

أسس ودعائم ظاهرة الصلحاء ببلاد المغرب في العصر الوسيط



محمّد العادل لطيف
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الملخص

يعتقد البعض أنّ التصوّف وحركات الزوايا والصلحاء قد لعبت دوراً هاماً في تقليص درجات العنف السلطوي ببلاد المغرب خلال العصر الوسيط والحديث، بينما يخلط البعض الآخر بين الزهد والتصوّف والأربطة ونشأة الزوايا¹، فصدعت بعض الأصوات وانتشرت الكتابات كي تلحّ على مزايا هذه الظواهر كبديل للإسلام السياسي، بدعوى أنّها حركات سلمية روحانية معبرة عن جوهر التدنّي، وما هي إلا مظهر من مظاهر «الحضارة» العربية الإسلامية، فشجّعها بعض رجال الفكر والسياسة «النزهاء» ببلاد المغرب كي تكون بديلاً عن التطرّف والعنف الديني الذي يشهده العالم الإسلامي حالياً.

هل صحيح أنّ هذه الظاهرة الاجتماعية السياسية التي انبثقت أصلاً من مرجعية دينية قد مثّلت فعلاً عنصر توازن روحاني ومادي داخل مجتمع بلاد المغرب؟ إننا لا نستطيع أن نستوضح الأمر إلا بالحفر في السيرة التاريخية لسكان هذا المجال عبر علاقة المجتمع بمختلف الكيانات السياسية التي تولّت شؤون البلاد والعباد، والنظر في الأرضية الفكرية والمعرفية السائدة والمهيمنة التي سمحت بانبثاق وانتشار الظاهرة. ولا أحد يستطيع إنكار مدى القطيعة الحاصلة بين «الخاصة» و«العامة» في صلب المجتمع العربي الإسلامي منذ قرون خلت، ومدى التعاضد المعلن والخفي بين الفئة العالمة من ناحية والسلطة السياسية من ناحية أخرى منذ العصر الأموي، حيث أصبحت النصوص المؤسسة والشريعة والفقه... أي جملة الثقافة المهيمنة وسيلة لكل أهداف أشباه العلماء، فيتّم استخدامها وتوظيفها لتحقيق غاياتهم الدنيا على حساب السكان الذين ظلوا ضحايا الاستعباد والقهر والإقصاء والتهميش والاضطهاد.

لكنّ المغاربة زمن العصر الوسيط سيفرضون طريقة جديدة لمواجهة مصائبهم اليومية المتكرّرة، وستتملّ أساساً في مقاومة سلبية خرساء، لكنّها فعّالة إلى حدّ ما، لأنّها سترجّ تلك الأنظمة السياسية الهشة وستجبرها على إعادة النظر في استراتيجيات عملها، وتُرغم النخبة على مراجعة مواقفها تجاه «الرعية» من ناحية، وتجاه مواطن هذه المقاومة التي أثارت وصدعت وعملت على نشر الأفكار الجديدة المطالبة بالانسحاب من مواقع النشاط العام عملاً بأصول معتقدات الزهاد الأوائل والمتصوفة.

1- انظر: محمد حجي، (1988)، ص 21-27. انظر كذلك: Amri N. S. (2010)

مقدمة

تقدّم لنا كلّ المصنّفات الإخباريّة وغيرها جملة من المشاهد لأحداث سياسيّة ببلاد المغرب في العصر الوسيط يغلب عليها عنف مدمّر كثيراً ما نجده يتكرّر ببقية أرجاء العالم الإسلامي في الحقبة نفسها. فالسرد التاريخي الذي نقرأه لدى الرقيق القيرواني أو لدى ابن عذاري وابن أبي زرع في الذخيرة السنيّة وفي روض القرطاس، وابن خلدون في العبر وابن الأحمر في روضة النسرين وابن القنفذ في الفارسيّة... يعبر بصفة كليّة عن مدى عمق المأساة الإنسانيّة التي ظلّ سكان بلاد المغرب يرزحون تحت وطأتها طيلة عدة قرون من الزمن. فعبارات القتل والتقتيل والقصع بالرماح والسبي والنهب والامتحان والحرق ورمي الأشلاء... وكلّ الكلمات التي لها دلالة على العنف، لا تكاد تخلو منها صفحة من صفحات كلّ المصادر، وتعكس بالتالي مظاهر الخراب والأسى والقتل؛ فتتكرّر الكلمات مثل الهدم والأطلال وأعجاز النخل المنقعر والانكسار والذل والخضوع والتوبيخ والقتل... إنّه تأريخ للفظاعة وسرد لا ينتهي لكلّ الأعمال الشنيعة المرتكبة من قبل أهل الشوكة والجاه حسب تعبير ابن خلدون، أولئك الذين يعتقدون أنّهم المالكون لشرعيّة العنف تجاه الرعيّة، تجاه أبناء البلد جماعات أو أفراداً. ولم تكن الفئة العالميّة في معزل عن هذه الآليّة الجهنميّة أو مكرهة على انتهاج هذا النوع من الارتزاق بالتملّق والتزلف لأصحاب السلطة، بل كانت تقوم بذلك عن وعي تام بدورها الذي يندرج ضمن بقية أدوار العساكر والشعراء والمنجمين والإداريين والتجار والجواسيس والقتلة المحترفين²، فكلّ دوره ولكلّ نصيبه من الغنيمة.

الفئات المقهورة في مواجهة النخبة المهيمنة

يتبيّن من خلال مختلف المصادر والدراسات أنّ العديد من العناصر المتشابهة كانت سبباً مباشراً في القطيعة بين مختلف مكوّنات المجتمع، أهمّها الرؤى السائدة لنظام الحكم وعلاقة السلطة الحاكمة «بالرعيّة» وفوضى جباية الأموال وانعكاساتها على السكّان، ممّا سمح ببروز فئات اجتماعيّة متعدّدة تتفاوت حظوظها بين ثراء فاحش وفقير مدقع. فالقرن السابع هجري وما بعده «يكاد يكون عصر النهب والاعتداء على الأموال، ... الظاهرة قديمة ولكنّها ازدادت استفحالاً وشملت قوافل الحجاج والسفن وأموال الأمّة والأموال الخاصّة. وهذا مع فشو الرشوة واحتجاز عدد من الولاة لأموال الناس غصباً»³. والقراءات الموازية للعديد من المصادر تؤكّد مدى حقيقة المآسي القائمة، ومدى القطيعة بين الخاصّة والعامة، ومدى التعاضد المعلن والخفي بين الفئة العالميّة من ناحية والسلطة السياسيّة من ناحية أخرى. أمّا قنوات التواصل الممكنة التي ظلّت شبه مفتوحة وتمثّل صمّام الأمان الظرفي والهش ضدّ الثورات والانتفاضات فهي الزكاة والصدقات

2- بنسالم حميش، (1998)، ص 38.

3- إبراهيم حركات، (1998)، ص 172. وانظر كذلك: Laroui, A. (1982) p. 197.

والفتاوى. فبصفة غير واعية، مثّلت الصدقات مخرجاً وتكفيراً وتبريراً لما تجمعته الفئة العالمية من ثروات وإقطاعات عظيمة، ونجد بمعالم الإيمان العديد من الوقائع ذات دلالة بليغة، إذ يُحكى أن أحد القضاة خلال القرن الثالث وهو أبو العباس أحمد بن طالب⁴ قد جمع ثروة عظيمة مكنته من عتق العديد من عبيده والتصدّق بحُلّي ابنته وبغلال زياتينه بالساحل.⁵ ويشير ابن ناجي إلى أن هذا القاضي كان له ثمانون ألف دينار، وقد شكى له أحد المحتاجين الوحدة وقلة الحيلة، فاشتري له جارية بأربعين ديناراً⁶، أي بعملية حسابية بسيطة، يكون للقاضي المذكور نقد يستطيع به شراء ألفي جارية. وهذه الأملاك الشاسعة والإمكانات المالية الضخمة التي كان يتمتع بها الفقهاء والقضاة، ليست شاذة⁷، بل بالعكس إنَّها تثبت تواصل هذه الفروق في الملك والجاه والثروة التي ظلّت حبيسة هذه الفئة الخاصة منذ قرون، في حين تظلُّ بقية الفئات المسحوقة والمحرومة في العوز والاحتياج والفقر والقهر.

هذا التعاضد بين السلطة والعلماء يبرز ويصحّ في الاتجاهين، فهو لاء سند لأولئك والعكس صحيح، مع ضرورة وقوف الفقهاء عند حدود عدم التدخل في الشؤون السياسية، التي تكون في أغلب الأحيان عاقبتها وخيمة، إلا إذا كانت الدعوة صريحة ومباشرة من قبل السلطان الذي يكون في بعض الحالات في حاجة إلى تبرير وتغطية شرعية لما ينوي القيام به من إجراءات سياسية.

كما عبّرت هذه الفئة العالمية عن معاضدتها ومساندتها التامة للسلطة المركزية حتى في حالات ضعفها وتراجع مجال نفوذها، فيتنتّج بعض القضاة لسد الفراغ السياسي والأمني في غياب الوالي وجنود الحامية، مثلما فعل الفقيه القاضي أبو العباس أحمد بن الغمّاز الأنصاري ببجاية الذي «قام بأمر الناس ووقف خير موقف وحفر الحفير على البلاد وشيّد ما احتاج إلى التشييد من الأسوار»⁸ لمواجهة «المفسدين» وكان ذلك في غياب الجيش الذي توجّه إلى حصار مدينة مليانة، فتّمت مكافأته من قبل السلطان الحفصي الذي دعاه «لحاضرة إفريقية وقُدّم للقضاء بها»⁹. وتسحب هذه المساندة على كافة مجالات الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ويستنتج محمد حسن في دراسته لطرق ووسائل الإقطاع التي سلكتها الدولة الحفصية تجاه الأراضي القريبة من مواطن العمران، أن فقهاء أواخر العصر الوسيط أجازوا سياسة السلطة في هذا المجال، ومنهم ابن عرفة الذي برّر استيلاء أمراء الدولة على هذه الأراضي.¹⁰

4- أبو العباس عبد الله بن طالب بن سفيان (888/275)، القاضي عياض: (1998)، 491-480/I.

5- ابن ناجي: (1978)، 166/II. والقاضي عياض: (1998)، 485/I.

6- ابن ناجي: (1978)، 171-170/II.

7- حسن محمد: (1999)، ص 330-333.

8- الغبريني: (1979)، ص 120.

9- المصدر نفسه.

10- يقول محمد حسن: "ويأتي هذا الموقف التبريري للسياسة الاقتصادية المتبعة من قبل الدولة برهاناً آخر على مدى مواكبة الفقه للطرفية التاريخية". حسن محمد: (1999)، 330/I.

كما كان لهؤلاء القضاة والعلماء والمتعبّدون الزهّاد ما يكفيهم من المال كي يقتنوا الضيعات وأشجار الزياتين ويقوموا ببناء الزوايا، مثل الشيخ الجديدي الذي اقتنى داراً بمرسى المهدية من القائد وجعلها زاوية له، رغم أنّ هذه الدار تابعة للمخزن، أي للدولة وليست للقائد¹¹، وكان بإمكانهم «التصدّق» بهذه الأموال على المحتاجين والمعوزين والسائلين. ويحرص العديد منهم على أن يتمّ ذلك أمام الناس بغية توظيف أعطياتهم وصدقاتهم التي تصبح فيما بعد كرامة من كراماتهم المتعدّدة. تلك كانت أوضاع الفئة العالمة المتعبّدة، وذلك كان نمط عيشها، أمّا الضعفاء والمحتاجون فبإمكانهم قراءة سور محدّدة من القرآن لحمايتهم من الحاجة، إذ يشير الغبريني إلى أنّ أحد الفقهاء المتعبّدين المباركين قال اعتماداً على رؤيته للرسول في المنام إنّ النبيّ «يوصينا أن نكثر من القرآن بسور قلائل من الكتاب العزيز، ويقول هي أمان من الفقر. قلت: هذه رتبة عظيمة حصلت لهذا العالم فإنّه يُعدّ من التابعين»¹². لقد أصبحت الآيات القرآنيّة وسيلة لكلّ أهداف هؤلاء العلماء يستخدمونها ويوظّفونها حيثما شاؤوا، وبها يمكنهم الوصول إلى أسنى المراتب الدينيّة وإلى الحظوة والامتيازات البلاطيّة، إذ يشير أيضاً الغبريني إلى أنّ الشيخ الفقيه المحدث ابن سيد الناس اليعمري¹³ (1261/659) دخل على المستنصر الحفصي «فأمره أن يقرأ بين يديه آية من كتاب الله تعالى فاستفتح بالاستعاذة وقرأ: فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ»¹⁴ فاستحسن المستنصر بالله قراءته وقصده وكان ذلك سبباً في حظوته، فقرّب منزله وأجزل عطيته وجائزته ووفّر جرايته¹⁵ كيف لا؛ وقد أصبح المستنصر الحفصي في مقام النبيّ؟ فهؤلاء يلجؤون بتملّقهم وترلّفهم إلى أصحاب القهر والشوكة والبقية تلجأ إلى أولياء الله الصالحين لمدهم «بأربعة أمداد قمحاً وتوصيتهم بألا يتناولوا منها إلا وهم على طهارة وألا تتناول منها امرأة»¹⁶.

إنّ نمط العيش المترف الذي كان عليه القضاة والأولياء الصالحون يعكس بالضرورة حالة الاحتياج المزمن وندرة الغذاء والقوت اليومي لبقية فئات المجتمع. وبالنسبة إلى كلّ الفقهاء والقضاة والعُباد الذين ذكرهم الغبريني في كتابه «عنوان الدراية»، لاحظنا أنّ العديد منهم، إضافة إلى جرايتهم الشهريّة التي يتسلّمونها من خزينة الدولة، كانت لهم إمّا تجارة نافقة أو مداخل وافرة من أراضٍ مقتطعة أو موروثة،

11- مقابل خدمة شخصيّة قام بها الشيخ الجديدي تجاه قائد جهة المهدية، قال الشيخ للقائد: "هذا الخراب تبيعه لهذه الزاوية لأنّه للمخزن. فاشتراه منه بثمانية وعشرين ديناراً...، والزاوية المشار إليها هو اشتراها وهي دار كبيرة وأخرى لطيفة بخمسة وسبعين ديناراً..."، ابن ناجي: (1978)، 230/IV.

12- الغبريني: (1979)، ص 140-141.

13- القرافي: (1983)، ترجمة عدد 260، ص 240-242. ومخلف: (د. ت.)، ص 194-195.

14- آل عمران: 159.

15- الغبريني، عنوان الدراية، ص 294.

16- م. ن، ص 126.

ومثال ذلك ما يذكره في ترجمة أحدهم، حيث يقول: «... كانت عيشته من مستغلات أرض كانت له محرّرة بظهائر من قبل عبد المؤمن...»¹⁷، أوّل سلاطين الدولة الموحدية.

وهذه الوضعية نفسها نلاحظها لدى «الشيخ الفقيه القاضي أبي محمّد عبد الله بن حجّاج بن يوسف...، ما كان يتناول إلا من شيء يصله من فوائد عقاره ببلد الجزائر ممّا ورثه عن أبيه»¹⁸ أمّا الشيخ الفقيه أبو علي بن عزّون السلمي المفتي الذي «كان يتوقّف أمر القاضي على رأيه... فإنّ له حانوتاً يجلس فيه للتجر بسوق قيسارية ببجاية»¹⁹ وعملاً على تغطية مكتسباتهم المادية، يسعى الفقهاء إلى الظهور أمام العامة بمظهر ذوي الجود الأتقياء المتصدّقين...، وذلك ما نستنتجه من ترجمة ابن أبي زيد القيرواني الذي يقول فيه ابن ناجي: «... كان رحمه الله من الأجواد وأهل الإيثار والصدقة كثير البذل للفقراء والغرباء وطلبة العلم، كان ينفق عليهم ويكسوهم ويزوّدهم...»²⁰، ويصل به الجود إلى أنّه آثر أحد طلبته فمكّنه من صبيّة كان ينوي الزواج بها بعد أن قام بتربيتها في بيته منذ صغرها.²¹

وكثيراً ما خضعت هذه المناصب الدينية للرجبة الجامحة في توليها، من قبل عدد كبير من الفقهاء، دخلوا في منافسة غير شريفة للحصول عليها بكلّ الطرق ولو بواسطة الرشاوى التي أشار إليها كتاب «معالم الإيمان» مندداً بها، فيقول المؤلف: «... ورأيت في زماننا من يرشي عليه، من يقبل قوله عند من له النظر من أمير المؤمنين وقاضي الجماعة، ولئن طال الأمر هكذا، أخاف أن يقع أقبح من هذا، فهذه مصيبة أصيب بها المسلمون»²² وهذه الظاهرة ليست شاذة ولا جديدة في عصر المؤلف. ويمكن التأكيد على أنّ القرن الثامن هجري يمثل حقيقة تاريخ القطيعة النهائية والدائمة بين الدولة والمجتمع، إذ يقول ابن مرزوق: «... كانوا يوظفون فيها المغارم على الرؤوس، فيجعلون على كلّ شخص، صغيراً أو كبيراً، قوياً أو ضعيفاً، حتى الرضيع مغرمّاً يخصّه، وكانت مظلمة لا نظير لها في المظالم المحدثات... كالخرص والبرنس والضيافة والإنزال والقاعة والخطيئة...، وهذه حوادث أحدثها الولاة قديماً وهلك الخلاق بسببها...، ويجري فيه من المصائب والخسارات والغبن ما لا يدخل تحت حصر»²³ ويبدو ابن الخطيب (776/1374) واعياً بمثل هذه السياسات الممنهجة التي سلكها مختلف سلاطين بلاد المغرب، فكانت سبباً في تدهور كلّ الأوضاع. ويقول عن تصرّفات السلطان أبي سالم المريني: «...والرعايا استولت عليها المغارم ونزفها الحلب حتى عجزت

17- الغبريني: (1979)، ص 185.

18- م. ن، ص 245.

19- م. ن، ص 250.

20- ابن ناجي: (1978)، III/113-115.

21- يتوجه ابن أبي زيد بالكلام إلى أحد طلبته المتميّزين قائلاً: "...إني لم أتفقد إنيك تحتاج إلى النساء، فإنك شاب وها أنا شيخ أحتاج إلى الزيادة من ذلك، فكيف أنت؟ وأمّا الصبيّة التي رأيته خارجة من الحّمّام، فإنّي ربيتها صغيرة لنفسيّ، وهي لك". ابن ناجي: (1978)، III/114.

22- م. ن، I/243-244.

23- ابن مرزوق: (1981)، ص 284-285.

عن الفلّح وضعت عن الإثارة والبذر، يستصفي أموالها بعصاب الصّيق والإلحاح، فإذا ركبّت الطّريق وأقلّها الظهر وشدّ عناقها القدّ، نكبت عن سُبُل بيت المال وغاصت في كلّ بالوعة فاغرة».²⁴ فالقطيعة تعكس أشكال الضنك والمواجهة والصراع، المعلنة والخفية، التي هيمنت على مظاهر الحياة طيلة العصور الوسطى حتى بعد هذه الحقبة، إذ يشير البكري إلى كيفية تصدّي السكان لجباة الدولة الأغلبية، فيقول: «وأبواب الدور بمدينة قلشانة قصار ليس يدخلها الدّواب، فعلوا ذلك خوفاً من نزول العمّال والجباة».²⁵ والملاحظات نفسها نسوقها حول وضعيّة السكان بتاهرت خلال فترة الدولة الرستميّة، إذ يشير ابن الصّغير إلى «أنّ قبائل مزاتة وسدراته وغيرهم، كانوا ينتجعون من أوطانهم التي هم بها من المغرب وغيرها... وكانوا إذا انتجعوا، دخل وجوههم ورؤسأؤهم المدينة [تاهرت]... فقالوا لهم إنّ الأمور قد تغيّرت والأحوال قد تبدّلت، فقاضينا جائر، وصاحب بيت مالنا خائن، وصاحب شرطتنا فاسق، وإمامنا لا يغيّر من ذلك شيئاً...».²⁶ أمّا العهد الفاطمي فقد شهد كلّ أشكال القهر الجبائي وأفتى كبير فقهاء الإسماعيليين، القاضي النعمان، بالعديد من الفتاوى في مجمل مصنفاته، ولاسيّما في كتابه «الهمة في آداب اتّباع الأئمة» من أجل استنزاف أكبر قدر ممكن من الأموال لصالح أولياء أمره، مقحماً كلّ التعلّات لغاية إقناع «المؤمنين» بوجوب الإيفاء بالمعالييم الجبائيّة المفروضة مثل الخراج والزكاة والصدقات، وأصبحت أصناف المكوس أموالاً مؤمّنة من قبل الله لدى البعض من عباده يجب تسليمها لإمام العصر «تطوعاً».²⁷ ومن خلال ما أورده ياقوت الحموي في معجم البلدان، تتبيّن ملامح المآسي، فيقول حول رibus «زويلة» بالمهديّة: «... زويلة المهديّة، وهي مدينة بإفريقيّة بناها المهدي عبيد الله... فسكن هو وعسكره بالمهديّة... وأسكن العامّة في زويلة. وكانت دكاكينهم وأموالهم في المهديّة، وبزويلة مساكنهم، فكانوا يدخلون بالنهار للمعيشة، ويخرجون بالليل إلى أهاليهم، فليل للمهدي: إنّ رعيّتك في عناء من هذا، فقال: لكن أنا في راحة، لأنّي بالليل أفرّق بينهم وبين أموالهم، وفي النهار أفرّق بينهم وبين أهاليهم، فأمن غائلتهم».²⁸

ويذكر ابن عذاري عمليّات النهب والابتزاز الممنهج، التي قام بها الفاطميون تجاه السكان ببلاد المغرب قائلاً: «... وفي سنة 301 أخرج عبيد الله الشيعي حباسة بن يوسف بالجوش إلى المشرق، فدخل مدينة سرت بالأمان... ومدينة أجدابية بالأمان أيضاً... ودخل مدينة برقة... فكلّم دخل مدينة قتل أهلها وأخذ أموالهم وعاث فيهم... وفيها (سنة 305) أخذ أهل الضياع بأعمال إفريقية بمغرم سُمّي التضييع، وزعموا أنّه من بقايا التقسيط... وفي سنة 307 كان بإفريقيّة وما والاها إلى مصر، طاعون شديد وغلاء سعر مع الجور الشامل

24- ابن الخطيب، (د. ت.)، ص 270.

25- البكري أبو عبيد: (د. ت.)، ص 29.

26- ابن الصّغير: (1986)، ص 47.

27- القاضي النعمان: (2000)، ص 66-73.

28- ياقوت الحموي: (د. ت.)، مادة «زويلة»، 160-159/III.

من الشيعة والتعلّل على أموال الناس في كلّ جهة. وفيها (سنة 309) أمر عبيد الله بأن يكون طريق الحاج على المهدية لأداء ما يجب عليهم من المغارم في الشطور».²⁹ ويبدو أنّ هذه الأحداث الرهيبة قد تكرّرت عبر الزمان، فلم تكن سياسة شاذة خاصّة بأحد الخلفاء الفاطميين دون غيره، إذ أنّ سياسة الجباية التي انتهجتها الدولة الفاطمية لا سيّما منذ بداية عهد القائم، قد اتسمت بالصلابة والإفراط في فرض المغارم. وكان النظام المالي أتقن إحكاماً وأكثر دقة، وبالتالي فإنّه أشدّ وطأة بتسخير شتّى الوسائل لتنفيذ سياسة توسعية. وقد حاول القاضي النعمان تبرير هذه السياسة المالية مذهبياً ودينياً، ويرى وجوب دفع المجابي ولو إلى إمام جائر أو عامل ظالم، حتى إن «شربوا الخمر وأكلوا به لحم الخنزير... وليست الغنيمة ما أخذ من أيدي المشركين خاصّة، بل كذلك كلّ كسب كسبه المرء فهو غنيمة... واعلموا أنّ الخمس لأولياء الله عليكم في جميع ما أفدتموه».³⁰ ومن خالف ذلك فهو جدير بالعقوبة والخضوع للامتحان في الأموال، أي للتعذيب من أجل المصادرة عنوة. كما اختلقوا طرقاً أخرى لجمع المال لا يمكن أن نصفها إلا بالابتزاز الممنهج والمبرّر دينياً مثل التطوُّع³¹ بالمال إلى الإمام، وليس على المؤمنين فيه توقيت ولا فرض معلوم، لكنّه يُعتبر أمانة بين يدي السكان، يجب إعادتها إلى الأئمة! ويقول النعمان في هذا الصدد: «فالله عباد الله في أمانة الله في أيديكم فيما خولكم من أموالكم، فإنّها من أعظم المحن عليكم في إيجابه».³² ومن بين الإجراءات الضريبية المبتدعة والمفروضة من قبل الفاطميين، يشير ابن عذاري إلى مغرم التقسيط على ضياع إفريقية بتوظيف نصف محصول كلّ ضيعة لصالح الإمام، وأضافوا إليه في مرحلة ثانية مغرم «التضييع». «وزعموا أنّه من بقايا التقسيط».³³ إضافة إلى فرض الخمس على كلّ المكاسب، وهي ضريبة تختلف عن الزكاة. وهكذا أباح الفاطميون كلّ الوسائل لجمع المال بشتّى الطرق التي عملوا على تشريعها فقهيّاً بواسطة علمائهم الذين خلقوا الذرائع للنهب والسلب.³⁴

كما يشير ابن خلدون إلى الأموال التي حملها جوهر الصقليّ إلى مصر عند مغادرة أعيان الدولة الفاطمية لإفريقية قائلاً: إنّها تصل إلى حوالي «ألف حمل من المال، ولا تنتهي اليوم دولة إلى مثل هذا».³⁵ وقد أدّت هذه السياسة إلى تفكير الناس وتجويعهم وتخليهم عن أراضيهم وفرار بعضهم إلى بلاد الروم

29- ابن عذاري: (1983)، 170/I؛ 181؛ 186.

30- القاضي النعمان: (2000)، ص 67؛ 69.

31- ويعرف أيضاً بمال التقرب.

32- القاضي النعمان: (2000)، ص 72.

33- ابن عذاري: (1983)، 173/I؛ 181.

34- انظر: الدشراوي فرحات: (1994)، الباب II، الفصل 2: إيرادات الإمام، ص 483-488.

