

الدكتور عبد الحميد النجار

المهدي بن محمد

أبو عبد الله محمد بن عبد الله المغربي البصري

المتوفى سنة 524 هـ

مجلد ١٠٠٠
تأليفه
مكتبة



المهدي بن تومرتنا

الدكتور عبد المجيد النجار

المهدي بن توفيق

أبو عبد الله محمد بن عبد الله المغربي السيوي

المتوفى سنة 1129/524

حياته وأراؤه وثورته الفكرية
والاجتماعية وأثره بالمغرب



جمنیخ الحقنوق محفوظمة

الطبعة الاولى

١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م

رسالة دكتوراه نالت مرتبة الشرف الأولى
من جامعة الأزهر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَالصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ عَلَى رَسُولِهِ الْكَرِيمِ

شكر وتقدير

الحمد لله أولاً وأخيراً ، والشكر له والثناء عليه بكرة وأصيلاً ، على ما يسر من أسباب النهوض بهذا البحث ، وما رزق من العزم على الإقدام عليه ، والقدرة على انجازه ، والتوفيق في تحطّي الصعوبات المعترضة فيه .

وبعد حمد الله أتوجه بالشكر والتقدير الى كل من مد لنا يد المعونة في القيام بهذا العمل من حين كان مشروعاً في الذهن الى أن استوى مكتملاً على هذه الصورة ، سواء بالتوجيه والارشاد ، أو بالتنبيه الى المصادر والوثائق ، أو بالفضل بتقديم ما غفلنا عنه ولم نهند إليه من مادة البحث ، أو بالمساعدة في الإخراج المادي لهذه الرسالة .

وأخص بالشكر والتقدير أستاذي الدكتور عبد الفتاح عبد الله بركة ، الذي تفضل بالإشراف على هذا العمل ، وأبدى من النصح والتوجيه ما كان خير معين على الانجاز ، وأنفق من جهده ووقته شيئاً كثيراً في سبيل التنبيه الى مواطن التقصير والخطأ ، والارشاد الى تداركها وتلافيها .

كما أتوجه بالثناء أيضاً الى مشايخ وعلماء المغرب والجزائر الذين تفضلوا بمساعدتي في الحصول على كثير من مادة هذا البحث ووثائقه ، وأخص بالذكر منهم الشيخ محمد المنوني ، والشيخ عبد الله كنون ، والدكتور عبد الهادي التازي ، والدكتور عبد السلام الهراس ، والدكتور عمار الطالبي .

وأدعو الله أخيراً أن يجزي خيراً كل من كان منه عون على اتمام هذا العمل بأي وجه من وجوه العون .

ولا حول ولا قوة الا بالله . . .

المقدمة

ان للعلماء في الإسلام دوراً أساسياً في إصلاح ما يطرأ في المجتمع الإسلامي من انحراف عن جادة الدين ، والتصدي لمظاهر الزيغ عن الشريعة في أي ميدان طرأت فيه : سياسة واجتماعاً واقتصاداً وأخلاقاً عامة ، وليس الدور المناط بعهدتهم في ذلك من باب المندوب الذي ان شأؤوا فعلوه فيؤجرون ، وان شأؤوا قعدوا عنه فلا يأثمون ، وانما هو مسؤولة حملوها على وجه الوجوب قدر ما يطيقون ، وهم عليها محاسبون بين يدي ربهم يوم الجزاء .

وقد صور رسول الله صلى الله عليه وسلم ثقل هذه المسؤولة التي يتحملها العلماء في قوله : « إن العلماء ورثة الأنبياء » (١) . فحيازه الفضل والتكرمة في هذا الارث النبوي ، انما هو منوط بتقفي سيرة الأنبياء في الجهاد الدائب لاحقاق الحق وازهاق الباطل ، والتأسي بهم في العمل على اشاعة العدل ومطاردة الظلم ، والجري على سننهم القويم في تحقيق الكرامة الانسانية ، رفعا للجهل ، وتحريراً من العبودية لغير الله ، ونصرة للمستضعفين .

وانما حمل العلماء هذه المسؤولة ، لأنهم بمقتضى علمهم قد عرفوا الحق وتحققوه ، وتميزت لديهم مسالكه من مسالك الباطل ، فكانوا لذلك مكلفين بتبليغ الحق ، واشاعته بين الناس ، والعمل على أن يكون صراطا لما تجري به الحياة في مختلف مجالها ، وكان لهم بذلك أيضاً الفضل وحسن الجزاء .

وكان المسلمون الأوائل واعين جيد الوعي بهذه المسؤولة التي حملها العلماء ،

(1) أخرجه ابن ماجه في باب فضل العلماء والحث على طلب العلم .

متحوظين أشد التحوط عما ورد في الاخلال بها من نذير ، متحسين أشد التحسب لما
ينجر عن اهماها من سوء المآل ، ومن بوار في الحياة الفردية والاجتماعية .

وقد ترجم ضمير الأمة الإسلامية هذا الوعي ، وهذا التحوط والتحسب ، فيما
اتفقت فيه سائر الفرق الاسلامية من وضع الاتصاف بالعلم شرطاً أساسياً فيمن
يرشح اماماً للأمة ليقوم بتدبير شؤونها ، ويسهر على تطبيق الشرع في حياتها . فهذا
الشرط انما هو تعبير عن ايمان الأمة بأن العلم هو الذي يجب أن يكون قياً على حياة
الناس ، وأن العلماء هم الذين يجب أن يكونوا موجهين لمسالك التصرف الفردي
 والاجتماعي في الأمة . وانها لحكمة كبيرة تتجلى في وضع المسلمين لهذا الشرط فيمن
 يتولى حكم المسلمين ، لما في ذلك من ضمان لقيومية العلم على حياة الناس ، باعتبار
 ان الامامة الكبرى هي الموقع الذي منه يتم توجيه حياة المجتمع ، وهو الموقع الذي
 تتوفر فيه من وسائل التوجيه والتنفيذ والتأثير ما لا يتوفر في غيره .

وقد جرى العمل بهذا الشرط طيلة الخلافة الراشدة ، فكان الخليفة يختار على
أسس من بينها أساس العلم بالدين ، وشهد المسلمون بسبب ذلك خيراً كثيراً من
النصفة والعدل والأمن ، وكانت أمورهم تجري على سنن الشرع القويم ، لا
تنحرف عنه في حرب أو في سلم ، في شدة أو في رخاء ، وما ذلك إلا لأنهم أوسدوا
أمرهم الى علماء بالدين ، خبراء بمسالك الحق حيناً تحتلط السبل ، فينتهجونها
ويصرفون الأمة اليها ، ويتعدون عن مزالق الباطل التي كثيراً ما يهوي فيها غير
العلماء .

الا أن الأمر أصبح على غير هذا النسق بعد الخلافة الراشدة ، حيناً أصبح
الحكم ملكاً يقوم على أساس الوراثة ، لا على أساس الخصال الذاتية التي على رأسها
خصلة العلم ، ومن ذلك الحين حصل الفصام النكد بين الحكم والعلم ، وأبعد
العلماء عن مركز الامامة الكبرى ، ولا زالوا مبعدين الى يوم الناس هذا . واذا كان
هذا الإبعاد جرى في أول العهد بحسب ما تجري به الأحداث في غير تأصيل على
اقتناع نظري مبدئي ، فإنه في العهود الأخيرة أصبح يجري على أصول نظرية زائفة ،
اشتقت من نظرية العلمانية التي تقوم بمبدأ الفصل بين الدين والسياسة ، وتجعل من

علماء الدين « رجال دين » ليس لهم أن يغادروا معابدهم ليقترحوا مجالات السياسة والحكم .

وإذا كان علماء الدين شاء لهم القدر أن يبعثوا عن مراكز الامامة السياسية ، فإنهم ظلوا دائماً يتبوؤون مراكز الارشاد الديني والاخلاقي والثقافي في المجتمعات الاسلامية ، كما أنهم كثيراً ما كانوا يتبوؤون مراكز المعارضة للسلطة السياسية ، ارشاداً الى مناهج الشرع ، ومقاومة لمظاهر الانحراف ، وقيادة لحركات الخروج والثورة .

وليست كثيرة في التاريخ الاسلامي تلك الثورات التي تزعمها علماء في الدين ، والتي انتهت الى قيام سلطة ميسية تتقوم بمنهج علمي ديني ، ويمارس فيها الحكم في مركز الامامة علماء في الدين وفق رؤية متأصلة على اجتهاد ديني اصلاحي ، يهدف الى اقامة ميزان الشرع في سياسة الناس وتدبير شؤونهم ، اصلاً لما كان يرى من انحراف عن هذا الميزان ، وتأسياً بما كان يجري في عهد الخلافة الراشدة .

وقد كانت أرض المغرب مسرحاً لعدد من تلك الثورات الدينية السياسية التي قام بها علماء دعاة ساءهم ما رأوا من انحراف عن الدين في مسالك الحكم ، وما فشا من فساد في حياة المجتمع ، فنهضوا لتقويم ذلك الانحراف ، وتغيير هذا الفساد ، وجعلوا طلب الحكم من العناصر الأساسية في خطة الدعوة التي اضطلعوا بها ، حتى يكون لهم السلطان لانفاذ رؤاهم الاصلاحية التي اشتقوها مما تشبعوا به من العلم الديني ، وصاغوها بصياغة الدعوة الى الله التي كانت مبدأ أمرهم ومنتهاه . ففي أرض المغرب قامت على هذا الأساس الذي ذكرنا أول دولة خارجية وهي الدولة

(2) نقصد بذلك الحركات التي انتهت الى اقامة دول على أساس دعوة علمية دينية ، والا فإن كثيراً من الحكام والسلطين المسلمين كانوا على جانب وافر من العلم ، وساسوا رعيتهنم بسياسة شرعية قومية ، كما نقصد أيضاً ما كانت تدعيه هذه الحركات من سياسة علمية دينية ، بقطع النظر عن بطلان ذلك الادعاء ابتداءً - كما نراه - مثلاً هو الحال بالنسبة للدعوة العبيدية المذكورة تالياً ، وبما يطرا من انحرافات وأخطاء في دعوات تكون في مبدأ أمرها على طريق مستقيم من العلم والدين .

الرسمية بتأسيس من الداعية الخارجي ابن رستم⁽³⁾ . كما قامت أول دولة شيعية وهي الدولة الفاطمية ، بتأسيس من الداعية الشيعي عبيد الله المهدي⁽⁴⁾ . كما قامت لأهل السنة دولتان عظيمتان : دولة المرابطين بتأسيس الداعية عبد الله بن ياسين⁽⁵⁾ ، ودولة الموحدين بتأسيس الداعية المهدي ابن تومرت .

وانه لمن المهم أن تتجه البحوث والدراسات الى هذه الحركات العلمية الدينية السياسية ، لا في احداثها التاريخية وجانبها السياسي فحسب كما درجت عليه أغلب الدراسات فيها ، ولكن بالأخص في أصولها الفكرية العلمية التي قامت عليها ، وفي منهجها العملي الذي تحركت به لتجعل تلك الأصول حياة عملية للناس في مختلف مناحي تصرفهم ونشاطهم .

ويستمد البحث في هذه الجوانب أهميته البالغة من عظيم الفائدة التي تحصل بالتعمق في فهم ما كان يجري في التاريخ الإسلامي من جدلية مستمرة بين المثل الإسلامية التي يصنع منها الدعاة والمصلحون قوام دعواتهم الإصلاحية ، وبين ما تجري به حياة المسلمين أحياناً كثيرة من خرق لتلك المثل وانحراف عنها .

وان تلك الأهمية لتتأكد بالنظر الى واقع المسلمين اليوم ، فقد تنامي في الأمة الإسلامية منذ زمن الاقتناع بوجوب تحكيم مثل الإسلام في حياة الناس تحكياً شاملاً ، لما ظهر من ذريع الفشل في تحكيم غيرها من السبل الشرقية والغربية ، ولكن هذا الاقتناع يلقي عند تنزيله منزلة التنفيذ ألواناً شتى من الصعوبات والعراقيل التي يحكم صنعها واقع الحياة في مظاهرها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، بما أكسبه هذا العصر من تعقيدات وملابسات متصاعدة ، وقد تؤول هذه الصعوبات والعراقيل بذلك الاقتناع في غياب الحكمة الى النكوص على عقبيه ،

(3) هو عبد الرحمان بن رستم بن بهرام أحد فقهاء الاباضية خرج من القيروان لما استرجعها العباسيون من الأباضية سنة 144 هـ ، واستقر بتاهرت بالجنوب الجزائري حيث أسس الدولة الرسمية سنة 161 هـ وتوفي سنة 171 هـ

انظر : الدرجيني - طبقات المشايخ بالمغرب : 1 / 40

(4) عبيد الله بن محمد الحبيب بن جعفر الصادق ، أدهى المهدي ، ونشر دعوته الشيعية بالمغرب حتى تسنى له تأسيس دولة العبيديين بالقيروان سنة 297 هـ ، وتوفي سنة 322 هـ . انظر : أبين خلكان - الوفيات : 3 / 117

(5) انظر ترجمته في ص 37

أو الى ضروب من الانحرافات والأخطاء قد تكون مؤدية الى البوار من حيث أريد
التأتي الى الفلاح .

ومن أهم ما يكسب الحكمة في هذا المجال المزيد من التعملي في التجارب
الاصلاحية السابقة ، فإنها ما هدفت الا الى ما تهدف اليه تطلعات المسلمين اليوم
من تنزيل المثل الاسلامية على واقع الحياة ، وترجمة العلم بالدين الى عمل تجري به
هذه الحياة ، وان في الكشف عن خطة ذلك التنزيل ، وقواعد هذه الترجمة بما فيهما
من عناصر القوة وعناصر الضعف ، وما اشتملا عليه من دواعي النجاح ودواعي
الفشل ، لخير منير لطريق المسلمين اليوم في توقعهم الى تأسيس حياتهم على أسس من
الشرع المتين .

وقد حدث بنا الأسباب المتقدمة الى أن نتوجه بالدراسة الى شخصية أبي عبد
الله محمد بن عبد الله بن تومرت ، ذلك الذي كان مؤسساً لحركة علمية دينية
سياسية ، هي الحركة الموحدية التي أفضت الى نشوء دولة من أعظم ما عرف التاريخ
الاسلامي من دول: اتساع رقعة، وجهاداً في سبيل الله ، وازدهار علم وحضارة ،
الا وهي دولة الموحدين .

ولقد شدنا الى هذا العالم الداعية ، ووطد عزمنا على أن نجعله موضوعاً لهذه
الدراسة أمران مهمان :

أولهما : ما كانت تتميز به شخصيته من خصال جعلت منه رجلاً فذاً من
أولئك الذين انفردوا من بين الناس ببنية ذاتية وحيدة النسج ، متميزة الأركان ، وقد
عبر ابن خلدون عن بعض تلك الخصال حيناً قال : « وانطلق هذا الامام راجعاً الى
المغرب بحراً متفجراً من العلم وشهاباً وارياً من الدين »⁽⁶⁾ ، ونضيف الى هذا العلم
المتفجر وهذا الدين الواري ، خصلة في الفكر جعلت منه ذلك الناقد ، المتحرر في
النظر ، المجتهد في فهم الدين انطلاقاً من نصوصه المنزلة .

(6) ابن خلدون - العبر : 6 / 466

وثانيهما : ما مارسه من تجربة في التحرك بما اكتسبه ووعاه من علم ودين ، ليجعله بديلاً في واقع حياة المجتمع المغربي لما رأى من نمط منحرف عن الحق في تلك الحياة ، مؤسساً ذلك البديل على دعائم ثلاثة متناسقة متكاملة : تصور في العقيدة يقوم على التوحيد ، ومنهج في الفكر الشرعي يقوم على التأصيل ، وحكم سياسي يقوم على العدل . وقد كانت تلك التجربة التي مارسها في تنزيل رؤيته الاصلاحية منزلة الواقع ، تجربة من العمق والثراء بحيث يجد الدارس فيها مجالاً خصباً لاستكشاف كثير من عناصر الحكمة في فقه الدعوة والحركة والتربية ، والوقوف أيضاً على بعض الأخطاء والنقائص التي سقطت فيها تصرفات المهدي أثناء انغماره في حركة التغيير .

وقد ركّزنا الاهتمام في دراسة هذا الرجل على الجانب الفكري العلمي ، ذلك الذي كان متقوماً ببنية عقدية أصولية كانت هي الشغل الشاغل له تنظيراً وشرحاً واستدلالاً ، ليقوم على أساسها كامل خطته في الدعوة والاصلاح ، ولذلك فإننا خصصنا جوهر هذه الرسالة لتفصيل القول في آراء ابن تومرت في باب أوسط قدمنا له بباب أول في بسط حياته ، وأتبعناه بباب ثالث في بسط ما كان لتلك الآراء من أثر في المغرب .

وقد قسمنا الباب المتعلق بحياته الى أربعة فصول ، حاولنا في الأول منها ان نتبين ملامح حياته قبل رحلته الى المشرق ، محللين أوضاع البيئة المغربية في وجوهها السياسية والفكرية والثقافية بقصد ان يتضح دور هذه البيئة في تكوين شخصية ابن تومرت ، وتأثيرها فيه .

وفصلنا في الثاني رحلته الى المشرق لطلب العلم ، مبينين ما كان لتلك الرحلة من بالغ الأهمية في حياته ، فهي التي صنعت الملامح المتميزة لشخصيته ، بما أفاد فيها من علم أخذ من أشهر العلماء في ذلك العصر ، وبما حصلت له من خبرة بأحوال المجتمع الاسلامي السياسية والثقافية والاجتماعية .

وخصصنا الفصل الثالث لتفصيل القول في نشاطه الثوري لما رجع الى بلده

مصمماً على تغيير ما بالمجتمع المغربي ، وتناولنا في ذلك النشاط الجوانب السياسية والعسكرية والتربوية العلمية .

وفي الفصل الرابع عمدنا الى تحليل شخصية ابن تومرت فيما تميزت به من خصال علمية وأخلاقية وحركية ، محاولين تحري الحق في ذلك بين متلاطم من الأخبار والأقوال المغالية فيه انتصاراً له وطعناً فيه ، ثم بينا ما ترك من آثار علمية متمثلة فيما كتب من رسائل وكتب ، وما أثر عنه من خطب وأدعية وتسابيح .

وقسمنا الباب الثاني الى فصول ستة محضناها لتحليل آرائه وتصنيفها في نسق مترتب رددنا فيه الآراء المتناثرة في مختلف رسائله وخطبه ومواقفه الى بعضها بعضاً في وحدة موضوعية متكاملة .

وقد بدأنا في الفصل الأول بتحليل آرائه في المعرفة والمنهج ، مبينين ما أولاه من اهتمام بهذه القضية ، باعتبار أن جزءاً مهماً من دعوته كان متجهاً الى تغيير منهجية التحصيل العلمي بالمغرب ، مما دعاه الى بسط القول في طرق العلم ، ووسائل تحصيله ، مركزاً بالأخص على طرق المعرفة العقلية ، مبيناً موقفه من القياس العقلي وأنواعه ، مثبتاً لما رآه صحيحاً منها ، وناقداً لما رآه عقياً .

وفي الفصل الثاني ، فصلنا آراءه المتعلقة بذات الله وصفاته ، وبيننا ما تعمق في بحثه والاستدلال عليه من حقيقة التوحيد بالأخص ، حيث ظهرت هناك قدرته الكلامية وتبريزه في الحجاج كما لم يظهر في اي قضية أخرى ، تناسباً في ذلك مع ما رامه من بناء حركته الإصلاحية على أساس من التوحيد ، فاستلزم ذلك منه أن يوفي هذه القضية حقها من البيان والاستدلال .

وخصصنا الفصل الثالث لبسط آرائه في النبوة والامامة ، محاولين بالأخص استجلاء ما ذهب اليه من قول بالمهدي المنتظر ، وما يلحق بذلك من قول بالعصمة وبوجوب طاعة الامام ، عامدين الى ربط هذه الآراء بالواقع السياسي والاجتماعي الذي كان يعيشه طلباً لما عسى ان يكون من صلة تأثر بذلك الواقع في صوغ هذه الآراء .

وفي الفصل الرابع عرضنا آراءه في الإيمان والفعل الإنساني ، مبرزين ما كان يوليه من اهتمام بعنصر العمل في تقريره للإيمان وما يتصل به ، محاولين تبيين رأيه في فعل الإنسان بين ما أثبتته من قدر إلهي شامل ، وبين ما أثبتته للإنسان من استطاعة يترتب عليها التكليف ، كما يترتب عليها الثواب والعقاب .

وخصصنا الفصل الخامس لتفصيل آرائه الأصولية ، تلك التي نظمها حول محور أساسي واحد ، هو تأصيل الأحكام على أدلتها من النصوص ، صائغاً كل الآراء المتعلقة به بحيث تخدم هذا المحور وتؤكد ، سالكاً في ذلك مسلكاً مبتكراً في عرض الآراء الأصولية من حيث ترتيبها ومن حيث محتواها في أحيان كثيرة . وقد قدمنا لهذه الآراء بشرح منزع التأصيل عند المهدي ، ومكانته من دعوته عموماً ، ثم بسطنا قوله في حقيقة الأصل وأحكامه ، مبرزين ما ذهب إليه من نفي أصلية الظن ، وإبطال القياس ، ثم بينا رأيه في العلاقة بين الأصل والفرع ، ثم ختمنا بما قاله في الأسس التي ينبنى عليها وجوب الأصل .

وأهيننا هذا الباب بفصل للتعقيب على هذه الآراء ، عمدنا فيه إلى النظر بشمول إلى آراء المهدي بقصد أن نتبين الخصائص العامة لهذه الآراء ، ومهدنا لذلك ببيان العوامل المؤثرة في آراء ابن تومرت حتى صاغها على النحو الذي صاغها عليه ، ثم أظهرنا ما تتصف به هذه الآراء من صبغة عملية اقتضتها الطبيعة الحركية لنشاطه ، وسقنا عدة مظاهر لذلك ، ثم أوضحنا الصفة الانتقائية لهذه الآراء مبينين أنها لا تنتمي لمذهب موحد من المذاهب الكلامية ، ولكنها استفادت من مختلف المذاهب ، وترتبت كلها في نسق صنعته شخصية المهدي وحرية الفكرية ، وختمنا هذا الفصل بملاحظات تتعلق بآراء المهدي في الدعوة ومنهجه فيها ، وبيننا في ذلك ما كان عليه من سداد وحكمة ، وما وقع فيه أحياناً من خطأ .

وقد حاولنا في عرض هذه الآراء أن نسلك منهجاً تركيبياً تحليلياً مقارناً ، يعمد أولاً إلى رسم صورة للفكرة بجمع أطرافها من متاثر أقوال المهدي ومواقفه ، ثم التعمق في فهم تلك الصورة بتحليل عناصرها ، وتبين حقيقة بنيتها ، ثم مقارنتها بأضرابها عند السابقين للمهدي ممن يظن أنه وقف على آرائهم واستفاد منها ،

مركزين على آراء الأشاعرة وبالأخص الغزالي منهم ، ثم على آراء ابن حزم الظاهري ، وآراء المعتزلة .

أما الباب الثالث فقد بحثنا فيه الأثر الذي كان لابن تومرت وآرائه بالمغرب ، مقسمين القول فيه الى ثلاثة محاور استقل كل محور منها بفصل ، وهي : الأثر السياسي والاجتماعي ، والأثر العقدي ، والأثر الأصولي الفقهي .

وفي الفصل الأول ركزنا على قيام الدولة الموحدية باعتبارها ثمرة لدعوة المهدي ، وأبرزنا الصفات التي تتصف بها هذه الدولة مما هو راجع الى تأثير من آراء ابن تومرت ، فبيننا ما كان يتصف به الموحدون من حب للعلم وسعي في طلبه ، وما كان لهم من سعي في نشره ، كما بينا الصبغة الدينية التي كانت عليها السياسة الموحدية ، وختمنا الفصل بذكر بعض الآثار السلبية التي تجلت في الحكم الموحدية راجعة الى بعض آراء المهدي وصفاته ومواقفه مثل القسوة والاستبداد بالرأي .

وفي الفصل الثاني بسطنا القول في الأثر العقدي فبيننا ما كان من أثر لآراء المهدي فيما يتعلق بالمهدية ، وذكرنا ما كان لهذه العقيدة بعد المهدي من قبول ، وما نشأ ازاءها من معارضة ورفض ، سواء في أوساط الحكام والعلماء والعامّة ، وختمنا بما انتهت اليه هذه العقيدة من زوال بالمغرب . ثم بحثنا في الأثر الأشعري للمهدي ، مبينين ما كان له من دور أساسي في ادخال الفكر الأشعري الى المغرب وتركيزه به ، موضحين ذلك بالأخص بما كان لرسالته « المرشدة » من رواج بين أهل المغرب ، وأثر في تكييف تصورهم العقدي . وختمنا هذا الفصل بما كان لمنهجية المهدي العقلية من دور في ثناء العلوم العقلية بالمغرب .

وفي الفصل الثالث بيننا ما كان للمنهج الأصولي الذي دعا اليه ابن تومرت من أثر في الفكر الشرعي بالمغرب ، مظهرين أولاً ما نشأ من اعتناء بالأصول قرآناً وحديثاً ، حفظاً ودراسة ، ثم مبرزين لخصائص الحركة الفقهية التي نشطت في العهد الموحدية ، واشتملت على محاولات جادة للتأصيل الفقهي بديلاً للمنهج الفروعوي الذي كان سائداً في عهد المرابطين ، كما اشتملت على حوار نشيط مثمر بين

المنتصرين للمنهج الفروعى من المالكية ، وبين الداعين للمنهج التصائلي من المتأثرين بالدعوة الموحدية وأتباع الظاهرية . وقد بينا كيف أن المنهج الأصولي الذي دعا إليه المهدي لم يكن له التأثير العميق في أهل المغرب ، وحاولنا استجلاء الأسباب في ذلك .

وقد حاولنا في انجاز هذا البحث أن نلتزم المنهج النقدي المقارن ، فعمدنا قدر الطاقة الى جمع الوجوه المختلفة عند دراسة الحادثة أو الفكرة ، والمقارنة بينها لاستجلاء ما يرجح أنه الحق فيها ، باحثين عن الأسباب ما أمكن ، راجعين بالأثر الى مؤثره ، جاهدين في بحث شخصية ابن تومرت وآرائه وتأثيراته أن يكون بحثاً متكاملأ ، مرتبطة أجزاؤه ببعضها ارتباطاً يبين عن حقيقة ما كان من التفاعل بين هذه الشخصية وهذه الآراء ، وبين الواقع المغربي الذي عاش فيه ، واجتهد في تغييره .

وقد اعترضنا في القيام بهذا البحث جملة من الصعوبات يرجع بعضها الى المصادر والمراجع ، ويرجع بعضها الأخر الى نفس المادة موضوع البحث .

أما ما يرجع الى المصادر والمراجع فيتمثل أولاً في قلة ما كتب عن آراء المهدي رغم كثرة ما كتب عنه في الجانِب السياسي التاريخي ، فأعوزتنا بذلك المصادر التي يمكن أن تساعد على استجلاء هذه الآراء ، وتعين على إبرازها في صورتها الصحيحة ، وتمثل ثانياً في تفرق المصادر المتضمنة لآراء المهدي ، وندرة بعضها ، وفقدان البعض الآخر منها ، ذلك لأنه وإن كان مجموع « أعز ما يطلب » للمهدي المتضمن لمعظم هذه الآراء متداولاً سهل المنال ، فإن الكثير منها تضمنته خطبه ومواعظه المتفرقة في بطون الكتب ، والمدونة أحياناً باللغة البربرية . كما أن الشروح الموضوعية على مؤلفات المهدي كلها مخطوطة متفرقة في مكتبات العالم .

وقد تطلب منا ذلك أن نجتهد في جمع هذه المصادر من مظانها ، أرتياداً لبعض المكتبات بتونس والقاهرة والرباط ومراكش وفاس ومكناس وتطوان ، ومراسلة لأخرى بباريس وبرلين ، واتصالاً ببعض العلماء المختصين في هذا المجال من أهل المغرب خاصة مثل الشيخ عبد الله كنون ، والشيخ محمد المنوني ، والشيخ محمد

التطواني ، والدكتور عبد الهادي التازي ، والمؤرخ عبد الوهاب بن منصور ،
والدكتور عبد السلام الهراس ، والشيخ ابراهيم الكتاني ، الذين تفضلوا
مشكورين بمد يد العون لنا ، وافادتنا بوثائق مهمة مخطوطة ومطبوعة .

وأما ما يرجع من الصعوبات الى مادة البحث ذاتها ، فتمثل أولاً فيما ورد في
شخصية ابن تومرت وسيرته من تضارب فاحش عند المتقدمين والمتأخرين بين مغالاة
في الرفع من مقامه ، وبين مغالاة في الخط منه ، مما جعل حقيقة أمره تضعف في كثير
من الأحيان بين هذه وتلك . وقد حاولنا قدر الطاقة ان نتلمس الحقيقة ونسلك
العدل في خضم هذا التضارب .

وتتمثل ثانياً في طبيعة العرض الذي عرض به المهدي آراءه ، فإنه في كثير من
كتبه ورسائله لم يكن المؤلف الذي يبسط آراءه في ترتيب واستيفاء ، ولكنه كان
الداعية الذي يلقي بأرائه في غير ترتيب ولا تحقيق مما استلزم منا أن نجتمع من مصادر
متباعدة ومختلفة أجزاء الفكرة الواحدة محاولين تركيب صورة حقيقية لها ، وكثيراً ما
يواجهنا في ذلك نقص في عناصر الفكرة فنلجأ الى التقدير ، وتضارب بين أجزائها
فنلجأ الى التوفيق .

هذا وان ما بذلناه من جهد في هذا البحث في سبيل تبين شخصية المهدي
وآرائه وأثره بالمغرب أوصلنا الى نتائج نحسبها مفيدة في اطار البحث العلمي للفكر
العقدي والأصولي بالمغرب ، وفي اطار الكشف عن حقيقة التكامل بين العلم الديني
عقيدة وشريعة ، وبين الحياة السياسية والاجتماعية في المجتمع الاسلامي ، ولكنها
نتائج تظل في حاجة الى المراجعة والتطوير والتكميل على ضوء ما يجد من معطيات
ووثائق ، وما يكتشف فيها من تقصير وأخطاء نهيب بكل من يقف عليها أن يرشدنا
إلى الصواب فيها ، خدمة للعلم ، وخضوعاً لأمر الله في التواصي بالحق .

وندعو الله أن يعد عملنا هذا من صالح العمل ، وأن يجزينا به خير الجزاء ،
انه سميع مجيب الدعاء .

د . عبد المجيد النجار

القاهرة : 20 / 7 / 1981

الباب الأول

حياة ابن تومرت

الفصل الأول

حياة ابن تومرت قبل رحلته إلى المشرق

I - الاسم والنسب :

1 - الاسم :

لم يكن اسم « محمد » الذي ينسب الى ابن تومرت محل اختلاف بين المؤرخين الذين ترجحوا له ، وزيادة على تسميته بهذا الاسم في معرض ذكره ، فإن بعضهم مثل ابن أبي دينار قد أورد الأمر في صيغة التأكيد بأن ذلك هو اسمه الذي اتفق عليه المؤرخون حيث يقول : « ذكر المؤرخون أن المهدي اسمه محمد بن عبد الله بن عبد الرحمان . . . » (1) .

وقد ذهب برفنسال من بين الباحثين المحدثين الى أن ابن تومرت « كان يتسمى باسم بربري بحث لم يستبدل به اسم محمد الا في وقت متأخر تيمنا باسم الرسول ﷺ وقد أراد أن يتأسى به في كل أعماله » (2) ، غير أن هذا القول يقوم على تخمين ليس له سند من الوثائق ، وما جاء فيه من اشارة الى التيمن باسم الرسول ﷺ يشكل نقضاً له ، حيث جرت عادة المسلمين عربهم وعجمهم على أن يكثرُوا تيمناً من اطلاق اسم محمد على مواليدهم منذ الولادة لا عند الشباب والكهولة .

ورغم أن المهدي لم يتزوج ولم ينجب أولاداً ، فإن بعض المصادر تذكر أنه كانت له كنية هي « أبو عبد الله » (3) ، وهو أمر يمكن تفسيره بعادة عربية في تكنية

(1) ابن أبي دينار - المؤنس : 100

(2) برفنسال - الاسلام في المغرب والأندلس : 265

(3) ابن الخطيب - الحلل الموشية : 75

من لا أبناء له بأبي عبد الله تفلؤاً أو تعظيماً .

وذكر ابن القطان أنه كان يلقب في صغره حينما كان يقرأ في المكتب « بأسفو » ،
« ومعنى أسفو بالبربرية الضياء لملازمة ايقاد القنديل في المسجد للقراءة
والصلاة » (٤) . أما ما اشتهر به من لقب المهدي فإنه لم يطلق عليه الا حينما أظهر
المهدية وبايعه بها الناس (٥) ، وأطلق عليه حينئذ لقب الامام أيضاً ، واستعمل أتباعه
ومناصروه من بعده في تأليفهم ورسائلهم ومخاطباتهم صيغة « الامام المعصوم المهدي
المعلوم » (٦) .

2 - النسب :

يتفق المؤرخون الذين ترجموا لابن تومرت على أنه ينتسب الى قبيلة
« هرغة » ، وهي بطن من بطون القبيلة البربرية الكبرى « مصمودة » (٧) ، ولكن
لجاجة كبيرة حدثت حول نسبه ، فيما اذا كان هذا النسب بربرياً خالصاً أو منتهياً الى
الرسول ﷺ .

فلقد أسند اليه نسب نبوي تناقلته بعض كتب التاريخ في مسالك متعددة ،
وطرق مختلفة ، يمكن بعد المقارنة بينها والتغاضي عن الاختلافات الجزئية اليسيرة أن
نحصرها في أربعة طرق هي التالية :

الأول : محمد بن عبد الله بن عبد الرحمان بن هود بن خالد بن تمام بن عدنان
ابن سفيان بن صفوان بن جابر بن عطاء بن رباح بن محمد بن الحسن بن علي بن أبي
طالب ، وقد أورده ابن القطان (٨) .

الثاني : يتفق مع الأول الى عدنان ، ثم يؤول الى صفوان بن جابر بن يحيى

(4) ابن القطان - نظم الجمان : 37 ، وذكره أيضاً ابن خلدون - العبر : 6 / 465

(5) انظر : ص 113 من هذا البحث .

(6) انظر : مثلاً : ابن تومرت - أعز ما يطلب : 4 ، رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 170

(7) عن قبيلة مصمودة وهرغة ، انظر : ابن خلدون - العبر : 6 / 461 وما بعدها .

(8) ابن القطان - نظم الجمان : 34

ابن عطاء بن رباح بن يسار بن العباس بن محمد بن الحسن بن علي بن أبي طالب ، وقد أورده أيضاً ابن القطان⁽⁹⁾ ، وتابعه فيه جل المؤرخين الذين ذكروا نسب ابن تومرت ، مع اضافة سفيان الذي أهمله ابن القطان في هذه الرواية بعد عدنان⁽¹⁰⁾ .

الثالث : يتفق مع الأول الى رباح ، ثم ينتهي الى محمد بن سليمان بن عبد الله ابن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب ، وقد أورده ابن خلدون ، وتابعه فيه الزركشي ناقلاً عن ابن نخيل⁽¹¹⁾ ، ويبدو أن المراكشي اعتمد هذا الطريق حيث يقول : « ولمحمد بن تومرت نسبة متصلة بالحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب »⁽¹²⁾ ، وليس من بين الطرق ما ينتهي الى الحسن بن الحسن غير هذا الطريق .

الرابع : محمد بن عبد الله بن جليد بن يامصل بن حمزة بن عيسى بن ادريس ابن ادريس بن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب ، وقد أورده ابن القطان⁽¹³⁾ ، وأبو القاسم المؤ من المصري الذي يذكر ان هذا الطريق منقول عن يوثق بنقله من قرابته وغيرهم ، في حين أن الطريق الأول لا يعرفه قرابته وأهل العناية بهذا الشأن⁽¹⁴⁾ ، وذكر ابن خلدون جزءاً من هذا الطريق نقلاً عن ابن رشيق⁽¹⁵⁾ .

وإذا تجاوزنا هذا الاختلاف في طرق النسب النبوي لابن تومرت ، الى أصل هذا النسب ذاته ، فإننا نجد المؤرخين ينقسمون ازاءه بين ناف له وبين مثبت اما بالتصريح أو بالتلميح .

(9) ابن القطان - نظم الجمان : 34

(10) انظر : أبو القاسم المصري - المقتبس من الأنساب في معرفة الأصحاب : 21 (مع اضافة يحيى بعد جابر) ،

وابن خلكان - الوفيات : 5 / 46 ، وابن خلدون العبر - 6 / 465 ، (مع اسقاط سفيان) ، وابن الخطيب - رقم

الحلال : 56 ، والحلال الموشية : 75 ومفاخر البربر لمؤلف مجهول - 117 وابن أبي دينار - المؤنس : 100

(11) الزركشي - تاريخ الدولتين : 3

(12) المراكشي - المعجب : 245

(13) ابن القطان - نظم الجمان : 34

(14) أبو القاسم المصري - المقتبس من الأنساب في معرفة الأصحاب : 21 (مع اضافة عبيد الله بعد عيسى) .

(15) ابن خلدون - العبر : 6 / 464 ، وقد أورد طريقاً آخر مبتوراً يشتمل على أسماء بربرية .

وأغلب المؤرخين القدامى عرضوا هذا النسب في صيغة القبول ، في تراوح بين التأكيد الجازم في قطعية وحماس كما هو موقف المنتصرين للموحدين مثل ابن القطان ، وبين مجرد التجويز الذي يفهم من عدم الاعتراض بالطعن ، كما هو موقف المعتدلين مثل المراكشي وابن خلدون .

فالمراكشي يقول : ان « لمحمد بن تومرت نسبة متصلة بالحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب وجدت بخطه » (16) ، وابن خلكان يقول : « وجدت على ظهر كتاب النسب للشريف العابد بخط بعض أهل الأدب من عصرنا نسب ابن تومرت المذكور فنقلته كما وجدته » (17) ، وابن خلدون يعقب عند ذكر سليمان في سلسلة النسب بقوله : « الواقع نسب الكثير من بنيه في المصامدة وأهل السوس . . . » (18) ، وهو ما يفهم منه تبرير لصحة النسب النبوية المسند لابن تومرت ، كما أنه عقب في المقدمة بعد حديثه عن دعاة النسب النبوي بالمغرب بقوله : « ولا تجعل من هذا الباب الحاق مهدي الموحدين بنسب العلوية ، فإن المهدي لم يكن من منبت الرياسة في هرثمة قومه ، وإنما رأس عليهم بعد اشتغاره بالعلم والدين ودخول قبائل المصامدة في دعوته ، وكان مع ذلك من أهل المنابت المتوسطة فيهم » (19) ، وهذا يدل على اقتناعه بهذا النسب .

الا أن بعض المؤرخين من متأخري القدامى خاصة ، عرضوا هذا النسب العلوي لابن تومرت بما يسفر عن شكهم فيه ، بل عبر بعضهم عن جحوده ونكرانه ، فالذهبي يقول : « كان يدعى أنه حسني علوي » (20) ، وابن أبي زرع يجهد لذكر سلسلة النسب بقوله : « هو على ما ذكره المؤرخون لدولتهم محمد بن عبد الله . . . » (21) ، ثم يعقب عليها بقوله : « وقيل هو دعوي في ذلك النسب الشريف

(16) المراكشي - المعجب : 245

(17) ابن خلكان - وفيات الأعيان : 5 / 46-45

(18) ابن خلدون - العبر : 6 / 465

(19) ابن خلدون - المقدمة : 121

(20) الذهبي - تاريخ الإسلام الكبير : 105 ط .

(21) ابن أبي زرع - روض القرطاس : 119-120

ذكره ابن مطروح القيسي ، وقال هو رجل من هرغة من قبائل المصامدة يعرف بمحمد بن تومرت الهرغي « (21) ، ويبدى ابن الخطيب شكه في هذا النسب في قوله : « وكان هذا الرجل ينتمي الى أهل البيت . . . قال ابن مطروح وغيره هو رجل من هرغة من قبائل المصامدة يعرف بمحمد بن تومرت والله أعلم » (22) ، وقد سلك نفس هذا المسلك ابن أبي دينار وابن العماد (23) .

وقد اختلف الباحثون المحدثون في هذا النسب أيضاً ، فجزوز بعضهم وقوعه (24) ، فيما ذهب آخرون الى الشك أو القطع بانتحاله وبطلانه (25) ، وإذا كان المتشككون من القدامى لم يقدموا تفسيرات لشكهم ، واكتفوا بابدائه تلميحاً في الغالب ، فإن المحدثين منهم حاولوا الادلاء ببعض الأسباب التي أدت الى انتحاله ، وهي أسباب ترجع في مجملها الى أن المهدي « اختلق لنفسه نسباً عربياً ينتهي الى علي ابن أبي طالب أو الى الرسول نفسه ، كي يعتمد عليه شأن غيره من المهديين في ادعائه المهديية ، ولكي تؤيده مجموعة الأحاديث المفتعلة التي لا تنصر مهدياً من غير آل البيت » (26) ، فهؤلاء يرون أن قضية المهديية هي التي أدت الى انتحال هذا النسب اثباتاً لها ، وجلباً للاقتناع بها ، حيث لا تكون الا قرينة لنسب نبوي ، ويرجعون سبب اشتهاره وانتشاره الى أن المؤرخين من أولياء الموحدين وكتاب دولتهم بذلوا الجهد في تأييده ونشره والترويج له .

ومن البين أن هذا النقد الموجه الى نسب المهدي لم يسلك الطريق الموضوعي ، لعدوله عن بيان فساد النسب في ذاته الى بيان سبب انتحاله أولاً ،

(22) ابن الخطيب - أحوال الأعلام : 266

(23) انظر : ابن أبي دينار - المؤنس : 100 وابن العماد : الشذرات : 4 / 70 .

(24) انظر : عبد الله علام : الدعوة الموحدية بالمغرب : 56 وعبد الحميد العبادي - المجلد في تاريخ الأندلس : 166

(25) انظر : محمد العنابي - محمد بن تومرت : 126 وبروفنسال - الاسلام في المغرب والأندلس : 265 ، وسعد محمد

حسن - المهديية في الاسلام : 187 ، ومحمد عبد الله عنان - عصر الرابطين والموحدين - 1 / 159-160 ،

وهويبي ميراندا - تاريخ الموحدين 5-6 .

(26) سعد محمد حسن - المهديية في الاسلام : 187 ، وانظر : محمد عبد الله عنان - عصر الرابطين والموحدين : 1 /

159 ومحمد العنابي : محمد بن تومرت : 126 وهويبي ميراندا - تاريخ الموحدين : 5-6

ولاقتصاره في ذكر المؤرخين المؤيدين له على المتشيعين للموحدين منهم ، وعدوله عن ذكر آخرين من المعتدلين الذين أوردوه مورد القبول ثانياً .

ويبدو أن طرح القضية بشكل يراد منه تأكيد وقوع هذا النسب أو عدم وقوعه طرح لا طائل من ورائه . ، ذلك لأنه لا يوجد الى حد الآن من الوثائق القطعية ما يثبت الوقوع أو عدم الوقوع ، ولذلك فإنه من الأجدي أن تطرح القضية على مستوى الامكان لا على مستوى الوقوع ، فهل هذا النسب النبوي لابن تومرت كما أورده المؤرخون بالطرق الأنفة الذكر أمر يتصف بالامكان ، أو أنه يحمل في ذاته بلور بطلانه ؟ .

لكي يقع اثبات هذا الامكان أو دفعه لا بد من الاستناد الى مقياسين يرجع أحدهما الى المجال الجغرافي البشري ، ويرجع الآخر الى المجال الزمني التاريخي .

فمن الناحية الجغرافية البشرية ، نعر على شهادات تاريخية تثبت أن كلا من سليمان الوارد في الطريق الثالث من طرق النسب المتقدمة ، وادريس الوارد في الطريق الرابع ، قد انتقل الى المغرب وانتشر أبناؤه هناك انتشاراً واسعاً ، فقد ذكر ابن حزم بصدده حديثه عن سليمان أن أحفاده بالمغرب كثير جداً⁽²⁷⁾ ، وقال فيه صاحب مفاخر البربر : « أقام سليمان بتلمسان فكان له ولد اسمه محمد ، وولد لمحمد بنون كثيرة ، فكل قريش هناك من ولد سليمان ، وتوغل بعض بنيه بسوس الأقصى فكل قريش هناك منهم »⁽²⁸⁾ ، وقد أشار الى ذلك ابن خلدون حينما قال معرفاً بسليمان : « الواقع نسب الكثير من أبنائه في المصامدة وأهل السوس كما نقل ابن نخيل في سليمان هذا ، وأنه لحق بالمغرب اثر أخيه ادريس ونزل تلمسان وافترق ولده في المغرب ، قال فمن ولده كل طالبي بالسوس »⁽²⁹⁾ ، أما ادريس فقد كان نسله شائعاً بالمغرب ، وقد ذكر صاحب مفاخر البربر أنه كان له اثنا عشر ولداً ،

(27) ابن حزم - الجمهرة : 43

(28) مجهول - مفاخر البربر : 113 ، وانظر الاستبصار لمؤلف مجهول : 196 ، 213 ،

(29) ابن خلدون ، العبر : 6 / 465

وقد فرقهم بعده ابنه محمد على كافة البلاد واستقر بعضهم بمنطقة السوس الأقصى⁽³⁰⁾ .

أما الطريق الأول والثاني ، فإننا لم نعر على ما يفيد أن بعضاً من الأفراد الوارد ذكرهم فيهما من ذرية علي بن أبي طالب قد انتقل الى المغرب أو انتشرت سلالته به ، بل ان بعض كتب التراجم تشير الى أن محمد ابن الحسن بن علي بن أبي طالب الوارد فيهما قد توفي دون أن يعقب أولاداً⁽³¹⁾ .

ومن الناحية الزمنية يتبين لنا بعد الفحص أن ما بين وفاة الحسن بن علي سنة 50 هـ ، ووفاة ابن تومرت سنة 524 هـ مدة تساوي 474 سنة ، وهي مدة تسمح بوجود ما بين 12 و 16 من الأجيال اذا اعتبرنا متوسط العمر يتراوح بين 60 و 70 سنة ، فيكون كل جيل يستغرق ما بين 30 و 35 سنة .

وإذا عرضنا نسب ابن تومرت بطرقه الأربعة على هذين المقياسين ، تبين لنا أن الطريقين الأول والثاني يعترجها ضعف شديد ، وذلك لأن محمد ابن الحسن يشير بعض مترجميه كما مر ذكره الى أنه لم يعقب ، كما ان كتب التاريخ لا تذكر نسلاً متفشياً بالمغرب لأي طالبي وارد فيهما ؛ ويمكن أيضاً اعتبار الطريق الرابع ساقطاً ، وذلك لأنه لم يشتمل الا على تسعة أجيال ، وأقل قدر من الأجيال ممكن من الناحية الزمنية هو اثنا عشر جيلاً كما مر بيانه .

أما الطريق الثالث فإنه يحظى بتزكية المقياسين معاً ، فمن الناحية الزمنية يشتمل هذا الطريق على ستة عشر جيلاً بعد الحسن بن علي ، وهو أمر ممكن كما مر بيانه ، ومن الناحية الجغرافية البشرية توفرت الشهادات على تكاثر نسل سليمان بالمغرب عموماً وبأرض السوس خصوصاً ، وبذلك يصبح هذا النسب النبوي الذي أسند الى ابن تومرت أمراً ممكناً من الناحية النظرية ، ولا ينقض هذا الا مكان انجازه الى مصمودة البربرية الذي أكسبه خصالاً بربرية أصيلة ، فقد يكون هذا النسل

(30) مجهول - مفاتيح البربر : 113

(31) اللامي - سير اعلام النبلاء : 3 / 187

وذكرها باسمي وتيراس باسم « ايجليز هرغه » (38) ، وحيثئذ تصبح هذه الرواية هي الأرجح .

2 - الزمان :

لقد كان تاريخ ميلاد ابن تومرت محل اختلاف كبير بين المؤرخين ، وتستلزم محاولة تحديده المقارنة بين روايات مختلفة وآراء متضاربة والتحقيق فيها . ولكي يكون ذلك التحديد أقرب ما يمكن الى الحقيقة ، لا بد أن يكون آخذاً بالاعتبار ثلاثة عناصر أساسية تقدمها لنا الوثائق التي بين أيدينا .

العنصر الأول : ما ذكره بعض المؤرخين من تحديد لعمر المهدي عند وفاته ، فقد ذكر ابن القطان أن « عمره رضي الله عنه كان نحواً من خمسين سنة » (39) ، وتابعه في ذلك ابن عذارى (40) ، وجاء في مفاخر البربر « وتوفي المهدي وهو ابن وخمسين (كذا) سنة » (41) ، وقال ابن الأثير : « ثم مات المهدي وكان عمره احدى وخمسين سنة وقيل خمساً وخمسين سنة » (42) ، وتابعه في ذلك النويري (43) .

العنصر الثاني : ما ذكره بعض المؤرخين من تواريخ تحدد زمن مولد المهدي ، فقد ذكر ابن خلكان أنه « كانت ولادته يوم عاشوراء سنة خمس وثمانين وأربعمائة » (44) ، وأورد المزرکشي « أن الامام ولد سنة احدى وتسعين وأربعمائة » (45) ، وقال ابن الخطيب : ان « مولده سنة ست وثمانين وأربعمائة » (46) وأثبت ابن القنفذ أنه « ولد بهرغه سنة احدى وسبعين وأربعمائة » (47) ، وتابعه في

(38) باسمي وتيراس - مساجد وقلاع موحدية : 13

(39) ابن القطان - نظم الجمان : 74

(40) ابن عذارى - البيان المغرب (نص منشور بمجلة « هسبريس » : 94)

(41) مجهول - مفاخر البربر : 112

(42) ابن الأثير - الكامل : 8 / 298

(43) النويري - نهاية الأرب : 22 / 195

(44) ابن خلكان - وفيات الأعيان : 5 / 53

(45) الزرکشي - تاريخ الدولتين : 4

(46) ابن الخطيب - رقم الحلل : 57

(47) ابن القنفذ - الفارسية : 99

ذلك الغرناطي كما رواه عنه الزركشي⁽⁴⁸⁾ .

العنصر الثالث : ما ذكره بعض المؤرخين من تحديد لعمره عند رحلته الى المشرق مقارنة بتاريخ البدء في تلك الرحلة ، فقد روى ابن خلكان أنه « رحل الى المشرق في شببته طالباً للعلم »⁽⁴⁹⁾ ، وتابعه في ذلك ابن الأثير⁽⁵⁰⁾ ، وحدد الزركشي عمره حينما كان في الاسكندرية بثماني عشرة سنة⁽⁵¹⁾ ، ومن المعلوم أن تاريخ ارتحاله الى المشرق كان حوالي سنة 500 هـ⁽⁵²⁾ .

ان هذه العناصر مجتمعة بما تحمل من التضارب بين أجزائها ، تسفر على أن الفترة المحتملة لمولد المهدي هي الفترة الممتدة من سنة 469 هـ الى 491 هـ ، وهو أمر يدعو الى مزيد من الموازنة والترجيح للوصول الى تاريخ أكثر ضبطاً ودقة .

اذا ما تفحصنا العناصر الآتفة الذكر ، وقارنا بينها ، تبين لنا أن العنصر الأول هو الجدير بأن يعتبر أولاً في تحديد تاريخ الميلاد ، وذلك لأنه يتعلق بتاريخ الوفاة ومقدار العمر عندها ، وهما الأمران اللذان يكونان أكثر ضبطاً من قبل المؤرخين ، حيث أن الشخص اذا كانت مكانته مرموقة ، اشتهرت بين الناس سنة وفاته ، كما اشتهر مقدار عمره . اما العنصر الثاني فهو أقل أهمية ، وذلك باعتبار التباعد الصارخ بين التواريخ الواردة فيه . وكذلك العنصر الثالث فهو قليل الغنى أيضاً ، وذلك لأن عبارة « في شببته » التي أوردها ابن خلكان وابن الأثير عبارة غير منضبطة ، فالشبيبة تمتد سنوات طويلة من حين البلوغ الى ما بعد الثلاثين من العمر ، كما ان تحديد عمر ابن تومرت لما كان بالاسكندرية كما ذكره الزركشي ينقصه تحديد تاريخ مروره بها لكي يتسنى معرفة سنة ميلاده ، وقد اعتمد بعض الباحثين

(48) الزركشي - تاريخ الدولتين : 4

(49) ابن خلكان - وفيات الأعيان : 5 / 46

(50) ابن الأثير - الكامل : 8 / 294 .

(51) الزركشي - تاريخ الدولتين : 4

(52) انظر ماسياتي : ص 66 .

على هذا العنصر فوصلوا الى نتائج تبدولنا غير موفقة كما سنين ذلك بعد حين (53) .

فإذا ما عدنا الى العنصر الأول لنعتمد عليه أساساً ، فإننا نجد تاريخ وفاة المهدي محددأ بسنة 524 هـ بما لا يدع مجالاً للشك (54) ، كما نجد عمره حين الوفاة متراوحاً حسب اختلاف الروايات بين 50 سنة و55 سنة ، فيكون إذاً تاريخ ميلاده متراوحاً بين سنة 469 هـ و474 هـ .

ويمكن ان نزيد خطوة في الضبط فنرجح أن يكون عمر ابن تومرت عند وفاته 51 سنة ، فقد جعله ابن الأثير والنويري أولاً في روايتها مما يوحي بتفضيله ، كما أن عبارة ابن القطان « . . . نحواً من خمسين سنة » تحتمله وتتسع له ، ويمكن أن تكون الكلمة الساقطة من رواية مفاخر البربر « واحد » فتصبح عبارته « . . . وهو ابن واحد وخمسين سنة » ، وحينما نعتمد هذا الترجيح تصبح السنة الأكثر احتمالاً لميلاد ابن تومرت هي سنة 473 هـ ، وهو ما يبدو لنا أقرب الى الحقيقة . ولا يقدر في هذا الاختيار ما يقتضيه من أن يكون عمره عند رحلته الى المشرق لطلب العلم قد تجاوز 27 سنة - حيث كان تاريخ الارتمال سنة 500 هـ - وتلك سن متأخرة جداً في عادة المرتحلين لطلب العلم ؛ وذلك لأنه يبدو أن المغاربة يرتحلون الى المشرق لطلب العلم في سن متأخرة نظراً لبعده الشقة ومشقة السفر ، أما أولئك الذين يرتحلون مبكراً فهم غالباً ما يكونون مصحوبين بأبائهم أو بعض من ذويهم ، كما هو الحال بالنسبة لعبد المؤمن بن علي الذي كان يتنوي الرحلة الى المشرق في سن الثامنة عشرة برفقة عمه (55) ، وبالنسبة لأبي بكر بن العربي الذي ارتحل في سن السادسة عشرة برفقة أبيه (56) .

(53) من ذلك ما ذهب اليه فولدزير ، حيث اعتبر عبارة « شيبته » تدل على سن العشرين وما يقاربها اعتماداً على فهم خاطيء لقول الغزالي « في عنقوان شبايبي منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين » ولا يحتمل هذا القول الاتحديد نقطة زمنية من الشباب الذي يمتد الى ما بعد الثلاثين ، (انظر : فولدزير - محمد بن تومرت . . . : 5) . ومن ذلك أيضاً ما ذهب اليه بوروييه من ترجيح سنة 485 سنة لميلاد ابن تومرت (انظر كتابه - محمد بن تومرت : 11 وما بعدها ، ومقال « تاريخ ميلاد ابن تومرت » : 19 وما بعدها) .

(54) انظر ص 128 من هذا البحث .

(55) انظر : البيدق - أخبار المهدي : 38

(56) ولد ابن العربي سنة 468 وارتحل سنة 485 . انظر : عمار طالبي - آراء أبي بكر بن العربي الكلامية : 1 / 25 وما بعدها .

III - البيئة التي نشأ فيها :

إن التفاعل بين الانسان وبين بيئته تفاعل حيوي عميق ، وجدلية التأثير والتأثير بينهما عنصر أصيل في الحياة ، ولذلك فإن دراسة البيئة التي شهدت نشأة ابن تومرت ومستقبل أعماله تضحى أمراً أساسياً في فهم شخصيته وأفكاره وحركته . ويمكن أن نتدرج في التعرف على هذه البيئة انطلاقاً من البيئة الصغرى التي هي الأسرة ، ومروراً بالبيئة الأوسع المتمثلة في منطقة السوس ، وانتهاء الى البيئة الكبرى المتمثلة في منطقة المغرب عموماً .

1 - أسرة ابن تومرت :

يبدو أن الأسرة التي ينتمي اليها ابن تومرت كانت أسرة من أواسط القوم ، غير بارزة الثروة والجاه فيهم ، الا انها كانت على شيء من المكانة الدينية ، وهو ما عبر عنه ابن خلدون بقوله : « وكان أهل بيته أهل نسك ورباط » (57) ، وقد أشار اليه المراكشي فيما ذكره من أن قومه يعرفون بالاشراف (58) ، وربما أصبحت هذه الأسرة على شيء من الجاه حيناً صار والده شيخاً لقبيلته ، وهو ما يتضمنه تلقيبه « بأمغار » (59) التي تعني بالبربرية الشيخ (60) .

ونعثر على بعض أخبار تتعلق بوالد ابن تومرت ، ولكنها أخبار قليلة الغنى في التعريف بشخصيته ، فقد ذكرت المصادر الى جانب اسمه عبد الله عدة ألقاب له ، فهو « عبد الله ، وتومرت ، والشيخ ، وأمغار » (61) ، ويعلق بروفنسال على اسمه « عبد الله » بأنه اسم استحدثه ابن تومرت لما تسمى هو نفسه باسم محمد ، وكان قبل ذلك يسمى باسم بربري بحت (62) ، الا ان هذا القول يفتقر الى الحجة المثبتة .

(57) ابن خلدون - العبر : 6 / 465

(58) المراكشي - المعجب : 245

(59) ابن خلدون - العبر : 6 / 464

(60) بعض المصادر أسندت اليه هذا اللقب في لفظه العربي ، انظر : ابن القطان - نظم الجمان : 35 ، وبروفنسال -

الاسلام في المغرب والأندلس : 265

(61) ابن القطان - نظم الجمان : 34

(62) بروفنسال - الاسلام في المغرب والأندلس : 264-65 ، وذهب الى ذلك أيضاً هويبي ميرندا الذي خلط بين

الاسم عبد الله واللقب تومرت قائلاً أن الأول استبدل بالثاني ، انظر : تاريخ الموحدين : 4

أما «تومرت» فهو اللقب الذي بقي مشتهراً به على مر الزمن ، وقد لقبته به أخته في بعض الروايات(63) ، أو أمه كما ذكره صاحب المقتبس من الأنساب ، فقد « فرحت به أمه وسرت ، فقالت باللسان الغربي : آتومرت اينويسك آيوي ، ومعناه يا فرحتي بك يا بني ، فكانت تكثر من ذلك ، وكانت أيضاً إذا سئلت عن ابنها وهو صغير تقول باللسان الغربي : يك تومرت ، معناه صار فرحاً وسروراً ، فغلب عليه لذلك اسم تومرت ، وترك دعوؤه باسم عبد الله الذي سمي به أولاً عند تسميته »(64) . الا ان بروفنسال أعرض عن هذا التفسير ليزعم أن تومرت هو اسم امرأة يدل على صيغة واضحة التأنيث ، وهو اسم احدى جداته غلب على نسبه(65) ، ولسنا نعرف ما اذا كان هذا الزعم يحظى بتأييد من خصائص اللغة البربرية ؟ .

أما لقب « أمغار » و « الشيخ » الذي هو ترجمة له ، فيبدو أنه أطلقه عليه قومه تعبيراً عن الاحترام ، واذا صح ما قاله ابن خلدون من أنه « كان يلقب في صغره أيضاً أمغار »(66) ، فإنه يدل على احترام لأصل العائلة باعتبار مكانتها الدينية ، اذ هي كما عبر ابن خلدون ذات نسك ورباط(67) .

ولم تذكر لنا المصادر من أخبار هذا الشيخ وأحواله سوى نزر قليل . ونستفيد مما ذكر أنه كان فقيراً ثم أيسر حاله بسبب الهدايا التي قدمت اليه عند مولد ابنه محمد(68) ، الا انه يخشى أن يكون ذلك من وضع بعض الرواة بياناً لبركة المهدي وخيرية عرقوبه . ويبدو أن هذا الوالد كان كثير الاهتمام بولده ، وكأنه كان ينتظر منه شيئاً كثيراً بعد رحلته الى الشرق ، وهو ما دعا الى أن « لحقه ببجايه قافلاً ، فأكد

(63) انظر : ابن القطان - نظم الجمان : 35

(64) أبو القاسم المصري - المقتبس من الأنساب : 31

(65) بروفنسال - الاسلام في المغرب والأندلس : 265

(66) ابن خلدون - العبر : 6 / 464

(67) ذكر صاحب الحلال الموشية (ص 75) أن عبد الله كان يلقب بأمغار ومعناه بلسان البربر الضياء . لا يقاده الضياء بالمسجد ، ويبدو أنه اشتبه عليه الأمر « بأسفو » المنسوب الى ابن تومرت نفسه (انظر : ص 24 من هذا البحث) .

(68) انظر : ابن القطان - نظم الجمان : 37

عليه في القفول شوقاً إليه ، فلزمه بره فقفل رضي الله عنه « (69) ، وقد توفي لما انتقل المهدي الى « تينمل » ليقوم بتنظيم جماعة الموحدين ، وحزن عليه ابنه حزناً شديداً (70) .

أما أم ابن تومرت فلا نعرف عنها من خبر سوى أن كنيته أم الحسين ، وهي بنت « وابركن » المسكالي من بني يوسف (71) ، وقد أعنست عند أهلها ، فلما خطبها عبد الله وكان فقيراً رغب أهلها في مصاهرته (72) .

وقد كان لابن تومرت اخوة أصبحوا فيما بعد أكثر شهرة ، وهم أبو موسى عيسى ، وأبو محمد عبد العزيز اللذان ثارا على عبد المؤمن بن علي وانتهى الأمر بقتلها (73) ، وأبو العباس أحمد الكفيف . كما كانت له أخت هي أم أبي بكر زينب التي كان يأكل من عمل يدها (74) . وحفظ لنا صاحب المقتبس من الأنساب اسم عم له هو وايركن بن وقليد ، وعمة هي حواء بنت وقليد (75) .

ويبدو من خلال هذه المعلومات القليلة عن أسرة المهدي أنها كانت أسرة يسودها الوثام والمحبة ، ويتعامل أفرادها على أساس من الخلق الاسلامي ، وهو ما يظهر بالأخص في علاقة ابن تومرت بوالده ، وعلاقته بأخته زينب .

2 - بيثة « السوس » :

السوس هي منطقة تقع جنوب المغرب الأقصى ، وقد حددها أحد الباحثين المحدثين بأنها « ما يقع من سفوح درن الجنوبية الى حدود الصحراء من وادي نول وقبائله من تكنة والركائب وما اليهما الى حدود طاطة وسكتانه » (76) ، وهي منطقة

(69) نفس المصدر : 35

(70) انظر : أبو القاسم المصري - المقتبس من الأنساب : 31

(71) ابن القطان - نظم الجمان : 37

(72) انظر : اليلق - أخبار المهدي : 141 ، والمراتشي - المعجب : 303

(73) ابن القطان - نظم الجمان : 37

(74) انظر ص 135 من هذا البحث .

(75) أبو القاسم المصري - المقتبس من الأنساب : 30-31

(76) محمد المختار السوسي - سوس العاللة : 16

جبلية في أغلبها ، وكان يسكنها في القرن الخامس قبائل بربرية تنتمي أغلبها الى قبيلة مصمودة الكثيرة الفروع .

وقد عرفت تلك القبائل بشدة البأس وقوة الشكيمة مع عصبية مستحكمة ، وذكر ابن حوقل انه يغلب عليهم الجفاء والغلظة في العشرة وقلة رقة الطبع⁽⁷⁷⁾ . وقد كان من صفات أهل السوس التطلع الى عالم من المخفيات والمغيبات ، يفسرون على أساسه كثيراً من الظواهر المادية لحياتهم والأحداث التي تجري بينهم ، وقد عرفوا لذلك بتعاطيهم للعرافة والتنجيم ، وادعائهم التصرف في القوى الخفية والقدرة على كشف الكنوز⁽⁷⁸⁾ ، ويمتحن كثير منهم ذلك في المغرب وافريقية وقد يصلون الى مناطق الشرق . ومن صفاتهم أيضاً البراعة في أسلوب الخطاب المؤثر على السامع ، فهم ذوو فصاحة بسيطة الا انها أخاذة ساحرة⁽⁷⁹⁾ كثيراً ما يستعملها الدعاة والسياسيون منهم ، فتتساق الجماعات الكثيرة الى ثورة على نظام قائم ، أو نصرة للمذهب جديد ، أو حرب مع قبيلة مجاورة .

ولم تكن بمنطقة السوس في القرن الخامس وما قبله مراكز علمية مرموقة تشع على أهل المنطقة ، وتوطن فيهم فكراً دينياً عميقاً ، الا أنها لم تخل من بعض العلماء يستقرون في بعض أنحائها ، وينشرون بين أهلها ثقافة دينية قائمة في الأكثر على العلوم الفقهية ، ومن هؤلاء وجاج بن زلو اللمطي (ت 445 هـ - 1053 م)⁽⁸⁰⁾ الذي تعلم بالقيروان ثم استقر في « ايجلو » من ضواحي « تزنيث » ، ومنهم عبد الله بن ياسين (ت 451 هـ - 1059 م)⁽⁸¹⁾ الذي كانت له علاقة متينة مع أهل جزولة

(77) ابن حوقل - صورة الأرض : 90 ، وانظر : بروفنسال - ابن تومرت وعبد المؤمن بن علي : 21

(78) بروفنسال - الاسلام في المغرب والأندلس 256 ، ومحمد كمال شبانة - الدولة الموحدية وتأملات في تاريخها : 147

(79) نفس المصدر والصفحة .

(80) أحد المؤسسين الروحيين للدولة المرابطية ، فقيه مالكي تخرج بأبي عمران الفاسي ، بنى داراً للعلم بالسوس وتعلم عليه عبد الله بن ياسين . انظر في ترجمته : عبد الله كنون - ابو عمران الفاسي (ذكريات مشاهير علماء المغرب)

(81) فقيه مالكي مصلح ، يعتبر المؤسس الروحي للدولة المرابطين مع يحيى بن ابراهيم الكدالي القائد العسكري المؤسس للدولة ، تعلم على وجاج اللمطي ، استشهد في بعض المعارك ضد قبيلة برغواطة المارقة عن الدين . انظر ترجمته في : عبد الله كنون - ذكريات مشاهير رجال المغرب (عبد الله بن ياسين) .

وخاصة فقهاؤها ، والذي انطلق في جهاد لتأسيس الدولة المرابطية(82) .

وخلو هذه المنطقة من حركة علمية عميقة ونشيطة ، جعل أهلها يتصفون عامة بشيء من البساطة والسطحية في الفهم الديني أصولاً وفروعاً .

فعلى مستوى العقيدة كانوا في تصورهم العقدي أقرب الى السطحية التي قد تؤول أحياناً الى نمط من التشبيه ، وهو ما صوره ابن حوقل في وصفه للمالكين من أهل السوس اذ يقول : « والمالكيون من فظاظ الحشوية »(83) . وعلى مستوى السلوك كانوا يعيشون على تقليد للمذهب المالكي في مقولاته المستجلبة دونما مواءمة مع الظروف المحلية التي تجدد في حياتهم .

ولم تخل هذه المنطقة من الصراع المذهبي ، حيث قد عرفت المذهب الشيعي الى جانب المذهب السني عقيدة والمالكي فقهاً ، ويرجع وجود الشيعة بها الى منتصف القرن الثالث ، ثم تكاثروا حتى قال في وصفهم ابن حوقل : « ومن بالسوس ونواحي درعة شيعة »(84)

والطائفة التي كانت هناك هي المعروفة بالبعولية(85) وقد قال فيها ابن حزم :

« ... طائفة تسمى البعولية نسبوا الى الحسن بن علي بن ورسند البجلي ، كان من أهل نقطة من عمل قفصة وقسطيلية من كور افريقية ، ثم نهض هذا الكافر الى السوس في أقاصي بلاد المصامدة فأضلهم وأضل أمير السوس أحمد بن ادريس بن يحيى بن عبد الله بن الحسين بن الحسن بن علي بن أبي طالب فهم هنالك كثير في ربض مدينة السوس معلنون بكفرهم »(86) .

(82) انظر السوسي - سوس العالة : 17

(83) ابن حوقل - صورة الأرض : 90

(84) نفس المصدر : 99

(85) انظر بحثاً وانياً يتعلق بهالوداد القاضي بعنوان « الشيعة البعولية في المغرب الأقصى » بأشغال المؤتمر الأول لتاريخ

المغرب العربي وحضارته ج 1 / 167

(86) ابن حزم - الفصل في الملل والأهواء والنحل : 5 / 23

وذكر ابن حوقل فرقة شيعية أخرى لعلها متفرعة عن هذه هي الموسوية المنتسبة الى موسى بن جعفر من أصحاب علي بن ورسند⁽⁸⁷⁾ . وقد دام الوجود الشيعي بهذه المنطقة مدة قرنين من الزمن⁽⁸⁸⁾ لم تكن العلاقة فيها بين الشيعة والمالكية علاقة تقارب وموادعة ، بل كانت علاقة ترفض وتدابير وتوتر متصل ، ذكاهما ذلك الطبع الحاد الذي يتصف به أهل السوس ، وقد صور ذلك ياقوت الحموي في قوله : « وأهلها (أي أغمات) فرقتان يقال لاحديهما الموسوية أصحاب ابن ورسند والغالب عليهم جفاء الطبع وعدم الرقة ، والفرقة الأخرى مالكية حشوية ، وبينهما القتال الدائر ، وكل فرقة تصلي في الجامع منفردة بعد صلاة الأخرى »⁽⁸⁹⁾ . ولا شك ان هذه الفرقة تركت بالمنطقة أثراً أدناه مزيد من الاطلاع على الأفكار الشيعية والتمرس بها من قبل أهل السوس ، وقد تكون خلفت بعضاً من تلك الأفكار على سبيل الاعتقاد .

3 - البيئة المغربية :

حينما تمارس البيئة بحرارة وعمق نمطاً معيناً من الحياة ، أو تشهد أحداثاً بارزة وتحولات مصيرية ، فإن الجدلية بينها وبين الأفراد الذين يعيشون فيها تبلغ أوجها في التأثير والتأثير ، خاصة فيما يتعلق بأولئك الذين يكونون على حس اجتماعي مرفه .

وقد كانت البيئة المغربية في النصف الثاني من القرن الخامس وأوائل القرن السادس تتوفر فيها هذه العوامل المدكية لفعالية التأثير في أبنائها والتأثير بهم ، وذلك سواء من الناحية السياسية أو الاجتماعية أو الفكرية ، وهو ما يجعل تحليل هذه العناصر الثلاثة وبيان أبعادها أمراً ضرورياً لفهم شخصية ابن تومرت وأفكاره .

أولاً : الحياة السياسية :

لعل من الخصائص البارزة في التاريخ السياسي للمغرب أن عدة من

(87) ابن حوقل - صورة الأرض : 99

(88) انظر : وداد القاضي - الشيعة البجلية في المغرب الأقصى : 1 / 190

(89) ياقوت الحموي - معجم البلدان : 1 / 225

الدول التي قامت به ، نهضت على أساس اصلاح ديني ، زرع علماء الدين بذوره ، وتولد في أذهانهم محتواه ومنهجه ، ثم سعوا في تحقيق السلطة التي تنفذه وتجعله حياة للناس ، والدولة المرابطية التي عاشت فيما بين سنة 448 هـ وسنة 541 هـ هي واحدة من الدول التي يصدق عليها ذلك القول .

فالذي بذر بذرة هذه الدولة هو الفقيه المغربي عبد الله بن ياسين ، ذلك الذي كان تلميذاً ببلدة « نفيس » بالسوس للفقيه وجاج بن زلو اللمطي الذي كان تلميذاً بدوره لأبي عمران الفاسي (ت 430 هـ 1038 م)⁽⁹⁰⁾ ، فقد انتدبه أستاذه وجاج بتوصية من أبي عمران الفاسي ليرافق يحيى بن ابراهيم الكدالي (430 هـ 1039 م)⁽⁹¹⁾ رئيس صنهاجة ويحيى بن عمر بن تكلاكين اللمتوني (ت 447 هـ 1055 م)⁽⁹²⁾ الى قبائل صنهاجة ولتونه يعلمهم ويفقههم في دينهم⁽⁹³⁾ ، وهناك في الصحراء بدأ ابن ياسين يشيع العلم والفقه ، وما لبث أن تحول دوره التعليمي الى جهاد بالسيف كان يهدف منه الى اقامة سلطة تستطيع انفاذ الاصلاح الذي وضع أسسه ورسم منهجه .

ورغم أن دوره في ذلك الجهاد اقتصر على الجانب العلمي الروحي ، فيما تولى يحيى بن عمر الجانب الحربي ، فإنه كان يحظى لدى القوم بالمكانة الجليلة في الأمر

(90) هو موسى بن عيسى بن أبي حاج الغفجومي ، شيخ المالكية بالقيروان ، ارتحل الى الأندلس والمشرق ، وله تعليق على المدونة . انظر ترجمته في : ابن بشكوال - الصلة : 2 / 577 ، وابن فرحون - الديباج : 344 .

(91) أمير كدالة ولتونة ، ارتحل سنة 427 الى المشرق للحج ، ولقي الفقيه أبا عمران الفاسي بالقيروان فتعلم عليه وطلب إليه أن يرسل معه من يعلم قبيلته الدين ، فأرسله الى وجاج اللمطي الذي أرسل معه عبد الله بن ياسين . انظر : ابن أبي زرع - روض القرطاس : 86

انظر : ترجمته في الصلة لابن بشكوال : 2 / 577 ، وابن فرحون - الديباج : 344 وعبد الله كنون - أبو عمران الفاسي

(92) الأمير أبو زكريا يحيى بن عمر بن تكلاكين اللمتوني الصنهاجي ، تولى العمل العسكري لتأسيس الدولة المرابطية بعد يحيى بن ابراهيم ، وكان له في ذلك بلاء حسن ، استشهد في بلاد السودان .

انظر : ترجمته في : ابن أبي زرع روض القرطاس : 86

(93) انظر تفصيل ذلك في الحلال الموشية لابن الخطيب : 9 وما بعدها . والاستقصا - للسلاوي - 1 / 99 ، والمغرب للبكري : 164 وما بعدها .

والنهي وتصريف الأمور » وكان أشد الناس انقياداً اليه أمير لمتونة أبا زكريا يحيى بن عمر. وكان الأمير أبو زكريا إذا تقدم بجيشه قدم أمامه الشيخ أبا محمد عبد الله بن ياسين ، والشيخ كان في الحقيقة الأمير ، وهو الذي كان يأمر وينهي « (94) . وقد صور البكري هذه السيطرة الروحية للفقير ابن ياسين بقوله : « وكان يحيى بن عمر أشد الناس انقياداً لعبد الله بن ياسين وامثالاً لما يأمر به ، ولقد حدث جماعة أن عبد الله قال له في بعض تلك الحروب : أيها الأمير ان عليك حقاً أدباً ، فقال له يحيى : وما الذي أوجبه علي ؟ قال له عبد الله : اني لا أخبرك به حتى أؤدبك وأخذ حق الله منك ، فطاع له الأمير بذلك ، وحكمه في بشرته ، فضربه الفقيه ضربات بالسوط ثم قال له : الأمير لا يدخل القتال بنفسه لأن حياته حياة عسكره وهلاكه هلاكهم « (95) .

وتواصل جهاد الفقيه ابن ياسين وتوجيهه العلمي الروحي لأنصاره المنضمين اليه من لمتونة تحت الرئاسة الحربية ليحيى أولاً ثم لأخيه أبي بكر الى أن توفي شهيداً في إحدى حروبه مع برغواطه « (96) .

وكان الذي حقق آمال ابن ياسين في تأسيس دولة تنجز الرؤى الاصلاحية التي وضعها هو يوسف بن تاشفين (ت 500 هـ 1106 م) الذي ورث بحق سلطة ابن ياسين الروحية ، وسلطة أبي بكر العسكرية ليرز الى الوجود دولة المرابطين ممكناً لها في المغرب والأندلس الرئاسة والادارة ، وقد « كان الذي جمع أمرهم وقرر عقائد الاسلام لديهم عبد الله بن ياسين الفقيه « (98) .

(94) ابن الخطيب - الحلال الموشية : 10

(95) البكري - المغرب : 166-67

(96) انظر عن هذه القبيلة ومذهبها : السلاوي - الاستقصا : 2 / 14 ، والفرديل - الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي : 173 وما بعدها .

(97) هو الذي أرسى دعائم الدولة المرابطية متسلماً السلطة من أبي بكر بن عمر ، وكان له بلاء حسن في جهاد النصارى بالأندلس ، وانتصر عليهم انتصاراً مشهوداً في موقعة الزلاقة المشهورة سنة 479 هـ انظر ترجمته : في : ابن خلكان - وفيات الأعيان : 7 / 112 وما بعدها

(98) ابن الخطيب - رقم الحلال : 52

ان طبيعة هذه النشأة التي نشأتها دولة المرابطين باعتبار ان باني أسسها الروحية عالم داعية فقيه ، تعتبر العنصر الأساسي الذي حدد معالم شخصيتها ، وأسهم الى حد بعيد في بناء قوامها السياسي والاداري والفكري .

لقد كانت الصبغة العامة لسياسة المرابطين صبغة دينية وهو ما صوره ابن الخطيب في قوله : « شاع في المدينة خروج اللمتونيين من الصحراء واستيلاؤهم على المغرب ، وأنها دعوة مبنية على دين متين وتأسيس بفقته ، وأنه اسلام جديد ، فحدقت الى سمته العيون ، وصرفت اليه الوجوه » (99) . وتظهر هذه الصبغة الدينية لسياسة المرابطين في أمرين أساسيين :

الأول : النزعة الجهادية التي كانت قوام سياستهم ، والمتمثلة بالأخص في مجاهدة النصارى بالأندلس ، وهو ما عبر عنه ابن العربي بقوله : « المرابطون قاموا بدعوة الحق ونصرة الدين ، وهم حماة المسلمين الذابون والمجاهدون دونهم ، ولولم يكن للمرابطين فضيلة ، ولا تقدم ولا وسيلة الا وبيعة الزلافة (100) . . . لكان ذلك من أعظم فخرهم » (101) .

الثاني : مكانة الفقهاء في الدولة ، فتلك النزعة الفقهية المالكية التي كان يتصف بها ابن ياسين ، كان لها تأثير على سائر ملوك المرابطين ، حيث « غلب هذا الميل على الدولة ، ومن ثم كان تقديمها للفقهاء ، واختصاصها بهم دون من عداهم من أرباب المعارف المتنوعة ، برغم ما صار اليهم من جيوش العلماء والفلاسفة من جراء فتح الأندلس وضمها الى الايالة المغربية » (102) . ويذكر ابن عذاري أن يوسف بن تاشفين كان « يفضل الفقهاء ، ويعظم العلماء ، ويصرف الأمور اليهم ، ويأخذ فيها برأيهم ، ويقضى على نفسه بفتياهم » (103) . أما علي بن يوسف فقد اشتهر ايثاره

(99) ابن الخطيب - أعمال الاعلام : 243

(100) انظر عنها - المراكشي - المعجب : 193

(101) نقلاً عن ابن الخطيب - رقم الحلال : 105

(102) عبد الله كنون - النبوغ المغربي في الأدب العربي : 1 / 68

(103) ابن عذاري - البيان المغرب (قطعة منشورة بيسبريس 2 / 1961) : ص 66 ، وانظر في هذا المعنى : ابن

الخطيب : الحلال اللوشية : 59 ، وابن أبي زرع - روض القرطاس : 94

لأهل الفقه والدين حتى كان لا يقطع أمراً في جميع مملكته دون مشاورة الفقهاء (104) ،
فأصبح هؤلاء يمثلون مركز قوة مهماً في الدولة ، يسير دواليها المختلفة بما يصدر من
من الآراء والفتاوى .

ففي المجال القضائي كان الفقهاء مشرفين على إنشاء الأحكام وتطبيقها
حتى ان علي بن يوسف « كان اذا ولي أحداً من قضاته ، كان فيما بعد يعهد اليه ألا
يقطع أمراً ولا يبيت حكومة في صغير من الأمور ولا كبير الا بمحضر أربعة من
الفقهاء » (105) .

وفي المجال الثقافي العام ، كان الفقهاء يرسمون السمات العامة للنمط الثقافي
الفكري ، ويمارسون رقابة تحدد ما هو جائز فينشر بين الناس ، وما هو ممنوع فيهجن
ويبعد ، ومن ذلك أنهم أفتوا باحراق كتاب الاحياء للغزالي (106) رفضاً منهم للمنهج
الفكري الذي كان يتضمنه ، ومن ذلك أيضاً أنهم كانوا يناوئون النزعات الصوفية
ويقاومون أهلها ، وكان الحكام يأخذون بأرائهم في هذا المجال ، فقد روى صاحب
الاستقصا عن أبي الحكم عبد السلام بن عبد الرحمان بن برجان (ت 536 هـ
1141 م) (107) - وكان معروفاً بنزعة تصوفية - أنه لما أشخص « من قرطبة الى حضرة
مراكش وكان فقهاء العصر انتقدوا عليه مسائل ، قال أبو الحكم : والله لاعشت ولا
عاش الذي أشخصني بعد موتي ، يعني أمير المسلمين علي بن يوسف ، فمات أبو
الحكم ، فأمر أمير المسلمين أن يطرح على المزبلة ولا يصل على ، وقلد فيه من تكلم
فيه من الفقهاء » (108) .

وكان الفقهاء مستشارين في الأمور الادارية والحربية والعلاقات الخارجية

(104) المراكشي - المعجب : 235

(105) نفس المصدر والصفحة .

(106) انظر في هذه المسألة : ابن القطان - نظم الجمان : 14 ، وابن المؤقت - السعادة الأبدية - 1 / 63 . وأحمد بابا
التبكي - نيل الابتهاج : 349 ، والسلاوي الاستقصا : 1 / 19 .

(107) قال فيه ابن خلكان : « كان عبداً صالحاً وله تفسير القرآن العظيم وأكثر كلامه فيه على طريق أبواب الأحوال
والصوفية » ، وفيات الأعيان : 4 / 236 ، وانظر ترجمته أيضاً في : ابن الأبار - التكملة رقم 1797 (ط : مدريد
1887) .

(108) السلاوي - الاستقصا : 1 / 129-30

للدولة أيضاً ، ومما يؤكده ذلك ما ذكره ابن المؤقت من أن علي بن يوسف لما عزم على ادارة السور على مراکش ، شاور الفقهاء وأهل الخير في ذلك (109) ، وما ذكره الحميري من أن يوسف بن تاشفين « اذن صاحب سبته بقصده الغزو ، وتشوقه الى نصره أهل الاسلام بالأندلس ، وسأله أن يخلي الجيوش تجوز في المجاز فتعذر عليه ، فشكاه يوسف الى الفقهاء فأفتوا جميعاً بما لا يسر صاحب سبته » (110) . وحينما أراد يوسف بن تاشفين أن يضم الأندلس الى دولته ويزيل ملوك الطوائف لم يجرؤ على ذلك الا بعد استشارة الفقهاء « فأفتاه الفقهاء وأهل الشورى من المغرب والأندلس بخلعهم وانتزاع الملك من أيديهم ، وصارت اليه بذلك فتاوى أهل المشرق الأعلام مثل الغزالي والطرطوشي » (111) . ولما تسمى يوسف بأمر المسلمين ، وأراد أن يعقد له الخليفة العباسي المستظهر بالله بالمغرب والأندلس ، كلف بهذه المهمة أحد الفقهاء الأندلسيين وهو عبد الله بن محمد بن العربي والد أبي بكر ابن العربي الذي رافق والده في هذه السفارة (112) .

ان هذه المكانة التي حظي بها الفقهاء في سياسة الدولة المرابطية ، كانت في مبدئها أمراً طبيعياً ، حيث تخول طبيعة العلم الذي يحمله هؤلاء أن يتبأوا مكانة الاستشارة في شؤون الدولة المختلفة ، اذ الفقه يتناول بالبيان كل شؤ ون الحياة بما في ذلك السياسة فيما يعرف بالسياسة الشرعية ، ويمكن أن نضيف الى ذلك عاملاً ظرفياً مساعداً وهو أن الفقهاء بالأندلس كانوا مناوئين للملوك ، متزعمين لأغلب الثورات الشعبية (113) ، فلما دخل يوسف الى الأندلس اعتبروه المنقذ من ملوك الطوائف ، وأعربوا له عن ولائهم الشديد ، وقدموا له خدماتهم الكبيرة ، فصادف ذلك في نفسه نزعة الأكارب للفقهاء ، فقدمهم ، وأشركهم في شؤون الحكم ، وانتقل هذا المعنى من الأندلس الى العاصمة مراکش ، وأصبح طابعا للدولة (114) .

(109) ابن المؤقت - السعادة الأبدية : 1 / 14

(110) الحميري - الروض المعطار : 288-89

(111) ابن خلدون - العبر : 6 / 384 وانظر ص 386 منه .

(112) انظر السلاوي - الاستقصاء : 1 / 122

(113) انظر مثلاً لذلك ثورة الفقهاء على الحكم بن هشام الريفي في المعجب للمراكشي : 54 وما بعدها .

(114) انظر بروفانسال - الاسلام في المغرب والأندلس : 248

الا أنه مع هذه المبررات يبدو أن مكانة الفقهاء في الدولة تجاوزت الحد الطبيعي ، فشملت حتى تلك الأمور التي تطلب خبرات عسكرية أو إدارية صرفه ، وهو ما وصفه المراكشي بقوله « ولم يزل الفقهاء على ذلك وأمور المسلمين راجعة اليهم ، وأحكامهم صغيرها وكبيرها موقوفة عليهم طول مدته [أي علي بن يوسف] ، فعظم أمر الفقهاء » (115) .

وربما كانت تلك المكانة التي حظي بها الفقهاء لدى المرابطين مؤدية الى يسر في حالتهم المادية بلغ عند بعضهم الى حد الثراء المفرط ، فقد كان ابن تاشفين « أجرى عليهم الأرزاق من بيت المال طول أيامه » (116) ، وقد ذكر صاحب المعجب أنه في عهد علي بن يوسف « عظم أمر الفقهاء كما ذكرنا ، وانصرفت وجوه الناس اليهم فكثرت لذلك أموالهم ، واتسعت مكاسبهم » (117) ، وقد وصف السلوي داراً بناها أحد الفقهاء ، تدل على ذلك الاثراء المفرط (118) .

ان هذه الدرجة المكيئة التي بلغها الفقهاء لدى المرابطين ، بما قد نتج عنها من التجاوز في نطاق المشورة من حدود الاختصاص الى ما وراءه ، ومن سبل للاثراء الذي بلغ أحياناً درجة الفحش ، كانت ملحظاً للرأي العام ، فانطلقت بعض الألسنة تصور هذا الوضع في مجال الانتقاد مع شيء من المبالغة التي قد تنقلب الى الشتيمة ، ومن ذلك ما قاله الشاعر أبو جعفر أحمد بن محمد المعروف بابن النبي :

أهل الرياء لبستمو ناموسكم كالذئب أدلج في الظلام العاتم
فملكتمو الدنيا بمذهب مالك وقسمتمو الأموال بابن القاسم (119)

(115) المراكشي - المعجب : 235

(116) ابن أبي زرع - روض القرطاس : 94

(117) المراكشي - المعجب : 235

(118) السلوي - الاستقصاء : 1 / 143

(119) عبد الرحمان القاسم بن خالد بن جناح العتيقي المصري أبو عبد الله فقيه مصري زاهد ، تفقه بالامام مالك ورؤي عند المدونة ، ويعتبر أشهر تلاميذه توفي سنة 191 هـ / 806 م . انظر : ابن خلكان - وفيات الأعيان :

وركبتمو شهب الدواب بأشهب⁽¹²⁰⁾ وبأصبغ⁽¹²¹⁾ صبغت لكم في العالم⁽¹²²⁾

ثانياً : الحياة الفكرية :

ان الموقع الجغرافي للمغرب باعتباره يوجد في طرف من العالم الاسلامي ، وفي بعد شقة عن العواصم الكبرى لهذا العالم ، وكذلك الظروف التاريخية التي صحبت دخول الاسلام الى هذه المنطقة ، ونوعية الرجال الدعاة الذين حملوه اليها عقيدة وحضارة ، كل ذلك جعل الوضع الفكري به طيلة قرون تمتد الى هذا العهد الذي نتحدث عنه يختلف في كثير من صفاته وخصائصه عن الوضع الفكري في مواضع أخرى من العالم الاسلامي ، ولكي نتبين صورة ذلك الوضع بشيء من الوضوح فإننا نتناوله بالتحليل من الجهات المختلفة التالية :

أ - المذاهب والفرق :

إذا كان المشرق قد شهد خلال مدة قصيرة نشوء مذاهب فقهية وعقدية كثيرة ، فإن المغرب لم يشهد ميلاد أي مذهب من المذاهب المهمة يضع أصوله أساساً أحد أبنائه ، ويستمد بنيته من خصائصه ، ويبدو ان هذه الأرض لا تطبق تعدد المذاهب ، ولا ترتاح الى لجاجتها وصخبها ، فزيادة على كونها لم تكن ولوداً للمذاهب ، فإنها لم تستجلب منها الا القليل ، وأكثر ما يرد اليها يؤول الى الضمور ويبقى على هامش الحياة .

ويبدو أن أول المذاهب الفقهية دخولاً الى الأندلس والمغرب هو مذهب الامام الأوزاعي (157 هـ - 774 م) ⁽¹²³⁾ ، وهو ما أشار اليه الحميدي في الجذوه⁽¹²⁴⁾ ، وأكدته

(120) هو أشهب بن عبد العزيز بن داود القيسي ، فقيه مصري من أصحاب مالك توفي بمصر سنة 819/ 204 .

انظر : ابن خلكان - الوفيات : 238/1 .

(121) هو أصبغ بن الفرج بن سعيد بن نافع ، فقيه من كبار المالكية بمصر توفي سنة 225 هـ / 839 م . انظر : ابن

خلكان - الوفيات : 240 / 1 .

(122) انظر المراكشي - المعجب : 235-236 .

(123) عبد الرحمان بن عمرو الأوزاعي إمام الشام في الفقه والزهد ، ولد ببعلبك ونشأ في البقاع وتوفي ببيروت ، كان مجتهداً صاحب مذهب في الفقه ، له كتاب « السنن » وكتاب « المسائل » . انظر ترجمته في : ابن خلكان -

الوفيات : 127 / 3

(124) أبو عبد الله محمد بن فتح الحميدي - جلوة المقتبس : 203

المقري بقوله : « واعلم أن أهل الأندلس كانوا في القديم على مذهب الأوزاعي وأهل الشام منذ أول الفتح » (125) ، إلا أن هذا المذهب لم يدم طويلاً ، فما كان أواخر القرن الثاني حتى توارى ليخلفه مذهب مالك بن أنس .

وقيل إن أول من أدخل فقه مالك إلى الأندلس هو أبو محمد الغازي بن قيس (ت 199 هـ 814 م) كما ذكره ابن فرحون (126) ، وزياد بن عبد الرحمان المشهور بشبطون (ت 193 هـ 808 م) كما ذكره الحميدي (127) ، وقد تدعم هذا الفقه هناك وتركز بعيسى بن دينار (ت 212 هـ 827 م) ويحيى بن يحيى الليثي (ت 234 هـ 848 م) فهما « انتشر علم مالك بالأندلس ورجعت الفتيا بها إلى رأيه » (128) .

وقد كان للسلطة السياسية دور نشيط في نشر هذا المذهب وتغليبه ، فقد ذكر المقري أنه « في دولة الحكم بن هشام بن عبد الرحمان (ت 206 هـ 821 م) وهو ثالث الولاة بالأندلس من الأمويين انتقلت الفتيا إلى رأي مالك بن أنس وأهل المدينة ، فانتشر علم مالك ورأيه بقرطبة والأندلس جميعاً بل والمغرب وذلك برأي الحكم واختياره » (129) . وبقي هذا المذهب غالباً بالأندلس والمغرب غلبة مطلقة ، ولم يكن معه إلا حضور خفيف للفقه الحنفي بالأندلس لم يعمر طويلاً (130) ، وحضور للفقه الظاهري استطاع أن يؤثر بعض التأثير بفعل شخصية ابن حزم وعمقه وأصالته في البحث الشرعي .

إن هذا الانفراد لمذهب مالك في الفقه جعل الناس يؤثرونه ويتشبثون به ، وتكونت له في نفوسهم منزلة جعلتهم يطرحون كل المذاهب القادمة سواه ، وقد يعمدون إلى مضايقة من يعتنقها كما صوره المقدسي في قوله : « أما المذاهب فعلى

(125) المقري - نفع الطيب : 3 / 230 ، وانظر أيضاً أحمد بابا التتكتي - نيل الابتهاج : 191

(126) ابن فرحون - الديباج للمذهب : 219

(127) الحميدي - جلوة المقتبس : 202 . وانظر السلاوي - الاستقصاء : 1 / 125

(128) ابن فرحون - الديباج للمذهب : 179

(129) المقري - نفع الطيب : 3 / 230 ، وانظر أحمد بابا : نيل الابتهاج : 192

(130) انظر : المقدمي - أحسن التقاسيم : 237

ثلاثة أقسام : أما في الأندلس فمذهب مالك وقراءة نافع ، وهم يقولون لا نعرف الا كتاب الله وموطأ مالك ، فإن ظهر وا على حنفي أو شافعي نفوه . . . وسائر المغرب الى مصر لا يعرفون مذهب الشافعي رحمه الله انما هو أبو حنيفة ومالك رحمهما الله « (131) . وربما ضاق التمسك بالمذهب المالكي الى حد الأخذ برواية من رواياته والاكتفاء بها دون غيرها ، وهو ما ذكره أحمد بابا نقلاً عن أبي موسى بن الامام (749 هـ- 1347 م) « (132) من أن أهل الأندلس في قرطبة شرطوا «أن لا يخرج القاضي عن قول ابن القاسم ما وجدته احتياطاً ورغبة في صحة الطريق الموصل لمذهب مالك» (133) . ويبدو أن التمسك بمذهب مالك بلغ درجة استحالة بها في بعض الأحيان الى نوع من التعصب ، وهو ما صوره في شيء من المبالغة ابن حزم في قوله : « قد وصل أهل الأندلس في تقليد مالك حتى يعرضوا كلامه تعالى وكلام رسوله على مذاهب امامهم ، فإن وافقاه والا طرحوها وأخذوا بقول صاحبهم ، مع أنه غير معصوم ، ولا نعلم بعد الكفر بالله تعالى معصية أعظم من هذا » (134) .

أما الفرق والمذاهب العقديّة فإن منطقة المغرب والأندلس تساقطت اليها بعض من آرائها ، وورد عليها بعض من الأشخاص الذين يحملونها ، ولكننا لا نجد منها من استطاع أن يتأصل فيها ويمد جذوره ليستقطب مجموعة عريضة من الناس .

ولعل أكثر النحل تساقطاً الى المغرب هي الشيعة ، وقد استطاعت هذه الفرقة تكوين دولة بأفريقية هي الدولة العبيدية ، ولعل دنو موقعها هو الذي سهل قيام الشيعة البجلية بالسوس في القرن الثالث بما كان من افشائها للفكر الشيعي والتمهيد له في كامل منطقة المغرب ، وقد كان الزوال النهائي لهذه الدولة من افريقية في القرن

(131) نفس المصدر والصفحة

(132) عيسى بن محمد بن عبد الله ابن الامام ، فقيه مالكي مجتهد من أهل تلمسان ، تعلم هو وأخوه عبد الرحمان

بتونس وعادا إلى تلمسان حيث اشتغلا بالتدريس والتصنيف . انظر : أبو القاسم محمد الحفناوي - تعريف

الخلف : 1 / 201 (ط الجزائر 1906)

(133) أحمد بابا - نيل الابتهاج : 191

(134) نقله أحمد بابا - نيل الابتهاج : 191

الخامس مؤذناً بانقشاع كل وجود شيعي ذي بال بالمغرب (135) .

أما الخوارج فعلى الرغم من أنهم تمكنوا من تكوين دولتين بالمغرب هما دولة بني مدرار التي أقامها الصفرية بسجلها سنة 140 هـ / 757 م والرسومية التي أقامها الاباضية بتاهرت سنة 161 هـ / 777 م (136) ، فإنه يبدو أنها لم يبق لها في القرن الخامس أثر مهم وخاصة بالمغرب الأقصى .

وتذكر المصادر بعض الأخبار عن حضور للمذهب الاعتزالي بالمغرب لعل أهم مظاهره ما عرف بالواصلية ، فقد ذكر ابن حوقل أنه « من البربر زناته ومزاته قبيلتان عظيمتان الغالب عليهم الاعتزال من أصحاب واصل بن عطاء » (137) ، ولعل ذلك من اثر تلك البعثة التي أرسلها واصل بن عطاء الغزال (ت 131 هـ / 748 م) مؤسس المعتزلة ، فقد « أنفذ الى المغرب عبد الله بن الحارث ، فأجابه الخلق ، وهناك بلد تدعى البيضاء يقال ان فيها مائة ألف يحملون السلاح ، ويعرف أهله بالواصلية » (138) ، ويشير صاحب الاستبصار الى أنه نشأ تعاون بين هذه الفرقة وبين الأدارسة حيث « كان اسحاق بن محمد الأوربي معتزلي المذهب فوافقه ادريس على مذهبه ، وأقام عنده ، وأمر اسحاق قبيلته بطاعته وتعظيمه » (139) .

ولكن هذا الحضور المكثف للمعتزلة الذي وصفه البلخي والذي كان ناشئاً عن تشجيع دولة الأدارسة لم يعمر طويلاً ، ولا نعثر في الفترات التالية إلا على أخبار تتعلق بأفراد رجعوا من المشرق وقد استهوتهم آراء المعتزلة فاعتنقوها وحاولوا الدعوة اليها ، ولكنها بقيت تكتسي الصبغة الفردية دون أن تؤول الى تيار عام . ومن هؤلاء الأفراد رجل اسمه عبد الأعلى أبو وهب بن عبد الرحمان وكان يطالع كتب المعتزلة الأمر الذي جلب له النكير والطعن من يحيى بن يحيى الليثي

(135) انظر عبد الله علام - الدعوة الموحدية : 217-18 ، ومراجع عقلية الغنالي - قيام دولة الموحدين : 206

(136) انظر عن هاتين الدولتين ، عمود اسماعيل عبد الرزاق - الخوارج في بلاد المغرب : 109 وما بعدها

(137) ابن حوقل - صورة الأرض : 94

(138) أبو القاسم البلخي - باب ذكر المعتزلة (من مقالات الاسلاميين) : 109

(139) مجهول - الاستبصار في معرفة الأمصار : 194-95 ، وانظر أيضاً البكري - المغرب : 118-19

(234 هـ / 849 م) وابن حبيب(141) . ومنهم ابراهيم بن عبد الله بن حصن بن حزم الغافقي (ت 404 هـ / 1013 م) الذي قيل عنه انه المالكي الوحيد الذي يذهب الى الاعتزال ، وكأنه لم يجد بالمغرب مناخاً مناسباً له فارتحل الى المشرق وتوفي بدمشق(142) .

ولم يعد المغرب والأندلس فرقاً أخرى غريبة في طبيعتها ، متشعبة في آرائها ، مثل فرقة برغواطة التي أنشأها صالح بن طريف ، والتي كان مذهبها مزيجاً من عادات وثنية قديمة ، وآراء تمت بصلة الى التشيع كما يظهر في قولها بالمهدية على الطريقة الشيعية . ومثل ديانة غمارة التي أنشأها حاميم أبو محمد ، ولم تكن بعيدة في بنيتها العامة عن ديانة برغواطة(143) . وقد كان عبد الله بن مسرة (ت 319 هـ / 931 م)(144) أشاع في الأندلس مذهباً خليطاً ، يستمد أكثر آرائه من الفلسفة الشرقية في أمشاج من الأفلاطونية المحدثه والتصوف الغالي .

الا أن هذه الفرق والمذاهب لم تبلغ في عمومها من القوة والعمق ما تستطيع به أن تكون تياراً ذا شأن يستطيع أن يقارع التيار الغالب على أهل المغرب المتمثل في سلفيتهم القائمة على العقيدة في ثوبها المأثور عن الصحابة والتابعين ، وعلى الفقه في ثوبه المالكي ، وهو ما يفسر خلو المغرب من حركة حوارية تتناظر فيها الملل والنحل كما هو الشأن بالمشرق ، بل ان أهل افريقية والمغرب عموماً ينكرون المناظرة في هذا

(140) بربري الأصل من قبيلة مصمودة، فقيه مالكي ، ارتحل الى المدينة وأخذ العلم من مالك وسمع منه الموطأ ، ثم عاد الى الأندلس فنشر بها مذهب مالك . انظر ترجمته في : ابن خلكان - الرقيات : 6 / 143 وابن فرحون - الديباج : 2 / 352 (طدار التراث)

(141) عبد الملك بن حبيب بن سليمان . عالم الاندلس وفقهها في عصره ، أصله من طليطلة وسكن قرطبة وتوفي بها ، وكانت له رحلة الى مصر ، وكان علماً بالتاريخ والأدب ، توفي سنة 238 هـ . 790 م . انظر ترجمته في : ابن فرحون - الديباج : 2 / 8 (طدار التراث)

(142) انظر : ابن الأبار - التكملة : 1 / 133-34 والمقرئ - نفع الطيب : 2 / 604-605 .

(143) انظر عنهما وعن مؤسسيهما : الفردبيل - الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي : 173 وما بعدها ، وانظر أيضاً : دائرة المعارف الإسلامية مادة « برغواطة » .

(144) محمد بن عبد الله بن مسرة ، متصوف متفلسف أندلسي ، من دعاة الاسماعيلية ، اتهم بالزندقة فخرج فاراً الى المشرق ، ثم انصرف الى الأندلس . انظر ترجمته في : دائرة المعارف الإسلامية (مادة ابن مسرة)

المجال ، وهو ما يفيد قول أبي محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني (ت 386 هـ / 996 م) (145) تعليقاً على وصف لأحد مجالس المناظرة ذكره أحد القادمين من المشرق : « ذهب العلماء وذهبت حرمة الاسلام وحقوقه ، وكيف يبيع المسلمون المناظرة بين المسلمين وبين الكفار ، وهذا لا يجوز أن يفعل لأهل البدع الذين هم مسلمون ، ويقرون بالاسلام وبمحمد عليه السلام ، وإنما يدعى من كان على بدعة من منتحلي الاسلام الى الرجوع الى السنة والجماعة ، فإن رجع قبل منه ، وإن أبى ضربت عنقه . . » (146) وإذا كانت الأندلس تختلف في هذا الأمر بعض الشيء عن افريقية والمغرب ، فإنما بسبب الحضور النشيط الذي كان لأهل الأديان من مسيحيين ويهود ، وهو ما حرك علماء مثل ابن حزم ليسلكوا مسلك الحوار والمناظرة دفاعاً عن العقيدة الإسلامية .

ب - الفكر الشرعي :

ان الفقه المالكي متمثلاً في تلك الأقوال والتفريعات التي أخذت عن تلاميذ مالك وخاصة ابن القاسم منهم ، نال في نفوس أهل المغرب والأندلس مكانة عظيمة ، واكتسب من التقدير والمهابة ما أصبح به في الضمير الشعبي عنواناً للدين نفسه ، فكان من تعبد به قد أقام الدين ، ومن أحل به قد أدخل بالدين .

وقد أدى هذا الوضع الى أن يؤول الفكر الشرعي في القرن الخامس الى الجمود على الآراء الفقهية الماثورة عن تلاميذ مالك السابقين ، والتكيب عن دراسة المعين الذي استندت اليه تلك الأقوال من أصول الشريعة لاستخراج أحكام مستجدة تعتمد حلولاً لنوازل الحياة المستأنفة .

ففي عهد المرابطين لا نظير بما يفيد اهتمام أهل التشريع بدراسة القرآن والحديث من جهة كونها الأصلين الأولين لاستخراج الأحكام الفقهية ، وهو ما

(145) عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي زيد النفزي القيرواني ، فقيه مالكي من أعيان القيروان ، كان إمام المالكية في عصره . من أشهر تأليفه « الرسالة » ، و « النواذر والزيادات » . انظر ترجمته في : ابن فرحون - الديباج :

427 / 1 (طدار التراث)

(146) الحميدي - جلوة المقتبس : 102

وصفه المراكشي متحدثاً عن عهد علي بن يوسف فقال : « نسي النظر في كتاب الله وحديث رسول الله ﷺ فلم يكن أحد من مشاهير أهل ذلك الزمان يعتني بهما كل الاعتناء » (147) ، ولذلك فقد ضعف بالمغرب النظر في علم أصول الفقه وعلم الخلافات (148) ، وانعدم أو كاد التناظر بين الفقهاء في طرائق الاستنباط التي تناسس عليها فروع الفقه فيما كان ذلك مزدهراً بين فقهاء المشرق ، وهو ما كان ملحوظاً لابن رشد حين قال : « ولو رام انسان اليوم من تلقاء نفسه أن يقف على جميع الحجج التي استنبطها النظار من أهل المذاهب في مسائل الخلاف التي وضعت المناظرة فيها بينهم في معظم بلاد الإسلام ما عدا المغرب ، لكان أهلاً أن يضحك منه » (149) ، وما يؤكده ذلك ما رواه الحسن اليوسي (ت 1102 هـ / 1690 م) (150) عن أبي الفضل بن النحوي (ت 513 هـ / 1119 م) (151) ، من أنه لما دخل سجلماسة وجعل يدرس أصول الفقه مر به عبد الله بن بسام أحد رؤساء البلد فقال : ما العلم الذي يقرئه هذا ؟ فأخبروه ، فقال : هذا يريد أن يدخل علينا علوماً لا نعرفها وأمر بإخراجه (152) . وقد جعل ابن خلدون من أسباب كون المالكية عموماً لم يبرزوا في علم الخلافات أن « أكثرهم أهل المغرب ، وهم بادية غفل من الصنائع الا في الأقل » (153) .

ان هذا الاهمال لعلم أصول الفقه وعلم الخلافات ، أسقط الفكر الشرعي

(147) المراكشي - المعجب : 236

(148) قال فيه ابن خلدون : « هو علم جليل الفائدة في معرفة ماخذ الأئمة وأدلتهم ومران المطالعين له على الاستدلال

فيما يرومون الاستدلال عليه » - المقدمة : 422

(149) ابن رشد - فصل المقال : 27-28 ، وانظر في ذلك أيضاً فوللزيير - محمد بن تومرت : 27 ، وما بعدها ،

وأحمد محمود صبحي - في علم الكلام : 646

(150) الحسن بن مسعود بن محمد اليوسي المراكشي ، عالم أديب مشارك في أنواع من العلوم ، استقر بفاس مدرساً ،

وكانت له رحلة حج وتعلم الى المشرق ، من مؤلفاته « المحاضرات » و« قانون أحكام العلم » .

(151) يوسف بن محمد بن يوسف التوزري أبو الفضل ، توزري الأصل ، فقيه أصولي يميل الى النظر والاجتهاد ،

قرأ على اللخمي والملازري ، وتوفي بقلعة بني حماد ، له القصيدة الشهيرة المعروفة بالمتفرجة ، انظر ترجمته في :

التبكي - نيل الابتهاج : 349

(152) الحسن اليوسي - المحاضرات : 74 .

(153) ابن خلدون - المقدمة : 422

بالمغرب في ضرب من الاجترار للمسائل الفرعية في الفقه ، وانصرفت الهممة الى مجرد الاشتغال بها شرحاً واختصاراً ، ووقع الابتعاد عن روح الاجتهاد والكشف ، وهو ما أدى الى الوقوع في تقليد اللاحق للسابق ، وانزال الحكم القديم الصادر عن عالم متقدم على النازلة الجديدة التي ربما تتغير ظروفها وملابساتها عن تلك النازلة القديمة⁽¹⁵⁴⁾ ، وقد كان هذا الوضع مبعث شكاة من قبل بعض الفحول من أهل المغرب والأندلس أنفسهم ، من بينهم أبو بكر بن العربي الذي قال واصفاً فقهاء الأندلس : « . . . ثم حدثت حوادث لم يلقوها في منصوص المالكية ، فنظروا فيها بغير علم فتأهوا ، وجعل الخلف منهم يتبع في ذلك السلف ، حتى آلت الحال الا ينظر الى قول مالك وكبراء أصحابه . ويقال : قد قال في هذه المسألة أهل قرطبة وأهل طلمنكة ، وأهل طليبة ، وأهل طليطة ، فانتقلوا من المدينة وفقهائها الى طليبة وطريقها⁽¹⁵⁵⁾ . وهو ما يصور ضيقاً في التقليد ، تجاوز فيه الاهمال أصول الشريعة الى انظار مؤسس المذهب نفسه ، اكتفاء بما أثر عن أتباعه البعيدين من الأقوال .

ج - الفكر الفلسفي :

لم تكن البيئة المغربية موثلاً للفكر الفلسفي قبل القرن الخامس ، بل قد وقفت منه موقف الرفض والمقاومة حتى غدت خالية من هذا اللون من الفكر ، وقد باءت بالفشل تلك المحاولة التي قام بها في الأندلس الأمير الحكم المستنصر بالله بن عبد الرحمان الناصر (ت 366 هـ / 976 م) مستجلباً التوليف والمصنفات في العلوم الفلسفية (علوم الأوائل) ، عاملاً على نشرها وبحث ما فيها من العلوم ، فما ان تولى بعده ابنه هشام المؤيد بالله (ت 399 هـ / 1008 م) حتى بدد تلك التصانيف وأمر بافسادها ، وانما فعل ذلك تحبباً لعامة الناس « اذ كانت تلك العلوم مهجورة عند أسلافهم ، مذمومة بالسنن رؤسائهم ، وكان كل من قرأها متهماً عندهم بالخروج من الملة ، ومظنوناً به الإلحاد في الشريعة⁽¹⁵⁶⁾ .

(154) انظر في ذلك الفرد بل - الفرق الإسلامية في الشمال الافريقي : 241

(155) ابن العربي - العواصم من القواصم : 492 ، وقد تحدث على ذلك أيضاً الشاطبي - الاعتصام : 2 / 348

(156) صاعد الأندلسي - طبقات الأمم : 66

وربما يكون السبب في ذلك أن هذه البيئة لم تشهد تجربة تعدد المذاهب والفرق كما مر بيانه ، فلم تنشأ بنية عقلية تتصف بمرونة تجعلها تتحمل الآراء المتضاربة ، وتعهد سماع ما قد يكون فيه بذور النقص للحقائق الدينية من المقولات الفلسفية ، فكان الرفض لهذه المقولات ، والعداء لمن ينظر فيها ويشغل بها ، ويضاف الى هذا أن المذهب الغالب الذي اعتنقه أهل المغرب والأندلس وهو المذهب المالكي كان من أشد المذاهب معاداة للعلوم الفلسفية ، فعمق في نفوسهم رفضها والازورار عنها . ولعل من أسباب ذلك أيضاً ما كانت تحمله الشيعة الاسماعيلية من عناصر فلسفية شرقية ، قرن أهل المغرب بينها وبين ما اقترفته هذه الشيعة من اضطهاد لما انتصب حكمها بأفريقية ، فبنشأ في أذهانهم ان الفلسفة لا تكون إلا طريقاً للفساد والافساد .

الا أنه مع هذه الحالة الغالبة على أهل المغرب ، لم يعدم أفراد تعلموا فنوناً من الفلسفة بالشرق ، ورجعوا بها الى أوطانهم ، يظهر من مسائلها ، ويحاولون نشرها وافشاءها ، ولكن كثيراً ما « كانت العامة في المغرب والأندلس كلما قيل فلان يشتغل بالفلسفة أطلقت عليه اسم زنديق ، فإن زل في شبهة رموه بالحجارة أو حرقوه » (157) ، فكان ذلك من دواعي القلص في أثر الفكر الفلسفي ، وبقائه مقتصراً على القليل من الأفراد .

ومن أبرز الأفراد الذين كان لهم بعض الوقع في هذا المجال محمد بن عبد الله بن مسرة (ت 319هـ / 931م) الذي حمل معه من المشرق خليطاً من شيعة اسماعيلية ، وفلسفة يونانية ، ونزعة صوفية ، واستطاع أن يستقطب أتباعاً كان لهم وجود الى ما بعد موته بمدة ، ثم آل أثره الى الانقراض (158) . ومن هؤلاء أبو الحكم عمرو بن عبد الرحمان الكرمانى (ت 458 هـ / 1025 م) (159) الذي كان أول من أدخل الى

(157) المقرئ - نفع الطيب : 1 / 102

(158) انظر دائرة المعارف الإسلامية : مادة ابن مسرة ..

(159) عمرو بن عبد الرحمان الكرمانى ، أبو الحكم ، جراح عالم بالطب والهندسة من أهل قرطبة . رحل الى المشرق واشتهر أمره ، وعاد فسكن سرقسطة إلى أن توفي ، وهو أول من حمل رسائل أخوان الصفا الى الأندلس .

انظر : صاعد الأندلسي - طبقات الأمم : 71 والمقرئ - نفع الطيب : 3 / 376 ، والفنفي - أخبار الحكماء : 162

الأندلس رسائل أخوان الصفا. ومنهم ثابت بن محمد الجرجاني أبو الفتح (ت 431 هـ / 1039 م) (160) الذي قدم الى الأندلس ، وكان « مذكوراً بالتقدم في علم المنطق » (161) . وقد كان ابن حزم من أولئك الذين درسوا الفلسفة ، ولكنه درسها من وجهة نظر نقدية ، ومع ذلك فقد أخذ عليه الاشتغال بها كما يفيد قول ابن بسام: « وله في بعض تلك الفنون كتب كثيرة ، غير أنه لم يخل فيها من الغلط والسقط لجرأته في التسور على الفنون لاسيما المنطق ، فإنهم زعموا أنهم ضلوا هنالك ، وضل في سلوك تلك المسالك وخالف أرسطو طاليس » (162) .

ويبدو أن هؤلاء الأفراد المشتغلين بالفلسفة قد تكون لديهم نتيجة العوائق التي وجدوها في سبيل نشر فلسفتهم اقتناع بأن تبقى هذه الفلسفة خاصة لطبقة معينة من الناس ، ثم تطور ذلك الى استتلاف من انزالها للعامة الذين أصبحوا ينصحونهم بعدم النظر فيها والاشتغال بها لأنها لا تعنيهم (163) ، فكان ذلك عاملاً على زيادة التقلص والضعف في أثر الفكر الفلسفي .

د - الفكر العقدي :

لقد ظل أهل الأندلس والمغرب الى القرن الخامس على الطريقة السلفية في الاعتقاد : إيمان بحقائق العقيدة في صورتها البسيطة المأثورة عن السلف ، وامرار للنصوص على ظاهرها ، دون تعرض بالتأويل لما ورد من تشابه في الصفات الإلهية ، مع التنزيه للخالق عن أن يشبه المخلوقين في ذاته أو صفاته (164) . ويبدو أن هذا الوضع العقدي قد ركزه في أهل المغرب وعمقه في نفوسهم تلك التوجيهات الصادرة عن متبوعهم في الفقه مالك بن أنس ، وهي التي تجمعها كلمته المشهورة : « الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه

(160) عالم في العربية والأدب والمنطق ، تعلم ببغداد ، ثم قدم الأندلس سنة 406 هـ ، ولقي ملوكها ، ودرس بها ،

قتله باديس بن حبوس أمير صنهاجة بتهمة الثورة عليه . انظر : ابن بشكوال - الصلة : 1 / 125

(161) ابن بشكوال - الصلة : 1 / 125

(162) ابن بسام - الذخيرة : 1 / 140

(163) انظر : جان وجيروم طارو - أزهار البساتين : 93

(164) انظر : كتون - عقيدة المرشدة للمهدي بن تومرت : 177 ، وانظر أيضاً : السلاوي - الاستقصاء : 1 / 126

بدعة» (165) . وقد ساعد على ذلك خلو هذه المنطقة من الفرق الكثيرة المتعارضة التي يؤدي احتكاكها ببعضها الى حركة من الجدل والصراع الفكري الذي يمتد الى مواضيع العقيدة ، فينشأ فيها الاستدلال والتأويل على غرار ما حدث بالمشرق ، وهو ما أشار اليه ابن حزم في مقام تعليل ضعف علم الكلام بالأندلس حيناً قال : « وأما علم الكلام فإن بلادنا وان كانت لم تتجاذب فيها الخصوم ، ولا اختلفت فيها النحل ، فقل لذلك تصرفهم في هذا الباب ، فهي على كل حال غير عرية عنه ، وقد كان فيها قوم يذهبون الى الاعتزال ، نظار على أصوله » (166) .

ولذلك فقد كان العلم الذي يهتم بالعقيدة ، ايراداً للاستدلالات ورداً للشبه ، وتناولاً للمتشابه ، وتأويلاً لظواهر بعض الآي ، يلقي المعارضة من عموم أهل الأندلس والمغرب ، وهو ما يبدو في النكير الذي كان يواجه به من يتعاطى هذا العلم من قبل سائر العلماء ؛ ومن ذلك ما ذكره القاضي عياض من أن أبا وهب عبد الأعلى بن وهب (ت 261 هـ / 874 م) (167) « كان قد طالع كتب المعتزلة ، ونظر في كلام المتكلمين وكان يحيى بن يحيى وابن حبيب وابراهيم بن حسين بن عاصم يطعنون عليه بذلك أشد الطعن » (168) ؛ وربما بلغ أمر النفرة من هذا العلم الى رمي المشتغلين به بالكفر والزندقة ، وهو ما يقتضي اعلان مقاومته ومنع افشائه بين الناس ، وهو ما صوره أبو الحجاج يوسف بن محمد بن طملوس (620 — هـ 1223 م) (169) متحدثاً عن معارضة الناس بالأندلس لكل علم جديد اذ يقول : « . . . اتصل بهم علم أصول الدين فاعتقدوا فيه ما اعتقدوه أولاً في مذاهب الأئمة من أنه كفر وزندقة . . . » (170) .

(165) انظر : الجويني - الشامل : 571

(166) عن المقرئ - نفع الطيب : 3 / 176

(167) فقيه مالكي من قرطبة عرف بالتدين والزهد ، ارتحل الى المشرق وسمع من أصبغ بمصر ومن سحتون بالقيروان ،

كان قوياً للحق ناصحاً للأمير ، رمي بالقدر ومطالعة كتب المعتزلة والنظر في الكلام . انظر ترجمته في : القاضي

عياض - المدارك : 3 / 138 ، وابن فرحون - الديباج : 2 / 54 (طدار التراث)

(168) القاضي عياض - ترتيب المدارك : 3 / 138

(169) عالم طبيب من الأندلس ، تعلم على ابن رشد ، كان متديناً لئین الجانب ، متحققاً بعلوم الأوائل . انظر

ترجمته في : ابن الأبار - التكملة : 2 / 739 ، رقم 2094 (طبعة مدريد)

(170) ابن طملوس - المدخل لصناعة المنطق : 11

وقد بانغت هذه النزعة أوجهاً في عهد علي بن يوسف بن تاشفين حيث وجدت في طبيعة الثقافة المرابطية القائمة على الفقه ما يدعمها ، ووجدت في السلطة السياسية ما يعمل على تأكيدها ، ويتخذ منها أسلوباً رسمياً في الثقافة العامة ، سخرت أجهزة الدولة لأمراه ونشره ، وقد وصف المراكشي ذلك بدقة في قوله : « ودان أهل ذلك الزمان بتكفير كل من ظهر منه الخوض في شيء من علوم الكلام ، وقرر الفقهاء عند أمير المسلمين تقبيح علم الكلام ، وكراهة السلف له ، وهجرهم من ظهر عليه شيء منه ، وأنه بدعة في الدين ، وربما أدى أكثره الى اختلال في العقائد في أشباه هذه الأقوال ، حتى استحکم في نفسه بغض علم الكلام وأهله ، فكان يكتب عنه في كل وقت الى البلاد بالتشديد في نبذ الخوض في شيء منه ، وتوعد من وجد عنده شيء من كتبه » (171) .

وفي غياب الفكر العقدي المؤصل لمسائل العقيدة ، الجامع بين ما يبدو في ظاهره متنافراً من الآيات ، المفسر لما ورد من الصفات الخبرية ، ربما تكون قد نمت بعض الأفهام العقديّة في اتجاه التشبيه والتجسيم خاصة بين أولئك البدو الذين لم يحفظوا بثقافة دينية أصيلة ، وهو ما أشار اليه ابن حوقل في وصفه لأهل السوس اذ يقول : « والمالكيون من فظاظ الحشوية » (172) ، ولكننا نعتقد ان ذلك بقي ظاهرة جزئية ، قد تبرز في أماكن وأزمنة محدودة ، ونرى من المبالغة ما ذهب اليه بعضهم من القول بظهور تيار تشبيهي تجسيمي عم المغرب في عهد المرابطين على الأخص (173) . ولا شك أن منشأ هذه المبالغة التأثير بدعاية الموحدين ضد المرابطين واطلاقهم اسم « المجسمين » عليهم ، امعاناً في تهجينهم ، وتأليب الناس عليهم . ولا يعدو الأمر - كما نراه - أن يكون فهماً للعقيدة قائماً على أساس حمل النصوص على ظواهرها في الصفات الخبرية على الأخص ، وتنكب التأويل فيها .

(171) المراكشي - المعجب : 236-37

(172) ابن حوقل - صورة الأرض : 90

(173) انظر مثلاً : محمد العنابي - محمد بن تومرت : 253 وأحمد محمود صبحي - في علم الكلام : 647

ثالثاً : الحياة الاجتماعية :

كان المجتمع الأندلسي مجتمعاً حضرياً ، فيما كان المجتمع المغربي مجتمعاً تغلب عليه البداوة ، ولما توحد القطران في عهد يوسف بن تاشفين ، حصل بينهما مزيد من التمازج والأخذ والعطاء ، انتهى الى فشو للمظهر الحضري بالمدن الكبرى للمغرب وعلى رأسها مراكش .

ويظهر ان الجانب السلبي في التحضر الأندلسي المتمثل في ظاهرة التميع وأنواع الفسوق ، قد تسرب هو أيضاً الى المدن المغربية ، ولم يكن ما عرف به يوسف بن تاشفين وابنه علي من التقى والورع حائلاً دون تفشي هذه المظاهر المشينة من الأمراض الأخلاقية الاجتماعية .

ففي مجال السلطة ، شهد عهد علي بن يوسف ظهوراً لبعض مراكز القوى متمثلة في الولاة والحكام المرابطين ، وبدأت هذه المراكز تمارس تحت تراجع الهيمنة التي كانت لشخصية الخليفة بعض الاستبداد والتسلط على الرعية وهو ما وصفه المراكشي اذ يقول : « واختلت حال أمير المسلمين رحمه الله بعد الخمسة اختلالاً شديداً ، فظهرت في بلاده مناكر كثيرة ، وذلك لاستيلاء أكابر المرابطين على البلاد ، ودعواهم الاستبداد ، وانتهوا في ذلك الى التصريح ، فصار كل منهم يصرح بأنه خير من علي أمير المؤمنين ، وأحق بالأمر منه » (174) .

وتشير بعض المصادر الى أن عنصر النساء أصبح له دور كبير في تدبير الأمور في جو متعفن تصنع فيه القرارات في المجالس المشبوهة ، ويشرك فيها السفهاء من القوم ، فقد « استولى النساء على الأحوال ، وأسندت اليهن الأمور ، وصارت كل امرأة من أكابر لمتونة ومسوفة مشتملة على كل مفسد وشريد ، وقاطع سبيل ، وصاحب خمر وماخور » (175) . وربما تكون هذه الظاهرة متطورة عن تلك البادرة التي صدرت من يوسف بن تاشفين في اعطائه لزوجته الشهيرة « زينب النفاوية » رتبة المشورة وابداء الرأي في أمور السياسة والحرب ، فضلاً عن مشاركتها في مجالس

(174) المراكشي - المعجب : 241

(175) نفس المصدر والصفحة .

الثقافة والأدب» (176) . وقد يكون صحيحاً ما ذهب إليه بروفانسال في محاولة لتفسير هذه الظاهرة من أن للنساء في مجتمع لتونة الصحراوي منزلة حرصن على أن يحتفظن بها في بلاط المرابطين ، وأتاحت لهن حرية الحياة النسبية التي لم يفقدنها عند رحيلهن عن الصحراء التدخل بشغف في شؤون الدولة والتمتع بالسلطة ، والكلمة المسموعة من الأزواج والأبناء» (177) .

وفي مجال الأخلاق العامة ، تذكر كثير من المصادر خاصة تلك التي أرخت لابن تومرت في أمره بالمعروف ونبيه عن المنكر ، أن الخمر كانت متفشية في المجتمع المرابطي ، كما كانت رائجة أيضاً أدوات الطرب مما ينبىء بفشو مجالس اللهو والمجون ، كما كان من عادة القوم اختلاط النساء بالرجال في مناسبات التجمع الخاص والعام» (178) .

وإذا كان لا ينبغي الانسياق مع المصادر التي كتبت في عهد الموحديين بإيحاء منهم أو بتزلف لهم ، فيما صورته من الفساد الاجتماعي والأخلاقي في عهد المرابطين في شيء من المبالغة» (179) ، فإنه يبدو من الثابت أن المجتمع المغربي كان عند ظهور ابن تومرت ينطوي على شيء غير قليل من المفاصد والأمراض سواء في مجال السلطة ، أو في مجال الأخلاق العامة .

IV طور الصبا والشباب :

في هذه الأسرة ، وفي هذه البيئة في دائرتها الصغيرة والكبيرة ، قضى ابن تومرت عهد الصبا وجزءاً من سنوات الشباب ، الا أننا لا نعثر على أخبار كافية

(176) انظر أخبارها في : ابن خلدون - العبر : 6 / 376-77 ، والسلاوي - الاستقصاء : 1 / 105-106 (ط : مصر 1304) .

(177) برفنسال - الاسلام في المغرب والأندلس : 251

(178) انظر ص 95 من هذا البحث .

(179) من ذلك ما قاله ابن الكردوبوس « ولما كثر بالغرب فساد المشتمين ، وانحيازهم عن الدين ، وانطمست آثاره ، واندرست أخباره ، وعفا رسمه ، واستخفى المعروف بشخصه ، وسيا المنكر بنفسه ، وأناخ الجور بكلكله ، وضرب الباطل بجمرانه ، ولم يتراقبوا الله في عبادته كثيراً ولا قليلاً ، وصاروا كالأنعام بل هم أضل سبيلاً ، الى أن جاء الله تعالى بالامام المعصوم » - الاكتفاء : 124

تتعلق بحياته في هذا العهد ، وما جرى له فيه من الأحداث ، وسنكون مضطرين
لملء هذا الفراغ ببعض التصورات التي تقوم على الاستنتاج .

لا شك أن ابن تومرت بدأ حياته العلمية بالتردد على بعض الكتاتيب لحفظ
القرآن الكريم ، ويمكن أن يكون ذلك قد استغرق كامل صباه الى أول سنوات
الشباب دون أن يتناول شيئاً من العلوم الأخرى وهي عادة أهل المغرب كما وصفها
ابن خلدون بقوله : « فأما أهل المغرب فمذهبيهم في الولدان الاقتصار على تعليم
القرآن فقط ، وأخذهم أثناء المدارس بالرسم ومسائله ، واختلاف حملة القرآن فيه ،
لا يخلطون ذلك بسواه في شيء من مجالس تعليمهم وهذا مذهب أهل
الأمصار بالمغرب ومن تبعهم من قرى البربر أمم المغرب في ولدانهم الى أن يجاوزوا
حد البلوغ الى الشيبية » (180) .

وبما أن زمن اقامته بالمغرب قبل بدء رحلته قد امتد الى ما بعد الخامسة
والعشرين من عمره ، فلا بد أن يكون بعد حفظ القرآن قد تناول شيئاً من مبادئ
العلوم الشرعية ، وخاصة العلوم الفقهية لنفاق سوقها في ذلك الوقت ، ومن الراجح
أن يكون قد أخذ بجملة صالحة من الأدب وعلوم اللغة ، وهو ما يؤكد ما آل اليه
أمره من فصاحة اللسان والتضلع في العربية .

وتفيد بعض الاشارات في المصادر القديمة الى أن المهدي أبدى نباهة في طلب
العلم ، وكان على شغف بتحصيله يبدو في كثرة ملازمته للمساجد ، وقد كان ذلك
مناطق ملاحظة من قبل أسرته وقومه ، كما كان ينال به شيئاً من الظهور والتميز بين
أقرانه ، وهو ما نستشفه من قول ابن خلدون : « وشب محمد هذا قارئاً محباً للعلم ،
وكان يسمى « أسفو » ومعناه الضياء لكثرة ما كان يسرج من القناديل بالمساجد
لملازمتها » (181) .

ولقد كانت بالمغرب في ذلك الزمن مراكز علمية مهمة مثل مراکش وسبتة

(180) ابن خلدون - المقدمة : 506

(181) ابن خلدون - العير : 6 / 465

وبجاية ، ولكننا لا نعثر على أي خبر يشير الى أن ابن تومرت قصد واحداً منها لطلب العلم والتبحر فيه ، ولو كان فعل ذلك لوجدنا له أثراً بوجه من الوجوه ، لما له من أهمية في حياته ، ولما تتوفر له من دواعي الذبوع ، حيث يرويه فيما بعد عند ظهوره واشتهار امره بعض مشائخه وزملائه في الطلب ، فهل يكون ابن تومرت قد أعرض عن العلم الذي يروج بهذه المدن المغربية ، وتاق الى علم آخر هناك بالمشرق ، فأثره ، وشد اليه الرحال ؟ .

ومن المحتمل أن يكون هذا الشاب قد حصل له في هذا العهد شيء من الانشغال بالواقع الذي كانت تجري عليه الحياة في جوانبها المختلفة بالمغرب ، وخاصة تلك المظاهر التي تثير الانتباه في مجال السلطة والأخلاق العامة بسبب ما هي عليه من خرق للتعاليم الاسلامية ، فقد كان قريب الإقامة من العاصمة مراكش ، ولا شك أنه كان يتردد عليها بين الفينة والأخرى ، وان ما رجع به بعد الرحلة من عزم لا يني على تغيير المنكر في السياسة والأخلاق ، يشير الى أنه كان قبل الارتحال مشغول الذهن بما كان يجري من المفاسد ، بل لعل بذرة التغيير قد تولدت في نفسه منذ ذلك الحين ، وحينئذ لا يكون ارتحاله الى المشرق الا بقصد اكتساب المعدات التي تمكن من التغيير ، وأول تلك المعدات تحصيل العلم ، ولذلك وجد ابن تومرت نفسه في الطريق الى المشرق ، وهي البداية في طريق التغيير .

الفصل الثاني

رحلة ابن تومرت الى المشرق

I دوافع الرحلة :

لقد كان المشرق بالنسبة لأهل المغرب عامة ، محط آمال الراغبين في العلم ، التواقين الى التبخر فيه ، فلا يحقق ذلك عندهم سوى الارتحال الى عواصم العلم هناك ، مثل بغداد ودمشق والمدينة وغيرها ، وقد كانت هذه الرحلة في العرف المغربي عنصراً مهماً في تكوين الشخصية العلمية ، وفي اكتساب المهية والاحترام ، وهو ما جعل طلاب العلم يحرصون بشدة الحرص على تحقيق هذه الرحلة ، ويرون فيها السبيل الى الشهرة العلمية ، وقل من علماء المغرب المشهورين من لم يشد الرحال الى المشرق لتحصيل العلم .

ولا بد أن هذه المعاني كانت تدور بخلد ابن تومرت ، وهو ذلك الذي نشأ محباً للعلم شغوفاً به ، حريصاً على تحصيله ، فتكون فيه شوق الى علوم المشرق ومشاخه ، ممزوج بالأمل في المكانة المرموقة والشهرة العلمية ، فكان ذلك أحد الأسباب الرئيسية في الأقدام على الارتحال الى عواصم الشرق .

وفي نطاق هذا السبب ثمة عنصر مهم من الراجع أن يكون قد ذكى شوق هذا الطالب الى تلك البقاع ، وأكد في نفسه العزم على الرحيل اليها ، ذلك هو ما بلغ مراكش من صدى لشخصية مشرقية فذة ، كانت رائدة لثورة فكرية بالغة التأثير ، وهي شخصية أبي حامد الغزالي ، فقد كان له ذكر لامع بالمغرب منذ صدور تلك الفتوى منه ليضم يوسف بن تاشفين الأندلس الى الدولة المرابطية⁽¹⁾ ، ثم ازداد ذكره

(1) انظر : ابن خلدون - العبر : 6 / 384 ، 386

انتشاراً لما وصل الى هناك كتابه إحياء علوم الدين ، وأحدث عاصفة شديدة ، حيث استهجنه الفقهاء ، وعارضوه ، وثاروا عليه ، لما كان فيه من المآخذ على علماء الفروع ، والنقد اللاذع لهم ، وعلى الرغم من أن أقصى نقطة بلغها التوتر في هذه القضية ، وهي المتمثلة في احراق كتب الغزالي⁽²⁾ لم يشهدا ابن تومرت ، حيث كان وقوعها سنة 503 هـ / 1109 م بعدما غادر المغرب الى المشرق ، فإنه لا شك أن يكون قد شهد مواقف أخرى سبقت هذا الطور ، متمثلة في الجدل الذي ثار في شخص الغزالي ومؤلفاته⁽³⁾ ، والهجوم الذي كان عليه من قبل الفقهاء على الخصوص .

ان هذه المعارضة لعالم مشرقي ، من قبل الفقهاء المغاربة ، ومن ورائهم السلطة السياسية لتمثل نقطة مثيرة بالنسبة لتلك النفوس التي تحمل عزمًا على الرحلة لطلب العلم ، وخاصة تلك التي كانت تلحظ الواقع المغربي السياسي والاجتماعي فتنشأ فيها الريبة ، وتنغرس بذور الرفض مثلما كان الشأن بالنسبة لابن تومرت ، فهل يكون هذا الأمر من الدواعي التي أنهضته لانجاز مشروع رحلته ، وشدت من عزمه على تحقيقها ليتصل هناك بمنبع هذه الثورة ، ويتعرف مباشرة على الأصول التي انطلقت منها في سبيل انضاج ما كان قد داز بخلده من رفض ، واكتساب الوسائل والمعدات التي تضمن له النجاح اذا ما أراد يوماً أن يشرع في التغيير ؟ .

ولا شك مع هذه الأسباب أن يكون الشوق الى الحج قد هز نفسه ، وأوضح في ذهنه سداد ما انتواه من أمر الرحلة ، وشحذ ارادته على الشروع في تنفيذها . ولما اختمرت في نفسه هذه الدواعي واتضح له الطريق ، وجد نفسه في البداية الى المشرق .

II مسيرة الذهاب :

رغم الغموض الذي لا زال مسيطراً على حياة ابن تومرت في مسيرة ذهابه الى

(2) انظر في هذه الحادثة ومصادرها ما ورد في ص 43 من هذا البحث .

(3) لقد انتصر بعض المغاربة للغزالي ودافعوا عنه ، وجادلوا الفقهاء فيه ، ومن هؤلاء ابن النحوي . انظر مثلاً : نيل الابتهاج لأحمد بابا : 398, 349 ، والاستقصاء للسلاوي 1 / 129

المشرق ، فإنه يمكن من خلال معلومات قليلة ومتضاربة أحياناً أن نرسم ملامح عامة لهذه المسيرة ، ويكون ذلك من خلال عنصرين أساسيين : تاريخ الارتحال ، والطريق الذي سلكه في تلك المسيرة .

1 - تاريخ الارتحال :

يكاد الاتفاق يحصل بين المؤرخين على أن ارتحال ابن تومرت الى المشرق كان في أواخر القرن الخامس أو أوائل القرن السادس ، ولكن تحديد السنة بالذات كان محل اختلاف بينهم . فقد أورد ابن القطان بداية هذه الرحلة في أخبار السنة الأولى من المائة السادسة⁽⁴⁾ ، ولكنه ذكر في موضع آخر أنها كانت في السنة الأولى من المائة السادسة أو التي قبلها⁽⁵⁾ . وقال المراكشي : ان ابن تومرت « كان قد رحل الى المشرق في شهر سنة 501 هـ في طلب العلم ، وانتهى الى بغداد⁽⁶⁾ » ، فيما ذهب ابن عذارى الى أن ذلك كان سنة 500 هـ⁽⁷⁾ . أما ابن خلدون فكانت عبارته : « وارتحل في طلب العلم الى المشرق على رأس المائة الخامسة⁽⁸⁾ » ، وهي عبارة تحدد تاريخ الرحلة بسنة 500 هـ / 1106 م أو سنة 499 هـ / 1105 م باعتبار أن عبارة رأس القرن يمكن أن تحتملها أيضاً⁽⁹⁾ .

ان هذه الروايات المختلفة تسفر عن أن بداية الرحلة كانت في إحدى السنوات الثلاث : 499 هـ / 1105 م و 500 هـ / 1106 م و 501 هـ / 1107 م . وفي سبيل مزيد من الضبط نعثر على عنصر آخر مهم يمكن أن نعتد عليه في ترجيح واحدة من هذه السنوات ، ويتكون هذا العنصر من نقطتين : الأولى ما ورد من تحديد للمدة

(4) ابن القطان - نظم الجمان : 3

(5) نفس المصدر : 4 ، وقد فهم بوروية من هذه العبارة خطأ أن المقصود سنة 500 أو 499 . انظر كتابه ابن تومرت :

(6) المراكشي - المعجب : 245

(7) ابن عذارى - البيان المغرب : 1 / 435

(8) ابن خلدون - العبر : 6 / 465

(9) ذكر عبد الله علام - الدعوة الموحدية بالمغرب : 65-66 ، أن ابن خلدون سها في التعبير برأس المائة الخامسة ، والصحيح هو رأس المائة السادسة ، وتابع في ذلك السلاوي ، والصحيح أنه لا سهو من ابن خلدون ، فرأس المائة هو آخرها لا أولها قياساً على أن رأس الانسان هو أعلاه .

التي قضاها ابن تومرت بالمشرق ، فقد استغرقت تلك الرحلة خمسة عشر عاماً وهو ما ذكره ابن القطان (10) ، ويبدو أنه اعتمد في ذلك على تلك الرواية التي أوردها هو نفسه عن أخت ابن تومرت تعقيباً على قوله لأهله قبيل وفاته انه مرتحل عنهم ، فقالت له أخته : « الى أين تغيب عنا ؟ ألم يكفك أن تغيب عنا خمسة عشر عاماً » (11) ، وهذا القول من الأخت بالذات يزيد من الاطمئنان لدقة التحديد ، حيث يجعلها الشوق لأخيها تضبط أيام الغيبة في دقة من يتحسس زمن الشوق ، ويرتقب اللقاء . والثانية ما ورد من تحديد للسنة التي وصل فيها ابن تومرت الى قريته عند عودته من الرحلة ، وأغلب المصادر تثبت أن ذلك كان في سنة 514 هـ / 1125 م (12) .

وإذا ما جمعنا النقطة الأولى الى الثانية كانت النتيجة أن السنة الأكثر احتمالاً لبداية رحلة ابن تومرت الى المشرق هي سنة 499 هـ / 1105 م أو سنة 500 هـ / 1106 م إذا اعتبرنا احتمال الكسور الشهرية .

2 - طريق الرحلة :

ليس الطريق الذي سلكه ابن تومرت في رحلته ، والنقاط التي مر بها أو أستقر فيها بعض الوقت واضحة كل الوضوح ، بل هي محل خلاف بين المؤرخين يدعوا الى المناقشة والتحقيق .

ولا نجد أخباراً تتعلق بالمدن المغربية التي مر بها بعد خروجه من قريته ، ولكننا نعثر على جملة من الأخبار تتعلق بمدن خارج هذه المنطقة شهدت مروره منها أو استقراره فيها بعض الاستقرار ، وعندما نجمع بينها نحصل لنا صورة للطريق الذي سلكه نحو الشرق ، وأهم عناصر ذلك الطريق هي التالية :

أ - في الأندلس :

أشارت بعض المصادر الى أن ابن تومرت بعد انطلاقة من جهة مراكش جاز

(10) ابن القطان - نظم الجمان : 4 والعبارة هي « وغاب في رحلته في طلب العلم خمسة عشر عاماً » .

(11) نفس المصدر : 126

(12) انظر ص 103 من هذا البحث .

الى الأندلس ، ودخل قرطبة ، ومن بين الذين ذكروا هذا الجواز ابن القطان الذي تعتبر روايته أقدم الروايات التي بين أيدينا ، فقد قال : « ان الامام المهدي رضي الله عنه جاز البحر الى الأندلس طالباً للعلم ، ووصل قرطبة » (13) . وقد تابعه في ذلك ابن عذارى ، وابن خلدون ، وابن القنفذ ، والقلقشندي ، والزركشي (14) ، وقد اعتمد هذه الرواية القديمة معظم الباحثين المحدثين ليثبتوا هذا الجواز الى الأندلس (15) . الا أن بعض الباحثين أغفل هذه النقطة بما يفهم منه رفض لها ، وهو ما ذهب اليه الأخوان « طارو » في جعلهم الرحلة تنتقل من فاس مباشرة الى تونس والقيروان (16) . وقد أبدى بروفنسال بوضوح تشككه في انتقال ابن تومرت الى الأندلس (17) ، الا أن هذا الشك ليس له مبررات من الوثائق فيبقى هذا الانتقال بناء على ما ذكرته الروايات القديمة أمراً راجحاً .

ولا نعثر على أخبار عن المهدي بالأندلس سوى اشارات قليلة نستفيد منها أنه طلب هناك العلم ، وذكر ابن قنفذ أنه قرأ على القاضي أبي جعفر حمدين بن محمد بن حمدين (ت 548 هـ / 1153 م) (18) . وقد تصور بعض الباحثين أنه التقى هناك ببعض التيارات الفكرية والمذهبية ، وعلى الأخص المدرسة الحزمية في الفقه والعقيدة وكان له تأثير بها (19) . ويبدو من الأرجح أن الاقامة بالأندلس لم يطل أمدها ، وسرعان ما أخذ الطريق الى المشرق ، وهو ما نستشفه من ورود الأندلس في المصادر

(13) ابن القطان - نظم الجمان : 4

(14) انظر : ابن عذارى - البيان المغرب : 1 / 435 ، ابن خلدون - العبر : 6 / 465 ، ابن القنفذ - الفارسية :

100 ، القلقشندي - صبح الأعشى : 5 / 136 ، الزركشي - تاريخ الدولتين : 4

(15) انظر مثلاً : الفردبيل - الفرق الإسلامية : 251 ، يوسف أشباح - تاريخ الأندلس في عهد المرابطين

والموحدين : 186 ، العبادي - المجلد في تاريخ الأندلس : 167

(16) جان وجيروم طارو - في حضارة الأندلس - 34

(17) بروفنسال - الاسلام في المغرب والأندلس : 265

(18) ابن قنفذ - الفارسية : 100 ، وابن حمدين فقيه مالكي من أهل قرطبة ، وقد تولى بها قضاء الجماعة . وانظر

ترجمته في : ابن الأبار - التكملة : 1 / 38 ، (ط : مدريد 1887) .

(19) انظر مثلاً : الغناتي - قيام دولة الموحدين : 169 ، عبد الله العروي - تاريخ المغرب : 176 ، العبادي - المجلد

في تاريخ الأندلس : 167 ، العنابي - محمد بن تومرت : 324

القديمة كمنطقة من نقاط المرور لا كمكان للاستقرار⁽²⁰⁾ ، وليس من مستند مقنع لهوسي ميرندا في قوله ان ابن تومرت قضى هناك سنة كاملة⁽²¹⁾ .

ومن المهم أن نتساءل عن السبب الذي جعل ابن تومرت يقصد الأندلس ولا يبقى فيها طويلاً من حيث ان وجهته الأصلية هي بلاد المشرق ؟ ويمكن ان نفترض أنه كان له قصد في التعلم بقرطبة « وهي اذ ذاك دار علم »⁽²²⁾ ، فلما لم يجد بها نوع العلوم التي تحقق رغبته ، لم يطل بها المقام ، وأخذ طريق المشرق . ويمكن أن نفترض أنه قد انتقل الى الأندلس لمجرد أن يركب السفن المتجهة من ميناء المرية الى المشرق ، وليس بين أيدينا من المعطيات ما نرجح به هذا أو ذاك ، الا أنه من الراجح أن تكون قرطبة قد ألهمت شوق هذا الشاب إلى المشرق ، حيث كانت صاحبة الريادة في معارضة الغزالي ، ومنها كان القاضي ابن حمدين يدير الحملة الفكرية ضده .

ب - في افريقية :

ذكر ابن قنفذ والزركشي⁽²³⁾ أن ابن تومرت لما غادر الأندلس قصد مدينة المهديّة ، حيث درس هناك على أبي عبد الله المازري (ت 536 هـ / 1141 م) ، فيما ذهب مؤرخون آخرون الى أنه أنتقل مباشرة من ميناء المرية الى الاسكندرية⁽²⁴⁾ . أما ما ذكره الأخوان طارو من أنه مر بتونس والقيروان⁽²⁵⁾ ، فلا نجد له مستنداً من النصوص ، ويبدو أنه من باب التخمين . ويمكن أن نرجح ما قاله ابن قنفذ والزركشي بناء على أن العلاقات وخطوط المواصلات كانت أوثق وأمتن بين المهديّة والاسكندرية منها بين المرية والاسكندرية مباشرة ، فكان المهديّة كانت نقطة وصل بين الميناءين⁽²⁶⁾ . الا أن ما ذكر من الدراسة على الامام المازري ، ان كان قد

(20) قال ابن عداري : « فجاز الى الأندلس ، ووصل قرطبة ، وسار منها الى المرية » البيان المغرب : 1 / 435 ،

وقال ابن خلدون : « ومر بالأندلس ، ودخل قرطبة » - العبر : 6 / 465

(21) هوسي ميرندا - التاريخ السياسي للموحدين : 7

(22) ابن خلدون - العبر : 6 / 465

(23) انظر ابن قنفذ - الفارسية : 100 ، والزركشي - تاريخ الدولتين : 4

(24) انظر مثلاً : هوسي ميرندا - التاريخ السياسي للموحدين : 8 الذي ذهب الى أن ما ذكره الزركشي هو مجرد

التباس وقع فيه ، ويبدو أنه لم يطلع على ما ذكره ابن قنفذ الذي هو أسبق من الزركشي .

(25) جون وجيروم طارو - في حضارة الأندلس : 34

(26) انظر : بوروييه - ابن تومرت : 23

حصل فلا يعدو أن يكون حضوراً خفيفاً لبعض دروسه ، فالرجل وجهته المشرق ، ولم يكن المازري قد لمع ذكره حينئذ حيث عاش بعد ذلك ستاً وثلاثين سنة .

وانفرد التيجاني في رحلته بالاشارة الى أن ابن تومرت مر بجزيرة جربه وأقام بها بعض الوقت ، حيث بقى ذكره في مسجد كان قد سكنه بعض أيام⁽²⁷⁾ ، وليس ذلك بمستبعد من الناحية النظرية حيث ان جربة تقع في الطريق البحري بين المهديّة والاسكندرية .

ج - في مصر :

تكاد المصادر التي ترجمت لابن تومرت تجمع على أنه حل بالاسكندرية وتلقى هناك دروساً على أبي بكر الطرطوشي (ت 521 هـ - 1127 م) ، وحلوله بالاسكندرية أمر طبيعي ، فهي النقطة المهمة برأً وبحراً في الطريق بين المغرب وبين بلاد المشرق ، وهي المستراح الممتاز للمغاربة في طريقهم الى الحج ، وكثيراً ما يستمرثون بها الحياة فيتخذونها مستقراً لهم .

وقد ذكر الاخوان طارو - على عاداتها في الاغراب - أن ابن تومرت قصد القاهرة أولاً ، ثم انتقل الى الاسكندرية⁽²⁸⁾ ، وليس لذلك ذكر في المصادر القديمة .

د - في مكة :

تذكر جملة من المصادر⁽²⁹⁾ ان ابن تومرت زار مكة في سفره ، وقضى فريضة الحج ، ولئن كانت بعض هذه المصادر تشير الى أن هذه الزيارة كانت بعد الانتهاء من طلب العلم ، ومنها قفل الى المغرب كما ذكره ابن الأثير اذ قال : « فحج من هناك وعاد الى المغرب » ، فإنه يبدو من الراجح أن تكون وقعت في بداية الرحلة اثر خروجه من مصر ، وهو ما تؤكده رواية ابن خلدون حيث يقول : « . . ثم أجاز الى

(27) التيجاني - الرحلة : 502

(28) جون وجيروم طارو - في حضارة الأندلس : 34

(29) انظر : ابن خلكان - الوفيات : 5 / 46 ، ابن خلدون - العبر : 6 / 465 ، أبو الفدا - المختصر في أخبار

البشر : 2 / 232 ، ابن الأثير - الكامل : 8 / 294

الاسكندرية وحج ودخل العراق . . « 330 » ، وما يرجح ذلك ان ابن تومرت كان عندئذ قد جاوز البلوغ بعدة سنوات وهو ما يؤكد في نفسه التعجيل بأداء فريضة الحج على عادة أهل المغرب ، وأغلب طلاب العلم من المغاربة الذين يؤمون المشرق لا يؤخرون حجهم الى وقت الرجوع ، بل يقدمونه ، أو يقومون به أثناء اقامتهم هناك على الأقل « 331 » .

ويبدو أن الإقامة بمكة لم تدم طويلاً بل اقتصرت على أيام الحج أو زادت عليها بقدر يسير ، وهو ما نستشفه من قول ابن خلكان : « وحج وأقام بمكة مديدة » (321) .

وقد ذهب بروفنسال الى أن ابن تومرت لم يؤد فريضة الحج وذلك لأن المؤرخين لم يدعوه باسم الحاج ، وقد منعته من ذلك أسباب سياسية ومادية (33) ، ويبدو أن هذا القول بعيد عن الحقيقة بالنظر الى تلك التأكيدات من قبل المؤرخين ، وبالنظر الى تلك العاطفة الدينية الجياشة التي لا نتصور معها تخلفاً عن الحج ، وليس في عدم دعوته باسم الحاج دليل على عدم حجه ، فذلك لقب شعبي لا يستعمله المؤرخون كثيراً ، وقد تلقب ابن تومرت بألقاب أكثر شهرة منه مثل المهدي والامام (34) .

هـ - في الشام والعراق :

لم يذكر من المؤرخين زيارة ابن تومرت للشام سوى المراكشي في قوله : « وقيل انه لقي أبا حامد الغزالي بالشام أيام تزهدده فالله أعلم » (25) ، وليس من

(30) ابن خلدون - العبر : 6 / 465 .

(31) من ذلك ان ابن العربي كانت بداية رحلته الى المشرق سنة 485 ، وبداية عودته سنة 491 ، وقد قام بالحج سنة 489 . انظر : عمار طالبي - آراء أبي بكر بن العربي الكلامية : 1 / 25

(32) ابن خلكان - الوفيات : 5 / 46 ، وقد أخطأ في فهم هذه العبارة بوروييه في كتابه : ابن تومرت : 24 ، حيث نسب الى ابن خلكان قوله ان ابن تومرت أقام بمكة مدة طويلة .

(33) بروفنسال - ابن تومرت وعبد المؤمن بن علي : 28

(34) انظر : بوروييه - ابن تومرت : 24

(35) للمراكشي - المعجب : 245

المستبعد أن يكون بعد أداء الحج قد مر بالشام في طريقه الى العراق ، تلك التي انتهى اليها سفره كما يكاد المؤرخون يجمعون عليه ، وقد اتخذ من بغداد مستقراً له طلباً للعلم لسنوات عديدة تمثل المرحلة المهمة في هذه الرحلة ، وتمثل فترة ذات شأن في حياته .

III الإقامة بالمشرق :

1 - الحياة بالعراق أوائل القرن السادس : كانت الخلافة العباسية قد ضعف شأنها منذ أوائل القرن الخامس على الأخص ، ولم يعد الخليفة ببغداد الا رمزاً للسلطة دون أن يكون له في الواقع نفوذ يذكر ، وقد أغرى هذا الوضع الدول المجاورة مثل الدولة الفاطمية والسلاجقة الناشئين بإيران بأن يسعوا الى مد سلطانهم على العراق وعاصمتها بغداد وكان لهم في ذلك السعي الخيث .

وقد استطاع السلاجقة ان يسبقوا الى بسط نفوذهم على بغداد والعراق كافة على عهد طغرل الأول سنة 447 هـ ، وأصبح منذ ذلك الوقت النفوذ الحقيقي للأمير السلجوقي ووزرائه ، وليس للخليفة العباسي الا مظاهر الملك (36) .

والحق أن بغداد شهدت في عهد السلاجقة وفي ظل دولتهم القوية فترة من الاستقرار والازدهار إلا أنه في أواخر القرن الخامس وأوائل السادس بدأ يتهدد المنطقة خطران كبيران : الأول استفحال الدعوة الإسماعيلية بايعاز من الفاطميين ، فقد نشطت الباطنية الإسماعيلية بإيران والعراق على صعيد الفكر والسياسة معاً ، ووصل أمرها إلى إفشاء الإغتيالات السياسية التي كان الوزير السلجوقي نظام الملك (37) أحد ضحاياها (38) ، كما كانت لهم ببغداد دعوة الى آرائهم ومناشير يشرحون

(36) انظر: عبد المنعم حسنين - سلاجقة ايران والعراق : 40 وما بعدها

(37) ابو علي الحسن بن علي بن اسحاق بن العباس ، كان وزير للسلاجقة زمناً طويلاً ، وقد اهتم بالعلم وأكرم أهله ، وهو أول من أنشأ للمدارس ، واليه تنسب المدرسة النظامية ببغداد . انظر ترجمته في : ابن خلكان - الوفيات : 2 / 148

(38) انظر : المصدر السابق : 74 وما بعدها . وعبار طالبي - آراء أبي بكر ابن العربي : 1 / 40

فيها تلك الآراء ويسهلون على الناس اعتناقها⁽³⁹⁾ . والثاني ما بدأ يظهر من خطر الصليبيين الذين جعلوا يتحرشون بالأطراف الشمالية للدولة السلجوقية ، وتمكنوا من اكتساح بعض مناطق الشام ، وكان ذلك أيضاً مدخلاً الى صراع بين السلاجقة والفاطميين على امتلاك الشام⁽⁴⁰⁾ .

وقد كانت الحياة العلمية ببغداد مزدهرة في هذه الفترة ، ويرجع قسط وافر من الفضل في ذلك الى الوزير نظام الملك الذي كان شغوفاً بالعلم ، فأسس المدارس الكثيرة في بغداد وغيرها من المدن ، وشجع العلماء ، وأقام مجالس العلم ، وساعد على مقاومة الباطنية باعداد المناظرين لهم من أهل السنة ؛ فنشأت حركة علمية زاخرة من أبرز ملامحها الجانب النقدي الجدلي الذي كان يشترك فيه أهل السنة والمعتزلة والفلاسفة والباطنية . وقد اشتملت بغداد أواخر القرن الخامس وأوائل السادس على فطاحل العلماء في كل فن ، وهو ما وصفه ابن العربي في قوله لما دخل بغداد سنة 486 : « قألفيت بها من رؤساء العلم ورؤوسه وأشياخ الملة وأحبارها ما يملأ الخافقين ، فقلت : هذه ضالتي التي كنت أنشد⁽⁴¹⁾ » .

2 - تعلم ابن تومرت بالمشرق :

امتدت اقامة ابن تومرت بالمشرق ما لا يقل عن عشر سنوات ، ولا تسعفنا المصادر بأي تفصيل عن هذه الاقامة الطويلة ، لا من حيث الأماكن التي ارتادها ، ولا من حيث حياة الطلب التي كان يجيهاها ، وما ورد من اشارات خفيفة في بعض المصادر تتعلق باقامته في بغداد وبعض مشائخه بها ، تجعلنا نرجح أنه اتخذ من هذه المدينة مقاماً أساسياً له ، فقد كانت آنذاك كما مر بيانه موطن ثراء علمي ، ومقرأ لاشهر علماء العصر في مختلف الفنون ، وتلك كانت بغيته التي من أجلها ارتحل . الا أنه لا يستبعد أن يكون خلال هذه الاقامة الطويلة قد قام برحلات صغيرة الى

(39) انظر : ابن العربي - العواصم من القواصم : 79

(40) عيد المنعم حسنين - سلاجقة ايران والعراق : 102 وما بعدها .

(41) ابن العربي - العواصم من القواصم : 75-76

بعض مدن العراق ومدن فارس التي كانت تشتمل على مراكز علمية مهمة ، وتؤوي بعض الشيوخ المشهورين ، زيادة منه في الاطلاع والتحصيل ، كما أنه لا يستبعد أن يكون قد أعاد الحج ، فالمدة طويلة ، ووجوده بالمشرق فرصة لكي يقوم بأكثر من حجة واحدة .

ولا نظفر الا بنزر يسير من المعلومات عن المشايخ الذين درس عليهم والعلوم التي درسها ، مما يجعلنا نلجأ الى الاستنتاج والتوليد ، محاولين تبيين نوع العلوم التي تلقاها ، والنسق الفكري الذي افاده من مشائخه من الاشارات القليلة التي وردت في هذا الخصوص .

وقد أورد ابن خلدون صيغة عامة في ذكره لمشائخ ابن تومرت بالمشرق دون أن يحدد أسماءهم حيث قال : « ودخل العراق ، ولقى جلة العلماء يومئذ وفحول النظر ، وأفاد علماً واسعاً » (42) . ولكن مؤرخين آخرين ذكروا بعض الأسماء لمشاهير العلماء في بغداد ، ومن البين أن هؤلاء لم يكونوا الا البارزين من أساتذة المهدي ، ولا شك أنه درس على كثير غيرهم ممن هم أقل منهم شهرة ، ومع ذلك فإن بعض الذين ذكرت أسماءهم وقع خلاف في تتلمذه عليهم واتصاله بهم ، مما يستدعي مزيداً من التحقيق والضبط في كل واحد منهم ، وهؤلاء الذين ذكرت أسماءهم هم : أبو حامد الغزالي ، والكيما الهراسي ، والمبارك بن عبد الجبار ، وأبو بكر الشاشي ، وأبو بكر الطرطوشي ، وأبو عبد الله الحضرمي .

أ - أبو حامد الغزالي :

لقد ثارت لاجابة حادة بين المؤرخين لابن تومرت القدامى منهم والمحدثين ، فيما اذا كان قد التقى مباشرة بالغزالي وتلمذ عليه ، أو أن ذلك لم يقع ، ويعكس حجم هذا الخلاف أهمية هذا اللقاء من حيث ما يمكن أن يحدثه من تأثير بالغ في شخصية ابن تومرت العلمية والفكرية ، باعتبار ما كان عليه حجة الاسلام من غزارة علم ، ومن فكر نقدي نادر كان له تأثيره في الفكر الاسلامي عموماً ، ولنفس هذا

(42) ابن خلدون - العبر : 6 / 465

السبب سنعمد الى مزيد من التحقيق في أمر هذا اللقاء ، لنثبت ما اذا كان الغزالي أستاذاً لابن تومرت ، أو أنه لم يكن بينهما اتصال .

وننطلق في هذا التحقيق من تحليل ما عسى أن يكون قد ورد من شهادات صادرة عن الطرفين نفسيهما ، أو شهود عيان حضروا اللقاء ، ثم نتدرج من ذلك الى روايات المؤرخين ، وآراء الباحثين .

لم نعر فمياً بين أيدينا من مؤلفات ابن تومرت على قول له يذكر فيه الغزالي أو ينقل عنه بما يفيد لقاءه به أو تتلمذه عليه ، ولكننا عثرنا على خبرين منسويين اليه يذكر فيهما الغزالي بما يفهم منه لقاءه به .

وأول الخبرين ، ما نسب اليه من قوله في الغزالي تنطوي على رمزية تسبب ابهاماً في المعنى المقصود منها ، ولعلها تشير الى المسلك الصوفي الذي كان يسلكه الغزالي ، وجاءت هذه العبارة في رسالة « الكافية في براهين الامام المهدي رضي الله تعالى عنه عقلاً ونقلاً لأبي عبد الرحمان بن طاهر »⁽⁴³⁾ التي أوردها ابن القطان ونصها : « وذكر لنا عنه [اي ابن تومرت] انه ذكر له أمر الرجل المعروف بالغزالي ، فقال : ذلك الرجل قرع الباب ولم يفتح له ، أولم يؤذن له ، أولم يلج ، حسبما قال باختلاف الروايات عنه »⁽⁴⁴⁾ ، كما وردت نفس العبارة مع تغيير طفيف في سير أعلام النبلاء ، ونصها : « قال عبد الله بن علي الأشير : سمعت عبد المؤمن بن علي القسي سمعت أبا عبد الله بن تومرت يقول : أبو حامد الغزالي قرع الباب وفتح لنا »⁽⁴⁵⁾ . ومن الواضح أن هذه العبارة لا تفيد اللقاء بالغزالي بل تفيد مجرد معرفة به قد تكون ناشئة عن لقاء به ، وقد تكون ناشئة عن مدارس لكتبه ، الا ان هذه الصياغة الرمزية ربما تدل على معرفة دقيقة بنفسية الغزالي وأحواله الروحية قد لا تتأني الا بالمعايشة وهو ما يدعم احتمال اللقاء .

(43) انظر : معلومات عنه في : ابن القطان - نظم الجمان : 50 تعليق رقم : 1

(44) ابن القطان - نظم الجمان : 54 .

(45) عن عبد الرحمان بدوي - مؤلفات الغزالي : 537 ، نقلاً عن الذهبي - سير أعلام النبلاء : 12 / 77 ، (مخطوطة مصورة بدار الكتب المصرية رقم 12195 ح) .

وأما الخبر الثاني فهو ما أورده الزركشي في حديثه عن مرور ابن تومرت بالمهدية ، قال : « قال الشيخ أبو الحسن البطرني : رأيت شيخنا خليلاً المزدوري قال : رأيت الشيخ الصالح أبا عبد الله محمد الصقلي المدفون بثابر من عمل مرناق احدى قرى تونس قال : اجتاز علي الامام المهدي وأنا أسكن بزويلة ، فقال لي : يا شيخ ، الامام أبو حامد يسلم عليك . قال البطرني : وبلغني أن الصقلي عاش ثلاثمائة سنة وثلاث عشرة سنة «(46) . وظاهر هذا الخبر يفيد لقاء المهدي بالغزالي الا أن هناك خشية من أن تكون الرواية بأكملها غير صحيحة ، وهي خشية تبررها هذه المبالغة الصارخة في تقدير عمر الصقلي كما ذكره صاحب الرواية البطرني .

أما الغزالي فإنه لم يذكر ابن تومرت في مؤلفاته سوى مرة واحدة في كتاب « سر العالمين وكشف ما في الدارين » فقد قال : « فأول من استحسنه [لعلها استنسخه] وقراه علي بالمدرسة النظامية سراً من الناس في النوبة الثانية بعد رجوعي من السفر رجل من أرض المغرب يقال له محمد بن تومرت من أهل سلمية ، وتوسمت منه الملك . . . «(47) ، ويثبت هذا النص في صراحته بما لا يدع مجالاً للشك اللقاء بين الرجلين ، الا أن الكتاب الذي ورد فيه وهو سر العالمين كتاب مشكوك في نسبه الى الغزالي ، وذهب كثير من الباحثين الى أنه منحول عنه(48) . وعلى الرغم من ان الكتاب وردت فيه أسماء كثيرة من كتب الغزالي ينسبها الى نفسه ، مما يوحي بأنه من تأليفه ، إلا أنه وردت فيه عبارات تلقي شكاً حقيقياً في نسبه اليه ، ومن ذلك قوله : « وأنشدني المعري لنفسه ، وأنا شاب في صحبة

(46) الزركشي - تاريخ الدولتين : 4

(47) الغزالي - سر العالمين : 5-6

(48) انظر : بدوي - مؤلفات الغزالي : 271 ، وقد ذكر من هؤلاء المشككين : الشاه عبد العزيز الدحلوي في كتابه ، « تحفة اثنا عشرية » ، وفولدزهر ، ويويج ، ومكدونالد ، وقد علق محمد تقي دانش على هذا الكتاب بأنه ينسب الى الغزالي ، ويمكن أن يكون من تأليف الباطنية (فهرست مخطوطات مكتبة كلية الحقوق بجامعة طهران ، مجلد 303 ص 208) . وذكر الدكتور عبد الله عنان تعليقاً على النص السابق كما نقله فولدزهر عن سر العالمين بان اسم ابن تومرت غير موجود في مخطوطتي دار الكتب المصرية . وقد رجعت الى المخطوطة رقم 89 تصوف من هذه الدار ، فوجدت بها اسم « محمد بن يوسف » وقارنت بمخطوطة برلين 560.Ibg.281 فوجدت بها « محمد بن يوبيف (كذا) » وواضح أنه تصحيف ليوسف .

يوسف بن علي شيخ الاسلام :

أنا صائم طول الحياة وإنما فطري الحمام ويوم ذاك أعيد⁽⁴⁹⁾،
فإن المعري توفي سنة 448 هـ / 1056 م ، بينما ولد الغزالي سنة 450 هـ /
1058 م ، فكيف ينشده لنفسه وهو لم يولد بعد ؟⁽⁵⁰⁾ الا أن هذا الكتاب وان يكن
متحلاً عن الغزالي فإنه لا يسقط كوثيقةصالحة من وجه آخر ، وهو ما سنبينه بعد
حين .

وإذا ما انتقلنا بعد ذلك الى شهادات شهود العيان من المعاصرين للرجلين ،
فإننا نجد شهادة لابن العربي الذي قام برحلة الى المشرق أواخر القرن الخامس ،
فقد سأله عبد المؤ من بن علي عندما قدم عليه في وفد اشبيلية لمبايعته عما اذا كان رأى
المهدي ولقيه عند الشيخ أبي حامد الغزالي ، فقال له : « ما لقيته ، ولكن سمعت
به ، فقال له : فما كان أبو حامد يقول فيه ؟ قال كان يقول ان هذا البربري لا بد أن
سيظهر⁽⁵¹⁾ » ؛ الا أن هذه الشهادة حظها من الصحة ضعيف ، ذلك لأن ابن العربي
كان قد رجع الى الأندلس من رحلته الى المشرق قبل بضع سنوات من بداية رحلة
المهدي⁽⁵²⁾ . ويبدو أنها من وضع بعض الموحدون في سياق الدعاية لمذهبهم .

ونعثر على شهادة أخرى لرجل من أهل فاس يدعى عبد الله العراقي ، تناقلتها
بعض المصادر ، ونصها كما ذكرها ابن الخطيب ما يلي :

« حكى ابن صاحب الصلاة عن عبد الله بن عبد الرحمن العراقي شيخ مسن
من سكان فاس ، قال : كنت ببغداد بمدرسة الشيخ الامام أبي حامد الغزالي ،
فجاءه رجل كثر اللحية على رأسه كرزي (عمامة) صوف ، فدخل المدرسة ،

(49) الغزالي - سر العالين : 88

(50) انظر : بلوي - مؤلفات الغزالي : 271

(51) السلاوي - الاستقصاء : 1 / 147 . وانظر أيضاً ، ابن الخطيب - رقم الحلال : 112 وابن أبي دينار - المؤنس :

104

(52) انظر : عبار طالبي - آراء أبي بكر بن العربي الكلامية : 1 / 56 ، وما بعدها .

وأقبل على الشيخ أبي حامد ، فسلم عليه ، فقال : بمن الرجل ؟ فقال من أهل المغرب الأقصى ، قال : دخلت قرطبة ؟ قال : نعم ، قال : كيف فقهاؤها ؟ قال بخير ، قال : هل بلغهم كتاب الاحياء ؟ قال : نعم ، قال : فإذا قالوا فيه ؟ فصمت الرجل حياء ، فعزم عليه ليقولنّ ما طراً ، فأخبره باحراقه وبالقصّة كما جرت ، قال : فتغير وجهه ، ومد يده الى الدعاء والطلبه يؤمنون ، فقال : اللهم مزق ملكهم كما مزقوه ، وأذهب دولتهم كما أحرقوه ، فقال أبو عبد الله بن تومرت السوسي الملقب بالمهدي : ايها الامام ، ادع الله ان يجعل ذلك على يدي ، فتغافل عنه ، فلما كان بعد أيام ، أتى الحلقة شيخ آخر على شكل الأول ، فسأله الشيخ أبو حامد ، فأخبره بصحة الخبر المتقدم ، فدعا بمثل دعائه الأول ، فقال له المهدي : على يدي ان شاء الله ، فقال : اللهم اجعله على يدك ، فقبل الله دعاءه (53) .

ان ظاهر هذه الشهادة واضح الدلالة على لقاء ابن تومرت بالغزالي وقراءته عليه ، الا أنها تشتمل على عناصر يعترىها ضعف ، وتضع أصل القصّة موضع الشك . من ذلك أنه ورد فيها ذكر لخرق كتب الغزالي بالمغرب من قبل المرابطين ، وقد وقعت هذه الحادثة سنة 503 هـ / 1109 م (54) وانتقال الرجل الذي شاهدها وأخبر الغزالي عنها من قرطبة الى بغداد يستلزم سنة أو بعض السنة ، فيكون تاريخ هذا المشهد الذي تصفه الرواية سنة 504 هـ / 1110 م ، أي قبل وفاة الغزالي بسنة واحدة ، ومن المعروف أنه في هذا التاريخ كان قد هجر التدريس ببغداد ، وانتقل منها الى طوس ، حيث استقر الى أن وافته المنية (55) . ومن ذلك أيضاً تلك الصيغة الدعائية التي صيغت بها القصّة ، والمتمثلة بالأخص في دعاء الغزالي على المرابطين بتمزيق الملك ، وأن يكون ذلك على يد ابن تومرت ، مما يرجح أن تكون من وضع

(53) ابن الخطيب - الحلال الموشية : 76-77 ، وقد أورد ابن القطان في نظم الجمان : 17 نفس الرواية ، ولكن العراقي فيها ناقل عن شيوخه ، وليس شاهد عيان ، ونقلها عنه الرهوني في شرحه على الزرقاني (أوضح المسالك ...) : 7 / 362

(54) انظر : ابن القطان - نظم الجمان : 14

(55) انظر : السبكي - الطبقات : 6 / 191 وما بعدها (ط : الحلبي 1968) وسليمان دنيا - مقدمة تحقيقه لفيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة للغزالي : 3 وما بعدها (ط . الحلبي 1961) .

