

إسهامات الموحّدين في بناء الحقل الديني بإفريقية وبلاد المغرب



محّم الهادي الطاهري
باحث تونسي

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

الملخص:

أدت سلسلة الثورات الدينية في إفريقيا وبلاد المغرب في العصر الوسيط إلى تشكّل حقل دينيّ بديل برأسمال بديل وقيم بديلة، ولكنّ الفاعلين في هذا الحقل ظلّوا يتصارعون فيه، وظلّ بعضهم ينفي البعض الآخر نفياً مطلقاً بُغية الهيمنة عليه والاستئثار به. وكان لابدّ لهذا التنافي المستمرّ، من أن يقود إلى لحظة توازن بين جميع الفاعلين، هي اللحظة التي يمتلك فيها الحقل بنية خاصّة بها يعمل وبواسطتها يدير أمره. لحظة ظلّ ينتظرها هذا الحقل الديني طيلة خمسة قرون أو يزيد، ولم تأت إلّا بعد أن تهيّأت له بنية مبنية عناصرها المهدوية والعلم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التقطها ابن تومرت وأنتج بها بنية بانية تجلّت في سوق البضائع الدينية، وتنظيم ما يروج فيها من بضائع ورسم الحدود الفاصلة بين بضاعة وأخرى والفرقة بين منتجها، ليختصّ كل صاحب صناعة بما يصنع.

لقد سمّينا هذه العملية إصلاحاً للعقل الديني لا بمعنى تصويب ما فيه من اعوجاج، أو بمعنى تخليصه ممّا شابه من شوائب، ولا بمعنى إعادة التأسيس، بل بمعنى التفرقة وما فيها من تمييز الفاعلين من بعضهم البعض ورسم الحدود الواجب التقيد بها. تفرقة من شأنها أن تجعل الدين شأنًا يختص به عارفون متعدّدون ولكلّ صنف منهم بضاعة لا يُنتج سواها، ولكنّهم يشتركون على تمايزهم في رأسمال واحد بقيم موحّدة أعلاها قيمة العمل، وذلك هو جوهر التجربة الدينيّة.

المقدمة:

اهتمّ باحثون كثيرون بتاريخ الحياة الدينية في إفريقية وبلاد المغرب، وناقشوا مسائل متنوّعة بعضها يندرج في إطار البحث التاريخي العام، وبعضها في إطار البحث في تاريخ المذاهب الدينية وأفكارها، وبعضها في تاريخ الأعلام والشخصيات الدينية. ولكن أصحاب هذه البحوث، على أهميّة ما فيها من معلومات تمّ جمعها وتصنيفها وتحليلها من زوايا مختلفة، لم يفكّروا في مسألة الحقل الديني ومسار تشكّله وعناصر تكوينه. وإن صادف أن تناولت بعض البحوث والدراسات تحليلاً لبعض ما يختصّ به فضاء إفريقية وبلاد المغرب من أنماط تفكير أو سلوك تعبّر عن خصوصيّة دينيّة، فقد ظلّت في الغالب بحوثاً تتناول بالتحليل نشأة المذهب الكلاميّة وتطوّرها، أو تاريخ المدارس الفقهيّة وعوامل انتشارها، أو تاريخ بعض التجارب الدينيّة السياسية وتأثيرها في أنماط التفكير والسلوك. وفي ما يلي عرض تحليلي نقديّ لنماذج من هذه الدراسات، وحدود بحثها في الظاهرة الدينيّة في فضاء إفريقية وبلاد المغرب.

نشير في البدء، إلى أنّ الغالب على الدراسات التي اتخذت من الحياة الدينية في إفريقية وبلاد المغرب موضوعاً لها الاقتصار على الفترة الإسلاميّة من تاريخ هذا الفضاء الطويل. ولئن ظهرت منذ بدايات القرن العشرين بحوث تتعلّق بديانات البربر قبل أن يعرفوا الإسلام، فالغالب عليها أنّ أصحابها أميل إلى التسجيل منهم إلى التحليل. رغم ذلك، نجد في ما كتبه رينيه باسييه (R. Basset)¹ مثلاً عناية بما جاء في كتب المؤرّخين اليونانيين والرومانيين والعرب من بيانات عن معتقدات البربر وطقوسهم الدينيّة، وقد ركّز بالخصوص على ما بين هذه المعتقدات والطقوس من جهة، ومعتقدات الشعوب السامية وطقوسها من جهة أخرى، من تشابه يدفع إلى اعتبار البربر شعباً لا يختصّ بدين يميّزه إلا قليلاً، وأنّ ديانة البربر هي في أغلب الأحيان خليط من المعتقدات الفينيقيّة واليهوديّة والمسيحيّة الأولى والإسلاميّة. ولئن كانت هذه المقاربة الاستشراقية الكلاسيكية قد وُفّرت كما لا بأس به من البيانات والمعلومات التاريخيّة حول حياة البربر الدينية قبل انتشار الإسلام فيهم، فقد انتهت إلى نتيجة توحى بأنّ البربر شعب يعيش على تلقّي المعتقدات والطقوس الدينية من شعوب أخرى اكتسحت فضاءه وبنت فيه أفكارها الدينية، ولكنّه ظلّ يعمل باستمرار على صيانة وجوده الدينيّ الخاص حفاظاً على استقلاليتّه، وأنّه كان يأخذ من ديانات الآخرين الوافدين عليه ما يناسب جوهر اعتقاده، وهو القول بوجود إله حيّ دائم يوصف بالجبار والعظيم، وأنّ من البشر من يقدر على معرفة الغيب وهم الأنبياء والسحرة، وأنّ هذه المعرفة يورثها الآباء لأبنائهم. وتتجلّى هذه النزعة الاستقلاليّة

1 انظر مثلاً:

RENÉ BASSET, *Recherches sur la religion des Berbères*, Revue de l'histoire des religions, publiées sous la direction de MM. René Dussaud et Paul Alphanéry, Paris, 1910

بالخصوص في ما يسمّيه رينيه باسييه ميل البربر إلى تبني المذاهب الدينية المعارضة للمذهب الديني الرسمي، حدث ذلك مع المسيحية ومع الإسلام خاصة.² ومع ذلك، يعتقد رينيه باسييه أن ثورات البربر الدينية وانتقالهم المستمر من مذهب إسلامي إلى آخر لا يمكن أن تفسّر إلا تفسيراً اجتماعياً؛ أي إنها ثورات دينية في الظاهر، ولكنها في الحقيقة ثورات سياسية اجتماعية.³

لقد ظلّت هذه القراءة التي وضعها رينيه باسييه مهيمنة على أذهان الكثير من الباحثين، سواء كانت بحوثهم بحوثاً عامة في التاريخ والحضارة أو بحوثاً في تاريخ الأفكار الدينية التي عرفها فضاء إفريقية وبلاد المغرب. ومن الأمثلة على ذلك، كتاب روجي لوتورنو (Roger Letourneau) عن حركة الموحدين،⁴ وهو دراسة تاريخية مبنية على فكرة رئيسة مفادها أن جميع الثورات الدينية السياسية التي شهدتها إفريقية وبلاد المغرب كانت تقريباً بدافع واحد، وهو أن كلّ قبيلة من قبائل البربر إذا احتضنت دعوة دينية، وتحوّلت بفضلها إلى امبراطورية تبادر إلى إخضاع غيرها من القبائل، وتفرض عليها ما يفرضه الغالب على المغلوب، وبمرور الوقت تنشأ مشاعر الاستياء من تلك الدعوة ودولتها، فتتسبب ثورة جديدة. حدث ذلك مع الفاتحين الأوائل ومع دعوة الفاطميين التي احتضنتها قبائل كتامة، كما حدث مع قبائل لمتونة ودعوة المرابطين ومع المصامدة ودعوة الموحدين. ومن هذا المنظور، بدت ثورة الموحدين على المرابطين عند لوتورنو ثورة قبلية قادتها قبائل مصمودة بسبب ما لقيت من ضيم وشعور بالمهانة حين مضت قبائل لمتونة تتصرّف كما يتصرّف الغالب دائماً. ولئن كان التحليل التاريخي يقتضي الإحاطة بمختلف الأسباب الكامنة وراء مثل هذه الثورات، فقد تمسك لوتورنو بمنطق الغلبة دون غيره، حتّى إنّه كاد يحصر الثورات الدينية الكبرى التي شهدتها إفريقية وبلاد المغرب من بداية الفتح الإسلامي إلى ظهور الموحدين في سبب وحيد، وهو شعور هذه القبيلة أو تلك بالمهانة والذلّ، كما أنّه اعتبر ثورة المرينيين على الموحدين تعود أساساً إلى أن بني مرين رفضوا الخضوع للموحدين، واختاروا الخروج من دائرة النفوذ الموحدي، ليعيشوا على تخوم الصحراء مدّة طويلة، وأنهم ظلّوا ينتظرون اللحظة المناسبة للانقضاض على الموحدين، وأن ذلك كان لهم بعد هزيمة الموحدين في معركة العقاب ضد النصارى سنة 606 هـ / 1212م، فتحرّكوا من تخوم الصحراء إلى التل وبدأت مطامحهم السياسية تظهر.⁵

2 نفسه، ص: 41

3 نفسه، ص: 42

4 روجي لوتورنو، حركة الموحدين في المغرب في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، ترجمة أمين الطيبي، الدار العربية للكتاب، ليبيا / تونس، 1982

5 نفسه، ص: 104 - 105

ولا يبتعد محمود إسماعيل في ما كتبه عن الخوارج والأدارسة في بلاد المغرب عن هذه المقاربة التاريخية السياسيّة. ففي سياق حديثه عن دولة الأدارسة ودواعي نشأتها، اعتبر الحالة الدينيّة في بلاد المغرب حالة فسيفسائيّة تحول دائما دون بناء دولة كبرى قادرة على توحيد بلاد المغرب.⁶ وهذا يعني أنّ الثورات الدينيّة التي شهدتها فضاء إفريقيّة وبلاد المغرب لا تعدو أن تكون ثورات سياسيّة في أطر قبليّة. وحين تُختزل هذه الثورات في بعدها السياسي القبليّ، رغم غلبة الطابع الدينيّ عليها نكون قد ألغينا القاع الثقافي الذي تنشأ منه حركة المجتمع، وتطفو على السطح في شكل حركات سياسيّة واجتماعية واقتصاديّة.

تضاف إلى هذه الدراسات التاريخية العامّة دراسات حضاريّة اعتنى فيها أصحابها تحديدا بما شهدته إفريقيّة وبلاد المغرب من ثورات دينيّة بغية البحث عمّا وراء هذه الثورات من عقل أو عقول سياسيّة أو دينيّة تقود حركة المجتمع وتدفع به نحو التغيير. ومن الأمثلة على هذا النوع من الدراسات كتاب «الجوهر الثمين بمعرفة دولة المرابطين»⁷، وهو دراسة نصب لها صاحبها هدفا مركزيا يتلخّص في العثور عمّا وراء ثورة المرابطين من عوامل النجاح، لذلك توسّع في تحليل شخصيّة عبد الله بن ياسين الزعيم الروحي للمرابطين كما توسّع في تحليل الخطط التي وضعها للقضاء على أهل البدع والكفر في قبائل غمارة وبرغواطية، وهي الخطط التي مهّدت له السبيل لإعلان الثورة الشاملة وتصحيح المسار الدينيّ في أقصى بلاد المغرب.

ولا تخرج دراسة عبد المجيد النجار عن المهدي بن تومرت وثورته الفكرية والاجتماعيّة عن هذا المنحى.⁸ إذ يعتبر النجار أن المهدي بن تومرت وحركة الموحدين مثال تاريخي يمكن الاقتداء به لإنجاز ثورة فكريّة اجتماعيّة شاملة، ويصرّح أنّ من دواعي البحث في شخصيّة المهدي بن تومرت ودعوته الدينيّة «التملّي في التجارب الإصلاحية السابقة، فإنّها ما هدفت إلّا إلى ما تهدف إليه تطلّعات المسلمين اليوم من تنزيل المثل الإسلامي على واقع الحياة وترجمة العلم بالدين إلى عمل تجري به هذه الحياة».⁹ وبعيدا عن الدواعي التي حملت النجار على دراسة المهدي بن تومرت وتحليل آرائه الفكرية وبيان أثرها في بلاد المغرب، فقد بدت لنا هذه الدراسة أقرب الدراسات إلى موضوع بحثنا لا من جهة المسائل التي نوقشت فيها، ولا من جهة المنهجية التي اتّبعها صاحبها، بل من جهة النتائج التي توصل إليها، ويظهر ذلك خاصّة في البابين الثاني والثالث منها، حيث اعتبر النجار الدعوة الموحّدية حركة دينيّة سياسيّة انبنت على تأليف انتقائي ذكي بين الأشعرية والظاهرية والاعتزال والتشيع، فضلا عن أنّها حركة أولت العمل اهتماما كبيرا، وأنّ ذلك

6 محمود إسماعيل، الأدارسة في المغرب الأقصى، مكتبة الفلاح، الكويت، ط 1، 1989

7 علي محمد الصلابي، الجوهر الثمين بمعرفة دولة المرابطين، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ط 1، 2003

8 عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت حياته وأراؤه وثورته الفكرية والاجتماعيّة وأثره بالمغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1983

9 نفسه، ص 13

كان سببا في ازدهار العلوم الدينية فقها وأصولا وفي تنامي العلوم العقلية من فلسفة ومنطق وجدل ومناظرة، وأنّ هذا كلّ كان مقدّمة لبناء أصول نظر مختلفة عمّا كان سائدا في بقية أنحاء العالم الإسلامي.

ومن هذه الخلاصة التي انتهى إليها النجار وما وجدناه فيها من وعي بما أنجزته دعوة الموحدين حين دمجت التشيع والاعتزال والأشعرية والظاهرية في قالب واحد، رغم ما بينها من تنافر، تبين لنا أنّ السؤال الأجدر بالتفكير والأولى بالنظر بعد الإحاطة بأفكار المهدي بن تومرت ونتائجها وآثارها ليس هو كيف لنا الاقتداء بهذه التجربة لبناء تجربة معاصرة تماثلها، بل هو لماذا امتنع بعد ثورة الموحدين حدوث ثورة دينية في بلاد المغرب عامّة، وهي البلاد التي ما انفكت الثورات الدينية فيها تتناسل على امتداد القرون الإسلامية الخمسة الأولى؟ ولم نجد في ما تيسّر لنا الاطلاع عليه من بحوث في تاريخ بلاد المغرب الديني ما نعتقد أنّه ينصرف إلى هذا المبحث تحديدا، بل إنّ فكرة البحث في تاريخ الحقل الديني ومسار تشكّله وعناصر تكوّنه في إفريقية وبلاد المغرب تكاد تكون فكرة مطموسة في مجمل هذه البحوث، وقد اقتضى منّا ذلك أن نتجاوز حدود الأطروحة التي وضعها النجار، وأن نعود إلى اللحظات المفصلية في تاريخ هذا الحقل الديني، وأن نتوقف عند كل ثورة دينية نشأت فيه، وأن نفكر في ما وراء هذه الثورات من سعي سكّان بلاد المغرب الدؤوب إلى بناء هوية دينية خاصّة، بها يتميّزون عن غيرهم من الشعوب الإسلامية.

ولابدّ، للبحث في هذه الموضوع، من أساس نظريّ يضمن التفكير على نحو منهجي واضح في مختلف المسائل التاريخية والثقافية المتفرّعة عنه. وإذا كان من الواضح أنّ فضاء إفريقية وبلاد المغرب فضاء طبيعيّ ثقافيّ يختصّ بجذب الأفكار والرموز الدينية المهمّشة في الفضاء الذي نشأت فيه، وأنّه ظلّ على امتداد خمسة قرون يبتلع هذه الأفكار والرموز ويدفعها في الوقت نفسه؛ فالسؤال الذي لا مناص من مواجهته هو لم اختصّ هذا الفضاء بهذه السمة؟ وهل من طبع سكّانه أن يكونوا دوما حواضن لما يفد عليهم من أفكار دينية؟ هل يعني ذلك أنّ هذا الفضاء بمعنّيه الطبيعي والثقافي تشكّل عبر عملية تراكم تاريخي، وأنّ الدعوات الدينية التي تتالت عليه قد تعايشت فيه رغم تنافرها؟ سؤال طرحته الجغرافيا الدينية (أو جغرافية الأديان)، وانتهت فيه إلى أنّ ما يبدو في الظاهر تصادما بين الدعوات الدينية، وانقسامًا بين الجماعات هو في قاع الفضاء العميق ثبات على سجلّ ديني متناغم ومتجانس.¹⁰

هل يعني ذلك أنّ فضاء إفريقية وبلاد المغرب ظلّ يتلقّى الدعوات الدينية المتنافرة مدّة خمسة قرون، وظلّ في الوقت نفسه يؤلّف بينها حتّى انتهى إلى دمجها كلّها في سجلّ موحد يلغي المسافات بينها؟ نحن مبدئيّا نعتقد ذلك، ولكنّ تفسير الجغرافيا الدينية يتوقّف عند القول بأنّ المهمّ في الدين عند الفضاء ليس هو

10 Racine Jean-Bernard, Walther Olivier. «Géographie et religions: une approche territoriale du religieux et du sacré.» In: L'information géographique, volume 67, n°3, 2003. P: 196

منظومة العقائد ولا منظومة الشرائع بل هو جملة الطقوس والشعائر؛ أي إنّ الفضاء لا يعنيه من الدين أصول النظر بقدر ما تعنيه أصول العمل، وأنّ أصول النظر هي دوماً مدعاة إلى الخلاف والخصام، وأنّ أصول العمل لا تستدعي ذلك البتّة.¹¹ فهل كان فضاء إفريقية وبلاد المغرب حقاً فضاء لا يقيم وزناً للنظر الديني؟ وكيف يكون ذلك، وهو يبحث لنفسه على امتداد خمسة قرون على معنى وجوده الديني؟ هنا لا تسعفنا الجغرافيا الدينية بالجواب المقنع، ولا بدّ إذن من التعويل على المقاربة السوسيولوجية الثقافية التي بلورها بيير بورديو، (Pierre Bourdieu) وبها عالج الحقل الديني وحلّل مكوناته وآليات اشتغاله.