35- ابن خلدون: (2001)، 224/I. هنالك شك كبير في قيمة الأموال الفعلية التي حملها الفاطميون معهم من إفريقية إلى مصر؛ إذ يشير والتر جوزيف فيشل في دراسة له حول دور اليهود في تثبيت الدولة الفاطمية بالشرق إلى أنّ القائد جوهر لم يكن معه سوى جملتين من المال عندما دخل القسطنطينية، وقد أنفق المعزّ جميع أمواله على الحملة المصرية ممّا أجبره على الاعتماد على يهودي أسلم في عهد كافور الإخشيدي، وهو يعقوب بن كلس، بغية وضع سياسة مالية جديدة تهدف إلى جباية الأموال بسرعة. [انظر: فيشل والتر جوزيف: (2005)، ص 72.]

واعتناقهم للمسيحية³⁶ كما أسس الفاطميون ديواناً للكشف (مصلحة للمخابرات)، تتمثل مهمته الرئيسة في التجسس على كلّ قادة الدولة والجيش والتجار والفقهاء وتحركات القبائل وعلى كلّ من هبّ ودبّ، ويرفع أخباره مباشرة إلى الخليفة³⁷. ولا يمكننا أن نتخيّل المآسي التي كابدها السكّان في ظلّ هذه المنظومة الجهنمية التي لا تميّز بين الصالح والطالح، وبين الخير والشرّ، والتي حصدت آلاف الأرواح دون وزر أو ذنب. وكان لهذه الإجراءات المعتمدة التي افتتحتها عبيد الله المهدي نتائج وخيمة على مستقبل الدولة في حدّ ذاتها، حيث واجهت ثورة أبي يزيد مخلد بن كيداد النّكاري الملقّب بصاحب الحمار سنة 928/316 والتي كادت تعصف بها نتيجة حلف غير مسبوق بين الأباضية النّكارية وزعماء أهل السّنة وبقية السكّان بإفريقية³⁸. ثمّ سنة 1016/407 خلال حكم المعز بن باديس الزيري، وهي سنة استئصال الشيعة. ويصف النويري (1333/733) هذه الأحداث الأخيرة قائلاً: «ركب المعز في القيروان والناس يسلمون عليه ويدعون له فمرّ بجماعة فسأل عنهم فقل: هؤلاء رافضة والذين قبلهم سّنة. فقال: وأي شيء الرافضة والسّنة؟ قالوا: السّنة يترضّون عن أبي بكر وعمر والرافضة يسبونهما. فقال: رضي الله عن أبي بكر وعمر. فانصرفت العامّة من فورها إلى الناحية المعروفة بدرب المقلّي من مدينة القيروان، وهو موضع يشتمل على جماعة منهم، فقتلوا منهم جماعة، ووقع القتل فيهم. وصادفت شهوة من العسكريين وأتباعهم طمعاً في النهب... فقتل من الرافضة خلق كثير في ديارهم وحوانيثهم، وأحرقوهم بالنار. وانتُهبت ديارهم وأموالهم. وزاد الأمر واتّصل القتل فيهم في جميع بلاد إفريقية. وقيل إنّ القتل وقع فيهم في جميع المغرب في يوم واحد في المدائن والقرى، فلم يترك رجل ولا امرأة ولا طفل إلا قتل وأحرق بالنار...»³⁹. ويتبيّن من سؤال المعزّ حول الفرق بين الرافضة والسّنة أنّه لا يميّز بين الطائفتين، وكانت الإجابة التي تحصّل عليها مختزلة في من يلعن الصحابة ومن يُقدّرهم، كما أنّ التحريض على الفتنة قد صدر من قبل عامل القيروان المعزول الذي كان من مصلحته إثارة الشّحناء بين السكّان، إضافة إلى رغبة بعض العناصر من الجند في النهب والسلب، فتلتقي مصالح فئة متسلّطة سياسياً وعسكرياً ودينياً ضدّ بقية السكّان العزل. ولا يتوانى القاضي عياض في تبرير إبادة الشيعة العبيدية بالقيروان سنة 1016/407 من قبل العامّة، فيسرد عمليّات التقتيل قائلاً: «ولمّا قُتلت الرافضة سنة سبع وأربعمائة... فقتلت العامّة الرافضة أبرح قتل بالقيروان، وحرّقوهم وانتهبوا أموالهم وهدموا دورهم وقتلوا نساءهم وصبيانهم وجروهم بالأرجل، وكانت صيحة من الله سلطها عليهم،... وخرج الأمر عن القيروان إلى المهديّة وسائر بلادهم، فقتلوا حيث وجدوا وأحرقوا بالنار فلم يترك أحد منهم بمدن إفريقية وأعمالها إلا من اختفى... فانتقم الله منهم على أيدي عامّة المسلمين وقتلوه كلّ مقتل»⁴⁰. فرغم الهمجية

36- ابن عذاري: (1983)، 215/I.

37- م. ن، 157/I.

38- انظر: عارف تامر: (1980)، ص 69-75. و(1983)، ص 65-75؛ الدشراوي فرحات: (1994)، ص 238-313. Prevost V. (2008), pp. 138-146.

39- النويري: (2004)، 111-112/XXIV. وانظر: إدريس الهادي روجي: (1992)، 180-185/I.

40- القاضي عياض: (1998)، 230/I.

في هذا المناخ المرعب، كانت العامة تبحث عن تمييز الشيعة لتبرير قتلهم، لأنهم يعلمون أن عملية التأييم لا يمكن أن تُزكى إلا من قبل الفقهاء. وقد أسفرت هذه المجازر عن إبادة ما لا يقل عن عشرين ألف قتيل. «إنها مذبحه سانت بارتيليمي»⁴¹ الشيعة التي لا يمكن غفرانها. مقتلة لنخبة تمّ تجريمها لارتباطها بالمشاركة، (بالفكر الشيعي)، إنها انتقام سكان المدن الأثرياء المكرهين والمرهقين ضدّ فاحشي الثراء من الوجهاء وكبار موظفي الدولة المستفيدين من السياسة الجبائية والإدارية، ضدّ امتيازات أصحاب المنزلة والجاه الذين تكاثروا عددياً ... إنها مذبحه اجتماعية مفزعة، ومجزرة أبانت عن الوجه العملي للنهب والسلب المنظم لأحياء الأغنياء والمحلات التي تمّ السطو عليها أو حرقها بمن فيها من عائلات بأكملها، ولم يتمّ التراجع عن القتل داخل الجوامع والمساجد التي لجأ إليها الهاربون، وهذا دليل على أن خاصيات الصراع لم تكن أبداً ذات جوهر طائفي أو ديني، إذ تمّ تقتيل كل من احتفى بالجامع الكبير بمدينة المهدية...»⁴²

ففي بداية الحكم المرابطي نصّ ابن أبي زرع بكلّ حزن ولوعة عمّا كابده سكّان المغرب الأقصى من تجاوزات أفنت الخلق والنسل، وأشار إلى أن بداية عهد المرابطين قد تميّزت بالإجهاد في الابتزاز والسلب والتعدي والعنصرية والقهر، قائلاً: «كان رؤساء مغراوة وبني يفرن يدخلون على الناس في ديارهم فيأخذون ما يجدون فيها من الطعام ويتعرّضون لنسائهم وصبيانهم، ويأخذون أموال التجّار، فلا يقدر أحد على صدّهم عن ذلك ولا يتجرأ أن يكلمهم فيه، ومن لم يوافقهم في شيء من ذلك أو صدّهم عنه قتلوه، وكان سفهاؤهم وعبيدهم يصعدون على جبل العرض، فينظرون إلى الديار التي بالمدينة، فأبى دار رأوا فيها دخاناً، قصدوا إليها، فدخلوها وأخذوا ما يجدون بها من الطعام ... وفي أيام جورهم اشتدّ الجوع بالمغرب، فاتخذ أهل فاس المطامير في بيوتهم وديارهم للخرن والطحن والطبخ ليلاً (لكي لا) يُسمع دويّ الرّحى، وفيها أيضاً اتخذوا غرفاً لا أدراج لها، فإذا كان عشي النهار، طلع الرجل فيها بسلم هو وعياله وأولاده، ثمّ رفع السلم معه ليلاً (لكي لا) يُدخل عليه فجأة»⁴³. كما كتب ابن أبي زرع عن ثالث أمراء الدولة المرابطية يوسف بن تاشفين (1106-1069/500-462) الذي افتتح فترة حكمه بمجزرة لحوالي ثلاثة آلاف شخص من سكّان مدينة فاس المنتمين لقبائل مغراوة وبني يفرن ومكناسة وزناتة بكيفية شنيعة جعلت جثث القتلى تتعفن بالشوارع والأنهج لعدة أيام، ولم يسلم الناس من المطاردة والتعقب قصد القتل حتى داخل جامع القرويين ومسجد الأندلس.⁴⁴

41- Massacre de la Saint-Barthélemy du 24 août 1572: près de 30.000 protestants furent tués par les catholiques en France. Cf., Bourgeon J-L. (1989) Voir aussi: Crouzet D. (1989).

42- Poncet J., (1967), p. 1104. (التعريب من قِيلنا)

43- ابن أبي زرع: (1999)، ص 143-144. وانظر: السلاوي الناصري: (1997)، 1/281-282/I.

44- ابن أبي زرع: (1999)، ص 179.

كما كان عبد الواحد المرّاكشي شاهد عيان لفظائع الموحّدين التي ارتكبت في حقّ الآلاف من السكّان، والتي سبق أن دوّنها بكلّ سذاجة وبساطة، البيذق، في كتابه أخبار المهدي بن تومرت⁴⁵ فيقول: «... ولم تزل طاعة المصامدة لابن تومرت تكثر، وفتنتهم به تشتّد، وتعظيمهم له يتأكّد، إلى أن بلغوا في ذلك إلى حدّ لو أمر أحدهم بقتل أبيه أو أخيه أو ابنه لبادر إلى ذلك من غير إبطاء ... فهذه حال بلاد القوم، وأمّا خفة سفك الدماء عليهم، فقد شهدت أنا منه أيام كوني بسوس، ما قضيت منه العجب»⁴⁶. واستعرض ابن غازي خيرات «مكناسة الزيتون» بالمغرب الأقصى قائلاً ثم مستدرّكاً متحسّراً: «...وهي كثيرة الفواكه والمزارع ... وأمّا الزيتون فهو فيها كثير جداً، ولذلك أضيفت إليه واشتهرت به... وقد باد زيتونها لهذا العهد إلا قليلاً لما توالى عليها من الفتن، والبقاء لله وحده»⁴⁷. كما وصف عمليات الغصب والتعدي على سكّان البلاد من قبل جيوش الموحّدين قائلاً: «... وتملّك الموحّدون البلاد والأموال، وصار الناس عُمراراً في أملاكهم، يؤخذ منهم نصف الفواكه الصيفيّة والخريفية وتُلثُ غلة الزيتون، وكانت العادة إذا بدأ صلاح الغلات، يباع حظ المخزن منها حارة فحارة، وكان المشترون لها قوماً لا خلاق (أخلاق) لهم يقال لهم القشاشون، فتستطيل أيديهم على حظوظ الرعيّة، ويضيقون عليهم بثمان بخس أو يشترون منهم حظ المخزن غالياً. فكان الناس من ذلك في جهد عظيم ومحنة شديدة، لا يتجرّأ أحدهم أن يقطف من ملكه حبة واحدة ... وكان السبب ... فرار الناس عنها بسبب الجور وتركها حتى تبوّرت ... وكانت في المدينة بداوة»⁴⁸.

ويمكننا مسابقة محمّد القبلي فنؤكّد أنّ فترة الحكم الموحّدي كانت أكثر الحلقات دموية وأشنعها قتلاً وترويعاً في تاريخ بلاد المغرب، حيث شهد السكّان أبشع أنواع الرعب على كلّ المستويات: الجسديّة والماديّة والاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعيّة والنفسيّة والروحيّة، لأنّ المنظومة السياسيّة قد انبنت على نظام عقائدي دغمائي وضعه سلفاً مؤسس الحركة محمّد بن تومرت. فقد عمل «المعصوم» على تصنيف السكّان إلى طبقة الموحّدين وفئة المنافقين المجسمين الكفار⁴⁹ في حين أنّ كتاباته لا تشكّل في الواقع أفكاراً منسجمة، لا على مستوى الشكل ولا على مستوى المضمون، إنّها مجرد مزيج من المقالات والأحكام غير المنتظمة في أصول الفقه⁵⁰ وضعت على أساس فرضيّات شخصيّة خاضعة لقواعد مقرّرة اعتقاديّاً ومحتمة، تتنزّل على مستوى الظن⁵¹ لكنّها تقيم افتراضات وتقرّ أحكاماً قاطعة الدلالة⁵².

45- البيذق: (2004). وانظر: زمامة عبد القادر: (1979).

46- المرّاكشي عبد الواحد: (1994)، ص 164.

47- ابن غازي: (1999)، ص 11-12.

48- المصدر نفسه، ص 27-28.

49- قبلي محمّد: (1997)، ص 32.

50- Brunschvig R. (1955), p. 138.

51- حول مفهوم مصطلح «الظن» في الفكر الإسلامي، انظر: Brunschvig R., (1971).

52- انظر: بنسالم حمّيش، (1986)، ص 67-89.

في واقع الأمر، تعتبر كتابات ابن تومرت إيديولوجية أساساً، فهي نابعة من سياق تكفيري تمّ اعتماده كأصل للتفكير، ويعتقد محمّد القبلي أنّ العقيدة الموحّدية هي شكل من أشكال الفاشية البدائية⁵³، ورغم أنّ هذا الاستنتاج يبدو مسقطاً لا ينسجم مع الفترة الوسيطة، إلا أنّه يعكس واقعاً تاريخياً موثقاً⁵⁴. ومن الأفضل تحديد أبعاد هذا الفكر التومرتي ووصفه بالعقائدي المصطبغ بصبغة متشدّدة ومتزمنة إلى أبعد الحدود تقوم على التخمين والافتراض والمخاطلة والتمويه، لأنّ الإيديولوجيات، ضمن كلّ المجتمعات، هي أفكار مركّبة مترافدة مع التشكّلات الذهنية المهيمنة في المجتمع⁵⁵. إذ ما كان لابن تومرت أن يظهر وفكره أن يلقي الصدى الذي عرفناه، ولحركته أن تهيم على بلاد المغرب ولدولة عبد المؤمن أن تُبعث لو لم تكن هنالك أرضية خصبة: دينية واجتماعية واقتصادية وتاريخية مهّدت لبروز هذه المنظومة المرعبة، التي أفصحت منذ البداية عن غاياتها: إجبار أفراد المجتمع على اعتناق العقيدة التومرتية بواسطة نظام اجتماعي وسياسي جديد تمّ تبريره بالوضع المنحط دينياً بجميع مجالات العالم الإسلامي، والمتدهور اقتصادياً وسياسياً بالمغرب الأقصى في نهاية حكم المرابطين، والذي ما فتى ابن تومرت يندّد ويشنّع به حيثما حلّ⁵⁶.

إنّ استحداث المفاهيم والمصطلحات المرتبطة بسلب الأهلية وتجريد الإنسان من إنسانيته، تسعى في الأصل إلى تأمين المبادئ الإيديولوجية الأساسية لكلّ أشكال الإقصاء والقضاء على الآخر في الداخل أو في الخارج، وقد عرفت هذه المنهجية تطوراً كبيراً بالغرب الإسلامي خلال القرون السابقة لظهور الموحدين⁵⁷. ولا أفعال إلا بالأقوال، كما يقول إدوارد سعيد. ويستند ابن تومرت على الجوانب الأخلاقية والروحية والغيبية عموماً لإضفاء الشرعية على غاياته المعلنة. فالتقاليد والأخلاق والأسطورة والخرافة والمعتقدات الدينية بصفة خاصّة، يتمّ توظيفها إيديولوجياً لغايات حزبية أو طائفية. إنّ الإيديولوجيا لا تنتعش إلا من ذاتها وهي محصّلة لتراكيب طفيلية جرثومية تأتي على الأخضر واليابس كي ترتدّ على أعضائها ومكوّناتها الذاتية فتتآكل تدريجياً كي لا يبقى منها إلا العدم. لا طريقة لها سوى الجدل العنيف والحرب الكلامية والقوة المجردة بالتفريق بين الموالين والأعداء، ولنلفت انتباه القارئ إلى أنّنا لم نقل: «بين الأصدقاء والمنافسين أو الخصوم السياسيين»، لأنّ هذه المنظومة ليس لها أصدقاء، بل تُبع صمّ بكمّ عمي لا يفقهون، منضبطون أشدّ الانضباط للزعيم الأوحد المعصوم، وكلّ من يتجاسر على إبداء رأي مخالف، يصبح بالضرورة

53- «Il est vrai que le mot "fasciste" est un peu fort, mais je vais vous expliquer pourquoi il n'est pas non plus galvaudé. La dynastie des Almohades a été fondée par un homme qui se prétendait Mahdi (le messie attendu, ndlr). Ibn Tومرت s'est également autoproclamé «maâssoum», c'est-à-dire infallible. Il est donc le maître indiscutable et le chef qui ne se trompe jamais, à la différence de tous les hommes. Transposez ce cas de figure au XXe siècle et vous obtenez un régime pour le moins totalitaire.» In: Zamane, du 5-12-2012.

54- "ما حدث في عهد المهدي بن تومرت وعبد المؤمن، فريد في تاريخ الجريمة"، غلاب عبد الكريم: (2005)، 193/II.

55- Baechler J., (1972), p. 645.

56- Bourouiba R. (1973).

57- Benhima Y. (2009), p. 150.

عدوًّا مبيناً. إنّ الإيديولوجيا تجنح بالضرورة نحو الإطلاق، وتعتمد أساساً على أصول منفصلة عن مبادئ الحوار والتفاوض والتوافق.⁵⁸ فالإيمان الأكّمه بالعقيدة التومرتية سيسمح لدواليب النظام الذي أقامته الدولة الموحدية بتنفيذ كلّ أشكال الإقصاء بواسطة عنف منهج، خارق ومنظم، لا سابقة له في تاريخ بلاد المغرب: «التمييز» ثمّ «الاعتراف»⁵⁹ الذي وصلت به آلة الاستئصال إلى أقصى درجات الرعب المتاحة حينئذ، وستحافظ هذه الآلية الوحشية على استمراريتها طيلة الفترة القاتمة للموحدين، بل ستصبح نموذجاً يحتذى به في فترات لاحقة من قبل من سيأتي بعدهم. فغاية الموحدين لم تكن إصلاح المجتمع، أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حسب التقليد الديني في الإسلام، وهذا الركن فيه نظر⁶⁰، بل استئصال وإبادة المخالفين والقضاء المبرم على جميع من سبق عليهم القول فراسة، من أجل انبعاث جديد للجماعة المؤمنة على أسس الخطّ والتوجّهات التي وضعها مؤسس الحركة ابن تومرت وصقلها تلميذه عبد المؤمن بن علي مؤسس الدولة.⁶¹ إنّها السياسة الارتسامية التي تعتمد على القتل لمجرّد الظنّ.

فقبل قيام الدولة، يشير ابن القطان⁶² إلى أولى المجازر التي أعدّها لها ابن تومرت شخصياً وقام بتنفيذها أنصاره المتحمسون⁶³ خلال سنة 517/1123 بتينمل⁶⁴ ضدّ هزميرة الجبل، وهي مجموعة قبلية تُعدّ من أوائل مؤيدي المعصوم بايجليز⁶⁵، عشّ دبابير الحركة ووكره الأصلي. وينصّ ابن القطان إلى أنّ هزميرة قد استقبلت ابن تومرت بكلّ حفاوة وعبر أفرادها عن بسالة وشجاعة لا شكّ فيها، وكان المقاتلون يحملون دائماً أسلحتهم في كلّ المناسبات حتى بحضور المهدي الذي ارتاب في أمرهم وخشي بأسهم فقرّر التقليل من قوّتهم ومكانتهم بتقتيل حوالي 15.000 منهم في يوم واحد. ويعلّق دومينيك إيرفوا (Dominique Urvoy) قائلاً: «لقد أفضت إشكالية التجسّد الزمني لعقيدة التوحيد لدى ابن تومرت إلى تحديد عناصر المجموعة المؤمنة به... ونحن نعلم بأيّ طريقة دموية استطاع تحقيق هذه الغاية: إبادة البعض من الجماعات

58- Baechler J. (1972).

59- Benhima Y. (2009), pp. 137-154.

60- يرى مقاتل بن سليمان أنّ «الأمر بالمعروف» هو الأمر بالتوحيد، و«النهي عن المنكر» هو النهي عن الشرك، كما يعني الأمر بالمعروف: اتباع الرسول وتصديقه، والمنكر: «تكذيبه». وهو التفسير الذي تبناه جلّ المفسرين الأوائل مثل سعيد بن جبير (714/95) والحسن البصري (728/110). انظر: كوك مايكل، (2013)، ص 65-67. وانظر كذلك: Gilliot Cl. (1991-b.) p.133.

61- انظر: ابن أبي زرع: (1999)، ص 220-221. المريني عبد الحق: (2013).

Urvoy D., (1974), Fierro M., (2000); Goldziher I. (1903) Tilman N., (2000); Brett M. (2000); Le Tourneau R., (1970) Brunschvig R. (1955).

62- «كان معظماً عند الخاصّة والعامة من آل دولة بني عبد المؤمن ... حتى كان رئيس الطلبة، مصروفة إليه الخطط النبوية، مرجوعاً إليه في الفتاوى». المراكشي ابن عبد الملك: (1984)، 169/VIII.

63- انظر: البيهقي، (1971)، ص 36-59.

64- ابن القطان: (1990)، ص 130؛ 140-139. وانظر كذلك: المغراوي محمد: (2006)، ص 17-19. وحول «تينمل» انظر: أزاكو صدقي: (2004)، ص 53-58 حيث يقول: «إنّ النطق الصحيح للكلمة هو «تينمبال» ... ومعناها هو المزار أو المحجّ والحرم والحرمة...»، ص 54.

65- انظر الدراسات التالية: فان ستايفل جان بيبير وآخرون: (2015).

Ettahiri A., Fili A., Van Staëvel J-P., (2013); (2012). Fili A. & Van Staëvel J-P. (2006).

الموالية له، تلك التي قيّم ولاءها على أساس أنّ إيمانها كان هشاً، كما أحلّ دماء من لم يلتحق به في الإبان. وقد صدمت هذه الإجراءات بشكل عميق بقية المسلمين⁶⁶. وبما أنّ العملية السياسية تهدف إلى غايات غير خاضعة للمسوّغ العقلاني، يصف لنا ابن القطّان هذه المذبحة دون حرج، ودون أيّ شعور بالذنب أو الندم: "... فكان يخرج إلى الشريعة ... فيعظ الناس، وكانت قبيلة هزميرة يمسكون العُدّة، فقال لهم الإمام يوماً: مالكم تمسكون العُدّة وأصحابكم إخواننا الموحدون أعزّهم الله تعالى لا يمسكونها؟ فأقاموا على ترك عدّتهم زماناً، وقد كان الإمام رضي الله تعالى عنه خاف من جهتهم لكثرتهم ومنعتهم، وكوشف من حالهم بما اقتضى له تدقيق النظر في أمرهم، فوصلوا في بعض الأيام إلى الوعظ دون عُدّة، فما شعروا إلا وأصحابه الموحدون أعزّهم الله تعالى ورضي عنهم، معهم العُدّة قد أحاطوا بهم، فقتل منهم في ذلك اليوم نحو خمسة عشر ألفاً، وقتل من ذلك القبيل كلّ من حضر في ذلك اليوم بتينمل، وسببت حرمهم، وغنمت أموالهم، فقسم أرضهم وكرومهم بين الموحدين من أصحابه، وأصفى ديارها جوائز جوائز: لكلّ قبيلة جائزة"⁶⁷. لقد اندثرت قبيلة هزميرة من الوجود وحلّ محلّها على الأرض نفسها خليط من القبائل المتعدّدة القادمة من أنحاء مختلفة من البلاد. وبعد تدشين هذه المجزرة بإشراف ابن تومرت شخصياً، سيصبح الفعل تقليداً مباركاً موروثاً، ولن تجد لسنة الإمام بديلاً. ولن تتوقّف أعمال "التطهير" والتصفية المنهجية لعشرات الآلاف من المغاربة، والشواهد المثبتة لهذه الجرائم متعدّدة ومؤكّدة يقيناً، تكشف عن الفضاغة المتأصّلة والتمكّنة في مثل هذه الأنظمة المروّعة التي ستعمل على معالجة آليّاتها المدمّرة وتصويب مسارها الجهنمي من أجل القضاء على أكبر عدد ممكن من الجماعات "الكافرة" ببلاد المغرب.

إن كانت مجزرة تينمل مجرد عملية قتل جماعي، فإننا لا نستطيع أن نصف ما سيتتابع من مذابح إلا بالإبادة الجماعية⁶⁸ المقصودة التي سيتمّ الإعداد لها وتنظيمها بشكل دقيق بوضع قوائم اسمية مسبقة وإرسالها إلى كبار رجال الدولة للسهر على تنفيذها مع توصيات كتابية من قبل المحرّك والمدبّر لدعاوى الشرّ: الإمام والمهدي المعصوم ابن تومرت. فخلال سنتي 1124-1125/518-519 تمّ وضع أسس التمييز الذي يعني حرفياً الفرز وتفريق وتصنيف الأشياء بعضها عن بعض، وفي إطار التمييز الموحد، فهو العمل على عزل الطوائف "المتهاونة" وفصلها عن بقية المجموعة. وتميّز القوم وامتازوا: صاروا في

66- Urvoy D. (1974) p. 32. (التعريب من قِبَلنا)

67- ابن القطّان: (1990)، ص 139-140. وانظر: النويري: (2004)، 155/XXIV.

68- انظر الفرق بين: «الإبادة الجماعية» (génocide) و«الإبادة العرقية» (ethnocide) لدى بيار كلاستر:

« Si le terme de génocide renvoie à l'idée de «race» et à la volonté d'extermination d'une minorité raciale, celui d'ethnocide fait signe non pas vers la destruction physique des hommes mais vers la destruction de leur culture. L'ethnocide, c'est donc la destruction systématique des modes de vie et de pensée de gens différents de ceux qui mènent cette entreprise de destruction. En somme, le génocide assassine les peuples dans leur corps, l'ethnocide les tue dans leur esprit. ». Clastres P., (1974).