بعض الموالين للموحدين في سبيل مزيد من التمكين للدعوة الموحدية بوضع تزكيات لها من أعلام لهم مكانتهم العلمية مثل الغزالي .

وبهذا يبدو ان الشهادات المباشرة في خصوص هذا اللقاء لا تسعفنا بشيء قطعي نظمن اليه في الاثبات أو النفي ، فما هي آراء المؤرخين والباحثين ؟ .

يمكن أن نقسم هؤلاء الى ثلاث طوائف : طائفة متشككة في أمر اللقاء ، وطائفة مثبته ، وطائفة نافية .

أما المتشككون فإنهم أولئك الذين لم تتضح لديهم حجة على انتفاء اللقاء ، ولا حجة على ثبوته ، فأوردوا المسألة غفلاً عن النفي والاثبات ، مع استعمال عبارات يفهم منها الموقف المتشكك . ومن هؤلاء من القدامى المراكشي الذي ضمن موقفه في عبارته التالية : « وقيل انه [أي ابن تومرت] لقي أبا حامد الغزالي بالشام أيام تزدهه ، فالله أعلم » (56) ، كما يبدو تشككه أيضاً في قوله : « وحكي أنه ذكر للغزالي ما فعل أمير المسلمين بكتبه التي وصلت الى المغرب من احراقها وافسادها ، وابن تومرت حاضر ذلك المجلس ، فقال الغزالي حين بلغه ذلك : ليذهب عن قليل ملكه ، وليقتلن ولده ، وما أحسب المتولي لذلك الا حاضراً مجلسنا » (57) . وقد وقف نفس الموقف المتشكك ابن خلدون حيناً قال : « ولقي فيما زعموا أبا حامد الغزالي وفاوضه بذات صدره » (58) ، والنويري اذ يقول : « ووصل في سفره الى العراق ، واجتمع بالغزالي ، والكنيا الهراسي ، وقيل لم يجتمع بالغزالي » (59) . وقد انعكس هذا الشك من المؤرخين على بعض الباحثين المحدثين الذين تناولوا سيرة ابن تومرت (60) .

وأما المثبتون للقاء فهم كثير من المؤرخين والباحثين ، وقد عمد بعضهم الى

(56) المراكشي - المعجب : 245 .

(57) نفس المصدر : 245-46 .

(58) ابن خلدون - المعبر : 6 / 466 .

(59) النويري - نهاية الارب : 22 / 88-187 .

(60) انظر مثلاً : عبد الحميد العبادي - المجلد في تاريخ الأندلس : 167 .

مزيد من التأكيد له ، ووضع الأدلة عليه ، في حين اكتفى البعض الآخر بالذكر المجرد ، ولعل أول من سار في هذا المسار ابن خلكان حيث قال : « فانتهى الى العراق ، واجتمع بأبي حامد الغزالي والكنيا الهراسي ، والطرطوشي وغيرهم » (61) ، وتابعه في ذلك ابن أبي زرع اذ يقول : « لقي من العلماء الذين أخذ عنهم العلم الشيخ الامام الأوحى أبا حامد الغزالي رضي الله عنه ورحمه ، لازمه لاقتباس العلم ثلاث سنين » (62) ، وقد انعكس هذا الموقف على كثير من الباحثين المحدثين فأوردوا اللقاء مورد الاثبات (63) . ومن المهم أن نلاحظ أن هؤلاء المثبتين جميعاً لم يعتمدوا على حجج قطعية فيما ذهبوا اليه ، وإنما كان اعتمادهم على القرائن والروايات السابقة .

وأما النافون لهذا اللقاء ، فإننا نجد أولهم من المؤرخين ابن الأثير حيث يقول : « وصل [أي ابن تومرت] في سفره الى العراق واجتمع بالغزالي والكنيا ، واجتمع بأبي بكر الطرطوشي بالأسكندرية ، وقيل انه جرى له حديث مع الغزالي فيما فعله بالمغرب من التملك ، فقال له الغزالي ان هذا لا يتمشى في هذه البلاد ، ولا يمكن وقوعه لأمثالنا ، كذا قال بعض مؤرخي المغرب ، والصحيح أنه لم يجتمع به ، فحجج من هناك وعاد الى المغرب » (64) . وعلى الرغم من أن ابن الأثير أورد هذا الحكم دون تعليل ، ولا استناد الى أي حجة ، فإن هذا الحكم القاطع الذي انفرد به من بين المؤرخين قد لقي مؤيدين كثيرين من الباحثين المحدثين .

ولعل أول من حاول أن يدعم هذا النفي بالحجة هو فولد زيهار الذي انتهى الى

(61) ابن خلكان - الوفيات : 46 / 5

(62) ابن أبي زرع - روض القرطاس : 120 ، وورد هذا الاثبات أيضاً في : أبو القدا - المختصر في أخبار البشر : 232 / 2 ، والسبكي - طبقات الشافعية : 4 / 71 ، وابن الخطيب - رقم الحلال : 57 والحلال الموشية : 75 ، وأعمال الاعلام : 266 ، وابن القنفذ - الفارسية : 100 ، والقلقشندي - صبح الأعشى : 5 / 191 ، والزركشي - تاريخ الدولتين : 4 وابن العماد - الشلوات : 4 / 70 ، واليوسي - المحاضرات : 107 ، وابن أبي دينار - المؤنس : 101 ، والزبيدي - تحف السادة المتقين : 1 / 44 ، وابن زيدان - تحف اعلام الناس : 1 / 88 ، ومجهول - مفخر البربر : 117 ، والذهبي - تاريخ الاسلام الكبير : 106 .

(63) انظر مثلاً : كنون - النبوغ المغربي : 1 / 99 ، والمنوني - العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين : 11 ولترنو - هل التقى الغزالي بابن تومرت ؟ : 147

(64) ابن الأثير - الكامل : 8 / 294 ، وانظر : ابن غلبون - التذكار : 85

الفوف بأنه « يحق لنا أن نلغي من ترجمة ابن تومرت قصة الغزالي ، فهي غير مقبولة اطلاقاً ، سواء من حيث ترتيب الحوادث الزمنية ، أو من حيث منطق الحوادث نفسها . وكل ما هناك أننا نرى فيها تحقيقاً لحاجة الناس بأن يجدوا سبباً موجباً غير الصفات الشخصية لارتفاع رجل وصل في لمعة نور خارق الى السلطان ، والى سحق الدولة القائمة «٦٥» ، وقد ظل هذا الرأي لقولذيير أساساً لجل أولئك الذين أتوا بعده . واتخذوا نفس الموقف في هذه القضية «٦٥» . ويمكن ان نرجع الحجج التي اعتمدها هؤلاء لتدعيم رأيهم الى حجتين رئيسيتين :

الأولى : ان الغزالي غادر بغداد منذ سنة 488 هـ / 1095 م ، كما غادر دمشق بعد تزهده منذ سنة 499 هـ / 1105 م ، ليستقر بعد ذلك بنيسابور ثم بطوس حيث توفي بها سنة 505 هـ / 1111 م ، في حين لم يغادر ابن تومرت المغرب الا سنة 499 هـ / 1105 م ، وربما لم يكن قد وصل بغداد الا سنة 504 هـ / 1110 م ، وبذلك يكون التقاء الرجلين أمراً غير ممكن لا بدمشق ولا ببغداد «٦٥» .

الثانية : ان قصة اللقاء بين الرجلين اخترعها الموحدون لسبب سياسي دعائي ، وهو ما يشير اليه اقتران هذا اللقاء بمسألة حرق كتب الغزالي من قبل المرابطين ، ودعوة هذا الاخير عليهم بتمزيق ملكهم ، ودعوته لابن تومرت بأن يكون الوريث لهذا الملك ، ففي وضع هذه القصة تدعيم لدعوة ابن تومرت الموحدية ، حيث تحمل ما يشبه الفتوى من الغزالي بشرعية الثورة على المرابطين «٦٥» .

ان هذه الأقوال والآراء الكثيرة المتضاربة ، مع عدم توفر الحجج القطعية في اثبات اللقاء أو نفيه ، تدعونا الى أن نطرح هذه المسألة على مستوى الامكان أولاً ،

(65) فولذير- ابن تومرت والمذاهب الاسلامية بالمغرب : 12

(66) من هؤلاء : هويبي ميرندا - التاريخ السياسي للموحدين : 10 وما بعدها ، عبد الله عنان - عصر المرابطين والموحدين : 1 / 161 وعبد الله علي علام - الدعوة الموحدية بالمغرب : 77 ، محمد ولد داه - مفهوم الملك في المغرب : 133 ، جون وجيروم طارو - حضارة الأندلس : 34 ، سعد محمد حسن - المهلبية في الاسلام : 190 ، الغنائي - قيام دولة الموحدين : 216

(67) انظر بالأخص : عبد الله علام ، وعنان ، وفولذير في المراجع المتقدمة .

(68) انظر بالأخص ، عبد الله علام ، والغنائي ، ومحمد ولد داه في المراجع والصفحات المذكورة بالتحقيق رقم : 63

لنخلص بعد ذلك الى رأي يقوم على المرجحات والقرائن التي نراها سالحة .

لقد انتهينا سابقاً الى أن التاريخ الأرجح لمغادرة ابن تومرت المغرب في طريقه الى المشرق هو سنة 499 هـ / 1105 م ، ومن المعروف أن الغزالي كان حياً الى سنة 505 هـ / 1111 م ، وبهذا يصبح اللقاء بينهما أمراً ممكناً من الناحية الزمنية لاشتراكهما في الوجود بالمشرق طيلة ست سنوات .

واذا ما قدرنا ان المسير الجاد من المغرب الى المشرق قد يستغرق أقل من سنة ، أصبح من الممكن ان يكون اللقاء قد تم بدمشق حيث يجتمعان بها بعض الوقت من أواخر سنة 499 قبل أن يغادرها الغزالي بعد عزلته بها متزهداً ، وحينئذ تكون الرواية التي ذكرها المراكشي في كون اللقاء تم بالشام⁽⁶⁹⁾ رواية ممكنة الصدق ، كما يصبح امراً محتماً ذلك التأويل الذي أول به فولدزيهر عبارة وردت في كتاب زبدة كشف الممالك وهي : « وبها أي دمشق المنارة التي أقام بها الامام الغزالي ويومره (كذا) الذي ملك بلاد العرب »⁽⁷⁰⁾ ، فقد أولها فولدزيهر لكي يكون لها معنى واضح بـ « تومرت الذي ملك بلاد الغرب »⁽⁷¹⁾ .

واذا كانت المصادر لا تذكر ان الغزالي أقام ببغداد في هذه الفترة التي أقامها بها ابن تومرت ابتداء من سنة 500 هـ / 1106 م ، حيث كان عند ذلك قد انتقل الى نيسابور وطوس ، فإنه من المحتمل ان تكون زيارته اليها غير منقطعة ، بل ان بعض الباحثين يذكر انه كانت له بها اقامة قصيرة لا تتجاوز ستة أشهر سنة 501 هـ / 1107 م ، وخلال هذه الزيارات يمكن أن يتم اللقاء وان يكن قصير الأمد . واذا كانت المصادر لا تذكر ان ابن تومرت تحول الى نيسابور أو الى طوس ، فإنه ليس من المستبعد ان يكون قد سافر اليها ، فأهل المغرب مولعون بالرحلة الى أقاصي البلاد

(69) انظر : ص 78 من هذا البحث .

(70) غرس الدين خليل بن شاهين : زبدة كشف الممالك : 45

(71) فولدزيهر - محمد بن تومرت : 9

(72) انظر : لثرنو- هل التقى الغزالي بابن تومرت ؟ : 147

الاسلامية ، وهناك يمكن أن يكون قد التقى بالغزالي ودرس عليه .

وهذا يتبين أن امر اللقاء بين ابن تومرت والغزالي ، تبرر امكانه المعطيات التاريخية والمكانية ، وهو ما تبدو معه الحججة الأولى للمعارضين حجة ضعيفة .

ومع قيام امكانية اللقاء هذه نجد عدة قرائن ومرجحات ، ترجح وقوع اللقاء فعلاً . فابن تومرت ذلك النازح من المغرب لأجل العلم ، والمتلهف للمعرفة ، ليس من المقبول أن يقيم بالشرق ما يزيد على عشر سنوات دون ان يسعى الى اللقاء بالغزالي ، وقد طبقت شهرته الآفاق ، وكان له بالمغرب صيت ذائع ، لما أثارته كتبه من معارضة المرابطين ، أولئك الذين قد تكون النقمة عليهم انغرست مبكراً في نفس ابن تومرت ، فكانت حافزاً للسعي في اللقاء بالغزالي ، والتطلع عنده الى آفاق علمية وفكرية ، تكون له عدة اذا ما أراد يوماً ان يواجه المرابطين وأتباعهم ، وبالنظر الى هذه الفائدة المرجوة ، يصبح السفر الى نيسابور وطوس للقاء هذا العالم أمراً متأكداً (73) .

وإذا كان كتاب « سر العالمين » مشكوكاً في نسبته الى الغزالي ، فإن في تلك العبارة التي وردت فيه على لسان الغزالي من أنه قرأه عليه ابن تومرت (74) دلالة على أن أمر هذا اللقاء كان معروفاً عند المهتمين بالغزالي بالأخص ، فتحراه من انتحل الكتاب ، ولم يكن هذا الانتحال على فرض صحته متأخر الوقوع ، بل حدث قبل منتصف القرن السابع ، حيث ذكر هذا الكتاب أبو المظفر سبط ابن الجوزي المتوفى سنة 654 هـ في كتابه « رياض الأفهام » ، ونقل منه أن الغزالي : « قال في أوله انه قرأه عليه محمد بن تومرت المغربي سراً بالنظامية ، قال : وتوسمت فيه الملك » (75) ، فتكون اذا مسألة اللقاء بين الرجلين معروفة منذ وقت مبكر ، ويبقى هذا الكتاب دالاً على حقيقة هذا اللقاء ، وان يكن في ذاته منتحلاً .

(73) انظر : بوروية - ابن تومرت : 27

(74) انظر : ص 75 من هذا البحث .

(75) الذهبي - سير اعلام النبلاء : 12 / 76 (مخطوطة دار الكتب المصرية رقم : 12195 ح) .

والى جانب هذه القرائن والمرجحات ، فإن تأثير ابن تومرت بالغزالي في كثير من آرائه ، وفي جوانب من منهجه الفكري ، كما سنراه عند تحليل آثاره ، ليدعم أن يكون قد اتصل به ودرس عليه وأخذ عنه بالأخص العلوم العقلية التي كان مبرزاً فيها مثل الأصول والمنطق ونقد الفلسفة .

ب - الكيا الهراسي (76) : ذكر كل من ابن خلكان وابن الأثير (77) أن ابن تومرت تتلمذ عليه ، وقد كان الكيا عالماً في الفقه والأصول والجدل وحفظ الحديث ، والخلافيات (78) ، فهذه العلوم هي التي أخذها عنه المهدي .

ج - المبارك بن عبد الجبار (79) : ذكر المراكشي أن ابن تومرت سمع عليه الحديث ، وقد كان المبارك محدثاً مكثراً ، ولم يطل تتلمذه عليه ، حيث توفي سنة 500 هـ / 1106 م ، ولم يكن ابن تومرت حينئذ قضي ببغداد الا سنة أو بعض السنة .

د - أبو بكر الشاشي (80) : ذكر المراكشي أنه أخذ عليه شيئاً من أصول الفقه وأصول الدين (81) ، وقد كان الشاشي تعين في الفقه بالعراق بعد استاذة أبي اسحاق الشيرازي (476 هـ / 1083 م) ، وانتهت اليه رئاسة الطائفة الشافعية ، وألف في الفقه كتابه الشهير « المستظهري » (82) .

هـ - أبو بكر الطرطوشي (83) : ذكر عدد من المؤرخين أنه تتلمذ عليه من بينهم

(76) هو أبو الحسن علي بن محمد بن علي الطبري الملقب بعماد الدين (504-1110) انظر : ابن خلكان - الوفيات : 286 / 3

(77) انظر : ابن خلكان - الوفيات : 46/5 ، وابن الأثير - الكامل : 294/8 .

(78) انظر : السبكي - طبقات الشافعية : 281 / 4

(79) انظر ترجمته في الذهبي - لسان الميزان : ج 5 / 9 .

(80) هو محمد بن أحمد بن الحسين بن عمرو أبو بكر الشاشي (ت 507 هـ / 1113 هـ) ، انظر : السبكي - طبقات الشافعية : 57 / 4

(81) للمراكشي - المعجب : 245

(82) انظر : ابن خلكان - وفيات الأعيان : 219 / 4

(83) هو أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي (ت 521 هـ / 1127 م) ، انظر ترجمته في : ابن خلكان - الوفيات : 262 / 4 ، المقري - نفع الطيب : 88 / 2

ابن خلكان وابن الاثير⁽⁸⁴⁾، وكان الطرطوشي فقيهاً، متبحراً في السياسة الشرعية التي ألف فيها كتابه «سراج الملوك» كما كان نائراً على البدعة، وهو ما يتجلى في كتابه «الحوادث والبدع» وله أيضاً مختصر «لتفسير الثعالبي».

و- أبو عبد الله محمد بن منصور الحضرمي: هو الذي قرأ عليه المهدي الموطأ ورواه عنه كما جاء في السند المثبت به⁽⁸⁵⁾، وذكر صاحب الحلل الموشية أنه قرأ عليه، ولم نعثر له على ترجمة.

على هؤلاء العلماء المشهورين، وعلى غيرهم ممن لم نحفظ لنا أَسْمَاءَهُمْ، تلقى ابن تومرت العلم في مختلف فروعه طيلة عشر سنوات فلما أحس بأنه نال ما كان يطمح إليه، أخذ طريق العودة إلى المغرب وفي ذهنه تقوم صور لتلك المظاهر السلبية في حياة أهله السياسية والاجتماعية.

IV - مسيرة العودة:

لم تكن رحلة العودة إلى المغرب بالنسبة لابن تومرت رحلة عادية، كنتلك التي يقوم بها أغلب الحجاج وطلبة العلم المغاربة المتشوقين إلى أوطانهم وأهلهم، ولكنها كانت رحلة عمل جاد لم يتخل عنه في أي مدينة أو قرية مر بها. إن ذلك العلم النظري الغزير الذي تلقاه على مشائخه، لم يبق مجرد صورة في ذهنه، بل حرك فيه دواعي العمل، فالتزم في طريق الدعوة بثأ للعلم حتى يرتفع الجهل بالدين، وأمرأ بالمعروف ونهياً عن المنكر حتى يتحقق الشرع في واقع الحياة.

وقد كانت هذه الرحلة الفرصة المهمة التي وضع فيها ابن تومرت مواهبه العلمية والخطابية موضع التجربة، فانطلق من حين خروجه إلى حين وصوله، يبث العلم في الناس ما توفرت له الفرصة المناسبة، ويغير المنكر لدى العامة والأمراء على السواء، لا يثنيه عن ذلك ما يجده المسافر في نفسه من تعجل في العودة إلى الديار، ومن تهيب لتغيير المنكر شعوراً بالغربة وفقداناً للنصير من الأهل والعشيرة، وقد

(84) انظر: ابن خلكان- الوفيات: 5/ 46، وابن الاثير- الكامل: 8/ 294

(85) انظر ص 154 من هذا البحث.

حصلت له بسبب ذلك أحداث جسام ، سيكون لها بالغ الأثر في مستقبل حياته .
وفيا يلي سنتتبع رحلة العودة هذه في أهم أحداثها مرتبين بحسب الأماكن التي
حل بها ابن تومرت .

1 - منطلق المسيرة :

اختلفت المصادر في تحديد تاريخ رجوع ابن تومرت الى المغرب ، فبينما يجعل
ابن الأثير ذلك الرجوع قبل سنة 505 هـ / 1111 م حيث ذكر أنه في هذه السنة حل
بالمهدية في طريق العودة⁽⁸⁶⁾ ، يؤخر الزركشي ذلك الى سنة 514 هـ / 1120 م حيث
يقول : « توجه الى المغرب بعد أن أقام بالمشرق خمسة أعوام - وقيل بافريقية - سنة
أربع عشرة وخمسةائة »⁽⁸⁷⁾ . ويتوسط ابن أبي زرع فيقول : « وكانت رحلته عن
بلاد المشرق في أول يوم من ربيع الأول المبارك من عام عشرة وخمسةائة »⁽⁸⁸⁾ . وإذا
استبعدنا ما ذهب اليه ابن الأثير اذ ليس من المقبول أن تستغرق رحلة العودة تسع
سنوات كاملة ، باعتبار ان وصوله الى قريته كان سنة 514 هـ / 1120 م كما سنبينه ،
فإن التاريخ الأرجح لانكفاء المهدي الى بلده يكون سنة 510 هـ / 1116 م كما يذكره
ابن أبي زرع مضبوطاً باليوم والشهر⁽⁸⁹⁾ . ويمكن الجمع بين هذا التاريخ وبين ما
ذكره الزركشي باعتبار الأول تاريخاً لبداية الرحلة ، والثاني تاريخاً للوصول ، ذلك
لأن ابن تومرت كان يقيم بعض الوقت في المدن والقرى التي يحل بها في طريقه ، أمراً
بالمعروف ناهياً عن المنكر ، ويؤيد ذلك ما ذكره ابن القطان من أن وصوله الى بجاية
كان سنة 511 هـ⁽⁹⁰⁾ ، وما ذكره ابن القلانسي من أن وصوله الى درن كان سنة 512 هـ /

(86) ابن الأثير - الكامل : 8 / 294 ، وتابعه في ذلك ابن غلبون - التذكار : 86 ، وقد جاء هذا التاريخ أيضاً في
السلوي - الاستقصاء 2 / 72 ، نقلاً عن كتاب « الجمع والبيان في أخبار القيروان » ، لأبي محمد عبد العزيز
بن شداد بن تميم الصنهاجي .

(87) الزركشي - تاريخ الدولتين : 4

(88) ابن أبي زرع - روض القرطاس : 120 ، وتابعه في ذلك ابن أبي دينار - المؤنس : 101 ، وأشار اليه السلوي -
الاستقصاء : 2 / 72

(89) انظر أيضاً : بورويه - ابن تومرت : 31

(90) ابن القطان - نظم الجمان : 21

1118 م⁽⁹¹⁾ ، وبذلك تكون رحلة العدة قد استغرقت مدة لا تقل عن أربعة أعوام ، وليس ذلك بغريب ، بالنظر الى تلك الأحداث الكثيرة التي تخللت هذه الرحلة كما سنقف عليه .

ولا نعرف على وجه الضبط المكان الذي انطلق منه في عودته ، غير أنه من المحتمل أن تكون مكة هي المنطلق حيث يختم إقامته بالمشرق بحجة أو عمرة يأخذ فيها زاداً روحياً يعينه على الصعاب التي ينتوي تقحهما في المستقبل ، وقد يكون شرع في مكة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فبدأت مصاعبه الأولى مع أهل البلد الذين أمروا باخراجه ، فوجد نفسه في بداية الطريق الى بلده ، وهو ما أشار اليه ابن العباد حيث قال : « بدأ أولاً في الإنكار بمكة ، فأذوه ، فقدم مصر ... »⁽⁹²⁾ .

2 - في مصر :

كانت مصر هي المرحلة الأولى في طريق العودة ، وقد يكون مر بها في سنة 511 هـ / 1117 م حسب بعض الروايات⁽⁹³⁾ ، ومن الراجح أن اقامته بهالم تتجاوز بعض الأشهر قضى أكثرها بالاسكندرية بعدما تعرض للاذاية والطردي في مدن قبلها بسبب مبالغة منه في الإنكار على أهلها⁽⁹⁴⁾ مبالغة قد تكون أثمرت أيضاً بعض المعجيين والمحيين ذكر أبو القاسم المصري أسماء عدد كبير منهم ، يريد أن يظهر التأثير المبكر لدعوة ابن تومرت ويبين « كونه معروفاً مشرقاً ومغرباً »⁽⁹⁵⁾ .

وفي الاسكندرية ، جعل يختلف الى مجلس أبي بكر الطرطوشي ، وكانما وجد في تلك الدروس من الطعن في الحوادث والبدع⁽⁹⁶⁾ ما يتجاوب مع نفسه التي أشتد

(91) ابن القلاسي - ذيل تاريخ دمشق : 291

(92) ابن العباد - شذرات الذهب : 4 / 70 ، وانظر : عبد الله غلام - الدعوة الموحدية بالمغرب : 53

(93) السلاوي - الاستقصاء : 2 / 72

(94) خلافاً لما أشار اليه بروفنسال من أن هذه الإقامة قد امتدت باغراء العلوم المزدهرة ، وتواصلت الى سنة 515 ،

وهو رأى بين الخطأ ، انظر : الاسلام في المغرب والاندلس : 267

(95) أبو القاسم المصري - المقتبس من الأنساب : 30-31

(96) للطرطوشي كتاب بعنوان « الحوادث والبدع »

فيها العزم على مقاومة ما خالف الشريعة من عادات القوم في أي مكان يجلب به ، ومن ثمة انطلق يعمن في الطعن على انحرافات الناس ، وفساد مألوفهم ، حتى لقد ضاق به أهل المدينة حاكمهم ومحكومهم ، فشاغبه العامة والغوغاء⁽⁹⁷⁾ . وقضى متولي المدينة بنفيه عن البلاد⁽⁹⁸⁾ . ويريد ابن القطان ان يعمن في اظهار علو قدر ابن تومرت فيذكر أنه لما تخلف عن الطرطوشي في مجلسه ، وعلم باعتزامه السفر ، قصده في مقره فترامى عليه وصافحه وسأله عن حاله ، ثم ودعه وانصرف⁽⁹⁹⁾ ، على أن ذلك ليس بغريب على تواضع العلماء خاصة حينما يلمحون النباهة والجد في تلاميذهم .

ولما ركب البحر ، اتخذ من تجمع المسافرين في السفينة فرصة للوعظ والارشاد ، فنهى عن شرب الخمر وأراق ما وجده منها ، ودعا الى اقامة الصلاة وقراءة القرآن وقد حقق بوقاره وهيبته وجديته بعض النجاح في ذلك فالتزم القوم بالصلاة والتلاوة⁽¹⁰⁰⁾ بعد خصومات ومشادات تريد بعض الروايات أن تصورها تصويراً اسطورياً يضيفي على ابن تومرت صبغة الولاية منذ وقت مبكر ، فإذا هو عند بعض المؤرخين قد « ألقاه أهل السفينة في البحر ، فأقام أكثر من نصف يوم يجري في ماء السفينة لم يصبه شيء ، فلما رأوا ذلك من أمره أنزلوا اليه من أخذه من البحر ، وعظم في صدورهم »⁽¹⁰¹⁾ ، وإذا هو عند بعض آخر ، يلجأ اليه أهل السفينة يطلبون الدعاء والضراعة ، لانقاذهم من هول بحري كاد يفرقهم ، وقد حل بهم بعدما كانوا غضبوا عليه ، وهددوا بإلقائه في البحر ، فيجيب الله دعاءه ويكشف ما بهم⁽¹⁰²⁾ .

3 - في افريقية :

يجعل ابن خلدون طرابلس نقطة حلول ابن تومرت بافريقية ، ومبتدأ دعوته

(97) ابن القطان - نظم الجمان : 39

(98) المراكشي - المعجب : 246

(99) ابن القطان - نظم الجمان : 39

(100) ابن العماد - الشذرات : 4 / 71 ، وانظر : السبكي - الطبقات : 4 / 71

(101) المراكشي - المعجب : 246

(102) ابن القطان - نظم الجمان : 39-40

الحقيقية الى منهج التأويل في العقيدة ، فقد حل بها « مفتياً بمذهبه ذلك [أي التأويل على رأي الأشعرية] ، مظهراً النكير على علماء المغرب في عدولهم عنه » (103) ؛ ولكننا لا نظفر بأي تفصيل عن نشاطه بهذه المدينة ، غير أنه قد يكون اتخذ من أحد مساجدها مقراً له بعض الوقت ، يدرس العلم ويفتي الناس كما نفهمه مما جاء في رحلة التيجاني عن أحد مساجد طرابلس من أنه « أشاد بذكره حلول الامام المهدي رحمه الله تعالى حين جوازه على طرابلس » (104) .

ثم ينتقل الى المهديّة (105) ، ويحل بأحد مساجدها ليجعله مقراً يدرس به العلم ، مركزاً على تعليم الأصول (106) ، مدركاً ما يعانيه أهل افريقية والمغرب من نقص في هذا العلم . وفي هذه المدينة واصل ما كان شرع فيه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وربما عمد الى آلات اللهوفكسرها ، وأواني الخمر فأهرقها (107) ، مما أحدث اضطراباً في المدينة جعل الأمير علي بن يحيى بن تميم (108) يحضره في مجمع من الفقهاء ليتبين أمره فيما أحدثه . ولعله لمح في أعماله الصدق والاخلاص فأبدى له احتراماً واکراماً ، وسأله الدعاء (109) ، وربما يكون الأمير كلف الفقيه أبا عبد الله المازري ليذاكره بشأن ما أحدثه بالمدينة ، فيعاتبه ويرفق به ، ويفضي اليه بتخوفه عليه من الأمير وجنده ان هو تمدادى في نفس الطريق (110) ،

(103) ابن خلدون - العبر : 6 / 67-466

(104) التيجاني - الرحلة : 245

(105) ذكر ذلك ، ابن الأثير - الكامل : 8 / 294 ، وابن القطان - نظم الجمان : 40 ، والزركشي - تاريخ الدولتين : 4 ، وابن خلكان - الوفيات : 5 / 47 . وابن العباد - السجلات : 4 / 71 ، والسبكي - الطبقات :

4 / 71 ، وابن الخطيب - الحلال الموشية - 77 ، وابن أبي حنبل - للونس : 84

(106) انظر : السبكي - الطبقات : 4 / 71 ، وابن العباد - السجلات : 4 / 71

(107) انظر : ابن القطان - نظم الجمان : 40 ، والسبكي - الطبقات : 4 / 71

(108) يذكر ابن الأثير - الكامل : 8 / 294 انه يحيى بن تميم ، ورد ذلك السبكي - الطبقات : 4 / 71 ، وابن العباد - السجلات : 4 / 71 ، والصحيح أنه علي بن يحيى كما ذكره الزركشي - تاريخ الدولتين : 4 ، وذلك لأن يحيى توفي سنة 509 حينما لم يشرع ابن تومرت في رحلة العودة بعد ، انظر : محمود على مكي - تحقيقه لنظم الجمان : 400 ، تعليق 2 .

(109) انظر : ابن الأثير - الكامل : 8 / 294 ، والسبكي - الطبقات : 4 / 71 ، وابن العباد - السجلات : 4 / 71 ، وابن غلبون - التذكار : 86 ، وخالف ابن القطان - نظم الجمان : 40 حيث روى أن الأمير اغتاز من عمله وهم به .

(110) ابن الأثير - الكامل : 8 / 294 ، وانظر : بوروييه - ابن تومرت : 33

فينتصح ابن تومرت ، ويغادر المهديّة خلفاً ذكره في قلوب كثير من سكانها(111) .
 ومنها قصد المنستير ليقوم بعض الأيام « مع جماعة من الصالحين »(112) .
 استهوت حيايتهم المتزهدة في رباط المدينة الشهيرة ، حيث يعيشون للتعبّد ومدارسة
 العلم والاستعداد للجهاد ، وهو ما يلبي في نفسه رغائبها ، ويشبع أشواقها .
 ثم يرحل الى مدينة تونس(113) ، وهناك قصده طلبة العلم يأخذون عليه
 الأصول بالأخص ، وقد أنحى باللائمة على العلماء حينما هموا بدفن رجل دون أن
 يصلوا عليه لاعتقادهم بأنه كان يضمّر اليهودية في حين شهد بعضهم بأنه كان
 يصلي ، فحملهم على الصلاة عليه وعرفهم بالسنة ، وبين لهم الكتاب(114) .

4 - في المغرب الأوسط :

خرج ابن تومرت من تونس مع ثلاثة من رفاقه كانوا قد دخلوا معه إليها
 وهم : يوسف الدكالي ، والحاج عبد الرحمان ، وأبو بكر الصنهاجي المكنى
 بالبيدق(115) ، وقصدوا قسنطينة حيث نزلوا بها عند أحد الفقهاء ، وكان ابن تومرت
 كعادته حريصاً على إقامة السنة ومقاومة البدعة ، ومن ذلك أنه استنكر على الناس
 ضربهم أحد الأشخاص لسرقة اقترفها قائلاً لهم : يا قوم ، تركتم الشرع ، انما يجب
 عليه قطع اليد ، وانما هذا الضرب يقوم مقام القطع بجهلكم ، ثم عالج ذلك الرجل
 حتى تاب على يديه(116) .

ثم انتقل مع رفاقه الى بجاية وحاكمها الحمادي يومئذ العزيز بالله ابن منصور
 ابن الناصر بن علاء الناس (ت 518 هـ / 1123 م) وكان ذلك سنة 511 هـ /

(111) انظر: الزركشي - تاريخ الدولتين : 4

(112) ابن الأثير - الكامل : 8 / 294 ، وانظر : ابن القطان - نظم الجمان : 40 .

(113) انظر : الزركشي - تاريخ الدولتين : 4

(114) البيدق - أخبار المهدي بن تومرت : 34

(115) هو الذي كتب « أخبار المهدي ابن تومرت » وسجل فيه ابتداء من خروجهم من تونس دقائق الأخبار عن ابن
 تومرت ، وتفاصيل الأحداث التي جرت له .

(116) البيدق - أخبار المهدي ابن تومرت : 34 ، وقد انفرد بذكر دخول قسنطينة .

1117 م كما ذكره ابن القطان ، أو سنة 512 هـ / 1118 م كما ذكره ابن خلدون (117) .
وهناك نزل بمسجد الريحانة (118) ، حيث اتخذ منه كعاداته مدرسة لتدريس العلم ،
وكان يحضر اليه زيادة على محبي العلم من الطلبة والمتعلمين جماعة من الفقهاء (119) ،
فكانت فرصة للمدارسة والتناظر يبلغ فيها مذهبه الجديد في الأخذ بالأصول وانتهاج
التأويل .

ولم يكن يمرّ في المدينة بمنكر الا نهى عنه . ومن ذلك أنه كان بها طبقة من
الشباب الخليع ، المتشبهه بالنساء في زيّه ، فغير هذا المنكر جدّه ، وأزال ذلك الزي
مستطاعة (120) . وجعل ينكر على الناس شرب الخمر ويكسر أوانيها ، وقد وجد
مساعدة من مقدم البلد الذي قد يكون عرض عليه مساعدة مالية ، فامتنع
وتعفف (121) ، وعلى الرغم مما كان يلقاه من عنت وغلظة من غوغاء القوم (122) ، فإن
مقاومته للخمر كانت لها نتائج طيبة . ولما حل عيد الفطر خرج الشباب بزيمهم الخليع
واختلط الرجال بالنساء ، فلم يستطع صبراً على تغيير هذا المنكر ، فزجر الناس ،
واستعمل فيهم العصا يميناً وشمالاً حتى بددهم (123) ، فوقعت بسبب ذلك هيعة
سلب فيها النساء حليهن ، وقام الهرج بالمدينة ، ونمي الى الحاكم أن السبب هو
الفقيه السومسي ، فاستدعاه ليتين جلية الأمر ، وعلى الرغم من أن ابن تومرت كان
قبل ذلك قد أغلظ له ولأتباعه القول انكاراً لاترافه (124) ، فإنه سلك معه مسلك
الرفق غير مبال بالوشاة الذين حاولوا إيغار صدره عليه ، وأمر بأن يحضر الفقهاء
لمناظرتهم وصنع طعام بالمناسبة في بيت أحدهم ، فحضر ابن تومرت بعد تمنع ،

(117) انظر : ابن القطان - نظم الجمان : 21 ، وابن خلدون - العبر : 6 / 362

(118) البيهقي - أخبار المهدي : 36

(119) نفس المصدر والصفحة ، وقد ذكر أساء بعض هؤلاء الفقهاء

(120) ابن القطان - نظم الجمان : 41

(121) ابن القلانسي - ذيل تاريخ دمشق : 292

(122) انظر : البيهقي - أخبار المهدي : 37

(123) نفس المصدر : 36

(124) انظر : ابن خلدون - العبر : 6 / 466

واستطاع أن يجيب على كل سؤال وجهه إليه ، ثم سأل الحاضرين حتى أسكتهم (125) .

ويبدو أنه بدأت تميل اليه قلوب الناس بالمدينة (126) ، وبدأت آراؤه تجدد طريقها الى نفوسهم ، مما أقض مضجع الحاكم فعمل على صرفه من مدينته متخذاً طريقة النصيح متعللاً بالخوف عليه من السوقه قائلاً : « يا فقيه لا تأمر السوقه بالمعروف وهم لا يعرفونه ، فاني أخاف أن يأمرؤا فيك وتهلكهم] لعلها أن يأمرؤا بك فتهلك] ، لا يستوي حر كريم مع شيطان رجيم « (127) .

ولذلك خرج من المدينة (128) الى مكان غير بعيد منها يسمى رباط ملالة ، حيث استطاع أن يواصل القاء دروسه في أمن بني العزيز القاطنين بالمنطقة ، وأدت علاقته الطيبة مع الفقهاء الى أن بنوا له مسجداً اتخذه مقراً وأصبح مدرسة تستقطب الطلبة من كل مكان لعدة أشهر (129) ، نشأت فيها بينه وبين رواه وشائج مكيئة من الألفة والأخوة (130) .

ويبدو أن هذا الاستقرار النسبي بملالة ، كان مناسبة صالحة لابن تومرت ، يترسم فيها طريق المستقبل ، ويضع ملامح خطته في التغيير ، ولذلك فقد كان بعد الفراغ من التعليم يجلس تحت شجرة خروب على قارعة الطريق يكثر من التأمل ،

(125) ابن القطان - نظم الجمان : 41-42

(126) انظر : المراكشي - المعجب : 247

(127) البيهقي - أخبار المهدي : 36 ، ويذكر ابن القطان أن أحد الفقهاء ، وهو عمر بن فلفول هو الذي راوده على ترك ما هو بسبيله من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (نظم الجمان : 42) وهذه عادته ، فإنه يجعل الوساطة بين الحكام وبين ابن تومرت أحد الفقهاء ، كما رأيناه في الإسكندرية والمهدية ، وكأنه يريد أن يثبت أنه لا ينصاع الا للعلماء دون الحكام .

(128) ذكر ابن خلدون - العبر : 6 / 467 ان ابن تومرت ائتمر به السلطان والخاصة فخرج خائفاً ، ولا نجد هذا المعنى عند البيهقي وابن القطان ، أما المراكشي فقد عبر بقوله : « فأمره صاحب بجاية بالخروج عنها حين خاف عاديته » - المعجب : 247

(129) البيهقي - أخبار المهدي : 37 ، وانظر : هويسى ميرندا - التاريخ السياسي للموحدين : 23

(130) ابن القطان - نظم الجمان : 22 ، وقد ذكر أن من بين من تعلق به من الفقهاء عبد الواحد بن عمر التونسي من فقهاء المرقية .

ويديم الصمت ، وهو أبداً ينظر الى الطريق متفرساً في المارة (131) ، ولعله بذلك شرع في خطواته الأولى في العمل التنظيمي باحثاً عن ساعد قوي يشد من أزره ، ويعينه على القيام بما رسم من جسام المهام في المستقبل ، فإذا هو يعثر على عبد المؤمن بن علي ، الذي سيكون له شأن في نشر دعوة ابن تومرت ، وتأسيس دولة الموحيدين .

5 - اللقاء بعبد المؤمن بن علي :

ان اللقاء بعبد المؤمن (132) يعتبر أهم حدث في رحلة العودة بالنظر الى ذلك المآل الذي آلت اليه دعوة ابن تومرت ، وما كان لعبد المؤمن فيه من دور أساسي أفضى الى تكوين دولة الموحيدين ، وقد اهتم المؤرخون بهذا الحدث ، وأضفى عليه بعضهم صبغة أسطورية خيالية ، وأظهروه في مظهر السر الأزلي ، الذي حُلت رموزه ، وانكشفت أحداثه لتحول وجهة التاريخ في المغرب ، ويتحقق الوعد المسطور منذ القدم .

وفي نفس هذا السياق ، تحاول بعض الروايات أن تحيط بعبد المؤمن بشيء من الكرامة منذ ولادته ، بذكر مجموعة من الرؤى والأحداث وقفت عليها أمه ، وأخرى وقف عليها هو نفسه ، وتشير كلها الى أن الصبي سيكون له ملك الشرق والغرب (133) .

ويتمي عبد المؤمن الى قبيلة كومية التي تسكن جهة تلمسان ، وقد تعلم القرآن بقريته ، ثم انتقل الى تلمسان ليدرس بها على اثنين من الفقهاء ، هما : ابن صاحب الصلاة ، وعبد السلام التونسي . ولا شك أنه كانت تصل الى أسماع المشتغلين بالعلم بالمدينة أخبار عن ابن تومرت حين اقامته بملالة ، وما كان من غزير

(131) البيهقي - أخبار المهدي : 37 ، وانظر : هوسي ميرندا - التاريخ السياسي للموحيدين : 23 .
مواش الفصل الثالث من ص 44 الى 77

(132) بينا يتحقق للمؤرخون على أن ذلك تم بملالة يذكر ابن أبي زرع - روض القرطاس : 120 ، أنه تم بقرية « تاجر » من أحواز تلمسان ، كما يذكر المراكشي - المعجب : 249 رواية تفيد أن اللقاء يتم بموضع يعرف بفتزارة من بلاد مَتَّيجَة .

(133) انظر مثلاً : البيهقي - أخبار المهدي : 38 وما بعدها ، والمراكشي - المعجب : 249

علمه ، وفصاحة لسانه ، ومستجد منهجه في التدريس ، فكانت تلك الصورة ترتسم في ذهن عبد المؤمن الذي أبدى شغفاً بالعلم ، وتطلعاً الى تحصيله ، ولما توفي عبد السلام التونسي رأى أصحابه المترددون على دروسه أن يستقدموا ابن تومرت ليدرس مكانه ، وانتدبوا للقيام بهذه المهمة عبد المؤمن بن علي (134) ، فخف للقيام بها ، خاصة وأنه قد بلغته رسالة من أحد أصدقائه ببجاية ، يخبره فيها بأن فقيهاً متضلعاً في أصول الدين - الذي كان هو مهتماً به - حل بالمدينة ، ويستقدمه للاتصال به ، والأخذ عنه ، وما كان ذلك الفقيه الا محمد بن تومرت (135) ، فشد الرحال الى هذا العالم الضليع .

وتذكر مصادر أخرى أن عبد المؤمن كان قد غادر موطنه رفقة عمه بقصد الحج والتعلم بالشرق ، فلما حلا ببجاية ، نعى اليهما خبر العالم العائد من المشرق بعلم جديد ، فاستأذن عبد المؤمن عمه في الاتصال به ، ومعرفة ما عنده (136) ، ورغم أن هذه الرواية ذكرها أكثر المؤرخين ، فإن الرواية الأولى أرجح منها ، لأنها كانت من خبر عبد المؤمن نفسه ، كما ذكره ابن القطان (137) ، على أن الجمع بين الروایتين لا يؤدي الى تناقض ، فقد تكونان متكاملتين .

وتمعن بعض الروايات في الصبغة الأسطورية ، فتذكر أن ابن تومرت كان يبحث عن عبد المؤمن لعلمه السابق بأن رجلاً هذه صفته ، وهذا اسمه ونسبه ، سيقوم بهذا الأمر الذي فيه حياة الدين ، وهو ما استبانته من خط الرمل ، كما وجدته في كتاب الجفر (138) الذي أتى به من المشرق . ولذلك فإنه ما ان لمح وجه هذا الشاب ،

(134) انظر : ابن القطان - نظم الجمان : 21 ، وابن خلدون - العبر : 6 / 259

(135) انظر : ابن القطان - نظم الجمان : 136

(136) انظر : البيهقي - أخبار المهدي : 38

(137) يرى هويبي ميرندا - التاريخ السياسي للموحدين : 27 ، أن قصة اعتزام عبد المؤمن السفر الى المشرق للحج والتعلم ، تعتبر من تصور المؤرخين الموحديين لمساواته في ذلك بابن تومرت . وهو رأي لا يستند على أسس من الوثائق .

(138) هو كتاب عند الشيعة فيه علم بمستقبل الأحداث ، انظر : دائرة المعارف الإسلامية : مادة « جفر » ، وابن خلدون - المقدمة : 297 وما بعدها .

وأخبره باسمه حتى انطبقت الصورة على الصورة ، فراح يسرد له كافة التفاصيل عن حياته وأهله وقبيلته ، وهو ما أثار اندهاش واعجاب الحاضرين من الطلبة الذين بشرهم قبل يوم من ذلك بقدوم طالب قد بلغ به وقت النصر ، وما النصر الا من عند الله .

وعند الليل يستبقي ابن تومرت الطالب الجديد بعد خروج سائر التلاميذ ، ويبيته عنده ، ليطلعه على السر المكنون الذي خبأه له القدر، في مشهد مؤثر بكى له هذا الشاب الذي لم يكن يطمح الى أكثر من تطهير نفسه بالعلم ، فيجيبه الفقيه : انما تطهيرك من ذنوبك صلاح الدنيا على يدك ، والعلم الذي تريد اقتباسه من المشرق قد وجدته بالمغرب (139) .

وفي هذه الليلة ، تقرر مصير عبد المؤمن بالبقاء مع ابن تومرت ، واعتذر لعمه عن السفر الى المشرق حيث قد ظفر ببغيته من قريب . وربما يكون في هذه الليلة أيضاً قد فاضه ابن تومرت بذات نفسه ، وما يعتزم القيام به ، فيوافقه على عزمه ، ويبايعه على مؤازرته في الشدة والرخاء (140) .

وإذا نحن صرفنا النظر عن هذه الروايات التي تجعل السر الأزلي العنصر الأساسي في لقاء ابن تومرت بعبد المؤمن ، فإنه يمكن ان نقرر في اطمئنان ان ابن تومرت أدرك أن ما يعتزمه من عمل المستقبل يحتاج الى عناصر من الرجال الأقوياء يساعدونه على القيام به ، وقد تبين بعد الفحص والاختبار أن عبد المؤمن هو أحد تلك العناصر الصالحة لاعانته وشد أزره ، وقد أشار الى ذلك ابن الأثير اذ يقول : « رأى فيه من النجابة والنهضة ما تفرس فيه التقدم ، والقيام بالأمر » (141) ، فيكون

(139) انظر تفصيل ذلك في : البيهقي - أخبار المهدي : 37 وما بعدها ، والمراكشي - المعجب : 247-48 ، وابن

الخطيب - رقم الحبل : 77 والسبكي - الطبقات : 4 / 71

(140) انظر : ابن أبي زرع - روض القرطاس : 120

(141) ابن الأثير - الكامل : 8 / 295 ، وقال ابن خلدون - العبر : 6 / 467 : « وهناك لقيه كبير صحابته عبد المؤمن

بن علي حاجا مع عمه ، فأعجب بعلمه وأثنى عزمه عن وجهه ذلك » ، وقال ابن العماد - الشذرات : 4 /

471 : « فلقني بقرية ملالة عبد المؤمن بن علي شابا غمطاً مليحاً ، فربطه عليه ، وأفضى إليه بسره » .

إذا اختيار عبد المؤمن من فراسة ابن تومرت لا من الأسرار المخبوءة (142) .

6 - نحو المغرب الأقصى :

بعد الإقامة بملالة ، وانضمام عبد المؤمن بن علي ، انطلق ابن تومرت مع أصحابه نحو مسقط رأسه بالمغرب الأقصى (143) ، وقد سجل البيدق تفاصيل هذه الرحلة ، وسجل أحداثها صغيرة وكبيرة ، فإذا هم يبرون قبل الوصول الى مراكش بكل من : متيجو وجساس وتنملت وتلمسان ووجدو وصاء وأجر سيف وأمليل وفاس ومكناس ومغيلة وتابرن دوست (144) .

وفي هذه المسيرة كان ابن تومرت يتخير الرجال الذين يلمح فيهم الكفاءة ويضمهم اليه ، فبعد ما تخير من ملالة عبد المؤمن ، تخير منها أيضاً عبد الواحد الشرقي مستأذناً فيه أمه التي أذنت له وعظفت على الجماعة بحمار حملوا عليه أدبائهم (145) ، ومن وانشرس اصطحب معه عبد الله بن محسن الونشريسي المكنى بالبشير الذي سيصبح من جلة أصحابه ، حتى اذا أتى مدينة فاس كان معه سبعة من الرفاق هم : عبد المؤمن بن علي ، وعبد الواحد الشرقي ، والحاج عبد الرحمان ، والحاج يوسف الدكالي ، وأبو بكر الصنهاجي ، وعمر بن علي ، وعبد الحق بن عبد الله (146) .

وفي الطريق كان يجده في تغيير المنكر ، مركزاً على عيين أخلاقيين يبدو أنهما كانا متفشين بالمغرب : اختلاط الرجال بالنساء ، ومعاقرة الخمر وما يصحبها من اللهو والطرب . ففي تلمسان وجد زفافاً فيه أصناف من اللهو ، فنهى عن ذلك وكسر الدفوف (147) . وفي وجدة أمر بأن تصنع ساقية عند الجامع يتوضأ منها المصلون

(142) انظر في ذلك : هومي ميرندا - التاريخ السياسي للموحدين : 24 وما بعدها ، والغناي - قيام دولة الموحدين :

183 ، وبروفنسال - ابن تومرت وعبد المؤمن : 33

(143) لم تذكر المصادر سبباً واضحاً لخروجه من ملالة ، سوى أن رجلين من قريته مرا به مشرقين ، فأهلجا شرقه إليها ، فعزم لتوه على الرحيل ، انظر : البيدق - أخبار المهدي : 42 .

(144) البيدق - أخبار المهدي : 43 وما بعدها

(145) نفس المصدر والصفحة .

(146) نفس المصدر : 52 ، ونلاحظ أنه لم يذكر من بين السبعة عبد الله البشير .

(147) نفس المصدر : 46

عوض الاختلاط بالنساء في الساقية العامة (148) . وفي دشر قلال ، نهى عن الاختلاط ، فوجد اعراضاً وتهديداً فانصرف (149) . وفي فاس أمر سبعة من رفاقه باحضار عصي ثم أمرهم بالتفرق على الحوانيت المملوءة دفوفاً وقرقر وعيداناً وروطاً ، وكسر وتحطيم ما وجدوه منها ، ولما اشتكى أصحابها الى القاضي وجد منه مساندة ، واحتج عليهم بأنهم مخالفون للسنة (150) . وفي الكدية البيضاء بدد مع أصحابه جمعاً من الرجال والنساء المختلطين في مجلس واحد تحت شجرة لوز (151) . وقد كان في كثير من الأحيان يجد عنقا ومعارضة ممن نهاهم عن المنكر ، وقد يتحول الأمر الى تحرش وتهديد ثم الى مشاجرة قد يحسن الافلات منها مثلما حدث في دشر قلال ، وقد لا يحسن ذلك مثلما حدث بمكناس حيث « نهى بها عن بعض المناكير فأوقع به الشرار من الغوغاء ، وأوجعوه ضرباً » (152) .

كما كان طيلة الطريق يشجع على اقامة المساجد ، واصلاح ما كان منها مهدوماً ، كما حدث بالأخماس ومرمور وتنملت (153) . وكان أيضاً يصحح الأخطاء الشرعية التي يقع فيها بعض الفقهاء والحكام . ومن ذلك أنه علم يوماً بأجر سيف أن رجلاً يصلب حياً ، فخرج وبدد الشمل قائلاً : لأي معنى يصلب الأحياء ، انما الصلب للأموات ، ان كان وجب عليه الموت فاقتلوه (154) . وفي نفس المدينة اشتكى اليه الناس غرماً وضعه عليهم الحاكم في نعمة للوزير قتلت ، فتدخل عند الأمير المرابطي يحيى بن فانو ، فوضع عنهم ذلك الغرم ، واعتذر له ، وهمّ بقتل الوزير ، لولا أن أثناه بأن عليه الأدب فحسب .

وكان كلما توفر له شيء من الاستقرار جلس يعلم الطلبة . وأطول ما كان

(148) نفس المصدر : 47

(149) نفس المصدر : 50

(150) نفس المصدر : 52

(151) نفس المصدر : 54

(152) ابن خلدون - العبر : 468-69 ، ولم يذكر البيهقي هذه الحادثة رغم ايراده للأحداث المفصلة .

(153) البيهقي - أخبار المهدي : 44

(154) نفس المصدر : 48

ذلك بمدينة فاس التي كانت مدينة علم . فهناك جعل يلقى دروساً في العقيدة على الطريقة الأشعرية⁽¹⁵⁵⁾ ، وقد نالت هذه الطريقة إعجاب الطلبة ، فجعلوا يهرعون إليه من كل مكان ، ويتصايح بعضهم لبعض قائلين : تعالوا بنا للفقير السوسي⁽¹⁵⁶⁾ . إلا أن هذه الطريقة غير المألوفة يبدو أنها أثارت معارضة بعض المشائخ ، وأحدثت ضجراً وتمللاً ، مما دعا والي المدينة الى أن يعقد اجتماعاً أحضر فيه الفقهاء لينظروا ابن تومرت في منهجه الجديد ، فناظرهم حتى كان له الانتصار والشفوف عليهم ، حيث لم يعهدوا من العلم الا علم الفروع . وربما كان ذلك قد أوقع في نفوسهم شيئاً من الحسد لهذا العالم الذي ظهر عليهم ، فأشاروا على والي البلد باخراجه لئلا يفسد عقول العوام ، فأمره بالخروج⁽¹⁵⁷⁾ .

ولا يغفل بعض المؤرخين ، وخاصة البيدق ، عن تصوير ابن تومرت في صورة ذلك الرجل الذي يعلم غيب المستقبل ، فتصدر عنه اشارات وتصرفات تنبئ عن الأحداث القادمة ، وتجد مصداقها لما يصبح عبد المؤمن بن علي أميراً . ومن ذلك أنه لما أصاب عبد المؤمن إعياء ، أمر عبد الواحد بأن يركبه ، فلما تلكأ قال له : « يا عبد الواحد طيب نفسك ، فلقد يجازيك عليها بالقصور المشيدة ، والجواري الزينة ، والخيول المسومة »⁽¹⁵⁸⁾ . ولما أكرمهم أحد الرجال في البادية بذبح شياه ، كتب له ورقة ، ولفها في جلد قائلاً : « يا شيخ ، أمسك هذا عندك ، فإن مت يكن عند بنيك ، فإنه خير لك ولعقبك حتى يصل الى هذا الموضع ملك وعسكر ، فادفع البراءة من يديك ليد الملك ، ولا تعطها أحداً غيره »⁽¹⁵⁹⁾ . وفي أمليل ، سأل عن اسم المكان ، وقال لعبد المؤمن : اعقل هذا المكان ، لا بد لك أن تذكره ان شاء الله⁽¹⁶⁰⁾ . وتجد كل هذه النبؤات مصداقها لما يصبح عبد المؤمن أميراً ، ويمر بهذه

(155) المراكشي - المعجب : 251

(156) البيدق - أخبار المهدي : 51

(157) المراكشي - المعجب : 251

(158) البيدق - أخبار المهدي : 44

(159) نفس المصدر : 45

(160) نفس المصدر : 49

الأمكان ، ويلتقي هؤلاء الأشخاص .

7 - في مراكش :

كانت مراكش هي العاصمة التي تؤوي السلطة المركزية متمثلة في الأمير علي بن يوسف بن تاشفين ، وإلى جانب هذه السلطة كانت تقوم سلطة الفقهاء ، الشديدين في التمسك بالفروع والابتعاد عن الأصول ، وقد فشا في المدينة مزيد من المناكير والبدع ، وثمرت مظاهر من الفساد الأخلاقي والاجتماعي . كل هذه المعطيات جعلت مراكش مرحلة مهمة في عودة ابن تومرت ، بل لعلها مرحلة مهمة في حياته ، فقد كان له لما نزل بها رد فعل شديد ازاء كل عنصر من تلك العناصر ، زاده شدة ذلك الاصرار البالغ منه على التبليغ والتغيير في هذا التجمع البشري الكبير .

انطلق في المدينة يلقي الدروس العامة ، ويأمر بالمعروف وينهي عن المنكر ، ولم يكن يكتفي بأن يغير المنكر في أوساط العامة من الناس كما هي عادته في إراقة الخمر وكسر آلات الطرب ، بل اقتحم دائرة الحكام وحواشيهم ، وكانت البداية أنه لما رأى أخت الأمير مع جواريتها سافرات ، أمرهن بستر وجوههن ، وضرب هو وأصحابه دوابهن ، حتى سقطت أخت الأمير عن دابتها ، فذهبت تشتكي أمرها إلى أخيها(161) .

ولم يكن ليتهيب الأمير نفسه حينما جمعتهما صلاة الجمعة فوعظه وأغلظ له القول ، وذلك أنه لما دخل الأمير المسجد قام له الناس جميعاً الا هو فقد لازم مكانه ، وعند انتهاء الصلاة سلم عليه وقال له : غير المنكر ببلادك لأنك أنت المسؤول عن رعيتك ، فلم يجبه ، وأمر بأن تقضى حاجته ان كانت له حاجة ، فأجابه بأنه ليست له حاجة ، وما قصده الا تغيير المنكرات(162) .

فلما استفحل أمر هذا الداعية بالطعن على الأمير وأهله أمر علي بن يوسف

(161) انظر : ابن خلدون - العبر : 6 / 468

(162) انظر : ابن الخطيب - الحلال المشوية : 73 ، وقد أورد البيهقي - أخبار المهدي : 56 هذه القصة في كثير من المبالغة حيث جعل ابن تومرت يشبه الأمير بالجزارية المنقبة (لأنه كان يضع اللثام على وجهه على عادة المرابطين) ثم يقول له من بين ما يقول : الخلافة لله وليست لك يا علي بن يوسف .

باحضاره الى القصر ليتبين جليلة أمره ، وأحضر الفقهاء لمناظرته ، فأغتمها ابن تومرت فرصة ليزيد من وعظ الأمير وتذكيره بواجباته ازاء الرعية ، فقال له لما سأله ، ما هذا الذي بلغنا عنك ؟ : وما بلغك أيها الأمير ؟ انما أنا رجل فقير ، طالب الآخرة ولست بطالب دنيا ، ولا حاجة لي بها ، غير أنني أمر بالمعروف وأنهى عن المنكر ، وأنت أولى من يفعل ذلك ، فإنك المسؤول عنه ، وقد وجب عليك احياء السنة وامامة البدعة ، وقد ظهرت بمملكتك المنكرات ، وفشت البدع ، وقد أمرك الله بتغييرها ، واحياء السنة بها ، اذ لك القدرة على ذلك ، وأنت المأخوذ به ، والمسؤول عنه ، وقد عاب الله تعالى أمة تركوا النهى عن المنكر فقال تعالى : ﴿ كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون ﴾ (المائدة : 79) (163) .

ولما أجاب أحد الحاضرين من الفقهاء عن الأمير بأنه يؤثر طاعة الله على هواه ، وينقاد الى الحق ، قال ابن تومرت : فأما قولك أنه يؤثر طاعة الله على هواه ، وينقاد الى الحق ، فقد حضر للاعتبار بهذا القول عنه ، ليعلم بتعريفه عن هذه الصفة أنه مغرور بما تقولون له ، وتضرونه به ، مع علمكم أن الحججة متوجهة عليه ، فهل بلغك يا قاضي أن الخمر تباع جهاراً ، وتمشي الخنازير بين المسلمين ، وتؤخذ أموال اليتامى ، وعدد كثير من ذلك حتى ذرفت عينا الملك وأطرق حياء (154) .

وقد تحمل الأمير هذا الوعظ وأطرق لهذا القول الغليظ ، لما رأى فيه من الصدق ، فقد كان « رجلاً صالحاً مجاب الدعوة ، يعد من قوام الليل وصوام النهار » (163) ، وطلب من الفقهاء أن يناظروا الرجل ويختبروا ما عنده من العلم ، فعقد مجلس للمناظرة ، وكان مقدم الفقهاء أبا عبد الله مالك بن وهيب الأندلسي (ت 525 هـ / 1130) (166) . ولما كان ابن تومرت يفوقهم في أساليب الجدل التي

(163) انظر : ابن أبي زرع - روض القرطاس : 121

(164) انظر : السبكي - الطبقات : 4 / 72 ، وابن خلكان - الوفيات : 5 / 49

(165) المراكشي - المعجب : 53

(166) محدث ، عالم في جملة من المعلوم إلا أنه كان ضئيلاً بها ، من أهل اشبيلية ، وكاتبت ولفاته بمراكش . انظر ترجمته

في - ابن بشكوال : الصلة : 2 / 587

تمرس بها في المشرق ، كما يفوقهم في أصول الدين وأصول الفقه ، انتهت المناظرة بأن قطعهم وظهر عليهم ، وقهرهم (167) .

ويبدو أن عجز الفقهاء على التصدي لهذا العالم الجدل أوقع في نفوسهم شيئاً من الحسد له والحقد عليه (168) ، فالقى مالك بن وهيب في روع الأمير أن الرجل ليس له من قصد في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وإنما هو « رجل مفسد لا تؤمن غائلته ، ولا يسمع كلامه أحد الا مال اليه ، وان وقع هذا في بلاد المصامدة ثار علينا منه شر كثير » (169) ، وطلب منه أن يقتله بسبب ذلك ، وأن يقلده دمه ، ولكن الأمير تهبب قتل رجل لا يقول الا حقاً كما سمعه بنفسه .

وكان ابن وهيب يدرك خطورة هذا الرجل ، ويعرف أبعاد تفكيره وتخطيطه ، فألح على الأمير في سجنه حيناً امتنع عن قتله ، ولكنه أبى ذلك أيضاً قائلاً : « علام تأخذ رجلاً من المسلمين ونسجنه ، ولم يتعين لنا عليه حق ؟ وهل السجن الا أخو القتل ، ولكن نأمره أن يخرج عنا من البلد ، وليتوجه حيث شاء » (170) ، ولما ألح عليه في ذلك مخوفاً بأخطار الرجل وأبعاد نواياه في التغيير قائلاً : « ثقفه يا أمير المؤمنين ، لأن هذا هو صاحب الدهم المركن ، اجعل عليه كبلأ كي لا تسمع له طبعاً ، هذه صفة صاحب الدرهم المركن » (171) ، هم بحبسه ، ولكن رجلاً من عيون المرابطين يسمى بيان بن عثمان ، أثناه عن عزمه قائلاً : « ماذا يقال عنك في البلاد ، أتسجن رجلاً يعرف الله ، وهو أعرف أهل الأرض به » (172) . فترك سبيله

(167) انظر ابن القلاني - ذيل تاريخ دمشق : 292 ، وابن خلدون - العبر : 6 / 468 . ولم تذكر المصادر فحوى هذه المناظرة ، أما ما ذكره ابن أبي زرع - روض القرطاس : 121-22 فإنه فحوى المناظرة التي وقعت بأضخات كما سيأتي ذكره . انظر في ذلك ، الغناني : قيام دولة الموحدين : 189

(168) صور ابن خلدون ذلك بقوله : « وكانوا [الفقهاء] ملثوا منه حسداً وحفيظة ، لما كان يتنحل مذهب الأشعرية في تأويل التشابه ، وينكر عليهم جمودهم على مذهب السلف » ، العبر : 6 / 468

(169) المراكشي - المعجب : 53 ، وانظر : ابن الأثير - الكامل : 8 / 295 وابن الخطيب - أعمال الأعلام : 267 الذي يقول : « ووقع بينهم [أي الفقهاء] الكلام ، واتفقوا على أنه خارجي يفسد الناس ، ويستهوي العامة » .

(170) نفس المصدر : 53-54 ، وانظر : ابن القلاني - ذيل تاريخ دمشق : 292 ، وأبو الفدا - المختصر في أخبار البشر : 2 / 233 .

(171) البيهقي - أخبار المهدي : 57 ، وانظر الزركشي - تاريخ الدولتين : 5 وكان يروج بين المرابطين أن ملكهم سيتهي على يد رجل يتخذ دراهم ذات زوايا . انظر : ابن خلدون - العبر : 6 / 469

(172) نفس المصدر : 57-58 ، وانظر : ابن الأثير - الكامل : 8 / 295 ، والنويري - نهاية الأرب : 22 / 87

وأمر بإخراجه من مراكش .

لم تكن هذه الحادثة مع الأمير وحاشيته من الفقهاء الا لتذكي عزم ابن تومرت ، وتدفعه الى المضي في نشاطه ، بل انها من شأنها أن تثري طريقته في الدعوة وتعمقها ، لما قد أدرك من طبيعة القوم في ضعف حاكمهم وانقياده ، وفي تلبيس فقهاءهم وضييق معارفهم الأصولية ، وجهودهم على التقليد ، ولذلك فقد انتحى ناحية من المدينة ، وابتنى خيمة باحدى المقابر وجعل يلقي دروساً في العلم ، ويسلك مسلك الوعظ ، ولكنها دروس ذات بعد عقدي وسياسي جديد ، تهدف الى تكوين معارضة شعبية دينية للأمير وأتباعه ، وتصور هؤلاء على أنهم ليسوا من القائمين على الدين كما يجب القيام ، فيجب الثورة عليهم وازالة ملكهم (173) .

وكان هذا البعد الجديد لدروسه ومواعظه يجد وقعاً في نفوس الناس ، فتكاثر عليه الطلبة يأخذون علمه وينصتون الى دعوته ، وامتألت قلوبهم محبة ومهابة وتعظيماً له ، وربما بلغ عدد المتأثرين به من الكثرة ما أثار تخوفات الأمير من جديد ، فأحضره ثانية ، وأنذره وأمره بمغادرة المدينة وضواحيها (174) .

8 - نحو الاستقرار بالسوس :

أدرك ابن تومرت أن وجوده بمراكش أصبح أمراً عسيراً مع تصميم الأمير وحاشيته على طرده أو الايقاع به ، وبدأت تتضح له خطة المستقبل في النضال ضد الأمير المرابطي وأتباعه من الفقهاء الذين يمعنون في الاغراء به ، فقال لأصحابه : « لا مقام لنا بمراكش مع وجود مالك بن وهيب ، وان لنا بأغمار أخاً في الله فنقصده ، فلن نعدم منه رأياً ودعاء ، وهو الفقيه عبيد الحق بن ابراهيم المصمودي » (175) ، بل لعل الأمير قد عزم على القبض عليه وقتله ، لما رأى من

(173) ذكر ابن أبي زرع - روض القرطاس : 122 ، أنه كان يقول في المرابطين : « هم كفره وبجسّمون وغزوهم واجب على كل من يعلم أن الله تعالى واحد في ملكه ، أوجب من غزوا الروم والمجوس » وأرجح أن تكون تهمة التجسيم نشأت في مرحلة قادمة كما سنراه .

(174) انظر نفس المصدر والصفحة .

(175) السبكي - الطبقات : 4 / 72 ، وانظر : السلاوي - الاستقصاء : 2 / 77

استفحال أمره ، فينذر به بذلك أحد أصفياؤه ، فيسرع في مغادرة المدينة مع عشرة من أصحابه متوجهين نحو أغمات (176) .

وفي هذه المدينة استأنف التدريس والوعظ ، وقد وجد بها من الفقهاء من تصدوا له بالجدل ، ووقفوا منه موقف المعارضة الحادة (177) ، وهناك جرت بينه وبينهم مناظرة شهيرة (178) في العلم وطرقه ، وفي أصول الحق والباطل ، وطلب الى خصومه أن يقدموا من أنفسهم رجلاً يتولى عنهم مناظرته ، فجعل يسأله ، ثم يبين الخطأ في جوابه ، ويسيطر القول في الجواب الصحيح ، ومما ورد فيها أنه سأل خصمه : طرق العلم هل هي منحصرة أو غير منحصرة ؟ فأجاب : نعم ، هي منحصرة في الكتاب والسنة والمعاني التي نبهت عليها ، فقال له : انما سئلت عن طرق العلم هل هي منحصرة أم لا ، فلم تذكر الا واحداً منها ، ومن شرط الجواب أن يكون مطابقاً للسؤال ، فلم يفهم عنه ، وعجز عن الجواب . ثم سأله عن أصول الحق والباطل ما هي ؟ فعاد الى جوابه الأول ، فلما عجز عن فهم السؤال فضلاً عن الجواب ، شرع ابن تومرت في بيان أصول الحق والباطل ، فقال : أصول الحق والباطل أربعة ، وهي العلم والجهل والشك والظن ، والعلم أصل للهدى ، والجهل والشك والظن أصول للضلال (179) . . .

وبعد أيام من الإقامة بأغمات ، غادرها مع أصحابه نحو مسقط رأسه جنوباً

(176) انظر : ابن أبي زرع - روض القرطاس : 122

(177) ذكر البيهقي - أخبار المهدي : 60 ، أن من بينهم عبد الحق بن ابراهيم الذي « كان يضر بالمعصوم ويمسده فيما أعطاه الله من العلم والفهم » ولكن جملة من المصادر الأخرى تذكر هذا الفقيه على أنه صديق لابن تومرت يسمى في معونه ، انظر : ابن خلكان - الوفيات : 5 / 50 ، والسلاوي - الاستقصاء : 2 / 77

(178) مما يثبت أن هذه المناظرة جرت بأغمات ولم تمجر بمحضر الأمير كما ذكره ابن أبي زرع - روض القرطاس : 121 ، 122 ، أنها قد وردت بهذا في : ابن تومرت - أعز ما يطلب : 4 ، ومجهول - شرح أعز ما يطلب : 48 ، ظ ، 140 ، وهو ما يفهم أيضاً من قول البيهقي - أخبار المهدي : 60 « فسار المعصوم من أغمات بعد أن أفحمهم بالعلوم ، ورد عليهم الرد بين للعلم والخاص » علماً بأنه لم ينقل نص المناظرة لما كان فيها من المعاني الدقيقة ، وقد كان هو قليل العلم كما يبدو في كتابته .

(179) انظر المناظرة كاملة في : ابن تومرت - أعز ما يطلب : 4-5 ، وابن أبي زرع - روض القرطاس : 121-22 .

بنصيحة عبد الحق بن ابراهيم ، فإن المكان غير حصين والأجدر التوجه الى مكان أكثر حصانة وأمناً (180) .

وفي الطريق يمر بعدد عديد من القرى والقبائل (181) ، ولم يعد يكتفي في هذه المرحلة بما جرت عليه عادته من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، واقامة المساجد ، بل انضاف الى ذلك عنصر سياسي أنضجته في نفسه تلك الأحداث التي جرت له مع الحكام بمراكش ، فعمقت فيه فكرة الثورة والتغيير ، وأصبح يظهر في مظهر الزعيم الذي يدعو القبائل الى الثورة على السلطان ، والانضمام اليه ، وهو ما نستفيدة من عبارات أوردها البيدق مثل قوله : « فوعظهم فاستجابوا له » وقوله : « وأرسل نحو بني محمود فامتنعوا » (182) .

ولما ظفر بمزيد من العناصر من الرجال الأقوياء مثل أبي حفص عمر الهنتاتي (183) ، وجعل أتباعه يتكاثرون ، بدأ يتحرش بالمعارضين من القبائل ، فيرسل أتباعه لمحاربتهم ، مثلما حدث لبني محمود الذين أمر بني واجاس أن يقاتلوهم حتى أطاعوا (184) .

ولما بدأت قوته تظهر للعيان ، بما أنضم الى دعوته من كثرة الأتباع ، استدرك علي بن يوسف فيه ، فأرسل في طلبه (185) ، ولكنه أصبح في منعة من قومه ، حيث انتهى أخيراً الى قبيلته هرغة ، ونزل بداره بجبل ايجلي ، وكان ذلك سنة 514 هـ / 1120 م (186) .

(180) انظر : السلاوي - الامتصاء : 2 / 77

(181) انظر تفاصيلها في البيدق - أخبار المهدي : 61 - 62

(182) نفس المصدر والصفحة .

(183) انظر : ابن خلدون - العبر : 6 / 468 ، والزركشي - تاريخ الدولتين : 5

(184) البيدق - أخبار المهدي : 62

(185) انظر : ابن خلدون - العبر : 6 / 387 ، والزركشي - تاريخ الدولتين : 5-6

(186) وهو ما ذكره البيدق - أخبار المهدي : 63 ، وابن الأثير - الكامل : 8 / 296 ، وذكر آخرون أن ذلك كان سنة

515 مثل ابن القطان - نظم الجمان : 23 وابن خلدون - العبر : 6 / 469 . ولكننا نعتمد على ما ذكره البيدق لأنه

أصرح في التصنيف على الوصول ، وقد كان شاهد عيان .

وفي هذه القرية يحط رحاله بعد أربع سنوات كاملة من السفر ، وبعد خمسة عشر عاماً من الغربة عن الأهل ، قاسى فيها صعوبة الطلب أولاً ، ومشاق الطريق ثانياً ، وتجشم فيها مصاعب الدعوة ، حتى « لقد لقي بسبب ذلك اذايات في نفسه احتسبها في صالح أعماله » (187) ، وبعد كل هذا ينطلق الى ما هو أقسى وأشد ، وهو العمل على تأسيس دولة تحقق مشروعه في التغيير ، هي دولة الموحدين .

وقبل الشروع في تقصي هذا العمل الجديد الذي سيشرع فيه ابن تومرت ، يحسن أن نوجز ما أفاده من هذه الرحلة الطويلة ، وما رجع به من المشرق من زاد سيكون هو المحرك لما هو مقبل عليه من العمل .

9 - حصاد الرحلة :

يمكن أن نعتبر هذه الرحلة العامل الأساسي في تكوين شخصية ابن تومرت ، فقد تمكن خلالها من تكوين ذاته وانضاجها في كل من الجانب العلمي الفكري ، والجانب السياسي الاجتماعي ، وحصل فيهما من الزاد ومن الممارسات والتجارب ما كان قوياً لمستقبل حياته في القيام بالدعوة الموحدية ، وما كان قوياً لهذه الدعوة في امتدادها بعد موته ، فما هي هذه الحصيلة في كل من الجانبين المذكورين ؟ .

أ - الحصيلة العلمية والفكرية :

لقد تبين لنا سابقاً أن ابن تومرت درس بالمشرق على أساتذة كانوا « جلة العلماء يومئذ وفحول النظر » (188) ، واشتهر كل واحد منهم بتبريزه في علم من العلوم الإسلامية . فالغزالي عرف بالعلوم العقلية الى جانب ما آل اليه أمره من الزهد والتقشف . والمهراسي عرف بالفقه والأصول والتفسير . والمبارك بن عبد الجبار مبرز في الحديث . والشاشي كان ضليعاً في الفقه . وكذلك الطرطوشي الى جانب اشتهاره بالسياسة الشرعية . وقد أخذ ابن تومرت على مشائخه كل هذه العلوم مما أتاح له ثقافة إسلامية متنوعة الجوانب ، ولكنها أصيلة الأسس متينة البناء ، وهو ما ظهر

(187) ابن خلدون - العبر : 6 / 467

(188) ابن خلدون - العبر : 6 / 465

واضحاً في مؤلفاته التي تناولت مختلف هذه العلوم وأبرزت حذقه لها ، وتصرفه فيها .

ومن هؤلاء المشائخ اثنان عرفا بالثورة على التقليد ، والطعن على البدع والحوادث ، وهما أبو حامد الغزالي وأبو بكر الطرطوشي ، وهو ما أفاد ابن تومرت ملكة النقد ، وغرس فيه روح الثورة على مظاهر الجمود والتقليد ، ونزعة الرفض لمظاهر الفساد التي يجري بها واقع الحياة الاسلامية .

وكان بعض هؤلاء الشيوخ علماء في الخلافات ، فالطرطوشي له فيه كتاب التعليقة(189) ، والهراسي له فيه « شفاء المسترشدين » وهو من أجود الكتب في هذا الباب(190) ، وقد وفر ذلك لابن تومرت فرصة للاطلاع على مختلف المذاهب ، والوقوف على حججها في الاستنباط ، والمقارنة بين مسائلها ومناهجها ، مما أكسبه سعة في الأفق الفكري ، وتحرراً من العصبية المذهبية الضيقة .

وقد كان الغزالي معروفاً بقوة عارضته في الجدل والمناظرة ، وناهيك به في ذلك أنه تصدى لمعارضة الفلاسفة ونقض مقولاتهم . كما كان الهراسي أيضاً أحد رؤوس الأئمة في الجدل والمناظرة(191) ، ومنهما تعلم ابن تومرت أساليب الجدل وأدابه ، ولا شك أنه كان يقف في بغداد عياناً على تلك الحركة الواسعة للحوار الذي كان قائماً بين المذاهب والأديان ، والتي كان ينشطها بالأخص المتممون للباطنية في مختلف مظاهرها ، ويقوم فيها أعلام الأشاعرة، بالأخص باثبات العقيدة ورد الشبهات الواردة عليها ، فتكونت له من تلك القواعد والآداب النظرية ، وهذه المشاهد العملية التطبيقية ، ملكة في الاقتناع والرد على الخصوم ، ظهرت جلية في مناظرة الفقهاء لما رجع الى المغرب .

(189) ابن خلكان - وفيات الأعيان : 4 / 262

(190) السبكي - الطبقات : 4 / 282

(191) نفس المصدر والصفحة

ب - الحصيلة السياسية والاجتماعية :

تمكن ابن تومرت في طريق سفره الى المشرق وفي اقامته الطويلة به من الاطلاع عن كثب على أنظمة سياسية مختلفة ، وكان له لقاء مع العديد من الأمراء والولاة وخاصة في طريق عودته الى المغرب ، وقد أكسبه ذلك معرفة واسعة بالواقع السياسي للمسلمين ، وما كان يتصف به هذا الواقع في كثير من الأحيان من مظاهر سلبية تتضح بالخصوص في انقسام المسلمين الى دول شتى كثيراً ما ينشأ بينها الصراع الذي يذهب بأرواح العديد من المسلمين، كما تتضح فيما كان يمارسه بعض الحكام من القهر والتسلط على الأمة ، وما كانوا ينتهجونه من الاثراء والاطراف على حساب الفقراء والمستضعفين .

كما تمكن أيضاً من الوقوف عن كثب على نماذج مختلفة من المجتمعات الاسلامية ، وعاش حياتها اليومية ، واختلط بأفرادها على اختلاف مستوياتهم ، فاطلع بذلك على مظاهر الانحراف والفساد فيها ، وخبر عيوبها ما رجع منها الى الفكر والتصور ، وما رجع منها الى السلوك والعمل ، ولعله كان يتعدى من ملاحظة تلك المظاهر الى ملاحظة أسبابها وعللها الضاربة في أصل البنية النفسية والعقلية والاجتماعية التي كان عليها الأفراد والجماعات .

ولا شك أنه كان يقف على محاولات الاصلاح الفكري والاجتماعي التي كانت تنشأ أحياناً هنا وهناك ، كتلك التي قام بها الغزالي على المستوى الفكري عقيدة وفقهاً ، وتلك التي قام بها الطرطوشي على مستوى مقاومة البدع ، حتى اذا ما أخذ طريقه الى المغرب ، وشرع في محاولة التغيير بطريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ظهرت له الصعوبات الحقيقية للتغيير ، وتبين بالتمرس المباشر بأصناف الناس كثيراً من الحقائق النفسية والاجتماعية التي تعين على اتخاذ الأساليب الناجحة في الدعوة ، والطرق المؤدية الى قيادة الناس والتأثير فيهم .

وهكذا ما ان وصل ابن تومرت الى قريته بعد هذه الرحلة الطويلة ، حتى كان يتوفر على زاد ثري من العلوم العقلية والشرعية ، وفكر نقدي مقارن ، وروح ناثرة على مظاهر الفساد السياسي والاخلاقي ، وتجربة في ممارسة الدعوة والتغيير ،

وتضافرت كل هذه العناصر لتشكل بنية الدعوة التي اعتمزم القيام بها ، والأساليب التي أآراها عليها ، ولترسم بالتالي مستقبل حياته بل مستقبل حياة المنطقة الى أآيال بعيدة .

الفصل الثالث

قيام ابن تومرت بالدعوة الموحدية

I فكرة الثورة عند ابن تومرت :

هل كانت فكرة الثورة لتأسيس دولة جديدة عند ابن تومرت وليدة الأحداث التي جرت به مع السلطان براكش ؟ أو كانت ناشئة مما وجدته، من العزة والمناعة لما حل بين قومه ، وتكاثر المعجبون به والمحبون له ؟ أو كانت بذرة في نفسه قبل ذلك بكثير ، وما زالت تنمو مع الأيام والأحداث حتى وجدت طريقها الى عالم الواقع ؟ .

من الصعب ان نتصور أن فكرة الثورة في أبعادها التنظيمية كانت تخالج ابن تومرت لما غادر وطنه قاصداً المشرق طلباً للعلم ، ذلك لأن شخصيته العلمية والفكرية التي تتضح فيها هذه الفكرة القائمة على أساس ديني لم تكتمل في ذلك الوقت ، وما كان أكتماها الا بعد ذلك التحصيل الواسع للعلوم الشرعية ، كما أن فكرة الثورة ليست من تلك الأفكار التي تتحمل التأجيل طيلة هذه الخمس عشرة سنة التي قضاها بالمشرق ، بل ان من طبيعتها التعجل في الظهور الى حيز الانجاز والتطبيق .

غير أن هذا لا يعني أنه في تلك الفترة كان لا يحمل في نفسه بعض المآخذ على الواقع المغربي اجتماعياً وسياسياً ، بل من المرجح وقد بلغ السادسة والعشرين من عمره ، أنه كان ينظر الى هذا الواقع نظرة الناقد المميز ، فتسوؤه مظاهر عدة ، ويتكون لديه رفض لها ونقمة عليها» .

(1) انظر : عبد الله كنون - النبوغ المغربي : 1 / 99 ، الذي يقول : « ولعل ابن تومرت لم يرتحل الى المشرق الا وهو يحمل في رأسه فكرة الثورة على الواقع المغربي وخاصة في ميدان الاجتاع » ونحن نوافقه اذا كان يقصد بالثورة مرحلة النقمة والرفض .

وعندما كان بالمشرق نكاد لا نعرف عن حياته شيئاً حتى نستطيع ان نستشف
آماله السياسية ، ولا يمكن أن نعول على تلك الرواية التي تذكر أنه لما كان يدرس على
الغزالي وجاء خبر احراق كتابه الاحياء فدعا على محرقه أن يمزيق الله ملكهم ، طلب
منه ابن تومرت أن يكون ذلك على يديه ، فهي رواية غير موثوق بصحتها⁽²⁾ . كما لا
يمكن ان نعتمد على ما ذكره ابن خلدون من أنه كان يحدث نفسه بالدولة لقومه لما كان
الكهان والحزاء يتحينون ظهور دولة بالمغرب ، وفاوض الغزالي بذات صدره فأراده
عليه ، لما كان فيه الاسلام يومئذ بأقطار المغرب من اختلال الدولة وتقويض أركان
السلطان⁽³⁾ ؛ ذلك لأن ابن تومرت ليس من أولئك الذين يؤمنون بما يقوله الكهان ،
ويبنون آمالهم ومستقبلهم عليه .

الا أنه ليس من المستبعد أن يكون قد اكتسب وهو بالمشرق سعة في الأفق
السياسي بما قد عايش من حكم الدولة الفاطمية التي كانت تمزقها الخلافات
المذهبية ، وحكم الدولة العباسية وهي تقترب من نهايتها فتسوؤه حالة المسلمين ،
وينشأ في نفسه أمل بأن يكون من بين أولئك الذين يسهمون في احياء عزة الاسلام
والمسلمين⁽⁴⁾ . ويظل ذلك الأمل يزكو في نفسه شيئاً فشيئاً بتعمق إيمانه بمبدأ الأمر
بالمعروف والنهي عن المنكر .

وعندما أخذ طريق العودة ، ربما لم يكن ذلك الأمل تطور الى حد التفكير في
الثورة وتكوين دولة جديدة ، والا لتعجل الرجوع دون أن يقضي أربع سنوات
بالطريق ، ولم تكن تلك الممارسات المتصاعدة في أمر الناس بالمعروف ونهيبهم عن
المنكر ابتداء من مكة ومروراً بالاسكندرية وطرابلس والمهدية وبجاية ، راجعة فيما
يدو الى هذا الأمل السياسي أكثر مما هي راجعة الى غيرة دينية ويقظة ضمير⁽⁵⁾ ؛ الا

(2) انظر ص 77 من هذا البحث .

(3) انظر : ابن خلدون - العبر : 6 / 465-466 ، الذي يذكر أن الغزالي كان عنده علم سري بأن المهدي ستكون له
دولة ، فما زال هذا يتقرب اليه حتى أطلعه على ذلك السر .

(4) انظر : عبد الله علي علام - الدولة الموحدية بالمغرب : 52

(5) انظر : كتون - عقيدة المرشدة : 176

ان ذلك الاحتكاك بالحكام في كل من الاسكندرية والمهدية وبجاية ، وما كان يلقاه أحياناً من التأييد الشعبي لمواعظه ، لا يبعد أن يكون قد طور لديه ذلك الأمل ليقترب به من فكرة التغيير والثورة .

ولعل تلك الاقامة بملاة التي شهدت شيئاً من الاستقرار ، قد شهدت أيضاً تطوراً حاسماً في الفكرة السياسية عند ابن تومرت ، فخلال هذه الاقامة تحول ذلك الأمل في التغيير الى شعور متأكد بالدور الاصلاحى الذي ينبغي أن يقوم به⁽⁶⁾، ثم الى عزم على القيام به فعلاً ، وهو ما يدل عليه شروعه في تخير الرجال الاكفاء الذين سيكونون سواعد المستقبل في التغيير المعترزم من مثل عبد المؤمن بن علي ، ومحمد البشير ، كما يدل عليه أيضاً ما بدا يلوح به في أذهان أصحابه من فكرة المهدي والخليفة ، فقد روى البيهقي أنهم لما كانوا بملاة ناداهم ابن تومرت كي يأخذوا حزبهم فقال لهم : انما الله إله واحد ، والرسول حق ، والمهدي حق والخليفة حق ، فأقرأوا حديث أبي داود⁽⁷⁾ تعرفوا الأمر ، عليكم بالسمع والطاعة لربكم⁽⁸⁾ .

ولا شك أن ما جرى لابن تومرت بمراكش من أحداث انتهت أخيراً الى اعترام السلطة القبض عليه وقتله ، قد عمق في نفسه فكرة الثورة والتغيير الشامل ، فواقع الحياة المغربية حافل بمظاهر الفساد والتعفن والانحراف ، والسلطة المرابطية لا تسعى لاصلاح الفساد ، ولا تسمح لأحد بأن يسعى فيه ، ولذلك فإن العمل لتغيير هذه السلطة ، وازالة هذا الفساد ، وارساء دعائم اصلاحية جديدة أصبح واجباً مقدساً .

ولما حل بأغيات ، ازدادت هذه الفكرة وضوحاً ونضجاً ، وقد عبر عنها بوضوح وجلاء حينما « خلع مبايعة علي بن يوسف عن أعناق تابعيه وأصحابه ،

(6) انظر : بروفنسال - ابن تومرت وعبد المؤمن : 32

(7) لعله يقصد ما رواه أبو داود من حديث أم مسلمة ، قالت : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « المهدي من عترتي من ولد فاطمة » ، كتاب المهدي .

(8) البيهقي - أخبار المهدي : 42

وأعلن الجميع بخلعه «١٥١» ، وكان الاقتراب من قبيلته هرغبة لا يزيده الا عزمًا واصراراً على ما أصبح اقتناعاً راسخاً فيه ، حتى اذا ما حل بقريته ملالة واصبح في حماية من قومه وفي عزة من أرضه «١٥٢» بدأت فكرة الثورة تشهد بداية ميلادها ، وبدأ مشروع التغيير يشهد بداية التطبيق .

وهكذا يبدو أن بذرة الثورة نبتت في نفس ابن تومرت منذ الشباب متمثلة فيما كان يضمه من المآخذ على الواقع المغربي ، ولا زالت ينميها إيمانه العميق بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وتنضجها تلك الأحداث التي شهدتها في رحلة عودته ، حتى آلت آخر الأمر الى الظهور .

وقد سخرَ العشر سنوات الباقية من حياته في تدبير الثورة واحداث التغيير الشامل ، وكان الهدف الذي يريد تحقيقه بيناً واضحاً أمامه وهو جعل هذا المجتمع يعيش الاسلام الصحيح : عقيدة تقوم على التوحيد الخالص الذي ينتفي معه كل مظهر للشرك والتشبيه ، وسلوك فردي واجتماعي يخضع لأوامر الشرع ونواهيه ، وحكم عادل يسهر على تطبيق الشرع ، وتحقيق مصالح الناس ؛ كما كان الطريق الى هذا الهدف بيناً واضحاً أمامه أيضاً : عمل سياسي لتنظيم أصحابه وأحكام اعدادهم وضمان المناصرين له والمتتمين اليه ، وعمل عسكري للقضاء على السلطة المرابطية الحائلة دون هدفه ، وعمل تربوي واجتماعي لبث أفكاره ، ونشر علمه وقناعاته .

وظل خلال هذه السنوات العشر ينفق كل جهده ، ويفني كل لحظة من حياته في المضي في هذا الطريق بدون هوادة ، في موازاة وتكامل بين جوانب العمل الثلاثة ، التي مثلت الواجهات الأساسية في هذه الثورة التي عرفت بالثورة الموحدية .

(9) ابن القطان - نظم الجمان : 29

(10) ذهب برونسال - ابن تومرت وعبد المؤمن : 29 ، الى أن « اتصاله بأرضه في بلاد البربر حيث وجد نفسه بين قومه ، هو الذي فتح عينيه فأبصر ذات يوم أن المصلح الروحي الذي رضي أن يكونه يمكن أن يصبح أيضاً مصلحاً سياسياً ، وتابعه في هذا المعنى محمد كمال شيانة - الدولة الموحدية وتأملات في تاريخها : 151 ، ونرى كما بيناه أن عزة قومه كانت مساعدة على تنفيذ فكرة الثورة لا مولدة لها .

وستتناول فيما يلي بالتحليل الواجهات الثلاث في هذه الثورة .

II - الواجهة السياسية في ثورة ابن تومرت :

بعدما حل ابن تومرت بإيجلي ، وشرع في الدعوة الى أفكاره بدأ ينضم اليه عدد من الناس ، جعل يتكاثر يوماً فيوماً ، وقد استدعى منه ذلك أن يقوم بعمل سياسي يهدف الى استيعاب هؤلاء الاتباع المتزايدين بأطراد ، ويقوم على تهيئتهم نفسياً وتنظيمياً لبناء المجتمع الجديد الذي تهدف ثورته الى اقامته ، وكان يسلك في سبيل ذلك أساليب متعددة تختلف باختلاف الظروف وتتجدد بتجدد الحاجة ، وفيما يلي أهم أساليب العمل في هذه الواجهة السياسية .

1 - اعلان المهديية⁽¹¹⁾ :

من الناحية السياسية تعتبر فكرة المهديية وسيلة ممتازة لكسب الأنصار ، وضمان ولائهم المستمر ، حيث يلتفون دونما انقراط حول الشخص الذي يعتقدون أنه المهدي المنتظر ، ويعتقدون أنه سيملا الأرض عدلاً كما ملكت جوراً ، ولذلك فقد استعملها كثير من الساسة والثائرين في مختلف مناطق العالم الاسلامي ، وكان للمغرب نصيب في ذلك⁽¹²⁾ .

ولم تكن فكرة المهديية أمراً غريباً على أهل السوس موطن ابن تومرت ، فقد الفوها من الدعوة الشيعية التي وصلت أطراف المغرب ، واستطاعت أن تقيم بهذه المنطقة دويلة أسسها ابن ورضند البجلي ودامت ما يقارب القرنين⁽¹³⁾ . ويبدو أن افتقار هؤلاء الجبلين الى ثقافة اسلامية أصيلة وعميقة سمح بأن يفشو فيهم ضرب من الفكر الخيالي الذي يقوم على العرافة وقراءة الفأل والشعوذة ، وهو ما يجعل استجابتهم لفكرة كفكرة المهدي المنتظر أمراً ميسوراً ، خاصة وقد كانت تروج بالمغرب عموماً بعض الأحاديث المنسوبة الى النبي عليه السلام ، تتنبأ بظهور المهدي

(11) ستحدث عن المهديية هنا باعتبارها حدثاً سياسياً ، وترك الحديث عن الجانب العقدي فيها حينما نتناول آراء ابن تومرت .

(12) انظر في ذلك : ابن خلدون - المقدمة : 295

(13) انظر : ص 39 من هذا البحث .

المنتظر في أرض المغرب ، وتخبّر بأنه يقوم هناك برد الدين الصحيح⁽¹⁴⁾ ؛ ولما انضاف هذا العامل الديني الى ذلك العامل الفكري ، تدعمت عندهم داعية الاستجابة الى دعوة المهديّة ، وأصبحت تصادف في نفوسهم رغبة دفينّة⁽¹⁵⁾ .

ولم يفت ابن تومرت ان يستغل هذه المعطيات استغلالاً سياسياً فيما هو عازم عليه من مقاومة المرابطين ، وما يستدعيه ذلك من التفاف أتباعه حوله ، واستقطاب المزيد من القبائل والأنصار⁽¹⁶⁾ .

ولم يكن ليعلن لأصحابه دون سابق تمهيد بأنه هو المهدي المنتظر ، تحسباً من أن تستعصي هذه المقولة عن تصديق بعضهم رغم عهدهم بفكرة المهدي مطلقاً ، ولكنه كان منذ بدأ يتخير الأتباع بملالة يذكر لهم المهدي مجرداً عن شخصه ، ويشير الى اقتراب ظهوره ، ولما كثر أتباعه عند حلوله بقريته ، جعل « يشوق اليه ، وجمع الأحاديث التي جاءت فيه من المصنفات »⁽¹⁷⁾ ، ولا زال على تلك السيرة حتى اذا « قرر في نفوسهم فضيلة المهدي ونسبه ونعته ، أدعى ذلك لنفسه . . . وصرح بدعوى العصمة لنفسه وأنه المهدي المعصوم »⁽¹⁸⁾ .

وقد ذكر المؤرخون تواريخ مختلفة لهذه الحادثة ، تتراوح كلها بين سنة 514 هـ / 1120 م وسنة 516 هـ / 1122 م⁽¹⁹⁾ ، وبعد المقارنة بين مختلف الروايات

(14) انظر : العبادي - المرحلون والوحدة الإسلامية : 22 . وانظر ص 118 احالة رقم 35.

(15) انظر : سعد زغلول : محمد بن تومرت : 24

(16) عن الجانب السياسي لمهدي ابن تومرت ، انظر : عبد الله كنون - عقيدة المرشدة للمهدي بن تومرت : 179

(17) المراكشي - المعجب : 254

(18) نفس المصدر والصفحة ، وانظر أيضاً ابن الأثير - الكامل : 8 / 296

(19) ابن القطان - نظم الجمان : 74 تردد بين سنة 514 و516 وعاد في ص 33 فذكر في أحداث سنة 516 أن المهدي أعلن أمره وبايعه الناس . وابن عذارى - قطعة منشورة بمجلة هسبريس : 82 ذكر سنة 515 ، وكذلك ابن أبي زرع - روض القرطاس : 123 ، وابن القنفذ - الفارسية : 100 ، وابن رشتي وابن صاحب الصلاة كما روى عنهما ابن أبي زرع - روض القرطاس : 127 يذكران سنة 516 ، ولعل هذا الاختلاف في التاريخ رغم أهمية الحدث يرجع الى الخلط بين تاريخ اعلان المهديّة ، وتاريخ التسمي بالمهدي ، هذا الذي وقع بعد اعلان المهديّة كما يفيد قول ابن عذارى - قطعة منشورة بمجلة هسبريس : 82 « وفي سنة ثمانى عشرة وخمسةائة ، تسمى محمد بن تومرت السوسي بالمهديّة » ، ولكن ابن القطان يذهب الى أن التسمية بالمهدي وقعت قبل ذلك بكثير ، وذكر أنه وقف على صك كتبه ابن تومرت وما ورد فيه « أنا محمد بن عبد الله تومرت وأنا مهدي آخر الزمان » وتاريخه شهر رمضان سنة 511 - نظم الجمان : 35

يبدو من الراجح أن اعلان المهديّة تم خلال سنة 515 ، وأنه بالتحديد كان في شهر رمضان وفي يوم جمعة ، لعلها الجمعة الثانية التي تصادف يوم 13 منه (20) .

وتم الاعلان عن المهديّة في موكب مشهود حضره كافة الاتباع وقام ابن تومرت في الجمع خطيباً فقال : « الحمد لله الفعال لما يريد القاضي بما يشاء ، لا راد لأمره ، ولا معقب لحكمه ، وصلى الله على سيدنا محمد المبشر بالمهدي الذي يملاً الأرض قسطاً وعدلاً ، كما ملئت ظلماً وجوراً ، يبعثه الله اذا نسخ الحق بالباطل ، وأزيل العدل بالجور ، مكانه المغرب الأقصى ، وزمنه آخر الزمان ، واسمه اسم النبي صلى الله تعالى وملائكته الكرام المقربون عليه وسلم . وقد ظهر جور الأمراء وامتلات الأرض بالفساد ، وهذا آخر الزمان ، والاسم الاسم ، والنسب النسب ، والفعل الفعل » (21) . ولما سمع أصحابه المقربون هذه المقالة ، قالوا له على ما رواه عبد المؤمن بن علي : هذه الصفة لا توجد الا فيك ، فأنت هو المهدي (22) .

ولم يكن هذا المشهد ليتتهي دون أن يجني المهدي الثمرة التي من أجلها اصطنع المهديّة ، وهي ضمان مزيد من الالتفاف به ، والاخلاص له من قبل اصحابه ، فبسط اليهم يده ليبايعوه (23) ، فبايعوه على ما بايع عليه اصحاب رسول الله ﷺ ، وعلى أنه المهدي ، وعلى أن يكونوا يداً واحدة على القتال والدفاع (24) ، وتم ذلك تحت شجرة خروب كعنصر نفسي يزيد في التوثقة حينما تذكر بيعة الرسول عليه السلام تحت الشجرة ، وكان السابقون بالبيعة عشرة من أوثق أصحابه وعلى رأسهم عبد المؤمن بن علي (24) ، ثم تابعهم سائر من حضر من الأنصار من مختلف

(20) بورويه - ابن تومرت : 55

(21) ابن القطان - نظم الجمان : 75-76 ، وأنظر المراكشي - المعجب 254-255

(22) يبدون هذه هي البيعة الكبرى ، والا فإن أحد اليهود والمواثق كان قد حصل قبل ذلك كما ذكره البيهقي - أخبار

المهدي : 63

(23) انظر : المراكشي - المعجب : 254-255 ، وابن الخطيب - رقم الحلل : 78 ، وابن خلدون - العبر : 6 / 469

(24) هم كما ذكرهم ابن القطان - نظم الجمان : 77 : عبد المؤمن بن علي . وأبو محمد البشير ، وأبو ابراهيم

المزرجي ، وأبو حفص عمر بن علي الصنهاجي ، وأبو الربيع سليمان بن الحضري ، وأبو عمران موسى بن

تمارا ، وأبو يحيى بن يحيى ، وأبو عبد الله محمد بن سليمان ، وأبو حفص عمر بن يحيى ، وأبو عبد الله بن

ملوية . وذكر هذه الأسماء مع بعض الاختلاف البيهقي - أخبار المهدي : 64-65 ، وابن أبي زرع - روض

القرطاس : 123 ، والزركشي - تاريخ الدولتين : 6

القبائل ، حتى اذا ما تم له من المبايعين خمسون رجلاً جعلهم طبقة ثانية بعد طبقة العشرة⁽²⁵⁾ .

2 - تنظيم الأصحاب : -

بدأ الأتباع يتكاثرون من مختلف القبائل ، وأدرك المهدي أن السيطرة عليهم ، وتوجيههم نحو الهدف الذي رسمه ، أصبح يقتضي انشاء جهاز تنظيمي ، يحرص هؤلاء الاتباع ، ويسهل مراقبتهم ويحكم ارتباطهم به ويشتمل هذا التنظيم على الهيئات التالية :

أ- أهل العشرة ، أو أهل الجماعة : وهو مجلس يشتمل على عشرة أشخاص عينهم المهدي من خيرة أصحابه والسابقين منهم بالانضمام اليه⁽²⁶⁾ .

ب- أهل الخمسين : وهو مجلس يشتمل على خمسين شخصاً يمثلون مختلف القبائل ، منهم ستة من هرغة ، وأربعة عشر من تينمل ، وثلاثة من هنتاة ، واثنان من جنفيسة ، وأربعة من صنهاجة ، وثلاثة من هسكورة ، وواحد من سائر القبائل ، وخمسة من الغرباء⁽²⁷⁾ ، ويضاف اليهم العشرة المذكورون في المجلس الأول .

ج- أهل السبعين : وهو مجلس يشتمل على سبعين رجلاً يبدو أنه يضم زيادة على الخمسين السابقين عشرين من ممثلي قبائل أخرى⁽²⁸⁾ .

(25) عن اعلان المهديّة : انظر : بورويه - ابن تومرت : 55 وما بعدها .
(26) ذكر ابن أبي زرع - روض القرطاس : 123 أن هؤلاء هم : عبد المؤمن بن علي ، وأبو محمد البشير ، وأبو حفص عمر بن علي أزنّاج ، وسليمان بن خلوف ، وإبراهيم بن اسماعيل الخزرجي ، وأبو محمد عبد الواحد الحضري ، وأبو عمران موسى بن نمار ، وأبو عثمان بن مخلّف ، وأبو يحيى بن يخت ، والملاحظ أن هؤلاء تسعة تكملتهم من المصادر الأخرى أبو عبد الله بن ملوية . قارن بما ورد في المقتبس من الانساب للمصري : 32-33 وفي رقم الحلال لابن الخطيب : 79 ولا تختلف هذه القائمة كثيراً عن قائمة العشرة السابقين بالبيعة .
(27) انظر : ابن القطان - نظم الجمان : 30 وما بعدها ، والمصري - المقتبس من الانساب : 40 وما بعدها .
(28) ذكره ابن القطان - نظم الجمان : 29 نقلاً عن ابن اليسع ، وقال اني لا أراه صحيحاً . وذكره ابن الأثير - الكامل : 8 / 298 ، وابن الخطيب - رقم الحلال : 57 ، 79

ويبدو أن هذه المجالس كان لها دوران أساسيان : الأول المحافظة على الأنصار وضمان تبعيتهم وامتثالهم ، ولهذا كانت تركيبتها من مختلف القبائل ، وكان أفرادها قد « انعقد لهم من البر والتكرمة ما أنهضهم الى أن تسمع بقية عوامهم منهم وتطيع » (29) . والثاني ، ابداء الرأي في سياسة الجماعة الجديدة والمداولة في مشاكلها ، وذلك في ترتيب تنازلي حسب أهمية المشكلة المطروحة ، فكان المهدي وأصحابه « اذا قطعوا الأمور العظام يخلون بال عشرة لا يحضر معهم غيرهم ، فاذا جاء أمر أهون أحضروا الخمسين ، فإذا جاء دون ذلك ، أحضروا السبعين رجلاً ، وفيما دون ذلك لا يتأخر أحد من دخل في أمره » (30) .

ويلحق بهذه المجالس مجلس آخر يسمى أهل الدار وهم المختصون بخدمة المهدي والقيام على شؤونه في كل أوقاته (31) .

أما سائر الانصار فقد رتبهم المهدي اصنافا تتكون أحيانا بحسب القبائل وأحيانا بحسب المهن ، وهذه الأصناف هي : صنف الطلبة ، وصنف الحفاظ وهم صغار الطلبة ، وأهل هرمة ، وأهل تينمل ، وأهل جيدميوه ، وأهل جنفيسة ، وأهل هنتاة ، وأهل القبائل ، وصنف الجند ، وصنف الغزاة ، والرماة . وقد كان لكل صنف من هذه الاصناف رتبة لا يتعداها الى غيرها لا في السفر ولا في الحضر (32) ، وذلك في سبيل المزيد من الانضباط والانقياد .

ان الملاحظ لهذا التنظيم ، يرى أنه بني بشكل يتناسب مع بداية التحرك السياسي والحربي للمهدي ، فهو رغم بساطته يليي المطالب الثلاثة الأساسية : جهاز سياسي يقرر المصير ، وجهاز تربوي يحفظ المبادئ ويعمقها ، وجهاز حربي يحمي الجماعة الناشئة ويعمل على نموها وامتدادها ، وقد أشار ابن الخطيب الى هذا المعنى حينما ذكر الأدوار المناطة بكل صنف فقال : « أهل الجماعة للتفاوض

(29) ابن القطان - نظم الجمان : 81

(30) نفس المصدر والصفحة

(31) انظر : نفس المصدر : 33

(32) انظر : بوريه - ابن تومرت : 77 وما بعدها

والمشورة . . . وأهل خمسين وسبعين والحفاظ والطلبة لحمل العلم والتلقي ، وسائر القبائل لمداغة العدو . . . « (33) . ولعل ابن تومرت قد اشتق هذا التنظيم من النظام الشورى الذي عمل به الرسول ﷺ والخلفاء الراشدون بعده ، وأضاف إليه اقتباساً من نظام مجالس الأعيان الذي كان سائداً في المنطقة الجبلية البربرية قبل توحيدها على يد يوسف بن تاشفين (34) .

3 - الحملة الاعلامية :

بذل المهدي جهداً كبيراً في تهيئة النفوس لتقبل دعوته ، والتحمس لتحملها والقيام بنشرها ، وذلك بتنظيم حملة اعلامية واسعة تهدف الى التأثير النفسي ببث القوة والاعتزاز في نفوس أصحابه ، والضعف والانخزال في نفوس أعدائه من المرابطين وأتباعهم ، وكانت هذه الحملة تعتمد على عنصرين أساسيين :

أ - بعث الثقة بالنفس : كان لا بد أن يؤمن أتباع المهدي إيماناً عميقاً بأنهم على الحق الذي يقودهم الى الفلاح في الحال والمآل ، حتى يعطيهم هذا الايمان الدفع لصيانة الجماعة ومقاتلة أعدائها ، وفي سبيل ذلك جعل يذكر لهم جملة من الأحاديث النبوية في الطائفة التي تقاتل على الحق وتقوم به في آخر الزمان ، وأن هذه الطائفة تكون في المغرب (35) ، حتى اذا تركز في الأذهان عظمة تلك الطائفة ووفير فضلها ، وطمحت النفوس اليها ، أعلن لهم أنهم هم المعنيون بتلك الطائفة قائلاً : « ما على وجه الأرض من يؤمن إيمانكم ، وأنتم العصابة المعنيون بقوله عليه الصلاة والسلام : لا تزال طائفة بالمغرب ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله ، وأنتم الذين يفتح الله بكم فارس والروم ويقتل الدجال ، ومنكم الأمير

(33) ابن الخطيب - رقم الحلال : 57

(34) انظر : عبد الله علام - الدولة الموحدية بالمغرب : 169-70

(35) وردت في مجموع أعز ما يطلب لابن تومرت : 268 وما بعدها ، مجموعة من الأحاديث في هذا السياق ، من بينها ما أخرجه مسلم في كتاب الامارة عن سعد بن أبي وقاص قال : قال رسول الله ﷺ : لا يزال أهل المغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة . وقد ذكر النووي في معنى أهل المغرب عدة أوجه منها العرب لاختصاصهم بالدلو الكبير الذي يطلق عليه الغرب ، ومنها أهل الغرب من الأرض ، ومنها أهل الشدة والجلد (انظر شرح مسلم للنووي : 13 / 68 ، ط : حجازي القاهرة) .

الذي يصلي بعيسى بن مريم ، ولا يزال الأمر فيكم الى قيام الساعة» (36) ، وعلى هذا النسق كان يزرع في أتباعه الثقة بالنفس ، ويصنع منهم قوة معنوية صامدة .

ب - الطعن في الأعداء : عمد المهدي الى الطعن في المرابطين وبيان أنهم أهل الباطل الذين سيكون مآلهم الخذلان والهزيمة ، وأنفق في ذلك جهداً كبيراً ، وأصدر بيانات ضافية امعاناً في غرس الشعور بالعلو عليهم في أتباعه ، وتصعيداً لاستعدادهم ونزوعهم لمحاربتهم والاطاحة بهم .

وسلك في ذلك مسالك شتى ابتدأها بايراد جملة من الأحاديث تفيد أن الاسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً ، وجملة أخرى تبين علامات الطائفة التي ستكون على يدها غربة الاسلام ، ليخلص آخر الأمر الى الاعلان بأن هذه الطائفة هي طائفة المرابطين لانطباق العلامات عليها ، فهي الزائغة عن الحق ، الحائدة عن الطريق (37) .

وبعد هذا التعميم يعن المهدي في ذم المرابطين وبيان معائبهم وحيادهم عن الحق ، فهم في عقيدتهم غير مخلصين لحقيقة التوحيد ، بما يخالط تصورهم من تشبيه وتجسيم للذات الإلهية ، كما تبين له في المناظرات التي أجراها معهم (38) ، وهم في حكمهم متسلطون معتدون « أهانوا كثيراً من الناس وعذبوهم على أديانهم ، ومنهم من قتلوه على دينه بعد التعذيب ليعتبر غيره » (39) . وهم مفسدون في الأرض ، فقد تمادوا « على هلاك الحرث والنسل والاعتداء على الناس في أخذ أموالهم وخراب ديارهم وفساد بلادهم وسفك دمائهم ، واستباحوا أكل أموال الناس بالباطل ، وأخذ أموال اليتامى والأرامل ، وتمالوا كلهم على ذلك وتعاونوا عليه فرحين

(36) المراكشي - المعجب : 255-56 .

(37) انظر في ذلك : ابن تومرت - مجموع أعز ما يطلب : 258 وما بعدها حيث خصص باب في طوائف المبطلين من الملتزمين والمجسمين وعلاماتهم ، وباب في ما جاء في غربة الاسلام .

(38) انظر : ابن القطان - نظم الجمان : 85 ، ويبدو أن اتهام المرابطين بالتجسيم اقتضته الدعاية ولم يصدر عن نظر علمي دقيق ، كما سيتبين بعد حين .

(39) ابن تومرت - الرسالة المنظمة : 106 .

مسرورين . . . يجمعون الحرام ويتمتعون بالسحت ، حتى اعتادوا الاسراف والتبذير « (40) » ، كما أنهم يمارسون التمييز الطبقي والظلم الاجتماعي « فإذا رأوا مجسماً سفياً وضيعاً ، على الفجور والخمور مصرّاً ، أو قاطعاً للطريق سفاكاً أو عاصياً فاجراً ، أو متهاوناً بالدين مستخفاً بالحق قريبه ورفعوه وأكرموه ، لفعله مثل أفعالهم ، وسلوكه لسبيلهم ، ونسبوه الى الهدى والسنة ، وأعطوه السحت والخبيث ليتقوى به على قطع طريق الآخرة ، وسفك دماء أهل التوحيد » (41) .

وكان الى جانب هذا التشنيع بالمرابطين ، والتشهير بمثالبهم وعيوبهم يتصدى بالرد على ما يروجون به قدحاً في شخصه ، وتهجيناً لأرائه وأسس دعوته ، ويبين سفه أقوالهم في ذلك حتى لا تتزعزع ثقة أصحابه به ، وحتى يزدادوا استنقاصاً لهم بما يظهر من تزييفهم في أسلوب دعائي مضاد يقطع الطريق على دعاية الخصوم ، ومن ذلك قوله : « وتقولوا علينا ما لم نقل تهجيناً وتبغيضاً للحق عند العوام حتى لا يستمعوا اليه ، ولا يقبلوه ، وعدوا لهم جملاً من الأبواب ، ونسبوا ذلك كله اليها ليقرروا به بغض الحق في قلوب الناس ، ودلسوا عليهم بهذه الأبواب ليكون ذلك تنفيراً لهم عن سماعها فضلاً عن قبولها ، فمنيما أنهم قالوا : هذا رجل يكفر المسلمين ، ويمتنع من الصلاة على أهل القبلة . . . » (42) .

وإمعاناً في تهجين المرابطين وتحقيرهم ، اصطنع لهم ألقاباً مشينة مثل « الزراجنة » تشبيهاً لهم بطائر أسود البطن أبيض الريش يسمى الزرجان ، لأنهم بيض الثياب سود القلوب ، ومثل « الحشم » لتلثمهم كما يتلثم الحشم (43) ، وكان اللقب الذي صار أكثر انتشاراً هو « المجسمون » ، وسبب تلقيبهم به أنه « قال للموحدين : ما يقولون ؟ بعد أن سمع منهم كلاماً من عندهم ، قالوا له : لقبونا ، قال : وكيف لقبوكم ؟ قالوا : يقولون خوارج ، قال : سبقونا بالقبيح ، لو كان

(40) نفس المصدر والصفحة .

(41) نفس المصدر : 107

(42) نفس المصدر : 108

(43) ابن القطان - نظم الجمان : 85

خيراً أحجموا عنه ، وما سبقونا اليه ، لقبوهم أنتم ، فإن الله ذكر في كتابه « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه » ، قولوا لهم أنتم أيضاً المجسمون « (44) » .

. وظل ابن تومرت يردد هذه المعاني على الأسماع في خطبه المتعددة ، ويكتب بها كتبه الى القبائل « (45) » ، حتى اذا وثق من تأثيرها في النفوس ، واقتناع الناس بها ، انتقل الى الخطوة التالية التي هي ثمرة لها ، فإذا هو يعلن أن « جهاد الملتزمين قد تعين على كل من يؤمن بالله واليوم الآخر ، لا عذر لأحد في تركه ، ولا حجة له عند الله » (46) . ولما تشبعت النفوس بمعنى الجهاد ، وتاقت الى مقاتلة المرابطين ، مع إيمان راسخ بأن ذلك موقف حق ، واستعداد كبير للطاعة والتضحية ، قرر المهدي أن ينتقل الى مرحلة الهجوم على حكام مراكش وأتباعهم للقضاء على دولتهم ، وافتكاك السلطة منهم .

III الواجهة العسكرية :

لم يبدأ المهدي المرابطين بالحرب أولاً ، بل سبق لهم الدعوة لاتباع الحق كما كان يراه ، والارعواء عن الباطل الذي هم فيه ، محاولاً اقناعهم بدعوته سلماً ، وجعل يبعث لهم بذلك البعث والرسائل متدرجاً من اللين الى الشدة ، وبما قاله لهم في أحد رسائله : « قد أمرناكم بما نأمر به أنفسنا من تقوى الله العظيم ولزوم طاعته ، وان الدنيا مخلوقة للفناء ، والجنة لمن اتقى ، والعذاب لمن عصى ، وقد وجبت لنا عليكم حقوق بوجوب السنة ، فإن ادتموها كنتم في عافية ، والافسنستعين بالله على قتلكم ، حتى نمحو آثاركم ، ونكدر دياركم ، ويرجع العامر خالياً ، والجديد بالياً ، وكتابتنا هذا اليكم اعداراً وانذاراً ، وقد أعدر من أنذر ، والسلام عليكم سلام السنة لا سلام الرضى » (47) . وبما أوصى به أصحابه عندما بعثهم الى المرابطين قوله : « اقصدوا هؤلاء المارقين المبدلين ، الذين تسموا بالمرابطين ،

(44) البيهقي - أخبار المهدي : 81 ، وانظر : ابن الخطيب - رقم الحلل : 81

(45) انظر : ابن القطان - نظم الجمان : 84 ، وأبرز نموذج لذلك هو الرسالة المنظمة .

(46) ابن تومرت - الرسالة المنظمة : 105-106

(47) ابن الخطيب - رقم الحلل : 81

فادعوهم الى امانة المنكر ، واحياء المعروف ، وازالة البدع ، والاقرار بالامام المهدي المعصوم ، فإن أجاوبكم فهم اخوانكم في الدين ، لكم ما لهم ، وعليهم ما عليكم ، وان لم يفعلوا ، فقاتلوهم « (48) .

وعندما لم يجبه المرابطون الى دعوته اذ يعتبرون أنفسهم على الحق ، ويعتبرونه على الباطل ، جعل يعد العدة لغزوهم ، ويادر بكسب القبائل المجاورة ، وركز دعوته فيهم ، ليكونوا له سنداً يحمون ظهره ، « فأمر رجالاً منهم ممن استصلح عقولهم بنصب الدعوة ، واستألة رؤساء القبائل « (49) ، ثم جعل يجمع الجيوش والمقاتلين ويتخير منهم القوى الصادق فيقيه ويعد الضعفاء والمنافقين (50) .

ولما استكمل عدده وعدته ، شرع في وقائعه الحربية مبتدئاً بالقبائل والقرى القريبة منه من تدين بالولاء والطاعة للمرابطين ، وجعل يغزوهم في احداث متتالية دونما هوادة ابتداء من 515 هـ / 1121 م (51) ، وقد عرض البيدق هذه الوقائع بكثير من التفصيل مترجماً لها بالغزوات (52) ، وذكر ابن الخطيب أنه كان يحالفه النصر في أكثرها ، وتحقيق به الهزيمة في بعضها (53) . وكان يقود بعض هذه الوقائع بنفسه (54) ، ويوكل قيادة أخرى الى أصحابه ، وعلى الأخص منهم أبو محمد البشير الذي كان على حنكة عسكرية بالغة ، وعبد المؤمن بن علي الذي كان ذا شجاعة ودهاء . ولم يكن المهدي يألو في تشجيع أصحابه على الحرب والصبر عليها ، لا بالأقوال والمواعظ فحسب ، ولكن بالأسوة واطهار ضروب من الاقدام والتصدي ،

(48) المراكشي - المعجب : 259

(49) المراكشي - المعجب : 255 ، وانظر : النويري - نهاية الأرب : 189 / 22

(50) روى المؤرخون أحداثاً في ذلك عرفت بالتميز ، انظر ص 140 من هذا البحث .

(51) انظر : ابن القطان - نظم الجمان : 81

(52) انظر : البيدق - أخبار المهدي : 65 وما بعدها .

(53) قال ابن الخطيب - رقم الحلال : 86 : « ذكر أنه كان لطائفة المهدي من الموحدنين على المرابطين في الحروب التي كانت بينهم نحو أربعين هزيمة ، حتى كانت هذه [أي موقعة البحيرة] عليهم » انظر بعض هذه المواقع في : ابن

خلدون - العبر : 6 / 470 ، وابن الأثير - الكامل : 8 / 296

(54) ذكر البيدق - أخبار المهدي : 65 ، تسع غزوات شارك فيها المهدي

حتى انه تعرض في كثير من الأحيان الى السقوط في الميدان والى جراحات السيوف⁽⁵⁵⁾ . ويبدو أنه كان يتصف بخبرة عسكرية تظهر في الزام عسكره ببعض قواعد حربية ، مثل سلوك المراقبي العالية ، وحمل العدو على الصعود اليهم دون ان يهبطوا للوطاء ، وأمرهم باتخاذ الأبراج العالية للمراقبة⁽⁵⁶⁾ .

وفي سبيل أن يكون أكثر منعة من عسكر المرابطين جغرافياً وبشراً ، انتقل بعد ثلاث سنوات من اقامته بإيجلي الى مدينة جبلية منيعة هي « تينمل » التي قال ابن الخطيب في وصف منعتها : لا يعلم مدينة أحصن من تينمل ، لا يدخلها الفارس الا من شرقها ، وهو الطريق اليها من مراكش بطريق أوسع ما فيه أن يمشي عليه الفارس وحده ، وأضيقة أن ينزل على فرسه خوفاً من سقوطه ، والطريق مصنوعة في نفس الجبل تحت راكبها حافات وفوقه حافات ، وفيها مواضع مصنوعة بالخشب ، اذا أزيلت منها خشبة لم يمر عليها أحد⁽⁵⁷⁾ .

والى جانب هذه الحصانة المكانية ، تقع هذه المدينة في منطقة كثيرة السكان مما يؤلف مناخاً صالحاً للدعوة ، وكان أهلها قد استجابوا لما يدعو اليه ابن تومرت وأعلنوا طاعته و« بعثوا رسلهم الى الامام المهدي رضي الله تعالى عنه ، يعلمونه بطاعة هزميرة الجبل ، وأن مجيئه وسكنه عندهم أصلح له ، وأقرب من تسامع الناس به ، فرحل اليهم رضي الله تعالى عنه بجميع من أطاعه ، وحلّ بتينمل ، وأكرمه أهلها وأنزلوه في المدينة ، وأضافوه وأطاعوه وبايعوه ، فرأى من كثرتهم ومنعة موضعهم ، وحسن بلدتهم ما رآه⁽⁵⁸⁾ .

ولما تعزز المهدي بهذا الموقع الجديد ، وتدعم صفه بأهله ، مع ما اكتسب أصحابه من الخبرة والجرأة في تلك المواقع التي خاضوها مع عمال المرابطين ، لوح

(55) انظر : البليق - أخبار المهدي : 68-69

(56) نفس المصدر : 75 ، وانظر : عبد الله علام - الدعوة الموحدية بالمغرب : 206

(57) ابن الخطيب - رقم الحلال : 83 ، وانظر : ابن عداري - قطعة منشورة بمجلة هسبريس : 82 ، وباسي وتيراس - مساجد وقلاع موحدية : 1 وما بعدها .

(58) ابن القطان - نظم الجمان : 93-94

ببصره الى مراكش حيث مركز السلطة الذي يهدف الى السيطرة عليه للاطاحة بالدولة القائمة ، ولا زال يمهّد لذلك بالمواقع الصغيرة حتى اذا كانت سنة 524 هـ / 1129 م جهز جيشاً عظيماً يبلغ أربعين ألفاً ، وأمر عليه أبا محمد 'نشير ، وسيره لغزو مراكش ولكن الحظ لم يكن حليفه ، فانهزم هزيمة منكرة ، وقتل قائده وعدد عديد من جنده ، وعرفت الموقعة بموقعة البحيرة⁽⁵⁹⁾ . ومع هذه الهزيمة المنكرة لم يأس المهدي من النصر ، واحتسب ذلك من الابتلاء . وحتى يخفف وطأة الانكسار على أصحابه ويجدد فيهم الأمل ، قال لأول قادم يخبره بما وقع : هل عاش عبد المؤمن بن علي ؟ فلما اجابه بالاجياب قال : كأنه لم يميت أحد ، والبركة في بقائه ، وكأنكم بالفتح⁽⁶⁰⁾ ، ولم يزد بعد ذلك طويلاً حتى توفي⁽⁶¹⁾ .

IV. الواجهة التربوية والاجتماعية :

كان المهدي يولي الجانب التربوي والاجتماعي اهمية بالغة ويخصص لها جهداً كبيراً ، فقد كان يهدف الى أن يصنع مجتمعاً جديداً انطلاقاً من هذه الجماعة التي أحاطت به والتزمت بدعوته ، وهو لذلك ما فتىء منذ أعلن أمره يرسي في أتباعه دعائم عقديّة وأخلاقية واجتماعية يبلغها اليهم في تعاليم نظرية ، ويأخذهم بها في نسق تربوي عملي ذو وب ، وكان يعتبر هذا الجانب في ثورته الجانب الأساسي الذي من أجله يمارس النشاط السياسي والنشاط العسكري ، فهدف الثورة هو تعميم تصور عقدي صحيح ، وعلاقات اجتماعية تقوم على أساس اسلامي ، وفي سبيل ذلك كان يأخذ أصحابه بتربية علمية وتربية اجتماعية جادة .

I - التربية العلمية :

وجد المهدي نفسه بين قوم أغلبهم من البدو ، لا يستطيعون استيعاب العلوم

(59) انظر تفصيل ذلك في : المراكشي - المعجب : 260 ، ابن الأثير - الكامل : 8 / 298 ، وابن خلدون - العبر : 6 / 271 ، والزركشي - تاريخ الدولتين : 7 ، وعلل بعض الباحثين هذه الهزيمة بانكسار خواطر القبائل اثر حادثة التميز (انظر ص 140 من هذا البحث) ، انظر في ذلك : عبد الله علام - الدعوة الموحدية بالمغرب :

(60) ابن القطان - نظم الجمان : 122 ، وقارن بالبيلق - أخبار المهدي : 74

(61) انظر تفاصيل هذه الأحداث في هويسى ميرندا - التاريخ السياسي للموحدين : 66 وما بعدها ، وبورية - ابن تومرت : 59 وما بعدها .

الشرعية وبالأخص علم العقيدة منها كما هي مقررة في الكتب التي يضعها العلماء ، ولذلك فإنه بادر بتأليف كتب لاتباعه في التوحيد خاصة توخى فيها أسلوباً ميسراً سهل المآخذ ، وقد وضع بعضاً منها باللسان البربري⁽⁶²⁾ الذي يتكلمه القوم ، حيث ان بعضاً منهم لا يحذق اللسان العربي ، قال ابن خلدون : « فنزل على قومه وذلك سنة خمس عشرة وخمسةائة ، وبني رابطة للعبادة ، فاجتمعت اليه الطلبة والقبائل يعلمهم المرشدة في التوحيد باللسان البربري »⁽⁶³⁾ .

كما ألف أيضاً كتاباً أكثر من المرشدة تفصيلاً سمي بكتاب التوحيد ، يشتمل على تعاليم في العقيدة جعلها أساساً وركز فيها القول ، الى جانب تعاليم أخرى في الأخلاق والتشريع ، وقد عرض ابن القطان محتوي هذا الكتاب فقال : « وهو سفر مجلد يحتوي على معرفة الله تعالى ، والعلم بحقيقة القضاء والقدر والايان والاسلام والصفات وما يجب لله تعالى ، وما يستحيل ويجوز عليه ، والايان بما أخبر به ﷺ بما طريقه الاخبار بما أعلمه الله تعالى من غيبه ، ولمع من أصول الدين ومعرفة المهدي وأنه الامام ، ووجوب الامامة ، وما يجب له من التعزيز والتوقير ، وأن الهجرة اليه واجبة لا يجوز بينها وبين احد من المسلمين أهل ولا ولد ولا مال ، وأن من سمع بأمره وجبت عليه الهجرة اليه ، ويكفر من لم يصل عليه ولم يطعه ، وذكر لهم في الآداب بينهم ، وعلامة المؤمن ، وما يجب على المؤمن فعله من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وأخى بينهم فيه ، وذكر لهم علامة المنافقين ، وبينها بأوضح بيان »⁽⁶⁴⁾ .

ويبدو من هذه المواضيع أن الكتاب تضمن أهم الأسس التي كان المهدي يعتمز إقامة المجتمع عليها ، سواء في مجال التصور العقدي أو في مجال السلوك الاجتماعي وسمي بكتاب التوحيد اشارة الى مفهوم التوحيد في أبعاده المختلفة عقيدة

(62) يسميه بعض المؤرخين باللسان الغربي ، وكان للمهدي يجيده مع اللسان العربي ، ويستعملها في خطبه وتآليفه حسب المقام .

(63) ابن خلدون - العبر : 6 / 469 ، وانظر : الزركشي - تاريخ الدولتين : 5

(64) ابن القطان - نظم الجمان : 27 و 127 ، وقارن بلبن الخطيب - رقم الحلل : 80

وسلوفاً فردياً واجتماعياً ، وهو ذلك المفهوم الذي جعله محوراً لدعوته .

وحتى ييسر على أتباعه استيعاب هذا الكتاب ، جعله أقساماً سبعة بحسب أيام الأسبوع ، وأخذهم بقراءة قسم كل يوم اثر صلاة الصبح وبعد صلاة المغرب بعد قراءة حزب من القرآن ، وجعل يقوم على تعليمهم بنفسه ، وقد يستعين ببعض النابيين من أصحابه ، وقسم المتعلمين مجموعات تحتوي كل واحدة على عشرة أشخاص ، عليهم نقيب يعينهم في التعليم⁽⁶⁵⁾ . وقد يسلك في تعليمهم أساليب طريفة ، فرجماً « عسر عليهم حفظ الفاتحة لشدة عجمتهم ، فعدد كلمات أم القرآن ، ولقب بكل كلمة منها رجلاً ، فصفهم صفاً ، وقال لأولهم : اسمك الحمد لله ، ولثاني : رب العالمين ، وهكذا حتى تمت كلمات الفاتحة ، ثم قال لهم : لا يقبل الله منكم صلاة حتى تجمعوا هذه الأسماء على نسقها في كل ركعة ، فسهل عليهم الأمر وحفظوا أم القرآن »⁽⁶⁶⁾ . وكان مع هذه الأساليب الطريفة ، ينقل اليهم المواعظ والأمثال ، ويقرب لهم المقاصد ، فجذب نفوسهم واستجلب قلوبهم ، وسهل عليهم التعليم⁽⁶⁷⁾ .

ولكنه اذا كان يسلك في التعليم الأساليب الطريفة اللينة في سبيل الافهام ، فإنه ما كان يتساهل فيما قد يبديه البعض من التهاون في حضور الأوقات المقررة ، أو في حفظ ما يطلب منه حفظه ، بل انه عندئذ يلجأ الى التأديب الذي قد يصل الى التعزيز بالسياط⁽⁶⁸⁾ .

2 - التربية الاجتماعية :

الى جانب ذلك التعليم الرسمي ، كان المهدي يغرس في أتباعه عادات جديدة في الأخلاق العامة وطرق التعامل ، مستقاة من تعاليم الشريعة الاسلامية ،

(65) نفس المصدر : 26-27

(66) السلاوي - الاستقصاء : 1 / 138

(67) ابن الخطيب : - رقم الحلل : 80

(68) ابن القطان - نظم الجمان : 29

فأخذهم بالتقشف في حياتهم ، و « الاقتصار على القصير من الثياب القليل الثمن » (69) ، والزمهم بأن يحترموا أملاك بعضهم ، وأن يلبوا استغانة المظلوم (70) ، وأن يتحروا الأدب في تعاملهم « وكل من لم يتأدب بما أدب به ، ضرب بالسوط المرة والمرتين ، فإن ظهر منه عناد ، وترك امثال الأوامر قتل ، ومن داهن على أخيه أو أبيه أو ابنه قتل » (71) ، وهو مسلك في الشدة والحزم ، يعكس مدى حرص المهدي على نظافة المجتمع الذي يعتزم بناءه .

وكان الى جانب ذلك يعمد الى عقد المؤاخاة بين الأفراد والقبائل (72) تأصيلاً للمودة ، وتسهيلاً لاقامة العلاقات الاجتماعية السليمة على وجه تلقائي ، ويبدو أيضاً أنه كان يعمل على التخفيف من حدة العصبية القبلية الضيقة ، وذلك بالتشجيع على التزاوج المتبادل بين القبائل كما فعل مع عبد المؤمن اذ زوجه من فتاة من تينمل ، وهي التي ولدت له أبا يعقوب يوسف الذي أصبح خليفة من بعده (73) . وقد تحرى أن تسود جماعته عدالة اجتماعية ، فكان يرد الزكاة من أغنيائهم على فقرائهم ، كما كان يقسم الفىء بينهم بالقسط .

قضى ابن تومرت عقداً من السنين يضع أسس هذه الثورة في واجهاتها الثلاث ، في جهد لا يني ، وعزيمة لا تفلها الأحداث ، ولا توهنها عوامل الشبيط الكثيرة ، حتى استطاع أن يوفر العوامل الصالحة لنمو هذه البذرة التي بذرها ، ولكنه قبل أن يشهد نجاح الثورة وبسط سلطانها الفكري والسياسي والعسكري الذي لم يتم الا على يد خليفته عبد المؤمن ، لبي داعي ربه ، ولم يبلغ من العمر الا خمسين عاماً .

(69) ابن الأثير - الكامل : 8 / 296

(70) ابن القطان - نظم الجمان : 128

(71) نفس المصدر : 27 ، وربما يكون المقصود بالقتل المواضع التي فيها تحديد شرعي ، فقد عهدنا المهدي حريصاً على تطبيق العقوبات حسب التحديد الشرعي .

(72) انظر : أبو القاسم المصري - المقتبس من الأنساب : 38 ، وابن القطان - نظم الجمان : 97 وابن الخطيب - رقم الحلل : 80

(73) انظر : المراكشي - المعجب : 308

V - وفاة ابن تومرت :

اختلف المؤرخون في تاريخ وفاة المهدي ، فبينما يذكر ابن خلدون انه توفي سنة 522 (74) ، يتفق سائر المؤرخين على أنه توفي سنة 424 هـ / 1129 م (75) . ويبدو بعد مقارنة الروايات ان وفاته كانت يوم الأربعاء الثالث عشر من رمضان من هذه السنة (76) . وأشار عدد من المؤرخين الى أن هذه الوفاة لم يقع الاعلان عنها عند وقوعها ، بل بقيت سرّاً ، فقد ذكر ابن القطان انه « لما توفي رضي الله تعالى عنه كتم أصحابه وفاته ، وما كان يعلمها الا أهل الدار المسمون قبل ، وهم خدمته وأخته شقيقته ، ولقد كتمت ذلك عن زوجها وأكابر أصحابه » (77) ، وتمادى ذلك الكتمان ، والأمور تدبر باسمه حتى سنة 529 حينما وقعت مبايعة عبد المؤمن بن علي (78) .

ولما اشتد المرض بالمهدي شعر بدنو أجله ، وجعل يشير بذلك الى خواصه طالباً منهم أن يستنصحوه فيما بدا لهم ، فجعلوا يستنصحوه في أمور عدة وهو يجيبهم ، وختتم بقوله : أقول لكم كما قال رسول الله ﷺ : ولا تباغضوا ولا تحاسدوا ولا تقاطعوا ولا تدابروا ، وكونوا عباد الله اخوانا ، ألا قد بلغت ، ألا قد بلغت ، ألا قد بلغت (79) .

ولما كان اليوم الأخير ، أراد أن يودع أتباعه الوداع الأخير ويزودهم بمواعظه ، فكان مشهداً رهيباً ، أجهشت له النفوس بالبكاء ، حيث ركب بغلته يشده اثنان من أصحابه ، وجمع الناس ليسمعهم كلامه ووداعه ، وأمر أن يكون الرجال أمامه

(74) ابن خلدون - العبر : 6 / 472

(75) انظر : البيهقي - أخبار المهدي : 79 وابن القطان - نظم الجمان : 74 ، والمراكشي - المعجب : 262 ، وابن عذارى : قطعة منشورة بيسبريس : 93 ، وابن خلكان - الوفيات : 5 / 53 . وابن الخطيب - رقم الحلل :

86 ، وابن أبي زرع - روض القرطاس : 125

(76) انظر : بورويه - ابن تومرت : 75

(77) ابن القطان - نظم الجمان : 130 ، وانظر : ابن الخطيب - الحلل الموشية : 86

(78) انظر : نفس المصدر : 168, 209 ، وابن عذارى - البيان المغرب : 1 / 449 ، ولكن البيهقي - أخبار المهدي : 77 يسوق الخبر بما يفيد أن الإخفاء دام ثلاث سنوات فقط .

(79) انظر البيهقي - أخبار المهدي : 79 . والحديث جزء من حديث أورده البخاري في كتاب الأدب ، باب ما ينهي عن التحاسد والتدابير

والنساء خلفه ليسمعوا كلهم كلامه ، ثم وعظ الناس حتى أضحى النهار ، ثم قال :
 اعرفوني وحققوني ، أنا مسافر عنكم سافراً بعيداً (80) ، فضج الناس بالبكاء فقالت له
 أخته زينب : والى أين تغيب عنا ؟ ألم يكفك أن غبت عنا خمسة عشر عاماً ؟ وقال له
 الحاضرون : ان كنت تسير الى الشرق نسير معك ، فقال : ليس هذا سافراً يسافره
 معي أحد ، انما أسافر وحدي ، ثم دخل ولم يره أحد أبداً (81) .

(80) ذكر البيهقي - أخبار المهدي : 78 ، أن المهدي شعر بدنو أجله قبل وفاته وذلك بأن سمع هاتفاً في بيته قبل ستة أيام
 يقول له :

كانسي بهذا البيت قد باد أهله	وقد درست اعلامه ومنزله
فأجابه المهدي :	
كذاك أمور الناس يبلى جديدها	وكل فتى حقاً ستبلى خصائله
فقال له :	
تزود من الدنيا فانك راحل	وانك مسؤول فما أنت قائله
فأجابه :	
أقول بأن الله حق شهادته	وذلك قول ليست تخفى فضائله

(81) البيهقي - أخبار المهدي : 77 ، وانظر : ابن القطان - نظم الجمان : 126 . وقد دفن المهدي بتنمّل حيث كان
 يزور قبره الأمراء الموحدون من بعده . إلا أن قبره لم يبق له أثر اليوم ، وقد قمت بزيارة المكان (على بعد 100
 كلم جنوب مراكش) ، فإذا هولم يبق فيه من الآثار إلا جدران لمسجد يبدو أنه كان عظيماً ، تحيط به آثار لقبرة
 قديمة ، ويزعم بعض أهل المنطقة أن قبر المهدي يوجد تحت شجرة شير بعيلة من آثار المسجد . ويبدو أن سياسة
 المرينيين العادية للموحدين كان لها دور في طمس معالم الموحدين ، وقبر المهدي خاصة .

الفصل الرابع

شخصية ابن تومرت وآثاره

I شخصية المهدي :

ان الثورة السياسية والعقدية التي قام بها المهدي بما فجرت من صراع أسفر عن مؤيدين منتصرين ، ومعارضين طاعنين ، وأدى أخيراً الى سقوط دولة المرابطين وقيام دولة الموحدين ، جعلت المؤرخين والدارسين يختلفون في وصف خصاله ، وتقييم شخصيته ، والحكم عليه ، اختلافاً كبيراً بين التناقض ، فبينما رفعه بعضهم الى درجة قريبة من القداسة⁽¹⁾ ، ووصفه بأنه الامام المعصوم والمهدي المعلوم⁽²⁾ ، أنزله آخرون الى درجة الشعوذة ، ووصفه بعضهم بأنه « دجال كذاب ظالم متغلب بالباطل ، ملك بالظلم والتحيل »⁽³⁾ ، وبين هذا وذاك درجات من الأوصاف والأحكام أقرب الى الاعتدال وأبعد عن الهوى .

وليس الاختلاف في تقييم شخصية المهدي يرجع الى اختلاف المواقف من الثورة التي احدثها فحسب ، ولكنه يستمد وجوده أيضاً من عناصر تكوينه الشخصي ، فإن بعض تلك العناصر يكتنفها من الغموض ما يجعل الدارس يقف امام شخصية تشبه اللغز ، اذا همّ بالخط منها وجد فيها جوانب تستحق التقدير ، واذا أراد أن يرفع منها تراءت له بعض النقائص وشوائب الظنة . وسنحاول فيما يلي أن نكشف عن المعالم الحقيقية لهذه الشخصية ، انطلاقاً من تقييم أقواله وآثاره ،

(1) نذكر من هؤلاء بالأخص البيلق وابن القطان وصاحب شرح أعز ما يطلب .

(2) هذه العبارة أصبحت مستعملة في الدولة الموحدية على المستوى الرسمي في رسائل الدولة ودواوينها .

(3) علي بن سلطان المروري - رسالة في الامام المهدي : 76 ، وفي هذا الاتجاه يمكن أن نذكر ابن الأثير وابن أبي زرع .

وتحليل مواقفه وأفعاله ، واستعانة بما اطلق عليه من الأوصاف والأحكام .

ومن خلال هذه الأقوال والمواقف والأوصاف تتبين مجموعة من الخصال الفكرية والأخلاقية والنفسية تشكل الأركان الأساسية في بنية شخصية ابن تومرت ، وهذه الخصال هي التالية :

1 - التحصيل العلمي والتحرر الفكري :

جل المترجمين للمهدي وصفوه بالتبريز في العلم ، وقد استوى في ذلك المعتدلون فيه مثل ابن خلدون الذي يقول : « وانطلق هذا الامام راجعاً الى المغرب بجرأ متفجراً من العلم »⁽⁴⁾ ، والمتحاملون عليه مثل ابن الأثير الذي يقول : « كان فقيهاً فاضلاً ، عالماً بالشريعة ، حافظاً للحديث عارفاً بأصولي الدين والفقه ، متحققاً بعلم العربية »⁽⁵⁾ ، وابن أبي زرع الذي يصفه بأنه أوجد عصره في علم الكلام وعلوم الاعتقاد والجدل ، فقيه ، راو للحديث ، حافظ له ، عالم بالأصول ، له لسان وفصاحة⁽⁶⁾ . وتشهد جملة المؤلفات التي وصلتنا منسوبة اليه بصدق هذه الأوصاف فيه ، فهي تبين عن استيعابه لجملة من العلوم وبلوغه فيها درجة الامتلاك والتصرف ، وهي بالأخص العقيدة والحديث والفقه وأصوله ، مع امتلاك للعربية والبيان ، ولا شك أن ما قدر له من الدراسة على أشهر علماء الاسلام في عهده ، مع ما كان له من الشغف العلمي هو الذي مكنه من الوقوف على دقائق هذه العلوم ومن استيعابها وامتلاكها .

وقد تمكن ابن تومرت خلال تلك المدة الطويلة التي قضهاها ببغداد ملتقى النزعات والآراء ، ومجتمع الملل والنحل ، من أن يقف على سائر المذاهب في الفقه ، ومختلف المنازع في الفكر والاعتقاد ، وهو ما أتاح له تحصيل عقلية نقدية مقارنة ، رافضة للتقليد ، ميالة الى التأصيل قادرة على الجدل ، فإذا هو ذو شخصية ثقافية

(4) ابن خلدون - العبر : 466/6 .

(5) ابن الأثير - الكامل : 294/8 .

(6) ابن أبي زرع - روض القرطاس : 120 ، 127 .

مستقلة: درس الفقه الشافعي ، ولعله درس الفقه الظاهري أيضاً ، ولكنه روى فقه مالك وعمل به في أصالته كما بناه مالك على أصوله ، وأنحى باللائمة على من قلده فيه ، واكتفى بالفروع دون الأصول⁷⁷ . ولم يلتزم في العقيدة مذهباً بعينه ، فبينما نجده يستفيد من الأشاعرة أكثر مسائلهم نجده يستفيد من المعتزلة بعض المسائل كالصفات ، ومن الشيعة مسائل أخرى كالامامة ، ويستخلص من كل ذلك مذهباً خاصاً به ، يقرره عن اقتناع تام ، ويعرضه في وضوح ، ويتبناه مذهباً مستقلاً عن كل مذهب آخر حتى اننا لا نجده يذكر في تقاريره أي اسم لعالم من العلماء الذين أخذ عنهم⁷⁸ ، مما ينبىء عن درجة الاستقلال في النظر والتحرر في التقرير .

ان هذه الثقافة التي تأتت للمهدي وهذه العلوم التي حصلها والعقلية التي كسبها ، كانت يمكن أن تزداد نضجاً واثاراً ، لولا أنه شغل نفسه في الطور الأخير من حياته بالسياسة والحرب ، ولو تفرغ للعلم ، لكان أحد أئمة المغرب المشهودين ، لكنه مع ذلك كان يتوفر على حصيلة علمية تفوق حصيلة كثير من اشتهر بالعلم من أهل المغرب .

2 - الاخلاص :

هل كان المهدي صادقاً مع نفسه فيما دعا اليه من اصلاح عقدي وسياسي واجتماعي ، أو أنه اتخذ ذلك سترة لمآرب شخصية أو قبلية ، سلك لتحقيقها مختلف الأساليب غير المشروعة دون أن يكون مقتنعاً في ذاته بحقيقة ما يدعو اليه ؟ .

بعض من المؤرخين والدارسين صوروا المهدي على أنه كذاب محتال مشعوذ ، ليس له من هم الا الغلبة والانتصار⁷⁹ ، وهو لذلك يستعمل ألواناً من الشعوذة ، وأنواعاً من المخاريق يبهر بها أصحابه ، ويضمن بها تأييدهم وانقيادهم .

(7) انظر : الفرد بل - الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي : 276 ، ومحمد عبد الله عنان - عصر المرابطين والموحدين : 1 / 216 ، وعبد الله علام - الدعوة الموحدة بالمغرب : 304 .

(8) انظر : هوسي ميراندا - التاريخ السياسي للموحدين : 89 .

(9) علي الهروي - رسالة في الامام المهدي : 76 .

وقد استندت هذه الأوصاف والأحكام الى أفعال من التلبس نسب الى المهدي القيام بها ، وأحداث من التمويه والدجل ذكر أنه كان له دور في الإيعاز بها والإشراف عليها. ومن ذلك أنه كان يزعم أنه هو المهدي المنتظر وهو مأمور بنوع من الوحي والالهام ، وينتحل القضايا الاستقبالية ، ويشير الى الكوائن الآتية(10) .

ومن ذلك أيضاً أنه اتفق مع أبي عبد الله الونشريسي أحد أصحابه على أن يظهر البله وعدم المعرفة بشيء من القرآن والعلم ، ويبدو في هيئة المعتوه الذي يجري بصاقه على صدره ، ثم جعل يقربه ويقول : ان لله سرّاً في هذا الرجل سوف يظهر ، وكان الونشريسي يلزم الاشتغال بالقرآن والعلم في السر بحيث لا يعلم أحد ذلك منه ، وواطأه على أن يظهر فضائله دفعة واحدة ، ليقوم له مقام المعجزة يستميل بها قلوب من لم يدخل في طاعته ، وذات يوم بعد صلاة الصبح أظهر الونشريسي أمره على الملأ ، فعجب الناس من حاله وحفظه القرآن في ليلة واحدة ، وانقاد بذلك للمهدي كل صعب(11) .

ومن تلك الأحداث التي نسبت اليه أنه أخذ قوماً من أتباعه ودفنهم أحياء ، وجعل لكل واحد منهم متنفساً في قبره ، وقال لهم : إذا سألكم القوم فقولوا : قد وجدنا حقاً ما وعدنا ربنا من مضاعفة الثواب على جهاد لمتونه (المرابطين) ، ولننا باستشهادنا في ذلك رفيع الدرجات ، فجدوا في جهاد عدوكم ، فإن ما دعاكم اليه الامام المهدي صاحبكم حق . وقال لهم : إذا قلت ذلك أخرجتكم ، وكان لكم من المنزلة عندي أعلاها وأسناها(12) .

وفي مقابل هذه الأحكام والأوصاف المبنية على هذه الأحداث المنسوبة اليه ، نتبين في شخصية المهدي نزعة مكينة من التقى والورع وخوف الله واحسان الطاعة

(10) ابن الخطيب - رقم الحلل : 57 .

(11) انظر : ابن الأثير - الكامل : 8 / 297 ، وابن خلكان - الوفيات : 5 / 48 ، والنويري - نهاية الأرب : 22 / 192 ، والسلاوي - الاستقصا : 1 / 134 .

(12) انظر : ابن تيمية - مجموع الفتاوى : 11 / 477 ، وابن أبي زرع - روض القرطاس : 129 ، والمروزي - رسالة في الامام المهدي : 76 .

له ، يفصح عنها بالأخص ما كان يلتزمه في حياته من الزهد والتقشف والتقلل من الدنيا ، وقد اتفق في اثبات ذلك المؤرخون على مختلف مواقفهم منه . فذكر ابن خلدون أنه كان « يلبس العباة المرقعة ، وله قدم في التقشف والعبادة » (13) . وذكر ابن خلكان أنه « كان قوته من غزل أخت له رغيفاً في كل يوم بقليل سمن أو زيت ، ولم ينتقل عن هذا حين كثرت عليه الدنيا ، ورأى أصحابه يوماً وقد مالت نفوسهم الى كثرة ما غنموه ، فأمر بضم ذلك جميعه وأحرقه ، وقال : من كان يتبعني للدنيا فما له عندي الا ما رأى ، ومن تبعني للأخرة ، فجزاؤه عند الله تعالى » (14) . وقال فيه ابن الأثير انه « كان ورعاً ناسكاً » (15) . وقال فيه ابن تيمية « كان فيه طرف من الزهد والعبادة » (16) .

ان هذه الشهادات مع اختلاف مصادرها ، تثبت أن المهدي كان مخلصاً في إيمانه مع ربه ، صادق الخُضوع له ، فالزهادة في الدنيا والتقلل منها ، مع توفر دواعي الترف والملذات شاهد موضوعي على الاخلاص في الايمان والصدق فيه .

ويبلغ هذا الاخلاص درجة عليا ، حينما يصبح الاقتناع الذهني بمجموع العقيدة الاسلامية ، موضوعاً للتبشير بها لدى الآخرين والسعي الى تعميمها وجعلها حياة للناس (17) ، وهو ما سلكه ابن تومرت في مباشرته الدائمة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وقد مر بنا سابقاً أنه في طريق عودته من المشرق ، كان يعرض نفسه للمكارة والأخطار ، في سبيل أن يدعو الناس الى تطبيق الشرع والتزام تعاليمه ، وما من قرية أو مدينة حل بها منذ خروجه من مكة الى حين وصوله الى قريته ، الا كان فيها « شديد الانكار على الناس فيما يخالف الشرع ، لا يقنع في أمر الله بغير اظهاره ، وكان مطبوعاً على الالتذاذ بذلك ، متحملاً للأذى من الناس بسببه » (18) . ثم هو

(13) ابن خلدون - العبر : 471/ 6 .

(14) ابن خلكان - الوفيات : 54/ 5 .

(15) ابن الأثير - الكامل : 294/ 8 .

(16) ابن تيمية - مجموع الفتاوى : 476/ 11 .

(17) لا يبلغ الاخلاص لفكرة ما الدرجة العليا ، الا حينما تصبح دافعة للتبشير بها والدعوة اليها .

(18) ابن خلكان - الوفيات : 46/ 4 .

عندما يحل بالسوس يتجشم في سبيل اظهار اقتناعاته الدينية ما هو أعظم من ذلك ، وهو محاربة المرابطين ، تلك القوة العظيمة عدداً وعدة ، التي أخضعت لسلطانها كامل المغرب ، والأندلس ، ويقضي في مواجهتها كل ما بقى من حياته . وكان يمكن لهذا العالم العائد من المشرق أن يخلد الى حياة الدعة بين قومه ، وأن يعيش كما عاش الكثير من العلماء في حكم المرابطين، ينعمون بالهدوء بعيداً عن السلطة ، أو تغمرهم الهدايا وتلقهم النعم في رحابها ، وهم في كلا الحالين لا يجرؤون على قول الحق في مظلمة ، وتسير الأمور على مرأى منهم على غير ما تقتضيه قواعد الشرع . وكان يمكن أيضاً وقد كثر أنصاره ، وتقاطر عليه المؤيدون والاتباع من كل فج أن ينعم بشيء من الراحة ويظفر بشيء من النعيم الدنيوي ، ولكن شيئاً من ذلك لم يحدث ، وظل طيلة عشر سنوات في إعداد مستمر للثورة ، وتحفز دائم للمواجهة ، مع تقلل شديد في المأكل والمشرب والمتاع ، وهو ما يقوم شاهداً على أن الرجل كان يؤمن خالص الايمان بأنه صاحب قضية حق ، هي اظهار الدين كما حصلت صورته في ذهنه بعد تعلمه بالمشرق⁽¹⁹⁾ . وكان يؤمن أيضاً بأن هذه القضية الحق سيكون مآلها النصر والنجاح ، وقد ملك عليه هذا الايمان نفسه ، وتواصل فيه حتى جعل منه في سبيل الوصول الى النصر « رجلاً شجاعاً بطلاً ، قوي النفس ، صادق الهمة ، كثير الصبر على الأذى »⁽²⁰⁾ .

لكن هذا الاخلاص في الايمان بالعقيدة وفي الايمان بالدعوة يناقضه ما ادعاه لنفسه من أمر المهدي ، وما نسب اليه من تلك التمويهات والمخاريق ، فكيف السبيل الى رفع هذا التناقض وحل هذا الاشكال ؟ .

قد يكون ابن تومرت لشدة ايمانه بقضيته ، وكثرة ما سخر من نفسه في سبيلها

(19) قال ابن خلدون - المقدمة : 26 : ظل المهدي « بحالة من التقشف والحصر ، والصبر على المكاهر والتقلل من الدنيا ، حتى قبضه الله وليس على شيء من الحظ والمتاع في دنياه ، حتى الولد الذي ربما تمنح اليه النفوس ، وتجادع عن تمنيه ، فليت شمري ما الذي قصد بذلك ان لم يكن وجه الله وهو لم يحصل له حظ من الدنيا في عاجلة »

(20) السبكي - الطبقات : 71 / 4 .

عقلاً وشعوراً ، حتى ملأت حياته ، واستوعبت ضميره ، قد يكون بدأ يخالطه وهم بأن الله قد هياه لأمر عظيم في هداية الناس ، ثم بدأ هذا الشعور يتطور في نفسه ، حتى أصبح اقتناعاً بأنه هو المهدي الذي سيحقق العدل ويزيل الظلم ، ويجد هذا الاقتناع مصداقاً له في تلك الأحاديث التي كان قد قرأها متعلقة بالمهدي المنتظر ، مبشرة به مظهراً للدين محققاً للخير ، فيدفعه ذلك الى الاعلان عن نفسه مهدياً ، ويشيع ذلك في أتباعه ، فتكون المهديّة اذا وليدة وهم ، وليست وليدة غش وخداع وتلبيس ، والوهم ليس بمتناقض مع الاخلاص ، وهو وان يكن مشتركاً مع التلبيس في البطلان ، الا أنه يختلف عنه في خلوه من نية الخداع ، وتبييت الاذابة بالأخرين .

اما ما روي من المخاريق وطرق الخداع ، فإننا إذا ما عارضناها بما وصفناه آنفاً من صفة الاخلاص ، أصبح لا مناص من التسليم بأحد أمرين : إما أن تكون صادقة فيؤدّي ذلك الى انتفاء صفة الاخلاص وثبوت الغش والخداع ، واما ان تكون من وضع المتحاملين ، وتزيدات بعض المؤرخين فيؤدّي الى ثبوت الاخلاص والصدق .

ليس من الغريب أن يسلك المهدي في سبيل جلب الأنصار بعض الحيل السياسية التي لا تتنافى مع الشرع ، وأن يعتمد في ذلك على براعته الخطابية وقدرته على التأثير ، مستغلاً بساطة القوم وعصبيتهم القبلية ، أما أن يؤول الأمر الى هذا التمويه الفظيع الخارق للشرع ، فنرجح أنه من مبالغات المناوئين للحركة الموحدية المتحاملين عليها ، امعاناً منهم في تهجيتها ، والطعن في أسسها⁽²¹⁾ ، خاصة وأن هذه الشناعات لم يوردها في صيغة التصديق بها الا مؤرخون معروفون بمناهضة الدعوة الموحدية ، وبالأخص ابن عذارى وابن الأثير وابن أبي زرع ، أو من نقل عنهم⁽²²⁾ ، فلا يستبعد أن يكون هؤلاء تساهلوا في نقلها ، دون عرضها على محك

(21) يلعب الى ذلك عبد الله كنون - النبوغ المغربي : 1/100 ، وانظر : جوليان : تاريخ شمال افريقيا : 2/133 .

(22) لم يذكر هذه الأحداث كل من المراكشي وابن خلدون اللذين نعتبرهما من أكثر المؤرخين اعتدالاً في موقفهما من الموحديين .

النقد لما تصادف في نفوسهم من ميل عن دولة الموحدين . واذا كان الأمر كذلك فإنها لا تكون قاذحة في اخلاص ابن تومرت في ايمانه وفي دعوته ، وتبقى هذه الصفة احدى المميزات في شخصيته .

3 - القسوة والعنف :

كان المهدي يتصف بحدة في الطبع ، ربما تكون بذرتها ضاربة في طبيعته الجبلية ، ثم غذتها تلك المشاق التي عاناها في سفره الطويل ، وذلك الاغتراب عن الأهل والبلد الذي دام سنوات عديدة ، وقد ظهرت تلك الحدة بجلاء في الأسلوب الذي كان يستعمله في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في رحلة عودته ، فلطالما رأيناه يعمد الى تخطيم آلات الطرب وأواني الخمر ، والى استعمال العصا في التفريق بين الرجال والنساء في مواكبهم ومجالسهم المختلطة⁽²³⁾ .

وتأتي حادثة مراكش لتدفع بتلك الحدة نحو القسوة والعنف ، فقد كان الرجل كما أسلفنا شديد الايمان بأحقية ما يدعو اليه من الاصلاح وهو مع ذلك يلقي ذلك الصد العنيف من المرابطين ويتهم بأنه لا يريد خيراً ، ولا يصدر عن دين ، بل هو صاحب أغراض دنيوية ، ثم يحكم عليه بالقتل ، ويطارد لتنفيذ الحكم فيه . ان هذا التقابل الصارخ بين هذا الموقف من قبل السلطة المرابطية ، وبين ما يضمره في نفسه من ارادة صادقة للاصلاح ، كان يغذي في طبعه منزع الحدة ، لتصبح صفة من القسوة بالغة مبلغ العنف ، وربما ساهم في ذلك أيضاً ما كان يسكله من مسلك العزوبة الذي افتقد فيه ما عسى أن يهدىء من طبعه من الأسرة والولد⁽²⁴⁾ .

وكثيراً ما نجد دعاة يتصفون بصفة الحدة والعنف ، فالإيمان الجازم بالمبدأ المدعو اليه ، اذا ما قوبل بالجحود والانكار ، والدعوة اليه ليصبح واقعاً في حياة

(23) انظر ص 96 من هذا البحث .

(24) ذكر ابن خلكان - الوفيات : 4 / 54 ، أنه كثيراً ما كان يمثل بقول المتنبى :

ومن عرف الأيام معرفتي بها ويالناس ، روى رجمه غير راحم
فليس بحرصوم اذا ظفروا به ولا في الردى الجاري عليهم بلثم

الناس ، اذا ما عورضت بالمنع والصد العنيف ، تولد في النفس شعور من الانفعال كثيراً ما يؤول الى صفة من القسوة واردة التحطيم ، في سبيل ان يظهر ما يعتقد انه الحق ، ولكن هل يكون الأمر قد تجاوز عند ابن تومرت هذا الحد ، ليأخذ طوراً آخر يشبه أن يكون حالة مرضية تقوم بنزوع جارف الى التحطيم والقتل وارقة الدماء في غير ما رادع من الدين ، ولا ضابط من قواعد الشرع يكبح ذلك النزوع ، ويصرفه في وجوه الحق دون وجوه الباطل ؟ .

نعثر عند بعض المؤرخين على أوصاف لابن تومرت نفهم منها جواباً بالإيجاب على هذا السؤال فهو عند هؤلاء : متسرع في الدماء (25) ، و « غير متوقف في سفك الدماء ، ويهون عليه اتلاف عالم في بلوغ غرضه » (26) و « سفك للدماء غير متورع فيها ولا متحوط ، يهون عليه سفك دم عالم من الناس في سبيل رأيه وبلوغ مقصده » (27) ، وهو قد « وضع القتل شرعاً معمولاً به على غير سنة الله وسنة رسوله » (28) .

وقد بنيت هذه الأوصاف على أعمال ذكر أن ابن تومرت قام بها ، وممارسات في اتجاه العنف والدموية تناقلتها بعض كتب التاريخ وصورتها في مظهر من البشاعة والهول يقضّ الضمير ، ويثير النقمة والسخط .

ومن تلك الأعمال ما ذكر من أنه كان يأخذ أصحابه المتهاونين في القيام بواجباتهم الدينية وحفظ الأدب بينهم بقسوة سريعاً ما تنتهي الى القتل ، فمن ظهر منه عناد في ترك امثال الأوامر قتل ، ومن داهن على أخيه أو أبيه قتل ، ومن شك في عصمته ، أو في انه المهدي المبشر به قتل (29) .

ومنها ما روي من الغدر بأهل تينمل ، فإنه بعد دخولها ، وتلسيم أهلها

(25) ابن العباد - شذرات الذهب : 4 / 72 .

(26) السلاوي - الامتصاص : 1 / 137 .

(27) عنان - عصر المرابطين والموحدين : 1 / 192 ، وانظر ص 194 ، 405 .

(28) الشاطبي - الاعتصام : 2 / 90 - 91 .

(29) نفس المصدر والصفحة ، وانظر : ابن القطان - نظم الجمان : 29 .

بالخضوع له والطاعة ، وتبادلهم معه الموائيق والعهود ، رأى من كثرتهم وحصانة مدينتهم ما جعله يخاف أن يرجعوا عنه ، فأمرهم بأن يحضروا الى المسجد بغير سلاح ففعلوا ذلك عدة أيام ، ثم أنه أمر أصحابه أن يقتلوهم ، فخرجوا عليهم فقتلوهم ، ثم دخلوا المدينة ، فأكثروا فيها القتل ، حتى بلغ عدد القتلى خمسة عشر ألفاً⁽³⁰⁾ .

ومنها ما روي من أنه دفن جماعة من أصحابه أحياء بتواطىء أن يتكلموا من متنفسات في قبورهم ، ويشهدوا بصحة المهدي ، ويخبروا بما يلاقون من نعيم ، وذلك تحدثا عن السنة أموات من أصحابه ، ثم أخلف ما وعدهم به من اخراجهم واجزال العطاء لهم ، فأهال عليهم التراب حتى لا يخرج خبرهم⁽³¹⁾ .

ومنها ما روي من تلك الحادثة المروعة التي عرفت بالتمييز ، وخلصتها ان المهدي قبيل الهجوم على مراكش ، اراد ان يميز صفوفه ، وينقيها من المنافقين ، فاتفق مع الونشريسي أحد أصحابه على حيلة⁽³²⁾ بادعاء أنه أوتي علماً سرياً يميز به أهل الخير من أهل الشر ، فكان الناس يعرضون عليه ، فيخرج قوماً على يمينه ويزعم أنهم من أهل الجنة ، ويخرج قوماً على يساره ويزعم أنهم من أهل النار ، فيؤخذون بالقتل ، ولا يكونون الا من الشاكين في أن الامام هو المهدي المعلوم ، فكان عدد القتلى على ما ذكره ابن الأثير سبعين ألفاً ، فلما احتج على ذلك أحد الفقهاء الحاضرين بقوله : كيف تقتل أقواماً بايعوك ودخلوا في طاعتك ؟ أمر به فقتل وصلب⁽³³⁾ .

ان الباحث في شخصية المهدي يجد من المتعذر عليه ان يجمع بين صفة الايمان

(30) ابن الأثير- الكامل : 8 / 296 ، وانظر : ابن القطان- نظم الجمان : 94 . وقد روى هذه الحادثة بشيء من

التوهين ، حيث أشار الى أن أهل تينمل ربما كانوا يدبرون أمراً للمهدي ، فلما كوشف بذلك فعل ما فعل .

(31) انظر : ابن تيمية- مجموع الفتاوى : 11 / 477 - 78 ، وابن أبي زرع- روض القرطاس : 129 ، والمروي-

رسالة في الامام المهدي : 76 - 77 .

(32) انظر ص 134 من هذا البحث .

(33) انظر : ابن القطان- نظم الجمان : 97 ، 102 - 103 والبيدق- أخبار المهدي : 71 وابن عذارى- قطعة منشورة

بمسيريس : 82 - 83 ، وابن الأثير- الكامل : 8 / 297 (وقد جمع بين هذه الحادثة وحادثة اللين دفنهم المهدي

أحياء ليجعلها قصة واحدة) وابن تيمية- مجموع الفتاوى : 11 / 478 ، والنويري- نهاية الأرب :

93 - 192/22 .

بالله والاحلاص فيه ، وبين أحداث كهذه الأحداث التي لا تصدر الا عن نفس لم تعرف الله ، ولم يجد الايمان به سبيلاً اليها فضلاً عن تقواه والخوف منه ، فأبي الأمرين ثابت ، وأبيها باطل ؟ .

ليس من المستبعد ان يؤدي ما يتصف به المهدي من القسوة والعنف الى ارتكاب اخطاء بالقتل ، قد تنشأ عن اجتهاد غير مصيب ، أو عن تسرع بغيض في الحكم ، خاصة وأن التحوط في الحرب كثيراً ما يغري بالوقوع في أخطاء في تقدير القتل وتنفيذه ، وتاريخ الحروب الاسلامية يشتمل على عدة أمثلة لذلك⁽³⁴⁾ ، ولكن هذه المقاتل الشنيعة ، والأحداث المروعة ، قد تجاوزت ذلك الحد الى ما يناقض الايمان من أساسه ، أفلا تكون نسبتها الى المهدي داخلها عامل الهوى ، فلم تكن معبرة عن حقيقة ما كان يجري ؟ .

من المهم أن نلاحظ أن هذه المقاتل التقى في ذكرها صنفان متعارضان من المؤرخين : أولئك الذين عرفوا بالانتصار للمهدي ، وبمألة الموحدين والتشيع لهم مثل البيهقي وابن القطان ، وأولئك الذين عرفوا بالقدح فيهم والتشنيع عليهم ، والطعن في امامهم ، مثل ابن عذارى وابن الأثير وابن أبي زرع ، ومن اعتمد على رواياتهم من العلماء الطاعنين في المهدي مثل الشاطبي وابن تيمية .

وليس من العسير ان نقول ان المؤرخين المناوئين للموحدين ، قد استساغوا أن يوردوا مورد الاثبات روايات اصطنعها أعداء الحركة الموحدية ، بقصد الحط منها وتشويهها بالحاق المشايخ بشخص باعثها وامامها . وقد كان ابن عذارى وابن أبي زرع من بين هؤلاء المؤرخين يؤرخان في ظل الدولة المرينية التي قامت على أنقاض الدولة الموحدية وعملت على تهجينها وطمس آثارها ، وهو مناخ مساعد على ادراج هذه الأحداث ضمن تاريخيها دون نقد وتمحيص ، أما ابن الأثير فإنه لم يكن خبيراً

(34) يمكن أن يذكر في ذلك مقتل مالك بن نويرة التميمي في حروب الردة من قبل جيش خالد بن الوليد ، فقد قتل خطأ ، وبسبب ذلك ألح عمر بن الخطاب على أبي بكر رضي الله عنهما في أن يعزل خالداً ، فاجابه بأنه تأول فأخطأ ، أنظر ذلك في : الطبري - تاريخ الرسل والملوك : 276/3 وما بعدها .

بشؤ ون المغرب وأخباره ، وإنما كان ناقلاً لمختلف الروايات ومتناقضها في غير روية وتمييز ، وكانت هذه الأحداث من بين ما نقل في تاريخه .

وإذا كانت هذه العناصر المخلة بالموضوعية تفسر لنا نقل هؤلاء المؤرخين لهذه الروايات التي تناقلها عنهم كثير ممن جاء بعدهم ، فكيف نفسر ورودها عند البيهقي وابن القطان ، وهما من الكلفين بالمهدي ، الموالين للموحدين ؟ .

من الواضح ان البيهقي لم يكن رجلاً عالماً كما يبدو في تقييداته التاريخية في أخبار المهدي ، ولكنه راوية أخبار ساذج ، وليس من البعيد أن يكون نقل تلك الأحداث عن بعض المفتونين بالمهدي ، أو اصطنعها هو نفسه على أنها من مفاخره وكراماته ، ومن مظاهر قوته وشدة بأسه وإطلاعه على الغيب ، وأوردها في نطاق إيمانه بأن الامام لا يسأل عما يفعل ، لأنه المؤيد بالهداية الإلهية ، ومن المرجح أن تكون نفس هذه المعاني أحاطت أيضاً برواية ابن القطان لهذه الأحداث ، فقد كان من المفتونين بابن تومرت المتعصبين له ، رغم أنه أكثر علماً وأرجح عقلاً من البيهقي⁽³⁵⁾ .

وبذلك يصبح من الراجح أن تكون هذه الأحداث الشنيعة من مبالغات المفتونين بالمهدي ، استحدثوها تحسناً واعلاء ، وصادفت قبولاً وتعظيماً لدى الجهالة والبسطاء من اتباع ابن تومرت ، ثم شاعت في كتب المؤرخين واستغلها المعارضون للموحدين ، المعادون لدعوتهم ومبادئهم وجعلوها سبيلاً للطعن والتهمين⁽³⁶⁾ .

ويمكن أن نخلص أخيراً الى القول بأن العنف والقسوة صفة ثابتة في شخصية

(35) من مؤشرات الوضع فيما رواه ابن القطان ، ما ذكره في حادثة التمييز من أنه وقعت فيه عجائب منها أن أهل اليسار لا يقتلون مباشرة عند التمييز بل يطلقون ، وهم يعلمون أنه ليس لهم الا القتل ، فلا يقر منهم أحد ، حتى يدعون فيقتلون . وهذا مخالف لفطرة الحفاظ على النفس ، انظر : نظم الجبان : 104 .

(36) قال لي الشيخ عبد الله كتون في عيادة بمنزله بمدينة طنجة بتاريخ 11/ 4/ 1979 : « أعتقد أن الدموية منسوبة باطلاً الى ابن تومرت ، وقد نسبها اليه بعض اتباع كالبليدي حيث كانت في ذلك الوقت أمراً غير قبيح بل ربما يستحسن [يعني في البيئة التي ظهرت فيها دعوة الموحدين] وهذا يشبه اصطناع بعض الصوفية الكرامات المزورة ، ونسبتها الى مشايخهم » .

المهدي ، قد تكون أوقعته في بعض المزالق والأخطاء في قتل المعارضين لثورته ، الا أن ما ورد عند بعض المؤرخين من تصوير لهذا العنف في صورة الدموية الفظيعة ، التي لا تتقيد بشرع ، يبدو أنه من المبالغات التي صنعها وروجها الهوى سواء كان تقديساً أو كراهية ، وقد أشار ابن خلدون الى ما يقارب هذا المعنى اذ يقول : « . . . ويلحق بهذه المقالات الفاسدة ، والمذاهب الفائلة ، ما يتناوله ضعفه الرأي من فقهاء المغرب ، من القلح في الامام المهدي صاحب دولة الموحدين ونسبته الى الشعوذة والتليس فيما أتاه من القيام بالتوحيد الحق والنعي على أهل البغي قبله ، وتكذيبهم لجميع مدعياته وانما حمل الفقهاء على تكذيبه ما كان في نفوسهم من حسده على شأنه ، فإنهم لما رأوا من أنفسهم مناهضته في العلم والفتيا وفي الدين بزعمهم ، ثم امتاز عنهم بأنه متبوع الرأي ، مسموع القول ، موطأ العقب ، نفوا ذلك عليه ، وغضوا منه بالقلح في مذاهبه والتكذيب لمدعياته » (37) .

4 - صفات أخرى :

الى جانب هذه المحاور الأساسية في شخصية المهدي ، نعثر على صفات أخرى أوردها المؤرخون ، ويسهم استجلاؤها في زيادة توضيح للملامح تلك الشخصية .

