصفوا بالفقهاء المقرّبين من السّلطة السياسيّة، قاموا بأعمال سياسيّة ودبلوماسيّة لصالح الدّولة، لكن تجهل الدراسة المهمّة التي أُنيطت بهم، ربما يحتاج الأمر إلى مزيد من البحث والتقصّي من مصادر أخرى، لأنّ هذه المصادر المعاصرة تضمّنت إشارات فقط لم تفصّل فيها، قد تكون أقل أهميّة من المذكور تفاصيلها.

من خلال هذه الإطلالة الموجزة عن أبرز الأدوار التي اضطلع بها ممثّلو السّلطة العلميّة في الوظائف والمهام السيّاسيّة، وأثبتوا قدرتهم الفائقة على التّعاطي معها؛ فلولا حضورهم البارز فيها ما تمكّنت السّلطة السياسيّة من تجاوز كثير من الصعوبات من جهة، وبناء مؤسساتها وتطويرها ومن جهة ثانية، بل مساندتها في إصدار قرارها السّياسيّ، وأحيانا حتى صناعته، ويكاد يكون الأمر سيان في التّجربتين؛ رغم أنّه في التّجربة الأولى بمثابة مسلّمة لكون الفقهاء هم من أسّسوا الدّولة وساهموا في امتداداتها، بينما في التّجربة الثانيّة لم يكن الأمر على نحوه، إلاّ أنّ دورهم فيها كان بارزا، وهذا يُستشف منه أنّ السّلطة السّياسيّة عبر تاريخنا السّياسي لا يمكنها التّخلي عن السّلطة العلميّة، فيجب عليها إخضاعها بأيّ طريقة كانت لأجل أن تتواءم أدوارها مع

1- علي بن عبد الله بن [محمّد]، أصل سلفه من مالقة، وسكن مرّاكش، له حظ جيّد من الفقه وعلوم الحديث، وقسم وافر بالشعر وصناعة الكتابة، كان والده عبد الله بن عبد الرحمن من قضاة عبد المؤمن؛ ينظر: عبد الواحد المرّاكشي، **المعجب**، ص189.

2- الحسن بن حجّاج بن يوسف الهواري، أصله من ناحية بجاية، وسكن مرّاكش، دخل الأندلس مرارا، وولي بإشبيلية الخطبة بعد أبي الحسن المالقي سنة 580هـ؛ ابن الأبّار، **التكملة**، 219/1.

3- أحمد بن عتيق بن خلف الأموي المالكي، سرقسطي الأصل، يُكنى أبا القاسم، كان من جلّة العلماء، استقضى في شريش؛ ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 459/1 -460.

4- المصدر نفسه، 460/1.

5- المصدر نفسه، 394/5؛ ابن عذارى، **البيان المغرب**، 4/ 436؛ محمد المغراوي، **العلماء والصلحاء والسلطة**، ص242.

رغبتها واحتياجاتها؛ نظرا لطابع الشرعيّة الذي يضفيه عليها حضورها معها بسبب البنية الفكريّة للمجتمع الإسلامي. وفي المقابل فإنّ السّلطة العلميّة رأت أنّه ليس من مصلحتها فكّ الارتباط بالسّلطة السياسيّة، لأنّها ترى أن من صميم وظيفتها إرشاد السياسيّ وتوجيهه ونصحه ومراقبته وإعانته على الحقّ؛ فوظيفته متداخلة مع وظيفتها.

لكن هل ستتعدى مشاركة السّلطة العلمية للسّلطة السياسيّة الوظائف والمهام السياسيّة إلى مزاحمتها سياسيّا ونفوذيّا من خلال مواقع أكثر أهميّة؟ هذا ما أحاول التّطرّق إليه في المبحث الوالي.

المبحث الثاني: السّلطة العلميّة في مواقع النّفوذ والمناصب السيّاديّة في التّجربتين:

– توطئة:

لقد اعتدنا تاريخيا أن نرصد في محطّات كثيرة مواقع للعلماء تبوؤوا مناصب سياسيّة عالية منها ماله علاقة بتكوينه العلمي كالإفتاء والقضاء والشورى والمظالم والاحتساب وغيرها،ومنها ما اعتبرتها مهام سياسيّة تعود إلى حنكة المعرفي وقدرته على الحوار والتّعاطي مع القضايا المختلفة؛ وإن تطلب الأمر توظيفه في وظائف إداريّة –كما رأينا في المبحث السابق–، لكنّها لا ترقى أن تكون في مرتبة المناصب الكبرى التي أُطلقت عليها مناصب سياديّة بالمصطلح الحديث، والتي تمنح لأصحابها نفوذا كبيرا لدى السّلطة والمجتمع في آن واحد؛ لكونها تمنح أصحابها الفرصة للاحتكاك والتعاطي أكثر مع العامّة والخاصّة. هذا ما أحاول تناوله من خلال هذين المطلبين.

المطلب الأول: العلماء في مواقع النفوذ في التّجربة المرابطيّة:

لقد احتلّ العلماء مكانة كبيرة في الدولة المرابطية، وتمتعوا بنفوذ واسع لدى السلطة السياسية، فلم يكن مستغربا "أن يعظّم الأمير يوسف بن تاشفين شأنهم، ويصرف الأمور إليهم، ويأخذ برأيهم فيها، ويقضي على نفسه بفتياهم"[1]، "...فكان كثير المشورة لهم، مقربا لهم صادرا عن رأيهم..."[2] وقد بلغ من نفوذهم في هذه الفترة أن اعتمد عليهم الأمير في إقامة مشاريع البنية التحتية للدولة من مساجد وموانئ[3]، وازدادت هذه المكانة في عهد ابنه علي بن يوسف، فبلغ الفقهاء في أيامه مبلغا عظيما، لم يبلغوا مثله في الصدر الأول من فتح الأندلس. "ولم يزل الفقهاء على ذلك، وأمور المسلمين راجعة إليهم، وأحكامهم صغيرها وكبيرها موقوفة عليهم طول مدته"[4]. كما لم تتزعزع مكانتهم في الغالب في عهد تاشفين بن علي، وستتناول الدراسة هذه المكانة للفقهاء من خلال بعض مواقعهم من السّلطة السّياسيّة:

1– ابن عذارى، **البيان المغرب**، 40/4.

2– ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، 125/7؛ ابن أبي زرع، **الروض القرطاس**، ص137.

3– حيث ذكر أنّ يوسف بن تاشفين أمر القاضي إبراهيم بن أحمد ببناء سور الميناء السفلي بسبتة، كما أمر القاضي محمّد بن عيسى سنة 491هـ ببناء جامع سبتة، وزاد فيه حتى أشرف على البحر. ينظر: ابن عذارى، **البيان المغرب**، 51/4.

4– عبد الواحد المرّاكشي، **المعجب**، ص130.

1- الفقهاء مستشارو السّلطة السياسيّة:

وهم الفقهاء المؤثرون في القرارات المهمّة للسلطة بحكم قربهم منها، وثقة السلطة بهم، وحرصها على استشارتهم في كل أمورها، لدينهم وعلمهم، ورجاحة عقولهم ومكانتهم داخل مجتمعهم.

كان مستشارو الأمير المرابطي عادة مجموعة من شيوخ المرابطين ونخبة من الفقهاء، وكان هؤلاء الأخيرون يمثلون القوة الأكثر تأثيرا على قرارات أمير المسلمين[1]، وكانوا يُستشارون في كل الأمور بدءًا من ولاية العهد، وانتهاء ببناء الأسوار والحصون، وتوسعة المساجد، فقد استشارهم الأمير في تولية ابنه علي من بعده، فرضوا اختياره[2]، كما كان لهم ضلع كبير في اختيار الأمير تاشفين وليّا للعهد، رغم ضغوط إحدى زوجات الأمير عليّ لاختيار ابن آخر من أبنائه وهو إسحاق لولاية العهد، إلا أنّ الأمير أخذ برأي أهل الشورى والفقهاء في اختيار تاشفين لدينه وتقواه وشجاعته، ورجاحة عقله، ونكايته بالعدّو بالأندلس[3].

فالفقهاء المستشارون هم الذين يبتّون في وجاهة القرارات وصلاحيتها[4]،ولم تكن استشارة الفقهاء مقصورة على أمير المسلمين، بل كان نائباه في المغرب والأندلس ملزمين بالاستشارة في كل ما يأتيانه[5].

من خلال بعض النصوص في كتب التراجم يتضح لنا أسماء بعض الفقهاء الذين حازوا على مكانة قريبة من الأمير المرابطي؛ أو بعبارة أخرى كانوا ضمن مستشاريه الأساسيين، ففي عهد الأمير يوسف بن تاشفين كان هناك شخصيتان بارزتان ذكرناهما سابقا هما: أبو الحجاج بن ملجوم (ت492/1099م)، والفقيه محمّد بن سعدون بن علي القيرواني (ت485هـ/1092م) حيث يقول ابن عبد الملك المرّاكشي (ت703هـ): "وكان [ابن ملجوم]، عنده محضيّا، مقبول الإشارة، معتمد الرأي، مسموع القول، وكان معه محمّد ابن سعدون بن علي القيرواني، يعزل برأيهما جميعا من أشارا عليه بعزله، من [القضاة ويُبقي]، من أشارا عليه بإبقائه...."[6]. أمّا في عهد علي بن يوسف بن تاشفين، فهناك شخصيات أخرى مثّلت هذا الدور الاستشاري

1- محمّد محمود بن بيه، **الأثر السياسي للعلماء في عصر المرابطين**، ص168

2 - مؤلف مجهول، **الحلل الموشيّة**، ص79

3 - المصدر نفسه، ص120

4- محمّد محمود بن بيه، **الأثر السياسي للعلماء في عصر المرابطين**، ص168

5 - للأمير المرابطي نواب عنه هم ولاة أو أمراء في المغرب نائب في فاس، وفي قرطبة أو غرناطة نائب، فهذا النائب هو الحاكم المدني والعسكري في منطقته، وتخت حكمه عمال الأقاليم ومن مهامه النظر في الشّكاوى والمظالم، ابن أبي زرع، ص159، 164، إبراهيم حركات، **المغرب عبر التاريخ**، دار الرّشاد الحديثة، الدار البيضاء، المغرب، 2000م، 1 / 196

6 - ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 5/ 348؛ عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص152

كالفقيه أبي محمّد عبد الله بن أحمد بن خلوف الأزدي (ت537هـ/1143م)، المعروف بابن شبونة[1]، وقد كسب ثقة الأمير علي لصدقه، وعدم مداهنته في الفتوى، ولعدم مصانعته أحدا[2]. ولا يقتصر الأمر على هذا الفقيه فقط؛ فالمصادر تُمِدّنا بمعلومات تفيد بأنّ مجلس الأمير عليّ بن يوسف كان يضم عددا من الفقهاء، ولا بدّ أن يكون هؤلاء من مستشاريه المقرّبين، ولا شكّ أنّ لهم دورا كبيرا في قرارات الأمير، وتوجهات الدولة، وكان على رأسهم الفقيه الفيلسوف عبد الملك بن وهيب (ت525هـ/1131م)، والفقيه أبي عبد الله بن الرّمّامة[3] (ت567هـ/1172م)، فقد ذُكر أنّ الأول استدعاه الأمير علي بن يوسف من إشبيلية، "وصيّره جليسه" وأنيسه[4]، والثاني استخلصه الأمير، فكان "من أخص حاضري مجلسه لديه..."[5]. كما لا يمكننا أن ننكر مكانة الفقيهين ابن رشد (ت520هـ/1126م)، والفقيه أبي عبد الله بن الحاج (ت529هـ/1135م)[6] لدى الأمير عليّ بن يوسف، حيث يذكر القاضي عياض عند ترجمته للأول "كان مقدّما عند أمير المسلمين، عظيم المنزلة، معتمدا في العظائم أيّام حياته"[7]، وللثاني "...كان مطبوعا في الفتيا، مقدّما في الشورى" ".. اعتمد على فتواه بعد وفاة ابن رشد صاحبه"[8].

2 – ممثّلو السّلطة العلميّة قضاة:

كان لمنصب القضاء أهميّة كبيرة في عصر المرابطين، حتى إنّ هذا المنصب لا ينصّب له في الأغلب إلاّ كبار الفقهاء كابن رشد، وابن حمدين في الأندلس، وعياض السبتي، وعبد الملك المصمودي في المغرب، وكانت

1- هو أحد الحفّاظ المدرسين للمذهب العالمين به، وتفقه بسبتة على يد أبي الأصبغ بن سهل، وعلى الفقيه أبي عبد الله بن عيسى، ثمّ خرج منها إلى أغمات لخلاف بينه وبين شيخه ابن عيسى، وتوفي بها سنة 537هـ؛ عياض، **الغنية**، ص154.

2- عياض، **الغنية**، ص155.

3- هو محمّد بن علي بن جعفر بن أحمد، كان حافظا للفقه، بارعا في أصوله، شافعيّ المذهب، تولى قضاء فاس سنة 533هـ، وقيل سنة536هـ، ثمّ عزل عن ذلك قيل لضعفه لا لزلّة منه. ينظر ابن الأبّار، **التكملة**، 2/ 158؛ ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 217/5.

4- المقري، **نفح الطيب**، 479/3. أورد المقري أبياتا تبيّن شدّة تأثير ابن وهيب في قرارات الأمير على لسان أحد الشعراء المعادين له:

دولة لابن تاشفين علي *** طهرت بالكمال من كل عيب

غير أنّ الشّيطان دسّ إليها *** من خباياه مالك بن وهيب

5- ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 5/ 219.

6- محمّد بن أحمد بن خلف التجيبي، يعرف بابن الحاج، كنيته أبو عبد الله، من قرطبة ولد سنة 458هـ، كان معدودا من المحدّثين والأدباء، بصرا بالفتيا، رأسا في الشورى، وكان صليب الدين، متواضعا متسمّتا حليما، وُلّي قضاء الجماعة في قرطبة مرتين، قُتل وهو قاض وهو ساجد في الجمعة. ينظر: ابن بشكوال، **الصلة**، القسم الثاني، 580/9؛ عياض، **الغنية**، ص47-48.

7- المصدر نفسه، ص54.

8- المصدر نفسه، ص48.

سياسة المرابطين في تعيين القضاة لا تستند على عصبية قبليّة كما فعلوا في تعيين العمّال في الغالب، حتى أنّ أغلب القضاة كانوا من غير صنهاجة[1].

ويرى أجد الباحثين[2] أنّ سياسة المرابطين في اختيار القضاة حكيمة يبتغون من خلالها تحقيق العدالة بين عموم السكّان من غير ميز عنصري أو طائفي، أمّا تعيين العمّال من صنهاجة وحدهم في الأغلب، فيدلّ على ضمان مراقبة الدولة وتسييرها لشؤون السّكان عن كثب، حتى لا تقع الدسائس، وتُحاك الانقلابات ضد الدولة من العناصر القبليّة الأخرى فيما لو سُلّمت إليها إدارة الشؤون السياسيّة[3].

وقد يكون لهذا التفسير جانبا كبيرا من الصواب والوجاهة، وقد تكون لهذه السّياسة أسباب أخرى كعدم وجود فقهاء صنهاجيين كثر تتوفر فيهم شروط تعيينهم للقضاء، ممّا يستلزم تعيين قضاة من غير صنهاجة، كما أنّ تعيين عمّال صنهاجيين؛ بل في الأغلب من لمتونة لسهولة محاسبتهم، وضمان ولائهم للدولة، خاصة أنّ في هذه الفترة لازال الولاء للقبيلة هو السيّد. والذي يعنينا في هذا المقام القضاء، ومكانة الفقهاء القضاة في عهد المرابطين ونفوذهم داخل مؤسسات السلطة؛ فأمّا القضاء فقد أخذ المرابطون كثيرا من النظم القضائية الأمويّة الأندلسيّة وطبقوها سواء بالمغرب أو الأندلس، وقد ازدادت الصلاحيات الموكلة إلى القاضي إلى حد أنّه كان في وسعه أن يتدخل في اختيار العمال وعزلهم كما فعل القاضي أبو الوليد بن رشد عندما طالب الأمير علي بن يوسف بعزل أخيه تميم من النيابة في الأندلس[4].

وكان تعيين القضاة يتمّ بأمر من أمير المسلمين أو نائبه، وفي بعض الأحيان قد يرشح أهل البلد أحد الفقهاء لتولي قضاء بلدهم، ويبعثون بترشيحهم هذا للأمير، ويرسل لهم خطاب التعيين، كما حدث في قرطبة سنة 536هـ/1142م عندما ترك ابن رشد الأب (ت563هـ/1168م)[5] منصبه فاختار أهل قرطبة أبا جعفر بن حمدين (ت546هـ/1151م)[6]، وأرسلوا باسمه للأمير علي بن يوسف فأقرّهم على اختيارهم[1].

1- كعبد الرحمن الكتامي، وعبد الملك المصمودي بمرّاكش، ومحمّد التميمي، وعبد الله التادلي بفاس، وعيسى الأسدي بمكناس، وعبد العظيم الكلبي بغرناطة، وأحمد التميمي بإشبيلية؛ ينظر: إبراهيم حركات، **المغرب عبر التاريخ**، 200/1.

2- المصدر نفسه.

3- المصدر نفسه.

4- مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص98؛ ابن عذارى، **البيان المغرب**، 64/4.

5- محمّد بن أبي القاسم أحمد بن أبي الوليد يكنى أبا الوليد، وهو حفيد أبي الوليد قاضي الجماعة بقرطبة، من أهل العلم والتفنن في المعارف؛ ينظر: النباهي، **تاريخ قضاة الأندلس**، ص144.

6- حمدين بن محمّد بن حمدين التغلبي، وُلّي القضاء بقرطبة بعد أبي عبد الله بن الحاج سنة 529 هـ، ثمّ صرف ابن حمدين بأبي القاسم بن رشد سنة532هـ، واستعفي ابن رشد، فأعفي، وأعيد ثانية، ودعي له بالإمارة سنة 539هـ، ينظر: النباهي، **تاريخ قضاة الأندلس**، ص135-136.

ويترأس هيئة القضاة قاضي الجماعة، وهو بمثابة قاضي القضاة في المشرق[2]، وكان هناك قاضيان للجماعة أحدهما يشرف على القضاء في الأندلس، ومقره قرطبة، ومن أشهر من تولى هذا المنصب فيها، أبو الوليد محمّد بن رشد (ت520هـ/1126م)، وأبو القاسم أحمد بن حمدين (ت521هـ/1127م)[3]، وأبو عبد الله ابن الحاج التجيبي (ت529هـ/1131م)، أمّا قاضي الجماعة الثاني فمقره مرّاكش، ومهمته الإشراف على قضاة المغرب، ويُدعى أحيانا قاضي الحضرة[4]، وحسب رأي الطالبة من خلال استقراء لتراجم القضاة الذين تقلّدوا هذا المنصب، أنّ هذه التسميّة "قضاء الحضرة " استعملت أكثر في عهد يوسف بن تاشفين، وكان هذا القاضي –قاضي الحضرة– من أهم أعضاء مجلس الشورى، وأقربهم من أمير المسلمين[5]، ومن أشهر من تولى هذا المنصب عبد الله بن إسماعيل الإشبيلي (ت497هـ/1103م)[6]، وعبد الرحمن الكتامي ابن العجوز (ت515هـ/1121م)[7]، عبد الله بن محمّد بن إبراهيم اللخمي (ت513هـ/1119م)[8]، وتبرز سلطة قاضي الجماعة من خلال وظيفته التي تمكّنه من أن يكون من مستشاري الأمير أو نائبه في تعيين القضاة أو عزلهم، بل حتى عزل العمال[9].

1– النباهي، **تايخ قضاة الأندلس**، ص135، محمّد محمود بن بيه، **الأثر السياسي للعلماء**، ص171.

2– كان الخليفة العباسي هارون الرشيد (170–193هـ/786–809م) أول من استحدث منصب قاضي القضاة في المشرق.

3– أحمد بن محمّد بن حمدين فقيه قرطبي من بيت علم ودين وفضل، ولد سنة 472هـ، تولى قضاء الجماعة مرتين أولاهما بعد أبيه القاضي محمد من سنة 508 إلى 511هـ، وثانيهما: من سنة 515هـ خلفا لأبي الوليد بن رشد الذي استعفى من القضاء، وقد ظلّ في هذا المنصب إلى أن توفي سنة521هـ، ينظر: ابن بشكوال، **الصلة**، القسم الأول، 78/2؛ ابن القطان، **نظم الجمان**، ص74.

4– استعمل كل من عياض وابن بشكوال هذه العبارة "قضاء الحضرة"؛ عياض، **الغنية**، ص167 –168؛ ابن بشكوال، **الصلة**، القسم الأول، 289/5؛ حسن محمود، **قيام دولة المرابطين**، ص367؛ إبراهيم حركات، **المغرب عبر التاريخ**، 201/1.

5– حسن محمود، **قيام دولة المرابطين**، ص367؛ محمّد محمود بن بيه، **الأثر السياسي للعلماء**، ص172.

6– يُكنى أبا محمّد من أهل العلم التام، وقد يُسند إلى أحد الفقهاء مهمّة الإشراف الحفظ بالحديث والفقه، وُلّي قضاء أغمات، ثمّ تقلد قضاء الحضرة إلى أن توفي ابن بشكوال؛ **الصلة**، القسم الأول، 289/5.

7– عياض، **الغنية**، ص168–169.

8– يُكنى أبا محمّد، أصله من نكور، وسكن سبتة، تولى قضاء الجماعة بمرّاكش؛ ابن الأبار، **المعجم**، ص211.

9– إبراهيم حركات، **المغرب عبر التاريخ**، 201/1.

وقد يُسند إلى أحد الفقهاء مهمّة الإشراف على شؤون القضاء في العدوتين، المغرب والأندلس، وهي بمنزلة وزير العدل في النظم الحديثة، كما حصل مع أبي عبد الملك مروان بن عبد الملك بن سمجون اللواتي (ت491هـ/1097م)[1].

إنّ المكانة التي بلغها هذا الفقيه انفرد بها ولم يبلغها غيره؛ اعتمادا على رواية القاضي عياض في ترجمته لهذا الفقيه، ولا ندري هل هي عائدة إلى بلاء الرجل مع المرابطين في مرحلة عصيبة وهي فترة احتلال سبتة، ومنها الانتقال إلى الأندلس لإزاحة ملوك الطوائف؟ أو عائدة إلى موقع المدينة الاستيراتجي –مدينة طنجة– في هذه المرحلة، وفي عهد الأمير يوسف بن تاشفين بالذات؟ لأنّه لم تتناول كتب التراجم –حسب ما توفّر لديّ من مصادر– قاضي فوّض له الأمير المرابطي شأن المغرب والأندلس في آن واحد كما فعل مع ابن سمجون، واختلف مع صاحب كتاب "قيام دولة المرابطين" الذي يرى أنّ مشيخة القضاة للعدوتين تارة لقاضي سبتة وطنجة، وتارة أخرى لقاضي قرطبة، وقد أعطى نموذجين على ذلك الأول ابن رشد (ت520هـ/1126م)، والثاني ابن الحاج (ت 529هـ/1135م)، فهما قاضيا الجماعة في الأندلس كما ذكرت كتب التراجم عنهما فحسب. وإن كان لا يمكن إنكار دور ومكانة الفقيهين لدى السّلطة والمجتمع.

كما بلغ القضاء في عهد المرابطين تطوّرا ملحوظا، حيث عرف تقسيما إداريا دقيقا، ربما بسبب انتقال المرابطين إلى الأندلس، وما ورثوه عن العهد الأموي وعهد الطوائف، كما نلمس دقّة هذا التقسيم من خلال كتب التراجم والطبقات، فقد جعلوا القضاة درجات؛ فنجد بعض المصطلحات حوتها هذه المصادر، كقضاة الكوْر[2]، وقضاة القواعد[3]، حيث يجيب ابن رشد عن سؤال جاءه عن قضاة الكور، "كقبرة" "وجيان"" وباغة"، "ووادي آش" وأشباهها يغيبون عنها، أو يمرضون... فيستنيبون من يحكم بين النّاس بغير إذن من ولاّهم من قضاة القواعد...[4]

1- زعيم المغرب، وشيخه، ذو الجاه العريض والقول المسموع، أصله من طنجة، كان من أهل العلم والفقه، وُلي الخطبة والصلاة في سبتة، ثمّ انتقل إلى طنجة، تولى صلاتها وخطبتها وفتياها وأحكامها، ثمّ انصرفت إليه أمور الأندلس والمغرب، وفوض إليه يوسف بن تاشفين كبارها؛ عياض، **الغنية**، ص197-198.

2- ينظر تفصيل هذا التقسيم عند الباحث عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص161-164.

3- قضاة الكور: هم النواب الذين يستخلفهم قضاة القواعد في القرى؛ ينظر: الحطاب الرّعيني، **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**، ط3، دار الفكر، بيروت-لبنان، 1992م، 106/6.

4- ابن رشد، **فتاوى ابن رشد**، 1361/3.

فقد تكون الكورة في الأندلس أصغر تنظيم إداري في الأندلس كالدائرة أو البلدية بمفهوم التقسيم الإداري الحالي عندنا، بمعنى أنّ قضاة الكور يخضعون إلى قضاة القواعد، حسب هذا النص، وقد تكون القواعد هي مراكز الولايات[1] حيث يوجد ولاة، وبالتالي تضمّ الولاية مجموعة من الكور، وهذا ما حاولت فهمه من ابن الأبّار الذي ترجم لكثير من الفقهاء، واستعمل عبارة ولي القضاء أو استقضى ببعض الكور في كثير من المواضع[2]، ممّا يترك الانطباع بأنّ هذا التقسيم الإداري كان معمولا به في العهدين المرابطيّ والموحّديّ، كما أنّ عبارته "من كور قرطبة"[3]، " نشأ بغرناطة، وولي القضاء بعدّة كور من أعمالها"[4] عند ترجمته لاثنين من الفقهاء تؤكد الكلام السابق حول الكور بأنّها تقسيم إداري تابع للولاية أو بعبارة أدق مراكز الولاية – القواعد– كقرطبة، غرناطة، إشبيلية، بلنسية، مرسية، سرقسطة. فبعد قاضي الكورة يأتي قاضي المدينة، ثمّ قاضي الجماعة، قاضي إقليم الشرق، هذا الأخير الذي عرفته الأندلس الأمويّة من خلال تقسيمها الإداري والقضائي الذي استند إلى التقسيم الجغرافي[5]، فالمنطقة قُسمت كالتالي: إقليم الشرق وإقليم الموسطة، وإقليم الغرب، وفي عهد المرابطين يعتقد بعض الباحثين[6] أنّها قُسمت إلى منطقتين كبيرتين فقط هما: منطقة الشرق وقاعدتها مرسية وتُضمّ إليها ولاية بلنسية، ثم منطقة الغرب، وتضمّ ولايات غرناطة وقرطبة وإشبيلية[7].

كما لا يُستبعد نفس التقسيم في المغرب، إلاّ أنّ المصادر لم تذكر ذلك. وحسب اطّلاعي على كتب التراجم تجد تردد مرتبة قاضي قضاة الشرق في كتب التراجم دون الغرب، وتقلّدها عدد من الفقهاء؛ ولعلّ أبرز من تقلّدها إبراهيم بن محمّد بن إبراهيم بن عصام (ت516هـ/1121م)[8] كما نعت القاضي عياض شيخه أبا علي الصدفي (ت514هـ/1119م)[9] بقاضي قضاة الشرق[1]، وغيرهما.

1- وتتفق الدراسة مع الأستاذ بن حمّادي في ذلك.ينظر: عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص163.

2- ابن الأبّار، التكملة، 1/87،110،139،157،181،244،245؛ 2/8،40،62،66؛ 3/194؛ 4/176،253.

3- ابن الأبّار، **التكملة**، 4/211.

4- المصدر نفسه، 1/133.

5- إبراهيم حركات، **المغرب عبر التاريخ**، 1/ 202.

6- عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص160.

7- ابن عذارى، **البيان المغرب**، 4/58-59.

8- إِبْرَاهِيم بْن مُحَمَّد بْن إِبْرَاهِيم بْن عَبْد اللَّه بن عصام من أَهْلَ مرسية وقاضي قُضَاة الشرق، يُكنى أَبَا أُمَيَّة وَيعرف بِابْن منتال وَولي قَضَاء بَلَده مدّة وَصرف عَنْهُ بِأبي عَليّ الصدفي فِي سنة خمس وَخَمْسمِائة ثُمَّ أُعِيد إِلَيْهِ وَأَقَام فِي ولَايَته نَحوا من خمس وَثَلَاثِينَ سنة. ابن الأبّار، **التكملة**، 1/123.

9- القاضي الشهيد أبو علي الحسين بن محمّد بن الصدفي المعروف بابن سكرة، أصله من سرقسطة، ولد سنة 454هـ، اعتنى بالحديث، رحل إلى المشرق لطلب العلم، والقضاء بمرسية سنة خمس وخمسمائة فحمدت سيرته واشتدت في الحق شكيمته إلى أن استعفى فلم يعف، فاختفى وغيب

ويرى الباحث ابن حمّادي أنّ هذه المرتبة تساوي أو تكاد مرتبة قاضي الجماعة في قرطبة ومرّاكش، لهذا سعت السلطة المرابطيّة لتعيين الصدفي استغلالا لمكانته وسمعته وتوظيفا لها[2]. وستعود الدراسة لذلك فيما بعد –في الفصل الموالي–.

قد تكون مكانة قاضي قضاة الشرق وقاضي الجماعة إذن في مرتبة واحدة، يميّزها اللقب الذي أضيف لكلّ منهما فقط، ويخضع نفوذه وسلطته لشخص القاضي نفسه ومكانته العلميّة ونفوذه لدى السّلطة والرعيّة، وفاعليته تجاه قضايا السّلطة والأمّة.

أمّا سلطات القاضي في عهد المرابطين فهي متعددة، ومهامه متنوعة، فهو يبسط إشرافه على عدّة خطط ووظائف، فهو يشرف على خطة الشورى والفتيا وخطّة الأحكام والصلاة والخطبة، كما يشرف القاضي أيضا على بيت المال والأحباس، هذه الأخيرة التي يعيّن عليها من يثق بدينه وأمانته، كما يشرف على خطّة الأحكام، ويُدعى صاحبها بصاحب الأحكام، واختصاصه الفصل في المسائل البسيطة. ويختار صاحب الأحكام من أهل الثقة والنزاهة والعلم من الفقهاء[3]. فصاحب الأحكام قاض من الدرجة الثانية بالمصطلح الحديث حسب رأي أحد المحققين في الوثائق الرسمية المرابطيّة[4]، كما كان القضاة يشرفون على أمور المساجد من إمامة وخطبة؛ فقد يتولاّها القاضي بنفسه في بعض الأحيان، ويقوم ببناء المساجد وتوسعتها، فقد أشرف القاضي أبو عبد الله محمّد بن داوود قاضي فاس على زيادة مساحة جامع القرويين بفاس سنة 530هـ/1136م، كما زاد القاضي عياض في جامع سبتة من جهته الغربية[5]، وأشرف القاضي عبد الحق بن عطيّة على الزيادة في المسجد الجامع بألمرية سنة 531هـ/1136م[6]، والأمثلة كثيرة في هذا الجانب.

وجهه مدة شهور إلى أن أُعفي سنة ثمان وخمسمائة، وخرج إلى الغزو إلى فتندة، واستشهد فيها: عياض، **الغنية**، ص129؛ ابن الأبّار، **المعجم**، ص4–10.

1– عياض، **ترتيب المدارك**، 349/2. (ضمن ترجمة أبو الوليد الباجي).

2– عمر بن حمّادي، **أبو عليّ الصدفي صورة حول نشاطه العلمي وحول علاقته بالعلماء والسلطة –السلطة العلمية والسلطة السياسيّة–**، ضمن منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة –سلسلة ندوات ومحاضرات–، الرباط، 2012م، ص87.

3– حسين مؤنس، **سبع وثائق جديدة**، ص28؛ محمّد محمود بن بيه، **الأثر السياسي للعلماء**، ص173.

4– حسين مؤنس، **سبع وثائق جديدة**، ص28.

5– محمّد بن عيّاض، **التعريف بالقاضي عياض**، ص10.

6– السيّد عبد العزيز سالم، **تاريخ مدينة ألمرية قاعدة أسطول الأندلس**، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر، مصر، 1984م، ص149؛ أحمد الخاطب، **مكانة الفقهاء ونفوذهم في الدولة المرابطيّة**، ص149.

ولقد حظي القضاة في عصر المرابطين بمكانة عظيمة حيث صار مقدم أحدهم مناسبة للاحتفال به، فالقاضي عياض عندما قدم غرناطة سنة 531هـ/1136م متوليّا القضاء بها استقبله أهلها استقبالا كبيرا "فخرج النّاس للقائه وبرزوا تبريزا ما رأيت لأمير مؤمر مثله"[1].

وقد بلغ الأمر بتعظيم القضاة والاحتفاء بهم عادة اعتادوها، وإلفا ألفوه، حتى أنّ قاضي قضاة الشرق أبا بكر بن الأسود (ت536هـ)[2] غضب من كون أمير غرناطة الزبير بن عمر الذي كان مُعْرضا عن الفقهاء، مقبلا على الأدباء والشعراء[3]، لم يحتف به عند مروره بها، متّجها إلى قرطبة، بل شكاه إلى تاشفين بن علي الذي وبّخ أمير غرناطة، واعتبر عدم الاحتفاء به إثما كبيرا حيث قال له: "فلتعلموا مكان هذه الفعلة الفادحة والفرطة الفاضحة"[4]. هذه الواقعة من جهة أخرى تبيّن أنّه بقدر ما كان للقضاة مكانة نافذة لدى السلطة والمجتمع؛ إلاّ أنّ الأمر لا يخل من كون بعض قضاة المرابطين وجدوا بعض الإهمالن وعدم الاحتفاء بهم من طرف السلطة التنفيذية المحليّة أو بعض العامّة، فهناك نماذج عدّة منها نموذج قاضي مالقة أبي علي بن حسّون المالقي (ت521هـ/1126م)[5] الذي تعرّض أثناء توليه قضاء مالقة إلى تآلب طائفة من سكان المدينة الذين اتفقوا على الرّفع به ليُزال، "فخرجوا من مالقة شاكين به" وقد أورد ابن عبد الملك المراكشي (ت703هـ/1303م) هذا الخبر عند ترجمته لأحد الأعلام المتواطئين مع الشاكين به، ولكن دون أن يذكر الجهة التي قُدّمت لها الشكوى، لكنّه يضيف: "...فلم يكن إلا عن قريب، ووصل كتاب لابن حسّون بأن يفعل بالشاكين به ما رأى، فوصلهم الخبر فتفرقوا في البلاد"[6]، لكنّ ابن عبد الملك لم يذكر لمن اشتكوا، ولا ممّن جاء الكتاب، والآكد أنّه جاء من أصحاب السّلطة السّياسيّة. ممّا يبيّن أنّها أعطت صلاحيات واسعة للقاضي ونفوذ.

1- المقّري، **أزهار الرياض** في **أخبار القاضي عياض**، تح: مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة-مصر، 1939م، 11/3؛ محمّد بن عياض، **التعريف بالقاضي عياض**، ص11.

2- أبو بكر محمّد بن إبراهيم بن أحمد بن أسود الغساني، فقيه من أهل ألمرية شُووِّرَ ببلده، ثمّ استقضى بمرسية، فلم تحمد سيرته، فصُرف عن القضاء، وسكن بمرّاكش حتى توفي؛ ينظر:ابن الأبّار، **المعجم**، ص135.

3- الزبير بن عمر من ولاة الملثمين (المرابطين) على غرناطة سنة 526هـ، حلفا لتاشفين بن علي، ثمّ تولّى اشبيلية بعدها: صالح بن عبد الحليم الإيلاني، **مفاخر البربر**، ص240، أما المقّري في **نفح الطيب** فيذكر أنّه تولى قرطبة، 471/1.

4- حسين مؤنس، **سبع وثائق جديدة**، ص26-27.

5- الحسين بن عبيد الله بن حسين الكلبي من أهل مالقة يُكنى أبا علي ويعرف بابن حسون، توفي ببلده سنة521هـ؛ ابن الأبّار، **التكملة**، 221/1.

6- لقد تناول ابن عبد الملك هذه الواقعة عند ترجمته محمّد بن علي بن عبد العظيم الذي تواطأ مع الشاكين، **الذيل والتكملة**، 484/4.

كما أنّ هناك رسائل رسميّة تعطي لهؤلاء القضاة سلطة فوق سلطة الحاكم الإداري والعسكري، إذ جعلته الرقيب على الولاة والعمّال، كما تدلّ على ذلك رسالة وجّهها الأمير علي بن يوسف إلى قاضي مالقة أبي محمّد عبد الله القيسي المالقي (ت542هـ/1147م)[1] في سنة 523هـ/1128م جاء فيها: "وقد **قلدناك تقليدا تاما** أن تنظر بجهتك من شكاوى العامّة في اللطيف والجليل، وسلمناك القيام بالخفيف منها والثقيل... وأي عامل من عمّال الرعيّة قامت الشهادة عنك بتعديه وعلمت بصحّة استهدافه وتصدّيه فإنّ أمره إلى صاحب البلد مستعمله ومولّيه، وأشعره بما ثبت عندك فيه... وأنفذ عزله عن رعيّته، وإلاّ فأخف ذلك إلينا... وأي عذر لديك وقد شددنا من أزرك وعضدنا من أمرك"[2].

فهذه الرسالة الرسميّة تثبت الصلاحيّات الواسعة التي تمتّع بها القضاة في العهد المرابطيّ، كما أنّ هذه الخطة عرفت عددا كبيرا من أسماء الفقهاء الذين تقلّدوها، ولا يمكن حصرهم هنا؛ فمنهم من ظلّ قاضيا إلى أن مات، ومنهم من أُبعد لأسباب سأتناول البعض منهم لاحقا، ومنهم من فضّل التنحّي وسأتناولهم إن شاء الله في مواضعهم.

3- ممثلو السّلطة العلميّة مُشاوَرُون:

لقد ذكرت بعض الدراسات التي اهتمّت بالموضوع أنّ المقصود بالمشاوَرين "هم الفقهاء الذين يحضرون مجالس القضاة، فيشاورهم القاضي فيما يقضي عليه من القضايا"[3].

لكنّنا لا يُمكن أن نقبل تعميم هذا التعريف على كل المراحل التاريخية، خاصة أنّ ظاهرة الشورى في الإسلام عرفت تطورا كبيرا، حيث بدأت كمشاورات في أمور شتّى بين الحاكم ومقرّبيه سواء كانوا علماء أو وزراء، أو بين عامّة النّاس والعلماء إلى أن أصبحت الشورى خطّة رسميّة تحت إشراف القضاء.

وإذا تتبعنا ظاهرة الشّورى في بلاد المغرب والأندلس نجد أنّها ارتبطت أكثر بالمذهب المالكي لتجذر الظاهرة فيه، رغم أنّ أحد الباحثين يرى أنّ المشاورة عمل أندلسي صرف ارتبطت بظروف سياسيّة صعبة، ولا

1- عبد الله بن أحمد بن عمر القيسي المعروف بالوحيدي من أهل العلم والمعرفة والفهم، تولّى القضاء ببلده ثمانية عشرة عاما، صمد فيها، واستعفى من القضاء لكبر سنه؛ ابن بشكوال، **الصلة**، القسم الأول، 296/5.

2- محمود علي مكي، **وثائق تاريخيّة جديدة من عصر المرابطين**، مجلة معهد الدراسات الإسلامية، مدريد – إسبانيا، ع7، 1959/8-1960م، (الرسالة 4)، ص 140-142؛ أحمد الخاطب، **مكانة الفقهاء ودورهم**، ص59.

3- E.Tyan, Histoire de l'organisation judiciaire, T1, p339؛ نقلا عن عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص190.

علاقة للمذهب المالكي بذلك[1]، لكنّنا إذا بحثنا في أدبيات المالكيّة نجد لها جذورا وتأصيلا لا يمكن إغفاله؛ فقد وردت إشارات ومواقف في كتاب ترتيب المدارك للقاضي عياض تبيّن أنّ العصر الأغلبي عرف المشاورة، واستحسنها علماء المالكيّة منهم عالم إفريقية سحنون[2].

كما أنّ صاحب كتاب منح الجليل ذكر أنّ استشارة القاضي لأهل العلم لازمة، "وأنّ المازري في شرح التلقين يؤكد أنّ القاضي مأمور بالمشاورة ولو كان عالما..."[3].

ولقد أصّل علماء المالكيّة لضرورة مشاورة القاضي لأهل العلم بفعل كل من سيّدنا عمر وعثمان رضي الله عنهما، حيث كان الأوّل إذا جلس للقضاء أحضر أربعة من علماء الصحابة واستشارهم، وهذا ما أخذ به علماء الغرب الإسلامي، وتجلّى ذلك بوضوح في العهد المرابطي، حيث ارتقت الشورى إلى خطّة رسميّة يتولّاها فقهاء يختارهم القاضي من أهل المدينة المعروفين بالورع والتقوى والفقه يشاورهم في الأحكام.

وكان عدد هؤلاء الفقهاء المشاوَرين أربعة: اثنان في مجلس القاضي،واثنان يقعدان في المجلس الجامع ليستفتيهم العامّة ويشاوروهما، وكان لهؤلاء الفقهاء المشاوَرين رئيس منهم يتزعمهم[4]، فمهمّة هؤلاء الفقهاء إعانة القاضي في الحكم، والاهتداء إلى الحق، كما لا يمكننا أن نغفل مكانة الفقهاء المشاوَرين[5]، رغم الغموض الذي يحيط بجوانب خطة الشورى، فلقد أصبحت المشاورة والإفتاء في عصر المرابطين خطّة رسميّة[6]، ويبدو أنّ صاحبها بلغ مكانة وسلطة ونفوذا.

1- حسين مؤنس، **شيوخ العصر في الأندلس**، ط4، دار الرشاد، القاهرة-مصر، 1997م، ص31.

2- لقد ذكر عياض أنّه قرئ يوما على سحنون في الموطأ اسم عمر بن حسين في كتاب الزكاة، فقال سحنون: "هذا كان يشاور في القضاء أيام مالك... "؛ ينظر: عياض، **ترتيب المدارك**، 481/1

3- محمّد عليش، **منح الجليل شرح مختصر خليل**، دار الفك، بيروت-لبنان، 1989، 294/8.

4- ابن الأبار، **التكلمة**، 98/2؛ حسن محمود، **قيام دولة المرابطين**، ص368

5- لقد وردت عبارات كثيرة فقيه مشاور، وشوور، ومشاورين في كتب التراجم على سبيل المثال، ينظر: ابن الأبّار، **التكملة**، 291/2، ص77، ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 496/3، 309/4، 357، 471، 482

6- من أشهر متقلديّ الشورى بسبتة القاضي عياض قبل أن يتولّى القضاء بها سنة 515هـ، ينظر: محمّد بن عياض، **التعريف بالقاضي عياض**، ص10.

وحسب ما استقرأته من تراجم بعض المشاوَرين[1]، فإنّ صاحب الشورى يمكث فيها فترة ثمّ يتقلّد القضاء، وكأنّ الفقيه لا يتقلّد القضاء في غالب الأحيان إلا بعد أن يثبت جدارته ومقدرته العلمية في الشورى والإفتاء، إلا أنّ الأستاذ حسين مؤنس يرى خلاف ذلك[2].

ولقد أشار أحد الباحثين[3] أنّ الغموض المحيط بالشورى ساهمت به المصادر بشكل كبير؛ وذلك باستعمالها عبارتي "المشاورة" و"الإفتاء" في نفس المعنى، وقد يرد ذلك عند الحديث عن شخص واحد في مصدرين مختلفين[4]، أو في المصدر الواحد في نفس الترجمة[5]، وقد نجد عبارة كان فقيها مفتيا مشاوَرا[6]، وأميل إلى أنّ الفقهاء الأربعة الذين يشاورهم القاضي، اثنان في مجلس القضاء يستشيرهما في الأحكام التي يأخذها بناء عن معرفة وعلم شرعي، فهما مشاورا القاضي، بالدرجة الأولى، ولا يمنع أن يكونا مفتيان أيضا، لأنّ القاضي يأخذ رأييهما في الحكم الذي هو في الغالب صادرا بناءً عن فتوى فقهية.

أما الفقيهان اللذان في الجامع فهذا منصب للإفتاء والمشاورة لعامّة النّاس، فهما مفتيان رسميّان بالدرجة الأولى خاضعان لمراقبة السّلطة. كما أنّهما مشاوَران بالدرجة الثانية، يُستشاران أيضا من طرف عامّة النّاس، فالمشاوَر والمفتي قد يكونان شخصا واحدا، لتلازم الوظيفتين في الغالب، وقد لا يكونا كذلك.

كما تجدر الإشارة إلى أنّه قد يكون في بعض الأحيان في فئة المشاوَرين إلى جانب الفقهاء أصحاب مناصب عليا عسكرية وغيرها، ومن أعيان المدينة من ذوي الثروة والمكانة يُستشارون في قضايا هامّة تتعدّى أصحاب العلم.

1- محمّد بن عياض، **التعريف بالقاضي عياض**، ص10؛ ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 581/1، 496/3، 151/4،308،357، 471،482.

2- يرى الأستاذ حسين مؤنس أنّ المشاورين من كبار الفقهاء بمنزلة قضاة الجماعة؛ ينظر: حسين مؤنس، **شيوخ العصر في الأندلس**، ص30.

3- عمر بن حمّادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص196.

4- ففي الحديث عن أبي القاسم الزنجاني الاشبيلي (ت529هـ) يقول ابن بشكوال: "كان مفتيا ببلده"، في حين يذكر ابن الأبّار: "أنّه كان رأس الشورى بها"؛ ينظر: ابن بشكوال، **الصلة**، القسم الثاني، 580/9؛ ابن الأبّار، **المعجم**، ص122. وهو نفس ما نلاحظه في ترجمة أبي عبد الله الجالقي البلنسي (ت527هـ) حيث يذكر ابن الأبّار في التكملة أنه كان فقيها مفتيا، وكذا الإمام الذهبي في تاريخ الإسلام؛ في حين يصفه ابن عبد الملك المرّاكشي أنّه كان أحد الفقهاء المشاورين: ابن الأبّار، **التكملة**، 350/1؛ ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 128/4؛ الذهبي، **تاريخ الإسلام**، 465/11

5- مثال ذلك ما ورد في ترجمة أبي المطرف المعروف بابن الحصّار قاضي الجماعة بقرطبة سنة 407هـ، فقد ذكر أحد تلاميذه قائلا: "كنّا نجتمع عنده مع شيوخ الفتوى في ذلك فيشاوَر في المسألة فيختلفو[ن] فيها ويخالفون مذهبه..."، فشيوخ الفتوى هنا بمعنى "المشاورون"، ينظر: ابن بشكوال، **الصلة**، القسم الثاني، 6/ 326.

6- ترجمة إسحاق بن محمّد العبدري (ت585هـ)، ينظر: ابن الأبّار، **التكملة**، 161/1.

ومن خلال المصادر يتبيّن أنّ العصر المرابطي عرف المشاورة بشكل واسع، وفي جميع الأشكال، وقد تمكّنت الطالبة من الوقوف على عدد من الفقهاء المشاوَرين في هذا العصر في المدن الأندلسيّة الكبرى؛ كقرطبة وغرناطة وبلنسية وسرقسطة ومرسية[1] وغيرها، والملفت للنظر أنّ المغرب الأقصى شهد عددا منهم أيضا في كل من أغمات[2]، وفاس[3]، وسلا[4]، وسبتة[5].

إنّ الأهمية التي اكتستها الشورى في العصر المرابطي كشفت لنا عن المكانة التي بلغها الفقهاء في هذا العصر، لا ننكر أنّ هذه المكانة للفقهاء قد سبقت هذا العهد في الأندلس الأمويّة خاصّة، إلا أنّها زادت عنه في العهد المرابطي، وقد يكون ذلك نتيجة للتّوجه الفقهي المالكيّ الذي انتهجته الحركة المرابطيّة من جهة، ومن جهة أخرى طبيعة الحركة نفسها من الناحية التنظيمية؛ فقد قامت هذه الحركة على قيادة مزدوجة بين السّياسيّ والفقيه منذ الوهلة الأولى.

إنّ الخطط التي يشرف عليها القضاء من إفتاء ومشاورة وأحكام ومظالم، وحسبة كثيرة، ولها تشعبات ولا يمكن الإلمام بها في هذه الدراسة، كما أنّ المصادر زادت في غموضها لعدم وضوحها من جهة؛ ولاختلاف الأوصاف والعبارات بين المصادر من جهة الثانية، كما أنّ الدراسات بشأنها قليلة، ولم تذكر التفاصيل التي يمكن أن تزيل هذا الغموض. والذي يمكن الإشارة إليه أنّ الفتيا وإن كانت لصيقة بالقضاء؛ إلاّ أنّها أعمّ منه، إذ يشترك المفتي والقاضي في مهمّة الإبلاغ بالحكم، ويختص الثاني بإنفاذ الحكم دون الأول[6]، فالقاضي إذا لم يكن مجتهدا لا يمكنه أن يقضي في بعض المسائل والنوازل، فوجب عليه مشاورة المجتهد، ولا يكون ذلك إلّا من خلال المفتي[7]؛ لذا حظي المفتي بمكانة خاصة؛أمّا خطّة المظالم والتي تمكّن لصاحبها النّفوذ والسّلطة والتي

1- عمر بن حمّادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص 202.

2- قد سبق الكلام عن ابن شبونة عند كلامنا عن الفقهاء مستشاري السلطة السياسيّة، وأبي علي المتيِّجيّ؛ ينظر: السِّلَفي، أبو طاهر أحمد بن محمد، **معجم السفر**، تح:عبد الله عمر البارودي، المكتبة التجارية، مكّة- السعوديّة، [د.ت]، ص46.

3- كان من المشاورين بفاس أبا عبد الله بن عيسى التادلي، حيث يذكر ابن القاضي أنّه كان من حفاظ المذهب المالكي مشاورا بفاس أيام لمتونة: عياض، **الغنية**، ص27-28.

4- ذكر عياض أنّ القاضي ابن القاسم من بني عشرة شاور ابن شبونة مدّة اجتيازه بهذه المدينة: **الغنية**، ص154.

5- كان عياض من متقلدي الشورى بسبتة قبل تقلده القضاء، ينظر: محمد بن عياض، **التعريف بالقاضي عياض**، ص10.

6- هناك فروق بين الفتيا والقضاء؛ ينظر: القرافي، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، تح: عبد الفتاح أبو غدّة، مكتب المطبوعات الإسلاميّة، سوريا، 1967م، ص254.

7- الونشريسي، **المعيار المعرب**، 35/1.

وصفها ابن خلدون: "وظيفة ممتزجة من سطوة السّلطنة، ونصَفَة القضاء، وتحتاج إلى علّو يد وعظيم رهبة"[1]، ومن أبرز مهامها "تقمع الظالم من الخصمين، وتزجر المعتدي"[2]، وقد كانت هذه الخطّة يباشرها الخلفاء بأنفسهم، وقد جعلها بعضهم للقضاة[3]، ولم تستقل عن القضاء في عهد المرابطين حسب ما استقرأناه من شواهد وإشارات في هذا العصر، حيث تتفق الدراسةة مع الباحث ابن حمادي[4] في وجود حالة واحدة فقط يُستشف منها استقلالية هذه الخطة عن القضاء في عصر المرابطين[5].

والذي يعنينا هنا هو هذه المكانة والنفوذ الذي بلغه الفقهاء في هذا العصر من خلال هذه الخطط.

المطلب الثاني: الفقهاء والخطط الدينيّة الخلافيّة[6] في التّجربة الموحّديّة:

لقد اضطلع فقهاء المالكيّة في الدولة الموحّديّة بوظائف؛ وإن كانت إدارية بحتة، إلاّ أنّ وجودهم في حد ذاته ضمن الحياة السياسيّة الموحّديّة هو تحالف سياسيّ غير معلن، فضلا عن تفاعلهم مع قضايا الدولة وخدمتهم لها وفق إيديولوجيتها المعلنة.

قد يكون قبول الفقهاء لهذه المناصب خططا دينيّة في دولة تحتكم إلى أحكام الشريعة، ولا يمكن لأحد غيرهم تقلّدها، كما أنّ الخوف من فوات فرصة سانحة لهم لمواصلة سلطتهم الرقابيّة إزاء السلطة السياسيّة الحاكمة، وتأكيد نفوذهم الاجتماعي تجاه الرعيّة، جعلهم يقبلون على هذه الخطط دون تردد. ومن أبرز هذه الخطط ما يلي:

الفرع الأول: الفتيا:

لقد ارتأيت أن أبدأ هذه الخطط بخطة الفتيا؛ نظرا للجدل الكبير الذي أثير حول وضعية المذهب المالكي في الدّولة الموحّديّة، التي فرضت المذهب الظاهري –حسب من يرى ذلك[1]– وأيضا لأنّ الفتوى هي

1– ابن خلدون، **المقدّمة**، ص174.

2– المصدر نفسه.

3– في العهد الأموي والعباسي، وهناك من جعلها للقضاة كعمر بن عبد العزيز لقاضيه أبي إدريس الخولاني، والمأمون ليحي بن أكثم وغيرهما، ينظر: المصدر نفسه.

4– عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص186.

5– وهي حالة الفقيه أبي عبد الله محمّد بن أصبغ الأزدي المشهور بابن المناصف (ت536هـ)، قاضي الجماعة بقرطبة حيث قال عنه ابن بشكوال: "...وتولّى خطة أحكام المظالم بقرطبة قديما مع شيخه قاضي الجماعة أبي الوليد بن رشد... وصرف عن ذلك بصرفه. ينظر: **الصلة**، القسم الثاني، 585/9-586.

6– لقد اقتبست هذه العبارة من ابن خلدون؛ ينظر: **المقدّمة**، ص171.

المقياس الذي به نقيس التوجه الفقهي الرسمي للدّولة، وهي أعلى من القضاء، لأنّ المفتي هو في الأغلب أعلم بالأحكام من القاضي. ورغم أنّ الفتوى ليست سلطة ملزمة في حدّ ذاتها كالقضاء، إلّا أنّها تكرّس السّلطة العلميّة للفقيه إزاء السّلطة السياسيّة الحاكمة وعامّة أفراد المجتمع؛ خاصة أنّ السّلطة العلميّة الفقهيّة في هذه الفترة عزّزت سلطتها بفقه الفروع الذي كان التّوجه الغالب للفقهاء[2].

لقد مرّ في فترات سابقة على الموحّديّن استفحال ظاهرة فقه الفروع، حيث لم يكن المتصدّرون لهذه الخطة سوى من كبار العلم والفقه؛ ممّن في مستوى قاضي الجماعة[3]، وممّن حفظ أقوال الإمام مالك وأصحابه في الفقه إلى حد التعصب للمذهب المالكي ورجاله؛ لذا انتقد كثير من الفقهاء من العُدوتين ذلك، وبسبب المبالغة في الاحتجاج بآراء الفقهاء المعتمدة على مجرّد الرأي، على حساب الاحتجاج بالحديث النبوي[4].

ورغم أنّ فقه الفروع تأثر نسبيّا في هذا العصر، حيث تقلّصت وتيرة التأليف في الفتاوى والنوازل[5]؛ ورغم سياسة يعقوب المنصور –خاصة– الانفتاحيّة على باقي المذاهب الأخرى؛ والمذهب الظاهري أحدها، فإنّها تبقى محدودة وعلى مستوى ضيق؛ فتقاليد المدرسة الفقهيّة المغربيّة الأندلسيّة قد استمرّت خلال عصر الموحّدين، فلم تشهد هذه المدرسة أي انحسار أو تدهور[6].

ربّما كان نهج الخلفاء الموحّدين في اعتمادهم على الحديث النبوي هو ما جعلهم ينفتحون أكثر على المذاهب الأخرى غير المالكية وغير الظاهرية أيضا، ممّا جعل بعض المؤرخين المشارقة يعدّون الخليفة الموحّدي

1- عبد الواحد المرّاكشي، **المعجب**، ص204؛ ابن الأحمر، **بيوتات فاس الكبرى**، ص19؛ الذهبي، **تاريخ الإسلام**، 1060/22؛ عبد الباقي السيّد عبد الهادي، **الظاهرية والمالكيّة وأثرهما في المغرب والأندلس**، ص164.

2- عبد الواحد المرّاكشي، **المعجب**، ص130.

3- حسين مؤنس، **شيوخ العصر في الأندلس**، ص30.

4- من أقدم هذه الآراء: رأي عباس الفارسي القيرواني الذي أحرق مدوّنة سحنون، وبعض كتب المدنيين على رؤوس الأشهاد بالقيروان في القرن 3هـ/9م. كما أنكر التقليد الفقيه قاسم بن سيّار في القرن 3هـ/9م صاحب كتاب الرّد على المقلّدين وبقيّ بن مخلّد، كما انتقد ذلك أيضا كل من أبي عمر بن عبد البرّ (ت463هـ/1071م)، والفقيه القاضي ابن العربي (ت543هـ/1148م)، وأرجعا السبب إلى النظام التعليمي الذي يرسّخ التقليد والتبعيّة. ينظر على التوالي: **ترتيب المدارك**، 1/274،441. أمّا رؤية ابن عبد البر فموجودة في كتابه: **جامع بيان العلم وفضله**، تح: أبو الأشبال الزهيري، ط1، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعوديّة، 1994م، 2/1134؛ ابن العربي، **العواصم من القواصم**، ص176.

5- انعكس ذلك على كتاب المعيار للونشريسي، فلم ينقل عن فتاوى فقهاء هذا العصر إلاّ قليلا؛ مثل أبي محمد يسكر، ويحي بن أبي يعزى، وأبي موسى المومناني، وموسى المصمودي، ومحمد المواق. ينظر: الونشريسي، **المعيار**، 2/392،397، 4/493، 5/279، 13/428؛ محمّد المغراوي، **العلماء والصلحاء والسلطة**، ص172.

6- المرجع نفسه.

المنصور مال إلى المذهب الشافعي، بعد الظاهري[1] وهذا ما لا تراه هذه الدراسة، لأنّ المنصور يملك نزعة وقدرة اجتهادية، ربّما كانت وراء تبنيه لبعض المسائل الفروعية خارج المذهب المالكي، حتى يقضي على التعصب للمذهب المالكي من جهة، ومن جهة قد يؤدي اجتهاده في مسألة ما فيقتنع بها وهي في مذهب آخر فيعزم على الفقهاء اتباعها، كتقليد الشافعيّة في قراءة البسملة في أول سورة الفاتحة في الصلاة[2]، أو سياسة شرعيّة في القضايا التي تنبني عليها مصالح المسلمين[3]، دون أن يمسّ الأصول أو القضايا الكبيرة في المذهب المالكي، أو يبعد كبار فقهاء المالكيّة، وهذا ما استشفيته عند استقصاء الوقائع والتّراجم؛ فهناك عدد من فقهاء المالكيّة ممن اختصوا بالفتوى كمحمّد بن يوسف بن عمران المزدغي (ت655هـ/1254م)[4]، خطيب جامع القرويين، وأبي الحسن علي بن الحسين اللواتي (ت573هـ/1177م)[5]؛ من أهل فاس، كان مفتيا مشاوَرًا، وأبي عليّ الحسن بن عليّ بن سهل الخشني السبتي (ت562هـ/1167م)[6].

ومن الحالات التي توضّح مدى تمسّك فقهاء المالكيّة في دولة الموحّدين بمذهبيتهم هي حالة أبي جعفر بن جرج البلنسي الذي عيّنه المنصور شيخا للطلبة كما ذكرت سابقا، ثمّ قدّمه للشورى والفتوى في النوازل الشرعيّة، وقد كان مكينا في فتاويه وإجاباته في المسائل الفقهيّة، إلاّ أنّه كان حذرا وواعيا، فقد كان يجيب وفق أصول مذهب مالك دون أن يعلن ذلك، أو يسند كل قول إلى صاحبه من فقهاء المذهب، كما هو معهود عند فقهاء المغرب والأندلس، وكانت إجاباته تصل إلى القاضي أبي العباس بن جوهر الحصار، فيرد كل قول

1- ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، 162/10؛ ابن كثير، **البداية والنهاية**، 19/13.

2- اليافعي، عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان، **مرآة الجنان وعبرة اليقظان في ما يعتبر من حوادث الزمان**، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، 1997م، 363/3؛ ابن العماد، عبد الحي بن أحمد بن محمد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تح: محمود الأرناؤوط، ط1، دار ابن كثير، دمشق، 1986م، 525/6.

3- بعض الأحكام الظاهرية في الزراعة ككراء الأرض نظير جزء من الإنتاج عكس المالكيّة الذين يجيزون الكراء نظير مال. ينظر: عبد الباقي السيد عبد الهادي، **المالكية والظاهرية وأثرهما في المغرب والأندلس**، ص194؛ ابن حزم، علي، **المحلى بالآثار**، دار الفكر، بيروت-لبنان، [د.ت]، 43/7-44؛ وقد طبق نظام المساقاة في قفصة. ينظر: الزركشي، **تاريخ الدّولتين**، ص16. كما احتجوا بفتوى ابن حزم "وإن أمكننا أن نضرب بين أهل الحرب حتى يقاتل بعضهم بعضا ويدخل إليهم من المسلمين من يتوصّل إلى غيرهم فذلك حسن"؛ ينظر: ابن حزم، **المحلى**، 356/11.

4- المزدغي نسبة إلى قبيلة بربرية، من جبال بلاد يويلان، وبيتهم بيت علم وصلاح، أولهم الفقيه الصالح يوسف بن عمران، من أهل فتاس، كان مجاب الدّعوة، كثير البركة، وكان عالم باللّغة وعلم الكلام وأصول الفقه والقراءات، وله في التفسير. ينظر: ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 267/5-269.

5- كان فقيها مشاورا مفتيا، فارضا، عاقد للشروط، ابن الأبّار، **التكملة**، 244/3.

6- سكن سبتة ووُلي القضاء بها والخطبة، كان فقيها مشاورا، بصيرا بالحديث والقراءات، ابن الأبّار، **التكملة**، 209/1-219.

إلى صاحبه، في محاولة منه للانتصار للرأي الذي حاربه المنصور، وكان الذهبي ينفي معرفته بأصحاب تلك الآراء مبرّرا قوله "ما أعلم من قال بتلك الأقوال التي أفتي بها، ولكنّي أراعي أصول المذهب فأفتي بما تقتضيه وتدّل عليه"[1].

لا يمكن لفقيه مالكي ضليع في الفقه المالكي مثل ابن جرج أن يجهل أقوال فقهاء المالكيّة وآرائهم في المسائل، إلاّ أنه كما يبدو حرص على مسايرة الموقف العام والمعلن للخليفة المنصور من فقه الفروع، فهو لم يتخلّ عن مذهبه، ولم يتجاوزه في فتاويه التي كانت مستحسنة ومعتمدة عند الفقهاء والطلبة[2]، لكن دون أن يستفز السلطة السياسيّة، وهذا في الحقيقة منتهى الذكاء، ونستشف من ورائه البعد المقاصدي لبعض ممثليّ أصحاب السلطة العلميّة في هذا العصر. فهو محاولة لتكييف الواقع لصالحهم، دون الإخلال بالاتجاه الفقهي المالكي.

الفرع الثاني: العلماء والقضاء الموحّديّ:

لقد رأينا في دولة المرابطين ما أولاه حكّامها من أهميّة لجهاز القضاء وهيكلته الإداريّة، والصلاحيّات الواسعة التي كان يتمتّع بها القضاة، ونصيبهم الكبير من الحريّة والاستقلاليّة والنزاهة والصرامة في تطبيق الأحكام، ولعلّ ذلك لم يتغيّر كثيرا في عهد الموحّديّن –حسب استقرائي لذلك– فقد بلغوا من الصرامة في إيقاع العقاب، والصلابة في تطبيق الأحكام[3] إلى حدّ الوقوف في وجه بعض الولّاة والمتنفّذين من رجال الدّولة، فقد أورد صاحب المعجب أنّ قاضي الجماعة في عهد يوسف بن عبد المؤمن حجّاج بن إبراهيم (ت578هـ/1182م)[4] "كان مع نزاهة نفس وطهارة عرض تصميم في الحق؛ أفرط في ذلك حتى ثقلت على كثير من وجوه الدّولة وطْأتُهُ، ونالوا منه عند أبي يعقوب؛ فما زاده ذلك إلّا حُبّا وتقريب إلى أن مات رحمه الله[5].

1– ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 457/1؛ محمد المغراوي، **العلماء والصلحاء والسّلطة**، ص173

2– المصدر نفسه.

3– ذكر ابن الأبّار هذه الصفات لبعض القضاة في العهد الموحّدي؛ ابن الأبّار، **التكملة**، 289/2، 305، 125/3؛ الغبريني، **عنوان الدراية**، ص208.

4– حجّاج بن إبراهيم التجيبي من مدينة أغمات، كان رجلا صالحا يعدّ من الزهّاد متبحّرا في الفقه، وعارفا بأصوله والحديث، كان قاضيا بعد أبي موسى، ثمّ طلب الإعفاء فأعفي. ينظر: عبد الواحد المرّاكشي، **المعجب**، ص182.

5– المصدر نفسه.

ولعلّ ما ذهب إليه ابن خلدون من أنّ القضاء من وظائف الخلافة، فهي مندرجة في عمومها؛ أي أنّ الأصل أن يتولّاها الخليفة كما كانت في صدر الإسلام[1]، هو ما جعل الخلفاء الموحّدين يحيطونها بالهيبة والجلال، حيث يعيّنون كبار القضاة بأنفسهم[2]، كما كانوا يثقون فيهم وفي أحكامهم، ولا يسمحون بمخالفتها من قبل كائن من كان، فقد اعترض بعض الخاصّة على أحكام أحد قضاة الخليفة الموحّدي الواثق (665-668هـ/1266-1269م)، فبعث له شاكيًا، فردّ الخليفة قائلا: "هذه جرأة كبيرة علينا، واحتقار مفرط لجانبنا، والكلام في هذه الخطّة، وفيمن اختير لها ليس بهيّن، ولا يقع فيه إلاّ مختلّ العقل، غالط في نفسه وفينا، جاهل قدره، متعدّ طوره، والخطّة أكبر من أن يسلك فيها أولو العلم والعقل هذا المسلك الصعب، فكيف بمن سواهم؟! فيُبحث عن المتكلّم بهذا فننظر في قضيّتهم بما يظهر لنا إن شاء الله"[3].

رغم أنّ هذه الحادثة كانت في آخر أيام الدولة ومرحلة ضعفها، إلا أنّ الوقوف في صفّ القاضي وخطّة القضاء لم يتنازل عنها الخليفة لحماية هيبة الدولة ومؤسساتها.

لكن الذي يهمّ هنا وما يندرج تحت الإشكالية العامّة لهذه الدراسة هو: هل استطاع القضاة المالكيون الحِفاظ على مذهبهم من خلال أحكامهم الملزمة لإثبات سلطتهم، بعد كسبهم لثقة السلطة السياسيّة الموحّديّة؟

لقد فرضت الأوضاع على الموحّدين التعامل مع فقهاء المالكيّة التي تذكر بعض مصادرها أنّ منحى خلفائها منذ البداية كان يتجّه نحو القضاء على مذهبهم؛ فقد ذكر المؤرخ الموحّدي المرّاكشي صراحة عند كلامه عن إحراق يعقوب المنصور بعض كتب المذهب: "وكان قصده في الجملة محو مذهب مالك، وإزالته من المغرب مرّة واحدة، وحمل النّاس على الظاهر من القرآن والحديث، وهذا المقصد بعينه، كان مقصد أبيه وجدّه، إلاّ أنّهما لم يظهراه...". فهل اضطرّ الخلفاء الموحّدون الاشتراط على الفقهاء الذين ولّوهم القضاء التّخلي عن مذهبهم المالكي؟

1- ابن خلدون، **المقدمة**، ص171.

2- حسن علي حسن، **الحضارة الإسلاميّة في المغرب والأندلس**، ص157.

3- ذكر أنّ اسم القاضي هو أبي إسحاق بن القشاش؛ ينظر: ابن عذارى، **البيان**، 4/534-535.

لقد ذكر ابن الأحمر صاحب كتاب بيوتات فاس أنّ الموحّدين "لمّا قلّدوا القضاء بالمغرب إلى قاضي القضاة عبد الله بن طاهر الصّقلّي الحسيني[1] أمروه أن يأمر القضاة أن يحكموا بمحصّل الظاهريّة، فامتثلوا أمرهم، وصاروا لا يحكمون إلاّ بمحصّل الظاهريّة..."[2].

ورغم هذه الرواية الفريدة لابن الأحمر، فإنّ بعض الشواهد الأخرى تعطي الانطباع بأنّ الموحّدين يسعون إلى إصلاح قضائي يهدف إلى الرجوع إلى النصوص الثابتة؛ أي تأصيل المرجعية، وهذا ما تبيّنه رسائلهم في تعيين القضاة، حيث ينصّون فيها على الكتاب والسنّة وسنن السلف الصالح وإجماع الأمّة[3]، بل حتى استخدام القياس حال عدم وجود النّص[4]، وهذا لا يعني نسف رواية ابن الأحمر كليّة؛ فقد عيّن الموحدون بعض القضاة الظاهريين[5]، كما عيّن المرابطون بعض القضاة من المذاهب الأخرى[6].

وبرزت مسألتين اثنتين في القضاء فقط رجع فيها الفقهاء إلى المذهب الظاهري وهو ما ذهب إليه أحد الباحثين[7]:

– **المسألة الأولى**: اجتهاد الخليفة المنصور الذي أفتى بمنع الشهادة على الخطوط[8]، وقد كان له فتاوى مجموعة حسب الرحّالة تاج الدين ابن حمويه السرخسي[9].

1- هو محمّد بن عبد الله بن طاهر الحسيني الصقلي، كان راوية للحديث، حافظا لمتونه، بصيرا بعلله، عيّنه قاضيا للجماعة في عهد المنصور أو الناصر، وظل فيه إلى وفاته 608هـ؛ عبد الواحد المرّاكشي، **المعجب**، ص230؛ ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**؛ 198/5.

2- ابن الأحمر، **بيوتات فاس الكبرى**، ص19.

3- أحمد عزاوي، **رسائل موحّديّة –مجموعة جديدة–**، تح: أحمد عزاوي، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانية، القنيطرة-المغرب، 1995م، ص480-481، 483، 485.

4- المصدر نفسه، ص495، 516.

5- وقد ورد أنّهم لا يتعدون الثلاثة وهم: أبو عبد الله بن مروان الهمذاني (ت601هـ)، وأبو عبد الله بن الصيقل الحسيني الفاسي (ت609هـ)، وأبو القاسم بن بقي (ت625هـ)؛ عبد الواحد المرّاكشي، **المعجب**، ص194،230؛ النباهي، **تاريخ قضاة الأندلس**، ص150-151؛ لخضر بولطيف، **فقهاء المالكيّة**، ص252.

6- على سبيل المثال الفقيه الشافعي المقرّب من البلاط المرابطي، يُدعى ابن الرمامة أبو عبد الله محمد بن علي (ت567هـ)، وهو من قلعة بني حماد، قد حاز على ثقة واحترام علي بن يوسف فعيّنه قاضيا على مدينة فاس سنة 536هـ، والفقيه إبراهيم بن محمد بن يوسف الأنصاري، يعرف بالمالقي، وكان فقيها على مذهب الظاهر، تولى الصلاة والخطبة في المسجد الأخضر؛ ينظر: ابن الأبّار، **التكملة**، 135/1، 158/2.

7- محمّد المغراوي، **العلماء والصلحاء والسّلطة**، ص182.

8- جواز الشهادة على الخطوط عند المالكية في القضاء بخلاف الظاهرية الذين يمنعونها، وقد أفتى بها يعقوب المنصور لمصلحة يراها ولم تصلنا من فتاويه سوى القليل ومنها هذه. ينظر: النباهي، **تاريخ قضاة الأندلس**، ص151؛ ابن فرحون، **تبصرة الحكام**، 444/1.

9- هو أبو أحمد عبد الله عمر بن محمد بن حمويه تاج الدين شيخ الشيوخ، كان مفتنا في العلوم عارفا بالأصلين والفروع والترسل والتواريخ والهندسة والطب، وله كتاب المؤنس في أصول الأشياء، وتواريخ، دخل المغرب، ومكث عند الخليفة الموحّدي المنصور، ثمّ رجع سنة 600هـ؛ المقّري، **نفح الطيب**، 99/3-103.

– أمّا المسألة الثانية: هي فتوى الفقيه القاضي أبي القاسم أحمد بن بقي[1] الذي يميل في أحكامه إلى مذهب الظاهر، كان لا يرى العمل بالتدمية والعمل بها[2].

أمّا إلزام القضاة بالحكم بالمذهب الظاهري للمالكيّة فهي رواية انفرد بها ابن الأحمر، ولم تثبت. وقد يكون اشتراط خلفاء الموحّدين على الفقهاء والقضاة مالكية كانوا أو غيرهم نهج العودة إلى مضان الإسلام الرئيسية الكتاب والسنّة والإجماع، وترك مسلك التقليد والفروع هو ما جعل البعض يتوهّم إلزامهم للقضاة بالمذهب الظاهري، وإلا كيف نفسّر وجود فقهاء مالكيّة وشافعية[3]، في مناصب عليا في الدّولة الموحّدية؟

كما ظهرت في هذه الفترة مؤلفات كثيرة في القضاء المالكي ككتاب مذاهب الحكّام في نوازل الأحكام لابن عياض (ت575هـ/1179م)، وكتاب المفيد للحكام فيما يعرض لهم من نوازل الأحكام لأبي الوليد بن هشام الأزدي (ت606هـ/1209م)، وكتاب ابن المناصف (ت620هـ/1223م) تنبيه الحكام على مآخذ الأحكام[4]، وغيرها.

وإذا رصدنا تراجم القضاة في عصر الموحّدين نجد جواب ذلك من خلال عدد من النماذج المالكيّة في الأندلس ستذكرها الدراسة كنماذج فقط لكثرتها.

فقضاة الجماعة المالكيّن وحدهم بلغوا عشرين قاضيّا على امتداد حكم الدولة، ولم يكن سوى ثلاثة منهم على المذهب الظاهري[5]، أمّا باقي القضاة فعمليّة رصدهم تتطلب بحثا أوسع على مدار استغراق حكم الدولة. وقد ذكر أحد الباحثين أنّ عدد علماء الظاهريّن على امتداد العهد الموحّدي لم يتجاوز ستة عشرة عالما[6].

1– أحمد بن يزيد بن عبد الرحمن بن أحمد بن بقي بن مخلد لأمويّ قاضي القضاة بالمغرب، من أهل قرطبة، تولّى قضاء الجماعة بمرّاكش، ثم قضاء بلده. ينظر: النباهي، **تاريخ قضاة الأندلس**، ص150–151.

2– والتدمية أن يقول الميت دمي عند فلان، أو هو قتلني ثمّ وجد ميّتا، فالمالكية يعملون بقوله مع تفصيل طويل بخلاف الظاهرية. ينظر: ابن فرحون، **تبصرة الحكام في الأصول والأقضية والأحكام**، 389/1 وما بعدها. محمّد المغراوي، **العلماء والصلحاء والسّلطة**، ص182.

3– كالفقيه عمرو بن مودود (ت639هـ)، أحمد بن علي بن أبي بكر القرطبي (ت596هـ)، محمّد بن أبي بكر بن رشيد البغدادي (ت663هـ)، وغيرهم. ينظر: ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 488/1–489، 108/5، 112، 152/5–162.

4– لخضر بولطيف، **فقهاء المالكية**، ص253–254.

5– المرجع نفسه، ص252.

6– محمّد المغراوي، **العلماء والصلحاء والسلطة**، ص278.

ففي سنة 548هـ/1153م عيّن الموحّدون الفقيه المالكي أبا عبد الله بن سماك (حي سنة 555هـ/1160م)[1] قاضيا على مالقة، ثمّ نقلوه إلى غرناطة بعد دخول هذه الأخيرة تحت حكمهم، فكان أول قاضٍ مالكيّ استقضى بها[2]. أمّا الفقيه أبي الحسن الزهري (ت567هـ/1171م)[3] فقد استقضى بإشبيلية، وأمّا قرطبة فقد تولّى قضاءها الفقيه أبو محمّد بن الصفّار (ت576هـ/1180م)[4]، ثم جرى الأمر ذاته في باقي الحواضر الأندلسيّة والمغربيّة.

ولقد سعت السّلطة الموحّديّة في أحيان كثيرة إلى التقليص من النفوذ المالكي عن طريق نزع بعض الألقاب والتحليات للفقهاء التي سبقت عهدهم كلقب "**فقيه مشاوَر**"، إلا أنّها ظلّت موجودة رغم أنّ رسميّة الخطة لا نكاد نجدها اسما –خطّة الشورى– وقد صاحب هذا اللقب بعض الفقهاء في عهد الموحّدين، خاصة الذين سبق لهم أن تصدّروا خطة الشورى في عهد المرابطين، ونذكر على سبيل المثال لا الحصر الفقيه أبي بكر بن الجدّ، وهناك رواية أوردها ابن عبد الملك المرّاكشي (ت704هـ/1303م) في ترجمته لأحد فقهاء المالكيّة أحمد بن خليل بن إسماعيل بن عبد الملك السكوني (ت581هـ/1185م)[5] يذكر فيها أنّ الفقيه محمّد بن زرقون (ت621هـ/1224م) حذّر الحافظ أبا بكر بن الجدّ من وصف الفقيه السكوني –السالف الذكر– بالمشاوَر لأنها صفة يرفضها ولاّة الأمر [الموحّدون] ويحذّرون من استعمالها، فالأولى تركها حفظا لحياتهما، لكن الفقيه ابن الجدّ رفض ذلك، ورأى في ذلك انتقاصا من حقّ الفقيه وأسرته العريقة في القضاء والشورى، غير آبه بما سيلحقه جراء ذلك[6].

