جامعة منوبة
كلّية الآداب والفنون والإنسانيات
وحدة البحث : الظاهرة الدينية في تونس

الحقل الديني بإفريقية وبلاد المغرب

مسار تشكّله وعناصر تكوّنه

د. مُحَمَّد الهادي الطاهري

الفهرس

المقدمـــة 5

الفصل الأول : مدخل نظري في معنى الحقل الديني وبنيته 19

الفصل الثاني : صورة إفريقيّة وبلاد المغرب في المصادرالإسلامية ... 37

الفصل الثالث : تكوين الحقل الديني بإفريقية وبلاد المغرب 57

الفصل الرابع : بنية الحقل الديني بإفريقية وبلاد المغرب 85

خاتمـــة عامّـــة 131

المقدّمة

طُرح علينا، يوم ناقشنا أطروحتنا عن عقائد الباطنيّة عند القاضي النعمان، بكلّيّة الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة، سؤال عن الأسباب التي جعلت الدعوة الإسماعيليّة ودولتها الفاطميّة لا تعمّران طويلا في إفريقيّة وبلاد المغرب رغم الانتصارات الكبيرة على الأغالبة أوّلا وعلى ثورة صاحب الحمار ثانيا. كان السؤال، كما فهمناه وقتها، يرمي إلى التفكير في جوهر العلاقة بين فضاء إفريقيّة وبلاد المغرب من جهة والعقائد الشيعيّة الإسماعيلية الوافدة عليه من فضاء إسلاميّ مشرقيّ متنوّع يمتدّ من اليمن إلى العراق إلى بلاد فارس من جهة ثانية. لم يكن بالإمكان لحظة المناقشة أن نقف على تفاصيل السؤال الدقيقة ولكنّنا تعاملنا معه في إطار النظرية التي بُنيت عليها أطروحتنا وهي نظرية في تاريخ الأفكار الدينية تبدو من خلالها أفكارا تنشأ كغيرها من المنتجات البشريّة ضمن شروط تاريخيّة وثقافيّة محدّدة وتتّخذ لنفسها موقعا في نظام العمل التاريخيّ فتحدث فيه نوعا من التغيير قد يكون سطحيّا وقد يكون عميقا، ولكنّها تتميّز عن غيرها من الأفكار بقدرتها على الانتشار السريع خارج الفضاء الذي نشأت فيه، وهي حين تهاجر من فضاء إلى فضاء يصيبها ما يصيب المهاجر عامّة من ارتباك واضطراب ويكون ذلك مدعاة إلى أن يطرأ عليها شيء من التغيير في المظهر أو في الجوهر أو في كليهما، ويحدث أن تنكفئ على نفسها فتنطوي وتنزوي ولا يكون لها أثر في الفضاء الذي حلّت فيه. وهذا يعني أنّ الأفكار الشيعية الإسماعيليّة التي وفدت على فضاء إفريقيّة وبلاد المغرب في أواسط القرن الرابع للهجرة/ العاشر للميلاد قد أصابها ما يصيب اليوم

أفكارا دينيّة أخرى وفدت على الفضاء نفسه ولكنّها لم تنجح في إعادة تشكيله، الأمر الذي جعلها تنكفئ على نفسها لتنطوي وتضمحلّ بمرور الوقت.

إنّ هذه الظاهرة التاريخية المتكرّرة تستوجب تفكيرا جادّا في معنى الحقل الدينيّ في إفريقيّة وبلاد المغرب وفي حدوده ليتسنّى لنا الوقوف على الأسباب الحقيقيّة التي جعلت سكّان هذا الفضاء في العصر الوسيط ميّالين إلى ما يفد عليهم من أفكار دينيّة من خارج الفضاء الذي ينتسبون إليه. والظاهرة في تقديرنا أعمق من أن تكون مرتبطة بالشأن السياسيّ أو الشأن الثقافي عامّة لأنّها على ما يبدو ظاهرة خاصّة تتعلّق بمعنى الحقل الدينيّ وبنيته وحدوده، إذ نعتقد أنّ الأديان والإيديولوجيات تُنشئ لنفسها كلّما انتشرت حقولا جديدة من شأنها أن تضمن وجودها واستمرارها عبر التاريخ. وقد نشأت عن انتشار الإسلام وخروجه من الفضاء الذي ظهر فيه أوّلا حقول دينيّة إسلامية مختلفة ظلّت تتمايز في ما بينها على امتداد القرون حتّى اكتملت وبنت لنفسها حدودا واضحة.

وبعد ذلك السؤال بسنة أو يزيد، هبّت على بلادنا موجة من الأفكار الدينيّة المتشدّدة تشبه إلى حدّ بعيد ما طرأ على الحياة الدينيّة بالبلاد التونسيّة وسائر بلاد المغرب منذ سبعينيّات القرن العشرين من مظاهر تفكير وسلوك. ولكنّها، خلافا لما سبقها، ولّدت حالة دينيّة واجتماعيّة متوتّرة كادت تعصف بأمن البلاد. وفي الحالتين، الأولى والثانية، تسبّبت هذه الموجات في إثارة أسئلة كثيرة في الأذهان على اختلاف المواقع والمواقف وقد انعكست هذه الحيرة بوضوح في إقبال الكثير من الباحثين المتخصّصين في علوم الاجتماع والتاريخ والحضارة على دراسة هذه المظاهر تحت مسمّيات مختلفة كالإسلام السياسي والإسلام الاحتجاجي والإسلام الشعبي والإسلام اليومي، وتحليلها وبيان دلالاتها وأبعادها. وليست هذه الدراسات والبحوث مجرّد استجابة لحاجات معرفيّة وثقافيّة فرضتها مظاهر التفكير والسلوك

الديني الطارئة على الحياة بل هي في تقديرنا علامة بارزة على أنّ الحقل الدينيّ في هذا الإقليم من أقاليم العالم الإسلامي، من حيث تكوينه وبنيته وحدوده، يحتاج إلى دراسة معمّقة تكشف عن لحظة ميلاده وتبيّن الأسس التي بُني عليها والآليّات التي يعمل بها والحدود التي تصله بغيره من الحقول أو تفصله عنها.

ويقتضى الانتقال، من موضوع مظاهر التفكير والسلوك الطارئة على الحياة الدينيّة في هذا البلد أو ذاك إلى موضوع الحقل الدّيني وتاريخ تشكّله، انتقالا من حاضر الحياة الدينيّة إلى ماضيها أملا في العثور على النواة الأولى لما يُسمّى في الخطاب الشائع إسلاما مغاربيّا يختلف عن أيّ إسلام آخر في أيّ بلد آخر من بلدان العالم الإسلامي. إنّ هذه التسمية، وإن كانت تسمية رائجة في مختلف أشكال الخطاب، السياسي والإعلامي والثقافي، تمتلك حدّا أدنى من المعقوليّة لما تنطوي عليه من شعور عامّ باختلاف مظاهر التفكير والسلوك الدينيّ لدى السكّان في بلدان المغرب العربي عن غيرها في بلدان إسلاميّة أخرى. وهو شعور عامّ يعكس في اعتقادنا تمثّل المغاربة لهويّتهم الدينيّة الخاصّة في إطار هويّة دينيّة عامّة يشتركون فيها مع غيرهم من المسلمين.

إنّ هذا الشعور العامّ بخصوصيّة الهويّة الدينيّة لا يحتاج عند أصحابه إلى استدلال لأنّه اعتقاد راسخ في أذهانهم، به يعيشون، وعلى أساسه يتمثّلون ذواتهم، وبه يلوذون كلّما طرأت عليهم مظاهر تفكير أو سلوك دينيّ غير مألوفة. مُقابل ذلك، يحتاج البحث في هذا الشعور إلى الكشف عن أصوله وفصوله لبناء معرفة موضوعيّة بتاريخه ونظام عمله وقدرته على التحكّم في حياة أصحابه الدينيّة والعامّة على السواء. ومن هذا المنطلق، نعتقد أنّ البحث في خصوصيّة الحياة الدينيّة لدى المغاربة يفترض بحثا في تكوين حقلهم الديني وبنيته وحدوده، وهذا يقتضي حتما أن نفكّر في ما تحت المشاعر الدينية، ومظاهر التفكير والسلوك المرتبطة بها، من تمثّلات وقيم

تكوّنت عبر التاريخ وكوّنت في ما بينها رأسمالا دينيّا يمتلكه سكّان هذه البلاد ويتفانون في الدفاع عنه وحمايته من كلّ ما يهدّد بنسفه أو تخريبه أو استبداله.

البحث في مقوّمات الحقل الديني إذن مقدّمة لكلّ بحث في خصوصيّة الحياة الدينيّة لدى شعب من الشعوب أو أمّة من الأمم. وهي مقدّمة ستحتاج بالضرورة إلى مقاربات متعدّدة يتشابك فيها التاريخ بالجغرافيا والانتروبولوجيا وعلوم الاجتماع والأديان لقراءة الحقل الدينيّ بحدّيه المكاني والزماني. لقد ارتأينا أن تكون قراءة هذا الحقل في هذين الحدّين بناء على جملة من الفرضيّات أهمّها أنّ إفريقيّة وبلاد المغرب عامّة كانت جزءا من مجال جغرافيّ بديل عن المجال الإسلامي المركزيّ وظلّ على امتداد الفترات التي سبقت ظهور الموحّدين يجذب إليه الأفكار الدينيّة الإسلاميّة المهمّشة في المركز، وأنّ الحقل الدينيّ في هذا المجال ظلّ يتشكّل شيئا فشيئا وظلّ الفاعلون فيه يتصارعون عليه ويتبادلون المواقع فيه من فترة إلى أخرى إلى أن جاء الموحّدون فثبّتوا بنيته ورسموا حدوده، فامتنع بذلك أن تحدث ثورة دينيّة ببلاد المغرب خاصّة بعد ثورات الخوارج والثورة الشيعيّة الإسماعيليّة والثورة السلفيّة المرابطيّة[1]، وأنّ دعوة الموحّدين بأجهزتها الماديّة والرمزيّة كانت الأداة التاريخيّة لتنظيم الحقل الدينيّ بالبلاد التونسيّة وعموم بلاد المغرب والانتقال به من طور التشتّت إلى طور الثبات، فاكتسب بذلك هويّته الخاصّة وانفصل عن المجالات الدينية الإسلامية الأخرى، وأنّ عقيدة الموحّدين بكلّ مكوّناتها منحت البلاد التونسية وعموم بلاد المغرب قواعد ثابتة لتنظيم الشأن الدينيّ وضبط علاقاته بالشأنين السياسيّ والاجتماعيّ مازال أثرها واضحا إلى اليوم.

1- Michael Brett, « ***Le Mahdi dans le Maghreb médiéval*** » Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, juillet, 2000, pp : 93 – 106.

فرضيات سننطلق منها لتحليل حقل ديني ممتدّ في المكان والزمان بغية الكشف عن أبرز الشبكات والأدفاق والعُقد التي كوّنته إلى أن ظهر الموحّدون فرسموا حدوده وثبّتوا نظام عمله فاكتسب القدرة على استيعاب المتغيّرات الفكريّة دون أن يلحقه منها ما يمكن أن يعصف به ويقوّض أركانه. ولا سبيل، في اعتقادنا، إلى ذلك إلاّ ببيان الحدود التي ينفصل بها هذا المجال الدينيّ عن المجالات الإسلاميّة الأخرى، وكيفيّة تشكّلها، وبالكشف عن آليات عمله ونظام تحكّمه في الحياة الدينيّة، مستندين إلى نخبة من النصوص والمصادر التي رصدت تاريخ الحياة الدينيّة في بلاد المغرب وقدّمت تأويلات مختلفة لهذا التاريخ انطلاقا من وجهات نظر متعدّدة تحتاج إلى إعادة نظر وتقييم لنفهم كيف تشكّل هذا الحقل الديني وكيف رُسمت حدوده.

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

نشير في البدء إلى أنّ الغالب على الدراسات التي اتخذت من الحياة الدينية في إفريقية وبلاد المغرب موضوعا لها الاقتصار على الفترة الإسلاميّة من تاريخ هذا الفضاء الطويل. ولئن ظهرت منذ بدايات القرن العشرين بحوث تتعلّق بديانات البربر قبل أن يعرفوا الإسلام فالغالب عليها أنّ أصحابها أميل إلى التسجيل منهم إلى التحليل. رغم ذلك نجد في ما كتبه رينيه باسّيه **(R. Basset)**[1] مثلا عناية بما جاء في كتب المؤرّخين اليونانيين والرومانيّين والعرب من بيانات عن معتقدات البربر وطقوسهم الدينيّة، وقد ركّز بالخصوص على ما بين هذه المعتقدات والطقوس من جهة ومعتقدات الشعوب السامية وطقوسها من جهة أخرى من تشابه يدفع إلى اعتبار البربر شعبا لا يختصّ بدين يميّزه إلاّ قليلا وأن ديانة البربر هي في أغلب الأحيان خليط من المعتقدات الفينيقيّة واليهوديّة والمسيحيّة الأولى والإسلاميّة. ولئن كانت هذه المقاربة الاستشراقية الكلاسيكية قد وفّرت كمّا لا بأس به من البيانات والمعلومات التاريخيّة حول حياة البربر الدينية قبل انتشار الإسلام فيهم، فقد انتهت إلى نتيجة توحي بأنّ البربر شعب يعيش على تلقّي المعتقدات والطقوس الدينية من شعوب أخرى اكتسحت فضاءه وبثّت فيه أفكارها الدينية، ولكنّه ظلّ يعمل باستمرار على صيانة وجوده الدينيّ الخاص حفاظا على استقلاليّته وأنّه كان يأخذ من ديانات الآخرين الوافدين عليه ما يناسب جوهر اعتقاده وهو القول بوجود إله حيّ دائم يوصف بالجبّار والعظيم، وأنّ من البشر من يقدر على معرفة الغيب وهم الأنبياء والسحرة، وأنّ هذه المعرفة يورّثها الآباء لأبنائهم. وتتجلّى هذه النزعة الاستقلاليّة بالخصوص في ما يسمّيه رينيه باسّيه ميل البربر إلى تبنّي المذاهب الدينيّة المعارضة للمذهب الديني الرسميّ، حدث ذلك مع المسيحيّة

1- انظر مثلا :

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

ومع الإسلام خاصّة.[1] ومع ذلك يعتقد رينيه باسّيه أن ثورات البربر الدينيّة وانتقالهم المستمرّ من مذهب إسلامي إلى آخر لا يمكن أن تفسّر إلاّ تفسيرا اجتماعيّا، أي أنّها ثورات دينيّة في الظاهر ولكنّها في الحقيقة ثورات سياسيّة اجتماعيّة[2].

لقد ظلّت هذه القراءة التي وضعها رينيه باسّيه مهيمنة على أذهان الكثير من الباحثين سواء كانت بحوثهم بحوثا عامّة في التاريخ والحضارة أو بحوثا في تاريخ الأفكار الدينيّة التي عرفها فضاء إفريقيّة وبلاد المغرب. ومن الأمثلة على ذلك كتاب روجي لوتورنو(**Roger Letourneau**) عن حركة الموحّدين[3]، وهو دراسة تاريخية مبنيّة على فكرة رئيسيّة مفادها أنّ جميع الثورات الدينية السياسيّة التي شهدتها إفريقية وبلاد المغرب كانت تقريبا بدافع واحد وهو أنّ كلّ قبيلة من قبائل البربر إذا احتضنت دعوة دينيّة وتحوّلت بفضلها إلى إمبراطورية تبادر إلى إخضاع غيرها من القبائل وتفرض عليها ما يفرضه الغالب على المغلوب، وبمرور الوقت تنشأ مشاعر الاستياء من تلك الدعوة ودولتها فتنشأ ثورة جديدة. حدث ذلك مع الفاتحين الأوائل ومع دعوة الفاطميّين التي احتضنتها قبائل كتامة، كما حدث مع قبائل لمتونة ودعوة المرابطين ومع المصامدة ودعوة الموحّدين. ومن هذا المنظور، بدت ثورة الموحّدين على المرابطين عند لوتورنو ثورة قبليّة قادتها قبائل مصمودة بسبب ما لقيت من ضيم وشعور بالمهانة حين مضت قبائل لمتونة تتصرّف كما يتصرّف الغالب دائما. ولئن كان التحليل التاريخي يقتضي الإحاطة بمختلف الأسباب الكامنة وراء مثل هذه الثورات، فقد تمسّك لوتورنو بمنطق الغلبة دون غيره حتّى أنّه كاد يحصر الثورات الدينيّة الكبرى التي شهدتها إفريقية وبلاد المغرب من بداية الفتح الإسلامي إلى

1- نفسه، ص : 41.
2- نفسه، ص : 42.
3- روجي لوتورنو، حركة الموحّدين في المغرب في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، ترجمة أمين الطيبي، الدار العربية للكتاب، ليبيا / تونس، 1982.

ظهور الموحّدين في سبب وحيد وهو شعور هذه القبيلة أو تلك بالمهانة والذلّ، كما أنّه اعتبر ثورة المرينيّين على الموحّدين تعود أساسا إلى أنّ بني مرين رفضوا الخضوع للموحّدين واختاروا الخروج من دائرة النفوذ الموحّدي ليعيشوا على تخوم الصحراء مدّة طويلة وأنّهم ظلّوا ينتظرون اللحظة المناسبة للانقضاض على الموحّدين وأن ذلك كان لهم بعد هزيمة الموحّدين في معركة العقاب ضد النصارى سنة 606 هـ /1212م فتحرّكوا من تخوم الصحراء إلى التل وبدأت مطامحهم السياسيّة تظهر [1].

ولا يبتعد محمود إسماعيل في ما كتبه عن الخوارج والأدارسة في بلاد المغرب عن هذه المقاربة التاريخية السياسيّة. ففي سياق حديثه عن دولة الأدارسة ودواعي نشأتها، اعتبر الحالة الدينيّة في بلاد المغرب حالة فسيفسائيّة تحول دائما دون بناء دولة كبرى قادرة على توحيد بلاد المغرب[2]. وهذا يعني أنّ الثورات الدينيّة التي شهدها فضاء إفريقيّة وبلاد المغرب لا تعدو أن تكون ثورات سياسيّة في أطر قبليّة. وحين تُختزل هذه الثورات في بعدها السياسي القبليّ رغم غلبة الطابع الدينيّ عليها نكون قد ألغينا القاع الثقافي الذي تنشأ منه حركة المجتمع وتطفو على السطح في شكل حركات سياسيّة واجتماعية واقتصاديّة.

تضاف إلى هذه الدراسات التاريخية العامّة دراسات حضاريّة اعتنى فيها أصحابها تحديدا بما شهدته إفريقيّة وبلاد المغرب من ثورات دينيّة بغية البحث عمّا وراء هذه الثورات من عقل أو عقول سياسيّة أو دينيّة تقود حركة المجتمع وتدفع به نحو التغيير. ومن الأمثلة على هذا النوع من الدراسات كتاب " الجوهر الثمين بمعرفة دولة المرابطين"[3]، وهو دراسة

1- نفسه، ص : 104 – 105.
2- محمود إسماعيل، الأدارسة في المغرب الأقصى، مكتبة الفلاح، الكويت، ط 1، 1989.
3- علي محمد الصلابي، الجوهر الثمين بمعرفة دولة المرابطين، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ط1، 2003.

نصب لها صاحبها هدفا مركزيّا يتلخّص في العثور عمّا وراء ثورة المرابطين من عوامل النجاح، لذلك توسّع في تحليل شخصيّة عبد الله بن ياسين الزعيم الروحي للمرابطين كما توسّع في تحليل الخطط التي وضعها للقضاء على أهل البدع والكفر في قبائل غمارة وبرغواطة وهي الخطط التي مهّدت له السبيل لإعلان الثورة الشاملة وتصحيح المسار الدينيّ في أقصى بلاد المغرب.

ولا تخرج دراسة عبد المجيد النجار عن المهدي بن تومرت وثورته الفكرية والاجتماعيّة عن هذا المنحى[1]. إذ يعتبر النجار أن المهدي بن تومرت وحركة الموحّدين مثال تاريخي يمكن الاقتداء به لإنجاز ثورة فكريّة اجتماعيّة شاملة ويصرّح أنّ من دواعي البحث في شخصيّة المهدي بن تومرت ودعوته الدينيّة "التملّي في التجارب الإصلاحيّة السابقة فإنّها ما هدفت إلاّ إلى ما تهدف إليه تطلّعات المسلمين اليوم من تنزيل المثل الإسلاميّة على واقع الحياة وترجمة العلم بالدين إلى عمل تجري به هذه الحياة"[2]. وبعيدا عن الدواعي التي حملت النجار على دراسة المهدي بن تومرت وتحليل آرائه الفكرية وبيان أثرها في بلاد المغرب، فقد بدت لنا هذه الدراسة أقرب الدراسات إلى موضوع بحثنا لا من جهة المسائل التي نوقشت فيها ولا من جهة المنهجيّة التي اتّبعها صاحبها بل من جهة النتائج التي توصّل إليها، ويظهر ذلك خاصّة في البابين الثاني والثالث منها حيث يذهب النجّار خصوصا إلى اعتبار الدعوة الموحّديّة حركة دينيّة سياسيّة انبنت على تأليف انتقائي ذكيّ بين الأشعرية والظاهريّة والاعتزال والتشيّع، وأنّها حركة أولت العمل اهتماما كبيرا وأنّ ذلك كان سببا في ازدهار العلوم الدينيّة فقها وأصولا وفي تنامي العلوم العقليّة من فلسفة ومنطق وجدل

1- عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعيّة وأثره بالمغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1983.
2- نفسه، ص : 13.

ومناظرة، وأنّ هذا كلّه كان مقدّمة لبناء أصول نظر مختلفة عمّا كان سائدا في بقية أنحاء العالم الإسلاميّ.

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

إنّ الحديث عن سعي السكّان في بلاد المغرب إلى بناء هويّة دينيّة خاصّة يفترض سعيا سابقا منهم إلى بناء هويّة حضاريّة بها ينفصلون عن غيرهم من الشعوب والأمم. وقد وجدنا في ما أنجزه هشام جعيّط من بحوث حول الغرب الإسلاميّ وتاريخ تأسيسه دليلا يهدينا إلى معرفة اللحظة التأسيسيّة التي ولد فيها هذا الفضاء الحضاري بكلّ مكوّناته الإداريّة والسياسيّة والدينيّة والثقافيّة العامّة. لقد كانت بلاد المغرب قبل الإسلام، في نظر هشام جعيّط، فضاء متردّدا بين الشمال والجنوب أو بين المتوسّط

والصحراء. وهذا يعني، من وجهة نظر التاريخ الثقافي التي يعتمدها جعيّط، أنّ فضاء إفريقيّة وبلاد المغرب قبل اندراجه في مدار الثقافة العربيّة الإسلاميّة قد غلبت عليه حالة تمزّق حضاريّ بين الثقافة المتوسّطيّة والثقافة الصحراويّة، وأنّ سكّانه كانوا يعيشون بأنماط تفكير وسلوك تختلط فيها قيم الشمال بقيم الجنوب، وثقافات المتوسّط بثقافات الصحراء. وبمجيء الإسلام دخل هذا الفضاء "نهائيّا في مدار الثقافة الإسلاميّة"[1]. ولم يكن ذلك أمرا هيّنا على هذا الفضاء العريق، فقد كان الفتح محنة قاسية جدّا، خلّفت آلاما وأوجاعا ودمارا ماديّا ومعنويّا ولكنّها، في منطق التاريخ، محنة أفضت إلى "ولادة بلاد المغرب في التاريخ والحضارة عن طريق الإسلام"[2].

خرجت بلاد المغرب إذن من حالة التردّد بين المتوسّط والصحراء ودخلت في مدار الثقافة الإسلاميّة. ولكنّ هذا الدخول لم يُنه حالة التردّد والتمزّق الثقافي القديمة بقدر ما أنتج حالة ثقافيّة أخرى تبدو، من منظور التاريخ الثقافي، حالة إيجابيّة وهي حالة السعي الدؤوب إلى بلورة رؤية مغربيّة للإسلام بدأت مع البهلول بن راشد ورباح بن يزيد، وهما في تقدير جعيّط الرجلان اللّذان دشّنا الخطوة الأولى للانعطاف بالتجربة الدينية في الإسلام من مسار النظر إلى مسار العمل[3].

لقد سهّلت علينا أعمال جعيّط الكثير من الصعاب حين منحتنا ما نحتاج إليه من البراهين التاريخية الملموسة على أنّ إفريقيّة وبلاد المغرب فضاء طبيعي وثقافي كان قبل الإسلام ممزّقا بين المتوسّط والصحراء ودخل بعده في مدار الثقافة الإسلامية ومضى يبحث لنفسه عن رؤية مغربيّة للإسلام. ولئن تدفّقت على الغرب الإسلاميّ طيلة المرحلة التأسيسيّة جماعات بشريّة عربيّة وخراسانيّة بمضامين سياسيّة واجتماعيّة وثقافيّة

1- هشام جعيّط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2008، ص : 13.
2- نفسه، ص : 35.
3- نفسه، ص : 168.

متنوّعة ومتناقضة، فقد استطاع هذا الفضاء الثقافي بما لديه من آليّات راسخة أن يستوعبها ويؤلّف بينها وينشئ منها رؤيته المغربيّة للإسلام.

إنّ منهجيّة التحليل التاريخي الثقافي التي توخّاها هشام جعيّط لقراءة الغرب الإسلامي في لحظة ولادته، والنتائج التي أفضت إليها، قد نبّهتنا إلى ضرورة التفكير في ما تحت لحظة التأسيس من حاجات حضاريّة دفعت سكّان هذه الرقعة إلى بلورة اختيار ثقافي من جملة اختيارات أخرى طرحتها الثقافة الإسلامية في المركز. وكان لابدّ، للبحث في هذا الموضوع، من مدخل نظريّ متين يضمن التفكير على نحو منهجي واضح في مختلف المسائل التاريخيّة والثقافيّة المتفرّعة عنه. وإذا كان من الواضح أنّ الغرب الإسلامي قد شرع منذ ولادته واندراجه في مدار الثقافة الإسلاميّة في بناء رؤية مغربيّة للإسلام، فقد بدا لنا في القرون الثلاثة التي عقبت اللحظة التأسيسيّة فضاء يختصّ بجذب الأفكار والرموز الدينّية المهمّشة في الفضاء المركزيّ الذي نشأت فيه، وأنّه ظلّ على امتداد خمسة قرون يبتلع هذه الأفكار والرموز ويدفعها في الوقت نفسه. والسؤال الذي لا مناص من مواجهته هو لِمَ اختصّ هذا الفضاء بهذه السمة ؟ وهل من طبع سكّانه أن يكونوا دوما حواضن لما يفد عليهم من أفكار دينيّة ؟ هل يعني ذلك أنّ هذا الفضاء بمعنييه الطبيعي والثقافي تشكّل عبر عمليّة تراكم تاريخيّ وأنّ الدعوات الدينيّة التي تتالت عليه قد تعايشت فيه رغم تنافرها ؟ سؤال طرحته الجغرافيا الدينية (أو جغرافية الأديان) وانتهت فيه إلى أنّ ما يبدو في الظاهر تصادما بين الدعوات الدينيّة وانقساما بين الجماعات هو في قاع الفضاء العميق ثبات على سجلّ دينيّ متناغم ومتجانس[1].

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

هل يعني ذلك أنّ فضاء إفريقيّة وبلاد المغرب ظلّ يتلقّى الدعوات الدينية المتنافرة مدّة خمسة قرون وظلّ في الوقت نفسه يؤلّف بينها حتّى انتهى إلى دمجها كلّها في سجلّ موحّد يلغي المسافات بينها ؟ نحن مبدئيّا نعتقد ذلك، ولكنّ تفسير الجغرافيا الدينيّة يتوقّف عند القول بأنّ المهمّ في الدين ليس هو منظومة العقائد ولا منظومة الشرائع بل هو جملة الطقوس والشعائر، أي أنّ الفضاء لا يعنيه من الدين أصول النظر بقدر ما تعنيه أصول العمل وأنّ أصول النظر هي دوما مدعاة إلى الخلاف والخصام وأن أصول العمل لا تستدعي ذلك البتّة[1]. - فهل كان فضاء إفريقية وبلاد المغرب حقّا فضاء لا يقيم وزنا للنظر الديني ؟ وكيف يكون ذلك وهو يبحث لنفسه على امتداد خمسة قرون على معنى وجوده الدينيّ ؟ هنا لا تسعفنا الجغرافيا الدينية بالجواب المقنع، ولابدّ إذن من التعويل على المقاربة السوسيولوجيّة الثقافيّة التي بلورها بيار بورديو (**Pierre Bourdieu**) وبها عالج الحقل الديني وحلّل مكوّناته وآليّات اشتغاله.

1- نفسه، ص : 196.

الفصل الأوّل

مدخل نظري : في معنى الحقل الديني وبنيته

تستدعي هذه المسألة بعناصرها الفكريّة والتاريخيّة والجغرافيّة مفاهيم عديدة موزّعة بين علوم شتّى كالجغرافيا الثقافية وعلم الاجتماع الديني والانتروبولوجيا الدينية، وهي مفاهيم يستخدمها الباحثون المنشغلون بالشأن الدينيّ في علاقته بالمكان والسكّان لفهم العلاقات الممكنة بين الأفكار الدينيّة من ناحية والسكّان والفضاءات التي يعيشون فيها من ناحية أخرى. ومن أشهر هذه المفاهيم مفهوم المجال أو الفضاء (**espace**) ومفهوم التراب أو الأرض (**territoire**) والمشهد (**paysage**) والحقل (**champ**). ويُعتبر مفهوم الحقل أكثرها وضوحا وأمتنها بناء لفرط ما بذله المفكّر الفرنسيّ بيير بورديو من جهود نظريّة وعمليّة كشفت عن دقّته ونجاعته في تفسير الكثير من مظاهر التفكير والسلوك الدينيّ في علاقتها بمختلف مظاهر الحياة. وفي ما يلي بيان لهذا المفهوم واستخداماته في أعمال بورديو لعلّ ذلك يساعدنا على اختيار المقاربة الأجدى منفعة والأكثر مناسبة لموضوع بحثنا.

1. مفهوم واحد بألفاظ عدّة :

يجد الباحثُ في قضايا الدين وعلاقاته بالمكان ألفاظا عدّة تتقارب في معانيها ولكنّها تختلف باختلاف السياقات التي تستعمل فيها، فالجغرافيا الثقافية تستعمل لفظ الفضاء للتعبير عادة عن الأماكن المقدّسة كالمزارات ودور العبادة والأراضي التي يولد فيها الأنبياء ومن يرثهم أو يقيمون فيها أو يدفنون بها، ويكون البحث في "الفضاء الديني" بهذا المعنى بحثا في خريطة

ترسم المراكز الدينية في انتشارها على مساحة أو مساحات متعدّدة وفي منزلة كلّ مركز منها في علاقته بسائر المراكز. ويُستعمل لفظ الأرض عادة للتعبير عن مساحة ترابيّة قد تكون متّصلة أو منفصلة، عليها تُمارس جماعة بشريّة نفوذها بموجب ملكيّة ماديّة أو معنويّة مهما كانت هويّتها ومهما كان اعتقادها[1]. ولهذه المساحة في ذهن الجماعة التي تسيطر عليها وحدة ترابيّة ترتسم وفق صيغ عديدة قد تكون سرديّة برواية قصص وأخبار عن صلة الأجداد بهذه الأرض وكيف امتلكوها وناضلوا لصدّ الغزاة عنها، وقد تكون فكريّة كأن تعتقد الجماعة أنّ لهذه الأرض قوّة غيبيّة تحميها أو ربّا يذود عنها، وقد تكون سياسيّة كأن تبسط الجماعة نفوذها على الأرض بقوّة عسكريّة ومدنيّة وتتّخذها وطنا[2]. أمّا لفظ المشهد الدينيّ فيُستعمل للتعبير عن طقوس وممارسات دينيّة مرتبطة بالمكان سواء كان ارتباطها به دائما أو مؤقّتا، وتُشكّل دُور العبادة المركزيّة والثانويّة حجر الأساس في رسم المشهد الدينيّ لما تضفيه عليه من أبعاد رمزيّة، ولا يختلف هذا المصطلح كبير اختلاف عن المصطلح الأوّل إذ المجال والمشهد مصطلحان متعلّقان بالفضاءات التي تُمارس فيها الطقوس الدينيّة وخريطة انتشارها في المكان أساسا، بخلاف مصطلح الأرض أو التراب الذي يفيض عن حدود المعبد ليشمل مساحات شاسعة مقدسة وغير مقدّسة ولكنها في ذهن الجماعة التي تسيطر عليها وطن تختصّ به دون غيرها من الجماعات البشريّة.

ولئن كانت الحاجة إلى استعارة مفهوم الفضاء من الجغرافيا الثقافية أكيدة، لما في هذا المفهوم من تركيب بين عناصر طبيعيّة وأخرى ثقافيّة يمكن أن يقودنا إلى إدراك الحدود الفاصلة بين المذاهب المتنوّعة في الديانة الواحدة وعلاقة ذلك بالفضاء الذي يغلب عليه هذا المذهب دون غيره، فنحن

1- Zempléni Andras, « **à propos de *la construction religieuse du territoire*** », in *: journal des africanistes, 1996, tome 66, fascicule 1 – 2, pp : 335 – 340.*

2- المرجع نفسه.

نعتقد أنّ الجغرافيا الثقافية بمفاهيم الفضاء والأرض والمشهد غير قادرة على تفسير ما به يكون الشأن الديني في مجال جغرافيّ مّا شأنا يُدار انطلاقا من تمثّل خاصّ لمعنى الوجود الاجتماعي عامّة ولمعنى الوجود الدينيّ على نحو خاصّ. وأمام هذا القصور النظري سنحتاج حتما إلى دعم مفاهيم الجغرافيا الثقافية بمفهوم الحقل الديني كما صاغه بورديو. فأيّ معنى للحقل الدينيّ عنده ؟ وما صلته بالفضاء الاجتماعي العامّ ؟

2. من الفضاء إلى الحقل :

تُعدّ أعمال بورديو في تاريخ علم الاجتماع تجاوزا نقديّا لعدّة مقاربات كانت تختزل الوجود الاجتماعي إمّا في بعده الاقتصادي وما يعنيه ذلك من اختزال للعلاقات الاجتماعيّة في علاقات الإنتاج، وإمّا في بعده الفكريّ باعتبار المفكّرين طبقة من طبقات المجتمع لها القدرة على التحكّم في مسارات الوجود الاجتماعي، وإمّا في بعده المادّي الموضوعي وما ينجرّ عن ذلك من إهمال لما يجري في المجتمع من صراعات رمزيّة تفوق قيمته كلّ أشكال الصراع الأخرى، كالصراع الطبقي، وصراع الأجيال، والصراع السياسيّ.[1] فإذا كانت المقاربة الماركسيّة تنبني على اعتبار المجتمع وجودا ذا بنية انقسامية يحكمه قانون الصراع الطبقي بمحمولاته الاقتصادية، فإنّ المقاربة الفيبريّة تنظر إلى المجتمع باعتباره وجودا ذا بنية تراتبية يحكمه قانون المنافسة وتتمايز فيه التشكيلات الاجتماعية على أسس الجاه والسلطة والثروة. أمّا بيير بورديو فقد رأى في هاتين المقاربتين عجزا عن فهم ما يجري في عمق الوجود الاجتماعي من علاقات بين مختلف مكوّناته هي في الحقيقة ما يمنحه القدرة على إعادة إنتاج نظامه باستمرار. ولقراءة هذا الوجود قصد الوقوف على ما به يعيد إنتاج نظامه، يبدو الصراع الطبقي والتفاوت الاجتماعي، وما خلفهما من تصوّرات مادّية

1- Bourdieu Pierre, ***espace social et genèse des "classes***". In *: Actes de la recherche en sciences sociales. Vol. 52-53, juin 1984. pp. 3-14.*

ورمزيّة، مفهومين قاصرين عن استيعاب معنى الوجود الاجتماعي وإدراك ما به يكون قادرا على إعادة إنتاج نفسه، وهو ما دفع بيير بورديو إلى ابتكار تصوّر مختلف يكون الوجود الاجتماعي بمقتضاه فضاء اختلافيّا يتكوّن من مجموعة حقول مادّية ورمزية تتصارع عليها الجماعات لحيازة منزلة فيها من شأنها أن تزيد في مكاسبها ونفوذها. ومن هذه الحقول وما يدور حولها من صراعات يبدو الوجود الاجتماعي باعتباره فضاء أقرب ما يكون إلى شبكة[1] تنتشر عليها جماعات تجري بينها صراعات شتّى لحيازة أكثر ما يمكن من أنواع الرأسمال التي توسّع باتريس بونفيتز (**Patrice Bonnewitz**) في شرحها[2]، مثل الرأسمال الاقتصادي والرأسمال الاجتماعي والرأسمال الرمزي والرأسمال الثقافي.

وقد نشأت حول مفهوم الفضاء الاجتماعي مفاهيم عدّة توضّحه وتبرز مدلوله الخاص في سوسيولوجيا بورديو منها مفهوم الحقل. فإذا تمثّلنا المجتمع في صورة فضاء اختلافي فهذا يقتضي بالضرورة أن يكون فضاء متعدّدا يتكوّن من فضاءات فرعيّة متباينة يسمّيها بورديو حقولا منها الحقل الاقتصادي والحقل الثقافي والحقل السياسيّ والحقل الديني. وليس الحقل عنده فضاء محدودا على نحو واضح ونهائيّ لأنّه في واقع الأمر متّصل بما حوله من حقول منتشرة على شبكة الفضاء الاجتماعي العام وتجري بينه وبينها تفاعلات عدّة من شأنها أن تتسبّب في تقلّصها أو تمدّدها أو في ميلاد حقول جديدة لم يكن لها وجود على الشبكة من قبل[3]. وإذا كان لكلّ حقل فاعلون يعملون فيه فهذا لا يعني أنّها حقول ثابتة أو منعزلة عن بنية الفضاء الاجتماعي العام وما يخترقها من صراعات بين جماعات تسعى، كلّ من

1- Bourdieu Pierre, avec Loïc J.D.Wacquant, ***Réponses. Pour une anthropologie réflexive***, *Paris, Le Seuil p :* 72.