ومن ذلك أنه كان طموحاً الى عظام الأمور ، غير قانع بصغائرها « قدم في الثرى وهمة في الثريا ، ونفس ترى إراقة ماء الحياة دون اراقة ماء المحيا » (38) ، وهو لذلك كثيراً ما كان يتمثل بقول المتنبي :

(37) ابن خلدون - المقدمة : 26 ، وانظر : عبد الله عنان - عصر المرابطين والموحدين : 1/ 192 - 194 ، 405 الذي سلك مسلك التحامل على المهدي دون أن ينظر الى الروايات المختلفة نظرة مقارنة ونقد ، وأخذ ابن خلدون في دفاعه عن المهدي ، معللاً ذلك بأن أسرته قد عاشت في رعاية بني حفص الذين أسس دولتهم أبو يحيى زكريا ابن عبد الواحد بن أبي حفص عمر الموحدي ، ولذلك فليس من المعقول أن يجاهر في مقدمته بالظعن في امامة المهدي . وهذا كلام مردود لأن الحفصيين كانوا قد انفصلوا عن الموحدين ونزعوا ولاءهم ، وطعن بعض أمرائهم في المهدي قبل مجيء ابن خلدون بزمان طويل . انظر في ذلك : الزركشي - تاريخ الدولتين : 62 .

(38) ابن خلكان - الوفيات : 4/ 54 .

إذا غامرت في شرف مروم * فلا تقنع بما دون النجوم
فقطع الموت في أمر حقير * كقطع الموت في أمر عظيم⁽³⁹⁾

وقد دفعته هذه المهمة الى أن يعلن ثورته رغم المصاعب الجمة التي كانت تحف
بها ، والأخطار التي كانت تعترضها .

وفي سبيل تحقيق طموحه واشباع همته ، كان دائم الانشغال بقضيته ، لا
ينقطع فكره عن التأمل فيها والتخطيط لها ، ولذلك فهو لا يرى الا عميق الفكر بعيد
الغور⁽⁴⁰⁾ ، « شديد الصمت ، كثير الانقباض ، اذا انفصل عن مجلس العلم لا يكاد
يتكلم بكلمة »⁽⁴¹⁾ .

وقد أكسبته هذه الصرامة مع نفسه ، والجدية في بلوغ هدفه وقاراً في عيون
أتباعه ومشاهديه ، فكان « له في النفوس هبة وفي الصدور عظمة ، فلا يراه أحد الا
هابه وعظم امره »⁽⁴²⁾ ، وربما أدى به ذلك الى ممارسة شيء من التسلط والاستبداد
بالرأي ، حيث كان لا يحتمل المراجعة والاعتراض خاصة من عامة الناس ، ويبدو
أن تلك المجالس التي اتخذها للشورى لم تكن آراؤها ملزمة له ، بل كانت
للاستشارة فحسب .

ومن صفاته أنه كان « متيقظاً في أحواله ، ضابطاً لما ولي من سلطانه »⁽⁴³⁾ ،
ويندرج في ذلك ما كان عليه من تفهم دقيق لنفسية الرجال وتقدير مصيب
لامكانياتهم العلمية والقيادية ، وهو ما يبدو في اختياره لمساعدين له أظهرت الأيام
فيما بعد حنكتهم وصلابتهم ودهاءهم وبالأخص منهم عبد المؤمن بن علي ، كما
يندرج فيه أيضاً حسن تقديره للمواقف ، وتبينه لنوايا خصومه ، وهو ما يظهر في دقة

(39) ابن العماد - الشلرات : 70/4 .

(40) المراكشي - المعجب : 250 .

(41) نفس المصدر والصفحة ، وقال ابن خلكان - الوفيات : 54/4 : « كان على خمول زيه وبسط وجهه مهيباً منيع

الحجاب الا عند مظلمة » .

(42) السلاوي - الاستقصا : 137/1 .

تدبيره لطرق النجاة حينما تشتد أزمته ويحلق به خطر الموت ، كما حصل له مع بعض أمراء المدن التي شدد بها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في رحلة رجوعه ، فأمروا بالقبض عليه ولكنه كان دوماً يحسن الافلات . وقد يصطنع في ذلك حيلاً طريفة (43) .

ومن صفاته الخلقية أنه كان رجلاً ربعة ، أسمر ، عظيم الهامة ، غائر العينين ، حديد النظر ، خفيف العارضين ، به شامة سوداء على كتفه الأيمن (44) .

لقد كانت شخصية ابن تومرت شخصية فذة ، متميزة المعالم ، تتقوم بخصائص ذاتية ، نسجتها عوامل حياته الثرية بالأحداث ، وتضافرت في بنائها الظروف التي تقلبت فيها تلك الحياة ، فأسهمت بيئته الجبلية ببذر الحدة والجديّة والحذر ، وأسهمت رحلته المشرقية برصيده العلمي ، ونضجه الفكري وعمق إيمانه بتحمل مهمة الإصلاح ، حتى اذا ما تفاعل كل ذلك مع الواقع المغربي السياسي والاجتماعي ، ولّد ذلك التفاعل خصالاً قيادية أنضجتها التجربة في الدعوة ، وأكسب بعداً في الهمة ، وشدة في العزيمة ، ودفع الى شيء من القسوة والعنف (45) .

II - آثار المهدي :

1- مصادر آثار المهدي :

كان المهدي صاحب دعوة ذات مضمون عقلي وشرعي ، وقد حرص على تبليغ ذلك المضمون والاقناع به بطريقتين : طريقة التدريس المباشر ، والقاء الخطب والمواظف الشفاهية ، وطريقة تصنيف الكتب وانشاء الرسائل .

وقد حفظ لنا التاريخ جملة من هذه الآثار بنوعها ، فوصلتنا بأعيانها ،

(43) من ذلك ما ذكره ابن خلكان - وفيات الأعيان : 4 / 46 من أنه « كان اذا خاف من البطش ، وإيقاع الفعل به ، خلط في كلامه فينسب الى الجنون » .

(44) السلاوي - الاستقصا : 1 / 137 .

(45) انظر في شخصية المهدي بصفة عامة : بروفنسال - الاسلام في المغرب والأندلس : 257 ، وحسين مؤنس - عقد بيعة بولاية العهد : 147 ، ومحمد كمال شبانه - الدولة الموحدية وتأملاات في تاريخها : 150 .

وحفظت لنا المصادر أسماء وأوصاف كثير منها ، فأصبحنا بذلك نعرف عياناً أو سماعاً
جل ما ترك ابن تومرت من الآثار .

ويمكن أن نضبط مصادرنا عن هذه الآثار في ثلاثة أنواع من المصادر هي
التالية :

أولاً - الآثار الباقية بأعيانها⁽⁴⁶⁾ : وهي مجموعة من الكتب والرسائل
والخطب ، يمكن أن نصنفها الى المجموعات الثلاث الآتية :

أ - مجموعة من الرسائل السياسية والخطب الوعظية ، حفظتها لنا كتب
التراجم والتاريخ على الأخص .

ب - كتب منفردة ، وهي منحصرة في كتابين : محاذي الموطأ ، وتلخيص
كتاب مسلم .

ج - كتب ورسائل مجموعة في سفر واحد ، وهو السفر الذي اشتهر باسم أعز
ما يطلب⁽⁴⁷⁾ ، وقد أحاطت بهذه المجموعة ظروف وملابسات تستدعي منا مزيد بيان
وتوضيح .

يقع في ظن الكثير من الباحثين أن المجموع المسمى بأعز ما يطلب والمنسوب
الى المهدي ، هو كتاب واحد منفرد من تأليفه ، وأصبح هذا الظن هو المعهود
المتداول بين الناس ، والحقيقة أنه مجموعة من مؤلفات ورسائل وتعاليق المهدي ،
وهي مجموعة مختلفة المواضيع متباينة المنهج ، ويفيد هذا المعنى ما جاء في آخره من
تعريف به ، يشتمل على العبارة التالية : « سفر فيه جميع تعاليق الامام المعصوم
المهدي المعلوم »⁽⁴⁸⁾ ، كما جاء في نفس الصفحة عبارة : « فيه من الكتب : أعز ما
يطلب ، الكلام في الصلاة . . . »⁽⁴⁹⁾ ، فهاتان العبارتان تدلان على أنه مجموعة
كتب ، وليس كتاباً واحداً .

(46) انظر وصفاً مفصلاً لهذه الآثار في ص 149 وما بعدها من هذا البحث .

(47) انظر مقالاً وافياً عنه ليحيى هويدي - أعز ما يطلب : 374 وما بعدها .

(48) آخر مجموع أعز ما يطلب (صفحة غير مرتمة) .

وليس لهذا المجموع اسم في الأصل ، وإنما هو كما جاء في آخره « سفر فيه جميع تعاليق الامام المعصوم المهدي المعلوم رضي الله عنه مما أملاه سيدنا الامام الخليفة امير المؤمنين أبو محمد عبد المؤمن بن علي أدام الله تأييدهم ، وأعز نصرهم ومكن سعودهم » (49) ، وهو عنوان يبدو أنه من وضع الناسخ ، أو الذي كلف بجمعه وترتيبه . أما اسم « أعز ما يطلب » ، فهو اسم لكتاب من الكتب التي يشتمل عليها هذا المجموع ، وهو أولها في الترتيب ، وقد جاء ذكره في القائمة المذكورة آنفاً (50) ، وفي قائمة التعاليق (51) ، كما ذكره بعض المؤرخين بما يفيد انفراده ، فقد قال ابن صاحب الصلاة متحدثاً عن أحد شيوخه : « سمعت عليه قراءة التوحيد ، والعقيدة المباركة المسماة بالطهارة وكتاب أعز ما يطلب » (52) ، كما قال المراكشي : « ثم صنف لهم [أي المهدي لأتباعه] تصانيف في العلم ، منها كتاب سماه « أعز ما يطلب » وعقائد في أصول الدين » (53) ، وفي كلا القولين ذكر الكتاب مع كتب أخرى موجودة في المجموع أيضاً ، مما يدل على أن المقصود به كتاب منفرد لا المجموع كله .

من البين إذاً أن المجموع قد أطلق عليه اسم جزء من أجزائه (54) ، وهو كتاب أعز ما يطلب الوارد أولاً فيه طلباً للاختصار واليسر ؛ ولا نعرف على وجه التحديد متى كان ذلك الاطلاق ، إلا أنه من الراجح أن يكون في عهد متأخر . أما وجه هذه التسمية ، فهو أنه سمي بأول عبارة وردت فيه ، وهي « أعز ما يطلب ، وأفضل ما يكتسب ، وأنفس ما يدخر ، وأحسن ما يعمل العلم الذي جعله الله سبب الهداية الى كل خير . . . » (55) .

وجملة ما ورد في هذا المجموع صحيح النسبة الى ابن تومرت كما يفيد ما

(49) نفس المصدر والصفحة .

(50) نفس المصدر والصفحة .

(51) أنظر تعريفاً لهما في ص 149 من هذا البحث .

(52) ابن صاحب الصلاة - المن بالامامة : 229 - 30 .

(53) المراكشي - المعجب : 225 .

(54) انظر : عبد الله كنون - عقيدة المرشدة للمهدي ابن تومرت : 107 .

(55) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 2 .

جاء في آخره « تم كتاب الجهاد بحمد الله وحسن عونه وبتمامه كمل جميع تعاليق الامام المعصوم ، المهدي المعلوم رضي الله عنه » (56) الا كتاب الجهاد فقد جاء في آخره « تم جميع التوايف بحمد الله وحسن عونه ، وبتمامه كمل كتاب الجهاد الذي اكمله الخليفة [محو بمقدار كلمتين] رضي الله عنه » (57) ، مما يدل على أن بعضاً منه من اكمال أحد الخلفاء الثلاثة الأول للدولة الموحدية . وما يزيد صحة هذه النسبة تأكيداً أن احدي النسختين الموجودتين منه نسخت بعد وفاة المهدي بخمسة وخمسين سنة فقط أي في سنة 579 .

واذا كان هذا المجموع صحيح النسبة الى ابن تومرت ، فإنه ليس في جميعه من وضعه المباشر في انشائه وعباراته ، بل هو من رواية وإملاء تلميذه عبد المؤمن بن علي ، وهو ما يفيد قول ناسخه او جامعه : « سفر فيه جميع تعاليق الامام المعصوم المهدي المعلوم رضي الله عنه مما أملاه سيدنا الامام الخليفة أمير المؤمنين أبو محمد عبد المؤمن بن علي » (58) ، وهو ما أشار اليه أيضاً ابن القطان في قوله : « فأملى عبد المؤمن علوم المهدي » (59) . ويمكن أن نستنتج من اختلاف الأسلوب بين كتاب وآخر من كتب المجموع ، أن عبد المؤمن أملى بعضاً من هذه المؤلفات من أصولها التي كتبها ابن تومرت ، بينما أملى بعضاً آخر من حفظه وحفظ اتباع المهدي وتلاميذه .

والمعروف الى حد الآن من هذا المجموع مخطوطتان :

الأولى : مخطوطة دار الكتب الوطنية بباريس رقم 1451 ، وهي مؤرخة بشعبان سنة 579 (60) .

الثانية : مخطوطة الخزانة العامة بالرباط رقم ق 1214 ، تاريخ نسخها سنة 595 (61) .

(56) مجموع أعز ما يطلب : 401 .

(57) مجموع أعز ما يطلب - مخطوطة الرباط : ورقة 160 ، انظر : عمار الطالبي - رسالتان موحديتان : 100 .

(58) آخر مجموع أعز ما يطلب (: صفحة غير مرقمة) .

(59) ابن القطان - نظم الجبان : 133 .

(60) اعتنى بنشرها المستشرق لوسيانى ، وطبعت بالجزائر سنة 1903 ، وقدم لها المستشرق قولنزيير بمقدمة ضافية

سميت « محمد بن تومرت والعقائد الاسلامية في شمال افريقيا في القرن الحادي عشر ميلادي » .

(61) ذكر الدكتور عمار الطالبي أنه بصدد تحقيقها ، انظر مقاله : رسالتان موحديتان : 100 .

ثانياً - قائمة بكتب المهدي ، وردت في آخر كتاب الموطأ له ، تحت عنوان « آخر كتاب الموطأ وأول التعاليق والحمد لله على عونه »⁽⁶²⁾ ، ويبدو أن هذه القائمة تشتمل على ما يشتمل عليه مجموع أعز ما يطلب من أسماء الكتب والرسائل مع بعض الزيادة والتفصيل والتغيير في الترتيب ، فلعلها فهرس لنسخة أخرى من هذا المجموع كانت مع الموطأ في سفر واحد⁽⁶³⁾ ، ثم وقع الفصل بينهما فحفظ وتلاشت⁽⁶⁴⁾ ، ولم يبق الا فهرسها .

ثالثاً - ما ورد في كتب التاريخ والتراجم من أسماء لآثار المهدي وأوصاف لها ، وإشارات الى محتواها .

من خلال هذه المصادر الثلاثة يمكن أن نتعرف على آثار المهدي من حيث عددها ومن حيث اهتماماتها العلمية ، وفيما يلي تصنيف لهذه الآثار حسب العلوم التي تتناولها .

2 - تصنيف آثار ابن تومرت حسب العلوم :

تغطي آثار ابن تومرت ومؤلفاته جملة من العلوم التي كان درسها وبرز فيها ، ويمكن أن نصنفها حسب المحاور التالية : أصول الدين ، والفقه وأصوله ، والحديث ، والدعوة والوعظ ، وربما كانت له رسائل غير منتمية بوضوح الى هذه المحاور ، فسندرجها ضمن أكثرها صلة بها .

أ - أصول الدين :

كانت أكثر مؤلفات ابن تومرت في هذا العلم ، وذلك لأن حكرته قامت على

(62) ابن تومرت - الموطأ : 134 (مخطوطة المغرب) .

(63) وما يدل على ذلك ما جاء في الصفحة الأولى : « في هذا السفر جميع كتب الموطأ من حديث رسول الله ﷺ ، تصنيف الامام المعصوم المهدي المعلوم ، وفيه أيضاً جميع التعاليق المباركة من املاته » . وقد ظن الحسن العبادي - احياء التراث العلمي (موطأ المهدي بن تومرت) : 60 ، ان بالقائمة مؤلفات ضائعة ، والحقيقة انها للمؤلفات الموجودة بمجموع أعز ما يطلب .

(64) سنستعمل هذه القائمة فيما يلي باسم « قائمة التعاليق » .

أساس عقدي ، فوجه همه الى تركيز هذا الأساس وتدعيمه فكانت أكثر مؤلفاته فيه . ونعرف من هذه المؤلفات ما يلي :

1 - المرشدة : هي رسالة صغيرة الحجم لا تتجاوز الصفحتين ، فيها عرض موجز لمسائل العقيدة خال من البراهين ، ولعلها أكثر مؤلفات المهدي انتشاراً في المغرب والمشرق لأنها تعتبر خلاصة لفكره العقدي .

وقد ورد ذكرها في كثير من كتب التراجم والتاريخ (65) . وورد نصها في عدة مواضع ضمن تأليف أخرى ومنفردة : فقد أوردتها السبكي (66) ، وابن الخطيب (67) ، والبرزلي (68) ، والنبهاني (69) . وجاءت منفردة في مجموع أعز ما يطلب ، وفي مجموع مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس (رقم 16966) ، وفي مجموع مخطوط بالمكتبة الوطنية بباريس (مجموع رقم 5296) . وقد نشرت مرات عديدة (70) ، واعتنى بعض المستشرقين بترجمتها (71) ، وشرحها كثير من العلماء ، ورد عليها وعارضها بعضهم (72) .

2 - العقيدة : هي رسالة في مسائل العقيدة ، مرتبة من التوحيد الى اثبات الرسالة ، استعمل فيها الاستدلالات العقلية ، وقد وردت في مجموع أعز ما يطلب (ص 229 - 239) ، وفي قائمة التعليقات بعبارة (العقيدة الكبرى) ، ولعلها هي

(65) انظر مثلاً : ابن القنفذ - الفارسية : 101 ، وابن خلدون - العبر : 466/6 .

(66) السبكي - الطبقات : 70/5 .

(67) ابن الخطيب - رقم الحلل : 87 - 88 .

(68) ابو القاسم البرزلي - النوازل : 4/333 ظ .

(69) النهباني - سعادة الدارين : 16 .

(70) نشرها فولدزير في مجلة ZDMG (مجلة 168/44 - 170) وحى جورج في نفس المجلة (مجلد 44/482) ،

وعبد الله كنون في مقاله - عقيدة المرشدة للمهدي بن تومرت : 114 ، وسعد غراب ، في مقاله - مرشدة ابن

تومرت وأثرها في التفكير المغربي : 119 .

(71) ترجمها فولدزير الى الألمانية في مجلة ZDMG (مجلة 41/72 - 73) ، وهنري ماسي الى الفرنسية في مذكرات

هنري ماسي : 2/105

(72) سنورد تفصيلاً عن انتشار المرشدة وشرحها ومعارضاتها في ص 449 من هذا البحث وما بعدها ، وانظر

تفصيلاً عنها أيضاً في مقالي عبد الله كنون وسعد غراب الأنفي الذكر .

التي أشار إليها ابن صاحب الصلاة في قوله : « وسمعت عليه [احد شيوخه] التوحيد والعقيدة المباركة . . . » (73) ، وأشار إليها المراكشي باسم « عقائد في أصول الدين » (74) ، كما أشار إليها ابن الأثير بعبارة « كتاب في العقيدة » (75) .

3 - رسالة في توحيد الباري : وهي رسالة وجيزة على غرار المرشدة ، وردت في مجموع أعز ما يطلب (ص 240 - 241) ، وفي قائمة التعليقات .

4 - رسالة في أن التوحيد هو أساس الدين : وتحدثت في معنى التوحيد ومقتضياته وآدابه ، وردت في مجموع أعز ما يطلب (ص 270 - 280) وفي قائمة التعليقات .

5 - كتاب في التوحيد باللسان البربري : ورد ذكره في قائمة التعليقات ضمن المؤلفات باللسان الغربي تحت اسم « السبعة أحزاب » وأشارت إليه كثير من كتب التاريخ ، قال ابن القطان : « وأول ما دبرهم به المهدي أنه ألف لهم كتاب التوحيد باللسان البربري وهو سبعة أحزاب » (76) ، وهو المقصود عندما يرد اسم كتاب التوحيد مطلقاً (77) . ويشتمل هذا الكتاب كما ذكره ابن القطان وابن الخطيب على مسائل مختلفة في العقيدة متدرجة من معرفة الله تعالى الى معرفة نبيه وما أخبر به من الغيب (78) ، ويبدو أنه كان كتاباً تعليمياً يربي عليه المهدي أصحابه ، وربما اشتمل على تعاليم أخرى في التشريع والأخلاق ، كما أشار إليه ابن القطان .

6 - كتاب القواعد : يشتمل على قواعد مختصرة في العقيدة بغير استدلال .

(73) ابن صاحب الصلاة - المن بالامامة : 229 .

(74) المراكشي - المعجب : 255 .

(75) ابن الأثير - الكامل : 296/8 .

(76) ابن القطان - نظم الجمان : 81 ، وانظر ص 26 ، 140 .

(77) انظر : ابن الخطيب - رقم الحلل : 80 ، وابن الأثير - الكامل 296/8 ، وابن أبي زرع - روض القرطاس :

123 وابن خلدون - العبر : 466/6 ، ولعله هو الذي قصده المراكشي - المعجب : 254 بقوله « وألف لهم عقيدة

بلسانهم » .

(78) انظر : ابن القطان - نظم الجمان : 26 وما بعدها ، وابن الخطيب رقم الحلل : 80 .

ورد في مجموع أعز ما يطلب (ص 255 - 257) . وفي قائمة التعاليق ، وذكره ابن الخطيب في قوله : « الف لهم كتاباً سماه بالقواعد » (79) .

7 - رسالة في العبادة : تشتمل على مسائل مختلفة في العقيدة بأسلوب استدلاي ، ورد في مجموع أعز ما يطلب (ص 220 - 228) وفي قائمة التعاليق .

8 - أعز ما يطلب : كتاب يشتمل على مسائل في العلم وشروطه وطرقه ، ورد في مجموع أعز ما يطلب الذي سمي باسمه (ص 1 - 62) ، وفي قائمة التعاليق ، وجاء ذكره في بعض كتب التاريخ (80) .

9 - رسالة في الدليل على أن الشريعة لا تثبت بالعقل : موضوعه طرق العلم بالشريعة ، وفيه مباحث في العقل والوحي والقياس . ورد في مجموع أعز ما يطلب (ص 163 - 180) ولعله هو الذي ورد في قائمة التعاليق بعنوان « كتاب في أدلة الشرع » .

10 - رسالة في المعلومات : فيها بحث في الموجود والمعدوم وأحكامهما ، موجه توجيهاً عقدياً ورد في مجموع أعز ما يطلب (ص 195 - 207) .

11 - رسالة في العلم : فيها بحث في حقيقة العلم وطرقه . ورد في مجموع أعز ما يطلب (ص 188 - 194) .

12 - رسالة في المحدث : هي مبحث طبيعي في الجوهر والعرض والتحيز والتغير والتساوي والتماثل . وردت في مجموع أعز ما يطلب (ص 208 - 219) وفي قائمة التعاليق .

13 - كتاب الامامة ، فيه بحث في قضية الامامة واحكامها ومساائلها مثل

(79) ابن الخطيب - رقم الخلل : 80 وقد ظن محمود علي مكّي في تحقيقه لنظم الجمان لابن القطان (ص 133 تعليق رقم 4) ان هذا الكتاب مفقود ، وسبب ظنه اعتقاده أن مجموع أعز ما يطلب هو كتاب واحد ، والحقيقة أنه مجموع من ضمنه كتاب القواعد .

(80) انظر ما تقدم في ص 146 من هذا البحث .

المهدية والعدسمة . ورد في مجموع أعز ما يطلب (ص 245 - 254) وفي قائمة التعاليق ، وذكره ابن الخطيب والشاطبي (81) .

ب - الفقه وأصوله :

ترك ابن تومرت عدة رسائل في الفقه وأصول الفقه ، الا أن أغلب الرسائل الفقهية تتمثل في روايات لأحاديث في مسائل فقهية ، ولذلك اختلطت رسائل الحديث برسائل الفقه وسنورد هنا ما كانت صبغته الفقهية أغلب .

1 - رسالة في الصلاة : هي بحث موسع في الصلاة مؤصل على الأدلة ، وردت في مجموع أعز ما يطلب (ص 63 - 162) .

2 - كتاب الطهارة : هو مبحث في أحكام الطهارة من خلال الحديث ورد في مجموع أعز ما يطلب (ص 280 - 289) وفي قائمة التعاليق .

3 - كتاب الغلول : هو مبحث في الغلول وأحكامه والتحذير منه ، ورد في مجموع أعز ما يطلب (ص 347 - 362) وفي قائمة التعاليق .

4 - كتاب تحريم الخمر : هو بحث في حرمة الخمر والتحذير منه ، ورد في مجموع أعز ما يطلب (ص 363 - 376) وفي قائمة التعاليق .

5 - كتاب الجهاد : هو بحث في أحكام الجهاد والحض عليه ، ورد في مجموع أعز ما يطلب (ص 377 - 400) وفي قائمة التعاليق (82) .

6 - رسالة في أصول الفقه : جاء في مطلعها : « الكلام في العموم والخصوص والمطلق والمقيد والمجمل والمفسر والناسخ والمنسوخ والحقيقة والمجاز وفائدتهما والكناية والتعريض والتصريح والأسماء اللغوية التي غلب عليها العرف وخصصها . . . » . وردت في مجموع أعز ما يطلب (ص 181 - 187) وفي قائمة التعاليق .

(81) انظر : ابن الخطيب - رقم الحلال : 80 والحلال الموشية : 80 ، والشاطبي - الاعتصام : 1/255 .

(82) انظر في صحة نسبة هذا الكتاب ص 148 من هذا البحث .

ج - الحديث :

ترك ابن تومرت عدة آثار في الحديث ، وهي في مجلتها مجموعة من الأحاديث مرتبة رسائل حسب المواضيع او اختصارات لكتب في الحديث من الصحاح ، وأهم هذه الآثار ما يلي :

1 - محاذي الموطأ : هو كتاب اختصر فيه المهدي موطأ الامام مالك من رواية يحيى بن عبد الله بن بكير المخزومي (ت 231 هـ / 845 م) ، واقتصر على الراوي الأخير للحديث بعد حذف بقية السند ، وهو ثابت النسبة الى ابن تومرت حيث يحمل في أوله السند كاملاً من عبد المؤمن الذي أملاه الى مالك بن أنس ، وهذا نصه : « حدثنا سيدنا ومولانا الخليفة الامام المنصور الناصر لدين الله أمير المؤمنين أبو محمد عبد المؤمن بن علي أعلى الله أمره وأعز نصره بحضرة مراکش حفظها الله بكرة يوم الاثنين الثالث من ذي الحجة سنة 544 هـ / [1149 م] قال : حدثنا الامام المعصوم المهدي المعلوم أبو عبد الله محمد بن عبد الله رضي الله عنه وأرضاه غرة شهر رمضان المعظم عام 515 هـ / [1121 م] برباط هرغه ببلد سوس قال حدثنا الفقيه أبو عبد الله محمد بن منصور الحضرمي ، قال حدثنا الفقيه أبو محمد بن عبد الله بن الوليد قال حدثنا الفقيه أبو محمد عبد الله بن أبي زيد قال حدثنا الفقيه أبو بكر محمد بن محمد بن اللباد قال حدثنا الفقيه أبو زكريا يحيى بن عبد الله بن بكير المخزومي عن مالك بن أنس عن ابن شهاب ان عمر بن عبد العزيز أخر الصلاة يوماً . . . » (83) . وبهذا السند الكامل الواضح يكون غير صحيح ما ذهب اليه الاستاذ عبد الله على علام من أن هذا الكتاب من تأليف جماعة من الموحدين بأمر من الأمير يعقوب المنصور الموحد وليس للمهدي منه الا كتاب الطهارة الذي أمرهم يعقوب بأن يحتذوا حذوه (84) .

والمعروف من النسخ المخطوطة لهذا الكتاب أربع نسخ هي التالية :

(83) ابن تومرت - محاذي الموطأ : 4 (مخطوطة الخزانة العامة بالرباط 840 ج) .
(84) انظر : عبد الله على علام - الدعوة الموحدية بالمغرب : 308 ، وانظر : رداً وإفياً عليه في : الحسن العباي - احياء التراث العلمي (موطأ المهدي بن تومرت) : 61 .

الأولى : نسخة قديمة بالجزائر ، وقع نشرها من قبل المستشرق فولدزهر بالجزائر سنة 1905 م / وتحمل عنوان « موطأ الامام المهدي » .

الثانية : نسخة بخزانة القرويين رقم 181/ 40 مكتوبة على الرق ينقصها من آخرها نحو الورقتين وضاع بذلك تاريخ نسخها ، وهي تحمل عنوان « محاذي الموطأ » .

الثالثة : نسخة الخزانة العامة بالرباط رقم ح 1222 ، مكتوبة على الرق ، تاريخ نسخها كما جاء في ص 177 سنة 597 ، وهي تحمل عنوان « موطأ الامام المهدي » .

الرابعة : نسخة الخزانة العامة بالرباط رقم 840 ج ، مكتوبة على الرق ، تاريخ نسخها سنة 544 هـ / 1149 م ، وهي تحمل عنوان « موطأ المهدي بن تومرت » .

ورغم هذا الاختلاف الجزئي في العناوين ، فإن النسخ الأربعة كتاب واحد ، وليس من اختلاف بينها الا بشيء يسير في الترتيب (85) .

2 - مختصر صحيح مسلم : هو صحيح مسلم محذوفة منه الأسانيد ، ولعله هو الذي أشار اليه ابن القطان بقوله : « ثم أمروا [أي الصبيان الذين يربون تربية موحدية في عهد عبد المؤمن بن علي] بكتب التوحيد وحفظه ، وكتب موطأ الامام رضي الله تعالى عنه وحفظه ، ومسلم وحفظه » (86) ، فذكر مسلم ضمن مؤلفات المهدي قرينة على أنه من تأليفه أيضاً . كما أشار اليه أيضاً ابن الأبار في قوله : « ومن تأليفه [أحمد بن عتيق بن الحسن بن زياد بن فرج يعرف بالذهبي] كتاب الاعلام

(85) خلافاً لما ذهب اليه عبد الله علي علام - الدعوة الموحدية بالمغرب : 308 وما بعدها ، من التفرقة بين موطأ الامام المهدي وبين محاذي الموطأ . انظر بحثاً وافياً عن محاذي الموطأ للحسن العبادي المذكور آنفاً . وانظر أيضاً : عماد المتونني - المصادر التاريخية في العصر الموحدي الأول : 3 ، (محاضرة مرفقة) .

(86) ابن القطان - نظم الجمان : 139 - 40 .

بفوائد مسلم للمهدي الامام (ع) . ويبدو أن هذا الكتاب هو إملاء من المهدي لصحيح مسلم على أصحابه بعد حذف أسانيدہ ، تركيزاً لمنهجہ في الرجوع الى الأصول من القرآن والحديث .

والمعروف منه نسخة فريدة بمكتبة ابن يوسف براكش رقم 403 ، تشتمل على 405 صفحة ، تاريخ نسخها سنة 569 هـ / 1173 م بسجلها (88) .

وقد وردت في مجموع أعز ما يطلب مجموعة من الأحاديث مختلفة المواضيع (من ص 267 الى ص 346) ، ترجم لها في القائمة التي جاءت في آخر المجموع كالفهرس له بعنوان « اختصار مسلم » وقابل ذلك في قائمة التعاليق عبارة « اختصار مسلم للصغير » ، وهي مجموعة من الأحاديث منتخبة من صحيح مسلم .

3 - رسالة في بيان طوائف المبطلين من المثلثين والمجسمين : تشتمل على مجموعة من الأحاديث في أهل الباطل ووجوب جهادهم ، مخرجة على أن المقصود بها المرابطون . وردت في مجموع أعز ما يطلب (ص 255 - 266) .

4 - رسالة في غربة الاسلام والبطانة بالانتصار الحق على الباطل : تشتمل على مجموعة من الأحاديث في هذا المعنى ، مخرجة كالرسالة التي قبلها ، وردت في مجموع أعز ما يطلب (ص 266 - 270) .

5 - رسالة فيما ذكر في النبي ﷺ من آياته ومعجزاته : ورد ذكرها في قائمة التعاليق .

د - الدعوة والمواعظ :

نورد في هذا المحور بعض المواعظ والخطب والرسائل ، وأهم الآثار من هذا النوع ما يلي :

1 - رسالة في تسبيح الباري سبحانه : وهي رسالة صغيرة الحجم في تسبيح

(87) ابن الأبار - التكملة : 1/ 93 .

(88) انظر : محمد النوني : المصادر التاريخية في العصر الموحدي الأول : 3 .

الله تعالى والابتهاال له . وردت في مجموع أعز ما يطلب (ص 242 - 244) .

2 - خطبة الوداع : هي خطبة ألقاها ابن تومرت في أتباعه قبيل وفاته ، زودهم فيها بوصايا هي جماع دعوته في العقيدة والحياة الاجتماعية أوردها المراكشي في المعجب (89) .

3 - الرسالة المنظمة : هي رسالة كتبها الى أتباعه الذين ساهم « بجماعة أهل التوحيد » وفيها حث على الجهاد ، وبيان لأخطاء المرابطين في العقيدة والسلوك وردت في مجموع أعز ما يطلب (90) .

4 - رسالة من المهدي الى أتباعه يحثهم فيها على الجهاد وينبههم الى حيل المرابطين في النيل منهم ، وينهاهم عن الخمر والغلول ويعدهم بالنصر وظهور الحق . نشرها بروفنسال ضمن كتاب أخبار المهدي بن تومرت (ص 1 - 8) وبها نقص بأولها .

5 - رسالة الى علي بن يوسف بن تاشفين فيها تهديد ووعيد ومؤاخذة بعدم الانصياع الى الحق ، نشرها بروفنسال في المصدر السابق (ص 11) .

6 - رسالة الى الفئة الباغية ، فيها خطاب للمرابطين وأتباعهم من القبائل ، وتشتمل على تهديد ووعيد . وقد وردت في المصدر السابق (ص 11 - 12) .

7 - رسالة يبدو أنها موجهة الى بعض المؤلففة قلوبهم من القبائل . وردت بالمصدر السابق (ص 13) وبها نقص كبير .

8 - دعاء وابتهاال . ورد في نظم الجمان ورقم الحلل (91) .

3 - خصائص هذه الآثار :

ان ما وصلنا من آثار ابن تومرت يكفي من حيث حجمه ، ومن حيث شموله

(89) انظر : المراكشي - المعجب : 262 وما بعدها .

(90) لم ترد الا في مخطوطة الرباط ، وقام الدكتور عمار الطالبي بنشرها في - .التان موحديتان : 103 وما بعدها .

(91) انظر : ابن القطان - نظم الجمان : 129 ، وابن الخطيب - رقم الحلل : 88 .

لمختلف اهتماماته العلمية والاجتماعية لكي نتبين من خلاله آراءه ، ونبنى منها بعد تحليلها وتصنيفها صورة متكاملة لفكره العقدي والشرعي ، الا أننا نصادف في ذلك صعوبة تعود الى الطبيعة التأليفية التي عليها هذه الآثار ، والصيغة التصنيفية التي صيغت بها .

فأغلب هذه الآثار ليست مؤلفة على الطريقة المألوفة للتأليف ، بالتزام الترتيب في المسائل والتدرج في عرضها ، والاستيفاء لجزئياتها وفروعها ، ولكنها مصاغة لكي تكون خطاباً لعامة الناس ، استجابة في ذلك لطبيعة الدعوة التي قام بها المهدي في اتجاهها لاصلاح عقيدة عموم الناس وسلوكهم ، فهو لم يكن يهدف الى وضع علم في الكتب يستفيد منه الخاصة من العلماء ، ولكنه كان يهدف الى أن يجعل أفكاره واقعاً معاشاً في حياة الناس فهياها في نسق تغلب عليه الصبغة الخطابية التي يكثر فيها التداعي والاستطراد ، وتخلو أحياناً من الاستدلال اقتصاراً على العرض المجرد الذي يحفل بالتكرار في العبارات والمعاني .

وإذا كانت هذه الخاصية في مؤلفات المهدي ورسائله تجعل الباحث يجد أفكاره قريبة المأخذ ، واضحة المعالم ، حيث بقيت على ظهر الكلام ، ولم تعتمها العبارات المعقدة والاصطلاحات الغريبة ، فإنها جعلت تلك الأفكار في بعض المواطن ينقصها التدعيم والتأصيل ، كما ينقصها التفصيل والتفريع الذي يزيد من وضوحها وظهورها ، وهو ما يجعل الباحث في بعض الأحيان يلجأ الى التأويل والاستبطان استكمالاً لتصور الفكرة ، وابرازاً لمقصد المؤلف ، وكل ذلك تصحبه مجاذير تشكل صعوبة في طريق الباحث في هذه المؤلفات .

الباب الثاني

آراء ابن تومرت

الفصل الأول

المعرفة والمنهج

تمهيد :

أصبحت من عادة المتكلمين أن يفتتحوا مؤلفاتهم في العقيدة بمباحث في العلم والمعرفة عرفت بمباحث النظر⁽¹⁾ ، وهي مباحث أصبح يتوقف عليها فهم كثير من المسائل العقدية واثباتها ، فاندرجت لذلك - شأن كثير من المسائل الطبيعية - في الفكر الكلامي ، وصارت معدودة ضمنه في التصنيف ، وهو ديدن المتكلمين في توسيع مسائل الكلام لتشمل كل ما يتوقف عليه اثبات العقيدة⁽²⁾ .

وقد تحدث ابن تومرت بمزيد من التفصيل والتحليل عن العلم والمعرفة ، وخصص لذلك كتاب أعز ما يطلب ، ورسالة العلم ، ورسالة المعلومات الى جانب مواطن أخرى من مؤلفاته .

ولم يكن هذا العرف عند المتكلمين في استهلال مؤلفاتهم بمبحث النظر هو فحسب الذي جعله يطرق موضوع العلم والمعرفة ، ولكن دفعه الى ذلك بالأخص مقتضيات دعوته في البيئة المغربية ، فقد كان يعتقد أن الثقافة المرابطية تقوم على خطأ منهجي صارخ ، هو التمسك بالفروع واهمال الأصول ، وهو ما تأكد له جلياً حينما ناظر الفقهاء بأغماط⁽³⁾ ، فقد بادروهم بالسؤال عن طرق العلم هل هي منحصرة أم لا ، وعن أصول الحق والباطل ما هي ، فلم يجدوا جواباً ، فشرع في بيان كون

(1) نذكر في ذلك على سبيل المثال : الشامل في أصول الدين للجويني ، وأصول الدين لعبد القاهر البغدادي ، وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ، والمواقف لعرض الدين الايجي .

(2) انظر في ذلك : طاش كبرى زاده - مفتاح السعادة : 2 / 597 - 98 .

(3) انظر ص 101 من هذا البحث .

العلم أصلاً للهدى والجهل والشك والظن أصولاً للضلال» . وأدرك من خلال هذه المناظرة أن الأساس المنهجي لثقافة المرابطين سيكون حاجزاً كبيراً في سبيل دعوته ، فدعاه ذلك الى بسط القول في العلم وأسس وطرقه تمهيداً منه للعقول كي تفهم دعوته وتقبل عليها ، فكان بهذا المعنى بحثه في المعرفة والمنهج جزءاً من خطته في الدعوة ويمكن أن نقسم هذا البحث الى العناصر التالية :

I حقيقة العلم وفضله :

1 - حقيقة العلم :

خلافاً لأولئك الذين توقفوا في تعريف العلم ، وقالوا انه لا يعرف لأن تصور ماهيته ضروري فهو أين من أن يعرف» ، فإن ابن تومرت أورد تعريفاً للعلم قال فيه : انه « نور في القلب تتميز به الحقائق والخصائص » ، وقال في موضع آخر : « أما معنى العلم وحقيقته فهو وضوح الحقائق في النفس » ، ويلفت انتباهنا في هذا التعريف امران :

الأول : التعبير بنور في القلب ، ذلك الذي يذكرنا بتعبير الغزالي عما حصل له من اليقين بأنه نور قذفه الله تعالى في الصدر» ، فهل يكون المهدي يرى العلم حصيلة قلبية غير مكتسبة بالنظر والتأمل ، ذلك المعنى الذي قد يدعمه قوله في موطن آخر « والعلم نور من عند الله يهدي به من يشاء » ؟ ان حديثه المقبل عن طرق العلم من عقل وسمع وحس ، وتحليله لأدوار هذه الطرق تؤكد كما سنراه أنه لا يذهب الى ذلك المعنى ، ولكن تلك العبارات هي مجرد وصف تقديري ، يهدف منه

(4) انظر : ابن تومرت - أعز ما يطلب : 4

(5) انظر : عضد الدين الايجي - المواقف : 1 / 25 ، وحاجي خليفة - كشف الظنون : 1 / 3 ، وانظر أيضاً فيها تعاريف مختلفة للعلم وكذلك في : البغدادي - أصول الدين : 5 وما بعدها .

(6) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 3 .

(7) نفس المصدر : 14 .

(8) انظر : الغزالي - المنقذ من الضلال : 91 .

(9) ابن تومرت - رسالة في ان التوحيد هو اساس الدين : 279 .

الى بيان جلال العلم ، وعظمة قدره ، وليست تقريراً لطريقة حصوله .

الثاني : ما أشار اليه من فكرة التمييز في قوله : تتميز به الحقائق ، فالتعريف بذلك يصبح مفيداً لكون العلم ليس تكشفاً على حقائق الأشياء في ذاتها ، وخصوصاً الى كنهها ، ولكنه تمييز بين خصائصها وحقائقها ، ويمكن أن نستنتج من هذا أن المهدي يرى أن الوقوف على حقائق الأشياء ، واكتناه ذاتها أمر غير ممكن ، وقصارى العلم أن يوقفنا على التمييز بين حقائقها . وهذا الرأي هو الذي انتهى اليه الأشاعرة في عمومهم كما يفيد قول الايجي : « والسابع [من تعريفات العلم] وهو المختار ، أنه صفة توجب لمحلها تمييزاً بين المعاني لا يحتمل النقيض » (10) .

2 - قيمة العلم وفضله :

عبر المهدي عن قيمة العلم وفضله في مفتتح أعز ما يطلب حيث قال : « أعز ما يطلب ، وأفضل ما يكتسب ، وأنفس ما يدخر ، وأحسن ما يعمل ، العلم الذي جعله الله سبب الهداية الى كل خير » (11) . ثم فصل القول في هذه القيمة وهذا الفضل ، وبين أسسها ومظاهرها ، وأهم تلك الأسس الأساسان التاليان :

أ - العلم أصل للايمان : ليس من مصدر للهداية بالايمان وبالتالي للايمان بجميع أنواع البر الا العلم ، وهو المعنى الذي ألح المهدي في اثباته في أكثر من موضع ، وقد ساق في سبيل ذلك دليلين : عقلي ونقلي .
الدليل العقلي : ان الهدى (أي الايمان) والضلال ، والحق والباطل أمران متناقضان ، وليس من منزلة وسطى بينهما لقوله تعالى : ﴿ فماذا بعد الحق الا الضلال ﴾ (يونس / 32) . والطرق المؤدية الى الهداية والضلال منحصرة في أربعة لا خامس لها هي : العلم والجهل والشك والظن ، وأما طريق من هذه الطرق أدى الى أحد المتناقضين (الايمان والضلال) فإنه لا يؤدي الى نقيضه .

(10) الايجي : المواقف : 1/ 23 . وهذه المسألة علاقة بمبحث الحد المنطقي ، الذي يذهب فيه عموم المتكلمين من مختلف الفرق الى أنه يفيد التمييز بين المحدود وغيره ، بينما يذهب المتأثرون بالمنطق اليوناني الى أنه يفيد تصوير المحدود وتعريف حقيقته . انظر في ذلك ابن تيمية - الرد على المتطيقين : 14 وما بعدها .

(11) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 2 .

فإذا ما تفحصنا هذه الطرق الأربعة أيها يؤدي الى الهداية (الايمان) ،
وجدنا الثلاثة الأخيرة لا تؤدي بحال اليها ، بل هي مؤدية الى الضلال ، وبيان ذلك
ما يلي :

أولاً : الجهل : حقيقة الجهل هي التباس الحقائق في النفس ، ولذلك فهو لا
يمكن أن يكون أصلاً للهداية ، لأنه أصل لتقيضها الضلال ، بدليل ما أخبر الله به
في كتابه عن أقوام كفروا الحق بالجهل ، وتمادوا على الكفر والضلال ، فقال
تعالى : ﴿ ولما جاءهم الحق قالوا هذا سحر وانا به كافرون ﴾ (الزخرف / 30)
فضلالهم انما أدهم اليه الجهل ، فالجهل أصل للضلال .

ثانياً : الشك : حقيقته الحيرة والعمى ، وهو بذلك لا يمكن أن يكون أصلاً
للهداية لأنه أصل لتقيضها الضلال ، بدليل ما أخبر الله به عن أقوام كفروا ردوا الحق
بالشك فقال تعالى : ﴿ فردوا أيديهم في أفواههم وقالوا انا كفرنا بما أرسلتم به وانا
لفي شك مما تدعوننا اليه مريب ﴾ (ابراهيم / 9) .

ثالثاً : الظن : حقيقته تغليب احد الجانبين من غير علم ، وهو كسابقه لا
يكون أصلاً للهداية ، لأنه أصل لتقيضها الضلال بدليل قوله تعالى : ﴿ وان تطع
أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله إن يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون ﴾
(الأنعام / 116) ، فاتباع الظن أدى الى الضلال والاضلال ، فهو أصل له وطريق
اليه .

ولما كانت هذه الطرق الثلاثة مؤدية الى الضلال غير مؤدية للايمان ، بقى
طريق واحد يؤدي اليه وهو العلم ، فالعلم هو الأصل الوحيد للايمان (12) .

الدليل النقلى : أورد المهدي عدداً من الآيات القرآنية تفيد أن العلم هو
الأصل للايمان والهداية .

(12) انظر : أعز ما يطلب 1- وما بعدها . ونلاحظ أن هذا الدليل وان كان عقلياً في مبناه وصيغته فإنه ثقلي في مادته
وجوهره . وقال شارح أعز ما يطلب (مجهول) : 107 ظ : « انما كان العلم أصلاً للايمان من حيث ان كان معنى
الايمان التصديق والتصديق بأمر لا يصح الا بعد معرفة المصدق به » .

ومن هذه الآيات قوله تعالى : ﴿ فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب ﴾ (الرمز / 17-18) ، وأولوا الألباب هم العلماء ، كما يفسره قوله تعالى : ﴿ أفمن يعلم أنما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى إنما يتذكر أولوا الألباب ﴾ (الرعد / 19) .

ومنها قوله تعالى : ﴿ وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء من عبادنا وانك لتهدي الى صراط مستقيم ﴾ (الشورى / 52) ، فالعلم بالكتاب والإيمان هو الذي كان طريقاً الى الهداية(13) .

ب - العلم أصل لصالح الدنيا :

ان جميع ما في هذا العالم من صنائع جعل الله فيها قوام النفوس وبالتالي قوام الأديان أصلها العلم ، فهو اذن أصل لصالح الدنيا وطريق لتحقيق معنى الخلافة في الأرض(14) .

ان هذه الفكرة ذات صبغة وعظمية ، وليست تحليلاً للعلم في نطاق النظر كبحث كلامي ، ولكنها تبين على تأصيل اسلامي لمفهوم العلم يقوم على اعتبار العنصر العملي المحسوس عنصراً شريفاً في قوام العلم ، في حين كان هذا العنصر يهمل في الثقافة اليونانية وعند المتأثرين بها من الاسلاميين ، ليكون العلم الأفضل هو المتناول للمجردات ، بينما علم المحسوسات والصنائع ليس له من الشرف والتجلة شيء يذكر ، لحسة متعلقه وهو عالم المحسوس .

II أقسام العلم :

أورد المهدي تقسماً للعلوم في مجال بيانه لما ينبغي للمسلم أن يتعلمه ، وجاء ذلك التقسيم ثلاثياً في كل حالاته ، متنازلاً من الأعم الى الأخص ، وقد يلح في

(13) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 10 وما بعدها .

(14) ابن تومرت - رسالة في العلم : 190 . ولعل ابن تومرت متأثر في هذا بقول الغزالي : « أصل السعادة في الدنيا والأخرة هو العلم » . انظر : احياء علوم الدين : 1/19 .

التنازل الى أن يصبح معدداً لمسائل جزئية لعلم من العلوم . ولذلك فإننا سنقتصر في عرض هذا التقسيم على ذكر الأقسام الأساسية للعلم التي تكون الهيكل العام لتصنيف ابن تومرت للعلوم .

ينقسم العلم مبدئياً الى ثلاثة أقسام : العلم بالدين ، والعلم بالدنيا ، والعلم بما يتوصل به اليهما .

I - العلم بالدين :

ينقسم الى ثلاثة أقسام : العلم بالله ، والعلم بالرسول ، والعلم بما جاء به :

أ - العلم بالله : وهو ثلاثة أقسام :

أولاً - العلم بما يجب لله تعالى ، وهو ثلاثة أقسام :

- الوجود ، الذي ينبنى على نفي التشبيه الذي يتمثل في ثلاث صور : التغير الناشئ عن التقيد بالزمان ، والتحيز الناشئ عن التقيد بالمكان ، والتأليف الناشئ عن التقيد بالجنس .

- الوحدانية ، وهي تنبني على نفي الشريك .

- الكمال ، وهو ينبنى على نفي النقائص التي تتمثل في ثلاث صور : ما يمنع الأفعال كالعجز والجهل ، وما يمنع الإدراك كالعمى والصمم ، وما يمنع الكلام كالبيكم .

ثانياً : العلم بما يستحيل على الله تعالى ، وهي ثلاثة أمور : التشبيه ، والشريك ، والنقائص .

ثالثاً : العلم بما يجوز في حق الله ، وهي ثلاثة أمور : إيجاد العالم ، وإعدامه بعد وجوده ، وإعادته بعد إعدامه .

ب - العلم بالرسول : وهو ثلاثة أقسام :

أولاً : العلم بما يجب اثباته له ، وهي أمور مثل الصدق والأمانة .

ثانياً : العلم بما يجب نفيه عنه ، وهي أمور مثل الكذب والخيانة .
ثالثاً : العلم بما يجوز عليه ، مثل السراء والضراء والسهو الذي لا ينفائي
التكليف .

ج - العلم بما جاء به الرسول ، وهو ثلاثة أقسام :
أولاً : العلم بالوحي ، وهو أمر الله ونهيه وخبره .
ثانياً : العلم بالتكليف ، وهو مقتضى الأمر والنهي .
ثالثاً : العلم بالجزاء على التكليف ، وهو حساب وثواب وعقاب .

2 - العلم بالدنيا :

وهو ثلاثة أقسام :

أ - العلم بمنافعها .
ب - العلم بمضارها .
ج - العلم بأسباب المعيشة .

3 - ما يتوصل به الى العلم بهما :

وهو ثلاثة أقسام :

أ - اللغة ، فإذا بطلت اللغة بطلت الشريعة .

ب - الاعراب ، فإذا بطل الاعراب بطلت المعاني ، وإذا بطلت المعاني بطل
الشرع .

ج - الحساب ، فهو أيضاً مما يتوصل به الى معرفة الدين كالصلاة والزكاة ،
والدنيا في سائر المعاملات . وهو لذلك أصل كبير في الدين (15) .

تعقيب :

اعتنى المسلمون منذ وقت مبكر بعلم تصنيف العلوم (او علم تقاسيم

(15) انظر تفصيل هذا التقسيم في : ابن تومرت - رسالة في العلم : 191 وما بعدها .

العلوم (16) ، وكان لهم تبريز فيه ، بلغ أوجه عند طاش كبرى زاده في كتابه مفتاح السعادة ، وكان يظن خطأ أن السبق فيه كان لعلماء الغرب ، وبالأخص منهم روجر بيكون وفرنسيس بيكون .

وكان السبق للتأليف فيه من بين الاسلاميين لأبي نصر الفارابي (ت 339 هـ / 950 م) حيث ألف فيه كتابه « احصاء العلوم » . ومن أهم المؤلفات فيه قبل أوائل القرن السادس (زمن ظهور ابن تومرت) رسائل اخوان الصفا ، وكتاب مفاتيح العلوم لمحمد بن أحمد الخوارزمي (ت 387 هـ / 997 م) ، والفهرست لابن النديم (ت 438 هـ / 1046 م) ، ورسالة أقسام العلوم العقلية لابن سينا (ت 428 هـ / 1036 م) . وللغزالي أيضاً محاولة تصنيفية في كتابه الاحياء (17) . ثم توالى التأليف فيه بكثرة بعد القرن السادس (18) .

وقد كان أصحاب النزعة الفلسفية اليونانية من هؤلاء المؤلفين (وهم الفارابي واخوان الصفا ، وابن سينا) متأثرين في تقسيمهم للعلوم بالتقسيم الأرسطي الذي يقوم على تفصيل ثلاثي للعلم : نظري وشعري وعملي ، ثم يفصل النظري الى الهيات ورياضيات وطبيعات ، وهذه الفروع مترتبة في الشرف تنازلاً حسب شرف الموضوع (19) .

ونتيجة لهذا التأثير بتقسيم أرسطو ، وقع هؤلاء في كثير من الشناعات المنهجية عند تصنيفهم للعلوم الاسلامية ، وجامع هذه الشناعات أن العلوم الاسلامية كانت عندهم تحتل هوامش تقاسيمهم ، وتوزع على مراتبه الدنيا ، فضاعت بذلك تلك الوحدة الائتلافية التي يظهر فيها تسلسل كافة العلوم الاسلامية وتعاضدها في خدمة الغرض الديني .

(16) قال في ترميقه طاش كبرى زاده - مفتاح السعادة : 1/ 324 : « هو علم بلحت عن التدرج من أعم الموضوعات الى أخصها ، ليحصل بذلك موضوع العلوم المتدرجة تحت ذلك الأعم » .

(17) انظر ، الغزالي - احياء علوم الدين : 1/ 23 وما بعدها .

(18) انظر تفصيلاً لذلك في مقدمة تحقيق مفتاح السعادة لكامل كامل بكري وعبد الوهاب أبي النور : 1/ 38 وما بعدها .

(19) انظر تفصيل هذا التقسيم في : يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية : 150 وما بعدها .

أما الخوارزمي وابن النديم والغزالي فقد كانوا أكثر تحرراً من تقسيم أرسطو .
فالخوارزمي يبنى تقسيمه على أصليين أساسيين : علوم الشريعة ، وعلوم العجم .
وابن النديم ينتهي من ملاحظته للعلوم الواقعة على عهده بمقتضى مهنة الوراقة التي
كان يتعاطاها ، الى تصنيفها الى عشرة أصناف أكثرها في العلوم الاسلامية ، وبعضها
لعلوم الفلسفة والأديان ، والغزالي يقسم العلوم الى أصليين أساسيين : العلوم
الشرعية ، والعلوم غير الشرعية . وقد ظهر في هذه التصنيفات بصفة عامة أساسية
العلوم الاسلامية ، كما ظهر ترابطها وتواصلها .

فما هو موقع التقسيم الذي أورده ابن تومرت من هذه التقاسيم التي سبقته ؟
وما هي خصائصه وميزاته ؟ .

لعل أول ما نلاحظه ، أن تقسيم ابن تومرت متحرر تمام التحرر من تقسيم
أرسطو ، وهو قائم على تصور عقلي صرف ، حيث ان المسلم مطالب بأن يعرف الله
أولاً ، ثم يعرف الرسول ، وهو تبعاً لذلك مطالب بأن يعرف ما يؤديه الى المعرفة
بهما .

ان هذا المنطلق لئن كان سليماً من حيث المبدأ ، الا أنه أدى بابن تومرت الى أن
تطغى في تقسيمه علوم العقيدة على سائر العلوم الأخرى ما كان منها متعلقاً بالشريعة
أو غيرها ، فالى جانب تخصيصه كامل القسم الأول لها ، نجده يوجه القسم الثاني
(العلم بالدنيا) في اتجاهها ، حيث جعل فرعين منه يصطبغان بصبغة عقديّة
اخلاقيّة وهما : العلم بمنافع الدنيا ، والعلم بمضارها . وفي هذا السياق ينتهي
التقسيم بتناسي العلوم الطبيعية وما في مجراها ، وقد كان بناؤه يقتضيها حيث يتوصل
بها الى معرفة الدين والدنيا ، وضاعت كذلك تفاصيل سائر العلوم الدنيوية في فرع
العلم بأسباب المعيشة .

وفي مقابل هذا ، فإننا نجد في التقسيم اهتماماً بعلوم اللغة ، حيث خصص لها
فرعان من القسم الثالث (العلم باللغة والعلم بالاعراب) ، وهو ما يعكس شغف
ابن تومرت باللغة واهتمامه بها ، ولعله يعكس أيضاً ما لاقاه من صعوبة في تلقين

مذهبه للبربر لعدم حذق عامتهم للغة العربية وقوانينها . ويأخذ الحساب أيضاً مكانة بارزة في هذا التقسيم حيث يخصص له فرع من القسم الثالث ، وأراد ابن تومرت أن يؤكد هذه المكانة بقوله : « فالحساب أصل كبير في الدين » (20) .

ومن الواضح ان المهدي لم يبين تصنيفه على نظر في واقع العلوم كما هي في عهده ، وهو ما فعله ابن النديم ، ولكنه انطلق من صورة ذهنية تحدد ما هو واجب على المسلم أن يفعله حسب رأيه ، فانعكس بذلك العامل الذاتي على التقسيم ، وافتقدت الموضوعية التي تقتضي احصاء أوسع خاصة لتلك العلوم التي هي ليست بعيدة الصلة عن العلوم الشرعية ، ويبدو أن ثقافة الرجل المحدودة في العلوم الطبيعية والحكومية كان لها دور في ذلك .

ويمكن أن نقول أخيراً : ان البنية العامة لتقسيم العلوم عند ابن تومرت بنية طريفة ومتحررة من الأمثلة السابقة ، وقد استمدتها من خصوصية ثقافته الاسلامية الأصيلة ، الا أن الصدور من منطلق تقديري لوضع ما ينبغي أن يتعلمه المسلم الى جانب المحدودية الثقافية في العلوم الدنيوية ، جعلها هذا التقسيم أقرب الى المنهج الدراسي منه الى تصنيف العلوم .

III طرق العلم :

يحدد ابن تومرت في قطعية ان طرق العلم ثلاثة فحسب ، هي : العقل ، والسمع والحس ، ويؤكد أن « هذه قسمة منحصرة تدور على ابن آدم في الدنيا والآخرة » (21) ، وهو بهذا التأكيد كأنما يرد على أولئك الذين اتخذوا من الاشراق سبيلاً الى المعرفة ، ومنهم شيخه الغزالي .

وقد استدلل على هذا الانحصار بدليل نقلي غير مباشر ، وهو ان الانسان لا يسأل يوم القيامة الا عمياً أتاه به سمعه وبصره وفؤاده كما يفيد قوله تعالى : ﴿ ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً ﴾ (الاسراء / 36) فانحصار

(20) ابن تومرت - رسالة في العلم : 194 .

(21) نفس المصدر : 191 .

السؤال فيما تأتي به هذه الطرق الثلاثة دليل على انحصارها في إفادة العلم .

كما استدل عليه بدليل آخر عقلي ملخصه : ان الموجودات على قسمين : قسم شاهدناه ، وقسم لم نشاهده ، فالذي شاهدناه توصلنا اليه كادراك الأجسام والألوان والروائح وما في معناها من المحسوسات . وما لم نشاهده على قسمين : منه ما لا يتوصل اليه الا بالعقل ، مثل معرفة الباري سبحانه ، ومنه ما لا يتوصل اليه الا بالسمع اذ لا مجال للعقل والحس فيه كأخبار الآخرة والجنة والنار ووجود البلدان النائية⁽²²⁾ . ولا يخفى ما في هذا الدليل من الدور ، حيث وقع الاستدلال على انحصار طرق الادراك بانحصار المدركات ، ولكن هذه المدركات لم نعرف أنها منحصرة على هذا النحو الا بناء على استعمالنا لتلك الطرق ، فهو اذن دور بين .

وقد ذكر شارح أعز ما يطلب ان المهدي في بعض مؤلفاته باللسان الغربي قال : ان طرق العلم ستة : (العقل ، والحس ، والتواتر ، والمعجزات ، والعلامات في حق من لم يشاهدها)⁽²³⁾ ، ثم حاول الشارح الجمع بين الرأيين ، فقال : ان هذه الثلاثة الأخيرة داخلة ضمن السمع ، فذكره المهدي أحياناً مفرداً ، وأحياناً مفصلاً ، وفي كلا الحالين تؤول الطرق الى ثلاثة⁽²⁴⁾ .

ونعثر في مؤلفات ابن تومرت على عديد من الأقوال والاشارات والشروح تتعلق بهذه الطرق الثلاثة ، من حيث طبيعتها ودورها في إدراك الحقيقة ، وسنحاول فيما يلي أن نؤلف من تلك الأقوال والشروح المتناثرة صورة متكاملة لكل واحدة من هذه الطرق .

1 - العقل :

أ - حقيقة العقل :

لم يورد ابن تومرت تعريفاً مباشراً للعقل⁽²⁵⁾ ، ولكنه بين حقيقته من خلال

(22) مجهول - شرح أعز ما يطلب : 19 ظ .

(23) لم يذكر السادس .

(24) نفس المصدر والصفحة .

(25) انظر تعريفات مختلفة للعقل في : الغزالي - احياء علوم الدين : 1/90 ، والايحي - المواقف : 2/79 .

بيان أقسامه ومبادئه ، ففي العقل معان بديهية هي المنطوق والأساس لكل معرفة لاحقة ، وقد عبر عن تلك المعاني بالضرورة ، وقال : ان « هذه الضرورة مستقرة في نفوس العقلاء بأجمعهم » (26) ، مما يدل على أنه يذهب الى فطرية العقل مثل سائر الاسلاميين .

وهذه الضرورة العقلية ، تتمثل في ثلاثة مبادئ : الواجب والمستحيل والجائز (27) .

فالواجب ، هو ما لا بد من كونه ، كافتقار الفعل الى الفاعل ، وهو ثلاثة أنواع : وجوب انحصار الحقائق مثل انحصار الجسم في حالتي الحركة والسكون ، ووجوب اطراد الحقائق (28) ، ووجوب اختصاصها (29) .

والمستحيل ، ما لا يمكن كونه ، وهو ثلاثة أقسام : قلب الحقائق كأن يصير القديم محدثاً ، ونقض الحقائق كأن يكون الشيء الواحد حياً وميتاً في نفس الوقت ، وبطلان الحصر كوجود حالة أخرى مع حركة الجسم وسكونه .

والجائز ما يمكن أن يكون ، ويمكن أن لا يكون ، كنزول المطر ، وهذا الجائز انما يكون جائزاً في حقنا ، أما عند الله فهو واجب أو مستحيل لأن علمه كاشف لكل شيء (30) .

ب - طرق العقل في المعرفة :

يستعمل العقل في حركته لتحصيل العلم طريقتين : طريقة دلالة الأفعال ، وطريقة القياس (31) .

(26) ابن تومرت - العقيدة : 230 .

(27) في هذا تأثر بقول الباقلاني : العقل هو العلم بوجود الواجبات واستحالة المستحيلات ، وبجاري العادات . انظر : الايجي - المواقف : 79/2 .

(28) أي تواصل الحقيقة ، وعدم انتقالها الى ما يخالفها .

(29) أي اختصاص الحقيقة بذاتها وعدم وجود نقيضها معها .

(30) انظر : ابن تومرت - رسالة في العلم : 191 ، والعقيدة : 230 وانظر أيضاً شرح اعز ما يطلب مؤلف مجهول : 25 ظ .

(31) قال ابن تومرت - رسالة في ان الشريعة لا تثبت بالعقل : 164 : « المدرك بالعقل على ضربين : ما أدركناه بدلالات الأفعال ، وما أدركناه بالقياس » .

أولاً : دلالة الأفعال : تقوم هذه الطريقة على مبدأ العلية ، وأساسها التأدي من الأفعال لادراك فاعلها ، حيث قد استقر في نفوس العقلاء أن الفعل لا بد له من فاعل وهو ما نبه عليه الله تعالى في قوله : ﴿ أفي الله شك فاطر السماوات والأرض ﴾ (إبراهيم / 10) . فخلق السماوات والأرض فعل يلاحظه العقل ليعلم علم اليقين أن وراءه فاعلاً هو الله تعالى (32) .

ثانياً : القياس : أولى المهدي عناية كبيرة بالقياس العقلي باعتباره طريقة من طرق المعرفة ، وكان تحليله في ذلك نقدياً ، فبين شروط القياس الصحيح المؤدي الى الحقيقة ، ونقد أنواع القياس الفاسدة التي لا تؤدي الى الحق ، وبين مواطن ضعفها وفسادها .

القياس الصحيح : عرف المهدي القياس بأنه « تساوي الغيرين في الحكم » (33) ، ولا يخفى ما في هذا التعريف من ضعف ، حيث ان القياس هو عملية عقلية تقع فيها المقارنة بين أمرين ، وتنتهي الى التسوية في الحكم بينهما ، وليس هو فقط مجرد كون الأمرين متساويين في الحكم ، فملاحظة الاشتراك الذي تبنى عليه التسوية عنصر أساسي أهمله المهدي في تعريفه (34) .

وللقياس الصحيح مجال محدد إذا ما تعداه أصبح فاسداً ، وإنما يحدد ذلك المجال علاقة المقيس بالمقيس عليه ، ولا يصح القياس بين الأشياء مع اطلاق العلاقة بينهما ، وإنما يصح فقط في نطق علاقة التماثل وعلاقة الاختلاف مع وجود الشبه « ان القياس إنما يصح بين المتماثلين وبين المختلفين اذا كان بينهما شبه » (35) ؛ وإنما كان

(32) انظر نفس المصدر والصفحة .

(33) نفس المصدر : 165 .

(34) هذا باعتبار القياس الذي عنده المهدي ، وليس باعتبار القياس مطلقاً ، وهذا القياس الذي ذهب اليه مأخوذ من القياس الأصولي الذي هو اثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند الثبوت (عبد النبي الأحمد نكري - دستور العلماء : 107 / 3 ، وهو أقرب عند المناطقة الى التمثيل الذي عرفه ابن سينا بأنه أن يحاول الحكم على شيء بحكم موجود في شبيهه - منه الى القياس الذي عرفه بأنه قول مؤلف من أقوال اذا سلم ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر (انظر : الاشارات والتبهيئات : 207 / 1) .

(35) ابن تومرت - رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 168 .

القياس محددًا بهذا المجال لا يتعداه لأن « جميع المعلومات على ضربين : نفي واثبات ، فالنفي ليس بشيء لأنه عبارة عن المعدوم ، ولذلك لا يجوز القياس فيه ، والاثبات هو الموجود ، والموجود على ضربين : متحد ومتعدد ، فالتعدد على ضربين : مماثل ومختلف ، فالمماثل يجوز القياس بينه ، والمختلف ان وجدنا جامعاً نجتمع به بينه والا تركناه » (36) .

وفي تحديد مجال القياس الصحيح تحديد لشروطه وقد جعلها المهدي شروطاً خمسة : التعدد ، والتخصيص ، والجامع ، والطرْد والتساوي .

فالتعدد معناه توفر طرفين يكون أحدهما مقيساً ، والثاني مقيساً عليه ، وإنما كان التعدد شرطاً لاستحالة قياس الشيء على نفسه .

والتخصيص ، أن يكون كل واحد من الطرفين مختصاً بخاصية ذاتية تكون سبب التمايز (37) ، وقد بينه شارح أعز ما يطلب بقوله « والخاصية عند المعصوم رضي الله عنه عبارة عن الصفة النفسية التي يكون بها قوام الشيء وتمييزه عن مباينه » (38) ، ويبدو من هذا أن التخصيص هو المحقق للتعدد فهما شرطان متقاربان .

والجامع ، هو المشترك بين الطرفين ، وليس الاشتراك في اللفظ بكاف لتحقق القياس الصحيح ، بل ينبغي توفر جامع معنوي ، وهو نوعان : الأول معنى عقلي يتمثل في المثل والجنس . فالمثل كقياس الجواهر على بعضها فيما يجب ويجوز ويستحيل ، والجنس كقياس سائر الأعراض على الحركة في استحالة وجودها لا في محل وهي من جنس واحد . والثاني ، معنى جرت العادة به ، مثل قياس أجناس الحيوانات على بعضها فيما يجوز عليها وما يجري من أحكامها (39) .

والطرْد ، لم يوضح المهدي معناه ، ولعله يقصد به تحقق ثبوت الجامع في

(36) نفس المصدر والصفحة .

(37) ابن تومرت - نفس المصدر : 169 .

(38) مجهول - شرح أعز ما يطلب : 81 و .

(39) ابن تومرت - رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 167 ، ويقابل الجامع في القياس الأصولي العلة .

المقيس في كل الأحوال والأوضاع ، حتى يكون الحكم يقينياً .

والتساوي لم يوضحه أيضاً ، ولعله يقصد به تحقق المثلية في حالة التائل والشبه في حالة الاختلاف ، دفعاً بذلك للتغاير الذي يبلغ حد التناقض أو انعدام الشبه (40) .

إذا تحققت هذه الشروط ، أصبح القياس صحيحاً مؤدياً الى الحق ، وأمكن حينئذ أن نستعمل احد نوعين منه : قياس الحقيقة ، وقياس الجنس .

فقياس الحقيقة : هو اثبات حكم لشيء ثبت لآخر لاشتراكهما في الحقيقة الذاتية ، مثل اثبات التحيز لجوهر قياساً على ثبوته لجوهر آخر ، لاشتراكهما في حقيقة الجوهرية .

وقياس الجنس : هو اثبات حكم لشيء ثبت لآخر لاشتراكهما في الجنس اذا ما تساوت معانيهما وحدودهما ، ويستعمل هذا القياس لاثبات المساواة في الأحكام العامة التي يشترك فيها أفراد الجنس دون تلك الخاصة التي يتميز بها الأفراد ، ومثاله اثبات الحركة للحصان قياساً على ثبوتها للانسان للاتفاق في الجنس ، ولكن لا يمكن اثبات النطق له لأنه حكم خاص بالانسان(41) . ومن البين أن هذين النوعين من القياس الصحيح اقتضاهما ذلك التحديد لمجاله الذي رأيناه ، فقياس الحقيقة يستعمل في المتأملات ، وقياس الجنس يستعمل في المختلفات التي بينها شبه .

القياس الفاسد : عرض المهدي أنواعاً من الأقيسة الفاسدة ، وبين أسباب فساده ، وهي أسباب تعود الى اختلال بعض الشروط المتقدم ذكرها ، وقد استغل ذلك فرصة لنقد المقولات العقديّة التي استعملت تلك الأقيسة لاثباتها ، فاختلط بذلك نقد الطريقة بنقد المحتوى ، وتلك الأقيسة الفاسدة هي التالية :

(40) وردت هذه الشروط في نفس المصدر : 165 وما بعدها .

(41) انظر نفس المصدر : 164 ، ونلاحظ أن هذا الذي عدّه المهدي قياساً لا يتجّ ثمره جديدة ، إذ الحركة في

الحصان ثابتة بمقتضى اندراجه في جنس الحيوان لا بمقتضى ثبوتها للانسان .

أولاً : قياس الوجود : وهو القياس الذي ذهب اليه المجسمة في اثباتهم لجسمية الخالق تعالى ، فقد قالوا : جميع ما شاهدنا وجوده على ثلاثة أقسام : جواهر وأعراض وأجسام ، وكذلك ما غاب عنا ، وهذا القياس باطل لنتيجته الخاطئة ، حيث قد ثبت بالأدلة القطعية أن الله تعالى ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم (42) . ونلاحظ في نقد هذا القياس أنه أقيم على بطلان نتيجته ، ولم يُنظر فيه الى ضعفه الذاتي ، الا اذا اعتبرنا تلك الاشارة غير المباشرة الى التناقض بين طرفي القياس (المشاهد والغائب) تعبيراً عن تخلف شرط الجامع .

ثانياً : قياس العادة : وهو الذي استعمله المعطلة (43) ، وصياغته أن جميع المشاهد من الموجودات انما ولد من والد وزرع من بذر ، وطائر من بيضة ، الى سائر الموجودات . فتكون النتيجة ابطال الفاعل (أي انكار الله) ، وهذا القياس باطل من وجهين : الأول ، أن المحدث لا يخلق ، والثاني ، أن ذلك يؤدي الى قلب الحقائق (44) ، وهو محال (45) ، ونلاحظ في نقد هذا القياس ، ما لاحظناه في الذي قبله ، فقد اعتبر باطلاً لبطلان نتيجته ، ولم يلاحظ بطلان ذاته .

ثالثاً : قياس المشاهدة : هو الذي استعمله أصحاب الجهة ، وصياغته كما يلي : جميع ما شاهدناه من هذه الموجودات لم نشاهده الا في جهة ، وكذلك الغائب عنا (ويعنون بذلك الباري) ، وقد اكتفى المهدي بالتعقيب على هذا القياس بقوله : وهذا الذي قالوه باطل عقلاً وسمعاً (46) . وهذا نقد أضعف من النقد الموجه للنوعين السابقين . ومن البين أن فساد هذا القياس يرجع الى انعدام الجامع بين طرفيه .

رابعاً : قياس العلة : وهو الذي استعمله الأشاعرة بالأخص ، وعرف

(42) انظر نفس المصدر : 165 .

(43) المقصود بالمعطلة هنا معطلة الوجود الإلهي لا معطلة الصفات الذين يطلق عليهم هذا الاصطلاح عادة .

(44) لعله يقصد بقلب الحقائق في هذا الموضوع ، تعطل مبدأ العلية .

(45) انظر نفس المصدر والصفحة .

(46) انظر نفس المصدر والصفحة .

بقياس الغائب على الشاهد اذا ما اشتركا في العلة ، ومن أمثلته قولهم : قيام العلم بالعالم علة في كونه عالماً شاهداً ، فكذلك ينبغي أن يكون في الغائب ، وعلى هذا الغرار يقع اثبات الصفات زائدة على الذات (47) .

وقد نقد ابن تومرت هذا القياس مركزاً على أمرين أساسيين :

الأول : يستحيل أن يوصف علم الله بأنه علة لأن العلة يجوز أن تفارق المعلول ، ويجوز أن تبقى معه ، فليس بقاؤها بأولى من مفارقتها ولا مفارقتها بأولى من بقائها الا بمخصص (48) . ونلاحظ أن هذا النقد مبني على ما ينطوي عليه هذا القياس من جواز الانفصال بين الله والعلم ، بناء على جواز الانفصال بين المعلول والعلة ، وهذا ينطوي على ضعف يتمثل في أن العلة في هذا القياس هي صفة العلم الزائدة عن الذات (كما يذهب اليه الأشاعرة) ، فقد يفارق علم الله علته (الصفة الزائدة) ، ولكن لا يفارق قيامه بذاته (وهو ما ذهب اليه المعتزلة) .

الثاني : ان من شرط القياس بين أمرين أن يكون بينهما جامع ، ولا جامع بين الغائب والشاهد في هذه الحالة ، بل كل منهما مصاد للآخر ، فذا يفعل وذا لا يفعل ، وذا قديم وذا حادث ، وذا مفتقر وذا غني . وقد زاد شارح أعز ما يطلب هذا المعنى توضيحاً في قوله : « وهذا باطل من القول ، اذ القديم سبحانه لا جامع بينه وبين مخلوقاته في شيء من الأشياء ولا رابط ، اذ الروابط انما تكون بين المتماثلين أو المتجانسين ، والباري جل ثناؤه ، لا مثل له ولا جنس فبطل ما قالوه » (49) . ونلاحظ أن هذا الاعتراض كان أكثر وجاهة وتوفيقاً من الاعتراضات السابقة (50) .

(47) ذهب الأشاعرة الى أن العلة والحد والشرط لا تختلف بين الشاهد والغائب ، وهو الأساس الذي بنى عليه هذا القياس ، انظر في ذلك : الايجي - المواقف : 2 / 345 .

(48) ذهب أكثر المتكلمين الى خلاف هذا ، ففروا أن العلة مطردة فحيثما وجدت وجد المعلول قطعاً ، وهي في هذا خلاف الشرط ، فقد يوجد ويتخلف المشروط كوجود الحياة وتخلف العلم (انظر المصدر السابق - 1 / 422) . ولعل ابن تومرت قصد بقوله هذا أن العلة تفارق المعلول بحسب الامكان اعتباراً للقدرة الإلهية ، لا بحسب العادة المشاهدة كما هو تقرير المتكلمين ، ويكون حينئذ متبعاً للأشعرية وبالأخص الغزالي في رفضهم للفعل الذاتي للعلة ، وارجاع كل فعل الى الله تعالى .

(49) مجهول - شرح أعز ما يطلب : 89 ط .

(50) انظر هذا القياس ونقده في : رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 166 .

خامساً : قياس الأفعال : وصياغة هذا القياس ، أن في الشاهد كل من فعل فعلاً اتصف به ، فمن اعتدى أو ظلم سمي بذلك جائراً ظالماً ، فدل هذا على أن الباري سبحانه لا يفعل ظليماً ولا جوراً ، اذ لو فعل هذا لسمي به ، وقد عرض المهدي هذا القياس منسوباً الى أصحاب الأفعال في غير تصريح باسم المعتزلة الذين استعملوه لنفي خلق الله لأفعال العباد(51) ، ثم رده بأمرين :

الأول : أن الله لا يوصف بالظلم والجور ، فالظالم والجائر هو من يحد له حد فيتعداه ، أما الله فلا حاكم فوقه ، ولا حاد له ، ان الله لا يوصف بالظلم ، ليس فقط عندما يخلق أفعال العباد الظالمة ، بل أيضاً حتى لو أدخل عبيده كلهم الى النار ، فهو منه عدل ، كما لو أدخلهم جميعاً الى الجنة فهو منه فضل(52) . ومن اليبين أن هذا الاعتراض مبني على التناقض القائم بين طرفي القياس ، ولذلك كان قياساً فاسداً .

الثاني : ان الذي قاله أصحاب هذا القياس لا يصح الا بتوقيف من الشارع ، ولا سبيل الى وجود هذا التوقيف أصلاً . ولسنا ندري ماذا يقصد بالذي قاله أصحاب هذا القياس ، فإن كان يعني به تسمية من ظلم بالظالم ومن جار بالجائر ، فإن ذلك من مقتضيات اللغة وقواعدها ، وان كان يعني به عدم خلق الله لأفعال العباد ، فإن الاعتراض يتحول الى ما عرضه المعتزلة من أدلة نقلية على أن الانسان خالق فعله ، ويصبح توجهه الى هذا القياس غير صحيح(53) .

ج - مجال العقل :

من خلال حديث ابن تومرت عن العقل كطريق للعلم ، نتبين أنه لا يقصر هذه الوسيلة على مجال دون مجال من العلوم ، بل العقل يستعمل لاكتساب شتى أنواع المعارف ، ولكن هناك مجالان تدعو الحاجة الى أن يقع فيهما بيان طبيعة العمل

(51) انظر تقرير هذا القياس عند القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة : 345 .
(52) هذا ما ذهب اليه أهل السنة . انظر مثلاً : الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد : 182 وانظر الرد على هذا الرأي من قبل المعتزلة في المصدر السابق : نفس الصفحة وما بعدها .
(53) انظر هذا القياس ونقده في : ابن تومرت - رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 166 .

العقلي وحدوده ، هما : مجال العقيدة ، ومجال الشريعة .

أولاً : عمل العقل في مجال العقيدة : العقل هو الوسيلة الأساسية لادراك حقائق العقيدة ، فكيف يصل الانسان الى معرفة أن الله موجود ، وأنه واحد ، وأنه منزه ، وأن هناك ثواباً وعقاباً ؟ ليس الحس طريقاً الى ذلك بالقطع ، وليس السمع أيضاً ، لأن هذه المسائل « لا يصح فيها العلم بالتواتر » (54) الذي هو طريق السمع ، فلا يكون الا العقل وسيلة لمعرفةها : « فبضرورة العقل يعلم وجود الباري » (55) ، و « بضرورة العقل يعلم توحيده سبحانه » (56) .

ان العقل لا يستطيع فقط أن يتفحص هذه الحقائق ويحصلها عندما يوردها الخبر الشرعي ، ولكنه يستطيع أن يحصلها ابتداء وعلى وجه الاستقلال ، هذا ما يمكن أن نستنتجه من ربطه بين ادراك هذه الحقائق وبين ضرورة العقل ، اذ أن ضرورة العقل حاصلة بورود الشرع أو بدونه ، فهل يعني هذا أن الانسان مكلف بالعقيدة بمقتضى العقل بلغة الشرع أو لم يبلغه ؟ لا نجد للمهدي تصريحاً بذلك ، الا أنه من المرجح أن يكون ذلك مذهبه كما يقتضيه اقامته ادراك العقيدة على ضرورة العقل فيكون بذلك أقرب الى المذهب الاعتزالي في هذه القضية (57) .

الا أن العقل وان كان هو وسيلة ادراك العقيدة ، فإن له حداً في هذا الادراك ، وذلك الحد هو جانب الثبوت في الحقائق ، أما جانب الكيف فهو وراء قدرته واذا ما تجاوز هذا الحد ، واقتحم مجال الكيف وقع في مزلق التكيف ، قال المهدي : « للعقول حد تقف عنده لا تتعداه ، وهو العجز عن التكيف ليس لها وراءه مجال وملتمس الا التجسيم والتعطيل » (58) ، وبناء على هذه الحقيقة حذر

(54) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 47 .

(55) ابن تومرت - العقيدة : 230 .

(56) ابن تومرت - رسالة في أن التوحيد هو أساس الدين : 277 .

(57) انظر تفصيل آراء المعتزلة في ذلك في : القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة : 89 وما بعدها .

(58) ابن تومرت - العقيدة : 233 .

المولى تعالى عباده من « تجاوز المحدودات وتعدى المعقولات الى القول بالكيفيات (59) .

وبناء على هذا الاقتناع في دور العقل في الاعتقاد ، سلك ابن تومرت مسلك الاستدلال العقلي في اثبات العقيدة ، واعتبر الاعتقاد المعتد به هو الاعتقاد المؤسس على الاقتناع العقلي كما ستبينه عند تحليل آرائه العقديّة .

ثانياً : العقل في مجال الشريعة : شغلت قضية العلاقة بين العقل والشريعة ذهن المهدي ، وأبدى رأيه فيها في مواطن مختلفة من مؤلفاته ، ويمكن أن نؤلف من آرائه وملحوظاته المختلفة في هذه القضية صورة متكاملة تقوم على محورين أساسيين : الأول أن العقل لا يناقض الشرع ، والثاني أن العقل لا يثبت الشرع .

■ العقل لا يناقض الشرع : يؤكد المهدي أن الأحكام الشرعية جارية على سنن العقل ، وأنها بالتالي ليست مناقضة له ، بل متساوقة معه مسايرة لأحكامه .

والدليل على هذه الحقيقة ، أنه لو جاز ورود الشرع بنقيض العقل للزم منه انقلاب الحقائق ، بأن ينقلب الواجب جائزاً والجائز مستحيلاً ، والمستحيل جائزاً ، حتى ينتهي الأمر الى اجتماع الضدين ، وهو محال فما أدى اليه محال (60) .

وينتج عن هذه الحقيقة أن العقل قادر على ادراك الحكمة التي تجري عليها الشريعة ، ميسر لاستكشافها وهو ما أكدّه المهدي في قوله : « هذه اشارة ترد على بعض من لاخلق له فيما ذهبوا اليه من أن الشريعة لا حكمة فيها ، وأنها ليست على سنن العقل جارية ، طعننا منهم في الدين وجهلاً بحكمة الله تعالى » (61) . الا أن العقل اذا كان قادراً على فهم حكمة الشريعة فإن ذلك لا يقتضي أن يحيط بعلم الأحكام جميعاً ، بل ان بعض الأحكام تعلق عليها عن العقل ، ولكن دون أن تكون

(59) ابن تومرت - رسالة في تسيح الباري : 243 .

(60) مجهول - شرح أعز ما يطلب : 67 و .

(61) ابن تومرت - رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 164 .

مناقضة له ، « فالشارع له أن يحكم بما شاء ، ويحد بما شاء ، فأنى للمتصور بتحري مراده ، والاستنباط في مقصوده مع أن ذلك لا يطرد ولا ينحصر ، وقد وجدنا الشارع جعل عدة الأمة شهرين وخمس ليال ، وحد ذلك كما حد في جميع ما شرع فيه الحد من العبادات ، فله أن يحد فيما شاء ، ويطلق فيما شاء ، ولا مدخل للعقل هناك ولا مجال له فيه » (62) .

يتبين من هذه الأقوال اذا ما جمعنا بينها أن المهدي يعتبر أن العقل لا يناقض الشرع ، الا أن في أحكامه ما يدرك العقل حكمته ، وفيها ما تعلق عن فهمه ، وهي مع ذلك ليست مناقضة له ، فإن العلو عن الفهم ليس خرقاً للسنن العقلي .

■ العقل لا يثبت الشرع : خصص المهدي جهداً كبيراً لاثبات هذه المقولة ، وقد ترددت في كثير من رسائله ومؤلفاته ، وخصص لها مع ذلك رسالة خاصة هي « رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل » . ومعنى الاثبات في العبارة ليس هو الاستدلال كما قد يتبادر الى الذهن ، ولكنه الصنع والاختراع ، فيكون المعنى أن العقل ليس له من دور في اختراع الأحكام الشرعية ، و « ليس له في الحظر والاباحة مجال » (63) ، وهو ما أكله بشكل واضح في قوله « العقل لا مدخل له في السمع [المقصود به هنا الشرع] ، والسمع لا طريق له الا التوقيف ، والشارع له أن يحكم بما شاء » (64) . وقد أورد في سبيل اثبات هذا المعنى مجموعة من الأدلة نلخصها فيما يلي :

الدليل الأول : ان العقل ليس فيه الا الامكان والتجويز ، وهما شك ، والشك ضد اليقين ، وأحكام الشرع يقينية ، فلا تؤخذ من الشك لأن الشيء لا يؤخذ من ضده (1) . والمقصود بكون العقل ليس فيه الا الامكان والتجويز ما يتعلق

(62) ابن تومرت - رسالة في الصلاة : 146 .

(63) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 3 4 .

(64) ابن تومرت - رسالة في الصلاة : 146 ، وقال في أعز ما يطلب : 17 « العقل ليس له في الشرع مجال » .

(65) انظر هذا الدليل والأدلة التي بعده في : رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 164 ، وانظر أيضاً : أحمد

محمد صبحي - في علم الكلام : 667 - 68 ويحيى هويدي - « أعز ما يطلب » : 381 .

بالأفعال فحسب ، أما ما يتعلق بمطلق المبادئ فإن العقل يشتمل على الضرورة وجوباً واستحالة كما مر بيانه .

الدليل الثاني : ان ضرورات العقل ثلاث : الوجود والاستحالة والامكان . واذا ما تفحصنا قسم العبادات من الشرع وجدنا أنها ليست من قبيل الواجب العقلي ولا من قبيل المستحيل ، ولكنها من قبيل الممكن ، والممكن يؤدي الى التامع ، أي أن صدق إحدى القضيتين الممكنتين يدفع صدق الأخرى ويصبح تبعاً لذلك ليس الحظر في قضية بأولى من التجويز فيها .

الدليل الثالث : ان الأعيان كلها متساوية عقلاً ، فليس بعضها بأولى بالاباحة أو الحظر من بعض ، فإذا تساوت تمنعت ، واذا تمنعت بطلت .

الدليل الرابع : ان الله تعالى مالك الأشياء ، يفعل في ملكه ما يريد ويحكم في خلقه ما يشاء ، فليس للعقول تحكم ولا مدخل فيما حكم به المولى تعالى .

ان هذه الأدلة في مجموعها مقامة على أساسين : الأول أن الأشياء والأفعال ليس لها قيمة في ذاتها حتى يستطيع العقل أن يحكم بحسنها أو قبحها ، فكان الشرع هو المحدد الوحيد لذلك ، وقد كان المهدي في ذلك متأثراً برأي الأشاعرة⁽⁶⁶⁾ . والثاني أن الارادة الإلهية هي المحدد المطلق للأحكام ، فيكون اختراع العقل لبعض الأحكام مؤدياً الى الشرك وهذا اساس متين في هذه الأدلة .

وفي اطار هذا الاثبات لكون العقل ليس له مدخل في الشرع ، اتجه المهدي بالنقد الى القياس الشرعي الذي يستعمله الفقهاء لاستنباط الأحكام ، وبين أنه قياس يفسح للعقل مجالاً لوضع الأحكام ، وبين قواعد القياس الصحيح الذي يسلم من هذا الاختراع العقلي للأحكام ، ويرجع الأمر كله لله⁽⁶⁷⁾ .

(66) انظر تفصيل ذلك من وجهة نظر سائر الفرق الاسلامية في : عبد الكريم عثمان - نظرية التكليف : 434 وما بعدها .

(67) انظر تفصيل ذلك في ص 297 من هذا البحث .

2 - الحس :

عد المهدي الحس من وسائل المعرفة ولكنه لم يفصل القول فيه ، واكتفى بتحليل مقتضب بسيط .

ينقسم الحس الى ثلاثة أقسام :

الحس المتصل : هو الذي يمكن من ادراك الأجسام التي تتصل بنا مثل المذوقات والملموسات .

الحس المنفصل : هو الذي يمكن من ادراك الأجسام المنفصلة عنا مثل المبصرات والمسموعات والشمومات .

الحس الداخلي : هو الذي يدرك به الانسان ما في نفسه كالجوع والعطش⁽⁶⁸⁾ .

ومن اليبين أن هذا الوصف لطريق الحس ، تناول الظاهر ، ولم يبين كيفية الادراك الحسي ، فلم تكن له بذلك قيمة تذكر .

3 - السمع :

استعمل المهدي لفظ السمع بمعان مختلفة ، فأطلقه أحياناً على حاسة الانسان كما

في قوله : « والسمع هو ما يسمع به جميع المسموعات من الشرع وغيره »⁽⁶⁹⁾ . وأطلقه أحياناً على حقائق الشريعة كما في قوله : « العقل لا مدخل له في السمع ، والسمع لا طريق له الا التوقيف »⁽⁷⁰⁾ . وأطلقه أحياناً أخرى على طريقة ورود حقائق الشرع كما في قوله : « والسمع على ضريين : تواتر وأحاد »⁽⁷¹⁾ .

وعندما نجده يعد السمع طريقاً من طرق العلم التي هي « منحصرة في ثلاثة

أقسام : الحس والعقل والسمع »⁽⁷²⁾ ، فإننا نستطيع أن نفسر هذا الاختلاف بأنه

(68) انظر : ابن تومرت - رسالة في العلم : 191 .

(69) نفس المصدر والصفحة .

(70) ابن تومرت - رسالة في الصلاة : 146 .

(71) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 18 .

(72) ابن تومرت - رسالة في العلم : 191 .

تغاير في اطلاق اللفظ بحسب تغاير الجهات في معنى واحد . فالسمع باعتباره طريقاً للعلم هو طريق الوحي ، وقد يطلق اللفظ على محتوى الوحي من الحقائق ، وقد يطلق على الطريقة التي تنتقل بها اليها هذه الحقائق ، وقد يطلق على الوسيلة التي بها ندركها .

ومجال السمع مجال متسع يشمل كل حقائق الدين اذ أن الوحي عرفنا بكل هذه الحقائق على سبيل الاجمال أو على سبيل التفصيل ، الا أن هذه الحقائق منها ما نستطيع أن نتوصل اليه بعقولنا مثل وجود الله وتوحيده وكماله ، ومنها ما لا نستطيع الوصول اليه أبداً الا بتعريف الوحي مثل أحكام الآخرة وقواعد الشريعة المتعلقة بالسلوك كلها ، فهذه لا طريق لمعرفة الا الخبر الشرعي ، ولذلك غلب اطلاق السمع عليها . قال ابن تومرت متحدثاً عن الأصل الشرعي : « لا يخلو من أن يثبت بالعقل أو بالسمع ، وباطل اثباته بالعقل ، اذ العقل ليس فيه الا التجويز وتعارض الامكانين ، والتجويز وتعارض الامكانين تشكيك ، والشك يستحيل أن يثبت به شيء اذ هو باطل ، ومحال أخذ الحق من الباطل ، فإذا بطل اثباته من جهة العقل ، لم يبق الا السمع » (73) .

لم يزد ابن تومرت على هذا بياناً لحقيقة السمع وتفصيلاً لكيفية افادته العلم ، ولكنه فصل القول في طريقة وروده التي هي التواتر ، وفي الطريق الى فهمه الفهم الصحيح ، وهي طريق اعتماد الأصل ، وسنؤجل بحث هاتين المسألتين الى الآراء الأصولية (74) .

IV شروط العلم وموانعه :

ان الطرق السالفة الذكر ، لا تكون مؤدية لمهامها في تحصيل الادراك السوي ، الا اذا توفرت لها ظروف مادية ومعنوية ، يرجع بعضها الى توفر معان ايجابية مساعدة ، ويرجع الأخر الى زوال موانع معطلة ، وقد عبر عن الأولى بالشروط ، وعن الثانية بالموانع .

(73) ابن تومرت - رسالة في الصلاة : 146 .

(74) انظر ص 319 من هذا البحث وما بعدها .

أما الشروط فمنها شروط مادية ، ومنها شروط معنوية (75) .

الشروط المادية : ترجع في جملتها الى الشروط التالية :

- الفراغ التام : أي التفرغ لتحصيل العلم وعدم الاشتغال بغيره ، ذلك لأن كل اشتغال للنفس بنشاط آخر يشغب عليها ، ويدنس صفاءها ، فتتوجه نحو العلم كليلة مضطربة .

- الكفاف : فإن الحاجة تضيع الوقت وتشغل النفس .

- الابتعاد عن الناس ، وعدم مخالطتهم فإن مخالطتهم والاحتكاك بهم من القواطع عن العلم .

- الاقتداء بالامام الناصح . ويمكن أن يكون المقصود بهذه العبارة الاقتداء بالشيخ وأخذ العلم عنه احترازاً من أخذ العلم من الكتب وحدها ، ويمكن أن تكون حاملة لما هو أبعد من ذلك وهو وجوب اتباع الامام المهدي .

الشروط المعنوية : ترجع في جملتها الى المعاني التالية :

- الهمة العالية في الحصول على العلم .

- البصيرة النيرة ، ولعله يقصد بذلك الذكاء .

- الصبر على تحمل العلم .

- التأدب بأدب أهل العلم .

- حسن السريرة .

- اخلاص النية لله تعالى ، وطلب الهداية الى الحق منه .

- اتباع السبيل الواضح ، ولعله يقصد بذلك الاستقامة الاخلاقية .

- القناعة بما أعطى الله من العلم .

- الاقتناع بأن باب العلم مفتوح لسائر العباد ، ولعله يقصد بذلك استبعاد

(75) وردت هذه الشروط في : ابن القطن - نظم الجمان : 128 - 29 وفي شرح أعز ما يطلب لمؤلف مجهول :

1 ظ ، 221 و 241 . و ذكر المؤلف أن للمهدي أوردعا باللسان الغربي ..

العجب بالنفس واجتناب الحسد .

- اغتنام الفوائد والحرص على الزيادة .

أما موانع العلم والصوارف التي تصرف عنه وتكون حجاباً دونه فهي ترجع الى ستة أصول هي التالية (76) :

- الجهل ، ولعله يقصد الجهل المركب أما الجهل البسيط فكثيراً ما يكون دافعاً الى التعلم .

- الهوى : فإنه يدفع الى الملذات المادية ويصرف عن الملذات المعنوية ومن بينها العلم .

- التقليد : فإنه يعوق العقل عن التطلع الى الجديد ، ويجعله مستمراً للقديم من العادات والتقاليد .

- المحدثات ، ولعله يقصد بها شواغل الحياة .

- الاختلاف ، ولعله يقصد به اختلاف الأقوال وتناقض الآراء في مسائل العلم ، فإن ذلك قد يضر بالمبتدئين في الطلب ، ويدخل في أذهانهم الحيرة والبلبلة .

- التلبيس ، ولعله يقصد به ايراد المسائل للمتعلم مختلطة حقاً بباطل .

ان هذه الشروط والموانع هي الى الارشادات التربوية أقرب منها الى البيان المندرج في تحليل المعرفة والمنهج وقد كانت معهودة عند السابقين ، وأغلبها حلله الغزالي تحليلاً وافياً في الاحياء (77) ، فقدت بذلك عنصر الطرافة والابتكار .

يمكن أن نقول بعد عرض هذه الآراء ان ابن تومرت لم يكن له رأي متكامل واضح المعالم في المعرفة والمنهج ، وانما كانت له آراء متفرقة ، وملاحظات واشارات

(76) أوردها شارح أعز ما يطلب : 221 و ، ظ .

(77) انظر : الغزالي - احياء علوم الدين : 1 / 55 .

تتعلق بهذه القضية ، وانها في جملتها كانت تكتسي صبغة عملية ، حيث كان نشوؤها متأتياً من ممارسة التعليم والدعوة اكثر مما هو متأت من بحث نظري مجرد . وقد جاءت هذه الأفكار تحمل أحياناً عنصر الطرافة وشخصية الطابع كما هو الحال في تقسيم العلم ، وفي بيان طبيعة العقل ودوره ، وكانت أحياناً أخرى تتسم بالبساطة والسطحية وتفتقر الى العمق في التحليل .

الفصل الثاني

ذات الله وصفاته

نعثر في مؤلفات المهدي على آراء كلامية متفرقة تتعلق بالوجود الإلهي ذاتاً وصفات ، وأكثر ما كان تركيزه وتفصيله على حقيقة التوحيد ، التي اتخذ منها شعاراً لدعوته ، وجعلها أساساً لكل آرائه . وسنحاول فيما يلي أن نجمع هذه الآراء حول محورين أساسيين : وجود الله ، وصفاته .

I - وجود الله :

يتفرع البحث في وجود الله الى مسألتين أساسيتين : معرفة وجود الله ، والأدلة عليه .

1 - معرفة وجود الله :

معرفة وجود الله والايان به رأس الواجبات في العقيدة ، وهذا الواجب المفرق بين الكفر والايان لم يكن وجوبه محل خلاف بين المسلمين ، ولكنه نشأ خلاف فيما إذا كان أول واجب على المكلف أن يقوم به ، أو هو مسبوق بواجب آخر يؤدي اليه .

وملخص الخلاف في هذه المسألة ، أن أبا الحسن الأشعري (324 هـ / 935 م) وبعض أتباعه ذهبوا الى أن أول واجب على المكلف هو معرفة الله تعالى ، اذ هي أصل المعارف والعقائد الدينية ، ومنها يتفرع وجوب كل واجب⁽¹⁾ . وذهب عموم المعتزلة الى أن أول واجب هو « النظر المؤدي الى معرفة الله تعالى لأنه تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة ، فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر⁽²⁾ » . واختار أبو بكر

(1) الايمى - المواقف بشرح الجرجاني : 1 / 123 .

(2) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة : 39 .

الباقلاني (403 هـ / 1012 م) ، وامام الحرمين الجويني (478 هـ / 1085 م) ومحمد بن الحسن بن فورك (406 هـ / 1015 م) أن يكون أول واجب إرادة النظر ، اذ الارادة تتقدم على المراد⁽³⁾ . وقد حاول الرازي أن يوفق بين هذه الاختلافات ، فقال : « وهذا خلاف لفظي ، لأنه إن كان المراد منه أول الواجبات المقصودة بالقصد الأول ، فلا شك أنه هو المعرفة عند من يجعلها مقدورة ، والنظر عند من لا يجعل العلم مقدوراً ، وان كان المراد أول الواجبات كيف كانت فلا شك أنه القصد⁽⁴⁾ . »

ويبدو أن ابن تومرت كان في هذه المسألة أشعرياً ، حيث ذهب الى التأكيد بأن أول الواجبات معرفة الله ، وقال في ذلك « أول واجب على المكلف العلم بالله سبحانه ، اذ لا تصح العبادة الا بعد معرفة المعبود⁽⁵⁾ . » ونلاحظ في هذا الاثبات أن أولية العلم بالله كانت مقارنة بأولية العبادة ، ولم تكن مقارنة بالنظر والقصد اليه كما رأيناه مورداً للاختلاف في الآراء السابقة . وقد وجه المهدي نقداً شديداً لتلك الآراء التي تقدم واجبات أخرى على واجب معرفة الله حيث يقول : « وقد اضطرب من لا تحقيق عنده في هذا الباب كل الاضطراب ، ونصبوا الأدلة بينهم وأكثروا الجدل فلم يحصلوا من ذلك على طائل ، فذهبت طائفة منهم الى أن أول الواجبات النظر ، وذهب آخرون الى أن أول الواجبات الايمان ، وذهب آخرون الى أن أول الواجبات العلم ، وقال آخرون الارادة⁽⁶⁾ . »

وقد استنتج بعض شراح المرشدة رأي المهدي هذا من قوله في بدايتها « اعلم أرشدنا الله وإياك أنه وجب على كل مكلف أن يعلم أن الله عز وجل واحد في ملكه⁽⁷⁾ » ، فقال أبو عبد الله السكوني : « أول ما يستقبل من فرائض الله سبحانه

(3) الجويني - الشامل : 121 .

(4) الرازي - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين : 47 .

(5) ابن تومرت - رسالة في العبادة : 228 .

(6) نفس المصدر : 222 .

(7) ابن تومرت - المرشدة : 241 .

على ما قصده الامام هنا معرفة الله عز وجل «8» ، وقال بيورك السلمالي : « افهم كلامه [اي المهدي] أن أول واجب معرفة الله ، وبه قال بعضهم «9» . الا اننا اذا تأملنا عبارة المرشدة لم نجد فيها ما يفيد الأولوية ، بل تفيد مطلق الوجوب ، الا أن تفهم هذه الأولوية في وجوب العلم بالله ، من أولوية الوجوب في الذكر ، فيقوم ذلك مقام القرينة على مراد المؤلف .

إلا أننا نجد أقوالاً أخرى للمهدي قد تبدو في ظاهرها مناقضة لأولية وجوب العلم بالله ، وهو ما يستدعي مقارنة وتوضيحاً .

ومن تلك الأقوال قوله : « فصل في فضل التوحيد ووجوبه وأنه أول ما يجب تحصيله » «10» ، وقد استدل على ذلك بقوله تعالى : « فاعلم أنه لا إله إلا الله » (محمد / 19) حاملاً الأمر بالعلم على أولوية الوجوب . وليس في هذا القول من تناقض مع الرأي السابق ، وذلك لأن التوحيد هو صفة من صفات الله والعلم بها داخل في نطاق معرفته والايان به .

ومنها قوله : « الكلام في سؤال المسترشد [اذا] سأل فقال ما الذي يجب علي ، فقيل له : عبادة رب العالمين ، فقال ما الدليل على ذلك ، قيل له : قوله تبارك وتعالى : ﴿ وما أرسلنا من قبلك من رسول الا نُوحِي اليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون ﴾ » (الأنبياء / 25) «11» ، فهذا القول بما يفيد من اقتصار على العبادة في إجابة من سأل عما يجب عليه القيام به ، قد يفهم منه أولوية وجوب العبادة كما يفيد الاقتصار عليها ؛ الا أننا نجد من الاشارات في كلام المهدي ما يجعل هذا الفهم مستبعداً ، وما يؤكد الرأي الذي عرضناه أولاً ، ومن ذلك أنه جعل للعبادة شروطاً متسلسلة لا يتأتى القيام بها الا باستيفاء تلك الشروط ، وهو ما يتضمنه قوله : « ولا تصح لك العبادة الا بالايان والاخلاص ، ولا يصح الايمان والاخلاص الا

(8) السكوني- شرح المرشدة : 70 و .

(9) بيورك السلمالي - شرح المرشدة : 2 .

(10) ابن تومرت - العقيدة : 229 .

(11) ابن تومرت - رسالة في العبادة : 221 .

بالعلم ، ولا يصح العلم الا بالطلب . . . « (12) .

وكان المهدي قد استشعر الاشكال الذي أوردناه آنفاً ، فوضع سؤالاً على لسان المسترشد ، قال فيه : « لم أوجبتم عليّ العبادة بانفرادها وهذه الشروط متعلقة بها ولا تصح دونها » (13) ، ثم أجاب بقوله : « ان جميع هذه الشروط لا تتم العبادة الا بها ، وهي شرط في صحتها وداخلتها تحتها ، وأمرنا لك بالعبادة هو أمرنا لك بجميع ما تعلق بها وكان شرطاً في صحتها » (14) . ولما كان أول شرط من الشروط التي وضعها للعبادة هو الايمان ، ولما كان أول عنصر في الايمان هو الايمان بالله ، أصبح مؤدى القول أن أول واجب على الانسان أن يقوم به هو معرفة الله والايمان به ، ولا تصح العبادة الا بعد تحقق هذا الواجب الذي هو شرطها .

وبهذا يبقى الرأي الثابت لابن تومرت ، أن أول واجب على المكلف أن يقوم به هو معرفة الله والايمان به .

2 - أدلة وجود الله :

سلك ابن تومرت في اثبات وجود الله مسلكين يبدوان في ظاهرهما متعارضين ولكنها كما سنبينه بعد حين متكاملان ، وهما : مسلك الضرورة ، ومسلك الاستدلال .

أ - مسلك الضرورة :

يؤكد المهدي في مواضع مختلفة « ان الباري سبحانه يعلم بضرورة العقل » (15) . ثم يشرح هذه الضرورة بأنها ما لا يتطرق اليه الشك ، ولا يمكن العاقل دفعه ، وهي على ثلاثة أقسام : واجب وجائز ومستحيل ، فالواجب ما لا بد من كونه كافتقار الفعل الى الفاعل ، والجائز ما يمكن أن يكون ، ويمكن أن لا يكون كنزول المطر ،

(12) نفس المصدر : 221 - 22 .

(13) نفس المصدر : 221 - 22 .

(14) نفس المصدر : 222 .

(15) ابن تومرت - العقيدة : 230 .

والمستحيل ما لا يمكن كونه كالجمع بين الضدين . ثم ان هذه الضرورة مستقرة في نفوس العقلاء بأجمعهم ، استقر في نفوسهم أن الفعل لا بد له من فاعل ، وأن الفاعل ليس في وجوده شك . وقد استدل على هذا المعنى من ضرورة العلم بوجود الله بقوله تعالى : ﴿ أفي الله شك فاطر السماوات والأرض ﴾ (ابراهيم / 10) ، فقد أخبر الله تعالى أن فاطر السماوات والأرض ليس في وجوده شك ، وما انتفى عنه الشك وجب كونه معلوماً (16) .

هل يقصد ابن تومرت بهذا القول أن وجود الله يحصل العلم به بصفة بديهية ضرورية ، فيكون بذلك من جنس « العلم الذي يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلاً » (17) ؟ يبدو أن ذلك لم يكن مقصداً له ، وإنما كان يقصد أن معرفة الله تتأتى باستعمال مبدأ ضروري من مبادئ العقل وهو مبدأ العلية بصفة مباشرة ، ولا تتوقف على استدلالات مركبة ومعقدة ، وهو ما يفهم بالأخص من قوله : « وهذه الضرورة مستقرة في نفوس العقلاء بأجمعهم ، استقر في نفوسهم أن الفعل لا بد له من فاعل » (18) ، فالضروري إنما هو مبدأ العلية ، وبه يقع مباشرة العلم بوجود الله انطلاقاً من فعله المتراعى في الكون ، فهو في حقيقة الأمر علم استدلالي وليس اضطرارياً ، ولكن استدلاله مباشر وبسيط (19) .

ب - مسلك الاستدلال :

عشرنا في مؤلفات ابن تومرت على دليلين استعملهما في اثبات وجود الله هما

التاليان :

(16) انظر نفس المصدر والصفحة .

(17) هذا تعريف العلم الضروري مأثوراً عن الباقلاني . وقد نقله الايجي - المواقف : 1 / 38 .

(18) ابن تومرت - العقيدة : 230 .

(19) ذكر الدواني في شرحه على العقائد العضدية : 68 انه « ذهب بعض الأئمة كالامام الغزالي والامام الرازي الى أن

وجود الواجب بديهي فلا يحتاج الى النظر » ، ولكن مؤلفات الامامين تنطق بخلاف ذلك في بعض أقوالهما

تصريحاً ، وفي الاستدلالات العقلية التي أقامها على وجود الله . انظر مثلاً ، الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد :

85 وما بعدها ، والرازي - التفسير الكبير : 2 / 113 ، والمحصل : 149 ، وانظر أيضاً تحقيقاً لهذه المسألة في :

محمد صالح الزرکان - فخر الدين الرازي : 196 .

أولاً - دليل حدوث النفس : ملخص هذا الدليل هو أنه « بحدوث نفسه يعلم الانسان وجود خالقه » (20) ، وبيان ذلك أن الانسان اذا ما تأمل في نفسه توصل الى ادراك وجود الله ، وذلك انطلاقاً من أمرين : الأول ، ملاحظة انه وجد بعد أن لم يكن كما قال تعالى : ﴿ وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً ﴾ (مريم / 9) ، فيمقتضى مبدأ العلية الضرورية يدرك أنه خلقه خالق هو الله . الثاني : ملاحظة أنه خلق من ماء دافق ، كان على صفة واحدة ليس فيه اختلاف ولا تركيب ولا تصوير ولا عظم ولا لحم ولا سمع ولا بصر ، ثم وجدت فيه هذه الصفات كلها بعد أن لم تكن ، فلما علم حدوثها علم أنها لا بد لها من خالق خلقها ، وهو ما نبه اليه الله تعالى في قوله : ﴿ ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظماً فكسونا العظام لحماً ثم انشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ﴾ (المؤمنون / 11 - 14) (21) .

ان هذا الدليل كأنما هو وجه تطبيقي لمسلك الضرورة ، اذ أنه يستعمل نفس المبدأ الضروري المتمثل في قانون العلية ، ولكنه نزل على صورة معينة ، هي خلق الانسان في ذاته ، وفيما يحدث فيه من الصفات .

وليس هذا الدليل بمستجد ، بل استعمله المتكلمون قبل المهدي ، ومن أول من استعمله أبو الحسن الأشعري في كتابه اللمع ، وقد اقتصر عليه في الاستدلال على وجود الله (22) . وقد أورده الايجي في المواقف بعنوان « دليل حدوث الأعراض » باعتباره جزءاً من مسلك المتكلمين في الاستدلال (23) . ويمكن أن نعتبره أيضاً صورة من صور دليل الاختراع الذي استعمله ابن رشد في مناهج الأدلة اذ يقول : « الطريقة الثانية : ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات ، مثل اختراع

(20) ابن تومرت - العقيدة : 230 .

(21) انظر : نفس المصدر : 230 - 31 .

(22) انظر : الأشعري - اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع : 17 - 19 .

(23) انظر : الايجي - المواقف : 332/2 .

الحياة في الجهاد ، والادراكات الحسية والعقل ، ولنسم هذه دليل الاختراع « (24) .
وهذا الدليل مشتق من الطريقة القرآنية في تنبيه العقول الى وجود الله انطلاقاً من
ملاحظة خلق الانسان ، وتقلب أطواره ، وقد وردت في ذلك آيات كثيرة يجمع
معانيها قوله تعالى : ﴿ وفي الأرض آيات للموقنين ، وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾
(الذاريات / 20 - 21) (25) .

ثانياً - دليل حدوث الآفاق : يلاحظ الانسان ان في الكون أجساماً وحركات
تحدث بعد أن لم تكن ، ومشاهدة حدوث بعضها يدل على حدوث كل جسم وكل
حركة لتساويها جميعاً في الأحكام كالتحيز والتغير والجواز والاختصاص ، فإذا سلم
أنها مخلوقة حادثة ، فلا يخلو الحال من أن يكون خلقها من قبل مخلوق حادث ، أو
من قبل موجود مستغن قديم ، ولا يمكن أن يكون وجودها بعد العدم من قبل
مخلوق ، اذ المخلوقات على ثلاثة أقسام : حيوان يعقل ، وحيوان لا يعقل ، وجماد لا
يدرك . ولو اجتمع الحيوان العاقل على أن يردوا اصبعاً واحداً بعد زواله لم يقدروا
على ذلك ، فإذا عجز الحيوان العاقل فغير العاقل أعجز ، وإذا عجز الحيوان العاقل
وغير العاقل ، فالجماد أبعد وأبعد ، فعلم بهذا أن الله خالق كل شيء (26) .

نلاحظ أن هذا الدليل من جنس الدليل الذي قبله ، ولا يختلف معه الا في
الصورة التطبيقية لمبدأ العلية الذي يرجعان اليه كلاهما ، ففي السابق كانت الصورة
متمثلة في خلق الانسان ، وفي هذا تمثلت في خلق الآفاق ، كما يزيد عليه ببيان كون
المخلوق لا يكون خالقاً والاستدلال عليه .

وهذا الدليل ليس بمستجد أيضاً ، فهو أحد أدلة المتكلمين وقد ذكره الايجي
بعنوان « الاستدلال بحدوث الجواهر » (27) . كما يمكن أن نعتبره صورة من صور

(24) ابن رشد - مناهج الأدلة في عقائد الملة : 151 .

(25) من بين الآيات في هذا السياق ما يلي : الحج / 5 ، المؤمنون / 14 ، غافر / 67 ، القيامة / 38 ، وانظر -
تفصيل هذا الدليل في : الزركان - فخر الدين الرازي : 178 وما بعدها .

(26) انظر : ابن تومرت - العقيدة : 231 - 32 .

(27) انظر : الايجي - المواقف : 2 / 332 .

دليل الاختراع المأثور عن ابن رشد²⁸ ، وهو مشتق من الطريقة القرآنية في التنبيه على وجود الله انطلاقاً من حدوث الأشياء والأفعال كما في قوله تعالى : ﴿ ان في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون ﴾ (البقرة / 164) .

يتبين مما تقدم أن المهدي بنى استدلاله على وجود الله على مبدأ ضروري من مبادئ العقل هو مبدأ السببية ، وأورد من صور ذلك المبدأ صورتين : خلق الأنفس ، وخلق الآفاق ، وكان في ذلك سائراً على طريقة المتكلمين في الاستدلال على المحدث بالحدث ، تلك الطريقة المستنبطة من منهج القرآن المنبه على وجود الله انطلاقاً من مخلوقاته .

ويلفت انتباهنا في هذا الاستدلال التنبيه المستمر الى تأمل الانسان في نفسه ، واتخاذ ذلك منطلقاً الى ملاحظة خلقه الانسان عموماً ، أو خلقه الكون بأكمله ، ففي دليل خلق النفس عبر عن ذلك بقوله « ويحدث نفسه يعلم الانسان وجود خالقه » ، وفي دليل خلق الآفاق بنى الاستدلال على ملاحظة الانسان عجزه وقصوره عن خلق أي شيء ، ولعله بنى ذلك على ايمانه بأن نظر الانسان في نفسه أبلغ في تحريك الدواعي الى الايمان بوجود الله .

II - صفات الله :

1 - الصفات عموماً :

لم يخصص المهدي مبحثاً نظرياً مستقلاً لقضية الصفات في أحكامها العامة ، وفي علاقتها بالذات كما هو معهود عند المتكلمين²⁹ ، ولذلك فإننا سنعمد الى

(28) انظر : ابن رشد - مناهج الأدلة : 151 وما بعدها .

(29) انظر مثلاً فيما يتعلق بالصفات عموماً : القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة : 182 ، وما بعدها ، سيف الدين الأمدني - غاية المرام في علم الكلام : 25 وما بعدها ، الايجي - المواقف : 345/2 .

الاستنتاج في تبين موقفه من هذه القضية ، من خلال بعض الاشارات والآراء غير المباشرة .

ولقد كانت تسيطر على ابن تومرت في تصوره الإلهي فكرة الموجود المطلق ، وهي الفكرة التي أوردتها في مواضع مختلفة من مؤلفاته ، وبسطها بأساليب مختلفة .

وتقوم هذه الفكرة على تنزيه مطلق لله تعالى بأن ينفي عنه كل ما عسى أن يلحق به تشبيهاً بالحوادث في الذات أو في الصفات ، « فالموجود المطلق هو القديم الأزلي ، الذي استحالت عليه القيود بمطلق الوجود من غير تقييد ، ولا تخصيص بفاعل مختار ، ولا بسبب معتاد ، استحالت خواص الأجناس على مطلق وجوده ، واستحالت قيوداً لانحصار على مطلق وجوده ، ولم يتقيد وجوده باختيار مخترع مختار ، ولم يتخصص وجوده بتخصص مقدر مقتدر . . . » (30) . وقال المهدي في موضع آخر : « له الوجود على الاطلاق من غير تقييد ، ولا تخصيص بزمان ، ولا مكان ، ولا جهة ، ولا حد ، ولا جنس ، ولا صورة ، ولا شكل ، ولا مقدار ، ولا هيئة ، ولا حال . . . لا تحده الأذهان ولا تصوره الأوهام ، ولا تلحقه الأفكار ، ولا تكيفه العقول ، ولا يتصف بالتحيز والانتقال ، ولا يتصف بالتغير والزوال » (31) . ان هذا التصور للوجود الإلهي بايغاله في التجريد ، وامعانه في النفي ، وتمحيضه للوجود المطلق في حق الله تعالى ، يجعلنا نتساءل : هل يكون ابن تومرت بناء على تصوره هذا من القائلين بنفي الصفات الإلهية في وجودها الزائد عن الذات كما هو مذهب المعتزلة ؟ .

لقد ذهب بعض المؤرخين لابن تومرت والناقدين لآثاره ، الى أنه من المعطلة النافين للصفات ، ولا شك أنهم استنتجوا ذلك من الأقوال التي عرضناها ، إذ أنه لم يكن له تصريح بنفي الصفات .

(30) ابن تومرت - رسالة في المعلومات : 196 - 97 .

(31) يقول أيضاً في - العقيدة : 232 : « هو الأول والآخر ، والظاهر والباطن ، وهو بكل شيء عليم ، الأول من غير بداية والآخر من غير نهاية ، والظاهر من غير تحديد ، والباطن من غير تخصيص ، موجود على الاطلاق من غير تشبيه ولا تكيف » ، وانظر أيضاً : رسالة في توحيد الباري : 241 .

ومن أكثر من أكد ذلك ابن تيمية ، فقد صنفه ضمن المعطلة نفاة الصفات من المتفلسفة⁽³²⁾ والمعتزلة وغيرهم ، حيث يقول : « لما أظهر الله تعالى أهل السنة والجماعة ونصرهم ، بقي هذا النفي في نفوس كثير من أتباعهم ، فصاروا يظهرن تارة مع الرافضة القرامطة الباطنية ، وتارة مع الجهمية الاتحادية ، وتارة يوافقونهم على أنه وجود مطلق ، ولا يزيدون على ذلك . وصاحب المرشدة [أي ابن تومرت] كانت هذه عقيدته كما صرح بذلك في كتاب له كبير شرح فيه مذهبه في ذلك ، فذكر فيه أن الله تعالى وجود مطلق كما يقول ذلك ابن سينا وابن سبعين وأمثالهم⁽³³⁾ . ويقول في نفس هذا السياق : « اقتصر فيها [أي ابن تومرت في المرشدة] على ما يوافق أصله ، وهو القول بأن الله وجود مطلق وهو قول المتفلسفة والجهمية والشيعة ونحوهم . . . فذكر فيها ما تقوله نفاة الصفات ، ولم يذكر فيها صفة واحدة لله تعالى ثبوتية⁽³⁴⁾ . ويتبين من هذه الأقوال أن ابن تيمية يعد المهدي من المعطلة ، ويبنى ذلك على أمرين : الأول قوله بفكرة الوجود المطلق ، وهي فكرة منسوبة الى نفاة الصفات ، والثاني عدم ذكره للصفات الثبوتية لله تعالى .

وذهب الى ذلك أيضاً السبكي في طبقاته ، اذ يقول في شأن المهدي : « ثم صنف لهم تصانيف في العلم ، منها كتاب سماه أعز ما يطلب ، وعقائد على مذهب الأشعري في أكثر المسائل ، الا في اثبات الصفات ، فإنه وافق المعتزلة في نفيها ، وفي مسائل قليلة غيرها⁽³⁵⁾ . الا أنه في موطن آخر يبرئه من تهمة الاعتزال التي نسبت اليه فيقول : « فأما دعواه ان ابن تومرت كان معتزلياً فلم يصح عندنا ذلك ، والأغلب أنه كان أشعرياً صحيح العقيدة⁽³⁶⁾ . ويمكن أن نرفع ما يبسود من

(32) يذهب الفلاسفة الى نفي الصفات ، ولا يثبتون لله الا الوجود المطلق ، قال الرازي : « ذهب أبو علي ابن سينا الى أنه لا حقيقة لله تعالى الا الوجود المتقيد بقيد كونه غير عارض للماهية » - أصول الدين : 46 . وانظر ، ابن سينا - الاشارات والتبهيات : 56/3 وبالأخص الشفاء : الهيات : 367/2 .

(33) ابن تيمية - مجموع الفتاوى : 11/484 - 85 .

(34) نفس المصدر : 11/486 - 87 .

(35) السبكي - الطبقات : 6/117 (ط 1 عيسى الحلبي ، القاهرة 1968) .

(36) نفس المصدر : 5/70 .

التناقض⁽³⁷⁾ في قول السبكي هذا ، باعتبار أن الاعتزال لا يتم الا باستجماع ما ذهب اليه المعتزلة في أصولهم الخمسة ، أما من قال بواحد منها فقط فإنه لا يعد معتزلياً⁽³⁸⁾ .

وقد وردت هذه الفكرة (قول المهدي بالتعطيل) عند كثير من الباحثين المحدثين ترديداً في الأكثر لما قاله القدامى لا تمحيصاً لآراء المهدي وأقواله⁽³⁹⁾ .

وإذا عدنا الى الصورة التي شرح بها ابن تومرت الوجود المطلق ، ولاحظنا ما قامت عليه من النفي ، وما تضمنته من السلب ، وجدناها توحى بنفي الصفات كما ذكر ابن تيمية ، وهي تشبه تلك الصورة التي أثرت عن المعتزلة في بيان تنزيه الذات الإلهية قائمة على النفي المطلق ، فالله تعالى عندهم « ليس بجسم ، ولا شبح ، ولا جثة ، ولا صورة ، ولا لحم ، ولا دم ، ولا شخص ، ولا جوهر ، ولا عرض ، ولا بذني طعم ولا لون ولا رائحة ، ولا مجسة . . . ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم ، ولا يوصف بأنه متناه ، ولا يوصف بمساحة ، ولا ذهاب في الجهات ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ، ولا تجري عليه الآفات ، ولا تحمل به العاهات ، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له »⁽⁴⁰⁾ .

ونلاحظ أيضاً أن المهدي يعتمد في أغلب الأحيان عند ذكر الله تعالى وإثبات الكمال له ، الى التعبير باسم الفاعل واسناد الأفعال لله تعالى ، دون التعبير بأثبات الصفات له ، وذلك في مثل قوله : « قادر على ما يشاء ، فعال لما يريد ، حي قيوم ،

(37) عد ذلك تناقضاً عبد الله كتون - عقيدة المرشدة : 113 ، والصحيح أنه يمكن الجمع بين القولين على فرض صحتها كما بيناه .

(38) يقول أبو الحسين الخياط في كتابه « الانتصار » : « ليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي » ص 125 - 26 .

(39) انظر مثلاً : الفرد بل - الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي : 271 ، سعد زغلول عبد الحميد - محمد بن تومرت : 21 - 22 ، محمد الرشيد ملين - عصر المنصور الموحد : 241 .

(40) الأشعري - مقالات الاسلاميين : 1 / 235 .

لا تأخذ سنة ولا نوم ، عالم الغيب والشهادة ، لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء يعلم ما في البر والبحر ، وما تسقط من ورقة الا يعلمها . . «(41)» ، ومثل قوله : « يعلم ما في البر والبحر ، ما تسقط من ورقة الا يعلمها ، فعال لما يريد . . . قادر على ما يشاء ، له الملك والغناء ، وله العزة والبقاء »(42) . والاكتثار من مثل هذه التعابير قد يوحي أيضاً بأنه يذهب الى نفي الصفات ويقول بالتعطيل .

الا أننا في مقابل ذلك نجد في أحيان قليلة يعبر باستعمال الصفات الإلهية منفصلة ، وينسبها الى ذاته تعالى ، وذلك كما في قوله : « وله العزة والكمال ، وله العلم والاختيار »(43) . وقوله أيضاً في المرشدة - تلك التي نفى ابن تيمية خطأ أن يكون أثبت فيها صفة من صفات الله ، كما رأينا آنفاً - : « جميع الخلائق مقهورون بقدرته »(44) ، فهل يكون هذا شاهداً على أن ابن تومرت من مثبتة الصفات وليس من نفاتها ؟ ذلك ما ذهب اليه بعض شراح المرشدة ، مثل محمد بن يوسف السنوسي ، اذ يقول بصدد شرح هذه القولة الأخيرة : « الخلائق هم العوالم المذكورة وغيرهم مما لا يعلمه الا الله تعالى ، وقوله مقهورون بقدرته ، أي مغلوبون أذلة لعزة قدرته ، والقهار المستولي ، والقدرة صفته ، فهو تعالى قادر بقدرة قديمة ، وفي كلام الامام رد على المعتزلة الذين ينكرون صفات المعاني »(45) .

بين هذين الموقفين اللذين يبدوان مختلفين ، نعثر على قولة للمهدي يمكن أن نتخذها بداية لاستشفاف رأيه الحقيقي في هذه المسألة ، وتلك هي قوله : « فاذا علم انفراده بوحده انيته على ما وجب له من عزته وجلاله ، علم استحالة النقائص عليه ، لوجوب كون الخالق حياً عالماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً متكلماً من غير توهم

(41) ابن تومرت - العقيلة : 235 .

(42) ابن تومرت - المرشدة : 242 .

(43) ابن تومرت - رسالة في توحيد الباري : 240 .

(44) ابن تومرت - المرشدة : 241 .

(45) السنوسي - شرح المرشدة : 12 و ، وانظر أيضاً : عيد الله كنون - عقيلة المرشدة : 112 - 13 ، وقد أخذ هذا

القول من شرح أبي زكريا التنسي ، وهو نفسه شرح السنوسي ، انظر تحقيق ذلك في ص 452 من هذا البحث .

تكييف⁽⁴⁶⁾ ، ففي هذا القول يلفت انتباهنا أمران : الأول ، اثبات اتصاف الخالق بصفات المعاني في صيغة اسم الفاعل . والثاني ، نفي التكييف في هذا الاتصاف . ويبدو أن هذين الأمرين هما اللذان يشكلان أساس رأيه في الصفات ، فما يجب الايمان به هو ثبوت اتصاف الله تعالى بهذه الصفات ، أما كيفية ذلك الاتصاف فيما اذا كان باتحاد الصفة والذات كما ذهب اليه المعتزلة⁽⁴⁷⁾ ، أو بوجودها زائدة عليها ، كما ذهب اليه أهل السنة⁽⁴⁸⁾ ، فإنه يندرج ضمن التكييف الذي يستحيل على العقل ادراكه ، فيكون البحث فيه بحثاً بدون طائل .

ويمكن أن نعثر على ما يؤيد هذا الرأي فيما ذهب اليه المهدي في مسألة أسماء الله ، فقد كان يرى فيها التوقيف ويمنع فيها الاشتقاق وهو ما يظهر في قوله : « أسماء الباري سبحانه موقوفة على اذنه ، لا يسمى الا بما سمى به نفسه في كتابه ، أو على لسان نبيه ، لا يجوز القياس والاشتقاق والاصطلاح في أسمائه ، يسمى المخلوق فقيهاً سخياً ، لعلمه وكرمه ، ولا يقاس عليه الخالق سبحانه ، ويسمى المخلوق رامياً قاتلاً ، لرميه وقتله ، ولا يقاس عليه الخالق سبحانه ، ويسمى المخلوق زيداً وعمراً ، يولد ليس له اسم ، فيصطلح على اسمه ، وليس للمخلوق ان يتحكم على خالقه ، فيسميه بما لم يسم به نفسه في كتابه ، ما نفاه عن نفسه في كتابه نفاه عنه ، وما أثبتته لنفسه أثبتته له من غير تبديل ولا تشبيه ، ولا تكييف »⁽⁴⁹⁾ .

ان هذا الوقوف عند حد الأسماء والايمان بها كما جاءت في النصوص (عالم ، مرید ، قادر . . .) ، والابتعاد في ذلك عن كل تكييف ، يمكن أن يعتبر شاهداً على رفض ابن تومرت الخوض في زيادة الصفات عن الذات أو عدم زيادتها ، والالتزام بالوقوف في الايمان عند حد ثبوت اتصاف الله بصفات الكمال ، والتعبير

(46) ابن تومرت - العقيلة : 235 .

(47) انظر بسط رأيهم في : القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة : 182 وما بعدها .

(48) انظر بسط رأيهم في : الأشعري - الابانة : 141 وما بعدها ، والبغدادي - اصول الدين : 90 وما بعدها ، الأملی - غاية المرام : 25 وما بعدها .

(49) ابن تومرت - العقيلة : 237 .

عن ذلك بالأسماء التي وضعها الله لنفسه . وبذلك يكون رأيه في الصفات مقاماً على ثلاثة عناصر :

- أ - الإيمان باتصاف الله تعالى بصفات الكمال .
- ب - رفض الخوض في الكيفية التي يكون بها ذلك الاتصاف .
- ج - التعبير عن ذلك بأسماء الله على سبيل الوقف .

ويبدو أن هذا الرأي هو أقرب ما يكون الى رأي ابن حزم الظاهري الذي يبطل اطلاق لفظ الصفات في حقّ الله تعالى(50) ، ويقول بوجوب الالتزام باطلاق الأسماء فحسب ، « فلا يسمى ربنا تعالى إلا بما سمي به نفسه ولا يخبر عنه إلا بما أخبر به عن نفسه فقط »(51) . وعلى سبيل المثال فإن الله تعالى وصف نفسه بأنه « هو السميع البصير ، ولم يقل تعالى أن له سمعاً وبصراً ، فلا يحل لأحد أن يقول أن له سمعاً وبصراً ، فيكون قائلاً على الله تعالى بلا علم »(52) . فهل يكون المهدي قد تأثر في موقفه من الصفات بآراء ابن حزم ؟ يبدو أن ذلك هو ما وقع(53) ، فالتشابه بين آراء الرجلين يبدو في مواطن متعددة .

2 - التوحيد :

أ - مكانة التوحيد وأهميته :

حقيقة التوحيد هي الأساس في الفكر العقدي عند المهدي كما أنها الأساس في حركته الثورية ، حتى انه أصبح يطلق التوحيد على مجمل العقيدة الصحيحة كما تصورها ودعا إليها ، وأصبح يطلق على أتباعه والمنضمين اليه اسم الموحدين ، ثم نفذت هذه التسمية الى الدولة التي قامت على أساس تعاليمه ، فأصبحت تسمى بالدولة الموحدية .

(50) انظر ذلك في : ابن حزم - الفصل : 2 / 113 وما بعدها .

(51) نفس المصدر : 2 / 129 .

(52) نفس المصدر والصفحة ، وانظر بحثاً عن العلاقة بين الاسم والسمى في نفس المصدر : 5 / 98 وبحثاً عن العلاقة بين الاسم والصفة في : محمد صالح الزركان - فخر الدين الرازي : 207 وما بعدها .

(53) انظر : عبد الله علي علام - الدعوة الموحدية بالمغرب : 156 .

وقد كان له في مسلكه هذا مبرران أساسيان : الأول ، قيمة التوحيد في العقيدة الاسلامية ، فهو أساس الدين ، والمحور الذي تدور حوله سائر حقائقه ، ومنه تستمد قوامها ، واليه ترجع كلها بوجه أو بآخر . وقد جاء القرآن الكريم منبهاً الى هذه الحقيقة داعياً الى الايمان بها والعمل بمقتضاها أكثر مما جاء منبهاً الى الوجود الإلهي نفسه ، ذلك لأن الانحراف العقدي الذي يصيب الخلق ، انما يصيب فيهم ايمانهم بالتوحيد فيقعون في أنواع الشرك ، أكثر مما يصيب فيهم ايمانهم بالوجود الإلهي .

الثاني ، أن اعتقاد المرابطين وأهل السوس خاصة لم يكن يستجيب لحقيقة التوحيد الصحيح ، واذا كان العلماء والمتعلمون من هؤلاء يؤمنون في توحيد الله بالآيات على ظاهرها دون تأويل ولكن مع تفويض ، فإن العامة من الناس ربما غلظت افهامهم في هذا المجال حتى خالطها تجسيم وتشبيه . لذلك كان الحجم الذي احتله التوحيد في تفكير المهدي وحركته انعكاساً لتلك المكانة التي تبوأها من الدين ، ورد فعل على هذا الواقع العقدي في البيئة التي كانت موطناً لدعوته ، فانطلق يعلن في تأليفه وخطبه أن « التوحيد هو أساس الدين الذي بني عليه ، وأن فروعه انما تثبت بعد العلم بثبوته » (54) . وجعل يردد على مستمعيه أن التوحيد هو أساس الأديان جميعاً فهو دين الأولين والآخرين من النبيين والمرسلين ، وأن دين الأنبياء واحد بناء على قوله تعالى ﴿ وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي اليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون ﴾ (الأنبياء / 25) (55) . وقد ألفت في شرح هذه المعاني وتفصيلها عدة رسائل منها رسالة في توحيد الباري ، ورسالة في أن التوحيد هو أساس الدين .

ب - مفهوم التوحيد وأبعاده :

تناول ابن تومرت بالتحليل والبيان حقيقة التوحيد في مفهومها الشامل ، وفي جوانبها النظرية والعملية ، وقد أجمل ذلك المفهوم في قوله : « التوحيد هو اثبات الواحد ، ونفي ما سواه من إله أو شريك أو ولي أو طاغوت ، كل ما يعبد سواه يجب

(54) ابن تومرت - رسالة في أن التوحيد هو أساس الدين : 271 .

(55) انظر نفس المصدر : 277 .

نفيه والكفر به والتبرؤ منه « (56) . ومن البين أن هذا التعريف يحدد لحقيقة التوحيد بعدين أساسيين : بعد تصوري ، يتعلق بالمفهوم الذهني لوحدانية الله ، وبعد عملي يتعلق بالجانب التعبدي في التوحيد .

أولاً : البعد التصوري للتوحيد : بسط المهدي تصوره للتوحيد في مواضع مختلفة من تأليفه ، ولعل أوفى بسط له في ذلك ما جاء في رسالة توحيد الباري اذ يقول : « لا اله الا الذي دلت عليه الموجودات وشهدت عليه المخلوقات بأنه جل وعلا وجب له الوجود على الاطلاق من غير تقييد ، ولا تخصيص بزمان ، ولا مكان ، ولا جهة ، ولا حد ولا جنس ، ولا صورة ، ولا شكل ، ولا مقدار ، ولا هيئة ، ولا حال . أول لا يتقيد بالقبلية ، آخر لا يتقيد بالبعدية ، أحد لا يتقيد بالآنية ، صمد لا يتقيد بالكيفية ، عزيز لا يتقيد بالثلثية ، لا تحده الأذهان ، ولا تصوره الأوهام ، ولا تلحقه الأفكار ، ولا تكيفه العقول ، لا يتصف بالتحيز والانتقال ولا يتصف بالتغير والزوال ، ولا يتصف بالجهل والاضطرار ، ولا يتصف بالعجز والافتقار ، له العظمة والجلال ، وله العزة والكمال ، وله العلم والاختيار وله الملك والافتقار ، وله الحياة والبقاء ، وله الأسماء الحسنی ، واحد في أزليته ، ليس معه شيء غيره ، ولا موجود سواه انفراد في الأزل بالوحدانية والملك والألوهية ، ليس معه مدبر في الخلق ، ولا شريك في الملك . له الحكم والقضاء ، وله الحمد والثناء لا دافع لما قضى ، ولا مانع لما أعطى ، يفعل في ملكه ما يريد ، ويحكم في خلقه ما يشاء ، لا يرجو ثواباً ولا يخاف عقاباً ، ليس فوقه أمر قاهر ، ولا مانع زاجر » (57) .

ويقوم هذا التصوير لوحدانية الله على فكرة أساسية هي التنزيه المطلق لله تعالى عن المثلية ، ويتمثل هذا التنزيه في محاور متعددة .

منها التنزيه عن المثلية في العدد ، وهو ما يقتضي وحدة الذات ونفي الكثرة ،

(56) نفس المصدر : 271 .

(57) ابن تومرت - رسالة في توحيد الباري : 240 - 41 .

فليس لله شريك لا متصل به ، ولا منفصل عنه ، ولا حال فيه ، وإنما له التفرّد المطلق في الذات (58) .

ومنها التنزيه عن المثلية في الصفات ، وهو ما يقتضي نفي الندية ومشابهة الحوادث عن الله تعالى ، فكان لذلك « لا تحده الأذهان ، ولا تصوره الأوهام ، ولا تلحقه الأفكار ، ولا تكيفه العقول » (59) ؛ لأن هذه لا تحصل الا بمقايسة الأشباه والمتماثلات ، وأما ما ورد من الآيات والأحاديث موهماً بالتشبيه كآية الاستواء وحديث النزول ، فيجب الايمان بها كما جاءت مع نفي التشبيه والتكيف (60) .

ومنها التنزيه عن المثلية في التقييد بالمكان والزمان ، فالله تعالى « لا يقال متى كان ، ولا أين كان ، ولا كيف كان ، كان ولا مكان ، كون المكان ، ودبر الزمان ، لا يتقيد بالزمان ، ولا يتخصص بالمكان » (61) .

ومنها التنزيه عن المثلية في الفعل ، فالله وحده هو الفاعل الوحيد في الكون ، « ليس معه مدبر في الخلق ، ولا شريك في الملك » (62) .

وقد أجمل المهدي محاور التنزيه هذه في قوله : « هو الذي ليس له من خلقه شبيه ، هو الذي ليس له في ملكه شريك ، هو الذي ليس له في عزته نظير ، هو الذي ليس له في حكمه عنيد ولا مشير ، هو الذي ليس له في وحدانيته قرين » (63) . وجعل يعلم هذه الحقائق لأتباعه والمنتهمين اليه ، ثم أوصاهم بأن يشتغلوا بتعليمها ويشوها في الناس ، فقال لهم : « واشتغلوا بتعليم التوحيد فإنه أساس دينكم ، حتى تنفوا عن الخالق التشبيه والتشريك ، والنقائص والآفات ، والحدود والجهات ، ولا تحلوه في مكان ولا في جهة ، فإنه تعالى موجود قبل الأمكنة والجهات ، فمن جعله في جهة

(58) ابن تومرت - رسالة في العلم : 192 .

(59) ابن تومرت - رسالة في توحيد الباري : 240 .

(60) ابن تومرت - العقيدة : 233 .

(61) ابن تومرت - المرشدة : 242 .

(62) ابن تومرت رسالة في توحيد الباري : 241 .

ومكان فقد جسمه ، ومن جسمه فقد جعله مخلوقاً ، ومن جعله مخلوقاً فهو كعابد
وثن (64) .

ان هذه الصورة القائمة على التنزيه المطلق نفياً للكثرة في الذات ونفياً للند
والشريك ، تشبه الى حد بعيد تلك الصورة التي أثرت عن المعتزلة ، فيما اشتملت
عليه من كثرة في استعمال السلب والنفي لكل ما عسى أن يتوهم منه مثلية لله
تعالى(65) . ويمكن ان نفسر هذا التقارب في الصورتين بأن كلا منهما كانت رد فعل
على تصور إلهي يشوبه التشبيه والتجسيم ، فالمعتزلة ، كان مبدأ التوحيد الذي
جعلوه أول أصولهم الخمسة ، مقاومة لما نجم من تصورات مشبهة مجسمة تمثلت
بالأخص عند فرقة الكرامية(66) ، ولما تسرب من مقولات الثنوية والمسيحيين القائمة
على تعدد الذات الإلهية ثنوية وتثليثاً ، وابن تومرت كان مبدأ التوحيد الذي جعله
قوام فكره وحركته مقاومة لما اعتبره تجسماً وتشبيهاً في عقيدة المرابطين وأتباعهم . وقد
كانت طبيعة هذه النشأة في كلا التصورين سبباً في اشتغالها على شيء من الغلو ، تمثل
في هذا التصوير السلمي للذات الإلهية(67) . ومن طبيعة ردود الأفعال أن يدخلها
الغلو والمبالغة .

ثانياً - البعد العملي للتوحيد : لا يتحقق الايمان بالتوحيد على الوجه الأكمل
عند المهدي الا حينما يقع العمل بمقتضى حقيقته التصورية ، ولذلك فإنه أطلق على
من اتبع دعوته ، وانضم اليه ، وعمل بمقتضى أوامره اسم « الموحدين » . كما أنه

(63) ابن تومرت - رسالة في المعلومات : 204 .

(64) ابن تومرت - رسالة الى الأتباع (ضمن كتاب أخبار المهدي للبيدق ط : باريس 1928) : 4 - 5 .

(65) يتبين هذا التشابه جلياً عندما نقارن بين النص الذي ورد في الأشعري - مقالات الاسلاميين : 1/ 235 في شرح
التوحيد عند المعتزلة ، وبين رسالة في توحيد الباري للمهدي : 240 .

(66) نسبة الى محمد بن كرام (ت 255 هـ) ، انظر تفصيلاً عنها في : الشهرستاني : الملل والنحل : 1/ 108 .

(67) وقد أشار ابن تيمية الى هذا لاشتراك في الغلو في شيء من المبالغة اذ يقول : « نفاة الجهمية من المعتزلة وغيرهم
سموا نفي الصفات توحيداً ، فمن قال ان القرآن كلام الله وليس بمخلوق ، أو قال ان الله يرى في الآخرة . . .
لم يكن موحداً عندهم بل يسمونه مشبهاً مجسماً ، وصاحب المرشدة لقب أصحابه موحدين أتباعاً لهؤلاء الذين
ابتدعوا توحيداً ما أنزل الله به من سلطان ، وألحدوا في التوحيد الذي أنزل الله به القرآن » (مجموع الفتاوى :
488/ 11) .

أطلق اسم « المجسمين » على أعدائه من المرابطين ، وليس ذلك فقط لما يخالط تصورهم من غلظة بل أيضاً لأحوالهم وأفعالهم ، وهو ما يبدو في قوله : « باب في بيان طوائف المبطلين من المثلثين والمجسمين وعلاماتهم ، جميع علاماتهم ظاهرة ، منها ما ظهر قبل مجيئهم من (كاكدم) ومنها ما ظهر بعد أخذهم البلاد ، ومنها ما ظهر من أحوالهم وأفعالهم » (68) . وعلى الرغم من الأهداف السياسية لهذه التسميات ، حيث وضعت تكريماً للأنصار ، وتهجيناً للأعداء ، الا أنها توضح بجلاء البعد العملي للتوحيد في تصور المهدي .

ج - أدلة التوحيد :

من مظاهر اهتمام المهدي بالتوحيد ، أنه استجمع للاستدلال عليه ما لم يستجمعه لأي مسألة أخرى ، وصرف من ذهنه في بناء الأدلة وضبطها ما لم يصرفه في غيره ، وقد وقفنا في مختلف تأليفه وفيما نسب اليه على المجموعة التالية من الأدلة .

أولاً : دليل التانع : أورد هذا الدليل شارح أعز ما يطلب ، ونسبه الى المهدي وصيغته كالتالي : لو كان الله شريك ، فأما أن يخلق جميعاً ، أو لا يخلق جميعاً ، أو يخلق أحدهما دون الآخر . وباطل أن لا يخلق جميعاً لوجود الأفعال . وباطل أن يخلق أحدهما دون الآخر ، اذ ليس أحدهما بأولى من الآخر . فإذا بطل القسمان لم يبق الا أنها يخلقان جميعاً . فإذا ثبت هذا ، فيقرر الكلام في الجوهر الذي لا يتمل الانقسام ، فنقول : لا يخلو هذا الجوهر ، اما ان يخلقه جميعاً ، أو لا يخلقه ، أو يخلقه أحدهما دون الآخر . وباطل أن يخلقه جميعاً لاستحالة القسامة (69) . وباطل أن لا يخلقه جميعاً ، لوجود الأفعال ، ولأن الفعل ممكن ، والممكن لا يستحيل وجوده . وباطل أن يخلقه أحدهما دون الآخر ، اذ ليس أحدهما بأولى من الآخر . ان هذه الصور الثلاث صور مستحيلة ، وهذه الاستحالة اما أن تكون من جهة الفعل ، أو من جهة الذات ، أو من جهة تقدير الثاني . وباطل أن تكون من جهة الفعل لأن الفعل ممكن ، والممكن لا يستحيل وجوده . وباطل أيضاً

(68) ابن تومرت - رسالة في بيان طوائف المبطلين : 258 .

(69) لعله يقصد بها امتناع مقدور بين قادرين ، انظر في هذه المسألة الايجي - المواقف : 97/2 .

أن تكون من جهة الذوات ، لأن الذوات لا يوتر بعضها بعضاً ، فلا يبقى الا أنها من تقدير الثاني ، « فإذا ثبت هذا وتقرر انتهى به الشريك » (70) .

هذه صورة من صور دليل التمانع الذي استعمله المتكلمون للاستدلال على الوجدانية ، وهو يقوم على فكرة أساسية هي كما عبر عنها القاضي عبد الجبار « أن يفعل كل واحد من القادرين ما يمنع به صاحبه » (71) ، وان اختلف أسلوب عرضه بين متكلم وآخر (72) ، ويمكن أن نعتبر طريفاً في عرض ابن تومرت هذا ، الجزء الذي ورد أخيراً في الدليل ، وهو بيان أن الاستحالة التي انتهت اليها الحالات الثلاث ، انما هي متأتية من تقدير الشريك بالضرورة ، وما أدى الى محال فهو محال .

ثانياً - دليل نفي المثل والخلاف والضد : لم يرد هذا الدليل أيضاً في مؤلفات المهدي ، ولكنه أورده شارح أعز ما يطلب منسوباً اليه ، وصياغته كالتالي :

لو كان لله شريك ، فإنه لا يخلو : اما أن يكون مثله ، أو خلافه ، أو

ضده (73) .

لا يمكن أن يكون ضده ، لأن الضدين لا يصح اجتماعهما ، ولأن الضدين يفتقران الى المحل ، والقديم يستحيل أن يفتقر الى غيره ، اذ لو افتقر الى غيره لكان محدثاً ، والمحدث يستحيل أن يكون فاعلاً كما قامت الدلالة عليه .

ولا يمكن أن يكون خلافه ، اذ يلزم حينئذ أن يكون أحدهما قديماً والآخر محدثاً ، وأحدهما مفتقراً ، والآخر غير مفتقر ، وأحدهما يفعل ، والآخر لا يفعل ، اذ الاختلاف اما بالذوات ، أو بالصفات ، فكل وجه اختلفا فيه من هذين الوجهين

(70) انظر : شرح أعز ما يطلب لؤلف مجهول : 13 ظ .

(71) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة : 279 .

(72) انظر عرض هذا الدليل في : امام الحرمين - الشامل : 352 ، القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة :

278 ، الرازي - المحصل : 193 ، الايجي - المواقف : 2/344 ، وانظر تقديراً له في : ابن رشد - مناهج الأدلة :

158 ، والشهرستاني - نهاية الاقدام : 152 .

(73) المثل هو المساوي في الخصائص الذاتية ، والخلاف هو المخالف فيها ، وال ضد هو الذي يستحيل اجتماعه مع ضده في محل واحد .

يؤدي الى أن يكون أحدهما قديماً والآخر محدثاً .

ولا يمكن أن يكون مثلاً له ، لأن هذا المثل اما أن يكون متصلاً به أو منفصلاً عنه ، أو يجل أحدهما في الآخر . وباطل أن يكون متصلاً به ، أو منفصلاً عنه ؛ إذ الاتصال والانفصال من صفات الاجسام والأجسام محدثة . وباطل أن يجل أحدهما في الآخر ، إذ ليس أحدهما بأولى من الآخر ، الا بمخصص يخصصه ، ثم ذلك المخصص لا يخلو اما أن يكون له مثل أولاً ، فإن كان له مثل ، فالقول فيه كالقول في الأول ، ويتسلسل القول الى ما لا نهاية له ، وهو باطل .

فإن قيل : أحدهما صفة والآخر موصوف ، قلنا : هذا باطل ، لأنه لا يخلو اما أن يكون كل واحد منهما صفة للآخر أو يكون أحدهما صفة . وباطل أن يكون كل واحد منهما صفة للآخر ؛ لما يؤدي اليه من التمانع ، ولكونه يؤدي الى أن يكون الشرط مشروطاً والمشرط شرطاً ، وباطل أن يكون أحدهما صفة والآخر موصوفاً ، إذ ليس أحدهما بأولى من الآخر الا بمخصص يخصصه ، ويتسلسل القول ، وكل ما يؤدي الى التسلسل فهو باطل (74) .

لقد كان هذا الدليل واضح العرض ، دقيق البناء ، مما أكسبه قوة ومثانة ، ولم نعثر عليه في مثل هذا التنسيق عند المتكلمين ، الا ما كان من دليل يشبهه أورده الغزالي في الاقتصاد في الاعتقاد (75) ، حيث أقامه على فكرة نفي الضد والمثل ، مع تفصيل في المثل الى أن شمل مفهوم الخلاف الذي أشار اليه المهدي . ومع الاشتراك في الفكرة العامة بين الدليلين ، اختلفا في طريقة العرض ، بما يظهر تفوق عرض المهدي في الدقة والتسلسل .

ثالثاً - دليل نفي الغيرية : يشبه هذا الدليل الدليل الذي قبله في الفكرة العامة (76) ، ولكنه يخالفه في بعض التفاصيل ، وقد ورد في « رسالة في أن الشريعة لا

(74) انظر شرح اعز ما يطلب مؤلف مجهول : 12 ط ، 13 و .

(75) انظر : الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد : 115 .

(76) يتمثل التشابه بينها في حصر الصور التي يكون عليها الشريك المقترض ، ثم ابطالها واحدة واحدة ، فيطلب الافتراض .

تثبت بالعقل ، ، وصياغته كالتالي : الشريك المفترض للباري ، اما أن يكون غيراً ، أو ليس بغير . ولا يمكن أن يكون ليس بغير ، اذ من ضرورة الشريك أن يكون غيراً ، وهو غير خاف على العقلاء . فإذا كان غيراً ، فالغيرية على ضريين : غيرية مستقلة وهي المتمثلة في المستقل بنفسه ، غير المفتقر الى غيره ، الذي صح وجوده مع عدم غيره ، وغيرية غير مستقلة ، وهي المتمثلة في المفتقر الى غيره ، المتعلق بوجود غيره ، كالصفة مع الجوهر ، وكوجودنا مع الباري . وبهذا المفهوم للغيرية ، وجب التعدد ، واذا وجب التعدد لم يخل الأمر من ثلاثة أحوال : اما أن يكون المتعددان مستقلين جميعاً ، أو غير مستقلين جميعاً ، أو أحدهما مستقلاً والآخر غير مستقل . فإن كانا غير مستقلين كانا محدثين مفتقرين الى غيرهما ، فلا يكونان الهين . وان كان أحدهما مستقلاً والآخر غير مستقل ، علم حدوث غير المستقل ، وثبتت ألوهية المستقل . فإن كانا مستقلين بما تقدم من معنى الاستقلال ، فلا يخلو اما أن يكونا متجانسين أو غير متجانسين . فإن كانا متجانسين ، وجب كونها محدثين ، اذ التجانس والتشابه من صفات الحدوث ، ويستحيلان على القديم . وان كانا غير متجانسين فلا يخلو اما أن يكونا متلاصقين أو متباينين ، والتلاصق والتباين من سمات الحدوث ، اذ ليس تلاصقهما بأولى من تباينهما ، ولا تباينهما ، أولى من تلاصقهما الا بمخصص ، ثم ان ذلك المخصص لا يخلو : اما ان يكون معه غير أو لا يكون ، فإن كان معه غير لزم فيه القول كما لزم في الأول ، ويتسلسل ، وما يتسلسل لا يتحصل (77) .

يمكن أن نعتبر صيغة عرض هذا الدليل صيغة مبتكرة من قبل المهدي ، وان تكن بعض المقدمات التي وردت فيه مستعملة عند غيره ، وتبدو في هذه الصيغة دقة البناء والتسلسل ، الا ما كان من الحلقة الأخيرة المتمثلة في صورة ما اذا كان المخصص ليس معه غير ، فقد وقع اهما لها . لكن الحديث على المخصص أساساً ليس من أصل الدليل بل هو زيادة توثيق ، ولذلك فإن سقوط هذه الحلقة ليس بقادح في الدليل .

(77) انظر : ابن تومرت - رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 171 - 72 .

رابعاً - دليل الزيادة : ورد هذا الدليل أيضاً في « رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل » ، وصياغته كالتالي : كل شريك يؤدي الى حصول الزيادة في حق الله تعالى ، والله لا تجوز في حقه الزيادة ، فإله ليس له شريك .

أما أن كل شريك يؤدي الى حصول معنى الزيادة في حق الله ، فلأن الشريك تتحقق فيه الغيرية ، والغيرية تحتم معنى الزيادة بالضرورة ، فكل ما له غير ، فذلك الغير زائد عليه (78) .

وأما استحالة الزيادة في حق الله تعالى ، فلأن كل زيادة لا تخلو من أن تكون واحدة من ثلاثة أقسام : إما زيادة متابعة ، أو زيادة تركيب ، أو زيادة تغير . فزيادة المتابعة تستحيل في حق الله ، لأنها لا تكون إلا لمن تقيّد بالجهات الست ، فتكون الزيادة عليه في تلك الجهات . وزيادة التركيب تستحيل في حق الله أيضاً ؛ لأنها لا تكون إلا لمن تقيّد بالجهات الست ، فتكون الزيادة عليه في تلك الجهات . وزيادة التغير تستحيل في حقه أيضاً لأن التغير لا يصح إلا في المتناهي ، ومن انتفت عنه النهاية استحال الابتداء فيه ، والفراغ منه ، فمحال أن يتغير أو يزداد عليه ، فاستحال بهذا الزيادة في حق الله تعالى لثبوت أنه ليس له قبل وبعد ، وليس مقيداً بالجهات وليس متناهيّاً .

فإن قيل : إنهما قديمان ، ليس لهما قبل ولا بعد ، ويستحيل عليهما الابتداء والفراغ فينتفي في حقيهما معنى الزيادة (79) . قيل هذا محال ، لأن أحدهما قد ثبت وجوده بشهادة الأفعال ، والثاني قدرناه تقديراً ، فإذا قدرناه ، فقد صار كل واحد منهما زائداً على الآخر ، وإذا قدرنا زيادة واحد ، جاز أن يزداد ثان وثالث الى ما لا ينحصر ، وما جازت زيادته جاز نقصانه ، فإذا قدر انتقاصه ، انتفى وبقي الإله الواحد ، وإذا قدر بقاءه تحيز في جهته ، وكل متحيز محدث ، وكل محدث يفتر الى الفاعل ، وكل مفتر الى الفاعل لا يكون قديماً ، فقد أدى افتراض عدم الزيادة الى التجسيم وهو محال ، وما أدى الى محال فهو محال (80) .

(78) المقصود بالزيادة هنا ، الزيادة في حقيقة الألوهية .

(79) هذا الاعتراض موجه الى المقدمة الأولى التي تثبت وجوب الزيادة في حالة التغيرات .

(80) انظر : ابن تومرت - رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 172 - 73 .

يبدو أن هذا الدليل مشتق من استدلال الفلاسفة على وحدانية الله ، ذلك الاستدلال الذي يقوم على أن افتراض الشريك يؤدي الى التركيب في الذات الإلهية ، لأن الاشتراك إذا فرض بدون أي نوع من التمايز لم يكن اشتراكاً ، فتتحقق الوحدة ، وإذا فرض مع نوع من التمايز أدى الى التركيب مما به الإشتراك وبما به التمايز ، والتركيب علامة الحدوث ، وهو مستحيل في حق الله فالشريك مستحيل⁽⁸¹⁾ . وليس هذا التركيب عند الفلاسفة إلا صورة من صور الزيادة عند المهدي ، ورغم هذا التشابه في الفكرة العامة بين الاستدلاليين فإن هذا الدليل مستجد العرض والبناء ، وذلك هو معقد طرافته ، إلا أننا مع ذلك نلمح فيه نقاطاً ضعيفة غامضة : منها جعله زيادة التغير قسماً من حقيقة الزيادة ، وسكوته عن شرح مدلول زيادة التغير ، ومنها الزامه التحيز في الجهة على افتراض زيادة الثاني ، فهو الزام غير مؤيد ببرهان .

خامساً - دليل الوجود المطلق : ورد هذا الدليل في العقيدة ، وتقريره كالتالي : إذا علم أن الله موجود مطلق علم أنه ليس معه غيره في ملكه ، اذ لو كان معه غيره في ملكه لوجب تقييده بحدود المحدثات ، وذلك لأن كلا من الإلهين سيكون غيراً مستقلاً ! والغير المستقل يجب أن يكون منفصلاً ، والخالق سبحانه ليس بمتصل ولا منفصل بمقتضى وجوده المطلق وهذه من خصائص الوجود المقيد⁽⁸²⁾ .

لم نعثر على هذا الدليل بهذا التركيب عند غير ابن تومرت ، ولكن دليلاً نسب الى الرازي كان شبيهاً به ، عرف بدليل التفرد في الكمال ، وهو يقوم على اعتبار أن الشركة نقص ، والمفروض أن يكون الله كاملاً كمالاً مطلقاً ، فتنتفي اذاً في حقه الشركة⁽⁸³⁾ . فهو يشترك إذاً مع دليل ابن تومرت هذا في اعتبار الكمال المطلق (وهو الوجود المطلق عند المهدي) مؤدياً الى نفي الشريك ، لأن هذا الشريك تسبب

(81) انظر دليل الفلاسفة في : الايجي - المواقف : 2/ 344 ، محمود قاسم - مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد : 29 .

(82) انظر : ابن تومرت - العقيدة : 234 .

(83) انظر هذا الدليل في : الزركان - فخر الدين الرازي : 238 .

شركته مظهراً من مظاهر النقص ، على أن ترتيب ابن تومرت قيد الانفصال والاتصال ملحقاً بالله المطلق الوجود على افتراض الشريك باعتبار حصول الغيرية بينهما ، يمكن أن يؤدي لو سلمنا به الى نفي كل ما سوى الله من الموجودات ، وذلك لأن الله تعالى غير بالنسبة للموجودات ، مستقل عنها فيلزم باعتبار ذلك أن يلحقه قيد الانفصال عنها ، كما لحقه بافتراض الشريك ، ويكون حينئذ وجود العالم قادحاً في الوجود المطلق لله وهذه نقطة ضعف في هذا الدليل .

سادساً - دليل الخلق : وصيغته كما يلي : ان الله خالق كل شيء ، فلا يمكن أن يشبهه شيء من خلقه ، اذ لا يشبه الشيء الا ما كان من جنسه ، والخالق سبحانه يستحيل ان يكون من جنس المخلوقات ، اذ لو كان من جنسها لعجز كعجزها ، ولو عجز كعجزها لاستحال منه وجود الأفعال ، وبالضرورة شاهدنا وجود الأفعال ، ونفيها مع وجودها محال ، فعلم بهذا أن الخالق سبحانه لا يشبه المخلوق ، ﴿ أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون ﴾ (النحل / 17) (84) .

وقد أورد المهدي هذا الدليل إيماء في المرشدة وذلك في قوله : « ان الله عز وجل واحد في ملكه ، خلق العالم بأسره العلوي والسفلي ، والعرش والكرسي ، والسموات والأرض ، وما بينهما وما فيها » (85) . وقد أشار الى ذلك بعض شراح المرشدة ، فقال التنسي : « استغنى عن بسط الدليل على الوحدانية بقوله خلق العالم بأسره الى آخر من ذكر من العوالم استغناء حسناً لأن الخالق لا يكون الا واحداً » (86) . وقال السنوسي « تكلم الامام على وجوب العلم بوحدانيته ، ولم يصرح بدليل التامع ، بل اكتفى بقوله خلق العالم بأسره » (87) .

ومن البين أن دليل الخلق هذا موضوع للدلالة على نفي الشبيه ، وليس بموضوع لنفي الكثرة في الذات كما اتجهت اليه الأدلة السابقة . وقد وضع قبل

(84) انظر : ابن تومرت - العقيلة : 232 .

(85) ابن تومرت - المرشدة : 241 .

(86) التنسي - شرح المرشدة : 3 و .

(87) السنوسي - شرح المرشدة : 9 ظ .

المهدي أبو منصور الماتريدي (333 هـ / 944 م) دليلاً على الوجدانية سماه بدليل الخلق ، ولكنه مبني على التأدي من ملاحظة الوحدة في سنن الكون الى الوحدة في خالق الكون ومدبره⁽⁸⁸⁾ . ونعثر عند الشهرستاني على دليل يقوم أيضاً على فكرة الخلق ، وفحواه أن المخلوقات المشاهدة دلتنا على وجود خالق ، وهذا الخالق هو الذي رجح وجودها على عدمها لما كانت مترددة بين الوجود والعدم ، وذلك المرجح لا يكون الا واحداً ، لأن الاشتراك في الترجيح يؤدي الى بطلان الاستقلال⁽⁸⁹⁾ .

ان البساطة في هذا الدليل ، جعلته سهل المآخذ قريب الاقناع ، وقد اشتقه المهدي من القرآن الكريم كما تشير اليه الآية الأنفة الذكر .

يتبين من العرض السابق لأدلة المهدي على التوحيد ، أنها في عمومها أدلة مستجدة ، اما في أصل مادتها ، أو في أسلوب بنائها وعرضها ، وقد ظهر فيها بوضوح الطابع الشخصي للمهدي ، كما ظهرت مقدرته الكلامية وتعمقه في أصول الدين رغم بعض الهنات التي يقع فيها أحياناً .

ونلاحظ في هذه الأدلة أيضاً انها صيغت - ما عدا الأخير منها - بأسلوب كلامي معقد يتباه الغموض أحياناً ، وهو ما يتنافى مع المسلك العام الذي اختاره المهدي لدعوته ، والذي أقامه على مخاطبة عموم الناس لاصلاح ما وقعوا فيه من تصورات قد يخالفها التجسيم والتشبيه ، فأتى لعموم الناس أن يستوعبوا هذه الأدلة المعقدة ، وأن يقتنعوا بما تلزمه من حقيقة التوحيد ؟ ولكن لعله اتجه بهذه الأدلة الى علماء المرابطين لاقامة الحجة عليهم فيما رآه من تجسيمهم ، حتى اذا ما صلحت عقيدتهم وقامت على التنزيه الكامل ، كان لذلك أثره في اصلاح تصورات العامة من أهل المغرب الذين يقتدون بهم .

3 - العلم :

لم نعثر في مؤلفات المهدي على بحث كلامي مفصل في صفة العلم يتناول فيه

(88) انظر : الماتريدي - كتاب التوحيد : 21 .

(89) انظر : الشهرستاني : نهاية الاقدام : 95 .

المشكلات التي تناولها المتكلمون والفلاسفة⁽⁹⁰⁾ ، ولكننا نعرش على أقوال متناثرة تتعلق بعلم الله ، ذات صبغة سردية بسيطة ، ويمكن من خلالها أن نتبين رأيه في هذه الصفة .

يثبت المهدي الله علماً مطلقاً ، وقد عبر عن ذلك أغلب الأحيان باسم الفاعل كما في قوله : « عالم الغيب والشهادة »⁽⁹¹⁾ ، وقوله : « عالم بجميع المحدثات . . . »⁽⁹²⁾ ، وعبر عنه في بعض الأحيان باسناد الصفة الى ذات الله كما في قوله : « له العزة والكمال ، وله العلم والاختيار »⁽⁹³⁾ . وهذا ما يبين أن رأيه في كون علم الله هو ذاته أو صفة زائدة عنها ، يندرج ضمن رأيه في الصفات عموماً كما بيناه سابقاً⁽⁹⁴⁾ ، وأنه يكتفي بالاثبات والاسم التوقيفي معتبراً البحث فيما وراء ذلك بحثاً في الكيفية .

وقد أكد المهدي صفة الشمول المطلق للعلم الإلهي ، فأصبحت بذلك معلومات الله غير متناهية ، ولا يأتي عليها حصر « لا تنهاى له المقدورات ، ولا تنحصر له المعلومات »⁽⁹⁵⁾ .

ومن مظاهر ذلك الشمول أن علم الله يعم الكليات والجزئيات ، خلافاً لما ذهب اليه الفلاسفة من أن الله لا يعلم علماً مباشراً الا الكليات ، فالله « عالم الغيب والشهادة لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء ، يعلم ما في البر والبحر ، وما

(90) أهم المسائل المبحوثة في صفة العلم هي : هل علم الله هو ذاته أم زائد عنها ، وهل هو وحدة أم متعدد ، وهل هو ثابت أم متغير ، وهل يشمل الجزئيات أو لا يشملها . انظر : الجويني - الشامل : 25 وما بعدها ، القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة : 156 ، البغدادي - أصول الدين : 95 ، والشهرستاني - نهاية الاقدام : 215 ، الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد : 130 .

(91) ابن تومرت - المرشلة : 242 .

(92) ابن تومرت - العقيدة : 235 .

(93) ابن تومرت - رسالة في توحيد الباري : 240 .

(94) انظر ص 196 من هذا البحث .

(95) ابن تومرت - رسالة في تسييح الباري : 243 . وهو رأي عموم المتكلمين ، الا ما نسب الى الجويني من قوله يتناهي معلومات الله بناء على تناهي ما يدخل في الوجود . انظر ، عمار الطالبي - آراء أبي بكر بن العربي الكلامية : 1/ 249 .

تسقط من ورقة الا يعلمها ، ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ، أحاط بكل شيء علماً ، وأحصى كل شيء عدداً» (96) .

كما يشمل علم الله جميع المعلومات الموجود منها والمعدوم وهو ما يتضمنه قوله : « لم يزل ولا يزال عالماً بجميع المحدثات على ما هي عليه من صفاتها ، وتفاصيل أجناسها ، وترتيب أوقاتها ونهاية أعدادها قبل وجود أعيانها » (97) .

يبدو من هذا العرض الموجز أن المهدي يطابق رأيه في العلم الإلهي رأي عموم المتكلمين وخاصة الأشاعرة منهم فيما اتفقوا عليه من احاطة علم الله بكل شيء ، وأنه وقف في ذلك عند الذي تفيدته الآيات القرآنية التي يقتبس منها رأيه ، معرضاً عن الاستدلال العقلي ، فهل يكون رأى أن الحقيقة في هذا الصدد أوضح من أن يقوم عليها استدلال ؟ .

4 - القدرة :

القدرة عند المهدي ثابتة لله تعالى كما يراه سائر المتكلمين خلافاً للفلاسفة القائلين بالايجاب المقتضى لنفي القدرة (98) .

وقد ذهب الى ما ذهب اليه عموم الأشاعرة من أن قدرة الله غير متناهية لعدم تناهي متعلقاتها من المقدورات ، وهو ما يتضمنه قوله : « سبحان من شهدت الدلالات والآيات بأنه لا تتناهي له المقدورات » (99) ، وليست المقدورات متمثلة فحسب فيما نراه من الدلالات والآيات من المخلوقات بالفعل ، إذ أن تلك يلحقها التناهي ، ولكنها تعم كل ما يمكن أن يوجد ، وهو غير منحصر ، فكانت قدرة الله بذلك غير متناهية (100) .

(96) ابن تومرت - المرشلة : 242 .

(97) ابن تومرت - العقيدة : 235 .

(98) انظر مجمل رأي الفلاسفة في : الايجي - المواقف : 2 / 347 .

(99) ابن تومرت - رسالة في تسييح الباري : 244 .

(100) انظر في تقرير هذا المعنى خاصة ، الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد : 120 ، والايجي - المواقف : 2 / 350 . ولم ينسب الى أحد من المتكلمين صراحة القول بتناهي القدرة الإلهية ، الا ما نقل عن أبي الهذيل العلاف من القول بأن مقدورات الله تنفى في اليوم الآخر ويبقى أهل الجنة وأهل النار حيثلذ في سكون دائم ، ولا يقدر الله حيثلذ على ضر ولا على نفع . انظر : البغدادي - أصول الدين : 94 ، الأشعري - المقالات : 1 / 243 .

وإذا كانت قدرة الله غير متناهية ، فهل هي متعلقة بالممكنات مطلقاً ، أم أنها متعلقة ببعض منها دون بعض ، فتكون ثمة أشياء غير مقدورة لله تعالى ؟ لا نعثر عند المهدي على تحديد قطعي لهذه المسألة التي كانت محل خلاف بين المتكلمين (101) ، إلا أننا نعثر على قول يمكن أن ننطلق منه لتبين رأيه ، وهو ما جاء في وصف الله تعالى بأنه : « فعال لما يريد ، قادر على ما يشاء » (102) ، فهل يكون معنى العبارة أن ما لم يرد الله ليس بقادر عليه ، وبذلك تكون القدرة الإلهية مقيدة ببعض الممكنات دون بعض ؟ .

ذلك ما ذهب إليه ابن تيمية في مقام مؤاخذه ابن تومرت بأنه يقصر القدرة الإلهية على المشيئة ، اذ يقول : « وقال أيضاً [أي المهدي] في قدرة الله تعالى ، انه قادر على ما يشاء ، وهذا يوافق قول الفلاسفة ، وعلى الأسواري وغيره من المتكلمين الذين يقولون : انه لا يقدر على غير ما فعل ، ومذهب المسلمين أن الله على كل شيء قدير سواء شاءه أو لم يشأه » (103) .