1– محمّد بن عبد الله بن أحمد بن سماك العامليّ، مالقي، كان فقيها ذاكرا للمسائل، مشاوَرا عارفا بالأحكام، لمنازعة بينه وبين بن حسون انتقل إلى مرّاكش في الأيام الأولى لعبد المؤمن، ثمّ عينه قاضيا على مالقة عند استيلاء الموحّدون عليه، ثمّ انتقل إلى غرناطة، ينظر: النباهي، **تاريخ قضاة الأندلس**، ص142؛ ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 259/4-260.

2– ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 259/4.

3– علي بن أحمد بن عبد الرحمن الزهري القرشي، باجي المولد، إشبيلي المنشأ والإقامة، كان فقيها مشاوَرا، محدّثا راوية، عدلا ثقة. ينظر ابن الأبّار، **التكملة**، 205/3-206.

4– عبد الله بن مغيث بن يونس الأنصاريّ، قرطبي، كان فقيها مفتيا، محدّثا مسندا، ولي قضاء الجماعة بقرطبة ثمان عشرة سنة؛ المصدر نفسه، 272/2 -273.

5– من العلماء العارفين بأصول الفقه وعلم الكلام، وفقه الفروع، واللغة والشعر، عارفا بالقراءات ووجوهها من لبلة إشبيلية، استقضى بلبلة وخطب بها؛ ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 299/1.

6– ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 299/1.

من خلال خطّة القضاء لدولة الموحّدين، نستشف أنّ كل من السّلطة السياسيّة لم تستطع تجاوز السلطة العلميّة المالكيّة أو تجاهلها، فمعظم القضاة منها، إن لم نقل أغلبهم، فالإرث المالكي في الغرب الإسلامي متجذّر وعميق، ويمتد إلى عائلات عريقة تقلدّت القضاء منذ قرون سواء في المغرب أو الأندلس، وورثته كابرا عن كابر. فهم إن صحّ أن نستعير التعبير الحالي المتداول "الدّولة العميقة" لنطلق عليه عبارة **السّلطة العميقة**.

كما أن السّلطة العلميّة التي اشتغلت بالقضاء حافظت على سلطتها ونفوذها دون أن تتخلّى عن مذهبيتها، وإن أبدت أحيانا بعض التنازلات، حتى لا تضطر للدّخول في صراع مع السّلطة السياسيّة الموحّديّة. وهذا سلوك اتّبعه كثير من الفقهاء عبر تاريخنا الإسلامي، وهو ينبئ عن قدرة الفقيه الفائقة على التقاط إشارات واقعه السياسيّ، وتقديمه تنازلات أمام سيره وتطوّره، من غير تضحية بموقفه الشرعي [1]، أمّا الجابري فيرى أنّ موقف الفقهاء التبريري أو الراضي بمبدأ "**الأمر الواقع**" هو موقف خلّفتْه الإيديولوجيّة السّلطانيّة في الفكر السُنّي[2].

وبغض النّظر عن صوابيّة هذا الرأي عموما في حالات بعينها؛إلاّ أنّ مسلك الفقهاء المتوازن في العصر الموحّديّ، استطاعوا معه المحافظة على سُلطتهم العلميّة المالكيّة من جهة، وتأخير انقضاض الأعداء على المنطقة التي كانوا يتربصون بها في أيّ فرصة تسنّت لهم من جهة أخرى.

الفرع الثالث: العلماء وباقي الخطط الدينيّة:

ولقد اندرج تحت خطّة القضاء عدة خطط، واعتبرت تابعة للقضاء كالعدالة، والحسبة أو منفصلة عنها، لكنّها كلّها معاونة لها؛ إذ تسهر الثانية على تنفيذ القوانين المتعلقة بالمصالح والآداب العامّة[3]، وكان يتولّاها القاضي بنفسه، ثمّ أصبح القاضي هو من يعيّن المحتسب بعد أن تتوفر فيه شروط منها: المعرفة بالأحكام الفقهية، النزاهة، علوّ النّفس، والصرامة، وغيرها...

وبوصفها وظيفة إداريّة، وصاحبها يمثّل الدّولة، فهي تمكّنه من التّموقع أكثر داخل السّلطة السياسيّة من جهة، والنفوذ الاجتماعي من جهة أخرى؛ أمّا الأولى –العدالة– التي هي من الوظائف التابعة للقضاء،

1– نبيل فازيو، **دولة الفقهاء**، ص402.

2– محمد الجابري، **العقل السياسيّ العربي**، ص362.

3– حسن علي حسن، **الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس**، ص177.

المندرجة ضمن مواد تصريفه حسب ابن خلدون[1]، وحقيقتها القيام عن إذن القاضي بالشهادة بين الناس فيما لهم وعليهم؛ تحمّلا عند الإشهاد وأداء عند التنازع، وكتباً في السّجلاّت تُحفظ به حقوق النّاس، وأملاكهم وديونهم وسائر معاملاتهم[2]. ومن شروط هذه الوظيفة الاتّصاف بالعدالة الشّرعيّة والبراءة من الجرح، ثمّ القيام بكتب السجلاّت من جهة عبارتها وانتظام فصولها، ومن جهة إحكام شروطها الشرعيّة وعقودها[3].

لذا تصدّى لهذه الوظيفة في عصر الموحّدين عدد من فقهاء المالكيّة العدول[4]. أمّا الوظائف التي انفصلت عن القضاء بعد أن كانت من مفرزاته، أو هي لون من ألوانه؛ كوظيفة المظالم، فقد اعتبرها البعض نوع من القضاء العالي التي ابتكرها الإسلام[5]، وكان يتولاها الخلفاء الموحّدون بأنفسهم، أو بعض ولاّتهم في الحواضر البعيدة عن مرّاكش[6].

ولقد استدعت الظروف والانشغالات الكثيرة للخلفاء في دولة الموحّدين أن يوّكلوا من ينوب عنهم من القضاة[7]، أمّا باقي الخطط كالإمامة والخطابة فهي الأخرى تبوأها عدد غير قليل من فقهاء المالكيّة؛ وإن كانت الأولى ينتفي عندها البعد السياسي، لكنّها لا تخلو من البعد النفوذي الذي كثيرا ما يتحفظ منه أصحاب السّلطة السياسيّة، أو قد يغتر به أصحاب السّلطة العلميّة، إلاّ أنّها إذا اقترنت مع الخطابة فلا يمكننا إنكار بعدها السياسي أيضا؛ لما أوْلته السّلطة الموحّديّة من عناية فائقة للخطاب الدعائي الإيديولوجي.

من خلال هذا المبحث الذي تناول مواقع النّفوذ والمناصب السّياديّة التي مُكّن العلماء منها في التّجربتين؛ رغم التّضييق الذي بالغت فيه الروايات التاريخيّة على السّلطة العلميّة المالكيّة الفروعيّة، فإن العلماء في التّجربة الموحّديّة تبوؤوا مناصب سامقة في مؤسسات الدّولة الرسميّة، فكان حضورهم فيها يمثّل من وجهة

1- ابن خلدون، **المقدمة**، ص176.

2- المصدر نفسه.

3- المصدر نفسه.

4- منهم في الأندلس: الفقيه البلنسي محمّد بن أيوب بن وهب بن نوح المكنى بأبي عبد الله (ت608هـ)، وفي قرطبة الفقيه سليمان بن حكم أبي الربيع(ت618هـ)، والفقيه أبي عبد الله بن عطيّة (ت627هـ)، أمّا في المغرب، أبو العباس بن هارون السّماني (ت649هـ)، أبو عبد الله محمد بن محمد بن الحسين الخشني البجائي (ق7) وغيرهم. ينظر على التوالي: ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 1/58-59، 4/149-152؛ ابن الأبّار، **التكملة**، 4/99-100؛ ابن فرحون، **الديباج**، 1 /219-220؛ الغبريني، **عنوان الدراية**، ص252.

5- محمد ضياء الريس، **النظريات السياسيّة الإسلامية**، ص206.

6- فقد أُسندت إلى والي أفريقية عبد الواحد بن أبي حفص (ت618هـ) المظالم، فكان يجلس كل يوم سبت لمسائل النّاس: الزركشي، **تاريخ الدولتين**، ص18.

7- فقد دعا أحد قضاته وهو أبي يوسف خجاج بن يوسف الهوّاري البجائي (ت572هـ) إلى تطلّع أحوال المسجونين وإنصاف المظلومين: ابن صاحب الصلاة، **المنّ بالإمامة**، ص332.

نظري تحالفا سياسيّا غير معلن، وهو لا يختلف عنه في التّجربة المرابطيّة؛ مع اختلاف في بعض آليات الأداء، والمنحى الإيديولوجي الذي أرادت السّلطة السياسيّة الموحّديّة إبرازه.

لكن هل ظلّ الحضور السياسيّ التوافقي للسّلطة العلمية عموما في التّجربتين هو السائد على مسار التّجربتين؟ أم أنّ هناك محطات انكسر فيها المسار التوافقي، أو هناك ظروف وحوادث سمحت ببروز بعض التّصادمات بين ممثّلي السّلطتين؟ هذا ما يجيب عنه المبحث الموالي.

المبحث الثالث: الحضور السيّاسيّ للسّلطة العلميّة في التّجربتين المرابطيّة والموحّديّة –التّصادم–: وفيه مطلبان

– توطئة:

لقد شارف مكوث التّجربتين في حكم المغرب والأندلس قرن من الزمن؛ ينقص أو يزيد واحدة عن الأخرى، فخلال هذه الفترة مرّت التّجربتان بمحطّات كثيرة، منها ما يُحسب لهما، ومنها ما يُحسب عليهما؛ وفقا لطبيعة الأطوار الخمسة –حسب ابن خلدون– التي تقلّبت فيها التّجربتان، إلى أن يصل الطور الأخير الذي تبلغ الدّولة فيه أقصى فساد حكّامها وضعفهم، ويكثر المتربّصون بها في الداخل فضلا عن تربّص الأعداء التاريخيين في الخارج، فتظهر التمرّدات والثورات هنا وهناك. فما هي أهم الأسباب المباشرة لهذه الثورات؟ وما هي أهم الفئات التي قادتها؟ ولم؟ هذا ما سأتناوله في هذين المطلبين.

المطلب الأول: الثّورات المضادّة في التّجربة المرابطيّة –المعارضة–: وفيه فروع:

الفرع الأول: الأسباب والتّداعيات:

لقد اعتدنا باستقراء حياة الدول والأمم غالبا، كلما دبّ الضعف فيها نشطت معاول الهدم تنخرها، وبدأت مظاهر الفساد تدكّها كنتيجة حتميّة لبعض سياساتها الخاطئة، أو سوء تسييرها، وقد تؤدي عوامل جمّة متضافرة إلى ذلك، ممّا يجعلها مطمع البعيد ومطمح القريب. هذا ما حدث لدولة المرابطين في أخريات أيّامها، فقد تفاقمت أوضاعها الاقتصاديّة والاجتماعية والسياسيّة ممّا عجّل بحدوث ثورات هنا وهناك أدّت في النهاية إلى سقوطها؛ فالتردّي الاقتصادي سببه تعثر اقتصاد المغازي الناجم عن توقف عمليّة الغزو، ممّا أدى إلى العجز المالي لبيت المال بسبب نفاذ إيرادات الحروب والمغازي، وغياب ترشيد الإنفاق بسبب بعض مظاهر الإسراف التي أحاط بها بعض الأمراء أنفسهم؛ خاصّة في الأندلس، بالإضافة إلى تكلفة مواجهة التّكالب الصليبي، وحركة ابن تومرت الثوريّة، ممّا أفضى إلى نهج سياسة فرض الجبايات والضرائب، تداعت لها كل شرائح المجتمع، وتعالت عليها أصوات الاستنكار والإدانة، ومن بينها صوت المتصوّفة[1].

1– إبراهيم القادري، **المغرب والأندلس في عصر المرابطين**، ص127.

أمّا اجتماعيّا فقد تفشّى الفساد الأخلاقي، وسادت مظاهر الانحلال، وانتشرت الرشوة[1] والتفسّخ، بسبب انغماس كثير من الأمراء والولّاة وممثّلي السلطة السياسيّة في أجواء الترف، ومعاقرة الخمر وغيرها، واتّخاذ مجالس الشعراء والمغنين، كما أنّ المجاعات والأمراض عصفت بأرواح العديد من الشرائح الاجتماعيّة[2].

أمّا مظاهر التمزّق السّياسي فجليّة للعيان؛ فانقسام العالم الإسلامي إلى كيانات سياسيّة متناحرة كان له أثره على المنطقة، والتنازع والصراع بين أفراد الأسرة الحاكمة[3] حول السلطة في دولة المرابطين، وسوء تسيّير إدارتها؛ ربما بسبب الاعتماد على عنصر قبلي واحد، وتهميش القوى الاجتماعيّة الأخرى، بالإضافة إلى تنفّذ بعض العائلات العلميّة في القضاء منذ العصر الأموي الأندلسي، ومنحها استقلاليتها بشكل كبير في بعض المناطق ممّا أغراها بالاستقلاليّة السياسيّة بعد ذلك، وتغاضي السلطة المتمثلّة في تسامح علي بن تاشفين، وعدم تقديره لخطورة أمر ابن تومرت في بدايته أدى إلى استفحاله، رغم نصيحة الفقهاء له خاصة مستشاره الفقيه ابن وهيب، فقد كانت نهاية ملكه بقتل ابنه تاشفين 539هـ/1146م، إذا أضفنا إلى ذلك كله التكالب النصراني المتكرّر والخطير على المنطقة خاصة بعد توحّد قيادتهم وثبات جبهتهم[4].

ولعلّ هذه بعض أهم الأسباب لظهور المعارضة السياسية للدولة المرابطيّة في شكل ثورات هنا وهناك، منها:

الفرع الثاني: ثورات المتصوّفة:

لعلّ الأسباب غير المباشرة التي ذكرتها ساهمت بشكل كبير في بروز شريحة هامّة من المجتمع المغربي، وهي شريحة المتصوّفة ذات الاتجاه الفلسفي ثيو صوفي[5]، لكن هناك أسباب أخرى ساهمت بشكل مباشر في ظهورها، وهي التلاقح الروحي بين المشرق والمغرب الإسلامي عن طريق الرّحلات العلميّة، ورحلات الحج، فدخلت المصنّفات الصوفيّة المشرقيّة، وبفضل الإجازات التي أخذوها من أصحابها بالمشرق بعد التحصيل والمجالسة؛ ثمّ سرعان ما تصدّروا لتدريسها، خاصة إذا علمنا أنّ التصوف الفلسفي الإشراقي بلغ أوج عطائه في

1- توضّح الرسالة التي بعثها علي بن يوسف لأحد القضاة ردّا على رسالته التي شكى له سوء تصرف أحد العمّال ردّا عليه فساد العمّال في هذه الفترة؛ محمود مكي، **وثائق تاريخية جديدة**، ينظر: وثيقة 4، ص173.

2- المرجع نفسه، ص128.

3- مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص135.

4- عصمت دندش، **الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحّدين**، ص45-46.

5- المرجع نفسه.

تلك الفترة بالمشرق[1]، بينما كان التّصوف في المغرب قبل منتصف القرن الخامس الهجري ذاك التصوف السني البسيط الذي من أهمّ من أهمّ مظاهره حياة الزهد والتبتّل والعبادات والرياضات الدينيّة، وقد نحى حتى بعض ممثليّ السلطة السياسيّة المرابطيّة منحى هذا النوع من التصوف كعلي بن يوسف بن تاشفين[2]، وابنه تاشفين[3]، ومن الأمراء أبي عمر ميمون اللمتوني[4]، وأبي إسحاق باران بن يحي المسوفي[5]، وأبي يكسفان بن عيسى اللمتوني الملقّب بالغزالي[6]، بل كان الجيل الأول المؤسس من السّلطة العلميّة المالكيّة كأبي عمران الفاسي وواجاج بن زلّو وابن ياسين من المتصوفة[7]، وكان منشأ التجربة المرابطية منشأً صوفيا؛ حيث جمعت –حسب رأي الأستاذ طه عبد الرحمن– بين المجاهدة والجهاد[8].

كانت علاقة الدّولة المرابطيّة بالمتصوفة حسنة في البداية، لكن بعد مدّة شابها الحذر والتوتر بعد انتشار الفكر الصوفي الباطني على نطاق واسع[9]، وانتشار كثير من الرؤى ذات الطابع الانكماشي الانعزالي، ولعلّ عمليّة الإحراق التي طالت كتاب الإحياء للإمام أبي حامد الغزالي سنة 503هـ/1109م استنادا لفتوى من فقهاء قرطبة[10] كانت تندرج ضمن محاربة هذا النوع من التّصوف، ومحاولة احتوائه مبكّرا قبل استفحاله، إلاّ

1– فائزة البوكيلي، **الحياة العلميّة في الأندلس في عصر المرابطين**، (رسالة دكتوراه)، كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة، الرباط، جامعة محمّد الخامس، أكدال، الرباط، المغرب، 2004 –2005م، ص125.

2– عبد الواحد المراكشي، **المعجب**، ص130.

3– التادلي، **التشوف إلى رجال التّصوف**، ص138.

4– ميمون بن ياسين اللمتوني، يُكنى أبا عمر وأبا سعيد مرّاكشي، سكن ألمرية قديما، ثمّ إشبيلية في آخره، من حفاظ الأحاديث، فقد كان من رؤساء قومه وجلّتهم، محدِّثًا [راويةً] صَحيحَ السَّماع، ثقةً فيما يَرويه، فاضلًا مؤْثرًا سَمْحًا بما يملِكُه، حَسَنَ اللِّقاء، جميلَ العِشرة، ورعا، كريمَ الأخلاق، جليلَ المقدار، معظَّمًا عندَ العامّة والخاصّة توفي سنة 530هـ؛ ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 5/318–320؛ ابن الزبير، 53/3.

5– التادلي، **التشوف**، ص254.

6– ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 5/343–344.

7– لأنّه لا تناقض بين المذهب المالكي والتصوف السنّي البسيط، لذا نجد ابن الزيات التادلي ترجم لكل من أبي عمران وواجاج في كتابه **التشوف إلى رجال التصوف**، ص87–91.

8– طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص216.

9– فائزة البوكيلي، **محنة صوفية الأندلس في العهد المرابطي**، (سلسلة ندوات ومحاضرات السّلطة العلمية والسّياسيّة بالمغارب)، منشورات كليّة الآداب والعلوم ألإنسانية، الرباط–المملكة المغربية، 2012م، ص131.

10– ابن القطّان، **نظم الجمان**، ص14؛ ابن عذارى، **البيان المغرب**، 4/52–53؛ مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص104؛ ذكروا حادثة الإحراق ولم يعلّلوا لها.

أنّ هذا العمل –الإحراق– ترك أثرا في نفوس المتصوّفة، وردّة فعل قويّة تجاوزت زمن الإحراق[1]، كما لا يخفى الدور الأكبر للسّلطة العلميّة المالكيّة في توجيه السّلطة السياسيّة لخطر هؤلاء المتصوفة على التوجّه العام للدولة[2]، كما أنّ دورهم كان واضحا في توجيه الاختيارات الكبرى للدّولة، وفرضهم لسّلطتهم المذهبيّة المالكيّة؛ وهو بلا شكّ ما جعل كثيراً من أصحاب الفكر الصوفي ينتبه لذلك، وتدفعه المكانة الاجتماعيّة في أوساط بعض أتباعه للسعي لإحداث تغيير في بنية الدّولة الفكري؛ أو على الأقلّ إعادة التوازن وإلغاء مبدأ التهميش السّياسيّ الذي تعاني منه هذه الشريحة، وقد تكون شريحة من هؤلاء ليست ممن تستهويهم السّياسة ومنعرجاتها ومناصبها، وهي أميل في طرحها الفقهي إلى البساطة والتّخلّق العملي، والبعد عن أضواء المناصب وبريقها، فربما جعلها تصطدم مع السُّلطة السّياسيّة وقبلها مع الفقهاء لمسلكهم الفروعي التعقيدي، ولعلّ ما ذهب إليه الأستاذ طه عبد الرحمن ينطبق على هذه الشريحة من المتصوّفة حيث يقول: "كان الأخلاقيون يتعرضون للمضايقة والمراقبة كلّما وقع تقريب فقهاء الفروع وتوسيع نفوذهم..."[3].

وهذه الشريحة –حسب رأيي– لم تقم بأي ثورة مضادّة، فهي مسالمة متأنّسة[4]، لذا سارع أحد تيّاراتها المتطرفة إلى إعلان الثورة ضد الدّولة، وهو تيّار المتصوّف الأندلسي أبو القاسم بن قسيّ (ت546هـ/1151م)[5] الذي يبدو أنّه تأثّر بكتب الباطنيّة وآرائهم من جهة، وأُعجب بثورة ابن تومرت من جهة ثانيّة، بسبب طموحه السيّاسيّ الذي يريد تحقيقه عن طريق ادّعائه للمهديّة، حيث شجعه نجاح ابن تومرت على انتحالها. وقد سلك في سبيل ذلك ثورة في غرب الأندلس، عرفت بثورة المريدين[6] سنة

1– ذكر محقق كتاب التّشوف متسائلا عن قصد ابن الزيّات من قوله: "أن الفقهاء قد ظهر عوارهم بصدد الإحياء"، والجواب هو موقفه كمتصوّف من حرق الإحياء رغم أنّه صنّف كتابه التشوف في 617هـ، والكتاب أُحرق في سنة 503هـ؛ التّادلي، **التشوف** (مقدّمة المحقق)، ص14.

2– مثال على ذلك هو سعي وتخويف الفقيه القاضي ابن الأسود الغسّاني (ت536هـ) الأمير علي من ابن العريف من شيوخ الصوفية في ألمرية؛ ينظر التّادلي، **التشوف**، ص119.

3– طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص210.

4– متأنّسة من التأنيس، استعمله الأستاذ طه عبد الرحمن لوصف التّصوف المغربي العملي الأخلاقي حيث وصفه بالتكامليّة والتداوليّة والتأنسيّة، ويقصد بها بعيدة عن التسييس؛ ينظر: طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص201.

5– هو أحمد بن الحسين بن القَسي بفتح القاف وتخفيف السين، كان أصله نصرانيا، ثمّ نزع من ذلك إلى التصوف، وأقبل على تحريف النصوص وتأويل الظاهر، وانكب على كتب الغزالي وتسمّى بالمهدي، ثمّ كثر أتباعه وقام على المرابطين، له كتاب خلع النعلين وقاد ثورة سنة539هـ، ثم لمّا آل الأمر إلى الموحّدين انضمّ إليهم سنة 540هـ، ثم انقلب عنهم وقُتل بعد ذلك، ينظر: ابن الأبّار، **الحلّة السيراء**، ص371؛ ابن الخطيب، **أعمال الأعلام**، 225/2–228.

6– ثورة المريدين، لأنّ أتباعه من صوفية غرب الأندلس سموّا بالمريدين: ابن الخطيب، **أعمال الأعلام**، 225/2.

539هـ/1144م لتحقيق مطامعه، حيث وظّف المتصوّفة فكرة المهديّة سياسيّا لاستقطاب الأتباع المتذمرين من الأوضاع الاجتماعيّة، ولعلّ من تجليّات هذا التوظيف، ما ذكره ابن خلدون من أحاديث في المهدي فذكر أنّ المهدي يوزع المال، ويعطي العطاء ويسقي الغيث...[1].

إلاّ أنّ ثورة ابن قسيّ وإن لم تكن الأولى، ولا الأخيرة فقد سبقتها ثورة لأحد المتصوّفة في سبتة سنة 520هـ/1126م[2]، وثورة بعدها هي ثورة ابن هود الماسي في المغرب سنة 541هـ/1144م[3]، ولم يكن من أصحاب السّلطة العلميّة ذات النفوذ في مجتمع الغرب الإسلامي، لم يكتب لها النجاح فيما بعد، إلا أنّها ساهمت في تأزيم موقف المرابطين في الأندلس أكثر، وفتحت الباب أمام المعارضين الآخرين، الذين انتهزوا الفوضى والفراغ الدّستوري -بالمصطلح الحديث- لخوض معارضة مسلّحة في جبهة أخرى، اختاروا لها طريق العنف سبيلا. وكان أصحابها من أصحاب العلم الذين خدموا الدّولة، لذا حريّ بنا أن نتساءل لم كانت هذه المعارضة؟ وضد من؟ خاصة إذا علمنا أنّ الدّولة في هذه الفترة قد أجهز عليها في المغرب واقعا، وبدأت تحتضر في الأندلس؟

الفرع الثالث: ثورات الفقهاء القضاة:

لقد سجّلت كثير من كتب السير والتراجم الفقهية والمنقبية حرص الفقيه في أحيان كثيرة على الاحتفاظ بمسافة فاصلة بينه وبين رجل السّياسَة، وكانت تصل إلى حدّ الفرار من الثاني ومقاطعته ورفض التعامل معه[4]، ووجود هذا النموذج ليس بالقليل في التجربتين المرابطيّة والموحّديّة، حيث رفض بعض الفقهاء تولّي مناصب في الدولة، وحاولوا الاختفاء عن أنظار صاحب السلطة، ولكن الموضوعيّة تفرض علينا عدم دمج هذه الفئة ضمن المعارضة السياسيّة؛ لأنّنا نجهل سبب رفضها لهذه المناصب، هل هو هروب من صاحب السلطة من خلال الهروب من المناصب التي تجرّهم إليه حيث تقيّدهم عن دورهم الرقابي؟ وهذا قد أقرّه علماؤنا وحذّروا منه[5] -وستعود الدراسة في الفصل الموالي لمناقشته- أم أنّ إعراضهم عن ذلك هو ما ترسّخ في ذهن كثير من

1- ابن خلدون، **المقدمة**، ص249.

2- ابن عذارى، **البيان المغرب**، 4/74-75.

3- الماسي الثائر هو محمّد بن عبد الله بن هود الملقّب بالهادي، ادّعى المهدية على غرار ابن تومرت، وغلب على قطاع كبير من المصامدة، وقد تكبّد الموحّدون خسائر فادحة قبل أن يتمكّنوا من القضاء على ثورته. ينظر: ابن عذارى، **البيان المغرب**، 4/108 -110؛ ابن أبي زرع، **الروض القرطاس**، ص190؛ مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص146.

4- عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي وإشكاليّة السلطة العلميّة**، ص220.

5- ابن فرحون، **تبصرة الحكّام**، ص12.

الفقهاء أنّ من تولّى القضاء سهل عليه دينه، وألقى بيده إلى التهلكة[1]؟ فهل هي معارضة بالصمت والسّكوت؟ وهل يُنسب للساكت قول أو فعل؟ سأتناول هذه الفئة لاحقا.

لكنّ ما يثير الاستغراب هو تلك الفئة من الفقهاء القضاة الذين عملوا مدّة غير قليلة في منصب القضاء للدّولة المرابطيّة؛ لكنّهم قادوا معارضة مسلّحة في الأيام الأخيرة من عمر الدّولة الرسميّ. فما أسباب هذه المعارضة المتأخرة وعوامل هذه الثورة المسلّحة؟ وعلى من قامت هذه الثورة؟

لقد اختلفت آراء الباحثين في تفسير العوامل المباشرة التي كانت من وراء ثورات الفقهاء القضاة؛ بين قائل بالعامل العرقي القبلي[2]، وقائل بالعامل القوميّ[3]، والقائل بالعامل الاجتماعيّ[4]، أو القائل بالعامل الإيديولوجي[5]، والقائل بالعامل المصلحي البرغماتي[6]، لكنّ العامل الاجتماعي قاسم مشترك لزعماء هذه الثورات جميعا، ولا يمكن عدّه وحده منفصلا، لأنّ هؤلاء القضاة الثوّار ينتمون إلى عائلات عريقة بالمجتمع الأندلسي، وما بلغته هذه العائلات من نفوذ بسبب تولّيها القضاء منذ العصور الأولى وتعاطيها الفقه، وستتناول الدراسة ذلك مفصّلا في حضورها اجتماعيّا في الفصل اللاحق.

أمّا أبرز هذه الثورات وأولها: ثورةّ القاضي أبي جعفر بن حمدين في قرطبة، وهي التي شجّعت باقي القضاة على تزعّم ثورات في باقي المدن الأندلسية، فالقاضي أبو الحسن علي بن عمر بن أضحى (ت539هـ/1144م)[7] في غرناطة، وفي جيان القاضي ابن جزي (ت589هـ/1194م)[8]، وفي بلنسية

1- المصدر نفسه.

2- يوسف أشباخ، **تاريخ الأندلس في عصر المرابطين والموحّدين**، 215/1.

3- محمد عبد الله عنان، **عصر المرابطين وبداية الدولة الموحديّة**، ص305.

4- عصمت دندش، **الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحديّن**، ص95.

5- مصطفى بنسباع، **السلطة بين التسنن والتشيع والتّصوف –مابين عصري المرابطين والموحّدين–**، ط1، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد الملك السعدي، تطوان–المغرب، 1999م، ص123.

6- محمّد محمود بن بيه، **الأثر السياسيّ للعلماء**، ص206، 241.

7- علي بن عمر بن محمّد بن أضحى الهمداني، يُكنى أبا الحسن، وُلد بألمرية، وولي قضاء ألمرية بعد قاضيها الزاهد محمّد بن الفرّاء، ثمّ انتقل إلى غرناطة، وقام بدعوة ابن حمدين، تعاون معه ومع القاضي ابن أبي جعفر وابن جزي، ثمّ ابن هود لردّ المرابطين، قُتل بسمّه سنة539هـ: ابن الأبار، **الحلة السيراء**، ص379-382.

8- القاضي يوسف بن عبد الرحمن بن جزي الذي ثار في جيان، واستولى عليها، ولكن لم تدم رياسته فيها، فقد استطاع ابن هود أن يتغلب عليه في أواخر 539هـ: ابن الخطيب، **أعمال الأعلام**، 234/2.

القاضي أبو مروان بن عبد الملك (ت578هـ/1183م)[1]. وفي مالقة القاضي أبو الحكم بن حسون (ت548هـ/1153م)[2]، وفي مرسية القاضي أبو محمّد بن الحاج اللورقي[3]، ثمّ بعده أبو جعفر بن أبي جعفر الخشني[4]، وفي أوريولة[5] القاضي أحمد بن عاصم[6]، وسأتناول مجملا ثورة أبي جعفر لأنّ المقام لا يسمح لي بتناول تفاصيل هذه الثورات جميعا[7] من جهة، ومن جهة أخرى أنّ ثورة ابن حمدين كانت أسبق هذه الثورات، ولكون البعض منها كان تابعا لها[8]، وكانت تضم مجموعة من الفقهاء، بالإضافة إلى أنّ هذا القاضي استقضى مرتين في العهد المرابطي، فكيف تحوّل من مشارك في إحدى خطط الدولة إلى صفوف المعارضة؟ وما أسباب هذه المعارضة؟ وهل خروجه في هذه الفترة لا يعدّ معارضة؟

أولا – ثورة أبي جعفر بن حمديّن سنة (539هـ/1144م) في قرطبة:

تُعتبر قرطبة مركز الثقل لدولة المرابطين في الأندلس، خاصة في عهد علي بن يوسف الذي أصدر مرسوما في سنة 526هـ/1131م بتعيين ابنه تاشفين المتولّي شأن الأندلس واليا لقرطبة، وجعلها مقرّ حكمه،

1- مروان بن عبد الله بن مروان بن عبد العزيز، يُكنى أبا عبد الملك، استقضاه تاشفين بن علي سنة 538هـ، وقد وقعت بينه وبين والي بلنسية المرابطي صراع وقتال استمر مدّة، أضطر إلى الفرار، ثم قُبض عليه، توفي بمرّاكش سنة 578هـ؛ ابن الأبّار، **الحلة السيراء**، ص383؛ ابن الخطيب، **أعمال الأعلام**، 231/2 -232.

2- الحسين بن الحسين بن عبد الله الكلبي اشتهر بكنيته، عرف بالنباهة والوجاهة وشرف الذات والعلم، ولي القضاء بمالقة عند إعفاء قاضيها الوحيدي سنة 538هـ، وتسمّى بالأمير، انتصر في البداية على المرابطين، ثمّ كثرت غاراتهم عليه فاستعان بالأعداء، ثمّ كرهته الرعيّة، حاول قتل نفسه بالسمّ، لكن لم يمت، أحرق كتبه وذخيرته، ثمّ قتل بسهم سنة 548هـ/1153م: المصدر نفسه، 230/2.

3- عبد الرحمن بن جعفر بن إبراهيم المعافري، يكنى أبا محمّد بن الحاج، من أهل لورقة، وسكن مرسية، وأبوه ذو الوزارتين، كان كاتبا في حضرة مرّاكش سنة528هـ، ثم استعفى منها، وانصرف إلى مرسية معتزلا متزهدا، إلى أن قدّمه أهلها للقضاء تابعا لابن حمدين، إلا أنّه لم يبق له، ثم توفي بعد 550هـ؛ ينظر: ابن الأبّار، **المعجم**، ص238.

4- محمّد بن عبد الله بن محمّد الخشني، كان من أهل البيوتات الكبيرة بمرسية، استقضى بها ثمّ تأمّر بها سنة 539هـ من طرف ابن حمدين وقائده الثغري، ولمّا استعصى أمر الملثمين على ابن الأضحى استعان به، فتحرّك نحوه بجيش، منهم أعلام فقهاء الشرق وكتّابهم، ابن الأبار، **المعجم**، ص139؛ ابن الخطيب، **أعمال الأعلام**، 233/2.

5- أوريولة: بالضم ثم السكون، وكسر الراء، وياء مضمومة، ولام، وهاء: مدينة قديمة من أعمال الأندلس من ناحية تدمير، بساتينها متصلة ببساتين مرسية؛ ينظر: ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، 280/1.

6- أحمد بن عبد الرحمن بن عليّ بن عاصم أحد الرؤساء الحسباء أولي السلف والنباهة المتداول للقضاء ثمّ الإمارة، ثم قام برئاسة بلده في الفترة المذكورة، واتصلت الرئاسة في عقبه إلى أن تغلّب الروم على البلد في الدولة النصرية: ابن الخطيب، **أعمال الأعلام**، ص232.

7- ينظر كتفاصيل هذه الثورات وغيرها من المصادر التالية: ابن الأبّار، **الحلة السيراء**، ص270-285؛ ابن الخطيب، **أعمال الأعلام**، 225/2 -236.

8- ابن الأبّار، **الحلة السيراء**، ص375.

ثمّ عيّنه لولاية عهدة سنة 532هـ/1137م[1]، لكن لمّا توفي علي بن يوسف سنة 537هـ/1143م عيّن الأمير الجديد يحي بن غانية واليا على قرطبة سنة 538هـ/1143م، وقائدا عسكريّا عليها، ثمّ استخلف ابن غانية أبا عمر المسوفي[2]، وخرج هو لصدّ ثورة المريدين. ثمّ لم تمض أشهر على هذه الثورة غرب الأندلس، حتى قامت ثورة أخرى، لكن بقيادة الفقيه أبي جعفر حمدين بن محمّد بن حمدين سنة 539هـ/1144م[3]، وقد حظيت ثورته عند انطلاقها بتأييد جلّ القضاة المتأمّرين؛ حتى ليقال إنّه لدُعي له على أكثر منابر البلاد الأندلسيّة[4].

ورغم ذلك لم يحض بتأييد كل القرطبيين، ففريق معه، وآخر مع شرعيّة الدولة التي يمثّلها بنو غانية، وبعضهم متواطئ مع المريدين، كما أنّ هناك من فضّل ابن هود سليل[5] ملوك الثغر الأعلى[6].

ينتمي ابن حمدين إلى البيوتات العلميّة العربيّة العريقة (التغلبيّة) المشهورة، وقد تعاقب كثير من أفرادها على القضاء، وهي أول ثورة لهذه الفئة في الأندلس ضد المرابطين، وتتفق المصادر أنّه تلقّى البيعة في رمضان من سنة 539هـ/1145م، بينما يرى أحد الباحثين[7] أنّ هذا القاضي الأندلسي لم يقم بهذه الثورة إلا بعد أن اختفت فعليّا السلطة السياسيّة المُرابطيّة، ولا بدّ من مواجهة ثورة المريدين التّصوفيّة، التي تُزعزع التوجه المالكي للمنطقة؛ وهو يتفق مع باحث آخر[8] في أنّ باعث هؤلاء الفقهاء على الثورة هو باعث إيديولوجي بالدّرجة الأول.

1- ابن أبي زرع يجعلها 531هـ؛ ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص107.

2- هو علي بن أبي بكر بن إبراهيم المسوفي، ابن أحد كبار الأمراء المرابطين أبوبكر بن إبراهيم المعروف بابن تيفلويت (ت510هـ)، أمّه أخت أمير المسلمين علي بن يوسف، وكان ينتسب إليها ابن فنّو؛ ينظر: ابن الأبّار، **الحلة السيراء**، ص379.

3- محمد عبد الله عنان، **دولة الإسلام في الأندلس**، القسم الأول، ص311.

4- ابن الأبّار، **التكملة**، 235/1.

5- أحمد بن عبد الملك بن هود ويُلقّب بالمستعين بالله، من سلالة بني هود ملوك الثغر الأعلى، كان صاحب قلعة بالثغر الأعلى، فحينما ضيّق عليه المرابطون أثناء دخولهم الأندلس تنازل عن قلاعه لألفونسو ملك قشتالة نظير أن يقطعه إقطاعا بجوار طليطلة، وأصبح تابعا لألفونسو، يخرج معه في حروبه ضدّ المسلمين، واشترك ابن هود آخر ملوك هذه الأسرة وهو أحمد بن يوسف الملقّب بسيف الدولة المستنصر بالله في الفتن التي أثيرت في عهد المرابطين وقتل فيها سنة 540هـ/1145م. ينظر: ابن الخطيب، **أعمال الأعلام**، 173/3-174.

6- منطقة الثغر الأعلى في شمالي شرق الأندلس، ومن أهم أعمالها سرقسطة، حاضرة الثغر، ولاردة، تطيلة، ووشقة، كانت تحت حكم ابن هود الجذاميين –من ملوك الطوائف– فأقرهم عليها المرابطون، ثمّ سعوا إلى افتكاكها منهم. ينظر: المصدر نفسه.

7- عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص623.

8- مصطفى بنسباع، **السلطة بين التّشيّع والتّسنن والتصوّف**، ص 123.

لكنّنا إذا رجعنا قليلا إلى سيرة هذا القاضي نجد أنّ له طموحا للرياسة واضحا؛ حيث تولّى القضاء سنة 529هـ/1134م على إثر مقتل قاضيها أبي عبد الله بن الحاج في تلك السنة[1]، ولم تطل مدته في القضاء فعزل سنة 532هـ/1136م، ثمّ عيّن مكانه القاضي أبا القاسم أحمد بن رشد (ت563هـ/1168م) ابن القاضي أبي الوليد بن رشد (ت520هـ/1125م)[2]، وبجهل سبب عزل المرابطين له، وقد يكون ذلك مرتبطا بما بدا لهم من سوء استغلاله لنفوذه الاجتماعي في قرطبة؛ لكنّ هذا العزل له، وتعيين ابن رشد مكانه لم يكن ليرق لابن حمدين، لذا قد يكون قد شارك بطريقة أو أخرى في تحريض العامّة والثورة على ابن رشد سنة 534هـ/1138م، لأن المصادر لم تذكر سببا لهذه الثورة ضد أبي القاسم بن رشد سوى ما ذكره ابن الخطيب من أنّ ذلك كان "لضعف قاضيها آن ذاك أحمد بن رشد" [3]، وتساءل أحد الباحثين[4] إن كان هذا الضعف المشار إليه عبارة عن خضوعه لأوامر ونواهي والي المرابطين؛ في حين كان ابن حمدين على عكس ذلك؛ ربما استفهام يريد منه تقرير حقيقة وهي أنّ ابن رشد (الأب) شخصيّة مسالمة، غير صداميّة من خلال ترجمته[5].

ولا يُستبعد أن يكون قد ساير المرابطين في أوامرهم ونواهيهم، كما يمكن أن يكون أهل قرطبة ثاروا ضده وبإيعاز من القاضي السابق –ابن حمدين– أيضا، ثمّ حاول لعب دور المطفئ لنار هذه الفتنة التي انتهت باستعفاء ابن رشد من منصبه وفراره من قرطبة، ثمّ مكث أهل قرطبة سنة من غير قاض، وكان ذلك بمثابة عقوبة لهم، ثم اضطروا وبإلحاح من القرطبيين إلى تعيين ابن حمدين قاضيا لقرطبة سنة 536هـ/1140م، رغم أنّ السلطة المحليّة لم تكن راضيّة عن هذا التعيين. ولكن بسبب ضغط أهالي قرطبة الذي تخشاه السّلطة، وافقت على تعيينه، لما لمسته من نزعته التسلطيّة. وقد أشار ابن الخطيب إشارة خفيفة توحي بحب ابن حمدين للرياسة، حيث قال بعبارة بعد كلامه عن الفتنة ضد ابن رشد، وقيام ابن حمدين بدور المسكّن لهذه الفتنة، والرادع للعامّة: "...في صدره الأمر الذي برز فيه، فظهر يومئذ"[6]، أي أن ابن حمدين ظهر زعيما كما أراد في الفتنة.

1- النباهي، **تاريخ قضاة الأندلس**، ص135.

2- ابن بشكوال، **الصلة**، القسم الأول، ص83.

3- ابن الخطيب، **أعمال الأعلام**، 228/2.

4- محمّد محمود بن بيه، **الأثر السياسيّ للعلماء**، ص266.

5- يقول ابن بشكوال عنه:"...محبّبا للنّاس طالبا للسّلامة منهم..."، **الصلة**، القسم الأول، ص83.

6- ابن الخطيب، **أعمال الأعلام**، 2/ 222.

اضطرّ حاكم المرابطين العام بالأندلس المقيم بقرطبة أبو زكريّا يحي ابن غانية إلى الخروج منها إلى أشبيلية لمواجهة خطر المريدين، فانتهز أتباع ابن حمدين ومؤيديه الفرصة، وخلعوا الوالي المرابطي أبا عمر المسوفي الذي خلّفه أبو زكريا، واتّفقوا على مبايعة ابن حمدين في المسجد الجامع بقرطبة في سنة 539هـ/1144م. وتلقّب ابن حمدين بأمير المسلمين، وناصر الدين، والمنصور بالله، وسكن قصر الخلافة، ودُعي له على منبر قرطبة، ومعظم منابر القواعد الأندلسيّة[1].

لكنّ الطامعين في حكم قرطبة في هذه الفترة كثر، فقد ظهر في الميدان أبو جعفر أحمد بن عبد الملك بن هود الملقّب بسيف الدّولة الموالي لملك قشتالة، وبإيعاز من هذا الأخير، وبمساعدة واستدعاء من بعض أهل قرطبة إلى مدينتهم، فقد تمكّن من دخول قرطبة، قبل دخول جيش المريدين الذي كان هو الآخر وبقيادة ابن المنذر (ت548هـ)[2] قد استدعي من طرف بعض أهل قرطبة للإستيلاء على قرطبة[3]، ولكنه لم يتمكّن من دخولها، كما فرّ ابن حمدين إلى حصن في شمال غربي قرطبة يترقب، بينما نودي بسيف الدولة فأُمِّر على قرطبة باسم المستنصر بالله[4]. لكن لم تطل إقامة ابن هود في قرطبة، فخرج منها مرغما، واتّجه إلى جيان، فانتزعها من من القاضي ابن عبد الرحمن بن جزي (ت589هـ/1193م) الذي قام بثورة في جيان اقتداء بالقضاة الثائرين في قرطبة وغرناطة ومالقة، ثمّ عاد ابن حمدين إلى قرطبة ليستأنف رياسته، ودوّن الدواوين، ورسم الخطط، وكاتب القضاة في المدن الأندلسيّة ليخلعوا بيعة المرابطين، وينضووا تحت لوائه، فاستجاب له البعض؛ فقدّمت مرسية القاضي أبا جعفر بن أبي جعفر عليهم قاضيا مشايعا له. أمّا غرناطة فقد قاد ثورة قضاتها القاضي أبو الحسن علي بن عمر بن أضحى معلنا دعمه وتبعيّته لابن حمدين، وأرسل بعض قواته لابن حمدين لمساعدته على حرب المرابطين[5]، كما أعلنت بعض المدن الأندلسية ولاءها لابن حمدين كرُندة[6] وشريش[7]

1- النباهي، **تاريخ قضاة الأندلس**، ص135-136؛ ابن الخطيب، **أعمال الأعلام**، 229/2.

2- محمّد بن عمر بن المنذر أحد أعيان شلب ونبهائها، من بيت قدين من المولدين، كان فقيها، أديبا، ولي خطّة الشورى ببلده، ثمّ تزهّد، والتحق بابن قسي، وتصدّق بماله وقاد عددا من حملات المريدين، ثمّ انضم إلى الموحّدين وقتل ابن قسي، ثمّ نُصب واليا على شلب، ثم انتزعت منه، وهاجر إلى سلا، فتوفي فيها؛ ينظر: ابن الأبّار، **الحلّة السيراء**، ص373.

3- ابن الأبّار، **الحلة السيراء**، ص375.

4- المصدر نفسه.

5- المصدر نفسه.

6- رُنْدة: معقل حصين بالأندلس من أعمال تاكرنا، وهي مدينة قديمة، وقالوا معقل حصين من أشبيلية، وهي مدينة قديمة، وقال بعضهم هو معقل حصين بين إشبيلية ومالقة؛ الحموي، **معجم البلدان**، 73/3.

7- شريش: مدينة كبيرة من كورة شذونة، وهي قاعدة هذه الكورة وهي من أعمال أشبيلية كثيرة العمارة والأرزاق؛ المصدر نفسه.

وأركش[1]، لكن ولاء هذه المدن لا يكاد يبدأ حتى ينتهي، بل حتى قرطبة لم تصف تماما لابن حمدين، فقد كاتب بعض أهلها ابن غانية ليخلّصهم من حكم ابن حمدين، وحدثت بين الجيشين معركة انتهت بدخول ابن غانية قرطبة وفرار ابن حمدين منها.

ولمّا لم يستطع ابن حمدين التغلب على حلفاء المرابطين لجأ إلى وسيلة قديمة استعملها ملوك الطوائف كثيرا لأجل مناصب موهومة؛ وهي الاستعانة بالأعداء النصارى ضد بعضهم، فاستعان ابن حمدين بملك قشتالة ألفونس ريموندیس، واعدا إياه بتمليكه قرطبة، ودخل ابن حمدين قرطبة ومعه القشتاليون الذين عاثوا فيها فسادا، فقد استباحوا المسجد الجامع وأخذوا ما كان فيه، ومزّقوا المصاحف، ومنها مصحف عثمان، ونزعوا المنار الفضي من الصومعة، وأحرقوا الأسواق، ثمّ في النهاية لمّا وصل خبر الموحّدين للقشتاليين، وخضوع أشبيليّة لهم، أختار ألفونس أن يهادن ابن غانية ليكون له سدّا في وجه الوافدين الجدد، فتم الاتفاق بينهما على بعض التنازلات مقابل بعض الأموال، لكن ابن حمدين غادر قرطبة مع القشتاليين، ولكن شهوة الرياسة لم تُغادره، فغادر الأندلس إلى المغرب لمقابلة الخليفة الموحّدي وذلك سنة 541هـ/1146م مع بعض ثوار الأندلس كابن قسي وغيره، لكن لم يثمر هذا اللقاء عملا ملموسا يُرضي ابن حمدين، أو منصب يقربه عينه، فعاد إلى مالقة في كنف أحد حلفائه القاضي أبي الحكم بن حسون الثائر بها، ولم يستطع النجاح في أي محاولة أخرى رغم دعم القشتاليين له، فتوفي بمالقة سنة 548هـ/1153م[2]،

قد نقول أنّ هؤلاء الفقهاء كابن حمدين وغيره من الفقهاء حرّكهم لهذه الثورات خوفهم على السلطة المالكيّة الفقهيّة التي عاشت في ظلّ دولة المرابطين أعزّ أيّامها، لكن مع اختلال أمر هذه الدولة، وظهور أمارات زوالها، وبروز إيديولوجيات أخرى تتحرّك في الخفاء والعلانيّة لافتكاك السلطة السياسيّة في المنطقة؛ كإيديولوجيّة ابن قسي، وابن تومرت وغيرها، جعل هؤلاء يسارعون في الثورات.

لا ننكر أنّ هذا يمكن أن يكون في حسابات هؤلاء في انطلاقاتهم، لكنّ ما لا نفهمه أيضا: لماذا لم يمدّ هؤلاء دعمهم لبقايا ممثليّ السّلطة السياسية المرابطية (بنو غانيّة)، حتى لا تنهار الدّولة بصفة نهائية؟! والذي لا يُستساغ: كيف لفقيه أن يستعين بالعدوّ على أبناء ملّته؟!

1- أركش: معقل من معاقل الأندلس الحصينة من أعمال أشبيلية: الحميري، **الروض المعطار**، ص28.

2- ابن الأبّار، **التكملة**، 1/ 235. أمّا ابن الخطيب يضع 546هـ هو تاريخ وفاته: ابن الخطيب، **أعمال الأعلام**، 230/2؛ أما النباهي فيذكر 547هـ. ينظر: **تاريخ قضاة الأندلس**، ص136.

وقد رأينا كيف سمح هذا باستباحة الأعداء لأرض المسلمين وعاثوا فيها فسادا؛ هل لأنّ هؤلاء الفقهاء لم يضعوا في حسبانهم ذلك منذ تحركاتهم الأولى، ثمّ اضطروا إليه اضطرارا، وهذا ينبئ أنّ هؤلاء لم يتحرّكوا وفق استيراتيجيّة محليّة وإقليميّة مدروسة، ولعلّه قد يصدق عليهم ما قاله ابن خلدون أنّ العلماء –الفقهاء– من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها، لأنّهم معتادون النظر الفكري، والغوص على المعاني، وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن أمورا كليّة عامّة، ويطبّقون هذه الكليّة على الخارجيات، ويقيسون الأمور على أشباهها؛ لما اعتادوه من القياس الفقهي[1]، وكأنّه ينفي عن الفقهاء إمكانية ممارسة السياسة.

لكن هناك عدّة عوامل ساهمت في فشل هذه الثورة وغيرها من ثورات الفقهاء الآخرين في الأندلس التي هي متاخمة للأعداء المتّحدين، وتهديداتهم للمسلمين المتفرّقين بسبب حبّ الرياسة والسلطة، وغياب الرؤية الاستيراتجيّة، وظهور الانتصار للنفس والإيديولوجيّة أكثر من الانتصار للوحدة الإسلاميّة التي لو رُوعيت في تحرّكات الثوّار متصوّفة كانوا أم فقهاء لتغيّرت النتائج والأحداث.

هذه أهمّ الثورات التي مثّلها بعض ممثّلي النخبة في الغرب الإسلام.فكيف هو الأمر في التّجربة الموحّديّة؟

المطلب الثاني: المعارضة السّياسيّة للفقهاء في التجربة الموحّدية وفيه فروع:

لقد تناول البحث في الفصل السابق كيف عارض فقهاء المالكيّة دعوة ابن تومرت، نظرا لتصادمها في نظرهم مع الموروث العقدي والفقهي للمنطقة، وكان ذلك بمثابة شبه إجماع لدى هؤلاء، وقد تبادلوا معه التّهم فكانت التهمة الموصومة به هي الخارجيّة، أمّا هو فكان يصمهم بالتجسيم الموجب لتكفيرهم، بل وصلت هذه المعارضة إلى حدّ القتال؛ لكن مع تأسيس االكيان السياسيّ الموحّديّ، تباينت مواقف الفقهاء بين متحفظ ومؤيد ومعارض[2] ويعود تحفظ البعض أو تأييدهم للموحّدين إمّا الخوف من بطشهم الذي طال كلّ من يعارضهم، أو خوفا على مكانتهم الاجتماعيّة وسلطتهم العلميّة، أو خشية على وحدة الأمّة وإظهارا للطاعة

1– ابن خلدون، **المقدمة**، ص465.

2– قد ذكرت بعض المتحفظين من الفقهاء الذين هاجروا لمّا دخل الموحّدون الأندلس في الفصل الثاني، هناك من العلماء الآخرين كالجغرافي السبتي الشريف الإدريسي الذي ترك المغرب وهاجر إلى صقليّة في أواخر أيام المرابطين، وكتب كتابه نزهة المشتاق في اختراق الآفاق سنة 548هـ، وقد تجنّب في كتابه استعمال لفظة الموحّدين، بل كان يدعوهم بالمصامدة أو المصامدة، أيضا الفقيه المتصّوف يوسف بن الزيّات التادلي (ت627هـ) صاحب كتاب التشوف إلى رجال التصوّف، فلقد تجنّب ذكر بعض الألفاظ الموحية إلى الدعوة أو الخلافة الموحّديّة، كما كان يتحايل لعدم ذكر أسماء الخلفاء بصيغة استعمال صيغة البناء للمجهول؛ ينظر: مقدمة المحقق، **التشوف إلى رجال التّصوف**، ص14؛ محمّد المغراوي، **العلماء والصلحاء والسلطة**، ص246-247.

لهؤلاء المتغلّبين، خاصة وقد رفعوا شعار الإصلاح وجهاد النصارى المعتدين. إلا أنّ هناك من العلماء من ظلّ معارضا للموحّدين، غير آبه بقوّتهم ولا تغلّبهم، واختار طريقته في المعارضة؛ فما هي أهم أشكال هذه المعارضة؟

الفرع الأول: المعارضة السلميّة (حالات فرديّة):

هناك فئة من الفقهاء –كما كانت في كلّ العهود السابقة– قاطعت مجالس وخطط السلطان وتوارت عن الأنظار لتكون بمنأى عن إملاءات السلطان أيٍ كان، وإغراءات النفوذ، كما وُجِدت فئة عارضت العمل ضمن خطط هذه الدولة، واختارت المعارضة السلميّة، واختارت أن تكون طرفا مع خلفاء الدولة المرابطيّة الشرعيّين بني غانية، فقد نفر الفقيه أبو محمّد عبد الحقّ الإشبيلي (ت581هـ/1185م) من الموحّدين، واتجه إلى بجاية منذ الوهلة الأولى متفرّغا للتدريس بها، ثمّ عندما استولى عليها بنو غانية سنة 580هـ/1184م سارع إلى الترحيب بهم ومبايعتهم، وخطب للعبّاسيين ودعا لخليفتهم الناصر لدين الله[1]، ثمّ قبل تولّي خطتي القضاء والخطابة تحت حكمهم، بعد أن رفضها تحت حكم الموحّدين، ممّا جعل الخليفة المنصور يحنق من ذلك، ويروم سفك دمه، ثمّ يتراجع عن ذلك[2] ربما لمكانته العلميّة.

وهناك فقيه آخر هو أبو الطاهر عمارة بن يحي الشريف الحسني[3] (ت بعد585هـ/1189م) الذي امتدح بني غانية بشعره، وتعرض فيه للموحّدين؛ فقد خطب بجامع بجاية عندما دخلها بنو غانية قائلا: "الحمد لله الذي أعاد الأمر إلى نصابه وأزاله عن غصابه" ممّا عرضه للاعتقال أيضا مع من اعتقل من أهل العلم وغيرهم[4].

أمّا الفقيه أبو بكر بن أبي جمرة المرسي (ت599هـ/1202م) الذي تقلّد القضاء والشورى في عدة مدن أندلسيّة قبل دخول الموحّدين شرق الأندلس، وامتحن بآخرَة من عمره فِي امْتِنَاعه من قضاء مرسية، فعرّضه هذا الموقف للاعتقال من طرف الموحّديّن بعد استعادتهم المدينة، لكن من حسن حظه أنه أُطلق سراحه فيما بعد[5].

1- ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، 12/10؛ عبد الواحد المراكشي، **المعجب**، ص198.

2- المصدر نفسه.

3- عمارة بن يحي بن عمارة، كان متقدّما في علم العربية والأدب وكان له تأليف في علم الفرائض، واعتقل مدّة بعد ما سمع الموحدون مقاله فيهم، ثمّ شفع له بأبيات شعر أطلق سراحه، ينظر: الغبريني، **عنوان الدراية**، ص45-48.

4- المصدر نفسه.

5- ابن الأبّار، **التكملة**، 2/79-81.

هذه النماذج التي ذكرتها لأنّها عارضت الموحّدين برفضها تقلّد مناصب وخطط للدّولة؛ وهو اعتراف ضمني بعدم شرعيّة الدولة، خاصة بعدما سبق لهم أن تقلّدوها لدى سابقتها.

وينبغي للدراسة أن تذكر فئة أخرى رفضت تقلّد هذه المناصب، ربما لموقفها من الإيديولوجية التومرتية، أو تعففا عن مناصب السّلطة، فأُلحقت بها تهمتي الخيانة والتآمر، وطالها نصيب من التنكيل والتغريب والقتل، رغم أنّه لم يثبت لها معارضة صريحة يقينا، بقدر ما اعتبرت السّلطة خلفيّات تأبّيها لتلك المناصب، وتنفّذها داخل الوسط الاجتماعي معارضة؛ فقد ظهرت بعض الأصوات تنتقد ابن تومرت وتسبّه علنا يوم الجمعة منتهزة حضور النّاس للصلاة، رغم أنّه مرّ على موته عشرات السنين، وهو في الحقيقة طعن في شرعيّة الدّولة التي قامت على أساس مهديّته وإمامته.

كانت هذه الأصوات من المقرّبين من سلطة الموحّديّن كالفقيه عبد الله بن ذمّام المالقي[1] (ت580هـ/1184م) الذي كان يطعن في ابن تومرت في المسجد في إحدى الجمع لمّا قام الإمام على المنبر معظّما ابن تومرت، فقاطعه قائلا: "كذبت لعنك الله" فأخذ من حينه وثقف، وبقي مكبّلا في سجن مالقة، ثم أرسل إلى سجن مرّاكش، ثمّ استعطف الخليفة المنصور بقصيدة، فأطلق سراحه، وقد ذكرت بعض المصادر أنّه يصاب في عقله أحيانا ممّا يؤدي لسبّه ابن تومرت[2]، لكن لا يستبعد أن تكون من حججه ليتخلّص من السجن؛ لأنّه لا يعقل أن يكون من كتّاب الأمراء ولا يعلمون بمرضه، فيسجن مدّة أكثر من سنة؟!

أمّا الفقيه الفاسي محمّد بن عيسى بن معنصر المومناني الشريف الحسني[3] (ت639هـ/1241م)، فقد كان قاضيا بقرطبة، ثمّ نُقل إلى قضاء الجماعة بمرّاكش، وقد كُلّف ببعض النشاط السّياسي؛ فقد أُرسل كسفير إلى ابن هود، كما قام بدور في إقناع أهل إشبيلية بالقبض على أحد الثوّار وتسليمه إلى مرّاكش، وبسبب ولائه وحنكته السياسية بقي هذا القاضي مقرّبا ومعظّما عند الخليفة الرشيد، لكنه لم يستطع الحفاظ على هذه المكانة، فقد كتب مكتوبا إلى أبي حفص بن عبد العزيز بن يوسف بن عبد المؤمن يهنئه فيها بالولاية الواسعة

1- عبد الله بن محمّد بن عبد الله يعرف بابن ذمّام، يُكنّى أبا محمّد، كان هذا الفقيه من أهل الأدب والفطنة والذكاء، كتب لابني الخليفة يوسف بن عبد المؤمن الرشيد وأبي يحي، سنة558هـ، ينظر: ابن عسكر، أبو عبد الله ابن خميس أبو بكر، **أعلام مالقة**، تح: عبد الله المرابط الترغي، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، 1999م، ص232-234.

2- المصدر نفسه.

3- فقيه بارع في الحديث والفقه والفتوى، يُدعى بالإمام لسعة علومه العقلية. ينظر: ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، ج5، ص249-251؛ ابن عسكر، **أعلام مالقة**، ص193.

التي اختارها له الرشيد، متمنيا أن تكون طريقا لاعتلاء كرسي الخلافة، محرّضا له على القيام على الرشيد، فوقعت في يد الخليفة الرشيد خطأً، ممّا عرّضه للقتل هو وصاحبه أبي حفص سنة 639هـ/1241م[1].

ونظرا للخلافات التي كانت بين عائلة بني عبد المؤمن والتي ساهمت في تفتيت الأوضاع وتمزقها، ربّما جعل ذلك أصحاب الأطماع يسعون للتّموقع أكثر داخل الدّولة؛ مع من يروه مناسبا، فرغم أنّ الفقيه تبوّأ مكانة عند الخليفة عبد الواحد الرّشيد؛ فقد بلغ منصب قاضي الجماعة في الدّولة، إلاّ أنّه يبدو كان طامحا للأكثر؛ فكانت مغامرة سياسية منشؤها الطموح للسلطة لا غير. هذه بعض نماذج من العلماء التي حاولوا إظهار بعض المعارضة للسلطة السياسيّة إمّا عن قناعة شرعيّة أو شخصية، لكن بطريقة سلميّة، فلم تكن منطلقاتها واحدة؛ بل مختلفة، لكنّها باءت كلّها بالفشل.

الفرع الثاني: المواجهات الجماعيّة المسلّحة:

لقد تميّزت الثورات المسلّحة في العهد الموحّديّ بكثرتها، وتفاوت حجمها وحدّتها في الزمان والمكان، وتنوع قيادتها، وباختلاف دوافع قيامها، فقد أحصى البيذق عدد الثورات من سنة 518ه/1124م إلى 580ه/1184م حوالي خمس وأربعين ثورة بين المغرب والأندلس[2]، ولعلها تصل إلى أكثر من خمسين ثورة إذا أضفنا لها ثورتي أخوي المهدي، أو ثورة الصحراوي وغيرها؛ أي بمعدّل يفوق ثورة في كلّ سنة تقريبا. وكادت هذه الثورات تقضي على الوجود الموحّديّ الذي انحصر في مرّاكش وفاس، وقد يكون من أهم أسبابها كونها مناطق نفوذ المرابطين السياسيّة.

أمّا بعد سنة 580ه/1184م فالثورات لم تنقطع، ويذهب أحد الباحثين أنّ الثّورات في المغرب الأقصى أكثر كثافة منها في غيرها من الأقطار الأخرى من الغرب الإسلامي، كما صنّف ذات الباحث هذه الثورات حسب زعمائها إلى ثلاثة أصناف من الزعماء: أعيان البيوتات الحاكمة القديمة، وأعيان القبائل، والعلماء والمتصوّفة[3]. ومعظم هذه الثورات تزعمّها الأعيان ذوو السّلطة السيّاسيّة أو ذوو السّلطة العلميّة، باستثناء ابن هود الماسي الذي يوصم بأنّه عامي[4].

1- ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، 5/249-251؛ ابن عذارى، البيان المغرب، 4/424، 434-435.

2- ثلاث وثلاثون بالمغرب واثنا عشرة بالأندلس: البيذق، أخبار المهدي ابن تومرت، ص82 -89.

3- الحسين أسكان، الدّولة والمجتمع في العصر الموحّديّ، ص313.

4- قد يكون ركب موجة التّصوف أو ادّعاء المهدية والهداية التي انتشرت في هذه الفترة لإضفاء شرعية على ثورتها لأغراض سياسيّة عدد من الثوار يفوق العشرة. ينظر: المرجع نفسه، ص320.

لقد حاول الفقهاء في عهد الموحّدين أن يحافظوا على سلطتهم العلميّة ونفوذهم دون أن يصطدموا بالسلطة السياسيّة؛ إلاّ أنّ الأمر لا يخلو أحيانا من انزلاقات يجد الفقيه نفسه في قلب المواجهة بينه وبين السلطان اختيارا منه أو اضطرارا بسبب تغيّر معطيات وأحداث معينة، فحالة سبتة التي لها خصوصيّة على باقي المدن المغربيّة، لكونها أكثر المدن انفتاحا على الأندلس علميّا واجتماعيّا وسياسيّا بحكم موقعها، فقد تميّزت بنشوب اضطرابات، وحركات تمرد ضد الموحّدين في أوّل اتصالهم بها، ممّا أدّى في بعض الأحيان إلى استقلالها عنهم في فترات متقطّعة[1]. فخصوصيّة هذه المدينة فرضت وجود موقفين متناقضين للفقهاء في ظاهر الأمر، متباعدين زمنيّا، كما سمّاهما أحد أساتذتنا[2] بين المناهضة والمناصحة؛ فالأول يظهر منها عدم الاعتراف بشرعيّة حكم الموحّدين أثناء اجتياحهم للمنطقة؛ أي في الفترة الأخيرة من المرحلة الانتقالية بين المرابطين والموحّدين والبحث عن بديل لهم، وبالتالي القيام ضدّهم، وهذا يمثّله القاضي أبو الفضل عيّاض (ت544ه/1149م) مع باقي فقهاء سبتة؛ أمّا الموقف الثاني فهو دور الحامي والمدافع عن هذه الشرعيّة وهو موقف الفقيه أبي القاسم العزفي[3] (ت677ه/1278م) لمّا وهنت الدّولة في أخريات أيّامها، وأراد التحلل من الحفصيين، ليعود للموحّدين.

سأحاول في هذا المضمار الالتزام بالتسلسل الزمني لهذه المعارضات، وإن كنت قد أشرت في الفصل السابق لموقف فقهاء سبتة من خلال موقف زعيم السلطة العلميّة فيها وهو القاضي عياض (ت544ه/1149م).

1- ثورة القاضي عياض (ت544هـ/1149م):

لعلّ شواهد كثيرة تبرز دور الفقهاء في المدن المغربيّة في مقاومة المدّ الموحّديّ، وقد أشرت إلى ذلك سابقا، وأبرزها كان دور الفقيه قاضي تلمسان عمرو عثمان بن صاحب الصلاة وهو نفسه الذي كان قد تعرّض لابن تومرت[4]، لكن أشهر مقاومة هي تلك التي تزعّمها فقيه سبتة وقاضيها أبو الفضل عياض اليحصبي، فقد أكّد ابن خلدون أنّه هو من تولّى كِبر الدّفاع عن مدينته، إذ كان رئيسها يومئذ بدينه، وأبوته

1- محمّد المغراوي، العلماء والصلحاء والسلطة، ص254.

2- لخضر بولطيف، الفقيه والسياسة في الغرب الإسلامي بين التنظير والممارسة، ط3، منشورات كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد بوضياف، مسيلة، الجزائر، 2018م، ص62.

3- أحمد بن محمّد العزفي اللخمي من الأسر العريقة في العلم، كان فقيها أصوليّا نحويّا لغويّا محدّثا عارفا بالرواية، شاعرا مجيدا؛ ينظر: المقّري، أزهار الرياض، 374/2-377.

4- ابن خلدون (يحي)، بغية الرواد، 171/1؛ النويري، نهاية الأرب؛ 294/24.

ومنصبه[1]، ويعبر موقف القاضي وأهل سبتة من الموحّديّن عن ولائهم للمرابطين والتزامهم ببيعتهم، رغم اضطرارهم لمبايعة الموحّدين بسبب قوّة زحفهم، وتغلّبهم على المرابطين سنة 540ه/1146م، فعيّن لهم عبد المؤمن بن علي واليًا على سبتة، ثمّ أدّت بعض اضطرابات قامت بمدينة طنجة، وقتل القائد الموحّديّ لقاضيها إلى سريان إشاعة عن عزم والي سبتة الجديد قتل قاضيها عياض، فاستغلّ أهل سبتة انشغال الموحّدين بثورة الماسي سنة 541ه/1147م وقاموا على الموحّدين ونقضوا بيعتهم، وقتلوا الوالي الموحّديّ ومن معه من رجال الحامّية، بل تذهب إحدى الروايات إلى حدّ حرقهم بالنّار[2]، فتحرّك القاضي عياض إلى الجزيرة الخضراء، ولقي يحي بن علي بن غانية، وطلب منه أن يرسل معه واليًا باسمهم ليقوم بضبط شؤون المدينة، فأرسل معه يحي بن أبي بكر الصحراوي.

ورغم التحالفات التي عقدها هذا الأخير مع قبائل برغواطة ودكالة وكراكة وحاحة ضد الموحّديّن، فإنّ هذه التحرّكات لم تكلّل بالنّجاح، وعادت سبتة إلى الموحّديّن سنة 543ه/1143م، واضطرّ القاضي عياض أن يطلب العفو من عبد المؤمن الذي غرّبه عن سبتة بتادّلا مستعملا في خطّة القضاء بالبادّية[3]، ثمّ لم يطل به المقام كثيرا حتى توفي في ظروف غامضة بعيدا عن سبتة سنة 544ه/1149م.

من خلال ثورة سبتة، والروايات التي وردت من مصادر متعدّدة توضّح دور الفقيه القاضي عياض في هذه الثورة، بل توّليه كبرها، بل كان أوّل محرّضيها حسب بعض هذه الروايات[4].

لكن هذه الروايات تصطدم برواية ابنه محمّد الذي ينفي معارضة والده للموحّديّن، وأنّ خروجه للجزيرة الخضراء للقاء بني غانية خصوم الموحّدين إنّما لمدافعتهم[5]، وهو تعليل لا يرقى إلى الحقيقة؛ نظرًا لأنّ البيذق أدرجه ضمن لائحة الثائرين المنافقين على الأمر العزيز[6]، فلو كان غير ذلك لأشاد بانضمامه للموحّدين ومدافعته عنهم؛ لأنّ ذلك يُعدّ مكسبا لهم.

كما أنّ الخوف من التهميش واستبعاده من المناصب؛ وربّما الخوف من بطش السّلطة السياسيّة الموحّدية له ولأسرته، جعل الابن ينفي عن والده معارضته للموحّديّن.

1- ابن خلدون، العبر، 307/6.

2- ابن أبي زرع، روض القرطاس، ص191؛ السّلاوي، الاستقصا، 253/1.

3- ابن خلدون، العبر، 307/6.

4- المصدر نفسه؛ ابن أبي زرع، روض القرطاس، ص191؛ السّلاوي، الاستقصا، 253/1–254.

5- ابن عياض، التعريف بالقاضي عياض، ص12.

6- البيذق، أخبار المهدي ابن تومرت، ص68، 86.

لم تتناول المصادر أسباب وخلفيات ثورة القاضي عياض ضد الموحّدين، فهل كانت ثورته بسبب ولائه للمرابطين والالتزام ببيعتهم؟ أم بسبب معارضته للخلفيّة العقديّة الموحّديّة؟ أم بسبب ركوب موجة الثورات التي استفحلت في هذه الفترة؟

يذهب أحد المؤرخين أنّ ثورة القاضي عياض كانت شرعيّة ولم تكن سياسيّة، حيث أنّ القاضي اعتبرهم متغلّبون ولا حقّ لهم في الإمامة، فلم يبايع الموحّدين إلا بعد انتصارهم النهائي، أي خضوعا منه للأمر الواقع، "لأنّه من قويّت شوكته وجبت طاعته"[1]، لكنّه عندما أحسّ بضعفهم على إثر قيام ثورة الماسي سارع إلى نكث بيعتهم، والعودة إلى بيعة المرابطين ممثلين في بني غانية "الذين لهم الحق في الإمامة بطريق الأصالة"[2].

هذا تفسير انفرد به صاحب الكتاب،فهو نابع عن رؤيته الخاصّة، لا يمكن أن نبني عليه تفسيرات مؤكّدة، وتبقى الدوافع الحقيقيّة والمؤكدة غائبة في ظل صمت المصادر عن ذلك من جهة؛ ومن جهة أخرى فالخلفيات في هذه الأحوال دائما تكون غائبة؛ وإن صرّح بها أصحابها، لتشابك الأحداث والدوافع، لكن لا يمنع ذلك أن يضع الباحث تفسيرا حسب ما استقرأه منها حسب رؤيته، لذا لا يمكننا عزل الدافع الشرعي في ثورة القاضي عياض، خاصة أنّه لم يدع لنفسه كما فعل ابن حمدين، بل ظلّ متمسّكا بالشرعيّة سواء كانت في ظلّ بني غانية أو الموحّدين.

2- ثورة الفقيه أبي القاسم بن الفرس الغرناطي[3]:

أمّا الفقيه أبو القاسم بن الفرس الغرناطي (ت603/1204م) المعروف بالمُهر؛ الذي ينتمي إلى عائلة من أعيان غرناطة، وقد نبغ في العلم مبكّرا، وكان من أصدقاء الفيلسوف ابن رشد، فقد قام على الموحّدين داعيا لنفسه مع طوائف من البربر[4]، ربما استغل فشل ثورة ظهرت في منطقة جزولة في السوس الأقصى، وما خلّفته من حقد ونقمة لدى سكّانها على الموحّدين بسبب سياسة الإبادة التي انتهجتها السلطة في المنطقة؛

1- السّلاوي، الاستقصا، 254/1.

2- المصدر نفسه، ص254.

3- عبد الرحيم بن إبراهيم بن محمّد الخزرجي، أبو القاسم، ابن الفرس، من أهل غرناطة، كان فقيها أصوليّا، محدّثا حافظا، أديبا شاعرا، مهر في العقليات والعلوم القديمة؛ ينظر:ابن الأبّار، التكملة، 60/3.

4- ابن الأبّار، الحلة السيراء، ص409-410.

فأجابه إلى ذلك خلق كثير[1]، إلا أنّه سرعان ما كان الإخفاق حليفه، فقد غدر به بعض أتباعه، فاغتيل، وتفرّق أمره[2].

وحسب مترجميه الذين وصفوا جانبا من شخصيته[3] فإنّ هذا الفقيه له دوافع شخصيّة، ورغبات نفسيّة هي من كانت وراء انتفاضته وتمرّده، وقد ذهب أحد الباحثين[4] أنّ ابن الفرس استغلّ مبرّرا دينيا تقليدا لأغلب ثوار عصره ليضمن ولاء العامّة والأنصار، فقد تسمّى بالقحطانيّ الذي ورد ذكره في الحديث الصحيح[5]، ولم يكتف باستخدام الحديث كوسيلة دعائية لدعوته وثورته، فقد استخدم شعره أيضا[6]، إلى جانب ذلك فقد تسمّى بالخليفة، وكان أتباعه يحيونه بتحيّة الملك[7]، وهنا نجد انتقال الفقيه من دوره الذي ارتضاه لنفسه في بداية مشواره؛ دور رقابي حِسبي تقويمي لرجل السلطة، إلى دور قيادي توجيهي، بينما رأى فيها رجل السّلطة منافسة له على الرئاسة والسّلطة -وهي ممّا لا يقبل فيه الشريك- ممّا عجّل بتصادمهما. وانتهت ثورته أيضا بقتله، وصلبه كباقي الثورات التي قامت ضد الموحّدين والتي نجهل بواعثها الحقيقية، ومضامينها وتنظيماتها، وتبدو لنا كثورة مغامرين لم يحسب لها حساب.

3- ثورة الفقيه أبو القاسم محمّد العزفي[8]:

أمّا ثورة سبتة الثانية التي قادها الفقيه أبو القاسم أحمد بن محمّد العزفي اللخمي (ت677ه/1278م) من الأسر العلميّة النبيهة بمدينة سبتة، ومن أهل الفضل والورع، قام بثورة ضد الموحّدين في عصر المرتضى،

1- ابن الخطيب، الإحاطة، 360/3.

2- ابن عذارى، البيان المغرب، 327/4.

3- فقد نعته ابن الخطيب أنّه كان جاريًا على أخلاق الملوك في مركبه وملبسه وزيّه، ثمّ علت همّته إلى طلب الرئاسة والملك؛ ينظر: ابن الخطيب، الإحاطة، 360/3.

4- محمّد المغراوي، العلماء والصلحاء والسلطة، ص263.

5- الحديث: «لا تقوم السّاعة حتى يخرج رجل من قحطان يقود النّاس ويملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا»؛ للحديث روايات مختلفة، أخرجه البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم 7117، كتاب الفتن، باب تغيير الزمان حتى تعبد الأوثان، 58/9؛ ومسلم، صحيح مسلم، رقم 2910، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب لا تقوم الساعة حتى يمرّ الرّجل بقبر الرّجل، 2232/4.

6- قولوا لأبناءِ عبدِ المؤمنِ تأهّبوا لوقوع الحادثِ الجللِ *** أتاكم خير قحطان وعالمها وصاحب الوقت والغلّاب للدّولِ: ينظر: ابن الأبّار، الحلّة الحلّة السيراء، ص410.

7- السيوطي، بغية الوعاة، 93/2.

8- محمّد بن أحمد بن محمّد العزفي اللخمي، من الأسر العريقة بسبتة، كان أبوه أبو العباس عالما محدّثا قاضيا، وكذلك أجداده. ينظر: المقّري، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، 374/2.