1. بنية الحقل الديني:

يفترن مفهوم البنية (structure) عند بورديو بمفهوم العادة أو الهابيتوس (habitus). والعادة عنده كما يشرحها جون فرنسوا دورتيه (Jean- François Dortier) هي حصيلة ما تلقاه الفرد في طور التكوين من معارف وقيم، فصارت محفورة في لاوعيه ثم تظهر بعد ذلك في شكل مهارة طبيعية وقدرة على التأقلم والتطور الذاتي في المحيط الذي يحيا فيه.¹² وهي من هذه الناحية بنية عميقة كامنة في لاوعي الفرد أو هي كما يصفها بورديو بنية مبنية (structure structurée)، وبفضل هذه البنية الراسخة في أعماق الفرد وما تعنيه من تخزين لقواعد التفكير والسلوك داخل الحقل الذي ينتمي إليه، يقدر المرء مثلاً على قول الشعر وفق السنن والقوانين التي تنظّم القول الشعري. وتبعاً لذلك فقواعد القول الشعري هي بنية مبنية. أمّا شعر الشاعر إذا أُجيز، فهو بنية بانية (structure structurante)، وقصّة أبي نواس مثال بارز على ذلك، فحين أراد أن يكون شاعراً وجب عليه أولاً أن يحفظ ألف بيت، ثم وجب عليه ثانياً أن ينسى ما حفظه، فلمّا نسي سُمح له بقول الشعر.

من الواضح إذن أنّ بورديو يفكر في علاقة الفرد بالحقل الذي ينتمي إليه كما فكر من قبله علماء التحليل النفسي في علاقة الطفل بالأسرة التي ولد فيها، فكان لا بدّ له من أن يستعير من التحليل النفسي ومن لاكان (Lacan) تحديداً مفهوم البيئة (l'ambiance) أو العادة (habitus) وأن ينقله إلى مجال علم الاجتماع ليستعين به على تجاوز التناقض بين المقاربتين الوضعية والذاتية في فهم العلاقة بين الأفراد والمجتمعات التي يولدون فيها وينمون.¹³ وبفضل هذا المفهوم، اكتشف بورديو الفرق بين البنيتين المبنية والبانبة؛ فالأولى

11 نفسه، ص: 196

12 Jean- François Dortier, *les idées pures n'existent pas*, in: *Sciences Humaines, hors-séries N°15, février-mars, 2012*

13 للتوسّع في هذه الفكرة انظر:

Jean-Michel Le Bot. *l'habitus entre sujet et personne*. Presses universitaires de Rennes, 2000, pp.57-78

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00007168>

توضّح النفوذ الذي يمارسه الحقل الاجتماعي على الأفراد الذين ينتمون إليه، والثانية توضّح قدرة الأفراد على التأثير في ذلك الحقل لإعادة بنائه، سواء بتوسيع حدوده أو بإضافة قيم جديدة إلى رأسماله أو حتّى بابتكار نواميس بديلة عن النواميس القديمة التي كانت تتحكّم في الحقل الاجتماعي وفي الفاعلين فيه.

لقد احتجنا إلى بيان هذه المفاهيم وتبيين جذورها ليسهل علينا إدراك بنية الحقل الديني كما يراها بورديو، وهي مبدئيًا بنية مزدوجة بانية مبنية في الوقت نفسه، لأنّ الفاعلين في الحقل الديني أفرادا كانوا أو مؤسسات يفكّرون ويتصرّفون بناء على ما ترسّخ في لاوعيتهم من سنن و نواميس وعادات، ولكنهم في الوقت نفسه يمتلكون من القدرات والمهارات ما به يقدرّون على إعادة تشكيل الحقل الديني الذي يعملون فيه، وهو ما يمنح هذا الحقل القدرة على التطوّر والاستمرار والتجدّد. فكيف رصد بورديو نظام العمل في الحقل الديني؟

نجد في «تكوين الحقل الديني وبنيته» (Genèse et structure du champ religieux) أفكارا كثيرة حول نظام العمل في الحقل الديني بعضها يتعلّق بأوجه العلاقة بين مكوّنات الحقل نفسه، وبعضها الآخر يتعلّق بأوجه العلاقة بين الفاعلين في الحقل الديني من جهة والحقول الاجتماعية التي تشترك معه في بناء أنظمة الرمز من جهة أخرى. وبالنظر في مختلف هذه العلاقات التي توسّع بورديو في شرحها والاستدلال عليها بأمثلة من التاريخ الديني العام، يمكن القول إنّ نظام العمل في الحقل الديني مرتبط بطبيعة ما يسمّيه بورديو جهازا دينيا (Appareil religieux)، وهو عبارة عن هيئات لإنتاج البضائع الدينية وتوزيعها أو لإعادة إنتاجها والمحافظة عليها. مقابل ذلك، يظهر المستهلكون للمنتجات الدينية؛ فالجهاز الديني يحتكر عمليّة الإنتاج ويضبط مسالك التوزيع وطرق الاستهلاك، والمستهلكون يستعملون تلك المنتجات بما لديهم من معرفة عمليّة بطرائق استهلاكها. إنّ هذه القسمة في واقع الأمر شكل من أشكال تقسيم العمل الديني، حيث نجد من جهة من لهم معرفة عمليّة عموميّة بنظام الاعتقاد ونظام السلوك، ونجد من جهة أخرى من لهم معرفة نظريّة عالمة بأنظمة الاعتقاد والسلوك. وتجري بين الطرفين علاقات شتّى؛ فالطرف الأوّل يكتسب معرفته العملية بالدين عبر تبسيط المعرفة النظرية العالمة، وهذا عمل يختصّ به صنف من أصناف الهيئات المشرفة على إنتاج المعارف الدينية وتوزيعها، وهم بالضرورة أقلّ مرتبة في سلّم الجهاز الديني، ولكنهم فوق عموم المستهلكين.

تلك هي بنية الحقل الديني المجردة. وتظهر من خلفها أو من تحتها بنيات أخرى، تعكس حيويّة الحقل الديني وحدّة الاختلاف فيه؛ فبظهور فئة قليلة تحتكر الحقيقة الدينية وتخفيها ولا تظهر شيئا منها إلّا بمقدار، يتمّ إقصاء عدد لا بأس به من العاملين في الحقل الديني سواء كانوا يحوزون معرفة نظريّة عالمة أو معرفة

عملية عمومية. أما من كانوا من أصحاب المعرفة النظرية العالمية، ولم يعترف لهم الجهاز الديني القائم بمعرفتهم، فسيكونون حتما نواة لتشكيل جهاز ديني بديل مهمته الأساسية إنتاج تأويل مختلف وفهم مغاير للحقيقة الدينية، وهذا عمل تنهض به في الغالب المدارس الكلامية. وأما من كانوا من أصحاب المعرفة العملية العمومية، فسيجدون أنفسهم في صميم المعركة بين الجهاز الديني السائد والجهاز الديني المناوئ له وستختلط عليهم السبل، فيميلون شيئا فشيئا إلى بناء نظام اعتقادات وقيم ينهل من كل معين، ويأخذ من كل شيء بطرف بما في ذلك الأساطير، وهذا ما يسمى عادة بالتدين الشعبي.

نحن إذن أمام حقل ديني واحد برأسمال ديني مشترك ولكن بأجهزة دينية متعددة منها المركزي، وهو المهيمن ومنها الهامشي، وهو المهيمن عليه ومنها المقصي خارج حدود الحقل، وهو غير المعترف به. وبهذا الشكل من أشكال الانبناء يكون الحقل الديني الحقل الأكثر تمثيلا للصراع على الرأسمال الرمزي في الفضاء الاجتماعي، باعتباره الأساس الذي يقوم عليه الأمن المادي والروحي في كل المجتمعات، لذلك يحتاج الحقل الديني باستمرار إلى أن يعمل في اتجاهين اثنين. أما الاتجاه الأول، فنحو الدمج (inclusion) لاستيعاب أكثر ما يمكن استيعابه من أشكال النظر والعمل، ولا يتم ذلك إلا عبر تجديد الخطاب الديني، وتوسيع دائرة الفهم وهذا هو عمل التأويل خاصة لما يتميز به من سعي إلى إضفاء قدر من المعقولة والمشروعية الدينية على بعض وجوه النظر والعمل المستجدة خارج حدود الجهاز الديني المركزي، أو على بعض وجوه النظر والعمل الرسمية التي لم تعد مناسبة لمجريات الواقع وتحولات التاريخ. وأما الاتجاه الثاني، فنحو الإقصاء (exclusion) لحماية الرأسمال الديني من التلف، ولا يتم ذلك إلا عبر رسم حدود واضحة تفصل المقدس عن المدنس أو الحق عن الباطل، وهذا هو عمل اللاهوت نظريا وعمل أفراد الجماعة كلهم ماديا بتجنيدهم للدفاع عن مقدساتهم والتضحية في سبيلها.

عملان اثنان في اتجاهين مختلفين، ولكن من أجل رهان واحد، وهو حماية الرأسمال الديني والعمل على تنميته، وبشروط متشابهة، وهي أن يُفرز الحقل الديني من بين الفاعلين فيه، أفرادا أو مؤسسات، من يكون مؤهلا للتعبير عن الحقيقة الدينية المقدسة بلغة جديدة ومن منظور جديد وهم في العادة زعماء الإصلاح الديني المنتصبون، إما لإصلاح الجهاز الديني القائم وتنقيته مما أصابه من فساد أو جمود، وإما لإصلاح أنظمة الاعتقاد والسلوك بتطهيرها مما طرأ عليها من انحرافات أو بتعديلها لتناسب ما طرأ على المجتمع من تحولات. تلك هي شروط عملية الدمج. أما عملية الإقصاء، فقد تناولها بورديو في مستويين مختلفين، إذ نلاحظ أولا إقصاء لمن هم في الأصل خارج حدود الحقل الديني، ولكنهم تسَلَّلوا إليه ومضوا يعملون باسمه سرا، وهم الدجالون المتاجرون بالدين خدمة لمصالحهم المادية الخاصة، وليس أقدر على مواجهتهم من الجهاز الديني القائم لما بين يديه من نفوذ معنوي ومادي على أفراد الجماعة الدينية. والإقصاء الثاني لمن

همّ من العاملين في الحقل الدينيّ بنسف رأسماله وهدم أنظمة الاعتقاد والسلوك القائمة وابتداع رأسمال ديني بديل بأنظمة اعتقاد وسلوك مغايرة، وهم في العادة الأنبياء.

إنّ النبيّ، من منظور بورديو بخلفياته الفلسفية والسوسيولوجية، لا يمكن أن يكون إلا نتيجة اعتراض على نظام عمل الحقل الدينيّ وعلى رأسماله، ولا يمكن أن يظهر إلا إذا بلغت أزمة الحقل الدينيّ ذروتها، ويحدث ذلك حين تُصاب أنظمة الرمز في الفضاء الاجتماعي بالعجز عن بناء تمثّل جديد لمعنى الوجود الإنساني. لذلك، تكون النبوة دائما إعلانا عن ثورة رمزية شاملة من داخل الحقل الدينيّ من أجل بناء معنى مختلف للوجود يضادّ المعنى السائد الذي أرسّته الطبقات المهيمنة في شتى الحقول الاجتماعية، ويرسي موازين قوى جديدة. ولذلك أيضا، يُتهم الأنبياء في بداية دعوتهم بأنهم سحرة أو دجالون ويلقون مقاومة عنيفة من قبل جميع الأجهزة الرمزية وفي مقدّمتها الجهاز الديني. وللاستدلال على ذلك قدّم بورديو أمثلة متنوّعة من تاريخ النبوة واستخلص منها الشروط اللازمة لكل نبوة، وهي أن يقدّم النبيّ رسالته الجديدة بلغة فصيحة، وأن تنعقد دعوته على ما يحتاج إليه الناس في عصره من أجوبة على أسئلتهم الوجودية الكبرى بعد أن باتت الأجوبة القديمة غير مقنعة نظريًا وغير مجدية عمليًا، وهو ما يتطلّب وعيا عميقا بمطالب المجتمع الروحية والأخلاقية وقدرة على صياغتها في لغة فصيحة يقدرون على فهمها وتقدير على استمالتها. ولن يكون ذلك متاحا إلا لمن حاز ما يكفي من الصفات، ليكون شخصية كاريزمية تجلب لنفسها الاحترام والإجلال. وبظهور دعوة النبيّ وانتصارها يختفي حقل ديني قديم بكلّ مكوناته وتسقط أنظمة الاعتقاد والسلوك القديمة وتسقط معها أنظمة الرمز السائدة، لينشأ حقل ديني جديد بفاعلين جدد وبرمزية جديدة ولكن بنظام العمل نفسه.

2. الموحّدون على أنقاض المرابطين:

لقد عملت دعوة المرابطين على إقصاء الكثير من الفاعلين في الحقل الديني بإفريقية وبلاد المغرب، وأعلنت من شأن الفقهاء دون غيرهم، فتراجعت بموجب ذلك جميع الدعوات التي احتضنتها إفريقية وبلاد المغرب، وتراجع معها الرأسمال الديني الذي عملت تلك الدعوات على بلورة الكثير من قيمه طيلة أكثر من أربعة قرون. مقابل ذلك، وضعت الدعوة المرابطية للحقل الديني رأسمالا دينيًا جديدًا تولّى الفقهاء صياغته وتوزيعه والدفاع عنه. وهذا يعني أقول القول بالتنزيه والعدل والاختيار في قضايا التوحيد والقضاء والقدر وصعود القول بالصفات والجبر. وهذا على ما يبدو، ما جعل إفريقية وبلاد المغرب في القرن الخامس للهجرة مجالًا تحكمه علاقات هيمنة جديدة وموازن قوى جديدة أدّت إلى ظهور جهاز ديني يعمل على إقصاء المتكلمين وأهل النظر والرأي وكلّ ذي قول بعيد في الدين، ويجذب إليه في المقابل الفقهاء وأهل الظاهر وكلّ ذي قول قريب لا تأويل فيه.

إنّ هذه الوضعيّة الجديدة التي غلبت فيها فروع الدين على أصوله، وظواهر الشريعة على بواطنها، وسادت فيها مقالات السلف في العقيدة على مقالات الشيعة والخوارج والمعتزلة، وتراجعت بموجبها الدعوات المناهضة للإسلام في صيغته السلفيّة الأولى، لم تنتج في واقع الأمر شيئاً غير خطاب دينيّ يكتفي بسطوح الدين وظواهره، ويختزله في جملة من الأحكام يبدو الإنسان من خلالها موضوع مراقبة ومعاقبة، وهو ما جعل ابن تومرت يعلن تمرّده على هذا الجهاز الدينيّ وعلى الفاعلين فيه وعلى الرأسمال الديني الذي يسهرون على حمايته ويحتمون به في الوقت نفسه.

1.2. البنية المبنية:

للحقل الدينيّ من منظور بورديو بنيتان، بنية مبنية أو عميقة هي مجمل العادات والسنن التي ينشأ عليها الفاعلون في الحقل الديني، وبنية بانية وهي ما يضيفه الفاعلون إلى الحقل من قيم وأفكار وقواعد نظر وعمل بفضل ما يمتلكون من مهارات فردية. وبالأستناد إلى هذا المفهوم، سنحاول في ما يلي، الوقوف على ما يميّز بنية الحقل الديني العميقة أو بنيته المبنية، مركّزين بالخصوص على العناصر التي جعلت من دعوة الموحدين بزعامة ابن تومرت دعوة قادرة على أن ترسم للحقل الديني ببلاد المغرب صورة شبه نهائية يكاد يمتنع بعدها أن تحدث فيه ثورة دينية، وهي في تقديرنا ثلاثة عناصر، وهي المهدوية، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والعلم. وقبل الشروع في تحليل هذه العناصر الثلاثة يجدر بنا التذكير بما كان عليه هذا الحقل الدينيّ قبيل ظهور الموحدين من انخراط يستدعي حتما بناءه على قواعد نظر وعمل ثابتة.