إلا أن عبارة المهدي لا تتحمل هذا الفهم بالضرورة ، فعموم القدرة الإلهية لمراد الله (وهو محتوى العبارة) لا يقتضي لزوماً خروج غير مراده عنها ، بل هو بمقتضى هذا التعبير في حكم المسكوت عنه فيما إذا كان مشمولاً للقدرة أو غير مشمول . وفي موطن آخر نعثر على تعبير للمهدي فيه توضيح وتكميل للرأي السابق ، وهو قوله : « جميع الخلائق مقهورون بقدرته » (104) ، فهذا يفيد أن جميع ما هو واقع من الأجسام والأفعال والحركات إنما هو مفعول بالقدرة الإلهية ، ويدخل في ذلك أنواع المعاصي والقبائح والشرور ، فهي مقدورة لله ، لأنها من جملة الخلائق

(101) قال الرازي - المحصل : 178 : « ملهـب أصحابنا أن الله تعالى قادر على كل المقـدورات خلافاً لجميع الفرق » ، وذهب من المعتزلة أبو الهذيل وأكثر البصريين إلى أن قدرة الله لا تشمل ما لو فعله لكان قبيحاً ، وذهب أبو القاسم البلخي إلى أنها لا تشمل مثل فعل العبد ، انظر مختلف هذه الآراء في : الأشعري - المقالات : 228/2 وما بعدها ، القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة : 313 ، الأبيحي : المواقف : 350/2 وما بعدها .

(102) ابن تومرت - المرشدة : 242 .

(103) ابن تيمية - مجموع الفتاوى : 11 / 489 .

(104) ابن تومرت - المرشدة : 241 .

وليست بخارجة عن دائرة قدرته كما يذهب اليه المعتزلة (105) . ويتبين من هذا أن المهدي يذهب الى ما يذهب اليه الأشاعرة من القول بعموم القدرة الإلهية لكل الممكنات مطلقاً (106) .

5 - الإرادة :

يثبت المهدي في حق الله تعالى ارادة مطلقة فيما يفعل ويترك ، وليس عليه في ذلك من رقيب ، ولا هو مقيد بقيد ، « يفعل في ملكه ما يريد ويحكم في خلقه ما يشاء » (107) .

ويقتضي هذا الاطلاق في المشيئة الإلهية أن تكون ارادة الله متعلقة بكل المحدثات قبل حدوثها وبعده ، وهذا منطبق على ما أجمع عليه الأشاعرة من كون ارادة الله « إرادة واحدة محيطه بجميع مراداته على وفق علمه بها ، فما علم منها كونه اراد كونه خيراً كان أو شراً ، وما علم أنه لا يكون أراد أن لا يكون ، ولا يحدث في العالم شيء لا يريد الله ، ولا ينتفي ما يريد الله » (108) .

ويقتضي هذا المعنى أن يكون ما هو واقع في العالم من الشرور والمعاصي والقبائح ، واقعاً بارادة الله ووفق مشيئته ، وذلك لأنه كما بينه الغزالي : « كل مخترع بالقدرة محتاج الى ارادة تصرف القدرة الى المقذور وتخصصها به ، فكل مقذور مراد ، وكل حادث مقذور ، فكل حادث مراد ، والشر والكفر والمعصية حوادث ، فهي اذا لا محالة مرادة ، فما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن » (109) .

(105) ذهب من المعتزلة النظم والأسواري والملاحظ الى أن الله لا يوصف بالقدرة على الظلم والكلب . وذهب أبو الهذيل الى أنه قادر على ذلك ولا يفعله (انظر : الأشعري - المقالات : 230/2) .

(106) قال الأشاعرة : لا مقذور الا والله سبحانه عليه قادر (انظر : المصدر السابق : 228/2) ودليلهم على ذلك أن المصحح للمقدورية هو الامكان ، والامكان قدر مشترك بين الممكنات فلو اختلفت قدريته بالبعض افتقر الى المخصص (انظر : الرازي - المحصل : 178) ولكنهم فيما يتعلق بالشرور والمعاصي قالوا : « ان الباري قادر على ظلم غيره وجوره وإيمانه وكسبه ، ولا يوصف بالقدرة على أن يظلم ويجور ، ولا بالقدرة على أن يكتسب ، ولم يصفوا بهم بالقدرة على ظلم لا يكتسبه العباد » (انظر : الأشعري - المقالات : 231/2 - 32) .

(107) ابن تومرت - رسالة في توحيد الباري : 241 .

(108) البغدادي - أصول الدين : 102 .

(109) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد : 136 .

وقد كان المهدي متحسباً لاعتراض المعتزلة على هذا الرأي وقولهم ان الله لا يكون مريداً للمعاصي ، لأن كونه عدلاً لا يعاقب الإنسان على ما أَرَادَهُ منه ، يقتضي أن تنفي عنه هذه الإرادة (110) ، فرد على ذلك بأن مفهوم الظلم والجور في هذا الرأي بالنسبة لله (أي عند افتراض ارادة المعاصي) مقياس على مفهوم الظلم والجور لدى الانسان ، وهو قياس خاطيء سباه بقياس الأفعال ، لأن « البارئ سبحانه لا يتصف بأفعاله بالجور والظلم ، وإنما يتصف بذلك من حجرت عليه الأمور ، وحدت له الحدود ، فمن تعداها سمي بذلك جائراً وظالماً ، والبارئ سبحانه لا حاكم فوقه ، ولا أمر ولا ناهي غيره ، فلو أدخل عبيده كلهم الجنة لكان ذلك منه فضلاً ، ولو أدخلهم كلهم النار لكان ذلك منه عدلاً ، يفعل في ملكه ما يريد ، ويحكم في خلقه ما يشاء ، لا راد لأمره ، ولا معقب لحكمه » (111) . وعلى هذا النحو من الجمع بين شمول الإرادة الإلهية للمعاصي والشروع ، وبين تحقق العدل وارتفاع الظلم والجور ، يثبت لله تعالى المشيئة المطلقة ، اذ « ليس عليه حق ، ولا عليه حكم » (112) ، وبذلك ينتفي ما ينتهي إليه رأي المعتزلة من ايجاب أشياء على الله تعالى كاللطف والأصلح واثابة المطيع (113) ، وهو ما ينطوي على قهر للإرادة الإلهية .

يتبين من هذا أن المهدي في تقرير صفة الإرادة ، ينطبق رأيه تمام الانطباق على رأي الأشاعرة ، وينقض مذهب المعتزلة (114) .

6 - صفات أخرى :

لم نعتز للمهدي على تفصيل مباشر أو غير مباشر لبقية الصفات الإلهية ، وإنما

(110) انظر : القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة : 431 .

(111) ابن تومرت - رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 166 .

(112) ابن تومرت - المرشدة : 242 ، وانظر في تقرير المعنى الذي ذكرناه شروح المرشدة التالية : التنسي - الأنوار

المبينة : 6 ط ، السكوني - شرح المرشدة : 71 ط ، ابن عباد - الدرر المشيدة : 33 ط ، ابن النقاش - الدرر

المفردة : 328 - 29 .

(113) انظر في ذلك : الايجي - المواقف : 2 / 399 .

(114) كما ينطبق أيضاً على رأي ابن حزم ، انظر تفصيله في الفصل : 104/3 وما بعدها .

هو يذكرها ذكراً عابراً في معرض اثباتها لله تعالى على الطريقة التي تقدم وصفها في اثبات الصفات .

فقد جمع صفات المعاني السبع ووصفها بالوجوب في قوله : « فإذا علم انفراد بوحديته على ما وجب له من عزته وجلاله ، علم استحالة النقائص عليه ، لوجوب كون الخالق حياً عالماً قادراً مريداً سمياً بصيراً متكلماً » (115) . ورد في أماكن أخرى مختلفة أن الله « له الحياة والبقاء » (116) وأنه « هو السميع البصير . . . حي قيوم ، لا تأخذه سنة ولا نوم » (117) .

وأما الصفات الخبرية كالاستواء والنزول وغيرها ، فإنه يميل فيها الى الايمان بها كما جاءت ، مع صرفها عن كل ما عسى أن يفيد تشبيهاً وتكيفاً ، وهو ما يتضمنه قوله : « ما ورد من المتشابهات التي توهم التشبيه والتكيف كآية الاستواء وحديث النزول وغير ذلك من المتشابهات في الشرع يجب الايمان بها كما جاءت ، مع نفي التشبيه والتكيف ، لا يتبع المتشابهات في الشرع الا من في قلبه زيغ كما قال الله تعالى ﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ﴾ (آل عمران 7 /) (118) .

ومن الواضح ان ابن تومرت كان في رأيه هذا سلفياً يصدر عن تلك القولة التي أطلقها مالك بن أنس وذهبت تعبيراً عن رأي أهل السلف من الأئمة والفقهاء والمحدثين ، وهي جوابه حينما سئل عن آية الاستواء ، فقال : « الاستواء معلوم ، والكيف غير معقول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة » (119) . وقد اتبع

(115) ابن تومرت - العقيلة : 235 .

(116) ابن تومرت - رسالة في توحيد الباري : 240 .

(117) ابن تومرت - المرشلة : 241 .

(118) ابن تومرت - العقيلة : 233 .

(119) انظر : الشامل للجويني : 551 .

الأشعري نفس هذا الرأي (120) ، ولم يعد الى التأويل الذي سبق اليه المعتزلة الا اتباعه من بعده ، مثل الباقلاني ، والجويني ، والغزالي (121) . على أنه مما يثير العجب أن يلتزم المهدي هذا الموقف التفويضي ، وقد كنا رأيناه اتخذ من التنزيه المطلق الى حد الغلو أساساً للتوحيد الذي أقام عليه دعوته فكراً وحركة ، فمسلك التأويل الذي انتهى اليه الأشاعرة بعد المعتزلة أقرب الى مذهبه ، وأكثر انسجاماً معه .

7 - الرؤية :

البحث في رؤية الله تعالى فرع من البحث في الصفات ، وقد كان اثباتها ونفيها من قبل المتكلمين متواردين بحسب اثبات ما ورد في الصفات الخبرية على ظاهره من التحيز والجسمية ، أو اثباته مفوضاً ، أو اثباته مؤولاً .

وقد أثبت المهدي رأيه في هذه المسألة ، ولكنه كان رأياً خالياً من الاستدلال ، ومفتقراً الى التحديد والدقة ، حيث قال : « وما ورد من الشرع في الرؤية فيجب التصديق به ، يرى من غير تشبيه ولا تكييف ، لا تدركه الأبصار بمعنى النهاية والاحاطة والاتصال والانفصال ، لاستحالة اتصافه بحدوث المحدثات ، كل خاصية تتضمن النقص ، أو حد يتضمن الحدث يجب نفيه عن جلاله سبحانه » (122) . وجاء في المرشدة قوله في مقام تنزيه الخالق : « لا يتخصص في الذهن ، ولا يتمثل في العين ، ولا يتصور في الوهم » (123) .

وقد اختلف شراح المرشدة في تقرير رأي المهدي في الرؤية ، فبينما ذهب بعضهم مثل التنسي الى شرح قوله : لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ، بأنه اقرار منه بجواز رؤية الله تعالى (124) ، ذهب آخرون مثل السنوسي الى شرح ذلك

(120) انظر : الأشعري - الابانة : 108 وما بعدها .

(121) انظر : الجويني - الشامل : 534 وما بعدها ، الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد : 95 وما بعدها .

(122) ابن تومرت - العقيدة : 238 .

(123) ابن تومرت - المرشدة : 241 .

(124) انظر : التنسي - الأنوار المينة : 8 ظ .

بأنه « نفى عنه سبحانه أن تدركه الأبصار ، لأنها فانية ، أي لا تحيط به ، اذ الفاني لا يحيط بالباقي المنزه عن الجسم والجوهر والعرض والمكان والجهات (125) .

وإذا حاولنا أن نتبين حقيقة رأي المهدي ، انطلاقاً من قوله الأنف الذكر ، وجدناه يشتمل على العناصر التالية :

أ - اثبات رؤية الله تعالى ، كما جاء بذلك الشرع .

ب - نفى أن تكون تلك الرؤية على صفة تستلزم تشبيهاً وتكييفاً .

ج - نفى الرؤية البصرية على مواصفاتها المعهودة لدينا لما تقتضيه من معنى التناهي والاحاطة والاتصال والانفصال في حق الذات الإلهية .

ومع وضوح هذه العناصر في قول المهدي يبقى مفتقراً الى عنصر أساسي ، وهو بيان حقيقة الرؤية التي هي يقينية الثبوت ، ولا تؤدي الى تجسيم وتشبيه ، فهل ذلك من باب التفويض ، والابتعاد عن البحث في الكيف ؟ .

وإذا ما قارنا بين رأي المهدي هذا ، وبين رأي المعتزلة القائلين بنفي الرؤية البصرية في حق الله جوازاً ووقوعاً (126) ، ورأي الأشعرية الذين أثبتوا هذه الرؤية جوازاً ووقوعاً ، على اختلافهم في تفسير حقيقتها (127) ، تبين أن رأيه أقرب الى رأي الغزالي ولعله متأثر به ، فقد أنكر الغزالي أن تتم الرؤية البصرية بشروطها المعهودة في عالم الشهادة ، وقال انها تتم على نحو آخر لا يخضع الى تلك الشروط ، ويكون

(125) السنوسي - شرح المرشدة : 24 و .

(126) انظر : القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة : 232 وما بعدها ، وعمدة الأدلة العقلية على نفي الرؤية قوله : « والرائي بالحاسة لا يرى الشيء الا اذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل ، وقد ثبت ان الله تعالى لا يجوز أن يكون متماثلاً ، ولا حالاً في المقابل ، ولا في حكم المقابل » (نفس المصدر : 248) .

(127) ذهب الأشعري الى اثبات الرؤية بالأبصار المعهود (انظر : الأبانة : 35 وما بعدها) ، ومال أصحابه من بعده الى اثبات رؤية بغير الأبصار المعهود ، وهي نوع من الانكشاف يخلقه الله لعباده لا يتوقف على شروط الرؤية العادية ، وبذلك اقتربوا من رأي المعتزلة . انظر في ذلك : الشهرستاني - نهاية الاقدام : 356 وما بعدها ، الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد : 107 وما بعدها ، الايجي - المواقف : 368/2 ، وما بعدها ، وانظر أيضاً آراء مقارنة في الرؤية في : محمود قاسم - مقدمة تحقيق مناهج الأدلة لابن رشد 81 وما بعدها .

مؤدياً الى ضرب من العلم بالله يعلو على ضروب العلم المتعارفة ، ومن بين ما قاله في هذا السياق : « كما لا يبعد أن يكون الجفن أو الستر أو سواد ما في العين سبباً بحكم اطراد العادة لامتناع الابصار للمتخيلات ، فلا يبعد أن تكون كدورة النفس وتراكم حجب الأشغال بحكم اطراد العادة مانعاً من ابصار المعلومات . فاذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور ، وزكيت القلوب بالشراب الطهور ، وصفت بأنواع التصفية والتنقية ، لم يمتنع أن تشتغل بسببها لمزيد استكمال واستيضاح في ذات الله سبحانه أو في سائر المعلومات يكون ارتفاع درجته عن العالم المعهود كارتفاع درجة الابصار عن التخيل ، فيعبر عن ذلك بقاء الله تعالى ومشاهدته أو رؤيته أو ابصاره أو ما شئت من العبارات » (128) . ويتفق رأي المهدي مع رأي الغزالي في النقاط الثلاثة التي ذكرناها آنفاً ، ويزيد هذا الأخير بمحاولة لبيان حقيقة الرؤية الواقعة وتفسيرها بأنها نوع من العلم يتفضل به الله على عباده .

ولا يتعد رأي المهدي كثيراً عن رأي ابن حزم أيضاً ، فهو يقول في الرؤية : « لم نقل قط بتجويز هذه الرؤية [الرؤية المعهودة عندنا] على الباري عز وجل ، وإنما قلنا انه تعالى يرى في الآخرة بقوة غير هذه القوة الموضوعية في العين الآن ، لكن بقوة موهوبة من الله تعالى ، وقد سماها بعض القائلين بهذا القول الحاسة السادسة ، وبيان ذلك أننا نعلم الله عز وجل بقلوبنا علماً صحيحاً ، هذا ما لا شك فيه ، فيضع الله تعالى في الأبصار قوة تشاهد بها الله وترى بها كالتالي وضع في الدنيا في القلب ، وكالتالي وضعها الله عز وجل في أذن موسى حتى شاهد الله وسمعه مكلماً له » (129) . فهذا الرأي يتفق مع رأي المهدي في عناصره الثلاثة ، ويزيد عليه بذكر هذه القوة التي يخلقها الله في الانسان في اليوم الآخر وبها تتم الرؤية .

(128) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد : 111 - 12 .

(129) ابن حزم - الفصل : 3/3 .

الفصل الثالث

النبوة والإمامة

I النبوة والمعجزة :

1 - حكم النبوة ومعرفتها : يذهب ابن تومرت الى أن ارسال الرسل من قبل الله الى عباده أمر يتصف بالجواز والامكان ، فالله تعالى بمطلق مشيئته « قدر في أزليته أنه يبعث رسولاً الى قوم من عبيده في زمن قدره وعلمه ، وأنه يظهر أحكاماً وشرائع على يديه » (1) ، ونتيجة لهذه المشيئة الإلهية ، فإن الحكم هو « جواز ارسال الرسل بالتكليف » (2) . وقد كان المهدي في هذا موافقاً للأشاعرة في قولهم في اتصاف البعثة بالامكان (3) معارضاً للفلاسفة في قولهم بالوجوب العقلي للبعثة ، وبعض المعتزلة الذين يفسرون النبوة بأنها لطف من الله بعباده، ولما كانت الألفاظ واجبة في حق الله ، كانت النبوة كذلك فاتصفت بالوجوب (4) .

وتعرف النبوة بمعجزة يجريها الله على يد النبي تدل على صدقه ، وبالتالي على ثبوت النبوة ، ولما كانت معرفة النبوة متوقفة على المعجزة ، ومعرفة سائر الواجبات المتعبد بها متوقفة على النبوة ، انتظمت سلسلة من الواجبات متوقفة معرفة بعضها على بعض ، وانتهت الى النبوة المستندة بدورها الى المعجزة ، قال المهدي « لا تصح لك العبادة الا بالإيمان والاخلاص ، ولا يصح الإيمان والاخلاص الا بالعلم ، ولا يصح العلم الا بالطلب ، ولا يصح الطلب الا بالارادة ، ولا تصح الارادة الا

(1) ابن تومرت - رسالة في العبادة : 224 .

(2) نفس المصدر : 226 .

(3) انظر : الايجي والجرجاني - المواقف وشرحه : 413/2 .

(4) انظر نفس المصدر والصفحة ، والقاضي عبد الجبار - المغنى : 15/19 وما بعدها .

يباعث يبعث عليها ، والباعث هو الرغبة والرغبة ، والرغبة والرغبة بالوعد والوعد ، والوعد والوعد بالشرع ، والشرع بصدق الرسول ، وصدق الرسول بظهور المعجزة ، وظهور المعجزة باذن الله سبحانه « (5) . وقد علق على الترابط بين هذه الحلقات وتوقف بعضها على بعض بقوله « فهذه الجملة كلها متعلق بعضها ببعض ومرتبطة بعضها ببعض ، لا يصح وجود شيء منها دون وجود غيره ، ولا يمكن وضع شرط منها في غير موضعه ، وهي كالسلك المنتظم اذا انتشر بعضه انتشر جميعه » (6) . ولما كانت المعجزة بهذه المنزلة من توقف الدين كله عليها في معرفته والتصديق به ، فإن ابن تومرت اهتم بها ، وأولاهها عناية في البحث والتحليل .

2 - حقيقة المعجزة وفاعلها : لم نعثر في مؤلفات المهدي على تعريف مباشر للمعجزة كما درج عليه المتكلمون (7) . الا أنه تحدث عنها في أماكن متفرقة ، بما اذا ضممنها الى بعضه أنتج أن المعجزة هي دلالة يظهرها الله تعالى على يدي النبي تدل على صدقه فيما جاء به من أحكام ، وهذه الدلالة انما هي مستند لصدق الرسول ، وليست مستنداً لوجوب الأحكام ، اذ وجوب الأحكام في ذاته مطلق عن كل شيء (8) .

ولئن كانت المعجزة تجري على يدي النبي لظهار صدقه إلا أن فاعلها المتفرد بفعالها هو الله تعالى ، وقد ساق المهدي دليلاً على ذلك أورده شارح أعز ما يطلب وساقه كالتالي :

ان المعجزة لا يخلو من أن تكون من فعل الرسل صلوات الله عليهم أو من فعل غيرهم ، ثم ان ذلك الغير اما أن يكون مخلوقاً أو خالقاً ، وباطل أن يكون

(5) ابن تومرت - رسالة في العبادة : 220 - 221 .

(6) ابن تومرت - رسالة في العبادة : 222 .

(7) قال البغدادي - أصول الدين : 170 : « حقيقة المعجزة على طريق المتكلمين ، ظهور أمر على خلاف العادة في دار التكليف لظهار صدق ذي نبوة من الأنبياء أو ذي كرامة من الأولياء مع نكول من يتحدى به عن معارضة مثله » . والملاحظ أن ذكر الأولياء في هذا المقام لا مبرر له لأن المعجزة إنما هي من خصوصيات الأنبياء وحدهم .

(8) انظر : ابن تومرت - رسالة في العبادة : 225 - 226 ، ونلاحظ ان هذا الشرح للمعجزة غير كاف لبيان حقيقتها ، فقد تقوم دلائل على الصدق من غير المعجزات .

مخلوقاً ، اذ المخلوقات على ثلاثة أقسام : حيوان يعقل ، وحيوان لا يعقل ، وجماد لا يدرك . وقد قامت الدلالة القاطعة والحجة الفاصلة على عجز الحيوان العاقل ، فإذا عجز الحيوان العاقل ، فغير العاقل أعجز ، فإذا عجز الحيوان العاقل وغير العاقل فالجماد أعجز ، فيثبت بهذا أن المخلوق لا يخلق ، وأن المعجزة من فعل الخالق القادر ﴿٩﴾ .

وينطوي هذا الدليل على ضعف بين ، يتمثل في إهمال القسم الأول من الافتراض ، وهو أن تكون المعجزة من فعل الرسل ، فعدم إبطاله يجعل النتيجة التي وصل إليها غير لازمة ، الا أن يكون قد أدخل الرسل ضمناً في المخلوقات من القسم الثاني ، ومع ذلك فإن بناء الدليل يبقى مضطرباً . كما يتمثل المضعف أيضاً في أن هذا الدليل عام في الخلق جميعاً وليس خاصاً بالمعجزة ، وقد أورده هو نفسه في الدلالة على وجود الله ﴿١٠﴾ انطلاقاً من نفي الخلق عمّن سواه ، ولما كانت المعجزة خلقاً مخصوصاً لجرياتها على غير العادة ، كان من الأولى أفرادها بدليل مخصوص تبعاً لذلك .

ومع ضعف هذا الدليل ، فإن المهدي لا يبعد في أصل الفكرة (أي اثبات تفرد الله بخلق المعجزة) أن يقصد اثبات ان المعجزة لا تكون الا بما لا يقدر عليه سوى الله ، ابعاداً في ذلك لما يدخل في قدرة العباد ، واذا كان كذلك فإنه يصبح مبتعداً عما درج عليه الأشاعرة من تفصيل المعجزة الى أفعال الله تعالى لا يقدر على جنسها غيره ، ولا تكون صورتها من أفعال الانسان كاحياء الموتى وابراء الأكمه وقلب العصا حية ، وأفعال من خلق الله اختراعاً ولكن تقوم بصورتها جوارح صاحب المعجزة كاقدار الانسان على الصعود الى السماء ، وقطع المسافة البعيدة في الساعة القصيرة ﴿١١﴾ . كما يصبح مقرباً من رأي المعتزلة في توحيدهم للمعجزة

(9) مجهول - شرح أعز ما يطلب : 123 و .

(10) انظر ص 194 من هذا البحث .

(11) انظر البغدادي - أصول الدين : 176 .

وتسويتهم بينها في كونها مما يتعذر على العباد فعل مثله في جنسه أو صفته (12) . وهذا التفسير الموحد يدفع نقطة ضعف متمثلة في التفرقة بين المعجز الذي لا يقدر عليه احد الا الله ، والمعجز الذي قد يتوهم أنه يقدر عليه الناس (13) .

3 - العلم بالمعجزة : اذا كان الايمان بالدين والعمل به متوقفاً على المعجزة ، اذ أنها دلالة صدقه كما مر بيانه ، فكيف يتم العلم بالمعجزة نفسها ؟ وما حكم التوجه اليها لتحصيل العلم بها ؟ لقد أجاب المهدي بأن على الانسان أن ينظر في المعجزة لتحقيقها وحصول العلم بها ، وان ذلك النظر حكمه الوجوب ، لأنه يتوقف عليه الايمان وهو واجب ، وما يتوقف عليه الواجب فهو واجب .

وقد أورد اعتراضاً على وجوب النظر في المعجزة لتحصيل العلم بها أسنده الى المعتزلة ، وهو اعتراض يقوم على رأيهم في التحسين والتقبيح العقليين باظهار ما يلزم من الخطأ عند عدم اعتباره . ونص ذلك الاعتراض ما يلي : « بماذا يعلم صدق الرسول ؟ فإن قلتم بظهور المعجزة ، قال (أي المعارض) هل يجب عليّ النظر في المعجزة أم لا ؟ فإن قلتم يجب ، قال : بالعقل أم بالسمع ؟ فإن قلتم بالعقل فالعقل لا يوجب شيئاً ، اذ ليس فيه الا ما تقدم من تعارض الامكانين والتجوز (14) . وان قلتم بالسمع ، قال : من جاء بالسمع ، فخرجوا من هذا الى التسلسل والمحال ، وبنوا هذا الدور على التلبس والتعطيل حتى ضل به كثير من الناس وذهبوا الى أن العقل يقبح ويحسن » (15) .

وقد رد ابن تومرت على هذا الاعتراض بأن السؤال في أصله باطل ، لأنه يؤدي الى الدور ويؤذن ببطلان الشرع ووجوب العبادة . وبيان ذلك أنهم متى

(12) انظر : القاضي عبد الجبار - المغنى : 15 / 304 وما بعدها .

(13) انظر : محمد صالح الزركان - فخر الدين الرازي : 562 ، والخلاف انما هو في كيفية التقرير والا فإن الكل متفقون على ان المعجزة من فعل الله .

(14) هذا على رأي المؤلف وسائر الاشاعرة ، وانما أورده المعتزلة في اعتراضهم لبيّنوا أن التسليم به يؤدي الى الخطأ ، فثبت ضلّه وهو التحسين العقلي كما أشار اليه المؤلف في آخر النص .

(15) ابن تومرت - رسالة في العبادة : 223 .

قالوا : هل يجب على النظر في المعجزة أم لا ، وقيل لهم يجب ، ألزموا المطالبة بالدليل من السمع أو من العقل ، فمتى أجيبوا بأحد الدليلين لزم الدور والتسلسل ، وظهر من الزامهم احالة الوجوب ، وذلك بأن يقولوا : لا تنظر فيها حتى يجب علينا النظر ، ولا يصح الوجوب الا بعد النظر ، فيخرج من قولهم : لا ننظر حتى يجب ، ولا يجب حتى ننظر وهذا تمانع (16) .

ولما كان الأمر كذلك ، فإن هذا السائل لا ينظر في سؤاله لاجابته لما يلزم عن ذلك من المحال الذي يقتضيه الدور ، وانما ينظر في حالة ما اذا كان كافراً أو موحداً عارفاً . فإن كان كافراً فلا كلام معه حتى يعرف الوحدانية ويثبت الربوبية ، ثم اذا أثبت الربوبية وعلم الوحدانية ، فلا يخلو من أن يكون مكابراً ، أو مسترشداً . فإن كان مكابراً سقطت مكالته ، وان كان مسترشداً ، قيل له : اعلم ان الباربي تعالى قدر في أزليته أن يبعث رسولاً الى قوم من عبيده وأن يظهر أحكاماً وشرائع على يديه ، ويظهر معجزة تدل على صدقه ، وأنه لما بلغ الوقت الذي أراه وعلمه وقدره بعث هذا الرسول وأمره بتبليغ أحكامه ، فقال : يا رب هؤلاء القوم الذين بعثتني اليهم لا يعلمون صدق ما أقول ، فقال : انما عليك البلاغ ، وأنا أظهر على يديك دلالة تدل على صدقك ، فبلغ الرسول هذه الأحكام ، وتقرر وجوبها من قبل الله سبحانه على ما قدره وأراه ، فلا حجة للخلق في دفعها (17) .

ان هذا البيان من قبل المهدي ، هو في حقيقته اجابة بأن النظر في المعجزة هو من قبل الشرع ، وبذلك يكون قد أجاب على ذلك السؤال الذي ذكر آنفاً أنه يؤدي الى المحال ، فوقع في التناقض . ثم ان ايهال السائل الكافر واسقاطه من الخطاب في هذا المقام أمر غل ، لأن الكافر هو المخاطب بالمعجزة ليؤ من بصدق الرسول في أحكامه التي من بينها بل أساسها التوحيد ، الا أن يكون المهدي من الذين يقولون بالتكليف بمعرفة الله بمقتضى العقل حتى قبل ورود الشرع ، ولكننا لم نعثر له على قول صريح في ذلك .

(16) ابن تومرت - رسالة في العبادة : 224 .

(17) نفس المصدر : 224 - 225 .

4 - دلالة المعجزة على النبوة : إذا ما ظهرت المعجزة دالة على صدق النبوة ، ونظر فيها الانسان ، فكيف تكون دالة لديه على صدق النبي ؟ وعلى أي نحو يحصل له الاقتناع بأن النبي الذي جرت المعجزة على يديه صادق ؟ لقد اختلف المتكلمون في بيان ذلك ، وانقسمت آراؤهم فيه إلى قسمين :

القسم الأول مؤداه أن حصول التصديق بالنبي يكون حصولاً ضرورياً لدى الشخص الذي شاهد المعجزة ، ويقتضي ذلك أن تكون المعجزة دالة على الصدق دلالة عقلية كدلالة الفعل على وجود الفاعل ، ولذلك فهي ترتبط بمدلولها ارتباطاً ذاتياً ، ولا يجوز تقديرها لغير دالة عليه (18) .

ومن الذين يذهبون الى هذا الرأي ابن حزم الظاهري اذ يقول : « وجدنا طبائع قد أحيلت ، وأشياء في حد الممتع قد وجبت ووجدت كصخرة أنفلقت عن ناقة ، وعصا انقلبت حية ، وميت أحياء انسان ووجدنا هذه القوى قد أصحابها الله تعالى رجلاً يدعون اليه ، ويذكرون أنه تعالى أرسلهم الى الناس فعلمنا علماً ضرورياً لا مجال للشك فيه أنهم مبعوثون من قبله عز وجل ، وأنهم صادقون فيما أخبروا به عنه تعالى » (19) . وهو ما ذهب اليه الأملي حيث يقول : « العلم بصدق التحدي بالنبوة عند اقتران المعجز الخارق للعادة بدعواه واقع لكل عاقل بالضرورة (20) » . وهو أيضاً ما يقتضيه قول الشهرستاني : « سبيل تعريف الله تعالى عباده صدق الرسل بالآيات الخارقة للعادة كسبيل تعريفه إياهم الهيته بالآيات الدالة عليها » (21) ، وإنما كان يقتضيه لأن دلالة الآيات على الألوهية من باب دلالة الفعل على الفاعل وهي دلالة ضرورية ، ولما اعتبر معرفة صدق النبي بالمعجزة كمعرفة الألوهية بالآيات ، لزم أن تكون معرفة ضرورية .

والقسم الثاني ، مؤداه أن حصول التصديق بالنبي لا يكون بمشاهدة المعجزة

(18) هذا مقتضى القول بالضرورة في دلالة المعجزة على الصدق وان لم يصرح به بعض من ذهب هذا الملعب .

(19) ابن حزم - الفصل : 58/1 - 59 .

(20) الأملي - غاية المرام : 329 .

(21) الشهرستاني - نهاية الاقدام : 425 ، وانظر أيضاً الغزالي - الإقتصاد في الاعتقاد : 190 .

بطريق الضرورة ، بل بطريق العادة ، كما ذهب اليه الإيجي ونسبه الى الأشاعرة ، ووافقه عليه الجرجاني ، فقد جاء في المواقف وشرحه : « وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل وهي عندنا - أي الأشاعرة - اجراء الله عاداته بخلق العلم بالصدق عقبيه - أي عقيب ظهور المعجزة » (22) . وقد كان القاضي عبد الجبار ذهب الى ما يقارب ذلك حينما قال : «إننا لم نقل ان دلالة [المعجزات] على النبوات ضرورية . . . وإنما ثبت ذلك من جهة الاكتساب » (23) ، وقد سمي هذه الدلالة بالمواضعة ، وقال فيها : « فلا بد من أن يدل على ذلك [أي يدل الله تعالى على صدق النبي] بالوجه الثالث ، وهو ما طريقه المواضعة ، فيصير بما يظهر من الرسول من التماس المعجز عند ادعاء النبوة بمنزلة أن يكون جل وعز واضعهم على أنه اذا فعل المعجز ، فإثما يريد تصديق المدعي ، ولو لم يحل هذا المحل لم يكن ليدل » (24) . ومن الواضح أن ما عبر عنه القاضي بالمواضعة قريب المعنى مما عبر عنه الإيجي بالعادة ، اذ العادة ضرب من المواضعة .

وقد اختار ابن تومرت القول بالضرورة في دلالة المعجزة على صدق النبي « فبالضرورة يعلم صدق الرسول لظهور الآيات الخارقة للعادة على وفق دعواه » (25) . وفي سبيل بيان هذا المعنى وتدعيمه أورد مجموعة من الأدلة بعضها في شكل أمثلة ، ونسوق منها ما يلي :

أ - ان مدعي الرسالة لا يخلو من ثلاثة أقسام : أما أن يأتي بالأفعال المعتادة كالأكل والشرب واللبس ، ويدعي أنها معجزة له ، فتبطل دعواه لعدم الإمارة على صدقه ، اذ لا أحد يعجز عن تلك الأفعال التي ادعى أنها أمانة لصدقه ؛ أو يأتي بالأفعال التي يتوصل اليها بالحيل والتعليم كالكتابة والبناء والخياطة وغير ذلك من الصنائع ، ويدعي أنها معجزة له ، فتبطل دعواه ، اذ كل ما يتوصل اليه بالحيل

(22) الإيجي والجرجاني - المواقف وشرحه : 412/ 2 .

(23) القاضي عبد الجبار - المعنى : 167/ 15 .

(24) نفس المصدر : 164/ 15 .

(25) ابن تومرت - العقيدة : 238 .

والتعليم لا يصح كونه معجزة للرسول ، أو يأتي بالأفعال الخارقة للعادة كإفلاق البحر وانقلاب العصا حية ، وإحياء الموتى وانشقاق القمر معجزة له ، فيثبت صدقه لانفراد الباري سبحانه باختراعها وإظهارها على وفق دعواه ، والموافقة بين المعجزة والدعوى محسوسة ولا سبيل الى دفع المحسوسات (26) .

ب - عندما تظهر المعجزة على يدي النبي موافقة لدعواه قامت له بالتصديق قيام قرائن الأحوال التي يقطع بها ضرورة ، كما أنالو رأينا رجلاً متغير اللون مرتعد المفاصل يخبر بأنه رأى أسداً يخافه ، قام تغييره عندنا مقام الضرورة القاطعة على صدقه فيما شاهدناه من تغير لونه وارتعاد مفاصله وخوفه أن ذلك لرؤية الأسد (27) .

ج - ان ما جاء به النبي مقروناً بالمعجزة لا نستطيع له دفعاً ولا اختياراً لنا فيه ، وهو أمر معلوم بالضرورة ، ومثاله في المحسوس لو أن ملكاً من ملوك الدنيا جليل القدر عظيم الخطر مطاع الأمر بعث الى رعيته رسولاً بكتاب يتضمن أمره ونهيه ، مع معرفتهم بتأني ذلك منه ، وتكليفه لهم ما شاء ، ومعه خاتمه الذي لا ينسب الا اليه ولا يمكن وجود مثله عند غيره ولا يعطيه الا علامة ودلالة على صدق رسوله ، وكانت هذه الثلاث من أمر هذا الخاتم معلومة عندهم مقطوعاً بها دلالة على صدقه ؛ فلما بلغ اليهم الكتاب وعلموا ما فيه قالوا له : إن الأوامر متأية من الملك ، ونحن لا نعلم صدقك الا بدلالة تدل عليه ، فأخرج لهم الخاتم ، فحين رأوه علموه ، وتحققوا أنه خاتمه الذي لا يظهره الا دلالة على صدق رسوله ، فتقرر عند ذلك تكليفهم ، وتأكد تحقيقهم ، وصح يقينهم ، فمثال الملك مثال الباري سبحانه وله المثل الأعلى ، ومثال رسول الملك مثال الرسول عليه السلام ، ومثال كتاب الملك مثال الرسالة ، ومثال الخاتم مثال المعجزة ، فاستناد صدق الرسول الى ظهور الخاتم ، واستناد صحة الكتاب الى صدق الرسول ، فإذا علمت صحة الكتاب وجب التصديق بما فيه وامثال ما تضمن من الأمر والنهي (28) .

(26) ابن تومرت - العقيدة : 238 .

(27) انظر : مجهول - شرح اعز ما يطلب : 123 و ظ .

(28) انظر : ابن تومرت - العقيدة : 226 - 27 والحقيقة أن هذا المثال يتضمن حصول العلم بدلالة الوضع لا بدلالة الضرورة التي ساق المهدي المثال لاثباتها .

بإزاء هذه البيانات والأدلة يمكن أن نتساءل ، ما دامت المعجزة تدل بالضرورة على صدق النبي ، فلماذا شاهد معجزات الأنبياء كثير من الناس ولكنهم مع ذلك لم يؤمنوا بصدقهم ، والحال أن ما بالضرورة لا يتخلف ؟ ان هذا التساؤل لم تأخذه بعين الاعتبار أدلة المهدي وأدلة كثير غيره من القائلين بالضرورة ؛ الا أن الغزالي أشار اليه مجيباً بأن المنكرين لصدق الأنبياء لم ينكروه مع مشاهدتهم للمعجزة باعتبارها معجزة ، بل أنكروه باعتبار أن ما جاء به النبي لا يعد عندهم خارقاً للعادة ، أو هو محمول على الشعر والتليس ، أو لانكارهم وجود رب متكلم أمرناؤه مصدق مرسل ، « فأما من اعترف بجميع ذلك واعترف بكون المعجزة فعل الله تعالى حصل له العلم الضروري بالتصديق » (29) . وبذلك تكون الضرورة ثابتة ولكنها رهينة الايمان بأن المعجزة من فعل الله ، فكيف يحصل هذا الايمان حتى تتحقق ضرورة التصديق ؟ ذلك أيضاً ما لم يوفه المهدي حقه من البيان ، واكتفى فيه بما مر آنفاً من أقوال بأن المعجزة يتفرد الله تعالى بفعلها دون تفسير لكيفية حصول التصديق بذلك ، وهو ما أورث ضعفاً في ترابط الحلقة التي كان قد بسطها في أول الحديث وجعلها متوقفة على المعجزة .

وقد تظن ابن رشد الى هذا الضعف فبسط القول فيه بما أزاله وأظهر متانة الترابط بين المعجزة والنبوة ، وإن يكن قد انطلق في ذلك من منطلقات بعضها غير مسلم من قبل الكثير من العلماء مثل القول بأن الفعل المعجز لا يوجد الا من الأنبياء (30) .

(29) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد : 190 .

(30) انظر : ابن رشد - مناهج الأدلة : 213 وما بعدها ، حيث بنى قوله في ذلك على أصلين مسلمين : الأول هو أن الرسل موجودون ، وهو مسلم بالتواتر . والثاني أن الأفعال الخارقة لا توجد الا من الأنبياء ، ثم قال في الربط بين المعجزة والنبوة « وبالجملة متى وضح أن الرسل موجودون وأن الأفعال الخارقة لا توجد الا منهم ، كان المعجز دليلاً على تصديق النبي أعني المعجز البراني الذي لا يناسب الصفة التي بها سمي النبي نبياً ، ويشبه أن يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البراني هو طريق الجمهور فقط ، والتصديق من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور وللعلماء » (ص : 222) ، وقد قال في تهافت التهافت (ص : 516 ، ط بيروت) شارحاً طريق الخواص في التصديق بالنبوة وهو الذي ساء هنا طريق المعجز المناسب ، « وليعرف ان طريق الخواص في تصديق الأنبياء طريق قد نبه عليه أبو حامد في غير ما موضع وهو الفعل الصادر عن الصفة التي بها =

II - الإمامة :

اعتنى المهدي بالإمامة وفروعها اعتناء بالغاً ، واهتم بتفصيلها والاستدلال عليها كما لم يهتم بأي مسألة أخرى ، الا أن تكون مسألة التوحيد . وهذه العناية بالإمامة إنما هي لصلتها بالجانب السياسي الذي كان جانباً مهماً في حركة ابن تومرت . فالحركة السياسية تخضع في نجاحها وفشلها الى عوامل من أهمها عامل الإمامة ، فيما يكون اقتناعاً للناس في خصوص نصب الامام وحكم اتباعه والانقياد له ، وحكم اتصافه بالمهدية والعصمة ، وغير ذلك مما يتعلق بالإمامة . وقد أراد المهدي أن تكون له في كل ذلك وجهة يؤصلها في نفوس أتباعه ، فألف كتاباً منفرداً هو كتاب الامامة ، الى جانب بيانات وآراء كثيرة وردت في مختلف تأليفه . وستناول فيما يلي جملة من المسائل تتعلق بهذه القضية ، وهي بالأخص : حكم الامامة ، وترتيب الأئمة ، والمهدية ، والعصمة .

1 - حقيقة الامامة وحكمها :

أ - حقيقة الامامة : قال المهدي في معنى الامامة : « معناها الاتباع والاقتراء ، والسمع والطاعة ، والتسليم وامثال الأمر واجتناب النهي ، والأخذ بسنة الامام في القليل والكثير » (31) . ومن الواضح ان هذا البيان يقيم حقيقة الامامة على عنصر أساسي يعتبر جوهرها وهو عنصر اتباع الامام وطاعته والامثال له ، وقد كان سائر المتكلمين على اختلاف منازعهم يجعلون هذا العنصر أساساً في تعاريفهم للإمامة وان تغايرت أشكال هذه التعاريف ، وهو ما يبدو في قول القاضي عبد الجبار: هي « الولاية على الأمة والتصرف في أمورهم على وجه لا يكون فوق يد [الامام] يد » (32) ، كما يبدو في قول الايجي : « هي خلافة الرسول ﷺ في اقامة الدين بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة » (33) الا أن ابراز المهدي لعنصر الطاعة

= سمي النبي نبياً الذي هو الاعلام بالغيوب ، ووضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق .

(31) ابن تومرت - كتاب الامامة : 254 .

(32) القاضي عبد الجبار - شرح الاصول الخمسة : 750 .

(33) الايجي - المواقف : 463/2 .

دون غيره في شرح معنى الامامة يشير الى مناط اهتمامه وتركيزه في تصوره لحقيقتها ، واقناعه بها ، وهو ما يفسره الدور السياسي الذي كان يقوم به عملياً ، كما ذكرناه آنفاً .

ب - وجوب الامامة : ذهب المهدي مثل سائر المسلمين من مختلف الفرق (34) الى أن قيام الامام في الأمة أمر واجب على المسلمين الايمان به تصوراً ، وانجازه والالتزام به سلوكاً ، وهو ما عناه بقوله « فاعتقادها دين ، والعمل بها دين ، والتزامها دين » (35) ، وانما كانت الامامة واجبة لأنها « عمدة الدين وعموده على الاطلاق في سائر الأزمان » (36) ، ومعنى ذلك أن الدين متوقف في قيامه بين الناس وفي سيطرة أحكامه على الخلق على امام يرعى قواعده ، ويعمل على تنفيذها كما بينه قوله في موضع آخر « لا يصح قيام الحق في الدنيا الا بوجوب اعتقاد الامامة في كل زمان من الأزمان الى أن تقوم الساعة » (37) .

ولم يذكر المهدي على وجه التصريح ما اذا كان وجوب الامامة داخلياً ضمن التكليف بالفروع المتعلقة بأفعال المكلفين كما هو رأي الأشاعرة وسائر الفرق غير الشيعة (38) ، أو هو داخل ضمن التكليف بأصول الدين وعقائده كما هو رأي الشيعة الذين يعتقدون « ان الامامة أصل من أصول الدين لا يتم الايمان الا باعتقادها ، ولا يجوز فيها تقليد الآباء والأهل والمرين مهبا عظموا وكبروا ، بل يجب النظر فيها كما يجب النظر في التوحيد والنبوة » (39) ، الا أننا نجد على من مقام الامامة ويعظم من أمرها بما يجعلنا نرجح أنه يعتبر الامامة أصلاً من أصول الدين مثل الشيعة ، وما

(34) شل من بين المسلمين بعض القائلين بجواز الامامة وهم فرقة النجدات من الخوارج ، وأبو بكر الاصم ومشام الفوطى من المعتزلة ، انظر في ذلك : الأشعري - المقالات : 2 / 149 ، البغدادي - أصول الدين : 271 ، ابن حزم - الفصل : 4 / 106 .

(35) ابن تومرت - كتاب الامامة : 253 .

(36) ابن تومرت - كتاب الامامة : 253 .

(37) نفس المصدر : 245 .

(38) انظر : الأملاني - غاية المرام في علم الكلام : 363 ، الايجي والجرجاني - المواقف وشرحه : 463/2 .

(39) محمد رضا المظفر - عقائد الامامية - 71 ، وانظر المصدرين السابقين .

يدل على ذلك قوله فيها : « هي ركن من أركان الدين وعمدة من عمد الشريعة » (40) ، ومما يدل عليه أيضاً قوله : « فاعتقادها [أي الامامة] دين ، والعمل بها دين والتزامها دين ولا يكذب بهذا الأمر الا كافر أو جاحد أو منافق أو زائغ أو مبتدع أو مارق أو فاجر أو فاسق أو رذل أو ندل لا يؤمن بالله واليوم الآخر » (41) ، فسياق هذا الكلام بحيث يقترن فيه التكذيب بالامامة بتعطيل الايمان بالله واليوم الآخر ، يمكن أن نعتبره قرينة على أن الامامة من جنس العقائد وليست من جنس الفروع ، وسنجد فيما يلي من الحديث عن المهدي ووجوب طاعته وتعظيم أمره ما يسند هذا الترجيح الذي ذهبنا اليه .

جـ - طاعة الامام : أولى المهدي عناية كبيرة بطاعة الامام والح فيها الحاحاً شديداً ، وقد فصلها الى مجموعة من الأجزاء تعتبر واجبات المسلم نحو الامام ، ويشملها جميعاً معنى الطاعة والانقياد أو ما يتوقف عليه ذلك المعنى ، ونذكر من تلك الواجبات ما يلي :

- العلم بالامام ، ولعله يقصد بذلك العلم بشخصه بحسب كل زمان .
- الايمان والتصديق به ، أي التصديق بأن شخص الامام الذي وقع العلم به هو الامام حقاً .
- السمع والطاعة له .
- الرضى بحكمه والانقياد لكل ما قضى به .
- اتباعه والاقتران بأفعاله .
- الرجوع الى علمه واتباع سبيله .
- رفع الأمور اليه بالكلية (42) .

(40) ابن تومرت - كتاب الامامة : 245 ، وقد عبر ابن خلدون بنفس التعبير في بيان ملهب الشيعة في الامامة حيث قال : « وملهههم جميعاً متفقين عليه ان الامامة ليست من المصالح العامة التي تفوض الى نظر الامة ، ويعين

القائم بها بتعيينهم ، بل هي ركن الدين وقاعدة الاسلام » - المقدمة : 175 .

(41) ابن تومرت - كتاب الامامة - 254 .

(42) انظر : نفس المصدر : 252 .

ان أصل الطاعة للامام والانقياد له أمر مسلم عند سائر الفرق الاسلامية حيث تمثل عنصراً مهماً في حقيقة الامامة كما بيناه آنفاً ، الا أن هذا الاطلاق في الطاعة والانقياد نلمح فيه نفساً شيعياً حيث يبرره عندهم ايمانهم بعصمة الامام ، وأكثر ما يظهر هذا النفس الشيعي في القول بوجود الاقتداء بأفعال الامام ووجوب الرجوع الى علمه ، فذلك من محض التشيع وهو مبني على الاعتقاد بعصمة الامام واختصاصه بالعلم السري الموروث(43) .

ويزيد المهدي اقتراباً من الشيعة في تصوره للامامة ، حينما يعتبر أن هذه الواجبات ازاء الامام اذا ما أقيمت تم بها الأمر ، وثبت بها العمود الذي قامت به السماوات والأرض وهو الامام ، أما متى ضيع أمر الامام او عصي أو نوزع أو خولف أو أهمل أو عطل ولم يرجع اليه أو استبد دونه بقول أو فعل أو رأي أو نظر أو تدبير أو أخذ أو عطاء ، أو أمر أو نهي ، أو استغنى عنه في دققة أو عرض عنه في خردلة ، أو خولف سبيله أو طريقه أو سنته وعاداته وسيرته وحكمته وعلمه ونظره وتديره ورأيه وعزمه ، ومتى لم يوافق فيما دعا اليه ، وخولف في أدنى الأشياء ، ومتى لم يرجع الى علمه في الدققة والجليلة ، ومتى لم يتبرأ الكل من الأمر الا له من غير حرج ولا ضيق ولا تهمة ولا سوء ظن ، فمتى كان شيء من ذلك عطل أمره وزال العمود وسقط السقف على الأرض(44) .

وهكذا ينتهي الأمر الى اعتبار ان النظام الكوني عامة ، والمجتمع الانساني خاصة قائمان على تحقق الامامة بالطاعة ، فيها يتم الانتظام ، وبدونها يؤول الأمر الى الانخرام ، وهذه فكرة شيعية صميمية ، فقد جاء في كتاب الكافي للكليني أن الامام « المتعقب عليه في شيء من أحكامه كالمتعقب على الله وعلى رسوله ، والراد عليه في صغيرة أو كبيرة على حد الشرك به ، كان أمير المؤمنين عليه السلام باب الله الذي لا يؤتى الا منه ، وسبيله الذي من سلك بغيره هلك ، وكذلك يجري لائمة الهدى واحداً بعد واحد ، جعلهم الله أركان الأرض أن تميد بأهلها ، وحجته البالغة

(43) انظر : الكليني - الكافي : 1/185 ، 192 ، وعمد رضا المظفر - عقائد الامامية : 72 وما بعدها .

(44) انظر : ابن تومرت - كتاب الامامة : 247 .

على من فوق الأرض وتحت الثرى» (45) . وبعد المقارنة بين هذين النصين يظهر بوضوح المنزغ الشيعي لابن تومرت في مسألة طاعة الامام .

2 - ترتيب الائمة :

في سياق البرهان على الفكرة الآنفه الذكر وهي أن الكون لا يقوم نظامه الا بالامامة ، جعل المهدي يبين كيف أن الامامة لا زالت قائمة من آدم الى نوح ، ومن بعده الى ابراهيم ، ثم من بعد ابراهيم الى داود ، ثم من بعده الى عيسى ، ثم من بعده الى محمد ﷺ (46) .

والامام بعد الرسول عليه السلام هو أبو بكر اختاره للصلاة بالناس ورضيه لهم اماماً في دينه ، فكان أميناً في دينه ، خليفة على العباد ، رد الامامة الى موضعها ، وحفظها ورعاها حق رعايتها (47) .

ثم من بعد أبي بكر كان الامام عمر ، فقام بالحق أحسن قيام كما ثبت من صفاته وأخباره ، وأطاعه الناس بالصفاء والمودة ، وبدون ضيق ولا حرج فيما حكم وقضى (48) .

ثم يشير بعد ذلك الى امامة عثمان وعلي ، حيث يقول « . . . ثم الأمر كذلك حتى انقضت مدة خلافة النبوة ثلاثين سنة بعد المصطفى ﷺ » (49) .
وبعد هؤلاء الخلفاء اضطرب أمر الامامة ، ففسدت حياة الأمة وظهرت النزاعات والاختلافات والاهواء ، فانقلبت الحقائق وعطلت الاحكام ، وفسدت العلوم ، واهملت الأعمال ، وماتت السنن وذهب الحق ، وارتفع العدل ، وأظلمت الدنيا بالجهل والباطل ، واسودت بالكفر والفسوق ، وتغيرت بالبدع والاهواء ، وغلب أهل الباطل واستولوا حتى انتهوا بالباطل والجور الى شأو بعيد ،

(45) الكليني : الكافي : 1/196 .

(46) ابن تومرت - كتاب الامامة : 245 وما بعدها .

(47) نفس المصدر : 248 .

(48) نفس المصدر : 249 .

(49) نفس المصدر والصفحة .

ولا زال الأمر كذلك الى زمان المؤيد المنصور القائم بالحق ، الناصر لدين الله وهو الامام الذي يظهر في زمان الغربية ، المهدي الذي أودع الله فيه معاني الهداية ، ووعده قلب الأمور عن عاداتها وهدمها بهدم قواعدها ونقلها الى الحق باذن الله (50) .

لقد كان هذا الترتيب في أوله واضحاً بين الوضوح ، وهو ترتيب يتفق مع ترتيب اهل السنة تسمية لأبي بكر وعمر وتلميحاً لعثمان وعلي رضي الله عنهم ، وقد أضفى عليهم المهدي من التجلة والتعظيم ما كانوا عليهم يصفون ؛ الا أنه يقفز بعد الخلافة الراشدة عبر القرون ليعتبر أن الامامة الحق هي امامة المهدي المنتظر الذي يعيد الحق الى سالف عهده ، ويقيم عمود الامامة الذي انخرم بعد الخلافة الراشدة مشيراً من خلال ذلك الى نفسه تلميحاً باعتبار أنه هو هذا المهدي المخلص المؤيد بالحق ، فيكون بذلك قد افترق عن سائر الفرق الأخرى التي تختص كل واحدة منها برأي في الامامة الصحيحة ، وكان هذا الافتراق على مستويات مختلفة ، فافترق عن الشيعة ابتداء من الخليفة الأول الذي اعتبره أبا بكر ويعتبرونه علياً ، وافترق عن الخوارج في الخليفة الثالث ، وافترق عن اهل السنة والمعتزلة فيما بعد الخلافة الراشدة ليستقل برأيه في اعتبار نفسه الامام المهدي الحق (51) .

3 - المهديّة :

تعتبر المهديّة ركناً أساسياً في الامامة عند ابن تومرت ، ولكن البيانات التي عثرنا عليها في مؤلفاته متعلقة بها لم تشمل على تنظير لهذه الفكرة يوضح معالمها ، ويبين عناصرها ويكشف عن أصولها العقديّة والشرعية ، بل تناولتها في جانبها العملي فحسب ، وعرضتها في خضم الأحداث السياسية المتمثلة في الصراع مع المرابطين في جانبه العسكري والفكري والنفسي ، كما عرضتها مقترنة بشخصه هو دون انفصال عنه ، الا أن تكون اشارات الى ذلك الذي سيقوم بأمر الدين عند فشو المظالم وغربة الدين ، وما هو الا تمهيد للسبيل ، وتهيئة للنفوس كي يتم الربط

(50) ابن تومرت - كتاب الامامة : 249 وما بعدها .

(51) انظر : بوروييه - ابن تومرت : 91 .

بنجاح بين فكرة المهديية وبين شخصه (52) . وسنمهد فيما يلي بكلمة عن فكرة المهديية
عموماً قبل أن يطرحها ابن تومرت .

أ- فكرة المهديية عند المسلمين : تقوم فكرة المهديية كما عرفت في العالم
الاسلامي على الايمان برجل منتظر يضرب نسبه في آل البيت ، ويكون مخلصاً للأمة
من الظلم والطغيان ، فيملا الأرض عدلاً بعدما ملئت جوراً ، ويسمى المهدي لأن
الله قد هداه فاهتدى .

ولقد كان لهذه الفكرة نظير في الديانات الشرقية . فاليهود يعتقدون كما بشرهم
أنبيؤهم بظهور محرر مخلص يبعثه الله للتكفير عن خطايا البشر . وكثير من
المسيحيين يعتقدون برجعة المسيح لانقاذ العالم من ظلم الانسان وقتله لأخيه
الانسان ، والمغول يؤمنون بأن تيمور لنگ أو جنكزخان ستكون له عودة كما وعد
لتخليصهم من نير الحكم الصيني . كما نجد فكرة المخلص المنتظر هذه في الديانة
المصرية القديمة . وفي الأساطير الفارسية ، وفي الثقافة الصينية والهندية (53) .

وعند المسلمين ظهرت هذه الفكرة بصفة واضحة في العهد الأموي ، وكان
ظهورها لدى الشيعة ، حيثما زعم كيسان مولى علي بن أبي طالب أن محمد بن الحنفية
لم يموت وإنما كانت له غيبة سيرجع بعدها ليقوم العدل ويزيل الظلم والطغيان ،
وكان هذا المعنى أساساً عند سائر الفرق الشيعية الأخرى - ما عدا الزيدية - لفكرة
المهدي المنتظر الذي يكون من سلالة آل البيت ، ويأتي لينقذ الأمة من ظلم الحكام
ويعمل الدنيا أمناً وعدلاً ، وقد تعمق هذا المعنى في النفوس حتى أصبح جزءاً من
عقيدة الشيعة (54) .

ولما فشا القول بالمهدي المنتظر ، وروجه الشيعة كجزء من عقيدتهم ، نبت
لدى الأمويين قول يشبهه عرف بالقول بالسفياني ، وأصله أن خالد بن يزيد بن

(52) انظر ما سبق في ص 113 وما بعدها .

(53) انظر : احمد محمود صبحي - نظرية الامامة لدى الشيعة الاثني عشرية : 398 .

(54) انظر : احمد امين - ضحى الاسلام : 236/3 ، وما بعدها وانظر تفصيل عقيدة المهديية لدى الشيعة في :
الكليتي : الكافي : 1/341 ، ومحمد رضا المظفر - عقائد الامامية : 80 وما بعدها .

معاوية وأتباعه لما غلبه مروان بن الحكم على الحكم ، أشاعوا أنه سيظهر في آخر الزمان سفيناني (نسبة الى أبي سفیان جد الأمويين) يعيد الحكم الحقيقي ، ويرفع الظلم عن الأمة (55) . كما نبت أيضاً لدى العباسيين قول قريب من هذا القول ، عرف فيه المخلص بصاحب الرايات السود الذي يخرج من المشرق ويزيل عرش بني أمية ويقيم العدل ويحكم بالحق (56) .

وقد شاعت بين المسلمين على مختلف فرقهم جملة من الأحاديث تفيد أن رجلاً من آل البيت سيظهر في آخر الزمان ، يخلص الأمة الاسلامية من الظلم والعدوان ويحكمها بالحق والعدل ، وروت تلك الأحاديث الى جانب الكتب الشيعة جملة من الكتب السنية مثل صحيح الترمذي وسنن أبي داود وسنن ابن ماجه ومستدرک الحاكم النيسابوري . ومن أشهر تلك الأحاديث قول الرسول ﷺ : « لولم يبق من الدنيا الا يوم ، لطول الله ذلك اليوم حتى يبعث فيه رجلاً من أهل بيتي يواطىء اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي ، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً ، كما ملئت ظلماً وجوراً » (57) . ومنها ما روي عن سعيد بن المسيب قال : كنا عند أم سلمة فتذاكرنا المهدي فقالت : سمعت رسول الله ﷺ يقول : المهدي من ولد فاطمة (58) ، وقد أوصل بعضهم هذه الأحاديث الى خمسين حديثاً (59) .

ولم يرو شيئاً من هذه الأحاديث البخاري ومسلم في صحيحيهما : وهو ما جعل أهل السنة ينقسمون بين مؤمن بفكرة المهدي المنتظر بناء على تصحيح الأحاديث الواردة فيه ، وبين طاعن في هذه الفكرة راد لها بناء على تضعيف تلك الأحاديث . الا أن المؤمنين بالمهدية من أهل السنة لم يجعلوها أصلاً من أصول

(55) انظر : احمد امين - ضحى الاسلام : 238/3 ، وفان فلوتن : السيادة العربية : 120 .
(56) انظر المصدرين السابقين : نفس الصفحات . وقد شاعت بعض الأحاديث تتحدث عن صاحب الرايات السود لعل أشهرها الحديث الذي عرف بحديث الرايات أخرجه ابن ماجه في كتاب الفتن باب خروج المهدي 1 .
(57) أخرجه أبو داود في كتاب المهدي ، كما أخرجه الترمذي في الفتن .
(58) أخرجه ابن ماجه في كتاب الفتن باب خروج المهدي والترمذي في الفتن .
(59) انظر هذه الأحاديث في : أبو الفضل عبد الله بن محمد بن الصديق - المهدي المنتظر : 7 وما بعدها ، وابن خلدون - المقدمة 279 وما بعدها .

العقيدة كما هو الأمر لدى الشيعة ، ولم يعينوها في شخص بذاته من الأشخاص ، بل صدقوا بها في الغالب على أنها ضرب من صلاح الدنيا يعم فيه الحق والخير على يد رجل ينتسب الى آل البيت ، ويكون علامة من علامات الساعة ، ومن هؤلاء المصدقين السيوطي الذي كتب في ذلك كتابه « العرف الوردى في أخبار المهدي » وابن حجر العسقلاني الذي كتب « القول المختصر في علامات المهدي المنتظر » ويوسف بن يحيى الدمشقي الذي كتب « عقد الدرر في أخبار المهدي المنتظر » (60) .

ومن أشد الطاعنين في هذه العقيدة ابن خلدون ، فقد خصص في مقدمته فصلاً في نقدها وإبطالها (61) ، وسلك في ذلك مسلكين : أولهما تضعيف الأحاديث التي وردت في المهدي المنتظر بالتجريح في روايتها ، وثانيهما بيان فقدان السبب الذي يتم به ظهور ما يزعم من المهدي المنتسب الى آل البيت وغلبته وامتلاكه ، وهو العصبية التي لا تكون غلبة الا بها ، وذلك لأنه « لا تتم دعوة من الدين والملك إلا بوجود شوكة عصبية تظهره وتدافع عنه من يدفعه حتى يتم أمر الله فيه . . . وعصبية الفاطميين بل وقريش أجمع قد تلاشت من جميع الأفاق ، ووجد أمم آخرون استعلت عصبيتهم على عصبية قريش . . . [ولذلك فإنه إذا ما دعا] فاطمي منهم إلى مثل هذا الأمر في أفق من الأفاق من غير عصبية ولا شوكة ، إلا مجرد نسبه في أهل البيت فلا يتم ذلك ولا يمكن » (62) .

وقد كان لشيوع فكرة المهديية بين كثير من أهل السنة بسبب (63) تلك الأحاديث المروية في شأنها أثر في الحياة السياسية والاجتماعية ، ظهر بالأخص في قيام حركات

(60) انظر : احمد محمود صبحي - نظرية الامامة : 404 .

(61) انظر : ابن خلدون - المقدمة - 279 وما بعدها .

(62) انظر : ابن خلدون - المقدمة : 294 - 295 .

(63) ينهب كثير من الباحثين الى أن السبب الحقيقي لشيوع هذه العقيدة هو التناقض الذي يحصل في النفوس بين المثل الاسلامية في الحكم وبين ما يجري به واقع الحكم من ممارسة الظلم والطغيان ، مع القعود عن تغيير ذلك الواقع ليقترب من المثال ، اما تصوراً أو امتناعاً ، فتتسأ فكرة المهدي المنتظر المخلص علاجاً نفسياً لذلك التناقض ، ويستدل هؤلاء الباحثون على ذلك بأن الفرق الاسلامية التي تؤمن بالخروج وتمارسه لم تشع بينها تلك العقيدة وذلك مثل الخوارج والزيدية ، انظر في ذلك ، احمد محمود صبحي - نظرية الامامة 416 وما بعدها وأحمد أمين - ضحى الاسلام : 241/3 .

سياسية اجتماعية على أساس من القول بالمهدي ، حيث وظف القائمون بها الأحاديث الأنفة الذكر ليجعلوها منطبقة على أشخاصهم ، وأدعوا أنهم المهديون الذين سيقاومون الفساد والظلم و يقيمون العدل ، ولعل من أكبر تلك الحركات وأكثرها تأثيراً ونفاذاً حركة المهدي بن تومرت بالمغرب والحركة المهديية في السودان (64) .

ب - ظهور المهدي ومهمته عند ابن تومرت :

لقد أشرنا آنفاً الى أن ابن تومرت يقرن دوماً بين فكرة المهديية وظهور المهدي ، وبين الظروف التي يعيشها الناس في عهده وشخصه هو بالذات ، وفي سياق هذا المعنى جعل يبين الفساد الذي استفحل في وقته ، ويعدد مظاهره ، ويوغل في تصويره ، فيقرر أن الزمن قد كثر فيه الفساد ، وأدلمت فيه الظلمات واشتبت فيه الأباطيل ، وانعقدت فيه الجهالات ، واختلطت فيه الحقائق وانعكست ، وانخمدت فيه الأنوار وانخملت واختبلت فيه الآراء وانمزجت ، وتحكمت فيه الخثالة ، حتى صار زخرف الدنيا ديناً ، والجهل علماً والباطل حقاً والمنكر معروفاً ، والجور عدلاً ، وأسس لهذا العكس قواعد راسخة ثابتة فثبتت أصول الباطل حتى ارتفعت فروعه ، ولم يظهر لكل الورى الا فروعه عن أصوله (65) .

ولما يحكم ابن تومرت تصوير هذا العنصر المهيم لظهور المهدي ، وهو فشو الظلم والفساد ، يرتب عليه نتيجته وهي ظهور المهدي المنقذ من هذا الفساد ، فيذكر أولاً أوصافه وأعماله فيقول : « انه فرد في زمانه صادق في قوله ، وانه يملأها بالعدل كما ملئت بالجور ، وان أمره قائم الى أن تقوم الساعة » (66) . ثم يخبر بظهور المهدي منطبقة عليه تلك الأوصاف منوطة بعهدته تلك المهام فيقول : جاء المهدي في زمان الغربة ، ووعده الله قلب الأمور عن عاداتها وهدمها بهدم قواعدها ، ونقلها الى الحق باذن الله حتى تنظم الأمور على سنن الهدى ، وتستقيم على منهاج التقوى ،

(64) انظر : أحمد محمود صبحي - نظرية الامامة : 427 وما بعدها .

(65) ابن تومرت - كتاب الامامة : 250 - 251 .

(66) ابن تومرت - كتاب القواعد : 256 .

وينهدم الباطل من قواعده ، وتنهدم بانهدامه فروعهم ، ويثبت الحق من أصله ، وتثبت بشيوته فروعهم ، ويظهر العلم من معادنه ، ويشرق نوره في الدنيا بظهوره ، حتى يملأها عدلاً كما ملئت قبله ظلماً وجوراً ، بوعد ربه كما وعد ، وبفضله كما سبق (67) .

على هذا النحو يبرز ابن تومرت المهدي وينجز بظهوره كفكرة مجردة عن شخصه ، وان لم تكن مجردة عن زمنه وظروفه ، وكأنما هو يتحاشى أن يصرح بأنه هو المهدي ، حتى في تلك الخطبة التي بويع أثرها بالمهدية (68) لم يسند الأمر فيها الى نفسه بصفة صريحة وإنما قال : « الحمد لله الفعال لما يريد القاضي بما يشاء ، لا راد لأمره ولا معقب لحكمه . . . وصلى الله على سيدنا محمد المبرر بالمهدي الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً ، يبعثه الله لنسخ الباطل بالحق ، وان يملئ مكان الجور العدل ، والمغرب الأقصى منبته ، وزمانه آخر الزمان ، والاسم الاسم ، والنسب النسب ، والفعل الفعل . . . » (69) . ولما رأى أصحابه هذا التلميح الى نفسه ، قاموا اليه ، وقالوا له : ان هذه الصفة لا توجد الا فيك ، فأنت هو المهدي فقاموا وبايعوه (70) .

وبما يشير الانتباه أننا لا نجد في مؤلفات المهدي ورسائله ادعاء صريحاً من قبله للمهدية ، وقد كان في مراسلاته يلقب نفسه بألقاب مختلفة الا لقب المهدي ، ومن ذلك ما جاء في احدي رسائله « من محمد بن عبد الله العربي القرشي الهاشمي الحسيني الفاطمي المحمدي » (71) ، وما ذكره ابن القطان من أنه وقف على صك كتبه ابن تومرت ، وبما جاء فيه : « أقول وأنا محمد بن عبد الله تومرت ، وأنا مهدي آخر الزمان » ، ليس موثقاً به تمام الثقة ، لأنه يحمل تاريخ سنة 511 ، وقد كنا رأينا

(67) ابن تومرت - كتاب الامامة : 251 ، وانظر أيضاً : شرح اعز ما يطلب لمؤلف مجهول : 75 و .

(68) انظر ص 115 من هذا البحث .

(69) ابن الخطيب - رقم الحلل : 78 ، وانظر : ابن القطان - نظم الجمان : 76-75 .

(70) انظر نفس المصدر والصحة .

(71) انظر : البيهقي - اخبار المهدي : 1 (طباريس 1928) .

سابقاً (72) ان اعلان المهديّة والمبايعة به لم يكن الا في سنة 515 لما استقر بالسوس . ومن المحتمل أن يكون هذا الامساك من ابن تومرت عن التصريح بالمهديّة لنفسه والاكتفاء بالتلميح لتكون المبادرة من أصحابه ، مشيراً الى أنه لم يكن في قرارة نفسه يؤمن بأنه هو المهدي المنتظر ، ولكن لما كان في الأمر مصلحة سياسية تتمثل في جلب الاتباع واحكام تبعيتهم ، وجد في نفسه استحساناً في مبايعة أصحابه له بالمهديّة ، فأيده بلسان الحال لا بلسان المقال ، ايمانا بالمصلحة السياسيّة ، لا اقتناعاً عقدياً .

ثم يأتي الاتباع والمحبون من بعده ليرسخوا فكرة مهديّة ابن تومرت ، ويجعلوا منها مناطاً للبرهان العقلي والنقلي ، وهو ما فعله أبو عبد الرحمان بن طاهر (73) الذي ألف في ذلك رسالة سماها «الكافية في البرهان على المهدي» وقد أجرى فيها حواراً خيالياً بين نفس مطمئنة منتصرة للمهدي ، ونفس أمارة بالسوء متشككة في أمره ، ومن بين ما قال فيها : « قالت المطمئنة : فلينظر الآن أوصافه - عليه الصلاة والسلام - للمهدي الذي بشر به أن يكون في آخر الزمان ، فإن صدقت تلك الأوصاف على المهدي أبي عبد الله محمد بن عبد الله - رضي الله تعالى عنه - لزمك ان تنقادي الى الحكم بأنه المهدي الذي بشر به رسول الله صلى الله تعالى وملائكته الكرام عليه وسلم » (74) . وعلى هذا السياق كان شارح أعز ما يطلب يعاود القول في مواضع كثيرة من شرحه ، ومما قال في ذلك : « . . . فهذا وصف من خرج عليه المعصوم رضي الله عنه ، وبقطعهم وفضح ما كانوا عليه من التقليد والرأي ، استوجب الاخبار عنه من جده عليه السلام بأنه يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت قبله ظلماً

(72) انظر ص 114 من هذا البحث .

(73) رجح محمود علي مكي (تحقيق نظم الجبان : 50) أن يكون هذا هو أبو عبد الرحمان محمد بن عبد الرحمان بن أحمد ابن عبد الرحمان بن طاهر المرسي ، أحد علماء مرسية وقد تولى رياستها في عهد عبد المؤمن وتوفي بمراكش سنة 574 ، وله ترجمة في التكملة لابن الأبار (رقم 774 طبعة مدريد 1883 ص 238) ، انظر ابن القطان - نظم الجبان 50 .

(74) انظر : ابن القطان - نظم الجبان : 56 .

وجوراً⁽⁷⁵⁾ ، ونتيجة لهذا التأكيد من أصحاب ابن تومرت وأتباعه من السياسيين والمؤرخين على أنه هو المهدي المنتظر أصبحت هذه الفكرة اقتناعاً راسخاً لكامل الموحدين وبقيت كذلك مدة طويلة ، ولم تطرح للمراجعة الا في مرحلة متأخرة من الدولة الموحدية⁽⁷⁶⁾ .

ج- العلم بالمهدي واتباعه : بناء على الأحاديث التي وردت في المهدي والعلامات التي تذكرها تلك الأحاديث ، يقرر ابن تومرت أن العلم به يصبح أمراً واجباً ، والايان به يصبح حتماً على كل إنسان ، وذلك على مستويين : الأول الايمان به كفكرة مجردة باعتبار الجانب الاخباري في الأحاديث ، والثاني ، الايمان بشخصه باعتبار الجانب الوصفي فيها الذي يحدد علاماته ، وأوصافه ، قال المهدي في ذلك : « ان العلم بالمهدي ثابت في كل مكان وفي كل ديوان ، وذلك لما روى فيه من الأحاديث الى درجة الاستفاضة حتى علم في العرب والعجم والبدو الحضر ، وان ما علم بضرورة الاستفاضة قبل ظهوره يعلم بضرورة المشاهدة بعد ظهوره ، ولذلك فإن الايمان به واجب⁽⁷⁷⁾ ؛ ثم يبنى على هذه الأحكام القطعية غير المستندة الى أدلة حكماً يعتبر كالنتيجة لها ، وهو « أن من شك فيه كافر⁽⁷⁸⁾ » ، فجاء حكماً يحمل من التحكم والمبالغة ما تحمل مقدماته .

ولما كان الأمر كذلك من وجوب العلم بالمهدي والايان به ، كانت طاعته والانقياد له أمراً واجباً أيضاً ، ويصور ابن تومرت ذلك الوجوب في تأكيد وقطعية اذ يقول : « السمع والطاعة له واجب واتباعه والافتداء بأفعاله واجب ، والايان به والتصديق به واجب على الكافة ، والتسليم له واجب ، والرضى بحكمه واجب ، والانقياد لكل ما قضى واجب ، والرجوع الى علمه واجب ، واتباع سبيله

(75) مجهول - شرح أعز ما يطلب : 50 و .

(76) انظر ص 407 من هذا البحث .

(77) ابن تومرت - كتاب القواعد : 257 .

(78) نفس المصدر والصفحة .

واجب» (79) وبناء على هذه السلسلة من الواجبات ، فإن أمر المهدي يصبح أمراً حتمياً ، لا يكابر ولا يصاد ، ولا يدافع ولا يعاند ، ولا يخالف ولا ينازع ، ومن خالفه يقتل ، لا دفع في هذا لدافع ، ولا حيلة فيه لزائغ ، ثبت بنصوص الكتاب وقواطع الشرع (80) .

ان هذه الجملة من الأحكام القطعية القاسية ، التي أوردتها المهدي ايراداً متحكماً غير مستند الى الدليل ، يمكن أن نجد تفسيراً لها في الأحداث القاسية التي شهدتها فترة قيامه بدعوته ، وخاصة منها تلك المواجهة العنيفة التي لقيها من المرابطين ، فإن هذه الأحداث وجهته الى طلب أسباب النصر ، ومن أهمها طاعة أتباعه وأنقيادهم له ، فوقع في هذه المبالغات والأخطاء ، وكثيراً ما تجر ملابسات الواقع الى الوقوع في الخطأ .

ويتبين مما تقدم عرضه في مهدية ابن تومرت ، أنها مهدية ذات خصائص وعناصر متميزة ، تختلف بها عن المهدية كما قررها الشيعة ، وتختلف بها عن فكرة المهدي المنتظر كما شاعت عند بعض أهل السنة ، فهي تختلف عن الأولى لافتقارها الى عنصر الرجعة بعد الغيبة التي تنسب عند الشيعة الى امام بعينه يختفي زمناً مع بقائه على قيد الحياة بمعجزة إلهية ، ثم يعود ليكون المهدي المخلص (81) ، وتختلف عن الثانية في تعيينها لشخص ابن تومرت مهدياً ، وفي الارتقاء بها الى درجة الأحكام العقديّة التي يستلزم الاخلال بها ايماناً وعملاً أقسى الأحكام والعقوبات كما رأينا . واذا ما نظرنا الى هذه المهدية في أسسها المجردة دون ملاحظة عنصر التشخيص فيها ، ظهر لنا أنها أقرب الى المهدية السنية منها الى المهدية الشيعية ، اذ هي تقوم على فكرة انقاذ الأمة الاسلامية مما تسقط فيه من المفاصد والشورر مجردة من كل الخوارق

(79) ابن تومرت - كتاب الامامة : 252 .

(80) انظر ابن تومرت - كتاب الامامة - 254 - 256 .

(81) المهدي العائد عند السنية هو علي بن أبي طالب ، وعند المختارية هو محمد بن الحنفية ، وعند الامامية الاثني عشرية هو محمد بن الحسن العسكري ، انظر في ذلك : محمد رضا المظفر - عقائد الامامية : 80 وما بعدها ، أحمد محمود صبحي - نظرية الامامة : 415 ، علي الشابي - مباحث في علم الكلام والفلسفة : 58 ، 99 ، وانظر في الغيبة عموماً الكليني - الكافي : 1/335 وما بعدها .

والخرافات ، وهي الفكرة التي تضمنتها الأحاديث التي ذكرناها آنفاً ؛ الا أن عنصر التشخيص الذي ارتبطت فيه الفكرة المجردة بشخص ابن تومرت أضفى عليها صبغة من المغالاة والغموض جعلتها تتميز بكيان منفرد ، وكانت منشأ لكثير من الأحكام القاسية سلطت على ابن تومرت من قبل المؤرخين والباحثين⁽⁸²⁾ .

4 - العصمة :

أ- تمهيد : العصمة فرع من الامامة ، لأنها صفة من صفات الامام ، ولم نر من يعلقها بغيره ، وهي تعني الخلو عن الأخطاء والآثام على مستوى الفكر والسلوك .

وسائر الفرق الاسلامية من غير الشيعة لا يثبتون العصمة الا للأنبياء ، وينفون وجوبها عن كل من سواهم من البشر ، واختلفوا في مناط العصمة زماناً وموضوعاً ، وصار الاكثرون الى أن الأنبياء معصومون بعد نبوتهم عن الخطأ في التبليغ ، وعن ارتكاب الكبائر والخسيس من الصغائر على وجه العمد ، وجوزوا الخطأ والنسيان فيما دون ذلك من الأفكار والأفعال⁽⁸³⁾ .

أما الشيعة فإنهم أثبتوا العصمة للأئمة الى جانب الأنبياء ، وأغلبهم ذهب في ذلك الى الاطلاق ، فقالوا : «إن الامام كالنبي يجب أن يكون معصوماً من جميع الرذائل والفواحش ما ظهر منها وما بطن ، من سن الطفولة الى الموت ، عمداً وسهواً ، كما يجب أن يكون معصوماً من السهو والخطأ والنسيان»⁽⁸⁴⁾ . وعمدة استدلالهم على ذلك أن الامام منصوب من قبل الله تعالى لهداية البشر خليفة للنبي ، وهو لذلك واجب الاتباع والطاعة ، فإذا ما جاز أن يصدر منه الخطأ والنسيان والمعصية ، جاز تبعاً لذلك أن يفعل الناس الخطأ والمعصية برخصة من الله تعالى ،

(82) انظر في ذلك : عبد الله علي علام - الدعوة الموحدة بالمغرب : 296 .

(83) انظر مختلف الآراء في ذلك وآراء الأشاعرة خاصة في : البغدادي - أصول الدين : 167 ، والايحي والجرجاني - المواقف وشرحه 2/429 ، القاضي عبد الجبار - المغنى : 15/304 وما بعدها ، احمد محمود صبحي - نظرية الامامة : 111 .

(84) محمد رضا المظفر - عقائد الامامية : 72 ، وانظر احمد محمود صبحي - نظرية الامامة : 106 .

بل وجب عليهم ذلك ، وهو باطل بضرورة الدين والعقل (85) .

ب - عصمة الامام عند ابن تومرت : يثبت ابن تومرت للامام العصمة على وجه الصراحة والقطع ، فهو يقول : لا يكون الامام الا معصوماً من الباطل ، ومعصوماً من الضلال ومعصوماً من الفتن ، ومعصوماً من العمل بالجهل (86) .

ولم يورد المهدي تفصيلاً لمناط العصمة في فكر الامام وعمله ، الا أننا نستنتج من أقواله أن العصمة تتعلق بجائنين أشار اليهما في قوله : « لا يصح الاتفاق الا باستناد الأمور الى أولى الأمر ، وهو الامام المعصوم من الباطل والظلم » (87) .

فالجانب الأول تتضمنه العصمة من الباطل ، وهي تعني عصمة الامام في الآراء والمبادئ والتعاليم التي يدعو اليها ويشربها ، فهي كلها حق ولا يداخلها الباطل بحال من الأحوال كالكذب والجهل والابتداع وغيرها من الطرق المؤدية الى الخطأ ، وهو ما أكده في موضع آخر بقوله متحدثاً عن المهدي « انه معصوم فيما دعا اليه من الحق لا يجوز عليه الخطأ فيه » (88) .

والجانب الثاني تتضمنه العصمة من الظلم ، وهو يتعلق بسياسة الناس والقيام على شؤهم وتدبير أمورهم ، وقد أكد المهدي عصمة الامام في تصرفاته في هذا الجانب ، وعبر عن ذلك بالعصمة من الفساد كما في قوله : « لا يقوم بحقوق الله الا العدل الرضا المعصوم من الفساد » (89) .

والمقصود بالفساد في هذا المقام فساد الحكم بارتكاب المظالم وممارسة القهر والطغيان والتفريط في مصالح العباد ، وكثيراً ما كان المهدي يستعمل لفظ الفساد في هذا المعنى ، حتى أصبح خاصاً به عند الاطلاق ، وأكثر ما كان يستعمله في حديثه

(85) نفس المصدر : 60 ، وانظر أدلة أخرى والرد عليها من قبل الفرق الأخرى في : احمد محمود صبحي - نظرية

الامامة : 116 وما بعدها والبغدادي - أصول الدين : 277 .

(86) ابن تومرت - كتاب الامامة : 245 .

(87) نفس المصدر : 246 .

(88) ابن تومرت - كتاب القواعد : 257 .

(89) ابن تومرت - كتاب الامامة : 246 .

عن المرابطين ووصف ظلمهم وانحراف حكمهم ، وقد عقد في رسالة في بيان طوائف المبطلين باباً ترجم له بقوله : « باب في وجوب جهادهم [أي المرابطين] على العناد والفساد في الأرض » (90) .

وفيما عدا هذين الجانبين مما يتعلق بسائر الاخطاء والمعاصي لا نجد للمهدي تفصيلاً وتوضيحاً فيما اذا كانت جائزة في حق الامام أو هو معصوم منها فتكون عصمته مطلقة ، الا أن تكون اشارة مبهمه وردت في مقام الاستدلال على العصمة ، قد يفهم منها أنه يذهب الى العصمة من مطلق المعصية ، وهي قوله : « . . . ولا يدفع الجور الا بالعدل ، ولا تدفع المعصية الا بالطاعة » (91) ؛ ولكن التعميم الذي تفيدته المعصية ، وورودها في سياق المناطين المتقدمين ، ربما رجح ان القصد منها منصرف الى المعصية في مجال العلوم والمبادئ التي يبلغها ، ومجال سياسة الناس وادارة شؤ ونهم ، وتخرج بذلك سائر أوجه التصرف الأخرى عن أن تكون مناطاً للعصمة .

وإذا كان الأمر كذلك ، فما هو موقع هذه العصمة التي قال بها المهدي من عصمة الشيعة ؟ من الواضح أن هذه العصمة هي درجة أقل من العصمة التي يثبتها الشيعة لا يمتهم تلك التي تتصف بالشمول والاطلاق كما مر بيانه ، في حين تتسع عصمة المهدي كما هو راجح لبعض الاخطاء والمعاصي في غير المجالات التي حددها .

ويبدو ان ما ذهب اليه ابن تومرت من عصمة الامام ليس الا تعبيراً عن الشروط التي اشترطها أهل السنة والمعتزلة في الامام ، ولكنه تعبير اكتسى صبغة الغلو ، بفعل القسوة في الأحداث التي أحاطت بابن تومرت في دعوته ، وهو الشأن في كثير من أفكاره المتعلقة بالامامة خاصة ، والقرائن التي تجعلنا نميل الى هذا الرأي هي التالية :

(90) ابن تومرت - رسالة في بيان طوائف المبطلين : 266 .

(91) ابن تومرت - كتاب الامامة : 246 .

أولاً : ان الشروط التي اجتمعت عليها الفرق من أهل السنة والمعتزلة والخوارج ترجع الى محورين أساسيين : الأول بلوغ درجة من العلم تبوئ للاجتهاد في أصول الدين وفروعه . والثاني ، بلوغ درجة من العدالة تستجمع صفات الورع والاهتداء الى وجوه السياسة وحسن التدبير لشؤون الناس⁽⁹²⁾ . وهذان المحوران يقابلان تماماً ذينك المناطين اللذين تعلقت بهما العصمة عند المهدي ، وهما : العصمة من الباطل ، ويقابلها العلم ، والعصمة من الظلم ، وتقابلها العدالة ؛ فهذا التوافق في مناط العصمة عند ابن تومرت ، ومناط الشروط عند الفرق التي ذكرناها قرينة على رجحان ما ذكرناه .

ثانياً : كان ابن تومرت ينسب العصمة احياناً الى المهدي و احياناً الى الامام باطلاق ، وقد تقدم لنا أنه جعل في سلسلة الائمة الخلفاء الراشدين الأربعة ، فيكون هؤلاء مشمولين بالعصمة التي نسبها الى الإمام عامة ، ومن المستبعد أن ينسب اليهم عصمة بالمفهوم الشيعي ، وقد تحدث عن أبي بكر وعمر بالأخص حديثاً مطولاً⁽⁹³⁾ دون أن يشير الى ذلك لا من بعيد ولا من قريب ، والحال أنه قد وصفها بسائر أوصاف العدالة والعفة وحسن السيرة ، وهو ما يقوم قرينة على أنه لا يقصد بالعصمة مفهومها الشيعي .

ثالثاً : لم نعثر في مؤلفات المهدي على تحديد لحقيقة العصمة وبيان لعناصرها ، وانما هو أثبتنا للامام دون شرح وتحديد ، وهو ما يسمح لنا بأن نفترض أنه استعمل العصمة في معناها اللغوي ، وهو المنع ، فيكون بذلك ما ذهب اليه من أن الامام لا يكون الا معصوماً من الباطل ومن الظلم ، مقصوداً به أنه لا يكون الا كافاً عن الباطل وعن الظلم ، ويقترّب حينئذ معنى العصمة عند المهدي من معنى اشتراط العلم والعدالة عند سائر الفرق ، ولكن التعبير بلفظ العصمة مع اللاحاح

(92) انظر شروط الامام في : القاضي عبد الجبار - المعنى : 10 (القسم 1) - 201 ، وما بعدها ، 208 وما بعدها ، البغدادي - أصول الدين 277 ، الأمدي - غاية المرام : 383 ، الايجي والجرجاني - المواظف وشرحه : 465/2 .

(93) انظر : ابن تومرت - كتاب الامامة : 248 - 249 .

عليه والمبالغة فيه الى جانب ما احاطه بشخص المهدي بعض أتباعه المفتونين به من تعظيم ، وما نسبوه اليه من كرامات وخوارق تصور العناية الالهية به⁽⁹⁴⁾ جعل الدارسين والمؤرخين ينسبون اليه القول بالعصمة بالمفهوم الشيعي ، وهو ما عبر عنه ابن خلدون خاصة في قوله : « ولم يحفظ عنه فلتة في البدعة الا ما كان من وفاقه الامامية من الشيعة في القوم بالامام المعصوم⁽⁹⁵⁾ » . ويبدو من القرائن السابقة أن هذه العصمة التي ذهب اليها المهدي هي درجة وسطى بين عصمة الشيعة التي أثبتوها للامام ، وبين شروط الامامة التي وضعتها سائر الفرق فيما يتعلق بالعلم والعدالة ، وهي تشبه أن تكون الدرجة المثلى لتلك الشروط التي اذا ما تحققت على الوجه الكامل ، اقترب حال من تحققت فيه من درجة العصمة بمفهومها الشيعي⁽⁹⁶⁾ .

ج- دليل العصمة : أورد ابن تومرت استدلالاً على ثبوت العصمة للامام صياغته كالتالي : الامام مهمته أن يقاوم الباطل والظلم وينشر الحق والعدل ، والباطل والظلم لا يرتفعان الا بالحق والعدل ، ولذلك يجب أن يكون الامام معصوماً من الباطل والظلم حتى ينشر الحق والعدل .

(94) مثل البيهقي وشارح اعز ما يطلب وابن القطان ، وقد عقد هذا الاخير فصلاً في نظم الجمان : 38 وما بعدها ، بعنوان « عصمة رضي الله عنه » ، ذكر فيه تلك المخاطر التي كانت تحيط بالمهدي في رجوعه من المشرق خاصة ، وكان الله يخرج منه منها سلباً دائماً ، ورغم أن تصوير هذه الأحداث في ذاتها وابرار العناية الإلهية فيها ، من شأنه أن يجعل المؤرخين اللاحقين يفسرون قول المهدي بالعصمة تفسيراً شيعياً ، فإن هذا المفهوم للعصمة كما أورده ابن القطان ، وهو عصمة الله للمهدي من المخاطر يؤيد ما رجحناه من أن العصمة التي قال بها المهدي تفسر تفسيراً لغوياً لا عقدياً شيعياً .

(95) ابن خلدون - العبر : 6 / 471 ، وانظر السلاوي - الاستقصا : 2 / 73 .

(96) ذهب عبد الله علي علام - الدعوة الموحدية بالمغرب : 293 الى أن العصمة التي قال بها ابن تومرت هي عصمة سنية من حيث انها لم تخرج عما أثبتته أهل السنة للأنبياء من عصمة من الكذب والخيانة والجهل ، وهذا رأي غير مستقيم ، لأن أهل السنة أثبتوا العصمة بهذا المعنى للنبي في حين أثبتوا ابن تومرت للامام ، وهو ما لا يراه أهل السنة ، فالامران مختلفان لاختلاف الجهة ، وقد كان هذا الباحث في ص 227 فسر كون عصمة المهدي عصمة سنية تفسيراً مخالفاً لهذا حيث بناه على أن هذه العصمة ليست الا الشروط التي وضعها أهل السنة للامام في صورتها المثالية ، وهذا يقترب مما ذهبنا اليه آنفاً .

أما المقدمة الأولى فهي لا تحتاج الى دليل لظهورها . وأما المقدمة الثانية ، فدليلها أن الشيء لا يدفع الا بضده ، فلا تدفع الظلمة الا بالنور ، ولا يدفع الضلال الا بالهدى ، ولا يدفع الجور الا بالعدل ، ولا تدفع المعصية الا بالطاعة ، ولذلك فإن الامام لا يكون الا معصوماً من الباطل ليهدم الباطل ؛ لأن الباطل لا يهدم الباطل ومعصوماً من الضلال ، لأن الضلال لا يهدم الضلال ، وكذلك المضل لا يهدم الضلال ، وكذلك المفسد لا يدفع الفساد ، لأن الفساد لا يهدم الفساد ، وقد قال الله تعالى في هذا المعنى ﴿ وإذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين ﴾ (البقرة / 124) . وفي هذا بيان شاف لكون الظالم لا يهدم الظلم ، ولا يقوم بالعدل أبداً ، ولذلك لا يناله عهد الله (97) .

ولم يرد هذا الدليل ضمن الأدلة المعتمدة عند الشيعة في اثبات العصمة للامام (98) وذلك لأنه لا يخص معنى العصمة كما حدده ، بل يتجه الى ما ينبغي أن يتوفر في الامام من الكف عن الباطل والظلم ، وهو ما قد يكون ناتجاً عن امتناع ذاتي بمقتضى الورع ، ولا يلزم أن يكون على عصمة ، وإيثار ابن تومرت لهذا الدليل دون سائر الأدلة التي أوردها الشيعة على عصمة الامام يشير مجدداً إلى أنه لا يذهب بمعنى العصمة إلى ما يذهبون كما بيناه آنفاً ، فهو دليل على ما ينبغي توفره في الامام من شروط العلم والعدالة بدرجة الكمال ، أكثر مما هو دليل على وجوب العصمة بالمعنى الشيعي .

(97) ابن تومرت - كتاب الامامة : 244 - 245 .

(98) ورد عنهم دليل قريب منه ولكنه ليس نفسه ، وهو قولهم : الامام مهد دائماً ، وكل مهد لا بدأ أن يكون مهتدياً ، اذ كيف يعطي الشيء من فقله ، فوجب أن يكون مهتدياً دائماً ، كما ورد عنهم من الأدلة النقلية الآية التي استدل بها المهدي المذكورة اعلاه ولكن مع خلاف في وجه الاستدلال . انظر : أحمد محمود صبحي - نظرية الامامة : 126 وما بعدها ، والايحي - المواقف : 2 / 466 .

الفصل الرابع

الإيمان والفعل الإنساني

I - الإيمان :

يمكن أن نستجلي رأي المهدي في الإيمان اعتماداً على آراء متفرقة وردت في تأليفه ، ومن خلال بعض مواقفه العملية أثناء قيامه بالدعوة ، وأثناء مواجهة المرابطين فيما سلط عليهم من الأحكام ، وأطلق عليهم من الصفات والأسماء التي تعكس رأيه في حقيقة الإيمان والكفر .

1 - عناصر الإيمان :

بماذا ينعقد الإيمان وتكتمل حقيقته ، هل بالتصديق القلبي فقط ؟ أم بالتصديق والاقرار ؟ أم بهما معاً مع العمل بالجوارح ؟ تلك هي المسألة الأساسية التي تناولها المتكلمون بالبحث ، وانطلقوا منها الى بحث مسائل فرعية أخرى ، فهاذا كان موقف ابن تومرت من هذه المسألة ؟ .

جاء في رسالة العموم والخصوص تعريف للإيمان هو التالي :

« الإيمان في اللغة التصديق بالشيء ، يقال آمن فلان بكذا ، أي صدقه ، وآمن بالوثن وبالسحر ، أي صدقهما ، ثم ان الشرع خصصه وقصره على الذي يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وما جاءت به رسله ، حتى اذا قيل مؤمن ، لا يعقل منه الا المؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وما جاءت به رسله ، فمتى لم يؤمن بهذه الأشياء ، فلا يسمى مؤمناً في الشرع » (1) . ويبدو من هذا التعريف أن المهدي يميل الى اعتبار الإيمان تصديقاً بالقلب كما هو مذهب الأشاعرة ، اذ يعرفون الإيمان بأنه « التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة ، فتفصيلاً فيما علم تفصيلاً ، واجمالاً فيما علم اجمالاً » (2) .

(1) ابن تومرت - رسالة في أصول الفقه : 186 .

(2) الايجي - المواقف : 2/454 ، وانظر : البغدادي - أصول الدين : 247 .

وقد أورد المهدي في نفس هذا السياق جملة من الأحاديث ، يفيد محتواها بطريقة ضمنية أن الايمان ينعقد بالتصديق القلبي ، ومن بينها حديث معاذ بن جبل عن الرسول ﷺ أنه قال : « ما من عبد يشهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً عبده ورسوله ، الا حرمه الله على النار ، قال يا رسول الله ، أفلا أخبر بها الناس فيستبشروا ، قال : إذا يتكلموا » (3) .

لكننا نجد في مواطن أخرى يتجه بحقيقة الايمان نحو جعل العمل بالجوارح جزءاً منها بحيث لا تنعقد الا بانعقاده كما ذهب اليه سائر الفقهاء وأصحاب الحديث والمعتزلة والخوارج وابن حزم (4) ، وهو ما يفيد قوله : « انما ينفع قول لا إله إلا الله بالتزامها واعتقادها والعمل بها ، ومن قالها ولم يلزم حقيقتها ، وخالف فعله قوله ، لم ينفعه القول بها » (5) ، فقوله : لم ينفعه القول بها ، أي لم ينعقد السبب الذي يجعله يفوز بالنجاة ويدخل الجنة وهو تحقق الايمان .

وجاء في رسالة القواعد ما يؤكد هذه الوجهة حيث ورد قوله : « ان المعطل بالأفعال كالمعاندين بالأقوال فيما يتعلق بهما من الأحكام » (6) ، ومقتضى هذا القول أن تخلف الأفعال يؤدي الى انتقاص حقيقة الايمان ، كما يؤدي اليه الجحود والمعاندة بالقول .

وقد أورد البيهقي قصة جرت للمهدي بمدينة تونس ، يسفر موقفه فيها عن تبنيه لهذا الفهم للايمان - أي جعل العمل عنصراً من حقيقته - ، وذلك أنه لما كان المهدي بتونس شهد الجمعة ، وبعد الفراغ من صلاتها صلى على الجنائز ، فنظر الامام الى جنازة من وراء الناس ، فقال لهم : لم لا تصلون على هذه الجنازة ؟ قالوا له : هو يهودي ، وكان يصلي ، فقال : أفياكم من يشهد له بالصلاة ؟ فقال الناس

(3) انظر : ابن تومرت - رسالة في أن التوحيد هو أساس الدين : 274 وهذا الحديث أخرجه مسلم في كتاب الايمان .

(4) انظر : ابن حزم - الفصل . . . : 3 / 137 وما بعدها .

(5) ابن تومرت - كتاب القواعد : 256 .

(6) ابن تومرت - كتاب القواعد : 256 .

نعم من كل جانب ومكان ، فقال لهم : قد شهدتم له بالايان (7) . ومن الين أن الإيمان الذي عناه المهدي ليس منحصرأ في الصلاة ، وإنما هي جزء منه ، وقد اعتبر ذلك شاهداً على ما في القلب من التصديق . أما إذا علم فراغ القلب ، فإن كل عمل حينئذ يصبح لا قيمة له ، ولا ينعقد به ايمان ، وهو ما أكدته في موطن آخر اذ يقول : « العبادة لا تصح إلا بالايان والاخلاص ، والايان هو التصديق ، وأي عبادة تصلح لمن لا تصديق له ؟ فمن قال أن العبادة تصلح دون تصديق ولا اخلاص فقد كابر » (8) .

ونعثر في رسالة التوحيد على ما يزيد رأي المهدي في هذه المسألة وضوحاً ، وذلك من خلال شروط وضعها لكي يكون الايمان صحيحاً ، وقد ترجم لذلك بقوله : « باب في تقييد لا إله إلا الله بتقييدات في الشريعة غير باق على اطلاقه منها » ، وهو يهدف بذلك الى أن يضبط صورة للايمان الصحيح بتحديد عناصره ، ورسم أركانه . ونلاحظ بهذا الصدد أن المهدي كثيراً ما يستعمل لفظ التوحيد بمعنى الايمان وقد سمي أصحابه بالموحدين اشارة الى ما تحقق فيهم من شروط الايمان وعناصره كما كان يراها .

أما تلك الشروط التي عبر عنها بالتقييدات فهي التالية :

أ- أن يكون الايمان عن علم لا عن ضده ، ولعله في هذا يحترز من الايمان التقليدي .

ب- أن يكون عن يقين لا عن شك .

ج- أن يكون عن اخلاص لا عن شرك .

د- أن يصحبه العمل ، ويتعد عنه الاتكال .

هـ- أن يتطابق فيه القول باللسان مع التصديق بالقلب .

(7) انظر : البندق - أخبار المهدي : 34 .

(8) ابن تومرت - رسالة في العبادة : 221 .

و- أن يخلص فيه القصد لله تعالى .

ز- أن يثبت ويستمر حتى الموت ﴿١٠﴾ .

يتبين من هذه الشروط أن المهدي يعتبر أن الايمان الصحيح المطلوب في الشرع هو الذي يستجمع عناصر ثلاثة : التصديق القلبي ، والاقرار اللساني ، والعمل بالجوارح ﴿١١﴾ ، وليس ما ورد آنفاً من اطلاق الايمان على التصديق الا اطلاقاً للكل على جزء من أجزائه . وبهذا المعنى يكون ابن تومرت متفقاً في تحديد حقيقة الايمان الصحيح مع عامة الفقهاء والمحدثين ومع الخوارج والمعتزلة وابن حزم كما سبقت الاشارة اليه ، مخالفاً للأشاعرة والماتريديّة في قصرهم الايمان على التصديق القلبي ﴿١١﴾ .

2 - مرتكب الكبيرة :

إذا كان الايمان لا ينعقد الا باجتماع العناصر الثلاثة الآنفه الذكر ، فإلى أي حكم يؤول الأمر عندما ينتقض واحد منها ويتعطل ؟ وأي اسم يطلق على المعطل ؟ لم يختلف المتكلمون كثيراً في حكم من عطل التصديق أو الاقرار واسمه ، فالأول منافق ، والثاني ان لم يكن لعذر - كالاكراه على النطق بالكفر - كان تعطيله شاهداً على ما في القلب من الجحود ، وإنما كثر الخلاف فيما يطلق على معطل العمل من الأسماء ، وماذا يصير اليه من الأحكام ، وأكثر ما كان الجدل دائراً في خصوص مرتكب الكبائر ، باعتبار أن ارتكاب الكبيرة هو المظهر الجلي لتعطيل العمل ، فماذا كان رأي ابن تومرت في مرتكب الكبيرة ؟ .

نجد حديثاً للمهدي في تارك الصلاة باعتباره مرتكباً لكبيرة ، وقد أورد جملة من الآيات والأحاديث تؤدي الى تكفير تارك الصلاة ، منها قوله تعالى : ﴿ يا أيها

(9) ابن تومرت - رسالة في أن التوحيد هو أساس الدين : 274 .

(10) من القرائن على أن عنصر العمل يعتبره عنصر صحة لا عنصر كمال ، أنه ساقه ضمن هذه الشروط التي تعتبر كلها شروط صحة يؤدي اختلالها الى انتقاض الايمان .

(11) انظر رأي الأشاعرة في : البغدادي - اصول الدين : 247 وما بعدها والايحي - الموافق : 2/454 ، الرازي - المحصل : 237 . وانظر رأي الماتريدي في كتابه التوحيد : 373 .

الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزواً ولعباً من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء واتقوا الله ان كنتم مؤمنين* . واذا ناديتم الى الصلاة اتخذوها هزواً ولعباً ذلك بأنهم قوم لا يعقلون » (المائدة 57- 58) ، فقد أثبت الله هؤلاء الكفر وسأهم كفاراً باتخاذهم الصلاة هزواً ولعباً ، وتركهم لها . ومنها ما رواه مسلم من طريق جابر بن عبد الله أن الرسول ﷺ قال : « بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة » (12) . ومنها ما رواه النسائي من طريق سليمان بن بريدة أن الرسول ﷺ قال : « العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة ، فمن تركها فقد كفر » (13) . وينتهي المهدي من هذه الأدلة الى أن تارك الصلاة كافر ، لكن على سبيل الترجيح لا على سبيل القطع لوجود أدلة أخرى معارضة لها لكنها لا تدانيها في القوة (14) .

الا أن هذا التكفير ليس الا خاصاً بكبيرة ترك الصلاة ، وهو ما نستفيدة من استدلال المهدي على كفر تارك الصلاة من جهة الاجماع ، بما ذكره الترمذي من أن أصحاب محمد ﷺ كانوا لا يكفرون بشيء من الذنوب الا بترك الصلاة (15) . فالحديث واضح الدلالة على تخصيص الكفر بتارك الصلاة من بين مرتكبي الكبائر . فما هو حال مرتكبي الكبائر من سائر المعاصي الأخرى ؟ .

يبدو أن المهدي يؤول بمعطل عنصر العمل متمثلاً في مرتكب الكبيرة الى درجة الفسق ، فذلك هو اسمه كما قصره الشرع عليه ، وهو مقتضى قوله في الحديث عن الفسق : « قصره الشرع على المصرّ على المعاصي والفواحش ، فكل من أصر على معصية فهو فاسق » (16) ، فهذا القول يفيد أن ارتكاب الكبيرة يؤدي الى انتقاض

(12) أخرجه مسلم في كتاب الايمان .

(13) أخرجه النسائي في كتاب الصلاة .

(14) انظر : ابن تومرت - رسالة في الصلاة : 84 - 85 . ومن الأحاديث المعارضة التي أوردتها حديث عبادة بن الصامت قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : خمس صلوات كتبهن الله على العباد ، فمن جاء بهن لم يضيع منهن شيئاً استخفافاً بحقهن كان له عند الله عهد أن يدخله الجنة ، ومن لم يأت بهن فليس له عند الله عهد ، ان شاء عذبه ، وان شاء أدخله الجنة . (أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة ، باب فيمن لم يوتر) .

(15) انظر : نفس المصدر والصفحة .

(16) ابن تومرت - رسالة في أصول الفقه : 186 .

الايان وزواله باعتباره اخلاً بعنصر العمل الذي هو شرط صحة كما تقدم ، ولكنه لا يؤدي الى الكفر ، بل الى الفسق ، فالفسق اذاً درجة مستقلة مخالفة للايمان ومخالفة للكفر .

وهذا الرأي هو نفسه الذي انتهى اليه من بين سائر المتكلمين المعتزلة وابن حزم . فقد ذهب المعتزلة الى أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً خلافاً لما يقوله المرجئة ، ولا يسمى كافراً على ما يقوله الخوارج ، وإنما يسمى فاسقاً⁽¹⁷⁾ ، وتلك هي المنزلة بين المنزلتين التي جعلوها أصلاً من أصولهم الخمسة . وذهب ابن حزم الى أن الايمان له عدة أصداد من بينها الفسق ، وهو ترك العمل بالفرائض (أي ارتكاب الكبائر) ، وتلك منزلة غير الكفر الذي هو تعطيل التصديق بالقلب أو الاقرار باللسان⁽¹⁸⁾ . وبذلك يكون المهدي قد التقى في مرتكب الكبيرة ، مع المعتزلة وابن حزم ، وخالف الأشاعرة الذين يعتبرون « أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة مؤمن⁽¹⁹⁾ » ، ويقولون انه مطيع بايمانه عاص بفسقه⁽²⁰⁾ .

وإذا ما ضممنا آراء المهدي السابقة الذكر في حقيقة الايمان وفي مرتكب الكبيرة الى بعضها ، كانت خلاصة رأيه في الايمان أن حقيقته لا تنعقد الا بتكامل عناصره الثلاثة : التصديق والاقرار والعمل ، فإذا ما تعطل أحد العناصرين الأولين فهو الكفر ، وإذا ما تعطل العمل بارتكاب الكبائر اصراراً فهو الفسق ، الا أن يكون ترك الصلاة فالأرجح أنه الكفر .

(17) انظر : القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة : 701 .

(18) انظر : ابن حزم - الفصل : 3/ 154 - 55 . ولكن ابن حزم في موضع آخر (الفصل : 4/ 4 وما بعدها) ينفي أن يكون الفسق منزلة غير الكفر والايان ، ويثبت أنه لا درجة سواهما ، ويميل الى أن الانسان يأتي أعمالاً هي ايمان ويكون بحسبها مؤمناً ، ويأتي أعمالاً هي فسق ، ويكون بحسبها فاسقاً ، فهو مؤمن من وجه وفاسق من وجه ، وعمل كل فإن الثابت عنده أن الفسق درجة في التسمية وان لم تكن درجة في الحكم .

(19) الايجي - المواظف : 458/2 .

(20) انظر : الرازي - المحصل : 239 . وقد ذكر أن مرتكب الكبيرة عند المعتزلة لا يسمى مؤمناً ولا كافراً ، وعند جمهور الخوارج كافر ، وعند الأزارقة مشرك ، وعند الزيدية كافر نعمة ، وعند الحسن البصري منافق . وانظر أيضاً مختلف الأقوال في ذلك في : الماتريدي - التوحيد : 329 وما بعدها ، والاييجي - المواظف : 458/2 وما بعدها .

3 - التقوى :

تحدث المهدي عن التقوى باعتبارها درجة من درجات الايمان ، وقال في معناها اللغوي : انها الاتقاء من الشيء كائناً ما كان ، يقال اتقى من الأسد ومن المطر ، ومن جميع ما يمكن أن يتقى منه ، أي احتسى منه .

وأما المعنى الشرعي فإن المتقي هو الذي يمثل أوامر الله ، ويجتنب نواهيه ، وكل من لا يمثل أوامر الله ويجتنب نواهيه فلا يسمى في الشرع متقياً . ولا تتحقق التقوى باتقاء أمر واحد مع التماهي في مخالفة أوامر أخرى ، ومن هنا يظهر خطأ من اعتبر اتقاء الشرك وحده هو التقوى على الحقيقة ، بل لا بد من اتقاء الشرك بالقلب ، واتقاء المعاصي بالعمل⁽²¹⁾ .

وينبغي هذا المفهوم للتقوى على حقيقة وحدة الدين ، فالدين وحدة لا يتبعض ، فمن منع فريضة واحدة ، كمنع الفرائض كلها ، ومن منع عقلاً فما فوقه ، كمنع الشرع كله ، والتماهي على ذرة من الباطل كالتماهي على الباطل كله⁽²²⁾ .

وبهذا المفهوم للتقوى يتبين انها درجة رفيعة في الايمان يستكمل فيها عناصره الأنفة الذكر ، ويتطابق فيها تمام المطابقة التصديق بالقلب مع ما يقتضيه من العمل بالجوارح .

4 - التوبة :

ليست التوبة من مبحث الايمان كما درج عليه المتكلمون ، الا أننا نوردها ضمن هذا المبحث لعلاقتها بحقيقة الايمان عند المهدي ، فقد رأيناه يقيد مقارفة المعاصي والفواحش بالاصرار عليها ، حتى يستحق مقترفها اسم الفاسق ، وهذا يقتضي أن ارتكاب الكبيرة بغير اصرار (أي عندما تعقبه التوبة) لا يؤول الى الفسق ، أو لا يبقى بعده الفسق .

(21) ابن تومرت - رسالة في أصول الفقه : 187 .

(22) ابن تومرت - كتاب القواعد : 256 .

وعرف المهدي التوبة بأنها : الرجوع من المعصية الى الطاعة ، فكل من رجع من المعصية الى الطاعة فهو تائب في الشرع (23) .

وأهم ما يلفت الانتباه في رأي المهدي في التوبة ، أنه يعتبر أن التوبة لا تكون صحيحة حتى تكون اقلاعاً عن جميع المعاصي ، أما من استمر على معصية واحدة فلا توبة له وإن اقلع عن سائر المعاصي الأخرى (24) . وهذا خلاف ما ذهب اليه أكثر المتكلمين على اختلاف فرقهم كما قاله الرازي : « قال الأكثرون : التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على البعض صحيحة » (25) . وذكر ابن حزم « ان الجبائي [ابا هاشم] المعتزلي ومحمد بن الطيب الباقلاني ذهبوا من بين جميع الأمة الى ان من كانت له ذنوب فإنه لا تقبل له توبة من شيء منها حتى يتوب من الجميع ، وتبعهما على ذلك قوم » (26) . ومن أتبعهما في ذلك القاضي عبد الجبار اذ يقول : « اما شيخنا أبو هاشم ، فقد ذهب الى أنه لا تصح التوبة عن بعض القبائح مع الاصرار على البعض ، وهو الصحيح من المذاهب » (27) .

وهذا التشديد من المهدي في التوبة ، ربما قصد منه أن يكون دافعاً لاجتناب المعاصي جميعاً حينما تؤوب النفس الى الرشيد في بعض الأحيان وبمناسبة بعض المعاصي ، فيكون استعدادها لاجتناب البعض مؤدياً الى اجتناب الكل ، لما حصل من العلم بأن حقيقة التوبة هي اجتناب الكل . ويدل هذا التشديد على ما يوليه المهدي من اهتمام فائق ومكانة كبرى للجانب العملي السلوكي من حياة المسلم ، تلك المكانة التي يبرزها جعله لعنصر العمل عنصراً من حقيقة الايمان تنتقض بانتقاضه ، وجعله لمعطلة (مرتكب الكبيرة) آيلاً الى الفسق خالياً من الايمان ، ثم تتأكد هذه

(23) انظر : ابن تومرت - رسالة في اصول الفقه : 186 - 87 .

(24) نفس المصدر والصفحة .

(25) الرازي - اصول الدين : 131 .

(26) ابن حزم - الفصل : 13/4 .

(27) القاضي عبد الجبار - شرح الاصول الخمسة : 799 .

المكانة بأن تكون التوبة مشروطاً فيها استجماع الأعمال كلها بالانتهاء عن تعطيل أي جزء منها(28) .

II - الفعل الانساني :

من أهم القضايا التي تناولها الاسلاميون عموماً والمتكلمون خصوصاً قضية الفعل الانساني . ومدار البحث في هذه القضية هو ما اذا كان الانسان يصدر في أفعاله عن قدرته واختياره ، أو يصدر عن تقدير إلهي مسبق يسوقه في طريق ليس له فيه من حرية اختيار . ويتفرع من هذا المحور الأساسي مسائل أخرى في سبيل توضيحه وتدعيمه ، مثل مسألة التكليف ، واستطاعة الانسان ، والثواب والعقاب .

ولم يكن لابن تومرت تأليف مباشر في هذه القضية ، ولكنه تناول جوانبها في مناسبات مختلفة ، بما نستطيع من خلاله أن ننتين ملامح رأيه فيها ، وسنعمد في سبيل ذلك الى توضيح موقفه في المسائل التالية : القدر الإلهي ، التكليف ، استطاعة ، الثواب والعقاب .

1 - القدر الإلهي :

يثبت المهدي لله تعالى قدراً مطلقاً في حق المخلوقات جميعاً ، فليس هذا العالم وما فيه من أجسام وأحداث الا صورة لتقدير إلهي سابق ، « فكل ما ظهر وجوده بعد عدمه من أصناف الخلائق في ملك الباري سبحانه سبق به قضاؤه وقدره : الأرزاق مقسومة ، والآثار مكتوبة ، والأنفاس معدودة ، والأجال محدودة ، لا يستأخر شيء عن أجله ، ولا يسبقه ، ولا يموت أحد دون أن يستكمل رزقه ، ولا يتعدى ما قدر له »(29) .

ويشمل هذا القضاء الإلهي(30) حياة الانسان وأفعاله أيضاً ، « فكل ميسر لما

(28) المقصود بذلك الفرائض فحسب .

(29) ابن تومرت - العقيدة : 236 .

(30) قيل في الفرق بين القضاء والقدر ان القضاء هو الأحكام الإلهية بوقوع الممكنات حسب مشيئته ، والقدر هو وقوع تلك الممكنات وخروجها من العلم الى الوجود حسب القضاء الإلهي . ولم يراع المهدي هذه التفرقة فاستعملها مترادفين (انظر : الماتريدي - التوحيد : 305 وما بعدها) .

خلق له ، وكل منتظر لما قدر له ، من خلق للنعيم سيسر لليسرى ، ومن خلق للجحيم سيسر للعسرى ، السعيد سعيد في بطن أمه ، والشقي شقي في بطن أمه ، كل ذلك بقضائه وقدره ، لا يخرج شيء عن تقديره ، ولا تتحرك ذرة فما فوقها في ظلمات الأرض الا بقضائه» (31) .

وكل ما هو مقضى به من قبل الله تعالى سيناله الوقوع لا محالة على سبيل الحتم ودون زيادة أو نقصان ، « فكل ما سبق به قضاؤه وقدره ، واجب لا محالة ظهوره ، وجميع المخلوقات صادرة عن قضائه وقدره ، أظهرها الباري سبحانه كما قدرها في أزمته من غير زيادة ولا نقصان ، لا تبديل في المقدور ، ولا تحويل في المحتوم » (32) .

ولم يثر قضاء الله وقدره لغير أفعال الانسان خلافاً مهما بين المتكلمين ، وإنما الذي أثار خلافهم القضاء بهذه الأفعال وتقديرها ، لما ينشأ عليه من ترتيب لمسؤولية الانسان ، واستحقاقه الثواب والعقاب . ويبدو من أقوال المهدي السابقة أنه من الذين يثبتون القدر الإلهي مطلقاً ، ويؤكدون أن أفعال الانسان مشمولة له ، وقد التقى في ذلك مع الأشعرية ، كما قررها أبو الحسن نفسه في الابانة (33) ، وقبل أن يزيدها أصحابه تفصيلاً وتطويراً .

2 - تكليف الانسان :

إذا كانت أفعال الانسان مقدره من قبل الله ، فهل بقي من معنى لتكليفه بأن يأتي أشياء وينتهي عن أخرى ؟ لقد كان ابن تومرت - رغم اثباته المؤكد للقدر الإلهي - يهتم بالتكليف اهتماماً متزايداً ويتناوله بالحديث في عدة مواضع من رسائله .

فالتكليف عنده نافذ على الانسان بمقتضى إنسانيته ، دون تقييد بزمان أو بحالة مخصوصة ، وهو ماض الى يوم القيامة دون ارتفاع ، قال المهدي في ذلك :

(31) ابن تومرت - العقيلة : 236 .

(32) نفس المصدر : 236 - 37 .

(33) انظر : الأشعري - الابانة : 225 وما بعدها ، حيث يورد مجموعة من الأحاديث يستدل بها على ثبوت القدر الإلهي وشموله لأفعال الانسان .

« ان التكليف ثبت على جميع العباد ، وأنه لا يتخصص بالأعيان ، وأنه دائم ما دامت السماوات والأرض ، وأنه لا يتقيد بالزمان ، وأن الله إذا أثبت التكليف لا يمكن جحده ولا دفعه ولا رفعه من مخلوق بوجه ولا سبب » (34) . وهذا الرأي قريب من رأي المعتزلة في التكليف ، اذ يجعلونه أمراً حتماً لا يتصور انفكاكه عن الانسان لأنه لطف به من قبل خالقه ، ولطف الخالق بعباده لا يتخلف لزوماً (35) ، وهو بالتالي مخالف للمذهب الأشاعرة الذين يعتقدون أنه « كان جائزاً من الله عز وجل أن لا يكلف عباده شيئاً » (36) ، الا أن يكون مجال حديثه وقبوع التكليف لا جوازه في العقل ، ولكننا نرجح أن يكون قصده اثبات لزوم التكليف عقلاً ، والاطلاق الذي يتضمنه قوله « وأنه لا يتخصص بالأعيان » قرينة على ذلك .

والانسان لكي يكون مكلفاً لا بد أن يتوفر فيه شرطان أساسيان : أولهما درجة من العقل تبلغ الى مقام الاستدلال ، ولا يكفي في ذلك درجة التمييز . والثاني فهم الخطاب الإلهي ، ويبدو أن قصده بفهم الخطاب ، هو توفر المعدات التي تمكن من فهم الخطاب ، لا حصول الفهم بالفعل ، وذلك لأنه جعل فهم الخطاب صفة للعاقل ، وتخلفه صفة لغير العاقل ، اذ يقول « العاقل هو الذي يتأتى منه الاستدلال وفهم الخطاب ، وغير العاقل هو الذي لا يتصف بهما أو بأحدهما ، اذ لا يصح التكليف مع فقدهما أو فقد أحدهما » (37) ، ومن البين أن العاقل رغم امتلاكه لمعدات الفهم ، قد لا يحصل له فهم الخطاب فعلاً ، كما إذا تجاهل الخطاب ولم يتجه الى فهمه ، ومناطق التكليف إنما هو الأول لا الثاني .

أما أساس التكليف من جهة الخالق فهو الأوامر الظاهرة ، وليس الله بمكلف عباده بمجرد مشيئته ، دون أن يكون في ذلك خطاب ، قال المهدي في ذلك : « ان

(34) ابن تومرت - كتاب القواعد : 255 .

(35) انظر في ذلك - القاضي عبد الجبار : المغنى (التكليف) 11 / 484 وما بعدها ، وما قاله : « انه تعالى لو لم يكلف من ذكرنا ، [من تحققت فيه شروط ذكرها] لأدى ذلك الى كونه عابثاً أو مغرياً بالقبيح ، فإذا استحال ذلك على الله جل وعز ، فلا يصح بعدها الا وجوب التكليف وثبت وجوبه » .

(36) البغدادي - أصول الدين : 149 ، وانظر : الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد : 176 .

(37) ابن تومرت - رسالة في المحدث : 211 .

الله لا يكلف بالغيوب ، انما يكلف بالظواهر ، وانه لا يكلف بالمشيئة ، انما يكلف بالأمر « (38) .

والتكليف الإلهي منوط بطاقة الإنسان على الفعل ، فليس الله بمكلف عباده بما لا طاقة لهم به « ان الله لا يكلف بما لا طاقة به » (39) . وليس هذا الحكم جارياً على ما هو واقع من التكليف الإلهية فحسب ، بل يتعدى ذلك الى أصل التكليف في حق الله تعالى ، فالعقل يحكم « باستحالة تكليف ما لا يطاق » (40) ، ويشهد على ذلك دليان :

الأول : ان ما لا يطيقه الانسان مستحيل الوقوع منه ، والله تعالى لا يكلف بالمستحيل لما في ذلك من العبث ، والعبث محال عليه .

الثاني : ان الله عليهم بطاقة عبيده ، رؤوف بهم ، ولذلك فإنه لا يحملهم على ما لا يطيقونه (41) .

ومن البين أن المهدي يخالف في هذا الرأي الأشاعرة الذين يذهبون الى « أن الله تعالى له أن يكلف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه » (42) ، تماشياً في ذلك مع رأيهم في أن الله لا يقبح منه شيء ، وكل ما يفعله فهو العدل . ويتطابق رأيه هذا مع مذهب المعتزلة حيث ذهبوا الى منع التكليف بما لا يطاق ، لأنه قبيح ، والقبيح محال صدوره من الله تعالى (43) . على أننا نلاحظ أن قوله هذا لا ينسجم مع ما رأيناه من اثباته للمشيئة المطلقة لله تعالى ، وقد كان متفقاً مع الأشاعرة في المقدمة ، ولكنه خالفهم في النتيجة اللازمة عنها ، فبدأ في ذلك شيء من التضارب بين آرائه .

(38) ابن تومرت - كتاب القواعد : 255 .

(39) ابن تومرت - نفس المصدر والصفحة .

(40) ابن تومرت - رسالة في العبادة : 225 .

(41) انظر : ابن تومرت : رسالة في العبادة : 225 ، وقد استنتجنا الدليلين من قوله : « ... لو كان ما كلفوه

مستحيلاً لامتنع وجوده ، والباري سبحانه العليم الحكيم ، لا يكلف عبيده بالمستحيالات ، ولا يحملهم على ما لا يطاق » .

(42) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد : 178 ، وانظر مثلاً : الرازي - أصول الدين : 85 .

(43) انظر في ذلك : القاضي عبد الجبار - المغنى : 367/11 ، وشرح الأصول الخمسة : 396 .

مع هذا الاثبات الملح للتكليف كما قرره المهدي ، يبرز سؤال مهم هو التالي : أي معنى يبقى لهذا التكليف اذا كان الانسان قد قرر مصيره أزلاً ، وكتب اذا ما كان من اهل السعادة ، أو من أهل الشقاوة ، بمقتضى القضاء الإلهي كما أثبتته ابن تومرت ؟ لا نجد من المهدي توضيحاً مباشراً لهذا الاشكال بين الصلة بين هذا التكليف وبين الارادة الانسانية ، ويبين ما اذا كان لقدرة الانسان دور في أفعاله في نطاق القدر الإلهي الذي قال به . ولكننا سنحاول ان نتيين معالم رأيه في ذلك من خلال حديثه في الاستطاعة وفي الثواب والعقاب .

3 - الاستطاعة :

الاستطاعة أو القوة أو الطاقة كلها أسماء دالة على القدرة(44) ومعناها واحد ، ولكن لفظ الاستطاعة اشتهر استعماله بين المتكلمين .

وقد اختلف الباحثون من المتكلمين في استطاعة الانسان على الأفعال ، ما حقيقتها ؟ وهل تحصل له قبل الفعل ام مقارنة له ؟ وهل هي صالحة للفعل والترك ، أو للفعل فقط ؟ وكانت لهم في ذلك مذاهب شتى تجاوزت في عددها عدد الفرق الأساسية ، لما أصبح من كثرة في الآراء في نطاق الفرقة الواحدة ، ولكن يختلف هذه الآراء تستمد أسسها العامة من التسليم بأن الانسان يخلق أفعاله ، أو التسليم بأن خالقها هو الله .

وقد ذهب بعض المعتزلة مثل بشر بن المعتمر (210 هـ / 825 م) وثمامة بن أشرس (213 هـ / 828 م) وأبي الحسين الخياط (300 هـ / 912 م) ، الى أن الاستطاعة هي السلامة وصحة الجوارح وسلامتها من الآفات(45) . وتابعهم في ذلك الرازي من الأشاعرة اذ يقول : « المختار عندنا أن القدرة هي عبارة عن سلامة الأعضاء وعن المزاج المعتدل . . . الا أن هذه القدرة لا تكفي البتة في حصول الفعل ، فإذا انضمت الداعية الجازمة اليها ، صارت تلك القدرة مع هذه الداعية

(44) انظر : القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة : 393 .

(45) انظر في ذلك : الأشعري - المقالات : 1/300 ، الخياط - الانتصار : 80 ، الابيجي - المواقف : 20 / 98 .

الجازمة سبباً مقتضياً للفعل المعين «(46)» ، فتكون الاستطاعة بهذا التفسير معنى عديماً ، اذ هي الخلو من الموانع البدنية الحائلة دون الأفعال .

وذهب بعض المعتزلة مثل العلاف ومعمر ، وسائر الأشاعرة الى ان الاستطاعة هي امر زائد عن الصحة ، وهي من جنس الأعراض ، وهي صفة وجودية تمكن الانسان من القيام بالفعل «(47)» ، ولم يزدوا على هذا بياناً لحقيقتها ، فبقى مفهومها يكتنفه الغموض ، ولم يتحصل منه سوى أنها معنى وجودي غير سلامة البدن به يكون الفعل .

وذهب بعض المتكلمين مثل الماتريدي وابن حزم الى أن الاستطاعة مركبة من المعنيين جميعاً . فالماتريدي يعتبر القدرة مشتملة على قسمين : أحدهما سلامة الأسباب وصحة الآلات ، والثاني ، معنى لا يقدر على تبيين حده بشيء يصار اليه سوى أنه ليس الا للفعل ، لا يجوز وجوده بحال الا ويقع به الفعل عندما يقع معه «(48)» . ومن الواضح أن هذا الكلام في القسم الثاني يعكس الغموض الذي أشرنا اليه آنفاً . وقد كان ابن حزم أكثر وضوحاً ودقة حينما اعتبر الاستطاعة تشتمل على امرين : « أحدهما قبل الفعل وهو سلامة الجوارح وارتفاع الموانع . والثاني لا يكون الا مع الفعل ، وهو القوة الواردة من الله تعالى بالعون والخذلان ، وهو خلق الله تعالى للفعل فيمن ظهر منه وسمى من أجل ذلك فاعلاً » «(49)» .

وتبعاً لهذا التحديد لمفهوم الاستطاعة كان تحديد زمن وجودها وطبيعة دورها . فأجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة توجد في الانسان قبل القيام بالفعل ، وهي متعلقة بالفعل وضده ، أي انها صالحة للضدين ، «(50)» ، وهذا الرأي يعكس حرية

(46) الرازي - أصول الدين : 83 .

(47) انظر : الأشعري - المقالات : 1 / 299 الايجي - المواقف : 2 / 98 .

(48) الماتريدي - التوحيد : 256 .

(49) ابن حزم - الفصل : 3 / 25 .

(50) انظر في ذلك : القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة : 396 ، والأشعري - المقالات : 300 ، والايجي -

المواقف : 2 / 106

الانسان في الاختيار بين الأفعال ، ويؤدي الى أن الانسان هو الذي يصنع أفعاله .
وأما الأشاعرة فذهبوا الى أن الاستطاعة لا تكون الا مع الفعل ، أي أنها لا توجد الا
حال حدوثه (51) ، كما أنها لا تتعلق بالضدين بل تكون محضة لفعل واحد لا على
سبيل الانفراد باحداثه - لأن محدثه هو الله - ولكن على سبيل الاقتران به فحسب كما
رآه الأشعري ، أو على سبيل الاشتراك في إحداثه بوجه من الوجوه مع القدرة الإلهية
كما رآه ، أغلب الأشاعرة من بعده ، لتجويزهم اجتماع قدرتين على مقدور واحد ،
وتلك هي حقيقة الكسب الذي اتخذه مذهباً في أفعال الانسان (52) .

أما الماتريدي وابن حزم فقد جعلوا - كما يتبين من كلامهما السابق - القسم
الأول من الاستطاعة واقعاً قبل الفعل ، وعلقوا وجود الثاني بوجود الفعل ، الا ان
الماتريدي كان أقرب الى المعتزلة في اعتباره لتأثير استطاعة الانسان في فعله (53) ، في
حين كان ابن حزم أقرب الى الأشاعرة في اعتباره فعل الانسان مخلوقاً لله ، ومن
الغريب أن يجعل ذلك قسماً من استطاعة الانسان ، ولكنه لكي يخفف من هذا
التضارب علق امكان الفعل وبالتالي مسؤلية الانسان فيه بالقسم الأول من
الاستطاعة وهو الصحة وارتفاع الموانع (54) .

بإزاء هذه الآراء المختلفة نجد ابن تومرت يثبت للانسان استطاعة ، ويجعلها
من مظاهر الكمال ، وينفي عنه الاضطرار والجبرية ويعتبرها من مظاهر النقص ،
وهو مقتضى قوله : « كمال المحدث بالعلم والاستطاعة ، ونقصه بالجهل
والاضطرار » (55) .

وفي تحليل مفهوم الاستطاعة يقسمها المهدي الى قسمين : قسم راجع الى

(51) انظر : الرازي - أصول الدين : 83 ، والايحي - المواقف : 2/106 .

(52) انظر : الايحي - المواقف : 2/379 ، وانظر نقداً للكسب في : القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة :
363 وما بعدها .

(53) انظر بحثاً في ذلك لمحمود قاسم - مقدمة تحقيق مناهج الأدلة : 112 وما بعدها .

(54) انظر : ابن حزم - الفصل ... : 26/3 .

(55) ابن تومرت - رسالة في المحدث : 211 .

ذات الانسان ، وقسم راجع الى العوامل الخارجة عنه والتي تمكنه من القيام بالأفعال مثل الآلات والعدد والوسائل المختلفة ، وما يهمننا في هذا الصدد هو القسم الأول باعتباره يتعلق بقدرة الانسان الذاتية على الفعل .

وتنقسم هذه الاستطاعة الذاتية الى أربعة أنواع مترابطة ، اذا تحققت جميعها تمت للانسان الاستطاعة ، واذا بطل واحد منها تخلفت وبطلت ، وهذه الأنواع هي :

أ - الاستطاعة بالجوارح ، وتبطل باختلال الجوارح .

ب - الاستطاعة بالقوة ، وينافيتها الضعف بمحلها ، والفرق بينهما أن الأولى مراعى فيها آحاد الجوارح منفردة ، والثانية مراعى فيها جملة البدن .

ج - الاستطاعة بالعلم ، وينافيتها الجهل وسائر اضداد العلم .

د - الاستطاعة بالاختيار ، وينافيتها الاضطرار (56) .

ويبدو من هذه العناصر رغم افتقارها الى الدقة والضبط ، أنها تجمع في شرح مفهوم الاستطاعة بين الاستعداد البدني المتمثل في الصحة والخلو من الآفات ، وبين الاستعداد النفسي المتمثل في الاختيار بين الفعل والترك ، وهو ما يقترب من رأي الماتريدي في الاستطاعة كما رأيناه آنفاً .

ولم نعثر على قول للمهدي يبين دور هذه الاستطاعة التي أثبتتها للانسان في احداث الفعل ، الا ان شارح اعز ما يطلب نسب للمهدي القول بالكسب ، وان قدرة الانسان ليست بمخترعة للأفعال ولا مبدعة لها ، وانما هي تكتسبها بعد خلقها من قبل الله تعالى ، ومما قاله في ذلك بصدد شرح قول المهدي : انحصر الفرع في فعل وترك : « الفعل معلوم وهو الاتيان به على وجه الكسب ، لا على جهة الاختراع ، اذ الاختراع والايجاد والاحداث والخلق والابداع والانشاء والبرء من برأ الله الخلق يبرؤهم برءاً وبروءاً أي خلقهم ، كل ذلك بمعنى ، وهو من فعل الواحد

(56) نفس المصدر والصفحة .

القهار رب السماوات والأرض وما بينهما العزيز الغفار ، وإنما يتصرف المخلوق باكتسابه لمفروغ منه تام الخلق « (57) . وقد نقل عنه أيضاً تعريفاً للكسب ، ولكننا لم نتبينه في مخطوطة الشرح لطمس أصاب بعض كلماته ، إلا ان نحاول اتمام تلك الكلمات تخميناً ، قال الشارح : « قال المعصوم رضي الله عنه مسفراً عن حقيقة الكسب : فأما معنى الكسب فهو أن الله تعالى خلق للعبد [طمس بمقدار كلمة لعلها : حركات] كثيرة ، وخلق له مع أحدها [طمس بمقدار كلمتين لعلها : الاختيار فذلك] الاختيار هو الذي يسمى كسباً « (58) . وإذا صح ما خناه في الكلمات المطموسة فإن رأي ابن تومرت في قدرة الانسان على الفعل يصبح قريباً من رأي الأشعرية في قولهم بأن الله يخلق في الانسان القدرة ، ويخلق فيه الفعل ، واقترائها هو الكسب ، إلا أن ابن تومرت عبر عن القدرة بالاختيار ، وهو ما يتماشى مع تحليله السابق للقدرة اذ جعل الاختيار عنصراً من عناصرها .

4 - الثواب والعقاب :

ان التكليف يترتب عليه الثواب والعقاب ، فبعد قيام الحجة على الإنسان بظهور المعجزات القاطعة بصدق الأنبياء ، يكون متحملاً لتبعة أعماله بمقتضى الاختيار الذي هو متمكن منه ، يقول المهدي : « اذا ظهرت الدلالة على صدق الرسول ، فمن أعرض حيثئذ فله العقاب ، ومن أجاب وامثل فله الثواب « (59) .

إلا أن ما يناله الإنسان من الثواب ليس وليداً لما قام به من أفعال الطاعة ، ولكنه وليد لمحض التفضل الإلهي ، ويمكن للخالق تعالى أن يعاقب المطيع والعاصي على السواء ، ويكون ذلك منه محض العدل « فكل نعمة منه فضل ، وكل نقمة منه عدل ، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون « (60) .

(57) مجهول - شرح أعز ما يطلب : 232 و .

(58) نفس المصدر والصفحة .

(59) ابن تومرت - رسالة في العبادة : 226 .

(60) ابن تومرت - العقيدة : 237 ، وانظر : التنسي - الأنوار المبينة : 6 ط ، وابن عباد - الدرر المشيدة : 34 ط ،

ان هذا القول تأكيد لما كان ذهب اليه المهدي من اطلاق المشيئة الإلهية ،
واعتمادها متعالية عن المقاييس الانسانية في تقدير الحسن والقبح ، والخير والشر .
وقد كان في هذا الرأي مقتضياً أثر الأشاعرة ، متأثراً بالأخص بقول الغزالي : « ان الله
تعالى اذا كلف العباد فأطاعوه ، لم يجب عليه الثواب ، بل ان شاء أثابهم وان شاء
عاقبهم ، وان شاء أعدمهم ولم يحشرهم ، ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب
جميع المؤمنين » (61) .

يتبين مما تقدم أن موقف المهدي من الفعل الانساني ليس واضحاً تمام
الوضوح ، وذلك بسبب الاهمال في بيان الوفاق بين القدر الإلهي المحتوم الذي
يشمل الحوادث ومن بينها أفعال الانسان ، وبين التكليف الذي ينبني على قدرة
انسانية أحد عناصرها الاختيار ، فما هو دور هذه القدرة الانسانية في نطاق ذلك
القدر ؟ وما هو مبرر التكليف بازاء ثواب الله وعقابه المتعلقين بالمشيئة الإلهية دون
طاعة العبد وعصيانه ؟ ذلك ما لم يبينه ابن تومرت بدقة ووضوح . ولكننا مع هذا
لا نعتبر المهدي جبرياً كما ذهب الى ذلك بعض الدارسين (62) ، بل نعده - كما تبين
من تحليله للاستطاعة والتكليف - من الذين يعتبرون لقدرة الانسان دوراً في الاختيار
في نطاق القدر الإلهي الشامل ، ولكن أعوزه الربط المقنع بين هذين الطرفين ، كما
أعوز ذلك من قبله القائلين بهذه الوجة مثل الأشاعرة ، وابن حزم .

III - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

وردت آيات وأحاديث كثيرة تأمر المسلمين بالقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن

(61) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد : 182 ، وقد ذهب المعتزلة الى عكس ذلك ، فقالوا : ان الطاعة لا يكون عليها
الا الثواب ، والعصيان لا يكون عليه الا العقاب ، وأجروا ذلك على سبيل اللزوم . انظر : رأيهم في : القاضي
عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة : 614 ، وما بعدها وانظر تفصيل المسألة في : الايجي - المواقف : 2/ 446 وما
بعدها .

(62) نذكر على سبيل المثال ، الفرد بل الذي يقول : « كان المهدي يقول بالقضاء والقدر المطلق على مذهب الجبرية
منكراً حرية الارادة ، وبهذا كان في تعارض مع المذاهب العقلية ، بل ومع المذهب الأشعري في الكسب
والاستطاعة » - الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي : 272 .

المنكر⁽⁶³⁾ ، منها قوله تعالى : ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ﴾ (آل عمران / 110) ، وقوله ﷺ في حديث حذيفة : « والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهين عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً منه ، ثم تدعونني فلا يستجاب لكم »⁽⁶⁴⁾ .

وبناء على هذه الآيات والأحاديث ، اجتمعت الفرق الاسلامية على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على المسلمين ، وهو ما عبر عنه القاضي عبد الجبار بقوله : « لا خلاف بين الأمة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الا ما يحكى عن شذمة من الامامية لا يقع بهم ويكلامهم اعتداد »⁽⁶⁵⁾ .

ولكن مع هذا الاتفاق في الوجوب ، كان هناك تفاوت بين الفرق الاسلامية في درجة تنزيل هذا الواجب في كل من مجالي النظر والتطبيق . وقد كان المعتزلة أكثر الفرق احتفالاً به في مجال النظر اذ جعلوه أصلاً من أصولهم الخمسة⁽⁶⁶⁾ التي بنوا عليها عقائدهم واعتبر القاضي عبد الجبار أن « من خالف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً ، وقال : ان الله تعالى لم يكلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً ، فإنه يكون كافراً ، لأنه رد ما هو معلوم ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وآله ودين الأمة ، فإن قال : إن ذلك مما ورد به التكليف ، ولكنه مشروط بوجود الامام ، فإنه يكون مخطئاً »⁽⁶⁷⁾ ؛ ولم يكونوا مقصرين فيه في مجال التطبيق ، بل كانت لهم صولة في مقاومة المنكر سواء على مستوى العقائد أو على مستوى ممارسة الحكم⁽⁶⁸⁾ .

(63) قال القاضي عبد الجبار- شرح الأصول الخمسة : 141 : المعروف هو كل فعل عرف فاعله حسته أو دل عليه ، والمنكر هو كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه .

(64) أخرجه مسلم ، وانظر مجموعة من الأحاديث في هذا السياق في رياض الصالحين للنووي : 89 .

(65) القاضي عبد الجبار- شرح الأصول الخمسة : 741 . وانظر أيضاً : ابن حزم- الفصل : 11/5 . وقد نقل الجرجاني عن الأملئي أن بعض الرافضة قالوا : ان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجوز الا بنصب الامام- شرح المواقيف : 2 / 478 .

(66) هي : التوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

(67) القاضي عبد الجبار- شرح الأصول الخمسة : 126 .

(68) انظر : عبد المجيد النجار (بالاشترك) - المعتزلة بين الفكر والعمل : 46 وما بعدها .

الا أن فرقة الخوارج كانت أكثر الفرق تنزيلاً لهذا المبدأ في مجال العمل ، فكلما رأى الخوارج منكراً من محكوم أو حاكم تداعوا الى تغييره في كثير من الاسراع الى استعمال السيف في غير مبالاة بما قد تكون عليه النتيجة من انتهاء عن المنكر أو تماد عليه أو الحاح فيه⁽⁶⁹⁾ ، وقد أدت هذه المغالاة منهم في تنزيل هذا الواجب الى تلك السلسلة المتصلة الحلقات من الثورات التي شهدتها تاريخهم ، مستهدفة بالأخص الحكم الأموي والحكم العباسي بالغة من التطرف الى ما عرف عند الأزارقة بمبدأ الاستعراض الذي يقتل فيه المسلمون جزافاً في أسواقهم ومواطن سلمهم⁽⁷⁰⁾ .

وقد كان الامام الغزالي من أكثر الأشاعرة احتفالاً بهذا المبدأ ، حيث خصص له كتاباً بأكمله في الاحياء سياه كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وقد صور أهمية هذا الواجب ومبلغ الفساد الذي يصيب المسلمين بتركه في قوله : « ان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو القطب الأعظم في الدين ، وهو المهم الذي ابتعث الله له النبيين أجمعين ، ولو طوي بساطه وأهمل علمه وعمله لتعطلت النبوة واضمحلت الديانة ، وعمت الفترة ، وفشت الضلالة ، وشاعت الجهالة ، واستشرى الفساد ، واتسع الخرق ، وخربت البلاد ، وهلك العباد ، ولم يشعروا بالهلاك الا يوم التناد »⁽⁷¹⁾ .

وقد اختار المسلمون طريق التدرج في تغيير المنكر من الأسهل الى الأصعب ، ومن الأقل ضرراً الى الأكثر دون أن يؤدي الى الحاق ضرر أكبر من ضرر المنكر نفسه ، وهو ما عبر عنه الغزالي بدرجات الاحتساب وقال فيها : ان أولها التعرف ، ثم التعريف ، ثم النهي ، ثم الوعظ والنصح ، ثم السب والتعنيف ، ثم التغيير باليد ، ثم التهديد بالضرب ، ثم ايقاع الضرب وتحقيقه ، ثم شهر السلاح ، ثم الاستظهار فيه بالاعوان وجمع الجنود⁽⁷²⁾ ، وهذا التدرج مبني على أن الغرض من

(69) ذهب بعضهم الى أن من شروط القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يغلب على الظن أن القيام به لا يؤدي الى مضرة أعظم منه ، انظر : القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة : 142 وما بعدها وأحمد عمود صبحي - في علم الكلام : 174 .

(70) انظر : الشهرستاني - الملل والنحل : 1/45 ، والبغدادي - الفرق بين الفرق : 82 .

(71) الغزالي - احياء علوم الدين : 2/302 .

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر ، فمتى حصل هذا الغرض بالأمر السهل لا يجوز العدول عنه الى الأمر الصعب ، وهو ما يشير اليه قوله تعالى : ﴿ وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت احدهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى أمر الله ﴾ (الحجرات / 9) . فبدأ أولاً باصلاح ذات البين ، ثم بالمقاتلة ان لم يرتفع الغرض الا بها (73) .

وأشد ما وقع فيه الاختلاف بين الفرق في هذا الواجب هو تطبيقه على الأئمة والحكام (74) ، هل يجوز الخروج عليهم ، وشهر السيوف في وجههم أو لا يجوز ؟ وقد ذهب غالب أهل السنة الى أن ذلك لا يجوز تقديراً منهم لما يؤدي اليه من الفتنة التي يكون ضررها أعظم من الجور الذي يمارسه الامام ، فيختل بذلك شرط أساسي من شروط القيام بهذا الواجب وهو أن يظن أنه لا يصير موجباً لثوران فتنة (75) ، وقد عبر الغزالي عن هذا المعنى أوضح تعبير اذ يقول : لا يجوز من درجات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الأمراء والسلاطين ، الا التعريف والوعظ ، وأما المنع بالقهر فليس ذلك لأحد الرعية مع السلطان ، فإنه يحرك الفتنة ويهيج الشر ، وأما التخشين في القول ، فإن كان يحرك فتنة تتجاوز القائل لم يجز أيضاً (76) .

والى خلاف هذا الرأي ذهب بعض أهل السنة وجميع المعتزلة والخوارج والزيدية وابن حزم وقالوا : ان سل السيوف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب اذا لم يكن دفع المنكر الا به ، وعلق أكثر هؤلاء القيام بهذا الواجب بأن يكون أهل الحق في عصابة يمكنهم الدفع ، ولا ييأسون من الظفر (77) ، وقد وجد

(72) نفس المصدر : 324/2 .

(73) انظر : القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة : 741 .

(74) انظر هذا الخلاف في : الأشعري - مقالات الاسلاميين : 157/2 .

(75) انظر : الايجي - المواقف : 478/2 .

(76) الغزالي - الاحياء : 337/2 .

(77) انظر : ابن حزم - الفصل : 12/5 ، وقد أورد جملة من أسماء الصحابة والسلف الذين كانوا يميلون الى الرأي الأول ، وجملة من الذين كانوا يميلون الى الرأي الثاني ، وانتصر هو لسل السيوف مورداً في ذلك عدة أدلة .

هذا الرأي تطبيقاً له في تلك الثورات الكثيرة على الأمراء ، التي ساهم فيها بالأخص الخوارج والزيدية كما ساهم فيها المعتزلة وأهل السنة (78) .

ولم يكن الاختلاف بين الرأيين الا نتيجة للاختلاف في تقدير ما يحصل للمسلمين من النفع أو الضرر ؛ فمن ذهب الى المنع قدر أن ما بأيدي السلاطين من القوة وأسباب البطش يؤدي الى شر عظيم يصيب المسلمين في حالة الخروج عليهم قد يفوق الشر الذي يصيبهم بسبب الجور ، ومن ذهب الى الايجاب قدر أن فساد السلطان وجوره يؤدي الى انتقاض الدين جملة ، لأنه القيم على تنزيله في الحياة الاجتماعية للأمم ، وانتقاض الدين فساد لا يضاهيه بحال الفساد الحاصل بسبب الفتنة عند الخروج على السلطان الجائر .

وعند المهدي ابن تومرت احتل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر درجة عظمى من فكره ومن سلوكه ، حتى ليتمكن ان نعتبر أن هذا المبدأ كان محوراً لحياته فكراً وعملاً منذ شروعه في رحلة العودة الى وطنه الى آخر أيامه ، ويبدو أن المهدي تشرب بوعي وعمق متزايدين قول أستاذه الغزالي الأنف الذكر : ان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو القطب الأعظم في الدين ، ولو طوى بساطه وأهمل علمه لبطلت النبوة واضمحلت الديانة ، فقد اعتمل هذا الكلام في نفسه (79) ، ورجع به الى أصله من القرآن والحديث ، ليأخذ آخر الأمر بكل عمق بعده الذهني المتمثل في ايمانه الجازم به ، وبعده العملي المتمثل في القيام به سلوكاً ابتداءً بتغيير أصغر المنكرات بشوارع مكة والاسكندرية ، وانتهاء الى محاربة السلطان المرابطي بمراكش .

وقد أدرج المهدي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضمن واجب أعم منهما

(78) أغلب فرق الخوارج كانت لها ثوازت على سلاطين عهدا ، ونذكر على سبيل المثال من ثورات الزيدية ثورة زيد بن علي سنة 122 هـ . وحركة محمد بن عبد الله النفس الزكية سنة 145 هـ ، (انظر : فضيلة عبد الأمير انشاهي - تاريخ الفرقة الزيدية : 79 وما بعدها) ومن الثورات التي ساهم فيها المعتزلة ثورة يزيد بن الوليد ، وثورة محمد و ابراهيم ابني عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب على المنصور (انظر : عبد المجيد النجار (بالاشتراك) - المعتزلة بين الفكر والعمل : 64 وما بعدها) ، ومن ثورات أهل السنة ثورة عبد الله بن الزبير على الأمويين .

(79) انظر : قولدزير - ابن تومرت : 85 وما بعدها .

يشملها معاً ساءه « القيام بأمر الله » ، وهو مفهوم يشمل العمل على انفاذ كل ما أمر الله بانفاذه ، والعمل على منع كل ما أمر الله بمنعه مهما كان صغيراً أو كبيراً ، وهو ما يفهم من قوله : « ان الفساد لا يجوز التماهي على قليله وكثيره ، وأن من منع فريضة واحدة كمن منع الفرائض كلها ، وأن من منع عقلاً فما فوقه كمن منع الشرع كله ، وأن التماهي على ذرة من الباطل كالتماهي على الباطل كله » (80) . كما يبدو هذا المفهوم الشامل للقيام بأمر الله في سيرته العملية حيث كان لا يمر بمنكر الا عمد الى تغييره ، وقد رأينا في رحلته رجوعه مشاهد كثيرة من تكسير دنان الخمر ، ومخاطبة آلات الطرب ، وتشيتت الجموع اللاهية باختلاط الرجال والنساء ، ووعظ الأمراء والتخشين لهم في القول ، ثم سل السيف في وجه السلطان .

هذا المفهوم الشامل للقيام بأمر الله جعله ابن تومرت واجباً فورياً لا يجوز فيه تأخير ، وهو مقتضى قوله : « القيام بأمر الله واجب ، وأنه على الفور لا يجوز فيه التأخير » (81) ، ويبدو أنه يجعله فرضاً عينياً لا كفاً كما يذهب اليه المعتزلة والأشاعرة (82) ، وهو ما يظهر من قوله : « ان الفساد يجب دفعه على الكافة ، وان الفساد لا يجوز التماهي على قليله وكثيره » (83) ، وهذا الوجوب العيني انما اقتضاه مفهوم التعميم ، الذي أصبح به القيام بأمر الله مساوياً لمطلق الدعوة الى الله ، وهي واجب عيني في حق من توفرت فيه القدرة عليه .

ويبلغ القيام بأمر الله عند المهدي درجة من الأهمية يكون هنا مقدماً على النفس والمال ، فلو علم أن القيام بأمر من أمور الله فيه هلاك النفس أو ضياع المال ، لكان القيام به مع ذلك واجباً ، وهو مفاد قوله : « ان مراعاة القيام بأمر الله أولى من مراعاة اراقة الدماء ، وذهاب النفوس والأموال » (84) . وقد كان المسلك العملي الذي سلكه المهدي في الدعوة يؤكدها هذا المفاد ، حيث رأيناه غير ما مرة يعرض نفسه

(80) ابن تومرت - كتاب القواعد : 256 .

(81) نفس المصدر والصفحة .

(82) انظر : القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة : 148 والايحي - المواقف : 2 / 478 .

(83) ابن تومرت - كتاب القواعد : 256 .

(84) نفس المصدر والصفحة .

للهلاك في سبيل القيام بتغيير المنكرات مثلما حصل له في السفينة بعد الخروج من الاسكندرية، اذ همّ المسافرون بالقائه في البحر لما أراق خمورهم ودعاهم الى الصلاة، ومثلما حصل له بمراكش، اذ طلبه السلطان لاراقه دمه لما أغلظ له القول وحرش به الناس. ويزيد المهدي في بيان هذا المعنى، امعاناً في تأكيد وجوب القيام بأمر الله، وتشنيع التقصير فيه، فيثبت ان القعود عن مقاومة المنكر لا يبيء باثم الترك فحسب، بل هو في درجة القيام بالفساد والاعانة عليه « فإن من ترك دفع الفساد كمن أعان بنفسه وماله » (85).

وبهذا التصوير لوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يكون ابن تومرت قد تجاوز المعتزلة في تأكيدهم على هذا المبدأ، اذ جعلوا من بين شروط القيام به أن يعلم القائم به أو يغلب على ظنه أنه لا يؤدي الى مضرّة في ماله أو في نفسه، اذا كانت تلك المضرّة مؤثّرة في حاله (86)، ولم يعتبر هو هذا الشرط فقدم القيام بأمر الله على النفس والمال، وهو بذلك يلتقي مع الخوارج الذين لا يباليون في سبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأنفسهم وأموالهم (87).

ومن أوضح عناصر القيام بأمر الله وآكدها عند ابن تومرت مقاومة السلطان الجائر، الذي يسلك معه في سبيل تغيير جوره درجات مترتبة: من التعريف بمظاهر الجور والفساد، الى الوعظ والارشاد، الى التخشين في القول، الى سل السيف واشهار الحرب، وقد سلك هو نفسه هذه الدرجات المترتبة مع علي بن يوسف سلطان مراكش (88)، الذي لم تجد معه سبل القول في التغيير، فانقل الى سبيل الفعل، وعمد الى التغيير بالقهر وسل السيف.

وقد جعل ابن تومرت مقاومة السلطان الجائر ضرباً من الجهاد في سبيل الله، فهو واجب عيني على القادر عليه، مثلما الجهاد في سبيل الله واجب على كل مسلم،

(85) نفس المصدر والصفحة.

(86) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة: 143.

(87) انظر: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند الخوارج في: عمار طالبي - آراء الخوارج الكلامية: 1/ 138.

(88) انظر ما سبق ص 98 وما بعدها.

وهو ما يتضمنه قوله في الحث على محاربة المرابطين : « واعلموا وفقكم الله أن جهادهم فرض على الأعيان على كل من فيه طاقة على القتال ، واجتهدوا في جهاد الكفرة المثلثين ، فجهادهم أعظم من جهاد الروم وسائر الكفرة بأضعاف كثيرة ، لأنهم جسموا الخالق سبحانه وأنكروا التوحيد وعاندوا الحق » (89) . ولا يخفى ما في هذا التقرير من مغالاة أبرزها بوضوح ضعف التعليل الذي عقب به على تأكيده لكون جهاد المرابطين أعظم من جهاد الروم بأضعاف كثيرة ، فالتجسيم وانكار التوحيد وعناد الحق أكثر ظهوراً وتأصلاً عند الكفرة من الروم وغيرهم منها عند المرابطين .

ويورد المهدي مجموعة من الاستدلالات على وجوب محاربة السلطان الجائر مقتبساً من القرآن والحديث ، ومن صور الواقع الذي كانت تجري به سيرة حكام المرابطين ، ومن تلك الأدلة دليل لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق الذي قال فيه : « اجتمع الأمة قاطبة خلفها وسلفها على أن الظالم لا يعان على ظلمه ، ولا يجوز طاعة في معصية الله ، لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ، لما رواه عبد الله بن عمر عن النبي ﷺ أنه قال : على المرء المسلم السمع والطاعة ما لم يؤمر بمعصية ، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة ، الى غير ذلك من الأخبار الصحيحة مما يطول تتبعها ، وتحريم طاعة المخلوق في معصية الله معلوم من دين الأمة ضرورة ولا يحتاج فيه الى بسط الأدلة » (90) .

ولما كانت طاعة المخلوق في معصية الخالق محرمة ، أصبح العصيان والمقاومة واجبين ، ولا يكون ذلك الا بجهاد الجائرين حينما لا تجدي معهم سبل الوعظ ، وهو ما نزله المهدي على حال المرابطين اذ يقول : « فجهاد الكفرة المثلثين قد تعين على كل من يؤمن بالله واليوم الآخر ، لا عذر لأحد في تركه ، ولا حجة له عند الله ،

(89) ابن تومرت - من رسالة بكتاب أخبار المهدي للبيدق : 9 (ط : باريس 1928) .

(90) ابن تومرت - من رسالة بكتاب أخبار المهدي للبيدق : 2 . والحديث أخرجه أبو داود في كتاب الجهاد ، باب في الطاعة .

فإنهم سعوا في هدم الدين ، واماتة السنة ، واستعباد الخلق ، وتمادوا على الفساد في الأرض وعلى العتو والطغيان . . . « (91) .

وفي هذا السياق ينقد ابن تومرت رأي من لا يجوّز الخروج على السلطان الجائر بما أخذ به شديد المآخذة الفقهاء المساندين للمرابطين الذين « تسموا باسم العلم ، ونسبوا أنفسهم الى السنة ، وتزينوا بالفقه والدين ، وتعلقوا بالكفرة » (92) ، وذلك لما كانوا يدعون اليه الناس من طاعة السلطان ، وما يقولونه من تحريم الخروج عليه ، وهم في ذلك لا يصدرون عن حق رأوه ، بل عن هوى وتلبس وحيلة لصيانة دنياهم ، وتحقيق رغائبهم ، فقد قالوا للناس : « طاعتهم لازمة [أي طاعة المرابطين] ، والانقياد اليهم واجب عليكم ، مع علمهم بعناد الظلمة للحق ، وخروجهم عن السبيل ، وقالوا لهم : عليكم السمع والطاعة في كل ما أمروكم به ، مع علمهم بأنهم لا يأمرون الا بالباطل والفساد والضلال ، وهلاك الحرث والنسل ، وقالوا لهم : تلزمكم طاعتهم في ذلك كله أتباعاً لأهواء الكفرة واقتراء على الله » (93) .

ولما كان هؤلاء الفقهاء ينتمون الى أهل السنة ، وما كان رأيهم في منع سل السيوف على السلاطين خوف الفتنة الا استمداداً مما ذهب اليه غالب أهل السنة في ذلك كما رأيناه ، فإن مأخذتهم بهذا العنف ليست الا مؤاخذه لرأي أهل السنة وعلى رأسهم الغزالي ، وإشارة من ابن تومرت الى أن بناء هذا الرأي يعود الى جذور من القعود عن البذل ، واستمراء حياة الدعة والنعيم ، وهو اتهام كان يراود أيضاً الخوارج والمعتزلة وغيرهم ممن يقولون بالخروج .

يتبين مما تقدم أن ابن تومرت ذهب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الى أقصى ما ذهب اليه سائر الفرق الاسلامية سواء على مستوى الفكر أو على مستوى

(91) ابن تومرت - الرسالة المنظمة : 105 - 106 .

(92) نفس المصدر : 107 .

(93) نفس المصدر : 108 .

العمل ، فقد بلغ به في الوجوب الى درجة وجوب الدعوة الى الله والجهاد في سبيله، ويشبه ان يكون بذلك قد جعله جزءاً من العقيدة ، وهو ما يفسر بجلاء ذلك الالحاق الدائب في القيام به على صعيد السلوك في أصغر المظاهر وفي أعلاها ، وباستعمال كل السبل من التعريف الى السيف . ولو جمعنا مختلف الآراء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند مختلف الفرق الاسلامية وأخذنا في كل عنصر منه أكثرها تشدداً ، لكانت الصورة الحاصلة هي مذهب ابن تومرت ، وفي هذا نجد تفسيراً لبعض مظاهر الغلو التي وقع فيها عند تقرير هذا الواجب وعند تطبيقه .

الفصل الخامس

الآراء الأصولية الفقهية

I - تمهيد :

لم يكن ابن تومرت - بحسب ما بين أيدينا من مؤلفاته - من العلماء المبرزين في الفقه وأصوله ، وإنما كانت له فيها مشاركة نلمح فيها من الخلق ومملكة التصرف ما ينبىء بأنه كان متهيئاً لأن يصبح فقيهاً أصولياً مبرزاً ، لو لم يوجه همه الى الحياة السياسية التي لا تسمح احداثها المتلاحقة العنيفة بفرصة التأمل العميق في تخاريج الفقه ودقائق أصوله .

ولقد ترك المهدي عدة رسائل في هذا المجال ، أهمها في أصول الفقه « رسالة في أصول الفقه » ، وعدة مباحث أصولية في كتاب أعز ما يطلب ، وأهمها في الفقه « رسالة في الصلاة » ، وكتاب الطهارة وكتاب تحريم الخمر ، الى جانب رسائل أخرى تضم مجموعة من الأحاديث في مواضيع فقهية⁽¹⁾ .

وكان في هذه الرسائل يبرز الجانب الاصلاحى الذي هدفت اليه دعوته ، أكثر مما كان يبرز الجانب العلمى متمثلاً في التحقيق والتفريع وتقصى المسائل ، وذلك سواء بالنسبة للمادة نفسها أو بالنسبة للمنهج الذي عرضت به .

ويظهر هذا الجانب الاصلاحى في أصول الفقه في التركيز على شرح حقيقة الأصل الذي ترجع اليه الفروع الفقهية ، ومختلف أحكامه ، وطرق ثبوتة ، وكيفية رجوع الفروع اليه ، وفي البيان الاجمالى لأصول الشريعة ، وهو ما قرره في كتاب أعز ما يطلب ، ويعتبر هذا العمل منه تنبيهاً لأهل المغرب بأهمية هذا العلم ، وحثاً

(1) انظر ما سبق في آثار ابن تومرت ص 153 .

ضمنياً على تعلمه والأخذ به حيث لم يكن عندهم رائجاً ، ولا كان الفقهاء يؤصلون عليه ما يتدارسونه من الفروع (2) ، فلما رأى ابن تومرت ما آل اليه الفقه في العهد المرابطي خاصة من اغراق في التقليد والاجترار ، قصد الى أن يبعث فيه الحركية والحياة بما يصار اليه لما يتفشى العلم بأصول الفقه الذي يبين أصول الشريعة وأحكامها وطرق الاستنباط منها ، فجاءت رسائله في ذلك جارية على سبيل التمهيد والاثارة أكثر مما هي مقررة للمسائل مفصلة لها .

وتظهر النزعة الاصلاحية في الفقه في الصبغة التربوية المتمثلة في اختيار مواضيع شديدة الصلة بالجانب الروحي ، كموضوع الصلاة والجهاد ، لتكون مدخلاً عندما تتكيف بها النفس لتقبل سائر التعاليم الفقهية في المجالات الأخرى . ولعل المهدي كان ينتوي أن يؤلف رسائل أخرى في فقه المعاملات ، ولكن المنية وافته قبل أن يؤسس المجتمع الذي وضعه هدفاً لدعوته ، والذي تبرز حاجته الملحة الى فقه المعاملات ، فكانت بذلك ضرورة الاصلاح الاجتماعي مقتضية منه أن يقدم الجوانب التربوية في الفقه . كما تظهر تلك النزعة أيضاً في عرض مسائل الفقه مقرونة بأدلتها من النصوص ، وهي ظاهرة كانت غائبة عند فقهاء أهل المغرب ، وقصد المهدي منها الى تأسيس فقه ينطلق من أصوله ، ويستمد أحكامه منها مباشرة ، وهو تطبيق لذلك التنظير الأصولي الأنف الذكر مندرج في اطار اصلاح الفكر الشرعي .

ويتبين مما تقدم سواء في الفقه أو في أصوله ، أن المنزع الذي كان مسيطراً على رسائل ابن تومرت فيهما هو منزع التأصيل ، أي الرجوع بفروع الفقه الى أصولها المستنبطة منها ، وهو ما كان يشغل ذهنه باستمرار ، وتجري به بياناته النظرية ، كما تجري عليه تقاريراته الفرعية الجزئية ، ولذلك فإننا سنتخذ من هذا المشغل محوراً أساسياً لما سنعرضه من آراء ابن تومرت في هذا الفصل .

II - منزع التأصيل عند ابن تومرت :

ذكرنا سابقاً (3) أن أهل المغرب من الفقهاء كان لهم عزوف عن دراسة الأصول

(2) انظر ما سبق ص 51 .

(3) انظر ما سبق ص 51 وما بعدها .

التي تستنبط منها الأحكام ، وولوع بتقرير الفروع الفقهية وتفصيلها رجوعاً الى أقوال الأئمة والناقلين عنهم ، وقد كان لهذه النزعة ظهور مبكر بالأندلس منذ القرن الثالث حيث كان أحد الفقهاء المرموقين وهو أبو القاسم أصبغ بن خليل (ت 273 هـ / 886 م)⁽⁴⁾ يفتي الناس لمدة خمسين عاماً ، في حين أنه لم يكن له علم بالحديث ولا معرفة بطرقه ، بل كان يباعد ويظن على أصحابه ، وكان متعصباً لرأي أصحاب مالك ولاين القاسم من بينهم خاصة ، بل نقل عنه أنه كان يقول : لأن يكون في تابوتي رأس خنزير أحب الي من أن يكون فيه مسند ابن أبي شيبة ⁽⁵⁾ .

وفي عهد المرابطين ازدادت هذه النزعة استفحالاً بما قد تأسست عليه الدولة من روح « فروعية » بثها الفقيه عبد الله بن ياسين ، ثم رعاها بعده وغانها أمراء الدولة بتشجيعهم للفقهاء واشراكهم في السلطة وتزكية منهجهم في اقامة الفروع على الفروع دون رجوع الى الأصول ، وهو ما صوره بدقة ووضوح عبد الواحد المراكشي متحدثاً عن عهد علي بن يوسف بن تاشفين اذ يقول : « لم يكن يقرب من أمير المسلمين ويمظى عنده الا من علم علم الفروع ، أعنى فروع مذهب مالك ، فنفتت في ذلك الزمان كتب المذهب ، وعمل بمقتضاها ، ونبذ ما سواها ، وكثر ذلك حتى نسي النظر في كتاب الله وحديث رسول الله ﷺ ، فلم يكن أحد من مشاهير أهل ذلك الزمان يعتني بهما كل الاعتناء »⁽⁶⁾ .

وقد كان لهذا المنزع الفقهي الفروعى مآل الى غلبة الجمود على الفقه ، وانحسار الروح الاجتهادية التي تسعى الى اشتقاق حلول فقهية حية من تعاليم القرآن والحديث لما يستجد من أحداث الحياة الاجتماعية المتغيرة ، فصار الفقه لذلك

(4) فقيه مالكي أندلسي من قرطبة ، ارتحل إلى المشرق فسمع من أصبغ بن الفرج ومن سحنون بافريقية ، عرف بالرأي وترك الأثر ، ودارت عليه الفتيا بالأندلس خمسين عاماً . انظر ترجمته في : ابن القرضي - تاريخ علماء الأندلس : 70 ، وابن فرحون - الديباج : 1 / 301 (طدار التراث) .

(5) ابن القرضي - تاريخ علماء الأندلس : 70-71 وربما يكون أصبغ صادراً في هذا القول عن مأخذ رأها في للسند ولكن القول يبقى مع ذلك دالاً على منزلة أصل الحديث عنده .

(6) المراكشي - المعجب : 236 .

غير مسائر لحركة الحياة ، غير قيم على أحداثها ، فنشأت في المجتمع المرابطي مفاسد اجتماعية خارقة للشرع كانت تجري على مرأى من الفقهاء والأمراء الذين كثيراً ما يكونون في ذواتهم على جانب وافر من التقى والورع ، ولكن المنهج الذي سلكوه في البحث الفقهي قائماً على الفصل بين الفروع وأصولها أنتج هذه المفارقة التي صورها المراكشي في قوله : « واستولى النساء على الأحوال ، وأسندت اليهن الأمور ، وصارت كل امرأة من أكابر لتونة ومسوفة مشتملة على كل مفسد وشريد ، وقاطع طريق وصاحب خمر وماخور ، وأمير المسلمين في ذلك كله يتزيد تغافله ، ويقوى ضعفه ، وقنع باسم امرأة المسلمين وبما يرفع اليه من الخراج ، وعكف على العبادة والتبتل ، فكان يقوم الليل ويصوم النهار» ٣٧ .

ولا شك أن هذه الصورة كانت تعتمل في نفس ابن تومرت ، بما عرفه اجمالاً عن حقيقة ما كان يجري قبل سفره الى المشرق ، وبما وقف عليه تفصيلاً بعد رجوعه لما احتك بالواقع الاجتماعي والسياسي احتكاكاً مباشراً ، وكان يرتبط في ذهنه في اطار تلك الصورة عنصر استبعاد الأصول من القرآن والحديث من مجرى الثقافة الفقهية التي قامت عليها الدولة ، بعنصر الفساد الذي بدأ يدب في مختلف مجالات الحياة ، فقام ذلك لديه مقام القرينة على أن سبب ذلك الفساد هو ضعف الرابطة بأصول الدين التي هي منبع الحق والصلاح .

وكان يعمق هذه المعاني في نفسه ما تلقاه في المشرق من ثقافة فقهية مؤصلة على أيدي فحول الفقهاء والأصوليين في ذلك العهد مثل الغزالي والكنيا الهراسي وأبي بكر الشاشي ، هؤلاء الذين كانوا يقيمون الفروع الفقهية على أصولها ، وينظرون لذلك في تأليفهم في أصول الفقه .

ولم يكن المهدي يتلقى من هؤلاء منهجهم التأصيلي كما تجري به تقريراتهم الفقهية والأصولية في دروسهم وكتبهم فحسب ، ولكنه كان يتلقى منهم أيضاً روحاً ثورية تتخذ مادة لها الانتصار لمنهج التأصيل والدعوة اليه ، ونقد المنهج الفروعوي

(7) نفس المصدر : 242 . وانظر فيما يتعلق بللمنهج الفروعوي للمرابطين : فولدزير - محمد بن تومرت : 26 وما بعدها ، والترديل - الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي : 239 وما بعدها .

وتهجينه والترغيب عنه ، وتبدو هذه الروح على سبيل المثال فيما قاله الكيا المراسي في خطبة كتابه أحكام القرآن في سياق امتداحه لمذهب الإمام الشافعي ، وبيان المنهج الذي اتبعه في كتابه : « رأيت مذهب الشافعي رضي الله عنه وأرضاه أسدّ [المذاهب] وأقومها وأرشدتها وأحكمها ولم أجد لذلك سبباً أقوى وأوضح وأوفى من تطبيقه مذهبه على كتاب الله تعالى ولما رأينا الأمر كذلك ، أردت أن أصنف في أحكام القرآن كتاباً أشرح فيه ما انتزعه الشافعي رضي الله عنه من أخذ الدلائل في غوامض المسائل ، وضممت إليه ما نسجته على منواله ، واحتذيت فيه على مثاله على قدر طاقتي وجهدي » (8) .

كما تبدو هذه الروح بأكثر وضوح عند الغزالي في كتابه الاحياء خاصة ، حيث كان يوجه نقداً شديداً الى الفقهاء الذين صرفوا همهم الى ظواهر المسائل ، واشتغلوا بالجدل والمباحكات الفقهية ، وانصرفوا عن تدبر أسرار الأحكام التي لا تستكشف الا بالغوص في نصوص القرآن والحديث ، فتنشأ من ذلك تربية للنفس بما تشربه من معاني الخوف والرجاء ، وذلك هو الفقه الحقيقي ، أما البحث في تفاريع الأحكام فهو فقه بطريق الاستنباع (9) ، وما قاله الغزالي في مؤاخذه الفقهاء على هذا المسلك : « ولا نرى المناظرين يهتمون بانتقاد المسائل التي تعم البلوى بالفتوى فيها ، بل يطلبون الطبوليات التي تسمع فيتسع المجال فيها كيفما كان الأمر ، وربما يتركون ما يكثر وقوعه ويقولون هذه مسألة خبرية ، أو هي من الزوايا وليست من الطبوليات ، فمن العجائب أن يكون المطلب هو الحق ثم يتركون المسألة لأنها خبرية ، ومدرك الحق فيها هو الأخبار ، أو لأنها ليست من الطبول » (10) ، ومن اليبين أن هذه المؤاخذه تشير فيما تشير الى ظاهرة سقوط الفقه في الجمود ، وابتعاده عن مجرى الحياة وتنكبه عن معالجة مستجد طوارئها وأحداثها .

(8) الكيا المراسي - أحكام القرآن : 1 / 20 .