وبالضبط في 647ه/1249م[1]. ولعلّنا يمكن إدراج أسباب ثورته ضمن الظروف العامّة التي كانت تعيشها منطقة الغرب الإسلامي من فوضى سياسيّة، وانعدام الأمن، وعجز كل من إمارة ابن هود في الأندلس[2]، ودولة الموحّدين عن ضبط الأمن، والقضاء على تهديدات النصارى المتكرّرة على المنطقة، ففي غضون عدّة سنوات، توالت سقوط المدن الأندلسية؛ فسقطت قرطبة سنة 633ه/1236م، ثم في سنة 635ه/1238م سقطت بلنسية، وبعدها مرسية سنة 641ه/1243م، ثمّ جيان وشاطبة وشرق الأندلس كله عام 644ه/1246م، ثمّ قاصمة كبرى هو استسلام إشبيلية سنة 646ه/1248م، ثمّ مدينة شنتمرية الغرب التي انتزعها ألفونسو الثالث ملك البرتغال من يد الموحّدين سنة 647ه/1249م[3].

هذه الأوضاع المأسوية في الأندلس ليست بمعزل عن أسبابها في العدوة المغربية التي ظلّت تعاني هي الأخرى من آثار هزيمة العِقاب؛ فقد ذكر بعضهم أنّه بحلول سنة 615ه/1218م ضعفت دولة الموحدين وظهر فيها النقص حسب عبارة ابن خلدون [4]، وكثرت الفتن بين القبائل، ونبذ أكثر النّاس الطّاعة، وبرزت أولى بوادر انقسام الدّولة عندما أعلن والي إفريقية أبو زكريّا بن عبد الواحد الحفصي استقلاله بولايته متذرّعا بما بلغه من صنيع الخليفة الموحّدي المأمون (624-630ه/1227-1232م) من تقتيل لأشياخ الموحّدين، وإلغاء رسوم الدّعوة المهديّة، كما تنافست القبائل الزناتية على اقتطاع مناطق لها في المغرب الأوسط والأقصى، فقد استولى بنو عبد الواد على تلمسان، واستولى بنو مرين بعد محاولات عدّة على فاس سنة 646ه/1248م، وكان الأمير أبو زكريّا يعمل على توسيع نفوذه حتى تاخمت دولُته دولة بني عبد المؤمن[5]، ولقد أطاعه بنو زيّان وبنو مرين بالمغرب، كما بايعه ابن مردنيش وابن الأحمر على ما تحت أيديهما من بلاد الأندلس[6].

1- مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص168.

2- لقد حكم ابن هود الأندلس منذ عهد الطوائف، واتفقوا مع المرابطين على حكم بعض المناطق، وكان سلطانهم يمتد في شرقي الأندلس من الجزيرة وشاطبة حتى ألمرية جنوبا، وفيما بين المرية، الجزيرة الخضراء، وفي وسط الأندلس، فيما بين قرطبة وغرناطة، وقد بسط، ثمّ أخذ التقليد الخلافي من الخلافة العباسيّة، ورغم حرصه على محاربة النّصارى، إلا أنّه عقد مع ملك قشتالة هدنة، لكن كثرة الزعامات والمنافسين في الأندلس هو ما جعلها مطمع الأعداء؛ ينظر بالتفصيل: محمّد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس -عصر الموحّدين-، ص410-436.

3- المرجع نفسه.

4- ابن خلدون، المقدّمة، ص129-130؛ العبر، 6/372-395.

5- ينظر تفاصيل ذلك: ابن خلدون، العبر، 6/372-395.

6- المصدر نفسه، 6/395.

في ظل هذه الأوضاع **خلع أهل سبتة طاعة الموحدين سنة 630ه/1232م، وقدّموا أبا العبّاس** اليانشتي، لكنّهم عادوا إلى طاعة الموحّدين سنة **630ه/1238م، وقد جاءت عودتهم** لطاعة الموحّدين في **ظروف صعبة وإحباط من سقوط المدن الأندلسيّة المهمّة، وقام الخليفة الرشيد بتعيين واليا على سبتة، لكن بعد وفاة الخليفة الرشيد، وتنامي نفوذ المرينيين** في المنطقة الشماليّة، **عادت سبتة من جديد للولاء للحفصيين سنة 646ه/1248م، وساءت الأوضاع فيها، حينها قامت حركة مناوئة** تزعمها الفقيه أبو القاسم العزفي، وحوّلت البيعة إلى المرتضى **الموحّدي** (646-665ه/1248-1266م) **الذي خاطب أهل المدينة** -في **وقت لاحق- بشأن رغبتهم** في تقديم فقيههم **واليا عليهم بدل** الوالي الذي عيّنه لهم: "فقد وافقتْ رغبتُكم في **ذلك اختيارنا،** ولم تعّدُ -علم الله تعالى- إيثارَنا"[1].

لقد كرّس هذا الفقيه جهوده في تعمير **المدينة،** وتحصين ثغورها ضد الزحف الصليبي **الذي كان الفقهاء أول من أدرك أبعاده، ومراميه وغاياته، لذا كانوا أول من وقفوا له بالمرصاد. فلم يعدموا وسيلة إلّا واستخدموها** لإذكاء روح الجهاد ومقاومة الأعداء؛ لذا اتّجه **فقهاء** إلى التأليف في السيرة النّبويّة في هذه الفترة لاستلهام العبر **والقوّة والعزاء، ك**كتاب الدر المنظّم في مولد النبيّ المعظم **الذي ألّفه الفقيه** أبو العبّاس العزفي[2] (ت633ه/1236م) وأتمّه ولده الفقيه أبي القاسم. **ويذكر المقّري أن سبب تأليفه** "أن يتّخذوا من مولده موسما يتبركون به ما **كانوا يقيمونه من مواليد النصارى وعوائدهم"[3]، وهذا يستشف منه أنّ الفقيه مواكب لما** يقع في مجتمعه من ممارسات قد تقضي على الشخصية الإسلاميّة، **بعكس ما هو** مترسّخ في أذهان الكثير منّ الباحثين وغيرهم من محدودية فكره، واختصاصه أو جموده على فتاوى عفى عنها الزمن تعصبا.

لقد كان الفقيه أبو القاسم يقِظا **لحركات الأعداء متحسسا لمخططاتهم العدوانية، وقد تفطّن لبعضها** في أوقات كثيرة، **ونبّه** السلطة السياسية الحاكمة التي لم تتمكّن **من القيام بموقف حازم ينقذ البلاد، فقد ظلّ ينادي للجهاد،** ويلهب حماس **المسلمين، إلّا أنّ صيحاته** لم تجد لها آذانا صاغية لدى متأخري حكام بني عبد **المؤمن.**

1- **رسائل موحّديّة** (مجموعة جديدة)، ص426؛ **لخضر بولطيف، الفقيه والسياسة،** ص75.

2- أحمد بن محمّد بن الحسين العزفي اللخمي، **من أسرة عريقة،** كان أبوه أبو عبد الله عالما قاضيا وكذلك أجداده؛ المقّري، **أزهار الرياض،** 374/2.

3- المرجع نفسه، 375/2-376.

الفقيه العزفي مثال لفقيه استطاع أن يسخّر سلطته العلمية لاعتلاء منصب سياسي يتصدّر فيه الرئاسة، **وينجح**، فقد جمع بين العلم والسياسة، **ومثّل الفقيه السياسيّ أحسن تمثيل**، واستطاع أن يشكّك في **صلاحية** نظريّة ابن خلدون من أن الفقيه أبعد النّاس عن السّياسة؛ إلّا أنّ حضوره السّياسي -وإن نفع مؤقتا- يبدو أنه كان متأخرا، أو أنّه ينقصه دعم سياسي من دولة قويّة، ربما كان من شأنه لو **وُجد لجنّب** المنطقة خطر اجتياحات الأعداء.

الفرع الثالث: العلماء وشركاء المعارضة للحكم الموحّدي:

1- ثورة الجزيري[1]:

كما كانت هناك أسباب لثورات كثيرة في **عهد المرابطين**، كان الأمر نفسه في **عهد الموحّدين، وما عابه الموحّدون** عن المرابطين ابتُلوا هم به أيضا، فالتردّي السياسي **والأخلاقي والاجتماعي والاقتصادي كان عنوان عهد الموحّدين**، وتجليّات سياسة خلفائها الفاشلة خاصّة في **أواخر أيامهم**، بالإضافة إلى **فشل شعار المهديّة** التومرية التي ثبت **باليقين زيف** مدّعيها من جهة، **أو على النقيض من ذلك كان بعض معتنقيها أحسّوا** بزوال **فاعليتها كون** خلفاء بني عبد المؤمن **قد حادوا عن طريق ابن تومرت**، وانحرفوا عن سيرته وجعلوا **الأمر وراثة**، **فقد قامت ثورة الجزيري سنة** 586ه/1190م؛ ربّما لتقتصّ منهم، **وقد اختلفت الروايات حول شخصيّة هذا** الثائر **وعلمه**، فابن عذارى الذي ينقل عادّة عن صاحب المنّ **بالإمامة الموحّدي فيذكر بأنّه** "يحفظ المتشابهات وما يؤول منه إلى **الروايات**"[2]، أمّا ابن سعيد فهو يعتبره عالما أراد أن يحيي سنّة المهدي التي غيّرها أصحابه، **وعزّز ابن سعيد رأيه بأبيات شعريّة للجزيري**[3] **يثبت فيها خلفيات الجزيري من** هذه الثورة أو الحركة الإصلاحيّة **وهي:**

في أُمِّ رأسي سِرٌّ يبدو لكم بعد حين
لأَطْلُبَنّ[4] **مُرَادِي إن كَان سَعْدي مُعِيني**
أولا فَأُكْتَبُ مِمّن سَعَى لإظهار ديني(دين)

1- نسبة إلى الجزيرة الخضراء، واختلف المؤرخون في اسمه فابن سعيد يدعوه باسم أبي عبد الله محمّد بن عبد الله، **أمّا ابن عذارى يسمّيه علي بن** محمّد بن رزين؛ ينظر: **ابن سعيد، المُغرب في حلى المغرب**، 245/1؛ **ابن عذارى، البيان المغرب**، 277/4.

2- **ابن عذارى، البيان**، 277/4-278.

3- **ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب**، 246/1.

4- في نفح الطيب لأبلغن، وبدل ديني، **دين. ينظر: المقّري، نفح الطيب**، 65/4-66.

ويبدو أنّ الجزيري له قدرة فائقة على الإقناع والتأثير وتجميع العامّة **واستقطابهم ممّا جعل السلطة** السياسيّة تخشى من استفحال أمره، **فتعهّدت بمراقبته**، وبث العيون لترصّده، ولم تنجح في **القضاء عليه إلا بعد** جهد مضنٍ[1].

ولقد جرّت ثورة الجزيري عددا كبيرا **من النّاس للاعتقال أو القتل أو التشريد؛ حيث اشتبهت السّلطة السياسيّة** في تعاونهم معه، **وقد كان نصيب عدد من الفقهاء كالفقيه قاضي مالقة** أبي جعفر بن أبي غالب الدّاني[2] الذي اتّهم **بمساعدة الثائر على الفرار من الاعتقال، فقد أصدر الخليفة المنصور بضرب القاضي ألف سوط فهلك قبل استيفائها**، ثمّ أُمر به فصُلب[3]. **كما لقي نفس** المصير الفقيه **أبو** محمّد بن عبد الصمد بن محمّد بن غياث الصدفي[4]، **فقد قتل بإشبيلية في فتنة الجزيري، وُصلب سنة 586ه/1190م**[5].

ومن اتّهم **ظلما الفقيه أبو الحسن شاكر بن** محمّد **الحضرمي المعروف بابن الفخّار؛ من أعيان مالقة**، ثمّ ثبت بعد اعتقاله **براءته من تلك التهمة، فأُطلق سراحه؛ لكنّه** لم يلبث **أن تُوفي متأثرا بالحادثة سنة 586ه/1190م**[6]. **هكذا كان بعض الفقهاء** في الفتن ضحايا كباقي أفراد المجتمع، **ولا يُعلم** في كثير من **الأحيان عن حقيقة وملابسات تورطهم مع الثّوار شيئا**

الفرع الرابع: علاقات الفقهاء والسّلطة والمتصوّفة وأثرها في الصراع:

لا يمكننا تحديد حقيقة العلاقة التي جمعت **بين الفقهاء والمتصوّفة** في العصر الموحّديّ **إلّا من خلال الكلام عن** علاقة هذه الأخيرة **بالسلطة السياسيّة**، لأنّها هي القاسم المشترك بين الفئتين، **ومن خلال معرفة موقع المتصوفة من السلطة السياسيّة الموحّديّة** سوف نحدّد خلفيات وطبيعة العلاقة **بين الفئتين.**

1- ابن عذارى، **البيان المغرب**، 277/4 -278.

2- أحمد بن علّي بن يوسف العبدري، من أهل دانية ترجمة، اتُّهم بإخراج الجزيري نظير رشوة من أحد أفراد أسرته. **ينظر: ابن الأبّار، المقتضب من تحفة القادم**، ط3، تح: إبراهيم الأبياري، ط3، دار الكتاب المصري، القاهرة-مصر، دار الكتاب اللبناني، بيروت-لبنان، 1989م، ص183؛ ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، 521/1.

3- ابن الأبّار، المقتضب، ص183.

4- عبد الوهّاب بن عبد الصّمد بن محمّد الصدفي، من أهل لوشة، استوطن مالقة، كان فقيها راويا، روى عن أبي بكر بن العربي، وقتل في فتنة الجزيري وصُلب؛ ينظر: التكملة، 110/3؛ ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، 60/3.

5- ابن الأبّار، التكملة، 110/3.

6- ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، 118/2.

1 – المتصوّفة والسّلطة الموحّديّة:

لعلّ أول لقاء جمع بين المتصوفة والسلطة السياسيّة هو في الفترة الانتقالية التي كانت بين الفترتين المرابطيّة والموحّديّة، انتقل إلى تحالف بينهما نستطيع أن نسمّيه تحالف برغماتي جمع الطرفين، كان الهدف الإجهاز على ما تبقى من الوجود المرابطي في الأندلس، حيث يذكر ابن خلدون عن ترغيب الموحدّين لابن قسي في حكم الأندلس، وإغرائه له بالمساعدات ليقضي على المرابطين؛ إلّا أنّ التّحالف لا يتعدّ أن يكون سياسيّا أو بالأحرى استيراتجيّا؛ حيث أنّ ابن قسي لم يكن ليغيّر توجهه الصوفي ليدخل في اتجاه وإيديولوجية الموحّدين، وهذا ما لا يقبله هؤلاء؛ فقد حاول أن يستغل هذا التحالف ليوطّد سلطته، ويمكّن لإيديولوجيته بدل إيديولوجية الموّحّدين، ولعلّ ما يؤكد أنّه لم يدخل في دعوتهم ولا تبني إيديولوجيتهم هو استغلاله لثورة ابن هود الماسي، وإعلانه -ابن قسي- لنقض تحالفه مع الموحّدين، ولعلّ قوّة زحف هؤلاء، واضطراره للتحالف مع النصارى جعل ذلك يعجّل بنهايته في سنة 546ه/1161م[1].

ومثل هذا الموقف وغيره من المواقف التي يسعى من خلالها المتصوّفة إلى التنفّذ في أوساط العامّة الذين استطاعوا أن يكسبوا ولاءهم عن طريق مشاركتهم في معاناتهم بالإحسان إليهم، ورفع الظلم عنهم، كما ارتبط حضورهم في أذهان العامّة بما يتمتعون به من قدرات خارقة تجعلهم أندادا لأصحاب السّلطة السياسيّة. وقد لعبت الكرامة الصوفية دورا كبيرا في تكريس هذا المعتقد، وما زاد في قوة المتصوفة المغاربة أنّ تصوّفهم عملي أخلاقي[2] ذو نزعة اجتماعيّة بعيدا عن النزعة الفرديّة الانعزالية التي بدأها متصوّفة المشرق، حرص شيوخه على نشر الأخلاق التي تؤسس للتّصوّف الجماعي؛ وهذا من شأنه أن يجعل شيوخه قِبلة للمريدين والأتباع، وهو ما يحذر ويتوجّس منه أصحاب السُّلطة السياسيّة، ونفهمه ضمن مشكلة التداخل بين الديني والسياسي في الإسلام؛ وهو ما لم يخلُ منه عصر من عصور المغرب التاريخية، لذا عملت السّلطة الموّحّديّة كسابقتها على مراقبتهم والتّضييق عليهم أينما أحسّت بوجودهم[3]، وكان المتصوّفة بدورهم يتحيّنون الفرصة لمناهضتها إمّا بتوجيه النقد لها باستخدام الرمز والتمويه من جهة[4]، وإمّا بالتّمرّد عليها كلما سمحت الفرصة بذلك؛ كثورة ابن

1- ابن الأبّار، الحلّة السيراء، ص 376؛ ابن الخطيب، أعمال الأعلام، 2/227-228.

2- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص202- 212؛ عبد المجيد الصغير، خصوصية التجربة الصوفيّة في المغرب، ص69.

3- لقد ضيّقت على بعض المتصوّفة في كل من فضالة وقصر كتامة وسجلماسة وغيرها؛ التادلي، التّشوف، ص311، 366، 416، 417، 418.

4- إبراهيم القادري، المغرب والأندلس في عصر المرابطين، ص125.

ابن هود الماسي (ت542ه؟/1147م؟) في الفترة الانتقالية، وثورة عتاب سنة 559ه/1164م فيما بعد[1]. ولعلي سأكتفي هنا بذكر نموذج من بين نماذج كثيرة[2] فقط لتخوفّ السلطة من المتصوّفة، نظرا لكثرة أتباعهم ومريديهم ومحاولتها إمّا ملاحقتهم ومراقبتهم، وإمّا احتوائهم من خلال حالتين:

– **الأولى: حالة الفقيه المتصوّف عبد الجليل** بن ويْحْلاَن (ويجلان) (ت541ه/1146م)[3] **الذي توجّست من** خطره **السّلطة الموحّديّة** في الفترة الانتقالية، وقد كانوا في جبل إيجليز، محاصرين مرّاكش سنة 540ه/1145م، **حيث طلبت منه الحضور من أغمات**، ليكون تحت مراقبتها، **فلمّا اعتذر لكونه مريضا، رأوا نقله بالقوّة**، قائلين له: "**ولو** حملناك على نعش"، **وكان وقت الظهر فطلب منهم أن يؤخروه** إلى **صلاة العصر**، فخرجت للنّاس جنازته في العصر[4]، **فلا يستبعد أنّ يكون قد اغتيل بسبب** امتناعه وإرجائه لهم.

– **الثانية: حالة** أبي مدين شعيب (ت594ه/1197م)[5] **الذي** أرسل في طلبه **الخليفة المنصور لمّا** بلغه **شهرته عند النّاس حيث قالوا له: "يا** أمير المؤمنين، هذا رجل يُخاف منه على دولتكم، **فإنّ له شبها بالإمام المهدي**، وله أتباع كثيرون، **وأصحابه** في كلّ بلد"[6]، **فقرّر أن** يرسل في طلبه "وقع في قلبه، وأهمّه شأنه، **فبعث إليه** في القدوم عليه **ليختبره**"[7].

كما شهد عهد المنصور استقدام متصوّفة آخرين **لاختبارهم توجّسا منهم**[8]؛ **أو** في محاولة لاحتوائهم، **فهم أيضا ليسوا بالقلّة، لأنّ المنصور قد دأب على استدعاء الصالحين والكتابة** لهم يسألهم الدعاء، **ويصلهم ببعض الصّلات الجزيلة**[9]، **وعدّ عدد من المتصوّفة من** مقربي البلاط الموحّديّ[1]، **ولعلّ مسلك** المنصور الصوفي -

---

1- أهّم عتاب هذا بطلب الملك؛ ينظر: التّادلي، **التّشوف**، ص395.

2- لقد ذكر الأستاذان لخضر بولطيف ومحمّد المغراوي نماذج من هؤلاء في أطروحتهما؛ ينظر على التوالي: **لخضر بولطيف، فقهاء المالكيّة**، ص329-331؛ محمّد **المغراوي، العلماء والصلحاء والسلطة**، ص450-454.

3- أبو محمّد عبد الجليل، دكالي الأصل فقيه صالح زاهد ورع، درس في المشرق؛ ينظر: التادلي، **التّشوف**، ص146 -150.

4- التادلي، **التشوف**، ص149.

5- **هو شعيب بن حسين الأنصاري الإشبيلي**، نزيل بجاية، **دفين تلمسان**، شيخ مشايخ الإسلام في عصره، **إمام العباد والزهاد لما كان له من** التّقدّم على متصوّفة عصره؛ الغبريني، **عنوان الدراية**، ص22-32.

6- **المقّري، نفح الطيب**، 147/7.

7- **المصدر نفسه.**

8- كأبي زكريا بن عبد الله المغيلي (**حي سنة**594ه)، وأبي حفص عمر تصولي بن وابوسْكط المشْنزائي (ت595ه)، وأبي إسحاق بن أبي الصمد الصمد الصّنهاجي (ت596ه).ينظر:**ابن عبد الملك، الذيل والتكملة**، 121/2، التادلي، **التّشوف**، ص302، 308، 311

9- **عبد الواحد المرّاكشي، المعجب**، ص 202.

بل عدّه أحدهم من كبار الأولياء-[2] هو ما جعله يقرّبهم، ويُعدّ واحدٌ منهم، وهذا ما لم يتأتّ لخليفة موحّدي غيره، رغم أنّ مواقفه تجاههم تميّزت بالحذر والتوتر والتوافق[3]. ولعلّ هذا التناقض الذي اتّسم به موقف المنصور هو عدم ثقة واطمئنان السيّاسي لأيّ فئة تستقطب جمهورا، أو تتزعم حركة اجتماعية؛ حتى ولو كانت في الصالح العام، وخاصة في ظل صمت المصادر عن أسباب وخلفيات استدعاءات لكثير من رجال التّصوّف.

2 – الفقهاء والمتصوفة وحتميّة التّقارب:

لم يعرف العصر الموحّدي صراعات عميقة بين الفقهاء والمتصوّفة، ويبدو أن الفقهاء لم تكن لهم مواقف رافضة للتّصوّف رفضا مطلقا[4]، لكن كانت علاقة الطرفين تحكمها تحفظات؛ فالفقهاء كانوا يحكمون على بعض ممارسات الصوفية بالبدعة في الدين، رغم أنّ ذلك لم يأخذ منحىً تعنيفيا، وفي الطرف الآخر كان المتصوّفة وإن تحفظوا من بعض ممارسات الفقهاء تجاه أصحاب السلطة وتقرّبهم منها؛ إلا أنّ ذلك لم يصل إلى درجة انتشار أطروحة أفضليّة أهل الباطن على أهل الظاهر المستفزة للفقهاء، والتي كانت مطروحة بشكل كبير في المشرق والأندلس وإفريقية والمغرب في العصر المرابطي؛ الذي شهد توترا في العلاقة بين الفقه والتّصوف، لكن حسب بعض الباحثين[5] فإنّ هذا التّوتر يخفّ تدريجيا بين الطرفين بسبب أصول وتطور التّصوف المغربي منذ بدايته، وبسبب النزعة العملية الأخلاقية التي تميّز بها، وتحكّم الفقهاء فيه منذ بدايته، وكان شيوخ المتصوّفة بقدر حرصهم على نسبتهم الصوفية، فإنّهم كانوا متشبثين بمالكيتهم ممارسة؛ فكانوا إلى جانب الفقهاء منخرطين بدورهم في المحافظة على المذهب المالكي في الغرب الإسلامي عن طريق علاقاتهم بالفقهاء[6]، غير أنّنا يمكن أن نستشف أنّ كل واحد منهما حريص على الاستئثار بتمثيل العامة لدى صاحب السّلطة السياسية، ومن أبرز صور هذا التنافس هو تلك الطعون التي يحاول كل طرف أن ينتقص بها سلطة الآخر؛ فالمتصوّفة يطعنون في سلطة الفقهاء لكونهم علماء البلاط وشركاء الحكّام في الخطط والمناصب[7]، وقد ذكر أنّ أحد

1- كأبي عبد الله بن الحجّام التلمساني (ت614هـ)، وأبي العباس بن مطرِّف ألمري (ت627هـ) الذين لهم مكانة عظيمة عند حكام بني عبد المؤمن المنصور والناصر والمستنصر؛ ينظر: ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 230/1-249.

2- اليافعي، **مرآة الزمان وعبرة اليقظان**، 366/3.

3- محمّد المغراوي، **العلماء والصلحاء والسلطة**، ص426.

4- المرجع نفسه.

5- المرجع نفسه، ص450؛ عبد المجيد الصغير، **خصوصية التجربة الصوفية في المغرب**، ص63.

6- محمّد المغراوي، **العلماء والصلحاء والسّلطة**، ص450.

7- وُلي بعضهم خطة القضاء، فكتب إليه الزاهد أبي بكر بن قسوم الإشبيلي (ت639هـ/1242م) أبياتا من الشعر واعظا له وموبّخا إياه؛ ينظر: ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 265/4-275.

الفقهاء وهو الصَّدِّيني (ت620ه/1223م)[1] كان قاضيا بسلا، وكان يكثر التردّد على أحد صلحاء المنطقة، وكان هذا الأخير يتحرّج من زيارته له، وسرعان ما أنهى إليه أن يكفّ عن هذه الزيارة[2].

أمّا الصوفي محمّد بن عربي الحاتمي الذي يفضل علم الباطن -العلم اللدني- على علم الظاهر، فاعتبر أن أصحاب علوم الرسوم لمّا أكبوا على حبّ الجاه والرياسة، والتّقدّم على عباد الله وافتقار العامة إليهم، فلا يفلحون في أنفسهم ولا يفلح بهم، وهي حالة فقهاء الزمان الراغبين في المناصب من قضاء وحسبة وتدريس[3].

وأمّا الفقهاء فكان أبرز ما يستفزّهم هي كرامات المتصوّفة؛ فإنّها كانت تسبغ على أصحابها من الإجلال والتقدير والشهرة والسلطة ما كان يضفيه العلم على الفقهاء. فيذكر صاحب الذيل والتكملة أنّ شيخه الفقيه أبا الحسن الرُّعيني [ابن الفخّار] (ت666ه/1268م) كان ينكر على الصوفي أبي العبّاس القنجائري (ت627ه/1229م) ادعاءه رؤية الكعبة عيانا وهو ببلده "ربّما تجاوز إلى تزييف أقواله، وتضعيف ما يُحكى عنه منها"[4]. ولم تقتصر معارضة الفقهاء للمتصوفة على إنكار ما كانوا يعتبرونه بدعا؛ بل وصل الأمر ببعضهم ببعضهم أحيانا إلى الإيقاع بهم لدى السلطة بدعوى تهديد وجودها بسبب كثرة الأتباع[5].

ولعلّ هناك عوامل كثيرة رجّحت كفّة التّقارب والتوافق بين الفقهاء والمتصوفة على كفّة التباعد والخلاف في هذه الفترة منها: خصوصية الفكر الصوفي المغربي كما ذكرت سابقا، وسياسة المنصور تجاه فقهاء المالكيّة ومدوّنتهم (الإحراق)، التي أسهمت في تمتين العلاقة بين علماء المغرب فقهاء ومتصوفة؛ فلقد كان من المتصوّفة من هو شديد الالتزام بالمذهب المالكي ولا يسمح بمخالفته في شيء[6]؛ ممّا سمح بالتّقارب السريع بينهما، ونزوع ونزوع كثير من الفقهاء إلى التّصوّف، هروبا من السّلطة ومناصبها وإغراءاتها، ولذا ذهب التّادلي يدرج ثلاثين

1- علي بن الحسين بن علي اللواتي، يُكنّى أبا الحسن من أهل فاس، كان فقيها حافظا للحديث، عارفا باللغة، عالما بالفرائض، من حفّاظ المسائل التي تقوم عليها الفتوى، دخل إشبيلية وأخذ عن علمائها المشهورين منهم مالك بن وهيب، وُلد سنة 479ه. ينظر: ابن الزبير، صلة الصلة (ق.الغرباء)، ص312.

2- اسم هذا الصالح هو أبو الحسن نجا بن عبد الله الأموي؛ ينظر: التادلي، التّشوف، ص358.

3- ابن عربي، أبو بكر محمد علي الطائي، الفتوحات المكيّة، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، [د.ت]، 63/6؛ محمد المغراوي، العلماء والصلحاء والسّلطة، ص455.

4- ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، 1/ 242.

5- على سبيل المثال لا الحصر: كان بعض الفقهاء من وراء توجيه المنصور في استدعاء أبي مدين شعيب؛ ينظر: ابن مريم، أبو عبد الله محمد بن أحمد العجيسي، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، تح: محمد بن أبي شنب، ط2، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986م، ص318.

6- إبراهيم بن الحاج السّلمي، يُكنى أبا إسحاق، أمّا ترجمته فينظر: ابن الزبير، صلة الصلة؛ كما كان أبو إسحاق البلفيقي (ت616ه) بقدر ما كان صوفيّا سنّيا، وله كرامات شهيرة؛ إلا أنّه كان شديد الالتزام بمذهب مالك؛ ينظر ترجمته: المقّري، أزهار الرياض، 106/4.

فقيها تقريبا ضمن تراجمه[1]. وقد تتفق الدراسة مع تفسير الأستاذ طه عبد الرحمن المطلق حول سبب تقارب أو تباعد الصوفية من السّلطة، حيث أوعز ذلك إلى مدى تقارب فقهاء الفروع أو تباعدهم من السّلطة السياسيّة، فيذكر أنّ الأخلاقيين (الصوفية) كانوا مقربين من السّلطة كلّما طال التضييق والمراقبة فقهاء الفروع كما هو الشأن في دولة الموحّدين، وعلى العكس من ذلك كلما وقع تقريب الفقهاء تعرّض المتصوّفة للتضييق والمراقبة من السّلطة كما هو الشأن في دولة المرابطين. ولعلّنا يمكننا إدراج ذلك في صراع السُّلط، لكن هذا الرأي ليس على إطلاقه، فهناك ملابسات وعوامل متشابكة خاصّة بكلّ دولة وفي كل مرحلة من مراحلها اضطرتها للتضييق ومراقبة طرف دون الآخر، وإظهارها بتمسّكها بطرف دون الآخر، ولعلّ أهمّ هذه العوامل ما كان سياسيّا يخدم سلطتها وإيديولوجيتها بالدرجة الأولى.

كما أنّ أهم عامل جمع الفئتين هو التهديدات النصرانيّة المتاخمة للمنطقة، والتي جعلت هؤلاء وأولئك يجتمعون معا في ساحة الجهاد، ويكوّنون حافزا قويّا للمتطوعة من عامّة المجتمع للجهاد، فكانت محطّة الجهاد هي القاسم المشترك بين كل من الفقيه والصوفي وصاحب السّلطة، هذا الأخير الذي تمثّل له مشاركة هذين الشريكين (الفقيه والصوفي) بمثابة اعتراف مبدئي بسلطته، وتبنّيهم لاستراتجيته في محاربة الصليبيين، لأن شرط الجهاد عند الفقهاء في الحالات العاديّة أن يكون تحت إمرة إمام أو خليفة أو أمير[2].

ولقد أثبتت مشاركة الفقهاء والمتصوّفة واستشهادهم في معارك كثيرة سواء كان ذلك في عهد المرابطين أو الموحّدين تشبعهم بروح الجهاد وحرصهم على وحدة الأمّة وسلامتها من تهديدات واجتياحات الأعداء المتكرّرة على المنطقة، وبغض النظر عن صلاح السّلطة أو فسادها أو شرعية حكمها من عدمه؛ لأنّه إذا ضاعت أراضي المسلمين منهم لا يمكن ردّها بسهولة، بل قد لا تُستردّ كما حدث للأندلس. ولقد أحسن الأستاذ طه عبد الرحمن حين فسّر مفهوم الجهاد عند المغاربة قائلا: " فالجهاد بالمعنى المغربي ليس عملا سياسيّا، ولا سلوكا إيديولوجيا، وإنّما عملا روحيّا بالأصالة"[3]، ولعلّ هذا ما كان وراء خروج كل من الفقهاء والمتصوّفة للجهاد.

1- التّادلي، التّشوف، أرقام:1، 4، 5، 6، 13، 15، 17، 34، 37، 45، 46، 47، 51، 55، 63، 64، 93، 104، 113، 114، 126، 128، 129، 169، 171، 194، 208، 211، 256.

2- الفراء، الأحكام السّلطانيّة، 30/1-47.

3- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص215.

من خلال تناولي للحضور السياسيّ للسّلطة العلميّة المعارض للسّلطة السياسيّة نستشف أنّ التّجربة المرابطيّة لم تلق حركة معارضة قويّة وواضحة في فترتيها "الدعوة" أو "الدّولة"، إلا في مراحلها الأخيرة، أو في مرحلة الفراغ السياسيّ الفعلي، وقد لا يعتبرها البعض معارضة حقيقيّة للدّولة، وهذا ينبئ عن أحد الأمرين: إمّا أنّ هذه التّجربة أحرزت على شبه إجماع من قِبل العامّة والنخبة؛ وإمّا أنّ الجميع يخشى التّمزّق السياسي الذي يجرّ تمزّقا اجتماعيّا ومذهبيا، ولعلّ السّلطة العلميّة كرّست حياتها طيلة هذه الفترة في ترسيخ ذلك في أذهان الرّعيّة، فصار جزءًا من عقيدتها الفكريّة. لكن انفلات الأوضاع، وضعف السّلطة للأسباب الموضوعيّة والحتميّة التي ذكرتها في بداية هذا المبحث جعل أطرافا كثيرة تستغل ذلك؛ بما فيهم بعض مشلي السّلطة العلميّة أصحاب الطموحات الشخصيّة، وتقوم بثورات هنا وهناك لعلّها تظفر بالرئاسة. أمّا في التّجربة الموحّديّة، فيبدو أنّ الأمر مختلف، فحركات التّمرد والثورات رافقت التّجربة منذ قيامها، وتكاد فترة عهدها لا تخلو من الاضطرابات؛ قد يكون أسلوب التّغلّب الدّموي الذي بدأت به حكمها في ظلّ قيام حكم شرعي أجمعوا عليه -الحكم المرابطي- رغم الفساد الذي نخر أركانه لم يقنع الجميع؛ علماء وعامة، ومن ناحية أخرى قد تكون الدعوة التومرتيّة ومهديته شجعت أطرافا كثيرة على انتحالها لعلّ النّجاح يكون حليفهم في التّمكين لسّلطتهم على غرار نجاح ابن تومرت في ذلك؛ رغم أنّ مهدية هذا الأخير اقتنع الجميع بزيفها بعد مدّة من موت صاحبها، بل إن البعض اقتنع بذلك قبل موته بسبب أسلوبه الاستئصالي ومسلكه الدّموي، لكن لا يمكننا التّغافل عن وجود عوامل أخرى داخليّة وخارجية -كما رأينا في هذا المبحث- سرّعت من وتيرة كثافة وحدّة هذه الثورات من علماء لهم وزنهم العلمي والاجتماعي.

لكن هذا الحضور السياسيّ البارز للسّلطة العلميّة في التّجربتين لابدّ لي أن أفسر كثيراً من تداعياته وخلفياته، والوقوف عند بعض منعرجاته، لأتمكّن من تقويم هذا الحضور؛ بل وجدل علاقة السّلطتين في التّجربتين، تقوما صحيحا على حسب المعطيات المتوفّرة، وهذا ما سأتناوله في الفصل الأخير بعد استشفاف أهم النتائج من الحضور السياسيّ للسّلطة العلميّة.

– نتائج الفصل الثالث:

من خلال هذا الفصل أخلص إلى هذه النتائج:

1- إنّ التّداخل البنيوي الوظيفي بين المعرفي والسّياسيّ في الحضارة الإسلاميّة دفع بالأول إلى مشاركة الثاني سياسيّا من خلال المناصب والخطط الرسميّة التي يحاول بواسطتها إثبات سلطته ونفوذه من جهة، ومن جهة ثانية مراقبة شريكه، كما أنّ السياسيّ لا يمكنه الاستغناء عنه، لأنّه في حاجة ماسّة للشرعيّة التي لن يجلبها له غيره.

2- إنّ السّياسيّ يستميت من أجل توظيف المعرفي في مؤسساته حتى يضمن ولاءه ويكون تحت سمعه وبصره؛ فضلا عن شرعيته التي يضفيها على حكمه وعلى قراراته السياسيّة التي عادة ما يحبّذها السّياسيّ آخذة شكل فتاوى شرعيّة، وهذا ما رأيناه جليّا في التّجربتين المرابطيّة والموحّديّة

3- لعلّ ثقل الواقع الذي يعيشه المعرفي وفهومه التي استقاها من النّصوص الشرعيّة إلى جانب اليأس من عمليّة الإصلاح؛ إذا أضفنا إليها مراوغات السياسيّ، هو ما يدفعه إلى الفرار من المناصب وتخلّيه عنها، واعتبار مشاركة السّلطان فيها نوع من إعانته على الظلم.

4- المناصب السياديّة للعلماء من قضاء وفتيا وحسبة ومظالم وخطابة وغيرها... والصّلاحيّات الواسعة، والاستقلالية عن السّلطة السّياسيّة التي تمتّعوا بها دون رقيب تصنع لهم نفوذا يمكن استغلاله إيجابيّا في إقامة العدل وإصلاح الأوضاع، وقد تؤدي أيضا إلى الإعجاب بالنّفس والنزوع نحو حبّ الرئاسة والسّلطان، وهذا الذي لمسناه في تمرّدات الفقهاء القضاة في التّجربة المرابطيّة في الأندلس.

5- يمكن للمعرفي الذّكي تمرير أفكاره ومشاريعه الفكريّة من خلال منصبه دون اصطدام بالسياسيّ أو تحدٍّ واضح لإرادته؛ كما فعل بعض ممثّلي السّلطة العلميّة في بعض الفتاوى التي حاولوا إظهار عملهم فيها حسب رؤية المنصور الموحّدي.

6- صراع السُّلط حول السّلطة العلميّة لا يمكن القضاء عليه في حضارتنا الإسلاميّة نهائيا، ولكن يمكن الانتقاص من حِدّته وغلوائه؛ لوجود قواسم مشتركة وأهداف عامة تجمعهم، وقد رأينا ذلك جليّا في علاقة الفقهاء بالمتصوّفة.

الفصل الرابع:

تقويم الحضور السياسيّ للسّلطة العلميّة

في التّجربتين المرابطيّة والموحّديّة

المبحث الأول: علاقة السّلطتين العلميّة والسّياسيّة بين الشراكة المرابطيّة والاستئثار الموحّدي

المبحث الثاني: علاقة السّلطتين بين ضرورة التحالف المرابطيّ وحتميّة الاستتباع الموحّديّ ـ مرحلة الدّولة

المبحث الثالث: السّلطتان العلميّة والسّياسيّة وخياري التكامل والتّضاد في طور عنفوان التّجربتين وما بعده

الفصل الرابع: تقويم الحضور السياسيّ للسّلطة العلميّة في التّجربتين المرابطيّة والموحّديّة:

المبحث الأول: علاقة السّلطتين العلميّة والسّياسيّة بين الشراكة المرابطيّة والاستئثار الموحّدي –مرحلة الدعوة–: وفيه ثلاثة مطالب:

– توطئة:

لم يكن بالإمكان تقويم الحضور السياسيّ للسّلطة العلميّة وتحديد طبيعة العلاقة بين السّلطتين العلميّة والسّياسيّة في التّجربتين أو تفسيرها تفسيرا حقيقيا بمعزل عن عوامل كثيرة تاريخيّة؛ مذهبيّة واجتماعيّة وسياسية واقتصاديّة، ولعلّ التّحولات الداخليّة والخارجيّة للدّولتين من جهة، وطبيعة تطور المجتمع من جهة ثانية، وتطور المذهبية السّياسية للنّخب العلميّة والاجتماعيّة من جهة ثالثة، وتفاعل كل هذه التطورات مع تطور الممارسة السّياسيّة للسّلطتين العلميّة والسياسية جعل هذه العلاقة تتأثر بهذه العوامل والتّحوّلات والتّطورات سلبا أو إيجابا، وتخضع هي الأخرى لعمليتي المدّ والجزر، كما أضفى نوعا من العلاقة الجدليّة بين الطّرفين.

وسأحاول قدر المستطاع في هذا المبحث الكشف عن حقيقة العلاقة التي جمعت بين السّلطتين العلميّة والسّياسيّة في التّجربتين في فترة تُعتبر هي فترة وضوح الفكر والإيديولوجيّة لكلّ تجربة، وبقدر ما تُعتبر مرحلة أمر بالمعروف ونهي عن المنكر بالمفهوم البسيط، فهي مرحلة الثورة على مخلّفات من سبقها، أو تجديد للفكر والرؤية، بل تأسيس لسلطة معرفية يتأسس معها اجتماع سياسيٌّ يتحوّل فيما بعد إلى كيانٍ سياسيٍّ، وستتضح منذ البداية معرفة نوعيّة العلاقة التي ربطت بين الطّرفين هل هي تلك التي حاولت الدراسة افتراضها بحسب ما تحصّلت عليه من شواهد تاريخية، وإن كان كذلك فهل رافقت المسيرة الإصلاحيّة؟ أم أنّها خضعت لبعض التّغيير بحسب تغيّر بعض المعطيات والأحداث، وحسب الرؤية العامة والتصور الإسلامي لعلاقة المعرفي بالسياسيّ، ووفق لتلك المعطيات. هذا ما ستحاول الدراسة الإجابة عنه في هذا المبحث من خلال هذه المطالب.

المطلب الأول: السّلطتان العلميّة والسّياسيّة بين الشراكة والاستئثار في التجربة المرابطيّة: وفيه فروع:

– توطئة:

لقد تضاربت آراء المؤرخين والباحثين حول طبيعة ونوعيّة العلاقة التي جمعت بين السّلطتين في التجربتين المرابطيّة والموحّديّة، وملخص هذه الآراء بالنسبة للأولى مجمل في أمرين اثنين:

– **الأول:** أنّ الفقهاء سيطروا على هذه الدّولة، وهم حكّامها الفعليّون، والسّلطة السياسيّة تابعة لهم.

– **الثاني:** أن الفقهاء لهم مكانة كبيرة لم يبلغوها من قبل في أي كيان سياسيّ، وأنّ السّلطة السياسيّة مكّنتهم من ذلك تسخيرا لها وتوظيفا لخدمة مشروعاتها. ولا شكّ أن هذه الآراء استندت في ذلك على كثير من الشواهد التي حوتها المصادر القريبة من عهد الدّولة، لكنّ أغلبها غير معاصر لها.

وفي غياب المصادر المرابطيّة المؤرخة لذلك[1]، وتحامل بعضها[2]، أو بعدها زمانيّا [3] أو مكانيا[4]، كل ذلك ساهم في صعوبة الوصول إلى الحقيقة، وخاصة في مرحلة الدّعوة التي أهملتها أغلب هذه المصادر؛ رغم أنّها مرحلة تعطي لنا الانطباعات الأولى عن طبيعة هذه العلاقة التي قد تصاحبها طيلة مسيرتها.

ستحاول الدّراسة تتبّع ورصد هذه العلاقة وتقويمها من خلال الحضور السياسي للمعرفي في كلّ مرحلة على حدة:

الفرع الأول: السّياسيّ والمعرفي بين الاتّفاق والانقياد في المرحلة الأولى:

أولا: بعض روايات المؤرخين المؤشرة عن هذه العلاقة في هذه الفترة:

لقد رأينا في المرحلة الصحراويّة الأولى في بدايتها وجود فقيه واحد صاحب المشروع هو عبد الله بن ياسين (ت451هـ/1059م) الذي كان مجيئُه بناءً على اتفاق مسبق بين رئيس السّلطة العلميّة في القيروان أبي عمران الفاسي (ت430هـ/1039م) وتلميذه الفقيه واجاج صاحب الرّباط في السوس من جهة، وبين

1– ككتاب ابن الصيرفي (ت557هـ/1174م) **الأنوار الجلية في أخبار الدّولة المرابطية** الذي فُقد؛ وهو مؤرخ مرابطي معاصر لها.

2– كبعض المصادر الموحديّة **كالمعجب** لعبد الواحد المرّاكشي، وإن كان أقل تحاملا بالمقارنة بالبكري وبعض الروايات الأندلسية الذي أخذ عنها تيراس وغيره.

3– ككتاب الأنيس المطرب **بروض القرطاس** لابن أبي زرع، وكتاب **الحلل الموشية** لمؤلف مجهول، وكتاب **البيان المغرب** لابن عذارى، وكتاب **العبر** لابن خلدون.

4– **كالمصادر المشرقية، والكامل في التاريخ، وسير أعلام النبلاء، ووفيات الأعيان** وغيرها...

صاحب السّلطة السياسيّة زعيم قبيلة جدالة[1]، فهنا اتفاقان بين السّلطتين على العملية الإصلاحية التي أفضت إلى قيام الدّولة.

1- رواية ابن عذارى (ت712هـ/1313م):

يروي ابن عذارى أنّ ابن ياسين مرّ ببلاد المصامدة بعد عودته من الأندلس، فوجد أهلها في تردٍّ كبير؛ سياسيّ، واجتماعي، وأمني، فقال لقاطنيها: "هلا قدمتم عليكم إماما يحكم بشريعة الإسلام، وبسنّة النّبي عليه السلام؟ فقال له بعض أشياخ المصامدة: "لا يرضى أحد منّا [أن] ينقاد إلى حكم أحد من غير قبيلته، فتركهم ورحل"[2].

2- روايتا ابن أبي زرع (ت710هـ أو 720هـ/1311م أو 1321م)، وصاحب الحلل الموشّية (ق8هـ/13م):

أمّا في مرحلة الامتدادات في المغرب في عهدي الأميرين يحي بن عمر (ت448هـ/1054م) وأخيه أبي بكر (ت480هـ/1087م)، فقد كانت سلطة ابن ياسين فوق سلطتهما، رغم أنّهما الأميران في الظاهر، حسب بعض المؤرخين؛ حيث قال ابن أبي زرع: "وعبد الله بن ياسين هو الأمير على الحقيقة، لأنّه هو الذي يأمر وينهى، ويعطي ويأخذ". "فكان الأمير [يحي بن عمر] يتولى النّظر في أمور حروبهم، وعبد الله بن ياسين ينظر في ديانتهم وأحكامهم، ويأخذ زكاتهم وأعشارهم"[3].

أمّا صاحب الحلل الموشية فيذكر هو أيضا أنّ يحي بن عمر إذا تقدّم بجيشه قدّم أمامه الشيخ عبد الله بن ياسين، وكان الشيخ في الحقيقة هو الأمير، وهو الذي يأمر وينهى، وكان يقول لهم: "إنّما أنا معلم دينكم"[4]. وتذكر هذه الروايات أنّ ابن ياسين هو من قام بتعيين الأميرين الأخوين يحي وأبي بكر ابني عمر، وكانا يطيعانه في كلّ شيء[5]، وتذهب رواية أخرى إلى أنّ عبد الله بن ياسين قدّم بعد وفاة يحي بن عمر أخاه أبا بكر، وقلّده أمر الحرب[6].

1- قد مرّ ذلك في المطلب الأول من المبحث الثاني من الفصل الأول.

2- ابن عذارى، **البيان المغرب**، 9/4.

3- ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص127.

4- مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص21.

5- ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص 127-128، مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص 21-23.

6- المصدر نفسه، ص128-129.

أمّا الشقّ الصحراوي الذي كان تحت إمرة أبي بكر بن عمر، بعد تنازله عن إمارة المغرب لابن عمّه يوسف بن تاشفين (ت500هـ/1106م)، فقد كان بصحبة العالم الفقيه أبي بكر محمّد بن الحسين الحضرمي (ت489هـ/1096م)[1]، فلم تتناوله المصادر سوى كونه رجل العلم المصاحب لرجل السياسّة والمعلّم له والمنظّر لخطواته، ولا توجد شواهد تاريخية تجعلنا نعتبر دوره كدور ابن ياسين.

3- روايتا القاضي عياض (ت544هـ/1149م) وابن خلدون (808هـ/1405م):

تذهب رواية الأولى إلى أنّ هناك فقيهين خلفا ابن ياسين هما: الأخوان أبو القاسم بن عذرا الجزولي وأخوه سليمان الذي توفي سنة 452هـ/1060م من تلامذة أوبان [واجاج] بن زلوه كانا قائمين بأمر المرابطين بعد ابن ياسين؛ حسب رواية القاضي عياض (ت544هـ/1149م)[2]، لكنه لم يخبرنا بنوع هذا القيام. كما ذكر ابن خلدون أيضا (ت808هـ/1405م) أنّ سليمان[بن حروا] وفي نسخة سليمان بن [عذرا] هو من خلف عبد الله بن ياسين على رأس الحركة المرابطية[3].

ثانيا: تفسيرات بعض الباحثين:

تفسيرات الباحثين لعلاقة المعرفي والسياسيّ لهذه الفترة من التّجربة المرابطيّة قليلة؛ فقد ذكر الأستاذ عبد الله عنان أنّ عبد الله بن ياسين "بسط سلطانه الرّوحي على سائر قبائل تلك الصحارى، وجعل السّلطة الزمنية ليحي بن إبراهيم الكدالي، وإن كان هو المستأثر في الواقع بكل سلطة وإليه الأمر والنّهي، وجبى عبد الله الأموال من الزكاة والعشور والفيء، واقتنى الخيل والسّلاح، واشتد بأسه، واشتهر أمره في سائر جنبات الصحراء، وفي المغرب والسودان.

لما توفي الأمير يحي بن إبراهيم، ندب عبد الله مكانه للرياّسة الأمير يحي بن عمر اللمتوني ليتولى شؤون الحرب والجهاد"[4]. كما أضاف أنّ عبد الله بن ياسين حين فتح بلاد السوس عيّن لها عمّالا أمرهم بالعدل والسّنّة،كما يضيف معتمدا على رواية ابن أبي زرع أنّه اتفق رأي المرابطين على اختيار قائدهم أبي بكر بن عمر اللمتوني للرئاسة مكان إمامهم المتوفى، وهو اختيار أوصى به عبد الله قبل أن يلفظ النفس الأخير[5].

1- ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص133-136.
2- عياض، **ترتيب المدارك**، 332/2.
3- ابن خلدون، **العبر**، 244/6.
4- محمد عبد الله عنان، **دولة الإسلام في الأندلس**، 302/3.
5- المرجع نفسه، 305/2.

أمّا المستشرق أشباخ فيرى أن السّلطة العليا كانت لعبد الله بن ياسين، وإنّما كان الأخوان قادة عسكريين[1].

فيما يذهب المستشرق تيراس أبعد من ذلك حيث يعتبر عدم تعيين مرشد ديني خلفا لسليمان بن عذرا نوعا من التّخلي عن الطابع الديني للدّولة، وأنّ المرابطين أصبحوا مجموعة من الغزاة[2].

من خلال روايات المؤرخين والتفسيرات المختلفة،لا يُمكننا إغفال دور السّلطة العلميّة المالكيّة في القيروان المتمثّلة في أبي عمران الفاسي (ت430هـ/1036م) واتّفاقها مع السّلطة السياسيّة التي يمثّلها يحي الجدالي (ت440هـ/1146م). وبغض النّظر عن صحة تفسيرات بعض الباحثين التي لا نملك دليلا إزاءها حول اتفاق مسبق على مستوى أعلى محور بغداد القيروان، أو محور مكّة القيروان كما ذكرت سابقا[3]، فإنّ العلاقة وبالشكل التي بدأت عليه كانت بمثابة شراكة بين السّلطتين؛ فصاحب السّلطة السياسيّة التّقليدي، زعيم قبيلة جدالة،كان عليه تأمين المكان والحماية الأمنيّة، واستقطاب الأفراد للتربيّة والتّكوين، أمّا الذي يقوم بالتربية والأدب والتّعليم هو ابن ياسين (**صاحب السّلطة العلميّة**).

من خلال رواية ابن عذارى التي تتحدث عن مرور ابن ياسين ببلاد المصامدة بعد عودته من الأندلس بعد رحلته التي دامت سبع سنوات، وخطابه لهم في اختيار أمير لهم وردّ القوم عليه، نستشف من هذه الرواية أمرين:

أ– إنّ ابن ياسين درس في الأندلس في هذه الفترة، ويبدو أنّه تعلم علوما كثيرة؛ خاصة العقلية والسّياسيّة، ولعلّ هذا التكوين هو الذي أهّله للعمل الإصلاحي الدّعوي رغم أنّ المصادر الأندلسية لم تذكره، وربّما تجاهلته عمدا.

ب– عبد الله بن ياسين يملك خلفيّة شرعية أصيلة في أصول الحكم الإسلامي، استقاها من السّيرة النّبويّة والخلافة الرّاشدة حيث جمع فيها الرسول ﷺ والخلفاء الرّاشدون من بعده بين السّلطتين؛ فهو يرى أنّ صاحب العلم أحقّ بالإمارة من غيره، وقد فهم المصامدة مقصده، ورأوا أن مواصفات صاحب السّلطة السّياسيّة التي يريدها ابن ياسين لا تنطبق على واحد منهم من عصبيّاتهم لهذا رفضوا ذل؛ خوفا أن يولّى أحد لا يرضونه من العصبيات الأخرى، حتى وإن كان من أولي العلم.

1- أشباخ، **تاريخ الأندلس**، 1/69-70.

2- H.TERRASSE, Histoire du Maroc, p221.

3- عبد الله العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، ص111؛ إبراهيم بوتشيش، **خبايا رحلة يحي بن إبراهيم الجدالي إلى الحجّ**، ص253-255.

الفرع الثاني: المنزع السّياسيّ للسّلطة العلميّة في الصحراء والمغرب:

أولا: تفسيرات ممارسات ممثّل السّلطة العلميّة الأوّل:

ومن خلال روايات كل من ابن أبي زرع، وصاحب الحلل الموشيّة نستشف أنّ ابن ياسين، وإن حاول أن يظهر بصفة المصلح والفقيه والمربّي، فإنّه يرى نفسه أحقّ من غيره بالإمارة ممارسة وعملا، لذا كان هو الأمير في واقع الأمر.

وهذا ما أشار إليه كل من عبد الله عنان، والمستشرق أشباخ أيضا،كما ألمح إلى ذلك المستشرق جوليان قائلا: "**ولئن ظلّ ابن ياسين زعيم المرابطين الروحي، فإنّه كان أدهى من أن يطمح إلى الحكم الشخصيّ، بجعل الجيوش تحت إمرة يحي بن عمر وهو أحد أسياد لمتونة من الرعيل الأوّل**"[1].

فعبد الله بن ياسين هو صاحب السّلطتين العلميّة والسّياسيّة حقيقة؛ بينما الأميران يحي وأبو بكر قائدان عسكريان فقط، وهذا ينمّ عن ذكاء ابن ياسين وفطنته وسياسته المحنّكة، فهو لا يريد إعلان نفسه أميرا، لأنّه يدرك جيّدا العصبية القبليّة التي لا زالت تحكم المنطقة من جهة، ومن جهة أخرى قد لا يجلب له منصب السّلطة السياسيّة تلك المكانة التي يتوخّاها كونه داعية ومربيّا وفقيها؛ خاصّة عند أهل الصحراء، فيبقى في نظر القبائل مهابا مطاعا، ومبجّلا طالما لا ينازعهم الإمارة (السّلطة السّياسيّة).

ولعلّ اختيار ابن ياسين لطالبيْه وتعيينهما كأميرين ولو شكليّا، وقائدين على الجيش، وهما من أصحاب رباطه[2]، وتربيا على يديه، وتحت سمعه وبصره لغرضين:

أحدهما: لكي يكون الأمير القائد على قدر من التربية السلوكيّة والجهاديّة من طاعة، وصبر وشجاعة وجلد وغيرها... وفي الوقت ذاته على قدر من العلوم الشرعيّة اللاّزمة كالقراءات القرآنية، وبعض الأحكام الفقهية، وهي من مستلزمات القيادة الإصلاحيّة الإسلاميّة.

ثانيهما: ليضمن انقيادهما وطاعتهما إليه، ويتفادى في الوقت ذاته أي تمرّدات من القبائل الصنهاجية الأخرى، بل يضمن ولاءها له، خاصّة كما سبقت الدراسة الإشارة إليه أن القبائل الصنهاجية مسلّمة للقيادة اللمتونيّة، وهذا ما تحقّق له.

1- جوليان، **تاريخ أفريقيا الشماليّة**، 2/106-107.

2- عبد الله كنون، **ذكريات مشاهير رجال المغرب**، 3/1438.

إذا كان ابن ياسين قدّم خلفا ليحي أخاه أبا بكر أميرا بعد وفاة الأوّل، فلماذا خاطب أشياخ المرابطين ورؤساءهم –حين أدركته الوفاة– مُوصيا لهم قائلا: "...**ولقد ذهبت عنكم، فانظروا من تقدّمونه منكم يقوم بأمركم، ويقود جيوشكم، ويغزو عدوّكم...**"[1]، فاتفق أمرهم على اختيار أبي بكر ومبايعته.

فما هي هذه البيعة " **ولم؟**

يتعيّن على الدراسة أن تفسر هذه البيعة على أنّها بيعة الإمارة، وإلّا فلو كانت في أعناقهم من قبل بيعة لأبي بكر فلم يبايعونه مرّة أخرى؟ فقيادة أبي بكر السابقة كانت عسكريّة صرفة، بينما قيادته بعد موت ابن ياسين ممثّل السّلطة العلميّة قيادة سياسيّة، وهذا ما يتطابق مع الأحداث.

وأمّا ما ذكره القاضي عياض ومن بعده ابن خلدون عن الأخوين أبي القاسم وسليمان بن عذرا (ت452هـ/1060م) أنّهما قاما بأمر المرابطين من بعد ابن ياسين، فروايته جد مقتضبة وغير واضحة، ممّا جعل الباحثين لا يعنون بها كثيرا؛ ربما لقصر المدّة التي عاشها الفقيهان بعد ابن ياسين، فقد ذكر أنّ سليمان توفي سنة (452هـ/1060م) في معركة مع برغواطة هو أيضا؛ أي سنة بعد وفاة ابن ياسين، ولم تمكّنّا المصادر من أي إنجاز لهما يذكر تبني عليه الدراسة تفسيراتها.

إنّ القاضي عياض ذكر قائلا "كانا قائمين بأمر المرابطين" أو "القائم بالأمر بعد ابن ياسين"، فماذا تعني عبارة "القيام بالأمر"؟ وهي نفس عبارة ابن ياسين لمّا أوصى "...**يقوم بأمركم...**" فكلمة "**الأمر**" لها حمولات كثيرة حسب سياق ورودها في القرآن الكريم وورودها في لسان العرب أو في غيرها من المعاجم اللغويّة، ولكن الذي يعني الدراسة هنا هو علاقة الأمر بممارسة الحكم والإمرة وهو ما يرتبط مع سياق الآية ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ ﴾ [النساء:59]، وما له علاقة بتدبير حياة النّاس وشؤونهم.

ولقد وظّفت عبارتي "القيام بالأمر" أو "يتولّى الأمر" في البدايات الأولى من حياة المسلمين بعد وفاته ﷺ[2]، فهي تعبّر عن اعتلاء منصب سياسيّ، سواء كان خلافة أو إمامة أو إمارة المؤمنين، أو حتى إمارة

1- ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص132.

2- علي الإدريسي، **السّلطة والدّولة في الإسلام– مرجعيات ومسارات وتحوّلات–**، عالم الأفكار، الجزائر، 2018م، ص33.

المسلمين كما هو في عصر المرابطين، وقد تعني السّلطة العلميّة أيضا؛ إذا أخذنا رأي من يرى أنّ العلماء هم أولي الأمر[1]، وهو ما تتبناه الدراسة أصالة.

لا تسعف المصادر التي بحوزة الدراسة لإثبات أيّهما الأمير حقيقة هل هو سليمان بن عذرا أم أبو بكر بن عمر الأمير، رغم رواية أحد معاصري الدّولة وهو القاضي عياض (ت544هـ/1149م)، لكنّ عبارته تبقى غير واضحة رغم أنّها في الفترة الوسيطية تحمل أو يراد لها أن تحمل على الإمارة،أو قيادة الجيش.

أمّا بخصوص ترجمته للأخوين أبي القاسم وسليمان فهي مقتضبة جدا، ولم تجد لهما الدراسة ترجمة في مصادر أخرى، ولم تخبر كتب الحوليات بأي نشاط لهما ابن ياسين، بل إنّ روايات المصادر التاريخيّة لهذه الفترة تكلّمت عن إمارة أبي بكر ونشاطه في حياة وبعد وفاة ابن ياسين،كما أنّ رواية ابن أبي زرع واضحة حول بيعة المرابطين لأبي بكر بن عمر بعد وفاة ابن ياسين.

خلال فترة ابن ياسين كان هو صاحب السّلطتين العلميّة والسّياسيّة؛ وإن أراد أن يبدو صاحب السّلطة العلميّة فقط، ولعلّ بساطة الحياة وأهلها في الصحراء، وتعطشهم للعلم وأهله، وقلّة العلماء فيها ساعدته على ذلك، فقد حاول إعادة إحياء نموذج التجربة السّياسيّة الأولى في عهد الرسول ﷺ، أو عهد الخلافة الراشدة؛ فقد حاول تأصيل عمله الدّعوي والسياسيّ.

ولا ترى الدراسة نعته بالمرشد الديني مناسبا –حسب المنظور الإسلامي– كما يُحِبّ أن ينعته كثير من باحثينا[2]، أو بعض المستشرقين[3]، لأنّ الخلفية التي انطلق منها ابن ياسين خلفية إسلامية، ترى أحقيّة رجل العلم في امتلاك السّلطتين، وهو الأصل في سياستنا الأصيلة، دون الالتفات إلى تاريخيتها، بل يذهب العلماء إلى شرطية الاجتهاد في صاحب السّلطة السياسيّة الأعلى (الخليفة)[4] لكي يستطيع الجمع بين الوظيفتين.

ولقد أدرك أحد المستشرقين أنّ بنية الفكر السياسيّ الإسلامي تقوم على ذلك حين قال: **"لم يكن في الإسلام الكلاسيكي حدود فاصلة بين المسجد والدّولة"[5]**، **"...وأنّ الإسلام قبل تغريب مفاهيمه لا يملك سوى سلطة واحدة، على عكس المسيحية التي تتجاذبها سلطتان الزمنيّة والروحيّة"[6]**.

1- لقد تناولنا ذلك عند تفسير الآية 59 من سورة النساء؛ يُنظر: ابن العربي، **أحكام القرآن**، 1/573-574.

2- عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص150؛ مصطفى بنسباع، **السلطة بين التّسنن والتّشيع**، ص24،25.

3- كالمستشرق أشباخ، وجوليان، وتيراس وغيرهم...

4- الماوردي، **الأحكام السلطانيّة**، ص 19؛ الجويني، **غياث الأمم والتياث الظلم**، ص80-83.

5- لويس برنار، **لغة السياسة في الإسلام**، ص11.

6- المرجع نفسه.

إنّ الأحكام الشرعيّة الإسلامية التي تربّى عليها ابن ياسين هي التي جعلته يفرض سلطته علميا وسياسيّا، فقد حاول أن يجعل الأمر بيده خوفا على المنطقة، كما كان حريصا على سدّ أي منفذ يؤديّ إلى تصدّع وانفلات الأمر في أيِّ لحظة، حتى وهو يغادر الدنيا كان يطلب من أشياخ المرابطين أن يجمعوا أمرهم لتولّي الأمر ويختاروا واحدا،كما أوصاهم بعدم التنازع على الريّاسة، فلو كان أميرهم هو **أبو بكر** فلم يوصهم باختيار واحدا منهم؟ أمّا رأي تيراس الذي يذهب إلى أنّ الدّولة المرابطيّة تخلّت عن المرشد الدينيّ بعد سليمان بن عذرا؛ وهي إشارة عن التخلّي على الطابع الديني للدّولة، فقوله مردود من ناحيتين:

1- إنّ المرشد الديني لا وجود له، ولا أصل له في الإسلام، بل "**العالِم**" هي العبارة الموجودة في قاموسنا الإسلامي التداولي، ثمّ بدأت تظهر عبارات بعد تدوين العلوم الشرعية "**الفقيه**"، "**المحدّث**" "**المتكلّم**"، "**المفسّر**"... ثم ظهرت بعد ذلك في عصور الترجمة الكتابة السّلطانية تقليدا للفرس وغيرهم، وظهر معها ما يُسمّى بأدب الملوك أو النصيحة لهم في شكل كتب، لإرشاد السّلطان لبعض التراتيب السّلطانية التي ينبغي أن يكون عليها، فظهر مصطلح مركب للسياسة هو "**السّياسة الشرعيّة**" لتأكيد شرعيتها وشرعيّة الممارسات السّلطانيّة بعد الانحراف الذي مسّ نظام حياة المسلمين، حيث ظهرت ثنائية الشرع والسياسة؛ رغم أنّ السيّاسة في أدبيات الرؤية الإسلامية الأصيلة في عصري الرسالة والخلافة الراشدة ليست في مقابل الشريعة.

وبعد الحملة التغريبيّة التي طالت الأمة وتراثها أو حسب وصف أحد الباحثين لهذه المرحلة "بمرحلة الخطاب السياسي الشّرعي المبدّل"[1] صارت نوعا من الثنائية الممجوجة المتمخضة عن الحركة التنويرية الغربية وأحد أهم مفرزاتها "**العَلمانية**" كمصطلح "رجال الدين"، "السّلطة الروحية والسّلطة الزمنية" وغيرها[2]، فظهرت هذه العبارات الموحية بالخلفية العلمانيّة، ومصطلح المرشد الديني من هذا القبيل.

2- لم تتخل الدّولة عن الطابع الديني -حسب تعبير الكاتب- ويعني به اعتمادها على الفقهاء، بل بالعكس هو أصل تهمتها، وانتشار العلماء والفقهاء في المغرب والأندلس لم يترك مجالا لظهور فقيه متميّز عن الآخر،كما أنّ المرادي (ت489هـ/1096م) الذي بقي في الجانب الصحراوي منظّرا للأمير أبي بكر احتفظ بدوره ذاك، ولم تخبر المصادر عن أحد غيره لانقطاع المنطقة عكس المغرب والأندلس.

1- حاكم المطيري، **الحرية والطوفان**، ص241.

2 للاطلاع أكثر يُنظر: محمّد عمارة، **الإسلام والعروبة والعلمانية**، دار الوحدة، بيروت-لبنان،1981م، ص63-64.

ثانيّا: مسلك التعامل بين السّلطتين العلميّة والسّياسيّة:

لقد تناولت وبتوّسع في الفصول السابقة تفاصيل تعامل الطرفين ضمن هذه الأحداث وتشابكها، ويَجْدُر بي هنا أن أجمل وأحدّد المسلك الذي طبع العلاقة بينهما، ومن ثَمّ تقويمها. فلقد برز أسلوبان:

– **الأسلوب الأول**: استقدام السّلطة السياسيّة للفقهاء –وجاج بن زلّو وعبد الله بن ياسين– في مرحلة ما قبل الدّولة وتمكينها من قيادة العمليّة الدعويّة، وهذا الأسلوب ترك أثره، حيث أفرز هذا الأسلوب مسلكين بارزين دعّما حضور السّلطة العلميّة في هذه الفترة وفي المغرب خاصّة،وقبل استلام يوسف بن تاشفين الحكم:

أ– لقد سلك ابن ياسين أسلوبا شرعيا إصلاحيّا متّخذا من المذهب المالكي إيديولوجية لحركته، مكّنه ذلك من استمالة فقهاء المنطقة الذين بدأوا في اتصالات مع المرابطين لاستدعائهم لرفع الظلم عنهم، وقد تناولت الدراسة ذلك سابقا[1].

ب– محاولة ابن ياسين استمالة الفقهاء من خلال العطاء من جهة وذلك بتخصيصهم بالأعشار والأخماس من الزّكاة، ومن جهة أخرى رفع المكوس والمغارم التي أثقلت كاهل سكّان هذه المناطق، وهذا ما جعلهم يسارعون في استقدام المرابطين لرفع الظلم والجور الذي لحقهم من السّلطة السياسية السّابقة، ومساعدتهم في دخول مناطقهم لتخليصهم منها.

– **الأسلوب الثاني**: تسليم السّلطة العلميّة القيادة والزعامة السياسيّة للذين تكوّنوا في رباط ابن ياسين كأبي بكر بن عمر ويوسف بن تاشفين دون غيرهم ضمانا لتطبيق أهدافها في المنطقة، وقد صحب ذلك نظريّا توطيد حكمها شرعيّا، وعمليّا مساعدتهم واقعيا في ميدان الجهاد والفتح[2].

من خلال هذه التّجاذبات التي دعت إليها الأوضاع في الصحراء والمغرب في حياة ابن ياسين وبعدها بقليل، كان حضور السّلطة العلميّة واضحا، آخذا شكل الاتّفاق والانقياد مع السّلطة السّياسيّة في أغلب مرحلة الدّعوة المرابطيّة، وسأحدّد شكل العلاقة لاحقا بعد أن أحدّدها في دولة الموحّدين لأعرف مدى تطابقها أو تنافرها في التّجربتين. فما هو شكل هذه العلاقة في التّجربة الموحّديّة؟

1– كفقهاء درعة وسجلماسة وفاس؛ تناولت الدراسة ذلك في المطلب الأول، المبحث الأول، الفصل الثاني.

2– وهذا ما أثبتته الدراسة في الفصلين الأولين.

المطلب الثاني: علاقة السّلطتين العلميّة والسياسيّة ونزعة الاستئثار الموحّدي: وفيه فروع:

– توطئة:

أثارت طبيعة العلاقة بين السّلطتين العلميّة والسّياسيّة في التّجربة الموحّديّة جدلاً واسعاً على غرار التّجربة المرابطيّة؛ وإن كان في التّجربة السّابقة شبه إجماع للمؤرخين والباحثين على تنفّذ السّلطة العلميّة في دواليب الحكم وفي الحياة العامّة، واختلفوا فقط في حجم هذا النفوذ؛ كما ذكرت سابقا، بينما في التّجربة الموحّديّة اختلفوا في حقيقة مكانة السّلطة العلميّة المالكيّة في ظلّ الحكم الموحّدي الذي رفع لواء إيديولوجية مخالفة لهم.

فهل حقّا كان تهميش السّلطة المالكيّة وإبعادها أمرًا ممنهجا ومرتبطا برغبة ابن تومرت وخلفائه من بعده في المرحلتين –مرحلتي الدعوة والدّولة– للقضاء على الفقه المالكي في الغرب الإسلامي، وإحلال مذهب ابن تومرت كإيديولوجية بديلة وسمة بارزة للدّولة الجديدة، وتثبيت سلطة ابن تومرت العلميّة تحت غطاء سياسيّ؟ أو أنّ محاولات الضغط بنوعيْها على ممثّلي السّلطة العلميّة؛ إمّا ترغيبا بالاحتواء السياسيّ تارة، أو ترهيبا بالتنكيل أو الإبعاد أو القتل تارة أخرى، كانت للحدّ من نفوذ الفقهاء وتقليص سلطتهم العلميّة؟

ستحاول الدراسة كشف حقيقة علاقة ابن تومرت بالسّلطة العلميّة المالكيّة منذ بدايات حركته الدّعويّة، ليس باعتباره رجل سلطة، لأنّه لم يكن يمثّل ذلك على الأقل في مرحلة عودته الأولى من رحلته المشرقيّة؛ ولكن باعتباره يريد فرض سلطة علميّة تأصيليّة هادمة لسلطة علميّة مالكيّة فروعيّة والتي تجذّرت أكثر في الغرب الإسلامي في عهد المرابطين خاصّة، واصطبغت الدّولة بها من خلال هذه الفروع.

الفرع الأول: إرهاصات ميلاد سلطة علميّة بديلة (510–514هـ/1116–1120م):

عند عودة ابن تومرت حمل لواء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مُظهرا قدرة فائقة على الحجاج والمناظرة؛ رغم أن المصادر لم تسجّل تفاصيل فحوى السّجالات الكلاميّة التي جرت بينه وبين فقهاء المالكيّة إلّا لمما، فيبدو أنّه سعى في المرحلة الأولى؛ وهي الفترة الممتدة منذ عودته من المشرق سنة 510هـ/1116م إلى خروجه من مرّاكش سنة 514هـ/1120م، إلى إبراز سلطته العلميّة التي حاول أن يؤسس لها منذ عودته، وقبل وصوله إلى المغرب عن طريق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي بدأه من مصر مروراً بطرابلس

والمهدية في تونس، ثمّ عدد من المدن في المغرب الأوسط –منها ما هو خاضع لحكم المرابطين كتلمسان ومتيجة وبلاد الونشريس، أو لحكم الحماديين كبجاية– إلى أن وصل عاصمة المرابطين[1].

فهو يريد صناعة رأي عام أو حملة دعائية لإثبات ذاته وسلطته العلميّة القائمة على إيديولوجية مخالفة لأهل المغرب دون أن يدركوا ذلك، والظهور بمظهر عالم فقيه فقير لا يخشى أحدا إلاّ الله، لا يبتغي دنيا، وإنّما هو طالب آخرة[2]، وكان في مرحلته الأولى يريد أن يبعد عن نفسه أي شبهة لصيقة بالسّياسة، رغم تفطن بعض الفقهاء في مرّاكش خاصّة لمراميه تلك، وتحذيرهم لأمير المرابطين من مغبّة إفلاته من السّلطة.

أولا– روايات المؤرخين:

لم تتناول المصادر المعاصرة لهذه المرحلة تفاصيل حول ما جرى بين ابن تومرت والسّلطة العلميّة المالكيّة؛ إلاّ القليل الذي لا يمكن الاعتماد عليه لتقويم طبيعة العلاقة بين الطّرفين، لكن الدراسة ستحاول استنطاق وتحليل روايات أقرب المصادر التي يمكن الاعتماد عليها في هذه المرحلة، والاستئناس بالأخرى رغم عدم تزامنها:

1– روايات البيذق (ت555هـ/1160م)، وابن القطّان (حي650هـ/1252م)، وابن خلدون (808هـ/1406م):

اعتمدتُ على روايات البيذق في هذه الرحلة لكونه مصدرا عاش الوقائع؛ فقد رافق ابن تومرت في رحلته كما أشرت إلى ذلك سابقا[3] مع بعض التحفظ، لكونه أضفى عليها طابعا أسطوريا خرافيا، حاولت الدراسة تجاوزها بمقابلة بعض الروايات في هذا الشأن عند ابن القطان (حي650هـ/1252م) تارة أو ابن خلدون (ت808هـ/1406م) تارة أخرى أو غيرهما من مؤرخي هذه الفترة، خاصّة أنّ الأول –ابن القطّان– وإن كان محسوبا على البلاط الموحّدي[4]، فإنّه تحرّر بعض الشيء فيما بعد، وألّف كتابه في عهد المرتضى

1– ينظر تفاصيل الرحلة والمناطق التي مرّ بها: البيذق، **أخبار المهدي**، ص11–33؛ ابن القطان، **نظم الجمان**، ص76–94.

2– البيذق، **أخبار المهدي ابن تومرت**، ص11–28؛ ابن القطان، **نظم الجمان**، ص76–78؛ ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص173–176.

3– لقد ذكرت ذلك في المطلب الثاني من المبحث الأول من الفصل الثاني.

4– هو أبو محمّد حسن بن علي بن محمّد بن عبد الملك الكتامي، كان من أبي حفص عمر بن إسحاق بن يوسف بن عبد المؤمن الملقب بالمرتضى، كما كان والده مقرّبا من المنصور، فقد عاش في بلاطه وألّف له نظم الجمان؛ ينظر: **نظم الجمان**، (مقدمة المحقق)، ص32، وينظر ترجمة والده: ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 11/3.

الموحّدي[1] الذي تلا عهد المأمون؛ هذا الأخير الذي استطاع أن ينتقص صراحة من معتقدات المهدي[2]، فخفّف ذلك من غلوائها في قلوب النّاس.

أمّا ابن خلدون، فرغم إعجابه بابن تومرت إلاّ أنّ رواياته كانت أكثر تحرّرا من غيرها لكونه عاش بعد التّجربة الموحّديّة.

لذا حاولت مناقشة بعض محطّات رحلة ابن تومرت من روايات من ذَكَرَهُم من مؤرخي هذه الفترة وغيرهم، لاستشف بعض مرامي وأهداف ابن تومرت أهي معرفية، أم دعويّة إصلاحية، أم سياسيّة؟ وهل كان الطموح السّياسي هو ما حرّكه منذ البداية، وكان مسلكه الإصلاحيّ وسيلته؟ أو أنّ غايته الأولى ونيّته الأساس هي الإصلاح والتغيير، ثم تكوّنت لديه ميول سياسيّة فيما بعد جعلته يسعى لتحقيقها خلال محطاته الأخيرة، خاصة في هرغة وتينملّ؟

وفي الحالتين حدث بينه وبين بعض ممثليّ السّلطة المالكيّة احتكاك اتّسم بالإعجاب تارة، والحذر أخرى، وبالمواجهة الكلاميّة ثالثة، ثمّ المواجهة المسلّحة في نهاية المطاف. فما تقويم هذه العلاقة الجدليّة؟ وما أثرها على المنطقة؟

2- النهج التأنيسي لابن تومرت:

لعلّ أول محطّة يمكن أن تتناولها الدراسة هي محطة وصوله إلى المهديّة بإفريقية بعد الإسكندرية الفاطميّة وطرابلس في خطّ سيره، وأبرز ما ميّزها هو وجود أحد رواد الفقه المالكي وأحد الضالعين في العقيدة الأشعرية فيها الفقيه المازَري (ت536هـ/1142م)، فقد روى ابن القطّان أنّه عاتبه ونصحه بمغادرة المهديّة خوفا عليه من عادية واليها وجنوده[3]، ولعلّ شيخه[4] المازري هو من هو على قدر كبير من الفقه المالكيّ والعقيدة الأشعريّة لم ير في تصرّفات ابن تومرت ما يريبه، أو أنّ هذا الأخير لم يُبد أيّ نشاط يخرجه عن إطار الإصلاح.