ناحية اعتماداً على الآية 179 من سورة آل عمران، والآية 59 من سورة يس.⁶⁹ أي انفردوا عن المؤمنين. ويقال: افتاز القوم إذا تنحى عصابة منهم ناحية.⁷⁰ وتقام عملية التمييز رسمياً خلال الاستعراض العسكري استعداداً للغزوات والحملات القتالية⁷¹، وقد أنشأ له الموحدون ديواناً خاصاً به.⁷² ثم إن هذه الكلمات (التمييز، الاعتراف) المعبرة عن فعل العزل لم تكن عشوائية، بل تم انتقاؤها من قبل ابن تومرت عن وعي تام اعتماداً على آيات قرآنية اجتمعت من سياقها التاريخي مخاطباً بها جموع أصحابه والمستمعين إليه خلال خطبة رسمية تعلن عن وجوب القضاء المبرم على الكفار حسب رأيه، وتبرّر في الآن ذاته عمليات التقتيل. ويقول ابن القطان في هذا الصدد: "ثم قام الإمام المهدي خطيباً فيهم فقال لهم: قال الله تعالى: ليميز الله الخبيث من الطيب⁷³، وقال سبحانه وتعالى: مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ.⁷⁴ وقد صحبنا أقواماً أطلعهم الله تعالى على ما في نفوسهم من النفاق، ولا بدّ من النظر في أمورهم حتى يتمّ المراد من العدل في أحكام هذه البلاد. فقالوا له: ما أمرت يُمتثلُ له".⁷⁵ فمقاربة الخطاب، تعتمد هنا على ثنائيات الحلال والحرام، الخير والشر، المؤمن والكافر، الطيب والخبيث، بغاية عدم ترك المجال للتفكير في مواقف وسطية، فإما أن تكون من أهل الجنة، أو أنت من أهل النار وبئس المصير. وعندما ترتفع درجة التجرّ الكلامي، تزداد معه نسبة الإعجاب والتمجيد والإجلال والتعظيم لأولئك الذين نعتقد أنهم في موقع السلطة، وبالعكس، تنفّس في الوقت نفسه مشاعر الحقد وإرادة القدح والتشهير والتحقير تجاه من نعتقد أنهم في مواقع معارضة للسلطة الشرعية.⁷⁶

وللمرور من القول إلى الفعل، عيّن ابن تومرت أحد أقرب بيادقه من أهل العشرة⁷⁷، استفد منه من إفريقية خلال عودته من الشرق والملقب بعمر البشير⁷⁸ لتنفيذ عملية التصفية الجسدية في المشكوك في صلابة إيمانهم وولائهم للمعصوم، وقدمه إلى الناس في صورة جعلت من ابن تومرت في مكانة النبي محمد، ومن البشير في مكانة عمر بن الخطاب قائلاً: «وهذا البشير، مُطلع على الأنفس مُحدث، والنبي صلى الله تعالى وملائكته الكرام عليه وسلم يقول: إن في أمتي محدثين، وإن عمر منهم». ⁷⁹ فانصب هذا الوحش كأنه

69- (... حَتَّى يَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ) آل عمران: 179 (وَأَمَّا أُولَئِكَ يَوْمَئِذٍ فِي أَعْيُنِنَا) يس: 59.

70- ابن منظور: لسان العرب، طبعة دار المعارف، القاهرة، دون تاريخ، مادة: "م. ي. ز"، ص 4307.

71- انظر أمثلة عن عمليات التمييز في صلب الجيش الموحد في: ابن صاحب الصلاة: (1987)، ص 346-359. (Ghouirgate, A. (2007).

72- ابن صاحب الصلاة: (1987)، ص 347.

73- (لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ الْخَبِيثَ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ ...)، الأنفال: 37.

74- (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ)، آل عمران: 110.

75- ابن القطان: (1990)، ص 147. وانظر: Benhima Y. (2009), p.140.

76- Rokeach M. (1970) p. 23.

77- حول التراتبية الاجتماعية والنظام الذي وضعه ابن تومرت، انظر الدراسات التالية: عمر عز الدين أحمد موسى: (1991)، ص 63-77؛ Hopkins J. F. P. (1954) Molénat J. P. (2005) 148-145؛ 143-139؛ 105-89.

78- أبو عبد الله الوشيري. انظر: النويري: (2004)، 156-157/XXIV.

79- ابن القطان: (1990)، ص 147.

يد الله أو بالأحرى كيد المسخ لفرز أهل الجنة على يمينه وأهل النار على شماله الذين وُصفوا بالمنافقين: «... فنودي في الناس في جبل المصامدة المطيعين: من كان مطيعاً لله تعالى ولرسوله وللإمام المهدي رضي الله تعالى عنه، فليقبل. فكانوا يأتون قبائل قبائل، فيعرضون على البشير، فيخرج قوماً عن يمينه وقوماً عن يساره ... واتفقت له فيهم عجائب ... وهم يعلمون أنه ليس لهم إلا القتل، فلا يفرّ منهم أحد. وكان إذا اجتمع منه كثير، قتلهم قراياتهم: يقتل الأب ابنه والابن أباه والأخ أخاه».⁸⁰ وتواصلت المجزرة على امتداد أربعين يوماً أدّت إلى مقتل حوالي سبعين ألف نفر من خمس قبائل، بعضهم تمّ رميهم أحياء من أعلى جرف الجبل.⁸¹ وهنا يطرح السؤال نفسه في مثل هذه الوقائع الهوجاء التي تجاوزت كلّ أشكال البشاعة: أيّ شذوذ وأيّ تطرّف يمكن أيّ ينبثق بهذه الصورة المرعبة دون أن تكون له أسباب اقتصادية واجتماعية وفكرية عميقة؟⁸²

لم يتردد المؤرخون في وصف الأعمال الهجينة للتنظيم الموحد، بعضهم كتب فرحاً مسروراً مبتهجاً لأنه محصلة المنظومة وسليها مثل البيدق وابن القطان، وبعضهم كتب مستهجنًا مندداً مثل عبد الواحد المراكشي في المعجب، وكلّهم من معاصري الدولة الموحدية. وقد مكنتنا كتاباتهم من سبر أغوار الفكر التومرتي وغاياته، كما وصلتنا مرشدته ضمن كتابه أعزّ ما يُطلب⁸³، وهي رسالة صغيرة الحجم لا تتجاوز صفحتين، بها عرض موجز لمسائل العقيدة خالٍ من البراهين⁸⁴، لخصت تصوّراته للمجتمع الجديد الذي أراد بعثه بواسطة جملة من الأساليب المخادعة والحيل والغدر التي تدلّ على عقل معتلّ ومفتون أراد من خلالها الوصول إلى السلطة الروحية والسياسية ببيت الاعتقاد في عصمته وفي بشاراته أو تكهناته المشؤومة على حساب الآلاف من البشر. وفي هذا الصدد، وقبل موته ببضعة أشهر (524/1130)، وإثر هزيمة معركة البحيرة⁸⁵ (2 جمادى الأولى/12 أفريل) أمام المرابطين، جمع ابن تومرت ما تبقى من المقاتلين المنهزمين وأمرهم بدفن بعضهم بعضاً في حفر كأنها قبور مع ترك فجوة للتنفّس والسمع، وعندما يسمعون صوته بالسؤال، عليهم بالإجابة التي قدّمها لهم مسبقاً، ثم وعدهم بمكافآت وجوائز سنّية.⁸⁶

لقد أثر الكلام الدغمائي في هؤلاء واستكمل غايته بفعل الخديعة، لأنّ حدة وكثافة الإيمان في الزعيم الأوحّد والإمام المعصوم، والثقة العمياء فيما يتخذه من إجراءات، تبلغ درجة التقديس. فلا مجال لأيّ تصوّرات أخرى ضمن مناخ يسوده رعب يحجب الإمكانات والفرضيات البديلة.⁸⁷ وسيتمّ صقل هذه

80- م، ن، ص 147-148. وانظر كذلك: البيهقي (2004)، ص 39. ابن عذاري: (1983)، 69-IV/68. النويري: (2004)، XXIV/157.

81- Benhima Y. (2009), pp. 141-143.

82- Poncet J. (1967), p. 1113.

83- ابن تومرت: (2007).

84- النجّار عبد المجيد: (1983)، ص 149-158.

85- منبسط من الأرض أمام أبواب مدينة مراكش.

86- ابن أبي زرع: (1999)، ص 233-235.

87- Rokeach M. (1970) p. 23.

المنظومة الجهنمية تدريجياً، فبعد التمييز الذي وضع أسسه ابن تومرت، قطع عبد المؤمن بن علي شوطاً جديداً بإقرار أسلوب مبتدع وهو «الاعتراف»، وكان ذلك على مدى طيلة فترة حكمه الطويلة التي امتدّت ثلاثاً وثلاثين سنة دون انقطاع (525-559/1130-1163). ويجب التذكير بأن هذا الأخير قد عبّر عن عبقريته ونباهته وحذقه لأساليب إمامه المعصوم خلال معركة البحيرة نفسها قبل موت ابن تومرت. إذ لقي البشير الونشريسي حتفه في الأثناء، وبما أنه يعتبر من الحلقة المصغرة المقربة (أهل العشرة)، فلا يمكن أن يندثر هكذا، إذ كان من الواجب اختلاق أسطورة تقدّس ذكره أمام بقية المقاتلين، فعمد عبد المؤمن إلى مواراة جثته⁸⁸ وأعلن أن الملائكة رفعته إلى السماء⁸⁹، مثله مثل عيسى بن مريم، ثم قام بدفنها ليلاً⁹⁰. وعندما علم ابن تومرت بالهزيمة النكراء وبموت البعض من أهل العشرة، سأل عن مصير عبد المؤمن فاعلموه بنجاته، عندئذ قال: كأن لا أحد قد مات، مازال الأمر قائماً.

ومباشرة إثر تسلّم زعامة الجماعة بعد موت «المعصوم»، جعل عبد المؤمن من «الاعتراف» قاعدته الذهنية للقضاء على كل المنافسين المحتملين داخل الجماعة ذاتها أولاً، ثم خارج حلقة الموحدين ثانياً، كي يستأثر بالسلطة المطلقة ويوزّع منافعها وامتيازاتها على أبنائه في فترة لاحقة.

لن أذكر هنا كلّ الحثيئات، لكنني سأستعرض أهمها، تلك التي كان لها تأثير سلبي كبير على كافة سكّان بلاد المغرب. فعند حصاره لمدينة «تاقررت»⁹¹ قبالة تلمسان في طريق مراكش، ورغم استسلام السكّان، عمل عبد المؤمن على تقتيلهم، والممارسات نفسها سلّكها خلال حصار أغادير الذي دام حوالي سنة، وعندما قرّر السكان تسليم المدينة، وبعد دخولها، قتلت القوّات الموحديّة كلّ الرجال دون استثناء واعتبرت الأطفال والنساء سبي حرب، وتمّ عرضهم بأسواق النخاسة كالعبيد.⁹² ويشير النويري إلى أن عدد القتلى قد وصل إلى حوالي مئة ألف قتيل. وتكرّر الأحداث نفسها بمدينة مراكش⁹³ وفاس ومكناس التي حوصرت لمدة تفوق أربع سنوات، وتمّ الاستيلاء عليها سنة 544/1149 حيث لم يجد الموحّدون بها إلا جثث من ماتوا جوعاً، أمّا من تبقى وصمد أمام الجوع والحصار فقد تمّ تقتيلهم أجمعين.⁹⁴

88- "وفقد البشير وجماعة من أهل الجماعة". ابن القطان: (1990)، ص 161.

89- النويري: (2004)، XXIV/158.

90- Benhima Y. (2009) p. 143.

91- "مدينة مكناسة هي المسماة تاقررت، وهي الآن باقية على حالها لم يدرّكها تغيير كبير، وهي مدينة حسنة مرتفعة على الأرض، يجري في شرقها نهر صغير عليه أرحاء، وتتصل بها عمارات وجنات وزروع، وأرضها طيبة للزراعات ولها مكاسب وأحوال طائلة". الإدريسي: (2002)، 244/I.

92- النويري: (2004)، 164-161/XXIV.

93- البيهقي: (2004)، ص 63-69.

94- ابن غازي: (1999)، ص 9-10.

خلال هذه السنة نفسها، نفذ عبد المؤمن ثالث موجات التقتيل المبرمجة بواسطة حملات قمع ممنهجة وممهّدة لها بإعداد قوائم اسمية (جرائد) سُلمت إلى منفّذين من كبار شيوخ الجماعة⁹⁵ ذكرهم البيذق، من بينهم ستة شيوخ ينتمون لأهل الخمسين⁹⁶، وبلغ عدد هذه الجرائد تسع عشرة جريدة أنهت حياة حوالي ستة وثلاثين ألفاً وخمسمئة شخص (36.500) ينتمون إلى ثلاثة وعشرين بطناً من قبائل المغرب: هزميرة، رجاجة، حاحا، كزولة، هسكورة، وريكة، دكالة، تادالا...، كلها عبّرت عن معارضتها للموحدين في فترة من فترات الدعوة التومرتية. «وتمّ الاعتراف بحمد الله وعونه والصلاة على محمّد نبيّه فهذا الله البلاد للموحدين، وأعانهم على الحق ونصرهم وأقاموا الدّين... وأزال الله ما كان فيها من التخليط، فهذا كان سبب الاعتراف... وكان ذلك في عام أربعة وأربعين وخمسمئة»⁹⁷.

بعد عمليات التصفية التي شهدتها المغرب الأقصى سيحوّل عبد المؤمن إلى «فتح» أو بالأحرى إلى اكتساح بقية الشرق المغربي بعنف لا سابق له، وستدمّر عساكره العديد من المدن بأسوارها ودورها، والقرى والأرياف بغياضها وبساتينها وأراضيها الزراعية، والعديد من الكتل السكانية التي ظلّت عامرة إلى منتصف القرن السادس هجري ستندثر تدريجياً إلى درجة أنّ الجغرافيا التاريخية ستكون عاجزة عن تحديد مواقعها على خريطة بلاد المغرب⁹⁸ وفي أطروحته القيّمة حول موريطانيا الطنجية من خلال النصوص العربية الوسيطة، يشير أحمد سراج إلى اندثار اثني عشر تجمعاً سكنياً بالمغرب الأقصى، ولا يمكن الاهتداء إلى مواقعها نتيجة لتواتر عمليات التخريب المقصودة⁹⁹، ويضيف الأستاذ محمد حسن أسباباً أخرى، من بينها خاصّة تعدّد الجوائح الطبيعية والأوبئة لا سيّما الطواعين التي ذهبت أحياناً بثلاث السكّان¹⁰⁰ ومن بين أهمّ الأحداث التي تؤكد أعمال التخريب والتقتيل هذه، نذكر خاصّة ما قام به عبد المؤمن بن علي وابنه عبد الله خلال معركة جبل القرن قرب سطيف بالمغرب الأوسط سنة 555/1160 ضدّ ائتلاف من القبائل العربية لبني هلال وسُليم، «وهم زهاء ثمانين ألف بيت ... وجمعت عظام من قُتل من العرب عند جبل القرن فبقيت دهرًا طويلاً كالتّل يلوح للناظرين من مكان بعيد»¹⁰¹ ويندّد النويري بالممارسات اللاإنسانية لعبد المؤمن قائلاً: «كان كثير السفك لدماء المسلمين على صغار الذنوب ... ومن رُئي في وقت الصلاة غير مُصلٍّ، قُتل»¹⁰².

95- Buresi P. (2013).

96- عمر عزّ الدين أحمد موسى: (1991)، ص 76-70؛ 144-147. وانظر: Benhima Y. (2009)p144.

97- البيذق: (2004)، ص 70-72.

98- انظر الدراسات التالية:

Kably M., (1993); Boroumi A (1998); Allaoua A., (2012) et (2009) Benhima Y. (2002-2003); Lawless R. I. (1972); Meouak M., (2006); Bourin M., & alii., (2011); Khelifa A. (2004).

99- Siraj A., (1995), pp. 533-572.

100- المواق - الرصّاع: (2007)، ص 63.

101- النويري: (2004)، 174-175/XXIV. وانظر: إدريس الهادي روجي: (1992)، 465-468/I.

102- النويري: (2004)، 175/XXIV.

لم يكن هدف الموحدين من استيلائهم على بلاد المغرب يكمن في ما كانوا يزعمونه من ضرورة تطهير المجتمع وتطبيق مبادئ الشريعة حسبما أسسه السلف، إذ انكشفت كل أهدافهم الحقيقية على أرض الواقع عندما عملوا على نهب واحتكار ثروات البلاد التي سيطروا عليها بحدّ السيف، وتوزيعها على الأبناء والمقرّبين والموالين.¹⁰³ فعند دخولهم إلى إفريقية أمر عبد المؤمن بمسح كلي للبلاد سنة 554/1159 بهدف تقييم كمّي ونوعي للأرض ولمنتجاتها الزراعية والفلاحية عموماً مع تحديد قيمة الممتلكات، ثمّ عمل على تقسيم الأراضي إلى مناطق نفوذ، تُوزّع كلّ منها على قبيلة من قبائل الموحدين، ولها الحق في استغلالها والاستفادة من محصولها على حساب أبناء الأرض العاملين بها. وتكمن الغاية في تحديد مساحات أراضي من تمّ اعتبارهم شركين كي تصبح فيئاً¹⁰⁴ للموحدين، أي تصبح أموالاً تمّ الحصول عليها دون قتال عن طريق دفع خراجها من قبل العاملين بها إلى القبائل الموحدية.¹⁰⁵ فكلّ أراضي البلاد تمّ تكسييرها من طرابلس شرقاً إلى بلاد نول¹⁰⁶ الأقصى غرباً بعد إسقاط ثلث المساحة، ملائمة لجملة الأراضي البور والجبال والأنهار والسباخ... ويقول ابن أبي زرع في هذا الشأن: قام عبد المؤمن «بتكسيير بلاد إفريقية والمغرب... بالفراسخ والأميال طولاً وعرضاً... وألزم كلّ قبيلة قسطها من الزرع والورق، فهو أول من أحدث ذلك بالمغرب».¹⁰⁷ ثمّ تمّ إخضاع الثلثين لدفع الخراج الذي تمّ تحديد قيمته عيناً أو نقداً لفائدة كلّ قبيلة.

إنّ الفرض الاعتباري لهذا النظام المتعسف لا يمكن أن نصفه إلا بانتزاع قهري عبّر عنه ابن غازي بقوله: «... وتملك الموحدون البلاد والأموال، وصار الناس عُمّاراً في أملاكهم».¹⁰⁸ وكان نصيب الدولة يتراوح بين ثلثي الإنتاج ونصفه ممّا مثّل عقبة موجبة للتخلّي عن العمل الفلاحي وتحول المزارعين نحو مجالات وأنشطة أخرى.¹⁰⁹ واستعرض ابن غازي خيرات «مكناسة الزيتون» بالمغرب الأقصى قائلاً ثمّ مستدركاً متحسراً: «... وهي كثيرة الفواكه والمزارع... وأمّا الزيتون فهو فيها كثير جداً، ولذلك أضيفت إليه واشتهرت به... وقد باد زيتونها لهذا العهد إلا قليلاً لما توالى عليها من الفتن والبقاء لله وحده».¹¹⁰

103- برانشفيك رويار: (1988)، 34/I.

104- اعتماداً على الآيتين: (وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يسلط رسله على من يشاء والله على كل شيء قدير-) ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى قلّله وللرسول ولذي القربى والمساكين وابن السبيل (الحشر: 6-7). ويقول الرازي: «الفيء، ما رده الله على أهل دينه من أموال من خالف أهل دينه بلا قتال، إمّا بأن يجلوها عن أوطانهم ويخلوها للمسلمين، أو يصلحوا على جزية يؤدونها عن رؤوسهم، أو مال غير الجزية يفتنون به من سفك دماهم»، الفخر الرازي: (1981)، XXIX/285. وانظر: Lagardère (1958) ; Cahen C. (1994) (V).

105- العروي عبد الله: (2009)، ص 321.

106- فأما مدينة نول الغربية فمنها إلى البحر ثلاثة أيام ومنها إلى سجلماسة ثلاث عشرة مرحلة. ومدينة نول مدينة كبيرة عامرة على نهر يأتي إليها من جهة المشرق وعليه قبائل لمتونة ولمطة». الإدريسي: (2002)، 224/I.

107- ابن أبي زرع: (1999)، ص 260.

108- ابن غازي: (1999)، ص 27.

109- Benhima Y. (2009) pp. 34-35.

110- ابن غازي: (1999)، ص 11-12.

وفي سنة الأخماس (1160/555) أجبر عبد المؤمن بن علي سكان مدينة تونس مقاسمتهم «على أموالهم وأملاكهم نصفين... وبعث أمناءه ليقاسموا الناس على أموالهم وأملاكهم، وأقام أهل تونس بها على أجرة تؤخذ عن نصف مساكنهم».¹¹¹ إنه انتزاع آلي لممتلكات الأهالي وجعلهم تحت سطوة نظام شبه عبودي.¹¹² وخلال ثورة سكان مدينة قفصة بالجنوب الغربي لإفريقية سنة 1188/584 في ظلّ حكم يعقوب بن يوسف المنصور بن عبد المؤمن (580-1184/595-1199) عمدت عساكر الموحدين إلى تحطيم أشجار الغابات المحيطة بالمدينة وتخريب واحتها وتدمير عدد كبير من المساكن وهدم جزء هام من السور فتحوّلت قفصة إلى ما يشبه أطلال قرية خربة. يقول عنها البكري في أواخر القرن الخامس: «وهي مدينة مبنية كلها على أساطين وطيقان رخام قد بُني خلالها بالصخر الجليل بأحكام عمل... وسورها كأنما قد فرغ من عمله بالأمس.. وقفصة أكثر بلاد القيروان فستقاً وبها تمر مثل بيض الحمام وهي تميز القيروان بأنواع الفواكه والتمر، وحولها أكثر من مئتي قصر، عامرة أهلة، تطرد فيها وحواليها المياه، تُعرف بقصور قفصة...».¹¹³ أمّا صاحب الروض المعطار فيقول عن المدينة: «وكان يوسف بن عبد المؤمن ملك المغرب لمّا طلع إلى إفريقية نزل على قفصة فاستصعبت عليه وذلك في سنة 575 فحاصرها ونصب عليها آلة الحرب... وقلّع غابتها وزيتونها... ثمّ نزل عليها ولده المنصور يعقوب بعد وقية عمرة وذلك سنة 583 فأخذت المحلات بمخنقها وتمادى الحصار والقتال عليها، ورمّاها بأحجار المنجنيق حتى حكم عليها فهدم سورها وحرقها بالنار، وقتل الناس المحكوم عليهم فيها ذبحاً وقطع شجرها وغيّر بهجتها ونزع الحسن عنها».¹¹⁴ والملاحظات نفسها يسوقها النويري قائلاً: «وتوجه إلى مدينة قفصة فحصرها ثلاثة أشهر، وقطع أشجارها وخرّب ما حولها... وهدم أسوارها وترك المدينة مثل قرية».¹¹⁵ وعندما طلب أهلها الأمان والعفو «شارطهم على تأمين أهل البلد في أنفسهم خاصة وتبقى أملاكهم بأيديهم على حكم المساواة»¹¹⁶، أي أنّهم لا يستفيدون إلا من العشر أو من ثمن الإنتاج. أمّا بمراكش عاصمة «المجسمين»، فقد عمد الموحّدون إلى التخلّي عن جامعها الكبير الذي بناه يوسف بن تاشفين وإهماله بتعلّة عدم اتفاق محرابه مع القبلة: «وتركوا الجامع عطلاً مغلق الأبواب لا يرون الصلاة فيه وصنعوا لأنفسهم مسجداً جامعاً يصلون فيه، بعد أن نهبوا الأموال وسفكوا الدماء وباعوا الحرّم، كلّ ذلك بمذهب لهم يرون ذلك فيه حلالاً».¹¹⁷

111- السلاوي الناصري: (1997)، مج 1، 136-137.

112- Ferhat H. et Triki H. (1988-89) p.16.

113- البكري أبو عبيد: (د. ت.)، 224/II.

114- الحميري: (1984)، ص 479. يخط الحميري هنا بين يوسف وابنه يعقوب. وهذا الأخير هو الذي أمر بتخريب واحات قفصة وهدم سورها.

115- النويري: (2004)، 181/XXIV.

116- التجاني: (1981)، ص 138.

117- الإدريسي: (2002)، 234/I.