حقل ديني منخرم:

يُعدّ عبد الواحد المراكشي أبرز من تولّى من المؤرّخين الكشف عن حالة الحقل الدينيّ بإفريقيّة وبلاد المغرب في العقود الأخيرة من دعوة المرابطين، إذ نجده في الكثير من فصول كتابه «تلخيص المعجب في أخبار المغرب»¹⁴ يتحدّث عمّا أصاب هذا الحقل الديني من اختلال واضطراب، وعمّا أوجب ظهور دعوة الموحدين وما كان لها من دور تاريخي مهمّ في إعادة بنائه وتجديد جهازه الديني وإحياء رأسماله القديم بكلّ قيمه. ومن الأخبار التي يسوقها المراكشي للاستدلال على انخراط الحقل الدينيّ وافتقاره إلى جهاز ديني متماسك وإلى فاعلين دينيين قادرين على الدفاع عنه، خبران اثنان يتعلّقان بابن تومرت في أوّل أمره بعد العودة من المشرق. لقد شرع ابن تومرت في طريقه من تونس إلى بجاية وصولاً إلى فاس ومراكش في لفت أنظار الناس إلى ما هم فيه من بعد عن الدين، وفي حثّهم على ترك عاداتهم والعمل بما يدعوه إليهم، حتّى لفت ذلك أنظار المرابطين فدعوه إلى مناظرة علماء الدين عندهم وهم الفقهاء. وكان ذلك في مناسبتين؛ أمّا

14 عبد الواحد المراكشي، تلخيص المعجب في أخبار المغرب، طبعة ليدن، طبعة ليدن، 1881

الأولى، فكانت في مدينة فاس، حيث «جمع والي المدينة الفقهاء وأحضره معهم، فجرت له مناظرة كان له فيها الشفوف والظهور، لأنه وجد جواً خالياً وألفى قوماً صياماً عن جميع العلوم النظرية خلا علم الفروع».¹⁵ وأما الثانية، فكانت في مدينة مراكش عاصمة المرابطين حين علم أمير المرابطين بذيوع صيت ابن تومرت وتوافد الناس عليه لتحصيل العلم بين يديه «فجمع له الفقهاء للمناظرة فلم يكن فيهم من يعرف ما يقول».¹⁶ لم يجد ابن تومرت في المناسبتين إذن من يكون له نداً من الفقهاء والسبب واضح عند المراكشي، وهو أنّ الفقهاء صيام عن العلوم النظرية ولا يعرفون ما كان يقوله ابن تومرت. وللبهنة على ذلك، يذكر المراكشي أنّه كان في مجلس المناظرة الثانية رجل من غير الفقهاء هو مالك بن وهيب أو ابن وهب كما يقول هو، يبدو من ظاهر الخبر أنّه لم يكن معنياً بمناظرة ابن تومرت، لأنّه لا ينتمي للجهاز الديني، ولكنّه أدرك حقيقة الرجل ومنزلته من العلم، لأنّه كان «قد شارك في جميع العلوم، ... وكانت لديه فنون من العلم ... وتحقق بكثير من أجزاء الفلسفة».¹⁷ ومن المعلومات الأخرى عن هذا الرجل أنّه مطلع على كتاب الثمرة لبطليموس وعلى كتاب المجسطى في علم الهيئة وله عليه حواش وتقييدات، ولكنّه كان «لا يُظهر إلّا ما كان ينفق في ذلك الزمان» فألف في الأدب «قراضة الذهب في لئام العرب» على ما يقول المراكشي. ومن قصّة هذا الرجل الذي شهد المناظرة ولم يشارك الفقهاء في مواجهة ابن تومرت ندرك حجم الخلل الذي أصاب الحقل الديني في أهمّ مكّون من مكّوناته، وهو الجهاز الديني الذي بدا أعضاؤه عاجزين على كثرتهم أمام واحد، جاهلين بما لديه من المعارف، ولم تنفعهم معارفهم في التصدي لمن جاء يهاجمهم في عقر دارهم. ومن هذه القصّة أيضاً ندرك حقيقة السوق الثقافي زمن المرابطين إذ لم يكن ينفق فيه من البضائع الرمزية غير بضاعة الأدب وبضاعة الفقه، أما البضائع الفلسفية وجميع البضائع النظرية كعلم الكلام وعلم الأصول فلم يكن لها رواج بين الناس، لأنّ الفاعلين في الحقل الديني خاصّة والحقل الثقافي عامّة منعوا ترويجها وأقصوا منتجها، الأمر الذي جعل فيلسوفاً مثل مالك بن وهيب يخفي بضاعته ويظهر بضاعة أخرى لها في السوق رواج. لقد تطفّن مالك بعد سماع ابن تومرت إلى الخطر الذي بات يهدّد الجهاز الديني في عصره فأشار على أمير المرابطين أن يقتله، ولكنّه لم يفعل وأطلق سبيل ابن تومرت شرط أن يترك بلاده فتركها وتوجّه إلى تينمل، حيث وضع أسس دعوته وانطلق منها لإعلان الثورة على المرابطين.

تلك هي حال الجهاز الديني وحال الفاعلين فيه بإفريقية وبلاد المغرب عند ظهور ابن تومرت، أمّا حال عامّة الناس المستهلكين لمنتجات الحقل الديني، فقد صوّرها البيهقي، رفيق ابن تومرت في طريق العودة إلى

15 نفسه، ص: 132

16 انظر الخبر كاملاً في الصفحة 132 وما بعدها.

17 نفسه، ص ص: 132 - 133

بلاد المغرب، أحسن تصوير في كتاب له نشر بعنوان «أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين».¹⁸ فقد ذكر البيهقي أنّه ما مرّ ابن تومرت وأصحابه بمدينة أو قرية أو ضيعة إلّا وشاهدوا فيها من المنكرات ما لا يستقيم، وكانوا إذا شاهدوا ذلك انتقدوه وعملوا على تغييره بالنصيحة والموعة والتذكير بالمعروف. ومن المنكرات الفاشية التي لاحظها ابن تومرت اختلاط النساء بالرجال في المحافل والأسواق والطرق والضياع بلا حرج، وحرص النساء على إظهار زينتهنّ في الأفراح، واشتغالهنّ الواسع بالغناء والدقوف في البدو والحضر، واعتياد بيع الخمر وشربها عند العوامّ والخواصّ. وهذا كلّ في نظر ابن تومرت من عادات الجاهليّة التي نهى الإسلام عنها ودعا إلى محاربتها. ولئن شدّت هذه الظواهر ابن تومرت واتّخذها سببا لمهاجمة المرابطين وغفلتهم عن دين الله، فقد أبدى شيئا من اللين والرفق تجاه أصحابها، لأنّهم في اعتقاده من السوق ولا يميّزون المعروف من المنكر، لذلك اكتفى في غالب الأحيان، إمّا بتسجيل استيائه منهم أو بنهيهم عمّا يأتون من المنكرات دون تفكير في تغييرها باليد إلّا في حالات نادرة. وممّا أقرّده عن ذلك ومنعه من مواجهة المنكرات وحدّ أصحابها أنّ منهم من اعترض عليه وقال له من أمرك بالحسبة؟¹⁹ ومنهم من هدّده بالموت إن لم يتركهم على سيرتهم.²⁰

يبدو من هذه الصور التي التقطها البيهقي في طريق ابن تومرت من تونس إلى مرّاكش أنّ الغالب على عامّة السكّان في إفريقيّة وبلاد المغرب عدم التقيد بما في الشريعة من قوانين تخصّ طعامهم وشرابهم ولباسهم، رغم إقرارهم بالتوحيد وانتسابهم إلى الإسلام، وأنّهم لا يرون في أعمالهم تلك ضررا، بل فيهم من يعتقد أنّه على صواب وأنّ تلك هي عادته فلا سبيل إلى تغييرها. أمّا في ما يخصّ المعرفة بأحكام الشريعة، فقد سجّل البيهقي وقائع كثيرة جرت لابن تومرت مع المكلفين بتنفيذها كشفت له عن جهل الحكّام بالأحكام، ومن الأمثلة على ذلك أنّه سمع في تلمسان خبر رجل صلب حيّا، وهذا مناف لأحكام الشريعة، والصواب عنده أنّ الصلب حكم لا يكون إلّا لمن وجب عليه القتل، وأنّ حاكم تلمسان كان يغرم الناس في قتل نعامه له ألف مثقال، فلمّا أعلمه ابن تومرت بما في حكمه من الظلم عفا عنهم وأراد قتل قاضيه فاعترض عليه ابن تومرت وقال له «ما عليه قتل إنّما عليه الأدب».²¹

من الواضح إذن، أنّ الحقل الديني بإفريقية وبلاد المغرب زمن المرابطين قد أصابه انخراط يظهر خاصّة في تلك الهوة العميقة الفاصلة بين الفاعلين منتجي البضائع الدينيّة وهم الفقهاء، وعامّة المسلمين المعنّيين باستهلاك تلك البضائع، إذا كان الفقهاء في الغالب، إمّا غير عارفين بأحكام الشريعة أو مغالين فيها، وبدت

18 البيهقي، أخبار المهدي بن تومرت، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، أكتوبر، 1971

19 نفسه، ص: 14

20 نفسه، ص: 22

21 نفسه، ص: 22

حياة العامة من المسلمين متحرّرة من تلك الأحكام ولا تقيم لها وزنا، وهو ما جعل الجهاز الذي يسيّر الحقل الديني جهازا بلا نفوذ، يكتفي بإنتاج البضائع الدينية ذات الصبغة القانونية على نحو مخالف لأصول إنتاجها، وهو إلى ذلك لا يملك إلزام المسلمين بها، وإن ألزمهم فعلى نحو فيه الكثير من الظلم والبعد عن الحق.

المهدوية: صيغة لإعادة بناء الحقل الديني

أشرنا في الفصل الأول من هذه الدراسة، إلى أنّ ظهور نبيّ يعني من وجهة نظر بورديو أنّ الحقل الديني، باعتباره أكثر حقول الفضاء الاجتماعي إنتاجا للرأسمال الرمزي، قد أصابه خلل جوهريّ، وأنّ هذا الخلل سيؤدّي بالضرورة إلى إخلالات أخرى تلحق بالفضاء الاجتماعي العام، وهو ما يوجب حتما إعادة بناء الحقل الديني. وإعلان النبوة من هذا المنظور يعني إعلان ثورة دينية تتبعها ثورات في سائر الحقول التي يتكوّن منها الفضاء الاجتماعي.

وقد لاحظنا في مواقع سابقة من هذه الدراسة، أنّ إفريقية وبلاد المغرب لم تنقطع فيها الدعوات المبشرة بظهور نبيّ أو مهديّ مخلص. حصل ذلك مع دعوة الشيعة الإسماعيلية بشكل واضح وصريح استنادا إلى تأويل فلسفي وكلامي بلوره القاضي النعمان في مصنّفاته المشهورة، كما حصل مع نبوّات هنا وهناك أعلنها بعض الرجال في نواح متعدّدة من بلاد المغرب الأقصى، ولكنّها لم تقدر على هدم الأسس التي قام عليها الحقل الديني الإسلامي، وتمّ القضاء عليها بالقوّة، لأنّها كانت تهدّد بنسف الأساس الذي بُني عليه الإسلام، وهو الاعتقاد في أنّ نبوة محمّد هي الخاتمة، وبالتالي فلا نبيّ بعده. ولم تبق من صيغة لإعادة بناء الحقل الديني عند انخراجه غير المهدوية. ومن هذا المنطلق، أعلن ابن تومرت أنّه المهديّ الذي بشرت به الأحاديث النبوية، وأنّه المبعوث من السماء لإقامة دولة الحق والقضاء على دولة الباطل، وأنّه المكلف بإحياء الدين بعد موته. فكيف صاغ ابن تومرت مهدويّته؟ وبم تميّز فيها عن مهديّ الفاطميين؟ وعلى أيّ تأويل بناها؟

مهدويّات مغربية:

الإيمان بأن الله يبعث على رأس كل مئة عام في المسلمين من يجدّد لهم دينهم، اعتقاد يشترك فيه جميع المسلمين على اختلاف مذاهبهم، قد يُسمّى هذا المجدّد عند البعض منهم مهديّا منتظرا أو إماما غائبا أو صالحا مصلحا، ولكنّه في جميع الأحوال شخصية مقدّسة تمتلك من التأييد الإلهي، ومن الخصال والمواهب ما يجعلها لا تقلّ شأنًا عن شخصية النبيّ؛ فكلاهما مبعوث من السماء ليملا الأرض عدلا. وإذا كان النبيّ رسولا مكلفا بنشر الرسالة السماوية في الأرض، فالمهديّ المنتظر أو الإمام الغائب أو الوليّ الصالح أنيطت بعهدته مهمّة كبيرة، وهي إحياء الرسالة كلّما اعتراها غموض أو طرا عليها سوء فهم أو شابتها شائبة. وهذا

يعني أنّ المهدويّة تصحيح للرسالة وإظهار لمعانيها الحقيقية التي لحقها شيء من التحريف أو التبديل، وهو ما يجعلها تأويلا للدين يعيد إليه نبضه وصلته بحياة الناس المتجدّدة.

لقد تبين لنا في فصول سابقة من هذه الدراسة، أنّ إفريقيّة وبلاد المغرب كانت على الدوام فضاء يجذب إليه كلّ تأويل للإسلام يعتقد أصحابه أنّه التأويل الأنسب والأليق بالرسالة الإسلاميّة، ولا عجب إذن أن نرى هذا الفضاء الاجتماعي من أكثر الفضاءات الإسلاميّة إنتاجا للمهديّين كما يذهب إلى ذلك ميكائيل برات (Michael Brett)²²، وبالمقارنة بين مهديّ الفاطميّين ومهديّ الموحدين، انطلاقا من نظريّة ابن خلدون في العصبية انتهى ميكائيل برات إلى جملة من النتائج أهمّها أنّ قبائل البربر كانت في حاجة إلى نبوة أو ولاية دينيّة ليتسنى لهم الانتقال من طور البداوة إلى طور الحضارة، أو من مجتمع بلا دولة إلى مجتمع الدولة، والدليل على ذلك عنده كما عند ابن خلدون أنّ قبائل كتامة لم تكن قادرة على بناء دولة تستوعب أغلب قبائل البربر لو لم تحتضن دعوة الشيعة الإسماعيليّة وتتبنّى مهديّها، وكذلك قبائل مصمودة انتقلت من قبائل متفرقة إلى نواة لبناء دولة عظمى يمتدّ نفوذها من طرابلس الغرب شرقا إلى شواطئ الأطلسيّ غربا، ومن الصحراء الكبرى جنوبا إلى الأندلس شمالا.

ولكنّ هذا التحليل المؤسّس على نظريّة ابن خلدون في العصبية والدولة يبدو في نظر ميكائيل برات غير كاف للإحاطة بالبعد الفينومولوجي للمهدويّة، لذلك نراه يخصّص فقرات كثيرة من دراسته للبحث في جذور هذه الظاهرة منتهيا في كلّ مرّة إلى أنّ المهدويّة فكرة يهودية في أصل تكوينها، وأنّ الديانة المسيحيّة بدأت في أوّل الأمر في صورة المهدويّة وأنّ النبيّ عيسى كان هو المسيح المنتظر عند اليهود، وأنّ الديانة الإسلاميّة هي أيضا في أوّل منشئها حركة مهدويّة، وأنّ النبيّ محمّدا كان في عصره مخلصا انتظره الناس مدّة من الزمن، وشيئا فشيئا انتقلت الديانتان المسيحيّة والإسلاميّة من المهدوية إلى النبوة، وانتقل عيسى ومحمّد من مخلصين إلى نبيّين لكل واحد منهما رسالة من السماء إلى الأرض تهدف إلى إحقاق الحقّ وإبطال الباطل.

وبغضّ النظر عن هذه الاستنتاجات، فما يهمّنا تحديدا من دراسة ميكائيل برات هو التخصيص على حاجة البربر التاريخية إلى نبوة أو ولاية دينيّة بها ينتقلون من زمن القبيلة إلى زمن الدولة ومن ثقافة القبائل والشعوب المتناحرة إلى ثقافة الأمّة الموحّدة. لقد جرّبت قبائل البربر قبل ابن تومرت أشكالا كثيرة من

22 Michael Brett, «Le Mahdi dans le Maghreb médiéval», *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, N° 91 – 94, juillet 2000, pp: 93 – 105

ونجد في الأعداد 91 – 94 من هذه المجلة (REMMM) بتاريخ يوليو 2000، دراسات عن المهدوية في الفضاءات الإسلامية الأخرى، وخاصة منها شبه القارة الهندية منها دراسة Derryl N. Maclean عن المهدوية الهندية والدولة (ص: 239 – 256)، ودراسة Marc Gaborieau عن المهدي المنسي في الهند البريطانيّة (ص: 257-274)، ودراسة Michel Boivin عن تجليات المقدّس عند الإسماعيليّة في الهند وباكستان (ص: 275 - 296). ويظهر من خلال هذه الدراسات أنّ الفضاءين الإفريقي-المغربي والهندي-الباكستاني أكثر الفضاءات الإسلامية إنتاجا للمهدوية بخلاف الفضاء الإسلامي المركزي المتمثّل في شبه الجزيرة العربيّة.

النبؤات والمهدويّات، فقبائل غمارة استعارت من القرآن نصوصاً لإنتاج نبيّ بربريّ وقبائل بر غواطة أنتجت مهديّاً منتظراً هو صالح بن طريف، وتبنّت قبائل كتامة مهديّ الفاطميّين، ولكنها كلّها لم تنجح في بناء أمة موحّدة ولم تنجح في بناء دولة تكون لها السيادة على كامل الفضاء البربريّ. لذلك، ظلّ البربر حتّى نهاية القرن السادس ينتظرون قائداً منهم تكون له الإمامة فيهم والسيادة على الأرض.