(9) الغزالي - إحياء علوم الدين : 1 / - 38 .

(10) نفس المصدر : 1 / 50 .

ان واقع الفقه بالمغرب في العهد المرابطي بما آل اليه من اغراق في الفروعية أبعد عن الأصول ، وجعله لا يؤدي الدور الذي يجب في الاصلاح ، امتزجت صورته في ذهن ابن تومرت مع العامل الثقافي الفقهي القائم على احكام الصلة بالنصوص والهادف الى غاية تربوية نفسية واجتماعية كرس لها الغزالي كتاب الاحياء ، وتولد من هذا الامتزاج منزع اصلاحي في الفكر الشرعي كان جزءاً مهماً من دعوته الاصلاحية العامة ، وهو منزع يقوم على تأصيل فروع الفقه والرجوع بها الى أدلتها الشرعية ، وجعلها بذلك تؤدي دورها التربوي المطلوب .

وفي سبيل التطبيق الفعلي لهذا الاصلاح بادر المهدي أول ما بادر الى الاعتناء بأصلي الشريعة القرآن والحديث ، فتعلمها بالمشرق على كبار الأساتذة فيهما مثل الكيا الهراسي الذي قرأ عليه التفسير والحديث ، والمبارك بن عبد الجبار الذي قرأ عليه الحديث ، والطرطوشي الذي قرأ عليه التفسير .

ولما رجع الى المغرب شرع في تعليم هذين الأصلين وجعلها أساساً في الجانب التربوي من دعوته ، حيث أخذ أصحابه بحفظ أجزاء منها أخذاً صارماً⁽¹¹⁾ ، وقام على تعليمهم آيات وأحاديث تتعلق في الأغلب بالعبادات أو الجهاد ، الى جانب تلك التي تتعلق بعقيدة التوحيد . وقد اتجه أيضاً الى التأليف فيهما وبالأخص في الحديث ، ضمناً للمزيد من انتشارهما وأخذ الناس بهما ، فألف مختصراً للموطأ ، ومختصراً لصحيح مسلم ، وعدة رسائل رتب فيها الأحاديث ترتيباً فقهياً⁽¹²⁾ . وكان الى جانب هذا التعليم المباشر للأصلين دائم الرجوع اليهما فيما يقرره من المعاني ، مكثراً من الاستشهاد بالآيات والأحاديث ، متخذاً منها في أغلب الأحيان منطلقه في بناء أفكاره ، سواء في مراسلاته أو في خطبه أو في تأليفه ، وبذلك كانت نزعة التأصيل بادية في كل نشاطه الفكري والتربوي ، بل انها تمثل المحور في ذلك النشاط .

وأشد ما كان هذا التأصيل ظهوراً كان فيما تركه المهدي من التأليف الفقهية ،

(11) انظر : ابن القطان - نظم الجمان : 127,27 .

(12) انظر ما سبق ص 153 وما بعدها .

فإن تقريراته لأحكام الفقه لا يرجعها الى آراء السابقين من الأئمة والعلماء ، بل يسندها دوماً الى أدلتها من النصوص والاجماع ، ونذكر في ذلك على سبيل المثال ما ساقه في الحديث عن أحكام المجنب وما تمنعه عنه جنابته اذ يقول : « وأما ما تمنع الجنابة من الأفعال فستة أشياء : وهي فعل الصلاة على اختلاف أنواعها ، ودخول المسجد ، وقراءة القرآن ، ومس المصحف والطواف والاعتكاف . . . وأما منعها من دخول المسجد فالدليل عليه أيضاً من الكتاب والسنة والاجماع ، فمن الكتاب قوله تبارك وتعالى ﴿ ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا ﴾ (النساء / 43) ، وقوله تبارك وتعالى ﴿ في بيوت اذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه ﴾ (النور / 36) . ومن السنة قوله عليه السلام « لا أحل المسجد لحائض ولا جنب » (13) ، وهذا حديث صحيح رواه أبو داود ، ومضى العمل على ذلك (14) ، وعلى هذا النمط من تأصيل الأحكام كان يجري كل تأليفه الفقهية ، مستنتجاً مرجحاً راداً على بعض الآراء المخالفة انطلاقاً في كل ذلك مما يقتضيه النص بحسب دلالاته وبحسب ورواه .

وكان المهدي يقصد قصداً في منهجه هذا الى ابراز فكرة التأصيل اذ كان يعرض عن ذكر التفاريع الكثيرة في المسألة الواحدة ، أو يعمد الى اختصارها ، جاعلاً همه في ربط القاعدة أو الحكم بأصلها ، موضحاً كيفية ذلك الربط ومستنداته ، وهذا العمل منه يدل على أن له هدفاً وراء الهدف الفقهي المتمثل في ضبط القواعد والأحكام ، وهو ترويج هذا المنهج التأصيلي ، وافشأؤه بين أهل المغرب ، وبذلك يكون ما ألفه في الفقه يمثل في أحد وجوهه طريقة تقوم على تقديم الأنموذج في دعوته الى التأصيل ، وقد كان هو نفسه يشير أحياناً الى هذا المعنى بما يزيدنا اطمئناناً الى صحته ، ومثاله ما ذكره في آخر حديثه عن الغسل اذ قال : « فهذه جملة قواعد الغسل من الجنابة وفصوله وما يتفرع عنه على اختصار تفاريعه ، وانما القصد الاشارة الى ما يتعلق بالقواعد والأصول التي تبنى عليها » (15) . وهذا

(13) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة ، باب في الجنب يدخل المسجد .

(14) ابن تومرت - كتاب الصلاة : 142-43 .

(15) نفس المصدر : 144 .

النموذج التطبيقي للتأصيل الذي قدمه المهدي في فقهه ، كان من اللازم عليه في سبيل تدعيمه والاقناع به أن يسنده ببيان نظري لحقيقة الأصل وأحكامه وعلاقته بالفرع وطرق ثبوته ، وهو ما قام به فعلاً في كتابه أعز ما يطلب ، وسنعرض فيما يلي مجمل آرائه في ذلك .

III - الأصل وأحكامه :

تحدث المهدي عن الأصل وأحكامه بتفصيل ، وقد خصص لذلك جزءاً مهماً من كتاب أعز ما يطلب ، قدم له بعرض للمسائل التي بحثها فيه قائلاً : « أما الأصل فتتعلق به أربعة عشر فصلاً : أحدها معرفته وحقيقته ، والثاني الطريق الى اثباته ، والثالث هل هو منحصر أم لا ، والرابع الدليل على انحصاره ، والخامس معرفة الفرع ، والسادس اثباته ، والسابع انحصاره ، والثامن الدليل على انحصاره ، والتاسع استحالة ثبوت فرع دون أصل ، والعاشر استحالة ثبوت أصل دون فرع ، والحادي عشر تعلق معرفة الفرع بمعرفة الأصل وتعلق معرفة الأصل بمعرفة الفرع والتلازم بينهما في معرفة جميعهما بمعرفة أحدهما ، والثاني عشر استحالة ثبوت فرع واحد عن أصليين متناقضين والثالث عشر استحالة ثبوت أصل واحد لفرعين متناقضين ، والرابع عشر الفرق بين الأصل والأمانة (16) . وسنحاول فيما يلي أن نورد أهم ما اشتملت عليه هذه العناصر على الترتيب التالي :

1 - حقيقة الأصل وانحصاره :

الأصل في اللغة ما تفرع عنه الشيء ، ومن ذلك أن أصل الشجرة ما قامت عليه وتفرعت عنه فروعها ، كما ذكره الله تعالى في كتابه اذ يقول : ﴿ ألم تركيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء ﴾ (ابراهيم / 24) ، والأصل انما هو أصل بالنسبة لفرعه ، والفرع انما هو فرع بالنسبة لأصله ، فهما أمران متضايقان (17) .

(16) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 17 - 18 .

(17) انظر نفس المصدر : 18 ، وشرح أعز ما يطلب لمجهول : 199 ظ .

أما حقيقة الأصل في الشرع فهو « كل ما ثبت من السمع الذي هو الكتاب والسنة والاجماع بالأصل المقطوع به وهو التواتر »⁽¹⁸⁾ ، ويفيد هذا التعريف ان المقصود بالأصل هو المصدر الذي تؤخذ منه الأحكام وتستند اليه ، وهو تعبير مستعمل عند الأصوليين بهذا المعنى مع الاختلاف في تعيين أفراد الأصل بالزيادة والنقصان ، فرب مصدر كالقياس اعتبره البعض من أفراد الأصل ، ولم يعتبره آخرون منها ، ومن ذلك ما قرره علي بن محمد البزدوي (ت 482 هـ / 1089 م) في أصوله اذ يقول : « اعلم أن أصول الشرع ثلاثة : الكتاب والسنة والاجماع ، والأصل الرابع القياس بالمعنى المستنبط من هذه الأصول »⁽¹⁹⁾ .

وقد حدد ابن تومرت أفراد الأصل الشرعي بثلاثة أفراد هي القرآن والحديث والاجماع ، واستبعد القياس الذي يلحقه بها أكثر الأصوليين ولو بافراده برتبة متأخرة عن رتبها كما فعله البزدوي ، وبهذا التحديد يكون المهدي قد قصر أدلة الأحكام على النص ، لأن الاجماع راجع اليه ، واستبعد ان يكون العقل بأي وجه من الوجوه مصدراً للحكم الشرعي ، وزاد النص تقييداً بأن قصره على ما ثبت بطريق التواتر ، فاستبعد بذلك كل امكان لأن يستند الحكم الى غير المصدر الإلهي ، وهذا التحديد المتشدد لأصول الأحكام انما يعكس دعوة المهدي الى الارتباط المباشر بالقرآن والحديث ، واحكام الصلة بهما ، وجعلها القيمين على حياة الناس .

ولما كانت أصول الأحكام محددة على هذا النحو ، فإنها تصيح راجعة عند تفصيلها الى عشرة أصول مندرجة ضمن تلك الأصول العامة وهي : أمر الله ، ونهيه ، وخبره بمعنى الأمر ، وخبره بمعنى النهي وأمر الرسول ، ونهيه ، وخبره بمعنى الأمر ، وخبره بمعنى النهي ، وفعله ، واقاراره ، ولم يفرد الاجماع بالذكر لأنه داخل تحت الأمر بمقتضى قوله تعالى : ﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ﴾ (النساء / 59)⁽²⁰⁾ .

(18) نفس المصدر : 18 .

(19) البزدوي - الأصول : 1 / 19 - 20 .

(20) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 18 ، وانظر : رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 164 .

وكل الأصول المتقدمة منحصرة في الأمر والنهي ، فالأمر مقتضاه الفعل ، والنهي مقتضاه الترك ، وبيان ذلك أن الخبر بمعنى الأمر راجع إلى الأمر ، والخبر بمعنى النهي راجع إلى النهي ، وفعل الرسول وإقراره راجعان إلى الأمر ، فانحصرت الأصول كلها في أمر الله ونهيه ، وهما في الحقيقة الأصلان اللذان بهما تثبت الأحكام ، وعليهما يترتب التكليف (21) .

2 - يقينية الأصل :

ان حصر المهدي لأصول الأحكام على هذا النحو الذي لم يستبق به الا الكتاب والسنة والاجماع المنقولة بالتواتر ، ناشيء من اقتناعه بأن الحكم الشرعي لا يمكن أن يؤخذ الا من أصول يقينية لا يمكن بحال أن يخالفها الظن بله الشك والجهل .

وقد كانت هذه القناعة أصلاً من أصول تفكيره في مجال العقيدة والشريعة معاً ، وقد خصص في مختلف تأليفه عدة مواضع لتأكيداتها والبرهان عليها والدعوة اليها(22) ، وهي قناعة تستجيب لمنزج التأصيل الذي اتخذ منهجاً له ، فاليقين انما يتجلى في أسمى صورته في القرآن والحديث ، وهما الأصل الذي دعا الى أن ترتبط الحياة به وتتأسس عليه .

وفما يتعلق بالأحكام الشرعية خصص ابن تومرت جهداً كبيراً للاستدلال على أنها لا تكون موافقة للحق الا اذا بنيت على مصادر يقينية ، وقد عمد في ذلك الى ابطال نقيضه وهو انبناء الأحكام على الظن ، حتى اذا ما ثبت بطلان هذا النقيض صحح أن الأحكام لا تؤسس الا على الأصول اليقينية التي حصرها .

وقد سلك في إبطال أن يكون الظن مصدراً للحكم عدة مسالك ، سنذكر منها ثلاثة : الأول إبطال ان يكون الظن عموماً أصلاً للحكم ، والثاني إبطال القياس باعتباره مجالاً للظن ، والثالث إبطال أصلية خبر الواحد للحكم لما يخالفه من الظن .

(21) نفس المصدر : 19 .

(22) انظر على الأخص : أعز ما يطلب : 5 وما بعدها .

أ - ابطال أصلية الظن :

أكد ابن تومرت في غير ما موضع أنه « لا يثبت حكم في الشريعة بالظن ، ولا يثبت الا بالعلم »⁽²³⁾ ، والناس المعاني بالتخمين من غير تحقيق ولا التفات الى الأصول التي تبنى عليها يزل عن منهاج الحق «⁽²⁴⁾ ، وقد ساق لابطال أصلية الظن للحكم الشرعي مجموعة من الأدلة النقلية والعقلية متجهة الى مطلق الظن بقطع النظر عن الصورة التي يتحقق فيها .

أما الأدلة النقلية فهي تدور على « ما أخبر الله تعالى به في كتابه عن أقوام كفره عاندوا الحق وتمادوا على الهوى والضلال باتباع الظن »⁽²⁵⁾ ، ويتضمن هذا الاخبار الإلهي الآيات التالية :

- ﴿ ان يتبعون الا الظن وما تهوى الأنفس ﴾ (النجم / 23) .

- ﴿ ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغنى من الحق شيئاً ﴾ (النجم /

28) .

- ﴿ وان تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون ﴾ (الأنعام / 116) .

- ﴿ وما يتبع أكثرهم الا ظناً إن الظن لا يغنى من الحق شيئاً إن الله عليم بما يفعلون ﴾ (يونس / 36) .

- ﴿ واذا قيل ان وعد الله حق والساعة لا ريب فيها قلتم ما ندري ما الساعة إن نظن إلا ظناً وما نحن بمستيقنين ﴾ (الجاثية / 32) .

ولا يفوت أن نلاحظ أن الظن المقصود في هذه الآيات متجه الى الظن في

(23) كثيراً ما يستعمل المهدي « العلم » في معنى الأصل اليقيني مقابلاً بينه وبين الظن .

(24) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 8 .

(25) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 12 .

الأصول العقديّة ، أو الى الظن المقترن بالهوى ، وقد عرض في معرض الاتهام بالتقصير ، وهو ظن لا يكون مستنداً للأحكام ، أما الظن في مجال العمل ، القائم على التحري ومغالبة هوى النفس ، فإن سياق هذه الأدلة لا يفهم منه أنه مشمول بالقدح والمؤاخذه⁽²⁶⁾ .

وأما الأدلة العقلية فقد أورد منها جملة كانت في غاية الغموض والتعقيد ، الى جانب اشتغالها على الدور في الغالب ، وقد قدم لها بقوله : « جميع ما أنكرتموه [من أن الظن لا يكون أصلاً للحكم] مقطوع بصحته ، دلت عليه الأدلة العقلية والبراهين السمعية ، فأما الأدلة العقلية ، فتنبني على ثلاث قواعد : منها استحالة اجتماع الضدين ، ومنها استحالة انقلاب الحقائق ، ومنها أن الظن ضد للعلم . فإذا ثبت أنها ضدان استحالة اجتماعهما واستحالة انقلابهما ، اذ يستحيل انقلاب الحقائق ، وهو انقلاب الظن علماً والعلم ظناً⁽²⁷⁾ ، ونورد من هذه الأدلة الدليلين التاليين .

أولاً : ثبوت الحكم بالظن يوجب ثبوت الحكم عن نقيض أصله (أي العلم اليقيني) ، وكون الظن مستند الحكم نقيض كون العلم مستند الحكم ، وكون الظن مستند الحكم يحيل استناد الحكم الى الأصل ، لاستحالة كون الظن أصلاً ، واستحالة كون الظن أصلاً لاستحالة كون الدوات المحسوسة (لعله يقصد بها العلل) بمجرد وجودها تكون مستند الأحكام ، واستقلال الدوات باستناد الأحكام اليها محال⁽²⁸⁾ .

ولا يخفى ما في هذا الدليل من دور ، لأنه في سبيل الاستدلال على أن الظن لا يكون مصدرًا للحكم ، استعملت مقدمة أن الظن يستحيل أن يكون أصلاً ، وليست الأصلية الا مصدرية الحكم ، وذلك دور ظاهر ، ولو وقع الاقتصار على النقطة الأخيرة لكان الدليل أكثر استقامة ، مع شيء من التوضيح كالتالي : الظن لا

(26) انظر : الرازي - التفسير الكبير : 17 / 92 وعمد عبده - تفسير المنار - 11 / 289 - 99 .

(27) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 5 .

(28) نفس المصدر : 7 .

يكون أصلاً للأحكام ، لأنه يستند الى العلل ويجعل منها موجبات للأحكام ، وليست العلل بمستند للأحكام بذواتها لأنها لا توجب شيئاً والموجب هو الله .

ثانياً : ان الحكم يستحيل ثبوته دون استناده الى أصل ، واستناده يستدعي ثبوت مستنده ، وكون الظن مستنده يوجب انقلابه علماً لاستحالة ثبوته الا بالعلم ، وكون مستند الحكم الذي هو نقيض العلم (أي الظن المفترض) علماً يوجب نفي مستند الحكم (وهو الظن الذي افترضناه لانقلابه علماً) مع وجود الحكم ، ووصف العلم بنقيض خاصيته ونقيض العلم (أي الظن) بنقيض خاصيته يوجب بطلان المنقول والمعقول وبطلانها محال (29) .

وفي هذا الدليل أيضاً دور ظاهر ، لأنه وقع فيه الانطلاق للاستدلال على أن الظن لا يكون مصدراً للحكم ، من الاقتناع المسبق بأنه ليس الا العلم مصدراً للحكم ، وهو يقتضي أن الظن ليس بأصل ، فقد اشتملت المقدمة على النتيجة . ان هذا الرفض لأصلية الظن للأحكام ، ذهب اليه من الأصوليين جل أولئك الذين تمسكوا بالنصوص وشجبوا الرأي كمصدر للحكم ، وعلى رأس هؤلاء الظاهرية ، فقد اعتبروا أن الرأي لا يكون الا احتمالياً ، فيكون بناء الحكم عليه بناء على الظن ، والشريعة لا تبنى على الظن لأن الظن لا يغني عن الحق شيئاً ، وقد كان ابن حزم شديد المؤاخذه لأولئك الذين يبنون أحكامهم على الظن باستعمال القياس خاصة ؛ وذلك لأن مستعملي القياس يعترفون بأنه يدخله خوف خطأ التشبيه ، وهذا اقرار منهم بأنهم لا يثقون بجملته ، وهذا هو الحكم بالظن وهو محرم بنص القرآن اذ يقول تعالى ﴿ إن الظن لا يغني عن الحق شيئاً ﴾ (النجم / 28) ، وبنص حكم النبي ﷺ اذ يقول : « إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث » (30) ، واذا كان الظن بنص القرآن ليس حقاً ، وبنص الحديث كذباً ، فإنه باطل والباطل لا يكون أساساً للحق (31) .

(29) نفس المصدر : 8 .

(30) أخرجه البخاري في كتاب الوصايا ، باب قول الله تعالى من بعد وصية يوصى بها أودين .

(31) انظر : ابن حزم - الأحكام في أصول الأحكام : 8 / 46-47 .

وعلى عكس هؤلاء فإن عموم أهل السنة ، وكل القائلين بالقياس والرأي عامة يميزون بناء الأحكام على الظن ، ولهم في ذلك جملة من الأدلة نذكر منها ما أورده الغزالي في المستصفى اذ يقول : « مسألة في الرد على من حسم سبيل الاجتهاد بالظن ولم يجوز الحكم في الشرع الا بدليل قاطع كالنص وما يجري مجراه ، فأما الحكم بالرأي والاجتهاد فمنعوه وزعموا أنه لا دليل عليه . وإنما الرد عليهم باظهار الدليل ، وما عندي أن أحداً ينازع في الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم ، فلا تصرف الزكاة الا الى فقير ويعلم فقره بأمانة ظنية ، ولا يحكم الا بقول عدل وتعرف عدالته بالظن وان اعتذروا عن جميع ذلك بأن كل عبد مأمور باتباع ظنه في ذلك ، وظنه موجود قطعاً ، والحكم عند الظن واجب قطعاً ، فنحن كذلك نقول في سائر الاجتهادات »³² . ومن اليبين أن في كلام الغزالي هذا قياساً لظنية مصدر الحكم (أي الرأي) على ظنية تحقيق المناط ، مع أن ظنية تحقيق المناط متعلقة بأعيان الأفراد المطبق فيها الحكم مما يجعله محدود الضرر إن وقع ، بينما ظنية أصل الحكم يكون ضررها عاماً لعموم الحكم المتعلقة به ، وفي كلام ابن تومرت في الأمانة والفرق بينها وبين الأصل كما سنراه رد على رأي الغزالي هذا .

وإنما ذهب الغزالي الى اعتبار الرأي المشتمل على الظن أصلاً للأحكام ، بناء على ما كان يراه من أن الوقائع التي لا نص فيها ليس لها حكم معين يطلب بالظن بل الحكم يتبع الظن ، وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه ، وهو ما ينتج عنه أن المجتهد بالظن لا يكون الا مصيباً ، اذ لم يكلف الا بما بلغه ، فالخطأ غير ممكن في حقه³³ ، واذن فليس من داع للتحرج من الظن واعتماده في الأحكام .

ومن الواضح أن ابن تومرت كان في ابطال الظن موافقاً للظاهرية ، وربما كان له تأثير في ذلك بابن حزم خاصة ، اذ من المرجح أن يكون اطلع على كتبه ودرس

(32) الغزالي - للمستصفى : 2 / 241 .

(33) ذهب إلى ذلك عامة الأشاعرة وكثير من المعتزلة كالعلاف والنظام وأبي هاشم ، ويطلق عليهم « المصوبة » انظر : الغزالي - المستصفى 2 / 239 ، 363 ، وانظر أيضا بهامشه : 2 / 380 : « فواتح الرحموت » لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري بشرح مسلم الثبوت « لمحبه الله بن عبد الشكور » ، وانظر في هذه المسألة أيضا : علاء الدين البخاري - كشف الأسرار : 4 / 18-24-25 .

آراءه عند جوازه الى الأندلس أو عند استقراره بالسوس (34) . وقد حاول ان ينتظر لابطال الظن ، ويجعله مسألة مستقلة بالبحث ، تقوم على براهين ثابتة ، الا أنه وقع في كثير من الغموض والتناقض كما بيناه .

ب - ابطال أصلية القياس :

تقدم لنا سابقاً موقف ابن تومرت من القياس العقلي ، والمآخذ التي أخذ بها الطرق المستعملة في هذا القياس من قبله ، والأسس التي بني عليها القياس العقلي كما يراه ، وقد قدمنا القول في ذلك باعتبار أن القياس العقلي طريقة من طرق المعرفة العامة ، ومنهج من مناهج البحث .

وكما بحث المهدي في القياس العقلي بحث أيضاً في القياس الشرعي في نفس السياق ، باعتبار أن القياس الشرعي هو أيضاً طريقة للمعرفة ، ولكنها طريقة خاصة بالأحكام الشرعية . ولما كان هذا البحث يتعلق بالأحكام الشرعية ، فإنه أدرجه في مقدماته وفي نتائجه ضمن المنهج العام الذي اتخذته لنفسه في هذا المجال ، وهو منهج التأصيل ، ولذلك كانت آراؤه في القياس الشرعي فرعاً من آرائه في التأصيل .

ويبدو لأول وهلة أن موقف ابن تومرت من القياس الشرعي كما هو مقرر من قبل الأصوليين في عهده (35) موقف غير واضح فيما اذا كان يقوم على القبول أو الرد (36) ؛ ذلك لأننا نجد أحياناً يسوق القول بما يفيد رفضه للقياس كما يفيد قوله

(34) انظر فيما يتعلق بالظن عند ابن تومرت ومقارنته بابن حزم والغزالي : برنجنفك - مذهب ابن تومرت : 140 وما بعدها . وقد انتهى الى حكم عام بأن المهدي كان في آرائه الأصولية يقتدي بالاشاعرة الشافعية أكثر من اقتدائه بابن حزم (ص 148 ، وانظر أيضاً مقالة : عود إلى مذهب ابن تومرت : 33) ، وفي هذا الحكم شيء من التعميم الخاطيء ، لأن المهدي في مسائل أصولية متعددة ظاهر التأثير بابن حزم مثلما هو الحال بالنسبة لهذه المسألة ، ومسألة القياس كما سنراه .

(35) عرف القياس بتعاريف متعددة من بينها قول الغزالي - المستصفي : 2 / 228 « هو حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لها أو نفيه عنها بلمر جامع بينهما من اثبات حكم أو صفة أو نفيها عنها » .

(36) ظهر جدل حاد فيما يتعلق بحجية القياس بين مثبت وناف ، وقد ذهب الى نفيه الشيعة عدا الزيدية ، والنظام من المعتزلة ، والظاهرية ، انظر في ذلك : ابن حزم - الأحكام في أصول الأحكام : 7 / 53 وما بعدها 8 / 2-76 ، الغزالي - المستصفي : 2 / 256 وما بعدها . البيهقي وابن خباري - الأصول وشرحه كشف الأسرار : 3 / 271 وما بعدها ، فاضل عبد الواحد عبد الرحمان - الأئمة في أصول الفقه : 104 . وما بعدها .

في الرد على من نسب القياس الى الصحابة « لا يصح ان يقيسوا بعقولهم في الشرع لما كانوا بسبيله من التوقف والتحري »⁽³⁷⁾ . ونجده أحياناً أخرى يسوق القول بما يفيد تبنيه للقياس وانتصاره له مثلما جاء في قوله : « لا فرق بين القياس العقلي والشرعي في الاطراد اذا حقق معناه ، فإن القياس العقلي هو المساواة فيما يجب ويجوز ويستحيل ، والقياس الشرعي هو المساواة في الوجوب أو التحليل أو التحريم »⁽³⁸⁾ .

وإذا ما تبينا مختلف ما أورده المهدي في القياس الشرعي ، وقارنا بين مختلف ملاحظاته في ذلك ، ظهر لنا أنه يرفض القياس كما قرره الأصوليون ، ويراه من الظن الذي لا يتأسس عليه الحكم الشرعي ، ولكنه يقر نمطاً آخر من استخراج الأحكام سماه قياساً ، واجتهد في بيان أسسه واطهار خلوه من عيوب القياس الأصولي ، ولذلك انقسم كلامه في هذا الصدد الى جزء هدمي نقدي ، وجزء بنائي تأسيسي .

وفيما يتعلق بالجزء النقدي لم يتجه في نقده للقياس الى بيان عيوب القياس في ذاته ، ورده بناء على ذلك رداً عقلياً ، ولكنه عمد الى نقضه ببيان بطلان بعض الأدلة التي احتج بها مستعملوه ، وبطلان الأحكام الناتجة عن استعماله في عدة مسائل من الفقه ، فإن هؤلاء « قاسوا المتناقضات كالمحرمات على المباحات ومزقوا الشرع كل ممزق وتواضعوا بينهم شروط القياس ، فقالوا انما يصح القياس بأربعة شروط وهي العلة والحكم والأصل والفرع ، فعلى هذا بنوا القياس »⁽³⁹⁾ .

وفي ابطال الأدلة على حجية القياس ، ركز المهدي على رد ما نسب الى الصحابة من استعمالهم اياه في مجموعة من المسائل الفقهية ، وقدم لمناقشة المسائل الجزئية المنسوبة اليهم بأصل عام قال فيه : « ان قال قائل : وجدنا الطحابة قد قاست وعملت على القياس ، فيقال : لا يخلو قياسهم أن يكون ذل عليه اللفظ أو يكون من عقولهم ، فإن كان نبه عليه الخطاب فهو صحيح ، وان كان من عقولهم

(37) ابن تومرت - رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : (175) .

(38) نفس المصدر : 173-74 .

(39) نفس المصدر : 174 .

فلا سبيل اليه ، اذ لا يصح أن يقيسوا بعقولهم في الشرع لما كانوا بسبيله من التوقف والتحري ، وانما فهموا من الرسول عليه السلام المعنى الذي نبه عليه فحملوا عليه ، وجميع ما يحملون عليه انما هو على ضريين : ما هو بمعنى المصلحة والمشورة وذلك مفهوم من الأصل ، وما فهموه من الرسول عليه السلام بالتنبيه عليه ، ولا يقال أنهم يستخرجون من عقولهم أحكاماً وشريعة ، ومن تقول ذلك عليهم فقد افترى «(40)» . ولا يخفى ما في هذا القول من التحكم اذ أن فهم الصحابة للمعنى الذي نبه اليه الرسول وحملهم عليه بناء على ذلك ، أمر لم يسق عليه دليلاً ، فجاء الكلام ضعيفاً .

وفي سبيل المزيد من توضيح هذا الأصل واثباته أورد المهدي مجموعة من الأمثلة نذكر منها ما يلي :

أولاً - الاحتجاج بقول معاذ بن جبل لما بعثه الرسول عليه السلام الى اليمن : « اجتهد رأيي ولا آلو »(41) احتجاج غير صحيح ، لأن الرأي في قول معاذ راجع إلى ما تقدم مما نبه عنه الخطاب ، وليس براجع الى استخراج الحكم بالظن والتخمين «(42)» . ومن الواضح أن هذا الرد ينقصه الوضوح والدقة ، ولعله يفصد أن الرأي الذي ذكره معاذ انما يستعمل للوصول الى ما نبه عليه النص بطريقة من طرق التنبيه فيكون حينئذ رأياً لفهم النص ومقتضياته ، لا رأياً لاستخراج حكم جديد بطريق القياس ، واذا كان كذلك اقترب هذا الرد مما ذهب اليه ابن حزم في مثل هذا المقام ، حيث يقول في رد هذه الحجة : « هذا الحديث الذي ذكرنا من طريق

(40) نفس المصدر : 175 .

(41) أخرجه أبو داود في كتاب القضايا باب اجتهاد الرأي في القضاء ، ونصه كاملاً « أن رسول الله ﷺ لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال : كيف تقضي اذا عرض لك قضاء ، قال : أقضي بكتاب الله ، قال : فإن لم تجد في كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله ﷺ ، قال : فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ ، ولا في كتاب الله ؟ قال : اجتهد رأيي ولا آلو ، فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال : الحمد لله الذي وفق رسول الله ﷺ لما يرضي رسول الله ﷺ » . وقد احتج بهذا الحديث القائلون بالقياس ، انظر مثلاً : البزدوي - الأصول : 3 / 278 ، الغزالي - المستصفي : 2 / 244 .

(42) انظر : ابن تومرت - رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : (175) .

معاذ لا ذكر للقياس فيه البتة بوجه من الوجوه، ولا بنص ولا بدليل، وإنما فيه الرأي، والرأي غير القياس، لأن الرأي إنما هو الحكم بالأصلح والأحوط والأسلم في العاقبة، والقياس هو الحكم بشيء لا نص فيه يمثل الحكم في شيء منصوص عليه سواء كان أحوط أو لم يكن، كان أصلح أو لم يكن «٤٥». وإذا ما تجاوزنا هذه المبالغة الأخيرة، فإن ما اشترك فيه الردان من أن الرأي ليس هو القياس، يشتمل على شيء من القوة، وإن يكن مفتقراً إلى مزيد توضيح وتدعيم.

ثانياً - الاحتجاج بفعل عمر في حد السكران بجلده ثمانين جلدة قياساً على القذف كما أشار عليه علي بذلك «٤٥» احتجاج مردود، لأنه يحتمل أن يكون الصحابة فهموا من الرسول عليه السلام أن يفعلوا ذلك زجراً، فإذا فهموا الزجر فلا حرج عليهم في التعيين، فهم أعلم الناس وأحكمهم بالشرع وما يدل عليه الخطاب، والذي أشار به علي يحتمل أنه فهمه من الرسول عليه السلام، إذ يمكن أن يقول لهم عليه السلام إذا تتابع الناس في شرب الخمر فاجعلوا لهم حداً ينزجروا به «٤٥». ولا يخفي ما في هذا الرد من ضعف يظهر في انبثائه على الاحتمال كما يفيد ظاهر القول وفحواه، وبناء الرد على الاحتمال يبقى الرأي المقصود بالرد محتمل الصلح، وهذا من ضعف الرد. وقد كان ابن حزم تناول هذه الحجة بالرد معتمداً الطعن في الروايات التي تشير إلى القياس على حد القذف، وتصحيح الروايات التي تفيد أن عمر لم يجعل ذلك فرضاً واجباً، وأنه إنما كان منه تعزيراً ثم دعم هذا الرأي بأدلة نقلية وعقلية قوية «٤٥».

ثالثاً - الاحتجاج بما ورد عن ابن عباس من قياسه الأصابع على الأسنان في

(43) ابن حزم - الأحكام في أصول الأحكام: 7 / 113، وقد عمد ابن حزم قبل هذه الحجة إلى الطعن في الحديث متناً وسنداً بما أفضى به إلى رده، انظر نفس المصدر: 6 / 35-37، 26 / 112. وانظر أيضاً: ملخص أبطال القياس: 12 وما بعدها.

(44) رواه الدارقطني والحاكم، وهو من حجج مثبتي القياس، انظر مثلاً: الغزالي - المستصفى: 2 / 244، علاء الدين البخاري - كشف الأسرار: 3 / 280.

(45) انظر: ابن تومرت - رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل: 175 - 76.

(46) انظر: ابن حزم - الأحكام في أصول الأحكام: 7 / 157 وما بعدها، وملخص أبطال القياس: 36.

الدية (47) احتجاج مردود ، لأن النصوص موجودة في عقل الاسنان ، ولم يكن ابن عباس يجيئها ، وإنما فعل ذلك على سبيل التقريب فحسب (48) . وفي هذا الرد أيضاً ابهام يتمثل في تعميم القول بوجود نصوص في عقل الاسنان ، فإن المقام يقتضي ان تعين تلك النصوص فيما يتعلق بالأخص بدية الأصابع موضوع الحديث ، وهو ما عمد اليه ابن حزم في رده على هذه الحجة ، فأورد حديثاً رواه ابن عباس نفسه ، وهو أن الرسول ﷺ قال : « الأصابع سواء ، والاسنان سواء ، الثنية والضرس سواء ، هذه وهذه سواء (يعني الابهام والخنصر) » (49) ، وهذا نص في دية الأصابع لا يبقى معه للقياس مجال ، فليس ما فعله ابن عباس اذا قياساً ، وإنما هو دعوة الى التأمل والاعتبار في أن اختلاف المنافع لا يوجب اختلاف الدية (50) .

أما المسائل الفقهية التي ذكر المهدي أن الفقهاء أخطأوا فيها نتيجة استعمالهم القياس ، فقد أورد منها جملة في سياق التأكيد لبطلان القياس باظهار ما يفضي اليه من الخطأ ، ونذكر من تلك المسائل ما يلي :

أولاً - القول بأن المرأة المرتدة لا تقتل ، وأن قول الرسول عليه السلام « من بدل دينه فاضربوا عنقه » (51) ، خطاب للرجال فقط ، بناء على ما ورد من نهي النبي عن قتل النساء (52) ، فهذا القول باطل بسبب ما وقع فيه من الحاق المرتدة بنساء من يجاهدون المسلمون في عدم القتل ، والحال أن المعاني مختلفة بين الأمرين ، اذ المعنى في ترك قتل النساء لأجل ضعفهن وقلة منتهن في القتال ، وهذا في الجهاد ، وأما قتل

(47) ذكر ابن حزم - الأحكام : 7 / 77 أن ابن عباس قال في دية الأصابع : الا اعتبرتم ذلك في الأسنان ، عقلها

سواء ، وان اختلفت منافعها ، وقد احتج مشبو القياس بهذا القول ، انظر : الغزالي - المستصفي : 2 / 244

(48) انظر : ابن تومرت - رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 176

(49) أخرجه أبو داود في كتاب الديات ، باب ديات الأعضاء .

(50) انظر : ابن حزم - الأحكام في أصول الأحكام : 7 / 77 وما بعدها

(51) أخرجه البخاري في كتاب الجهاد ، وأبو داود وابن ماجه في كتاب الحدود باب المرتد بلفظ « من بدل دينه

فاقتلوه » .

(52) من ذلك ما أخرجه أبو داود في كتاب الجهاد ، باب في قتل النساء ، أن امرأة وجدت في بعض مغازي رسول

الله ﷺ مقتولة ، فأنكر الرسول قتل النساء والصبيان . وقد اعتمد أبو حنيفة على هذا النهي فحكم بعدم قتل

المرتدة خلافاً للجمهور . انظر : ابن رشد - بداية المجتهد : 2 / 529 .

من بدل دينه ، فإنه نكال وردع يدخل فيه كل من فعل ذلك (53) . وفي الحقيقة فإن من ذهب الى عدم قتل المرتدة من الخنفة ، لم يكن حكمه نتيجة لقياس ، بل هو مستخلص مباشرة من النص الوارد في النهي عن قتل النساء ، فحمل على الاطلاق دون فصل بين المرتدة وغيرها ، وحمل تبعاً لذلك قتل المرتد على التخصيص بالرجال (54) . وبهذا المعنى يصبح ايراد هذه المسألة في مقام ابطال القياس ايراداً في غير محله .

ثانياً - ما ذهب اليه بعض الفقهاء من نفي وجوب الطهارة من مس الذكر ، قياساً على نفي وجوبها من مس سائر الأعضاء ، فالأصل عدم وجوب الطهارة من مس سائر الأعضاء ، والفرع مس الذكر ، وقد عدي اليه حكم الأصل للاشتراك في العلة وهي العضوية (55) ، وهذا القياس أدى الى الخطأ ، لما ورد من الأخبار المفيدة لوجوب الطهارة من مس الذكر ، ولا ينبغي تقليد القياس على الأخبار (56) . ومثلما لاحظنا في المسألة السابقة ، فإن من ذهب الى نفي وجوب الطهارة كان معتمده النص لا القياس ، وذلك النص هو ما روى من أن رجلاً كأنه بدوي جاء رسول الله ﷺ فقال : يا نبي الله ما ترى في مس الرجل ذكره بعدما يتوضأ ، فقال : « هل هو الا مضغة منه » أو قال : « بضعة منه » (57) ، وبهذا المعنى يكون ايراد هذه المسألة غير واف بالعرض الذي من أجله وقع ايرادها ، الا أن يكون القصد الطعن في الحديث نفسه باعتبار أن ما ورد فيه مقام على نفس القياس الذي نسبه المهدي الى الفقهاء في هذه المسألة ، فيكون حينئذ راداً لحجة من حجج القياس ، لا لتطبيق من تطبيقاته عند الفقهاء .

(53) ابن تومرت - رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 174

(54) انظر : علاء الدين البخاري - كشف الأسرار : 3 / 65

(55) ذهب أبو حنيفة وأصحابه الى عدم وجوب الطهارة من مس الذكر مطلقاً ، بزعم الشافعي وأصحابه وأحمد وداود الى وجوبها وذهب آخرون الى وجوب الطهارة بغيره ، وسبب الاختلاف ورود حديثين متعارضين في ذلك ، انظر : ابن رشد - بداية المجتهد : 1 / 40 وما بعدها

(56) يشير بذلك الى ما أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة ، باب الوضوء من مس الذكر أن الرسول عليه السلام قال في حديث بصره « من مس ذكره فليتوضأ » .

(57) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة باب الرخصة من الوضوء من مس الذكر .

ثالثاً - كما أخطأ فيه الفقهاء أيضاً نتيجة استعمالهم القياس تحريمهم الربا في أصناف غير الأصناف الستة التي نهى الرسول عليه السلام عن الربا فيها كما جاء في حديث عبادة بن الصامت أن النبي ﷺ قال : « الذهب بالذهب تبره وعينه وزناً بوزن ، والفضة بالفضة تبره وعينه وزناً بوزن ، والملح بالملح والتمر بالتمر والبر بالبر والشعير بالشعير سواء بسواء مثلاً بمثل ، فمن زاد أو ازداد فقد أربى » (58) ، فقد قاسوا على هذه الأصناف أنواعاً أخرى ألحقوها بها في حكم الحرمة لاشتراكها معها في علل اختلفوا في تقديرها منها الادخار والاقتيات والمالية (59) ، وانتهوا بذلك الى عدول عن الطريق بتحريم ما لم يحرمه الله (60) . وقد اكتفى ابن تومرت بذكر هذا الخطأ - على رأيه - دون أن يزيده بياناً وتعليلاً على نحو ما فعل ابن حزم الذي أفاض القول في اظهار خطأ هذا القياس (61) .

يتبين مما تقدم ان ابن تومرت كان رافضاً للقياس الأصولي كما هو معروف في وقته ، لما يمثل من طريقة في استخراج الأحكام تقوم على القول في الدين بالرأي المبني على الظن ، ولكنه لم يكن له نفاذ في بيان عيوب هذا القياس ، واقتصر في نقضه على رد أن يكون الصحابة قد استعملوه ، وعلى ذكر أحكام قدر أنها خاطئة دون تعليل كاف لذلك ، ومن الغريب أن المهدي لم يستفد مما كتبه ابن حزم الظاهري من نقد للقياس اتسم بالشمول والعمق والنفاذ كما بدا في كتابه الأحكام ، وفي رسالته في ابطال القياس .

بعد هذه المحاولة في هدم القياس الأصولي ، أثبت ابن تومرت غمطاً آخر من القياس لا يقوم على أركان القياس الأول الذي ينهض على تعدية الحكم من أصل منصوص عليه الى فرع غير منصوص عليه للاشتراك في العلة ، واعتبره القياس الشرعي الصحيح الذي يؤدي الحياض عنه الى الوقوع في الزلل ، وقال فيه : انه « باب

(58) أخرجه النسائي في كتاب البيوع .

(59) انظر تفصيل ذلك مقارناً في : ابن رشد - بداية المجتهد : 2 / 141 وما بعدها .

(60) انظر : ابن تومرت - رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 175 .

(61) انظر : ابن حزم - الأحكام : 7 / 109 ، وانظر بالأخص المحل : 8 / 467 وما بعدها .

كبير وأصل دقيق وفيه زل أكثر الناس ولم يعرفوا تحقيق القياس» (62) .

ولا يجعل المهدي هذا القياس أصلاً مستقلاً بنفسه في بناء الأحكام عليه ، بل يرجعه الى الأصل النصي من القرآن والحديث ويدرجه ضمنه ، وكأنما هو طريقة لفهم النصوص واستخراج الأحكام منها ، وهو ما يتضمنه قوله : « فإن قال قائل لم حصرتم الشريعة في هذه العشرة (63) وتركتم الاجماع والقياس وهما أصلان في الشريعة ؟ فيقال انها داخلان فيما قدمناه ومتضمنان فيما عدناه» (64) .

وعلى هذا الأساس من ادراج القياس في نطاق النص حدد تعريفه فقال :
« القياس الشرعي هو ما دل عليه اللفظ وتضمنته الأصول العشرة المتقدمة» (65) .
ويفيد هذا التعريف أن القياس الذي يعنيه المهدي ينبغي أن يكون الحكم الناتج عنه دالاً عليه لفظ النص بوجه من وجوه الدلالة ، متضمناً بالتالي في الأصول العشرة الراجعة الى الأمر والنهي الإلهيين .

أما وجه الدلالة التي ينبغي أن يشتمل بها اللفظ على نتيجة القياس فقد سماه التنبيه ، ومعناه أن اللفظ الوارد في النص متضمناً لحكم من أحكام الشرع ، يكون منبهاً الى معنى آخر بطريقة من طرق التنبيه ، فيكون الحكم سارياً عليه . وقد أورد المهدي طريقتين من طرق التنبيه جعلها أساساً لتقسيم القياس الى الضربين التاليين :

الضرب الأول : التنبيه بالأدنى على الأعلى ، ومعناه أن يكون الأمر أو النهي واردين على معنى من المعاني منصوص عليه بما ينبه الى معنى آخر أعلى منه في اقتضاء الأمر أو النهي ولكنه غير منصوص عليه ، فينسحب عليه الحكم بمقتضى ذلك التنبيه ، وقد أورد المهدي مثلاً لتوضيح هذا الضرب من القياس ، وهو النهي عن

(62) ابن تومرت - رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 173

(63) هي كما ذكرها في ص 164 من نفس المصدر : أمر الله ، ونبيه ، وخبره بمعنى الأمر ، وخبره بمعنى النهي ، وأمر

الرسول ، ونبيه وخبره بمعنى الأمر ، وخبره بمعنى النهي ، وفعله ، واقاراه .

(64) نفس المصدر : 164

(65) نفس المصدر : 173

إذاية الوالدين الوارد في قوله تعالى : ﴿ فلا تقل لها أف ولا تنهرها وقل لها قولاً كريماً ﴾ (الإسراء / 23) ، فمعلوم على القطع أن غير التأفيف مما هو أكثر من التأفيف محرم ممنوع ، وهذا الحكم القطعي إنما هو مستفاد من النص بطريق التنبيه ، فحرمة التأفيف تنبه الى حرمة ما هو أعلى منه إذاية كالضرب وغيره (66) .

الضرب الثاني : التنبيه على المعنى الجامع بين الغيرين المتساويين ، ومعناه أن يكون الأمر أو النهي واردين على معنى من المعاني منصوص عليه ، بما ينبه الى معنى آخر يساويه في اقتضاء الأمر أو النهي ، ولكنه غير منصوص عليه ، فينسحب عليه الحكم بمقتضى ذلك التنبيه ، ومثاله ما ورد عن الرسول ﷺ في النهي عن منع فضل الماء اذ يقول فيما رواه أبو هريرة « لا يمنع أحدكم فضل ماء ليمنع به الكلاً » (67) ، فهذا النص يعلم منه وجوب المساواة في احياء النفوس ، فيدخل في النهي عن المنع كل ما يحبي النفس من غير الماء ، اذ أن حرمة منع فضل الماء تنبه الى حرمة ما يساوي منع فضل الماء في معنى اتلاف النفوس وهلاكها كمنع فضل الطعام وغيره (68) .

ان هذا الذي سماه ابن تومرت قياساً كان مناط بحث وبيان من قبل الأصوليين ، لكن في مبحث الدلالات اللفظية لا في مبحث القياس ، وذلك أنه لما كان الحكم الجارري على ما لم ينص عليه حاصلاً من دلالة المنصوص عليه بمقتضى التنبيه ، أصبح المبحث أدخل في وجوه الدلالة منه في باب القياس .

وقد اعتبر فخر الاسلام البزدوي الضرب الأول المذكور آنفاً من باب الثابت بدلالة النص وقال فيه : « هو ما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهاداً ولا استنباطاً مثل قوله تعالى ﴿ فلا تقل لها أف ﴾ ، (الإسراء / 23) فهذا قول معلوم بظاهرة معلوم

(66) انظر نفس المصدر والصفحة ، وجاء في شرح أعز ما يطلب لمجهول : 245 وأن المهدي « حصر القياس الشرعي في قسمين وهما : التنبيه بالأدنى على الأعلى ولا يمنع عنده العكس ، والتنبيه على المعنى الجامع بين الغيرين المتساويين » وهو ما يقتضي أن القسم الأول يشمل التنبيه بالأعلى على الأدنى .

(67) أخرجه ابن ماجه في كتاب الرهون ، باب النهي عن منع فضل الماء .

(68) انظر : ابن تومرت -رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 173 .

بمعناه وهو الأدنى « (69) . وفي هذا القول استبعاد لكل معنى قياسي يقوم على اعمال الرأي للاحق فرع بأصل ، وحصر للمسألة في مدلول النص بفهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده .

وقد أدرج الغزالي هذا القياس (كما سياه ابن تومرت) في باب ما يقتبس من الألفاظ من حيث فحواها ، واعتبر الحكم فيه يحصل بفهم غير المنطوق به من المنطوق ، أو بتعبير آخر بالحق المسكوت بالمنطوق ، وأشار الى الضرب الأول الذي ذكره المهدي بأنه ما ألحق فيه المسكوت بالمنطوق ، باعتبار أن المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به ، ومثّل له بنفس مثال التأفيف ، وأشار الى الضرب الثاني بأنه ما ألحق فيه المسكوت بالمنطوق باعتبار أن المسكوت عنه مثل المنطوق به ، ولا يكون أولى منه ولا هو دونه ، فيقال انه في معنى الأصل ، ومثّل له بعدة أمثلة منها قوله تعالى في عقوبة الزانيات من الاماء « فإن آتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب » (النساء / 25) فيلحق الزناة من العبيد (وهو المسكوت عنه) بحكم الزانيات من الاماء (وهو المنطوق) ، وضابط هذا اللاحق أن يكون الفارق بين المسكوت عنه والمنطوق به لا مدخل له في التأثير في جنس الحكم ، ويعرف ذلك باستقراء أحكام الشرع وموارده ومصادره في ذلك الجنس ، حتى يعلم على سبيل المثال أن حكم الرق والحرية لا يختلف بذكورة وأنوثة كما لا يختلف بالبياض والسواد (70) . وهذا المعنى الأخير هو الذي أشار اليه المهدي في تعقيبه على أمثلة الضرب الثاني بقوله : « وهذا اذا تتبع يطرد في جميع الأحكام الشرعية كما تطرد العقلية » (71) .

وقد ناقش الغزالي أن يكون هذا اللون من الاستنتاج مندرجاً ضمن القياس أو ليس بمندرج ، ورجح أنه وبالأخص النمط الأول منه « تبعد تسميته قياساً ، لأنه لا

(69) البزدوي - الأصول : 1 / 73

(70) انظر : الغزالي - المستصفى : 1 / 190-281,91 وما بعدها .

(71) ابن تومرت - رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 173

يحتاج فيه الى ذكر واستنباط علة ، ولأن المسكوت عنه ههنا كأنه أولى بالحكم من المنطوق به ، ومن سماه قياساً اعترف بأنه مقطوع به ولا مشاحة في الأسماء ، فمن كان القياس عنده عبارة عن نوع من الالحاق يشمل هذه الصورة ، فإنما مخالفته في العبارة « (72) » .

وإذا كان بعض الأصوليين من الحنفية والشافعية يعتبرون دلالة النص هذه قياساً وإن يكن مجرد الحاق كما ذكره الغزالي ، فإن أغلب الأصوليين لا يعتبرونه كذلك ، وقد علل علاء الدين البخاري ذلك ، بأن القياس لا يكون فيه الأصل جزءاً من الفرع بالاجماع ، وفي دلالة النص (أي الحاق المسكوت بالمنطوق) قد يكون ما اعتبر أصلاً جزءاً مما اعتبر فرعاً ، كما لو قال السيد لعبده : لا تعط زيداً ذرة ، فإنه يدل على منعه من اعطاء ما فوق الذرة ، مع أن الذرة المنصوصة داخلية فيما زاد عليها ، وكذلك فإن هذا النوع كان ثابتاً قبل شرع القياس ، فعلم أنه من الدلالات اللفظية وليس بقياس (73) .

وقد كان لابن حزم رد شديد على هذه الطريقة سواء اعتبرت من باب القياس ، أو من باب دلالة النص ، تبعاً في ذلك لمبدئه في قصر الألفاظ على معانيها المباشرة وحملها على ظواهرها بما قد يخلّ أحياناً ببداهة العقل ، مثلما جاء في قوله في نقد مثال التأنيف : « نعوذ بالله العظيم من أن نقول ان نهي الله عز وجل عن تقول « أف » للوالدين يفهم منه النهي عن الضرب لهما أو القتل أو القذف إذ لا شك عند كل من له معرفة بشيء من اللغة العربية أن القتل والضرب والقذف لا يسمى شيء من ذلك « أف » ، فبلا شك يعلم كل ذي عقل أن النهي عن قول « أف » ليس نهياً عن القتل ولا عن الضرب ولا عن القذف ، وانه إنما هو نهى عن قول « أف » فقط « (74) » .

(72) الغزالي - المستصفى : 2 / 281 ، وقال في النمط الثاني : « ربما اختلفوا في تسميته قياساً ، نفس المصدر : 283 / 2

(73) علاء الدين البخاري - كشف الأسرار : 1 / 74

(74) ابن حزم - الأحكام في أصول الأحكام : 7 / 59

وهذا النمط الذي سماه ابن تومرت قياساً بضريبه ، لا يكون صحيحاً مفضياً
الى الحق ، الا اذا توفرت فيه مجموعة من الشروط نجملها فيما يلي :

أولاً : أن لا يرد خبر في الحكم الذي هو نتيجة القياس ، يكون معارضاً له ،
أما اذا ورد خبر شرعي فإن القياس يسقط ، ومثاله ما ورد من خبر في غسل الاناء من
ولوغ الكلب (75) ، فهو يسقط الحكم بالطهارة وعدم الغسل قياساً على حكم
الحيوان (76) .

ثانياً - أن لا يكون العمل جارياً على خلافه ، فما جرى عليه العمل يسقط فيه
القياس ، ومثاله ما جرى عليه العمل من ترك الزكاة على الحلي ، فهو يسقط الحكم
بأخذها منه قياساً على الذهب والورق (77) .

ثالثاً - أن يكون في مجال المحكم ، أما المتشابه فلا يجوز فيه قياس ، لأنه لا
يلزم اتباعه ولا العمل به (78) .

رابعاً - أن يتحقق التساوي في الحكم بين طرفي القياس ، إما بالوجوب أو
بالتحليل أو بالتحريم ، أما اذا وقع الاختلاف فإن القياس يكون باطلاً ، لأن
الاختلاف يؤدي الى التنافي كتنافي المحرمات والمباحات ، ولا يجوز القياس بين
المتنافيات (79) .

ان هذه الشروط تنسجم مع مفهوم القياس الذي ذهب اليه ابن تومرت ، لأنها
تتجه الى ما يتعلق بفهم النصوص وامرار الأحكام من منطوق الى مسكوت عنه ،
أكثر مما هي متجهة الى الحاق فرع بأصل منصوص عليه ، فكأنما هي شروط وضوابط

(75) اشارة الى قول الرسول ﷺ « إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً » أخرجه البخاري في كتاب
الوضوء .

(76) انظر : ابن تومرت - رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 174-75، 179

(77) نفس المصدر : 179-80

(78) نفس المصدر : 176

(79) نفس المصدر : 174

للدلالات اللفظية تمنع من تعديدية الدلالة الى ما فيه خبر ، أو جرى عليه عمل ، أو كان فيه تشابه .

ومن خلال التحديد الذي حدد به ابن تومرت ما سماه قياساً ، ومن خلال هذه الشروط التي وضعها له ، يتبين جلياً أنه ما كان يعني الا طرقاتاً في فهم دلالة النص تقوم على تعديدية الحكم بمقتضى الدلالة اللغوية من معنى يحمله اللفظ نطقاً الى معنى لا يحمله نطقاً ، وهو ما أدرجه الأصوليون في المباحث اللغوية ، وتناولوه في دلالة الألفاظ كما رأيناه . ولذلك فإنه يمكن أن نقول في اطمئنان ان ابن تومرت كان من نفاة القياس الأصولي الطاعنين فيه أصلاً من أصول الأحكام ، لما يقوم عليه من الظن ، وأنه يقتصر على النصوص مصدرراً للحكم الشرعي ، والاجماع الذي يرجع اليه ، وأنه كان في ذلك موافقاً لابن حزم ، واذا كان قد استفاد منه في هذا المجال ، فإنه استفاد المبدأ العام ، ولم يستفد من أسلوبه النافذ في الاستدلال والنقض ، وربما يعود ذلك الى أن ابن حزم كان في مقام التأليف والجدل ، وابن تومرت كان في مقام الدعوة⁽⁸⁰⁾ .

ج - ابطال أصلية خبر الواحد :

خبر الواحد هو كل خبر لم يبلغ الى درجة التواتر ، فإن تفرد بروايته واحد فهو الغريب ، وان اشترك في روايته اثنان أو ثلاثة فهو العزيز ، وان رواه جماعة فهو المشهور⁽⁸¹⁾ .

وقد ذهب أكثر أهل الأصول الى أن خبر الواحد لا يفيد العلم ، ولكنه يفيد الظن فحسب ، وذلك لأن ما ينقله الواحد أو الجماعة الصغيرة ، لا يخرج عن

(80) اعتمد برنجفيك على ظاهر قول المهدي بالقياس ليذهب الى أنه لم يرفض القياس الأصولي بل قال بشيء منه ، وليبين تبعاً لذلك عدم صلته بابن حزم (انظر : برنجفيك - مذهب ابن تومرت : 141, 142 . وعود الى مذهب ابن تومرت : 40) وذلك غير صحيح ، لأن ما سماه المهدي قياساً ، هو في الحقيقة ليس بقياس على اصطلاح الأصوليين كما بيناه ، ويبقى الاتفاق قائماً بين ابن حزم والمهدي على رفض القياس ، الا أن ابن حزم يزيد برفض الدلالة التي سماها المهدي قياساً تبعاً لمبدئه في قصر النص على ظاهره .

(81) انظر : ابن كثير - اختصار علوم الحديث : 140-141 (تحم : أحمد محمد شاكر فيما سماه بالباحث الحديث ، ط 3 دار التراث ، القاهرة 1979) .

دائرة الاحتمال ، والاحتمال لا يورث في النفس علم اليقين ولا علم الطمأنينة ، وإنما يورث الظن ، خلافاً للنقل بالتواتر فإنه يلقي في النفس يقيناً بصحة المنقول ، ولذلك فإنه يفيد العلم لا الظن⁽⁸²⁾ . وابن تومرت يعد من بين هؤلاء الذين يرون هذا الرأي ، فقد قرر في مواضع مختلفة من مؤلفاته أن أخبار الأحاد مظنونة لا تفيد علماً⁽⁸³⁾ .

ولما كان المهدي قد قرر في جزم أن الظن لا يكون مصدراً للأحكام الشرعية كما مر بيانه ، فإنه أبطل في هذا السياق أن يكون خبر الواحد مصدراً للحكم الشرعي ، وذهب الى التأكيد بأنه يستحيل أن يثبت حكم بخبر الواحد ، وقد رتب هذه النتيجة على مقدماتها على النحو التالي : « ان أخبار الأحاد لا تفيد علماً لكونها مظنونة ، والظن لا يفيد علماً ولا يغني من الحق شيئاً ، ولذلك استحال ان تثبت بها الأحكام »⁽⁸⁴⁾ .

الا أن خبر الواحد اذا كان بمقتضى ظنيته لا يمكن أن يتأسس عليه حكم يقع في النفس موقع اليقين بأنه الحكم الإلهي ، فإنه يمكن بل يجب أن يقع العمل بما جاء فيه من الأوامر والنواهي ، فهو لا يوجب الحكم ولكنه يوجب العمل ، وبيان ذلك أننا اذا وجدنا خبر أحاد يتضمن أمراً أو نهياً ، فإن ذلك الخبر لا يوجب علماً يقينياً بالحكم الذي يتضمنه ، فلا يكون الحكم متأسساً عليه على سبيل الوجوب ، كما يتأسس على المنقول بالتواتر ، لكن عدم استفادة الحكم من خبر الواحد على وجه اليقين ، لا يلزم منه عدم العمل بذلك الحكم ، بل ان العمل به واجب .

وقد اجتهد المهدي في الاستدلال على وجوب العمل بخبر الواحد بالكتاب والسنة والاجماع .

(82) انظر في ذلك مثلاً : البرزدي وعلاء الدين البخاري - الأصول وشرحه كشف الأسرار : 2 / 370 ، الغزالي - المستصفى : 1 / 145 وما بعدها . ابن عبد الشكور وعبد العلي الأنصاري - مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت ، 2 / 121 (بهامش المستصفى) ،

(83) انظر : ابن تومرت - أعز ما يطلب : 55 .

(84) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 4 .

أما الكتاب فقولته تعالى : ﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾ (الحشر / 7) . ووجه هذا الدليل أن الآية تحمل أمراً بالأخذ عن الرسول ﷺ فيما أمر به ونهى عنه ، وهو أمر يشمل جميع المكلفين ، ولا يصح تلقّي هذا الأخذ مباشرة من كافة المخاطبين ، لأنهم بين شاهد وغائب ، والمكلف الغائب المأمور بالأخذ لا يخلو أخذه من أحد خمسة أحوال : إما أن يتلقى مباشرة من الرسول عليه السلام ، وإما أن يبقى دون تكليف ، وإما أن يأخذ بالتواتر فحسب ، وإما أن يأخذ عن سائر الناس عدل وغيره ، وإما أن يأخذ عن الأحاد العدول . والأحوال الأربعة الأولى باطلة ، فلا يبقى الا الأخذ من الأحاد بظهور شرط العدالة المتضمنة غلبة الظن بصدق الناقل وإن لم تكن محسوسة ، فإنما كلفنا الله بالظاهر الذي يمكن التوصل إليه ويدخل تحت الوسع ، فيثبت بهذا قبول أخبار الأحاد على وجهها والعمل بها⁽⁸⁵⁾ .

وأما السنة ، فأخبار كثيرة منها قوله عليه السلام : « بلغوا عني ولو آية »⁽⁸⁶⁾ ، والتواتر في كل ما بلغ عنه ممتنع ، فيكون التبليغ بطريق الأحاد مشمولاً بالأمر ، ويكون الأخذ به كذلك ، ومنها أن الرسول عليه السلام أرسل الأحاد من الصحابة إلى الأمصار لتبيين الفرائض وتعليم الشرائع ، وهذا العمل منه يوجب العمل بالأحاد⁽⁸⁷⁾ .

وأما الإجماع ، فما كان عليه الصحابة من قبول أخبار الأحاد وامتنال العمل عندها⁽⁸⁸⁾ .

وهذا الذي ذهب اليه المهدي في حكم خبر الواحد ذهب اليه معظم الأصوليين من قبله ، إذ كانوا يقررون أن خبر الواحد لا يوجب العلم ولكنه يوجب

(85) نفس المصدر : 53, 27

(86) أخرجه البخاري في كتاب الأنبياء ، باب ما ذكر عن بني اسرائيل ،

(87) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 27

(88) نفس المصدر والصفحة . وقد أورد هذه الأدلة بتفصيل الغزالي - المستصفي : 1 / 148 وما بعدها ، وانظر

أيضاً : ابن حزم - المحلى : 1 / 52

العمل⁽⁸⁹⁾ . وقول المهدي الأنف الذكر بأن الأحاد يستحيل أن تثبت بها الأحكام ، هو تعبير بصيغة أخرى عن كونها لا توجب العلم ، فإيجاب العلم ، معناه افادة العلم اليقيني بصحة الحكم التي تتضمنه ، واستحالة ثبوت الأحكام ، معناه استحالة استفادة الأحكام على وجه اليقين ، وبذلك يلتقي التعبيران على معنى واحد .

الا أن عدم إيجاب خبر الواحد للعلم ، أو استحالة ثبوت الأحكام بها كما عبر المهدي ، مع إيجابها العمل قد تجرد الأذهان صعوبة في الجمع بينهما ، اذ كيف يتأسس العمل على غير علم ؟ وقد دعا هذا الاشكال بعض الأصوليين الى نفي اجتماع الأمرين بابطاهم العمل بخبر الواحد ، وقولهم بعدم جوازه اما عقلاً كما ذهب اليه الجبائي من المعتزلة أو شرعاً كما ذهب اليه الرافضة وبعض من الظاهرية . ومجمل مستندهم فيما ذهبوا اليه أن الله تعالى هو واضع الشرع ، وليس الرسول الا مبلغاً عنه ، والله تعالى موصوف بكمال القدرة، فكان قادراً على اثبات ما شرعه بأوضح دليل ، فأبي ضرورة له في التجاوز عن الدليل القطعي الى ما لا يفيد الا الظن . وكذلك فإن خبر الواحد قد يؤدي الى مفسدة عظيمة ، وهي أن تؤتى محظورات من سفك دماء واستباحة ابضاع بناء على جواز الكذب في خبر الواحد ، والشارع يقبح منه إحالة الخلق على الجهل ، واقتحام الباطل بالتهوم والظن الحاصل في خبر الواحد ، وكذلك فإن الله تعالى يقول : « ولا تقف ما ليس لك به علم » (الاسراء 36 /) فهو يفيد نهياً عن العمل بما لم يتأسس على العلم⁽⁹⁰⁾ .

وقد استشعر ابن تومرت هذه الصعوبة في الجمع بين ما قرره من أن الحكم لا يبني على الظن ، وما يستلزمه من أن خبر الواحد لا يثبت به حكم لظنيته ، ويين ما قرره من أن خبر الواحد يوجب العمل ، وحاول أن يحل هذه الصعوبة على ضوء ما

(89) انظر : مثلاً : الغزالي - المستصفى : 1 / 145 وما بعدها ، البزدوي : الأصول - 2 / 370 ، البغدادي - اصول الدين : 12

(90) انظر هذا الاعتراض والردود عليه في : البزدوي والبخاري - الأصول وشرحه كشف الأسرار : 2 / 370 ، الغزالي - المستصفى : 1 / 146

رسمه من علاقة بين الأصل والأمانة والحكم وهو ما سنفصله بعد حين⁽⁹¹⁾ .

ويقوم هذا الحل على اعتبار أخبار الأحاد أمارات للأحكام ، وهي لذلك بحسب تعريف الأمانة ليست أصلاً تناسس عليه الأحكام فتجب بها ، بل هي علامات اذا تحققها المكلف وجب عليه العمل عندها ، كما اذا حصلت الشهادة بشروطها وجب العمل بالحكم الذي يتوقف على الشهادة ، فهي أمانة يقع عندها الحكم . ولزيد من التوضيح فإذا ما افترضنا خبر آحاد يشتمل على أمر بفعل من الأفعال ، فإن هذا الخبر لا يثبت يقيناً وجوب الفعل (وهو الحكم) ، ولكنه علامة توجب على المكلف أن يقوم بذلك الفعل بمقتضى الظن ، إذ أن الظن وإن كان غير صالح لأصلية الحكم ، فإنه صالح لإيقاع العمل بالحكم .

لكن اذا ما كانت « أخبار الأحاد انما هي أمارات يجب العمل عندها »⁽⁹²⁾ كما قرره المهدي ، واذا ما كان تبعاً لذلك إيقاع الأحكام التي تتضمنها واجباً باعتبار تلك الأخبار أمارات ، فما هو الأصل الذي تستند اليه تلك الأحكام ، والحال أنه لا يوجد فرع بدون أصل كما سنيين بعد حين ؟ ربما اعتبر ابن تومرت الأصل في الأحكام التي تتضمنها أخبار الأحاد ما تدرج فيه من أصول وقواعد أعم منها مما هو متأسس على النصوص المتواترة ، وهو ما يفهم من قوله : « والسمع على ضربين : تواتر وآحاد ، فما كان تواتراً أفاد العلم القطعي ، وما كان آحاداً أفاد العمل بالأصل المقطوع به »⁽⁹³⁾ . ولكن مع هذا التأويل يبقى في تنزيل أخبار الأحاد منزلة الأمانة اشكال قائم ، ويتمثل هذا الاشكال في جعل خبر الأحاد أمانة مع أنه في نفس الوقت متضمن للحكم الذي سيقع العمل به ، فإيقاع الحكم عند الأمانة ، يفترض معه أن يكون هذا الحكم معلوماً قبل الأمانة لا أن يكون متضمناً فيها ، والعلم بأصله العام الذي يندرج فيه ، لا يغني عن العلم بتفصيله ، لأن إيقاع الفعل يقوم على التفاصيل لا على الأمر العام .

(91) انظر مايلي : ص 34

(92) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 26 ، وانظر ص : 54-55

(93) نفس المصدر : 18

وقد كان الغزالي أكثر دقة في معالجة هذه الصعوبة ؛ ذلك لأنه في سياق الاستدلال على وجوب العمل بخبر الواحد ، قال : ان الله تعالى أوجب العمل بخبر الواحد ، وجعل علامة وجوب العمل به ما يحصل لدينا من الظن بصدقه « فأبي استحالة في أن يقول الله لعباده : اذا طار بكم طائر وظننتموه غراباً فقد أوجبت عليكم كذا وكذا ، وجعلت ظنكم علامة وجوب العمل ، كما جعلت زوال الشمس علامة وجوب الصلاة وهذا ما نعتقده في القياس وخبر الواحد والحكم بالشاهد» (94) . فجعل الظن أمانة وجوب الفعل يجنب الاشكال الذي وقع فيه المهدي بجعل الخبر ذاته هو الأمانة ، واذا ما أضفنا الى هذا ما يقول به الغزالي من صلوحية الظن ليكون أصلاً للحكم ، ظهر التناقض في عرض الغزالي ، فخبر الواحد أصل للحكم مع ظنيته ، وحصول الظن بصدقه أمانة يجب عندها إيقاع الحكم . على أنه ليس من المستبعد أن يكون ابن تومرت اقتبس فكرته الأنفة الذكر من الغزالي ، وقصد بخبر الواحد في جعله أمانة الظن الحاصل في النفس بصدقه تعبيراً عن اللازم بالملزوم ، وحيث يترفع اشكال ازدواجية الحكم والأمانة في خبر الواحد ، ولكن يبقى السؤال قائماً : ما هو أصل الأحكام التي تتضمنها أخبار الأحاد ، والتي يجب العمل بها ، والحال أن تلك الأخبار ليست لها أصولاً لظنيتهما ؟ .

3 - الأصل والأمانة :

في سبيل المزيد من توضيح حقيقة الأصل وضبطها ، والمزيد من تحقيق الأصول الصحيحة والبرهان على انفرادها بأصلية الأحكام ، عمد ابن تومرت الى المقارنة بين الأصل والأمانة لما قد يقع بينهما من التباس يؤدي الى احلال الأمانة محل الأصل ، فينشأ الاعتماد بأن من أصول الأحكام ما هو ظني ، ويؤدي ذلك الى وقوع الخطأ فيها .

وقد كان الدافع المباشر لذلك ما وقع فعلاً عند مناظرته لخصومه بأغماط (95) ،

(94) الغزالي - المستصفى : 1 / 146

(95) انظر ما سبق ص 102

حيث بادره أحدهم بقوله : « جعلت الظن أصلاً للضلال ، وجل أحكام الشريعة ثبتت بالظن ، منها الشهادة فإنها مظنونة والحكم بها ثابت » (96) ، وقد التبس على هذا المناظر أمر الشهادة التي هي ظنية ، فحسبها أصلاً للحكم ، وهي في الحقيقة أمانة وليست بأصل ، وهو ما استدعى من المهدي أن يفصل الفروق بين الأصل والأمانة رفعاً للالتباس .

والفرق الجوهرى بين الأمانة والأصل ، أن الأصل يثبت به الحكم ، والأمانة يثبت عندها الحكم ، ومعناه أن الأصل هو علة الحكم الموجبة له ، وأما الأمانة فهي العلامة التي متى توفرت وقع الحكم دون أن يكون بينها وبينه تلازم ، ولذلك فإن الشارع له أن يعلق الحكم بأمانة وبغير أمانة ، فإذا ما تخلفت الأمانة بقى الحكم قائماً لأنه متأت من الأصل وليس من الأمانة (97) .

وتوضيح ما تقدم بالمثال المحسوس أن يقول سيد العبد لرجل : إذا جاءك عبدى يوم كذا فأعطه كتاباً أو ثوباً ، فالاعطاء مستند الى قول السيد عند مجيء العبد ، وقول السيد أصل للاعطاء ، ومجىء العبد أمانة للاعطاء ، والاعطاء (الذي هو الحكم) لا يتم بالاستناد الى مجيء العبد (أى الى الأمانة) ، بل لا بد من أمر السيد (أى الأصل) ، وعلى هذا السياق فإن الصيام وجب بالأصل المقطوع به عند رؤية الهلال ، ولا تستقل رؤية الهلال بوجوب الصيام لأنها مجرد أمانة يقع عندها الصيام ، وإنما الذي أوجبه الخطاب الإلهى من الكتاب ، ومثل هذا يقال في ايقاع الصلاة عند الزوال ، وفي غيره من الأحكام (98) .

والمناظر بأغماط كان مخطئاً فيما ذهب اليه من أن الحكم قد يستند الى الظن كما في أمر الشهادة ، لأنه أسند الحكم كحكم الرجم مثلاً الى الشهادة المثبتة لوقوع الزنا على سبيل الظن (99) ، والحال ان حكم الرجم لم توجبه الشهادة ، وإنما أوجبه

(96) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 5

(97) نفس المصدر : 25-26

(98) نفس المصدر : 9

(99) كانت الشهادة ظنية لأنها مشترطة بالعدالة في الشاهد ، والعدالة تفيد صدق الشاهد على سبيل غلبة الظن لا على

سبيل اليقين .

الخطاب الإلهي المقطوع به ، وليست الشهادة الا اشارة لايقاع الحكم ، فإذا ظهرت أوقع الحكم بالوجوب المتقدم عليها بمقتضى الأصل (100) .

ولزيد من توضيح العلاقة بين الأصل والأمانة والحكم ذكر ابن تومرت أن الأصل هو مستند للأمانة والحكم معاً (101) ، الا ان هذا القول يوقع في اشكال من حيث انه كان قد قال منذ حين ان الشارع قد يعلق الحكم بأمانة وبغير أمانة ، وهو ما يقتضي أن الأمانة قد لا توجد مع وجود الأصل وهو ما لا يجوز في حق الحكم ، فهل يعني ذلك أن الأصلية بالنسبة للأمانة مختلفة عن الأصلية بالنسبة للحكم ؟ ذلك ما يبدو راجحاً ، وفيه حل للاشكال المتقدم ، وقد بينه شارح أعز ما يطلب اذ اعتبر أن الأمانة وان كانت مستندة الى الأصل ، الا أن ارتباطها به ليس ارتباطاً ذاتياً ولا تلازماً عقلياً ، وهذا فارق بينها وبين الحكم ، اذ هو واجب اللزوم للأصل لا يفارقه لما بينهما من اللزوم الذاتي الذي لا يزول ، وبهذا الاعتبار فإنه اذا ما وجد الأصل وجد الحكم لزوماً ، وقد توجد الأمانة وقد لا توجد ، فإذا ما وجدت كانت مستندة اليه لا على سبيل اللزوم (102) .

وعلى أساس هذه العلاقة بين الأصل وبين الأمانة والحكم اشتق المهدي استدلاله على كون الأمانة ليست أصلاً للحكم ، وقد أقام ذلك الاستدلال على نقطتين :

الأولى : ان استقلال الأمانة بالحكم يحيل وجوب الحكم ، وذلك لأن كلامنا عن الأمانة والحكم ليس لهما ثبوت الا من الأصل (103) . ولا يخفى ما في هذا القول من ضعف ، لأنه قد يقال : الأمانة مستندة الى الأصل ، والحكم مستند الى الأمانة لزوماً ، فيكون الحكم واجباً ومستنداً الى الأمانة مباشرة ، ومستنداً الى الأصل بطريق الأمانة ، وإنما يصبح الاستدلال مستقيماً لو وقعت صياغته كالتالي : ان

(100) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 26, 8

(101) نفس المصدر : 9

(102) مجهول - شرح أعز ما يطلب : 273 ظ

(103) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 8-9

استقلال الأمانة بالحكم يحيل وجوب الحكم ، لأن الوجوب يقتضيه الخطاب الإلهي (أي الأصل) ، والأمانة ليست مستندة الى الأصل بطريق اللزوم بل قد تتخلف ، فإذا ما تخلفت وكان الحكم مستنداً إليها في وجوبه ، تخلف معها فلم يكن واجباً .

الثانية : أن الأصل مستند الحكم ، والأمانة متعلق الحكم ، وهذا المتعلق مستند الى الأصل ، فيصبح بذلك الأمانة والحكم متساويين في استنادهما الى الأصل ، وهذه المساواة تحيل كون أحدهما أصلاً للآخر لأن بين الأصلية والفرعية التفاوت لا التساوي . وكذلك فإن الأمانة اذا كانت مستنداً للحكم ، أصبحت مساوية للأصل في الأصلية ، والحال أن بينهما تفاوتاً بمقتضى استناد الأمانة الى الأصل⁽¹⁰⁴⁾ . ويتوجه الى هذا الاستدلال أن الأصول ليس بينها تساو مطلق ، وكذلك الفروع ، لأن الأمر الواحد قد يكون أصلاً لفرع ، وهو في نفس الوقت فرع لأصل أعلى منه ، ولهذا يمكن القول إن الأمانة يمكن أن تكون أصلاً للحكم وهي في نفس الوقت فرع للأصل الشرعي .

لم يكن ابن تومرت مبتكراً للقول في الأمانة كما ذهب اليه فولدزيهر⁽¹⁰⁵⁾ ، بل تكلم فيها الأصوليون قبله بالفاظ متغايرة لكنها تدل على نفس المعنى ، ولكنه يعتبر من أول من فصل فيها القول ، ووضح العلاقة بينها وبين الأصل والحكم ، مركزاً على بيان الفرق بينها وبين الأصل لأنه « بالتباس الأصل بالأمانة زل السواد الأعظم »⁽¹⁰⁶⁾ .

ومن تكلم فيها فخر الاسلام البزدوي في أصوله ، وذلك بترجمة « شرط الحكم » ، وعرفه بأنه « في الشرع اسم لما يتعلق به الوجود دون الوجوب ، فمن حيث لا يتعلق به الوجوب [أي وجوب الأحكام] علامة ، ومن حيث يتعلق به الوجود يشبه العلل فسمى شرطاً »⁽¹⁰⁷⁾ ، وهو تعريف ينطبق على تعريف ابن تومرت

(104) نفس المصدر : 9

(105) انظر : فولدزيهر - محمد بن تومرت : 46-47

(106) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 26

(107) البزدوي - الأصول (بهامش كشف الأسرار لعلاء الدين البخاري) : 4 / 173

للأمانة من حيث انها ما يثبت الحكم عندها لا بها ، فالثبوت بالشيء يفيد العلية المقتضية للوجوب ، والثبوت عند الشيء يفيد مطلق الاقتران الذي لا يفيد الوجود . أما الأصل عند المهدي فيقابلة عند البزدوي العلة التي توجب الحكم ، حيث ان الأصل عند الأول هو الخطاب الإلهي الموجب للأحكام ، والعلل عند الثاني « غير موجبة بذواتها وإنما الموجب للأحكام هو الله عز وجل ، لكن إيجابه لما كان غيباً نسب الوجوب الى العلل ، فصارت موجبة في حق العباد بجعل صاحب الشرع إياها كذلك » (108) . وينبغي أن ننبه الى أن ما سماه البزدوي علامة الحكم ، وشرحه علاء الدين البخاري (ت 730 هـ / 1329 م) شارح الأصول بالأمانة ، ليس منطبقاً على الأمانة التي قال بها المهدي رغم تقارب الاسم ، بل هي درجة أقل منها من حيث أنها مقتصرة على مجرد التعريف بوجود الحكم من غير أن يكون لها مدخل لا في وجوبه ولا في وجوده (109) .

وقد تحدث الغزالي في المستصفى عما سماه المهدي بالأمانة في الفصل الذي عقده لأسباب الحكم ، وقد عرف السبب بأنه « عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به » (110) ، وهذا التعريف هو نفسه الذي عرف به المهدي الأمانة ، وقد أدرج الغزالي ضمن مفهوم السبب بهذا المعنى على سبيل التمثيل دلوك الشمس بالنسبة للصلاة ، وشهود الشهر بالنسبة للصوم ، وقد رأينا أن المهدي عدّ ذلك من أمارات حكم الصلاة والصوم ، كما أدرج ضمن السبب أيضاً العلل الشرعية واعتبرها علامات لظهور الحكم حيث يقول : « هذا يحسن في العلل الشرعية لأنها لا توجب الحكم لذاتها بل بايجاب الله تعالى ، ولنصبه هذه الأسباب علامات لظهور الحكم ، فالعلل الشرعية في معنى العلامات المظهرة، فشابهت ما يحصل الحكم عنده » (111) . وهذا التعميم من قبل الغزالي للسبب بحيث شمل العلة الشرعية نجد له نظيراً في تعميم

(108) نفس المصدر : 4-171

(109) نفس المصدر : 4 / 174 ، ولكن ما ورد في موضع آخر (3 / 366) من اطلاق الامارة على العلل الشرعية ،

يتناسب مع مفهوم الامارة عن ابن تومرت

(110) الغزالي - المستصفى : 1 / 94

(111) نفس المصدر والمصنفة

ابن تومرت لمفهوم الأمانة ، وهو ما نلمحه بوضوح في الأمثلة التي ساقها في شرح الأمانة والتي من بينها : زوال الشمس للصلاة ورؤية الهلال للصوم(112) ، وعدالة الشاهد لقبول شهادته ، وقبول الشهادة في الأحكام المشترطة فيها(113) ، كما نلمحه بأكثر وضوح في قوله : « الشارع له أن يعلق الحكم بأمانة وبغير أمانة ، وله أن يعلق بأمانة محسوسة مقطوع بها وغير محسوسة »(114) ، ولا اخاله في هذا القول الا مشيراً الى علل الأحكام ضمن ما يشير اليه .

يتبين مما تقدم أن المهدي كان له عهد سابق بفكرة الأمانة من خلال ما كتبه الغزالي أو غيره من الأصوليين ، الا أنه أنضح هذه الفكرة ووضحها ووضع لها مصطلح الأمانة الذي قد يكون استوحاه من كلمة « العلامة » التي استعملها الغزالي اطلاقاً على العلة الشرعية من حيث كونها سبباً للحكم كما رأيناه . وانما اختار المهدي هذا المصطلح دون « الشرط » الذي استعمله البزدوي ، والسبب الذي استعمله الغزالي ، لخلو كلمة الأمانة من المعنى العليّ بأي مفهوم من المفاهيم ، وهو ما يوافق تمام الموافقة الغرض الذي وظف لخدمته فكرة الأمانة ، وهو استقلالية الأصل بايجاب الحكم ، ونفي أن يكون لأي أمر آخر مدخل عليّ فيه . ويمكن أن نعتبر هذا التوظيف لفكرة الأمانة ، مع ما اقتضاه من شرح للعلاقة بين الأطراف الثلاثة : الأصل والأمانة والحكم ، من مظاهر الابتكار والطرافة(115) .

4 - طريق ثبوت الأصل (التواتر) :

قد انحصرت أصول الأحكام عند المهدي كما رأيناه في الأصول المقطوع بها من كتاب وسنة واجماع ، وهذه الأصول ذات طبيعة خبرية ، لا يتأتى لنا الوقوف

(112) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 9

(113) نفس المصدر : 26

(114) نفس المصدر والصفحة ، وقد نسب شارح أعز ما يطلب : 274 ظ الى المهدي قوله : « الامارة على ضرين

قطعية وظنية ، فالقطعية كالهلال وكون رؤيته أمانة للصوم وكالزوال وكون رؤيته أمانة للصلاة ، والظنية

كالشهادة وأخبار الأحاد »

(115) أنظر فيما يتعلق بالأمانة عند المهدي : فولدزيو - محمد بن تومرت : 46-47 . برنجنفيك - مباتت - المهدي بن

تومرت : 47-146 .

عليها الا بانتقالها اليها من عهد الرسول عليه السلام وصحابته بطريق الرواية والاختبار ، وهذه الطريق ذات مسالك مختلفة ، ليس منها ما تنتقل به هذه الأصول أمانة من كل تغيير على وجه اليقين ، الا مسلك واحد هو التواتر ، فهو المؤدي الى القطع بالأصول ، النافي لكل شوائب الظنة فيها ، ولذلك جعله المهدي الطريق الوحيدة التي تثبت بها الأصول ، وأكد في غير ما موضع من مؤلفاته « أن الأصل المقطوع به لا يثبت الا بالتواتر » (116) . ونظراً لأهمية التواتر هذه اذ أنه يتوقف عليه ثبوت الشرع كله ، فصلّ المهدي فيه القول ، وعقد لبيانه وضبطه عدة فصول في كتاب أعز ما يطلب ، ونورد فيما يلي أهم الآراء التي وردت في ذلك .

أ - حقيقة التواتر :

عرف المهدي التواتر بتعريفه للخبر المتواتر اذ يقول : « الأخبار المتواترة هي الأخبار المفيدة للعلم بالنقل المستفيض ، وباتصال عدد كثير عن محسوس » (117) ، « فالمفيدة للعلم » ، للترقية بينها وبين أخبار الأحاد لأنها لا تفيد الا الظن ، و « النقل المستفيض » ، تحرز من عدد يمكن فيه التواطؤ ، « واتصال عدد كثير » ، تحرز من انقطاع النقل ، لأنه متى لم يتصل وانقطع من أحد طرفيه أو وسطه لم يقع به ، « وعن محسوس » تحرز من الغائبات ، اذ ما غاب عن الحواس لا يصح بالنقل حصول العلم به ، فإذا كان المنقول محسوساً وكان النقل في الاخبار عنه مستوفياً لشروطه حصل العلم به ، ووجب القطع ، وزال الشك ، وارتفع الريب (118) .

إن هذا التعريف لا يختلف في عناصره الأساسية عن التعاريف المأثورة عن الأصوليين بمختلف وجهاتهم ، فالبزدوي يعرف المتواتر بأنه « الذي اتصل بك من رسول الله ﷺ اتصالاً بلا شبهة حتى صار كالمعائن المسموع منه ، وذلك بأن يرويه قوم لا يحصى عددهم ، ولا يتوهم نواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم ، ويدوم هذا الحد فيكون آخره كأوله وأوسطه كطرفيه وهذا القسم

(116) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 14

(117) نفس المصدر : 4

(118) نفس المصدر : 13

يوجب علم اليقين بمنزلة العيان « (119) . وعرفه امام الحرمين بأنه « ما يوجب العلم ، وهو أن يروي جماعة لا يقع التواطؤ على الكذب من مثلهم الى أن ينتهي الى المخبر عنه ، ويكون في الأصل عن مشاهدة أو سماع لا عن اجتهاد « (120) . وعرفه أبو الوليد الباجي من فقهاء المالكية (ت 474 هـ / 1081 م) بأنه « ما وقع العلم بمخبره ضرورة من جهة الخبر « (121) . وقد استجمع ابن تومرت في تعريفه ما ورد في مختلف التعاريف ، فجاء وافياً بالعناصر التي أشار إليها الأصوليون وهي : افادة العلم ، والنقل عن جمع كثير ، والتواصل في النقل والتساوي بين مراحل ، والنقل عن محسوس لا عن اجتهاد ورأي .

وفي سبيل مزيد من توضيح حقيقة التواتر عقد المهدي فصلاً لبيان الفرق بين أخبار التواتر وأخبار الأحاد ، أقامه على التأكيد بأن أخبار الأحاد تجوز فيها الزيادة والنقصان والخطأ والغلط والغفلة والكذب والرجوع والتعارض والتحريف وأن تكون عن واحد واثنين ، بخلاف التواتر فإنه لا تجوز فيه زيادة ولا نقصان ولا نسيان ولا خطأ ولا غلط ولا غفلة ولا كذب ولا رجوع ولا تعارض ولا تحريف ، ولا يكون عن واحد ولا عن اثنين ولا عن قلة (122) . ومن البين أن ابن تومرت يهدف من هذه المقارنة الى ابراز الصفة اليقينية للأخبار المتواترة امعاناً منه في تأكيد أن أصول الأحكام لا تكون الا يقينية لا تشويها شائبة الظن .

ب - الدليل على أن الأصل لا يثبت الا بالتواتر :

ان الأصل القطعي من كتاب وسنة واجماع ليس من طريق لثبوتة في درجة العلم اليقيني الا التواتر . والدليل على ذلك أنه بحسب الاحتمال العقلي لا يخلو من أن يثبت الأصل بالعقل أو بالسمع ، وباطل ثبوتة بالعقل ، اذ العقل ليس فيه الا

(119) البزدوي - الأصول : 2 / 360 وما بعدها

(120) الجويني - الورقات : 142

(121) أبو الوليد الباجي - الاشارات : 51

(122) انظر : ابن تومرت - أعز ما يطلب : 48

التجوز وتعارض الامكانين ، والتجوز وتعارض الامكانين تشكيك ، والشك يستحيل أن يثبت به شيء اذ هو باطل ، ومحال أخذ الحق (الذي هو أصول الأحكام) من الباطل (123)

وإذا كان العقل لا يصلح طريقاً لاثبات الأصل ، لم يبق الا السمع مثبتاً له ، والسمع طرق نقله منحصرة في التواتر والاحاد لا ثالث بينهما ، ولا يثبت شيء من الشرع الا بهما ، فإن قال قائل : ما يمنع أن يكون هناك طريق آخر يعلم الشرع به ويثبت غير التواتر والاحاد ؟ فيقال له : لا يخلو هذا الطريق من أن يكون راجعاً الى العقل أو الى النقل ، ومحال أن يكون راجعاً الى العقل ، اذ ليس له في الشرع مجال كما بيناه . وان كان راجعاً الى النقل ، فلا يخلو أن تكون طرق النقل منحصرة أو غير منحصرة ، والقول بأنها غير منحصرة مكابرة ، فلا يبقى الا أن تكون منحصرة ، وانحصارها انما هو في طريقي التواتر والاحاد ، وليس طريق الاحاد مفيد للعلم اليقيني لجواز الخطأ والنسيان فيه ، فلا يبقى الا التواتر طريقاً يثبت به الأصل الشرعي (124) .

إن هذا الاستدلال لا ينطوي على عناصر جديدة ، بل بني على أساسين سبق الاستدلال عليهما وهما : عدم افادة العقل للأحكام ، وجواز طروء التغيير في خبر الواحد ، والأمران يرجعان الى أساس واحد هو الظنية ، فيرجع الأمر بذلك الى أن التواتر هو الطريق الوحيد لثبوت الأصل لما يتوفر عليه من يقينية ، وما سواه ليست بطرق لطبيعتها الظنية .

ج - شروط التواتر لافادة العلم :

لكي يكون التواتر مؤدياً الى العلم اليقيني أي مثبتاً لأصول الأحكام ، لا بد أن تتوفر فيه شروط تضمن له تلك الصفة ، ويؤدي تعطّلها الى فساد التواتر وانتقاضه فلا يكون طريقاً لاثبات الأصول ، ويرجع بعض هذه الشروط الى نفس النقل ، ويرجع بعض آخر الى حالة المنقول اليه .

(123) نفس المصدر : 18

(124) نفس المصدر : 16-17

أما الشروط الراجعة الى نفس النقل فهي التالية :

أولاً - أن يكون النقل عن عدد كثير يخرج عن حد القلة كالثلاثة والأربعة والعشرة ، اذ لا يصح التواتر ووقوع العلم به الا من عدد كثير (125) . وقد أثار المهدي مسألة التحديد في العدد الذي يتم به التواتر كما أثارها الأصوليون من قبله ، وانتهى فيها الى أن التحديد في العدد باطل ، وإنما يحصل التواتر بالتكرار واتصال الأخبار حتى يقع العلم في النفس وقوعاً لا يتطرق اليه شك ، أما التحديد فإن فيه تحكماً لأن الكثرة والقلة لا حد لهما ، فكل كثير فهو بالاضافة الى ما فوقه قليل ، وكل قليل فهو بالاضافة الى ما دونه كثير ، ولذلك فإنه ليس من حد عدداً بأولى ممن حد عدداً آخر (126) . وقد نفى التحديد في التواتر أغلب الأصوليين ، واعتبروا ضابطه ما حصل العلم عنده ، وهو ما عناه الغزالي بقوله : « عدد المخبرين ينقسم الى ما هو ناقص فلا يفيد العلم ، والى ما هو كامل وهو الذي يفيد العلم ، والى زائد وهو الذي يحصل العلم ببعضه وتقع الزيادة فضلاً عن الكفاية ، والكامل وهو أقل عدد يورث العلم ليس معلوماً لنا ، لكننا بحصول العلم الضروري نتبين كمال العدد لا أننا بكمال العدد نستدل على حصول العلم » (127) .

ثانياً - أن يكون النقل مستفيضاً باستفاضة لا يمكن معها التواطؤ ، لأن كل ما جاز فيه التواطؤ اختل شرط التواتر فيه ، فلم يقع العلم به ، فاذا انتشر واستفاض وخرج عن حد امكان التواطؤ فيه وقع العلم به ضرورة (128) . وهذا الشرط ليس الا جزءاً من الشرط الأول فهما راجعان معاً الى معنى الكثرة التي تورث العلم اليقيني

(125) نفس المصدر : 46

(126) نفس المصدر : 45-46

(127) الغزالي - المستصفى : 1 / 135 ، وقد أثر عن بعضهم التحديد باعداد مختلفة منها الأربعة والخمسة ، والسبعة والعشرة والأثنا عشر الخ انظر تفصيل ذلك والردود عليه في : علاء الدين البخاري - كشف الأسرار : 2 / 361 ، ومحب الله بن عبد الشكور وعبد العلي الأنصاري - مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت : 2 / 116 وما بعدها ، والشوكاني - ارشاد الفحول : 45 وما بعدها ، وذهب ابن حزم - الاحكام : 1 / 108 الى أن ضابط التواتر هو عدم امكانية التواطؤ على الكذب ، وقد يتم ذلك في صورة خبر الاثنتين فيكون تواتراً . (128) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 46 .

من جهة - وهو ما جعله أساس الشرط الأول - وتمنع من وقوع التواطؤ ، - وهو ما جعله أساس هذا الشرط - ، والأولى أن يكون هذان شرطاً واحداً لاتحادهما في الأساس .

ثالثاً - أن يستوي في النقل الطرفان والوسط ، ومعنى ذلك أن ينقل عدد كثير عن عدد كثير عن عدد كثير ، أما إذا قل عدد الرواة عن الكثرة المطلوبة في مرحلة من مراحل النقل فإن التواتر يفسد وإن حصلت الكثرة في كل المراحل الأخرى (129) .

رابعاً - أن يكون النقل عن محسوس مشاهد ، لأنه متى كان الخبر عن غائب عن الحواس وعما في المعتقدات فلا يصح علمه بالتواتر (130) . وقد أكد الأصوليون على هذا الشرط معتبرين الآراء الحاصلة بالفكر والمتعلقة بالغيبيات غير صالحة لأن يفيد فيها التواتر العلم ، وسيرد مزيد بيان لهذا المعنى في تحديد مجال التواتر . ويبدو أن المهدي اكتفى بهذا الشرط عن شرط آخر توارده ذكره عند الأصوليين وهو أن يكون النقل عن علم يقيني بالمنقول لا عن ظن أو مجازفة ، وقد أشار إليه الغزالي في قوله : « الشرط الأول أن يخبروا عن علم لا عن ظن ، فإن أهل بغداد لو أخبرونا عن طائر أنهم ظنوه حماماً ، أو عن شخص أنهم ظنوه زيداً ، لم يحصل لنا العلم بكونه حماماً وبكونه زيداً » (131) . ووجه الاكتفاء بالمحسوس عن اليقيني أن المحسوس المشاهد يحصل العلم به عن وجه اليقين مع افتراض سلامة الحواس ، فيرجع الأمران بذلك إلى أصل واحد .

أما الشروط الراجعة إلى حالة المنقول إليه فقد ذكر منها المهدي ما يلي :

أولاً - سلامة حاسة السمع . ويرد على هذا الشرط أن العلم قد يحصل بالتواتر بطريق الكتابة لمن لم تسلم حاسة سمعه .

ثانياً - اتصال النقل بالمنقول إليه ، وهذا مندرج ضمن اتصال النقل الذي مر بيانه .

(129) نفس المصدر : 46

(130) نفس المصدر : 47 ، وانظر تفصيله في : الغزالي - المستصفي : 1 / 134 ، الشوكاني - إرشاد الفحول : 45

(131) الغزالي - المستصفي : 1 / 134

ثالثاً - حذق اللغة التي يستعملها الناقل ، فإن العربي اذا كان في العجم ولم يفهم لغة من نقلوا اليه نقل التواتر ، لم يحصل له العلم به (132) .

د - طبيعة العلم الحاصل بالتواتر :

أكثر الأصوليين يذهبون الى أن العلم الحاصل بالتواتر علم ضروري ، يحصل في النفس حصولاً مباشراً دون نظر ، ولا يقوى الانسان على دفعه ، فكلما حصل التواتر ، قهرت النفس على تقبل العلم بصدق المنقول بطريق العادة .

ونقل عن بعض الأصوليين مثل أبي القاسم الكعبي وأبي الحسين النجار من المعتزلة والجويني من الأشاعرة القول بأن العلم الحاصل بالتواتر كسبي لا يحصل في النفس الا بالاستدلال وترتيب المقدمات ، كأن يرتب العلم بأن المخبر عنه أمر محسوس ، وأن المخبرين جماعة لا حامل لهم على التواطؤ على الكذب ، وأن ما كان كذلك لا يكون كذباً ، فينشأ عن ترتيب العلم بهذه المقدمات العلم بصدق المنقول بالتواتر على سبيل الاستدلال (133) .

أما الغزالي فإنه جعل هذا العلم ضرورياً ، ولكنه فصل القول فيه بما يفيد أنه ليس في الدرجة الأولى من الضرورة تلك التي لا تتحقق إلا في العلم الأولي ، الذي يحصل في النفس بغير واسطة لا ظاهرة ولا مقدره في النفس ، مثل العلم بأن القديم لا يكون محدثاً والموجود لا يكون معدوماً ، أما العلم بالتواتر فإنه لا يتحقق في النفس الا بقيام مقدمتين : احدهما أن الناقلين على اختلاف أقوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع ، والثانية أنهم قد اتفقوا على الأخبار عن الواقعة ، فباستشعار النفس لهاتين المقدمتين يتم العلم بصدق الخبر ، وهذه درجة أقل في الضرورة من درجة العلم الأولي ، وكأنما هي درجة وسطى بين العلم الأولي والعلم الاستدلالي (134) .

(132) انظر : ابن تومرت - أعز ما يطلب : 47

(133) انظر مختلف الآراء في هذه المسألة في : البخاري - كشف الأسرار : 2 / 362, 367 ، وابن عبد الشكور

الأنصاري - مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت : 2 / 114

(134) انظر الغزالي - المستصفى : 1 / 132-133

وقد أكد المهدي في وضوح أن علم التواتر علم ضروري ، لأنه يقهر النفس حتى لا تنفك عنه ، ولا يكون لها اختيار في دفعه ، وطريق الضرورة في هذا العلم التكرار والعادة المتمثلين في نقل الكثير عن الكثير حتى يحصل للسامع بهذه الكثرة علم بالصدق لا يتطرق اليه الشك ولا يمكن دفعه ، وكل ما طريقه الممارسة والتكرار فإن العلم يقع به وقوعاً لا تنفك النفس عنه ، ومثال ذلك جميع الصناعات من خياطة وكتابة وغيرهما (135) .

وإذا كان المهدي تابع جمهور الأصوليين في القول بضرورة علم التواتر ، فإنه سلك مسلك الجدة في تحليل هذه الضرورة بالتكرار والعادة ، ذلك أن أكثر الأصوليين اكتفوا باثبات حصول العلم ضرورة من تواتر الخبر ، دون تفسير لسبب هذا الحصول الضروري كما فسرت ضرورة العلم العقلي بالمبادئ الفطرية في العقل ، وهو ما أوقع القول بضرورة علم التواتر في شيء من الإبهام ، وتفسيرها بالتكرار والعادة يزيل من هذا الإبهام ، فتوارد الخبر بعد الخبر من الجرم الغفير مع الاتفاق في المضمون إنما هو في حقيقته تكرار لنفس الممارسة يترسخ بها الظن ويتأكد شيئاً فشيئاً حتى يصبح علماً لا سبيل إلى الشك فيه ولا الانفكاك عنه ، وهو ما عناه المهدي بقوله في شرح ضرورة علم التواتر « وكل ما طريقه الممارسة والتكرار فإن العلم يقع به وقوعاً لا تنفك النفس عنه » (136) .

هـ - مجال العلم بالتواتر :

عقد المهدي فصلاً لمعرفة ما يصح أن يعلم بالتواتر وما لا يصح أن يعلم بالتواتر ، بين فيه المجال الذي يفيد فيه التواتر علماً والمجال الذي لا يفيد فيه علماً .

فالتواتر لا يفيد علماً فيما طريق حصوله العقل ، وذلك مثل حقيقة التوحيد وحقيقة التنزيه ، فلو نقلت إلينا الكثرة خبراً يتضمن أن الله واحد لم يحصل لنا تصديق به ، لأن طريق التصديق به النظر العقلي ، ومثل ذلك يقال في كل حقيقة عقلية .

(135) انظر ابن تومرت - أعز ما يطلب : 46

(136) انظر: ابن تومرت - أعز ما يطلب : 45

كما أنه أيضاً لا يفيد علماً فيما طريق حصوله الوحي ، مثل الثواب والعقاب والجنة والنار وأحكام التكليف ، فلو نقلت إلينا الكثرة خبراً مفاده أن هناك يوماً آخر يتم فيه الثواب والعقاب لم يتم لنا تصديق بذلك الخبر ، لأن هذا المعنى ليس له من مصدر يفيد العلم به الا الوحي المتوقف على الرسول ومثل ذلك يقال في كل ما تتوقف معرفته على الرسول (137) .

قد يقال إن احكام الشريعة المنقولة الينا بالتواتر يحصل لنا علم يقيني بصدقها ، فكيف يقال مع ذلك انها ليست من مجال العلم بالتواتر ؟ ، والجواب ، أن التواتر الذي نقلت به أحكام الشريعة انما أفادنا يقيناً بصحة تلك الأخبار الى مصدرها النبوي ، ولما كان الايمان بالنبوة حاصلًا لدينا علمنا علم اليقين صحة تلك الأحكام ، فالعلم بصحة الأحكام تأتى بالايمان بالنبوي ، والتواتر انما أفادنا العلم بصدق نسبة الأحكام الى النبي المبلغ ، ولو تواترت هذه الأحكام الى شخص لا يؤمن بالنبي لحصل لديه علم بصدق النسبة ، دون أن يحصل له علم بصحة الحكم .

ويزيد المهدي هذا المعنى توضيحاً وتأكيذاً بالحديث عن المعجزة وكيفية العلم بها اذ يقول : ان المعجزة لا مجال للتواتر في العلم بها (أي تصديق دلالتها على النبوة) ، بل تعلم بضرورة قرائن الأحوال ، فلما رأيناها موافقة لدعوى الرسول ولم تكن عن قدرته ، علمنا على القطع صدقه ، ولكن التواتر ينقل الينا وجودها فنعلمه يقيناً ، والفرق قائم بين العلم بوجودها والعلم بها (أي التصديق بها) (138) .

واذا ما علمنا هذا القول في المعجزة أصبح تقرير المسألة أن ما هو راجع الى العقل من حقيقة التوحيد وما يتعلق بها ، وما هو راجع الى استقلال الوحي بالأخبار عنه ، لا يورثنا التواتر علماً به (أي تصديقاً بحقيقته في ذاته) ، وانما يورثنا علماً بوجوده (أي بصدوره عن النبي ونسبته اليه) . وعندما نضمّ هذا القول الى ما جعله المهدي وسائر الأصوليين شرطاً للتواتر من لزوم استناد المنقول الى المحسوس ،

(137) نفس المصدر : 47

(138) انظر : ابن تومرت - أعز ما يطلب : 47-48

أصبح من الواضح أن مجال العلم بالتواتر هو مضمون الخبر الذي يكون وجوده محسوساً كوجود المدن والأشخاص والأحداث ، أما ما كان وجوده غير محسوس كوجود الخالق والثواب والعقاب والجنة والنار ، فإن التواتر لا يفيد فيه الا العلم بنسبته الى قائله .

يتبين مما تقدم أن المهدي أولى التواتر عناية كبيرة حيث عقد لشرحه وضبط قواعده عشرة فصول في كتاب أعز ما يطلب ، ويفسر هذا الاعتناء بالتواتر بأن المهدي يعتبره المسلك الوحيد لثبوت أصول الأحكام ، حيث ينفي أن يكون القياس أو خبر الأحاد مصدرين للحكم ، فلم يبق الا المنقول بالتواتر أصلاً ، وهو ما يستلزم ضبط التواتر وتفصيل القول فيه احكاماً لثبوت الأصول وحفاظاً على يقينيتها .

IV - علاقة الأصل بالفرع :

الأصل والفرع أمران متضايقان ، فالأصل انما هو أصل بالنسبة لفرعه ، والفرع انما هو فرع بالنسبة لأصله ، ولذلك فإن ضبط الأصل وأحكامه يستلزم استيفاء القول فيه ضبط حقيقة الفرع وأحكامه والعلاقة بينه وبين الأصل ، وقد عقد المهدي عدة فصول لهذا الغرض في أعز ما يطلب نورد فيما يلي أهم ما جاء فيها من الآراء :

1 - حقيقة الفرع وانحصاره :

فروع الشريعة هي الأحكام الإلهية المتعلقة بأفعال المكلفين ، وتنقسم الى خمسة أقسام : محتوم ومحظور ومندوب ومكروه ومباح ، وليس لهذه الفروع من أصل تنفرع عنه وتثبت به الا السمع الثابت بالتواتر كتاباً وسنة ، واجماعاً راجعاً إليهما ، فالعقل لا يكون مصدراً لفروع الأحكام ، إذ ليس فيه إلا التعارض والتجويز ، والتعارض والتجويز تشكيك ، ومحال ثبوت الحق بالشك ، وكذلك التقليد والتحكم لأنها يقومان على الجهل ، والجهل لا يفضي الى العلم ، وكذلك الدعوى لأن الدعوى متساوية وليس أحد المستأويين بأولى من الآخر الا بدليل (139) .

(139) انظر : ابن تومرت - أعز ما يطلب : 19- 20 وقد عبر الغزالي عن هذا المعنى في تعريفه للحكم اذ يقول : =

ولما كانت أصول الأحكام منحصرة كما مر بيانه (140) ، نتج عنه انحصار الفروع الناشئة منها . والأصول منحصرة في أمر ونهي ، فانحصرت الفروع في فعل وهو مقتضى الأمر وترك وهو مقتضى النهي ، والفعل راجع الى محتوم ومندوب والترك راجع الى محظور ومكروه ، أما المباح فليس يراجع الى واحد منهما لأنه لم يدخل في تكليف ، وإنما مقتضاه الاذن والاباحة في الفعل والترك (141) .

2 - التلازم بين الأصل والفرع :

الأصل والفرع أمران متضايقان كما ذكرناه آنفاً ، والتضايق يوجب التلازم لأن كل واحد من المتضايقين يتوقف وجوده على وجود الآخر ، ولهذا المعنى فإن أصول الشريعة وفروعها متلازمان ، ويبدو هذا التلازم في وجهين : تلازم الذات وتلازم المعرفة .

أ - التلازم الذاتي : يبدو هذا التلازم في الارتباط بين ذات الأصل وذات الفرع ارتباطاً لا يقبل الانفكاك . وبيان ذلك ، أنه يستحيل ثبوت أحكام الشريعة دون أصولها المقررة سابقاً ، وذلك لما بيناه من أن العقل والتقليد والتحكم والدعوى لا تصلح كلها أصولاً للأحكام ، فلا يبقى اذا ما وجد حكم الا أن يكون راجعاً الى أصل شرعي من أمر ونهي الهين . وكذلك فإنه يستحيل ثبوت أصل دون فرع ، وبيانه أننا اذا قلنا إن الأصل هو الخطاب الإلهي ، والخطاب يقتضي مقتضى ، فذلك المقتضى هو الفرع على حسب ما يوجبه من فعل أو ترك ، وبهذا يتبين أن التلازم ضروري بين ذات الأصل وذات الفرع ، فكلما وجد خطاب إلهي وجد حكم ، وكلما وجد حكم كان صادراً من خطاب إلهي (142) .

ب - التلازم المعرفي : إن التلازم الذاتي بين الأصل والفرع يؤدي الى التلازم

= والحكم عندنا عبارة عن خطاب الشرع إذا تعلق بأفعال المكلفين ، فالحرام هو المقول فيه اتركوه ولا تفعلوه ، والواجب هو المقول فيه افعلوه ولا تتركوه والمباح هو المقول فيه ان شتمت فافعلوه وان شتمت فأتركوه ، فإن لم يوجد هذا الخطاب من الشارع فلا حكم ، (المستصفي - 1 / 55) .

(140) انظر ما سبق ص 290 .

(141) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 20

(142) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 20-21

بين معرفة أحدهما ومعرفة الآخر . فمن عرف الأصل عرف الفرع ضرورة ، ومن عرف الفرع عرف الأصل ضرورة ، فمعرفة أحدهما معرفة بهما ، وبيان ذلك أن الأصل هو الخطاب المتضمن تحريم الذات أو الموجب تكليف العبادات ، فمن ضرورة من عرف الخطاب أن يعرف مقتضاه ، ومقتضاه الامتثال أو الاجتناب ، ومثال ذلك قوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ﴾ المائدة / 3 ، فالأصل هو النهي ، والفرع هو تحريم تناول ، ومن ضرورة من عرف النهي أن يعرف مقتضاه من التحريم (143) .

قد يقال في الاعتراض على هذا التلازم المعرفي ان كثيراً من الناس يعرفون آيات الأحكام المتضمنة للأوامر والنواهي ، ومع ذلك فإنهم لا يستطيعون تحديد الأحكام الناشئة منها ، أو أنهم يحددون فيخطئون ، وكذلك فإننا قد نجد اختلافاً بين الناس في تحديد الحكم الراجع الى أصل واحد . والجواب أن المقصود بالمعرفة هي المعرفة الصحيحة التي تنبني على شرائط الفهم ، من علم باللغة وأساليب العرب في القول ، وعلم بقواعد الخطاب وأحكامه ومقتضياته فإذا ما تمت هذه المعرفة الصحيحة بالأصل تمت بالضرورة المعرفة بالحكم الذي يقتضيه .

وينبني هذا الحكم الذي قرره المهدي في علاقة معرفة الأصل بمعرفة الفرع على حكم من احكام التلازم الذاتي ، وهو ايجاب العلم بالملزوم العلم باللازم والعكس ، فإذا ما رأيت شعاعاً شمسياً (لازم) حصل لك ضرورة علم بوجود قرص الشمس (ملزوم) في الأفق وان لم تكن تراه عياناً ، وكذلك اذا علمت وجود قرص الشمس في الأفق ، علمت ضرورة انتشار أشعتها على الأرض ، وقد صرح المهدي بأن التلازم بين معرفة الأصل والفرع تلازم عقلي اذ يقول : « اما تعلق معرفة الفرع بمعرفة الأصل ، وتعلق معرفة الأصل بمعرفة الفرع والتلازم بينهما في معرفة جميعهما بمعرفة أحدهما فتعلق عقلي وتلازم جلي » (144) .

(143) نفس المصدر : 21 .

(144) ابن تومرت : أعز ما يطلب : 21 .

وبهذا المعنى يقترب من المعتزلة في قولهم بحصول العلم من النظر الصحيح بطريق التوليد القائم على الضرورة العقلية خلافاً للأشاعرة القائلين بحصوله بطريق العادة⁽¹⁴⁵⁾، وهذا شاهد من شواهد النزعة العقلية عند ابن تومرت .

3 - التجانس بين الأصل والفرع :

ومعناه أن الأصل الذي هو الخطاب ، والفرع الذي هو الحكم لا يكونان بحال متناقضين متضارين كأن يكون الأصل أمراً بفعل شيء ويكون الفرع حكماً بإباحته أو تحريم فعله ، وإنما هما دوماً متجانسان متوافقان ، فالأمر يؤدي الى الفعل ، والنهي يؤدي الى الترك ، فإذا ما وجدنا التناقض والتباين فهو الدليل على الخطأ في بناء الحكم نتيجة اسناده الى غير أصله الصحيح . وإنما ينشأ هذا الخطأ المؤدي الى التناقض من أمرين : الأول ثبوت فرع واحد عن أصلين متناقضين ، والثاني ثبوت فرعين متناقضين عن أصل واحد ، وللبرهان على تجانس الأصل والفرع وعدم تباينهما يجب الاستدلال على استحالة هذين الأمرين .

أ - استحالة ثبوت فرع واحد عن أصلين متناقضين : ان الحكم الواحد كحرمة الخمر يستحيل أن يكون متأسساً على أصلين متناقضين كأن يكون أحدهما خطاباً بالتحريم والثاني خطاباً بالاباحة ، وقد بنى المهدي هذه الاستحالة على أربع قواعد : الأولى استحالة ثبوت فرع دون أصل ، لأن افتراض الأصلين المتناقضين يؤدي الى انتفاء الأصل حيث يكون ارتباط الفرع بأحدهما ليس بأولى من ارتباطه بالآخر . والثانية : استحالة اجتماع الضدين ، لأن افتراض أصلية المتناقضين يشتمل على اجتماع الضدين في الأصلية وهو محال ، فما أدى اليه محال . والثالثة : استحالة تعدد المتحد ، لأن افتراض اسناد الفرع الواحد الى أصلين يوجب تعدده لتعدد مستنده ، وهو خلاف المفروض من أنه فرع واحد . والرابعة : استحالة انقلاب الحقائق ، وذلك لأنه اذا ثبت في الذهن الحقائق المتقدمة ووقع الاعتقاد مع ذلك بأن الفرع يصدر عن نقيض أصله ، صار الأمر الى جعل الحق باطلاً والباطل

(145) انظر تفصيل ذلك في : الايمى والجرجاني - المواقف وشرحه 1 / 107

حقاً ، وهو قلب للحقائق وقلب الحقائق محال (146) .

أراد ابن تومرت أن يؤكد استحالة ثبوت فرع واحد عن أصليين متناقضين ببيان الاستحالات الأربعة التي يؤدي إليها افتراض هذا الثبوت ، وهو يريد من وراء ذلك أن يؤكد أن الحكم إذا أسس على أصل معين ، ووجدنا أنه غير مجانس لأصل آخر صحيح ثابت بالتواتر ، ظهر أن الأصل الأول ليس بأصل ووجب تأسيس الحكم على أصله الصحيح . ولعله يكون من الأوضح والأقرب الى الفهم أن يقع البرهان مباشرة على أنه لا يوجد أصلاً متناقضان أبداً ، بل الأصل واحد وما تجانس من الأحكام معه فهو صحيح ، وما لم يتجانس معه فهو خاطيء وما تأسس عليه ليس بأصل صحيح .

ب - استحالة ثبوت أصل واحد لفرعين متناقضين : إن الأصل الواحد كالخطاب بالنهي عن الخمر يستحيل أن يصدر عنه حكمان متناقضان كالحكم بحليته والحكم بتحريمه ، وذلك لأن افتراض هذا الصدور يؤدي الى الاستحالات الأربعة الأتفة الذكر بنفس البيان المتقدم ، ولذا المعنى يصبح الاختلاف في الأحكام أمراً لا مبرر له ، لأن الأصل الواحد لا يصدر عنه الأحكام واحد . وقد وقع كثير من الناس في الزلل نتيجة تغافلهم عن هذه القاعدة فقالوا : « كل مجتهد مصيب ، وجعلوا هذه المقالة سلباً الى هدم الشريعة واسناد الأحكام الى غير مستندها ، وعكس الحقائق عن موضوعها ، وصيروا الحلال حراماً والحرام حلالاً ، وجعلوا الشرع متناقضاً ، واتبعوا قولة كل قائل وان تناقضت ، واعتقدوا الحق في المجتهدين وان تعارضت » (147) .

بهذه القولة الاخيرة يتبين، أن المهدي كان منطلقاً في تنظيره لعلاقة الأصل

(146) انظر : ابن تومرت - أعز ما يطلب : 22-23

(147) ابن تومرت : أعز ما يطلب : 25 ، والحقيقة أن في هذا القول خللاً واضحاً ، ذلك لأن الأصل الواحد وان كان لا يتضمن الاحكام واحداً في نفس الأمر ، الا أن الافهام قد تختلف في المراد من ذلك الأصل الواحد عند الاجتهاد في فهمه فتنشأ أحكام مختلفة باختلاف الافهام ، وقد كان الصحابة رضي الله عنهم يختلفون في فهم الأصل الواحد ، واختلاف المذاهب مبني على هذا الأمر .

بالفرع من واقع الفقهاء في بيئته ، أولئك الذين كما كان يراهم يؤسسون فروع الأحكام على غير أصولها الصحيحة ، فيقعون أحياناً في التناقض مع تلك الأصول ، وينتهون الى أحكام متناقضة فيما بينها ، فكان هذا التنظير منه لعلاقة الأصل بالفرع من تلازم وتجانس دعوة الى اصلاح التفكير الشرعي بجعل التاصيل منهجاً له يعصمه من التناقض والاختلاف .

V - قواعد وجوب الأصل :

يعن المهدي في جعل الأصل محوراً أساسياً في بياناته وتحليله لكل القواعد والآراء الأصولية ، وفي هذا السياق فإنه بعد تحديد حقيقة الأصل وأحكامه ، وبيان طريق ثبوته وعلاقته بالفرع ، انتهى الى ضبط القواعد التي انبنى عليها تكليف الانسان بالأصول وما يتبعها من الفروع ، والأسس التي تقتضي وجوبها عليه ، وأدرج ضمن هذا المبحث جملة كبيرة من المسائل الأصولية رتبها في أربع (148) قواعد أساسية لا يثبت وجوب الأصول والتكليف بها الا بثبوتها والتصديق بها ، وهذه القواعد هي : صدور التكليف من الله تعالى ، وثبوت الوعد والوعيد ، واستطاعة المكلف ، وصحة دلالة اللغة ، وهذا تفصيل لهذه القواعد .

1 - صدور التكليف من الله تعالى :

صدور التكليف من الله تعالى شرط في وجوبه ، لأنه لو كان من قبل مخلوق لم يكن مكلفاً بأولى من أن يكون مكلفاً لتساوي المخلوقين ، واختصاص الله تعالى بالتكليف ينفي الايجاب من أي مخلوق آخر ، وليس الرسول نفسه إلا واسطة ، لأن التكليف يستحيل بالمباشرة من الله سبحانه (149) .

(148) أورد ابن تومرت سبع قواعد ، ولكن بجمع المكرر منها والمتقارب جعلناها أربعاً (انظر : أعز ما يطلب : 27) .

(149) انظر : ابن تومرت - أعز ما يطلب : 27-28 ، وقد أورد الغزالي هذا المعنى في الركن الثاني من أركان الحكم الذي هو الحاكم وما قاله في ذلك : « النبي والسلطان والسيد والأب والزوج اذا امروا وأوجبوا لم يجب شيء » بل بإيجاب الله تعالى طاعتهم (المستصفي - 1 / 83) وانظر في هذا المعنى أيضاً : البغدادي - أصول الدين : 207

2 - ثبوت الوعد والوعيد :

الوعد والوعيد شرط في وجوب التكليف ، اذ بهما يكون تمييز أن الفعل يتعلق به الجزاء والثواب ، وأن الترك يتعلق به اللوم والعقاب ، ولولا تعلق الثواب بالفعل والامتنال ، وتعلق العقاب بالترك والاهمال ، لكان الفعل والترك متساويين ؛ لأن المكلف اذا قيل له افعل فقال : هل لي في الفعل ثواب أو عليّ في الترك عقاب ، فقيل له : الفعل والترك سواء ليس في الفعل ثواب ولا على الترك عقاب ، أدى ذلك الى ترك الفعل واهمال الشرع ، فلما علق الثواب بالفعل والعقاب بالترك كان ذلك ثمرة الفعل والترك وفائدتهما ، فوجب حينئذ الامتنال رجاء الثواب على الفعل ، وخيفة العقاب على الترك (150) .

ان هذا التعليق لوجوب الأصول والتكليف بالوعد والوعيد كما قرره المهدي يقترب من مذهب المعتزلة في ربطهم التكليف بالثواب والعقاب وجعلهم إياهما الغرض منه الذي من أجله حسن ، ولولاها لكان أمراً قبيحاً فلا يكون صادراً من الله تعالى وهو ما عبر عنه القاضي عبد الجبار في قوله : « قد بينا من قبل أنه تعالى اذا ثبت كونه حكماً فلولم يكن له بالتكليف غرض لقبح ، واذا لم يجوز أن يكون غرضه المنافع العائدة عليه لاستحالتها عليه ، ثبت أنه يجب أن يكون غرضه منفعة المكلف ، ولا يجوز أن يريد بالتكليف المنفعة التي لا تستحق به ولا تحصل ، فيجب أن يكون الغرض وصوله بفعل ما كلف الى ما يستحق به من الثواب » (151) .

ورأي المعتزلة هذا يتناسب مع قولهم بالنفاذ اللازم للوعد والوعيد ، والوقوع المحتم للثواب والعقاب . أما ما ذهب اليه ابن تومرت فإنه لا يتناسب مع ما يذهب اليه من جواز إثابة المذنب وعقاب المطيع كما يذهب اليه الأشاعرة (152) ، فإذا كان التكليف بالأصول جارياً على الانسان ، ووجوبها عليه قائماً مع اعتقاده بأنه قد يعاقب اذا أطاع وقد يثاب اذا عصى ، فإنه ينبغي أن يكون جارياً أيضاً اذا لم يكن

(150) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 28

(151) القاضي عبد الجبار - المغني : 11 / 409-410

(152) انظر ما سبق ص 271

هناك اعلام بالثواب والعقاب أصلاً ، وليس من وجه لاثبات الوجوب في الحالة الأولى واسقاطه في الثانية ، لأن مناط الوجوب هو المشيئة الإلهية المطلقة .

وقد كان القاضي الباقلاني كما رواه عنه الغزالي مثلاً في هذه المسألة للسياق العام الذي درج عليه الأشاعرة في اطلاق المشيئة الإلهية اذ يرى أنه « لو أوجب الله علينا شيئاً ولم يتوعد بعقاب على تركه لوجب ، فالوجوب إنما هو بإيجابه لا بالعقاب » (153) . إلا أن الغزالي يميل الى خلاف هذا الرأي ، ويقترّب من المعتزلة كما يظهر في تعقيبه على الباقلاني قائلاً : « وهذا فيه نظر ، لأن ما استوى فعله وتركه في حقنا فلا معنى لوصفه بالوجوب اذ لا نعقل وجوباً إلا بأن يترجح فعله على تركه بالإضافة الى أغراضنا ، فإذا انتفى الترجيح فلا معنى للوجوب أصلاً » (154) . وفي هذا الربط للوجوب بالثواب والعقاب تضارب مع قوله في موضع آخر « إن الله تعالى اذا كلف العباد فأطاعوه لم يجب عليه الثواب ، بل أن شاء أثابهم وأن شاء عاقبهم . . . وهذا لأن التكليف تصرف في عبده ومملكه » (155) ، فهذا القول فيه تعليق للوجوب بالمشيئة الإلهية المطلقة . ولعل ابن تومرت أخذ رأيه في هذه المسألة من أستاذه الغزالي فوقع في التضارب مثله .

3 - استطاعة المكلف :

تقدم لنا سابقاً أن ابن تومرت يوافق المعتزلة في القول بأن الله لا يكلف الانسان الا بما يطيقه (156) ، وعلى أساس هذه القاعدة بنى في هذا الموضوع وجوب الأصول والتكليف بها على استطاعة المكلف وقدرته على الامثال ، فاذا ما انعدمت الاستطاعة سقط الوجوب والتكليف وقد فصل الاستطاعة الى ضربين : استطاعة فهم الخطاب ، واستطاعة الفعل .

أ - استطاعة الفهم : لا تتم استطاعة فهم الخطاب الا بتحقيق أمور ستة :

(153) انظر : المستصفى للغزالي : 1 / 66

(154) نفس المصدر والصفحة .

(155) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد : 182

(156) انظر ما سبق ص 266

- الخروج من حيز الطفولية ، لأن الطفل كالبهيمة لا تكليف عليه اذا لا تميز عنده .
- توفر العقل ، وهو أمر زائد على الأول .
- بلوغ الدعوة .
- فهم لغة الرسول ، أو لغة من يبلغ من الرسول .
- إدراك الخطاب بالحواس ، فالأصم مثلاً لا تكليف عليه .
- وفي هذا الشرط اشكال ، فماذا يقال في الأصم الذي يدرك المعاني بالكتابة مثلاً ،
- والأولى أن يدرج في الذي قبله ، فيتعلق الأمر بفهم لغة الرسول مطلقاً عن
- السييل الموصلة للفهم .
- أن يكون التكليف بالمبين لا بالمهمل ، لأن المهمل لا يفهم وما لا يفهم لا يصح
- التكليف به (157) .

ب - استطاعة الفعل : لا يتعلق وجوب الطاعة الا بما هو مقدور للانسان
مستطاع له . وهو ما يفيد قوله تعالى : « لا يكلف الله نفساً الا وسعها » (البقرة /
286) .

- واستطاعة الفعل منها ما هو راجع الى البدن ومنها ما هو راجع الى غير
- البدن ، فما هو راجع الى البدن ستة أمور :
- الاستطاعة بالجوارح ، وينافيها عدمها واختلالها ونقصها قال تعالى : ﴿ ليس على
- الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ﴾ (النور / 61) .
- الاستطاعة بالقوة وينافيها الضعف ، قال تعالى : ﴿ ليس على الضعفاء ولا على
- المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج ﴾ (التوبة / 91) .
- الاستطاعة بالادراك وينافيها العدم والاختلال والنقص .
- الاستطاعة بالعقل ، وهي أم الاستطاعات والشرط في جميعها وينافيها العدم
- والاختلال والسفه ، قال تعالى : « فإن كان الذي عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً أو لا

(157) انظر : ابن تومرت - أعز ما يطلب : 29 ، وانظر ما يقارب هذه العناصر في : الغزالي - المستصفى : 1 / 83

يستطيع أن يمل هو فليمل وليه بالعدل ﴿ (البقرة / 282) .

— الاستطاعة بالعلم وينافيهما الجهل . ونلاحظ أن هذه الثلاثة الأخيرة تعتبر أيضاً عناصر للاستطاعة في فهم الخطاب ، ولكن وقع ايرادها هنا من جهة كونها يتوقف عليها الفعل .

— الاستطاعة بالاختيار وينافيهما الاضطرار (158) .

وما هو راجع الى غير البدن من عناصر الاستطاعة أربعة هي التالية :

— الاستطاعة بالعدد ، وينافيهما العدم والقلة ، كأن يكون المكلف به أمراً لا يقوم به الا اعداد من الناس ، ويعجز عنه الفرد الواحد .

— الاستطاعة بالعدد ، وينافيهما العدم أيضاً .

— الاستطاعة بالآلات التي تفتقر إليها سائر الصناعات ، ومثلها في التكليف عدم الدلو عند تعين وقت الصلاة ، فإنه يسقط واجب الوضوء . ونلاحظ ان هذه الاستطاعة داخلة في التي قبلها لأن الآلات من العدة .

— الاستطاعة بالمال ، وينافيهما العدم ، ومثلها سقوط واجب الحج على من علم المال (159) .

ان الأفعال التي لا تكون مستطاعة بعنصر أو أكثر من عناصر الاستطاعة الأنفة الذكر سقط وجوبها والتكليف بها ، وهذه الأفعال التي يسقط التكليف بها منها ما هو راجع الى العقل ومنها ما هو راجع الى العادة ومنها ما هو راجع الى الطبع .

أما الراجع الى العقل فكالجمع بين الأضداد ، وخلق الأجسام ، الى غير ذلك مما يستحيل فعله من المخلوق بحكم العقل . وأما الراجع الى العادة فكنقل

(158) انظر تفصيل هذه العناصر وتحليلها فيما سبق ص: 270

(159) انظر : ابن تومرت - أعز ما يطلب : 30-31

الجبال ، والارتقاء الى السماء ، والحياة بلا طعام ولا شرب ، وغير ذلك مما يستحيل تأتية من المخلوق عادة . وأما الرجوع الى الطبع فكحب البغض ، وبغض المحبوب ، وحمل النفس على الهلاك ، وكل هذه الأجناس من الأفعال لا يصح بها تكليف ، ولا يكون فيها وجوب لخروجها عن حد الاستطاعة⁽¹⁶⁰⁾ .

إن ما ذهب اليه المهدي من تعليق وجوب الأصول والتكليف بها على هذا النحو من الوضوح والحزم ، ينطبق تماماً على مذهب المعتزلة في جعلهم الاستطاعة أساساً للتكليف وشرطاً له⁽¹⁶¹⁾ ، وهو يخالف ما ذهب اليه عامة الأشاعرة من جواز التكليف بما لا يطاق ، ولعل التردد الذي آل اليه بعض الأشاعرة في هذه المسألة ومن بينهم استاذ الغزالي كان مرحلة مبهمة ليذهب المهدي الى ما ذهب اليه المعتزلة . فالغزالي بينما نراه في الاقتصاد في الاعتقاد يجزم بأن الله تعالى له ان يكلف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه ، ومن بين ما لا يطيقونه ويكلفون به المحال لغيره كتكليف أبي جهل بالايان مع العلم بأنه لا يؤمن ، وكذا يقاس عليه المحال لذاته اذ لا فرق بينهما في امكان التلفظ ولا في تصور الاقتضاء ولا في الاستقبال والاستحسان⁽¹⁶²⁾ . نراه في المستصفى يتراجع عن هذا القول ليذهب الى أن « المختار استحالة التكليف بالمحال ، لا لقبحه ، ولا لمفسدة تنشأ عنه ، ولا لصيغته ولكن يمتنع لمعناه ، اذ معنى التكليف طلب ما فيه كلفة والطلب يستدعي مطلوباً ، وذلك المطلوب ينبغي أن يكون مفهوماً للمكلف بالاتفاق . . . وهذا (أي المحال) غير معقول أي لا وجود له في العقل ، فإن الشيء قبل أن يوجد في نفسه فله وجود في العقل ، وإنما يتوجه اليه الطلب بعد حصوله في العقل ، وإحداث القديم غير داخل في العقل ، فكيف يقوم بذاته طلب إحداث القديم ، وكذلك سواد الأبيض لا وجود له في العقل ، وكذلك قيام القاعد فكيف يقول له قم وأنت قاعد ، فهذا الطلب يمتنع قيامه بالقلب لعدم المطلوب ، فانه كما يشترط في المطلوب أن يكون معدوماً في الأعيان يشترط أن

(160) نفس المصدر : 31

(161) انظر رأي المعتزلة في : القاضي عبد الجبار - المغني : 11 / 367 ، وشرح الأصول الخمسة : 396

(162) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد : (178) وما بعدها

يكون موجوداً في الأذهان أي في العقل» (163) .

4 - صحة دلالة اللغة :

ان للغة دلالات صحيحة ، لأنها تفيد العلم القطعي ، وما أفاد العلم القطعي فمحال فساد ، فلا تكون الا صحيحة ، وصحة دلالات اللغة ينبني عليها وجوب الخطاب وترتبه على المكلفين ، والجهل بهذه الدلالات يؤدي الى إفساد الشريعة والخلط فيها(164) .

وقد تناول المهدي بالبحث في هذا العنصر مجموعة من المسائل المتعلقة بدلالة اللغة من حيث الوضع اللغوي ، ومن حيث الاستعمال الشرعي ، وترجع معظم هذه المسائل الى ثلاثة محاور أساسية : دلالة اللفظ على المعنى المتعدد ، والحقيقة والمجاز والتصريح والكناية ، والأمر والنهي .

أ - دلالة اللفظ على المعنى المتعدد : جميع ما يعقل من الكلام ، وما يدور بين المتكلمين من الخطاب ، انما هو معان ودلالات على المعاني ، ويرجع الى دلالات ومدلولات ، والمدلولات لا تتميز الا بالدلالات .

والمعاني التي تدل عليها الألفاظ اما متحدة أو متعددة(165) : اما المعنى المتحد فيدل عليه بلفظ متحد كالشمس ، أو بلفظ مختلف كالسبع والليث والاسد في دلالتها على حيوان واحد .

أما المعنى المتعدد فإن دلالة اللفظ عليه تنوع الى ثلاثة أنواع : دلالة البديل ، ودلالة التحديد ، ودلالة الاستغراق .

أولاً : دلالة البديل : وهي أن يدل اللفظ على معان متعددة ، ومعنى البديل أنه

(163) الغزالي - المستصفى : 1 / 87 - 88

(164) ابن تومرت - أعزما يطلب : 34 .

(165) لم يضبط المهدي حقيقة المتحد والمتعدد ، ويبدو من الأمثلة التي استعملها أن المتحد يمثل الجزئي والمتعدد يشمل الجنس ، أما النوع فهو متحد باعتبار الاتفاق في الحقيقة ، ومتعدد باعتبار التعدد في الأفراد .

يجوز بدل كل واحد منها لتناول اللفظ لها ، وشرط الافادة في هذه الدلالة أن يقع تفسير أحد المعاني وتعيينه ، ومثال ذلك لفظ العين فإنه يتناول معاني كثيرة منها عين الماء وعين الرحي وعين الشمس وعين الرأس ، ولا يكون مفيداً الا بالتعيين فيقال عين الماء أو عين الشمس .

ثانياً - دلالة التحديد : وهي أن يدل اللفظ على معنى محدود ، وهو يفيد ما تناوله التحديد كقولنا خمسون ومائة وألف ، فالخمسون قد علم عددها وكذلك المائة والألف .

ثالثاً : دلالة الاستغراق : وهي أن يدل اللفظ على معان متعددة باستغراقها جميعاً ودخول كل ما هو منها تحتها ، كقولنا حيوان ، فهو لفظ يستغرق جميع ما فيه حياة من أنواع الحيوانات المختلفة .

ان هذه الدلالات لا تتعدى كل واحدة منها موضوعها ، ولا يصبح انقلابها ، ولا تداخلها ، ولا رجوع حقيقة بعضها الى حقيقة بعض ، فمن رد حقيقة البدل الى التحديد ، أو حقيقة التحديد الى الاستغراق فقد أبطل دلالات اللغة والنقل ، اذ في تداخلها وانقلابها عن موضوعاتها بطلان المعاني وانقلابها ، وفي بطلان المعاني وانقلابها بطلان الشريعة وانقلابها ، وهذا محال وما أدى الى المحال فهو محال (166) .

وقد أورد المهدي من الأمثلة على وقوع الأخطاء في الشرع بسبب الخلط بين هذه الدلالات ما ذهب اليه البعض من أن العموم لا صيغة له (167) ، وأنه يقع على

(166) انظر تفاصيل هذه الدلالة في : ابن تومرت - أعز ما يطلب 35 وما بعدها .

(167) ذهب جمهور الأصوليين الى أن العموم له صيغة موضوعة له حقيقة مثل الموصولات والجموع المعرفة تعريف الجنس ، واسم الجنس والنكرة المنفية . وذكر الشوكاني أن محمد بن المنتاب من المالكية ومحمد بن شجاع البلخي من الحنفية ذهبا الى أنه ليس للعموم صيغة تخصه ، وأن ما ذكر من الصيغ موضوع في الخصوص ، وذكر أيضاً أن الأشعري وجماعة من المرجحة قالوا : ان شيئاً من الصيغ لا يقتضي العموم بذاته ولا مع القرائن بل يكون العموم عند ارادة المتكلم ، وهو ما رد عليه المهدي بأن التكليف يكون بالأمر لا بالمشيئة . وقد كان ابن حزم من المتحمسين لاثبات صيغة العموم ، ومما قاله في ذلك : « الواجب حمل كل لفظ على عمومته وكل ما يقتضيه اسمه دون توقف ولا نظر » انظر في هذه المسألة : ابن حزم - الأحكام : 3 / 98 ، الغزالي - المستصفي : 2 / 35 وما بعدها ، الشوكاني - ارشاد الفحول : 108 وما بعدها .

التحديد وعلى البدل ، فهو لاء التيسر عليهم دلالة الاستغراق المتحققة في العموم ، فحملوها على التحديد أو على البدل ، وقالوا : ان الخطاب اذا ورد على العموم يجوز أن يراد به الخصوص ، وهذا القول يؤدي الى نقض قواعد شرعية عديدة . منها أنه ليس لأحد من العقلاء أن يخرج من تحت الخطاب بعد تقرر عليه . ومنها أن الخطاب اذا ثبت لا يرتفع الا بنسخ أو تخصيص ممن أثبتته ، ومنها أن التكليف لا يكون بالمشيئة (أي ارادة الخصوص مع اطلاق العموم) ولكن يكون بالأمر ، فحمل العام على الخاص يخرج بعض الافراد من تحت الخطاب ويجعله مرتفعاً في حقهم ، وذلك خطأ كبير في فهم الشرع (168) .

ب - الحقيقة والمجاز :

دلالة اللفظ على المعنى قد تكون بطريق الحقيقة وقد تكون بطريق المجاز ، وقد تناول المهدي بالبيان هذين الطريقتين موضعاً وجه حمل الأحكام اذا ترددت بينهما .

ولم يذكر المهدي تعريفاً مباشراً للحقيقة والمجاز على عادة الأصوليين (169) ، بل عرفهما من خلال أمثلة متعددة تبين حقيقتهما . فالحقيقة كقولنا رجل للرجل نفسه ، وأسد للأسد نفسه ، وغير ذلك من الأسماء المختصة بالمعاني .

وأما المجاز فإنه يكون في كلام العرب بأنواع عديدة منها : التشبيه ، والاستعارة ، وحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ، ووصف ما لا يعقل بصفة من يعقل ، وتسمية الشيء بما يؤول اليه ، وتسمية الشيء بأصله ، وتسمية السبب بالمسبب ، وتسمية الشيء بمعظمه ، وتسمية الشيء بما يقاربه ، وتسمية الشيء بما يقارنه ، وتسمية الشيء بما يشاركه ، وتسمية الشيء بما يخالفه ، وتسمية الشيء بما يناقضه ، وتسمية الجملة باسم البعض ، وتسمية المعاني بأسماء الاشخاص .

(168) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 38

(169) قال الجويني - الورقات : 58 وما بعدها ، « الحقيقة ما بقي على موضوعه ، والمجاز ما تجوز به من موضوعه » ،

وانظر البزدوي : الأصول : 1 / 62-61

وإذا ما تردّد الحكم بين الحقيقة والمجاز ، فإنه يحمل على الحقيقة ولا يحمل على المجاز ، وذلك لأنّ المجاز عارض ولا حكم للعوارض ، ومثال ذلك قوله تعالى : ﴿ وَأَمْسَحُوا بُرُؤَ وِسْكُمْ ﴾ فهذا يحمل على الحقيقة وهو استيعاب مسح الرأس ، وإن كان يطلق على البعض مجازاً كقولهم قبلت رأس الشيخ ، فالتقبيل وقع على بعض الرأس وإنما أطلق البعض على الجملة مجازاً ، وقد أخطأ بعضهم فقالوا بجواز مسح بعض الرأس ، وسبب الخطأ حمل الحكم على المجاز دون الحقيقة ، اذ رد الجملة الى البعض من باب المجاز لا الحقيقة (170) .

ولم يصرح المهدي ما اذا كان الحكم يبيّن على المجاز اذا وجدت قرينة دالة على ذلك ، ولكن سياق العرض يدل على أنه يذهب الى ذلك ، فقوله الأنف الذكر يحمل الحكم على الحقيقة عند ترده بينها وبين المجاز إنما هو في حالة انعدام القرينة مما يشير الى انه عند وجودها يحمل الحكم على المجاز ، وهذا هو مذهب عامة الأصوليين ، وقد عبر عنه الغزالي بقوله : « اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ للحقيقة الا أن يدلّ الدليل على أنه أراد المجاز » (171) ، وأكثر من يضيّق في دائرة المجاز الى حد يقارب انكاره الظاهرية ، وقد أخذ ابن حزم به اذا ما كانت له قرينة جلية ، ولكنه اعتبر ذلك من ظواهر الألفاظ لا من تأويلاتها (172) .

ومما يدل على أن ابن تومرت يذهب في اعتبار المجاز الى حد بعيد ما ذكره في الكناية والتعريض . فالكناية عنده تقوم مقام التصريح كقوله تعالى كناية عن الجماع باللامسة والمباشرة ، وكذلك التعريض ، بل هو أوقع في النفوس وأبلغ في البيان ، واستشهد على ذلك بما روي في الذي عرّض بصاحبه في زمان عمر في قوله : ما أبي بزبان ولا أمي بزانية ، فجلده عمر الحد ثمانين ، وأقام التعريض مقام التصريح (173) . وفي هذا الرأي تجاوز لما ذهب اليه أغلب الأصوليين من ان الكناية

(170) ابن تومرت - رسالة في أصول الفقه : 182 وما بعدها

(171) الغزالي - المستصفي : 1 / 359

(172) انظر ابن حزم - الأحكام : 3 / 136 وما بعدها ، وانظر : محمد ابو زهرة - ابن حزم : 344

(173) ابن تومرت - رسالة في أصول الفقه : 185

والتعريض لا يقوم بهما حكم في الحدود، لما فيها من القصور عن البيان الصريح الذي لا يقام الحدّ الا عليه (174) .

جـ - الأمر والنهي :

رأينا فيما تقدم أن المهدي انتهى الى حصر أصول الشريعة في الأمر والنهي ، واعتبار التكليف يقوم عليهما ، وهو ما دعاه في سياق بيان صحة دلالة اللغة الى ان يعن في بحث حقيقة الأمر والنهي ومقتضاهما وكيفية دلالتها باعتبار أن القيام بالشرع على الوجه الأكمل يتوقف على الفهم الصحيح لهذه الأمور ، وقد عقد لذلك فصلاً في كتاب أعز ما يطلب تناول فيه بالبيان العناصر التالية : حقيقة الأمر والنهي ، ومقتضى الأمر ، ونقد الآراء المخالفة .

أولاً - حقيقة الأمر والنهي :

حقيقة الأمر طلب الفعل ، وحقيقة النهي طلب الترك ، ولم يصرح المهدي في وضوح اذا ما كان هذا الطلب للفعل أو الترك لا يتم الا بصيغة معينة هي « افعل ولا تفعل » كما يميل اليه الحنفية ، أو أنه يتم أيضاً بغير صيغة كالخبر بمعنى الأمر وعمل النبي (175) . وقد ذكر في موضع ان « صيغة الأمر في اللغة افعل ، وصيغة النهي لا تفعل » (176) ، بينما علّق في موضع آخر طلب الفعل والترك بالمقتضى لا بالصيغة فقال : « الأمر مقتضاه الفعل ، والنهي مقتضاه الترك ، وبيان ذلك أن الخبر بمعنى الأمر راجع الى الأمر ، والخبر بمعنى النهي راجع الى النهي ، وفعل الرسول واقاراره راجعان الى الأمر » (177) . ونرجح أنه يقول بالرأي الثاني ، وانما ساق القول الأول في مقام بيان الصيغة اللغوية للأمر .

وفي سياق بيان حقيقة الأمر والنهي أمعن المهدي في اظهار المفارقة بينهما

(174) انظر البزدوي والبخاري - الأصول وشرحه كشف الأسرار : 2 / 209 ، وابن عبد الشكور وعبد العلي

الأنصاري - مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت : 1 / 229

(175) انظر في ذلك : البزدوي والبخاري : الأصول وشرحه كشف الأسرار / 1 / 101 وما بعدها . الغزالي -

المستصفي : 1 / 411 وما بعدها .

(176) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 39

(177) نفس المصدر : 18-19

وابرازها ، وكأنما يهدف من ذلك الى التنبيه على شناعة الخطأ في المآل الى الانتهاء عن المأمور به ، وفعل المنهى عنه ، ومما قاله في ذلك : الفعل والترك حقائقهما متباينة ، ومعانيهما متضادة لتصوّر النفي والاثبات فيهما ، والنفي والاثبات في الذات المتحدة مستحيل ، ثم ان مقتضى الفعل في الشرع الموافقة ، ومقتضى الترك المخالفة ، وحقيقة الموافقة مباينة لحقيقة المخالفة ، ومقتضى الموافقة الطاعة ، ومقتضى المخالفة المعصية ، والطاعة خلاف المعصية (178) . .

ثانياً - مقتضى الأمر :

اختلف الأصوليون فيما اختلف في مقتضى الأمر ما هو ؟ فذهب البعض الى أن الأمر يقتضي الوجوب ، وذهب آخرون الى أنه يقتضي الندب ، وتوقف فريق ثالث فيه فعرفوا بالواقفية كما سنراه بعد حين ، وقد كان لابن تومرت رأي واضح في هذه المسألة يقوم على اعتبار الوجوب مقتضى الأمر ، كما كان له نقد لسائر الآراء الأخرى ، وهو ما سنتناوله بالتفصيل فيما يلي :

■ الأمر مقتضاه الوجوب : ردد المهدي في مواضع متعددة من مؤلفاته أن امر الله وأمر رسوله أمر واحد ، وهو محمول على الوجوب ذوماً في حالة اطلاقه ، وأنه لا سبيل الى تحويله عن وجوبه بعد انحتمه الا بنسخ أو تخصيص من الموجب له والمكلف به ، وهو الله تعالى . وهذا هو مذهب الصحابة أجمعين ومن سلك طريقهم (179) .

أما اذا وجدت قرينة مخصصة فإن الأمر قد يصرف بها الى مقتضيات أخرى متعددة ، منها الندب ، ومنها الاكرام كما في قوله تعالى : ﴿ ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون ﴾ (النحل / 32) ، ومنها الالهانة كما في قوله تعالى : ﴿ ذق انك أنت العزيز الكريم ﴾ (الدخان / 49) ، ومنها التهديد والتعجيز والاباحة (180) .

وقد استدلل المهدي على اقتضاء الأمر الوجوب عند الاطلاق بخمسة أدلة

(178) نفس المصدر : 39

(179) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 40-41

(180) نفس المصدر : 45 ، وانظر : البخاري - كشف الأسرار : 1 / 107 ، الذي أنهى معاني الأمر الى ثمانية عشر .

سماها بالقواعد التي ينبنى عليها وجوب الأمر وهي التالية :

الأولى - أن التكليف بالأمر والخطاب لا بالمشيئة ، وحمل الأمر على غير الوجوب يوحي بأن التكليف الإلهي قائم على الإرادة المتعلقة بما وقع الحمل عليه .

الثانية - أن الخطاب اذا ثبت لا يرتفع الا بنسخ أو تخصيص من المثبت له ، وحمل الأمر على غير الوجوب فيه رفع للخطاب من غير المثبت له .

الثالثة - أن العقلاء بأجمعهم ليس لهم خروج من التكليف والخطاب بعد تقررره الا بأن يخرجهم منه مثبتة عليهم ومكلفهم به وهو الله سبحانه ، وحمل الأمر على غير الوجوب فيه رفع للتكليف عن العقلاء بعد ثبوته .

الرابعة - أن العموم والخصوص ثبت علمهما من اللغة ضرورة ، كما اذا قلنا معلوم وموجود علم على القطع أن موجوداً أخص من معلوم لاشتغال المعلوم على الموجود والمعدوم ، وحمل الأمر على غير الوجوب فيه خلط بين عموم يمثله الوجوب وبين خصوص يمثله ما صرف اليه وهو مخالف لضرورة اللغة .

الخامسة : ان كل ما ثبت الوعيد والعقاب على تركه فهو واجب ، وقد ورد الوعيد والعقاب على مخالفة أمر الله في قوله تعالى : ﴿ فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ﴾ (النور / 63) ولذلك فإن الأمر يحمل على الوجوب (181) .

■ نقد الآراء المخالفة : عرض المهدي الآراء المخالفة لما ذهب اليه في هذه المسألة ، وبين مستنداتها ، ونقدها مبيناً فسادها ، وقد قدم لذلك بقوله : « من نقل الأمر عن الوجوب الى غيره من غير دليل ولا برهان فقد افترى عظيماً واحتمل بهتاناً واثماً مبيناً ، واختلف من لا تحقيق عندهم في الأوامر وتنازعوا فيها كل التنازع ، فذهب قوم الى أنها على الوجوب ، وذهب آخرون الى أنها على الندب ، وذهب آخرون الى أنها على الوقف ، وذهب آخرون الى أنها على الإباحة (182) ، ثم تناول

(181) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 44

(182) نفس المصدر : 41

هذه الآراء بالنقد تفصيلاً .

فالقائلون بالندب (183) بنوا قولهم على أن السيد اذا قال لعبده افعل ، فإنما يقتضي قوله الفعل لا غير ، ولا يفهم منه الوجوب بمجرد لفظه حتى يقترن بقريئة تدل على الوجوب ، فلا سبيل الى الوجوب ، ولا سبيل الى الوقف ، اذ الأمر يقتضي الفعل ، والوجوب لا يفهم الا بقريئة ، والوقف يقتضي الترك ، ولا سبيل الى الترك لكون الأمر يقتضي الفعل فلم يبق الا الندب .

والقائلون بالوقف ذهبوا الى أن الأمر لا صيغة له ، اذ هو يحتمل الوجوب ويحتمل الندب ويحتمل الاباحة ولا سبيل الى حمله على واحد منها لاحتماله للجميع ، وليس حمله على الوجوب بأولى من حمله على الندب ، ولا حمله على الندب بأولى من حمله على الاباحة الا بدليل ، فإذا لم يكن دليل ، - والمحمّل لا تقوم به حجة - فليس الا الوقف حتى يأتي دليل الوجوب أو الندب أو الاباحة .

والقائلون بالاباحة ذهبوا الى أن الأشياء كلها قبل ورود الشرع على الاباحة فتحمل على استصحاب الحال قبل ورود الشرع حتى يأتي دليل الوجوب أو الندب أو الوقف ، وإنما الأوامر على الاباحة فمن شاء فعل ومن شاء ترك (184) .

(183) اختلف الأصوليون أيما اختلاف في مقتضى الأمر ، فذهب الجمهور الى أنه الوجوب ما لم توجد قريئة صارقة الى غير الوجوب ، (انظر مثلاً : الجويني - الورقات : 74 وما بعدها ، ابو الوليد الباجي - الإشارات : 9 وما بعدها) . وذهب البعض الى حمل الأمر على الندب ، ومن هؤلاء عامة المعتزلة سوى البصري والجبالي في أحد قوليه اذ قال بالوجوب ، ومنهم أيضاً الشافعي في أحد قوليه وجماعة من الفقهاء . وذهب بعض آخر الى حمله على الاباحة ، وذهب كثير من الأصوليين الى التوقف في مقتضى الأمر ، وقالوا انه يدل بالاشتراك على معان متعددة وينبغي التوقف في تعيين أي واحد منها حتى يأتي دليل يرجح أحد تلك المعاني . وقد اختلفت آراء الواقفية من التوقف في تعيين أي مقتضى للأمر الى التوقف في تعيين مقتضى متردد بين الوجوب والندب ، الى التوقف في تعيين مقتضى متردد بين الوجوب والاباحة ، الى التوقف في تعيين مقتضى متردد بين الوجوب والاباحة والتهديد . ومن اعلام الواقفية الشافعي في أحد قوليه : والباقلاني ، والغزالي ، والأشعري ، والماتريدي . انظر تفصيل هذه الآراء واحتجاجات كل رأي منها في : البزدوي والبخاري - الأصول وشرحه كشف الأسرار : 1 / 106 وما بعدها ، الغزالي - المستصفي 1 / 411 وما بعدها ، الشوكاني - ارشاد الفحول : 88 وما بعدها ، ابن حزم - الأحكام : 18 / 3 وما بعدها .

(184) انظر ابن تومرت - أعز ما يطلب : 42-43

ولم يكن للمهدي رد واضح الا على القائلين بالاباحة ، حيث قال في شأنهم : يقال للذين ذهبوا الى أن الأشياء قبل ورود الشرع على الاباحة(185) . بماذا علمتم ذلك ، أبالضرورة أم بالدليل ؟ فإن قالوا بالضرورة ، فذلك مستحيل لعدم التساوي في ذلك ، وبعد الضرورة عن هذا القبيل ؛ وان قيل بالدليل ، قيل : أسمعي أم عقلي؟ فإن قالوا عقلي ، فذلك محال ، اذ العقل ليس له في الحظر والاباحة مجال ، وان قالوا سمعي ، قيل لهم السمع معدوم وثبوت الأحكام دون الشرع محال ، وثبوت الشرع دون الرسول محال(186) .

ومن الغريب أن نجد للمهدي رداً على من ذهب الى أن مقتضى الأمر الوجوب ، والحال أن هذا هو رأيه كما قررناه آنفاً ، وهو رد يكاد ينطبق على ما ردّ به على القائلين بالاباحة ، وقد جاء في آخره ما يفيد تعميمه على سائر الآراء التي عرضها سابقاً اذ يقول « وكذلك يقال لجميعهم ، فيتبين فساد مذاهبهم وبطلان أقوالهم وانما أوجب اختلافهم التباس دلالات البلغة عليهم »(187) . وبإزاء هذا الغموض والاضطراب المتمثلين في الرد على الوجهة التي ارتضاها هو نفسه أولاً ، وفي تعميم هذا الرد على سائر الآراء ثانياً ، نرجح أن يكون قصده بالرد نقد طريقة استدلال القائلين بالوجوب على رأيهم لا نقد نفس الرأي ، والقرينة على ذلك أنه انتقل بعد ذلك مباشرة الى بيان استدلاله المبني على خمس قواعد كما ذكرناه آنفاً ، على أن التشويش والقصور في عرض آراء المخالفين ونقدها باديان بوضوح ، ولعل ذلك من سوء التقرير والاملاء من قبل تلاميذ المهدي الذين أملوا تعاليمه .

أما في خصوص الرأي الذي ارتضاه المهدي في مقتضى الوجوب ، فإن الاحاح المستمر ، والجزم القاطع في مواطن متعددة من مؤلفاته بأن مقتضى الأمر الوجوب ، لئن كان يتطابق مع رأي الجمهور الا أنه أقرب ما يكون الى ما ذهب اليه ابن حزم في قطعية صارمة من أن الأمر مقتضاه الوجوب حتى يقوم دليل صارف الى النذب أو

(185) جاء في النص كلمة الحظر ، وهو خطأ لأن المهدي بصدد الرد على من قال بأن الأشياء قبل ورود الشرع على الاباحة .

(186) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 43-44

(187) نفس المصدر والصفحة .

الاباحة ، مضيقاً الى حد كبير من تلك الأدلة المخرجة عن الوجوب كما لم يفعله الجمهور⁽¹⁸⁸⁾ .

يتبين لنا مما تقدم في آراء المهدي الأصولية أنه اتخذ من فكرة تأصيل الأحكام الشرعية محوراً لهذه الآراء ، حيث جعل الأصل الذي هو الكتاب والسنة والاجماع الراجع اليهما منطلقاً للبحث ، ثم تولدت المسائل من ذلك بالتتابع لما تناول بالبيان حقيقته واحكامه وطريق ثبوته وعلاقته بالفرع واسبس التكليف به ، ولذلك جاء ترتيب المباحث الأصولية على نمط مستجد ليس هو المعهود عند الأصوليين . وهو مظهر للطرافة في العرض نشأت عن فكرة التأصيل التي استبدت بالمهدي .

ولم تكن الآراء الأصولية التي وردت عند ابن تومرت دالة على تعمق في التحليل والتفصيل - رغم طرافة وعمق بعضها - ، بقدر ما هي دالة على ثورة منهجية في الفكر الشرعي تقوم على أساس من الرجوع المباشر الى القرآن والحديث واستنتاج الأحكام منها واقامة الحياة عليهما ، وهي ثورة على التقليد الذي سقط فيه الفقهاء في المغرب خاصة فصاروا يؤصلون أقوالهم على أقوال من قبلهم من الفقهاء واصبحت الفروع تبني على الفروع من حيث كان ينبغي ان تبني على الأصول . وبهذا الاعتبار يمكن أن نقول إن المهدي كان مقاوماً للتقليد ثائراً عليه مثل ابن حزم ، وبدعوته الى الرجوع المباشر للنصوص فتح باب الاجتهاد ودعا اليه ، ولكنه الاجتهاد في نطاق النص لا الاجتهاد المبني على الرأي المتمثل خاصة في القياس فقد كان رافضاً له لأنه يقوم على الظن وهو لا يرى الا اليقين المتمثل في الأصل المتواتر من القرآن والحديث .

(188) انظر : ابن حزم - الأحكام : 2/3 وما بعدها ، وانظر أيضاً برنجفيك - عود الى مذهب ابن تومرت : 35 وما بعدها وقد عقد مقارنة بين مقتضى الأمر عند المهدي ومقتضاه عند الغزالي وابن حزم خاصة ، وقد مال الى أن المهدي لم يكن متأثراً في أصول الفقه عامة بآراء حزم مقدار تأثره بالشافعية الأشعرية ، ولا نرى ذلك صحيحاً في عديد من المسائل من بينها هذه المسألة .

الفصل السادس

تعقيب على آراء ابن تومرت

I - عوامل آراء ابن تومرت :

تردد عند بعض المتأخرين من المؤرخين والكتاب المغاربة وصف المهدي بأنه «عالم سلطان» (1) ، وهو وصف مشتق من طبيعة الدعوة التي قام بها المهدي في امتزاج العلم فيها بالسياسة ، وتأسيس الإصلاح الاجتماعي والسياسي فيها على أسس عقديّة وأصولية ، وهذا الوصف بخلفياته المذكورة يصلح لأن يكون إطاراً لمحاولة نظرة تقويمية شاملة لآراء ابن تومرت التي تقدم عرضها ، تهدف الى تبيين خصائص هذه الآراء ، وتلمس مظهر لوحدها واتساقها .

لقد كان ابن تومرت عالماً كما اجمع عليه مترجموه على اختلافهم ، وكما ظهر في مؤلفاته وخطبه ، ولكنه لم يكن ذلك العالم الذي اعتزل الناس والحياة ليتعامل مع الصور والأفكار ، وليبني مؤلفات تقوم على تحليل الآراء وتوليدها من بعضها وتبويبها بحسب ما يقتضيه الفكر المجرد ، بل كان ذلك العالم الذي تشبعت نفسه بواقع الحياة في مظاهرها السياسية والاجتماعية ، وانشغلت بما يجري في هذه الحياة من خلل وانحراف عن سمت الشريعة ، فحملت همّ إصلاح ذلك الخلل وتقويم ذلك الانحراف ، ثم أصبح ذلك الهمّ الاصلاحى للواقع المنحرف محوراً أساسياً للعلم الذي يجمعه ، لخدمته تسخر مسائله ، ولأجله يقع تركيبها وتأليفها ، وبحسب ما تحقق فيه من هدف تقع صياغتها وبنائها ، ولذلك فإنه لا يمكن فهم وتقويم آراء

(1) انظر : المقرئ - نفع الطيب : 5 / 244 ، وابن مريم - البستان : 120، 215 ، والتبكي - نيل الابتهاج : 246 ، وأصل هذا الوصف ما قاله أبو الحسن الصغير حينما سأله محمد بن ابراهيم بن أحمد العبدري الابلي : ما قولك في المهدي ؟ فأجاب : عالم سلطان (انظر نفع الطيب في الموضع المشار اليه آنفاً) .

ابن تومرت بمعزل عن هذا العامل الأساسي في توليدها وبنائها .

ونضيف الى هذا العامل الأساسي عاملاً آخر مهماً هو ما توفر للمهدي من مصادر للعلم مختلفة ومتنوعة ، فقد وقف على الفقه المالكي بحكم انتشاره بالمغرب ، ووقف على الفقه الظاهري بحكم انتشاره بالأندلس وقد كان مر بها وربما درس فيها ، ووقف بالمشرق على الفقه الحنفي والشافعي ، كما أنه درس أو اطلع على مختلف المدارس في العقيدة الحزمية بالأندلس ، والاشعرية والاعتزالية والشيعة بالمشرق ، حيث كانت بغداد تعج بهذه الاتجاهات ، وتحفل بالحوار القائم بينها من جهة ، وبينها وبين الأديان والمذاهب غير الاسلامية من جهة أخرى ، وقد أكسب المهدي هذا التنوع والتعدد في مصادر العلم مرونة عقلية وتحرراً من الانغلاق المذهبي ، فكانت آراؤه متنوعة ، غير مترتبة بحسب المذاهب ، وانما هي مترتبة بحسب ما يراه حقاً ، وبحسب ما يخدم غرضه الاصلاحى .

وقد كانت الثقافة الاجتماعية الواقعية التي توفر عليها ابن تومرت عاملاً آخر من عوامل آرائه ، فقد كان الرجل شديد الصلة بحياة الناس كما تثبت الاخبار الواردة في ترجمته ، المتوفرة لدينا بغزارة منذ شروعه في العودة الى المغرب من رحلته الشرقية ، والذي أحكم تلك الصلة هو التزامه الدائب بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فخبير بسبب هذا التمرس أحوال الناس ظاهرها وباطنها ، ووقف على منازعهم النفسية بما تنطوي عليه من نقاط القوة والضعف ، وعرف العيوب والأمراض التي هم مصابون بها والعلل والأسباب التي أتوا منها حاكماً ومحكوماً . واعتباراً لهذه الأمراض وأسبابها جعل المهدي يكيف من آرائه ويصوغ منها بحسب ما يؤدي الى العلاج ، وكانت ثقافته الاجتماعية هذه عاملاً مهماً من عوامل آرائه في الدعوة وطرقها خاصة .

(2) يختلف هذا العامل عن العامل الذي ذكرناه أولاً ، فالأول هو تأثير الآراء بحسب ما يقتضيه الاصلاح للواقع المنحرف ، وهذا العامل هو تأثير الآراء بما يحصل من علم بواقع الناس وأحوالهم ، ومثاله أن من أراد صنع آنية من طين تكون خطه مصافاة بماملين : الأول العلم بطبيعة الطين وخصائصه (ويقابله العامل الذي نحن بصدده) والثاني ، العلم بالفرض الذي من أجله تصنع الآنية حتى يقع الصنع بحسبه .

لقد كانت هذه هي العوامل الأساسية التي أثرت في آراء ابن تومرت ، واكسبتها بنيتها العامة ، وخصائصها المتميزة ، سواء في أصل معانيها ، أو في صياغتها ، أو في ترتيبها وأساليب تبليغها . وسنحاول فيما يلي أن نتيين في منظور شامل خصائص هذه الآراء وميزاتها العامة في معانيها وأساليبها .

II - الصبغة العملية في آراء ابن تومرت :

لقد كان ابن تومرت كما أشرنا اليه يهدف الى أن تكون آراؤه سواء منها العقديّة أو الأصولية واقعاً تجري عليه حياة الناس الفكرية والسلوكية ، فتصلح بها تصوراتهم العقديّة ، وتتحوّل من تصورات يشوبها التجسيم الى تصوّرات تقوم على التوحيد المطلق الموجب لتنزيه الخالق عن كل شبه بالمخلوقات ، كما تنصلح مظاهر سلوكهم العملي ، وتتحوّل من سلوك مقتبس من أقوال الفقهاء ، الى سلوك مقتبس من أصول الشريعة مباشرة قرآناً وسنة واجماعاً .

ولا يخفى أن تهيئة الفكرة في سياق التبشير بها لتصبح واقعاً في حياة الناس تصوّراً أو سلوكاً ، يحمل عنصراً زائداً على تهيئتها في سياق العرض الفكري المجرد ، وذلك العنصر هو مراعاة قبولها من قبل الناس وتلاؤمها مع واقعهم الفكري والسلوكي ، وهو عنصر أساسي في تحديد ما تؤول اليه الأفكار والآراء من البقاء والديمومة ، أو الاندثار والفناء ؛ ذلك لأن لواقع الحياة وما يكتنفها من الظروف والملايسات منطوق آخر يغيّر منطق الذهن المجرد ، واهمال هذا المنطق والتغافل عنه كثيراً ما يكون سبب الفشل للآراء الاصلاحية ، كما أن مراعاته والأخذ به يكون سبباً لنجاحها ، وما ذلك التعديل الذي كثيراً ما نراه يطرأ على الأفكار والآراء ، حينما تلقى الى ساحة الحياة العملية ، الا استجابة لمنطق الواقع ومتطلباته ، وتلاؤماً مع ظروفه بما يضمن البقاء . ونذكر في ذلك على سبيل المثال ما كان من قول الخوارج بتكفير مرتكبي الكبائر وتكفير المخالفين لهم ، فهذا القول لم يلائمه واقع الحياة في المجتمع الاسلامي حيث قد أدى الى انعزال القائلين به ، ولفظهم ومعاداتهم من قبل سائر المسلمين ، فتعدّل عند الاباضية الى القول بكفر النعمة لا كفر الشرك ، وهو ما يقارب حالة المؤمن العصي عند أهل السنة ، وكان هذا

التعديل من أسباب بقاء الاباضية الى اليوم .

ولا يعني هذا القول أن الواقع العملي لما تجرّي به الحياة هو المحدد لأحقية الآراء وصحتها ، فما كان منها ملائماً له كان حقاً ، وما كان غير ملائم كان باطلاً ، فالمحدد للصحة والبطلان في الاسلام هو الشرع وحده ، ولذلك كانت لعقيدته وشريعته قوة التغيير لما هو باطل من عمل الناس ، الا أن بعض المصلحين ربما تجاوزوا في مراعاة واقع الحياة الى الحد الذي مساو فيه بأحقية الآراء وصحتها . وانها لمعادلة صعبة تلك التي يحافظ فيها على صحة الآراء وسلامتها من جهة ، وتراعى فيها ظروف الحياة الواقعية وملابساتها من جهة أخرى ، فللحياة الواقعية تيار جارف لا يصمد فيه الا ذوو العزم من المصلحين .

وقد كان ابن تومرت وهو الذي تبنى تغيير مظاهر الحياة في مجتمعه موقفاً له ، وجعله شغله الشاغل الذي ملأ حياته ، كان آخذاً بمنطق الحياة العملية ، فصاغ آراءه في جملتها صياغة عملية ، وهياها بحيث تتلاءم مع قصد التغيير لحياة الناس ، فكانت الصبغة العملية خاصة من أهم خصائص هذه الآراء (3) ، وقد شملت هذه الخاصية كلا من بنية الآراء وأسلوب عرضها .

فالعلمية في بنية الآراء تظهر بوضوح شديد في تلك الآراء المؤثرة تأثيراً مباشراً في الحياة العملية ، وهي المتعلقة بمسائل الايمان والامامة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتأصيل على الخصوص .

ويمكن أن نذكر على سبيل المثال ما قرره المهدي في مسألة التوبة من أنها لا تكون صحيحة حتى تكون اقلعاً عن جميع المعاصي ، وأن من استمر على معصية واحدة فلا توبة له (4) ، فهذا القول الذي خالف فيه أكثر المتكلمين انما دفعه اليه حرصه على أن يندفع الناس في مجتمعه ، - وقد فشلت فيهم المعاصي - الى الاقلع الشامل عن معاصيهم حينما يدركون أن المنجاة لا تكون الا بالتوبة عنها جميعاً . وفي

(3) تقصد بذلك أن الآراء في عمومها ذات صبغة عملية ، ولا ينفي هذا أن يكون بعض منها خالياً من هذه الصبغة .

(4) انظر ما سبق ص 262

هذا السياق أيضاً نذكر ما ذهب اليه من التشديد في ايجاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تشديداً تجاوز فيه سائر الفرق والمذاهب⁽⁵⁾ ، فقد كان ذلك نابعاً من شعوره بضرورة أن يتمسك أتباعه بعمق مسؤولية التغيير السياسي والاجتماعي التي ندبهم اليها ، وان يحملوا همها بشدة عزم وقوة ارادة ، وذلك لا يكون الا بما يؤمنون من وجوب مؤكد بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على النحو الذي قرره لهم ، اذ أن التغيير الذي يقومون به ان هو الا امر بالمعروف ونهي عن المنكر .

وتظهر الصبغة العملية بوضوح أيضاً فيما قرره من فكرة التأصيل . فقد جعل هذه الفكرة محوراً أساسياً لآرائه الأصولية جميعاً ، وفرّع فيها القول الى مسائل متعددة في سبيل تأكيدها وتثبيتها ، واخرجها في تركيب لم نر مثله عند الأصوليين⁽⁶⁾ ، وانما صاغ المهدي فكرة التأصيل هذا الصوغ ، وأفاض في بيانها والتأكيد عليها هذه الافاضة لما كان يستدعيه واقع أهل المغرب الذين عزفوا عن الأصول في استخراج الأحكام الفقهية ، واكتفوا بالنظر في كتب الفروع والاحتكام اليها ، فهذا الواقع الفقهي المغرق في الاعتماد على الفروع لا يكون له علاجاً الا مثل هذا الاسهاب في شرح التأصيل ، والتأكيد على أحقيته بصياغة الأدلة والبراهين عليه .

وإذا كان المهدي في بعض آرائه ناجحاً في اقامة المعادلة التي طرفاها : محافظة على صحة الآراء من جهة ، ومراعاة لظروف الواقع العملي الذي تدفع لاصلاحه من جهة أخرى ، فإنه في بعض آرائه الأخرى لم يحسن إقامة تلك المعادلة ، وجرفه تيار الواقع العملي ليسقطه في صوغ الأفكار الخاطئة ، ويوقعه في هفوات كانت مصدرأ للأحكام القاسية عليه ، رغم ما توفر عليه من حسن نية ، وما أثمرت دعوته من صالح الثمار .

فقد استبد به النزوع الى التغيير ، وملك عليه نفسه العزم على الاطاحة

(5) انظر ما سبق ص 272

(6) انظر ما سبق ص 290 وما بعدها .

بالمرايطين ليقيم على أنقاضهم الدولة التي تقيم الشرع وتعمم العدل ، حتى أصبح يسلك في سبيل تحقيق هذا الغرض بعض المسالك المشبوهة التي لا تستقيم مع أصول الحق ، فإذا هو يحكم على المرايطين بأنهم مجسّمون كفار ، وذلك في سبيل أن ينفر الناس منهم ويؤلبهم عليهم ؛ وإذا هو يقول بالمهدي المنتظر ، ويدعي ذلك لنفسه ، أو يدعيه له أصحابه فيظهر الاستحسان والرضى ؛ وإذا هو يقول بعصمة المهدي ووجوب طاعته المطلقة ، وكل هذه الآراء إنما اقتضاها منه حرصه على جلب الأنصار ، وضمان ولائهم ووحدة صفهم حتى يستطيع بهم مقارعة الخصوم وتحقيق الانتصار عليهم ، فقد ضغط عليه الجانب العملي الواقعي المتمثل في العمل السياسي ، حتى اصطنع هذه الآراء وكتبها بما يتطلبه ذلك العمل ، فجاءت مصطبغة بالصبغة العملية ، مهياة بحيث تحقق غرضاً عملياً .