إنّ الممارسات التي قام بها الموحدون بإفريقية لا تختلف عمّا قام به المرينيون في بداية أمرهم عند اجتياحهم لجنوب المغرب الأقصى في فترة لاحقة، إذ عمل أبو بكر عبد الحق (1195-1217) على تجميع شيوخ القبائل الموالية له ووزّع بينهم مناطق نفوذ وسلطات واسعة وامتيازات على هذه الأراضي، اعتبرها ابن أبي زرع «طُغمة لا يشاركهم فيها غيرهم».¹¹⁸ فيتبيّن لنا أنّ كلّ السلطات التي تعاقبت على بلاد المغرب منذ انتشار الإسلام قد اعتبرت الأراضي المستولى عليها غنيمة حرب تعود إلى المنتصرين بفضل أسنة رماحهم وسيوفهم ولا أحد يستطيع الاحتجاج على الواقع الجديد، وقد دفع هذا النمط من التملك العنيف أو بالأحرى الاغتصاب، إلى عدم استغلال الأرض بصفة ناجعة وبالتالي إلى إهمالها، وتفيدنا المصادر أنّ العديد من القرى والمداشر قد فقدت سكانها تدريجياً رغم خصوبة الأراضي وتواجد المياه بصفة مستمرة. ومن بين هذه الوقائع، يؤكّد الناصري السلاوي ما نصّ عليه ابن خلدون سابقاً حول خراب قرية تجساس¹¹⁹ الواقعة شرق مدينة تطوان شمال المغرب الأقصى بسبب سياسة القهر والطغيان التي سلكها ولاية الدولة المرينية. ويضيف السلاوي أنّ تطوان القديمة ليست اليوم (القرن XIX) سوى خراب: «تيجساس ... لها نهر نفاع يجلب إليها من جدول ولها بسيط تركبه الجداول من كلّ جهة فتسقي الزرع والكتّان والثمار، فأهلها في أمن من القحط... ولم تزل عامرة إلى حدود ثمانئة، فجلا عنها أهلها من قبل بني مرين فخلت من سكّانها وانتقلوا إلى القبائل وغيرها.. وفي هذه المدّة خربت تطاوين القديمة أيضاً».¹²⁰ وعندما يتفشّى الظلم، فلا حدود للخراب المستفحل وتتفكي كل القيم.¹²¹ ويواصل السلاوي وصف المواقف الآثمة لهذه الطغمة الحاكمة ويمكّننا من بعض الأمثلة قائلاً: إنّ الحاجب أبا العباس القبائلي في عهد السلطان أبي سعيد عثمان (-800 824/1398-1421) «كان يحابي بالخطط السلطانية الأقارب والأرحام لا يعدل بها عمّن سواهم».¹²² وبقراءة بين أسطر المصادر، تتألى الشهادات فنجد ابن القنفذ القسنطيني ينصّ على هذه الممارسات نفسها، فيصف لنا أبا الحسين العنسي (671/1273) حاجب السلطان أبي زكريا الحفصي (-627-648/1230) وابنه المستنصر (648-674/1251-1276)، ويصفه قائلاً: «كان ضيق العطن، شديد البأس والمؤاخذة، يعدّ الهفوة من الكبائر، ولا يكاد ينسى ما يحصل عنده في ذلك».¹²³ وتحتشد بالتالي كلّ أشكال القهر المنظّم والعشوائي: ابتزاز وغصب وسطو ورعب، محاباة في الخطط واحتكار للثروة، ضرائب ومكوس ما أتى الله بها من سلطان، تلك هي سمات كلّ الحكّام الذين نصّبوا أنفسهم على سكّان بلاد المغرب باسم إعلاء كلمة الله وإنفاذ شريعته.

118- ابن أبي زرع: (1999)، ص 380-381.

119- مدشر من مداشر قبيلة بني زيات الغمارية. داود محمد: (1970)، ص 311.

120- السلاوي الناصري: (1997)، مج II، 89/4.

121- انظر الدراسة القيمة: السبتي عبد الأحد: (1992).

122- السلاوي الناصري: (1997)، مج II، 86/4.

123- ابن القنفذ: (1968)، ص 133.

نحن لم نستعرض هنا كلّ التجاوزات الحاصلة في حقّ سكان بلاد المغرب عبر هذا التاريخ المقدّس والملعون في الآن ذاته، بل سعيًا إلى التذكير ببعضها لأنّ المصادر تفيض بها وتسهب في التنصيص على الخروقات التي أنهكت الفرد المغربي وجنحت بإمكانيّاته العقلية وأسقطته في غياهب التسليم والخنوع والقضاء والقدر كي يتردّى نحو مواقف متفوّقة عبّرت عن رغبته في التّحيّ والانعزال التي جسّدتها حركات المتصوّفة والصلحاء.

لقد تمّ التأكيد هنا على منظومة الدولة الموحّدية بصفة خاصّة، لكن ذلك لا يغيّر شيئاً في واقع الأمر، لا بالنسبة إلى المكان ولا بالنسبة إلى الزمان، ولا يدلّ النموذج الموحّدي إلا على توجّه اتّسم بعنف أشدّ وببشاعة ظاهرة وبعذوانية لا سابق لها، عمل على فرض اعتقاداته بشكل حادّ وشرس دون مهادنة، في حين أنّ الآخرين قد حاولوا إقرار التوجّه نفسه بغية الوصول إلى الغايات نفسها بطرق مخالطة¹²⁴، لكنّها لا تستبعد العنف والقتل والتقتيل والإبادة في الحالات التي تصبح فيها المنظومة مهدّدة في كيانها.

في مثل هذا المناخ من الذعر والرعب والجوع والابتزاز والمصادرة وعدم الاطمئنان على الحياة والمال والمتاع، كيف يمكن أن نتّهم سكان بلاد المغرب بالخنوع والخمول والتقصير؟ عندما يبلغ التواطؤ القاتل ذروته بانخراط جهنمي لنخبة عالمة وسلطة متعسّفة، فلن يبقى للسكّان من محيص سوى الاستجارة بمن سيوفّر لهم المواساة والسلوان الروحي في انتظار يوم الحساب الأخروي، يوم العدل الإلهي.¹²⁵ لكن ألنّ يمثّل هذا المهرب وهذا الإدبار مجرد منوال عبثي وسلطوي جديد، يعمل على ارتهان مقدّرات السكّان وسلبهم ما تبقى من طاقاتهم الجسديّة والفكريّة؟

مجتمعات منهكة:

لأنّهم كانوا ضحايا الاستعباد والقهر والإقصاء والتهميش والاضطهاد، سيفرض المغاربة طريقة لمواجهة مصائبهم اليومية المتكرّرة في شكل مقاومة سلبية خرساء، لكنّها فعّالة إلى حدّ ما لأنّها سترجّ تلك الأنظمة السياسيّة الهشّة وستجبرها على إعادة النظر في استراتيجيّات عملها، وتُرغم النخبة على مراجعة مواقفها تجاه السكّان من ناحية، وتجاه مواطن هذه المقاومة التي أثارت وصدعت وعملت على نشر الأفكار الجديدة المطالبة بالانسحاب من مواقع النشاط العام عملاً بأصول معتقدات الزهّاد الأوائل والمتصوّفة.

124- Urvoy D. (1974) p. 20.

125- García-Arenal M. (2003).

بداية من القرن الخامس للهجرة (11م) سيُعاد تشكيل مجال بلاد المغرب لصالح «أيتام التاريخ»¹²⁶، إنها مرحلة الثأر، مرحلة قصاص المستعبدين والمقهورين من الطغمة الحاكمة بطريقة سلسلة، مثابرة وطويلة المدى، إنه قصاص من يدعون أنفسهم بالغرباء للتدليل على أنهم لا ينتمون إلى هذا العالم الدنيء¹²⁷، فإن كان المصير هو الفناء والعدم، فليكن شاملاً للجميع، فالحديث النبوي يؤكد على أن الإسلام بدأ غريباً، وسيُعوّد غريباً، فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ.¹²⁸

الجميع يعلم كيف تحوّلت ظاهرة الزهد إلى التصوّف بالعالم الإسلامي، وكيف أجبرت النخب المتسلطة والعالمية على مداينة ومحاذاة هذا الانقلاب عبر القرون. وهناك العديد من الدراسات الرصينة في هذا الصدد¹²⁹ حلّت كيفية انتقال هذه الحركات إلى جماعات ضغط سياسية مسالمة وأحياناً مسلحة. ومن أهم تلك الدراسات نشير إلى إحداها التي كتبها كلود كاهين حيث يلخص الظاهرة قائلاً: «إنّ التوجّه الصوفي الذي ظلّ محلّ ارتياب وشبهة أصبح قادراً في القرن الخامس الهجري (11م) على الاندماج في الفكر والممارسة الأرثوذكسية. وفي الوقت نفسه بدأ الزهد الشخصي والذاتي للأفراد ينظم نفسه ضمن جماعات في صلب المجتمع بفضل التواصل والتجارب الحياتية المتبادلة بين المتصوّفة والفئات الشعبية».¹³⁰ وقد ساهم الغزالي مساهمة أساسية في إقحام التجارب الصوفية ضمن ممارسات ومعتقدات الفكر السني ببلاد المغرب خاصة بعد عملية حرق كتابه الإحياء خلال عصر المرابطين والتي كانت لها نتائج عكسية لا سيما لدى المتصوّفة.¹³¹ وأصبح الحفاظ على هذا الكتاب والإطلاع عليه رمزاً لمعارضة ثقافية وسياسية معلنة من قبل نخبة عالمية جديدة تبحث عن التموقع في المجال الديني والاجتماعي، نخبة وجدت سنداً قوياً لدى العامة بالمدن والقرى، فعندما تفقد السلطة السياسية إمكانية الإقناع وإيجاد التوازنات الضرورية بين مختلف طبقات المجتمع، وتطلّ متوقعة على مداركها وقناعاتها الذاتية وشرعيتها المركبة بشكل متعالٍ ومتغطرس، فإنّها تنتهي إلى الضمور والتلاشي، وفي هذه الحالة، تقفز الجماعات المنافسة الأكثر تأثيراً لسحبها بساط الشرعية والاستيلاء على السلطة الفعلية بأرض الواقع.

126- بنسالم حميش، (1998)، ص 83.

127- Maribel F. (2000). Et voir: García-Arenal M. (2003) p. 452.

128- حديث رواه مسلم عن أبي هريرة. والمقصود أنّ الغرباء هم أهل الاستقامة، وأنّ الجئة والسعادة للغرباء الذين يصلحون عند فساد الناس، إذا تغيرت الأحوال والتبست الأمور وقُلّ أهل الخير، ثبت هؤلاء على الحق واستقاموا على دين الله.

129- انظر الدراسات التالية: كتورة جورج (1991)؛ محمد شريف (2004)؛ يوسف العلوي (2010)؛ مانويلا مرين، (1995)؛ هنري كوربان (1998)، ص 282-302.

Amri N. S. (2000) Melchert Ch. (1996) Anawati G-C. & Gardet L. (1961) pp. 66-73. Gellner E. Valensi L. (1970) Colonna F. (1980).

130- Cahen Cl. (1959), pp. 233-234.

131- البدراوي محمد اليعقوبي: (1977)، ص 312-323.

لقد بدأت ملامح التغيير في مواقف السلط السياسية تجاه الزهاد والمتصوفة منذ فترة حكم الدولة المرابطية، إذ تشير المصادر إلى أن السلطان علي بن يوسف (500-537 / 1106-1142) قد أمر برمي شلو الزاهد الأندلسي أبي الحكم عبد السلام بن برّجان (1142/536)¹³² المعروف بغزالي الأندلس¹³³ وإهمال جثته بمزبلة مدينة مراكش ومنع دفنه أو الصلاة عليه، لأنه كان من أشدّ الملهمين لمعارضة المتصوفة الذين كانوا في معاناة شديدة بسبب اضطهاد ولاية الدولة المرابطية بالأندلس.¹³⁴ لكن أحد كبار زهاد المغرب، علي بن حرازم الفاسي (1162/559)¹³⁵ تحدّى أمر السلطان ونادى علانية بأنهج المدينة وأسواقها إلى وجوب حضور جنازة ابن برّجان، وتوجّه باللحن إلى كلّ من كان بإمكانه الحضور ولم يستجب للنداء. فما كان على السلطان سوى التصديق والانحياز لواقع الأمر عندما علم بذلك.¹³⁶ وقد سبق للسلطان نفسه استدعاء تلميذ ابن برّجان، وهو أبو العباس أحمد بن العريف (1141/536)¹³⁷ من مدينة المرية إلى مراكش، وتمّ اقتياده مكبل اليدين ومعاملته بطريقة مهينة جداً للوقوف أمام لجنة للتحقيق معه وامتحانه واستجوابه حول نشاطه العام بالأندلس¹³⁸ وعلاقته بالقضاة والفقهاء الذين سمّاهم: «علماء أهل السوء وكبراء أهل الدنيا المغرورين»، والتأكد من نواياه. قال عنه ابن الأبار (1259/658) ناقلاً عن ابن بشكوال (1182/578): «تصدّر بالمرية للإقراء، وقد قرأ بسرقسطة، وولي الحسبة ببلنسية ... وبعدّ صيته في الزهادة والعبادة، وكثّر أتباعه على طريقته الصوفيّة، حتى نُمي ذلك إلى أمير المثلثين علي بن يوسف بن تاشفين. ويُقال إن فقهاء بلده اتفقوا على إنكار مذهبه، فسعوا به إلى السلطان وحذّروه من جانبه فأمر بإشخاصه إليه من المرية».¹³⁹ ويبدو أن ابن العريف قد عارض موقف الفقهاء من مفهوم الخوف من الله، يقول: «وخوفهم هيبة الجلال لا خوف العذاب... ورجاؤهم ظمؤهم إلى الشراب الذي هم فيه غرقى وبه سكرى».¹⁴⁰ وقد تمّ اغتيال ابن العريف دون علم من السلطان، ظاهرياً، إذ أبدى هذا الأخير أسفه وحسرتة، «وندم على ما كان منه في جانبه، وظهرت له كرامات».¹⁴¹ لكنّ موقف السلطة المرابطية جاء متأخراً، إذ كان عليهم مواجهة أكبر وأعنف

132- Faure A., « Ibn Barradgān » In: E.I.2, vol. III, pp. 754-755. Et Nwyia P. (1956).

وانظر: الفاري حسان: (2007).

133- Gril D., (2000) p. 511.

134- Lagardère V. (1983) p. 162.

135- أو ابن حرزهم. من تلامذة القاضي أبي بكر بن العربي، ويُعدّ من شيوخ أبي مدين الغوث. انظر: التميمي الفاسي: (2002)، (8-1207/4-603)، 15-28/II. وانظر: شريف محمد: (1995). التليدي عبد الله: (2003)، ص 48-50.

136- التادلي ابن الزيات: (1997)، ص 170، ترجمة عدد 51، ص 168-173.

137- التادلي ابن الزيات: (1997)، ص 118-123. التليدي عبد الله: (2003)، ص 41-45. وانظر ترجمة ابن العريف في: خياطة نهاد: (1980) 08-01. pp. (1933)، وانظر كذلك: ابن العريف: (2015).

138- Nwyia P. (1956), pp. 217-221.

139- ابن الأبار: (1989)، ص 27. وانظر: ابن العريف: (1993)، [مقدمة التحقيق: نكبة ابن العريف، ص 36-39].

140- أنجل بالنشيا فونزاليس (1955): (Palencia Ángel González)، ص 370.

141- ابن بشكوال: (1989)، ص 137، ترجمة عدد 176، ص 136-137. وانظر: (1933)، Ibn Al-ʿArīf, pp. 7-8.

الثورات بالأندلس، ثورة المريدين بزعامة القاسم أحمد بن قسي (1152/546)، التي ستساهم مساهمة فعّالة في القضاء على دولتهم من قبل الموحدّين. لقد كانت الإجراءات القمعيّة التي توخّتها السلطات المرابطيّة، السياسيّة والدينيّة، سبباً مباشراً لهذه الثورة، إنّها حصيلة انتشار حركة قويّة معارضة لفقهاء المالكيّة.¹⁴² وقد تفتّن الموحدّون في فترة لاحقة إلى هذا الانتقال من الزهد إلى العمل الحركي المسلّح المناوئ للسلطة، لذلك سيحاولون كبح جماح زعمائه من الزهاد والمتصوّفة بكلّ الطرق والوسائل ومراقبة تحركاتهم بغية التقليل من تأثيرهم في المجتمع، إمّا باحتوائهم أو بقمعهم وترهيبهم. كما نلاحظ الممارسات نفسها بإفريقية في عهد الدولة الزييريّة، فالحذر نفسه اتّبعه المعزّ بن باديس تجاه العبّاد والمتزهدّين، إذ يشير القاضي عياض إلى محمّد بن عبد الصمد أحد علماء القيروان الذي عمل على وعظ الناس متّخذاً سيرة الزهد والفقر، ممّا أثار حفيظة الأمير الذي أرسل إليه مكتوباً يحذّره من ممارسات أمثاله الذين يمثلون خطراً على استقرار المجتمع وعلى السلطة السياسيّة، ويؤكد في رسالته على وجوب احتوائهم وتقريبهم بالرشوة وتقديم المكافآت الماليّة تجنّباً لأعمالهم المفسدة. ففهم ابن عبد الصمد أنّه المقصود من الرسالة، فأثر الرحيل عن البلاد نحو الأراضي المقدّسة حيث اعتكف بمكّة عدّة سنوات، لكنّه عاد إلى إفريقية إثر ذلك وشارك فعلاً في ثورة السنّة ضدّ الشيعة سنة 1016-7/406-7 وقُتل أثناءها.¹⁴³

ورغم عدم نضج حركات التصوّف وتحولها أواخر القرن السادس (12م) إلى طرق وزوايا، إلا أنّ ما ورد من أسماء الزهاد والعبّاد والمتصوّفة بكتاب التادلي: التشوّف، لدليل قاطع على انتشار الظاهرة وعلى أهميّتها بالمغرب الأقصى، إذ نصّ التصنيف الذي كُتب خلال سنة 617/1220 على 279 ترجمة¹⁴⁴ لمن توفي بين سنتي 1092/485 و1219/616،¹⁴⁵ وقد أشار التادلي إلى أنّه لن يذكر من هؤلاء أيّ شخص ما زال حيّاً في عصره. ويمكننا أن نستنتج الملاحظات نفسها بالنسبة إلى المغرب الأوسط وإفريقية بفضل مصادر أخرى مثل عنوان الدراية¹⁴⁶ للغبريني (714/1315)، ومعالم الإيمان للدبّاغ¹⁴⁷ (1300/699)، وابن ناجي (1434/837).

إنّ توجّس الموحدين من حركات العبّاد والمتصوّفة كان جليّاً حتى قبل استيلائهم على مرّاكش سنة 1147/541. ففي السنة التي قبلها، طلب عبد المؤمن المقيم بإجليز استقدام أحد زهاد مدينة أغمات: عبد

142- Lagardère V. (1983) p. 157.

143- القاضي عياض: (1998)، 71-72/VIII.

144- التادلي ابن الزيّات: (1997)، ص 13، (مقدّمة المحقق).

145- م. ن، ص 41.

146- الغبريني: (1979).

147- Idris H. R. (1977).

الجليل بن ويخلان، وعندما اعتذر هذا الأخير لمرضه، قال له رجال عبد المؤمن: «لا بدّ من النهوض ولو حملناك على نعش»¹⁴⁸، لكنّه توفي في اليوم نفسه.

بعد فترة الارتباب والحذر، لم يكن للسلطة السياسيّة من اختيار سوى السعي لاحتواء واستيعاب الحركات الصوفيّة أفراداً وجماعات، بتبني آرائهم ومعتقداتهم وتوجّهاتهم، واستغلالها لمصالحها الخاصّة. لقد آن الأوان بالنسبة إلى هذه النخبة المهيمنة أن تلتحق بركب الثقافة الشعبيّة المنحازة للعباد والمتصوّفة أصحاب الكرامات، فلم يعد هنالك مكان للعلم الموثوق، لأنّ زمن الخرافات في شكلها الجديد قد حلّ محلّها، فثنائيّة الاحتجاجات الدينيّة لم تكن ذات بُعد ثقافي في جوهرها، بل هي لغاية سياسيّة أصلاً، وكان مجال التقديس والإيمان ميداناً مشتركاً يتنافس في صلبه الجميع¹⁴⁹، وستشهد الفترة المرينيّة والحفصيّة أوج الهيمنة الجديدة والعصر الذهبي لهذه الطائفة من العباد والزهاد والصلحاء والطرق الصوفيّة من خلال دورهم في المجتمع المغربي على كلّ الأصعدة وبكلّ دواليب الحياة اليوميّة، وسيستميلون ويؤطّرون عناصر المجتمع المهمّشة والمرعوبة والمنهكة. إذ لم يكن مفاجئاً تعاضد دور الحركات الصوفيّة مباشرة بعد سقوط الدولة الموحدية... لقد استجاب المتصوّفة الجدد لحاجات السكّان المغاربة الذين كلّوا من الواقعيّة المتشدّدة للعقيدة التومرنية وجذب الفكر الموحي... لقد نجح المتصوّفة في وضع توازن منشود كان يمثل شرخاً وحلقة مفقودة في صلب المنظومة الاجتماعيّة للبلاد.¹⁵⁰

يبدو إذاً أنّ الحركات الصوفيّة كانت في علاقة وثيقة ومباشرة مع الأوضاع الاقتصاديّة والنفسية للسكّان، بل كانت منبثقة أصلاً من أوضاعهم الموهنة والمرهقة لانعدام الأمن المادي والمعنوي. لذلك سيمثّل عشرات الآلاف من المغاربة الهائمين عبر البلاد، دون مأوى ودون مصدر للعيش، الأرضيّة البشريّة لهذه المنظومة الجديدة التي ستقوم بتقديم البديل بطمأنّة مخاوفهم ومنحهم السلوان والعزاء لأرواحهم الشاردة، ولقمة تسدّ الرمق لأجسادهم الواهنة. وستتماهي مفاهيم الفقر والزهد والقناعة مع اللامبالاة وعدم الاكتراث بالشأن السياسي في ذهن الأغليّة الساحقة من السكّان، وسيدفع هذا الانسحاب الطوعي برجال السلطة وأمراء الحرب والفقهاء والعلماء إلى التماس التزكية والرضا من الصلحاء الذين أصبحوا الممثلين الحقيقيين للطبقات الشعبيّة¹⁵¹، وعندما تلتقي مصالح هؤلاء وأولئك، ستُقلّ الحلقة وتكتمل المؤامرة، إذ عملت السلطات المركزيّة والمحليّة على التكلّف بهذه الحركات وحماية ورعاية المتصوّفة، وإن لم تجد بين هؤلاء غنيمتها المثلى، فسوف تسعى لخلقها من عدم، لأنّ العباد والزهاد يجسّدون السلطة الأدبيّة الوحيدة القادرة على مراقبة الأفراد وتأطيرهم وإدماجهم ضمن النظام، وسيكونون الوسيلة والواسطة التي لا غنى

148- التادلي ابن الزيات: (1997)، ص 149.

149- Schmitt J-Cl. (1984), p p. 289-290.

150- Le Tourneau R. (1970): pp. 200-201.

151- برانشفيك روبر: (1988)، 353-II-356.

عنها بين الطبقة المهيمنة وبقية فئات المجتمع، ولنا في المصادر المناقبيّة وفي كتب التراجم العديد من الأمثلة لهؤلاء العبّاد الذين قدّموا الخدمات الجليلة لكلّ سلطات بلاد المغرب بداية من القرن السابع هجري (13م). وكان النموذج الأمثل والأكثر شهرة من بين هؤلاء أحمد بن عاشر (1363/764)¹⁵² الذي تشير المصادر إلى عفّته وانعزاله ورفضه ملاقة السلطان المريني أبي عنان¹⁵³، أو حتى التحدّث إليه رغم محاولات هذا الأخير، وقد «وقف ببابه مراراً فلم يأذن له، وترصّده يوم الجمعة بعد الصلاة، ولمّا انفضّ الناس تبعه على قدميه والناس ينظرون إليه وهو لا يراه»¹⁵⁴ فأرسل إليه السلطان أحد أولاده مستعظفاً، فأجابه برسالة¹⁵⁵ وعظ وذكّر. كما ذكره ابن القنفذ القسنطيني قائلاً: «لقيته سنة 763 وهو على أتمّ حال، [من] الورع والفرار من الأمراء والتمسك بالسنة»¹⁵⁶. كما يشير إليه أيضاً في كتابه «أنس الفقير»¹⁵⁷ ويصف لقاءه به مقارناً بذلك وبصفة غير مباشرة، رفض الزاهد للقاء السلطان المريني، قائلاً: «...وحصل لي بذلك فخر لا يدري قدره إلا من حاول بعضه معه»¹⁵⁸.

إنّ مواقف الهروب من ممثلي السلطة ليست شذوذاً، إذ نجد لدى ابن ناجي العديد من المواقف المماثلة التي يذكرها في معالم الإيمان ومن بينها موقف الشيخ العبيدي¹⁵⁹ الذي عقد له ابن ناجي فصلاً كاملاً بعنوان «ذكر هروبه من السلطان ونحوه وذبه عن الناس عند المهمّات». ويروي عنه عدّة أحداث ومواقف حتى إنّه قاطع فقيهاً¹⁶⁰ من أخلص أصدقائه من أهل قابس بسبب توليه قضاء القيروان، فلمّا طلب منه القاضي الإذن بالزيارة، رفض قبوله، فتعلّل القاضي بأنّه لم يقبل بالمنصب إلا مكرهاً وأقسم له على ذلك. فقال العبيدي لرسول القاضي: «قل له: اعمل الحقّ، تُعزل»¹⁶¹. كما رفض هذا الشيخ مقابلة السلطان أبي يحيى الحفصي عند زيارته للقيروان، وقيل له إنّه «لا يفتح لك الباب، فتوجّه السلطان إلى منزل الشيخ وقرأ بلسان عالٍ:

152- أبو العباس أحمد بن عمر بن محمد بن عاشر، أندلسي الأصل، انتقل إلى المغرب واستقرّ بمدينة سلا، زاره لسان الدين بن الخطيب فعّد زيارته له ظرفاً. وقد أشار إلى هذه الزيارة بكتابه "نفاضة الجراب" [ص 379] ويقول الناصري السلاوي في الاستقصا: «حرص [ابن الخطيب] على لقاء الشيخ ابن عاشر رضي الله عنه حتى ظفر به فعظم سروره بذلك وتبجّ به...» [الاستقصا، مج 2، IV/24]. توفي سنة 765 هـ/1364م، وترجم له المقرئ في نفح الطيب، 491-494/VI حيث يقول: «قصده أمير المؤمنين أبو عنان وارتحل إليه عام 757 فوقف ببابه طويلاً فلم يأذن له وانصرف، وقد امتلأ قلبه من حبّه وإجلاله، ثم عاود الوقوف ببابه مراراً فما وصل إليه».

153- السلاوي الناصري: (1997)، مج 1، 201/III.

154- م، ن.

155- هذه الرسالة أشار إليها الناصري السلاوي اعتماداً على كتاب: «تحفة الزائر في مناقب الشيخ ابن عاشر»، لأبي العباس أحمد بن عمر بن عبد الرحمن السلاوي المدعو بالحافي، م، ن.

156- ابن القنفذ: (1983)، ص 366.

157- انظر حول هذا الكتاب: Ferhat H., & Triki H. (1986), pp. 38-40.

158- ابن القنفذ: (1965)، ص 9.

159- العبيدي (1348/748) علي بن عبد الله بن عياش «أصله من العرب وجاء إلى القيروان كبيراً، وقرأ بها وابتنى زاوية لإيواء طلبته ومريديه...» معالم الإيمان، 120/IV، ترجمة عدد 362.

160- «الشيخ الورفلي الذي ينزل عنده العبيدي إذا مشى للحج». ابن ناجي: (1978)، IV/124.

161- م، ن.