مهدوية ابن تومرت:

اللافت للنظر في مهدوية ابن تومرت أنّ الرجل أفقع الكثير من الناس خاصّتهم وعامّتهم بأنّه «الإمام المعصوم والمهديّ المعلوم» في زمن مالت فيه كلّ المذاهب الإسلاميّة تقريبا إلى القول بأنّ المهديّ المنتظر لن يظهر للنّاس إلّا في آخر الزمان وأنّ ظهوره سيكون علامة على اقتراب الساعة. يضاف إلى ذلك، أنّ الشيعة الإسماعيليّة، وهم آخر من بشر من المذاهب الإسلاميّة بظهور المهديّ، أجروا على هذا الاعتقاد الإسلاميّ تعديلا مهمّا، فسّموا مؤسّس الدولة الفاطميّة المهديّ وسّموا الإمام المنتظر بالقائم في آخر الزمان. رغم ذلك تمسّك ابن تومرت بعقيدة المهدويّة وأعلن نفسه إماما معصوما ومهديّا معلوما. فبم نفّسر ذلك؟ وكيف نجح في إقناع قبائل كثيرة بأنّه المهديّ؟

ذكرنا في فترات سابقة، أنّ الحقل الديني بإفريقيّة وبلاد المغرب هو أكثر الحقول الدينيّة في الإسلام إنتاجاً للمهديّين، وفسرنا ذلك بحاجة البربر السكّان الأصليّين إلى نبوّة أو ولاية دينيّة بها ينتقلون من ثقافة القبائل المتفرّقة إلى ثقافة الأمّة الموحّدة، ولا نريد في هذا السياق أن نتمسّك بهذا التّأويل الأنثروبولوجي دون غيره، لذلك سنضيف إليه تأويلاً آخر نتجاوز فيه البعد الأنثروبولوجي لهذه المسألة إلى بعدها الفينومولوجي مركّزين بالخصوص على معنى المهديّ، وما يقترن به من ألفاظ جمعها ابن تومرت في عبارة واحدة، وهي «الإمام المعصوم والمهديّ المعلوم».

المهديّ في اللغة صفة لكلّ من هداه الله إلى الصراط المستقيم، وضدّه الضال. والمهديّ في التاريخ من ألقاب الخلافة، وقد تسمّى به خلفاء كثيرون في المشرق والمغرب. ومن هذين المعنيين يمكن أن نقول إنّ ابن تومرت أعلن نفسه مهديّاً لم يكن يعني فقط أنّه مبعوث من السماء لتنفية الرسالة المحمّديّة ممّا علق بها من شوائب، بل كان يعني أيضاً أنّه صاحب ملك، وأنّه على هدى من ربّه بخلاف من ضلّ وجانب الصواب. وممّا يشجّع على قبول هذا التأويل والاطمئنان إليه أنّ ابن تومرت لم يعلن نفسه إماماً معصوماً ومهديّاً معلوماً، إلّا بعد أن قطع بلاد المغرب كلّها عائداً من المشرق واتخذ لجماعته مركزاً منه بدأت الثورة

على المرابطين.²³ ولم يكن قبل هذا التاريخ يسمّى نفسه مهديًا، ولا كان الناس يسمّونه بذلك، وأقصى ما كان يُعرف به من الألقاب هو الفقيه والعالم. ولم يكن ابن تومرت مهديًا بإطلاق، بل كان كما يعرفه أصحابه مهديًا معلوماً، وهذا بخلاف التسمية الشائعة وهي المهدي المنتظر، وبين المهدي المنتظر والمهديّ المعلوم مسافة كما نرى. فالمهديّ المنتظر اسم يتردّد في الأدبيّات الإسلاميّة ليفيد معتقداً بعينه، وهو أنّ الأرض سيغمرها الفساد في آخر الزمان، وأنّ الله سيبعث رجلاً من ذرية النبيّ محمّد يشترك معه في الاسم ليخلص الأرض من كلّ شرٍّ ويملاها عدلاً وخيراً. ولما سمّى ابن تومرت نفسه المهديّ المعلوم، فقد أحدث مسافة بينه وبين المهديّ المنتظر، وهي المسافة التي بها ينزاح لقب المهديّ من المعتقد إلى التاريخ ليثبت أنّه صاحب دعوة سياسيّة، وأنه يرمي إلى إسقاط دولة وبناء أخرى.

على الرغم من ذلك، يظلّ هذا التأويل في حاجة إلى ما يثبتّه، لأنّ ابن تومرت أضاف إلى المهدويّة صفة أخرى، وهي العصمة. وإذا كانت صفة المعلوم المقترنة بلقب المهديّ قد ساعدتنا على الوصول إلى معنى الخليفة في لفظ المهديّ، وهو المعنى نفسه في لفظ الإمام، فإنّ صفة المعصوم اللاحقة قد تجعل هذا التأويل مرتبكاً وعلى غير أساس متين. فبماذا نفّسر العصمة؟ وكيف لنا أن نفهم منها ما يقويّ معاني الخلافة والملك في لفظي المهديّ والإمام؟

ليتنسّى لنا تقديم جواب مقنع، سنعود من جديد إلى لفظي الإمام والمهديّ في خطاب ابن تومرت مستنديين في ذلك إلى ما جاء في رسالة «الإمامة»، وهي رسالة قصيرة من جملة رسائل أخرى في مسائل دينيّة جمّعت في كتاب «أعزّ ما يطلب».²⁴ لقد عالج ابن تومرت في هذا الرسالة مسألة الإمامة من وجهتي نظر متشابكتين، وهما وجهة النظر الكلاميّة ووجهة النظر التاريخيّة. أمّا وجهة النظر الكلاميّة، فقد أفضت به إلى اعتبار الإمامة «عمدة الدين وعموده على الإطلاق في سائر الأزمان».²⁵ ومن هذه الخلاصة يمكن أن نعتبر مذهب ابن تومرت إعادة إنتاج لمذهب الشيعة عامّة ومذهب الإسماعيلية خاصّة كما عبّر عنه القاضي النعمان؛ فالرجلان يقولان معا بوجوب الإمامة في كلّ زمان ولكن بصيغتين متفاوتتين، إذ يذهب النعمان إلى أنّ الزمان لا يخلو من إمام أبداً، وهذا يعني أنّ الإمامة متّصلة لا تنقطع، وأنّ الإمام قد يكون ظاهراً معلوماً وقد يكون خافياً مستوراً،²⁶ بينما يذهب ابن تومرت إلى أنّ الإمامة هي الأساس الذي ينبني عليه الدين في

23 يقول ابن أبي زرع: "كانت بيعتهم له بعد صلاة الظهر من يوم الجمعة الخامس عشر من شهر رمضان عام خمس عشرة وخمسائة. فلما كان من الغد... خرج إلى المسجد بتنمل مع أصحابه العشرة متقلدين سيوفهم فصعد المنبر وخطب الناس وأعلمهم أنّه المهديّ... وأظهر دعوته... فبايعه كافة أهل تنمل ومن جاورهم". انظر القصّة كاملة في: علي بن عبد الله بن أبي زرع، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1972 ص: 176 وما بعدها.

24 محمد بن تومرت، أعزّ ما يطلب، تحقيق عمّار الطالبي، وزارة الثقافة، الجزائر، 2007، ص ص: 229 - 236

25 نفسه، ص: 236

26 عالجنا هذه المسألة بالتفصيل في الباب الثاني من كتابنا: عقائد الباطنيّة في الإمامة والفقه والتأويل عند القاضي النعمان، ص: 103 - 206

أو ظلما. ومن هذه النقطة تحديدا يجوز أن نعتبر مهدويّة ابن تومرت قد نقلت صورة الإمام المهدي من الغيبة إلى الحضور، ومن النصّ إلى التاريخ ليصبح الإمام المهدي معصوما ومعلوما.

على الرغم من ذلك، لم تخل مهدويّة ابن تومرت من عناصر أسطوريّة لا تبدو في ما تركه الرجل من نصوص، بل في ما رواه أصحابه عنه بعد موته من أخبار. وقد روى البيهقي قصصا كثيرة عن ابن تومرت بدا من خلالها شخصيّة فوق البشريّة منها أنّه لمّا لقي عبد المؤمن أوّل مرّة قرأ في ملامحه علامات كثيرة، فأدناه منه وأخبره باسم أبيه واسم القرية التي جاء منها وأعلمه من كتاب بين يديه أنّه «لا يقوم الأمر الذي فيه حياة الدين إلّا بعبد المؤمن بن علي سراج الموحّدين».²⁹

إنّ المهدويّة، منظورا إليها من زاوية علم الاجتماع الديني، صيغة نظريّة وعملية لإعادة تنظيم الحقل الديني، سواء كانت إعادة التنظيم متعلّقة برأسماله أو بجهازه أو بالفاعلين فيه أو حتّى بالبضائع التي ينتجها هذا الحقل. وقد رأينا في فقرات سابقة كيف كانت الدعوات الدينية على ما بينها من اختلافات تستعمل المهدويّة بصيغ مختلفة، لتعيد بناء الحقل الديني أو لتجري عليه ما يجب من تعديلات وإصلاحات. كان ذلك واضحا جليّا مع الدعوتين الشيعيتين الزيدية والإسماعيلية، ومع دعوة صالح بن طريف والمهدي الأكبر في قبائل غمارة، وكان أقلّ بروزا مع دعوات الخوارج والمعتزلة والمرابطين، إذ فقدت المهدوية فيها بعدها الأسطوري، وانحصرت صورة الزعيم في كلّ دعوة منها في صورة العالم الزاهد أو العالم المصلح. ولم تخل بلاد الأندلس من مهديين، فقد ادعى المهدويّة في زمن عبد المؤمن رجل من أهل التصوّف يدعى أحمد بن قسي صاحب كتاب «خلق النعلين»، ويروي عبد الواحد المراكشي أنّ عبد المؤمن بن علي أمر بالقبض عليه، فلما حضر بين يديه قال له: «بلغني أنّك ادّعت الهداية»، فكان من جوابه أن قال: «أليس الفجر فجرين كاذب وصادق؟ فأنا كنت الفجر الكاذب»، فنجا بهذه الحيلة من القتل.³⁰ والمستفاد من هذه المهدويّات في النهاية هو أنّها تشترك في مضمونها الماديّ الملموس، وهو العلم والصلاح والزهد في الدنيا والعمل على تغيير الواقع.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

أمّا العنصر الثاني من عناصر البنية المبنية أو العميقة في بنية الحقل الديني ببلاد المغرب، فهي قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد بدت جليّة واضحة في جميع الدعوات التي تدفّقت على بلاد المغرب منذ أوائل القرن الثاني. والدليل على ذلك أنّ دعوات الخوارج والمعتزلة والشيعية في صيغتها

29 البيهقي، أخبار المهدي بن تومرت، ص: 16

30 انظر القصّة في: عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص: 150

الزيدية والإسماعيلية كانت تشترك في اعتبار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً من أصول الدين، وقد عبّرت عن ذلك نظرياً وعملياً، وبفضل هذه القاعدة شرعت لنفسها الحق في الخروج على الإمام الجائر. ولم تخرج دعوة المرابطين عن هذه القاعدة، بل هي القاعدة الأساسية التي بُنيت عليها وعلى أساسها كانت الثورة المرابطية. ومن هذا الإرث نفسه، بدأت دعوة الموحّدين حين لاحظ ابن تومرت بعد عودته من المشرق غلبة المنكر على المعروف ومضى يحرض أتباعه على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حتّى إنهم بادروا في مناسبات كثيرة قبل أن يعلن نفسه مهدياً بتغيير ما اعتبروه من المنكرات مثل بيع الخمر واختلاط النساء بالرجال، وإظهار زينتهن في الأسواق والحفلات والاشتغال بالغناء والموسيقى.³¹

ولئن كانت هذه القاعدة ثابتة في جميع الدعوات الدينية ببلاد المغرب وقاسماً مشتركاً بينها، فإنّ معنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كان متغيّراً من دعوة إلى أخرى. لقد كانت دعوات الخوارج والمعتزلة والشيعة تختزل المعروف في العدل، والمنكر في الظلم والجور، لذلك كانت ثوراتهم تدور بالأساس حول مسألة الإمامة وبدافع منها، ولذلك أيضاً نصبت كلّ دعوة إماماً يكون بديلاً عن خلفاء بني أمية أو بني العباس. أمّا دعوة المرابطين، فقد كان للمعروف والمنكر فيها معنى آخر، فالمعروف هو اتّباع السلف في ما أجمعوا عليه والمنكر هو الخروج عنهم. لذلك كانت مذاهب الشيعة والمعتزلة والخوارج وجميع مقالاتهم في التوحيد والإمامة والقضاء والقدر داخلة في حكم المنكر، وكانت أقوال السلف هي المعروف الواجب اتّباعه. وانجبر عن ذلك، أن عُدّ الاشتغال بالكلام والجدل منكراً، وكذلك الاشتغال بالعلوم النظرية والفلسفية، ولم يبق من العلوم معروفاً غير الفقه.

إلى هنا يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قاعدة تعمل بقوة في الحقل الديني وبها يدير شأنه الخاص كما يدير الشأنين السياسي والثقافي. ولم نلمح عملاً كبيراً لهذه القاعدة في الفضاء الاجتماعي العام أو في ما يتعلّق بحياة الناس اليومية،³² ولم يأت في كتب الأخبار ما يدلّ على أنّ دعوات الخوارج والشيعة والمعتزلة والمرابطين، رغم تشدّدهم، نجحت في حمل الناس على سيرة واحدة أو مذهب واحد، فقد كانت بإفريقية أيام الفاطميين مذاهب الصفرية والشيعة والإباضية والمعتزلة، وكان من مذاهب أهل السنة الحنفية

31 انظر التفاصيل في: البيهقي، أخبار المهدي بن تومرت، ص: 24

32 نقل صاحب الحلل السندسية خبراً عن رحلة التيجاني نقله بدوره عن تاريخ الحميدي (وهو من علماء القرن الخامس للهجرة وعلى مذهب ابن حزم الظاهري) فيه أنّ قاضياً من قضاة سوسة نظر في دعوى رفعها أحدهم ضدّ شاعر كان مغرماً بـغلام وكان الغلام يتمنّع عليه، فسكّر يوماً وبادر بإحراق منزله؛ فلما سأله القاضي لم فعلت ذلك روى قصّة عشقه للغلام، وكيف أراد الانتقام منه بحرق داره كما أحرق فؤاده. قال صاحب الخبر فاستظرفه القاضي وتحمل عنه ما أفسده وخلق سبيله. انظر: الوزير أبو عبد الله محمد بن محمد الأندلسي، الحلل السندسية في الأخبار التونسية، مطبعة الدولة التونسية، 1287 هجري، ص: 129

والمالكية، وظلّ للفاطميين بعد انقراض دولتهم من يدعو لهم إلى بداية القرن السابع للهجرة في قبائل صنهاجة وبلاد السوس،³³ وظلّت للخوارج دويلات وإمارات متناثرة في الصحراء إلى أن جاء الموحّدون.

مقابل ذلك، كان الفضاء الاجتماعي العام بعيداً نسبياً عن قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو ما يجعلنا نميل إلى اعتبار هذه القاعدة آلية لبناء الحقل الديني من الداخل وللتحكّم في الحقلين السياسي والثقافي تحديداً. أمّا الناس عموماً، فكانوا يعيشون حياتهم حسب مجاري العادات كما قال أحدهم لأتباع ابن تومرت لمّا نهوهم عن الغناء والاختلاط وبيع الخمر.

أمّا مع دعوة الموحدين، فقد باتت قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قاعدة عامّة تشمل جميع مناحي الحياة بدءاً بحياة الناس اليومية وصولاً إلى نظام الحكم وأصول المعرفة. وفي ما يلي بيان لمعاني المعروف والمنكر عند الموحدين.

أول المنكرات حسب ابن تومرت أن يظلّ سكّان بلاد المغرب بعد خمسة قرون من ظهور الإسلام فيهم يعيشون حياة الجاهلية كما يقول، فلا يعرفون للتوحيد معنى ولا يميّزون الحلال من الحرام ولا الحقّ من الباطل. لذلك شرع منذ البداية في وضع برنامج لتعليم الناس دينهم وإلزامهم به. والمرحلة الأولى من مراحل هذا البرنامج هي مقاومة حياة الجاهلية، لذلك بدأ مع أتباعه، وهو في طريق العودة من المشرق بإلقاء الدروس في المساجد وجمع المريدين حوله، ليكونوا دعاة له في المدن التي يحلّ بها. وقد سجّل البيهقي وقائع كثيرة تكشف تمسك ابن تومرت بالجمع بين النظر والعمل في الوقت نفسه، حيث كانت دروسه تشرح للمتعلّمين أحكام الشريعة، وتبيّن لهم سبل تطبيقها في الواقع فكانوا إذا خرجوا من عنده بادروا إلى حمل الناس على الالتزام بحكم الشرع في البيع والشراء وسائر المعاملات. أمّا المرحلة الثانية من هذا البرنامج، وفقاً لما رواه البيهقي من أخبار في سيرة المهدي، فتخصّ الفقهاء في المدن والقرى التي مرّ بها، إذ حرص ابن تومرت على تعزيز دعوته بعدد من الفقهاء وضمّهم إليه بعد إطلاعهم على الكثير ممّا كانوا يجهلونه من أحكام الشريعة.