1- ابن القطان، **نظم الجمان** (مقدّمة المحقّق)، ص32-39

2- المصدر نفسه؛ مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص164.

3- ابن القطان، **نظم الجمان**، ص93.

4- ذكر محقّق كتاب ابن القطّان (محمود عليّ مكّي) نظم الجمان نقلا عن الأستاذ حسن الحسني عبد الوهاب باشا في كتابه عن المازري أن ابن تومرت تتلمذ على المازري؛ **نظم الجمان**، ص93.

غير أنّ السّلطة السياسيّة رأت في خطابه وشخصه خطرا على مكانتها، فأرادت إيذاءه، ولا ندري أهي من أوعزت إلى شيخه المازَري بإقناعه بالخروج؛ أم هو تصرّف فرديّ من ممثّل السّلطة العلميّة في المهدية خوفا على ابن تومرت من فتك السّلطة السياسيّة به؛ لهذا نصحه بالخروج إلى المنستير[1]، وكما يبدو خروج ابن تومرت من تونس كما دخلها، لم يستطع استقطاب أحد من فقهائها أو طلبتها؛ فهو لم يتمكّن من استصحاب أحد معه حسب رواية البيذق "فخرجنا من تونس ونحن أربعة نفر كما كنّا أول القدوم"[2].

أمّا بجاية التي دخلها مرورا بقسنطينة –التي لم يمكث فيها إلا أياما– فيروي ابن خلدون أنّه رفع فيها لواء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كعادته، وكان أميرها آنذاك الصنهاجي الحمادي العزيز بن المنصور (ت515هـ/1121م)[3]، فضاق ذرعا بابن تومرت وأتباعه ونكيرهم، فخرج ابن تومرت منها خائفا إلى ملالة[4].

ولم يذكر البيذق شيئا عن تضايق وترصّد السّلطة المحليّة في بجاية لابن تومرت، بل إنه ذكر أنّهم لشدّة إعجابهم وتبجيلهم له بنوا له مسجدا[5]. أمّا في ملالة، وباستقراء المصادر التي بحوزة الدراسة لم يغير ابن تومرت سلوكه فقد بقي يلقن العلم ويدرّسه، ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر؛ دون أن يصطدم بالمخالفين له في أي مكان وصله، إلى أن خرج من ملالة، ولا تذكر المصادر سببا مقنعا لخروجه منها، ولعلّ أهم حدث له فيها هو لقاؤه بعبد المؤمن بن علي الكومي والذي ستتناوله الدراسة باقتضاب.

3– محاولات تأصيل وشرعنة قيادة السّلطة السياسيّة المرتقبة –لقاء ابن تومرت وعبد المؤمن–:

لقد نُسجت روايات أسطوريّة حول لقاء ابن تومرت بعبد المؤمن بن علي في ملالة بسبب ربطهم بينها وبين نبوءة ابن تومرت بخلافة عبد المؤمن له، خاصّة أنّ هذا الأخير تولّى حكم الموحّدين فيما بعد، وقد تولّى

1– **المُنَسْتير**: بضم أوله، وفتح ثانيه، وسكون السين، وهو موضع بين المهدية وسوسة بإفريقية، بينه وبين كل واحدة منهما مرحلة، وهي خمسة قصور يحيط بها سور واحد يسكنها قوم من أهل العبادة والعلم؛ ينظر: البكري، **المُغرب**، ص119؛ ابن القطان، **نظم الجمان**، ص93.

2– البيذق، **أخبار المهدي**، ص12.

3– العزيز بن المنصور بن الناصر بن علاء النّاس (علناس) الحمادي، أمير المغرب الأوسط (بجاية، بونة، الجزائر، قسنطينة) تولّى الحكم سنة 498هـ/1105م؛ ابن الخطيب، **أعمال الأعلام**، 335/2.

4– **ملّالة**: بالفتح ثم التشديد: قرية قرب بجاية على ساحل بحر المغرب، وتُسمّى بالبربرية تاملالت؛ الحموي، **معجم البلدان**، 185/5، المهدي، **أخبار المهدي**، ص13، ابن خلدون، **العبر**، 30/6.

5– البيذق، **أخبار المهدي**، ص13.

كبر هذه الرواية البيذق، والكثير ممن نقل عنه[1]، الذين يذهبون إلى أنّ عبد المؤمن كان يعتزم المسير إلى المشرق لطلب العلم، لكن ابن تومرت أثناه عن ذلك واستطاع أن يقنعه بالبقاء والاغتراف من العلم الذي عنده، فوجد مبتغاه، ثمّ صحبه إلى موطنه، أمّا سبب إصرار ابن تومرت على اصطحابه فهو أنه تنبّأ له بخلافته.

أمّا ابن القطان فيذكر أن طلبة تلمسان توفي شيخهم عبد الواحد بن عمر التونسي أو عبد السلام من فقهاء أفريقية[2]، فندبوا عبد المؤمن أحد طلبة الشيخ ليحضر لهم في طريقه إلى الحج ابن تومرت من المشرق، فلقيه في ملالة[3]، ويبدو أنّه لم يستطع أن يقوم بمهمّته التي أوكلها له طلبة تلمسان، فاستأثر هو وحده بعلم ابن تومرت، وبقي مصاحبا له، ودخل معه موطنه وناصر دعوته، وبنى دولته فيما بعد.

ورواية ابن القطّان أقرب للمنطق وللواقع من رواية البيذق من ناحية، ومن ناحية أخرى لا تختلف كثيرا عن رواية لعبد المؤمن بن علي ينقلها كل من ابن القطّان وابن عذارى أنّه سمع بحضور ابن تومرت في بجاية فأراد الاستزادة من علم أصول الدين الذي كان قد بدأه في تلمسان فرحل إليه لذلك[4].

فاللقاء ليس مهمّا في حدّ ذاته، لكنّ ما جعل المؤرخين والباحثين يولونه اهتماما هو ما ترتّب عليه من نتائج ارتبطت فيما بعد بإقامة الدّولة الموحّديّة، وأهمّ ما يُستشف من هذا اللقاء إلى جانب ذلك:

أ- حاول البيذق في كتابه التأكيد على مهديّة ابن تومرت وعصمته وإمامته، من خلال حبكه لقصة تنبؤ ابن تومرت بخلافته في المستقبل.

ب- إنّ ابن تومرت ذاع صيته في المشرق والمغرب، مما جعل طلبة تلمسان يتطلّعون لأخذ العلم على يديه، وهو دليل على أنّه نجح في تأسيس سلطة علميّة جديدة.

جـ- من خلال رواية ابن خلدون يتّضح أنّ عبد المؤمن بن علي قد تكوّن على يد فقيه أفريقي يجيد الفقه وعلم الكلام؛ ولا يستبعد اطلّاعه على العقيدة الأشعريّة، فلديه استعداد وشغف لتلقّي علم أصول الدين الذي اشتهر به ابن تومرت،كما أنّ المنطقة لم تخل منه؛ على عكس ما تحاول الرواية الموحّديّة تثبيته في

1- مفاد هذه الرواية أنّ ابن تومرت تنبّأ بخلافة عبد المؤمن اسما وصفة ومكانا، فلمّا لقيه في ملالة عرفه. البيذق، **أخبار المهدي**، ص14-17؛ ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص173، مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص106.

2- هو أبو محمد عبد السلام كان فقيها صالحا، صليبا في الحق، مغلظا على الأمراء، وهو ضجيع الشيخ أبي مدين في تربته، وكان شيخ عصره في الفقه والكلام؛ ينظر: التادلي، **التشوف**، ص110-112.، ابن خلدون، **العبر**، 166/6.

3- ابن القطان، **نظم الجمان**، ص77.

4- ابن القطان، **نظم الجمان**، ص17؛ ابن عذارى، **البيان المغرب**، 158/4.

الأذهان[1]، وهذا ما تعضّده روايتي ابن القطان وابن عذارى في ثنايا كتابيهما على لسان عبد المؤمن بن عليّ كما أشرت سابقا[2].

د- المتتبع لتاريخ الدّولتين المرابطيّة والموحّديّة في مرحلتهما الدّعويّة يستشف أن أصحاب السّلطة السياسيّة تكوّنوا على أيدي أصحاب السّلطة العلميّة، فلقد رأينا ذلك مع يحي وأبي بكر بني عمر، ويوسف بن تاشفين، حيث تكوّنوا على يد شيخهم ابن ياسين، وكذا مع عبد المؤمن بن علي الذي سبق أن تكوّن في تلمسان على يد فقيه؛ لكن يبدو أنّ ابن تومرت يريد أن يكوّن أتباعه وِفق إيديولوجيته العقديّة، لذا كان حريصا على تلقين دروسه العلميّة الحاملة لأفكاره ورؤيته الموجّهة مع جانب عملي تطبيقي لتلك الرؤية، ثم محاولا إضفاء الشرعيّة على من يتولّى القيادة السياسيّة، وهذا شأن كل دعوة أو حركة إصلاحيّة تهدف إلى التموقع السّياسيّ.

الفرع الثاني: محاولات ابن تومرت لتأسيس سلطته المعرفية -مرحلة ما قبل التسييس-:

أولا: استقطاب الأنصار:

وقف ابن تومرت في بداية حملته الدّعويّة في هذه المرحلة موقفا حذرا؛ وإن حاول أن يظهر بمظهر من لا يخشى إلاّ الله، فهو زاهد، آمر بالمعروف وناهٍ عن المنكر، فهذا المبدأ يجعله في منأى عن الشكوك، ولا يمكن أن نتغاضى عن أنّه استطاع أن يستقطب فقهاء مالكيّة لدعوته؛ فرفعه لواء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من جهة، ولواء العلم من جهة ثانية، جعل بعض فقهاء المنطقة يعجبون بدعوته ويتأثرون بها، في المدن التي مرّ بها بدءا من السفينة التي نقلته من الإسكندرية مرورا بطرابلس والمهدية، قسنطينة، بجاية، الونشريس، تنس، تلمسان، وجدات[3]، فاس، مكناسة، سلا، مرّاكش، أغمات، وصولا إلى موطنه بهرغة.

وهي مدّة ليست بالقليلة؛ فهي أربع سنوات تقريبا، ولقد سجّل البيذق المصاحب لابن تومرت أسماء عدد من الفقهاء أثناء الرّحلة في مختلف المدن التي مرّا بها أثناء العودة، وقد أسفر إعجاب هؤلاء الفقهاء به عن

1- كقول عبد الواحد المرّاكشي في معرض تعليله لتفوق وشفوف ابن تومرت على فقهاء فاس أثناء مناظرته لهم بأنّه وجد الجو خاليا، وألقى قوما صياما عن جميع العلوم النظريّة خلا علم الفروع؛ عبد الواحد المرّاكشي، **المعجب**، ص139.

2- ابن القطان، **نظم الجمان**، ص17؛ ابن عذارى، **البيان المغرب**، 158/4.

3- وجدات: ج وجدة المدينة المغربية الشهيرة،كانت في بدايتها تتكون من مجموعة قرى مفصولة عن بعضها بأسوار، ولمّاضمّت القرى إلى بعضها وصارت مدينة واحدة دعيت وجدة بالإفراد؛ ينظر: البيذق، **أخبار المهدي بن تومرت**، ص20 (هامش).

التحاق عدد منهم به، وصاروا من أنصاره وأنصار دعوته؛ كعبد المؤمن بن علي وعبد الله الشرقي في ملالة[1]، والبشير الونشريسي[2]، من المغرب الأوسط، والفقيه الإفريقي الذي تجاهلته المصادر الموحّديّة لمعارضته صنيع المهدي بقبيلة هزميرة بتنملّ سنة 518هـ/1123م[3]، أو لعدم قناعته وتشكيكه بعصمة ابن تومرت ومهدويته والتي يعتبرها ابن تومرت وأتباعه مبرّرا كافيا لقتله[4]؛ فقد رافق المهدي من أفريقية، وكان من أصحابه العشرة، أمّا إسماعيل إيكيك فقد صحبه من أغمات وريكة مع شخصية أخرى هي سليمان بن مخلوف الحضري[5].

فهؤلاء هم النّواة الأولى لحركته، ودعاة إيديولوجيته العقديّة، فقد عمل على تكوينهم تكوينا خاصا أثناء رحلته، وإن لم تخبرنا المصادر عن تكوين هؤلاء قبلها، لكن البيذق يلقّبهم بالفقهاء أو الطلبة، والعبارتان توحيان بأنّهم على قدر من العلم والفقه؛ والفقه الذي كان منتشرا ومرسّما في هذه الفترة في كلّ من المغرب الأوسط والأدنى والأقصى هو الفقه المالكي كما هو معروف.

ومن المحطّات التي كسب فيها أتباعا على غير المتوقع هي أغمات التي لم يستطع ابن تومرت المكوث فيها كثيرا؛ لقربها من عاصمة المرابطين التي خرج منها يترقب، بسبب تربّص السّلطة المرابطيّة به بعد قناعتها بخطره، إلا أنّه لم يخرج من أغمات خاوي الوفاض؛ فقد استطاع أن يستقطب مجموعة من الأتباع والأصحاب من هزرجة بلغ عددهم مائتي رجل من أنجاد القوم جاء بهم إسماعيل بن إيكيك الهزرجي[6]، وقد ذكر البيذق بالتفصيل المراحل التي قطعها ابن تومرت في سيره من أغمات إلى إيجلي، وهي حوالي تسع وعشرون مرحلة نزل فيها، واستقرّ مدّة معيّنة –حوالي ثلاثة أشهر وبضعة أيام– لكسب مزيد من التأييد وجمع الأنصار[7].

1– وقد ذكر أنّ عبد المؤمن وصل إلى ملّالة مع عمّه للقاء ابن تومرت الذي سمع عنه، فصحبه إلى المغرب مع عبد الله الشرقي الذي سمّاه المهدي عبد الواحد، وكان اسمه يرزيجن بن عمر، وهو من خيرة أصحاب المهدي. البيذق، **أخبار المهدي**، ص14،34.

2– عبد الله بن محسن الونشريسي، من ونشريس من المغرب الأوسط، انضمّ إلى ابن تومرت وتتلمذ على يديه، وصار من أهل العشر؛ البيذق، **أخبار المهدي**، ص19؛ وقد قال عنه ابن خلكان: "وكان الونشريسي ممن تهذب وقرأ فقها، وكان فصيحا"؛ **وفيات الأعيان**، 47/5.

3– ابن عذارى، **البيان المغرب**، 60/4.

4– ابن القطان، **نظم الجمان**، ص142.

5– إسماعيل بن يكيك قد سبق ترجمته في الفصل السابق، أمّا سليمان بن مخلوف، هواري النسب، اشتهر عند الموحّديّن بسليمان أحضري، وعند أهل أغمات بابن البقال، وابن تاعظمييت، انضمّ إلى المهدي في أغمات وريكة، وصار من طلبته، وكان أحد العشرة والخمسين؛ ينظر: البيذق، **أخبار المهدي**، ص30.

6– البيذق، **أخبار المهدي**، ص32، ابن خلدون، **العبر**، 303/6.

7– البيذق، **أخبار المهدي**، ص32؛ عبد الحق الطاهري، **الدّولة الموحّديّة–أسس الشرعيّة والمشروع السياسيّ–**، ص70.

يُستشف من خلال رحلة ابن تومرت ولقاءاته أن صيته بلغ أهل المغرب قبل وصوله إليهم، فقد استقبله عدد من الفقهاء حسب روايات البيذق[1]، ودافعوا عنه وآووه. في المقابل –وحسب هذه الروايات أيضا– فإن عددا قليلا من الفقهاء من عارضه، فقد ذُكر قاضي تلمسان، والفقيه عبد الحق بن إبراهيم، أمّا قاضي فاس عبد الحق بن عبد الله بن معيشة فقد أيّده على صنيعه لهجومه وأصحابه على الحوانيت، وتكسير آلات اللهو[2]. أمّا شيخه الفقيه المازَري فقد نصحه بمغادرة المهدية –التي لم يستطع استقطاب أحدٍ فيها– خوفا عليه من بطش السّلطة السّياسيّة[3].

ثانيا: المنهج التلقيني والدّعائي لابن تومرت:

إنّ أبرز نشاط لابن تومرت هو محاولته أثناء العودة أن يلقّن هؤلاء الطلبة أو العلماء إيديولوجيته العقدية الجديدة في أسرع وقت ممكن، ويهيئهم للمرحلة القادمة؛ مرحلة الثورة والخروج على الشرعيّة المرابطيّة، دون أن يثير معهم القضايا التي تستفزهم أو تمسّ مرجعيتهم الفقهية، فكأنّه يتعهدهم بذكاء. وقد وجدت بعض الإشارات في كتاب البيذق توحي بذلك كقوله عن طلبة فاس ومكناسة وغيرها: "...يأخذون عنه العلم، ويذاكرونه فيما عندهم من المحفوظ... **فيفحمهم ويفهمهم**"[4].

كان ابن تومرت في صدد تأسيس وإبراز سلطته العلميّة التي أراد لها أن تفوق أيّ سلطة علميّة أخرى؛ حين عمل على طمس أي شفوف لأي من أصحابه عليه، حتى يبقى في نظر الجميع الإمام والمهدي صاحب السّلطة المطلقة، ذات الخوارق والمعجزات، وأنّهم صنائعه ولو بهتانا، حيث يقول للونشريسي صاحبه المقرّب: "أرى أن تستر ما أنت عليه من العلم والفصاحة عن النّاس، وتظهر من العجز واللكن والحصر والتعرّي عن الفضائل ما تشتهر به عند الناس، لنتخذ الخروج عن ذلك واكتساب العلم والفصاحة دفعة واحدة ليقوم ذلك مقام المعجزة عند حاجتنا إليه، فتصدق فيما نقوله، ففعل عبد الله ذلك"[5].

أمّا في بلاط الأمير المرابطي علي بن يوسف حين استدعاه[6]، فقد حاول أن يظهر بمظهر الزاهد الورع الذي لا يخشى إلاّ الله، وبقدر ما كان حريصا على تثبيت تلك الصورة المشرقة للمصلحين في أذهان

1– لقد ذكر البيذق عددا من أسماء الفقهاء والقضاة والطلبة الذين آووه ونصروه وجلسوا لأخذ العلم عنه؛ ينظر: **أخبار المهدي**، ص12–35.

2– البيذق، **أخبار المهدي**، ص24.

3– ابن القطان، **نظم الجمان**، ص93.

4– البيذق، **أخبار المهدي**، ص25،23.

5– ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، 5/47–48.

6– البيذق، **أخبار المهدي**، ص27–28؛ ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، 655/8؛ ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، 5/5.

الحاضرين، إلاّ أنّ هناك في هذا البلاط من تفطّن لمراميه وطموحه وأطماعه التي يسعى من ورائها لسلطة سياسيّة ونبّه الأمير إلى ذلك كما ذكرت الدراسة سابقا.

لقد تعرّض ابن تومرت خلال حملته الدّعويّة إلى كثير من المضايقات والتهديدات، لكنّه كان يؤثر السّلامة وعدم الصدام في أكثر من موضع كما ذكر رفيق رحلته وغيره[1].

كما يُعتبر مسلك ابن تومرت هذا –حسب رأيي– محاولة منه لتفويت الفرصة على السّلطات المحليّة لكي لا تُنزل به عقابا يعيقه عن أداء مهمّته الأساسيّة؛ ولا تتفق الدراسة مع بعض الباحثين[2] الذين يذهبون إلى أنّه في هذه المرحلة لم تكن له نية خلع طاعة المرابطين والخروج عليهم إلا بعدما رأى استشراء الفساد، وسعي السّلطة المرابطيّة للقبض عليه بعد مغادرته مرّاكش وأغمات، وفي قرية **إيكلوان**[3].

فكل ممارسات ابن تومرت ونشاطه منذ بداية رحلته ينبئ بأنّ له مطامح سياسيّة مخفية وراء حركته الدّعويّة، وهذا ما أدركته السّلطة العلميّة في بلاط الأمير المرابطيّ من خلال خطابه المزدوج –إصلاحي سياسيّ–.

الفرع الثالث: مرحلة تأسيس السّلطة السياسيّة التومرتيّة (514–524هـ/1120–1130م):

وهي مرحلة ممكن تقسيمها إلى مرحلتين حسب ما تميّزت به كل مرحلة من أحداث عكست العلاقة بين الطّرفين:

أولا: بروز المنزع السياسيّ لابن تومرت في (إيكلي) إيجلي هرغة (514–518هـ/1120م–1124م):

أمّا المرحلة التالية هي وصوله إلى قبيلته، وتفلته من يد السّلطة، وتحصينه لموقعه وجمعه الأنصار، وعقد البيعة له، بعد إعلانه المهديّة وخلعه لبيعة المرابطين، ثمّ إخضاع القبائل لسلطانه وترتيب أنصاره وتمييزهم، ثمّ أخذ يؤصل لهذه الأعمال شرعيّا، لكسب تأييد مزيدا من الأنصار والاستعداد لحرب المرابطين، ثمّ الهجوم عليهم بعد مرحلة الدفاع.وسأخصّ أهمها بقليل من التّفصيل:

1– البيذق، **أخبار المهدي**، ص22؛ ابن القطان، **نظم الجمان**، ص93؛ ابن خلدون، **العبر**، 303/6.

2– عبد المجيد النجار، **المهدي بن تومرت**، ص367؛ مصطفى بنسباع، **السلطة بين التّسنن والتّشيع**، ص43.

3– إيكلوان: بالعربية كلوان، قرية معروفة بهذا الاسم إلى اليوم موجودة ببطن بني عبد السلام بحوز مرّاكش؛ ينظر: البيذق، **أخبار المهدي**، ص31.

1- فكّ الارتباط السياسيّ بالمرابطين:

لعلّ ما زاد من هواجس المرابطين من ابن تومرت هو وصوله إلى إيجلي موطن هرغة، لأنّهم يدركون جيّدا معنى وجوده في بلاد المصامدة التي يخشون من ثورة أهلها في أيّ لحظة كما وضّحت الدراسة من قبل، وقد صدقت هواجسهم تلك، فقد صار في منعة من قومه، "فقد استوثق من قبيلته ومنعة موضعها"[1]، ومكّنه ذلك من خلع بيعة المرابطين وإعلان خروجه عليهم، وإعلان إمامته ومهديّته في آن واحد ذات الغرض السّياسيّ لا الاعتقادي، وعرض البيعة التي تمّت له سنة 515هـ/1121م[2]، فبايعوه على التّوحيد، وقتال المجسّمين[3] (المرابطين) دونه.

أهم ما فعله ابن تومرت في هذه المرحلة هو تأمين لحركته المكان الآمن المحصّن، والعصبية القبليّة التي تحميها، والفكرة الدينيّة التي هي هنا إيديولوجيته التي أسّس لها عن طريق تثبيت سلطته العلميّة العقديّة التي استقطب بها الأتباع والأنصار، ثم توّج ذلك بإعلان الخروج وطرح بيعة المرابطين، فالبداية أمر بالمعروف ونهي عن المنكر، ثمّ انتهت بفعل سياسيّ - الخروج عن الشرعيّة وأخذ البيعة له.

2- التمكين للسّلطتين العلميّة والسّياسيّة التومرتيّة:

مكث ابن تومرت خلال هذه الفترة ثلاث سنوات يحاول فيها التّمكين لسّلطته العلميّة والسّياسيّة؛ فأمّا التّمكين للأولى فكان عن طريق دروسه الممنهجة في التوحيد التي كان يلقيها باللسان البربري[4]، أو بتكثيف نشر أفكاره وإيديولوجيته في رسائله إلى باقي القبائل خاصّة الكبرى منها، وأمّا الثانية فعن طريق إلزامهم بالبيعة والطاعة، فقد وصل به الأمر إلى إجبارهم وإكراههم على طاعته بالقوة[5]، فقد ارتبط تأسيس سلطته العلميّة بتأسيس سلطته السياسيّة، كما هو شأن ابن ياسين.

وفي المقابل حاول ابن تومرت ضرب مصداقيّة الفقهاء بزعزعة سلطتهم العلميّة في أوساط العامّة لتزعّمهم معاداته، ومحاولة إظهاره بالخارجي الذي يريد الإجهاز على الشرعيّة المرابطيّة حاميّة حمى الإسلام في

1- ابن القطان، **نظم الجمان**، ص124؛ مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص102.

2- اختلف مؤرخو الفترة في تاريخ هذه البيعة ومكانها؛ فابن خلدون وصاحب الحلل الموشية يؤرخونها ب515ه، أمّا ابن القطان جعلها 516ه؛ ينظر: **نظم الجمان**، ص87؛ وكذا ابن صاحب الصلاة، **المنّ بالإمامة**، ص452؛ أما ابن عذارى فيجعلها 518ه، ينظر: **البيان المغرب**، 59/4-60؛ ابن خلدون، **العبر**، 303/6؛ **الحلل الموشية**، ص107.

3- ابن خلدون، **العبر**، 304/6.

4- المصدر نفسه، 303/6؛ عبد الله كنون، **النبوغ المغربي في الأدب العربي**، ط2، [د.د]، 1960م، ص102.

5- ابن تومرت، **الرسالة المنظّمة**، ص257،267؛ مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص109.

الغرب الإسلامي عن طريق الانتقاص من مستواهم العلمي، وإظهارهم بمظهر الضعف المعرفي عن طريق الحملات الترويجية لمناظراته المفحمة لهم[1]. كما عمل على التشكيك في إخلاصهم لدينهم واستقامتهم، وأنّ سبب معاداتهم للحقّ والتوحيد [ابن تومرت ودعوته] هو تزلفهم للحكام الكفرة وموالاتهم[2].

هذه المسوغات كافية لإدانة الفقهاء وقتالهم، وقد صرّح بذلك بقوله: "اقتلوا المجسّمين، والبرابر المفسدين، والفقهاء المكّارين"[3].

الفرع الرابع: مرحلة التّأصيل وشرعنة السّلطتين العلميّة والسياسيّة التومرتيّة (518– 524هـ/1124–1130م):

أولا: أهم أعماله التأصيليّة في هذه المرحلة –مرحلة الهجرة–:

وهي مرحلة الاستقرار النهائي الذي سبقت مرحلة التّوسع في المغرب ثمّ الأندلس؛ وترمز هذه الفترة عند الموحّدين بمثل ما ترمز إليه الهجرة عند الرسول ﷺ عند المسلمين عامّة، كما تمثل تينمل دار هجرة المهدي، التي جعلها واجبة[4]، حيث حاول في هذه المرحلة إضفاء شرعية أكثر على تصرّفاته من محاولة تقليد الرسول ﷺ واتّباع مراحل الدّعوة، من بيعة وهجرة ومؤاخاة[5] بعد ترتيب وتمييز أصحابه، إلاّ أنّها تميّزت بالتصفية والدّموية للمعارضة الداخلية ولكلّ من شكّ في ولائه له، ثمّ مؤاخاة بين أصحابه بهدف السيطرة على الأوضاع والتغطية على عملية القتل التي جعل منفّذيها من أقارب المقتولين حتى يقضي على الحميّة والثأر المحتمل انجرارها عن ذلك[6].

ثانيا: الصراع الخفيّ بين السياسيّ والمعرفي في هذه المرحلة:

لا تستبعد الدراسة أن يكون ابن تومرت واجه صراعا نفسيا بين تكوينه العلمي الأخلاقي، وتربيته الأصليّة وعلمه المكتسب عند مزاحمته المناكب في مجالس العلماء، وبين منازع اختلجت مكامن نفسه ذات مطامح ومطامع قياديّة سياسيّة، انتهت به في النهاية كغيره من حكّامنا العلماء عبر تاريخنا الإسلامي بانتصار المطامع السياسيّة أو الضرورات على الأخلاقيات العلميّة.

1- البيذق، أخبار المهدي، ص27،30؛ عبد الواحد المرّاكشي، المعجب، ص139.
2- الرسالة المنظّمة لابن تومرت من كتاب أعز ما يطلب، ص262.
3- ابن عذارى، البيان، 60/4.
4- ابن القطان، نظم الجمان، ص81.
5- المصدر نفسه، ص141.
6- المصدر نفسه، ص78-84.

كما أنّ شدّة وحدّة الصراع مع المرابطين جعل ابن تومرت يتّجه نحو اتّباع سياسة في تنقية وتمييز أصحابه أخذت طابعا دمويّا، واختلف في أسلوبه عمن سبقوه؛ فقد أسفرت عملية التمييز التي ميّز بها الموالين من المعارضين عن مذابح جماعيّة، وكأنّ لسان حاله يؤيد الغاية تبرّر الوسيلة.

وما يلفت الانتباه هنا في هذه المرحلة أوّل عمليّة تصفية جسدية طالت شخصية علميّة من أتباعه -الإفريقي- لكونها حاولت الاعتراض عليه على قتله لقبيلة هزميرة[1]؛ وهذا الفعل لا يمكن معه تصنيف ابن تومرت صاحب سلطة معرفيّة فقط، لأنّ هذه السّلطة لا يمكن أن تكون إلا سلطة أدبيّة قائمة على الحجّة والإقناع، ولا تتعدى ذلك، ولكن قد ألفنا أنّ صاحب السّلطة السّياسيّة هو من يتّخذ القوّة وسيلة في سبيل القضاء على الشّريك المنافس أو المعارض.

ولعلّ اتّجاه ابن تومرت لتنظيم أصحابه ضمن جهاز خاص لضمان ولائهم، وهي عملية سبقت السياسّة الهجوميّة التي تبناها ضد المرابطين خاصة في هذه المرحلة، وكان يطمح للاستيلاء على عاصمة المرابطين كخطوة للقضاء على دولتهم، وقد أخفق في الاستيلاء عليها بعد تسويرها، حيث أشار على الأمير المرابطي الفقيه ابن رشد (ت520ه/1126م) بذلك[2].

الفرع الخامس: السّلطة السّياسيّة الموحّديّة الجديدة بين الأدلجة والتسييس وموقف السّلطة العلميّة:

أولا: التّمكين للسّلطة السّياسيّة على الأرض:

لقد استطاع عبد المؤمن بن علي أن يحصل على البيعة العامّة سنة 527ه/1153م[3] بعد البيعة الخاصة من أصحاب المهدي، محاولا تجنيب المصامدة مغبّة الفرقة والاختلاف من جهة، ومن جهة أخرى اهتبال الفرصة لإكمال مشروع ابن تومرت الإيديولوجي والسياسيّ، حيث تُكُتِّمَ حتى عن وفاته مدّة ليست بالقليلة[4] تحسبا لأي طارئ قد يهدم ما بناه مؤسس المشروع، كما لم يستنكف عبد المؤمن عن أن يسلك مسلكا دمويّا لمواجهة أي تحدّيات تقف عائقا في سبيل تحقيق ذلك.

1- لقد تكرر كثيرا ذكر مقتل الإفريقي في ثنايا هذا الفصل والفصول السابقة.

2- لقد ذكرت ذلك سابقا.

3- لقد اختلف المؤرخون في تاريخ بيعته العامّة بين 526ه/1132م وبين 527ه/1133م. ينظر: ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص185.

4- لقد اختلفت آراء المؤرخين عن المدّة التي تُكُتم فيها عن وفاته والتي تراوحت بين سنتين وخمس سنوات. ينظر: البيذق، **أخبار المهدي** ص42؛ ابن القطان، **نظم الجمان**، ص204؛ ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص186، ابن خلدون، **العبر**، 167/6.

لقد كان أول تحدّ داخلي خطير من شأنه أن يهدّد وجوده وينسف مشروع صاحبه إذا استفحل أمره هو تراجع بعض القبائل والأفراد عن الدعوة التومرتيّة؛ كقبيلتي هزرجة وهيلانة[1]، ومن الأفراد عبد الله بن يعلى بن ملوية، وهو أحد العشرة[2]، ولعلّه من فقهاء المنطقة الذين انبهروا بدعوة ابن تومرت أوّل الأمر، كما اعتبره البيذق أول ثائر قام على الأمر العزيز، فقد كان مصيره القتل والصلب[3]، رغم أنّ الدّراسة لم تستطع التعرف أكثر على هذه الشخصيّة، إلّا أنّه ما ينبغي الجزم به باستقراء معظم تراجم باقي شخصيّات أصحاب العشرة أنّهم على قدر من العلم والفقه. وتبقى أسباب ارتداده عن الدّعوة الموحّديّة مجهولة، سوى ما تردّده المصادر الموحّديّة أنّها أسباب شخصيّة تتعلّق بالصراع على القيادة، ولها علاقة بتولّي عبد المؤمن الأمر من بعد ابن تومرت[4]. وبذات الأسلوب وغيره استطاع عبد المؤمن التّخلّص من خصومه ومعارضيه داخليّا، وفرض سلطته بالقوّة على الأرض[5].

ثانيا: الحملات الدعائية المتبادلة بين الأدلجة والتّسييس:

لقد مثّلت هذه المرحلة مرحلة حاسمة للطّرفين المرابطيّ والموحّديّ، واحتدمت الحملات الدعائية بينهما، حيث سعى كل طرف لتثبيت توجّهه ومذهبه وسياسته ما استطاع إلى ذلك سبيلا؛ فقد قامت السّلطة السّياسيّة المرابطيّة بدعم الحضور المالكي عن طريق إشعار الوّلاة والقضاة كتابيّا بضرورة الالتزام في الفتوى والأحكام والشورى بمذهب مالك بن أنس "فلا عدول لقاضٍ ولا مُفتٍ عن مذهبه"[6].

1- ابن القطان، **نظم الجمان**، ص163، 226.

2- عبد الله بن يعلى أويعلاتن الزناتي التازي المعروف بابن ملوية، كان من العشرة، ومن كبار أعوان المهدي وقواده، ارتدّ عن دعوته بعد اعتلاء عبد المؤمن منصب الحكم وانضم إلى المرابطين، ثمّ ظُفر به وقُتل ثم صُلب سنة 527ه. ينظر: ابن القطان، **نظم الجمان**، ص128، 162؛ مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص108.

3- البيذق، **أخبار المهدي**، ص46.

4- ابن القطان، **نظم الجمان**، ص162.

5- للاطّلاع أكثر حلى صراعات عبد المؤمن بن عليّ مع خصومه من أقارب ابن تومرت، أو الطبقات الموحّديّة، وعلى القيادة والثروة، وكيف استطاع أن يتخلّص من هؤلاء الخصوم، ينظر: مصطفى بنسباع، **السّلطة بين التّسنن والتّشيع**، ص70-78.

6- حسين مؤنس، **نصوص سياسيّة عن فترة الانتقال من المرابطين إلى الموحّدين من 520ه/1126م إلى 540ه/1146م**، ط1، مكتبة الثقافة الدينيّة، بورسعيد-مصر، 2000م، (الوثيقة الأولى)، ص17-21.

وفي الطرف الموحّدي حرص خليفة ابن تومرت على تثبيت سلطة إمامه العلميّة بنشر وترويج كتب الحدثان من جهة؛ التي تؤصل وتتنبّأ لمهديّة ابن تومرت وتشيد بعلمه وفضائله، ومن جهة أخرى مواصلة تدريس كتبه والعمل على نسخ أقواله[1].

أمّا سياسيّا فقد استطاع بعد محاربة المرتدين عن الإيديولوجيّة التومرتيّة وحسم أمر الخلافة، أن يُخضع قبائل الأطلس (جنوب مرّاكش)، بل إخضاع باقي بلاد المغرب لسلطته، واستغرق ذلك مدّة سبع سنوات (534-541ه/1139-1146م)[2].

رغم شراسة الصراع الإيديولوجي والدّموية التي طبعت مسيرة عبد المؤمن بن علي للتّمكين للدّولة الجديدة ذات الإيديولوجيّة التومرتيّة، إلاّ أنّ الدعاية المالكيّة لم تتوقف لأجل حصر الحركة الموحّديّة في نطاق ضيّق في بلاد السوس الأقصى، وعدم امتدادها إلى مناطق أخرى، والإسراع في نعتها منذ البداية بالخارجيّة كإجراء وقائي.

وقد أدّت هذه الحملة الدعائية التي تصدّرها الفقهاء مع مسلكهم التّعبوي لمواجهة الامتدادات الموحّديّة للمغرب والأندلس، فجلّ المناطق لم تستسلم للموحّدين بسهولة بفضل دعم الفقهاء للسّلطة القائمة إمّا بالرأي وإسداء المشورة والنصيحة التي آتت أكلها في كثير من الأحيان؛ كإشارة الفقيه القاضي ابن رشد (ت520ه/1123م) على الأمير علي بضرورة تحصين مرّاكش ببناء السور، أو عمليّا كقيام الفقيه قاضي فاس ابن معيشة (528-531ه/1134-1137م) بسدّ ثلمات سور المدينة وزيادة بعض الأبراج فيه، وتوزيع المال معونة للجيش[3]، أو بالحملة التعبوية لمقاومة الموحّدين كما رأينا مع كل من قاضي تلمسان وقاضي سبتة (عياض)[4].

ولعلّ ما أسهم في تشنّج علاقة الفقهاء بالموحّدين تلك الممارسات الخاطئة؛ من عنف ونهب وسبي ودمويّة، التي رافقت الاجتياحات الموحّديّة للمناطق، خاصة المغربيّة منها، مما جعل الإدريسي يصف ذلك: "نهبوا الأموال وسفكوا الدّماء وباعوا الحُرم، وكل ذلك بمذهب لهم يرون ذلك فيه حلالا"[5].

1- ابن القطّان، نظم الجمان، 119-120.

2- ابن خلدون، العبر، 6/305-311، عبد الحق، الدّولة الموحّديّة، ص77.

3- ابن القطان، نظم الجمان، ص250.

4- لقد سبق الكلام عن ذلك في المطلب الثاني من المبحث الثاني من الفصل الثاني.

5- الإدريسي، نزهة المشتاق، 1/234.

ثالثا: اللسان البربريّ بين حسابات السياسيّ ورهانات الواقع المعرفي:

ومن الأعمال التي لم يصل المؤرخون والباحثون[1] إلى تفسيرها تفسيرا مقنعا تلك السّياسة التي انتهجها عبد المؤمن في هذه الفترة، وهي اعتناؤه باللسان البربري اعتناءً منقطع النّظير إلى الحدّ الذي يحظر الوظائف الدينّية -الخطابة والإمامة- على من لا يحسن التعبير بها، فقد بدا ذلك جليّا عند دخوله فاس في جامع القرويين سنة 540ه/1145م[2].

ولا تملك الدراسة أدلّة تجعلها تفسر خلفية هذا المسلك لعبد المؤمن، خاصة أنّ ابن تومرت نفسه استعمل اللسان البربري في تلقين الأتباع العقيدة التومرتية[3]، كما استعمل العربية حين يتطلّب الأمر ذلك[4]، فهل هو محاولة لإبعاد العرب -رغم أنّه يعتبر نسبه منهم- عن هذه المناصب الحسّاسة التي توفّر فضاءً مهمّا للدّعاية للإيديولوجية الموحّديّة لا يتقنه سوى البربر الذين تلقوه عن ابن تومرت؟ أم استرضاء للبربر واستبقاؤهم على حالهم الأول باعتبارهم هم أهل التوحيد الحق وغيرهم مبتدعة مقلّدون، وهم من يستطيعون إيصاله للعامة كما تلقّوه.

لعلّ ثقل الواقع العلمي في المنطقة لم يمكّن عبد المؤمن بن علي من الاستمرار في هذا الرهان الذي لا تسعف الشواهد التاريخيّة الاطّلاع على مدى انتشاره وأثره في هذه الفترة بالذات على المجتمع في الغرب الإسلامي ككل، وعلى علاقة عبد المؤمن بن علي بالفقهاء بالخصوص، ويبدو أنّه قد أسهم في تعقيد العلاقة بين السّلطة السياسيّة الموحّدية والفقهاء الخطباء العرب الذين لا يجيدون الكلام باللسان البربري في هذه المرحلة.

رابعا: العلماء وسباق التموقع:

لقد تميّزت هذه الفترة الانتقالية باندلاع بعض الثورات في الأندلس محاولة من أصحابها النخبويين مريدين كانوا أم فقهاء كابن قسي وابن حمدين وباقي الفقهاء لاهتبال فرصة خلافة المرابطين سياسيّا وربّما إيديولوجيا، واستغلال الفراغ الذي بدأ بموت تاشفين بن علي (ت539ه/1145م) وسقوط بعض المدن

1- كابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص72؛ **عبد الله كنون، النبوغ المغربي**، ص111-117.

2- ذكر ابن أبي زرع عند كلامه عن خطباء جامع القرويين أنّ الموحّدين لما دخلوا مدينة فاس عزلوا الفقيه الخطيب مهدي بن عيسى وقدّموا مكانه الفقيه أبا الحسن بن عطيّة لأجل حفظه اللسان البربري، لأنّهم كانوا لا يقدّمون للخطابة والإمامة إلا من يحفظ التوحيد باللسان البربري. **ينظر: روض القرطاس**، ص72.

3- ابن القطان، **نظم الجمان**، ص129

4- **عبد الله كنون، النبوغ المغربي**، ص115.

المغربيّة في يد الموحّدين، وارتفاع وتيرة التنافس بين العلماء الثوار والسّلطة الموحّدية بين محاولات الاحتواء والتضييق وتحيّن الفرصة، فكيف تُقوّم علاقة الفقهاء بالسّلطة لسّياسيّة الموحّديّة في هذه الفترة الانتقاليّة؟

بناء على بعض المعطيات التي حاولت أن أعرضها سريعا سواء في الفصول السابقة أو في المطلبين السابقين -بنوع من التّفصيل أكثر- في التّجربتين المرابطيّة والموحّدية، والتي بغيرها لا يمكنني تقويم حضور السّلطة العلميّة السياسيّ، أو تحديد العلاقة الحقيقيّة التي ربطت بين المعرفي والسياسيّ في ظلّ هذه الأحداث -فضلا عن مقارنتها فيما بينها-، وهذا ما عملت على إبرازه في المطلب الموالي.

المطلب الثالث: تقويم طبيعة العلاقة بين السّلطتين في التجربتين المرابطيّة والموحّديّة بين الائتلاف والافتراق:

الفرع الأول: علاقة السّلطتين العلميّة والسياسيّة في التّجربتين وأوجه الائتلاف:

التّجربتان المرابطيّة والموحّديّة مشروعان سياسيان قاما على إثر حركة دعويّة إصلاحيّة بتأطير سلطة علميّة، مقتفية أثر السيرة النبويّة، ممّثل الأولى ابن ياسين، وممّثل الثانية ابن تومرت، وكان تكوين ابن ياسين محليّا؛ وإن كان تكوين المخطّط الأول للحركة وممّثلها الرئيس في السّلطة العلميّة -أبو عمران الفاسي- محليّا وخارجيّا، وكان تكوين ابن تومرت محليّا وخارجيا، وكلاهما -ابن ياسين وابن تومرت- عملا على الاستئثار بالسّلطتين العلميّة والسّياسيّة، فهما يملكان شخصية كارزميّة مكّنتهما من إحداث تغيير كبير في المنطقة، وحوّلا مشروعهما الإصلاحي إلى مشروع سياسيّ ساهم في إبعاد الخطر الصّليبي عن المنطقة إلى حين، وفي إطار تحقيق هذا المشروع فرضت تداعياته على كل طرف منهما احتكاكًا وتعاطٍ مع السّلطة العلميّة المتجذّرة في المنطقة اتخذ أشكالا متنوعة في مرحلتهما الدعويّة، ورسم لنا طبيعة العلاقة في مرحلة الدّعوة التي عرفت اختلافا بينهما في التّجربتين.

الفرع الثاني: أوجه الافتراق في طبيعة العلاقة بين السّلطتين المعرفيّة والسياسيّة في التّجربتين:

1- كلا التّجربتين قامتا على إثر حركة دعويّة بتأطير من سلطة علميّة، إلاّ أنّ التّجربة المرابطيّة كان أساسها الغالب سلطة علميّة فقهيّة مالكيّة من القيروان والمغرب الأقصى، وبلمسات تكوينيّة من سلطة علميّة مشرقيّة ذات تكوين فقهي وأشعري، لكن برزت سلطتها أكثر في فقه مالك، كما كانت الصحراء منطلقها، بينما في التّجربة الموحّديّة كانت سلطة علميّة عقديّة حسب ما حاولت إبداءه في أول الأمر، اتّخذت من الإمامة والمهدويّة منطلقها الأول -كثيرا ما عرفت المنطقة هذه الأخيرة - مرتكزة على التّوحيد، وجعلت من الجبل منشأ لها.

2- لم تكن علاقة السّلطتين في التّجربتين واحدة في المرحلة الإصلاحيّة، فقد خضعت لعوامل داخليّة وخارجيّة انعكست على هذه العلاقة، فحقيقة العلاقة بين الطرفين في التّجربتين تباينت في هذه المرحلة:

أ- في التّجربة المرابطيّة ترى الدراسة أنّ علاقة السّلطتين بدت في بداية التّجربة -في منطقة جدالة- شراكة بين الفقيه ابن ياسين (ممثّل السّلطة العلميّة) وزعيم القبيلة يحي الجدالي (ممثّل السّلطة السياسيّة)، وعند الانتقال إلى لمتونة ثمّ إلى غاية وفاة ابن ياسين (ت451ه/1059م) كانت السّلطتين العلميّة والسياسيّة معا بيد ابن ياسين حقيقة، وذلك عائد إلى شخصيّة ابن ياسين الكاريزمية وخلفيته الإسلاميّة من جهة، وعدم وجود نزاعات في الصحراء حول الزّعامة، ومحدوديّة المنطقة وبساطة خطابها الفقهي والعقدي، بينما بعد وفاة ابن ياسين، وتمدد التّوسعات في المغرب بداية ثمّ الأندلس فيما بعد، ظهرت قيادات سياسيّة عسكريّة ذات تكوين محلّي في رباط ابن ياسين، استطاعت الاضطلاع بالأمر السّياسيّ والعسكري مع وجود السند العلمي والشرعي المتعدّد التّكوين لهذه التجربة المتمثّل في العلماء، بدءًا من المرادي مع أبي بكر بن عمر إلى وجود كثير من ممثّلي السّلطة العلميّة في العدوتين.

فمنحى طبيعة علاقة السّلطتين العلميّة والسّياسيّة في التّجربة المرابطيّة أخذ خطّا واحدا تقريبا مع بعض التموّجات -إن صحّ التعبير-، فبدايتها شراكة بين الطرفين لكنّها غير واضحة، ثمّ تماهت السّلطة العلميّة في السياسيّة، وفي هذه المرحلة (مرحلة إمارة يحي بن عمرو وأخيه إلى غاية موت ابن ياسين) تحقّق ما ذُكر في بداية الفصل من أقوال بعض الباحثين عن سيطرة الفقهاء على الحكم، والحكّام تابعين لهم في المرحلة الإصلاحيّة، ثم أخذت نوعا من الانفصال الذي ينزع منزعا نحالفيا فيما بعد.

ب- أمّا في التجربة الموحّديّة، فلقد حرص ابن تومرت منذ البداية على تأسيس سلطة علميّة أو مذهب تلفيقي عدّه البعض ثورة ثقافيّة تجديديّة في الغرب الإسلامي، تحت شعار "ترك التّقليد والرجوع إلى الأصول"[1] قبل تأسيس سلطة سياسيّة حاول منذ خروجه من مصر أو قبلها أن يجد لها أنصارا وأتباعا، لذا كان صراعه محتشما بداية مع أصحاب السّلطة السياسيّة في المناطق التي دخلها كالإسكندرية والمهدية وبجاية وغيرها... ثمّ مع أصحاب السّلطة العلميّة الذين اتّسم موقفهم منه بالإعجاب تارة وبالحذر أخرى، مع حالة الترقب التي

1- محمّد الجابري، **نحن والتّراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)**، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، 2018م، ص90-91، 312.

مّيزت علاقة الطرفين، خاصة بعد اتّضاح مراميه في مرّاكش ثم أغمات،كما أن خطاب ابن تومرت يتغيّر من مرحلة إلى أخرى حسب التطورات التي تتطلب ذلك، وهذا ما جعل علاقته بالفقهاء تأخذ منعرجات مختلفة.

أمّا في مرحلة الاستقرار، سواء في هرغة أو في تينملّ، فاتّضحت أهدافه العلميّة والسياسيّة التي كان يطمح إلى تحقيقها؛ ففي الأولى في وسط قومه أبان عن طموحه السياسيّ عند خلعه بيعة المرابطين وإعلان مهديته وإمامته ذات الأبعاد السّياسيّة لكسب مزيد من الأنصار،كما استطاع أن يؤسس لنفسه سلطة علميّة أردفها بتأسيس سلطة سياسيّة، وتمكن من الجمع بينهما، ودعّمها بعد البيعة بالهيكلة التنظيميّة االاستشارية والتنفيذية؛ فأحكم بها قبضته على المنطقة وما جاورها، وهو ما جعل علاقته بالسّلطة العلميّة المالكية تأخذ شكلا تعقيديا مزدوجا -إن صحّ التعبير-، مستأثرا بسلطتيه العلميّة والسياسيّة، غير معترف بسلطة علميّة ولا سياسيّة غيرها، حيث نجح في هذه المرحلة في تثبيت سلطته العلميّة التأصيليّة في بلاد المصامدة وما جاورها، خاصة بعد أن مكّن لها بحركة علميّة تمثّلت في بعض كتاباته[1] لشرح هذا التأصيل والاستدلال عليه، فقد مثّلت بعض مؤلفاته وحدها سلطة معرفية في الغرب الإسلامي فيما بعد، مِثل[2] "عقيدة المرشدة"[3]، بل ذاع صيتها حتى في المشرق[4]. ممّا مكّنته من ترسيخ سلطته السياسيّة بعد خلعه لطاعة السّلطة السياسيّة الشرعيّة،مستخدما المهديّة والإمامة كوسيلة ناجعة في المنطقة للإقناع، وقد ساعده في ذلك تفاقم أوضاع المنطقة أمنيّا وفكريّا من جديد.

أمّا في المرحلة الانتقاليّة فلم يتغيّر الموقف كثيرا، خاصّة أن خليفة ابن تومرت عمل على تثبيت سلطة شيخه العلميّة في المنطقة، سلاحها الشرعي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بينما السلاح الإيديولوجي ترك التّقليد والرجوع إلى الأصول كما يذهب إلى ذلك الجابري[5]، وإرساء وتقوية الكيان السّياسيّ محليّا وإقليميّا، وفي سبيل ذلك كانت الحرب بينه وبين المرابطين وفقهائهم حاميّة الوطيس، فقد تميّزت علاقة الطرفين في هذه

1- للاطلاع على بعض مؤلفات ابن تومرت ينظر مقدمة المحقق، أعز ما يطلب، ص7-15.

2- كانت لها سلطة معرفية في فترة الموحّدين والمرينين والوطاسيين؛ ينظر: خالد زهري، **المشاريع المغربية للعقيدة الأشعرية على عهد الدّولة الموحّديّة**، مجلة الواضحة، ع9، 2014م، ص151.

3- ذكرها عبد الله كنون باسم عقيدة المرشدة. ينظر: **النبوغ المغربي**، ص160.

4- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، **طبقات الشافعيّة الكبرى**، تح: محمد الطناحي ، عبد الفتاح محمد الحلو، ط2، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، 1413ه، 185/8.

5- محمد الجابري، **نحن والتّراث**، ص91.

المرحلة الانتقالية بالعداء مع حالة التّربص بينهما، فكل طرف يتهيأ للتّموقع ويتحيّن أي فرصة لإبعاد الآخر والانقضاض عليه والاستئثار بالسّلطتين العلميّة والسياسيّة.

لم يكن منحى طبيعة علاقة السّلطتين العلميّة التقليديّة والعقدية التّومرتيّة في التّجربة الموحّديّة في خطّ سير مستقيم كسابقتها، فبعد الإعجاب بشخصية ابن تومرت المصلحة عند ظهوره، وبسبب وضوح مراميه السياسيّة وسعيه الحثيث إلى الاستئثار بامتلاك السّلطتين العلميّة والسياسيّة والقضاء على سلطة فقهاء المرابطين المتجذرة، مع عدم اعترافه بالسّلطة السياسيّة الشرعيّة، جعل العلاقة بينهم غير مستقرّة؛ يأخذ خط سيرها تعرّجات من الإعجاب إلى الترقّب والحذر، ثُمّ استئثار وفرض كل طرف لسلطتيه العلميّة والسياسيّة.

من خلال هذا المبحث، وبناءً على القاعدة الأصوليّة "الحكم على الشيء فرع عن تصوّره"، لا يمكنني الحكم على طبيعة العلاقة التي ربطت بين السّلطتين العلميّة والسياسيّة في المرحلة الدّعويّة في التّجربتين إلا من خلال وضعها ضمن سياقها التاريخي الذي فرضها، دون الاعتماد الكلي على كثير من الآراء المنبثقة عن خلفيات مسبقة مستقاة من موالين لطرف متحاملين على آخر، أو رؤى رهينة تأثيرات بعيدة عن الفكر السياسيّ الإسلامي الأصيل، فانطلاقة التجربة المرابطيّة منذ بدايتها كان بتأطير من أهل العلم في المنطقة، فهم أعرف بالمنطقة واحتياجاتها، ولا يضرّ إن كان بتخطيط على مستوى الخلافة، لذا كان طبيعيّا أن تكون العلاقة مستقرّة بين المعرفي والسياسيّ لتلازم وظيفتهما، بالإضافة إلى التّوافق المذهبي والفكري بينهما، واتّحاد الهدف والمقصد الشرعي لإنقاذ المنطقة الذي جمعهما، أمّا في التجربة الموحّدية فصاحبها بدا منذ انطلاقه يبتغي تغييرا فكريّا ومذهبيّا يكون هو المستأثر به، ضاربا عرض الحائط بسّلطة الطّرفين؛ المعرفيّ المتجذّر في المنطقة، والسياسيّ المالك للشرعيّة في حكمه.

لكن هل تبقى طبيعة العلاقة بين السّلطتين على نفس الوتيرة في مرحلة الدّولة واستقرارها؟ أم أنّ هناك متغيرات ودوافع تحتّم على الطرفين وضعها في الحسبان لتجاوز كثير من التّحديّات داخليّة كانت أم خارجيّة؟ هذا ما تناولته في المبحث الموالي.

المبحث الثاني: علاقة السّلطتين بين ضرورة التحالف المرابطيّ وحتميّة الاستتباع الموحّديّ –مرحلة الدّولة–: وفيه ثلاثة مطالب:

– توطئة:

يتناول هذا المبحث تحديد العلاقة التي جمعت بين السّلطتين العلميّة والسياسيّة دون إغفال الاحتمالات الواردة في تقويم هذه العلاقة، خاصة في مرحلة الاستقرار الأولى لكلا التّجربتين، والتي غالبا ما تبدأ عهدها إمّا بعقد تحالفات بين فئات اجتماعيّة ذات مكانة وفاعليّة؛ كفئة العلماء -في التجربة المرابطيّة- الذين دعّموا المشروع منذ أن كان حركة إصلاحيّة، فكان من الطبيعي أن يكون لهم وجود خلال مرحلة الدّولة، أو تمَّ استخدامهم وتوظيفهم ثمّ كان الاستغناء عنهم كعادة السّياسيّ وبراغميته المعهودة؟ فإذا كانت الأولى فهل مُكّن لهم ليكونوا حلفاء أساسيين لساسة الدّولة عن قناعة شرعيّة وسياسيّة، أم أن الأمر لا يخلو من كونه استصحاب حال فرضته وطأة ومخلّفات التّجارب السّابقة كإجراء سياسيّ بالدّرجة الأولى قد تتخذه السّلطة السّياسيّة لتمكين إيديولوجيتها المعرفية والسّياسيّة.

المطلب الأول: السّلطتان العلميّة والسّياسيّة وضرورة التحالف المرابطي –مرحلة الدّولة– طور الاستقرار الأول:

لقد سبق أن ذكرت الدراسة في بداية هذا الفصل بعض أراء الباحثين حول علاقة السّلطة العلميّة بالسّلطة السياسيّة في التّجربة المرابطيّة، والتي حصرتها في موقفين ميّز علاقة الطرفين وهي سيطرة الطرف الأول على الأمر دون الثاني الذي عدّ تابعا له؛ وهذا تجاوزا. وأعتقد أنّ هذه العلاقة لا تصدق على كل المرحلة الدّعويّة، بل على مرحلة واحدة -مرحلة إمارة يحي بن عمر أو على الأصّح قيادته العسكريّة- إذا تمّ الفصل ذهنيّا عند الباحثين بين المعرفي والسياسيّ، لكنّ واقعا الأمير والإمام واحد.

أمّا الرأي الثاني الذي يفيد بأنّ الفقهاء بلغوا مكانة غير مسبوقة؛ حيث استغلتها السّلطة السياسيّة في تسخيرهم لها، وتوظيفهم خدمة لمشروعاتها[1]، فلم يكن له وجود حسب استقراء الأحداث في هذه المرحلة -الإصلاحيّة-، ولابّد من استصحاب هذين الرأيين في هذه المرحلة للوصول إلى تحديد طبيعة العلاقة وتقويمها.

1- عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص567.

الفرع الأول: القيادة الجديدة بين متطلّبات التّكوين ومعطيات الواقع (462–500هـ/1069–1106م):

رغم أنّ المصادر المعاصرة لهذه الفترة لم تردّد اسم شخصية علميّة واحدة تولّت نفس المهام التي تولّاها عبد الله بن ياسين تنظيرا وتنفيذا، بعد تولّي يوسف بن تاشفين الأمر في الشمال -المغرب ثمّ الأندلس- كما كان الأمر عليه في بداية الحركة، قد يقول قائل أنّ ذلك عائد لانعدام شخصيّة علميّة قويّة ذات كاريزمة ياسينيّة تستطيع أن تُبقي على النّديّة بين المعرفي والسّياسيّ، بل تفرض سلطة الأول، ومن ثمّ تراجعت مكانة الفقهاء في الدّولة، لكنّي أعتقد عكس ذلك؛ فقد ازدادت مكانة الفقهاء، وازداد نفوذهم في المنطقة شيئا فشيئا؛ فقد حظي فقهاء كثر بالمكانة المرموقة والرّعاية الكبيرة من أصحاب السّلطة السّياسيّة المرابطيّة،كما ازداد نفوذهم قوّة، ولعلّ الحديث عن هذه المكانة تفرض علينا مقاربة الإشكال من زاوية التّداخل البُنيوي بين السّلطتين السّياسيّة والعلميّة، وليس مجرّد الحديث عن تمظهرات العلاقة المتوافقة أو المتنافرة بين السّلطتين، وذلك بحكم ولادة المشروع المرابطيّ وتطوره في أحضان الفقهاء؛ وقد أبرزت هذه الدراسة من قبل أهم مظاهر وتجلّيات نفوذ الفقهاء في الدّولة المرابطيّة للحدّ الذي تعتبر عند البعض دولة الفقهاء بامتياز[1].

هذا النفوذ الذي جعل بعض الباحثين يحملونه على المحمل السّلبي، أو يحصرونه بين ثنائية لا ثالث لها؛ فإمّا أنّ الفقهاء سيطروا على مفاصل الدّولة، فهم متبوعون لا تابعين، وإمّا استغلّت السّلطة السياسيّة هذا النّفوذ لتسخيرهم وتوظيفهم لمشروعاتها، وإذا استطاعت الدراسة تفسير هذا النفوذ ومعرفة منتهاه وشكله، تستطيع الوصول إلى تقويم طبيعة العلاقة بين الطرفين.

لقد دعّمت السّلطة العلميّة المالكيّة تأسيس دولة المرابطين تنظيرًا بإقرارها الشرعيّة لحكمها وإضفائها المشروعيّة على ممارساتها التي تطمح لها أي سلطة سياسيّة، ولمعت أسماء عدّة شخصيات علميّة أثناء حكم يوسف بن تاشفين الذي قال عنه كل من ابن عذارى وصاحب الحلل: **"كان يفضّل الفقهاء ويعظّم العلماء، ويصرف الأموال إليهم، ويأخذ فيها برأيهم ويقضي على نفسه بفتياهم"**[2].

ولقد ذكرت الدّراسة في محطّات كثيرة أسماء عدد من ممثّلي السّلطة العلميّة الذين نالوا مكانة كبيرة لدى السّلطة المرابطيّة عموما وعند يوسف بن تاشفين خصوصا، كابن ملجوم وابن سعدون القيرواني[3] وغيرهما.

1- أحمد الخاطب، **مكانة الفقهاء ونفوذهم في الدّولة المرابطيّة**، ص80.

2- ابن عذارى، **البيان المغرب**، 40/4؛ مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص82.

3- ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 348/5.

كما احتاجت السّلطة السياسيّة في بدايات الدّولة النّاشئة إلى إسهاماتهم، وخدماتهم سواء كان ذلك في العمل الدّبلوماسي أو الاستشاري، أو استعمالهم في الخطط والمناصب التي هي من صميم تخصصهم كالقضاء والشورى والفتيا والأحكام والتّوثيق والمظالم والصلاة والخطابة وغيرها.

ولقد بلغ بعضهم ذروة المجد في عهد ابن تاشفين، حيث يذكر القاضي عياض إنّ ابن سمجون اللواتي قد وُلّي في طنجة صلاتها وخطبتها وفتياها، ثم تقلد أحكامها وانصرفت إليه جميع أمور الأندلس والمغرب، وفوض إليه أمير المسلمين يوسف في كبارها، وكان مهيبا صليبا[1].

قد تكون هذه الحظوة عائدة إلى الثّقة الكبيرة التي أولتها السّلطة السياسيّة للفقهاء عموما في صدر الدّولة المرابطيّة، ولهذا الفقيه بصفة خاصّة، لأنه حسب اطّلاع الدراسة لم تولّ السّلطة السياسيّة المرابطيّة بعد ذلك أمر المغرب والأندلس في آن واحد لأيّ من الفقهاء منفردا، ربّما يكون ذلك لخصوصيّة المدينة "طنجة" التي ذكرتها الدراسة، وقد يكون لخصوصيّة شخصية الفقيه وتاريخ عائلته.

الفرع الثاني: أسلوب التعامل بين السّلطتين في هذه المرحلة:

من خلال رصد بعض الأحداث وتجلّيات بعض المظاهر، استطاعت الدراسة لهذه الفترة استشفاف طريقة تعامل يوسف بن تاشفين كسلطة سياسيّة مع الفقهاء كممثلين للسّلطة العلميّة، ومدى تفاعل هذه الأخيرة معه من خلال أسلوبين:

– **الأسلوب الأول:** لم تدّخر السّلطة وسعها في استقطاب كل فقهاء المنطقة لتقليدهم مناصب وخطط في القضاء وغيره، خاصّة المنحدرين من عائلات ذات نفوذ اجتماعي كما رأينا مع ابن العجوز (ت474ه/1082م) الذي قلّدته السّلطة المرابطيّة قضاء فاس بعدما هرب من سبتة لزّلة ارتكبها[2]، وابن ملجوم أبي الحجّاج عندما وجده ابن تاشفين قاضيا في القرويين، فنقله إلى مكناسة الزيتون،ثمّ قضاء الجماعة بمرّاكش[3].

1- عياض، الغنية، ص197.

2- لقد تناولت ذلك في الفرع الثاني من المطلب الأول من الفصل الثاني.

3- ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، 348/5.

– **الأسلوب الثاني:** محاولة السّلطة السّياسيّة إسباغ المشروعيّة على ممارساتها عن طريق استصدار فتاوى شرعيّة من الفقهاء[1] لأبرز القرارات السياسيّة التي اتّخذتها وتتخذها في سبيل دعم حضورها سياسيّا أو اجتماعيّا أو اقتصاديّا.

وهنا لا تتفق الدراسة مع أحد الباحثين[2] الذي يرى أنّ هذا الأسلوب -استصدار الفتوى- وإن بدا في قسميه الأول المتعلّق بالسؤال أو القسم الثاني المتعلّق بالجواب كأسلوب لإضفاء المشروعيّة على كلّ تحرّكات ممثّلي السّلطة السياسيّة التي تهدف لإقامة كيان سياسيّ منطلقه ومنتهاه الشرع، فإنّه صار أسلوبا طبع السّياسة المرابطيّة، حيث تعتمد على الفقهاء لا لأجل إيجاد الأجوبة الملائمة، بل كذلك على ما يبدو في إعداد السؤال، أي خلق حيثيات مسألة أو قضيّة أو تهمة بطريقة تجعل الحكم فيه حسب ما تريد السّلطة[3]، وهذا تلميحا من صاحبه إلى أنّ السّلطة السياسيّة المرابطيّة عملت على توظيف الفقهاء لمشروعاتها وقراراتها عن طريق الفتوى كأبرز مرتكز للفقهاء.

وهذا ما تعترض عليه الدراسة بعد استقرائها لمعظم فتاوى هذه الفترة، والتي احتاجتها السّلطة المرابطيّة وفرضت وجودها عوامل خارج نطاق الفقيه أو السياسيّ لم يختلقا حيثياتها؛ بل هناك عوامل خارجيّة عن السّلطة -بحكم تكوينها ووجهتها- أجبرتها على مراعاة رأي الشرع فيها فاحتاجت لفتوى الفقيه.

ولعلّ أوّل فتوى بدت في عهد يوسف بن تاشفين هي فتوى تبيح للمرابطين قتال صاحب سبتة الذي وقف عائقا أمام نجدة الأندلسيين[4]، ثمّ بدأت سلسلة من الفتاوى التي طبعت العهد المرابطي ورافقت قرارات سَاسته الهامّة، ولقد ذكرت الدراسة بعضها في الفصل السابق ولا مجال لتكرارها هنا.

ومن الفتاوى التي قد يعتبرها البعض أنّها استصدرتها السّلطة السياسية لغرض اقتصادي لتكون على هواها تلك الفتوى المشهورة في عهد يوسف بن تاشفين الخاصة "بالمعونة"[5]، والتي فرض جبايتها ابن تاشفين على الأندلسيين نظرا لحاجة بيت المال لها بسبب التغطيات المالية الكثيرة للجهاد في الأندلس، وبناءً على فتوى أغلب الفقهاء حسب ما تقتضيه قاعدة المصالح المرسلة في ذلك، لكن هذه الفتوى التي نجهل نصها

1- لقد جمعت فتاوى كثيرة في العصر المرابطي ضمن مؤلفات مستقلّة خاصّة بالنوازل ككتاب ابن سهل القرطبي (ت486هـ)، **ومسائل أو فتاوى ابن رشد** (ت520هـ)، أو ما تضمنته المصنّفات الكبرى كنوازل البرزلي (ت841هـ)، **ومعيار الونشريسي** (ت914هـ).

2- عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص101.

3- **المرجع نفسه.**

4- الحميري، **الروض المعطار**، ص289.

5- قد ذكرتها الدراسة مفصّلة في الفصل السابق، لذا ذكرتها هنا للتدليل عليها في موضعها لا تكرارا لها.

عارض تطبيقها فقيه واحد وهو ابن الفراء إلاّ بشروط شرعيّة وضعها، واضعا في حسبانه الحيثيات التي من أجلها تفرض كالوضع الاجتماعي لسكّان بلدته الذين من المؤكد أنّهم شكوا له معاناتهم، والشروط التي تسمح بفرضها، وهذا ما أسهم دون شكّ في استجابة السّلطة لفتواه، فقد أدّى يوسف بن تاشفين اليمين في المسجد امتثالا لفتوى الفقيه ابن الفراء[1]، فسلطة فقيه واحد غلّبت على سلطة الفقهاء مجتمعين، لأنّ هذه السّلطة لا يمكن أن تُستمدّ فقط من مراعاة البعد السياسيّ وحده ما لم يراع الفقيه والسياسيّ في آن واحد البعد الاجتماعي أيضا.

لقد رضخت السّلطة السياسيّة لفتواه المنفردة رغم أنّ عوامل كثيرة تبيح للأمير المرابطي الأخذ برأي الفقهاء الذين شكّلت فتواهم شبه إجماع، ولم تكن تستند إلا لمصلحة الأمّة.

ويُستشف من هذه المسألة أيضا أنّ السّلطة في هذه الفترة بالذات لم تلزم الفقهاء باستصدار فتوى على مقاسها كما قد يتصوّر البعض، وإنّما كانت تخضع لأيّ فتوى تتحرى الشّرع وتضع الحالة الاجتماعية للمسلمين في حسبانها، وهذا ما ميّز فتوى ابن الفراء، فلو كانت السّلطة أمرت باستصدار الفتوى المذكورة لكان قد وصلها رأي ابن الفراء في الخفاء قبل أن يعلن عنه على مسمع من النّاس وبتشجيع منهم على الأرجح، وهذا ما يفنّد الرأي الذي يذهب إلى أنّ السّلطة السياسيّة تستصدر الفتوى حسب الحاجّة متى أرادت ذلك، أو أن السّلطة العلميّة تصنع الفتوى على مقاس السياسيّ.

الفرع الثالث: السّلطة السّياسيّة وهاجس الشرعيّة والمشروعية:

كما لم يكن يوسف بن تاشفين يتحرّك، خاصّة في القضايا الكبرى إلا بعد الرجوع إلى الفقهاء واستشارتهم والأخذ بفتياهم إن تطّلب الأمر ذلك، وقد رأينا ذلك في ثنايا هذه الدراسة، ولعلّ أبرزها تلك الضغوط التي مارستها السّلطة العلميّة في الأندلس لإلزام رأس السّلطة السّياسيّة لجلب التقليد الرسمي من الخلافة العباسيّة لإثبات الشرعيّة له ولدولته[2].

فهو لم يستغل الفتوى كغطاء شرعي لسياسته، بل التزاما صادقا منه بضوابط الشّريعة، كما كان الفقهاء حريصين في نفس الوقت على الوقوف إلى جانبه لما رأوا من صدق مقصده ونبل هدفه وحرصه على الالتزام بالشريعة، كما أنّ الأوضاع الأمنيّة والسياسيّة أسهمت بطريقة غير مباشرة في مزيدٍ من التّقارب بين

1- الونشريسي، **المعيار المعرب**، 132/11.

2- ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، 310/8.

الطّرفين، ولعلّ أكبر دليل على ذلك أنّ قراراته تلك حظيت بالقبول الشعبي، حيث لم تكن قراراته المبنية على تلك الفتاوى تلقى معارضة أو مناهضة شعبيّة، فالمصادر التاريخية لم تكن لتسكت لو حدث ذلك.

ولا يمكن تصوير نفوذ الفقهاء كما تحاول بعض الدراسات تصويره، انطلاقا من حيثيات الحاضر وتوجهاته، أو خلفيات عدائية أسّس لها ابن تومرت في حملته الدعائية ضدّهم ثمّ تداولتها مؤلفات المؤرخين إمّا تعصّبا له، وإمّا ترديدا دون تمحيص أو لخلفيات علمانيّة أو استشراقيّة.

فمن الطبيعي أن يكون للفقهاء دور محوري في أهمّ قرارات الدّولة، فأصحاب السّلطة السّياسيّة وعلى رأسها يوسف بن تاشفين تكوّنوا في أحضان فقهاء المالكيّة من جهة، ومن جهة أخرى، الفقهاء هم من لهم الحق في التشريع، فهم المشرّعون للدّولة الإسلامية، دون أن ننسى أنّ الفقه عموما من العلوم الشرعيّة العمليّة، وكان منزع مؤسس المشروع المرابطي عبد الله بن ياسين هو الفقه المالكي على الخصوص، فاصطبغت الدّولة به، ومن ثمّ تقدّم الفقهاء عن غيرهم من أرباب المعارف الأخرى، فهم حملة الشريعة التي هي قانون دولتهم ودستورها.

إنّ اصطناع دولة بنوع خاص من العلوم كثيرا ما كان ظاهرة ملحوظة في غير ما دولة من دول الشرق والغرب، ولم يُعب عليها بل اعتُبرت من أسباب نهضة ذلك العلم، كما ذهب إلى ذلك أحد الباحثين[1].

ومن جهة ثالثة لقد أُسندت للفقهاء الكثير من الخطط الدينية التي لا يمكن أن تسند لغيرهم؛ نظرا لطابع الدّولة الإسلامي، فهم القضاة والمفتون والمشاورون والمحتسبون والموثّقون والخطباء والأئمة... بل أُسندت لهم حتى بعض المهام التي هي ليست من اختصاصهم كالمهام السّياسيّة منها: الدبلوماسيّة والكتابة وغيرها، ولعلّ ذلك يعود إلى التكوين المعرفي الموسوعي لفئة منهم من جهة -وإن اتّهموا بالتقليد- وخبرتهم التي اكتسبوها من خلال اضطلاعهم بهذه الأدوار في الفترات السابقة في حكم ملوك الطوائف[2].

فإن كان لهذا التوافق الذي طبع علاقة الطرفين من حسنات بداية، فهو إسهامه في نجاح مشروع الجهاد والتوحيد بين العدوتين المغربية والأندلسية، خاصة أنّ هذه الأخيرة كانت على وشك السقوط في يد الصليبيّين، فتحقّق التوحيد السياسي والمذهبي للمغرب الإسلامي لأوّل مرّة بعد الزّلاقة.

1- عبد الله كنون، النبوغ المغربي، ص68.

2- للإطّلاع أكثر على بعض أدوار العلماء في عهد ملوك الطّوائف، ينظر: **عبد القادر بوباية، علاقة العلماء بالحكام على عهد ملوك الطوائف بالأندلس، السّلطة العلميّة والسلطة السياسيّة بالمغارب - سلسلة ندوات ومناظرات-**، تنسيق: **حسن حافظي علوي، ط1**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط-المغرب، 2012م، ص105-119.

وينبغي أن لا ننساق وراء من يرى أنّ السّلطة السّياسيّة المرابطيّة في هذه الفترة كانت متعصبة للفقه المالكي من العلوم، أو مقرّبة للفقهاء دون غيرهم، فالمؤرخ الموحّديّ يشهد ليوسف بن تاشفين بأنّ بلاطه كان محفوفا بالعلماء في مختلف التّخصصات، ولم يستثن علما من العلوم بالتفضيل والتبجيل حيث يقول: "**انقطع إلى أمير المسلمين يوسف بن تاشفين من الجزيرة من أهل كل علم فحوله حتى أشبهت حضرته حضرة بني العباس في صدر دولتهم، واجتمع له ولابنه من بعده من أعيان الكتّاب وفرسان البلاغة ما لم يتفق اجتماعه في عصر من الأعصار...**"[1].

كما أنّ السّلطة العلميّة المالكيّة رغم مبادرتها لمساعدة المرابطين في تأسيس وشرعنة الدّولة وحكّامها لاعتبارات شرعيّة ووفق رؤى مقاصديّة، فإنّه ما لبثت فئة منها تتنازل عن تمثيل هذه السّلطة ضمن مؤسسات الدّولة، وفي الوقت نفسه بادرت السّلطة السياسيّة إلى إعفاء كل من تبيّن لها عدم أهليته للاستمرار في منصبه، ولا تعني بالضرورة الأهليّة هنا العلم والممارسة الوظيفيّة بقدر ما قد تعنيه أكثر في هذه الفترة الولاء التّام للسّلطة السّياسيّة الجديدة، لذا عرفت بعض المناصب -خاصة القضاء- مغادرة بعض أصحابها اختيارا أو قسرا، وهذا ما سأتكلّم عنه هنا.

الفرع الرابع: ممثّلو السّلطة العلميّة بين الاستعفاء والإعفاء:

لعلّ مسلك تعامل السّلطة السياسيّة وعلى رأسها يوسف بن تاشفين مع الفقهاء جعلني وحسب ما توفّر لديّ من شواهد تاريخيّة لهذه المرحلة أكاد أجزم بانتفاء وجود معارضة صريحة من الفقهاء للمشروع المرابطي -باستثناء معارضة ابن الطلاع في الأندلس[2]- أو حتى تأبّي بعضهم عن تقلّد مناصب ووظائف سياسيّة، أو حتى خطط شرعيّة في هذه الفترة بسبب معارضة للمشروع المرابطي.

إنّ الفقهاء الذين زهدوا في منصب القضاء في هذه الفترة هم كثر، فمنهم من استطاع أن ينأى بنفسه عند قبول طلبه بالاستعفاء، ومنهم من استقضى مكرها أو بعد محنة مرّ بها، وستكتفي الدراسة بذكر أشهرهم كنماذج فقط:

1- عبد الواحد عبد الواحد المرّاكشي، **المعجب**، ص368.

2- قد تناولت ذلك في المطلب الثاني من المبحث الثالث من الفصل الثاني.

- القاضي مروان بن عبد الملك اللواتي (ت491ه/1198م) الذي تأبّى في بداية الأمر تقلّد القضاء في فاس مشيرا على الأمير المرابطي ببعض أسماء الفقهاء للقيام بذلك، لكن عند رحيله إلى بلده الأصلي طنجة ألزمه الأمير بقضائها[1].

- أمّا ابنه محمّد الموسوم بالزهد فقد وُلّي قضاء مكناسة، فاستعفى وأكثر الشكوى، فنُقل إلى ألمرية، وارتحل إلى مرّاكش معتذرا لأمير المسلمين، فأرسله إلى إشبيلية، وأكثر الشكوى وطلب الاستعفاء فعُفي، ثمّ رحل إلى غرناطة وتوفي بها[2].

- أمّا الفقيه السرقسطي عبد الله بن محمّد بن فورتش (ت495ه/1102م)[3]، فهو أيضا استقضى مُكرها ببلده كما يشهد بذلك القاضي عياض[4].