«يا أيُّها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم». [النساء: 59] فأجابه العبيدلي من وراء الباب: «الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَبِاللهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ [الحج: 41] ولم يخرج». ¹⁶² وبلغ الأمر بالعبيدلي وجماعته رفض الاعتراف بسلطة القضاة وشهادة الشهود، وأراد أحدهم الزواج رافضاً عقد نكاحه دون شهادة أصحابه، «فشقَّ ذلك على قاضي الوقت وعلى العدول»، وأجبروا على إيجاد حلٍّ يوفِّق بين موقف العبيدلي وأصحابه من ناحية وبين الموقف الرسمي من ناحية أخرى، واقترحوا عليه جمع عدول السلطة رفقة أصحاب العبيدلي للشهادة في كلِّ عقد من عقود النكاح. وهكذا أصبح العبيدلي ومُريدوه يمثلون سلطة قضائية موازية للسلطة الرسمية بالقيروان.

لقد كان للبعض من هؤلاء المتصوِّفة اعتقاد راسخ في ظلم السلطة وابتعادها عن قيم العدل والحق وفي جبروتها وقهرها للعامة، فإن كانوا غير قادرين على مواجهتها بالعنف المادي، فقد حاول بعضهم رفض الاتصال بممثلِّيها وقطع كلِّ علاقة معهم سواء كان السلطان في حدِّ ذاته، أو أمرائه وولاته وقضاته؛ باعتبار أن هؤلاء هم أعوان تنفيذ لقوى الشرِّ المهيمنة على رقاب خلق الله. وإن كان هؤلاء العُباد غير قادرين على مواجهة آليات الحكم الجهنمية بواسطة السلاح، فقد عمل بعضهم فعلاً على التصريح بمعارضتهم عن طريق هذه القطيعة وازدراؤهم لممثلِّي السلطة ممَّا رفع من شأنهم في قلوب العامة وأصبحوا المعبرين الفعلين عن طموحاتهم وهمومهم.

إنَّ الهيمنة الفكرية الدغمائية للمنظومة العقائدية هي التي تسبَّبت في مختلف حركات التمرد والثورات التي عصفت ببلاد المغرب والأندلس ¹⁶³، والتي تمَّت تصفيتُها في بحار من الدم، ستكون سبباً في هذا التغيير الاجتماعي نحو مزيد من الانحطاط والتشرذم والانغلاق، فالفكر المتقوق قد تصدَّى لتطوُّر المجتمع حسب حاجياته التي فرضها العصر، ممَّا دفع نحو ما يمكن أن نصفه بعملية هروب نحو ماضٍ سحيق لا ينتهي أبداً، نحو فكر سلفي متحجّر سيَّسُ المجال الإسلامي لعدَّة قرون قادمة. إنَّ المواجهة المعلنة بين المتصوِّفة من ناحية، والفقهاء والعلماء وأصحاب السلطة السياسية من ناحية أخرى لم تكن ذات بُعْدٍ فكري أو فلسفي فقط، لكنَّها كانت خاصَّة ذات غايات اقتصادية وإيديولوجية أساساً. وقد بدأت الحركات الصوفية تستنزف إمكانات أعدائها ومنافسيها تدريجياً وتستولي على مجالات سلطتها باستمالة وجذب المناصرين ومراقبة المجال الجغرافي والفكري لبلاد المغرب بواسطة مواظمتها، حيث عبَّر مضمون الخطاب على تضامن واتصال دائم بطبقات العامة، وكان لأحدهم «مجاهدة وعبادة...يمشي بعض الأوقات حافياً في الطين في حوائج الناس أو في تغيير منكر ويدخل مجالس الأمراء بحالته» ¹⁶⁴.

162- م. ن، 123/IV.

163- García-Arenal M. (1990).

164- ابن القنفذ: (1965)، ص 77.

لقد عبّرت هذه المواجهة عن حقيقة الخلاف، إنّه صراع مصالح متقابلة بين مجموعتين تتنافسان على الهيمنة السياسيّة وامتيازات السلطة¹⁶⁵، نجاح المتصوّفة عند منتهاه في إعادة إنتاج المنظومة المعرفيّة التي جسّدت طموحات الفئات الشعبيّة المرعوبة والمهمّشة من قبل السلطة والخائفة من عذاب القبر و نار جهنّم، فكان من البدهي تدجينها ضمن أطر تسهل مراقبتها بواسطة شيوخ الطّرق والزوايا الذين أصبح لهم دور فعّال في تهدئة الأوضاع الاجتماعيّة¹⁶⁶ بتمكين السكّان من الأمل في النجاة في الدنيا والآخرة. وما المعرفة الصوفيّة، في نهاية المطاف، سوى تعبير عن «استحالة حياة»¹⁶⁷.

منذ بداية القرن السابع (13م)، بدأت أبعاد وملامح المجتمع المغربي تتغير تدريجيّاً لفائدة الفئات المهمّشة والمقهورة نتيجة للهزيمة الساحقة والمهينة للقوّات الموحدية أمام تحالف القوى الأوروبيّة المسيحيّة خلال معركة العقاب سنة 609/1212 والتي سرّعت من سياق تفكيك وتدهور الدولة الموحدية والمجتمع عموماً. وقد عبّرت مصادر عديدة عن ارتياح أصحابها وتشفيهم من الموحّدين، ويمكن فهم تصنيف ابن الزيّات لكتابه «التشوّف» في هذا المضمار، رغم أنّه يعتبر من رجال الدولة الموحدية، بما أنّه شغل خطة القاضي. ففي مصنّفه لم يذكر التادلي اسم ابن تومرت ولا حتّى عبد المؤمن بن علي ولا أحداً من كبار رجالات قبيلة مصمودة التي آزرت ولّبت نداء تينمل، إضافة إلى أنّ المؤلف قد مجّد وأشاد بالمذهب المالكي الذي حظره الفكر الموحّدي ومنع العمل به رسمياً¹⁶⁸. لذلك فإنّ السؤال يطرح نفسه: هل كانت المنظومة الموحدية بصد التآكل داخليّاً صلب مناخ مرعب حيث يُقتل المرء لأنّه تخلف عن صلاة الجماعة؟¹⁶⁹

مرّ قرن ونصف القرن على هزيمة العقاب، فأصبح للحركة الصوفيّة وزن اجتماعي وسياسي لم تشهده بلاد المغرب سابقاً. ويقدم لنا ابن القنفذ القسنطيني صورة معبرة عن هذا الوضع الجديد الذي أضحي مهيمناً على المجال، إذ كان المصنّف قاضياً بجهة دكّالة وشاهد عيان على تجمّع ضخم للمئات من المتصوّفة والعبّاد والفقراء، انعقد خلال شهر ربيع الأوّل من سنة 769 (نوفمبر 1367) على شواطئ المحيط الأطلسي حيث قدّم عليهم الآلاف من الأشخاص بحثاً عن المواساة والعلاج والأدعية والتبرّك بهم: «وحضر من لا يحصى عدده من الفضلاء، ولقيت هناك من أختيارهم وعلماهم وصلحائهم ما شردت به عيني بسبب كثرتهم ... ووردت عليهم أصحاب العلل المزمنة وغيرهم ورأيتهم يتزاحمون في حلق الذكر...»¹⁷⁰. إنّ تجمّعاً من هذا القبيل لا يمكن أن يكون مرتجلاً أو عفويّاً، بل يدلّ حتماً على ما وصلت

165- Rodríguez-Mañas F. (1996), pp. 407, 419. وانظر: Amri N. (2009).

166- "... وقد عوّلت السلطة على الزوايا للتخفيف من حدة التوتر الاجتماعي، فقدّمت لها الدعم المادي ومنحتها شتى الامتيازات..."، حسن محمد: (1999)، ص 632.

167- غارديه لويس وقنواطي جورج: (1983)، 122/I.

168- قبلي محمد: (1997)، ص 21-40: «حول بعض مضمرات التشوّف».

169- "وكان الناس حينئذ يُقتلون على ترك الصلاة في أوقاتها". التادلي ابن الزيّات: (1997)، ص 220.

170- ابن القنفذ: (1965)، ص 71.

إليه الحركات الصوفيّة من تنظيم وحسن إعداد وقوّة ماديّة تجاوزت ما يمكن أن تقوم به السلطات السياسيّة ونخبة العلماء والفقهاء. كما يشير ابن القنفذ إلى مدى تأثير شيخه، أحد العبّاد الملقّب بالرجراجي، على عامّة مدينة فاس، بحيث إنّه كانت له مكانة مرموقة لدى السلطان الذي «يمتثل ما يأمره به من أفعال البر». وسعى في هذا الزمان في تغيير المنكر بنفسه وأقام الحدّ على من يرى...، وأعانه العامّة والخاصّة بحيث لو قال: هذا اقتلوه، لُقِّل قبل تمام الكلام».¹⁷¹

إنّه تحوّل جذري في مواقف السلطة السياسيّة بين فترتين تاريخيتين، فترة أبي مدين الغوث (1198/594)¹⁷² - الذي عمل الموحدون على إيقافه وجلبه من بجاية إلى مرّاكش، لكن وفاته في الطريق قرب مدينة تلمسان بمنطقة العبّاد أنقذته من امتحانهم - وفترة ابن القنفذ في نهاية القرن الثامن (14م). وفي أواخر الدولة الموحديّة، ومن أعلى منبر مسجد رباط شاكّر¹⁷³، كان الخطباء يتوجّهون بخطبهم الوعظيّة إلى الحشود الحاضرة شاجبين ومستكرين سلوكيّات السلطات الموحديّة علناً وبحضور ممثلي السلطة السياسيّة.¹⁷⁴

والانقلاب نفسه في موازين القوى نلاحظه بإفريقية، حيث أصبحت الزوايا تمثّل صمّام أمان للنظام ضدّ الثورات العنيفة¹⁷⁵ التي يمكن أن تندلع في أيّ وقت كان، نتيجة سوء تصرّف ممثلي الإدارة، أو لسياسة تغريميّة أو قهر جبائي يتجاوز كلّ الحدود. وقد وصل الأمر بهؤلاء المتعبّدين إلى ترئيس من يريدون ترئيسه وعزل من يخالف أمرهم أو يمثّل خطراً على مصالحهم، ويكون ذلك بإذن من السلطان مباشرة الذي أصبح يفضّل الانصياع إلى رغباتهم في التنصيب والعزل وحتى قتل المناوئين لهم. إذ يروي ابن ناجي حادثة تتمثّل في ضرب القاضي الورفليّ لنائب القائد بالقيروان ممّا أدّى إلى تدخّل هذا الأخير ومحاويلته إلقاء القبض على القاضي وهو صديق حميم للشيخ العبيدي، الذي «خرج بأصحابه يدعو في جبابن القيروان وقال: لا أسكن بلدة جرى فيها هذا المنكر...، وكتب الشيخ الرماح لقاضي الجماعة وللسلطان وللشيخ الزبيدي وعرف كلّ منهم بالواقع وبخروج الشيخ العبيدي [من القيروان غاضباً]... وبقي الناس ينتظرون ما يجيء من الأمر، فجاء رسول السلطان وأخذ القائد وكبله ورفع له لتونس. فلمّا وصل به لقيه قائد الأعنة المذكور، فقال: بعثناك للقيروان قائداً، وأرحناك من تعب السفر في المحلّة، فظلمت القاضي وفزّعت عليه حتى خرج العبيدي يدعو

171- م، ن، ص 79.

172- ابن مريم: (1908)، ص 108-114. وانظر: عبد القادر الخلافي: (1975). المزوغي حسين: (2000).

173- رباط باسم أحد صحابة عقبة بن نافع: شاكّر بن يعلى بن واصل الرجراجي. يعرف اليوم باسم: "سيدي شيكر". انظر: الرجراجي محمد السعيد: (2010).

174- Ferhat H., & Triki H., (1986), p. 46.

175- يقول ابن ناجي في ترجمة أبي يوسف الدهماني: «... ثمّ قدم إلى القيروان فنشر بها الميعاد وهدى الله على يده أمماً كثيرة من الأعراب والبوادي فقلّتهم من اكتساب الحرام والإضرار بالناس إلى ملازمة الطاعة والاشتغال بالعبادات». ابن ناجي: (1978)، III/213.

على مولانا أبي يحيى الذي قدّمك؟ ثمّ أمر من معه بقتله، فقتلوه بالرماح».¹⁷⁶ كما ينصّ ابن ناجي على واقعة مماثلة تجسّد الطاعة الكاملة والانصياع الذي أصبح القيّاد يولونه لمثل هؤلاء الشيوخ بالقيروان بعد حادثة تبرز انقلاب موازين القوى لصالح هذه الفئة من الزهّاد المتعبّدين ضدّ من يمثل الإدارة المركزيّة بالجهات. وتتلخّص الحادثة في أنّ أحد القيّاد تمّ تعيينه حديثاً بالقيروان، فحاول أحد الشيوخ التّدخّل لديه لفائدة أحد مريديه، لكنّ القائد رفض ذلك «وسدّ الباب في وجه الشيخ... فلمّا أكثر من الظلم كتب الشيخ فيه للسلطان أبي العباس أحمد وبيّن له ظلمه، وطلب منه أن يريح الناس من ظلمه... فجاء جواب السلطان له: عزلنا لكم ابن الغمّاز كما طلبتم».¹⁷⁷ [و] جرت العادة بأنّ القائد لا يخالف ما يقول الشيخ».¹⁷⁸ وهذه الظاهرة المتمثلة في تدخّل هؤلاء الشيوخ ليست شاذة ولم تتحصّر في أحدهم فقط، بل يعدّد لنا ابن ناجي العديد من الوقائع المماثلة¹⁷⁹ التي تنتهي دائماً بعزل أو بقتل ممثل الإدارة المحليّة.

كانت هذه التحوّلات محصّلة سياق فكري أزاح العقلانيّة من قاموسه واحتكر ووظّف وأوّل النصوص الدينيّة حسب مبتغاه رافضاً كلّ تجديد وكلّ انفتاح وكلّ اقتسام للثروات أو للمعرفة. لقد كانت نتيجة للإقصاء ولسياسة قاهرة ومتعسّفة ظالمة وملتبسة، همّشت وحقّرت كلّ الفئات المكوّنة للمجتمع، وسخّرت كلّ إمكانيّاتها كي تكون الحياة وما بعدها حكراً لصالح الفئة المهيمنة.

بعد أكثر من ثلاثة قرون من واقعة سانت بارتيليمي بفرنسا، كتب فيكتور هوجو (1802-1885) آخر رواياته بعنوان «ثلاثة وتسعون»، تدور أحداثها سنة 1793 كي يندّد من خلالها بأحداث العنف الرهيبة للثورة الفرنسيّة وبكلّ أشكال الاستبداد، مذكّراً بواقعة المذبحة وملفتاً الانتباه إلى أنّ ما جرى خلال الأسبوع الدموي أيام كومونة باريس في شهر ماي من سنة 1871 ما هو إلاّ تعبير صارخ عمّا وقع سنة 1572 من تقتيل للبروتستانت نتيجة انعدام التفهّم والتعصّب والتلاعب بالأبعاد الروحيّة والإيمانيّة للبشر.¹⁸⁰ وهذا الشعور الأخير عبّر عنه قبل ذلك فولتير سنة 1716.¹⁸¹ وللأسف الشديد، مازال التاريخ العربي والمغاربي بصفة خاصّة يتجاهل ويلاته التاريخيّة التي ظلّت تتكرّر وتنتج نفسها كي تولّد غيلاناً أكثر قبحاً ووحشيّة، وما زالت غرباننا تنعق في كلّ مكان، وتاريخنا لا يعيد نفسه في شكل مهزلة، بل في شكل مأس متجدّدة.

176- ابن ناجي: (1978)، IV/125.

177- م. ن، ص 224-225.

178- م. ن، ص 224 والشيخ المعني بالأمر في هذه الحادثة هو: الشيببي أبو محمد عبد الله، (1380/782) ابن ناجي: (1978)، IV/203-226.

179- ابن ناجي: (1978)، IV، ترجمة عدد 378، وخاصة ص 191، ترجمة الشيخ أبي عبد الله محمد الفاسي.

180- Mattarneh M. & Smadi A. (2014).

181- Taylor O. R. (1973).

كيف يمكن تفسير بروز الحركات الصوفيّة واقتحامها المجال الاجتماعي والسياسي لبلاد المغرب؟ وكيف يمكن تحليل التغيير المفاجئ لممثلي السلطة السياسيّة تجاهها، من المواقف السلبية إلى مواقف إيجابيّة على حساب معتقدات الفقهاء والقضاة المتشبهين برؤاهم المتحجرة الذين لطالما عارضوا التوجّه الصوفي¹⁸² منذ انبثاقه وبداية تدوين فلسفته إلى تحوُّله ضمن ممارسات الطُّرق والزوايا؛ منذ الحارث المحاسبي والحلاج¹⁸³ والسهروردي المقتول¹⁸⁴، إلى ابن مسرّة¹⁸⁵ وابن قسيّ¹⁸⁶ وابن سبعين¹⁸⁷ وابن العربي¹⁸⁸ الذي غادر مسقط رأسه خوفاً على حياته من تتبُّعات الفقهاء، وكاد يلقى حتفه بالقاهرة للسبب ذاته¹⁸⁹.

سكان بلاد المغرب وتواطؤ الصلحاء

عزا فقهاء السُّنة إلى عمرو بن العاص (682/62) والي مصر في عهد معاوية بن أبي سفيان قولاً مأثوراً أصبح مضرب الأمثال في فنّ السياسة: «سلطان عادل خير من سلطان ظلوم، وسلطان ظلوم غشوم خير من فتنة تدوم، وزلّة الرّجل عظم يُجبرُ، وزلّة اللسان لا تبقى ولا تذر، وقد استراح من لا عقل له»¹⁹⁰. وبمثل هذه المرجعيّة سيتمّ تفضيل الخنوع والهوان والتنظير في فقه السياسة ضمن ما سيطلق عليه بالجبور والإرجاء لحساب الفئة المهيمنة والمستبدّة¹⁹¹. فنجد لدى ابن القنفذ القسنطيني (1407/810) نصّاً يثبت واقع الخنوع هذا ببلاد المغرب، ويشير حتى إلى تحريم شتم كبار ممثلي الدولة، لكنّه يسمح في الوقت نفسه بلعن موظفيها المحليين الأقلّ مرتبة! ويعتمد المؤلف على حديث معزو للنبيّ كي يبرّر مفهوم الطاعة لأولياء الأمر، لأنّ الله وحده قادر على حسابهم في الآخرة، والله سيكلّف الحاكم بتنزيل العقاب على من أذى السلطان ولو شفاهياً: «من ترجى برّكته إذا رُفعت له مظلمة، هل يدعى على فاعلها أم لا؟ قلنا: إذا كان من العمّال الفجّار فلا بأس بالدعاء عليه سرّاً أو جهراً... وإن كان السلطان هو الجائر فلا يدعو عليه هو ولا المظلوم بوجه، لقول النبي: إن عدل فاشكروا، وإن جار فاصبروا. وقال عليه الصلاة والسلام: أدّوا الذي عليكم ويسألهم الله الذي عليهم. ويعني بالذي علينا: الطاعة. وقال عليه السلام: من دعا على السلطان سلّطه

182- Rodríguez-Mañas F. (1996).

183- Anawati G. C. & Gardet L. (1961) pp. 35-40.

184- ابن أبي أصيبعة: (1998)، ص 594-598. وانظر Eddé A. M. (1995).

185- «Il vécut à une époque où l'Espagne musulmane subissait une véritable inquisition de la part des fuqahā' mālikites.», Arnaldez R. «Ibn Masarra», In: E., I.2. Et: Stroumsa S. & Svirí S., (2009).

186- Lagardère V. (1983). et Tilman N. (2000).

187- ابن سبعين: (1978)، ص 24-05. وانظر مقدمة عبد الرحمن بدوي في: رسائل ابن سبعين، (د. ت.)، ص 23-01.

188- كتبت دراسات هامّة عديدة ونشرت حول ابن عربي. انظر خاصّة: كتاب جماعي: (1969)، انظر مقال عبد الرحمن بدوي ص 115-130.

189- الغبريني: (1979)، ص 158.

190- اليعقوبي: (د. ت.)، II/222.

191- هارمان أولريك Haarmann Ulrich: (1991).

الله عليه. وقيل لبعض الصالحين إنَّ سلطاننا يجور علينا، فقال: أخاف أن تفتقدوه ويأتي من هو أشدُّ منه في الجور، فيُصرف الأمر لله تعالى¹⁹². وبهذا التأويل يُمنع المسلم ببلاد المغرب حتى من كتمان غيظه، فما بالنا إن كان ذلك في العلانية؟ ويُحرَّم عليه توكيل أمره الله بالتفريج عن كربات بمجرّد تمنّي الانتقام من المستبدّ الظالم. فما الذي يفسّر لنا مثل هذه المواقف الجبريّة من قبل هؤلاء الرجال الصلحاء؟ ما الذي يدفع إلى مثل هذا الخنوع؟ ولماذا كان السكّان في حاجة لفتاويهم من أجل اتخاذ موقف بذاته؟

يعتقد «حرّاس العقيدة» أن دورهم الأساسي يتمثل في وضع الضوابط الشرعيّة للسلوك اليومي للمسلم الذي يجب عليه الخضوع لأوامرهم ونواهيهم ضمن المجموعة المؤمنة. نظرياً، يعتبر هؤلاء أنفسهم مؤتمنين على الشريعة وهم حكّامها، وفي واقع الأمر إنَّهم غير قادرين على تحديد هويّة الزعيم السياسي أو اختياره، فما عليهم سوى المصادقة على من استطاع الاستيلاء على الحكم بقوة السلاح.¹⁹³

عبّر سكان بلاد المغرب عن ارتياح أكيد منذ انحطاط الدولة الموحدية، لا سيّما منذ التخلّي رسمياً عن العقيدة التومرتيّة من قبل تاسع أمراء الدولة، أبي العلاء إدريس الملقب بالمأمون (624-1227/629-1232) الذي نبذ صراحة تعاليم ابن تومرت، وفنّد عصمته¹⁹⁴ مخاطباً الناس سنة 1229/626 وهو على المنبر بمدينة مراكش: «أيّها الناس لا تدعوه بالمهدي المعصوم، وادعوه بالغويّ المذموم، فإنّه لا معصوم إلا الأنبياء، ولا مهدي إلا عيسى، وإنّا قد نبذنا أمره النجس».¹⁹⁵ وكانت فرصة لبني حفص بإفريقية لإثبات مسافة سياسيّة فاصلة عن الموحّدين، ثمّ إعلان قيام دولتهم في السنة الموالية.¹⁹⁶

إنّه منعطف تاريخي جوهري في مسار تاريخ هذا المجال، وتحول سياسي وفكري وديني لا رجعة فيه، كرّس وتجاوز سياسة الخليفة يعقوب المنصور (580-1184/595-1199) ثالث خلفاء الدولة¹⁹⁷ الذي سلك سياسة تقرب وتزلف تجاه المتصوفة والصلحاء، وسياسة وعيد وترهيب تجاه الفقهاء والعلماء، إذ «انتشر في أيامه للصلّاحين والمتبتلين وأهل علم الحديث صيت وقامت لهم سوق وعظمت مكانتهم منه ومن الناس...وفي أيامه انقطع علم الفروع وخافه الفقهاء وأمر بإحراق كتب المذهب...كمدونة سحنون وكتاب ابن يونس ونوادر ابن أبي زيد ومختصره وواضحة ابن حبيب...».¹⁹⁸ لكنّ المرينيين الذين سيسحقون في آخر المطاف ما تبقى من العناصر المؤسّسة لدولة الموحّدين بداية من سنة 1269/667، سيّخذون وجهة

192- ابن القنفذ: (1965)، ص 116.

193- Gellner E. Valensi L. (1970), p. 700.

194- انظر العروي عبد الله: (2009)، ص 338.

195- ابن أبي زرع: (1999)، ص 251.

196- برانشفيك روبر: (1988)، 50-51/I.

197- انظر حول سياسة المنصور الدينيّة: التميمي محمّد الفاسي: (2002)، دراسة المحقق محمّد الشريف، 61-76/I.

198- المراكشي عبد الواحد: (1994)، ص 354.

معاكسة وسيعملون على استمالة كل ممثلي الدين الرسمي والشعبي، وسيحيطون جماعتهم بكل جاه وقداسة، ويعلنون مساندتهم المطلقة للمذهب المالكي، والسياسة نفسها سيتوخاها الحفصيون بإفريقية¹⁹⁹ «بعد إعادة الاعتبار لمالكية محلية تمكنت من تنشيط عناصرها واسترجاع حيويّتها وتجذيرها بفعالية أكثر بإفريقية»²⁰⁰. وفي واقع الأمر، لقد انبثقت هذه الموجة منذ منتصف القرن السادس هجري (12م) بفضل الغزالي الذي لم يكن أصيلاً لا في العلم ولا في الفقه، «وهو بالمعنى الحقيقي أدنى من أن يكون فقيهاً أو رجلاً من رجال القضاء»²⁰¹، بل كان مجرد منظر إيديولوجي ملتزم، وإن كتابيه «الإحياء» و«فضائح الباطنية» دليل على ذلك، ثم قام في «المنقذ من الضلال» بتمجيد التصوف والمتصوفة لاحتواء الخطر الصوفي وتبنيه وقولبته وإدماجه ضمن المسار الأرثوذكسي، ودعا إلى الكف عن تهميشه قائلاً: «إن الصوفية هم السابقون إلى طريق الله تعالى، خاصة وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق... إن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به»²⁰². لقد فكر الغزالي ودبر ورأى أنه من الممكن إيجاد أرضية للفهم بين الفكر السني والفكر الصوفي شريطة عدم المساس بأركان الشريعة، واقترح على كل المريدين من المتصوفة طريقة لبلوغ درجات العرفان تتمثل في الاعتكاف والانعزال والتزهد بغية تطهير القلب للفناء في ذات الله بذكر اسمه، وهكذا يفتح الغزالي باب التصوف على مصراعيه لكل من رأى في نفسه الموهبة، ولكل من اعتقد في «دار الخلود» والتجافي عن «دار الغرور»، «بالإعراض عن الجاه والمال والهرب من الشواغل والعلائق»²⁰³، فلهذه «الشواغل» أصحابها، وهم أدري بها وأولى²⁰⁴.