إلى هذا الحدّ تبدو قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر آلية لإصلاح الجهاز الديني وتكوين الفاعلين فيه من الفقهاء بقدر ما هي آلية لإنتاج البضائع الدينية واستهلاكها بالموصفات الصحيحة. المعروف إذن هو العلم الصحيح بأحكام الشريعة والعمل بها في الوقت نفسه، والمنكر هو الجهل بأحكام هذه الشريعة وعدم العمل بها. هكذا كانت دعوة ابن تومرت في مراحلها الأولى، وهي من هذه الزاوية دعوة إلى إصلاح الجهاز

33 عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص: 240

قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية

المتنقلة وازدياد عدد الطلبة، انفتحت الدروس على مسائل أخرى منها ما يتعلّق بأحكام المعاملات، ومنها ما يتعلّق بالسياسة الشرعية ومنها، وهذا هو الأهمّ، ما يتعلّق بالتوحيد. وقد كشفت المناظرة الكبرى التي أجراها ابن تومرت مع فقهاء المرابطين في مراكش عن معنى جديد للمعرفة الدينية يتجاوز حدود المعرفة بالأحكام الشرعية في الحياتين الخاصة والعامة إلى معرفة بحقيقة التوحيد. وبهذا يكون ابن تومرت قد رجع بالحقل الديني في بلاد المغرب إلى راسماله الديني السابق عن مرحلة المرابطين بإحياء قيمه الأساسية، وهي نفي التجسيم عن الله وإثبات عدله بنفي الجبر عن الإنسان.

وحيث يكون العلم تقليدا من تقاليد الحقل الديني، لابدّ من التعويل عليه لاستمرار عمله، فهذا يعني أنّ للعلماء والعارفين بالدين الدور الرئيس في بناء هذا الحقل وإعادة بنائه كلّما طرأ عليه خلل. ولئن كان معنى العلم مختلفا من دعوة دينية إلى أخرى وبمضامين متباينة أو متناقضة أحيانا، فقد كان في كلّ دعوة من الدعوات التي شهدتها بلاد المغرب الفاعل الأساسي سواء في تكوين الحقل الديني أو في نظام عمله. لاحظنا ذلك مع بعثة عمر بن عبد العزيز وما كان للفقهاء فيها من دور في تصحيح معنى الدين لدى البربر ومحو المعنى السلبي الذي ترسّخ في أذهانهم عن الإسلام بسبب سلوك الولاة والعرب الفاتحين، ومع دعوات الخوارج والمعتزلة والشيعة، وكيف كان لكلّ دعوة منها تأويل للدين يختلف عن تأويل بعثة عمر بن عبد العزيز، ثم مع دعوة المرابطين.

على الرغم من ذلك، كان للعلم في كلّ دعوة دينية معنى ضيق ينحصر في صنف من أصناف المعرفة الدينية، وتنهض به فئة مخصوصة من الفاعلين الدينيين. فمع بعثة عمر بن عبد العزيز كان العلم يعني الفقه تحديدا، باعتباره معرفة بأحكام الشريعة يختص بها علماء الفروع، ومع الخوارج والمعتزلة كان العلم بالدرجة الأولى معرفة بأصول الدين يختص بها المتكلّمون، ومع الدعوة الشيعية الإسماعيلية صار العلم معرفة بباطن الدين يختص بها الإمام المعصوم، ويتولّى الدعاة نشرها وفق نظام دقيق يراعي الفوارق بين المتعلّمين. وجاءت دعوة الموحدين لتنتب هذه القاعدة وتتخذها سبيلا لإصلاح الجهاز الديني أولا ولإعادة بناء الحقل برمّته ثانيا. لقد تفتّن ابن تومرت إلى أنّ السبب الرئيسي في ما يطرأ على الحقل الديني من خلل واضطراب هو عدم الموازنة بين مختلف البضائع الدينية إنتاجا وتوزيعا، وأنّ ذلك أدّى إلى صراع بين الفاعلين في الحقل كانت نتيجته في كلّ مرّة أن يحتكر صنف واحد منهم الجهاز الديني ويمنع عن غيره المشاركة في إنتاج المعرفة الدينية، لذلك وضع ابن تومرت برنامجا للتعليم الديني يراعي الموازنة بين مختلف أصناف المعارف، ويوزّع الأدوار بين أهل المعرفة لإنتاج معرفة دينية يتكامل فيها علم الفروع بعلم الأصول وعلم الظاهر بعلم الباطن وعلم الحديث بعلم النظر. وبفضل جهود ابن تومرت ومن تبعه من بعده

امتلك الحقل الديني ببلاد المغرب جهازا دينيّاً قادرا على استيعاب جميع الفاعلين الدينيين، وهم المتكلّمون والفقهاء وأهل الحديث والزهاد والمتصوّفة والفلاسفة.

3. البنية البانية:

نعتني في هذه الفقرة بدراسة ما يسمّيه بورديو مهارات فردية بفضلها يقدر بعض الأفراد الفاعلين في الحقل الديني على إعادة بنائه أو توسيع حدوده أو زيادة قيم جديدة إلى رأسماله أو حتى استبدال نواميسه بنواميس جديدة غير التي كان يعمل بها. وهذا يعني بالضرورة أن ننظر في مهارات ابن تومرت ومن خلفه من زعماء الدعوة الموحّدية وكيف تمكّنوا بفضلها من بناء الحقل الديني ببلاد المغرب عامّة على أسس ونواميس امتنع بعدها الحديث عن ثورة دينيّة في هذا الفضاء الاجتماعي. ولن نحتاج لبيان ذلك إلى تحليل شخصيّة ابن تومرت وزعماء الموحّدين من بعده بقدر ما نحتاج إلى تحليل الإضافات النظرية والعملية التي أضافها هؤلاء إلى الحقل الديني والتي جعلته حقلا قادرا على استيعاب كلّ جديد دون أن يلحقه من ذلك خلل أو انخرام يقتضي ثورة دينيّة أو يستدعي نبوة أو مهدويّة.

نعتقد أنّ أهمّ إضافة قدّماها الموحّدون إلى الحقل الديني ببلاد المغرب هي التّأليف بين الفقه والكلام والتصوّف والكشف عن القاع النظري المشترك بين هذه المعارف الدينيّة، وهو القاع الذي يكمن فيه نظام العمل التاريخي الذي يميّز به الحقل الديني. نقول ذلك لأنّ ابن تومرت ومن خلفه من الموحّدين اجتهدوا نظريًا وعمليًا في بلورة ما بين الفقه المالكي والكلام الأشعري والتصوّف المغربي من تجانس في معنى التجربة الدينيّة. ولبيان ذلك، نحتاج حتما إلى بيان ما أنتجه الحقل الديني الذي ورثه الموحّدون من بضائع دينيّة؛ فما هي هذه البضائع؟ وكيف تصرّف الموحّدون فيها؟

1.3. بضائع الحقل الديني:

نعني ببضائع الحقل الديني ما أنتجته الهيئات الدينيّة المتخصّصة من معارف دينيّة. وبالاستناد إلى ما استقرّت عليه المقاربة الظاهرانية للدين، باعتباره مجموعة من الشرائع تضبط قواعد السلوك، ورؤية للعالم تبين منزلة الإنسان فيه، وتجربة روحية خاصّة، يمكن القول إنّ للحقل الديني ثلاثة أنواع من البضائع تلخّص ما يسمّى معرفة دينيّة، وهي المعرفة بالأحكام ينتجها الفقهاء، والمعرفة بالأصول وينتجها المتكلّمون. أمّا المعرفة الثالثة، فيختصّ بها الزهاد والمتصوّفة المعنويون ببلورة البعد الروحي للدين.

علم الفروع:

لا شكّ في أنّ فقهاء المالكيّة قد سيطروا منذ البدء على الجهاز التشريعيّ الخاص بالحقل الديني في إفريقيّة وبلاد المغرب، وأنّهم ظلّوا الفاعلين الأساسيين فيه، رغم تعاقب الكثير من الدعوات. وقد عولجت هذه الظاهرة من وجهات نظر كثيرة تهدف إلى الكشف عن الأسباب التي جعلت المالكية هي المذهب الأوسع انتشاراً ببلاد المغرب والأكثر رواجاً بين الناس، رغم ما شهدته هذا الفضاء من ثورات دينيّة متعاقبة. وقد فسّر ابن خلدون انتشار المذهب المالكيّ في بلاد المغرب عامّة وفي إفريقيّة خاصّة دون سواها من الأقطار الإسلامية بما بين البيئتين الحجازيّة والمغربيّة من تشابه، وذهب إلى اعتبار إفريقيّة بلداً يغلب على أهله ما يغلب على أهل الحجاز من ميل طبيعيّ إلى المحسوس والظاهر من الأشياء وما يعنيه ذلك من نفور طبيعيّ من المجرّدات، وهذا في تأويله من علامات العمران البدويّ، واستدلّ على ذلك بأنّ أصحاب الإمام مالك الذين خرجوا من الحجاز إلى بلاد الرافدين، واستوطنوا العراق خرجوا عن عادات المالكيّة وأدخلوا في المذهب أقوالاً تبعدهم عن الإمام مالك لما أخذوه من العراقيين من عادات في النظر والتأويل والتجريد. أمّا أصحابه الذين خرجوا إلى إفريقيّة، فحافظوا على ما دأب عليه الإمام مالك، ولم يحدثوا في المذهب ما يخرج به عن حدود المالكيّة، بل إنهم أسهموا في حفظ ما كان يقوله مالك وبسطه على نحو لا نظير له في بلاد المشرق. كما استدلّ على ذلك بغلبة المذهب الحنفيّ على أهل العراق لما اشتهر به أبو حنيفة وأصحابه من قول بالرأي.³⁴

وفي هذه القراءة الخلدونية المبنيّة على قواعد علم العمران البشريّ ما يصلح أن يكون مدخلاً لفهم حدود الحقل الدينيّ في إفريقيّة لما فيها من تلازم بين المجال الجغرافيّ بمكوّناته الطبيعيّة والسكانيّة من جهة والمذهب الدينيّ بتعبيراته الفقهيّة والكلاميّة من جهة أخرى. وبالعودة إلى ما ذكره ابن خلدون في حديثه عن الأسباب الموجبة لغلبة المالكيّة على إفريقيّة دون غيرها من مذاهب أهل السنّة أو غيرهم، نعثر على سلسلتين مختلفتين من الأسباب، وهي سلسلة الأسباب السطحيّة وسلسلة الأسباب العميقة. أما الأسباب السطحيّة، فتظهر خاصّة في المسالك التي سلكها أهل إفريقيّة والمغرب في رحلاتهم إلى بلاد المشرق، إذ كان الحجاز أقصى ما وصلوا إليه، ومنهم من توقّف في رحلته بمصر، واكتفى بأن أخذ الفقه من تلامذة مالك فيها، ومنهم من اجتازها إلى الحجاز فلقى الإمام مالك وأصحابه وعاد منهم بالكثير من التفاصيل التي لم يقف عليها من عاد من مصر. وهؤلاء جميعاً لم يقطعوا الرحلة إلى العراق، لأنّها لم تكن في طريقهم ولذلك لم يستجلبوا إلى إفريقيّة مذهب أبي حنيفة. وقد كان لأبي حنيفة في مصر أتباع قليلون لقيهم أسد بن الفرات وأخذ عنهم، ولكنّه رجع عن ذلك وأخذ عن أصحاب مالك وعاد إلى إفريقيّة بكتاب «الأسديّة»، ثم رحل الإمام سحنون

34 راجع مقدّمة ابن خلدون، دار الجيل، بيروت، د ت، ص: 493 - 500

ولقي ابن القاسم وعاد بالمدونة الكبرى، فعكف عليها أهل القيروان حتّى لخصها أبو سعيد البرادعي في كتابه «التهذيب» فكان كما يقول ابن خلدون مرجعا لشيوخ إفريقية، وبمرور الوقت بنى المالكية لأنفسهم في إفريقية نصوصا تمسك بها الناس لما وجدوه فيها من الترتيب والوضوح، وصارت لهم في القيروان وتونس مشيخة أنجبت مشاهير العلماء.

وأما الأسباب العميقة الكامنة وراء انتشار المالكية في إفريقية، فقد لخصها ابن خلدون في ما سمّاه مناسبة البداوة بين أهل الحجاز وأهل إفريقية إذ كانت البداوة غالبية على أهل المغرب «ولم يكونوا يعانون الحضارة التي لأهل العراق، فكانوا إلى أهل الحجاز أميل»³⁵، ولهذا أيضا ظلّ المذهب المالكي في إفريقية غصّا ولم يدخله ما دخل المذاهب الأخرى من التنقيح والتهذيب. فرضية خلدونية تستند في الأساس إلى درجة العمران البشري التي نزل فيها ابن خلدون فضاء إفريقية الحضاري، وإفريقية في تقديره أرض تقلّ فيها المدن والأمصار، لأنّ عمرانها كلّها عمران بدويّ والغالب على أهلها البدو «ولم تستمرّ فيهم الحضارة حتّى تُستكمل أحوالها»³⁶ وهذا يعني من منظور خلدوني أنّ إفريقية وسائر بلاد المغرب فضاء حضاري بدويّ تقلّ فيه الصنائع والعلوم وتكثر فيه بالمقابل العصبية والأنساب، وهذا كلّ مدعاة إلى الاستكاف عن المدن والإقامة فيها. وبقلّة المدن والأمصار وكثرة العصبية والأنساب كانت إفريقية أشبه ما تكون بالحجاز، وكان أهلها من البربر أشبه من يكون بعرب الحجاز، فكانت المالكية أكثر المذاهب مناسبة لهم.

خلف هذه القراءة الخلدونية لمعالم الحقل الديني في إفريقية وبلاد المغرب رؤية حضارية عامّة من شأنها أن تجعل المذهب المالكي الذي اختصّت به إفريقية دون سائر الأقطار الإسلامية مذهباً يليق بالبدو دون الحضرة، ويناسب أنماط العيش البسيط دون غيرها لما بين نمط العيش ونمط التفكير من تناسب، وهذا يعني أنّ الحقل الديني يتحكّم فيه الفضاء العمراني بمكوّناته الجغرافية الطبيعية والسكانية والمعاشية. فكيف احتفظت إفريقية بالمالكية، رغم ما طرأ على العمران البدويّ فيها من تحولات عميقة انتقلت بموجبها من البداوة إلى الحضارة؟

سؤال لا يمكن أن نجد له جواباً من داخل التصور الخلدوني، ونحتاج حتماً إلى تجاوز هذه القراءة العمرانية للوقوف على ما آل إليه الأمر من تباعد بين البنيتين العمرانية والدينية، ففي الوقت الذي انكسرت فيه بنية العمران البدوي حتّى فقدت الكثير من ركائزها حافظت البنية الدينية على ملامحها الأساسية، ولهذه الظاهرة في تاريخ الحضارات دلالة عميقة على الفوارق الجوهرية بين الفضاء العمراني والحقل الديني؛

35 نفسه.

36 نفسه.

ذلك أن الفضاء العمراني بشبكاته وأدفاقه وعُقدته الطبيعية والسكانية والمعاشية يظلّ مجالا عينيّا (≠ ذهنيّا) والتحوّل في الأعيان أظهر منه في الأذهان، وفي المقابل يتميّز الحقل الدينيّ بالثقل والتباطؤ في التشكّل والانحلال على السواء، والدليل على ذلك أنّ الخراب يلحق العمران يصيب مكوّناته الطبيعية والسكانية والمعاشية، وقلمّا يصيب مكوّناته الرمزية كالدين واللغة. ولنا في تاريخ إفريقية نفسه من الشواهد ما يدعم ذلك إذ خربت مدن إفريقية وحواضرها مرّات عدّة، ولحق أهلها التقتيل والتشريد في أغلب فترات التاريخ الوسيط، ولكنّ ذلك لم يؤدّ بالضرورة إلى خراب المذهب المالكيّ فيها واستبداله بمذهب آخر. وهذا يعني أنّ الحقل الدينيّ يحتاج عند التكوين إلى أمد طويل حتّى يستقرّ ويثبت، فإذا اكتملت حدوده وبانت معالمه بات من العسير اندثاره. والسرّ في ذلك أنّ البنى الذهنية أشدّ رسوخا في المكان والزمان من البنى المادية بما في ذلك البنى السياسية والاقتصادية والاجتماعية. يضاف إلى ذلك أنّ القراءة الخلدونية لم تأخذ بعين الاعتبار مجريات الحياة الدينية بإفريقية وبلاد المغرب، ولم تنفذ إلى جوهر التاريخ الديني في المنطقة وما تميّز به من صراع واقتتال وأخذ وردّ، واكتفى صاحبها فيها بمعاينة ما آل إليه التاريخ الديني من استقرار على مذهب المالكية دون أن يتفحص اللحظات الحرجة في هذا التاريخ ولم تشبث سكّان هذا الإقليم بالمالكية، حتّى باتت عندهم هي الدين كلّ ولا دين غيره. سؤال يتجاوز الأفق الخلدوني للتاريخ الدينيّ ويضعنا في أفق مختلف يكون فيه للحقل الدينيّ الدور الفعّال في تشكيل الفضاء العمراني ومنتجاته المادية والرمزية، وهذا ما سنتوقّف عنده في الفقرات التالية مستندين إلى ما توفّره المقاربة الفينومولوجية من أدوات فهم تساعد على تحليل الظاهرة الدينية في علاقتها بالجغرافيا والاجتماع.

تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنّ تفسير ابن خلدون لانتشار المالكية في بلاد المغرب قد لقي انتقادات عدّة بيّنت نقائصه لما فيه من ربط آلي بين البيئة والمعتقد، ومن الاعتراضات الشهيرة على هذا التفسير ما جاء في مقال الأستاذ سعد غراب، حيث بيّن محدودية هذا التفسير وقدم تفسيراً مختلفاً للظاهرة نفسها يمكن تلخيصه في فكرة واحدة، وهي أنّ لبعض الشخصيات العلمية وبعض النصوص أثر مهمّ في بناء ثقافة قومية وتوجيهها وجهة خاصّة ينفصل بها سكّان هذا الإقليم أو ذاك عن غيرهم، واستدلّ على ذلك ببروز شخصيات علمية كان لها الأثر الواضح في إشاعة المذهب المالكي خلافاً لغيرهم من أصحاب المذاهب الأخرى، وقدم أمثلة كثيرة على ذلك منها الإمام سحنون وكتابه «المدونة» وابن أبي زيد القيرواني ورسالته المشهورة ومحمد بن المواز (ت 269 هـ) وكتابه «الموازية». ولكنّ هذا التفسير لا يستوعب الظاهرة، ولا يحلّ أصل السؤال وهو: لماذا انتشرت المالكية دون غيرها من المذاهب في بلاد المغرب؟ ولماذا ظلّت بلاد المغرب عامّة تدين بالمالكية، رغم الثورات الدينية المتتالية التي شهدتها مثل ثورات الخوارج والشيعة؟ والأهمّ من ذلك أن نقول لماذا ظلّت بلاد المغرب على مذهب مالك، رغم أنّ أغلب الدول التي تعاقبت على هذه المنطقة،

لم تكن مالكيّة كالدولة الأغلبية الميالة إلى الاعتزال والدولة الفاطمية الشيعية ودويلات الخوارج في أنحاء متفرقة من بلاد المغرب، والدولة العثمانية المنحازة إلى المذهب الحنفي؟ هل يعني هذا كما يقول سعد غراب أنّ الناس أعداء لمن يحكمهم ردّا على ابن خلدون الذي يعتقد أنّ الناس على دين الملك؟ ليس الأمر مرتبطاً بإشكالية العلاقة بين الحاكم والمحكوم ولا هو من باب الثنائيات التقليدية (دين السلطة ≠ دين الشعب، الوافد ≠ المحلي، الباطنية ≠ الظاهرية)، ولكنّه في اعتقادنا مرتبط بنظام العمل الديني الذي اختاره الحقل الديني بإفريقية وبلاد المغرب، ونجح في تثبيته عبر سلسلة طويلة من التجارب والمحاولات؛ فما هو هذا النظام؟ وكيف كان يعمل؟

تعرّضنا في فقرات سابقة إلى معنى الحقل وكيفية تشكيله، وأشرنا حينها إلى أهمّ ميزة في فضاء إفريقية وبلاد المغرب، وهي أنّه فضاء بديل عن الفضاء الإسلامي الأصلي، وهذا يعني أنّ جميع الأدفاق التي غدت هذا الفضاء، رغم تنوّعها وتناقضها (الخوارج، الشيعة، المعتزلة، بعثة عمر بن عبد العزيز) كانت تعمل على مكافحة الانحرافات التي لحقت بالإسلام، فشوّهته وابتعدت به عن حقيقته وعلى إرساء الإسلام البديل. كان هذا شعار الخوارج في أوّل قدومهم، كما كان شعار البعثة التي أوفدها عمر بن عبد العزيز وشعار أتباع واصل بن عطاء وشعار الدعوة الشيعية وشعار المرابطين وشعار الموحّدين من بعدهم. كلّ هذه الحركات والدعوات تجمع على أمر واحد، وهو أنّ العمل بما يقتضيه الدين قد تعطل أو زاع عن الصراط المستقيم، والمطلوب إذن أن نعمل بما أمر به الشرع، ولن يكون ذلك ممكناً إلا بإحياء سنّة نبيّه. المسألة إذن ليست مسألة نظر، بل هي مسألة عمل بما في العمل من معان دينية وسياسية واجتماعية، والمشكلة أبعد من أن تكون مشكلة نصوص وكيف نفهمها، بل هي مشكلة ممارسات وكيف نقيمها. هنا تتقدّم المالكية لتكون المفتاح الرئيس لفكّ هذه المعضلة لما تتوفّر عليه من مبادئ تخصّ أصول العمل أكثر ممّا تخصّ أصول النظر. لقد برع المشاركة في بناء أصول النظر وابتكروا حلولاً كثيرة لاستنباط الأحكام من النصوص وللوصول إلى ما يحسبونه المراد، ولكنهم لم يجتهدوا في بناء أصول العمل، ولم يكتشفوا السبل المؤدية إلى العمل بما كان يعمل به النبي وصحابته. أمّا المغاربة، فلم يفتنوا بالنصوص وما تخفيه من حقائق بقدر ما افتتنوا بالعمل، وكانت الخلافات بين الأصوليين حول النصوص تزيد الناس بعدا عن الواقع ومشكلاته وعن الإسلام وحقيقته. وإذا تذكّرنا أن قبائل البربر الكبرى كانت في كل ثورة دينية تبادر إلى احتضان دعائهم ودعمهم علمنا أنّ المطلوب بالنسبة إليهم هو الوصول إلى لحظة يكون فيها الإسلام واقعا ملموسا لا مجرد شعارات، ولكنهم كانوا بعد كلّ ثورة دينية يصابون بخيبة أمل كبرى فينقلبون على من ناصرهم من قبل.

إنّ المشاعر التي حرّكت المتدفّقين على إفريقية وبلاد المغرب هي نفسها المشاعر التي حرّكت السكان الأصليين ودفعتهم إلى البحث عن الطرق المؤدية إلى العمل بما يأمر به الدين، وقد كانت المالكية برموزها

ونصوصها ومواقفها مدرسة للعمل وليس من الغريب في شيء أن يكون الأصل عندهم هو «عمل أهل المدينة» بخلاف غيرهم الذين جعلوا النصوص أصولاً لاستنباط الأحكام. ومن هذا الأصل تحديداً انطلق المهدي بن تومرت لبناء قواعد العمل الدينيّ السليم، فكانت ثورته على المرابطين، وهم من المالكية، نتيجة إفراطهم في التشبّث بالنصوص والأخبار وابتعادهم في المقابل عن التجربة الدينيّة الحيّة. ولهذا ركّز ابن تومرت في تعاليمه على سؤال رئيسيّ وهو: كيف يمكن للمسلمين أن يعملوا بما أمر به الله دون الاستناد إلى الأخبار والروايات؟ وكان الجواب عنده: بالعمل الدائم انتقل الدين من جيل إلى جيل ومن بلد إلى بلد فلا حاجة إذن إلى نصوص أو روايات أو أخبار وكل من يشترط ذلك، ويبالغ فيه هو عنده من الذين يريدون أن يجعلوا «العلماء» وسيطاً بينهم وبين دينهم، لأنّ التاريخ قد أثبت أنّ المعرفة بالدين قد صارت مع مرور الوقت منوطة بالعلماء فاتبعهم الناس، وهم لا يدركون إن كان هذا هو الدين الحقّ أم هو بخلافه. والنتيجة من ذلك كلّ أن لا شيء يقدر على حفظ الدين غير العمل به، ولا شيء يقدر على الاستمرار في حفظ العمل غير الجماعة التي ترى في نفسها «جماعة غريبة»؛ أي متمسكة بالتجربة الدينيّة الحيّة كما عاشها النبيّ في المدينة.³⁷

علم الأصول:

سيطر المذهب المالكيّ على الجهاز التشريعي بحقل إفريقية وبلاد المغرب منذ المئة الأولى وحافظ على سلطته، رغم ما لحق الفضاء العمراني من خراب وتحولات على مرّ العصور. أمّا الجهاز اللاهوتي فتأخّر في الظهور إلى منتصف القرن الخامس للهجرة، إذ كانت إفريقية والمغرب عامّة كما سبقت الإشارة إلى ذلك ملاذاً للفرق الكلاميّة المهزومة في المشرق الإسلاميّ كالخوارج والشيعة، وبقدوم هذه الفرق واقتحامها الحقل الدينيّ نشأ الصراع المذهبيّ، ولكنّه ظلّ في الغالب صراعاً فكريّاً تعكسه المناظرات في المساجد، ولم يتحوّل إلى صراع مادّي إلّا في أيام المعزّ بن باديس بعد خروج الفاطميّين إلى مصر فلوحق أتباع آل البيت، وحوصروا ولحقهم القتل والتشريد قبل أن يعلن المعزّ بن باديس الصنهاجي استقلاله عن الدولة الفاطميّة. وكانت مساجد إفريقية أيام الفاطميين ومن جاء قبلهم فضاء يتعايش فيه علماء الخوارج والشيعة والمعتزلة والسنة، ولم يسجّل المؤرّخون حادثة تشير إلى صدام ملموس بين أتباع هذه المذاهب عدا ما كان من الإمام سحنون، عندما منع المعتزلة والشيعة والخوارج من المجاهرة بمذاهبهم في المسجد الجامع بالقيروان. ومن المؤرّخين من يشير إلى تقارب بين المالكية والخوارج، رغم ما في مقالات الخوارج من بعد عن أقوال المالكية في الكثير من المسائل، ومنهم من فسّر ذلك بغلبة العصبية القبليّة على العصبية الدينيّة. وبظهور

37 للتوسع في نظرية ابن تومرت وعلاقتها المثينة بأصول المذهب المالكي انظر:

Nagel Tilman, «le mahdisme d'ibn Tumart et d'ibn Qasi, » REMMM, N° 91, 92, 93, 94, pp: 125 -135

المرابطين بدأ الصراع على رسم الحدود العقديّة، فقد أحرّق في عهدهم «إحياء علوم الدين» للغزالي لما وجدوه فيه من التشديد وشعر المالكيّة بما في «الإحياء» من خطر على سلطة الفقهاء لما فيه من دعوة صريحة إلى حصر المعرفة الدينيّة في يد «الوليّ العارف» دون غيره من رجال الدين كالفقهاء والمتكلّمين والوعاظ. وجاء الموحّدون مسلّحين بالعقيدة الأشعريّة، فشنّوا الحرب على المرابطين واتّهموهم بالكفر لما في أقوالهم من التجسيم. وإذا علمنا أنّ الأشعريّة كانت في البدء ميلا بالاعتزال إلى أهل الحديث وتوسّطا بين الظاهرية الحنبليّة والباطنيّة البهشميّة كما يقول أبو يعرب المرزوقي³⁸ سهل علينا أن نفهم القرابة بين العقيدة الأشعريّة والمذهب المالكيّ، فقد كان المالكيّة في التوحيد والنبوّة والإمامة على طريقة السلف يكتفون برواية الحديث ولا يقولون فيها برأي وكانت الأشعريّة عدولا إلى طريقة أهل الحديث ودعما لها بما اكتسبه العلماء من فنون الجدل والمناظرة. وإذا فكّرنا في المسألة من المنظور الخلدوني جاز لنا أن نقول عن ظهور الأشعريّة بإفريقيّة وبلاد المغرب، إنّها الاستجابة التاريخيّة لما طرأ من العمران الحضريّ، إذ بدأ العمران البدوي في الانحسار بظهور المدن والأمصار وما ترتّب على ذلك من كثرة الصنائع والعلوم. الأشعريّة إذن توسّعت في حدود الحقل الدينيّ لتناسب الفضاء العمراني الحضريّ. ولكنّ الأشعريّة لم ترق إلى مستوى النظام الذي يتحكّم في هذا المجال بمختلف مكوّناته وكانت على الأرجح دعامة أخرى لحدود المجال كما رسمتها المالكية ولم يستدعها المجال إلّا لتقوية حدوده وتثبيتها.

ذلك هو أقصى ما يمكن أن تقودنا إليه المقاربة الخلدونيّة، ولكن بالعودة إلى المقاربة الفينومولوجيّة التي أضاعت لنا جانبا من حدود الحقل الديني بإفريقية وبلاد المغرب، وهي الحدود الفقهيّة، نستطيع أن ندرك إلى حدّ ما طبيعة الحدود الكلاميّة التي وضعها هذا الحقل لنفسه. لقد ظلّت بلاد المغرب طيلة القرون الخمسة الأولى مسرحا لثورات دينيّة سياسيّة متعاقبة، ومجالا يستقطب الكلام الخارجيّ والشيعيّ والمعتزليّ، وظلّت المالكيّة تواجه كلّ هذه الأدفاق العقائديّة معتصمة بمذهب السلف الأمر الذي جعلها تبدو في أعين أتباعها مفتقرة إلى نظريّة كلاميّة قادرة على التصدي والصمود، لذلك احتاج الكثير من علماء المالكية إلى تعلّم فنون الجدل لمناظرة الخصوم ووجدوا في الكلام الأشعري ما يشجّعهم على ذلك، وإن لم يتوسّعوا فيه. وبالمرور من الفقه إلى الكلام، اصطدم المالكية في إفريقية وبلاد المغرب بالتناقض الجوهرية بين الأصل الذي يبنون عليه مقالاتهم، وهو «عمل أهل المدينة» أي الواقع والتجربة الدينية الحيّة، وبين الأصل الذي بنت عليه الأشعريّة مقالاتها وهو الأخبار المتواترة، وهذا يعني، إن تغافلوا عنه، أن يجرّهم إلى الابتعاد عن نظام العمل الديني الذي ميّز الحقل الديني بإفريقية وبلاد المغرب، وهو ما حدث فعلا خلال الفترة المرابطيّة حين تمسّك المرابطون بالنصوص والأخبار فشافروا على السقوط في التجسيم وما يعنيه من خروج عن الدين

38 أبو يعرب المرزوقي، منزلة الكلي في الفلسفة العربيّة، جامعة تونس الأولى، 1994، ص: 215 وما بعدها.

الحق. واحتاج ابن تومرت في حركته التصحيحية إلى إعادة بناء الكلام الأشعري من داخل نظام العمل الديني الذي يميّز الحقل الديني، وهو نظام يُعلي من شأن الممارسة الدينية الحية ويجعلها فوق النصوص والأخبار. وإذا كانت الأشعرية تقيم تقابلا بين الوجود المطلق (الله) من ناحية والوجود المقيّد (الإنسان) من ناحية أخرى، لتقع في القول بالجبر ونفي الحرية، فقد أقام ابن تومرت بين الوجودين تكاملا من شأنه أن يمنح الإنسان القدرة على الخلاص من وجوده المقيّد شرط أن يفهمه في ما حوله ولا سلاح له سوى العلم الرياضي لفهم العالم والتحكّم فيه والاستفادة منه.³⁹

من الواضح إذن، أنّ التجربة الدينية الحية هي الضامن لحفظ الدين وحفظ العمل به، وهذا ما انتهى إليه ابن تومرت انطلاقا من أصول المالكية في الفقه، ومن الواضح أيضا أنّ فهم العالم بالعلم الرياضي هو الضامن للتحكّم فيه والاستفادة منه والخلاص من فلسفة الجبر، وما تؤدي إليه من تعطيل لمعنى العمل الإنساني. ومن داخل نظام العمل الديني الذي اختاره الحقل الديني بإفريقية وبلاد المغرب وبلوره لاحقا ابن تومرت مستعينا بأصول المالكية نشأ الجهاز الروحي، وسيكون التصوف في صيغته المغاربية التعبير الدقيق عن نظام العمل الديني في هذا الحقل.

علم المواجد والأحوال:

أرست الدعوة الموحّدية إذن قواعد لنظام العمل الديني في فضاء إفريقية وبلاد المغرب، ولكنّ نظام العمل هذا كان يشغل قبل ظهور الموحّدين في منتصف القرن الخامس، وكان يوجّه فضاء إفريقية والمغرب في المستويين الفقهي والعقائدي كما كان يوجّه في المستوى الروحي. وبالاستناد إلى ما ذكرته الباحثة التونسية نللي سلامة العامري في كتابها «التصوّف بإفريقية في العصر الوسيط»⁴⁰ وعلى المصادر التي اعتمدتها، يمكن أن ننتهي إلى اعتبار حركة التصوّف في إفريقية وبلاد المغرب قد ساهمت من ناحيتها في رسم حدود الحقل الديني وبلورت معالمه الروحية تماما كما بلور فقهاء المالكية حدوده الفقهية والعقدية. لقد شهدت إفريقية وبلاد المغرب في القرن الخامس للهجرة الموجة الأكبر من كتب مناقب الصوفية، إذ وضع التجيبي الواعظ المؤرّخ (ت 422هـ) كتاب الافتخار وكتاب الطبقات، وجمع أبو عبد الله محمد بن عبد الله المالكي مناقب شيخه أبي الحسن، ووضع أبو بكر المالكي (ت 468 هـ) رياض النفوس وضمّنه أخبارا كثيرة حول زهاد إفريقية ومتصوّفيها، وكتب الأجدابي (ت 432 هـ) مناقب ربيع القطان، وصنّف أبو طاهر الفارسي مناقب الشيخ محرز بن خلف. وتعتبر هذه المصنّفات وغيرها ممّا توسعت في ذكره العامري

39 راجع التفاصيل في:

Nagel Tliman, «le mahdisme d'ibn Tumart et d'ibn Qasi», REMMM, N° 91, 92, 93, 94, pp: 125-135.