أمّا أحد شيوخ القاضي عياض الفقيه القاضي أبي عبد الله محمّد بن عيسى التميمي (ت505ه/1112م)[5]، فقد كلّفه موقفه الاستعفائي من القضاء محنة الحبس، حيث طلب الإعفاء من القضاء في سبتة بعد ست سنوات قضاها فيه، فأُعفي في سنة 496ه/1103م، لكنّه أُجبر على القضاء في مدينة فاس بعد سجنه سنة 503ه/1110م، ثم غادرها إلى سبتة رجاء تخلّصه من الخطّة، وتوفي بها ولم يشهد مثل جنازته[6]، ممّا يكشف لنا عن المكانة الكبيرة التي حازها هذا الفقيه لدى النّاس.

هذا الموقف من بعض ممثّلي السّلطة العلميّة -الانسحاب من خطّة القضاء- يمكن تفسيره وفق احتمالين:

– الأول: إنّ بعض العلماء تورّعوا عن تقلّد القضاء بحسب ما استقته أفهامهم من الأحاديث النبويّة وشروحاتها.

– الثاني: إنّ الفقهاء تحمّسوا للعمل مع المرابطين في بداية قيام الدّولة التي رفعت شعار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لكنّهم تحت وطأة الفساد المستشري بعد ذلك في المجتمع بدأوا في الإحجام عن القضاء خوفا على أنفسهم من الفتنة، وهذا ما فهمته الدراسة من موقف أبي عبد الله بن عيسى، حيث انسحب من

1- عياض، ترتيب المدارك، (1983م)، 177/8.
2- المصدر نفسه، ص178-179.
3- ينظر ترجمته: ابن بشكوال، الصلة، القسم الأول، 289/5.
4- عياض، ترتيب المدارك، (1983م)، ص185.
5- ينظر ترجمته: عياض، الغنية، ص28- 29.
6- عياض، ترتيب المدارك، (1983م)، 201/8.

القضاء في فاس مكتفيا بالشورى، ثمّ رجع إلى سبتة داعيا أن يقبضه الله إليه غير مفتون، وأن يريحه من الأمر فكان له ذلك[1].

لكن موقف الفقهاء هذا وإن دلّ على تمسّكهم بالشرع وعدم انجرارهم وراء المناصب الدنيوية التي علاها الفساد والمفسدين، أو بعدا عن مجاراة السّلطة السياسيّة والخضوع لها، فإنّه في الوقت نفسه هو تخلٍّ المعرفي عن جزء من دوره الرّسالي في المجتمع، واستسهاله الانسحاب، فلو تمسّك كل عالم نزيه بموقف الاستعفاء من المناصب والوظائف الهامّة لاستشراء الفساد، فمن يتقلّد منصب القضاء بعد ذلك؟ ومن يتصدّى للفساد والمفسدين؟

لذا ذهب أحد فقهاء المالكيّة إلى الإنكار على مسلك هذه الفئة من الفقهاء، حيث يذهب إلى أنّ أَكْثَرَ العلماء المصنّفين "بالغوا فِي الترهيب والتحذير من الدّخول في وِلَايَةِ القضاء، وكراهيّة السّعي فيها، ورغّبوا فِي الإعراض عنها والنّفور والهرب منها، حتّى تقرّر في أذهان كَثِيرٍ مِن الفقهاء والصّلحاء أَنَّ من وَلِيَ الْقَضَاءَ فَقَدْ سَهُلَ عَلَيْهِ دِينُهُ وَأَلْقَى بِيَدِهِ إِلَى التَّهْلُكَةِ، وَرَغِبَ عمّا هُوَ الأفضل"[2].

فُنشدان الورع أمر شخصي، والخوف على النّفس من الفتنة قد يكون غير وارد إذا توفّرت العدالة والصّلابة في شخص القاضي، لكنّ إحقاق الحقّ وإقامته على الأرض فرض عين وأمر قطعي، وخاصة إذا فُقد من يقيمه سوى هؤلاء العلماء أصحاب العلم والشرع العارفين بأحوال البلاد والعباد. ولعلّ السّلطة السياسيّة حين قامت بمعالجة هذا الموقف؛ عن طريق حبس من تأبّى من الفقهاء عن قبول أو الاستمرار في منصب القضاء، لم تكن قد جانبت بعض ما حكم به الإمام مالك مرجعية الدّولة، فهو يرى أنّ من اجتمعت فيه شرائط القضاء ولا توجد في غيره يُجبر على القضاء ولو بحبسه أو ضربه[3].

- أمّا ظاهرة إعفاء بعض العلماء من مناصبهم في هذه المرحلة وإن لم تكن كثيرة، إلّا أنّنا نستشف من خلال بعض تراجم علماء هذه الفترة أنّ السّلطة في بداية امتداداتها، وحتى عند قيام دولتها استعانت بالفقهاء طالما سارعوا وأظهروا التّعاون معها، فتحالفت معهم لأجل بناء مؤسساتها كدولة، سواء كان ذلك في القضاء أو الشورى أو غيرهما، فهي في أمسّ حاجة لإثبات شرعيتها وإضفاء المشروعيّة على ممارساتها، لكنّ بعد استقرارها ظهرت ظاهرة عزل بعضهم، وإن لم تصرّح المصادر عن سبب عزلهم باستثناء بعض الإشارات

1- عياض، ترتيب المدارك، (1983م)، 201/8.

2- ابن فرحون، تبصرة الحكّام، 12/1.

3- المصدر نفسه.

الخفيفة؛ كالفقيه أبي عبد الله حمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم بن العجوز، فقد ولّاه يوسف بن تاشفين في ظروف غامضة قضاء فاس بعد محنته في سبتة ثمّ عُزل عنها بعد مدّة قضاها[1].

أمّا ابن الأصبغ عيسى بن عبد الله الأسدي (ت486ه/1093م) الذي كان من جلّة فقهاء الأندلس، وكان رسول عبد الله بن بلقين إلى الأمير بن تاشفين عند دخوله الأندلس مهنئا، ورغم جلالة علمه وتمرسه في الوظائف إلا أن ذلك لم يشفع له، ولعلّ السبب السياسيّ كان وراء عزله حسب إشارة ذهب إليها صاحب كتاب المرقبة العليا[2].

كما لا تختلف حالة ابن الطلّاع (ت497/1104م) عن حالة ابن سهل، فهو شيخ الفقهاء في الأندلس، إلا أنّه أسقط عن الفتيا، فلم يُستفت إلى أن مات[3]. والسبب سياسيّ أيضا لولائه لأحد ملوك الطوائف المعتمد بن عباد أحد خصوم المرابطين، والرافض للوجود المرابطي في الأندلس.

أمّا الفقيه أبو عبد الله محمّد بن سليمان بن خليفة المالقي (ت500 ه/1107م)[4] فقد وُلي الشّورى بإشبيلية ثمّ أُسقط عنها.

إنّ هؤلاء العلماء وغيرهم اختلفت أسباب عزلهم عن وظائفهم، لكنّ المؤكد أنها أثّرت على مكانتهم، وسلطتهم العلميّة،وجعلتهم في عزلة قسرية لا اختياريّة، خاصّة إذا كان الفقيه يتمتّع بتجلّة وعلم واسع، بل كانت له رئاسة العلم ومشيخة الأندلس، كما كان حال كل من الفقيهين ابن الأصبغ وابن الطلاع؛ فقد دفعا ثمن ولائهما للكيانات السياسيّة المخلوعة، فالمعرفي في أحيان كثيرة، يضع نفسه تحت وطأة ونفوذ هذا السياسيّ أو ذاك إلى الحدّ الذي قد يكسبه عداء خصوم ذاك السياسيّ وكأنّها علاقة متلازمة، وهذا ما ينبغي أن يتحرّر منه صاحب السّلطة العلميّة قدر المستطاع ليكون متبوعا لا تابعا، ويقف منهم جميعا مسافة واحدة، لإحقاق الحقّ، خاصّة إذا كان الخلاف لايعدو أن يكون شخصيّا. هذا التّجاذب الذي بدأ يظهر بوضوح بين السياسيّ والمعرفي في التّجربة المرابطيّة، فهل كان جليّا وواضحا في التّجربة الموحّديّة في هذه الفترة؟

1- عياض، ترتيب المدارك، (1983م)، 8/174-175.

2- النباهي، تاريخ قضاة الأندلس، ص127-129.

3- عياض، ترتيب المدارك (1983م)، 8/180-181؛ ابن فرحون، الديباج المذهب، 2/242-243.

4- ابن بشكوال، الصلة، القسم الثاني، 9/565- 566.

المطلب الثاني: السّلطتان العلميّة والسياسيّة وحتميّة الاستتباع الموحّدي (541– 580هـ/1147–1184م): وفيه فروع:

لقد تمكّن عبد المؤمن بن علي من خلافة ابن تومرت، وإرساء دعائم السّلطتين العلميّة والسياسيّة، وكما مرّ في ثنايا هذه الدراسة فإنّه سلك مسلكا دمويّا في سبيل ذلك رغم أنّه خرّيج مدرسة جمعت بين الإصلاح والعلم، بل كان له رصيد علمي عقدي قبل لقائه بابن تومرت كما صرّح هو بذلك؛ فهو أفضل ممثّل للسّلطة العلميّة الجديدة بعد شيخه المهدي، وربّما هو النموذج الأول في هذه التّجربة "للعالم السّلطان" الذي تكرّر في تاريخنا الإسلامي، ولم يستطع -حسب الدراسة- التوفيق بين الجانب التنظيري والجانب التطبيقي أو الجانب العملي الأخلاقي؛ خاصة في السّنين الأولى لقيادته بعد ابن تومرت، فالممارسة السياسيّة أو ما يسمى "بالتدبير السّياسي" يعكس مدى تمثّل "العالم السّلطان" لأدبيات وقواعد تكوينه الأخلاقية خلال مرحلته العلميّة، أم أن هذه القواعد والأخلاقيات بقيت حبيسة نفسيته التي تعيش صراعا بين ما ينبغي أن يكون وبين ما هو كائن؟ وقد تكون نتيجة الانفصال الذي ظهر بين العلم الظاهر والعلم الباطن، فشوّهت معه صورة بعض علمائنا، والتي صارت تطبع في الغالب مسيرة فقيه الأحكام والفتوى والقضاء والحسبة والمظالم... والتي يُطلق عليه الأستاذ طه عبد الرحمن الفقيه الصناعي[1]، أي ظهور الفقيه المهتم بالظاهر والذي لا يعير للباطن اهتماما.

الفرع الأول: السّلطتان العلميّة والسياسيّة ودواعي التّجاوب:

لقد حاولت السّلطة السّياسيّة الجديدة المتمثّلة في شخص عبد المؤمن بن علي عند استلامه الحكم تأسيس شرعيّة له لقيادة الحركة التي صارت خلافة بعد ذلك، حيث حاول إضفاء شرعية وأحقيّة على خلافته لابن تومرت من خلال بعض الآثار الحدثانيّة، أو من خلال الوصية التي ذكرته بالاسم[2]. كما لم تدّخر الأدبيات الموحّديّة وسعا في إثبات النّسب العربي لعبد المؤمن ممّا يؤهله لوراثة ابن تومرت في الحكم،كما أنّ المسلك الإصلاحي التجديدي المحارب للتقليد، أو الثورة التجديديّة كما يسمّيها الجابري[3] هو أحد مستلزمات التّداول على الإرث التومرتي، وأمّا المرتكز السّياسيّ التغلّبي للكيان السّياسيّ الموحّدي فهو الحسم العسكريّ

1- ويعنيّ بالفقه الصّناعي وهو الفقه الذي يشتغل بأحكام الدين، مرتّبا كليّاتها ومتتبّعا لجزئياتها، حرصا على التّمكن المعرفي من أدلّة الشريعة، والمشتغل بذلك يُعدّ فقيها صناعيّا. ينظر: طه عبد الرحمن، **روح الدّين –من ضيق العلمانيّة إلى سعة الائتمانيّة–**، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، بيروت-لبنان، 2012م، ص513.

2- عبد الواحد المرّاكشي، **المعجب**، ص147.

3- محمّد الجابري، **نحن والتراث**، ص90-91.

وشرعيّة الأمر الواقع، والتي رافقت كثيرا الدّولة المغربيّة الوسيطيّة أو الدّولة الإسلاميّة الوسيطيّة عموما، وهو من ناحية أخرى انسلاخ السّلطان صاحب السّلطة العلميّة عن الشقّ المعرفي داخل حيّزه النّفسي، متلفعا برداء السياسيّ ظاهرا وواقعا، وإن حاول تدارك الأمر بعد استتاب الأمر له والظهور بمظهر الجامع أو الموفّق بين السّلطتين العلميّة والسياسيّة، خاصة في مرحلة استقرار كيانه السياسيّ.

كان هذا شأن عبد المؤمن بن علي وولده يوسف؛ فقد حاول عبد المؤمن في هذه المرحلة استدراك الأمر وعدم الإيغال في السّياسة الدّمويّة التي بدأ بها قيادته بعد ابن تومرت، مدركا أن السّلطة العلميّة المالكيّة سلطة متجذّرة، لا تنفع معها سياسة التّجاهل ولا القمع، محاولا في الوقت ذاته العمل على التّمكين العلميّ للإيديولوجيّة التومرتيّة، أو إعادة البناء المعرفي الإبستمولوجي للفكر التّومرتيّ لأجل ضمان استمراره وتجذيره في المنطقة، ومن ثمّ ضمان الاستقرار والاستمرار، بل الامتداد للمشروع السياسيّ التومرتي في المنطقة ككّل؛ حيث لجأ إلى بعض الإجراءات العمليّة التي انعكس أثرها على علاقته بأصحاب السّلطة العلميّة التي امتعض معظم ممثليها من سياسته الدّموية الإقصائيّة والتي قد تكون من مستلزمات المرحلة الانتقاليّة حسب رؤية السّياسيّ لا المعرفي، أو وفق النظرة التّسيسيّة لا التأنيسيّة.

أمّا بالنّسبة للمعرفي، فقد اتّخذ هو الآخر موقفا؛ وإن كان متباينا بين ممثّليه، حيث حاولت فئة إبداء المعارضة السياسيّة وحتى العسكريّة، وقد كلّفهم ذلك حياتهم[1]، وأمّا فئة ثانية ففضّلت مغادرة الأوطان معلنة انسحابها من المشهد برمّته، مؤثرة السّلامة أو متحالفة مع خصوم الموحّدين[2].

أمّا الفئة الثالثة، فقد فضّلت إظهار الطاعة والاستسلام للأمر الواقع[3]، وهذه بدورها لم يكن موقفها المسالم والمرحّب من الامتدادات الموحّديّة واحدا؛ فصنف منها أظهرت الطاعة، إمّا تحفظا أو خوفا ممّا قد يترتّب عن تأخرها عن النّصرة للوافدين الجدد، وإمّا خوفا من تفويت الفرصة عنها لنيل بعض المكاسب الوظيفيّة أو الوجاهيّة، وممّا زاد في دواعي تجاوب هؤلاء العلماء مع الحكّام الجدد إعلانهم عن سياستهم الإصلاحيّة العلميّة الجهاديّة والتوحيديّة للمنطقة.

1- كقاضي سبتة، وقاضي طنجة، والبعض الآخر في الأندلس؛ وقد رأينا ذلك في الفصل الثاني.

2- قد ذكرت سابقا نماذج عن هذه الفئات؛ ينظر: الفصل الثاني.

3- كالقاضي عياض وابن العربي بعد ذلك، وكثير من الفقهاء. أمّا من كان مقتنعا بالإيديولوجية الموحّديّة أو مظهرا اقتناعه بها فقد تخندق مع السّلطة السياسيّة في مجالسها ومؤسساتها كما رأينا في المبحثين الأول والثاني من الفصل الثالث.

أمّا الصنف الآخر، فقد أظهر الطاعة اقتناعا بمضمون الدّعوة الموحّديّة، خاصة في الجانب العقدي -علم الكلام- وأغلبهم انخرط في هيئة طلبة الحضر. وصنف ثالث تعامل مع السّلطة السّياسيّة من الموقع العلمي الصرف[1]، هذا الصنف لم يرتبط بالسّلطة السّياسيّة بعلاقة يمكن إخضاعها ضمن الدراسة التّقويميّة.

لقد خضعت علاقة الصنفين الأوليين بالسّلطة السياسيّة لعمليّتي المدّ والجزر، وحاولت هذه الأخيرة كسبهما وإتباعهما بها، متّخذة جملة إجراءات ظاهرها تطوير العملية التّعليميّة والعلميّة عموما، أمّا غايتها فهي تحقيق مكاسب سياسيّة وإيديولوجيّة، وهذا ما يتّضح مع هذه الإجراءات.

الفرع الثاني: الإجراءات السياسيّة بين التّوجيه والتّرسيخ:

عمل عبد المؤمن بن عليّ على التّمكين للسّلطة العلميّة التومرتيّة، ومن ثمّ تثبيت مكانته السّياسيّة داخل هرم السّلطة، وفي سبيل ذلك اتّخذ عدة إجراءات عمليّة صوب العلماء، منها:

أولا: استقطاب وتقريب العلماء للعمل معه: حيث أسهمت التّقاليد الرسميّة التي وضعها كالمجالس السّلطانيّة وهيئة طلبة الحضر في ربط الصّلة بين السّلطتين العلميّة والسياسيّة، ورغم الاختلاف العقدي والإيديولوجي بينهما، إلا أنّ الطّرفين حاولا تجاوز ذلك، متّخذين من البُعد الواقعي وسيلة هذا التجاوز، خاصّة أنّ الرّسوم التّومرتية التي تمثّل هذه الإيديولوجية ظلّت شكليّات رسميّة ضمن تقاليد الدّولة لا تتعدّاها. ولعلّ السّلطة السياسيّة تهدف من هذا التقريب إلى جملة أهداف منها خلق تيار علمي جديد يسهم في إعادة بناء وصياغة التراث التّومرتيّ صياغة علميّة، وذلك بإعادة كتابته في مؤلفات لإكسابه الصفة العلميّة، وعقد مجالس لتدريسه وتلقينه ومن ثمّ ترسيمه، وبالتّالي يسهل الاستغناء عن السّلطة العلميّة التقليديّة واستبدالها بسلطة علميّة منافسة ذات تكوين محلّي يشارك فيها علماء المنطقة؛ كترتيب تدريجي للحدّ من سلطة فقه الفروع وأصحابه، والتّركيز أكثر على التّوحيد والفقه المالكي من خلال الحديث وكتاب الموطأ خصوصا.

ثانيا: مأسسة التّعليم وترسيمه ومحاولة رعايته وتوجيهه وفق الرؤية الفكريّة الموحّديّة:

يصبو عبد المؤمن من خلال ذلك إل تأطير النّشء الموحّدي ليكون قادرا على حمل الإرث التومرتي وإثرائه، وليكوّن سلطة معرفيّة مقنعة، كما يهدف إلى تمكين الفكر التومرتي من الانتشار ليصبح المرجعيّة الوحيدة للدّولة المعتمدة، وليحلّ محلّ المرجعيّة التّقليديّة المتجذّرة؛ وقد بدأ ذلك سنة 548ه/1153 حيث

1- محمّد المغراوي، **العلماء والصلحاء والسلطة**، ص196.

قام باستدعاء ابن رشد (ت595ه/1200م) ليستعين به في ترتيب المدارس حسب عبارة أحد العلماء[1]، وقد صاحب ذلك عدّة إجراءات عمليّة:

1- إعداد منهج تعليمي صارم[2] جديد يقوم الخليفة نفسه على الإشراف عليه، وبتنفيذ وزيره ابن عطيّة، حيث تتمّ عملية حفظ وحماية التراث التومرتي ونسخه، دون أن تغفل السّلطة السياسيّة ما يمثّله الموطأ من سلطة معرفيّة ومرجعيّة سنّية في الغرب الإسلامي، وقد سخّرت السّلطة وسائل وإمكانات بشريّة ومادية لذلك منها:

2- استقدام جميع الصبيان النجباء من مدن مختلفة **للالتحاق** بالبرنامج التعليمي، وقد بلغ عددهم من إشبيلية فقط خمسون صبيّا كما ذكر ابن القطّان، أمّا عددهم الإجمالي حسب بعض الروايات فهو ثلاثة آلاف من المصامدة وغيرهم[3].

3- تكليف الأستاذين[4] أبي بكر الحصار (ت579هـ/1184م) **وأبي الحسن نجبة** (ت591هـ/1196م) بكتب التوحيد وحفظه، وكذا موطأ الإمام مالك وصحيح مسلم، وتخصيص ميزانية ماليّة خاصة بذلك، وقد دامت هذه العمليّة ستة أشهر، وهذا للإسراع في العمليّة التّكوينيّة[5].

4- وضع جدول زمني لتحديد مدّة التكوين التي أرادتها السّلطة السياسيّة[6]، حيث تمكّن معها الأستاذان النّجاح في إتمام ما بدآه مع تلامذتهم في مدّة ستّة أشهر، وعاد الصبيان الوافدين إلى مدنهم سنة 551ه/1156م، بينما واصل الصبيان المصامدة العمليّة التّعليميّة لغرض تعيينهم في مناصب إداريّة مختلفة في الأقاليم والولايات[7].

1- السّملالي، العباس بن إبراهيم، **الإعلام بمن حلّ بمراكش وأغمات من الأعلام**، تح: عبد الوهاب بن منصور، ط2، المطبعة الملكيّة، الرباط-المغرب، 1993م، 131/4. أمّا في كتاب ابن رشد فقد ذكر سنة 547ه/1152م. ينظر: ابن رشد، **فصل المقال**، (مقدمة المعلّق)، ص11؛ محمّد المغراوي، **العلماء والصلحاء والسّلطة**، ص153.

2- محمد المغراوي، **العلماء والصلحاء**، ص153.

3- مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص150.

4- **كلمة أستاذ: كلمة أعجميّة، ومعناها الماهر بالشيء، واصطلحت العامة إذا عظّموا المحبوب أن يخاطبوه بالأستاذ، وإنما أخذوا ذلك من الماهر بصنعته.** ينظر: الزبيدي، **تاج العروس**، (مادة ستذ)، 418/9.

5- مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص150.

6- ابن القطان، **نظم الجمان**، ص173.

7- مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص150-151؛ محمّد المغراوي، **العلماء والصلحاء والسّلطة**، ص154.

5- العمل على توظيف هؤلاء الحفاظ **- صنيعة هذا التكوين-** في **وظائف أُعدّت** لهم **خصّيصا** لضمان **الدعاية للفكر** التومرتي؛ فحفّاظ **المصامدة عُيّنوا** في **المناصب الإداريّة** المختلفة في **الأقاليم والولايات، وكُلّفوا** بمهام **الدّعاية والتّوجيه، ثمّ كُلّفوا** من طرف **عبد المؤمن** بالتزام أشياخ **البلاد والفقهاء والطلبة والكُتّاب** والشعراء **وملازمتهم، وقراءة** القرآن **وعقائد الإمام المهدي وحفظها.**

6- مزامنة التّكوين التّربوي **مع التّعليمي، فقد كانا** يسيران **بالتّوازي كما كان عليه الأمر** في **عهد المرابطين، وهذا هو شأن الحركات الإصلاحيّة، فقد حرص عبد المؤمن على** تنشئتهم **وتأديبهم بالأدب** الإسلامي **وربطهم تنظيميّا بالإيديولوجيّة الموحّديّة** ليضمن تبعيتهم لها، **وتربيتهم عسكريّا على ركوب الخيل** والسباحة **والرمي والتّجديف، ولعلّها أول عمليّة** وآخرها؛ **فلم تتكرر** هذه **العملية بعد ذلك**[1].

ثالثا: العملية التصحيحيّة التي طالت الطبقات: وخاصة طبقة الطّلبة، والتي عُرفت باسم "طلبة الحضر"، وقد جعلها خاصّة بالعلماء الذين انحازوا **للموحّدين من** غير **المصامدة، وهي مؤسسة** رسميّة **وضع أُسسها عبد المؤمن لتكون صنيعته، ويكون من داخلها تابعا له، وبغض** النّظر **عن الدّوافع الحقيقيّة من إنشائها** والتي **ذكرتها سابقا**[2]**، فهو بلا شكّ أراد تطويع** هذه الهيئة **للسّلطة السياسيّة، وبالأخص لشخصه ولخلفائه من بنيه، كما أراد توسيع دائرة إطارات** الهيئة **خارج الإطار المصمودي، وعلى الأخصّ المؤطّرين للعمليّة** التربويّة **داخلها وخارجها. وتتفق الدراسة مع رأي أحد الباحثين الذي يرى أن** هذه **العمليّة؛ أي عمليّة استيعاب** النّخبة **العالمة ضمن مؤسسة علميّة** رسميّة**، هي من العناصر الجديدة في** التّعامل **مع العلماء في الغرب الإسلامي**[3]**؛ وقد أدرجت** أسماء **لعدد منهم سابقا. والجدير بالذّكر أن** هيئة **الطّلبة جُعل** لها **سُلّما تنظيميّا** أعلاه **مزوار الطلبة،** هذه **التّسميّة الأمازيغية** التي **تُعطي دلالة على تمسّك السّلطة السياسيّة وعلى رأسها عبد المؤمن بالوجهة** التي **حاول** بها **كسب مزيدا من الأنصار** في **بدايات حكمه في منطقة تحكمها العصبيّة القبليّة، رغم أنّ الذين تولّوا المناصب** لم **يكونوا كلّهم من** البربر **الخّلص، بل كان منهم عرب وأندلسيون**[4].

1- **مؤلف** مجهول، **الحلل الموشية، ص**150- 151.

2- ذكرتها في الفصل السابق.

3- **عز الدين عمر موسى، الموحّدون في الغرب الإسلامي، ص**101؛ محمّد المغراوي، **العلماء والصلحاء، ص**198.

4- كالفقيه أبي الحسن **الإشبيلي** (ت567هـ)، **والفقيه عبد الله المالقي** (ت574هـ)، وأبي بكر بن ميمون العبدري (ت567ه)، وأحمد بن عتيق بن جرج قرطبي (ت601هـ) وغيرهم.

رابعا: **استيعاب هؤلاء العلماء من حفاظ وطلبة الحضر** وغيرهم ممّن كانوا أصحاب سلطة علميّة داخل الإطار السّياسيّ، حيث تمّ تكليفهم إمّا بمهام سياسيّة أو إدراجهم ضمن أعضاء المجالس السّلطانيّة، أو تعيينهم مفتين وقضاة الدّولة كما رأينا في الفصل السابق، كما عمد الخليفة إلى اختيار بعضهم كالفقيه ابن ميمون العبدري (ت567ه/1172م) وأبي العباس أحمد بن مضاء اللخمي (ت592ه/1196م) وغيرهما كمعلمين لأبنائه.[1]

الفرع الثالث: السّلطة السياسيّة بين المسحة التّجديديّة وشرعيّة الأمر الواقع:

من أهم عناصر هذه المسحة التّجديدية ما يلي:

1- المنزع الكلامي ومحاولات استثمار للإرث التومرتي:

لقد حاول عبد المؤمن صاحب النّزعة الكلاميّة أن يستقطب العلماء إلى الإيديولوجية الموحّديّة دون أن يصطدم بمرجعيتهم المذهبيّة أو نهجهم الفروعي، بل عمل بعد طور الظفر بالبغية والاستيلاء على الملك[2]، وانتزاعه من أيدي المرابطين إلى محاولة تخطّيها ومدّ جسر عبور مع علماء المنطقة الذين لا يمكن الاستغناء عنهم لأجل استمرارية الدّولة وبقائها، حيث تمكّن من الاستفادة منهم في بناء مؤسسات دولته الناشئة وتنشئة الجيل الذي يحمل الإيديولوجية الموحّديّة السّياسيّة، خاصة مع التّركيز على بعض الجوانب التي أبدت الثّورة التومرتيّة عزمها عن تغييرها؛ كالمنهج التّقليدي للمذهب المالكي السائد في هذه الفترة، والتّمكين التّدريجي للمنهج التأصيليّ الحديثي للتّعاطي مع القضايا الفقهيّة المالكيّة عن طريق استغلال وجود علماء كبار يتعاطون علم الحديث، وقد أجيزوا فيه[3].

وبالإضافة إلى الصبغة التجديدية للفقه المالكي التي يُراد تحقيقها حسب تصريحات ممثّلي السّلطة السّياسيّة، عملت السّلطة الموحّديّة -خاصة كون عبد المؤمن يملك نزعة كلامية بسبب تكوينه في أصول الدين- على تفعيل القضايا العقديّة الكلاميّة التي لا تخْلو أذهان وعقول وأفهام علماء المغرب منها آنذاك[4]، لكنّها ظلّت حبيسة الرؤية التنظيريّة التجريديّة من خلال بعض المؤلفات أو الدروس التي تُلقى هنا وهناك دون

1- ابن صاحب الصلاة، المن بالإمامة، ص159-160؛ ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، 400/1، 447/3.

2- ابن خلدون، المقدّمة، ص138.

3- منهم بن الصقر الأنصاري (ت569ه)، وأبو بكر بن العربي، والقاضي عياض، وابن الإشبيلي (ت567ه) وغيرهم.

4- لقد دخل علم الكلام و المذهب الأشعري مع الفقيه الأصولي أبي بكر المرادي أحد علماء المرابطين، وانتشر بين تلامذته، حيث تولى نشره أبو الحجاج يوسف بن موسى الكلبي في سبتة ومرّاكش وأغمات. ينظر: ابن بشكوال، الصلة، القسم الثاني، 682/9؛ عصمت دندش، أضواء على المرابطين، ص91.

أن يُرتقى بها إلى أن تصبح عقيدة تنعكس على إيمانيات العامّة من النّاس، بل حتى على كثير من نخبها، وكانت الأشعرية قد انتشرت قبل ابن تومرت انتشار علم لا انتشار اعتناق إلا عند آحاد الأفراد كما يذهب إلى ذلك الأستاذ النّجار[1]، وربّما يعود ذلك لكون السّلطة السّابقة ليست لها ميولات كلاميّة من جهة، ومن جهة أخرى كان الخطاب العام السّائد في المنطقة لبساطتها الفكرية هو خطاب خالٍ من التأويل والاستدلال العقلي المجرّد في الغالب، ذو منزع سلفي في الجانب العقدي[2]، ولم تظهر دواع كبيرة لتعميم علم الكلام بما فيه العقيدة الأشعريّة رغم وجود متعاطيها، بل وجود تيار قوي ضمن النخب المرابطيّة "التّيار المالكي الأشعري الأصولي"، وأبرز من يمثّله أبو بكر المرادي والقاضي عياض وغيرهما، وأعتقد أنّ السّلطة السياسيّة المرابطية وبإيعاز من بعض ممثّلي السّلطة العلميّة ترى في نشره بين النّاس زعزعة للوحدة التي قامت لأجلها حركتها الإصلاحيّة في ظروف هشاشة الوضع في المجتمع الأندلسيّ خاصّة، حيث واجه ضغطا صليبيّا كبيرا وحربا جدليّة لأطروحاته العقديّة –التّثليث-، قد تكون أحد الذرائع التي برّر بها ابن تومرت تسريع عمليته التوحّيديّة، وهي ضمن الصراع المسيحي الإسلامي.

وبعبارة أوضح، كان اجتهاد السّلطة العلميّة التّقليديّة الابتعاد عن كلّ ما قد يزعزع العقيدة من قضايا كلاميّة متشعّبة غير مدركة تمام الإدراك للتّحوّلات الفكريّة والثّقافيّة، عالميّة كانت أو إقليميّة، والتي اجتاحت المنطقة بطريقة غير مباشرة، وقد استغلّها ابن تومرت عقائديّا وسياسيا.

ولا تستبعد الدّراسة أن يكون عبد الله بن ياسين على علم بهذا العلم أو مبادئه، فهو تلميذ أبي عمران غير المباشر، هذا الأخير الذي تتلمذ على الباقلاني رأس الأشعريّة والمالكيّة في المشرق[3]، ولا يمكننا الجزم بعدم سماعه به أو الإلمام ببعض مبادئه، خاصة أن المذهب الأشعري في هذا القرن كان في عصره الذهبي[4] في المشرق وفي القيروان تحديدا، لكن المنطقة الصحراويّة كانت في حاجة إلى خطاب فقهيّ عقديّ بسيط يعتنقه أصحابها.

وعلم الكلام كغيره من العلوم في حضارتنا الإسلامية في حاجة إلى تفعيل وبلورة، وأداة سياسيّة للتّمكين له، وهذا ما حاولت السّلطة الجديدة العمل عليه وتنزيله واقعا، تأسّيا بابن تومرت الذي طرح قضيّة

1- عبد المجيد النّجار، المهدي بن تومرت، ص433.
2- المرجع نفسه، ص55.
3- المرجع نفسه، ص434-436.
4- المرجع نفسه، ص433.

التّوحيد طرحا تصوريّا ذهنيا معطيا لها بُعدا اجتماعيا سياسيّا، حتى أصبحت عنصرا أساسيّا في خضم المواجهة الاجتماعيّة السّياسيّة[1] مع المرابطين، وتنظيرا مؤدلجًا هادفًا من خلال مؤلفاته وشروحاتها.

وقد شجّع الاتّجاه الكلامي للدّولة الجديدة العديد من المؤلفين المغاربة للكتابة، كما أسهم في رواج مؤلفات مشرقيّة عقديّة وشروحاتها[2] من جهة، وعقد الجلسات العلميّة لمدارستها في المجالس السّلطانيّة التي أخذ فيها علم الكلام والحديث حيّزا كبيرا[3]، أو من خلال إدراجه ضمن المنهج الدراسيّ لطبقات الموحّدين[4]، وبعبارة مجملة تغيير الخطاب الموروث واستبداله بخطاب تجديدي على المستويين الفقهي والعقدي، دون أن يتّخذ إجراءات قمعية ضدّ المخالفين، رغم أن ابن أبي زرع تفرّد بذكر رواية مفادها إقدام عبد المؤمن سنة 550ه/1155م على إحراق كتب الفروع وردّ النّاس إلى قراءة الحديث[5]. في حين لم تذكر المصادر الأخرى شيئا عن ذلك، وإنّما ما ذكَرْته هو محاولته لإظهار موقفه المنتقد لفقه الفروع للفقهاء في ذات السّنة، لكنّه لما وجد صلابة موقف الفقهاء أحجم عن أي إجراء قد ينسف جهوده السابقة في احتوائهم، وخاصة وهو بصدد بناء وترسيم المرجعيّة الدينيّة للدّولة التي يحتاجها السّياسيّ صاحب المشروع الإيديولوجي للتّمكين أكثر لسلطته، والتي لا يمكن معها تجاوز السّلطة العلميّة المتجّذرة، فهي كما سبقت الدراسة أن ذكرت بمثابة الدّولة العميقة بالمصطلح الحالي. وقد حاولت السّلطة في هذه الفترة المواءمة بين التّقليد والتّجديد إلى حين، كما سلكت المسلك التّدريجي في التّغيير، ومن وجهة أخرى فقد بدت علاقة السّلطتين في هذا الظرف التاريخي برغماتيّة أكثر، إلّا أنّ الأمر لا يخلو من أثر إيجابي على المردود التعليمي وتثمين للنهج التأصيلي.

1- عبد المجيد النّجار، **تجربة الإصلاح في حركة المهدي ابن تومرت**، ط2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فرجينيا، 1995م، ص90.

2- **من كتب ابن تومرت**: كتاب الإمامة، تسبيح الباري سبحانه، التسبيحان، التنزيهان، التوحيد، المرشدة، وغيرها. ومن كتب غيره سواء التي تناولت شرح المرشدة أو غيرها من كتب تناولت الفكر العقدي الأشعري في عهد الموحدين ككتاب القاضي عياض الإعلام بحدود قواعد الإسلام، أو الشفا بتعريف حقوق المصطفى، أو كتاب العقيدة البرهانيّة والفصول الإيمانية لعثمان بن عبد الله السلالجي (ت574ه) وغيرهم... **ومن المشارقة منها**: كتاب الإرشاد للإمام الجويني التي كانت لها سلطة معرفية في العهد الموحّدي. **ينظر: ابن تومرت، أعز ما يُطلب، ص213-229، 267، 274؛ عبد الله كنون، النبوغ المغربي، 160/1؛ خالد زهري، المشاريع المغربيّة للعقيدة الأشعرية، ص113-154.**

3- **ابن فرحون، الديباج المذهب، 233/1.**

4- كان من مهام شيوخ طلبة الحضر تدريس التراث التومرتي العقدي للطلبة، وكان أبرز من قام بذلك أبا الحسن علي بن الإشبيلي، **فقد** واصل تدريسه لذلك إلى وفاته. **ينظر: ابن صاحب الصلاة، المنّ بالإمامة، ص160؛ ابن القطان، نظم الجمان، ص212.**

5- ابن أبي زرع، **روض القرطاس، ص195.**

2- النّزعة الفلسفيّة ومحاولات الاستثمار الإيديولوجي السّياسيّ:

لم يكن أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن (558-595ه/1164-1184م) يختلف كثيرا في قناعته بضرورة تطبيق الإيديولوجية الموحّديّة عن والده؛ رغم تفوق الابن عن والده في الحديث وعلوم الأوائل[1]، فقد حاز الابن تكوينا أكبر من والده، لحرص هذا الأخير على تكوين أبنائه تكوينا دقيقا من خلال تسخيره كبار العلماء لذلك، إلا أنّ عهده لا يختلف عن عهد والده، في ظلّ الأوضاع السياسيّة وبعض الاضطرابات التي عرفت هذين العهدين، فلم يقدم هو الآخر على أي عمل إجرائي من شأنه أن يفتح عليه جبهة صدام مع العلماء هو في غنىً عنها.

كان اتّجاه يوسف العلميّ على عكس الاتّجاه العلمي العام في المنطقة؛ كان يمتاز بمعرفة ونزعة فلسفيّة استغلّها لاستقطاب فئة أخرى من النّخبة العلميّة، وهي فئة الفلاسفة التي عُمرت بسبب الاتجاهات العلمية والفكرية المتحكّمة في تسيير الشأن العلمي والفكري في المغرب في تلك الفترة، فكان عهده عصرها الذهبي مقارنة بغيره من عهود بني عبد المؤمن. كما كان هذا العهد بمثابة إحياء من جديد لهذا النّوع من العلم وكسب فئة علميّة مهمّشة أو منبوذة وهي فئة الفلاسفة. فقد قام بجملة من إجراءات عمليّة لها دلالتها رغم عدم توسعه فيها؛ ولعلّ من أهم دلالتها، إحداث بعض التّوازن الفكري في الوسط العلميّ، أي تغيير للنّهج الفكري المتوارث، لتهيئتهم للعمليّة القادمة حين تتهيأ الظروف؛ وهي القضاء على فقه الفروع، وهو ما قد تعضّده رواية المرّاكشي عندما تكلّم عن حملة المنصور في حرق كتب الفروع "أنّه كان مقصد أبيه وجدّه"[2]، وهو في الوقت ذاته تلويح للفقهاء بإمكانيّة استبدال سلطتهم بسلطة الفلاسفة إن لزم الأمر، وهو غرض سياسيّ في رداء علمي.

وهكذا تُسهم السّلطة السّياسيّة ذات توجّه علميّ ما في إثراء وتطوير ذاك العلم أو المذهب، وهو بقدر ما يُعدّ أمرا إيجابيا يعود على ذاك العلم من إضافة نوعيّة وانتعاش ونماء معرفيّا وتصنيفيا، وخاصّة أنّ حركة التّأليف عادة ما تصحب ذلك إشباعا لرغبة السّياسيّ وطلبا منه[3]، وتخليدا لاسمه وإنجازه حتى في حيّز المعرفي، أو اغتناما لفرصة سانحة للمعرفي أن يظهر مكنوناته العلميّة التي لا تقلّ شأنا عن جهود ذاك السياسيّ.

1- ينظر: ابن صاحب الصلاة، المن بالإمامة، ص165؛ عبد الواحد المراكشي، المعجب، ص175.

2- المرجع نفسه، ص204.

3- على سبيل المثال في هذا العهد، فقد أمر الخليفة يوسف بن عبد المؤمن ابن رشد بتلخيص كتب أرسطو طاليس؛ عبد الواحد المراكشي، المعجب، ص179.

كما أنّ هذا التّوجه العلمي للسّياسيّ يسهم أيضا في تبجيل وتقريب أصحاب ذلك العلم دون غيرهم، فقد تمتّع كل من ابن طفيل (ت581ه/1185م)، وابن رشد الحفيد (ت595ه/1198م) وغيرهما بمكانة مرموقة عند الخليفة يوسف بن عبد المؤمن[1]، وفي المقابل هو استخدام الأداة السّياسيّة لتقوية طرف علمي دون الآخر، أو على حسابه أحيانا، أو محاولة إظهاره بشكل لافت لأغراض سّياسيّة؛ سواء لما في محتوى هذه المؤلفات من فائدة علميّة أو فكرية سياسيّة تنير درب السياسيّ صاحب التّوجّه العلميّ، ممّا يجعله منافسا قويّا ونّدا شرسا للمعرفي، محاولا الاستحواذ على معرفة جميع العلوم التي في حوزة الأخير حتى لا يبقى يشعر بمركّب النّقص اتجاهه من جهة، ومن جهة أخرى ترك بصماته في خدمة هذا النّوع من العلم لتعزيز حضوره السياسيّ كما جرت عليه عادة كثير من ساستنا عبر تاريخنا، وفي الوقت ذاته محاولة استقطاب واحتواء فئة من علماء هذا الصنف من العلوم إلى جانبه وإلى جانب مشروعه ليؤمّن دعمهم ويحدث بعض التّوازن في الحيّز العلمي، وربّما يبتغي وبالحساب السّياسيّ توازنا يجعله دائما هو الجامع الوحيد للسّلطتين العلميّة والسياسيّة لامتلاكه لناصيّة العلوم ولخبرته بمنطلقات أصحابها وطرق تفكيرهم.

كما أقدم الخليفة الموحّدي الثاني على القيام بإجراء عملي للحدّ من فقه الفروع حسب رواية المرّاكشي نقلا عن الفقيه أبي بكر بن الجدّ (ت586ه/1150م) الذي يذكر قلق الخليفة يوسف بن عبد المؤمن من تعدّد الآراء والأقوال وتشعبها في المسألة الفقهية الواحدة، ممّا يجعل المقلّد في حيرة من أمره أيّها يجب أن يأخذ به. وأبدى عزمه على القيام بعملية ردّ هذه المسائل الفقهية إلى الكتاب والسّنّة ولو استدعى الأمر استعمال السيف[2]. هذه الرواية تفيد أنّ عزم الخليفة يوسف على القضاء على فقه الفروع، بل ومصادرة كتبه وإعادة كتابته بصيغة تأصيليّة، يقضي فيها على الصيغة الفروعيّة التي كُتب بها، وهو مشروع كان مخطّطا له منذ عهد عبد المؤمن إلّا أنّ الأجل لم يمهله، خاصّة بعد تمسّك الفقهاء برأيهم المعارض[3]، إلى أن تسنّى للخليفة يعقوب تنفيذه[4]. ويبدو أنّ العمليّة أخذت منحًى تدريجيّا لتفادي الصدام بالسّلطة العلميّة التي حاولت السّلطة السّياسيّة الموحّديّة خلال هذه الفترة كسبها لصالح مشروعها.

1- المصدر نفسه، ص176-179.

2- المصدر نفسه، ص204.

3- المصدر نفسه؛ البُرزلي، أبو القاسم بن أحمد البلوي التوني، **فتاوى البرزلي (جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام)**، تح: محمد حبيب الهيلة، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، 2002م، 6/376-377.

4- يقول المرّاكشي أنّ مشروع القضاء على الفقه المالكي واستبداله بالظاهري كان مخططا له من قبل، ولم يتمكن من تنفيذه إلا في عهد المنصور "كان مقصد أبيه وجدّه"، **عبد الواحد المراكشي، المعجب**، ص204.

المطلب الثالث: تقويم علاقة السّلطتين العلميّة والسّياسيّة في التّجربتين –طور الاستقرار الأول– بين الاتّفاق والاختلاف:

– توطئة:

في طور استقرار التّجربتين، لاحظنا سعي السّلطتين **لإقامة جسور للتّفاهم والتّعاون بينهما، واستقرار علاقتهما بغض النظر عن غاية كل طرف من ذلك،** لأنّ دواعي ذلك أكبر من الغايات والبواعث الشخصية **أو المذهبيّة أو الإيديولوجيّة، لكن كيف يمكننا تحديد أهم التقاطعات** والافتراقات في مسلك التجربتين؟ **هذا ما** نحاول إبرازه في **هذين الفرعين.**

الفرع الأول: طبيعة العلاقة بين السّلطتين في التّجربتين –مرحلة الدّولة– أوجه الاتّفاق:

- نجحت كلتا التّجربتين في **إقامة كيان سياسيّ يسعى للامتداد والتّوسع، متّخذة الجهاد وسيلة لتوحيد** المنطقة وحمايتها.

- سعت كلتا التّجربتين في **مرحلة الاستقرار** الأولى إلى **استقطاب واحتواء السّلطة العلميّة** في **ظرف** تاريخي **عصيب بسبب عملهما الدعائي والتعبوي المستند على العلم والجهاد، فالسياسيّ ازداد قناعة بضرورة** إشراك المعرفي في **معظم القرارات السياسيّة، كما اقتنع** المعرفي **أنّه لا يمكنه تجاوز السياسيّ إذا أراد أن** يحافظ **على استقرار سلطته.**

- أثمرت العمليّة الاستقطابية التي **أقدمت عليها السّلطة السياسيّة في استيعاب السّلطة العلميّة في مؤسسات** مختلفة **داخل التّجربتين، ممّا جعل العلاقة بين الطرفين خاضعة لعلاقة جدلية بينهما ترتّبت عنها** كثير **من** الآثار **السياسيّة والعلميّة.**

- مسألة ضمان الولاء للسّلطة السياسيّة هي من أهم الأولويات التي تُراعى في توظيف العلماء في **مؤسسات الدّولة** في التّجربتين.

- حرص السّلطتين في التّجربتين على المحافظة على استقرار الكيان السياسيّ، فلم تظهر أي صدامات **بين الطرفين من شأنها أن تعرّض** المنطقة إلى **التّمزّق.**

الفرع الثاني: أوجه الاختلاف:

- بدأ المشروع المرابطي **معتمدا على السّلطة العلميّة المالكيّة المتجذّرة في المنطقة وكان هدفها توحيد المنطقة سياسيّا ومذهبيّا، خاصّة مع التفكّك السّياسيّ الذي عرفته المنطقة، وانعدام كيان سياسيّ مركزي جامع**

ومانع لأيّ تهديد عسكريّ سياسيّ عقائدي والمتمثّل في الحملات الصليبيّة الاستردادية على المنطقة، أو فكر دخيل قد يعصف بالبنية الفكريّة المغربيّة السنّية، ولعلّ أول تهديد فكري تخشاه مؤسسة الخلافة الإسلاميّة في بغداد ورئاسة السّلطة العلميّة فيها أو في القيروان هو الفكر الشيعي صاحب الأطماع التّوسّعيّة حتى قبل الفاطميين أو البويهيين، ثمّ بعد قيام كيانهما السّياسيّ، فكان لزاما أن يكون هناك تحالف بين السّلطتين العلميّة والسّياسيّة، فكلّ طرف يحتاج للآخر، وهذا ما اعتدنا عليه في تاريخنا، فلا يستقيم أمر الأول إلاّ بالثاني، كما لا يستقيم أمر الثاني إلا بالأول بسبب عمليّة الفصل التي تمّت بين المعرفي والسياسّي رغم التّداخل البنيوي بينهما.

- في التّجربة الموحّديّة قام المشروع رغم وجود التّحدّيات السابقة خاصّة العسكريّة والسياسيّة العقائديّة على محاولة تحييد هذه السّلطة العلميّة التّقليديّة أو تهميشها رافعا شعار التّجديد، متبنّيا إيديولوجيّة سياسيّة مخالفة، مع الإبقاء على كثير من التّقاطعات التي يصعب إنهاؤها بجرّة قلم سياسيّ أو بسيفه، ومحاولة الاستثمار في التراث المالكيّ، واستقطاب بعض ممثّلي سلطته، والتّخلّص من فكرة إلغاء الآخر بالتّصفيّة الجسديّة التي سبقت مرحلة قيام الدّولة واستقرارها، فعلاقة السّلطتين تمشي على استحياء رغم تطوّرها الكبير عن سالف عهدها.

- لقد أثّر التّكوين الفقهي للسّلطة السياسيّة المرابطية في صبغ اتّجاه الدّولة العام واستقطاب مزيدٍ من فقهاء العُدوتين في الفترة الأولى من حكم يوسف بن تاشفين، دون الالتفات كثيرا للمعايير سواء كانت علمية أو سياسيّة، وكأنّه في هذه الفترة سعى لتكثير سواد العلماء أكثر دون الاعتبار النّوعي، فهو في إطار تأسيس شرعيّة لحكمه وحكم أبنائه من بعده.كما حاول أن لا يظهر بمظهر المهمل للعلماء من جميع الاتّجاهات العلميّة، ولم يظهر عيانا في عهده شفوف اتجاه على آخر.

- أمّا في التّجربة الموحّديّة، فلقد غيّرت السّلطة السّياسيّة من سياستها الدّمويّة التي سلكتها بعد موت ابن تومرت وبعد استقرار الأمر لها، وأدركت أنّه لا بدّ من كسب شرعيّة لا بالسّيف الذي تحصّلت به على الأرض، ولكن عليها استيعاب السّلطة المالكيّة المتجذّرة بالعلم والسّياسة، ومحاولة احتوائها وإشغالها بالقضايا العلميّة والمناصب السياسيّة، وفي الطرف المقابل وجدت السّلطة العلميّة بغيتها في التموقع والحفاظ على مكانتها السابقة، سواء كان ذلك قناعة بالمشروع الموحّدي أو طاعة لأولي الأمر أو بحثا عن وجاهة ونفوذ.

- التّجربة المرابطيّة عندما استقر أمرها في المغرب والأندلس، وبدأت في طريقها إلى طور القوّة أو طور استبداد السّياسيّ على قومه والانفراد دونهم بالملك -كما يسمّيها ابن خلدون[1]-، واستتبّ لها الأمر، بدأت في نوع من التّصفيّة والاصطفاء للعلماء لمؤسسات الدّولة كالقضاء وغيره، فظهرت حركة الإعفاء لبعض الفقهاء لأسباب سياسيّة في أغلبها، كما ظهرت حركة استعفاءات من الوظائف ومؤسسات الدّولة نجهل بواعثها الحقيقيّة، قد أوعزتها المصادر في أغلبها إلى الورع والزهد في هذه المناصب التي تناولتها الآثار النّبويّة بالنّكير على أصحابها، خاصّة بعد استشراء الفساد في بعض المدن وعجز هؤلاء العلماء عن الحدّ منه، هذه الفئة فضّلت الانسحاب من المشهد السياسيّ والتّفرغ للعلم والتّدريس والتّأليف، وبالتّالي تفرّغت لمهمّة لا شكّ أنّ لها أثرها العلمي الاجتماعي، لكنّها ابتعدت عن الممارسات السياسيّة أو الاحتكاك بالسّلطة السياسيّة الذي من شأنه أن يولّد علاقة ما، واختارت لنفسها السّلامة رغم أنّ موقفها هذا لا يخلو من الاستسلام.

أمّا الصنف الذي بقي داخل مؤسسات الدّولة، فقد نجحت السّلطة السياسيّة في جعله سندا قويا لمشروعها، حيث صارت علاقتهما تأخذ منحى التحالف بين الطّرفين؛ تحالفا أفرز حركة توحيدية سياسيّة ومذهبيّة بين العدوتين.

- أمّا في التّجربة الموحّديّة، فقد حاولت السّلطة السياسيّة أيضا استغلال العلماء الذين أظهروا لها الطاعة في بناء مؤسساتها الناشئة وتربية وتعليم طبقتين من طبقاتها العلميّة المعوّل عليهما؛ هما الحفّاظ والطّلبة، وهم إطارات الدّولة وعلمائها مستقبلا، خاصة أنّ السّلطة السّياسيّة أنشأت لها طبقة الحضر، وهي بمثابة سلطة علميّة مستقبليّة مواليّة وداعمة لها، وأوعزت تكوينها لكبار العلماء الذين اتّسموا بالموسوعيّة العلميّة، وكان المنهج التعليمي المعتمد الموجّه هو التأصيل من كتب الحديث، أمّا الرصيد المعرفي فهو التراث التومرتي.

ولقد أسهمت الاتّجاهات العلميّة للحكّام في تطوير بعض العلوم وامتدادها عن طريق الترّسيم والمأسسة؛ فنزعة عبد المؤمن الكلامية جعلته يضعها في سلّم الأولويات تربويّا وتعليميّا، كما كان يفرض مناقشة مسائل هذا العلم في مجالسه السّلطانيّة وجلساته العلميّة لإثرائها، ويكاد الأمر يكون دأب ابنه يوسف أيضا مع اختلاف في صنف العلم الذي كان هذا الأخير يميل إليه ويرفع للنّاس اهتمامه به، حيث كان ذو منزع فلسفي، وقد انعكس إيجابا على هذا العلم وعلى الاتّجاه العقلاني الإسلامي في تلك الفترة من جهة، ومن جهة أخرى هو تدرّج لإقامة الإيديولوجيّة السّياسيّة الموحّديّة.

1- ابن خلدون، المقدمة، ص138.

وأعتقد أنّ الخليفتين بنزعتهما العقليّة سواء كلاميّة كانت أو فلسفيّة دون التّحلل من التّراث الفقهي المالكي العريق في المنطقة، حاولا تهيئة الفكر المغربي لأن يتقبّل العملية التّجديدية تدريجيّا، حيث كانا بين الحين والآخر يقومان بجس نبض الفقهاء من محاولة الانقضاض على فقه الفروع، فيتريثا في المحاولة، ونجحا في الوقت ذاته في احتواء شريحة كبيرة من العلماء إلى جانبهما بسبب ضمّهم لمؤسساتها وإشغالهم بالجوانب العلميّة أو الشرعيّة التي كانت واضحة عند اصطحاب الخليفتين لثلّة من العلماء معهما في مجالسهما حتى في مواقع الجهاد[1].

وقد حاولت الدّراسة أن تقوّم علاقة السّلطة السّياسيّة بالسّلطة العلميّة في هذه المرحلة بالاستتباع أحيانا كثيرة، حيث لا زالت السّلطة العلميّة المالكيّة عموما متمسّكة وبقوّة بالطابع الفروعي في نهجها الفقهي، محاولة فرض ذلك كأمر واقع، وفي الوقت نفسه مظهرة تسليمها بالرؤية الجديدة للسّلطة السياسيّة، وفي المقابل لم تجرؤ السّلطة السياسيّة على جرّها بالقوّة إلى رؤيتها التأصيليّة للفقه المالكيّ، فتحاشا كلاهما أي صدام من شأنه أن ينكب الأولى إذا فرضت الثانية بالقوّة مشروعها التجديدي، أو يذهب بالثانية إذا امتنعت الأولى، وعبّأت الرأي العام ضدّها، وعرّض حكمها إلى الضياع وعرشها إلى الزوال والمنطقة برمّتها للتمزّق والتّشرذم، وكان الخاسر الأكبر هو وحدتها، لذا فضّل الطرفان أن يظهرا بمظهر الانسجام والتّبعيّة لبعضهما إلى حين.

لقد حاولت في هذا المبحث تقويم علاقة السّلطتين العلميّة والسياسيّة في التّجربتين في مرحلة الدّولة، وبالتّحديد في طورها الاستقراري الأول، فهو طور حاسم لأي كيان سياسيّ، فضلا عنه في العصر الوسيط حيث حاول أصحابه تثبيت حكمهم وإرساء دعائمه، لذا رأوا أنّ عليهم تقريب العلماء وأصحاب النّفوذ في المجتمع لإسباغ شرعيّة على حكمهم وممارساتهم، ولصنع رأي عام موالٍ لقراراتهم بناء على هذه الشرعيّة.

من أجل ذلك استقطبت السّلطة السّياسيّة في التّجربتين قدر المستطاع علماء المنطقة الفاعلين عن طريق تقريبهم من مجالسها الرسميّة وغير الرسميّة، واستشارتهم وتمكينهم من مؤسساتها ولو إرغاما، ساعيّة لكسب ولائهم؛ ومن شكّت في ولائه السياسيّ أو الفكري قامت بإعفائه من منصبه أو وضعه تحت المراقبة، أو احتوائه بالتّدريج، وفي المقابل حاولت السّلطة العلميّة التّعاطي مع السّلطة السياسيّة ومشاركتها سياسيّا في المناصب والمؤسسات؛ طالما كان أولو الأمر شرعيين وحلفاء سياسيين لممثّلي السّلطة العلميّة، موافقين لخطّهم الفكري

1- ذكرت الدراسة سابقا أسماء عدد من الذين كانوا في صحبة السّلطة السياسيّة في الحروب كأبي بكر بن الجدّ، وأبي محمّد المالقي، وأبي موسى عيسى بن عمران، وأبي محمّد بن الصفّار، وابن رشد ابن صاحب الصلاة. ينظر: ابن صاحب الصلاة، المنّ بالإمامة، ص405- 407.

كما هو الحال في التّجربة المرابطيّة، أو كأمر واقع فرضه الحكم المتغلّب رغم اختلاف الخطّ الفكري بينهما في التّجربة الموحّديّة، إلا أنّ فئة كبيرة من السّلطة العلميّة حاولت التّكيّف مع الواقع الجديد وإظهار التبعيّة للمشروع الموحّدي حتى تتمكّن من مواصلة وظيفتها الرقابيّة والحفاظ على سلطتها التي قصدت التّجربة الموحّديّة منذ البداية الانتقاص منها، لكن هل ساعدت الأحداث والتطوّرات السّريعة السّلطتين على محاولة التّقارب أكثر، ومحاولة تكميل جهود بعضهما البعض؟ أم أنّ العلاقة بينهما لا يمكنها تجاوز تلك الخلافات والتّجاذبات؛ خاصة في التّجربة الموحّديّة، هذا ما يجيب عنه المبحث التالي.

المبحث الثالث: السّلطتان العلميّة والسّياسيّة وخيارا التكامل والتّضاد في طور عنفوان التّجربتين وما بعده: وفيه ثلاثة مطالب:

– توطئة:

لقد شكّلت الفترة الثانية من عمر الدّولة، أو مرحلة الطور الثاني حسب تقسيم ابن خلدون؛ وهو طور الاستبداد والقوّة[1]، مرحلة الحسم أو نقطة تحوّل في تاريخها، حيث –حسب رأيي– كشفت الدّولة عن توجهها الفكري وإيديولوجيتها الحقيقيّة، خاصّة عند زوال موانع التّحفّظ، لكون الدّولة انتقلت إلى عهد جديد، فتمكّنت العصبيّة من التفرّد بالملك والاستئثار به، وانحسر الحكم في عائلة متغلّبها الأول، وهو في أغلب الأحيان من تلك العصبية، المتفرّد بالملك المصطنع للرّجال المتّخذ للموالي والصنائع حسب تعبير ابن خلدون[2]، وقد استطاع جلب الشرعيّة والمشروعيّة لها والتّمكين لمشروعه على الأرض وبناء مؤسساته واستقرار توجّهه الفكري والاجتماعي والسّياسيّ، كل ذلك كان بواسطة دعم وجهود السّلطة العلميّة خطوة بخطوة، فهل تحفظ السّلطة السياسيّة للسّلطة العلميّة هذا الجميل وتحاول أن تبقيها إلى جانبها ليتواصلا معا ويكمّلا بعضهما؟ أم أنّ الأولى ستُبقي الثانيّة إلى جانبها كتقليد سلطاني تاريخي لا بدّ منه، لكنها إذا أحسّت أنّ الأخيرة أصبحت تشكّل خطرا عليها وعلى مشروعها فسوف تدير لها ظهر المجن وتبعدها عن طريقها بشتّى الطّرق؟ وفي المقابل هل ترضى السّلطة العلميّة أن تبقى رقما مضافا إلى رصيد السّلطة السياسيّة في حالة ما إن أرادت هذه الأخيرة أن تملي عليها بعض القرارات السّياسيّة التي هي في الحقيقة ضمن مساحة سلطتها العلميّة؟ وما مدى انطباق ذلك على التّجربتين المرابطيّة والموّحديّة في هذه الفترة؟

المطلب الأول: السّلطتان العلميّة والسّياسيّة بين خياري الانقياد والانعتاق في التّجربة المرابطيّة (500–541هـ/1106–1146م): وفيه فروع:

لقد حاولت الدّراسة أن ترصد تلك العلاقة التي ربطت بين السّلطتين خلال عهدين مهمّين من عمر الدّولة المرابطيّة؛ عهد يمكن عدّه عهد استمرار لقوّة الدّولة الذي بدأ مع يوسف بن تاشفين، واستمر مع الابن علي بن تاشفين إلى غاية تكالب أحداث داخليّة وخارجيّة كثيرة على الدّولة أدّت إلى زعزعة الأوضاع في أواخر عهده، خاصة مع استفحال أمر الدّعوة الموحّديّة التي استمرّت في نخر كيان الدّولة في عهد تاشفين بن

1– ابن خلدون، **مقدمة**، ص138.

2– المصدر نفسه.

علي (537-539ه/1142-1144م) إلى أن سقطت على عهد الحفيد إبراهيم بن تاشفين (539-541ه/1144-1146م).فهل تأثرت العلاقة بين السّلطتين العلميّة والسياسيّة هي أيضا بالأحداث،فأخذت منحًا مغايرا،أكثر انفصاليّة بينهما،أم أنّها كانت أشدّ ارتباطا واتّصالا وتكامليّة. هذا ما تحاول الدراسة الإجابة عنه في هذا المطلب من خلال هذه الفروع.

الفرع الأول: نفوذ السّلطة العلميّة بين مغالطات الخصوم ومعطيات الواقع:

أولا: مغالطات الخصوم:

إنّ معظم الآراء التي تنتقد دولة المرابطين بقصد أو بغير قصد، وتقدح في حكمها، تتّهم علي بن يوسف بالضعف السّياسيّ، موعزة أحد أسباب ذلك الرئيسة إلى علاقته بالفقهاء وسيطرة هذه الفئة على أجهزة الحكم في عهده وتحكّمها في مفاصل الدّولة وقراراتها، حيث يذكر المرّاكشي: "...كان [علي بن تاشفين] لا يقطع أمرا في جميع مملكته دون مشاورة الفقهاء"[1]. وكان من النّاحيّة القضائية التّشريعيّة لا يمكن لأيّ قاض أن يقطع أمرا صغيرا أو كبيرا أو يصدر حكما إلا بعد استشارة الفقهاء، ممّا نمّى نفوذهم الاجتماعي وكثرت أموالهم وتضاعفت ثرواتهم، وأوعز المراكشي أمر ذلك إلى ضعف علي بن يوسف سياسيّا، ولخصاله الزهديّة البعيدة عن خصال الملوك المتغلّبين[2].

لقد جعلت بعض القضايا التي وقعت في عصر علي بن تاشفين كثيرا من المؤرخين والباحثين يجزمون بنفوذ الفقهاء وسيطرتهم على السّلطة السياسيّة من جهة، وقد عبّر عن ذلك -من المعاصرين- **الأستاذ عبد الله عنان حيث نعت علاقة السّلطتين في التجربة المرابطيّة في عهد علي بن تاشفين خاصة بسيطرة الفقهاء، وإقامتهم لنوع من الديكتاتورية الدينية (ثيوقراطية)**[3].

وفي المقابل هناك إشارات مناقضة لهذه المغالطات، تشير إلى وجود نوع من استخدام وتوظيف السّلطة السّياسيّة للفقهاء من جهة أخرى، ويبدو ذلك من خلال استجلاب الشرعيّة وإضفاء المشروعيّة على كثير من الممارسات، واستصدار الفتاوى كلّما احتاجت السّلطة السياسيّة لذلك[4]، وبالتّالي يقع الباحث من غير أن يشعر في تناقض من أمره، وستحاول الدراسة مناقشة ذلك من خلال ما يلي:

1- عبد الواحد المرّاكشي، المعجب، ص130.

2- المصدر نفسه.

3- عنان، دولة الإسلام في الأندلس - قسم المرابطين الموحدين- ، (1990م)، ص411.

4- عمر بن حمادي، الفقهاء في عصر المرابطين، ص101.

ثانيا: معطيات الواقع:

1- عوامل النّفوذ:

إنّ الطرح الذي يتبنى رؤية نفوذ الفقهاء وسيطرتهم على الحياة السّياسيّة، وما تمخّض عن ذلك من ثروات هائلة لهذه الفئة، ومكانة ووجاهة وسلطة داخل المجتمع، دون أن ينتبه أصحاب الطرح إلى الحضور الاجتماعي والاقتصادي والعلمي لهؤلاء الفقهاء قبل عصر المرابطين، فقد كانت مكانتهم مرموقة في عصر الدّولة الأمويّة وعهد الطوائف، وحتى في الحكم البرغواطي، وربّما تعزّزت أكثر في عهد المرابطين لا غير، للاعتبارات السالفة الذكر من خلال حضورهم الاجتماعي والاقتصادي، فضلا عن الحضور العلمي الذي هو أصل هذا الحضور، وهذه حقيقة يقفز عليها الخصوم ومن تناقلها عنهم.

أمّا ثرواتهم فليست كلّها وليدة هذا العهد، فمعظم الفقهاء القضاة كانوا سليلي أسر وبيوتات عريقة ثريّة سواء في المغرب أو الأندلس، وسأتناول ذلك من خلال ما يلي:

أ- الحضور الاجتماعي:

إنّ معظم هؤلاء العلماء ينتسبون لأسر وبيوتات عريقة مغربية وأندلسيّة اشتهرت بالعلم والنباهة والمكانة الاجتماعية من خلال أدوارها الوظيفيّة في عدد من المناصب ولاسيّما القضاء، ولعلّ أشهر هذه البيوتات المغربيّة المعروفة بالعلم والنّباهة وتقلّد منصب القضاء من قبل المرابطين: بيت اللواتي[1]، بيت المسيلي اللواتي[2]، بيت التّميمي[3]، بيت عياض[4]، بيت بني يربوع[5]، بيت بني العجوز[6]، بني ملجوم[7]، بني عشرة[1]، بني سمجون[2] وغيرهم... موزّعة على المدن المغربيّة.

1- من أشهر رجالها أبو محمد مروان بن عبد الملك اللواتي الذي كان قاضيا في سبتة أيام يوسف بن تاشفين وغيره. ينظر تفاصيل رجال العائلة الفقهاء: عياض، **ترتيب المدارك**، (1983م)، 8/177-179.

2- من أشهرهم أبو محمد عبد الله بن حمو بن عمر اللواتي الذي كان قاضيا أيام برغواطة، ثم كانت له رئاسة أيام المرابطين. ينظر: **المصدر نفسه**، 8/174؛ ابن الأحمر، **بيوتات فاس**، ص36.

3- أشهرهم محمد بن عيسى التميمي أحد شيوخ القاضي عياض. ينظر: **عياض، الغنية**، ص27- 46.

4- أولهم القاضي عياض، ينظر: محمّد بن **عياض، التعريف بالقاضي عياض**، ص1.

5- أشهرهم إسماعيل بن يربوع، خرج مع المرابطين في أول خروجهم. ينظر: **عياض، ترتيب المدارك**، 8/175-176.

6- وهي عائلة علم من الدرجة الأولى، من أشهر أبنائها الفقيه عبد الرحيم بن العجوز وابنه عبد العزيز وغيرهما. ينظر: **المصدر نفسه**، 8/174،83؛ ابن الأحمر، **بيوتات فاس**، ص41.

7- يرجع نفوذ هذه العائلة إلى عهد الأدارسة، وأشهرهم يوسف بن عيسى ممن شاره يوسف بن تاشفين للقضاء على ملوك الطوائف. ينظر: ابن الأحمر، **بيوتات فاس**، ص10-15.

أمّا أشهر هذه البيوتات في الأندلس: بيت بني رشد، بيت بني حمدين، بني الحاج[3]، وإن كانت هذه البيوت الثلاثة لا نكاد نسمع لها وجودا في مناصب القضاء قبل عصر المرابطين، وبيت بني مخلد أحفاد الفقيه والمحدّث الكبير بقي بن مخلّد (ت276ه/889م)[4]، بني عبد الصمد، بني عتاب، بني مغيث[5]، الهوزني[6]، بني شريح الرعينين[7]، الباجي، الصدفي، ابن العربي، القليعي، بني أضحى، بني الفرس، بني حسون، ابن عطيّة[8]، بني جحاف، بني سماك[9]، بني أبي جمرة [10]... وغيرها[11].

فكثير من العائلات قد استأثرت بمنصب القضاء وتوارثته جيلا بعد جيل، ممّا يعزز ظاهرة تراكم ظاهرة النّفوذ الاجتماعي لعائلات كثيرة في العهد المرابطي، فالسّلطة المرابطيّة لم تكن السبب الرئيس في هذا النفوذ الاجتماعي والاقتصادي لهذه الأسر، بل لم يكن لها ذلك إلّا بقدر ما كان للسّابقين، وكأنّ كل حقبة تزيد لبنة في نفوذهم عن طريق توارث المنصب، وقد حافظت العائلات على مكانتها طيلة عهود مختلفة، بل استمرت بعد ذلك، وقد عرفت تلك الأسر امتدادات في عهد الموحّدين أيضا،خاصة في الأندلس؛ رغم ما قيل عن هذا العهد من محاربته للفقهاء[12]، كما أنّ هذا التّوارث لم يقتصر على منصب القضاء فحسب، بل إنه مسّ العلم أيضا الذي كان شرطا أساسيّا لتقلّد القضاء[13].

1- هم بنو عشرة أو بنو القاسم؛ ينظر: ابن الأبار، **عتاب الكتاب**،تح: صالح الأشتر، ط1، مطبوعات مجمع اللغة العربيّة، دمشق-سوريا، 1961م، ص224.

2- بنو سمجون من طنجة، أشهرهم أبو محمد عبد الله بن سمجون اللواتي، وُلّي قضاء الجزيرة الخضراء ليوسف بن تاشفين، وغيره... ينظر: ابن الأبار، **التكملة**، 303/2، 130/3.

3- وهذه العائلات الثلاثة اشتهرت بالعلم والنفوذ. ينظر: النباهي، **تاريخ قضاة الأندلس**، ص130-131، 134، 135-136، عياض، **الغنية**، ص46-47.

4- بيت علم و نباهة وفضل وجلالة. ينظر: ابن بشكوال، **الصلة**، القسم الثاني، 550/9؛ النباهي، **تاريخ قضاة الأندلس**، ص86-87.

5- على التوالي: عياض، **ترتيب المدارك**، 131/8-134، 138-139، ابن بشكوال، **الصلة**، القسم الثاني، 639/9، 684، 535.

6- عياض، **ترتيب المدارك**، 156/8-157.

7- عياض، **الغنية**، ص213.

8- عياض، **ترتيب المدارك**، 117/8- 118، 160-161، **الغنية**، ص66، ابن الأبّار، **التكملة**، 227/2، ابن عطية، **فهرسه**، ص59.

9- عياض، **الغنية**، ص129، النباهي، **تاريخ قضاة الأندلس**، ص142.

10- ابن الأبّار، **التكملة**، 93/1.

11- لقد فصّل في هذه العائلات الأستاذ عمر بن حمادي؛ ينظر: **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص258- 355.

12- عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص356.

13- أحمد الخاطب، **مكانة الفقهاء ونفوذهم في الدّولة المرابطيّة**، ص70-71.

وقد حاولت الدّولة المرابطيّة الحفاظ على تقليد كان موجودا من قبل، وهو تقليد الفقهاء من نفس العائلات المذكورة آنفا القضاء في مدنهم، خاصّة في الأندلس، باستثناء مدن ثلاث هي: غرناطة وإشبيلية ومرسية،كما كان اعتمادها على نفس العائلة في تقليد الفقهاء القضاء، وقد رأينا ذلك مع عائلة بني سمجون في المغرب، وعلى عائلات بني حمدين، وبني رشد، وبني الحاج[1]، وكأنّ الدّولة الجديدة لا يمكنها تجاوز هذا التّقليد إلا يسيرا، وهو بقدر ما يسهم في استقرار الأوضاع، فإنّه في الوقت ذاته يعزّز أكثر من نفوذ هذه العائلات، ويفسح المجال لبعض مظاهر الفساد كالرشوة والمحاباة وغيرها، وهو بلا شكّ ما مكّن بعض أفراد هذه العائلات من تزعّم ثورات مضادّة كما تناولت الدراسة في الفصل السابق. ولم يقتصر نفوذهم على توارث المكانة الاجتماعيّة عن طريق الشهرة العائليّة فحسب، بل أسهمت جهود الفقهاء في التّواحي الاجتماعيّة اليوميّة تجاه الطّبقات الفقيرة، وسياسيّا واجتماعيّا تجاه قضايا الأمّة الكبرى في ترسيخ هذا النّفوذ كما ذكرت في ثنايا هذه الدراسة.

ب– الثروة: وأهم مصادرها عند الفقهاء هي:

1- الإرث:

لم تكن بالضّرورة كلّ ثروة الفقهاء مصدرها النّفوذ، وبعض الجوانب المالية المرتبطة بالمناصب كالحسبة، وأموال المظالم، والأحباس، وأسرى الحروب وغيرها في عهد الدراسة، فقد توارثت المال كما توارثت النّفوذ والعلم عبر عهود مختلفة[2]، وتبقى هذه الثلاثيّة – العلم المنصب والمال - في أغلب الأحيان متلازمة، وخاصّة أنّ الفقه كان في تلك العهود مصدر ثروة لأصحابه ومكانتهم الاجتماعيّة، وهذا ما نستشفه من بعض الأشعار المتداولة آنذاك[3]، ومن خلال وصيّة الباجي (ت474هـ/1081م) لولديه مؤكدا عليهما انتحال الفقه

1- عمر بن حمّادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص356.

2– قد تناول عبد القادر بوتشيش المكانة الاجتماعية والاقتصاديّة للفقهاء الرسميّين في عصر الإمارة الأموية؛ عبد القادر بوتشيش، **أثر الإقطاع في دراسة النّظم بالمغرب الإسلامي**، ص 140- 141.

3- حيث يذكر أحدهم قائلا: "...**فملكتم الدّنيا بمذهب مالك وقسمتم الأموال بابن القاسم...**"، وقول ابن خفاجة "**درسوا العلومَ ليملكُوا بجدَالهم فيها صدورَ مراتبٍ ومجالسٍ، وتَزَهّدُوا حتى أصَابوا فرصَةَ أخذ مالِ مساجدَ وكنائسَ**". ينظر: الزجالي، أبو يحي، عبد الله بن أحمد، **أمثال العوام في الأندلس**، تح: محمّد بن شريفة، منشورات وزارة الدولة المكلّفة بالشؤون الثقافية والتعليم الأصلي، المغرب، [د.ت]، ص229-230.

فهو طريق للمكانة في الدنيا والآخرة[1]، وكما نعلم أنّ الباجي عاش في عصر الطوائف، ومات قبل دخول المرابطين إلى الأندلس، وإن كان من الساعين لدخولهم كما رأينا في بداية هذه الدراسة[2].

فثروة كثير من الفقهاء في عصر المرابطين قد ورثوها عن الآباء والأجداد، كقاضي الجماعة أبي عبد الله بن المناصف (ت536ه/1141م) الذي ورث ثروة طائلة، وكان يعيل كثيرا من البيوتات الفقيرة منها[3]، كما كان أبي القاسم عبد الرحمن، وهو أحد أفراد عائلة بني ملجوم في فاس، يمتلك في العصر الموحّدي خزانة جليلة باعتها ابنته بأربعة آلاف دينارا أو أكثر[4]، كما ورث أبو بكر بن العربي عن والده أملاكا كثيرة[5]، وكذا القاضي عياض الذي تحدّث ابنه محمّد عن ثروة جدّهم عمرون (ت397ه/1007م)[6]، فضلا عن الثروة التي كان يمتلكها الفقهاء القضاة أصحاب الثورات المضادّة في الأندلس كابن حمدين في قرطبة، وبني حسون بمالقة، وبني عبد العزيز ببلنسية، وغيرهم من الفقهاء... والتي لولاها ما كان لهم أن يقوموا بتلك الثورات[7].

2- مصادر مختلقة:

لعلّ تقلّد الفقهاء للمناصب الرسميّة وحبس أنفسهم لها معظم أوقاتهم يتطلّب مرتبا يتقاضاه الفقيه، سواء كان في القضاء أو غيره، وإن كان القضاء هو أكثر المجالات التي طالتها الشّبهات، لارتباطه من جهة بنواح ماليّة عدة، وهذه الخطّة أكثر الخطط يتعرّض صاحبها لشبهة الفساد إذا انحرف عن العدل، لذا تناولتها كثير من الآثار النبويّة وغيرها بالتحذير[8]، فكان لزاما أن يُخصص للقاضي رزقٌ من بيت المال يغنيه عن مدّ يده إلى المال العام أو الخاص، ويبعده عن الإغراءات الماديّة حتى يتمكّن من أداء مهمّته، وإن كان في عصر المرابطين لم تزودنا المصادر عن ذلك بشكل واضح، لكن الإشارة التي وردت في ترجمة القاضي الوحيدي أنّه

1- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، **الوصيّة الولديّة**، تح: إبراهيم باجس عبد المجيد، ط1، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، 2000م، ص23-24.

2- أنظر: الفرع الثاني من المطلب الثاني من المبحث الثالث من الفصل الأول في هذه الدراسة.