أما المظهر العملي المتعلق بالأسلوب الذي عرضت به آراء ابن تومرت فإنه يتبين في أمرين رئيسيين :

الأول : أن هذه الآراء لم تكن مؤلفة على الأسلوب المعهود عند المتكلمين والأصوليين ، حيث يعمدون الى ترتيب المسائل وتبويبها وتفريعها في نسق متكامل يقوم على وحدة الموضوع ، تسلم فيه المسألة الى التي بعدها بما يقتضيه الترتيب الموضوعي ، بل كانت في الغالب معروضة في رسائل متعددة ، تختص كل رسالة بمسألة من المسائل ، وقد لا تتجاوز الرسالة الواحدة الصفحتين والثلاث صفحات مثل رسالة « المرشدة » ورسالة « توحيد الباري » ، وكثيراً ما يكون العرض في أسلوب خطابي أو اسلوب تعليمي ، يكثر فيه الاستشهاد والاستطراد ، كما يكثر فيه التكرار ويختفي منه الترتيب والتنسيق ، وان من يقرأ مؤلفات ابن تومرت ليشعر أنه يستمع الى درس علمي أو خطبة وعظية أو سياسية ، وقليلاً ما يجد فيها صنعة التأليف المتميزة بالتأني والضبط والتدقيق .

والثاني أن هذه الآراء كانت في أحيان كثيرة معروضة عرضاً تقريرياً خالياً من

(7) انظر في هذا المعنى : عبد الله ابراهيم - الدعاية الموحدة كفكرة وأسلوب : 2 وما بعدها .

الاستدلال والتعليل ، كما أنه خال من الدقة في تحديد المراد ، حتى ان القارىء ليلجأ في أحيان كثيرة الى التخمين في تبيين قصد الكاتب ، أو الى المقارنة بمواضع أخرى ورد فيها القول في نفس المسألة .

وانما كان الأسلوب الذي عرض به المهدي آراءه على هذا النحو لما كان يحدوه من قصد تربوي ، حيث كان يريد أن يعلم عامة الناس عقيدة التوحيد الصحيحة ليصلح تصورهم العقدي ، كما كان يريد أن يصلحهم مباشرة بأصول الشريعة من قرآن وحديث ليصلح سلوكهم العملي ، ولذلك قسم لهم المسائل في رسائل منفردة ، كأنما هي مقررات تعليمية تتناسب مع ادراك العامة وقدرتهم على الفهم والاستيعاب ، وما كان له حينئذ أن يغرق في الاستدلال والتعليل ، أو في التدقيق والتفريع ، فإن ذلك مما يتجه به الى خاصة العلماء لا الى عامة الناس .

ومهما يكن من وجهة القصد في هذا الأسلوب الذي عرض به ابن تومرت آراءه ، فإن عدة مساوئ قد نتجت عنه . منها ما وقع فيه أحياناً من تناقض بين الآراء⁽⁷⁾ ، فإن المسألة حينئذ لا يقع ضبطها وتدقيقها والاستدلال عليها ، يسهل أن ترد مسألة أخرى في موضع آخر تكون مناقضة لها ، أو متضاربة معها . ومنها ما تفتقر اليه بعض الآراء من الاستدلال في موضع تكون فيه في أشد الحاجة الى الاستدلال كتلك الآراء التي هي موضع خلاف وجدل بين المتكلمين أو الأصوليين⁽⁸⁾ ، وهو ما أدى الى تكرار ظاهرة التحكم والدور في عدة مواضع من مؤلفات المهدي⁽⁹⁾ . ومنها أن الباحث في آراء المهدي كثيراً ما يجد نفسه مضطراً في سبيل استجلاء رأي معين الى الرجوع الى مواضع متعددة من تأليفه ليجمع أجزاء متفرقة لرأي واحد أو ليتبين قصداً لم يكن واضحاً في موضع من مواضع عرضه ، فلا

(7) نستثني من هذا ما ورد في عدة مواضع من تقرير وجود الله واثبات الوجودانية له ، وما ورد في تقرير التفاصيل ، فقد جاء العرض فيها معلقاً مدققاً مؤيداً بالبراهين وكأنما كان المهدي يتجه في ذلك الى علماء الرباطين الذين حملهم مسؤولية اقرار التجسيم في التصور العقدي ، والاعتماد الى الفروع في الفقه .

(8) انظر مثلاً رأيه في الفعل الانساني حيث تضارب قوله بالاستطاعة مع قوله بالقدر الالهي المطلق : ص 267

(9) انظر مثلاً رأيه في الرؤية ص : 221 وما بعدها

(10) انظر ما ورد في الاستدلال على بطلان الظن : ص 293 وما بعدها

يأتلف الرأي الا بتركيب أقوال متعددة تجمع من مؤلفات مختلفة⁽¹¹⁾ . وقد كانت هذه السيئة سبباً في جنوح عدد من الباحثين في آراء المهدي الى التعميم المخل ، والوقوع في بعض الاخطاء في تقرير الآراء نتيجة اعتمادهم على موضع واحد من مواضع عرضها دون استكمال صورتها من مواضع أخرى⁽¹²⁾ .

III - الصبغة الانتقائية في آراء المهدي :

أشرنا سابقاً الى أن ابن تومرت تكوّن على عقلية نقدية مقارنة بفعل التنوع في مصادر علمه عقيدة وفقهاً ، وبفعل نوعية الأساتذة الذين أخذ عنهم⁽¹³⁾ ، وقد أتاحت له هذه الصفة أن يكون متحرراً من الالتزام المذهبي الكامل الذي يتبع فيه المنتمون الى فرقة معينة أو مذهب معين كل آراء تلك الفرقة أو المذهب ، أو يلتزمون الأصول العامة لها على الأقل ، وهو ما جرى عليه أغلب المتكلمين والأصوليين .

فعندما نتمعن في آراء ابن تومرت في مختلف المسائل نتبين أن هذه الآراء لا تقوم على وحدة مذهبية ، وإنما هي آخذة من مختلف المذاهب ، مستفيدة من شتى الأفهام العقيدية والأصولية التي توصل اليها الفكر الاسلامي الى أوائل القرن السادس ، فكان ابن تومرت بعد اطلاعه على المذاهب اقتبس من كل منها ما رآه أقرب الى الحق ، وما كان أكثر ملاءمة لغرضه الاصلاحى الذي صاغ أفكاره لأجل تحقيقه ، ولذلك كانت الصبغة الانتقائية واضحة في هذه الأفكار⁽¹⁴⁾ بحيث يمكن أن نتبين بجلاء المصادر التي استفاد منها المهدي في صياغة آرائه . وسنحاول فيما يلي أن نعرض هذه المصادر مبينين مدى استفادة المهدي منها .

1 - الأشعرية : أكثر الباحثين في المهدي وآرائه ، يصورون الأشعرية على أنها أهم مصدر من مصادر تلك الآراء ، وهو ما يفيدته قول ابن خلدون : « وحملهم

(11) انظر مثلاً رأيه في الصفات ص : 196

(12) انظر على سبيل المثال تحديد برنجفيك لرأي ابن تومرت في القياس ص : 309

(13) انظر ما سبق ص : 72 وما بعدها .

(14) انظر : حسين مؤنس - عقد بيعة بولاية العهد : 148 ، وأحمد محمود صبحي - في علم الكلام : 671

[أي حمل المهدي أهل المغرب] على القول بالتأويل والأخذ بمذهب الأشعرية في كافة العقائد (15) ، وقد جرى على هذا القول كثير من الباحثين المحدثين (16) .

والحقيقة أن الأشعرية كانت مصدراً مهماً من مصادر آراء المهدي ، إلا أن هذا المصدر كان دون الحجم الذي صوره الباحثون الأنف ذكرهم ، فالمهدي وافق الأشعرية في بعض آرائه ، ولكنه خالفها في كثير منها ، حتى أننا لو أحصينا ما خالفها فيه لوجدناه يربو على ما وافقها فيه ، ونذكر من المسائل التي وافق فيها الأشعرية القدرة والارادة الإلهيتين (17) ، والفعل الانساني (18) ، والعقاب والثواب (19) ، والرؤية (20) ، ونذكر من المسائل التي خالفها فيها مخالفة تامة أو مخالفة جزئية الصفات في علاقتها بالذات الإلهية (21) ، والتكليف بما لا يطاق (22) ، والايان (23) وحكم مرتكب الكبير (24) .

أما مسألة التأويل التي كانت منطلقاً لكثير من الباحثين لوصف المهدي بأنه أشعري ، فإنه كان فيها متضارباً بين قوله النظري وبين ما جرى عليه تفكيره ؛ فبينما نراه في تقريراته لتنزيه الذات الإلهية تنزيهاً مطلقاً (25) ، يجري على التأويل الكامل بنفي كل ما عسى أن يلحق شبهاً بال مخلوقات ، نراه يقول في الصفات الخيرية : « ما ورد من المتشابهات التي توهم التشبيه والتكييف كآية الاستواء ، وحديث النزول ، وغير ذلك من المتشابهات في الشرع ، يجب الايمان بها كما جاءت ، مع نفي التشبيه

(15) ابن خلدون - العبر : 6 : 466

(16) انظر مثلاً : أحمد محمود صبيحي - في علم الكلام : 1 / 671 ، وجوليان - تاريخ شمال افريقيا : 2 / 124

(17) انظر ما سبق ص : 216 وما بعدها .

(18) انظر ما سبق ص : 263 وما بعدها

(19) انظر ما سبق ص : 271 وما بعدها

(20) انظر ما سبق ص : 221

(21) انظر ما سبق ص : 196 وما بعدها

(22) انظر ما سبق ص : 264

(23) انظر ما سبق ص : 255

(24) انظر ما سبق ص : 258 وما بعدها .

(25) انظر خاصة ، رسالة في توحيد الباري ، والمرشدة

والتكليف»⁽²⁶⁾ ، وهذا القول يتفق مع تفويض السلفية ويخالف تأويل الأشاعرة ، وهو ما جعل بعض الباحثين يفتون موقف الشك من ادخال ابن تومرت لمنهج التأويل الى المغرب⁽²⁷⁾ ، فهل يمكن بعد هذا البيان أن نقول ان ابن تومرت كان أشعري المذهب كما ذهب اليه جل المؤرخين. له ؟ يبدو أنه من الأصح أن نقول : ان المهدي كان له تأثير واضح بالأشعرية ، دون أن يكون ملتزماً بالمذهب الأشعري التزاماً كاملاً⁽²⁸⁾ .

وفي نطاق الأشعرية يجدر أن نخصص بعض القول لعلاقة آراء المهدي بالغزالي باعتباره أبرز أساتذته ، فما هو مدى تأثيره بآراء استاذة ؟ يبدو من المقارنة بين الآراء الأساسية لهذين الرجلين أن الاختلاف بينهما أوسع من الوفاق ، فإذا ما تجاوزنا ما يبدو من تأثير واضح للتلميذ بأستاذه في نزعة التحرر العقلي ، وطرح التقليد للخلوص بالتأمل الى آراء ذاتية ، فإننا لا نظفر الا بمسائل قليلة تحمل مظنة التأثير ، مثل طريقة اثبات رؤية الله تعالى⁽²⁹⁾ ، والاعلان من شأن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر⁽³⁰⁾ ، وبعض المسائل الأصولية الجزئية⁽³¹⁾ ، في حين اننا نتيين الخلاف واضحاً في عدد من أصول الآراء ، فبالإضافة الى تلك الآراء التي خالف فيها المهدي عموم الأشاعرة والتي مر ذكرها ، نجد خالف الغزالي في نزعة التصوفية التي كانت محوراً أساسياً في حياته ، فالمهدي وان يكن قد لازم حياة التقشف والزهد في الملابس والمأكل ، فإننا لا نعثر له على قول في التصوف النظري

(26) ابن تومرت - العقيدة : 233

(27) انظر : محمد مختار السوسي - خلال جزوله : 114 وما بعدها ، وقد ذكر انه اعتمد في موقف الشك هذا على شرح من شروح التوحيد للمهدي ، ذكر فيه صاحبه أن المهدي لم يقل بالتأويل بل ذهب الى التفويض ، وقال انه عثر على هذا الشرح بالسوس دون أن يذكر اسمه أو اسم صاحبه . وانظر أيضاً : أحمد محمود صبحي - في علم الكلام : 1 / 663

(28) لا نعرف أن الأشاعرة ضبطوا قاعدة تحدد المنتسب اليهم ، مثلما حدد المعتزلة الايمان بالأصول الخمسة ضابطاً للانتساب الى الاعتزال

(29) انظر ما سبق ص : 221 وما بعدها

(30) انظر ما سبق ص : 272 وما بعدها

(31) انظر ما سبق ص : 290 وما بعدها

والمعرفة الكشفية التي كانت بارزة في مؤلفات الغزالي المتأخرة ، بل ان الصفة العامة لمؤلفات المهدي تنطق بما يخالف هذه النزعة ، لما تقوم به من تقنين عقلي ليس فيه من مجال لمعرفة غير تلك التي تجري على أسس العقل ، كما ان مسلك المهدي في خوض غمار الحياة السياسية والاجتماعية يناقض ما آل اليه أمر الغزالي من الوحدة والانعزال (32) .

ومن الأصول التي خالف فيها المهدي استاذ الغزالي اشاعة علم العقيدة بين العامة ، فالغزالي كان شديد العداء لانزال الآراء العقدية وما فيه مجال للتأويل خاصة الى عامة الناس ، ويرى أن يترك هؤلاء الى ظواهر القول ، فيكون إيمانهم بالعقيدة بسيطاً لا يشغب عليه تأويل أو تعليل ، وقد خصص لهذا المعنى كتاباً سماه « الجوامع العوام عن علم الكلام » (33) ، أما المهدي فقد كان شغله الشاغل أن يقرب العقيدة القائمة على أساس من التنزيه والتأويل الى افهام العامة وان يجعلها قوام تصورهم العقدي ، وهو ما كان ينفق فيه شطراً كبيراً من جهده التربوي ، وألف فيه عدة رسائل أهمها المرشدة ، ليقم التوحيد في الاذهان مقام التشبيه والتجسيم (34) .

وإذا ما أضفنا الى ما تقدم ما بين الرجلين من مفارقة كاملة في مسائل الامامة ، حيث يبدو الغزالي شديد العداء لمسائل المهديّة والعصمة ، كما يبدو شديد العداء للثورة على الامام لما تؤدي اليه من الفتنة ، خلافاً للمهدي الذي جعل المهديّة

(32) انظر : فولدزير - محمد بن تومرت : 20 ، ونلاحظ في هذا الصدد أن السياسة العامة للموحدين بعد المهدي كانت معادية لنزعة التصوف التي بدأت تعمّ المغرب بعد القرن الخامس (انظر : الحسن السائح - دفاعاً عن الثقافة المغربية 177) ، وقد كان موقفهم هذا يتبناه بعض العلماء ويدافعون عنه مثل أبي محمد موسى بن عبد الله القشتالي الذي كان يقول : « لو وجدت تأليف القشيري لجمعتها والقيتها في البحر وكذلك كتب الغزالي ، وإنني لأتمنى أن أكون يوم الحشر مع أبي محمد بن أبي زيد لا مع الغزالي » انظر : التبتكتي - نيل الابتهاج : 117 ، وانظر في هذا المعنى أيضاً آسين بلاسيوس - ابن عربي : 46 وما بعدها . ونلاحظ بهذا الصدد أن عزلة الغزالي لم تكن عزلة سلبية ، فإنه وان اعتزل المجتمع في بعض الفترات فلكني يتأمل أحوال هذا المجتمع ويصف الدواء الذي يكون له علاجاً ، وقد كتب في تلك الفترات بعضاً من كتبه المهمة .

(33) لا تقصد بذلك أن الغزالي لا يرى تعليم العقيدة للعامة ، ولكن تقصد أنه لا يرى تعليمهم علم الكلام في أسلوبه الدقيق المعقد .

(34) انظر : فولدزير - محمد بن تومرت : 80 وما بعدها .

والعصمة والثورة على الامام الحائر أساساً لفكره السياسي ، تبين لنا أن ابن تومرت لم يبلغ تأثره بالغزالي درجة من العمق تجعل آراءه واضحة الظهور في مذهبه ، وقد كان هذا ملحظاً لقول زهر حيناً قال في سياق هذا المعنى : ان ابن تومرت لم يسترشد سواء في تعاليمه أو أعماله بتعاليم الغزالي ، وما أبداه ابن تومرت من تعصب في مسائل العقيدة لوجهة نظره في امرار التأويل الى العامة ، يدل على أنه لم يتأثر بالنفوذ الشخصي للغزالي ، وكذلك فإن طريقة الاستاذ الرفيقة، وميوله المشبعة بالتوقير للايمان التقليدي ، أبعد ما تكون عن تصرفات هذا الثوري المصمودي ، ولو أن الغزالي عاش مدة أطول ليتبع حياة ابن تومرت ، وطلب اليه أن يصدر في شأنه فتوى لأصدر فتواه بنقض عمل تلميذه المزعوم⁽³⁵⁾ .

2 - الظاهرية : يشير كثير من الباحثين الى تأثر المهدي بالظاهرية كما فضجت عند ابن حزم ، سواء في بعض آرائه العقديّة أو بعض آرائه الأصولية⁽³⁶⁾ ، وان المقارنة بين آراء الرجلين تسفر عن ملاحظة تقارب شديد بين بعض الآراء يسمح بالحكم بأن هناك علاقة تأثير بينهما ، وهو حكم سمح به أيضاً ما يكاد يكون يقيناً من اطلاع المهدي على مؤلفات ابن حزم حين مروره بالأندلس أو بعد رجوعه الى المغرب .

ويظهر هذا الشبه واضحاً فيما يتعلق بالعقيدة⁽³⁷⁾ في مسألة الصفات الإلهية ،

(35) فولدزير - محمد بن تومرت 82-83 ، ونلاحظ أن قول فولدزير هذا ورد في سياق اثبات ما ذهب اليه من عدم التقاء ابن تومرت بالغزالي ، ولذلك فإننا نرى فيه شيئاً من المبالغة . ويكون هذا القول أقرب للصواب لو كان متعلقاً بالاختلاف بين الرجلين في المنهج وطريقة العمل ، أما لو حملناه على الاختلاف في نفس الأفكار فإننا نجده ينجح الى المبالغة .

(36) انظر في ذلك مثلاً : فولدزير - محمد بن تومرت . . . : 51 وما بعدها ويرنجفيك - عود الى مذهب ابن تومرت : 33 وما بعدها ، وانخل بلشيا - تاريخ الفكر الأندلسي : 238 ، وعبد الله علي علام - تاريخ الدعوة الموحدية : 156 . وألدولة الموحدية بالمغرب : 304 ، وجون وجيروم طارو - أزهار البساتين : 90 ، والنونى - العلوم والأدب . . . : 51

(37) ففي بعض الباحثين أن يكون للمهدي تأثر بابن حزم في مجال العقيدة ، لأن المهدي أشعري وابن حزم مناهض للأشعرية شديد الحملة عليها (انظر مثلاً : جان وجيروم طارو أزهار البساتين : 90 ، والعباسي - الموحدون والوحدة الاسلامية : 21-22) ولكن المهدي ليس أشعرياً خالصاً كما بيناه ، ولذلك فإن مظنة التأثر تبقى قائمة .

فقد انتهى كل من ابن حزم والمهدي الى حل المسألة في ضوء ما سمي الله تعالى به نفسه من الأسماء كما بيناه سابقاً (38) . كما يظهر الشبه أيضاً في تقرير صفة الإرادة الإلهية (39) وفي تحديد اسم مرتكب الكبيرة (40) .

وأما فيما يتعلق بالأصول فإن الشبه يظهر بوضوح في رفض كل منهما للقياس (41) أصلاً للأحكام الشرعية ، ومعاداتهما للتقليد ومناداتهما بالرجوع الى القرآن والحديث والاجماع ، لاستنباط الأحكام الشرعية منها مباشرة في حركة اجتهادية ليس فيها من واسطة من الفروع الفقهية ، كما يظهر الشبه أيضاً في تحديد مقتضى الأمر حيث ذهب كل منهما الى أنه يقتضي الوجوب (42) .

وإذا كان هذا الشبه في جملة من الآراء الأصولية يحمل مظنة شديدة في تأثير المهدي بابن حزم ، فإن ذلك لا يعني أن المهدي قد كان ظاهرياً في فكره الشرعي كما تردد عند بعض الباحثين (43) ، بل انه كان كما تثبتته رسالته الفقهية في الصلاة أقرب ما يكون من المالكية الا في مسائل قليلة خالف فيها مذهب مالك ، ولكن مالكيته هذه كانت تجري على منهج تأصيل الأحكام على أدلتها من نصوص القرآن والحديث ومن الاجماع ، وهو المنهج الأصولي الذي عارض به الفقهاء المعتمدين على فروع المالكية (44) .

ومن الشواهد على مالكية المهدي ما ذهب اليه من اعتبار عمل أهل المدينة حجة في الاستنباط الفقهي ، باعتباره ضرباً من التواتر تنتقل به اعمال الرسول ﷺ

(38) انظر ما سبق : ص 201

(39) انظر ما سبق : ص 218

(40) انظر ما سبق : ص 258

(41) انظر ما سبق : ص 297 وما بعدها .

(42) انظر ما سبق ص 297 وقد كنا بينا في هذا المجال التشابه في العبارات وضرب الأمثلة ، مما ينبىء بتأثر واضح .

(43) انظر مثلاً : انخل بلنثيا - تاريخ الفكر الأندلسي : 238 ، وعبد الله عنان - عصر المرابطين والموحدين : 1/ 203

ومحمد المنوني - العلوم والآداب : 51 .

(44) انظر : احمد محمود صبحي - في علم الكلام : 669 .

وصحابته على وجه اليقين ، وقد انتصر لهذا الأصل الذي قال به مالك بجملته من الحجج ، ورد على المعارضين فيه من أهل العراق(45) .

كما ان من الشواهد على ذلك أيضاً اعتناؤه بموطأ مالك فقد كان يعتمد عليه في الحديث ، ويدرسه لتلاميذه واتباعه ، وكانت له رواية فيه ضبطها في مؤلف ، واختصر منها الأسانيد كما بيناه سابقاً(46) .

وإذا كان ما ذكره شارح أعز ما يطلب صحيحاً من أن المهدي أمر بقطع كتب الفروع الفقهية وحرقتها(47) ، فإن ذلك لا يدل على رفضه للمالكية التي ألقت عليها هذه الكتب ، ولكنه يدل على رفضه للمنهجية الفروعية التي جرت عليها إيماناً منه بنبذ التقليد ، واستقاء الأحكام من الأصول ، هذه المنهجية التي اشترك فيها مع ابن حزم الظاهري ، واستفاد من التنظير الذي أصلها ودعم أركانها به .

3 - الاعتزال : لا يعدم المتبع لآراء ابن تومرت الظفر بصلة بين بعض آرائه وآراء المعتزلة ، وأهم تلك الآراء شرحه لحقيقة التوحيد شرحاً يقوم على السلب المطلق لكل ما عسى أن يلحق الشبه والمثلية بالذات الإلهية(48) ، وقوله بأن الله لا يكلف العبد ما لا يطيق(49) ، وتسميته لمرتكب الكبيرة بالفاسق اجتناباً لتسميته بالمؤمن أو الكافر(50) .

وإذا كنا لا نملك الدليل القاطع على أن المهدي استفاد هذه الآراء من المعتزلة ، حيث لم نعثر على ما يفيد أنه تتلمذ على بعض المعتزلة أو أنه تتلمذ على بعض كتبهم ، فإننا يمكن أن نرجح الظن بأنه استفاد من الفكر الاعتزالي أثناء إقامته ببغداد ، وأن المقارنة التي أجريناها بين طريقة كل من الطرفين في شرح حقيقة

(45) انظر : ابن تومرت - أعز ما يطلب : 48 وما بعدها .

(46) انظر ما سبق ص : 154

(47) انظر : مجهول - شرح أعز ما يطلب : 59 ظ .

(48) انظر ما سبق ص : 203

(49) انظر ما سبق ص : 264

(50) انظر ما سبق ص : 258

التوحيد تسفر عن وجود شبه شديد يقوي ذلك الظن بتأثر اللاحق بالسابق (51) .

4 - التشيع : يبدو لأول وهلة ان ابن تومرت كان واضح التأثير بالشيعة فيما يتعلق بالامامة وما يتبعها من مهديّة وعصمة ، ولكن تحليل آراء المهدي في هذه المسائل يسفر كما بيناه سابقاً (52) عن عنصر شخصي في بنية هذه الآراء ، فترتب الايمة عنده مخالف لترتيبهم عند الشيعة ، والمهدي المنتظر الذي قال به يخالف في شخصه المهدي المنتظر عند الشيعة ، والعصمة التي شرحها تختلف في عناصرها عن العصمة التي قالوا بها ، ولذلك فإنه إذا جاز لنا أن نقول بنوع من تأثير المهدي بالشيعة ، فإنه لا يعدو أن يكون اقتباساً للفكرة العامة من المسائل المذكورة ، أما العناصر والتفاصيل فإنها من انشائه الذاتي الذي اقتضته الظروف السياسية التي احاطت بعمله في التغيير .

وبعد تبين مصادر آراء ابن تومرت ما كان فيها على سبيل اليقين وما كان على سبيل الظن ، يكون من الضروري أن نتبين ما اذا كان دوره في هذه الآراء هو مجرد الانتقال ، أو أنه كان له دور أبعد من ذلك كان فيه من العنصر الشخصي ابتكاراً وتجديداً ما انتظمت به هذه الآراء المختلفة في وحدة جامعة بينها ؟ .

ان المتعمّن في آراء ابن تومرت المختلفة لا يعدم ظفراً بعنصر شخصي فيها. وقد يبدو هذا العنصر في توليد آراء مستجدة كما رأينا بالأخص في قضية التأصيل وما تولد منها من مسائل فرعية كمسألة الأمانة وعلاقتها بالأصل من جهة والحكم من جهة أخرى وقد يبدو في استنباط أدلة مستجدة على رأي من الآراء ، أو تطوير لأدلة معهودة فيه كما رأينا في الاستدلالات التي أوردها على الوجود الإلهي وعلى التوحيد بالأخص . وقد يبدو في كيفية العرض والترتيب وهو ما يظهر في أكثر آرائه ، وعلى الخصوص في آرائه الأصولية ، فقد نسق أغلب آرائه الأصولية بحيث تكون مندرجة ضمن فكرة التأصيل خادمة لها مؤيدة لرأيه فيها .

(51) انظر في مظنة تأثر المهدي بالمعتزلة : أحمد محمود صبحي - في علم الكلام : 663 ، والعباسي - الموحدون والوحدة الاسلامية 21 ، وحسن احمد محمود - قيام دولة المرابطين - 184 .

(52) انظر ما سبق ص : 234 وما بعدها .

ومهما اختلفت مظاهر هذا العنصر الشخصي فإنه ينتهي أخيراً بتأليف وحدة تجمع كل آراء ابن تومرت ، وهي المتمثلة في تلك الصبغة التوظيفية التي تفصح للمتأمل في هذه الآراء عن أن كل فكرة من أفكار المهدي صنعت لتؤدي وظيفة معينة في انجاز مخطط التغيير الشامل الذي رسمه للمجتمع المغربي ، وسعى جاهداً في انجازه ، فالآراء المتعلقة بالتصور الإلهي هيئت بحيث تصلح التصور العقدي للناس ، والآراء المتعلقة بالامامة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هيئت لتعين على تحقيق التغيير السياسي والاجتماعي ، من اطاحة بالسلطة الظالمة ، واقامة الحكومة الشرعية التي تقيم العدل وتحقق الأمن ؛ والآراء الشرعية التي على أساسها سيكون سلوك المجتمع الجديد ، وهكذا فإن عنصر توظيف الآراء لخدمة الاصلاح الذي اعترمه المهدي هو السلك الذي تنتظم فيه جملة آرائه ، وهذا على ما نحسب معقد للطرافة والابتكار .

5 - ملاحظات تتعلق بآراء المهدي في الدعوة :

يمكن ان نقول إن كل جهود ابن تومرت منذ أخذ طريق العودة الى المغرب ، كانت مندرجة ضمن اطار الدعوة لتطبيق الشريعة الاسلامية ، فقد آمن المهدي بعمق بأن حياة الناس في جميع مظاهرها ينبغي أن تجري حسب المنهج الاسلامي ، وسخر كل طاقاته العقلية والنفسية والعلمية في سبيل تحقيق هذا الأمر الذي آمن به ، وقد كانت له بذلك تجربة في الدعوة عميقة عمق ايمانه بوجود سيادة الشريعة ، ثرية ثراء ما يذل من طاقة في سبيل ذلك الايمان ، واذا كان المهدي لم يدون تجربته في الدعوة في حصيلة نظرية تضبط آراءه في أسس الدعوة ومنهجها ، فإننا من خلال ممارساته العملية نستطيع أن نستنتج بعض الأسس التي اعتمدها ، والقواعد التي كان يجري عليها في قيامه بالدعوة .

ونلاحظ بادىء ذي بدء ما كان قناعة راسخة في ذهن المهدي ونفسه من وجوب الاتصال بين الفكر والعمل ، فإن الأفكار المجردة عنده مهما كانت تحمل من أصول الحق ، لا تكون مستكملة لقيمتها الا اذا اصبحت قيمة على سلوك الناس موجهة لمساره ، وليست ثورته على العلماء والفقهاء الموالين للمرابطين ، ولا ثورته على علي

بن يوسف بن تاشفين الذي كان في نفسه تقياً ورعاً الا لما كانوا يتتهجونه من فصل بين قناعاتهم التصورية وبين ما تستلزمه تلك التصورات من سلوك سياسي واجتماعي ، وهو ما انتج ذلك التناقض بين مبادئ من العدل والمساواة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وبين واقع سياسي واجتماعي يجري على خلاف ذلك من ظلم ومحسوبية واحياء للمنكر وانتهاك للمعروف ، وقد كان هذا الفصل بين الفكر والسلوك مناط نكير شديد على علي بن يوسف وفقهائه من قبل المهدي حينما تستحضره بمرآكش ليتبين جليلة أمره فيما يدعو اليه ، حيث خاطب الامير قائلاً : قد وجب عليك احياء السنة وامامة البدعة ، وقد ظهرت في مملكتك المنكرات ، وفشت البدع ، وقد أمرك الله بتغييرها ، واحياء السنة بها ، اذ لك القدرة على ذلك ، وأنت المأخوذ به والمسؤول عنه(53) ، ثم خاطب أحد الحاضرين من الفقهاء ، في مقام المؤاخذة قائلاً : هل بلغك أيها القاضي أن الخمر تباع جهاراً ، وتمشي الخنازير بين المسلمين ، وتؤخذ أموال اليتامى؟ (54) .

لقد كانت الصلة بين الفكر وبين العمل في تصور المهدي صلة عضوية يؤدي انتقاضها الى فساد كل من الطرفين ، وهو ما ضمنه في تحديده لحقيقة الايمان حينما جعلها معقودة بتوفر عنصري التصديق القلبي والعمل بالجوارح ، فليس ذلك الا تعبيراً عما ينبغي أن يكون من إحكام للصلة بين الفكر والعمل ، وليس أشد في هذا الاحكام من ان يعلق بمعقد النجاة وهو الايمان .

ويمكن أن نعتبر هذه القناعة التي تعمقت في نفس المهدي من أبرز ما تميز به من بين العلماء ، ومن أكبر ما نعد له من الفضائل ، ذلك لأن العلماء الذين برزوا في مستوى الفكر أو في مستوى السلوك الشخصي عددهم كثير ، ولكن قلة منهم هي التي تمتنت عندها صلة السلوك بالعمل الى درجة الدفع الى القيام بالدعوة تحقيقاً لتلك الصلة على المستوى السياسي والاجتماعي كما فعل ابن تومرت .

(53) انظر : ابن ابي زرع - روض القرطاس : 121 .

(54) انظر : السبكي - الطبقات : 72/4 ، وابن خلكان - الوفيات : 49/5 .

وقد كانت من نتائج هذا الدافع الذي دفع المهدي الى القيام بالدعوة ان انبنت هذه الدعوة على أساس الشمول ، فاذا ما تتبعنا نشاط المهدي في القيام بدعوته لاحظنا ان هذه الدعوة شملت كل مظاهر الحياة الفردية والاجتماعية ، وقد ظل مبدأ الشمول هذا يتكامل شيئاً فشيئاً حسباً يجذب للمهدي من المعطيات الواقعية ، وحسباً يتوفر له من امكانيات القيام بالدعوة . فقد رأيناه في رحلة رجوعه يركز في دعوته على مقاومة مظاهر الخرق للشريعة في مستوى فردي أو مستوى اجتماعي ضيق ، وتمثل ذلك في الحث على الصلاة والنهي عن شرب الخمر ومظاهر اللهو ، والنهي عن التبرج والاختلاط . ثم تطور ذلك حينما استقر بالسوس الى العمل على اقامة روابط اجتماعية صحيحة بين أفراد المجتمع الجديد الذي بدأ يكون نواته الأولى ، فعقد صلات الأخوة ، ومنع كل انواع التظالم والتعادي . ثم تطور ذلك الى بناء عقلية جديدة تقوم على الاعتقاد الصحيح والفهم السديد لأحكام الشرع . ثم تطور ذلك الى الاعداد لتغيير الحكم القائم والشروع فيه ، وبذلك شملت دعوته كل مظاهر الحياة الفردية والاجتماعية والسياسية .

وقد عمد المهدي الى ان يحقق هذا الشمول ، بمنهجين متوازنين متكاملين : منهج تربوي ، ومنهج ثوري ، اقتناعاً منه بأن التغيير الشامل لا يمكن ان يتم الا بانتهاج هذين المنهجين ، وان الاقتصار على احدهما لا يؤدي الا الى نتيجة منقوصة لا تتلاءم مع الشمول الذي جعله أساساً لحركته .

ونعثر على بوادر للمنهج التربوي الذي سلكه منذ شروعه في رحلة العودة ، فلقد كان كلما حل بمدينة أو بقرية ليستريح أياماً ، عقد مجلساً للعلم بأحد المساجد الموجودة ، أو بمسجد يؤسس به نفسه ، وعمل في ذلك المجلس على تعميق القناعة العقديّة في نفوس الحاضرين ، وتركيز المفهوم الحقيقي للتوحيد الذي من شأنه ان يدفع الى طريق الالتزام السلوكي ، ولا زال ايمانه بهذا المنهج التربوي ينمو ، وجهوده فيه تتضاعف ، يزكي ذلك عنده ما يلحظه من فشل في مسلكه الموازي الذي كان يقوم على تحطيم دنان الخمر ، وتكسير ادوات الطرب ، وتفريق الجموع المختلطة بالعصا أملاً في الانتهاء عن هذه المفاسد ، ويقوم لديه ذلك الفشل مقام

الحجة على انه اذا لم يتغير ما بالذهن لا يتغير ما بالسلوك ، حتى اذا ما توفر له الاستقرار بالسوس عمد الى تأسيس المنهج التربوي على أسس متينة مستقرة ، فرتب لاتباعه مقررات منضبطة في العقيدة والشريعة ، وحملهم على الأخذ بها في نسق تربوي حازم .

ولم يقتصر في هذا المنهج التربوي على الجانب العلمي بل ركز أيضاً على التربية السلوكية ، فأخذ اتباعه بالتزامات في اقامة الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، والتعامل بقواعد الأخوة والعدل ، والتعاون والتراحم والتحابب في الله ، وحملهم على ذلك في نسق بلغ من الصرامة مبلغ الشطط احياناً ، حيث اجتهد فيه اجتهادات جنح بها الحرص المفرط على التزام السلوك الشرعي الى الوقوع في خطأ شرعي في بعض الأحيان ، ومن ذلك قراره بأن « كل من لم يتأدب بما أدب به ، ضرب بالسوط المرة والمرتين ، فإن ظهر منه عناد وترك امثال الأوامر قتل ، ومن داهن على أخيه أو أبيه أو ابنه قتل » (55) ، وصدق رسول الله ﷺ اذ يوصي بالايغال في هذا الدين برفق ، فإن المنبت لا ظهراً أبقى ولا أرضاً قطع (56) .

أما المنهج الثوري ، فإن بذرته الأولى بدأت تنمو في نفسه منذ بدأ يتفهم واقع المجتمع المغربي أثناء عودته ، واتصاله بامراء المدن التي يمر بها ، فقد بدأ يدرك مسؤولية السلطة الحاكمة في الفساد الذي كان سائداً ، وقد تطورت تلك البذرة تطوراً كبيراً لما حدث له مع امير مراكش ، وازداد اطلاقاً في هذه العاصمة على مدى التقصير الذي وقعت فيه السلطة الحاكمة ، ولما لم تكن لدعوته بالتزام الشرع ، واقامة العدل ، وتحقيق المساواة والأمن اذن صاغية ، بل أطرده من أجلها ، وطورد للقبض عليه وتقديمه للهلاك ، استقر في نفسه نهائياً هذا المنهج الثوري الذي يهدف الى الاطاحة بالسلطة التي رآها جائرة ، واقامة سلطة عادلة محلها .

وقد استطاع المهدي ان يحكم قواعد هذا المنهج الثوري بما حقق له النجاح .

(55) ابن القطان - نظم الجمان : 27 .

(56) اخرجه أحمد (199/3) .

ومن تلك القواعد ما شرع فيه مند التقائه بعبد المؤمن بملاحة من تخير عناصر من الرجال الأقوياء ، واعدادهم اعداداً مستمراً ليحملوا معه الأمر ، ويكونوا أركاناً للثورة المزمعة ، رباطة جأش ، وقوة شكيمة ، ونافذ بصيرة ، وقد فاز بمقتضى هذه القاعدة برجال اثبتت الأحداث كفاءتهم وصبرهم مثل عبد المؤمن وأبي محمد البشير ، وعمر أصناج وسائر رجال مجلس العشرة .

ومن تلك القواعد أيضاً إقامة تنظيم محكم يجمع شمل الأتباع والموالين ، ويكون متصاعداً دوائر مترتبة اتساعاً ، يزداد نموها بازيد الانصار ، وتكون قابلة للمزيد من الموالين الذين ما ان يعلنوا ولاءهم حتى يربطهم التنظيم بطريق نوابهم ورؤساء قبائلهم ، وهو ما سلكه المهدي في إقامته لتلك المجالس والهيئات التي تقدم تفصيلها .

ومن تلك القواعد التعبئة النفسية للموالين باقتناعهم بأحقية الهدف الثوري الذي وجهوا لتحقيقه ، وتهيئتهم للاقدام عليه ، وقد كان المهدي بارعاً في ذلك ، خبيراً بنفسية الناس وسبل دفعهم الى الاقدام ، الا أنه في هذا الوطن أيضاً ركب الشطط ، وانزلت في اخطاء كانت مثلبة في دعوته . فقد عمد الى نشر روح من التشاؤوم في الناس بتصوير ما هو سائد من الفساد بسبب السلطة القائمة ، ثم فتح لهم باب الأمل لما استحكم في نفوسهم رفض الواقع الفاسد ، فبشرهم بالامام المهدي المخلص الذي يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً ، وهياً لهم الأمر كي يعتقدوا أنه هو المهدي المنتظر ، فيشند التناغم به ، ومؤازرتهم له بما استحكم في نفوسهم من أنه هو معقد الخلاص من الفساد . ثم يزيدهم من عوامل الدفع الى الثورة بما يصور لهم من أن السبب الأساسي في هذا الفساد هم المرابطون ، فيجب اذن أن يقع الانفصال عنهم ونزع ولائهم لأنهم مفسدون مجسمون كفر ، وتعزيد الكفرة على الفساد كفر ، وما دام هؤلاء المرابطون كفر فيجب اذا قتالهم والجهاد فيهم وتشتيتهم بدون هوادة ولا رحمة . وهكذا ينتقل المهدي في تعبئة اتباعه من مقدمة الى نتيجة في اسلوب من التهيئة النفسية لا يلقي فيه بفكرة الا بعد ما يعد النفوس لتقبلها والاقنتاع بها (57) .

(57) عبد الله ابراهيم - الدعاية الموحدية كفكرة واسلوب : 2 - 3 .

وإذا كنا نعد هذا الاعداد النفسي الذي انتهجه المهدي قاعدة اساسية يستلزمها منطق الثورة ، وننسبه بذلك الى الحكمة في استكمال المنهج الثوري ، فإننا نراه قد سلك في ذلك مسلك « الغاية تبرر الوسيلة » ، وهو ما لا يستقيم مع القاعدة الاسلامية ، فهذا التصوير المبالغ للمرابطين على أنهم كفرة مجسمون ينبغي محاربتهم قبل محاربة الروم وسائر الكفرة ، نراه مبالغة تجانب الحق ، كما ان اصطناع المهديّة من أجل الكسب السياسي نراه خطأ لا مبرر له .

ويمكن ان نقول اخيراً ان ابن تومرت كان صادقاً فيما سلكه من مسلك الدعوة الشاملة ، حيث كان ذلك نابعاً من ايمانه العميق بسيادة الشرع وحاكميته المطلقة في حياة الناس ، ولم يكن نابعاً من تحقيق هوى شخصي ، أو غرض دنيوي ، وانه قد احكم أسس هذه الدعوة ومناهجها وقواعدها ، سالكاً في ذلك السبل المؤدية الى النجاح ، الا انه قد اشتبهت عليه احياناً مسالك الحق بمسالك الباطل ، فوقع في بعض الأخطاء كانت نشازاً مشيناً في منظومة دعوته التي لولا تلك الأخطاء لكانت منظومة بديعة .

الباب الثالث

أثر ابن تومرت بالمغرب

تمهيد :

ان أفكار العلماء والمصلحين تكون خاضعة في انتشارها ونفاذها وتأثيرها لعوامل مختلفة ، يرجع بعضها الى طبيعة الأفكار نفسها ، ويرجع البعض الآخر الى الظروف التي تحيط بها .

ولا شك أن القوة الذاتية للأفكار والمبادئ التي تستمدتها من أصول الحق هي العامل الأساسي في الانتشار والتأثير . فالحق حينما تبنى عليه الفكرة يكسبها الحياة ويقدرها على الحركة والدوام ، ويجعلها ملاذاً للناس ، قد يجهلونه حيناً ، الا أنهم سرعان ما يكتشفون فيه الحق فيسارعون اليه ، فيكون للفكرة الانتشار والتأثير .

الا أن للظروف المحيطة بمنبت الأفكار والمبادئ دوراً مهماً في انتشارها وتأثيرها ، ولعل من أهم تلك الظروف الظرف السياسي وظروف التحمل والنقل ، فالسلطة السياسية اذا ما تبنت مذهباً سخرت له من وسائل الانتشار ما يسر رواجه مكاناً وزماناً ، وهيأت له من أساليب النفاذ بالترغيب والترهيب ما يكسبه التأثير والفعالية . وكذلك فإن المتحمليين للمذهب ، والناقلين له ، والمتفهمين فيه ، والشارحين له ، تكون كثرتهم وكفاءتهم عاملاً مهماً في انتشار أفكاره وتأثيرها . وكم من مذهب يحمل في ذاته أصول الحق والقوة ، ولكنه لم يلق الانتشار والتأثير لقلته أو ضعف من تحمله وبشره ، ومن شواهد ذلك مذهب الأوزاعي والليث بن سعد والطبري في الفقه ، فلم يكتب لها الاستمرار والانتشار لهذا السبب .

وقد وجدت آراء ابن تومرت الظرف السياسي المناسب للانتشار والتأثير ،

حيث قامت دولة الموحدين على تلك الآراء ، بل لأجل انفاذها ونشرها وجعل حياة المجتمع قائمة عليها ، وظلت جادة في ذلك طيلة قرن ونصف من الزمن . على اختلاف في درجة الحماس في انفاذ هذه الآراء بين فترة وأخرى ، وبين أمير وآخر .

إلا أن العامل السياسي في نشر الأفكار لا يخلو من تأثير معاكس أحياناً ، وذلك حينما يعمد الساسة الى فرض الآراء وانفاذها في حياة الناس دون اقتناع منهم ، فيكون ذلك سبيلاً الى مدافعة تلك الآراء ونبذها ، وينتهض منه عامل نفسي قوي يزهد فيها ويبعد عنها ، حتى اذا ما زالت السلطة السياسية التي تفرضها تحلى عنها الناس وسارع اليها الانقراض . وليس مذهب المعتزلة فيما أراد المأمون العباسي وخليفته من بعده أن ينفذوه بالقهر الا شاهداً على ذلك ، فقد تولد في عامة المسلمين شعور من الكره للاعتزال أدى به الى الانحسار عن مسرح الحياة الفكرية عند منتصف القرن الخامس⁽¹⁾ .

وإذا كانت السلطة الموحدية لم تبلغ ذلك المبلغ في افشاء آراء المهدي ، وجنحت في أغلب الاحيان الى مسلك التربية والاقناع الا في الأقل ، فإنه يكفي أن يكون لها خصوم سياسيون من بقايا المرابطين وأتباعهم ، ثم من المرينيين الذين كان سقوطها على أيديهم ، حتى يكون للمذهب المهدي معارضة تحد من تأثيره وتعمل على طمسه .

وإذا أضفنا الى ما تقدم ما كانت عليه آراء المهدي نفسها من تردد بين القوة وأصالة الحق النافذة في النفوس مثلها هو شأن التوحيد والتنزيه والتأصيل ، وبين الضعف والتهافت مثل المهدية والرجعة المرفوضتين في الوسط السني ، ارتسمت أمامنا ملامح العوامل الأساسية التي أحاطت بانتشار هذه الآراء ، ومدى ما سيكون لها من الفعالية والتأثير بالمغرب .

(1) بعد القاضي عبد الجبار (ت 415 هـ) انتهى وجود المعتزلة كفرقة قائمة ، وان تكن افكارها قد تسربت الى فرق أخرى بالأخص منها الشيعة الزيدية حيث بقيت حية محفوظة . انظر في ذلك : احمد محمود صبحي - في علم الكلام : 387/1 .

على أنه يجدر أن نلاحظ أنه ليس بالميسور أن نتبع التأثير الذي تركته آراء المهدي تبعاً كاملاً ، وأن نرصده في جميع مظانه رصداً مستوفياً ، ذلك لأن حياة الأفكار في انتقالها وتفاعلها وتأثيرها لا تخضع للقواعد المطردة فيسهل حصرها ، بل تكون لها في كثير من الأحيان سيرة غير منضبطة ، ومنطق غير معهود ، وهو ما يشكل صعوبة كبيرة في سبيل البحث في حياة المذاهب والتاريخ للأفكار والمبادئ .

ولقد كان تأثير آراء ابن تومرت في المغرب على مستويين : تأثير مباشر وتأثير غير مباشر . أما الأول فهو الذي يظهر في مجرى الأحداث السياسية على الأخص ، وفي الأخذ بالآراء العقديّة والأصولية والأخلاقية التزاماً بها ، وذباً عنها ، وتطبيقاً لها في السلوك العملي . وأما الثاني فهو الذي يظهر في المنهج الفكري ، وفي مسار الحركة العامة للعلوم ، وفي السمات العامة للثقافة ، وهو تأثير ليس بالبين الظاهر مثل الأول .

وسنحاول في الفصول المقبلة ان نتبين هذا التأثير الذي كان لآراء ابن تومرت ، سواء كان مباشراً أو غير مباشر ، سالكين طريق المقارنة بين الأثر والمؤثر للتأكد من أن الأثر نتيجة لآراء المهدي وليس نتيجة لمؤثر غيرها ، ومحاولين تبيين الحق بين المتناقض من الآراء الصادرة عن المنتصر للمهدي المعلي من شأنه ، والصادرة عن الناقم عليه المحقر لأمره . وستتبع هذا التأثير حسب المجالات التالية : المجال السياسي ، والمجال العقدي ، والمجال الأصولي الفقهي .

الفصل الأول

الأثر السياسي والاجتماعي

كان المهدي عالماً في الشريعة ، وصدق منه العزم على أن يجعل علمه في العقيدة والشريعة أساساً لحياة الناس في مظاهرها المختلفة سياسة واجتماعاً واقتصاداً ، وفي سبيل تحقيق ذلك نهض بدعوته الشاملة في خطين متوازيين : خط تربوي ، وخط سياسي ثوري ، وقد كانت لتلك الدعوة ثمرتها التربوية والسياسية على يد أتباعه ، من بعده .

ولذلك فإن الحياة السياسية والاجتماعية بالمغرب كانت متأثرة زمنياً طويلاً بدعوة المهدي وآرائه ، بل انها كانت صنيجة تلك الدعوة والآراء ، تستمد منها قوامها ، وتصنع منها خصائصها ، وتستلهم منها سيرتها . وتبين من تأثر الحياة السياسية بدعوة المهدي ثلاثة مظاهر أساسية : قيام تنظيم سياسي بفعل الثورة التي شرع فيها المهدي وأتمها خليفته عبد المؤمن ، وهو المتمثل في الدولة الموحدية ، واتصاف الساسة الموحدين بصفة العلم ، تأثراً بقيام الدعوة الموحدية على العلم ، والصبغة الدينية التي اتصفت بها السياسة الموحدية تأثراً بالأساس الديني الذي قامت عليه دعوة المهدي .

وسنبين فيما يلي بتفصيل هذه المظاهر الثلاثة لتأثر الحياة السياسية بآراء المهدي ملاحظين أنها لم تكن مظاهر مطردة في كل الأزمان والتصرفات وفي عهود كل الخلفاء ، ولكنها كانت تمثل خطأ عاماً في حياة المغرب السياسية ، مع بعض الاستثناءات كما سنشير اليه في مواضعه .

II - قيام الدولة الموحدية :

أنمرت الثورة السياسية التي قام بها المهدي قيام الدولة الموحدية التي عمرت

قرناً ونصفاً من الزمان» . وقد بلغت من سعة الرقعة ومن الازدهار والقوة والسطوة مبلغاً عظيماً جعلها واحدة من أعظم الدول في التاريخ الاسلامي .

فقد امتدت الدولة الموحدية من المحيط الاطلسي غرباً الى طرابلس شرقاً ، ومن الأندلس شمالاً الى قلب الصحراء جنوباً ، وتولى حكمها أربعة عشر أميراً باعتبار المهدي ، وشهدت العلوم والفنون والعمارة في عهدها ازدهاراً مشهوداً⁽¹⁾ ، وتكفلت بالجهاد في الأندلس ، وردت غزوات النصارى المتتالية ، وأوقعت بهم في الواقعة الشهيرة المعروفة بواقعة الارك⁽²⁾ ، وقد بلغ أسطولها من القوة والهيبية ما جعل صلاح الدين الأيوبي يستنجد بيعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن بن علي في حربه للصليبيين⁽³⁾ .

وتولد من هذه الدولة دولة أخرى كانت أطول منها عمراً هي الدولة الحفصية التي عمرت بتونس ما بين سنة 626 هـ / 1228 م وسنة 981 هـ / 1573 م ، وقد كانت تونس ولاية موحدية يتولاها من قبل الموحيدين وال يعينه الخليفة ويدين له بالولاء التام ، وفي سنة 626 هـ / 1228 م استقل أبو زكريا الحفصي⁽⁴⁾ بهذه الولاية ليؤسس دولة قائمة بذاتها هي الدولة الحفصية .

ومع هذا الاستقلال السياسي للدولة الحفصية ، فإنها بقيت تستمد كثيراً من نظمها في تراتيب الملك والادارة والجند من نظام الموحيدين ، قال العمري : « سألت الامام أبا عبد الله بن القويح عن طبقات الجند في هذه المملكة [افريقية في عهد

(1) بوع المهدي سنة 515 ، وتوفي آخر الملوك الموحيدين أبو العلاء الواثق سنة 667 .

(2) انظر في ذلك : المتزني - العلوم والآداب والفنون على عهد الموحيدين .

(3) وقعت سنة 591 هـ / 1194 م في عهد أبي يوسف يعقوب المنصور بقيادته انظر تفاصيلها في : المراكشي ، المعجب : 368 ، الكامل لابن الأثير : 114/12 ، (ط بيروت 1966) ، ابن خلدون العبر : 512/6 ، ويسمى بعضها بعض المؤرخين باسم معركة : فحص الحديد .

(4) انظر : ابن خلكان - وفيات الأعيان : 12/7 .

(5) ابو زكريا يحيى بن عبد الواحد بن أبي حفص الهتاتي الحفصي ، أول من استقل بولاية تونس الموحدية فأسس الدولة الحفصية سنة 626 هـ ، وكان مشجعاً للعمران والعلم ، فبنى المساجد والمدارس والمكتبات ، توفي ببونة سنة 647 هـ .

الحفصيين [ومبلغ أرزاقهم في ديوانه ، فقال : هؤلاء على ما قدره لهم المهدي - يعني مهديهم محمد بن تومرت - ، وهكذا كان عبد المؤمن وابنائه لما كان لهم المغرب ليس لهم أمراء وأتباع يطلب بعدتهم كعدة الأمراء بمصر ، وإنما لهم أشياخ من أعيانهم لا عدة لهم ولا جند ، بل المرء منهم بنفسه فقط ، وإنما هم أعيان الجماعة ممن يحضر عند سلطانهم للرأي والمشورة ولكل طائفة مزوار وهو كبير لهم يتولى النظر في أحوالهم »⁽⁶⁾ .

ولم يكن الحفصيون متابعين للموحدين في أسس التنظيم فحسب . بل كانوا يستمدون أصول ثقافتهم من الثقافة الموحدية ، ولذلك فإن الأمير أبا زكريا الحفصي بنى مدرسة لتدريس المبادئ الموحدية⁽⁷⁾ ، وعندما أعلن المأمون الموحد رده على مذهب ابن تومرت ومبادئه⁽⁸⁾ ، أعلن هو الانشقاق عن الموحدين وخطب باسم المهدي ، وهو ما أشار إليه ابن الأبار لما استنجد به لانقاذ بلنسية المهدة من قبل نصارى الأندلس في قوله :

وأحى ما طمست منها العداة كما * أحيت من دعوة المهدي ما طمس⁽⁹⁾
إلا أن هذا الاستمداد من الثقافة الموحدية جعل بمرور الزمن يتضاءل وخاصة لما جاء أبو يحيى زكريا بن اللحياني⁽¹⁰⁾ وأبطل اسم المهدي من الخطبة ، فقد بدأ التخلص شيئاً فشيئاً من المذهب الموحد حتى لم تعد النزعة الموحدية سوى رمز للسلطة⁽¹¹⁾ ، ولكن مع ذلك ظلت التأثيرات غير المباشرة للأراء الموحدية في الثقافة والفكر سارية في الدولة حتى نهايتها .

(6) العمري - مسالك الأبطال في ممالك الأمصار : 18 ، وانظر في ص 11 وصفاً لخروج الأمير الحفصي لعصاة العبيدين في موكب وهيئة وترتيب تطابق ما عند أمراء الموحدين .

(7) أنظر ما يأتي ص 480

(8) انظر ما يأتي ص 428

(9) انظر : ابن خلدون - العبر : 601/6 - 602 وانظر : الفرد بل - الفرق الإسلامية بشمال إفريقيا : 298 وما بعدها .

(10) تولى من سنة 711 هـ إلى سنة 717 هـ وتوفي بمصر سنة 726 هـ ، انظر في سيرته : الزركشي - تاريخ الدولتين :

60 .

(11) انظر : لترنو - اختفاء المذهب الموحد : 197 - 198 .

ولئن كانت الدولة الموحدية تأسست بالمغرب ، ولم تتجاوز حدودها طرابلس ، فإنها كانت تلوح ببصرها الى ما وراء طرابلس من المشرق وخاصة أرض مصر ، تجاوباً في ذلك مع ما كان يذكره المهدي من امتلاك المغرب والمشرق ، وقد أصبح ذلك الأمل عزمًا لما تولى الحكم أبو يوسف يعقوب المنصور (تولى من سنة 580 هـ / 1184 م الى سنة 595 هـ / 1198 م) ، وبلغت الدولة أوجها على عهده ، فقد ذكر المراكشي : « انه صرح للموحدين بالرحلة الى المشرق ، وجعل يذكر البلاد المصرية وما فيها من المناكر والبدع ، ويقول : نحن ان شاء الله مطهورها ، ولم يزل هذا عزمه الى أن مات رحمه الله » (12) .

واذا كان ابن جبير صادقاً في روايته ، فإن الموحدين كان لهم ذكر واسع بمصر ، وأن أهل هذه البلاد كما رأهم (13) كانوا يتشوقون الى الدعوة الموحدية ، ويرقبون وصولها إليهم ، حيث يقول في ذلك : « من عجيب ما شاهدناه من أمر الدعوة المؤنية الموحدية انتشار كلمتها بهذه البلاد ، واستشعار أهلها للملكها . . . فهم يستطلعون بها صبغاً جلياً ويقطعون بصحتها ، ويرتقبونها ارتقاب الساعة التي لا يمترون في انجاز وعدها ، شاهدنا ذلك بالاسكندرية ومصر وسواهما مشافهة وساعاً أمراً غريباً يدل على أن ذلك الأمر العزيز أمر الله الحق ودعوته الصديق ، ونحي إلينا أن بعض فقهاء هذه البلاد المذكورة وزعمائها قد حبر خطباً أعدها للقيام بها بين يدي سيدنا أمير المؤمنين أعلى الله أمره ، وهو يرتقب ذلك اليوم ارتقاب يوم السعادة ، وانتظار الفرح بالصبر الذي هو عبادة » (14) .

ثم يذكر ابن جبير أن ذلك الأمل قد كان رمزاً قديماً وجد في نفوس أهل مصر حله في هذا العهد ، وتطابقت عندهم الاشارة مع الأمل ، فقد كانوا « يرمزون بذلك رمزاً خفياً حتى يؤدي بهم ذلك الى التصريح ، وينسبون ذلك لآثار حدثانية

(12) المراكشي - المعجب : 360 .

(13) كانت رحلة ابن جبير الى المشرق من سنة 578 الى سنة 581 ، وهو ما يصادف أواخر حكم يوسف بن عبد المؤمن وأوائل حكم ابنه يعقوب .

(14) ابن جبير - الرحلة : 56 - 57 .

وقعت بأيدي بعضهم أُنذرت بأشياء من الكوائن فعابونها صحيحة ، فمن بعض الأثار المؤذنة بذلك عندهم أن بين جامع ابن طولون والقاهرة برجين مقترنين عتيقي البناء ، على أحدهما تمثال ناظر الى جهة الغرب ، وكان على الآخر تمثال ناظر الى المشرق ، فكانوا يرون أن أحدهما اذا سقط أُنذر بغلبة أهل الجهة التي كان ناظراً إليها على ديار مصر وسواها ، وكان من الاتفاق العجيب أن وقع التمثال الناظر الى المشرق فتلا وقوعه استيلاء الغز على الدولة العبيدية [أي صلاح الدين وجيشه] وتملكهم ديار مصر وسائر البلاد ، وهم الآن متوقعون سقوط التمثال الغربي وحدثان ما يؤملونه . من ملكة أهله لهم إن شاء الله « (15) .

ولا يخفى ما في قول ابن جبير هذا من مبالغة أملاها الحماس للموحدين ، ولكنه قول يصور على أية حال شعور أهل مصر بالضيق والمرارة من جراء حكم العبيديين الشيعة ، فكان شوقهم الى الخلاص منهم يدفعهم الى اصطناع مثل هذه التصورات ، وهي تصورات تعكس الأثر السياسي لدعوة المهدي بالمشرق .

إن هذه الدولة التي تأسست على مبادئ ابن تومرت وكانت ثمرة لدعوته ، انما قامت لاصلاح الفساد الذي كان متفشياً في عهد المرابطين ، أولئك الذين أعلن المهدي الثورة عليهم من أجل ما كانوا عليه من جهل بالدين ، وخضوع للهوى ، وأوقعهم في الكفر والتجسيم وانكار الحق ، واستحلال دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم ، وارتكاب المناسك والفجور ، والتأدي على العناد والفساد في الأرض (16) ، فهل كان خلفاء هذه الدولة ملتزمين بالتعاليم والمبادئ التي نادى بها ابن تومرت ، والتي ثار على المرابطين لأجل تحقيقها واقامة دولة على أساسها ترعى الدين الحق ، وتسلك مسلك العدل ، وتسعى في مصلحة الأمة ؟ .

لا يمكن أن يجاب على هذا السؤال بأحكام عامة على دولة حكمها ثلاثة عشر أميراً في مدى قرن ونصف من الزمن ، ذلك لأن سيرة الأمراء قد تختلف من واحد

(15) ابن جبير- الرحلة : 56 - 57 .

(16) انظر : ابن تومرت - رسالة في بيان طوائف المبطلين : 265 , 266 .

لاخر ، وقد يخرق أمير المسار العام الذي يسير عليه الحكم في عهد أسلافه ، وينحرف به الى مسار آخر مخالف له ، وهو ما يدعو الى البحث عن جواب للسؤال السابق في ترسم السير الخاصة بأحد الملوك الموحدين نحاول أن نتلمس فيها آثار التعاليم التومرتية التي من أجلها ثار المهدي على المرابطين ، وعلى أساسها أراد أن يبنى الدولة الجديدة ، وسنجد أنفسنا بذلك إزاء العنصرين اللذين أشرنا إليهما آنفاً وهما ، صفة العلم في الحكم الموحد ، والصبغة الدينية في الحكم الموحد .

II - صفة العلم في الحكم الموحد :

إن اتصاف ابن تومرت بالعلم وشغفه به ودعوته اليه وأعماده إياه أصلاً للإيمان وأساساً للحياة الاجتماعية كما بين ذلك في تأليفه وسعى في تحقيقه ، كانت ثمرته أن أصبح جل أمراء الدولة الموحدية شغوفين بالعلم ، متزينين به في أشخاصهم ، مشجعين عليه في رعيته وتلك صورة لا نعثر على نظائر لها كثيرة في التاريخ الاسلامي ، فقد غلب أن يتولى حكم المسلمين غير العلماء وهو ما كان باباً لشر كثير ، وانها لمن مآثر المهدي أن يجمع بين العلم والسياسة ، وأن يقيم الاصلاح السياسي على أسس العلم وقد كانت تلك سنة في الخلافة الاسلامية الراشدة .

ومع اتصاف الأمراء الموحدين في عمومهم بالعلم ، فإن بعضهم كان ألمع فيه من بعض ، واشتهر من بينهم أعلام كان لهم باع في تحصيل العلم ونشره والحث عليه ، ولولا انشغالهم بتدبير الحكم لأصبحوا من مشاهير العلماء بالمغرب .

وأول هؤلاء عبد المؤمن بن علي ، فقد أشرب حب العلم منذ الصغر ، وعقد العزم على الرحلة في طلبه الى المشرق لولا أن أثناه المهدي عن عزمه قائلاً له : تجدد عندنا ما أنت في طلبه ان شاء الله (17) . ولا زال عبد المؤمن يترقى في العلم قبل الامارة وبعدها حتى أصبح كما وصفه ابن ابي دينار : « فقيهاً ، فصيحاً ، عالماً بالجدل والأصول ، حافظاً لحديث النبي ﷺ ، مشاركاً في علوم كثيرة الدينية والدينية ، وعلم النجوم واللغة والأدب والتاريخ وعلم القراءات » (18) ، وقد ذكر

(17) انظر ما سبق ص 94

(18) ابن ابي دينار - المؤنس : 106 .

المؤرخون الذين ترجموا له أحياناً كثيرة عن علمه ، ونوادير في نباهته وسرعة خاطره ،
ووصفه الشاعر محمد بن حسين بن حبوس الفاسي (ت 570 هـ / 1174 م) (19) في
شيء من مبالغة الشعراء في قوله :

بخليفة المهدي سيدنا أعتدى نهج العلوم معبداً ومذلاً
وتفجرت عين النباهة بعدما [قد] كان خاطرها أكلً وأجلاً
قد صير المعقول قلباً مائلاً فمتى رأيناه أصبنا المقتلاً (20)

ومن شواهد شغفه بالعلم واعتناؤه به ما كان منه من جمع تعاليم المهدي
وأرائه ، وإملائها وترتيبها في السفر الضخم الذي عرف باسم أعز ما يطلب ، فهو
في صورته المعروفة اليوم من تنسيق وإملائه . وقد كان مشجعاً على العلم عاملاً على
نشره بين الناس وخاصة الناشئة منهم وهو ما وصفه ابن القطان في قوله : « ومن
مكارمه العظيمة رضي الله تعالى عنه حرضه الناس على العلم ، وارانته لهم ولبنهم ما
يريده لنفسه ولبنيه ، واستدعاؤه الصبيان الصغار الأسنان من أبناء اشبيلية وقرطبة
وفاس وتلمسان الى حضرته العلية ليعلمهم ويحفظهم القرآن ، وحديث
النبي ، ﷺ » (21) . ومن مناقبه في هذا السياق ، أنه جعل التعليم الابتدائي
اجبارياً مفروضاً على كل مكلف من الرجال والنساء (22) ، وهو الذي يعد مرسياً
لدعائم الحركة العلمية التي ستشهد الازدهار على يد أبنائه من بعده وخاصة يعقوب
المنصور .

أما أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن (ت 580 هـ / 1184 م) (23) ، فلعله
كان أعلم من أبيه ، وقد جمع بين العلم الشرعي والعلم العقلي ، وبما جاء في وصف

(19) انظر ترجمته في : ابن الأبار - التكملة : رقم 1055 (ط : مدريد 1887) .

(20) انظر : ابن القطان - نظم الجمان : 134 ، والقصيدة قالها في تهنته بجبل الفتح لدى عبوره الى الأندلس
للجهاد ، وفيها وصف مطول لتشجيع عبد المؤمن على العلم .

(21) انظر : ابن القطان - نظم الجمان : 139 .

(22) انظر : عبد الله حلام : الدولة الموحدية بالمغرب : 244 .

(23) حكم من سنة 558 هـ الى سنة 580 هـ . انظر ترجمته في : المراكشي : المعجب : 308 وما بعدها . وابن
خلكان - الوفيات : 130/7 ، وما بعدها .

علمه قول المراكشي فيه : « أخبرني من لقيته من ولده . . . أنه كان أحسن الناس علماً بألفاظ القرآن ، وأسرعهم نفوذ خاطر في غامض مسائل النحو ، وأحفظهم للغة العربية . . . هذا مع إيثار للعلم شديد ، وتعطش إليه مفرط ، صح عندي أنه كان يحفظ أحد الصحيحين - الشك مني اما البخاري أو مسلم ، وأغلب ظني أنه البخاري - حفظه في حياة أبيه بعد تعلم القرآن ، هذا مع ذكر رجل من الفقه ، وكان له مشاركة في علم الأدب واتساع في حفظ اللغة ، وتبحر في علم النحو حسيماً تقدم ، ثم طمح به شرف نفسه وعلو همته الى تعلم الفلسفة ، فجمع كثيراً من أجزائها ، وبدأ في ذلك بعلم الطب ، فاستظهر من الكتاب المعروف بالملكي أكثره مما يتعلق بالعلم خاصة دون العمل ، ثم تخطى ذلك الى ما هو أشرف من أنواع الفلسفة ، وأمر بجمع كتبها ، فاجتمع له منها قريب مما اجتمع للحكم المستنصر بالله الأموي » (24) .

وكان أبو يعقوب محباً للعلماء ساعياً في تقييهم منه وتشجيعه لهم على التأليف وانتاج العلم ، ومن أشهر من شملهم عطفه وتشجيعه وانفتح لهم بلاطه الفيلسوف أبو بكر بن طفيل (ت 581 هـ / 1185 م) والفيلسوف القاضي أبو الوليد بن رشد (ت 595 هـ / 1198 م) ، وقد كان الأول كما ذكره المراكشي يجلب الى أبي يعقوب العلماء من جميع الأقطار وينبئه إليهم ، ويحضه على اكرامهم والتنويه بهم ، وهو الذي نبهه الى ابن رشد (25) .

ولم يكن أبو يوسف يعقوب المنصور (26) أقل من أبيه علماً واحتراماً للعلماء ، وقد وصفه أحمد بابا التنبكتي بأنه « كان غاية في العلم والتفنن » (27) ، وأكثر اهتمامه كان بالقرآن والحديث ، وبلغ من اهتمامه بهما أنه أمر جماعة من العلماء بجمع أحاديث من المصنفات المعتبرة في الحديث تتعلق بمسائل في الفقه ، وجعل يعلمها

(24) المراكشي - المعجب : 309 - 310 .

(25) انظر أخبارهما مع أبي يعقوب في المصدر السابق : 311 وما بعدها .

(26) حكم من سنة 580 الى سنة 595 ، انظر ترجمته في المراكشي المعجب : 336 وما بعدها .

(27) احمد بابا التنبكتي - نيل الابتهاج : 227 .

للناس بنفسه ويأخذهم بحفظها⁽²⁸⁾ .

وكان المنصور شديد العناية بطلبة العلم وخاصة علم الحديث ، فقد نالوا عنده من الخطوة ما لم ينالوا في أيام أبيه وجده ، مما جعل بعض الموحدين يحسدونهم على موضعهم منه وتقريبه إياهم ، ولما علم بذلك منهم قال يوماً بحضرة كافة الموحدين : يا معشر الموحدين ، أنتم قبائل ، فمن نابه منكم أمر فزع إلى قبيلته ، وهؤلاء الطلبة لا قبيل لهم إلا أنا ، فمهما نابهم أمر فأننا ملجؤهم ، وإلى فزعهم وإلى ينتسبون⁽²⁹⁾ .

ومما يحكي عنه في توفير العلماء أنه لما قدم اشبيلية حرص على رؤية أحد علمائها الزاهدين والتبرك به ، وحاول بكل وجه أن يصل إليه فامتنع من ذلك ، فبينما هو ذات ليلة في داره إذا بأمرير المؤمنين في خاصته يدق عليه الباب ، فأذن له فدخل عليه وسأله الدعاء ، وانصرف فرحاً مسروراً بإقباله عليه ودعائه له⁽³⁰⁾ .

ومن اشتهر بالعلم من الحكام الموحدين أبو العلا ادريس المأمون⁽³¹⁾ ، الذي وصفه السلاوي بأنه « كان فصيح اللسان فقيهاً حافظاً للحديث ضابطاً للرواية عارفاً بالقرآن حسن الصوت والتلاوة مقدماً في علم اللغة والعربية والأدب وأيام الناس ، كاتباً بليغاً حسن التوقيع ، لم يزل سائر أيام خلافته يسرد كتب الحديث مثل البخاري والموطأ وسنن أبي داود⁽³²⁾ » .

وقد كان لاتصاف الأمراء الموحدين بصفة العلم وشغفهم به وحثهم عليه أثر واضح في ازدهار الحركة العلمية في عهد الموحدين في مختلف الفنون ، وفي نشوء فطاحل العلماء في مختلف العلوم ، وهو ما صورته بتفصيل الشيخ محمد المنوني في كتابه « العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين » ، وليس ذلك الا أثراً من آثار ابن

(28) انظر : المراكشي - المعجب : 355 .

(29) نفس المصدر : 356 .

(30) التبتكي - نيل الابتهاج : 227 .

(31) تولى الحكم من سنة 626 الى سنة 630 .

(32) السلاوي - الاستقصا : 1/ 163 .

تومرت في تأسيس الدولة على العلم ، واقامة حياة الناس عليه .

III - الصبغة الدينية في الحكم الموحدى :

إن الأساس الدينى الذى بنى عليه ابن تومرت حركته الاصلاحية ، كان له أثر بين فى مستقبل الحكم الموحدى ، حيث كانت الصبغة العامة لهذا الحكم صبغة دينية فى مختلف المجالات ، سواء فيما يتعلق برعاية الجانب التعبدي المتمثل فى أداء الفروض والمحافظة عليها ، أو بسلوك مسلك العدل بين الرعية وتوفير مصالحهم وتحقيق الأمن لهم ، أو بالدفاع عن الاسلام ونشر كلمته بالجهاد ، وفيما يلى سنعرض مشاهد من هذه الصبغة الدينية ، ثم نقابلها بما عسى أن يكون قد طرأ من مظاهر مناقضة لها لم تجر على تعاليم الدين ، محاولين تبين الأسباب وتحليلها .

لقد كان عبد المؤمن « يعظم أمر الدين ويقويه ، ويلزم الناس فى سائر بلاد بالصلوات ، ومن رؤى فى وقت الصلاة غير مصل قتل » (33) . وذكر ابن القطان انه كان يلزم نفسه بالتقشف ، حتى انه « ما لبس قط الا ثياب الصوف عن قميص وعن سراويل وعن جبة تواضعاً لله تعالى » (34) ، كما انه كان كريماً موزعاً للمال فى رعيته ، ويخرج للمواساة مرتين وثلاثاً فى الشهر الواحد بحسب حضور المال لديه ، وكثيراً ما كان يأمر بغلق بابه على غفلة من الناس ويحصى من حضر فيعطوا على السوية عشرة دنانير عشرة دنانير ، ويفعل هذا فى العام مراراً كثيرة ، وربما الى ذلك فى كل شهر (35) .

وكان يأخذ اولاده بتربية دينية دؤوبة ، حيث « كان يدرهم فى الدين ويشتد عليهم فيه . . . وكان يأخذهم بحضور الصلوات الخمس فى الجماعات ، وبقراءة حزب من القرآن اثر الصلاة » (36) ، ويمثل هذا النمط من التربية كان يأخذ طلبة العلم

(33) ابن غلبون - التذكار : 95 .

(34) ابن القطان - نظم الجمان : 132 .

(35) نفس المصدر - 131 .

(36) نفس المصدر : 132 .

الذين يستجلبهم من مختلف مناطق الدولة ويبيعهم ليكونوا عمالاً للدولة
ومستخدمين في هياكلها .

وأوضح ما يصور النزعة الدينية في حكم عبد المؤمن تلك الرسالة الشهيرة
التي بعث بها الى الموحدين بالأندلس ثم عممها على مختلف العمال (37) ، ورسوم فيها
الأسس العامة لسياسة الدولة في معاملة الرعية وتوفير مصالحهم ، واقامة العدل
بينهم ، وتوفير الأمن لهم ، ومقاومة المفسد الناشئة فيهم . وبما جاء في هذه الرسالة
في التنبيه على بعض المفسدين والتهديد بعقابهم قوله : « وقد اتصل بنا - وفقكم الله
تعالى - ان من لا يتقي الله ويخشاه ولا يراقبه في كبيرة يغشاها وتغشاها ، ولا يؤمن بيوم
الحساب فيما أذاعه من المنكر وأفشاه يتسلطون بأهوائهم على الأموال والأبشار ،
وينتشرون بالقتل بأعراض الناس أقيح الانتشار ، ويستحلون حرمان المسلمين من
خير حلها ، ويسارعون الى نقض عقد الشرع وحلها ، ويتدعون من وجوه المظالم
ما تضعف شواحق الجبال عن حملها تالله ليأتينهم من العقاب الأليم في أقرب
أمد ما يهدم هدأ ، ويعمل بينهم وبين النجاة من اشتداد الهلكة سداً ،
ويستأصلهم بصواعق الانتقام فقد جلؤوا شيئاً إذا » (38) .

وبما جاء في الرسالة من الحث على التحري في الدماء قوله : « وعليكم أن
تبحثوا بغاية جدكم عن أولئك المسيبين لتلك القبائح ، الساعين في صد ما يرضاه الله
تعالى من المصالح ، وتعرفونا بهم بعد تثقيفهم لنشرد بهم من خلفهم ، ونكف
بعقابهم نوعهم الظالم و صنفهم . . . ولا سبيل لكم الى قتل أحد من كل من هو في
بلاد الموحدين وأنظارهم ، ومن هو معهم وداخل في مضارهم ، وكل من ترون أنه
يستوجب القتل ممن يريد المكر في أمر الله والختل ، فعرفونا بجولية أمره وتصحيحه ،
وخاطبونا بميزة أمره ومشروحه ، لينفذ فيه من قبلنا ما يوجب الحق ويقضيه ، ونمضي
في عقابه ما ينفذه الشرع ويمضيه ، فإياكم من مخالفة أمرنا هذا في قتل أحد من ذكرناه
كائناً من كان ، كبر ذنبه عندكم أو هان » (39) .

(37) أوردها ابن القطان - نظم الجمان : 150 وما بعدها ، وهي من انشاء ابن عطية كاتب عبد المؤمن .

(38) ابن القطان - نظم الجمان : 153 - 154 .

(39) نفس المصدر : 159 - 160 .

وقد جاء في الرسالة أمر للعمال بمقاومة المضارين والمكاسين والمتحيلين على الناس في أموالهم ، والمستغلين لمراكزهم من مستخدمي الدولة لفرض أموال وخدمات على الرعية ، كما جاء فيها حث شديد على مقاومة الخمر وتتبع شاربها ومروجيها باقامة الحد عليهم ، ثم ختمها بقوله « وقد علم الله تعالى أن غرضنا بجميع المسلمين اشفاق وحنان ، وجانبنا لهم دعة مستمرة وأمان ، ولدينا من الترافف بهم والرفق بجانبهم شأن لا يقاربه من فضل الله تعالى شأن ، وقد علمتم ذلك منا وخبرتموه ، وجزيتموه على مر الزمان وسبرتموه ، فلتتلقوا كل من استرعاكم الله أمره بكل طلاقة ويسر ، ولتشرروا عليهم جناح الرحمة أكمل نشر «(40) .

وعلى هذا النهج الذي سار عليه عبد المؤمن سار أيضاً ابنه أبو يعقوب يوسف ، فقد ذكر عنه أنه كان يشدد في الزام الرعية باقامة الصلاة ، ويأمر بالنداء في الأسواق للمبادرة اليها ، فمن تركها عوقب ، ومن اشتغل عنها بمعيشته عزز تعزيراً بليغاً ، وروى صاحب الاستقصا أنه قتل في بعض الأحيان على شرب الخمر ، كما قتل العمال الذين تشكوهم الرعايا(41) .

وكان يتصف بالتحري الشديد في الدماء كما يتبين من رسالة بعث بها الى عماله في كافة البلاد وجاء فيها : « . . . ترتب أن نخاطب جميع عمال بلاد الموحدين أعزهم الله شرقاً وغرباً وبعداً وقرباً خطاباً يتساوى فيه جميعهم ويتوازى في العمل به كافتهم . . . بالألا يحكموا في الدماء حكماً من تلقائهم ولا يهرقوها بباد أو برأي من آرائهم ، ولا يقدموا على سفكها بما يظهر اليهم ، ويتقرر فيما يرونه لديهم الا بعد أن ترفع الينا النازلة على وجهها ، وتؤدى على كنهها ، وتشرح حسبها وقعت عليه ، وتنهى بالتوثق والبيان على ما انتهت اليه ، وتقيد بالشهود العدول المعروفين في مواضعهم بالعدل والرضى الموجين للقبول ، وتكتب أقوال المظلومين وحججهم واقرارهم واعترافهم ، وحجج الطالبين في مقالاتهم واستظهارهم في بيناتهم ،

(40) ابن القطان - نظم الجمان : 165 .

(41) السلاوي - الاستقصا : 182/1 ، وإذا كان هذا صحيحاً فإنه من التجاوزات المخلة بالشرع التي لم يسلم من الوقوع فيها بعض حكام الموحدين من حيث هدفت ثورتهم الى اقامة الشرع .

معطى كل جانب حقه ، موفى كل قائل وقوله « (42) » .

ولم يكن أبو يوسف يعقوب المنصور بأقل من سابقه تشبهاً بالروح الدينية ، وعملاً وفق منهج الشرع ، بل لعله فاقهما في ذلك ، وقد وصفه المقرئ وصفاً جامعاً في قوله : « رفع راية الجهاد ، ونصب ميزان العدل ، وبسط الأحكام الشرعية ، وأظهر الدين ، وأمر بالمعروف ونهى عن المنكر ، وأقام الحدود على القريب والبعيد » (43) ، كما وصفه ابن خلكان بأنه كان « ملكاً جواداً عادلاً ، متمسكاً بالشرع المطهر ، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر كما ينبغي من غير محاباة ، ويصلي بالناس الصلوات الخمس ، ويلبس الصوف ويقف للمرأة والضعيف ويأخذ لهم الحق » (44) .

وقد كان محباً للجهاد مداوماً عليه ، متقرباً به الى الله تعالى ، وكان قبل الشروع في أي معركة يكثُر من الضراعة الى الله ، وتبلغ نفسه أوج الشفافية والصفاء ، وهو ما صوره ابن الخطيب في حديثه عن استعداد المنصور لموقعة الأرك فقال : « عرض الجيش ، وأخذ في تقريب القرب الى الله بين يدي جهاده ، فرح السجون ، وأدرّ الأرزاق ، وعين الصدقات وقام بعد أن اجتمع الناس فتحلل من المسلمين ، وقال : ايها الناس ، اغفروا لي فيما عسى أن يكون صدر مني ، فبكى الناس ، وقالوا : منكم يطلب الرضى والغفران » (45) .

ولهذه الخصال التي كان يتصف بها المنصور ، احتل في نفوس الناس درجة المحبة والاحترام والتجلة ، حتى انه لما توفي ودفن بمراكش ، كذب العامة بموته ولوعا وتمسكوا به ، وادعوا انه ساح في الأرض متزهداً حتى انتهى الى المشرق ، وهو

(42) انظر : ابن صاحب الصلاة - المن بالامامة : 303 - 304 .

(43) المقرئ - نفع الطيب : 380/3 .

(44) ابن خلكان - الوفيات : 10/7 .

(45) ابن الخطيب - رقم الحلال : 59 .

مستخف لا يعرف ، ومات خاملاً ودفن بالشام(46) .

وتتجلى الصبغة الدينية بوضوح أيضاً عند المأمون ، وهو ما تشهد به رسائله الموجهة الى عماله ، والتي حث فيها على التزام العدل وحدود الشرع واقامة الشعائر ، ومما جاء في إحداها قوله في الحث على الصلاة والتزام أداؤها على أكمل وجوها: « وأول ما يتناوله الأمر النافذ الصلاة لأوقاتها ، والأداء لها عند ذلك على أكمل هيأتها ، وشهودها اظهاراً لدوافع الايمان في جماعاتها والمواظبة على حضورها في المساجد ، وايثار الصلاة في الجماعة لما لها من المزية على صلاة الواحد ، لا يضيعها المفلحون ، ولا يحافظ عليها الا المؤمنون »(47) .

وقال المراكشي في ما كان عليه أبو محمد عبد العزيز بن أبي يعقوب من التقى والورع : « أرطب الناس لساناً بذكر الله ، وأتلاههم لكتاب الله ، شهدته والولاية قد اكتنفته ، وأمور الرعية قد استغرقت أوقاته ، وهو في كل ذلك لا يجمل بشيء من أوراده ، ولا يترك وظيفة من الوظائف التي رتبها على نفسه ، من أخذ العلم وقراءة القرآن وأذكار رتبها على أوقات الليل والنهار ، شهدت هذا كله منه بنفسه »(48) .

وكما تجلت هذه الصبغة الدينية في آحاد الأفراد من ملوك الموحيدين ، وعلى الأخص من ذكرنا منهم ، تجلت أيضاً بصفة عامة في نمط الحكم الموحيدي من حيث نظمه وعاداته وتقاليده وخصائصه العامة .

ومن ذلك أن قصور الموحيدين وعلى الأخص في العهود الأولى كانت خالية من مظاهر الترف في المفارش والأثاث ، حتى قد اختفت في عهدهم بعض الصناعات

(46) انظر : ابن الخطيب - رقم الحلال : 59 ، وابن خلكان - الوفيات : 9/7 - 10 ، وما ذكره في هذا الشأن انه حكى له جمع كثير بدمشق أن بقرية حمارة بالبقاع مشهد يعرف بقبر الأمير يعقوب ملك المغرب ، وكل أهل تلك النواحي متفقون على ذلك وليس عندهم فيه خلاف (الوفيات : 10/7) .

(47) ابن الخطيب - الاحاطة : 251 .

(48) المراكشي - المعجب : 413 ، وقد ظن المراكشي أن أبا محمد تولى عرش المغرب ، والصحيح أنه لم يتولاه ، والذي تولاه بعد أبي يعقوب يوسف بن محمد إنما هو عبد الواحد بن يوسف بن عبد المؤمن لا عبد العزيز بن أبي يعقوب وكان المراكشي حينئذ (أي سنة 620) بالشرق .

ذات الصبغة المترفة مثل صناعات الطراز وهو ما أكده ابن خلدون في قوله : « لما جاءت دولة الموحدين بالمغرب بعد بني أمية أول المائة السادسة ، ولم يأخذوا بذلك أول دولتهم لما كانوا عليه من منازع الديانة والسذاجة التي لقنوها عن إمامهم محمد بن تومرت المهدي ، وكانوا يتورعون عن لباس الحرير والذهب ، فسقطت هذه الوظيفة من دولتهم » (49) .

ومن ذلك أيضاً أن مجالس الأمراء كانت تتصف بالجد والوقار وتلتزم مظاهر الحشمة ، وتحلوا من أنواع الميوعة والطيش . ومن مظاهر ذلك أن عبد المؤمن كان لا يطرب لمشهد ، ولا يهتز لمنظر ، ولا ينشرح لمجلس ، الا لما كان فيه علم يدرس ، أو عسكر وخيول تستعرض استعداداً للجهاد ، وقد روى المراكشي في ذلك ما وصله من خبر عن ابن عطية كاتب عبد المؤمن أنه كان ذات مرة مأخوذاً بمشهد جميل في أحد البساتين فقال له الخليفة : يا أبا جعفر أراك كثير النظر الى هذا البستان ، فأجابه : والله ان هذا المنظر حسن ، فقال : يا أبا جعفر المنظر الحسن هذا ؟ وسكت عنه ، وبعد أيام ، أمر بعرض العسكر آخذني أسلحتهم ، وجلس في مكان مطل ، وجعلت العسكر تمر عليه قبيلة بعد قبيلة وكتيبة إثر كتيبة ، لا تمر كتيبة الا والتي بعدها أحسن منها جودة سلاح وفراة خيل ، فالتفت الى ابن عطية وقال : يا أبا جعفر ، هذا هو المنظر الحسن ، لا تشارك وأشجارك (50) .

ومن مظاهر ذلك ما رواه صاحب البغية من أن أبا بكر محمد بن عبد الله بن ميمون العبدري القرطبي (ت 567 هـ / 1171 م) (51) كان يحضر مجلس عبد المؤمن مع جملة العلماء ، وييدي ما عنده من المعارف معظماً موقراً الى أن أنشد يوماً في المجلس أبياتاً ثلاثة قالها يتنزل في شاب من أهل أغمات ، فكان هذا سبباً لأن هجره عبد المؤمن ، ومنعه من مجلسه وصرف بنيه عن القراءة عليه (52) .

(49) ابن خلدون - المقدمة : 237 .

(50) المراكشي - المعجب : 270 .

(51) عالم بالقراءات والأدب ، شاعر من البلغاء ، أصله من قرطبة ، ولكنه استوطن مراكش ، من تأليفه « شرح المقامات الحريرية » و « شرح الجمل » . انظر ترجمته في : ابن الأبار - التكملة . رقم 229 (ط مدريد) .

(52) عن : النوني - العلوم والأدب والفنون على عهد الموحدين : 40 .

وقد انعكست هذه الصبغة الدينية الجادة للموحدين على الأدب في عهدهم ، فقد كان في جملة خالياً من السفاسف التي كانت شائعة في الأدب العربي حينئذ ، فنذر فيه شعر الخمريات ، وقلّ أدب التغزل المكشوف ، وما نسبه بعضهم من شعر لعبد المؤمن في التغزل بفتاة مطلة من إحدى الشرف ، ومساجلته في ذلك مع وزيره ابن عطية(53) في قصة شهيرة في كتب الأدب(54) ، يغلب الظن أنه مفتعل عليه من قبل خصومه ، لأنه يتناقض مع الخط العام لشخصيته وسيرته(55) .

إن هذه الخصال التي اتصف بها أغلب الأمراء الموحدين في حكمهم ، كان من ثمارها أن توفرت بلاد المغرب على ازدهار اقتصادي بالغ ، وأمن على الأنفس والأموال مستتب ، وقد أشار إلى الجانب الأول المستشرق تراس في قوله : « لم تكد تمر ثلاثون سنة على اعتلاء عبد المؤمن أريكة الملك حتى كانت منجزاته تشير الإعجاب ، فبفضل هذه المنجزات ، بلغت بلاد المغرب مبلغاً من الازدهار لم تصل إليه من قبل »(56) . وأشار إلى الجانب الثاني الأستاذ عبد الله كنون في قوله : قيل عن انبساط الأمن في عهد عبد المؤمن وخلفائه ، أن المرأة كانت تخرج وحدها من أقصى المغرب إلى أدناه فلا يتعرض لها أحد بسوء ، وأن الدينار كان يقع من الرجل في الشارع العمومي فيبقى ملقى لا يرفعه أحد عدة أيام إلى أن يأخذه صاحبه(57) .

وقد أشار الرحالة العبدري إلى هذه المعاني في سياق المقارنة بما كان في عهده(58) من خوف على الأنفس والأموال بسبب الاضطراب الاجتماعي الحاصل بتطاول قطاع الطرق خاصة ، وهو ما صورته في قوله : « إن المسافر عندما يخرج من مدينة فاس ، لا يزال إلى الاسكندرية في خوض ظلماء ، وخبط عشواء ، لا يأمن

(53) أبو جعفر أحمد بن عطية كان كاتباً لدى المرابطين ، ثم أصبح وزيراً وكاتباً لعبد المؤمن . وكان مكرماً لديه إلى أن وجد عليه فقتله سنة 553 . انظر : المراكشي - المعجب : 266 .

(54) انظر مثلاً : ابن أبي زرع - روض القرطاس : 129 .

(55) انظر : المتزني - العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين : 139 .

(56) عن : عبد الله على علام - الدولة الموحدية بالمغرب : 256 .

(57) عن نفس المصدر والصفحة .

(58) شرع العبدري في رحلته سنة 688 في عهد المرينيين .

على ماله ولا على نفسه ولا يؤمل راحة في غده اذ لم يرها في يومه وأمه ، يروح ويغدو ولحمه على وضرم ، يظلم ويخفى ويهتضم ، تتعاطاه الأيدي الغاشمة : وتتهاداه الأكف الظلمة ، لا منجد له ولا معين ، ولا ملجأ يعتصم به المسكين ، يستنجد ويستغيث ، وأتى له بالمنجد المغيث ، ينادي وهو في قيد المظالم يرسم : الا ناصر ينجد ، ألا راحم يرأف ، ويتذكر ملك البرين⁽⁵⁹⁾ فيقرأ : يا أسفي على يوسف (يوسف / من آية 84)⁽⁶⁰⁾ « فهذه المقارنة بين العهدين تشير الى ما أصبح معهوداً عند الناس من استتباب الأمن في العهد الموحدى .

وقد لخص ابن جبير الصبغة الدينية للحكم الموحدى وما كان لها من تأثير في الحياة العامة فيما عقده من مقارنة بين صورة الوضع بالشرق وصورته بالمغرب على عهد الموحدى فقال : « ولتحقق المحقق ويعتمد الصحيح الاعتقاد ، أنه لا إسلام الا ببلاد المغرب لأنهم على جادة واضحة لا بنيات لها ، وما سوى ذلك مما بهذه الجهات المشرقية فأهواء وبدع ، وفرق ضالة وشيع ، الا من عصم الله عز وجل من أهلها ، كما أن لا عدل ولا حق ولا دين على وجهه الا عند الموحدى أعزهم الله ، فهم آخر أئمة العدل في الزمان ، وكل من سواهم من الملوك في هذا الأوان فعلى غير الطريق ، يعشرون تجار المسلمين [أي يأخذون منهم العشر] ، كأنهم أهل ذمة لديهم ويستجلبون أموالهم بكل حيلة وسبب ، ويركبون طرائق من الظلم لم يسمع بمثلها ، اللهم الا هذا السلطان العادل صلاح الدين الذي قد ذكرنا سيرته ، ومناقبه ، لو كان له أعوان على الحق »⁽⁶¹⁾ ، واذا كان في تصوير ابن جبير شيء من المبالغة لما عرف من تعاطفه مع الموحدى ، فإنه يدل على أصل الحقيقة المتمثلة في الصبغة الدينية للحكم الموحدى .

IV - بعض الآثار السلبية لأراء المهدي :

عرضنا فيما تقدم جوانب من التأثير الايجابى لأراء ابن تومرت ودعوته في المجال

(59) أطلق هذا اللقب خاصة على أبي يوسف يعقوب المنصور .

(60) العبدري - الرحلة : 4 .

(61) ابن جبير - الرحلة : 65 - 66 .

السياسي والاجتماعي ، والى جانب تلك المظاهر الناصعة في الحكم الموحد ، نعثر على بعض المظاهر الأخرى قد لا تستقيم مع مقياس الدين ، فتمثل بذلك نشازاً في الخط العام للحياة السياسية والاجتماعية للموحدين ، الا أنه ليس من الحق أن نعتبر كل سيئة من المساوىء التي قد تطرأ في الحكم الموحد أثراً من آثار ابن تومرت ضرورة أن ذلك الحكم هو ثمرة من ثمار دعوته ، وذلك لأن الحركات الاصلاحية كثيراً ما تشهد بعد مؤسسيها انحرافات عن المبادئ والآراء التي قامت عليها بفعل عوامل وملابسات تكون خارجة عن نطاق تلك المبادئ والآراء ؛ ولذلك فإن الموضوعية تقتضي منا في هذا المجال أن نكتفي بذكر تلك الآثار السيئة في الحكم الموحد التي ترجع بوضوح الى سنة سنها المهدي ، أو رأي قال به ، أو نهج انتهجه ، أو أمر لم يتحوط له .

ورغم أن الروايات التاريخية عن الموحدين مثل غيرهم من الدول المنقرضة ، قد اختلط فيها الحق بالباطل ، ونشأ فيها التزديد عليهم من قبل المناوئين لهم ، والقائمين على أنقاضهم ، فإنه يمكن للباحث أن يتبين ملامح مساوىء حقيقية وأخطاء في ممارسة الحكم تمت بصلته الى مساوىء وأخطاء في دعوة المهدي وآرائه .

ولعل من أظهر تلك المساوىء ما كان يتصف به بعض الموحدين من العنف والقسوة في معاملة الأعداء ، وفي البطش السريع بمن يكون موضعاً للريبة والظنة من الأقارب والأعوان والأصدقاء .

ويمكن أن نذكر في هذا السياق ما كان يمارسه عبد المؤمن بن علي من القتل الذريع في المرابطين وأنصارهم لما كان زاحفاً عليهم في القرى والمدن ميمماً نحو العاصمة مراکش ، يهزه الشوق نحو النصر النهائي ، فكل من وقف في سبيله ولم يدن بالولاء اليه ، أو كانت له سابقة سيئة ، ولم يظهر الندم ويخلص الولاء حطمه تحطياً مروعاً وتجاوزه الى من وراءه نحو العاصمة (62) .

ومن أكثر هذه المشاهد ترويعاً مصرع آخر ملوك المرابطين وكان صبيلاً لم يبلغ

(62) انظر : البليق - اخبار المهدي : 83 وما بعدها ، وهو يفرق في وصف المقاتل ، واحصاء أعداد القتولين .

الحلم ، فقد كان يستعطف الحاضرين ويستشفعهم ، ولكن ذلك لم يجده نفعاً وكان مصيره القتل ، وعلى الرغم مما ذكر من أن عبد المؤمن قدرق لحاله فشفع فيه ، الا أن شيوخ الموحدين أبوا ذلك خوفاً من أن يستأسد الشبل ويعيد سيرة آبائه⁽⁶³⁾ ، فإن عبد المؤمن يتحمل وزر مصرعه باعتباره الأمير المسؤول على ما يجري من الأحداث في حكمه .

ويمكن أن نذكر في هذا السياق أيضاً ، فتك عبد المؤمن بكاتبه ووزيره الحظي لديه ابن عطية ، لمجرد أنه حذر خفية أحد أصهاره كان عبد المؤمن يعترم القبض عليه ، فأخذه الأمير بذلك وقتله ، كما قتل أيضاً من بعده الوزير المقرب اليه عبد السلام الكومي بأن بعث اليه من قضى عليه ختقاً⁽⁶⁴⁾ .

وقد وردت الأخبار بسلوك الموحدين مسلك العنف البالغ مع الثوار دون تمييز بين صبي وراشد ، وبين رجل وامرأة ، وقد وصف البيدق من ذلك ما جرى في ثورة أخوي المهدي وأتباعها ، وما لقوه من التنكيل المفرط من قبل عبد المؤمن⁽⁶⁵⁾ . وذكر المؤرخون قساوة بالغة في إخماد ثورة قفصة على عهد يعقوب المنصور ، وقد نال المدينة حينئذ من الدمار وزهوق الأنفس وخراب الأموال شيء مروع ، وهو ما وصفه المراكشي بقوله : « ثم دخلها عنوة ، فقتل أهلها قتلاً ذريعاً ، بلغني أنه قتل أكثرهم ذبحاً ، وأمر بأسوارها فهذت »⁽⁶⁶⁾ .

وتحمل الأخبار أيضاً قساوة مفرطة في الصراع الذي كان يدور أحياناً بين الموحدين أنفسهم ، وخاصة في أواخر عهدهم ، وكثيراً ما أدى الأمر الى أن يقتل الأخ أخاه وجملة من أقاربه ، مع تجاوز لقواعد الدين في العفو عن الصبيان والنساء والضعفة من الناس فيعرض كل هؤلاء على السيف مع الرجال ، وقد كانت السابقة في هذا الأمر لأبي يوسف يعقوب المنصور الذي قتل أخوين له وعماً بادروا

(63) انظر : نفس المصدر : 117 .

(64) انظر : المراكشي - المعجب : 267 - 268 .

(65) انظر : البيدق - أخبار المهدي : 141 وما بعدها .

(66) المراكشي - المعجب : 350 .

بعضياته والانتقاض عليه⁽⁶⁷⁾ ، ثم أصبح عادة لا يخلو منها عهد أمير منذ وفاة أبي يعقوب يوسف المستنصر سنة 620 هـ / 1223 م⁽⁶⁸⁾ .

وإذا كان للثورات والحروب منطقتها في العنف وإراقة الدماء بما يتجاوز في أحيان كثيرة الحدود التي ترسمها الشريعة عن قصد أو عن غير قصد ، وإذا كان للطبع البربري الحادّ مدخل في تهيئة هذه المقاتل والبلوغ بها شأواً بعيداً ، فإننا نرجح أن تكون حدة ابن تومرت وعنفه وتسارعه في الدماء قد تسربت في خلق القائمين بالأمر من بعده وبرزت في هذه المشاهد والأحداث القاسية التي تمثل وجهاً سيئاً في الحكم الموحدية رغم ما كان بعضهم يلتمس لها من التأويل والأعذار⁽⁶⁹⁾ .

وقد كانت هذه المثلية في الموحدين ملحظاً مستمراً للمؤرخين ، كما كانت متكاً للترديد على الموحدين من قبل المناوئين لهم والحاقدين عليهم ، ومن أقدم من لاحظ ذلك من المؤرخين ابن القلانسي الذي كان معاصراً لعبد المؤمن ، وكان يستقي أخباره من الفقهاء المغاربة الواردين الى المشرق وما يرد عليهم من الرسائل من ذويمهم وبما قاله في ذلك : « وقد ورد من الفقهاء المغاربة من وثقت النفس بما أورده ، وسكنت الى ما شرحه وعدده ، وحضرت كتب من أهل المغرب الى أقاربهم ببعض الشرح ، ووافق ورود ذلك في سنة 541 هـ / 1146 م بالتواريخ المتقدمة والحكايات المختلفة ، فرأيت ذكر ذلك وشرحه في هذا المكان فمن ذلك ظهور المعروف بالفقيه السوسي الخارج بالمغرب ، وما آل اليه أمره الى أن هلك ، ومن قام بعده واستمر على مذهبه ، وما اعتمده من الفساد وسفك الدماء ، ومخالفة الشريعة الإسلامية »⁽⁷⁰⁾ . وإذا كان في هذا القول شيء من التحامل لاعتماده على مصدر مناهض للموحدين متمثل في الفقهاء المواليين للمرابطين ، فإنه يشير الى أصل الحقيقة

(67) انظر نفس المصدر : 357 - 358 .

(68) انظر مثلاً : الزركشي - تاريخ الدولتين : 20 وما بعدها .

(69) من ذلك ان يعقوب المنصور أحضر أخاه أبا يحيى الناصر عليه وقال له : إنما أتلك بقوله ﷺ « إذا بويح خليفتان بأرض فاقتلوا الآخر منها » (أخرجه مسلم في كتاب الامارة باب اذا بويح لخليفتين) ، انظر : المراكشي - المعجب 357 - 358 .

(70) ابن القلانسي - ذيل تاريخ دمشق : 291 .

المتثلة في عنف الموحدين وقسوتهم ، وقد سار على نسق ابن القلانسي كثير من المؤرخين ، خاصة مؤرخي الدولة المرينية ومن نقل عنهم من المؤرخين المشاركة .

ولعل ما كان المهدي يستعمله من الحيل لكسب الأنصار وضمان ولائهم له والتفافهم به(71) ، كان له تسرب الى بعض خلفائه من الموحدين . فقد ذكر المؤرخون في هذا السياق أن عبد المؤمن بن علي أراد أن يجلب الاعجاب والتأييد ، فعمد الى طائر وأسد فضراهما حتى أنسابه ، وعلم الطائر أن يقول عند علامة نصبها له : النصر والتمكين لعبد المؤمن أمير المؤمنين ، وعلم الأسد أن يبصص له ، ويتمسح به كلما رآه ، ثم جمع عبد المؤمن الموحدين وخطبهم وحضهم على الالفة واجتماع الكلمة ، وحذرهم عاقبة البغي والخلاف ، وبيننا هو في ذلك أرسل سائس الأسد أسده ، وصفر صاحب الطائر لطائره ، فبصص هذا وأعلن بالنصر هذا ، فعجب الحاضرون من ذلك ورأوا انها كرامة لعبد المؤمن فازدادوا بها بصيرة في أمره وثباتاً على بيعته ، وقد أنشد في ذلك أحد الشعراء فقال :

أنس الشبل ابتهاجاً بالأسد ورأى شبه أبيه فقصد
ودعا الطائر بالنصر لكم ففضى حكيم حين وفد(72)

وإذا كانت هذه الحيلة في ذاتها لا تنطوي على محذور ديني ، فإن استعمالها في مجرى التلبيس على العامة ، يخل بأسس الشريعة المقتضية طلب الولاء والنصرة بالعدل بين الناس والسعي في مصالحهم ، دون طرق التلبيس والتمويه عليهم .

وإذا كنا نحمل دعوة المهدي مثل هذه المظاهر السيئة آثاراً لها لما سنت لها من السنن السيء ، فإننا نحملها أيضاً مظاهراً أخرى سيئة ليس لأنها سنت لها سنناً سيئاً ، ولكن لأنها لم تتحوظ لها ؛ ولم تغرس من المبادئ ما يكون عاصماً منها .

ومن هذه المظاهر ما درج عليه الموحدون من نظام وراثي في الحكم يعتبر غريباً على التعاليم الاسلامية ، وان لم يكن غريباً على التاريخ الاسلامي ، واذا كان هذا

(71) انظر ما سبق ص 142 وقد كنا نرجحنا أن أكثر تلك الحيل مكلوبة على المهدي .

(72) انظر : السلاوي - الاستقصا : 1/140 - 141 .

النظام الوراثي غير ظاهر العيوب في الفترة الأولى من الحكم الموحدى باعتبار ما تنالى به من أفاذ الحكام وعظامهم كأبى يعقوب يوسف وأبى يوسف يعقوب ، فإن مطلق وجوده يعتبر مساء لمخالفته سنة الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين ، ثم إنه قد ظهرت عيوبه ضخمة في النصف الثاني من الحكم الموحدى حينما أصبح يولى غير الأولى من الأمراء ، فنشأت الخصومات العنيفة بين الأخوة والأقارب ، وكان ذلك عاملاً من عوامل انحدار الدولة ومآلها الى السقوط .

ومع أن المهدي لم يضع الوراثة مبدأ في الحكم وما كان ترشيحه لعبد المؤمن للخلافة بطريقة غير مباشرة لقرابة أو عصبية ، بل لصفات ذاتية فيه أثبت التاريخ صدقها في مقدرته على انشاء الدولة وتركيز أسسها ، الا أنه لو ركز مبدأ الشورى في اختيار الحاكم في النفوس ، وهجن المسلك الوراثي وزيفه ، وجعل ذلك ركناً أساسياً في دعوته السياسية ، ويسر له سبل الرسوخ والظهور ، لكان يمكن أن يجرى الأمر على غير ما جرى عليه من الحكم الوراثي ومساوئه .

ومن هذه المظاهر السيئة أيضاً ما جرى عليه أغلب الحكام الموحدين من نفوذ مطلق في حكمهم ، تلك الآفة الكبرى التي جرى عليها حكم الاسلاميين في أغلب الأحيان ، وكثيراً ما أثمرت الاستبداد والظلم وسوء التصرف ، واذا لم تكن هذه الآفة قد أدت عند الموحدين الى هذه المساوىء بما هو ظاهرة عامة واضح قبجها ظاهر شينها ، فإن وقوع الأحاد من الحالات الاستبدادية الظالمة ، كفيل بأن يؤكد عيوب النفوذ المطلق وآثاره السيئة . ولقد كان ابن تومرت وضع مؤسسات للشورى كمجلس العشرة ، ومجلس الخمسين ، ومجلس السبعين ، إلا أنه لم يكن يكسبها الدور الحقيقي الذي ينبغي أن تقوم به ، ولم يضعها في موضع الفعالية والتأثير ، بل كان يمارس الى جانبها نوعاً من النفوذ المطلق ، مما يجعلنا نغلب الظن أنه لم يؤسسها عن وعي عميق بالشورى ، بل لأغراض سياسية محدودة ، ولذلك فقد زالت بزواله ولم تثمر في الحكم الموحدى إلا مظهراً باهتاً هزيباً للشورى تمثل في استشارة يرجع بها الأمراء الى الأعيان من الشيوخ والطلبة الموحدين ليس لها من ضابط ، ولم تكن لها جدوى تذكر ، ولو كان ابن تومرت قد نشط تلك المجالس الاستشارية وأبرز

دورها ، وأصلها من الجانب النظري الفلسفي ، لأصبحت مهياة الى أن تكون بعده
هياكل ومؤسسات تقوم بدورها في الحكم ، وتسهم بما يجري فيها من الشورى في
الحد من السلطة المطلقة للحكام .

وإذا كان لنا أن نؤاخذ دعوة ابن تومرت بهذه المساوية والمثالب التي ظهرت
في السياسة الموحدية أثاراً لها ، فإنها بما أنتمت من الشار الايجابية في هذه السياسة
كانت تجربة في الاصلاح أنشأت دولة لا تكون مبالغين اذا قلنا انها قد أعطت دفعاً
حضارياً لمنطقة المغرب خاصة وللعالم الإسلامي عامة ، وإنها اذا لم تستطع أن
تقطع الأسباب لانحدار هذا العالم نحو الانحطاط ، فإنها أسهمت بجهد وافر في
تأخير أجل هذا الانحدار ، بما أنتجت من علوم في مختلف الميادين ، وبما وفرت من
رخاء وأمن ، وبما جاهدت من صليبية .

الفصل الثاني

الأثر العقدي

تمهيد :

العنصر العقدي أهم العناصر في دعوة المهدي ، فهي دعوة عقديّة الأساس ، أراد صاحبها أن يقيمها على حقيقة التوحيد وما يقتضيه من سائر الحقائق الأخرى ، وليس طلب الحكم فيها الا وسيلة لاقامة العقيدة الصحيحة ونشرها بين الناس ، من حيث ان القيمين على الحكم من المرابطين كانوا على رأيه على انحراف عقدي لما آثروه من التجسيم ، وهو ما أدى بهم الى سلسلة من الانحرافات على صعيد التشريع والممارسة السياسية . واذا كان العنصر العقدي بهذه الأهمية في دعوة المهدي ، فإنه يصبح من المهم أن نبحث عن المصير الذي آلت اليه الآراء العقديّة التي نادى بها وجعلها أساساً لدعوته ، وأن نتبع الآثار التي أحدثتها تلك الآراء في التصور العقدي المغربي ، فإن ذلك يعتبر أحد المقاييس الأساسية لتقويم النتائج التي أثمرتها حركة المهدي في المجتمع المغربي .

وإذا كان من الظاهر أن الآراء العقديّة لابن تومرت كان لها استمرار بعده ، وكان لها تأثير في العقلية المغربية يتفاوت في أهميته عمقاً واستمراراً باختلاف الآراء ، واختلاف الفئات الاجتماعية والثقافية ، فإننا سوف لن نعمد الى تتبع كل رأي من تلك الآراء فيما آل اليه من المصير ، وما كان له من الأثر ، ولكننا سنتبع هذا التأثير من خلال محورين أساسيين تدرج في كل منهما مجموعة من الآراء كان لها نفس المصير ونفس التأثير . أما المحور الأول فهو يستقطب ما يتعلق بالامامة من مهدية وعصمة ، ووجوب طاعة الامام ، وقد سميّا الأثر الناشئ من هذه الآراء بالأثر المهدي ، باعتبار أن جامعها هو الاعتقاد في المهدي والايمان به . وأما المحور الثاني فهو يستقطب الآراء التي وافق فيها ابن تومرت الأشعرية ، وسميّا الأثر

الناشئ من هذه الآراء بالأثر الأشعري . وإنما قصرنا البحث على هذين المحورين ، لما تبين لنا من أن الأثر الذي أحدثه ابن تومرت في مجال العقيدة إنما كان جلياً بارزاً في هذين المجالين ، أما الأفكار الخارجة عنهما ، فلم يكن لها من التأثير والاستمرار ما يلفت الانتباه ويمثل قضية للدرس الا في الأقل كما سنشير اليه في موطنه .

ويجدر أن نلاحظ أولاً أن بعض الباحثين الذين كتبوا في مصير المبادئ العقدية لابن تومرت⁽¹⁾ قصروا بحثهم في الغالب على الجانب المهدي وما يتعلق به ، ولم يهتموا بالجانب الأشعري ، فجاءت أحكامهم في غالبها ينقصها الضبط والدقة حيث حكموا على الكل بمصير الجزء ، ولم يراعوا التنوع في طبيعة الآراء الذي تبعه تنوع في مصيرها وهو ما سنبحثه بتفصيل فيما يلي من القول⁽²⁾ .

I - الأثر المهدي :

لم يكن الجهد الذي بذله ابن تومرت في سبيل الاقناع بالمهدية وما يتعلق بها ليذهب سدى رغم الأسباب المعارضة الكثيرة ، فقد وجد الايمان بها سبيله الى كثير من المنضمين الى الحركة الموحدية ، وبقيت حية في النفوس لعدة قرون . وعلى الرغم من أن المهدي لم يكن قد طرح تلك الآراء في وجهها العقدي العميق ، بل الأغلب على الظن أنه في قرارة نفسه لم يكن يعتقد بها ، ولكنه استعملها لغرض سياسي ، فكان الوجه السياسي أغلب فيها وأظهر ، فإنها قد حلت في نفوس كثير من الأتباع محل الاعتقاد ، الذي اقتضى منهم في كثير من الأحيان المنافحة عنها ، والسعي في نشرها بين الناس ، وان كانت لم تعدم أحياناً المتاجرين بها ، المنافقين في اعتقادها .

ولكن الى جانب هذا القبول للمهدية ، نشأ أيضاً صوت من المعارضة لها لدى

(1) مثل الفرد بل في كتابه - الفرق الإسلامية بشمال افريقيا : 279 ، وما بعدها ، ولترنو في مقاله - حول اختفاء المبادئ الموحدية ، وسعد زغلول عبد الحميد في كتابه - محمد بن تومرت : 37 وما بعدها .

(2) الحقنا هذين المحورين محوراً ثالثاً يتعلق بأثر دعوة المهدي في العلوم العقلية ، لما رأينا من صلة في الموضوع بينه وبين الأثر العقدي .

كثير من جمهور أهل المغرب ، يؤازره بعض الموحدين المرتدين عنها ، وكثير من العلماء المتشبعين بالمالكية ، وقد أخذ ذلك الصوت يتعالى الى أن آل بها الى الضمور شيئاً فشيئاً ، ثم الى التلاشي ، فكيف كانت مسيرة هذه العقيدة في العقول المغربية بين القبول والرفض ؟ .

1 - موقف القبول للمهدية :

لم يكن اعتناق المهدية والانتصار لها قصراً على فئة دون أخرى ، بل وجدت امتدادها - ان عن اقتناع أو عن مداراة - في مختلف الفئات ، وستقسم القول في تأثير هذه العقيدة الى ثلاثة أقسام : أثرها في الحكام ، وأثرها في العلماء ، وأثرها في العامة .

أ - موقف الحكام :

لم يكن الأمراء الموحدون على وتيرة واحدة في موقفهم من عقيدة المهدية ، بل ان منهم من اعتقدها بحماس بالغ وهب لنشرها والدفاع عنها ، ومنهم من كان يتخذها ورقة سياسية يركز بها حكمه ويشد بها أتباعه ، ومنهم من وقف منها موقف الرفض والمقاومة كما سنراه .

ولعل أكثر من كان اعتقاداً لها ومنافحة عنها وسعياً في نشرها الخليفة الأول عبد المؤمن بن علي ، فقد كان شديد التعلق بالمهدي ، دائم التقدير والاحترام له ، وكثيراً ما كان يقصد قبره بتينمل لاطفاء شوقه اليه ، كما ذكر في أحد رسائله حينما قال : « وكان مقصودنا من هذه الوجهة المباركة زيارة قبر المكرم المهدي رضي الله تعالى عنه لتجديد عهد به تقادم ، وشفاء شوق اليه لزم ولازم ، والنظر في بناء مسجده المكرم ثمناً ببركاته » (3) ، كما كان يزوره أيضاً لاستلهام القوة وشدة العزم عند اقدامه على عظام المهيات ، كالجهاد واخماد الفتن ، وهو ما جاء ذكره في المن بالامامة حيث قال صاحبه : « ذكر حركة أمير المؤمنين رضي الله تعالى عنه من مراکش الى زيارة قبر المهدي رضي الله عنه بتينمل ، ووداعه لما يؤمله من زماعه على غزو النصرى أهلكتهم الله » (4) .

(3) ابن القطان - نظم الجمان : 152

(4) ابن صاحب الصلاة - المن بالامامة : 2 / 215

وكان دائم الدعوة الى الايمان بالمهدي في دروسه وخطبه ورسائله ، كثير التحذير من إهمال أمره ، ومخالفة تعاليمه ، وتجاهل مهديته ، وقد جاء في احدى رسائله : أن من لم يؤمن بالله ولا برسله ، ولا بما جاءت به الرسل ، ولا بالامام المهدي الذي قامت عليه البراهين واتضحت في أمره السبل ، فهو متجاد على كفره وتجسيمه⁽⁵⁾ . وجاء في رسالة أخرى قوله متحدثاً عن المهدي : « من عانده أو خالفه أو ضاده أو كابره أو عصاه أو ناوأه أو جهله وأهمله أمره فقد حاق به الردى ، فالانقياد لما يقضي به واجب ، والاستمسك بأمره حتم ، والرجوع اليه في أمر الدين والدنيا فرض ، لأن قضاءه وأمره هو قضاء ربه وأمره وارادته وحكمه »⁽⁶⁾ .

وقد عمل على نشر تعاليم المهدي وانفاذها بين الناس ، وحمل العامة على استيعابها والايمان بها ، وفي هذا السبيل قام بترتيب هذه التعاليم وأملاها في المجموع المعروف بأعز ما يطلب ، ثم جعل تعلمها أمراً ملزماً على جميع المستويات حسب تراتيب ضبطها للناس ، وأصدر في ذلك مرسوماً شهيراً الى عماله يأمرهم فيه بانفاذ هذا الأمر ، وبما جاء في هذا المرسوم قوله : « ... ويؤمر الذين يفهمون اللسان الغربي ويتكلمون به أن يقرأوا التوحيد بذلك اللسان من أوله الى آخر القول في المعجزات ، ويحفظوه ويفهموه ويلتزموا قراءته ويتعهدوه ، ويؤمر طلبة الحضر ومن في معانهم بقراءة العقائد وحفظها وتعاهدتها على سبيل التفهم والتبين والتنبه والتبصر ، ويلتزم العامة ومن في الديار بقراءة العقيدة التي أولها « أعلم أرشدنا الله وإياك » ، وحفظها وتفهمها ، وأشمل في هذا الالتزام الرجال والنساء والأحرار والعبيد ، وكل من توجه عليه التكليف ، اذ لا يصح لهم عمل ، ولا يقبل منهم قول دون معرفة التوحيد ، فمن لم يعرف المرسل لم يصدق بالمرسل ولا بالرسالة ، ومن حصل على مثل هذه الحالة فقد تعثر في أذيال الضلالة »⁽⁷⁾ .

وكان يركز تعاليم المهدي في الناشئة خاصة ، حتى يشبوا على الايمان به

(5) من رسالة ضمن كتاب أخبار المهدي لليديق : 15 (ط : باريس) .

(6) من رسالة وردت في نفس المصدر : 142

(7) نفس المصدر : 139-40 .

والانطباع بأرائه ، ومن ذلك أنه كان يستجلب الصبيان من الأفاق في ارساليات تعليمية ، ويأمر بتلقينهم تعاليم المهدي ومؤلفاته ، وقد ذكر ابن القطان أنه استجلب من أشبيلية خمسين صبياً ، وبعد توفير الظروف لهم ، وتدبير شؤون إقامتهم « أمروا بكتب التوحيد وحفظه ، وكتب موطأ الامام رضي الله تعالى عنه وحفظه ، ومسلم وحفظه ، وأقاموا كذلك تحت جراية واسعة ، وجباية بالغة ، واستأذاهم المذكوران معهم ستة أشهر حتى بدا عليهم نور الامامة وتميزوا بالحفظ وامتازوا بالكرامة » (8) .

وكان أبو يعقوب يوسف على سيرة أبيه في اعتقاد المهديّة ، والعمل على نشر اعتقادها ، الا أن المصادر لا تذكر عنه في ذلك بوادر وأعمالاً حماسية ، فلعل عقلية العلمية وثقافته الفلسفية قد أوقفته موقف الشك في المهديّة ، فالتزم في داخله هذا الموقف ، وأجرى الأمور على عاداتها في المراسم العامة حيث يعلن عن الإيمان بالمهدي والتعظيم له .

أما أبو يوسف يعقوب فالغالب على الظن كما سنبينه أنه كان في قرارة نفسه متشككاً في عقيدة المهديّة ، بل كان رافضاً لها ، ولكنه مع ذلك كان يبقي الأمور على عاداتها في تعظيم هذه العقيدة ، ولم يجرؤ على أن يحدث أي تغيير ظاهر في رسوم الامامة الموحدية (9) .

ومن تلك المراسم التي كان يحافظ عليها زيارة قبر المهدي ، وخاصة عند الأحداث الجسام ، وقد وصف ابن عذارى واحدة من زيارته فقال : « وفي هذه الحركة [حركة المنصور الى قفصه لاختاد ثورتها] اخترع افراك [كذا] المعد لتزوله في غاية الحسن والجمال ، وقدم الارتقاء الى تينمل لزيارة قبر المهدي على جري عوائد سلفه في تيمنهم بتقدّمه ، وقضاء حقه وتعظيمه ، وشرع في أثناء زيارة قبر امامه في نظر مصالح البلاد » (10) .

(8) ابن القطان - نظم الجمان - 140.

(9) انظر : محمد عبد الله عنان - عصر المرابطين والموحدين : 2 / 577

(10) ابن عذارى - البيان المغرب : ق 3 / (157) .

ويبدو أن سائر الخلفاء الموحدين المؤمنين جاؤوا بعد المنصور كانوا - فيما عدا المأمون - متبنين لعقيدة المهديّة تبنياً يتراوح بين اعتقادها والالتزام بها ومقاومة المعارضين لها ، وبين اجراء الرسوم عليها ظاهراً مع اضمار التشكك فيها باطناً .

فأبو محمد عبد الله العادل (تولى من سنة 621 هـ / 1224 م الى سنة 624 هـ / 1226 م) كان يعتقد المهديّة ، ويكرم العلماء المتبحرين فيما تركه المهدي من المؤلفات ، الحافظين لما تشتمل عليه العقائد ، وذلك مثل أبي عبد الله يوسف بن واندين ، فقد كان يحضره في مجلسه بمحضر عليه الناس ليعرض علومه وخاصة الموطأ⁽¹¹⁾ .

أما عبد الواحد الرشيد (تولى من سنة 630 هـ / 1232 م الى 640 هـ / 1242 م) ، فإنه قام باعادة الاعتبار الى العقيدة المهديّة بعدما جد المأمون في ازلتها كما سيأتي بيانه ، غير أنه يبدو أن هذا العمل منه كان عملاً سياسياً يقصد به استرضاء الموحدين الذين كسرهم المأمون ، سعياً منه الى تدعيم الحكم وتوحيد الصف ، فقد ذكر ابن عذارى أنه لما استدعى الموحدين ليعودوا الى الالتفاف به بعدما انفضوا من حول أبيه « كانت لهم شروط قبل دخولهم ، وهي إعادة ذكر اسم الامام المهدي في الخطبة ، واسمه في المخاطبات ، ونقشه في السكة من الذهب والفضة . . . فأسعفوا فيه ، وسمعت موجبات وصولهم وانتظامهم ، ولما احتلوا منازلهم ، وبقوا بها أياماً ، ولم يعد شيء من تلك العوائد ساءت ظنونهم ، وكانوا في أمر مريع من توقع القطع بهم فيما هو عمدتهم التي عليها يعتمدون ، وبهديها يهتدون ، ولما خبر تأثرهم بذلك الى الرشيد أميرهم ، فسكن نفوسهم ، وجدد تأنيسهم باعادة تلك العادة واجرائها على القوانين المعلومة المستقيمة »⁽¹²⁾ .

ويبدو أن أبا جعفر المرتضى (تولى الحكم من سنة 646 هـ / 1248 م الى سنة 665 هـ / 1266 م) كان من أكثر الأمراء الموحدين تشيئاً للمهديّة واعتناقاً لها ، وهو

(11) نفس المصدر : 124

(12) ابن عذارى - البيان المغرب : ق 3 / 305 ، وانظر ص 451 ، والشاطبي - الاعتصام : 1 / 257

ما يتبين مما رواه ابن عذارى من أن شخصاً يدعى ولد بن الصقر ردّ على الخطيب في خطبته ، وكذبه وذلك حين فاه بعصمة المهدي ، فأودعه المرتضى السجن بذلك ، ثم قتله بتحريض من الأشياخ والوزراء من الموحدين(13) .

أما الحفصيون بافريقية ، فقد كانوا في مبدأ أمرهم يجرون عاداتهم في الأختام والمراسلة والخطب على رسوم المهدي ، وخاصة منهم أبو زكريا الحفصي الذي أعلن انفصاله عن الدولة الموحدية فيما يشبه الاحتجاج على دعوة المأمون إلى التخلي عن المهديّة ، فأسقط اسم الأمير الموحدى واقتصر على الدعاء للمهدي ، والخلفاء الراشدين(14) ، ولكن هؤلاء الحفصيين يبدو أنهم لم يكونوا يلتزمون المهديّة موقفاً عقدياً ، مما جعل اعتبارها الظاهري يخف شيئاً فشيئاً حتى جاء ابن اللحياني وأبطل اسم المهدي من الرسوم والخطب(15) .

ب - موقف العلماء :

نشر على أسماء عدد من العلماء تبنا آراء ابن تومرت في الامامة ، وتصدوا لشرحها والدفاع عنها ، وألفوا في ذلك الكتب والرسائل المنفردة ، أو أثبتوه في مؤلفات عامة ، إلا أنه من الصعب أن نميز في هؤلاء بين من كان صادقاً في اعتقاده ودفاعه ، وبين من كان يتخذ ذلك ذريعة للتقرب من الحكام الموحديين قضاء للمآرب ، واقتناصاً للمناصب ، ولذلك فإننا سنعتبر ظاهر الأقوال ، مبدين بعض الملاحظات عندما تتوفر المرجحات .

وأشهر من عرف من المؤرخين بالولاء للمهدي ، واعتقاد مهديته وجملة آرائه ثلاثة : أبو بكر الصنهاجي المعروف بالبيلق (ت 555 هـ / 1160 م) (16) ، كما يظهر في كتابه « أخبار المهدي بن تومرت » ، وعبد الملك بن محمد بن صاحب

(13) ابن عذارى - البيان المغرب : 452 ، وانظر الشاطبي - الاعتصام : 276/2 .

(14) انظر : الزركشي - تاريخ الدولتين : 24، 27 .

(15) نفس المصدر : 62 ، وانظر ما تقدم ص 379 .

(16) هو من أصحاب المهدي الأوائل رافقه منذ حل بتونس عند رجوعه . انظر ترجمته في : عبد الحميد حاجيات -

مقدمة تحقيقه لأخبار المهدي بن تومرت للبيلق : 7 وما بعدها .

الصلاة (ت 596 هـ / 1199 م) (١٧) كما يظهر في كتابه « المن بالامامة » وأبو الحسن علي بن محمد بن القطان (ت 628 هـ / 1230 م) (١٨) كما ظهر في كتابه « نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان » ، فقد كان ثلاثتهم مؤمنين بالمهدي وآرائه ، معظمين له ، مدافعين عنه ، منافحين عن مهديته الى حد بعيد ، وأكثرهم في ذلك تطرفاً ومغالة الى حد السذاجة أبو بكر الصنهاجي ، ثم يليه في ذلك ابن القطان مع كونه أكثر منه علماً وأرجح عقلاً ، فيما يميل ابن صاحب الصلاة الى شيء من الرصانة والاعتدال في الايمان بالمهدي وآرائه .

أما علماء العقيدة والعلوم العقلية المعتقدون للمهدية المدافعون عنها ، فقد وردت علينا أخبار كثير منهم ، ووصلتنا آثار ومؤلفات بعضهم ، وسنكتفي فيما يلي بذكر بعض اللامعين منهم .

فمنهم أبو عبد الرحمان بن طاهر (ت 579 هـ / 1183 م) (١٩) الذي ألف رسالة في البرهان على ثبوت امامة المهدي ومهديته ، وهي المعروفة « بالرسالة الكافية في البرهان على المهدي » ، وقد أوردها ابن القطان مقدماً لها بقوله : « رسالة يثبت فيها أمر الامام المهدي رضي الله تعالى عنه بالدليل والبرهان على طريق المنازعة بين النفس المطمئنة والنفس الأمارة بالسوء عقلاً ونقلًا » (٢٠) .

وسلك في هذه الرسالة مسلكاً فلسفياً يقوم على الحوار بين النفس الأمارة بالسوء التي تطرح شكوكاً في إمامة المهدي وعصمته ، وبين النفس اللوامة التي تبذل تلك الشكوك بما تطرح من البراهين العقلية والنقلية ، وينتهي الحوار بازالة الشكوك وإثبات امامة المهدي .

(17) انظر ترجمته في : عبد الهادي التازي - مقدمة تحقيق المن بالامامة : 10 وما بعدها .

(18) وقع خلاف في هذا المؤلف هل هو أبو الحسن أو هو ابن له يسمى أبا علي أو أبا محمد ، وقد رجح الدكتور محمود مكي أنه من تأليف الابن لما ورد في الكتاب من أحداث وقعت بعد وفاة أبي الحسن بزمان طويل (انظر تفصيل ذلك في مقدمة تحقيقه لنظم الجمان : ز وما بعدها) وانظر أيضاً : عبد الله علي علام - الدولة الموحدية بالمغرب : 23 وما بعدها .

(19) انظر عنه ما سبق ص 245

(20) ابن القطان - نظم الجمان : 50

ويلخص ابن طاهر رأيه في المهدي بقوله : « إن الامام المهدي أبا عبد الله محمد بن عبد الله الفاطمي رضي الله تعالى عنه مهدي على الحقيقة ، وملك على الاطلاق ، وامام أول ، وأنه الذي بشر به جده صلى الله تعالى وملائكته الكرام عليه وسلم ، فكان ينتظر ويؤمل » (21) .

وقد استهل براهينه على ذلك باثبات أن المهدي هو الرجل المنتظر والمؤمل كما ذكرته الأحاديث الواردة في المهدي المنتظر ، ذلك لأنه استطاع أن يرفع ظلم المرابطين وجبروتهم وضلالهم المستفحل ، وأن يظهر عليهم فيسط الهداية ويقيم العدل ، وبذلك يكون قد « أوفى بالأمنية على منتهاها ، والأمر حتى الآن ينساق ويتصل ، ويترد ولا ينفصل ، وكل ما جاء به هو الذي ندب اليه جده صلى الله عليه وعلى ملائكته الكرام وسلم ، أيها الناس ، أفليس هذا قد جاء بهدي ؟ فهو مهدي حقيقة ضرورة » (22) .

ثم يبرهن على أن المهدي امام أول وملك على الاطلاق باثبات فضائله الخلقية ، ومعرفته بخصائص النفوس البشرية ، وتبريزه في العلم ، فإذا هو من كل ذلك « عارف بالفضائل الفكرية ، والفضائل الخلقية ، وهذا هو الامام الأول الذي يستحق أن يكون ملك المعمورة الكونية ، وارتفعت درجته عن أن يكون خادماً لشيء من الأجزاء المدنية ، بل مدبر لكل حتى تحصل للناس السعادة الحقيقية ذلك هو الفوز العظيم » (23) .

ثم يشرع بعد ذلك في البرهان على انطباق الأوصاف التي وردت بها الأحاديث في المهدي المنتظر على ابن تومرت ، مورداً إشكالاً خطيراً جاء على لسان النفس النزوعية ، وهو قولها : « عسى أن تكون تلك الصفات [صفات المهدي المنتظر] اتفقت فيه اتفاقاً ، ثم ان المهدي المبشر به الحامل لتلك الصفات سيأتي في

(21) نفس المصدر : 52

(22) نفس المصدر : 53

(23) نفس المصدر : 54

المستقبل ، فأنى لك أن هذا هو المبشر به المنتظر المؤمل ؟ (24) ، ولا يستطيع أن يحل هذا الاشكال حلاً حقيقياً ، بل يكتفي بالقول : انه اشكال يوقع في التناقض والكفر ، لأن هذا السؤال يحق في شأن كل من يقوم بالمهدية ، وإذا أصبح الشرع قد أخبر عن معنى غير مفيد ، وقال قولاً بشارته باطلة ، وبذلك يصبح لا مناص من أن تنظر الصفات الواردة في الخبر ، وتطابق بالصفات المتصف بها المهدي .

ثم يشرع في هذه المطابقة صفة صفة مبيناً دقة التطابق بتحليل الأحاديث الواردة في المهدي من جهة ، وتحليل أوصاف المهدي من جهة أخرى لينتهي بإعلان النفس النزوعية اقتناعها بالمهدي ، وزوال الشكوك عنها قائلة : « أيتها النفس المطمئنة ، نعم صدقت وأرشدت ، واستجدتك البيان فأجدت ، الآن حصحص الحق وتبين أن أبا عبد الله محمد بن عبد الله رضي الله تعالى عنه هو المهدي ، وانجلت عنه غيابة الامتراء والريب واذا قد تبين لي أن قولك هذا هو الصديق ، فاناذي بأعلى صوتي : المهدي أبو عبد الله محمد بن عبد الله الفاطمي رضي الله تعالى عنه ، هو الذي بشر به جده صلوات الله تعالى عليه وسلامه ، وهو الامام الأول والمملك على الاطلاق الذي كان ينظر ويؤمل » (25) .

ويتبين من تحليل هذه الرسالة أن الأسلوب الذي انتهجه فيها صاحبها أسلوب تلوح عليه الكلفة فتوقعه في كثير من الأحيان في ضعف الاستدلال ، الى جانب ثقل وركاكة في العرض ، وهو ما يرجح أن يكون الرجل غير معتقد للمهدية ، ولكن سنلك هذا المسلك ، وكتب هذه الرسالة تزلفاً للموحدين ، ولعل ما ذيل به رسالته من اطراء بالغ لعبد المؤمن ، وما آل اليه أمره من رياسة « مرسية » ، وما ذكره عنه ابن الأبار من أنه « تلون للناس رغبة في السلامة » تصلح كلها مرجحات لما ذكرناه (26) .

(24) نفس المصدر : 57

(25) نفس المصدر : 72

(26) انظر : محمود مكي - تحقيق نظم الجمان : 50

ومنهم المجهول الذي شرح أعز ما يطلب ويبدو من تأليفه أنه متبحر في العلم ، واسع الإطلاع على المذاهب الكلامية ، وقد كتب مجلداً ضخماً في شرح كتاب أعز ما يطلب دون أن ينهيه ، ولم أتم شرح كافة تعاليم المهدي المشتمل عليها بمجموع أعز ما يطلب لاستوجب ذلك منه مجلدات كثيرة لشدة ما يوسع في الشرح ويطنب فيه .

وقد بدا في هذا الشرح شديد الحماس للمهدي ، قوي الايمان بمهديته وعصمته الى حد الافراط ، ومن أقواله في ذلك : « قول المعصوم رضي الله عنه : وأما المناظر فليس هذا زمانه ، وهو رضي الله عنه وان أطلق اللفظ وإنما عنى نفسه ، اذ لم يكن في زمانه من يقابله ويمثله ، بل كل أهل زمانه في حكم الافتقار الى التعلم منه ، والأخذ عنه ، وهم قد عرفوا ذلك ، لكن أخذتهم العزة بالاثم ، فكان حسبهم جهنم ولبس المهاد، وهذا بين لاخفاء به ، لكونه رضي الله عنه مبعوثاً لتجديد الدين واحياء العلم واقامة الشرع » (27) .

ومن قوله في اثبات العصمة للمهدي : « علمه رضي الله عنه ليس كعلم غيره الذي لا يتوصل اليه الا بعد جهد وعناء ، وركوب نصب وشقاء ، بل كعلم الخضر الذي قال فيه جل ثناؤه ﴿ وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا ﴾ (الكهف / 65) فضلاً من الله ونعمة وكرامة ورحمة ، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء ، وكيف لا يكون بهذا الوصف من قال فيه جده عليه السلام : يتبع أثري ولا يخطيء ، وهل يصح اتباعه ﷺ من غير ما خطا الا بمثل هذا العلم العصمي الذي خص الله به مهديه رضي الله عنه ، وعلم غيره ليس بهذا الوصف من العصمة والهداية، فهو يخطيء ويصيب » (28) .

ويعتبر هذا الشرح في عمومه دفاعاً عن امامة المهدي ومهديته وعصمته ، واستدلالاً عليها بالبراهين العقلية والنقلية (29) ، وهو مع ذلك يشتمل على فوائد علمية وتاريخية كبيرة ، ويعتبر صاحبه من العلماء المحققين ، لولا ما يقع فيه في كثير من الأحيان من مغالاة مفرطة في التعصب للمهدي والافتتان به .

(27) مجهول - شرح أعز ما يطلب : 48 ظ ، 49 و .

(28) نفس المصدر : 43 ظ ، 44 و .

(29) انظر على سبيل المثال ما ورد في الصفحات : 59 ظ ، 65 ظ ، 75 و ، 158 ظ .

ومن هؤلاء العلماء عبد الله بن محمد بن حماد بن زغبوش الكناسي (ت 594 هـ / 1197 م) (30) ، فقد ذكر عنه ابن غازي أنه كانت له عناية بتأليف المهدي ، وبما أملاه خليفته أبو محمد عبد المؤمن وله في اثبات هذه الهداية موضوع استخرجه بالاستقراء من الكتاب العزيز ، وكان شيوخ طلبة الموحدين يسألون أبدأ عن هذا الكتاب ويشنون عليه وعلى واضعه الى أن ولي الشيخ أبو ابراهيم اسما عيل بن محمد بن أيوب المصالي عمل مكناس وكان متشيعاً للمهدي حافظاً لتأليفه قائماً على مذهبه ، من طلبة الموحدين وزهادهم ، وكان ناقداً عليهم غير راض عما ابتدعوه ، فألح في طلب هذا الكتاب حتى ظفر به ، فكان آخر العهد به (31) .

والى جانب هؤلاء الذين يبدو أنه غلب عليهم الجانب المهدي في اهتماماتهم العلمية العقديّة ، نجد مجموعة أخرى من العلماء تناولت آراء ابن تومرت بصفة عامة ، أو تناولت بالأخص الجانب الأشعري منها ، وستحدث عن بعضهم عند تناول الأثر الأشعري لآراء المهدي .

ويجدر أن نلاحظ أن هؤلاء العلماء العقلين الذين انتصروا للمهدية كانوا كلهم من الدرجة الثانية في العلم فما دونها ، ولا نجد فحولاً من العلماء المبرزين تبنيوها مذهباً ، وانتصروا لها بالأدلة ، ولو قدر لرجل مثل ابن طفيل أو ابن رشد (32) - وكلاهما عاش في البلاط الموحدي - أن يعتنق المهدية ويدافع عنها ، لكان

(30) انظر ترجمته في : ابن الأبار - التكملة : رقم 1486 باسم عبد الله بن حماد (ط : مدريد 1887) .

(31) ابن غازي - الروض المتون - 29-30 ، وانظر : المنوني - العلوم والآداب والفنون : 60

(32) لا شك أن العقلية الفلسفية الناقدة هي التي عصمتها من اعتقاد المهدية ، الى جانب كونها عاشا في كنف أبي يوسف وأبي يعقوب اللذين لم يكونا من المتحمسين في حقيقتهم للمهدية كما بيناه .

عل أنه جاء في نفع الطيب (1 / 609) أن أبا زكريا بن طفيل نقل من كتاب جده أبي بكر بن طفيل قصيدا في المهدي هذا مطلعته :

سلام على المهدي أما فضله فحتم وأما أمره فمؤكد

ولسنا ننري ما إذا كان هذا الكتاب هو من شعر ابن طفيل ، أو هو من ملكه ويشتمل على أشعار لغيره . ونرجح الثاني لأن هذا القصيد لو كان من شعره لطار ذكره في الأفاق لشهرة ابن طفيل وتشجيع الموحدين على نشره . وبما =

لها في المغرب مصير آخر ، بما لها من القدرة على تأسيس مدرسة فكرية تنهض بتكوين تيار عام مناصر للمهدية ، يضمن لها شيئاً من الرسوخ رغم المحيط العام المناهض لها ، أما مناصرة العلماء الآنف ذكرهم فإن دورها لم يعد المجال التعليمي الثقيفي العام ، وكانت قاصرة على التأصيل المذهبي المؤثر .

وقد وجدت عقيدة المهدي النصير في طبقة الشعراء ، الا أن هؤلاء أكثر من غيرهم خلطاً لاقتناعاتهم الحقيقية بما يصطنعونه اصطناعاً للتكسب واسترضاء الأمراء ، مما يجعل التمييز بين الصادق منهم في اعتقاده وبين المزيف أمراً صعباً .

ومما قاله أحد شعراء الجزائر وفد على الأمير أبي يعقوب يوسف وهو يتنمل :

سلام على قبر الامام المجدد	وسلالة خير العالمين محمد
ومشبهه في خلقه ثم في اسمه	وفي اسم أبيه والقضاء المسدد
ومحبي علوم الدين بعد مآتها	ومظهر أسرار الكتاب المسدد
أنتنابه البشري بأن يملأ الدنيا	بقسط وعدل في الأنام مخلد
ويفتح الأمصار شرقاً ومغرباً	ويملك عرباً من مغير ومنجد
فمن وصفه : أقتى وأجل وانه	علاماته خمس تبين لمهدي :
زمان ، واسم ، والمكان ، ونسبة	وفعل له في عصمة وتأيد (33)

ومما قاله أحد الشعراء :

سلام على المهدي أما قضاؤه	فحتم ، وأما أمره فمؤكد
امام السورى عم البسيطة عدله	على حين وجه الأرض بالجور أريد

= يؤيد ذلك أن ابن طفيل في القصيدة الشهيرة التي حث فيها الأعراب على الجهاد مع الموحدين ذكر المهدي ذكراً مجرداً عن الملح بل مجرداً عن أن يفهم منه أنه ابن تومرت ، وهو ما يظهر في قوله :
وقد جعل الله النبي وآله ومهليه منكم بلا عيب عاب
وفي قوله :

وطائفة المهدي منكم وانها
لتحنو عليكم باتصال المناسب
انظر : ابن صاحب الصلاة - المن بالامامة : 412-13

(33) انظر : المراكشي - المعجب : 257 .

بصير رأى الدنيا بعين جلية فلم يغنه الا المقام الممجد (34)
ومما قاله شاعر آخر :

سل دعوة المهدي عن آثاره تنبيك أن ظباه تمن ازاءها
فغزا عداها واسترق رقابها وحى حماها واسترد بهاءها
قبضت يدها على البسيطة قبضة قادت له في قده أمراءها (35)

وقد كان للمهدي صدى عند بعض شعراء المشرق نذكر منهم عمارة اليمنى
(ت 569 هـ / 1173 م) (36) الذي يقول في سياق مدحه لأحد الفاطميين
بمصر :

هذا المحدث عنه في ثيابك يا شمس الهدى والعلى يصغى الى كلمي
هذا ابن تومرت قد كانت بدايته كما يقول الورى لحما على وضم
وقد ترامى الى أن أمسكت يده من الكواكب بالأنفاس والكظم
وكان أول هذا الدين من رجل سعى الى أن دعوه سيد الأمم (37)

وقد كان لعمارة هوى شيعي ، مما يرجح أن يكون معتقداً لفكرة المهديّة وان
يكن في هذه الأبيات عرض لابن تومرت بما يفهم منه الاعجاب به ، والاستعظام
لنجاح دعوته السريع فحسب .

ج - موقف العامة (وطائفة العكازين)

لا شك أن الدعوة التي قام بها المهدي أنشأت طبقة من العامة تؤمن به اماماً
مهدياً ، وتعتنق كل ما جاء به من الآراء ، وكانت طلائع تلك الطبقة أولئك الذين
استجابوا له من قبائل السوس ونصروه ، ثم نصروا من بعده عبد المؤمن حتى تم له

(34) انظر : المقري - فتح الطيب : 1 / 609

(35) انظر نفس المصدر : 2 / 482

(36) انظر ترجمته في : ابن خلكان - الوفيات : 3 / 431 ، وفيه أنه كان فقيهاً شافعيّاً متعصباً للسنة ، اتصل
بالفاطميين في مصر ومدحهم ، ولما تولى صلاح الدين مدحه أولاً ، ثم تأمر عليه لفائدة الفاطميين ، فقتله صلاح
الدين مع جماعة . ولكن أشعاره تدل على أنه ينطوي على ميل شيعي .

(37) عمارة اليمنى - النكت المصرية في أخبار الوزراء المصرية : 1 / 353-54

الأمر ، ولا شك أن قيام الدولة وعلو أمرها ساعد على انضمام أعداد أخرى الى هذه الطبقة المؤمنة بالمهدي ، وكان يطلق على هؤلاء اسم « الموحيدين » .

الا أننا لا نستطيع على وجه الدقة أن نقدر حجم هذه الطبقة الشعبية التي آمنت بالمهدي ودعوته ، فالؤرخون لم يصفوا ذلك وصفاً كافياً على عادتهم في إهمال شؤون المجتمع والاطناب في وصف شؤون السياسة والحكام ، ولكن حركات الارتداد عن الولاء للموحيدين التي كانت تحدث بكثرة بين القبائل منذ عهد المهدي وفي عهود خلفائه من بعده⁽³⁸⁾ ، وكذلك الانحسار الذي آلت إليه عقيدة المهدي بعد زوال دولة الموحيدين⁽³⁹⁾ ، تقوم شواهد على أن انتشار هذه العقيدة في العامة كان انتشاراً محدود الحجم بالنظر الى مجموع أهل المغرب ، وليس ما ورد في كتب التاريخ التي وصفت غزو عبد المؤمن من تنالي إيدانة القبائل له بالتوحيد الى أن تم له الأمر⁽⁴⁰⁾ الا وصفاً لخضوع سياسي لا يرافقه في كثير من الأحيان خضوع عقدي .

وأكثر من اعتقد المهدي من العامة كانوا بالمغرب الأقصى في بلاد السوس ، وحول العاصمة مراكش ، وفي منطقة مكناس ، أما المغرب الأوسط وافريقية فعلى الرغم من امتداد السلطان الموحيدي اليهما ، فإن المد العقدي المتعلق بالمهدية لم يصل اليهما على مستوى العامة الا أن تكون حالات فردية ضيقة ، لم يبق لها من أثر بعد انحسار السلطان الموحيدي .

ولا شك أن العهد الأول من حياة الدعوة الموحدية ، وهو خاصة عهد المهدي وعهد خلفائه الثلاثة الأول قد شهد أوج الحماس للمهدية في أوساط العامة ، كما أنه قد يكون شهد أوج الامتداد العددي ، وذلك لأن كل عقيدة أشد ما يكون أهلها حماساً لها في أول عهدها لكثافة الدعوة اليها ، واستهواء جدتها، وقد وصف المراكشي مشهداً من المشاهد التي تصور هذا الحماس الشعبي ، وذلك عندما زار

(38) انظر في ذلك : البيهقي - أخبار المهدي : 155 وما بعدها ، والمراكشي - المعجب : 25-324

(39) لم يبق في العهد المريني أثر لهذه العقيدة الا عند من عرفوا بالمكازين كما سنبينه بعد حين .

(40) انظر بالأخص : البيهقي - أخبار المهدي : 83 وما بعدها .

الأمير أبو يوسف يعقوب قبر المهدي بتينمل فكان « ذلك اليوم في تينمل يوماً عظيماً ،
اتصل التكبير من كل جهة ، وجاء النساء يولولن ويضربن بالدفوف ويقلن
بلسانهن : صدق مولانا المهدي ، نشهد أنه الامام حقاً » (11) .

ومن المرجح أن بداية عهد الانحطاط الموحدني رافقتها بداية في ضمور اعتقاد
العامية في المهديية ، ذلك لأن النجاح الباهر الذي حققه الموحدون في أول عهدهم في
كل ميدان ، كان عاملاً مشجعاً على الاعتقاد بالمهديية ، فلما بدأ يرتد شيئاً فشيئاً ،
ولد ارتداده في النفوس عامل الزهد في هذا الاعتقاد ، يؤزره ويعمقه ما حدث من
المقاومة الداخلية للمهديية ، تلك التي بلغت أوجها عند أبي العلاء المأمون .

فلما كانت طلائع بني مرين تدك حصون الموحدنين ، وتعمل على اسقاطهم
سياسياً وعقدياً ، تسارع ارتداد العامة عن عقيدة المهديية ، ولا شك أن عامل الخوف
كان أحد عوامل هذا التسارع حيث كان المرينيون ينهجون منهج العداة الصارخ
للمهدي وعقائده ، ويعملون جهدهم على ازالة هذه العقيدة من أذهان الناس ،
وهو ما يدعو الكثيرين الى التخلي عنها خوفاً من سطوة الحكام الجدد ، وطلباً للأمن
والهدوء .

ولما تم النصر للمرينيين أصبح ما تبقى من العامة متشبثين بالمهديية يعيشون
على هامش الحياة السياسية والاجتماعية ، ولعلمهم أصبحوا في حالة من الاستضعاف
والاهمال عملت دوماً على تهوين عقيدتهم في أنفسهم بما يجعل الكثير منهم يتخلى
عنها ليندمج في الحياة المغربية العامة .

الا أن بعض المصادر تشتمل على معلومات قليلة تفيد أن أنصار المهدي
وأتباعه ، استمر وجودهم الى ما بعد القرن العاشر ، وأن الوضع العام المضاد لهم ،
قد آل بهم الى أن اتخذوا مظهراً طائفيّاً ، وربما تكون الظروف القاسية التي أحاطت
بهم ، قد دفعت بهم الى شيء من المغالاة في معتقداتهم طلباً للحفاظ على النفس شأن
الأقليات حينما تحف بها الظروف المعادية لها .

(41) المراكشي - المعجب : 368

وتعرف هذه الطائفة الباقية على عقيدة المهدي بطائفة « العكازين » أو الطائفة « التومرتية » ، وقد بقي لها وجود الى عصر أبي عبد الله محمد بن الحسن المجاصي (ت 1103 / 1691)⁽⁴²⁾ والحسن اليوسي (ت 1111 هـ / 1699 م) حيث أوردنا عنهم في النوازل والمحاضرات بعض الأخبار العيانية كما سنذكره بعد حين . ويبدو أن قبيلة جزناية كانت تستغرق أفراد هذه الطائفة ، حتى لقد سميت أحياناً بطائفة جزناية ، واستوت بذلك هذه الأسماء الثلاثة في الدلالة عليها ، واستعملت على اختلافها في المصادر التي نقلت أخبارها ، فقد ورد في نوازل المجاصي قوله : « وأصحاب ابن تومرت المذكور هم المسمون بالعكازين »⁽⁴³⁾ . كما نقل أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي (ت « 914 هـ / 1508 م)⁽⁴⁴⁾ في كتابه المعيار جواباً لمفتي تازة عن سؤال يتعلق بطائفة جزناية ، وجاء في جوابه ما يؤكد أن المقصود بهم أتباع المهدي⁽⁴⁵⁾ ، كما جاء في محاضرات اليوسي في مجرى الحديث عن هذه الطائفة تسميتهم بالطائفة التومرتية⁽⁴⁶⁾ .

وكانت هذه الطائفة منتشرة في المنطقة الممتدة بين فاس ومراكش كما ذكره المجاصي في قوله : « سكناهم بين القاعدتين العظيمتين حاضرتي المغرب فاس ومراكش داري العلم والدين »⁽⁴⁷⁾ ، ويبدو أن هذه المنطقة هي التي كانت مستقراً قديماً لقبيلة جزناية .

وتفيد الأخبار الواردة عن العكازين أنهم كانوا في توتر مستمر مع المناخ الاجتماعي المحيط بهم ، وأنهم في خضم ذلك التوتر لم يفقدوا تلك الصلابة التي نفثها

(42) فقيه ناقد ناظم ، ولد بمكناسة وتولى القضاء بها ، من آثاره : تقييد في الاشراف ، وتقييد في مسألة العكاكزة .

انظر : كحالة - معجم المؤلفين : 9 / 211

(43) المجاصي - النوازل : 95

(44) فقيه مالكي ، أخذ عن علماء تلمسان ، ثم فر الى فاس بعد سوء علاقته مع الحكام ، وهناك توفي سنة 914 هـ ،

من كتبه « ايضاح المسالك » و « المعيار المغرب » . انظر ترجمته في : ابن مريم - البستان : 53

(45) الونشريسي - المعيار : 352/2 .

(46) اليوسي : المحاضرات : 107 .

(47) المجاصي - النوازل : 92

في اتباعه ابن تومرت ، فلم يخلدوا الى اليأس والاستسلام ، بل عاشوا حالة من الصراع مع المجتمع الرفض لهم ما فتوا يسعون فيه الى اثبات وجودهم وضمان استمرارهم .

ومن الشواهد على ذلك ما ذكره المجاصي من أنه شاهد قضية شخص منهم مثل بين يدي الأمير بكناسة ، فاستفهمه قائلاً له : من أنت ؟ فقال : عكازي ، فأعاد عليه السؤال ، فأعاد عليه نفس الجواب ، فقدم لتضرب عنقه ، فاستهل بالشهادة ، وأظهر الانابة والاقلاع ، فتركه وخلي عنه⁽⁴⁸⁾ .

وجاء في المعيار أنه ورد فيهم في القرن الثامن ظهر من السلطان يأمر بأن يبحث عن أمرهم ، فاجتمع الناس عليهم في المسجد ، وبحثوا فلم يوجد عندهم شيء من العلم ، فاتفق الناس يومئذ على انهم قوم جهلة ، وأنهم يستتابون ، فإن تابوا والاقتلوا ، فتابوا وانصرفوا ، وما افلتهم من القتل يومئذ الا توبتهم⁽⁴⁹⁾ .

ومن مظاهر صمودهم في هذه الظروف الصعبة ، أنهم كانوا يقومون بالدعوة لمذهبهم بالانبيثا بين القبائل ، ولم يكونوا يعدمون من يسمع مقالاتهم ويتأثر بأقوالهم ، وهو ما صوره المجاصي في قوله : « وهم مع ذلك دعاة متفرقون في القبائل ، ومنكوشون في الخلق ، ضالون مضلون ، يدب مذهبهم في الناس بأخفى من ديب النمل »⁽⁵⁰⁾ .

وكان من بينهم العلماء الذين يؤلفون في مذهبهم ، وينافحون عن آرائهم ، ويتزعمون صراعهم ، ومن بين هؤلاء أبو زيد عبد الرحمان اللجائي ، وقد حكى عنه اليوسي أنه وقع اليه كتابان من كتبه في التصوف هما « قطب العارفين » ، و« شمائل الخصوص » ، وكان يستحسنهما مع العلم بأن مؤلفهما ليس من فحول العلماء ، واتفق له أن يزور جبل لجاية موطن هذا المؤلف ، فأراد أن يزيد معرفة بهذا

(48) نفس المصدر والصفحة

(49) الونشريسي - المعيار : 2 / 358 ، وانظر : المجاصي - النوازل : 94

(50) المجاصي - النوازل : 89 / 90

الرجل من خلال تأليفه ، فقصده أبناءه الذين أخرجوا له كتاباً من كتبه سماه « المقصد الأسنى في المهدي الاقنى » ، فلما رآه ظنه يتكلم في المهدي المنتظر على نحو ما تكلم عليه الأئمة ، فاذا هو يتحدث عن المهدي ابن تومرت ، واذا هو من الطائفة التومرتية ، وينتهي اليومي هذه القصة بقوله : « ولما فصلنا عنهم ، تأملت فقلت : حصل العلم بأن هذا الرجل من تلك الطائفة ، والعلم بأن تلك الطائفة قد كان فيها من يحتاج لدعواهم الباطلة من أهل العلم ، وهاتان فائدتان غريبتان ، فلم تضع الخطوات » (51) .

ويبدو أن التوتر بين طائفة العكازين ومحيطها لم يكن حاداً مع طبقة العامة من الناس ، وهو ما يفيد قول المجاصي السالف الذكر من أنهم كانوا يتفرون في القبائل وينبشون في الخلق ، ولكنه يبلغ أوجه مع الأمراء والولاة كما تفيد قصة العكازي مع الأمير بمكناسة المتقدمة الذكر ، ولم يكن موقف الحكام هذا الاستمداً من موقف الفقهاء والقضاة أولئك الذين وقفوا موقف العداء الصارخ من العكازين عبر القرون ، وتصدوا لهم بالمقاومة الشديدة ، وأصدروا الفتاوى المتتالية في تبديعهم وتكفيرهم .

ففي القرن السابع أثر عن أبي يعقوب يوسف بن موسى المحساني السبتي (ت بعد 686 هـ / 1287 م) (52) قوله : كان بغربنا اثنان العكازون والسليمانيون (53) يتقدم اليهم ، فإن تابوا والا قوتلوا . وقد نقل هذا القول عنه محمد بن ابراهيم بن خليل التتائي (ت 942 هـ / 1535 م) (54) في شرحه

(51) الیومی - المحاضرات : 108 . ویصف أيضاً کیف أنه خاب أمله اللی كان یضعه فی هذا العالم ، فاستعجل الیام والخروج عن ذلك المقام ، دون انتظار ما یصنعون له من الطعام .

(52) فقیه محدث ، أخذ الحدیث عن ابن الصلاح ، ومن تلامیذه أبو عبد الله الصدینی . انظر ترجمته فی : احمد بابا - نیل الابتهاج : 352 .

(53) انظر عنهم : المنونى - التيارات الفكرية في المغرب المريني : 47 ، ورفقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين : 247

(54) قاضي قضاة مصر ، فقیه لرضي ، تولى القضاء ثم اشتغل بالتألیف ، ومن مصنفاته « فتح الجليل » ، « جواهر الدرر » . انظر ترجمته فی - احمد بابا : نيل الابتهاج : 335 ، وفيه الحساني .

على رسالة ابن أبي زيد القيرواني كما ذكره المجاصي في نوازله (55) .

وفي القرن الثامن ذكر المجاصي أيضاً أن الشيخ يوسف بن عمر (56) كانت له فتوى في العكازين تطابق فتوى المحساني ، كما أن الشيخ الجزولي (57) صرح في شرحه على الرسالة بأنهم في حكم المرتدين ، ووصفهم بأنهم طائفة بدعية خارجة عن السنة بغير تأويل ، وقال انهم يستتابون فإن تابوا والا قوتلوا (58) .

كما ذكر صاحب المعيار أن فقيه تازة ومفتيها أبا عبد الله محمد بن عبد المؤمن وجه إليه سؤال في شأنهم ، فكان جوابه بأنه يلزمهم الكفر لأنهم خارقون للاجماع ، ومن خرق الاجماع فهو كافر يستتاب ، فإن تاب والا قتل ، وذكر أنه وقعت استتابتهم بحضوره وقال انهم اذا ظهر عليهم بعد ذلك أنهم لم يزالوا على بدعتهم ، يخاف عليهم الا تقبل لهم توبة ، ويقتلون من غير استتابة ، لأنهم يصيرون بمنزلة الزنديق الذي لا تقبل منه توبة لكونه يخفي حاله ، فكذلك هؤلاء ، ثم أكد على من والاهم في النصيحة لهم أن ينصحهم في الرجوع عما هم عليه ، لأنهم ان اكتشف امرهم ورفع حالهم ، يخاف أن يؤمر عليهم بالقتل (59) .

وفي القرن العاشر سئل المجاصي عن هذه الطائفة ، وكيف ينفذ الحكم الشرعي عليها في الدماء والأموال وأنواع العقوبات ، وهل هم مرتدون أم زنادقة أم مسلمون عصاة أم كفرة؟ فأجاب بعد شرح حالهم وعقائدهم بأنه لا نزاع بين طوائف العلماء في كفرهم وضلالهم ، وإنما النظر في أي أنواعه سلكوا ، هل الزندقة فيقتلون من غير استتابة ؟ أم هم كالمتردين فتقع استتابتهم ؟ وانتهى آخر الأمر الى

(55) المجاصي - النوازل : 91 ، 95

(56) لعلة يوسف بن عمر الأنفاسي (ت 761 هـ - 1359 م) انظر ترجمته في : ابن مريم - البستان : 297

(57) يشترك كثيرون في هذا اللقب ، والغالب أن المقصود هنا عبد الرحمان بن عفان الجزولي (ت 741 هـ - 1340

م) ، انظر ترجمته في : ابن القاضي - جلوة الاقتباس : 2 من الكراس 33 .

(58) المجاصي - النوازل : 90

(59) الونشريسي - المعيار : 2 / 358 ، وذكر ذلك أيضاً المجاصي - النوازل : 94

اعتبارهم كالمتردين فيجري عليهم حكمهم لا كالزنادقة مثلما ذهب اليه بعض العلماء⁽⁶⁰⁾ .

وقد روى عبد الرحمان اللجائي⁽⁶¹⁾ أحد علماء العكازين ومتصوفتهم في أحد كتبه كما ذكره اليوسي ، أنه امتحن على يد قضاة الوقت حتى دعى الى فاس ثم الى مراكش ، وأنه أنقذه الله من المحنة ورجع الى بلده سالماً⁽⁶²⁾ ، وهو ما يندرج في سياق هذا الموقف العام من الفقهاء ازاء هذه الطائفة .

وقد خصص اليوسي رسالة من رسائله شرح فيها نحلة العكازين وبين مذهبهم ومعتقداتهم وأعمالهم ، وانتهى الى تكفيرهم ، الا أن ما عرضه من فواحشهم وغرابة معتقداتهم ، وبعدها عن الاسلام ، لا يمت بأي صلة لآراء المهدي ودعوته ، كما أنها بعيدة عما عرضه المجاصي والونشريسي من أمرهم ، فلعلها طائفة أخرى غير العكازين المنتمين الى ابن تومرت أو فرع من فروعها بلغ به الغلو الى ذلك الحد الذي خالف به الأصل مخالفة كاملة⁽⁶³⁾ .

أما الآراء التي كانت عليها هذه الطائفة فإنه من الصعب التعرف عليها على وجه الدقة ، ذلك لأن المصادر التي بين أيدينا والتي تسعفنا ببعض المعلومات عنها ، منحصرة فيما نسبه اليها المفتون والفقهاء السابق ذكرهم فيما أصدره من الفتاوى فيها ، وقد كانت هذه الفتاوى معبرة عن كراهية متزايدة للعكازين لا نظمتن معها كثيراً الى موضوعية ما وقع عرضه من آرائهم ومعتقداتهم ، فلعل تحمس بعضهم للمذهب المالكي والعقيدة الأشعرية تحمساً يبلغ الى درجة التعصب أحياناً ، مع ما قد يكون ترسب في النفوس من جراء موقف الموحدية في مبدأ أمرهم من الفقهاء ، مع ما يمكن أن يكون طراً في معتقدات العكازين من مغالاة ، تضافت جميعاً تؤدي الى المبالغة والتأويل في عرض الفقهاء لمعتقدات العكازين ، وكيف يكون ذلك

(60) المجاصي - النوازل : 89 وما بعدها ، وخاصة ص 105

(61) هو من رجال القرن العاشر لأن اليوسي المتوفى سنة 1111 اتصل بأولاده ليطلع على كتبه كما مر ذكره .

(62) اليوسي - المحاضرات : 107

(63) انظر : رسائل أبي علي الحسن اليوسي : 274 وما بعدها .

العرض موضوعياً مع مثل هذا الغضب الذي يصب المجاصي جامه عليهم في قوله :
« هذه الطائفة الملعونة المسؤول عنها قد انتحلت خبائث من المعتقدات ، وشرعت
بمذاهب يأنف عنها أكثر الملل والنحل ، والقوم اباحية يستحلون المحرمات ،
وينكرون ما علم من الدين بالضرورة ، وقد دامت مفسدتهم ، واستحكمت
شنعتهم ، وهم ثلم عظيم في الإسلام ، ليس بهذا الصقع المغربي أعظم منه » (64) .
إلا أننا سنحاول مع ذلك أن نتلمس آراءهم من خلال ما نسب اليهم متوخين في ذلك
طريق الحذر .

فمن ارائهم المتعلقة بالعقيدة :

أولاً - الايمان بامامة المهدي بن تومرت ومهديته ، وتأويل الأحاديث الواردة في
المهدي المنتظر حتى تنطبق عليه ، وتكفير من لا يؤمن به (65) . وهذه العقيدة معهودة
عند اسلافهم ، وهي الأساس في بقائهم طائفة متميزة (66) .

ثانياً - تفضيل المهدي على أبي بكر وعمر (67) . والمرجح أن هذا من تزييدات
خصومهم عليهم ، لأن أفضلية أبي بكر وعمر مدونة في مؤلفات المهدي نفسه (68) ،
وهو ما جرى به الأمر عند خلفائه .

ثالثاً - تكفير أهل الاسلام ، والامتناع عن أكل ذبائحهم والصلاة
خلفهم (69) . وهو ما لا نجد له أصلاً عند المهدي ، وليس من البعيد أن ينشأ عند هذه
الطائفة بفعل ما تلاقيه من محيطها الاجتماعي من استنقاص وهزيمة يدفعانها الى
التطرف في اصدار الأحكام على الأطراف المقابلة ، وتوخي القطيعة معها .

(64) المجاصي - النوازل : 89

(65) انظر : الونشريسي - المعيار : 2 / 358,352 كما جاء في السؤال الموجه الى فقيه تازة وفي جوابه ، والمجاصي -
النوازل : 94,95 كما نقل عن المحساني .

(66) الا أن المهدي أثر عنه القول بتكفير من لا يؤمن باللهدي مطلقاً ولم يصرح بتكفير من لا يؤمن به هو مهدياً . انظر
ما قاله في كتاب القواعد : 257

(67) الونشريسي - المعيار : 2 / 358,352 والمجاصي - النوازل : 94

(68) انظر : ابن تومرت - كتاب الامامة : 245 وما بعدها .

(69) الونشريسي - المعيار : 2 / 352 ، 358 ، والمجاصي - النوازل : 94

رابعاً - تكفير من لم يعلم اثني عشر باباً من التوحيد (70) . ولعل هذه الفكرة تطور لما كان المهدي وبعض خلفائه ألزموا به من حفظ أبواب من التوحيد الذي ألفه المهدي ، ولكن التكفير هنا يغلب أن يكون مناطاً بعلم العلم بمحتوى هذه الأبواب ، لا بحفظ الأبواب نفسه .

خامساً - انكار الصفات الإلهية (71) . ولعل هذا تعبير مبالغ فيه عن رأي المهدي في الصفات الذي يجنح فيه الى الاثبات مع التفويض كما بيناه سابقاً (72) .

ومن الآراء الفقهية لهذه الطائفة انهم يعتبرون من نواقض الوضوء لمس ذوات المحارم ، ويقولون ان من حلق ما تحته اللحية فهو مجوسي (73) .

ويبدو من جملة هذه الآراء المنسوبة الى العكازين اذا جردناها عما فيها من مظنة التزويد والتأويل انها باقية في أصلها على ما كانت عليه عند أسلافهم ، الا أن يكون شيء من الجنوح الى الشطط في بعضها أملته عليهم الظروف التي يعيشونها . ولا تزال الحاجة قائمة الى الدراسة المفصلة لهذه الطائفة في سبيل تبيين أوضح لآثار المهدي بالمغرب ، ولكن على ما يبدو فإن المصادر عنهم ضئيلة (74) .

والى جانب طائفة العكازين ، فإن بعض الآثار لعقيدة المهدي استمر وجودها في الأذهان والعادات عند بعض العامة ، وقد تتخذ أحياناً مظهراً حماسياً كذلك الذي وصفه ابن خلدون في حديثه عن تينمل اذ يقول : « وقبر الامام المهدي بن تومرت بينهم لهذا العهد على حالة من التجلة والتعظيم ، وقراءة القرآن عليه أحزاباً بالغدو والعشي ، وتعاهده بالزيارة ، وقيام الحجاب دون الزائرين من الخرباء ، لتسهيل الاذن ، واستشعار الأبهة ، وتقديم الصدقات بين يدي زيارته على الرسم المعروف

(70) الونشريسي - المعيار : 2 / 352

(71) نفس المصدر : 2 / 352 والمجاصي - النوازل : 94

(72) انظر ما سبق ص : 196 وما بعدها .

(73) انظر : الونشريسي - المعيار : 2 / 352

(74) انظر عن هذه الطائفة - المنوني - التيارات الفكرية في المغرب المريني : 129 ، وورقات عن الحضارة المغربية في

عصر بني مرين : 246-47 ، وانظر : سعد غراب : مرشدة ابن تومرت : 131 ، وعبد الله نجمي -

المكافرة : 59

في احتفال الدولة ، وهم مصممون مع كافة المصامدة أن الأمر سيعود ، وأن الدولة ستظهر على أهل المشرق والمغرب ، وغلاً الأرض كما وعدهم المهدي ، ولا يشكون في ذلك ولا يستريبون فيه « (75) .

وقد ذكر الشاطبي (ت 790 هـ / 1388 م) بعضاً من هذه الآثار في سياق تهجينها باعتبارها بدعاً منكراً فقال : « انها ثبتت زماناً طويلاً ثم ذهب منها جملة وبقيت أخرى إلى اليوم » (76) . وقال في موضع آخر : « فجرى العمل بجميعها [البدع الموحدية بما فيها المهديّة] في زمان الموحدين وبقي أكثرها بعدما انقرضت دولتهم حتى اني ادركت بنفسي في جامع غرناطة الأعظم الرضا عن الامام المعصوم المهدي المعلوم الى أن أزيلت ، وبقيت أشياء كثيرة غفل عنها أو أغفلت » (77) .

ان عقيدة المهديّة لئن كان لها بعض الأثر بالمغرب كما ذكرنا مشاهد منه عند مختلف الفئات ، فإن البيئة المغربية التي استحكمت فيها العقيدة السلفية والفقهاء المالكي لم تكن بيئة صالحة لنمو هذه العقيدة وانتشارها ودوامها ، بل قد انتهضت أصوات المعارضة والرفض لهذه العقيدة ، ولا زالت تشتد وتتعالى شيئاً فشيئاً حتى آلت بها الى الانحسار ، ثم الى الانقراض فلم يبق لها أثر .

2 - موقف الرفض للمهديّة :

يمكن أن نقول ان الموقف الحقيقي لأهل المغرب من عقيدة المهديّة انما هو موقف الرفض والمقاومة لهذه العقيدة ، تراوحاً في ذلك بين الرفض الصامت ، وبين الرفض المناضل بالقلم أو بالسيف . وقد كان حال هذه العقيدة بالمغرب كحال الجرم الغريب يحل بالجسم الحي ، فتستقبله عوامل الرفض ، وتعمل على لفظه ، ولا تزال به في ذلك وان يكن قد مكن لنفسه بعض التمكين حتى يؤول أمره الى الزوال .

(75) ابن خلدون - العبر : 6 / 562

(76) الشاطبي - الاعتصام : 1 / 171

(77) نفس المصدر : 1 / 256

وقد نجم هذا الرفض منذ وقت مبكر في عهد المهدي نفسه ، ويبدو ان الحس الشعبي العام المترى على السلفية والمالكية هو الذي كان رائداً في هذا الرفض حيث تمثلت المعارضة الأولى للمهدية في شكل انتفاضات وثورات قامت بها القبائل في عهد المهدي وعبد المؤمن وخلفائهما .

ففي عهد المهدي تلكأت كثير من القبائل في قبول دعوته ، وانتفضت عليه أخرى بعد الاستجابة له ، وترجح أن اعلانه للمهدية ، وأقواله في الامامة كان لها الدور الأساسي في ذلك التلكؤ والانتقاض . ويبدو أن أهل تينمل أنفسهم ، راجعوا أنفسهم في دعوته لما وقفوا على أفكاره عن كتب - وخاصة ما يتعلق منها بالامامة - وذلك عندما حل بينهم وأقام عندهم بدعوة منهم ، وربما يكونون نتيجة تشككهم فيه فكروا في الايقاع به ولكنه كان أسرع منهم ، فبادر بالايقاع بهم كما ذكرناه سابقاً (78) ، وهو ما صوره ابن القطان في قوله : « كوشف من حالهم بما اقتضى له تدقيق النظر في أمرهم » (79) .

وتكشف تلك الحادثة المعروفة بحادثة التمييز (80) عن جانب من بوادر الرفض للمهدية ، فقد كان أبو محمد البشير الذي تولى عملية التمييز « يخرج المخالفين والمنافقين والخبيثاء من الموحدين » (81) ، وليس هذا الوصف من البيلق الا تعبيراً متحاملأ عن حالة أولئك الذين داخلهم الشك في المهدي ، وهو ما ذكره ابن عذارى بوضوح في قوله متحدثاً عن نفس الحادثة : « لا يخرج عن اليسار الا من كان شاكأ في أن الامام هو المهدي المعلوم » (82) .

وفي عهد عبد المؤمن بن علي وابنه يوسف ، تمثل الرفض الشعبي للمهدية في تلك الانتفاضات الكثيرة المتتالية التي قامت بها عدة قبائل في المغرب اثر انتصاب

(78) انظر ما سبق ص : 140

(79) ابن القطان - نظم الجمان : 94

(80) انظر ما سبق ص : 140

(81) البيلق - أخبار المهدي : 71

(82) ابن عذارى - البيان المغرب : قطعة منشورة بهسبريس : 82, 83 والذين يخرجون على اليسار هم المشككون الذين يقتلون .