لقد انتظر المتصوفة طويلاً قبل أن تسنح لهم فرصة تهاوي العقيدة التومرنية وانحيار الدولة الموحدية كي يقوموا بغزو مجال بلاد المغرب، «وانطلاقاً من مدن مثل فاس وأغمات، وفي ارتباط كلي بالشرق، بدأ التأسيس لشبكة غزالية²⁰⁵ يبدو أنها عملت كجبهة معارضة للموحدين»²⁰⁶. فظهرت حشود وطوائف وزُمر من الأولياء والصلحاء، برزت من كل حذب وصوب، كلهم يدعون إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتقيّد بالتعاليم السماوية وتوقير الخوف والخشية من الله. وستغمر نشاطاتهم كل المجالات المؤثرة في الحياة اليومية الخاصة والعامة: الذاتية العاطفية والساحرة الخلابة، الأخروية والاقتصادية، القضائية والمالية،

199- قبلي محمد: (1997)، ص 112.

200- Ghrab S. (1996) p. 202.

201 - غارديه لويس وقواتي جورج: (1983)، I / 120؛ 124.

202 - الغزالي: (2006)، ص 555.

203 - م. ن، ص 553. وانظر (Palacios A. M. (1914).

204- Anawati G. C. & Gardet L. (1961) pp. 46-52.

205- نسبة إلى الغزالي.

206- Ferhat H. & Triki H., (1986) p. 46.

وستتدخل في تحديد أنساب الأشراف وغيرهم²⁰⁷، أي أنها ستحدّد الأبعاد والمعالم والفئات الاجتماعية الجديدة للمجتمع المغربي. إنهم مزيج لفئات متنوّعة ومتعدّدة: حضريون وريفيون، أحرار وعبيد، رجال علم وسفهاء، أصحاب مقامات رفيعة وحرفيّون، مربّو مواشٍ وعُمال الفلاحة، مهمّشون وقاطعو الطريق، لصوص ومضلّلون، تائبون ومتنبّلون من «سقط متاع» المجتمع؛ مثل المجنومين والبُرص، وأشباه المجانين والمعنّوين والمصروعين...²⁰⁸ المئات إن لم نقل الآلاف من متصنّعي النسك والزهد، المخادعين والدجّالين المشعوذين الذين سيقترحون المجال الجغرافي والفكري والديني، وسيستلّل أكثرهم لؤماً وخبثاً إلى حلقات السلطة السياسيّة للثناء على أصحابها وتمجيدهم وتزكية أعمالهم الدنيئة وتقديم الخدمات الحقيرة لأمرأء الحرب وقادة العسكر، وسيأكلون الدنيا أكلاً لمّاً، ويأملون في أن تكون الآخرة لهم حصريّاً، لأنهم سينصبّون أنفسهم الواسطة التي لا غنى عنها بين العباد من جهة، والله وأصحاب السلطة من جهة أخرى، اعتماداً على شعار نجده لدى جميعهم ألا وهو: «قضاء حوائج الناس»، وما «حوائج الناس» سوى الطمأنينة السهلة التي يحصلون عليها لتعويض اليأس الدنيوي.²⁰⁹ وقد تجسّد أوج احتواء الحركة الصوفيّة من قبل السلطات السياسيّة ببلاد المغرب في تصنيف كتاب «السلسل العذب والمنهل الأحلى» لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر الحضرمي (أواخر القرن الثامن هجري) الذي يقول في مقدمته: «فإنّ الله تعالى بجميل لطفه وجزيل صنعه تدارك العصر الذي كادت فيه آثار الأعمال تُدثر... بالخلافة التي أحييت موتاهها وجمعت أشناتها وحيرت طلابها ورفعت حماها... وقام الله بالأمر من أعلام مريّن الخلفاء الراشدين فلم يخل لهم رضوان الله عليهم أجمعين... فكثّر العلم وفشا العدل... فاستردّ الله بسلطانهم الأعلى عصر الشباب... ونجمت مقامات أولياء الله في أفقه... إمام الرشده والقائم على أمر الخلافة... الإمام العادل الصالح البرّ، الزاكي الكامل، ذو الجود الهامل والعدل الشامل... أمير المسلمين وناصر الدّين مولانا أبو فارس عبد العزيز بن الخلفاء الراشدين، أيّد الله مقامه. فمن كريم سجاياه وخصائص مزاياه، حبّ الصالحين والتشوّف للوقوف على آثار الأولياء المهتدين...»²¹⁰ وهذا الكتاب دليل على مدى انسجام التّيار الصوفي مع السلطة السياسيّة في عهد بني مرين.²¹¹

«ولا يفعل الولي شيئاً لوجه الله، كلُّ شيء عنده له ثمن، وحتى بعد موته فإنّه يظلّ في حاجة إلى النذر والهدايا».²¹² ويشير المقرّي الحفيد إلى ضرورة التسليم للمتصوّفة فذلك خير من الطعن عليهم قائلاً: «والذي عند كثير من الأخيار من أهل هذه الطريقة التسليم لهم، ففيه السلامة، وهو أحوط من إرسال العنان، وقول

207- Amri N. S. (2000) p. 30.

208- Ferhat H. & Triki H. (1986) p. 41.

209- يفسّر ابن ناجي موقف الشيخ العبيدلي على لسان أحد الفقهاء فيقول: "وإنّما حسن من الشيخ هذا، لأنّ الشيخ الرّمّاح كانت حوائج الخلق تُقضى على يده." ابن ناجي: (1978)، 124/IV.

210- الحضرمي: (1964)، ص 38-39.

211- Ferhat H., & Triki H. (1986), p. 40.

212- شغومو الميلودي: (1991)، ص 218.

يعود على صاحبه بالملامة»²¹³، لأنّهم أصبحوا من القوّة والجبروت بمكان لا ينأى فيه الفرد عن أذيتهم، وذلك ما سنتنبّه أحداث القرون اللاحقة. ويؤكد عبد الله حمودي هذا المعطى بالنسبة إلى أغلبية صلحاء المغرب الأقصى، ويشير إلى أعمال العنف والقتل والإبادة المصاحبة لنشأة العديد من الزوايا ومن بينها زاوية أحنصال²¹⁴، إحدى جماعات دائرة أزيلال من عمالة بني ملال، قائلاً: «نسجل هنا انطلاق تأسيس الزاوية من حادث عنف. فالولي يستنجد باتباعه لطرد وتشريد السكّان الأصليين، ويتحالف الصلحاء مع المقاتلين من العوام لتوزيع الغنائم. لسنا هنا أمام حالة شاذة، ففي مناطق أخرى لا يكتفي الصلحاء بتحريض أتباعهم لغزو الخارجين عن طاعتهم، بل يساهمون عملياً في القتال»²¹⁵. لقد ثبت أنّ الأولياء موضوع محبة وتجلّة، لكنّهم أيضاً «موضوع خوف ولعنة... إنّ البركة تجلب الخير، لكنّها تجلب الشر كذلك»²¹⁶.

احتكرت الزوايا كلّ الثروات ووسائل الإنتاج المادي: الأراضي الخصبة والبساتين والحقول والمواشي بالمناطق الريفية القروية والمحلات التجارية والحمّامات والمخابز والأفران وحتى بعض أصناف الحرف بالمدن. وراقب بعض الأولياء العديد من المسالك والطرق التجارية وقوافل الحجّ، وكانت لبعض الزوايا آلاف الهكتارات من الأراضي الخصبة والواحات الضخمة الخاضعة لنظام الأحباس أو الأوقاف، والمئات من قطعان الماشية ومحتسب وعبيد يشتغلون لديها إضافة إلى العديد من اللاجئين المنبوذين من قبائلهم أو الفارين من السلط المركزية...²¹⁷، ويشير ابن ناجي إلى أنّ الشيخ يعقوب الزعبي صاحب زاوية بناحية القيروان، «كانت البقر عنده بالمئتين. فعرفني من نثق به، قال: كنت أرعى بقره، فقال: كان عنده من البقر المقاقيز²¹⁸ مئتان. وكان ربّما يضيف في اليوم بما قيمته مائة دينار ذهباً فأكثر، ويُقدّم الطعام على العدد من بيئات (بيوت) الناس ... جاوز على بلده في بكرة النهار نجع بني علي، فدخل لزاويته الصغير والكبير منهم، فأكلوا وانصرفوا. ثمّ وردت عليه محلّة السلطان أبي فارس عبد العزيز (795-1393/801-1398) بغربها في بقية اليوم ونزلوا بجواره، وكان اعتدّ (استعدّ) لها، فأكلوا وانصرفوا، ما شبهتهم (ما رأيتهم) إلا كأنّهم وردوا على بحر النيل فشرّبوا منه وانصرفوا»²¹⁹. وستمثّل هذه الثروات موضوع حسد ورغبة في الحصول عليها من قبل السلطات المحليّة، أمّا السلطة المركزيّة فقد غصّت طرفها عن هذه التجاوزات، بل عملت أحياناً على التواطؤ معها ومساعدتها على بسط نفوذها ببعض الجهات التي يصعب على السلطات المركزيّة

213- المقرّي التلمساني: (1978)، 55/III.

214- مؤسسها الأوّل هو دادا سعيد أحنصال المتوفى خلال القرن السابع هجري (13م)، لكنّ مجدّدها ومؤسسها الفعلي هو سيدي يوسف سعيد أحنصال، (1702/1113). انظر: القادري: (1986)، 144/III. عمالك أحمد: (1989)، 186-183/I. وانظر ظريف محمّد: (1992)، ص 83-85، 107.

215- حمودي عبد الله: (1988)، ص 74. والمقال الأصل نجده باللغة الفرنسيّة في: Hammoudi A.: (1974).

216- شغوموم الميلودي: (1991)، ص 214.

217- Hammoudi A., (1980), p.626-628

218- جمع: مقاييز، (حرف القاف ينطق مثل الكاف أو مثل حرف الجيم باللهجة الصعيديّة في مصر)، أي العجل الذي انفصل عن أمه وهو في السنة الثنائيّة. (عاميّة).

219- ابن ناجي: (1978)، 171/IV.

والمحليّة التحكّم فيها، وبالطبع فإنّ هذه الزوايا تعتبر مغفأة من دفع ما عليها من ضرائب ومستحقّات لصالح الدولة. ونظراً لأهميّة هذه الامتيازات، ستتكاثر الزوايا ومقامات الأولياء بشكل غريب في ظرف وجيز من الزمن وستكتسح كلّ المجال الجغرافي لبلاد المغرب، ولن تدخل في صراع مع السلطة المركزيّة إلا عندما تدخل المصالح الماديّة لكلا الطرفين في تناقض صريح، ويصبح المجال الذي يسيطر عليه الأولياء والصلحاء والزوايا مهدّداً.

وتؤكد المصادر هذا الواقع الجديد، إذ يشير ابن ناجي إلى سالم القديدي متحدّثاً عن نفسه في بداية أمره وعن علاقته بشيخه أبي هلال السّداوي، أحد أولياء إفريقية: «... فقال لي: يا سالم، إمش إلى منزلك، وافتح زاوية ينتفع الناس على يدك. فقلت له: يا سيدي، إنّي لا أقدر على ذلك ولا أطيقه، لأنّ الساحل عامر بأولياء الله تعالى، وفيه طوائف وهم كثيرون الامتحان».²²⁰ والملاحظة نفسها نسوقها حول هذه الظاهرة، إذ يقول ابن ناجي عند ترجمته للشيخ الجديدي (1384/786) القائل: «رأيت في منامي كأنّ قائلاً يقول لي: اعمل زاوية. فاستيقظت وجلست وقلت: القبروان مملوءة بالزوايا...».²²¹

إنّ هذا الاكتساح للمجال من قبل العباد والأولياء والصلحاء لا يمكن أن يتفوّق وينفق إلا إذا كانت كلّ المعطيات الذهنيّة والفكريّة والماديّة متيسّرة. فعلى الصعيد المادي، تثبت لنا كلّ المصنّفات التراثيّة أهميّة مصادر الدخل المالي للزوايا التي ستستحوذ على كلّ أشكال العطايا: الصدقات، الزكاة، الفتوح، الهبات والأحباس، وستستنزف إمكانيات البلاد والعباد بشنّى الطرق والوسائل، لذلك تضاعفت ثرواتها وأصبحت تُشكّل مؤسسة ضريبية موازية لمؤسسات الدولة، وأصبحت الزوايا هي الراعية للاقتصاد المحلي²²²، ممّا جعل ابن خلدون من بين من ندّد بهذا الواقع الذي يعكس حسب رأيه سلباً لمقومات الدولة وتجاوزاً مشطاً واستغلالاً لمعتقدات البسطاء من الناس.²²³ وهو في الوقت نفسه نمط عيش طفيلي بالنسبة إلى المستفيدين من تلك المنظومة، المنتحلين للعبادة والزهد والتّقشّف، لكنّهم في الحقيقة لا يسعون إلا إلى العيش عالة على الآخرين زاعمين صفة التوكّل على الله.

وعلى مستوى القوّة العدديّة لهذه الزوايا، يشير ابن ناجي إلى أنّ زاوية سالم القديدي (1270/668) عند نشأتها بالقبروان قد جمعت في أوّل يوم قرابة ثلاثمئة فقير، أمّا زاوية أبي عبد الله الجديدي (1383/786)، وهو شيخ زاوية بجهة المهدية، ولها فروع بجهة قفصة من بلاد الجريد بإفريقية، فقد أصبحت زاويته ملاذاً لكلّ شخص مُطالب بغرم أو متعقّب من قبل القضاء لجرم اقترفه، فمن وصل إلى الزاوية «وعليه طلب

220- م. ن، IV/51.

221- م. ن، IV/227.

222- Rosenberg B. & Triki H. (1973), p. 146.

223- ابن خلدون: (1959)، ص 40. لكنّه سيغيّر رأيه في كتاب العبر.

مخزني ولو ألف دينار ذهباً، فإنه لا يتعرّض له القوّاد ولو هرب من محبسهم».²²⁴ كما أكّد السلطان الحفصي بنفسه هذا الإجراء في رسالة وجهها إلى القائم على الزاوية قائلاً: «من قَرَب من الزاوية، لا يتعرّض له ولو لم يدخلها ومن تعرّض له [من رجال الدولة أو غيرها] تلزمه العقوبة».²²⁵ وعندما قرّر الجديدي السفر «برسم الحج، كلم الشيخ عبيد الغرياني في أن يتقدّم على الزاوية... ففيها اليوم مئة وخمسون إنساناً صغاراً وكباراً بين طلبة يتعلمون العلم وقرّاء يقرؤون القرآن وهم الأكثر ومئة نفس عيالات الرجال الذين يخدمون الزاوية دخلاً وخرجاً...».²²⁶

إنّ الزوايا لم تكن مخصّصة لمن يلجأ إليها من المقهورين والمنكوبين والمحتاجين فقط، لكنّها كانت تمثّل أيضاً، وربّما قبل كلّ شيء، مكاناً للراحة والاستجمام والانشراح واللهو بالنسبة إلى الشيخ وأقربائه. إذ يشير ابن ناجي إلى الشيخ أبي الحسن العوّاني الذي اتخذ زاويته لهذا الغرض وغيره: «... وقال... دخلت يوماً زاويته فوجدت بها بعض شيوخ العرب يتحدثون معه، وكتب سلوكي بارك في وسط الزاوية، فقلت في نفسي: الشيوخ يعملون الزوايا ليصطادوا بها صالحاً، وهذا يعملها للكلاب».²²⁷

لقد كان زعماء الزوايا على وعي تام بقدراتهم الجديدة وبوضعيتهم المهيمنة على المجتمع وبوزنهم السياسي أمام السلطات الحاكمة، لذلك سيعملون على تثبيت مواقعهم والحفاظ على امتيازاتهم ومكتسباتهم بوضع منهجية لبسط اليد والفكر على الذهنية السائدة وعلى الممتلكات المادية للسكان، ولاسيما الأثرياء منهم سواء بالقرى أو بالمدن وخاصة بالأرياف لتركيز المبدأ المؤسس لهم وهو اعتبار الصلحاء والأولياء واسطة لا بديل عنها بين الله والعباد من ناحية، وبين هؤلاء والسلطة الحاكمة من ناحية أخرى. وللوصول إلى هذا المبتغى سيعمل ممثلو حراس العقيدة الجديدة على إسدال صورة القداسة على أنفسهم وسلالتهم لضمان حرمتهم الجسدية من تعدي الآخرين المشكّكين في نواياهم وأعمالهم²²⁸، وكانت وسيلتهم في ذلك ابتداع فكرة الكرامة الصوفية القادرة على خلق المعجزات والخوارق: وضع حدّ لحياة من يهدّد أمنهم واستقرارهم، أي إمكانية قتل من يشكّ في قدراتهم ومواهبهم. إنّها «مئة» إلهية يمنحها الله لعباده الصالحين!²²⁹ معجزة وكرامة تسمح بخرق العادة.²³⁰ «وما أكثر الحكايات التي تتكلّم عن هذا الغضب الساحق لدى الأولياء، خاصة لدى من يشكّ في ولايتهم أو يتقصّدهم بأذى أو بنية سيئة: إنّ الولي قد يضرب فقط ليثبت أنّه وليّ، وقد يضرب

224- ابن ناجي: (1978)، 238/IV.

225- م. ن، 239/IV.

226- م. ن، 236/IV.

227- م. ن، 152/IV.

228- Ferhat H., & Triki H. (1986), p. 39.

229- Louis Gardet, In: E.I.2. Et Gril D. (2000).

230- Aigle D., (1994) p. 51.

ليثبت علوّ ولايته على ولاية غيره. ولذلك فإنّ موقف السلامة إنّما يكمن في التسليم بكراماتهم والإيمان بخوارقهم».²³¹

إنّ مخاتلة الموالين وتضليلهم وإغواءهم بقناعات جديدة سحرية وغيبية مدهشة وخلافة من شأنها أن تعمّق القطيعة في صلب المجتمع بين مخلصين أوفياء من ناحية، وخصوم غرماء من ناحية أخرى؛ فتساهم العملية بأسرها في تقهقر المجتمع وترديّ المناخ الفكري والذهني نحو مزيد من الانغلاق والتفوق، فتدفع نحو الأسوأ، أي نحو مزيد من الإيمان بالفكر الغيبي وبإمكانية الحلول السحرية والخلاص الميتافيزيقي، وكلما ازداد الوضع سوءاً، نمت هذه الأفكار وانتعش أصحابها. ومن أجل الحفاظ على المواقع والمكتسبات، حرص زعماء التيار الصوفي، الصلحاء ورؤساء الطرق، على تمييز أنفسهم عن بقية العامة بدعوة المريدين إلى صيانة الرموز والأشكال التي تعبّر ظاهرياً عن سماتهم وهياتهم، ولا سيما نوع اللباس الذي يرتدونه، فتمّ الانتقال من الألبسة الصوفية الفظة والخشنة إلى المرقّعات والخرق²³² التي عُرف بها «الفقراء» ويعتقد أصحابها أنّها حماية لهم من ثالبيهم ومن اللصوص وقطّاع الطرق²³³، فكان البعض من المتصوّفة على وعي تام بضرورة التأقلم مع المعطيات والظروف غير الآمنة التي تحيط بهم، ممّا جعلهم يستغلّون مظهرهم الخارجي المتجسّد في لباس الخرقه لطلب الحماية الذاتية من تعديّات الآخرين. وفي هذا الصدد يشير البرنسيّ زروق الفاسي إلى العابد الزاهد يعقوب الدهماني (1224/621)²³⁴ الذي شمت في أحد المريدين لأنّه تعرّض إلى السطو والسلب من قبل قطّاع الطرق، إذ لم يكن مرتدياً لما يُعرّف به وهو الخرقه التي أصبحت رمزاً لهويّة هؤلاء. يقول الفاسي: «وقال الشيخ أبو يوسف الدهماني رضي الله عنه - لفقير له أخذه العرب في البداية ولم يكن معه زيّ الفقراء: المفرط أولى بالخسارة، لأنّ هذه الأسباب سلاح، من دخلها احتُرِم من أجل الله، ومن لم يحترمه فقد هتك حرمة الله، ومن هتك حرمة الله لا يفلح. وقال الشيخ لبعض الشباب: إياكم وهذه المرقّعات، فإنكم تُكرّمون لأجلها».²³⁵ ويشير الأستاذ محمد الطاهر المنصوري إلى أنّ بعض المحتالين قد انتحلوا صفة العبّاد والزهاد بارتداء الخرقه والمرقّعات من أجل كسب عطف الناس، وخاصّة كسب الصدقات التي ينذرها البعض للفقراء والمحتاجين.²³⁶

لن يتحكّم الأولياء وحدهم في موهبة الكرامة، ولن تكون حكراً على الفئة العليا من هؤلاء العبّاد، بل سيعمل جميعهم على انتشارها وذبوعها بين كلّ أولياء الله وجيرانه الذين أودعهم أسرارهم، وهكذا سيصبح

231- الميلودي شغموم: (1991)، ص 216.

232- Mansouri M. T. (2007), p. 51-62.

233- Benhima Y. (2006), p. 14.

234- ابن ناجي: (1978)، 229-213/III.

235- البرنسيّ زروق الفاسي: (2005)، القاعدة عدد 144، ص 95.

236- Mansouri M. T. (2007) p. 62.

بإمكان كلّ المنشغلين بالتّيّار الصوفي التّدخّل في الشأن العام والخاص للسكّان بفضل قربهم من الخالق. وقد دعا أحد زعمائهم صراحة إلى وجوب إظهار هذه القدرات الكامنة فيهم أمام كلّ الناس وعدم سترها من أجل إنجاح عمليّة الإغواء وحثّ الناس على الإيمان بهم.²³⁷ وتكمن معجزاتهم الرئيسة في حماية نسلهم من مريدي الشرّ وتقديم المعونة لهم في الحياة أو بعد الممات، مع إمكانيّة إلحاق الضرر بالأشرار، فالقدرات الروحيّة والتنبؤيّة والعلاجيّة التي يتمتّع بها الأولياء هي قدرات موروثيّة²³⁸ يجب الحفاظ عليها بكلّ الوسائل والطرق، لأنّها مصدر الغنيمة التي يجب عدم التفريط فيها، بل يجب التثبيت بها من أجل الجيل التالي، فتصبح مكانة الوليّ بفضل الكرامة كالأرض الموعودة.

إنّ الكرامة تستبِق الأحداث وتتوقّعها، وبركات الوليّ تظلّ قائمة وفاعلة حتى بعد وفاته²³⁹، إذ أكّد زعمائهم هذا المعطى، فقد سئل أحمد بن عاشر عن مدى استمراريّة الكرامة بعد موت الوليّ فقرّظها وثبّتها مستغرباً سذاجة السؤال²⁴⁰ في حدّ ذاته، لأنّه يعتبر ذلك من البدهيّات، فالأولياء قادرون على استكناه النوايا وقراءة الأفكار بفضل ما حباهم الله وألهمهم من بركات وحسنات لدنيّة تخبر بالغيوب وتكشف عن القلوب، لأنّ «حواسهم من سمع وبصر وشمّ مخالفة لحواس غيرهم»²⁴¹، وتكون هذه الحواس في خدمة «حوائج الناس»: الشفاء العاجل للمرضى وذوي العاهات، والأدعية والابتهالات والتضرّع إلى الله كي يستجيب لأمانيتهم ورغباتهم المتمثلة أساساً في التماس السّتر واثّقاء الأمراض والاحتماء من شتّى الشرور، والاستسقاء أو التخلّص من الكائنات الملعونة والخبثيّة مثل الجنّ والشياطين والعفاريت، وحتى من اللصوص والمعتدين والمتسلطين الجبابرة... إنّ الانتماء إلى هذه الفئة من الأولياء أصبحت غاية منشودة لكلّ الأفراد دون تمييز بين الفئات الاجتماعيّة، وأصبحوا بين عشية وضحاها كرماء كحاتم الطائي وشجعاناً كعلي بن أبي طالب، يقهرون الأسود، لهم بديهة وخفّة القدّيس الخضر عليه السلام وصبر أيّوب، لكنّهم في الوقت نفسه مصدر خوف وخشية ويجب الاحتراز منهم اتّقاء لغضبهم وسطوتهم، وبالتالي يتبيّن لنا أنّ انخراط السكّان في صلب هذه المنظومة لم يكن عفويّاً أو إراديّاً كما يتوقّعه البعض.

بعد تثبيت هيكلية القداسة وإرساء الهالة الميثافيزيقية القائمة على العجيب والغريب الخلاب وعلى الخوف والخشية من جيران الله، أحبّته وخلّانه، سيسعى هؤلاء إلى إشاعة وإشهار جملة من الحكايات والنوادر حول مضمون المسار التاريخي والتعبّدي لكلّ واحد من الأولياء، حيث يتمّ استعراض الصعوبات والمحن التي تخطّأها المرید أو المناسبات التي سهّلت أو دفعت به إلى ارتقاء سلّم الولاية بفضل الهداية

237- ابن القنفذ: (1965)، ص 03.

238- م. ن، ص 10. وانظر: Ferhat H. & Triki H. (1986) p. 39.

239- Krötzel Ch. (2000).

240- ابن القنفذ: (1965)، ص 7.

241- م. ن، ص 2.