2- Bonnewitz Patrice, ***Premières leçons sur la sociologie de P. Bourdieu***, *Presses Universitaires de France, 2002, pp : 43 – 44.*

3- Bonnewitz Patrice, p : 52.

موقعها، إمّا إلى فرض هيمنتها المادّية والرمزية وإمّا إلى صيانة وجودها وحماية هويّتها من كلّ خطر يهدّدها، وهذا يعني أنّ لكلّ حقل من حقول الفضاء الاجتماعي العام تاريخا خاصّا ضمن تاريخ أكبر هو تاريخ الفضاء الاجتماعي العام وما طرأ عليه من تحوّلات[1].

في هذا الإطار النظريّ العام يتنزّل مفهوم "الحقل الديني"، وهو، كغيره من المفاهيم المجاورة له في معجم بورديو، يحتاج إلى بعض بيان لتوضيح مدلوله الدقيق ولاختبار نجاعته في تحليل الشأن الدينيّ وفهم آليّات اشتغاله والوقوف على ما يصله بسائر الحقول الاجتماعيّة أو يفصله عنها، وكيف يساهم معها في بناء الفضاء الاجتماعي العام ورسم استراتيجياته الكبرى. وقد اخترنا لتحليل هذا المفهوم أن ننطلق من أقدم نص لبورديو يشرح تاريخ الحقل الدينيّ ابتداء من لحظة تكوينه وصولا إلى لحظة باتت له فيها بنية خاصّة[2]، إضافة إلى بعض ما تركه الرجل من أعمال أخرى نعتقد أنّها تنطوي على نظريّة متكاملة في حقيقة الوجود الاجتماعي العام والأسس التي ينبني عليها، مستعينين على ذلك كلّه ببعض ما تيسّر لنا الاطلاع عليه من أعمال تحليليّة نقديّة حول بورديو ومنزلته في سلّم العلوم الاجتماعيّة.

3. مفهوم الحقل عند بورديو:

يرى بعض الدارسين أنّ للحقل في معجم بورديو عدّة معان، وهي على تعدّدها تتكامل في ما بينها لترسم حدوده وخصائصه وعلاقاته بما يجاوره[3]. ومن هذه المعاني أنّ الحقل فضاء مُهيكَل يتكوّن من جملة مواقع أو مراكز متفاوتة الدرجات يشغلها فاعلون يُصدرون مواقف لا تُعبّر بالضرورة عن أفكارهم الخاصّة بقدر ما تعبّر عن وجهة نظر

1- Bourdieu Pierre, ***Stratégies de reproduction et modes de dominations***. *Actes de la recherche en sciences sociales, vol 105, décembre 1994, pp : 3-12.*

2- Bourdieu Pierre. ***Genèse et structure du champ religieux***. In: *Revue française de sociologie, 1971, 12-3. pp. 295-334.*

3- Claudette Lafaye, ***Sociologie des organisations***, *Paris, Nathan, 1996, pp : 97-98.*

المواقع التي يحوزونها. وهذا يعني أن الفاعلين في أيّ حقل من الحقول الاجتماعيّة يتكلّمون ويتصرّفون بما تقتضيه منزلتهم في سلّم الحقل الذي ينتمون إليه. وهو ما يجعلهم مُلزمين بحماية رأسمال الحقل الذي يعملون فيه، ويقتضي ذلك منهم أن يكونوا على دراية بمصالح هذا الحقل ورهاناته الخاصّة. ومن هنا، لا يكون الحقل حقلا حتّى يكون له رأسمال يختصّ به دون غيره من الحقول التي يتألّف منها الفضاء الاجتماعي العام. وإذا كان الرأسمال شرطا من شروط الحقل، فلا بدّ إذن من حمايته واستثماره في حدود ما تسمح به مجاري العادات أو ما يُسمّيه بورديو (هابيتوس)، وهي السنن أو العادات المُنظّمة للعمل داخل الحقل.

هذا في مستوى البنية، أمّا في مستوى التاريخ فالحقل نتاج مسار تاريخيّ يعكس علاقات القوى بين الفاعلين أفرادا أو مؤسّسات، وهو ما يجعله فضاء حيويّا يعجّ بشتّى أنواع الصراع في سبيل المحافظة على موازين القوى القائمة أو في سبيل إعادة ترتيبها لخلق موازين قوى بديلة. ويعتبر الصراع على موازين القوى ما به يتميّز الحقل تحديدا لكونه فضاء منفتحا تتمدّد حدوده وتتقلّص تبعا لمقتضيات الصراع بين الفاعلين فيه ولأنّ الصراع في واقع الأمر يدور حول حدود الحقل نفسه أي حول صلته بالحقول التي يؤلّف مجموعها الفضاء الاجتماعي العام.

وبالجمع بين المستويين البنيويّ والتاريخي، يبدو الحقل في معجم بورديو فضاء فرعيّا ذا رأسمال خاصّ، ويستقلّ بسنن تنظّم العمل فيه وتضبط قواعد الصراع بين مختلف الفاعلين قصد تحقيق الرهان الأسمى للحقل نفسه وهو أن يوسّع حدوده ويزيد في رأسماله ليكون نفوذه داخل الفضاء الاجتماعي العام أقوى أثرا وأبعد مدى.

4. معنى الحقل الديني :

بناء على ما سبق بيانه، لابدّ أن يكون الحقل الدينيّ، باعتباره واحدا من مجموع الحقول التي يتألّف منها الفضاء الاجتماعي العامّ، مستقلاّ برأسمال لا يشاركه فيه أيّ حقل من الحقول الأخرى، وهو بالضرورة الرأسمال الدينيّ، ولابدّ، لإدارة هذا الرأسمال وتنميته، من فاعلين يستثمرونه وفق سنن معترف بها بُغية المحافظة على ثوابت الحقل نفسه من جهة وتقوية نفوذه في الفضاء الاجتماعي العام من جهة أخرى، ولا يكون ذلك طبعا إلاّ في إطار موازين قوى متغيّرة باستمرار.

إنّ هذا الوصف، وإن كان يضعنا في الإطار النظري العام الذي يتنزّل فيه مفهوم الحقل الدّيني، فهو لا يكفي لإدراك معنى الحقل الديني عند بيير بورديو لأنّ المطلوب منهجيّا وابستمولوجيّا أن نفكّر في ما به يكون حقل مّا من حقول الفضاء الاجتماعي العام حقلا دينيّا، نقول ذلك لأنّ كلّ محاولة لتعريف حقل من الحقول تتأسّس نظريّا على تمثّل للحدود الفاصلة بين هذا الحقل وذاك[1]. فكيف تمثّل بورديو حدود الحقل الديني ؟ وما الذي يفصل هذا الحقل عن غيره من حقول الفضاء الاجتماعي العام ؟

للإجابة عن هذين السؤالين لابدّ من العودة إلى الأفكار التي بناها بورديو حول الدين لأنّها في تقديرنا القاعدة الابستمولوجيّة التي بُني عليها مفهوم الحقل الديني، إذ استوحى بورديو من ثقافته الفلسفيّة عموما ومن إرنست كسيرر (**Ernest Cassirer**) تحديدا فهما للدّين يجعله شكلا من الأشكال الرمزية. وقد اختار بورديو هذا التصوّر دون غيره من التصوّرات المتاحة لانشغال كسيرر المستمرّ بسؤال الثقافة والأشكال الرمزيّة. وهو سؤال منح صاحبه الفرصة لاكتشاف ما يختصّ به الوجود الإنساني عن أيّ وجود آخر. ومن هذا المنطلق تسنّى لبورديو أن يفكّر في الدين باعتباره

1- Campiche Roland, ***une approche sociologique du champ religieux***, in : *Revue de théologie et de philosophie, 120 (1988), pp : 123 -136.*

شكلا من الأشكال الرمزية على نحو ما أوضحه كسيرر حين اعتبر الدين لغة من بين لغات أخرى يستعملها الإنسان لتمثّل معنى وجوده. وحين يُفهم الدين على أنّه لغة، يكون في الوقت نفسه أداة لتحقيق التواصل ووسيلة لتحصيل المعرفة[1]، وهذا يعني أنّه يبني في أذهان البشر معان حول ذواتهم، أفرادا وجماعات، وحول العالم الذي يعيشون فيه لأنّ الإنسان كما يقول كسيرر يتمثّل الأشياء كما تصوّرها اللغة.

وقد استطاع بورديو بفضل هذه الفلسفة أن يحدث لنفسه مسافة نظريّة تفصله عن أشهر الأفكار التي بناها علماء الاجتماع حول الدين سواء باعتباره بنية ذهنيّة تتناسب مع البنى الاجتماعيّة وتلبّي وظائف لفائدة الوجود الاجتماعي كما يرى إميل دوركهايم (**Emile Durkheim**)، أو باعتباره إيديولوجيا تستخدمها الطبقات الاجتماعية المتصارعة لأداء وظائف سياسيّة كما يرى كارل ماركس (**Karl Marx**). لقد ظلّ الدين في حدود هاتين المقاربتين مجرّد وسيلة لتأمين وظائف اجتماعيّة أو سياسيّة، وحين يكون لغة من بين لغات أخرى ويكون قناة لتبادل المعاني ومرقاة لبلوغ الحقيقة يكون نظاما رمزيّا يساهم مع غيره من أنظمة الرمز في بناء الإدراك وصيغ التفكير في العالم.

أمّا في ما يتعلّق بمعنى الحقل الدينيّ وتاريخ تشكّله فيرى بورديو أنّ اللحظة المفصليّة في تاريخ الأديان هي لحظة الانتقال من البداوة إلى الحضارة أو من العمران البدوي إلى العمران الحضري كما يقول ابن خلدون، ففي تلك اللحظة تمّ الانتقال من نظام رمزيّ كان الإله فيه ربّا غليظا شديد العقاب يتصرّف في الكون كما يشاء، إلى نظام رمزيّ صار فيه الإله رحمانا رحيما وحاكما عادلا حكيما يحفظ نظام الكون ونظام المجتمع. وبالتوازي مع ذلك حصل تقسيم العمل وتمّ الفصل بين العمل الذهني والعمل

1- Bourdieu Pierre. ***Genèse et structure du champ religieux***.

البدني. وهذا يقتضي أن يكون للشأن الدينيّ عاملون قيّمون عليه يديرونه في ما بينهم بأنفسهم ويعكفون على بلورة نظام الاعتقادات ونظام القيم، ولا يكون ذلك إلاّ بإنشاء هيئات تختصّ في إنتاج البضائع الدينيّة وتوزيعها. وبظهور الحاجة إلى الصنائع الدينيّة يظهر القائمون بأمور الدين وهم صنف من الناس نذروا حياتهم ليعلّموا الناس دينهم ويبيّنوا لهم أحكامه ويسوسوا به حياتهم.

ينشأ الحقل الديني إذن من حاجة العمران الحضري إلى صنائع دينيّة وهي عند بورديو تماما كما يقول ابن خلدون صنائع شريفة البضائع ولكنّها تختلف قليل اختلاف عن غيرها من الصنائع المشابهة لها لأنّ أصحابها لا يقدرون على الاكتفاء بإنتاج البضائع الشريفة ولأنّهم مطالبون أبدا بتحويلها إلى بضائع عموميّة يسهل على الناس أن يستوعبوها ويفيدوا منها. ومن جهة أخرى يعمل القائمون بأمر الدين على تجريد غير هم من أصحاب الصنائع الشريفة، كالكتّاب والشعراء والمتفلسفين ومن في معناهم من المثقّفين، من كلّ صفة دينيّة وحرمانهم من الرأسمال الديني الذي بات خاصّا بهم دون غيرهم. وبهذا يشغل الحقل الديني حيّزا مستقلا داخل الفضاء الاجتماعي العامّ لاحتكار البضائع الدينيّة إنتاجا وتوزيعا واستهلاكا. ولمّا كانت البضائع الدينيّة بعضها خاصّ وبعضها عامّ فقد ترتّب على ذلك صنفان من المعرفة بها، معرفة عمليّة عامّة بقواعد الإيمان والسلوك يتساوى فيها عموم المؤمنين، ومعرفة نظريّة عالمة بالمتون يختصّ بها "الراسخون في العلم" أو "العارفون" ومنها تنشأ الفرق الكلاميّة والمدارس الفقهيّة والفلسفات الدينيّة وهي جميعا نتاج تأويل متجدّد إمّا لإصلاح الحقل الدينيّ في ذاته وإما لإعادة بناء أنظمة الرمز في الفضاء الاجتماعي العام.

5. بنية الحقل الديني :

يقترن مفهوم البنية (**structure**) عند بورديو بمفهوم العادة أو الهابيتوس(**habitus**). والعادة عنده كما يشرحها جون فرنسوا دورتيه

(**Jean- François Dortier**) هي حصيلة ما تلّقاه الفرد في طور التكوين من معارف وقيم فصارت محفورة في لاوعيه ثمّ تظهر بعد ذلك في شكل مهارة طبيعيّة وقدرة على التأقلم والتطور الذاتي في المحيط الذي يحيا فيه[1]. وهي من هذه الناحية بنية عميقة كامنة في لاوعي الفرد أو هي كما يصفها بورديو بنية مبنيّة (**structure structurée**)، وبفضل هذه البنية الراسخة في أعماق الفرد وما تعنيه من تخزين لقواعد التفكير والسلوك داخل الحقل الذي ينتمي إليه، يقدر المرء مثلا على قول الشعر وفق السنن والقوانين التي تنظّم القول الشعريّ. وتبعا لذلك فقواعد القول الشعري هي بنية مبنيّة، أمّا شعر الشاعر إذا أُجيز فهو بنية بانية (**structure structurante**)، وقصّة أبي نواس مثال بارز على ذلك، فحين أراد أن يكون شاعرا وجب عليه أوّلا أن يحفظ ألف بيت ثم وجب عليه ثانيا أن ينسى ما حفظه، فلمّا نسي سُمح له بقول الشعر.

من الواضح إذن أنّ بورديو يفكّر في علاقة الفرد بالحقل الذي ينتمي إليه كما فكّر من قبله علماء التحليل النفسي في علاقة الطفل بالأسرة التي ولد فيها، فكان لابدّ له من أن يستعير من التحليل النفسي ومن لاكان (**Lacan**) تحديدا مفهوم البيئة (**l'ambiance**) أو العادة (**habitus**) وأن ينقله إلى مجال علم الاجتماع ليستعين به على تجاوز التناقض بين المقاربتين الوضعيّة والذاتيّة في فهم العلاقة بين الأفراد والمجتمعات التي يولدون فيها وينمون[2]. وبفضل هذا المفهوم اكتشف بورديو الفرق بين البنيتين المبنيّة والبانية، فالأولى توضّح النفوذ الذي يمارسه الحقل الاجتماعي على الأفراد

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

2- للتّوسّع في هذه الفكرة انظر :

Jean-Michel Le Bot. ***l'habitus entre sujet et personne****. Presses universitaires de Rennes, 2000, pp.57-78.*
https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00007168

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

لقد احتجنا إلى بيان هذه المفاهيم وتبيين جذورها ليسهل علينا إدراك بنية الحقل الدينيّ كما يراها بورديو، وهي مبدئيّا بنية مزدوجة بانية مبنيّة في الوقت نفسه لأنّ الفاعلين في الحقل الدينيّ أفرادا كانوا أو مؤسّسات يفكّرون ويتصرّفون بناء على ما ترسّخ في لاوعيهم من سنن ونواميس وعادات، ولكنّهم في الوقت نفسه يمتلكون من القدرات والمهارات ما به يقدرون على إعادة تشكيل الحقل الدينيّ الذي يعملون فيه، وهو ما يمنح هذا الحقل القدرة على التطوّر والاستمرار والتجدّد. فكيف رصد بورديو نظام العمل في الحقل الدينيّ ؟

نجد في "تكوين الحقل الدينيّ وبنيته" **(Genèse et structure du champ religieux)** أفكارا كثيرة حول نظام العمل في الحقل الدّيني بعضها يتعلّق بأوجه العلاقة بين مكوّنات الحقل نفسه وبعضها الآخر يتعلّق بأوجه العلاقة بين الفاعلين في الحقل الدينيّ من جهة والحقول الاجتماعيّة التي تشترك معه في بناء أنظمة الرمز من جهة أخرى. وبالنظر في مختلف هذه العلاقات التي توسّع بورديو في شرحها والاستدلال عليها بأمثلة من التاريخ الديني العام، يمكن القول إنّ نظام العمل في الحقل الدّينيّ مرتبط بطبيعة ما يسمّيه بورديو جهازا دينيّا (**Appareil religieux**) وهو عبارة عن هيئات لإنتاج البضائع الدينيّة وتوزيعها أو لإعادة إنتاجها والمحافظة عليها. مقابل ذلك، يظهر المستهلكون للمنتجات الدّينيّة. فالجهاز الدينيّ يحتكر عمليّة الإنتاج ويضبط مسالك التوزيع وطُرق الاستهلاك، والمستهلكون يستعملون تلك المنتجات بما لديهم من معرفة عمليّة بطرق استهلاكها. إنّ هذه القسمة

في واقع الأمر شكل من أشكال تقسيم العمل الدّيني حيث نجد من جهة من لهم معرفة عمليّة عموميّة بنظام الاعتقاد ونظام السلوك، ونجد من جهة أخرى من لهم معرفة نظريّة عالمة بأنظمة الاعتقاد والسلوك. وتجري بين الطرفين علاقات شتّى، فالطرف الأوّل يكتسب معرفته العمليّة بالدين عبر تبسيط المعرفة النظرية العالمة، وهذا عمل يختصّ به صنف من أصناف الهيئات المشرفة على إنتاج المعارف الدينيّة وتوزيعها وهم بالضرورة أقلّ مرتبة في سلّم الجهاز الدّيني، ولكنّهم فوق عموم المستهلكين.

تلك هي بنية الحقل الدينيّ المجرّدة. و تظهر من خلفها أو من تحتها بنيات أخرى تعكس حيويّة الحقل الدينيّ وحدّة الاختلاف فيه. فبظهور فئة قليلة تحتكر الحقيقة الدينيّة وتخفيها ولا تظهر شيئا منها إلاّ بمقدار، يتمّ إقصاء عدد لا بأس به من العاملين في الحقل الدينيّ سواء كانوا يحوزون معرفة نظريّة عالمة أو معرفة عمليّة عموميّة. أمّا من كانوا من أصحاب المعرفة النظريّة العالمة ولم يعترف لهم الجهاز الدينيّ القائم بمعرفتهم فسيكونون حتما نواة لتشكيل جهاز دينيّ بديل مهمّته الأساسيّة إنتاج تأويل مختلف وفهم مغاير للحقيقة الدينيّة، وهذا عمل تنهض به في الغالب المدارس الكلاميّة. وأمّا من كانوا من أصحاب المعرفة العمليّة العموميّة فسيجدون أنفسهم في صميم المعركة بين الجهاز الديني السائد والجهاز الدينيّ المناوئ له وستختلط عليهم السبل فيميلون شيئا فشيئا إلى بناء نظام اعتقادات وقيم ينهل من كلّ معين ويأخذ من كلّ شيء بطرف بما في ذلك الأساطير، وهذا ما يسمّى عادة بالتديّن الشعبيّ.

نحن إذن أمام حقل دينيّ واحد برأسمال دينيّ مشترك ولكن بأجهزة دينيّة متعدّدة منها المركزيّ وهو المهيمِن ومنها الهامشيّ وهو المهيمَن عليه ومنها المقصيّ خارج حدود الحقل وهو غير المعترف به. وبهذا الشكل من أشكال الانبناء يكون الحقل الدينيّ الحقل الأكثر تمثيلا للصراع على الرأسمال الرمزي في الفضاء الاجتماعي باعتباره الأساس الذي يقوم عليه

الأمن المادّي والروحي في كلّ المجتمعات، لذلك يحتاج الحقل الدينيّ باستمرار إلى أن يعمل في اتجاهين اثنين. أمّا الاتجاه الأوّل فنحو الدمج (**inclusion**) لاستيعاب أكثر ما يمكن استيعابه من أشكال النظر والعمل، ولا يتمّ ذلك إلاّ عبر تجديد الخطاب الديني وتوسيع دائرة الفهم وهذا هو عمل التأويل خاصّة لما يتميّز به من سعي إلى إضفاء قدر من المعقوليّة والمشروعيّة الدينيّة على بعض وجوه النظر والعمل المستجدّة خارج حدود الجهاز الدينيّ المركزي، أو على بعض وجوه النظر والعمل الرسميّة التي لم تعد مناسبة لمجريات الواقع وتحوّلات التاريخ. وأمّا الاتجاه الثاني فنحو الإقصاء(**exclusion**) لحماية الرأسمال الدينيّ من التلف، ولا يتمّ ذلك إلاّ عبر رسم حدود واضحة تفصل المقدّس عن المدنّس أو الحقّ عن الباطل وهذا هو عمل اللاهوت نظريّا وعمل أفراد الجماعة كلّهم مادّيّا بتجنيدهم للدّفاع عن مقدّساتهم والتضحية في سبيلها.

عملان اثنان في اتّجاهين مختلفين، ولكن من أجل رهان واحد وهو حماية الرأسمال الديني والعمل على تنميته، وبشروط متشابهة وهي أن يُفرز الحقل الديني من بين الفاعلين فيه، أفرادا أو مؤسّسات، من يكون مؤهّلا للتعبير عن الحقيقة الدينية المقدّسة بلغة جديدة ومن منظور جديد وهم في العادة زعماء الإصلاح الدّيني المنتصبون إمّا لإصلاح الجهاز الدينيّ القائم وتنقيته ممّا أصابه من فساد أو جمود، وإمّا لإصلاح أنظمة الاعتقاد والسلوك بتطهيرها ممّا طرأ عليها من انحرافات أو بتعديلها لتناسب ما طرأ على المجتمع من تحوّلات. تلك هي شروط عمليّة الدمج. أمّا عمليّة الإقصاء فقد تناولها بورديو في مستويين مختلفين، إذ نلاحظ أوّلا إقصاء لمن هم في الأصل خارج حدود الحقل الدينيّ ولكنّهم تسلّلوا إليه ومضوا يعملون باسمه سرّا وهم الدجّالون المتاجرون بالدين خدمة لمصالحهم المادّية الخاصّة، وليس أقدر على مواجهتهم من الجهاز الدينيّ القائم لما بين يديه من نفوذ معنوي ومادّي على أفراد الجماعة الدينيّة. والإقصاء الثاني لمن همّ من

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

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

6. تقييم :

لا شكّ في أنّ سوسيولوجيا بورديو قد مكّنت العلوم الإنسانية المعاصرة من مفاهيم جديدة تساعدها على فهم الكثير ممّا يجري في مختلف أشكال الوجود الاجتماعي من ظواهر وعلاقات وما يعتمل فيه من أشكال الصراع. ويجد الباحث في الشأن الديني عند بورديو المفاتيح اللازمة لقراءة الظاهرة الدينيّة بمختلف أبعادها والكشف عن آليّات اشتغالها. ولئن لقيت نظريّات بورديو في الفضاء الاجتماعي بمختلف حقوله وفي الهيمنة بمختلف أشكالها وفي الرأسمال بمختلف أنواعه انتقادات من قِبل بعض زملائه، فقد عدّها الكثير من علماء الاجتماع خاصّة نظريّات ذات جدوى عالية لأنّها مكّنت العلوم الاجتماعيّة من تجاوز الكثير من العقبات سواء منها العقبات المتعلّقة بالمستويين المادّي والرمزي وأيّهما يقود الآخر، أو العقبات المتعلّقة بما بين الفرد والمجتمع من علاقات تأثير وتأثّر[1]. لقد كانت العلوم الاجتماعيّة الكلاسيكيّة تفكّر في الظواهر الاجتماعيّة على نحو يوهم بانفصال بعضها عن البعض الآخر أو بغلبة بعض منها على غيره من الأبعاد كالقول مثلا إنّ أنماط الإنتاج الاقتصادي تفسّر أنماط العيش والسلوك والتفكير أو العكس. وبفضل مفهوم الفضاء الاجتماعي وما يعنيه من تمثّل للوجود الاجتماعي على أنّه مجموعة حقول متمايزة ولكنّها متجاورة متشابكة استطاع بورديو أن ينفذ إلى قاع ذلك الوجود فاكتشف أنّه شبكة حقول تتبادل في ما بينها قيما ورؤى وأدوات عمل وأشكال انتظام، وتنتشر على هذه الشبكة مواقع يشغلها فاعلون يعملون بما تمليه عليهم مواقعهم من مواقف، ولكنّهم يمتلكون من المهارات ما يجعلهم قادرين على إعادة بناء الشبكة وإعادة توزيع العلاقات بين مكوّناتها. وحين نضيف إلى ذلك نظريّة

1- للتوسّع في ما تعرّضت له سوسيولوجيا بورديو من انتقادات انظر :
Patrice Bonnewitz, ***Premières leçons sur La sociologie de Pierre Bourdieu***, *Presses Universitaires de France, 1998, pp : 115 -122.*

الهيمنة يكون الوجود الاجتماعي فضاء تتصارع فيه قوى متعدّدة مادّيّة ورمزية من أجل الهيمنة على مواقعه والتحكّم في مساراته.

الوجود الاجتماعي إذن فضاء اختلافي هيمنيّ تُبنى فيه العلاقات على أساس قوانين الغلبة، والشأن الدينيّ فيه كغيره من الشؤون العامّة (السياسة، الاقتصاد، الثقافة، التربية...) يُدار في نطاق موازين القوى. وعلى هذا الأساس لا يكون الوجود الدينيّ عنده سوى مظهر من مظاهر الوجود الاجتماعيّ، بل هو شكل من عدّة أشكال رمزيّة أخرى تتعاضد في ما بينها لتنتج ما يُسمّى الرأسمال الرمزي الذي به يستمرّ معنى الوجود الاجتماعي. وإذا كان الدين لا يخرج عن كونه نظاما من أنظمة الرمز وما يعنيه ذلك من أنّه نظام لإنتاج المعنى، فمن الثابت، من وجهة نظر أخرى[1]، أنّه شكل أوّلي من أشكال الوجود الاجتماعي والسياسي المبنيّ على الترابط بين أقوال عناصره وأعمالهم وهذا ما يجعله تعبيرا عن هوية جماعيّة تتجلّى في أنماط القول والسلوك الموحّدة التي تجعل الأفراد ينصهرون في جماعة متناغمة مندمجة تتمثّل معنى وجودها تمثّلا لا هو بالوهميّ ولا هو بالعقلانيّ بل وسط بينهما لأنّه في الحقيقة انعكاس للعمل في الذهن يستدعي نظام حدس ينطوي في داخله على نظام تأويل أو فهم ونظام عمل.

وأن يكون الدين شكلا أوّليّا من أشكال الوجود الاجتماعي والسياسي هو غير أن يكون حقلا من حقول الفضاء الاجتماعي. فمن وجهة النظر الأولى يُفهم الوجود الدينيّ على أنّه البذرة الأولى لكلّ وجود جماعيّ إذ حيث تكون جماعة يكون دين، وهو بهذا المعنى ما به يتكوّن الوجود الاجتماعي إذ لا يُعقل أن نتحدّث عن مجتمع ما لم يكن هناك ما يؤلّف بين أفراده ويمنحهم الشعور بأنّهم رغم كثرتهم واحد. إنّ هذا الاعتقاد هو تحديدا ما يسبق كلّ

1- Régis Debray, ***Critique de la raison politique ou l'inconscient religieux****, Gallimard, 1981, p : 178- 180.*

شكل من أشكال الوجود الاجتماعي، وهو ما به يكون المجتمع. ومن وجهة النظر الثانية ينحصر الدين ليكون حقلا من حقول المجتمع دون التفكير في ماهية هذا المجتمع وما به يكون أصلا. لقد أسقط بورديو هذا السؤال الفلسفي من حسابه لا لأنّه مجرّد سؤال ميتافيزيقي فحسب بل لأنّ علم الاجتماع من وجهة نظره لا يعدو أن يكون طوبولوجيا اجتماعيّة (**Topologie sociale**) أي أنّه علم لدراسة ما يطرأ على الفضاء الاجتماعي من تحوّلات تمنحه باستمرار صورا وأشكالا مختلفة. لذلك لم يتسنّ لبورديو أن يعتني بأصل الفضاء الاجتماعي أو بشكله الأوّلي وظلّ منشغلا بهذا الفضاء في صورته النهائيّة بعد أن باتت له عُقد (**nœuds**) وحدود (**limites**) دون أن يلتفت إلى ما به كانت العُقد والحدود عُقدا وحدودا.

إنّ التفكير في الظاهرة الدينيّة في حدود الظواهر الاجتماعية يُساعد حتما على إدراك ما بين الدين والسياسة والاقتصاد والفنّ من تفاعلات، ويمهّد السبيل لفهم مختلف الوظائف التي ينهض بها، كما أنّ التفكير في الدين في حدود الأنظمة الرمزية يُساعد على فهم المعاني التي يضفيها على الوجود الإنساني. ولكن الاكتفاء بهذا المنظور السوسيولوجي الثقافي سيحجب عنّا أهمّ بعد من أبعاد الدين وهو أنّ الدين قبل أن يكون ظاهرة اجتماعية أو نظاما رمزيا إنّما هو الشكل الأوّلي لكلّ أشكال الوجود الإنساني الأخرى، وهو إذن ما يمنح كلّ وجود آخر معنى وجوده.

خاتمــة :

لقد تبيّن لنا، بعد النظر في معنى الحقل الدينيّ وبنيته عند بيير بورديو، أنّ للشأن الدينيّ في حدود هذه المقاربة السوسيولوجية الثقافيّة موقعا مستقلاّ في شبكة الفضاء الاجتماعي العام، وأنّه يمتلك، بموجب هذا الموقع الذي يحتلّه وبموجب اعتباره نظاما من أنظمة الرمز، رأسمالا يخصّه وبه ينفصل عن غيره من الحقول الاجتماعيّة، وأنّه يختصّ بجهاز

دينيّ يعمل بآليتين اثنتين وهما آليّة الدمج وآليّة الإقصاء، وأنّ الفاعلين فيه يعملون بما توجبه العادة وإن كانت لهم القدرة على تكييف مهاراتهم بما يتلاءم مع منطق الحقل الدينيّ نفسه.

ولئن بدت لنا هذه المقاربة من بعض زواياها قديرة على النفاذ بنا إلى عمق الظاهرة الديّنيّة والتعامل معها على أنّها ظاهرة تقع في المستوى الثقافي من مستويات الوجود الاجتماعي وأنّها تحيى بما يجري فيها من أوجه التفاعل بين مختلف عناصرها وبينها وبين مكوّنات الفضاء الاجتماعي الأخرى، إلاّ أنّها في اعتقادنا مقاربة لا تتجاوز حدود ما تفرضه العلوم الاجتماعيّة من تصوّرات لمعنى الوجود الاجتماعي مفادها أنّ المجتمع فضاء واسع يتكوّن من جماعات أو فئات أو طبقات متفاوتة تتصارع في ما بينها بأدوات مادّية ورمزية لحيازة منزلة أعلى في سلّم الترتيب ولفرض رؤاها وقيمها على غيرها. وهي من هذا المنظور مقاربة لا يمكن لها أن تفكّر في الشأن الدينيّ إلاّ باعتباره شأنا مساويا لكلّ شأن آخر سواء من حيث هو شكل من الأشكال الرمزية أو من حيث هو حقل يديره جهاز خاصّ ويشتغل بنظام عمل ثابت رغم تغيّر العاملين فيه. ولمّا كان الأمر على نحو ما وصفناه، فقد كان من الضروريّ أن ننبّه إلى ما في هذه المقاربة من تقصير ابستمولوجي رغم كلّ ما فيها من الجدوى المنهجيّة، إذ الوجود الدينيّ أبعد من أن يكون شكلا من أشكال الرمز، وأعمق من أن يكون حقلا من جملة حقول أخرى لأنّه الشكل الأوّلي لكلّ أشكال الوجود الإنساني. ولذلك يقتضي فهمه الذهاب إلى ما بعد السوسيولوجيا وإن كانت طوبولوجيا كما أراد لها بورديو أن تكون.

الفصل الثاني

صورة إفريقيّة وبلاد المغرب في المصادر الإسلاميّة

نحتاج، لمعرفة الحقل الدينيّ ومسار تكوينه بإفريقيّة وبلاد المغرب من بداية الفتح الإسلامي إلى ظهور الموحّدين، إلى تحصيل معرفة بتمثّلات هذا المجال وعناصره الجغرافيّة الثقافيّة في أذهان أصحابه. ولنا في كتب الأخبار والتاريخ والرحلات من الروايات والشهادات والبيانات ما يساعد على الإحاطة بأبرز الأفكار التي بناها سكّان هذا المجال الجغرافي الثقافي حول أنفسهم وحول الأرض التي يقيمون عليها. ولكن، ما المقصود بعبارة "إفريقيّة وبلاد المغرب" في الجغرافيا الإسلاميّة؟ وهل لهذه الرقعة من الأرض هويّة طبيعيّة وثقافيّة بها تنفصل عن غيرها من أراضي المسلمين؟ للإجابة عن هذا السؤال لابدّ من الإشارة إلى أنّ المصادر التاريخيّة قد بنت لإفريقيّة وبلاد المغرب صورتين متناقضتين: صورة أولى تبدو فيها هذه الرقعة من الأرض "من البلاد المقدّسة" ويبدو فيها نور أهلها يوم القيامة "أشد من نور القمر ليلة البدر"، وصورة ثانية تجعلها موطنا لكلّ أنواع القبح والرذيلة. صورتان اثنتان رسمتهما المصادر التاريخيّة والجغرافية بين القرنين الرابع والسابع للهجرة، ومنهما تحديدا تبدو لنا بلاد المغرب فضاء اجتماعيّا مستقلاّ بعناصره السكانيّة والدينيّة والسياسيّة، وفي ما يلي رصد للعناصر الأساسيّة المكوّنة لهاتين الصورتين وبيان لما وراءها من دلالات.

1. إفريقيّة وبلاد المغرب : الصورة المضيئة :

لإفريقيّة وبلاد المغرب عامّة صور مضيئة في المخيال الإسلاميّ تظهر بوضوح في ما نقله ابن أبي دينار (ت 1109هـ / 1698م)من روايات وأخبار مبثوثة في كتُب من سبقه[1]. ولئن كانت تلك الروايات والأخبار في نظر من تداولها من المؤرّخين المسلمين مصدرا لتحصيل معرفة بتاريخ إفريقية وبلاد المغرب، فهي في نظرنا روايات وأخبار تعبّر بوضوح عن خطاب تاريخيّ يهدف من لحظة ولادته إلى اختلاق سرديّة إسلاميّة قادرة على تثبيت صورة مضيئة حول إفريقيّة وبلاد المغرب في أذهان سكّانها بعد استجابتهم للدعوة الإسلاميّة.

1.1. أرض بلا نبوّة :

قبل الدخول في تفاصيل الصورة التي أنشأها الخطاب التاريخيّ الإسلاميّ حول إفريقيّة وبلاد المغرب وما لها من دلالات، تجدر الإشارة إلى أنّ هذا الخطاب ينطوي على فكرة جوهريّة تحكّمت في أذهان المؤرّخين المسلمين عامّة والمؤرّخين المغاربة على وجه الخصوص. فالمطّلع على ما تناقله هؤلاء المؤرّخون يقف على اعتقاد راسخ يمكن تلخيصه في أنّ إفريقيّة وعامّة بلاد المغرب أرض بلا نبوّة أو كما يقول ابن أبي دينار نقلا عن أسلافه "لم يدخل إفريقيّة نبيّ قطّ" ومنها ما يقول "بل دخلها نبيّ الله خالد بن سنان العبسي"[2]. والخبران، على ما بينهما من تعارض، يتشاركان في تأسيس اعتقاد واحد وهو أنّ أرض إفريقية أرض بلا دعوة دينيّة. ولئن كان الخبر الثاني يُوهم بخلاف ذلك، فقد تضمّن تعليق ابن أبي دينار عليه ما يزيل هذا الوهم، ذلك أنّ خالد بن سنان العبسي لم يُعترف به نبيّا في الاعتقاد الإسلامي لأنّه ظهر في زمن "الفترة" أي زمن خلوّ الأرض من النبوّة، وأنّ

1- ابن أبي دينار، المؤنس في أخبار إفريقية وتونس، مطبعة الدولة التونسية، ط1، 1286 هـ.
2- نفسه، ص: 18.

دخوله إفريقيّة "لم يكن بدعوة" كما يذكر ابن أبي دينار. والمستفاد من الخبرين وما جاء بعدهما من تعليقات أن الخطاب التاريخي الإسلامي الناشئ حول إفريقيّة وبلاد المغرب يرمي إلى الإقناع بأنّ هذه الرقعة من الأرض بلا نبوّة ولم تكن بها قبل قدوم العرب المسلمين دعوة دينيّة غير دعوة المسيحيّة لأنّ "أوّل من دخلها بالإيمان... متّى العشار... وهو أوّل من كتب الإنجيل بلسان العبراني بعد رفع المسيح بتسع سنين"[1].