الدولة بمراكش وقبله (83) ، وإذا كانت تلك الانتفاضات تكتسي الصبغة السياسية ، فلا شك أن كثيراً منها كان الدافع اليه أو المنشط له مناهضة المذهب الجديد الذي بنيت عليه الدعوة مناهضة عقديّة تتجه بالأخص الى مقولة المهديّة وما يتعلّق بها ، هذه المقولة الغريبة عن الثقافة المالكيّة السلفية ، وهو ما نستشفه من قول البيهقي في ترجمة الباب الذي عقده لذكر هذه الانتفاضات اذ يقول : « باب نذكر فيه أمر الثائرين المنافقين على هذا الأمر العزيز ، وكيف أخذهم الله أخذ عزيز مقتدر » (84) ، فالتعبير « بالمتنافقين » و « الأمر العزيز » يشير الى المحتوى العقدي لهذه الثورات ، كما يشير اليه أيضاً تعبيره عن الخضوع للدولة « بالتوحيد » ، كما قال في أحد الثوار : « جاء سلاماً الى الخليفة بتوحيده » (85) ، وقال في آخر : « خرج اليه أبو حفص ، وسكن عليه حتى وحّد » (86) . فهذه القرائن تدل كلها على أن الانتفاضات السياسيّة على عبد المؤمن وبنيه ، كان الرفض العقديّ عنصراً أساسياً من عناصرها (87) .

وقد أخذ هذا التيار الرفض للمهديّة دفعاً قوياً ، حينما دبّ الشك في هذه العقيدة لدى الحكام الموحديين أنفسهم ، ثمّ نما ذلك الشك شيئاً فشيئاً حتى أصبح موقفاً رسمياً للمراجعة والرفض كما سنراه عند المأمون ، فحينئذ وجد كل من كان في نفسه شيء من هذه المهديّة متنفساً للافصاح عما في نفسه ، والتخلي ظاهراً وباطناً عنها من حيث كان يمنع الخوف من اظهار ما يخالف الموقف الرسمي للدولة .

وقد كانت لظاهرة الشك في المهديّة من قبل الساسة الموحديين سابقة في عهد المهدي نفسه ، تمثلت في حادثة الفقيه الافريقي ، ذلك الذي هاله ما وقع في عملية التمييز ، فاستنكر على المهدي هذه المقتلة قائلاً : « كيف تقتل أقواماً بايعوك ودخلوا في طاعتك وتقسّم أموالهم ، فأمر به فقتل وصلب ، لأنه كان شك في

(83) انظر تفاصيل ذلك في : البيهقي - أخبار المهدي : 155 وما بعدها

(84) نفس المصدر والصفحة

(85) نفس المصدر : 157

(86) نفس المصدر : 158 ، والعبارة غير فصيحة ، وهو الطابع المميز لأسلوب البيهقي

(87) انظر : محمد زنيبر - بعض الكتب التاريخية المنشورة أخيراً عن تاريخ الموحديين : 47 ، حيث خرج ثورة محمد بن هود السلاوي هذا المخرج .

عصمته « (88) ، وكان الافريقي واحداً من أعضاء مجلس العشرة (89) الذي كونه المهدي من السابقين الى نصرته ، وجعله للحسم في مهمات الأمور .

وبدا الشك في المهدي جلياً عند أبي يوسف يعقوب ، فقد كانت له عقلية فلسفية نقدية ، بوأته لفحص المهدي واختبارها ، وانتهى من ذلك الى موقف الشك فيها بل الى الجزم ببطلانها ، ولكنه أبقى هذا الاقتناع مضمراً ، ولم يعلنه للعموم .

ومن الشواهد على ذلك ما ذكره المراكشي في وصفه لزيارة المنصور لقبر ابن تومرت ، فقد اشتد الحماس بجمع من النسوة ، فانطلقن يعبرن عن ولائهن للمهدي بأنواع من الأغاني والأهازيج ، قال : « فأخبرني من رأى أمير المؤمنين أبا يوسف حين رأى ذلك يبتسم استخفافاً لعقولهن ، لأنه لا يرى شيئاً من هذا كله ، وكان لا يرى رأيهم في ابن تومرت ، فالله أعلم « (90) .

وذكر المراكشي أيضاً رواية عن أحد شيوخ الأندلس ، أن المنصور لما انتهى من موقعة الارك ، خرج الناس ليتلقوه ، وقدموا هذا الشيخ لتكليمه ، وأثناء الحديث سأله المنصور : ما قرأت من العلم ؟ فقال : قرأت تأليف المهدي ، فنظر اليه نظرة المغضب ، وقال : ما هكذا يقول الطالب ، انما حكمتك أن تقول : قرأت كتاب الله ، وقرأت شيئاً من السنة ، ثم بعد هذا قل ما شئت (91) .

ويزداد هذا النكران للمهدية رسوخاً في نفس المنصور ، حتى يشهد بعض خواصه وأهل ثقته بأنه براء من هذه العقيدة ، وهو ما أورده المراكشي قائلاً : « اخبرني الشيخ الصالح أبو العباس أحمد بن ابراهيم مطرف المري ونحن بحجر الكعبة قال : قال لي امير المؤمنين أبو يوسف : يا أبا العباس أشهد لي بين يدي الله عز وجل أنني لا أقول بالعصمة - يعني عصمة ابن تومرت - « (92) .

(88) ابن عذارى - البيان المغرب : قطعة منشورة بهسبريس : 82-83 وانظر أيضاً ابن القطان - نظم الجمان : 97

(89) هذا ما ذكره ابن القطان - نظم الجمان : 76 ، وقال انه لا يذكر اسمه ولم يورده صاحب القتيبي بهذا الاسم

عند ذكره لهؤلاء العشرة .

(90) المراكشي - المعجب : 368

(91) نفس المصدر : 369

(92) نفس المصدر والصفحة

ولكن المنصور مع هذه القناعة الجازمة بزيف المهديّة ، واصل اجراء الرسوم العامة للدولة عليها ، كما كان في عهد أبيه وجده ، حفاظاً على الوحدة ، واجتناباً للفتنة⁽⁹³⁾ ، بل لعله كما أخير عنه ولده المأمون همّ بأن يصدع بما آمن به ، ويتخذ من رفض المهديّة مذهباً رسمياً ، لكنه لم يساعده لذلك أمله ، ولا أجله ، فقدم على ربه بصدق نية وخالص طوية⁽⁹⁴⁾ .

فلما تولى المأمون الحكم ، وكان قد تشرب من أبيه القناعة ببطلان المهديّة ، ذهب بهذه القناعة نحو الاعلان ، فجاهر بنكرانه للمهديّة ، ودعا الى التخلي عنها ، ونقد المهدي نقداً شديداً ، وألغى اسمه من مراسم الدولة ، وتصدى بالاضطهاد لمن يعارض رأيه هذا من الموحدين .

وقد كتب بخط يده رسالة وجهها الى كل البلاد ، ضمنها شرحاً وتعليلاً لهذا الارتداد عن المهديّة ، ودعا فيها الى نبذها والرجوع الى الحق في شأنها ، وبما جاء في تلك الرسالة قوله : « من عبد الله احريس أمير المؤمنين ابن أمير المؤمنين الى الطلبة والأعيان والكافة ومن معهم من المؤمنين والمسلمين ، أوزعهم الله شكراً لأنعمه الجسام الذي نوصيكم به تقوى الله والاستعانة به ، ولتعلموا أنا نبذنا الباطل وأظهرنا الحق ، وأن لا مهدي الا عيسى بن مريم ، وما سمي مهدياً الا لأنه تكلم في المهد ، وتلك بدعة قد أزلناها ، والله يعيننا عن القلادة التي تقلدناها ، وقد أزلنا لفظ العصمة عمن لا تثبت له عصمة ، فلذلك أزلنا رسمه فتسقط وتبت ، وتمحى ولا تثبت واذا كانت العصمة لم تثبت عند العلماء للمصحابة ، فما

(93) انظر : عنان - عصر المرابطين والموحدين : 2 / 577, 576, 241 . وعبد الله علي علام - الصورة الموحديّة بالمغرب : 311 ، 50 ، 312 .

(94) جاء ذلك في الرسالة التي أوردها ابن عداري - البيان المغرب : 227-28 . وقد علق الشيخ عبد الله كنون على رفض المنصور للمهديّة بقوله : « بلغ الشعب المغربي درجة عالية من الثقافة العلمية حتى لقد استجلى المنصور ذلك ، وأصبح مضطراً الى عدم الاستمرار في مغالطة الشعب الناهض ببعض التعاليم والشعائر التي أتت بها دولتهم وكانت الغاية منها سياسية محضة كالمهديّة وعصمة الامام ، فتقدم بالخائفا الى الشعب الذي قابلها بمزيد الحماس لما كان باقياً على سداجته ، ونيلها نيل النواة لما حصص الحق وتبين الصبح للذي عينين » (النبوغ المغربي : 1 / 114) ، الا أننا لم نعثر في المصادر ما يفيد هذا الاعلان الشعبي لرفض المهديّة من قبل المنصور .

الظن بمن لم يدر بأي يد يأخذ كتابه ، أف لهم قد ضلوا وأضلوا ، ولذلك تولوا
وذلوا ، ما تكون لهم الحجة على تلك المحجة ؟ ، اللهم اشهد أنا قد تبرأنا أهل الجنة
من أهل النار ، ونعوذ بك يا جبار من فعلهم الرثيث ، وأمرهم الخبيث ، انهم في
المعتقد من الكفار ، وأنا فيهم كما قال نبيكم عليه السلام : « رب لا تذر على الأرض
من الكافرين دياراً » (نوح / 26) والسلام على من أتبع الهدى » (95) .

ومن البين أن هذه الرسالة تحمل من العنف في نبذ المهديّة ، والرجوع الحاد
عن القول بامامة المهدي ما من شأنه أن يحدث الصدمة في نفوس الموحدين ، ولذلك
فإن كثيراً منهم قاطعوا المأمون ، وانفضوا من حوله ، ولزموا الجبل (96) .

ولم يكن هذا الرفض الحاد للمهديّة الذي انتهجه المأمون ليتواصل من بعده
على ذلك النسق ، لما أدى إليه من تشتت في صفوف الموحدين ، فلما تولى الامارة ابنه
الرشيد عمل بمقتضى منهج أبيه مدة من الزمن ، ثم أعاد الأمر الى سالف عهده ،
فأجرى رسوم الدولة على مهديّة الامام ، ودعا له في الخطب ، ولم يكن ذلك عن
اقتناع منه ، ولكن ضغوط الموحدين الجأته اليه ، حيث جعلوه شرطاً في تازيرهم له ،
والتفافهم به (97) ، فرأى من حسن السياسة أن يؤلف القلوب ، ويضمن الولاء
والتأزير ، وجرى سائر الموحدين من بعده على هذا النهج .

الا أن تلك الهزة العنيفة التي أخذ بها المأمون عقيدة المهديّة ، كان لها وقع في
نفوس الكثيرين من معتنقيها ، فاخفت الحماس الذي كان في العهد الموحدية
الأول ، ودب الشك فيها في موضع الايمان بها ، وآل أمرها الى الخفوت شيئاً فشيئاً ،
فكانت النفوس بذلك مهياً لدعوة المرينيين في حملتهم على الموحدين ، تلك التي كان

(95) انظر : ابن عدارى - البيان المغرب : 227-28 ، وانظر أيضاً فيما يتعلق بهذه الرسالة والمعاني الواردة فيها :

ابن عدارى - البيان المغرب : 3 / 267 ، وابن الخطيب - الحلال المشوية : 137-38 ، ورقم الحلال : 61 ،

والاحاطة : 249 والشاطبي - الاعتصام : 1 / 257 ، وابن خلدون - العبر : 6 / 530 ، والسلاوي -

الاستقصا : 1 / 199

(96) انظر المصادر السابقة .

(97) انظر ما سبق ص 408

التشهير بعقيدة المهديّة أحد عناصرها ، ومقوماً من مقوماتها .

وقد أصبح العلماء وخاصة الفقهاء والقضاة معضدين نشيطين للمرينيين في حملتهم على المذهب الموحدى ، واستمروا على ذلك بعد انتصارهم كما رأيناه في الفتاوى الصادرة في حق العكازين (98) . وبمرور الزمن وضراوة المقاومة من قبل السلطة والعلماء معاً ، آلت عقيدة المهديّة الى الانحسار شيئاً فشيئاً حتى انحصرت في طائفة قليلة ، ثم آلت الى الانقراض ، ولفظها المجتمع المغربي لما فيها من تناقض مع مقومات ثقافته العقديّة المشتقة من عقيدة أهل السلف ، تعمقها مالكيته الشديدة الرسوخ فيه (99) .

II - الأثر الأشعري :

تمهيد :

لقد تقدم لنا أن المهدي وإن لم يكن أشعرياً خالصاً في تفكيره العقدي ، إلا أنه في الكثير من أفكاره كان على الطريقة الأشعرية ، خاصة في حمل الآيات والأحاديث التي توهم بالتشبيه والتجسيم على التنزيه المطلق لله تعالى .

وهذه التفسيرات العقديّة ذات الصبغة الأشعرية ، لم تلق ذلك المصير الذي لقيته التفسيرات المتعلقة بالامامة ، بل على العكس من ذلك ، كان لها الراج والانتشار ، وكان بها الاعتناء من عامة العلماء تدريساً وشرحاً ، ثم كان لها البقاء والتأثير في التصور العقدي لأهل المغرب الى يوم الناس هذا .

فأهل المغرب لم يكونوا قبل رجوع المهدي من المشرق يعتقدون مذهب الأشعري في العقيدة ، وإن يكن بعض علمائهم حصل لهم علم بهذا المذهب ، وإذا

(98) انظر ما سبق ص 419 . وقد كان من أشد العلماء على الموحدى ابن عذارى ، وابن أبي زرع كما ظهر في تاريخيها : البيان المغرب ، وروض القرطاس ، والشاطبي كما ظهر في كتابه الاعتصام : 1/ 166 ، 171 ، 255 ، 256 ، 257 ، 2 / 70 ، 226 ، 376 .

(99) انظر فيما يتعلق باختفاء المهديّة : لترنو- اختفاء المذهب الموحدى : 195 وما بعدها ، والفرديل - الفرق الاسلاميّة في الشمال الافريقي : 279 وما بعدها .

كانت قد اقتبست منه بعض المسائل الجزئية فإنه كمذهب متكامل في منهجه ومقولاته ، كان يواجه بالاحتراز الشديد ، وهو ما يبرزه بجلاء توجس علماء مراكش من ابن تومرت لما قدم يدرس هذه الآراء ، ويث هذا المنهج ، وما تلا ذلك من استدعائه الى مجلس علمي بحضور الخليفة لمزيد من استجلاء ما يدعو اليه ، ثم معارضته في آرائه ومنهجه المستجدين المستمدين من العقيدة الأشعرية ، ولم يكن حينئذ قد رتب آراءه في الامامة .

وقد جعل المهدي بعد ذلك يث الآراء التي يحملها ويدعو أصحابه الى تعلمها وتعليمها مختلطاً فيها ما كان أشعرياً بغيره ، فكانت هذه الآراء الأشعرية يأخذ بها الناس شيئاً فشيئاً ، وتكيف تصورهم العقدي السلفي بالتدرج ، واجدة من وشيخ علاقتها بآراء السلف المعهودة عندهم ما يسهل قبولها والاقبال عليها ، وواصل خلفاؤه من بعده هذا الجهد في اشاعة آرائه بين الناس ، فكانت الأشعرية تشيع وتنتشر من خلالها ، ثم أخذها العلماء بالشرح والتوسع ، ورجعوا الى أصولها لاستيفاء سائر مسائلها ، واستكمال مصادرها ، حتى كان لها الظهور الكامل بكافة أنحاء المغرب .

وسنين فيما يلي بشيء من التفصيل الدور الذي قام به ابن تومرت وخلفاؤه في نشر الأشعرية بالمغرب ، ثم نعرض ما كان لهذا الدور من التأثير في انتشار هذه العقيدة مركزين على انتشار عقيدة المرشدة وفشوها بين الناس ، وهي التي تمثل الفكر الأشعري الخالص ، ونرى من المفيد أن نمهد لذلك بعرض موجز لصدى الأشعرية بالمغرب قبل ابن تومرت ، حتى يبرز بالمقارنة حجم الأثر الذي تركه المهدي في نشرها .

1 - صدى الأشعرية بالمغرب قبل المهدي :

كان ظهور الأشعرية بالشرق أوائل القرن الرابع حيث تحول أبو الحسن الأشعري عن الاعتزال ليؤسس مذهبه الجديد سنة 300 هـ ، وكانت وفاته سنة 324 هـ ، ومن هذا الزمن الى حين ظهور المهدي أوائل القرن السادس ما يقارب

القرنين من الزمن ، فما هو صدق هذا المذهب بالمغرب ، وما هو موقف أهله منه
طيلة هذه المدة ؟ .

ليس لدينا معلومات دقيقة كافية تُكون منها رأياً واضحاً يتعلق بصدق
الأشعرية بالمغرب قبل قيام دعوة ابن تومرت ، ولكن اشارات قليلة متفرقة في كتب
التاريخ والطبقات ستكون معتمدنا في هذا الصدد ، أما مؤلفات بعض العلماء
الذين ذكر أنهم كانوا متأثرين بالأشعرية ، والتي تعتبر المنطلق الصحيح لتدقيق
الرأي في هذه المسألة ، فإن أغلبها مفقود أو في حكم المفقود .

وقد اعتمد بعض المؤرخين والباحثين على تلك الاشارات القليلة ليثبتوا في
شم، من القطعية وجوداً للأشعرية بالمغرب قبل أوائل القرن السادس . ونذكر من
أ، بن الحسن بن عساكر (ت 571 هـ / 1175 م) (١٥٥) ، فقد
الطبيب الباقلائي (ت 403 هـ / 1012 م) (١٥٦)
هبه فكان له بهار وراج (١٥٧) . ورد هذا
ن القطعية المبالغة أنه : « دانت
بلاد افريقية ، وقد بعث
الله الحسين بن عبد الله بن
رب فدان له أهل العلم من

دي وهو خطأ ، انظر في ذلك : محمد
60 ، وانظر أيضاً : السكوني-عيون

قال بوجود الأشعرية بالمغرب في هذه
كنون- النبوغ المغربي : 1 / 72 ،

وبما لا شك فيه أن أهل المغرب عرفوا المذهب لأشعري منذ وقت مبكر ، وربما في عهد مؤسسة نفسه ، ولعل الأقوال الأتفة الذكر تقصد بانتشار هذا المذهب بالمغرب انتشار العلم به لا انتشار اعتناقه ، فهي حينئذ لا تكون عادية الصواب . أما اعتناق الطريقة الأشعرية في التصور العقدي ، فلم يكن وجوده بالمغرب قبل المهدي الأ وجوداً محدوداً في آحاد الأفراد . ولما كان العلم بالمذهب تمهيداً لاعتناقه ، فإننا سنحاول فيما يلي تتبع هذه المرحلة التمهيدية مشيرين الى أسباب تطورها إلى مرحلة الاعتناق .

لقد كانت القيروان المركز الأساسي بالمغرب لتقبل الأشعرية ونشرها قبل منتصف القرن الخامس ، ذلك لأنها كانت قبل تحريمها من قبل المهلاليين سنة 444 هـ / 1052 م نقطة الإشعاع العلمي على كافة المغرب والأندلس ، إليها كان الطلبة يشدون الرحال لتلقي العلم سواء ما أنتجه علماءها ، أو ما أستوردوه من المشرق ، ومنها يعودون بمؤلفات أهلها ، فتدرس في أنحاء الأندلس والمغرب (105) .

وقد نشأ بالقيروان منذ وقت مبكر مناخ فكري مهيء لتقبل الفكر الأشعري ، ذلك لأنه مع سيطرة السلفية عقيدة والمالكية فقهاً ، كان ثمة وجود لفرق مخالفة كالأخوارج والشيعة والمعتزلة ، بل ولبعض المسيحيين واليهود ، وهو ما أدى إلى نشوء حركة من الحوار والجدل بين هذه الفرق المختلفة (106) ، مما ولد لدى أهل السنة الحاجة إلى طرائق في الاستدلال تقوم على العقل لمجابهة الخصوم ، وهو ما كان حافزاً لبعض علماء القيروان للاطلاع على الأشعرية حينما يؤمنون المشرق للحج أو لطلب العلم .

ولعل أول بذرة للأشعرية بالقيروان هي تلك التي حملها إبراهيم بن عبد الله

(105) انظر : جعفر ماجد - العلاقات الأدبية بين قرطبة والقيروان في القرن الرابع والقرن الخامس للهجرة : 102 (حوليات الجامعة التونسية عدد : 13-1976)

(106) انظر مظاهر من ذلك في : الخشني - طبقات علماء افريقية : 197، 213، 220 ، والدباغ - معالم الايمان / 3 / 90، 77 ، والمالكي - رياض النفوس : 1 / 351

الزبيدي المعروف بالقلانسي (ت 359 أو 361 هـ / 969 م ، أو 971 م) (107) ، فقد ذكر عنه البرزلي انه كان من مشايخ الأشعرية ، ونسب اليه بعض آراء الأشعري التي أدخلها الى القيروان (108) .

ونجد بعده علماً مهماً من أعلام القيروان هو أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني (ت 386 هـ / 986 م) ، الذي كان قد ارتحل الى المشرق وأخذ العلم عن بعض الأشاعرة مثل أبي ميمونة دراس بن اسماعيل الفاسي (ت 357 هـ / 967 م) (109) وأبي بكر أحمد بن عبد الله بن محمد بن عبد المؤمن (110) ، كما كانت له صلة وثيقة مع تلميذ الأشعري أبي عبد الله محمد بن أحمد بن مجاهد (ت 370 هـ / 980 م ؟) (111) ، وكانت بينهما مراسلات وتبادل كتب (112) وقد ألف رسالة في الدفاع عن أبي الحسن الأشعري (113) . وإذا كانت مقدمته العقيدية التي صدر بها كتابه الرسالة ، لا تخرج بصفة عامة عما قرره السلف في مسائل العقيدة ، الا أنها تشتمل على مسائل قليلة تحمل النفس الأشعري مثل القول بأن الله فوق عرشه بذاته وهو في كل مكان بعلمه (114) .

(107) فقيه متكلم من أهل إفريقية ، اشتهر بالرد على الرافضة وهو ما كان سبباً في امتحانه من قبلهم ، له كتاب في الامامة والرد على الرافضة . انظر ترجمته في : ابن فرحون - الديباج : 1 / 268 (ط : دار التراث ، القاهرة 1972)

(108) البرزلي - جامع مسائل الأحكام : 1 / 91 ظ

(109) انظر ترجمته في الكتاني - السلوة : 121 وعبد الله كتون - النبوغ المغربي : 1 / 49 .

(110) انظر : روجير ادريس - البربرية الشرقية تحت الحكم الزيري : 701

(111) انظر ترجمته في : تحقيق التمهيد للباقلاني للخضيري وأبي ريدة : 242 تعليق : 4 (ط : القاهرة 1947) .

(112) انظر : الديباج - معالم الايمان : 3 / 112 ، والقاضي عياض - ترتيب المدارك : 4 / 477

(113) ابن عساكر - تبين كذب المقتري : 123

(114) ابن أبي زيد القيرواني - الرسالة بشرح الأبي « الثمر الداني » ، 11-12 (ط شقرون) والظاهر أن عموم المسلمين كانوا يعتقدون أن الله في كل مكان ويطلقون القول في ذلك إمعاناً في إثبات الحضور الإلهي المطلق ، ولما نشأ النظر ، فمادى المشبهة والمجسمة على نفس الاعتقاد ، فمادى عليه أيضاً المعتزلة نفياً للجهة في حق الله ، وذهب الخنابلة الى أن الله في السماء دفلاً لوجود الذات الإلهية في الأماكن غير الشريفة ، وذهب الأشعري الى أن الله مستوعب عرشه فوق السماء استواء مختصاً بالعرش ، دون الأشياء كلها منزهاً عن الحلول والاتحاد ، ونقد نقداً شديداً من ذهب الى أن الاستواء بمعنى القدرة والملك والقهر والاستيلاء ، كما نقد القول بأن الله في كل مكان مؤكداً اختصاص الاستواء بالعرش (انظر : الابانة : 108 وما بعدها ، والمقالات : 1 / 260 -

وقد كان حراس بن اسماعيل الأنف الذكر الذي تلقى الأشعرية بالمشرق حل بالقيروان ودرس بها ، ثم استقر بفاس ، ونشر بها علمه ، الا أنه لا تتوفر لدينا معلومات عما أخذ ونشر من آراء الأشعري .

وقد كان ظهور الباقلاني رائداً للمذهب الأشعري عنصراً مهماً في إقبال أهل المغرب على تعلم الأشعرية ونقلها الى بلدانهم ، وذلك لأن الباقلاني كما كان رأس الأشعرية ، كان أيضاً رأس المالكية بالمشرق ، وهو ما كان حافزاً للمتعلمين المغاربة كي يشدوا اليه الرحال لطلب فقهه ، وكانوا يأخذون مع ذلك منهجه الأشعري في العقيدة .

ومن بين المتأثرين بالباقلاني من أهل القيروان ، أبو الحسن علي بن محمد القاسبي (ت 403 هـ / 1012 م) (115) ، وقد كان شديد الصلة بتلاميذ الباقلاني ، وذكر ابن عساكر أنه كان كثير الثناء على الأشعري ، حتى انه ألف رسالة في فضله وبيان امامته (116) . وبما عثرنا عليه من آرائه الأشعرية ما ذهب اليه من أن الايمان هو التصديق بالقلب دون أن يكون العمل بالجوارح عنصراً منه (117) .

وفي أواخر القرن الرابع بدأ دفق من تلاميذ الباقلاني الذين أخذوا عليه فقهه المالكي وعقيدته الأشعرية يعودون بهذا العلم الى المغرب ، وينشرونه بربوعه ، ومن هؤلاء التلاميذ أبو عبد الله الأذري السابق الذكر ، الذي بعثه الباقلاني لينشر الأشعرية بالشام ثم بالقيروان ويبدو أنه كان أشعرياً خالصاً ، بارعاً في المحاجة

61) . ومن الواضح أن قوله ابن أبي زيد تتقارب مع هذا التفسير الذي ذهب اليه الأشعري الا ان أتباع الأشعري مالوا بعمده الى تأويل الاستواء بالقدرة والاستيلاء .

(115) فقيه مالكي إمام في الحديث من أهل القيروان ، كانت له رحلة الى المشرق للتعلم والحج ، وقد اكتسب بعلمه وفضله مكانة عظمى بين الناس . من تأليفه « المخلص » في الحديث ، والرسالة المفصلة في أحوال المعلمين والمتعلمين .

انظر ترجمته في - ابن خلكان - الوفيات : 3 / 320

(116) ابن عساكر - تبين كذب المفترى : 122-23 ، وانظر : السكوني - عيون المناظرات : 255

(117) القاسبي - الرسالة المفصلة : 272 ، ورأى السلف في الايمان أنه التصديق والاقرار والعمل ، انظر : أحمد بن حنبل - الرد على الزنادقة والجهمية : 112 وما بعدها ، ورأى الأشاعرة أنه التصديق ، أما الاقرار والعمل فمن فروعه ، انظر : الشهرستاني - الملل والنحل : 1 / 101 .

والاقناع ، فقد قال فيه ابن عساكر أنه في دمشق « ذكر التوحيد ، ونزه المعبود ، ونفى عنه التشبيه والتحديد ، فخرج أهل دمشق من مجلسه وهم يقولون : أحد ، أحد » (118) .

ومن تلاميذ الباقلاني النابيين في الأشعرية أبو طاهر البغدادي الذي استقر بالقيروان بعد رجوعه من المشرق ، ودرس بها العلم وخاصة علم الأصول الذي كان مبرزاً فيه حتى قال فيه أبو عمران الفاسي : « لو كان علم الكلام طيلساناً ما تطيلس - به الا أبو طاهر البغدادي » (119) .

ومن الذين أخذوا عن البغدادي الأشعرية أبو محمد عبد الله بن ابراهيم الأصيلي (ت 392 هـ - 1001 م) (120) الذي أصبح « عالماً في الكلام والنظر » (121) ، واستقر بالأندلس يعلم الناس ، الا أننا نعرف شيئاً من آثاره ففتين مدى أشعريته .

ومن التلاميذ البارزين للباقلاني أبو عمران الفاسي (ت 430 هـ / 1038 م) ، الذي تتلمذ أيضاً على القاسبي بالقيروان والأصيلي بقرطبة ، ثم جلس يدرس بالقيروان مدة طويلة ، وعنه أخذ العلم جموع من الطلبة من كافة أنحاء المغرب والأندلس ، و« تفقه عليه جماعة كثيرة كعتيق السوسي ، وأبي القاسم السيوري (ت 462 هـ / 1069 م) (122) وجماعة من الفاسيين والأندلسيين وطارت فتاواه في المشرق والمغرب » (123) .

(118) ابن عساكر - تبين كذب المفتري : 216-17

(119) نفس المصدر : 120, 217

(120) فقيه مالكي من قرطبة ، تفقه بها على اللؤلؤي وابن المشاط ، وأخذ عن وهب بن مسرة ، ثم ارتحل الى المشرق وحج وأخذ عن الأبهري والذارقطني ، تولى قضاء سرقسطة ، وقام بالشورى بقرطبة .

انظر ترجمته في : الحموي - معجم البلدان : 1 / 213 ، ابن فرحون - الديباج المذهب : 1 / 433 (ط دار التراث) ، عبد الله كتون - ذكريات مشاهير رجال المغرب (الأصيلي) .

(121) الحموي - معجم البلدان : 1 / 213

(122) فقيهان من أهل القيروان ، وعرفا بالزهد والتشف ، وتوليا التدريس فانضم بهما خلق كثير .

انظر ترجمتهما في : الديباج - معالم الايمان : 1 / 181

(123) الديباج - معالم الايمان : 3 / 160

وقد كان التأثير العلمي لأبي عمران في اتجاهين متوازيين : فقهي وأصولي .

فمن تأثيره الفقهي نشأت الوجهة الاصلاحية التي أثمرت ظهور الدولة المرابطية عن طريق تلميذه وجاج بن زلو اللمطي الذي أرسل بإشارة من أستاذه أبي عمران عبد الله بن ياسين داعياً مع الأمير يحيى بن ابراهيم الصنهاجي ، فأسست دعوته دولة قائمة على الفقه كما مر بيانه (124) .

ومن تأثيره الأصولي أنه راجت في عهده كتب الأشعرية بالقيروان وتناسخها الناس ، فقد ذكر الدباغ أن الفقيه أحمد بن عوانه نسخ للفقيه أبي علي حسن بن خلدون البلوي (ت 407 هـ / 1017 م) جزءاً من كلام الأشعري يساوي أربعة دراهم (125) ، ويبدو أن أبا علي هذا كان من المتأثرين بالعقيدة الأشعرية الذين عن السنة بطريقتها .

ومن أخذ الأشعرية عن أبي عمران الفاسي أبو محمد عبد الحميد بن محمد بن الصائغ (486 هـ / 1093 م) (126) ، فقد كان « فقيهاً نبيلاً فهِمياً فاضلاً أصولياً » (127) ، وخرج بهذا العلم فقهاً وأصولاً من القيروان ليستقر بالمهدية ، حيث يتاح لأحد تلاميذه النابيين أن يأخذ علمه ، ليصبح واحداً من أكبر أعلام المالكية والأشعرية بافريقية وهو أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر المازري (ت 536 هـ / 1141 م) (128) .

(124) انظر ما سبق : 42 وما بعدها .

(125) انظر : الدباغ - معالم الايمان : 3 / 152 بمناسبة الترجمة لابن خلدون ، وهو فقيه مالكي من أهل القيروان ، قرأ على أبي الحسن القاسبي ، كان جليل القدر شليداً على أهل البدع والروافض ، قتله العبيديون سنة 407 (126) فقيه مالكي من أهل القيروان ، سكن بسوسة ، تفقه على السيوري وبه تفقه المازري ، تولى الافتاء والتدريس بالمهدية .

انظر ترجمته في : الدباغ - معالم الايمان : 3 / 200 وما بعدها .

(127) الدباغ - معالم الايمان : 3 / 202

(128) إمام أهل افريقية ، بلغ درجة الاجتهاد في الفقه ، أخذ عن اللخمي ، وابن الصائغ ، وكان إلى جانب الفقه والاصول والحديث ميرزا في الطب ، شرح صحيح مسلم والظنين للقاضي عبد الوهاب والبرهان الجويني .

انظر ترجمته في : ابن فرحون - الدباغ : 2 / 250 (ط : دار التراث) وابن خلكان - الوفيات : 4 / 285

ويمكن أن نعتبر المازري ممثلاً لمرحلة ظهرت فيها بوضوح بوادر نضج الأشعرية وعطائها ، فقد بدت في مؤلفاته خصائص هذا المذهب واضحة المعالم ، وبانت في آرائه بعمق مقولات الأشعرية في فهم العقيدة ، وهو ما نلمسه بالخصوص في كتابه « المعلم بفوائد مسلم » ، ولا شك أن ذلك كان آيين وأوضح في كتابيه المفقودين المحضين للأصول : « شرح البرهان للجويني » ، و « نظم الفرائد في علم العقائد » .

وقد كان في مسائل العقيدة يقيم الحجة العقلية لتأييد ما وردت به النصوص ، ويناقش آراء سائر الفرق الأخرى فيما خالفت فيه الأشعرية مناقشة منطقية عقلية ، وينتهج منهج التأويل في شرح ما يوهم بالتشبيه والتجسيم⁽¹²⁹⁾ ، ويذهب في معظم المسائل الى ما يذهب اليه الأشعري⁽¹³⁰⁾ .

وقد عرفت الأندلس في النصف الثاني من القرن الخامس وأوائل السادس علمين من أعلام الأشعرية كان لهما تأثير في التفكير العقدي بتلك الديار : أولهما أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت 474 هـ / 1080 م)⁽¹³¹⁾ ، فقد ارتحل الى المشرق لطلب العلم ، ثم رجع الى الأندلس ليث ما تلقاه مع اضافات كثيرة من عنده ، وتصدى لمجادلة ابن حزم في الفقه والعقيدة على الطريقة الأشعرية .

وثانيهما ، أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي (543 هـ / 1148 م)⁽¹³²⁾ ، فقد عاد من رحلته الى المشرق أواخر القرن الخامس الى الأندلس بأشعرية عميقة غزيرة تلقاها على أبي حامد الغزالي ، وجلب معه أمهات كتب الأشاعرة ، وانتصب لتعليم الفقه المالكي والعقيدة الأشعرية ، وألف على طريقة هذه العقيدة كتابه الشهير « العواصم من القواصم » ، الى جانب كتبه الأخرى ، وقد ظهرت في مؤلفاته روح الابتكار والتطوير في الأشعرية ، فلم يكن بذلك متلقياً فحسب بل كان منتجاً مسهماً في

(129) انظر : المازري - المعلم (ضمن كتاب المازري للشاذلي النيفز : 149)

(130) انظر نفس المصدر : (مسألة الايمان) ص 115 ، (مسألة رؤية الله) ص 147

(131) انظر ترجمته في : ابن فرحون - الديباج : 1 / 377 (ط : دار التراث) ، ابن خلكان - الوفيات : 2 / 408

(132) انظر ترجمته في : ابن خلكان - الوفيات : 4 / 296 ، وابن فرحون - الديباج : 2 / 252 (ط : دار التراث)

اثراء هذا المذهب ، وكان له بذلك دور فعال في نشر الأشعرية بالأندلس والمغرب .

يتبين مما تقدم أن المغرب بمختلف مناطقه كان له عهد بالمذهب الأشعري قبل القرن السادس ، الا أن حضور هذا المذهب به لم يتعد استيعابه والعلم به من قبل جمع من العلماء ، واعتناقه والتحمس له من قبل البعض منهم ، ولم يكن له حظ من الانتشار والعموم بحيث يصبح معتنق العامة من الناس ، عليه تجري أذهانهم في التصور العقدي ، وبه تنطق ألسنتهم وأقلامهم في أقوالهم ومؤلفاتهم .

ولعل افريقية والأندلس كانا أكثر حظاً في العلم بهذا المذهب والتأثر به من المغرب الأقصى والأوسط ، حيث قامت هناك دولة المرابطين التي عطلت نمو الفكر العقدي في اتجاه التأويل الأشعري ، وأبقت على الطريقة السلفية في امرار النصوص على ظاهرها ، وهو ما صوره المراكشي في قوله : « دان أهل ذلك الزمان [عهد المرابطين] بتكفير كل من ظهر منه الخوض في شيء من علوم الكلام ، وقرر الفقهاء عند أمير المسلمين تقبيح علم الكلام ، وهجرهم من ظهر عليه شيء منه ، وأنه بدعة في الدين ، وربما أدى أكثره الى اختلال في العقائد » (133) ، كما صوره ابن خلدون في قوله : « كان أهل المغرب بمعزل عن اتباعهم [أي اتباع الأشاعرة] في التأويل ، وأخذ رأيهم فيه ، اقتداء بالسلف في ترك التأويل وامرار المتشابهات كما جاءت . . . » (134) .

ويعود تأخر المغرب في اعتناق الأشعرية مذهباً عاماً في العقيدة طيلة قرنين من الزمن الى ثلاثة عوامل أساسية على ما نراه :

الأول : قلة المعارضين للعقيدة السلفية بالمغرب عموماً مقارنة بما كان عليه الأمر بالشرق ، ومن البين أن التحديات المعارضة المستعملة للأدلة العقلية ، من أهم الدوافع الى اعتناق السلفيين للأشعرية احكاماً للحجة العقلية وقطعاً للخصوم ، وما نشأ بالقيروان من الحوار الذي أشرنا اليه آنفاً كان أمراً قليلاً .

(133) المراكشي - المعجب : 236-237

(134) ابن خلدون - العبر : 6 / 466

الثاني : سيطرة الشيعة على القيرون مركز الإشعاع المغربي أكثر من نصف قرن (من 297 هـ / 909 م الى 361 هـ / 972 م) مما ضيق من نمو الفكر السني نحو الأشعرية باستعمال القهر السياسي والعقدي الذي كان يمارسه الشيعة ، ثم تعرّض القيرون للتخريب من الأعراب سنة 444 هـ / 1052 م حينما كانت تستعد لتقبل أشعري غزير وعميق كما بيناه ، فانتكست هذه الوجهة بانتهاء الدور العلمي الرائد للقيرون .

الثالث : تأخر دخول الأشعرية بصفة عميقة الى مصر بعامل انتقال الحكم الشيعي من افريقية اليها سنة 361 هـ / 972 م ، فقد ذكر المقرئ أن الأشعرية لم تنتشر بمصر الا بعد منتصف القرن السادس على عهد صلاح الدين الأيوبي (ت 589 هـ / 1193 م) الذي كان أشعري العقيدة ، فلما تولى السلطة « حمل الكافة على عقيدة الشيخ أبي الحسن علي بن اساعيل الأشعري » (135) ، وليس من الخفي دور مصر في نشر المذاهب والعلوم بالمغرب ، فهي مركز حيوي في الطريق الى الحج ، يأخذ منه الحجيج وطلاب العلم العلوم التي تكمل ما يأخذونه من الحجاز ، وكثيراً ما تكون مقصداً للمتعلمين أساساً ، ولا أدل على دور مصر هذا من أن سحنون مؤصل المالكية بالمغرب أخذ الفقه من ابن القاسم بمصر ، ولذلك فقد كان فراغ مصر من الأشعرية عاملاً في تأخر انتشار الأشعرية بالمغرب .

فلما كان القرن السادس ، ورجع المهدي الى المغرب بأشعرية عميقة تلقاها من الغزالي « طعن على أهل المغرب في امرهم المتشابهات كما جاءت ، وحملهم على القول بالتأويل ، والأخذ بمذاهب الأشعرية » (136) ، وألف في ذلك الرسائل البسيطة والعميقة ، وعملت السلطة السياسية التي أنشأها وتوالت بعده على انفاذ هذه العقيدة ، وتيسير رواجها ، حتى كان لها الظهور وأصبحت المذهب العام لأهل المغرب كافة ، كما سنبيته فيما يلي (137) .

(135) المقرئ - الخطط : 2 / 358, 243

(136) ابن خلدون - العبر : 6 / 466

(137) انظر في انتشار الأشعرية بافريقية : روجي ادريس - انتشار الأشعرية بافريقية : 126 وما بعدها ، والبربرية الشرقية تحت الحكم الزييري : 700 وما بعدها .

2 - دور ابن تومرت في نشر الأشعرية بالمغرب :

لما رجع ابن تومرت من رحلته الى المشرق ، قدر له أن يكون الانتشار الأوسع للأشعرية بالمغرب على يديه ، وأن يكون لتعاليمه الدور الحاسم في اعتناق كافة أهل المغرب لهذه العقيدة الى هذا اليوم . وقد توفرت جملة من الأسباب الأساسية أتاحت لهذا الانتشار ان يكون على يدي ابن تومرت ، نذكر منها بالأخص السببين التاليين .

الأول : التمهيد للأشعرية الذي سبق ابن تومرت متمثلاً كما بيناه آنفاً في اطلاع كثير من أهل المغرب على هذا المذهب ، مما أنشأ في النفوس استعداداً لتقبلها ، خاصة وأنها في حقيقتها ليست الا تطويراً لمذهب السلف في الاعتقاد أضيف اليه العنصر العقلي في الاحتجاج والتأويل ، فلما كانت الأذهان عامرة بالأصل تقبلت هذا التطوير بما سبق لها من العهد به طيلة ما يقارب القرنين .

الثاني : ما توفر للمهدي وخلفائه من سلطة سياسية استعملت في نشر آراء المهدي ، ومن بينها آراؤه الأشعرية ، ولا شك أن السلطة السياسية تتوفر لها من وسائل النشر المادية والمعنوية ما يساعد على تبليغ هذه العقيدة في أسرع وقت وأوسع رقعة حتى كان لها الظهور والرسوخ .

وقبل أن نشرح مظاهر الدور الذي قام به المهدي في نشر الأشعرية ، نلاحظ ملاحظة مهمة تتعلق بطبيعة هذا الدور ، وذلك أن المهدي كما أشرنا اليه سابقاً لم يكن أشعرياً خالصاً ، ولا كان يتبنى الأشعرية على نحو ما كان يتبناها أعلامها ، بل كان فقط آخذاً بجملة غالبية من آرائها متبعاً لمنهجها ، مخالفاً لها في جملة أخرى بل ناقداً لها في بعض مسائلها تصریحاً أو تلميحاً⁽¹³⁸⁾ ؛ ولذلك فإن دعوة المهدي الى الأشعرية لم تكن دعوة لها كمذهب مستقل ، وإنما هي دعوة تضمنتها دعوته الى مذهبه المتكامل في العقيدة ، فكانت بالقصد الثاني لا بالقصد الأول .

(138) نذكر على سبيل المثال نقده لقياس الغائب على الشاهد ، انظر : رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 165 ، وقد كان شارح أعز ما يطلب كثير النقد للأشعرية في شرحه لآراء ابن تومرت ، انظر مثلاً : 55 ط ، 77 ط ، 90 و 145 و 105 ط ، 162 و 201 ط .

ولم يكن ابن خلدون متحريراً بدقة حينما قال في هذا الصدد : « طعن المهدي] على أهل المغرب في ذلك [التتكب عن التأويل] وحملهم على القول بالتأويل والأخذ بمذاهب الأشعرية في كافة العقائد ، وأعلن باماتهم ووجوب تقليدهم » (139) ، فالمهدي لم يأخذ الناس بكافة الآراء الأشعرية ، وإنما بتلك التي اقتبسها من الأشاعرة فحسب ، كما أننا لا نعثر في مؤلفات المهدي وأقواله ، ولا في آثار خلفائه على اعلان بامامة الأشعرية ، ولا دعوة إليها باستقلال ، ولا أخذ بتقليدها بل كانت الدعوة إليها ضمنية في الدعوة الى آرائه (140) .

وكان المراكشي أكثر دقة في وصف طبيعة هذا الدور الذي قام به المهدي حينما قال : « وكان جل ما يدعو اليه علم الاعتقاد على طريق الأشعرية » (141) ، فالعبارة تفيد أنه لم يدع الى الأشعرية باستقلال ، وإنما دعا على طريقتهما الى جملة من الآراء كان جلها موافقاً لآراء الأشاعرة ، كما كان المقرئزي دقيقاً في تصوير هذا المعنى أيضاً حيث قال : « توجه أبو عبد الله أحد رجالات المغرب الى العراق ، وأخذ عن أبي حامد الغزالي مذهب الأشعري ، فلما عاد الى بلاد المغرب ، وقام في المصامدة يفقههم ويعلمهم ، وضع لهم عقيدة لقفها عنه عامتهم فكان هذا السبب في اشتهار مذهب الأشعري وانتشاره [في المغرب] » (142) .

لقد كان انتشار الأشعرية بالمغرب نتيجة لما بذله المهدي وخلفاؤه من بعده من جهد ضمن خططهم التربوية الهادفة الى الاقناع بالرؤى التي رسمها المهدي ، وجعلها أساساً يجري عليه الناس تصوراتهم العقيدية ويعوضون به ما كان سائداً من تصورات قد يخالفها أحياناً شيء من التشبيه والتجسيم ، وقد كان هذا العمل منهم ركناً أساسياً من أركان الدعوة الموحدية الهادفة الى التغيير الشامل في الفكر والسياسة والاجتماع .

(139) ابن خلدون - العبر : 6 / 466 وانظر أيضاً : ص 468 والمقدمة 406

(140) تابع ابن خلدون في هذا الخطأ بعض الباحثين والمؤرخين نذكر منهم : القلقشندي - صبح الأعشى : 5 /

136 ، وأدم ميتز - الحضارة الاسلامية في القرن 4 هـ : 1 / 365 (ترجمة : أبو رييدة ط : الخانجي 1967) .

(141) المراكشي - المعجب : 251

(142) المقرئزي - الخطط : 2 / 358

وكان المهدي يقوم بنفسه بتدريس وشرح ما كتبه من مؤلفات ويلقن للناس فحواه ، وقد قال ابن خلدون في هذا المعنى : « فنزل [المهدي] على قومه وذلك سنة خمس عشرة وخمسة وبنى رابطة للعبادة ، فاجتمعت اليه الطلبة والقبائل يعلمهم المرشدة والتوحيد باللسان البربري » (143) ، وذكر ابن القطان بشيء من التفصيل المسائل التي كان يدرسها المهدي ، والأساليب التي كان يتبعها لانفاذ أفكاره ، وضمان نجاعة تعليمه (144) .

ولما تولى عبد المؤمن اعتنى بمؤلفات المهدي ، فهو الذي رتبها في سفر جامع هو المعروف اليوم بأعز ما يطلب ، وكان يقوم بنفسه بتدريس مسائل من هذه المؤلفات في مجالس يعقدها بغرض التدريس ، كما كان يأمر بأن يقرأ بعض منها للتبرك عند العزم على القيام بمهمات الأمور وخاصة عند الحرب ، وصار كل ذلك سنة سار عليها بنوه من بعده ، وقد وصف المراكشي ذلك وصفاً دقيقاً اذ يقول : « لا بد في كل مجلس عام أو خاص يجلسه الخليفة مجلسه من حضور هؤلاء الطلبة والأشياخ منهم ، فأول ما يفتح به الخليفة مجلسه مسألة من العلم يلقيها بنفسه أو تلقى بإذنه ، كان عبد المؤمن ويوسف ويعقوب يلقون المسائل بأنفسهم ، ولا يتفصلون الا على الدعاء . . . فإذا ركبوا وقف وبسط يديه ودعا فإذا فرغ الدعاء افتتح القراءة لطلبة الموحدين خلفه ، فيقرؤون حزباً من القرآن في نهاية الترتيل وهم سائرون سيراً رقيقاً ثم شيئاً من الحديث ، ثم يقرؤون تأليف ابن تومرت في العقائد بلسانهم وباللسان العربي » (145) .

وقد أصدر عبد المؤمن مرسوماً يأمر فيه عامة الناس بأن يشتغلوا بقراءة مؤلفات المهدي في العقيدة ، وضبط لهم في ذلك أقداراً معينة ، وترتيب خاصة يتبعونها ، ومما يلفت الانتباه في هذا المرسوم ما جاء فيه من أنه « يلزم العامة ومن في الديار بقراءة العقيدة التي أولها » أعلم أرشدنا الله وإياك « وحفظها

(143) ابن خلدون - العبر : 2 / 469

(144) انظر : ابن القطان - نظم الجبان : 26-27

(145) المراكشي - المسجب : 27-426

وتفهمها» (146) ، فهذه العقيدة ذات صبغة أشعرية خالصة ، خالية من كل قول في الامامة وما يتعلق بها ، والزام العامة بحفظها وتفهمها ، سيكون له دور كبير في انتشار الأشعرية في عامة الناس انتشاراً واسعاً كما سنبينه بعد حين .

وقد أدت هذه السياسة في نشر مؤلفات المهدي واشاعتها الى ان أخذت طريقها بين عامة الناس ، وجرت بها دروس العلماء وشروحهم في مختلف الأفاق المغربية ، وتداولتها الأيدي على مر الأيام كما ذكره ابن الخطيب في قوله : « وألف لهم [أي المهدي لأتباعه] كتاباً ساه بالقواعد ، وآخر ساه بالامامة ، هما موجودان بأيدي الناس لهذا العهد » (147) .

وتكونت بهذه المؤلفات مدرسة مغربية في أصول الدين ذات صبغة أشعرية ، ونشط التدريس لهذا العلم ، والتأليف فيه ، بعدما كان مهجوراً مقبحاً معدوداً من البدع ، مأموراً في عهد المرابطين بتجافيه ، مشدداً على من وقع الشك في الميل اليه (148) .

وقد قام على تنشيط هذه المدرسة ثلة من العلماء ، اعتنى بعضهم بمؤلفات المهدي خاصة ، وجنح بعضهم الآخر الى الاختصاص بما فيها من أشعرية ، فتوسع فيها ، ورجع بها الى أصولها ، وكأنما وقع اقتباسها من الحركة العامة في نشر مؤلفات المهدي لتأخذ طريقها نحو الشيعي المستقل .

ونذكر من هؤلاء العلماء أبا الحسن علي بن محمد بن خليل الأشيبلي (ت 567 هـ / 1171 م) (149) فقد تحدث عنه ابن صاحب الصلاة قائلاً فيه أنه كان عالماً فاضلاً يتكلم في المجلس العالي مسترسلاً بالذاكرة متمهلاً على حسن أدب في المناظرة ، فإذا خرج منه تذاكر مع طلبة الحضر بما وعى من الخليفة من علم المهدي ،

(146) انظر : كتاب أخبار المهدي للبيدق : 139-40 (ط : باريس) .

(147) ابن الخطيب - رقم الحلل : 80 وقد توفي ابن الخطيب سنة 776 هـ 1374 م .

(148) انظر : المراكشي - المعجب : 236-37 .

(149) انظر ترجمته في : ابن صاحب الصلاة - المن بالامامة : 228 وما بعدها .

ويين لهم ما ناله من العلم النبوي (150) ، وذكر أنه من بين الذين درسوا عليه ، ووصف مشهداً من مجلسه العلمي قائلاً : « لقيته بحضرة مراكش حرسها الله سنة ستين وخمسة ، وسمعت عليه قراءة التوحيد ، والعقيدة المباركة المسماة بالطهارة ، وكتاب أعز ما يطلب بقراءة الكاتب أبي عبد الله بن عميرة ، وكان إذا قرأ المذكور فصلاً مما ذكرته من العقائد شرح غامضها وفتح أقفالها على الطلبة » (151) .

ومنهم أبو عمرو عثمان بن عبد الله القيسي القرشي المعروف بالسلاجي (ت 564 هـ / 1168م) (152) تلميذ الأشبيلي ، كان بارعاً في علم الكلام متصديماً لتعليم عقيدة ابن تومرت ، وقد ألف في ذلك كتاباً سماه « العقيدة البرهانية » ، وقال فيه صاحب الجدوة أنه كان يلقب بمنقذ أهل فاس من التجسيم (153) ، ويمكن أن نقول في تعديل هذا التعبير المبالغ ما قاله الشيخ كنون : إنه « هو الذي على يده وقع تحول أهل فاس من المذهب السلفي في العقيدة إلى المذهب الأشعري تبعاً للتيار العام الذي اكتسح المغرب بأكمله في هذا الأمر نتيجة لدعوة ابن تومرت » (154) .

ومنهم أبو العباس أحمد بن عبد الرحمان بن الصغير الأنصاري (ت 559 هـ / 1163 م) (155) الذي نظمه عبد المؤمن بين طلبة الموحدين فتلقى مبادئهم وبرع في عقيدتهم وعلمها للناس ، فولاه عبد المؤمن قضاء غرناطة ، ثم قضاء أشبيلية (156) .

ومنهم أبو علي عمر بن ملك الرساوي الذي قال فيه الغبريني أنه كان أعلم وقته بعلم الكلام ، وكان محققاً له محصلاً لمعانيه كلياً أو جزئياً ، وكان أحفظ الناس

(150) ابن صاحب الصلاة - المن بالامامة : 228

(151) نفس المصدر : 229-30

(152) عالم في الكلام من أهل فاس ، من تأليفه « العقيدة البرهانية » . انظر ترجمته في : ابن بشكوال - الصلة : 205

وابن القاضي - الجدوة : 289

(153) ابن القاضي - الجدوة : 290 وانظر : عبد الله علي علام : الدولة الموحدية بالمغرب : 305 ، والمنوني - العلوم

والآداب والفنون : 58-59 ، والحسن السائح - دفاعاً عن الثقافة المغربية : 172

(154) عبد الله كنون - النبوغ المغربي . . . : 1 / 121

(155) انظر ترجمته في : ابن الخطيب - الاحاطة : 1 / 67 وما بعدها

(156) نفس المصدر والصفحة .

بدقائق تفاصيله ، وكان طريقه في ذلك كله على طريق الأقدمين مثل الجويني وأبي بكر بن الطيب الباقلاني (157) .

لقد كان هؤلاء الأصوليون وغيرهم (158) يسهمون في تنشيط الدور الذي قامت به مؤلفات المهدي في تعريف أهل المغرب بالأشعرية واقتناعهم بها مذهباً عقدياً ، حيث رجعوا الى أعلامها ، من أهل المشرق يتعمقون بأرائهم وتصانيفهم في شرح ما ورد في مؤلفات المهدي منها كما أشار اليه الشاعر أبو عبد الله محمد بن حبوس (ت 570 هـ / 1174 م) في مدحه لعبد المؤمن بتشجيعه للعلم وأهله :

وسمعت كل مذاهب الحق التي ما ان ترى عن مقتضاها معدلا
وبصرت بالطوسي يفهق قوله وأبي المعالي مجملاً ومفصلاً (159)

ومما ساعد على نمو الدرس للآراء الأشعرية وسرعة انتشارها بين الناس من خلال الدرس لآراء المهدي عامة ، ما كان في مؤلفات المهدي من استقلالية لآرائه ذات الصبغة المهدوية عن آرائه ذات الصبغة الأشعرية ، فالأولى ضمنها كتاب الامامة ، ولم يوردها في سائر مؤلفاته الا أن تكون إشارات قليلة ، بينما جاءت بعض الرسائل محمضة للآراء الأشعرية مثل المرشدة ، وهو ما جعل الناس يتقبلونها ويقبلون عليها في منأى من الاحتراز الذي تسببه لكثير منهم الآراء المهدوية .

ولهذه العوامل كلها وجدت الآراء الأشعرية للمهدي طريقها الى الاندماج في تيار الفكر الأشعري العام ، وجرى في نطاق هذا التيار درسها والاقتباس منها ، والاستشهاد بها ، الى جانب غيرها من آراء سائر أئمة الأشعرية ، على نحو ما قاله شارح عهد عبد الحق بن ابراهيم بن سبعين (ت 669 هـ / 1270 م) في حديثه عن العلم: «... والعلم الضرورية هي سبعة علوم: أولها العلم بحدوث العالم

(157) الغبريني - عنوان الدراية : 198 ، وفيه ترجمة للمرساوي .

(158) انظر بعض الأعلام الآخرين في : المنوني - العلوم والآداب والفنون : 58-59 . وعبد الله علي علام -

الدولة الموحدية في المغرب : 305, 306

(159) انظر : ابن القطان - نظم الجبان : 135 ، والمقصود بالطوسي الغزالي ، وبأبي المعالي الجويني أمام الحرمين .

والعلم بوجوب صانعه ، والعلم بقدم الصانع ، والعلم بتوحيده ، والعلم بصفاته ، والعلم ببتزيهه ، والعلم بجواز الرؤية ، وهذه العلوم عددها أبو اسحاق بن المرا [استاذ ابن سبعين ت 610 هـ / 1210 م] ، وأخبر بوجوبها ، وأنها فرض على كل مسلم ، وذكر أبو المعالي وجوبها في الارشاد ، وحكى فيها الاجماع ولم يعددها ، وقد ذكرها المهدي في بعض تواليفه ، وقال في أول ما أراد ذكره : « باب ما لا يسع جهله » ، وقد قرر سيدنا رضي الله عنه [أي ابن سبعين] عليها (كذا) في هذا الموطن : فأيمة الأشعرية مجمعون على ذلك « (160) » ، فقد أجرى رأي المهدي في هذا القول ضمن رأي سائر الأشاعرة بما يفيد اسهامه الحقيقي في اثراء الأشعرية عامة ، ودوره الفعال في نشرها بربوع المغرب كافة .

3 - اثر عقيدة المرشدة في نشر الأشعرية بالمغرب :

لئن كانت مؤلفات المهدي عموماً هي العامل في انتشار الأشعرية بالمغرب لما كان من العناية بها وافشائها بين الناس كما بيناه ، فإن واحداً من تلك المؤلفات هو الذي كان له الدور الأكبر في اشاعة الأشعرية بين أهل المغرب ، وكان له الأثر البالغ في تحويل التصور العقدي المغربي من تصور سلفي الى تصور يقوم على التأويل ، ونعني بهذا المؤلف عقيدة المرشدة ، فقد شاع ذكرها بين الناس عامتهم وعلماهم ، وجرت بها الألسنة حفظاً وشرحاً ، وصارت على مر الأيام الخلاصة للتصور العقدي الذي تجرّي به الأذهان ويلقن للناس .

ولذلك فإننا نعتبر انتشار هذه العقيدة وتأثيرها المظهر المهم من مظاهر الأثر الأشعري لابن تومرت بالمغرب ، باعتبار أنها مؤلفة على الطريقة الأشعرية خالية من الآراء التي خالف فيها المهدي هذه الطريقة . وسنورد فيما يلي تعريفاً بهذه العقيدة ، ثم نخلص لبيان مظاهر انتشارها وتأثيرها في أهل المغرب .

أ - عقيدة المرشدة :

هي رسالة وجيزة لا تتجاوز الصفحتين (161) ، وسميت كذلك لأن افتتاحها

(160) رسائل ابن سبعين : 77-78

(161) انظر ما سبق في عرض مؤلفات المهدي : 150

كان بعبارة « أعلم أرشدنا الله وإياك . . . » فصار هذا الافتتاح علماً عليها ، وقد أطلق عليها هذا الاسم في عهد متأخر عن عهد المهدي وعبد المؤمن ، ذلك لأن عبد المؤمن لما أصدر مرسوماً يأمر فيه بأن يحفظ العامة هذه العقيدة ويتفهموها ، عرفها بقوله : «العقيدة التي أولها : اعلم أرشدنا الله وإياك» (162) ، ويبدو أنها عرفت بهذا الاسم في عهد متأخر لما كثر تداولها بين الناس ، فدعت الحاجة الى أن يوضع لها علم تعرف به .

وقد حررت هذه العقيدة تحريراً بليغاً ، وعرضت فيها المسائل المتعلقة بالآيمان بالله تعالى ذاتاً وصفات ، دون أن تعرض لشيء من السمعيات ، أو شيء مما يتعلق بالامامة ، وجاءت هذه المسائل مرتبة على النحو التالي : وحدانية الله ، خالقيته المطلقة ، خضوع الخلائق له ، أزلية وجوده ، تنزهه عن المكان والزمان ، تنزهه عن الشبيه والمثيل ، قيوميته ، علمه المحيط بكل شيء ، قدرته ، ارادته ، استغناؤه وعزته ، بقاءه ، مشيئته المطلقة وعدله وفضله ، سمعه وبصره . مع ملاحظة أن بعض المسائل وقع تكرارها أكثر من مرة . ونورد فيما يلي النص الكامل لهذه العقيدة .

« اعلم أرشدنا الله وإياك ، أنه وجب على كل مكلف أن يعلم أن الله عز وجل واحد في ملكه ، خلق العالم بأسره العلوي والسفلي ، والعرش والكرسي ، والسموات والأرض ، وما فيها وما بينهما ، جميع الخلائق مقهورون بقدرته ، لا تتحرك ذرة الا باذنه ، موجود قبل الخلق ، ليس له قبل ولا بعد ، ولا فوق ولا تحت ، ولا يمين ولا شمال ، ولا أمام ولا خلف ، ولا كل ولا بعض ، لا يتخصص في الذهن ، ولا يتمثل في العين ، لا يتصور في الوهم ولا يتكيف في العقل ، ولا تلحقه الأوهام والأفكار ، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ، ليس معه مدبر في الخلق ، ولا له شريك في الملك ، حي قيوم ، لا تأخذه سنة ولا نوم ، عالم الغيب والشهادة ، لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء ، يعلم ما في البر والبحر ، وما تسقط من ورقة الا يعلمها ، ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس الا في

(162) انظر ما سبق : 404

كتاب مبین ، أحاط بكل شيء علماً ، وأحصى كل شيء عدداً ، فعال لما يريد ، قادر على ما يشاء ، له الملك والفضل ، وله العزة والبقاء ، وله الحكم والقضاء ، وله الأسماء الحسنى ، لا دافع لما قضى ، ولا مانع لما أعطى ، لا يرجو ثواباً ، ولا يخاف عقاباً ، ليس عليه حق ، ولا عليه حكم ، فكل نعمة منه فضل ، وكل نقمة منه عدل ، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ، لا يقال متى كان ولا أين كان ولا كيف كان ، كان ولا مكان ، كون المكان ودبر الزمان « لا يتقيد بالزمان ، ولا يتخصص بالمكان ، لا يلحقه وهم ، ولا يكيفه عقل ، ليس كمثل شيء وهو السميع البصير » (163) .

ومن البين من نص هذه العقيدة أنها في جملتها وفي ظاهرها جارية على منهج الأشاعرة ومقولاتهم (164) ، وهو ما هيا لها القبول في نفوس الناس ، وجعل العلماء يقبلون عليها بالدرس والشرح مطمئنين الى صحتها وخلوها من الزيغ ، وهو ما عبر عنه الشيخ السنوسي أحد شراحها بقوله : « اجتمعت الأمة على صحة هذه العقيدة ولا غير (؟) ، وأنها مرشدة رشيدة ، ولم يترك المهدي أحسن منها وسيلة ، نفعا الله وإياك بعقد عقيدتها الجميلة » (165) .

ب - انتشار المرشدة وشيوعها :

ان وجازة المرشدة وبلاغتها ، وسلامتها من كل مخالفة ظاهرة للأراء الأشعرية ضمن لها الذبوع والانتشار ، وجلب لها العناية المتزايدة بالدرس والشرح سواء في عهد الموحدين أو بعدهم .

وكان المهدي نفسه يوليها عناية متزايدة بالتبليغ والتدريس ، ونرجح أن تكون

(163) هذا هو النص الذي ورد في مجموع أعز ما يطلب : 241-42 ، وهو أقدم النصوص ، ولا تختلف النصوص الواردة في مصادر أخرى عنه الا في جزئيات قليلة ، انظر في ذلك التحقيق الذي قام به الشيخ كتون - عقيدة المرشدة : 114-115

(164) المتأمل الفاحص قد يجد وجوهاً خفية من مسحة اعتزالية وحزمية خاصة فيما يتعلق بآبائنا الصافات كما أخبرنا إليه سابقاً ، وهو ما كان مدخلاً لنقد مبالغ فيه من قبل ابن تيمية كما سنراه .

(165) السنوسي - شرح المرشدة : 7 ظ

من مؤلفاته الأولى حين نزوله ببلده اثر رحلته الى المشرق (166) ، فجاءت لذلك خالية من القول في الامامة التي يبدو أن آراءه فيها لم تتضح لديه بعد ، ولم يصدع بها الا حينما انتقل الى تينمل ، وهو ما يفهم من قول ابن خلدون متحدثاً عن نزول المهدي على قومه وتعليمهم العقيدة : « فنزل على قومه ، وذلك سنة خمس عشرة وخمسةائة ، وبني رابطة للعبادة ، فاجتمعت اليه الطلبة والقبائل يعلمهم المرشدة في التوحيد باللسان البربري » (167) ، وهو ما يفيد أن المرشدة كانت أول ما بادر به المهدي في خطة الاصلاح العقدي التي كانت احدى اسسه في الاصلاح .

ولا شك أن أمر عبد المؤمن من عامة الناس بحفظ المرشدة وفهمها (168) كان له دور فعال في انتشارها وذيوعها ، فكثرت حفظها ، واقرأها في المساجد ، وكثرت الشروح عليها ، وتتالى ذلك عبر القرون ، ويبدو أن العناية بها من قبل العلماء خاصة تزايدت بعد سقوط الموحدين ، حينما توطد الاندماج بين الآراء الأشعرية للمهدي وبين التيار الأشعري العام ، وحينما توارت نزعة الاحتراز من الآراء المهدوية لما آلت اليه هذه الآراء من زوال .

ومن خلال ما عثرنا عليه من شروح للمرشدة تبين لنا أنها كانت تمثل محوراً دراسياً في مختلف الأزمان ، وفي مختلف المراكز العلمية بالمغرب ، بل وفي بعض مراكز المشرق أيضاً ، وهو ما سنبينه فيما يلي من خلال عرضنا للشروح التي وضعت عليها ، والأقوال التي قيلت فيها ، مرتين حسب المراكز العلمية ، ولا يعني هذا أن سائر المراكز الأخرى لم تكن معتنية بها ، ولم يكن لها ذيوع فيها ، ولكن لم تتوفر لدينا معطيات عنها ، مع أننا نرجح أن تكون العناية بها جارية في كل المغرب كما يفيد التنوع في المراكز التي سنذكرها تالياً .

أولاً : في المغرب الأقصى :

كانت المرشدة متداولة بمدينة فاس ، يتناقلها العلماء بالرواية ، ويتناولونها

(166) انظر : كنون - عقيدة المرشدة : 109

(167) ابن خلدون - العبر : 6 / 469

(168) انظر ما سبق : 404

بالشرح كما ذكره أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن عباد التلمساني (ت 792 هـ / 1389 م (169) في قوله : « . . . وقد رويت هذه العقيدة عن الشيخ العالم المفتي سيدي أبي الحسن علي بن عبد الله البسيلي بمدينة فاس ، ورويتها أيضاً عن الشيخ الزاهد الورع الأعراف سيدي أبي عبد الله محمد بن إبراهيم الصنهاجي رحمة الله عليه » (171) .

وقد كتب عليها ابن عباد شرحاً سماه « الدرّة المشيدة في شرح المرشدة » (171) ويقول في مفتحه : « وبعد فالمراد من هذا الكلام شرح العقيدة المسماة بالمرشدة ، وهي وإن كانت سهلة العبارة واضحة الاشارة ، تحتاج الى إيضاح وبيان وزيادة فوائد حسان » (172) ، ويكتسي هذا الشرح صبغة صوفية خالصة ، وشارحه ممن ينزعون منزع التصوف (173) .

وقد شرحها أيضاً في القرن الحادي عشر بيورك بن عبد الله بن يعقوب السملالي ، دون أن يضع لشرحه اسماً (174) ، وأكثره منقول عن الشارحين الآتي ذكرهما : الشيباني وابن النقاش كما ذكر هو نفسه ذلك في افتتاح شرحه حيث يقول : « وبعد فإني أقصد أن أشرك الامام المهدي في عقيدته المعروفة بالمرشدة بشرح مختصر يبرز معانيها لمن قصد فهمها مثلي ، ناقلاً عن شارحها أبي عبد الله محمد بن يحيى الشيباني الطرابلسي وأبي عبد الله الأموي المعروف بابن

(169) انظر ترجمته في : التنبكي - نيل الابتهاج ، 279 ، ودائرة المعارف الاسلامية : 1 / 333 (ط الشعب) ، وهو فقيه متصوف ، تولى إمامة القرويين مدة طويلة وله شرح على الحكم لابن عطاء الله الاسكلري ، ولد ونشأ برندة بالاندلس ، ولقب بالتلمساني لقضائه مدة بتلمسان قبل مجيئه الى فاس ، وقد ألف بول نويا أطروحة عن ابن عباد سماها : ابن عباد الرندي .

(170) ابن عباد - الدرّة المشيدة : 4 ط .

(171) من هذا الشرح نسخ بدار الكتب الوطنية بتونس تحت أرقام : 14468 ، 14559 ، وجميع : 16359 ، 16966 ، 08524 . ومنها نسخة بالخرزانة العامة بالباطرقم 1059 ك بعنوان « الدرّة المشيدة في شرح المرشدة » .

(172) ابن عباد - الدرّة المشيدة . . . 3 و .

(173) انظر عن هذا الشرح ووصف مخطوطاته : سعد غراب - مرشدة ابن تومرت : 123

(174) عثرنا على نسخة من هذا الشرح بخرزانة ابن يوسف بمراكش رقم 541 (مجموع) بها 9 صفحات .

النقاش « (175) ، ولم يكن لهذا الشارح الا اضافات قليلة عن هذا المنقول ، ويبدو أنه ليس من أهل الكلام . وجاء في خاتمة الشرح : « هذا ما رمته من بيان معاني العقيدة المرشدة ، وابرأز معانيها بعبارة مختصرة مفيدة وكان الفراغ منه يوم الجمعة آخر صفر عام واحد وخمسين وألف » (176) .

ثانياً : في المغرب الأوسط :

كانت المرشدة مقروءة بتلمسان متداولة بها . وقد وضع عليها شرحاً (177) العالم الشهير محمد بن يوسف السنوسي (ت 895 هـ / 1489 م) (178) بطلب من بعض أهل تلمسان كما يفيد قوله : « وبعد ، كسانا الله وإياك لباس التقوى ، وزحزحنا بمنه عن نار الشهوات والهوى ، فإنك سألتني أن أقيد لك على كلام أبي عبد الله محمد المهدي رحمه الله ونفع به في المرشدة ما يحلو سماعه ويروق دليله وينصوعه ، فأجبت الى ذلك مستعيناً بالله » (179) .

وقد أكمل هذا الشرح بعض أصحاب السنوسي ، وهو ما يفيد قوله : « ولقد أحسن بعض أصحابنا بتكملة هذا المختصر ، وذلك أني وقفت على قوله : والأنبياء عليهم الصلاة والصلاة معصومون . . . لسفر شغلني عن تكملته في الحال » (180) .

ولعل هذا الذي أكمله هو المسمى أبو زكريا يحيى بن الشيخ أبي حفص عمر ابن أبي بكر المشهور بالتنسي ثم الهنيني ، وذلك لأنه ورد في آخر بعض النسخ من شرح السنوسي التعليق التالي : « كل ما وضع شرحاً لعقيدة المرشدة تأليف العبد

(175) بيورك السملالي - شرح المرشدة : 5

(176) نفس المصدر : 9

(177) منه نسختان بدار الكتب الوطنية بتونس رقم : 16953 ، 08524 (تجميع) ، وأخرى بالخزانة الملكية بالرباط رقم 10880 د ، ويملك منه الشيخ الشاذلي النيفر نسخة كما ذكر في تحقيقه للغارسية : 210

(178) هو عالم تلمسان الشهير في مختلف الفنون وخاصة في العقيدة ومن أشهر مؤلفاته فيها العقيدة الكبرى المعروفة بأمر البراهين ، انظر ترجمته في : ابن مريم - البستان : 237

(179) السنوسي - شرح المرشدة : 7 ظ

(180) نفس المصدر : 27 و ، وقد جاء في نسخة مكناس في الورقة الأخيرة « وذلك أني وقفت على قولي » وهو

الأصح ، لأن المرشدة ليس فيها قول في الأنبياء وعصمتهم ، وإنما هو من تكميلات الشارح فنسبها الى نفسه .

الفقير الى الله الغني به عما سواه ، المتشبه بفضله وعفوه ورحمته ، سائلاً منه رضاه ، الغريب(181) العربي يحيى بن الفقيه المرجوله فضل الله أبي حفص عمر بن أبي بكر المغراوي المشهور بالسبتي (كذا) ثم الهنتاسي (كذا) لطف الله به ورحمه « (182) .

وَمَا يُؤْكَدُ ذَلِكَ أَنَّ نَفْسَ هَذَا الشَّرْحِ وَرَدَتْ نَسْبَتُهُ إِلَى نَفْسِ هَذَا الْاسْمِ عَلَى أَنَّهُ مَوْلَفُهُ مَعَ اخْتِلَافِ جَزْئِي فِي اللَّقْبِ يَرْجِعُ إِلَى تَصْحِيفِ النَّاسِخِينَ ، وَقَدْ عَثَرْنَا عَلَى مَخْطُوطَةٍ بِخَزَانَةِ الْجَامِعِ الْكَبِيرِ بِمَكْنَسَ (183) جَاءَ بِطَالِعِهَا : « الْحَمْدُ لِلَّهِ وَحْدَهُ كَمَا يَجِبُ لَجَلَالِهِ ، وَالصَّلَاةُ وَالتَّسْلِيمُ عَلَى مُحَمَّدٍ نَبِيِّهِ وَآلِهِ وَأَصْحَابِهِ وَأَزْوَاجِهِ وَذُرِّيَّاتِهِ وَسَلَامٌ تَسْلِيماً ، هَذَا كِتَابُ « الْأَنْوَارِ الْمُبِينَةِ لِمَعَانِي عَقِيدَةِ الْمُرْشِدَةِ [كَلِمَةٌ غَيْرُ مَقْرُوءَةٍ] عَلَى حَسْبِهَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى ، وَهُوَ الْمُسْتَعَانُ لِأَرْبٍ غَيْرِهِ ، تَأَلَّفَ الْعَبْدُ الْفَقِيرُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى الْغَنِيِّ بِهِ عَمَّنْ سِوَاهُ الْمُتَشَبِّهِ بِفَضْلِهِ عَفَا اللَّهُ عَنْهُ بِمَنْهَ وَكَرَمِهِ أَبِي زُكْرِيَّا يَحْيَى ابْنَ الشَّيْخِ الْمُقَرَّبِ بِذَنْبِهِ أَبِي حَفْصِ عُمَرَ بْنِ أَبِي بَكْرٍ الْمَشْهُورِ بِالتَّنْسِيِ الْهَنْتَاسِيِّ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ وَجَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ » (184) .

فهذان الشرحان هما في الحقيقة شرح واحد كما يتبين بعد المقارنة بينهما ، ولكنه نسب الى السنوسي تارة كما في نسخ تونس والرباط ، ونسب الى التنسي كما في نسخة مكناس ، ولما كان الشرح ثابت النسبة الى السنوسي(185) ، أصبح الحل أن أصل الشرح من وضع السنوسي ، ووضع التنسي اكتمالاً له ، فنسب الى الأول باعتبار الأصل ، والى الثاني باعتبار الاكتمال(186) . ويمتاز هذا الشرح بتدقيقاته

(181) لعلها المغربي .

(182) نسخة دار الكتب الوطنية بتونس رقم 08524 : 120 ط.

(183) توجد تحت رقم 339 و9ها أوراق ، وذكر الشيخ كون أن عنده نسخة بنفس الاسم والمؤلف - عقيدة المرشدة :

(184) التنسي - الأنوار المبينة : 1 و .

(185) تنفق النسخ الثلاث المذكورة آنفاً في نسبة الشرح للسنوسي ، وقد نسبه اليه كل من التبتكي - نيل الابهجاج :

329 ، وابن مريم - البستان : 247

(186) انظر : سعد غراب : مرشدة ابن تومرت : 128 ، إلا أن من القرائن التي أوردها على أن هذا التأليف مشترك

الكلامية الطريفة ، ولا غرو فإن مؤلفه من أساطين العقيدة بالمغرب .

وقد شرح المرشدة أيضاً من أهل تلمسان أبو عبد الله محمد بن أبي العباس أحمد بن اسماعيل بن علي الأموي المعروف بابن النقاش ، وسمى شرحه « الدررة المفردة في شرح العقيدة المرشدة » (187) ، وعرفه بقوله : « أشرح فيه ألفاظ العقيدة المذكورة على السبيل الظاهرة الماثورة من غير عدول على حد الاختصار ، ولا ميل الى تطويل ولا اكثار » (188) .

ومما جاء في هذا الشرح دالاً على تداول المرشدة بين الناس وشيوعها فيهم قوله : « ولما كان من جملة ما وضع المهدي تقريباً لفهام العامة ، وتيسيراً على الكافة العقيدة المختصرة المنتظمة الكلام ، الحسنة النظام ، المرتبطة المعاني ، المرسومة بالمرشدة ، يادر الى حفظها وقراءتها جماعة الفقراء والعلماء الأخيار ، الذين اجتمعوا بتلمسان المحروسة على شيخهم وقدوتهم الشاب الأتقى الأعرف الصوفي السالك الناسك أبي عبد الله محمد بن الشيخ المبارك أبي زيد عبد الرحمان اليزناني معلم كتاب الله وكان رضي الله عنه ممن نسب طريقه الينا ، وتمسك بطرف بسلسلة

ما ورد في قائمة مخطوطات الجامع الكبير بمكناس في التعريف بهذا الشرح من عبارة « منسوبة للمستيني الهنيئي (كذا) يحيى بن عمر ومن معه » . وفي الحقيقة فإن لفظة « ومن معه » إنما هي من وضع المفهرس وليست موجودة بالمخطوطة ، وذلك اما اكتفاء بوضع اسم صاحب أحد المؤلفات من المجموع (وهذا الشرح ضمن مجموع) ، والاشارة الى الباقيين بكلمة « من معه » وهو ما جرت عادة هذا المفهرس به ، واما اعتماداً على قراءة الاسم الوارد في أول المخطوطة وقد ورد فيه خطأ صغير يوهم بأن التأليف مشترك وهو سقوط كلمة « ابن » بعد اسم عمر وثابت او مكانها فجاء الاسم كالتالي : « أبو زكريا يحيى بن الشيخ المقر بذنبه أبي حفص عمر وأبي بكر المشهور بالتنسي الهنيئي » ، والصحيح كما في النسخ الأخرى « ابن أبي بكر » .

(187) منه نسختان بالخزانة العامة بالرباط رقم : 283 ق ، 2691 ك ، وأخرى بخزانة الجامع الكبير بمكناس رقم : 425 . ونشير الى أن الأستاذ سعد غراب ، ذكر هذا الشرح على أنه شرحان لمؤلفين مختلفين هما : محمد بن العباس الأموي ابن النقاش ، ومحمد بن أحمد بن اسماعيل النقاش (مرشدة ابن تومرت : 128) والصحيح أنه شرح واحد ، وأن ذينك الاسمين اسم واحد كما جاء في طالع الشرح : « قال الشيخ الفقيه الأجل القاضي الأعدل الخطيب الأستاذ المغربي الأكمل أبو عبد الله محمد بن الشيخ المرحوم أبي العباس أحمد بن اسماعيل بن علي الأموي عرف بابن النقاش » ص 305 ، وأشار الشيخ المنوني الى أن من هذا الشرح نسخة بدار الكتب الناصرية بتامكروت : حضارة وادي درعة : 32

(188) ابن النقاش - الدررة المفردة : 305-306

اسنادنا ، وعمن أخذت بيده ، وانخرط في سلك الأخذيين عنا ، وفي جملة المتتمين الى طريقتنا « (189) .

وصاحب هذا الشرح من الذين يولون احتراماً كبيراً للمهدي ، حتى لكأنه من المؤمنين به مهدياً كما يفيد قوله : « ان الامام المهدي رضي الله عنه كان من حزمه وحرصه على هداية الخلق واستمرار كلمة الحق ، أن سهل على الناس طرق الاستدلال ، ووضع تصانيف للعقائد رفعاً للالتباس عليهم ، وبياناً للاشكال ، وكان يأتي كل قوم بلغتهم ، وكل طائفة من بابها ، حتى لقد رأيت له عقيدة باللسان البربري وبالمصمودي ، ولم يزل رضي الله عنه على ذلك الى أن اشتهرت الطريقة الدينية واتضح الملة الحنيفية ، فجزاه الله عن المسلمين خيراً ، وجعل سعيه في ذلك للأخرة ذخراً ، ورفع له به في الصالحين ذكراً مجنه وكرمه » (190) .

وعلى الرغم من أن هذا الشارح ينتمي الى التصوف ، بل هو رأس طريقة كما يفيد قوله الأتف الذكر ، فإنه أجرى شرحه على الطريقة الظاهرة كما لاحظ هو ذلك ، فجاء شرحه كلامياً تظهر فيه الدقة وسعة الاطلاع على المذاهب والأقوال الكلامية .

الثالث : في افرريقية :

كانت المرشدة معروفة بتونس ، متناولة فيها بالحفظ والدراسة وقد قام بشرحها أبو عبد الله محمد بن خليل السكوني (191) ، وجاء في طالع هذا الشرح (192) قوله :

(189) ابن النفاش - الدررة المفردة : 305-306

(190) نفس المصدر : 305

(191) ذكر الأستاذ سعد غراب بحكم تخصصه في البحث في آل السكوني أن هذا هو ابن أبي علي عمر السكوني صاحب عيون المناظرات ، وكان مفتياً في تونس في النصف الأول من القرن الثامن ، ورجح أن تكون وفاته سنة 749 هـ . كما رجح أيضاً أن يكون هذا الشرح من تأليف الأب أبي علي اعجاداً على مقارنة (تيلولنا غير مقنعة) بينه وبين عيون المناظرات . انظر : مرشلة ابن تومرت : 121 وما بعدها . ومقدمة تحقيق عيون المناظرات : 121 وما بعدها .

(192) توجد منه نسختان بدار الكتب بتونس رقم : 11273 و16953 (مجاميع) ، ونسخة بخزانة جامع القرويين بفاس رقم 1362 ، وفيها أن المؤلف أبو عبد الله محمد بن خليل الليلي السكوني .

« هذا شرح عقيدة الشيخ المرحوم أبي عبد الله محمد بن عبد الله السوسي المكنى بالمهدي ، المشهورة بالمرشدة للشيخ الفقيه أبي عبد الله محمد بن خليل نفعنا الله به » (193) . وميزة هذا الشرح أنه دقيق في إيراد المسائل الكلامية وتحليلها رغم اختصاره وصغر حجمه .

ومما يدل على عناية أهل تونس بالمرشدة أن أبا القاسم بن أحمد بن محمد البرزلي (ت 844 هـ / 1440 م) (194) ذكرها في نوازل ، وأورد نصها كاملاً ، وقال فيها : « تواتر الخبر عن الامام المهدي الشريف رئيس الموحدين وأولهم في ذلك عقيدته المشهورة بالمرشدة وقد كثر حفظ هذه العقيدة لقلتها وبلاغتها » (195) .

كما كانت المرشدة معروفة ومتناولة أيضاً بطرابلس وهو ما وصفه أبو عبد الله محمد بن يحيى الشيباني الطرابلسي (196) في شرحه على المرشدة : « العقيدة المعروفة بالمرشدة المنسوبة الى الامام المهدي رحمه الله ، كثيراً ما يستعملها أهل الفضل من الصوفية ويقرؤنها من جهة التبرك في أذكارهم » (197) .

ومن مظاهر العناية بها وضع الشروح عليها ، فقد شرحها المتصوف أبو عبد الله محمد بن يوسف الخراط كما ذكره الشيباني قائلاً « وقد كان الشيخ المتصوف الفقيه الزاهد أبو عبد الله محمد بن يوسف الصنهاجي عرف بالخراط وضع عليها شرحاً ، وكنت أنا متولي كتبه بعد املائه علي في عام أربعين وسبعمائة » (198) .

ولكن هذا الشرح قد ضاع في خضم الاحداث التي انتابت طرابلس في

(193) السكوني- شرح المرشدة : نسخة رقم 11273

(194) إمام المالكية بالمغرب ، سكن تونس وانتهت اليه الفتوى فيها ، وكان ينعت بشيخ الاسلام ، ارتحل الى المشرق فحج ومر بالقاهرة ، وهو من أشهر تلاميذ ابن عرفة . من مؤلفاته « جامع مسائل الأحكام بما نزل من القضايا للمفتيين والحكام » .

انظر ترجمته في : ابن مريم - البستان : 150 ، ودائرة المعارف الاسلامية : 7-47

(195) البرزلي - النوازل : 4 / 333 ظ ، 334 و .

(196) عاش بطرابلس أواسط القرن الثامن

(197) الشيباني - شرح المرشدة : 63 و .

(198) نفس المصدر : 63 و ظ .

منتصف القرن الثامن ، وانتهت بسيطرة النصارى عليها ، فكان ذلك داعياً للشيباني أن يضع شرحاً (199) عليها ، وهو ما ذكره في قوله : « ... فقطعه [شرح الخراط] النصارى حين أخذهم مدينة طرابلس عام ستة وخمسين وسبعمائة (200) . . . ولا وقتت لها [المرشدة] بمدينة طرابلس ولا بجهاتها على شرح فيما علمت مختصر نحو ثمانى ورفقات في ربع البطق (؟) ، فحركني داعي القدر الى أن أضع عليها من الشرح ما حواه فهمي مع قصوره ، وأنقل عليها ما فتح به من كلام المتكلمين » (201) .

وقد جاء هذا الشرح من أهم شروح المرشدة في دقته ، وما بنى عليه من المقابلة بين الآراء ، وما جرى عليه من الصبغة الجدلية ، ويبدو أن صاحبه واسع الاطلاع على علم الكلام ومذاهبه .

ثالثاً : في المشرق :

لم تكن المرشدة متناولة شائعة بالمغرب فحسب ، بل طار ذكرها الى المشرق أيضاً ، وكانت معروفة مأخوذة بالدرس في الشام خاصة منذ القرن السادس الى ما بعد القرن الحادي عشر .

الا أن شأنها بالمشرق لم يكن مثل شأنها بالمغرب من حيث القبول والرد ، بل قد أحدثت هناك - بحكم اختلاف المذاهب العقديّة - موقفين متعارضين ازاءها :

(199) توجد منه نسختان بالكتبة الوطنية بباريس في نفس المجموع رقم : 5296 ، الأولى من الورقة 63 و الى 91 ظ ، والثانية من 93 والى 101 ظ كما توجد منه نسخة بخزانة الكتب الناصرية بتامكروت بالمغرب ثاني مجموع رقم : 2296 ، كما ذكر الشيخ المنوني : حضارة ودلي درعة من خلال النصوص والآثار : 33 (مقال بمجلة دعوة الحق المغربية السنة 16 ، عدد 2 و 3 سنة 1973) وعمل هذا الشرح دراسة قصيرة في مجلة « هسبريس » سنة 1950 ص 210-212

(200) في هذه السنة كانت طرابلس تحت حكم عائلة بني ثابت ، وفي عهد ثابت بن محمد تمكن الجنويون من الاستيلاء على طرابلس سنة 756 هـ ، 1355 م ، وأخرجهم منها والى قابس أبو العباس أحمد بن مكى في نفس السنة . انظر : سعد غراب : مرشدة ابن تومرت : 129 ، وحسن سلجان محمود : ليبيا بين الماضي والحاضر : 156 (ط القاهرة 1962) .

(201) الشيباني - شرح المرشدة : 63 ظ .

أحدهما حظيت فيه بالقبول تدريجياً وشرحاً وثناءً ، وثانيهما لقيت فيه الاعتراض والنقد والرفض ، وكان بين هذا وذاك حوار وجدل يتعلقان بما إذا كانت هذه المرشدة صحيحة أو فاسدة ، وكل من الرفض والقبول يدلان على مدى انتشار هذه العقيدة وسيرورتها بين الناس .

ومن الذين أقبلوا عليها واستحسنوا ما فيها أبو منصور عبد الرحمان بن محمد فخر الدين بن عساكر (ت 620 هـ / 1223 م) (202) ، وقد كان يدرسها بالقدس بمدرسة قريبة من الحرم كما ذكره السبكي (203) ، وإنما أقبل ابن عساكر على هذه العقيدة وتدريسها لصبغتها الأشعرية إذ كان من المتبعين للمذهب الأشعري .

ومنهم خليل بن كيكليدي العلائي (ت 761 هـ / 1359 م) (204) فقد ذكر السبكي أنه نقل من خطه قوله : « هذه العقيدة المرشدة جرى قائلها على المنهاج القويم والعقد المستقيم ، وأصاب فيما نزه به العلي العظيم » (205) كما ذكر أيضاً أن العلائي أطال في تعظيم المرشدة والازراء بمن نقدها واعتقد فسادها (206) . إلا أن العلائي كان متشككاً في نسبة هذه المرشدة الى ابن تومرت ، فقد نقل عنه السبكي قوله في ذلك : « وقفت على جواب لابن تيمية سئل فيه عنها ، ذكر فيه أنها تنسب لابن تومرت ، وذلك بعيد من الصحة أو باطل ، لأن المشهور أن ابن تومرت كان يوافق المعتزلة في أصولهم ، وهذه مباينة لهم » (207) ، وبذلك يكون الاعجاب

(202) فقيه شافعي ، كان إمام وقته في علمه ودينه ، درس بدمشق والقدس ، وتخرج عليه كثير من العلماء ، وكان سيد الفتوى ، توفي في رجب سنة 620 هـ - ودفن بدمشق .

انظر ترجمته في : ابن خلكان - الوفيات : 3 / 135 ، والسبكي - الطبقات : 8 / 177 (ط الحلي) .

(203) السبكي - الطبقات : 5 / 70

(204) فقيه شافعي محدث ، ولد وتعلم بدمشق ، ثم أقام بالقدس مدرساً . من تأليفه « المجموع المذهب في قواعد المذهب » في الفقه الشافعي ، وكشف النقاب عما روى الشيخان للأصحاب .

انظر ترجمته في : السبكي - الطبقات : 10 / 35 (ط : الحلي) .

(205) انظر : السبكي - الطبقات : 5 / 70

(206) نفس المصدر والصفحة

(207) نفس المصدر والصفحة

بالمُرشدة ودفاعه عنها نابعين من محاسنها الموضوعية غير متأثرين بنسبتها أو بما قيل فيها .

وكان السبكي من المستحسنين للمرشدة المثبتين لصحتها ، فقد علق عليها بعد ما أورد نصها كاملاً بقوله : « هذا آخر العقيدة ، وليس فيها ما ينكره سني » (208) ، وجعلها في سياق واحد مع عقيدة له من انشائه ، وعقيدة لأحمد بن محمد الطحاوي (ت 321 هـ / 933 م) (209) وعقيدة لعبد الكريم بن هوازن القشيري (ت 465 هـ / 1072) (210) ، وقال : انها « مشتركات في أصول أهل السنة والجماعة » (211) ، كما تعرض بالنقد الشديد لأولئك الذين رفضوا هذه العقيدة وهجنوها ، ونسبوا اليها الشؤم في استيلاء الفرنج على القدس ، وبمارستهم الظلم والاذية للمسلمين من المدرسة التي كانت تدرس فيها ، وقال في ذلك : انه « من التعصب البارد ، والجهل الفاسد ، وقد فعلت الفرنج داخل المسجد الأقصى العظام ، فهلا نظر في ذلك نعوذ بالله من الخذلان » (212) .

وقد دافع السبكي أيضاً عن ابن تومرت ، ونفى التهم الموجهة اليه ، ومن ذلك قوله في رد تهمة الاعتزال : « . . . فأما دعواه [أي العلائي] أن ابن تومرت كان معتزلياً فلم يصح عندنا ذلك ، والأغلب أنه كان أشعرياً صحيح العقيدة ، أميراً عادلاً ، داعياً الى طريق الحق » (213) .

(208) نفس المصدر والصفحة

(209) أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي ، فقيه حنفي ، انتهت اليه رئاسة الحنفية بمصر ، ولد ونشأ بمصر ، وارتحل الى الشام ، له رسالة في العقيدة ، ومن تأليفه « شرح معاني الآثار » في الحديث ، و « أحكام القرآن » و « المختصر » في الفقه .

انظر ترجمته في : ابن خلكان - الوفيات : 1 / 71

(210) هو شيخ خراسان في عهده في الزهد والعلم ، كانت ، اقامته بنيسابور وتوفي بها ، من مؤلفاته « الرسالة القشيرية » في التصوف « و التفسير الكبير » .

انظر ترجمته في : ابن خلكان - الوفيات : 3 / 205

(211) السبكي - مفيد النعم ومبيد النقم : 75

(212) السبكي - الطبقات : 5 / 70

(213) نفس المصدر والصفحة .

وفي القرن الحادي عشر كتب عليها شرحاً الشيخ عبد الغني النابلسي (214) سماه بنور الأفتلة في شرح المرشدة (215) ، وهو شرح جرى فيه صاحبه على الاختصار والبساطة ، من غير مقارنة بأراء العلماء ، وقد ذكر أنه انجزه في نصف يوم (216) ، وهو ما يفسر ما اتصف به البساطة .

إلا أن هذا الشارح أخطأ في نسبة المرشدة ، وجرى به الظن الى انها من تأليف أبي الليث نصر بن محمد السمرقندي (ت 373 هـ - 983 م) (217) حيث يقول في طالع الشرح : « يقول الفقير عبد الغني النابلسي عامله الله بلطفه الخفي : هذا شرح لطيف على مرشدة الاعتقاد للإمام أبي الليث السمرقندي رحمه الله تعالى » (218) ، ويعتبر هذا الخطأ صدى لذلك الشك القديم في نسبة المرشدة للمهدي عند بعض أهل المشرق كما رأيناه آنفاً عند العلائي .

أما المعارضون للمرشدة الناقدون لها ، فنجد من بينهم سيف الدين أحمد بن المجد المقدسي ، فقد ذمها وقلح فيها ونسب اليها الشؤم لفسادها ، ومن بين ما قاله في ذلك : « لما دخلت بيت المقدس والفرنج اذ ذاك فيه ، وجدت مدرسة قريبة من الحرم ، والفرنج بها يؤذون المسلمين ، ويفعلون العظائم ، فقلت سبحان الله ، ترى أي شيء كان في هذه المدرسة حتى ابتليت بهذا ؟ حتى رجعت الى دمشق فحكى لي أن الشيخ فخر الدين بن عساكر كان يقريء بها المرشدة ، فقلت : بل هي المضلة » (219) .

(214) يرجح أنه عبد الغني بن اسماعيل بن عبد الغني النابلسي المتوفي سنة 1143 هـ ، وقد ذكر أنه كتب هذا الشرح

سنة 1084 (ص 19) ، انظر ترجمته في : المرادي - سلك الدرر : 3 / 30 (طمصر 1301) .

(215) توجد منه نسخة مخطوطة بالخرزانة العامة بالرباط رقم : 2414 ك (19 صفحة) .

(216) انظر : النابلسي - نور الأفتلة : 19

(217) هو الملقب بإمام الهدى ، فقيه حنفي من الزهاد المتصوفين ، له مؤلفات كثيرة في الفقه والحديث والزهد والتفسير ، منها « تفسير القرآن » و« بستان العارفين » في الزهد ، و« المقدمة » في الفقه ورسالة في أصول الدين .

انظر ترجمته في : محمد بن عبد الحمي اللكتوي : الفوائد البهية : 220 (طمصر 1324) .

(218) النابلسي - نور الأفتلة : 2

(219) السبكي - الطبقات : 5 / 69-70

وقد روى نفس هذا القول شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت 748 هـ - 1347 م) (220) ، وكان هو أيضاً قادحاً في المرشدة كما يفيد رد العلائي عليه وعلى ابن المجد معاً وهو ما ذكره السبكي في قوله : « وأطال العلائي في تعظيم المرشدة والازراء بشيخنا الذهبي ، وسيف الدين بن المجد ، فيما ذكرناه [من أمر هذا الشؤم] » (221) .

وأكثر من تصدي للمرشدة وصاحبها بالنقد هو الامام تقي الدين أحمد بن تيمية (ت 728 هـ - 1327 م) فقد أصدر فيها فتوى (222) بالاعراض عنها وعدم الاشتغال بها ، واستند في ذلك الى ما أخذ أخذها عليها ، ونواقص رآها مخلة بالعقيدة فيها ، وتطرق الى ذكر صاحبها مسنداً اليه تهماً كثيرة بالشعوذة والظلم وارقة الدماء ، وهذه الفتوى هي جواب عن سؤال رفع اليه في شأنها وشأن مؤلفها ، ونصه كالتالي : « سئل شيخ الاسلام . . . أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن تيمية الحارثي . . . عن المرشدة ، كيف كان أصلها وتأليفها ؟ وهل تجوز قراءتها أم لا ؟ » (223) .

أما المآخذ التي وردت في الجواب ، والاعتراضات التي وجهها ابن تيمية الى ما في المرشدة من المعاني ، فنلخصها فيما يلي :

- ما ورد فيها من اسناد الصفات السلبية لله تعالى في صيغة النفي : ليس كذا . . . ليس كذا . . . ، ووصف الله تعالى بناء على ذلك بأنه وجود مطلق ، اثباتاً للتوحيد الذي سمي به صاحب المرشدة أصحابه « موحدین » ، وهو مذهب

(220) من الأعلام المبرزين في الحديث والتاريخ ، مشتهر بالتحقيق ، تركياني الأصل ، ولد وتوفي بدمشق ، وكانت له رحلة الى القاهرة وكثير من البلدان ، له مؤلفات كثيرة ، أشهرها في الحديث « تذكرة الحفاظ » وفي التاريخ « تاريخ الاسلام الكبير » وفي التراجم « سير أعلام النبلاء » .
انظر ترجمته في : السبكي - الطبقات : 9 / 97 (ط الحلي)

(221) السبكي - الطبقات : 5 / 70

(222) وردت هذه الفتوى في مجموع الفتاوى لابن تيمية : 11 / 476 ، كما أورد نصها ضمن دراسة لاووست في مجلة معهد الأثار الشرقية : عدد 59-1960

(223) ابن تيمية - مجموع الفتاوى : 11 / 476

المفلسفة كابن سينا وابن سبعين وأشباههم من المعتزلة ، وخلوها من الاعتقاد الذي يذكره أئمة العلم والدين من أهل السنة والجماعة أهل الحديث والفقه والتصوف والكلام وغيرهم من أتباع الأئمة الأربعة ، فهؤلاء كلهم متفقون على أن الله تعالى حي عالم بعلم قادر بقدره .

- لم يرد فيها اثبات الرؤية لله تعالى ، والله تعالى قد أثبت الرؤية لنفسه بما لا يدع مجالاً للشك فيها .

- لم يرد فيها ذكر الايمان برسالة النبي ﷺ ، ولا باليوم الآخر ، ولا بما أخبر به النبي من أمر الجنة والنار والبعث والحساب وفتنة القبر ، والحوض ، وشفاعة النبي ﷺ لأهل الكبائر ، فهذه امور اتفق المسلمون عليها ، وتعود العلماء على ذكرها في العقائد المختصرة ، أما المرشدة فلم تحتو على شيء من ذلك .

- ما ورد في طالعها من أنه يجب على كل مسلم أن يعلم ما فيها ، وقد اتفقت الأئمة على أن الواجب على المسلمين ما أوجبه الله ورسوله ، وليس لأحد أن يوجب على المسلمين ما لم يوجبه الله ورسوله .

- ما ورد فيها من القول بأن الله قادر على ما يشاء ، ومذهب المسلمين أن الله على كل شيء قدير شاءه أو لم يشأه .

وبناء على هذه المأخذ ، فإنه لا حاجة لأحد من المسلمين الى تعلمها وقراءتها ، ولا يجوز لأحد ان يعدل عما جاء في الكتاب والسنة ، واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها ، الى ما أحدثه بعض الناس مما قد يتضمن خلاف ذلك ، وليس لأحد أن يضع للناس عقيدة ولا عبادة من عنده بل عليه أن يتبع ولا يبتدع (224) .

وعلى الرغم مما في بعض هذه المأخذ من حق مثلما يوحى به ظاهر المرشدة من نفي الصفات ، ومثل اغفال ما يتعلق بالنبوة واليوم الآخر ، فإن نقد ابن تيمية بصفة

(224) انظر : ابن تيمية - مجموع الفتاوى : 11 / 476 وما بعدها ، وقد ذكر انه ألف كتاباً كبيراً في الرد على المهدي ومذهبه .

عامه كان يتصف بالعنف ، ولا يخلو من تحكم في بعض الأحيان ، وهو شأنه في نقله للمخالفين للوجهة السلفية .

ويتضح مما تقدم أن الخلاف في المرشدة بين قابل ورافض إنما هو من أثر الخلاف بين الأشاعرة والحنابلة الذي كان مستشرباً في الشام على الأخص ، فقد انحاز الأشاعرة إليها مثل العلائي وابن عساكر والسبكي ، لما تحمله من نفس أشعري غالب ، وانحاز الحنابلة ضدها مثل ابن المجد والذهبي وابن تيمية ، ولا نعدو الحقيقة إذا قلنا ان الموقفين قبولاً ورداً كانا يستمدان جزءاً من قوامهما من نفس هذا الخلاف بين الأشاعرة والحنابلة ، وهما يدلان على أي حال على مدى انتشار المرشدة وتداولها بين الناس من جهة ، ومدى التحامها مع الفكر الأشعري العام ، واسهامها في رواجه وانتشاره من جهة أخرى .

ولا يفوتنا أن نلاحظ من خلال ما تقدم من مظاهر العناية بالمرشدة ، أن انتشارها والعناية بها شرحاً وتدريساً وخاصة في المغرب كان أكثر بروزاً في الأوساط الصوفية ، فقد كانت متداولة بينهم جارية بالحفظ على السبب ، وهو ما ذكره على وجه التصريح كل من ابن النقاش والشيباني ، حيث يقول الأول : « بادر الى حفظها [أي المرشدة] وقراءتها جماعة الفقراء والعلماء الأخيار الذين اجتمعوا بتلمسان المحروسة على شيخهم وقدوتهم الشاب الأنقى الأعراف الصوفي السالك الناسك أبي عبد الله محمد بن الشيخ المبارك » (225) ، ويقول الثاني : « رأيت العقيدة المعروفة بالمرشدة المنسوبة الى الامام المهدي رحمه الله كثيراً ما يستعملها أهل الفضل من الصوفية ويقرؤونها من جهة التبرك في أذكارهم » (226) . كما أن الكثير من عثرنا عليهم من شراحها كانوا من كبار المتصوفة مثل ابن عباد والسنوسي وابن النقاش والخراط ، وان كانت شروحهم التي بين أيدينا تختلف فيها النزعة الصوفية ظهوراً وخفاء كما ذكرناه سابقاً .

(225) ابن النقاش - الدررة المفردة : 305.

(226) الشيباني - شرح المرشدة : 63.

ويمكن أن نفسر هذا الرواج للمرشدة بين الصوفية بأمرين : الأول ، الانتشار الواسع للتصوف بالمغرب بعد القرن السادس ، وقشوه بين العلماء والعامّة ، واقترانه مع الأشعرية بفعل تأثير الغزالي الذي جمع بين التصوف والأشعرية ، وكان لكتابه الإحياء رواج كبير بالمغرب فأقبل المتصوفة على المرشدة ضمن إقبالهم على الأشعرية . والثاني : أن المتصوفة فيما يبدو لم يكن موقفهم من ابن تومرت متصفاً بالاحتراز الذي نجده عند غيرهم ، وهو ما يثبت تنويه شراح المرشدة منهم به كما مر ذكره ، ويبدو أن قوله بالامام المهدي الذي يجب أن يتبع ، وقولهم بالشيخ الذي ينبغي أن يقتدى به ، وأن « من لا شيخ له فشيخه الشيطان » كانت نقطة تقارب بينهما أثمرت هذا الاقبال من قبل المتصوفة على المرشدة (227) .

وننتهي أخيراً إلى القول بأن الآراء العقديّة لابن تومرت كان مصيرها في المغرب ، وأثرها في أهله خاضعين لطبيعة الآراء من جهة ، وطبيعة البيئة الثقافية المغربية من جهة أخرى ، فتلك الآراء التي تحمل البذرة الامامية كانت لغرابتها عن البيئة السنية المالكية آيلة شيئاً فشيئاً إلى الزوال حتى لم يبق لها أثر يذكر ، أما تلك التي تحمل النفس الأشعري فقد وجدت في هذه البيئة من أسباب الحياة ما أزدهرت به ، فأسهمت في إثراء الجانب العقدي في الحياة المغربية ، والتحمّت أخيراً بالتيار الأشعري العام الذي جرت به هذه الحياة وتواصلت إلى اليوم (228) .

(227) انظر في ذلك : سعد غراب - مرشدة ابن تومرت : 135 وما بعدها . ولا نوافق بهذا الصدد ما ذهب إليه الفرد بل - الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي : 286, 312 ، ولترنو - اختفاء المذهب الموحد : 201 من أن التصوف الناقض في المغرب كان من عوامل اختفاء المذهب الموحد ، والحق أنه كان من عوامل بقائه لا اختفائه من حيث الاقتران بين التصوف والأشعرية من جهة ، والاقتراب بين الامامة وريادة الشيخ من جهة أخرى ، وإنما وقع هذا الخطأ من الباحثين لقصرهما المذهب الموحد على الجانب المهدي فحسب ، والتغافل عن الجانب الأشعري .

(228) انظر في الأثر العقدي لابن تومرت بصفة عامة : سعد غراب - مرشدة المهدي ابن تومرت : 107 (وقد استفدنا منها استفادة كبيرة فيما يتعلق بالمرشدة خاصة) ، وعبد الله كنون - عقيدة المرشدة : 101 وما بعدها ، ولترنو - اختفاء المذهب الموحد : 193 والفرد بل - الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي : 279 وما بعدها ، وأحمد محمود صبحي - في علم الكلام : 57-656

III أثر دعوة ابن تومرت في العلوم العقلية :

لا نجد من بين مؤلفات ابن تومرت ما هو متمحض للعلوم العقلية كالفلسفة والمنطق وغيرها ، ولكننا نعثر في بعض مؤلفاته على مشاركة في بعض هذه العلوم ، خاصة تلك التي تصلح مسألها مقدمات لقضايا عقديّة كمسألة الجواهر والأعراض⁽²²⁹⁾ والجزء الذي لا يتجزأ⁽²³⁰⁾ . وتدل مشاركته في هذه المسائل مع ما طبعت به مؤلفاته عموماً من طابع عقلي وحجاج منطقي ، على أنه كان أيام طلبه العلم بالمشرق قد حصل طرفاً من العلوم العقلية من استاذة الغزالي ، أو من غيره ممن لم تحفظ لنا أسماؤهم من اساتذة الفلسفة والمنطق وعلوم الحساب ، فتكونت له بذلك عقلية فلسفية منطقية لئن لم تظهر آثارها في تأليف مختصة في هذا المجال ، فإنها ظهرت في المنهج العام لتأليفه ، والصبغة العامة لتفكيره القائم على المحاجة والجدل .

وقد كان لهذه العقلية التي حملها ابن تومرت تأثير في الحياة الثقافية العامة بالمغرب ، حيث حرك في أهله العلوم العقلية ، وكانوا أهل بادية ليس لهم عهد بهذه العلوم⁽²³¹⁾ ، وكانت الثقافة العامة تقوم على العلوم النقلية المتمثلة في الفقه خاصة كما بيناه سابقاً⁽²³²⁾ . ويمكن أن ندين بوضوح هذا الأثر الذي أحدثه ابن تومرت في مجال العلوم العقلية في ثلاثة مظاهر : نماء الفلسفة بالمغرب ، وانتشار المنطق ، وانتشار الجدل والمناظرة ، مؤكدين ما كنا قد أشرنا إليه من أن هذا التأثير وإن لم يكن تأثيراً مباشراً لمؤلفات المهدي ، فإنه من نتاج المنهج العقلي العام الذي كان يلتزمه ويبشر به ، والذي تبناه من بعده خلفاؤه ووضعوه منهجاً للسياسة الثقافية العامة .

1 - نماء الفلسفة بالمغرب :

لم يكن للفلسفة وجود يذكر بالمغرب قبل عهد الموحدين ، ذلك لأن الثقافة

(229) انظر : ابن تومرت - رسالة في المحدث : 209

(230) نفس المصدر : 212

(231) انظر : اليومي - المحاضرات : 107, 74

(232) انظر ما سبق : 42 وما بعدها

الفقهية القائمة هناك كانت شديدة العداء لهذا اللون من الفكر ، ولكن الأندلس كانت أكثر انفتاحاً للتيارات الفلسفية بما تهيأ فيها من مناخ جديلي فرضه الاحتكاك بين المذاهب والأديان المختلفة التي تعايشت هناك ، وقامت بينها المناظرات التي اضطرت كل طرف للاقتباس من الفلسفة ما يقوي به الحجج والرد ، فكان ذلك منفذاً لعلوم الأوائل .

فلما ظهر ابن تومرت بمنهجه العقلي النقدي المقارن ، وصار هذا المنهج سياسة للدولة من بعده ، انفتحت الأذهان لتقبل العلوم الفلسفية ، وصارت هذه العلوم عنصراً من عناصر الثقافة المغربية .

وقد كان أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن من أكثر الموحدين تعلقاً بالفلسفة وتشجيعاً على انتحالها ، وذكر المراكشي في ذلك أنه بعد تعلم العلوم الشرعية والتبريز فيها « طمح به شرف نفسه وعلو همته الى تعلم الفلسفة ، فجمع كثيراً من أجزائها ، وبدأ بعلم الطب ، فاستظهر من الكتاب المعروف بالملكي أكثره مما يتعلق بالعلم خاصة دون العمل ، ثم تخطى ذلك الى ما هو أشرف من أنواع الفلسفة ، وأمر بجمع كتبها ، فاجتمع له منها قريب مما اجتمع للحكم المستنصر بالله الأموي » (233) .

والى جانب اشتغاله بالفلسفة وجمعه لكتبها ، حرص أيضاً على جلب الفلاسفة الى حاضرتهم مراكش من مختلف الأنحاء ، وبالغ في اكرامهم وتشجيعهم ، وحثهم على التأليف في علوم الفلسفة وشرح غامضها ، وتذليل صعابها ، ومن بين من جلب من الفلاسفة الفيلسوفان الشهيران أبو بكر بن طفيل ، وأبو الوليد بن رشد ، وقد أخبر ابن رشد بأول لقاء له مع أبي يعقوب يوسف بما يفيد تضلع هذا الأخير في الفلسفة واطلاعه على دقائقها حيث قال كما رواه المراكشي : لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرها ، فأخذ أبو بكر يثني علي بأشياء لا يبلغها قدرتي ، فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين بعد أن سألتني عن أسمى واسم أبي ونسبي ، أن قال : ما رأيهم في السماء ؟ - يعني

310: المعجب - المراكشي - (233)

الفلاسفة - أقدمية أم حادثة ؟ فأدركني الحياء والخوف ، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة ، ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء ، فجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها ، ويذكر ما قاله أرسطو طاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الاسلام عليهم ، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له (234) .

وقد كان ما كتبه ابن رشد من تلخيص لمؤلفات ارسطو وشرح لها نتيجة لاهتمام يوسف بالفلسفة ، فقد اشتكى الى ابن طفيل من قلق عبارة أرسطو ، أو عبارة المترجمين عنه ، فطلب هذا الى ابن رشد أن يلخصها ويقرب أغراضها من أفهام الناس متعللاً في صرف الأمر عنه بكبر سنه وانشغاله بخدمة الأمير رحمه الله ، فكانت نتيجة ذلك شروح ابن رشد على أرسطو : الأكبر والأوسط والأصغر ، تلك التي كان لها بالغ الأثر في الفكر الفلسفي الأوروبي خصوصاً ، وفي الفكر الفلسفي عموماً .

ولما جاء أبو يوسف يعقوب المنصور سار في أول أمره على نهج أبيه في انتحال الفلسفة وتشجيع علمائها وتقريبهم منه ، الا أنه طرأ عليه بعد ذلك حال من مجافة هذا الفكر ، فهجر علوم الفلسفة ، وكتب الى الناس في مختلف البلاد بترك هذه العلوم جملة واحدة ، وأمر باحراق كتبها سوى ما كان في الطب والحساب والنجوم ، وأبعد عنه ابن رشد لوشايات بلغته عنه تظهر ابتعاده عن الشريعة في أجزاء من تأليفه الفلسفية ، فأمر باخراجه على حال سيئة من المهانة .

الا أن هذه الأزمة لم تطل بأبي يعقوب ، فأعاد سالف عهده بالفلسفة وعلمائها ، وجنح الى تعلمها من جديد ، وأرسل يستدعي ابن رشد من الأندلس الى مراكش للاحسان اليه والعفو عنه ، فحضر اليها ، ولم يبق طويلاً حتى توفي بها (236) .

(234) نفس المصدر : 314 وما بعدها

(235) نفس المصدر والصفحة

(336) انظر : المراكشي - المعجب : 369 ، وابن عذارى - البيان المغرب : 202 ومحمد الرشيد ملين - عصر المنصور

الموحدي : 229-30

إنه يمكن القول بتأكيد أنّ الثورة الثقافية التي اعلنتها ابن تومرت قائمة على التحرّر العقلي والمنهج النقدي ونبذ التقليد ، كانت المناخ الصالح الذي نما فيه فكر فلسفي مغربي متميز الملامح ابتداءً بأبي بكر بن الصائغ المعروف بابن باجه (533 هـ / 1138 م) الذي شهد الثورة التومرتية ، وقضى جزءاً من حياته بالمغرب حيث توفي بفاس سنة 533 هـ ، وألّف مجموعة من الرسائل في الفلسفة أشهرها «تدبير المتوحّد» (237) ، ثم تدعّم هذا الفكر بابن طفيل الذي عاش في بلاط الموحّدين وكان أحد مستشاريهم الثقافيّين فدفعهم من هذا الموقع الى تشجيع الفلسفة وأهلها ، ثم بلغ أوجه عند ابن رشد الذي عاش هو أيضاً في البلاط الموحّدي وأنتج ما أنتج من الشروح الفلسفية بتكليف منهم كما مرّ بيانه .

ولم يكن ابن رشد متأثراً بالمناخ الفكري الموحّدي فحسب ، بل إنه كان له تأثير بمنهج ابن تومرت وبعض آرائه مباشرة كما يبدو واضحاً في التقريب بين العقل والشرع ، وفي نقد المنهج القائم على قياس الغائب على الشاهد (238) . وقد بلغ ولع ابن رشد بأراء المهدي أنّه كتب شرحاً على عقيدته بقي ذكره ولكن فقد نصّه (239) ، وأعتبر العهد الثقافي الجديد الذي أحدثه ابن تومرت ودعّمه خلفاؤه من بعده عهداً رفع الشرور والجهالات التي خنقت الفكر الجامع بين الحكمة والشريعة ، وفسح المجال لهذا الفكر ووقر له سبل النمو والازدهار كما أكد ذلك في فصل المقال قائلاً : « وقد رفع الله كثيراً من الشرور والجهالات ، والمسالك المضلات ، بهذا الأمر الغالب ، وطرق به إلى كثير من الخيرات ، وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر ، ورجبوا في معرفة الحق ، وذلك أنّه دعا الجمهور إلى معرفة الله من طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلّدين ، وانحطّ عن تشغييب المتكلمين » (240) .

(237) انظر ترجمته في - ابن خلكان - الوفيات : 4 / 429

(238) قارن بين ما ورد في فصل المقال ، ومناهج الأدلة : 54, 62 وبين ما ورد في أعز ما يطلب : 29 ، ورسالة في الدليل على أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 168 . وانظر في هذه المسألة : يحيى هويدي - تاريخ فلسفة الاسلام في القلوة الانريقية : 263 وما بعدها . ومحمد عابد الجابري - المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس : 128 وما بعدها .

(239) انظر : رينان - ابن رشد والرشدية : 87

(240) ابن رشد - فصل المقال : 67

إلا أن الاقبال على الفلسفة لم يصبح ظاهرة عامة في المغرب بل بقي محدوداً ضيق المجال (241) ، وظلت الروح العامة للثقافة المغربية تعارض هذا اللون من الفكر ، ولم تذكر المصادر أن بعضاً من أمراء الموحدين بعد المنصور اعتنوا بالفلسفة وشجعوا عليها ، بل على العكس من ذلك عرف بعضهم مثل المأمون بمعاداته الشديدة لها مما أدى به الى قتل الفيلسوف الأندلسي ابن حبيب من أجل اشتغاله بها (242) .

وقد ظهر تيار معارض للفلسفة محذر منها فيما تؤدي اليه من الفساد والبعد عن الشريعة ، ولم يكن هذا التيار يشمل الفقهاء فحسب ، بل كان يضم أيضاً جملة من الأدباء والشعراء ، ومن بين هؤلاء ابن حبوس الذي سجل موقفه المعادي للفلسفة في قوله :

الدين دين الله لم يعبأ بمبتدع ولم يحفل بضلة ملحد
قالوا : بنور العقل يدرك ما وراء الغيب قلت : قدى من الدعوى قد
بالشرع يدرك كل شيء غائب والعقل ينكر كل ما لم يشهد (243)

ومن بين هؤلاء أيضاً أبو حفص الأغصاني الذي قال محذراً من الفلاسفة :
« إياكم والقدماء [أي الفلاسفة] وما أحدثوا ، فإنهم عن عقولهم حدثوا ، أتوا من الافتراء بكل أعجوبة ، وقلوبهم عن الأسرار محجوبة ، الأنبياء ونورهم لا الأغبياء وغرورهم ، عنهم يتلقى وبهم يدرك السؤل ، عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول » (244) ، وقال في نفس هذا المعنى شعراً :

هذا كلام للهدى جامع فأصغ إليه أيها السامع
الشرع للعقل هدى من يصل بينهما برهانه قاطع

(241) نعث في كتب التراجم على اشارات كثيرة الى أن علماء في العهد الموحدى وما بعده كان لهم اشتغال بالعلوم الحكمية الفلسفية ، ولكننا لا نجد بعد ابن رشد من بلغ فيها درجة الابداع . انظر مثلاً : الغبريني - عنوان الدراية : 100، 145، 184، 187 ، في ترجمة أبي العباس أحمد بن خالد ، وأبي الحسن الخراي ، والأصيلي ، وأبي العباس بن شعبان .

(242) انظر : المنوني - العلوم والآداب والفنون : 102

(243) نفس المصدر : 229

(244) نفس المصدر : 207

الشرع للعقل بلا مرية كالشمس للعين سنى ساطع
الشرع متبوع به يهتدي من ضل والعقل هو التابع (245)

ويمكن أن نقول من خلال ما تقدم عرضه ان المنهج العقلي الذي التزمه المهدي والموحدون من بعده ، كان من آثاره التفتح على العلوم الفلسفية ، فبرز فيها أعلام فطاحل مثل ابن طفيل وابن رشد ، إلا أن المناخ العام بالمغرب لم يكن مساعداً على انتشار هذه العلوم على نطاق واسع ، فبقيت مقصورة على آحاد الأفراد وأدى ما لقيته من المقاومة الى ضمورها شيئاً فشيئاً ، فلم يبرز فيها بعد ابن رشد من يستحق الذكر إلا أن يكون محيي الدين بن عربي الذي كانت وجهته أميل الى التصوف الاشراقي منها الى الفلسفة العقلية ، ولكن رغم هذا الضمور الذي آلت اليه الفلسفة بالمغرب ، فإنها تركت ثقافة فلسفية لم تكن معهودة من قبل ، وهي ثقافة تأبى الا أن تعبر عن نفسها حتى على السنة أولئك الذين قاوموا الفلسفة مثل ابن جبوس الذي يقول في مدح عبد المؤمن :

بلغ الزمان بهديكم ما أملا وتعلمت أيامه أن تعدلا
وبحسبه أن كان شيئاً قابلاً وجد الهداية صورة فتشكلا (246)

2 - انتشار المنطق :

لم يكن حال المنطق بالمغرب قبل عهد المهدي مخالفاً لحال سائر أجزاء الفلسفة ، فقد كان مجافى معرضاً عنه ، معدوداً من العلوم الضارة التي ينبغي الاحتراس منها والابتعاد عنها ، ولم يلق هذا العلم قبولاً حتى بالأندلس التي كانت أكثر قبولاً للفلسفة من سائر أنحاء المغرب الأخرى كما لاحظناه سابقاً ، وما يشهد بذلك ما قاله ابن حزم في كتابه « التقريب لحد المنطق » ، « لقد رأيت طوائف من الخاسرين شاهدتهم أيام عنفوان طلبنا وقبل ثمكنا قوانا في المعارف وأول مداخلتنا

(245) نفس المصدر : 231

(246) المراكشي - المعجب : 283 ، ولا يفوت أن ننبه الى أن حديثنا عن الفلسفة لا يتناول الا الالهيات والطبيعات ، أما الطب وعلوم الحساب التي كانت معدودة من الفلسفة ، فإنها لقيت الازدهار في العهد الموحدى ، ولم تظهر مقاومة لها ، أنظر في ذلك : المنوني - العلوم والآداب والفنون . . . : 103 وما بعدها وعبد الله علي علام - الدولة الموحدية بالمغرب : 369 وما بعدها .

صنوفاً من ذوي الآراء المختلفة كانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين أنتجته بحث موثوق به على أن الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة « (247) .

كما صور هذا الزهد في المنطق من قبل أهل الأندلس أبو الحجاج بن طملوس في قوله : « ان أهل زماننا ينفرون عنها [صناعة المنطق] ، ويرمون العالم بها بالبدع والزندقة ، وقد اشترك في هذا الأمر منهم دهاؤهم وعلماؤهم ، فلما رأيت هذه الصناعة غريبة ، وقع في نفسي أن أمتحن العلماء الذين ألقاهم في عصري هذا وأباحثهم عما عندهم فيها ، فلقيت من مشايخ العلماء عدداً كثيراً ممن يؤتمر لأمره ويوثق بقوله ومعرفته ، فسألتهم عنها ، وباحثتهم هل اطلعوا منها على شيء فلم أجد عندهم في أمرها الا ما عند الدهماء والعوام » (248) .

ولما عاد المهدي من المشرق ، وكان قد تلقى العلم على الغزالي الذي أفتى في مقدمة كتابه المستصفى بأن من لا يعرف المنطق لا يوثق بعلمه ، وصار للغزالي ومؤلفاته قبول واسع عند أهل المغرب ، بدأت العناية بالمنطق تظهر عند العلماء على اختلاف تخصصاتهم بما فيهم الفقهاء ، اذ كان أبو حامد قد طوع المنطق للفقهاء ، وضرب الأمثلة والشواهد على مسائله من مسائل الفقه وألفاظه تقريباً له من الأذهان ، وایناساً للنفوس التي كانت معرضة عنه .

وقد صور ابن طملوس دور المهدي في هذه العناية التي بدأ أهل المغرب يولونها للمنطق ضمن دوره في نشر فكر الغزالي ومؤلفاته بالمغرب عموماً في قوله : « ثم لم تكن تمتد الا أيام الا قليلاً ، وجاء الله بالامام المهدي رضي الله عنه ، فبان به للناس ما كانوا قد تحيروا فيه ، وندب الناس الى قراءة كتب الغزالي رحمه الله ، وعرف من مذهبه أنه يوافقهم ، فأخذ الناس في قراءتها وأعجبوا بها وبما رأوا فيها من جودة النظام والترتيب الذي لم يروا مثله قط في تأليف ، ولم يبق في هذه الجهات من لم يغلب عليه حب كتب الغزالي إلا من غلب عليه افراط الجمود من غلاة المقلدين » (249) .

ويبدو أن المنطق وان كانت العناية به ظهرت منذ القرن السادس ، الا أن أخذ

(247) ابن حزم - التقریب لحدود المنطق والمدخل اليه : 116-17

(248) ابن طملوس - المدخل لصناعة المنطق : 8

(249) نفس المصدر : 9

العلماء المغاربة به على نحو شامل لم يتحقق الا في القرن السابع ، وهو ما يؤيده وصف ابن طملوس الأنف الذكر لموقف أهل الأندلس من المنطق اذ هو من رجال القرن السادس ، كما أننا لا نعث في تراجم علماء القرن السادس على أخبار كثيرة تدل على اعتنائهم بهذا العلم وتبريزهم فيه ، بل ان آثار المعارضة له والتنكب عنه بقيت الى القرن السابع ، وهو ما نفهمه من قول العبدري في مؤاخذته لأهل مصر لتعاطيهم لعلم المنطق : « . . . ومن الأمر المنكر عليهم ، والنكر المألوف لديهم تدارسهم لعلم الفضول وتشاغلهم بالمعقول عن المنقول في اكتابهم على علم المنطق ، واعتقادهم أن من لا يحسنه لا يحسن أن ينطق ، فليت شعري هل قرأه الشافعي ومالك أو هو أضاء لأبي حنيفة الحوالك والذي دعا بعض الفضلاء الى مطالعته هو أتقاء شره ، والحذار من غوائله ومكره » (250) .

ولكن مع هذه الاحترازاات من المنطق الباقية الى القرن السابع ، عرف هذا العلم فشوا متزايداً بين العلماء ، وبرز فيه كثير منهم ، وألفوا فيه الكتب ، وأدخلوه في العلوم منهجاً للفهم والتقرير والبرهان ، ومن أشهر من برز فيه من رجال القرن السابع محمد بن عبد الوهاب بن يوسف بن عبد القادر (ت 680 هـ / 1281 م ؟) الذي قال فيه الغبريني : « له علم بأصول الدين وأصول الفقه ومعرفة الحكمة ، وبراعة في علم المنطق وخصوصاً على طريقة المتأخرين ، ولم يكن في وقته أعلم منه بكشف الأسرار الذي وضعه الخونجي في علم المنطق وهو أعلم به من واضعه » (251) . ومنهم أبو علي منصور بن أحمد بن عبد الحق المشدالي (ت 731 هـ / 1330 م) (252) . ومنهم أبو محمد عبد الله بن محمد بن يحيى الأغماتي الذي « اشتهر وظهر في علم العربية والمنطق » (253) . ومنهم أبو الحسن علي بن مؤمن بن عصفور (ت 675 هـ / 1276 م ؟) الذي استخلم المنطق في توضيح مسائل النحو وتبويبها (254) .

ومما يدل على انتشار المنطق بين العلماء في القرن السابع ما ذكره الغبريني

(250) العبدري - الرحلة : 130

(251) الغبريني - عنوان الدراية : 204 ، وانظر : التبتكي - نيل الابتهاج : 183

(252) انظر : نفس المصدر : 200

(253) نفس المصدر : 131

(254) نفس المصدر : 268

بصدد حديثه عن تعلمه لهذا العلم اذ يقول : « وأما علم المنطق فبقراءتي على شيخنا أبي العباس بن خالد ، وعلى بعض الطلبة المجتازين على بجاية ، وقرأته على الطريقتين : طريقة الأقدمين أبي نصر الفارابي وغيره ، وعلى طريقة المتأخرين محيي الدين وغيره ، وعلى طريقة الأوسطين كابن سينا وغيره » (255) .

وبهذا الانتشار الواسع لعلم المنطق وجد طريقه الى الاختلاط بسائر العلوم الأخرى ، فأصبحت هذه العلوم كالكلام والنحو والفقه وأصوله تجري عليه في منهج تبويبها والاستدلال على مسائلها ، وشيئاً فشيئاً انقرضت نزعة المعارضة له ، وأصبح واحداً من العلوم التي يأخذها كل متعلم كما يأخذ الفقه والنحو وغيرها ، واندمج في سائر العلوم واندججت سائر العلوم به على نحو ما نراه عند ابن عرفة الورغمي (ت 803 هـ / 1400 م) في كتابه الحدود وفي مختصره الفقهي (256) . وكان السبب الأول في تحول أهل المغرب من رفض المنطق الى قبوله المنهجية العقلية التي دعا إليها ابن تومرت .

3 - الجدل والمناظرة :

لم يكن الجدل والمناظرة رائجين بالمغرب قبل دعوة المهدي ، وذلك لأن هذين اللونين من النشاط الفكري يتولدان من تباين المذاهب وهو ما لم يكن متوفراً الا بالأندلس ، فقام هناك لون من الجدل كان ابن حزم الظاهري محوره الأساسي فيما واجه به اليهود والنصارى مما يتعلق بالعقيدة ، وما واجه به المالكية مما يتعلق بالفقه .

فلما جاء ابن تومرت وكان قد حلق بالشرق أساليب الجدل والمناظرة ، افتتح عهداً جديداً فيها بالمغرب ، بما قد مارسه عملياً على نحو ما رأيناه في مناظراته الشهيرة للفقهاء بأغامت (257) . وبما قد أحدث من وجهة في العقيدة والفقه مخالفة للمعهود ، فقد أحدث ذلك مناخاً صالحاً لنشوء الجدل والتناظر ، لما جدّ من تقابل في وجهات النظر استدعى من كل طرف من الأطراف المتقابلة أن ينتصر لوجهة نظره ويؤيدها بالحجج والبراهين .

(255) نفس المصدر : 309

(256) انظر : عبد المجيد النجار - صلة المنطق بالفقه المالكي كما انتهت اليه عن ابن عرفة الورغمي : 95 وما بعدها

(ضمن كتاب : الملتقى الأول لابن عرفة ، نشر وزارة الثقافة تونس 1977) .

(257) انظر ما سبق : 102 وما بعدها .

وقد نشطت حركة الجدل والتناظر في القرن السادس وما بعده ، وكانت تدور حول محاور أساسية ثلاثة : أولها المبادئ الموحدية عموماً وما يقابلها من سلفية رافضة لها . والثاني المالكية في مقابلة الحزمية التي وجدت تشجيعاً في العهد الموحدى . والثالث العقيدة الإسلامية في مقابلة المسيحية واليهودية .

ونذكر على سبيل المثال في المحور الأول ما وقع بين أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن وبين أبي بكر محمد بن عبد الله بن الجند (ت 586 هـ / 1190) (258) الذي قال مخبراً عن مناظرة بينه وبين أبي يعقوب : لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب أول دخلة دخلتها عليه ، وجدت بين يديه كتاب ابن يونس فقال لي : يا أبا بكر ، أنا أنظر في هذه الآراء المتشعبة التي أحدثت في دين الله ، أرأيت يا أبا بكر المسألة فيها أربعة أقوال أو خمسة أقوال أو أكثر من هذا ، فأني هذه الأقوال هو الحق ؟ ، وأياها يجب أن يأخذ به المقلد ؟ فافتحت أبين له ما أشكل عليه من ذلك ، فقال لي وقطع كلامي : يا أبا بكر ، ليس الا هذا - وأشار الى المصحف - أو هذا - وأشار الى كتاب سنن أبي داود - وكان عن يمينه ، أو السيف (259) .

وفي هذا السياق أيضاً نذكر ما كان يقوم من مؤلفات متعارضة حول المذهب الموحدى انتصاراً ونقضاً ، فقد ألف أبو محمد عبد الله بن محمد بن زغبوش المكناسي كتاباً في اثبات الهداية الموحدية استخرجه بالاستقراء من الكتاب العزيز . وألف الكاتب أبو الحسن عبد الملك بن إياس القرطبي كتاباً يطعن فيه على حكومة الموحدين والمبادئ التي تقوم عليها ، وقد انتدب عبد المؤمن للرد عليه بعض الاعلام الذين عرفوا بقوة الحجة والتبريز في الجدل والمناظرة (260) .

ونذكر في المحور الثاني ما أورده الغبريني من أمر أبي زكريا يحيى بن أبي علي الزواوي (ت 611 هـ / 1214 م) (261) الذي ألف كتاباً في الرد على ابن حزم

(258) فقيه مالكي من اشبيلية ، عرف بسعة الحفظ ، تولى الافتاء والشورى بإشبيلية ، تتلمذ على أبي بكر بن العربي وأبي الوليد بن رشد ، وتتللمذ عليه ابن زرقون والحافظ أبو محمد القرطبي ، انظر ترجمته في : ابن الأبار -

التكملة : رقم 825 (طمديد) ، وابن فرحون - الديباج : 2 / 286 (طدار التراث)

(259) انظر : المراكشي - المعجب : 355-56

(260) انظر : المتونى - العلوم والآداب والفنون . . . : 115 ، ويوسف أشبليخ - تاريخ الأندلس : 2 / 54

(261) انظر ترجمته في : الغبريني - عنوان الدراية : 135 ، (ط الجزائر 1971) .

الظاهرى سماه « حجة الأيام وقدوة الأنام » ، فتعصب لابن حزم بعض الناس ورفعوا أمر الزواوي الى الخليفة بمراكش ، فأناج عنه للدفاع عن مؤلفه صاحبه أبا محمد عبد الكريم بن عبد الواحد الحسني (262) . فلما ورد على أمير المؤمنين بمحضر الفقهاء ، عرض تأليف الزواوي ووجهة نظره في ابن حزم ومذهبه ، فأحسن العرض وأجاد ، فكان من قول الخليفة : يترك هذا الرجل على اختياره ، فإن شاء لعن وإن شاء سكت (263) .

وقد ألف في الرد على ابن حزم جملة من العلماء نذكر منهم محمد بن أبي عبد الله بن محمد بن سعيد الأنصاري المعروف بابن زرقون (ت 621 هـ / 1224 م) (264) الذي ألف في ذلك كتاب « المعلى في الرد على المحلى لابن حزم » (265) ، كما ألف في الرد عليه أيضاً أبو محمد عبد الحق بن عبد الله الأنصاري (266) .

أما في المحور الثالث فنذكر ما أورده صاحب المعيار من مجادلة طويلة وقعت برسية بين أبي على الحسن بن عتيق بن الحسين بن رشيق (ق 7) وبين بعض القسيسين ، وقد دارت هذه المجادلة حول أحقية الاسلام فيثبتها ابن رشيق بالأدلة والبراهين ، ويطعن فيها القسيسون (267) .

وقد نمت هذه الظاهرة بعد زمن الموحدين وتطورت ، فظهرت مؤلفات قيمة في الرد على اليهودية والمسيحية مثلت حركة قائمة الذات في الفكر الديني ، ومن هذه المؤلفات كتاب اسمه « السيف الممدود في الرد على اليهود » وهو من وضع كاتب من سبته تحول الى الاسلام وتسمى بعبد الحق الاسلامي (268) . ومنها كتاب اسمه

(262) انظر ترجمته في نفس المصدر : 216 (نفس الطبعة) .

(263) نفس المصدر : 17-216 (نفس الطبعة) .

(264) فقيه مالكي عرف بالتعصب للمذهب ، واجه الموحدين في ابطالهم القياس والزامهم بالنص . انظر ترجمته في :

ابن فرحون - الديباج : 2 / 260 (ط . دار التراث)

(265) انظر : المنوني - العلوم والآداب والفنون . . . : 116 ، وابن فرحون - الديباج : 286

(266) انظر : المنوني - العلوم والآداب والفنون . . . : 116

(267) نفس المصدر : 251 ، وانظر : الونشريسي - المعيار : 11 / 118 وما بعدها .

(268) انظر : المنوني - ورفقات عن الحضارة المغربية : 219

« رسالة السائل والمجيب ، وروضة نزهة اتلاديب » مؤلف مجهول الاسم الكامل وقد تسمى بمحمد وانتسب للأنصار ، واشتمل هذا الكتاب على وصف مجالس متعددة وقعت بمدن الأندلس ، ودار فيها الجدل بين المؤلف وبين رهبان المسيحيين وقساوستهم في مسائل متفرقة من العقيدتين الاسلامية والمسيحية (269) .

ويتبين من النماذج المتقدمة أن آراء ابن تومرت ومنهجه الجدلي أثمرت في المغرب حركة من الجدل والتناظر مشافهة وتأليفاً بين أصحاب الآراء المتقابلة . وقد ساهمت هذه الحركة في اثراء الحياة الفكرية بالمغرب .

(269) نفس المصدر : 220 وما بعدها .

الفصل الثالث

الأثر الأصولي الفقهي

لقد رأينا سابقاً كيف أن المهدي جعل من قضية التأصيل شغله الشاغل ، وهدف الى أن يجعل نبذ التقليد لكتب الفروع ، والرجوع مباشرة الى الأصول في استخراج الأحكام منهجاً للفكر الشرعي بالمغرب ، ووضع في سبيل ذلك عدة مؤلفات سواء على سبيل شرح هذا المنهج والتنظير له ، أو على سبيل وضع نماذج تطبيقية في أبواب من الفقه بنى فيها الأحكام على أدلتها مثلما ظهر بوضوح في رسالته في الصلاة .

وقد أصبح هذا المنهج من بعده واحداً من أهم المشاغل الثقافية لسياسة الموحدين ، عملوا على نشره وتعميمه بين الناس ، وأدخلوه في مجال التربية لتخريج الناشئة عليه . ولكن يبدو أن الأرض المغربية قد توطن فيها منهج الفروع ، وامتدت جذوره بعيداً في الأذهان ، مما كان حائلاً دون الظهور الكامل لهذا المنهج الأصولي بحيث يصبح منهجاً غالباً في الفكر الفقهي ، ولم يكن له من التأثير والرواج قدر ما أراد المهدي وخلفاؤه له ، وقدر ما بذلوا من جهد في سبيله ، ولكنه على أية حال كان له بعض الأثر إما بصفة مباشرة أو بصفة غير مباشرة ، وستبين فيما يلي هذا الأثر من خلال محورين أساسيين : الأول دراسة الأصول متمثلة فيما جد من الاعتناء بالقرآن والحديث وعلم أصول الفقه . والثاني الحركة الفقهية التي نشأت في عهد الموحدين ، وما كان فيها من محاولات للتأصيل ، وما وجد فيها من حوار بين الظاهرية والمالكية .

1 - ازدهار دراسة الأصول :

إن منهج التأصيل في الفقه فيما يقوم عليه من الرجوع المباشر الى القرآن

والحديث في استخراج الأحكام ، لا يمكن أن يصبح منهجاً مشمراً الا اذا توفر العلم بهذين الأصلين علماً يتناول كل ما يتوقف عليه الفهم الصحيح لمرادهما ، وكذلك العلم بالقواعد التي تمكن من استخراج الأحكام منهما ، فذلك أساس من أسس هذا المنهج ، وشرط من شروطه .

ولذلك فإن ابن تومرت وأتباعه جعلوا ديدنهم في سبيل التمهيد للأخذ بمنهج التأصيل الاعتناء بالقرآن والحديث حفظاً ودراسة ، وجعلوا ذلك جزءاً أساسياً من سياستهم التربوية والثقافية ، وقد أثمرت هذه السياسة أن تزايد اعتناء أهل المغرب بالقرآن والحديث وعلومهما ، وانتشرت دراستهما بين الناس ، واتسعت فروعها وتعمقت مباحثها ، وشهدت ازدهاراً بعد القرن السادس لم تشهد من قبل ، وسنذكر فيما يلي جهود الموحدين في نشر دراسة الأصول ، ثم نذكر ما كان لتلك الجهود من ثمار .

أ - جهود الموحدين في نشر دراسة الأصول :

كان عبد المؤمن بن علي أول من وضع خطة المهدي في الاعتناء بالأصول حفظاً وشرحاً موضع التنفيذ الشامل ، فكان له هو ذاته شغف بالقرآن والحديث وتضلّع في علومهما ، وكان يلقي دروساً فيهما في مجالس علمية تقام بمقر حكمه ، وقد أقام سياسته التربوية على أساس تعليم القرآن والحديث ، فكان يجلب « الصبيان الصغار الأسنان من أبناء أشبيلية وقرطبة وتلمسان الى حضرته العلية ليعلمهم ويحفظهم القرآن وحديث النبي ﷺ » (1) .

وكان أبو يعقوب يوسف على نهج أبيه ، ولعله كان أكثر منه تضلعاً في الأصلين ، حيث قال فيه المراكشي : « كان أكثر الناس علماً بالفاظ القرآن . . . صح عندي أنه كان يحفظ أحد الصحيحين ، الشك مني أما البخاري أو مسلم ، وأغلب ظني أنه البخاري ، حفظه في حياة أبيه بعد تعلم القرآن » (2) .

(1) ابن القطان - نظم الجبان : 139 .

(2) المراكشي - المعجب : 328 .

ومن مظاهر اشاعته للاعتناء بالقرآن والحديث ، أنه أمر عماله بسائر البلاد أن ينشئوا حزباً من القرآن يقرأ يوماً بعد صلاة الصبح وصلاة المغرب ﴿٣﴾ ، كما أنه أمر العلماء بأن يجمعوا له جملة من الأحاديث فجمعوا له جملة وجلؤا بها اليه ، فكان يملئها على الناس بنفسه وكان كل واحد من الموحدين والسادة يجيء بلوح يكتب فيه الاملاء ﴿٤﴾ .

ولما جاء أبو يوسف يعقوب المنصور واصل نفس السياسة التي كان عليها أبوه وجده . ومن ذلك أنه « أمر جماعة ممن كانوا عنده من العلماء المحدثين بجمع أحاديث من المصنفات العشرة (الصحيحين والترمذي وسنن أبي داود ، وسنن النسائي ، وسنن البزار ومسند ابن أبي شيبة وسنن الدارقطني وسنن البيهقي) ﴿٥﴾ في الصلاة وما يتعلق بها على نحو الأحاديث التي جمعها محمد بن تومرت في الطهارة ، فأجابوه الى ذلك ، وجمعوا ما أمرهم بجمعه ، فكان يملئ بنفسه على الناس ، ويأخذهم بحفظه ، وانتشر هذا المجموع في جميع المغرب ، وحفظه الناس من العوام والخاصة ، فكان يجعل لمن حفظ الجعل السنني من الكساء والأموال ﴿٦﴾ .

ومن مظاهر عنايته بالحديث أنه استدعى العلماء ورواة الحديث من مختلف الأمصار ، وأمرهم بتدريس حديث النبي ﷺ ﴿٧﴾ ، كما أنه أبدى عناية شديدة بطلبة الحديث ، فنالوا عنده حظوة كبيرة ، وكانوا أحب الناس اليه ، وقد قال فيهم يوماً في جمع من الموحدين : يا معشر الموحدين ، أنتم قبائل ، فمن نابه منكم أمر فزع الى قبيلته ، وهؤلاء الطلبة لا قبيل لهم الا أنا ، فمهما نابهم من أمر فأننا ملجؤهم ، وإلي فزعهم ، وإلي ينتسبون ﴿٨﴾ .

(3) المنوني - العلوم والآداب والفنون ... : 46 ، ونلاحظ أن هذه كانت عادة منذ عهد المهدي ، ولعل أبا يعقوب زادها تأكيداً وحرصاً .

(4) المراكشي - المعجب : 328 .

(5) كذا ورد في النص ، وهي تسعة فقط ، ويتقصها سنن ابن ماجة أو الموطأ .

(6) المراكشي - المعجب : 355 .

(7) انظر : مجهول - الاستبصار : 210 .

(8) انظر : المراكشي - المعجب : 356 ، وانظر ايضاً : ملين - عصر للمنصور : 249 .

ونذكر في هذا السياق أيضاً ما كان عليه أبو العلاء المأمون من دأب على الاعتناء بالأصلين ، فقد كان حافظاً للحديث عارفاً بالقرآن ، حسن التلاوة ، ولم يزل سائر أيام خلافته يسرد كتب الحديث مثل البخاري والموطأ وسنن أبي داود⁽⁹⁾ . ولا شك أنه كان يأخذ رعيته في هذا الأمر بما يأخذ به نفسه⁽¹⁰⁾ .

وقد كان أمراء الدولة الحفصية التي تكونت بتونس فرعاً من فروع الموحدين يتتهجون نفس منهج الموحدين في العمل على إفشاء العناية بالقرآن والحديث ، وقد أسسوا لتلك العناية عدة مدارس⁽¹¹⁾ تعتنى أساساً بدراسة علوم القرآن وعلوم الحديث ، وجلبوا إليها أعلاماً مبرزين في هذه العلوم مثل أبي بكر محمد بن أحمد بن سيد الناس اليعمري (ت 659 هـ / 1260 م)⁽¹²⁾ ، وإذا أصبحت هذه المدارس بعد زمن من تأسيسها تدرس فيها أيضاً علوم الفروع والعلوم العقديّة ، فإنها في مبدأ أمرها كانت متمحضة لدراسة القرآن والحديث⁽¹³⁾ .

والى جانب هذه المدارس التي كانت تنهج منهج التوسع والتعمق في دراسات القرآن والحديث مما لا يقدر على متابعته الا الخاصة من العلماء وطلبة العلم ، عمل الحفصيون على تعميم قراءة القرآن والحديث بالمساجد ، وربّوا في ذلك أوقاتاً منضبطة ، وأحزاباً قارة يحضرها خلق كثير من عامة الناس ويتلى فيها القرآن الكريم آناء الليل وأطراف النهار وتقرأ فيها المسانيد ، وتروى الأحاديث⁽¹⁴⁾ .

ونذكر من ذلك ما أنشأه أبو عمرو عثمان الحفصي (ت 893 هـ / 1487 م)

(9) انظر السلاوي - الاستقصا : 1 / 200 .

(10) انظر في اعتناء الموحدين عموماً بالحديث : فولدزير - محمد بن تومرت : 40 وما بعدها .

(11) انظر في هذه المدارس : برنجنفك - بعض ملاحظات تاريخية عن المدارس التونسية : 271 وما بعدها ، والطاهر المعموري - جامع الزيتونة : 81 وما بعدها .

(12) راوية حافظ للحديث نشأ بإشبيلية ، وبها أخذ العلم عن أبي العباس الرعيني وأبي عمران الزاهد وابن خروف النحوي ، ثم انتقل الى بجاية وتولى الخطبة بجامعها الأعظم ، ثم انتقل إلى تونس فكانت له خطوة عند حاكمها المستنصر بالله ، وتولى بها تدريس الحديث . انظر ترجمته في : الغبريني - عنوان الدراية : 246 وما بعدها .

(13) انظر : برنجنفك - بعض ملاحظات تاريخية . . . : 276 .

(14) محمد الحبيب بن الحوجه - الحياة الثقافية بافريقية : 48 .

من القراءة على الختمة بجامع الزيتونة قبل صلاة الصبح ، وقبل صلاة الظهر ، وقبل صلاة العصر . وما أسسه أبو العباس أحمد بن أبي بكر الحفصي (ت 796 هـ / 1393 م) من حزب السبع الذي يجتمع فيه القرآن كل يوم جمعة . وما رتبه أبو فارس عبد العزيز (ت 837 هـ / 1433 م) ، من حزب الترغيب والترهيب بعد صلاة العصر ، ورواية الصحيحين بين الظهرين ، وقد أوقفت الأوقاف الواسعة من أجل العمل على استمرار هذه الأحزاب والقراءات والقيام بها بدون انقطاع . (15) .

2 - إزدهار دراسة الأصول :

إن هذه الجهود التي بذلها الموحدون والحفصيون كانت ثمرتها تزايد العناية بالأصول وازدهار دراستها وحفظها ، فبرز فيها علماء كثيرون ، وظهرت فيها مؤلفات كثيرة ، ولم يكن المقبولون على هذه الدراسة منحصرين في أتباع الموحدين والمؤمنين بمنهجهم الأصولي ، بل أقبل عليها العامة من العلماء وإن كانوا من المناهضين للموحددين ، حتى أنه ليتمكن أن نعتبر من أهم ثمار آراء ابن تومرت الأصولية هذا الشروع لدراسة الأصول والإقبال عليها .

ومن اشتهر في تفسير القرآن وعلومه أبو الحسن علي بن أحمد بن الحسن الحرالي (ت 637 هـ / 1239 م) (16) الذي ابتدع علماً جديداً لقواعد التفسير ، فكان يلقي في التعليم قوانين تنزل في علم التفسير منزلة أصول الفقه من الأحكام ، وعلى تلك القوانين وضع كتابه المسمى « مفتاح الباب المقفل على فهم القرآن المنزل » (17) . كما اشتهر في ذلك أيضاً عبد الجليل بن موسى الأنصاري الأوسي القصري (ت 608 هـ / 1211 م) ، وأبو عبد الله محمد بن يوسف بن عمران

(15) انظر في ذلك : محمد بن الخوجه - تاريخ معالم التوحيد : 37 ، ومحمد الحبيب بن الخوجه - الحياة الثقافية بإفريقية صدر الدولة الحفصية : 42 .

(16) عالم جامع زاهد برز في جملة من العلوم الشرعية والعقلية ، نشأ بمرآكش وكانت له رحلة إلى المشرق ، تولى التدريس وتأليف الكتب ، فكانت له جملة كبيرة من المؤلفات من أشهرها مفتاح الباب المقفل في التفسير والمعقولات الأول في المنطق ، و« الوافي » في الفرائض ، وتوفي بجماء من بلاد الشام . انظر ترجمته في : الغبريني - عنوان الدراية : 145 وما بعدها ، والتبكتي - نيل الابتهاج : 201 .

(17) انظر نفس المصدر : 146 .

المزدغي (ت 655 هـ / 1257 م) (18) ، وأبو عبد الله محمد بن علي بن العابد الأنصاري الفاسي (ت 662 هـ / 1263 م) الذي اختصر الكشاف للزمخشري وحذف منه مسائل الاعتزال ، وأبو العباس أحمد بن فرتوت السلمي الفاسي (ت 660 هـ / 1361 م) (19) الذي ألف في الأعلام المبهمة في القرآن كتابه « الاستدراك والاطمئنان » الذي استدرك فيه على السهيلي في كتابه « التعريف والأعلام بما أهبهم في القرآن العزيز من الأسماء والأعلام » (20) .

كما اشتهر في الحديث وعلومه جملة من أعلام العلماء المحدثين ومن هؤلاء : أبو الخطاب عمر بن الحسن بن دحية الكلبي (ت 633 هـ / 1335 م) (21) ، وكان يقول انه يحفظ صحيح مسلم كله ، وقد ارتحل الى مصر فامتحن علماءها حفظه بأن ذكروا له في أحد المجالس أحاديث بأسانيد حولوا متونها ، فأعاد المتون المحولة وعرف بتغييرها ثم ذكر الأحاديث على ما هي عليه من متونها الأصلية (22) . ومنهم عبد الرحمان بن محمد المكولي (623 هـ / 1264 م) (23) . ومنهم أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن طاهر الحسيني الذي كان راوية للحديث ، حافظاً لمتونه بصيراً بعلمه ، عارفاً برجاله ، مشرفاً على طبقاتهم وتواريتهم (24) . ومنهم أبو اسحاق ابراهيم بن محمد بن أحمد بن هارون المرادي الفاسي (663 هـ / 1264 م) (25) الذي كان أحفظ أهل زمانه للحديث وأذكرهم للتاريخ والرجال والجرح والتعديل ، ويقوم على الكتب

(18) ففيه أصولي مفسر ، ارتحل إلى الاندلس فأخذ العلم باشبيلية وقرطبة ، من مؤلفاته أنوار الابتهاج في شرح الأحكام ، وله تفسير انتهى فيه إلى سورة الفتح . انظر ترجمته في : ابن القاضي - جذوة الاقتباس : 138 ، والكتاني - سلوة الأنفاس : 2 / 38 .

(19) انظر ترجمته في : ابن القاضي - جذوة الاقتباس : 46 .

(20) انظر المنونى - العلوم والآداب والفنون . . . : 44 وما بعدها وعبد الله كنون - النبوغ المغربي : 1 / 120 .

(21) انظر ترجمته في : الغبريني - عنوان الدراية : 228 وما بعدها .

(22) نفس المصدر : 230 .

(23) انظر ترجمته في - ابن بشكوال ، التكملة : رقم 1657 (ط ملريد) .

(24) انظر : المنونى - العلوم والآداب والفنون . . . : 48 .

(25) انظر ترجمته في : ابن القاضي - جذوة الاقتباس : 84 . وانظر المصدر السابق : 48 ، وفيه تفصيل عن علماء الحديث في العهد الموحد .

الخمسة قياماً حسناً ومنهم أبو محمد عبد الحق بن عبد الرحمان الاشبيلي (ت 582 هـ / 1186 م) صاحب الأحكام الكبرى في الحديث .

وكان الأمر بافريقية في الاعتناء بالقرآن والحديث مثلما كان بالمغرب الأقصى والأوسط ، فازدهرت علومهما ، وكثرت المؤلفات فيها .

ومن اعتنى بتفسير القرآن عناية بالغة عبد العزيز بن ابراهيم بن أحمد بن بزيعة (ت 673 هـ / 1274 م) الذي ألف تفسيراً جمع فيه تفسيري ابن عطية والزنجشري . ومنهم أبو اسحاق برهان الدين ابراهيم بن محمد القيسي الصفاقسي (ت 742 هـ / 1342 م) الذي ألف كتاباً في اعراب القرآن . ومنهم أبو عبد الله محمد بن محمد بن عرفة الورغمي (ت 803 هـ / 1400 م) الذي ألف كتاباً في التفسير مشهوراً (30) .

كما شهدت دراسة الحديث ازدهاراً بالغاً في العهد الحفصي وبرز في هذا الميدان فحول من العلماء الحفاظ . منهم أبو بكر بن سيد الناس الأنف الذكر ، فقد كان راوية حافظاً للحديث عارفاً برجاله وبأسمائهم وبتاريخ وفاتهم ومبلغ أعمارهم ، وكان يقوم على البخاري قياماً حسناً ، وذكر أنه كان يستظهر عشرة آلاف حديث بأسانيدها (31) . ومنهم أبو عبد الله محمد بن حيان الشاطبي (ت 635 هـ / 1237 م) ، وقد كان راوية مكثراً سماعاً وتقييداً (32) . ومنهم شمس الدين أبو عبد

(26) فقيه محدث ، اشبيلي الأصل ، ثم ارتحل إلى بجاية واستوطنها ، وتولى بها القضاء والخطبة ، واشتغل بالتدريس : برز في الحديث وألف فيه عددا كبيرا من الكتب من أشهرها الأحكام الكبرى والاحكام الصغرى .

انظر ترجمته في : الغبريني - عنوان الدراية : 73 ، وابن فرحون - اللبيح : 2 / 59 (طدار التراث) .

(27) انظر ترجمته في : التنبكتي - نيل الابتهاج : 178 .

(28) انظر ترجمته في : نفس المصدر : 39 وما بعدها .

(29) انظر : الفاضل بن عاشور - التفسير ورجاله : 111 وما بعدها (طونس) .

(30) انظر عن التفسير في المهد الحفصي : الطاهر المعموري - جامع الزيتونة : 44 وما بعدها .

(31) انظر : الغبريني - عنوان الدراية : 246 - 247 .

(32) ابن الخوجه - الحياة الثقافية بافريقية صدر الدولة الحفصية : 65 .

الله محمد بن جابر بن محمد القيسي الوادآشي (ت 749 هـ / 1348 م) (33) .

ومما يدل على نفاق الحديث بتونس وانتشار دراسته ، وكثرة علمائه في القرن السابع ، ما عدده العبدري في رحلته من علماء الحديث الذين أتصل بهم وأخذ عنهم أثناء مروره بتونس ، ومما قاله في ذلك : لقيت أبا عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن هارون الطائي القرطبي ، وقرأت عليه بعض الموطأ رواية يحيى بن يحيى وسمعت عليه بعضاً من صحيح مسلم ، ولقيت أبا جعفر أحمد بن يوسف الفهري اللبلي (34) وجالسته أياماً فقرأت عليه جملة صالحة من أول كتاب الموطأ رواية يحيى بن يحيى وجميع كتاب الجامع (35) . ومما قاله أيضاً : لقيت أبا العباس أحمد بن محمد بن الغماز (ت 693 هـ / 1293 م) (36) وسمعت عليه البخاري ودولاً كثيرة من الموطأ وصحيح مسلم وسنن أبي داود وجامع الترمذي (37) ، وقرأت على أبي القاسم بن حماد بن أبي بكر الحضرمي اللبيني (ت 688 هـ / 1289 م) (38) كثيراً من كتاب البخاري ، وقرأت عليه بعض كتاب الامام أبي عبد الله المازري (39) . ومما قاله في موضع آخر: ولقيت بتونس الشيخ الصالح الفقيه أبا يعقوب يوسف بن ابراهيم بن أحمد بن عقاب الجذامي ، فسمعت عليه أحاديث من الموطأ ومن جامع البخاري ومن سنن الدارقطني (40) .

(33) من أئمة الحديث بالمغرب ، ولد ونشأ بتونس ، وكانت له رحلة طويلة إلى المشرق وإلى الاندلس ، من شيوخه بتونس ابن الغماز ، وبمصر ابن جماعة ، له مؤلفات في الحديث . انظر ترجمته في : ابن فرحون - الديباج : 299 .

(34) انظر ترجمته في : الغبريني - عنوان الدراية : 300 .

(35) انظر ، العبدري - الرحلة : 42-43 .

(36) فقيه مالكي ضليح ، من أهل بلنسية ، ارتحل الى بجاية فتولى بها القضاء والخطبة ، ثم ارتحل إلى تونس فأصبح بها قاضي القضاة ، واشتهر بالعدل فأحبه الناس . وتوفي بتونس . انظر ترجمته في : الغبريني - عنوان الدراية : 129 . وابن فرحون - الديباج : 1 / 249 (طدار التراث) .

(37) انظر ، العبدري - الرحلة : 241 .

(38) انظر ترجمته في : محمد مخلوف - شجرة النور الزكية : 192 .

(39) انظر ، العبدري - الرحلة : 244 .

(40) نفس المصدر : 271 .

وكانت دراسة الحديث تجري على منهاج شامل ينحو منحى التوسع في المعاني والتعمق في البحث في كل ما يتعلق بالحديث المدروس من رجال ولغة وفقه وأخلاق وغيرها ، وقد وصف الغبريني الطريقة التي كان يدرس بها ابن سيد الناس فقال : « كان إذا قرأ الحديث يسنده الى أن ينتهي الى النبي ﷺ ، ثم اذا انتهى الاسناد رجع الى ذكر رجاله ، فيبدأ من الصحابي رضي الله عنه فيذكر اسمه ونسبه وصفته وتاريخ ولادته ووفاته ، ولا يزال يتبعهم واحداً فواحداً الى أن ينتهي الى شيخه فيقول : أما فلان شيخنا . . . ويذكر ما ذكر فيمن تقدم ، ويزيد على ذلك بأنه لقيه ، وقرأ عليه كذا وسمع منه كذا ، وبعد الفراغ من ذلك يذكر لغة الحديث وعريته ، ويتعرض لما فيه من الفقه والخلاف العالي ، وله فائده»⁽⁴¹⁾ ، ورقائقه والمستفادات منه ، كل ذلك بفصاحة لسان ، وجودة بيان ⁽⁴²⁾ .

وقد صحب هذا الازدهار في دراسة القرآن والحديث وعلومهما ظهور الاعتناء بعلم أصول الفقه ، ولم يكن هذا العلم متداولاً بالمغرب قبل الموحدين كما ذكره ابن رشد⁽⁴³⁾ ، ولكن المنهج الأصولي الذي تبنته الدعوة الموحدية وسعت في تعميمه ، كان من ثماره توجه الناس الى هذا العلم الذي لا يتأتى استخراج الأحكام من النصوص الا بحذقه ، اذ هو الذي يضبط طرق وقواعد ذلك الاستخراج ، فهو من دعائم المنهج الأصولي الذي دعا اليه ابن تومرت .

وكان تأخر دخول هذا العلم الى المغرب سبباً في تأخر نضجه وظهور علماء مبرزين فيه ، ومؤلفات رائدة تدل على فحولة ، وتنطوي على ابتكار واطافة الى ما هو معهود ، وكأنما كان العهد الموحدى تمهيداً في هذا العلم لمرحلة تالية سيشهد فيها نضجاً وابتكاراً .

وقد ذكرت المصادر بعض العلماء الذين اهتموا بهذا العلم وأقبلوا على دراسته وتدرسه والتأليف فيه ، ومن هؤلاء : أبو عبد الله محمد بن ابراهيم الفهري

(41) كذا في الأصل ولعلها ودقائقه .

(42) الغبريني - عنوان الدراية : 247 .

(43) انظر ما سبق ص : 52 .

الأصولي (ت 612 هـ / 1215 م) (44) الذي كان له علم بالفقه والأصلين والخلافيات والجدل ، وله تقييد على المستصفي لأبي حامد الغزالي (45) . ومنهم الفقيه الأصولي أبو العباس أحمد بن خالد (ت 660 هـ / 1261 ك) (46) الذي كان متحملاً لأصول الفقه ولأصول الدين على طريقة الأئمة المتقدمين ، وكان لا يرى بطريقة فخر الدين الرازي في ادخاله طرقاتاً من المنطق في الأصلين (47) . ومنهم أبو الحسن علي بن محمد ابن خليل الأندلسي المعروف بابن الأشبيلي (ت 567 هـ / 1171 م) الذي كان يقرر علم الأصول وعلم الكلام بفاس (48) .

ويدل ما ذكره الغبريني في عرض مروياته العلمية في أصول الفقه وسلسلة سندها أن عدداً من أمهات الكتب في أصول الفقه كانت تدرس بالمغرب في القرن السابع مثل المستصفي للغزالي ، وكتب الباقلاني ومحمد بن الحسن بن فورك ، ومحمد بن ادريس الشافعي (49) .

وفي افريقية كان الأمر مثل ما كان عليه المغرب : ولعل أول من برز في الأصول بها بعد الامام المازري أبو القاسم بن أبي بكر بن زيتون (ت 691 هـ / 1291 م) (50) الذي كان أول من أظهر كتب فخر الدين الرازي في الأصول بتونس باقراؤه لها (51) . ومن الكتب التي كانت متداولة بتونس في العهد الحفصي المستصفي للغزالي وأحكام الأحكام ومنتهى السؤل لأبي الحسن علي بن أبي علي سيف الدين

(44) فقيه أصولي من أهل بجاية ، كانت له رحلة إلى المشرق ، تولى القضاء ببجاية والاندلس واستخلف بمرآكش ، كان له إخاء وصفاء مع أبي الوليد بن رشد ، وهو الذي كان سبب نجاة في محنته . انظر ترجمته في الغبريني - عنوان الدراية : 184 ، والتبكي نيل الابتهاج : 228 .

(45) انظر الغبريني - عنوان الدراية : 186 .

(46) انظر ترجمته في نفس المصدر : 100 .

(47) نفس المصدر والصفحة .

(48) المنوني - العلوم والأدب والفنون . . . : 58 .

(49) الغبريني - عنوان الدراية : 321-322 .

(50) فقيه أصولي من أهل تونس ، كانت له رحلتان إلى المشرق ، وبلغ في العلم درجة النظر والاجتهاد ، تولى قضاء افريقية ، وتوفي بتونس . انظر ترجمته في نفس المصدر : 114 ، ابن فرحون - الديباج : 99 .

(51) انظر : ابن خلدون - المقدمة : 397 ، ابن فرحون - الديباج : 99 .

الأمدي (ت 631 هـ / 1233 م) ، وكتاب مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي
الأصول والجدل لابن الحاجب (ت 646 هـ / 1249 م) ، وكتاب التنقيح لشهاب
الدين أبي العباس أحمد بن ادريس القرافي (ت 684 هـ / 1285 م) .

وقد شهد هذا العلم عهداً أكثر ازدهاراً بعد الموحدين وبلغ بالمغرب مرحلة
النضج والابتكار وهي المرحلة التي يمثلها أبو اسحاق الشاطبي في كتابه الذائع
الصيت المعروف بالموافقات .

وإذا كانت دراسة القرآن والحديث وعلم الأصول قد شهدت من الازدهار
ونالت من العناية ما ذكرناه ، فماذا كان لها من دور في إثراء الحركة الفقهية بالمغرب
وماذا كان لها من اثار في انتهاج الفقه نهج التأصيل في استخراج الأحكام ؟ ذلك ما
سنحاول بيانه فيما يلي :

II - الحركة الفقهية في العهد الموحدى :

كان ابن تومرت والموحدون من بعده - كما سبقت الاشارة اليه - يهدفون من
العناية بالأصول بالدرجة الأولى الى جعل العلم بها خطوة في سبيل التأصيل
الفقهي ، وانشاء حركة فقهية تقوم على الاجتهاد من النصوص لا على تقليد كتب
الفروع ، وقد أثمر هذا السعي منهم بعض الاثار ، يمكن أن نتبينه في مظهرين :
قيام محاولات للتأصيل الفقهي ، ونشوء حوار بين المالكية والظاهرية ، وسنحاول فيما
يلي أن نبين الأثر الفقهي لدعوة ابن تومرت من خلال هذين المظهرين .

أ - محاولات التأصيل الفقهي :

كان الحكام الموحدون أنفسهم يقومون على تنفيذ التأصيل الفقهي إما بمباشرة
من قبل العلماء منهم ، أو بالحث عليه والإلزام به في سياستهم الثقافية التربوية .
وقد ذكرت بعض المصادر أن عبد المؤمن بن علي أمر بتحريق كتب الفروع ،

(52) انظر : الطاهر بن عاشور - اليس الصبح بقريب : 81 (ط تونس) 1967 والطاهر المعموري - جامع
الزيتونة : 37 .

ورد الناس الى قراءة كتب الحديث واستنباط الأحكام منها ، وكتب بذلك الى جميع طلبة العلم من بلاد الأندلس والعدوة⁽⁵³⁾ . ولكننا لا نعثر على خبر بأن هذا التحريف قد تم فعلاً مما يدل على أنه ربما يكون تراجع في تنفيذه تهيئاً من خطير الأثر الذي سيحدثه في النفوس⁽⁵⁴⁾ ، ولكن هذا العزم من عبد المؤمن يدل على أي حال على سياسته في اشاعة التأصيل الفقهي .

وكان أبو يعقوب يوسف على نفس سياسة أبيه في حمل الناس على التأصيل ، وهو ما تشهد به قصته مع أبي بكر بن الجند حينما قال له : يا أبا بكر ، المسألة فيها أربعة أقوال أو خمسة أقوال أو أكثر من هذا ، فأبي هذه الأقوال هو الحق ، وأبها يجب أن يأخذ به المقلد ؟ يا أبا بكر ليس الا هذا ، وأشار الى المصحف ، أو هذا ، وأشار الى كتاب سنن أبي داود ، أو السيف⁽⁵⁵⁾ .

ولما جاء أبو يوسف يعقوب المنصور أكد هذه السياسة وأظهرها بما لم يفعله أبوه وجده سواء بما سلكه في سبيل حمل الناس عليها من ضروب الالزام ، أو بما قام به هو نفسه من تأليف وتدریس بحققانها ويجريان عليها .

فقد أصدر أوامره برفض فروع الفقه ، وأن لا يفتي العلماء الا بالكتاب والسنة ، ولا يقلدوا أحداً من الأئمة المجتهدين المتقدمين ، بل تكون أحكامهم بما يؤدي إليه اجتهادهم من استنباطهم القضايا من الكتاب والحديث والاجماع⁽⁵⁶⁾ . ثم أمر في سبيل تأكيد ذلك باحراق كتب الفروع بعد أن يجرد ما فيها من القرآن والحديث ، فأحرقت منها جملة في سائر البلاد كمدونة سحنون وكتاب ابن يونس ونوادير ابن أبي زيد القيرواني ومختصره ، وكتاب التهذيب للبرادعي وواضحة ابن حبيب وما جانسها ونحا نحوها ، قال المراكشي : لقد شهدت منها وأنا يومئذ بمدينة

(53) انظر : ابن ابي زرع - روض القرطاس : 124 ، والسلاوي - الاستقصا : 1 / 150 .

(54) انظر : المنوني - العلوم والاداب والفنون . . . : 52 .

(55) المراكشي - المعجب : 355-56 ، وانظر تعليقنا على هذا المعنى في ص : 332

(56) ابن خلكان - الوفيات : 7 / 11 .

فاس يؤتى منها بالأحمال فتوضع وتطلق فيها النار» (57) .

ويذكر المراكشي أيضاً أن المنصور توعد من يخوض في شيء من الرأي (أي الفروع الفقهية) بالعقوبة الشديدة (58) ، وأورد صاحب كتاب بيوتات فاس أبو زيد عبد الرحمان الثاني أن الموحدين (ويقصد المنصور) أوقفوا المحن بذوي الفروع ، وقتلوهم وضربوهم بالسياط والزموهم الإيمان المغلظة من عتق وطلاق وغيرهما على أن لا يتمسكوا بشيء من كتب الفقه (59) . ولم نعثر في سائر المصادر الاخرى على ما يؤيد هذا الخبر مما يرجح لدينا أن يكون من المبالغات التي نشأت في سياق الطعن في الموحدين وتهجينهم .

وفي موازاة هذه الاجراءات القاسية (60) ، التي اتخذها المنصور في حمل الناس على التأصيل ، سلك مسلك التعليم على هذا المنهج والتأليف فيه ، وقد ذكر التاج بن حموية السرخسي الذي ارتحل أيام المنصور الى المغرب واتصل به اتصالاً وثيقاً كما نقله المقرئ في النسخ « أنه كان يجيد حفظ القرآن ، ويحفظ متون الأحاديث ويتقنها . ويتكلم في الفقه كلاماً بليغاً ، وكان فقهاء الوقت يرجعون اليه في الفتاوى ، وله فتاوى مجموعة حسبما أدى اليه اجتهاده ، وكان الفقهاء ينسبونه الى مذهب الظاهر ، وقد صنف كتاباً جمع فيه متون أحاديث صحاح تتعلق بالعبادات ، سماه الترغيب » (61) . ولعل هذا الكتاب أو بعضاً منه هو ما ذكره المراكشي في قوله : أنه أمر المحدثين بأن يجمعوا له أحاديث من المصنفات العشرة في الصلاة وما يتعلق بها ، فكان يمليه بنفسه على الناس ويأخذهم بحفظه (62) .

وقد ذكرت بعض المصادر أنه ظهرت في العهد الموحد طائفة من العلماء

(57) المراكشي - المعجب : 354-356 ، وانظر أيضاً: التويري - نهاية الارب : 22 / 277 ، ابن العماد - الشذرات :

4 / 321 ، والسلاوي الاستقصا : 1 / 182 .

(58) المراكشي - المعجب : 355 .

(59) عن المنوني - العلوم والاداب والفنون . . . : 53 .

(60) انظر تعليقتنا على هذه الاجراءات فيما يلي ص : 499

(61) عن عبد الله كنون - النبوغ المغربي : 1 / 125 .

(62) المراكشي - المعجب : 355 .