40 نللي سلامة العامري، التصوف بإفريقية في العصر الوسيط، دار كونتراست للنشر، سوسة، تونس، 2009

العلامة الأبرز على أنّ إفريقية وبلاد المغرب قد شهدت منذ القرن الأوّل للهجرة ميلاد حركة دينيّة زهيدة تولّدت عنها في مطلع القرن الثالث عدّة تجارب صوفيّة لم تتبلور بوضوح إلّا مع أبي حفص عبد الجبار المسراتي (ت 281 هـ)، إذ مرّت التجربة الروحية عنده من أطوار الخلوة من أجل السلامة والخلوة من أجل الفوز بالآخرة إلى الخلوة من أجل العلم والفهم ثمّ إلى الخلوة من أجل الخلوّ في ذاته.⁴¹ وفي منتصف القرن الرابع الهجري، تشكّلت في القيروان مدرسة صوفيّة من أبرز أعلامها ربيع القطّان (ت 333 هـ) ومروان بن نصر بن حبيب الأنصاري المعروف بمروان العابد (ت 340 هـ)، وأبو القاسم عبد الرحمن البكري، وأبو الحسن محمد بن الشيخ عبد الصمد (ت 441 هـ). وكان لهؤلاء الرجال أصحاب ومريدون، فمن أصحاب ربيع القطّان أبو إسحاق إبراهيم السبائي (ت 356 هـ) وهو من بين من خرج على الفاطميّين وقاتل مع صاحب الحمار في ثورته المعروفة على الدولة الفاطميّة. ومن أصحاب مروان العابد أبو عبد الله محمد بن قطّانية، وهو حسب تصنيف المالكي في كتابه «رياض النفوس» من أصحاب الرؤية الخضرية، نسبة إلى الخضر في قصّة النبي موسى. ولئن ذهبت العامري إلى اعتبار هذه الطبقة من أعلام التّصوّف دليلاً على وجود مدرسة صوفية قيروانيّة فهي في اعتقادنا دون ذلك بكثير، لأنّ الحديث عن مدرسة يعني الحديث عن تبلور المفاهيم والرؤى وتقاسمها بين هؤلاء المتصوّفة. ولكنّ الواقع كان بخلاف ذلك، فمن المعروف عن ربيع القطّان مثلاً أنّه كان يميل إلى مذهب الحلاج ويقول برؤية الله وهو صاح دون شطحات أو منامات. ومن المعروف عن مروان العابد أنّه يقول في رؤية الله قولاً مغايراً لما في الرؤية الخضرية من رمز وإيحاء. أمّا البكري فقال عنه الدبّاغ إنه بنى قواعد التّصوّف على الكتاب والسنة وما كان عليه السلف الأوّل وترك الآراء والاستحسان. ومن هنا تظهر لنا ثلاث مقالات متباينة في مسألة واحدة وهي مسألة الرؤية: مقالة القطّان وما فيها من ميل إلى مذهب الحلاج، ومقالة مروان العابد وما فيها من ميل إلى الرمز والإيحاء، ومقالة البكري وما فيها من تشبّث بأقوال السلف، وهي أقوال تؤمن برؤية الله حقّاً ولكن في سياق الآخرة لا في سياق الحياة الدنيا.

الرؤية إذن هي محور التّصوّف المغربي، وهي المسألة التي دفعته إلى التفكير فيها وفق ما يقتضيه نظام العمل الديني في إفريقيّة وبلاد المغرب؛ أي وفق ما استقرّ عليه علماء إفريقيّة من تسليم ببديهيّات الدين، وهي أنّ الدين عمل قبل أن يكون نظراً، وأنّ العمل هو ما يحفظ التجربة الدينية الأولى من كلّ ضياع أو تحريف. وقد بدا هذا الموقف واضحاً في تصوّف أبي الحسن محمّد بن الشيخ عبد الصمد الذي وصفه الدبّاغ بالعالم العامل، وهو من الذين تولّدت عنهم مختلف الطرق الصوفية في بلاد المغرب لفرط إيمانه بالكرامات. ولئن لقي هذا الشيخ هجوماً من الفقهاء إذ ردّ عليه ابن أبي زيد القيرواني وأبو الحسن القابسي، إلّا أنّ مذهبه

41 نقل عنه قوله "كنت أخلو لأسلم ثمّ صرت أخلو لأعظم ثمّ صرت أخلو لأفهم ثمّ صرت أخلو لأنعم"، نقلته العامري ص: 36

قد استمرّ في حلقات من جاء بعده. وهذا يعني أنّ الجهاز الروحيّ لم تُرسم ملامحه بعدُ وأن صراعا بين الاتجاهات المذكورة سيمنّد إلى نهاية القرن السادس تقريبا، وهو القرن الذي تبلورت فيه الحدود الروحية لفضاء إفريقية وبلاد المغرب كما أوضحت ذلك العامري في دراستها المذكورة أعلاه. ومن أهمّ ما انتهت إليه العامري أنّ إفريقية وبلاد المغرب ظلّت لقرون تحت تأثير التيارات الصوفية المشرقية بسبب الرحلة خاصّة، وأنّ الصراع كان على أشده بين من يذهب مذهب الحلاج ومن يذهب مذهب البسطامي أو الجنيد أو ذي النون المصري أو ابن سبعين الأندلسي أو حتّى مذهب أبي حامد الغزالي. ولكنّه رغم ذلك لم يكن صراعا مولدا للفتنة والاختلال، بل كان صراعا مولدا للتنوّع والحيويّة وربّما للخلط بين مذهب وآخر على نحو فريد لا يكاد يُرى له مثيل. لقد اعترفت العامري بأنّ كلّ محاولة لتصنيف التّصوّف في إفريقية وبلاد المغرب وفق مقاييس نظرية ستبوء حتما بالفشل، لأنّنا «أمام ظاهرة روحية تتسم أساسا بطابعها الحيّ والمتحرّك»⁴² ولكنّ هذا لا يمنع من البحث عن نظام العمل الدينيّ وتحكّمه في ظاهرة التّصوّف في هذا المجال بالذات كما تحكّم في الشريعة والعقيدة على نحو ما رأيناه.

وبالعودة إلى معالم ذلك النظام وما تميّز به، ندرك أنّ الحقل الدينيّ بإفريقية وبلاد المغرب، باعتباره جاذبا قد حسم أمره منذ المائة الثانية في مسألة المرجعيّة الدينيّة العليا، واختار «عمل أهل المدينة» أصلا لكلّ عمل دينيّ فحرّر التجربة الدينيّة من النصوص، وجعلها تجربة حيّة في حلقات تاريخية مترابطة، وجاء ابن تومرت فصاغ ذلك في قالب نظري متماسك ارتقى بالمالكية من مصافّ المذاهب والفروع إلى مصافّ الكلام والأصول، ومنحها القدرة على فكّ التناقض بين الوجود المطلق والوجود المقيّد بما أودعه فيها من مبادئ أهمّها أنّ العمل هو الضامن لحفظ الدين، وأنّ العلم الرياضيّ هو الضامن لفهم العالم والتحكّم فيه وربّما السيطرة عليه. وضمن نظام العمل الديني هذا، تبلورت التجارب الصوفية في إفريقية وبلاد المغرب، فكانت تدور حول ما للوليّ العارف من كرامات تجعله وريثا تاما للنبيّ يرث عنه العلم والفهم كما يرث عنه العمل. ولئن اختلف صوفيّة المغرب في مسألة الرؤية فقال بعضهم بما قال به الحلاج، وقال آخرون بما قال به غيره فقد اتّفقوا على أنّ رؤية الله ممكنة حقّا سواء في الشطح أو في المنام أو في الصحو، وهذا يعني أنّ الوجود المقيّد يقدر على النفاذ إلى الوجود المطلق وبإمكانه تبعا لذلك أن ينفذ إلى نظام العالم وأن يتحكّم فيه. إنّ التجربة الروحية بهذا المعنى تجربة تهدف إلى غايتين متلازمتين: فكّ القيد عن الوجود المقيّد بالسعي الدائم إلى الله والهيمنة على العالم بالعلم عبر الوقوف على أسرار الرقمية، وهذا ما ميّز الطرق الصوفيّة العالمية والأمية على السواء ابتداء من زمن الموحدين.⁴³

42 العامري، ص: 132

43 للتوسع في هذا الموضوع انظر: سيدي أحمد بن المبارك، الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ، المكتبة الشعبية، دون تاريخ ودون بلد.

تنظيم المعارف الدينية:

ندرك، بالعودة إلى كتاب «أعز ما يطلب»، أن نظرية ابن تومرت في العلم هي القاعدة التي انبنى عليها التوازن التاريخي بين جميع الفاعلين في الحقل الديني في نهاية القرن السادس. ويظهر ذلك بالخصوص في ما وضعه ابن تومرت للعلم من أصول وقواعد، فالعلم عنده معنى به يتميز الحق من الباطل، والطرق إليه ثلاثة، وهي «الحس والعقل والسمع».⁴⁴ ولفظ العلم عنده عام يشمل جميع المعارف ولا يختص بالعلوم الدينية وحدها. والدليل على ذلك أن أضداد العلم التي ذكرها هي الجهل والشك والظن. أما العلم، فهو أصل للحق، وأما الجهل والشك والظن فأصول ثلاثة للباطل. وعلى هذه القاعدة العامة بنى ابن تومرت نظريته في المعرفة الدينية وهي في رأيه ضربان: علم بالتوحيد والتنزيه والعدل والطريق إليه هو العقل،⁴⁵ وعلم بأحكام الشريعة والطريق إليه هو السمع. ومن هذه القسمة أثبت ابن تومرت للمعرفة الدينية طريقين وهما طريق العقل وسالكة ينتهي إلى تحصيل معرفة بوحداية الله وتنزهه عن الصفات وعدله في وعده ووعيده، وطريق السمع وسالكة ينتهي إلى تحصيل معرفة بأحكام الشريعة وما فيها من الأمر والنهي والحلال والحرام.

إن ما أجراه ابن تومرت من تفاعلات بين الفقه والكلام والتصوف أنتج في التاريخ آلية الدمج والإقصاء التي اعتمدها الموحدون في مرحلتها الدعوية والدولة لتنظيم العلاقات بين مختلف الفاعلين في الحقل الديني. ويبدو من البيانات التي أوردها المراكشي في كتابه «تلخيص المعجب في أخبار المغرب» أن الموحدين شرعوا منذ ظهور دعوتهم في الهجوم على الفقهاء، ونعتهم بالجهل والقصور عن المعرفة بأحكام الشريعة. إن هذا الهجوم الذي قاده ابن تومرت وتجلّى بوضوح في مناظرتين بينه وبين الفقهاء، الأولى في مدينة فاس والثانية في مدينة مراكش، يعني في المقاربة التي نعتمدها أن الدعوة الموحدية بدأت بتشغيل آلية الإقصاء لإبعاد فاعل ديني مهيم وتعويضه بفاعل ديني جديد يتمثل في طائفة الموحدين، باعتبارهم علماء أصول لا علماء فروع، وكان جل ما يدعو إليه ابن تومرت، كما يقول المراكشي، «علم الاعتقاد على طريق الأشعرية، وكان أهل المغرب يعادون من ظهرت عليه».⁴⁶ واستمر هذا الهجوم على الفقهاء بعد وفاة ابن تومرت وانتقال الموحدين من طور الدعوة إلى طور الدولة، إذ تم إحراق مدونة الإمام سحنون وكتاب ابن يونس ونوادر ابن أبي زيد القيرواني ومختصره وتهذيب البراذعي وواضحة ابن حبيب وكل «ما جانس هذه الكتب ونحا نحوها».⁴⁷ مقابل ذلك نال أهل الفلسفة لدى الموحدين منزلة مهمة وكان من هؤلاء ابن طفيل وابن باجة، ثم تم استقدام أبي الوليد بن رشد بوساطة من ابن طفيل. ولكن هذا الوضع لم يدم طويلا، فقد أظهر أبو

44 ابن تومرت، أعز ما يطلب، ص: 30

45 يقول في الصفحة 69: "أما التوحيد، فإن طريقه العقل، وكذلك التنزيه ولا طريق للتواتر فيهما..."

46 عبد الواحد المراكشي، ص: 132

47 نفسه، ص: 202

يوسف يعقوب بن يوسف «زهدا وتقشفا وخشونة ملابس ومأكل، وانتشر في أيامه للصالحين والمتبتلين وأهل علم الحديث صيت، وقامت لهم سوق».⁴⁸ والمستفاد من هذه الأخبار أن دولة الموحدين ظلت قرابة الثلاثين عاما تبحث عن توازن جديد بين مختلف الفاعلين في الحقل الديني، وكان القصد منذ أيام عبد المؤمن بن علي «محو مذهب مالك وإزالته من المغرب مرة واحدة، وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث».⁴⁹ قد يعني هذا السلوك المتناقض تذبذبا في تمثّل نظام العمل التاريخي، ولكنّه في تقديرنا علامة على أن الحقل الديني وجهازه يعملان باليتمّي الإقصاء والدمج في الوقت نفسه بحثا عن توازن مطلوب لإرساء علاقات هيمنة جديدة وبناء جهاز ديني قادر على إدارة الصراع بين مختلف الفاعلين الدينيين. والدليل على ذلك، أن الحقل الديني ظلّ في العقود الثلاثة الأولى من تاريخ الدولة الموحّدية يُقْصَى أطرافا ويُدمج أخرى، بل إنه أدمج الفلاسفة، ثم ما برح أن انقلب عليهم، ولنا في محنة ابن رشد وما لحقه من الأذى، بسبب تمسّكه بطريقة الفلاسفة، شاهد على ذلك. يُضاف إلى هذا أن هذه الفترة من تاريخ الدولة الموحّدية شهدت حدثا يفوق ما ذكرناه أهميّة، وهو بداية العمل على تهذيب المذهب الموحّدي، وذلك بمراجعة الاعتقاد في عصمة المهدي بن تومرت والاكتفاء بكتاب الله وشيء من السنّة. إنّ هذه المراجعة التي قام بها أبو يوسف يعقوب، مضافة إلى ما سبقها من مواقف تجاه الفقهاء وأهل الحديث والزهاد والفلاسفة، تعني في تقديرنا أن الحقل الديني ببلاد المغرب بلغ في نهاية القرن السادس التوازن الذي ظلّ يبحث عنه. نقول ذلك لأنّ أبا يوسف يعقوب هو من عزم على محو المالكية من بلاد المغرب بإحراق ما ذكرنا من كتبهم، وهو الذي أبعد ابن رشد وأمر بإحراق كتب الفلسفة ثم جنح بعدها إلى تعلّم الفلسفة وأرسل دعوة لأبي الوليد بن رشد يستقدمه فيها إلى مراكش بعد المحنة، وهو الذي في أيامه قامت سوق الصالحين والمتبتلين وأهل الحديث، وهو الذي استقدم القاضي محمّد بن عبد الله بن طاهر من الأندلس وقربه منه، لأنّه «كان ينتحل طريقة الوعظ والتصوّف، وكان له حظ جيّد من معرفة أصول الفقه وأصول الدين وشيء من الكلام».⁵⁰

لقد كانت شخصيّة القاضي ابن طاهر في تقديرنا المفتاح الذي به سيفتتح أبو يوسف لحظة التوازن، وهي الجمع بين أصول الفقه وأصول الدين والتصوّف، وبدافع من هذه الشخصيّة النموذجيّة انتهى الأمر بأبي يوسف إلى خلاصة مفادها أن القاسم المشترك بين مختلف الفاعلين في الحقل الديني والواجب الحفاظ عليه هو قراءة كتاب الله وشيء من السنّة، «وبعد هذا قلّ ما شئت».⁵¹ خلاصة تؤكّد أنّ الحقل الديني ببلاد المغرب عثر أخيرا على نقطة توازن بين كلّ الفاعلين فيه من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين والمتصوّفة والمتفلسفين،

48 نفسه، ص: 202

49 نفسه، ص: 203

50 نفسه، ص: 229

51 نفسه، ص: 213

وهي قراءة كتاب الله وسنة نبيه وبعدها فليقل كل واحد ما شاء. إنّ هذا التوازن التاريخي الذي عانى من أجله أبو يوسف يعقوب ما عانى من حيرة وتقلب واضطراب لم يكن في واقع الأمر إلا نتيجة تأليف نظري عميق أنجزه ابن تومرت قبل ذلك بعقود وظلّ ينتظر اللحظة التاريخية المناسبة لتطبيقه في الواقع.

إصلاح العقل الديني:

يستوجب إصلاح حقل من حقول الفضاء الاجتماعي حتما إصلاح العقل الذي يقود ذلك الحقل، إذ لا يكفي استبدال فاعلين بفاعلين أو جهاز بجهاز ليتمّ إصلاح الحقل الديني. وإصلاحه يعني أن تعود إليه القدرة على إنتاج ما يختصّ به من بضائع وأن تقوم لهذه البضائع سوق، وأن يستعيد الحقل بذلك كلّه رأسماله الخاص ويزيد فيه، ويساهم في تنمية الرأسمال الرمزي الذي يمتلكه الفضاء الاجتماعي العام. فكيف وضع الموحّدون الأسس اللازمة لإصلاح العقل الديني؟ وهل تمكّن الحقل الديني من استعادة قدرته على إنتاج البضائع الرمزية التي يختصّ بها؟ وإلى أيّ حدّ ساهم ذلك في تنمية الرأسمال الرمزي في فضاء إفريقية وبلاد المغرب؟

يحتوي كتاب «أعزّ ما يُطلب» على مجموعة نصوص في مسائل متعدّدة يدور أغلبها حول الطرق المؤدّية إلى العلم. وميزة هذه النصوص إجمالاً أنّها كتبت بأساليب متنوّعة تعكس حرص صاحبها على الإحاطة بأهمّ ميادين المعرفة الدينية، بل هي في تقديرنا دليل على وعي ابن تومرت وعبد المؤمن بن علي من بعده بالحاجة إلى إصلاح المعارف الدينية وبنائها على أسس تعصمها من الوقوع في الأخطاء التي وقعت فيها من قبل. فمن هذه النصوص ما لا يتعدّى الأدعية ومنها ما صيغ بلغة الفقهاء مثل كتاب الصلاة، ومنها ما كُتب بلغة الأصوليين، وهو الغالب على الفصول التي تناقش موضوع الأخبار والتواتر، ومنها ما تغلب عليه لغة الفلاسفة والمتكلّمين. وبغضّ النظر عن هذه اللغات المتعدّدة التي يتكلّم بها ابن تومرت وما خلفها من تعدّد في المعارف، فقد بدا لنا منها ما يدلّ على برنامج لإعادة بناء المعارف الدينية في فضاء إفريقية وبلاد المغرب.