إنّ هذا المعتقد الذي انبنى عليه الخطاب التاريخي الإسلامي الناشئ حول إفريقيّة وبلاد المغرب بلا قيمة تاريخيّة، إذ لا يستقيم أن تخلو أرض من ديانة مادامت فيها جماعة بشريّة، فحيث توجد جماعة توجد ديانة بغضّ النظر عن كونها ديانة سماوية أو غير سماويّة كما يقول ريجيس دوبريه. قد يكون الاعتقاد في أنّ أرض إفريقيّة أرض بلا نبوّة يعني أنّها أرض بلا ديانة سماويّة ولكنّ هذا لا يجعلها أرضا بلا نبوّة أو أنّ سكّانها كانوا بلا دين قبل أن تدخلها الدعوات الدينيّة المسيحيّة أو الإسلاميّة. إنّ الخطاب التاريخي الإسلامي لا يهمّنا من حيث هو خطاب يقول الحقيقة أو لا يقولها بل من حيث هو خطاب يشارك في بناء تمثّل عربيّ إسلاميّ لأرض جديدة لم تكن لأصحابه من قبل. وهو مبدئيّا خطاب تاريخيّ يعتبر هذه الأرض ومن عليها فرعا تابعا لأصل، أي أنّه يعمل على إلحاقها بفضاء ثقافي مركزيّ، وهذا ما يظهر جليّا في أشهر المصادر التاريخيّة.

2.1. أرض جديدة لشعب لاجئ :

يكفي أن نعود إلى مجمل الأخبار والروايات التي أوردها ابن خلدون في تاريخه نقلا عن أشهر المؤرّخين الذين سبقوه، لندرك أن الفكرة الراسخة في أذهان المؤرّخين المسلمين حول إفريقية وبلاد المغرب هي أنّها ملاذ آمن لشعب لاجئ فرّ من سطوة الزحف اليهوديّ على بيت المقدس. وممّا يقوله

1- نفسه، ص: 18.

ابن خلدون في هذا الشأن أنّ أهل إفريقيّة من البربر هم من ولد كنعان بن حام بن نوح وأنّ بعضهم كانوا بالشام وانتقلوا إلى إفريقيّة بعد أن غلبهم يوشع والبعض الآخر منهم كانوا ببيت المقدس وهربوا إلى إفريقيّة بالمغرب بعد أن غلبهم النبيّ داود، وعلى هذا، فهم وافدون على إفريقيّة من فضاء مركزيّ لفظهم فلم يقدروا على الاندماج فيه وبنوا لأنفسهم فضاء بديلا محافظين على صلتهم بكنعان إذ أنّ نسّابيهم يعتقدون أنّهم من ولد "مازيغ بن كنعان"[1].

إنّ هذه الرواية هي الأكثر دورانا في المصادر الإسلاميّة وعليها يعتمد ابن خلدون وأسلافه في البحث عن أصول أهل إفريقيّة رغم وجود روايات أخرى تقول إنّ أهل إفريقيّة قبل البربر من ولد قَطوبال بن يافث بن نوح، وأنّهم يشتركون في هذا النسب مع الإفرنج وسكّان الأندلس[2]. وبالجمع بين الخبرين نلاحظ حرص المؤرّخين المسلمين على تثبيت الصلة بين إفريقيّة وبلاد المغرب من جهة والشام وبلاد المشرق من جهة أخرى، ويظهر ذلك بوضوح في تجاوز الخبر الذي يقول إن أهل إفريقيّة قبل البربر يشتركون في النسب مع الفرنجة والإسبانيين. وقد حرص الخطاب التاريخي على طمس هذه الفكرة واجتهد في زرع فكرة أخرى يبدو من خلالها أنّ سكّان إفريقيّة قبل البربر قد بادوا تماما وأنّ هذه الرقعة من الأرض قد أصبحت موطنا لقوم جاؤوا من أرض كنعان فرارا من حملة يوشع أوّلا ومن حملة داود ثانيا.

من الواضح إذن أنّ لهذا الخطاب التاريخيّ هدفا مركزيّا يتمثّل في إلحاق مجال إفريقيّة وبلاد المغرب بمجال الشام وبلاد المشرق عبر اختلاق شجرة أنساب تجعل البربر من نسل كنعان بن حام. ولكن، ما الذي جعل

1- راجع : تاريخ ابن خلدون، دار الفكر للطباعة والنشر، طبعة سنة 2000م، الجزء 2، ص: 12

2- نفسه، ص : 12.

هؤلاء القادمين على إفريقية والمغرب يفرّون من موطنهم الأصليّ ؟ ولماذا يحرص هذا الخطاب التاريخي على ردّهم إلى أصولهم بعد أن لفظهم المجال المركزي ؟

يظهر من جملة الأخبار الواردة في أنساب البربر أنّهم كانوا قوما يعترضون على دين بني إسرائيل أي أنّهم كانوا يرفضون الانصياع للدعوة اليهوديّة ولذلك قاتلهم يوشع ثم قاتلهم داود وأجبرهم على الخروج من بيت المقدس ففرّوا إلى بلاد المغرب. إنّ الفرار من زحف اليهوديّة يعني في تقديرنا أنّ الفارّين لفظهم الحقل الدينيّ اليهوديّ فلم يقدروا على الاندماج فيه، وهم وفق المقاربة التي نعتمدها إمّا أن يكونوا فاعلين في حقل دينيّ فقدوا منزلتهم فيه بموجب انقلاب في موازين القوى فتمّ إقصاؤهم منه، أو أن يكونوا عنصرا من عناصر حقل دينيّ قديم انخرم بنشأة الحقل الديني اليهودي. والاحتمال الثاني أقرب بدليل الرواية التي تقول إنّهم كانوا يقيمون ببيت المقدس، وهذا يعني أنّهم كانوا أهل أرض مقدّسة تركوها لمّا استولى عليها داود. إنّ المعلومات التي وفّرتها الدراسات الأركيولوجية تؤكّد أن بيت المقدس إلى حدود سنة 1000 ق م كانت مدينة كنعانية وأن بني إسرائيل لم يفرضوا سيطرتهم عليها قبل النبيّ داود، والثابت تاريخيّا أنّ الكنعانيّين الذين فرّوا من بيت المقدس إلى إفريقيّة كانوا ينتسبون إلى ديانة قديمة توصف بالوثنيّة ويعتبرها الكثير من المتخصّصين في تاريخ الأديان الديانة الأمّ التي تولّدت عنها الديانات التوحيدية الثلاث[1]. وبهذا تكون اليهوديّة إعادة بناء للحقل الديني الكنعاني على أسس جديدة وبفاعلين جدد وبرأسمال ديني جديد، وهو ما يستوجب حتما جهازا دينيّا جديدا يعمل بآليتي الإدماج والإقصاء.

1- انظر مثلا :

Pierre de Miroschedji, ***Les villes de Palestine de l'âge du Bronze ancien à l'âge du Fer***. In : Cécile Michel. De la maison à la ville dans l'Orient ancien : la ville et les débuts de l'urbanisation. France. Archéologies et Sciences de l'Antiquité, pp.128, 2013. Cahier des Thèmes transversaux, vol. XI, 2011-2012 « La ville dans l'Orient ancien ».

لذلك يُعتبر الكنعانيّون الفارّون من غلبة داود على بيت المقدس نحو إفريقيّة وبلاد المغرب ضحايا الجهاز الديني الجديد وعليهم أن يكونوا لا خارج حدود الحقل الديني فقط بل خارج حدود الفضاء الاجتماعي العام وهو ما أجبرهم على البحث عن فضاء جديد به يقيمون.

لقد أثبت الخطاب التاريخي الإسلاميّ الناشئ حول إفريقية وبلاد المغرب تدفّقا سكّانيّا على فضاء إفريقيّة وحرص على ربط الصلة بين الفضاءين المشرقي والمغربي لإظهار الأصل المشترك بينهما، وأخفى في المقابل التدفّق الدينيّ مكتفيا بالإشارة إلى أنّ هذه الرقعة من الأرض بلا أنبياء والمقصود طبعا أنّها أرض لم تشهد ما يُسمّى ديانة سماويّة أو توحيديّة وأنّ أوّل دعوة دينيّة بلغتها هي الدعوة المسيحيّة. وبغضّ النظر عن مضامين هذا الخطاب ومدى مطابقتها للواقع، فما يعنينا منه تحديدا هو تلك الصورة التي حاول رسمها في الأذهان وأقام على أساسها معنى "إفريقية وبلاد المغرب" في وجدان المسلمين. لقد بدت الرقعة الجديدة من الأرض الإسلاميّة فضاء بكرا "بلا نبوّة" وهذا يعني أنّه فضاء يقبل الدمج ويسهل إلحاقه بالفضاء المركزيّ، وقد يكون منطلقا لإعادة بناء الدعوة الإسلاميّة كما توضّحه الأخبار الواردة في فضل إفريقيّة وأهلها.

3.1. أرض مقدّسة :

ترتسم صورة إفريقيّة وبلاد المغرب باعتبارها أرضا مقدّسة في ما يُعرفُ في كتب الأخبار والتاريخ بفضائل البلدان ومنها فضائل إفريقيّة وبلاد المغرب. ولا يكاد يخلو تاريخ من تواريخ المسلمين من الحديث عن فضائل هذه الرقعة من الأرض وأهلها، وهي فضائل متواترة ينقلها اللاحقون عن السابقين. وقد جمع ابن أبي دينار ذلك في كتابه "المؤنس في أخبار إفريقيّة وتونس"[1] مشيرا إلى من سبقه إليها مثل البكري صاحب المسالك والممالك.

1- ابن أبي دينار، المؤنس في أخبار إفريقية وتونس، مطبعة الدولة التونسية، ط1، 1286 هـ.

والمرّاكشي صاحب "المُعجب في تلخيص أخبار المغرب". وأوّل ما يلفت الانتباه، في هذه الأخبار الواردة في فضل إفريقية وبلاد المغرب، خبر عن أنس بن مالك وزيد بن ثابت يقولان فيه لعبد الملك بن مروان "أدرك هذه البلاد وانصر أهلها ليكون لك ثوابها فإنّها من البلاد المقدّسة"[1]. لقد ورد الخبر عند البكري وذكره من جاء بعده دون بيانات توضّح الأسباب التي جعلت المسلمين الأوائل، مثل أنس بن مالك وزيد بن ثابت، يعتبرون إفريقيّة من البلاد المقدّسة. وبالعودة إلى ما ذكره البكري تعقيبا على هذا الخبر ، يمكن أن نجد ما يساعدنا على معرفة السرّ في اعتبار إفريقية من البلاد المقدّسة، إذ يروي البكري مباشرة بعد ذلك أنّ جزءا من وقائع قصّة النبيّ موسى مع الخضر جرت في هذه الأرض وتحديدا ببحر رادس حيث خرق الخضر السفينة وأنّ الملك الذي كان يأخذ السفينة غصبا هو ملك قرطاج[2].

لقد حرص الخطاب التاريخي الإسلاميّ على بناء جسر رمزي يصل إفريقيّة بأرض النبوّات ليسهل عليه بعد ذلك ضمّها إلى الفضاء الدينيّ المقدّس وإن كانت في نظره أرضا لم تُنتج نبيّا قطّ ولا كان بها لله بيت. وإذا بحثنا عن المصادر الأولى التي يستوحي منها الخطاب التاريخي الموادّ المناسبة لبناء جسر رمزي يجعل إفريقيّة جزءا من الأرض المقدّسة، تبيّن لنا أنّ المؤرّخين المسلمين ينهلون من النصّين المقدّسين أي القرآن والحديث النبويّ. أمّا القرآن، وإن لم يرو شيئا عن إفريقيّة، فقد حمّله المفسّرون بما لديهم من معارف ما يجعله نصّا يساهم في رسم الملامح العامّة للفضاء المقدّس، فمن المفسّرين الأوائل من فسّر "مجمع البحرين" فقال هما بحر الروم وبحر فارس ومنهم من قال بل هو طنجة[3].

1- نفسه، ص: 12.
2- أبو عبيد البكري، المُغرب في ذكر إفريقيّة وبلاد المغرب، مكتبة المثنّى، بغداد، دت، ص: 38.
3- الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، القول في تأويل قوله تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لا أَبْرَحُ حَتَّى أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا ﴾.

وأمّا الحديث النبويّ فقد كان الأخذ منه أظهر ويتّضح ذلك في ما نقله البعض من أحاديث منسوبة إلى النبيّ محمّد فيها إشادة بفضل إفريقيّة وأهلها من ذلك حديث فيه أن النبيّ قال : " لا يزال أهل المغرب ظاهرين على الحقّ حتّى تقوم الساعة"[1]. ومنها حديث يرويه أبو العرب صاحب طبقات علماء إفريقيّة فيه : "حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ أَبِي سُلَيْمَانَ، وَحَبِيبُ بْنُ نَصْرٍ صَاحِبُ مَظَالِمِ سُحْنُونِ بْنِ سَعِيدٍ، وَعِيسَى بْنُ مِسْكِينٍ ، قَالُوا : حَدَّثَنَا سُحْنُونُ بْنُ سَعِيدٍ ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ وَهْبٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زِيَادِ ابْنِ أَنْعُمٍ ، عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْحُبُلِيِّ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : لَيَأْتِيَنَّ نَاسٌ مِنْ أُمَّتِي مِنْ إِفْرِيقِيَّةَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وُجُوهُهُمْ أَشَدُّ نُورًا مِنَ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ"[2]. يضاف إلى ذلك ما جاء في كتب الأخبار من نصوص في فضل بعض الأماكن مثل المنستير ورادس، وهي نصوص ترغّب المسلمين في القدوم إلى إفريقيّة والرباط بها، ذكرها أبو العرب في طبقاته واختار منها ابن أبي دينار ما يعتقد أنّه ثابت صحيح. ومن هذه الأخبار أنّ علماء المشرق كتبوا إلى أهل إفريقيّة "من رابط عنّا يوما برادس حججنا عنه حجّة"[3] وأنّ المنستير باب من أبواب الجنّة كما يقول البهلول بن راشد في ما نقله أبو العرب. وقد بدت إفريقيّة وبلاد المغرب من خلال هذه النصوص أرضا مقدّسة لا لأنّ بعض أماكنها باب من أبواب الجنّة أو لأنّ نور أهلها يوم القيامة أشدّ من نور البدر فقط بل لأنّها أرض تضمّ منذ القديم قبور الصالحين والصدّيقين، فقد ذكر ابن أبي دينار نقلا عن أبي العرب أنّ بقرطاجنة قبرا مكتوب عليه بالحميريّة "هذا قبر رسول

1- يوصف هذا الحديث عند العلماء بأنّه ثابت مشهور. قال ذلك أبو نعيم الأصبهاني صاحب حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. وله في الشروح معان كثيرة تُبعده عن كونه دليلا على فضل أهل إفريقية وتقصره على المرابطين ببيت المقدس.

2- أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم، طبقات علماء إفريقيّة، دار الكتاب اللبناني، د ت، ص - ص: 1 – 11.

3- ابن أبي دينار، المؤنس، ص: 12.

رسول الله صالح"[1] وفي رواية أخرى "هذا قبر رسول رسول الله شعيب"[2].

لقد مثّلت هذه النصوص، على اختلاف أجناسها وتعدّد مشاربها، مادّة خصبة وظّفها الخطاب التاريخي الإسلامي لإنتاج صورة مضيئة عن إفريقيّة وبلاد المغرب سعيا منه إلى بناء سرديّة إسلاميّة خاصّة بهذا الإقليم تجعله من البلاد المقدّسة. وفي هذا ما يكفي للبرهنة على أنّ الخطاب التاريخي الإسلامي الناشئ حول إفريقيّة وبلاد المغرب خطاب يعمل بالخصوص على إلحاق هذه الرقعة من الأرض بالفضاء الإسلامي المقدّس وإن كانت في اعتقاده أرضا بلا نبوّة أو كان سكّانها الأصليّون في نظره كفّارا[3].

2. إفريقيّة وبلاد المغرب:الصورة المظلمة :

لسكّان إفريقيّة وبلاد المغرب صورة سلبيّة تعود إلى أقدم النصوص الإسلامية حولها، ومن هذه النصوص ما يُروى عن النبيّ نفسه إذ جاء في بعض الأحاديث ما يُستفاد منه أن إفريقية شرّ محض وأنّ البربر شرّ من على الأرض[4]. وقد استمرّت هذه الصورة بأشكال مختلفة في النصوص الإسلاميّة اللاحقة خاصّة منها ما جاء في معجم البلدان لياقوت الحموي وفي بعض كتب الرحلات من بيانات عن مدن إفريقية وبلاد المغرب وأهلها.

1- ابن أبي دينار، المؤنس.
2- أبو العرب : طبقات، ابن أبي دينار : المؤنس.
3- للتوسّع في تاريخ فكرة الأرض المقدّسة في الخطاب الإسلامي الناشئ حول إفريقية وبلاد المغرب انظر :
Sébastien Garnier, « ***La sacralisation du littoral ifrîqiyen à l'époque hafside*** », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 130 | février 2012.
4- توسّع محمد الطالبي في تحليل هذه الأخبار في الفصل الأوّل من كتابه : الدولة الأغلبية، تعريب المنجي الصيادي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1995. انظر الصفحة : 23.

وهي كما ذكرنا سابقا مصادر جغرافيّة مهمّة لكثرة ما تتضمّنه من شهادات وبيانات عن هذا الجزء من بلاد المسلمين. ولا يعنينا من هذه النصوص مطابقتها للواقع أو بعدها عنه بل كيف ساهمت في نقض الصورة المضيئة التي رسمها الخطاب التاريخي الإسلامي عن إفريقيّة وبلاد المغرب.

1.2. أرض لا يفارقها سفك دم ولا حرب أبدا :

تبدو إفريقيّة وبلاد المغرب في مصادرنا أرضا لا يفارقها سفك دم ولا حرب أبدا على حدّ عبارة ياقوت الحموي[1]. ولئن كان هذا الوصف متعلّقا بتاهرت، فمن اليسير على من له أدنى اطّلاع على تواريخ هذه البلاد منذ الفتح الإسلامي أن يسحب هذه الصورة على مجمل إفريقيّة وبلاد المغرب. ويكفي النظر في المؤنس لابن أبي دينار لندرك أنّ إفريقيّة من طرابلس إلى بجاية تكاد تشهد كلّ ثلاثين سنة فتنة تهيج فيها العامّة على أمرائها أو تعبث فيها قبائل البدو بالمدن والحواضر أو يقتتل فيها الملوك والسلاطين فيصيب البلاد من الخراب ما يصيب. ويكاد ينطبق الأمر نفسه على سائر بلاد المغرب، ولنا في أخبار الأندلس كما يرويها عبد الواحد المرّاكشي شاهد ويزيد.

وفي واقع الأمر، لا تختصّ إفريقيّة وبلاد المغرب بهذا الوصف لأنّ أغلب بلدان العالم في العصور الوسطى كانت مجالا للحروب والاضطرابات وعرضة للتخريب والقتل لدواع سياسيّة أو دينيّة مباشرة تيسّر على المؤرّخين إدراكها. وما لم يتسنّ لهم الوقوف عليه من وراء تلك الحوادث المستمرّة هو أنّ الحرب سمة ملازمة للاجتماع الإنساني تظهر بوضوح في المجتمعات البدائيّة باعتبارها تعيش على القنص والصيد، والحرب فيها نمط عيش إن لم تكن نمط إنتاج، وتخفّ وتيرتها في المجتمعات التقليديّة ولكنّها لا تنقطع وتظلّ الأداة الأمثل لتحقيق الغلبة

1- ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1977، ج 2. (مادّة تاهرت).

والاستيلاء على الثروة تحت عناوين سياسية وأخلاقيّة ودينية. إن الحرب وسفك الدماء بهذا المعنى الانتروبولوجي الغائب عن أفق ياقوت الحموي وغيره من المؤرّخين والجغرافيّين القدامى، أمر مستقبح في ذاته ولكنّها في الخطاب التاريخي الناشئ حول هذا الفضاء الجغرافي الثقافي رذيلة يختصّ بها أهل إفريقيّة وبلاد المغرب، أو هي علامة سلبيّة تسم هذا الفضاء الواسع بعناصره السكّانية والثقافيّة. فلماذا صُوّرت إفريقية وبلاد المغرب على هذا النحو ؟

الجواب على ذلك نجده في سلسلة البيانات التي يسوقها الحموي وأمثاله حول مدن إفريقيّة وبلاد المغرب، وهي بيانات متنوّعة يتداخل فيها السياسيّ بالاقتصادي ويتشابك فيها السكّاني بالثقافي والدينيّ، فتاهرت مثلا وإن كانت "مدينة جليلة" فصاحبها "رأس الأباضيّة وإمامهم ورأس الصفريّة والواصليّة"، ولذلك هي "بلد لا يفارقه سفك دم ولا حرب أبدا"، وجربة "أهلها مفسدون في البرّ والبحر وهم خوارج" وهذا الوصف ينقله الحموي عن البكري، وبادية قابس عند ابن حوقل "شرّ شمرّ ودين قذر وذلك لأنّهم لا يخلون من الشراية (= الخوارج) والقول بالوعد والوعيد"[1]، وانثالت على المهديّة المناحيس بدخول أبي يزيد مخلد بن كيداد صاحب الحمار إليها بعد خروجه بالمغرب "في أحزاب الكفر والنفاق والأباضية والنكارية المرّاق"[2]، والغالب على أهل السوس في أقصى بلاد المغرب "الجفاء والغلظة في العشرة وقلّة رقّة الطبع" والمالكيّة فيهم "من جباسة الأخلاق، وبحسب ما نالوا من رفاهة العيش نالوا من الجهل والطيش"[3]، "وتونس وإن كانت عند ياقوت الحموي قصبة بلاد إفريقيّة فهو يراها "مخصوصة بالتشغّب والقيام على الأمراء والخلاف للوُلاَة. ومن هذه العناصر المتفرّقة

1- ابن حوقل، صورة الأرض، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1992، ص: 72.
2- نفسه، 74.
3- نفسه، ص - ص: 90 – 91.

التقط كارل بروكلمان صورة تلخّص الرؤية الإسلامية لمجمل شمال إفريقيا بقوله : " منذ أيام الفتح الأوّل والأرض الإفريقيّة مرتع خصب للثورات التي يعزوها المؤرّخون المسلمون إلى الخوارج، وليس من شكّ في أنّ ما لقيه هؤلاء الخوارج من أذن مصغية ينهض دليلا على ثورة الروح القوميّة عند البربر في وجه سيادة العرب، ومن هنا كان في ميسور أيّما داعية يتوجّه في دعوته إلى مشاعر البربر القوميّة ويحملهم على مناهضة السلطة القائمة أن يعتمد على تأييدهم البعيد ونصرتهم البالغة"[1]. ولا يبتعد الكثير من المؤرّخين العرب المعاصرين عمّا ذهب إليه بروكلمان إذ يُعتقد أنّ أوّل فرصة للبربر في حكم أنفسهم بأنفسهم كانت مع قبائل نفوسة ولواتة بتأسيس الدولة الرستميّة في نواحي تاهرت، ثمّ مع كتامة بتأسيس الدولة الفاطميّة، ثم مع لمتونة ودولة المرابطين ثم مع المصامدة ودولة الموحّدين[2].

وفي اعتقادنا، لا يحصر هذا الخطاب الصورة في قوم دون قوم أو بلد دون بلد من عموم إفريقية وبلاد المغرب، فقد لاحظنا المشهد نفسه يرسمه ابن حوقل بميوله الشيعيّة في القرن الرابع (ت 386 / 996)، ويعيد رسمه ياقوت الحموي بعد أزيد من قرنين (ت 626 هـ/ 1228م)، وهو مشهد يغطّي مجمل هذا الفضاء بشبكاته السكانيّة والثقافيّة ولا يمكن قصره على البربر دون العرب، ولا على الخوارج دون غيرهم من الفرق الدينيّة لأنّ تاهرت مثلا لم تكن معقلا للخوارج وحدهم بل كان يجاورهم فيها الواصلية وهم أتباع واصل بن عطاء المعتزلي (ت 131 ه/ 748)، ولأنّ أهل السوس في أقصى المغرب كانوا مالكيّة، ولأنّ الأصطخري، وهو من أعيان القرن الرابع للهجرة/ العاشر للميلاد، يقول إنّ " الغالب

1- كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، نقله إلى العربية أمين فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت،ط 5، 2001، ص: 316 وما بعدها.

2- انظر مثلا : عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / بيروت، ط 5، 1996، ص: 35.

على مذاهب أهل المغرب كلّهم الحديث وأغلبها عليهم،مذهب مالك بن أنس"(ت 179هـ / 795م)[1].

لا يتعلّق الأمر إذن بالخوارج أو بغيرهم من أهل المذاهب، ولا بالبربر أو بغيرهم من السكّان لأنّ مسألة الحرب وسفك الدماء مسألة أكبر من أن تنحصر في بعدها العرقيّ أو في بعدها المذهبي، وللإحاطة بمعناها العميق نحتاج إلى التخلّص من بعض عادات المقاربة الاثنوغرافيّة أو المقاربة المذهبيّة واستبدالها بما توفّره المقاربة الانتروبولوجيّة بمختلف فروعها من أدوات فهم وتحليل. إنّ الحرب في خلاصة المقاربة الأنثروبولوجية التي يمثّلها بيار كلاستر **(Pierre Clasters)** ليست سمة يختصّ بها شعب دون شعب، ولا هي ظاهرة تقتصر على مذهب دون مذهب أو طور في الحضارة دون طور لأنّها ظاهرة تلازم الاجتماع الإنساني وأداة تلجأ إليها البشريّة لا لتحصيل ثروة أو نشر عقيدة فقط بل لمقاومة كل شكل من أشكال الانتظام ينفي عن الوجود الإنساني تعدّده وتنوّعه[2]. وبالتالي، حين تكون إفريقيّة أرضا لا يفارقها سفك دم ولا حرب أبدا، فهذا يعني أنّها أرض ظلّت على امتداد تاريخها الإسلاميّ تقاوم كلّ مشروع يهدف إلى نفي التعدّد والتنوّع وشطب الهويّات الصغرى ودمجها في هويّة واحدة. ولعلّ شعوب البربر وقبائلهم أبرز مثال في التاريخ الإسلامي على مناهضة كلّ نظام شموليّ مهما كان مورده إذ ثاروا مع الخوارج ضد السلطة المركزية في صيغتها الأموية ثم العباسية والفاطميّة، وثاروا مع الشيعة ومع المرابطين من فقهاء المالكيّة ومع الموحّدين، وهم بهذه الثورات الكبرى المتلاحقة يعبّرون

1- الأصطخري، المسالك والممالك، ص: 23.

2- للتوسّع في هذه الفكرة يستحسن الرجوع إلى :

Pierre Clasters, ***Archéologie de la violence****, Édition numérique réalisée en août 2012 à partir de l'édition paru au éditions de l'Aube, 1999*

عن نفورهم من كلّ أشكال الانتظام السياسي القهري المبني على فكرة الواحد[1].

2.2. أرض لم يبق فيها من العلم إلاّ القليل :

إذا كانت إفريقيّة وبلاد المغرب في الصورة السابقة أرضا لا تفارقها الحرب أبدا، فمن الطبيعي أن تنتج عن هذه الصورة صورة ثانية تبرز ما يمكن أن يترتّب على استمرار الحرب وسفك الدماء من خراب عمراني يظهر بالخصوص في اندثار معالم العلم والمعرفة وسيادة الجهل والطيش. ومن أهمّ المصادر التي ساهمت في رسم هذه الصورة بكلّ ما فيها من دلالات سلبيّة كتاب الرحلة المغربيّة لمحمّد العبدري البلنسي[2]. ولئن كان مصنّف هذه الرحلة أندلسيّا وله ببلاد المغرب صلة متينة خلافا لابن حوقل القادم من المشرق، فقد عجّت رحلته، بما فيها من بيانات عن الحياة الفكريّة والثقافيّة بالبلاد المغربيّة في عصره، بصور قاتمة سيقت بنبرة فيها الكثير من الحسرة والأسف على اندثار العلم وانتشار الجهل. وهو ما يفيد أنّ الفضاء الاجتماعي العام بإفريقيّة وبلاد المغرب قد شهد في نهاية القرن السادس/ الثاني عشر وبداية القرن السابع/الثالث عشر اختلالا فظيعا في أهمّ حقل من حقوله وهو الحقل العلميّ. ومن شأن ذلك أن يؤثّر في الحقول التي يتشارك معها في إنتاج الرأسمال الرمزي الخاص بالفضاء الإفريقي المغربي وعلى رأسها الحقل الدينيّ على نحو ما سنظهره.

1- عالج محمود إسماعيل هذه المسألة لا من وجهة نظر انتروبولوجية بل من وجهة نظر تاريخيّة وكشف بالخصوص عمّا سمّاه حالة الفسيفساء الدينيّة والمذهبية في بلاد المغرب وانتهى طبعا إلى اعتبار هذه الحالة سلبيّة لأنّها تعبّر بوضوح عن صراعات مستمرّة تهدّد وحدة بلاد المغرب واستقرارها. انظر كتابه: الأدارسة في المغرب الأقصى، مكتبة الفلاح، الكويت، ط 1، 1989.

2- محمد العبدري البلنسي، الرحلة المغربية، تقديم سعد بوفلاقة، مؤسسة بونة للبحوث والدراسات، الجزائر، ط1 ، 2007.

تبدو رحلة العبدري في جملتها وصفا لما اعترى مدن إفريقيّة وبلاد المغرب من تقهقر في الحقل العلميّ، والمقصود بذلك طبعا هو حقل العلوم والمعارف الدينيّة دون غيرها من العلوم والمعارف، ودليلنا على ذلك أنّ العبدري إذا صادف أن مرّ بمدينة مازال للعلم فيها شأن فإنّه لا يتحدّث إلاّ عن العلوم الدينيّة، فمدينة تونس مثلا "لا تنشد بها ضالّة من العلم إلاّ وجدتها... وأهلها ما بين عالم كالعَلَم رافع بين أهله للعِلم" ولو لم يمرّ بها لَحكم "بأنّ العلم في أفق الغرب فنّ مُحي رسمه ونُسي اسمه"[1]. قد يُفهم من هذا الشاهد أنّ مدينة تونس كانت زمن مرور العبدري بها حافلة بمختلف أصناف العلم والمعرفة، ولكنّ قائمة في أسماء علماء تونس ذكرها العبدري تكشف أنّ العلوم الدينيّة هي المعنيّة، فمن علماء تونس وقتها الفقيه أبو محمّد عبد الله بن محمّد بن هارون الطائي، والشيخ الفقيه أبو جعفر أحمد بن محمّد بن إبراهيم الحميري، والقاضي أبو القاسم أحمد بن يزيد بن بقي، والمحدّث الراوية أبو جعفر أحمد بن يوسف الفهري، والشيخ الفقيه أبو عبد الله محمد بن عبد المعطي بن محمّد النفزي وغيرهم. كلّ هؤلاء كما وصفهم العبدري محدّثون أو فقهاء أو قضاة، وإذا تجاوزت معارفهم حدود العلوم الدينيّة فلن تتعدّى حقل العلوم اللغوية والأدبيّة وهي كما نعلم علوم تجاور العلوم الدينيّة إن لم تكن وسيلة من وسائلها.

لقد بات واضحا أنّ العبدري، بحكم تكوينه الدينيّ، مهتمّ بما أصاب المعارف الدينيّة في عصره من مظاهر الضعف والوهن حتّى أنّ أغلب مدن بلاد المغرب بدت في وصفه لها مدنا تكاد تكون خالية من كلّ علم باستثناء مدينة تونس. ولبيان هذه الصورة يكفي أن نتتبّع المسلك الذي قطعه العبدري من أقصى بلاد المغرب إلى أدناها، فبلاد السوس "بلاد مات فيها العلم

1- العبدري، الرحلة المغربية، ص- ص: 68 – 72.

وذكره"[1]، وتلمسان وإن كانت مدينة كبيرة فالعلم فيها "قد درس رسمه وغاضت أنهاره" (ص:27)، ومليانة "ما بقي بها من له بالعلم أدنى عناية"(ص:48)، والجزائر " لم يبق بها من هو من أهل العلم محسوب"(ص:49)، وأهل بجاية يواظبون على الصلاة ولكنّها مدينة غاض بها بحر العلم "وعفا رسمه حتّى عاد طللا"(ص: 50)، وقسنطينة لم يعثر فيها صاحبنا على "من ينتمي إلى طلب ولا من له في فنّ من فنون العلم أرب سوى الشيخ أبي علي حسن بن بلقاسم بن باديس(ص: 59)، وباجة ليس فيها "من له إلى العلم انتماء سوى الأديب النحوي أبي علي حسين بن محمّد الطبلي"(ص: 66)، والقيروان "أهلها جفاة الطبع،... خفّت نفس العلم بينهم فلم يبق به ومق"(ص: 101)، وأمّا قابس فالعلم فيها "قد ركدت ريحه" (ص: 116)، وطرابلس "ما للعلم بها غرس" (ص: 119)، وسوسة " خرس بها لسان الطلب وعاد لفريق الجهل على فئة العلم الغلب فامّحت بها آثار كلّ فضيلة وصيّرها الجهل معرسة ومقيلة " (ص: 155).

ليست هذه البيانات التي يسوقها العبدري مجرّد وصف لما طرأ على إفريقيّة وبلاد المغرب من مظاهر الجمود الفكريّ والانحطاط الثقافي. ولعلّ ما يشجّع على اعتبارها كذلك تلك النبرة التي سيقت بها وهي نبرة مفعمة بالأسى والحزن تُظهر بجلاء كيف كانت بلاد المغرب عامّة تزخر بالعلماء وكيف كان العلم فيها رائجا ثم كيف أصبحت بعد نهاية القرن السادس للهجرة فضاء بلا معارف ولا علوم إلاّ ما قلّ. وقد تعوّد الباحثون في تاريخ الحضارة الإسلامية ببلاد المغرب على أن يعتمدوا هذه النصوص دليلا على ما يسمّونه بداية عصر الانحطاط. نعم، هي كذلك من وجهة نظر المقاربات التاريخيّة التقليديّة، ولكنّها من وجهة نظر أخرى، تعتني بتاريخ الحقل الديني

1- العبدري، ص: 23. ونكتفي في سياق الحديث عن باقي المدن المغربيّة بالإحالة على الصفحة داخل المتن.

ومسار تكوينه وبنيته وآليّات عمله، نصوص تعبّر بوضوح عن معنى آخر غير معاني الانحطاط والتقهقر والركود، بل هي نصوص تشير إلى ما في تلك اللحظة الحضارية السالبة من دلالة على أنّ الحقل الديني بإفريقيّة وبلاد المغرب قد استكمل جميع عناصره فبات له نظام عمل تاريخي قارّ، ورأسمال ديني واضح، كما باتت له حدود معلومة، وجهاز دينيّ ثابت. لقد بالغ العبدري في الحديث عن مظاهر الجهل والعزوف على العلوم الدينيّة، ولكن ما لم يدركه هو أنّ وراء هذه الصورة القاتمة التي يلتقطها يوجد حقل دينيّ بلا صراع ولا نزاع بين الفاعلين فيه، بل لا فاعل فيه سوى أهل الحديث والرواية وبعض الفقهاء المقلّدين. مقابل ذلك نلاحظ انصراف الناس عن طلب العلم وانشغالهم بحياتهم، وهذا يعني أنّ المسألة الدينيّة لم تعد مسألة رأي عام بلغة اليوم لأنّ القول فيها قد حُسم ولأنّ المشكلات التي كانت تثيرها قد حُلّت. ولنا في نصوص العبدري قرائن كثيرة تؤكّد أنّ سكان إفريقيّة وبلاد المغرب لم يعودوا منشغلين بالأسئلة الدينيّة الكبرى وأنّ أقصى ما يطلبونه هو أن يكون لهم إمام يصلّي بهم وشيخ يتلو عليهم القرآن، والعلماء منهم إذا تباحثوا في مسائل الدين طرقوا ما لا يكاد يكون شيئا والمثال على ذلك ما كان يدور بمجلس الفقيه الزاهد أبي محمّد المرجاني حين سُئل "عن سبب فرار الشيطان من الآذان فقط دون الصلاة وشأنها أعظم"[1]. وكيف دار النقاش فيها واستغرق ما لا تستحقّه هذه المسألة من الوقت والجهد، بل إنّ العبدري نقل المسألة من تونس إلى طرابلس وعرضها على الشيخ الفقيه أبي محمّد عبد الله بن السيّد[2] فتزايد النقاش فيها واتّسع القول على نحو يوحي بأن الأسئلة الدينية الكبرى اختفت وحلّت محلّها أسئلة صغيرة لا ترقى إلى أن تكون مدار اهتمام الناس عامّة. ورغم

1- نفسه، ص: 95.
2- نفسه، ص: 96 وما بعدها.

عناية العلماء القدامى بالقرآن وما فيه من وجوه البيان فقد رأى العبدري أنّهم قصّروا النظر في قوله تعالى "وغرابيبُ سودٌ"(السورة 35، فاطر، من الآية 27) ومضى يطرح المسألة في كلّ مجلس يحلّ به ويمتحن روّاده وشيوخه فلا يعيرونه اهتماما فاستنتج من ذلك أن العلم عندهم قد مُحي رسمه[1].

لقد أردنا من هذه الملاحظات على رحلة العبدري أن نمهّد السبيل لتثبيت الفرضية الرئيسية التي ينعقد عليها هذا البحث وهي أنّ الحقل الديني بإفريقيّة وبلاد المغرب لم تكتمل مقوّماته الرئيسيّة ولم تتثبّت حدوده إلاّ في نهاية القرن السادس/الثاني عشر مع جهود الموحّدين على نحو ما سنوضّحه في الفصول اللاحقة، وتقييدات العبدري في رحلته المغربيّة دليل قويّ على ما ذهبنا إليه.