تنهج في الفقه هذا المنهج الموحد بالتحصيل ، الا أنه لا يتوفر ، لدينا من مؤلفات هؤلاء ما يسمح بتقويم صحيح لهذا التأثير بمنهج التحصيل وتحديد حجمه ، أضف الى ذلك ما وقع من خلط في الحديث عن هؤلاء بين الأخذ بطريقة الموحدين في التحصيل وبين الأخذ بالمذهب الظاهري ، بناء على ما حصل من وهم بأن الموحدين أخذوا بالمذهب الظاهري كما سناه .

ونشير أولاً الى أنه ظهرت في العهد الموحد مجموعة من التأليف في أحكام القرآن والحديث ، وهو ما يعتبر من مظاهر اتجاه الفكر الفقهي الى الأصول في استخراج الأحكام وهو الحلقة الرابطة بين دراسة الفقه وبين دراسة القرآن والحديث .

ونذكر من هذه التأليف ما وضعه ابن العربي من تفسير ذائع الصيت في أحكام القرآن نحا فيه منحى الاستخراج الفقهي من الآيات التي تتضمن أحكاماً فقهية⁽⁶³⁾ .

وقد ألف في أحكام الحديث عبد الحق الاشبيلي كتابيه الأحكام الكبرى ، والأحكام الصغرى ، وقيل انه ألف كتاباً في أحكام الحديث هو أضعاف الأحكام الكبرى⁽⁶⁴⁾ .

وقد استدرك القاضي الصقلي على الأحكام الكبرى لعبد الحق أحاديث كثيرة رأى أن صاحب الأحكام أغفلها وأنها أولى بالذكر مما أورده⁽⁶⁵⁾ ، وألف أبو عبد الله بن القطان نكتاً واستلحاقاً على الأحكام الصغرى⁽⁶⁶⁾ ، ولعل هذا هو الكتاب المنسوب اليه باسم « بيان الوهم والابهام الواقعين في كتاب الأحكام »⁽⁶⁷⁾ ، وتعقب

(63) ألف ابن العربي كتابه هذا في العهد الموحد ، وبهذا الاعتبار أورده في هذا السياق ، الا أنه في الحقيقة لم يكن من تأثير الدعوة الموحدية ، لان ابن العربي سبق المهدي في الرحلة الى المشرق ، والتلمذ على جلة علمائه المجتهدين .

(64) الغبريني - عنوان الدراية : 74

(65) المنوني - العلوم والآداب والفنون : 54

(66) الغبريني - عنوان الدراية : 74

(67) المنوني - العلوم والآداب والفنون . . . : 54

كتاب ابن القطان هذا تلميذه أبو عبد الله محمد بن يحيى بن صاف المواق ، كما شرح أحكام عبد الحق الامام المزدغي وسمى شرحه ، « أنواع الأحكام في شرح الأحكام » (68) .

ومن ظهر من العلماء المتفقيين على طريقة التأصيل أبو الحسن علي بن محمد بن خيار البلنسي (ت 605 هـ / 1208 م) (69) ، وأبو اسحاق ابراهيم بن أحمد بن هارون المعروف بابن الكماد (ت 663 هـ / 1264 م) ، وأبو الخطاب بن دحية الكلبي (ت 633 هـ / 1239 م) ، وأخوه أبو عمرو (ت 634 هـ / 1231 م) (70) اللذان قال فيهما ابن خلكان انها كانا مجتهدين ينتهجان منهج استنباط القضايا من الكتاب والحديث والاجماع (71) ، وعبد الله بن محمد بن عيسى التادلي (ت 597 هـ / 1200 م) (72) ، ومحمد بن علي بن جبل الهمداني (ت 601 هـ / 1204 م) (73) .

وظهر بتونس رجال نحووا نفس هذا المنحى في الاستخراج الفقهي منهم ابن سيد الناس الاشبيلي الذي استدعاه المستنصر الحفصي ليدرس بالمدرسة التوفيقية على طريقة التأصيل التي من أجلها أقيمت هذه المدرسة ، ومنهم أبو القاسم بن زيتون الذي كان يجري فقهه على النظر والاجتهاد (74) .

ويبدو من عدد هؤلاء الفقهاء المؤصلين بالنسبة لعدد سائر الفقهاء الآخرين ، أن ظاهرة التأصيل الفقهي بتأثير الدعوة الموحدية كانت محدودة الحجم ، ولم تصبح ظاهرة عامة ، هذا مع اننا كما أشرنا اليه لم نقف على حقيقة هذه الظاهرة من خلال

(68) نفس المصدر والصفحة

(69) انظر ترجمته في : ابن الأبار - التكملة : رقم 1917 (طمدريد) .

(70) انظر ترجمتها في : ابن خلكان - الوفيات 3 / 448

(71) ابن خلكان - الوفيات : 7 / 11

(72) انظر ترجمته في : ابن الأبار - التكملة : رقم 2155 ، (طمدريد) .

(73) انظر ترجمته في نفس المصدر : رقم 1719 ، وانظر في عموم هؤلاء الاعلام : المنوني - العلوم والآداب

والفنون : 54 ، وعبد الله علام - العروة الموحدية : 314

(74) انظر : الغبريني - عنوان الدراية : 115

المؤلفات الموضوعية بهذا المنهج لنعرف مدى ما كانت عليه من العمق .

2 - الحوار بين المالكية والظاهرية :

إن مبدأ نبذ التقليد لكتب الفروع ، والرجوع في استخراج الأحكام إلى الأصول في حركة اجتهادية ، مبدأ التقت فيه دعوة الموحدين مع المذهب الظاهري ، وقد كان لهذا المبدأ من الأساسية في بناء كل منهما ما جعله يظهر تقارباً واضحاً بينهما ، سواء فيما كان يرفعه كل منهما من شعار نبذ التقليد والرأي ، واعتماد الاجتهاد من النصوص ، أو فيما ظهر من تعاطف بين المنتمين إليهما ، وهو ما كان منشأ لخلط كبير بينهما أضحى سبباً في إصدار أحكام خاطئة من قبل كثير من المؤرخين والباحثين بأن الموحدين كانوا يتحلون المذهب الظاهري ، ويتخذونه لهم منهجاً في حركتهم الفقهية ، وأنهم كانوا معادين للمذهب المالكي عاملين على ازالته ومحوه من المغرب .

ولعل من أول من أصدر هذه الأحكام من المؤرخين ، وتابعه فيها كثيرون بعده عبد الواحد المراكشي ، فقد كان كثيراً ما ينسب الموحدين وبالأخص المنصور إلى الظاهرية ، ويصفهم بمعاداة المالكية ، ومن ذلك ما قاله فيه من أنه « كان قصده في الجملة محو مذهب مالك وازالته من المغرب مرة واحدة ، وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث ، وهذا المقصد بعينه كان مقصد أبيه وجده إلا أنها لم يظهره وأظهره يعقوب هذا (75) . ومن ذلك ما قاله في ابنه ابراهيم من أنه « كان يذهب مذهب أبيه في الظاهرية » (76) .

وقال في هذا المعنى أبو زيد عبد الرحمان الثاني صاحب كتاب بيوتات فاس :
ان ملوك الموحدين قد تحلوا بالمذهب المعروف لهم من انكار الرأي في الفروع الفقهية ، والعمل شرعاً على محض الظاهرية ، وجرؤا على ذلك سنين بطول إياهم إلى أن انقرضوا ، أولهم في ذلك مهديهم أول ملوكهم (77) . وقد تردد هذا القول عند

(75) المراكشي - المعجب : 255

(76) نفس المصدر : 389

(77) عن المنوني - العلوم والآداب والفنون : 51-52

عدد من المؤرخين وكتاب التراجم (78) .

وذهب في نفس هذا الاتجاه جملة من الباحثين المحدثين نذكر منهم الشيخ المنوني الذي تبني هذا الأمر بتأكيد بالغ ، حيث يقول : « الواقع أن مسألة الظاهرية ليست آتية من عبد المؤمن ثم يوسف فقط ، وإنما منشؤها الأصلي من ابن تومرت مؤسس الدولة الموحدية ، يدل لهذا ما أثبتته ابن الخطيب في شرح رقم الحلل ، ان ابن تومرت كان ينكر كتب الرأي والتقليد ، ومراد ابن الخطيب بهذا الإنكار أنه كان ينتحل المذهب الظاهري كما تنطق بهذا تحلية الونشريسي في المعيار (2 / 361) للمذكور بالظاهري (79) » . ويقول أيضاً معقياً على ما ذكره ابن خلكان وتابعه فيه ابن العماد من أن يعقوب المنصور الزم بالاجتهاد واستنباط القضايا من الكتاب والحديث والاجماع والقياس (80) : « ولا شك أن هذا غلط من ابن خلكان ومقلده نشأ من بعد الدار ، وإنما الذي أمر به يعقوب هو العمل بالمذهب الظاهري (81) » .

ومن ذهب الى هذا الرأي أيضاً الاستاذ محمد عبد الله عنان الذي يقول :
« وقد حمل الخليفة المنصور الناس على اعتناق المذهب الظاهري ، والتزام الأخذ بالظاهر من القرآن والحديث . . . ونستطيع القول ان المذهب الظاهري غدا هو المذهب الرسمي في عهد المنصور (82) » .

وقد اعتمد الذاهبون الى هذا الرأي في تأكيد وجهتهم على ثلاثة أمور حسبها أدلة على ظاهرية الموحدين ومعاداتهم للمالكية : أولها ما ذهبوا اليه من إنكار الرأي

(78) انظر مثلاً : ابن العماد - الشذرات : 4 / 321 ، وذكر المنوني في المصدر السابق : 50-51 أن ذلك ورد أيضاً في التكملة ، وقوانين ابن جزى والفكر السامي ، والمعيار .

(79) المنوني - العلوم والآداب والفنون . . . : 50-51

(80) انظر : ابن خلكان - الوفيات : 7 / 11

(81) المنوني - العلوم والآداب والفنون . . . : 50

(82) عنان - عصر المرابطين والموحدين : 2 / 241 ، وانظر أيضاً : 1 / 203 ، وهو يعتبر أن الظاهرية لم تبرز الا في عهد المنصور ويعتبر المهدي جرى على المذهب للملكي ، انظر نفس المصدر : 1 / 216 ، ومن القائلين بظاهرية الموحدين محمد الرشيد ملين - عصر المنصور : 255 .

ونبذ الفروع والرجوع الى نصوص القرآن والحديث مثلما هو الحال عند ابن حزم .
وثانيها ما كانوا عليه من رفع لشأن ابن حزم وابداء التقدير له ، فقد « مر المنصور أيام
أمرته بأونبة من أرض شلب ، فوقف على قبر الحافظ أبي محمد بن حزم وقال : عجباً
لهذا الموضع يخرج منه هذا العالم . ثم قال : كل العلماء عيال على ابن حزم » (83) .
وثالثها ما كانوا عليه من عداة لكتب الفروع المالكية ، وما قام به المنصور خاصة من
تخريب لها ، وتهديد لمن يشتغل بها .

والحقيقة أن هذه المستندات ليست مؤهلة للحكم على الموحدين بأنهم كانوا
على المذهب الظاهري . فالالتقاء مع الظاهرية في نبذ التقليد والرجوع الى النصوص
ليس بكاف للحكم بانتحال الظاهرية ، لأن هذا المذهب يتقوم بأسس أخرى غير
هذا الأساس ، أهمها اعتماد الظاهر من النص ، وهو أساس لا يكون ظاهرياً من لم
يعتمده ، ولم نجد عند الموحدين ما يشير الى أنهم أخذوا به . وابداء الاحترام لابن
حزم ليس بكاف للحكم بأنهم على مذهبه ، فكثير ما يقع الاعجاب بامام من أئمة
المخالفين . ومعاداة كتب الفروع المالكية وتخريبها وان كان عملاً شنيعاً ، فانه لا
يدل على معاداة المذهب المالكي ، ولكنه يدل فقط على مناهضة المنهج الفروع الذي
جرت عليه تلك الكتب ، وأخذها أصحابها مسلكاً في التقرير الفقهي .

وإذا ما تأملنا في المنهج الذي جرى عليه المهدي في تأليفه وتابعه فيه الموحدون
من بعده ، ظفرنا بعكس هذه الأحكام الأتفة الذكر .

فما فعله المهدي وواصله من بعده المنصور هو جمع مجموعة من الأحاديث في
أبواب فقهية من العبادات خاصة ، وذلك بقصد أن يقع العمل بما فيها من الأحكام
مباشرة دون واسطة من أقوال الفقهاء . ولا نعثر في كامل مؤلفات المهدي ، ولا في
رسالة الصلاة خاصة باعتبارها عملاً فقهياً تجاوز ذكر الأحاديث والآيات الى بيان
وجوه الاستدلال بها على الأحكام ، واثبات تلك الوجوه بالبراهين ، لا نعثر على ذكر
لابن حزم أو أحد الظاهرية غيره ، ولا نجد ذلك النفس الظاهري الذي تحمل فيه

(83) المقري - نفع الطيب : 3 / 238

النصوص على ظاهرها ، كما لا نجد تطرقاً الى آراء المذاهب والفقهاء إلا في مواضع نادرة . وإذا ما قارنا هذا المنهج بما جرى عليه ابن حزم من الاعتماد على الظاهر ، ومن ايراد كثيف لآراء الفقهاء في موطن النقد أو موطن الاستشهاد ، تبين لنا مدى المفارقة بين منهج الموحدين وبين منهج الظاهرية .

وبما يدل أيضاً على أن الموحدين لم يكونوا ظاهرية ما قاله السرخسي الذي خبر المنصور عن قرب في النص الذي ذكرناه آنفاً⁽⁸⁴⁾ من أن « له فتاوى مجموعة حسبما أدى اليه اجتهاده » فالعبارة تفيد ميله الى الاجتهاد لا الى تقليد الظاهرية ، ومن أن « الفقهاء ينسبونهم الى مذهب الظاهر » ، فالعبارة تفيد أن الفقهاء يتجنون عليه بذلك . كما يدل على ذلك أيضاً ما مر ذكره⁽⁸⁵⁾ من أن الفقيه الزواوي كان يجهر بلعن ابن حزم ، فلما رفع أمره الى الخليفة قال : يترك على اختياره ان شاء لعن وان شاء سكت ، فلو كان ظاهرياً لما قبل لعن إمامه وكبير علماء مذهبه⁽⁸⁶⁾ .

أما موقف الموحدين من مذهب مالك على الأسس التي وضعها فإنه لم يكن موقفاً معادياً ، بل على العكس من ذلك كان متبنياً لهذا المذهب ، وهو ما يبدو جلياً في أخذ المهدي بأصل خاص من أصول مالك ، وهو عمل أهل المدينة كما مر ذكره⁽⁸⁷⁾ . كما يبدو في اعتماد الموحدين عموماً على موطأ مالك أصلاً من أصولهم ، وابداء العناية المستمرة به ، والدرس الدائب له ، وكما هو معروف فإن موطأ مالك ليس هو كتاب حديث فقط بل هو كتاب فقه أيضاً .

فالموحدون اذن لم يخالفوا مالكاً بل ساروا وفق منهجه في استخراج الفقه من نصوص القرآن والحديث⁽⁸⁸⁾ ، وهو ما جعل بعض المؤرخين يذهبون الى أن

(84) انظر ما سبق ص : 489

(85) انظر ما سبق ص : 475

(86) عبد الله كتون - النبوغ المغربي - 1 / 125 ، وهو من النافين بشدة لكون الموحدين من الظاهرية ، الا أنه يجعل من أدلة ذلك ما ذهبوا اليه من اثبات القياس الذي ينفيه الظاهرية ، والحقيقة كما يتناه في حديثنا عن القياس عند المهدي أنه كان ينكر القياس الأصولي المعهود ، والغالب أن الموحدين من بعده كانوا على ذلك الرأي ، كما أن من النافين لظاهرية الموحدين أيضاً عبد الله علي علام : انظر : الدولة الموحدية بالمغرب : 312

(87) انظر ما سبق ص : 361

(88) أحمد محمود صبحي - في علم الكلام : 669

الموحدين دعموا مذهب مالك ونصروه مثلما قال النويري في عبد المؤمن بن علي من أنه « جمع الناس على مذهب الإمام مالك بن أنس رحمه الله في الفروع ، وعلى مذهب أبي الحسن الأشعري في الأصول » (89) .

ويتبين مما سبق أن الحكم بظاهرة الموحدين حكم منقوض لما قام عليه من إشارات خارجية لا تثبت عند المقارنة الداخلية بين المنهجين مقارنة بعضها بعض الاشارات والشهادات الخارجية ، ولعل هذا الحكم كان ناشئاً من ذلك الصراع بين المالكية والظاهرية الحزمية بالمغرب والأندلس ، فأطلقه فقهاء المالكية على الموحدين من باب التشنيع والتهجين (90) . كما يتبين أيضاً أن الموحدين لم يكونوا مناهضين لمذهب مالك ، بل كانوا في منهجهم موافقين لأصوله الا في القياس ، وقد كان فقههم الذي بقي بين أيدينا أقرب الى فقه مالك من فقه غيره ، وإنما كانوا مناهضين للفقهاء المالكية الذين جعلوا من المؤلفات في الفروع أصلاً استنبطوا منها أحكاماً مستندين الى القياس العقلي ، مستغنين عن الأصول الحقيقية (91) .

على انه يجدر القول أن الموحدين وان لم يكونوا ظاهرية ، فإنهم كانوا متعاطفين مع الظاهرية متقاربين معهم ، ولذلك فإن المذهب الظاهري وجد في عهدهم مجالاً للازدهار بالأندلس ، وللظهور بالمغرب ، وهو ما لم يحدث في العهد المرابطي ، حيث كان المرابطون بطبيعة منهجهم الفقهي يضيقون عليه ويعملون على انحصاره . وفي ظل هذا التقارب وصل نفر من فقهاء الحزمية الى كبار المناصب في العهد الموحدية ، ومن أولئك الفقيه الغرناطي القاضي أبو سليمان بن حوط الله الذي ولي قضاء أشبيلية وقرطبة ومرسية وسبتة وسلا وميورقة ، وعلي بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن خطاب المعافري الذي تولى قضاء اشبيلية ، والحافظ أبو بكر بن سيد الناس الذي تولى الخطابة بمسجد تونس (92) .

(89) النويري - نهاية الأرب : 22 / 214 ، وتابعه ابن غلبون - التذكار : 95

(90) عبد الله كنون - النبوغ المغربي : 1 / 125

(91) أحمد محمود صبحي - في علم الكلام : 669 ، وعن ذهب الى ذلك أيضاً الفرد بل - الفرق الاسلامية بالشمال

الافريقي : 276-277 ، وعبد الله علي علام - الدعوة الموحدية بالمغرب : 304

(92) أنخل بلنثيا - تاريخ الفكر الأندلسي : 238

وقد أدى هذا التقارب بين الموحدين والظاهرية ، المنبثق عن التقارب بين منهجيهما لما يتقومان به من مبدأ التاصيل ، الى أن أصبحت صفاً واحداً في حركة الحوار الدائر منذ مدة بين الظاهرية وبين فقهاء المالكية ، يهاجمان معاً المنهج التقليدي الفروعى الذي ينهجه هؤلاء الفقهاء ، ويتلقيان معاً هجومهم باعتبارهم جميعاً - في حسابهم - من أهل الظاهر .

وقد أحدث انضمام الموحدين الى الظاهرية في هذا الحوار تكافؤاً بين الطرفين ، حيث قوى بالعامل السياسى من جانب الظاهرية التي كانت تواجه خصماً مكيناً ضارب الجذور في الأرض المغربية ، وكان هذا التكافؤ عنصراً منشطاً لحركة الحوار الذي كان في حقيقة أمره بين منهج الفروع والتقليد ، وبين منهج الاجتهاد والتاصيل .

وكان هذا الحوار يسلك أحياناً مسلك العنف كما فعله المنصور حينما منع الفروع وحرق كتبها ، ويسلك أحياناً أخرى مسلك المقارعة بالحجة ، إما بالتناظر ، أو بالردود بتأليف الكتب والرسائل (93) .

ويمكن أن نقول أن هذه الحركة الجدلية بين الوجهتين قد أثمرت خيراً للفقهاء عموماً ، فشهد ثراء في مادته (94) ، كما شهد تحسناً في منهجه أخذاً بمزيد الاقتراب من النصوص ، فلم يبق ذلك الفقه الساذج الذي يقارب أقوال أئمة المذهب بعضها ببعض ويرجعها في النهاية الى رواية ابن القاسم عن الامام مالك ، بل صار يعتمد على الأدلة بعض الشيء وينظر في الخلاف العالى (95) .

ولكن هذه البوادر لنمو الفقه في اتجاه الاجتهاد والتاصيل لم تكن لتدوم طويلاً فتتطور نحو النضج ، بل انها آلت الى الانطماش حينما انخرم من جديد ذلك التكافؤ

(93) انظر ما تقدم في تأثير ابن تومرت في العلوم العقلية: 467 ، وانظر : المتونى - العلوم والآداب والفنون . . . : 14 وما بعدها .

(94) انظر قائمة بفقهاء المعهد الموحدى ومؤلفاتهم في : المتونى - العلوم والآداب والفنون . . . : 55

(95) عبد الله كتون - النبوغ المغربى - 1 / 189,124

بين عنصري الحوار بضعف الطرف الموحدى الظاهري ومآله الى الزوال بزوال الحكم الموحدى ، فكانت الغلبة للوجهة الفقهية القائمة على الفروع والتقليد ، وكثيراً ما عبر المؤرخون والدارسون عن هذه النتيجة بانتصار المذهب المالكي على المذهب المرحدى ، وعودة سيطرته الكاملة على المغرب كما كانت ، والحقيقة انما هي انتصار منهج الفروع والتقليد على منهج الأصول والاجتهاد ، حيث لم يكن المذهب الموحدى معادياً لمذهب مالك كما مر بيانه .

وقد صور محمد المقرئ كما نقله عنه أحمد بابا هذا المصير الذي آل إليه الفقه في العهود المتأخرة بما يبين عن الفساد المنهجي الذي استفحل في الفقه المالكي بالمغرب ، وبما يشير الى أن الصراع انما كان بين منهج الفروع ومنهج الأصول كما ذكرناه حيث يقول : « كل أهل هذه المائة (٥٦) على حال من قبلهم من حفظ المختصرات ، وشق الشروح والأصول الكبار ، فاقتصروا على حفظ ما قل لفظه ونزر حفظه ، وأفنوا عمرهم في حل لغوزه ، وفهم رموزه ولم يصلوا لرد ما فيه الى أصوله بالتصحيح ، فضلاً عن معرفة الضعيف والصحيح ، بل حل مقفل ، وفهم أمر مجمل ، ومطالعة تقييدات زعموا أنها تستنهض النفوس ، فبينما نستكثر العدول عن كتب الأئمة الى كتب الشيوخ ، أتاحت لنا تقييدات للجهلة بل مسودات المنسوخ » (٥٧) .

فيتين مما تقدم أن التجربة الاصلاحية التي نهض بها ابن تومرت في المجال الأصولي الفقهي ، لم يكن لها من عمق التأثير ما استطاعت به أن تصمد أمام العوامل المضادة ، فكان أثرها بالمغرب أثراً محدوداً في حجمه ومحدوداً في زمنه .

وإذا أردنا أن نلتمس الاسباب التي أدت الى هذه النتيجة فإننا نظفر بمجموعة من الاسباب نذكر منها ما يلي :

أولاً : تأصل المنهج الفروعى بالمغرب ، واستحكامه به ، وتشبث أهله

(96) المائة الثامنة لأن المقرئ توفي على الأرجح سنة 759 هـ / 1357 م (انظر : الفرد بل - الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي : 362)

(97) التنبكتي - نيل الابتهاج : 276-277

بكتب الفروع المروية عن شيوخ المالكية ، مما كان عامل مقاومة شديداً للمنهج الأصولي الذي دعا اليه المهدي ، وقد وفر في بعض النفوس أن التنازل عن أقوال المشايخ كأنما هو تنازل عن المالكية الضاربة الجذور في أهل المغرب . على أننا نلاحظ في هذا السياق أن المذهب المالكي عموماً آل بعد عهد مؤسسه الى منهجية لا تقوم على ربط الأحكام بأدلتها ، بل تكفي بذكر أقوال الفقهاء ، مما أصبح سنة عامة للغالبية من كتب فقهاء المالكية ، خلافاً لما جرى عليه الأمر بالنسبة للحنابلة والأحناف خاصة من ربط الأحكام بالأدلة كما تشهد به كتبهم .

الثاني - ما انتهجه بعض حكام الموحدين وخاصة المنصور من منهج العنف ، وفرض الرأي بالقوة تهديداً وتحريقاً ، فإن ذلك ترك أسوأ الأثر في نفوس فقهاء أهل المغرب ، وجعلهم يزدادون نفوراً من هذا المنهج الذي بسببه تعرضوا للوعيد ، وفقدوا كتباً ألفوها ونالت عندهم الحظوة البالغة ، كما جعلهم يزدادون تشبهاً بمنهجهم ، ومألوف مسلكتهم الفقهي ، وعدوا الحفاظ على ذلك من ضروب الجهاد والبطولة التي تقرب من الله زلفى ، والتي تروى أحداثها في مقام الاعتزاز والافتخار ، كما روي من أن « عبد الله بن محمد بن عيسى التادلي الفاسي أبا محمد الحافظ المحصل الفقيه ، كتب المدونة من حفظه بعد أن أمر الموحدون بحرقها » (98) . وقد أيدت أحداث التاريخ أن الآراء التي يسلك في إثباتها وإشاعتها مسلك الاضطهاد والفرض بالقوة ، تفوز دوماً بعكس ما أريد لها ، فتؤول الى الانقراض والتلاشي .

الثالث - أن الموحدين لم يسلكوا في سبيل نجاح هذا المنهج ما يلزم من التمهيد والتدرج ، فاستنباط الأحكام من الأصول درجة عالية من التفقه تستلزم إعداداً تربوياً عميقاً طويل النفس ، قد لا يتم في جيل واحد حتى يؤدي الى ثمرة ناضجة ، كما يستلزم تقديم النماذج الرائدة المؤصلة المتصفة بالقوة والوضوح ، حتى تصير محتلى للناس يحدث حركة التغيير شيئاً فشيئاً ، فتتحقق النتيجة المرجوة . والحقيقة

(98) التنيكي - نيل الابتهاج : 138 .

أن الموحدين دعوا الى المنهج التأصيلي بقرار سياسي لم تواكبه حركة علمية كافية ، ومن المعلوم أن التحول في المجال الفكري لا يحصل الا بالحركة العلمية ، أما القرار السياسي فلا يكون الا باعثاً أو مساعداً فحسب . على أنه من الجدير أن نلاحظ أن المهدي نفسه شرع في التحويل الى المنهج الأصولي بحركة علمية تمثلت فيما كتبه من مؤلفات في شرح التأصيل والاستدلال عليه ، الا أن هذه الحركة لم تتطور بعده في اتجاه النضج العلمي بل جنحت الى القرار السياسي ، وما كان من محاولات علمية قام بها المنصور وبعض العلماء الآخرين ، لم تكن كافية في الاقتناع بالمنهج التأصيلي واطهاره بالحجة ، قال أمره الى ما آل اليه .

الخاتمة

إن الدرس المتقضي للمهدي بن تومرت يسفر عن أن هذا الرجل يعد في التاريخ الفكري والسياسي للمغرب شخصية طريفة وعميقة وثرية ، سواء في مقوماته الذاتية ، أو في إنتاجه العلمي ، أو في التجربة التي خاضها في الإصلاح الشامل : عقيدة ، ومنهجاً في الفكر الشرعي ، وسياسة واجتماعاً .

وقد أسهمت في بناء مقومات شخصية المهدي عناصر متعددة متنوعة ، لعل أهمها تلك الطبيعة الجبلية البربرية التي أكسبته حدة وقسوة غذتها ما جوبت به دعوته من معارضة وعنق ؛ وتلك الرحلة المشرقية التي يسرت له التلمذ على مشاهير العلماء وفحول النظار ، فأكسبته غزارة علم ، وسعة فكر ، وتحرر عقل ، وقوة عارضة في الجدل والمناظرة ؛ وذلك التمرس بواقع المسلمين السياسي والاجتماعي في المشرق والمغرب ، الذي أكسبه خبرة بأحوال الناس ، ونفاذاً في معرفة أمراضهم وأسبابها ، وعزماً على السعي في إصلاح الفساد ، وعلاج العيوب .

وقد تفاعلت هذه المقومات الأساسية لشخصية المهدي في إطار من الوضع الذي كان سائداً في المغرب ، من تصور عقلي يقوم على امرار النصوص على ظواهرها بما قد يسقط بعض الناس في تصور مشبه مجسم ، وفكر شرعي يعتمد الفروع ويجافي الأصول ، وحكم سياسي لا تتحقق فيه كما يجب التحقق العدالة والأمن ، وينشأ من هذا التفاعل منظومة من الآراء العلمية ذات هدف إصلاحي تتوزع على ثلاثة محاور أساسية :

محور عقلي ، ومحور أصولي فقهي ، ومحور سياسي اجتماعي .

أما المحور الأول ، فإن الآراء فيه انتظمت حول حقيقة التوحيد التي أقام عليها المهدي دعوته ، وفصل القول في شرحها وبيان أبعادها والاستدلال عليها بما يتلاءم مع ما جعل لها من الأهمية في دعوته ، وقد صيغت هذه الآراء بأسلوبين مختلفين : أسلوب يعتمد التبسيط والعرض المجرد من الاستدلال كما نراه في المرشدة ، وهو مصنوع للعامة من الناس يصلحون به تصورهم في العقيدة بما يتضمن من استبعاد لكل مظنة تشبيه أو تجسيم ، وأسلوب يعتمد التدقيق وبسط الاستدلالات كما نراه في مسألة التوحيد ، وهو مصنوع ليقنع العلماء بالتنزيه المطلق لله تعالى ، ووجوب التأويل لكل ما فيه ظاهر من التشبيه ، وقد ظهرت في هذا الأسلوب مقدرة المهدي الكلامية ، وحذقه لأساليب الحجاج والجدل .

وأما المحور الثاني ، فإن الآراء فيه انتظمت حول قضية تأصيل الأحكام الشرعية على أدلتها النصية ، فقد وظف المهدي كل آرائه الأصولية لخدمة هذه القضية التي هدف منها الى إحداث ثورة منهجية في الفكر الشرعي بالمغرب ، وفي هذا السياق أدرج ما أنشأه من نظير في تحليل حقيقة الأصل وبيان أحكامه ، وعلاقته بالفرع ، وما تخلل ذلك من إبطال للقياس ، وتحديد لحقيقة التواتر وشروطه ، باعتباره الطريق الوحيد الذي يثبت به الأصل ، وغير ذلك من المسائل الأصولية . وقد ظهرت في ترتيب هذه الآراء ، وتحرير غوامضها ، ما يبين عن جدة وطرافة في الفكر الأصولي عامة ، وما يعتبر طليعة للفكر الأصولي بالمغرب خاصة .

وأما المحور الثالث ، فإن الآراء فيه انتظمت حول تصوير الحكم الفاسد الذي كان على عهد المرابطين ، وما ينبغي أن يكون بديلاً له من حكم يتأسس على العدل ، ويقوم برعاية قواعد الشرع ، ويحقق للناس الخير والأمن ، وينهض بهذا الحكم المهدي المنتظر الذي بشر به النبي عليه السلام ، والذي يكون معصوماً ، واجباً اتباعه والانصياع له من قبل الكافة . ويغلب على الظن أن هذه الآراء قد أملت على المهدي الضرورة السياسية دون أن تكون صادرة عن اقتناع مخلص منه ، وهي وأن شابته بعض مقولات الشيعة في الامامة ، إلا أن بنيتها الأساسية تتقوم بعنصر شخصي للمهدي جعلها أقل ابتعاداً عن آراء أهل السنة من أقوال الشيعة ،

وأخف مناقضة لها منها ، إلا أنها مع ذلك عُدت عليه من المشايخ في منظومة آرائه العلمية أسهمت في نفور الناس من مذهبه في الامامة فلم يكن له طول بقاء ولا عمق تأثير في البيئة المغربية .

ولم يكن ابن تومرت في مجموع آرائه ، سواء العقديّة أو الأصولية الفقهية ، متميماً الى مذهب معين يلتزم أسسه ، ولا يخرج عن مقولاته ، بل أتاحت له عقلية النقدية المتحررة أن يكون منظومة من الآراء مستفيدة من سائر المذاهب مادة ومنهجاً ، ولكنها مصنوعة بميزاته الشخصية التي جعلت منها منظومة متميزة ، تقوم على عنصر أساسي جامع بينها ، مؤلف لوحدها ، هو ذلك التوظيف العملي الذي شملها جميعاً لكي تحدم ما اعتزمه من اصلاح شامل في التصور والسلوك .

ولكن هذه الآراء وإن كانت غير متممة في مجموعها الى مذهب بعينه ، فإنها في جانبها العقدي أقرب الى العقيدة الاشعرية من أي مذهب آخر ، وإن ما خالف فيه المهدي الاشاعرة من الآراء ، يجعل ما درج عليه كثير من الباحثين من تصنيفه ضمن الاشعرية أمراً غير حقيقي ، والأصح أن يقال أنه قريب من الاشعرية وليس أشعرياً خالصاً . كما أن هذه الآراء في جانبها الأصولي الفقهية أقرب الى المالكية في أصولها عند مؤسسها منها الى أي مذهب آخر .

ولم يكن هدف ابن تومرت من هذه الآراء أن يقررها للناس في مؤلفات يتداولونها كما تتداول سائر كتب العلم ، بل كان هدفه أن يتحول محتواها عقيدة وأصولاً وسياسة الى واقع في حياة الناس تصوراً وسلوكاً ، ولهذا الغرض اضطلع بالدعوة اليها والعمل على انفاذها في حياة أهل المغرب ، في ثورة شاملة أسس هو أركانها ، ونهض باكملها أتباعه من بعده .

وقد سلك في ثورته لانفاذ هذه الآراء مسلكين رئيسيين :

مسلك تربوي ، ومسلك سياسي .

اما المسلك التربوي فإنه عمد فيه الى التبشير بتصوره في العقيدة والاصول والعلاقات الاجتماعية ، وضبط في ذلك طرقاً وأساليب أخذ بها أتباعه والمنضمين

اليه ، ليتلقنوا العقيدة الصحيحة القائمة على التوحيد والتنزيه ، ويرتبطوا بنصوص القرآن والحديث ارتباطاً مباشراً ، ويتعاملوا في حياتهم الاجتماعية بأخلاق الشريعة القائمة على الاخوة والعدل .

أما المسلك السياسي فإنه عمد فيه الى تنظيم أصحابه وأتباعه، وإحكام صلتهم به، والتفافهم حوله، ثم هياهم نفسياً ومادياً لطلب الحكم بالثورة العسكرية على سلطة المرابطين القائمة حينئذ ، حتى اذا ما تمكنوا من مركز الامامة ، يسر لهم أن ينفذوا الرؤية الإصلاحية التي وضعها ونهض للدعوة اليها .

وإذا كان المهدي موفقاً في المسلك التربوي توفيقاً ظهرت آثاره فيما بعد في نهوض العلوم وازدهارها ، فإنه في المسلك السياسي كثيراً ما وقع في الشطط والمغالاة ، وركب مركب القسوة والعنف ، رغم أنه أظهر حنكة بالغة في التنظيم وحسن الاعداد النفسي والمادي .

وقد كان المصير الذي آلت اليه دعوة المهدي وآراؤه متناسباً مع طبيعة هذه الآراء من جهة ، ومع طبيعة الثقافة المغربية من جهة أخرى .

ففي المجال السياسي أثمرت دعوته دولة قوية أسهمت في إثراء الثقافة الاسلامية ، وعطلت الزحف الصليبي بما انتهجته من الجهاد لعدة قرون ، ولكنها سرعان ما دبّت فيها عوامل الضعف الداخلي فألت بها الى السقوط ، ولعل من أسباب ذلك أن المهدي لم يضع أسساً متينة يقوم عليها الحكم من بعده ، وتكون عاصمة من التناحر على السلطة الذي كثيراً ما يؤول بالدول الى الفناء .

وفي المجال العقدي ، سرعان ما لفظ المجتمع المغربي المهدي وما يتصل بها من آراء ، ولكن الآراء ذات الصبغة الاشعرية وعلى رأسها منهج التأويل لقيت القبول عند أهل المغرب ، فاعتنقوها بالتدرج حتى سادت العقيدة الاشعرية كافة أصقاع المغرب ، ولعل ذلك من أكثر ما كان للمهدي ودعوته من أثر بعده .

وفي المجال الأصولي قامت محاولة جادة للتأصيل في الفكر الشرعي ، ونشط الاعتناء بالقرآن والحديث دراسة وحفظاً ، ولكن ما سلكه بعض الموحدين من

مسلك العنف في الالزام بهذا المنهج ، وما كان متأصلاً في أهل المغرب من منهجية فروعية ، جعلاً منهج التأصيل الذي دعا إليه المهدي محدود الأثر ، قليل الانتشار .

ويمكن أن نقول أخيراً : ان التجربة التي قام بها ابن تومرت في الإصلاح الشامل بالمغرب ، كانت تجربة ثرية وعميقة ، أصَّلها صاحبها على فكر علمي ظهرت فيه الغزارة والنصوع في المادة ، والمتانة في الاستدلال ، ثم انطلق في الدعوة لهذا الفكر والتغيير على أساسه فصاحبه التوفيق في كثير من الأحيان ، ولم يسلم في أحيان أخرى من سقطات كثيراً ما يقع فيها من جابهوا واقع الناس وتصدوا لتغييره ، فإن الواقع محك صعب لا يدركه أولئك الذين يكتفون بالتنظير العلمي المنعزل ، فللواقع منطق آخر غير منطق الذهن ، وأكثر ما يقع من الانحراف أو الفشل في الحركات الإصلاحية إنما هو بسبب سوء التقدير للمنطق الواقعي .

قائمة

المصادر والمراجع

- نورد فيما يلي بعض الملاحظات والتنبيهات تتعلق بالطريقة التي استعملناها في إثبات المصادر والمراجع ، وما تخللها من إشارات ورموز .
- 1 - المصادر والمراجع التي لم نستعملها الا مرة أو مرتين أثناء البحث إكتفينا بإثباتها في التعليقات ولم نثبتها في هذه القائمة ، وأوردنا البيانات المتعلقة بها في موطن ذكرها .
 - 2 - رتبنا المصادر والمراجع ترتيباً معجمياً حسب أسماء المؤلفين ورقمنا الكتب بالتسلسل ، واعتمدنا في الترتيب ما اشتهر من اسم أو لقب أو كنية .
 - 3 - المصادر والمراجع التي اشتهرت بترتيب معين بحسب المادة كدوائر المعارف والمعاجم ، أو بحسب الكتب والأبواب كبعض كتب الحديث لم نذكر البيانات المتعلقة بطبعتها .
 - 4 - استعملنا بعض الرموز ، وفيما يلي بيانها :
 - أ - (ط) ، يعني الطبعة ، وما ذكرناه في القائمة هو الطبعة الاساسية التي اعتمدنا عليها ، وحينما نستعمل طبعة ثانية فإننا نثبت بيانها بالتعليق .
 - ب - (تح) تعني تحقيق .
 - ج - (تر) تعني ترجمة .

1 - الكتب العربية المطبوعة

ابن الأبار (محمد بن عبد الله القضاعي البلنسي ، ت 658 هـ)
1 - الحلة السيرة . تح : حسين مؤنس . ط 1 ، الشركة العربية للطباعة والنشر ،
القاهرة 1963 .

2 - التكملة لكتاب الصلة . نشر عزت العطار الحسيني . ط ، مكتبة الخانجي
وألمني ، 1956

ابن الأثير (أبو الحسن علي بن محمد الشيباني ، ت 630 هـ)
3 - الكامل في التاريخ . تح : عبد الوهاب النجار . ط ، مطبعة الاستقامة ،
القاهرة 1338 هـ .

أحمد أمين

4 - ضحى الاسلام ، ج 3 . ط 7 ، النهضة المصرية ، القاهرة 1964 .

أحمد بن حنبل (الامام . ت 241 هـ)

5 - الرد على الزنادقة والجهمية . ضمن كتاب : عقائد السلف . تح : د. علي سامي
النشار ود . عمار الطالبي . ط المعارف ، الاسكندرية 1971

الأحمد نكري (القاضي عبد النبي بن عبد الرسول)

6 - جامع العلوم في اصطلاحات الفنون = دستور العلماء . ط 2 مؤسسة الأعلمي
للمطبوعات . لبنان 1975

آدم ميتز .

7 - الحضارة الإسلامية في القرن الرابع . تر : محمد عبد الهادي أبو ريذة . ط دار الكتاب العربي ومكتبة الخانجي ، 1967

أسين بلاثيوس .

8 - ابن عربي : حياته وآثاره . تر : عبد الرحمان بدوي . ط ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة 1965 .

أشباخ (يوسف)

9 - تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين . تر : محمد عبد الله عنان . ط مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة 1958 .

الأشعري (أبو الحسن علي بن اسماعيل ، ت 324 هـ)

10 - مقالات الإسلاميين . تح : محمد محي الدين عبد الحميد . ط 2 ، النهضة المصرية ، القاهرة 1969

11 - اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع . تح : حمودة غرابة . ط الخانجي ، القاهرة 1955

12 - الابانة عن أصول الديانة . تح : فوقية حسين محمود . ط القاهرة 1977 .

الامدي (علي بن أبي علي بن محمد ، ت 631)

13 - غاية المرام في علم الكلام تح : حسن محمود عبد اللطيف . ط المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة 1971 .

الفرد بل

14 - الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي . تر : عبد الرحمان بدوي . ط دار ليبيا للنشر والتوزيع ، بنغازي 1969 .

الأنصاري (عبد العلي محمد بن نظام الدين ، ت 1225 هـ)

15 - فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت . ط 1 بولاق ، القاهرة 1322 هـ ، مع كتاب المستصغى للغزالي .

- الايحي (عضد الدين عبد الرحمان بن أحمد ، ت 756 هـ)
 16 - المواقف . ط بولاق ، القاهرة 1913
- الباجي (أبو الوليد سليمان بن خلف ، ت 474 هـ)
 17 - الاشارات . ط مطبعة بيكار وشركائه ، تونس 1323 هـ .
- البخاري (الحافظ أبو عبد الله محمد بن أبي الحسن اسماعيل ، ت 256 هـ)
 18 - الجامع الصحيح
- البخاري (عبد العزيز بن أحمد ، علاء الدين ، ت 730 هـ)
 19 - كشف الأسرار عن أصول فخر الدين البزدوي . ط دار الكتاب العربي ، لبنان
 1974 (مصورة بالافست عن ط اسطنبول 1308 هـ)
- بدوي (عبد الرحمان)
 20 - مؤلفات الغزالي . ط 2 وكالة المطبوعات ، الكويت 1977 .
- برفنسال (ليفي)
 21 - الاسلام في المغرب والأندلس . تر : السيد محمود عبد العزيز سالم ومحمد
 صلاح الدين حلمي . ط مطبعة نهضة مصر .
- 22 - رسائل موحدية . ط المطبعة الاقتصادية ، الرباط 1941
- البزدوي (علي بن محمد بن الحسين فخر الاسلام ، ت 482 هـ)
 23 - الأصول . بهامش كشف الأسرار للبخاري . ط دار الكتاب العربي ، لبنان
 1974 (مصورة بالافست عن ط اسطنبول 1308 هـ)
- ابن بسام (أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني ، ت 543 هـ)
 24 - اللخيرة في محاسن أهل الجزيرة . تم : عبد الوهاب عزام ومن معه . ط . لجنة
 التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة 1939 .
- ابن بشكوال (أبو القاسم خلف بن عبد الملك ، ت 578 هـ)
 25 - كتاب الصلة في أئمة الأندلس . نشر عزت العطار الحسيني ط مصر 1955 .

ابن بطوطة (أبو عبد الله محمد بن عبد الله الطنجي ، ت 779 هـ)
26 - تحفة النظار في غرائب الأمصار (المعروف برحلة ابن بطوطة) ط دار صادر ،
بيروت 1964 .

البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر ، ت 429 هـ)
27 - أصول الدين . ط 2 (مصورة عن ط اسطنبول 1928) ، بيروت 1980 .

البكري (أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز الأندلسي ، ت 487 هـ)
28 - المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب . تح : دي سلان . ط الجزائر 1857 .

البلخي (أبو القاسم عبد الله بن أحمد ، ت 319 هـ)
29 - باب ذكر المعتزلة (من مقالات الاسلاميين) . تح : فؤاد سيد . ط الدار
التونسية للنشر ، تونس 1974 ، (ضمن كتاب : فضل الاعتزال وطبقات
المعتزلة)

بلثيا (أنخل جنتال)
30 - تاريخ الفكر الأندلسي . تر : حسين مؤنس . ط النهضة المصرية ، القاهرة
1955 .

البليق (أبو بكر بن علي الصنهاجي ، ت أواسط القرن 6 هـ)
31 - أخبار المهدي بن تومرت وابتداء دولة الموحدين . تح : عبد الحميد حاجيات .
ط الشركة الوطنية للنشر والتوزيع . الجزائر 1974 .

الترمذي (أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة ، ت 279 هـ)
32 - الجامع الصحيح = سنن الترمذي

التنبكي (أبو العباس أحمد بابا ، ت 1036 هـ)
33 - نيل الابتهاج بتطريز الديباج . ط 1 عباس بن عبد السلام بن شقرون ، مصر
1351 ، (بهامش الديباج لابن فرحون)

ابن تومرت (أبو عبد الله محمد بن عبد الله ، ت 524 هـ)

- 34 - أعز ما يطلب . نشر : لوسيانى . ط فونتانه ، الجزائر 1903 (1) .
- 35 - المرشدة .
- 36 - العقيدة .
- 37 - رسالة في توحيد الباري .
- 38 - رسالة في أن التوحيد هو أساس الدين .
- 39 - كتاب القواعد
- 40 - رسالة في العبادة
- 41 - رسالة في الدليل على أن الشريعة لا تثبت بالعقل .
- 42 - رسالة في المعلومات .
- 43 - رسالة في العلم .
- 44 - رسالة في المحدث
- 45 - كتاب الأمامة
- 46 - رسالة في الصلاة
- 47 - كتاب الطهارة
- 48 - كتاب الغلول
- 49 - كتاب تحريم الخمر
- 50 - كتاب الجهاد
- 51 - رسالة في أصول الفقه
- 52 - رسالة في بيان طوائف المبطلين
- 53 - رسالة في غربة الاسلام
- 54 - رسالة في تسبيح الباري
- 55 - الرسالة المنظمة . تح : عمار الطالبي . نشرت ضمن مقال « رسالتان موحديتان » بكتاب : أشغال المؤتمر الأول لتاريخ المغرب وحضارته ج 1 . ط مركز الدراسات الاقتصادية والاجتماعية تونس 1979

(1) من رقم 34 الى رقم 54 هي الرسائل والكتب المطبوعة ضمن سفر واحد يحمل اسم أعز ما يطلب ، وهذا البيان ينسحب عليها جميعاً .

- 56 - رسالة إلى الاتباع . نشر بفرنسال (ضمن كتاب أخبار المهدي بن تومرت) . ط
باريس 1928 . ومجموعة رسائل أخرى في نفس المصدر .
- 57 - الموطأ (ذكر أيضاً باسم : محاذي الموطأ) . نشر فولد زيهر . ط مطبعة فونتانه
الشرقية ، الجزائر 1905
- التيجاني (أبو محمد عبد الله بن محمد ، ت 717 هـ)
- 58 - رحلة التيجاني . نشر كتابة الدولة للمعارف بتونس . ط المطبعة الرسمية ،
تونس 1958
- ابن تيمية (أحمد بن عبد الحلیم ، ت 728 هـ)
- 59 - مجموع الفتاوي . جمع وترتيب : عبد الرحمان بن محمد بن قاسم العاصمي
النجدي الحنبلي . ط الرياض 1381 .
- 60 - الرد على المنطقيين . ط دار المعرفة ، لبنان
- ابن جبیر (محمد بن أحمد الأندلسي ، ت 614 هـ)
- 61 - رحلة ابن جبیر . ط دار صادر بيروت 1964
- الجرجاني (السيد الشريف علي بن محمد ، ت 816 هـ)
- 62 - شرح المواظف للايجي . ط بولاق ، القاهرة 1913
- الجويني (أبو المعالي عبد الملك محمد بن يوسف ، إمام الحرمين ، ت 478 هـ) .
- 63 - الشامل في أصول الدين . تح : علي سامي النشار ومن معه . ط منشأة
المعارف . الاسكندرية 1969
- 64 - الورقات (ضمن كتاب « قرّة العين » شرح ورقات امام الحرمين للشيخ محمد
بن حسين الهدة) . ط مطبعة بيكار ، تونس 1323 هـ
- ابن حجر (أحمد بن علي ، الحافظ ، ت 852 هـ)
- 65 - فتح الباري . ط 2 دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت (مصورة بالافست
عن ط الاميرية ، بولاق 1300)
- 66 - لسان الميزان . ط مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ، حيدرآباد 1331 هـ .

- ابن حزم (علي بن أحمد ، الظاهري الحافظ ، ت 456 هـ)
- 67 - الفصل في الملل والاهواء والنحل . ط صبيح ، القاهرة 1964
- 68 - الأحكام في أصول الأحكام ، تح : أحمد محمد شاكر . ط 1 مكتبة الخانجي ، القاهرة 1347 .
- 69 - ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل . تح : سعيد الأفغاني . ط 2 دار الفكر ، بيروت 1969
- 70 - المحلى . ط دار الفكر .
- 71 - جمهرة الأنساب . تح : برفنسال . ط المعارف . مصر 1948
- 72 - التقريب لحدود المنطق والمدخل اليه . تح : إحسان عباس . ط دار العباد ، بيروت 1959
- حسن أحمد محمود
- 73 - قيام دولة المرابطين . ط مكتبة النهضة المصرية ، 1957 .
- الحميدي (أبو عبد الله محمد بن فتوح ، ت 488 هـ)
- 74 - جدوة المقتبس في ذكر ولاية الاندلس . تح : محمد بن تاويت الطنجي ، ط مكتب نشر الثقافة الاسلامية ، القاهرة 1952 .
- الحميري (أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم ، ت 866 هـ)
- 75 - الروض المعطار في خبر الأقطار . تح : إحسان عباس . ط مكتبة لبنان 1975 .
- ابن حوقل (أبو القاسم محمد بن علي البغدادي ، ت 380 هـ)
- 76 - صورة الأرض . ط دار مكتبة الحياة بيروت .
- الخشني (محمد بن الحارث بن أسد ، ت 361 هـ)
- 77 - طبقات علماء افريقية . ط دار الكتاب اللبناني ، بيروت
- ابن الخطيب (أبو عبد الله محمد بن سعيد السلماي ، لسان الدين ، ت 776 هـ) .

- 78 - الحلل الموشية في الأخبار المراكشية . ط1 مطبعة التقدم الاسلامية ، تونس ٢٠٠٥ .
- 79 - نفاضة الجراب في علالة الاغتراب . تح : أحمد المختار العبادي . طدار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة
- 80 - أعمال الاعلام فيمن بويح قبل الاحتلام . تح : برفنسال (وسماه : اسبانيا الاسلامية) . طدار المكشوف ، بيروت 1956
- 81 - رقم الحلل في نظم الدول . ط1 مطبعة التقدم الاسلامية ، تونس 1329
- 82 - الأحاطة في أخبار غرناطة . ط1 مطبعة الكتب العربية القاهرة 1913 .
- ابن خلدون (أبو زيد عبد الرحمان بن محمد ، ت 808 هـ)
- 83 - المقدمة . طدار الشعب القاهرة .
- 84 - العبر وديوان المبتدا والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر . طدار الكتاب اللبناني 1959 .
- ابن خلكان (أبو العباس أحمد بن محمد ، شمس الدين ، ت 681 هـ)
- 85 - وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان . تح : احسان عباس . طدار صادر للطباعة والنشر ، بيروت من سنة 1968 الى سنة 1972 .
- الخطاط (أبو الحسين عبد الرحمان بن محمد ، ت 300 هـ)
- 86 - الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد . تح : نيجرج . طدار الكتب المصرية ، القاهرة 1925
- أبو داود (سليمان بن الأشعث بن سليمان الأزدي ، ت 275 هـ)
- 87 - سنن أبي داود
- الدباغ (عبد الرحمان بن محمد ، ت 696 هـ)
- 88 - معالم الايمان في معرفة أهل القيروان ، ج3 ، تح : محمد ماضور . ط المكتبة العتيقة ، تونس 1978 .

(2) ورد في هذه الطبعة منسوبا لابن الخطيب ، وينسبه البعض الى مؤلف مجهول ، وقال الشيخ المنوني - العلوم والآداب والفنون : 298 : انه لأبي عبد الله بن أبي المعلى بن سهاك العامري ونسب خطأ لابن الخطيب .

الدرجيني (أبو العباس أحمد بن سعيد ، ت 670 هـ)
89 - طبقات المشايخ بالمغرب . تح : ابراهيم طلاي . ط مطبعة البعث ،
قسنطنة .

الدواني (جلال الدين محمد بن أسعد . ت 918 هـ)
90 - شرح العقائد العضدية . ط المطبعة الخيرية ، القاهرة 1322 هـ .

ابن أبي دينار (أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم الرعيني القيرواني ، ت 1110 هـ)
91 - المؤنس في أخبار افريقية وتونس . ط مطبعة النهضة ، تونس 1350 هـ .

الذهبي (محمد بن أحمد بن عثمان ، شمس الدين ، ت 748 هـ)
92 - سير أعلام النبلاء . تح : محمد أسعد طلس ، صلاح الدين المنجد ، ابراهيم
الابيارى . ط دار المعارف بمصر ، من سنة 1957 الى 1962 .

الرازي (محمد بن عمر ، فخر الدين ، ت 606 هـ)
93 - التفسير الكبير - ط 2 دار الكتب العلمية ، طهران .
94 - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكام والمنتكلمين . تح : طه
عبد الرؤف سعد . ط مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة .

95 - معالم اصول الدين . تح : طه عبد الرؤف سعد . ط مكتبة الكليات
الأزهرية ، القاهرة .

ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد ، ت 595 هـ)
96 - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال تح : محمد عمارة . ط دار
المعارف ، مصر 1972 .

97 - مناهج الادلة في عقائد الملة . تح : محمود قاسم ط 3 مكتبة الانجلو ، القاهرة
1969

98 - بداية المجتهد ونهاية المقتصد . تح : عبد الحلليم محمد عبد الحلليم وعبد الرحمان
حسن محمود . ط دار الكتب الحديثة ، القاهرة 1975 .

رينان (أرنست)

- 98 - ابن رشد والرشدية . تر : عادل زعيتر . ط الحلبي ، القاهرة 1957
 الرهوني (محمد أحمد بن محمد ، ت 1230 هـ .
- 99 - أوضح المسالك وأسهل المراقي الى سبك الابريز للزرقاني ط بولاق الاميرية ،
 القاهرة 1307 هـ .
- الزبيدي (أبو الفيض محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني ، ت 1205 هـ)
 100 - تحاف السادة المتقين شرح اسرار احياء علوم الدين (ط خالية من كل بيان)
 ابن أبي زرع (علي بن عبد الله ، ت 726 هـ)
- 101 - الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس .
 ط المعلم الحاج أحمد بن المعلم الحاج الطبيب الأزرق ، المغرب .
- الزركان (محمد صالح)
 102 - فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية . ط دار الفكر 1963 .
- الزركشي (أبو عبد الله محمد بن ابراهيم بن لؤلؤ ، ت بعد 932 هـ)
 103 - تاريخ الدولتين : الموحدية والحفصية . تح : محمد ماضور ط المطبعة
 العتيقة ، تونس 1966
- الزركلي (خير الدين)
 104 - الأعلام
- أبو زهرة (محمد)
 105 - ابن حزم : حياته وعصره وآراؤه الفقهية . ط دار الفكر العربي 1954
- ابن زيدان (عبد الرحمان بن محمد ، ت 1365 هـ)
 106 - تحاف اعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس . ط المطبعة الوطنية ،
 الرباط 1929-1933 .
- السائح (الحسن)
 107 - دفاعاً عن الثقافة المغربية . ط 1 دار الكتاب ، الدار البيضاء 1968 .
- ابن سبعين (أبو محمد عبد الحق بن ابراهيم ، ت 669 هـ)

108 - رسائل ابن سبعين . تح: عبد الرحمان بدوي . ط الدار المصرية للتأليف والترجمة ، 1965

السبكي (عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي ، تاج الدين ، ت 771 هـ)
109 - طبقات الشافعية . ط1 المطبعة الحسينية ، القاهرة .

110 - معيد النعم ومبيد النقم . تح: محمد علي النجار ومن معه . ط1 دار الكتاب العربي ، القاهرة 1948 .

سعد زغلول عبد الحميد

111 - محمد بن تومرت وحركة التجديد في المغرب والأندلس . ط جامعة بيروت العربية . 1973

112 - تاريخ المغرب العربي . ط دار المعارف ، القاهرة 1965 .

سعد محمد حسن

113 - المهدية في الاسلام . ط1 دار الكتاب العربي ، مصر 1953

السكوني (أبو علي عمر بن محمد بن محمد ، ت 717 هـ) .

113 - عيون المناظرات . تح: سعد غراب . ط الجامعة التونسية 1976 .

السلوي (أبو العباس أحمد بن خالد الناصري ، شهاب الدين ، ت 1897)

114 - الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى . تح: جعفر الناصري ومحمد الناصري . ط دار الكتاب ، الدار البيضاء ، 1954 .

السوسي (المختار)

115 - خلال جزوله . ط تطوان .

116 - سوس العالمة . ط مطبعة فضاله ، المحمدية ، المغرب 1960 .

ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله . ت 428 هـ)

117 - الاشارات والتنبيهات . تح: سليمان دنيا . ط الحلبي ، القاهرة 1947 .

118 - الشفا (الهيات / 2) . ط الأميرية ، القاهرة 1960 .

الشابي (الدكتور علي)

119 - مباحث في علم الكلام والفلسفة . ط1 دار بو سلامة للطباعة والنشر والتوزيع . تونس 1977 .

شارل أندري جوليان

120 - تاريخ شمال افريقية . تح : محمد مزالي والبشير سلامة . ط الدار التونسية للنشر بتونس ، والشركة الوطنية للنشر والتوزيع بالجزائر 1979 .

الشاطبي (أبو اسحاق ابراهيم بن موسى اللخمي ، ت 790 هـ)

121 - الاعتصام . تح : محمد رشيد رضا . ط المكتبة التجارية الكبرى ، مصر .

ابن شاهين (خليل بن شاهين الظاهري ، ت 873 هـ)

122 - زبدة كشف الممالك ، وبيان الطرق والمسالك . تح : بولس راويس . ط باريس 1894 .

الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم ، ت 548 هـ)

123 - الملل والنحل . تح : عبد العزيز محمد الوكيل . ط الحلبي القاهرة 1968 .

124 - نهاية الاقدام في علم الكلام . تح : الفرد جيوم . ط اكسفورد 1931 .

الشوكاني (محمد بن علي بن محمد ، ت 1250 هـ)

125 - ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول . ط1 مطبعة السعادة ، مصر 1327 .

ابن صاحب الصلاة (عبد الملك بن محمد ، ت 596 ؟)

126 - المن بالامامة على المستضعفين بأن جعلهم الله أئمة وجعلهم الوارثين . تح : عبد الهادي التازي ، ط دار الأندلس ، بيروت 1965 .

صاعد الأندلسي (أبو القاسم صاعد بن عبد الرحمان ، ت 462 هـ)

127 - طبقات الامم . ط المطبعة الكاثوليكية ، بيروت 1912 .

صبحي (أحمد محمود)

128 - في علم الكلام . ط دار الكتب الجامعية ، مصر 1976 .

- 130 - نظرية الامامة لدى الشيعة الاثني عشرية . ط دار المعارف مصر 1969 .
 طارو (جون وجيروم)
- 131 - أزهار البساتين في أخبار الأندلس والمغرب على عهد المرابطين والموحدين .
 تر : أحمد بلا فريج ومحمد الفاسي . ط المطبعة الوطنية ، الرباط 1349 .
- 132 - في حضارة الأندلس . تر : زين العابدين السنوسي . ط مطبعة العرب ،
 تونس 1930 .
- طاش كبرى زادة (أحمد بن مصطفى ، ت 968 هـ)
- 133 - مفتاح السعادة ومصباح السيادة . تح : كامل كامل بكري وعبد الوهاب أبو
 النور . ط دار الكتب الحديثة ، القاهرة . 1968 .
- الطالبي (الدكتور عمار)
- 134 - آراء الخوارج الكلامية . ط الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1978 .
- 135 - آراء أبي بكر بن العربي الكلامية . ط الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ،
 الجزائر 1974 .
- الطبري (محمد بن جرير . ت 310 هـ)
- 136 - تاريخ الرسل والملوك . ط دار المعارف ، القاهرة 1970 .
- ابن طملوس (أبو الحجاج يوسف بن محمد ، ت 620 هـ) .
- 137 - المدخل لصناعة المنطق . تح : أسين بلاسيوس . مطبعة الأبيرقة ، مدريد
 . 1916 .
- العبادي (عبد الحميد)
- 138 - المجلد في تاريخ الأندلس . ط القاهرة 1958 .
- العبدري (أبو عبد الله محمد بن محمد ، ت بعد 688 هـ)
- 139 - رحلة العبدري . تح : محمد الفاسي . ط وزارة الشؤون الثقافية ، الرباط
 . 1968 .

عبد الكريم عثمان
140 - نظرية التكليف (آراء القاضي عبد الجبار الكلامية) . ط مؤسسة الرسالة ،
بيروت 1971

علام (عبد الله علي)
141 - الدولة الموحدية بالمغرب في عهد عبد المؤمن بن علي ط1 دار المعارف ، القاهرة
1971 .

142 - الدعوة الموحدية بالمغرب . ط دار المعرفة ، القاهرة 1964

عبد المنعم حسنين
143 - سلاجقة ايران والعراق . ط مكتبة النهضة ، القاهرة 1959 .

ابن عذارى (أبو العباس أحمد بن محمد المراكشي ، ت بعد 712 هـ) .
144 - البيان المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب ، أ - القسم 1, 2 . ط : مكتبة
صادر ، بيروت 1950 . ب - القسم 3 ، تح : هوسي ميرندا ومن معه ، ط دار
كريماس للطباعة 1960 . ج - قطعة منشورة بمجلة هسبريس 2 / 1961 تح :
هوسي ميرندا .

ابن العربي (أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري الاشبيلي ، ت 543 هـ)
145 - العواصم من القواصم (تحت عنوان : آراء أبي بكر بن العربي الكلامية ، ج
2) تح : عمار الطالبي . ط الشركة التونسية للنشر والتوزيع ، الجزائر 1974 .

العروي (عبد الله)
146 - تاريخ المغرب . تر : ذوقان قرقوط . ط المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،
بيروت 1977 .

ابن عساكر (أبو القاسم علي بن الحسن ، ت 571 هـ)
147 - تبين كذب المفتري فيما نسب الى الامام الاشعري . ط القدس ، دمشق 1347

ابن العماد (عبد الحي بن أحمد العكري ، ت 1089 هـ)

148 - شذارب الذهب في أخبار من ذهب . ط المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت .

عمارة اليميني (بن علي بن زيدان ، ت 569 هـ)

149 - النكت العصرية في أخبار الوزارة المصرية . تح : هرتويغ درنبرغ . ط مطبعة مرسو ، مدينة شالون 1897 .

العمرى (أحمد بن يحيى ، شهاب الدين ، ت 749 هـ)

150 - وصف افريقية والأندلس (مأخوذ من مسالك الأبصار في ممالك الأمصار) . تح : حسن حسني عبد الوهاب . ط مطبعة النهضة تونس .

عنان (محمد عبد الله)

151 - عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس . ط 1 لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة 1964

ابن غازي (أبو عبد الله محمد بن أحمد ، 919 هـ)

152 - الروض المتهون في أخبار مكناسة الزيتون . تح : عبد الوهاب بن منصور . ط المطبعة الملكية بالرباط ، 1964

الغبريني (أبو العباس أحمد بن محمد ، ت 704 هـ)

153 - عنوان الدارية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية . تح : رابح بونار . ط الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1970

الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد ، ت 505 هـ)

154 - المستصفى . ط 1 بولاق 1322 هـ)

155 - المنقذ من الضلال . تح : عبد الحلیم محمود . ط دار الكتب الحديثة ، القاهرة 1974 .

156 - الاقتصاد في الاعتقاد . تح : عادل العوا . ط دار الأمانة ، بيروت 1969 .

157 - احياء علوم الدين . ط الحلبي 1939

158 - سر العالمين وكشف ما في الدارين . تح : محمد مصطفى أبو العلا . ط مكتبة الجندي ، القاهرة .

ابن غلبون (أبو عبد الله محمد بن خليل)

159 - التذكار فيمن ملك طرابلس ، وما كان بها من الأخبار تح : الطاهر أحمد . الزاوي . ط مكتبة النور ، طرابلس 1967 .

الغماري (أبو الفضل عبد الله بن محمد بن الصديق)

160 - المهدي المنتظر . ط 1978 (غفل من البيانات)

الغناي (مراجع عقيلة)

161 - قيام دولة الموحدين . ط المكتبة الوطنية ، بنغازي 1970

فاضل عبد الواحد عبد الرحمان

162 - الامموج في أصول الفقه . ط مطبعة المعارف بغداد 1966 .

فان فلوتن :

163 - السيادة العربية والشيعية والاسرائيليات في عهد بني أمية تر : حسن ابراهيم حسن ومحمود زكي ابراهيم . ط 2 النهضة المصرية 1965 .

أبو الفدا (اسماعيل بن علي بن محمود ، الملك المؤيد ، ت 732 هـ)

164 - المختصر في أخبار البشر . ط دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت .

ابن فرحون (ابراهيم بن علي بن محمد اليعمري ، برهان الدين ، ت 799 هـ)

165 - الديباج المذهب في أعيان المذهب . ط 1 شقرون ، القاهرة 1351 هـ .

ابن الفرضي (أبو الوليد عبد الله بن محمد ، ت 403 هـ)

166 - تاريخ علماء الأندلس . نشر كوديرا ، مدريد 1890

فضيلة عبد الأمير الشامي

167 - تاريخ الفرقة الزيدية بين القرنين الثاني والثالث للهجرة . ط مطبعة الآداب ،

النجف 1974

القاسبي (أبو الحسن علي بن محمد ت 403 هـ)
168 - الرسالة المفصلة لأحوال المعلمين والمتعلمين . تح : أحمد فؤاد الأهواني . ط
دار المعارف ، القاهرة 1968

ابن القاضي (أحمد بن محمد بن أبي العافية . ت 1025 هـ)
2168 - جذوة الاقتباس في أخبار مدينة فاس . ط المغرب الحجرية .

القاضي عبد الجبار (بن أحمد بن خليل ، ت 415 هـ) .
169 - المغني في أبواب التوحيد والعدل . ج 10 قسم أ ، تح : عبد الحلیم محمود
وسليمان دنيا ، ج 11 ، تح : محمد علي النجار وعبد الحلیم النجار ، ج 15 ،
تح : محمود الخضيرى ومحمود محمد قاسم . ط الدار المصرية للتأليف والترجمة ،
القاهرة 1965 .

170 - شرح الأصول الخمسة . تح : عبد الكريم عثمان . ط وهبة القاهرة 1965 .

القاضي عياض (أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي ، ت
544 هـ)

171 - ترتيب المدارك . تح : أحمد محمود بكير . ط دار الحياة بيروت ودار مكتبة
الفكر بطرابلس .

ابن القطان (ابو الحسن علي بن محمد الكتابي الفاسي ، ت 628 هـ)
172 - نظم الجمان في أخبار الزمان . تح : محمد علي مكى . ط جامعة محمد
الخامس ، الرباط .

القفطي (جمال الدين ابو الحسن علي بن القاضي الأشرف ت 646 هـ)
173 - أخبار العلماء بأخبار الحكماء . ط دار الآثار ، بيروت .

ابن القلانسي (ابو يعلى حمزة بن أسد بن علي التميمي ، ت 555 هـ)
174 - ذيل تاريخ دمشق . ط مطبعة الأباء اليسوعيين ، بيروت 1908 .

القلقشندي (أبو العباس أحمد بن علي ، ت 821 هـ) .

- 175 - صبح الأعشى في صناعة الانشا . ط القاهرة ، 1963
ابن قنفذ (أبو العباس أحمد بن حسين بن علي ، ت 810 هـ) .
- 176 - الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية . تح : محمد الشاذلي النيغر وعبد المجيد التركي . ط الدار التونسية للنشر ، تونس 1968
- كارل بروكلمان
- 177 - تاريخ الشعوب الاسلامية . تر : نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي . ط 5 دار العلم للملايين ، بيروت 1968 .
- الكتاني (محمد بن جعفر بن إدريس . ت 1345 هـ)
- 177 - سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس ممن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس . ط المغرب الحجرية .
كحالة (عمر رضا)
- 174 - معجم المؤلفين
- ابن الكردبوس (أبو مروان عبد الملك التوزري ، ت أواخر القرن 6 هـ)
- 175 - الاكتفاء في أخبار الخلفاء (قطعة منه) نشر بصحيفة معهد الدراسات الاسلامية بمليد ، مجلد 13 ، 1965-66
- الكليني (أبو جعفر محمد بن يعقوب الرازي ، ت 328 هـ)
- 176 - الأصول من الكافي . تح : علي أكبر الغفاري . ط 3 دار الكتب الاسلامية ، طهران 1388 هـ .
- كنون (الشيخ عبد الله)
- 177 - النبوغ المغربي في الأدب العربي . ط دار الكتاب اللبناني بيروت 1961
- 178 - ذكريات مشاهير علماء المغرب (أبو عمران الفاسي . عبد الله بن ياسين) . ط دار الكتاب اللبناني . بيروت .
- الكيما الهراسي (أبو الحسن علي بن محمد ، عماد الدين ، ت 505 هـ)

179 - أحكام القرآن . تح : موسى محمد علي وعزت علي عيد ط دار الكتاب
الحديثة ، القاهرة 1974 .

الما تريدي (أبو منصور محمد بن محمد ، ت 333 هـ)

180 - كتاب التوحيد . تح : فتح الله خليف . ط دار الشروق بيروت 1970 .

ابن ماجه (أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه الربعي ، ت 273 هـ)

181 - سنن ابن ماجه .

المازري (أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي . ت 536 هـ)

182 - المعلم بفوائد مسلم . ضمن كتاب : المازري للشيخ الشاذلي النيفر . ط
اللجنة الثقافية بالمنستير ، تونس .

المالكي (أبو بكر عبد الله بن أبي عبد الله ، ت بعد 354 هـ)

183 - رياض النفوس ج 1 . تح . حسين مؤنس ، ط النهضة المصرية 1951 .

المجاصي (أبو يعقوب محمد بن الحسن الغياثي ، ت 1103 هـ)

184 - نوازل المجاصي . ط فاس الحجزية .

مجهول

185 - الاستبصار في عجائب الامصار . تح : سعد زغلول عبد الحميد . ط مطبعة

جامعة الاسكندرية ، 1958 .

مسلم (الامام مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ، ت 261 هـ)

186 - الجامع الصحيح .

المصري (أبو القاسم المؤمن)

187 - المقتبس من الانساب في معرفة الاصحاب . نشر بفرنسا (مع كتاب أخبار

المهدي للبيدق) . ط باريس 1928 .

محب الله بن عبد الشكور البهاري الهندي ، ت 1119 هـ)

188 - مسلم الثبوت . ط 1 بولاق 1322

محمد بن الخوجة

189 - تاريخ معالم التوحيد . ط المطبعة التونسية 1939

محمد عبدة

190 - تفسير المنار . ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة .

محمد ولد دادة

191 - مفهوم الملك في المغرب . ط 1 دار الكتاب اللبناني ودار الكتاب المصري

. 1977

محمود اسماعيل عبد الرزاق

192 - الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع ط 1 دار الثقافة ، الدار

البيضاء 1976 .

محمود علي مكّي

193 - مقدمة تحقيق نظم الجمان لابن القطان . ط جامعة محمد الخامس ، الرباط

محمود قاسم

194 - مقدمة تحقيق مناهج الأدلة لابن رشد . ط 3 مكتبة الانجلو 1969

مخلوف (محمد بن محمد)

195 - شجرة النور الزكية . ط المطبعة السلفية ، القاهرة 1349 هـ

المراكشي (عبد الواحد بن علي ت 647 هـ)

196 - المعجب في تلخيص أخبار المغرب . تح: محمد سعيد العريان . ط المجلس

الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة 1963

ابن مريم (أبو عبد الله محمد بن محمد ، ت بعد 1014 هـ)

197 - البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان تح: محمد بن أبي الشنب . ط

المطبعة الثعالبية ، الجزائر 1908

المعموري (الطاهر)

198 - جامع الزيتونة ومدارس العلم في العهدين الحفصي والتركي . ط الدار العربية
للكتاب ، تونس 1980 .

المظفر (محمد رضا)

199 - عقائد الإمامية . ط 3 ، 1973

المقدسي (محمد بن أحمد ، ت 380 هـ)

200 - أحسن التقاسيم . ط مطبعة بريل / ليدن 1909 .

المقري (أبو العباس أحمد بن محمد بن يحيى التلمساني ، ت 1041 هـ)

201 - نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب . تح : احسان عباس . ط دار

صادر ، بيروت 1968

المقريزي (أبو العباس أحمد بن علي ، تقي الدين ، ت 745 هـ)

202 - المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار . ط دار صادر (مصورة عن ط

بولاق)

ملين (محمد الرشيد)

203 - عصر المنصور الموحي . ط مطبعة الشمال الافريقي .

المنوني (الشيخ محمد)

204 - العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين . ط 2 ، الرباط 1977 (مصورة

بالاوفست عن ط 1) .

205 - ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين ط كلية الآداب والعلوم

الانسانية ، الرباط 1979

ابن المؤقت (محمد)

206 - السعادة الابدية في التعريف بمشاهير الحضرة المراكشية . ط مطبعة فاس

الحجرية 1917 .

النبهاني (يوسف بن اسماعيل ، ت 1350 هـ)

- 207 - سعادة الدارين . ط مطبعة بيروت 1316 .
- النسائي (أبو عبد الرحمان أحمد بن شعيب بن علي بن سنان ، ت 303 هـ)
208 - سنن النسائي = المجتبى .
- النجار (عبد المجيد بن عمر) (بالاشتراك)
209 - المعتزلة بين الفكر والعمل . ط . الشركة التونسية للتوزيع تونس 1979 .
- النووي (محي الدين بن أبي زكريا ، ت 676 هـ)
210 - رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين . تح : عبد الله أحمد أبو زينه . ط
وكالة المطبوعات بالكويت ، ودار القلم لبنان 1970
- النويري (أحمد بن عبد الوهاب ، شهاب الدين ، ت 733 هـ)
211 - نهاية الأرب في فنون الأدب . ط اسبانيا .
- هويدي (يحيى)
212 - تاريخ فلسفة الاسلام في القارة الافريقية . ط النهضة المصرية 1966
- هوسي ميراثلا:
213 - التاريخ السياسي للدولة الموحدية . تر : حفيظة أضيبي (نسخة مرقونة) .
- الونشريسي (أبو العباس أحمد بن يحيى ، ت 914 هـ)
214 - المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل افريقية والأندلس والمغرب . ط
الحجرية المغربية 1315 .
- ياقوت الحموي (ابو عبد الله ياقوت بن عبد الله ، شهاب الدين ، ت 626 هـ)
215 - معجم البلدان . ط دار الكتاب العربي بيروت
- يوسف كرم
216 - تاريخ الفلسفة اليونانية . ط القاهرة 1936 .
- اليوسي (أبو علي الحسين بن مسعود ، نور الدين ، ت 1111 هـ)

- 217 - المحاضرات . تح : محمد حجي . طدار المغرب للتأليف والترجمة والنشر ،
الرباط 1976 .
- 218 - رسائل اليوسي . تح : فاطمة خليل القبلي . طدار الثقافة ، الدار البيضاء .

2 - البحوث والمقالات المنشورة بالدوريات العربية

الجابري (الاستاذ محمد عابد)

219 - المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس . أعمال ندوة ابن رشد . طدار النشر المغربية 1979 .

ابن الخوجه (محمد الحبيب)

220 - الحياة الثقافية بافريقية صدر الدولة الحفصية ، النشرة العلمية للكلية الزيتونية للشرعية وأصول الدين بتونس ، السنة 4 عدد 4 . 1977

زمامة (عبد القادر)

221 - كتاب ذكر بعض مشاهير أعيان فاس في القديم . مجلة البحث العلمي عدد 13 (الرباط) ، يناير 1968 .

زنيبر (محمد)

222 - بعض الكتب التاريخية المنشورة أخيراً عن تاريخ الموحدين . مجلة البحث العلمي عدد 10 ، (الرباط) ابريل 1967 .

السائح (الحسن)

223 - الثقافة والتعليم في عصر الموحدين . مجلة اللقاء عدد 5 (المغرب) 1968 .

سعد غراب

224 - مرشدة ابن تومرت وأثرها في التفكير المغربي . الكراسات التونسية ، عدد 104-103 ، 1978

شبانة (محمد كمال)

225 - الدولة الموحدية وتأملات في تاريخها . مجلة البحث العلمي عدد20-21 ،
الرباط يوليو1972 .

الطالبي (عمار)

226 - رسالتان موحديتان . أشغال المؤتمر الأول لتاريخ المغرب العربي وحضارته ،
ج 1 . ط مركز الدراسات الاقتصادية والاجتماعية بتونس 1979 .

العبادي (عبد الحميد)

227 - الموحدون والوحدة الإسلامية . مجلة التربية الوطنية ، مارس - أبريل 1961

العبادي (الحسن)

228 - موطأ المهدي بن تومرت . مجلة الكلمة ، عدد4 ماي 1972 .

عبد الله ابراهيم

229 - الدعاية الموحدية كفكرة وأسلوب . مجلة « رسالة المغرب » السنة 2 ، عدد
1 ، اكتوبر 1943 .

عبد الله نجمي

230 - العكاكزة . مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية ، جامعة محمد الخامس
(الرباط) عدد5-6 سنة 1979

العنابي (محمد)

231 - محمد بن تومرت . مجلة الجامعة (تونس) المجلد1 (1937-1938)

الكتاني (محمد المنتصر)

232 - الغزالي والمغرب . ضمن كتاب « أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة
لميلاده » . ط المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ،
القاهرة 1962 .

كنون (عبد الله)

233 - عقيدة المرشدة للمهدي بن تومرت . ضمن كتاب « نصوص فلسفية مهداة الى

الدكتور ابراهيم مذكور، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب 1976 .

محمد بن تاويت

234 - أدب الدولة المرابطية والموحدية . مجلة البحث العلمي (الرباط) السنة 1 ،
عدد 2 ، ماي 1964

المنوني (محمد)

235 - المصادر الدفينة في تاريخ المغرب . مجلة البحث العلمي (الرباط) عدد 8 ماي
1966

236 - مناقشة أصول الديانات في المغرب الوسيط والحديث ، مجلة البحث العلمي ،
(الرباط) ، يناير 1968

236 - حضارة وادي درعة من خلال النصوص والأثار . مجلة دعوة الحق
(المغرب) ، العدد 2-3 ، السنة 16، 1973

237 - التيارات الفكرية في المغرب المريني . مجلة الثقافة المغربية ، عدد 5 ، ديسمبر
1971

مؤنس (حسين)

238 - عقد بيعة بولاية العهد لأبي عبد الله المعروف بالخليفة الناصر الموحي . مجلة
كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، مجلد 12 ج 2 ، 1950

وداد القاضي

239 - الشيعة البجلية في المغرب الأقصى . أشغال المؤتمر الأول لتاريخ المغرب
العربي وحضارته ، ج 1 . ط الجامعة التونسية 1979 .

يحيى هويدي

240 - أعز ما يطلب لمحمد بن تممرت . مجلة تراث الانسانية ، المجلد الرابع .

3 - المخطوطات العربية

البرزلي (أبو القاسم بن محمد البلوي القيرواني ، ت 844)
241 - جامع مسائل الأحكام (المسمى نوازل البرزلي) . دار الكتب الوطنية
بتونس ، رقم 4851

بيورك بن عبد الله السملالي
242 - شرح المرشدة . خزانة ابن يوسف بمراكش ، رقم 541 (مجموع)

التنسي (أبو زكريا يحيى بن الشيخ أبي حفص عمر)
243 - الأنوار المبينة المؤيدة لمعاني عقد عقيدة المرشدة . مكتبة الجامع الكبير
بمكناس ، رقم 339

ابن تومرت (أبو عبد الله محمد بن عبد الله ، المهدي ، ت 524)
244 - موطأ ابن تومرت (المسمى أيضاً بمحاذاي الموطأ) ، الخزانة العامة بالرباط ،
رقم 840 ج .

245 - تلخيص كتاب مسلم . خزانة ابن يوسف بمراكش . رقم ي 403 .

246 - أعز ما يطلب . الخزانة العامة بالرباط ، رقم ق / 1214

الذهبي (محمد بن أحمد بن عثمان ، شمس الدين ، ت 748 هـ)
247 - تاريخ الاسلام الكبير - دار الكتب المصرية ،

السكوني (أبو عبد الله محمد بن خليل)
248 - شرح المرشدة . دار الكتب الوطنية بتونس ، رقم 11273

- السنوسي (محمد بن يوسف ، ت 895 هـ)
249 - شرح المرشدة . دار الكتب الوطنية بتونس ، رقم 16953
الشيبياني (أبو عبد الله محمد بن يحيى الشيباني ، القرن 8) .
251 - شرح المرشدة . المكتبة الوطنية بباريس ، رقم 5296 (مجموع ، والمخطوطة
المعتمدة هي الواقعة من ص 63 والى ص 91 ظ) .
ابن عباد (أبو عبد الله محمد بن ابراهيم التلمساني ، ت 792 هـ)
252 - الدرّة المشيدة في شرح المرشدة . دار الكتب الوطنية بتونس . رقم 16966 .
الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد ، ت 505 هـ)
253 - سر العالمين وكشف ما في الدارين . مكتبة برلين . رقم 560 Lbg 281
مجهول
254 - شرح أعز ما يطلب . خزانة ابن يوسف بمراكش ، رقم ي 401 .
مجهول
255 - مفاخر البربر . الخزانة العامة بالرباط ، رقم 1275 ك .
النايلسي (عبد الغني بن اسماعيل ، ت 1143)
256 - نور الأفئدة في شرح المرشدة . الخزانة العامة بالرباط ، رقم ك 2414
ابن النقاش (أبو عبد الله محمد بن أبي العباس)
257 - الدرّة المفردة في شرح العقيدة المرشدة . الخزانة العامة بالرباط ، رقم ق
283 .
المروي (علي بن سلطان)
258 - رسالة في الامام المهدي المنتظر . الخزانة العامة بالرباط ، رقم 1924 د
(مجموع)

4 - المراجع باللغة الأجنبية

- H Basset et H Terrasse - هنري باسي وهنري تيراس -
259 — Sanctuaires et forteresses Almchedes
259 - مساجد وقلاع مُوحَّديَّة
(Collection Hespéris (هسبريس 1932)
Bouruiba Rachid رشيد بورويبه
260 — Ibn Tumert = ابن تومرت
(S N E D , Alger (الشركة الوطنية للنشر والتوزيع بالجزائر)
261 — à propos de la date de néssance d'Ibn Tumert
261 - حَوْلَ تاريخ ميلاد ابن تومرت
(Revue d'histoire et de civilisation de Magreb)
(مجلة تاريخ وحضارة المغرب)
No 1, 1966 N° 2, 1967
R Brunshvic روبرت برنجفيك
262 — La doctrine du Mehdi Ibn Tumert
262 - مذهب المهدي بن تومرت
(Arabica, 1955-2 - (أربيكا 1955 — 2)
263 — Encore Sur la doctrine du Mehdi Ibn Tumert
263 - عود الى مذهب ابن تومرت
(Folia Orientalia, T II 1970 - (فوليا أوريونتاليا ، ج II 1970)

264 — Quelques remarques Historiques sur les Medresas de Tunisie

264- بعض ملاحظات تاريخية على المدارس التونسية

(Revue Tunisienne, 1931

المجلة التونسية, 1931)

i Goldziher

قولد زيهر

265 — Mohamed Ibn Tumert et la théologie de l'Islam dans la nord
de l'Afrique au XI e siecle

265- محمد بن تومرت والعقائد الاسلامية بشمال افريقيا في القرن السادس هـ

(نشر لسياني ، الجزائر)

(Préface à l'éd Luciani, Alger)

H Laoust

لاوست

266 — Une Fetwa sur Ibn Tumert = فتوى في ابن تومرت =

(Bulle. de L'inst. D'arch. orientale, T 59, 1960)

نشرة معهد الآثار الشرقية عدد 52, 1960

R Le Tourneau

روجر لترنو

267 — Sur la disparition de la doctrine Almohedes

267- حول اختفاء المذهب الموحدية

(Studia Islamica N XXX 1970)

(ستوديا اسلاميكا عدد 30, 1970)

268 — Algazali et Ibn Tumert se sont-ils rencontrés?)

268- هل التقى ابن تومرت بالغازالي ؟

(Bulletin des études Arabes, N: 34 1947)

- نشرة الدراسات العربية
ليفى بروفنسال
269 — Ibn Tumert et Abd-almumin = 269 - ابن تومرت وعبد المؤمن
- (Mémorial H Basset, T II 1928-
مذكرة هنري باسي عدد 2-1928
- Idris (Roger-Hady) ادريس روجي هادي
270 — Sur la diffusion de l'assarisme en Ifriquiya
حول انتشار الاشعرية بافريقية
(Cahies de Tunisie, 2- 1952- 1952- 2 - الكراسات التونسية -)

فهرس الآيات

الصفحة	السورة والرقم	الآية
253	البقرة / 124	- وإذا آتلى إبراهيم ربه بكلمات
196	البقرة / 164	- إن في خلق السماوات والأرض
337	البقرة / 282	- فإن كان الذي عليه الحق سفيها
336	البقرة / 286	- لا يكلف الله نفسا إلا وسعها
220	آل عمران / 7	- فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه . .
273	آل عمران / 110	- كنتم خير أمة أخرجت للناس
		- فإن أتين بفاحشة فعليهن مثل ما على المحصنات . .
306	النساء / 25	من العذاب
289	النساء / 43	- ولا جنبا إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا
291	النساء / 59	- أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم . .
330	المائدة / 3	- حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير
		- يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين إتخذوا
259	المائدة / 58-57	دينكم هزوا ولعبا من الذين
99	المائدة / 79	- كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا . .
		يفعلون
293-164	الأنعام / 116	- وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله
336	التوبة / 91	- ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين . .
		لا يجدون ما ينفقون حرج . .
163	يونس / 32	- فماذا بعد الحق إلا الضلال
293	يونس / 36	- وما يتبع أكثرهم إلا ظناً إن الظن لا يغني من . . .
		الحق شيئا . . .
393	يوسف / 84	- يا أسفى على يوسف
165	الرعد / 19	- أفمن يعلم أنما أنزل إليك من ربك الحق كمن . .

هو أعمى... .

- 193-173 10 / إبراهيم - أفي الله شك فاطر السماوات والأرض... .
- 290 24 / إبراهيم - ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة... .
- 164 9 / إبراهيم - فردوا أيديهم في أفواههم وقالوا إنا كفرنا بما...
أرسلتم به... .
- 344 32 / النحل - أدخلوا الجنة بما كنتم تعملون... .
- 213 17 / النحل - أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون... .
- 305 23 / الإسراء - فلا تفل لها أف ولا تنهرهما... .
- 312-170 36 / الإسراء - ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع...
والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً... .
- 411 65 / الكهف - وعلمناه من لدنا علماً... .
- 194 9 / مريم - وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً... .
- 203-191 25 / الأنبياء - وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه...
إنه لا إله إلا أنا فاعبدون... .
- 194 14 / 11 / المؤمنون - ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين... .
- 289 36 / النور - في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه... .
- 345 63 / النور - فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة... .
- 336 61 / النور - ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج... .
- 165 18 / 17 / الزمر - فبشر عبادي الذين يستمعون القول...
فيتبعون أحسنه
- 165 52 / الشورى - وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا... .
- 164 30 / الزخرف - ولما جاءهم الحق قالوا هذا سحر وإنا به كافرون... .
- 344 49 / الدخان - ذق إنك أنت العزيز الكريم... .
- 293 32 / الجاثية - وإذا قيل إن وعد الله حق والساعة لا ريب فيها...
قلتم ما ندري ما الساعة... .
- 191 19 / محمد - فاعلم أنه لا إله إلا الله... .
- 275 9 / الحجرات - فإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا... .
- 195 20 / الذاريات - وفي الأرض آيات للموقنين... .
- 293 23 / النجم - إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس... .

- 295-293 - إن يتبعون إلا الظن وإن الظن النجم / 28
- 429 - رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا نوح / 26
- 311 - وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم فانتهاوا. . . . الحشر / 7

فهرس الاحاديث

الصفحة	الحديث
9	- ان العلماء ورثة الانبياء.....
111	- المهدي من عترتي.....
118	- لا يزال اهل الغرب ظاهرين على الحق.....
241	- لو لم يبق من الدنيا الا يوم لطول الله ذلك اليوم.....
241	- المهدي من ولد فاطمة.....
256	- ما من عبد يشهد ان لا اله الا الله.....
259	- بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة.....
259	- العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة.....
259	- خمس صلوات كتبهن الله على العباد.....
273	- والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف.....
279	- على المرء المسلم السمع والطاعة ما لم يؤمر بمعصية.....
289	- لا احل المسجد لحائض ولا جنب.....
295	- اياكم والظن فان الظن اكذب الحديث.....
299	- حديث معاذ في الاجتهاد.....
301	- الاصابع سواء والاسنان سواء.....
301	- من بدل دينه فاضربوا عنقه.....
302	- هل هو الا مضغة منه.....
302	- من مس ذكره فليتوضأ.....
303	- الذهب بالذهب تبره وعينه.....
305	- لا يمنع احدكم فضل ماء ليمنع به الكلاً.....
308	- اذا شرب الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعاً.....
311	- بلغوا عني ولو آية.....
396	- اذا بويع خليفتان بأرض فاقتلوا الاخر منهما.....

فهرس أعلام الرجال والنساء

أ

- ابن الأبار (محمد بن عبد الله القضاعي) : 43- 51- 56- 67- 156- 245- 379- 383 .
491- 474- 412- 410- 391 .
- إبراهيم عليه السلام : 238
إبراهيم بن اسماعيل الخزرجي (من أهل العشرة) : 116
إبراهيم بن حسين بن عاصم : 56
إبراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب : 276
إبراهيم بن عبد الله بن حصن الغافقي : 50
أبو إبراهيم الهزرجي (من أصحاب المهدي) : 115- 116
إبراهيم بن حسين بن عاصم : 56
إبراهيم بن يعقوب المنصور : 482
- ابن الأثير (أبو الحسن علي بن محمد) : 31- 32- 33- 69- 83- 84- 85- 88- 89- 94 .
151- 100- 103- 114- 116- 122- 124- 127- 131- 132- 134- 135- 137- 140- 141 .
378 .
- أحمد بن إبراهيم المرّي : 427
أحمد بن إدريس بن يحيى : 38
أحمد أمين : 240- 241- 242
أحمد بابا التنبكتي : 43- 47- 48- 52- 64- 349- 359- 384- 385- 419- 451- 453- 472 .
499- 498- 486- 483- 481 .
- الأبيّ (صالح عبد السميع) : 434
أحمد بن أبي بكر الحفصي : 480- 481
أحمد بن حنبل : 302- 367- 435
أحمد بن عوانه : 437
أحمد الكفيف (أخو ابن تومرت) : 36

- أحمد محمد شاكر : 309
- أحمد محمود صبحي : 52- 57- 181- 240- 242- 243- 247- 248- 253- 274- 356- 357- .
- 496- 495- 464- 374- 363- 361- 358 .
- أحمد محمود مكّي : 410
- الأحمد نكري (عبد النبي) : 173
- إدريس بن إدريس بن عبد الله : 25- 28- 49
- آدم عليه السلام : 238
- آدم ميتز : 442
- الأذري (= الأزدي = ، أبو عبد الله الحسن بن عبد الله) : 432- 435
- أرسطو : 55- 168- 169- 467
- أبو إسحاق الشيرازي : 83
- إسحاق بن محمد الأوربي : 49
- الأسواري (علي ، المعتزلي) : 217- 218
- أسين بلاثيوس : 359
- أشباخ يوسف : 67
- الاشبيلي (أبو الحسن علي بن محمد) : 444- 445- 486 .
- الأشعري (أبو الحسن) : 189- 194- 198- 199- 201- 206- 216- 217- 218- 221- .
- 440- 438- 435- 434- 431- 346- 340- 275- 269- 268- 267- 264- 235- 222 .
- 442 .
- أشهب بن عبد العزيز القيسي : 46
- أصبغ بن خليل : 285
- أصبغ بن الفرّج بن سعيد : 46- 56- 285
- الأصم (أبو بكر ، المعتزلي) : 235
- الأصولي (محمد بن إبراهيم) : 486
- الأصبلي (عبد الله بن إبراهيم) : 436
- الأغماتي (عبد الله بن محمد) : 469
- الأغماتي (أبو حفص ، الشاعر) : 472
- أفلاطون : 467
- الفردبيل : 41- 51- 53- 67- 133- 199- 272- 286- 379- 402- 430- 464- 496- 498 .
- ابن الامام (عبد الرحمان بن محمد) : 48

ابن الإمام (أبو موسى عيسى) : 48
الأمدي (سيف الدين) : 196- 201- 230- 235- 251- 487 .
الأنصاري (عبد الجليل الأوسي) : 481
الأنصاري (عبد الحق بن عبد الله) : 475
الأنصاري (محمد بن علي العابد) : 482
أنخل بلثيا : 360- 361- 496
الأوزاعي : 46- 47- 373
ابن إياس (أبو الحسن عبد الملك) : 474
الأيحي (عبد الرحمان بن أحمد ، عضد الدين) : 161- 162- 163- 171- 172- 177-
189- 193- 194- 195- 196- 207- 208- 212- 216- 217- 222- 225- 231- 234-
235- 248- 251- 253- 255- 258- 260- 267- 268- 269- 272- 275- 277- 331

ب

الباجي (أبو الوليد سليمان بن خلف) : 321- 346- 438
باديس بن حبوس (من أمراء صنهاجة) : 55
باسي (هنري) : 31- 123- 150
الباقلاني (أبو بكر) : 172- 193- 221- 262- 335- 346- 432- 434- 435- 446- 486
البخاري (محمد بن اسماعيل ، الحافظ) : 121- 241- 295- 301- 308- 311- 384-
385- 478
البخاري (علاء الدين) : 296- 297- 300- 302- 307- 310- 312- 317- 318- 323-
325- 343- 344- 346- 483 .
بدوي (عبد الرحمان) : 74- 75- 76
البرزلي (أبو القاسم) : 150- 434- 456
ابن برجان (أبو الحكم عبد السلام بن عبد الرحمان) : 43
برفنسال : 23- 27- 34- 35- 37- 44- 59- 70- 86- 95- 111- 112- 145- 157 .
برنجفيك : 297- 309- 348- 356- 360- 480
البيزدي (علي بن محمد) : 291- 297- 299- 305- 306- 310- 312- 317- 318- 319-
320- 321- 341- 343- 346
ابن بزيزة (عبد العزيز بن إبراهيم) : 483
ابن بسام (أبو الحسن علي الشستريني) : 55

البسيلي (أبو الحسن علي بن عبد الله) : 451
 بشر بن المعتمر : 267
 ابن بشكوال (أبو القاسم خلف بن عبد الملك) : 40- 55- 99- 445- 482
 البصري (أبو الحسين) : 346
 البطرني (أبو الحسن) : 75
 البغدادي (أبو طاهر) : 436
 البغدادي (أبو منصور ، عبد القاهر) : 161- 162- 201- 215- 216- 218- 226- 227-
 235- 248- 249- 251- 255- 258- 274- 312- 333
 أبو بكر الصديق رضي الله عنه : 238- 239- 251- 422
 البكري (عبد الله بن عبد العزيز) : 40- 41- 49
 البلخي (أبو القاسم عبد الله بن أحمد) : 49- 217
 البنسي (علي بن محمد) : 491
 ابن النبي (أبو جعفر ، أحمد بن محمد) : 45
 بورروية (رشيد) : 33- 65- 68- 70- 82- 85- 88- 115- 116- 117- 124- 128- 239
 بول نوبا : 451
 بويج : 75
 البندق = أبو بكر الصنهاجي : 33- 36- 89- 90- 91- 92- 93- 94- 95- 96- 97- 98-
 102- 103- 111- 115- 121- 122- 123- 124- 128- 129- 131- 140- 141- 142-
 206- 244- 252- 256- 257- 279- 394- 395- 404- 407- 408- 415- 425- 426-
 . 444

بيكون (فرنسيس) : 168

بيان بن عثمان (من عيون المرابطين) : 100

بيورك السملالي : 191- 451- 452

ت

التاج بن حمويه السرخسي : 489- 495

التادلي (عبد الله بن محمد بن عيسى) : 491- 499

التازي (الدكتور عبد الهادي) : 18- 408

التتائي (محمد بن إبراهيم بن خليل) : 419

الترمذي (الحافظ) : 241- 259- 479

التبكتي = أحمد بابا

التطواني (الشيخ محمد) =18
التنسي (أبو زكريا يحيى بن عمر) : 200- 213- 219- 221- 271- 452- 453
التيجاني (أبو محمد عبد الله بن محمد) : 69- 88
تيراس (هنري) : 31- 123- 392
تيمورلنك : 240
ابن تيمية (أحمد بن عبد الحلیم ، الامام) : 134- 135- 140- 141- 163- 198- 200 -
463- 462- 461- 458- 449- 217- 206

ث

ثابت بن محمد الجرجاني : 55
ثابت بن محمد (من حکام طرابلس) : 457
ثمامة بن أشرس : 267

ج

جابر بن عبد الله : 259
الجاحظ : 218
الجبائي (أبو هاشم) : 262- 296- 312- 346
ابن جبیر : 380- 381
ابن الجذّ (أبو بكر محمد بن عبد الله) : 474- 488
الجدامي (يوسف بن إبراهيم) : 484
الجرجاني (السيد الشريف) : 225- 231- 235- 248- 251- 331
الجزولي (عبد الرحمان بن عنان) : 418
جعفر ماجد : 433
ابن جماعه : 484
جنكيز خان : 240
الجويني (أبو المعالي عبد الملك محمد بن يوسف) : 56- 161- 190- 208- 215- 220 -
446- 437- 341- 325- 321- 221

ح

الحاج عبد الرحمان (من أصحاب المهدي) : 89- 95
ابن الحاجب : 487

حاجي خليفة : 162
الحاكم النيسابوري : 300-241
حاميم أبو محمد : 50
ابن جبوس (محمد بن حسن ، الشاعر) : 469_ 446_ 383
ابن حبيب (عبد الملك ، الفقيه) : 56_ 50
ابن حجر العسقلاني : 242
الحرالي (أبو الحسن علي بن أحمد) : 481
ابن حزم (علي بن أحمد ، الظاهري) : 17_ 28_ 38_ 47_ 48_ 53_ 55_ 56_ 202_ 219_
223_ 230_ 235_ 256_ 258_ 260_ 262_ 268_ 269_ 273_ 275_ 295_ 296_ 297_
299_ 300_ 301_ 303_ 307_ 309_ 311_ 323_ 340_ 342_ 346_ 347_ 348_ 360_
361_ 362_ 438_ 470_ 471_ 473_ 474_ 475_ 494_ 495_

حسن أحمد محمود : 363
الحسن البصري : 260
الحسن السائح : 445_ 359
حسن سليمان محمود : 457
الحسن العبادي : 155_ 154_ 149
الحسن بن علي : 29
الحسن بن علي بن ورسند : 113_ 38
الحسني (أبو محمد عبد الكريم) : 475
حسن مؤنس : 356_ 145
أبو الحسين النجار : 325
أم الحسين بنت وإبركان (أم ابن تومرت) : 36
الحسيني (محمد بن عبد الله) : 482
الحضرمي (أبو القاسم بن حماد) : 484
الحفناوي (أبو القاسم محمد) : 48
الحكم بن عبد الرحمان الناصر : 53
الحكم بن عبد السلام بن برجان : 43
الحكم بن عبد الرحمان المستنصر بالله : 466_ 384_ 53
الحكم بن هشام الريفي : 47_ 44

- ابن همدان (أبو جعفر همدان بن محمد) : 67- 68
الحميدي (أبو عبد الله محمد بن فتوح) : 46- 47- 53
الحميري (أبو عبد الله محمد بن عبد الله) : 44
أبو حنيفة (الامام) : 48- 301- 472
حواء بنت وجليد (عمه المهدي) : 36
ابن حوط الله (أبو سليمان) : 496
ابن حوقل (أبو القاسم محمد بن علي) : 37- 38- 39- 49- 57
ابن حيان الشاطبي : 483
ابن خالد (أبو العباس أحمد) : 473- 486
خالد بن الوليد : 141
خالد بن يزيد : 240
الخراط (أبو عبد الله محمد بن يوسف) : 456- 457- 463
ابن خروف (النحوي) : 480
الخثشي (محمد بن الحارث) : 433
ابن الخطيب (محمد بن سعيد السلماي) : 23- 25- 27- 31- 40- 41- 42- 76- 77-
88- 94- 98- 100- 115- 116- 117- 118- 121- 123- 125- 126- 127- 128- 134-
150- 151- 152- 153- 157- 389- 390- 429- 444- 445- 493 .
ابن خلدون (أبو زيد عبد الرحمان بن محمد المؤرخ) : 13- 24- 25- 26- 28- 30- 34-
35- 52- 59- 60- 65- 67- 68- 69- 70- 73- 78- 93- 94- 96- 98- 100- 103- 104-
110- 113- 115- 122- 124- 125- 128- 132- 135- 136- 137- 143- 150- 151-
236- 241- 242- 252- 356- 378- 379- 391- 423- 424- 429- 437- 439- 440-
442- 443- 450- 486 .
ابن خلدون (أبو علي حسن البلوي) : 437
ابن خلكان (أبو العباس أحمد بن محمد) : 12- 25- 26- 31- 32- 41- 43- 45- 46-
51- 69- 71- 83- 84- 88- 90- 91- 99- 102- 105- 128- 134- 135- 138- 143-
144- 145- 365- 378- 383- 389- 390- 414- 432- 435- 437- 438- 458- 459-
468- 488- 491- 493 .
خليل (ابن شاهين) : 81 .
ابن خليل (أبو عبد الله ، الفقيه) : 456
الخوارزمي (محمد بن أحمد) : 168- 169

ابن الخوجه (محمد) : 481
ابن الخوجه (محمد الحبيب) : 480- 481- 483
الخونجي : 472
الخياط (أبو الحسين ، المعتزلي) : 199- 267

د

الدار قطني (المحدث) : 300- 436
دانش (محمد تقي) : 75
داود عليه السلام : 238
أبو داود (المحدث) : 111- 241- 259- 279- 289- 299- 301- 479
داود الظاهري : 302
الدباغ (عبد الرحمان بن محمد) : 433- 434- 436- 437
ابن دحية الكلبي (أبو الخطاب عمر) : 482- 491
ابن دحية (أبو عمر بن حسن) : 491
دراس بن إسما عيل : 434- 435
الدرجيني (أبو العباس أحمد) : 12
الدمشقي (يوسف بن يحيى) : 242
الدهلوي (الشاه عبد العزيز) : 75
الدواني (جلال الدين) : 193
دي جوج : 150
ابن أبي دينار (محمد بن أبي القاسم) : 23- 25- 76- 85- 88- 382

ذ

الذهبي (أحمد بن عتيق بن الحسن) : 155
الذهبي (محمد بن أحمد ، شمس الدين) : 26- 29- 74- 82- 83- 461- 463

ر

الرازي (فخر الدين) : 190- 193- 198- 208- 212- 217- 218- 258- 260- 262- 266
486- 294- 269- 268- 267
ابن رشد (أبو الوليد) : 52- 194- 195- 196- 208- 233- 302- 303- 384- 412- 466
486- 485- 471- 474- 468- 467

الرشيد بن المأمون الموحدى : 429

الرعيىنى (أبو العباس) : 480

الرهونى : 77

روجى إدرىس : 432- 434- 440

أبو ريدة : 434- 442

رىنان : 468

ز

ابن أبى زرع (على بن عبد الله ، المؤرخ) : 26- 40- 42- 85- 92- 94- 99- 100-

101- 102- 103- 114- 115- 116- 128- 131- 132- 134- 137- 140- 141- 151-

365- 392- 430- 488

الزرقانى : 77

ابن زرقون : 474- 475

الزركان (محمد صالح) : 193- 195- 202- 212- 228

الزركشى (أبو عبد الله محمد بن إبراهيم) : 25- 30- 32- 42- 43- 58- 67- 68- 75-

85- 88- 89- 100- 103- 115- 124- 125- 143- 379- 396- 407

ابن زغبوش (عبد الله بن محمد) : 412- 474

أبو زكرىا الحفصى : 143- 378- 379- 407

الزخشرى : 482- 483

زنىبر (محمد) : 426

أبو زهرة (محمد) : 342

الزواوى (بىبى بن عسلى) : 474- 495

ابن زىتون (أبو القاسم بن أبى بكر) : 486- 491

ابن أبى زىد القىروانى : 93- 359- 434- 435

أبو زىد عبد الرحمان الثانى : 489- 492

زىد بن على : 276

زىنب بنت عبد الله : (أخت المهدى) : 36- 129

زىنب النفزاوىة : 58

س

سبى بن الجوزى : 82

ابن سبىن : 198- 446- 447- 462

السبكي (عبد الوهاب بن علي) : 77- 83- 87- 88- 94- 99- 101- 105- 136- 150 .

198- 189- 365- 432- 458- 459- 460- 461- 463

سحنون : 56- 285- 440

السرخسي = التاج بن حمويه

سعد زغلول عبد الحميد

سعد غراب : 150- 423- 451- 453- 454- 455- 457- 464

سعد محمد حسن : 27

سعد بن أبي وقاص : 118

سعيد بن المسيب : 241

أبو سفيان بن حرب : 241

السكوني (أبو عبد الله محمد بن خليل) : 191- 219- 432- 435- 455- 456

السكوني (أبو علي) : 455

السلالجي (أبو عمر وعثمان) : 445

السلاري (أبو العباس أحمد بن خالد) : 40- 41- 43- 44- 55- 59- 64- 65- 76- 85-

86- 101- 102- 126- 134- 139- 144- 145- 385- 388- 397- 429- 480- 488- 489

سليمان بن بريدة : 259

سليمان بن الحضري : 115

سليمان بن خلوف (من اصحاب المهدي) : 116

سليمان دنيا : 77

سليمان بن عبد الله بن الحسن : 25- 28- 30

السنوسي (محمد بن يوسف) : 200- 213- 221- 222- 449- 452- 453- 463

السهيلي : 482

السوسي (محمد المختار) : 36- 38- 358

السيد الشريف = الجرجاني

ابن سيد الناس : 480- 483- 485- 491- 496

ابن سينا : 168- 198- 462- 473

السيوري (أبو القاسم) : 436- 437

السيوطي (جلال الدين) : 242

ش

الشابي (الدكتور علي) : 250

- الشادلي النيفر : 137- 357
 شارل أندري جوليان
 الشاشي (أبو بكر) : 73- 83- 104- 286
 الشاطبي (أبو اسحاق ابراهيم بن موسى) : 53- 139- 141- 153- 406- 407- 424 -
 487- 430- 429
 الشافعي (محمد بن ادريس) : 48- 287- 302- 346- 472- 486
 شبانه (محمد كمال) : 37- 112- 145
 شبطون (زياد بن عبد الرحمان) : 47
 الشريف العابد : 26
 الشهرستاني : 206- 208- 214- 215- 222- 230- 474- 435
 الشوكاني (محمد بن علي) : 323- 324- 340- 346
 الشيناني (محمد بن يحيى) : 451- 456- 457- 463
 ابن أبي شيبة : 285

ص

- ابن الصائغ (أبو محمد عبد الحميد) : 437- 468
 ابن صاحب الصلاة : 75- 92- 114- 147- 151- 381- 403- 407- 408- 413- 444- 445
 صاعد الأندلسي : 53- 54
 صالح بن طريف : 51
 الصديني (أبو عبد الله) : 419
 ابن الصغير (أبو العباس أحمد) : 445 .
 الصفاقسي (برهان الدين بن محمد) : 483
 صلاح الدين الأيوبي : 378- 393- 414- 440
 ابن الصلاح الشهرزوري : 419
 الصنهاجي (أبو عبد الله محمد بن ابراهيم) : 451
 الصنهاجي (أبو محمد عبد العزيز) : 85

ط

- الطائي (محمد بن هارون) : 484
 طارو (جون وجيروم) : 55- 67- 68- 69- 360
 طاش كبرى زاده : 480- 483- 487

طالبى (عمار) : 33- 70- 76- 148- 157- 215- 278
الطاهر المعموري : 480- 483- 487
الطبري : 141- 373
الطحاوي : 459
الطرطوشي (أبو بكر) : 43- 69- 73- 83- 86- 87- 104- 105- 106- 288
ابن طفيل : 384- 412- 413- 466- 468- 470
ابن طملوس (أبو الحجاج يوسف) : 56- 471
ابن طولون : 381

ع

ابن عاشور (محمد الطاهر) : 487
ابن عاشور (محمد الفاضل) : 483
ابن عباد (محمد بن ابراهيم التلمساني) : 219- 271- 451- 463
عباده بن الصامت : 259
ابن عباس رضي الله عنه : 301
عبد الأعلى أبو وهب عبد الرحمان : 49
عبد الحق بن إبراهيم : 101- 102- 103
عبد الحق الإسلامي : 475
عبد الحق الأشبيلي : 483- 490
عبد الحميد حاجيات : 407
عبد الحميد العبادي : 27- 30- 67- 78- 114- 360- 363
أبو عبد الرحمان بن طاهر : 245- 408- 409
عبد الرحمان بن عمر التونسي : 91
العبدري (محمد بن ابراهيم) : 349
العبدري (محمد بن محمد) : 393- 472- 484
العبدري (أبو بكر محمد بن عبد الله) : 391
عبد السلام التونسي : 92- 93
عبد السلام الكومي : 395
عبد العزيز الدهلوي : 75
عبد العزيز بن عبد الله (أخو المهدي) : 36

- عبد العزيز بن أبي يعقوب المنصور : 390
عبد العلي الأنصاري : 310- 323- 343
عبد الكريم عثمان : 182
عبد الكريم بن عبد الواحد السني : 475
عبد الله (أبو المهدي بن تومرت) : 34
عبد الله إبراهيم : 354- 368
عبد الله بسّام : 52
عبد الله بن الحارث : 49
عبد الله الحضرمي : 73- 84
عبد الله بن الزبير : 276
عبد الله العادل الموحيدي : 406
عبد الله العروي : 67
عبد الله علي علام : 27- 30- 49- 65- 86- 110- 118- 123- 124- 133- 154- 155- 202 -
248- 252- 360- 383- 392- 408- 428- 445- 446- 470- 491- 495- 496
عبد الله بن عمر بن الخطاب : 279
أبو عبد الله بن عميره : 446
عبد الله بن القويح : 378
عبد الله بن محسن الونشريسي = أبو محمد البشير (من أصحاب المهدي) : 95- 111-
115- 116- 122- 123- 133- 140- 368- 425
عبد الله كنون : 18- 40- 42- 55- 109- 110- 114- 137- 142- 147- 150- 199- 200 -
392- 428- 432- 434- 436- 445- 449- 450- 453- 464- 482- 489- 495- 496 -
497
عبد الله بن محمد الصديق : 241
عبد الله بن محمد بن العربي : 44
أبو عبد الله محمد بن ملويه : 115- 116
عبد الله نجمي : 423
عبد الله بن ياسين : 12- 37- 41- 42- 285- 437
عبد المنعم حسنين : 71- 72
عبد المؤمن بن علي : 33- 36- 74- 76- 93- 94- 95- 97- 111- 115- 116- 122- 123 -
127- 128- 144- 147- 154- 155- 245- 368- 377- 382- 386- 387- 391- 392 -

- 394_ 395_ 396_ 397_ 398_ 403_ 410_ 415_ 425_ 426_ 443_ 445_ 446_ 448_
- 450_ 470_ 478_ 487_ 493_ 496_
- عبد الواحد الرشيد : 406
- عبد الواحد الشرقي : 95_ 97_ 116
- عبد الواحد بن يوسف بن عبد المؤمن : 390
- عبد الوهاب منصور : 19
- عبد الوهاب أبو النور : 168
- عتيق السوسي : 436
- عثمان بن عفان رضي الله عنه : 238_ 239
- أبو عثمان بن يخلف : 116
- ابن عذاري (أبو العباس أحمد بن محمد) : 31_ 65_ 67_ 68_ 405_ 406_ 407_ 425_
- 427_ 429_ 430_ 467_
- ابن العربي (أبو بكر) : 33_ 42_ 44_ 50_ 53_ 70_ 72_ 76_ 215_ 438_ 474_ 490_
- ابن عربي (محي الدين) : 359_ 470_ 473_
- ابن عرفة : 456_ 473_ 383_
- العزیز بالله المنصور بن الناصر : 89
- ابن عساكر : 432_ 434_ 435_ 436_ 458_ 460_ 463_
- ابن عصفور : 476
- ابن عطاء الله الاسكندري : 451
- ابن عطية (وزير عبد المؤمن بن علي) : 387_ 391_ 392_ 395_
- ابن عطية (المفسر) : 483
- أبو العلاء الواثق : 378
- العلائي (خليل بن كيكليدي) : 458_ 459_ 460_ 461_ 463_
- العلاف (أبو الهذيل) : 216_ 217_ 218_ 260_ 296_
- علي الأسواري : 217_ 218_
- علي بن سلطان الهروي : 131_ 133_ 134_ 140_
- علي بن أبي طالب : 27_ 228_ 238_ 239_ 247_ 300_
- علي بن ورضد البجلي : 39
- علي بن يحيى بن تميم : 88

علي بن يوسف بن تاشفين : 42- 43- 44- 45- 52- 57- 58- 103- 111- 157- 278- 285-
364- 365

أبو العماد (عبد الحي بن أحمد) : 27- 86- 87- 88- 94- 139- 144- 489- 493-
عمارة اليمني : 414

ابن عمران الفاسي : 37- 40- 436- 437-
أبو عمران الزاهد : 480

عمر بن الخطاب : 238- 239- 251- 300- 342- 422-
عمر بن فلفول : 91

عمر بن عبد العزيز : 154

عمر الهنتاتي : 103- 115- 116- 368-

العمرى (أحمد بن يحيى) : 379

عيسى بن دينار : 47

عيسى بن مريم عليه السلام : 238- 428-

غ

الغازي بن قيس : 47

ابن غازي (محمد بن أحمد) : 412

الغبريني (أبو العباس أحمد بن محمد) : 445- 446- 469- 472- 474- 480- 481- 482-
483- 484- 485- 486- 490- 491-

الغزالي (أبو حامد ، محمد بن محمد) : 17- 33- 43- 44- 63- 64- 68- 73- 75- 76-

77- 78- 81- 82- 104- 105- 106- 110- 162- 162- 165- 168- 169- 170- 171-

177- 178- 186- 193- 209- 215- 216- 218- 221- 222- 223- 230- 233- 265-

266- 272- 274- 275- 276- 280- 286- 287- 288- 296- 297- 299- 300- 301-

306- 307- 311- 312- 318- 319- 323- 324- 325- 328- 333- 335- 336- 339-

340- 342- 343- 346- 348- 358- 359- 360- 438- 440- 442- 446- 464- 465-

471- 486

ابن غليون (أبو عبد الله محمد بن خليل) : 85- 88- 386- 496-

ابن الغياز (أحمد بن محمد) : 484

ف

الفارابي (أبو نصر) : 168- 473-

أبو فارس عبد العزيز الحفصي : 481
 فاضل عبد الواحد عبد الرحمان : 297
 فان فلوتن : 241
 أبو الفدا (اسماعيل بن علي بن محمود) : 69- 100
 ابن فرتوت السلمي (ابو العباس) : 482
 ابن فرحون (ابراهيم بن علي) : 40- 47- 53- 56- 285- 434- 436- 437- 438- 474-
 475- 484- 486
 ابن الفرضي : 285
 فضيله عبد الأمير الشابي : 276
 الفقيه الافريقي : 426- 427
 ابن فورك (محمد بن الحسن) : 190- 486

ق

القاسبي (أبو الحسن) : 435- 436- 437
 ابن القاسم (عبد الرحمان بن خالد) : 45- 48- 53- 285- 440- 497
 أبو القاسم الكعي : 325
 ابن القاضي : 434- 445
 ابن القاضي (أحمد بن محمد بن أبي عافيه) : 420- 482
 القاضي عبد الجبار بن أحمد : 161- 178- 179- 189- 196- 201- 208- 215- 217- 219-
 222- 225- 228- 231- 234- 248- 251- 260- 266- 267- 268- 269-
 273- 274- 275- 277- 278- 334- 338- 374
 القاضي عبد الوهاب : 437
 القاضي عياض : 55- 434
 القرافي (شهاب الدين) : 487
 القشري (عبد الكريم بن هوازن) : 359- 459
 القشتالي (أبو محمد موسى بن عبد الله) : 359
 ابن القطان (علي بن محمد الكتامي) : 24- 26- 30- 31- 33- 34- 35- 36- 43- 65-
 66- 74- 77- 85- 87- 88- 89- 90- 91- 93- 103- 112- 114- 115- 116- 117-
 119- 121- 122- 123- 124- 125- 126- 127- 128- 129- 131- 139- 140- 141-
 142- 148- 151- 152- 155- 157- 185- 244- 245- 252- 288- 367- 383- 386-

478- 446- 443- 427- 425- 408- 405- 403- 388- 387

القلانسي (ابراهيم بن عبد الله) : 434

ابن القلانسي (أبو يعلى حمزة بن أسد) : 86- 90- 100- 390- 397

القلقشندي : 67- 442

ابن القنفذ : 31- 67- 68- 114- 150

فولد زهير : 33- 52- 75- 81- 148- 150- 155- 276- 286- 317- 319- 359- 360- 480

ك

كامل كامل بكري : 168

الكتاني (الشيخ ابراهيم) : 19

الكتاني (محمد بن جعفر) : 482

ابن كثير : 309

كحاله (عمر رضا) : 417

ابن الكردبوس : 59

ابن كرام : 206

الكرماني (أبو الحكم عمرو بن عبد الرحمان) : 54

الكليني (أبو جعفر محمد بن يعقوب) : 237- 238- 240- 247

ابن الكماد : (ابراهيم بن أحمد) : 491

الكوثري (محمد زاهد) : 432

الكينا الهراسي : 73- 78- 83- 104- 105- 286- 287- 288

كيسان (مولى علي بن أبي طالب) : 240

ل

لاووست : 161

اللبلي (أبو جعفر أحمد بن يوسف) : 484

لترنو : 81- 379- 402- 430- 464

اللجائي (أبو زيد عبد الرحمان) : 418- 421

ابن اللحياني (أبو يحيى زكريا) : 379- 407

اللكنوي (محمد بن عبد الحي) : 460

اللخمي : 437

لوسيانى : 148

الليث بن سعد : 373
أبو الليث السمرقندي : 460

م

الماتريدي (أبو منصور) : 214- 258- 260- 263- 268- 269- 270- 346
ابن ماجه : 9- 241- 301- 305- 479
المازري : 52- 68- 69- 88- 437- 438- 486
مالك بن أنس : 45- 47- 48- 51- 53- 55- 133- 154- 220- 285- 361- 362- 472
مالك بن نويرة : 141
مالك بن وهيب : 99- 100- 101
المالكي : 433
المأمون العباسي : 374
المأمون الموحيدي : 379- 385- 406- 407- 416- 426- 428- 480
المبارك بن عبد الجبار : 73- 83- 104- 288
المتنبي : 138- 143
المجاصي (أبو عبد الله بن الحسن) : 417- 418- 419- 421- 422- 423
عبد الله بن عبد الشكور : 296- 323- 325- 343
المسائي (أبو يعقوب يوسف بن موسى) : 419- 420- 422
أبو محمد البشير = عبد الله بن محسن .
محمد بن الحسن بن علي بن أبي طالب : 29
محمد بن الحسن العسكري : 247
محمد بن الحنفية : 240- 249
محمد الرشيد ملين : 199- 467- 479- 493
محمد رضا المظفر : 237- 240- 247- 248
محمد أبو زهرة : 342
محمد عابد الجابري : 468
محمد عبد الله عنان : 27- 75- 133- 139- 143- 361- 405- 428- 493
محمد بن عبد الله (النفس الزكية) : 276
محمد عبده : 294
محمد بن عبد الوهاب بن يوسف : 472
محمد العنابي : 27- 57

- محمد بن سليمان : 115
محمد محفوظ : 432
محمد بن المتتاب : 340
محمود إسماعيل عبد الرزاق : 49
محمود علي مكي : 88- 152- 245- 408
محمود قاسم : 212- 222- 269
مخلوف (الشيخ محمد) : 484
ابن المرا (أبو اسحاق) : 446
مراجع عقيلة الغنای : 49- 67- 95- 100
المرادي (ابراهيم بن محمد) : 482
المرتضى (أبو جعفر) : 406
المراكشي (عبد الواحد بن علي) : 25- 26- 30- 34- 36- 44- 46- 52- 57- 70- 78-
- 81- 87- 91- 92- 94- 97- 99- 100- 114- 115- 119- 122- 124- 127- 128- 137-
- 144- 147- 151- 157- 285- 286- 378- 380- 383- 384- 385- 390- 391- 392-
- 395- 396- 413- 415- 416- 427- 439- 442- 443- 444- 466- 467- 470- 474-
. 478- 479- 488- 489- 492
المرساوي (عمر بن عبد الملك) : 445- 446
مروان بن الحكم : 241
ابن مريم : 349- 417- 420- 452- 453- 456
المزدغي (أبو عبد الله محمد بن يوسف) : 482- 491
المستظهر بالله : 43
المستنصر الحفصي : 480- 491
ابن مسرة : 51- 54
مسلم بن الحجاج القشيري : 241- 256- 259- 273- 384- 396- 405- 478
أم مسلمة (الصحابية) : 11
المصالي (اسماعيل بن محمد) : 412
المصري (أبو القاسم المؤمن) : 25- 35- 36- 86- 116- 127
ابن مطروح القيسي : 27
معاذ بن جبل : 265- 299- 300
المعافري (علي بن يوسف) : 496

- المعري (أبو العلاء) : 75-76
 معمر بن عباد السلمي : 268
 المقدسي (محمد بن أحمد) : 47
 المقدسي (أحمد بن المجد) : 460- 461- 463
 المقرئ (أبو العباس أحمد بن محمد) : 47- 51- 54- 56- 83- 349- 389- 414- 488 -
 494 - 498
 المقرئ : 440-442
 مكدونالد 75
 ابن مكي (أبو العباس أحمد) : 457
 المكولي (عبد الرحمان بن محمد) : 482
 المنوني (الشيخ محمد) : 18- 155- 156- 360- 361- 378- 385- 391- 392- 412- 419 -
 423- 445- 446- 454- 457- 470- 474- 475- 479- 482- 486- 488- 489- 490- 491 -
 492- 493- 497
 المواق (أبو عبد الله بن صاف) : 491
 ابن المؤقت : 43-44
 المهدي : 452
 المهدي (عبيد الله محمد الحبيب) : 12
 موسى بن تمارا : 115-116
 موسى بن جعفر : 39
 موسى بن عبد الله (أخو المهدي) : 36
 ن

- الناقلي = عبد الغني
 النبھاني (يوسف بن اسماعيل) : 150
 النجار (عبد المجيد) : 273- 276- 473
 ابن النحوي (أبو الفضل) : 52- 64
 ابن النديم : 168- 169- 170
 النسائي (الامام) : 259- 303- 479
 النظام : 218- 296- 297
 نظام الملك (الوزير) : 71-72
 ابن النقاش (محمد بن أبي العباس) : 219- 451- 452- 454- 455- 463

نوح عليه السلام : 238
النويري (أحمد بن عبد الوهاب) : 31_ 33_ 78_ 100_ 122_ 134_ 140_ 489_ 496
النووي (محي الدين أبو زكريا) : 118_ 273

هـ

المهراس (عبد السلام) : 19
أبو هريرة : 305
هشام بن الحكم : 53
هشام الغوطي : 235
الممداني (محمد علي) : 491
هنري ماسي : 150
ابن هود : 426
هويبي ميرندا : 27_ 34_ 68_ 91_ 92_ 93_ 95_ 124_ 133

و

الواد آثي : 484
واصل بن عطاء : 49
ابن واندين : 406
وايركان بن وجليد (عم المهدي) : 36
وحاج بن زلو اللمطي : 37_ 40_ 437
وداد القاضي : 38-39
والدبة الصقر 406
الونشريسي (أبو العباس أحمد بن يحيى) : 417_ 418_ 420_ 422_ 423
الونشريسي = عبد الله بن محسن .
وهب بن مسرة : 436
أبو وهب عبد الأعلى بن وهب : 56

ي

ياقوت الحموي : 39-436
يحيى بن ابراهيم الكدالي : 37-40-437
يحيى بن تميم : 88
يحيى بن عبد الله المخزومي : 154
أبو يحيى بن عبد المؤمن : 396

- يحيى بن عمر بن تكلاكين : 40-41
يحيى بن فانو : 96
يحيى هويدي : 146-181-468
أبو يحيى بن يحيى : 115-116
يحيى ان يحيى الليثي : 49-56-484
اليزنامي (أبو عبد الله محمد) : 454
يزيد بن الوليد : 276
يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن (أبو يوسف المنصور) : 154-378-380-383 -
384-385-389-390-393-395-396-398-405-406-412-416-427-443-467 -
479-488-489-492-494-495-497-499
يوسف أشباخ : 67
يوسف بن ناشفين : 41-42-44-58-63-98-118
يوسف الذكالي : 89-95
يوسف بن عبد المؤمن (أبو يعقوب) : 127-380-383-384-388-398-405-412 -
413-425-443-466-467-474-478-488-493
يوسف بن عمر الأنفاسي : 420
يوسف المستنصر : 396
ابن يونس : 474
اليوسي (الحسن بن مسعود) : 52-417-418-419-421-465

فهرس الكتب

أ

- الابانة عن أصول الديانة : 201- 222- 264- 434
اتحاف اعلام الناس : 79
اتحاف السادة المتقين : 79
الاحاطة في أخبار غرناطة : 390- 429- 445
أحسن التقاسيم : 47
إحصاء العلوم : 168
الأحكام الصغرى (للاشبيلى) : 483- 490
الأحكام الكبرى (للاشبيلى) : 483- 490
أحكام الأحكام : 486
أحكام القرآن (للطحاوي) : 459
أحكام القرآن (للهراسي) : 287
الأحكام في أصول الأحكام : 295- 297- 300- 301- 303- 307- 323- 340- 342- 346 -
348
احياء علوم الدين : 43- 64- 77- 110- 165- 168- 171- 186- 274- 275- 288- 464
أخبار الحكماء : 54
أخبار المهدي بن تومرت : 36- 89- 90- 91- 92- 93- 94- 95- 96- 97- 98- 102- 103 -
111- 115- 121- 122- 123- 124- 128- 129- 140- 206- 244- 257- 279- 394- 395 -
407- 415- 425- 426- 444
آراء الخوارج الكلامية : 278
آراء أبي بكر بن العربي الكلامية : 33- 70- 76- 215
ارشاد الفحول : 323- 324- 340- 346
أزهار البساتين : 55- 360
اختصار علوم الحديث : 309
الاستبصار في عجائب الأمصار : 28- 49- 479

- الاستدراك والائتمام : 482
- الاستقصاء : 40_ 41_ 43_ 44_ 55_ 59_ 64_ 76_ 85_ 86_ 101_ 102_ 126_ 134_ 139_
- 144_ 145_ 385_ 388_ 397_ 429_ 480_ 488_ 489
- الاسلام في المغرب والأندلس : 23_ 27_ 34_ 35_ 37_ 44_ 59_ 86_ 145
- الاشارات والتنبيهات : 163-198
- الاشارات للياجي : 321_ 346
- أصول البردوي : 291_ 297_ 299_ 306_ 310_ 312_ 317_ 321_ 341_ 343_ 346
- أصول الدين (للبغدادى) : 161_ 162_ 201_ 215_ 216_ 218_ 226_ 227_ 235_ 248_
- 249_ 251_ 255_ 258_ 268_ 269_ 312_ 333
- أصول الدين للرازي : 198_ 262_ 266
- الاعتصام : 53_ 139_ 153_ 406_ 407_ 424_ 429_ 430
- أعز ما يطلب : 18_ 24_ 102_ 118_ 119_ 131_ 145_ 146_ 147_ 152_ 153_ 156_ 157_
- 161_ 162_ 163_ 164_ 165_ 174_ 177_ 179_ 181_ 183_ 186_ 198_ 245_ 252_ 283_
- 290_ 291_ 293_ 294_ 310_ 311_ 313_ 315_ 316_ 319_ 320_ 321_ 325_ 326_ 327_
- 328_ 332_ 333_ 334_ 336_ 337_ 339_ 340_ 341_ 343_ 344_ 345_ 346_ 347_ 362_
- 383_ 404_ 411_ 443_ 445_ 449_ 468
- أعمال الاعلام : 27-42-100
- الاقتصاد في الاعتقاد : 178_ 193_ 209_ 215_ 216_ 218_ 221_ 222_ 223_ 230_ 233_
- 265_ 266_ 272_ 335_ 338
- أليس الصبح بقريب : 487
- أم البراهين : 452
- الاكتفاء : 59
- الانتصار والرد : 199-267
- الأنموذج في أصول الفقه : 297
- أنوار الابتهاج : 482
- الأنوار المبينة لعقد عقيدة المرشدة : 219_ 221_ 271_ 453
- أنواع الاحكام : 491
- أوضح المسالك : 77
- إيضاح المسالك : 417

ب

- الباعث الخثيث : 309
بداية المجتهد : 302-303
البربرية الشرقية تحت الحكم الزيري : 434-440
البرهان للجويني: 437
البستان : 349_ 417_ 420_ 452_ 453_ 456
البيان المغرب : 31_ 65_ 67_ 68_ 128_ 405_ 407_ 425_ 427_ 429_ 430_ 467
بيان الوهم والإيهام : 490
بيوتات فاس : 489-492

ت

- تاريخ الاسلام الكبير : 26
تاريخ الاندلس في عهد المرابطين والموحدين : 67
تاريخ الدولتين : 30_ 31_ 32_ 67_ 68_ 75_ 85_ 88_ 89_ 100_ 103_ 115_ 124_ 125
407_ 396_ 379_ 143
تاريخ الرسل والملوك : 141
التاريخ السياسي للدولة الموحدية : 27_ 34_ 68_ 91_ 92_ 93_ 95_ 124_ 133
تاريخ شمال افريقيا : 137_ 357
تاريخ علماء الأندلس : 285
تاريخ فلسفة الاسلام في القارة الافريقية : 468
تاريخ الفلسفة اليونانية : 168
تاريخ المغرب : 67
تبين كذب المفترى : 432_ 434_ 435_ 436
تحفة إثنا عشرية
تدبير المتوحد : 468
التذكار : 85_ 88_ 386_ 496
ترتيب المدارك : 56
تعريف الخلف : 48
التعريف والاعلام : 482
التعليقة : 105
تفسير الثعالبي : 84

- التفسير الكبير : 193- 294
 تفسير المنار : 294
 التقريب لحدّ المنطق : 470- 471
 التكملة لكتاب الصلّة : 43- 51- 56- 67- 156- 245- 383- 391- 412- 474- 482- 491 -
 493
 تلخيص كتاب مسلم : 145
 التلقين : 437
 التمهيد للباقلاني : 434
 التنقيح للقرافي : 487
 تهافت التهافت : 233
 التهذيب للبرادعي : 488

ث

الثمر الدّاني : 434

ج

- جامع الزيتونة : 480- 483- 487
 الجامع الصحيح للترمذي : 484
 جدوة الاقتباس : 420- 445- 482
 جدوة المقتبس : 46- 47- 53
 الجمع والبيان في أخبار القيروان : 85
 جمهرة الانساب : 28
 جواهر الدرر : 419

ح

- حجّة الأيام وقدوة الانام : 475
 الحدود لابن عرفه : 473
 الحضارة الاسلامية في القرن الرابع : 442
 الحلال الموشية : 23- 25- 35- 40- 41- 42- 77- 84- 88- 98- 128- 153- 329
 الحوادث والبدع : 84- 86

خ

- الخطط للمقريري : 440
خلال جزولة : 358
الخوارج في بلاد المغرب : 49

د

- الدرة المثمرة في شرح المرشدة : 451
الدرة المفردة في شرح المرشدة : 209_ 271_ 154_ 455_ 463
الدرة المشيدة في شرح المرشدة : 451
دستور العلماء : 163
الدعوة الموحدية بالمغرب : 27_ 30_ 49_ 65_ 86_ 110_ 123_ 124_ 133_ 154_ 155 -
202_ 248_ 252_ 360_ 428
دفاعاً عن الثقافة المغربية : 445
الدولة الموحدية بالمغرب : 118_ 383_ 445_ 446_ 470_ 491_ 495
الديباج المذهب : 40_ 47_ 51_ 53_ 56_ 285_ 434_ 436_ 437_ 438_ 475_ 484_ 486

ذ

- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة :
ذيل تاريخ دمشق : 86_ 90_ 100_ 396

ر

- رحلة التيجاني : 69_ 88
رحلة ابن جبير : 380_ 381_ 393
رحلة العبدري : 472_ 484
الرد على الزنادقة : 435
الرد على المنطقيين : 163
الرسالة (لابن أبي زيد) : 53_ 420_ 434
رسائل أخوان الصفا : 54 - 55 - 168
رسائل ابن سبعين : 447
رسائل اليوسي : 421

- رسالة في إبطال القياس : 303
- رسالة في أصول الفقه : 153- 255- 261- 262- 283- 242
- رسالة أقسام العلوم العقلية : 168
- رسالة في الامام المهدي : 131- 133- 134- 140
- رسالة في أن التوحيد هو أساس الدين : 151- 162- 179- 203- 256- 258
- رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 24- 152- 172- 173- 174- 177- 178- 180 -
- 181- 210- 211- 219- 291- 298- 299- 300- 301- 302- 304- 305- 306- 308- 441-
- 468
- رسالة في بيان طوائف المبطلين : 156- 207- 250- 381
- رسالة في تسبيح الباري : 156- 180- 215- 216
- رسالة في توحيد الباري : 151- 197- 200- 203- 204- 205- 206- 215- 218- 220 -
- 257- 354- 357
- رسالة في العبادة : 190- 191- 225- 226- 228- 229- 257- 266- 271-
- رسالة في العلم : 152- 161- 165- 167- 170- 172- 183- 205-
- رسالة في غربة الاسلام : 156
- الرسالة القشيرية : 459
- رسالة السائل والمجيب : 476
- رسالة في الصلاة : 153- 181- 183- 184- 259- 283-
- رسالة في المحدث : 152- 265- 269- 465-
- رسالة في المعلومات : 152- 161- 197-
- الرسالة المفصلة في أحوال المعلمين والمتعلمين : 435
- الرسالة المنظمة : 119- 121- 157- 280-
- ابن رشد والرشدية : 468
- رقم الحلل : 25- 31- 41- 42- 76- 94- 115- 116- 118- 121- 123- 125- 126- 127 -
- 128- 134- 150- 151- 152- 153- 157- 389- 390- 429- 444- 493-
- روض القرطاس : 26- 40- 42- 85- 92- 94- 99- 100- 101- 102- 103- 114- 115 -
- 116- 128- 132- 134- 140- 151- 365- 392- 430- 488-
- الروض المعطار : 44
- الروض المتون : 412
- رياض الافهام : 82

رياض الصالحين : 273
رياض النفوس : 433

ز

زبدة كشف المالك : 81

س

سرّ العالمين : 75-76-82
سراج الملوك : 84
السعادة الأبدية : 43-44
سعادة الدارين : 150
سلاجقة إيران : 71-72
سلوة الأنفاس : 434-482
سنن البزار : 479
سنن البيهقي : 479
سنن الدارقطني : 479-484
سنن أبي داود : 241-380-384-385-388
سنن ابن ماجه : 241-479
سنن النسائي :
سوس العالمه : 36-38
السيادة العربية : 241
سير أعلام النبلاء : 29-74-82
السيف الممدود : 475

ش

الشامل في أصول الدين : 56-161-208-215-220-221
شجرة النور الزكية : 484
شذرات الذهب : 27-87-88-94-139-144-489-493
شرح أعز ما يطلب : 102-171-172-174-177-179-180-185-208-209-227-
232-244-246-271-290-305-315-338-362-411

شرح الأصول الخمسة : 161- 178- 189- 196- 201- 208- 215- 217- 219- 222 -

234 - 260- 262- 266- 267- 268- 269- 272- 273- 274- 275- 277- 278

شرح البرهان : 437

شرح الجمل : 391

شرح المرشدة (لبيورك السملالي) : 191- 452

شرح المرشدة (للتنسي) : 200- 213

شرح المرشدة (للسكوني) : 191- 219- 222

شرح المرشدة (للشيباني) : 457- 463

شرح المرشدة (للسنوسي) : 200- 213- 449

شرح مسلم الثبوت : 296

شرح معاني الآثار : 459

شرح المقامات الحريية : 391

شرح المواقف (للجرجاني) : 225- 231- 235- 248- 251- 331

الشفاء (لابن سينا) : 198

شفاء المسترشدين : 105

شياثل الخصوص : 418

ص

صحيح الأعشى : 67- 442

صحيح البخاري : 480

صحيح الترمذي : 241

صحيح مسلم : 156- 288- 437- 482- 484 -

الصلة في أئمة الأندلس : 40- 55- 99- 445

صورة الأرض : 37- 38- 39- 49- 57

ض

ضحى الاسلام : 240- 241- 242

ط

طبقات الأمم : 53- 54

طبقات السبكي : 77- 83- 87- 88- 94- 99- 101- 105- 136- 150- 198- 365- 432 -

458- 459- 460- 461

طبقات علماء إفريقيا : 433
طبقات المشائخ بالمغرب : 12

ع

- العبر وديوان المبتدأ والخبر 13 - 24-25 - 26 - 28 - 34 - 35 - 59 - 60 - 65 - 67 - 68 - 69 - 70 -
- 73 - 78 - 88 - 91 - 93 - 94 - 96 - 98 - 100 - 103 - 104 - 110 - 115 - 122 - 124 - 125 -
- 128 - 132 - 135 - 150 - 151 - 252 - 378 - 379 - 424 - 429 - 439 - 440 - 442 - 443 -
العرف الوردي في أخبار المهدي : 242
عصر المرابطين والموحدين : 27 - 133 - 143 - 361 - 428 - 493
عصر المنصور الموحدني : 199 - 467 - 479 - 493
عقائد الامامية : 237 - 240 - 247 - 248
عقد الدرر في أخبار المهدي المنتظر : 242
العقيدة : 150 - 172 - 179 - 191 - 192 - 193 - 194 - 195 - 197 - 200 - 201 - 205 - 212 -
213 - 215 - 216 - 220 - 221 - 231 - 232 - 263 - 264 - 271 - 358
العقيدة البرهانية : 445
العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين 360 - 361 - 378 - 391 - 392 - 412 - 445 -
- 446 - 469 - 470 - 474 - 475 - 479 - 482 - 486 - 488 - 489 - 490 - 491 - 492 - 493 -
497 - 493
عنوان الدراية : 446 - 469 - 472 - 474 - 480 - 481 - 482 - 483 - 484 - 485 - 486 - 490 -
491
العواصم من القواصم : 53 - 72 - 438
عيون المناظرات : 432 - 435 - 455

غ

غاية المرام في علم الكلام : 196 - 201 - 230 - 235 - 251

ف

- الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية : 31 - 67 - 68 - 114 - 150
فتح الجليل : 419
فخر الدين الرازي : 193 - 195 - 202 - 212 - 228
الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي : 41 - 51 - 53 - 67 - 133 - 199 - 272 - 286 - 379 -
402 - 430 - 464 - 496 - 499

الفرق بين الفرق : 274
فصل المقال : 52 - 468
الفصل في الملل والأهواء والنحل : 38 - 202 - 219 - 223 - 230 - 235 - 256 - 260 - 262 -
268 - 269 - 275

فواتح الرحموت : 296 - 310 - 323 - 325 - 343
في علم الكلام : 52 - 57 - 181 - 274 - 356 - 357 - 358 - 361 - 363 - 494 - 496
فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة : 77
في حضارة الأندلس : 67 - 68 - 69

ق

قطب العارفين : 418
القول المختصر في علامات المهدي المنتظر : 242
الفكر السامي : 493 .
قوانين ابن جزى : 493
قيام دولة المرابطين : 363
قيام دولة الموحيدين : 49 - 67 - 96 - 100

ك

الكافي (للكليني) : 237 - 238 - 247
الكامل في التاريخ : 31 - 32 - 69 - 83 - 84 - 85 - 88 - 89 - 94 - 100 - 103 - 114 - 116 -
124 - 127 - 127 - 132 - 134 - 135 - 140 - 151 - 378
الكافية في براهين الامام المهدي : 74 - 245 - 408
كتاب الإمامة : 152 - 234 - 235 - 236 - 236 - 238 - 239 - 243 - 244 - 247 - 249 - 250 -
251 - 253 - 422 - 444 - 445
كتاب تحريم الخمر : 153 - 283
كتاب التوحيد (للما تريدي) : 214 - 258 - 260 - 263 - 268
كتاب التوحيد (لابن تومرت) : 125
كتاب الجهاد : 153
كتاب الغلول : 153
كتاب القواعد : 151 - 243 - 246 - 249 - 256 - 261 - 265 - 266 - 277 - 422 - 444

كتاب الطهارة : 153- 283
الكشاف : 482
كشف الاسرار : 296- 297- 300- 307- 310- 312- 317- 323- 325- 343- 344- 346
كشف الظنون : 162
كشف النقاب : 458

ل

لسان الميزان : 83
اللمع في السرد على أهل الزيغ والبدع : 194
ليبيا بين الماضي والحاضر : 457

م

مباحث في علم الكلام والفلسفة : 247
مجموع الفتاوى : 134- 135- 140- 198- 206- 217- 461- 462
المجموع المذهب في قواعد المذهب : 458
المجمل في تاريخ الاندلس : 27- 30- 67- 78
المحاضرات لليوسي : 52- 417- 419- 421- 465
محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين : 190- 208- 217- 218- 258- 260
المحلى لابن حزم : 303- 311
المختصر في أخبار البشر : 69- 100
مختصر صحيح مسلم : 155
مختصر ابن عرفة : 473
المعجب في تلخيص أخبار المغرب : 25- 26- 30- 34- 36- 42- 43- 44- 46- 52- 57-
58- 70- 78- 87- 90- 91- 92- 94- 97- 99- 100- 114- 115- 119- 122- 124-
127- 128- 144- 147- 151- 157- 285- 378- 380- 383- 384- 385- 391- 392-
395- 396- 413- 415- 416- 427- 439- 442- 443- 444- 466- 467- 470- 474-
478- 479- 489- 492
معجم البلدان : 39- 436
معجم المؤلفين : 417
المعقولات الأولى : 482
المعيار : 417- 418- 420- 422- 423- 475- 493

- المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب : 40- 41- 49
- المغني في ابواب التوحيد والعدل : 225- 228- 231- 248- 251- 265- 266- 334- 338
- مفاتيح الغيب = التفسير الكبير : 168
- مفاخر البربر : 25- 29- 31- 33
- مفتاح السعادة : 161- 168
- مفتاح الباب المقفل : 481
- مفيد النعم : 459
- مقالات الاسلاميين : 199- 206- 216- 217- 218- 235- 267- 268- 275- 434
- مختصر منتهى السور لابن الحاجب :
- المدخل لصناعة المنطق : 56- 471
- المدرسة الفلسفية في المغرب والاندلس : 468
- مدونة سحنون : 488- 499
- المرشده : 17- 125- 150- 190- 191- 198- 200- 205- 206- 213- 215- 216- 217- 219- 220- 221- 354- 357- 259- 431- 443- 446- 447- 449- 452- 456- 459- 460
- 504- 464- 463- 462- 461
- المستصفي : 296- 297- 299- 300- 301- 306- 307- 311- 312- 318- 323- 324- 325
- 486- 471- 346- 343- 342- 340- 339- 338- 336- 335- 333
- مسالك الأبصار : 379
- المستدرك للنيسابوري : 241
- المستظهري : 83
- مسند ابن أبي نسيبة : 479
- مسلم الثبوت : 310- 323- 325- 343
- مشاهير بيوتات فاس = بيوتات فاس
- معالم الايمان : 433- 434- 436- 437
- المعتزلة بين الفكر والعمل : 273- 276
- المعلم بفوائد مسلم : 438
- المقتبس من الأنساب : 25- 35- 36- 86- 116- 127- 427
- المقدمة : 26- 30- 52- 60- 93- 113- 136- 143- 236- 241- 242- 291
- المقصد الاسنى : 419

ملخص ابطال القياس : 300
الملل والنحل : 206- 274- 435
منتهى السؤل (للأملدي) : 486
مناهج الأدلة : 194 - 195- 196- 208- 212- 222- 233- 269- 468
المنقذ من الضلال : 162
المن بالامامة : 147- 151- 389- 403- 408- 413- 444- 445
المهمل المنظر : 241
المهملية في الاسلام : 27
الموافقات للشاطبي : 487
المواقف : 161- 162- 163- 171- 172- 177- 189- 193- 194- 195- 196- 207- 208-
212- 216- 217- 222- 225- 234- 235- 248- 251- 253- 255- 258- 260- 267-
268- 269- 272- 275- 277- 331
الموطأ (لابن تومرت) = محاذي الموطأ : 146- 149- 154- 155- 406-
الموطأ (للامام مالك) : 51- 84- 288- 362- 385- 479- 480- 484- 495-
مؤلفات الغزالي : 74- 75- 76 .

ن

النبوغ المغربي في الأدب العربي : 42- 109- 137- 432- 434- 445- 482- 495- 496-
497
نظرية الامام لدى الشيعة الأثني عشرية : 240- 242- 243- 247- 248- 249- 253-
نظرية التكليف : 182
نظم الفرائد : 438
نظم الجمان : 24- 30- 31- 34- 35- 36- 43- 65- 66- 67- 74- 77- 85- 87- 88- 89-
90- 91- 93- 103- 112- 114- 115- 116- 117- 119- 121- 122- 123- 124- 125-
126- 127- 128- 129- 139- 140- 142- 148- 151- 152- 155- 157- 185- 244-
245- 252- 288- 367- 383- 386- 387- 388- 405- 408- 410- 425- 427- 443-
446- 478 .
نفع الطيب : 47- 51- 54- 56- 83- 349- 412- 414- 489- 494-
النكت العصرية : 414
نهاية الاقدام : 208- 214- 215- 222- 230

نهاية الأرب : 31_ 78_ 100_ 122_ 134_ 140_ 189_ 496
نور الأفتدة : 460
النواحر والزبادات : 53_ 488
نوازل البرزلي : 150_ 434_ 456
نوازل اليوسي : 417_ 418
نوازل المجاصي : 420_ 421_ 422_ 423
نيل الابتهاج : 43_ 47_ 48_ 52_ 64_ 349_ 359_ 384_ 385_ 419_ 451_ 453_ 472_ 481_ 483_ 489

هـ

هسبريس : 42_ 123_ 128_ 140_ 425_ 427

و

الواضحة لابن حبيب : 488
الورقات للجويني : 325_ 341_ 346
ورقات في الحضارة المغربية : 475
وفيات الأعيان : 12_ 25_ 26_ 31_ 32_ 41_ 43_ 45_ 46_ 51_ 69_ 71_ 83_ 84_ 88_ 99_ 102_ 105_ 128_ 134_ 135_ 138_ 143_ 144_ 145_ 365_ 378_ 389_ 390_ 414_ 432_ 437_ 438_ 438_ 458_ 459_ 468_ 488_ 491_ 493

فهرس القبائل والجماعات والفرق

أ

- الاباضية : 12- 49- 351- 352
الأدارة : 49
الأزارقة : 260- 274
الاسما عيلية : 51- 54- 71
الأشاعرة : 17- 88- 100- 105- 133- 163- 176- 177- 182- 216- 218- 219- 222-
225- 227- 228- 231- 235- 248- 255- 258- 260- 264- 265- 266- 267- 268-
269- 271- 272- 274- 277- 296- 297- 325- 331- 334- 335- 338- 348- 356-
357- 358- 401- 421- 431- 432- 433- 434- 435- 437- 438- 439- 440- 441-
442- 444- 445- 446- 447- 449- 463- 464- 505
الامامية الاثني عشريه : 247- 273
الأمويون : 240- 276- 391
الأفلاطونيه : 51

ب

- الباطنية : 71- 72- 75- 105- 198
البجلية : 38
البربر : 49- 60
برغواطه : 37- 41- 51

ت

ثكنة : 36

ث

- بنو ثابت : 457
الثوية : 205

ج

- الجبرية : 272
جلميوه : 117
جزوله : 37
جنفيسه : 116- 117
الجنويون : 457
الجهمية : 198- 206

ح

- الحزمية : 67- 474
الحشوية : 38- 57
الحفصيون : 143- 378- 379- 407- 480- 481
الحنابله : 434- 463- 499
الحنفيه : 302- 307- 340- 499

خ

- الخوارج : 49 - 235- 239- 242- 251- 256- 258- 260- 274- 275- 276- 278 -
280 433 - 351

ر

- الرافضة : 198- 312- 434- 437
الرستميون : 49
الروم : 101

ز

- الزراجنة = المرابطون : 120
الزيدية : 240- 242- 260- 275- 276- 297- 374

س

- السبئية : 247
سكتانه : 71- 72

السلفية : 358_ 430_ 433_ 438_ 441_ 445_

السليمانيون : 419

ش

الشافعية : 83_ 297_ 307_ 348_

الشيعة = المذهب الشيعي : 38_ 39_ 48_ 93_ 113_ 133_ 198_ 235_ 236_ 237_ 239_

240_ 247_ 250_ 297_ 363_ 433_ 440_ 504_

ص

- الصفرية : 49 .

- صنهاجة : 40_ 55_ 116_

- الصوفية : 43_ 142_ 463_ 464_

ط

طاطه : 36

ظ

الظاهرية : 18_ 295_ 296_ 297_ 312_ 321_ 360_ 477_ 487_ 492_ 496_ 497_ .

ع

العباسيون : 12_ 110_ 241_

بنو العزيز : 91

العكازون = التومرتيون : 414_ 415_ 417_ 419_ 420_ 421_ 423_ 430_

غ

الغز : 381

غمارة : 51

ف

الفاطميون = الدولة الفاطمية : 12_ 48_ 71_ 72_ 110_ 242_ 381_ 414_ 437_ .

الفرننج : 459_ 460_ .

ق

- القبائل : 117
القرامطة : 198 .
قريش : 28- 242 .

ك

كومية : 92

ل

لنتونة : 41- 42- 58- 59- 134- 286

م

- المالكية : 18- 38- 39- 40- 42- 46- 50- 52- 53- 54- 57- 340- 361- 403- 421- 433 -
 . 435- 437- 440- 473- 474- 477- 487- 492- 493- 495- 496- 497- 499- 505 .
- الماتريديّة : 258 .
- المجسّمة : 176- 434 .
المجوس : 101
المختاربه : 247 .
ينومدرار : 49- 103
المرابطون = الدّولة المرابطية : 12- 17- 37- 38- 40- 41- 42- 44- 45- 53- 57- 58- 59 -
- 63- 77- 82- 100- 101- 113- 118- 119- 120- 122- 123- 131- 134- 136- 138 -
- 157- 162- 203- 206- 207- 214- 239- 247- 250- 255- 279- 280- 285- 354 -
- 355- 364- 368- 369- 374- 381- 382- 392- 394- 396- 401- 402- 437- 439 -
 . 444- 496- 504- 506 .
المرجثة : 260- 340
المرينيون : 129- 141- 374- 392- 397- 416- 429- 430 .
مزاتة : 49
مسوفة : 58
المسيحيون = النصارى :
المشبهة : 434

مصمودة : 24- 26- 28- 29- 30- 37- 51- 100- 442 .

المصوبه : 296

المعتزلة : 17- 49- 56- 72- 133- 177- 178- 197- 198- 199- 200- 201- 205- 206 .

217- 219- 221- 222- 225- 227- 228- 239- 250- 251- 256- 258- 260- 265 .

266- 267- 268- 269- 272- 273- 275- 276- 277- 278- 280- 296- 297- 312 .

325- 331- 334- 335- 338- 346- 358- 362- 363- 374- 433- 434- 458- 462 .

المعطلة : 176 .

الموحدون = الدولة الموحدية : 12- 13- 17- 18- 26- 27- 28- 35- 36- 59- 76- 77 .

92- 104- 120- 122- 129- 131- 138- 141- 142- 143- 154- 202- 206- 246 .

359- 374- 377- 378- 379- 380- 381- 382- 385- 387- 388- 392- 393- 394 .

395- 397- 403- 407- 408- 410- 412- 413- 415- 416- 421- 424- 426- 428 .

420- 449- 450- 456- 461- 465- 466- 468- 470- 474- 477- 480- 481- 485 .

489- 495- 496- 497- 499 .

- الموسوية : 39 .

ن

النجادات : 235 .

النصارى = المسيحيون : 41- 42- 53- 72- 72- 205- 242- 378- 403- 433- 457 .

هـ

هرغه : 24- 27- 30- 31- 103- 112- 116- 117- 154 .

هزميره : 123 .

هسكوره : 116 .

هتتاته : 116- 117 .

و

- الواصلية : 49 .

- الواقفية : 344- 346 .

- بنو وجاس : 103 .

الياء (ي)

- اليهود : 53- 89- 240- 433 .

- بنو يوسف : 36 .

فهرس المدن والأماكن

أ

- . أجر سيف : 95- 96 .
. الاخماس : 96 .
. الارك : 389- 427 .
. الاسكندريه : 32- 68- 69- 86- 91- 110- 111- 276- 278- 380- 392 .
. اشبيلية : 75- 99- 383- 385- 405- 445- 474- 478- 480- 482- 496 .
. أغمات : 39- 100- 101- 102- 111- 161- 314- 391- 471 .
. افريقية : 38- 53- 54- 68- 85- 87- 88- 285- 378- 407- 415- 432- 434- 437- 438 .
. 440- 455- 483- 486 .
أمليل : 95- 97
الأندلس : 40- 41- 42- 44- 46- 47- 48- 51- 53- 54- 55- 56- 63- 66- 67- 68- 76 .
- 136- 285- 297- 350- 360- 378- 379- 383- 387- 427- 432- 433- 436- 438 .
. 439- 451- 466- 467- 472- 473- 476- 482- 484- 486- 488- 496 .
أونيه : 494
إيجلي = إيكلين : 30- 31- 37- 103- 113- 123 .
إيران : 71 .

ب

- . باريس : 18- 404 .
. بجاية : 35- 61- 85- 89- 91- 93- 110- 111- 473- 480- 482- 484- 486 .
. البحيرة : 122- 123 .
. برلين : 18 .
بلنسيه : 484
بعلبك : 46 .
. بغداد : 55- 63- 71- 72- 73- 76- 77- 81- 83- 105- 132- 324 .
. البقاع : 46- 390 .

- بونة : 378
البيضاء : 49 .
بيروت : 46 .

ت

- تاير وندست : 95
تاجره : 92 .
تازه : 417_ 420_ 422 .
تاهرت : 12_ 49
تزنيث : 37
تطوان : 18 .
تلمسان : 28_ 48_ 92_ 95_ 383_ 417_ 451_ 452_ 454_ 448 .
تمكروت : 454_ 457
تمملت : 95_ 96 .
تونس : 18_ 67_ 68_ 75_ 89_ 256_ 378_ 407_ 453_ 455_ 456_ 480_ 484_ 486_ 491
تينمل : 36_ 116_ 117_ 123_ 127_ 129_ 139_ 403_ 405_ 413_ 416_ 423_ 425_ 450

ج

- جامع الزيتونه : 481 .
جبل لجايه : 418 .
جربه : 69
الجزائر : 148_ 155_ 413 .

ح

- الحجاز : 440
حماء : 481
حمارة : 390

د

- درن : 36_ 85
درعة : 38 .
دشرققل : 96 .
دمشق : 51_ 63_ 81_ 390_ 436_ 458_ 460 .

ر

الرباط : 18- 453- 454- 460 .
رنده : 451

ز

الزلافة : 41- 42 .
زويله : 75

س

سبته : 44- 60- 475- 496
سجل ماسة : 52- 156
سرقسطه : 54- 436 .
السوس : 28- 29- 30- 34- 36- 37- 38- 48- 57- 101- 113- 136- 154- 203- 245-
297- 366- 367- 415 .
سوسة : 437 .

ش

الشام : 46- 70- 71- 72- 78- 81- 432- 457- 459- 463 .
شلب : 494

ص

صاء : 95
صقلية : 432

ط

طرابلس : 87- 82- 110- 378- 456- 457
طلبيره : 53
طلمنكة : 53
طليطلة : 51- 53
طنجة : 142 .
طوس : 142

ع

العراق : 70- 71- 73- 83

غ

غرناطة : 424- 445

ف

فارس : 73

فاس : 18- 52- 67- 76- 95- 96- 383- 417- 421- 435- 445- 450- 451- 455- 468-

. 489- 486

. فنزارة : 92 .

ق

. قابس : 457 .

. القاهرة : 18- 69- 381- 434- 456 .

القدس : 458- 459- 460

- قرطبة : 43- 47- 48- 51- 53- 54- 56- 67- 68- 77- 285- 383- 391- 433- 436- 478-

. 482- 496 .

القرويين : 451- 455

(جامع)

قسطيلية : 89

. قسنطينه : 38 .

قفصه : 38- 395- 405

قلعة بني حماد : 52

. القيروان : 12- 37- 40- 56- 67- 68- 432- 433- 434- 435- 436- 437- 438- 440 .

ك

. كا كدم : 207 .

الكدية البيضاء : 96

. الكعبة : 427 .

م

. متيجه : 92- 95 .

. المدينة المنورة : 63 .

المدرسة النظامية : 75- 82

مرسية : 245_ 410_ 496

مرمور : 96

المرية : 68

مراكش : 18_ 44_ 58_ 60_ 61_ 98_ 99_ 101_ 103_ 109_ 111_ 121_ 123_ 124_ 129_

421_ 417_ 415_ 403_ 394_ 391_ 389_ 367_ 278_ 276_ 245_ 154_ 140_ 138

486_ 481_ 475_ 467_ 466_ 451_ 444_ 431_ 426

مسجد الريحانه : 90

المشرق : 15_ 32_ 33_ 40_ 44_ 46_ 49_ 51_ 52_ 54_ 56_ 61_ 63_ 64_ 65_ 66_ 67_ 68_

135_ 129_ 110_ 109_ 106_ 104_ 100_ 94_ 93_ 82_ 81_ 76_ 73_ 72_ 71_ 69

424_ 414_ 393_ 390_ 389_ 382_ 380_ 350_ 288_ 286_ 285_ 252_ 150_ 136

486_ 484_ 481_ 465_ 450_ 441_ 436_ 435_ 433_ 430

مصر : 46_ 48_ 51_ 56_ 69_ 86_ 379_ 380_ 414_ 459_ 482

المغرب : 15_ 17_ 28_ 29_ 30_ 33_ 36_ 41_ 44_ 46_ 48_ 49_ 52_ 53_ 54_ 56_ 58_ 61_

142_ 136_ 133_ 118_ 114_ 110_ 106_ 105_ 94_ 92_ 88_ 84_ 78_ 77_ 64_ 63

374_ 364_ 360_ 359_ 357_ 353_ 350_ 289_ 288_ 284_ 283_ 214_ 150_ 143

423_ 417_ 415_ 413_ 403_ 396_ 393_ 392_ 391_ 382_ 380_ 379_ 377_ 375

447_ 446_ 445_ 441_ 440_ 438_ 436_ 435_ 433_ 432_ 431_ 430_ 425_ 424

485_ 473_ 469_ 456_ 450_ 496_ 463_ 454

مغيلة : 95

مكة : 69_ 70_ 86_ 110_ 135_ 276

مكناس : 18_ 95_ 96_ 412_ 415_ 417_ 418_ 419_ 452_ 453_ 454

ملاله : 91_ 92_ 94_ 95_ 111_ 112_ 114_ 368

المنستير : 89

ميورقه : 496

المهدية : 68_ 69_ 88_ 89_ 91_ 110_ 111_ 437

ن

نفيس : 40

نومكران : 30

نيسابور : 81_ 82

- . وادي درعه : 454 .
- . وادي نول : 36 .
- . وجده : 95 .

فهرس الموضوعات

مقدمة 19-5

الباب الأول حياة ابن تومرت (21 — 158)

الفصل الأول : حياة ابن تومرت قبل رحلته الى المشرق (21 — 61)

- I - الاسم والنسب 23
- II - المولد 30
- III - البيئة التي نشأ فيها 34
- 1 - أسرة ابن تومرت 34
- 2 - بيئة السوس 36
- 3 - البيئة المغربية 39
- أولاً : الحياة السياسية 39
- ثانياً : الحياة الفكرية 46
- أ - المذاهب والفرق 46
- ب - الفكر الشرعي 51
- ج - الفكر الفلسفي 53
- د - الفكر العقلي 55
- ثالثاً - الحياة الاجتماعية 58
- IV - طور الصبا والشباب 59
- الفصل الثاني : رحلة ابن تومرت الى المشرق (63 — 107)
- I - دوافع الرحلة 63

- 124 1 - التربية العلمية .
 125 2 - التربية الاجتماعية .
 128 - V وفاة ابن تومرت

الفصل الرابع : شخصية ابن تومرت وآثاره (131— 158)

131. - I شخصية المهدي
 132 1 - التحصيل العلمي والتحرر الفكري
 133. 2 - الاخلاص
 138. 3 - القسوة والعنف
 143 4 - صفات أخرى
 145 - II آثار المهدي
 145 1 - مصادر آثار المهدي
 149 2 - تصنيف آثار المهدي
 (أصول الدين - الفقه وأصوله - الحديث - الدعوة والمواعظ)
 157. 3 - خصائص هذه الآثار

الباب الثاني

آراء ابن تومرت

(159 — 379)

الفصل الأول : المعرفة والمنهج (161— 187)

- 161 تمهيد
 162 - I حقيقة العلم وفضله
 165 - II أقسام العلم
 170 - III طرق العلم
 171 1 - العقل : أ - حقيقة العقل -
 172 ب - طرق العقل
 178 ج - مجال العقل
 183 2 - الحس

- 64 مسيرة الذهاب - II
65. 1 - تاريخ الارتحال
66. 2 - طريق الرحلة (في الأندلس - في افريقية - في مصر - في مكة - في الشام والعراق)
71. III - الإقامة بالمشرق
71. 1 - الحياة بالعراق أوائل القرن السادس
72. 2 - تعلم ابن تومرت بالمشرق (أساتذته : الغزالي - الهراسي - المبارك بن عبد الجبار - الشاشي - الطرطوشي - الحضرمي)
- 84 IV - مسيرة العودة
- 85 1 - منطلق المسيرة
- 86 2 - في مصر
- 78 3 - في افريقية
- 89 4 - في المغرب الأوسط
- 92 5 - اللقاء بعبد المؤمن
- 95 6 - نحو المغرب الأقصى
- 98 7 - في مراكش
101. 8 - نحو الاستقرار بالسوس
104. 9 - حصاد الرحلة
104. أ - الحصيلة العلمية والفكرية
106. ب - الحصيلة السياسية والاجتماعية

الفصل الثالث : قيام ابن تومرت بالدعوة الموحدية (109 — 129)

109. I - فكرة الثورة عند ابن تومرت
- 113 II - الواجهة السياسية في ثورة ابن تومرت
- 113 1 - اعلان المهديّة
116. 2 - تنظيم الأصحاب
- 118 3 - الحملة الاعلامية
- 121 III - الواجهة العسكرية
- 124 IV - الواجهة التربوية والاجتماعية

183. 3 - السمع
184. IV - شروط العلم وموانعه

الفصل الثاني : ذات الله وصفاته (189 — 223)

- 189 I - وجود الله
189. 1 - معرفة وجود الله
192. 2 - أدلة وجود الله
- 196 II - صفات الله
196. 1 - الصفات عموماً
- 202 2 - التوحيد
202. أ - مكانة التوحيد وأهميته
- 203 ب - مفهوم التوحيد وأبعاده
- 207 ج - أدلة التوحيد
- 214 3 - العلم
- 216 4 - القدرة
- 218 5 - الارادة
- 219 6 - صفات أخرى
- 221 7 - الرؤية

الفصل الثالث : النبوة والامامة (225 — 253)

- 225 I - النبوة والمعجزة
225. 1 - حكم النبوة ومعرفتها
226. 2 - حقيقة المعجزة وفاعلها
- 228 3 - العلم بالمعجزة
- 230 4 - دلالة المعجزة على النبوة
- 234 II - الامامة
- 234 1 - حقيقة الامامة وحكمها
238. 2 - ترتيب الأئمة
- 239 3 - المهديّة
240. أ - فكرة المهديّة عند المسلمين
- 243 ب - ظهور المهدي ومهمته عند ابن تومرت

- ج - العلم بالمهني وإتباعه 246
 4 - العصمة 248

الفصل الرابع : الايمان والفعل الانساني (255 — 281)

- I - الايمان 255
 1 - عناصر الايمان 255
 2 - مرتكب الكبيرة 258
 3 - التقوى 261
 4 - التوبة 261
 II - الفعل الانساني 263
 1 - القدر الالهي 263
 2 - تكليف الانسان 264
 3 - الاستطاعة 267
 4 - الثواب والعقاب 271
 III - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر 272

الفصل الخامس : الآراء الأصولية (283 — 348)

- I - تمهيد 283
 II - منزع التأصيل عند ابن تومرت 284
 III - الأصل وأحكامه 290
 1 - حقيقة الأصل وانحصاره 290
 2 - يقينية الأصل 292
 أ - إبطال أصلية الظن 293
 ب - إبطال أصلية القياس 297
 ج - إبطال أصلية خبر الواحد 309
 3 - الاصل والامارة 314
 4 - طريق ثبوت الأصل (التواتر) 319
 أ - حقيقة التواتر 320
 ب - الدليل على أن الأصل لا يثبت الا بالتواتر 321
 ج - شروط التواتر 322

- د - طبيعة العلم الحاصل بالتواتر 325
- هـ - مجال العلم بالتواتر 326
- IV - علاقة الأصل بالفرع 328
- 1 - حقيقة الفرع وانحصاره 328
- 2 - التلازم بين الأصل والفرع 329
- 3 - التجانس بين الأصل والفرع 331
- V - قواعد وجوب الأصل 333
- 1 - صدور التكليف من الله تعالى 333
- 2 - ثبوت الوعد والوعيد 334
- 3 - استطاعة المكلف 335
- 4 - صحة دلالة اللغة 339

الفصل السادس : تعقيب على آراء ابن تومرت (349 — 369)

- 1 - عوامل آراء ابن تومرت 349
- 2 - الصبغة العملية في آراء ابن تومرت 351
- 3 - الصبغة الانتقائية في آراء ابن تومرت 356
- أ - المصدر الأشعري 356
- ب - المصدر الظاهري 360
- ج - المصدر الاعتزالي 362
- د - المصدر الشيعي 363
- 4 - ملاحظات تتعلق بآراء المهدي في الدعوة 364

الباب الثالث

أثر ابن تومرت بالمغرب

(371 — 500)

- تمهيد 377

الفصل الأول : الأثر السياسي والاجتماعي (377 — 399)

- I - قيام الدولة الموحدية 377

- 382 II - صفة العلم في الحكم الموحدى
- 386 III - الصبغة الدينية في الحكم الموحدى
- 393 IV - بعض الآثار السلبية لأراء المهدي

الفصل الثانى : الأثر العقدي (401—476)

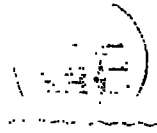
- 401 تمهيد
- 402 I - الأثر المهدي
- 403 1 - موقف القبول للمهدية
- 403 أ - موقف الحكام
- 407 ب - موقف العلماء
- 414 ج - موقف العامة (وطائفة العكازين)
- 424 2 - موقف الرفض للمهدية
- 430 II - الأثر الأشعري
- 430 تمهيد
- 431 1 - صدى الأشعرية بالمغرب قبل المهدي
- 441 2 - دور ابن تومرت فى نشر الأشعرية بالمغرب
- 447 3 - أثر عقيدة المرشدة فى نشر الأشعرية بالمغرب
- 447 أ - عقيدة المرشدة
- 449 ب - عقيدة المرشدة وشيوعها
- (فى المغرب الأقصى - فى المغرب الأوسط - فى افريقية - فى المشرق)
- 465 III - اثر دعوة ابن تومرت فى العلوم العقلية
- 465 1 - نماء الفلسفة بالمغرب
- 470 2 - انتشار المنطق
- 473 3 - الجدل والمناظرة

الفصل الثالث : الأثر الأصولى الفقهى (477—500)

- 477 I - ازدهار دراسة الأصول
- 478 1 - جهود الموحدين فى نشر دراسة الأصول
- 481 2 - ازدهار دراسة الأصول
- 487 II - الحركة الفقهى فى العهد الموحدى

487	1 - محاولات التأصيل الفقهي
492	2 - الحوار بين الظاهرية والمالكية
503	الخاتمة
509	قائمة المصادر والمراجع
543	فهرس الآيات
547	فهرس الأحاديث
549	فهرس أعلام النساء والرجال
571	فهرس الكتب
585	فهرس الفرق والقبائل والجماعات
591	فهرس المدن والأماكن
597	فهرس الموضوعات

دار الغرب الاسلامي / الحبيب اللمسي
شارع الصوراتي (للمباري) - الحمراء
ص.ب. 113 / 5787 - بيروت - لبنان



دار الغرب الاسلامي / الحبيب اللمسي
Librairie Al-Gharb Al-Islami

سحب اول : رقم 1983 / 4 / 2000 / 24

سحب ثاني : رقم 1985 / 4 / 2000 / 24

الطبعة: مؤسسة جواد - بيروت