وينأسس هذا البرنامج على فكرة محورية يمكن اختزالها في التفرقة. فقد بدأ ابن تومرت ببيان الحدّ الفاصل بين العلم وأضداده وهي الجهل والشكّ والظنّ، وتفرّع عن ذلك حديث عن الحدّ الفاصل بين الحقّ والباطل، أو بين الهدى والضلالة. وانتهى إلى استنتاج سيظل متحكّماً في كلّ ما أثاره من مسائل فقهية أو أصولية أو كلامية، وهو أن لا وجود لمنزلة ثالثة بين العلم وضده أو بين الحقّ والباطل أو بين الهدى والضلالة. وهذا يعني أنّ دعوة الموحدين كانت تهدف إلى رسم حدود واضحة بها يتميّز العلم من الجهل، وبها ينفصل الحقّ عن الباطل أو الهدى عن الضلالة. وهذا النوع من التفكير يتجاوز النظر في نظام المعرفة

وأصولها إلى كونه ضرباً من ضروب التفرقة بالمعنى الذي تفيدته كلمة (**distinction**) في معجم بورديو وما فيها من تداخل بين التصنيف والتقسيم والتمييز والفرز. صحيح، أنّ الكثير من علماء الأصول والكلام حاولوا قبل ذلك وضع حدود للتفرقة بين الإيمان وأضداده أو بين الحق والباطل، ولكنهم ظلّوا في الغالب يفكّرون في حدود المعرفة ونظامها من أجل الوصول إلى حقيقة. أمّا ابن تومرت، فقد تجاوز ذلك لبناء منطق التفرقة في حدّ ذاته. فالناس عنده إمّا أن يكونوا على هدى أو على ضلالة، والمشتغلون بالمعارف الدينية أو الدنيوية، إمّا أن يكونوا علماء، وإمّا أن لا يكونوا كذلك، وهذا يعني إمّا أن يكونوا على حق، وإمّا أن يكونوا على باطل؛ وذلك لأنّ ابن تومرت يعتقد أن «لا منزلة بين الحق والباطل ولا ثالث بين المهتدي والضال».⁵² قد تعني هذه الفكرة عند البعض صرامة علمية وسعيًا إلى بناء المعارف على أصول مضبوطة كما ذهب إلى ذلك محمد عابد الجابري في معرض حديثه عن إعادة تأسيس العقل العربي عند ابن حزم وابن تومرت لبناء علاقات جديدة بين البيان والبرهان،⁵³ ولكنّها من وجهة نظرنا دليل على أنّ مهمّة ابن تومرت ودعوته ودولته هي بناء منطق التفرقة في المجتمع ليلزم كلّ ذي شأن شأنه ولا يتعدّى حدوده.

أمّا الشكل الثاني من أشكال التفرقة، فيظهر في رسم الحدود بين العقل والنقل. فهما وإن كانا طريقتين من طرق العلم الثلاثة؛ أي العقل والسمع والحسّ، فإنّ كلّ واحد منهما يختصّ بنوع من العلوم، فالعقل بما فيه من إمكان وتجويز وما يترتّب عليهما من تشكيك لا ينبغي الاعتماد عليه في تحصيل معرفة بأحكام الشريعة، لأنّ الشك عنده أصل من أصول الضلالة والباطل، مثله في ذلك مثل الجهل والظن، فلم يبق غير النقل طريقاً للعلم بتلك الأحكام. ولكنّ من المعارف الدينية ما لا يتوصّل إليه بالنقل ولا طريق إليه سوى العقل، وهي المعارف الكلامية. في المعرفة الدينية إذن صنفان؛ صنف عقلي لا دخل للنقل فيه يختصّ به المتكلّمون، وصنف نقلي لا دخل للعقل فيه يختصّ به الفقهاء. والمعارف الفقهية السائدة تحتاج حسب ابن تومرت إلى إعادة بناء، لأنّها بُنيت في الغالب على الظن والظنّ غير العلم قطعاً، لأنّ القسمة اقتضت أن تنحصر أصول الهدى والضلالة في العلم وأضداده الثلاثة، وهي الظن والجهل والشك.

لئن تمكّن ابن تومرت بمنطق التفرقة من رسم الحدود الفاصلة بين المعارف الدينية، وهو ما يبدو مكسباً معرفياً مجّده الجابري، فقد قاد هذا المنطق إلى وضع خطّة للتمييز بين الأفراد بإقامة الحدود الفاصلة بين المهتدين والضالّين وأهل الحقّ وأهل الباطل. قد يكون هذا المنطق منبثاً للترتّب والتطرّف كما يقول حسين الإدريسي في ردّه على موقف الجابري من ابن تومرت،⁵⁴ ولكنّه في الواقع المنطق الأليق بالعقل الدينيّ،

52 ابن تومرت، أعزّ ما يطلب، ص: 36

53 محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط4، 1991، ص: 322

54 حسين الإدريسي، محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2010

فهذا العقل لا يمكن أن يكون إلاّ عقلا للتفرقة، وهو الأليق أيضا بالمؤسسة الدينية وجهازها المشرف عليها والمسؤول عن إدارتها.

هل نجح ابن تومرت وورثة دعوته في إعادة بناء الحقل الديني وفي إصلاح العقل الذي يقوده؟ نعم لقد نجحوا في ذلك، لأنّهم نقلوا الصراع بين الفاعلين في الحقل الديني من صراع بلا منطق لم يولد غير الثورات المتتالية إلى صراع يحكمه منطق هو منطق الاعتراف بالجميع مع التفرقة بينهم ورسم حدود فاصلة لا ينبغي لكلّ صنف منهم أن يتجاوزها.

الخاتمة:

خصّصنا هذا البحث للكشف عمّا يميّز بنية الحقل الديني بإفريقية وبلاد المغرب. وقد تبين لنا انطلاقا من المقاربة التي اعتمدنا عليها، أنّ هذا الحقل مبنيّ على ثلاثة عناصر رئيسة، وهي المهدوية والعلم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أمّا المهدوية، فقد نظرنا إليها باعتبارها الصيغة الممكنة لإعادة بناء الحقل الديني كلّما اعتراه شيء من الانحرام، أو بدت عليه مظاهر الضعف، وهي إلى ذلك الصيغة الوحيدة الممكنة التعويل عليها لإعادة البناء بعد تعدّد النبوة. ولهذا السبب، لم ينجح بعض المتنبئين من قبائل غمارة وبرغواطة في نشر دعواتهم، لأنّ نبيّ الإسلام ختم النبوة ولم يبق بعد النبوة من سبيل إلى إعادة بناء الحقل الديني سوى طريقين اثنين، وهما طريق المهدوية وطريق العلم. فالأئمة المهديّون والعلماء، هم ورثة الأنبياء دون غيرهم من الفاعلين في الحقل الديني، لذلك كانت أهمّ الدعوات الدينية في بلاد المغرب من زمن الفتح إلى زمن الموحدين تقدّم نفسها، إمّا على أنّها دعوة مهديّة أو دعوة عالم، وإما هي في الوقت نفسه دعوة مهديّة عالم. ومن هنا كان العلم العنصر الرئيس الثاني في بنية هذا الحقل المبنيّة، إذ كانت دعوات الخوارج والمعتزلة والمرابطين دعوات يعتقد أصحابها أنّهم حملة العلم الصحيح وأنّهم يمتلكون التأويل الأصحّ للرسالة الإسلامية ورؤيتها للوجود الإنسانيّ. وقد نشأت جميع هذه الدعوات من حلقات علم يديرها عارفون بالنصوص الإسلامية قبل أن تتحوّل إلى حركات سياسية بأجهزة عسكرية قادرة على تغيير الواقع. أمّا الدعواتان الشيعيتان الزيدية والإسماعيلية، فقد كانت المهدوية فيهما مشتملة على العلم وكان الإمام فيهما يحوز في الوقت نفسه صفة المهدي وصفة العالم. وبالتأليف بين هذه الدعوات كلّها استطاعت الدعوة الموحّدية أن تعثر على القاع النظري الذي انبنى عليه الحقل الديني، وهو أنّ المهدي المعلوم والإمام المعصوم آليّة لإصلاح الحقل الديني أو إعادة بنائه كلّما طرأ عليه خلل أو انحرام. ولا تعني إعادة البناء شيئا إذا لم تكن أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر. فبهذا وحده يمكن للمهدوية والعلم أن يعملوا في الواقع وأن يغيّرا ما يجب تغييره. إنّ الحقائق الدينية كغيرها من الحقائق لا يمكن أن تحوز اعتراف الناس بها حتّى يكون لها

عمل في حياتهم اليومية، ولهذا كان «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ترجمة عملية لمشاريع الهداية والعلم، ولعلّ الأداة المثلى للانتقال من النظر إلى العمل، وعلى هذه القاعدة تأسست دعوة الفاتحين الأوائل، ودعوات الخوارج والمعتزلة ودعوة عمر بن عبد العزيز، وعليها أيضا تأسست دعوة آل البيت في صيغتها الزيدية والإسماعيلية، ودعوة المرابطين ودعوة الموحدين.

لقد وجد ابن تومرت الحقل الديني الذي نشأ فيه يعمل بهذه الآليات الثلاث، بعضها أو كلها، فاستخدمها جميعا وجعلها وسائل لإعادة البناء فأنتجت بنية بانية هي في اعتقادنا ما منح الحقل الديني في إفريقية وبلاد المغرب قدرا من الثبات بعد قرون من الاضطراب ظلّ فيها هذا الحقل يبحث لنفسه عن هوية أو خصوصية. لقد أدركنا ذلك في ما أضافه الموحّدون إلى فضاء إفريقية وبلاد المغرب وللحقل الديني فيهما من مكاسب تجلّت بالخصوص في ما سمّيناه إصلاح العقل الديني بمعنى أنّه مشروع لرسم الحدود الفاصلة بين الفاعلين المنتجين للبضائع الدينية وإلزام كلّ طرف منهم بحدوده كي لا يتعدّاها إلى حدود غيره. وتقتضي كلّ محاولة لرسم الحدود تفرقة بين الحقّ والباطل، والعلم والجهل أو الشك والظنّ، وذلك ما بادر ابن تومرت به في بداية الدعوة حين أخرج جميع الفقهاء من دائرة العلم وحشرهم في دائرة الشكوك والظنون والجهالات ليسمح لأهل النظر بالاستحواذ على صناعة المعارف الدينية، ثم جاء ورثة دعوته، فرتّبوا لكلّ معرفة بابا ورجالا حتّى استقام الأمر بعد نصف قرن تقريبا ليلتقي الفقهاء والمحدّثون والأصوليون والفلاسفة والمتصوّفة حول عمل واحد، ولكن بطرائق متميزة. تفرقة بين الفاعلين المتنافسين أدّت إلى اجتماعهم للعمل في حقل واحد من أجل هدف مشترك، وهو أن يكون الواقع الحيّ معيارا على صحّة التجربة الدينية؛ أي إنّ الدين الحقّ هو ما صدّقه العمل. ولذلك رأينا أبا يعقوب يوسف بعد تجربته مع الفلاسفة والمحدّثين والزهاد والأصوليين، يتمسك بالحدّ الأدنى الجامع بين هؤلاء وهو القرآن وشيء من السنّة، وليقل بعد ذلك كل واحد ما شاء له أن يقول.

المصادر والمراجع:

المصادر:

- البكري (أبو عبيد)، المغرب في ذكر إفريقيا وبلاد المغرب، مكتبة المثنى، بغداد، بدون تاريخ نشر.
- البيهقي (أبو بكر بن علي الصنهاجي)، أخبار المهدي بن تومرت، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، أكتوبر، 1971
- ابن تومرت (محمّد)، أعزّ ما يطلب، تحقيق عمّار الطالبي، وزارة الثقافة، الجزائر، 2007
- ابن أبي دينار (محمد بن أبي القاسم الرعيني القيرواني)، المؤنس في أخبار إفريقية وتونس، مطبعة الدولة التونسية، ط1، 1286 هـ.
- ابن خلدون (عبد الرحمن):
- كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 2000
- المقدّمة، دار الجيل، بيروت، د. ت.
- أبو العرب (محمد بن أحمد بن تميم)، طبقات علماء إفريقية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د. ت.
- العبدري (محمد البلنسي)، الرحلة المغربية، تقديم سعد بوفلاقة، مؤسسة بونة للبحوث والدراسات، الجزائر، ط1، 2007
- ابن المبارك (أحمد)، الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ، المكتبة الشعبية، دون تاريخ ودون بلد.
- النعمان (بن حيون التميمي القاضي)، افتتاح الدعوة، تحقيق فرحات الدشراوي، تونس، ط2، 1975
- المراكشي (عبد الواحد)، تلخيص المعجب في أخبار المغرب، طبعة ليدن، 1881
- الوزير (أبو عبد الله محمد بن محمّد الأندلسي)، الحلل السندسية في الأخبار التونسية، مطبعة الدولة التونسية، 1287 هـ.

المراجع العربية:

- الإدريسي (حسين)، محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2010
- إسماعيل (محمود)، الأدارسة في المغرب الأقصى، مكتبة الفلاح، الكويت، ط1، 1989
- إسماعيل (محمود عبد الرازق)، الخوارج في بلاد المغرب، دار الثقافة، المغرب، ط2، 1985
- الجابري (محمد عابد):
- تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط4، 1991
- العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 1995
- الحريري (محمد عيسى)، الدولة الرستميّة بالمغرب الإسلامي، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط3، 1987
- الصلابي (محمد)، الجوهر الثمين بمعرفة دولة المرابطين، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ط1، 2003
- الطالبي (محمّد)، الدولة الأغلبية، تعريب المنجي الصيّادي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1995
- الطاهري (محمد الهادي)، عقائد الباطنية في الإمامة والفقّه والتأويل، دار محمد علي، تونس / مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2011
- العامري (نللي سلامة)، التصوّف بإفريقية في العصر الوسيط، دار كونتراست للنشر، سوسة، تونس، 2009

- غراب (سعد)، العامل الديني والهويّة التونسية، الدار التونسية للنشر، ط2، 1990
- لي تورنو (روجي)، حركة الموحّدين في المغرب، ترجمة أمين الطيبي، الدار العربيّة للكتاب، ليبيا – تونس، 1982
- المجدوب (عبد العزيز)، الصراع المذهبي بإفريقيّة، الدار التونسية للنشر، ط2، 1985
- المرزوقي (أبو يعرب)، منزلة الكلّي في الفلسفة العربيّة، جامعة تونس الأولى، 1994
- النجار (عبد المجيد)، المهدي بن تومرت: حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعيّة وأثره بالمغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983

المراجع الأجنبية:

- Andras (Zempléni), à propos de «*la construction religieuse du territoire*», in: journal des africanistes, 1996, tome 66, fascicule 1 – 2, pp: 335 – 340
- Bonnewitz (Patrice), *Premières leçons sur la sociologie de P. Bourdieu*, Presses Universitaires de France, 2002, pp: 43 – 44
- Basset René, *Recherches sur la religion des Berbères*, Revue de l'histoire des religions, publiées sous la direction de MM. René Dussaud et Paul Alphandéry, Paris, 1910
- Bourdieu (Pierre):
 - *Espace social et genèse des classes*. In: Actes de la recherche en sciences sociales. Vol. 52-53, juin 1984
 - *Genèse et structure du champ religieux*. In: Revue française de sociologie, 1971. pp. 295-334
 - *Stratégies de reproduction et modes de dominations*. Actes de la recherche en sciences sociales, vol 105, décembre 1994, pp: 3 – 12
- Brett (Michael), *Le Mahdi dans le Maghreb médiéval*, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, juillet, 2000
- Campiche (Roland), *Une approche sociologique du champ religieux*, in: Revue de théologie et de philosophie, 120 (1988), pp: 123 -136
- Camps (Gabriel), *Les berbères, Mémoire et identité*, Actes Sud, Paris, 2007
- Clusters (Pierre), Archéologie de la violence, Édition numérique réalisée en août 2012 à partir de l'édition paru au éditions de l'Aube, 1999
- Dortier (Jean- François), *Les idées pures n'existent pas*, in: Sciences Humaines, hors séries N°15, février- mars, 2012. (Ouverture).
- Le Bot (Jean-Michel), *L'habitus entre sujet et personne*. Presses universitaires de Rennes, 2000, pp.57-78
- Garnier (Sébastien), *La sacralisation du littoral ifrîqiyyen à l'époque hafside*, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, 130 | février 2012
- Lafaye (Claudette), *Sociologie des organisations*, Paris, Nathan, 1996
- Racine Jean-Bernard, Walther Olivier. *Géographie et religions: une approche territoriale du religieux et du sacré*. In: L'information géographique, volume 67, n°3, 2003, pp: 193 – 221

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Orders

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