خاتمـــة :

نستخلص من جملة الصور التي بنتها المصادر الإسلاميّة لإفريقية وبلاد المغرب أنّ هذا الفضاء بمختلف عناصره الطبيعيّة والثقافيّة قد ترك في أذهان المؤرّخين والمستكشفين آثارا متنوّعة. وبغضّ النظر عمّا توحي به تلك الصور من معان إيجابية وأخرى سلبيّة، فقد رأينا فيها ما يُساعد على التقاط الملامح الأساسية لفضاء إفريقية وبلاد المغرب لا من حيث هو في الواقع فحسب بل من حيث هو فكرة في أذهان أولئك المؤرّخين والمستكشفين. ومن أهمّ تلك الملامح أنّ إفريقية وبلاد المغرب لم تبد في المصادر الإسلاميّة أرضا غريبة عن الأرض الأمّ، بل هي أرض مقدّسة مثلها مثل الأرض الأمّ وإن لم تكن مهدا للنبوّات. وأهلها في أعلى درجات الفضل لما اختصّوا به من ثبات على الجهاد دفاعا عن الإسلام. ولئن كانت صورة هذه البلاد في بعض النصوص توحي بأنّها أرض بلا شعب فقد كان ذلك مدخلا لجعلها جزءا من الأرض الأمّ وجعل أصحابها فرعا من أصل

1- رحلة العبدري، ص : 122 وما بعدها.

هو الأصل العربيّ. وحين يُنظر إليها من هذه الزاوية تكون بمنزلة الأرض الأمّ رغم خلوّها من كلّ نبوّة. ولعلّ هذا ما يؤسّس للرغبة فيها والإصرار على تملّكها والعمل على ضمّها إلى الأرض الأمّ لأنّها أرض بكر وبلا رأسمال رمزي يحول بينها وبين الفاتحين. ولن يكون ذلك ممكنا حتّى ينقاد أهلها لقواعد النظر والعمل التي تمّ إقرارها في الفضاء المركزي. يضاف إلى ذلك أنّ أغلب المصادر سعت إلى الإفصاح عمّا في هذه الأرض الجديدة من عناصر ثقافيّة ترتقي بها إلى أن تكون شريكا للأرض الأمّ في رأسمالها الرمزي. نقول ذلك انطلاقا من تركيز المؤرّخين والمستكشفين على الفترات التي بدت فيها إفريقية وبلاد المغرب فضاء يأبى الانصهار في الفضاء الإسلامي المركزي ويبحث لنفسه عن هويّة دينية يختصّ بها. وحين توصف هذه الأرض بأنّها لا يفارقها سفك دم أو يوصف أهلها بأنهم قوم تغلب عليهم الفظاظة والقسوة ويقلّ فيهم العلم، فهذا يعني أنّها أرض ظلّت ترفض على امتداد القرون فكرة إلحاقها بالأرض الأمّ وأن أهلها ظلّوا يقاومون محاولات إخضاعهم وظلّوا يبحثون عمّا به ينعتقون من علاقات الهيمنة المفروضة عليهم. أمّا من حيث هي أرض لا يفارقها سفك دم ولا حرب فقد دلّت على أنّ هذا الفضاء تلقّى الرأسمال الرمزي الوافد عليه وحوّله من أداة للهيمنة عليه إلى أداة للتحرّر من الهيمنة، ويظهر ذلك بالخصوص في كفاحه المستمرّ من أجل بناء حقل دينيّ بجهاز بديل وبقواعد نظر وعمل غير التي أقرّها الحقل الديني في المركز على نحو ما سنبيّنه في الفصل التالي.

الفصل الثالث

تكوين الحقل الدينيّ بإفريقية وبلاد المغرب

تمهيد :

يتعلّق البحث في هذا الفصل تحديدا باللحظة التاريخيّة التي بدأ فيها الحقل الديني الإسلامي في فضاء إفريقيّة وبلاد المغرب بالتشكّل. وسنركّز بالخصوص على ظروف نشأة هذا الحقل ومسار تكوينه. لقد كتبت في هذا الموضوع دراسات متنوّعة في اختصاصاتها مثل دراسة عبد العزيز المجدوب حول مسألة الصراع المذهبي بإفريقية وما فيها من عرض وتحليل لأوجه الصراع المذهبيّ في مجال إفريقيّة وبلاد المغرب إلى قيام الدولة الزيرية، ودراسة سعد غراب حول المذهب المالكي باعتباره عنصر ائتلاف في المغرب الإسلامي وما فيه من كشف عن أبرز الأسباب التي جعلت المذهب المالكيّ ينتشر في بلاد المغرب ليكون أهمّ عامل من عوامل الائتلاف والوحدة، ودراسة نلّلي سلامة العامري حول التصوف بإفريقية في العصر الوسيط. ويضاف إلى ذلك ما ذكرناه من دراسات وضعها محمود إسماعيل أو عبد المجيد النجار استنطقا فيها المصادر التاريخيّة لدراسة تاريخ الغرب الإسلامي وحضارته في العصر الوسيط مثل كتب الطبقات والأخبار والرحلات والتاريخ العامّ والتراجم. ولا يعني ذلك التوقّف عند حدود ما جاء في هذه الدراسات ولا أن نأخذ بالقراءة التي رآها هذا الباحث أو ذاك لهذه الظاهرة أو تلك من وجوه الحياة الدينيّة في مجال إفريقيّة وبلاد المغرب. لذلك اجتهدنا في بناء تأويل مختلف للظواهر التي درسها كلّ من

المجدوب وغراب والعامري وإسماعيل والنجّار وغيرهم بالاستناد إلى بعض ما وفّرته العلوم الإنسانية المعاصرة وخاصّة منها علوم الجغرافيا الثقافية وعلم الاجتماع الديني والانتروبولوجيا الدينيّة والفينومنولوجيا من مفاهيم لم نجد في الدراسات المذكورة عناية لازمة بها أو توظيفا كافيا لمكتسباتها.

1. دعوة الفاتحين :

لم تكن إفريقيّة وبلاد المغرب طيلة القرون الإسلامية الثلاثة الأولى وجهة الفاتحين العرب الأوائل فقط، بل كانت إلى جانب ذلك وجهة الكثير من أصحاب المذاهب الدينيّة المناوئة للسلطة المركزيّة في بلاد الشام أو في بلاد الرافدين. وبمراجعة ما تذكره المصادر التاريخيّة، يمكن التمييز بين مرحلتين اثنتين، أمّا الأولى فتمتدّ من بداية الفتح إلى أيّام الفتنة الكبرى وفيها تدفّقت على بلاد المغرب موجات بشريّة متنوّعة سكّانيّا ولكنّها مؤتلفة دينيّا، إذ كان الفاتحون العرب من قبائل متعدّدة من جنوب الجزيرة العربية ومن شمالها، وكان فيهم المحاربون وغير المحاربين ممّن جاؤوا ليستوطنوا الأرض الجديدة. ومن هؤلاء الفاتحين الأوائل تشكّلت النواة الرئيسيّة التي حملت معها الدين الجديد إلى بلاد المغرب. وبغضّ النظر عن الصعوبات التي واجهها هؤلاء الفاتحون الأوائل في إخضاع البربر وكيف استمرّت الحرب بينهما سنوات طويلة، فقد ساد الإسلام وانتشر بين القبائل البربريّة وتمّ الاعتراف به دينا جديدا يتجاوز الديانة المسيحيّة والمعتقدات البربريّة[1]. ولكنّ هذا الدين الجديد لا يمكن لرسالته أن تمرّ إلى سكّان بلاد المغرب إلاّ عبر قناتين اثنتين وهما اللغة والسلوك. أمّا اللغة فهي قناة لِنقلِ المعتقدات والقيم والمُثل الإسلاميّة العليا كالتوحيد والعدل والإحسان والزهد في الدنيا والعمل للآخرة، ويستوجب كلّ هذا تعليما من شروطه أن يكون المعلّم عارفا

1- انظر التفاصيل في : هشام جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**.

بلسان المتعلّمين أو أن يكون المتعلّم عارفا بلسان المعلّم، وهذا في تقدير بعض الباحثين المنشغلين بتاريخ البربر غير ممكن[1]، إذ لم تورد المصادر أنّ الفاتحين العرب كان فيهم من يتقن لسان البربر وأنّ زعماء البربر كان فيهم من يتقن لسان العرب، نقول ذلك رغم ما في بعض المصادر من حديث عن إيفاد حسّان بن النعمان وموسى بن نصير بعض التابعين لتعليم البربر العربيّة والقرآن وقواعد الدين وأحكام الشريعة[2]. ونحن نعتقد أنّ نشر الدعوة عبر التعليم لا يمكن أن يكون في زمن الحرب وهو كما نعلم زمن يمتدّ من حملة حسّان بن النعمان سنة 78 هـ / 697 م إلى حملة موسى بن نصير سنة 95 هـ / 713م، وأقصى ما يمكن أن يصل إليه الفاتحون طوال هذه الفترة هو أن يختزلوا الدعوة الإسلاميّة في شعارات عامّة أشهرها لفظ الشهادتين بما فيهما من اختزال لفكرتي الإيمان والتوحيد مقابل فكرتي الكفر والشرك، إلى جانب ألفاظ أخرى تترجم القيم الإسلامية العليا كالعدل والإحسان والحقّ. إنّ انقياد القبائل البربريّة إلى الإسلام لا يمكن أن يكون ناتجا عن معرفة بنصوصه وتعاليمه بقدر ما هو ناتج عن غلبة عسكريّة في الميدان مصحوبة بشعارات عامّة تبرّرها. ولمّا كان نقل الإسلام وتعاليمه عبر اللغة صعبا إن لم يكن مستحيلا على الفاتحين الأوائل، فلم يبق لهم لتبليغ دعوتهم الدينية غير السلوك، وكان على البربر أن ينتظروا معاملة المسلمين العرب لهم ليعرفوا حقيقة الرسالة الإسلاميّة وليدركوا مضامينها الروحيّة والسلوكيّة. وممّا يؤكّد ذلك أن الكاهنة زعيمة البربر استطاعت أن تنفذ إلى حقيقة الفاتحين حين جمعت البربر حولها وأقنعتهم بأنّ هؤلاء العرب لا غاية لهم في بلاد المغرب إلاّ جمع الكنوز والثروات من الحصون والخزائن

1- انظر مثلا :

Gabriel Camps, ***Les berbères, Mémoire et identité***, *Actes Sud, Paris, 2007*.

2- محمود إسماعيل عبد الرازق، الخوارج في بلاد المغرب، دار الثقافة، المغرب، ط 2، 1985، ص: 38 - 39.

البيزنطيّة فأمرتهم بتخريبها لتحرم الغزاة منها وتصدّهم عن أرضها. ولئن كان سلوك الفاتحين في الغزوات الأولى مفهوما لأنّ غاية المحاربين في كلّ عصر هي الاستيلاء على ثروات غيرهم، فإنّ سلوكهم بعد الحرب يظلّ غير مبرّر لعدم تطابقه مع المقصد الأسمى من دخول إفريقيّة وهو نشر التوحيد ومقاتلة الشرك وإقرار العدل ورفع الظلم. وقد خاب أمل البربر بعد انقيادهم لدعوة الفاتحين إذ لم يجدوا في الواقع من شعارات الدعوة الإسلامية شيئا، ووجدوا بدل ذلك معاملة سلبيّة لا تقلّ في إذلالهم عن معاملة رؤساء الحملات العربيّة الإسلاميّة الأولى على بلاد المغرب كحملة حسّان بن النعمان بين سنتي 78 و88 للهجرة/ 697 و 706م، وحملة موسى بن نصير بين 88 و95 هـ /706 و713م. إنّ هذه الحملات لا تتجاوز في تقدير المؤرّخين البعدين العسكريّ السياسي، إذ كان الفاتحون خلال هذه المرحلة يغادرون بلاد المغرب بمجرّد انتهاء الحملات العسكريّة محمّلين بالغنائم[1]، باستثناء حملة عقبة بن نافع "الذي أسلم على يده وعلى يد رجاله عدد من البربر... وكان قد نوى أن ينظّم أمر الفتح الدينيّ بعد أن حقّق النصر العسكريّ"[2]. لقد كانت جهود الفاتحين الأوائل منصبّة على تنظيم المجالين الإداريّ والعسكريّ لتوسيع رقعة الفتوحات، وفكّر عقبة بن نافع في وضع القواعد الضروريّة لبناء الحقل الدينيّ ولكنّ غضب ولاّة مصر عليه أوّلا ومقتله بعد ذلك حالا دون وضع تلك القواعد، فظلّت بلاد المغرب بسكّانها الأصليّين غريبة عن الإسلام ونصوصه، ولا تدرك له معنى خارج سلوك الولاّة ومن جاء معهم من العرب. وقد لاحظ المؤرّخون كيف كان ولاّة

1- للتوسّع في سياسة المغانم والجبايات التي اتبعها الفاتحون الأوائل وما كان لها من آثار سلبية في نفوس البربر يستحسن الرجوع إلى : محمد الطالبي، الدولة الأغلبيّة، الفصل الأوّل (إفريقية والمشرق قبل عهد الأغالبة)، ص – ص: 21 -52. وانظر أيضا : هشام جعيط، تأسيس الغرب الإسلامي، ص: 16.

2- عبد العزيز المجدوب، الصراع المذهبي بإفريقيّة، الدار التونسية للنشر، ط2، 1985، ص: 13.

إفريقيّة والمغرب ومن معهم من العرب طيلة القرن الأوّل لا يأبهون إلاّ ببثّ السرايا لجمع الغنائم، ومن الشواهد على ذلك ما رواه ابن عذاري في البيان المغرب عن عامل طنجة زمن ابن الحبحاب (116 هـ) حين "تعدّى الصدقات والعشر وأراد تخميس البربر وزعم أنّهم فيء المسلمين"[1]. وما نخلص إليه من قراءتنا لوقائع الفتوحات الأولى هو أنّ الفاتحين الأوائل نجحوا في بسط الهيمنة العسكرية والسياسية على بلاد المغرب ولكنّهم فشلوا في زرع الأسس الضروريّة لتكوين حقل ديني إسلاميّ في أراضي الفتح رغم محاولة عقبة بن نافع ، بل إنّهم قدّموا من خلال سلوكهم تأويلا للإسلام ورسالته جعل سكّان بلاد المغرب يتطلّعون إلى تأويل مختلف عنه ويعبّر بحقّ عن مضامين الشعارات الكبرى التي صدّقوها ودخلوا في الإسلام بسببها.

وفي واقع الأمر، لم يكن القرن الأوّل في تاريخ الإسلام قرن الفتوحات فقط بل كان أيضا قرن الصراع الدامي حول مضامين المشروع الحضاري الذي بشّرت به الرسالة المحمّديّة. ولئن بدأ الصراع سياسيّا وأثار الكثير من الخلافات حول السلطة، فإنّه سرعان ما اكتسب بعدا فكريّا شمل مختلف العناصر المكوّنة لمنظومة العقائد الإسلاميّة. وترتّب عن ذلك ميلاد تأويلات متنافرة لمعنى التجربة الدينيّة اقتضى التاريخ أن يتمّ الفصل بينها بقوّة السلاح فكانت الفتنة الكبرى بكلّ ما خلّفته من ويلات حربا لا من أجل السلطة فقط بل لتأسيس قواعد النظر والعمل في الرسالة المحمّدية باعتبارها إعادة ترتيب للحقل الدينيّ في الجزيرة العربيّة تحديدا ثمّ في سائر النواحي بعد ذلك. وبانتصار فريق بعينه على سائر المتنازعين، وجد المغلوبون أنفسهم مضطرّين إلى الفرار بجلودهم وأفكارهم خارج حدود أرض الإسلام الأولى. إنّ آليّة الإقصاء التي يعمل بها الحقل الدينيّ فرضت على بعض

1- نفسه ، ص: 16.

الفاعلين فيه أن يكونوا خارج نطاق حدوده فتوجّهوا غربا وشرقا آملين في العثور على نقطة عمل بديلة وكانت بلاد المغرب وجهة الكثير من هؤلاء الفاعلين الدينيّين المقصيّين. ولم تكن هذه الظاهرة مقصورة على القرن الأوّل فقط بل امتدّت على القرون الثلاثة التالية حيث ظلّ الصراع حول قواعد النظر والعمل في الإسلام محتدما وبأشكال مختلفة منها الحرب ومنها الجدل والمناظرات. وفي ما يلي بيان لأبرز الدعوات الدينيّة الوافدة وما كان لها من دور في تشكيل الحقل الديني بإفريقيّة وبلاد المغرب.

2. دعوة الخوارج :

بدأت دعوة الخوارج في إفريقيّة وبلاد المغرب وفق المصادر الإباضيّة في أوائل القرن الثاني للهجرة بقدوم سلمة بن سعيد يدعو إلى مذهب الإباضية وعكرمة مولى ابن عبّاس يدعو إلى مذهب الصفريّة.[1] وبقدوم هذين الرجلين واتّصالهما برؤساء القبائل البربرية انتشرت دعوة الخوارج في صيغتيها الصفريّة والإباضيّة، ويستفاد من تحليل المصادر التاريخيّة أنّ مذهب الصفرية انتشر خصوصا بين قبائل المغرب الأقصى وبعض قبائل المغرب الأدنى، بينما انتشر مذهب الإباضيّة في إفريقيّة وخصوصا في جبل نفوسة ثم امتدّ إلى قبائل زناتة ولواتة وغيرهما[2]. فماذا حملت هذه الدعوة بصيغتيها الصفريّة والإباضيّة إلى بلاد المغرب ؟ وما هي الأفكار الدينيّة التي زرعتها في أذهان السكّان ؟

لا نحتاج في سياق هذا البحث إلى الحديث عن تاريخ الخوارج ولا عن أفكارهم الدينيّة، ففي كتب التاريخ والمذاهب ما يغني عن ذلك، ولكنّ

1- محمود إسماعيل عبد الرازق، الخوارج في بلاد المغرب، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط2، 1985، ص: 46.

2- راجع : محمود إسماعيل عبد الرازق في كتابه المذكور أعلاه، وانظر أيضا : ناجية الوريمي بوعجيلة، الإسلام الخارجي، دار الطليعة / رابطة العقلانيين العرب، بيروت، ط1، 2006.

هذا لا يمنع من التذكير بأبرز ما يميّزهم عن سائر الفرق الإسلاميّة، وهي من المعلوم فرق نشأت في سياقات فكريّة وسياسيّة واجتماعيّة واحدة ولكلّ فرقة منها تأويل خاصّ لمضامين الرسالة المحمّدية، ومن تأويلاتها نشأت أنظمة نظر وعمل دينيّة مختلفة. وبناء على ذلك، نفترض أنّ الخوارج قدموا إلى بلاد المغرب وهو يحملون تأويلا مختلفا للخطاب القرآنيّ والنبويّ على حدّ سواء ويتضمّن رؤية في قواعد النظر والعمل الدينيّ غير تلك التي أقرّتها الجماعة الإسلاميّة في المركز، شأنهم في ذلك شأن بقيّة الدعوات الوافدة على بلاد المغرب بعد دعوة الفاتحين الأوائل. ولمّا كانت دعوة الفاتحين الأوائل دعوة عامّة للأسباب التي شرحناها آنفا، ولم يُفهم الإسلام فيها إلاّ على أنّه ديانة تشرّع لنهب ثروات الشعوب وسبي نسائهم واسترقاق صبيانهم وهو ما تجلّى بوضوح في سلوك الولاة ومن رافقهم من القبائل العربيّة، فقد جاء الخوارج بتأويل مختلف للدّين أساسه أنّ الإيمان قول وعمل، وأنّ العمل هو المعيار الأساسي لتمييز المؤمن الحقيقيّ من غيره، وأنّ المؤمنين متساوون أمام الله لا يفضل أحد على أحد إلاّ بالتقوى، وأنّ الإنسان يختار ما يفعل دون جبر وبالتالي فهو مسؤول عن أفعاله[1]. مقالات ثلاث نرى أنّها تلخّص جوهر المعتقد الخارجي بمختلف صيغه وتجعله أيسر رواجا بين الشعوب التي لم تر في سيرة الولاة شيئا من التقوى أو الإيمان. وممّا يزيد هذا المعتقد قدرة على جذب الناس إليه موقفهم من مسألة الإمامة بوجهيها التاريخي والنظري، وهو موقف يترجم تصوّرهم للحكم وآليّاته ووظائفه على نحو يبدون فيه أكثر التيّارات حرصا على تأسيس نظام حكم عادل يتساوى فيه المسلمون ويمتلك فيه المحكومون قرار تعيين الحاكم أو عزله إن زاغ عن سواء السبيل.

1- للتوسّع في عقائد الخوارج انظر كتب الملل والنحل. وانظر أيضا : ناجية الوريمي بوعجيلة، الإسلام الخارجي، ص: 172 وما بعدها.

هذا في المستوى النظري، أمّا في المستوى العملي فقد نجح الخوارج في استمالة قبائل مغربيّة كثيرة وأقنعوها بالعمل معهم على تأسيس سلطة مناهضة للسلطة المركزية يكون هدفها الرئيسي ترجمة عمليّة للمبادئ والقيم العليا التي بشّر بها الإسلام. ولنا في كتب التاريخ ما يغني عن كلّ تفصيل، حيث وثّقت المصادر جوانب كثيرة من تجربة الخوارج في بلاد المغرب على امتداد أكثر من قرنين، وأشاد الكثير من الباحثين المعاصرين بما تحقّق فيها من مكاسب مادّية ومعنويّة لفائدة القبائل البربريّة [1].

3. دعوة المعتزلة :

لم تكن دعوة المعتزلة في بلاد المغرب بحجم دعوة الخوارج ولكنّها كانت تتقاسم معها الكثير من الهموم والهواجس والأفكار الدينيّة والسياسيّة التي تُرجمت بعد ذلك في بيانات اعتقاد متشابهة. فمن القواسم المشتركة بين التيّار الاعتزالي والتيّار الخارجي أنّهما في نظر السلطة المركزيّة وجهازها الإيديولوجي تيّاران مارقان عن الجماعة ومذهبها الرسميّ وما تسميتهما بالخوارج والمعتزلة في كتب الملل والنِّحل إلاّ دليل على أنّ أحدهما خرج عن الجماعة وأنّ ثانيهما اعتزلها، وهما في ذلك سواء. كما أنّ التيّار الثالث الذي لفظه الحقل الدينيّ في شبه الجزيرة العربيّة فلاذ ببلاد فارس أو ببلاد المغرب، وهو التيّار الشيعيّ، لم يسلم من تسمية سلبيّة تعادل لفظي الخوارج والمعتزلة. فقد سمّي أتباعه بالروافض أو أهل الرفض إشارة إلى مفارقتهم الجماعة[2]. تلك هي نقطة التقاطع الأولى بين التيار الخارجي والتيار الاعتزالي، وهي في اعتقادنا نقطة التقاطع السطحيّة التي تخفي تحتها نقاط

1- انظر مثلا: محمد عيسى الحريري، الدولة الرستميّة بالمغرب الإسلامي، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط3، 1987.

2- توسّعت ناجية الوريمي بوعجيلة في دلالة لفظ الخوارج، ويمكن استنادا إلى النتائج التي توصّلت إليها أن نعتبر لفظي الاعتزال والرفض معادلين في دلالاتهما للفظ الخوارج، وهي ألفاظ ثلاثة يستعملها الخطاب الرسمي للتعبير عن الحدود الفاصلة بين تأويل غالب للدّين وتأويلات مغلوبة مناهضة له.

تقاطع كثيرة حرص الخطاب الدينيّ المهيمن على طمسها. وتكفي نظرة سريعة في أبرز ما صُنِّف في الفرق الإسلاميّة ليدرك الباحث سكوت أصحابها عن القاع النظري المشترك بين فرق المعتزلة وفرق الخوارج، فالتيّاران معا ينفيان الجبر ويقولان بالاختيار ليثبتا أنّ الله عادل وإن كان ذلك بصيغتين مختلفتين، ويقولان بخلق القرآن ليثبتا قديما واحدا هو الله، ويعتبران الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ركنا ثابتا من أركان الدين لا يجوز إسقاطه. وليس من الغريب في شيء أن يلتقي الخوارج والمعتزلة في بلاد المغرب وأن يتشاركا في تأسيس سلطة مناهضة للسلطة المركزيّة، فقد كانت تاهرت فضاء يجمع أتباع واصل بن عطاء بأتباع الإباضيّة تحت راية الدولة الرستميّة التي اقتطعت أجزاء كثيرة من بلاد المغرب وافتكّتها من سلطة العبّاسيين. ولئن نجح المعتزلة في تأسيس بعض الإمارات في بلاد المغرب فإنّ جهودهم لم ترق إلى ما أنجزه الخوارج والشيعة من بعدهم. رغم ذلك، كان المعتزلة فاعلا رئيسيّا في الدولة الرستميّة بالمغرب الأوسط، كما كانوا بعد ذلك قوّة فاعلة في تأسيس دولة الأدارسة بالمغرب الأقصى على نحو ما سنبيّنه في فقرة لاحقة. وما يعنينا من كلّ ذلك هو أن دعوة المعتزلة سرت ببلاد المغرب وتلقّفتها قبائل بربريّة كما تلقّفت دعوة الخوارج لما في الدعوتين من قواسم مشتركة نجدها بالخصوص في القاع النظري الذي يتأسّس عليه التيار الاعتزالي والتيّار الخارجي ويلتقيان فيه مع التيّار الشيعي. وفي ما يلي بيان لذلك.

4. دعوة آل البيت :

لدعوة آل البيت في بلاد المغرب مرحلتان مختلفتان، أمّا الأولى فقد بدأت في منتصف القرن الثاني/الثامن بعد ثورة محمّد بن عبد الله النفس الزكيّة (ت 145 هـ / 762 م)على العباسيّين، وهي دعوة شيعيّة زيديّة تدعمها دعوة معتزليّة سرعان ما اندمجت فيها فأنتجت دولة الأدارسة، وكانت الثانية مع الداعي أبي عبد الله الشيعي (ت 298هـ / 911م) مبعوث

الشيعة الإسماعيليّة إلى بلاد المغرب وهي التي أثمرت ميلاد الخلافة الفاطميّة في منتصف القرن الرابع. وبين الدعوتين كما نرى فارق في الزمان يعبّر عن استمرار بلاد المغرب في استقطاب الدعوات البديلة المناهضة للسلطة الإسلاميّة المركزيّة وفي ذلك دليل على أنّ الحقل الديني في هذا الفضاء الجغرافي والسكاني لم يمتلك بعد رأسماله الدينيّ الخاصّ به، وأن الصراع مازال محتدما بين مختلف الفاعلين فيه.

أمّا الدعوة الزيديّة – المعتزليّة فقد بدأت في بلاد المغرب حسب بعض المصادر مع عيسى بن عبد الله[1] مبعوث محمّد النفس الزكيّة[2]. وبوصوله سارعت قبائل بربرّية كثيرة إلى الاستجابة لدعوته. ثمّ قويت مع وصول مبعوث آخر من محمّد النفس الزكيّة إلى تلمسان وهو سليمان أخوه، ثم قويت أكثر مع وصول إدريس بن عبد الله يدعو بالإمامة لنفسه بعد مقتل أخيه النفس الزكيّة، وقد تزامن ذلك مع وصول أحد أحفاد جعفر بن أبي طالب إلى إفريقيّة داعيا لإدريس بن عبد الله[3]. لم تكن هذه الدعوة في بلاد المغرب مجرّد دعوة سياسيّة مناهضة لسلطة الخلافة المركزيّة، بل كانت دعوة دينيّة شأنها في ذلك شأن الدعوتين الخارجيّة والمعتزليّة، وهذا يعني أنّها وفدت

1- هو كما نقل محمد الطالبي عن ابن حزم في جمهرة أنساب العرب : عيسى بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، وهو من إخوة محمد المعروف بالنفس الزكيّة القائم بالمدينة. تروي المصادر أنّه توجّه إلى بلاد المغرب بأمر من أخيه محمّد ولكنّ الأخبار الواردة في شأنه مضطربة ويرجّح محمد الطالبي استنادا إلى رواية الأشعري أنّ مبعوث محمد النفس الزكيّة لم يكن عيسى بل كان إدريس الذي أسّس دولة الأدارسة بالمغرب الأقصى. راجع: محمّد الطالبي، الدولة الأغلبية، تعريب المنجي الصيادي، دار الغرب الإسلامي، 1995، ص – ص: 409 - 427.

2- ذكر محمد الطالبي أنّ محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، اعترض على العباسيّين وقاد مع أخيه إبراهيم تمرّدا ضدّهم انتهى بمقتله سنة 145 هـ./ 762 م.

3- انظر : محمود إسماعيل، الأدارسة في المغرب الأقصى، مكتبة الفلاح، الكويت، ط1، 1989، الفصل الثالث (الدعوة الزيدية في بلاد المغرب) ص – ص: 49 – 57.

على بلاد المغرب بتأويل آخر للدين غير التأويل الذي ارتضته الجماعة الإسلاميّة المتغلّبة في المركز، وبقواعد نظر وعمل غير التي أقرّها الجهاز الدينيّ في شبه الجزيرة العربيّة. نقول هذا لأنّ الحقل الدينيّ في أيّ فضاء اجتماعيّ يعمل بآليّتي الدمج والإقصاء، فيُدمج ما تسنّى له إدماجه من الرؤى في صلب رؤيته العامّة ويعترف بأصحابها فاعلين فيه ويُقصي ما لم يتناسب مع رؤيته. حصل هذا مع الخوارج والمعتزلة كما حصل مع الدعوة الزيديّة، وهي ثلاث دعوات حرص الخطاب الدينيّ المهيمِن على تسميتها بألفاظ مختلفة ولكنّها تعبّر عن موقف واحد وهو أنّها إمّا دعوة خرجت عن الحقّ أو اعتزلته أو رفضته. الخروج والاعتزال والرفض إذن موقف واحد بصيغ مختلفة، وهو موقف سلبيّ في نظر الخطاب المهيمن ولكنّه في نظر أصحابه موقف إيجابيّ لأنّ خروجهم لم يكن على الحقّ بل كان على الباطل، وكذلك الشأن بالنسبة إلى من اعتزل أو رفض. وبناء عليه، فالدعوة الزيديّة وإن كانت بعد الدعوتين الخارجيّة والمعتزليّة تاريخيّا فقد كانت وجها آخر من وجوه تأويل لم يتسنّ له أن يسود في المركز فلاذ بالأطراف بحثا له عن حاضنة اجتماعيّة وسياسيّة. وفي واقع الأمر لا تكاد الدعوة الزيدية تتميّز في شيء عن دعوتي الخوارج والمعتزلة في أصول الدين فهي تقول بالعدل والتوحيد أي ترفض الجبر وتقول بالاختيار، وترفض التشبيه وتقول بالتنزيه، وهذا ما يجمعها بالإماميّة والإسماعيليّة وعموم المعتزلة، ولكنّها خلافا للإماميّة تقول بالمنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا ما جعل الكثير من الدراسات تدرج هذه الدعوة في إطار الدعوة المعتزليّة ولكن بغطاء سياسيّ من آل البيت. والمثال على ذلك من التاريخ هو أنّ الزيديّة انتشرت في بلاد المغرب في صيغة سياسيّة شيعيّة إذ كانت تقول بإمامة محمّد النفس الزكيّة أوّلا ثم بإمامة أخيه إدريس بعد ذلك، ولكن بعقائد تلتقي في قاعها النظري مع عقائد المعتزلة

وعقائد الخوارج. وفي ما يلي بيان القاع النظري المشترك بين المعتزلة والخوارج والزيديّة مستندين في ذلك إلى البيانات التي جمعها جعفر السبحاني من كتب التاريخ والعقائد وأسّس عليها بحوثه في الملل والنحل[1].

والحاصل، من البيانات التي يعرضها السبحاني بعد استنطاقه المصادر التاريخية والعقائديّة المشهورة ومعارضة بعضها ببعض ومقارنة مصادر الخصوم بمصادر الموالين لهذا المذهب أو ذاك، أنّ المعتزلة والزيدية وأكثر الخوارج يندرجون تحت تيّار واحد وهو تيّار أهل العدل والتوحيد وإن كان هذا الاسم قد اقترن بالمعتزلة دون غيرهم. فالقول بالتوحيد يعني إجمالا القول بتنزيه الذات الإلهيّة ونفي كلّ تشبيه عنها، وقد عبّر الخوارج عن ذلك بقولهم إنّ صفات الله ليست زائدة على ذاته، وإنّ رؤية الله في الآخرة ممتنعة، وإنّ القرآن حادث غير قديم. وعبّر الزيديّة عن ذلك بقولهم إنّ صفات الله عين ذاته وإنّ الله لا يُرى وإنّه ليس بذي ماهية وإنّ القرآن مخلوق غير قديم فوافقوا بذلك المعتزلة وأكثر الخوارج. أمّا القول بالعدل فيعني على العموم القول بأنّ أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنّ مرتكب الكبيرة لا هو مؤمن ولا هو كافر، فعبّر الخوارج عن ذلك بأنّه كافر نعمة لا كافر ملّة، وعبّر المعتزلة والزيديّة عن ذلك بأنّه فاسق لا هو بالمؤمن ولا هو بالكافر وأنّه في المنزلة بين المنزلتين. وعن هذين الأصلين الكبيرين تتفرّع أصول أخرى أهمّها القول بوجوب الخروج على الإمام الجائر لأنّ ذلك هو تمام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ويظهر ممّا سبق أنّ إفريقيّة وبلاد المغرب استقطبت في الظاهر دعوات سياسيّة متناقضة لا جامع بينها سوى أنّها تعادي سلطة الخلافة

1- جعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل، منشورات لجنة إدارة الحوزة العلميّة بقمّ المقدّسة. وقد اعتمدنا على النسخة الرقمية المتوفّرة في موقع الإمام الصادق (**www.Imamsadeq.org**) كما عوّلنا على الجزء الثالث لبيان عقائد المعتزلة والجزء الخامس لبيان عقائد الخوارج والجزء السابع لبيان عقائد الزيدية.

المركزيّة، ولكنّها في العمق دعوات دينيّة مؤتلفة تجتمع في القول بنفي التشبيه، ونفي الجبر، وإقرار التنزيه والاختيار، والاعتراف بالعقل حجّة إلى جانب الكتاب، ووجوب العمل على تغيير المنكر. وهذا كما نرى اعتقاد واحد ينافي في جوهره الاعتقاد المهيمن الذي تبنّته السلطة المركزية في شبه الجزيرة العربيّة. ويجوز بناء على ذلك أن نعتبر فضاء إفريقيّة وبلاد المغرب فضاء بديلا لبناء سلطة بديلة بتأويل ديني بديل يختلف جوهريّا عن التأويل الغالب في الفضاء المركزي. وقد كانت دعوة الفاطميّين في منتصف القرن الرابع استمرارا لهذا المشروع وهي في اعتقادنا تكملة لمحاولات تأسيس حقل ديني بقواعد نظر وعمل غير التي أقرّها الحقل الديني في الفضاء المركزي.

كما يظهر أنّ بلاد المغرب عامّة ظلّت تستقطب كل دعوة مناهضة لسلطة الخلافة المركزية على امتداد القرون الثلاثة الأولى. وفي مطلع القرن الرابع تحوّلت الدعوة الإسماعيليّة من طور الكتمان إلى طور الظهور وكان لها في بلاد المغرب قدم راسخة بعد وصول أبي عبد الله الشيعي إلى قبائل البربر مبشّرا بظهور المهدي. وبقدومها مرّت دعوة آل البيت إلى مرحلتها الثانية، واللافت للانتباه أنّ سكّان هذا الفضاء الاجتماعي الواسع والمتنوّع ظلّوا على امتداد ثلاثة قرون يبحثون عن قواعد النظر والعمل المثلى، ولكنّهم كانوا، بعد احتضان كلّ دعوة والانتقال بها من مجرّد دعوة إلى دولة أو من طور النظر إلى طور العمل، يكتشفون ما فيها من تقصير أو بعد عن المطلوب فيتمرّدون عليها ويشرعون من جديد في البحث عن منوال جديد. فإلى أيّ حدّ استطاعت الدعوة الفاطميّة أن تُلبّي هذه الحاجة الوجوديّة المُلحّة ؟

لقد توجّهت أنظار المؤرّخين إلى البحث في أطوار هذه الدعوة وأسباب انتشارها وما لقيه أصحابها في سبيلها من متاعب وما قدّموه لأجلها من تضحيات، لذلك كانت المصنّفات التاريخيّة حافلة بالقصص والأخبار،

والتقط الدارسون ما تحتها من إشارات إلى العقل السياسيّ القابع خلف كلّ فعل اجتماعيّ أو سياسيّ أو دينيّ، وانتهوا تقريبا إلى ما يشبه القاعدة العامّة وهي أنّ بلاد البربر، مثلها كمثل بلاد العرب، يحكمها منطق القبيلة. والمرجع في ذلك هو ابن خلدون وما جاء في تاريخه من تحليل لمجريات التاريخ وفق مفهوم العصبيّة. ولئن كان التحليل الخلدوني قد أضاء الكثير من المسائل التاريخيّة والعمرانيّة الغامضة، ويسّر السبيل أمام الباحثين المعاصرين ليكتشفوا الأصول التي ينبني عليها العمران البشري في هذا الفضاء الواسع والمتشابك، إلاّ أنّه حجب عنهم نظام العمل التاريخيّ في فضاء إفريقيّة وبلاد المغرب، وهو نظام يتعدّى حدود العصبيّة والدولة ويقع في طبقة سفليّة من طبقات الوجود الاجتماعي والسياسي وهي كما يقول ريجيس دوبريه طبقة اللاّشعور الدينيّ (**l'inconscient religieux**). وإذا كان من المفيد أن نفكّر في المسألة بحثا عن عقل سياسيّ عربيّ يعمل بثلاث آليّات وهي العقيدة والقبيلة والغنيمة على نحو ما أوضحه الجابري[1]، فالاقتصار على هذه الغاية والوقوف بالبحث عند حدود العقل السياسيّ الذي عمل الجابري على تفكيكه وبيان محدّداته وتجلّياته، من شأنه أن يحجب عنّا ما تحت العقل السياسي من لاشعور دينيّ. نقول ذلك لأنّ أقصى ما توصّل إليه الجابري هو أنّ العقيدة آليّة من آليّات العقل السياسي الثلاث. نعم هي كذلك، وهي تعمل مع القبيلة والغنيمة وتتحكّم في إدارة الشأن السياسيّ، ولكنّها ليست هي اللاّشعور الديني الكامن تحت كلّ عقل سياسيّ لأنّها ببساطة قد صِيغت في خطاب لاهوتيّ على درجة عالية من التجريد، وهي إذن أقرب إلى الشعور منها إلى اللاّشعور. يضاف إلى ذلك أنّ الجابري أجرى تغييرا في مفهوم اللاشعور الدينيّ إذ وجدناه يتحدّث عن لا شعور سياسيّ والحال أنّ المرجع الذي يحيل عليه وهو ريجيس دوبريه يتحدّث عن

1- محمّد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط 3، 1995.