الربّانيّة ورعاية الشيخ الذي انضوى في مقامه وانتسب إليه. «فالوليّ شخص عانى الكثير من المتاعب قبل أن «يفتح الله عليه» ويُرفع إلى تلك الدرجة العالية». ²⁴² فيُشاع مثلاً أن عليّاً بن حرازم (1162/559) قد سُجن بمراكش أواخر الحكم المرابطي، لكنّ مدّة إيقافه لم تتجاوز اليوم الواحد بفضل شيخه أبي يعزى يُلنور (1177/572) ²⁴³ الذي أطلق سراحه من ساعته، وبينهما مسيرة خمسة أيام، وذلك ما ادّعه ابن حرازم نفسه أمام طلبته. ²⁴⁴

وللوصول إلى غايتهم وإقناع الناس بأنهم أصبحوا الواسطة التي لا مناص منها بين الله وبينهم، اعتمد هؤلاء الأولياء على جملة من السلوكات الماكرة، إن لم نقل الوضيعة، لإيهامهم بأهميّة موقعهم وسداد تدخّلاتهم. فهذا الاعتقاد يتجاوز في الحقيقة مسألة الإيمان العادي كي يصل إلى حدّ الاستبلاء أو الاستغلال الممنهج للتسليم الشعبي بحقيقة الكرامات، فنجد مثلاً الشيخ وأصحابه يدبّرون طريقة وكيفيّة لجرّ العامّة والخاصّة إلى الاعتقاد في كفاءاتهم الغيبيّة، فيسرد لنا ابن ناجي في هذا الصدد خدعة مرتّبة تمّت بين الشيخ أبي الحسن العوّاني (757/1356) ومريده: «...وقال بعض أصحاب الشيخ أبي الحسن: يا سيدي أريد منك قضاء حاجة. قال: ما هي؟ قال: إذا اجتمع عندك خواص البلد لأمر ما، من قائد وشهود وأمناء وغيرهم، تأذن لي أن أجوز إليك ونشّق وسطهم وأقول لك في أذنك: «قل هو الله أحد» فتقول: صدقت، فأقول لك: «الله الصمد» فتقول لي: صدقت، وهكذا إلى آخرها، فيعتقد الحاضرون أن لي جاهاً عندك فنعظم في أعينهم لنقضي بذلك حوائج الناس». ²⁴⁵ نستنتج هنا «صناعة للبركة»، أو صناعة للقدسي تشترك فيها «مجموعة من الأفراد، الذين قد يكونون مغفلين أو متواطئين، فليس سهلاً الحسم فيمن المغفل والمتواطئ أو الصادق والكاذب». ²⁴⁶ والشيخ العوّاني هو الذي سبق ذكره حول اتخاذه لزاويته مكاناً للهو والاستراحة والصيد بالكلب السلوقي.

لقد أصبح الولي هو «العرّاف صانع الخوارق والشفيع لدى الله، صاحب الرؤى، المدرك لخواطر الناس، العالم بما يجري وبما سيحصل وهو مؤوّل الأحلام، منجد المستغيث وبارئ المرضى بأدعيته ولمساته، إنّه الوسيط المحسوس والقريب من الله ومن البشر في آن واحد» ²⁴⁷، وخاصة أنّه القادر على منح التوبة أو صكّ الغفران للمذنبين. وكمثال على هذه الأجوبة البسيطة للأسئلة المعقّدة التي تطرحها العامّة، يورد ابن ناجي

242- الميلودي شغوم: (1991)، ص 214.

243- صُفّ أبو العباس العزفي (1236/633) كتاباً في مناقبه تحت عنوان: دعامة اليقين في زعامة المتقين، ويعتبر العزفي معاصراً لابن الزيّات التادلي (1230/627) صاحب "التشوّف". كما صُفّ أحمد التادلي الصومعي (1605/1013) كتاب المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى. وانظر: التليدي عبد الله: (2003)، ص 54-63.

244- ابن القنفذ: (1965)، ص 25. وانظر: أحمد التادلي الصومعي: (1996)، ص 126.

245- ابن ناجي: (1978)، IV/151.

246- الميلودي شغوم: (1991)، ص 76.

247- الأخضر لطيفة: (1993)، ص 27.

واقعة تتمثل في أنّ أحدهم تمنى رؤية أبي بكر الصديق وعمر بن الخطّاب في نومه، فقال له الشيخ: «اشتر مني رؤيتهما في اليقظة. فاشترى منه ذلك بعشرة دنانير ذهباً... فمشى الرجل وباع جناحه بالقيروان... وأتى إلى الشيخ في وقت القائلة... وعدّها له، فلما حصلت بيده... قال له: من عقبك في الدروج وأنت طالع لي؟ قال: رجلان. قال: هما أبو بكر وعمر! هكذا بكلّ بساطة، ونظراً للاعتقاد الراسخ في الشيخ، فقد آمن هذا العامي أنّ الرجلين هما فعلاً أبو بكر وعمر، وأنّ الشيخ قادر على إحياء الموتى. والرسول نفسه لم يتجاسر على ادّعاء مثل هذه المزاعم، والقرآن ينصّ على أنّ النبيّ محمّداً ما هو إلا بشر مثل بقية العباد.²⁴⁸ وإثر انصراف الرجل الساذج، طالب أحد مرافقي الشيخ باقتسام المال الذي تمّ قبضه.²⁴⁹ وهذا السلوك إثبات للخداع ولعملية الاحتيال التي كانت الغاية منها سلب الرجل أمواله وتأكيداً على توظيف الجانب الديني لمصلحة هذه الفئة على حساب الناس البسطاء واستغلال فاحش لحاجياتهم الروحية. وأين نحن من القيم التي دعت إليها أدبيات أخلاق أوائل الزهّاد منذ القرن الثاني والثالث للهجرة، لا سيّما النبل والأمانة والترفع عن الرذائل والمنكرات، فما بالنا بالمحرمات وتزييف الحقائق والوقائع عن قصد؟

تمثّل الرسالة الدينية إحدى محرّكات التاريخ البشري، وعندما تستغلّ بمثل هذا اللؤم من قبل فئة تدّعي العلم، فإنّها تتحوّل إلى عقبة أساسية أمام التطوّر الطبيعي لحركة التغيير التي تعمل على تحرير الإنسان من محنه ومن الفكر الجبري والغبيي ومن أوهام العالم. فعوضاً عن السعي إلى التمييز بين مواطن الخور وأماكن الصحة المعرفية، والعمل على زحزحة حدود الظلام والجهل، لم يسع صلحاء آخر الزمان إلى تحمّل المسؤولية فكرياً وممارسة، بل كان همّهم الوحيد تثبيت مناطق نفوذهم لدى العامة، والحفاظ على امتيازاتهم المادية لدى السلطة السياسية. فالفكر الإيماني الذي حلّ محلّ الفكر المعرفي، هو الذي جعل التفكير العقلي يتراجع أمام الظواهر العجيبة والمدهشة التي سرعان ما تتحوّل إلى أشياء مقدّسة مؤسّسة الترفيع رغم ما وراءها من أشياء مبهمّة وأغراض غير شريفة، بل مأكرة وكيدية.²⁵⁰ يضيف عليها أصحابها صبغة التعالي والروحانية والنزعة الإطلاقيّة، ويتمّ تثبيت ذهنيّات وسلوكات لا تعكس الانشغالات الحقيقيّة للمجتمع، وتبتعد كلّ البعد عن الغايات الأصليّة في طلب العلم والمعرفة، رغم أنّ العلم كما عرفه أبو الحسن العامري في منتصف القرن الرابع هجري هو: «مبدأ للعمل، والعمل تمام العلم، ولا يرغب في العلوم الفاضلة إلا لأجل الأعمال الصالحة».²⁵¹

ونتساءل عن الكيفية التي استطاع بواسطتها هؤلاء الصلحاء التوفيق ضمن المعادلة الصعبة بين نمط حياتهم المتّسم بالبذخ ووفرة المعاش في زمن القحط والاحتياج والفقر من ناحية، وبين مبادئ الزهد الدّاعية

248- (قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ). فصلت: 6.

249- ابن ناجي: (1978)، 178/IV.

250- انظر الميلودي شغوم: (1991)، ص 67-78.

251- العامري أبو الحسن: (1967)، ص 78، فصل: مفتاح ما يحتاج إلى معرفته.

إلى التواضع والقناعة والورع والتقشّف من ناحية أخرى؟ وفي الآن ذاته، يتقدّمون إلى عامّة الناس على أساس أنهم أولياء الله وخالنه، ذوو المقدرة على طلب الشفاعة وتحقيقها لمن يطلبها من السكّان.

إنّ تفكير وتصحير الجهد الفلسفي الصوفي، إضافة إلى الوضعيّة الماديّة والذهنيّة والفكريّة المزريّة، أدّت بالتّيّار الصوفي وبزعمائه الجدد إلى السقوط في إجراءات وسلوكات لا أخلاقيّة ولا تنسجم مع المبادئ الجوهرية للمنطق والعقل الإنساني برّمته ولا مع المثل العليا للدين الإسلامي. «فالتصوّف كله اضطراب، فإذا وقع سكّون فلا تصوّف»²⁵²،... وهو إيديولوجيّة أزمة أنتجها مجتمع متأزم²⁵³. وقد استغلّ كلّ من السلطة الحاكمة وأهل الصلاح هذه الأزمة الاجتماعيّة وهذا الاضطراب للهيمنة على المجال المغربي بتوافق ضمني أحياناً ومعلن في أغلب الأوقات، يدخل في إطار تواطؤ واضح الأبعاد، لأنّه منشود من كلا الجانبين نظراً للعقليّة وللمصالح المشتركة، حيث أصبح البعد الغيبي مصدراً للقيم الواقعيّة المفروضة على المجتمع المنقسم إلى مجموعات وفئات متقاربة، لكنّها غير منسجمة وغير منفتحة على التبادل الفكري والاقتصادي مع الخارج، ممّا دفع بالفئة المهيمنة إلى معالجة التوتّرات والصعوبات الداخليّة بالتلاعب والمخاتلة والمداهنة وتفعيل القوى الغيبيّة والعجائبيّة²⁵⁴.

إنّ الركود والتكلّس الباطني الذي شاب المجتمع المغربي في العصر الوسيط كان نتيجة حتميّة حاسمة للانسداد والتعطيل الذي قامت به النخبة العالميّة ضدّ السكّان وطبقات العامّة التي تمّ إقصاؤها وتهميشها واستبعاد قضاياها وانشغالاتها الحياتيّة، وما التوجّه النظري المزعوم الذي أشاد بالتوازن الاجتماعي الذي نجح التّيّار الصوفي في تأسيسه كبديل للفوضى والاضطراب السائد حينئذ، إلا خرافة وسفسطة سياسيّة وإيديولوجيّة تشرّع للواقع الأليم الذي تعاني منه الطبقات المسحوقة، ولجهلها المؤسّس كما يقول محمّد أركون.

رمزيّاً، حاول التّيّار الصوفي أن يلعب دور البديل الاجتماعي وأحياناً السياسي من أجل التقليل من حدّة تجاوزات السلطة الحاكمة ومن سطوة التّيّار السنّي، لكن ذلك لم يكن في واقع الأمر سوى ذريعة وصمّام أمان أعاد تشكيل وصياغة الاحتجاجات والمطالب الفعليّة للسكّان وصرفها عن غاياتها الرئيسيّة بتأطيرها وتوجيهها نحو القبول بالأمر المقضي، نحو الجبريّة والخنوع والاستسلام. وتشير الباحثة نللي سلامة العامري إلى نداء توجّه به أحد متصوّفة إفريقية إلى الناس قائلاً: «عندما ترتفع الأسعار وتنخفض كمّيّات الأمطار ومحاصيل الحصاد، عندما تُصرف قلوبكم وتنغلق أسماعكم عن الكلمة الطيبة، عندما تنتشر السعاية والوشاية واللامبالاة لدى نخبكم، وعندما يصبح حكّامكم ظلمة؛ عندئذ سلّموا لله أمركم بواسطة

252- السهروردي أبو حفص عمر، عوارف المعارف، نقلاً عن حميش بنسالم، (1993)، ص 70.

253- حميش بنسالم: (1993)، ص 70-71.

254- Schmitt J-Cl. (1984), p. 295.

أوليائه المتواجدين بينكم بغية حمايتكم ووقايتكم من كل ما تخشون».²⁵⁵ إنَّ هذا النداء غير قابل للتأويل وليس في حاجة إلى مزيد من الشرح، إنَّه يقول صراحة: عندما تجتمع كلُّ المصائب والويلات عليكم وحولكم، أقبلوا علينا وسلّموا أمركم إلينا، إنَّنا نوَفِّرُ العوض والحلَّ والسكينة بفضل الإرادة الربّانية والتدبير الإلهي الذي وهبه الله لنا!

نعم إنَّها غشامة للعالم، استبلاه ورعالة وإجحاف في حقِّ العقل الإنساني ومكتسباته منذ أقدم العصور.²⁵⁶ أمّا دعوى التوازن الاجتماعي فما هي إلا وهم والتباس في أذهان البعض، لأنَّه لم يتحقّق أبداً في تاريخ بلاد المغرب إلى يومنا هذا، ولم يكن أبداً في مصلحة النِّيار الصوفي ولا بقيّة النِّيارات السياسيّة والإيديولوجيّة، لأنَّ الاضطراب والخوف هو مناخ ووسيلة ضامنة لقمع الطموحات ولإرادة التحرُّر من مكبّلات الفكر الغيبي الذي استعملته النخبة العالميّة بشتى أصنافها أبشع استعمال، واكتفت العامّة بالتضرُّع إلى الله ملتمسة منه أن ينزل جام غضبه بالصواعق المرسلّة على الأشرار وهم كثر، بالجوء إلى «أهل الصلاح والتقوى» ملتمسين أدعيّتهم وبركاتهم، بالاستنجد بقوى الشرّ الغائبة حتى تدمر الجبابرة وتندقّ أعناق العتاة لا سيّما الذين يمثلون السلطة المحليّة من ولاة وعمّال وقضاة، أمّا السلطان، فيجب عدم المساس به، ولا يمكن التحريض عليه، بل من الأفضل تذكيره فقط لعلّ الذكرى تنفع المؤمنين، كما يمكن الإشادة بعفوه وأبوته وتفهمه ورعايته لرعيّته، فهذا شيخ المشائخ، أبو مدين شعيب التلمساني الذي اعتبر مؤسساً ومفتتحاً للمنهج التقليدي المهيمن بالغرب الإسلامي، والملهم للعديد من المتصوّفة ولخصائص هذا النِّيار، ألم يتوسّل شيخ المشائخ هذا بالجنّ والشياطين ملتمساً منهم القصاص من الظلمة والمستبدّين؟ «أمّا الشيخ أبو مدين... فهو إمام الكلّ وغمام المحلّ، بحرهم المحيط العذب... انتهت إليه الكرامات، وظهرت عليه العلامات... كانت له جماعة من الجنّ... يصرفهم في جميع الأمور، وكانوا ينزلون برسم خدمته ويلبسون صور الأدميين بحيث يراهم

255- لم أستطع الحصول على النص الأصلي باللغة العربيّة، فاضطرت إلى ترجمة ما نقلته نللي سلامة العامري من العربيّة إلى الفرنسيّة. وهذا هو النص كما ورد لدى الباحثة المذكورة:

que et détournent se cœurs vos si ,baissent récoltes vos que et diminuent pluies vos si ,augmentent prix vos Si » vos si et élites vos parmi propagent se insouciance¹ et délation la si ; parole bonne la à ferment se ouïes vos ,vous parmi sont qui 'awliyā des médiation la par Dieu à vous-remettez alors ,iniques deviennent gouvernants Amri N. S., (2000), p. 31. D'après:« .craignez vous que ce tout contre prémunisse vous et protège vous Il'qu afin Manāqib awliyā' Tūnis, Ms 1855, Coll H.H. Abdelwahab, Dār al-kutub al-waṭaniyya, Tunis, fol. 10r°.

256- ينعت بيتار براون (Peter Brown) هذه الأوضاع الأليمة بلفظة اختلقها بنفسه وهي ((«peccatisation») لا فيقول في وصف تلك الفترة الحالكة من العصور الوسطى:

« Nous avons affaire à une période que l'on qualifie généralement de véritable Dark Age, une époque barbare, marquée par l'éclipse de la théologie et l'essor des mentalités «primitives» ... Au risque de choquer un public cultivé, je suis tenté d'inventer un néologisme. Ce à quoi nous avons affaire, ici, est la mise en place finale - préparée depuis des siècles, certainement à partir d'Augustin et même plus loin - de ce que j'appellerais la «**peccatisation**» du monde. Je ne veux pas dire «culpabilisation» - qui est tout autre chose. Je veux dire plutôt quelque chose de bien plus précis et plus signifiant- la réduction finale de la somme de l'expérience humaine, de l'histoire, de la politique, de l'ordre social et enfin de la destinée de l'âme humaine en fonction de deux principes universels d'explication: le péché, la pénitence.» Brown P., (1997), p. 1260.

ويستخدمهم، وكان يسلطهم على الظلمة بالبوادي فلا يزال الضعفاء ينتصفون بهم ببركته».²⁵⁷ إن الأولياء المؤسسين الذين يُنظر إليهم كمخلصين من قبل العامة قد رفضوا دائماً تزعم الثورات الشعبية، وهو الدور الذي كان من البديهي أن يضطلعوا به.²⁵⁸

منذ أقدم العصور وضمن كل المجتمعات، لا يُستوعب دور القوى الغيبية إلا كتعبير عن استحالة للعقل في تفسير الظواهر الاجتماعية المبهمة اللامنظورة، التي لا يمكن التنبؤ بها. فالمجتمعات التي تؤمن بالخرافي يصبح فيها العجائبي عادياً ما دام الخرافي يتحوّل إلى الممكن الافتراضي، وتصبح العناصر اللاواقعية هي أساس الواقع الذي عجز التفكير العقلاني عن تفسيره لما يحتويه هذا الواقع من عناصر غير مألوفة، تولّد الاندهاش والانبهار، وتخلق الحيرة والخوف والارتباك والقلق أمام ما يحدث من أحداث هي في الأصل وليدة لمعطيات اجتماعية مكبلة لآفاق التصوّر، وتمنع ما هو مخالف لرؤاها، تُقوّل كل الممارسات والسلوكيات والتصرفات اليومية للبشر ضمن مناخ مرعب لا يبحث فيه الإنسان إلا عن الاحتماء من كل أشكال الخوف الطبيعية والأنطولوجية، الخوف من الصواعق ومن النيازك، من الفيضانات والطوفان، من الأمراض وخاصة الطاعون والجذام والرمد، وأيضاً من القذف والتلب والنميمة والقذح والتشنيع والفصح، من الفضاظة بأنواعها، من السخرية والتهكم، من البؤس والشقاء، من الفقر والفاقة، من الفوضى والاضطرابات، من الفشل والخييات، من العفاريات والشياطين والغول والسعلاة، ومن الغريب والغرباء ومن كل المتشردين والصعاليك المتسكعين.

لا أحد يستطيع التخلص من كل هذه المخاوف إن لم يكن له اعتقاد راسخ في إله قدير وقادر، عظيم ومدبر للكون يسمح بتحويل وجهة المحظورات الاجتماعية نحو المقدّس الذي يجد كُنْهه في الأسطوري والخرافي فيتمّ توظيفه جيّداً من قبل العلماء والفقهاء والصلحاء بفضل بُرد ديني وفي إطار ثقافة مهترئة ومتفسّخة تألب عليها لصوص الدنيا والآخرة وجعلوها موثوقة ومقرّرة بتزكية من الأوساط الرسمية، فتشوّه الحاجيات الاجتماعية وتحولها إلى مطالب ذات بُعد ديني في حاجة إلى تدخّل رباني غيبي لا يحققه إلا أولياء الله الصالحون بفضل كراماتهم ومواهبهم وحكمتهم وأدعيتهم التي ظلّت معلقة بين الأرض والسماء، لأنّها لم تجد صدى، لا لدى الربّ ولا لدى ملائكته، بالعكس، فربما تلقّتها إبليس وغربلها فأنجز منها الخطوب والكوارث.

257- ابن الطوّاح: (2008)، ص 73-74.

258- Ferhat H. & Triki H. (1986), p. 36.

خاتمة:

من الأكيد أنّ ظاهرة الزوايا والطرق تعكس الحاجيات الروحية والاجتماعية للسكان²⁵⁹، لكنّها تعكس أيضاً حالة اليأس والعسر والانحراف الذي أصاب المجتمع²⁶⁰، وفي هذا الصدد لا نجد شهادة أكثر بلاغة من هذا النصّ لأحد أكابر المتصوّفة وهو محي الدين بن عربي الحاتمي (1241/638) في رسالة وجّهها من مكّة إلى صديقه عبد العزيز المهدي²⁶¹ المقيم بإفريقية بضاحية المرسى خلال سنة 1203/600 حيث يقول: «فالزمان يا وليّ اليوم شديد، شيطانه مريد، وجّاره عنيد، علماء سوء يطلبون ما يأكلون، وأمراء جور يحكمون بما لا يعلمون، وصوفيّة صوف بأغراض الدنيا موسخون وموسومون، عظمت الدنيا في قلوبهم فلا يرون فوقها مطلباً، وصغر الحقّ في أنفسهم فأعجلوا عنه هرباً، حافظوا على السجّادات والمشهرات والعكاكز وأظهروا السباحات المزيّنة كالعجائز، طغام، أطفال، صبيان الأحلام، لا علم عن الحرام يردّهم ولا زهد عن الرغبة في الدنيا يصدّهم. اتّخذوا ظاهر الدين شركاً للحطام، ولازموا الخوانق والرباطات رغبة فيما يأتي من حلال أو حرام...»²⁶².

ويعكس هذا النص لابن عربي واقع الأمر أواخر القرن السادس هجري في صلب التيّار الصوفي، فأين نحن من مقولات التوازن الاجتماعي الذي حقّقه الصلحاء ببلاد المغرب، لا سيّما وأنّ الوضع ينصرف من سيّئ إلى أسوأ؟ صراعات من أجل النفوذ والهيمنة، أزمة روحية، تردّد للأوضاع الاجتماعية، عنف سياسي مبرمج، ومحن معاشية جعلت من المجتمع المغربي يهوي أكثر فأكثر في مناخ الرعب والذعر. إنّ زمان الشكّ والريبة الدائمة والخوف المتجدّد إلى اليوم، - وليس زمان الإيمان -²⁶³ الذي سيجعل من مؤسسات الزوايا والطرق ضحية نجاحاتها، مهدّدة في وجودها وسيرورتها تجاه السكان سواء بالمدن أو بالبوادي والقرى، لأنّها ستفقد مصداقيّتها شيئاً فشيئاً²⁶⁴. هؤلاء السكان الذين تمّ توجيه انشغالاتهم نحو الخلاص في الآخرة والخوف من النار ومن عذاب القبر، في حين أنّهم يفتقدون إلى كلّ مقومات الحياة في دنياهم وفي عجز تامّ عن مواجهة الكوارث الطبيعية والجوع والجوائح والأوبئة.

وإنّ من حقنا كما هو من واجبنا، إزاحة هالة القداسة الوهميّة التي ركبها فقهاء السلطة وأدباء ومؤرّخو البلاطات على تراثنا دون موجب شرعي، وتفكيك أصول هذه الثقافة أو بالأحرى هذه السياسة المتناقضة،

259- Amri N. (2008).

260- بوتشيش إبراهيم القادري: (1995)، ص 131-147.

261- برانشفيك روبر: (1988)، 337/II.

262- ابن عربي الحاتمي: (1994)، ص 13-14.

263- مع كل الاعتذار نوجّهه إلى الأستاذة الباحثة القديرة حليلة فرحات صاحبة كتاب:

Le Maghreb aux XIIème et XIIIème siècles: les siècles de la foi, éd, Wallada, Casablanca, 1993, 184 p.

264- Ferhat H. & Triki H. (1986), p. 47.

لأنّ الأمور وصلت بنا إلى «شَفَا جُرْفِ هَارٍ». [التوبة: 109]. إنّه حاضرنّا نحن ومستقبل أبنائنا، إنّها فترة مفصليّة داهمة مازالت تكرّس طلاسما المعتمّة على وجودنا ضمن شبكة متهمّة سدّت منافذ الخلاص الرّوحاني والمادي، فكتبنا وحبرنا وخطبت ودعت، فخوّفت وصرخت عويلاً وكفّرت وزندقت وعربدت، كي تفرض علينا مخيالها وتصوراتها للحياة والموت، للفرحة والحبّ والجمال، للشعائر والترفيه، لأنواع اللباس وأصناف المأكولات والمشروبات... فاحتكرت التوبة والجنة لنفسها بوضع وغرلة قوائم اسميّة، إمّا لتزكيتها أو لتأثيرها وإقصاء عناصرها من رحمة الله.

مصادر البحث

المختصرات

- ✓ م. ن: المصدر نفسه.
- ✓ مر. ن: المرجع نفسه.
- القرآن الكريم.
- ابن الأبار: (1989)، المعجم في أصحاب القاضي الصديقي، دار الكتاب اللبناني، بيروت.
- الإدريسي: (2002)، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية.
- ابن أبي أصيبعة: (1998)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار الكتب العلمية، بيروت.
- البرنؤسي زروق الفاسي: (2005)، قواعد التصوّف، تحقيق عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن بشكوال: (1989)، الصلّة، تحقيق إبراهيم الأبياري، المكتبة الأندلسية، دار الكتاب المصري، القاهرة.
- البكري أبو عبيد: (د. ت.)، المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
- البيهقي أبو بكر الصنهاجي
 - (2004)، أخبار المهدي بن تومرت، المطبعة الملكية، الرباط، 2004.
 - (1971)، المقتبس من كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب، دار المنصور للطباعة، الرباط.
- التادلي ابن الزيّات: (1997)، التشوّف إلى رجال التصوّف وأخبار أبي العبّاس السبتي، الدار البيضاء.
- التادلي أحمد الصومعي: (1996)، كتاب المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، تحقيق علي الجاوي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية أكادير، جامعة ابن زهر، أكادير.
- التجاني: (1981)، رحلة، تقديم حسن حسني عبد الوهاب، الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس.
- التميمي محمد الفاسي: (2002)، المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد، دراسة وتحقيق محمد الشريف، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد الملك السعدي، تطوان.
- ابن تومرت: (2007)، أعزّ ما يطلب، تقديم وتحقيق عمّار الطالب، الجزائر.
- الحضرمي أبو عبد الله محمّد: (1964)، السلسل العذب والمنهل الأحلى، تحقيق محمّد الفاسي، مجلة معهد المخطوطات العربية، جامعة الدول العربية، القاهرة، مج 10، ج I، ص 37-98.
- الحميري: (1984)، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عبّاس، مكتبة لبنان، بيروت.
- ابن الخطيب، (د. ت.)، نفاضة الجراب، دار الكتاب العربي، القاهرة.
- ابن خلدون:
 - (1959)، شفاء السائل في تهذيب المسائل، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.
 - (2001)، العبر وديوان المبتدأ والخبر، دار الفكر، بيروت.