3- ابن سعيد الغرناطي، **المغرب في حلى المغرب**، 107/1.

4- ابن القاضي، أحمد المكناسي، **جذوة الاقتباس في ذكر من حلّ من الأعلام مدينة فاس**، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط-المغرب، 1973م، ص396.

5- أملاكهم احتُجزت عند دخول المرابطين إشبيلية، ثمّ توسط لهم أبو علي لاسترجاعها، وقد تمّ ذلك. ينظر: ابن الأبّار، **المعجم في أصحاب القاضي الصدفي**، ص63 (عند ترجمة إبراهيم بن يوسف بن تاشفين).

6- ابن عياض، **التعريف بالقاضي عياض**، ص2-3.

7- لقد تناولت بعض أحداث هذه الثورات في المطلب الأول من المبحث الثالث من الفصل الثالث.

8- للتفصيل ينظر: ابن فرحون، **تبصرة الحكام**، 34/1.

تخلّى عن الجراية المعتادة لمثله من القضاة لما سلك مسلك الزّهد[1]، كما أنّ أبا بكر المرادي (ت489ه/1103م) منظّر الدّولة المرابطيّة في الصحراء كتب مؤلفا عنونه بـ "الأنباه على وجوب أجرة القضاء"[2]، مما يترك الانطباع على أنّ الدّولة أخذت برأيه في مسألة وجوب إعطاء القاضي أجرة عن تقاضيه.

كما ذكرت كثير من المصادر في تراجمها للفقهاء قبل عهد المرابطين وأثناءه وحتى بعده مشرقا ومغربا مزاولة بعض الفقهاء وحتى بعض القضاة لبعض الحرف، لعلّ أبرزها الزراعة أو التجارة التي امتهنها عدد منهم، وربّما كان ذلك حتى لا يمدّ يده إلى السّلطان أو إلى بيت المال، ومن هؤلاء الفقهاء أبو عبد الله بن سعدون القروي (ت486ه/1092م)[3]، وأبو عبد الله الصوفي الشيخ محمّد بن خميس[4]، وأبو الأصبغ عيسى بن أبي البحر الزهري (ت530ه/1135م)، وأبو عبد الله بن الرمامة[5]. وكان أبو عبد الله بن المجاهد الأنصاري (ت574ه/1189م)[6] اقتصَر في إجراءِ معيشتِه على نَسْخ المصاحف.

كما إنّه من الموضوعيّة أن يُذكر أن الأمر لا يَسْلَمُ من كون بعض الفقهاء زادت ثروتهم في العهد المرابطيّ أو اغتنوا فيه ما دامت نفس الأسباب والمحفّزات بقيت قائمة.

الفرع الثاني: السّلطة العلميّة بين منزع الاستقلالية وحتميّة التّقارب:

أ- السّلطة العلميّة ومنزع الاستقلاليّة:

من الحيف أن نعمّم على كل فقهاء العصر المرابطي تهمة الإقبال على الدّنيا وجمع الثروة والمشي في ركاب السّلطة السّياسية دون تثبّت، رغم أنّ هذه الأخيرة لم تكن لتجبرهم على الأولى إلاّ في نطاق ما يتعلق بتقلّد بعض المناصب التي من شأنها أن تجرّ إلى بعض المحفّزات التي تفرز بدورها مكاسب ماديّة ونفوذيّة.

فرغم وجود هذه المحفّزات، فإنّه لم يخلو عهد علي بن يوسف هو الآخر من استغناء عدد من الفقهاء عنها مع احتفاظهم بمناصبهم، أو بعبارة أخرى، لقد حفظ لنا هذا العهد وجود الفقيه الحيّ[7]، فكان منهم أبو

1- النباهي، **تاريخ قضاة الأندلس**، ص136-137.

2- ابن الأبّار، **التكملة**،112/1؛ عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين**، ص362.

3- عياض، **ترتيب المدارك**، 112/8.

4- عياض، **الغنية**، ص91-92.

5- ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 219/5.

6- أحمد بن أحمد بن عبيد الله بن عبد الرحمن الأنصاري الإشبيلي بن مجاهد، كان زاهدا في الدنيا: ابن الأبار، **التكملة**، 48/2- 49؛ ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 563/3-564.

7- الفقيه الحي: عبارة استخدمها الأستاذ طه عبد الرحمن. ينظر: **روح الدين**، ص512.

محمد عبد المنعم بن عبد الملك (ت524ه/1130م) الذي تولّى القضاء سنة 517ه/1123م، وكان عادلا في حكمه، زاهدا في كسبه[1]، وأبو الحسن سليمان بن برطلة (ت539ه/1144م)، حيث كان قد تولّى القضاء في مرسية في أيّام الفتنة، وكان زاهدا ومتقلّلا من الدّنيا[2]، وأبو العباس بن صقر الخزرجي (ت569ه/1174م) الذي استعفى عند اضطراب أمر اللّمتونيين، ثم أُعيد في عهد عبد المؤمن، وكان يحظى بجزيل عطائه، لكن كان يوزعه على الفقراء[3]، وأبو الحسن صالح بن عبد الملك بن سعيد الأوسي (ت586/1191م) الذي تولّى القضاء في حدود سنة 530ه/1135م، وكان زاهدا في الدنيا متقلّلا منها[4]، وغيرهم...

كما استعفى غيرهم من منصب القضاء زهدا وورعا لما يرون في تقلّد هذه الخطّة من إقبال على الدّنيا وضياع للدّين، وهم كثر كما ذكرت الدراسة سابقا في ثناياها، ومنهم من تركها ليتفرغ للعلم والتّأليف، وعلى رأس هؤلاء ابن رشد الجد الذي تركها سنة 515ه/1121م ليتفرغ للعلم والتّأليف حسب ما أخبرت بذلك المصادر. رغم أنّه لم يتخلّ عن دوره الفعّال تجاه أمّته[5].

أمّا الشخصيّات العلميّة التي قاطعت المناصب ورفضت قبولها بعد تولّيها مدّة وعلى مضض أحيانا، وتعرضت لضغوطات السّلطة السياسيّة، لكن دون صدام يذكر معها، فعددها ليس بالقليل، ولعلّ أبرزها من تتجلّى من خلاله جدلية علاقة المعرفي بالسياسيّ وتمكّننا علاقته هذه بالسّلطة من تفسيرها أو تقويمها تقوما حقيقيا يتجانس مع مسيرة المعرفي وقربه أو بعده من السياسيّ في هذه الفترة، هو الفقيه القاضي الشهيد أبو علي الصدفي (ت514ه/1120م)، فقد تولى القضاء بمرسية بطلب من أهلها سنة 505ه/1111م كارها له، فكان يُعرف بقاضي قضاة الشرق، حيث جعله هذا المنصب يساوي قاضي الجماعة في المغرب أو الأندلس كما رأينا سابقا[6]، فطلب الاستعفاء فلم يُعف، ففرّ إلى ألمرية[7] وتوارى عن أنظار السّلطة شهورا، إلا

1- ابن الأبّار، التكملة، 130/3.

2- المصدر نفسه، 94/4؛ ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، 92/2.

3- ابن عبد الملك، الذيل والتكملة،404/1-413.

4- ابن الأبار، التكملة، 221/2؛ ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، 125/2-126.

5- لقد تناولت الدراسة في الفصل السابق سفره إلى مرّاكش إلى الأمير علي بن يوسف سنة 519ه أو520ه لعدّة قضايا طرحها عليه. ينظر: عياض، الغنية، ص64؛ ابن عذارى، البيان المغرب، 63/4؛ النباهي، تاريخ قضاة الأندلس، ص130-131.

6- لقد تناولت الدراسة ذلك عندما تناولت القضاء؛ ينظر: المبحث الأول من الفصل الثالث.

7- ابن الأبّار، المعجم، ص111.

أنّه لم يترك مهمّته التعليميّة سواء قبل تولّيه القضاء أو أثناءه أو في مرحلة الاختفاء فضلا عن تركه فيما بعد[1]، فكان في مرحلة الاختفاء يجتمع بطلبته خلسة إلى أن كُتب له بالإعفاء على مضض سنة 508ه/1114م أو خلاف هذا التاريخ [2] بفضل وساطة أحد تلامذته القدامى في سبتة قاضي الجماعة بمراكش[3]، ثمّ لم تيأس السّلطة مرّة أخرى من تكرار الطلب لجرّ أبي علي مجدّدا لتقلّد منصب القضاء في إشبيلية سنة 511ه/1117م[4]، وهذه المرة مع مثل السّلطة السياسيّة الأمير إبراهيم بن يوسف بن تاشفين، عند انتقاله إلى إمارة إشبيلية،لكنّ موقفه كان واحدا[5].

فعلاقة هذا العالم الشهير بالسّلطة المرابطية كانت قد تجاوزت من حيث محدّداتها،ومن حيث تجلّياتها الاحتواء أو الإهمال أو النكبة من طرف السّلطة، أو ثنائية الانقياد والمعارضة من جانب أبي علي؛ أي من جانب المعرفي، ولعلّ هذه المحددات إجمالا ما ينشد منها المعرفي أن تحقق له مع السّلطة علاقة مثاليّة، فمن جانب السّلطة عليها أن تقبل بوجود المعرفي المستقل؛ أي على مسافة منها، تتقبل مواقفه ومنها رفضه لمناصبها، وأن تستمع إلى آرائه دون أن تتوجس منه خيفة، فتخضعه لمتابعاتها أو ضغوطاتها، أما من جانب المعرفي فهي تحرص أن يتمسّك باستقلاليته وبتدريسه والإفصاح عن مواقفه وآرائه دون أن يتجاوز القواعد العامة المحدّدة في الفقه، التي تأبى الخروج على الحاكم طالما كان محاربا للظلم مقيما للعدل، عاملا على إرساء الأمن وحماية الإسلام وإعلاء كلمته[6].

وتذهب الدّراسة إلى أنّ الفقيه لم يستطع أن يتحرّر من السّلطة السياسيّة نهائيا وإن تخلّص من مناصبها لوجود اعتبارات شرعيّة حتّمها التّداخل البنيوي بين وظيفتي السّلطتين العلميّة والسياسيّة وضرورات محليّة وإقليميّة، كقيامه بالواجب التعليمي، فهو نشاط اجتماعيّ من زاوية وسياسيّ من زاويّة أخرى، فضلا عن كونه علميّا، أمّا وساطته -الصّدفي- المشهورة لابن العربي لدى السّلطة المرابطيّة لأجل رفع الحجز عن أملاك هذا الأخير، وقد استجابت له، فهذا يترك انطباعا أنّه لازال يحظى بمكانة لدى السّلطة رغم بعده عنها، أمّا ما

1- عياض، **الغنية**، ص129-137.

2- ذكر ابن الأبار سنة 506ه، **المعجم**، ص4-10.

3- تلميذه قاضي الجماعة بمراكش هو عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن منصور (ت513ه). ينظر: **المصدر نفسه**.

4- عياض، **الغنية**، ص131.

5- عمر بن حمادي، **أبو علي الصدفي**، ص99.

6- لقد ذكر معنى ذلك كثيرا الأستاذ عبد الجواد ياسين في ثنايا كتابه **السّلطة في الإسلام**؛ عمر بن حمادي، **أبو علي الصدفي**، ص84- 85.

يمكن عدّه نشاطا سياسيّا عسكريّا رغم دوافعه الشرعيّة التّأنيسيّة[1]، هو مشاركته ضمن متطوّعة جيش السّلطة في معركة قتندة أو كتندة سنة 514ه/1120م ضد الأرغوانيين[2]، فسقط فيها شهيدا مع الفقيه عبد الله بن الفراء[3].

كما أوردت المصادر أسماء عدد من الفقهاء على غرار الصدفي، ممن تأبّوا عن تولّي المناصب رغم إلحاح السّلطة؛ وهم كثر، أذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: الفقيه هشام ابن أحمد بن سعيد (ت529ه/1135م)، عُزم عليه لتولّي القضاء فامتنع[4]، وأبي عبد الله بن المجاهد الأنصاري (ت574ه/1180م) الذي امتنع عن تولّي منصب القضاء بشريش وتفرّغ للتّدريس والإقراء[5]، وقائمة الممتنعين طويلة.

ب – التّفسيرات المتاحة من الشّواهد التاريخيّة لحتميّة التّقارب:

كان من المفترض لمتتبّع مسيرة الدّولة المرابطيّة أن لا يستغرب لتلك العلاقة الحميمة التي ربطت الطّرفين، خاصة لكونها كانت قائمة منذ ابن ياسين، وأنّ دور العلماء المشرّعين في حضارتنا الإسلاميّة أصيل لا يمكن التّغاضي عنه كما أشرت إليه كثيرا في ثنايا هذه الدراسة، كما أن الثيوقراطية التي تكلّم عنها الأستاذ عنان[6] دخيلة عن منظومتنا السياسيّة والفكر الإسلامي، فهي وليدة الحكم السياسيّ الكنسي المسيحي النابع من نظريّة الحقّ الإلهي[7]. أمّا في منظومتنا السياسيّة الإسلامية فالأمر واضح في أصل تقلّد العلماء الحكم دون اعتبار ذلك حقّا إلهيّا يضفي القداسة على الممارسات، بل هي خاضعة لمبدأ الشّورى، ويكون العلماء أحد عناصرها الأساسيّة بصفتهم أولي الأمر حسب من يرى ذلك، أو ضمنهم.

1- عبارة "التأنيسيّة" استعرتها من الأستاذ طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص212.

2- عبد الله بن الفراء الذي عارض يوسف بن تاشفين في فرضه المعونة؛ ينظر المطلب الأول من الفصل الثالث.

3- عياض، **الغنية**، ص131، أمّا تفاصيل هذه المعركة فينظر: عبد الله عنان، **الأندلس في عصر المرابطين والموحدين، عصر المرابطين والموحدين**، ص103-104.

4- هشام بن أحمد بن سعيد يعرف بابن العواد، من أهل قرطبة، كان من جلة العلماء وخيارهم، حافظا للرأي مقدّما فيه، بصيرا بالفتوى؛ ابن بشكوال، **الصلة**، القسم الثاني، 654/9-655.

5- ابن الأبار، **التكملة**، 48/2-49، ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 563/3.

6- عبد الله عنان، **دولة الإسلام في الأندلس، قسم المرابطين والموحدين**، ص411.

7- ول ديورانت، **قصة الحضارة**، 154/23، 188/24، 198/28، 36/29.

وأعتقد أنّ الفكر السّياسيّ الشيعي فرض من خلال نظريّة الغيبة ظهور نوع من الحكم الثيوقراطي من خلال مسألة ولاية الفقيه[1]، حيث أضفت على ممارسات الفقيه -مرشد الدولة- كثيرا من القداسة والمعصوميّة المبالغ فيها.

وهذه الولاية للفقيه في الفكر الشيعي والتي منشؤها سياسيّ أكثر منه شرعي، لا يُجمع عليها الشيعة أنفسهم فضلا عن غيرهم من المسلمين، حيث أسندوا إليه النيابة عن الأئمة الأطهار من آل البيت، هذا الفقيه ما هو سوى فقيه صناعي -كما يحبّ أن يطلق عليه الأستاذ طه عبد الرحمن-، وهو قد يكون ملمّا بالجانب المعرفي القانوني من أحكام واجتهادات فقهية وأصولية وغيرها، إلّا أنّ الجانب المعياري القيمي غائب ويتمثّل في الجانب الأخلاقي الوجداني الباطني، ممّا لا يؤهله لأن يكون نائبا عن الأئمة الأطهار[2].

أمّا بالنّسبة لبعض القضايا التي وظّفها الأقدمون والمعاصرون لإثبات هيمنة الفقهاء في عصر المرابطين، أو حتى توظيف الطرف السّياسيّ للطرف المعرفي من خلال الفتاوى، فستحاول الدراسة تفسيرها في عجالة من خلال بعض مواقف السّلطة السياسيّة إزاء بعض القضايا التي دأبت السّلطة العلميّة على التأثير فيها على السّلطة السياسيّة. فما مدى استجابة هذه الأخيرة للأولى ليُتمكّن الحكم على تلك العلاقة؟

– **القضية الأولى:** محاولة الفقهاء ومنهم ابن وهيب إقناع الأمير علي بن تاشفين إمّا بسجن ابن تومرت وإمّا بقتله نظرا لاتّضاح طموحه السّياسيّ، لكنّ الأمير رفض وأخذ برأي أحد قوّاده وهو ينتان بن عمر ولم يأخذ برأي العالم المقرّب رغم الشدّة والغلظة التي واجهه بها ابن تومرت، فقد مكّنه من مغادرة مرّاكش[3]، وتبيّن فيما بعد صواب رأي ابن وهيب.

– **القضية الثانية:** التي أسالت حبر المؤرخين والباحثين في آن واحد، والتي أظهرت السّلطة السّياسيّة خاضعة لقرارات السّلطة العلميّة وهي قضية فتوى إحراق كتاب الإحياء لأبي حامد الغزالي (ت505ه/1111م) سنة 503ه/1109م[4]، رغم أنّ ظاهرة إحراق الكتب ومصادرتها في حدّ ذاتها ليست بالجديدة عن المنطقة، فقد أحرق المنصور العامري كتب الفلسفة والتنجيم التي حوتها المكتبة الضخمة للخليفة

1- تناولت ذلك في المبحث الثاني من الفصل الأول بعض مصادر الشيعة، ينظر أيضا: محمد سليم العوّا، **في النّظام السياسيّ للدولة الإسلامية**، ط8، دار الشروق، القاهرة-مصر، 2006م، ص274-275.

2- طه عبد الرحمن، **روح الدين**، ص424-425.

3- البيذق، **أخبار المهدي بن تومرت**، ص27- 28.

4- ابن القطان، **نظم الجمان**، ص69؛ لقد ذكر المراكشي إحراق كتب الغزالي ولم يخصّص الإحياء بالإحراق؛ ينظر: **المعجب**، ص131.

الحكم المستنصر[1]، كما صادر بنو عباد وأحرقوا كتب ابن حزم الظاهري[2]، وأحرق بعض حكّام الدولة الموحديّة فيما بعد كتب الفروع[3].

كما تكاد تخلو المصادر المعاصرة للحادثة عن خلفيات وأسباب الإحراق إلا لمامًا، بينما لا تخلو كتابات وأبحاث المحدثين المختصين بالوسيط من تفسيرات عديدة، وقد تناولتها الدراسة مجملة فيما سبق[4]، ولا يمكن للدراسة أن تعيد كل هذه التفسيرات والأبحاث، وبغض النّظر عن وجاهة الرأي الذي يذهب إلى أنّها مرتبطة بالفكر التّصوفي للغزالي والذي يطبع الحياة بطابع انطوائي انكماشي[5]، وهو على النقيض من اتجاه الدولة الجهادي القائم على التّصوف السنّي البسيط المعتمد على الأربطة الجهادية كوسيلة للتكوين الجهادي، خاصة أنّ عمليّة الإحراق جاءت بعد انتصار هائل وفتح مبين في طلبيرة[6] وافتكاكها من أيدي النّصارى، وترى الدراسة أنّها مؤشر يضعنا أمام احتمالين واردين وهما:

– الأول: الانتصار الذي حققته السّلطة السياسيّة في هذه الغزوة جعلها تضرب بيد من حديد على بعض المتصوّفة المتثاقلين عن الجهاد والمدعين بمرجعيتهم الغزالية ذات المنزع التّصوّفي الانكماشي الانهزامي، ومحاولة ضرب لسلطتهم المعرفيّة المتضمنة في الإحياء.

– الثاني: استغلال السياسيّ لانتصاره ونشوته كفرصة سانحة لضرب بعض السّلط المنافسة التي يمكن أن تهدد وجوده، خاصة بعد جوازه الأول إلى الأندلس واطّلاعه عن كثب على بعض المعطيات، فالحسم العسكري مكّنه وحفّزه من حسم سياسيّ يخفي وراءه هاجسا إيديولوجيا سياسيّا، وهذا ما وقع فيما بعد في عصر الموحّدين وفي عهد يعقوب المنصور بعد معركة الأرك حين قام المنصور بحملته المشهورة مصادرة الفقه الفروعي من مصادره، وملاحقة رجاله.

1- بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ص378.

2- المرجع نفسه، ص254.

3- عبد الواحد المراكشي، **المعجب**، ص202-203.

4- تناولتها الدراسة في المطلب الأول من الفصل الثالث.

5- محمد اليعقوبي البدراوي، **إحراق كتاب الإحياء في الغرب الإسلامي**، مجلة المناهل المغربية، وزارة الدّولة المكلفة بالشؤون الثقافية، الرباط-المغرب، ع9/1977م، ص312-321.

6- طلبيرة: Talavera de la Reina: وهي قديمة أزلية على نهر تاجة في جنوبي مدريد، وكانت غاية الحصانة، وتبعد عن طليطلة حوالي 85كم؛ ينظر: الحميري، **الروض المعطار**، ص395.

كان علي بن يوسف يمثّل من جانب آخر السّلطة العلميّة المالكيّة أيضا، ويبدو أنّ هذا الإجراء وإن ظهر في الصورة ابن حمدين وفقهاء قرطبة باعتبارهم يمثّلون المؤسسة القضائيّة المخوّلة لمثل ذلك، فإن مستوى علي بن تاشفين العلمي يسمح له باتخاذ هذا الإجراء دون الاعتماد على رؤية أو فتوى الفقهاء وحدهم، ولا يمنع ذلك طبعا؛ كما مرّ معنا في ثنايا هذا البحث، من لجوئه إليهم ومشاورتهم باعتبارهم حلفاء وشركاء سياسيين، بل إننا نستشف من خلال حادثة الإحراق وغيرها من الحوادث والقرارات الحاسمة حتى في عصر الموحّدين أنّ قرطبة ظلّت مركز ثقلها ومكان إصدارها، ربّما لثقل مكانة السّلطة العلميّة فيها.

إنّ الأسباب الحقيقية وراء إحراق الإحياء تبقى مجهولة، وتبقى تفسيرات وتخمينات الباحثين بناءً على المعطيات المتوفرة هي المعوّل عليها، لكن الشيء الملفت للأنظار أنّ هذه التفسيرات عُضّدت بآراء كثير من العلماء المعارضين لمحتوى الإحياء العلمي مشرقا ومغربا، وقد ذكرت ثلة منهم سابقا سواء معاصرين له أو جاءوا بعده[1]، ورغم أنّ بعض هؤلاء العلماء كالطرطوشي (520ه/1126م)[2]، وابن باجة (ت533ه/1136م)، والمازري (ت536ه/1141م)، وابن رشد الحفيد (ت595ه/1198م، وابن الجوزي (597ه/1200م)، وغيرهم لا علاقة لهم بالسّلطة المرابطيّة، فقد أبدوا آراءهم بناءً على ما وقفوا عليه من محتوى الكتاب حسب تصوراتهم وتكوينهم العلمي، ولا يُستبعد أن تكون السّلطة المرابطيّة ازدادت قناعة بعد اطّلاعها على آراء هؤلاء وأخذت قرارها بالإحراق.

إنّ هذا لا يعني أنّ علماء الدّولة والمنطقة أجمعوا على عمليّة إحراق الكتاب؛ وإن كان لهم رأي في كثير من القضايا التي حواها، فابن العربي (ت543ه/1148م)[3] والقاضي عياض (ت544ه/1149م) انتقدا الكتاب في كتبهما[4]، وإن لم يصرّحا بموافقة السّلطة على الإحراق، أمّا الذين وافقوا أو عارضوا عملية الإحراق في المنطقة من علماء المنطقة فهم ليسوا بالآحاد.

1- المطلب الأول من المبحث الأول من الفصل الثالث.

2- رسالته إلى شخصية مجهولة عبد الله المظفري ذكرها الونشريسي في المعيار يذكر مثالب الكتاب. ينظر: **المعيار المعرب**، 12/186- 187.

3- عبد المجيد الصغير، **البعد السياسي في نقد القاضي ابن العربي لتصوف الغزالي**، ضمن **ندوات** "أبو حامد الغزالي دراسات في فكره وعصره وتأثيره"، **سلسلة ندوات ومناظرات**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط- **المغرب**، 9/1988م، ص186- 192.

4- لقد اختلفت الآراء حول موقف القاضي عياض، فالرواية الأولى تقول بنقده للغزالي أوردها كتاب المعجم في شيوخ الصدفي، ورأي يورده ابنه محمد (ت575ه) أنّه عند مناقشته للكتاب مع أحد شيوخه رأى أنّه لو أنّ أبا حامد اختصر كتابه الإحياء لكان أفضل. ينظر: محمد بن عياض، **التعريف بالقاضي عياض**، ص106.

ففي مقدّمة المناوئين لكتاب الإحياء الذين تحمّلوا فتوى الإحراق هم علماء قرطبة بما فيهم قاضي الجماعة ابن حمدين (ت508ه/1114م)[1] نظرا للأحاديث الضعيفة والموضوعة، وكتبوا بذلك إلى الأمير علي بن يوسف حسب ما أورده كتاب بيوتات فاس[2]، كما وردت إشارة عابرة في كتاب التّشوف تبيّن أنّ الفتوى أيضا صدرت عن فقهاء مراكش أيضا[3].

أمّا الذين وافقوا على الإحراق من غير المحسوبين على السّلطة المرابطية فمنهم الفقيه الألبيري محمد بن خلف بن موسى الأنصاري (537ه/1143م)، وهو ليس من الفقهاء المقلّدين، بل ممن يشتغل بعلم الكلام محقّقا في آراء أبي الحسن الأشعري، وهو على دراية بعلم الأصول وغيره، والأهمّ من ذلك أنه لم يتقلّد منصب للسّلطة، ولم يقم بوظيفة أو مهمّة لها. وهناك ممن هو متقلّد منصبا للسّلطة لكنّه رفض الإحراق كأبي الحسن المقرئ البرجي (ت509ه/1115م) المشاور في الأحكام في ألمرية، وقد تزعم قائمة مجموعة من الفقهاء التي أصدرت فتوى مضادّة لفتوى علماء قرطبة ومرّاكش، وتنصّ فتواهم المضادّة على تأديب القائم بهذه العملية، وتضمين الكتب التي وقع إحراقها باعتبارها مال مسلم[4]، بل إن السّلطة لم تحرم أحد فقهاء الفتوى المضادّة أبا القاسم بن الورد (540ه/1145م) تقليده مناصب في مدن منها إشبيلية وغرناطة بعد حادثة الإحراق وفي عهد علي بن يوسف[5]، كما عرفت كل من فاس معارضة بعض فقهائها لهذه العملية[6].

لقد تباينت مواقف العلماء من عمليّة الإحراق بين مؤيد وعارض، ولا نستطيع الجزم بتفسير واحد لأسباب هذا الإحراق، فقد يكون السبب هو ما جاء في محتوى الكتاب من فكر انهزامي انكماشي لا يتماشى مع الخط الفكري الجهادي لدولة المرابطين عموما ولهذه الفترة بتحدّياتها الخارجيّة؛ كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين[7]، وقد يكون الخطاب الموجّة من الإحياء يقضي على تركيبة متوارثة مهمّة ذات سلطة

1- له رسالة قرأها عليه ابن عطية وعياض في الردّ على أبي حامد الغزالي؛ ابن عطيّة، **الفهرس**، ص112؛ عياض، **الغنية**، ص46.

2- ابن الأحمر، **بيوتات فاس**، ص33-34.

3- التادلي، **التّشوف**، ص 145.

4- ابن الأبار، **المعجم**، ص278- 279؛ ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 259/3-260.

5- ابن الأبار، **المعجم**، ص31-32؛ ابن بشكوال، **الصلة**، القسم الأول، 82/2.

6- كالفقيه أبو الفضل النحوي (ت513ه)، وابن حرزهم (ت559ه)؛ التادلي؛ **التّشوف**، ص95-100، 168-173؛ عصمت دندش، **الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين**، ص38.

7- محمد اليعقوبي البدراوي، **إحراق كتاب الإحياء في الغرب الإسلامي**، ص312-321.

مؤثرة في مجتمع الغرب الإسلامي -دون أن يقصدهم الغزالي تحديدا- وهم الفقهاء الشركاء الأساسيون للسّلطة السياسيّة، فالسّلطة السياسيّة رأت فيهم خير معين دون غيرهم على أعباء الحكم ومفرزاته.

- القضية الثالثة: لقد ذكرت بعض المصادر أنّ بعض ممثّلي السّلطة العلميّة قام بمحاولة تحريضية ضد بعض المتصوّفة[1] من فئة التّصوف الفلسفي كما يصنّفه الأستاذ بوتشيش[2]، وهي الفئة التي تتبنى الفكر الغزالي وتمثّل المعارضة بطابع سلميّ[3]، وأبرز من يمثّلها ابن العريف (ت536ه/1142م)، وابن برجان (ت530ه/1136م)، وأبي بكر الميورقي (ت537ه/1143م) والذين طالتهم آثار هذا التحريض فكان مصيرهم بين الاعتقال والقتل.

وما ينبغي ذكره هنا هو أنّ الروايات متفاوتة في مصير هؤلاء الثلاثة، فأما ابن العريف فيذكر صاحب التّشوف أنّه استُدعي من طرف السّلطة السياسيّة بمرّاكش وحُقّق معه ثمّ أُطلق سراحه مُكرَّما، لكن القاضي ابن أسود قام وبتصرّف شخصي منه بتسميمه، ممّا أدّى إلى وفاته، لكنّ السّلطة السياسيّة عاقبت الفقيه ابن الأسود بنفس الطريقة التي عامل بها ابن العريف[4]، وهذا دليل على عدم رضوخ السّلطة السياسيّة لبعض ممثلّي السّلطة العلميّة دون تحقّق من الأمر.

أمّا ابن برجان فقد ذكرت بعض الروايات أنّ السّلطة أمرت بعد وفاته بطرحه في المزبلة، وألّا يُصلّى عليه، إلّا أنّ أطرافا عارضت ذلك وأقامت له جنازة، ولم تمنع السّلطة ذلك، بل وافقت على تشييع جنازته. هذه الرواية أوردها كتاب التّشوف في سياق ذكره لبعض كرامات للمتصوّف ابن حرزِهم (ت559ه/1165م)[5]، ومن المحتمل جدّا أن يكون ابن برجان استُدعي من إشبيلية، وحُقّق معه وأُطلق سراحه ومات موتة طبيعيّة وصُلّيَ عليه وشُيّعت جنازته رغم علم السّلطة بتصوّفه، بل هو إمام الصوفية في الأندلس[6]، كما عرف هذا الإمام إلى جانب تصوّفه وزهده تحققه بعلم الكلام ومعرفته بالقراءات والحديث[7]،

1- الفقيه القاضي ابن أسود محمد بن إبراهيم الغساني (ت536ه)، قاضي قضاة الشرق، قام بتخويف الأمير المرابطي من بعض المتصوّفة. ابن بشكوال، **الصلة**، القسم الثاني، 584/9؛ التادلي، **التّشوف**، ص119- 120؛ ابن الأبار، **التكملة**، 359/1؛ **المعجم**، ص135-136.

2- إبراهيم بوتشيش، **المغرب والأندلس في عصر المرابطين**، ص132.

3- عز الدين جسوس، **موقف الرعيّة من السّلطة السياسيّة في المغرب والأندلس على عهد المرابطين**، أفريقيا الشرق، الدر البيضاء-المغرب، 2014م، ص380.

4- التادلي، **التّشوف**، ص120.

5- التادلي، **التشوف**، ص180.

6- عز الدين جسوس، **موقف الرعيّة من السّلطة السياسيّة**، ص375.

7- ابن الأبار، **التكملة**، 21/3.

وهو من جهة أخرى يثبت أنّ تكوين كثير من العلماء المشهورين في هذه الفترة لا يخلو من علم الكلام والحديث، ولم تذكر المصادر أنّ السّلطة طاردته بسبب انتحاله لعلم الكلام.

أمّا أبو بكر الميورقي الذي كان فَقِيها ظاهرياً عَارِفًا بِالْحَدِيثِ وَأَسْمَاء الرِّجَال، متقنًا لمّا رَوَاهُ إلى جانب زهده وتصوفه، استُدعي مع كل من ابن العريف وابن برجان، واعُتقِل وضُرِب بالسّوط، ثم سُرّح رغم ظاهريته؛ وهذا شاهد آخر على وجود فقهاء ظاهرية، ثمّ عاد إلى الأندلس ومكث بها يسيرا ليتوجّه بعدها إلى بجاية حيث توفي بها[1]، فالثلاثة لم تتورط السّلطة السياسيّة في رهق دمائهم.

تبقى التحقيقات والمتابعات لبعض أتباع الفكر الصوفي الفلسفي؛ والتي بدأت منذ سنة 529ه/1135م لها مبرراتها، حيث أدركت السّلطة متأخرة بعد استفحال أمر ابن تومرت الذي بدا في أوّل ظهوره زاهدا في الدّنيا راغبا عنها، لكنّه استطاع أن يهدّد أمن الدّولة المرابطيّة ويساهم في إضعافها إلى أن سقطت نهائيا، إلى جانب الحوادث الأمنية التي تزامنت في هذه الفترة في الأندلس ومحاولات الاغتيالات التي أودت بحياة بعض القضاة كابن الحاج في قرطبة سنة 529ه/1135م الذي قُتل في المسجد وهو ساجد[2]، والقاضي ابن العربي الذي استطاع أن ينجو منها في إشبيلية[3]، وغيرها من الحوادث الداخلية، كما تكرّرت التّحرشات والتهديدات الخرجيّة[4]، فكلّ ذلك جعل السّلطة تشدّد الأمور وهي احتياطات من حقّها أن تتخذها إزاء ذلك، ولا دخل لسيطرة الفقهاء أو السّلطة العلميّة في ذلك، ولا يُعدُّ عيبا إن أشارت أو ضغطت على السّلطة السياسيّة باعتبارها شريك سياسي لها خوفا على مستقبل المنطقة.

– **القضية الرابعة:** ثقة السّلطة السّياسيّة في بعض ممثّلي السّلطة العلميّة قد يعتبره البعض سيطرة هذه الأخيرة على الأولى، وهذه الثقة مصدرها السيرة الحسنة لهؤلاء العلماء كما رأينا ذلك في عهد يوسف بن تاشفين مع بعض الشّخصيات العلميّة، وإن عارضته في بعض قراراتها كابن الفراء، وإن لم يكن تكوينها فقهيّا خالصا، فقد اتّسم تكوين العلماء في هذه العصور بالموسوعيّة ولا يقتصر على الفقه وحده، بل إن مالك بن وهيب كان من وزراء علي بن تاشفين وهو من المصنّفين في الفلسفة[5]، كما كانت السّلطة السياسيّة تلحّ على

1- ابن الأبّار، المعجم، ص147؛ ابن الأبار، التكملة، 359/1؛ ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، 185/4-186.

2- النباهي، تاريخ قضاة الأندلس، ص134؛ ابن عذارى، البيان المغرب، 80/4.

3- المصدر نفسه، ص139.

4- ينظر تفاصيلها في هذه الفترة: ابن عذارى، البيان المغرب، 79/4-91.

5- البيذق، أخبار المهدي ابن تومرت، ص27، عبد الواحد المراكشي، المعجب، ص140.

بعض العلماء في تقليدهم أو إبقائهم في بعض المناصب -ولو بالقوّة- خاصة القضاء لفرط ثقتها بهم وبعدالتهم وعدلهم كما مرّ بنا في حالة أبي علي الصدفي، وابن رشد الجد وغيرهما، فابتعادهما عن المناصب لم يكن انزواء عن الحياة العلميّة والقضايا الاجتماعيّة أيضا، فقد تفرّغا للتّدريس والتّصنيف في العلم والذّود عن الثغور، ولما استدعت الضرورة الأول لبّى نداء الجهاد ورُزق الشهادة، أمّا الثاني فقد تكبّد عناء السفر من قرطبة إلى مرّاكش لطرح قضايا الأمّة على الأمير المرابطي[1] رغم استعفائه من الخطّة الرسميّة.

ولعلّ من أهم مظاهر ثقة السّلطة السياسيّة ببعض ممثّلي السّلطة العلميّة ما تضمّنه كتاب فتاوى ابن رشد، حيث يُسأل فيها هذا الأخير عن علم الكلام ورجاله من طرف ممثّلي السّلطة السياسيّة الأولى في رسالة بعثها علي بن يوسف من فاس إلى ابن رشد يطلب رأيه في علماء الكلام وأصول الديانات، وما يقول القاضي فيهم، وذكر كوكبة منهم: أبو الحسن الأشعري، الإسفرائيني[2]، الباقلاّني، أبو الوليد الباجي، وأبو المعالي الجويني... فأجابه ابن رشد: "هم أئمة خير وهدى وممّن يجب بهم الإقتداء؛ لأنّهم قاموا بنصرة الشريعة وأبطلوا شبه أهل الزيغ والضلالة... وبيّنوا ما يجب أن يُدان به من المعتقدات؛ فهم بمعرفتهم بأصول الديانات العلماء على الحقيقة لعلمهم بالله عزّ وجل... إذ لا تُعلم الفروع إلا بعد معرفة الأصول... فلا يعتقد أنّهم على ضلالة إلا غبي جاهل أو مبتدع زائغ عن الحق مائل..."[3]، وهي إشارة توضّح تكوين أحد إطارات الدّولة المرابطيّة البارزين وفهمه لأصول العملية التعليميّة وسعة أفق علمه.

وقد تكرّر سؤال قريب منه في رسالة ثانية بعثها الأمير أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف بن تاشفين من إشبيلية لابن رشد عن أئمة الأشعرية: هل هم مالكيون أم لا؟ ثمّ سأله عن مدى أشعرية ابن أبي زيد القيرواني ونظرائه من مالكية المغرب، كما سأل عن مالكيّة أبي بكر الباقلاني، وكانت إجابة ابن رشد حاسمة بعيدة عن مجاملة السّياسيّ، ودون مداهنة ولا مواربة، خاصة عند ختام كلامه: "والعالم في الحقيقة هو العالم بالأصول والفروع، لا من عني بحفظ الفروع ولم يتحقق بمعرفة الأصول"[4]. فبقدر ما قد يعتبر البعض استفتاء ابن رشد من طرف السّلطة هو جهل هذه الأخيرة بعلم الكلام وعلمائه، فهو في الوقت ذاته امتحان لفقيه مالكي ضليع

1- تناولت الدراسة ذلك في الفصل الثاني والفصل الثالث وثنايا هذا الفصل.

2- هو أبو إسحاق ركن الدين إبراهيم بن محمّد الاسفرايني، فقيه شافعي متكلم أصولي، توفي سنة 418ه/1027م. ينظر: السبكي، **طبقات الشافعية**، 4/256-262.

3- ابن رشد، **الفتاوى**، 2/804، 943.

4- المصدر نفسه، 2/1060.

صاحب سلطة علميّة لها حضورها في الغرب الإسلامي لمعرفة مدى حضور هذا العلم ورجاله في فكره وفكر أنداده من علماء الأندلس وارتباطه بعلماء مالكيين، إلا أننا في الوقت ذاته أيضا نستشف منه أمرين اثنين هما:

1- رغم تكوين علي بن يوسف بن تاشفين العلمي إلا أنه ليس لديه اطّلاع واسع على هذا العلم، وقد استجدّت أمور كثيرة جعلت الأمير يثير ذلك، منها ربّما الصراع مع ابن تومرت وما أثاره من قضايا عقديّة صارت منتشرة بين عامّة النّاس، رغم وجود هذا العلم في صدور كثير من علماء الدولة المرابطيّة.

2- ثقة السّلطة بابن رشد باعتباره مرجعية الدّولة رغم خروجه من وظيفته السياسيّة، فقد اهتمّت لرأيه واستمعت إليه، وبنت عليه فيما بعد مواقفها، وأخذت برأيه وفتاويه في بعض القضايا كما مرّ في هذه الدراسة سابقا[1]، ولن تجد السّلطة من تأخذ برأيه وتثق به ويضفي عليها وعلى ممارساتها نوعا من الشرعيّة والمشروعيّة سوى العلماء، كما لا يوجد من يكفل لهؤلاء العلماء الحماية والانتشار لمذهبهم ورؤاهم وإيديولوجيتهم، بل حتى فتاويهم، وبعض مساعيهم الاجتماعيّة والسياسيّة إلاّ السّلطة السّياسيّة فهي القادرة والمخوّلة لذلك، رغم إلحاح بعض الشعور بين الحين والحين بضرورة بعض الانعتاق والاستقلاليّة عن بعضهما. ربّما هذا الشعور ينبع بين الحين والآخر من نزعة الانفصال والاستقلال بالرأي التي تنتاب الإنسان لفرط ثقته بسلطته،لكنّه سرعان ما ينتبه إلى وجوب اعتبار معياريّة وحدة الجانب التّعبدي والتّدبير السياسيّ والذي لايمكن الفصل معه بين العلم في الإسلام بمفهومه التّعبدي،وبين السّياسة بالمفهوم الواسع للتدبير.

المطلب الثاني: السّلطتان العلميّة والسياسيّة بين خياري المواجهة والمهادنة في التّجربة الموحّديّة – طوري القوّة والاستبداد والدّعة والضعف:

لقد حاولت الدّراسة رصد العلاقة التي ربطت بين السّلطتين خلال عهود أو أطوار مهمّة من عمر التّجربة الموحّديّة؛ سواء طور القوّة والاستبداد أو طور الدّعة والفساد والضعف، وانعكاسات الأحداث عليها، ويمكن عدّ أوج قوّة الدّولة والاستبداد بالحكم هو عهد يعقوب المنصور، حيث تمكّنت الأسرة الحاكمة من إحكام قبضتها على كرسيّ الحكم الذي نجحت في جعله وراثيا بعد عبد المؤمن الذي كرّس ذلك من خلال أخذ البيعة لابنه،كما ساهم الوريث الأوّل للسّلطة في إرساء دعائم الدّولة سياسيّا وترسيخ علاقة السّلطة السياسيّة أكثر بالسّلطة العلميّة على اختلاف اتّجاهاتها العلميّة دون المساس بالسّلطة العلميّة التقليديّة العتيقة والتي حاول أن يرسم علاقته بها وترسم علاقتها به بالاستتباع، ليفسح المجال لابنه يعقوب المنصور لعلّه ينجح

1- ذكرت الدراسة ذلك في الفصل الثالث.

في تحقيق المشروع التّجديدي المخطط له -حسب بعض المصادر[1]- بعد انتصاره في معركة الأرك الشهيرة، هذا الانتصار الذي عادة ما ينسبه السّياسيّ لنفسه، متجاهلا إسهامات المعرفي في تحقيقه، مستغلا هذا الانتصار لعلّ ذلك يمكّنه من الظفر بالجمع بين السّلطتين العلميّة والسياسيّة؛ فقد حاول القيام بثورة تجديديّة في الفقه المالكي ممّا جعل علاقته بالسّلطة المعرفية المالكيّة على المحكّ.

والسؤال الذي لا بدّ طرحه هنا، هل استطاعت السّلطة المعرفيّة الثبات وتجاوز هذه المحنة دون أن تتنازل ولو شبرا عن مرتكزات سلطتها؟ وفي المقابل هل استطاعت السّلطة السياسيّة تحقيق مآربها في عهودها المتوالّية التي خطّطت لها؟ أم أنّ الصراع الإيديولوجي السّياسيّ والجدل الذي اتّسمت به علاقة السّلطتين لم يهدم أسس ومنطلقات السّلطة العلميّة المالكيّة نهائيا، وأنّه لا يعدو أن يكون صراعًا سياسيّا هدفه افتكاك السّلطة العلميّة من أصحابها؟

ومن جهة أخرى، هل أسهم هذا الجدل في تطوّر أو تخلّف بعض الأسس المنهجيّة التي رافقت الفقه المالكي، أو توسيع أو تضييق أفق فكر السّلطة العلميّة المالكيّة التّقليديّة؟ وهل استمرّ هذا الطابع الجدلي يميّز هذه العلاقة إلى غاية سقوط السّلطة السّياسية الموحّديّة (طور الضعف)؟ وكيف تقوّم الدراسة هذه المرحلة من عمر الدّولة سواء في طور القوة أو الضعف؟ هذا ما تحاول الدراسة الإجابة عنه من خلال هذه الفروع.

الفرع الأول: السلوك السياسيّ النّفعي اتّجاه الرّسوم التومرتيّة المتوارثة وموقف المعرفي:

لقد ظلّ كل من عبد المؤمن وابنه يوسف محافظين على التراث التومرتي، فالأول قام بإملاء رسائله في مجالسه وجمعها في كتاب أعزّ ما يُطلب ونشر عقيدته، أمّا الثاني فقد قام بتدارسها في مجلسه كما رأينا ذلك في ثنايا هذا الفصل، لكنّ الآكد أنّهما كانا يحافظان على تماسك الدّولة من خلال نشر قداسة شخص وتعاليم ابن تومرت وارتباطهما به وبتراثه، فكثيرا ما يستعمل السياسيّ المقدّس في نظر أصحابه ليصل إلى مآربه السّياسيّة، سواء كان مقتنعا أو غير مقتنع حقيقةً بقداسته، ويتحيّن الفرصة لنزع هذه القداسة عنه متى تمكّن من ذلك سياسيّا.

ولعلّ من أهم مظاهر التّقديس التي حرص عليها هذان الخليفتان هي تلك الطقوس للزّيارة الرسميّة لقبر المهدي بتنمل، وقراءة أحزابا من توحيده في موكبه، والحرص على الدّفن إلى جانبه، وقد التزم أغلب الخلفاء

1- عبد الواحد المراكشي، المعجب، ص204.

الموحّدين بهذه الطقوس باستثناء بعض المراحل من عمر الدّولة الموحّديّة؛ كعهد المأمون وابنه الرّشيد[1]، كما نذكر من جهة أخرى أنّه طيلة هذه العهود لم تقم معارضة موحّدة صريحة من السّلطة العلميّة لهذا التّقديس لابن تومرت، وخاصة للعصمة والمهدويّة، رغم أنّ ابن تومرت حاول أن يصبغها بصبغة سنّيّة إلاّ أنّ السّلطة العلميّة كانت من الوعي السّياسيّ ما مكّنها من الإدراك أنّ السّلطة السّياسيّة لا تؤمن عقائديّا بها، ولكنّها لا تمثّل لها سوى رسوما سياسيّة وشعارات برّاقة لا غير، أو خطوطا حمراء لا يمكن تجاوزها حفظا لاستقرار الدولة؛ ممّا جعلها تنأى بنفسها عن أي صدام يمكن أن يجعلها خارج حيّز السّياسيّ بعد توقعها ما دام الأمر لا يعدو كونه مناورات سياسيّة.

ولقد حاولت السّلطة السياسيّة المتمثّلة في المنصور الموحّدي (580-595ه/1184-1199م) كسب ودّ العلماء والتقرّب أكثر من السّلطة العلميّة بإبداء امتعاضه ونكيره من بعض ركائز سلطة ابن تومرت، كالعصمة والمهديّة التومرتيّة، حيث بدأت تلميحاته لبعض من مقرّبيه أو سائليه تؤكّد على أنّ مرجعيته الأولى هي الكتاب والسّنّة لا غير[2]؛ هذه المرجعية التي حاول أن يتّخذ في سبيل تثبيتها إجراءات مختلفة اتّسمت بالحدّة والعنف نحو ثلّة من العلماء، متذرّعا بانتصاره للحديث النّبوي، وفي الوقت ذاته لم يستطع أن يتّخذ إجراءات مماثلة ضد المتمسّكين بالمرجعية التومرتيّة لاعتبارات سياسيّة في ظلّ تحكّم أشياخ الموحّدين الراعي الرسميّ لمبادئ ابن تومرت ومصدر مشروعيتهم، وفي الوقت ذاته؛ ونتيجة لعمق وتغلغل السّلطة العلميّة المالكيّة داخل المجتمع، لم يتمكّن من فرض سلطة علميّة أخرى بديلة؛ لكن هذا التّدافع باللغة السُّنَنِيَة أفرز مسحة تجديديّة أضافت للفقه المالكي نقلة نوعيّة سنحاول تناولها لاحقا.

ثمّ يأتي التنكّر الصّريح والفعلي للرسوم التومرتيّة[3]، وهو بمثابة طعنة قويّة للسّلطة العلميّة التومرتيّة في مستهلّ عهد شخصيّة علميّة كوالده يعقوب المنصور هو أبو العلا إدريس

1- محمّد المغراوي، **العلماء والصلحاء والسّلطة**، ص88.

2- إنّ المنصور الموحّدي لما غضب على أحد شيوخ جيان عندما كان يفتخر بقراءاته لتآليف ابن تومرت، ووجهه تربويّا بأن يبدأ بكتاب الله و**سنّة** نبيه ثم يقرأ ما يشاء بعد ذلك،كما وضّح الخليفة نفسه موقفه لأحد أشياخ التّصوف أبي العباس القنجا يرى بأنّه لا يقول بعصمة ابن تومرت. ينظر: عبد الواحد المرّاكشي، **المعجب**، ص212.

3- حيث أصدر مرسوما بإلغاء الإمامة المهديّة سنة 626هـ، فقد أمر بإزالة اسم المهدي من السّكة ومن الخطبة ومن جميع رسوم الموحّدين. ينظر: ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، 17/7؛ مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص164؛ محمد عبد الله عنان، **دولة الإسلام في الأندلس**، 577/4.

المأمون (626-629هـ/1229-1232م)[1] لدوافع سياسيّة، ولعل أهمّها القضاء على مصدر مشروعيّة الأشياخ الذين كانوا بمثابة السّلطة الفعلية للدّولة بسبب هذه الرّسوم، ومرّة أخرى طمح إدريس المأمون كوالده المنصور افتكاك السّلطة العلميّة التي من شأنها أن تثبّت سلطته السّياسيّة، ولعلّ تلقيب نفسه بالمأمون فيها من الرمزيّة ما يشير إلى ذلك، فيبدو أنّه كان يرنو لتقليد المأمون العباسي الذي جمع في تلك الفترة بين السّلطتين، وهذا الطموح هو الذي جعله يسلك مسلكا دمويا كابن تومرت وعبد المؤمن في بداية حكمه، لكنّ افتقاده للخبرة والحنكة السّياسيّة؛ حيث لم يراع الظروف السّياسيّة والعسكريّة والاجتماعيّة المحيطة به، ولا مكانة أشياخ الموحّدين الذين سارع إلى استعدائهم، وبعض ممارساته خاصة ما كان مرتبطا بتحالفه المذلّ مع النّصارى[2]، ثمّ حملته التّتبُّعيّة والدّموية ضدّ الأشياخ[3]؛ كلّ ذلك عجّل بتأليب الرأي العام ضده وتقويض حكمه، وهذه الممارسات تجعلني أخمّن أنّ هدفه كان سياسيّا بالدّرجة الأولى، رغم محاولته لكسب ودّ السّلطة العلميّة بإلغائه لرسوم المهدّية، والتي قد تبدو لأوّل وهلة أنّ دواعيها إصلاحيّة علميّة، ولكنّها هي فعل إيديولوجي سياسيّ يريد أن يطبع عهده به، ويمكّنه من السّيطرة مطلقا على السّلطتين.

وهذا الإجراء كان هدفا لأبيه، لكنه لم تسنح له الفرصة، ولا ندري حقيقة عدم التّصريح به وإجرائه على أرض الواقع، هل يعود ذلك لأنّ الوالد أذكى من الولد؛ فلم ير أنّ الوقت قد حان لمثل هكذا قرار؟ أو أنّه كان يمهّد فقط ليترك الإجراء العملي لابنه إذا توفّرت الظروف، ويبدو أن هذا الأخير لم يستطع تحيّن الظرف المناسب؛ أو أنّ الأجل لم يمهل الوالد لإجراء ذلك كما يصرّح الابن في إحدى رسائله إلى الأقطار[4]، وقد أتاحت هذه الممارسات في عهد المأمون الموحّدي فرصة مواتية لظاهرة الانشطارات التي عرفتها دولة الموحّدين، وانفصال عدد من المناطق عنها[5].

1- إدريس المأمون كان فقيها حافظا للحديث، عارفا بالقراءات، ضليعا في الأدب والتاريخ، شاعرا كاتبا بليغا. ينظر: ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص249؛ مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص163.

2- لقد استعان بالنصارى على الأشياخ وباقي الموحّدين، فاشترطوا عليه التنازل على عشرة حصون وبناء كنيسة في مراكش للنصارى المشاركين في جيشه، وأن لا يقبل إسلام من يسلم منهم. ينظر:ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص250؛ السّملالي، **الإعلام بمن حلّ**، 9/3.

3- للاطلاع أكثر على مجازر المأمون ينظر: ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص250-255؛ مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص165-166.

4- مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص164-165.

5- ينظر تفاصيل ذلك: ابن عذارى، **البيان المعرب**، 4/363-373؛ ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، 253-254.

رغم محاولة سياسيّة أخرى متأخرة على غير قناعة من وريثه عبد الواحد الرشيد بن إدريس (630-640ه/1232-1242م)[1] لإعادة الأمر إلى نصابه تحت ضغط الأشياخ، لعلّه ينجح في المحافظة على ما تبقى من جغرافية الدّولة والحفاظ على سلطتها السياسيّة، ومن ثمّ سلطة عائلة بني عبد المؤمن المهدّدة بالزوال عن الحكم، وفي محاولة لإرضاء القبائل المصموديّة، إلاّ أنّ الأمر قد تفلّت منه رغم هذه التّرميمات، فقد استقلّ أبو زكريّا الحفصي من قبيلة هنتانة رسميّا عن الموحّدين سنة 634ه/1237م بالدّولة الحفصيّة، بعد استقلاله فعليّا في عهد المأمون، وكانت الذّريعة دائما الحفاظ على الإيديولوجيّة التومرتية، إزاء هذا الوضع لم تتمكّن السّلطة السياسيّة من الاستمرار في حملتها ضد فقهاء المالكيّة ومنهجهم الفروعي، بل كان خيارها الاستراتيجي وضرورتها السّياسيّة هي مهادنتهم لضمان المحافظة على سلطتها السياسيّة.

الفرع الثاني: السّلطتان العلميّة والسياسيّة وصراع التّموقع:

أولا: فقه الفروع وجدليّة السّلطتين:

قد يكون من نافلة القول أن نذكر أنّه منذ دعوة ابن تومرت في مرحلتها الإصلاحية وحتى في مرحلة الثورة على المرابطين اتّضح طموح الرجل السياسيّ المختفي وراء الفكر التّجديدي الإصلاحي، فابن تومرت حاول تأسيس سلطة علمية ذات طابع تقديسي ليتمكّن من الاعتلاء السياسيّ ويكون بذلك قد جمع بين السّلطتين العلميّة والسياسيّة، وقد كان له ذلك في حدود ما، حيث استطاع تثبيت سلطته العلميّة في بلاد المصامدة وما جاورها من البلاد في حياته، وقد امتدّت جغرافيّا بفضل جهود خليفتيه عبد المؤمن ويوسف، لكنّه تمكن سياسيّا من فرضها على بلاده في شكل تجمّع سياسيّ -إن صحّ التعبير- دون أن تكلّل جهوده بتأسيس كيان سياسي كامل الأركان في حياته، لكنّني يمكنني القول -تجاوزا- أنّه جمع بين السّلطتين العلميّة والسياسيّة في حياته، غير أن الخلفاء من بعده؛ ورغم حرصهم على علميّة تجربة ابن تومرت وطابعها الإصلاحي، إلاّ أنّهم لم يستطيعوا فرض أنفسهم كعلماء سلاطين، أي أنهم لم يتمكّنوا من الدّمج بين السّلطتين العلميّة والسياسيّة، فقد طغى الجانب السياسي على الجانب العلمي رغم خلفياتهم العلميّة الأصيلة والواسعة.

1- كان في بداية حكمه مصرّا على مسلك والده، حيث استبدل الشعار الموجود والقديم "المهدي إمامنا" بشعار "الرشيد إمامنا"، لكنّه تراجع عن ذلك بسبب ضغط أشياخ الموحّدين؛ ينظر: محمد المغراوي، **العلماء والصلحاء والسّلطة**، ص93.

ولعلّه كلّما مات المؤسس الفعلي الأول صاحب السّلطة العلميّة، والذي استطاع الجمع بين السّلطتين، بدأ الوهج المعرفي والإصلاحي خاصة بالخفوت، وينشغل الخلفاء من بعده بالشّق السياسي على حساب العلمي، فيهرعون لتثبيت أركان الدّولة عن طريق توسيع الفتوحات والامتدادات حتى تطغى على مسيرتهم برهة من الزمن؛ رغم توجهاتهم العلميّة وتشجيعهم للعلماء لينوبوا عليهم في الشّقّ العلمي، وربما يعود ذلك أيضا لغياب الكاريزما التي هي من أهم أسباب القيادة أيّا كان نوعها سواء كانت علميّة أو سياسيّة، والتي كانت متوفّرة في شخص كلّ من ابن ياسين وابن تومرت ولم تتوفّر في غيرهما، بالإضافة إلى مرتكز كل منهما في بداية مسيرتهما وأثناءها؛ فالأول المرابطة والجهاد الداخلي والخارجي مع النّزعة الفقهية المالكيّة، فترسّخ أكثر مبدأ الجهاد من جهة، ومن جهة أخرى ترسّخت قدم السّلطة العلميّة المالكيّة أكثر، وكلاهما بقي وهجهما مستمرّا حتى في العهود الموالّية رغم الضغوط التي تعرّضت لها، أمّا الثاني فكان مرتكزه الأول هو العصمة والمهدية التي حاول أن يحمي بها ثورته الإصلاحيّة التجديدية العقديّة.

وسواء اتّفقنا أو اختلفنا حول هذه المرتكزات إلا أنّ فاعليتها أتت أكلها؛ فالمنطقة كانت في حاجة إليها لأجل العملية التغيّريّة الإصلاحيّة، نظرا للبُنية الفكريّة البسيطة بل السّاذجة أحيانا لسكّانها سواء في الصحراء أو الجبل، بل فاعليتها آتت أكلها حتى في الأندلس.

إنّ اتّساع الرقعة الجغرافيّة وتطوّر الأحداث وتلاشي العالم السلطان، وانهماكه في رأب التصدّعات الدّاخليّة وحماية الثغور من الأعداء، وطغيان الرسوم والتّقاليد السّلطانيّة والتّشريفات التي يعتبرها من مستلزمات الحكم السياسيّ، كل ذلك جعل هذا الأخير يضاعف محاولاته الترّقعيّة فمرّة يحاول إقامة شراكة أو تحالف مع المعرفيّ؛ عسى أن يكمّل المعرفي للسّياسيّ ما قد غفل عنه في هذه المحطّات، وهذا لا يعني أيضا أنّ المعرفي لم يستمرئ الوضع،فهي فرصته لإثبات سلطته، خاصة إذا كان هذا الأخير انطلق من نفس اتّجاهه العلميّ ويحمل معه نفس الإيديولوجية الفكرية والسياسيّة كما كان ذلك جليّا في التّجربة المرابطية؛ وإمّا أنّ السياسيّ المعرفي لمّا أفاق من غفوته اكتشف أنّ المعرفي الذي يشاركه المكان والزمان والمكانة، والذي حاول بكلّ الطّرق جلبه إلى إيديولوجيته السياسيّة لكنّه فشل، يطمح للتّموقع أكثر، فقرّر رويدا رويدا افتكاك السّلطة العلميّة منه؛ كما في التّجربة الموحّديّة، حتى لا يُفاجأ بضياع الأخرى أيضا. لذا سنرى بعض الانفصال بين المعرفي والسياسيّ واضحا، قد يكون من الطبيعي على الأقل أن تكون علاقتهما تكامليّة لاتّحاد الهدف والغاية، وقد تأخذ منحى التّضاد والتّربّص بسبب صراع التّموقع، وقد تكتسي طابع المهادنة أحيانا أخرى خوفا من ضياع المواقع.

وأعتقد أنّ ما ذهب إليه بعض خلفاء ابن تومرت من محاولات بدت انقلابيّة على الفقه المالكي وأصحابه تارة، وعلى الفلسفة وأصحابها تارة أخرى، ما هو إلّا سعي نحو التّموقع السياسيّ والجمع بين السّلطتين العلميّة والسياسيّة والقضاء على أي سلطة منافسة من شأنها تهديد السّلطة السياسيّة.

فالمنصور الموحّدي بعد انتصاره في معركة الأرك الموحّديّة؛ والتي لا تقلّ شهرة ولا حسما عن الزّلاقة المرابطيّة، أغراه ذلك على البدء في سلسلة إجراءات عمليّة لعلّها تضمن له مزيدا من التّموقع؛ كما فعل ابن تاشفين بعد الزّلاقة في الأندلس مع ملوك الطوائف.

قد تحُدُّ هذه الانتصارات -التي تُحسب في الغالب للسياسيّ- من سطوة أيّ سلطة تحاول مشاركته أو منازعته الحكم، لذا بدأ المنصور الموحّدي حملة مضادّة لفقه الفروع وأصحابه التي اعتبرها بعض المصادر ومن شايعها من القدماء والمحدثين نزوعا نحو الظاهرية[1]، واعتبرها بعض الباحثين مشروعا منهجا -بدأه ابن تومرت- قائما على الثورة على النهج الفروعي التقليدي، ومحاولة لتأصيل المذهب المالكي وتنقيته من الأقوال الكثيرة وإعادته إلى أصله الحديثي[2]، بينما فسّرها السّلطة بأنّها نتيجة لتشعب أقوال الفقهاء وتعدّدها في المسألة الواحدة، ممّا يُصعّب من عمليّة الاتّباع لدى المقلّد[3].

وكانت أهم هذه الإجراءات تلك التي طالت كتب المذهب المالكي بالإحراق حسب شهادة عبد الواحد المراكشي التي انفرد بها كشاهد عيان؛ منها: مدونة سحنون، وكتاب ابن يونس، والنوادر والزيادات لابن أبي زيد القيرواني، وكتاب التهذيب للبرادعي، والواضحة لابن حبيب[4]، ثمّ يأتي الإجراء الموالي هو إنذاره وتحذيره الصّريح بالعقوبة الشديدة لمن يشتغل مجدّدا بعلم الرأي ويخوض فيه[5]، ثم تلتها خطوة أخرى هي التّضييق والتّنكيل ببعض ممثّلي السّلطة العلميّة في إشبيلية الذين لم يلتزموا بتحذيراته؛ منهم أبو بكر محمد بن علي (ت596ه/1099م)[6]، وأبو محمد عبد الكبير (ت617ه/1220م)[7]،

1- عبد الواحد المراكشي، المعجب، ص204.

2- محمد الجابري، نحن والتراث، ص313؛ محمد المغراوي، العلماء والصلحاء والسلطة، ص162.

3- عبد الواحد المراكشي، المعجب، ص204.

4- المصدر نفسه، ص202-203.

5- المصدر نفسه.

6- محمّد بن علي بن خلف الإشبيلي، يُكنى أبا بكر بن علي، كان محدّثا عدلا، ضابطا، فقيها، متقدّما بالعدالة، مكرّما عند الخاصة والعامة. ينظر: ابن الأبار، التكملة، 77/2؛ ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، 486/4-487.

7- عبد الكبير بن محمد بن عيسى الغافقي، يُكنى أبا محمد، هو من مرسية لكنّه انتقل إلى إشبيلية حتى عُدّ منها، وُلد سنة 536ه، له مشاركة في الطب إلى جانب الفقه والقراءات والتفسير. ينظر: ابن الزبير، صلة الصلة، ص219.

وأبو الحسين بن زرقون (ت621ه/1224م)[1]، حيث اعْتُقل الأول والثالث مدة ليست بالقليلة، ثمّ خلّفت لهما هذه المحنة سجنا طويلا وإخافة شديدة [2]لازمت الأول إلى أن فارق الحياة متأثرا بذلك رغم تسريحه[3]، بينما استطاع الثاني الإفلات من قبضة السّلطة السياسيّة، ولم يظهر إلا بعد انتهاء هذه المحنة، أما الثالث فتعرض للتّعذيب والإهانة والتعريض بالقتل ثم أُطلق سراحه[4].

لقد استمر خليفة المنصور ابنه محمد الناصر (595-622ه/1189-1225م) على نهج والده، حيث قام هو الآخر بإحراق المدوّنة لنكير الفقهاء عليه لاستبعادها، فهم يرون الحق في مذهبها[5]، ولعلّ هزيمته القاسية في العقاب سنة 609ه/1212م جعلته يسارع في محاولة الحفاظ على الكيان السياسيّ وينشغل عن مسعاه ومسعى والده وأجداده الإصلاحي/الإيديولوجي ليعود الأمر على ما هو عليه من قبل وبقوّة.

قد يصعب تفسير هذا الإجراء الذي قام به المنصور والناصر وفق المعطيات المتاحة، فهل سببه يعود إلى انتحالهم الظاهريّة كما ذهب إلى ذلك المراكشي[6] وبعض المؤرخين المشارقة كابن الأثير وابن العماد وابن كثير[7] ومن شايعهم من المغاربة كابن جزي (ت741ه/1340م)[8] والشّاطبي وابن الأحمر وغيرهم[9]؟ وهذا ما يفنّده ابن حمويه القائم على خدمة المنصور أثناء إقامته في المغرب بقوله: "...انحراف المنصور عن كتب الفروع وميله

1- محمد بن محمد بن سعيد بن أحمد، يُكنى أبا الحسين من أهل إشبيلية، كان فقيها مالكيّا حافظا مبرّزا متعصّبا للمذهب ليس له بصر بالحديث، وقد ألف مؤلفات عدّة منها تهذيب المسالك في تحيل المذهب المالكي، ولم يكمله. ينظر: ابن الأبار، التكملة، 123/2-124؛ ابن دحية الكلبي، أبو الخطاب عمر بن حسن الأندلسي، المطرب في أشعار أهل المغرب، تح: إبراهيم الأبياري، حامد عبد المجيد، أحمد أحمد بدوي، دار العلم، بيروت-لبنان، 1955م، 123/2- 124.

2- الرعيني، برنامج شيوخ الرعيني، تح: إبراهيم شّبوح، منشورات وزارة الثقافة، دمشق-سوريّا، 1962م، ص38.

3- ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، 487/4.

4- ابن دحية، المطرب، 123/2-124.

5- ابن الأحمر، بيوتات فاس، ص19.

6- عبد الواحد المراكشي، المعجب، ص204.

7- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 161/10؛ ابن العماد، شذرات الذهب، 525/6؛ ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، دار الفكر، القاهرة-مصر، 1986م، 19/13.

8- يقول ابن جزيّ عن المنصور: "كان عالما محدّثا ألّف كتاب الترغيب في الصلاة، وجعل الناس على الظاهرية، وأحرق كتب المالكيّة؛ ابن جزي الغرناطي، أبو القاسم محمد بن أحمد، القوانين الفقهيّة، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، [د.ت]، ص276.

9- الشاطبي، الاعتصام، 256/1؛ ابن الأحمر، بيوتات فاس، ص19.

إلى أهل الحديث"[1]، أم يعود إلى تضايقهما من النهج الفروعي للفقهاء فقط؟ أم أنّ هناك أسبابا أخرى عجّلت بهذا التنكيل؟ خاصة إذا علمنا أنّ فقه الفروع لم تستطع السّلطة الموحّديّة القضاء عليه لأنّه جزء من التراث المالكي، وقد رافقه منذ قرون طويلة حتى قبل المرابطين[2].

كما تناولت الدراسة من قبل أسماء عدد من الفقهاء الفروعيين في دواليب السّلطة أو مواليين لها حتى بعد عهد المنصور، بل هناك من تولّى التّدريس كأصحاب المحنة المذكورين سابقا، وهناك من هو من خريجيّ مدرسة السّلطة وصنيعيّ إيديولوجيتها نشأة وتأطيرا كالفقيه القاضي مروان بن محمد بن علي بن جبل الهمداني (كان حيّا سنة 613ه/1216م) والذي تفقّه على أبيه قاضي الجماعة محمد بن مروان في عهد المنصور وابنه الناصر، إلا أنّه كان حسب ترجمته "فقيها حافظا للمسائل، بصيرا بالفتوى في النوازل"[3]، والفقيه عبد الكبير بن محمّد بن عيسى الغافقي (ت617ه/1220م)[4]، من مرسية "كان شيخ الفقهاء في وقته، وولي القضاء في برندة، وكان متقدّما في صناعة التّوثيق وذكر الفروع..."[5]، وكذا الفقيه محمد بن محمد بن عياض بن موسى (ت655ه/1257م)، فقد وُلد في عصر الموحّدين ومات في عهدهم، لكنّه كان "فقيها حافظا للمسائل، بصيرا بالفتاوى في النوازل... واستقضى بغرناطة وبغيرها"[6]، وغيرهم كثير.

وحتى أولئك الذين امتحنوا، فبعد انقشاع المحنة عادوا للتّدريس والوظائف، ممّا يدلّ على ظرفيّة المحنة؛ فالفقيه عبد الكبير بن محمّد بن عيسى الغافقي (ت617ه/1220م)[7]، من مرسية يقول عنه مترجموه: "كان شيخ الفقهاء في وقته، وولي القضاء في برندة، وكان متقدّما في صناعة التّوثيق وذكر الفروع..."[8]، وأبي الحسين زرقون (ت621ه/1224م) عاد لتدريس فقه الفروع والتأليف في المذهب بعد المحنة[9]، بل إن هناك من

1- ابن حمويه، أبو محمد تاج الدين عبد الله بن عمر، **ما تبقى من رحلة ابن حمويه (الرحلة المغربية)**، ج.تح.تق: نجاة المريني، ط1، [د.د]، 2011م، ص54؛ ابن سعيد، أبو الحسن على بن موسى، **الغصون اليانعة في محاسن شعراء المائة السابعة**، تح: إبراهيم الأبياري، دار المعارف، مصر،[د.ت]، ص29-30.

2- ينظر تفاصيل ذلك: البرزلي، **فتاوى البرزلي**، 6/372-374.

3- ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 5/277-278.

4- ينظر: ابن الزبير، **صلة الصلة**، ص219.

5- ابن الأبار، **التكملة**، 3/144؛ ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 2/211؛ ابن الزبير، **صلة الصلة**، ص219.

6- محمد بن عياض بن محمد بن عياض بن موسى، وُلد سنة 584ه، كان من عدول القضاة وأهل النزاهة في الحكم، صابرا على الضعيف شديدا على أهل الجاه والسطوة. ينظر: ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 5/239-242؛ ابن الزبير، **صلة الصلة**، ص17-18.

7- ينظر: ابن الزبير، **صلة الصلة**، ص219.

8- ابن الأبار، **التكملة**، 3/144؛ ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 2/211؛ ابن الزبير، **صلة الصلة**، ص219.

9- ينظر: ابن الأبار، **التكملة**، 2/123-124.

الفقهاء المحسوبين على الظاهريّة لكنّهم انتصبوا لإقراء الفقه المالكي الفروعيّ، ومنهم من صار من رواة بعض الكتب التي طالها الإحراق[1]، وهو الفقيه أبو القاسم بن بقيّ (ت625ه/1228م)، وقد كان قاضي الجماعة على عهد المنصور[2]، وفي عهده صدر أمر الإحراق لكتب الفروع.

إنّ قائمة فقهاء المالكيّة طويلة في العهد الموحّديّ، ممّا يجعل الباحث يشكّ في جديّة موقف المنصور الموحّدي في القضاء على فقه الفروع، لذا ترجّح الدّراسة أنّ سبب التّنكيل يعود إلى تحدّي هؤلاء الثلاثة من ممثّلي السّلطة العلميّة الصّريح للسّلطة السّياسيّة في تدريسهم لفقه الفروع دون محاولة التّواري أو مداراة، كما كان يفعل بعض الفقهاء، وكما رأينا سابقا مع الفقيه ابن حرز الذهبي عند تولّيه منصب الإفتاء[3]، فكثير من الفقهاء كانوا يجارون السّلطة في قراراتها رسميّا حتى لا يصطدموا معها، لكن دون تخلّيهم عن المنهج الفروعي للمذهب في تدريسهم ودراستهم، وإلّا كيف نفسّر عودة المذهب المالكي إلى الواجهة بعد عهد الناصر الموحّدي عندما خفّت ضغوطات السّلطة؟ وكيف عادت المدوّنة بقوّة بعد سنين طويلة من إحراقها؟

وسواء كان ذلك عائد لشدّة حفظ فقهاء المالكيّة لها في فاس، حيث تمّت إعادة كتابتها من جديد في عهد المرينيين من هذا الحفظ فقط؛ كما تحاول الرواية التّقليديّة ترويجه[4]، وهو ما يدلّ على تعهدهم بحفظها في صدورهم طيلة هذه السنين رغم ضغوط السّلطة، أم أنّه أُعيدت كتابة بعض النّسخ منها فقط بالاستعانة بالنّسخ الموجودة في الأندلس[5]، وهذا يعني أنّ العملية لم تُعمّم، بل كانت ظرفيّة ومحدودة المكان -إشبيلية-، ولم تكن لها أغراض استئصاليّة اتّجاه المذهب، وإنّما تأديبية للمتمرّدين على السّلطة المتحدّين لسّلطتها، وهذا ما أدركه غيرهم من ممثّلي السّلطة المعرفيّة، فحاولوا تجاوز ذلك والحفاظ على علاقتهم الجيّدة بالسّلطة السياسيّة دون التّخلي عن مكانتهم في حيّز السّياسة، ولا عن سلطتهم العلميّة التي أبرز ما يمثّلها فيهم الفقه الفروعي المالكيّ. كما أنّ استقلال الثلاثة الممتحنين ماليّا ووظيفيّا عن السّلطة على جلالة قدرهم

1- لقد ذكر ابن الشّاط أنّه كان أحد شيوخ شيخه الذين روى عنهم روايات الموطأ وبعض الكتب الفقهية المالكية كالمختصر، ورسالة لأبي زيد، **والتهذيب** للبرادعي التي أحرقت في عهده، والمقدمات لابن رشد، والتفريع للجلّاب... **ينظر:** ابن الشّاط السبتي، **برنامج شيوخ بن أبي الربيع السبتي**، ط1، مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث، الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط-المغرب، 2011م، ص60-61،72،74؛ لخضر بولطيف، **الفقه والتاريخ في الغرب الإسلامي– مقاربات منهجية–**، منشورات مخبر البحث التاريخي، مصادر وتراجم، جامعة وهران – الجزائر، 2014م، ص169.

2- النباهي، **تاريخ قضاة الأندلس**، ص150-151.

3- رأينا ذلك في المطلب الثاني من المبحث الأول من الفصل السابق.

4- ابن الأحمر، **بيوتات فاس**، ص19.

5- المصدر نفسه.

يوحي بإمكانية تربص السّلطة بهم، فقد عملت السّلطة على دمج كل من ابن زرقون وعبد الكبير في الحياة العلميّة والسياسية بعد المحنة، أمّا الأخير فقد حاولت السّلطة معه لكنّه لشدّة خوفه لم يثق بها، فقد مات بعد اختلال عقله بسبب شدّة صدمته[1].

لقد اعتنى العلماء اعتناءً بالغا بفقه الفروع رواية وتدريسا وتصنيفا نظرا لأهميّته التي أدركها حتى أصحاب النهج العقليّ من الجمعين بين الفلسفة والشريعة؛ فابن رشد (595ه/1199م) ذكر في كتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" الذي كتبه من سنة 564ه/1169م إلى سنة 584ه/1188م عزمه على كتابة كتاب في فقه الفروع المالكي مرتبا ترتيبا صناعيّا تسهيلا على النّاس، نظرا لعمل وحاجة أهل جزيرة الأندلس به[2]، ولعلّ انشغاله بالشرح والتصنيف لكتب الفلسفة، ثمّ إعلان السّلطة بعد ذلك حملتها ضدّ فقه الفروع أثناه عن التأليف فيه، خاصة أنّه ابتُلي بعد ذلك بما عُرف بنكبة الفلاسفة، ومات دون أن يحقّق ما كان يصبو إليه.

كما يجب أن ننبه هنا إلى أنّ المنصور الموحّدي "العالم السّلطان" وضع كتابا سمّاه "المجموع" بمساعدة فئة من محدّثة المالكيّة، ويبدو أنه جمع فيه أحاديث الصلاة حسب رواية عبد الواحد المرّاكشي، كما جمع ابن تومرت من قبل أحاديث الطهارة وأمر النّاس خاصّة وعامّة بحفظه، وجعل لمن حفظه الجعل السنّي من الكُسا والأموال[3]. وقد لا يكون هذا الكتاب هو الوحيد للمنصور، فقد ذكر ابن حمّويه السّرخسي (642ه/1245م)[4] وابن جزيّ[5] والذهبي[6] وغيرهم عنوانا آخر لكتاب المنصور جمع فيه الأحاديث الصحيحة في العبادات سمّاه "التّرغيب". لكن الروايات تذكر كتابا واحدا باسمين مختلفين، مرّة باسم المجموع ومرة باسم الترغيب؛ فهل هما كتابا واحدا أو هما كتابان مختلفان، فالمجموع لأحاديث الصلاة والتّرغيب للعبادات؟ وترجّح الدّراسة رواية ابن حمويّه باعتباره كان في خدمة ومصاحبة الخليفة المنصور، وأنّ الكتاب في الأحاديث المجموعة في العبادات واحد هو "التّرغيب"، أمّا المجموع فهو عبارة عن فتاوى اجتهاديّة خاصّة للمنصور[7].