اللاشعور الدينيّ، وبمقتضى هذا التغيير أصبح الفعل السياسي عند الجابري في الطبقة السفليّة من طبقات الفعل الدينيّ، وهذا يعني في الخلاصة أنّ الحياة الدينيّة مظهر سطحيّ من مظاهر الحياة السياسيّة بعكس ما ذهب إليه ريجيس دوبريه. ولئن برّر الجابري عمليّة العكس التي أجراها على مفهوم اللاشعور بالفارق الجوهري بين الحضارتين الغربيّة والعربيّة فقلب الأمر وجعل من السياسيّ لا شعورا للدينيّ دون أن يقلب مفهوم العقل السياسي إلى عقل دينيّ، فقد بدا لنا تبريره غير مقنع لأسباب عدّة أهمّها أنّ مفهوم العقل السياسيّ وما تحته من لاشعور دينيّ عند ريجيس دوبريه أوسع وأشمل من أن ينحصر في الحضارة الغربيّة، والدليل على ذلك أنّ الأمثلة التي يسوقها دوبريه للبرهنة على ما تحت العقل السياسي من لاشعور ديني مأخوذة من شتّى الحضارات الإنسانية، وأنّ البيانات التي دوّنها علماء الإثنولوجيا والأنتروبولوجيا وعلماء تاريخ الأديان والأديان المقارنة حول الشعوب المسمّاة بدائيّة في مختلف أنحاء العالم كانت مصدرا هامّا اعتمده ريجيس دوبريه في نقد العقل السياسيّ. يُضاف إلى ذلك أنّ أهمّ ما انتهى إليه دوبريه في نقد العقل السياسيّ يظهر في القسم الثاني من كتابه وهو قسم خاصّ بتشريح الأرثودوكسية **(Orthodoxie)** باعتبارها نظام اعتقاد يكاد يختصّ به الشرق[1].

وبالعودة إلى بعض ما جاء في أدب المسالك والممالك من إيماءات إلى العلاقة بين الدينيّ والسياسيّ نعثر على فكرة دقيقة مفادها أنّ انتظام الجماعات البشريّة في ممالك أو دول لا يكون إلاّ "بالديانات والآداب والحِكَم"، أمّا تقويم العمران فيكون بالسياسة المستقيمة. هذا ما أشار إليه ابن

1- المقصود بالشرق عنده شرق العالم المسيحي ومركزه أوروبا الشرقيّة، ولكن النتائج التي انتهى إليها تتعدّى هذا الشرق لتشمل الشرق بمعناه الحضاريّ الواسع. للمزيد من التفاصيل انظر:

Régis Debray, ***critique de la raison politique****, livre 2, première section, chapitre 2, (**la religion naturelle**) p p : 273 – 315.*

حوقل مثلا[1] ولكنّ ابن خلدون لم يُعر هذه الفكرة اهتماما كبيرا فسكت عمّا تحت الممالك والدول من ديانات وآداب وحِكَم، وركّز النظر على العصبيّات بصنفيها الدينيّ والقبليّ لا باعتبارها أساسا عليه تقوم الممالك بل باعتبارها أداة من أدوات بنائها. لقد فصل ابن حوقل بين الديانات والآداب والحِكم من ناحية والسياسات من ناحية أخرى، أمّا الأولى فهي الأساس الذي عليه تنتظم الممالك والدول إذ لابدّ من منظومة قيم تمنح أيّ جماعة بشريّة معنى وجودها قبل أن تنتظم في دولة أو مملكة، فإذا كان لها ذلك احتاجت إلى سياسة مستقيمة لإدارة حياتها، ولا تستقيم السياسة إلاّ إذا كانت مبنيّة على شرع أو عقل، ومن هذه اللحظة تحديدا أي لحظة التقويم بعد لحظة الانتظام يبدأ التحليل الخلدوني فنجد تمييزا واضحا بين السياسة الشرعية والسياسة العقليّة.

لقد احتجنا إلى مناقشة هذه المسألة لنوضّح المقصود من مفهوم العقل السياسيّ، وهو كما اتّضح عقل يعمل باللاشعور الدينيّ. ولكن، ما معنى اللاشعور الدينيّ ؟ إنّه باختصار اللاشعور الجمعيّ الذي يقود الجماعات البشريّة ويوجّه أفعالها ويرتّب علاقاتها بالفضاء الطبيعي الذي توجد فيه والفضاء الاجتماعي الذي صنعته لنفسها. وهو من هذه الناحية جملة الأفكار والمشاعر الراسخة في ذهن كلّ فرد من أفراد الجماعة البشريّة عن ذاتها وعن قصّة وجودها وعن المغزى من ذلك الوجود، ولا يكون هذا اللاشعور الجمعي إلاّ دينيّا لأنّ الجماعات كيانات اعتقاديّة أو كما يقول دوبريه حيث تكون جماعة يكون هناك اعتقاد.

وبناء على هذا، يكون احتضان إفريقيّة وبلاد المغرب للدعوة الإسماعيليّة احتضانا لدعوة سياسيّة جديدة على أنقاض دعوات سابقة احتضنوها وساهموا في نشرها أملا في تحقيق منظومة القيم والمثل

1- ابن حوقل، المسالك والممالك، طبعة ليدن، 1873، ص – ص : 9 – 10

الإسلامية العليا التي آمنوا بها ولم يجدوا لها ترجمة في الواقع، وهو ما يعني أنّ سكّان هذا الفضاء ظلّوا إلى نهاية القرن الثالث للهجرة يبحثون لأنفسهم لا عن "الديانات والآداب والحِكم" التي بها تنتظم الممالك والدول لأنّ ذلك حصل لهم منذ بداية الفتح، بل عن سياسة لتقويم العمارات تُترجم مضامين الديانات والآداب والحكم التي يؤمنون بها، وهي كما سبق أن أشرنا إلى ذلك اعتقادات بمضامين روحيّة وفكريّة وأخلاقيّة وسياسيّة واجتماعيّة تتجلّى بوضوح في القواسم المشتركة بين دعوات الخوارج والمعتزلة والشيعة وهي القول بالتنزيه ونفي التشبيه، والقول بالاختيار ونفي الجبر، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومن شأن النظر في السياق الذي بشّر فيه أبو عبد الله الشيعي بظهور المهدي الفاطمي أن يزيد في توضيح هذه المسألة.

لا نحتاج في هذا المقام إلى تفصيل القول في منظومة العقائد الإسماعيليّة فقد شرحنا ذلك مفصّلا في بحث سابق[1]، ونضيف هنا أنّ الدعوة الفاطميّة في بلاد المغرب بُنيت على فكرة التبشير بظهور المهديّ. ولهذه الفكرة إذا تأسّس عليها فعل اجتماعي سياسيّ دلالة عميقة على ما أصاب الرأسمال الرمزي عامّة والرأسمال الدينيّ خاصّة من خلل يستوجب إصلاح الحقل الدينيّ إصلاحا جذريّا، وهو ما عبّرت عنه الدعوة الفاطميّة حين قدّمت نفسها دعوة لإزالة دولة الباطل وإقامة دولة الحقّ. والمهدويّة في الإسلام، كما في غيره من الديانات، صيغة من الصيغ العمليّة الممكنة لإعادة بناء الحقل الدينيّ سواء بمراجعة الجهاز الذي يديره أو بتغيير قواعد النظر والعمل التي يشتغل بها أو حتّى بإزالة رأسماله الدينيّ القديم وإرساء رأسمال ديني جديد. وهي بهذا المعنى تعبير غير صريح عن ميلاد ديانة جديدة أو نبيّ جديد أو جماعة دينيّة جديدة برأسمال ديني جديد وهذا كاف للإعلان عن حقل دينيّ جديد. وعلى هذا الأساس أُعتبرت الدعوة الإسماعيليّة عند أغلب

1- محمد الهادي الطاهري، عقائد الباطنية في الإمامة والفقه والتأويل، دار محمد علي، تونس/مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2011.

المصنّفين المسلمين في الملل والنحل ديانة قطعت صلتها بالإسلام وبجميع الفرق المنتمية إليه، وحجّتهم في ذلك أنّها فرقة هدمت أركان الدين لإيغالها في الباطن ومخالفتها ظواهر الدين. وهذا الذي يسمّونه خروجا عن ملّة الإسلام وهدما لأركانه يُسمّى في علم الاجتماع الدينيّ ميلاد حقل دينيّ جديد، وهو في علم تاريخ الأديان علامة على انعطاف نظريّ لتجاوز المآزق الروحيّة والأخلاقيّة والفكريّة التي وقعت فيها الديانة. وبمتابعة أطوار الدعوة الإسماعيليّة في بلاد المغرب وتحوّلها السريع من مجرّد اعتراض على واقع ديني وسياسي متأزّم إلى ثورة شاملة على هذا الواقع ثم إلى دولة بجهاز دينيّ مختلف وبقواعد نظر وعمل تبلورت على امتداد أكثر من قرن، ندرك حجم الأثر الذي أحدثته في بلاد المغرب سياسيّا وعقائديّا. لقد واجهت هذه الدعوة في بداية تحوّلها إلى نظام خلافة بديل تمرّدا عنيفا قاده الخوارج بدعم من فقهاء المالكيّة، وهو تمرّد قرأه المؤرّخون قراءة سياسيّة وردّوا أصوله إلى صراع العصبيات البربريّة، إلاّ أنّ قراءة الصراع العنيف بين الفاطميّين والخوارج، أو ما يُعرف بثورة صاحب الحمار، من منظور مختلف تجعله العلامة الدالّة على صراع بين صنفين من الفاعلين في حقل دينيّ مازال قيد التشكّل. أمّا الصنف الأوّل فهو الذي عبّرت عنه الدعوة الشيعيّة في صيغتها الفاطميّة، وهو صنف عمل على المرور بالإسلام من ديانة عربيّة، يحتكر العرب فيها المقدّس ويختزلون رسالتها في نهب أموال الشعوب الأخرى والاستيلاء على ثرواتها بأنظمة الجهاد والخراج والجزية والتخميس، إلى ديانة أمميّة تحصر المقدّس في الفرع الحسينيّ من آل البيت وتنفتح برسالتها على سائر الشعوب والقبائل لينصهروا فيها أو كما قال ابن حوقل لينتظموا بها في ممالك ودول. وقد انعكس ذلك عمليّا في الخطّة التي رسمتها الدعوة الفاطميّة لتأسيس دولتها في بلاد المغرب حيث بدأت باستقطاب الناس إليها وضمّهم إلى تنظيمها السرّي لتربيتهم على مبادئها واختيار الأصلح منهم للترقّي في مصافّ الدعوة بدءا من مرتبة المستجيب

مرورا بمرتبة الداعي المأذون وصولا إلى مرتبة الداعي المطلق[1]. حتّى أنّها جنّدت عناصر مغربيّة كثيرة وبوّأتها مراتب عليا في الدعوة والدولة أشهرها عائلة النعمان بن حيّون التي تقلّدت مناصب رفيعة في الدعوة ثم في القضاء[2]. أمّا الصنف الثاني من الفاعلين في هذا الحقل الديني الذي ما انفكّ يتشكّل فقد عبّرت عنه الأطراف المشاركة في تمرّد صاحب الحمار على الفاطميّين، وهي أطراف متنوّعة دينيّا وقبليّا إذ نجد فيها من كان على مذاهب الخوارج ومن كان على مذاهب السلف. والقواسم المشتركة بين هؤلاء الفاعلين تتعدّى المصالح السياسيّة إلى ما تحت الفعل السياسيّ من لاشعور دينيّ يتمثّل تحديدا في الموقف من المقدّس وكيفيّة إدارته. لقد أعادت الدعوة الفاطميّة بإعلانها عن ظهور المهديّ النقاش حول الإمامة وحول مسألة العصمة خصوصا، فذهب الإسماعيليّة إلى القول بعصمة الإمام وما يعنيه ذلك من اعتقاد في اختلاف معدنه عن جميع معادن البشر، وذهب الخوارج وأهل السنة والمعتزلة والزيدية مذهبا مخالفا يبقي الإمام في حدود البشر ولا يعلو به عليهم. وهذا يعني أنّ الحرب التي دارت بين الفاطميّين ومن تحالفوا ضدّهم لم تكن حربا سياسيّة فقط ولا في سبيل مصالح ماديّة ملموسة بل كانت فوق ذلك حربا دينيّة بين فكرتين متناقضتين حول السلطة الدينية في الإسلام وكيف يجب أن تكون. وبهذا نفهم الأسباب التي جعلت المالكية يقفون مع الخوارج في ثورتهم على الفاطميين رغم ما بين المذهبين

1- ذكرنا ذلك مفصّلا في الباب الثاني من عقائد الباطنية في الإمامة والفقه والتأويل، ص– ص: 103 – 206.

2- في بعض الروايات حديث عن أصول عربيّة لهذه العائلة تعود إلى بني تميم، وفي بعضها الآخر حديث عن أصول إفريقيّة، ولكنّ هذا وذاك لا يفيدان شيئا لأنّ الثابت أنّها عائلة كانت تستوطن ناحية القيروان منذ أكثر من قرنين، وأنّها أنشأت أفرادها على مذاهب أهل السنّة إلى أن ظهرت الدعوة الفاطميّة فتحوّلت إلى مذهب آل البيت وصار لأبنائها مقام رفيع عند الخلفاء الفاطميين أشهرهم على الإطلاق القاضي النعمان وهو صاحب تصانيف كثيرة في الفقه والتأويل والجدل. انظر ترجمته في دائرة المعارف الإسلامية، الجزء3، مادة نعمان.

المالكي والخارجي من تناقضات في مسائل دينية أخرى تتعلّق بالتوحيد والجبر والاختيار وخلق القرآن. قد يكون التوتّر الخارجي الشيعي في أصل تكوينه توتّرا سياسيّا ولكنّه في العمق توتّر اعتقادي يتمركز في نقطة محوريّة وهي مسألة الإمامة بنقاطها الخمس المعروفة[1]. وبانتصار الفاطميّين تثبّتت في بلاد المغرب فكرتان سياسيّتان ولكن بمضامين دينيّة. الفكرة الأولى هي أنّ الزعيم السياسيّ يُشترط فيه أن يكون فوق البشر علما وسلوكا لتكون له الطاعة، والثانية أن تكون لهذا الزعيم الجرأة المطلوبة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي أن يُترجم علمه عملا وأن يطبّق المبادئ والمثل الإسلاميّة العليا وهي إقامة المعروف ومكافحة المنكر. وعلى هاتين الفكرتين تأسّست دعوة المرابطين ودعوة الموحّدين.

5. بعثة عمر بن عبد العزيز :

يعود تاريخ هذه البعثة إلى الفترة نفسها التي شهدت فيها إفريقية وبلاد المغرب وصول دعوات الخوارج والمعتزلة والزيديّة وهي بداية القرن الثاني، وتُعدّ هذه البعثة في نظر الكثير من المؤرّخين ردّا على ثورات الخوارج وما ترتّب عنها من ميل الكثير من قبائل البربر إلى مناهضة نظام الخلافة بدعوى خروجه عن الحقّ. ومن هذه الزاوية تبدو البعثة العلميّة التي أرسلها الخليفة الأمويّ دليلا على ما كان يعانيه الحقل الدينيّ في بلاد المغرب لحظة تشكّله من تصادم بين فاعلين متناقضين. وبالتالي لا يمكن أن نكتفي في قراءة تاريخ الإسلام في بلاد المغرب بأبعاده السياسيّة لأنّ هذا الحدث بالذات يؤكّد أنّ الحرب بين الأمويّين والخارجين عليهم لم تكن حربا حول الثروة والسلطة فقط بل كانت قبل ذلك وبعده حربا بين ثمثّلات متباينة للرسالة الإسلاميّة خسر فيها المركز دوره الريادي رغم قوّة السّلاح فكان

1- لخّصها نصير الدين الطوسي في الأسئلة التالية : ما ولِم ومن وكيف وهل. وقد ناقشنا ذلك بالتفصيل في : عقائد الباطنية، الباب الثاني، الفصل الثالث، ص – ص: 153 – 177.

لابدّ من تصحيح دينيّ لإزالة ما علق بأذهان أهل المغرب من صور بشعة عن الإسلام الرسميّ رسّخها سلوك الولاة وكان لابدّ من استبدالها بصورة إيجابيّة لا يمكن أن يظهرها إلاّ العلماء. لذلك كانت بعثة عمر بن عبد العزيز بعثة دينيّة تتألّف من عشرة فقهاء من كبار التابعين يوصفون بالفضل والعلم يترأّسهم إسماعيل بن المهاجر. وهي بعثة أرادها الخليفة الأمويّ نواة لنشر تعاليم الإسلام في صيغتها الرسميّة ودفقا مضادّا للأدفاق السابقة وهي الدفق الخارجيّ والدفق المعتزليّ والدفق الرسميّ المشوّه والدفق الشيعيّ في صيغته الزيديّة، ولذلك بنى كلّ عضو من أعضاء البعثة، بمجرّد وصولهم إلى القيروان، دارا يقيم بها وبنى بجوارها مسجدا جعله مجلسا له، واتّخذ بجوار المسجد كتّابا لتعليم العربيّة[1]. وعن هذه البعثة تخرّج علماء إفريقيّة الأوائل وهم على الأشهر البهلول بن راشد (ت 183 هـ) وعبد الله بن غانم (ت 190هـ) وأسد بن الفرات (ت 213 ه). واللاّفت للانتباه في هذه البعثة وما ترتّب عنها من انتشار التعليم الدينيّ الإسلاميّ في صيغته الرسميّة أنّها كانت النواة الأساسيّة لبناء المنظومة التشريعيّة التي سيعمل بها الحقل الدينيّ بإفريقيّة وبلاد المغرب وبها سيتميّز عن غيره في سائر بلدان العالم الإسلامي، وأنّ من تخرّج منها من العلماء الأوائل قد عاصر نشأة المذاهب الفقهيّة في بلاد المشرق لأنّ "جلّ المذاهب الفقهية السنيّة قد ظهرت في القرن الثاني وبداية الثالث" كما يقول سعد غراب، فأبو حنيفة النعمان توفّي في 150 هـ ، و الأوزاعيّ في 157 هـ ، وسفيان الثوريّ في 161 هـ ، ومالك بن أنس في 179 هـ ، والشافعيّ في 204 هـ ، وأحمد بن حنبل في 241هـ . وبالمقارنة بين تواريخ وفاة أصحاب المذاهب المعروفة وتواريخ وفاة علماء إفريقيّة الأوائل نستنتج أنّ فقهاء إفريقيّة المتخرّجين على أيدي

1- حسن حسني عبد الوهاب، ورقات عن الحضارة العربيّة بإفريقيّة، مكتبة المنار، تونس، 1966، ج1، ص: 78.

كبار التابعين الذين أوفدهم عمر بن عبد العزيز إلى القيروان لم يكونوا تلاميذ لأحد من أصحاب المذاهب وكانوا على الأرجح مجتهدين مثلهم والدليل على ذلك أنّ رجال الطبقات يروون أخبارا تفيد أنّ من فقهاء إفريقيّة من لقي مالكا بن أنس فأخذ الواحد منهما عن الآخر، كما يروون أخبارا تضطرب في نسبة عبد الله بن غانم وابن فرّوخ (ت 195 هـ) وابن الفرات إلى أبي حنيفة النعمان أو إلى مالك بن أنس[1].

6. دعوة المرابطين :

تتّجه الكثير من الدراسات التاريخيّة والحضاريّة إلى اعتبار دعوة المرابطين دعوة دينيّة إصلاحيّة. وهذا يعني أنّ الحياة الدينيّة في بلاد المغرب قد أصابها من الخلل والعطب ما يستوجب عملا إصلاحيّا. ذلك أنّ إصلاح حقل ديني يعني، في المقاربة التي نعتمدها، إعادة ترتيب الجهاز الدينيّ الذي يدير هذا الحقل سواء بتغيير الفاعلين فيه أو بتعديل نظام عمله أو بتنقية رأسماله الدينيّ ممّا لحق به من الشوائب. فإلى أيّ حدّ كانت دعوة المرابطين دعوة دينية إصلاحيّة ؟ وهل عملت حقّا على تعديل أنظمة النظر والعمل التي يشتغل بها الحقل الديني في إفريقيّة وبلاد المغرب ؟

خصّص علي محمد الصلابي الفصل الأول من دراسته عن ثورة المرابطين[2] للحديث عن ظهور هذه الدعوة في السياقين التاريخي والديني، واعتنى خاصّة بالزعيم الدينيّ الذي أسّسها، وتوسّع في تحليل شخصيّته فبيّن أنّ عبد الله بن ياسين اتّخذ لنفسه رباطا في حوض نهر السنغال وجمع حوله عددا من أتباعه ليعلّمهم الدين الصحيح فربّاهم على مذهب المالكيّة ثمّ خرج بهم لمحاربة أهل البدع والكفر وهم قبائل غمارة في شمال المغرب وقبائل

1- سعد غراب، العامل الديني والهويّة التونسية، الدار التونسية للنشر، ط2، 1990.ص: 42.
2- علي محمد الصلاّبي،الجوهر الثمين بمعرفة دولة المرابطين منشورات دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ط1، 2003.

برغواطة في وسطه من مدينة الرباط الحالية إلى مصب نهر أم الربيع، وقبائل زناتة التي ورثت حكم الأدارسة بعد زوالهم، وطوائف الشيعة في بلاد السوس وما خلفها إلى الجنوب. وباستثناء قبائل زناتة وطوائف الشيعة في بلاد السوس، فقد كانت جميع القبائل الأخرى في نظر عبد الله بن ياسين قبائل كفر. أمّا قبائل غمارة فهي من بطون المصامدة وقد كانت ملاذا لدعوات الخوارج وأجمع المؤرّخون على أنّهم أبعد الناس عن الشرائع إذ ظهر فيهم داعية ردّ الصلوات الإسلامية الخمس إلى صلاتين اثنتين دون طهر أو وضوء، الأولى عند طلوع الشمس والأخرى عند غروبها تماما كما كان يصلّي النبي محمّد قبل سنّ الصلوات الخمس، وترجم القرآن إلى اللغة البربريّة وأجاز لأتباعه الصلاة به وأسقط فريضة الحجّ وحرّم أكل البيض وأحلّ أنثى الخنزير. وأمّا قبائل برغواطة وهم على ما يقول ابن خلدون من المصامدة، وعلى ما يقول غيره خليط من البربر ، فقد ظهر فيهم منذ أوائل القرن الثاني للهجرة / الثامن للميلاد من ادّعى أنّه المهديّ المنتظر وهو صالح بن طريف (اختفى سنة 157هـ / 774م) ومن شرائعه الجديدة صوم رجب وإفطار رمضان وغسل السرّة عند الوضوء وصلوات خمس بالليل إضافة إلى الصلوات الخمس المعروفة. يضاف إلى ذلك أنّه كان بأقصى بلاد السوس قوم من البربر يعبدون الكبش ويسمّونه الإله خنوم[1].

إذا استثنيا ما بقي من الدعوة الشيعية الإسماعيليّة، يمكن القول إن الحقل الدينيّ ببلاد المغرب زمن ظهور المرابطين قد احتدم فيه الصراع بين عدّة فاعلين جدد بعد انطواء الفاعلين الأوائل. لقد كانت دعوات الخوارج والمعتزلة والشيعة تعمل كلّها على بلورة رأسمال دينيّ يختصّ به هذا الحقل الناشئ دون الحقل الدينيّ في المركز، ولكن بعثة عمر بن عبد العزيز وما نتج عنها من إحياء لدعوة الفاتحين الأوائل قد جعلت هذا الحقل الدينيّ

1- نفسه، ص : 59.

منقسما على نفسه، إذ كان فيه مِن الفاعلين مَن يعمل على صياغة رأسمال دينيّ بديل توسّعنا في بيان قيمه، ومَن كان يعمل في المقابل على تثبيت الرأسمال الديني المركزيّ الذي جاءت به دعوة الفاتحين وعزّزته بعثة عمر ابن عبد العزيز. والدليل على ذلك أنّ بلاد المغرب ظلّت إلى حدود القرن الخامس للهجرة تنتقل من ثورة دينية إلى أخرى دون أن تنجح أيّ ثورة منها في تثبيت قواعد نظر وعمل بعينها وإلغاء قواعد النظر والعمل المناهضة لها. وهو ما يجعلنا نميل إلى اعتبار دعوة المرابطين بكلّ مضامينها العقائدية والأخلاقيّة استئنافا لدعوة الفاتحين الأوائل وإعادة إنتاج لما أنتجته بعثة عمر بن عبد العزيز. ويظهر ذلك بالخصوص في مشروع عبد الله بن ياسين الذي كان ترجمة عمليّة لأفكار فقهاء المالكية بالقيروان وغيرها من الحواضر المغربيّة.

ومن هذا المنظور نعتبر دعوة المرابطين محاولة أخيرة لتأسيس الحقل الديني بإفريقية وبلاد المغرب على الأسس التي انبنى عليها الحقل الديني المركزي وتثبيت قواعد النظر والعمل التي بلورها الفقهاء والأصوليون والمتكلّمون في حواضر الشرق العربي من المدينة إلى بغداد. ولكنّ هذه الدعوة المنتصرة لتيّار أهل السنة والجماعة وجدت نفسها في مواجهة فاعلين جدد غير الفاعلين القدامى من الخوارج والمعتزلة والشيعة، وهم على ما يبدو أشدّ خطرا على الحقل الدينيّ الإسلامي الناشئ في بلاد المغرب لأنّهم بثّوا فيه قيما واعتقادات من شأنها أن تقوّضه وتزيله تماما لبناء حقل ديني مغاير. نقول ذلك لأنّ دعوة المتسمّي بالمهدي الأكبر في قبائل غمارة لم تكد تبقي من الرسالة المحمّدية شيئا غير التوحيد إذ أجرت تحويرا جذريّا على منظومة الشرائع الإسلامية، وكذلك دعوة صالح بن طريف في قبائل برغواطة، بل إنّ هذا الرجل ادّعى النبوّة وهذا يعني في إطار المقاربة التي نفكّر بها في هذه المسألة أنّ الحقل الديني في بلاد

المغرب قد أصابه من الانخرام ما يستوجب هدمه وإعادة بنائه برأسمال ديني بديل وعلى قواعد نظر وعمل جديدة.

دعوة المرابطين إذن محاولة لإنقاذ الحقل الديني ببلاد المغرب من الانخرام بإعادة تأسيسه على القواعد التي زرعتها بعثة عمر بن عبد العزيز ليسهل ضمّه إلى الحقل الديني المركزي، وقد بدا ذلك واضحا في إعلان المرابطين الولاء للخلافة العبّاسيّة بعد كلّ انتصاراتهم العسكرية. يضاف إلى ذلك أنّها وسّعت نطاق هذا الحقل الديني ليشمل أجزاء كثيرة من غرب إفريقيا ولتتعدّى بلاد المغرب حدودها الطبيعيّة إلى ما وراء الصحراء الكبرى وصولا إلى حوض نهر السنغال.

خاتمـــة :

ننتهي ممّا سبق إلى أنّ الحقل الديني بإفريقيّة وبلاد المغرب قد شهد في مسار تشكّله ثلاث عقد رئيسيّة ناشئة من ثلاثة أدفاق مختلفة يصبّ جميعها في شبكة عمرانية بدوية وحضريّة تمتدّ على طول بلاد المغرب وعرضها. أمّا العقدة الأولى فقد نشأت عن تدفّق جماعات الخوارج العربيّة الفارّة من سيوف الأمويّين طوال النصف الثاني من القرن الأوّل وفيها يختلط العنصر العربيّ الوافد بالعنصر البربريّ ليشكّل جماعة دينيّة سياسيّة تستند إلى أساس قبليّ محلّيّ بقيم دينيّة وافدة، وأمّا العقدة الثانية فقد نشأت عن تدفّق أتباع واصل بن عطاء في الثلث الأوّل من القرن الثاني وفيها يختلط العنصران العربيّ والبربريّ ليشكّلا جماعة دينيّة سياسية ثانية تستند بدورها إلى أساس قبليّ محلّي بقيم دينيّة وافدة هي الأخرى. وأمّا العقدة الثالثة فقد نشأت عن تدفّق الفقهاء من كبار التابعين ضمن بعثة عمر بن عبد العزيز في مطلع القرن الثاني ومنها تشكّلت مدرسة دينيّة رسميّة تختلط فيها أقوال المالكيّة والحنفيّة وربّما أقوال غيرهما من الفقهاء الأوائل كالأوزاعيّ والثوريّ. والفرق بين العقدتين الأولى والثانية من ناحية والعقدة الثالثة من ناحية أخرى أنّ الأوليين كانتا نتاج تفاعلات سياسيّة وقبليّة وانتشرتا

بالخصوص في الفضاء البدويّ بمكوّنيه السكّانيّ والسياسيّ (دويلات الخوارج في الصحراء) أو في خطوط التماسّ بين الفضاء الحضريّ والفضاء البدويّ (مجامع المعتزلة بتاهرت) بينما كانت الثالثة نتاج تفاعلات علميّة وانتشرت بالخصوص في الفضاء الحضريّ.

ثلاث عقد من ثلاثة أدفاق على شبكة عمرانيّة بدويّة وحضرية في حيّز زمني لا يتعدّى القرن ظاهرة من شأنها أن تسم الحقل الدينيّ بإفريقيّة وبلاد المغرب بالانفتاح والتعدّد من ناحية وبالصراع والتفتّت من ناحية أخرى. وهاتان سمتان تميّزان في العادة كلّ حقل ناشئ وقيد التكوين، إذ كانت بلاد المغرب كما سبقت الإشارة إلى ذلك ملاذا للجماعات والأفكار والرموز الدينيّة الهاربة من ضغط المجال الإسلاميّ المشرقيّ وقواه الدافعة. وقد ظلّ هذا الحقل الناشئ يحتفظ بقدرته على جلب الأفكار والرموز الدينيّة إلى منتصف القرن الرابع تقريبا حين تشكّلت على شبكة العمران في إفريقيّة وبلاد المغرب عقد أخرى ناشئة من تدفّق أتباع الدعوة الشيعيّة الزيديّة وأتباع الدعوة الشيعيّة الإسماعيليّة وهما الدعوتان اللتان ظهرت منهما دولة الأدارسة في المغرب الأقصى والدولة الفاطميّة في عموم بلاد المغرب إلاّ القليل منها[1]. ولكنّ ذلك لم يلغ العقد السابقة إذ ظلّ الفقهاء من المالكيّة والحنفيّة خاصّة يديرون شؤون الناس وينظّمون حياتهم الدينيّة إلى جانب فقهاء آل البيت ودعاتهم، وظلّت الخطط الدينيّة الرئيسيّة كالقضاء والإفتاء مقسومة بين المذاهب بتدبير سياسيّ يهدف إلى ضمان الاستقرار وتجنّب الفتن والقلاقل، ودام هذا الوضع إلى حدود النصف الثاني من القرن الخامس تقريبا حيث "كانت بإفريقيّة مذاهب الصفريّة والشيعة والإباضيّة والمعتزلة" وكان "من مذاهب أهل السنة الحنفيّة والمالكيّة"[2] ولكن المعزّ بن باديس

1- للتوسّع في هذه الفكرة يستحسن الرجوع إلى : القاضي النعمان، افتتاح الدعوة، تحقيق فرحات الدشراوي، تونس، ط 2، 1975.

2- ابن أبي دينار، المؤنس في أخبار إفريقية وتونس، ص : 83.

الصنهاجيّ بانفصاله عن الفاطميّين قطع الدعوة الشيعيّة وأذن بملاحقة أتباعها "وحمل الناس على مذهب الإمام مالك وقطع ما عداه"[1]. وقد تعزّزت هذه النزعة بظهور عقدة جديدة تكوّنت من تدفّق الفقهاء الملثّمين القادمين من جنوب الصحراء، وبظهورها بدأ الحقل الديني ببلاد المغرب ينحو شيئا فشيئا نحو فقدان هويّته الدينيّة الخاصّة التي سعت دعوات الخوارج والمعتزلة والشيعة إلى إرسائها، وهذا يعني أنّه حقل لم يتسنّ لأيّ فاعل فيه أن يهيمن على غيره من الفاعلين، وأن موازين القوى ظلت على امتداد القرون الخمسة الأولى متردّدة . لقد كانت ثورة المرابطين بمضامينها الدينية والسياسيّة وبأدواتها العسكريّة أوّل ثورة دينيّة في بلاد المغرب تعلن بوضوح عزمها على تطهير الأرض من كلّ دعوة أو مذهب تفيض العقيدة فيه عن حدود عقيدة السلف، كما كانت أوّل ثورة دينيّة تفرض بقوّة السلاح عقيدتها ونفوذها السياسيّ على مجمل بلاد المغرب الأقصى وأجزاء واسعة من جزيرة الأندلس. أما سائر بلدان المغرب فقد انكفأت فيها دعوات الشيعة والمعتزلة والخوارج، وهو ما جعل الكثير من الفاعلين في الحقل الدينيّ ينسحبون منه أو يقصون عنه ليظهر فاعلون من نمط واحد وهم الفقهاء أو علماء الفروع. وبغضّ النظر عمّا نشأ عن ذلك من تضييق على الناس في معتقداتهم، فقد نقل المرابطون المجال الدينيّ بإفريقيّة وبلاد المغرب إلى طور متقدّم في حياته بدأت معه علاقات الهيمنة وموازين القوى تميل لفائدة الفقهاء دون المتكلّمين والمحدّثين فضلا عن فاعلين آخرين لم يسمح لهم هذا الحقل بالانتساب إليه والعمل فيه وهم الفلاسفة والكثير من المتصوّفة.

1- ابن أبي دينار، المؤنس في أخبار إفريقية وتونس، ص : 83.

الفصل الرابع

بنية الحقل الديني بإفريقية وبلاد المغرب

تمهيـــد :

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

إنّ هذه الوضعيّة الجديدة التي غلبت فيها فروع الدين على أصوله، وظواهر الشريعة على بواطنها، وسادت فيها مقالات السلف في العقيدة على مقالات الشيعة والخوارج والمعتزلة، وتراجعت بموجبها الدعوات المناهضة للإسلام في صيغته السلفيّة الأولى، لم تنتج في واقع الأمر شيئا غير خطاب دينيّ يكتفي بسطوح الدين وظواهره ويختزله في جملة من الأحكام يبدو

الإنسان من خلالها موضوع مراقبة ومعاقبة. وهو ما جعل ابن تومرت يعلن تمرّده على هذا الجهاز الدينيّ وعلى الفاعلين فيه وعلى الرأسمال الديني الذي يسهرون على حمايته ويحتمون به في الوقت نفسه.

1. البنية المبنيّة :

ذكرنا في القسم النظري من هذه الدراسة أنّ للحقل الدينيّ بنيتين، بنية مبنيّة أو عميقة هي مجمل العادات والسنن التي ينشأ عليها الفاعلون في الحقل الديني، وبنية بانية وهي ما يضيفه الفاعلون إلى الحقل من قيم وأفكار وقواعد نظر وعمل بفضل ما يمتلكون من مهارات فرديّة. وبالاستناد إلى هذا المفهوم، سنحاول في ما يلي الوقوف على ما يميّز بنية الحقل الديني العميقة أو بنيته المبنيّة، مركّزين بالخصوص على العناصر التي جعلت من دعوة الموحّدين بزعامة ابن تومرت دعوة قادرة على أن ترسم للحقل الديني ببلاد المغرب صورة شبه نهائية يكاد يمتنع بعدها أن تحدث فيه ثورة دينيّة، وهي في تقديرنا ثلاثة عناصر وهي المهدويّة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والعلم. وقبل الشروع في تحليل هذه العناصر الثلاثة يجدر بنا التذكير بما كان عليه هذا الحقل الدينيّ قبيل ظهور الموحّدين من انخرام يستدعي حتما بناءه على قواعد نظر وعمل ثابتة.

1.1. حقل ديني منخرم :

يُعدّ عبد الواحد المرّاكشي أبرز من تولّى من المؤرّخين الكشف عن حالة الحقل الدينيّ بإفريقيّة وبلاد المغرب في العقود الأخيرة من دعوة المرابطين، إذ نجده في الكثير من فصول كتابه "تلخيص المعجب في أخبار المغرب"[1] يتحدّث عمّا أصاب هذا الحقل الديني من اختلال واضطراب وعمّا أوجب ظهور دعوة الموحّدين وما كان لها من دور تاريخيّ مهمّ في إعادة

1- عبد الواحد المراكشي، تلخيص المعجب في أخبار المغرب، طبعة ليدن، طبعة ليدن، 1881.