- الفخر الرازي: (1981)، مفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت.
- ابن أبي زرع: (1999)، الأنيس المطرب بروض القرطاس، المطبعة الملكية، الرباط.
- ابن سبعين:
- (1978)، بُدّ العارف، تحقيق جورج كتورة، دار الأندلس ودار الكندي، بيروت.
- (د.ت.)، رسائل، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة.
- السلوي الناصري: (1997)، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، دار الكتاب، الدار البيضاء.
- ابن صاحب الصلّة: (1987)، المنّ بالإمامة، تحقيق عبد الهادي التازي، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- ابن الصّغير: (1986)، أخبار الأئمة الرستميّين، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- ابن الطّوّاح: (2008)، سبك المقال لفكّ العقال، تحقيق محمد مسعود جبران، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس، ليبيا.
- العامري أبو الحسن: (1967)، الإعلام بمنابك الإسلام، دار الكتاب العربي، القاهرة.
- ابن عذاري: (1983)، البيان المغرب، تحقيق وتقديم أ. ليفي بروفنسال، الدار العربية للكتاب، بيروت.
- ابن عربي الحاتمي: (1994)، روح القدس في محاسبة النفس، مطبعة نصر، دمشق.
- ابن العريف:
- (1993)، مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- (2015)، محاسن المجالس أو بيان في مقامات السادة الصوفيّة، دار الثقافة، الدار البيضاء.
- **Ibn al-ʿArīf**, (1933) Maḥāsen al-majālis, éditée et étudiée par: Palacios M., A., Traduction: Cavallera F., Paris, Paul Geuthner, 106 p.
- القاضي عياض: (1998)، ترتيب المدارك، تحقيق محمد سالم هاشم، دار الكتب العلميّة، بيروت.
- ابن غازي: (1999)، الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون، المطبعة الملكية، الرباط.
- الغبريني: (1979)، عنوان الدراية، تحقيق عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- الغزالي: (2006)، مجموعة رسائل، دار الفكر اللبناني، بيروت.
- القادري محمد بن الطيب: (1986)، نشر المثنائي لأهل القرن الحادي عشر والثاني، تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق، مكتبة الطالب، الرباط.
- القرافي: (1983)، توشيح الديباج وحلية الابتهاج، دار الغرب الاسلامي، بيروت.
- ابن القطّان: (1990)، نظم الجمان لترتيب ما سلف في أخبار الزمان، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- ابن القنفذ القسنطيني:
- (1965)، أنس الفقير وعزّ الحقيّر، جامعة محمد الخامس، الرباط.
- (1968)، الفارسيّة في مبادئ الدولة الحفصيّة، الدار التونسية للنشر، تونس.

- (1983)، كتاب الوفيات، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- مخلوف: (د. ت.)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الفكر، بيروت.
- المراكشي ابن عبد الملك: (1984)، الذيل والتكملة، تحقيق محمد بن شريفة، دار الثقافة، بيروت.
- المراكشي عبد الواحد: (1994)، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، دار الفرجاني، القاهرة.
- ابن مرزوق: (1981)، المسند الصحيح الحسن، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.
- ابن مريم: (1908)، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، المطبعة الثعالبية، الجزائر.
- المقرئ التلمساني:
- (2004)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، دار صادر، بيروت.
- (1978) أزهار الرياض في أخبار عياض، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1939-1942. أعاد طبعه صندوق إحياء التراث الإسلامي، المملكة المغربية والإمارات العربية المتحدة.
- ابن منظور: (د. ت.)، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة.
- المواق - الرصاع: (2007)، الأجوبة التونسية على الأسئلة الغرناطية، تحقيق محمد حسن، دار المدار الإسلامي، بيروت.
- ابن ناجي: (1978)، معالم الإيمان، تحقيق محمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس.
- القاضي النعمان: (2000)، الهمة في آداب اتباع الأئمة، دار الفكر العربي، القاهرة.
- النويري: (2004)، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق عبد المجيد ترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ياقوت الحموي: (د. ت.)، معجم البلدان، دار الكتاب العربي، بيروت.
- اليعقوبي: (د. ت.)، تاريخ، دار صادر، بيروت.

مراجع البحث:

- الأخضر لطيفة: (1993)، الإسلام الطريقي: دراسة في موقعه من المجتمع ومن القضية الوطنية، دار سراس للنشر، تونس.
- إدريس الهادي روجي: (1992)، الدولة الصنهاجية: تاريخ إفريقية في عهد بني زيري من القرن 10 إلى القرن 12 م، ترجمة حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- أزاكو صدقي: (2004)، نماذج من أسماء الأعلام الجغرافية والبشرية المغربية، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط.
- بالنثيا أنجل فونزاليس (Palencia Ángel González): (1955)، تاريخ الفكر الأندلسي، نقله عن الإسبانية حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
- البدرائي محمد اليعقوبي: (1977)، «إحراق كتاب «الإحياء» في الغرب الإسلامي»، دعوة الحق، ع 9، ص 312-323.

- برانشفيك روبر: (1988)، تاريخ إفريقية في العهد الحفصي، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- بوتشيش إبراهيم القادري: (1995)، الإسلام السري في المغرب العربي، سينا للنشر، القاهرة.
- التليدي عبد الله بن عبد القادر: (2003)، المطرب بمشاهير أولياء المغرب، دار الأمان، الرباط.
- حجي محمّد: (1988)، الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي، مطبعة النجاح الجديدة، الرباط.
- حركات إبراهيم: (1998)، المجتمع الإسلامي والسلطة في العصر الوسيط، إفريقيا-الشرق، الدار البيضاء.
- حسن محمّد: (1999)، المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس.
- حمودي عبد الله: (1988)، «الانقسامية والتراتب الاجتماعي والسلطة السياسية والقداية: ملاحظات حول أطروحات كلنير»، ضمن كتاب: الأنثروبولوجيا والتاريخ حالة المغرب العربي، (مؤلف جماعي). ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق. دار توبقال، الدار البيضاء، ص 30-86.
- حميش بنسالم:
- (1986)، «عن أثر التاريخ في انبناء النص القطعي»، ضمن كتاب جماعي تحت عنوان: في النهضة والتراكم: دراسات في تاريخ المغرب والنهضة العربية، مهداة للأستاذ محمد المنوني، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ص 67-89.
- (1993)، التشكلات الإيديولوجية في الإسلام، دار المنتخب العربي، بيروت.
- (1998)، الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، دار الطليعة، بيروت.
- الخلاوي عبد القادر: (1975)، «أبو مدين الغوث دفين تلمسان»، الأصاله، ع 26، ص 284-295.
- خياط نهاد: (1980)، «كتاب النفائس ومحاسن المجالس للشيخ أحمد بن محمّد بن العريف»، مجلة المورد، ع 4، ص 9، ص 681-706.
- داود محمّد: (1970)، تاريخ تطوان، وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية، المطبعة المهدية، مج 6.
- الدشراوي فرحات: (1994)، الخلافة الفاطمية بالمغرب (909-975/365-296) التاريخ السياسي والمؤسسات، نقله إلى العربية حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- الرجراجي محمد السعيد: (2010)، رباط شاعر (سيدي شيكر) والتيّار الصوفي حتى القرن السادس هجري، مؤسسة آفاق، مراكش.
- زمامة عبد القادر: (1979)، «الببذق والمهدي بن تومرت»، المناهل، ع 16، ص 204-214.
- السبتي عبد الأحد: (1992)، «علامات المدينة المغربية في الأدب الجغرافي الوسيط: في دلالات الخراب»، التاريخ واللسانيات: النص ومستويات التأويل، أعمال المائدة المستديرة، مراكش 25-26 ماي 1990، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ص 11-25.
- شريف محمّد:
- (1995) «المستفاد» أو استقطاب التيّار الصوفي في المغرب على عهد الموحّدين»، دراسات عربية، بيروت، ع 1-2، ص 55-71.

- (2004) التصوف والسلطة بالمغرب الموحد، القرنان 7-6هـ/12-13م، مساهمة في دراسة ثنائية الحكم والدين في النسق المغربي الوسيط، الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، تطوان.
- شغوم المبلودي: (1991)، المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي: الحكاية والبركة، منشورات المجلس البلدي بمدينة مكناس، المحمدية.
- ضريف محمّد: (1992)، مؤسسة الزوايا بالمغرب، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، الرباط.
- عارف تامر:
- (1980) القائم بأمر الله، دار الجبل، بيروت.
- (1983)، المنصور بالله، دار الجبل، بيروت.
- العروي عبد الله: (2009)، مجمل تاريخ المغرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
- العلوي يوسف: (2010)، الحركة الصوفية بالمغرب الأقصى: التأسيس والتععيد، رسالة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهرار، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس.
- عمالك أحمد: (1989)، «زاوية أحنصال»، معلمة المغرب، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا، المغرب.
- عمر عز الدين احمد موسى: (1991)، الموحدون في الغرب الإسلامي: تنظيماتهم ونظمهم، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- غارديه لويس وقنواطي جورج: (1983)، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، نقله إلى العربية: صبحي الصالح وفريد جبر، 3 أجزاء، دار العلم للملايين، بيروت.
- غلاب عبد الكريم: (2005)، قراءة جديدة في تاريخ المغرب العربي، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- فان ستافل جان بيير، عبدالله فلي، أحمد صالح الطاهري: (2015)، «جبل ابن تومرت أو معقل هرغة بجبال الأطلس الصغير: نموذج للاستيطان بالجنوب المغربي»، ضمن كتاب جماعي، الجبل والسهل في حوض المتوسط، أعمال الندوة الدولية الرابعة لقسم علوم الآثار بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان أيام 5-6-7 ديسمبر 2011، تونس، ص 33-56.
- فيشل والتر جوزيف: (2005)، يهود في الحياة الاقتصادية والسياسية للدول الإسلامية، دار التكوين، دمشق.
- القاري حسان: (2007)، «ابن برّجان الأندلسي وجهوده في التفسير الصوفي وعلم الكلام»، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، مج 23، عدد 01، ص 363-424.
- قبلي محمد: (1997)، الدولة والولاية والمجال بالمغرب الوسيط، دار توبقال، الدار البيضاء.
- كتاب جماعي: (1969)، محي الدين بن عربي: الذكرى المئوية الثامنة لميلاده (1165-1240)، دار الكتاب العربي، القاهرة.
- كتورة جورج: (1991)، «التصوف والسلطة، نماذج من القرن السادس الهجري في المغرب والأندلس»، الاجتهاد، ع 12، ص 181-211.
- كوربان هنري: (1998)، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت، ص 282-302.

- كوك مايكل (2013)، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، ترجمة رضوان السيد - عبد الرحمن السالمي - عمار الجلاصي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت.
- مرين مانويلا: (1995)، «الرباط في الأندلس وشمال إفريقيا»، ترجمة عبد الله فلي، ضمن كتاب جماعي: رباطات وزوايا في المغرب، جامعة شعيب الدكالي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الجديدة، ص 21-32.
- المريني عبد الحق: (2013)، «هل ابن تومرت صاحب إصلاح ودعوة أم طالب مُلك ودولة؟»، مجلة التاريخ العربي، ع 62، ص 9-22.
- المزوغي حسين: (2000)، «أبو مدين وانتشار التصوّف بشمال إفريقيا»، الحياة الثقافية، تونس، ع 112، ص 124-127.
- المغراوي محمّد: (2006)، الموحّدون وأزمات المجتمع، الرباط، جذور للنشر.
- النجار عبد المجيد: (1983)، المهدي ابن تومرت، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- هارمان أولريك Haarmann Ulrich: (1991)، «سلطان غشوم خير من فتنة تدوم»، الإجتهد، ع 13، ص 95-102.

مراجع بلغات أخرى:

مختصرات عناوين المجلات المستعملة:

A.A.	Antiquités africaines.
A.C.S.H.M.E.P.	Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public.
A.É.S.C.	Annales, Économies, Sociétés, Civilisations.
A.I.	Annales islamologiques.
A.M.	L'Année du Maghreb.
A.M.A.	Al-Andalus Maghreb arabe.
A.G.	Annales de Géographie.
A.S.S.R.	Archives des Sciences Sociales des Religions.
B.É.O.	Bulletin d'Études Orientales.
B.S.O.A.S.	Bulletin of the School of Oriental and African Studies.
C.C.M.	Cahiers de Civilisation Médiévale.
E.Á.I.	Estudios Árabes e islámicos.
E.S.J.	European Scientific Journal.
H.É.S.	Histoire, économie et société.

J.S.A.I.	Jerusalem Studies in Arabic and Islam.
M.C.V.	Mélanges de la Casa de Velázquez.
M.F.O.	Mélanges de la Faculté Orientale.
R.H.	Revue Historique.
R.H.L.F.	Revue d'histoire littéraire de la France.
R.H.R.	Revue de l'histoire des religions.
R.M.M.M.	Revue du monde musulman et de la Méditerranée.
R.O.M.M.	Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée.
S.I.	Studia Islamica.

- Aigle D., (1994) « Sainteté et miracles en Islam médiéval: l'exemple de deux saints fondateurs iraniens. », in: A.C.S.H.M.E.P., Orléans, pp. 47-73.
- Allaoua A.,
 - (2009) « Communautés rurales et pouvoirs urbains au Maghreb central (VII-XIVe siècles) », in: R.M.M.M., N° 126, pp. 185-202.
 - (2012) « Entre le massif de l'Aurès et les oasis: apparition, évolution et disparition des communautés ibâdites du Zâb. », in: R.M.M.M., N° 132, pp. 115-135.
- Amri N., S.:
 - (2000) « Walī et awliyā' dans l'Ifriqīya «médiévale». », in: S.I., N° 90, pp. 23-36.
 - (2008) Les saints en islam, les messagers de l'espérance. Sainteté et eschatologie au Maghreb aux XIVe et XVe siècles, Cerf, Paris.
 - (2009) « Le sam° dans les milieux soufis du Maghreb (VIIe-Xe/XIIIe-XVIe siècles): pratiques, tensions et codification. » in: Al-Qantara, vol. XXX, N° 2, pp. 491-528.
 - (2010) « Zāwīa et territoire en Ifriqiya du VII/XIII siècle à la fin du IXe/XVe siècle », in: Les sanctuaires et leur rayonnement dans le monde méditerranéen de l'Antiquité à l'époque moderne, Cahiers de la Villa Kérylos, N° 21, p. 243-294.
- Anawati G., C., & Gardet L., (1961) Mystique musulmane, Vrin, Paris.
- Arnaldez R., « Ibn Masarra », E., I.²
- Baechler J. (1972) « De l'idéologie », in: A.É.S.C. N° 3, pp. 641-664.
- Benhima Y.:
 - (2002-2003) « La défense des communautés rurales au Maroc, XIII-XIVe siècles: évolution du peuplement et enjeux politiques. », in: A.M., N° 10, pp. 25-40.

- (2006) « Le vêtement des soufis au Maroc médiéval d'après les sources hagiographiques », in: *A.M.A.*, N° 13, pp. 9-24.
- (2009 a.) « Note sur l'évolution de l'iqṭā' au Maroc médiéval. », in: *A.M.A.*, N° 16, pp. 27-44.
- (2009 b.) « Du tamyīz à l'itirāf: usages et légitimation du massacre au début de l'époque almohade. », in: *A.I.*, N° 43, pp. 137-154.
- Boroumi A., Grébénart D., Ould Khattar M., (1998) « Découverte d'anciens villages dans le Rif méridional. », in: *A.A.*, N° 34, pp. 255-259.
- Bourgeon J-L., (1989) « Pour une histoire, enfin, de la Saint-Barthélemy. », in: *R.H.*, T. 282, pp. 83-142.
- Bourin M., Carocci S., Menant F., Figueras L., (2011) « Les campagnes de la Méditerranée occidentale autour de 1300: tensions destructrices, tensions novatrices. », in: *A.É.S.C.*, N° 3, p. 663-704.
- Bourouiba R. (1973) « La doctrine almohade. », in: *R.O.M.M.*, N°13-14, pp. 141-158.
- Brett M., (2000) « Le Mahdi dans le Maghreb médiéval », in: *R.O.M.M.*, N° 91-94, pp. 93-106.
- Brown P., (1997): « Vers la naissance du purgatoire. Amnistie et pénitence dans le christianisme occidental de l'Antiquité tardive au haut Moyen Âge. », in: *A.É.S.C.*, N° 6, pp. 1247-1261.
- Brunschvig, R.,
 - (1955) « Sur la doctrine du Mahdī ibn Tūmart. », in: *Arabica*, T. 2, pp. 137-149.
 - (1971) « Valeur et fondement du raisonnement juridique par analogie d'après Al-Ġazālī. », in: *S.I.*, N° 34, pp. 57-88.
- Buresi P., (2013) « L'organisation du pouvoir politique almohade. », in: *Actas Congreso Internacional Las Navas de Tolosa, Miradas cruzadas*, pp. 105-118.
- Cahen Cl.:
 - (1958) « L'évolution sociale du monde musulman jusqu'au XIIe siècle face à celle du monde chrétien. », in: *C.C.M.*, N°4, pp. 451-463. & N° 5, pp. 37-52.
 - (1959) « Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen âge, III. », in: *Arabica*, T. 6, pp. 233-265.
- Clastres P., (1974) « De l'Ethnocide. », In: *L'Homme*, T. 14, N°3-4, pp. 101-110.
- Colonna F., (1980) « Saints furieux et saints studieux ou, dans l'Aurès, comment la religion vient aux tribus. », in: *A.É.S.C.*, N° 3-4, pp. 642-662.

- Crouzet D., (1989) « La violence au temps des troubles de religion (1525-1610) », in: H.É.S., N°4, pp. 507-525.
- Eddé A., M., (1995) « Hérésie et pouvoir politique en Syrie au XIIe siècle: l'exécution d'al-Suhrawardī en 1191. », in: La religion civique à l'époque médiévale et moderne (chrétienté et islam), Actes du colloque organisé par le Centre de recherche «Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XIIe-XVIIIe siècle» de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut universitaire de France (21-23 juin 1993) Rome: École Française de Rome, pp. 235-244.
- Ettahiri A., Fili A., Van Staëvel J-P.:
 - (2012) « Nouvelles recherches archéologiques sur la période islamique au Maroc: Fes, Aghmat et Igiliz. », in: Histoire et archéologie de l'Occident musulman (VIIe/XVe siècles) Al-Andalus, Maghreb, Sicile., éd., C.N.R.S. Université de Toulouse-Le Mirail, Méridiennes, pp. 157-181.
 - (2013) « Contribution à l'étude de l'habitat des élites en milieu rural dans le Maroc médiéval: Quelques réflexions à partir de la Qasba d'Igiliz, berceau du mouvement almohade. », in: De la estructura doméstica al espacio social, éd., Sonia Gutiérrez e Ignasi Grau, universidad de Alicante, pp. 265-278.
- Faure A., « Ibn Barradgān. », in: E.I.², vol. III, pp. 754-755.
- Ferhat H., & Triki H.:
 - (1986) « Hagiographie et religion au Maroc médiéval. », in: Hespéris-Tamuda, Vol. XXIV, pp. 17-51
 - (1988-89) « Faux prophètes et mahdis dans le Maroc médiéval. », in: Hespéris-Tamuda, vol., XXVI-XXVII, pp. 5-23.
- Fierro M., (2000) « le mahdi Ibn Tumart et al-Andalus, l'élaboration de la légitimité almohad », in: R.M.M.M., N° 91-94, pp. 107-124.
- Fili A., & Van Staëvel J-P., (2006) « Wa waṣalnā ʿalā barakat Allāh ilā Iḡilīz: à propos de la localisation d'Iḡilīz-des-Harḡa, le Ḥiṣn du Mahdī Ibn Tūmart. », in: *Al-Qantara*, N° XXVII, pp. 155-197.
- García-Arenal M.:
 - (2003) « Un réconfort pour ceux qui sont dans l'attente. Prophétie et millénarisme dans la péninsule Ibérique et au Maghreb (XVIe-XVIIe siècles). », in: R.H.R., N°4, pp. 445-486.
 - (1990) « La conjonction du sufisme et du sharīfisme au Maroc: le Mahdī comme sauveur. », in: R.M.M.M., N°55-56, pp. 233-256.
- Gellner E., Valensi L., (1970) « Pouvoir politique et fonction religieuse dans l'islam marocain », in: A.É.S.C., N° 3, pp. 699-713.

- Ghrab S., (1996) Ibn 'Arafa et le Mālikisme en ifriqiya au VIIIe/XIVe siècle, publication de la Faculté des Lettres de Manouba, Tunis, 2 vols.
- Ghouirgate, A., (2007) « Les processions, un instrument de gouvernement, quelques remarques sur le cérémonial califal almohade. », in: Le Maghreb, al-Andalus et la Méditerranée occidentale VIIIe - XIIIe siècles, éd., Philippe Sénac, Université de Toulouse-Le Mirail, pp. 285-308.
- Gilliot Cl., (1991), «Islam et pouvoir: La commanderie du bien et l'interdiction du mal », in: Communio, N° XVI, 5-6, pp. 127-152.
- Goldziher I., (1903) « Muḥammad Ibn Toumert et la théologie de l'Islam dans le Maghreb au XIe siècle. », in: Le livre de Muḥammad Ibn Toumert mehdī des Almohades, (texte arabe accompagné de notices biographiques et d'une introduction), Alger, Imprimerie Pierre Fontana, pp. 01-107.
- Gril D., (2000) « La «lecture supérieure» du Coran selon Ibn Barraġān. », in: Arabica, T.47, pp. 510-522.
- Hammoudi A.:
 - (1974) «Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté. Réflexions sur les thèses de Gellner », in: Hesperis-Tamuda, vol. XV, pp.147-180.
 - (1980) «Sainteté, pouvoir et société: Tamgrout aux XVIIe et XVIIIe siècles.», in: A.É.S.C., N° 3-4, pp. 615-641.
- Hopkins J. F. P., (1954) « The Almohade Hierarchy », in: B.S.O.A.S., University of London, Vol. 16, N° 1, pp. 93-112.
- Idris H., R., (1977) « Al-Dabbāġ, hagiographe et chroniqueur kairouanai du XIIIe siècle et de son jugement sur les Fāṭimides. », in: B.É.O. T. 29, vol. I, pp. 243-249.
- Kably M., (1993) « Pouvoir universel et pouvoirs provinciaux au Maghreb dans la première moitié du XIIIe siècle. », in: R.M.M.M., N° 68-69, pp. 215-224.
- Khelifa A., (2004) « L'urbanisation dans l'Algérie médiévale. », in: A.A., N° 40-41, pp. 269-287.
- Krötzel Ch. (2000) «Miracles au tombeau-miracles à distance: approches typologiques», in: Miracles et Karāma: Hagiographies médiévales comparées, (dir. Denise Aigle), éd., Bibliothèque de l'école des hautes études sciences religieuses, vol. 109, pp. 557-575, Brepols, Turnhout, (Belgique).
- Lagardère V.:
 - (1994) « Structures étatiques et communautés rurales: les impositions légales et illégales en al-Andalus et au Maghreb (XIe-XVe). », in: S.I., N° 80, pp. 57-95.

- (1983) « La tarīqa et la révolte des Murīdūn en 539/1144 en Andalus. », in: R.O.M.M., N°35, pp.157-170.
- Laroui, A., (1982) L'histoire du Maghreb, un essai de synthèse, Paris, Maspéro.
- Lawless R., I., (1972) « L'évolution du peuplement, de l'habitat et des paysages agraires du Maghreb. », in: A.G., T. 81, n°446, pp. 451-464.
- Le Tourneau R., (1970) « Sur la disparition de la doctrine almohade. », in: S.I., N° 32, pp. 193-201.
- Mansouri M. T. (2007) Du voile et du zunnâr, l'Or du Temps, Tunis.
- Maribel F., (2000) « Spiritual Alienation and Political Activism: The ġurabā' in al-Andalus during the Sixth/Twelfth Century », in Arabica, T. 47, pp. 230-260.
- Mattarneh M., & Smadi A., (2014) « La représentation du massacre de la Saint-Barthélemy dans Quatrevingtreize de Victor Hugo », in: E.S.J., N° 35, vol.10, pp. 104-119.
- Melchert Ch., (1996) « The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E. », in: S.I., N° 83, pp. 51-70.
- Meouak M., (2006) « Fortifications, habitats et peuplement entre Bougie et la Qal'a des Banū Hammād », in: M.C.V., N° 36-1, pp. 173-193.
- Molénat J. P. (2005) « L'organisation militaire des Almohades », in: E.Á.I.: Monografías, 11, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, pp. 548-565.
- Nwyia P. (1956) « Note sur quelques fragments inédits de la Correspondance d'Ibn al-ʿArīf avec Ibn Barrajān. », in: Hespéris, T. XLIII, pp. 217-221.
- Palacios A., M., (1914) « La mystique d'al-Ġazzālī. », in: M.F.O., vol. VII, Beyrouth, pp. 67-104.
- Poncet J., (1967) « Le mythe de la "catastrophe" hilalienne », in: A.É.S.C., N° 5, pp. 1099-1120.
- Prevost V., (2008) L'aventure Ibāḍite dans le Sud tunisien (VIIIe – XIIIe siècle) Effervescence d'une région méconnue, Academia Scientiarum Fennica, Helsinki.
- Rodríguez-Mañas F., (1996) « Encore sur la controverse entre soufis et juristes au moyen âge: critique des mécanismes de financement des confréries soufies. », in: Arabica, T.43, pp. 406-421.
- Rokeach M., (1970) « La nature et la signification du dogmatisme. », in: A.S.S.R., N° 30, pp. 3-31.
- Rosenberger B. & Triki H., (1973 & 1974) «Famines et épidémies au Maroc aux XVIe et XVIIe siècles.», in: Hespéris, T. XIV, 1973, pp. 109-175 ; & T. XV, 1974, pp. 5-103.

- Schmitt J-Cl., (1984), «La fabrique des saints. », in: A.É.S.C., N° 2, pp. 286-300.
- Siraj A., (1995) L'image de la Tingitane. L'historiographie arabe médiévale et l'Antiquité nord-africaine, Rome, École Française de Rome.
- Stroumsa S., & Sviridov S., (2009) « The beginnings of mystical philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra and his Epistle on contemplation » in: J.S.A.I., N° 36, pp. 201-253.
- Taylor O., R., (1973) « Voltaire et la Saint-Barthélemy », in: R.H.L.F., N° 5, pp. 829-838.
- Tilman N., (2000) « Le Mahdisme d'Ibn Tūmart et d'Ibn Qasī, une analyse phénoménologique », in: R.M.M.M., N°91-94, pp. 125-136.
- Urvoy D., (1974) « La pensée d'Ibn Tūmart. », in: B.É.O. T. 27, pp. 19-44.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com