1- لقد كان أبو بكر محمد بن علي الممتحن من قبل السّلطة يجمع طلبته في دكّانة له قبل المحنة، ولقد حاولت السّلطة تدارك الأمر فسمحت لابن زرقون بالتّدريس رسميّا، ومكّنت عبد الكبير من بعض المناصب. ينظر: ابن الأبّار، **التكملة**، 77/2؛ ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 487/4.

2- ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، 225/4.

3- عبد الواحد المراكشي، **المعجب**، ص203-204.

4- ينظر: المقّري، **نفح الطيب**، 101/3-102.

5- ابن جزيّ، **القوانين الفقهية**، ص276.

6- الذهبي، **تاريخ الإسلام**، 1051/12.

7- المقّري، **نفح الطيب**، 102/3؛ ابن حمويه، **ما تبقى من رحلت ابن حمويه**، ص58.

الواضح من كلّ هذا أنّ الخليفة المنصور يبتغي لكتابيه سلطة معرفية في الحديث والفقه والفتيا؛ كما كانت لمرشدة ابن تومرت وكتاب الإرشاد للجويني في تلك الفترة وغيرهما[1]، خاصة أنّ الفقهاء كانوا يرجعون إليه في الفتاوى حسب رواية ابن حمويه[2]، وهذا ما يؤكّد تفسير الدّراسة بأنّ العالم السّلطان الموحّدي لما استتب له الأمر وأحكم قبضته السياسيّة والعسكريّة بانتصاره في الأرك أراد أن يمسك بزمام السّلطتين العلميّة والسّياسيّة، حتى وإن بدا أنّه يقوم بعمليّة إصلاحيّة تجديديّة هدفها تأصيل المذهب، لكن يبدو وإن كان هذا من أهدافه الضمنية إلاّ أنّه يستميت لأجل الأولى، وبالكيفية التي أرادها وبحسب اتّجاهه وميوله العلميّ، وهذا ما تفسّره النهضة الحديثيّة التي ظهرت في عهد المنصور[3]، أو النهضة الفلسفيّة في عهد والده[4]، أو حتى الكلامية في عهد كل من ابن تومرت وعبد المؤمن[5].

إنّ الذي تجزم به الدّراسة أنّه لا يمكن لمنطقة استوطنها الفقه المالكي قرونا منذ الأدارسة، وبصفة رسميّة منذ عهد الأمويين، ثم استمرّ في عهد ملوك الطوائف في الأندلس، ثمّ ترسّخ أكثر في عهد المرابطين، أن يقضي عليه المنصور الموحّدي بقوّة السّيف عن طريق بعض الممارسات الإلزاميّة، بل إنه هو نفسه وأسلافه لم يتخلّوا عن مالكيتهم، ولا تتجاوز صلتهم بالمذهب الظاهري سوى بعض الإعجاب والرغبة الاجتهادية في بعض القضايا التي تلحّ عادة على العالم السّلطان ليجد لها حلاّ يتماشى مع قناعته العلميّة، أو يجعله مميّزا عن أسلافه ومشتهرا بها، فوجد لها جوابا شافيا في الظاهرية أو غيرها[6]، ولعل ذلك أضفى تجديدا في التراث المالكيّ سواء قصده السّياسيّ أم لم يقصده.

أمّا الهدف الرئيس للعالم السّلطان فهو تقليص نفوذ الفقهاء الذين تربّعوا على عرش السّلطتين تقريبا، لامتداد صلاحياتهم التي لا يمكن للسّياسيّ أن يسمح بأن تفوق صلاحياته، لأنّ ذلك يتلاءم مع طبائع استبداده بعبارة الكواكبي[7]، وأحيانا لا يسمح حتى بتقاطعها، خاصّة إذا كانت لا تتماشى مع اختياراته

1- خالد زهري، **المشاريع المغربية للعقيدة الأشعرية**، ص151.

2- المقري، **نفح الطيب**، 102/3.

3- فقد انتعش الفقه المالكي بمسحة تأصيليّة بدأها المنصور عند جمعه لأحاديث العبادات، وحثّ البعض منهم على التأليف كأبي الحسن بن القطان وابن حوط الله؛ ينظر، عبد الواحد المراكشي، **المعجب**، ص203.

4- تناولت الدراسة ذلك في المطلب الثاني من المبحث الأول من هذا الفصل.

5- قد تناولنا تكوين عبد المؤمن في أصول الدين قبل ابن تومرت ونشره وتدوينه لمؤلفاته العقديّة في المطلب الثاني من المبحث الثاني من هذا الفصل.

6- وقد ذكرت ذلك في الفصل الثالث، ص214-215.

7- عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، ط4، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، 2011م.

العلميّة التي يريد فرضها كعادته استبدادا، وهنا لا فرق بين استبداد الجاهل كالحجّاج أو استبداد المستنير العالم كالمنصور الموحّدي[1].

ثانيا: أثر جدليّة علاقة السّلطتين على المذهب المالكي:

رغم هذا التّجاذب والجدل الذي وقع بين السّياسي والمعرفي في عهد كل من المنصور والناصر قبل العقاب حول التراث المالكي؛ الذي هو مصدر السّلطة العلميّة الأول، فإنّ المنتصر الأول منهجيّا ومعرفيّا هو المذهب المالكي، فقد نُقل نقلة نوعيّة ما كان ليصل إليها لولا هذا التّجاذب بين السّلطتين، وإن كان يبدو تجاذبا صامتا دون مواجهة واضحة ما عدا إحراق بعض الكتب المالكيّة في زمان ومكان محدودين لهما سياقهما، بينما كان التّخوّف والتربّص الذي طبع العلاقة بين السّلطتين في صمت هو الذي ساد عهد كل من المنصور وفترة قصيرة من عهد الناصر، وقد خلّف ذلك انتصارا لمصدر السّلطة العلميّة المالكيّة وهو التراث المالكي من جهة، ومن جهة انتصارا للتّلاقح الفكري والحِراك العلمي، فقد فرض هذا التجاذب على بعض ممثلي السّلطة العلميّة المنغلقين والمتعصّبين الاطّلاع أكثر على المذهب الظاهري وبعض المذاهب الأخرى، فانْبَرَوْا للرّدّ على البعض منها بمؤلفات علميّة[2]، كما حدّ من تعصبّ الفقهاء للفقه المالكيّ الفروعي، ولفت أنظارهم للاهتمام بالدراسات الأصولية[3]، وأضفى بعض التّوازن بين النّهجين الفروعي والتّأصيلي للفقه المالكيّ المالكيّ ممّا أثرى المكتبة المالكيّة المنتصر الأول في هذا التّجاذب، رغم أنّ النّهج الفروعي هو ثمرة أصول الشريعة التي هي الكتاب والسنّة والإجماع، ومنها استنبطت وعليها تفرّعت[4].

كما خلّف جدل السّلطتين أثرا علميّا أعلى من شأن الفقهاء المشتغلين بالحديث الذين رغب السّلطان في تقريبهم عساهم أن يكونوا سندا قويّا لسّلطته العلميّة التي يكون الحديث النبوي هو مصدرها، محاولة منه لتقليص نفوذ فقهاء الفروع، إلا أن عوامل كثيرة حالت دون ذلك، في مقدّمتها مقاربتا انتشار المذهب واستقرار صورته الفروعيّة التي استقرّ عليها لعدّة قرون في المغرب والأندلس، دون أن نغفل الطابع الحديثي الذي ظهر به المذهب من خلال إمام دار الهجرة وموطّئه الذي لم تتخلص شروحاته من الطابع الفروعي أيضا،

1- محمد الجابري، **المثقفون في الحضارة الإسلامية**، ص120.

2- منها كتاب النواهي عن الدواهي لابن العربي، النبراس في الرّد على منكر القياس لحسن بن علي المسيلي، المعلى في الرّد على المحلى والمجلى لأبي الحسين بن زرقون، كتب في إثبات القياس لعمر بن محمد بن علي الصنهاجي، وغيرها... **ينظر:** الغبريني، **عنوان الدراية**، ص33؛ ابن الأبّار، **التكملة**، 124/2؛ ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 20/5، محمد المغراوي، **العلماء والصلحاء والسّلطة**، ص178-179.

3- لخضر بولطيف، **الفقه والتاريخ**، ص171.

4- البرزلي، **فتاوى البرزلي**، 370/6.

فاقترنت الفروعيّة مع النصوص الحديثيّة، ولم يعد بالإمكان فصل هذا عن ذاك، ثمّ يأتي عامل خارجي سياسيّ هو خفوت الهاجس الإصلاحي عند السّياسيّ عند تزعزع مكانته في الحكم وأفول طور العنفوان والاستبداد إلى غير رجعة، فيضرب صفحا عن طموحاته تلك، لأنّها ليست من سلّم أولويّاته، بل قد تتعارض مع حضوره السّياسيّ.

الفرع الثالث: ملاحقات العلماء الفلاسفة الجماعيّة بين مسوّغات السّلطة العلميّة الشرعيّة وهواجس السّلطة السياسيّة:

لقد ذكرت سابقا في هذا الفصل عند الحديث عن فترة الخليفة الموحّديّ يوسف بن عبد المؤمن أنّه علا في عهده كعب الفلسفة والمشتغلين بها أمثال ابن الطفيل وابن رشد وغيرهما، كما استطاع ابن رشد أن ينال التحفيز من الخليفة الموحّدي صاحب أكبر مكتبة فلسفية في الغرب الإسلامي لتأليف واختصار عدد من كتب الفلسفة[1]، وظلّت قرطبة ومدرستها الفقهية تمثّل أهميتها في العصر الموحّدي[2]، متمسّكة بشدّة بتوجّهاتها المالكيّة والكلاميّة الأشعرية، ولعلّ هذا التّمسك جعل بعض فقهائها ينقمون على الفقيه الفيلسوف ابن رشد عند اعتلائه منصب القضاء فيها، ثمّ نشر أفكاره التّقاريبيّة بين الشريعة والفلسفة التي كان يطرحها أثناء اجتماعه بطلبة العلم[3]، فأدركوا عمق أفكاره وأطروحاته، بل إنهم رأوا فيها بعض المنزلقات العقدية المعادية لعلم الكلام والأشعرية بالذات من جهة، خاصّة أنّ معظم الناقمين عليه من علماء الكلام على مذهب الأشعريّة كما يذهب أحد الباحثين[4]، ومن جهة أخرى اعتبروا بعض هذه الآراء مخرجة من دائرة الإسلام،كما لا يستبعد نكيرهم عليه في بعض القضايا الفقهية[5] التي من شأنها قلب موازين القوى عليهم علميّا واجتماعيّا، كما أن نقده لأبي حامد الغزالي كان سببا كافيا لاستعداء صوفية وأشاعرة الأندلس[6]. لكنّ هذه النّقمة لم

1- عبد الواحد المراكشي، **المعجب**، ص180-181؛ ينظر عناوين مؤلفاته بالتفصيل: ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 4/23-24.

2- محمد المغراوي، **العلماء والصلحاء والسلطة**، ص271.

3- النباهي، **تاريخ قضاة الأندلس**، ص111.

4- محمّد المغراوي، **العلماء والصلحاء والسّلطة**، ص272.

5- قضية المرأة، حيث يصرّح بإمكانية تولي المرأة رئاسة الدّولة. ينظر: محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة الإسلامية**، ص141.

6- ينظر نقد ابن رشد للأشاعرة والغزالي في كتابه **فصل المقال**، ص36- 50؛ ابن عبد الملك ، **الذيل والتكملة**، 4/23-24؛ محمد المغراوي، **العلماء والصلحاء والسلطة**، ص272.

تطُل ابن رشد وحده، وإن كان هو أوّلهم، بل طالت أيضا بعض تلامذته الذين اشتغلوا بالفلسفة كأبي جعفر أحمد بن جرج الذهبي (ت601ه/1204م) وأبي عبد الله بن إبراهيم الأصولي (ت612ه/1216م)[1].

لكنّ الأسباب التي أدّت إلى توتّر العلاقة بين ابن رشد الحفيد وأصحابه من جهة والسّلطة السياسيّة من جهة ثانية، ثمّ انتهائها بنكبة ومحنة عانى منها ابن رشد بقيّة حياته، حيث تمّ إحراق كتبه وإبعاده إلى إليسانة قرب قرطبة وهي مدينة يقطنها اليهود، وأما أصحابه فقد تمّ إبعادهم إلى مدن مختلفة[2]، قد لا نصل إلى فكّ حقيقة لغزها، وقد حاول معاصروها ومعاصرونا تفسيرها وعزوها لبعض الأسباب منها:

1- المسوّغ الشّرعيّ: وهو ماحاولت الرواية الوسيطيّة إبرازه بشكل كبير في سيرة ابن رشد نظرًا للأسباب الكلاميّة أو الصوفيّة أو الفقهيّة أو الفلسفيّة، فقد اتّهِم بالكفر والزندقة من قبل السّلطة العلميّة القرطبيّة التي حاولت إيغار صدر السّلطة السّياسيّة والتي عادة ما تحتاج لشرعيّة الأولى، فحملوا للمنصور لائحة بالمؤاخذات على ابن رشد بعد انتصاره في الأرك، وقد يكون المنصور هو من أثار السّلطة العلميّة ضدّه لسبب سياسي محض كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين[3].

لكنّ المنصور لم يتّخذ في حقّه إجراءً عقابيّا إلّا بعد عقد مجلس له ولأصحابه[4]؛ أصحاب العلوم القديمة بالتعبير الوسيطي حضره "طلبة مجلسه وفقهاء دولته" في المسجد الجامع[5]، وكان الاتّهام الموجّه إليهم هو المروق من الدين والخروج عن عقيدة المؤمنين؛ سواء بسبب عبارته في تلخيصه لبعض كتب الفلاسفة اليونان "الزهرة أحد الآلهة"، أو بسبب بعض آرائه العقدية، وإن كان الأول مستبعد نظرا لكون السّلطة تعلم أنّ ابن رشد ناقل للعبارة غير معتقد لها، فهو بصدد تلخيص الكتاب لصاحبه، وناقل الكفر ليس بكافر.

وأخال أنّ انعقاد المجلس في المسجد الجامع بحضور أهل الشورى والفتيا من الفقهاء والقضاة وعامة النّاس دلالة على إضفاء السّلطتين العلميّة والسياسيّة الطابع الشرعيّ والرسميّ على ما سيصدرونه من أحكام.

2- البعض يوعزها لسبب سياسيّ نظري لعبارته في كتاب شرح الحيوان لأرسطو[6] عند حديثه عن الزرافة: "وقد رأيتها عند ملك البربر[1]، ويعني بملك البربر هنا خليفة من بني عبد المؤمن سواء كان يوسف الذي

1- وأبي الربيع الكفيف، وأبي العباس الجراوي، وأبي القاسم محمد بن أحمد التجيبي الجراري، ينظر: ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، 222/4.

2- ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، 23/4-28.

3- محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة الإسلاميّة، ص135.

4- وأبي الربيع الكفيف، وأبي العباس الجراوي، وأبي القاسم محمد بن أحمد التجيبي؛ ينظر: ابن عبد الملك، الذيل والتكملة،222/4.

5- ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، 222/4.

6- ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، 24/4.

أمره بتلخيص الكتاب أو ابنه يعقوب، وما دفاع أحد أصدقائه عنه أنّه قصد وكتب "ملك البرّين"[2] باعتبار أنّ الكلمة قد صحّفت إلّا دليلا على أنّ هذا الاتّهام قد طرحه المنصور وتضمنته قائمة الاتّهامات التي استخرج البعض منها من كتبه وبخطّه[3].

أعتقد أن هذه العبارة كما فهمها السياسي، وإن لم تكن مصحّفة تحمل في طيّاتها بعض الدّلالات التي اتبرها مساسا بشخصه وأسرته وحكمه من جهتين: **الأولى**: أنّ بني عبد المؤمن من البربر، وهذا يعني أنّه لا شرعيّة لحكمهم، لأنّ الخلافة الموحّدية تقوم على أساس النّسب العربي القرشي، وهو أساس الخلافة الإسلاميّة الشرعيّة[4]، فبنو عبد المؤمن منذ اعتلائهم الحكم يلوّحون بالنّسب العربي (المُضَري)، فقد كتب أحد أبنائها النسب بخط يده[5]، رغم أنّ بعض الروايات تنسبهم للبربر[6]، وهذا ما لا يقبله المنصور لكونه ينزع عنهم شرعيّة حكمهم، وهذا ما مؤدّى عبارة "البربر" في كلام ابن رشد.

أمّا **الثانية**: فتدلّ العبارة على أنّ ابن رشد يعتبر خلافة بني عبد المؤمن ملكا، وعادةً الخلافة مصطلح يضفي شرعيّة أكثر على أصحابه خاصة في هذه الفترة الوسيطية من الغرب الإسلامي، والتي من خلال دلالتها الشرعيّة هذه تجعلها في منأى عن انتقادات أو انقلابات قد تديرها سلطة علميّة لا ترى شرعيّة لحكم السّلطة السياسيّة التي تقوم على نظام ملك، رغم أنّ بني عبد المؤمن حاولوا منذ البداية استمداد شرعيتهم من وصية ابن تومرت أو صحبته ومهدويته، بالإضافة إلى نسبهم العربي.

وهناك احتمال آخر تراه الدراسة مرجوحا وهو أن كتابة ابن رشد لم يقصد فيها ذلك كلّه، إنّما جارى فيها طريقة الإخباريين في كتاباتهم للإخبار عن الملوك وأسماء الأقاليم[7] ولا يقصد فيها إهانة الخليفة، وهذا مردود لأنّ ابن رشد الفقيه الفيلسوف الذي استطاع أن يجمع في كتبه بين الشّريعة والفلسفة بدقّة متناهيّة، يعجز أن يفرّق بين ما ينطبق على الأوائل وما هو خاص ببيئته، فهو وإن كان في صدد تلخيصه لكتاب أرسطو وغيره فإنّه يستحضر معه واقعه الاجتماعي والسياسيّ، كما أنّ إبعاده إلى إليسانة المدينة اليهوديّة قد

1- ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ص532؛ عبد الواحد المراكشي، **المعجب**، ص224.

2- الغبريني، **عنوان الدراية**، ص209.

3- ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 26/4.

4- ينظر: الماوردي، **الأحكام السلطانيّة**، ص13.

5- أبو محمد عبد الواحد أحد أحفاد عبد المؤمن. ينظر: مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص142؛ ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص183.

6- ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص183.

7- عبد الواحد المرّاكشي، **المعجب**، ص224.

يحمل في دلالته "جزاء من جنس عمله"، فقد طعن ابن رشد في النسب العربي للخليفة وعدّه بربريّا، فأراد الخليفة أن يردّ له ذلك بطعنه في أصول ديانته، وأنّ مكانه الأمثل أن يعيش مع بني ملّته الأصليّة معهم.

3- كما ذهب بعض الباحثين[1] إلى أنّ من أسباب نقمة السّلطة عليه هو خطابه السّياسيّ البرهاني النقدي الذي تضمن شرحه لكتاب السّياسة لأفلاطون، والذي ألفه لأبي يحي أخي المنصور[2]؛ حيث يشرح فيه أراء أفلاطون في أنظمة الحكم وكأنّه يستحضر الواقع الأندلسي، فقد ندّد بمدينة وحدانيّة التّسلط (الاستبداد)، والتبشير بإمكانية تشييد مدينة الفضيلة والعدالة مكانها[3]، فأدركت السّلطة أنّه يقصدها، وإن كان بصدد شرح كتاب لمؤلف من زمن قديم، فما يمنع الفيلسوف ابن رشد أن لا يستخدم البرهان ذاته الذي يعتمد نفس الآليات من استقراء وملاحظة وتجربة لانتقاد السّلطة والحكم في الغرب الإسلامي، وهذا ما يتحسّسه السّياسيّ ويخشاه، فهو يدرك عمق ما يطرحه الفيلسوف عموما، وابن رشد فيلسوف سينطلق من واقع محلّ نقد من صاحبه لينزل ذلك على واقعه، وهي سوف تعيد بذلك للفيلسوف سلطة خاصّة إذا جمعها بالشريعة وكان لها أتباع من العامّة.

4 - أمّا السبب السّياسيّ المحض والذي أشار إليه ابن عبد الملك[4] وتبنّاه أحد الباحثين[5] فهو صلة ابن رشد القويّة بأخي المنصور أبي يحي والي قرطبة، وهو أحد الخصوم السّياسيّين للخليفة المنصور، حيث كان بصدد القيام بانقلاب عسكريّ على الخليفة، فكان مصيره الموت[6]. وإذا ثبت تورّط ابن رشد معه فكيف لا يلاقي نفس مصيره؟ أم أنّ السّلطان له مآرب أخرى في إبعاده دون قتله؟ وقد رأينا عبر التّاريخ الإسلامي الكثير من العلماء من ثبت تورّطهم مع الطرف المعادي للسلطان وكان مصيرهم مقترن بمصير حلفائه.

1- ينظر: كتاب ابن رشد **الضروري في السّياسة**، تح: محمد عابد الجابري، تر: أحمد شحلان، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، 1998م، ص38؛ محمد الجابري، **المثقفون في الحضارة الإسلامية**، ص136.

2- يذكر الجابري أنّ الكتاب كتبه ابن رشد بطلب من أخي الخليفة أبي يحي وهو المعني بخطاب ابن رشد في نهاية الكتاب "**أعانكم الله على ما** أنتم بصدده وأبعد عنكم كلّ مثبط بمشيئة الله وفضله"؛ ابن رشد، **الضروري في السياسة**، ص 38.

3- ابن رشد، **الضروري** في **السّياسة**، مقدمة المحقق (ص38)، ص199-201.

4- ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 27/4.

5- محمد الجابري، **المثقفون في الحضارة الإسلاميّة**، ص138.

6- عبد الواحد المراكشي، **المعجب**، ص205.

وحريّ بنا أن نتساءل إذا كانت هذه تهم خصّت ابن رشد فقط، فلِمَ عوقب معه عدد من العلماء بالإبعاد أيضا؟ ثمّ لِمَ أعيد إدماجهم وتأهيلهم في الحياة الاجتماعيّة والسّياسيّة من جديد في مدّة قصيرة (ما داموا زنادقة)، بينما لم تذكر المصادر شيئا عن ذلك لابن رشد سوى أنّه عُفي عليه وُرُدّ اعتباره، لكن كيف؟

لم تذكر المصادر تهما واضحة لهؤلاء العلماء سوى تهمة تعاطيهم لكتب وعلوم الأوائل، وحضورهم لمجالس ابن رشد[1]، لكن ما يثير الاستغراب أنّه بعد سنتين، وفي سنة 595ه/1199م يأتي العفو عنهم من السّلطة السياسيّة، ويراجع المنصور نفسه سواء من تلقاء نفسه أو بفضل توسّط بعض الأعيان فيقلّد اثنين منهما من جديد بعض الوظائف والمناصب السياديّة من قضاء وفتوى ورئاسة للطلبة، فقد قلّد أبا جعفر بن جرج الذهبي رئاسة طلبة الموحّدين، وكان ممن تولّوا الإفتاء، أمّا أبو عبد الله الأصولي (ت612ه/1216م) فقد استقضى ببجاية مرتين، ومرسية، واستنيب بمراكش، بينما لم يقلّد ابن رشد أي منصب رغم روايات المصادر بعفو الخليفة عنه، بل هناك بعض الروايات تذكر أنّه مات محبوسا بداره في مراكش[2]، فضلا على أنّ سبب وفاته تأثّره بالمحنة رغم عفو الخليفة عنه[3].

ولعلّ هذا الموقف المفاجئ والمتناقض جعل أبا عبد الله الأصولي يقول حين استقضي في المرّة الأخيرة في بجاية: "والله ما تقلّدتها رغبة فيها ولا تغبيطا بها، ولكن تسجيلا على مقلّدِها إيّايَ بقبيح التناقض الذي لا يصدر إلاّ عمّن له مُسْكة عقل في تولّية القضاء، والفصل في الأحكام الشرعيّة بين النّاس من صحّت عنده زندقته واشتغاله بعلوم الأوائل[4]".ولم يطل به المقام كثيرا في منصبه ببجاية فقد نكّل به واليها وعزله سنة 608ه/ 1212م[5]

والسؤال الاستفزازي الذي يلّح هنا: كيف تقرّر السّلطتان العلميّة والسياسيّة تكفيرهم أمام الجميع خاصّة وعامّة، ثمّ تُجرى عقوبات في حقّهم، ثم يُعفى عنهم في عهد الخليفة نفسه وفي مدّة قصيرة، بل ويُقلّدون القضاء أو الإفتاء أو رئاسة الطلبة التي هي المؤسسة الرسميّة الموحّدية المؤدلجة لإطارات الدّولة؟

1- ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، 148/5.

2- ابن حمويه، ما تبقى من رحلة ابن حمويه، ص76؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 309/21.

3- ابن رشد، فصل المقال (مقدمة المعلق)، ص12.

4- ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، 149/5.

5- المصدر نفسه، ص150.

من خلال هذه الشواهد التاريخيّة أعتقد أنّه لم تكن متابعات وملاحقات السّلطة السياسيّة الجماعيّة لهؤلاء الفقهاء الفلاسفة وابن رشد خاصّة بسبب مؤاخذات شرعيّة أو سياسيّة عمليّة محضة فقط[1]، ولا بسبب نقده لبعض المسائل الكلامية الأشعرية[2]، لكن قد تكون أسباب متشابكة، منها ما هو عائد لتركيبة السّلطة العلميّة الرشديّة، إذ لم يكن ابن رشد وأصحابه فلاسفة فقط، بل هو من العلماء القلائل في المغرب بعد كل من ابن باجة (ت533ه/1137م) وابن الطّفيل ممّن حاولوا التّقريب والجمع بين الشريعة والفلسفة، لكنّه يُعتبر الأول على الإطلاق من تفرّد بها تأليفا[3]، وكان مسعاه نحو تكوين سلطة علميّة تجمع بين الشريعة والفلسفة، سلطة علميّة جديدة تجمع بين النقل والعقل البرهاني، تكون لها الصّدارة، وهذا ما أثار غضب السّلطة العلميّة التقليديّة، خاصّة بعد أن تبيّن لها وجود تلاميذ لابن رشد، ممّا قوّى الهاجس عندها بإمكانيّة اكتساح سلطته في الأندلس.

فهاجس السّلطة العلميّة العميقة هو أن تنافسها سلطة أخرى قد تأخذ مكانتها العلميّة والاجتماعية والسّياسيّة، وقد بدا لهم ذلك من خلال مكانة ابن رشد لدى السّلطة السياسيّة في زمن يوسف والمنصور، بل إنه كان المستشار الأول للخليفة عبد المؤمن بخصوص المناهج التربويّة لمؤسسة الطلبة، وهذا ما فسّره ابن عبد الملك ب"المحاسدة" و"المنافسة" [4].

فالسّلطة العلميّة التّقليديّة والعميقة هي من كانت وراء تعداد وجمع ما اعتبروه مؤاخذات ومنزلقات لابن رشد وطرحها على يعقوب المنصور، بما فيها عباراته التي تناولها في شروحه وتلخيصاته لكتب الأوائل، وإثارتها من جديد رغم أنّه انتهى من كتابة كثير منها في زمن والده يوسف بن عبد المؤمن[5].

أمّا من جهة السّلطة السّياسيّة، فلا شك أن القضايا السياسيّة التي أثيرت، نظريّة كانت أم عمليّة، زادت في شحن المنصور ضد ابن رشد وأصحابه،كما أنّ تعامل ابن رشد والأصولي بالنّديّة والجفاء للخليفة[1] ونزع المسحة التقديسيّة والتبجيليّة على غير المألوف جعلت هذا الأخير يتوجّس منهما خيفة.

1- محمد الجابري، **المثقفون**، ص138.

2- من خلال كتبه؛ خاصة كتابه **الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة**، وكتاب **فصل المقال**، وكتاب **تهافت التهافت**؛ محمد المغراوي، **العلماء والصلحاء والسّلطة**، ص274.

3- ومن مؤلفاته التي خصّها لذلك **فصل المقال، الكشف عن مناهج الأدّلة في عقائد الملّة، تهافت التهافت**؛ ينظر: ابن رشد، **فصل المقال**، (مقدمة الجامع المعّلق)، ص14.

4- ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، 26/4.

5- فقد انتهى من تلخيص كتاب أرسطو سنة 566ه/1121م. ينظر: ابن رشد، **فصل المقال**، (مقدمة المعلق).

كما أنّ محاولة المنصور استرضاء هؤلاء وإدماج اثنين منهم في مناصب حسّاسّة رغم تهمة الكفر والزندقة التي لحقتهما ومرسوم سلطاني؛ بخلاف ابن رشد الذي لم يُعِدْه إلى الواجهة السّياسيّة، قد يكون نوع من القضاء على هذه السّلطة من خلال كسرها وتفريقها بتوظيف طرف وإهمال طرف، في محاولة لفصلها عن رئيسها وصاحب السّلطة الأوّل، وهي عادة السياسيّ وديدنه عبر العصور.

ومن زاوية أخرى كانت حملة المنصور ضد الفقهاء الفلاسفة محاولة منه لاسترضاء ومهادنة وكسب ودّ السّلطة العلميّة العتيقة، حتى يخفّف من وطأة حملته ضد فقه الفروع من جهة، ومن جهة ثانية محاولة لكسبها في صفّه ضد الحملة الشرسة التي يقودها الفونس التاسع ملك قشتالة[2]، وهي تبرز براغماتيّة السّياسيّ. ولعلّ هذا الأسلوب استمرّ حتى في طور الضعف مع ابنه إدريس المأمون الموحّدي، سواء في حملته ضدّ الأشياخ، أو في حملته ضد بعض متعاطي الفلسفة؛ فهل يعقل قتل الفقيه القاضي عبد الرحمن بن محمد المكولي (ت623ه/1226م)[3] أثناء ولايته بالأندلس بسبب تعاطيه الفلسفة فقط كما تشير بعض المصادر[4]، رغم أنّ هناك إشارة في كلامه توحي بأنّه وقعت بينه وبين السّياسيّ جدلا ومباحثة؛ ربّما تغلّب فيها المعرفي نتيجة عمق ما طرحه من قضايا للبرهان العقلي فيها نصيب وافر، وهذا ما يخشاه السّياسيّ، فكان جزاؤه القتل، حيث قال المعرفي حين قُدّم للقتل: "لا أقال الله عثرة من يباحث من يقدر على ضرّه، فكيف من يقدر على قتله، لأن المباحثة قتال بالألسن يؤدي إلى قتال بالأيدي"[5]، فعداء السّياسي لا للفلسفة في حدّ ذاتها ولكن لما ينجرّ عنها، ولعلّني أستعير هنا فكرة ورأي الشيخ عبد الرحمن الكواكبي (رحمه الله) الذي يرى أن المستبدّ يخشى من العلوم التي توقظ الفكر وتنير العقل والدّرب، حيث قال: "ترتعد فرائص المستبدّ من علوم الحياة مثل الحكمة النّظريّة والفلسفة العقليّة، وحقوق الأمم وطبائع الاجتماع... ونحو ذلك من العلوم التي تكبِّر النّفوس، وتوسّع العقول، وتعرّف الإنسان ما هي حقوقه، وكم هو مغبون فيها، وكيف الطّلب..."[6].

1- ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، 148/5.

2- محمد المغراوي، العلماء والصلحاء والسّلطة، ص275.

3- عبد الرحمن بن محمد بن تميم بن المعز المكولي، من مكول من بلدة تامسنا، كان فقيها حافظا عالما بالأصول والفروع، قارئا للفلسفة وقاضيا بإشبيلية، اختُلف في سنة قتله بين 623ه و625ه. ينظر: ابن الأبار، التكملة، 55/3؛ الحميري، الروض المعطار، ص544؛ محمد المغراوي، العلماء والصلحاء والسّلطة، ص275.

4- الحميري، الروض المعطار، ص544.

5- المرجع نفسه.

6- عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص67.

المطلب الثالث: تقويم طبيعة علاقة السّلطتين العلميّة في التّجربتين في طوري الاستبداد والضعف: وفيه فرعان:

الفرع الأول: السّلطتان العلميّة والسياسيّة ومسلك النّديّة والبراغماتيّة في التّجربتين:

ما تتفق فيه التّجربتان أنّ السّلطة السّياسيّة فيهما متمسّكة بعلاقتها الوطيدة مع العلماء، فهي تحرص كل الحرص على إبقاء علاقتها بها متّصلة غير منقطعة، موحّية بالنّديّة بين الطّرفين، فحيثما وجد السياسيّ حاول أن يصحب معه صاحب السّلطة العلميّة ليضفي على ممارساته نوعا من المشروعيّة، وليكون له جسرا وطريقا معبّدا إلى العامّة، وليمكّن له اجتماعيّا، كما أنّ صاحب السّلطة العلميّة لا يدّخر وسعا للقيام بخدمة السّياسيّ، فهو يرى له دورًا رقابيّا احتسابيّا على السّلطان لا يتأتّى إلاّ به، لكنّ هذا الدور يخفت عنده في كثير من الأحيان، فتنزلق به القدم إلى تبرير ممارسات السّياسيّ والتّفاني في خدمة مشروعه ليضمن استقرار مكانته التاريخيّة، فقد صار يقينه أن لا أحد يضمن له هذه المكانة إلاّ هذا السّياسيّ.

وحسب مشروع السّياسيّ وإيديولوجيته الفكريّة والسياسيّة يتضّح دور المعرفي، بل يكون محسوبا عليه إيجابا أو سلبا، لكن إن حاول المعرفي التّأبّي عن المناصب الرسميّة إمّا انعتاقا من ربقة السياسيّ، تاركا مسافة فاصلة بينه وبين منافسه، وإمّا لأسباب أخرى عائدة لقناعاته السّياسيّة أو الشرعيّة، أو بإبعاد السّياسيّ نفسه فلا يلومنّ إلا نفسه، فلا يخلو الأمر من بعض التّجاوزات من متابعات هنا وهناك في حقه، قد تكلّفه في بعض الأحيان حياته، وهذا لا يعني سلامة الموقف دائما من المعرفي، فالأمر لا يسلم من وجود بعض الطموحات السياسيّة وبعض النّزعات الانفصاليّة وحبّ الرياسة عند بعض العلماء، والتي ترعب السّياسيّ وقد يتحسّسها من بعيد، سواء لأسباب شخصيّة براغماتيّة، أو إيديولوجيّة، أو خوفا على المنطقة من الأخطار المتوقّعة انطلاقا من استنفاذ الاعتبارات المقاصديّة التي تلحّ عليه كما رأينا في الفصل السابق. وتبقى ظاهرة مصادرة الرأي والفكر الآخر حاضرة في الغرب الإسلامي الوسيطي وإن برّرنا لأسباب بعضها،كما أنّ علاقة السّلطتين في التجربتين،وإن بدت متوافقة متكاملة في الأولى،متضادّة في الثانيّة،فإنّها ليست كذلك عامّة في حقيقتها،وقد رأينا أنّ ذلك حتى مع خروج بعض العلماء على دولة الموحّدين.

الفرع الثاني: السّلطتان العلميّة والسياسيّة بين التناغم المرابطي والمداراة الموحّديّة:

- لعلّ الدّواعي والأهداف الأولى التي رافقت قيام المشروع المرابطي منذ أن كان حركة إصلاحيّة هي التي ظلّت تتحكّم في علاقة السّلطتين في التّجربة المرابطيّة إلى نهاية سقوط مشروعها السّياسيّ، فقد اصطبغت علاقة الطّرفين في طور القوّة والاستبداد بالصبغة التّكامليّة، ممّا جعل البعض يفسّرها بسيطرة الفقهاء على الحياة

السّياسيّة والاجتماعيّة رغم أنّه لا يخلو الأمر من ذلك بسبب قناعة السّلطة السّياسيّة بحاكميّة العلم على الجميع، أو نوع من ردّ الاعتبار للسّلطة العلميّة العميقة المؤهلة لأن تكون هضمن القيادة السياسيّة الفعليّة

- أمّا في المشروع الموحّدي فظلّت السّلطة السياسيّة تتحيّن الفرصة لتقدّم البديل الجديد، سّلطة علميّة جديدة تتزعمها وتنقاد لها السّلطة المعرفيّة العتيقة التي تشهد صراعا وانقساما، ففئة منها متهيّبة متوجّسة من تنكيل السّياسيّ وتفضّل مجاراته حتى لا تخسر موقعها، لكن دون أن تطيح بسّلطتها العلميّة الفروعيّة التي لا تستطيع الاستغناء عنها، وفئة أخرى متربصة لذلك تحاول أن تذود عن ذلك ولا تهتم بما يقع لها، فهي لا تعرف المجاراة والمداراة فتخسر مكانتها سياسيّا، لكن دون أن تخسر سلطتها المعرفيّة. وفي المقابل يتحيّن السياسيّ فرصة علو ذكره في الانتصارات المفصليّة، فيحاول السّطو على تلك السّلطة العلميّة ودمجها مع سلطته السّياسيّة، وهنا تأخذ علاقته مع المعرفي منعرجا حاسما وحالة من التّرقب والتّربص والحذر الشديد، والكل متيقظ للآخر حتى لا يمرّر أحدهما على الآخر مشروعه.

- أمّا في طور الضّعف والدّعة في التّجربة المرابطيّة فلم تتغيّر علاقتها بالسّلطة العلميّة، لأن السّلطتين في التّجربة تحملان همّا واحدا هو توحيد المنطقة مذهبيا وسياسيّا؛ فقد صار أمرا واقعا وكانت إيديولوجيتهما واحدة، فاتّفاق الفكر والمذهب وصدق الهدف يجعلهما في حالة من المواءمة والتّكامل ربّما لصدق النّوايا في العمليّة الإصلاحيّة بداية ونهاية في الطّرفين؛ فقد كانتا متّصلتين في شخص واحد منذ البداية، بل ظلّ كل طرف خادم لهدف الآخر، وإن أخذت علاقتهما شكل التّحالف في الأغلب بسبب عوامل وظروف ضاغطة إلا أن كل طرف ظلّ مكمّلا للآخر إلى النّهاية.

- وأمّا في التّجربة الموحّديّة في طور الضعف والدّعة، فإنّ العلاقة بين السّلطتين عادت من جديد إلى المهادنة،لأنّ الأحداث الجِسام من تفكك الأسرة الحاكمة وصراعاتها على الحكم، وانهيار الإيديولوجية الموحّدية الأساس الكبير في قيام التّجربة، وتكالب النّصارى على اقتطاع المدن الأندلسيّة واحدة تلو الأخرى، كل ذلك جعل السّلطة السّياسيّة تؤجل تنفيذ مشروعها الإصلاحي الذي يروم لجعل السّلطة العلمية في يد السّلطة السياسيّة، لتتوقّف عنه نهائيا بعد ذلك بسبب تسارع هذه الأحداث، محاولة رأب الصدع بينها وبين السّلطة العلميّة التي تلتقي معها في قاسم مشترك هو ضرورة الذود عن أرض المسلمين وعدم التّفريط في شبر منها، فكانت مهادنة من الطّرفين، لأنّ السّلطة السياسيّة تعلم جيّدا أن لا أحد يملك بناصية التّعبئة الجماهيريّة

للجهاد كالسّلطة العلميّة العميقة، وقد أفلحت في كسبت عدد من ممثّليها، وما أبي القاسم العزفي حاكم سبتة إلا دليل على ذلك، إلا أنّ الأمر جاء متأخرا بسبب شدة وطأة الأحداث والتّهديدات التي كان بإمكان السّلطة تفاديها قبل ذلك.

– نتائج الفصل الرابع:

من خلال ما تضمّنه الفصل أخلص إلى أهمّ نتائجه:

1- التّجربة الإصلاحية الأولى في أي دعوة تترك الانطباع الحقيقي للتّوجّهات العلميّة الإصلاحيّة، وأصحابها، وأهدافهم، وتحدّد معالم العلاقة بين السّياسيّ والمعرفي منذ البداية، وهذا ما بدا جليّا من خلال التّجربتين، فقد حاولتا استمداد التّجربة السّياسيّة الإسلاميّة الأصيلة القائمة على العلاقة الوصليّة بين المعرفي والسياسيّ، لكنّها عرفت انفصالا لعوامل فرضها الواقع بكل أبعاده؛ رغم المحاولة التّرقعيّة لاستدراك ذلك، فكانت تلك العلاقة الجدليّة الحتميّة بين السياسيّ والمعرفي.

2- قد تكون الخلفيات الفكرية والإيديولوجيّة، أو التّحاملات غير الموضوعيّة لمؤرخين متعصّبين أو ناقلين عنهم أو باحثين متحاملين أو متّبعين هي من توّجه كثيرا من المواقف والأحداث السّياسيّة عبر تاريخنا الإسلامي، ونتلقّاها كأنّها مسلّمات، وهذا ما رأيناه جليّا في تفسيرات طبيعة العلاقة بين السّلطتين في التّجربتين المرابطيّة والموحّديّة.

3- لا يمكن للسّياسيّ في التّجربتين أو في غيرها من التّجارب السياسيّة الإسلاميّة الاستغناء عن المعرفي صاحب السّلطة العلميّة المالك للخطاب الشرعيّ المكسب للشّرعية السّياسيّة، كما أنّ المعرفي بدوره في حاجّة ماسّة لدعم وسلطة السّياسيّ لتنفيذ مشروعه العلمي (الشرعي) أو الاجتماعي أو السياسيّ، ومهما حاول الأخير الانعتاق من ربقة الأول فلن يفلح، وهذا عائد للتّداخل البنيوي في وظيفة كليهما، خاصة بعد الحالة الانفصاليّة التي وقعت بين السياسة والعلم على مستوى الحكم.

4- أخذت العلاقة بين السّلطتين في التّجربة المرابطيّة منحى التّوافق منذ البداية، مع حضور جدل خفيّ فرضته عوامل كثيرة، اعتبره البعض نموذجا لنجاح السياسيّ في احتواء أو توظيف المعرفي،أو استغلال المعرفي الأوضاع لإثبات حضوره السياسيّ الذي يكاد به إلغاء دور السياسيّ.

أمّا في التّجربة الموحّديّة، فكان الصراع هو مستهل العلاقة بين الطّرفين بسبب تنافس السّلطتين العلميّتين حول الصّدارة السياسيّة في ثوب العلميّة، ومحاولة استئثار كل طرف بالسّلطتين العلميّة والسياسيّة، ثمّ تلتها مرحلة محاولة بناء جسور من التّوافق المشوب بالتربص والاستتباع والمهادنة خلال مراحل من عمر التّجربة، وهو ما يمكن إدراجه في سلسلة محاولات السّياسيّ لتوظيف المعرفي إمّا احتواءً أو تهميشًا أو استغلالًا.

5- من خلال هذه الجدليّة في علاقة المعرفي بالسياسيّ نستشف أنّ الأخير يتعامل مع الأول ببراغماتيّة متناهيّة، ففي مرحلة التأسيس والتّمكين يعمل جاهدا لاستقطاب وكسب ودّ المعرفي ليكون لحكمه شرعيّة،

بينما في مرحلة العنفوان والاستبداد والتّمكن يسعى لاستبداله وزحزحته تدرجيّا عن مكانته ليكون وحده صاحب السّلطتين، أمّا في مرحلة الضعف فيحاول السّياسيّ قدر الإمكان أن يسلك مسلكا مهادنا حتى يحافظ على حضوره السّياسيّ؛ وهذا ما رأيناه في التجربة الموحّدية.

6- أفرز هذا الجدل بين الطّرفين في التّجربتين أثرا إيجابيّا على النّاحيتين السّياسيّة والمذهبيّة، فقد مكّنت العلاقة التّوافقيّة بين الطّرفين لوحدة سّياسيّة ومذهبيّة بين العدوتين لأوّل مرّة في التّاريخ، وأسهمت في تأخير الاستيلاء على الأندلس قرونا، بينما فرضت علاقة التّربص والتّرقب الصامتة في أغلبها والتي شابت علاقة السّلطتين في مراحل من عمر التّجربة الموحّديّة جدلا معرقيّا أسهم في عمليّة الترسيخ أكثر للمذهب المالكيّ عن طريق النّهجين الفروعي والتّأصيلي معا ليعود بعد ذلك بقوّة.



الخاتمة



خاتمة:

بعد الإجابة على الإشكاليّة المحوريّة للدّراسة وباقي الاستشكالات التابعة لها، حاولت أن أستخلص بعض النتائج المهمّة التّي توصّلت إليها إثر ذلك، و ذيلتها في الوقت ذاته بتوصيّات وآفاق لهذا البحث؛ أهمّها ما يلي:

أولا: النتائج:

1- لا يمكن حصر الجدل في الحوار والحجاج الكلامي؛ وإن كان متضمنا فيه، ومظهرا من مظاهره، فهو مرحلة متأحرة عنه، لكنه أيضا هو تلك التّجاذبات والصراعات التي تقع بين طرفين، سواء على المستوى النّفسي؛ وهذا ما رأيناه في جدليّة "العالم السّلطان" مع نفسه، أو على المستوى العملي والممارسة في جدليّة علاقة المعرفي والسياسيّ.

2- إنّ الانفصام بين القرآن والسّلطان الذي كان نتيجة حتميّة للتّغيّرات السياسيّة على مستوى نظام الحكم عجّل بانفصال السّلطتين العلميّة والسّياسيّة عن بعضهما في التّجربة السياسيّة الإسلاميّة.

3- استطاعت ممارسات عديدة حتّمتها ظروف تاريخيّة معيّنة أن تُرسّخ في أذهاننا منذ موقعة صفين ضرورة المحافظة على وحدة الأمّة؛ وإن فقد الحكم شرعيّته؛ فلا الوحدة تحقّقت ولا الشرعيّة توطّدت على الدوام.

4- إنّ عمليّة التّغيير والإصلاح في الإسلام لا ترتبط بالمعرفي فقط؛ وإن كانت من صميم عمله الدّعوي والعلمي، فالسّياسيّ لابدّ أن يكون له نصيب كبير منها، لأنّ "الله يزع بالسّلطان ما لا يزع بالقرآن"، كما أنّ قيام الدّولة لا يكون بالسّياسي وحده، فهو في حاجة إلى شرعية المعرفي وتعبئته، وهذا ما تجلّى في العمل الدّعوي والسياسي للسلطتين في التجربتين في مرحلتي الدعوة والدولة.

5- استمداد الفقيه سلطته العلمية من علاقة الشريعة بالسّياسة؛ حيث إنّ هذه فرع لتلك، وهذا ما استشف من ممارسات كل من عبد الله بن ياسين ومحمد بن تومرت.

6- لا يكفي أن يكون ممثّل السّلطة العلميّة ذا تكوين علمي وتربوي فحسب لإرساء سلطته العلميّة وقيادة من حوله لتغيير الأوضاع المترديّة، بل لا بدّ أن يتمتّع أيضا بشخصيّة كاريزميّة عالية، ولعلّ أحسن من مثّل ذلك في التّجربتين هو عبد الله بن ياسين ومحمّد بن تومرت.

7- قد يكون "العالم السّلطان" أشدّ استبدادا من السّلطان غير العالم، لأنّه متشوّف ومصرّ على حيازة السّلطتين العلميّة والسّياسيّة معا مهما كلّفه ذلك، وقد ظهر ذلك على ممارسات كثير ممن جمع بين العلم والحكم في تاريخنا، ولعلّ في استبداد ابن تومرت والمنصور الموحّدي خير دليل على ذلك.

8- حرص السّلطة السياسيّة في التّجربتين المرابطيّة والموحّديّة على توظيف العلماء في مشاريعها ومؤسساتها سعيا لاحتوائهم وضمانا لولائهم وكسبا لشرعيّة حكمها، وفي المقابل استمراء العلماء لهذا الحرص؛ ابتغاء لتثبيت سلطتهم وإثباتا لجدارتهم وتمسّكا بدورهم الرقابي على السّياسيّ، ممّا يفرض ندّية بينهما قد تصل إلى التّمرّد والاستقلال من طرف المعرفي كما رأينا في ثورات القضاة في أواخر فترات الحكم المرابطي، أو قد تجعل السّياسيّ يفرض إيديولوجيّة معينة يسيّر بها المعرفي؛ وهذا ما تجلّى في الحكم الموحّديّ.

9- الصورة النّمطية التي رُسمت عن علماء المسلمين -الفقهاء خصوصا-؛ حيث وُسموا بالجمود على فقه الفروع، والفشل في التّعاطي مع السّياسة ومسالكها، لكن من خلال تعدّد المشارب المعرفيّة لكثير من الفقهاء في التّجربتين، وتكيّفهم مع واقعهم في فترتين مختلفتين، وبراعتهم في استخدام النهجين الفروعي والتأصيلي في الفقه المالكي، و نجاح كثير منهم في مهام ووظائف سياسيّة، كلّ ذلك يكشف زيف هذه الصورة، أو على الأقل عدم إطلاقها.

10- يمكن سحب بعض ما وضعتُه من تقويم لعلاقة السّلطتين العلميّة والسّياسيّة في التّجربتين (تحالف، استئثار، تربص، مهادنة) على كثير من التّجارب السّياسيّة الإسلاميّة عبر حقب تاريخيّة مختلفة إلى عصرنا الحالي؛ مع اعتبار لطبيعة وخصوصيّة كلّ تجربة.

11- إنّ كثيرا من الاعتبارات والتمثّلات المتوارثة ظلّت تحكم ذهنية المسلم حاكمًا كان أو محكومًا؛ لعلّ أهمها تقلّبات السّياسيّ وبراغماتيته؛ لخوفه من ضياع سلطته أكثر من أي شيء آخر من جهة، ومن جهة ثانية استسلام وتكيّف المعرفي المبالغ فيه أحيانا ويأسه من تغيير الأوضاع، مع نزعة استئثاريّة وهمية للمحافظة على بعض مكاسبه.

12- السّلطة السّياسيّة عبر تاريخنا، ورغم حرصها على تحصين بقائها، إلا أنه سرعان ما ذهبت سلطتها وسقط حكمها، وقلّما ذُكرت مآثرها -باستثناء البعض-، بينما بقي الحضور الاعتباري للسّلطة العلميّة ممتدّا عبر العصور عند الخاصّة والعامّة من النّاس، ففقه الفروع الذي حاربته الدولة الموحّدية وحاولت القضاء عليه عاد بقوّة أكثر ممّا كان عليه من قبل إلى يومنا هذا؛ بينما زال حكم الموحّدين منذ قرون، كما أنّ

مصادرة وإحراق كتاب الإحياء في التّجربة المرابطيّة لم يؤدّ إلى اندثاره، فالمرابطون زال حكمهم وكتاب إحياء علوم الدين باقٍ إلى يومنا.

13- إنّ عدم قبول الرأي المخالف ومحاربته سواء كان من العلماء أو السّاسة لا يعود سببه دائما إلى الرغبة في الحفاظ على الوحدة الفكريّة أو المذهبيّة للمجتمع، فقد يكون أيضا الخوف من بروز سلطة مرتقبة قد يُكتب لها النّفوذ وتقضي على غيرها، لأنّ الممارسات السياسيّة رسّخت فينا استحالة تعايش فكرين مختلفين إلّا في ظلّ الصراعات، وهذا ما سارت عليه الأمور في بعض المحطّات في التّجربتين لكن بصفة متباينة، ففي الأولى رأينا مصادرة الفكر الصوفي الانكماشي من خلال إحراق كتاب إحياء علوم الدين لأنّه يمثّل المرجعيّة لهذه الفئة، أمّا في التّجربة الثانية فكان مصير ابن رشد الحفيد في عهد المنصور الموحّدي أكبر دليل على ذلك.

14- إن العلم في الحضارة الإسلاميّة مرتبط إلى حدّ كبير بالسّياسة -شئنا أم أبينا-؛ يتطوّر وينتعش أكثر بمساندة السّياسيّ، ويتأخر ويتقهقر إذا حاربه السّياسيّ وقهر منتحليه، كما أنّه قد يُوجّه حسب رغبته؛ وهذا ما رأيناه في التّجربتين مع الفقه المالكي، فقد تطوّر الفقه المالكي بشكل جليّ بفعل التأثيرات السياسيّة الموحّديّة.

15- إن كل طرف منهما (المعرفي والسياسي) لم يستطع الاستئثار بسلطتة عن الآخر، بل كان لكل منهما دور مكمل للآخر، وهذا ما كان في التجربتين.

ثانيا: آفاق البحث:

لعلّ هذه الدراسة فتحت لي آفاقا لمقاربات إشكاليّة عديدة، أشير إلى بعض منها:

- الأثر السياسي للسّلطة العلميّة المغرب أوسطيّة بين القرنين السادس والثامن الهجري،
- الحرية الفكريّة وصراع السُّلط في الغرب الإسلامي،
- التعايش الفكري في الغرب الإسلامي بين إثبات الذات وإلغاء الآخر.

كشاف الآيات القرآنية

كشاف الآيات القرآنية

رأس الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
سورة البقرة		
﴿ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦ ﴾	89	23
﴿ ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡ ﴾	146	23، 24
﴿ وَمَن يُؤۡتَ ٱلۡحِكۡمَةَ فَقَدۡ أُوتِيَ خَيۡرٗا كَثِيرٗا ﴾	269	08
سورة آل عمران		
﴿ وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ﴾	85	142، 174
سورة النساء		
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ ﴾	59	58، 260
﴿ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَسَلَّطَهُمۡ عَلَيۡكُمۡ فَلَقَٰتَلُوكُمۡ ﴾	90	12
﴿ وَأُوْلَٰٓئِكُمۡ جَعَلۡنَا لَكُمۡ عَلَيۡهِمۡ سُلۡطَٰنٗا مُّبِينٗا ﴾	91	13
سورة المائدة		
﴿ وَمَا عَلَّمۡتُم مِّنَ ٱلۡجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ ٱللَّهُ ﴾	04	22
﴿ تَرَىٰٓ أَعۡيُنَهُمۡ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمۡعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ ٱلۡحَقِّ ﴾	83	23-24
سورة الأنعام		
﴿ ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡ ﴾	20	23
سورة الأعراف		
﴿ وَعَلَى ٱلۡأَعۡرَافِ رِجَالٞ ﴾	46	23
﴿ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ ﴾	199	23
سورة الأنفال		
﴿ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمۡ لَا تَعۡلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعۡلَمُهُمۡ ﴾	60	20

سورة التوبة		
﴿ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾	71	23
﴿ وَءَاخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ ﴾	102	23
سورة يونس		
﴿ يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ ﴾	45	23
سورة هود		
﴿ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ ﴾	14	22
﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ ﴾	96	10
سورة يوسف		
﴿ وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنكِرُونَ ﴾	58	23 ،20
سورة الحجر		
﴿ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ ﴾	42	14
سورة النحل		
﴿ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ ﴾	19	22
﴿ يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا ﴾	83	20
﴿ إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴾	99	13
﴿ إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُم بِهِ مُشْرِكُونَ ﴾	100	13
﴿ ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾	125	05
سورة الإسراء		
﴿ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا ﴾	33	13
سورة طه		
﴿ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾	114	22
سورة الكهف		
﴿ وَكَانَ الْإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا ﴾	54	01
﴿ هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ ﴾	78	63

سورة الحج		
﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَلَا هُدٗى وَلَا كِتَٰبٖ مُّنِيرٖ ﴾	08	06
سورة المؤمنون		
﴿ ثُمَّ أَرۡسَلۡنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَٰرُونَ بِـَٔايَٰتِنَا وَسُلۡطَٰنٖ مُّبِينٍ ﴾	45	13
﴿ عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ﴾	92	22
سورة الشعراء		
﴿ وَأَنذِرۡ عَشِيرَتَكَ ٱلۡأَقۡرَبِينَ ﴾	214	115
سورة العنكبوت		
﴿ وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾	46	05
سورة غافر		
﴿ وَجَٰدَلُواْ بِٱلۡبَٰطِلِ لِيُدۡحِضُواْ بِهِ ٱلۡحَقَّ ﴾	05	06-05
﴿ وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا مُوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَا وَسُلۡطَٰنٖ مُّبِينٍ ﴾	23	10
﴿ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡ ﴾	35	05
سورة الزخرف		
﴿ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلَۢاۚ بَلۡ هُمۡ قَوۡمٌ خَصِمُونَ ﴾	58	07
سورة محمد		
﴿ عَرَّفَهَا لَهُمۡ ﴾	06	23
﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾	19	22 ،2
﴿ وَلَتَعۡرِفَنَّهُمۡ فِي لَحۡنِ ٱلۡقَوۡلِۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ أَعۡمَٰلَكُمۡ ﴾	30	23
﴿ وَلَنَبۡلُوَنَّكُمۡ حَتَّىٰ نَعۡلَمَ ٱلۡمُجَٰهِدِينَ مِنكُمۡ وَٱلصَّٰبِرِينَ ﴾	31	22
سورة الحجرات		
﴿ لِتَعَارَفُوٓاْ ﴾	13	23
سورة الرحمن		
﴿ فَٱنفُذُواْۚ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلۡطَٰنٖ ﴾	33	10

سورة المجادلة		
﴿ قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ ﴾	01	05
سورة الحشر		
﴿ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ ﴾	06	12
سورة الممتحنة		
﴿ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ ﴾	10	22 ،20
سورة التحريم		
﴿ عَرَّفَ بَعْضَهُۥ وَأَعْرَضَ عَنۢ بَعْضٍ ﴾	03	23
سورة الحاقة		
﴿ هَلَكَ عَنِّي سُلْطَٰنِيَهْ ﴾	29	13

كشاف الأحاديث النبوية الشريفة

كشّاف الأحاديث النبوية الشريفة

الرقم	الحديث	رقم الصفحة
1.	«ألا إنّ القرآن والسلطان سيفترقان، فلا تفارقوا الكتاب»	59
2.	«العلماء ورثة الأنبياء»	36
3.	«المراء في القرآن كفر»	06
4.	«جدال في القرآن كفر»	06
5.	«كان بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء،كلما هلك نبي خلفه نبي، وأنّه لا نبي بعدي»	28
6.	«ما ضلّ قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل»	07

كشاف الأعلام

كشّاف الأعلام

الرقم	اسم العلم	أرقام الصفحات
.1	إبراهيم بن تاشفين	88، 90، 309، 324
.2	إبراهيم بن محمّد بن إبراهيم بن عصام	206
.3	ابن الأشيري	195
.4	ابن الباذش	156
.5	ابن الصيرفي	83، 108
.6	ابن جزي	229، 332، 335
.7	ابن خيرة القرطبي	164
.8	ابن رشد الجد	42، 125، 202، 205، 232، 275، 277، 315، 324، 325
.9	ابن رشد الأب	176، 203، 232
.10	ابن رشد الحفيد	08، 41، 50، 182، 194، 241، 595، 302، 320، 335، 338، 339، 340، 341، 342، 343، 344
.11	ابن رشيق	81
.12	ابن صاحب الصّلاة	125
.13	ابن عبد البر	109
.14	الطرطوشي، ابن غُرِّ النّاس (أو عزّ النّاس)	166
.15	ابن محشرة البجائي	195
.16	ابن مسرّة الجبلي القرطبي	181
.17	ابن همشك	165
.18	ابن هود الماسي	228
.19	أبو إبراهيم إسماعيل بن يسلالى الهزرجي	122
.20	أبو إسحاق باران بن يحي المسوفي	226
.21	أبو إسحاق بن عمارة	165
.22	أبو إسحاق بن فرقد	193
.23	أبو الأصبغ بن سهل	157
.24	أبو الحجاج بن إبراهيم الثغري	166

.25	أبو الحجاج يوسف بن عيسى بن ملجوم	138، 139، 145، 201، 285
.26	أبو الحسن الزهري	220
.27	أبو الحسن المالقي	190، 198
.28	أبو الحسن بن الإشبيلي	90
.29	أبو الحسن بن البقري	163
.30	أبو الحسن بن الفخّار	196، 246، 250
.31	أبو الحسن بن يعيش البلنسي	164
.32	أبو الحسن علي بن الحسين اللواتي	215
.33	أبو الحسن علي بن القطان الفاسي	190، 193
.34	أبو الحسن علي بن عمر بن أضحى	229، 233
.35	أبو الحسين بن زرقون	220، 332، 333، 335
.36	أبو الحكم بن حسون	230، 234
.37	أبو الطاهر عمارة بن يحي الشريف الحسني	236
.38	أبو العبّاس أحمد بن رميلة القرطبي	154
.39	أبو العبّاس العزفي	244
.40	أبو العباس بن الأُقْلِيشي الداني	164
.41	أبو العباس بن الحلّال المرسي	167
.42	أبو العبّاس بن صقر	188، 191، 315
.43	أبو العلا إدريس المأمون	328، 344
.44	أبو القاسم أحمد بن بقي	219، 334
.45	أبو القاسم أحمد بن حمدين	204
.46	أبو القاسم العزفي	239، 242، 244، 347
.47	أبو القاسم المالقي	190
.48	أبو القاسم بن الحاج القرطبي	165، 167
.49	أبو القاسم بن الفرس الغرناطي	241
.50	أبو القاسم بن المواعيني	194
.51	أبو القاسم بن حُبيش	167
.52	أبو القاسم بن قسيّ	227
.53	أبو المطرف الشعبي	156
.54	أبو المطرّف بن عميرة البلنسي	196
.55	أبو الوليد الباجي	78، 151، 152، 172، 312، 313، 324
.56	أبو الوليد بن عمر القرطبي	162

.57	أبو بكر الحضرمي المرادي	144، 176، 257، 299، 314
.58	أبو بكر الشاشي	116
.59	أبو بكر الغافقي	197
.60	أبو بكر بن أبي جمرة	167
.61	أبو بكر بن أسود الغساني المري	119، 208
.62	أبو بكر بن الجد الإشبيلي	192، 193، 220، 302
.63	أبو بكر بن العربي	162، 164، 173، 182، 313
.64	أبو بكر بن طفيل	192
.65	أبو بكر بن عمر	87، 114، 138، 139، 144، 145، 174، 176، 177، 178، 256، 257، 259، 260، 261، 262، 263، 269، 280
.66	أبو بكر بن ميمون القرطبي	163، 164، 189، 191
.67	أبو بكر عتيق بن عمران الربعي السبتي	174
.68	أبو بكر محمد بن عبد الله بن زيدون	153، 173
.69	أبو بكر محمد بن علي	331
.70	أبو جعفر [أبي العباس] أحمد بن عتيق بن جريج	190
.71	أبو جعفر القليعي	153، 155
.72	أبو جعفر بن أبي جعفر الخشني	230، 233
.73	أبو جعفر بن أبي عطيّة	195
.74	أبو جعفر بن حمدين	203، 229، 230، 231
.75	أبو حسن بن هلال الغرناطي	166
.76	أبو زكريّا يحي الفازازي	190
.77	أبو عبد الله بن الفخّار المالقي	189
.78	أبو عبد الله بن الفراء	180، 181
.79	أبو عبد الله بن الفرس	166، 168
.80	أبو عبد الله بن الجاهد الأنصاري	314، 317
.81	أبو عبد الله بن جبل الوهراني	189
.82	أبو عبد الله بن حمدين	178
.83	أبو عبد الله بن زغبوش	149
.84	أبو عبد الله بن سماك	220
.85	أبو عبد الله بن عبد العزيز	167
.86	أبو عبد الله بن لواء الجيّاني	163

.87	أبو عبد الله محمد بن فرج مولى ابن الطلّاع	159
.88	أبو عبد الملك مروان بن عبد الملك بن سمجون	205
.89	أبو عليّ الحسن بن عليّ بن سهل الخشني السبتي	215
.90	أبو علي الصدفي	206، 207، 315، 316، 317، 324
.91	أبو علي بن بربا	140
.92	أبو علي بن حجّاج البجائي	198
.93	أبو علي بن حسّون المالقي	208
.94	أبو عمر ميمون اللمتوني	226
.95	أبو عمران الفاسي	74، 87، 94، 95، 96، 97، 98، 99، 100، 101، 102، 103، 104، 106، 109، 111، 115، 140، 142، 170، 171، 226، 255، 258، 279
.96	أبو عمرو الداني	109
.97	أبو محمّد بن الحاج اللورقي	230
.98	أبو محمّد بن الصفّار	220
.99	أبو محمّد بن عبد الصمد بن محمّد بن غياث الصدفي	246
.100	أبو محمّد بن عبيد الله	167
.101	أبو محمّد عبد الحق الإشبيلي	164، 236
.102	أبو محمد عبد الكبير	331، 333، 335
.103	أبو محمّد عبد الله العراقي	190، 198
.104	أبو مدين شعيب	248
.105	أبو مروان بن بيضاء	149
.106	أبو مروان بن عبد الملك	230
.107	أبو موسى بن عمران التازي	192
.108	أبو يعلى الفراء	68
.109	أبو يكسفان بن عيسى اللمتوني	226
.110	أبو يوسف يعقوب المنصور	91، 188، 192، 195، 214، 217، 319، 325، 327، 343
.111	أحمد بن خليل بن إسماعيل بن عبد الملك السكّوني	220
.112	أحمد بن علي الداني	246
.113	أسد بن الفرات	73
.114	إسماعيل بن محمد بن يربوع القيسي	140

.115	الإسفرائيني	324
.116	الأصيلي	103 ،100
.117	الباقلاني	68، 95، 100، 299، 324
.118	البشير الونشريسي	270
.119	البغدادي	68، 174
.120	البيذق	117، 120، 123، 126، 127، 238، 240، 265، 267، 268، 269، 270، 271، 276،
.121	الجزيري	245، 246
.122	الحسن بن يخلف الأنصاري	140
.123	الحمادي العزيز بن المنصور	267
.124	الزيّاني	84
.125	الصَّدِّيني	250
.126	الطرطوشي، أبو بكر	116، 128، 158، 182، 320
.127	القاضي أحمد بن عاصم	230
.128	الكيا الهراسي	116
.129	المازري	116، 117، 127، 182، 210، 266، 267، 271، 320
.130	الماسي	165، 228، 238، 239، 241، 247،
.131	المبارك بن عبد الجبّار	116
.132	بقي بن مخلّد	155، 311
.133	تاج الدين بن حمويه السرخسي	218
.134	تاشفين بن علي	88. 90، 161، 172، 173، 174، 175، 200، 201، 225، 226، 230، 278، 308
.135	تميم بن المعز الزيري	175
.136	تميم بن بلكين	157
.137	حجّاج المأموني	140
.138	حجّاج بن إبراهيم	216
.139	حجر بن عدي	64، 65
.140	ذكوان بن محمّد	152، 172
.141	سكوت أو سقوت البرغواطي	140، 141
.142	عبد الجليل بن ويْحْلاَن (ويجلان)	248
.143	عبد الرحمن الكتامي ابن العجوز	204، 285

144.	عبد الرحمن بن الأشعث	38
145.	عبد الرحمن بن حبيب	86
146.	عبد الرحمن بن محمد المكولي	344
147.	عبد الرحيم ابن العجوز	140
148.	أبو عبد الله البجائي	189
149.	عبد الله بن إسماعيل الإشبيلي	204
150.	عبد الله بن بلكين أو بلقين	153
151.	عبد الله بن ذمّام المالقي	237
152.	عبد الله بن طاهر الصّقلّي الحسيني	218
153.	عبد الله بن محمّد بن إبراهيم اللخمي	204
154.	عبد الله بن محمد بن العربي	162
155.	عبد الله بن ياسين	87، 89، 94، 96، 101، 102، 106، 107، 108، 109، 110، 111، 112، 113، 114، 115، 132، 133، 134، 135، 136، 137، 138، 142، 143، 145، 170، 171، 176، 178، 226، 255، 256، 257، 258، 259، 260، 261، 262، 263، 269، 273، 279، 280، 284، 288، 299، 317، 330، 350
156.	عبد الله بن يعلى بن ملوية	276
157.	عبد الملك المصمودي	153، 173، 202
158.	يعلى المصمودي	153
159.	عبد المؤمن بن علي	88، 89، 91، 121، 123، 126، 147، 148، 161، 164، 165، 186، 187، 188، 189، 191، 195، 196، 197، 240، 267، 268، 269، 270، 275، 276، 277، 278، 293، 294، 295، 297، 298، 300، 302، 305، 315، 325، 326، 328، 329، 336، 343
160.	عبد الواحد بن عمر التونسي أو عبد السلام	262
161.	عجيسة بن دوناس	138
162.	علي بن عبد الله المالقي	198

163.	علي بن يوسف تاشفين	88، 118، 125، 175، 178، 182، 201، 208، 225، 226، 308، 309، 318، 320، 324، 325
164.	عمر الياقي	162
165.	غيلان الدمشقي	47
166.	فتوح بن دوناس	138
167.	قاسم بن محمد الرعيني	140
168.	لمتاد بن نفير اللمتوني	137
169.	مالك بن وهيب	119، 120، 202، 225، 318، 323
170.	محمد الناصر	91، 332
171.	محمد بن جعفر المكنى بأبي بكر	152، 172
172.	محمّد بن سعدون القروي، القيرواني	173، 201، 284
173.	محمّد بن عبد الرحمن بن يحي المغيلي	197
174.	محمد بن عياض	148
175.	محمّد بن عيسى بن معنصر المومناني الشريف الحسني	237
176.	محمد بن غالب	140
177.	محمد بن محمد بن عياض بن موسى	333
178.	محمّد بن يوسف بن عمران المزدغي	215
179.	محمّد عبد الله القيسي المالقي	209
180.	أبو محمّد عبد الله المالقي	190
181.	محمد بن تومرت (المهدي)	62، 88، 89، 90، 115، 116، 117، 118، 119، 120، 121، 122، 123، 124، 125، 126، 127، 128، 129، 130، 131، 147، 148، 170، 187، 188، 190، 194، 224، 225، 227، 234، 235، 237، 239، 245، 252، 264، 265، 266، 267، 268، 269، 270، 271، 272، 273، 274، 275، 276، 277، 278، 279، 280، 281، 288، 293، 294، 299، 304، 318، 323، 325، 326، 327، 328، 329، 330، 331، 335، 336، 340، 350
182.	مردنيش	166، 167، 168، 243

.183	مروان بن محمد بن علي بن جبل الهمداني	333
.184	مسعود بن وانو دين	137
.185	معبد الجهني	47
.186	ميمون الهوّاري	195
.187	هشام ابن أحمد بن سعيد	317
.188	وجاج بن زلّو اللمطي	87، 94، 101، 102، 103، 104، 105، 106، 107، 109، 110، 113، 115، 134، 135، 136، 137، 142، 171، 263،
.189	يحي بن إبراهيم	87، 94، 96، 97، 98، 101،109، 111، 112، 134، 257
.190	يحي بن عمر	84، 114، 134، 135، 136، 178، 256، 259، 283،
.191	يحي بن يحي الليثي	76
.192	يوسف أبو يعقوب	91
.193	يوسف بن تاشفين	87، 89، 114، 138، 139، 141، 144، 145، 146، 150، 153، 154، 157، 159، 177، 178، 180، 181، 182، 200، 201، 204، 205، 257، 263، 284، 285، 286، 287، 288، 289، 292، 323، 331



كشاف الأماكن



كشّاف الأماكن

الرقم	المكان	أرقام الصفحات
.1	أركش	234
.2	أزكى	177
.3	الإسكندرية	79، 117، 130، 174، 266، 269، 280
.4	إشبيلية	81، 119، 162، 164، 168، 173، 188، 190، 192، 193، 196، 197، 198، 202، 203، 206، 220، 226، 233، 237، 243، 246، 250، 290، 292، 296، 312، 313، 316، 321، 322، 323، 324، 331، 332، 334، 344
.5	أغمات	ف، 80، 87، 120، 123، 126، 140، 153، 157، 173، 177، 202، 204، 212، 216، 248، 269، 270، 272، 281، 296، 298
.6	أليسانة	181
.7	أندة	168
.8	إيكلوان	272
.9	بجاية	ز، 91، 118، 164، 189، 195، 198، 236، 248، 265، 267، 268، 269، 280، 323، 342
.10	بطليوس	81، 82، 181، 153، 157، 172، 173
.11	بغداد	58، 67، 68، 69، 80، 100، 130، 174، 175، 258، 304
.12	تادلا	80، 240
.13	تارودانت	85
.14	تافيلالت	85
.15	تلمسان	269
.16	تماماناوت	107
.17	تنس	269
.18	تينمل	89، 162، 266، 274، 281
.19	درعة	87، 135، 136، 137، 138، 139، 263
.20	دير الجماجم	38، 63، 65
.21	رُندة	233، 333

.22	سبتة	86، 87، 105، 108، 135، 139، 140، 141، 142، 145، 148، 165، 174، 200، 202، 204، 205، 207، 210، 212، 215، 228، 239، 240، 242، 244، 277، 285، 286، 290، 291، 292، 294، 298، 310، 316، 347
.23	سجلماسة	73، 80، 85، 87، 102، 104، 135، 136، 137، 138، 139، 174، 177، 247، 263
.24	سرقسطة	81، 206، 212، 231
.25	سلا	79، 105، 106، 212، 233، 250، 269
.26	السوس الأقصى	86، 95، 104، 117، 241، 277
.27	السنغال	83، 108، 113
.28	شريش	198، 233، 317
.29	شنقيط	71، 85، 87
.30	طرابلس	63، 89، 264، 266، 269
.31	طلبيرة	319
.32	طليطلة	81، 82، 151، 163، 231، 319
.33	غرناطة	81، 83، 85، 148، 153، 155، 156، 157، 163، 166، 173، 177، 179، 188، 192، 196، 201، 203، 206، 208، 212، 220، 229، 233، 241، 243، 290، 312، 321، 333
.34	غمارة	78، 79، 141
.35	فاس	م، 74، 75، 79، 83، 84، 87، 98، 99، 100، 102، 103، 104، 105، 109، 118، 124، 135، 138، 139، 141، 149، 158، 163، 165، 178، 182، 190، 196، 197، 201، 202، 203، 207، 212، 214، 215، 218، 238، 243، 250، 263، 269، 271، 277، 278، 285، 290، 291، 292، 310، 313، 321، 324، 332، 334
.36	فجّ الصّاري	145
.37	قرمونة	81، 162
.38	قسنطينة	56، 267، 269
.39	القيروان	هـ، 70، 71، 74، 81، 85، 86، 87، 94، 95، 96، 97، 98، 99، 100، 101، 102، 103، 104، 106، 129، 130، 173، 177، 214، 255، 258، 279، 299، 304

.40	لبلة	163، 220
.41	ماسة	86، 105، 165
.42	مالقة	81، 140، 157، 161، 198، 208، 209، 220، 230، 233، 234، 237، 246، 313
.43	متاع إكلي هرغة	120
.44	مرّاكش	79، 86، 87، 88، 91، 118، 119، 120، 125، 139، 141، 145، 149، 150، 153، 157، 158، 161، 163، 165، 173، 176، 188، 189، 190، 192، 193، 196، 197، 198، 203، 204، 207، 208، 219، 220، 222، 230، 237، 238، 248، 264، 265، 269، 272، 277، 281، 285، 290، 296، 298، 315، 316، 318، 321، 322، 324، 328، 342
.45	مكناسة	79، 139، 149، 269، 271، 285، 290
.46	ملالة	89، 267، 268، 270،
.47	مملكة غانة الكبيرة	85، 107
.48	المُنَسْتير	267
.49	المهدية	197، 265، 266، 267، 269، 271، 280
.50	موريطانيا	85، 87، 132
.51	ميورْقة ومنُورْقة ويابسة	91، 166، 168
.52	نفيس	94، 95، 102، 104، 105، 106
.53	نكور	105، 141، 204
.54	النيجر	85، 108
.55	هرغة	62، 88، 89، 120، 123، 266، 272، 273، 281
.56	وجدات	269،
.57	وجدة	141، 269،
.58	الونشريس	265، 269

كشاف المصطلحات

كشّاف المصطلحات

الرقم	المصطلح	أرقام الصفحات
.1	الأصولية	39
.2	أوتوقراطية	34
.3	الإيديولوجيّة	69، 130، 191، 221، 235، 237، 254، 277، 294، 295، 297، 298، 298، 301، 303، 305، 330، 346، 348
.4	التأسيسيّة	143
.5	التأنيسيّة	51، 294، 317
.6	ثيوقراطية	31، 34، 309، 317، 318
.7	الجفر	147
.8	الحدثان	147، 277
.9	الفقيه الحيّ	314
.10	الفقيه الصناعي	293
.11	الكارزمية	142، 170
.12	المرجعيّة	115، 144، 183، 185، 218، 295، 300، 327، 352
.13	المعونة	179، 180، 181، 277، 286، 317
.14	نوموقراطية	34
.15	الهجرة	149، 162، 163، 274، 337

بيبليوغرافيا

بيبليوغرافيا

■ **القرآن الكريم (رواية ورش عن نافع).**

■ **قائمة المصادر والمراجع:**

أولا: المصادر:

1– ابن الأبّار، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الفضاعي البلنسي (ت658هـ/1260م).

– التكملة لكتاب الصلة، تح: عبد السلام هرّاس، [د.ط]، دار الفكر للطباعة والنشر، لبنان، 1995م.

– الحلة السيراء، تح: محمد عثمان، ط1، شركة نوابغ الفكر، القاهرة–مصر، 2009 م.

– المعجم في أصحاب القاضي الصدفي، تح: إبراهيم الأبياري، ط1، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، مصر، لبنان، 1989م.

– المقتضب من تحفة القادم، ط3، تح: إبراهيم الأبياري، ط3، تح: إبراهيم الأبياري، ط3، دار الكتاب المصري، القاهرة–مصر، دار الكتاب اللبناني، بيروت–لبنان، 1989م.

– عتاب الكتاب، تح: صالح الأشتر، ط1، مطبوعات مجمع اللغة العربيّة، دمشق–سوريا، 1961م.