بنائه وتجديد جهازه الدينيّ وإحياء رأسماله القديم بكلّ قيمه. ومن الأخبار التي يسوقها المراكشي للاستدلال على انخرام الحقل الدينيّ وافتقاره إلى جهاز دينيّ متماسك وإلى فاعلين دينيّين قادرين على الدفاع عنه خبران اثنان يتعلّقان بابن تومرت في أوّل أمره بعد العودة من المشرق. لقد شرع ابن تومرت في طريقه من تونس إلى بجاية وصولا إلى فاس ومرّاكش في لفت أنظار الناس إلى ما هم فيه من بعد عن الدين وفي حثّهم على ترك عاداتهم والعمل بما يدعوه إليهم حتّى لفت ذلك أنظار المرابطين فدعوه إلى مناظرة علماء الدين عندهم وهم الفقهاء. وكان ذلك في مناسبتين، أمّا الأولى فكانت في مدينة فاس حيث "جمع والي المدينة الفقهاء وأحضره معهم فجرت له مناظرة كان له فيها الشفوف والظهور لأنّه وجد جوّا خاليا وألفى قوما صياما عن جميع العلوم النظريّة خلا علم الفروع"[1]. وأمّا الثانية فكانت في مدينة مراكش عاصمة المرابطين حين علم أمير المرابطين بذيوع صيت ابن تومرت وتوافد الناس عليه لتحصيل العلم بين يديه "فجمع له الفقهاء للمناظرة فلم يكن فيهم من يعرف ما يقول"[2]. لم يجد ابن تومرت في المناسبتين إذن من يكون له ندّا من الفقهاء والسبب واضح عند المراكشي وهو أنّ الفقهاء صيام عن العلوم النظريّة ولا يعرفون ما كان يقوله ابن تومرت. وللبرهنة على ذلك يذكر المراكشي أنّه كان في مجلس المناظرة الثانية رجل من غير الفقهاء هو مالك بن وهيب أو ابن وهب كما يقول هو، يبدو من ظاهر الخبر أنّه لم يكن معنيّا بمناظرة ابن تومرت لأنّه لا ينتمي للجهاز الدينيّ، ولكنّه أدرك حقيقة الرجل ومنزلته من العلم لأنّه كان "قد شارك في جميع العلوم،... وكانت لديه فنون من العلم... وتحقّق بكثير من أجزاء الفلسفة"[3]. ومن المعلومات الأخرى عن هذا الرجل أنّه مطّلع على كتاب الثمرة لبطليموس وعلى كتاب المجسطى في

1- نفسه، ص : 132.
2- انظر الخبر كاملا في الصفحة 132 وما بعدها.
3- نفسه، ص : 132 – 133.

علم الهيئة وله عليه حواش وتقييدات، ولكنّه كان "لا يُظهر إلاّ ما كان ينفق في ذلك الزمان" فألّف في الأدب "قراضة الذهب في لئام العرب" على ما يقول المرّاكشي. ومن قصّة هذا الرجل الذي شهد المناظرة ولم يشارك الفقهاء في مواجهة ابن تومرت ندرك حجم الخلل الذي أصاب الحقل الدينيّ في أهمّ مكوّن من مكوّناته وهو الجهاز الدّيني الذي بدا أعضاؤه عاجزين على كثرتهم أمام واحد، جاهلين بما لديه من المعارف، ولم تنفعهم معارفهم في التصدّي لمن جاء يهاجمهم في عقر دارهم. ومن هذه القصّة أيضا ندرك حقيقة السوق الثقافي زمن المرابطين إذ لم يكن ينفق فيه من البضائع الرمزية غير بضاعة الأدب وبضاعة الفقه، أمّا البضائع الفلسفيّة وجميع البضائع النظرية كعلم الكلام وعلم الأصول فلم يكن لها رواج بين الناس لأنّ الفاعلين في الحقل الدينيّ خاصّة والحقل الثقافي عامّة منعوا ترويجها وأقصوا منتجيها، الأمر الذي جعل فيلسوفا مثل مالك بن وهيب يخفي بضاعته ويُظهر بضاعة أخرى لها في السوق رواج. لقد تفطّن مالك بعد سماع ابن تومرت إلى الخطر الذي بات يهدّد الجهاز الديني في عصره فأشار على أمير المرابطين أن يقتله ولكنّه لم يفعل وأطلق سبيل ابن تومرت شرط أن يترك بلاده فتركها وتوجّه إلى تينملل حيث وضع أسس دعوته وانطلق منها لإعلان الثورة على المرابطين.

تلك هي حال الجهاز الدينيّ وحال الفاعلين فيه بإفريقية وبلاد المغرب عند ظهور ابن تومرت، أمّا حال عامّة الناس المستهلكين لمنتجات الحقل الدينيّ فقد صوّرها البيذق، رفيق ابن تومرت في طريق العودة إلى بلاد المغرب، أحسن تصوير في كتاب له نشر بعنوان "أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحّدين"[1]. فقد ذكر البيذق أنّه ما مرّ ابن تومرت وأصحابه بمدينة أو قرية أو ضيعة إلاّ وشاهدوا فيها من المنكرات ما لا يستقيم، وكانوا إذا شاهدوا ذلك انتقدوه وعملوا على تغييره بالنصيحة

1- البيذق، أخبار المهدي بن تومرت، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، أكتوبر، 1971.

والموعظة والتذكير بالمعروف. ومن المنكرات الفاشية التي لاحظها ابن تومرت اختلاط النساء بالرجال في المحافل والأسواق والطرق والضياع بلا حرج، وحرص النساء على إظهار زينتهنّ في الأفراح، واشتغالهنّ الواسع بالغناء والدفوف في البدو والحضر، واعتياد بيع الخمور وشربها عند العوامّ والخواصّ. وهذا كلّه في نظر ابن تومرت من عادات الجاهليّة التي نهى الإسلام عنها ودعا إلى محاربتها. ولئن شدّت هذه الظواهر ابن تومرت واتّخذها سببا لمهاجمة المرابطين وغفلتهم عن دين الله، فقد أبدى شيئا من اللين والرفق تجاه أصحابها لأنّهم في اعتقاده من السوقة ولا يميّزون المعروف من المنكر، لذلك اكتفى في غالب الأحيان إمّا بتسجيل استيائه منهم أو بنهيهم عمّا يأتون من المنكرات دون تفكير في تغييرها باليد إلاّ في حالات نادرة. وممّا أقعده عن ذلك ومنعه من مواجهة المنكرات وحدّ أصحابها أنّ منهم من اعترض عليه وقال له من أمرك بالحسبة ؟[1] ومنهم من هدّده بالموت إن لم يتركهم على سيرتهم[2].

يبدو من هذه الصور التي التقطها البيذق في طريق ابن تومرت من تونس إلى مرّاكش أنّ الغالب على عامّة السكّان في إفريقيّة وبلاد المغرب عدم التقيّد بما في الشريعة من قوانين تخصّ طعامهم وشرابهم ولباسهم رغم إقرارهم بالتوحيد وانتسابهم إلى الإسلام، وأنّهم لا يرون في أعمالهم تلك ضررا، بل فيهم من يعتقد أنّه على صواب وأنّ تلك هي عاداته فلا سبيل إلى تغييرها. أمّا في ما يخصّ المعرفة بأحكام الشريعة، فقد سجّل البيذق وقائع كثيرة جرت لابن تومرت مع المكلّفين بتنفيذها كشفت له عن جهل الحكّام بالأحكام، ومن الأمثلة على ذلك أنّه سمع في تلمسان خبر رجل صُلب حيّا، وهذا مناف لأحكام الشريعة، والصواب عنده أنّ الصلب حكم لا يكون إلاّ لمن وجب عليه القتل، وأنّ حاكم تلمسان كان يغرم الناس في قتل نعامة له ألف

1- نفسه، ص: 14.
2- نفسه، ص : 22.

مثقال، فلمّا أعلمه ابن تومرت بما في حكمه من الظلم عفا عنهم وأراد قتل قاضيه فاعترض عليه ابن تومرت وقال له "ما عليه قتل إنّما عليه الأدب"[1].

من الواضح إذن أن الحقل الديني بإفريقية وبلاد المغرب زمن المرابطين قد أصابه انخرام يظهر خاصّة في تلك الهوّة العميقة الفاصلة بين الفاعلين منتجي البضائع الدينيّة وهم الفقهاء، وعامّة المسلمين المعنيّين باستهلاك تلك البضائع، إذ كان الفقهاء في الغالب إمّا غير عارفين بأحكام الشريعة أو مغالين فيها، وبدت حياة العامّة من المسلمين متحرّرة من تلك الأحكام ولا تقيم لها وزنا، وهو ما جعل الجهاز الذي يسيّر الحقل الديني جهازا بلا نفوذ، يكتفي بإنتاج البضائع الدينيّة ذات الصبغة القانونيّة على نحو مخالف لأصول إنتاجها، وهو إلى ذلك لا يملك إلزام المسلمين بها، وإن ألزمهم فعلى نحو فيه الكثير من الظلم والبعد عن الحق.

2.1. المهدوية : صيغة لإعادة بناء الحقل الديني :

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

وقد لاحظنا في مواقع سابقة من هذه الدراسة أن إفريقيّة وبلاد المغرب لم تنقطع فيها الدعوات المبشّرة بظهور نبيّ أو مهديّ مخلّص. حصل ذلك مع دعوة الشيعة الإسماعيليّة بشكل واضح وصريح استنادا إلى تأويل فلسفي وكلامي بلوره القاضي النعمان في مصنّفاته المشهورة، كما

1- نفسه، ص: 22.

حصل مع نبوّات هنا وهناك أعلنها بعض الرجال في نواح متعدّدة من بلاد المغرب الأقصى، ولكنّها لم تقدر على هدم الأسس التي قام عليها الحقل الديني الإسلامي وتمّ القضاء عليها بالقوّة لأنّها كانت تهدّد بنسف الأساس الذي بُني عليه الإسلام وهو الاعتقاد في أنّ نبوّة محمّد هي الخاتمة وبالتالي فلا نبيّ بعده. ولم تبق من صيغة لإعادة بناء الحقل الدينيّ عند انخرامه غير المهدويّة. ومن هذا المنطلق أعلن ابن تومرت أنّه المهديّ الذي بشّرت به الأحاديث النبويّة، وأنّه المبعوث من السماء لإقامة دولة الحق والقضاء على دولة الباطل، وأنّه المكلّف بإحياء الدين بعد موته. فكيف صاغ ابن تومرت مهدويّته ؟ وبم تميّز فيها عن مهديّ الفاطميّين؟ وعلى أيّ تأويل بناها ؟

1.2.1. مهدويّات مغربيّة :

الإيمان بأن الله يبعث على رأس كل مائة عام في المسلمين من يجدّد لهم دينهم اعتقاد يشترك فيه جميع المسلمين على اختلاف مذاهبهم، قد يُسمّى هذا المجدّد عند البعض منهم مهديّا منتظرا أو إماما غائبا أو صالحا مصلحا، ولكنّه في جميع الأحوال شخصيّة مقدّسة تمتلك من التأييد الإلهي ومن الخصال والمواهب ما يجعلها لا تقلّ شأنا عن شخصيّة النبيّ، فكلاهما مبعوث من السماء ليملأ الأرض عدلا. وإذا كان النبيّ رسولا مكلّفا بنشر الرسالة السماويّة في الأرض فالمهديّ المنتظر أو الإمام الغائب أو الوليّ الصالح أنيطت بعهدته مهمّة كبيرة وهي إحياء الرسالة كلّما اعتراها غموض أو طرأ عليها سوء فهم أو شابتها شائبة. وهذا يعني أنّ المهدويّة تصحيح للرسالة وإظهار لمعانيها الحقيقية التي لحقها شيء من التحريف أو التبديل. وهو ما يجعلها تأويلا للدّين يعيد إليه نبضه وصلته بحياة الناس المتجدّدة.

لقد تبيّن لنا في فصول سابقة من هذه الدراسة أن إفريقيّة وبلاد المغرب كانت على الدوام فضاء يجذب إليه كلّ تأويل للإسلام يعتقد أصحابه أنّه التأويل الأنسب والأليق بالرسالة الإسلاميّة، ولا عجب إذن أن نرى هذا الفضاء الاجتماعي من أكثر الفضاءات الإسلاميّة إنتاجا للمهديّين كما يذهب

إلى ذلك ميكائيل برات (**Michael Brett**)،[1] وبالمقارنة بين مهديّ الفاطميّين ومهديّ الموحّدين انطلاقا من نظريّة ابن خلدون في العصبيّة انتهى ميكائيل برات إلى جملة من النتائج أهمّها أنّ قبائل البربر كانت في حاجة إلى نبوّة أو ولاية دينيّة ليتسنّى لهم الانتقال من طور البداوة إلى طور الحضارة أو من مجتمع بلا دولة إلى مجتمع الدولة، والدليل على ذلك عنده كما عند ابن خلدون أن قبائل كتامة لم تكن قادرة على بناء دولة تستوعب أغلب قبائل البربر لو لم تحتضن دعوة الشيعة الإسماعيليّة وتتبنّى مهديّها، وكذلك قبائل مصمودة انتقلت من قبائل متفرّقة إلى نواة لبناء دولة عظمى يمتدّ نفوذها من طرابلس الغرب شرقا إلى شواطئ الأطلسيّ غربا، ومن الصحراء الكبرى جنوبا إلى الأندلس شمالا.

ولكنّ هذا التحليل المؤسّس على نظريّة ابن خلدون في العصبيّة والدولة يبدو في نظر ميكائيل برات غير كاف للإحاطة بالبعد الفينومنولوجي للمهدويّة، لذلك نراه يخصّص فقرات كثيرة من دراسته للبحث في جذور هذه الظاهرة منتهيا في كلّ مرّة إلى أنّ المهدويّة فكرة يهودية في أصل تكوينها وأنّ الديانة المسيحيّة بدأت في أوّل الأمر في صورة المهدويّة وأنّ النبيّ عيسى كان هو المسيح المنتظر عند اليهود، وأنّ الديانة الإسلاميّة هي أيضا في أوّل منشئها حركة مهدويّة وأنّ النبيّ محمّد كان في عصره مخلّصا انتظره الناس مدّة من الزمن، وشيئا فشيئا انتقلت

1- Michael Brett, « ***Le Mahdi dans le Maghreb médiéval*** », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, N° 91 – 94, juillet 2000, pp : 93 – 105.
ونجد في الأعداد 91 – 94 من هذه المجلة (RMMM) بتاريخ جويلية 2000، دراسات عن المهدوية في الفضاءات الإسلامية الأخرى وخاصّة منها شبه القارة الهنديّة منها دراسة Derryl N. Maclean عن المهدوية الهندية والدولة(ص: 239–256)، ودراسة Marc Gaborieau عن المهدي المنسي في الهند البريطانيّة(ص: 257- 274)، ودراسة Michel Boivin عن تجليات المقدّس عند الإسماعيليّة في الهند وباكستان(ص: 275 - 296). ويظهر من خلال هذه الدراسات أنّ الفضاءين الإفريقي- المغربي والهندي- الباكستاني أكثر الفضاءات الإسلامية إنتاجا للمهدوية بخلاف الفضاء الإسلامي المركزي المتمثّل في شبه الجزيرة العربيّة.

الديانتان المسيحيّة والإسلاميّة من المهدوية إلى النبوّة وانتقل عيسى ومحمّد من مخلّصين إلى نبيّين لكل واحد منهما رسالة من السماء إلى الأرض تهدف إلى إحقاق الحقّ وإبطال الباطل.

وبغضّ النظر عن هذه الاستنتاجات، فما يهمّنا تحديدا من دراسة ميكائيل برات هو التنصيص على حاجة البربر التاريخيّة إلى نبوّة أو ولاية دينيّة بها ينتقلون من زمن القبيلة إلى زمن الدولة ومن ثقافة القبائل والشعوب المتناحرة إلى ثقافة الأمّة الموحّدة. لقد جرّبت قبائل البربر قبل ابن تومرت أشكالا كثيرة من النبوّات والمهدويّات، فقبائل غمارة استعارت من القرآن نصوصا لإنتاج نبيّ بربريّ وقبائل برغواطة أنتجت مهديّا منتظرا هو صالح بن طريف وتبنّت قبائل كتامة مهديّ الفاطميّين، ولكنّها كلّها لم تنجح في بناء أمّة موحّدة ولم تنجح في بناء دولة تكون لها السيادة على كامل الفضاء البربريّ. لذلك ظلّ البربر حتّى نهاية القرن السادس ينتظرون قائدا منهم تكون له الإمامة فيهم والسيادة على الأرض.

2.2.1. مهدوية ابن تومرت :

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

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

المهديّ في اللغة صفة لكلّ من هداه الله إلى الصراط المستقيم، وضدّه الضال. والمهديّ في التاريخ من ألقاب الخلافة، وقد تسمّى به خلفاء كثيرون في المشرق والمغرب. ومن هذين المعنيين يمكن أن نقول إنّ ابن تومرت حين أعلن نفسه مهديّا لم يكن يعني فقط أنّه مبعوث من السماء لتنقية الرسالة المحمّديّة ممّا علق بها من شوائب، بل كان يعني أيضا أنّه صاحب ملك، وأنّه على هدى من ربّه بخلاف من ضلّ وجانب الصواب. وممّا يشجّع على قبول هذا التأويل والاطمئنان إليه أنّ ابن تومرت لم يعلن نفسه إماما معصوما ومهديّا معلوما إلاّ بعد أن قطع بلاد المغرب كلّها عائدا من المشرق واتخذ لجماعته مركزا منه بدأت الثورة على المرابطين[1]. ولم يكن قبل هذا التاريخ يسمّي نفسه مهديّا ولا كان الناس يسمّونه بذلك، وأقصى ما كان يُعرف به من الألقاب هو الفقيه والعالم. ولم يكن ابن تومرت مهديّا بإطلاق

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

بل كان كما يعرفه أصحابه مهديّا معلوما، وهذا بخلاف التسمية الشائعة وهي المهدي المنتظر، وبين المهدي المنتظر والمهديّ المعلوم مسافة كما نرى. فالمهديّ المنتظر اسم يتردّد في الأدبيّات الإسلاميّة ليفيد معتقدا بعينه وهو أنّ الأرض سيغمرها الفساد في آخر الزمان وأنّ الله سيبعث رجلا من ذرّية النبيّ محمّد يشترك معه في الاسم ليخلّص الأرض من كلّ شرّ ويملأها عدلا وخيرا. ولمّا سمّى ابن تومرت نفسه المهديّ المعلوم فقد أحدث مسافة بينه وبين المهديّ المنتظر، وهي المسافة التي بها ينزاح لقب المهديّ من المعتقد إلى التاريخ ليثبت أنّه صاحب دعوة سياسيّة وأنه يرمي إلى إسقاط دولة وبناء أخرى.

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

ليتسنّى لنا تقديم جواب مقنع، سنعود من جديد إلى لفظي الإمام والمهديّ في خطاب ابن تومرت مستندين في ذلك إلى ما جاء في رسالة "الإمامة"، وهي رسالة قصيرة من جملة رسائل أخرى في مسائل دينيّة جُمعت في كتاب "أعزّ ما يطلب"[1]. لقد عالج ابن تومرت في هذا الرسالة مسألة الإمامة من وجهتي نظر متشابكتين وهما وجهة النظر الكلاميّة ووجهة النظر التاريخيّة. أمّا وجهة النظر الكلاميّة فقد أفضت به إلى اعتبار

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

الإمامة "عمدة الدين وعموده على الإطلاق في سائر الأزمان"[1]. ومن هذه الخلاصة يمكن أن نعتبر مذهب ابن تومرت إعادة إنتاج لمذهب الشيعة عامّة ومذهب الإسماعيلية خاصّة كما عبرّ عنه القاضي النعمان، فالرجلان يقولان معا بوجوب الإمامة في كلّ زمان ولكن بصيغتين متفاوتتين، إذ يذهب النعمان إلى أنّ الزمان لا يخلو من إمام أبدا، وهذا يعني أنّ الإمامة متّصلة لا تنقطع، وأنّ الإمام قد يكون ظاهرا معلوما وقد يكون خافيا مستورا[2]، بينما يذهب ابن تومرت إلى أنّ الإمامة هي الأساس الذي ينبني عليه الدين في كلّ زمان فإذا تهدّم الأساس تهدّم الدين، وهذا يعني أنّه يأتي على الناس زمان يكونون فيه بلا إمام فيضلوّن، ويأتي على الدين دهر لا إمامة فيه فيفسد. بين المقالتين إذن فرق جوهريّ هو الفرق بين الاعتقاد الشيعي الإسماعيلي والاعتقاد الموحّدي رغم ما بينهما من تشابه في العبارة. لقد احتجنا إلى هذه المقارنة السريعة لنلتقط العمل الذي قام به ابن تومرت وهو إعادة إنتاج الاعتقاد الشيعي الإسماعيلي في صيغة مختلفة لبناء اعتقاد جديد في مسألة قديمة. ومن شأن هذه الصيغة الجديدة لمعتقد الإمامة أن تعود بالمسألة إلى دائرتها الإسلاميّة الواسعة بعد أن كادت تنحصر في الدائرة الشيعيّة دون غيرها. وممّا يؤكّد ذلك أن ابن تومرت يتحدّث في هذه المسألة وهو يستعرض تاريخ الإمامة من لدن النبيّ إبراهيم إلى آخر الخلفاء الراشدين، ويبدو من حديثه هذا أنّ الأنبياء والرسل ومن حلّ محلّهم بعد غيابهم يتساوون في صفة الإمام وفي صفة المعصوم أيضا. وإذا كانت عصمة الأنبياء أمرا متّفقا عليه بين مذاهب المسلمين، فقد اختلفوا في عصمة الأئمّة أو الخلفاء من بعدهم. أمّا ابن تومرت فقد صرّح في مواقع كثيرة من رسالة الإمامة أنّ الذين آلت إليهم مقاليد السلطة الدينيّة والسياسيّة بعد وفاة النبيّ

1- نفسه، ص : 236.

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

محمّد كانوا معصومين، بل هم في نظره لابدّ أن يكونوا معصومين. ولئن صرّح بعصمة أبي بكر وعصمة عمر بن الخطاب فقد سكت عن الخليفتين الثالث والرابع ولكنّه رغم ذلك يدرجهما في سلسلة المعصومين لأنّ أمر العصمة كما يقول استمرّ "حتّى انقضت مدّة النبوّة والخلافة ثلاثين سنة"[1]. فأيّ معنى للعصمة عنده ؟

ذكرنا في تحليلنا لنظريّة الإمامة عند القاضي النعمان أنّ للعصمة مضمونا أخلاقيّا وأنّ المعصوم عند أصحابه الشيعة الإسماعيلية هو من كفّ عن الظلم والتزم وضع الأشياء في مواضعها. والأرجح عندنا أنّ ابن تومرت التقط هذا المعنى وتوسّع فيه، وهذا ظاهر في قوله: "لا يقوم بحقوق الله إلاّ العدل الرضا المعصوم من الفساد والفتن"[2]. العصمة إذن صفة لمن تنزّه عن الفساد والفتن، ولا يكون كذلك حتّى يكون مهديّا غير ضالّ، صادقا غير كاذب، عادلا غير جائر، صالحا غير مفسد، عالما غير جاهل، مقلّدا غير مبتدع. وملخّص ذلك كلّه أنّ الاختلاف "لا يُدفع إلاّ بالاتفاق، ولا يصحّ الاتفاق إلاّ بالاستناد إلى أولي الأمر وهو الإمام المعصوم من الباطل والظلم".

من الواضح إذن أنّ ابن تومرت يفكّر في العصمة تماما كما فكّر فيها القاضي النعمان ويستند إلى الأسس التي استند إليها، فالرجلان على اختلاف العصر والمذهب يجعلان الظلم ضدّ العصمة، ولذلك كان المهديّ المنتظر في المخيالين الشيعي والسنّي على السواء مرشّحا ليملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا أو ظلما. ومن هذه النقطة تحديدا يجوز أن نعتبر مهدويّة ابن تومرت قد نقلت صورة الإمام المهدي من الغيبة إلى الحضور ومن النصّ إلى التاريخ ليصبح الإمام المهدي معصوما ومعلوما.

1- ابن تومرت، أعزّ ما يطلب، ص:232.
2- نفسه، ص:230.

رغم ذلك لم تخل مهدويّة ابن تومرت من عناصر أسطوريّة لا تبدو في ما تركه الرجل من نصوص بل في ما رواه أصحابه عنه بعد موته من أخبار. وقد روى البيذق قصصا كثيرة عن ابن تومرت بدا من خلالها شخصيّة فوق البشريّة منها أنّه لمّا لقي عبد المؤمن أوّل مرّة قرأ في ملامحه علامات كثيرة فأدناه منه وأخبره باسم أبيه واسم القرية التي جاء منها وأعلمه من كتاب بين يديه أنّه "لا يقوم الأمر الذي فيه حياة الدين إلاّ بعبد المؤمن بن علي سراج الموحّدين" [1].

إنّ المهدويّة، منظورا إليها من زاوية علم الاجتماع الديني،صيغة نظريّة وعمليّة لإعادة تنظيم الحقل الدينيّ سواء كانت إعادة التنظيم متعلّقة برأسماله أو بجهازه أو بالفاعلين فيه أو حتّى بالبضائع التي ينتجها هذا الحقل. وقد رأينا في فقرات سابقة كيف كانت الدعوات الدينية على ما بينها من اختلافات تستعمل المهدويّة بصيغ مختلفة لتعيد بناء الحقل الدينيّ أو لتجري عليه ما يجب من تعديلات وإصلاحات. كان ذلك واضحا جليّا مع الدعوتين الشيعيتين الزيديّة والإسماعيلية، ومع دعوة صالح بن طريف والمهدي الأكبر في قبائل غمارة، وكان أقلّ بروزا مع دعوات الخوارج والمعتزلة والمرابطين إذ فقدت المهدوية فيها بعدها الأسطوريّ وانحصرت صورة الزعيم في كلّ دعوة منها في صورة العالم الزاهد أو العالم المصلح. ولم تخل بلاد الأندلس من مهديّين، فقد ادعى المهدويّة في زمن عبد المؤمن رجل من أهل التصوّف يدعى أحمد بن قَسي صاحب كتاب "خلع النعلين"، ويروي عبد الواحد المراكشي أنّ عبد المؤمن بن علي أمر بالقبض عليه فلما حضر بين يديه قال له : "بلغني أنّك ادّعيت الهداية"، فكان من جوابه أن قال : "أليس الفجر فجرين كاذب وصادق ؟ فأنا كنت الفجر الكاذب"، فنجا بهذه الحيلة

1- البيذق، أخبار المهدي بن تومرت، ص: 16.

من القتل[1]. والمستفاد من هذه المهدويّات في النهاية هو أنّها تشترك في مضمونها الماديّ الملموس وهو العلم والصلاح والزهد في الدنيا والعمل على تغيير الواقع.

3.1.الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

أمّا العنصر الثاني من عناصر البنية المبنيّة أو العميقة في بنية الحقل الدينيّ ببلاد المغرب فهي قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد بدت جليّة واضحة في جميع الدعوات التي تدفّقت على بلاد المغرب منذ أوائل القرن الثاني. والدليل على ذلك أنّ دعوات الخوارج والمعتزلة والشيعة في صيغتيها الزيدية والإسماعيليّة كانت تشترك في اعتبار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلا من أصول الدين، وقد عبّرت عن ذلك نظريّا وعمليّا ، وبفضل هذه القاعدة شرعت لنفسها الحقّ في الخروج على الإمام الجائر. ولم تخرج دعوة المرابطين عن هذه القاعدة، بل هي القاعدة الأساسيّة التي بُنيت عليها وعلى أساسها كانت الثورة المرابطيّة. ومن هذا الإرث نفسه بدأت دعوة الموحّدين حين لاحظ ابن تومرت بعد عودته من المشرق غلبة المنكر على المعروف ومضى يحرّض أتباعه على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتّى أنّهم بادروا في مناسبات كثيرة قبل أن يعلن نفسه مهديّا بتغيير ما اعتبروه من المنكرات مثل بيع الخمور واختلاط النساء بالرجال وإظهار زينتهن في الأسواق والحفلات والاشتغال بالغناء والموسيقى[2].

ولئن كانت هذه القاعدة ثابتة في جميع الدعوات الدينية ببلاد المغرب وقاسما مشتركا بينها، فإنّ معنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كان متغيّرا من دعوة إلى أخرى. لقد كانت دعوات الخوارج

1- انظر القصّة في : عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص: 150.

2- انظر التفاصيل في : البيذق، أخبار المهدي بن تومرت، ص: 24.

والمعتزلة والشيعة تختزل المعروفَ في العدل، والمنكرَ في الظلم والجور، لذلك كانت ثوراتهم تدور بالأساس حول مسألة الإمامة وبدافع منها، ولذلك أيضا نصبت كلّ دعوة إماما يكون بديلا عن خلفاء بني أميّة أو بني العبّاس. أمّا دعوة المرابطين فقد كان للمعروف والمنكر فيها معنى آخر، فالمعروف هو اتّباع السلف في ما أجمعوا عليه والمنكر هو الخروج عنهم. لذلك كانت مذاهب الشيعة والمعتزلة والخوارج وجميع مقالاتهم في التوحيد والإمامة والقضاء والقدر داخلة في حكم المنكر، وكانت أقوال السلف هي المعروف الواجب اتّباعه. وانجرّ عن ذلك أن عُدّ الاشتغال بالكلام والجدل منكرا، وكذلك الاشتغال بالعلوم النظريّة والفلسفيّة، ولم يبق من العلوم معروفا غير الفقه.

إلى هنا يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قاعدة تعمل بقوّة في الحقل الدينيّ وبها يدير شأنه الخاص كما يدير الشأنين السياسيّ والثقافيّ. ولم نلمح عملا كبيرا لهذه القاعدة في الفضاء الاجتماعي العام أو في ما يتعلّق بحياة الناس اليوميّة[1]، ولم يأت في كتب الأخبار ما يدلّ على أنّ دعوات الخوارج والشيعة والمعتزلة والمرابطين، رغم تشدّدهم، نجحت في حمل الناس على سيرة واحدة أو مذهب واحد، فقد كانت بإفريقيّة أيّام الفاطميّين مذاهب الصفريّة والشيعة والإباضيّة والمعتزلة وكان من مذاهب أهل السنة الحنفيّة والمالكيّة، وظلّ للفاطميّين بعد

1- نقل صاحب الحلل السندسية خبرا عن رحلة التيجاني نقله بدوره عن تاريخ الحميدي (وهو من علماء القرن الخامس للهجرة وعلى مذهب ابن حزم الظاهري) فيه أنّ قاضيا من قضاة سوسة نظر في دعوى رفعها أحدهم ضدّ شاعر كان مغرما بغلام وكان الغلام يتمنّع عليه، فسكر يوما وبادر بإحراق منزله. فلمّا سأله القاضي لم فعلت ذلك روى قصّة عشقه للغلام وكيف أراد الانتقام منه بحرق داره كما أحرق فؤاده. قال صاحب الخبر فاستظرفه القاضي وتحمّل عنه ما أفسده وخلّى سبيله. انظر : الوزير أبو عبد الله محمد بن محمّد الأندلسي، الحلل السندسية في الأخبار التونسية، مطبعة الدولة التونسية، 1287 هجري، ص: 129.

انقراض دولتهم من يدعو لهم إلى بداية القرن السابع للهجرة في قبائل صنهاجة وبلاد السوس[1]، وظلّت للخوارج دويلات وإمارات متناثرة في الصحراء إلى أن جاء الموحّدون.

مقابل ذلك كان الفضاء الاجتماعي العام بعيدا نسبيّا عن قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو ما يجعلنا نميل إلى اعتبار هذه القاعدة آليّة لبناء الحقل الدينيّ من الداخل وللتحكّم في الحقلين السياسيّ والثقافي تحديدا. أمّا الناس عموما فكانوا يعيشون حياتهم حسب مجاري العادات كما قال أحدهم لأتباع ابن تومرت لمّا نهوهم عن الغناء والاختلاط وبيع الخمور.

أمّا مع دعوة الموحّدين فقد باتت قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قاعدة عامّة تشمل جميع مناحي الحياة بدءا بحياة الناس اليوميّة وصولا إلى نظام الحكم وأصول المعرفة. وفي ما يلي بيان لمعاني المعروف والمنكر عند الموحّدين.

أوّل المنكرات حسب ابن تومرت أن يظلّ سكّان بلاد المغرب بعد خمسة قرون من ظهور الإسلام فيهم يعيشون حياة الجاهليّة كما يقول، فلا يعرفون للتوحيد معنى ولا يميّزون الحلال من الحرام ولا الحقّ من الباطل. لذلك شرع منذ البداية في وضع برنامج لتعليم الناس دينهم وإلزامهم به. والمرحلة الأولى من مراحل هذا البرنامج هي مقاومة حياة الجاهلية، لذلك بدأ مع أتباعه وهو في طريق العودة من المشرق بإلقاء الدروس في المساجد وجمع المريدين حوله ليكونوا دعاة له في المدن التي يحلّ بها. وقد سجّل البيذق وقائع كثيرة تكشف تمسّك ابن تومرت بالجمع بين النظر والعمل في الوقت نفسه حيث كانت دروسه تشرح للمتعلّمين أحكام الشريعة وتبيّن لهم سبل تطبيقها في الواقع فكانوا إذا خرجوا من عنده بادروا إلى حمل الناس على الالتزام بحكم الشرع في البيع والشراء وسائر المعاملات. أمّا المرحلة

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

الثانية من هذا البرنامج، وفقا لما رواه البيذق من أخبار في سيرة المهدي، فتخصّ الفقهاء في المدن والقرى التي مرّ بها، إذ حرص ابن تومرت على تعزيز دعوته بعدد من الفقهاء وضمّهم إليه بعد إطلاعهم على الكثير ممّا كانوا يجهلونه من أحكام الشريعة.

إلى هذا الحدّ تبدو قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر آليّة لإصلاح الجهاز الدينيّ وتكوين الفاعلين فيه من الفقهاء بقدر ما هي آليّة لإنتاج البضائع الدينيّة واستهلاكها بالمواصفات الصحيحة. المعروف إذن هو العلم الصحيح بأحكام الشريعة والعمل بها في الوقت نفسه، والمنكر هو الجهل بأحكام هذه الشريعة وعدم العمل بها. هكذا كانت دعوة ابن تومرت في مراحلها الأولى، وهي من هذه الزاوية دعوة إلى إصلاح الجهاز الدينيّ بتكوين الفقهاء من جديد وعلى أصول صحيحة، وبتدريب الناس على تطبيق الأحكام الشرعيّة في حياتهم الدينيّة والدنيويّة على السواء.

أمّا المرحلة الأخيرة في برنامج ابن تومرت فهي إرساء مرجعيّة دينيّة عليا جديدة تحلّ محلّ المرجعية الدينيّة القديمة التي كانت بيد الفقهاء علماء الفروع تارة وبيد المتكلّمين علماء الأصول طورا وبيد الإمام المعصوم أحيانا ثالثة، وسيكون من مهامّها الأساسيّة إعادة بناء الرأسمال الدينيّ بقيمه التي حطّمتها دعوة المرابطين، ولن يكون ذلك ممكنا إلاّ بوضع معنى جديد للعلم باعتباره عنصرا من عناصر البنية المبنيّة في الحقل الدينيّ، وذلك ما سيتكفّل به العنصر الثالث من عناصر هذه البنية وهو العلم.

4.1. العلـم :

يُعدّ العلم تقليدا ثابتا من تقاليد الحقل الدينيّ في إفريقية وبلاد المغرب، وأبرز وسيلة اعتمدتها الدعوات الدينيّة التي شهدتها بلاد المغرب لنشر أفكارها وتصوّراتها حول الدين والدنيا، بل هو الوسيلة الوحيدة المتاحة أمام أصحاب الدعوات لتبليغ المعنى الحقيقيّ الذي يرونه للدين وإبطال المعاني

الزائفة التي يعتقدون أنّها راجت بين الناس وتحتاج إلى تصحيح. ولهذا كانت بعثة عمر بن عبد العزيز إلى القيروان تهدف إلى بلورة معنى جديد للإسلام غير المعنى الذي أشاعه الولاة والفاتحون الأوائل حين فهم البربر من سلوكهم أنّ الإسلام ديانة لنهب ثرواتهم، وكذلك كانت دعوات المعتزلة والخوارج والشيعة، فقد حرصوا جميعا على إيفاد معلّمين إلى بلاد المغرب يبثّون بين القبائل البربريّة معنى للدّين غير المعنى الذي روّجته دعوة الفاتحين أو بعثة عمر بن عبد العزيز. ولم تخرج دعوة المرابطين عن هذه القاعدة إذ كان عبد الله بن ياسين فقيها مبعوثا من فقهاء القيروان والمغرب لتعليم قبائل البربر دينهم. لقد لاحظ أحد زعماء لمتونة أنّ أغلب البربر في بلاده لا يعرفون من الدين شيئا، وأنّ إسلامهم لا يتعدّى حدود النطق بالشهادتين، وأنّهم لا يعرفون كيف يقيمون صلاتهم، وطلب من أبي عمران الفاسي وهو من فقهاء القيروان أن يرسل معه من يتولّى تعليم قومه وتفقيههم في الدين فكان عبد الله بن ياسين المعلّم الذي أنشأ النواة الأولى للدعوة المرابطيّة، وهي دعوة بدأت كما ذكرنا في شكل حلقة علميّة ثم صارت الحلقة نواة لجهاز دينيّ فاعل يحلّ محلّ الجهاز الدينيّ القديم. وبظهور الموحّدين ازدادت قيمة العلم باعتباره العنصر الأهمّ لإعادة بناء الحقل الدينيّ. وقد رأينا في فقرات سابقة كيف كان الناس ينظرون إلى ابن تومرت، إذ شكّل في طريق العودة من المشرق حلقة علميّة كان هو العالم فيها، ومن حوله طلبة العلم يزداد عددهم كلّما تقدّم في الطريق نحو بلاد السوس. لقد بدأت هذه الحلقة في أوّل أمرها ببضعة أفراد يسمّيهم البيذق طلبة اجتمعوا حول ابن تومرت ليأخذوا منه العلم، وكان العلم في البدء مقصورا على بعض أحكام العبادة كالصلاة وغيرها، وبانضمام عدد من الفقهاء إلى حلقة ابن تومرت المتنقّلة وازدياد عدد الطلبة، انفتحت الدروس على مسائل أخرى منها ما يتعلّق بأحكام المعاملات ومنها ما يتعلّق بالسياسة الشرعيّة ومنها، وهذا هو الأهمّ، ما يتعلّق بالتوحيد. وقد كشفت المناظرة

الكبرى التي أجراها ابن تومرت مع فقهاء المرابطين في مرّاكش عن معنى جديد للمعرفة الدينيّة يتجاوز حدود المعرفة بالأحكام الشرعيّة في الحياتين الخاصّة والعامّة إلى معرفة بحقيقة التوحيد. وبهذا يكون ابن تومرت قد رجع بالحقل الدينيّ في بلاد المغرب إلى رأسماله الدينيّ السابق عن مرحلة المرابطين بإحياء قيمه الأساسيّة وهي نفي التجسيم عن الله وإثبات عدله بنفي الجبر عن الإنسان.

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

رغم ذلك، كان للعلم في كلّ دعوة دينيّة معنى ضيّق ينحصر في صنف من أصناف المعرفة الدينيّة وتنهض به فئة مخصوصة من الفاعلين الدينيّين. فمع بعثة عمر بن عبد العزيز كان العلم يعني الفقه تحديدا باعتباره معرفة بأحكام الشريعة يختص بها علماء الفروع، ومع الخوارج والمعتزلة كان العلم بالدرجة الأولى معرفة بأصول الدين يختص بها المتكلّمون، ومع الدعوة الشيعيّة الإسماعيليّة صار العلم معرفة بباطن الدين يختصّ بها الإمام المعصوم ويتولّى الدعاة نشرها وفق نظام دقيق يراعي الفوارق بين

المتعلّمين. وجاءت دعوة الموحّدين لتثبّت هذه القاعدة وتتّخذها سبيلا لإصلاح الجهاز الدينيّ أوّلا ولإعادة بناء الحقل برمّته ثانيا. لقد تفطّن ابن تومرت إلى أنّ السبب الرئيسي في ما يطرأ على الحقل الديني من خلل واضطراب هو عدم الموازنة بين مختلف البضائع الدينيّة إنتاجا وتوزيعا، وأنّ ذلك أدّى إلى صراع بين الفاعلين في الحقل كانت نتيجته في كلّ مرّة أن يحتكر صنف واحد منهم الجهاز الدينيّ ويمنع عن غيره المشاركة في إنتاج المعرفة الدينيّة، لذلك وضع ابن تومرت برنامجا للتعليم الدينيّ يراعي الموازنة بين مختلف أصناف المعارف ويوزّع الأدوار بين أهل المعرفة لإنتاج معرفة دينيّة يتكامل فيها علم الفروع بعلم الأصول وعلم الظاهر بعلم الباطن وعلم الحديث بعلم النظر. وبفضل جهود ابن تومرت ومن تبعه من بعده امتلك الحقل الديني ببلاد المغرب جهازا دينيّا قادرا على استيعاب جميع الفاعلين الدينيّين وهم المتكلّمون والفقهاء وأهل الحديث والزهّاد والمتصوّفة والفلاسفة.

2. البنية البانية :

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

والتي جعلته حقلا قادرا على استيعاب كلّ جديد دون أن يلحقه من ذلك خلل أو انخرام يقتضي ثورة دينيّة أو يستدعيّ نبوّة أو مهدويّة.

نعتقد أنّ أهمّ إضافة قدّمها الموحّدون إلى الحقل الدينيّ ببلاد المغرب هي التأليف بين الفقه والكلام والتصوّف والكشف عن القاع النظري المشترك بين هذه المعارف الدينيّة، وهو القاع الذي يكمن فيه نظام العمل التاريخيّ الذي يتميّز به الحقل الدينيّ. نقول ذلك لأنّ ابن تومرت ومن خلفه من الموحّدين اجتهدوا نظريّا وعمليّا في بلورة ما بين الفقه المالكي والكلام الأشعري والتصوّف المغربيّ من تجانس في معنى التجربة الدينيّة. ولبيان ذلك نحتاج حتما إلى بيان ما أنتجه الحقل الدينيّ الذي ورثه الموحّدون من بضائع دينيّة. فما هي هذه البضائع ؟ وكيف تصرّف الموحّدون فيها ؟

1.2. بضائع الحقل الدينيّ :

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

1.1.2. علم الفروع :

لا شكّ في أنّ فقهاء المالكيّة قد سيطروا منذ البدء على الجهاز التشريعيّ الخاص بالحقل الديني في إفريقيّة وبلاد المغرب، وأنّهم ظلّوا الفاعلين الأساسيّين فيه رغم تعاقب الكثير من الدعوات. وقد عولجت هذه الظاهرة من وجهات نظر كثيرة تهدف إلى الكشف عن الأسباب التي جعلت المالكية هي المذهب الأوسع انتشارا ببلاد المغرب والأكثر رواجا بين الناس

رغم ما شهده هذا الفضاء من ثورات دينيّة متعاقبة. وقد فسّر ابن خلدون انتشار المذهب المالكيّ في بلاد المغرب عامّة وفي إفريقيّة خاصّة دون سواها من الأقطار الإسلامية بما بين البيئتين الحجازيّة والمغربيّة من تشابه وذهب إلى اعتبار إفريقيّة بلدا يغلب على أهله ما يغلب على أهل الحجاز من ميل طبيعيّ إلى المحسوس والظاهر من الأشياء وما يعنيه ذلك من نفور طبيعيّ من المجرّدات، وهذا في تأويله من علامات العمران البدويّ، واستدلّ على ذلك بأنّ أصحاب الإمام مالك الذين خرجوا من الحجاز إلى بلاد الرافدين واستوطنوا العراق خرجوا عن عادات المالكيّة وأدخلوا في المذهب أقوالا تبعدهم عن الإمام مالك لما أخذوه من العراقيّين من عادات في النظر والتأويل والتجريد، أمّا أصحابه الذين خرجوا إلى إفريقيّة فحافظوا على ما دأب عليه الإمام مالك ولم يحدثوا في المذهب ما يخرج به عن حدود المالكيّة بل إنّهم أسهموا في حفظ ما كان يقوله مالك وبسطه على نحو لا نظير له في بلاد المشرق. كما استدلّ على ذلك بغلبة المذهب الحنفيّ على أهل العراق لما اشتهر به أبو حنيفة وأصحابه من قول بالرأي[1].

وفي هذه القراءة الخلدونية المبنيّة على قواعد علم العمران البشريّ ما يصلح أن يكون مدخلا لفهم حدود الحقل الدينيّ في إفريقيّة لما فيها من تلازم بين المجال الجغرافيّ بمكوّناته الطبيعيّة والسكانيّة من جهة والمذهب الدينيّ بتعبيراته الفقهيّة والكلاميّة من جهة أخرى. وبالعودة إلى ما ذكره ابن خلدون في حديثه عن الأسباب الموجبة لغلبة المالكيّة على إفريقيّة دون غيرها من مذاهب أهل السنّة أو غيرهم، نعثر على سلستين مختلفتين من الأسباب وهي سلسلة الأسباب السطحيّة وسلسلة الأسباب العميقة. أما الأسباب السطحيّة فتظهر خاصّة في المسالك التي سلكها أهل إفريقيّة والمغرب في رحلاتهم إلى بلاد المشرق إذ كان الحجاز أقصى ما وصلوا إليه، ومنهم من توقّف في رحلته بمصر واكتفى بأن أخذ الفقه من تلامذة

1- راجع مقدّمة ابن خلدون، دار الجيل، بيروت، د ت، ص - ص: 493 – 500.

مالك فيها، ومنهم من اجتازها إلى الحجاز فلقي الإمام مالك وأصحابه وعاد منهم بالكثير من التفاصيل التي لم يقف عليها من عاد من مصر. وهؤلاء جميعا لم يقطعوا الرحلة إلى العراق لأنّها لم تكن في طريقهم ولذلك لم يستجلبوا إلى إفريقيّة مذهب أبي حنيفة. وقد كان لأبي حنيفة في مصر أتباع قليلون لقيهم أسد بن الفرات وأخذ عنهم ولكنّه رجع عن ذلك وأخذ عن أصحاب مالك وعاد إلى إفريقيّة بكتاب "الأسديّة" ثم رحل الإمام سحنون ولقي ابن القاسم وعاد بالمدوّنة الكبرى فعكف عليها أهل القيروان حتّى لخّصها أبو سعيد البرادعيّ في كتابه "التهذيب" فكان كما يقول ابن خلدون مرجعا لشيوخ إفريقيّة، وبمرور الوقت بنى المالكيّة لأنفسهم في إفريقيّة نصوصا تمسّك بها الناس لما وجدوه فيها من الترتيب والوضوح وصارت لهم في القيروان وتونس مشيخة أنجبت مشاهير العلماء.

وأمّا الأسباب العميقة الكامنة وراء انتشار المالكية في إفريقية فقد لخّصها ابن خلدون في ما سمّاه مناسبة البداوة بين أهل الحجاز وأهل إفريقيّة إذ كانت البداوة غالبة على أهل المغرب "ولم يكونوا يعانون الحضارة التي لأهل العراق فكانوا إلى أهل الحجاز أميل"[1]، ولهذا أيضا ظلّ المذهب المالكيّ في إفريقيّة غضّا ولم يدخله ما دخل المذاهب الأخرى من التنقيح والتهذيب. فرضيّة خلدونيّة تستند في الأساس إلى درجة العمران البشري التي نزّل فيها ابن خلدون فضاء إفريقيّة الحضاري، وإفريقيّة في تقديره أرض تقلّ فيها المدن والأمصار لأنّ عمرانها كلّه عمران بدويّ والغالب على أهلها البدو "ولم تستمرّ فيهم الحضارة حتّى تُستكمل أحوالها"[2] وهذا يعني من منظور خلدوني أنّ إفريقيّة وسائر بلاد المغرب فضاء حضاري بدويّ تقلّ فيه الصنائع والعلوم وتكثر فيه بالمقابل العصبيّات والأنساب وهذا كلّه مدعاة إلى الاستنكاف عن المدن والإقامة فيها. وبقلّة المدن والأمصار

1- نفسه.
2- نفسه.

وكثرة العصبيّات والأنساب كانت إفريقيّة أشبه ما تكون بالحجاز وكان أهلها من البربر أشبه من يكون بعرب الحجاز فكانت المالكيّة أكثر المذاهب مناسبة لهم.

خلف هذه القراءة الخلدونيّة لمعالم الحقل الدينيّ في إفريقيّة وبلاد المغرب رؤية حضاريّة عامّة من شأنها أن تجعل المذهب المالكيّ الذي اختصّت به إفريقيّة دون سائر الأقطار الإسلاميّة مذهبا يليق بالبدو دون الحضر ويناسب أنماط العيش البسيط دون غيرها لما بين نمط العيش ونمط التفكير من تناسب، وهذا يعني أنّ الحقل الدينيّ يتحكّم فيه الفضاء العمرانيّ بمكوّناته الجغرافيّة الطبيعيّة والسكانيّة والمعاشيّة. فكيف احتفظت إفريقيّة بالمالكيّة رغم ما طرأ على العمران البدويّ فيها من تحوّلات عميقة انتقلت بموجبها من البداوة إلى الحضارة ؟

سؤال لا يمكن أن نجد له جوابا من داخل التصوّر الخلدونيّ، ونحتاج حتما إلى تجاوز هذه القراءة العمرانيّة للوقوف على ما آل إليه الأمر من تباعد بين البنيتين العمرانيّة والدينيّة، ففي الوقت الذي انكسرت فيه بنية العمران البدوي حتّى فقدت الكثير من ركائزها حافظت البنية الدينيّة على ملامحها الأساسيّة، ولهذه الظاهرة في تاريخ الحضارات دلالة عميقة على الفوارق الجوهريّة بين الفضاء العمراني والحقل الدينيّ ذلك أن الفضاء العمرانيّ بشبكاته وأدفاقه وعُقده الطبيعيّة والسكانيّة والمعاشيّة يظلّ مجالا عينيّا (≠ ذهنيّا) والتحوّل في الأعيان أظهر منه في الأذهان، وفي المقابل يتميّز الحقل الدينيّ بالثقل والتباطؤ في التشكّل والانحلال على السواء، والدليل على ذلك أنّ الخراب الذي يلحق العمران يصيب مكوّناته الطبيعيّة والسكانيّة والمعاشيّة وقلّما يصيب مكوّناته الرمزية كالدين واللّغة، ولنا في تاريخ إفريقيّة نفسه من الشواهد ما يدعم ذلك إذ خربت مدن إفريقيّة وحواضرها مرّات عدّة ولحق أهلها التقتيل والتشريد في أغلب فترات التاريخ الوسيط ولكنّ ذلك لم يؤدّ بالضرورة إلى خراب المذهب المالكيّ فيها

واستبداله بمذهب آخر. وهذا يعني أنّ الحقل الدينيّ يحتاج عند التكوين إلى أمد طويل حتّى يستقرّ ويثبت فإذا اكتملت حدوده وبانت معالمه بات من العسير اندثاره. والسرّ في ذلك أنّ البنى الذهنيّة أشدّ رسوخا في المكان والزمان من البنى المادّية بما في ذلك البنى السياسية والاقتصادية والاجتماعيّة. يضاف إلى ذلك أن القراءة الخلدونيّة لم تأخذ بعين الاعتبار مجريات الحياة الدينيّة بإفريقيّة وبلاد المغرب، ولم تنفذ إلى جوهر التاريخ الديني في المنطقة وما تميّز به من صراع واقتتال وأخذ وردّ، واكتفى صاحبها فيها بمعاينة ما آل إليه التاريخ الدينيّ من استقرار على مذهب المالكيّة دون أن يتفحّص اللحظات الحرجة في هذا التاريخ ولمَ تشبّث سكّان هذا الإقليم بالمالكيّة حتّى باتت عندهم هي الدين كلّه ولا دين غيره. سؤال يتجاوز الأفق الخلدوني للتاريخ الدينيّ ويضعنا في أفق مختلف يكون فيه للحقل الدينيّ الدور الفعّال في تشكيل الفضاء العمراني ومنتجاته الماديّة والرمزيّة، وهذا ما سنتوقّف عنده في الفقرات التالية مستندين إلى ما توفّره المقاربة الفينومنولوجية من أدوات فهم تساعد على تحليل الظاهرة الدينيّة في علاقتها بالجغرافيا والاجتماع.

تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنّ تفسير ابن خلدون لانتشار المالكيّة في بلاد المغرب قد لقي انتقادات عدّة بيّنت نقائصه لما فيه من ربط آليّ بين البيئة والمعتقد، ومن الاعتراضات الشهيرة على هذا التفسير ما جاء في مقال الأستاذ سعد غراب حيث بيّن محدوديّة هذا التفسير وقدّم تفسيرا مختلفا للظاهرة نفسها يمكن تلخيصه في فكرة واحدة وهي أنّ لبعض الشخصيّات العلميّة ولبعض النصوص أثر هامّ في بناء ثقافة قوميّة وتوجيهها وجهة خاصّة ينفصل بها سكّان هذا الإقليم أو ذاك عن غيرهم، واستدلّ على ذلك ببروز شخصيّات علميّة كان لها الأثر الواضح في إشاعة المذهب المالكي خلافا لغيرهم من أصحاب المذاهب الأخرى، وقدّم أمثلة كثيرة على ذلك منها الإمام سحنون وكتابه "المدوّنة" وابن أبي زيد

القيرواني ورسالته المشهورة ومحمد بن المواز (ت 269 هـ) وكتابه "الموازية". ولكنّ هذا التفسير لا يستوعب الظاهرة ولا يحلّ أصل السؤال وهو : لماذا انتشرت المالكية دون غيرها من المذاهب في بلاد المغرب ؟ ولماذا ظلّت بلاد المغرب عامّة تدين بالمالكيّة رغم الثورات الدينيّة المتتالية التي شهدتها مثل ثورات الخوارج والشيعة ؟ والأهمّ من ذلك أن نقول لماذا ظلّت بلاد المغرب على مذهب مالك رغم أنّ أغلب الدول التي تعاقبت على هذه المنطقة لم تكن مالكيّة كالدولة الأغلبيّة الميّالة إلى الاعتزال والدولة الفاطميّة الشيعيّة ودويلات الخوارج في أنحاء متفرّقة من بلاد المغرب، والدولة العثمانيّة المنحازة إلى المذهب الحنفي ؟ هل يعني هذا كما يقول سعد غراب أنّ الناس أعداء لمن يحكمهم ردّا على ابن خلدون الذي يعتقد أنّ الناس على دين الملك ؟ ليس الأمر مرتبطا بإشكالية العلاقة بين الحاكم والمحكوم ولا هو من باب الثنائيات التقليدية (دين السلطة≠ دين الشعب، الوافد ± المحلّي، الباطنية ≠ الظاهرية)، ولكنّه في اعتقادنا مرتبط بنظام العمل الدينيّ الذي اختاره الحقل الدينيّ بإفريقيّة وبلاد المغرب ونجح في تثبيته عبر سلسلة طويلة من التجارب والمحاولات. فما هو هذا النظام ؟ وكيف كان يعمل ؟

تعرّضنا في فقرات سابقة إلى معنى الحقل وكيفيّة تشكّله، وأشرنا حينها إلى أهمّ ميزة في فضاء إفريقيّة وبلاد المغرب وهي أنّه فضاء بديل عن الفضاء الإسلامي الأصليّ، وهذا يعني أنّ جميع الأدفاق التي غذّت هذا الفضاء رغم تنوّعها وتناقضها (الخوارج، الشيعة، المعتزلة، بعثة عمر بن عبد العزيز) كانت تعمل على مكافحة الانحرافات التي لحقت الإسلام فشوّهته وابتعدت به عن حقيقته وعلى إرساء الإسلام البديل. كان هذا شعار الخوارج في أوّل قدومهم، كما كان شعار البعثة التي أوفدها عمر بن عبد العزيز وشعار أتباع واصل بن عطاء وشعار الدعوة الشيعيّة وشعار المرابطين وشعار الموحّدين من بعدهم. كلّ هذه الحركات والدعوات تجمع

على أمر واحد وهو أنّ العمل بما يقتضيه الدّين قد تعطّل أو زاغ عن الصراط المستقيم والمطلوب إذن أن نعمل بما أمر به الشرع ولن يكون ذلك ممكنا إلاّ بإحياء سنّة نبيّه. المسألة إذن ليست مسألة نظر بل هي مسألة عمل بما في العمل من معان دينيّة وسياسيّة واجتماعيّة، والمشكلة أبعد من أن تكون مشكلة نصوص وكيف نفهمها بل هي مشكلة ممارسات وكيف نقيمها. هنا تتقدّم المالكيّة لتكون المفتاح الرئيسي لفكّ هذه المعضلة لما تتوفّر عليه من مبادئ تخصّ أصول العمل أكثر ممّا تخصّ أصول النظر. لقد برع المشارقة في بناء أصول النظر وابتكروا حلولا كثيرة لاستنباط الأحكام من النصوص وللوصول إلى ما يحسبونه المراد ولكنّهم لم يجتهدوا في بناء أصول العمل ولم يكتشفوا السبل المؤدّية إلى العمل بما كان يعمل به النبي وصحابته، أمّا المغاربة فلم يفتنوا بالنصوص وما تخفيه من حقائق بقدر ما افتتنوا بالعمل، وكانت الخلافات بين الأصوليين حول النصوص تزيد الناس بعدا عن الواقع ومشكلاته وعن الإسلام وحقيقته. وإذا تذكّرنا أن قبائل البربر الكبرى كانت في كل ثورة دينيّة تبادر إلى احتضان دعاتها ودعمهم علمنا أنّ المطلوب بالنسبة إليهم هو الوصول إلى لحظة يكون فيها الإسلام واقعا ملموسا لا مجرّد شعارات، ولكنهم كانوا بعد كلّ ثورة دينيّة يصابون بخيبة أمل كبرى فينقلبون على من ناصروهم من قبل.

إنّ المشاعر التي حرّكت المتدفّقين على إفريقيّة وبلاد المغرب هي نفسها المشاعر التي حرّكت السكان الأصليّين ودفعتهم إلى البحث عن الطرق المؤدّية إلى العمل بما يأمر به الدين، وقد كانت المالكيّة برموزها ونصوصها ومواقفها مدرسة للعمل وليس من الغريب في شيء أن يكون الأصل عندهم هو "عمل أهل المدينة" بخلاف غيرهم الذين جعلوا النصوص أصولا لاستنباط الأحكام. ومن هذا الأصل تحديدا انطلق المهدي ابن تومرت لبناء قواعد العمل الدينيّ السليم فكانت ثورته على المرابطين، وهم من المالكية، نتيجة إفراطهم في التشبّث بالنصوص والأخبار وابتعادهم

في المقابل عن التجربة الدينيّة الحيّة. ولهذا ركّز ابن تومرت في تعاليمه على سؤال رئيسيّ وهو: كيف يمكن للمسلمين أن يعملوا بما أمر به الله دون الاستناد إلى الأخبار والروايات؟ وكان الجواب عنده: بالعمل الدائم انتقل الدين من جيل إلى جيل ومن بلد إلى بلد فلا حاجة إذن إلى نصوص أو روايات أو أخبار وكل من يشترط ذلك ويبالغ فيه هو عنده من الذين يريدون أن يجعلوا "العلماء" وسيطا بينهم وبين دينهم لأنّ التاريخ قد أثبت أنّ المعرفة بالدين قد صارت مع مرور الوقت منوطة بالعلماء فاتبعهم الناس وهم لا يدركون إن كان هذا هو الدين الحقّ أم هو بخلافه. والنتيجة من ذلك كلّه أن لا شيء يقدر على حفظ الدين غير العمل به، ولا شيء يقدر على الاستمرار في حفظ العمل غير الجماعة التي ترى في نفسها "جماعة غريبة" أي متمسّكة بالتجربة الدينيّة الحيّة كما عاشها النبيّ في المدينة[1].

2.1.2. علم الأصول :

سيطر المذهب المالكيّ على الجهاز التشريعي بحقل إفريقية وبلاد المغرب منذ المائة الأولى وحافظ على سلطته رغم ما لحق الفضاء العمراني من خراب وتحوّلات على مرّ العصور. أمّا الجهاز اللاهوتي فتأخّر في الظهور إلى منتصف القرن الخامس للهجرة، إذ كانت إفريقيّة والمغرب عامّة كما سبقت الإشارة إلى ذلك ملاذا للفرق الكلاميّة المهزومة في المشرق الإسلاميّ كالخوارج والشيعة، وبقدوم هذه الفرق واقتحامها الحقل الدينيّ نشأ الصراع المذهبيّ ولكنّه ظلّ في الغالب صراعا فكريّا تعكسه المناظرات في المساجد ولم يتحوّل إلى صراع مادّي إلاّ في أيام المعزّ بن باديس بعد خروج الفاطميّين إلى مصر فلوحق أتباع آل البيت وحوصروا ولحقهم القتل والتشريد قبل أن يعلن المعز بن باديس الصنهاجي استقلاله عن

1- للتوسع في نظرية ابن تومرت وعلاقتها المتينة بأصول المذهب المالكي انظر :
Nagel Tliman, « *le mahdisme d'ibn Tumart et d'ibn Qasi, » RMMM, N°91, 92, 93, 94, pp : 125 -135.*

الدولة الفاطميّة. وكانت مساجد إفريقيّة أيام الفاطميين ومن جاء قبلهم فضاء يتعايش فيه علماء الخوارج والشيعة والمعتزلة والسنّة ولم يسجّل المؤرّخون حادثة تشير إلى صدام ملموس بين أتباع هذه المذاهب عدا ما كان من الإمام سحنون عندما منع المعتزلة والشيعة والخوارج من المجاهرة بمذاهبهم في المسجد الجامع بالقيروان. ومن المؤرّخين من يشير إلى تقارب بين المالكية والخوارج رغم ما في مقالات الخوارج من بعد عن أقوال المالكية في الكثير من المسائل، ومنهم من فسّر ذلك بغلبة العصبيّة القبليّة على العصبيّة الدينيّة. وبظهور المرابطين بدأ الصراع على رسم الحدود العقديّة فقد أُحرق في عهدهم "إحياء علوم الدين" للغزالي لما وجدوه فيه من التشديد وشعر المالكيّة بما في "الإحياء" من خطر على سلطة الفقهاء لما فيه من دعوة صريحة إلى حصر المعرفة الدينيّة في يد "الوليّ العارف" دون غيره من رجال الدين كالفقهاء والمتكلّمين والوعّاظ. وجاء الموحّدون مسلّحين بالعقيدة الأشعريّة فشنّوا الحرب على المرابطين واتّهموهم بالكفر لما في أقوالهم من التجسيم. وإذا علمنا أنّ الأشعريّة كانت في البدء ميلا بالاعتزال إلى أهل الحديث وتوسّطا بين الظاهرية الحنبليّة والباطنيّة البهشميّة كما يقول أبو يعرب المرزوقي[1] سهل علينا أن نفهم القرابة بين العقيدة الأشعريّة والمذهب المالكيّ، فقد كان المالكيّة في التوحيد والنبوّة والإمامة على طريقة السلف يكتفون برواية الحديث ولا يقولون فيها برأي وكانت الأشعريّة عدولا إلى طريقة أهل الحديث ودعما لها بما اكتسبه العلماء من فنون الجدل والمناظرة. وإذا فكّرنا في المسألة من المنظور الخلدوني جاز لنا أن نقول عن ظهور الأشعريّة بإفريقيّة وبلاد المغرب إنّها الاستجابة التاريخيّة لما طرأ من العمران الحضريّ، إذ بدأ العمران البدوي في الانحسار بظهور المدن والأمصار وما ترتّب على ذلك من كثرة الصنائع والعلوم. الأشعريّة إذن

1- أبو يعرب المرزوقي، منزلة الكلّي في الفلسفة العربيّة، جامعة تونس الأولى، 1994، ص: 215 وما بعدها.

توسعة في حدود الحقل الدينيّ لتناسب الفضاء العمراني الحضريّ. ولكنّ الأشعريّة لم ترق إلى مستوى النظام الذي يتحكّم في هذا المجال بمختلف مكوّناته وكانت على الأرجح دعامة أخرى لحدود المجال كما رسمتها المالكية ولم يستدعها المجال إلاّ لتقوية حدوده وتثبيتها.

ذلك هو أقصى ما يمكن أن تقودنا إليه المقاربة الخلدونيّة، ولكن بالعودة إلى المقاربة الفينومنولوجيّة التي أضاءت لنا جانبا من حدود الحقل الديني بأفريقية وبلاد المغرب وهي الحدود الفقهية، نستطيع أن ندرك إلى حدّ ما طبيعة الحدود الكلاميّة التي وضعها هذا الحقل لنفسه. لقد ظلّت بلاد المغرب طيلة القرون الخمسة الأولى مسرحا لثورات دينيّة سياسيّة متعاقبة، ومجالا يستقطب الكلام الخارجيّ والشيعيّ والمعتزليّ، وظلّت المالكيّة تواجه كلّ هذه الأدفاق العقائديّة معتصمة بمذهب السلف الأمر الذي جعلها تبدو في أعين أتباعها مفتقرة إلى نظريّة كلاميّة قادرة على التصدّي والصمود، لذلك احتاج الكثير من علماء المالكية إلى تعلّم فنون الجدل لمناظرة الخصوم ووجدوا في الكلام الأشعري ما يشجّعهم على ذلك وإن لم يتوسّعوا فيه. وبالمرور من الفقه إلى الكلام اصطدم المالكية في إفريقية وبلاد المغرب بالتناقض الجوهري بين الأصل الذي يبنون عليه مقالاتهم وهو "عمل أهل المدينة" أي الواقع والتجربة الدينية الحيّة، وبين الأصل الذي بنت عليه الأشعرية مقالاتها وهو الأخبار المتواترة، وهذا يعني، إن تغافلوا عنه، أن يجرّهم إلى الابتعاد عن نظام العمل الديني الذي ميّز الحقل الدينيّ بإفريقية وبلاد المغرب وهو ما حدث فعلا خلال الفترة المرابطيّة حين تمسّك المرابطون بالنصوص والأخبار فشارفوا على السقوط في التجسيم وما يعنيه من خروج عن الدين الحقّ. واحتاج ابن تومرت في حركته التصحيحيّة إلى إعادة بناء الكلام الأشعريّ من داخل نظام العمل الديني الذي يميّز الحقل الدينيّ وهو نظام يُعلي من شأن الممارسة الدينية الحيّة ويجعلها فوق النصوص والأخبار. وإذا كانت الأشعريّة تقيم تقابلا بين

الوجود المطلق (الله) من ناحية والوجود المقيّد (الإنسان) من ناحية أخرى لتقع في القول بالجبر ونفي الحرية، فقد أقام ابن تومرت بين الوجودين تكاملا من شأنه أن يمنح الإنسان القدرة على الخلاص من وجوده المقيّد شرط أن يفهمه في ما حوله ولا سلاح له سوى العلم الرياضيّ لفهم العالم والتحكّم فيه والاستفادة منه [1].

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

3.1.2. علم المواجد والأحوال :

أرست الدعوة الموحّديّة إذن قواعد لنظام العمل الديني في فضاء إفريقية وبلاد والمغرب، ولكنّ نظام العمل هذا كان يشتغل قبل ظهور الموحّدين في منتصف القرن الخامس وكان يوجّه فضاء إفريقيّة والمغرب في المستويين الفقهيّ والعقائدي كما كان يوجّهه في المستوى الروحيّ. وبالاستناد إلى ما ذكرته الباحثة التونسية نلّلي سلامة العامري في كتابها "التصوّف بإفريقيّة في العصر الوسيط"[2] وعلى المصادر التي اعتمدتها،

1- راجع التفاصيل في :

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

2- نلّلي سلامة العامري، التصوف بإفريقيّة في العصر الوسيط، دار كونتراست للنشر، سوسة، تونس، 2009.

يمكن أن ننتهي إلى اعتبار حركة التصوّف في إفريقيّة وبلاد المغرب قد ساهمت من ناحيتها في رسم حدود الحقل الدينيّ وبلورت معالمه الروحيّة تماما كما بلور فقهاء المالكية حدوده الفقهيّة والعقديّة. لقد شهدت إفريقيّة وبلاد المغرب في القرن الخامس للهجرة الموجة الأكبر من كتب مناقب الصوفيّة، إذ وضع التجيبي الواعظ المؤرّخ (ت 422هـ) كتاب الافتخار وكتاب الطبقات، وجمع أبو عبد الله محمد بن عبد الله المالكي مناقب شيخه أبي الحسن، ووضع أبو بكر المالكي (ت 468 هـ) رياض النفوس وضمّنه أخبارا كثيرة حول زهّاد إفريقية ومتصوّفيها، وكتب الأجدابي (ت 432 هـ) مناقب ربيع القطّان، وصنّف أبو طاهر الفارسي مناقب الشيخ محرز بن خلف. وتُعتبر هذه المصنّفات وغيرها ممّا توسعت في ذكره العامري العلامة الأبرز على أنّ إفريقية وبلاد المغرب قد شهدت منذ القرن الأوّل للهجرة ميلاد حركة دينيّة زهديّة تولّدت عنها في مطلع القرن الثالث عدّة تجارب صوفيّة لم تتبلور بوضوح إلاّ مع أبي حفص عبد الجبّار المسراتي (ت 281 هـ)، إذ مرّت التجربة الروحية عنده من أطوار الخلوة من أجل السلامة والخلوة من أجل الفوز بالآخرة إلى الخلوة من أجل العلم والفهم ثمّ إلى الخلوة من أجل الخلوّ في ذاته[1]. وفي منتصف القرن الرابع الهجري تشكّلت في القيروان مدرسة صوفيّة من أبرز أعلامها ربيع القطّان (ت 333هـ) ومروان بن نصر بن حبيب الأنصاري المعروف بمروان العابد (ت 340هـ)، وأبو القاسم عبد الرحمن البكري، وأبو الحسن محمد بن الشيخ عبد الصمد (ت 441 هـ). وكان لهؤلاء الرجال أصحاب ومريدون فمن أصحاب ربيع القطّان أبو إسحاق إبراهيم السبائي (ت 356 هـ) وهو مِن بين مَن خرج على الفاطميّين وقاتل مع صاحب الحمار في ثورته المعروفة على الدولة الفاطميّة. ومن أصحاب مروان العابد أبو عبد الله محمد بن قطانية

1- نُقل عنه قوله " كنت أخلو لأسلم ثمّ صرت أخلو لأغنم ثم صرت أخلو لأعلم ثم صرت أخلو لأفهم ثمّ صرت أخلو لأنعم"، نقلته العامري ص: 36.

وهو حسب تصنيف المالكي في رياض النفوس من أصحاب الرؤية الخضرية، نسبة إلى الخضر في قصّة النبي موسى. ولئن ذهبت العامري إلى اعتبار هذه الطبقة من أعلام التصوّف دليلا على وجود مدرسة صوفية قيروانيّة فهي في اعتقادنا دون ذلك بكثير لأنّ الحديث عن مدرسة يعني الحديث عن تبلور المفاهيم والرؤى وتقاسمها بين هؤلاء المتصوّفة. ولكنّ الواقع كان بخلاف ذلك، فمن المعروف عن ربيع القطّان مثلا أنّه كان يميل إلى مذهب الحلاّج ويقول برؤية الله وهو صاح دون شطحات أو منامات، ومن المعروف عن مروان العابد أنّه يقول في رؤية الله قولا مغايرا لما في الرؤية الخضرية من رمز وإيحاء، أمّا البكري فقال عنه الدبّاغ إنه بنى قواعد التصوّف على الكتاب والسنّة وما كان عليه السلف الأوّل وترك الآراء والاستحسان. ومن هنا تظهر لنا ثلاث مقالات متباينة في مسألة واحدة وهي مسألة الرؤية، مقالة القطان وما فيها من ميل إلى مذهب الحلاّج، ومقالة مروان العابد وما فيها من ميل إلى الرمز والإيحاء، ومقالة البكري وما فيها من تشبّث بأقوال السلف. وهي أقوال تؤمن برؤية الله حقّا ولكن في سياق الآخرة لا في سياق الحياة الدنيا.

الرؤية إذن هي محور التصوّف المغاربي، وهي المسألة التي دفعته إلى التفكير فيها وفق ما يقتضيه نظام العمل الديني في إفريقيّة وبلاد المغرب، أي وفق ما استقرّ عليه علماء إفريقيّة من تسليم ببديهيّات الدين وهي أنّ الدين عمل قبل أن يكون نظرا، وأنّ العمل هو ما يحفظ التجربة الدينية الأولى من كلّ ضياع أو تحريف. وقد بدا هذا الموقف واضحا في تصوّف أبي الحسن محمّد بن الشيخ عبد الصمد الذي وصفه الدبّاغ بالعالم العامل، وهو من الذين تولّدت عنهم مختلف الطرق الصوفية في بلاد المغرب لفرط إيمانه بالكرامات. ولئن لقي هذا الشيخ هجوما من الفقهاء إذ ردّ عليه ابن أبي زيد القيرواني وأبو الحسن القابسي، إلاّ أنّ مذهبه قد استمرّ في حلقات من جاء بعده. وهذا يعني أنّ الجهاز الروحيّ لم تُرسم ملامحه بعد

وأن صراعا بين الاتجاهات المذكورة سيمتدّ إلى نهاية القرن السادس تقريبا وهو القرن الذي تبلورت فيه الحدود الروحية لفضاء إفريقيّة وبلاد المغرب كما أوضحت ذلك العامري في دراستها المذكورة أعلاه. ومن أهمّ ما انتهت إليه العامري أنّ إفريقية وبلاد المغرب ظلّت لقرون تحت تأثير التيارات الصوفية المشرقية بسبب الرحلة خاصّة، وأنّ الصراع كان على أشدّه بين من يذهب مذهب الحلاج ومن يذهب مذهب البسطامي أو الجنيد أو ذي النون المصري أو ابن سبعين الأندلسي أو حتّى مذهب أبي حامد الغزالي. ولكنّه رغم ذلك لم يكن صراعا مولّدا للفتنة والاقتتال بل كان صراعا مولّدا للتنوّع والحيويّة وربّما للخلط بين مذهب وآخر على نحو فريد لا يكاد يُرى له مثيل. لقد اعترفت العامري بأنّ كلّ محاولة لتصنيف التصوّف في إفريقية وبلاد المغرب وفق مقاييس نظرية ستبوء حتما بالفشل لأنّنا "أمام ظاهرة روحيّة تتّسم أساسا بطابعها الحيّ والمتحرّك"[1] ولكنّ هذا لا يمنع من البحث عن نظام العمل الدينيّ وتحكّمه في ظاهرة التصوّف في هذا المجال بالذات كما تحكّم في الشريعة والعقيدة على نحو ما رأيناه.

وبالعودة إلى معالم ذلك النظام وما تميّز به، ندرك أنّ الحقل الدينيّ بإفريقية وبلاد المغرب باعتباره جاذبا قد حسم أمره منذ المائة الثانية في مسألة المرجعيّة الدينيّة العليا واختار "عمل أهل المدينة" أصلا لكلّ عمل دينيّ فحرّر التجربة الدينيّة من النصوص وجعلها تجربة حيّة في حلقات تاريخية مترابطة، وجاء ابن تومرت فصاغ ذلك في قالب نظري متماسك ارتقى بالمالكية من مصافّ المذاهب والفروع إلى مصافّ الكلام والأصول، ومنحها القدرة على فكّ التناقض بين الوجود المطلق والوجود المقيّد بما أودعه فيها من مبادئ أهمّها أنّ العمل هو الضامن لحفظ الشريعة وأنّ العلم الرياضيّ هو الضامن لفهم العالم والتحكّم فيه وربّما السيطرة عليه. وضمن نظام العمل الديني هذا تبلورت التجارب الصوفية في إفريقيّة وبلاد المغرب

1- العامري، ص : 132.