2– أحمد بن عبد الكريم الغزيّ العامري (ت1043هـ/1632م)، **الجدّ الحثيث في بيان ما ليس بحديث،** تح: بكر عبد الله بوزيد، ط1، دار الراية، الرياض–السعوديّة، 1412هـ.

3– أبي أصيبعة، أبو العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي (ت668هـ)، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء،** تح: نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت–لبنان، [د.ت].

4– ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمّد الشيباني الجزري (ت606هـ/1233):

– أُسد الغابة في تمييز الصحابة، تح: علي محمّد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، 1994م.

– الكامل في التاريخ، تح: محمد عبد السلام تدمري، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت–لبنان، 1997م.

5– ابن الأحمر، أبو الوليد إسماعيل بن يوسف الأنصاري (ت81هـ/1407م)، **بيوتات فاس،** دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط–المغرب، 1972م.

6– الإدريسي، أبو عبد الله محمّد بن محمّد ة الحسني السبتي (560هـ/1165م)، **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق،** ط1، عالم الكتب، بيروت–لبنان، 1409هـ.

7– ابن الأزرق، أبو عبد الله محمد بن علي الحميري الغرناطي (ت896هـ/1491م)، **بدائع السلك في طبائع الملك،** تح: علي سامي النجار، منشورات وزارة الإعلام، بغداد–العراق، 1977م.

8– الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل اليماني (ت324هـ/936م)، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تح: نعيم زرزور، ط1، المكتبة العصرية، 2005م.

9– ابن باجة، أبو بكر محمد بن يحي ابن الصائغ التجيبي (ت533هـ/1139م)، **تدبير المتوحد**، تح: معن زيادة، دار الفكر الإسلامي، بيروت–لبنان، 1998م.

10– الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد التجيبي (ت474هـ/1081م)، **الوصيّة الولديّة**، تح: إبراهيم باجس عبد المجيد، ط1، دار ابن حزم، بيروت–لبنان، 2000م.

11– البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم (ت256هـ/870م)، **الجامع المسند الصحيح**، المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1، دار طوق النجاة، 1422هـ.

12– البُرزلي، أبو القاسم بن أحمد بن محمد البلوي التونسي (ت844هـ/1440م)، **فتاوى البرزلي (جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام)**، تح: محمد حبيب الهيلة، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت–لبنان، 2002م.

13– ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك الخزرجي القرطبي (ت 578هـ/1182م)، **الصلة**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة–مصر، 2008م.

14– البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله الأسفراييني (ت429هـ/1037)، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية**، ط2، دار الآفاق الجديدة، بيروت–لبنان، 1977م.

15– البكري، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد الاندلسي (ت487م/1094م):

– **المسالك والممالك**، دار الغرب الإسلامي، بيروت–لبنان، 1992م.

– **المُغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، تح: ولد السالم، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت–لبنان، 2013م.

16– ابن بلقين، الأمير عبد الله بن بلقين (حي483هـ/1090م)، **التبيان (مذكرات عبد الله الزيري)**، تح: إ. ليفي برونفنسال، تنس: محمد الأمين بلغيث، ط. وزارة الثقافة، القافلة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2014م.

17– البيذق، أبوبكر بن علي الصنهاجي (ت555هـ/1160م)، **أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحّدين**، دار المنصور، الرباط–المغرب، 1991م.

18– التادلي، أبو يعقوب يوسف بن يحي (ت627هـ/1229م)، **التشوف إلى رجال التصوف**، تح: أحمد توفيق، ط2، منشورات كلية الآداب– الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء–المغرب، 1997م.

19– الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك (ت279هـ/893م)، **سنن الترمذي**، تح: أحمد محمد شاكر، محمد فؤاد عبد الباقي، إبراهيم عطوة عوض، ط2، شركة مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1975م.

20– التنبكتي، أبو العباس أحمد بابا بن أحمد التكروري (ت1036هـ/1627م)، **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، ط2، دار الكاتب، طرابلس–لبنان، 2000م.

21– ابن تومرت، أبو عبد الله محمّد بن عبد الله المرغي (ت524هـ/1130م)، **الرسالة المنظّمة من كتاب أعزّ ما يطلب**، تح: عمار طالبي، (طبعة وزارة الثقافة، الجزائر عاصمة الثقافة العربية)، 2007م.

22– التهانوي، محمد أعلي بن علي الفاروقي(حي سنة1158م/1745م)،**كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تح: مجموعة من الباحثين، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت–لبنان، 1996م.

23– ابن تيميّة، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحرّاني (ت728هـ/1328م)، **مجموع الفتاوى**، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية– السعوديّة، 1995م.

24– الجرجاني، علي بن محمّد بن علي الحسيني (ت816هـ/1414م)، **التعريفات**، تح: نصر الدين تونسي، ط1، شركة القدس للتجارة، القاهرة–مصر، 2007م.

25– ابن الجزري، أبو الخير محمد بن محمد بن محمد بن علي شمس الدين (ت 833هـ/1429م)، **غاية النهاية في طبقات القراء**، تح: ج. برجستراسر، ط1، دار الكتب العلمية، 2006م.

26– ابن جزيو أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي (ت**741هـ/1340م**)، **القوانين الفقهيّة**، دار الكتب العلمية، بيروت، [د.ت].

27– الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس الكوفي (ت313هـ/943م)، **الوزراء والكتّاب**، تح: مصطفى السّقا وإبراهيم الأبياري، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1983م.

28– ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي القرشي البغدادي(597هـ/1201م):

– **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، تح: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان.

– **تلبيس إبليس**، ط2، دار الفكر، دار الطباعة المنيرية، مصر، 1368هـ.

29– الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله ركن الدين الطائي النيسابوري (ت478هـ/1085م):

– **الكافية في الجدل**، تح: فوقية حسين محمود، مطبعة عيسى الحلبي وشركاه، القاهرة–مصر، 1979م.

– **غياث الأمم** في **إلتياث الظلم**، تح: عبد العظيم ديب، ط2، مكتبة إمام الحرمين، 1401هـ.

30– ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد (ت، 852هـ/1449م):

– **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب، تع: عبد العزيز بن باز، دار المعرفة، بيروت–لبنان، 1379هـ.

– **لسان الميزان**، تح: دائرة المعرف النظاميّة، الهند، ط2، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت–لبنان، 1971م.

31– الحجوي، أبو عبد الله محمد بن الحسن الثعالبي الفاسي (ت1956/1376م)، **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، 1995م.

32– ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي (ت456هـ/1064م):

– **الفصل في الملل والنحل**، تح: محمد إبراهيم، عبد الرحمن عميرة، ط2، دار الجيل، بيروت–لبنان، 1996م،

– **المحلى بالآثار**، دار الفكر، بيروت–لبنان، [د.ت].

– **مراتب العلوم**، تح: إحسان عباس، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت–لبنان، 1983م.

33– الحطاب الرّعيني، أبو عبد الله محمد بن محمد الطرابلسي المغربي (ت954هـ/1547م)، **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**، ط3، دار الفكر، بيروت–لبنان، 1992م.

34– الحميدي، أبو عبد الله محمد بن فتوح الأزدي الميورقي (ت488/1095م)، **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس**، الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة–مصر، 1966م.

35– الحميري، أبو عبد الله محمد بن عبد المنعم الصنهاجي السبتيّ (ت727هـ/1327م)، **الروض المعطار في خبر الأقطار**، تح: إحسان عباس، ط2، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت–لبنان، 1980م.

36– ابن حمويه، أبو محمد تاج الدين عبد الله بن عمر (ت642هـ/1245م)، **ما تبقى من رحلة ابن حمويه (الرحلة المغربية)**، ج.تح.تق: نجاة المريني، ط1، [د.د]، 2011م.

37– ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن هلال بن أسد الشيباني (ت241هـ/855م)، **مسند الإمام أحمد**، تح: أحمد محمد شاكر، ط1، دار الحديث، القاهرة–مصر، 1995م.

38– ابن حوقل، أبو القاسم محمد بن على الموصلي (ت380هـ/990م)، **صورة الأرض**، دار صادر، أفست ليدن، بيروت–لبنان، 1938م.

39– ابن حيان، أبو مروان حيان بن خلف القرطبي (ت469هـ/1076م)، **المقتبس من أنباء الأندلس**، تح: محمود علي مكي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة–مصر، 1390هـ.

40– ابن خاقان، أبو نصر الفتح بن محمد القيسي الإشبيلي (ت529هـ/1135م)؛ **قلائد العقيان**، (ط.مصر)، 1866م.

41– الخشني، أبو عبد الله محمد بن الحارث القيرواني (ت364هـ/975م)، **قضاة قرطبة**، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة–مصر، دار الكتاب اللبناني، بيروت–لبنان.

42– ابن الخطيب، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن سعيد، لسان الدين (ت776هـ/1375م):

– **أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام وما يتعلق بذلك من الكلام**، تح: سيد كسروي حسن، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت–لبنان.

– **الإحاطة في أخبار غرناطة**، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت–لبنان، 1424هـ.

43– ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الحضرمي (ت808هـ/1405م):

– ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر (العبر)، تح: خليل شحادة، ط2، دار الفكر، بيروت–لبنان، 1988م

– المقدمة، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، 2009م.

44– ابن خلدون، أبو زكريا يحي بن محمد الحضرمي (ت780هـ/1378م)، **بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد**، تح: عبد الحميد حاجيات، المكتبة الوطنية، الجزائر، 1980م.

45– ابن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد البرمكي (ت681هـ/1282م)، **وفيات الأعيان** في **أنباء أبناء الزمان**، دار صادر، بيروت–لبنان، 1994م.

46– الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف البلخي (ت387هـ/997م)، **مفاتيح العلوم**، تح: إبراهيم الأبياري، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت–لبنان، [د.ت].

47– الدبّاغ، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الأسيدي القيرواني (ت699هـ/1299م)، أبو القاسم بن ناجي (ت839هـ/1435م):

– معالم الإيمان في **معرفة أهل القيروان**، تح: إبراهيم شبوح، مكتبة الخانجي، القاهرة–مصر،1967م.

– معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تح: محمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس، مكتبة الخانجي، مصر، [د.ت].

48– ابن دحية الكلبي، أبو الخطاب عمر بن حسن الأندلسي (ت633هـ/1236م)، **المطرب في أشعار أهل المغرب**، تح: إبراهيم الأبياري، حامد عبد المجيد، أحمد أحمد بدوي، دار العلم، بيروت–لبنان، 1955م.

49– أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي (ت275هـ/888م)، **سنن أبي داود**، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت–لبنان، [د.ت].

50– الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز شمس الدين (ت748هـ/1347م):

– تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير، تح: بشار عواد، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت–لبنان، 2003م.

– سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرناؤوط وآخرون، ط3، مؤسسة الرسالة، 1985م.

– ميزان الاعتدال في **نقد الرجال**، ط1، ت: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت–لبنان، 1963م.

51– الرازي، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي (ت327هـ/939م)، **آداب الشافعي ومناقبه**، تح: عبد الغني عبد الخالق، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت–لبنان، 2003م.

52– الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي فخر الدين(ت606هـ/1209م)، **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، 1990م.

53– الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (ت502هـ/1109م)، **المفردات** في **غريب القرآن**، تح: صفوان عدنان الدوادي، ط1، دار القلم، دار الشاميّة، دمشق–سوريا، بيروت–لبنان، 1412هـ.

54– رسائل ديوانية للدولتين:

• **رسائل مرابطيّة:**

– سبع وثائق جديدة عن دولة المرابطين في الأندلس، تح: حسين مؤنس، ط1، مكتبة الثقافة الدينية للنشر والتوزيع، مصر، 2000م.

– نصوص سياسيّة عن فترة الانتقال من المرابطين إلى الموحّدين من 520هـ/1126م إلى 540هـ/1146م، تح: حسين مؤنس، ط1، مكتبة الثقافة الدينيّة، بورسعيد–مصر، 2000م.

– وثائق تاريخيّة جديدة من عصر المرابطين، تح: محمود مكّي، مجلة معهد الدراسات الإسلامية، مدريد – إسبانيا، ع7، 1959/8–1960م.

• **رسائل موحّديّة:**

– رسائل موحّديّة –مجموعة جديدة–، تح: أحمد عزاوي، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانية، القنيطرة–المغرب، 1995م.

– مجموع رسائل موحّديّة، من إنشاء كتاب الدولة المؤمنية، تح: ليفي بروفنسال، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة–مصر، 2010م.

55– ابن رشد (الجد)، أبو الوليد محمد بن أحمد بن أحمد (ت520هـ/1126م):

– البيان والتحصيل والتّوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تح: محمد حجي وآخرون، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت–لبنان، 1988م

– فتاوى ابن رشد، تح: المختار بن الطاهر التليلي، ط3، دار الغرب الإسلام، تونس، 2011م.

56– ابن رشد (الحفيد)، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد القرطبي (ت595هـ/1198م):

– الضروري في السّياسة، تح:محمد عابد الجابري، تر: أحمد شحلان، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت–لبنان، 1998م.

– الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، تق: محمّد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت–لبنان، 1998م.

– بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة–مصر، 2004م.

– فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتّصال، تح: ألبير نصي نادرر، ط2، دار المشرق، بيروت–لبنان، 1968م.

57– الرعيني، أبو الحسن علي بن محمد الإشبيلي (ت666هـ/1268م)، **برنامج شيوخ الرعيني**، تح: إبراهيم شّبوح، منشورات وزارة الثقافة، دمشق–سوريا، 1962م.

58– الزبيدي، أبو الفيض محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني المرتضى (ت1205هـ/1790م)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية، [د.ت].

59– ابن الزبير، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم الغرناطي (ت708هـ/1308م)، **صلة الصلة** (ضمن كتاب الصلة)، تح: شريف أبو العلا العدوي، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة–مصر، 2008م.

60– الزجّالي، أبو يحي، عبد الله بن أحمد القرطبي (ت694هـ/1295م)، **أمثال العوام في الأندلس**، تح: محمّد بن شريفة، منشورات وزارة الدولة المكلّفة بالشؤون الثقافية والتعليم الأصلي، المغرب، [د.ت].

61– ابن أبي زرع، أبو الحسن علي، **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**، منصور للطباعة والوراقة، الرباط–المغرب، 1972م.

62– الزرقاني، محمد بن عبد الباقي (ت1122هـ/1710م)، **شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك**، دار المعرفة، بيروت–لبنان، 1981م.

63– الزركشي، أبو عبد الله محمّد بن إبراهيم (حي سنة 894هـ/1489م)، **تاريخ الدولتين الموحديّة والحفصية**، تح: محمّد ماضور، ط2، المكتبة العتيقة، تونس، 1966م.

64– الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي (ت1396هـ/1976م)، **الأعلام**، ط15، دار العلم للملايين، بيروت–لبنان، 2002م.

65– ابن زيدان، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد السجلماسي (ت1365هـ/1946م)، **إتحاف النّاس بجمال أخبار حاضرة مكناس**، تح: علي عمر، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة–مصر، 2008م.

66– السبكي، أبو نصر عبد الوهاب بن تقي الدين تاج الدين (ت771هـ/1370م)، **طبقات الشافعيّة الكبرى**، تح: محمد الطناحي، عبد الفتاح محمد الحلو، ط2، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، 1413هـ.

67– ابن سعيد الغرناطي، علي بن موسى بن محمّد بن عبد الملك (ت685هـ/1286م):

– **المُغرب في حُلَى المَغرب**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، 1997م.

– **الغصون اليانعة في محاسن شعراء المائة السابعة**، تح: إبراهيم الأبياري، دار المعارف، مصر، [د.ت].

68– السلاوي، أبو العباس أحمد بن خالد بن حماد النّاصري (ت1315هـ/1897م)، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، ط3، دار الكتب العلميّة، بيروت–لبنان، 2015م.

69– السِّلَفي، أبو طاهر أحمد بن محمد الأصبهاني (ت576هـ/1180م)، **معجم السِّفر**، تح:عبد الله عمر البارودي، المكتبة التجارية، مكّة المكرمة–السعوديّة، [د.ت].

70– السّملالي، أبو الفضل العباس بن إبراهيم بن محمد (ت1378هـ/1958م)، **الإعلام بمن حلّ مراكش وأغمات من الأعلام**، ط2، المطبعة الملكيّة، الرباط–المغرب، 1993م.

71– ابن سهلو أبو الأصبغ، عيسى بن سهل الأسدي الجياني (ت486هـ/1093م)، **ديوان الأحكام الكبرى**، تح: يحيي مراد، دار الحديث، القاهرة–مصر، 2007م.

72– ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله،شرف الملك (ت428هـ/1037م) **الشفا**، Editions du patrimoine Arabe et Islamique، باريس–فرنسا، 1988م.

73– ابن الشّاط، أبو القاسم قاسم بن عبد الله الأنصاري السبتي (ت723هـ/1323م)، **برنامج شيوخ بن أبي الربيع السبتي**، ط1، مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث، الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط–المغرب، 2011م.

74– الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (ت790هـ/1388م):

– الاعتصام، دار الفكر، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض–السعودية، [د.ت].

– الموافقات في **أصول الشريعة**، تح: عبد الله دراز، دار المعرفة، لبنان، [د.ت].

75– الشريف المرتضى، أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي (ت436هـ/1044م)، **الشافي في الإمامة**، تح: السيد عبد الزهراء الحسيني الخطيب، مركز الأبحاث العقائدية، [د.ت].

76– الشنتريني، أبو الحسن علي بن بسام (ت542هـ/1147م)، **الذخيرة في محاسن الجزيرة**، تح: إحسان عباس، ط1، الدار العربية للكتاب ليبيا، تونس، 1981م.

77– الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد (ت548هـ/1153م)، **الملل والنحل**، مؤسسة الحلي، [د.ت].

78– ابن صاحب الصلاة، أبو محمد عبد الملك بن محمد الباجي (حي594هـ/1198م)، **تاريخ المنّ بالإمامة على المستضعفين بأن جعلهم الله أئمة وجعلهم الوارثين**، تح: عبد الهادي التازي، ط4، دار الغرب الإسلامي، تونس، 2014م.

79– الصفدي، أبو الصّفا خليل بن أيبك (ت764هـ/1363م)، **الوافي بالوفيات**، تح: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت–لبنان، 2000م.

80– الضّبّيّ، أبو جعفر أحمد بن يحي اللّورقي (ت599هـ/1103م)، **بغية الملتمس** في **تاريخ رجال أهل الأندلس**، ط1، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت–لبنان، 2005م.

81– طاش كبري زاده، أبو الخير أحمد بن مصطفى البروساري (ت1561/968م)، **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**، دار الكتب العلميّة، بيروت–لبنان، 1985م.

82– الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الآملي (ت310هـ/922م)، **تاريخ الرسل والملوك**، ط2، دار التراث، بيروت–لبنان،1387هـ.

83– الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد القرشي الفهري (ت520هـ/112م)، **سراج الملوك**، تح: محمد فتحي أبو بكر، ط2، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة–مصر، 2006م.

84– الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي (ت460هـ/1068م)، **الغيبة**، تح: عباد الله الطهراني، علي أحمد ناصح، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم–إيران، 1411هـ.

85– ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري (ت463هـ/1071م)، **جامع بيان العلم وفضله**، تح: أبو الأشبال الزهيري، ط1، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعوديّة، 1994م.

86– عبد الجبار أبو الحسين أحمد بن عبد الجبار الهمذاني الأسد أبادي (ت425هـ/1025م)، **المغني في أبواب التوحيد والعدل (المخلوق)**، تح: توفيق الطويل وآخرون، [ط.خ]، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.

87– ابن عبد الحكم، أبو محمد عبد الرحمن بن عبد الله (ت257هـ/871م)، **فتوح مصر والمغرب**، ط6، عالم الكتب، بيروت–لبنان، 1984م.

88– ابن عبد الحليم، أبو علي صالح الإيلاني المصمودي (ت726هـ/1326م)، **مفاخر البربر**، تح: عبد القادر بو باية، [ط.خ]، مؤسسة البلاغ، 2013م.

89– ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد شهاب الدين الأندلسي (ت328هـ/940م)، **العقد الفريد**، دار الكتاب العربي، بيروت–لبنان، 1983م.

90– ابن عبد الملك، عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك الأنصاري المراكشي (ت704هـ/1304م)، **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، ط1، دار الغرب الإسلامي، تونس، 2012م.

91– عبد الواحد المرّاكشي، أبو محمد بن علي التّميمي (ت647هـ/1259م)، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، ط1، المكتبة العصرية، بيروت–لبنان، 2006م.

92– ابن عذارى، أبو العباس أحمد بن محمد المرّاكشي (712هـ/ 1312م)، **البيان المُغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تح: ج.س كولان، إ. ليفي بروفنسال، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، 2009م.

93– أبو العرب، محمد بن أحمد بن تميم التميمي المغربي الإفريقي (ت333هـ/945م):

– المحن، تح: عمر سليمان العقيلي، ط1، دار العلوم، الرياض–السعودية، 1984م.

– طبقات علماء إفريقية، منشور مع طبقات علماء أفريقية للخشني، وطبقات علماء تونس لأبي العرب، تح: محمد بن أبي شنب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2006م.

94– ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري الإشبيلي (ت543هـ/1148م):

– أحكام القرآن، تح: علي محمد البجاوي، ط3، البابي الحلبي، القاهرة، 1972م.

– العواصم من القواصم، تح: محب الدين الخطيب، ط5، دار الكتب العلمية، لبنان، 2011م.

95– ابن عربي، أبو بكر محمد علي الطائي (ت638هـ/1240م)، **الفتوحات المكيّة**، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلميّة، بيروت–لبنان، [د.ت].

96– ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن الدّمشقي (–571هـ/1175م)، **تاريخ دمشق**، تح: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1995م.

97– ابن عطيّة، أبو محمد عبد الحق بن غالب الغرناطي (ت541هـ/1145م)، **فهرسة ابن عطيّة**، تح: محمّد أبو الأجفان ومحمّد الزاهي، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت–لبنان، 1983م.

98– عليش، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد المالكي (ت1299هـ/1882م)، **منح الجليل شرح مختصر خليل**، دار الفك، بيروت–لبنان، 1989م.

99– ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد العكري الصالحي (ت1098هـ/1678م)، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تح: محمود الأرناؤوط، ط1، دار ابن كثير، دمشق–سوريا، 1986م.

100– عياض، أبو الفضل بن موسى اليحصبي السبتي (ت544هـ/1149م):

– **الغنية فهرست شيوخ القاضي عياض**، تح: ماهر زهير جرار، ط1، دار الغرب الإسلامي، تونس، 1982م.

– **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة مذهب مالك**، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، 2012م.

– **ترتيب المدارك وتقريب المسالك**، تح:سعيد أحمد أعراب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1983م.

101– ابن عياض، أبو عبد الله محمد بن عياض اليحصبي السبتي (ت575هـ/1179م)، **التعريف بالقاضي عياض**، تح: محمّد بن شريفة، ط2، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط–المغرب، 1982م.

102– ابن غازي، أبو عبد الله محمّد بن أحمد الكتامي (ت919هـ/1513م)، **الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون**، تح: عبد الوهاب بن منصور، ط2، المطبعة الملكية، الرباط–المغرب، 1988م.

103– الغبريني، أبو العباس أحمد بن أحمد بن عبد الله (ت704هـ/1305م)، **عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة**، ط2، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت لبنان، 1979م.

104– الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت505هـ/1111م):

– **إحياء علوم الدين**، دار المعرفة، بيروت–لبنان، [د.ت].

– **المستصفى من علم الأصول**، ومعه **كتاب فواتح الرحموت لعبد العالي محمد بن نظام الدين الأنصاري**، دار الفكر، دمشق–سوريا، [د.ت].

– **المنقذ** من **الضلال**، دار الكتب الحديثة، [د.ت].

105– الفارابي، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (ت393هـ/1003م):

– **إحصاء العلوم**، تق: علي بو ملحم، ط1، دار ومكتبة الهلال، 1996م.

– **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تح: أحمد عبد الغفور عطار، ط4، دار العلم للملايين، بيروت–لبنان، 1987م.

106– ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريّا القزويني (ت395هـ/1004م)، **معجم مقاييس اللغة**، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، لبنان، 1979م.

107– ابن الفراء، أبو يعلى محمّد بن الحسين محمد (ت458هـ/1066م)، **الأحكام السّلطانية**، تح: محمّد حامد الفقي، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، 2000م.

108– ابن فرحون، أبو الوفا إبراهيم بن علي برهان الدين اليعمري (ت799هـ/1397م)، **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، تح: محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة–مصر، [د.ت].

109– الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم (ت170هـ/787م)، **العين**، تح: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، [د.ت].

110– ابن الفرضي، أبو الوليد عبد الله بن محمّد الأزدي القرطبي (ت403هـ/1013م)، **تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس**، ط2، مكتبة الخانجي، القاهرة–مصر، 1988م.

111– الفيروزآبادي، أبو طاهر محمد بن يعقوب مجد الدين (ت817هـ/1414م)، **القاموس المحيط**، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، محمد نعيم العرقسُوسي، ط8، مؤسسة الرسالة، بيروت–لبنان، 2005م.

112– الفيومي، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي الحموي (ت770هـ/1369م)، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، المكتبة العلميّة، بيروت–لبنان، [د.ت].

113– ابن القاضي، أبو العباس أحمد بن محمّد المكناسي (ت1025هـ/1616م)، **جذوة الاقتباس في ذكر من حلّ من الأعلام مدينة فاس**، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط–المغرب، 1973م.

114– ابن قتيبة، أحمد بن عبد الله بن مسلم بن قتيبة قينبوري (ت322هـ/934م)، **الإمامة والسياسة**، نح: خليل المنصور، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت–لبنان، 2001م.

115– القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي:

– أنوار البروق في أنواء الفروق (الفروق)، [ط.خ]، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، دار النوادر الكويتية، 2010م.

– الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تح: عبد الفتاح أبو غدّة، مكتب المطبوعات الإسلاميّة، سوريا، 1967م.

116– القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك (ت465هـ/1073م):

– الرسالة القشيرية، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، 1998م.

– لطائف الإشارات (تفسير القشيري)، تح: إبراهيم البسيوني، ط3، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، مصر، [د.ت].

117– ابن القطّان، أبو محمّد حسن بن علّي الكتامي (حي650هـ/1252م)، **نظم الجمان لما سلف من أخبار الزمان**، تح: محمود علي مكي، ط2، دار الغرب الإسلامي، لبنان، 1990م.

118– ابن القلانسي، أبو يعلى حمزة بن أسد التميمي (ت555هـ/1160م)، **ذيل تاريخ دمشق (تاريخ ابن القلانسي)**، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت–لبنان، 1908م.

119– القلقشندي، أحمد بن عليبن أحمد الفزازي (ت821هـ/1418م)، **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت–لبنان، 1987م.

120– ابن قنفذ، أبو العباس أحمد بن حسن القسنطيني (ت809هـ/1406م)، **الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية**، تح: محمد الشاذلي النيفر، عبد المجيد التركي، الدار التونسيّة للنشر، تونس، 1968م.

121– القنوجي، محمد صدّيق خان بن حسن بن علي الحسيني البخاري (ت1307هـ/ 1890م)، **أبجد العلوم**، ط1، وزارة الثقافة، دمشق–سوريا، 1988م

122– ابن قيّم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الدّمشقي (751هـ/1350م):

– **أعلام الموقعين عن ربِّ العالمين**، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، ط2، دار الفكر، بيروت–لبنان، 1976م

– **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تح: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلميّة، بيروت–لبنان، [د.ت].

– **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، تح: محمد المعتصم بالله البغدادي، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت–لبنان، 1996م.

123– **ابن** كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدّمشقي (774هـ/1373م)، **البداية والنهاية**، دار الفكر، القاهرة–مصر، 1986م.

124– الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريمي (ت1094هـ/ 1683م)، **الكليات**، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت–لبنان، 1993م.

125– الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الرازي (ت329هـ/941م)، **الكافي**، [د.د]، [د.ت].

126– مالك، أبو عبد الله بن أنس الأصبحي الحميري (ت179هـ/795م)، **الموطأ**، تح: بشار بن عواد محمود خليل، مؤسسة الرسالة، 1412هـ، [د.ت]

127– المالكي، أبو بكر عبد الله بن محمد(حي سنة474هـ/1082م):

– **رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية**، تح: بشير البكوش، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت–لبنان، 1994م.

– **رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم**، تح: بشير البكوش، دار الغرب الإسلامي، بيروت–لبنان، 1983م.

128– الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد البصري البغدادي (ت450هـ/1058م):

– **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، المكتبة العصرية، بيروت–لبنان، 2010م.

– **قوانين الوزارة وسياسة الملك**، تح: رضوان السيد، ط1، دار الطليعة للطباعة والنّشر، بيروت–لبنان، 1979م.

129– مخلوف، أبو الفضل محمد بن محمّد (حي 1350هـ/1931م)، **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، 2003م.

130– المرادي، أبو بكر محمد بن الحسن الحضرمي (ت489هـ/1096م):

– السّياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة، تح: رضوان السيد، ط1، دار الطليعة، بيروت–لبنان، 1981م.

– الإشارة في تدبير الإمارة، تح: علي سامي النشّار، ط1، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة–مصر، 2009م.

131– ابن مريم، أبو عبد الله محمد بن أحمد العجيسي التلمساني (ت1014هـ/1605م)، **البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان**، تح: محمد بن أبي شنب، ط2، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986م.

132– ابن مزاحم المنقري، نصر (ت212هـ/827م)، **وقعة صفين**، تح: عبد السلام محمد هارون، المؤسسة العربية الحديثة، 1382هـ.

133– مسلم، أبو الحسن بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت261هـ/875م) **المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله** ◻ ، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت–لبنان.

134– ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين الأنصاري الإفريقى (ت711/1311م)، **لسان العرب**، ط3، دار صادر، بيروت–لبنان، 1414هـ.

135– المقّري، أبو العباس أحمد بن محمد القرشي التلمساني (ت1041هـ/1632م):

– أزهار الرياض في **أخبار القاضي عياض**، تح: مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة–مصر، 1939م.

– نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح: إحسان عبّاس، ط1، دار صادر، بيروت–لبنان، 1997م.

136– المناوي، محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفينبن علي القاهري (ت1031هـ/1627م)، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، ط1، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1356هـ.

137– مؤلف مجهول (حي سنة 587هـ/1191م)، **الاستبصار في عجائب الأمصار**، دار الشؤون الثقافية، بغداد–العراق، 1986م.

138– مؤلف مجهول (حي نهاية القرن التاسع الهجري/الخامس عشر ميلادي)، **جغرافية وتاريخ الأندلس**، تح: عبد القادر بوباية، ط.خ، مؤسسة البلاغ للنشر والدراسة والأبحاث، الجزائر، 2013م.

139– مؤلف مجهول (حي سنة781هـ/1361م)، **الحلل الموشية**، تح: سهيل زكّار وعبد القادر زمامة، ط1، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء–المغرب، 1979م.

140– النباهي، أبو الحسن علي بن عبد الله، (حي سنة 792هـ/1390م)، **تاريخ قضاة الأندلس (المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا)**، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت–لبنان، 1995م.

141– ابن النّديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي (ت438هـ/1046م)، **الفهرست**، تح: إبراهيم رمضان، ط2، دار المعرفة، بيروت–لبنان، 1997م.

142– النويري، أبو العباس أحمد بن عبد الوهاب القرشي التيمي (ت732هـ/1332م)، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، ط1، دار الكتب والوثائق القومية، مصر، (د.ت).

143– الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحي التّلمساني (ت914هـ/1508م)، **المعيار المعرب والجامع المُغرب عن فتاوي علماء إفريقيا والأندلس والمغرب**، تح: محمد حجي وآخرون، [د.ط]، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت–لبنان، 1981م.

144– ابن هشام، أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري (ت213هـ/828م)، **السيرة النبويّة**، تح: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، ط2، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1955م.

145– أبو هلال العسكري، لحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد (ت395هـ/1005م)، **الفروق في اللغة**، تح: جمال عبد الغني مدغمش، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت–لبنان، 2000م.

146– الهيثمي، أبو الحسن علي بن أبي بكر نور الدين القاهري (ت807هـ/1405م)، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، منشورات مؤسسة المعارف، بيروت–لبنان، 1986م.

147– اليافعي، أبو محمّد عبد الله بن أسعد بن علي اليمني المكيّ (ت768هـ/1367م)، **مرآة الجنان وعبرة اليقظان اليقظان في ما يعتبر من حوادث الزمان**، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت–لبنان، 1997م.

148– ياقوت الحموي، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي شهاب الدين (ت 626هـ/1229م):

– معجم الأدباء، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت–لبنان، 1993م.

– معجم البلدان، ط2، دار صادر، بيروت–لبنان، 1995م.

ثانيا: المراجع:

1– المراجع باللغة العربية:

أ– الكتب المطبوعة:

1– إبراهيم القادري بوتشيش:

– أثر الإقطاع في تاريخ الأندلس السياسيّ من منتصف القرن الثالث الهجري حتى ظهور الخلافة (250–316هـ)، مطابع منشورات عكاظ، الرباط–المغرب، 1992م.

– مباحث في التاريخ الاجتماعي خلال عصر المرابطين، دار الطليعة، بيروت–لبنان، [د،ت].

– المغرب والأندلس في عصر المرابطين–المجتمع، الذهنيات، الأولياء–، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت–لبنان، 1993م.

2– إبراهيم حركات، **المغرب عبر التاريخ**، دار الرشاد الحديثة، الدر البيضاء–المغرب، 2000م.

3– إبراهيم عبد الله بورشاشن، **الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي**، دار المدار الإسلامي، بيروت–لبنان، 2010م.

4– أحمد أمين:

– ضحى الإسلام، ط10، دار الكتاب العربي، بيروت–لبنان، [د.ت].

– ظهر الإسلام، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان،2007م.

– فجر الإسلام، ط2، دار الشروق، القاهرة–مصر، 2015م.

5– أحمد سعيفان، **قاموس المصطلحات السّياسية والدستورية والدولية**، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت–لبنان، 2004م.

6– أحمد مختار العبادي، **في تاريخ المغرب والأندلس**، دار النهضة العربية، بيروت–لبنان، 1978م.

7– أحمد مختار عمر، **علم الدلالة**، ط5، عالم الكتب، القاهرة–مصر، 1998م.

8– إدريس صابي، **المثقف والسياسة**، أفريقيا الشرق، المغرب، 2014م.

9– إسماعيل علي سعد، **دراسات في العلوم السياسية**، ط1، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2002م.

10– ابن اسماعيل القاضي علي، **الفروق الشرعية واللغوية عند ابن القيم**، ط1، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، مصر، 2003م.

11– باقر الصدر:

– المعالم الجديدة لعلم الأصول، ط2، مكتبة النجاح، النجف الأشرف–العراق، 1975م.

– لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، (نسخة المكتبة الشاملة لكتب الشيعة).

12– بدرية العثمان، **من بلاغة القرآن الكريم** في **مجادلة منكري البعث**، ط1، دار الراية للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعوديّة، 1417هـ.

13– جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، [د.ط]، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1982م.

14– جيرار جيهامي، **موسوعة مصطلحات ابن رشد الفيلسوف**، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، 2000م.

15–حاكم المطيري، **الحرية والطوفان**، ط5، [د.د]، 2013م.

16– حسن أحمد محمود، **قيام دولة المرابطين**، دار الفكر العربي، القاهرة–مصر، 1956م.

17– حسن صعب، **علم السياسة**، ط9، دار العلم للملايين، بيروت–لبنان، 1997م.

18– حسن عباس حسن، **الفكر السياسي الشيعي–الأصول والمبادئ–**، الدار العالمية للطباعة والنشر، بيروت–لبنان.

19– حسن علي حسن، **الحضارة الإسلاميّة في المغرب والأندلس–عصر المرابطين والموحّدين–**، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة–مصر، 1980م.

20– حسن نافعة، **مبادئ علم السياسة**، دار الكتاب الحديث، مصر، 2016م.

21– الحسين أسكان، **الدّولة والمجتمع في العصر الموحّديّ**، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغيّة، مطبعة المعارف الجديدة الرباط–المغرب، 2009م.

22– حسين بوبيدي، **جدليّة السّلطة والفلسفة في العصر الإسلامي الوسيط**– إخوان الصفا، ط1، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة–مصر، الدار المغربية للنشر والتوزيع، المغرب، 2018م.

23– حسين عطوان، **الموسوعة التاريخية للعصرين الأموي والعباسي**، ط1، دار الجيل، بيروت–لبنان، 1991م.

24– حسين مؤنس، **شيوخ العصر في الأندلس**، ط4، دار الرشاد، القاهرة–مصر، 1997م.

25– الخميني، مصطفى، **ثلاث رسائل–ولاية الفقيه**، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الخميني، ط1، مؤسسة العروج، 1418هـ.

26– رفيق العجم، **موسوعة مصطلحات التصوف**، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، 1999م.

27– رفيق وآخرون، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، 1996م

28– سحر السيد، **من جديد حول برغواطة هراطقة المغرب في العصر الإسلامي**، ط1، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية–مصر، 1993م.

29– سعيد بن سعيد، **الخطاب الأشعري**، ط2، منتدى المعارف، بيروت–لبنان، 2010م.

30– سعيد بن ناصر الغامدي، **المرجعيّة** في **المفهوم والمآلات**، ط1، مركز صناعة الفكر للدّراسات والأبحاث، 2015م.

31– سميح دغيم، **موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي**، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، 2001م.

32– السيد عبد العزيز سالم:

– تاريخ المغرب في العصر الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت–لبنان، 1981م.

– تاريخ مدينة ألمرية قاعدة أسطول الأندلس، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر، مصر، 1984م.

33– السيد عبد الهادي عبد الباقي، **الظاهرية والمالكية وأثرهما في المغرب والأندلس في عهد الموحّدين**، ط1، دار الآفاق العربية، القاهرة–مصر، 2014م.

34– الشنتناوي وآخرون، **دائرة المعارف الإسلامية**و دار المعرفة، بيروت–لبنان.

35– صلاح الدين محمد قاسم النعيمي، **أثر المصلحة** في **السّياسة الشرعيّة**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان.

36– طه عبد الرحمن:

– روح الدّين–من ضيق العلمانيّة إلى سعة الائتمانيّة–، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، بيروت–لبنان، 2012م.

– سؤال الأخلاق–مساهمة في **النقد الأخلاقي للحداثة الغربيّة**– ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، 2000م.

– سؤال المنهج في **أفق التّأسيس لأنموذج فكري جديد**، ط1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت–لبنان، 2015م.

37– عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، ط4، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت–لبنان، 2011م.

38– عبد الحق الطاهري، **الدولة الموحّديّة–أسس الشرعيّة والمشروع السّياسيّ–**، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء–المغرب، 2015م.

39– عبد العزيز بنعبد الله، **معلمة الفقه المالكي**، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت–لبنان، 1403هـ–1983م.

40– عبد العزيز بو شعير، **النظام المعرفي في الفكرين الإسلامي والغربي**، ط1، منتدى المعارف، بيروت–لبنان، 2014م.

41– عبد الكريم بليل، **مختصر المفاهيم المفتاحية لنظرية المعرفة في القرآن الكريم**، ط1، مطبوعات المعهد العالي للفكر الإسلامي، مركز معرفة الإنسان للدراسات والأبحاث والتوزيع، عمّان–الأردن، 2016م.

42– عبد الله إبراهيم زيد الكيلاني، **القيود الواردة على سلطة الدولة في الإسلام**، ط1، دار وائل للنشر، عمان–الأردن، 2008م.

43– عبد الله العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، بيروت–لبنان، 2000م.

44– عبد الله علي علام، **الدعوة الموحّدية بالمغرب**، دار المعرفة، القاهرة–مصر، 1964م.

45– عبد الله فياض، **تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة**، ط2، مؤسسة الأعلى للمطبوعات، بيروت–لبنان، 1975م.

46– عبد الله كنون:

– النبوغ المغربي في الأدب العربي، ط2، [د.د]، 1960م.

– ذكريات مشاهير رجال المغرب في العلم والأدب والسياسة، تق: محمد بن عزوز، ط1، مركز التراث الثقافي، الدار البيضاء–المغرب، دار ابن حزم، بيروت–لبنان، 2010م.

47– عبد المجيد الصغير:

– الفكر الأصولي وإشكالية السّلطة العلميّة في الإسلام، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات الجامعية، بيروت–لبنان، 1994م.

– خصوصيّة التّجربة الصوفية في المغرب– مفاهيم وتجليّات–، ط1، رِية للنشر والتوزيع، 2011م.

48– عبد المجيد النّجار:

– المهدي بن تومرت: حياته وآراؤه وثورته الفكريّة والاجتماعيّة وأثره في المغرب، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت–لبنان، 1983م.

– تجربة الإصلاح في حركة المهدي ابن تومرت، ط2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فرجينيا، 1995م.

49– عبد الوهاب الكيالي وآخرون، **موسوعة السّياسة**، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت–لبنان، 1992م.

50– عز الدين جسوس، **موقف الرعيّة من السّلطة السياسيّة في المغرب والأندلس على عهد المرابطين**، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء–المغرب، 2014م.

51– عز الدين عمر موسى، **الموحّدون في الغرب الإسلامي تنظيماتهم ونظمهم**، دار الغرب الإسلامي، بيروت–لبنان، 1991م.

52– عصمت دندش:

– أضواء على المرابطين، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت–لبنان، 1991م.

– الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحّدين، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت–لبنان، 1988م.

– دور المرابطين في نشر الإسلام في **غرب إفريقيا**، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت–لبنان، 1988م.

53– علي الإدريسي، **السّلطة والدّولة في الإسلام– مرجعيات ومسارات وتحوّلات–**، عالم الأفكار، الجزائر، 2018م.

54– علي أومليل، **السّلطة الثقافية والسلطة السّياسيّة**، ط3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت–لبنان، 2011م.

55– عمر رضا كحالة، **معجم المؤلفين**، مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي، بيروت–لبنان، [د.ت].

56– كميل الحاج، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي الاجتماعي**، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، 2000م.

57– لخضر بولطيف:

– الفقه والتاريخ في الغرب الإسلامي– مقاربات منهجية–، منشورات مخبر البحث التاريخي، مصادر وتراجم، جامعة وهران – الجزائر، 2014م.

– فقهاء المالكية والتجربة السياسيّة في الغرب الإسلامي، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا–الولايات المتحدة الأمريكية، 2009م.

– الفقيه والسياسة في الغرب الإسلامي بين التنظير والممارسة، ط3، منشورات كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد بوضياف، مسيلة، الجزائر، 2018م.

58– لؤي صافي، **العقيدة والسياسة**، ط1، دار الفكر، دمشق–سورية، 2001م.

59– مجمع اللغة العربية بالقاهرة، **المعجم الوسيط**، دار الدعوة، مصر، [د.ت].

60– محمد أحمد الجابري:

– العقل السياسي العربي–محدداته وتجلياته، ط9، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت–لبنان، 2015م.

– المثقفون في**الحضارة العربية–محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد–**، ط4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت–لبنان، 2014م.

– نحن والتّراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت–لبنان، 2018م.

61– محمد الأمين بلغيث:

– الربط ودورها في المغرب الإسلامي في عصري المرابطين والموحّدين، ط1، وزارة الثقافة، القافلة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2014م.

– النظرية السياسيّة عند المرادي، ط2، القافلة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2014م.

62– محمد رشيد رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى**، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة–مصر، 1988م.

63– محمد أبو زهرة، **مالك حياته عصره آراؤه وفقهه**، ط4، دار الفكر العربي، مصر، 2012م.

64– محمد رشيد رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى**، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة–مصر، 1988م

65– محمد سليم العوّا، **في النّظام السياسيّ للدولة** الإسلامية، ط8، دار الشروق، القاهرة–مصر، 2006م.

66– محمد ضياء الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**، ط7، دار التراث، القاهرة، [د.ت].

67– محمّد عاطف غيث، **قاموس علم الاجتماع**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية–مصر، [د.ت].

68– محمّد عبد الله عنّان، **دولة الإسلام في الأندلس**، ط4، مكتبة الخانجي، القاهرة–مصر، 1997م.

69– محمّد عمارة:

– الإسلام والعروبة والعلمانية، دار الوحدة، بيروت–لبنان،1981م.

– الإسلام وفلسفة الحكم، ط4، دار الشروق، القاهرة–مصر، 2014م.

– الأصوليّة بين الغرب والإسلام، ط2، دار الشروق، القاهرة–مصر، 2006م.

– المعتزلة والثورة، مطبعة الهلال، [د.ت].

70– محمد فؤاد عبد الباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، دار نعمة للطباعة، بيروت–لبنان، 1985م.

71– محمّد أبو القاسم حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفيّة**، ط1، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط–المغرب، دار الساقي، بيروت–لبنان، 2013م،

72– محمّد الكتاني، **موسوعة المصطلح** في **التراث العربي الديني والعلمي والأدبي**، ط1، دار الثقافة، الدار البيضاء–المغرب، 2014م.

73– محمد المختار الشنقيطي، **الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلاميّة من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي**، ط1، منتدى العلاقات العربية والدوليّة، الدوحة–قطر، 2018م.

74– محمّد محمود بن بيه، **الأثر السياسي للعلماء في عصر المرابطين**، دار ابن حزم، بيروت–لبنان، دار الأندلس الخضراء، جدة–المملكة السعودية، 2000م.

75– محمد ولد دادة، **مفهوم الملك في المغرب**، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت–لبنان، دار الكتاب المصري، القاهرة–مصر، 1977م.

76– محمد ياسين شيباني، **الجانب السياسي من فقه الإمام مالك**، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة–مصر، 2014م.

77– محمود إسماعيل، **سيكولوجيا الفكر الإسلامي**، طور الانهيار، ط1، سينا للنشر، 2000م.

78– محمود الخالدي، **الديمقراطية العربية في ضوء الشريعة الإسلامية**، ط1، شركة الشهاب، الجزائر، مكتبة الرسالة، الأردن، 1988م.

79– محمود عاطف البنا، **النظم السياسية**، ط2، دار الفكر العربي، دمشق–سوريا، 1985م.

80– مرتضى العسكري، **معالم المدرستين**، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر، بيروت–لبنان.

81– مسعود فلوسي، **الجدل عند الأصوليين بين النظرية والتطبيق**، ط1، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض– المملكة العربية السعودية، 2003م.

82– مصطفى بنسباع، **السّلطة بين التسنن والتشيع والتّصوف–مابين عصري المرابطين والموحّدين–**، ط1، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد الملك السعدي، تطوان–المغرب، 1999م.

83– مولي محمد صالح المازندراني، **شرح أصول الكافي**، [د.د]، [د.ت].

84– ناصيف نصار، **منطق السّلطة–مدخل إلى فلسفة الأمر–**، ط3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت–لبنان، 2018م.

85– نبيل فازيو، **دولة الفقهاء–بحث في الفكر السياسيّ الإسلاميّ–**، ط1، منتدى المعارف، بيروت–لبنان، 2015م.

86– نسيم دغيم، **موسوعة مصطلحات الإمام الفخر الرازي**، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط1، 2001م.

87– هشام أبو رميلة، **علاقات الموحّدين بالممالك النصرانية والدول الإسلاميّة في الأندلس**، ط1، دار الفرقان، 1984م، عمّان–الأردن.

88– وجيه الكوثراني، **الفقيه والسّلطان**، ط4، المركز العربي للأبحاث والسياسات، لبنان، قطر، 2015م.

89– ياسين عبد الجواد، **السلطة في الإسلام**، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، بيروت–لبنان، 2000م.

90– يوسف خياط، **معجم المصطلحات العلمية والفنية–** عربي، فرنسي، إنجليزي، لاتيني، [د.ط]، دار لسان العرب، بيروت–لبنان، [د.ت].

91– يوسف القرضاوي، **السّياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، ط1، مؤسسة الرسالة ناشرون، لبنان، 2000م.

ب– رسائل جامعية:

1– سليمان بهلولي، **الدولة السليمانية والإمارات العلوية في المغرب الأوسط** (173–342هـ/789–954م)، رسالة ماجستير، جامعة وهران، 2000م.

2– الطاهر زواقري، **عزل السلطة السياسية** (دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والفقه الدستوري)، رسالة دكتوراه في الشريعة والقانون، جامعة الحاج لخضر–باتنة، 1428–1429هـ/2007–2008م.

3– عمر بن حمادي، **الفقهاء في عصر المرابطين،** بحث لنيل شهادة التعمق في البحث– تاريخ وسيط–، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس، 1982م.

4– فائزة البوكيلي، **الحياة العلميّة في الأندلس في عصر المرابطين،** (رسالة دكتوراه)، كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة، الرباط، جامعة محمّد الخامس، أكدال، الرباط، المغرب، 2004–2005م.

5– محمد المغراوي، **العلماء والصلحاء والسلطة بالمغرب والأندلس في عصر الموحدين،** أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في التاريخ، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2001–2002م.

6– محمد أوجرتني، **الفقهاء والسّلطة في الجزائر خلال العهد العثماني،** رسالة دكتوراه في التاريخ الحديث– الجزائر عثماني، كلية الآداب والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 2015–2016م.

ج– الدوريات والمجلات:

1– أحمد الخاطب، **مكانة الفقهاء ونفوذهم في الدّولة المرابطيّة** (محاولة في التعليل التاريخي)، مجلة الواضحة، مؤسسة دار الحديث الحسنيّة، الرباط، المغرب، ع9 /2014م.

2– خالد زهري، **المشاريع المغربية للعقيدة الأشعرية على عهد الدّولة الموحّديّة،** مجلة الواضحة، ع9، 2014م.

3– عبد الكريم التواتي، **دراسات في الأدب المغرب، مظاهر الثقافة "المغرب ما بعد الأدارسة"**، مجلة دعوة الحق، السنة العشرين، ع4، 1979م.

4– محمد اليعقوبي البدراوي، **إحراق كتاب الإحياء في الغرب الإسلامي،** مجلة المناهل المغربية، وزارة الدّولة المكلفة بالشؤون الثقافية، الرباط–المغرب، ع9/1977م.

5– نجم الدين الهنتاني، **الصراع المذهبي بالقيروان وتفاعله** مع **واقعها الاقتصادي–الاجتماعي والعمراني منتصف القرن 5هـ/11م،** مجلة التاريخ العربي، 1999م، ع235/10.

د– الملتقيات والندوات:

1– إبراهيم بوتشيش، **خبايا رحلة يحي بن إبراهيم الجدالي إلى الحج** (ت427هـ)، ندوة أدب الرحلة والتواصل الحضاري، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس–المغرب، 1993م.

2– حسين شواط، **صلة القيروانيين بالمدينة المنورة حتى القرن الخامس الهجري،** ملتقى القيروان مركز علمي مالكي بين المشرق والمغرب حتى نهاية القرن الخامس الهجري، مركز الدراسات الإسلامية، القيروان–تونس، 1994م

3– الصادق الخوني، **دور المذهب المالكي في بعض التحولات السّياسيّة–الصنهاجيون المرابطون–**، ملتقى القيروان مركز علمي مالكي بين المشرق والمغرب، مركز الدراسات الإسلامية، القيروان–تونس، 15–16–17 أفريل 1994م.

4– عبد القادر بوباية، **علاقة العلماء بالحكام على عهد ملوك الطوائف بالأندلس**، السّلطة العلميّة والسلطة السياسيّة بالمغارب–سلسلة ندوات ومناظرات–، تنسيق: حسن حافظي علوي، ط1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط–المغرب، 2012م.

5– عبد المجيد الصغير، **البعد السياسي في نقد القاضي ابن العربي لتصوف الغزالي**، ضمن ندوات "أبو حامد الغزالي دراسات في فكره وعصره وتأثيره"، سلسلة ندوات ومناظرات، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط–المغرب، 1988/9م.

6– عمر بن حمّادي، **أبو عليّ الصدفي صورة حول نشاطه العلمي وحول علاقته بالعلماء والسلطة–السلطة العلمية والسلطة السياسيّة–**، ضمن منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة–سلسلة ندوات ومحاضرات–، الرباط، 2012م.

7– عمر السّالك ابن الشيخ، **القيروان حلقة وصل بين بلاد شنقيط والمشرق**، ملتقى "القيروان مركز علمي مالكي بين المشرق والمغرب حتى نهاية القرن الخمس للهجرة"، 15–1994/04/17م، مركز الدراسات الإسلامية، القيروان، 1995م.

8– فائزة البوكيلي، **محنة صوفية الأندلس في العهد المرابطي**، (سلسلة ندوات ومحاضرات السّلطة العلميّة والسّياسيّة بالمغارب)، منشورات كليّة الآداب والعلوم ألإنسانية، الرباط–المملكة المغربية، 2012م.

9– محمد الشيخ، **حدود مفهوم المثقف في التراث– قراءة في كتاب السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، ندوة فكرية: الفلسفة والحداثة في المشروع الفكري لعلي أومليل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، نمسيك، جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء–المغرب، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت–لبنان، 2014م.

2– المراجع الأجنبية:

أ– الكتب المعرّبة:

1– أردشير، **عهد أردشير**، تح: إحسان عباس، دار صادر، لبناني، 1967م.

2– الفرد بل، **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي**، تر: عبد الرحمن بدوي، ط3، دار الغرب الإسلامي، بيروت–لبنان، 1987م.

3– أمبروسيو هويثي ميرندا، **التاريخ السياسي للإمبراطوريّة الموحّديّة**، تر: عبد الواحد، ط1، النجاح الجديدة، الدار البيضاء– المغرب، 2004م.

4– آنخل جنثالث بالنثيا، **تاريخ الفكر الأندلسي**، تر: حسين مؤنس، ط2، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، 2013.

5– شارل أندري جوليان، **تاريخ إفريقيا الشمالية**، تعر: محمّد مزالي، البشير بن سلامة، ط2، الدار التونسية للنشر، تونس، 1978م.

6– كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلاميّة**، تر: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط15، دار الملايين، بيروت–لبنان، 2002م.

7– لويس بارنار، **لغة السّياسة في الإسلام**، تر: إبراهيم شتا، ط1، دار قرطبة للنشر والتوثيق، قبرص، 1993م.

8– مالك بن نبي:

– مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، تر: بسام بركة، أحمد شعبو، ط14، دار الفكر المعاصر، دمشق، دبي، 2017م.

– وجهة العالم الإسلامي، تر: عبد الصبور شاهين، ط1، دار الوعي، الجزائر، 2013م.

9– محمد الطالبي، **الدولة الأغلبية**، تر: المنجى الصيادي، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت–لبنان، 1995م.

10– ويليام جيمس ديورانت، **قصة الحضارة**، تر: زكي نجيب محمُود وآخرين، دار الجيل، بيروت–لبنان، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1988م.

11– يوسف أشباخ، **تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين**، تع: محمد عبد الله عنان، ط2، مكتبة الخانجي، القاهرة–مصر، 1996م.

ب– كتب باللغة الأجنبية:

1. G. Maçais, **Note sur les ribates en berberie**, (**mélanges Renet Basset**), Edition Ernest Leroux, Paris, 1925.

2. G.Vajda, **l'aventure tragique d'un cadi maghrébin en Egypt Fatimid Arabica**, XV, 1968.

3. Goldziher, **Mohammed Ibn Toumert et la théologie de l'islam dans le nord de l'Afrique au XI siècle**, Imprimerie oriental, Pierre Fontana ,Alger, 1903.

4. H. TERRASSE, **Histoire du Maroc**, Casablanca-Maroc, 1950.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

مقدمة ..... أ

أولا: الإشكالية ..... ب

ثانيا: أسباب ودوافع اختيار الموضوع ..... ج

ثالثا: أهمية الموضوع ..... د

رابعا: أهداف الدراسة ..... د

خامسا: الدراسات السابقة ..... هـ

سادسا: المنهج المتبع ..... ح

سابعا: منهجية كتابة البحث ..... ط

ثامنا: صعوبات البحث ..... ك

تاسعا: خطة البحث ..... ك

عاشرا: الدراسة النقديّة للمصادر المعتمدة في الدراسة ..... ل

الفصل الأول: جدل السّلطة العلميّة والسّياسيّة

(المفاهيم، والإشكالات، والرصيد التّاريخي)

المبحث الأول: جدل السّلطة العلميّة والسياسيّة –الضبط المفاهيمي– **1**

المطلب الأول: مفهوم الجدل 2

الفرع الأول: الدلالة المعجمية 2

الفرع الثاني: الدلالة الاصطلاحية 3

الفرع الثالث: الجدل في القرآن الكريم 5

الفرع الرابع: الجدل في السنّة النبويّة 6

الفرع الخامس – الجدل عند علماء الإسلام 8

المطلب الثاني: مفهوم السّلطة العلميّة والسّياسيّة 9

الفرع الأول: الدلالة المعجميّة للسّلطة 10

الفرع الثاني: الدلالة الاصطلاحيّة 11

الفرع الثالث: السُّلطة والسُّلطان في القرآن الكريم والحضارة الإسلاميّة 12

الفرع الرابع: مفهوم العلميّة 15

الفرع الخامس: الدلالة المعجمية والاصطلاحية للسّياسة 27
المبحث الثاني: جدل السلطة العلمية والسّياسيّة –المقاربة الإشكالية–..... 36
المطلب الأول: إشكالية الحضور السّياسيّ للسّلطة العلميّة في الحضارة الإسلامية 36
الفرع الأول: إشكالية تمثيل السّلطة العلميّة في التّجربة الإسلاميّة 37
الفرع الثاني: جدليّة المعرفي والسّياسيّ المحدّدات والتّجليّات..... 57
المبحث الثالث: الرّصيد التّاريخي للممارسة السّياسيّة للسّلطة العلميّة، وظروف قيام التّجربتين السّياسيتين..... 61
المطلب الأول: الممارسة السّياسيّة للسّلطة العلميّة في المشرق 61
الفرع الأول: السّلطة العلميّة وحتميّة افتراق السّلطان والقرآن 61
الفرع الثاني: السّلطة العلميّة والتّكيف مع الواقع..... 66
المطلب الثاني: الممارسة السياسيّة للسّلطة العلميّة في الغرب الإسلامي 69
الفرع الأول: الأدبيات السياسيّة للسّلطة العلميّة في المغرب قبل التّجربتين..... 69
الفرع الثاني: دور الأحداث السّياسيّة في ترسيخ السّلطة العلميّة المالكيّة في الأندلس 74
المطلب الثالث : ظروف قيام التّجربتين السّياسيتين..... 78
الفرع الأول: أوضاع المغرب قبل المرابطين 78
الفرع الثاني: أوضاع الأندلس قبل المرابطين 80
المطلب الرابع : أصل وجغرافية التجربة المرابطيّة 83
الفرع الأول: أصل المرابطين..... 83
الفرع الثاني: جغرافية منشأ الحركة الإصلاحية المرابطيّة..... 85
الفرع الثالث: دخول الإسلام أراضي الملثمين 85
المطلب الخامس: أصل وظروف قيام التجربة الموحّديّة..... 88
الفرع الأول: أصل الموحدين وامتدادهم جغرافيا 88
الفرع الثاني: ظروف نشأة التجربة الموحّديّة 89
– نتائج الفصل الأول..... 93

الفصل الثاني: موقف السّلطة العلمية من قيام التّجربتين المرابطية والموحّدية

المبحث الأول: التحرّكات الأولى لتغيير أوضاع المنطقة في التّجربتين –مرحلة الدعوة– 94
المطلب الأول: حضور السّلطة العلميّة في التجربة المرابطيّة 94
الفرع الأول: دور المنظّر الأول للسّلطة العلميّة 94
الفرع الثاني: دور وجّاج (وكّاك) بن زلّو اللّمطي في العمليّة التّغييريّة 101

الفرع الثالث: شخصية عبد الله بن ياسين وملامح تكوينه..... 107
الفرع الرابع: المرحلة الأولى من نشاط ممثل السّلطة العلمية –عبد الله ياسين– 111
الفرع الخامس: المرحلة التكوينيّة –مرحلة الرباط– 113
المطلب الثاني: موقف السّلطة العلميّة من الدعوة الإصلاحيّة التومرتية 116
الفرع الأول: دعوة محمد ابن تومرت وموقف العلماء منها 116
الفرع الثاني: الموقف المعلن لابن تومرت من الفقهاء..... 123
الفرع الثالث: تحركات السّلطتين العلميّة والسّياسيّة ضد الحملة الدعائية التومرتية..... 124
الفرع الرابع: بواعث وخلفيات ثورة الفقهاء المضادّة لابن تومرت 126
المبحث الثاني: موقف السّلطة العلميّة من التّجربتين المرابطيّة والموحديّة في مرحلة الدّولة – المغرب..... 132
المطلب الأول: دور السّلطة العلميّة في إرساء الدّعوة وتأسيس الكيان السّياسيّ في التّجربة المرابطيّة في المغرب..... 132
الفرع الأول: تحرّكات عبد الله ياسين في الاتجاهين الدعوي والسياسي 132
الفرع الثاني: مرحلة الفتح والجهاد ودور العلماء في المدن المغربية 135
الفرع الثالث: دور السّلطة العلميّة في التّمكين للسّلطة السّياسيّة من الحكم..... 144
المطلب الثاني: السّلطة المالكيّة في مواجهة الموحّدين –مرحلة تأسيس الدولة في المغرب– 147
الفرع الأوّل: مواجهة السّلطة العلميّة للاجتياحات الموحّديّة 147
الفرع الثاني: مصير ممثّلي السّلطة العلميّة المعارضين للاجتياحات الموحّدية 149
المبحث الثالث: موقف السّلطة العلميّة من التّجربتين المرابطيّة والموحّديّة في مرحلة الدولة في الأندلس 151
المطلب الأول: السّلطة العلميّة والامتدادات المرابطيّة في الأندلس 151
الفرع الأول: العلماء وجهاد الصليبيين في الأندلس 152
الفرع الثاني: دور ممثلي السّلطة العلميّة في القضاء على أمراء الطوائف 154
الفرع الثالث: علماء الأندلس وشرعيّة السّلطة السياسيّة المرابطيّة 158
الفرع الرابع: الفقهاء المعارضون للوجود المرابطي في الأندلس 159
المطلب الثاني: الاجتياح الموحّديّ وموقف السّلطة العلميّة في الأندلس..... 161
الفرع الأول: الاجتياح الموحّديّ للأندلس 161
الفرع الثاني: مواقف الفقهاء من الاجتياح الموحّدي..... 162
– نتائج الفصل الثاني..... 170

الفصل الثالث: الحضور السّياسيّ للسّلطة العلميّة بين التّوافق والتّصادم في التّجربتين المرابطيّة والموحّديّة

المبحث الأول: الحضور السّياسيّ التّوافقي للسّلطة العلميّة في التّجربتين 171
المطلب الأول: المشاركة السّياسيّة للعلماء في التّجربة المرابطيّة 171
الفرع الأول: الدور الوساطي –الدبلوماسي– للفقهاء قي التجربة المرابطيّة 172
الفرع الثاني: السّلطة العلميّة وتوطيد الحكم ومواقع النفوذ 176
المطلب الثاني: السّلطة العلميّة في التجربة الموحّديّة 185
الفرع الأول: السّلطة العلميّة وشرعيّة الدّولة الموحّديّة 185
الفرع الثاني: السّلطة العلميّة والمؤسسات الرسميّة للدّولة الموحّديّة 186
الفرع الثالث: الفقهاء في الوفود الرسميّة والمهام السّياسيّة 196
المبحث الثاني: السّلطة العلميّة في مواقع النّفوذ والمناصب السيّاديّة في التّجربتين 200
المطلب الأول: العلماء في مواقع النفوذ في التّجربة المرابطيّة 200
المطلب الثاني: الفقهاء والخطط الدينيّة الخلافيّة في التّجربة الموحّديّة 213
الفرع الأول: الفتيا 213
الفرع الثاني: العلماء والقضاء الموحّدي 216
الفرع الثالث: العلماء وباقي الخطط الدينيّة 221
المبحث الثالث: الحضور السيّاسيّ للسّلطة العلميّة في التّجربتين المرابطيّة والموحّديّة –التّصادم– 224
المطلب الأول: الثّورات المضادّة في التّجربة المرابطيّة –المعارضة– 224
الفرع الأول: الأسباب والتّداعيات 224
الفرع الثاني: ثورات المتصوّفة 225
الفرع الثالث: ثورات الفقهاء القضاة 228
المطلب الثاني: المعارضة السّياسيّة للفقهاء في التجربة الموحّدية 235
الفرع الأول: المعارضة السلميّة (حالات فرديّة) 236
الفرع الثاني: المواجهات الجماعيّة المسلّحة 238
الفرع الثالث: العلماء وشركاء المعارضة للحكم الموحّدي 245
الفرع الرابع: علاقات الفقهاء والسّلطة والمتصوّفة وأثرها في الصراع 246
– نتائج الفصل الثالث 253

الفصل الرابع: تقويم الحضور السياسيّ للسّلطة العلميّة في التّجربتين المرابطيّة والموحّديّة

المبحث الأول: علاقة السّلطتين العلميّة والسّياسيّة بين الشراكة المرابطيّة والاستئثار الموحّدي 254
المطلب الأول: السّلطتان العلميّة والسّياسيّة بين الشراكة والاستئثار في التجربة المرابطيّة 255
الفرع الأول: السّياسيّ والمعرفي بين الاتّفاق والانقياد في المرحلة الأولى 255
الفرع الثاني: المنزع السّياسيّ للسّلطة العلميّة في الصحراء والمغرب 259
المطلب الثّاني: علاقة السّلطتين العلميّة والسياسيّة ونزعة الاستئثار الموحّدي 264
الفرع الأول: إرهاصات ميلاد سلطة علميّة بديلة 264
الفرع الثاني: محاولات ابن تومرت لتأسيس سلطته المعرفية –مرحلة ما قبل التسييس– 269
الفرع الثالث: مرحلة تأسيس السّلطة السياسيّة التومرتيّة 272
الفرع الرابع: مرحلة التّأصيل وشرعنة السّلطتين العلميّة والسياسيّة التومرتيّة 274
الفرع الخامس: السّلطة السّياسيّة الموحّديّة الجديدة بين الأدلجة والتسييس وموقف السّلطة العلميّة 275
المطلب الثالث: تقويم طبيعة العلاقة بين السّلطتين في التجربتين المرابطيّة والموحّديّة بين الائتلاف والافتراق 279
الفرع الأول: علاقة السّلطتين العلميّة والسياسيّة في التّجربتين وأوجه الائتلاف 279
الفرع الثاني: أوجه الافتراق في طبيعة العلاقة بين السّلطتين المعرفيّة والسياسيّة في التّجربتين 279
المبحث الثاني: علاقة السّلطتين بين ضرورة التحالف المرابطيّ وحتميّة الاستتباع الموحّديّ –مرحلة الدّولة .. 282
المطلب الأول: السّلطتان العلميّة والسّياسيّة وضرورة التحالف المرابطي –مرحلة الدّولة– طور الاستقرار الأول 283
الفرع الأول: القيادة الجديدة بين متطلّبات التّكوين ومعطيات الواقع 284
الفرع الثاني: أسلوب التعامل بين السّلطتين في هذه المرحلة 285
الفرع الثالث: السّلطة السّياسيّة وهاجس الشرعيّة والمشروعية 287
الفرع الرابع: ممثّلو السّلطة العلميّة بين الاستعفاء والإعفاء 289
المطلب الثاني: السّلطتان العلميّة والسياسيّة وحتميّة الاستتباع الموحّدي (541- 580هـ/1147-1184م) ... 293
الفرع الأول: السّلطتان العلميّة والسياسيّة ودواعي التّجاوب 293
الفرع الثاني: الإجراءات السياسيّة بين التّوجيه والتّرسيخ 295
الفرع الثالث: السّلطة السياسيّة بين المسحة التّجديديّة وشرعيّة الأمر الواقع 298
المطلب الثالث: تقويم علاقة السّلطتين العلميّة والسّياسيّة في التّجربتين –طور الاستقرار الأول– 303
الفرع الأول: طبيعة العلاقة بين السّلطتين في التّجربتين –مرحلة الدّولة– أوجه الاتّفاق 303
لفرع الثاني: أوجه الاختلاف 303

المبحث الثالث: السّلطتان العلميّة والسّياسيّة وخياري التكامل والتّضاد في طور عنفوان التّجربتين وما بعده .. 308
المطلب الأول: السّلطتان العلميّة والسّياسيّة بين خياري الانقياد والانعتاق في التّجربة المرابطيّة 308
الفرع الأول: نفوذ السّلطة العلميّة بين مغالطات الخصوم ومعطيات الواقع 309
الفرع الثاني: السّلطة العلميّة بين منزع الاستقلالية وحتميّة التّقارب 314
المطلب الثاني: السّلطتان العلميّة والسياسيّة بين خياري المواجهة والمهادنة في التّجربة الموحّديّة 325
الفرع الأول: السلوك السياسيّ النّفعي اتّجاه الرّسوم التومرتيّة المتوارثة وموقف المعرفي 326
الفرع الثاني: السّلطتان العلميّة والسياسيّة وصراع التّموقع 329
الفرع الثالث: ملاحقات العلماء الفلاسفة الجماعيّة بين مسوّغات السّلطة العلميّة الشرعيّة وهواجس 338
المطلب الثالث: تقويم طبيعة علاقة السّلطتين العلميّة في التّجربتين في طوري الاستبداد والضعف 345
الفرع الأول: السّلطتان العلميّة والسياسيّة ومسلك النّديّة والبراغماتيّة في التّجربتين 345
الفرع الثاني: السّلطتان العلميّة والسياسيّة بين التناغم المرابطي والمداراة الموحّديّة 345
– نتائج الفصل الرابع 348
الخاتمة 350
كشاف الآيات القرآنية 353
كشاف الأحاديث النبوية الشريفة 357
كشاف الأعلام 358
كشاف الأماكن 366
كشاف المصطلحات 369
بيبليوغرافيا 370
فهرس الموضوعات 393

ملخص الرسالة

ملخص الدّراسة:

بحثت الدّراسة جدل السّلطتين العلميّة والسّياسيّة في التّجربتين المرابطيّة والموحّديّة في الغرب الإسلامي، مُحاولة إبراز أهمّ تجلّيات هذه العلاقة الجدليّة التي فُرضت على الطّرفين منذ افتراق القرآن والسّلطان، والتي أدرك بعدها الطّرفان –العلميّ والسّياسيّ– ضرورة التّواصل بينهما، فلا يمكنهما الاستغناء عن بعضهما رغم محطّات تعثر استقرار هذه العلاقة وكثرة تجاذباتها التي فرضتها العمليّة الانفصاليّة بينهما، فهناك قواسم مشتركة جمعتهما، وأهداف مطلوبٌ تحقيقها منهما في سبيل النّهوض بالأمّة والدّفاع عنها؛ وهذا ما تجلّى في التّجربتين المرابطيّة والموحّديّة، حيث تمكّنتا من تحقيق كثير من الإنجازات الحضاريّة، والتّصدي للاعتداءات الصليبيّة، وتأخير الظفر بمبتغاها في الأندلس أربعة قرون، وتوحيد المنطقة سياسيّا ومذهبيّا، وإضفاء مسحة تجديديّة على المذهب المالكي، كلّ ذلك كان بتضافر جهود السّلطتين العلميّة والسّياسيّة في التّجربتين، ممّا جعلنا نتساءل عن مدى تكامل العلاقة بينهما أو تضادّها؛ خاصة لكون السّلطتين وإن أخذت علاقتهما في التّجربة الأولى منحًا توافقيّا بسبب تميّز علاقة التّحالف بينهما منذ بدايتها، فإنّها في الثانية أخذت منحى غلب عليه عدم الاستقرار والاضطراب، من استئثار وتربّص ومهادنة.

إلا أنّها وإن كانت كذلك عبر مسيرتها، فإنّ كل طرف لم يستطيع الاستئثار بسّلطته دون الآخر أو يستقل بها عنه، بل كان لكلّ منهما دور مكمّل لدور الآخر، كما كان الطرفان حريصان على الابتعاد عن أيّ احتكاك قد يسبّب تصادمهما ويعرّض المنطقة للدّمار، وإذا كانت عوامل كثيرة قد عجّلت بأفول حكم السّلطة السّياسيّة في التّجربتين، إلا أن السّلطة العلميّة استطاعت أن تحافظ على حضورها وتبقى عبر القرون، لأنّها استمّدت سلطتها من العلم الذي فرض حضوره وحاكميته على الجميع، ولعلّ هذا يصدق على جميع مراحل تاريخنا الإسلامي، فكم من سلطة سياسيّة سقط حكمها واندثر ملكها مع ممثّليها، لكن قطعا لم يُذكر أنّ سلطة علميّة سقطت أو اندثرت وانمحى ذكرها، وإن غاب بعض رموزها أو دارت الدائرة على بعض أصحابها، لكن الأفكار والمبادئ والأسس العلميّة التي قامت عليها ظلّت واضحة المعالم حاضرة في وجدان الأمّة وضمائر الشعوب.

Abstract

The current study explored the controversy of the scientific and political authorities in the Almoravid and Almowadite experiences in the Islamic west by attempting to highlight the most important manifestations of this controversial relationship that has been imposed on both parties since the separation of the Qur'an from the governor. Both scientific and political sides realized the need for an effectual interlocutors. Subsequently, they could not pass up from each other despite the stations that stalled the stability of this relationship, and the many attractiveness imposed by the separatist process between them. Nevertheless, They share common goals required to be achieved in order to advance and defend the nation. This has been clearly manifested in the experiences of both the Almoravid and Almowahidites that enable us to realize many civilizational accomplishments, confronting the Crusader aggressions, and delaying the victory in Andalusia for four centuries confronting the Crusader attacks, and delaying the nail for four centuries in Andalusia, delaying her wished in the victory of Andalusia four centuries, unifying the region politically and sectarianly, and giving a renewed anchor to the Maliki school of thought. This had been achieved by the joint efforts of the scientific and political authorities in both experiences. This has led us to inquire about the extent to which their relationship is complementary or opposing. Provided that in the first experience, the relationship of the two authorities was in concord and harmony because of the distinctiveness of the alliance relationship between them since its inception, in the second it took a tendency prevailed by instability and turmoil among which appeared the monopoly, lurking, and appeasement. However, even if they were so in their path, each party could not take over its own authority or be independent of it, but each had a complementary role over the other. Both parties were also careful to avoid any friction that could cause them to collide. Although many factors hastened the demise of political power in both experiments, the scientific authority was able to maintain its presence over centuries because it derived its authority from the science that imposed its presence and governance on everyone.This may be true at all stages of our Islamic history, as exemplified by political power that has its rule fallen and its king has disappeared with its representatives. But it is absolutely not mentioned that a scientific authority fell, disappeared or erased its impact even if some of its symbols and men are missed. Consequently, the ideas, principles, and foundations upon which this authority was based remained firmly present in the conscience of the nation and the conscience of the people.

Résumé de l'étude

L'étude examine la controverse des autorités scientifiques et politiques dans l'expérience des Almoravides et des Almohades dans l'Occident musulman et tente de mettre en lumière les manifestations les plus importantes de cette relation dialectique imposée aux deux autorités, depuis la séparation du ''Coran'' pouvoir de l'Islam et du ''Sultan'' pouvoir politique , à la suite de quoi les parties, scientifiques et politiques, ont eu besoin de communiquer.
Ces deux autoritésne peuvent pas se passer l'une de l'autre malgré les multiples échecsde la stabilité de leur relation et les nombreuses tensions imposées par le processus séparatiste qui les oppose où il existe des dénominateurs communs et des objectifs à atteindre pour promouvoir et défendre la nation.
Ceci est bien évident dans les expériences Almoravides et Almohades où elles avaient réussi à accomplir de nombreuses réalisations civilisationelles et à faire face aux agressions des croisés, retardant de quatre siècles la prise de l'Andalousie en unifiant la région politiquement et sectairement et donnant une touche de renouveau à l'école Malikite.

Tout cela était dû aux efforts conjugués des autorités scientifiques et politiques dans les deux expériences, ce qui nous a amené à nous interroger sur l'étendue de la complémentarité ou l'opposition de la relation qui les unissait.Bien que cette relation dans la première expérience ait pris une allure consensuelle, en raison du lien distinctif de l'alliance qui les unit depuis sa création, elle a pris dans la seconde, une tendance dominée par l'instabilité et les troubles du monopole, de la dissimulation et de l'apaisement.

Cependant, même si la relation entre les deux autorités était ainsi, mais chaque partie ne pouvait pas assumer sa propre autorité ni être indépendante l'une de l'autre, elles jouaient un rôle complémentaire.Les deux parties ont tenu à éviter toute friction pouvant causer leur collision et exposer la région à la destruction.
Si de nombreux facteurs ont précipité la chute du pouvoir politique dans les deux expériences, l'autorité scientifique a pu maintenir sa présence et y rester au fil des siècles parce qu'elle tire son autorité de la science qui a imposé sa présence et sa gouvernance à tous.

Ceci est peut-être vrai à toutes les étapes de notre histoire musulmane ;combien de pouvoir politique a vu son règne tomber et son roi disparaitre, sans toutefois mentionner que l'autorité scientifique est tombée ou

a disparu même si quelques-uns de ses symboles ont disparu. Les idées, les principes et les fondements scientifiques demeuraient clairs dans la conscience de la nation, et des peuples.