فكانت تدور حول ما للوليّ العارف من كرامات تجعله وريثا تامّا للنبيّ يرث عنه العلم والفهم كما يرث عنه العمل. ولئن اختلف صوفيّة المغرب في مسألة الرؤية فقال بعضهم بما قال به الحلّاج وقال آخرون بما قال به غيره فقد اتّفقوا على أنّ رؤية الله ممكنة حقّا سواء في الشطح أو في المنام أو في الصحو، وهذا يعني أنّ الوجود المقيّد يقدر على النفاذ إلى الوجود المطلق وبإمكانه تبعا لذلك أن ينفذ إلى نظام العالم وأن يتحكّم فيه. إنّ التجربة الروحية بهذا المعنى تجربة تهدف إلى غايتين متلازمتين: فكّ القيد عن الوجود المقيّد بالسعي الدائم إلى الله والهيمنة على العالم بالعلم عبر الوقوف على أسراره الرقميّة وهذا ما ميّز الطرق الصوفيّة العالمة والأميّة على السواء ابتداء من زمن الموحّدين [1].

4.1.2. تنظيم المعارف الدينيّة :

ندرك، بالعودة إلى "أعزّ ما يُطلب"، أنّ نظريّة ابن تومرت في العلم هي القاعدة التي انبنى عليها التوازن التاريخي بين جميع الفاعلين في الحقل الديني في نهاية القرن السادس. ويظهر ذلك بالخصوص في ما وضعه ابن تومرت للعلم من أصول وقواعد، فالعلم عنده معنى به يتميّز الحق من الباطل، والطرق إليه ثلاثة وهي "الحسّ والعقل والسمع"[2]. ولفظ العلم عنده عامّ يشمل جميع المعارف ولا يختصّ بالعلوم الدينيّة وحدها. والدليل على ذلك أنّ أضداد العلم التي ذكرها هي الجهل والشكّ والظنّ. أمّا العلم فهو أصل للحقّ وأمّا الجهل والشكّ والظنّ فأصول ثلاثة للباطل. وعلى هذه القاعدة العامّة بنى ابن تومرت نظريّته في المعرفة الدينيّة وهي في رأيه ضربان : علم بالتوحيد والتنزيه والعدل والطريق إليه هو العقل[3]، وعلم

1- للتوسع في هذا الموضوع انظر : سيدي أحمد بن المبارك، الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ، المكتبة الشعبيّة، دون تاريخ ودون بلد.
2- ابن تومرت، أعزّ ما يطلب، ص : 30.
3- يقول في الصفحة 69 : "أمّا التوحيد فإنّ طريقه العقل، وكذلك التنزيه ولا طريق للتواتر فيهما..."

بأحكام الشريعة والطريق إليه هو السمع. ومن هذه القسمة أثبت ابن تومرت للمعرفة الدينيّة طريقين وهما طريق العقل وسالكه ينتهي إلى تحصيل معرفة بوحدانيّة الله وتنزّهه عن الصفات وعدله في وعده ووعيده، وطريق السمع وسالكه ينتهي إلى تحصيل معرفة بأحكام الشريعة وما فيها من الأمر والنهي والحلال والحرام.

إنّ ما أجراه ابن تومرت من تفاعلات بين الفقه والكلام والتصوّف أنتج في التاريخ آليّة الدمج والإقصاء التي اعتمدها الموحّدون في مرحلتي الدعوة والدولة لتنظيم العلاقات بين مختلف الفاعلين في الحقل الدينيّ. ويبدو من البيانات التي أوردها المرّاكشي في كتابه "تلخيص المعجب في أخبار المغرب" أنّ الموحّدين شرعوا منذ ظهور دعوتهم في الهجوم على الفقهاء ونعتهم بالجهل والقصور عن المعرفة بأحكام الشريعة. إنّ هذا الهجوم الذي قاده ابن تومرت وتجلّى بوضوح في مناظرتين بينه وبين الفقهاء، الأولى في مدينة فاس والثانية في مدينة مرّاكش، يعني في المقاربة التي نعتمدها أنّ الدعوة الموحّدية بدأت بتشغيل آليّة الإقصاء لإبعاد فاعل دينيّ مهيمن وتعويضه بفاعل دينيّ جديد يتمثّل في طائفة الموحّدين باعتبارهم علماء أصول لا علماء فروع، وكان جلّ ما يدعو إليه ابن تومرت، كما يقول المرّاكشي، "علم الاعتقاد على طريق الأشعريّة، وكان أهل المغرب يعادون من ظهرت عليه"[1]. واستمرّ هذا الهجوم على الفقهاء بعد وفاة ابن تومرت وانتقال الموحّدين من طور الدعوة إلى طور الدولة، إذ تمّ إحراق مدوّنة الإمام سحنون وكتاب ابن يونس ونوادر ابن أبي زيد القيرواني ومختصره وتهذيب البراذعي وواضحة ابن حبيب وكلّ "ما جانس هذه الكتب ونحا نحوها"[2]. مقابل ذلك نال أهل الفلسفة لدى الموحّدين منزلة مهمّة وكان من هؤلاء ابن طفيل وابن باجة، ثمّ تمّ استقدام أبي الوليد بن رشد بوساطة من

1- عبد الواحد المراكشي، ص : 132.
2- نفسه، ص : 202.

ابن طفيل. ولكنّ هذا الوضع لم يدم طويلا، فقد أظهر أبو يوسف يعقوب بن يوسف "زهدا وتقشّفا وخشونة ملبس ومأكل، وانتشر في أيامه للصالحين والمتبتّلين وأهل علم الحديث صيت وقامت لهم سوق".[1] والمستفاد من هذه الأخبار أنّ دولة الموحّدين ظلّت قرابة الثلاثين عاما تبحث عن توازن جديد بين مختلف الفاعلين في الحقل الدينيّ، وكان القصد منذ أيام عبد المؤمن بن علي "محو مذهب مالك وإزالته من المغرب مرّة واحدة وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث"[2]. قد يعني هذا السلوك المتناقض تذبذبا في تمثّل نظام العمل التاريخيّ، ولكنّه في تقديرنا علامة على أنّ الحقل الديني وجهازه يعملان بآليّتي الإقصاء والدمج في الوقت نفسه بحثا عن توازن مطلوب لإرساء علاقات هيمنة جديدة وبناء جهاز دينيّ قادر على إدارة الصراع بين مختلف الفاعلين الدينيّين. والدليل على ذلك أنّ الحقل الدينيّ ظلّ في العقود الثلاثة الأولى من تاريخ الدولة الموحّديّة يُقصي أطرافا ويُدمج أخرى، بل إنّه أدمج الفلاسفة ثم ما برح أن انقلب عليهم، ولنا في محنة ابن رشد وما لحقه من الأذى، بسبب تمسّكه بطريقة الفلاسفة، شاهد على ذلك. يُضاف إلى هذا أنّ هذه الفترة من تاريخ الدولة الموحّدية شهدت حدثا يفوق ما ذكرناه أهمّية وهو بداية العمل على تهذيب المذهب الموحّدي وذلك بمراجعة الاعتقاد في عصمة المهدي بن تومرت والاكتفاء بكتاب الله وشيء من السنّة. إنّ هذه المراجعة التي قام بها أبو يوسف يعقوب، مضافة إلى ما سبقها من مواقف تجاه الفقهاء وأهل الحديث والزهّاد والفلاسفة، تعني في تقديرنا أنّ الحقل الدينيّ ببلاد المغرب بلغ في نهاية القرن السادس التوازن الذي ظلّ يبحث عنه. نقول ذلك لأنّ أبا يوسف يعقوب هو من عزم على محو المالكية من بلاد المغرب بإحراق ما ذكرنا من كتبهم، وهو الذي أبعد ابن رشد وأمر بإحراق كتب الفلسفة ثم جنح بعدها إلى تعلّم الفلسفة

1- عبد الواحد المرّاكشي ص :202.
2- نفسه، ص : 203.

وأرسل دعوة لأبي الوليد بن رشد يستقدمه فيها إلى مراكش بعد المحنة، وهو الذي في أيامه قامت سوق الصالحين والمتبتّلين وأهل الحديث، وهو الذي استقدم القاضي محمّد بن عبد الله بن طاهر من الأندلس وقرّبه منه لأنّه "كان ينتحل طريقة الوعظ والتصوّف وكان له حظ جيّد من معرفة أصول الفقه وأصول الدين وشيء من الكلام"[1].

لقد كانت شخصيّة القاضي بن طاهر في تقديرنا المفتاح الذي به سيفتتح أبو يوسف لحظة التوازن، وهي الجمع بين أصول الفقه وأصول الدين والتصوّف، وبدافع من هذه الشخصيّة النموذجيّة انتهى الأمر بأبي يوسف إلى خلاصة مفادها أن القاسم المشترك بين مختلف الفاعلين في الحقل الديني والواجب الحفاظ عليه هو قراءة كتاب الله وشيء من السنّة، "وبعد هذا قل ما شئت"[2]. خلاصة تؤكّد أنّ الحقل الدينيّ ببلاد المغرب عثر أخيرا على نقطة توازن بين كلّ الفاعلين فيه من الفقهاء والمحدّثين والمتكلّمين والمتصوّفة والمتفلسفين، وهي قراءة كتاب الله وسنّة نبيّه وبعدها فليقل كل واحد ما شاء. إنّ هذا التوازن التاريخيّ الذي عانى من أجله أبو يوسف يعقوب ما عانى من حيرة وتقلّب واضطراب لم يكن في واقع الأمر إلاّ نتيجة تأليف نظريّ عميق أنجزه ابن تومرت قبل ذلك بعقود وظلّ ينتظر اللحظة التاريخيّة المناسبة لتطبيقه في الواقع.

5.1.2. إصلاح العقل الدينيّ :

يستوجب إصلاح حقل من حقول الفضاء الاجتماعي حتما إصلاح العقل الذي يقود ذلك الحقل، إذ لا يكفي استبدال فاعلين بفاعلين أو جهاز بجهاز ليتمّ إصلاح الحقل الدينيّ. وإصلاحه يعني أن تعود إليه القدرة على إنتاج ما يختصّ به من بضائع وأن تقوم لهذه البضائع سوق وأن يستعيد

1- نفسه ص : 229
2- نفسه، ص : 213.

الحقل بذلك كلّه رأسماله الخاص ويزيد فيه ويساهم في تنمية الرأسمال الرمزي الذي يمتلكه الفضاء الاجتماعي العام. فكيف وضع الموحّدون الأسس اللازمة لإصلاح العقل الديني ؟ وهل تمكّن الحقل الدينيّ من استعادة قدرته على إنتاج البضائع الرمزية التي يختصّ بها ؟ وإلى أيّ حدّ ساهم ذلك في تنمية الرأسمال الرمزي في فضاء إفريقيّة وبلاد المغرب ؟

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

ويتأسّس هذا البرنامج على فكرة محوريّة يمكن اختزالها في التفرقة. فقد بدأ ابن تومرت ببيان الحدّ الفاصل بين العلم وأضداده وهي الجهل والشكّ والظنّ، وتفرّع عن ذلك حديث عن الحدّ الفاصل بين الحقّ والباطل أو بين الهدى والضلالة. وانتهى إلى استنتاج سيظل متحكّما في كلّ ما أثاره من مسائل فقهيّة أو أصوليّة أو كلاميّة وهو أن لا وجود لمنزلة ثالثة بين العلم وضدّه أو بين الحقّ والباطل أو بين الهدى والضلالة. وهذا يعني أنّ دعوة الموحّدين كانت تهدف إلى رسم حدود واضحة بها يتميّز العلم من الجهل،

وبها ينفصل الحقّ عن الباطل أو الهدى عن الضلالة. وهذا النوع من التفكير يتجاوز النظر في نظام المعرفة وأصولها إلى كونه ضربا من ضروب التفرقة بالمعنى الذي تفيده كلمة (**distinction**) في معجم بورديو وما فيها من تداخل بين التصنيف والتقسيم والتمييز والفرز. صحيح أن الكثير من علماء الأصول والكلام حاولوا قبل ذلك وضع حدود للتفرقة بين الإيمان وأضداده أو بين الحق والباطل، ولكنّهم ظلّوا في الغالب يفكّرون في حدود المعرفة ونظامها من أجل الوصول إلى حقيقة. أمّا ابن تومرت فقد تجاوز ذلك لبناء منطق التفرقة في حدّ ذاته. فالناس عنده إمّا أن يكونوا على هدى أو على ضلالة، والمشتغلون بالمعارف الدينيّة أو الدنيويّة إمّا أن يكونوا علماء وإما أن لا يكونوا كذلك، وهذا يعني إمّا أن يكونوا على حقّ وإما أن يكونوا على باطل وذلك لأنّ ابن تومرت يعتقد أن "لا منزلة بين الحق والباطل ولا ثالث بين المهتدي والضال"[1]. قد تعني هذه الفكرة عند البعض صرامة علميّة وسعيا إلى بناء المعارف على أصول مضبوطة كما ذهب إلى ذلك محمد عابد الجابري في معرض حديثه عن إعادة تأسيس العقل العربي عند ابن حزم وابن تومرت لبناء علاقات جديدة بين البيان والبرهان[2]، ولكنّها من وجهة نظرنا دليل على أنّ مهمّة ابن تومرت ودعوته ودولته هي بناء منطق التفرقة في المجتمع لإلغاء القواسم المشتركة بين الأفراد وإثبات صيغة واحدة في التفكير والسلوك والعيش.

أمّا الشكل الثاني من أشكال التفرقة فيظهر في رسم الحدود بين العقل والنقل. فهما وإن كانا طريقين من طرق العلم الثلاثة (العقل والسمع والحس) فإن كلّ واحد منهما يختصّ بنوع من العلوم، فالعقل بما فيه من إمكان

1- ابن تومرت، أعزّ ما يطلب، ص : 36.
2- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط4، 1991، ص : 322.

وتجويز وما يترتّب عليهما من تشكيك لا ينبغي الاعتماد عليه في تحصيل معرفة بأحكام الشريعة لأنّ الشك عنده أصل من أصول الضلالة والباطل، مثله في ذلك مثل الجهل والظن، فلم يبق غير النقل طريقا للعلم بتلك الأحكام. ولكنّ من المعارف الدينيّة ما لا يُتوصّل إليه بالنقل ولا طريق إليه سوى العقل وهي المعارف الكلاميّة. في المعرفة الدينيّة إذن صنفان، صنف عقليّ لا دخل للنّقل فيه يختصّ به المتكلّمون، وصنف نقليّ لا دخل للعقل فيه يختصّ به الفقهاء. والمعارف الفقهيّة السائدة تحتاج حسب ابن تومرت إلى إعادة بناء لأنّها بُنيت في الغالب على الظن والظنّ غير العلم قطعا لأنّ القسمة اقتضت أن تنحصر أصول الهدى والضلالة في العلم وأضداده الثلاثة وهي الظن والجهل والشكّ.

لئن تمكّن ابن تومرت بمنطق التفرقة من رسم الحدود الفاصلة بين المعارف الدينيّة، وهو ما يبدو مكسبا معرفيّا مجّده الجابري، فقد قاد هذا المنطق إلى وضع خطّة للتمييز بين الأفراد بإقامة الحدود الفاصلة بين المهتدين والضالّين وأهل الحقّ وأهل الباطل. قد يكون هذا المنطق منبتا للتزمّت والتطرّف كما يقول حسين الإدريسي في ردّه على موقف الجابري من ابن تومرت[1]، ولكنّه في الواقع المنطق الأليق بالعقل الدينيّ، فهذا العقل لا يمكن أن يكون إلاّ عقلا للتفرقة، وهو الأليق أيضا بالمؤسّسة الدينيّة وجهازها المشرف عليها والمسؤول عن إدارتها.

هل نجح ابن تومرت وورثة دعوته في إعادة بناء الحقل الديني وفي إصلاح العقل الذي يقوده ؟ نعم لقد نجحوا في ذلك لأنّهم نقلوا الصراع بين الفاعلين في الحقل الديني من صراع بلا منطق لم يولّد غير الثورات المتتالية إلى صراع يحكمه منطق هو منطق الاعتراف

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

بالجميع مع التفرقة بينهم ورسم حدود فاصلة لا ينبغي لكلّ صنف منهم أن يتجاوزها.

خاتمـــة :

خصّصنا هذا الفصل للكشف عمّا يميّز بنية الحقل الديني بإفريقيّة وبلاد المغرب. وقد تبيّن لنا انطلاقا من المقاربة التي اعتمدنا عليها أنّ هذا الحقل مبنيّ على ثلاثة عناصر رئيسيّة وهي المهدويّة والعلم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أمّا المهدويّة فقد نظرنا إليها باعتبارها الصيغة الممكنة لإعادة بناء الحقل الدينيّ كلّما اعتراه شيء من الانخرام أو بدت عليه مظاهر الضعف. وهي إلى ذلك الصيغة الوحيدة الممكن التعويل عليها لإعادة البناء بعد تعذّر النبوّة. ولهذا السبب لم ينجح بعض المتنبّئين من قبائل غمارة وبرغواطة في نشر دعواتهم لأنّ نبيّ الإسلام ختم النبوّة ولم يبق بعد النبوّة من سبيل إلى إعادة بناء الحقل الديني سوى طريقين اثنين وهما طريق المهدويّة وطريق العلم. فالأيمّة المهديّون والعلماء هم ورثة الأنبياء دون غيرهم من الفاعلين في الحقل الدينيّ، لذلك كانت أهمّ الدعوات الدينية في بلاد المغرب من زمن الفتح إلى زمن الموحّدين تقدّم نفسها إمّا على أنّها دعوة مهديّ أو دعوة عالم وإما هي في الوقت نفسه دعوة مهديّ عالم. ومن هنا كان العلم العنصر الرئيسي الثاني في بنية هذا الحقل المبنيّة إذ كانت دعوات الخوارج والمعتزلة والمرابطين دعوات يعتقد أصحابها أنّهم حملة العلم الصحيح وأنّهم يمتلكون التأويل الأصحّ للرسالة الإسلاميّة ورؤيتها للوجود الإنسانيّ. وقد نشأت جميع هذه الدعوات من حلقات علم يديرها عارفون بالنصوص الإسلاميّة قبل أن تتحوّل إلى حركات سياسيّة بأجهزة عسكريّة قادرة على تغيير الواقع. أمّا الدعوتان الشيعيّتان الزيدية والإسماعيليّة فقد كانت المهدويّة فيهما مشتملة على العلم وكان الإمام فيهما يحوز في الوقت نفسه صفة المهدي وصفة العالم. وبالتأليف بين هذه

الدعوات كلّها استطاعت الدعوة الموحّدية أن تعثر على القاع النظري الذي انبنى عليه الحقل الدينيّ وهو أنّ المهدي المعلوم والإمام المعصوم آليّة لإصلاح الحقل الديني أو إعادة بنائه كلمّا طرأ عليه خلل أو انخرام. ولا تعني إعادة البناء شيئا إذا لم تكن أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر. فبهذا وحده يمكن للمهدوية والعلم أن يعملا في الواقع وأن يغيّرا ما يجب تغييره. إن الحقائق الدينيّة كغيرها من الحقائق لا يمكن أن تحوز اعتراف الناس بها حتّى يكون لها عمل في حياتهم اليوميّة، ولهذا كان "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" ترجمة عمليّة لمشاريع الهداية والعلم، ولعلّه الأداة المثلى للانتقال من النظر إلى العمل، وعلى هذه القاعدة تأسّست دعوة الفاتحين الأوائل، ودعوات الخوارج والمعتزلة ودعوة عمر بن عبد العزيز، وعليها أيضا تأسّست دعوة آل البيت في صيغتيها الزيدية والإسماعيليّة، ودعوة المرابطين ودعوة الموحّدين.

لقد وجد ابن تومرت الحقل الديني الذي نشأ فيها يعمل بهذه الآليات الثلاث، بعضها أو كلّها، فاستخدمها جميعا وجعلها وسائل لإعادة البناء فأنتجت بنية بانية هي في اعتقادنا ما منح الحقل الديني في إفريقيّة وبلاد المغرب قدرا من الثبات بعد قرون من الاضطراب ظلّ فيها هذا الحقل يبحث لنفسه عن هويّة أو عن خصوصيّة. لقد أدركنا ذلك في ما أضافه الموحّدون إلى فضاء إفريقية وبلاد المغرب وللحقل الديني فيهما من مكاسب تجلّت بالخصوص في ما سمّيناه إصلاح العقل الديني بمعنى أنّه مشروع لرسم الحدود الفاصلة بين الفاعلين المنتجين للبضائع الدينيّة وإلزام كلّ طرف منهم بحدوده كي لا يتعدّاها إلى حدود غيره. وتقتضي كلّ محاولة لرسم الحدود تفرقة بين الحقّ والباطل، والعلم والجهل أو الشك والظنّ، وذلك ما بادر ابن تومرت به في بداية الدعوة حين أخرج جميع الفقهاء من دائرة العلم وحشرهم في دائرة الشكوك والظنون والجهالات ليسمح لأهل

النظر بالاستحواذ على صناعة المعارف الدينيّة، ثم جاء ورثة دعوته فرتّبوا لكلّ معرفة بابا ورجالا حتّى استقام الأمر بعد نصف قرن تقريبا ليلتقي الفقهاء والمحدّثون والأصوليون والفلاسفة والمتصوّفة حول عمل واحد ولكن بطرق متمايزة. تفرقة بين الفاعلين المتنافسين أدّت إلى اجتماعهم للعمل في حقل واحد من أجل هدف مشترك وهو أن يكون الواقع الحيّ معيارا على صحّة التجربة الدينيّة، أي أنّ الدين الحقّ هو ما صدّقه العمل. ولذلك رأينا أبا يعقوب يوسف بعد تجربته مع الفلاسفة والمحدّثين والزهّاد والأصوليين يتمسّك بالحدّ الأدنى الجامع بين هؤلاء وهو القرآن وشيء من السنّة وليقل بعد ذلك كل واحد ما شاء له أن يقول.

خاتمة عامّة

كان الدافع إلى البحث في هذه المسألة تحديدا ما طرأ على الحياة الدينيّة في بلادنا من أنماط تفكير وسلوك لم يستسغها عموم الناس وواجهها الخاصّة منهم بأساليب مختلفة بعضها فيه من القسوة ما فيه وبعضها فيه من الصبر ما فيه. ولكن، لا يكفي نفور العامّة من أنماط التفكير والسلوك الطارئة على الحياة الدينيّة في بلادنا، ولا قسوة الخاصّة أو صبرها عليها لفهم ما يميّز الحقل الدينيّ ببلاد المغرب عن غيره من الحقول الدينيّة في بلدان إسلامية أخرى، لأنّ ذلك كلّه داخل في باب المشاعر والانفعالات وهو كما يُقال جزء من المشكلة ولا يمكن إذن أن يكون حلاّ لها. نقول ذلك لأنّ ردود الأفعال تجاه ما طرأ على الحياة الدينيّة من أنماط تفكير وسلوك هي في اعتقادنا تعبير عفوي عن هويّة دينيّة خاصّة تُميّز فضاء إفريقيّة وبلاد المغرب، ولكنّ أصحابها لا يمتلكون وعيا علميّا بها ولا يقدرون على تمييزها من غيرها بدقّة. وممّا ساهم في الإبقاء على الوعي بتلك الهوية الدينيّة الخاصّة في حدود الانفعالات والمشاعر، أنّ البحوث العلميّة المتخصّصة في تاريخ الفضاء الدينيّ بإفريقية وبلاد المغرب انتهت في الغالب إلى اعتبار المذهب المالكي سمة مميّزة لما يسمّى إسلاما مغاربيّا. قد يكون هذا الاستنتاج مطابقا للواقع في بعض مستوياته ولكنّه في تقديرنا لا يشمل كلّ الواقع لأنّ المالكيّة لم يكونوا الفاعل الوحيد في الحقل الديني ببلاد المغرب، ولم يحدث أن كانوا فاعلا مهيمنا إلاّ في فترات محدودة من تاريخ

هذا الحقل، بل إنّهم لم يكونوا فاعلين مُهيمنين إلاّ بفضل ما جرى بينهم وبين فاعلين آخرين من تفاعلات أفضت إلى بناء حدود واضحة تفصل الحقل الديني ببلاد المغرب عن غيره.

لهذه الأسباب، كان لابدّ من تحصيل معرفة علميّة بتاريخ الحقل الديني بإفريقية وبلاد المغرب وبمسار تكوينه وببنيته ونظام عمله. وقد وجدنا في سوسيولوجيا بيير بورديو وجهازه المصطلحي ما يُساعد على تمثّل الكثير من عناصر هذه المسألة، واستطعنا بالاعتماد عليه أن ننتقل من النظر في ما طرأ على الحياة الدينية ببلاد المغرب من أنماط تفكير وسلوك متباينة إلى النظر في ما وراء هذه الأنماط من نواظم هي في النهاية ما يسمّيه بورديو حقلا دينيّا برأسمال يخصّه وبفاعلين يتصارعون فيه وعليه وبجهاز ديني يدير صراعاتهم ويعمل بآليّات معيّنة. وقد تبيّن، بالاستناد إلى بورديو ونظريّته في تكوين الحقل الديني وبنيته، أنّ هذا الحقل من حقول الفضاء الاجتماعي العام هو الأقدر على التأثير في استراتيجيات الهيمنة وبنائها لأنّه الحقل الأكثر إسهاما في إنتاج الرأسمال الرمزي والرأسمال الثقافي وإشاعة قيمه بين الناس، وهو بذلك الأقوى على منح الفضاء الاجتماعي العام هويّته.

إلاّ أنّ هذه المفاهيم التي أنتجها بورديو وإن كانت تنفع في قراءة الحقل الديني ومسار تشكّله فهي لا تفيد معرفة بتاريخ الفضاء الاجتماعي العام لإفريقيّة وبلاد المغرب، لذلك احتجنا في الفصل الثاني إلى قراءة تاريخ هذا الفضاء العام انطلاقا من المصادر الإسلاميّة. وقد وجدنا فيها سرديّتين اثنتين في كلّ واحدة منها صورة لهذا الفضاء غير صورته في الأخرى. ورغم ما بين الصورتين من تناقض فإنهما تكشفان عن استراتيجية واحدة

ظلّت تتحكّم في الخطاب التاريخي الناشئ حول إفريقية وبلاد المغرب وهي أنّه خطاب ظلّ يعمل باستمرار على إيجاد المسوّغات التاريخيّة والنظريّة التي تجعل من فضاء إفريقية وبلاد المغرب امتدادا للفضاء العربيّ الإسلاميّ وتسمح بضمّه إليه سواء باعتباره فضاء مقدّسا أو أرضا بلا نبوّة أو أرضا جديدة لشعب لاجئ أو حتّى باعتباره فضاء لا يفارقه سفك دم. ففي جميع هذه الحالات يقتضي الأمر إلحاق هذا الفضاء الفرعي بأصله إمّا لأنّه جزء مقدّس منه وإما لأنّه فضاء بلا هويّة يجوز الاستيلاء عليه أو لأنّه فضاء متمرّد لابدّ من إخضاعه.

لقد دعتنا هذه الصور المتناقضة التي رسمها الخطاب التاريخي الناشئ حول إفريقية وبلاد المغرب إلى التساؤل عمّا وراءها من حقائق تاريخيّة التقطناها من الخطاب نفسه. وقد تبيّن لنا منه أنّ فضاء إفريقيّة وبلاد المغرب ظلّ على امتداد القرون الإسلاميّة الأربعة الأولى فضاء يجذب إليه الأفكار والرموز الدينيّة المهمّشة في الفضاء الإسلامي المركزي، وبفضل هذه الأفكار والرموز تكوّن في بلاد المغرب حقل دينيّ بفاعلين تمّ إقصاؤهم من الحقل الديني المركزي وبقيم دينية لم تلق اعترافا بها في المركز. لقد بدت الدعوات المتدفّقة على بلاد المغرب في نظر الكثير من الباحثين دعوات متناقضة لا يجمع بينها شيء سوى أنّها تعادي السلطة المركزية في المشرق، ولكنّ قراءتها في إطار فضاء اجتماعي عام وبحقل ديني قيد التكوين يكشف عن معنى لاجتماع هذه الدعوات المتعاقبة والمتباينة في هذا الفضاء بالذات. ولئن توصّل البعض إلى اعتبار البربر المسلمين شعبا ظل يلهث عبر التاريخ عمّا به ينفصل عن بقية الشعوب المسلمة ليؤكّد استقلاله، فقد بدا لنا هذا الاستنتاج بخلفيته الاستشراقيّة قاصرا عن تفسير الإشكال الرئيسي وهو أنّ البربر كلّما احتضنوا دعوة وافدة ثاروا عليها واستبدلوها

بغيرها وهي نقيض لها. حدث ذلك مع دعوة الفاتحين الأولى ثم مع دعوات الخوارج والمعتزلة والشيعة، كما حدث مع دعوة أنتجوها من عندهم ثم تمرّدوا عليها وهي دعوة المرابطين. إنّ هذه الثورات الدينية المتلاحقة وإن بدت ثورات ينفي بعضها البعض الآخر إلاّ أنّها كانت وفق المقاربة التي اعتمدناها دليلا على أنّ فضاء إفريقية وبلاد المغرب بعناصره السكانيّة والثقافية كان يعاني مخاض ولادة عسيرة لحقل دينيّ بديل عن الحقل الديني في الفضاء المركزي. فخلف الفوارق السطحيّة بين الخوارج والشيعة والمعتزلة قاسم مشترك وتأويل واحد للرسالة الإسلاميّة ونصوصها يظهر جليّا في القول بالتنزيه ونفي التشبيه، والقول بالاختيار ونفي الجبر، والقول بخلق القرآن ونفي القدم عنه، والقول بالوعيد والوعيد وإثبات العدل. حينئذ يكون فضاء إفريقية وبلاد المغرب فضاء صالحا لميلاد حقل دينيّ بديل بفاعلين مختلفين سياسيّا وتنظيميّا ولكنّهم مؤتلفون في الرأسمال الديني وقيمه. والقيمة الأبرز من قيم هذا الرأسمال الديني لا تكمن في قيمة التوحيد أو العدل أو الاختيار بل في قيمة أخرى وهي قيمة العمل إذ لا معنى للإيمان إلاّ بالعمل والمعيار الأمثل على صحّة الإيمان هو السلوك. ومن هذه النافذة انفتح فضاء إفريقية وبلاد المغرب على المالكية دون غيرها من المذاهب الفقهية فصار للحقل الديني الناشئ فيه فاعلون مختلفون ولكنّهم يشتركون في رأسمال ديني واحد قيمته العليا هي العمل. وبالعثور على هذا القاع المشترك تسنّى لنا أن نفهم السبب الحقيقي وراء ثورات البربر الدينية المتلاحقة. لقد كانوا في ثورة مفتوحة لأنّهم كانوا يبحثون في كلّ مرّة عن إسلام صحيح تترجمه الأفعال لا الأقوال. نعم، لتلك الثورات المتعاقبة مضامينها السياسية بالتأكيد، ولكنّ مضمونها الأهمّ أعمق من السياسة وأخطر لأنّه يتّصل بمعنى الوجود الدينيّ وبحقيقة التجربة الدينيّة.

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

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

قائمة المصادر والمراجع

1. المصادر :

- الأصطخري (أبو إسحاق الفارسي)، المسالك والممالك، نسخة رقمية بصيغة PDF، الموقع الإلكتروني لمكتبة المصطفى : **www.al-mostafa.com**
- البكري(أبو عبيد)، المُغرب في ذكر إفريقيّة وبلاد المغرب، مكتبة المثنّى، بغداد، دت.
- البيذق (أبو بكر بن علي الصنهاجي)، أخبار المهدي بن تومرت، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، أكتوبر، 1971.
- ابن تومرت(محمد)، أعزّ ما يطلب، تحقيق عمّار الطالبي، وزارة الثقافة، الجزائر، 2007.
- ابن أبي دينار (محمد بن أبي القاسم الرعيني القيرواني)، المؤنس في أخبار إفريقية وتونس، مطبعة الدولة التونسية، ط1، 1286 هـ.
- الحموي (ياقوت بن عبد الله)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1977
- ابن حوقل (أبو القاسم محمد بن علي) :
  - صورة الأرض، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1992.
  - المسالك والممالك، طبعة ليدن، 1881.
- ابن خلدون (عبد الرحمن) :
  - كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 2000.
  - المقدّمة، دار الجيل، بيروت، د ت.

- أبو العرب (محمد بن أحمد بن تميم)، طبقات علماء إفريقيّة، دار الكتاب اللبناني،بيروت، دت.
- العبدري (محمد البلنسي)، الرحلة المغربية، تقديم سعد بوفلاقة، مؤسسة بونة للبحوث والدراسات، الجزائر، ط1 ، 2007.
- ابن المبارك(أحمد)، الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ، المكتبة الشعبيّة، دون تاريخ ودون بلد.
- النعمان(بن حيون التميمي القاضي)، افتتاح الدعوة، تحقيق فرحات الدشراوي، تونس، ط2، 1975.
- المراكشي(عبد الواحد)، تلخيص المعجب في أخبار المغرب، طبعة ليدن، 1881.
- الوزير (أبو عبد الله محمد بن محمّد الأندلسي)، الحلل السندسية في الأخبار التونسية،مطبعة الدولة التونسية، 1287 هـ.

2. المراجع العربيّة والمعرّبة :

- الإدريسي(حسين)، محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2010.
- إسماعيل (محمود)، الأدارسة في المغرب الأقصى، مكتبة الفلاح، الكويت، ط 1، 1989.
- إسماعيل (محمود عبد الرازق)، الخوارج في بلاد المغرب، دار الثقافة، المغرب، ط 2، 1985.
- بروكلمان(كارل)، تاريخ الشعوب الإسلامية، نقله إلى العربية أمين فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت،ط5، 2001.
- الجابري (محمد عابد) :
  - تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط 4، 1991.
  - العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 3، 1995.

- جعيّط (هشام)، تأسيس الغرب الإسلامي، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 2008.
- الحريري (محمد عيسى)، الدولة الرستميّة بالمغرب الإسلامي، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط3، 1987.
- السبحاني(جعفر)، بحوث في الملل والنحل، منشورات لجنة إدارة الحوزة العلميّة، قمّ المقدّسة. (www.Imamsadeq.org)
- الصلابي (محمد) ،الجوهر الثمين بمعرفة دولة المرابطين، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ط1، 2003.
- الطالبي (محمّد)، الدولة الأغلبية، تعريب المنجي الصيادي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2 ، 1995.
- الطاهري (محمد الهادي)، عقائد الباطنية في الإمامة والفقه والتأويل، دار محمد علي، تونس / مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2011.
- العامري (نلّلي سلامة) ، التصوف بإفريقيّة في العصر الوسيط، دار كونتراست للنشر، سوسة، تونس، 2009.
- عبد الوهاب (حسن حسني)، ورقات عن الحضارة العربيّة بإفريقيّة، مكتبة المنار، تونس، 1966.
- العروي (عبد الله)، مجمل تاريخ المغرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / بيروت، ط 5، 1996.
- غراب (سعد)، العامل الديني والهويّة التونسية، الدار التونسية للنشر، ط2، 1990.
- لوتورنو (روجي)، حركة الموحّدين في المغرب، ترجمة أمين الطيبي، الدار العربيّة للكتاب، ليبيا – تونس، 1982.
- المجدوب (عبد العزيز)، الصراع المذهبي بإفريقيّة، الدار التونسية للنشر، ط2، 1985.
- المرزوقي (أبو يعرب)، منزلة الكلّي في الفلسفة العربيّة، جامعة تونس الأولى، 1994.

- النجار (عبد المجيد)، المهدي بن تومرت حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعيّة وأثره بالمغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983.

- الوريمي (ناجية بوعجيلة)، الإسلام الخارجي، دار الطليعة / رابطة العقلانيين العرب، بيروت، ط1، 2006.

3. المراجع الأجنبيّة :

- Andras (Zempléni), à propos de « la construction religieuse du territoire », in : journal des africanistes, 1996, tome 66, fascicule 1 – 2, pp : 335 – 340.

- Bonnewitz (Patrice), Premières leçons sur la sociologie de P. Bourdieu, Presses Universitaires de France, 2002, pp : 43 – 44.

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

- Bourdieu (Pierre) :
  - Espace social et genèse des "classes". In: Actes de la recherche en sciences sociales. Vol. 52-53, juin 1984.
  - Genèse et structure du champ religieux. In: Revue française de sociologie, 1971. pp. 295-334.
  - Stratégies de reproduction et modes de dominations. Actes de la recherche en sciences sociales, vol 105, décembre 1994, pp : 3 – 12.

- Bourdieu (Pierre), avec Loïc J. D. Wacquant, Réponses. Pour une anthropologie réflexive, Le Seuil, Paris,

- Brett (Michael), Le Mahdi dans le Maghreb médiéval, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, juillet, 2000.

- Campiche (Roland), une approche sociologique du champ religieux, in : Revue de théologie et de philosophie, 120 (1988), pp : 123 -136.

- Camps (Gabriel), Les berbères, Mémoire et identité, Actes Sud, Paris, 2007.

- Clasters (Pierre), Archéologie de la violence, Édition numérique réalisée en août 2012 à partir de l'édition paru au éditions de l'Aube, 1999.

- Debray (Régis), Critique de la raison politique ou l'inconscient religieux, Gallimard, 1981.

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

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

- Garnier (Sébastien), La sacralisation du littoral ifrîqiyen à l'époque hafside, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, 130 | février 2012.

- Lafaye (Claudette), Sociologie des organisations, Paris, Nathan, 1996.

- Miroschedji (Pierre de), Les villes de Palestine de l'âge du Bronze ancien à l'âge du Fer. In : Cécile Michel. De la maison à la ville dans l'Orient ancien : la ville et les débuts de l'urbanisation. France. Archéologies et Sciences de l'Antiquité, pp.128, 2013. Cahier des Thèmes transversaux, vol. XI, 2011-2012 « La ville dans l'Orient ancien »

- Racine Jean-Bernard, Walther Olivier. « Géographie et religions: une approche territoriale du religieux et du sacré. » In: L'information géographique, volume 67, n°3, 2003, pp : 193 – 221.